

## دراسة نقدية لآراء شبستري في الهرمنوطيقا

- الحلقة الثانية (\*) -

■ بقلم: الشيخ علي رباني گلپایگانی

■ تعريب: حيدر نجف

### القسم الثاني

#### مرتكزات النزعة النسبية في فهم الدين

#### الفصل الأول

#### نظريات المعنى وتعدد القراءات

النقاش حول وحدة أو تعددية قراءة النص من البحوث المهمة في حيز الهرمنوطيقا. السؤال الأساسي والجاد في هذا المضمار هو: هل للنص الواحد معنى واحد أم أنه يتحمل معاني متعددة ومتباينة وبمقدور القراء على اختلافهم أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المتعددة والمتباينة للنص الواحد، والتي تحظى جميعها باعتبار منطقي؟ نظرية القراءات المتعددة والمختلفة للنص الواحد لها مجموعة من الركائز الفلسفية والمعرفية والتفسيرية المتنوعة. من هذه الركائز التي لها طابع فيلولوجي (فقه اللغة) وسياسيولوجي (علم المعنى)، رؤية جديدة أطلقت حول ماهية المعنى. يوضح الدكتور شبستري - وهو نفسه من أنصار تعدد قراءات النص الواحد - هذه الرؤية،

(\*) سبق وأن طبعنا الحلقة الأولى في العدد الثاني من مجلة العقيدة.

فيطرح في هذا الباب ثلاث نظريات في علم المعنى. إحدى هذه النظريات نظرية أرسطو التي تقول بأن المعنى أمر واحد وثابت، ومن ثمّ فالنص الواحد ليس له سوى معنى واحد صحيح، ولا يحتمل أكثر من ذلك. وطبقاً للنظريتين الأخرين واللّتين تعدان من التصورات الجديدة في السيماسيولوجيا (علم المعنى) يمكن تصور معانٍ متعددة ومعقولة للنص الواحد. وبهذا سوف تقوم نظرية تعدد القراءات على التصورات الجديدة في فقه اللغة وعلم المعنى<sup>(١)</sup>.

وفيما يلي نقل آراءه حول النظريات الثلاث المذكورة. تقوم فكرة تقبل النص للقراءات المتعددة ونظرية كثرة القراءات وتنوعها على تصورات جديدة في السيماسيولوجيا. كما أن نظرية عدم تقبل النص لقراءات متعددة ووحدة المعنى في كل نص تركز على رؤية أرسطو حول المعنى. نظرية أرسطو حول المعنى هي أن معاني المفردات أو الجملة أو النص هي نفسها حقيقة الأشياء والذوات الخارجية وعلاقتها وأحكامها، وقواعد اللغة، وهي قواعد ثابتة ومعينة تمثل وسيلة فهم تلك المعاني. ومن الواضح أنه عندما يكون معنى المفردات والجملة نفس الأشياء والذوات الخارجية والعلاقات فيما بينها وأحكامها في العالم الخارجي، لا يمكن تصور فكرة أن بمقدور القراء المتعددين المختلفين أن تكون لهم تصوراتهم وانطباعاتهم المختلفة لمفردة واحدة أو جملة واحدة أو نص واحد، فيفهمون منه معاني متفاوتة، فقراء النص إما أن يفهموا منه ومن مفرداته ذلك المعنى المعلوم أو لا يفهموا. الشخص الذي يفهم ذلك المعنى يكون قد فهم النص، والشخص الذي لم يفهم ذلك المعنى لم يفهم النص.

هذه البساطة في التصور حول المعنى تعود إلى بساطة التصور حول اللغة. في القرن الثامن عشر حينما تحولت اللغة إلى موضوع أنثروبولوجي معقد، وظهرت ونمت فلسفات لغوية جديدة، فقد المعنى بساطته تدريجياً، وطرحت نظريات متباينة حول ماهية المعنى. ليس المعنى في أيّ من هذه النظريات الجديدة عبارة عن الواقع الخارجي. ونشير هاهنا إلى نظريتين جديدتين معروفتين حول المعنى:



١ - المعنى عبارة عن ما يستفاد منه في بنية لغة معينة للتحدث حول شيء أو عمل أو صفة أو نشاط أو ... المعاني أدوات موجودة في بنية اللغات للتحدث حول الواقعيات الخارجية، وليست هي نفسها الواقعيات الخارجية.

٢ - المعنى رسالة تتجلى من مفردة أو جملة أو نص، باعتباره ظاهرة تاريخية ومن حيث هو ظاهرة تاريخية، للمستمع أو القارئ في أفقه التاريخي الخاص (تجربته عن العالم وعن نفسه).

في النظرية الأولى يتعلق المعنى بمساحة وتركيبية وإمكانية معنائية موجودة في بنية لغة معينة (كاللغة الفارسية أو العربية أو الإنجليزية)، وفي النظرية الثانية يتعلق المعنى بالانبساط التاريخي للغات أي مقولة التاريخ. حسب النظرية الأولى حول المعنى، إذا أراد الشخص فهم نص من النصوص، فمن أجل الإجابة عن السؤال: أي معنى من المعاني الممكنة في بنية لغة النص هو المعنى الذي قصده المؤلف وكيف قصده؟ يطرح هذا الشخص فرضية تتناسب مع رؤيته وقبلياته، ثم يستدل على صحة تلك الفرضية. وقد يأتي شخص آخر فيطرح حسب رؤيته وقبلياته فرضية أخرى لتعيين المعنى الذي قصده المؤلف، ويقوم الأدلة والبراهين على صحة فرضيته، ويمكن لهذا السياق أن يستمر حتى إلى أكثر من ذلك.

مع أن كل هؤلاء الأشخاص ينشدون تعيين واصطيد المعنى الذي يقصده المؤلف، وهو حسب الافتراض معنى معين في بنية اللغة، إلا أن أي واحد منهم لا يمتلك طريقاً مباشراً لذلك المعنى، ولا يمكنهم الاقتراب إلى ذلك المعنى إلا عن طريق طرح الفرضيات، ولما كانت الفرضيات متباينة لتباين التصورات والقبليات، فستكون النتيجة اختلاف المعنى المعين من قبل أحد هؤلاء الأشخاص عن المعنى المعين من قبل شخص آخر. والشخص الذي يطرح في هذه الغمرة أدلة وبراهين أمتن وأقوى سيحظى رؤية بإقبال وقبول أكبر.



إذن، ماهية فهم النصوص وتفسيرها نوع من نحت الفرضيات وطرحها معضّدة بالأدلة، ولا أحد بوسعه الوصول وصولاً قطعياً إلى المعنى. وهكذا يمكن للنص الواحد أن تكون له معاني متفاوتة.

وفقاً للنظرية الثانية التي تقول بأن المعنى شيء أكثر من قصد المؤلف، لأن الآفاق التاريخية للأشخاص متباينة مع بعضها من ناحية، أي إن لكل شخص تجاربه عن نفسه وعن العالم وهي تجارب مختلفة عن تجارب الآخرين، ومن ناحية أخرى يحصل فهم النص بتطابق الأفق التاريخي للفاهم مع الأفق التاريخي لمنتج النص؛ فإن معنى النص سيختلف من شخص إلى آخر. ومع ذلك يبقى الطريق مفتوحاً لنقد هذه المعاني المختلفة، وليس القصد صحة كل معنى من هذه المعاني. فالمعنى الذي يعتبر صحيحاً هو الذي يخرج سليماً بشكل نسبي من بوتقة النقد.

هنا لا مجال لشرح ما هي معايير النقد وما هو معيار الحقيقة الهرمنوطيقية بحسب النظرية الثانية؟ طبعاً هذا الموضوع من مشكلات الهرمنوطيقا عند غادامر، والتي أطلق عليها اسم الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص.

من دون ظهور النظريات الجديدة المتعلقة بالمعنى واللغة والتاريخ لم يكن بالإمكان الخوض في النظريات الهرمنوطيقية كما تبلورت وأطلقت، كما أن قضية تعدد المعاني واختلافها ما كانت لتكون قضية ممكنة الفهم بالنسبة للقراء<sup>(٢)</sup>.

### النتيجة :

بناءً على ما ذكر، ربما تعذر اعتبار الاختلافات بين المفسرين والفقهاء وبين المناحي الكلامية والفلسفية والعرفانية والفقهية في اليهودية والمسيحية والإسلام في تفسير النصوص الدينية، اختلافاً في قراءات النصوص الدينية بالمعنى الذي نفهمه من القراءة اليوم. التباين والاختلاف في قراءات النص الواحد يكتسب معناه عندما تتحقق القراءة، والقراءة تتحقق عندما تكون هناك نظريات فلسفية هرمنوطيقية



للفهم، وتقوم القراءات المتفاوتة على أساسها. على سبيل المثال لم تظهر الاختلافات بين الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت في إطار الديانة المسيحية من الاختلاف في قراءة الكتاب المقدس، ومع أنهم جميعاً يولون اليوم أهمية لقضايا الهرمنوطيقا الفلسفية، فإنهم في تفسير الكتاب المقدس وتأويله يطرحون نظريات مختلفة انطلاقاً من نظريات هرمنوطيقية مختلفة. إمكانية تعدد قراءات النص الواحد ظهرت بعد ظهور الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم والتركيز على واقع وحقيقة أسمها النص. مع أنه يجري الحديث في العالم الإسلامي عن إمكانية تعدد القراءات فيما يرتبط بالنصوص الإسلامية، ولكن يبدو أن القصد من ذلك لا يمكن أن يكون. إن المتكلمين والفلاسفة والعرفاء في الماضي كانت لهم قراءات متباينة للقرآن الكريم، وبوسع الأشخاص اليوم أيضاً أن تكون لهم قراءاتهم الجديدة. يلوح أن الماضين لم تكن لهم قراءاتهم. بحوث الهرمنوطيقا الفلسفية تقوم على أساس تغيير معنى المعنى وطرح شيء اسمه النص، وفلسفة اللغة والتاريخ والسيمااء الجديدة هي التي أفضت إلى طرح مثل هذه البحوث. في الماضي كان المعنى عبارة عن نفس الأشياء والذوات الخارجية وأحكامها وعلاقاتها. إذا كان مفسر أو فقيه أو متكلم أو عارف أو فيلسوف قد أصدر حكمه بخطأ نظرية شخص آخر في مضمار فهم الآيات والروايات، فقد كان من الطبيعي أن يقول إن ذلك الشخص لم يفهم المعنى بشكل صحيح، ولم يكن هناك أبداً تصور عن إمكانية فهم معان متفاوتة لجملة أو لنص واحد<sup>(٣)</sup>.

### ١ - التعددية الطولية والعرضية في معنى النص:

يمكن تصور تعددية معنى النص على نحوين أحدهما عرضي والثاني طولي. المراد من التعددية العرضية للمعنى معنيان أو عدة معان متوازية و غير منسجمة مع بعضها، والمراد من التعددية الطولية للمعنى معنيان أو عدة معان غير متوازية ومنسجمة فيما بينها. على سبيل المثال يمكن دراسة آية قرآنية من عدة جوانب أدبية



وأخلاقية وفقهية وعقيدية و... . هنا يمكن تماماً تحقق معان متعددة لنص واحد. هذه المعاني المتعددة قد تظهر على يد شخص واحد ومن زوايا متنوّعة، وقد يطلقها أشخاص متعددون عالج كل واحد منهم النص بما يتلاءم وحقله العلمي ومقاصده الخاصة ومن زاوية معينة. مثل هذه التعددية المعنائية لا إشكال عقلياً ولا مانع فيلولوجياً فيها على الإطلاق، وهي متحققة في النصوص الدينية وغير الدينية.

وللتعددية الطويلة نمط آخر، وهو أن يكون أحد المعاني مدلولاً مطابقاً للفظ والنص، وتكون المعاني الأخرى مدلولاً التزامياً للفظ والنص. للمثال، الآية القرآنية الدالة على إيجابية عبادة الله تدل أيضاً على إيجابية معرفة الله وإيجابية التدبر والتفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية وتعلم المقدمات اللازمة لمعرفة الله وعبادته، وتدل أيضاً على إيجابية الكمال والسعادة الحاصلة من معرفة الله وعبادته. والأمر على غرار شخص عطشان يطلب من شخص آخر أن يأتيه بالماء فيكون في طلبه هذا قد طلب فضلاً عن الماء، شرب الماء، والارتواء، ورفع العطش، والكمال الذاتي الناجم عن شرب الماء.

وثمة نمط آخر للتعددية الطولية هو أن تكون المعاني المختلفة مراتب ودرجات حقيقة واحدة، أي إن المعنى يختص بحقيقة واحدة لها مراتب ودرجات. في هذه الحالة ستكون دلالة اللفظ على المعاني المختلفة دلالة مطابقية، مع فارق أن الأذهان العادية لا تدرك سوى المستوى السطحي الأول، والأذهان الأدق تدرك الدرجات والمستويات الأرقى أيضاً. ومثال ذلك الآية الكريمة «اتقوا الله حق تقاته»<sup>(٤)</sup>، فحقيقة التقوى هي اجتناب الذنوب وعدم مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية. وهذه الحقيقة لها مراتب ودرجات. درجتها الأولى تجنّب الكبائر من الذنوب. ومرتبها الأرقى هي تجنّب كبائر الذنوب وصغائرها، ومرتبها الأرقى أكثر تجنّب مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية في المستحبات والمكروهات أيضاً، والمرتبة الأرقى أكثر هي تجنّب أية غفلة عن الله، حتى في الأمور المباحة<sup>(٥)</sup>.

التعددية المعنائية الطولية وفق النمط المذكور أمر مقبول ومتداول ومألوف في

النصوص الدينية وغير الدينية. والكثرة المعنائية العرضية غير المنسجمة ليست مرفوضة لأن معاني الألفاظ والجمل تعبر عن واقعيات خارجية، كما تذهب النظرية الأرسطية، بل يعود السبب في عدم صحتها قبل كل شيء إلى قصد المؤلف ونيته. بعبارة أخرى، مردّ عدم صواب مثل هذه التعددية، قبل أن يكون النظرة الواقعية في باب المعنى، هو محورية المؤلف في تفسير النص. ذلك أن للمعنى نوعين من الوجود هما الوجود العيني والوجود الذهني. الوجود الذهني للمعنى يتعين بقصد المؤلف ونيته وليس بالواقع الخارجي، وما يحكي عنه اللفظ قد يتطابق مع الواقع العيني لكن المؤلف لم يقصده، وعكس هذه الحالة ممكن أيضاً. انطلاقاً من هذا ستكون العلاقة بين الوجود الذهني للمعنى ووجوده العيني علاقة عموم وخصوص من وجه، وليست علاقة تباين أو تلازم أو عموم وخصوص مطلق. على أساس محورية قصد المؤلف ونيته في تفسير النص لا يمكن نسبة معنيين عرضيين ومتنافرين للنص، لأن ذلك يستدعي أن مؤلف النص قصد معنيين متعارضين، وهذا لا ينسجم مع مبدأ حكمة المؤلف. النص يُقرأ على أنه عمل مؤلف عليم وحكيم، وتُطرح وجهات النظر والآراء حول معانيه من هذا المنطلق، وليس باعتباره عملاً مؤلفاً غير واعٍ وعبثياً ويريد أن يقول هراء.

بعد أن تحصل معرفة معنى النص حسب قصد المؤلف ونيته، يبادر مفسر النص إلى إصدار أحكامه وآرائه، ويراجع الواقع العيني وما يعدّ في عُرف المحاورّة مصداقاً للنص وما يحكي عنه النص من أجل تصديق أو تكذيب الأحكام والآراء.

## ٢ - النظرة الذرائعية وتعدد القراءات :

في النظرة الذرائعية للمعنى يسود الاعتقاد بأن المعنى ذريعة أو أداة في بنية اللغة، الغرض منها التحدث عن الواقعيات الخارجية. والفرق بينها وبين النظرية الأولى هو أن المعنى في هذه النظرية وخلافاً للنظرية الأولى، يتحدث عن الواقع

الخارجي وليس هو الواقع الخارجي نفسه. ومن الواضح أن هذا الفرق لا يمثل فرقاً جوهرياً في المعنى، إذ في كلا الحالتين سيكون الواقع الخارجي هو ما يحكي عنه المعنى، سواء كان القصد ذات الواقع الخارجي أو حكماً أو وصفاً حول الواقع الخارجي. فالكلام حول الواقع الخارجي لا يخرج عن نمطين: أحدهما الكلام حول ذات الشيء، والثاني الكلام حول حكم أو وصف يتعلق بالشيء.

من جهة أخرى، من المسلم به أن قصد المؤلف ونيته يؤثران في فهم معنى النص. في هذه الحالة متى ما كانت تعددية المعاني - غير المنسجمة - للفظ واحد أو جملة أو نص غير مقبولة وفقاً للنظرية الأولى بشأن المعنى، فلن تكون مقبولة وفقاً للنظرية الثانية أيضاً، وعليه لا يمكن اعتبار النظرية الثانية بشأن المعنى أساساً فلسفياً ونظرياً للقراءات المتعددة المتنوعة للنص الواحد. فكرة أن إدراك معنى النص يحصل طبقاً للنظرية الأولى بشكل مباشر، ويحصل طبقاً للنظرية الثانية بشكل غير مباشر وعن طريق الفرضيات العلمية، فكرة ليس لها وجه معقول.

### ٣- الهرمنوطيقا الفلسفية وتعدد القراءات :

لا يعتبر الدكتور شبستري اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في تفسير الآيات والروايات نوعاً من اختلاف القراءات، ويقول إن اختلاف القراءات فرع لوجود قراءة النص، ووجود القراءة قائم على نظريات جديدة في الألسنيات والهرمنوطيقا. هذا الكلام صحيح من ناحية وغير صحيح من ناحية أخرى. متى ما أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأخص كان الرأي المذكور صحيحاً لأن الهرمنوطيقا الحديثة تذهب إلى تعددية معاني النص. على هذا الأساس ليس المعنى واحداً وثابتاً في مقام الثبوت ونفس الأمر، فالمعنى ليس الشيء الذي قصده مؤلف النص، إنما هو ظاهرة تاريخية تتكون من إدغام ومزج أفقي النص والمفسر. مع أن الأفق التاريخي للنص واحد وثابت لكن الآفاق التاريخية



للمفسرين متعددة ومتغيرة، وحيث إن النتيجة تابعة لأحسّ المقدمتين فستكون نتيجة المزج بين هذين الأفقين المعنائيين التعددية والتحول. على هذا الأساس تضرب تعددية التفاسير والقراءات بجذورها في تعددية المعاني. لم يوافق المفكرون الإسلاميون مثل هذه الرؤية حول المعنى، وبالتالي فإن اختلاف آرائهم في فهم الآيات والروايات ليس من قبيل تعدد القراءات.

أما إذا أوضحنا تعدد قراءات النص انطلاقاً من الهرمنوطيقا الفلسفية بالمعنى الأعم فلن يكون الكلام المذكور صائباً، لأن الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ترى معنى النص في مقام الثبوت منوطاً بقصد المؤلف ونيته، وحيث أن قصد المؤلف ونيته واحدة وثابتة فسيكون معنى النص أيضاً ثابتاً وواحداً. وهذه القضية في الأساس أحد مواطن الخلاف الجلي بين الهرمنوطيقا الفلسفية العامة والهرمنوطيقا الفلسفية الخاصة (الهرمنوطيقا الكلاسيكية والحديثة). في هذه الحالة إذا اعتبرنا التفاسير المتنوعة لنص واحد، وفقاً للهرمنوطيقا الفلسفية العامة، من قبيل القراءات المتعددة لنص واحد، فسيعود اختلاف الآراء بين المفسرين والفقهاء والمتكلمين في فهم وتفسير الآيات والروايات هو أيضاً من قبيل تعدد القراءات.

وكما ذكرنا فإن فهم قصد المؤلف لا يتأتى مباشرة، إنما يحصل عن طريق المباني والقبليات اللغوية والفلسفية والمنطقية والمعرفية والعقلانية. الاختلاف في هذه المباني والقبليات وكذلك الاختلاف في استخدامها هو السبب في اختلاف الآراء التفسيرية أو اختلاف التفاسير. وعليه فإشكالية القراءات المختلفة لنص واحد بالشكل الذي تطرح عليه في الهرمنوطيقا الفلسفية العامة ليست بالقضية الجديدة، وقد كانت مطروحة دوماً في مضمار الفكر الديني وسائر الميادين الإنسانية ذات الصلة بفهم النصوص.

#### ٤- اختلاف الآراء في النص أو الظاهر :

اختلاف التفاسير حالة ممكنة عندما لا تكون دلالة النص على المعنى والقصد



الذي أراده المؤلف، صريحةً. أي: عندما تكون المفردات التي يتشكل منها النص أو البنية التركيبية للكلام بحيث يكون في دلالتها على قصد المؤلف احتمالان أو عدة احتمالات. وللإيضاح نقول إنه في دلالة الكلام على قصد المتكلم يمكن تصور الافتراضات الآتية:

أ- أن تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجليّة ولا تحتمل إلا وجهاً واحداً، وهذا ما يسمّى النص<sup>(٦)</sup>. ومثال ذلك الآية القرآنية: «إلهكم إله واحد»<sup>(٧)</sup>. دلالة هذه الآية على وحدانية الله دلالة صريحة وواضحة، بمعنى أنه لا يوجد أي احتمال في أن يكون القصد من «الواحد» وجود إلهين أو عدة آلهة، فمثل هذا الاحتمال منتف على الإطلاق. وكذا الحال بالنسبة لدلالة الأحاديث الخاصة بإمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام التي استخدمت فيها مفردات الخليفة. أطلق المتكلمون على مثل هذه الأحاديث تعبير «النص الجلي». ورد في القرآن الكريم حول الشخص الذي ليست لديه القدرة المالية على أداء فريضة التضحية في الحج: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة»<sup>(٨)</sup>. على مثل هذا الشخص صيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة أيام بعد عودته من الحج. دلالة هذه الآية على عدد أيام الصيام وكيفية الصيام دلالة نصية، فهي من سنخ النص<sup>(٩)</sup>.

ب- أن لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وجليّة، بمعنى وجود احتمالين أو أكثر بشأن ما يقصده المتكلم، والاحتمالات هنا ليست طبعاً من تلك التي لا تنسجم مع القواعد العقلية. وفي هذا الافتراض أيضاً شعبتان. الأولى أن لا يكون أيّ من الاحتمالات راجحاً على غيره، وفي هذه الحالة سيكون الكلام مجملاً. والشعبة الثانية أن تكون بعض الاحتمالات راجحة على بعضها الآخر. وفي هذه الحالة ستكون دلالة الكلام على قصد المتكلم من سنخ الظهور. من أجل إزالة إجمال الكلام وترجيح أحد الاحتمالات على الاحتمالات الأخرى، ينبغي الاستعانة بالقرائن اللفظية وغير اللفظية. ويمكن بمعونة القرائن تبديل الدلالة الظاهرية إلى نص. القرينة التي توضح



الكلام المجمل أو تبدل الظاهر إلى نص يمكن أن تكون لفظية أو غير لفظية، وملتصبة أو منفصلة. والنماذج أدناه أمثلة لهذه الحالات:

١ - «أحلّ الله البيع وحرم الربا»<sup>(١٠)</sup>.

الظاهر من مفردة «البيع» أنها تشمل البيع والشراء الربوي وغير الربوي، ولكن بالنظر لعبارة «حرم الربا» تتخصص العبارة الأولى بالبيع والشراء غير الربوي. وبهذا تبدل الدلالة الظاهرية إلى دلالة نصية، أي إن المفسر يتيقن من أن قصد الله من عبارة «أحلّ الله البيع» هو البيع والشراء غير الربوي. مدلول هذه الجملة بالقريظة المذكورة يساوي مدلول الجملة القائلة «أحلّ الله البيع والشراء غير الربوي».

٢ - «كلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر»<sup>(١١)</sup>. عبارة «من الفجر» توضح المراد من عبارة «يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». فإذا لم تكن تلك العبارة لما تبين بوضوح ودقة معنى العبارة الأصلية، إنما سيكون مدلولها الظاهري أن الأكل والشرب في ليالي رمضان جائز إلى أن يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود». وقد روي أن بعض صحابة الرسول ﷺ كانت لهم مثل هذه الانطباعات عن الآية فنبههم الرسول ﷺ إلى خطئهم.

٣ - «صراط الذين أنعمت عليهم»<sup>(١٢)</sup>. لم توضح هذه الآية من هم المقصودون بعبارة أنعمت عليهم. ولكن في الآية (٦٩) من سورة النساء إيضاح للمراد من الذين أنعم الله عليهم، وهم في تلك الآية الأنبياء والصديقون وشهداء الأعمال والصالحون.

٤ - في الآية الكريمة: «وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم»<sup>(١٣)</sup>. أي عندما يبشر أحدهم بما بينه الله، يغضب ويظل وجهه مسوداً. لم تذكر الآية ما الذي كان المشركون ينسبون الله، ولكن ورد في الآية (٥٨) من سورة النحل أن المراد هو الوليدة الأنثى، فقد قال عز وجل: «وإذا بشر أحدهم



بالأثنى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم». مفردة «الأثنى» في هذه الآية توضح عبارة «ما ضرب للرهن مثلاً» في الآية السابقة، ومن ثمّ يتجلى المراد والقصد من الكلام.

### ٥ - أسباب اختلاف الآراء:

على كل حال، عندما لا تكون دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة سوف تتهيئ الأرضية لاختلاف الفهوم وتعدد الآراء التفسيرية. قد تكون هذه الاختلافات مبنائية في بعض الأحيان، وقد تكون بنائية في أحيان أخرى. أي إن مردّ الاختلافات في فهم النص قد يكون أحياناً إلى المباني والقواعد التفسيرية، كأن يقول شخص بمفهوم للجملة الشرطية أو الوصفية، ولا يقول شخص آخر بذلك. وقد يرى أحدهم أن الإجمال المخصص يوجب الإجمال العام ولا يرى ذلك شخص آخر. أو قد يعتقد شخص أن صيغة الأمر تدل على فورية القيام بالفعل ولا يعتقد آخر بهذه الفورية، و... . وأحياناً قد يكون مردّ الاختلاف إلى تطبيق القاعدة على حالاتها، وبعبارة أخرى، قد يكون سبب الاختلاف في فهم معنى الكلام الاختلاف في تشخيص مصداق القاعدة التي يقول بها الجميع. على سبيل المثال من القواعد المتفق عليها أن وصف الإطلاق يتحقق للكلام عندما يكون المتكلم في مقام بيان قصده ولا يكون في صدد أن يعرض فكرته على نحو الإجمال. وقد ينبثق الاختلاف في وجهات النظر بشأن تشخيص هل أن المتكلم كان في مقام البيان أم لم يكن. هذا الاختلاف سيكون مصدر تصورين مختلفين للنص. ومثال ذلك الآية «فكلوا مما أمسكن عليكم»<sup>(١٤)</sup> أي كلوا مما احتفظت به لكم كلاب الصيد المدربة. إذا قيل إن هذه الآية بينت حكم أكل الصيد الذي اصطادته كلاب الصيد من كل النواحي، سيستج عن الآية حكمان، الأول حلية هذا الصيد حتى لو كان ميتاً بعد الصيد، بمعنى أن حليته لا تحتاج إلى الذبح. والحكم الثاني هو أن الصيد طاهر ولا يحتاج إلى تطهير. أما إذا افترضنا أن الآية لا تبين إلا حكم حلية الصيد فلن يستفاد حكم طهارة الصيد منها. ومثال آخر هو أن إطلاق الكلام لا يتحقق إلا إذا لم ينصرف الكلام إلى



مصداق خاص. لكن الانصراف على نحوين: الأول أن يكون له منشأ لفظي، أي بسبب كثرة استعمال لفظ مطلق لمصداق خاص، يتبادر ذلك المصداق الخاص إلى الذهن كلما استخدم ذلك اللفظ. وأحياناً لا يكون للانصراف منشأ لفظي، إنما لوجود أحد المصداق أكثر من وجود المصداق الأخرى، أو أن المستمع على معرفة وارتباط أكبر بأحد المصداق، مثل انصراف لفظ الماء في العراق إلى دجلة والفرات. ومتى ما كان انصراف اللفظ إلى مصداق خاص من النوع الأول حال ذلك دون تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانصراف هو في الحقيقة نوع من القرينة اللفظية التي تحدد مساحة دلالة الكلام. ولكن متى ما كان الانصراف من النوع الثاني لم يمنع ذلك من تحقق إطلاق الكلام، لأن مثل هذا الانتقال الذهني موجود حتى على افتراض أننا متيقنون من أن الحكم لا يختص بذلك المصداق. ولذلك اطلقوا على مثل هذا الانصراف اسم «الانصراف البدوي». لا اختلاف في هذه القاعدة، ولكن قد يظهر الاختلاف في معرفة هذا النوع من الانصراف. وعموماً فإن تمييز هذين النوعين ليس بالعملية اليسيرة<sup>(١٥)</sup>.

يقول العلامة محمد رضا المظفر بعد بيانه لهذه الأمور: «على الفقيه أن يدقق في الحالات التي يُدعى فيها الانصراف، إذ لا توجد آية أو حديث حول مسألة فقهية إلا وادّعي الانصراف في شأنها». من هنا يمكن استنتاج أهمية خبرة الفقيه في علوم اللغة وآدابها، لأن هذه المسألة موضع ابتلاء كثير، ولها دورها الحاسم في استنباط الأحكام من أدلتها. ثم يشير إلى آية المسح<sup>(١٦)</sup>، فمع أن العضو الذي يتم المسح بواسطته لم يذكر في الآية لكن المسح ينصرف إلى اليد، وهذا الانصراف له منشأ لفظي، ولا خلاف في ذلك، بيد أن الانصراف الآخر هو هل يكون المسح بباطن الكف أم بظاهره. ولكن هل هذا الانصراف أيضاً من سنخ الانصراف الأول؟ أم أن منشأه شياع المسح بباطن الكف وهو أسهل من المسح بظاهر الكف، ولا جذر لفظياً لذلك؟ ولهذا أبدل بعض الفقهاء المسح بباطن اليد بالمسح بظاهر اليد في حال تعذر المسح بباطن اليد، واستدلوا



على هذا الحكم بإطلاق الآية. متى ما كان للفظ المسح من حيث الدلالة اللفظية ظهور في المقيد (المسح بباطن الكف) فلن يكون للتمسك بالإطلاق من معنى. أما أنهم - على افتراض عدم وجود عذر - اعتبروا المسح بباطن الكف لازماً، فلربما كان ذلك لمراعاة الاحتياط، إذ مع وجود مثل هذا الانصراف البدوي تتوفر الأرضية للشك، والمسح بباطن الكف هو القدر المتيقن<sup>(١٧)</sup>.

في الحالات التي لا تكون في الكلام دلالة على المعنى المقصود وتتوفر الأرضية لظهور الاختلاف في الآراء في فهم الكلام وتفسيره، يمكن طرح ومناقشة عدة مسائل منها معرفة جذور الاختلافات ومنهجية التعامل مع الآراء المختلفة. للاختلاف في فهم الكلام وتفسيره أسباب متنوعة أهمها أربعة أسباب:

- ١ - الاختلاف في المباني الأنثروبولوجية.
- ٢ - الاختلاف في قواعد علم اللغة.
- ٣ - الاختلاف في المباني والمناهج التفسيرية.
- ٤ - الاختلاف في تطبيق الأصول والقواعد التفسيرية على الحالات والمصاديق.

التباينات الجسمية والروحية الدقيقة والظرفية التي توجد بين أبناء البشر، وهي ناجمة عن عوامل جينية أو عوامل تعليمية وتربوية (سواء التربية الجسمية أو التربية الروحية) لها دور مؤثر في الاختلافات في أجهزة الإدراك عند الأشخاص. وهكذا فإن لأبناء البشر إلى جانب مشتركاتهم الجسمية والروحية والفكرية، مواطن اختلاف فيما بينهم. هذان الجانبان: المشتركات والاختلافات، يتسببان من جهة في التطابق في الفهم والمعرفة، ومن جهة أخرى في اختلاف الفهم والمعرفة. كما ينبغي عدم الغفلة عن دور الميول النفسية والشيطانية في بروز الاختلافات الفكرية. إذ إن إزالة عوامل الاختلافات هذه من نظام الحياة البشرية المألوف بنحو جذري وأساسي وشامل أمر

غير ميسور، وبعض حالات الاختلاف الفكري تبقى أمراً لا مندوحة منه. على هذا الأساس فإن مطمح التوصل إلى توافق فكري في كل أمور الحياة مطمح مثالي لا يقبل التحقق، ولكن حيث إنه ليس كل الاختلافات الفكرية والتفسيرية لها جذورها في الفوارق الطبيعية الحتمية، إنما يرجع بعضها إلى حالات الغفلة وقلة التدقيق والتسرع وضعف المعلومات حول موضوع معين وما إلى ذلك، ومثل هذه العوامل ممكنة الإصلاح والتغيير، لذا ينبغي عدم إهمال هذا الجانب وعدم التقاعس عن المبادرة والسعي لحل الاختلافات الفكرية.

## ٦ - أسلوب التعامل مع الآراء المختلفة:

من البديهي أنه بمقتضى مبدأ السنخية وأن لكل معلول علة خاصة يتناسب معها، لذا ينبغي معالجة كل ألم بالأسلوب المناسب، وحل كل مشكلة بطريقة خاصة بها. حلول الاختلافات الفكرية في حدودها التي لا تتعلق بالعوامل النفسية والشيطانية، وإذا كانت من عداد الغفلة والتسرع في البحث وقلة التدقيق وضعف المعلومات وما إلى ذلك، الحلول الطبيعية والمعقولة لمثل هذه الاختلافات هي التنبيه والتوعية والحوار المنطقي الخيّر. ولهذا يطلب الله الحكيم من رسوله ﷺ أن يستخدم أسلوب الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن في دعوة الناس إلى الدين الإلهي<sup>(١٨)</sup>. كما أنه يأمر رسوله الكريم ﷺ بأن يطلب من المشركين أن يقيموا البراهين على عقيدتهم<sup>(١٩)</sup>. ويأمره ﷺ بأن يجاهد الكفار بالمعارف القرآنية<sup>(٢٠)</sup>. إذن المنهج الأساسي والأول للتعامل مع القضايا الفكرية والمعرفية هو منهج التبيين والبحث والحوار المنطقي، وليس التصدي الإكراهي أو التفسيق والتكفير وما إلى ذلك. نعم، كان هنالك دوماً ولا يزال أشخاص يستخدمون الأمور الصالحة استخدامات غير صالحة وغير مشروعة من أجل تحقيق غاياتهم النفسية والشيطانية، من قبيل الأشخاص الذين بدل أن يستخدموا العلوم والتقنيات لخدمة المصالح



البشرية وحل مشكلات الإنسان المعيشية والمعنوية، يستخدمونها باتجاه الاستغلال والاستضعاف وتدمير حياة البشر المادية والمعنوية. مثل هؤلاء الأفراد الذين لا ينفع معهم منطق البحث والحوار ومنهج الحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن، ولا يعرفون منطقاً سوى منطق الإكراه واستخدام القوة، يجب طبعاً استخدام منهجهم الخاص بهم، ولكن أولاً هذا المنهج منهج ثانوي وليس منهجاً أولياً، وثانياً يختص بحالات معينة ومحدودة وليست غالبية أو شاملة. على كل حال، استخدام هذا الأسلوب يجب أن يكون من قبل أفراد أو أجهزة متخصصة وعلى أساس معايير عقلية وشرعية، حتى لا يؤدي إلى الفوضى، ويصار إلى اجتناب تبعاته السلبية.

وثمة نقطة مهمة أخرى في هذا الصدد ينبغي التركيز عليها. في الحالات التي يتعين فيها استخدام أسلوب الإكراه والقوة، ينبغي توفير الوعي اللازم للمجتمع وفي الوقت المناسب، ففي غير هذه الحالة قد يستغل الاستغلاليون والانتهازيون الغموض الشائع بين الناس ويحرضون الرأي العام ضد العمل الذي تم بمقتضى العقل والشرع والقانون، وفي مثل هذه الحالة ستكون النتائج عكسية. والحصيلة هي: ينبغي في إطار التصدي للاختلافات الفكرية والرؤى التفسيرية والمعرفية غير المتجانسة، أخذ النقاط التالية بنظر الاعتبار:

١ - بعض الاختلافات الفكرية والمعرفية لها جذور طبيعية، فالبشر من حيث البنى الجسمية والنفسية لهم خصوصيات تؤثر في أجهزتهم الفردية، ومن ثمّ سيكون من الطبيعي أن يصلوا إلى فهم مختلفة بشأن الموضوع الواحد.

٢ - لَمَّا كان الإنسان يتمتع بخصوصيات الحرية والاختيار والقدرة على اتخاذ القرار والانتخاب، فبوسعه إعادة النظر في حصيلة أفكاره والتصورات. ومن ثمّ لن تكون نتيجة المبدأ السابق أن يفكر الإنسان في مسألة من المسائل مرة واحدة وإلى الأبد، وينغلق أمامه طريق إعادة النظر والتفكير في تلك المسألة. ملف التفكير في أيّ موضوع يمكن للإنسان التفكير فيه يبقى مفتوحاً أمامه إلى الأبد.





٣ - الغفلة وقلة التدقيق والتسرع وضعف المعلومات حول المسألة موضوع التفكير من الأسباب الشائعة والغالبة لوقوع الخطأ في الفهم والتفسير، وكذلك بروز الاختلافات الفكرية والتفسيرية بين البشر. مثل هذه الأخطاء والاختلافات مما يمكن معالجته ورفعته بتنبية الأفراد وتزويدهم بالمعلومات الكافية، وبكلمة واحدة: عن طريق استخدام أسلوب الحوار والنقاش المنطقي المنصف.

٤ - حتى لو لم يعالج الحوار والنقاش المنطقي الاختلاف بصورة كلية، فيجب عدم الغفلة عن دوره في إزالة حالات الغموض والتصورات الخاطئة عن معتقدات الآخرين وآرائهم. القدر الأدنى من النتائج المترتبة على الحوار المنطقي والمنصف والمتحلي بالآداب الأخلاقية للحوار هو المساعدة على إيضاح الأجواء الفكرية للأفراد بعضهم للبعض الآخر، ورفع حالات الغموض التي تؤدي إلى تصورات غير صائبة واتهامات عديمة الأساس فيما بينهم. ومن ثمّ فهو يقلص دائرة الاختلافات ويحول دون تنامي النظرات السلبية.

٥ - بعض الاختلافات في الآراء والمسائل لها أساس نفسي وشيطاني وتتبع من أنانية الأفراد وحبهم للدنيا، لكنها لا تتخذ شكل المؤامرات والقرارات الخيانية. السبيل المنطقي والمعقول في التعامل مع مثل هؤلاء الأفراد هو سبيل التربية والهداية المعنوية والذي يجب أن يسلك باستخدام أدوات الحوار والسلوك الصحيح، فقد تؤدي السلوكيات العظوفة والعقلانية إلى عودة فرد أو أفراد عن طريقهم الخاطئ، وكسب المعارض إلى صفوف المؤيدين، واجتذاب العدو ليكون من جملة الأصدقاء. يقول الله الحكيم في هذا الموضوع: «وجادلهم بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم».

٦ - بعض حالات المعارضة والمخالفة تخرج عن حدود المخالفة الفكرية أو العلمية البسيطة الاعتيادية، وتتخذ شكل المؤامرة والمبادرة الخيانية الإجرامية. مثل هذه الحالات من المعارضة يجب التعامل معها بأدوات القوة والإكراه القانونية، لأن



الافتراض هنا هو استنفاد كل السبل السلمية وانغلاقها. وفي الوقت نفسه يجب هنا أيضاً انتهاج أسلوب التوعية والتنوير والحيلولة في الوقت المناسب دون حالات الاستغلال المحتملة لهذه الممارسات الإجبارية القانونية. شرعية مثل هذا الأسلوب فضلاً عن أنها مقتضى العقل والفطرة البشرية، فهي كذلك مما يؤيده ويؤكد عليه الوحي الإلهي. فبعد أن يذكر الله سبحانه وتعالى أن الأنبياء الإلهيين يستعينون من أجل إقامة القسط في المجتمع بالأدلة البينة والكتاب والميزان، ينبّه عزّ وجلّ إلى أنه وضع كذلك تحت تصرفهم الحديد الذي فيه بأس، أداة لاستخدام القوة مقابل المتآمرين، وفيه كذلك منافع كثيرة لحياة البشر (٢١).

#### ٧- تقييم الآراء التفسيرية والتحكيم بينها:

التقييم والتحكيم من القضايا الأخرى المتعلقة بالفهم والآراء التفسيرية المختلفة. ولا خلاف في هذا الشأن، فأنصار الهرمنوطيقا الكلاسيكية وأنصار الهرمنوطيقا الحديثة يسلمون لهذه الفكرة رغم أن ملاكات التحكيم ومعايير التقييم متفاوتة عندهم. في الهرمنوطيقا الكلاسيكية حيث يتعيّن معنى الكلام حسب قصد المتكلم، ملاك الحكم هو مراعاة القواعد والضوابط التي يمكن بواسطتها معرفة قصد المتكلم، أما في الهرمنوطيقا الحديثة حيث المعنى حصيلة الأفق التاريخي للمؤلف والمفسر، فلا بدّ من ملاك آخر. في الهرمنوطيقا الحديثة لا يمكن الحديث عن الصدق والكذب بمعنى التطابق وعدم التطابق مع قصد المؤلف أو نفس الأمر. ولهذا يستخدم هايدغر للحكم بين التأويلات المتنوعة والمتضادة مصطلحات مثل الأصيل وغير الأصيل، والمعتبر وغير المعتبر، والشفاف وغير الشفاف، بدل استخدام مفاهيم من قبيل الصادق والكاذب (٢٢).

من أجل تقييم الآراء والنظريات التفسيرية يجب أخذ المعايير أدناه بنظر

الاعتبار:

١- الأصول والمبادئ العقلية المسلم بها، مثل مبدأ عدم التناقض الذي لا يمكن



قبول أيّ رأيٍ أو نظرية بمعزل عنه. وعليه سيكون أيّ رأي مشوب بالتناقض غير الصائب.

٢ - القواعد المنطقية للتفكير، إذ بدون مراعاة هذه القواعد لن يتحقق التفكير الصحيح، وستبقى الأدلة المقامة على تلك النظرية عقيمة أو مشوبة بالمغالطة.

٣ - القواعد اللغوية المسلم بها والقواعد العقلائية التي تسود المحاورات والمفاهيم البشرية، إذ إنّ الافتراض هو أن المتكلم أو المؤلف تكلم أو كتب على أساس القواعد العقلائية المقبولة والسائدة على اللغة والفهم.

٤ - أن لا تكون الرؤية المطروحة حول النص تفسيراً للنص غير منسجمة مع ما يصرّح به النص، إذ في هذه الحالة ستنسب للقائل أو الكاتب فكرة لا يرتئها.

٥ - الفكرة التي تطرح تفسيراً أو تأويلاً للنص ينبغي أن لا تتعارض مع الركائز والمباني الفكرية والنظرية للمؤلف.

في ضوء هذه المعايير المذكورة يمكن نقد وتقييم الآراء المتنوعة المطروحة لتفسير نص من النصوص. وإذا كان ثمة أشخاص لا يتمتعون من أنفسهم بالقدرات العلمية اللازمة للقيام بهذه العملية، فبوسعهم أن يطلبوا من شخص قدير وخبير أن يقوم بعملية النقد والتقييم. على الناقد أولاً أن يبيّن تلك الرؤية بشكل جيد، ثم يعرض النقود التي ترد عليها في ضوء المعايير المذكورة. وينبغي للناقد أن يستخدم المعايير المذكورة بالنظر لمستوى متلقيه من حيث وعيهم وقدراتهم الفكرية.

#### ٨ - نسبة الفهم والتفسير :

قضية الفهم والتفسير من القضايا المهمة الأخرى في حيّز الآراء التفسيرية. يعتقد شبستري أنه على أساس النظريات الجديدة في السيماسيولوجيا (علم المعنى) والهرمنوطيقا الفلسفية، لا مندوحة من نسبة الفهم والتفسير. في هذا الصدد ننوّه إلى



أنه إذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو عدم وجود فهم وتفسير واحد للكلام باعتبار أن الكلام ليس له معنى واحد ثابت، فإن الرؤيتين المصدقية والذرائعية في المعنى لا تستدعيان مثل هذا المعنى لنسبية الفهم والتفسير. نعم الرؤية التاريخية في المعنى تستدعي النسبية في الفهم والتفسير بالمعنى المذكور. وإذا كان القصد من نسبية الفهم والتفسير هو أنه بالرغم من أن معنى النص (الكلام أو الكتابة) واحد وثابت، ولكن في الحالات التي لا تكون فيها دلالة الكلام على قصد المتكلم صريحة وواضحة، وتبرز آراء وتصورات متنوعة بشأن قصده ونيتته، سيكون بعض تلك الآراء فقط صحيحاً ومتطابقاً مع الواقع، فإن نسبية الفهم بهذا المعنى أمر مقبول. لقد انحاز المفكرون الميَّالون للمدرسة الواقعية إلى هذا المعنى من النسبية وأبدوا اهتماماً به. إنهم لم ينكروا أبداً إمكانية خطأ المعرفة البشرية، وقسموا نتائج هذه المعرفة البشرية إلى ما هو صواب وخطأ، وصحيح وغير صحيح. وما عارضه الواقعيون هو:

١ - اعتبار معنى النص نسبياً.

٢ - اعتبار الحقيقة نسبية.

٣ - القول بنسبية المعرفة على الإجمال وإنكار أية معرفة قطعية وثابتة، بالشكل الذي طرحت عليه في نظرية تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط النظري للشريعة (٢٣).

رأي الواقعيين حول اليقين والجزم في المعرفة يشبه رأي المتكلمين من أنصار الحسن والقبح العقليين ممن أكدوا على استقلال العقل في معرفة حسن الأفعال وقبحها. إن لهم في هذا الباب ادعاءين:

أ - كل فعل يصدر عن فاعل عاقل ومختار وحكيم له في مقام الثبوت ونفس الأمر إما جهة حسن أو جهة قبح. ادعاؤهم من هذه الزاوية (مقام الثبوت) شامل ومستوعب.

ب - بمقدور العقل البشري إدراك حسن أو قبح بعض الأفعال بشكل مستقل.

ادعاءؤهم من هذه الزاوية (مقام الإثبات) ادعاء جزئي وفي الجملة، وليس ادعاءً كلياً وبالجملة.

## ٩ - حقبة الفهم والتفسير وحجيتها :

القضية الأخرى الممكنة الطرح في هذا المضمار هي حقيقة الآراء التفسيرية وحجيتها. الكلام هنا حول هل مع التسليم لإمكانية خطأ التفسير يمكن التحدث عن حجية وأحقية فهم مقابل فهوم أخرى غير منسجمة معه أم لا؟ الإجابة عن هذا السؤال إيجابية، فمع التسليم لإمكانية واحتمال وقوع الخطأ في الفهم والمعرفة البشريين يمكن التحدث عن حقيقة وحجية الفهم والمعرفة، وعرض ملاك لتشخيص الحقبة والحجية. والملاك في بحث فهم النصوص وتفسيرها ليس التطابق مع قصد المؤلف ومراده، بل الملاك هو صحة المباني والقواعد والمنهج المتبع في الفهم والتفسير. المفروض هنا هو أولاً فرض رؤية الذات على النص، وثانياً التفسير بدون وعي ومن غير التحلي باللياقات اللازمة لاستنباط معنى النص. وهذان هما الخطران اللذان حذرت منها الأحاديث الإسلامية واعتبرتهما انحرافاً كبيراً في معرفة الدين. وقد ذكر الانحراف الأول تحت عنوان «التفسير بالرأي»، وعرف الانحراف الثاني باسم «الإفتاء بغير علم». والروايات في ذم هاتين الظاهرتين الضارّتين المضلّتين كثيرة. نتكفي هنا بنقل حديث واحد يجمع بين هذين الخطيرين ويحذر منهما: «من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب، ومن أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماوات والأرض» (٢٤).

والمقصود من الإفتاء بغير علم هو أن يصرّح المرء حول الأحكام والمعارف الدينية من دون أن تكون له معرفة بالمقدمات والمبادئ والأدوات المعرفية اللازمة للإفتاء والاجتهاد. في هذه الحالة قد يكون رأيه متطابقاً مع الواقع ونفس الأمر، ولكن لمجرد أنه صرّح من دون معرفة لازمة بمنهج الإفتاء والاجتهاد، فإن عمله هذا مرفوض وغير مشروع. وليست حقيقة التفسير بالرأي شيئاً غير هذا، فالمفسر أيضاً



متى ما صرّح حول معاني الكلام الإلهي من دون معرفة بالمعاني والقواعد والمناهج المعقولة والمشروعة للتفسير يكون قد فسّر الكلام الإلهي برأية، حتى لو كانت نتيجة هذا التفسير متطابقة مع الواقع ونفس الأمر. لذلك ورد في الحديث: «من تكلم في القرآن برأية فأصاب فقد أخطأ» (٢٥).

## ١٠ - الآراء التفسيرية والمرجعية الدينية:

المسألة الأخيرة الجديرة بالإثارة في خصوص الآراء التفسيرية المتنوعة في حيز الدين، هي مسألة المرجعية الدينية. السؤال الذي يطرح في هذا الخصوص هو: أي الآراء الدينية ولأي سبب يمكنه أو يجب أن يعتبر مرجعاً رسمياً؟ في الإجابة عن هذا السؤال من الضروري مناقشة قضيتين بشكل منفصل: القضية الأولى هي أصول المرجعية الدينية، والقضية الثانية هي مدياتها وحدودها. لا مجال للشك والارتياب في أصل المرجعية الدينية، فشأنها شأن سائر الميادين العلمية والمعرفية للإنسان، والتي تحتاج إلى التخصص والمهارات اللازمة. وعلى هذا الأساس، متى ما لم يمكن الشخص نفسه يتمتع بمثل هذه المهارات والتخصص، فعليه بحكم العقل والفطرة أن يراجع المتخصصين في الحقل المعرفي المنظور. بالإضافة إلى أن الله الحكيم علّم الإنسان هذه الحقيقة عن طريق العقل، فقد أكد ونبه عليها عن طريق الوحي والنبوة أيضاً: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» (٢٦). إذا لم تكونوا تعرفوا المعارف والأحكام الدينية فراجعوا في ذلك المتمرسين في المعارف والأحكام القرآنية. وكلمة الذكر إحدى صفات القرآن الكريم، وقد أشارت كثير من الآيات القرآنية إلى القرآن الكريم بصفة الذكر (٢٧).

تتبعين حدود المرجعية الدينية بحدود الدين. التصورات العلمانية تخرج الحياة السياسة والاجتماعية عن دائرة الدين وحدوده، وتحصّر الدين في نطاق العبادات والعقائد. طبقاً لهذه الرؤية ترتبط حدود المرجعية الدينية أيضاً بحدود القضايا

العقيدية والعبادية. مع أن المسائل العقيدية لا يقبل فيها التقليد في الأساس، ولكن أولاً: تحتاج الفروع العقيدية إلى بحوث تخصصية، ثانياً: تستلزم المعرفة التفصيلية في هذا الحيز هي الأخرى بحوثاً علمية وتخصصية. وهكذا، فإن الحاجة إلى المتخصصين قائمة في نطاق العقائد أيضاً. ولكن على أساس الرؤية التي تقرر أن كل شؤون الحياة الإنسانية مشمولة بالهدايات الدينية، ولا فرق في ذلك بين الحياة الفردية والاجتماعية والعبادية والسياسية، فإن حدود المرجعية الدينية ستتسع هي الأخرى.

حول كيفية إعمال المرجعية في غير نطاق المسائل المتعلقة بالإرادة السياسية للمجتمع، بمقدور كل شخص أن يختار أحد المجتهدين المتوفرين على شروط التقليد، والعمل بآرائه وفتاواه الفقهية. في هذا الخصوص، باستثناء معيار الأعلمية، ليست آراء وفتاوى مجتهد محدد كمرجع ديني بالمعينة. أما في خصوص المسائل ذات الصلة بالإرادة السياسية للمجتمع فلا يمكن لآراء وفتاوى مجتهد من المجتهدين أن تكون أساساً للفصل في الأمور واتخاذ القرارات لنظام المجتمع السياسي، إلا إذا كان ذلك المجتهد، وطبقاً للقواعد الشرعية، هو من يتولى القيادة السياسية في المجتمع، إذ المفترض هو أنه مجتهد وصاحب فتوى في المسائل والقضايا الإسلامية، ولا يمكنه تقليد غيره من المجتهدين، ومن جهة أخرى يحمل على عاتقه مسؤولية القيادة السياسية والدينية للمجتمع، وهو الذي يتحمل في هذا المضمار مسؤولية شرعية قرارات نظام الحكم. وعلى ذلك، فمقتضى حكم العقل والشرع أن يقوم النظام السياسي للمجتمع على أساس فتاواه وآرائه الفقهية.

## الفصل الثاني

### الضينومينولوجيا التاريخية للدين

من المباني أو الأدلة التي يعرضها الدكتور شبستري لصالح تاريخانية الأحكام



الإسلامية، المنهج الفينومينولوجي (الظاهرياتي) التاريخي للدين. النقاط التي يذكرها في هذا الصدد يمكن تلخيصها بما يأتي (٢٨):

١ - يظهر من الدراسة التاريخية والظاهرياتيّة (الفينومينولوجية) للدين بأن الأحكام الأخلاقية والحقوقية لأيّ رسول من الرسل تختص بالمجتمع الذي بعث له ذلك الرسول أو النبي. لم يعمل الأنبياء على تغيير البنية الاجتماعية لمجتمعاتهم، ولم يكن هذا الشيء ضمن أهدافهم، إنما عملوا على الإصلاح الأخلاقي والحقوقية للبنية القائمة في ذلك المجتمع.

و السبب في ذلك هو أن التغييرات التي تحدث في بنى المجتمعات ترتبط أساساً بعزل وعوامل تاريخية متعددة تتحقق بمرور الزمان، ولا تتكون في غضون عدة سنوات وبجملة من الأوامر والنواهي.

٢ - بالظاهرياتيّة التاريخية يمكن تمييز المقاصد الذاتية وفوق التاريخية لنبوة رسول الإسلام ﷺ عن مقاصدها العرضية والتاريخية. المراد بالمقاصد الذاتية لنبوة رسول الإسلام ﷺ والتي تشكل محور رسالته ودعوته وتمتاز بالسمة فوق التاريخية، هي إصلاح علاقة الإنسان برّبّه (التوحيد). ولكن أولاً كان النبي الأكرم ﷺ إنساناً واقعياً وأراد تحقيق ذلك الهدف في ضوء الواقع العقيدي والاقتصادي والأخلاقي والسياسي لمجتمعه. وثانياً كانت قابلية هدايته واسعة، لذلك اهتم أيضاً بإصلاح علاقات الأفراد والناس فيما بينهم، وحمل رسالة ربّه بالتأثير على الواقع الاجتماعي لجزيرة العرب في مختلف المجالات العقيدية والفكرية والقيمية والأخلاقية، بما فيها من تقاليد وأعراف ومعاملات وسلوكيات تربط الناس بعضهم ببعض، وحقق الهدف الأصلي لرسالته عن هذا الطريق. ولذلك لم يوافق الرهبانية وأقرّ كل الأبعاد المادية والمعنوية للإنسان.

٣ - لم يغيّر الرسول الأكرم ﷺ البنية الاجتماعية الأصلية لمجتمعه، وتقبل تلك





البنية عاملاً على إصلاحها أخلاقياً وحقوقياً. لذلك أقرّ البنية الرجولية والعقيدية فاستمرت هذه البنى، لكنه أصلحها أخلاقياً، بمعنى أنه أكد على العدالة في الحكم والسياسة والنظام العائلي بما يتناسب وتلك الظروف. مثلاً اعترف بحق المرأة في الملكية، وقرّر للبنات حق الحياة وحق الإرث، ومع ذلك تقبل الفارق الحقوقي بين الرجل والمرأة، وجعل إرث الولد ضعف إرث البنت، لأن المجتمع لم يكن يطبق درجة من العدالة أكثر من هذه.

٤ - نتيجة المقدمات المذكورة هي أن نعتزف بأن كثيراً من الأحكام الإسلامية تتعلق بالمقاصد والقيم العرضية والذرائعية، وقد صدرت بما يتناسب والظروف الاجتماعية لجزيرة العرب آنذاك. هذه الأحكام هي الأحكام الأخلاقية والحقوقية المختصة بعلاقات الأشخاص فيما بينهم في الشؤون الاقتصادية والعائلية والجزائية والسياسية، لذلك لا يمكن دراستها وتفسيرها بطريقة متعالية على التاريخ، إنما يجب تفسيرها في ضوء الظروف الاجتماعية والثقافية للعصر الحاضر، وبعبارة أخرى ينبغي ترجمتها ترجمة ثقافية. لقد صدرت تلك الأوامر بما يتناسب والعدالة الممكنة الفهم والقبول في المجتمع الذي عاصره الرسول الأكرم ﷺ، واليوم ينبغي أخذ العدالة المفهومة والمقبولة في هذا العصر بنظر الاعتبار، وإصدار الأحكام المتعلقة بالعلاقات فيما بين الناس على شتى الصعد الاقتصادية والسياسية والعائلية وما إلى ذلك بما يتلاءم وإدراكات وتصورات الناس عن العدالة في هذا الزمن.

### ١ - عوامل وظروف ظهور الدين في الرؤية الفينومينولوجية:

يعني المنهج الظاهرياتي أو الفينومينولوجي بأن تدرس كل ظاهرة - سواء كانت طبيعية أو تاريخية أو اجتماعية - كما هي في الواقع وفي نفس الأمر، وأن يتجنب الباحث كل ألوان الأحكام المسبقة ويسمح للشيء موضوع البحث بأن يفصح عن نفسه للباحث. على هذا الأساس، يستدعي المنهج الفينومينولوجي التاريخي للدين التركيز



على الأرضية التاريخية والعوامل والظروف التي ظهر الدين فيها وتحقق عينياً، فالدين (والمراد به الدين السماوي) مع أن له مصدراً إلهياً لكنه وضع تحت تصرف البشر وُبعث إليهم وجعل هدفه هدايتهم، وبهذا لا يمكنه عدم الاكتراث للظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الإنساني. ومن هنا لا يوجد أيّ شك في أن الدين الإسلامي اهتم للواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي ساد شبه الجزيرة العربية آنذاك. ورسالة نبي الإسلام الأكرم ﷺ مع أنها عالمية، ولكن لا شك في أن إصلاح الحياة المادية والمعنوية لسكان شبه الجزيرة العربية كان هدفاً متقدماً فيها زمانياً ومكانياً على إصلاح سائر المجتمعات. وحتى داخل شبه الجزيرة العربية كانت مهمة الرسول ﷺ الأولى هي دعوة وإنذار أقربائه قبل سواهم: «وأندر عشيرتك الأقربين» (٢٩).

ولكن حيث إن رسالته عالمية وأبدية، لذلك تميّزت تعاليمه وأحكامه بميزتي العالمية والأبدية.

## ٢ - قابلية تطابق القوانين الإسلامية على الظروف المكانية والزمانية المختلفة:

من ناحية عقلية، لا يستلزم اهتمام أحكام الرسول الأكرم ﷺ وتعالمه بالظروف الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية أن تكون تلك الأحكام والتعاليم مختصة بتلك الظروف. وهذا مبدأ يصدق على غيره من الرسل الإلهيين والمصلحين الاعتياديين. وعليه، يمكن الافتراض بشأن كل الرسل الإلهيين والمصلحين العاديين بأنه مع أن تعاليمهم وبرامج هدايتهم وإصلاحهم تركّز على ظروف اجتماعية خاصة عاصروها، لكنها مفيدة وبناءة فيما يتعلق بظروف مكانية وزمانية أخرى. طبعاً لا نقاش في أن الأساليب الخاصة لكل مجتمع لن تنطبق على مجتمعات أخرى متفاوتة، إنما الكلام حول أنه يمكن تدوين وصياغة التعاليم والقوانين بحيث تقبل التطابق على ظروف زمانية ومكانية متفاوتة. وهذه العملية رهن بشيئين:

١ - التسليم بأن أبناء البشر إلى جانب تبايناتهم الجسمية والروحية واحتياجاتهم

الجسمية والروحية الخاصة، لهم مشتركاتهم الأساسية الكثيرة التي يمكنها أن تمثل أساس التعاليم والأحكام فوق التاريخية للبشرية، والتي يمكن أن يحقق تطبيقها للبشرية سعادتها المادية والمعنوية في كل الأزمان والأماكن.

٢ - أن يكون المشرع على معرفة كافية بالإنسان، بمعنى أن يعرف خصوصيات الإنسان واحتياجاته وقابلياته وقدراته الجسمية والروحية بصورة كاملة، حتى يستطيع تنظيم تعاليمه وقوانينه في ضوء هذه الخصوصيات.

لا يمكن الشك في أن أبناء البشر لهم خصائصهم واحتياجاتهم وقدراتهم ومواهبهم المشتركة فيما بينهم. الإنسان أحد أنواع الكائنات في عالم الطبيعة. كائنات عالم الطبيعة من حيث تمتعها بالحياة الطبيعية لها أحكام مشتركة عامة. ولكل نوع من أنواع الكائنات الطبيعية في الوقت نفسه خصوصياته التي تميزه عن الأنواع الأخرى. على هذا الأساس، للإنسان - وهو نوع خاص من الكائنات في عالم الطبيعة، وإلى جانب مشتركاته الحياتية مع الكائنات الطبيعية الأخرى - خصوصياته التي تفرزه عن سائر الكائنات والموجودات. كما أن الأوصاف الخاصة لسائر الأنواع والكائنات والتي تعد فصلها المقوم والمميز، ثابتة ومتعالية على الزمان والمكان، كذلك أوصاف الإنسان الخاصة وهي فصله المقوم والمميز، ثابتة وفوق الزمان والمكان، وبقاؤها وحيويتها أيضاً تابعان لعوامل وأسباب خاصة بعضها ثابت وعام وبعضها متغير وتابع لظروف الزمان والمكان. للنوع الإنساني مدار ثابت ينتمي له كل أفراد البشر. التطورات التي تحدث في حياة الإنسان لا تتغير من مدار الإنسانية، وعلى هذا الأساس فإن وضع قوانين تستطيع في كل الظروف الزمانية والمكانية تلبية الاحتياجات الإنسانية الأصيلة والمتعالية على المكان والزمان، أمر ممكن تماماً.

من جهة ثانية تنبع القوانين الإلهية من العلم الإلهي اللامتناهي. الله الذي خلق الإنسان ويعلم بكل أبعاده وأسرار وجوده يعلم طبعاً بكل احتياجاته الثابتة والمتغيرة، ومن ثمَّ فهو قادر على تشريع القوانين بحيث تلبّي الاحتياجات الثابتة للإنسان



واحتياجاته المتغيرة أيضاً.

جدير بالذكر أن الدكتور شبستري يوافق مبدأ قابلية هداية الرسول الأكرم ﷺ في خصوص القضايا الاجتماعية ومختلف أبعاد حياة الأفراد في المجتمع. ويمكن لهذه القابلية أن تتبلور بالأشكال الآتية:

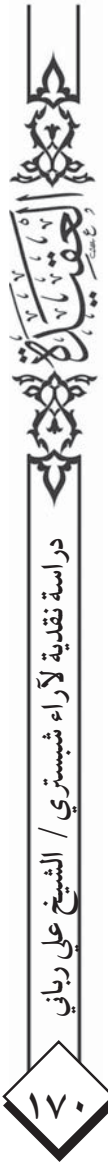
١ - لما كانت قابلية هداية الرسول الأكرم واسعة لذلك لم يكتف ﷺ بإصلاح علاقة الإنسان بربه، بل عمل أيضاً على إصلاح علاقات الناس بعضهم ببعض.

٢ - لأن قابلية هداية الرسول الأعظم ﷺ عالية، لذلك لم يكتف بإصلاح حياة البشر في شبه جزيرة العرب، بل اهتم بإصلاح حياة البشر في البلدان والأقاليم الأخرى، وبهذا كانت رسالته عالمية.

٣ - لأن الرسول الكريم ﷺ كان يتمتع بقابلية في الهداية واسعة واستثنائية، لذلك لم يُعن بإصلاح حياة البشر في عصره فقط، إنما عكف على إصلاح البشرية في كل العصور والأزمنة، وبالنتيجة فإن الدين الإسلامي دين فوق تاريخي فضلاً عن كونه ديناً عالمياً.

### ٣- رسالة الأنبياء في تغيير البنى الاجتماعية:

فكرة أن تغيير البنى الاجتماعية تابع لعوامل وأسباب خاصة، ويتحقق بنحو تدريجي، ولا يمكن تغيير هذه البنى في غضون أيام وبعده أوامر ونواه، تبدو فكرة صحيحة، غير أنها لا تتنافى مع القول بأن الأنبياء الإلهيين كلفوا بتغيير البنى الاجتماعية التي عاشوا فيها وتحقيق إصلاح أساسي وجذري في المجتمع البشري، إذ يمكن الافتراض أن الأنبياء ظهوروا في ظروف توفرت فيها أسباب وعوامل إيجاد تحول جذري في بنية المجتمع، أو أنهم هم أنفسهم وفروا هذه الأسباب والعوامل في الوقت المناسب. سيادة الثقافة التوحيدية ونشرها<sup>(٣٠)</sup> وإقامة القسط والعدل الاجتماعيين<sup>(٣١)</sup> هما من أهداف بعثة الرسل والأنبياء الإلهيين. ولا شك في أن الأنبياء الإلهيين لم يتوانوا



عن أية جهود وتدابير في سبيل تحقيق هذين الهدفين الكبيرين من أهداف النبوة. وحيث إن تحقيق هذه الأهداف غير متاح من دون توفير العوامل والأسباب اللازمة لذلك، فلم يكونوا في هذا الجانب أيضاً مهملين وغير مكترثين.

من الواضح كذلك أن تغيير البنية الثقافية للمجتمع من الشرك إلى التوحيد، وتبديل النظام الاجتماعي من الظلم واللاعادلة إلى القسط والعدالة هو من أهم التحولات الثقافية والاجتماعية وأكثرها عمقاً وجذريةً. بناءً على هذا فقد كان الأنبياء والرسل الإلهيون ثورين إصلاحيين ثاروا من أجل إصلاح حياة الناس المادية والمعنوية، وأطلقوا من أجل تحقيق هذا الهدف ثورة عميقة في النظام الثقافي والاجتماعي للإنسانية. لقد كان شعار كل واحد منهم: «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت»<sup>(٣٢)</sup>.

المطمح الإصلاحي للأنبياء ومنهجهم الثوري استفزّ بطبيعة الحال قادة النظم المشركة والاستبدادية والشيطانية ودفعهم إلى المعارضة، فوقفوا بوجه الرسل والأنبياء واستخدموا كل الوسائل للحؤول دون نجاح الأنبياء، وبادروا إلى كل الحيل والمكر الشيطاني في سبيل ذلك. لقد أمر موسى وهارون من قبل الله تعالى بأن يقولوا لفرعون بأننا رسولا رب العالمين، وعليك الإقلاع عن سلطتك الظالمة على بني إسرائيل وتركهم أحراراً ليسيروا معنا ويختاروا درب التوحيد والعدالة<sup>(٣٣)</sup>. ومن أجل أن يصدّ فرعون موسى عن هذا الهدف ذكره بأمرين؛ الأمر الأول هو أنه قضى فتره طفولته في بلاط فرعون لذلك فهو مدين لإحسان فرعون وآل فرعون. والأمر الثاني هو أنه قتل في عهد شبابه أحد الأقباط دفاعاً عن شخص من بني إسرائيل. فردّ عليه موسى عليه السلام بأن هذه الأمور لا تبرّر أن يستعبد بني إسرائيل ويكرههم على ذلك<sup>(٣٤)</sup>.

كان فرعون قد أفشى في أرض مصر نظاماً استبدادياً استكبارياً، واستضعف الناس من النواحي الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد أراد الله تدمير ذلك النظام الاستبدادي الاستكباري بنبوّة موسى وهارون، فيورث الأرض



المستضعفين بدل المستكبرين، فيتولى المستضعفون زمام الحكم، ويهلك فرعون وأتباعه ويذلهم<sup>(٣٥)</sup>. ألا يعدّ تغيير النظام السياسي والاجتماعي الفرعوني و غلبة المستضعفين على المستكبرين وحلول نظام سياسي و اجتماعي إلهي محل النظام الشيطاني تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية؟ وهل يمكن تفسيره كمجرد إصلاح سطحي وفوقي؟ إذا لم نعتبر مثل هذا التحول تحولاً عظيماً هائلاً في البنية الاجتماعية، فلن نجد أيّ مصداق للتحول الهائل في البنية الاجتماعية!

#### ٤ - الرسول الأكرم ﷺ وتغيير البنية الاجتماعية في شبه جزيرة العرب:

لقد تكررت هذه التجربة النبوية من قبل نبي الإسلام الكريم ﷺ أيضاً، فتغيّر نظام سيادة الأشراف والنبلاء وسيادة القومية وسيادة الثروة إلى نظام سيادة القيم وسيادة الأجدد والأكفأ. في العصر الجاهلي لم يكن ثمة اعتبار إلا لآراء رؤساء القبائل والأشراف والكبراء في القبيلة، وكانت القرارات تتخذ طبقاً لآرائهم وأصواتهم. لم يكن لفرد اعتيادي من أفراد القبيلة أبداً حق إبداء الرأي والتأثير، وحتى لو كان يبدي رأيه فلن يأبه له أحد. أما في النظام السياسي الجديد الذي تأسس من قبل الرسول الأكرم ﷺ فكان الجميع يتمتعون بحق إبداء الرأي في الشؤون الاجتماعية وتطلب آرائهم ويُشاورون في الأمور: «وشاورهم في الأمر»<sup>(٣٦)</sup>. وكان من نتائج هذا التحول أن يتحول رأي سلمان الفارسي الذي لم يكن يتمتع بأيّ من الامتيازات المعتبرة في ثقافة العرب الجاهليين إلى أساس لاتخاذ قرار مهم في حرب مع العدو.

في المجتمع الذي لم يكن يرى للمرأة أبسط حق إنساني، ويوجّه لها كل ألوان الإهانة والإذلال، بل ويعتبر الوليدة البنت مبعث عار لأهلها<sup>(٣٧)</sup>، وضع الدين الإسلامي شخصية المرأة في مصاف شخصية الرجل، وشبّه احتياج هذين لبعضهما بحاجة أي إنسان للباس الذي يغطي جسده: «هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن»<sup>(٣٨)</sup>، واعترف بحق المرأة في الملكية. وعلى صعيد المعنويات رفع من شأنها إلى حدّ الأسوة



والقدوة للمجتمع البشري لكل نساءه ورجاله<sup>(٣٩)</sup>. أفلا يمكن اعتبار مثل هذه التحولات الثقافية والاجتماعية الهائلة تحولاً في البنية الثقافية والاجتماعية؟ ثم ألم تتم هذه التحولات من قبل رسول الإسلام محمد ﷺ باعتبارها تكليفاً وأمرأ إلهياً؟

نعم، لقد نهض رسول الإسلام ﷺ بهذه التحولات باعتبارها مأمورية إلهية، وكان مبناه ومقياسه التعاليم والأحكام الإلهية التي أوحاها الله له. لقد كلف النبي الأكرم ﷺ أن يطبق تعاليم القرآن الكريم وأحكامه وهي التي تنطوي على أقوم القوانين الهادية<sup>(٤٠)</sup>. في هذه الغمرة كانت بعض معتقدات الناس في العصر الجاهلي وأعرافهم وتقاليدهم متطابقة مع أحكام القرآن وتعاليمه، ومن الطبيعي أن يقرها الرسول الأكرم ﷺ ويمضيها، بيد أن هذا ليس مؤشراً على تبعية رسول الإسلام ﷺ للثقافة والمعتقدات والتقاليد والأعراف التي عاصرها. لم يطرح الرسول الكريم ﷺ الأهداف التوحيدية العامة من دون أن يكون له مبنى محدد وبرنامج واضح، ثم يعمد بعد النظر في الظروف والاحتياجات والضرورات إلى إمضاء بعض المعتقدات والتقاليد والأعراف ورفض بعضها الآخر. لقد كان للرسول الأكرم ﷺ أهدافه ومطامحه المحددة وكان له كذلك مبانيه ومعايره الواضحة في اتخاذ القرارات. وكان في كل هذا مسدداً مهدياً من قبل الله ويعمل حسب التعاليم والأوامر الإلهية. كان نظامه الثقافي والاجتماعي والسياسي يتكون وينتظم على أساس النموذج الذي يوحى إليه من قبل الله.

بعض الفوارق الموجودة بين الرجل والمرأة في بعض الأمور ليست لأن المجتمع في عصر الرسالة كان يتطلبها ويفرضها، لأنه لو تقرر أن يكون الرسول الأكرم ﷺ تابعاً لظروف المجتمع في عصره لما كان قد جاء بتلك التغييرات الهائلة في خصوص شخصية المرأة وحقوقها، والتي كانت جميعها بخلاف التقاليد والأعراف الشائعة في عصر الرسالة. الرسول الأكرم ﷺ الذي قرر حق الملكية للمرأة وشرع لها حق الميراث كان بوسعه في هذا الخصوص أن يساوي بين ميراث الولد والبنت.



إشكال: يقال إن الرسول ﷺ كان مضطراً في عملية التغيير الثقافي والاجتماعي في عصره إلى انتهاج مسلك الاعتدال حتى يتوفق وينجح في الوصول إلى أهدافه، لأن التجارب تثبت أن انتهاج المسالك المتطرفة يحول دون الوصول للأهداف الإصلاحية والتحررية، وقد استخدم مثل هذا المنهج في تحريم الخمر مثلاً.

الرد: في الحالات التي اضطر فيها الرسول الأكرم ﷺ وبسبب عدم موافاة الظروف إلى سلوك المنهج التدريجي المرحلي في تحقيق أهدافه، وصل في نهاية المطاف إلى هدفه النهائي وأعلنه وطبق القانون الإلهي بصورة كاملة، ولم يكن الأمر بحيث يمتنع عن تبليغ الحكم الإلهي بسبب مثل هذه الإحراجات والظروف غير المواتية، فمثلاً في حكم تحريم الخمر، وبعد توفر الظروف المناسبة تم إبلاغ الحكم الإلهي في هذا الخصوص بصورة نهائية تامة. وعليه ففي حالات من قبيل تفاوت الميراث بين الرجل والمرأة ينبغي القول إن هذا الحكم نزل من الله بهذا الشكل وأوحى للرسول ﷺ على هذا النحو، ومردّ التفاوت هو إلى مصلحة الحياة الإنسانية وليس الثقافة الاجتماعية السائدة في عصر الرسالة.

للشريعة الإسلامية في نظامها التشريعي مبانيها المستقلة، وهي في ذلك لا تتبع معتقدات العصر الجاهلي وثقافته ولا تنتهج نهج القائد والثقافة في العصر الحديث. تطبيق الإسلام على الثقافة والقوانين في العصر القديم أو الحديث خطأ كبير سببه إما الغفلة والجهل أو الخصومة والعداوة. الإسلام مدرسة مستقلة لها مصدر وحياني، وتنبع من العلم والحكمة الإلهيين، وهدفها إسعاد كل البشر في حياتهم المادية والمعنوية وفي داري الدنيا والآخرة، وقوانينها وتعاليمها علمية شمولية فوق تاريخية. من زاوية البحث العلمي يمكن مقارنة الإسلام بأية مدرسة أو ديانة في الماضي أو الحاضر، ومعرفة أوجه الاشتراك والاختلاف بينه وبينها، وإبداء الآراء والأحكام حول تفوق هذا الطرف أو ذاك، بيد أن مطابقة الإسلام وتعاليمه وأحكامه على إحدى هذه المدارس والديانات البشرية خطأ كبير لا يغتفر.



## الفصل الثالث

### قابلية التحول في الركائز الفلسفية للدين

يعمد فريق من الكتاب والباحثين - ومنهم الدكتور محمد مجتهد شبستري - ولأجل إثبات إدعائهم أن الأحكام الإسلامية غير قادرة على الاستجابة لمتطلبات الإنسان واحتياجاته في الحياة الاجتماعية، إلى التأكيد على تحول المباني الفلسفية والمعرفية للإنسان الحديث مقارنة بالإنسان في العصور الخالية. كان الإنسان في العصور السابقة ذا منحى معرفي يقيني جزمي، بينما تخلى الإنسان الحديث عن النزعة اليقينية الجزمية واكتفى في معرفته للحقائق بالظنون والاحتمالات. فريق اختار سبيل الشك علانيةً، وفريق آخر مع أنهم لا يعترفون بنزعة الشك ويتحدثون عن الواقعية، إلا أن الواقعية التي يقولون بها هي الواقعية النقدية التي لا تثمر شيئاً سوى نسبية الفهم والمعرفة.

من جهة أخرى، ظهر الدين الإسلامي في عصر تأثر فيه المناخ الفكري للمجتمعات البشرية بالنزعة اليقينية والجزمية. وعلى هذا الأساس لن تكون القوانين الإسلامية ممكنة الانطباق على العصر الحديث إلا إذا تخلىنا عن قوالبها الثابتة وطبقنا رسالتها الأصلية بقوالب وصيغ متلائمة مع العصر الحديث.

بمجاراة الافتراض القائل إن التفكير الغالب في البحوث الفلسفية (الأنطولوجيا والأثروبولوجيا) في العالم الغربي هو فعلاً النزعة النسبية، فما مبرر أن يتبع الآخرون هذا السياق الفكري؟ هل يدعو أنصار تاريخانية الأحكام الإسلامية مفكري العالم وفلاسفته إلى تقليد الفكر الفلسفي الغربي تقليداً أعمى؟ وهل مثل هذه الدعوة مقبولة منطقياً وعقلياً؟ وهل هي متناغمة مع المباني الأثروبولوجية والسياسية للذين نادوا دوماً بشعارات حرية التفكير وحرية الرأي وحرية التعبير؟ العبارات أدناه لصاحب كتاب «الهرمنوطيقا والكتاب والسنة» جديرة بالتأمل والنظر:

قضية الفقهاء في عصرنا هي أن يحرروا قلوبهم من عدم الانسجام مع العلوم البشرية. من دون الاهتمام للنظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، لن ينبثق علم فقه خاص بهذا العصر. ليس القصد أن يتحول الفقيه في هذا العصر إلى متخصص في علم الاجتماع أو علم النفس أو العلوم الأخرى، إنما القصد أن يولي الفقيه العصري اهتماماً لبحوث هذه العلوم في تنقيح قلوبه (٤١).

في هذه العبارات جرى افتراض فكرتين اثنتين على أنهما من المسلمات:

١ - يجب قبول النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع وجعلها أساساً للبحوث الفقهية والدينية.

٢ - ليس من الضروري أن يتخصص الفقيه في هذه الحقول العلمية، وبوسعه تقليد المختصين بها.

كلا الفكرتين غير صحيح، إذ لا يوجد أي دليل عقلي أو شرعي على صحة النظريات الحديثة حول الإنسان والمجتمع، ومن جهة ثانية لا تتعلق هذه النظريات بموضوعات الأحكام الفقهية الشرعية حتى يكون رأي أصحاب الخبرة أو العرف ملاكاً فيها، بل تتعلق بمباني الأحكام الفقهية، والاستناد على آراء الآخرين في المباني الفقهية غير جائز للمجتهد والفقيه، لأنه في هذه الحالة لن يعود فقيهاً مجتهداً. تبني الأحكام الفقهية على مباني علم الإنسان الإلهي الذي يستحصل عن طريق البديهيات العقلية والمحكمات الوحيانية، ولا يمكن الاستناد فيه على الأدلة الظنية التي لا تفضي إلى البديهيات العقلية أو المحكمات الوحيانية.

تقاس القوانين الوضعية بمبانيها الفلسفية والحقوقية، ومبانيها الفلسفية والحقوقية تنبع من الرؤى الكونية. ينبغي اختبار الرؤى الكونية بالأصول العقلية والمنهج البرهانية، ولا معنى للتقليد فيها. في مثل هذه المسائل لا تعتبر آراء فرد أو جماعة حجةً على الآخرين، خصوصاً في حق المجتهدين والمتخصصين في الشؤون

الحقوقية - سواء كانت دينية أو غير دينية - وإذن، لا يمكن الطلب من المجتهدين و المتخصصين في الفقه والحقوق الإسلامية أن يجعلوا آراء المتخصصين في حقول مثل علم الاجتماع أو علم النفس، وهي حقول متعلقة بعلم الإنسان ولا تتعلق بحالات وموضوعات خاصة، أن يجعلوها ملاكاً ومعياراً لتنظيراتهم الفقهية. نعم، في المسائل الخاصة ومعرفة الموضوعات التي أحييت إلى العرف العام والخاص، يستفيد الفقيه من آراء الخبراء والمختصين في مختلف الحقول العلمية.

## ١ - حقوق الإنسان والينبغيات الفلسفية:

عرض الدكتور شبستري حول البحوث الجديدة في حقوق الإنسان أفكاراً يمكن لنقلها ونقدها أن يكونا نافعين في إيضاح هذا النقاش أكثر.

تطرح في العصر الحديث، وعلى صعيد حقوق الإنسان، ثلاثة أنماط من الحقوق الأساسية، هي:

١ - حقوق الحريات السياسية مثل حرية التعبير عن المعتقد، وحرية الدين، وحرية المهنة، و... .

٢ - حقوق كون الإنسان مواطناً مقابل الدولة. بعبارة أخرى حقوق مشاركة الإنسان ونشاطه وسهمه في إدارة المجتمع باعتباره مواطناً.

٣ - الحقوق الاجتماعية لكل فرد من حيث هو عضو في المجتمع. بعبارة أخرى، حقوق التمتع بالحد الأدنى من الحياة اللائقة.

هذه الأنماط الثلاثة من الحقوق نابعة من أوامر وديساتير وأحكام فلسفية، فالسؤال القائل: هل للإنسان حق الحرية؟ وإذا تم تحليل حقه في الحرية، فإلى كم نوع من الحرية سيتوزع هذا الحق؟ (حرية شخصية، وحرية العقيدة، وحرية التعبير عن الرأي، وحرية الدين، وحرية التجمعات والتنظيمات والمطبوعات والصحافة، وما إلى ذلك)، والسؤال: ما هي حقوق المواطنة وما هو مفهوم المواطنة؟ وما هي حقوق

العضوية في المجتمع؟ ولماذا يجب أن يتمتع الإنسان داخل المجتمع بالحد الأدنى من الإمكانيات الرفاهية الجديرة بالإنسان؟ هذه كلها أسئلة فلسفية. النقطة البالغة الأهمية هي أن كل هذه البحوث الفلسفية الجديدة تتعلق بالحياة الاجتماعية للإنسان وبعلاقة أفراد البشر بعضهم ببعض، وبكيفية تنظيم بنية المجتمع ونظام الحكم والشؤون السياسية، وليس بالسعادة المعنوية للإنسان وعلاقته بالله مما ينبغي البحث عنه في الدين والإلهيات<sup>(٤٢)</sup>. هنا ينبغي التأكيد على أن مفكرينا الدينين يجب أن يتجنبوا خلطاً خطيراً في المباحث غالباً ما يدهمهم في مثل هذه النقاشات، وهو خلط حقوق الله على الإنسان بحقوق الناس بعضهم على بعض في ساحة الحياة الاجتماعية. قضية حق الحريات وحقوق المواطنة والحقوق الاجتماعية (حقوق الإنسان) والعدالة، قضية تختص بالفلسفة العملية وتطرح على صعيد علاقات البشر بعضهم ببعض، وليس على صعيد علاقة الإنسان بالله. حقوق الإنسان والعدالة هما أساس حقوق الأفراد والناس بعضهم على البعض الآخر في دائرة الحياة الاجتماعية وحدودها العادلة، وليس من حقوق الإنسان على الله. من باب المثال ليس محتوى حق التدين وحرية الدين هو أن من حق الإنسان إنكار الله أو تغيير دينه. هذا المبحث مبحث كلامي ولا صلة له بعالم السياسة والفلسفة العملية.

محتوى مبحث حرية الدين وحرية التعبير عن الرأي في عالم السياسة هو: هل مسموح للفرد حيال سائر أفراد المجتمع ونظام الحكم أن ينكر الله أو يغير دينه؟ إذا أعطي الإنسان مثل هذا الحق فسيكون معنى ذلك أن أفراد المجتمع أو الدولة ليس من حقهم التدخل في دين الأفراد، وليس أن الله لا يحق له محاسبة الإنسان ومؤاخذته على هذا العمل<sup>(٤٣)</sup>.

## ٢ - حقوق الإنسان والفلسفات المنافسة :

القول بأن النقاش حول حقوق الإنسان بالنحو الذي يطرح عليه في العالم

الحديث، نقاش فلسفي، قول قويم صائب. ولكن ينبغي والحال هذه تقبل إمكانية طرح آراء وتصورات فلسفية متباينة حول هذا الموضوع، ويجب عدم قصر الآراء الفلسفية في هذا الموضوع على الفلاسفة الغربيين، ثم الطلب من أتباع المدارس الأخرى أن يختاروا أحد التصورات الفلسفية أو رأي الفلاسفة الغربيين، لأنه لم يتم أي دليل عقلي أو غير عقلي معتبر على مثل هذه الفرضية. وفي هذه الحالة سيكون من حق فلاسفة المجتمعات المتنوعة، وفي ضوء مبانيهم العقيدية أو الدينية، أن يخوضوا في البحث الفلسفي حول حقوق الإنسان وإبداء آرائهم بهذا الشأن، وأن تكون لهم نظراتهم النقدية حيال الآراء الفلسفية للمدارس والفلاسفة الغربيين حول هذا الموضوع، وأن لا يقبلوها، أو يردّوا عليها، أو يعملوا على إصلاحها وتشذيبها واستكمالها.

لأستاذ الشيخ مرتضى مطهري كلمة جامعة تنويرية في هذا المضمار لا بأس أن نراجعها هنا:

ميثاق حقوق الإنسان ليس من نوع الشؤن التعاقدية التي بوسع السلطات التشريعية في البلدان المختلفة أن تصادق أو لا تصادق عليه. إنما يناقش ميثاق حقوق الإنسان حقوق الإنسان التي لا يمكن سلبها أو إسقاطها عنه، وي طرح حقوقاً هي على حد ادعاء هذا الميثاق ضرورة لحيشة الإنسان وإنسانيته، وقد قررتها له الحلقة المقتردة، بمعنى أن المبدأ والأصل والقوة التي منحت الإنسان العقل والإرادة والشرف الإنساني منحت الإنسان أيضاً هذه الحقوق طبقاً لادعاء ميثاق حقوق الإنسان. ميثاق حقوق الإنسان فلسفة وليس قانوناً، ويجب أن يحظى بتأييد الفلاسفة لا بمصادقة نواب المجالس التشريعية عليه. مجالس النواب أو الأعيان أو الشيوخ لا يمكنها عن طريق عمليات التصويت والقيام والعود سنّ فلسفات للناس. عندما يصدر مثل هذا الميثاق من قبل جماعة من المفكرين والفلاسفة، فعلى الشعوب أن تضعه بين يدي فلاسفتها ومجتهديها في الحقوق، وإذا حظي بتأييد فلاسفة ذلك الشعب ومفكريه



فسيكون من واجب كل أفراد الشعب مراعاته كحقائق متعالية على القانون، وسيكون من واجب السلطة التشريعية أن لا تصادق على قوانين تتعارض معه.

ما لم تقتنع الشعوب الأخرى وحسب آرائها ومنطلقاتها بوجود مثل هذه الحقوق في الطبيعة وعلى هذه الشاكلة والنحو، فلن تكون ملزمة بمراعاتها. أضف إلى ذلك أن هذه الأمور ليست من الأمور التجريبية والمختبرية التي تحتاج إلى أدوات ومختبرات وما إلى ذلك، حتى يقال إن مثل هذه الأدوات متاحة ومتوفرة للغربيين وغير متوفرة لغيرهم من الشعوب. إنها ليست فلق الذرة الذي يحتكر البعض أسراره وأدواته، بل هي فلسفة ومنطق، وأدواتها العقل والقدرات الاستدلالية والبرهانية<sup>(٤٤)</sup>.

## ٢ - العلماء الغربيون وتفوق الحقوق الإسلامية:

أكدت طائفة من العلماء والحقوقيين الغربيين على جدارة النظام الإسلامي في الاستجابة لاحتياجات المجتمع البشري الحديث، بل وتفوقه على النظم الحقوقية البشرية. ومثل هذه الآراء والتصورات يمكن أن تكون ذات مغزى ودروس لذوي التوجهات المغايرة ممن يعتبرون تفوق حقوق الإنسان الغربية على النظام الحقوقي الإسلامي من المسلمات، فتدعوهم إلى التريث قليلاً والتفكير والتأمل في مواقفهم الفكرية والتفطن إلى عدم صوابها. ونذكر فيما يأتي بعض النماذج على ذلك:

١ - قبل سنين أقيم في شعبة الحقوق بالاتحاد الحكومي للحقوق المقارنة في كلية الحقوق بباريس مؤتمر يهدف إلى مناقشة الفقه الإسلامي تحت عنوان «أسبوع الفقه الإسلامي»، وقد دُعي إليه لفيف من المستشرقين وأساتذة الحقوق والقانون من بلدان أوروبية وإسلامية. وقد اختارت الأمانة العامة للاتحاد خمسة مواضيع فقهية تحدث الأعضاء عنها في محاضراتهم. وفي هذه المحاضرات اعترف علماء الحقوق والمستشرقون المعروفون من فرنسا وغيرها من البلدان بعظمة الفقه الإسلامي وأهميته

وشموليته، وأيدوا صلاحيته للمجتمعات البشرية في كل العصور. وقال ممثل المحامين في باريس خلال أيام المؤتمر:

لا أدري كيف أوفق بين هذين الأمرين المتناقضين؟ من جهة يروجون بمختلف الوسائل والأساليب الإعلامية وفي كل مكان لأفكار مفادها أن الفقه الإسلامي ليس له صلاحية أن يكون أساساً للتشريع لسدّ الاحتياجات والضرورات الاجتماعية في العصر الحاضر، ومن جهة أخرى نسمع في هذه المؤتمرات والمحاضرات وبعد بحوث وتحقيقات علمية وتدقيقات تحقيقية من قبل المختصين، أفكاراً وآراء تكشف ببراهين متينة وعلى أساس النصوص والقواعد الفقهية الموجودة المتقنة، عن بطلان تلك الموجات الإعلامية.

و في ختام هذا المؤتمر وقّع المشاركون من الحقوقيين وخبراء القانون بياناً أيدوا فيه جميعهم عظمة الفقه الإسلامي ورسائله وامتانه، وأعلنوا عن صلاحيته للاستجابة لكل مسائل المجتمعات البشرية واحتياجاتها. وفي نهاية المطاف أبدى المشاركون رغبتهم في استمرار «أسبوع الفقه الإسلامي»، ولكن للأسف حال بعضهم دون استمرار هذا النشاط<sup>(٤٥)</sup>.

٢ - يقول روبرت هوغوت جاكسون المدعي العام في ديوان الولايات المتحدة الأمريكية مقارناً بين الحقوق في أمريكا والحقوق الإسلامية:

القانون في أمريكا لا يعين الواجبات الدينية، بل يلغيها في الحقيقة. للقانون في أمريكا صلة ضئيلة بتنفيذ الواجبات الأخلاقية. والواقع أن الفرد الأمريكي في الوقت الذي يمكن أن يكون من الناحية الأخلاقية فرداً مطيعاً للقانون وملتزمًا به، قد يكون فرداً منحطاً وفساداً. وعلى العكس من ذلك، ينبوع تشريع القوانين في الحقوق الإسلامية هو الإرادة الإلهية؛ الإرادة التي انكشفت وتجلت لرسول الله محمد ﷺ. هذا القانون وهذه الإرادة الإلهية تعتبر كل المؤمنين مجتمعاً واحداً رغم أنه يتشكل من



قبائل وعشائر متنوعة متعددة تعيش في مناطق بعيدة عن بعضها. الدين هنا هو القوة التي تربط الجماعة وتوحيدها، وليس الوطنية أو الحدود الجغرافية. هنا الدولة نفسها تطيع القرآن وتأتمر بأوامره. من وجهة نظر المؤمن، هذا العالم معبر وممر إلى العالم الآخر الذي هو العالم الأبدي. والقرآن يرسم القواعد والقوانين والسلوكيات التي يتبعها الأفراد في علاقاتهم بعضهم مع بعض، ومع المجتمع لتضمن الانتقال السليم من هذه الدنيا إلى العالم الآخر. لا يمكن فصل النظريات السياسية أو القضائية عن تعاليم الرسول محمد ﷺ التي تقرر أسلوب تصرفه تجاه الأصول الدينية، وأسلوب الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية.

مع أننا قد نشكك في الإلهام الديني للحقوق في البلدان الإسلامية، بيد أن هذه الحقوق تعلمنا كثيراً من الدروس البالغة الأهمية في تطبيق القوانين. لقد آن الأوان الآن لكي لا نعتبر أنفسنا المجتمع الوحيد الذي يحب العدالة أو الذي يفهم معنى العدالة، لأن البلدان الإسلامية جعلت هذا الهدف نصب أعينها في أنظمتها القانونية، وفي تجاربهم دروس قيمة لنا (٤٦).

٣ - عرض مارسيل بوازار في كتابه «الإسلام وحقوق الإنسان» أفكاراً جد قيمة حول الحقوق الإسلامية، وأكد على وجه الإجمال على تفوق نظام الحقوق الإسلامية على غيره من النظم الحقوقية، بما في ذلك نظام حقوق الإنسان الحديثة في الغرب. فيما يأتي مقتطفات من عباراته:

أ - أتباع الإسلام الحقيقيون يعتبرون تعاليم القرآن حقيقةً أبديةً متعالية لها قيمتها واعتبارها إلى آخر الزمان. صفات الجديد والقديم لا تصدق على الكلام الإلهي، والقرآن حقيقة ثابتة باقية لا سبيل لتحولات التاريخ وتقلباته إليها.

كاتب هذه السطور، وبدون أن يتقصد - بحق - الإشفاق على الإسلام، يرمي إلى مجرد عرض نقاط مختصرة بوسعها وضع الفكر الإسلامي أمام أنظار طلاب





الحقيقة والسائرين في سبيلها. لقد راعى الإسلام، بأهدافه السامية الراقية، حقوق الإنسان وحرياته على أفضل نحو، وسعى إلى تأسيس مجتمع لا أثر فيه للتمييز العنصري والطبقي. العدالة الاجتماعية في الإسلام ظاهره شاملة عامة تنبع من القانون الإلهي الرفيع.

القيم التي تحدث عنها القرآن الكريم بقيت لحد الآن بكرة جديدة لم تنتقل إلى حيز الفعل والتطبيق. وهكذا، بمستطاع المسلمين في عصرنا الراهن أن يضطلعوا بتعاون قيم لأجل بناء عالم أفضل وأكثر إنسانية<sup>(٤٧)</sup>.

ب - نزول الكتاب السماوي (القرآن الكريم) على الرسول محمد ﷺ لم يكن لمجرد تغيير تقاليد العرب الجاهليين وأخلاقهم. القرآن كتاب يحتوي أوامر متجانسة وكاملة يمكن تماماً تطبيقها في الظروف التاريخية والضرورات الاجتماعية المتنوعة<sup>(٤٨)</sup>.

ج - الإسلام باعتباره ديانة سماوية، عرض في كثير من الحالات نظماً فكرية وأخلاقية مهمة أكمل وأكثر عملائية بكثير من الإيديولوجيات الغربية. في معرض المقارنة مع الإيديولوجيات الفلسفية الغربية، ومعظمها خيالية وغير عملية، تنتهج الديانة الإسلامية أصولاً أخلاقية إنسانية تعتمد على الوحي الإلهي، وتقوم على توجهات وإرشادات عملية، وتضمن نظام المجتمع البشري أكثر من توجهات الفلاسفة وإرشاداتهم<sup>(٤٩)</sup>.

#### ٤ - الدين والعلاقات الاجتماعية بين البشر :

كلام الدكتور شبستري بأن المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان تعود إلى علاقة البشر بعضهم ببعض وتوضح حقوق الأفراد والأشخاص بعضهم حيال بعض، كلام مقبول، إلا أن قوله إن العلاقات الاجتماعية بين البشر والأفراد منفصلة تماماً عن دائرة علاقة الإنسان بالله، قول غير مقبول، إذ يمكن افتراض أن يكون للإنسان نوعان من



العلاقة بالله، إحداهما العلاقة الفردية المباشرة والثانية العلاقة الاجتماعية غير المباشرة. إنَّ الإنسان مخلوق من قبل الله وكائن تحت الولاية الإلهية العامة، فلا يخرج أي شأن من شؤونه عن نطاق علاقته بالله. من الناحية العقلية يمكن تماماً أن يحدد الدين منهج العلاقة المباشرة الفردية للإنسان بالله، ويحدد كذلك منهج ومسار علاقة الإنسان الاجتماعية وغير المباشرة بالله، وهذا ما يتجلى بكل وضوح بمراجعة الآيات القرآنية والروايات والأحاديث. وهذه حقيقة توصل لها حتى المستشرقون، وسبق أن ذكرنا بعض النماذج على ذلك:

لم تدوّن قوانين الإسلام على أساس بُعد واحد، والشارع المقدس اهتم بكافة جوانب الحياة الإنسانية المادية والمعنوية على اختلافها وتنوعها. الديانة الإسلامية مجموعة من التكاليف والأوامر تحدد منهج كل مسلم ومساره على المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية<sup>(٥٠)</sup>.

لكلام شبستري قبلية علمانية، بمعنى أنه أخذ مأخذ المسلمات أن الدين ليست له قوانين وأوامر في حيز الشؤون الاجتماعية، وأوامره تختص بعلاقة الإنسان بربه. وعلى هذا الأساس قال إن قضايا حقوق الإنسان ولأنها لا ترتبط بعلاقة الإنسان بربه، لذا ليس للدين أحكامه وأوامره في شأنها. بيد أن هذا الافتراض أو القبليّة غير صحيحة كما سبق أن ذكرنا، والأدلة العقلية والنقلية ترفضها. وفي هذه الحالة يمكن تصور أن الدين قرّر شروطاً وقيوداً بخصوص الحريات الاجتماعية للإنسان وطلب من المكلفين مراعاتها. هنا سيُطرح نمطان من حقوق الإنسان: أحدهما ديني والثاني علماني، وكل واحد منهما يقوم على فكر فلسفي خاص. والسؤال الأساسي الآن هو ما مبرر أن ترجّح حقوق الإنسان العلمانية على حقوق الإنسان الدينية؟ ولماذا لا يمكن أو لا يجب التحدث عن عكس هذه المعادلة؟ هل مجرد أن حقوق الإنسان العلمانية من صياغة فلاسفة وسياسيين غربيين يمكن أن يمثل دليلاً منطقياً على أرجحيتها على حقوق الإنسان الإسلامية؟ ثم أليست النزعة المطلقة في التعامل مع حقوق الإنسان

العلمانية والأومانية نزعة جزمية غير منطقية تختبئ خلف عناوين الحداثة والتجديد  
الفكري؟!!

## الفصل الرابع

### التعددية والنسبية المعرفية ونسبية فهم الدين

من مباني النزعة النسبية في فهم الدين التعددية في المعرفة. يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن التعددية المعرفية من مكتسبات الفكر البشري في العصر الحديث. التطور الذي حصل في مضمار الفلسفة، و المتمثل في أن البحوث الفلسفية بدلاً من أن تخوض في علم الوجود تتناول بالبحث عملية التفكير نفسها بطريقة فلسفية، أدى إلى إقصاء الوجود كملاك ومعيار للحق ومعرفة الحقيقية وتمييزها عن الخطأ، ولما لم يكن هناك معيار مسبق لتمييز الحقيقة من الخطأ تولى الفكر البشري نفسه هذه المهمة، ومن جهة أخرى أدى التنوع والتعدد في المعرفة إلى تعددية المعرفة. انتهاج هذا المعيار في الهرمنوطيقا يفضي إلى النسبية في فهم النصوص.

نمط التفكير الذي ظهر على الساحة الفكرية للإنسان الغربي يتمثل في تحرير الفكر من الوجود. إلى ما قبل ديكارت كان الفكر مرتبطاً بالوجود، وكانت الفلسفة فلسفة وجود، وكان المفترض فيها أن يعترفوا على ما هو موجود، ويتوصلوا إلى أحكامه وعوارضه بوصفه شيئاً موجوداً. ولذلك كان الحق هو «الوجود» والباطل هو «العدم»، والحقيقة هي العبارة التي تحكي عن الوجود وعوارضه. ومنذ أن أثار ديكارت البحوث الفلسفية الجديدة انفصل التفكير عن الوجود، وصار التفكير نفسه متعلق التفكير. منذ أن شرع الإنسان يفكر في التفكير نفسه لم يعد ثمة معيار ثابت وجزمي ونهائي لفحص صحة العبارات وسقمها. إنه التفكير نفسه الذي يجب أن يقدم معياراً للتفكير والحق والباطل والحقيقة والخطأ. هذا النمط الجديد من التفكير

يريد أن يسوّغ المعرفة بالمعرفة نفسها، وبظهوره ظهر منحى أساسي في الفكر يمتاز بتحرّر التفكير من الوجود.

هذا التحرّر الفكري معناه عدم وجود أي معيار محدد مسبقاً للتأكد من صحة التفكير ومضامينه أو سقمها. حينما تسمحون بأن يكون التفكير نفسه معياراً للحق والباطل، تكونون في الواقع قد مهّدتكم لانبثاق التعددية المعرفية. التعددية المعرفية ثمرة ذلك التحول الذي حصل في التفكير. وهو نفس التيار الفكري الذي تقدم في القرن العشرين خطوة أخرى إلى الأمام وأطلق فلسفة التحليل اللغوي. في هذه الفلسفة انعطف التفكير على اللغة واختص بها<sup>(٥١)</sup>. يقول شبستري في موضع آخر:

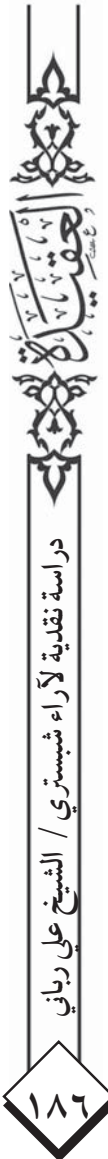
توجد اليوم أنماط متعددة من التفكير. فللتفكير العلمي - التجريبي أسلوبه وطريقته، والتفكير الظاهرياتي (الفيينومينولوجي) له أسلوبه و طريقته، والتفكير القياسي له أسلوبه وطريقته. الأساليب التفكيرية المنيعة والجديرة بالدفاع في الوقت الحاضر كثيرة، وهذا هو معنى التعددية المعرفية. ليس ثمة من يستطيع إثبات أن هناك طريقة واحدة فقط من التفكير الصحيح. هذا شيء غير ممكن. لقد أصبح التفكير يساوي التفكير المنهجي، وأنماط التفكير المنهجي متعددة ومختلفة، وهذه هي التعددية المعرفية<sup>(٥٢)</sup>.

ويقول أيضاً:

كل المعارف ظنية. لم يعد علم المعرفة (الإبيستيمولوجيا) في شك من أن معارفنا ليست عقلانية تماماً، إنما نعمل على ضبطها والتدقيق في مفاصلها وجوانبها لتظهر على شكل منظومة معرفية<sup>(٥٣)</sup>.

تقييم ونقد :

العبارات السابقة تحتوي على ادعائين ينبغي تقييمهما ونقدهما:



١ - العصر الحديث ومعيّار التفكير: المعرفة تبرّر بالمعرفة لا بالواقع.

٢ - العصر الحديث والمناهج التفكيرية المتعددة.

### ١ - العصر الحديث ومعيّار التفكير :

في الفكر الفلسفي الذي سبق ديكرت كانت الفلسفة تتوزع إلى قسمين: نظري وعملي. وكل واحد من هذين القسمين الفلسفيين (الفلسفة النظرية والفلسفة العملية) كان يتوزع إلى ثلاثة أجزاء أساسية. الفلسفة الأولى، والرياضيات، والطبيعات هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة النظرية. والأخلاق، والسياسة، وتدبير المنزل هي الأجزاء الثلاثة للفلسفة العملية. وكان التطابق أو عدم التطابق مع الوجود ملاك الحق والباطل في الفلسفة الأولى والطبيعات، وليس في كل أقسام الفلسفة وأجزائها، فالأحكام الرياضية تنتمي للمفاهيم الذهنية لا للواقعات الخارجية، مع أنها تنطبق على المصاديق الخارجية. كما أن حقيقة العبارات الأخلاقية وصحتها تابعة للمصالح والمفاسد والسعادة والشقاء في المجتمع البشري. وسياسة المدن وتدبير المنزل تعود أخيراً إلى المصالح والمفاسد الإنسانية.

في الفلسفة الواقعية اعتبروا ملاك الحقيقة تطابق الإدراك مع «نفس الأمر» الذي يشمل الوجود الخارجي والوجود الذهني والمفاهيم والأمور الاعتبارية. وعلى هذا الأساس فإن الصدق والكذب والحق والباطل في أي إدراك وقضية وعبرة يتعين ويُعرف بما يتناسب و«نفس الأمر». نفس الأمر في القضايا الخارجية (نواب الشعب حضروا في مجلس الشورى) وضع متحقق، وفي القضايا الحقيقية (النار محرقة) يكون الواقع متحققاً ومقدراً، أي: خصوصية النار هي الإحراق. تشمل هذه الخصوصية النيران المتحققة والموجودة في الماضي وفي الحاضر، وتشمل كذلك النيران التي لم تتحقق لحد الآن، ولكن على افتراض وجودها سيكون لها هذه الخصوصية أيضاً. «نفس الأمر» بالنسبة للقضايا الاعتبارية واقع اعتباري يرجع بشكل من الأشكال إلى



الواقع الخارجي. و«نفس الأمر» في القضايا الذهنية واقع ذهني، فحين يقال إن الإنسان كلياً، فإن صفة الكلية تطلق هنا على الإنسان الذهني وليس الإنسان الخارجي الذي يتصف بصفة الجزئية والشخصية. وعليه، ففي الفلسفة القديمة أيضاً كان ملاك الحقيقة في بعض الحالات هو الذهن وليس العين أو الوضع الخارجي<sup>(٥٤)</sup>.

إذا كان المراد من أن التفكير هو الذي يكشف عن معيار الحقيقة، أن الفكر البشري يصنع المعيار ويجعله جعلاً، فهذا قول غير صائب، لأن الإنسان من منطلق أنه تابع ومحتاج في وجوده، لن يستطيع أبداً تعيين ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ بشكل مستقل، فتعيين ملاك الحق والباطل من شؤون الله الغني بالذات والذي لا يحتاج إلى شيء في وجوده وفعله. ما يقدر عليه الفكر البشري هو معرفة ملاك الحق والباطل والحقيقة والخطأ في بعض المسائل والموضوعات. فكرة الاكتفاء بالعقل لتعيين الحقيقة وتشخيصها فكرة إلحادية لا تنسجم مع الرؤية الكونية الإلهية، وهي يقيناً لا تحظى بتأييد ديكارت وأتباعه من المدافعين عن الفلسفة الإلهية. لقد اعتبر الفلاسفة الواقعيون ملاك الحقيقة نفس الأمر الذي يشمل عالم الذهن وعالم العين وعالم الاعتبار. ونفس الأمر من وجهة نظر الفلاسفة الإلهيين تجلّ لوجود الله وقدرته ومشيتته وحكمته.

في حدود ما يلوح من أعمال ديكارت وآثاره، يمكن القول إنه لم يفصل أبداً بين الحقيقة والوجود، ولم يحصر ملاك الحقيقة في التطابق الذهني للإدراك مع نفسه (مع الإدراك). لقد كان ديكارت فيلسوفاً واقعياً، بمعنى أنه يؤمن بوجود واقع عيني وراء الذهن، وكان يقول بإمكانية معرفة ذلك الواقع، وبأن ملاك المعرفة الصحيحة هو انطباق الذهن مع نفس الأمر. تجديد ديكارت في الفلسفة له صلته بمنهج التفكير الفلسفي أكثر مما يتعلق بموضوع الفلسفة. لقد أراد ديكارت في علم الوجود (الأنطولوجيا) والإلهيات (اللاهوت) أن يستخدم المنهج ذاته الذي استخدمه في الرياضيات. فالوضوح والتمايز والبداهة من خصوصيات المفاهيم الرياضية، وقد رنا

ديكارت إلى دراسة وتقييم المسائل الفلسفية بهذه الخصوصيات.

الحافظ الرئيس لديكارت في طرحه هذا المنهج هو مجابهة نزعة التشكيك التي كان يروج لها في ذلك العصر مونتنى (١٥٣٣ - ١٥٩٢ م) وغيره. يعتقد مونتنى أن الشك هو أبرز علامات الحكمة، والذهن الطبيعي السليم لا يثق أبداً ثقةً مطلقةً بآرائه. في ذلك الزمن حيث ذهب بعض المتألهين إلى قبول التشكيك في المعرفة البشرية، لجأوا إلى «أصالة الإيمان»<sup>(٥٥)</sup> من أجل أن يجدوا فيها ملاذهم الآمن الموثوق في المعرفة. في مثل هذه الظروف انبرى ديكارت لمواجهة نزعة الشك وقال: لأن الرياضيات هو أكثر العلوم يقيناً وبرهاناً، ولا سبيل للشك والارتياب إلى قضاياها، فيجب اختيار منهج الرياضيات معياراً وملاكاً، ودراسة قضايا الفلسفة على أساسه ووفقاً له. ولأن القضايا الرياضية تمتاز بالوضوح والتمايز والبداهة فقد اقترح أن تعالج القضايا الفلسفية أيضاً وفقاً لهذه الخصوصيات، لذلك فقد شكك في الإدراكات المتعلقة بالإنسان والعالم ليرى هل ثمة إدراك يمكن العثور عليه يمتاز بتلك الخصوصيات المذكورة أم لا. وقد توصل ديكارت في دراسته هذه إلى أنه لو أمكن الشك في كل شيء فلن يمكن الشك في أنه يشك، ولأن الشك نوع من التفكير، والشك والتفكير غير ممكنين من دون فرد يشك ويفكر، إذن فهو (إي: الإنسان المفكر والمشكك) موجود يقيناً. من هنا توصل إلى مبدئه الأصلي المعروف «أفكر، إذن أنا موجود»<sup>(٥٦)</sup>.

يظهر من هذه العبارة وهي العبارة الأكثر أساسية في فلسفة ديكارت أن نظرتة بشأن الحقيقة ترتبط بالوجود. إنه يروم إثبات وجوده العيني، ولذلك استعان بخصوصية التفكير أو الشك لوضوحها وبدايتها. عبارة «أفكر، إذن أنا موجود» عبارة حقيقية لأنها متطابقة مع الواقع العيني، و تطابقها مع الواقع يتم إثباته عن طريق وضوحها وبدايتها. بعد أن يثبت ديكارت وجوده عن طريق الشك والتفكير، ينتقل إلى إثبات وجود الله وعالم المادة، وهناك أيضاً يحاول الاستعانة بالمنهج الرياضي



والاعتماد على خصوصيات الوضوح والتمايز والبداهة.

إذن، معارضة ديكارت لأرسطو لم تكن في أنه فصل الفلسفة عن الوجود العيني و ربطها و حصرها بالوجود الذهني، إنما كانت معارضته لأرسطو في أن أرسطو يعتقد: لأن العلوم المختلفة لها موضوعات متنوعة لذا لا يمكن استخدام منهج واحد لدراستها كلها، أما ديكارت فأكد على إمكانية دراسة جميع العلوم بمنهج الرياضيات<sup>(٥٧)</sup>.

يتضح مما سبق عدم صواب التعددية المعرفية التي يعتبرها شبستري نتيجةً تتمخض عنها تحليلاته. حسب ادعائه فإن تحرر الفكر الحديث من الوجود وارتباطه بالفكر نفسه أدى إلى غياب أي معيار محدد مسبقاً لفحص صحة أو سقم التفكير ومضامينه، والتفكير نفسه يرسم معيار معرفة الحق والباطل. ولأن الفكر غير منيع إزاء التباينات والتعددية، أي إنه يمكن أن يكون متعددًا ومتنوعًا، لذا سيكون ملاك الحقيقة (أو ملاكات الحقيقة) متباينًا ومتعددًا، وهذا ما يعدّ مبنيًا للتعددية المعرفية. حصيلة هذا المبني في البحوث التفسيرية هي تعددية القراءات نتيجة لتعددية الحقيقة.

هناك كثير من الآراء المتنوعة والمختلفة المطروحة حول ماهية الحقيقة. وهذا ما لا نقاش فيه، فقد كانت هذه الآراء مطروحةً على مرّ تاريخ الفكر الإنساني، ولا تعدّ من مميزات العصر الحديث. من جهة أخرى، تعدّ فكرة تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر بمعناه الواسع من أشهر الآراء حول ماهية الحقيقة وأكثرها أنصاراً. كل الفلاسفة الواقعيين في العصور القديمة والحديثة هم من أنصار هذه النظرية. ومن وجهة نظرهم يوجد للحقيقة معيار ثابت واحد هو تطابق الإدراك مع الواقع ونفس الأمر. إذن لن تكون هناك تعددية معرفية مبتنية على أساس الحقيقة، ومن بين الأفكار المختلفة وغير المنسجمة، ستبقى الفكرة الحقيقية التي تعدّ متصفة بالحق والواقع هي دائماً تلك التي تتطابق مع الواقع.



نعم، فريق من الفلاسفة اعتبروا ما ينطوي عليه الإدراك من مصلحة هو ملاك الحقيقة. على أساس مثل هذا الملاك قد تكون الفكرة الواحدة حقيقية في زمنين مختلفين، كما أن الفكرتين المتعارضتين يمكن أن يكون كلاهما حقيقياً في زمنين مختلفين، بمعنى أن الحقيقة ستكون متعددة من حيث المصداق. هذه النظرية يمكن أن تمهد للتعددية المعرفية. وكذا الحال بالنسبة لرؤية الذين يعتبرون الحقيقة متحولة ذاتياً، كأنصار المادية الديالكتيكية.

ولكن ينبغي عدم تعميم هذه التصورات الفلسفية والمعرفية واعتبارها من مميزات الفكر الفلسفي في العصر الحديث. وكما ذكرنا مراراً ينبغي عند التعامل مع العقائد والآراء الفلسفية عدم التعاطي معها بطريقة انتقائية، واعتبار ما ينسجم مع عقيدتنا أو ذوقنا من أفكار العصر الحديث، والحكم على الأفكار الأخرى بأنها قديمة وتفقر للقيمة المعرفية. توجد في العصر الحديث صنوف شتى من الآراء والتصورات حول القضايا الفلسفية والمعرفية ينبغي تقييمها والحكم عليها بدون ميول ونزعات مسبقة وعلى أساس المعايير العقلية. وعليه، بالنظر إلى أن الفكر الواقعي لا يزال في العصر الحديث يجذب الكثير من الأتباع والأنصار، لذا يجب عدم اعتباره فكراً ينتمي للقرون الغابرة، ولا قيمة له، واختيار الأفكار النسبية باعتبارها الآراء العصرية الحديثة التي تمثل المعيار الصحيح. ليست الأفكار النسبية مما يجمع عليه المفكرون في هذا العصر، حتى نحتج بهذا الإجماع (على فرض صحة الاحتجاج بمثل هذا الإجماع) لنحكم على الأفكار الواقعية والعينية بعدم الكفاءة وقلة الاعتبار.

## ٢- العصر الحديث ومناهج التفكير المتنوعة :

لا جدال في أن مناهج التفكير وأساليبه متنوعة، إنما يدور النقاش حول قول شبستري: «لا يمكن إثبات صحة أي منهج من المناهج». قوله هذا يترك علم مناهج (متدولجيا) العلوم عقيماً وعبثياً. لقد تميّز علم مناهج العلوم دوماً بأهمية خاصة،



وتتجلى أهميته اليوم أكثر. الخطأ الذي حدث في هذا المضمار هو أن جماعة حاولوا دراسة العلوم كلها بمنهج واحد. في القرون الوسطى كان المنهج الغالب هو المنهج القياسي، وكانت المناهج الاستقرائية والتجريبية مغضوباً عليها.

هذا الخطأ كان من شأنه إيقاف العلوم التجريبية وحبسها. وفي العصر الجديد ارتكب ديكرت هذا الخطأ بشكل آخر، لأنه اختار المنهج الرياضي معياراً لكل العلوم. الرأي الصائب في مجال علم مناهج العلوم هو أن لكل علم منهجاً خاصاً يتناسب مع موضوع ذلك العلم وأهدافه. المنهج القياسي مفيد في الفيزياء. والمنهج التجريبي نافع في علم الطبيعة، وفي البحوث التاريخية يبدو أن المنهج الظاهرياتي (الفيينومينولوجي) التاريخي هو المجدي.

و بالنتيجة، إذا كان المقصود أن أيّاً من المناهج القياسية والتجريبية والظاهرياتيّة ... لا يمكن اعتباره المنهج المعرفي الوحيد الصالح لكل العلوم، فإن هذا الرأي صائب وقويم، ولكن إذا كان المراد أن أيّاً من هذه المناهج لا يصلح لأن يكون معياراً لأيّ من العلوم، فهذا الكلام غير صحيح. إن هذه الفكرة تنقض وتجب حتى النظريات المناهجية للدكتور شبستري نفسه. الهرمنوطيقا الفلسفية، والفيينومينولوجيا التاريخية، والتجربة الدينية، هي الأصول والقواعد التي يعتمد عليها شبستري لدراسة الدين، وقد أوصى علماء الدين بالأخذ بها واعتمادها، وانتقد المنحى التقليدي في معرفة الدين لعدم مراعاته إيّاها. وقد قال حول الهرمنوطيقا:

ما يفتقر إليه المسلمون اليوم هو الهرمنوطيقا الفلسفية التي تهدف إلى عرض فهم مقبول وعقلاني ومنيع للكتاب والسنة. هذا الغياب أدى إلى أن لا يقوم اجتهاد الفقهاء المسلمون في شتى الأبواب الفقهية في العصر الحاضر، على نظرية هرمنوطيقية مقبولة وورصينة<sup>(٥٨)</sup>.

وقال حول منهج علم الدين التاريخي:

من أجل معرفة رسالة الإسلام ودعوة الإسلام ودعوة الرسول الأكرم ﷺ علينا الاستعانة بعلم الدين التاريخي. وعلم الدين التاريخي هو أن نعتبر كل الظواهر الدينية المتكوّنة حول ما نسمّيه بالإسلام، منظومةً رمزية ذات معنى، ثم نعمل إلى حل رموز وتحليل هذه المنظومة المعنائية التي تشكلت على نحو تاريخي وكونت نظاماً معيناً<sup>(٥٩)</sup>.

وقال حول التجربة الدينية:

ثمة إطاران مرجعيان حول فهم حقيقة الوحي، أحدهما المرجعية المعرفية الفلسفية والأرسطية الشائعة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، والثانية المرجعية الدينية المتمثلة بالتجربة الدينية، التي أطلقت حديثاً وحظيت بالقبول والإقبال عليها<sup>(٦٠)</sup>.

بناءً على التعددية المعرفية، لن تعود أصول علم الدين وقواعده المذكورة أكثر من معارف ظنية وفي حدود الفرضيات الممكنة الطرح، وستكون الأصول والقواعد المنافسة أيضاً ممكنة الطرح ومنيعة وجديرة بالدفاع عنها. وعلى هذا الأساس ستبدو نقود شبستري للقراءة الرسمية للدين فاقدة للاعتبار، لأن نقد المنهج لا يكون معتبراً إلا إذا أثبت عدم صحة ذلك المنهج، وهذا شيء ممكن بالارتكاز على الواقعية المعرفية لا بالتوكؤ على التعددية المعرفية.

## الفصل الخامس

### قابلية الموضوعات للتغير والتحديات التي تواجه الفقه السياسي

يعتقد الشيخ محمد مجتهد شبستري أن النظام الفقهي الإسلامي في حيز العبادات والمعاملات لا يواجه مشكلة تذكر، ويمكن بمراعاة متطلبات الزمان والمكان الإجابة عن المسائل المستحدثة في هذا الباب، ومن ثمّ فهذا النظام الفقهي



لم يفقد قواعده وأرضيته العقلانية:

تدل الدراسات والتدقيقات على أن الإطار الأصلي الموجود في العبادات والمعاملات الإسلامية لا ينال من المصالح الشرعية للمسلمين في العصر الحديث ولا من مصالحهم العقلانية. الفتاوى والنظريات الموجودة في هذين النطاقين لا تزال قادرة على تأمين المقاصد الخمسة للشريعة. وثمة حالات استثنائية يعمل فيها الفقهاء أنفسهم بالاجتهاد الجديد، أو كما اصطُح عليه مؤخراً، الاجتهاد في الزمان والمكان، ويحافظون على التوازن بين فقه العبادات والمعاملات وبين عقلانية العصر الراهن (٦١).

و لكنه يزعم أن الفقه السياسي في الإسلام فقد أرضيته العقلانية، والسبب في ذلك هو حصول تطور موضوعي هائل في هذا المضمار، والمسائل السياسية في العصر الحاضر تختلف تمام الاختلاف عن المسائل السياسية في العصور الماضية. ومن جهة أخرى، لأن المفاهيم والأحكام الإسلامية المتعلقة بهذا الحيز تختص بالموضوعات والمسائل السياسية في العصر الماضي، فإنها لن تنفع شيئاً فيما يتصل بالموضوعات والمسائل السياسية الجديدة، ولن تكون منسجمة مع المناهج العقلانية الجديدة في المضمار السياسي، ومن ثم لا يمكن سوى الأخذ بالتوجهات العامة للمفاهيم والأحكام السياسية الواردة في الكتاب والسنة، واستخدامها في ضوء المناهج السياسية المعاصرة. يقول شبستري لإثبات هذا الادعاء:

جانب كبير من الفتاوى والنظريات الفقهية في باب السياسات يتعلق بالحدود والديات والقصاص والشهادة والقضاء والبيعة والولاية العامة وما إلى ذلك.

ثم يذكر بأن واقع العصر الحديث قد تغير فيما يتعلق بهذه المسائل، وهذا الواقع يعبر عن نفسه في الأسئلة المطروحة على هذا الصعيد في الزمن الحاضر. وبالمستطاع ملاحظة نموذجين أساسيين لهذه الأسئلة في النظام الجزائي ونظام الحكم. السؤال

الرئيس في باب «الجرائم والعقوبات» هو: بأيّ نظام جزائي وقضائي يمكن الحيلولة دون وقوع الجرائم وتكررها وشيوعها أو الاستجابة للضمير الأخلاقي للمجتمع، وتأمين العدالة؟ والسؤال الأصلي في باب نظام الحكم والولاية العامة هو كيف يجب الحكم في الوقت الراهن بحيث نبقي بمنأى عن المضار والآفات وعواقب السوء التي يسببها تمركز السلطة؟ ما هو النظام الاجتماعي والسياسي العادل؟

يعتقد شبستري أنه بعد دراسة الفتاوى والنظريات الفقهية في حقل السياسة يتضح أن هذه الفتاوى لا علاقة لها بتلك الأسئلة، ولا تهتم للإجابة عنها. طبعاً هو يلفت في بداية المطاف إلى أنه لا يناقش قضية هل توجد في الكتاب والسنة نصوص حول هذه الموضوعات أم لا، إنما يناقش أن الفتاوى المستمدة من تلك النصوص (كآيات القصاص وغيرها) لا تجيب عن أسئلة العصر الحديث، ولا تلبي مطامح وأهداف العقلاء في هذا الزمن، ومن ثمّ فقد خرج الفقه السياسي عن أرضيته العقلانية. وفي نهاية المطاف نراه يعود إلى النصوص ويقول:

النصوص المختصة بالسياسات كانت مرتبطة بالثقافة والواقعيات الاجتماعية لعصر النزول، وترمي إلى تنظيم تلك الواقعيات تنظيماً أخلاقياً عادلاً.

و الدليل الذي يقيمه على ذلك هو أن ثقافة الثأر والانتقام الظالم كانت سائدة في عصر نزول القرآن، وكان الأقوياء يتعدون لأبسط الذرائع على أموال الآخرين وأرواحهم. أحياناً كان يقتل من قبيلة عدة أشخاص بسبب مقتل شخص واحد من قبيلة أخرى، أو كانوا يطلقون مذبحه في قبيلة ما انتقاماً لاعتداء جنسي بذريعة إعادة ماء الوجه، أو ينهبون أموال الآخرين بذريعة وقوع سرقة. في مثل هذه الظروف أمر رسول الأكرم ﷺ بأنه لا يمكن في مقابل القتل إلا الاقتصاص من القاتل، وفي مقابل إتلاف العين لا يمكن سوى إتلاف عين، وفي خصوص الزنا متى ما ثبت هذا الذنب بشروط خاصة (شهادة أربعة شهود عدول أو اعترف الزاني على نفسه أربع مرات) يجب إقامة الحد الشرعي على الزناة. والسرقة إذا ما ثبتت بشروط معينة يجب إقامة



حدها الشرعي على السارق، وليس بأي شكل من الأشكال. إذن، أراد الإسلام بهذه الأحكام السيطرة على ثقافة الانتقام الظالم التي سادت في ذلك العصر، وإصلاحها وتبديلها إلى انتقام عادل، والغاية من ذلك هو التشريع من موضع الحكم المركزي للحيلولة دون تكرار الجرائم<sup>(٦٢)</sup>.

يسوق الدكتور شبستري شاهدين لتبيين ادعائه:

١ - من وجهة نظره، وردت مفردة القصاص في آية القصاص<sup>(٦٣)</sup> مقابل مفردة الاعتداء، واعتبرت مصداقاً للتخفيف والرحمة. وفي الآية إلى جانب ذلك دعوة إلى غض الطرف حتى عن القصاص والعمل بالعتق. هذه التركيبة تدل على طرح قضية أخلاقية في القصاص القرآني، وليس قضية جزائية<sup>(٦٤)</sup>.

٢ - في الفقه الإسلامي يثبت الزنا عند القاضي بشهادة أربعة رجال عدول أو ثلاثة رجال عدول وامرأتين عادلتين شاهدوا فعل الزنا مشاهدة شخصية مباشرة وبصورة كاملة، أو إنه يثبت باعتراف الزاني على نفسه أربع مرات. لقد تشدد الفقهاء في ثبوت فعل الزنا إلى درجة أنهم قالوا إنه لو شهد شاهد بذلك، ولم يشهد الآخرون، فإن الشاهد الأول يحدّ بحدّ القذف (نسبة الزنا إلى غيره). طبعاً تستند هذه الفتاوى إلى روايات وردت عن صدر الإسلام. هذا أسلوب خاص لإثبات الزنا وهو نادر الوقوع، ليس له ماهية القوانين الجزائية التي تسنّها الحكومات بهدف الحيلولة دون تكرار الجرائم، والهدف منه إصلاح تقليد العقوبة والانتقام وتقليص حالات الاتهام ونسبة الزنا إلى الآخرين. إذن، هدف الرسول الأكرم ﷺ لم يكن تشريع قانون جزائي للمعاقبة على جريمة الزنا<sup>(٦٥)</sup>.

### ١ - الطابع فوق التاريخي للحدود الإسلامية :

مخاطبة المؤمنين والعقلاء بالخطاب القرآني الوارد في آية القصاص تدل على الطابع فوق التاريخي لهذه الآية، وتخصيصها بزمن الرسالة يحتاج إلى دليل واضح متين

من العقل أو الوحي، ومثل هذا الدليل غير متوفر. مبدئياً، متى ما كان موضوع الحكم موجوداً سيكون رفع الحكم عن ذلك الموضوع في الأزمنة اللاحقة بمعنى نسخ الحكم الشرعي، ونسخ الحكم الشرعي بحاجة إلى دليل قويم رصين، ولا يمكن إثبات ذلك بالحدس والظن. من حيث القواعد اللغوية لا يوجد أي فرق بين الخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»<sup>(٦٦)</sup> والخطاب «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص»<sup>(٦٧)</sup>. إذا كان الخطاب الأول فوق تاريخي كان الخطاب الثاني كذلك. والدكتور شبستري يوافق الطابع فوق التاريخي للحكم الأول.

ومن سياق الآية الخاصة بحد الزنا أيضاً يتجلى طابعها فوق التاريخي بكل وضوح. في هذه الآية رغم عدم استخدام مفردات مثل «المؤمنين» و«أولي الألباب»، ولكن يتضح من ضمائر المخاطب والجمع «فاجلدوا» و«لا تأخذكم بهما رأفة» وما إلى ذلك أن المراد هو عموم المؤمنين في الدين الإسلامي، وليس المسلمين في عصر الرسالة والنزول فقط. والشاهد على ذلك أمران: الأول الآية السابقة التي تشير إلى سورة النور، وتذكر بأن هذه الآيات الإلهية البينة تبين ليعتبر منها أتباع القرآن والمؤمنون به: «سورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات لعلكم تذكرون»<sup>(٦٨)</sup>. وردت في هذه السورة مجموعة من المعارف العقيدية والأوامر الأخلاقية والأحكام الإسلامية في شتى المجالات لا ريب في أنها فوق تاريخية. القرينة الثانية الآية التالية لآية حد الزنا، والتي تبين الحكم الخاص بزواج الزناة: «الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك، وحرّم ذلك على المؤمنين»<sup>(٦٩)</sup>.

طبعاً بالتدبر في سياق الآية وبالنظر للأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام يتبين أن هذا الحكم يختص بالزناة الذين لم يقيم عليهم الحد ولم يتوبوا<sup>(٧٠)</sup>. على كل حال، يترتب الحكم المذكور على عنوان «الزاني والزانية» وإطلاقه يستوعب كل زمان ومكان. وكذلك الحال بالنسبة لعبارة «وحرّم ذلك على المؤمنين».



## ٢ - عنصر الأخلاق في الأحكام الإسلامية :

يتضح من اهتمام القرآن الكريم بمسألة العفو في إطار أحكام القصاص واستخدام تعبير «الأخوة» لأولياء الدم أن القرآن لا ينظر في قانون القصاص من زاوية جزائية صرفة، إنما له نظراته الأخلاقية والتربوية أيضاً. بيد أن هذه الفكرة لا تتنافى مع الطابع الجزائي لقانون القصاص. النظرة الأخلاقية والتربوية للإسلام في تشريعاته لا تقتصر على قانون القصاص، إنما تسري في كل الأحكام الحقوقية سواء كانت جزائية أو سياسية أو مدنية أو غير ذلك. هذه النظرة ناتجة عن الرؤية الجامعة والمستوعبة للإسلام نحو الإنسان والتي تأخذ بنظر الاعتبار الجوانب العقلانية والأخلاقية والمادية والمعنوية والدينيوية والأخروية للكيان الإنساني.

## ٣ - الدور الرادع للحدود الإسلامية :

لا شك في أن قانون القصاص ينطوي على دور رادع للحيلولة دون تكرار وانتشار القتل عمداً في المجتمع الإنساني، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب» تقصد إلى هذا المعنى. أساساً لا يمكن افتراض أي قانون جزائي آخر يكون دوره في هذا الجانب أكثر تأثيراً من القصاص. بيد أن هذا لا يتنافى مع فكرة أن قانون القصاص منع حالات الانتقام الظالمة التي كانت سائدة في العصر الجاهلي، ويمكن اعتبار كلا الأمرين غرضاً وسبباً لتشريع حكم القصاص في الشريعة الإلهية. لذلك لا وجه لإصرار شبستري على حصر الغرض من حكم القصاص في الردع عن الانتقام الظالم الذي كان سائداً في عصر الرسالة.

يتصور الدكتور شبستري أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «القصاص». ويقول انطلاقاً من هذا التصور إن الغرض من القصاص كان الحيلولة دون الاعتداء على شكل عمليات انتقام وثار شاعت في ثقافة العرب الجاهليين. والحال أنه بالتأمل في الآية يتجلى أن مفردة «اعتدى» جاءت في مقابل مفردة «العفو»،





أي متى ما تنازل شخص عن حقه في القصاص أو بدّله إلى الدية، فيجب عدم قصاص القاتل بعد العفو وأخذ الدية<sup>(٧١)</sup>. إذن، مصداق التخفيف والرحمة ليس القصاص بل إمكانية العفو والتنازل عن القصاص وتبديله إلى دية.

والحصيلة هي أن شبستري يقع في خطئين في تفسيره لآية القصاص: الأول أنه يعتبر القصاص مصداقاً للتخفيف والرحمة، ويضعه في مقابل «الاعتداء»، والحال أن مصداق التخفيف والرحمة هو إمكانية العفو وغض الطرف عن القصاص، ومصداق الاعتداء هو الجمع بين القصاص والعفو.

وإذن، مصداق الاعتداء في الآية ليس أن يقتصوا من شخصين أو أكثر بدل الاقتصاص من شخص واحد. فهذا العمل مع أنه اعتداء وظلم، لكنه لا يمثل مدلول الآية. مدلول الآية كما سبق ذكره هو أن الجمع بين العفو عن القاتل وقبول الدية وبين القصاص يعدّ اعتداءً وظلماً. وعندما سئل الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن، قال إن المراد هو أن يعفو شخص عن القاتل (يتنازل عن حقه في القصاص) أو يطلب الدية بدل القصاص أو يتصالح مع القاتل، ثم يقتله<sup>(٧٢)</sup>.

والخطأ الثاني الذي وقع فيه شبستري هو قوله: «إن القصاص مبعث حياة لأنه يقلص من حالات الانتقام والقتل، وإذا رفع يوماً فلن يكون ذلك بخلاف رأي القرآن والرسول»<sup>(٧٣)</sup>.

لقد ارتكب شبستري هنا خطئين: الأول هو أن عبارة «وإن تعفوا خير لكم» التي اعتبرها تنمة لآية القصاص غير موجودة لا في آية القصاص ولا في آية أخرى من القرآن. ما ورد بشأن العفو في قضية القصاص هو عبارة «فمن عفي له من أخيه شيء». والخطأ الثاني هو أنه يحصر دور القصاص في حماية الإنسان في أنه لم يسمح بقتل أكثر من شخص واحد كقصاص على جريمة القتل، بمعنى أنه منع الانتقام الظالم، والحال أن مثل هذا الحصر لا دليل عليه، والآية «ولكم في القصاص حياة يا أولي



الألباب» يمكن أن تكون قد قصدت هذه الفكرة وقصدت في الوقت ذاته أن القصاص يردع الأفراد عن ارتكاب القتل العمدي.

يستشف من التدبر في الآية الخاصة بحدّ الزنا أن غرضها الأصلي الردع من انتشار الزنا كعمل قبيح في المجتمع الإسلامي، إذ جرى التأكيد أولاً على أنه يجب عدم التساهل في تنفيذ هذا الحكم الإلهي وعدم تغليب المشاعر العاطفية على الأهداف العقلانية: «ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله»، وثانياً يجب إقامة حدّ الزنا وسط جماعة من المؤمنين: «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين».

أما إن الإسلام تصعب في إثبات ذلك فالسبب هو حراسة حيثية المؤمنين وسمعتهم، ولكي لا يستطيع هذا وذلك استغلال هذا القانون الإلهي بسهولة لإراقة ماء وجه الآخرين وانتهاك سمعتهم. بعبارة أخرى، راعى الإسلام في هذا الصدد مسألتين مهمتين:

أ- قرّر للزنا حداً شديداً وجعل إقامته وسط جماعة من المؤمنين، وحذر من أيّ تعاطف ورأفة في تنفيذ هذا الحدّ الإلهي. هذه النقاط تصون المجتمع من شيوخ الزنا وحتى من سهولة توفير ظروفه المساعدة، بمعنى أن الأشخاص الشهبانيين لن يستطيعوا القيام بمثل هذه الأعمال القبيحة بسهولة، فما لم يتأكدوا من عدم إمكانية إثباته لن يبادروا إلى ارتكابه.

ب- حرس الإسلام حريم حيثية أفراد العائلة وسمعتهم، فقد قرر لإثبات هذه المعصية شروطاً خاصة، حتى لا يستطيع أحد استغلال هذا القانون الإلهي لترضية ميوله ونزعاته النفسية.

#### ٤ - الأحكام الجزائية والظروف الثقافية والاجتماعية :

نخلص من الإيضاحات السابقة إلى أن الأحكام الجزائية في الإسلام لا تختلف من حيث تعاليها على التاريخ عن سائر الأحكام الإسلامية في مجالات العبادات



والمعاملات. هذه الأحكام فوق تاريخية سواء من حيث القواعد اللغوية والتفسيرية أو من حيث مقاصد التشريع وأغراضه، ولا يوجد أي دليل معتبر على اختصاصها بعصر الرسالة والعهود الماضية.

نعم، هنا ينبغي عدم الغفلة عن نقطة وهي أن تطبيق الأحكام الاجتماعية والسياسية الإسلامية في كل عصر من العصور يستلزم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لذلك. تطبيق الأحكام الإسلامية يمكن أن يثمر النتائج المنشودة إذا لم تكن الظروف والعوامل الثقافية والاقتصادية والسياسية على الضد منها. هذه العملية بحاجة إلى برمجة وإدارة صحيحة، وتستدعي إيمان مدراء الأجهزة الإدارية والحكومية في البلاد وتعاضدهم والتزامهم. متى ما جرى استلهام النموذج من المناهج العلمانية والليبرالية و احتذاء خطاها عن غير بصيرة بدل الإبداع والبناء من أجل توفير الظروف الثقافية والاجتماعية اللازمة لتطبيق الأحكام الإسلامية، ستكون النتيجة الحتمية المتمخضة عن المناهج والمباني غير المنسجمة مع المباني الإسلامية، عدم تحقق مقاصد الشريعة الإسلامية، وإظهار الأحكام الإسلامية وكأنها غير ناهضة وغير كفوءة. على سبيل المثال إذا كان الإسلام يعتبر قانون القصاص عاملاً لحماية حياة الإنسانية وأمن أرواح أفراد المجتمع، فإنه يطالب بتطبيقه داخل نظام منسجم ومتناسق وجامع، يأخذ بنظر الاعتبار المسائل الثقافية والاقتصادية والسياسية والجزائية على نحو متكامل ومتناسق، وفي مثل هذا المجتمع تثمر القوانين الجزائية الإسلامية نتائجها المنشودة بشكل كامل وجيد. ولا يستدعي هذا الكلام التخلي عن تطبيق الحدود الإسلامية بذريعة عدم توفر الأرضية والظروف المثالية لذلك، إنما فحوى هذا الكلام أن يسعى المدراء والقادة الدينيين والفكريون والسياسيون في المجتمع لتوفير مثل هذه الظروف، ولا يروّجوا للثقافة الغربية ولا يؤيدوها تحت طائلة عصرنة الدين أو عملائية إدارة المجتمع.



## الفصل السادس

## التاريخانية في تبين الكلام الإلهي

من مرتكزات الدكتور شبستري في نسبيته في فهم الدين، النزعة التاريخانية في تبين ماهية الكلام الإلهي. في البداية نراه ينقد الرؤية الشائعة بين علماء أصول الفقه والمتكلمين المسلمين حول حقيقة الكلام الإلهي، ثم يعمد بنفسه إلى تبين ماهية هذا الكلام. في هذا المضمار ننقل أولاً نظريتي الأصوليين والمتكلمين المسلمين ونقيّمهما، ثم نناقش النظريتين اللتين يتبناهما شبستري.

## ١ - الأصوليون والكلام الإلهي:

يعتبر المختصون في علم أصول الفقه أن الكلام الإلهي يشبه كلام البشر من حيث اللفظ والظاهر، ويسحبون القواعد التي تسود اللغة البشرية على الكلام الإلهي. مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه (المطلق والمقيد، والعام والخاص، والأصالة وحجية الظهور، وبحث المفاهيم، و...) التي تستخدم لفهم الكلام الإلهي كلها قواعد تختص أيضاً بالكلام البشري. وهم من جهة ثانية يعتبرون الأوامر والنواهي الإلهية فوق تاريخية وتستوعب كل البشر في جميع العصور، ولا يفرقون في ذلك بين الأحكام العبادية والاجتماعية والسياسية. والحال أن الأوامر والنواهي البشرية في القوانين والتشريعات المحدودة تختص بظروف زمانية معينة ولا تعتبر فوق تاريخية. ينقد شبستري هاتين الفكرتين. يقول في نقده للفكرة الأولى:

من المفروغ منه أنه لا يمكن أن يكون لنا عن الكلام الإلهي نفس التصور الذي يتكوّن لدينا إزاء كلام البشر. في هذه الحالة لن يمكن اعتبار الأوامر والنواهي بمعنى كلام الله شيئاً يمكن فهمه بمباحث الألفاظ في علم الأصول، وينبغي التفكير له بطريقة أخرى (٧٤).

و يقول في نقد الفكرة الثانية:

كل الأوامر والنواهي في كلام البشر، وبالنظر للطابع التاريخي والاجتماعي للبشر ولغاتهم، تصدر على خلفيات تاريخية واجتماعية معينة ولها متلقوها المعينون ومساحاتها الزمانية والمكانية المحدودة، وتلبي غايات وأغراضاً معينة، ولا تشمل أي شيء أو مساحة خارج هذا النطاق. وإذن، إدراج الأوامر والنواهي والواجبات فوق التاريخية في داخل اللغة وهي ظاهرة إنسانية، سواء كان ذلك الإنسان نبياً أو غير نبى، مما لا يمكن تصوره، لأن أوامر ونواهي البشر، والبشر أنفسهم، ذوو طابع تاريخي. والآن كيف يمكن من أجل فهم كلام الله وأوامره ونواهيته أن نعتبره أولاً من سنخ كلام الإنسان، ونستخدم لأجل فهمه مناهج فهم كلام البشر، بينما نقرر له معنى لا يندرج في وعاء كلام البشر<sup>(٧٥)</sup>.

ويقول شبستري في موضع آخر بعد الإشارة إلى النظرية المذكورة: «هذا المنهج (منهج علماء أصول الفقه في كلام الله) مما لا يصمد للنقد الفلسفي - الإلهياتي، وما يفهم ويعلن بهذا المنهج باعتباره أوامر ونواهي إلهية يفتقر للرصيد العلمي»<sup>(٧٦)</sup>.

حصيلة نقود شبستري لنظرية علماء أصول الفقه حول الكلام الإلهي شيئان:

١ - إنهم يعتبرون شكل الكلام الإلهي وظاهره مشمولاً بنفس القواعد التي تشمل الكلام البشري، بمعنى أنهم يعمّمون كل القواعد اللغوية والأدبية (اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان و...) لتشمل الكلام الإلهي أيضاً. يعتقد شبستري أن مثل هذا التصور لكلام الله يفتقر للدعامة الفلسفية والكلامية المقبولة، ومن ثم لا يمكن فهم كلام الله بواسطة مباحث الألفاظ في علم الأصول.

٢ - والآن، إذا شملنا الكلام الإلهي بقواعد العلوم اللغوية فلن يمكن تقرير مضامين فوق تاريخية لهذا الكلام، لأن الشيء البشري شيء تاريخي محدود بظروف زمانية ومكانية خاصة، إذ على أساس هذه الفرضية طُرحت الأوامر والنواهي الإلهية

في إطار اللغة وهي ظاهرة تاريخية، ولا يمكن اعتبار محتواها فوق تاريخي.

و النتيجة هي أن الفكرتين المذكورتين متعارضتان، فمن جهة يُعتبر الكلام الإلهي من سنخ كلام البشر وتُستخدم لفهمه مناهج فهم الكلام البشري، ومن جهة ثانية يُقرّر له معنى فوق تاريخي لا يقرر للكلام البشري.

### نقد وتقييم :

١ - فكرة أن الكلام الإلهي من حيث البنية اللغوية والكلامية من سنخ البشر لها أساسها العقلي وأدلتها النقلية أيضاً. أساسها العقلي هو لأن الغرض من كلام الله هداية البشر، والهداية منوطة بفهم مراد الله وقصده، والأسلوب المألوف والعام لأن يفهم البشر المقاصد والرسائل الإلهية ليس سوى استخدام اللغة والكلام، لذا فمقتضى الحكمة أن يصبّ الله مقاصده ورسالاته الهادية للبشر في قوالب الكلام واللغة وبنائها ويمنحها للبشر بهذه الصورة. وهذه عملية أنجزت من قبل الأنبياء الإلهيين، بمعنى أن الله أوحى مقاصده ورسالاته الهادية للأنبياء ووضعها بذلك بين يدي البشرية. ومن البديهي أنه عندما تتبلور المقاصد والرسائل الإلهية الهادية في قوالب اللغة والكلام المألوف بين أفراد البشر، فلن يكون هناك من سبيل لفهمها سوى استخدام قواعد العلوم اللغوية. وعليه سيكون قول الدكتور شبستري: «هذا المنهج غير مقبول ويفتقر للرصيد العلمي من الناحية الفلسفية - الإلهيائية» قول غير قويم ويفتقر للرصيد الفلسفي والعلمي. والدليل النقل على النظرية المذكورة هو أن الله قال: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم»<sup>(٧٧)</sup>. الحكمة في وحدة اللغة بين أيّ رسول وقومه هي أن يستطيع ذلك الرسول تبين المعارف والأحكام والمباني الإلهية لقومه، حتى يتحقق الغرض من النبوة، وهو هداية البشر. وقال سبحانه وتعالى حول القرآن الكريم: «إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»<sup>(٧٨)</sup>. وقال أيضاً: «وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أمّ القرى ومن حولها»<sup>(٧٩)</sup>. تعرض هذه

الآيات السبب من نزول القرآن باللغة العربية وهو أن يكون القرآن ممكن الفهم من قبل البشر (وفي طليعتهم سكان شبه الجزيرة العربية) وبذلك يتحقق الغرض من النبوة وهو إنذار البشر وهدايتهم.

وعلى ذلك فإن رؤية علماء الإسلام - من أصوليين وفقهاء ومتكلمين ومفسرين - حول أن البنية الأدبية والنحوية للكلام الإلهي هي من سنخ الكلام البشري، لها مبناها العقلي ومبناها الوحياني أيضاً، ولا يرد عليها أي إشكال.

٢ - يذهب شبستري إلى أننا متى ما اعتبرنا البنية الأدبية واللغوية للكلام الإلهي من سنخ كلام البشر، فلن يمكن تقرير محتوى ومضمون فوق تاريخي للكلام الإلهي، والسبب هو أن اللغة البشرية ظاهرة تاريخية مقيدة بالظروف المكانية والزمانية. متى ما كان الوعاء تاريخياً ومحدوداً كان ما في الوعاء أيضاً تاريخياً ومحدوداً. وعليه، فنظرية الأصوليين الذين يعتبرون الكلام الإلهي - من ناحية - من سنخ الكلام البشري، ويقررون له من ناحية أخرى معنى ومضموناً متعالياً على التاريخ، نظرية متناقضة داخلياً. بيد أن هذا الإشكال أيضاً غير ناهض ولا أساس له، إذ لا يوجد أي تلازم منطقي بين الطابع البشري للغة وبين طابعها التاريخي، واللغة بوسعها أن تستوعب الأفكار فوق التاريخية. يعتبر الدكتور شبستري اللغة البشرية مثل سائر الظواهر البشرية ذات طابع تاريخي (زماني - مكاني) وبهذا فهي لا تستوعب أي كلام فوق تاريخي. وهذا التصور عن اللغة تصور خاطئ. للغة جانبان تاريخي وفوق تاريخي، أو خاص وعام، أو فردي ونوعي. الجانب الفردي أو الخاص أو التاريخي للغة عرضة للتحول والتغير، ويختلف حسب الأقوام والشعوب والأحقاب التاريخية. وفضلاً عن تعددية اللغة وتحولها فإنها مختلفة من حيث تنوعها. ولكن إذا كان ثمة تباين كلي بين اللغات لما أمكن ترجمة النصوص من لغة إلى أخرى. كلمة «آب» الفارسية لا يمكن ترجمتها إلى كلمة نار أو حجر أو شجرة، ولكن يمكن ترجمتها إلى كلمة «ماء» العربية وكلمة «water» الإنجليزية. وهذا يعود إلى أن للغة رصيدها وما بإزائها الواقعي.



تاريخية أو فوق تاريخية اللغة تعود إلى رصيدها وما بإزائها الواقعي. متى ما كان ما بإزاء اللغة ذا طابع فوق تاريخي كانت اللغة أيضاً فوق تاريخية. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون هناك فلاسفة وعلماء ومصلحون إجتماعيون وعلماء أخلاق فوق تاريخيون، وقول شبستري «إن قيود اللغة لا تسمح لأي شخص بأن يقول في عصر واحد كل ما يمكن أن يقال في كل العصور، ومعنى ذلك أنه لا يوجد لدينا أي مصلح فوق التاريخ وفوق الزمان»<sup>(٨٠)</sup> لا يوجد له أي مبنى علمي.

يمكن العثور على كثير من النماذج فوق التاريخية بين أقوال البشر وكتاباتهم مما يتعلق بشتى أبعاد الحياة الإنسانية والعالم. ومن ذلك أصول ومبادئ الفكر البشري، والقواعد المنطقية، والأصول الأخلاقية، والقوانين الرياضية. العبارات أدناه، وكلها بشرية، ألا تعتبر فوق تاريخية؟

- ١ - استحيل اجتماع النقيضين.
- ٢ - ارتفاع النقيضين مستحيل.
- ٣ - اجتماع الضدين غير ممكن.
- ٤ - سلب الشيء عنه ممتنع.
- ٥ - التسلسل اللامتناهي للعلل مستحيل.
- ٦ - الدور في العلية مستحيل.
- ٧ - الكل أكبر من جزئه.
- ٨ - لكل معلول علة.
- ٩ - متى ما كانت مقدمات الاستدلال صحيحة ستكون نتيجته صحيحة بالتأكيد.

- ١٠ - عدم صحة الدليل لا يعني عدم صحة الادعاء.
- ١١ - إذا لم يتكرر الحد الوسط في القياس بقي القياس عقيماً.
- ١٢ - العدالة محمودة.



١٣ - الظلم ذميم.

١٤ - الفاعل الحكيم لا يصدر عنه فعل قبيح.

١٥ - الأمانة من الفضائل الأخلاقية.

١٦ - الخيانة من الرذائل الأخلاقية.

١٧ - للمثلث ثلاث زوايا.

١٨ - مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين.

١٩ - المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فيما بينها.

٢٠ - حاصل ضرب إثنين في إثنين يساوي أربعة.

٢١ - .....

إذا كانت اللغة البشرية تاريخية لما صارت هذه الأبيات المشهورة لسعدي الشيرازي عالمية خالدة:

بنو آدم أعضاء بعضهم، وهم في الخلقة من جوهر واحد.

إذا ألم الدهر عضواً منهم، لم تعرف سائر الأعضاء الراحة والاستقرار.

إذا لم تكثرث لمحن الآخرين فليس جديراً أن تسمى إنساناً.

و كذا الحال بالنسبة لهذا البيت للحكيم أبي القاسم الفردوسي:

قديراً كان كل من كان عالماً، فالعلم يجعل قلوب الشيب شابة.

وهكذا بالنسبة لكثير من الآثار الأدبية والعرفانية التي حطمت حدود الزمان

والمكان وحظيت بالعالمية والخلود.

النقطة الجديرة بالتأمل والاهتمام هي أن شبستري يعتبر في موضع آخر وجود

المشتركات الإنسانية دليلاً على أن البشر في الفترات والأحقاب التاريخية المختلفة

يمكنهم أن يفهموا معنى كلام بعضهم. كما أنه يقول: «من الأسئلة المهمة في

الهرمنوطيقا هو كيف يفهم الأشخاص المتمون لآفاق تاريخية مختلفة بعضهم بعضاً؟



متى ما كانت التجربة التاريخية للبشر اليوم مختلفة عن التجربة التاريخية للبشر في الماضي، سوف لن يستطيع البشر فهم الآثار المتبقية عن البشر في العصور الخوالي. في هذه الحالة فإن تفسير نصوصهم سيكون في الحقيقة بياناً لنفس المعنى الذي ينسبه المفسر للنص في ضوء ظروفه التاريخية، بمعنى أنه يطابق النص مع معلوماته. في مثل هذه الحالة سيكون انحراف التطبيق في التفسير مما لا مناص منه».

و الجواب على ذلك هو أنه من أجل أن نعتبر النصوص القديمة ممكنة الفهم يجب أن نعترف بوجود إنسانية مشتركة بيننا وبين البشر في الماضي، ورغم كل التطورات التاريخية الهائلة التي تفرّق بين تجاربنا وتجارب البشر القدماء فإن التجارب الثابتة العائدة إلى أساس الإنسانية تبقى مشتركة بيننا وبينهم. في ظل هذه المشتركات نتعرّف على أسئلتنا في أسئلتهم، ويمكن أن نجد الإجابات التي قدموها ذات صلة بأسئلتنا. طبعاً لا نستطيع تقديم دليل تجريبي حاسم على ثبات هذه التجارب المشتركة، لأننا غير قادرين على السفر بنحو واقعي إلى العصور القديمة، إنما هناك تجارب واختبارات ودراسات نسبية ومحدودة تعضد هذا الواقع. بأخذ هذه التجارب المشتركة أخذ المسلمات ثقل بحقيقة أن ارتباط الشخص في العصور المختلفة بعضهم ببعض حالة ممكنة وذات معنى<sup>(٨١)</sup>.

لا شك أنه لو لم تكن هناك أية لغة فوق تاريخية لما أتيح مثل هذا الفهم المشترك بين البشر في العصور المختلفة.

## ٢ - المتكلمون وماهية الكلام الإلهي:

من رأي كثير من القدماء أن كلام الله أوجده الله، لكنهم في الواقع يقسمون الكلام إلى قسمين: كلام الإنسان وكلام الله. كلام الإنسان يوجد من قبل الإنسان وكلام الله من قبل الله. خصوصية كلام الله من وجهة نظرهم هو حدوثه غير العادي وغير المؤلف والخارج عن إطار قوانين هذا العالم. مثلاً قال متكلمو المعتزلة إن كلام

الله يسمع بإرادة مباشرة من الله في الجهاز السمعي للنبي. وحسب قولهم فإن كلام الله أصوات منتظمة يسمعها النبي، وموجد هذه الأصوات المنتظمة هو الله نفسه.

شخص النبي - في هذا التصور - قناة عبور أو جهاز استلام، والله يخلق الكلام على شكل أصوات منتظمة بشكل غير اعتيادي، ويستلمها جهاز الاستلام عند النبي وينقلها للآخرين.

يسجل الدكتور شبستري إشكاليين على هذه النظرية:

١ - تستلزم هذه النظرية دوراً باطلاً، فنبوة النبي سببها أنه تلقى كلام الله وأعلنه للناس. من جهة أخرى، معرفة كلام الله بالنسبة للآخرين منوطة بأن يقول لهم الرسول إن الله قد حدثه وأوحى إليه. إذن، رسالة ونبوة شخص معين تثبت بكلام الله، وكلام الله يثبت بقول الرسول.

لا يمكن القول إننا نسمي الشخص نبياً لأنه يتلو علينا كلام الله، ثم عندما نُسأل ما الدليل الذي يجعلكم تعتبرون هذا الكلام كلام الله؟ نقول لأننا نعتبر الشخص الذي ينقل لنا هذا الكلام نبياً<sup>(٨٢)</sup>.

الجواب: في هذا الإشكال جرى الخلط بين البحث التصوري حول النبي مع البحث التصديقي. وبعبارة أخرى جرى الخلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات. في إطار البحث التصوري، النبي هو الذي يتلقى الأخبار السماوية والكلام الإلهي ويبلغه للبشر. ولكن في إطار البحث التصديقي المعجزة هي الدليل على أنه يحظى بحق بمقام النبوة ويتلقى الوحي التشريعي. إذن، لا يقبل منه مجرد أن يقول إنني سمعت الكلام الإلهي، دون أي دليل أو شاهد على ذلك.

و بكلمة ثانية، ادعاء الرسول هو أن الله اختاره لمقام النبوة وهداية البشر. وهو يأتي بالمعجزة لإثبات ادعائه هذا. وبعد إثبات نبوته يثبت كلام الله أيضاً، فأولاً هذا الشيء كامن في ماهية النبوة والرسالة. وثانياً قوله في هذا المضمار مقبول، لأن الرسول



الإلهي لا يكذب ولا يقع في خطأ.

٢ - كل الأحداث التي ندركها ونواجهها تردّ بشكل من الأشكال إلى الله، وتقسيم الأحداث إلى قسمين والقول بأن هذا القسم يردّ ويرجع إلى الله مباشرة وخصيصاً، والقسم الثاني يرتبط بالله بشكل غير مباشر، غير مقبول فلسفياً، ولا ينسجم مع كون الله مصدر كل شيء وكون ذاته تبارك وتعالى مطلقة<sup>(٨٣)</sup>.

الردّ على هذا الإشكال هو إن إرجاع كل الأحداث إلى الله لا يستدعي أن يكون أسلوب إرجاعها أيضاً واحداً. فقد تكون بعض الأحداث راجعة إلى الله دون واسطة وبعضها الآخر عن طريق وسائط. كما أن الوسائط هنا قد تختلف واحدة عن الأخرى. أساساً كلام الله مع الأنبياء والرسل من الأحداث الاستثنائية الخارقة للعادة. وخصوصية مثل هذه الأحداث أن إرجاعها إلى الله ليس عن طريق الوسائط العادية والطبيعية.

### ٣ - شبستري وماهية الكلام الإلهي :

بعد أن ينقد شبستري آراء علماء الأصول والكلام حول ماهية الكلام الإلهي، يطرح رؤيتين في هذا الباب:

#### الرؤية الأولى:

يبين شبستري رؤيته الأولى حول ماهية الكلام الإلهي كما يأتي: «من أجل أن يمكن تحديد معنى للكلام الإلهي في العصر الحاضر، يجب القول إن كلام الله هو ما يعلن عنه النبي إنه كلام الله. متلقو النبي وجمهوره يواجهون قبل أي شيء إنساناً يبلغ كلاماً وينسبه إلى الله. كل قضية الوحي تنشأ عن هذه الحادثة التجريبية، وكل المساعي لفهم كلام الله والعثور على تصور وتصديق له يجب أن تتركز على هذا الادعاء الذي يطرحه إنسان يدعي النبوة، وليس على تصور مسبق للكلام الإلهي والسعي لتعيين

مصدق له. بل إن تعبير الكلام الإلهي مما أدخله الأنبياء إلى اللغة البشرية، وينبغي النظر ما الذي قصدوه هم بهذا التعبير؟ عندما نتعامل مع النبي بهذه الطريقة نجد النبي يدعي أنه صاحب مثل هذه التجربة، وهي أنه يكتسب القدرة على أداء مثل هذا الكلام، وهو ما يخرج عن حدود قدراته العادية، وحسب تجربته فإن الله يمنحه القدرة على أداء ذلك الكلام بصورة غير مألوفة، عن طريق واسطة أو بدون واسطة، ويطلبه بتبليغ هذا الكلام. إذا انتهجنا هذا النهج والأساس سيكون الكلام الوحياني المؤدى من قبل النبي هو كلام الإنسان النبي المدعوم بدعامة القدرة الإلهية. وفي هذه الحالة لأن هذا الكلام كلام إنسان سيكون ممكن الفهم، ويمكن فهمه بمعايير فهم كلام الإنسان، ولكن على كل حال لن يمكن تصور أوامر ونواه فوق تاريخية في هذا الكلام، فالأمر والنهي وكل البشر والأفراد بما في ذلك الأنبياء أمور تاريخية، والأوامر والنواهي فوق التاريخية شيء غير ممكن.

حسب هذا المعنى فإن الشارع هو رسول الإسلام نفسه المؤيد من قبل الله، ويجب القول إن الأوامر والنواهي القرآنية - النبوية في مضمار السياسة والمعاملات التاريخية تتسم بأنها تاريخية (زمانية - مكانية) ولها متلقون معينون، وتحقق أغراضاً خاصة في مجتمع معين، ولا تشمل هذا العصر، وشمولها واستيعابها الخالد يرتبط بالجانب الذي قامت عليه هذه الأوامر والنواهي، وهو عبارة عن «مراعاة العدالة». في باب العبادات، وحسب طبيعة العبادات التي تميّزها عن المعاملات والسياسات، تتخذ المسألة شكلاً آخر، ويجب دراسة العبادات حسب كيفية تأثيرها على تربية الإنسان وتهذيبه النفسي، و كما ينبغي معالجة ضرورة تطويرها أو عدم ضرورته من نفس الزاوية. وهذا ما فعله العرفاء» (٨٤).

يتسنى تلخيص هذه النظرية في النقاط الآتية:

١ - تعبير الكلام الإلهي تعبير أدخله الأنبياء إلى لغة البشر، لذلك ينبغي تعلم

صورة الكلام الإلهي وتعريفه من الأنبياء، ويجب عدم طرح تعريف مسبق للكلام الإلهي، ثم البحث للعثور على مصداق للكلام الإلهي.

٢ - تفسير الرسل والأنبياء بشأن ظاهرة الكلام الإلهي هو أن لديهم داخل أنفسهم تجربة ويكتشفون أن بوسعهم أداء كلام معين لا يقدر على أدائه في الظروف الاعتيادية. والله يجعل النبي بصورة اعتيادية، وعن طريق واسطة أو بدون واسطة، قادراً على أداء ذلك الكلام.

٣ - لأن الكلام الوحياني يُؤدَّى بواسطة النبي وبدعامة القدرة الإلهية، فمعنى ذلك أن صانع الكلام الوحياني هو الرسول وليس الله، وسيكون الكلام الوحياني من سنخ الكلام البشري ومن ثمَّ يمكن فهمه بمعايير فهم الكلام البشري.

٤ - على هذا الأساس والمبنى فإن مشرّع الأحكام الإلهية هو الرسول ﷺ وليس الله. وطبعاً فالتشريع النبوي مؤيد بالتأييد الإلهي.

٥ - لما كان للرسول ﷺ وجوده التاريخي شأنه شأن باقي البشر، وأفعاله وأوامره ونواحيه (التشريع النبوي) كلها تاريخية، أي: زمانية ومكانية، فستكون الأحكام الشرعية تاريخية، ولن تكون الأوامر والنواهي فوق التاريخية شيئاً متاحاً. ما يمكنه أن يكون فوق التاريخي من الأحكام الشرعية هو أهداف هذه الأحكام وأغراضها، وهدفها ضمن حيز المعاملات والسياسات هو مراعاة العدالة، وفي حيز العبادات، ملاك ثبات الأحكام الشرعية أو تحولها هو تأثير الأفعال العبادية في تربية الإنسان وتركيبه نفسه.

### تقييم ونقد :

١ - فكرة أن الأنبياء هم الذين استخدموا تعبير الكلام الإلهي، لا تدل على أن تصور الكلام الإلهي من قبل البشر منوط بكلام الأنبياء ومتوقف عليه، بحيث أن البشر لم يكن بوسعهم عن طريق تفكيرهم العقلي تصور الكلام الإلهي. عموماً كان

أسلوب التفكير في الصفات الإلهية هو أن يشدّب الإنسان الصفات الكمالية التي يجدها في نفسه أو في الموجودات الأخرى من النواقص، ويقرر شكلها الكامل المطلق لله<sup>(٨٥)</sup>. والأنبياء تحدثوا مع البشر بمنهج الفطرة وبينوا لهم المعارف الدينية. وعلى هذا الأساس يعتبر البشر التكلم صفة كمالية للإنسان، وبعد ذلك يشدّب عنها نواقصها وعيوبها ويصف الله بها على نحو الإطلاق الخالي من النواقص والعيوب. وبذلك فإن تصور معنى الكلام والتكلم لله سبحانه وتعالى حالة تعبدية ولا تتوقف على كلام الأنبياء وادعاءاتهم.

والآن ينبغي النظر هل يتوقف إثبات مصاديق الكلام الإلهي على شهادات الأنبياء وما يقولونه؟

الجواب هو أننا لو قسمنا الكلام الإلهي إلى كلام تكويني وكلام تشريعي، لما كان إثبات الكلام التكويني متوقفاً على شهادة الأنبياء، لأن فحوى الكلام التكويني هي أن كل موجود من حيث هو معلول لله ومن فعل الله، يدل على وجود الله وعلى صفاته باعتباره عزّ وجلّ العلة والفاعل. وهذه فكرة عقلية وليست تعبدية. وحول كلام الله التشريعي أيضاً متى ما تميز هذا الكلام بخصوصية الإعجاز فلن يكون إثباته متوقفاً على شهادة النبي، إنما العكس هو الصحيح، أي إن كلام الله - على الافتراض المذكور - يشهد على نبوة الشخص الذي يدّعي النبوة، وهكذا هو القرآن. أما إذا لم يحمل الكلام التشريعي خصوصية الإعجاز فإن إثبات كونه من كلام الله يتوقف على شهادة الرسول أو الإمام المعصوم.

٢ - أن يكون الكلام مخلوقاً مباشراً من قبل الله لا يتنافى مع بشرية هذا الكلام من حيث البنية اللغوية والقواعد الأدبية، لأن هذه الفكرة ليست مستحيلة من الناحية الذاتية والوقوعية، ومن ناحية ثانية فإن قدرة الله غير متناهية، كما أن الحكمة الإلهية تقتضي ذلك. وبعبارة أخرى: المقتضى موجود ولا يوجد مانع يحول دونه. أضف إلى



ذلك أن النصوص الوحيانية تدل على ذلك. تشير الآيات القرآنية إلى حقيقة أن الله أوحى القرآن إلى الرسول الأكرم ﷺ في إطار لغوي عربي: «و كذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أمم القرى ومن حولها»<sup>(٨٦)</sup>. وإذن، من أجل أن يكون كلام الله مفهوماً من قبل البشر لا حاجة لأن نعتبره من صناعة الرسول، لأن الله نفسه يستطيع أن يخلق الكلام بالنحو الذي يمتاز بالخصوصيات اللغوية والأدبية لكلام البشر.

إشكال: يستدعي الافتراض المذكور أن يكون كلام الله من حيث الفصاحة والبلاغة في مستوى كلام البشر، وهذا يخلق تحدياً لإعجاز القرآن الأدبي.

الردّ: الافتراض المذكور لا يستدعي مثل هذا الشيء، لأن تناسق الكلام مع القواعد والموازن الأدبية لا يتنافى مع الإبداع في الأسلوب والمنحى والفصاحة والبلاغة في الكلام. من هنا، مع أن الأدباء والشعراء متساوون في مراعاة القواعد الأدبية لكنهم يبدعون في الأسلوب ومحاسن الكلام، ويتفوق بعضهم على بعض في ذلك. على هذا الأساس يمكن افتراض أن الله مع أنه نسق كلامه مع المعايير الأدبية للكلام العربي، لكنه أبدع في النظام والأسلوب والفصاحة والبلاغة بشكل يعجز البشر عن الإتيان بمثله.

٣ - يقول الشيخ شبستري: «يدّعي النبي أنه يتمتع بتجربة خاصة، وهي أنه يستطيع بيان كلام خارج عن قدراته في الحالات العادية، وهو مكلف بإبلاغ هذا الكلام». فحوى هذا الرأي هي أن كلام الرسول ليس كلاماً بشرياً اعتيادياً، إنما هو استثنائي خارق للعادة. استثنائية الكلام وكونه خارقاً يتعلق إما بالجانب النبوي والأدبي للكلام أو بجانبه المضموني والمعنائي، أو بالجانبين في آن واحد. هذه الفكرة تتنافى مع قبلية الشيخ شبستري التي تنيط إمكانية فهم الكلام الإلهي بأن يكون ذا طابع بشري من كل النواحي. بتعبير آخر، فرضيته التي تعتبر الرسول فاعل الكلام الإلهي، ولأن الرسول بشر فكلامه ممكن الفهم للبشر، سوف تدحض وتبقى عديمة الأثر، لأنه مع قبول أن كلام الرسول له بُعد خارق للعادة سوف يكون هذا الكلام من





حيث البنية اللفظية أو المضمونية فوق الكلام البشري. في هذه الحالة، على افتراض أن فاعل الكلام الإلهي هو الرسول، سوف لن تترتب على ذلك نتيجة تذكر، لأن استثنائية الكلام الإلهي وخرقه للعادة سيكون الخصوصية المشتركة لكلا الافتراضين (افتراض أن الله هو فاعل الكلام الإلهي وافتراض أن الرسول هو فاعله).

٤ - اعتبار أن الرسول هو الشارع بدل الله يستلزم تفويضاً باطلاً. مقتضى التوحيد في الربوبية التكوينية والتشريعية هو أن لا يكون الشارع أحداً غير الله، ودور الرسول هو بيان التشريع الإلهي للبشر، وليس فعل تشريع الأحكام بصورة مستقلة عن التشريع الإلهي: «إن الحكم إلا لله»<sup>(٨٧)</sup>. وفي آية أخرى يعتبر الله كل الشرائع السماوية من فعل الله ويقول: «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصىنا به إبراهيم وموسى وعيسى»<sup>(٨٨)</sup>.

تقول هذه الآية بكل وضوح إن مشرع الأديان السماوية هو الله تعالى، وأصل التشريع ومنبته هو الولاية، والولاية بشكلها الذاتي تختص بالله: «فالله هو الولي»<sup>(٨٩)</sup>. الولاية التكوينية أو التشريعية للرسول هي أنه يبيّن للناس ما جاء في الكتاب السماوي على نحو الإجمال والعموم<sup>(٩٠)</sup>. ومصدر هذه الولاية هو الوحي الإلهي «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»<sup>(٩١)</sup> وحيث إن الرسول الأكرم ﷺ مبلغ ومبيّن للأحكام الشرعية الإلهية، أطلق عليه هو أيضاً اسم الشارع، لا بمعنى أنه نفسه مصدر وأساس جعل الأحكام الإلهية وتشريعها.

قد يقال إن التفويض الباطل هو أن يُسند الفعل الصادر عن الإنسان لذلك الإنسان فقط، ولا يُسند إلى الله، ولكن إذ صدر الفعل عن الإنسان وأسند إلى الله أيضاً فلن يكون الأمر تفويضاً بل مصداقاً لفكرة الأمر بين الأمرين. هنا أيضاً مع أن التشريع من فعل الرسول ولكن لأنه يتحقق بتأييد خاص من الله، لذلك يُسند وينسب إلى الله أيضاً، وهذان الإسنادان أو النسبتان على طول بعضهما، أي على امتداد بعضهما. وبهذا فإن الأحكام الشرعية فعل الله التشريعي، وفعل الرسول التشريعي في الوقت ذاته.



الإجابة: مع أن الرأي أعلاه يعالج مشكلة التفويض، لكنه يتنافى مع النصوص الدينية التي تعتبر الحكم والتشريع أمراً مختصاً بالله، وأن مهمة الرسول هي تبليغ الشريعة وبيانها. وإذا جرى الحديث في بعض الحالات عن «فرض النبي» إلى جانب «فرض الله» فهذه الحالات استثنائية وليست قاعدة كلية ودائمة<sup>(٩٢)</sup>.

وعليه، لأن مشرع الأحكام الدينية هو الله، ووجود الله فوق تاريخي، لذلك يمكنه أن يصدر أوامر ونواهٍ فوق تاريخية. وحيث إن الشريعة الإسلامية آخر الشرائع الإلهية، فإن الأحكام الإسلامية، باستثناء الحالات التي نسخها الله تعالى، فوق تاريخية وأبدية. وقد قال المعصومون عليهم السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»<sup>(٩٣)</sup>. ومعنى ذلك أن شريعة رسول الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله آخر شريعة سماوية، لذلك يبقى حلالها وحرامها إلى يوم القيامة.

طبعاً، ينبغي التنبيه إلى نقطة مهمة هي أن فعالية الأحكام الإسلامية وعينيتها لها شروط وقيود خاصة من حيث المكلف والموضوع والأبعاد الأخرى، ومتى ما لم تتحقق كل هذه الشروط والقيود أو بعضها، سيفقد الحكم الديني فعليته وعينيته، بيد أن هذه القضية لا تتنافى مع خلود الأحكام الإسلامية وتعاليمها على التاريخ. معنى خلود الإسلام وتعاليمه على التاريخ هو أنه في حال تحقق كل الظروف والشروط والقيود المتعلقة بالحكم، فيجب على المكلفين الإيمان القلبي والالتزام العلمي بهذا الحكم. وإذن، فعدم شرعية أو عدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة - على سبيل المثال - بحسب رأي الذين يعتبرون حضور الإمام المعصوم شرطاً لشرعية أو وجوب صلاة الجمعة، لا يتنافى مع مبدأ خلود حكم صلاة الجمعة في الإسلام وتعاليمه على التاريخ والأزمان، إذ حسب النظرية المذكورة كما أن الاستطاعة شرط وجوب الحج على المكلف، كذلك حضور الإمام المعصوم شرط شرعية أو وجوب صلاة الجمعة<sup>(٩٤)</sup>.

٥ - حتى إذا اعتبرنا الرسول ﷺ شارع الأحكام الإسلامية، فلا يصحّ أن نستنتج من ذلك عصرية وتاريخية الأحكام الإسلامية، إذ لا تلازم بين تاريخية وجود الرسول والطابع الزمني لأفعاله وأوامره ونواهيه، وبين تاريخية وعصرية أحكامه.

لقد أثبتنا في بحوث سابقة أن الأحكام والقضايا والعبارات البشرية تنقسم إلى تاريخية وفوق تاريخية. المعيار في تاريخية أو فوق تاريخية الكلام هو مضمونه ومحتواه. متى ما كان مضمون الكلام تاريخياً ومرتزماً (متى ما كان من القضايا الخارجية) فسيكون الكلام أيضاً تاريخياً، ومتى ما كان مضمونه ذا طابع فوق تاريخي (من القضايا الحقيقية) فسيكون الكلام أيضاً متعالياً على الزمن والتاريخ. الأحكام الشرعية وبشهادة كثير من الأدلة والقرائن العقلية والنقلية لها طابع فوق تاريخي. المخاطب بهذه الأحكام هم الناس والمؤمنون وأولوا الألباب، وليس الأفراد في عصر نزول الرسالة فقط. يقول رسول الإسلام الكريم ﷺ بكل وضوح: «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ»<sup>(٩٥)</sup>. عبارة «ومن بلغ» تدل على أن أحكام القرآن تتجاوز حدود المكان والزمان، وتشمل جميع الناس والأفراد في كل العصور والأزمنة والأمكنة.

### \* هوامش البحث \*

- ١ - حول النظريات والتصورات الجديدة بشأن اللغة والمعنى راجع:
  - وليام بي ألتون، فلسفة اللغة، ترجمه للفارسية أحمد إيرانمنش وأحمد رضا جليلي.
  - نعوم چومسكي، اللغة والفكر، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.
  - اللغة والذهن، ترجمه للفارسية كوروش صفوي.
  - شيوان جيمن، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفارسية حسين صافي.
  - بابك أحمددي، بنية النص وتأويله.
- ٢ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٢ - ١٦.
- ٣ - م س، ص ١٨ - ١٩.
- ٤ - آل عمران، ١٠٢.



٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٤٤ - ٤٦، في تفسير الآيات ٧ - ٩ من سورة آل عمران / م س، القرآن في الإسلام، ص ٣٤ - ٣٧، القسم الثاني (كيفية تعليم القرآن الكريم، الفقرة هـ - للقرآن الكريم ظاهر وباطن) / علي رباني گليپايگاني، تحليل ونقد التعددية الدينية، الفصل الخامس، تعددية تفاسير النصوص الدينية، ص ٩٣ - ٩٦.

٦ - لمفردة النص استعمالان اثنان، أحدهما يختص بدلالة الكلام على قصد المتكلم وهو في مقابل الظاهر، والثاني يختص بالدليل اللفظي في مقابل الدليل العقلي. وعلى هذا ينقسم النص إلى نوعين: النص والظاهر. راجع حول هذا كتب أصول الفقه والتفسير.

٧ - البقرة، ١٦٣.

٨ - البقرة، ١٩٦.

٩ - بدر الدين الزركشي، البرهان في العلوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٤.

١٠ - البقرة، ٢٧٥.

١١ - البقرة، ١٨٧.

١٢ - الحمد، ٧.

١٣ - الزخرف، ١٧.

١٤ - المائدة، ٤.

١٥ - محمدرضا المظفر، أصول الفقه، ج ١، باب المطلق والمقيد، مبحث الانصراف، ص ١٨٢ - ١٨٣.

١٦ - «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم» (المائدة، ٦).

١٧ - م س، ص ١٨٣.

١٨ - ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. (النحل، ١٢٥).

١٩ - قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين. (النمل، ٦٤).

٢٠ - فلا تطع الكافرين وجاهدكم به جهاداً كبيراً. (الفرقان، ٥٢).

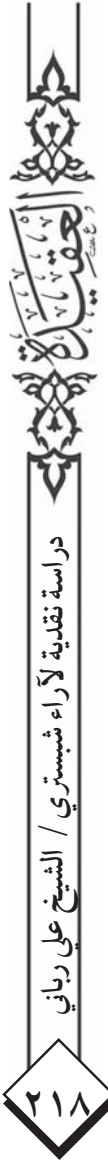
٢١ - الحديد، ٢٥ - ٢٦.

٢٢ - ديفيد كوزنزهوي، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة الهرمنوطيقا الحديثة، ص ٣٥٥.

٢٣ - طرح هذا البحث في عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين في الأوساط الثقافية في إيران، وكان محوره الكتاب المثير للجدل «القبض والبسط النظري للشريعة».

٢٤ - الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٠ - ١٤١.

٢٥ - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن؛ ج ٢، ص ١٦١ / العلامة الطباطبائي؛ الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٧٥.





- ٢٦ - النحل، ٤٣.
- ٢٧ - منها الآيات: الحجر، ٦ و ٩ / الأنبياء، ٢ و ٥٠ / يس، ٦٩ / فصلت، ٤١.
- ٢٨ - راجع: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٧ - ١٦٩.
- ٢٩ - الشعراء، ٢١٤.
- ٣٠ - ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت. (النحل، ٣٦).
- ٣١ - «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (الحديد: ٢٥).
- ٣٢ - هود، ٨٨.
- ٣٣ - فأتيا فرعون فقولا إنا رسولا رب العالمين أن أرسل معنا بني إسرائيل. (الشعراء، ١٧).
- ٣٤ - وتلك نعمة تمنها علي أن عبدت إسرائيل. (الشعراء، ٢٢).
- ٣٥ - ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون. (القصص، ٥ - ٦).
- ٣٦ - آل عمران، ١٥٩.
- ٣٧ - النحل، ٥٨ - ٥٩.
- ٣٨ - البقرة، ١٨٧.
- ٣٩ - التحريم، ١١.
- ٤٠ - إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم. (الإسراء، ٩).
- ٤١ - محمد مجتهد شبستري، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٥١.
- ٤٢ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٦٠ - ٦١.
- ٤٣ - م س، ص ٦٣ - ٦٤.
- ٤٤ - مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٤٥ - العلامة محمد تقي جعفرى، فلسفة الدين، ص ١٥٢ - ١٥٣، نقلاً عن طه عبد الباقي، دولة القرآن، ص ١٨٧ - ١٨٩.
- ٤٦ - م س، ص ١٥٤ - ١٥٧، نقلاً عن «الحقوق في الإسلام»، بقلم: مجيد خدوري وهريبت. ج. لبيسنى، تقديم روبرت هوغوت جاكسون، ص أ-و.
- ٤٧ - مارسيل بوازار، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفارسية د. محسن مؤيدي، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- ٤٨ - م س، ص ٣٦.
- ٤٩ - م س، ص ٦٦ - ٦٧.
- ٥٠ - م س، ص ٦٦.
- ٥١ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٥٧ - ٥٨.
- ٥٢ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ٢١٤ - ٢١٥.

٥٣ - م س، ص ٩٨.  
٥٤ - لمزيد من الاطلاع على «نفس الأمر» راجع: علي رباني كليايجاني، إيضاح الحكمة، ج ١، ص ١٢٦-١٣٨.

## 2 - Fideism.

٥٦ - راجع: كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمة غلام رضا أعواني، ص ٣١-٣٣ و ص ٢٨-١١٧ / ايتين جيلستون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية الدكتور أحمد أحمددي، ص ١٥٥-١٢٦.

٥٧ - كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، ص ٩٢.  
٥٨ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٨، راجع أيضاً: م س، ص ٢٦ و ص ٨٦-٨٧.

٥٩ - م س، ٩٤-٩٥ / راجع أيضاً: م س، ص ١٠١ / محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٦٠ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٤١٩-٤٢١.

٦١ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٧.

٦٢ - م س، ص ١٦٩-١٧١.

٦٣ - يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون. (البقرة، ١٧٨-١٧٩).

٦٤ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٧١-١٧٢.

٦٥ - م س، ص ١٧٢-١٧٣.

٦٦ - البقرة، ١٨٣.

٦٧ البقرة، ١٧٦.

٦٨ - النور، ١.

٦٩ - النور، ٣.

٧٠ - العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٧٩-٨٠.

٧١ - فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمته فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. (البقرة، ١٧٨).

٧٢ - العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣٤.

٧٣ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ١٦٠.





- ٧٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦١ - ١٦٢، بحث: الديمقراطية والإسلام.
- ٧٥ - م س، ص ١٦٢، (البحث نفسه).
- ٧٦ - م س، ص ١٦٥، (البحث نفسه).
- ٧٧ - إبراهيم، ٤.
- ٧٨ - يوسف، ٢.
- ٧٩ - الشوري، ٧.
- ٨٠ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٤٦، بحث: خصوصيات خطاب الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.
- ٨١ - محمد مجتهد شبستري، الهرنوطيقا والكتاب والسنة، ص ٣١ - ٣٢، بحث: عملية فهم النصوص (بقليل من التصرف في العبارات).
- ٨٢ - محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، ص ٣٢١ - ٣٢٣.
- ٨٣ - م س، ص ٣٢٣.
- ٨٤ - محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص ١٦٥ - ١٦٧.
- ٨٥ - راجع: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٨، ص ٣٥٢.
- ٨٦ - الشوري، ٧.
- ٨٧ - يوسف، ٤٠.
- ٨٨ - الشوري، ١٣.
- ٨٩ - الشوري، ٩.
- ٩٠ - وهو ما بينه للناس من تفاصيل ما يشتمل إجماله الكتاب وما يتعلق ويرتبط بهما (العلامة الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٣٨٨).
- ٩١ - النجم، ٣ - ٤.
- ٩٢ - حول هذا راجع كتاب: «نقد نظرية بسط التجربة النبوية»، ص ٨٩ - ١٠٠.
- ٩٣ - محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ٤٧، كتاب «فضل العلم»، باب البدع، الحديث ١٩ / السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ١٧٨.
- ٩٤ - راجع: علي رباني گلپايگاني، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، ص ١١٧ - ١٢٠.
- ٩٥ - آل عمران، ١٩.

### \* مصادر البحث \*

- ١ - أحمددي، بابك، بنية النص وتأويله، طهران، نشر مركز، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].

- ٢ - ألتون، ويليام، فلسفة اللغة، ترجمه للفارسية أحمد إيرانمنش، وأحمد رضا جليلي، طهران، دفتر پژوهش ونشر سهروردي، ١٣٨١ هـ ش [٢٠٠٢م].
- ٣ - باربور، إيان، العلم والدين، ترجمه للفارسية بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش [١٩٨٣م].
- ٤ - البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، قم، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ٥ - بوازار، مارسيل، الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه للفارسية الدكتور محسن مؤيدي، طهران، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ١٣٥٨ هـ ش [١٩٧٩م].
- ٦ - بالمر، ريتشارد، علم الهرمنوطيقا، ترجمه للفارسية محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
- ٧ - پترسون، مايكل، وآخرون، العقل والعقيدة الدينية، ترجمه للفارسية أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.
- ٨ - جعفري، محمد تقى، فلسفة الدين، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].
- ٩ - چومسكي، نعوم، اللغة والفكر، ترجمه للفارسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].
- ١٠ - \_\_\_\_\_، اللغة والذهن، ترجمه للفارسية كوروش صفوي، طهران، هرمس، ١٣٧٨ هـ ش [١٩٩٩م].
- ١١ - چيمن، شيوان، من الفلسفة إلى علم اللغة، ترجمه للفارسية حسين صافي، طهران، گام نو، ١٣٨٤ هـ ش [٢٠٠٥م].
- ١٢ - الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٩ هـ ق.
- ١٣ - الحكيم، السيد محمد باقر، علوم القرآن، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ هـ ق.
- ١٤ - خدوري، مجيد، الحقوق في الإسلام، بدون تاريخ وناشر.
- ١٥ - الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة صعب بن عمر الإسلامية، بدون ناشر، ١٤٢٤ هـ ق.
- ١٦ - الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، طهران، المكتبة المرتضوية، بدون تاريخ.
- ١٧ - ربّاني گلپايگاني، علي، إيضاح الحكمة، ترجمه وشرح بداية الحكمة، قم، انتشارات إشراق،





١٣٧٤ هـ ش [١٩٩٦م].

١٨ - \_\_\_\_\_، الحرية والديمقراطية من وجهتي نظر الإسلام والليبرالية، قم، مؤسسة مذاهب

اسلامي، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٠٣م].

١٩ - \_\_\_\_\_، نقد نظرية بسط التجربة النبوية، قم، مركز مديريت حوزة علميه، ١٣٨٢ هـ ش

[٢٠٠٣م].

٢٠ - \_\_\_\_\_، الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين، قم، مركز مديريت حوزة علميه، ١٣٨٣ هـ ش

[٢٠٠٤م].

٢١ - الزركشي، بدر الدين، البرهان في العلوم القرآن، بيروت، دار الجليل، بدون تاريخ.

٢٢ - جيلسون، آتين، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمه للفارسية أحمد أحمدي، طهران، انتشارات

حكمت، ١٤٠٢ هـ ق.

٢٣ - السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، قم، انتشارات الرضي، ١٤١١ هـ ق.

٢٤ - الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، بيروت، المكتبة العصرية،

١٤٢١ هـ ق.

٢٥ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٨ هـ ق.

٢٦ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، الأعلمي ١٣٩٣ هـ ق.

٢٧ - \_\_\_\_\_، القرآن في الإسلام، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٥٣ هـ ش [١٩٧٤م].

٢٨ - الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ ق.

٢٩ - الطنطاوي الجوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مصر، مصطفى البابي، ١٣٥٠ هـ ق.

٣٠ - عبد الباقي، طه، دولة القرآن، بدون تاريخ وناشر.

٣١ - العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بدون تاريخ.

٣٢ - فروند، جولين، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمه للفارسية عبد الحسين نيك گهر، رايزن،

بدون مكان النشر، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].

٣٣ - الفيض الكاشاني، الملا محسن، تفسير الصافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٧ هـ ش

[١٩٩٨م].

٣٤ - كاپلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمه للفارسية جلال الدين مجتبوي، طهران،

شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٨ هـ ش [١٩٨٩م].

٣٥ - \_\_\_\_\_، تاريخ الفلسفة، ج ٤، ترجمه للفارسية غلام رضا أعواني، طهران، شركت

- انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].
- ٣٦- كرباي، أنطوني، مقدمة في الهرمنوطيقا، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، طهران، نشر مركز، بدون تاريخ.
- ٣٧- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، بدون تاريخ.
- ٣٨- كوزنزهوي، ديفيد، هايدغر والاستدارة الهرمنوطيقية، في مجموعة «الهرمنوطيقا الحديثة»، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
- ٣٩- مجتهد شبستري، محمد، الإيمان والحرية، طهران، طرح نو، ١٣٨٢ هـ ش [٢٠٣٣م].
- ٤٠- \_\_\_\_\_، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، طهران، طرح نو، ١٣٨٣ هـ ش [٢٠٠٤م].
- ٤١- \_\_\_\_\_، نقد القراءة الرسمية للدين، طهران، طرح نو، بدون تاريخ.
- ٤٢- \_\_\_\_\_، الهرمنوطيقا والكتاب والسنة، طهران، طرح نو، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
- ٤٣- مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ١، قم، انتشارات دار العلم، بدون تاريخ.
- ٤٤- \_\_\_\_\_، نظام حقوق المرأة في الإسلام، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٩ هـ ش [١٩٩٠م].
- ٤٥- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، طهران، انتشارات المعارف الإسلامية، ١٣٨٦ هـ ش [٢٠٠٧م].
- ٤٦- معرفت، محمد هادي، التفسير والمفسرون، قم، مؤسسة التمهيد الثقافية، ١٣٨٠ هـ ش [٢٠٠١م].
- ٤٧- نصيرالدين طوسي، محمد بن الحسن، شرح الإشارات، دفتر نشر كتاب، بدون ناشر، ١٤٠٣ هـ ق.
- ٤٨- نيتشه وآخرون، الهرمنوطيقا الحديثة، ترجمه للفارسية بابك أحمدي وآخرون، طهران، نشر مركز، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].
- ٤٩- وين، براودفوت، التجربة الدينية، ترجمه للفارسية عباس يزداني، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٧ هـ ش [١٩٩٨م].

