تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعيّن المصداق
تاريخية النص الدينية

على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

عرض ونقد

د. عادل محمد الشريف

مؤسسة الإلهيل
للدراسات والبحوث المقدمة
Al-Daleel Foundation
For Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.ins
هوية الإصدار

الإصدار: تاريخية النص الدينية على ضوء رؤية ثبت المفهوم وتغيير المصداقي

المؤلف: د. عادل محمد الشريف

الإشراف العلمي: المجلس العلمي في مؤسسة الدليل

الدعم الفني: شعبة العلاقات العامة والإعلام في مؤسسة الدليل

التقديم اللغوي: علي غيم

تصميم الغلاف: محمد حسن أراداكان

الإخراج الفني: فاضل السوادي

المطبعة: دار الورث للطباعة والنشر / كربلاء المقدسة

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحث العلمي

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 1549 لسنة 2019

حقوق الطباعة والنشر محفوظة لدى مؤسسة الدليل

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst
التاريخ

كلمة المؤسسة ................................................................. 9
تعريف التاريخي .............................................................. 21
تاريخي في الغرب ........................................................... 30
تاريخي الفهم وتاريخي النص ............................................... 41
تاريخي في الفكر الإسلامي الحداثي ...................................... 47
الأشكال المختلفة لـ تاريخي الدين ....................................... 48
تاريخي الكتب السماويّة باعتبارها أهمّ منبع للدين ............. 49
مباني التاريخيّة وأسسها .................................................. 51
أولى: المباني المعرفية لتاريخيّة ................................. 51
ثانيَّة: المباني الموجودة لتاريخيّة .................................. 57
ثالثاً: المباني الأنثروبولوجيّة لتاريخيّة ......................... 59
رابعة: المباني الساينسيّة واللغويّة لتاريخيّة ............... 60
تاريخي في ميزان النقد ................................................... 69
أولى: استعمال المصطلح .................................................. 69
ثانيَّة: مناقشة المباني .................................................. 77
ثالثاً: مناقشة الأدلة ..................................................... 97
الشريعة والقضايا الحقيقية ............................................ 113
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

تاريخيّة ومسألة مكّيّة السور القرآنيّة ومدنّيتها..................................................123

أسباب النزول وتاريخيّة القرآن.................................................................125

تعدد الشرائع والتاريخيّة..................................................................................130

خاتميّة الأحكام الإسلاميّة وخلودها:..............................................................131

تأثیر الزمان والمكان في الاجتهاد.................................................................137

المتتيجة..............................................................................................................142

المصادر..............................................................................................................144
كلمة المؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمدٍ المبعوث رحمته للعالمين
وعلى أهل بيته الهداء الميامين.

إنّ العامل الفكري والمنظومة العقديّة التي يحملها الإنسان تمثل العامل الرئيسي والدافع الأساس الذي يقف وراء كل الأنشطة والسلوكية التي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكية الفردية والاجتماعيّة للإنسان، فإذا أن تشكّل حافزًا قويًا يشدّه في حركته نحو السمو باطّاع كماله المنشود، أو عاملًا يجره نحو التشافل والسقوط في دوامة الفوضى والفساد الذي لا يختلف إلا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقدي هو الرافد الذي تتدفق منه حياة الإنسان بكل صورها وأشكالها، وهو الأداة التي تتحكم بسلوكية الإنسان
ويواقفه، وهو الهاجس الذي يُؤرّقه إن لم يجد إجابات مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فكأنه المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الذي يتبقي منه جميع الدوافع نحو سلوكيات الإنسان وممارساته الفكرية والخيانية كافة.

وهذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسائل السماوية التي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الكنسيِّ العقديِّ للإنسان، وامتلاك صحافتها الفائقة بما يُؤجّل لهذا الجانب ويدفع الشعوب عنه، إذ رُكّزت حركاتهم الإصلاحية وخطاباتهم على تشكيك المنظومة العقدية وتثبيتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهة أخرى فإن كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم؛ لأجل التسلّط عليهم فكريًا وسياسياً ومصدرًا للسيرة، وقد استعملوا الإفساد الفكري والعقديي سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الطائفية، فوظفوا أدواتهم من وعاظ سلاليين وأعلام رحيبة ووسائل إعلام مأجورة؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظل سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتقوا على استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كل ما يتعلق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكرية، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف،
كلمة المؤسسة ................................................................. 11

والتعليم على نقاط الاشتراك؛ لإدراك الفتن بين الأطراف المختلطة، وتفتيت وحدتهم، وكسر شوكتهم، وإضعاف عزمهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفنيّي الدینیّ أن نعطي هذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويتنا ومشاريعنا الفنيّة التي نسعى لتنفيذها؛ لتنمكمن من ترسخ العقيدة الإسلامية الحقيقة وفق رؤية مدرسة أهل البيت ﷺ باعتبارها الامتداد الطبيعي لنبّ الإسلام محمد ﷺ. كما ينبغي أن نتجه في طرح هذه الرؤية ضمن صياغة معاصرة رصينة، تتناسب ومستوى عرافة مدرسة أهل البيت ﷺ وأصلنها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينية المعتبرة.

ولأجل ذلك جاء مشروع مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة التابعة للعنبة الحسینیة المقدسة؛ ليليّ قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسسات تخصصیة تعمل على الجانب الفنيّ العقديّ، وليحلل على عاتقه مسؤولیة تأسيس هذا الجانب والتصدی لدفع الشبهات، والتآكید على العقائد الحقيقة بالوسائل والإمکانیات المتاحة؛ وذلك للمساهمة في سد الفراخ الفکريّ العقديّ الذي يعاني منه المجتمع.
ترنتيّة لما تمّ ترصد في الساحة الفكرية من طرح لنظريّة ثبات المفهوم وتغيير المصدق في المصادر، فقد رأى المجلس العلميّ في المؤسسة ضرورة كاتبة بحث يتعرّض لهذه النظرية بالتحليل وال النقد الموضوعيّ، وردّها إلى أصلها، وهي نظرية تاريخيّة النصّ الدينيّ، وأهمّ ما يرد على هذه النظرية من إشكالات علميّة.

وقد أوّلّت مهماّ كتابة هذا البحث إلى الأساتذة الدكتور عادل محمد الشريف، مسؤول وحدة الفكر الدينيّ في شعبة البحوث، فقام بالمهنة مشكوراً بكل دقة وإخلاص.

ختامًا تنتقد مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقيدة بوافر الشكر والامتنان إلى المؤلف الكريم، لما قام به من جهدٍ مميزٍ في تدوين هذا البحث القيم، كما تنتقد بالشكر الجزيل إلى الأساتذة الدكتور كمال مسعود ذبيح عضو المجلس العلميّ؛ لما بذله من جهدٍ كبير في مراجعة هذا البحث وتصحيحه، سائلين الله العليّ القدير لهم دوام التقدم والتفوق.
لم يكن تبليّر فكر الحداثة الغربيّة دفعةً واحدةً، بل جاء تمرّدًا مائيّ تاريكي طويلًا طوي خلاله عدّة مراحل متتاليةّ بدءًا من عصر الإصلاح النهائيّ، ثمّ عصر النهضة، ثمّ عصر الأضواء، ثمّ عصر الحداثة. ويكمن الفرق الأساسيّ بين الفكر الغربيّ الحديث على العموم - وبين فكر العصور الوسطى الأوربيّة في الانتقال من رؤية كونيّة معيّنة، وهي رؤية العصر الوسيط التي اعتمدت على الغانيّة على رؤية الفكر الحديث.

أطلق فكر الحداثة الغربيّة بالتنوع والثراء، فإذا اقتُبرت رؤية رينيه ديكارتر (René Descartes) في أوائل القرن السابع عشر (Martin) نقطة بداية للحداثة(1)، وعدّت رؤية مارتن هايدير (Heidegger) في منتصف القرن العشرين نقطة نهاية لها؛ فإنّ ما بينهما هو حشدٌ هائل من الروى والمذاهب والنظريّات يصعب عمل

(1) حيث جعل الإنسان نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى العالم، وليس العكس كما كان سائداً من خلال الكوجيتو.
توضيحية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المتصدق

تصنيف كامل ودقيق لها. وعلى الرغم من أن جميع هذه الأفكار المفكّريّة لعبت دورًا في بيئة المجتمعات الحداثيّة الغربيّة، إلا أن تبلور مجمع الحداثة جاء نتيجة مباشرة لقطاع معين من هذا الفكر، مثل منظومة محددة من الأفكار الفلسفيّة والنظرية لها

وقد جاء فكر الحداثة بعدد من المقولات والنظرية والأفكار

المركزية التي تعتبر بشكل غير مباشر عن مفهومها الجوهر، وهو القدرة المطلقة للعقل. هذا الأخير الذي تميز بمجموعة من الأفكار يمكن أن نوجّهها كالتالي:

التثوير (Enlightenment) - وقدرة العقل - وخاصة الوضعية

الماديّ - على التطور والتقدّم: ففكرة التطور تضمّنت فكرة التثوير، وتقدّم المجتمع وتطوّره نحو الحداثة يتطلب تثوير المجتمع ونشر الأفكار الحداثيّة.

النقدية (Critical): فكرة النقد وعدم التسليم للذى سلطته ماديّة

أو معنى، والاعتماد على العقل في قبول مختلف النظريّات والتصوّرات الأخرى ورفضها. ومقولة النقد في المجال الدينيّ تعني رفض السلطة المعنيّة الدینیّة. وتجلى مقولة النقد في الحقل الفلسفيّ في نقد الأفكار التربويّة سواء كانت علمية أو فلسفية.
الأدنِسَة (Humanization)؛ الإنسان له مسؤوليَّة تغيير العالم نحو الأفضل، بدلاً من فكرة الخلاص (1) المسيحية. فالخلاص هو في هذا العالم وبواصف الإنسان نفسه، ويستتبع ذلك فكرة الحرية. يقول الباحث الفرنسيّ إميل بولا: "كان المسيحي النتائج (أو المخلّد) عن حركة الإصلاح البروتستانتيّة حريصًا على المستوى الديني - على عدم تقديم الطاعة "لله وكتابه" للكنيسة ولا لخلفيته (أي البابا) وآمًا الآن - أي مع التنوير - فقد تم اجتياز عتبة ثانية، فلم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله الذي يستطيع أن يحكم الأشياء بذاتها. فمنذ الآن فصاعدًا راح الأهل بململكة الله ينزاوح لكي يبلّل المكان لتقدّم عصر العقل وهيمنته، وهكذا راح نظام النعمة الإلهيّة ينحني ويتلاشي أمام نظام الطبيعية، وانتهى عهد التعاليم العموديّ؛ لكي يبلّل مملكة عهد المحسوسية والعلاقات الأفقيّة، لقد أضحى الإنسان وحده مقيسًا للإنسان، وأضحى حكم الله والسلطات الدينيّة الآلهة تنتمي إليه خاصفعًا لحكم الوعي البشريّ الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرّيّة، هذه الحرّيّة الآلهة التي تمثل مكبّسه الجديد غير القابل للنقص أبدًا" (2).

(1) مفاد الفكرة وهو اختصار خلاص الإنسان في إيمانه ببيسوع الإنسان - الإله، واعتناقه تعاليم الكنيسة القديمة.
(2) هاشم صالح، "الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات"، الوحدة، العدد 101-102، 1993، ص 20 و21، وهو ينقل عن كتاب إميل بولا "الحرّيّة العلميّة";
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعديل المصداق

ولعلّ مفهوم التاريخية كانت من أبرز هذه النظريّات التي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة. هذه المفهوما التي تبكر مفهومها في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وتعني أن كل شيء - بما في ذلك الحقيقة - يقع ضمن أطر التاريخ. بل أدى ربط تطور التاريخ بعوامل تاريخية محددة ومملوسة إلى تطور تاريخيّة تحيل كل أمر للتاريخ، وتشير إليه لدرجة أنه تمّ وسم الحداثة بكونها عبادة للتاريخ الذي أصبح هو المنبع أو المنتج الأساسي للمعنى. وقد جرى تداولها في الغرب بشكل كبير، لا سيّما في المجالين السياسيّ والأيديولوجيّ، لكنها ما لبثت أن انتقلت إلى الفضاء الفكريّ العربيّ والإسلاميّ بغرض أن تنحى المنحي نفسه لدى الغربيّين. والذى راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلاميّ هو الخطاب الحداثي العربيّ المعاصر.

ولا يخفى على أحد الحاجة الماسة إلى البحث عن هذا الموضوع مع وسعته وتعدّد أبعاده. فمفهوم التاريخية وتاريخيّة الدين والنصّ الدينيّ تعود بجذورها إلى حوالي 200 سنة في الغرب، وقد تطور منها بصور وأشكال كثيرة خلال هذين القرنين. أما في العالم الإسلاميّ، فمع أنّ توظيف هذه الرؤية يفضي إلى زعزعة أركان الإيمان الدينيّ، إلا أنّ البحث حولها بصورة جادة ومعمّقة لم يستوف حقّه بعد؛ مما يقتضي دراسات تحقيقيّة وعلميّة عميقة ومحاكمة في هذا المجال.

حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة، منتشرات سيرف، باريس 1978 م.
فالفكر من الشبهات آلتي ترد في فضاء الدين الإسلامي والمعرفة الدينية هي نفسها أعيدت صياغتها بلا دليل قد طرحت في عصر النهضة في مواجهة المسيحية. من دون أن يشعر أصحابها أن قياس الإسلام مع المسيحية هو قياس مع الفارق؛ إذ رغب هؤلاء في السير بالمنهج والرؤية نفسها مع الإسلام؛ لتحل الأدسمة محل الإسلام. وعلى هذا الأساس، يبدو أن التطرق إلى بحث هذه الرؤية ومنشئها ومبانيها قد ساقته جملة من الأمور هي:

أ. تطور مفهوم التاريخية باعتباره مفهومًا ونوعًا ومذهبًا، له أتباعه ومناصروه غربًا وشرقًا. ودورة في هذا الصدد مجموعة من التأليفات ك"تاريخ الفكر العربي الإسلامي" لأركون، "تاريخ الفكر القرآني" لنصر حامد أبو زيد(1) و... كما عرّفت آراءً حوله تحت عنوان"تاريخية الإسلام"(2)، وغير ذلك.

ب. المراجعة على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلامي، إذ ينظر إليها على أنها الآلية الأقوى التي يتوسّل بها الخطاب الحداثي في كسب رهانه الذي هو تبปร العالمانيّة والأدسمة انطلاقًا من النص نفسه.

--------------------
(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000 م.
(2) الحيدري، كمال، في الدرس: مفاتها عملية الاستنباط الفقهي 477 وفي غيرها من الدراسات.
ينقول أحد المفكّرين: "واحدة أهم النظريّات التي وجدت في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة - أي من عصر التنوير والنهضة والحداثة وما بعد الحداثة، هذه العصور الأربعة الموجودة في العالم الغربي والتي بدأت من القرن السادس عشر أو السابع عشر إلى يومنا هذ، التي هي تنوير ونهضة وحداثة وما بعد الحداثة - هي أنهم جاءوا إلى الفكر الديني الإسلامي وقرؤوه قراءةً ضمن الأطر التاريخيّة، قالوا لا يمكن أن يأتي إسلام وأفكار إسلاميّة ونظريات إسلاميّة من دون أن يكون متأثرا بالواقع التاريخي الاجتماعي والاقتصادي والفكري إلى غير ذلك؛ لأن الفكر وليد الواقع الذي يعيش فيه، فلا يمكن لفكر أن يسمى على الواقع الذي يعيش فيه - إذ لا يوجد فيه مطلقات. وإنما يكون مرتبطاً بواقعه، وهذه أهم نظرية جاءتنا من الغرب (1) وتأثر بها كثير من الحداثويين عندنا في العالم الإسلامي (2)."

ج- التباس مفهومها في المجالات التي توظف فيها، وعدم وضوحها إلى الدرجة التي لم يستفسها الخطاب الديني، فضلًا عنا يكتنفها من غموض لدى الخطاب الحداثي؛ ولذلك يمكن القول: إن الكتابة في هذا الموضوع شحيحة جداً.

(1) الجدير بالذكر أن هذه النظرية تنقض نفسها بنفسها، فيما أن "الفكر وليد لواقع الذي يعيش فيه"، فنفس هذه القضية كفكرة هي وليدة لواقعها الحاضر، وبالتالي ليست مطلقة، وإنما هي ظرفية وموضوعية بواقعها فحسب.
(2) الحيدري، كمال، في الدرس: مفاهيم عملية الاستنباط الفقهي، 477.
بناءً على هذه المسوّغات انتظرت إشكالية هذه الدراسة التي تسعى إلى متابعة هذا المفهوم من جهة المعنى والدلالة والكشف عن المباني، ومن جهة التوظيفات التي يوظف بها في الخطاب الحداثي وندوها. تجدر الإشارة إلى أن التوظيفات الحداثيّة لهذا المفهوم تختصر بالوقت الراهن. وقد اقتضت معالجة هذه الإشكالية الأخذ بمنهجية متعددة الأبعاد: كالبعد التاريخيّ، والبعد الوصفي التحليليّ، والبعد النقديّ. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة، منها: بعض كتابات العرويّ ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

والجدير بالذكر أن المرجع من الدين في هذا المقال هو خصوص الدين الإلهي وليس أنه مطلق ما يسمى بالدين، والمحور الأساسي هو الدين الإسلامي والرؤى والشهادات التي تطرح حوله. والمراد من الدين الإسلامي هنا هو القرآن والسنة النبوية وسيرة الأنبياء المؤسسية. وعبارة أدقّ، مجموعة القضايا التي أمر الله نبيه ﷺ بإبلاغها للناس وإيجارها من أجل سعادتهم الأبدية، والمراد من القضايا هي القضايا العقديّة والأخلاقية والفقهية والتربويّة والعلميّة والتاريخيّة و...
تعريف التاريخيّة

يحيّة أوّلبح التاريخيّة- إلى التاريخ(1)، وهذه المفردة ليست عربيةً بالأصل بل هي ترجمةً لكلمة (Historicism) (2). أما معناها الأوليّ فيدل على النسبة إلى التاريخ: فعندما يوصف بها الشيء فإن ذلك يعني أن ذلك الشيء له وجودٍ حقيقيّ، أي أنه وجد فعلًا وجودًا تاريخيًّا يتحدد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضيّ أو أسطوريّ. والناحية هنا هي إحدى المقولات التي ارتبطت بالتقدم باعتبارها وصية للحضارة الماديّة. ولهذا تتأكّد دلالتها الماديّة؛ فيما أنها على ارتباط بالخصائص الماديّة للحضارة.

(1) يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفيّ بأنه علم يبحث في الواقع والحوادث الماضية إلى رؤية فلسفية واحتلاله في التفسير.
(2) المراد من هذا المصطلح غير التاريخيّة (Historite)، وكذلك لا يراد منه وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللغفيّ، وقد استخدم هذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسعي اجتماعيّة راقية تتحكم حركة الأمم الحضاريّة- وهي نظرية متفرعة عن الجدلية الهيجيلية- وأنها لا يمكن أن تتخلف، بل إنه من الممكن أن ينبوذ بصير ألمٍّ من الأمم يطبق هذه القوانين المتحركة للتاريخ، ولهذا يوجد معنيان لـمصطلح واحد، مما يسبّب الخلط أحياناً.
تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

الحديثة التي أبرزها عصر المنهضة، فهي في استعمالاتها أيضًا كانت في هذا الإطار للبعد المادي؛ إذ نجدها تدير بمعنى الواقعية، التي تقابل المخيال والأسطوري الذي يصعب التحقق من صحته؛ وللهذا يقول محمد أركون: "إن التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي: تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خياليًا أو وهمًا، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي" (1).

وذلك ترد التاريخية للدلالة على مفاهيم أندثولوجية مثل: الزمن، والمكان. وما من خصائص الواقعية التاريخية من حيث ارتباطها بهما، فتوظف للدلالة على الزمني، وعلى هذا الأساس يعرف نصر حامد أبو زيد التاريخية بقوله: "التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله - تعالى - في الزمن والتاريخ أو في حقطة من حظات التاريخ" (2). فكل ما يقع بعد خلق الكون - بما في ذلك الكلام الإلهي - فهو حادث؛ ومن هنا ذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بتاريخيته؛ أي بعد هده في الزمن، فإجاد الكون هو حظة التدشين التاريخي؛ ولهذا تعد "التاريخية" مفهومًا محايئًا لوجود العالم (3).

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، ص 117.
(2) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 71.
(3) المصدر السابق.
تعريف التاريخيّة

كما أن التاريخيّة وفق هذا المعنى ستغدو إحدى الأدوات التي
نتمكن بواسطتها من التمييز بين كل ما هو غيبيّ ما وراقيّ، وما هو
طبيعيّ بين الوجود المشروط بالزمان والمقيد به، والوجود المطلق
والمتعالي. فهي اللحظة الفصل بين الميتافيزيقا والوجود الزماني. ومن
هذا يفهم أن مفهوم "التاريخيّة" يوظف في مجال إعطاء الأولوية
للماضي والطبيعيّ على حساب الغيبيّ والمتعالي واللامشروط
والدوغمائيّ(1)؛ لهذا نجد محمد أركون يقول: "التاريخيّة تعني أن لا
يجعل النص أو المذهب نفسه بشكل متعالي فوق التاريخ، بل يجعل
نفسه في ضمن الطابع الآتي الافتراضي ويتصرف بصفة احتمالية
بعيدًا عن الاستراتيجيّة الدوغمائيّة"(2). ويقول هاشم صالح شارح
كلام أركون: "تاريخيّة النص هي ارتباطه بلحظة ولادة معينة ضمن
ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية معينة"(3).

فالتاريخيّة والتاريخيّة هي من العناوين والصفات التي إذا
أُضيفت إلى شيء آخر فإنها كنائبة عن زمانية ذلك الشيء وعرضيته،
من حيث إنه وليد ظروف وأوضاع معينة، وأثره وفاعليتها تكون

(1) الدوغمائيّة هي حالة من الحجود الفكريّة، يتعصب فيها الشخص لأفكاره لدرجة رفضه
الاظلال على الأفكار المخالفة.
(2) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 135.
(3) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 74.
تارِيخیة النقض الديني على ضوء طبیعة ثبات المفهوم وتغيير المصداق

 ضمن تلك الظروف. أمّا في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإما أن لا يكون له أثر وفاعلیة البّتة، وإما أن يفتقد فاعلیته في زمانه وتحول ماهیته إلى ماهیة أخرى مختلفة، فمثلاً يعد السيف إحدى الآلات والوسائل الحربيّة التي ترتبط بالحقب الغابرة، لكنه اليوم يعد نقطة أثریة تاريخیة، بمعنى أنه يرتبط بالأزمنة الغابرة، والوظيفة التي أبدعت له في ما مضى، لم بية هنا دور يدگر في العصر الحاضر، وإنما يمكن أن نستفيد منه بآن نضعه في المتحف أمام أنظار الراغبين والمشاهدين، وقد ظهرت سبدا أخرى بدیلة تؤدی ذلك الدور في هذا العصر. ولها، بالنسبة لفاعلیة القوانين ودور المستنِّهرات التي أقررتها البشريّة فيما مضى.

من هنا يمكن أن نفهم النظریة التاريخیة إلى القرآن والنصوص الدينيّة والمعتقدین بها؛ إذ إنهم يريدون هذا المعنى، أي أنهم يعتقدون أنها نتاج للظروف التاريخیة أو أن للظروف دخلًا في كيفیتها وكمیتها، ونتيجة لذلك فإن للدين أو للبعض من تعالیمه تاریخ صنع واصطلاح محدّدين.

 والتاریخیة بالنسبة للسّتة تعني فهم الأحادیث في سياقها التاريخی بما يوجب حصر مفهومها الظاهری في إطار زمكاني، مما يعني حصول إلغاء أو تعديل في الصورة المستنَّدة، ومن ثمّ حصول تغيیر.
تعريف التاريخيّة

ما في الحكم الشرعيّ على تقدير كون الحديث ممّا يتصل بالجانب العمليّ(1). وحتى يتضح المراد نذكر مثالًا لذلك، فالمقرّر في الزكاة تسعة أشياء على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة، وهي الغلال الأربع: الخنطة والشعرير والتمور والزبيب، والأنعام الثلاثة: الغنم والبقر والألب، والدينار والدرهم.

لكن قراءة مختلفة لروايات باب الزكاة تقول: إن وضع الحديث الشريف الزكاة على هذه التسعة بأعيانها، إمّا كان لنظر تاريخيّ زمكانيّ، وهو أنها تمثل عصارّة الإنتاج الاقتصاديّ في المجتمع القديم، وقد كان حضوراً فاعلاً في الحياة الاقتصاديّة، أمّا اليوم فلم يعد لها أي حضوراً ممّا يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضحالة والضاللة، كيف تكون الزكاة - وهي الآتي شرعت لسّدّ حاجة الفقراء - محصورة بهذه الأموّل اليوم لا تنتعدّ إلى غيرها؟(2)!

وهي كما بالنسبة للنظرة التاريخيّة إلى ذات الإنسان، إذ ترى أنّ الإنسان في حال تغيير دائم، نتيجة تغيير ما حوله من ظروف التاريخ،

(1) حب الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعيّ، ص 713.
(2) المصدر السابق، حيدر، كمال، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمن ومكان، رهن نظرية وحدة المفهوم وتعتيم المصداق.

http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

وبذلك تتغيّر الحاجات الجسمانية والروحية بما يتناسب مع ذلك. ومن هنا فإنّ فرضيّة أن هناك أبعادًا ثابتة للإنسان وحاجات ثابتة تقتضي إجابة ثابتة وخلالية، هي فرضيّة خاطئة أساسًا.

وفقًا للتعريف المذكورة نجد التاريخية عبارة عن نزعة تعني بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بئرها وضمن شروطها التاريخية بعيدًا عن التعالي (1) والإطلاق والشباع.

وقد سعى الخطاب الإسلامي الحداثي المعاصر جاهدًا من أجل تبرير هذا التوظيف؛ إذ يرى الحداثيون أن الفكر الإسلامي الذي يؤمن بأن الحقيقة في الوري، قد وظّف التاريخية بأسمااء أخرى، فمقولته المعتزلة في "خلق القرآن" وأنه صفة فعل لا صفة ذات، عُدّت أحد أبرز ملامح الرؤية التاريخية. والمعتزلة بنظريتهم ودفاعهم عن هذه المقوله كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسج التاريخ (2). بل نجد الحداثيين أحيانًا يفتحون المجال

---

(1) تعالي الجاذبة والواقع هو طمس معايّرها وإحداثياتها المركزيّة، والقول إنّ وراء الظواهر الحسّيّة المتغيّرة جواهر ثابتة، أو حقائق مطلقة، قائمةً بذاتها.

(2) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 71؛ العمري، مرزوق، التاريخيّة، المفهوم ووظائفه الحداثيّة، ص 55؛ مجلة إسلاميّة المعرفة: المعهد العالميّ للفكر الإسلامي، العدد 63، شتاء 2011 م.
تعريف التاريخي:

هذه المقوله لتشمل النص القرآني نفسه، يقول محمد أركون: «نجد من خلال القصص القرآني أن وعي تاريخي بدائي يميل إلى الظهور والانبعاث ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد»(1). وما دامت التاريخي كذلك - أي معرفة الحقيقة في التاريخ - فإنها تصبح فوق الأيديولوجيا التي تكرسها الانتهاطات المذهبيه، أو الانتصارات الإعلاميه، بل هي الوضع البشري المعيش الذي يمكنينا من تجاوز التاريخ الأيديولوجي إلى التاريخ التطوري. وهنا يغدو معنى التاريخي هو القطيعة، يوصفها آليه من آليات البحث الإستيومولوجي الذي تطور مع الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (Gaston Bachelard)، وهذا ما يتجلى في كلام أركون نفسه عن تاريخي القران، التي يقول عنها إنها تعني: «في الواقع أن نطبقي على القران وعلى ما أسبيته بالتراث الإسلامي الكامل القراءات المنهجي والابستيمولوجي»(2).

وقد بُرر بعض الحداثيين توظيفه لمفرد التاريخي في مجال

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة عقلية، ص 131.
(2) أركون، محمد، الإسلام والتاريخي والتفاؤل، مجلة الأصالة، الجزائر، الشؤون الدينية، العددان 49 و50، 1977، ص 19.
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق.

النصوص الدينيّة - سواء القرآن أو الرواية - بمجموعة من الشواهد:

كانت اليات القرآنيّة إلى مكّيّة ومدنية في علم القرآن، ومسألة الناسخ والمسح، وأسباب النزول، وبحث الحادث والمتعيّر في الشرعية، وتاثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية. ورأى أن

المنظمة الدينيّة لجميع مفرداتها - عقيدّة (من توحيد، ومعاد و...) وأحكامًا فقهية (صلاة وركة و...) أو قيمية (أخلاقًا وسلوكيات) -

تاريخيّة وفق نظرية وحدة المفهوم وتغيير المصدق أو تعدد (1).

وسيأتي ذكر لبعض الأدلّة التي ذكرت في الخطاب العربيّ المعاصر

 حول صحّة توظيف مفردة التاريخيّة وتحليلها ومناقشتها بما يسمح

بمجال هذا البحث.


(2) من ذلك ما يقول محمد أركون: "كيف نجد الإسلام حاضراً في بيئة تاريخيّة إنسانيّة ثقافيّة، مختلف في تاريخها ولغاتها.... من يذكر أنه - أي الدين - تاريخي، هذا ما نشأده. [عندما]

تذهب إلى السنغال، [أو] تذهب إلى المجتمعات الأفريقيّة كلها، [أو حتى] إلى أندونيسيا، فمن الصعب عليك أن تكتشف ما يتصف به الإسلام كإسلام. [أركون، محمد، نقد العقل والإسلاميات التطبيقية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة 15، العدد 47 و48، صيف وخريف 2011]. ويقول: "لا يوجد إسلام واحد، اللاهوتيون والفقهاء هم الذين ابتدأوا، على الورق" [ص 47].
التاريخيّة في الغرب

لقد كان الصراع بين التفسير الدينيّ لحركة التاريخ والتفسير العلمانيّ له محتوى بين اللاهوت والنزعة التاريخيّة، فهل يدرس الدين بمنهج اللاهوت؟ أو أنه يدرس بمنهج البحث في العلوم التاريخيّة والإنسانيّة؟ بما يترتب عن ذلك من نتائج متضاربة ومتناقضة بين النزعتين، يقتضي أحدها إزاحة الطرف الآخر من طريقه حيًا، وربما أمكن التوفيق بينهما حيًا آخر. وقد حسم هذا الصراع لصالح النزعة التاريخيّة على حساب المنهج اللاهوتيّ، فأعيد قراءته مرّة أخرى في إطار آليات المنهج الجديد. والذي عمل على أنفسه النصوص المقدّسة دراستها على أنها سجلاتٌ إنسانيّة تغوص كثيرا من السجلات المختلفة الأخرى للبحث فوفقاً آليات التحقّق والصدق المعرفيّ الذي أنتجته العلوم الطبيعيّة في عصر النهضة، فعممت هذه المناهج على دراسة الدين، الأمر الذي أدى إلى نزع القداسة عنه من خلال تطبيق آليات المنهج التاريخيّ. وهذا ما أدى بدوره إلى تدمير الإيمان الدينيّ - المسيحيّ واليهوديّ - في الغرب، تحت ما يسمى بالنقد التاريخيّ.
كان للمقارنة الفيلسوف الإيطالي جامباتيستا فيكو (1) النظريّة لموضوع البحث التأريخي أثر كبير في تطور بعض نظريّات التفسير والتأويل التأريخيّين. رأى فيكو أن موضوع البحث في العلوم الطبيعية متعلق بأشياء خارج الذات العارفة، غريبة عن طبيعتها البشريّة، بينما موضوع البحث التأريخي لا يختلف في الجوهر عن طبيعة المؤرّخ باعتباره ذاتًا عارفة، لأنّ كلهما - الموضوع والذات - متعلق بالعنصر البشريّ.

بما أنّ المؤرّخ يستطيع أن يقوم بأفعال كتلك التي يفعلها بنو البشر، وبما أنه يعرف نفسه، فهو أيضًا يستطيع أن يتصور الدوافع المحتملة التي جعلتهم يفعلون ما فعلوه في الماضي. من هذا المنظور لموضوع البحث التأريخي الذي الطابع البشري، رأى فيكو أن الفكر نابع من بيئة ثقافيه متغيّرة عبر التاريخ، ومتأصل دائمًا فيها، وهي مرتبطة بتطور اللغة من مرحلة الأسطورة والشعر إلى مرحلة التجريد النظريّ والمفردات التقنيّة.

اعتقد فيكو أنّ فهم الإنسان ذاته يعني فهم سلسلة نسب أفقه

(1) مؤرّخ وفيلسوف إيطاليّ، ولد بنابولي سنة 1668 م، كان يرى أنّ كلّ آمة تمر بثلاث مراحل، مرحلة المقدّس، مرحلة الأبطال، ثمّ المرحلة الإنسانيّة، توفي فيكو سنة 1744 م.
الذاكرة التاريخية في الغرب

الفكري. هذا الفهم يحتاج إلى "علوم" تاريخية تقدم نموذجاً لموضوعية مختلفة عن العلوم الطبيعية؛ لأن موضوع بحثه غير مستقل عن الذات الباحثة، فهي دراسة تاريخية لا يوجد تماس واضح بين الباحث وموضوع الدراسة؛ لأن المؤرخ يدرس عالمًا خاصًا به، هو عالم الإنسان. وبما أن المعرفة التاريخية ومعرفة الذات متلازمة دائمًا، يستطيع المؤرخ أن يفهم موضوع بحثه من الداخل عن طريق التعاطف إلى درجة تقمص شخصيته التاريخية عاطفيًا، وعن طريق التفكير من جديد بما كانوا يفكرون حين قاموا بأفعالهم(1).

Johann Gottfried Von

ثم جاء جوهان غوتفريد فون هيردير (Herder(2)، الذي اشتهى بآرائه حول النسبية التاريخية، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان، فكل شعب يتخيل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق؛ لأنه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولأنه لم ير غيره، ولكن في الواقع لا يوجد تراث مطلق مما كبر حجمه واتسع وانتشر، وإنما توجد عدة تراثات نسبية للبشرية(3).

(1) قيس ماضي فروا، المعرفة التاريخية في الغرب، ص 42 و43.
(2) نافال ولاهوتي وفيلسوف ألماني ولد عام 1744 م وم توفي سنة 1803 م وم أن醉 مؤلفات هيردير "دراسة في أصل اللغة" و"فلسفة جديد لأول مرة من أجل تراث بشرية" و"أصول الشعوب من خلال أغانيها و"العقل والحكم" و"رسائل من أجل الأرقاء بالبشرية".
(3) أركون، محمد، القرآن من التفسير المرووث إلى تحليل الخطاب العقدي، ترجمة وتعليق حاشم صالح، ص 48.
تاريخية النص الدينى على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

وقد كان فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (1) أحد المفكرين الأولين الذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانية التي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقية، وقد انتقد الموقف الميتافيزيقي، وأراد أن يحل الموهق العلمي محله، وهذا دليل على تعلقه بالتاريخية الواقعية المحسوسية، ولكن لولا تأثير العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لما استطاع أن يتخذ مثل هذا الموقف المتقدم في زمانه (2).

واستمرت التاريخية بوصفها مستندًا للتأويل والفهم بطرق أخرى هرمنوثيكا هايدر وغادامير وريكور، فهي عند غادامير جدالتاريخ الراهن (الحاضر) والتاريخ، من خلال استمرار التاريخ في الراهن على هذا الأساس يمكن القول إن التاريخية مذهبٌ عرفته أوروبا عمومًا، إلا أنه راج في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أي بلد آخر في أوروبا في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمت مدرستها أكثر مؤرخين أوروبا، بما جعلها مختارًا واسعًا للأعمال التاريخية (3). ففي أواخر القرن التاسع عشر

---

(1) فيلهلم ألمني، ولد سنة 1833 م، وكان أول من جعل للعلوم الإنسانية محتلاً مستقلًا عن باقي العلوم، توفي سنة 1911 م.
(2) بدي، يزيد بن، موسوعة الفلاسفة، ج 1، ص 47؛ أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص 48.
(3) يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ص 30.
وفيات القرن العشرين، اجتاح الجامعة الألمانية صراعًا حادًا أطلق عليه صراع المنهاج دار حول السؤال الآتي: هل يجب على العلوم الاجتماعية (مثل علم التاريخ) أن تقلد في منهجها علوم الطبيعة؟ أو عليها أن تستبطن منهجًا خاصًا بالإنسان يتاشي وطبيعته الإنسانية الخاصة جدًا؟ وما هي خصوصية المؤرخ؟ هل تكمن في المادة التي يمارسها؟ أو في المنهج الذي يستخدمه؟

أما عن طبيعة النزعة التاريخية فإن بعضهم يرى أنها تعود إلى الإحاطة بالواقعية التاريخية وظروف تكوّنها أكثر من المشاركين فيها، فالارتباطات الملتفة بين الأحداث تنتقل مباشرةً من لاوغي المشاركين إلى وعي المؤرخ المعاصر. أما الارتباطات كما رآها المشاركون وعملوا على ضوئها، فليست بواقعيَّة، بنظر تاريخ اليوم؛ لأن الرجال يصنعون التاريخ، ولكلهم لا يعلمون أنهم يصنعونه.

وحسب "معجم لاروس" فإن أول استعمال للمصطلح كان في اللغة اللاتينية سنة 1872، وهو عصر الثورة بامتياز، ولعل هذا...

---
(1) العروي، عبد الله، العروي والتاريخ، ص 60.
(2) برير، ر. بوبون رف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 78.
(3) برير، ر. بوبون رف، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 134.
(4) ملاحظة: كان أول ظهور للكلمة بتأريخ 6 نيسان 1872 في مجلة النقد، وكان الأمر يتعلق
تأريخًا النصّ الدّينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصادق

ما يقصد بينديتى كروتشه (Benedetto Croce) (الحقيقى والكامل لفكر التاريخى إلى القرن التاسع عشر، إلى زمن الثورة الفرنسية، وإنّ الدور الفكرى للمصطلح هو الفصل بين ما هو أسطوري وما هو علّى، فكان المصطلح هكذا يقوم بدورٍ وضعيّ في النظر إلى الثقافة والقيم الحضارية والإنتاج الإنساني.

وقد عرف "ريمون أرون" التاريخى بأنها: "المذهب الذي يدعو إلى المعرفة التاريخى للقيم والفلسفات ونسبتها"(1)، وهذا التعرّف مشابهًا لما جاء في القاموس الفلسفي الكبير (2) لبيير لاروس (Larousse)، إذ عُرفت على أنها "نظريّة قائمة على النسبية الثقافية بوضع المعرفة في سياقها التاريخي مقدّمة على مفهوم التاريخ نفسه".

(1) Aron, Raymond, La philosophie critique de l'histoire, p289
(2) القاموس الفلسفي الكبير هو أقدم معجم موضوعيّ فرنسى، (المعجم الجامع الكبير للقرن التاسع عشر). نشر ما بين عاّي 1866 - 1876 م، يقع في 15 مجلّى، وهو من أهمّات المعاجم الفرنسية، ويعرف أيضًا ب (معجم لاروس).
يقول بينديتو كروتشه: «إن القيم والأفكار التي جعلناها مثالاً ومقياساً للتاريخ ليست أفكارًا وقيمة كونيّة، إنما هي أحداث خاصّة وتاريخيّة، رفعت خطأ إلى مرتبة الكونيّة.» (1)

وعرّفها آلان تورين (Alain Touraine) بقوله: «هو فكر قائم على هدّم النظام المعرفيّ القديم، والبحث عن نظام جديد.» (2)

وعلى العموم يمكن القول إن التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقف إبستمولوجيّ وأنطولوجيّ من الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفًا أنطولوجيًا تعبر عن مرزكية الإنسان واستعداد الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفًا إبستمولوجيًا فهي تعبر عن نسبية الحقيقة وشرعيتها ورفض المطلقات، ومن هنا فهي متناهمة تمامًا مع الهرمنوطيقّة المعاصرة، بل كانت هذه الأخيرة هي أوج تطور الأول.

وإذا كانت مفاهيم الهرمنوطيقّة تتعادد بتعدد الحقول المعرفيّة النفسية واللغويّة والفلسفيّة واللاهوتية، فإن ما نريد هنا من مفهوم الهرمنوطيقّة، يتمثل في "علم التأويل" أي ذلك العلم المبنيّ على...

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

(2) تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، ص 90.
تاريخية النص الدينى على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتشير المصداق

على قواعد وأسس تجعل من التأويل والتفسير في مجال التاريخ بناءً علميًا متناسقًا ومتلازمًا مع الواقع التاريخي العبائي، يُؤكده ويعضده، ولا يخرج عن سياقه المنطقي، وبعبارة أخرى فإن الهرمونوطيقا التاريخي، تعني محاولة تنظيمية للفعل التأويلي، أو هي بكلام آخر محاولة بناء علميًّ لعمليّة التأويل التاريخي، يكون هدفها تنظيم استراتيجيًا منطقيًا للقراءة التأويلية للنص التاريخي عبر ضوابط ومحددات علميّة، فهي نسق فكري يتعامل مع النص بناءً على منطق ضميي، وقيمة مهوري يستطيع المؤرّ من خلاله أن يدرك عنصر التنسيق والوحدة باللجوء إلى الحدس لا بمفهوم التوجه العابر، بل بمعنى القناعة التي تستقر في النفس، بعد طول المعاشرة والاستناد مع النص (1).

يُعمل حقل الهرمونوطيقا التاريخي على تنظيم العلاقة المنطقيّة بين

مكوّنات ثلاثة:

1- المرسل أو الباحث، وهو الذي تأسّس منه النص التاريخي بشكله التعبيري واللغوي.

2- المتلقى، وهو قارئ النص في زمن ومكان محددين، تختلف قراءته حسب محيطه الثقافي، ومكوّنات شخصيّته.

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

الموضوع: المؤلّل، وهو النص التاريخي في حدّ ذاته بكلّ ما يحتويه من حمولات دلالية. ومن المكونين الأولين (البات والمتتلي) يتشكل "حوار" حول المكوّن الثالث الذي هو الموضوع المؤلّل. وداخل هذا "الحوار" تندرج صورتان: التأويل "التجريبي" الذي يشرح فيه المؤلّل نصًا معينًا انتقالًا من معايير معروفة يقوم بتطبيقها، والتأويل "الجازر" الذي يؤلّه المؤلّل انتقالًا من تصوّر مسبق. وبينما يحاول الأول فهم النص وتأويله عن طريق "التجربة" يجعله نصًا يمكن إخضاعه لمجموعة من القواعد البالتي يراد تطبيقها عليه، يجح الثاني إلى فرض تصوّر خاصّ تتبناه الذات المؤلّلة؛ انتقالًا ممّا تزعمه بقدرّها على فهم النصّ وتأويله ربما أكثر ممّا فهمه البالث نفسه أو قصده، وفي هذه الحالة يمكن للحوار بين المتتلي والموضوع المؤلّل أن يكون حوارًا من جانب واحد لا يترك المجال للنصّ أن يفسح عن معناه بنفسه، بحيث تسيطر عليه الذات المؤلّلة، وتوجّه حسب سلطتها المعرفية وتحكم توجهاتها(1).

---
(1) توفيق، سعيد، هرمونوطيقا النص الأدبي بين هيدجر وجادمر، مجلة نزوى، عدد 2، مارس 1995، ص 90; القادري بوليشش، إبراهيم؛ النص التاريخي والتأويل، مجلة علامات، العدد 16، 2001، ص 31.
تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ

إنْ التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقفٌ إبستمولوجيّ وأنطولوجيّ من الحقيقة والوجود كما رأينا سابقاً، وكل النظريّات التفسيريّة الّتي تمنح المفسّر وأفقه المفهوميّ سهمًا في إيجاد المعنى عند تحليل النصّ وقراءته ترجع في الأساس إلى تاريخيّة الفهم. والسر في ذلك أنّ الإيمان بالدور المحوريّ للقارئ في عمليّة تكون مفهوم النصّ - أي العالم الذهنيّ للمفسّر، والمناخ الهرمونوطيقيّ، وغيرها - هو الّذي يكوّن مفهوم النصّ. وإنّ مفهوم النصّ ليس له أيّ تعيين وتحقيق قبل القراءة، ومستقلًا عن تدخّل الخلفيات العقديّة وتوجّهات المفسّر وانتمائه. وبالتالي فإنّما يقوم به المفسّر ليس تسليطًا للضوء على مفهوم متعينٍ على نحوّ سابق، بل هو يُسهم إسهامًا مباشرًا في عمليّة تكون مفهوم النصّ وظهوره. ولما كان الأفق المفهوميّ للمفسّر وحيظه الهرمونوطيقيّ من الأمور التاريخيّة والمتآثرة بالظروف الاجتماعية والفقهيّة لحقبته التاريخيّة، فإنّ فهمه للنصّ سيكون أمرًا تاريخيًا، وإنه سيضعها لمحاولة للتغيير تبعًا لتغيير الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ظلّ تغيير الأفق المعنوي والمفهوميّ للمفسّر.
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

إن تاريخيّة الفهم تبدأ بالهرمونوطيقا ما قبل الفلسفيّة، إلاّ أن صياغتها التحليليّة والفلسفيّة تبرز على نحو خاصّ في الهرمونوطيقا الفلسفيّة لمارتن هايدغر (1) وهانس غادامير (2).

(1) Martin Heidegger
(2) Hans-Georg Gadamer
(3) Friedrich Nietzsche

ويؤك غادامير كلاً من نيتشه (3)

(1) فلسوفُ ألمانيّ ولد جنوب ألمانيا عام 1889 وتوفي سنة 1976. درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسبرل مؤسس الهرمونوطيقا، ثم أصبح أستاذًا فيها. وحِجة اهتمامه الفلسفيّ إلى مشاكل الوجود والفاعلية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. وهايدغر مؤلفات عديدة نذكر منها: "الوجود والرمان" (1927)، "كانت ومشكلة الميتافيزيقا" (1929)، "عن ماهيّة العقل" (1929)، "ماهيّة الحقيقة" (1943)، "الملوى الإنسان" (1947)، "الهويّة والاختلاف" (1957)، "علم الظاهر واللاهوت" (1970). ثمَّ هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفيّة في القرن العشرين ومن أهمّها الوجوديّة، التأكيليّات، فلسفة النقض أو التفكيكيّة، ما بعد الحداثة.

(2) من أشهر الفلاسفة الوجوديّين الألمان في العصر الحاضر. ولد عام 1900 وتوفي سنة 2002. استُهر بنظرية فلسفة التأويل التي تقول إنّ أي بحث فلسفيّ أو أي أطروحات فلسفية يجب وضعها في إطارها الفكريّ والتاريخيّ والاجتماعيّ؛ لأنّ لكل عصر زمنيّ "مفاهيم" و"تحديات" للأفكار، مختلف عن بقية العصور. استهر بعده الشهير "الحقيقة والمهمج، ملامح التفسير الفلسفيّ" (1960)، "التفسير والنزعة التاريخيّة / التفسير الفلسفيّ" (1963).

(3) فريدريش فيلهلم نيتشه، فلسوفُ، وناقدُ ثقافيّ، وشاعرُ وملحنُ ولغويّ ويبحثُ ألمانيّ في اللاتينيّة واليونانيّة. ولد عام 1844، وتوفي سنة 1900. كان لعمله تأثير عميقّ على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. من مؤلفاته: "هذا هو الإنسان"، و"أول الأصنام"، والإرادة الحرة والقدر".
تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النص ................. 41

(1) إدموند هوسّرف فیلسوف ألمانی ومؤسس الظاهرات، أستاذ هایدر، ولد عام 1859 وتوفي سنة 1938. من مؤلفاته: "مجلة منطقية"، "أفكار: مقدمة عامّة لفلسفة فاهيّة خاصة"، والمطلقيّة الأصوليّة والتعالي"، "تأمّلات تكاريئَت"، "أزمة العلوم الأوربيّة والظاهرات المتعالمة والتجربة والحكم.

(3) Ibid, P. 306.
(4) لقد صرّح غادامر في الصفحة 309 من كتاب (الحقيقة والممنهج) بإسناد كل العلوم الإنسانيّة التاريخيّة، ويرجع سر ذلك إلى البحث في تاريخيّة الموقع الهرمونيّي للمعلوم
تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

أما تاريخية النص فهي من وادي آخر، إذ ترتبط بمقولة تأثر مفهوم النص بالرأسي التاريخي، والظروفي والحقائق الثقافية والتاريخية لعصر ظهور النص. إن لموضوع تاريخية النص جذورًا تاريخية أيضًا، وبهذا العديد من التقارير المختلفة عنها.

من باب المثال: يذهب رودولف بولمان (1) إلى الاعتقاد بأن الأصول الدينية في الكتب المقدسة متأثرةً بالآراء والأفكار السائد في عصر تدوين تلك النصوص الدينية، ومن هنا نجد تلك النصوص مشتملةً على الأسطير، وليس لها أي شخصية مع الأفكار والآراء العلمية السائدة في عصرنا. وخلافًا للليبراليين الكلاميين الأوائل، الذين كانوا يشعرون بهذه العناصر الأسطورية جانبًا، يذهب بولمان إلى ضرورة تخطي الأسطير في النصوص المقدسة، ويرى أن مهمة الإلهيات المعاصرة والفكر. ومن وجهة نظره قد بقيت هذه النقطة حبيبة الهرمونطيقا الرومانيقية في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان هؤلاء ينشدون الفهم العقلي الذي يتجاوز التاريخ في ما يتعلق بالعلوم الإنسانية، وتهيئهم الأمور المرتبطة بالواقعية التاريخي والمعانات schöpfenden

المقدسة. لبديلة الفهم، في ما يتعلق بالمفهوم.

(1) لاهوتٌ ألماني من خلفية لوثرية، ولد عام 1848، وتوفي سنة 1976. كان أستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ، وأعتزل بعدها من أبرز مفسرين العهد الجديد البروتستانتيين، وقد كان متأثراً بالفيلسوف الألماني مارتين هيديغر في هرمونطيقا الكتاب المقدس. لبولمان عدة مؤلفات نذكر منها: "أنجيل بوغنا"، "لاهوت العهد الجديد"، "يسوع: الأسطورة ونزع الأسطورة"، للمزيد: طرابيشي، جورج، معجم الفلسفة.
تكم في التسلّل عبر هذه الأساطير، من أجل استكشاف المغزى الذي استهدف الكتاب المقدس من وراء هذه العناصر التاريخية والأسطورية. وعلى يكون ما قبل مختلفًا عن المراد. وإنّ نقض الأساطير يساعد على فهم المرادات الكامن وراء روح النصّ (1).

كما يقدّم رولان بارت (Roland Barthes) تقريرًا آخر عن تاريخيّة النص، فمن وجهة نظره يعوم النص عبر التاريخ والحقائق، ويكتسب عبر مسيرته المتواصلة معاني جديدة، بحسب الحجرافيا والشرائط الإنسانية والاقتصادات التاريخية، وينفصل عن معانيه القديمة.

يرى بارت أن النص يجب فهمه وتفسيره بعيدًا عن هذا المنشأ التاريخيّ وسلطة المؤلّف. في التاريخيّة المنظورة لبارت يعد كلّ نص قثيقة تاريخيّة تتألف من عدة رموز وكلمات عبريّة، وليس من الضروريّ أن يتمّ فكّ هذه الرموز والشيفرات بالرجع إلى المنشأ.

(1) واعظي، احمد، درآمي بر هرمنوتیك [مدخل إلى الهرمونطیفیا]، ص 175.
(2) منظر أديي وفیلسوف وناقدي فرنسيي وأحد رواد علم الاعترابات (العلم البشري). ولد عام 1915، وتوفي سنة 1980. تتنوع أعمال رولان بارت بين الببيونية وما بعد الببيونية، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوة بالعديد من فلاسفة عصره ومدرسته. كما أنه يعد من الأعلام الكبار إلى جانب كل من ميشيل فوکو وجاک دورديا وغيرهم من التيار الفكری المستنّ ما بعد الحداثة. له عدة مؤلفات من بينها: "الكتابة من الدرجة الصفر"، و"شذرات من خطاب حبّ" و"أسطوريّات"، "ميثولوجيات" و"كحمد وحقيقة".
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

ال تاريخيّ للنصّ (المقطع الزمنيّ والتاريخيّ لظهور النصّ)، بل إنّ النصّ في اللحظة الراهنة، عند إجراء العمليّة التفسيريّة، يكون محاكًا بالرموز والشيفرات المعاصرة التي يجب قراءة النصّ من خلالها وفي ضوئها(1).

(1) وارد، گلن، بست مدرنیسم [ما بعد الحداثة]، ص 267، ترجمة: علي مرشدي زاده، وللمزيد من الافلاع يراجع: الوعظي، أحمد، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، ترجمة حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد 27، 2017.
التاريخية في الفكر الإسلامي الحداثي

لقد اختفت رؤى المتثّرين العرب حول مفهوم التاريخية، ولكن يمكن القول بأنهم تأثّروا بتاريخّة الفهم وتاريخية النصّ على حدّ سواء، وهم بذلك لم يأتوا بجديد في هذا المضمار سوى محاولة إسقاط مقولة التاريخية على التراث والنصوص الدينية الإسلامية. فأقدم من استخدم مصطلح التاريخيّة من المثقفين العرب هو عبد الله العروي في كتابه "العربية والفكر التاريخيّ"، وتتّحدد التاريخيّة عند العرويّ بـ "ثبوت قوانين التطور التاريخيّ أو حتميّة المراحل التاريخيّة".

لقد عرضت في الآونة الأخيرة مجموعةً من البحوث الموسعة تهدف إلى نقد التراث، إذ عدّ التراث فيها عبارة عن البعد الثقافيّ الذي كان مهيمنًا على الساحة، وعلى هذا الأساس تغدو الكثير من التعليمات الدينية التي صدرت في أول الإسلام متّأثرة بثقافة عصر النزول، وقد تحولت إلى أمرّ تاريخيّ وفقدت فعاليّتها وتأثيرها. ولعلّ الشرارة الأولى لهذه البحوث قد انطلقت مع كتاب "النزاعات المادّية في الفلسفة الإسلامية" لحسين مروة، ثمّ مع الطيّب تيزيتي الذي دّون كتاب "من التراث إلى الثورة"، وكتب حسن حنفي في خمسة مجلّدات تحت عنوان "من العقيدة إلى الثورة"، وهي مجموعة الآتي استهلّها
تاریخیة النص الدينيٌّ على ضوء رویة ثباث المفهوم وتفییر المصدق

بمقدمة حول الموضوع. أمّا محمد عابد الجابري فدون موسوعته

الخاصّة بنقد العقل العربي وتكوين العقل العربي و...

ومن المعروفین في هذا الاتّجاه نجد نصر حامد أبو زيد من خلال
كتبه المتعدّدة مثل "مفهوم النص" و"نقد الخطاب الديني" و"عهدو الآيات
الإلهیة". كما نجد محمد أركون الذي راهن على إدخال التاريخیة - الّی
تعني عندن تحوّل القيم وتأییرها بتفییر العصور والأمّان - إلى الوسط
الإسلامی، وقد دون في هذا الصدد عدة كتب منها: "تاريخیة الفكر
الإسلامی"، و"العلمنة والدين"، و"الإسلام والحداثة" و... وغيرها.

الأشكال المختلفة لتاریخیة الّین

لقد تعدّدت القوالب والأشكال الّی طرح أتباع التاريخیة من
خلالها آراءهم، فتارة تتّحدثن عن تاريخیة الدين بصورة مطلقة
تشمل كلّ الدين، وبیذهبون إلى تاريخیة جزئیة تتضمن بعض
المفردات الدينيّة فحسب تاریة أخرى (1). من هنا تُجمّل مختلف
الأشكال الّی ذکرت للتاریخیة، كالتالي:

(1) يمكن في هذا المجال مراجعة: أركون، محمد، العلمنة والمدن، وتاریخیة الفكر الإسلامی؛
نصر حامد أبو زيد، محمد، والآيات الإلهیة، مفهوم النص; الجابري، محمد عابد، مدخل إلى
القرآن الكريم؛ سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبیة; مجدید شیبستی، محمد، تاملات
في القراءة الإسلامیة للمدن، والإیمان والحرمتیة؛ مالکیان، مصطفی، راهن به رحیاى [طریقی إلى
الخلصي]؛ الیمیری، كمال، في درس; صلاحیة القرآن لكل زمان ومكان ره نظریة وحدة
المفهوم وتعتدد المصدق.
تاريخية الفهم وتاريخية النص

التاريخية أساس الدين، سواءً من حيث نشأته أم من حيث مرحلة التلقى والإبلاغ للناس، أم في مرحلة بقائه، أم في مرحلة فعاليته ودوره في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

تاريخية الكتب السماوية باعتبارها أهم منبع للدين

1- تأريخية شخصية المتبقية ومستقبلة للدين، أي النبي من حيث إنه بشر كسائر الناس، وإنه ترتى في بيئة وثقافة وقبيلة معيينة، وفي ظروف وأوضاع زمانيتين خاصة، بحيث لا يمكن سلب الظروف وتأثيرها عن فهمه. وبالتالي فإن فهمه للآيات الإلهية لا يخرج عن نطاق هذا المعنى. والذين يعتقدون بأن مصدر الوجي هو شخص النبي وتجربته الباطنية، فإنهم يعدون الدين تاريخيًا من جهة شخصيته.

2- تأريخية المخطوبين بالقرآن، وهو الإنسان، بمعنى أن لكل إنسان حدود وجودية معيينة، وأن له سعة وتربيته وثقافة خاصة، وليس صحيحًا أن للإنسان ذاتًا ثابتة على مر التاريخ تكون لها احتياجات ثابتة، وبالتالي يقضي سدتها حلولاً وإجابات ثابتة. وعلى هذا الأساس فإن فئة خاصة من الناس هم المخطوبين من قبل الدين وهو نافذ لهم، ولكنه عاجز عن أن يقدم حلولاً وإجابات ثابتة وحالية للمخطوبين من فئات مختلفة وأجناس متغيرة.
3- تاريخية معنى النصوص وسياقتها - ومن بينها النص الدينى - والتي طرحت من قبل غادامير والذين اتبعوا مسلكه من الحداثيين في العالم الإسلامي.

4- تاريخية قسم من التعاليم الدينية وأجزاء خاصة من الدين كالفقه وأحكام الدين الحقوقيّة والجزائيّة وحقوق المرأة، ولغة الدين، و... هذا القسم ليس له تلازم بتاريخية الدين ولا يثبت ما وراءه. لكن بما أنه يشمل - في مجمله - على قسم عظيم من الدين، وأوردت العديد من الشهات من هذا الجانب، فسيتم إدراجه ضمن القالب الأخير. فهذه تاريخية جزئية ترتبط بتاريخية الأحكام الشرعية، وكونها لم تعد صالحة للعصر، ولم تعد تناسب التطور الذي يشهده العقل البشري. ومن مصادر هذا النوع من التاريخية النظرية التي تفصل بين المفاهيم الدينية الثابتة والمصادر المتغيّرة (التاريخية) التي هي محلّ جدّا.
مباني التاريخيّة وأساسها

من أجل تحليل مسألة ما وتفسيرها وفهمها يتوجب الرجوع إلى الأسس والمبادئ التي تنبني عليها تلك المسألة، وعلى هذا الأساس، فإنّ معرفة مبانٍي التاريخيّة المعرفة والنّص هي أمر ضروريّ؛ وذلك من أجل الوقوف على حقيقتيها وأبعادها ومدى حقاًيتها.

أوّلًا: المبانّي المعرفيّة للتاريخيّة

يتضح بعد الإشارة إلى المعاني والأشكال المختلفة للتاريخيّة أنّ لها علاقة وطيدة بالبعد المعرفيّ، والقضيّة الأساسيّة المطروحة في هذا المجال هي قضيّة علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعيّة وكيفيّة فهمها. فلو رجعنا إلى الوراء قليلاً، وإلى فريدريك هيجل (1770-1831) بالذات، لوجدناه يتحدث عن الفهم المتكامل، وليس الفهم المتغيّر والمتشمّن، فالروح الإنسانيّة في سيرها التكماليّ تعلم على تطورّ المعرفة باستمرار إلى أن تبلغ الروح المطلق والعقل الكليّ. بينما في التاريخيّة التي نحن بصددها فإنّ المعرفة البشريّة قائمة على التاريخيّة، بمعنى أنها منوطّة بالشروط والظروف الزمكانيّة التي تحيط بها، وعلى هذا الأساس فالعرفة هي أمر نسيبيّ،
تاريخية النص الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعزيز المصدق:

ومتغير، ومحدود، وجزيئ، وهي تخضع لشروط كل عصر.
وبالتالي تنكر ما وراء التاريخ والزمان، وتنفي النبات.

هذا وبالرغم من أن للتاريخية في الروافض المختلفة مباني وأسس معرفية متعددة، لكن يبدو أن القاسم المشترك بينها هو مبنى النسبيّة المعرفية وأساسه الذي تسمى عليه(1).

فالتاريخية أو تاريخية النصّ تأتي استجابةً مكتسبة فكريّة عند أكثر المتحمسين لها من دعاة التنوير الفكرّي في العقل العربي الحديث؛ لأنها تحقق حالة انفتاح في النصّ، هذه الحالة تضمن نفي الدوغمائيّة (الوثوقية والحمسيّة) في مفهوميّة النصّ. أو أن مختلف المفهوميّة في النصّ، وتجلَّى الرقع الرسوميّة مستجيبةً للكثير من التأويلات والقراءات، وهذا مزايا فكريّة يسمح بالتطور وعدم التجادل عند فكرة واحدة، أو حقيّة ثابتة تستجيب لها العقول بنسبات ثابتة. إذن هي تحقّق للنسبيّة النصيّة التي تعدّ أبرز مقولات ما بعد الحداثة، وكسر لطريق التحجر الفكريّ الذي تدعو إليه الميثافيزيقيّات الكلاسيكيّة؛ لذلك فقد تقرّرت هذه الصياغة في قراءة النص عند دعاة التنوير الفكرّي أو العلمنة الفكرية، بوصفها الحل الملائم لمشكلات العقل العربي المرتبطة بمقولات لاهوتية ماضيّة، مستورة بسيرة القيادة والتعلي.

---

(1) قانص نيا، علماء وآخرون، القرآن ونظريّة المعرفة، ص 512.
فنشبيّة النصّ تتعلّق بنظرة أصحابها إلى نسبية الحقيقة ونفي إطلاقها، فالنصّ لا يملك حقيقة مطلقة، بل هناك حقائق متكّرة نسبيةً، وإنما جاء تكـثر الحقائق في هذه المقوله، من جراء اعتبار السياق التاريخيّ والطرف الثقافيّ في إثنيّة النصّ، أو قل: من جراء اعتبار سياق القراءة في إنتاج مفهوميّة النصّ، وهذا يؤدي حتماً إلى

---

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

(2) الزين، عماد أحمد، مجلة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأركخنة النصّ: رؤية نقديّة
في المقوله، العدد 21، ص 19، كانون الأول 2014، الأردن.
نفي وحدة المفهومية، وتكرر قراءات النص وتكرر حقائقه؛ بسبب تكرر القراء وتكرر سياقاتهم واستراتيجيات قراءاتهم للنص، فكل حقيقةٍ نصيةٍ ترتبط بسياق قراءة ثابت، وإذا تغيّر هذا السياق تغيّرت حقيقة النص، يقول نصر حامد أبو زيد: "تتعدّد مستويات القراءة بتعدّد أحوال القرائي الواحد، وتتعدّد ثانوي بتعدّد القراء؛ بسبب تعدّد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية. فتتعدّد طبقًا لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء، وتتعدّد تلك المستويات بتعدّد المراحل والحقب التاريخية التي تحدّد منظور القراءة معرفيًا للعصر والمرحلة، وتزداد درجات التعدّد والتقليد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضرارية". ويَري نصر حامد أبو زيد في موضع آخر أن حضوع الأصول التراثية والنضجية للمواقع هو السر في افتتاح هذه الأصول على التعدّدي في القراءة، فليست الأصول التراثية أو النضجية نظرية أو عقائد ثابتة لا تقبل التجدد في القراءة، بل هي مجموعة تحققات هذه النظرية في ظروف معيّنة، وفي موقف تاريخي محدّد، وعند جماعة خاصّة تصنع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم.

(1) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 112.
(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسةٍ في علوم القرآن، ص 16 و 240.
والمعتبرة وهي تنفي الحقيقة النصية المطلقة، تعترف بأن كل حقيقة هي مطلقة بالنسبة إلى ثقافتها، أي في حدود الدائرة الضيقة للثقافة، لكننا إذا خرجنا من هذه الدائرة الثقافيّة الضيقة، سنرى تكثّرًا في الحقائق تنفي حكّمنا بإطلاق الحقيقة التي نملكها يفعل وعينا أو طباقتنا التاريخيّة والثقافيّة.

وترتبط بالنسيبّة النصية مقولة أُطلق عليها "المحل القابل"، والمراد بها أن النص يكون محاً قابلًا لجميع القراءات، وترقّة منفتحة لقبول عناصر التشكّل الجديدة التي يفرضها تعدّ الطبقات التاريخيّة والأحوال الثقافيّة، واستراتيجيّات الحساس للقارئ، فهي حالة نفي للمعياريّة التي تفرضها وحدة المفهوميّة النصيّة، وثبات الحقائق النصيّة التي تُشدد إلى مبدأ إحالة تقليديّ، وبهذا فكّ قراءة النص هي قراءة سيّة بمصطلح التفكيكيّين، أي قراءة قابلة للتكوين بقراءة جديدة، وكلّ قراءات مقبولة لأنها تشدد إلى نص من مرجعية السماح بهذا التجادل، والقراءة السيّة بعكس ما توجي به من مناقفة الحقيقة، تشير إلى قبول كل قراءة، فلا تعني القراءة الجديدة المحكومة بسلطة الثقافة الجديدة خطأ القراءات التي تشدّ

(1) المصدر السابق، ص 18.
(2) الزين، عادم أحمد، مجلة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النص: رؤية نقدية في المفروضة، العدد 21، ص 19، كانون الأول 2014، الأردن.
تاريكي النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعزيز المصدق إلى ثقافات سابقة أو مبادئة. يقول نصر حامد: "إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة من واقع حي متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص". وفي الإطار نفسه يقول حسن حنفي: "فالمكتات يمكن قراءته بمنظورات متعددة كلها ممكنة، والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر، وليس معنى ذلك أن القراءات القديمة له خاطئة، وأن القراءات المستقبلية له غير واردة، بل كلها صحيحة، ولكل الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظور غير عصري، وهنا يكمن خطأ عدم المعاصرة".

أما المفكر الجزائري محمد أركون فيعتقد أن المفردات المذكورة في النصوص: "لا تستخدم لديها، وإنما بوصفها علامات ورموزًا إلى أشياء أخرى تتجاوزها، مرتبطة بمفاهيم العهد وال мировة والحياة والموت والإيمان والكرفر". وهذه الرمزية القرآنية الخاصة تحقق احتفاظ النص بواقعيته خاصة، وتقتضي "خطوات منهجية" شديدة الأهمية في عملية القراءة وإنتاج المعنى.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 240.
(2) حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ص 132.
(3) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، ص 193.
ثانيا: المباني الوجودية للتاريخية

يوجد عنصران مهمان من العناصر المبنائية للتاريخية لعبا دوراً بارزاً في البحوث المعرفية هما عنصر: الفردية (Individuality) بدل التعميم، والصيروة (Development) بدل العينية والثبات، المراد من الفردية هو أن الظواهر التاريخية والثقافة منحصرة ومحدودة، ومن أجل تبيينها ليس علينا الرجوع إلى الأصول والمبادئ المشتركة، ومعنى الصيروة هو أن فردية كل شخص هي نفسها تاريخ تحوّله وتطوّره في عملية الصيروة في تاريخه المعيّن وليس أنه أمر ثابت (2).

ينسجم التفرد والانفراد في الفلسفة الوجودية مع العنصر الفردية، فكل وجودي هو شخص منفرد لا مثيل له.

(1) الحيدري، كمال، عنوان الدرس: صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، رهن نظرية وحدة المفهوم وتعتاد المصداق.
(2) عرب صالح، محمد، التاريخية والدين، ص 57.
تأريخية النص الثانوي على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

كما يلزم الفرديّة – الفردائيّة – نظرتان لا تنفّذان عنها: التمرّد على كل المرجعيّات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلة معرفية أعلى من العقل الفرديّ الجزئيّ.

وعلى هذا الأساس تنظر التعليم البروتستانتيّ أيّ نظام له صلاحيّة بيان المذهب الدينيّ الغربيّ بطريقة مشروعة لتقييم بدل ذلك ما تدعي أنّ "حرية النقد"، أي كل بيان ناتج عن حكم شخصيّ ويكون قائمًا على استخدام العقل الفرديّ الجزئيّ فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعيّة لهذا الأساس أن ظهرت مجموعة كبيرة من النحل والفرق، بحيث لا تشير كلّ منها إلى شيء أكثر من العقيدة الشخصيّة لبعض الأفراد. فترزون في حقل الدين العناصر العقلانيّة الثابتة؛ ليصبح الدين "إحساسًا دنيويًا"، أي مجموعة من الأمل المبهمة والعاطفيّة التي لا يمكن تبريرها بأيّ معرفة واقعية.

أما بالنسبة لعنصر الصبرة أو التطور فيمكن القول إنّ التاريخيّة تنتهي إلى التقدّميّة (Progressism)، أي أن التاريخ يتقدّم ولا يتكّرّر لأحده، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطورها وتوضّعها، فحقيقة كل شيء هي طبيعته السائدة، وهذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: "وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار
الزرنيمٌ)٢(١. ف"التاريخية" قائمةٌ على ديناميكيّة التغيير، وتكرير التطور المستمر بدل الخيات.

ثالثًا: المباني الأنثروبولوجية للتاريخية

تتم الأنثروبولوجيا أو "علم الإنسان" بدراسة الإنسان والمجتمعات الماضية والحاضر، وتعد من أكثر الحقول المعرفية التي جذبت إليها أنظار المؤرخين، نتيجةً لما تمنحهم إياه من إمكاناتٍ غنيةٍ للتفسير والتأويل. وتعنى الأنثروبولوجيا كذلك بدراسة صفات الإنسان ومختلف أبعاده والظواهر المتعلقة به.

وعلى ضوء ذلك فإن الإنسان مجموعةً من السمات التي ترتبط مع التاريخ، فالمحدودية وجود إطار زمني وتاريخي، وعدم وجود ذات ثابتة للإنسان، ذاتية الحيوانيات الزمكانيّة والتاريخيّة له، وعدم إمكانية وجود ما وراء الزمان وما وراء التاريخ للإنسان، و.. هي أمور ذاتية يختص بها الإنسان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن للتاريخية أساسًا أنثروبولوجيًا وظيفيًا، يقضي بضرورة الاِرتباط بالملح الثقافي والاجتماعي في بعده.

(1) مارتين هايدغر، الوجود والزمان، ص 34.
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

الوضعيّ المادّيّ، وتصل إلى عدد المقدّس إحدى العقبات التي تتحول دون توظيف هذا المفهوم، فالدراسات الإنسانولوجيّة تدرس البناء الاجتماعي والعلاقات الثقافية بين المجتمعات وتحاول تفسيرها تفسيرًا طبيعيًا وتاريخيًا ضمن نطاق الأحداث والوقائع من دون أن تقبل ذلك إلى المسائل الميتافيزيقيّة والماورائيّة؛ ولذا عُدّت التاريخيّة رؤية ومفهومًا لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائيّ (المعصّب) - عقل المؤمن التقليدي - لأنّ دوغمانيّته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكل "المخلّل" الذي ينافي التاريخيّة(1).

يمكن القول إنّ اتخاذ هذا الموقف حول الإنسان راجع إلى الاعتقاد بالفرديّة والصرورة في نطاق الأنظرولوجيّة المطلقة.

رابعًا: المباني اللسانيّة واللغويّة للتاريخيّة

واصل علم أصول الفكر الشيعيّ مسيرته التكاملية محافظًا على تطوره الداخلي ونموه التصاعدي، وقد خطط خطواتًا جبيرة في مجال الأبحاث اللغويّة واللسانيّة، انطلاقًا من تحليل حقيقة الوضع اللغويّ والاستعمال و... إلى نظريّات المشتقّ، والعامّ والخاصّ والمفاهيم، والمطلق والمجّيد.

(1) العمري، مرزوق، التاريخيّة. المفهوم ووظائفه الحداثيّة.
هيئة التاريخية وأسسها

المجمل والمبين، والصحيح والأعم، وصيغ الأوامر والنواعي وغيرها من الموضوعات المعروفة في حقل أصول الفقه. إلا أن الغرب اخْتَذ مسارًا
آخر، فأسس ما يسمى بالمنهج الفيلولوجي والهرمنوطيقا.

تعتمد التاريخية على المنهج الفيلولوجي (Philology) والمقصود
من المنهج الفيلولوجي هو فقه اللغة. يحظى هذا المنهج في أوربا
بأهمية كبيرة في حقل الدراسات والبحوث التاريخية، ففي القرن
التاسع عشر الميلادي كان هذا المنهج منصبًا إلى حد كبير على مجال
الدراسات التاريخية للغات الأوروبية، وقد تحقق فيها تقدّم وتطوُّر
هائل على مستوى المنهج والنظرية، وكانت هذه المدة تقريبًا حكراً
على العلم الألماني، إذ قدم كُثيرون من أقطار أُخرى إلى ألمانيا
لدراسة هذا العلم فيها؛ لأنهم وجدوا أن الألمان قد تعاملوا
بمنهجية دقيقة مع علم اللغة.

فلم تعد الفيلولوجيا مجرد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءًا
أساسيًا من المنهج السائد باعتبارها عمة التاريخية منذ القرن
التاسع عشر.

وفي إحدى النظريات المطروحة في هذا المجال، تعتبر اللغة كائنًا
حيًا، ومفرداتها ومعانيها تتغيّر وتتجَّدد باستمرار، كما أنّ
الظهورات ودلالة الألفاظ والمفرادت القرآنية والدينية على معانيها، إنما تكون حجّةً بحسب كلّ زمان، وليس وفق زمان صدور النصّ، فإنَّ ظهور زمان الوصول وليس لزمان صدور النصّ من النبي ﷺ والمعصومين ﷺ، فما يفهمه من النصّ أصحاب هذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم ﷺ(1).

(1) الخديري، كمال، فقه المرأة (53) - أدلّة نظرية وحدة المفهوم وتعدّد المصداق في النص القرآني. http://alhaydari.com/ar/2018/01/62256
ثبات المفهوم وتغيير المصداق نموذجً
من النزعة التاريخية

إنّ إحدى الأطرافات التي قدّمت حول تاريخية النص هي فكرة وحدة المفهوم وتعدد المصداق؛ باعتبارها من المسائل والأدوات الأساسية لفهم النص الديني بنحو ينجم مع تطور الحياة، بل تعد من أهم الأصول والقواعد والأسس والمفاتيح التي يُستند إليها في عملية فهم النص الديني عمومًا، قرآنا كان أو قولًا لمصوم.

فالقرآن الكريم والنصوص الدينيّة تحتوي على الكثير من المفردات والمفاهيم حول شِيّاق الموضوعات، فقد وردت فيها مفاهيم عقديّة، كالتوحيد، والعدل، والنبأة والإمامة، والمعاد. وُجِدت فيها مفاهيم عبديّة، كالصلاة والصوم، والزكاة، والحسد، والجح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنها تضمّنت مفاهيم اجتماعيّة، قيميّة، أخلاقية، كصلة الرحم، وأحكام الآسيرة، وكذلك مفاهيم تربويّة، كآداب الحوار،...

ومنّ لا شك في أن كلّ مفهوم مذكور في القرآن الكريم
تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

والنصوص الدينية مصدقًا خارجيًا واضحًا تشير إليه، فمفهوم الدبّة مثلًا هو مفهوم يشير إلى مصدقه الخارجي الواضح المتمثّل في الأنبياء والمرسلين الذين بعثهم الله - تعالى - هداية البشر واخراجهم من الضلال إلى الهدى، ومفهوم الصلاة كذلك يشير إلى حقيقة واضحة تتمثّل في تلك العبادة المشروطة بشروط كالطهارة والوقت والاستقبال، والّتي تكون بكيافيّة معينة، وهكذا بقيّة المفاهيم الأخرى.

وأما أن القرآن الكريم والنصوص قد احتجت على مفاهيم متنوعة ومتعددة، ناظرة إلى مصدقها الخارجيّة، فإنه يختر في الذهن سؤالًا حول مدى ثباتها وتغييرها (تاريخيتها) فهل المفاهيم المثبتة في النصوص الدينية (أعم من القرآن والسنة) هي مفاهيم ثابتة لا تغييرًا عمّا كانت عليه في عصر نزول القرآن الكريم وصدور النص، أو أنها قابلةٌ للتغيير والبدل، وفق الشروط الزمنيّة والظروف الثقافية والبيئيّة؟

ولا يحصر الأمر في خصوص المفاهيم، بل يجري ذُل ذلك في المصداق بطريقٍ أولى، ذلك أنه متى التزم بقبول المفاهيم للتغيير وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بد وأن يتلزم بثبوت ذلك في المصداق أيضًا، كما يمكن أن يتلزم بثبوت التغيير فيها، مع البناء على ثبوت حقيقة المفاهيم وعدم تغييرها. فيلزم بتعزيز الصلاة
الخارجيّة مثلاً، فيكون المصادق الخارجي للصلاة الموجودة في القرآن الكريم يختلف اليوم عمّا كانت عليه الصلاة الموجودة في عصر تشريعها، ونزول القرآن الكريم بها. وكذا يمكن البناء على تغيير مصادق بٌر الوالدين، فبعدها كان يتحقق برهماً بالأمس في وقت نزول القرآن الكريم من خلال الذهاب إليهما والجلوس معهما، فإنه يمكن تحقّقه اليوم من خلال رسالة نصّية ترسل إليههما، أو من خلال مكالمة هاتفيّة، وكذا يمكن البناء على تغيير مصادق صلة الرحم، حيث تنبد صورتها الخارجيّة أيضًا عمّا كانت عليه سابقاً، وهكذا(1).

أو أن تاريخيّة الدين كما مرّت علينا آنفًا ذات أشكال وألوان مختلفة، فيبينما يعتقد البعض أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وهشام جعجع، آخرون بأن تاريخيّة مرتبطة بأصل النصّ الدينيّ وأصل المفاهيم الدينيّة، بمعنى أن المفهوم والنص القرآنيّ والنصّ النبيّي والنصّ الذي ورد عن المعصوم له تاريخ معين، انتهى دوره، فإن البعض الآخر يذهب إلى نوع آخر من تاريخيّة النص، وهي تاريخيّة مصاديق المفاهيم الدينيّة لا نفس المفاهيم، فالدين صالح لكلّ زمان ومكان، وصلاحية الزمان والمكان في الدين والقرآن ومنظومة المعرفة الدينيّة.

---
(1) العبيدان القطيفي، محمد، الظهورات القرآنيّة بين الديانات واللغات.
https://www.alobaidan.org
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

تكون بلحاظ المفاهيم وليس بلحاظ المصداق. وعلى هذا الأساس يكون مصداق مفهوم معيّن في زمان ما شيئًا وتكون في زمان آخر شيئًا آخر، كمفهوم الزكاة الذي مرَّ في صدر البحث.

إنّ ملاك التاريخية وعدم التاريخية في الدين الإسلامي يكمن في جملة واحدة، وهي أن المفاهيم الدينية ليست تاريخيّة، أما مصادرها فهي تاريخيّة، فمفاهيم الدين الإسلاميّ مفاهيم ثابتة لا تغيير ولا تعدّل، أما مصادرها فليس توقفيّة تعبديّة، بل هي متوحدة ومتحولة، بما في ذلك العبادات كالصلاة والصوام. وتغيّرها وتعدّدها وعدم توفيّتها لأنّ ظروف كلّ زمان وشروطه تختلف عن الزمان الآخر، فما يناسب عصر الرسالة يختلف ما يناسب حاجات هذا العصر ومجتمعه.

إنّ قاعدة نظريّة وحدة المفهوم وجري المصداق موجودة في روايات أهل البيت وكليّات العلماء والفقهاء، فهي من المسلّمات، إذ إنّهنّ كانوا يعتبرن أنّ هناك مساحتين من الدين، مساحة تتميّز بالعبات وأنّها "توقفيّة" لا يمكن التصرّف فيها بالزيادة أو النقص، ويعتبرنها من الضروريّات، ومساحة أخرى غير ثابتة وغيرمتحولة تجري عليها وحدة المفهوم وتعدّد المصصاق. كما أنّهنّ يعتبرن أنّ الأصل في النصوص

(1) الحيدري، كمال، درس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمان ومكانِ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.
الدينيّة أن تكون إلهيّة ثابتة عبر الزمن، وأن الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الذي يحتاج إلى شاهد أو قرينةٍ(1).

لقد قام البعض في الآونة الأخيرة بتفعيل هذا الأصل كلّيًا من خلال التوسيع في دائرة القاعدة المذكورة - نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادق - لتشمل المنظومة الدينيّة كلّها، بمفرداتها جميعًا، عقيدة (من توحيد، ومعاد و...) أو أحكاّمًا فقهية (صلاة وزكاة و...) أو قيمية (أخلاقيّة وسلوكية). معتقدًا بأن هذه القاعدة هي تعبيرٍ آخر عن تاريخيّة الدين الإسلامي. وبهذا يصبح الأصل في جميع النصوص الدينيّة هو أن تكون متغيّرة ومتعدّدة، ولا حديث عن استثناء حتى تحتاج إلى قرينة أو شاهد. فعلى سبيل المثال لو أصدر النبي حكمًا، فإنّ الأصل يستدعي اعتباره حكمًا تاريخيًا مراحلًا له مصاصقه في ذلك الزمان، ولا نشاط له في الحقبة المعاصرة، بل يتوجّب البحث عن مصاصيق جديرة له.

وإلى جانب المباني التي تقوم عليها التاريخيّة، سيقت حول صحة هذه النظرية مجموعةً من الأدلة منها:

أولاً: تقسيم الآيات القرآنيّة إلى مكانيّة ومدنيّة في علوم القرآن،

(1) صافي كليبكي، لطف الله، الأحكام الشرعّيّة ثابتة لا تغيّر، ص 8.
فروع الخطاب القرآني في مكة كان بنحو، ونوع الخطاب القرآني في المدينة كان بنحو آخر، وهذا يكشف تاريخيته.

ثانيًا: أسباب النزول: فسبب النزول يلقي ضوءًا على الآية النازلة، فالكثير من السور والآيات ترتبط بالأحداث والوقائع التاريخية التي حدثت في أيام الدعوة، أو أنها نزلت لأحاجج ضرورية من الأحكام والقوانين الإسلامية التي احتاج إليها المجتمع في ذلك الزمان، كسورة النساء والأنفال مثلاً. وعلى هذا الأساس فالآيات والسور هي تاريخية.

ثالثًا: وهو الأهم، تعد الشرائع، فإن الظروف الزمانية والفكرية والثقافية ومستوى البشر والتاريخ تنغيرنا اقتضى الأمر تعد الشرائع، فكانت شريعة نوح غير شريعة إبراهيم، وشريعة إبراهيم غير شريعة موسى وعيسى عليه السلام، وشريعة الخاتم عليه السلام غير الشرائع السابقة. وقد قدم العلماء بحوثًا لحل هذه الإشكالية، من قبل بحث العلم والمثريّ في الشريعة عند العلماء الطفاطبائي، ومنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي عند الشهيد الصدر، وتأثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية عند الإمام الحكيمي، والجوهر والعرف وغيرها(1).

(1) الخيدري، كمال، درس: صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، رهن نظرية وحدة المفهوم.

وتعتبر المصادقة.
التاريخيّة في ميزان النقد

هناك الكثير من الملاحظات والمناقشات التي يمكن إثارتها حول نظرية تاريخية النصّ الدينيّ عمومًا، ونظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق خصوصًا. وأوّل ملاحظة يمكن أبداؤها في هذا هو استعمال مصطلح التاريخيّة في حدّ ذاته؛ اعتبارًا أداة ومنهجًا معرفيًا يستخدم في مجال النصوص الدينيّة.

أوّلًا؛ استعمال المصطلح

يجدّر بنا قبل بيان الإشكال أن تتطرّق إلى المقدمة التالية:

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى وعي خاصّ وإلى ثقافة معيّنة في الحوار والخطاب؛ حتّى لا يكونوا عرضاً للمغرضين والمنتهرين والمتربيّين بهم، فيقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعِنا وقولوا انظرنا"(1). ومع أن كلمة "راعنا" تفيد معنى "انظرنا"، إلا أن القرآن يأمرهم أن يستبدلو بقولهم "راعنا" قولًا "انظرنا"، وكانوا...

(1) سورة البقرة: 104.
يريدون أمهلنا وانظرنا حتى نفهم ما يقول - وكانت اللفظة تفيد في لغة اليهود معنى الشتم، فاغتنم اليهود ذلك فكانوا يخاطبون النبيّ ﷺ بذلك، يظهرون التأدب معه وهم يريدون الشتم والسب.

ومن هنا نستنتج أنّ على المسلمين أن لا يوقروا للأعداء فرصة الطعن بهم، وأن لا يتبحوا لهم بفعل أو قول ذريعة يسيئون بها إلى الجماعة المسلمة. وعليهم أن يتجنبوا حتى ترديد عبارة يستغلها العدوّ لصالحه. الآية تصرّح بالنهي عن قول عبارة تمكن الأعداء من أن يستثمرها أحد معانيها لتحضير معنويات المسلمين، وتأمرهم باستعمال كلمة أخرى غير تلك الكلمة القابلة للتحريف والطعن.

فنحن يشدد الإسلام إلى هذا الحد في هذه المسألة البسيطة، فإنّ تكليف المسلمين في المسائل الكبرى واضح، عليهم في مواقفهم من المسائل العالمية أن يستدّوا الطريق أمام طعن الأعداء، وأن لا يفتحوا ثورةً ينفذ منها المفسدون الداخليون والأجانب للإساءة إلى سمعة الإسلام والمسلمين\(^1\).

هذا ونقرأ في (نهج البلاغة) في الخطبة القاصعة نصًا بالغ الروعة، يبيِّن فيه أمير البلاغة والبيان عليٍّ بن أبي طالب ﷺ كيف تتفكّك الأسماء عن المعاني والمفاهيم عن المصاديق. ففيه يتناول أمير

---
\(^1\) مكارم الشيرازي، ناصر، التفسير الأمثل، ج 1، ص 325.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
تاريخية النصُّ الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

وعلى هذا الأساس، يلزم استعمال المصطلحات - خاصية في هذا الزمان الذي يزخر بمختلف أنواع وسائل التواصل الاجتماعي - بدقة، حتى لا تثير وتشكل في اعتقادات الناس وتهدم إيمانهم وتفتح المجال أمام مكافئ شياطين الحق والأي. ومن بين هذه المصطلحات: اصطلاح التاريخية، إذ إنه:

١ عدم ضبط المصطلح: يتعامل بعض المفكرين جملةً من المفاهيم والمصطلحات ترتبط بقضايا الفكر المعاصر، لكن ليس ثمة اتفاق أو توحيد يضبط معاني تلك المفاهيم، وتاريخ وضعها، وتطوراتها استعمالها، والدلالات المتغيّرة المعطاة لها في لغتنا العربيّة، وبالخصوص في فكرنا، إذ يجري إقحام هذه المفردات على نحو متعصبٍ ومغلوٍّ؛ الأمر الذي يترتب عليه لبس في المعنى وغموض في المفهوم، وتفاعل في تعدد السياقات والرؤى عند بعض دعاها أو معارضيها، ولعل ذلك يرجع إلى حالة الابطراب والتحدي الثقافي، وإلى تباين المنطلقات والمدارس الفكرية.

وبعبارة أخرى نقول إنّ المفاهيم (الغريبة) لا تستوعب كل الخصوصيات الحضارية والمحلّية، ومهما تأسست بالعلميّة والموضوعيّة، فإنها لا تزال محل خلافٍ وجدالٍ علمي بين أهل الاختصاص، فمن
التاريخية في ميزان النقد

أين تبتدئ ؟ وأين تنتهي تلك الحدود ؟ وأين حدود ما هو عام ؟ وأين مجال ما هو خاص ؟

على هذا الأساس، برز في الآونة الأخيرة مفهوم التاريخية، إذ ترمي محاولات الداعين إليها إلى قراءة النصّ الدينى قراءةً تاريخيّةً ؛ إذ يتم فيها قراءة النصّ مع ملاحظة أطره وظروف التاريخيّة الخاصة.

وإذا كان بروز مناهج وعلوم أدبيّة لغويّة لقراءة النصّ اللغوي أمرًا يشهد لعمق قراءة النصّ، والتوسع في معرفة بيئات المتحكّم بذلك النصّ، إلى غير ذلك من التحليل والنقد للنصّ الأدبي، حتى أن الناقد الأدبي قد يصل إلى معانٍ لا يصل إليها غيره من النقاد والأدباء، فضلًا عن بقية أبناء اللغة، إلا أن كل ذلك يصبح مسالما إذا تم وفق موازين مقرّرة، وقواعد مبرهنة مثبتة في علوم اللغة، أمًا القراءة للنصّ المبنيّة على أسس لما بُثبت ويقرّر صحّتها في علوم اللغة، فلا يمتلك صاحبها الدليل المقنع للفهم الأدبي وغيره من الأوساط العلميّة. نعم، تظل قراءة محتملة خاضعة للتفحّي والاتباث والدراسة. أمّا اقتصر مساحة المناورة في البعد القانوني للمعاني في القراءة التاريخيّة وغيرها للنصّ، فلا بد من إعمال ضوابط البحث القانوني في ذلك، ولو على نطاق دراسة الالتباس على ضوابط إحداثيةٍ جديدة. والمهم المطلوب هو التقييم العلميّ الموؤز لهذه القراءات،
تارِيخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعيّن المصداق
لا الاسترسل لبريق (كلّ جديد لّذة)، ولا الانغلاق عن البحث فيهما؛ لأنّ دّاب الفكر البشريّ هو وَمْاَلَا مِلْسََّ أَيْ مَّيْتَ، أَيْ مَّيْتَ اِلْأَرْجَاح عِنْصِرِيّ النصّ أو تارِيخيّة النصّ وأيّ سا ما زال بحاجة مَّاَسّة إِلَى قَوْنَة وَضْبّ، نَظّار مَّا يَمِكَ أنّ نَسِيّه بحالة عدم الانتظار في استخدامه في كثير من الحالات، سّيّما في الفترة الأخيرة.
فَمِن النادر أنّ يَتِسّد إلى البعض في الاجتهاد الفقهيّ لدراسة
تارِيخيّة للنصّ الدينيّ على صعيد أصول الفقه، وَحّيّا لَوّ تسّدّيّ لذّ ذلك، فَهُو لا يّدّمّ التاريخيّة سوّي مَّيْتَّ أَيْ مَّيْتَ، أَيْ مَّيْتَ اِلْأَرْجَاح عِنْصِرِيّ النصّ أو تارِيخيّة النصّ وأيّ سا ما زال بحاجة مَّاَسّة إِلَى قَوْنَة وَضْبّ، نَظّار مَّا يَمِكَ أنّ نَسِيّه بحالة عدم الانتظار في استخدامه في كثير من الحالات، سّيّما في الفترة الأخيرة.
فَمِن النادر أنّ يَتِسّد إلى البعض في الاجتهاد الفقهيّ لدراسة
تارِيخيّة للنصّ الدينيّ على صعيد أصول الفقه، وَحّيّا لَوّ تسّدّيّ لذّ ذلك، فَهُو لا يّدّمّ التاريخيّة سوّي مَّيْتَّ أَيْ مَّيْتَ، أَيْ مَّيْتَ اِلْأَرْجَاح عِنْصِرِيّ النصّ أو تارِيخيّة النصّ وأيّ سا ما زال بحاجة مَّاَسّة إِلَى قَوْنَة وَضْبّ، نَظّار مَّا يَمِكَ أنّ نَسِيّه بحالة عدم الانتظار في استخدامه في كثير من الحالات، سّيّما في الفترة الأخيرة.
فَمِن النادر أنّ يَتِسّد إلى البعض في الاجتهاد الفقهيّ لدراسة
تارِيخيّة للنصّ الدينيّ على صعيد أصول الفقه، وَحّيّا لَوّ تسّدّيّ لذّ ذلك، فَهُو لا يّدّمّ التاريخيّة سوّي مَّيْتَّ أَيْ مَّيْتَ، أَيْ مَّيْتَ اِلْأَرْجَاح عِنْصِرِيّ النصّ أو تارِيخيّة النصّ وأيّ سا ما زال بحاجة مَّاَسّة إِلَى قَوْنَة وَضْبّ، نَظّار مَّا يَمِكَ أنّ نَسِيّه بحالة عدم الانتظار في استخدامه في كثير من الحالات، سّيّما في الفترة الأخيرة.
التاريخية في ميزان النقد................................................................................................................. 73

هَذِه القاعدة جَيْث تَكُون أَصْلًا مَوْضِعِيًا مَفْروضًا عَنَهُ فِي الْرَتْبَة
السادِة، إِنَّمَا لَا بَدَّ مِن يِجْهَهَا”(1).

مشكِلة القراءة التاريخية هو النموذج الغربيّ لَهَا، فَالمَعْتَشِقُون مِثْلًا
ومعهم الكثير من التَّيَارَات المَحْدُثَة يُستَخْدَمُون المَنْهِج الْوَضْعِي فِي قِراءَة
التاريخ، وَهَذَا المَنْهِج يُقَصِ في الْعَادَة أَيْ عَامِلٌ دُينِيّ مَا فَوْق تَارِخِيّ فِي
تَفسِير أَيْ حَدْثٍ، وَعَنْدَمَا تَكُون الْقَرَاءَة التَّارِخِيّ قَائِمَة عَلَى الْفِلَسَفَة
الْوَضْعِيّ فَمَن شَأْنَهَا حَيْنَذِئًا أَن تَفَتَّتْ كَلّ الْمَقْوُلَات الدينيّة.

فَهَيْ لَا تَفْرَق بَيْن النَّصُوص الأَدْبِيّ أو التَّارِخِيّ المَكْتُوبَة مِنْ قِبْلَ
البَشْر، الَّتِي تَعْبِر عَادَةً عَن نَمْط تَفْكِيرُ الكَاتِب وَمَوْسِطَاءَهُ المَعْرِفِي، وَعَادَةً
ما تَكُون رُهْينَةً بَرْزِمَكَانِيّ عَصْرَهُ، بَيْن النَّصُوص الدينيّة الَّتِي لَا
خَلْفِيّةٌ كَلَامِيّة عَقْدِيَّة تَخْرِجُهَا عَن زَمَكَانِيّ عَصْر صَدْورُهَا، فَحِينَما
يَكُون المَتكْلِمُ هو خَالِقُ الكُون وَالإِنسان، الْقَادِر وَالْعَالَم وَالْحُكْمِ
المَلْتَقِيّ، أو مِن يِرْتِبُ بِهٍ، وَيَكُون مَسْدُوًّا مِن قِبْلِهٍ، فَسِيَخْلُفُ دَون
شَكّ نَمْط الخَطَاب وَتَدَايَانِهِ وَالْهَدْف مِنْهُ، وَكَلّ ذُلْك لا بَدّ أَن يَؤْخُذ
بَنَظِرِ الْاعْتِبار عَنْ مَحاَوَلَةٍ تَحْدِيد مَفْهُومِهَا وَدَلاَلاتها.

(1) الْحِيْدَرِي، كَمَال، دَرْسٌ فِي الرَّأَا (61)؛ أَدْلَة نَظَريّة وَحَدَة المَفْهُوم وَتَعْدِدُ المَصْدَاق فِي
الْنَّسق الْقُرَآنيّ.

http://alhaydari.com/ar/2018/01/64200
تاريخية النصّ الدينيّة على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

فإنّ نصّات النصّ التاريخيّ يهدفون إلى التحرّر من كلّ القيود (الدينيّة، أو القوميّة، أو العنصريّة، أو العاطفيّة) التي تعيق المؤرّخ عن إصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخيّة، فالتاريخيّة وفق ذلك هي رؤية مادّية جامدة لا تؤمن إلا بالحسن؛ لذا فهي تصطدم مثل كثير من النظرىّات المادّية الغربيّة المهتمة بالتاريخ - بالحقائق الدينيّة وخصوصًا الوحي(1).

وإذا كان أركون قد وقف داعياً ومحقّراً للتطبيق مفاهيم أدوات البحث المعاصرة والعلوم الإنسانيّة المعاصرة، فإنّ البعض قد سارع للتطبيق ذلك ومن نتائج هذا البحث أنّه ألق بأشياء جديّة وبراقّة، ولكنّ الذي لا يعرفه هو أنّ هذه المفردات ليست مجرد مفاهيم غويّة منحوتة فقط. فهي ليست كلمات يمكن أن تستبدل بها مفردات، وإنّما هي أدوات بحثيّة حينما تتكمل عن التاريخيّة أو غيرها، فهذه أدوات بحثيّة فيها حمولتٌ

(1) تجدر الإشارة إلى أن هناك معارضة في الغرب نفسه لطبيعة تعامل أنصار التاريخيّة مع الظاهرة التاريخيّة، يقول الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ هنري كوربان: «إنّ الدراسة التاريخيّة تغرق الحدث الدينيّ في حيز التاريخ والأحوال الاعتقاديّة، تفرض عليه زمنًا غير زمنه ومحيطًا غير محيطه، [و] لا يمكن أن نخسر ضمن التاريخ الاعتقاديّ خوارق مثل الحلم والرؤية. التي تحركنا وتنقذنا في الواقع من قضية الزمان ومن سجن التاريخ، وقريب من هذا الرأي يرى بعضهم أنه لا بدّ من البحث حول الأبعاد الروحيّة قبل البحث عن القضايا والوسائل التاريخيّة» [انظر: نادر بورنقشاند، المنهج الاستشراق في دراسات السيرة النبوويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، جمعية الحياة الطبيبيّة، العدد 21 و22، السنة 7، ص 136].
التاريخية في ميزان النقد

الغرض الجغرافي. وهنا ننتقل باللغة من المفهوم إلى التداول والاستعمال، وتصبح المصطلحات المستعملة ليست مصطلحات فقط، وإنما مفاهيم ذات معاني ودلاليات معينة، فتدخل في مجال آخر هو مبحث التداول، بينما لم ننقم أصل الفكرة من الأساس.

ثانيًا: مناقشة المباني

المباني المعرفية

بما أن التاريخية تعتمد على النسيب المعرفية، فإنها تواجه العديد من العوائق التي تعرض طريقها، منها:

1- أن التاريخية النص الدقيق تناقش نفسها بنفسها، إذ إن هذه نظرية في حد ذاتها ولبدة الواقع، ونتيجة ظروف زمكانيه معينة، والأحكام التي تنطلقها ليست خارجة على التاريخ، فالذين طرحوا هذه النظريات لم يخرجوا من واقعهم، بمعنى أنهم ليسوا فوق الزمان، وإنما هم يتحدثون ضمن التاريخ. وعلى هذا الأساس فإن هذه النظرية وغيرها هي وليدة واقع معين لا يمكن أن تتعداء إلى غيره أو أن تنطبق عليه.

2- بناءً على هذه النظرية سوف لا يكون ملاك الصحيح من القراءات المعتددة هو القراءة المطابقة للواقع المراد من قبل الشارع.
لعدم إمكانية الفهم المطابق للواقع، وإنما المالك في ما يفهمه القاري.

فما يفهمه القاري هو الصحيح، سواءً كان مطابقًا للواقع أم لا.

3- عدم إمكان فهم مراد الشارع والوصول إليه، وهذا ما يؤدي إلى التناقض في النصوص الدينيّة، فالشامع تارةً يأمر بالتأسّي ووجوب العمل بالشامع، بينما لا يمكن فهم مراده والوصول إليه.

4- تفاوت الفهم من شخصٍ إلى آخر بشكلٍ عرضيً وطولٍ. من هنا فإنّا أمام معانٍ كثيرة متكتَّرة لنصٍ واحدٍ، بعدد المفسرين والتفاسير، بمعنى أن عملية الفهم لا نهاية لها. فهناك قراءات مختلفة وغير متناهية للنص.

5- فهم النصوص غير ثابتٍ، وإنما هو متغيِّر وسَّال وتاريخيً بشكلٍ دائمٍ، ولا وجود لفهم ثابتٍ ونهائيٍ لأيّ نص من النصوص.

6- لا يوجد معيِّنٌ وضابطٌ معيِّنة يتم من خلاها تميز الصحيح منه الفاسد.

المباني الوجودية والأنثروبولوجيَّة

تقوم التاريخيَّة على أساس رؤية خاصة إلى الإنسان، وهو أنّه في حال التغيِّر والتحول، وبالتالي ليس له أيّ ذات مستقرة أو جوهر ثابتٍ، وهذه النظرة وليدة آراء هايدغر وتلميذته غادامير، وفي هذه
الرؤية فإنَّ الرؤية التاريخية تسري إلى الوجود البشري وإلى عقله، فلا يمكن للعقل البشري أن يتجاوز حدود التاريخ وشرائطه.

بينما نجد أن الإنسان في الرؤية الإسلامية هو موجود ذو بعينين طبيبياً وبحثيًا، فقوله تعالى: (إني خالق بشراً من طين) إشارة إلى البدع الطبيعي، وقوله: (وَتَفَحَّصَ فِيهِ مِن رُوْجٍ) ناظرةً إلى البعد الميتافيزيقية. وهذه البعد الميتافيزيقية هو الذي يوصل الإنسان إلى مقدمات القرب الإلهي، فمن طريق العبادة يخرج الإنسان من الإطار الطبيعي ليبلغ ما وراء الطبيعة: (العبودية جوهرة كنهها الروبيئة).

كما أن الإنسان في الرؤية الإسلامية فطرةً واحدةً وتويتية ثابتة، وهذه الفطرة غير قابلة للتغيير والتبديل وإن كانت قابلة للقذف والضعف. يقول تعالى في الآية 30 من سورة الروم: (فَظُّرَ اللَّهُ أَلَّا تَبْدِيلُ لَقَلْبِ اللَّهِ).

هُذه الفطرة الثابتة يشاهدها كل إنسان من خلال تقلّب أحوال حياته كلها، وحفظ ذكرياته، فمع مرور الأيام والسنوات وكثير من شؤون الحياة والقوى البشريّة يدرك الإنسان أن حقيقته هي أمر واحد لا يتغيّر، ويجد فيها غير مقيّدة بزرمانه خاص أو مكان معين، بل يرى كل الأزمة والأمكانيّة التي مضت منضوية على ضوء وجوده.

هُذا ويعد الإنسان في المنظومة الدينية بمثابة كتاب مفتوم للقراءة.
 وإنّ أقصر طريق لمعرفة الإنسان وأدقّ قراءة لكتاب وجوده - بل الطريق الوحيد إلى معرفته بصورة كاملة وواقعية - هو الرجوع إلى من خلق الإنسان وأوجد هذا الكتاب (الإنسان) (1). إنّ الأنبياء والأولياء والملائكة مأمورون بشرح حقيقة الإنسان، واللغة من وراء شرحهم للسماء والأرض هي معرفة الإنسان نفسه (2)، فلأنّ القرآن الإنسان مثل المنطيقين كحيوانٍ ناطق، بل يعرّفه بالحيّ المتالّه (3). ويشعر بالنظر إلى مبديه وحقيقة وغايته (4)؛ ليقدم صورته الكاملة.

إنّ الرؤية التاريخيّة للإنسان تقوّد إلى الاستباب والاغتراب (Identity Crisis) وإلى أزمة الهويّة (alienation). فالإنسان بعد ثابت لا يتغيّر، يقتضي مجموعة من المطلقات والحاجات الثابتة، والتاريخيّة تعمل على تأصيل البعد المتغيّر المتحول، مما يؤدّي إلى أن يترك الإنسان نفسه ويبتعد عن هويته الثابتة. وبالتالي يقود إهمال البعد الروحي الملكويّة الثابت للإنسان نحو الغربة عن أهمّ أبعاده الوجوديّة. ومع تجاهل التاريخيّة للبعد الثابت تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسي في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل.

إنّ الإنسان في المنظومة القرآنيّة والدينيّة ليس موجودًا راكدًا.

---
(1) جوادي أملي، عبد الله، صورة وسيرت الإنسان في القرآن، ص 35.
(2) المصدر السابق، ص 36.
(3) المصدر السابق، ص 37.
(4) المصدر السابق، ص 39.
المصادر السابق؛ ص 98 و99.
1. سورة الرعد : 28.
2. سورة الإنسان: 3.
لاحالي الدينية على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

إذا استناد الإنسان إلى الحياة الصناعية لا يؤدي به إلى الأشغال بالطبيعة فحسب، بل ينجر الإفراط في ذلك إلى الإعراس عن ما فوق الطبيعة، ليس هذا فحسب، بل يقود إلى تغيير نظرة الإنسان إلى نفسه، فيبر رؤية صناعية وأدائيّة، وعلى إثر ذلك لا نجد حديثًا عن الفطرة الثابتة.

المباني اللغوية

إذا القول بأن اللغة كائن حيّ، وأن مفرداتها ومعانيها تتغيّر لم يتم على دليل حتى عند أصحابه، بينما الأصل والقاعدة العامة هي بقاء اللغة ومدلولاتها ألفاظها على ما هي عليه، إلا إذا ثبت العكس.

إن القرآن نزل بلغة عربية مبينة، وهذه اللغة العربية قد اكتشفها

(1) جوادى آملى، عبد الله، فطرة در قرآن، ص 53.

(2) يذهب السيد محترف الصدر إلى أن ما يطلق عليه صلاة عدم النفل أو أصالة الشبات في اللغة هو أصل عقليّ، وهذا الأصل العقليّ يقوم على أساس ما يُخلِّى لأبناء العرف نتيجة التجارب الشخصيّة من استقرار اللغة وثباتها، فإن الشبات النسبيّ والعظيم البحت للغة يوجي للأفراد الاعتياديّين بفكّة عدم تغييرها وتطابق ظواهرها على مر الزمن، وهذا الاحتمال وإن كان خادمًا، ولكنه على أي حال إيجاده عام استقر بوجهه البيناء العقليّ على إلغاء احتمال التغيير في الظهور، باعتبار حالات استثنائيّة نادرة تنفي بالأصل، بإزاء الشارع للبناء المذكور نسب تسميّة أصالة عدم النفل، أصالة الشبات، ولا يعني الإمساء بتسبب الشارع للإيجاد المذكور، وإنما يعني من الناحية التشريعيّة جعله احتمال التطبيق حكمة ما لم يقم دليلا على خلافه.[الصدر، محترف، دروس في علم الأصول، ج2، ص 189 و 190]
الغموض بعد مرور مئات السنين، كأي لغة أخرى يكتشفها الغموض، فهذا لا يقدح في شمولية القرآن، ولا يقدح في عموميته؛ لأن أي كتاب ينزل بأي لغة سوف يكتشفه الغموض.

إن علماء الأدب وعلماء اللغة، حين يريدون التعرف على مدلولات الألفاظ، فإنهم يرجعون إلى الصرف العربي المعاصر لصدر هذه الألفاظ، وأمامها الشعر الجاهلي، والشعر في العصر الأموي، ثم العباسي، وحتى هذا اليوم يستخدم أحيانًا مفردات يكتشفها الغموض، لكن العلماء يتعاملون معها، وليس معنى ذلك أن هذه الأشعار مؤطرة بإطار وشروط زمنيّة معينة! بل إنها في حُكمها وعُبرها تعبر عن مفاهيم إنسانيّة عامة، لا تختص برمين، ولا تختص بحضرموت. وهذا ما يسمى لدى علماء الأدب بأصالة المفات، فالأصل في المدلولات اللغوّية هو اللفظ وعدم التغيير، وعلى هذا فإن تغيير المدلولات اللغوّية خلاف الأصل، يحتاج إلى شواهد.

وعلى هذا الأساس فإن سيرة العقلاء قائمة على ترتيب الآثار على الأوقاف والوصايا الموجودة في الوثائق القديمة، طبق ما يفهمه المتلّو في عصره، حتى لو كان ذلك بعيدًا عن عصر الوقف. وهكذا بالنسبة للوصية، فإن المحتمل في الخارج أنه إذا وصلت لشخص وصية عمرها الزمني أكثر من مئتي سنة، فإنه يقوم بترتيب الآثار بالعمل
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

على وفق ما يفهم وما يستظهره في زمان قراءته للوصيّة، وهذا يعني أنه على طبق سليقته العقلائيّة يبني على وحدة الظهور الموجود في زمانه، مع الظهور الذي كان في زمان كتابة الوصيّة، مع وجود هذا الفارق الزمني.

وحتى المتّشرعة في سيرتهم، فإنّنا نجد أنّهم كانوا في عصر الإمام العسكريّ مثلاً - ومع بعدهم عن زمان نزول القرآن الكريم ما يقارب القرنين والنصف، يعملون وفق ظواهره، وهذا يعني اعتمادهم على أصالة عدم النقل؛ لأنّ عملهم كان قائمًا على وفق الظهور الموافق لزمنهم، وعدم الإشارة إلى كونه مختلفًا للظهر الذي كان في عصر نزول القرآن الكريم، بل كان عملهم على أساس عدم الاختلاف بين الظهورين، واتّجاههما معًا، ولم نجد من الإمام العسكريّ مثلاً ردعًا عن ذلك، مع أنه كان متمكنًا من الردّ إن أراد.(1)

وعلى هذا الأساس، فقد صاغ الأصوليون قاعدة وقانونًا عامًا يحكم العمليّة التخاطبائيّة برمّتها، ويمثل مرجعًا أساسيًا في تحليل المقولات لبلغ الفهم السليم لمراد المتكلّم عامًا ومراد الشارع خاصةً، وهو ما يعرف بينهم ب"أصالة الظهور" أو "حججيّة الظهور".

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

(1) الصدر، محمدباقر، مبتكٌ في علم الأصول، ج 9، ص 382.
ومن المعلوم أن دلالة اللفظ على معناه لا تخرج عن محتمليات ثلاثة:

الأول: أن تكون دلالة عليه بالنص، بحيث يكون لللفظ معنى واحدًا، فلا يحتل معنى آخر غيره، مثل قوله تعالى: "فَأَجِيَّدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدًا"، فإن العدد متعين في أمر محدد، وهو الشاشون، فلا يحتل مدلولاً آخر كالسبعين أو التسعين.

الثاني: أن تكون دلالة اللفظ على المعنى متعددةً، بحيث يحتل اللفظ أكثر من معنى، وجميعها متكافئة في نسبتها إلى اللفظ، فكما يكشف اللفظ عن المعنى الأول، فهو بالمقدار نفسه يكشف عن المعنى الثاني، وهكذا. وهذا مثل لفظة اليد الواردة في قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ قَافَضُوا أَيْدَيْهِمَا«، فإن لفظ اليد يحتل أن يكون المقصود به الكف، ويجمل أن يكون المقصود به ما يغسل في الوضوء، ويجمل أن يكون المقصود به شيء آخر.

الثالث: أن يحتل اللفظ معنيين أو أكثر، إلا أن ارتباطه بأحدها أقوى وأوضح من ارتباطه بالباقي، مثل صيغة الأمر، فإن لها معنيين: الوجوب والاستحباب، إلا أن ظهورها عرفًا في الوجب أوضح وأقوى من ظهورها في الاستحباب، وهذا يجعل التبادل والانصراف الذهني إليه بمجرد ذكرها.

ولا يخرج الدليل الشرعي عن هذه المحتمليات الثلاثة في دلالته على
تاريخية النص الدینی على ضوء روایة ثبوت المفهوم وتغيير المصطاق

الحكم الشرعی، أم غيرها، وهذا يعني أن جميع الألفاظ الوارد ذكرها في الآيات القرآنية لا تخرج دلالتها على معانيها عن واحدٍ من هذـه المحتملـات المذكورة، فإنـا أن تكون دلالتها عليها بالنص، أو تكون مجملة، أو يكون لها ظهورٍ في أحد المعاني أقوى من ظهورها في البقیة.

وينصب البحث في الحديث عن الحجیة وعده في المحتمل الثالث؛ إذ لا حاجة للحديث عن حجیة المحتمل الأول، وفي المحتمل الثاني كلامٌ ذكره الأعلام في البحوث الأصولیة.

يلقـي الشيخ المظفر: "وموردها (أصالة الظهور) ما إذا كان اللفظ ظاهرًا في معنى خاصٍ لا على وجه النص في الّذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه".(1)

وعلى هذا الأساس كانت الحجیة للظاهرة، لأن ذلك موافقًا لما عليه طريقة العقلاء، إذ إن الطریقة المعتمدة عندهم في مقام المحاوره وتبادل المعلومات والفلسفات قائمة على مثل هذا الأمر، وانتهاج هذا الأسلوب، ولو أنـهم لم يستمدو هذا الأسلوب لكان ذلك موجبًا لحصول الاختلاف في النظام الحیاتی، ولصعب إيجاد سبيل وسائل للتفاهم بينهم.

---

(1) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج 1، ص 73.
ولم تختلف طريقة الشارع المقدّس عن العقلاء؛ لأنه منهم، بل هو رئيسهم وسيّدهم، فسار على ما هو عليه من الاعتماد على الظهورات في مقام المحاورات والتفاهمات، وتبادل المعلومات.

ولو كانت له طريقة أخرى غير ما هو عليه، لأصبح عنها وبيّنها، وأشار إليها؛ حتى يستعملها المكلّفون في مقام الامثل.

يقول السيد محمد تقى الحكيم (١)؛ "وهي أوضح من أن يطال فيها الحديث ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب أثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن أن يتخلي عنها لما استقام له التفاهم محال؛ لأن ما كان نصًا في مدلولٍ ممّا ينتظم في كلمته لا يش́كل إلا أقل القليل. وبالضرورة أن عصر النبي ﷺ ما كان بدأًا من العصور، لينفرد به الناس في أساليب تفاهمهم بنوع خاصٍ من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزةً من ركائزه، وما كان للنبي ﷺ طريقة خاصّة في التفاهم انفرد بها عن معاصريه، وإلا لبنتن أحدثة التاريخ، فالقطع بإقرار النبي ﷺ لطريقتهم في التفاهم كافً في

(١) محمد تقى الحكيم: فقيةً وأصوليًّ معاصر، من أعلام مدرسة النجف الحديثة، وعميد كلية الفقه سابقاً، وعضو المجامع العلميّ واللغويّة في بغداد والقاهرة ودمشق وعمان، وعضو مجمع الحضارة في الأردن، وهو من رؤاد الدراسات المقارنة في الفقه والأصول. له العديد من المؤلفات منها: "الأصول العامة للفقه المقارن"، و"من تجارب الأصوليين في المجالات اللغويّة".
تأريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

إثبات حجيّة الظواهر. وقد نزل القرآن بلغة العرب وتبقي طريقتهم في عرض أفكاره، وكان لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيرون على وفقه. (1)

وقد استدلّوا على ذلك بسيرة المتشرّعة (2) وسيرة العقلاء (3) وجميلة من النصوص. منها: حديث التعقلين، وهو قوله تعالى: "إِيَّ مَخْلُوف فيكم العقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهم لن يفترقا حتى يردا علي الحوض". ونحن نعلم أنه لا يكون التماسك بالكتاب إلا من خلال العمل بما جاء فيه، وقد تضّن الكتاب نصًا وظاهرًا ومحبًّا، ولا يمكن أن يكون المقصود من التماسك به حصر العمل به في خصوص ما كان من دلالة اللفظ على المعنى بنحو النصّ؛ لأن ذلك ليس كثيرًا، فيكون المقصود منه العمل بظواهر الألفاظ المستفادة منه، كالعمل بما كان منها نصًا.

(1) الحكيم، محمد تقية، الأصول العامة للفقه المقارن: مدخل إلى دارسة الفقه المقارن، ص 102.

(2) وهي تحضّ بين كان معاصرًا للبعضوم، فإنها قائمة على العمل بظهور الكلام، وهي مأخوذة من المعصوم مباشرة، فيكون العمل على وفقها حجة. ويساعد على قبولها أنها لو لم تكن كذلك بحجّة كان للمتشرّعة طريقة أخرى مثابرةً، لأنفسها عنها وستبّوها، وأشاروا إليها.

(3) سيرة العقلاء قائمة على معرفة مراد المتكلّم من خلال الاعتماد على ظواهر الألفاظ المستفادة من كلامه خلال المحاورات، ولو لم تكن هذه السيرة مرضيةً عند الشارع المقدس، لعدة لردد عنها، ومنع من العمل عليه، فسكونه كافّ عن إمضائه إياها وقبوله بها.
التاريخية في ميزان النقد

وقد يكُل البعض أن ظواهر القرآن الكريم أمرّ خاصّ بهم لمّا؛ لأنهم أُعرّف به، فإنه نزل القرآن الكريم في بيوتهم، وهم المخاطبون به لّكنّ الآية تنفي الاختصاص المذكور، وتُأمر بالعمل على طبقيّها في كلّ حالٍ وفي كلّ زمان. كما أنه لم يرّد ما يشير لتخصيص التأسيّ بهم في شيء دون آخر.


وعلى هذا الأساس، توفر قاعدة أصالة الظهور ضمانة لعمليّات الشطح الدلاليّ وانزلاق المعنى وفرض التأويل، فطبق هذا القانون المشاهديّ يجعل

(1) الطباطبائيّ، محمد حسين، ميزان في تفسير القرآن، ج 16 ، ص 288.
تارِيخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتعيين المصدق

الكلام على المعنى اللّذي يظهر منه، ويفترض دائمًا أنّ المتّكلّ قد أراد المعنى الأقرب إلى اللّفظ في النظام اللّغويّ العامّ آخذًا بظهور حاله.

وتبّي قانون الظهور من قبل الأصوليين لا يعني تبنيًا أو تأسيسًا لمقولة المنهج الظاهرّي في الحجود على دلالة ظاهر النصوص وإقصاء مستويات الدلالة الأخرى، بل يعدّ تأسيسًا ممنهجًا منهج منضبّت الآليات مفتقّي في قراءة النصّ الدينيّ أو أيّ نصّ آخر، ويمثل رؤية متوازنة تبتدع عن السطحيّة من جهة، وعن التأويل المنفلت من جهة أخرى. يقتضي هذا المنهج (قانون الظهور) التوقف عند المعنى الظاهر والمتّبادر من الكلام بحسب أساليب اللغة وقواعد المحاورات، لكن ليس مطلقاً، بل في حال لم يقترب الكلام بما يصرفه عن معناه الظاهر، وهذا ما يجعل من دراسة السياق اللّذي ورد فيه الكلام ضرورة ممنهجة. ونظرية السياق هذه إذا طبّقت بحكمة تمثل حجر الأساس في علم المعنى. والمراد من السياق المعنى الشامل للقرينة بانواعها اللّفظية والحاليّة، المتّصلة والمنفصلة. وعلى هذا يكون السياق: كلّ ما يكتنف اللّفظ اللّذي نريدّ فهمه من دواليّ أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات الأتّي تشكّل مع اللّفظ اللّذي نريدّ فهمه كلاماً واحداً متّرابطاً، أو حاليّة كالظروف أو الملابسات اللّتي تحتّط بالكلام، وتكون ذات دلالة في
الموضوع» (1). فإذا لم يكن في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر
للنّظ، كان تفسيره على أساس المعنى الظاهر الأقرب.

هذا المنهج يقتضي سيّرًا منضبطًا في الوصول إلى مراد المتكلّم عبر
خطوات تر��이ة، ووفق هذا المنهج يدرك الأصوليّون الأهميّة
القصوى للسياق والقرائن في توجيه دلالة الكلام، إذ هم لا يجرّون
قاعدة أصالة الظهور في ظرف وجود قريبة مخالفة للظهور (2).

وليس الاهتمام بالسياق أمرًا جديدًا ومختصًا بالأصوليّين، وإنما
الجديد والمميز لديهم هو إدراك تمييز الدور الدلالي أو الوظيفي للقرينة
بتمايز أنواعها، من ذلك تمييزهم بين دور القرينة المتصلة أو
وظيفتها في التأثير على الظهور، ووظيفة القرينة المنفصلة في ذلك.
وهذه التفرقة التي يذكرها أغلب الأصوليّين تدلّ على دقة البحث
الأصوليّ وتوغّل الأصوليّين في عالم المعنى بشكل كبير جدًا، لا نجد
له نظيرًا في الدراسات النسائيّة المعاصرة.

وعلى هذا الأساس فإنّ الظهورات هي حجةً، سواء الظهورات
القرائيّة، أم ظهورات السنة الشريفة، لّكن يبقى إشكال تحديد

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

(2) الحسنائي، فضاء، الأبعاد التداوليّة عن الأصوليّين، مدرسة النجف نموذجًا،
ص 158.
تاريخية النص الدينية على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق
المقصود منها، وهل هو ما كان في زمان نزول القرآن الكريم
والنصّ، أم أن موضوعها هو زمان من وصل إليهم القرآن، وما
تضمنّه من مفاهيم.

وطّرح هذا الإشكال يرجع إلى ما ذكر آنفاً من أن اللغة موجودة حيّة
له تطور وتكامل وتغيير وتبدل، فحالاً حال أي موجود حيّ آخر
وحكمها حكمه، فكما أن الموجودات الحية تتطور وتتكامل، وتؤثر
فيها الشرائح المختلفة، كذلك اللغة، ويشهد لذلك أن اللغة
الواحدة يمكن أن تشير في هذا الزمن إلى معنى يختلف تمامًا عن
معنها في الزمن السابق، وحليّة يسمعها المرء اليوم، ويسكت عليها
لمبادر معني إلى ذهنه منها، يختلف عن المعنى الذي كان يتبادر منها
قبل خمسين سنة مثلًا، فعندما يسمع اليوم قوله تعالى: «فَلَا أُقَسِّمُ
يَرَبُّ الْمُشَارِقَةَ وَالْمُغَارِبَةَ»، يتبادر إلى ذهنه حركة الأرض ودورانها
بخلاف من يعتقد أنها ساكنة، فلو بني على أن الحجّة هو ظهور
اللغز في عصر نزول القرآن، كان ذلك مانعًا من الاستفادة منه
اليوم؛ لأنه لن يمكن للإنسان المعاصر اليوم الوصول لمعني
المستعمل في ذلك الزمن لهذه الألفاظ بسبب اختلاف الزمان
والظروف والشروط، وهذا يجعل الحجة لخصوص الظهور الذي
يفهمه الإنسان الموجود في كل عصر، وهو زمان الوصول.
ولا يخفى أن جريان هذا البحث حال البناء على وجود ظهور اليوم
يغابر الظهور الآتي كان موجودًا في عصر نزول القرآن الكريم،
وصدور النصوص الشريفة عن المعصومين، وإحراز ذلك.
أما لو ينبغي على عدم وجود المغايرة بين الزمانين، بمعنى أن الظهور
الحاضر اليوم لهذه المفاهيم الآتي تضمنها القرآن الكريم، لا يختلف
عمّا كانت عليه وقت نزوله، فإن يكون للبحث المذكور مجالًا أصليًا.
والذي يقرره الأعلام كما ذكرنا سابقًا أنه لم يثبت أن الظهور
المستفاد من الألفاظ اليوم يغابر الظهور الآتي كان في زمان نزول
القرآن الكريم، بل هما واحدٌ لا فرق بينهما، ويستدلون لذلك
بدليلٍ له مسميات متعبدة، منها تسميته بأصالة عدم النقل، وقد
يعتبر عنه بالاستصحاب القهري، أو بأصالة الشبات في اللغة، وغير
ذلك من التعبيرات التي تصب في مؤدئٍ واحدٍ. وقد ذكرنا أن المراد
من أصالة الشبات في اللغة هو: بناء العرف على استقرار اللغة
وثباتها، فيكون الظهور التي قد أحرز في زمان الوصول موافقًا
للظهور الحاصل في وقت نزول القرآن الكريم، وليس شيئًا آخر.
ومن أجل توضيح هذه المسألة برمتها، يجدر بنا التطرق إلى بيان
طريقة فهم النص. يقول الشيخ أحمد الواعظي: "يهدف المفسّر
تاريخيّة النص الدینی على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

والمجتهد إلى الكشف عن معنى النص، ومعنى النص هو ذلك الذي يقصده المتکلم أو المؤلف، والذي يستخدم الألفاظ والجمل للتعبير عنه. إذاً لكل نص معنى محدد ونهائي، هو الغرض الحاسم لصاحب النص، وهذا المراد الحاسم ومعنى النهائی للنص أمر موضوعی واقعی، يحاول المفسّر إدراکه والوصول إليه والكشف عنه. والمقصود بالموضوعي والواقعی هو أن المفسّر قد يخطئ فلا يضطاد المعنى الصحيح للنص، وأحيانا قد يصبه فيتطابق فهمه مع معنى النص، ويبقى المعنى في الحالتين شيئًا ثابتا لا يقبل التغيير، ولا تؤدي ذهنية المفسّر دورًا في صناعته. بحسب هذا التشريذ، تتضمن النصوص الدینیة رسائل إلهیة للبشر، وغاية مفسّرها إدراك هذه الرسائل التي تمثل الأهداف الحقيقیة لصاحب النص.

إِنَّ استکشف معنى النص میسّور عن طريق انتهاج الأسّلوب العقلاّی المشهور لفهم النص. وفيه أن الظهور اللغوي للنص جسر للوصول إلى الغرض الحقيقي ومعنى المقصود. فالمتکلم أو صاحب النص عبر عن مراده بواسطة الألفاظ وترابیعها. ودلالة الألفاظ على المعاني تتبنا الوضع اللغوي والأصول العقلاّیة للتحاور والتواحم والتفهیم، وهي قواعد عرفيّة وعقلاّیة تؤخذ بنظر الاعتبار من قبل المتکلم والمخاطب في جميع اللغات. وعدم مراعاة هذة الضوابط والقواعد تخل طبعًا بعملیة فهم النص.
الوضع النموذجي للمفسّر هو أن يصل إلى فهمٍ موثوقٍ لمراّد المتكّلم الجذبيّ. للكن هذا اليقين لا يتّالى في كل الأحوال، بل في حالة وضوح دلالة النص على المراد فقط، وهي حالة تسمى اضطلاعا بـ"النص". ففي النص الحنيفين يتوافر المفسّر على فهم موضوعيّ متفاقي للواقع. أمّا في غير "النص" - والذّي يُصطلح عليه بـ"الظاهرة" - فرغّم أنّ المفسّر لا يتيقّن من أنّ ما توسّل إليه من معنى هو المعنى النهائيّ الحاسم للنص، لا يمكن تحت مبرّر عدم اليقين - تجريد التفسير عن الموضوعيّة والقيمة. فعدم الاطمئنان، وصعوبة الفهم للواقع أو لمراّد المتكّلم لا يعني عدم وجود معيار لفحص صحة التفسير من سقمه. ففي تفسير النصّ - لا سيّما النصّ الدينيّ - نطمّ إلى بلوغ درجة التدويل والحجبيّة. وإذاً، يصحّ التدويل على التفسير واعتباره حجةً إذاً قيمةً إذا جاء وفق منهج تراعي فيه القواعد والأصول العقلائيّة للتحاور.

الفاصل الزماني بين عصر المفسّر وزمن صدور النصّ لا يمنع المفسّر من اصطياد المعنى المقصود، والمراد الجذبيّ للنصوص الدينيّة. فالفهم الموضوعي للنصّ ممكن رغم الفاصل الزماني والمكانّي بين المؤلف والمفسّر; ذلك لأنّ تغييرات اللغة على مرّ العصور ليست بالحُذاء الذي يخلق لفهم النصّ عراقيل حادةً، ويجعل الظهور اللفظيّ
تحقيقية النصّ الذّي يتبّدئ ويتبّادر للمفسّر - على تضاد مع المعنى الذّي هدف إليه المؤلف.

ينبغى أن يتركّز همّ المفسّر على وعي رسالة النصّ وأدراكها. ففهم النصّ عمليّة مدارها النصّ والمؤلّف (أصالة النصّ والمؤلّف)، والمفسّر يسعى لمعرفة مراد المؤلّف عن طريق دلالة النصّ. من هنا فإنّ أيّ إشراك لذهبيّة المفسّر في تحديد محتوى الرسالة مرفوض تمامًا. فقبلات المفسّر وأحكامه المسبقة تُشوّش عمليّة الفهم وتلوثها، وتجعلها "تفسيرًا بالرأي".

وهكذا فأيّ تنظير معمليّة التفسير الذّي يقضي إلى "أصالة المفسّر"، ويشير إلى إسهام ذهنيّته وقبليّاته في عملية الفهم، يتعارض بشدّة مع الأسلوب المقبول الدّارج للتفسير."(1)

وعلى هذا الأساس يكون فهم النصوص بحسب عصر الصدور لا الورود، ويبقى الحديث عن المصادر، فهل يجري الكلام في المصادر القرآنيّة كما يجري في مفاتيحة، فيقال: هل أنّ المصادر القرآنيّة تقبل التغيير والتبدّل وفق معطيات الزمان والمكان، فتتغير حسب تغيير الزمان والمكان، أو لا؟

إنّ تتبع الأدلة والشهادات الدينيةّ وآراء العلماء الأعلام تسوق إلى عدم قبول تغيير المصادر على نحو الكلّية الموجبة، بمعنى أنّ كلّ

(1) واعظي، أحمد، مجلة المجلّة، العدد 6، 2003، ص 54 – 58.
مصادر المفاهيم الدينية تاريخية تتحوّل وتتبدّل. وإنما يمكن فقط
الذهاب إلى أن بعض مصادر المفاهيم الدينية تقبل التغيير، وتوضيح
ذلك يأتي من خلال مناقشة الأدلة المساقة في هذا السند.

ثالثاً: مناقشة الأدلة

تاريخية الأحكام الدينية

مثّة فرق بين حصول تحول في الموضوع أو المصادق وبين ما تعنيه
هنا بمقولة التاريخية من بعض الوجوه، فمعنى تغيير الحكم بتغيير
موضوع أو اندلاع المصادق أنه لو ثبت حكم ما على موضوع (1)
كثبتت النجاسة على الخمر، ثم استحالت الخمر بخارًا، فإن حكم
النجاسة أو حرمة الشرب يزول لتغيير الموضوع، فموضوع الحكم
بالنجاسة أو الحرمة هو الخمر، وقد زال هذا الموضوع وجاء بدلاً عنه
موضوع آخر هو البخار المصاعد الذي يفرض فيه عدم الإسكر.
ومن الطبيعي هنا زوال الحكم للقاعدة الأصولية القاضية بأن
الأحكام تابعة لموضوعاتها، ثبتت بثبوتها وتزول بزواحلها.

(1) موضوع الحكم في علم أصول الفقه هو كل القياس والشروط المحيطة به، فالبلوغ مثلا
شرط في الحكم وقيض فيه، فيكون من مكوّنات موضوعه وهكذا العقل والقدرة.
تارييِّقَة النَّصّ الدينيٍّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغييِّر المصدق

وقاعدة تحول الأحكام بتحور الموضوعات قاعدة متفق عليها بين علماء الشيعة فيما يبدو، ومعرهٌفٌ عليها في علم أصول الفقه (1).

وعلى هذا الأساس فإنّ بحث التاريخيّة أسابق من بحث التبعيّة. إنّنا هناك نريد أن نعرف أساسًا هل إصدار الحكم من جانب النبيٍّ ﷺ كان إصدارًا لحكم مرحلٍّ مقيِّد بظروف الزمانِيّة التي يوجب انعدامها زوال هذا الحكم أم لا؟ أمّا في بحث التبعيّة فنحن نؤمن بأبديَّة الحكم ودمومته إلى يوم الدين، غاية الأمر أنّه تابع لموضوعه، فكلّما زال الموضوع زال، وكلّما عاد عاد. وربما يزول في مكان دون مكان وزمان دون زمان.

فال история وفق هذه النظرة تضييِّق موضوع الحكم وتضاعف عليه قيدًا ذات طابع زمانيّ، وقد يغدو أحيانًا أخرى أوعس مساحة بمحافظة أنّ الفهم التاريخيّ يلامس ملاك الحكم أو روجه، مما يفسح المجال أمام التعميم (2).

(1) كشف الغطاء، تحرير المجلّة، ج 1، ص 34؛ ابن مكّي، محدث (الشهيّد الأول)، القواعد والفوائد، ج 1، ص 152؛ النجفي، محمدحسين، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 31، ص 133.
(2) حب الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ، ص 715. ومما نُعمد الإشارة إليه هو أنّ النّزعة التاريخيّة لا تقتصر على مجال الفقه والشريعة، ومسألة علاقة الموضوعات بأحكامها، بل محاذاً أشمل وأوعس ليشمل الكتاب والحديث وغير ذلك. فينها إذا عمومٌ وخصوص من وجه.
ولو ذهب قائلً إلى أن الأحكام الشرعية تاريخيَة، فإن هذا يترعَض مع الكثير من الأدلة والأسس التي تقوم عليها المنظومة الدينية قاطبةً، والتي تتفحَّق على النحو التالي:

الأحكام الإلهيَّة والمصالح والمفسد

في قسم الشريعة، بناءً على الرؤية الحقَّة، فإن جميع الأحكام التشريعيَّة إما أنها تابعة للمصالح والمفسد الواقعيَّة في نفس متعلِّق الأحكام، حيث إن أكثر الأحكام من هذا القبيل، وإما أن الأحكام والمفسد في نفس الجهل والتشريع، وهذه تشكَّل أقلية بالنسبة لأحكام الشريعة، كالあحكام الموضوعة من أجل تقوية انقياض العبد لمولاه أو امتخاذه فقط. ومن دون شك فإنها حتى بالنسبة للمجموعة الثانية أيضًا فإن هناك مصالح تعود على العبد، إلا إذا كانت المصلحة ليست في متعلق الحكم، وإنما في نفس تشريع الشارع وحكمه. وفي كلتا الحالتين، تكون لكل الأوامر والنهائي الإلهيَّة - ولو أنها تعد اعتباريَّة - الديموسية والبقاء؛ لأنها تستند إلى دعامة تكوينيَّة، وهذه الأخيرة هي التي تضمن بقاءها واستمرارها. فأوامر الطبيب مثلًا في النهي عن شرب السم والأمر بتناول الدواء، أو نهي الوالد ابنه عن اللعب بالنار، هل يصدق على هذه الأوامر والنهاي أَنهَا تاريِخيةً
zione٨يٌح الجهٌ الدينيٌ على ء رؤيح زجةت المٛ٭ٮـ كد٘يٌّ المىؽاؽ وماهٌٛ١٧ة٦ةلأظكاـ الإلهٰ
يٌح ٣حكخ صـاٚنة، ث٢ دةثٕحه لهؽؼو كٗؿضو،
ك٬ٰؾا الأمٛ١ يٕؽٌ ٦٨ ضركريٌةت ٦ؾ٬ت ا٣ٕؽلحٌح
(1)
، يٞٮؿ الكيٌ
ا٣بركصؿدمٌ في ٬ٰؾا المضةؿ/ « إف
الأكامؿ
الشرٔيٌح
المذٕ٤ٌٞح
ثإٔٚةؿ
المكلٌٛين
٣حكخ
صـاٚيٌحن
ثضركرىو
٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٥
المكلٌٛين
٣حكخ
صـاٚيٌحن
ثضركرىو
٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٦٨٥
هذٰلٟ محةلاته ٦٪٭ة/ أف يسٮف ا﵀-
دٕةلى-
لأجنة عاثسنة في ٕٚ٤٫، ٚإفٌ ا٣ٕةثر ٣حف إلاٌ الٌم يٕٛ٢ لا
٣٘ؿضو كظ١٧حو، ث٢ لدٌ
ة٩نة، كا﵀-
-يٞٮؿ/
٩٭ش الحٌٜ ككنٙ الىؽؽ، ص
63.
،
»
٩٭ش الحٌٜ ككنٙ الىؽؽ، ص
1
يقول العَلَامة الحَكَّي في (نهج الحق) (و(دلائل الصدق): "المطلوب الرابع: في أن الله - تعالى - يفعل لغضٌ وحَكَّة، قالت الإمَامَي: إن الله - تعالى - إنه يفعل لغضٌ وحَكَّة وفَائدة ومصلَحة ترجع إلى المكلفين، وفعَّ ينسَ بهم. وقالت الأشاعرة: إنه لا يجوز إن يفعل شَيْتًا لغضٌ، ولا لمصلَحة ترجع إلى العباد، ولا لغايةٍ من الغابات، ولرىهم من ذلك مجالات منها: أن يكون الله - تعالى - لاعبًا عابِيًا في فعله، فإن المعابث ليس إلا الذي يفعل لا لغضٌ وحَكَّة، بل نعًا، والله - تعالى - يقول: "وَمَا خَلَفْتَ الْمَسَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لأَعْيُبَينَ"، (ُرَبّيَّنَا خَلَفْتَ هَذَا بِيَّتًا)" [نهج الحق وكشف الصدق، ص 90].
(1) يقول العَلَامة الحَكَّي في (نهج الحق) (و(دلائل الصدق): "المطلوب الرابع: في أن الله - تعالى - يفعل لغضٌ وحَكَّة، قالت الإمَامَي: إن الله - تعالى - إنه يفعل لغضٌ وحَكَّة وفَائدة ومصلَحة ترجع إلى المكلفين، وفعَّ ينسَ بهم. وقالت الأشاعرة: إنه لا يجوز إن يفعل شَيْتًا لغضٌ، ولا لمصلَحة ترجع إلى العباد، ولا لغايةٍ من الغابات، ولرىهم من ذلك مجالات منها: أن يكون الله - تعالى - لاعبًا عابِيًا في فعله، فإن المعابث ليس إلا الذي يفعل لا لغضٌ وحَكَّة، بل نعًا، والله - تعالى - يقول: "وَمَا خَلَفْتَ الْمَسَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لأَعْيُبَينَ"، (ُرَبّيَّنَا خَلَفْتَ هَذَا بِيَّتًا)" [نهج الحق وكشف الصدق، ص 90].
التاريخية في ميزان النقد

حينئذٍ مفيدٌ بالقيد الذي يكون دخيلًا في اشتماله على المصلحة أو رفعه أو دفعه للمفسدة، فملاك تقدير المادّة في مقم الشبوت هو أن يكون المشتمل على المصلحة أو الرافع أو الدافع للمفسدة عبارة عن الفعل المفيد بقيدٍ خاصٍ، لا نفس الفعل على إطلاقٍ؟ (1).

وهناك شواهد كثيرة من القرآن الكريم تدل على وجود المصلحة والمفسدة في نفس متعلق الأحكام، كقوله تعالى في سورة التحلل في الآية 90: "إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْبِلَاغَ وَالإِجْعَالِ وَإِيَادِيْهَا ذِي الْقُرْبَى وَيَنْتَقِي عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنْكَرِ وَالْبِغْيِ". وقوله في الآية 29 من سورة الأعراف: "قُلْ أَمَّرْ رَبِّي بِالْقِسْطِ". وقال تعالى: "فَإِذَا قَالَ الْجَاحِشَةُ قَالُوا لَمْ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَنْتُوهُنَّ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلُمُونَ" (2). وقال: "فَلَوْ قَالَ الَّذُّينَ آمَنُوا مَثْلِهَا مَا كَفَّارَةُ غَيْبَةِ الْيَوْمِ الْآخِرِ" (3). وقال: "فَلَوْ كَفَّارَةُ غَيْبَةِ الْيَوْمِ الْآخِرِ" (4). وقال: "وَأَقِمْ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَقِي عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنْكَرِ" (5)، وغيرها من الآيات التي

(1) الطبقاتي البروجي، حسين، نهاية الأصول، ص 173.
(2) سورة الأعراف: 33.
(3) سورة الأعراف: 28.
(4) سورة الأنعام: 145.
(5) سورة العنكبوت: 45.
تدل على أن الأشياء قبل تعليق الأمر الإلهي قد قسمت في نفسها إلى: العدل والإحسان، والفضائل والงาม والحق، والفضاق وغيرها. وكان تعليق الأمر الإلهي بعد صدق هذه العناوين وليس أنها هي التي أوجدتها. وعبارة أخرى فإن الأحكام تابعة للمصالح والمضاعف الذاتي في نفس متعلقةها، وإذا كانت المصلحة والمفاسد الذاتي في نفس متعلقةها، وإذا كانت المصلحة والمفاسد مؤقتة وغير ذاتي، فإن الحكم بتعه يمكن مؤقتة. أما إذا كان الشيء ذاتي المفاسد، فإن الحكم بحمته يكون دائميًا والآيات السابقة والروايات اللاحقة ظاهرة في هذه المجموعة من المصالح والمفاسد. وعلى هذا لا يمكن القول إن الشرعية كلها تاريخية وزمانية؟ لأنها تشريعات.

في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام يجيب عن سؤال: هل أن الحال والحرام الشرعي هو للتعدّد فقط فقال: «قد ضل من قال ذلك ضلالًا بعيدًا وخسر خسرًا مبينًا؛ لأنه لو كان كذلك، لكن جائرًا أن يستعبدهم بتحليل ما حرم وتحريم ما أحل، حتى يستعبدهم بترك الصلاة والصلاة وأعمال البر كلها، والانكار له ورسالة وكتبه وحده بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم، وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفساد الخلق؟ إذ العلة في التحليل والتحريم التعبد لا غيره، فكان كما أبطل الله عز وجل به قول من قال ذلك: إذا وجدنا كل ما أحل الله تبارك وتعال - ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، وهم إليه الحاجة التي لا
يستغنو عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، وجذناه مفسيّدًا داعيًا إلى الفناء والهلاك» (1).

فما يظهر من الرواية هو أنّ نوع الأحكام الإلهيّة تابع للمصالح والمفاسد الذاتيّة ونفس الأمر، وليس لمصالح عارضة وقتية ومحللية، وهذه الأحكام بتع المصالح والمفاسد هي دائمة تشمل الزمان والمكان.

وفي رواية أخرى ذكرت بتعابير وأسناً مختلفاً في الكتب الروائيّة المختلفة: «عن أبي جعفر قال: خطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فقال: يا أيها الناس، والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعكم من الجنة إلا وقد نهيتمكم عنه» (2).

الشريعة والفطرة

إنّ أساس الدين هو أمرٌ فطري ينسجم مع الفطرة الإنسانيّة إنسجامًا تامًا، فالقرآن الكريم يصرح على فطريّة التوحيد والبحث عن الله، بل على فطريّة أصل الدين (3)، كما أنّ الروايات تؤكّد ذلك (1)، والشريعة

(1) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنواع، ج 6، ص 95.
(2) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 2، ص 73.
(3) سورة الروم: 30.
تمتلق قسمًا من التعاليم الدينية والإسلامية. ومخاطر الشريعة هو الإنسان بما هو إنسان، وليس أن الإنسان من حيث إنّ له زمانًا خاصًا أو مكانًا معينًا أو من قبيلة كذا أو من قوم كذا.

فنظم العبادات في الشريعة الإسلاميّة يمتّل أحد أوجهها الثابتة التي لا تتتأثر بطريقة الحياة العامّة وظروف التطوّر المدِينيّ في حياة الإنسان. فالعبادات ليست علاقة بين الإنسان والطبيعّة لتتأثر بعوامل هُذا التطوّر، وإنّما هي علاقة بين الإنسان وربه؛ ولهذا نجد أن الإنسانّيّة على مسار التأريخ تعيش عددًا من الحاجات الثابتة التي يواجهها الإنسان القديم والمعاصر. ونظم العبادات في الإسلام علاج ثابت للحاجات ثابتة من هذا النوع، ومشاكل ليست ذات طبيعة مرحلية. بل تواجه الإنسان في بنائه الفرديّ والاجتماعيّ والحضاريّ باستمرار، ولا يزال هذا العلاج الذي تعبّر عنه العبادات حيًّا في أهدافه حتّى اليوم، وشرّا أساسيًا في تغلّب الإنسان على مشاكله ونجاحه في ممارساته الحضاريّة.

وعلى هذا الأساس، فإن الدليل السابق يشير إلى ثبات مبادئ الأحكام، أمّا هذا الدليل فيشير إلى ثبات مقاصد الأحكام الإلهيّة.

(1) الكيلمكي، محمد بن يعقوب، الكافي، ج 2، ص 12.
(2) الصدر، محمد باقر، المقتني الواضح، ج 1، ص 795 – 797.
والجدير بالذكر أنه لا إجبار في المبادئ والمقاصد المؤقتة، وبالتالي في الأحكام المؤقتة، إنّ اعتبار الشريعة والضروريات الدينية تاريخية يعدّ خطأً فاحشاً.

هذا ويقول العلامة الطباطبائيّ في (الميزان): «وقد اشتبه الأمر على من يقول: إن جعل القوانين العامة لما كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه، يجب أن تتبدل بتبديل الاجتماعيّات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمالم، ولا شك أن النسبة بيننا وبين عصر نزول القرآن، وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثير من النسبة بين ذلك العصر وعصر بعثة عيسى وموسى عليه السلام، فكان تفاوت النسبة بين هذا العصر وعصر النبيّ موجبًا لنسخ شرائع الإسلام، وضع قوانين أخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر الحاضر.

والجواب عنه: أن الدين لم يعتبر في تشريعه مجرد الكمالم الماديّ الطبيعيّ للإنسان، بل اعتبار حقيقة الوجود الإنسانيّ، وبنى أساسه على الكمالم الروحيّ والجسميّ معًا، وابتغى السعادة الماديّة والمعنويّة جميعًا، ولازم ذلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعيّ المتكامل بالتكامل الدينيّ دون الفرد الاجتماعيّ المتكامل بالصناعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هؤلاء الباحثين، فإنهم لولوهم في الأبحاث الاجتماعية الماديّة، والمادة متحوّلة متكاملة كالاجتماع المدنيّ عليها،
حسب أن الاجتماع الذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الذي
عتبره اجتماعًا مادياً جسديًا، فحكموا عليه بالتغيير والنسخ
حسب تحوّل الاجتماع المادي، وقد عرفت أن الدين لا يبني
تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعًا، وعلى
هذا يجب أن يفرض دينيًا أو اجتماعًا دينيًا جامعًا للتربية الدينيّة
والحياة الماديّة التي سمحت بها دنيا اليوم، ثمّ لينظر هل يوجد عنده
شيء من النصوص المفترق إلى التحسيم، والوهن المحتاج إلى التقوية(1).؟
ويبعد أن بعض هذه المعارف الغافلة - على الأقلّ - ليست مجرد
مفهوم غير ناظرة إلى المصادر، بل إنها مفاهيم لها مصادرها
المحددة والمعنى. إذ إنّ مصادر الكثير من الأحكام وخصوصًا
العبادات قد ذكرت في الروايات التفصيلية، بل كان هناك تأكيٍّ
وتكرارًا لبيان كيفية وقوعها خارجًا، كالصلاة والصوم والحج وغيرهما،
وعلى طول الفترة التي وجد فيها الأئمة قبل الغيبة، وهي فترة طويلة قد
تطورت فيها الحياة كثيرًا، ولكن رغم ذلك نجد أنّ المصادر هي
المصادر في زمن النبيّ سلمّ ولم يطرأ عليها أي تغيير يذكر. فلو كان هناك تغيير محتمل في المصادر ولو في المستقبل، لذكر
لنا، ولوُضعت له قواعد من قبل المعصومين فيّة، وإلا فإنّ إهماله

(1) الطباقي، محدثين، تفسير الميزان، ج 2، ص 76.
يُعد تضبيعًا للشريعة التي هم أمناء لها، والحال أننا لا نجد مثل ذلك، ولو لمصداقي واحد فقط.

فَعندما يأمر القرآن بقوله: (وَمَا آتَيْنَا الرَّسُولَ فَخَذِؤُوهُ وَمَا تَهَأْكُمْ َعِنْدَهُ قَاتَنِهَا) فَالقرآن أمر بالزكاة والصلاة والصوم، والرسول ﷺ بَيْن كيف يقوم بذلك، أي بَيْن مصداق تلك الأوامر والنواحي، وعليه سيكون معنى تغيير تلك المصاديق هي معصيته وعدم الأخذ بما جاء به وما نهى عنه.

عالميّة رسالة النبي ﷺ

علاوة على الآيات القرآنية الكثيرة التي تصرح بعالمية رسالة النبي ﷺ (1)، فإن هناك العديد من الشواهد والمسلّمات التاريخية التي تؤكد ذلك، كالرسائل التي كان النبي ﷺ يبعث بها إلى الدول والإمبراطوريات المختلفة، والتي كانت لها ثقافات وبيئات مغايرة، فكان النبي ﷺ يدعوهم إلى الإسلام، وإلى أنه مبعوث للعالمين.

أضاف إلى ذلك، الخطابات العامة والمطلقة التي يتضمنها القرآن الكريم، والعديد من الروايات في هذا المجال. وعلى هذا

---
(1) كفهله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) [سورة الأنبياء: 107]. وَأُرْجِيَ إِلَيْهِ هَذَا القرآن لأَيْدِيَّنَهُ بِهِ وَمَن بَلَغْ [سورة الأنعام: 17]. وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهَدِيَّةَ وَبِالْبَلَغِ الحَقِّ لِيُظَهِّرَهُ عَلَى الَّذِينَ كَانُوا غَلُولًا [سورة التوبة: 33].
الأساس، نجد أن من البحوث التي يعترض لها الأصوليون يجب المطلق والمقيَّد، وهو يختَّط طول الذيل كثير التفاصيل، كما يعلم المطلعون على هذا العلم، من الذين خبروا تدقيق الفقهاء والأصوليين في مثل هذه المباحث. والمقصود بالإطلاق هو إرسال الكلام دون تقييده بفرد أو حالة أو صفة، فيقول الفقهاء إنّ المتكّلم الحكيم إن كان يريد فردًا خاصًا لكان عليه بيان ذلك بذكر القيد الذي يدل عليه، مثلًا لو كان المطلوب من المكلف قراءة سورة خاصة من القرآن في الصلاة أو في غيرها من الحالات، لما صح من الله الحكيم ولا من النبي أن يأمروا بقراءة القرآن دون ذكر تلك السورة المرادة. ويعتبرون عن هذه القاعدة بقولهم: "المتكّلم الحكيم يقول ما يريد، ويسكت عما لا يريد". ومبدأ الإطلاق كما ينطبق على أفراد المكلَّفين أو متعلقات التكليف في عصر، كذلك ينطبق على العصور اللاحقة، فيقال: لو كان الحكم الذي أعلنه رسول الله ﷺ خاصًا بزمان دون آخر، وبيئته تاريخيَّة دون أخرى؛ لكن عليه أن يبيِّن ذلك في كلامه، ولا يوهم الناس خلوذ الحكم وهو ليس خالدًا؛ ويضيف هذا إلى وجود عدد من النصوص النبوويَّة تشير إلى النفاث النبيَّ ﷺ - بل والمسلمين أيضًا - إلى العصور اللاحقة كما
الشرعية في لسان المعصومين

الروايات العامة أو المطلقة:

منها صحيحة زرارة: "سألت أبا عبد الله عن الحلال والحرام فقال: حلال محسد حالًا أبداً إلى يوم القيامة، وحرام حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيئ غيره. وقال: قال علي عليه السلام: ما أحدَ ابتدأ بدعَة إلّا ترك بها ستة". (1)

---

(1) انظر: الحكيم، محضن، ج 1، ص 190. إلى غير ذلك من الموارد، وهي كثيرٌ. محمد حسن زراطف، مجلة البصائر، العدد 47، 2011.

(2) الكلئي، محمّد بن حمزة، الكامل، ج 1، ص 58.
ومن أبي جعفر الباقر قال: "قال جدٌ رسول الله ﷺ: أيها الناس، حلالي خلال إلى يوم القيامة، وحرم حرام إلى يوم القيامة، وقد بينهما الله ﷺ في الكتاب، وبينهما في سيرتي وستني، وبينهما شهادتان من الشيطان وبدع بدع، من تركها صلح له أمر دينه، وصلحت له مروتته وعرضه. ومن تلبست بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رفع عنه قرب الحمى، ومن رفع مثابته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، إلا وإن لكل ملك حمى، إلا وإن حمى الله عزّ وجل محارمه، فتوثقوا حمي الله محارمه".  

وعلى هذا الأساس نجد أن من البدهيات الأولى التي ينطلق منها الفقه الإسلامي عمومًا عبر تاريخه واليوم، مسألة خلوذ الشريعة وحكم النبوة، إذ تستند المسألة على مجموعة من الأدلة الكلامية والعقلية، ليس من مجال لذكرها، وتعمّر عنها القاعدة المشهورة: "حلال حيّد حلال أبدا إلى يوم القيامة، وحرم حرام أبدا إلى يوم القيامة...". ومن ثم يؤكد المعنى نفسه، الرواية النبوية المشهورة: "حكيم على الواحد حكيم على الجماعة". ويتعرّب على مسألة خلوذ الشريعة إغلاق باب النسخ، وما القول بتاريخية النصّ إلا نسخ سُمي باسم معاصر، وكما أن نسخ القرآن ممنوع بعد رسول
الله ﷺ، كذلك نسخ السنة؛ لأن كلًا منهما وحي يوحى عليه شديد القوى: ﴿وَمَنْ يَقْرَأْ عَنْ الْهُوَىٰ ۖ إِنَّهُ ۛ إِلَّا وَجْهُ يَوْحَىٰ﴾.

الروايات الواردة في موضوعات وأحكام خاصة

عن الإمام الصادق ﷺ: «أخبرك أن الله أحلّ خلالًا وحرم حرامًا إلى يوم القيامة، فمعرفة الرسل وولايتهم وطاعتهم هو الحلال، فالمحلل ما أحلّوا والمحرم ما حرموا»(1).

وعن النبي ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلْقِ السُّمَاءَاتِ وَالأَرْضِ، فَهْيُ حَرَامٌ بِجَرَامِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يِنْفُرُ صِيَادُهَا، وَلَا يَعْمَلُ شَجَرَهَا، وَلَا يَخْلُصُ خَلَابُهَا، وَلا يَحْكُمُ لُفْقَاتُهَا﴾(2).

وعن النبي ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمِ الجُمُوعُ فَرْضًا واجبًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾(3).

فلو كانت الأحكام تاريخيَّةً، لماذا يتوجَّب في بعضها أن تستمر إلى يوم القيامة?!

علاوةً على ذلك لو كننا نؤمن بأن رسول الله ﷺ قد بيّن خلال حياته مجموعةً من الأحكام، وكان لكل منها مناسبة بشكل أو بآخر،

(1) المصدر السابق، ج ۲۴، ص ۲۸۹.
(2) الكليمي، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ۴، ص ۳۱۸.
(3) الجزء العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج ۷، ص ۳۰۱.
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

فإن كل كلام يصدر عن إنسان يعيش في بيئة اجتماعيّة يرى نفسه مسؤولًا عنها ومديريّ ومديريًا لشؤونها، لا بد أن يكون ما يصدر عنه من مواقف وأوامر ونواء وتوجيهات مرتبطًا بتلك البيئة، إما لإصلاح فاسد من أمورها، وإما لتأسيس واقع غير موجود وهكذا. فإذا أردنا ربط كل قضيّة من القضايا بالبيئة والظروف الآتي صدرت فيها، لم يعد من مجال للاستفادة من السنة، ولا يبقى إلا القرآن، والقرآن أولاً ليس فيه تفصيل كل الأحكام، ولا يغطي جميع الوقائع، مع العلم أنه هو نفسه، يدعو إلى العمل بالسّنة والتأسسي بالنبي ﷺ. ومن المعلومات أن الفقهاء عندما ينطلقون على حجيّة السنة، فإنما يستدلون بالقرآن، ولا تكفي السنة لإثبات حجيّة نفسها؛ للزوم الدور (١).

وبهذا يتضح لنا أن هناك من الروايات ما صدرت وقيدت بظروف تاريخيّة، وأن بعضها الآخر صدرت لتكون قاعدة كليّة للبشرية إلى أن يشاء الله غير ذلك. وبناءً عليه لا بد من التعامل مع كل واقعة على حيّة، وكما أن الحكم على السنة كلها بأنها تأريخيّة مجاف للصواب، ومجانب للحقّ وتعطيل مدموم للشرعية التي تمثل السنة أحد أهم أركانها، كذلك الأخذ بكل ما ورد في السنة، دون التمييز بين ما يريد صاحب السنة ﷺ تخصيصه بطرف وما يريد تعديله، هو قول على الله والنبي ﷺ بغير علم.

(١) محمد حسن زرافق، مجلة البصائر، العدد ٤٧، ٢٠١١.
الشريعة والقضايا الحقيقية

إن نوع الأحكام الشرعية هو من سنخ القضايا الحقيقية (1)، إذ إن الحكم مجوز للعناوين الكنية، والعناوين الكنية ليست زمنيًا أو تاريخيًا. وبعبارة أخرى، بما أن الأحكام الشرعية - ولو بعضها - مجازولة على نحو القضايا الحقيقية، فسُم ذلك تكون شاملة لكل زمن ومكان. فالسرقة والربا وأكل الميتة والغيبة والنسمة و... هي عناوين كلية محرمة ووالصلاوات اليومية، وصوم رمضان والزكاة والحج و... هي عناوين كلية واجبة. والبلوغ والعقل والقدرة والكليفة والرجل والمرأة والخانق والخاج ومعتمر والمسافر والخاضر و... هي من العناوين الكلية التي تقع موضوعًا للأحكام المختلفة، ولا علاقة للزمان والمكان بها.

(1) إن الحكم تارة يجوز على نهج القضية الحقيقية، وأخرى يجوز على نهج القضية الخارجية. والقضايا الخارجية هي القضية التي يجوز فيها الحكم حكمه على أفراد موجودة فعلا في الخارج في زمن إصدار الحكم، أو في أي زمن آخر، فلو أتيت لحکم أن يعرف بالضبط من وجد وممن هو موجود، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم جميعًا وأمر بإكرامهم. فهذه قضية خارجية. والقضايا الحقيقية - بحسب اصطلاح الأصوليين - هي القضية التي يلتزم فيها الحكم إلى تقديسو وذهنه أبدًا على الواقع الخارجي، فيشكل قضية شرعيّة، شرطها هو الموضوع المقدر الوجود، وجزاؤها هو الحكم، فيقول: إذا كان الإنسان研制ًا فأكرمه، وإذا قال أكرم العالم، فاصبعا هذا المعني، فالقضية شرعيّة، وإن كانت صياغة حملية. [للزيد راجع: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 29 – 31]
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصاداق

وفي بعض الموارد، تصدر الأحكام كذلك بنحو القضايا الخارجية، لِكُلها من نوع القضايا التي يكون للموضوع فيها دخل في الحكم، إذ يمكن فيها تسرية العنوان إلى كَلّ المصاديق، إذ يعَرّ عنها بتنقيح المناط، ومناسبة الحكم الموضوع، وتعميم الملاك والعالّة المستنيرة و...

ويُهدّى يسري الحكم إلى كَلّ المصاديق في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

وِلهذا نجد أنّ الفقهاء في مقام استنباط أحكام الموضوعات المستحدثة يتمسكون بإطلاقات الأدلّة المطلقة لدخَل تلك الموضوعات الحديثة، يقول السيّد الإمام الحمّيميّ في مسألة "التأمين" ضمن استعراضاً للأشكالات التي يحتمل ورودها على القول بصحّة التأمين: "إذا أُشكل شخص بنّ العمومات من قبل (أُقولوا بالعقود)".

إِنّما تتداول العقود والشروط المعاهدة المتعارفة بين الناس في زمن صدورها، ومن التسامح عليه أنّ مثل هذا العهد لم يكن متعاقدًا بينهم حتّى يدخل في نطاقها، وليس لنا غير العمومات دليل آخر نركن إليه في تصحيحه، فيكون مثل هذا العهد داخلاً في الباطل المنهجي عنه في قوله تعالى: «وَلَا تَأكَّلونِ آمِنَّكُم بِبَدْنَكُمْ بِبَاطِل».

وِفيه ما لا يخفي من التعسّف، فإِنّ دعوى قصر العمومات على العهود المتناولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم، منها وتصريحٍ

(1) سورة المائدة: 1.
(2) سورة البقرة: 188.
لدورها، إذ إن تلك القضايا العامة تأتي عن مثل هذا الجمود والتحجر المخالف للشرعية السهيلة، ولا أظن أنه يظلم بالا أحد من العرف — العارف باللغة العربي الذهن عن الوضوء — أن قوله تعالى:
«أوفوا بالعقود» الوارد في مقام التقنين المستمر إلى يوم القيامة محتصر في العهد المعمول به في ذلك الزمان، فإن مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ريقة الدين نعوذ بالله من ذلك.
لعمرك إن هذا الجمود ليس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلامية على كثير من الظواهر، الذي هو أبكر من الزهري».

وعلى هذا الأساس يقول أحد العلماء: «وهنا نجد من الضروري تذكير أرباب الفقه والفقهاء والمحقّين في بحر الفقه الواسع، بأن تحديد مدلول ألفاظ الكتاب والكرسي في دائرة المصاديق السائدة في زمان الصدور، مضافًا إلى منافاته واضحة والبهذيّة لشمولية الدّين، وخلود معجزته، وهي القرآن؛ فإنه لا ينسجم، وتفسير الأئمة المعصومين ﷺ للآية الشريفة. فمثلًا ورد في الروايات في تفسير الآية الشريفة: «أوفوا بالعقود»: أن المراد من العقود العهود(2)، وقد تم توسعة دائرتها. وعبارة أخرى: إذا قلنا بتحديد

(1) مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، فقه أهل البيت ﷺ، ج 1، ص 8.
(2) الفقيه، علي بن إبراهيم، تفسير الفقيه، 160.
114 ........ تاريخيّة النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

هذّه العمومات، فلماذا لم يذكر الأئمة المعصومون هذّا؟ هذه الملاحظة، بل حكموا بخلافها؟

من هنا نأسف جدًا كيف ذهب بعض المعاصرين - رغم تضلّعهم في الفقه والتفصير - إلى أن أكثر عمومات الكتاب والسنة محدودة بالمصادر السائدة في زمن النزول؟ فقد ذكر في كلماته أن 90% من عمومات القرآن تتعلّق بالمصادر المعهودة في ذلك الزمان، وكذلك الكلام في العمومات الواردة في أحاديث النبي وآيّاتها الدينية!

وعلى هذا، فمن الواضح جدًا أن الأدلّة التي تنضمن ببيان أحكام الشريعة لها إطلاق زمنيّ، وجرياً في الفقه الحالي، إلا في الموارد التي قام الدليل القطعي على نسخها(1).

هذا، وقد ذهب بعض المعاصرين إلى القول بأنّ مفاهيم النص الديني ثابتة، أما مصادره فهي متغيرّة وم تعدّدة ويست توقيفية تعبديّة، ووسع في دائرة رؤيته هذه لتشمل - إلى جانب الأخلاقيّ والعقائديّ - كافة الأحكام الشرعية بلا استثناء، بما في ذلك العبادات كالصلاة والركاة والصوم(2). فالمصادر متعدّدة ومغيرة لأنّ شرائط

(1) فاضل لنكراني، محمدجواد، رسائل في الفقه والأصول، ص 285.
(2) مثال لو كان النبي ﷺ متواجدًا في عصرنا الحالي، لغيّر نظام الصلاة هذا، وبدل أن تكون الصلاة خمسة أوقات يجعلها وقتين أو ثلاثين مثلًا أو ربما يغبرها كليّة. وهذا يعني أنّ
كلّ زمنٍ وظروفه وبئته تختلف عن الزمان الآخر، فما كان ينسجم مع العصور الأولى يختلف عمّا يتناسب مع متطلّبات هذا الزمان واقتراباته، والمخدول بابتكار المصاديق المعاصرة واكتشافها وآلياتها وكيفية تطبيقها بما ينسجم مع هذا الزمان هم العلماء. فهم سيؤدون دور النبيّ ﷺ والمعصومين في تحديد المصاديق لتلك المفاهيم والعناوين الموجودة في القرآن الكريم والنصوص الدينية وتغييرها بما يتناسب مع هذا الزمان.

ومع أننا لو راجعنا سيرة المعصومين ﷺ الذين امتدت 250 عامًا، لم نقف على معصوم منهم بلّ وغيّر شيئًا من مصادر تلك المفاهيم والعناوين - خاصة تلك المرتبطة بالعبادات كعدد الصلوات والصوم - عمّا كانت عليه في زمن الرسول ﷺ بدعوى أنّ لكل زمن بيئة وشرائحه واقتراباته. 

مصادر الصلوات وأوقاتها متعددة، ليست تحقيقًا تطبيقًا. وما على البشر سوى ابتكار طريق وآليات وأحكام شرعية لتعليم تطبيق تلك العناوين والمفاهيم الواردة في النصّ المبين، فأمريكا والمجتمع الأمريكيّ لمصادر، والصين لها مصادر، وكلّ مجتمع يختلف عن الآخر، والذّي يجعل اتفاق القرآن بالعناوين المذكورة فيه دون مصادرهم، فكلّ مجتمع شرائحه وظروفه، وكلّ زمن متطلّباته!

وكان قد ذهب إلى هذا الرأي - فيما يخصّ الصلاة - مصطفى ملكيان فيما سابق. أنظر: ملكيان، مصطفى، عقلاين، دين، نواديّ، ماهامه، تامه، العدد 1، ص 62 و63؛ ملكيان، مصطفى، مشتاق ومهجوري، ص 401 و402.

(1) ما كان عرضاً للتحيز هو فقط بعض التشريعات التي ثبت أنها تشريعات خاصةً بالدولة وتنظيم الشأن العام.
نجد أمير المؤمنين ﷺ في الخطبة السابقة بعد أن يبين فلسفة الابتلاء، وهي نزع التكير والغرور من صدر الإنسان، يضرب نموذجًا من مفردة من المفردات الدينية لم يعترف مصدقها منذ آدم ﷺ، ويبين فلسفتها، وهي الكعبة المشرفة حيث يقول: (لا تُروَّن أن الله - سبحانه وتعالى - اختبر الأولين من لدن آدم صلوات الله عليه إلى الآخرين من هذا العالم بأحكام لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تستمع، فجعلها بيئة الحزام الذي جعله للناس قيامًا، ثم وضعُها بأوّاع يقاع الأرض حجرًا، وأقل نتائج الدين متداولة، وأُضِمِت بطن الأودية قطرًا، بين جبال حديثة ومرمال دمنة، وغُيُّون وسلطة وفرى مقتطعة، لا يزرك بها خف ولام حافر ولام ظافر، ثم أمر آدم ﷺ وولده أن يبنوا أُعطافهم تحتوه، فصار مقابلا لمجتمع أسفارهم، وغاية لمثله يحملهم، تسهيل إليه ثمار الأفادة من مفاوض قرار سحيقه، ومهاوي جاج عميقة، وجزائر بحرا مقتطعة؛ حتى يهوها ماكينهم ذاتًا، يهملون به حوله، ويرملون على أقدامهم شعثًا عُمَرًا، له قد نبذوا السرايب وراء ظهورهم، وتشوهوا بِإِعْفَاء الشعور محاسن خلقهم؛ ابتداءً عظيماً، واصطحابًا شديدًا، واختيارات مبينًا، وتمحصياً ي tutte جعله الله سبحانه لا رحمة، ووضِّعه إلى جنٍّيه، ولونًا أراد سبحة - سبحانه. إن يضع بيئة الحزام ومشاعر العظام بين
التاريخية في ميزان النقد

جَنِّاتٍ وَأَنْهَارٍ وَسَهَلٍ وَقَرْرٍ جَمَّ الْأَشْجَارِ ذَايِّ الْفَتَّارِ مَلْتَفِ الْبَيْتِ مُتَسَلِّ الْفَرْئِ، بَيْنَ بَرَّةِ سَمَرْاءِ وَروَضَةِ حَضْرَاءِ وَأَرْيَافِ مُحْدِقَةٍ وَعُرَاْيّينَ مُغْدِيقَةٍ وَرَيْاضٌ نَاحِرَةُ وَطَرْقٍ عَامِرَةُ؛ لَكَانَ قَدْ صَعَرَ قَدْرُ الجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ صَعْفِ البَلَاءِ، وَلَوْ كَانَ اللَّهُ الْإِسْسَاءَ المُحْمُولُ عَلَيْهَا، وَالْأَحْجَارُ المُرْفَعُ بِهَا، بَيْنَ زِمْرَةِ حَضْرَاءِ وَبَعْقُوْتِ حَمْرَاءِ وَرُوْرُ وَضْيَاَيِّ، حَفْقَ ذُلِّكَ مُصَارَعَةُ الشَّكَّ فِي الْصُّدُورِ، وَلَوْ سَعِيَ مُجَاهِدًا إِبْليِسُ عَنْ الْقُلُوبِ، وَلَتَقَى مُعْتَلِجُ الْزَبْيِ مِنَ التَّقاسِ، لَوْلَا اللَّهُ يُحْصِرُ عَبَادَهُ بِأَنوَاعِ الشَّدَادِ، وَيَتَعْبُدُهُمْ بِأَنوَاعِ المجَاهِدِ، وَيَبْتَلُبُهُمْ بِضُرْوُ الْمَكَارِ إِخْرَاجًا لِلْتَكْرِيرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ، وَإِسْكَانًا لِلْتَدْلُّلِ فِي نُفْسِهِمْ، وَلْيَجْعَلُ ذُلِّكَ أَبْوَابًا فَتَحًا إِلَى فِضْلِهِ، وَأَسْبَابًا ذُلِّلَ لَعْفُوهُ.»

بعد ذلك مباشرةً يجَدُّ الِإِمَامُ عَلَى طَمَرٍّ المؤمنين فيقول: «قَالَ اللَّهُ الَّذِي فِي عَاجِلِ الْجَبَّةِ وَأَجْلِ وَخَامِةِ الْقَطْلِ وَسُوَءِ عَافِقَةِ الْكِبَّرِ؛ فإِنَّهَا مُضْيِدَةُ إِبْليِسَ العَظِيمِ، وَمُكِيِّدَةُ الْكِبْرُىِّ الَّتِي نَسَأَرُ قُلُوبَ الرُّجَالِ مُسَأَّرَةُ السُّسُومِ القَالِيَةِ، فَمَا نَكَدُّيْ أَبْدَا وَاَلَّذَى أَحَدًا، لَا عَلَى لَهُ لَعْفُوهُ إِلَّا مُقَلَّا فِي طَمْرِهِ، وَعَنْ ذُلِّكَ مَا حَرَّسَ اللَّهُ عَبَادَهُ المُؤْمِنِينَ بالصَّلَوَاتِ وَالَّذِيْنِ وَمُجَاهِدَهُ الْصَّيَامِ فِي الْيَامِ المَفْرُوشَاتِ؛ تَسْكِيْنًا لِأَطْرَافِهِمْ، وَخِفَيْعًا لِأَبْصَارِهِمْ، وَتَدْلِيْلًا لِنُفْسِهِمْ، وَخَفْيَيْعًا
تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

لاقُونِهِمْ، وإِذْهَابًا لِلْحَلِيلَاء عَنْهُمْ، وَلِمَا فِي ذلِكْ مِنْ تَعْقِيرٍ عَنَّاهُمْ.

وَالْجِهْوَرِ بِالْبُرَابِ تَوَاضَعُوا، وَالْيَمِينَ كَرَائِمُ الْجُوَارِ بِالْأَرْضِ تَصَاعَرُوا،

وَلَعْوَى الْبُطُونِ بِالْمُتُونِ مِنَ الْصَّبَائِمِ تَدَّنُلَا، مَعَ مَا فِي الْرَّكَّاهِ مِنْ صِرْف

نُمْرَاتِ الْأَرْضِ وَغَيْرُ ذلِكْ إِلَى أَهْلِ الْمَسْكَتَةِ وَالْفُخْرِ. انْظُرُوا إِلَى مَا فِي

هَذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ قَبْضٍ تَوَاجَمَ الْفُخْرِ، وَقَدْ عَدَّ طَوَالَ الْجُبُورِ، وَلَقَدْ

نَظَرْتُ فَمَا وَجَدْتَ أَحَدًا مِنْ الْأَعْلَامِ يَتَعْصَبُ لِبَشْيِ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَّا

عَنْ عِلْمِ ۖ يَتَرْفَحُ تَنْفَوِيَ الْجُهَالَةِ، أَوْ حُجْةٌ تَلْيَطُ بَعْقُولَ السُّفَهَاء

غَيْرَ كُرْمٍ، فَإِنْ كُنْتُمْ تَتَعْصَبُونَ لِأَمْرِ مَا يُعْرَفُ لِهَا سَبْبًا وَلَا عَلْةً، أَمَا

إِلَيْسَ فَتَعْصَبُ عَلَى أَدْمِ لِأَصْلِهِ، وَطَعْنَ عَلَيْهِ فِي خَلْقِهِ، فَقَالَ أَنَا

تأَرَّى وَأَنتَ طَيِّبٌ(1).\(^1\)

وَلَوْ قَلْنَا جَدًّا إِنَّ الْإِمَامَ الْمَعْصُوَمُ الْغَانِي عَشْرَ غَائِبَ عَنِ السَّاحَة

تَتَمَّا، وَأَنَّ أَمْرَ الْدِينِ وَالشِّرْعِ بِرْمَتِهِ وَحَفْظُهَا قَدْ أُوْكَ لِلْعَلَّمِاءِ، فَإِنَّ

الْعَالَمِ وَالْعَلَّمَاءِ وَ"رَوَاةَ الْحَدِيثِ" مِنَ الْمَفَاهِيمِ الَّتِي وُرِدَتُ فِي النَّصُوْص

الْدِينِيَةِ، فَمَا هُوَ مَصَادِقُهُ فِي عَصِرِ الْغَيْبَةِ وَالْأَلْيُ يَحَقُّ لِهِ الْقِيَامِ بَتَغْيِب

الصَّلاةِ وَأَوْقَاتُهَا، فَالْقَرآنْ ذَكَرْ لَفَظَةَ عَالِمْ وَعَلَّمَاءِ، وَلَكِنْ لَمْ يَحْدِدْ لَنَا

الْمَصَادِقِ، وَبِمَكَنَّا الْقُولُ وَفَقْ نَفْسِ دُعُوَى المَتَكْلِمِ إِنَّ مَا جَاءَ عَلَى لَسَان

الْنَّبِيِّ ﷺ وَالْأُمَّةِ ﷺ حَرَّمْ مَصَادِقَ هُذَا الْعَالَمِ، فَإِنَّا تَنَبَّسُ

زَمَانِهِمْ وَوَظُرَتْ تَلَكَ الأَزْمَانِ، وَبَالْتَالِي سَيْقَعُ الْهَرْجُ وَالْمَرْجُ.
التأريخية في ميزان النقد

صحيح أن القرآن ذكر عناوين عاماّ، وقليلاً ما تدخل في التفاصيل، وربما لم يأت المعصوم بمفاهيم وعناوين زائدةً عما في القرآن، ولكن وظيفته التبيان من خلال بيان المصاديق، فإن قلنا إن المصاديق ليست توضيفية تعديَّة، فإن يبقى لكلام المعصوم قيمةً في الأحكام الشرعية ولا ميزة؛ إذ ليست المصاديق سوى الأحكام الشرعية.

ولم نعلم أن معصومًا أسس لمثل ما جاء به المتكمل، ولم يمنح المعصوم صلاحيَّة لأيٍّ عالم باختراق مصاديق جديدة، فضلًا عن إلغاء المصاديق التي جاء به النبي وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين. 

بجانب ذلك كله، لم يأت المتكمل بأدلة وبحث علمي يثبت هذا المدعي الواسع بسعة السماء، سوى اختيار بعض الأمثلة التي يمكن ردّها بسهولة لإثبات عجز المنظومة الفقهية عن مواجهة الزمان وتغييراته.

تَجدر الإشارة إلى أن البعض يعد هذا النوع من البحوث لا علاقة له بموضوع تاريخي النصّ الديني، فهَذَه البحوث تفترض أو تنسب مع سكون النصوص الدينيّ، وتحدد عناوينها الارادة فيها مع أحكامها وشروطها وقيدها، وبعد هذا الافتراض تحاول أن ترصد مصاديق جديدة لِذلك العنوان الذي رتّب الحكم عليه، أمَّا تاريخيّة النصّ، فلا تعنى ـ

(1) عباس هاشم شهاب، وحدة المفهوم وتعدد المصادق، دعاوى واسعة لفقيه جديد: https://abbashashim.wordpress.com
تاريخية النص الديني على ضوء رؤية ثابت المفهوم وتغيير المصداق

فقط ومن بعض الروايات بالمصادر الجديدة، بل تحكي عن أن المشرف لم يشترِ هذا الحكم أو ذلك ليكون جزءًا من الأحكام الإلهية الغابتة بشكِّه الجامد الموجود في النص، بل لعله لمحلِّة معيِّنة أو ظرف معيِّن، أو ضمن إطار معيِّن لا يحكم النص، بل يفهمها إياه التحليل التاريخي، مما يعيق علينا القدرة على التعليم، ويهدد مجال الاستفادة من هذا النص إلى حد بعيد، إما كليًا أو جزئيًا، وربما ساعد على تعليمه. وقد يكون هناك تفاعل بين التاريخية والمصادر الجديدة، لأن القراءة التاريخية للنص قد تساعد على احتواء الظواهر الجديدة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، إذا اعتبرنا أنها تنحو منهج الاعتماد على روح الحكم (1).

التاريخية ومسألة مكَّة السور القرآنية ومدينتها

تمتاز السور والآيات المكية والمدنية بخصائص وميّزات عديدة، فالسورة المكية هي سور تنتمي بصفة حجمها وقشر آياتها ويجاز خطابها. كما أن الدعوة فيها ناظرة إلى أصول العقيدة، كالإيمان بالله وتوحيده ويومن القيامة والحساب. وفجعة الآيات فيها تنتمي بالشدَّة، وأسلوبها تجريبيًّا، ولا سيّما في محادثة المشركين وتفنيد معتقداتهم. كما أنها تدعو إلى القيم الدينيّة والأخلاقية العالمية، كالمحبَّة،

(1) حَب الله، حيدر، نظرية السنة في الفقه الشيعي الإمامي، ص 717.
والصدق والإخلاص، وبر الوالدين... ويكثر فيها استعمال خطاب «يَا أَئِنَّها النَّاسُ» وورود القسم فيها، كالقسم بالله، ويوم القيامة...،
وذكر قصص الأنبياء السابقين في تلك وأمهم.
أما الآيات والسور المدنيّة فلديها خصائص مختلفة، حيث يكثر فيها تشريع آيات الأحكام في ما يتعلق بالفرد والمجتمع، من حدود وفرائض ومعاهدات وإرث، وتمتاز بطول حجم سورها وآياتها. واهتمام فيها منصب على التصدي لمواجهة المنافقين وجابهتهم وفضحهم. وتكثر فيها آيات الجهاد، ويكثر استخدام الأدلّة والبراهين على الحقائق الدینیة.
وعلى هذا الأساس فإن نوع الخطاب القرآني في مكة كان بنحو مختلف عن ما هو عليه في المدينة، وهذا ما يكشف تاريخيّته وأنّه متغيّر ومتبدل.
إن النص لا يولد من الفراغ، إذ إنّه لا محاولة ناظر بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الواقع الثقافي والاجتماعيّ لعصره،
وتتّرّ هذه المسألة في شأن النص السماويّ أيضًا; إذ إنّه ناظر بوجه من الوجه إلى أحداث عصر النزول وواقع هذا العصر ثقافيًا واجتماعيًا، إذ إنّه نزل لغاية هدية المخاطبين وإرشادهم وتربّيتهم، وعليه لا يمكن أن يكون منفصلًا عن الواقع الثقافي والاجتماعي في محاورته المخاطبين وهدايتهم. إلاّ فإنّ هذا الارتباط والاهتمام
تارِيخٌ النِصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

بمسائل عصر النزول لا يعني تحوُّل القرآن الكريم إلى مجرد نصٌ تاريخيّ، حيث يُحشر في نطاق ذلِك العصر الضيق والحقيقة الزمنيّة المحدودة، دون أن تكون فيه منفعة للأجيال والعصور الأخرى، أو أن يشمل على مسائل باطلية وغير صائبة، ناتجة عن الجهل والتخلُّف الثقافيّ الذي كان مهيمنًا على تلك الحقيقة التاريخيّة. إن الحضنصات التي ذُكرت للآيات والسور المكية والمدنية ليست على حالها دائمًا، فأننا أحيانًا نجد بعض الآيات المدنية تتميّز بالشدة(1)، وأن السور المكية لا تخلو من الحفج والبراهين(2)، علاوةً على ذلك هناك عدة سور اختلاف المفسرون حول مكانتها ومدنتها؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرون ومومياء؛ نتيجة انقسام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة الكافرو
أسباب النزول وتاريخية القرآن

عندما تذكر التاريخية يذكر معها مفهوم أسباب النزول، وكأنهما يشكلان وجهين لعملية واحدة (1)، من هنا يستند البعض ل眼泪ات تاريخية الإسلام إلى أن الكثير من الآيات القرآنية قد نزلت عقب وقوع حوادث مختلفة ونتيجة لها؛ وعليه إذا لم تكن تلك الحوادث قد وقعت فإن الآيات ما كانت لننزل. وللاستدلال على ذلك ذكروا أن مسائل من قبل "أسباب شأن النزول" أو "الآيات المكية والمدنية" وال"النساخ والمنسوخ" التي تطرح في بحوث علوم القرآن تقود إلى اعتبار الآيات القرآنية تاريخية، لها إطار زماني ومكاني وثقافي محدد لا يمكن تجاوزه (2).

يرى المفسرون أن السبب - عندهم وليس عند الفلاسفة - بمعنى شأن النزول والأرضية المجهدة لنزول الآيات القرآنية، ومن هنا لا تلازم بين تأثر القرآن بظروف وبرشه الزمكاني، وذلك لأن منزل القرآن لديه إشراف تام على الوقائع والشروط الزمكاني.

1) استند إلى هذا المهلل كل من: حسن حنفي، التراث والتجديد ص 13؛ روجيه جارودي، الإسلام، ترجمة وجهة أسد، ص 126؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، 1992، ص 106.
2) الفاضل، أحمد محمد، الانتاج العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسة ونقد، 237-341.
وفي ضوء ذلك ينزل القرآن؛ إذ إنّ للقرآن مرتبةً فوق الواقعيّات، فهو في "اللوح المحفوظ"، وهكذا من الآيات ما يكشف عن حقيقة أنّ القرآن النازل يشمل على أصلي ومرتبة وجوديّة أسّي، وأنّها من ناحية الرتبة والمنزلة مقدمة وسابقة على القرآن الملفوظ الذي نزل بالتدريج، من قبّل قوله تعالى: "إِنَّهُ لْقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۡ فِي ۗ كِتَابٍ مَكْتُوبٍ ۡ لَا يَمْسِعُهُ إِلَّا ٱلْمُقَدَّرُونَ ۡ تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ"؛ و"إِنّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعْلَمُكُمْ تَعَقِّلُونَ ۡ وَإِنَّهُ فِي أُمَّ ٱلْكِتَابِ لَدُيُّنَا لَعْلَمُ حُكْمٍ".

ومن الناحية العقليّة فقد ثبت في مجمل أنّ لكل وجود في نشأته الماديّة مرتبة وجوديّة أسّي في عالم المثال والعقل، والوجود الأسّي هو الذي يعبر عنه بتطابق عوالم الوجود. طبّقًا لهذا المبنى العقليّ فإنّ القرآن كذلك يحتوي على مراتب وجودات أسّي وأعل تألف الحقائق المعقولة للقرآن النازل. وعلى أي حال فإنّ دعوى اعتبار القرآن نتاجًا للحوادث والواقائع العقليّة والاجتماعيّة لعصر النزول، دون أن يكون لها أيّ سابقةٍ ماهوّةٍ مخالفّ لصريح العقل والنقل.

---

(1) سورة الواقعة: 77 - 80.
(2) سورة البروج: 21 و 22.
(3) سورة الزخرف: 3 و 4.
هذا ويتجّب علينا التمييز بين شأن نزول الآية وما تمحّض عنها

(1) معرفت، محمدادي، التمهيد، ج 1، ص 145.
(2) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 94.
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق من أحكام وتعاليم ومعارف. فإذا كان شأن نزول الآية أمرًا تاريخيًا ويُمْثَل لظروف وشروط زمكانيّة، فلا يمكن القول إنّما تتمّحّض عنه من أحكام هو كذٌك، فمثلاً كانت الحرب العالميّة الغانية سابًة في أن يجلس الخبراء ليذكروا وثيقة تاريخية تتضمّن مواد ترتبط بحقوق الإنسان (١)، فإذا كانت الحرب العالميّة واقعة تاريخيّة جرت أحداثها في ظروف وزمان ومكان معينً، فهل يعني ذلك أنّه مضمون وثيقة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان هي أمر تاريخيّ مرتبط ببيئة ثقافيّة وتاريخيّة واجتماعيّة خاصّة؟!

بل إن كثيرة من القرارات الفردية التي يتخذها الإنسان في عمره وحياته كلّها نابعة من الحوادث التاريخيّة التي حدثت في فترة من الزمان؛ وعليه لا يصح القول إنّ تاريخيّة الأحداث والوقائع تجعل القرارات والقوانين والأحكام الناشئة منها محدودًا بحقيقة تاريخية معينًة ومنحصرًا عليها؟ كلاً بل هذه الأحداث صارت سببًا لاتخاذ قرار شامل وعامّ لكل الظروف الزمكانيّة والمكانية (٢).

(١) الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان - وثيقة تاريخيّة هامة في تاريخ حقوق الإنسان - صاغه ممثّلون من مختلف الحلفات القانونيّة والأخلاقيّة من جميع أنحاء العالم، وأعتمدته الجمعية العامة والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان في باريس في ١٠ كانون الأول ١٩٤٨ بسجالة القرار ٢٠١٥، يوصي المعهور المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم وهو محدد والمرّة الأولى حقوق الإنسان الأساسية التي يتعين حمايتها عالميًا.

(٢) عرب صالح، مبان تاريخيّة قرآن، ص ٦٦٩.
تعدد الشرائع والتاريخية

إن الشبهة المطروحة في هذا المجال هي لماذا تعددت الشرائع؟ يعني لماذا يتحدث القرآن عن الشرعة والمنهاج إذا كانت الظروف الزمنية والفكرية والثقافية ومستوى البشر والتاريخ واحدًا لا يتغير، ولماذا لا بد أن تعدد الشرائع فتكون شريعة نوج غير شريعة إبراهيم، وشريعة إبراهيم غير شريعة موسى وعيسى، وشريعة الحاتم غير الشرعية السابقة؟ من هنا يأتي هذا السؤال بالنسبة إلى الشريعة الخاتمة وهو: أن التطور والاستمرارية والتغيير في أزمات أضعاف ما هو موجود في الأمم السابقة، فإذا كانت تلك التطورات التي هي أقل من زماننا هذا تستدعي شريعة جديدة، فما بالك في زماننا هذا؟ فإننا نحتاج إلى شرعات جديدة وليس شريعة جديدة واحدة فقط، ولنبدأ كل المعنيين بفهم هذه الحقيقة وقفاً عندها مطولًا وقتما بحويتًا لحل هذه الأشكالية، من قبل بحث الثابت والمتغير في الشريعة عند العلامة الطباطبائي، ومنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي عند الشهيد الصدر، وتأثير الزمان والمكان في تغيير موضوعات الأحكام الشرعية عند الإمام الخميني، والجيوش والعرض وغيرها. ويمكن مناقشة هذه الأشكالية من عدة جهات:

بناءً على هذا القول؛ فإن الشريعة ليست لديها القدرة في هذا
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

الزمان على إدارة الواقع الموجود، وبالتالي نحتاج إلى نبوة ورسالة جديدة. وهذا يعني أنّ النبيّ لا يمثل الخاتمية، فنحن دين اليهود ودين النصارى ودين الإسلام، ونحتاج إلى مصداق آخر للدين!

أن لا أحد من هؤلاء العلماء قد ذهب إلى أن جميع المفاهيم ثابتة وأن مصادرها متغيرّة، بل ذهبوا إلى أن التغيير يكون جزئيّاً بحيث لا يضر بالأسس والأصول الدينية، سواءً من حيث المفاهيم أو من حيث المصاديق. وقد نقلنا أقوال وآراء هؤلاء العلماء في هذا المجال.

خاتمية الأحكام الإسلامية وخلودها

إنّ الدين الإسلامي هو آخر دين سماويّ شريعة الإلهيّة، ومن وجهة نظر الإنسان المسلم لا يوجد أيّ شكّ في أن الخاتمية من الضروريّات الإسلاميّة. وهنا يطرح السؤال القائل: ما هو المراد بحتميّة الدين والشريعة السماويّة الإسلاميّة؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن تصور عددّة افتراضات:

الافتراض الأول: أمر رسول الإسلام من قبل الله ليعلن للمشرّبة أنها لم تعد بعد الآن بحاجة لشريعة سماويّة، لا لشريعة الإسلام ولا لأيّ شريعة سماويّة أخرى.

الافتراض الثاني: أمر رسول الإسلام ليبن للبشرية أنّ
التاريخية في ميزان النقد

الشريعة الإسلامية هي آخر شريعة إلهية، وأنها شريعة باقية إلى يوم القيامة، وب ينبغي اتخاذ تعاليمها وأحكامها أساسًا في كل المجالات واعتبارها ميثاقًا للحياة الإنسانية.

الافتراض الثالث: نفس الافتراض الثاني مع فارق أن الباقٍ والخالد من هذه الشريعة هو مفاهيمها دون المصدق.

لا مراء في أن الافتراض الأول خاطئ؛ لأن الرسول الأكرم جاء للبشر بشريعة جديدة وطالبهم باتباع هذه الشريعة. إذن، فهو لم يعلن للناس بأنهم في غنى عن الشريعة، بل أدرك على حاجتهم لشريعة الإسلام (1).

والافتراض الثاني هو الذي يجمع عليه المتكلمون والفقهاء وكل المفكرين الإسلاميين من كل المذاهب.

أما الافتراض الثالث فإن تثبت صحته على إطلاقه، بل وترفضه الأدلة العقلانية والوجيانيّة. تستدعي هذه النظرية أن الحاكم والخالد من شريعة الإسلام هو المفاهيم القرآنيّة وأقوال المعصومين دون المصدق. إذا اعتبرنا هذه المسألة ملاغًا للخاتمية لكان أول شريعة سماويّة هي التي نادت في الحقيقة بالخاتمية. فالقضايا

(1) ناقش الشهيد مطهري في كتاب (الوحي والنبيّة) هذا الرأي وأثبت بطلانه وذكر الرأي الصحيح في المجال في الصفحة 44.
تاريخية النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتفاوت المصداق العقديّة والأخلاقية والفقهية موجودة فيها إلى جانب الشريعة الحائمة، فما الفرق إذن؟!

والضرورة الأخرى الدالة على عدم صواب هذا الافتراض هي أن تطرح الشريعة الإسلامية، من جهةٍ، منظومة شاملة جامعة من الأحكام العباديّة وغير العباديّة، وتعتبر هذه المنظومة من جهةٍ أخرى مؤقتةً وقصيرة الأمد! مثل هذا الشيء من وجهة نظر العقل عمليّةً عبئيّةً وغير حكيمة ولا تنتمي مع الحكمة الإلهيّة البالغة.

فضلاً عن ذلك، يجب النظر في الضرورة التي جعلت الإسلام يطرح منظومة تعاليم خاصة بعنوان الشريعة الإسلاميّة لتنظيم الحياة العباديّة وغير العباديّة للبشرية. إذا كان السبب في ذلك قصور العلم والعقل البشريّين فإنه سبب باقي لحد الآن؛ فرغم ما اكتسبه عقل الإنسانيّة وعلومها من تطور لّكنتها لم تبلغ قمة الكمال لبقال إن الإنسان الجديد لم يعد في حياته محاجة لتعليم الشريعة السماويّة.

يمكن ذكر عدة أسباب لتعدد الشرائع منها:

أنّ سبب تعدد الشرائع اختلاف الأمم في استعداداتها لامتثال الأحكام الشرعية، فإن الناس يختلفون في مدارج الاستعداد والتهيؤ للتسليم لأوامر الله ونواهيه، والتكاليف الإلهيّة والأحكام المشرّعة
التاريخية في ميزان النقد

تعدّ امتحانًا إلهيًا للإنسان في مختلف مواقف الحياة، قال تعالى:

"لكن جعلنا بينكم شريعة ومنهاجًا ولَوْ شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً وَلَكِن لَيَتَبَوَّلُوكُمُ فِي مَا آتاكُمْ..."، وليس المراد من جعلهم أمةً واحدةً الجعل التكويني، فإنّ الناس تكوينًا كذلك، أي أمةً واحدة، وإنما المراد الجعل التشريعي، أي لو شاء لجعل لكم شريعةً واحدةً، لكنّ اختلاف ما أتاكُم به من استعدادات حال دون ذلك، فجعل المانع من توحيد الشريعة هو إرادته - تعالى - امتحان البشر فيما آتاه، وبناءً أنّ ما آتاه مختلف، فاختلافت الشرائع، وليس المراد من العطايا في قوله في مَا آتاكم العطايا الاقتصادية والمالية، ولن הסبب في اختلافات بحسب المسكن والألوان، فإنّ الله لم يشرع شريعتين أو أكثر في زمان واحدٍ قط، ولو كانت هي السبب في تعدد الشرائع لاقتضت تعددها في الزمان نفسه عند اختلاف الأقوام فيها، مع أنّنا لا نجد على طول التاريخ أنّ الله تعالى - أنزل شريعتين في زمن واحدٍ، بل هي الاختلافات بحسب مرور الزمان، وارتقاء الإنسان في مدارج الاستعداد والتهيؤ، فكلما كان استعداد القوم أعلّ نزلت شريعة تناسب علوّ همّتهم، بينما إذا علم الله تعالى - منهم الوهن خفّف عليهم، ومن شواهد هذه الحقيقة قوله تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِیْ حَرَّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَکُن مَنْكُمْ عَشْرُونَ".
تاريخيًا النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

صارّون يغلبوا مائتين وإنّ يكن مينكم من أهل الكفّر، فإنّ كلّ من أهل الكفّر يقابلٌهم، لا يفلّون. إنّه خلق الله عنكم وّيلهم أنّ فيكم ضعفًا فإنّ يكن منكم مائتان صبرة يغلبوا مائتين وإنّ يكن منكم ألف يغلبوا آلافًا وما أذى الله وَالله مع الصّاربين، فالفضع هو في استعدادهم الناشئ من إيمانهم. قال السيد العلامة في (الميزان): "وقوله: وَعَلِيّم أَنّ نَفْيْكِمْ ضعفًا" المراد به الفضع في الصفات الروحية، ولا مسألة ينتهي إلى الإيمان، فإنّ الإيقان بالحقّ هو الذي ينبغي عنه جميع السجاء الحسنة الموجبة للفتح والظفر، كالشجاعة والصبر والرأي المصيب، وأما الفضع من حيث العدة والقوّة فمن الضروريّ أنّ المؤمنين لم يزالوا يزيدون عدّة وقوّة في زمن النبيِّ (صَحِيح) (1).

أنّ هناك تعددًا بين معنى الدين والشريعة، فإنّ الدين واحدٌ وهو الإسلام الذي قد بُعث به جميع الأنبياء والرسل ولا نُسَى فيه، وهو مجموعة أصول العقائد والمعرفة وأركان الفروع وأصول المحركات والواجبات في الفروع، وهذا بخلاف الشريعة، فإنّ لكل رسول شريعة وهي ناسخة لشريعة النبيِّ ورسول الله الذي قبله، والشريعة هي تفاصيل التشريعات في الفروع.

ويشير إلى هذا التغيير قوله تعالى: "إِنّ الدِّينِ عِندَ اللَّهِ الإسلامُ وَمَا (1) الطباخ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ج 9، ص 67.
التاريخية في ميزان النقد

اختلاف الدينين أوثّقا الكتاباً إلا من بعد ما جاءهم العلم بعضاً بينهم وآمن يُكنفُّ آيات الله فإن لله سرعة الحساب (1)، فالذين عند الله واحد، وهو الإسلام، ولم يبعث الأنبياء بأديان مختلفة، وإنما الذي أحدث اختلاف الأديان هم أتباعهم، إذ حرفوا الدين الواحد وهو دين الإسلام بغيًا. فتعرّضها للاختراف والتحرير العمدي والتفسير والفهم الخاطئ إلى الحد الذي يصل إلى الапناف عن المسار الذي يريده تعالى، جعلها فاقدةً لصلاحية هدایة الناس كما حصل في التوراة والإنجيل، وهذا ما يقتضي بعث رسول جديد.

وعلاوة على ما ذكر من قول أمير المؤمنين حول "الحج" الذي كان مفروضًا على السابقين وقد ورد في شرائعهم، فإن الأديان قد بشرت بمجيء النبي محمد ﷺ والأوصياء من بعده، وبالمهيدي الموقود، ولا شك أن هذه البشارة ليست مجردة بشاره على مستوى المفهوم فحسب، بل لا بد أن تكون شاملةً للمصادر أيضًا. يقول العلامة الطباطيئي: "قوة تعاليم الدين آتيتاهم الكتاب يُعرفونه كنا يُعرفون أبناءهم"، وهذا إيحاءً عما شهد به الله - سبحانه - في الكتب المنزلة على أهل الكتاب، وعلمه علماء أهل الكتاب ممأ عهدنهم من كتب الأنبياء من البشارة بعد البشارة.

(1) سورة آل عمران: 19.
تأثر الزمان والمكان في الاجتهاد

هناك بحوث جديدة تتحرك حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وهذا العنوان مستقبلي من نص تاريخي للإمام الحسيني فيض(4)، هذا

(1) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 41.
(2) سورة آل عمران: 50.
(3) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 202.
(4) الحسيني، روح الله، صحيفة البحرين، ج 21، ص 98. يقول الإمام الحسيني: "إذًا على اعتقادً
بالالفقه الدارج بين فقهائنا وبالاجتهاد على النهج الجوهربي، وهذا أمر لا بد منه، لكن لا
يعني ذلك أن التفاحة الإسلامية لا يوجب حاجات العصر، بل إن قناعي الزمان والمكان
تأثيرًا في الاجتهاد، فقد يكون واقعًا حكم لكنه تتخذ حكمًا آخر على ضوء الأصول
الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده".
البحث لا يرتبط ببحث التاريخيّة؛ ذلك أنه يبحث في زمكانيّة الفقيه نفسه، أمّا في بحث التاريخيّة فيرتبط ببحث تاريخيّة النصّ الدينيّ.
فالزمان والمكان يتركان أثراً على الفقيه، سواء كان النصّ إلهيّ ثابتًا أو مرمليًا تدبريًا، والعكس هو الصحيح، فمرحلية النصّ ثابتةً لها بناءً على القول بحثيّتها، سواء كان المحيط مؤثرًا في اجتهد الفقيه أم لا.
فهو الكافيّة النصّ مصطلح يدلّ على معانٍ تختلف عن المعاني التي تدلّ عليها مقولات تغيير الموضوعات أو استحداث المصاديق أو دور الزمان والمكان في عملية الاجتهد، أو وجود أحكام ولائيّة أو ثانويّة أو...، سواء كان التشريع شاملًا لمرافق الحياة برمتها أو لا، كان النصّ ظنيًّا أو بقييًّا (1).

هذا «ولا يعني تفسير الرسالة على أساس الوجي والإمداد من السماء، بل على العوامل والظروف المحسومة، إلّا هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيًا، بل إنها مؤثرّة وفقًا للسنن الكونيّة والاجتماعيّة العامة، ولكنّ تأثيرها إنّما هو في سير الأحداث، ومدى ما ينتج عنها من مؤثرات وصلح نجاح الرسالة، أو لعاقتها عن النجاح في الرسالة كمحتوى تحقيق ذو البنايّة فوق الشروط والظروف الماديّة».
تاریخیّة النصّ الدینیّ على ضوء رؤیة ثبات المفهوم وتعییر المصداق

ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيیر،
يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكشفها من ملابسات وأحادیس.
فإذا قيل مثلًا: إنّ شعور الإنسان العریبيّ بالتمّرّق والضیاع، وهو
يجد نفسه يحسّد آلته وملته الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضبٍ،
or حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلّع إلى الرسالة الجدیدة.
أو قيل مثلًا: إنّ شعور البائس والقادح في المجتمع العریبيّ بالظلم
والتعسّف من قبل المراّبان والمستغلّین، دفعه إلى تأیید حركة جدیدة
ترفع راية العدالة، وتقتضی على رأس المال الربویّ.
أو قيل: إنّ الشعور القبليّ لعب دورًا مهمًا في حیاة الرسالة. سواءً ما كان
منها على مستوى محلیّ، كمیثاّرات الصراع والتنافس بين قبائل قريش، وما
أسبحه النبيّ على عشيرته من حصنیّة وھیّة، حمته من الأعداء، أو ما كان
منها على المستوى القوميّ، كمیثآرات عرب جنوب الجزیرة تجاه شماليّا
أو قيل: إنّ ظروف العالم المتناجز، والأحوال المحرجة آلت مرّت
بها الدولتان العظیماتان الرومانیّة والفارسیّة على المسرح الدوليّ
وقتیّاً، أشغالت هاتين القوّتين الكبيرتين بنفسهما، وحالت دون
تدخلهما في إجهاض الحركة الجدیدة في الجزیرة العریبيّة.
التأريخية في ميزان النقد

إذا قيل شيء من هذا القبيل، فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولًا، غير أن هذا إنما يفسر الأحداث، ولا يفسر الرسالة نفسها

وحتى تنطوي المسألة؛ تتقرر إلى دور الزمان والمكان مختلف الظروف في النصوص القرآنية والمعصومين.

إن دور الزمان والمكان في النصوص الدينية يطرى على دقة ممّاً؛ لأن النصوص القرآنية وكلمات المعصومين هي تبّطل العلم الإلهي الواسع الشامل، والظروف الملائمة والزماتية مع أن لها دورها في نزول المعارف والأحكام القرآنية والدينية وصدرها، بيد أن دورها لا يتجاوز حدود العدل الإعدادي والظروف الممّهة.

وتكتسب هذه الفكرة معنى واضحًا جدًا، خصوصًا بالنسبة للشريعة الإسلاميّة المنتظمة بالخلود والأبدية. مع أن الله بعث المعارف والأحكام الإسلاميّة في ظروف تاريخية خاصّة، بيد أن الغرض من تشريعها ليس تاريخيًا ولا متزمنًا. في هذه الحالة ما يتوقع من المعارف والأحكام الإسلاميّة هو الإجابة عن مسائل وأسئلة عصر النزول والصدور، وكذلك الإجابة عن مسائل وأسئلة العصور اللاحقة، إلا إذا انتهى موضوع أحد الأحكام

(1) الصدر، محمّد باقر، المرسل الرسول الرسالة، ص 99 و100.
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

انتفاءً كاملاً. في مثل هذه الحالة لن يكون للحكم قيد زمانيّة

إٔئما سيكون موضوعه غالبًا وغير موجود خارجيًا.

معنى هذا الكلام أنه متى ما تحقق الموضوع ترتّب الحكم الشرعيّ

عليه. على هذا الأساس، كما أن الغرض والقصد من الأحكام الإسلاميّة

شامل ودائم، كذلك الحال بالنسبة لشكل الأحكام الإسلاميّة وصورها.

طبعاً جرت صياغة نظام التشريع الإسلامي حيث تكون له القدرة على

الاستجابة لاحتياجات البشر في الظروف المكانيّة والزمنيّة المختلفة

إلى جانب ثبات أحكامه وعدم تغييرها. لا يوجد أي موضوع جديد في

مضمار الأفعال الفردية أو الاجتماعية للبشر لا يمكن استنباط

حكمه من المصادر الإسلاميّة. ولا توجد ظروف زمنيّة ومكانيّة يعجز

الاجتهاد الإسلاميّ عن تبيين أحكامه الشرعية.

ونفس الشيء يقال بالنسبة لنظرية الغابت والمتغيّر أو منطقة

الفراغ وغيرها.
النتيجة

إن النزعة التاريخية التي تعني بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بئئتها وضمن شروطها التاريخية بعيدًا عن التعالي والإطلاق والشبات، هي نزعة غريبة المنشأ وتقوم على مجموعة من المباني والأسس التي لا يمكن أن تخف في وجه الانتقادات التي ترد عليها. كما أن نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادر المطروحة اليوم باعتبارها من مصادر التاريخية تواجه من حيث إطلاقها وكليتها الكثير من الانتقادات الجدية على مستوى الأدلة والشواهد التي استندت إليها.
المصادر
القرآن الكريم
نهج البلاغة
1 "إميل بولا" الخرّيج العلميّة: حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة - منشورات
سيف - باريس 1978 م.
2. ابن مكي، محمد الشهيد الأول، القواعد والفوائد، طبعة النجف الأشرف.
3. أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة، بيروت - الدار البيضاء:
المركز الثقافي العربي، ط 4، 2000 م.
4. أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة والحقيقة، ط 5، المركز الثقافي العربي،
بيروت - 2006 م.
5. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط 5، المركز
الثقافي العربي، بيروت - 2000 م.
6. الإحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي الآلاني، ط 1، مطبعة سيّد الشهداء، قم،
1405 هـ.
7. أركون، محمد، "الإسلام والتاريخيّة والتقديم"، مجلة الأصالة، الجزائر، الشؤون
dينيّة، العدد 49 - 50، 1977 م.
8. أركون، محمد، "الفكر الإسلامي، قراءة علميّة"، ترجمة: هاشم صالح، مركز
الإباء القومي والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت 1996 م.
9. أركون، محمد، الفكر الإسلامي، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،
ط 2، 1996 م.
142 تاريِخة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصدق

10. أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل ( نحو تجريب آخر للفكر الإسلاميّ)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، بيروت 1999 م.
11. أركون، محمد، القرآن من التفسير الموتر إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005 م.
12. أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباع والنشر ط 1 بيروت 2009 م.
13. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ذوى القرن، قم، 1429 ه.
14. بوربكو، د. بودون وف، المعجم النتديّ لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط 2، ديوان المطبوعات الجامعية، بيروت، 2007 م.
15. بورتبتشنيد، نادر، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراق، مجلة الحياة الطبيّة، العدد 21 - 22، السنة 7، المؤسسة العالميّة للمؤاهد الإسلاميّة العالمية، بيروت - 2007 م.
16. القَرَّة، عليّ بن إبراهيم، تفسير القَرَّة، مؤسسة الإمام المهديّ ﷺ، ط 1، قم، 1435 ه.
17. توفيق، سعيد، هرمونيّة النصّ الأديبيّ بين هيدجر وجادمر، مجلة نزوى، العدد 2، مارس 1995 م.
18. النبهامي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ط 1، دار محمد علي، تونس، 2003 م.
19. جرودي، رحيمه، الإسلام، ترجمة وجيّه أسعد، دار عطّيّة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1996 م.
20. جوادي آل الله، صبورت وسيرت انسان در قرآن، ط 2، قم: مركز نشر إسرا، 1381 ه.
المصادر

21. جوادي أمي، فطرت در قرآن، قم: مركز نشر إسرا، 1379 هـ.
22. حبي الله، حيدر، نظرية السنة في الفكر الإسلامي الشيعي (التكوين والصيرورة)، مؤسسة الانتشار العربي، ط 1، بيروت، 2006 م.
23. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409 هـ.
25. الحسناني، فضاء ذياب غليم، الأبعاد التداولية عن الأصوليين، مدرسة النجف نموذجًا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2016 م.
26. الحكيم، حسن، مستميسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 1391 هـ.
27. الحكيم، محمّدتقى، الأصول العامة للفقه المقارن: مدخل إلى دارسة الفقه المقارن، مؤسسة آل البيت فيquina للطباعة والنشر، ط 2، آب - 1979 م.
28. الحنفي، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999 م.
29. الحيدري، كمال، الغابات والمتفجر في المعرفة الدينية، مؤسسة التاريخ العربي، ط 1، بيروت، 2009 م.
30. الخميسي، روح الله، صحيفة النور، طهران، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميسي.
تاریخیہ البنن الدينيّ علی ضوء رؤیہ ثبات المفهوم وتغيیر المصداقر

32. سبلاء، محمد، التحولات الفكریہ الكبرى للحدثة: مساراتها الأستیولوجیة ودلائلها الفلسفیہ، مجلة فکر وتفکر، العدد 2، السنة الأولى، تشریح الأول 1997 م، الرياض.

33. السنويون، جلالُ الہین، الانتقان ع را کرآن، قم، فخر الہین، 1380 هـ.

34. الصوافی کلیسیوگانیّ، لطف الله، الاحکام الشرعیہ ثابتة لا تتغيیر، دار القرآن الكريم، ط 1، قم، 1412 هـ.

35. الصدر، محمد باقر، الفتوى الواضح، ط 2، دار البشیر، 1424 هـ.

36. الصدر، محمد باقر، المرسل الرسول الرسالة، الدار العلمیة، بيروت، 1986 م.

37. الصدر، محمد باقر، المعاہم الجدیدة للاصول، مركز الاجبات والدراساتі التخصصیة للشهید الصدر، ط 1، 1421 هـ.

38. الطباطسی البروجردیّ، حسین، نهایة الأصول، منشروات تفکر، طهران، 1415 هـ.

39. الطباطسی، محمد حسین، المیران فی تفسیر القرآن، ط 5، جامعة المدرسین، 1417 هـ.

40. طرابشی، جورج، عمجم الفلسفة، دار الطبیعة للطبیعة والنشر - بيروت.

41. عباس هاشم شهاب، وحدة المفهوم وتعدّد المصداقر... دعاوى واسعةً لفقیه جديد، https://abbashashim.wordpress.com.

42. عرب صالحی، محمد، التاریخیة والدنی، منشورات مركز التحقیقات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، ط 1، طهران - 1391 هـ.

43. عرب صالحی، محمد، مبانی تاريخیہ قرآن، مجلته فلسفه دین، زمستان، 1395 هـ، ش، دوره 13، عدد 4.
المصادر

44. العروي، العدل والفكر التاريخي، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006م.
45. العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، المركز الثقافي العربي، بيروت - 1992م.
46. العمري، مزروع، التاريخي، المفهوم ووظائفه الحدئية، مجلة إسلامية المعرفة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 63، شتاء 2011م.
47. فاردي، كولن، د. مهدي، ترجمة: علي مرشدزاده، تهران، نشر قصيده سرا، 1384هـ ش.
48. فاضل اللكدكري، محمد جواد، رسائل في الفقه والأصول، مركز فقه الإنسانية الأظهر في إيران، ط 2، قم، 1428هـ.
49. الفاضل، أحمد محمد، الاتجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسة وتقدّم، مركز النافذ الثقافي، ط 1، دمشق، 2008م.
50. القادري بوتشيش، إبراهيم، النص التاريخي والتأوليل، مجلة علامات، العدد 16، 2001م.
51. قائماً، عليضاً وآخرون، القرآن ونظرية المعرفة، منشورات مركز التحقيقات الثقافي والفكر الإسلامي، ط 1، تهران، 1392هـ.
52. قيس ماضي فروة، المعرفة التاريخيّة في الغرب: مقاربات فلسفية وعلمية وأدبيّة، المركز العربي للدراسات والأبحاث السياسية، ط 1، الدوحة 2013م.
53. كافي، كامير، مهدي بن بعقوب، دار الكتب الإسلاميّة، ط 4، تهران، 1359هـ.
54. الكيلاني، الكافي، مهدي بن بعقوب، دار الكتب الإسلاميّة، ط 4، تهران، 1407هـ.
تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيير المصداق

55. المجلسيّ، محمود بقير، جمار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأُظهار، دار
            إحياء التراث العربيّ، ط 2، بيروت، 1403 هـ.

56. محمد حسن راقيق، مجلة البصائر، العدد 47، 2011 م.

57. المظفر، محمد رضا، أول الفقه، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة
            المدرسين بقمّ المشرفّة.

58. معرف، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، قمّ، مؤسسة الشهيد،
            1386 هـ.

59. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ترجمة: محمد علي
            آذرشف، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ، ط 1، قمّ، 1421 هـ.

60. ملكيّان، مصطفى، عقلانيت، دين، نواديّات، ماهنامه، نامه، العدد 1،
            1381 هـ.

61. ملكيّان، مصطفى، مشتاق و مهجوري، النظرة المعاصرة، 1385 هـ.

62. مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، فقه أهل البيت ﷺ.

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

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

65. هاشم صالح، "الثقافة العربيّة في مواجهة الثقافة الغربيّة والتحديّات"، مجلة
            الوحدة، العدد 101-102، 1993 م.

66. هايغر، مارتين، الوجود والزمان.
المصادر

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

68. الواعظي، أحمد، در آمدي بر هرمنوتيك، ط 5، قم، برويشگاه فرهنگ وانديشة اسلامی، 1386 ه ش.

69. الواعظي، أحمد، مجلة الحجة، العدد 6، 2003 م.

70. بزيك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت.
