

بِسْمِ اللَّهِ
الرَّحْمَنِ
الرَّحِيمِ

عنوان و نام پدیدآور:	تأثر الاحكام بعصر النص / تأليف عبدالجليل المكراني.
سرشناسه:	مكراني، عبدالجليل، ۱۳۲۹ -
مشخصات نشر:	قم، مؤسسه الكوثر للمعارف الاسلاميه، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهري:	۲۳۲ ص.
يادداشت:	عربي.
يادداشت:	کتابنامه: ص. [۲۲۱] - ۲۳۲؛ همچنين به صورت زيرنويس.
موضوع:	قرآن -- احكام و قوانين
موضوع:	Qur'an -- Law and legislation
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۹۴۵۳۷-۸-۸
موضوع:	احاديث احكام
موضوع:	حديث -- نقد و تفسير -- تاريخ
موضوع:	Hadith -- Criticism, interpretation, etc. -- History
شماره کتابشناسی ملی:	۵۰۵۰۹۸۰
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷/۲۱۳۵
رده‌بندی کنگره:	BP۱۱۲/م۷ت۲ ۱۳۹۶
وضعیت فهرست نویسی:	فيا

نام کتاب:	تأثر الاحكام بعصر النص
نویسنده:	عبدالجليل المكراني
ناشر:	مؤسسه معارف اسلامي كوثر
سال نشر:	۱۳۹۶
نوبت چاپ:	اول
تیراژ:	۱۰۰۰
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۹۴۵۳۷-۸-۸

تأثر الأحكام بعصر النص

تأليف

عبدالجليل المكراني

الإهداء

إلى الحبيب المصطفى محمد ﷺ صاحب الشريعة الخاتمة.

إلى العترة الطاهرة ﷺ من آل النبي ﷺ حفظة النص وأهله.

إلى بقية الله وحبّته على العالمين، الإمام المنتظر ﷺ.

أهدي هذا الجهد المتواضع راجياً من الله تعالى ومنهم الرضا والقبول.

كلمة الناشر

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على رسول ربّ العالمين محمد المصطفى وأهل بيته الطيبين الطاهرين .
أما بعد...

فلا شك ولا ريب في أنّ كتابة الرسائل والبحوث الجامعية ليست بالأمر السهل والهين، بل هي عمل شاق وممتع، وتحتاج إلى بذل جهود مضمّنية للتوصل إلى إنجازها بالشكل والمضمون المناسبين .

كما أنّه لا يخفى على أحد أنّه في المؤسسات التعليمية والجامعات الأكاديمية غير قليلة لا تعتنى بالجهود الكبيرة التي يبذلها الطلاب، فتراهم يجعلون نتاج الطلاب من الأطروحات والرسائل والبحوث العلمية، في المخازن وعلى الرفوف؛ كي تأكلها الغبار ويفتك بها الزمان، من دون أن يُستفاد منها في أيّ مجال، ومن الواضح أنّ ذلك تهيمش واضح لأمل الأمة في مستقبلها الواعد، وقتل لأحد أهم أسباب الرقي والتقدم؛ إذ من العار على أمة أن تفرّط في أبنائها من خلال الإعراض عن عطاءاتهم في المجالات العلمية والبحثية .

لكي لا نكون من المساهمين في هذا التهيمش والإعراض، علينا تثمين الجهود والعطاءات التي يبذلها ويقدمها الطلاب، وانطلاقاً من أهمية نشر العلم والكتب العلمية، وعملاً بمبدأ

الرسالية والشعور بالمسؤولية، قترت جامعة آل البيت عليه السلام العالمية في قم المقدسة، أن تبادر إلى طباعة ونشر بحوث ورسائل وأطروحات طلابها بشكل كتاب جامعي؛ مشجعين بذلك جميع الطلاب على أن يقدم نتاجات ورسائل علمية ترتقي إلى مستوى علمي عال وراق يؤهلها للطباعة والنشر، ونسأل الله العلي القدير أن يوفقنا في المضي قدماً في هذا المشروع؛ خدمة للعلم ولطلاب العلم؛ وتأدية للمسؤولية التي تتحملها الجامعة اتجاه رسالتها وطلابها.

جامعة آل البيت عليه السلام العالمية

عمادة البحث العلمي

المحتويات

المقدمة ١٣

الفصل الأول

كليات البحث (الحكم، النص، العصر)

المبحث الأول: مفهوم الحكم الشرعي.....	٢٣
الحكم لغة.....	٢٣
الحكم اصطلاحًا.....	٢٦
المبحث الثاني: مفهوم النص الشرعي.....	٢٩
المطلب الأول: القرآن الكريم النص الأول.....	٣٠
الأمر الأول: ماهية القرآن وحقيقته.....	٣٠
الأمر الثاني: تشكيل النص القرآني.....	٣١
الأمر الثالث: تعريف المحكم والمتشابه.....	٣٢
الأمر الرابع: التدرج في النزول.....	٣٣
الأمر الخامس: جمع القرآن.....	٣٦
الأمر السادس: قراءات القرآن الكريم.....	٣٧
الأمر السابع: مكانة القرآن وحجّيته.....	٣٩
المنكرون لحجّية ظواهر الكتاب.....	٤١

٤٤ خصائص النص القرآني
٤٦ ظاهرة النسخ والمنسوخ
٤٨ النقطة الأولى: نسخ القرآن للقرآن
٥٠ النقطة الثانية: نسخ القرآن للسنة
٥١ النقطة الثالثة: نسخ السنة للقرآن
٥٣ مدى سعة قاعدة (المجمل والمبين) وتطبيقها
٥٤ الصيانة من التحريف
٥٥ المطلب الثاني: السنة الشريفة النص الثاني
٥٥ الأمر الأول: مفهوم السنة
٥٧ الأمر الثاني: الحديث والخبر والأثر
٥٩ الأمر الثالث: اعتبار قصد التشريع في مفهوم السنة
٦٠ الأمر الرابع: مكانة السنة في التشريع
٦١ حجية السنة
٦١ ١. الدليل العقلي
٦١ ٢. القرآن
٦٢ الطائفة الأولى: وهي التي ترتبط بمنصب الحكم والقضاء
٦٢ الطائفة الثانية: وهي التي تبين أن إطاعة النبي ﷺ في طول إطاعة الله سبحانه
٦٢ الطائفة الثالثة: وهي التي تبين أن الرسول ﷺ قدوة حسنة
٦٣ الطائفة الرابعة: وهي التي تبين لزوم التمسك بتعاليم النبي ﷺ
٦٣ المطلب الثالث: الإجماع
٦٤ المطلب الرابع: السيرة العملية لعموم المسلمين
٦٥ المبحث الثالث: عصر النص

الفصل الثاني

تاريخية النص الديني

٧٢ تمهيد
٧٥ المبحث الأول: المرتكزات النظرية للقراءة التاريخية، عرض ونقد

المطلب الأول: نظريات وآراء أثرت في القراءة التاريخية للنص الديني	٧٥
أولاً: مذهب الشك ونسبيّة المعرفة	٧٥
ثانياً: عدم المعرفة الواقعيّة للغة الدين	٧٦
ثالثاً: أنسنة النص الديني	٧٩
رابعاً: التأويليّة (الهرمنيوطيقا)	٨١
المطلب الثاني: نقد وتحليل لمرتكزات تاريخيّة النص الديني	٨٣
أولاً: الشك ونسبيّة المعرفة	٨٣
أ) العقل وفهم الوحي	٨٣
ب) العلم وفهم النص الديني	٨٦
ثانياً: نقد نظرية عدم معرفيّة لغة الدين	٩١
أ) أسطوريّة اللغة الدينيّة	٩١
ب) اللغة الرمزيّة	٩٣
ثالثاً: نقد مقولة أنسنة النص الديني	٩٨
أ) نقد رؤية أبي زيد حول مفهوم النص القرآني	٩٨
ب) نقد نظرية الوحي تجرّبة دينيّة	١٠٠
ج) الفرق بين الوحي والتجربة الدينيّة	١٠٣
رابعاً: نقد نظرية فهم النص	١٠٧
أ) نقد معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفيّة	١٠٧
ب) منهج فهم نصوص الوحي	١١٠
المبحث الثاني: أثر بيئة النص على الحكم الشرعي	١١٣
المطلب الأول: التاريخيّة العلمانيّة، عرض ونقد	١١٤
أولاً: نظرية النص الديني نتاج بيئته	١١٦
ثانياً: نظرية المعرفة الدينيّة الذاتيّة والعرضيّة	١٢٠
أ) الأدلّة على أنّ أغلب الأحكام والتعاليم الدينيّة عرضيّة	١٢١
١. قاعدة الشرائط الكاذبة المقدم	١٢١
٢. لغة القرآن هي لغة القوم	١٢٢
ب) نقد نظرية الإسلام الذاتي والعرضي	١٢٣
نقد دليل الشرطيّات الكاذبة	١٢٣
نقد دليل (لغة القوم)	١٢٥

١٢٧.....	ثالثًا: القراءة الإيجابية لأثر البيئة العربية في تكوين الكتاب والسنة
١٢٩.....	المطلب الثاني: التاريخيّة الملحوظة من الشارع
١٣١.....	أولاً: مجال تاريخيّة الأحكام
١٣٣.....	ثانيًا: نتائج القراءة التاريخيّة للأحكام
١٣٣.....	أ) إبطال الحكم
١٣٤.....	ب) التعديل في دلالة الحكم
١٣٤.....	١. تضييق الحكم
١٣٦.....	٢. توسعة الحكم

الفصل الثالث

أثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة

١٤١.....	المبحث الأول: أثر الزمان والمكان (المعنى، الإشكالات، موقف الشريعة)
١٤١.....	المطلب الأول: المراد من الزمان والمكان المؤثرين في تغيير الأحكام
١٤١.....	الاستعمال الأول: الزمان والمكان العلمي
١٤٢.....	الاستعمال الثاني: الزمان والمكان العرفي
١٤٣.....	المطلب الثاني: المقصود من أثر الزمان والمكان
١٤٦.....	المطلب الثالث: عنصرَي الزمان والمكان وإشكال تغيير الأحكام
١٤٨.....	المطلب الرابع: موقف الشريعة الإسلاميّة من فكرة أثر الزمان والمكان في الأحكام
١٥١.....	المبحث الثاني: صور أثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة
١٥١.....	المطلب الأول: النسخ
١٥٢.....	المطلب الثاني: تبدل فتوى المجتهد بسبب تبدل الدليل لديه
١٥٣.....	أسباب تبدل فتوى المجتهد
١٥٣.....	١. اكتشاف القرائن بعد إتمام الفحص
١٥٤.....	٢. تطوّر وسائل الإثبات العلمي
١٥٦.....	المطلب الثالث: طروء العناوين الثانويّة على الأحكام الأوليّة
١٥٨.....	المطلب الرابع: تبدل المصالح بتبدل الزمان المكان
١٥٩.....	الأمر الأول: المصلحة في الفقه السني
١٦٠.....	الأمر الثاني: المصلحة في الفقه الشيعي

المطلب الخامس: أثر الزمان والمكان في تغيير ملاكات الأحكام	١٦٥
المطلب السادس: صدور الحكم الحكومي من قبل المعصوم أو الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة	١٦٦
ألف) رأي الإمام الخميني <small>قدس سره</small>	١٦٨
ب) رأي العلامة الطباطبائي <small>قدس سره</small>	١٦٩
ج) رأي الشهيد الصدر <small>قدس سره</small>	١٧٠
المطلب السابع: أثر الأعراف والعادات في تبدل الأحكام الشرعية	١٧٢
المطلب الثامن: أثر الزمان والمكان في تغيير الموضوع	١٧٥
المطلب التاسع: الأحكام المستحدثة	١٧٧
المبحث الثالث: الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية	١٨١
المطلب الأول: الثابت والمتغير، المعنى، المواقف	١٨٣
الأمر الأول: ثبات الشريعة	١٨٣
الدليل الأول: القرآن الكريم	١٨٤
الدليل الثاني: السنة الشريفة	١٨٥
الدليل الثالث: الإطلاق المقامي واللفظي	١٨٦
الدليل الرابع: ارتكاز التشريع غير المردوع عنه	١٨٧
الدليل الخامس: مبدأ خاتمة الرسالة وخلودها	١٨٨
الأمر الثاني: المتغير في الشريعة	١٨٨
الأمر الثالث: الموقف من تغيير الأحكام	١٨٩
أ) الموقف الإفراطي	١٨٩
١. نظرية الدين المتكامل	١٩٠
٢. نظرية التمييز بين الدين والمعرفة الدينية	١٩٣
٣. نظرية الأخذ بروح الشريعة ومفاهيمها العامة	١٩٧
ب) الموقف التنفيطي	١٩٨
ج) الموقف المعتدل	١٩٨
المطلب الثاني: معيار الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة	٢٠٠
النظرية الأولى: الأحكام ثابتة والفتاوى متغيرة	٢٠٠
النظرية الثانية: ثبوت الحكم وتغيير المصداق	٢٠١
النظرية الثالثة: ثبات الحاجات الإنسانية الفطرية وتغيير الحاجات الزمكانية	٢٠٢
أ) نظرية العلامة الطباطبائي <small>قدس سره</small>	٢٠٢

٢٠٣.....	ب) نظرية الشهيد مطهري <small>قَدَسَ سِرُّهُ</small>
٢٠٤.....	النظرية الرابعة: ثبات الأصول الكبرى والمبادئ العامة الثابتة بالقطع، وتغيّر الأحكام الجزئية والفرعية الاجتهادية
٢٠٥.....	النظرية الخامسة: ثبات الألفاظ وتغيّر المضمون
٢٠٦.....	النظرية السادسة: التبدّل الداخلي للموضوع وإطلاق صلاحيات ولي الفقيه
٢٠٧.....	النظرية السابعة: نطاق المتغيّر منطقة الفراغ التشريعي، ونطاق الثابت الأحكام الإلزامية
٢٠٨.....	النظرية الثامنة: الأحكام الإلهية ثابتة وتديرات الحكومة النبوية متغيرة
٢٠٩.....	النظرية التاسعة: خصوصية الثبات والتغيير في موضوعات الأحكام
٢١٠.....	المطلب الثالث: حدود الثابت والمتغيّر على ضوء النظريات
٢١٣.....	الخاتمة
٢١٣.....	نتائج الفصل الأول
٢١٥.....	نتائج الفصل الثاني
٢١٧.....	نتائج الفصل الثالث
٢٢١.....	المصادر

المقدمة

إنّ آية دراسة تأخذ على عاتقها إتمام وتطوير عمليّة الاستنباط للحكم الشرعي، أو تكشف عن بعض الجوانب التي إذا ما روعيت وأخذت مكانها المناسب في هذه العمليّة سوف توفّر لنا فقهاً حيويّاً ملبيّاً لكلّ الطموحات، ومتوافقاً على أكثر الإجابات الملّحة في الحياة الإنسانيّة، فإنّ آية دراسة من هذا القبيل سوف تكون لها أهميّة كبرى، تحتم على المتصدّين في هذا الشأن النظر إليها بعين الاهتمام والاعتبار.

ومن بين الدراسات المهمّة في المقام البحث حول الموقف المناسب بشأن مسألة تأثر الأحكام الشرعيّة بعصر نزول النصّ، مضافاً إلى التعرّف على ماهيّة ذلك التأثير وحدوده. ونحن في فصول هذا البحث تعرّضنا بالتفصيل إلى جميع مفاصله، وأزلنا النقاب عن وجه الحقيقة بشأن هذا الموضوع الحيوي، وحتى تُستكمل الصورة حول البحث المزبور ولكي يقف القارئ على نتائج هذا البحث بصورة أكثر وضوحاً، وكذا يقف على فوائده ونقاط القوّة فيه، سوف نتكلّم عن ذلك في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: النتائج المستخلصة على موضوع البحث يمكن لقارئ الكتاب التوصل إلى

النتائج التالية:

١. إنّ الحكم الشرعي الذي يشكّل الجزء الأول في عنوان الكتاب، معناه بحسب اللغة هو:

المنع والقضاء.

وقد عرّف بحسب الاصطلاح الأصولي بعدة تعريفات، لم تسلم جميعها من الإشكالات، أبرزها عدم الاطراد والانعكاس فيها. نعم، كان تعريف السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمته للحكم الشرعي بأته: (التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان)، هو الأكثر شمولاً لأقسام الحكم الشرعي.

٢. أمّا بالنسبة إلى المفردة الثانية الواردة في العنوان، والتي هي (النصّ)، فقد قُصد منها أمران: الخطابات النازلة في القرآن الكريم، والسنة الشريفة.

وقد البست هذه النصوص الشريفة لباس اللغة العربيّة، ومن ثمّ سوف تبرز الجدليّة بين ديمومة معطيات هذه النصوص - بقاء ما يصدر منها من أحكام - مع تاريخيّة اللغة والثقافة التي نشأت فيها، فاللغة هي في النهاية جهد بشري نشأت بنظمها ومعانيها بعملية الوضع، فكيف والحال هذه التوفيق بين النصّ الإلهي أو الصادر من المعصوم عليه السلام وبين هذا النصّ البشري المتزلزل؟! وعليه، فإنّه لا بدّ على الباحث المدقق والمهتمّ بأمر الشريعة أن يسعى إلى إيجاد الحلّ المناسب لهذه الجدليّة العويصة.

٣. ممّا لا شكّ فيه بأنّ القرآن الكريم هو المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، وأنّ دور السنة يكمن في شرح وتوضيح الآيات القرآنيّة وبيان ما أجمل فيها، كما لا شكّ فيه أنّ النصّ القرآني ذو سياق تاريخي؛ لأنّه نزل في برهة زمنيّة محدّدة بلغت أكثر من عشرين سنة، كما أنّ الآيات القرآنيّة جاءت استجابة لأحداث ووقائع الوضع الاجتماعي السائد آنذاك. كما أنّه لا شكّ فيه أنّ المحتوى القرآني غير مقتصر على المسلمين في ذلك الزمان، بل يشمل من وُلد أو سيولد إلى يوم القيامة.

وبعبارة أخرى: إنّ القرآن غير مختصّ بالمخاطبين به، بل يشمل من سمع الخطاب القرآني من فم الرسول صلى الله عليه وآله أو لم يسمعه، بل وصل إليه بالتواتر إلى يوم القيامة.

٤. استكمالاً للنتيجة السابقة، فإنّ النصّ القرآني حجة شرعاً، وأبرز دليل على حجّيته هو عجز المشركين ومن جاء بعدهم من الإتيان بآية واحدة من مثله، بحيث كان هذا العجز محوراً لتحدي القرآن لكلّ من تسوّّل له نفسه التشكيك بحقانيته وصدقه ونزوله من الله عزّ وجلّ.

٥. لقد أجمع المسلمون بكافة طوائفهم ومذاهبهم على عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم،

وأنّ الذي بين الدفتين هو جميع القرآن المنزل على قلب النبي الخاتم ﷺ، وهذا الأمر مُتسالم عليه بين علماء الأمة إلا ما شدّ منهم مَن لا يعتدّ برأيه ولا يُقام له وزن.

٦. عرّفت السنّة الشريفة بتعريفات متعدّدة كان من بينها: إنّ السنّة هي ما صدر من المعصوم قولاً أو فعلاً أو تقريراً من دون فرق بين أن يكون المعصوم نبياً أو إماماً، ومن غير فرق بين ما يصدر عنهم في شؤون الدين أو الدنيا. وقد دلّت الأدلّة العقلية والنقلية على حجّية السنّة، وعلى كونها أحد مصادر التشريع للحكم الشرعي.

٧. في مقام بيان علاقة النصّ الشرعي بالعصر الذي وجد فيه النصّ الشرعي، توجد ثلاث فرضيات:

الأولى: إنّ النصّ الشرعي هو نصّ مجرّد عن كلّ شوائب ذلك العصر من الناحية الزمانيّة أو المكانية، بل إنّ النصّ هو الذي يُحدّد حتمية الواقع، ويكون الأخير استجابة للنصّ الشرعي.

الثانية: إنّ التأثير بين النصّ والواقع متبادل، أي أنّ كليهما يؤثّر على الآخر.
الثالثة: لا توجد أية علاقة بين النصّ والواقع أصلاً، أي أنّه لا يوجد تأثير لأحدهما على الآخر. ونحن بعد مناقشتنا للفرضيتين الأولى والثالثة ورفضنا لهما، رجّحنا الفرضية الثانية ضمن الضوابط التي سوف نُحدّدها في النقاط اللاحقة.

٨. تميمًا للفرضيات المذكورة في النقطة السابقة، فقد ظهرت في الآونة الأخيرة فرضية رابعة لبعض الكتاب الحداثيين تبنت مفهوم (تاريخية النصّ)، أي ضرورة قراءة النصّ الديني - وبالتحديد القرآن الكريم - قراءة معاصرة في إطار المنهجية المعرفية الحديثة، وقد استندت هذه الفرضية على بعض المرتكزات، والتي نعني بها المرجعية الغربية التي اعتمدت عليها دعاة الحدّثة والقراءات المعاصرة للفكر الإسلامي؛ حيث تمثّلت هذه المرجعية بمجموعة من النظريات: كنظرية الشكّ ونسبية المعرفة، ونظرية عدم معرفية لغة الدين، ونظرية أنسنة النصّ الديني، ونظرية فهم النصّ (الهرمنيوطيقا). وقد قمنا بتوضيح هذه النظريات مع بيان الدوافع التي آلت إلى تبنيها من قبل أصحابها، والتي كان من أبرزها الظهور الواسع للمذهب المادّي الحسي المنكر للماورائيات في الغرب، وبرز ظاهرة التناقض بين العلم والدين الذي كان من آثار التحريف الحاصل في

الديانة المسيحية، مضافاً إلى الغموض والإبهام في نصوص الكتاب المقدس. وبعد بياننا لتلك الدوافع صرنا إلى مقام نقد ومناقشة هذه النظريات، بحيث فئدناها وأثبتنا عدم انسجامها مع معطيات الدين الإسلامي الذي حافظ فيه دستور الخالد (القرآن الكريم) على ديمومته وبقائه حيّاً وفعالاً على مرّ الأزمنة واختلاف الأمكنة، وظلّ يجري كجريان الشمس والقمر والليل والنهار.

٩. في مقام التفصيل بشكل أكبر حول مسألة أثر النصّ على الحكم الشرعي تعرّضنا إلى رؤيتين تبنت إحداهما المذهب العلماني وتبلورت من خلال أفكار الباحث الإيراني الدكتور عبد الكريم سروش، والتي تجلّت في ذهابه إلى أنّ النصّ الديني هو نتاج البيئة الثقافية التي ولد فيها، أو في ذهابه إلى اشتغال الدين على عناصر ذاتية تكمن في البعد الميتافيزيقي للنصّ الديني، وعناصر عرضية تتبلور من خلال المعرفة الدينية الحاصلة لدى المتدينين، وانتهى في المقام إلى عدم وجوب الاعتقاد بالمعارف العرضية؛ مستنداً على مبدأين في المقام، هما: قاعدة الشرائط الكاذبة، ومبدأ نزول الخطاب القرآني بلغة قوم شبه الجزيرة العربية.

ونحن في المقام بعد أن بيّنا أدلة هذه الدعاوى، قمنا بنقض تلك الأدلة مستندين إلى جملة من الأدلة النقلية والعقلية والوقائع الخارجية.

أما الرؤية الثانية، فهي التي سعت إلى تقديم قراءة لتاريخية النصّ الشرعي مؤيدة ومدعومة من الشارع المقدس نفسه. وقد صرنا في مقام بيان هذه القراءة إلى عرض رأي الكاتب الإيراني السيد محمد علي إيازي الذي ذهب إلى أنّ التاريخية للنصّ الديني تعني أنّ بعض الأحكام الشرعية الواردة في النصوص الفقهيّة إنّما صيغت في إطار محدّد؛ مراعاة لموضوع خاصّ، أو قد لوحظ فيها تطوّر وتغيّر الموضوع، كما أنّه ذهب إلى هذه التاريخيّة، والتي عبّر عنها بالسياق التاريخي والجغرافي المرافق لصدور الخطاب لا يمكن الاستغناء عنها في مقام تعميم ذلك الخطاب وتسريته إلى مراحل زمنية أخرى أو بيئات جغرافية مختلفة. ونحن في المقام وافقنا على هذا النوع من التاريخية وعبّرنا عنه بالمنهج التاريخي بمعناه الإيجابي، وقد قبلنا بهذا المنهج في القرآن الكريم وفي السنة الشريفة شريطة جريانه في خصوص بعض الأحكام المعاملاتية والجزائية، وكذلك

الأحكام السياسية والاجتماعية، دون الأحكام العبادية المحضة المتسالم على التمسك بحرفيتها.

١٠. من المسائل المتعلقة بقضية تأثر الأحكام بعصر النص مسألة تأثير الزمان والمكان المتجددين في تغيير الأحكام الشرعية. ونحن في قبال هذه المسألة المهمة التي شغلت أذهان جملة من الفقهاء والباحثين بهذا الشأن، قمنا بتعيين فصل كامل للحديث حول هذه المسألة، وقد صدرناه بتعيين المراد من الزمان والمكان في المقام؛ حيث ذهبنا إلى أن المراد هو المعنى العرفي لهما، والذي يُراد منها ظرفية هذين العنصرين لمجموعة من الشروط والقيود والأحوال والمتغيرات الطارئة على موضوع الحكم الشرعي أو متعلقه أو ملاكه. ثم إننا صرنا بعد ذلك إلى بيان نوعين من تلك المؤثرات الناتجة بسبب تغير الزمان والمكان، وهما: مؤثرات داخلية تخص الفقيه نفسه، ومؤثرات خارجية تشتمل على العوامل الخارجية التي تُحيط بالفقيه. يكون لكل واحد من هذين النوعين دوره الكبير في استنباط الحكم الشرعي.

١١. في مقام دفع الإشكال عن تأثير عنصري الزمان والمكان بالمعنى المتقدم في عملية استنباط الحكم الشرعي بسبب تعارض هذا التأثير مع حديث: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة». قلنا: إن التأثير المزعوم بسبب دخالة العنصرين المذكورين يكون في نطاق موضوع الحكم أو متعلقه أو ملاكه، لا يمس قدسية الحكم مع بقاء هذه الأمور وعدم تبدلها، ومن ثم فإن تبدل الحكم بناءً على قبولنا للتأثير المذكور يكون نتيجة زوال علة بقاءه، أما مع بقاء تلك العلة فهو باقٍ إلى الأبد. ومن هنا، فإن الشريعة المقدسة لم ترفض هذا التأثير، بل قبلته من خلال جملة من النصوص الشرعية.

١٢. بعد بيان صحة تأثير عنصري الزمان والمكان في عملية استنباط الحكم الشرعي، قمنا ببيان مجموعة من الصور التي يتحقق فيها هذا التأثير، التي منها: تبدل رأي المجتهد بسبب تبدل الدليل لديه نتيجة اكتشاف القرائن بعد إتمام الفحص، أو نتيجة تطوّر وسائل الإثبات العلمي، ومنها طرء العناوين الثانية على الأحكام الأولية، وتبدل المصالح بتبدل الزمان والمكان، سواء وفق الفقه السنّي أم الشيعي، وإلى غير ذلك من الصور.

١٣. تطرقتنا في أبحاث هذا الكتاب -أيضاً- إلى مسألة الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية،

هذه المسألة التي تلعب دورًا كبيرًا في بيان قدرة المنظومة التشريعية في الدين الإسلامي على حلّ المشكلات الإنسانية، والتي تفضي إلى بطلان الشبهات الموجهة نحو قدرة الأحكام الإسلامية، وكذا دعاوى التي تبنت محدودية الأحكام الشرعية الثابتة.

وفي المقام استعرضنا الأدلة الدالة على ثبوت جميع الأحكام الشرعية، سواء من القرآن الكريم أم من السنة الشريفة أم ارتكاز المتشريعة أم غير ذلك، ثم تعرّضنا إلى قضية وجود المتغيرات في الشريعة، وبيننا في المقام ثلاثة مواقف: موقف إفراطي تجلّى بمجموعة من النظريات التي لم نرتضها، كنظرية الدين المتكامل، ونظرية التمييز بين الدين والمعرفة الدينية، ونظرية الأخذ بروح الشريعة ومفاهيمها العامة.

وأما بالنسبة إلى الموقف التفريطي الذي أنكر أصحابه تغيير الأحكام بتغيير الأعراف والمصالح والمفاسد، فهو كسابقه غير صحيح؛ لعدم مراعاته واقع النصوص والحياة المتغيرة. وأخيرًا تبيننا في المقام الموقف المعتدل الذي يرى بأنّ الشريعة علاوة على امتلاكها عناصر ثابتة لا تتغير تحفظ أبعديتها وخلودها، فإنّها تمتلك كذلك عناصر متغيرة تبعًا لتبدل بعض الظروف والشرائط الحاقة ببعض الأحكام.

النقطة الثانية: الفوائد المترتبة على موضوع البحث يمكن للقارئ استحصال مجموعة من الفوائد المترتبة على بحث تأثر الأحكام بعصر النصّ، والتي هي من قبيل:

١. بيان مفاهيم جملة من المفردات المتعلقة بموضوع البحث، والتي هي من قبيل: الحكم، النصّ، عصر النصّ، تاريخية الأحكام، السنة، الزمان، المكان، الثابت، المتغير... وغير ذلك.
٢. استعراض مجموعة كبيرة من الرؤى والنظريات المطروحة في أصل البحث ومفاصله المتنوعة، مع بيان المراد منها، ونقد ومناقشة غير المقبول منها.
٣. إيقاف القارئ على أصالة النصّ الذي يُعتمد عليه في استنباط الحكم الشرعي، وأنه ليس نتاجًا لتفاعل جدلي بين المشرّع وبين خصوص الواقع في ذلك الزمان والمكان.
٤. إيقاف القارئ على عمق الملائمة والانسجام بين أصالة النصوص الشرعية ومعاصرة مضامينها للواقع المعاش في الأزمنة التي تلت عصر نزولها.

٥. إيقاف القارئ على الصياغة الصحيحة والمقبولة في مقام تأثر استنباط الأحكام الشرعية بعنصري الزمان والمكان، مع ذكر صور وأمثلة متنوعة لهذه الصياغة.

٦. إيقاف القارئ على الموقف الصحيح والمناسب تجاه مسألة ثبات الشريعة وتغيرها، والذي يعكس بدوره مرونة الشريعة وقدرتها على مواكبة جميع الأزمنة ومختلف الأمكنة، وكذا يعكس قدرة الشريعة على حلّ جميع الأزمات التي تعصف بالإنسانية، وكذا الإجابة على جميع الإشكاليات.

النقطة الثالثة: عناصر القوة المترتبة على موضوع البحث يمكننا في المقام ذكر مجموعة من نقاط القوة التي امتاز بها هذا الكتاب، والتي هي:

١. حداثة موضوع البحث ومكانته الكبيرة في عملية استنباط الحكم الشرعي.
٢. استيعاب البحث لكل مفاصل الموضوع، وكلّ ما يتعلّق به من الأمور الفرعية.
٣. السعة العلمية التي تجلّت في فصول هذا الكتاب ومباحثه.
٤. الجرأة العلمية في مقام مناقشة الآراء والنظريات المطروحة في هذا الكتاب.
٥. الاستدلالات الكثيرة والمتنوعة التي دعّمنا بها المواضع التي تحتاج إلى ذلك.
٦. التوثيقات الكثيرة للأقوال والآراء والنظريات المطروحة، بحيث إنّنا لم نأت بكلام من

دون سند.

٧. وفرة المصادر وتنوعها؛ حيث يبرزان سعة مطالعات الباحث، ويعرّزان المكانة العلمية

لهذا الكتاب.

الفصل الأول

كليات البحث (الحكم، النص، العصر)

المبحث الأول: مفهوم الحكم الشرعي

المبحث الثاني: مفهوم النص الشرعي

المبحث الثالث: عصر النص

المبحث الأول

مفهوم الحكم الشرعي

بدأت دراسات الحكم الشرعي عند الأصوليين في وقت مبكر، فقد بينوا حدوده وقيوده، وأقسامه وعلاقة الأحكام فيما بينها، ولكن قبل أن نبين ما ذكره في تعريفه ارتأينا أن نذكر معناه عند اللغويين.

الحكم لغة

إنَّ الحكم في اللغة بمعنى الإحكام والمنع والقضاء، كما جاء ذلك في كتب أرباب اللغة: قال الفراهيدي:

يقال: أحكمته التجارب إذا كان حكيماً، وأحكم فلان عني كذا، أي منعه...
وحكمة اللجام ما أحاط بجنكيه، سمي به لأنها تمنعه من المجري. وكلُّ شيء منعه
من الفساد فقد [حكته] وحكته وأحكته، قال:
أبني حنيفة أحكوا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا
وفرس محكمة: في رأسها حكمة.¹

وقال الجوهري:

الحكم: مصدر قولك حكم بينهم يحكم، أي قضى. وحكم له وحكم عليه.

١. الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين: ٦٦/٣ - ٦٧.

والحكيم أيضًا: الحكمة من العلم. والحكيم: العالم، وصاحب الحكمة. والحكيم: المتنقن للأمور. وقد حُكِمَ (بضم الكاف)، أي صار حكميًا... وأحكمت الشيء فاستحكمت، أي صار محكمًا. والحكَمَ (بالتحريك): الحاكم.

وفي المثل: في بيته يُؤْتَى الحُكْمُ...

وحكمة اللجام: ما أحاط بالحنك. تقول منه: حكمت الدابة حكما وأحكمتها أيضًا... والمحاكمة: المخاصمة إلى الحاكم.^١

وقال ابن فارس:

الحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وأول ذلك الحكم، وهو المنع من الظلم. وسميت حكمة الدابة؛ لأنها تمنعها... والحكمة هذا قياسها؛ لأنها تمنع من الجهل... وحكم فلان في كذا إذا جعل أمره إليه.^٢

وقال ابن منظور:

والحاكم: منقذ الحكم، والجمع حكام.^٣

وقال أيضًا:

والْحُكْمُ الْعِلْمُ وَالْفَقْهُ، قال الله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾، أي علمًا وفقهًا هذا ليحيى بن زكريا.^٤

وقال ابن الأثير:

في أسماء الله الحكَم والحكيم هما بمعنى الحاكم، وهو القاضي. والحكيم: فاعل بمعنى فاعل، أو هو الذي يحكم الأشياء ويتقنها... والحكَم: العلم والفقه والقضاء بالعدل، وهو مصدر حكم يحكم... يقال: أحكمت فلانًا أي منعته، وبه سمي الحاكم؛ لأنه يمنع الظالم.^٥

١. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح: ١٩٠١/٥ - ١٩٠٢.

٢. ابن زكريا، مقاييس اللغة: ٩١/٢.

٣. ابن منظور، لسان العرب: ١٤١/١٢.

٤. المصدر نفسه.

٥. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: ٤١٨/١ - ٤١٩.

وقال ابن دريد:

الحُكْمُ: معروف حكم يحْكُم حُكْمًا. والله (عزَّوجلَّ) الحاكم العدل، والحُكْمُ
العدل في حُكْمِهِ.^١

وقال الراغب في المفردات:

حكم، أصله: منع منعًا لإصلاح، ومنه سميت اللجام حكمة الدابة...
وحكمت الدابة: منعها بالحكمة، وأحكمتها: جعلت لها حكمة... والحكم بالشيء أن
تقضي بأثمه كذا أو ليس بكذا؛ سواء ألزمت ذلك غيرك أم لم تلزمه، قال تعالى:
﴿وَإِذَا حَكَّمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾... ويقال: حاكم وحكام لمن يحكم بين
الناس، قال الله تعالى: ﴿وَتَذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾، والحكم: المتخصص بذلك فهو
أبلغ، قال الله تعالى: ﴿أَفَعَبِّرَ اللَّهُ أَبْتِغِي حَكْمًا﴾، وقال عزَّوجلَّ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ
أَهْلِيهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾.^٢

وأما الفرق بين الحُكْم والقضاء، فهذا ما ذكره أبو هلال العسكري؛ حيث قال:

إنَّ القضاء يقتضي فصل الأمر على التمام، من قولك: قضاه إذا أتمته وقطع
عمله، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا﴾،^٣ أي فصل الحكم به، ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي
إِسْرَائِيلَ﴾،^٤ أي فصلنا الإعلام به، وقال تعالى: ﴿قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾، أي فصلنا أمر
موته، ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾،^٥ أي فصل الأمر به، والحكم يقتضي المنع
عن الخصومة، من قولك: أحكمته إذا منعته.

قال الشاعر:

أبني حنيفةً أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضباً

١. ابن دريد، جمهرة اللغة: ٢٩٢/١.

٢. الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن: ١٢٦.

٣. الأنعام: ٢.

٤. الإسراء: ٤.

٥. فصلت: ١٢.

٦. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٤٣١.

الحكم اصطلاحاً

ذكر الأقدمون من الأصوليين تعريفات عدّة للحكم، منها ما ذكره الغزالي من أنه:

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين.^١

كما نقل الرازي عن بعض الأصوليين، أنه قال:

إنّ الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير.^٢

وقد أورد هذا الأخير إشكالات عديدة على التعريفين السابقين، كان أهمها عدم الاطراد والانعكاس فيهما؛ وذلك لعدم شمولهما لقسم من الأحكام الوضعية الجزئية والسببية والشرطية.

ومن الواضح أنّ هذه الأحكام لم يتعلّق بها الخطاب، وإّما هي منتزعة ممّا ورد فيه الخطاب من الأحكام التكليفية؛ ولذا زاد بعضهم في التعريف الثاني «أو الوضع»^٣ ليشمل الأحكام الوضعية.^٤

قال فخر المحققين:

إنّ الحكم الشرعيّ هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو

التخيير أو الوضع.^٥

وقال السيد أبو الحسن الأصفهاني:

إنّ الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث

الاقتضاء والتنجز، والصحة والفساد.^٦

وقال الشيخ الأنصاري في حاشيته على القوانين:

يُحتمل أن يراد بالحكم الشرعي كلّ ما يكون في ثبوته محتاجاً إلى الاستفادة

١. محمّد بن محمّد الغزالي، المستصفي: ٢٢٩.

٢. فخر الدين بن الخطيب، المحصول: ٨٩/١.

٣. ابن أبي جمهور، الأقطاب الفقهية: ٣٥؛ الشهيد الثاني، روض الجنان: ٩؛ محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٥٦.

٤. قد يصحّ التعريف بلحاظ التعلّق بالأعم من المباشر ليشمل الوضعية.

٥. فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: ٨/١.

٦. الميرزا حسن السيادي، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول (تقريرات لأبحاث السيد أبو الحسن الأصفهاني): ٧٤٠.

من الشارع؛ سواء أكان من الأحكام التكليفية الخمسة، أم الوضعية، أعني السببية والشرطية، والمانعية والجزئية، والصحة والفساد، أو غيرها؛ كالطهارة والنجاسة، والحرية والعبدية، والزوجية والملكية ونحوها. وحينئذ يكون المراد بالخارجية غيرها؛ كالرطوبة واليبوسة ونحوهما، وهذا ظاهر بعضهم. ويحتمل أن يراد بالحكم الشرعي خصوص الأحكام التكليفية والوضعية، وأما غيرها فيدخل في متعلق الحكم الشرعي، كالطهارة وما ذكر بعدها، وهو ظاهر بعض آخر^١.

ولقد انتقد الشهيد الصدر رحمته الصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين بقوله:

إنّ الأحكام والخطابات لا تتعلّق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد تتعلّق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم، من قبيل الزوجية التي هي حكم شرعي متعلّق بذواتهم، والملكية حكم شرعي متعلّق بأموالهم^٢.

وقد عبّر المتأخرون عن الحكم بـ (الاعتبار) بدلاً عن الخطاب؛ لعدم شموله لجميع مراحل الحكم، وهي مرحلة الحكم الاقتضائي، كما في تعريف السيد الخوئي رحمته للحكم الشرعي بأنه: عبارة عن الاعتبار الصادر من المولى اقتضاءً أو تخييراً^٣.

ثمّ استبدل الشهيد الصدر رحمته التعريف بآخر؛ وذلك تخلصاً من الإشكالات السابقة التي وجهها الأصوليون إلى التعريف، فقال:

هو التشريع الصادر من الله تعالى^٤ لتنظيم حياة الإنسان^٥.

١. الشيخ مرتضى الأنصاري، حاشية على القوانين: ٦٩.

٢. السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٩؛ وكذلك دروس في علم الأصول - الحلقة الأولى: ٥٢.

٣. محمد سرور البهسودي، مصباح الأصول (تقريرات لبحث السيد الخوئي): ٧٨.

٤. إنّ المقصود من (الصادر من الله تعالى)، أي القرآن الكريم أو ضمن السنة الشريفة؛ باعتبار أنّ النبي صلّى الله عليه وآله «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ».

٥. السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٩؛ وكذلك دروس في علم الأصول - الحلقة الأولى: ٥٢. أقول: هذا بلحاظ الغالب، وإلا فإنّ هذا التعريف لا يشمل التشريع الصادر من قبل الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أو الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ بلحاظ الولاية التشريعية لهم.

وهذا التعريف ناظر إلى هدف الحكم الشرعي في تنظيم حياة الناس، كما أنه أكثر شمولاً
لأقسام الحكم الشرعي. وقال في موضع آخر:
إنَّ الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان،
والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي
الحكم الشرعي نفسه.^١

المبحث الثاني

مفهوم النص الشرعي

حينما نطلق مفردة (النص الشرعي) فإننا نقصد فيها اثنين:

أ) الخطاب الإلهي النازل من قبل الله تعالى، أو هي الوحي المتمثل بالكتاب العزيز، وهو كلام الله لفظًا ومضمونًا.

ب) السنة النبوية، وهي كلام رسول الله ﷺ الذي هو - أيضًا - تعبير آخر لمضامين الوحي. ومن جهة أخرى، فإنَّ النص الشرعي هو تنزيل على واقع الإنسان؛ لأنَّ هذا النص حينما نزل من اللوح المحفوظ، أو صدر عن لسان المعصوم عليه السلام فقد تلبس باللغة، وهذه اللغة هي نتاج بشري نشأت بنظمها ومعانيها من وضع الواضع لها؛ فاللغة العربية - مثلاً - هي نتاج الإنسان العربي وثقافته وبيئته التي عاش فيها آنذاك.

ويتمثل دور النص الشرعي كغيره في نقل الفكرة من المتكلم إلى السامع مطابقة لإرادة المتكلم، ويعبر بواسطة الألفاظ عن المعاني والمفاهيم، وأنَّ الناس يفهمونها لكونها من القابليات المشتركة بينهم عبر العصور والأزمان، أو أنَّ هذا النص يتكلم عن الظواهر الكونية والاجتماعية وغيرها، فهذه تحتاج إلى مقدّمات تخصّصية في العلوم الإنسانية أو التجريبية في عملية التفسير. وقد يتضمن النص القرآني مضمونًا لا يعتمد فهمه على المشتركات المتداولة بين الناس، أو أنَّ العقل يستطيع إدراكه ومعرفة حقيقته وكنهه؛ كالنصوص التي تتحدث عن المغيبات وبطون القرآن، فهذه النصوص وغيرها تحتاج إلى بيان المعصوم عليه السلام، وعليه فإنَّ تفسير النص القرآني

جميعه لا يكون بمنأى ومعزل عن المعصوم عليه السلام، بل هناك جانب منه تتوقف معرفته على تفسيره وبيانه؛ ولذا وردت في مجاميعنا الروائية أخبار كثيرة تنسب إلى الرسول صلى الله عليه وآله وإليه عليه السلام العلم التام بتفسير جميع آيات القرآن الكريم: ظاهرها وباطنها، محكمها ومتشابهها، ناسخها ومنسوخها، نزولها وتأويلها،^١ وإن دلّ هذا على شيء فإتّما يدل على أنّ المعرفة التامة بمعاني القرآن الكريم منحصرة برسول الله وعترته صلوات الله وسلامه عليهم.

وإذا كان الهدف الأسمى من إنزال النص هو تنظيم حياة الإنسان وتحديد علاقته بالآخرين، أو علاقته بالطبيعة، أو علاقته بالخالق، فهذا يؤكّد تداخل النص الإلهي مع الواقع الإنساني، ومع شدّة هذا التداخل فالخطاب الإلهي لم يسلب الواقع حقيقته في التغيير والتبديل، ولا الواقع يلغي وحيانية النصوص مهما كان النص حافلاً بتفاصيل وجزئيات الواقع.

المطلب الأول: القرآن الكريم النص الأول

الأمر الأول: ماهية القرآن وحقيقته

إنّ القرآن الكريم هو كلام الله الذي نزلّه نجومًا على خاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وآله بلسان عربي مبين، وهو الاسم الذي وضعه الله تعالى لكتاب المسلمين المقدّس، والمعجزة الخالدة للنبي صلى الله عليه وآله. وهذا اللفظ قد ورد اسمًا لهذا الكتاب السماوي بالألف واللام وبدونهما في (٦٨) مرة، ومن هذا العدد ورد مرتين بمعنى الصّلاة، ومرتين بمعناه المصدرى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^٢ وفي جميع استعمالات هذه المفردة إنّما أريد منها الاسم لا الوصف، وهذا بخلاف بقية أسماء القرآن الكريم؛ حيث ادّعي أنّ أيّ اسم من هذه الأسماء فهو يُعدّ من باب الوصف ولو لم يأت وصفًا.

١. مثلاً: في رواية منقولة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام مذكورة في ذيل تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران، حيث جاء فيها: «فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علمه جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل... وأوصياؤه من بعده يعلمونه». وسائل الشيعة: ١٨/١٣٢ - ١٣٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٥ - ١٤٩، ١٥٣.

٢. القيامة: ١٧ - ١٨.

والجدير بالذكر أنّ هذا الاسم يطلق على جميع القرآن، وعلى جزء منه، وكذلك وصفه الله تعالى بالكتاب والذكر والنور وأمثالها.

وقد اختلف المفسّرون في الوجه اللغوي لتسمية القرآن قرآنًا؛ فقد قال بعضهم: هو علم مرتجل، أي غير منقول. وقال بعضهم الآخر: إنّ القرآن وصف على وزن (فعلان). واختلف - أيضًا - في وجه اشتقاقه، فقيل: هو مشتق من القراءة بمعنى الجمع والضم والتأليف. وقيل: هو وصف مشتق من التلاوة والقراءة، تقول: قرأته قرأً أو قرآنًا، أي تلوته. وقد صحح هذا طائفة من كبار العلماء^١ وبعيدًا عن التعريف الظاهري للقرآن الكريم، فإنّ هناك من يرى أنّ لهذا القرآن حقيقة وماهية أخرى بعيدة المنال لا يمسه إلا المطهرون^٢.

إنّ القرآن الكريم يتمثّل في (١١٤) سورة، و (٦٢٣٦) آية، وقد نزل على الرسول الأكرم ﷺ دفعة واحدة كما صرّحت بذلك الروايات والأخبار المتضاربة^٣، كما أنّه نزل نجومًا مواكبًا لحوادث صدر الإسلام في فترة أمدها (٢٠) أو (٢٣) سنة.

وقد سعى الباحثون والمتخصّصون في مجال علوم القرآن والتفسير منذ عصر التدوين وحتى يومنا الحاضر إلى تحليل كيفية نزول القرآن دفعة واحدة في ليلة القدر، وكيفية نزوله من اللوح المحفوظ إلى السماء الرابعة أو (البيت المعمور) كما عبّرت عن ذلك الروايات، وكيفية نزوله على قلب النبي الخاتم ﷺ... إلخ، ولهم في ذلك نظريات وفرضيات مذكورة في محلّها.

الأمر الثاني: تشكيل النص القرآني

إنّ النص القرآني نص وحياني كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ *

١. لأجل تفصيل أكثر انظر: محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣٥٣/١؛ جلال الدين السيوطي،

الإتقان في علوم القرآن: ١٧٨/١ - ١٨٥؛ عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ١٦/١ - ٢٤.

٢. انظر: الفيض الكاشاني، التفسير الأصفي: ١٢٦٠/٢.

٣. الصدوق، الاعتقادات: ٨٢؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٣٦/٩؛ عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم

القرآن: ٢٤٠/١ - ٢٤٦.

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١﴾، نزل بلسان عربي مبين كما تشهد بذلك آياته وأهل البلاغة والفصاحة. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾،^٢ وقال سبحانه أيضًا: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾.^٣ وفي آية أخرى ورد وصف القرآن بأنه ﴿عَزِيزٌ عِوَجٌ﴾.^٤

ويذهب معظم الباحثين في علوم القرآن إلى أن هذا القرآن نزل بلغة قريش؛ استنادًا إلى مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾،^٥ بتقريب أن قوم النبي ﷺ هم قريش.^٦

ومع كون القرآن كتابًا مبينًا نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ إلا أن الله سبحانه وتعالى قد دعا رسوله الكريم ﷺ إلى بيان مضامينه وحقائقه، وذلك قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛^٧ لأن هذا القرآن بالإضافة إلى ما أشرنا إليه من أنه ينطوي على مضامين لا يعتمد فهمها على المشتركات المتداولة بين الناس، وأنَّ العقل لا يستطيع بمفرده إدراكها ومعرفة معناها، قد حوى من الآيات المحكمات والمتشابهات التي يلتبس فهمها وحققتها على كثير من الناس، وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.^٨

الأمر الثالث: تعريف المحكم والمتشابه

إنَّ الإحكام لغة هو الإتقان، كما تقول: أحكمت الشيء إذا أتقنته فاستحكمت. والتشابه من

١. النجم: ٤ - ١٢.

٢. النحل: ١٠٣.

٣. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥.

٤. الزمر: ٢٨.

٥. إبراهيم: ٤.

٦. انظر: محمد بن عبد الله الزكشي، البرهان في علوم القرآن: ١/٣٧٨.

٧. النحل: ٤٤.

٨. آل عمران: ٧.

الشبه، وفي اللغة هو المشاركة في صفة من الصفات، يقال: تشابهت الآيات، أي تساوت.^١
قال العلامة الطباطبائي رحمته:

إنَّ المراد بالإحكام غير الإحكام الذي وُصف به جميع الكتاب في قوله:
﴿كِتَابٌ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ الآية، وكذا المراد بالتشابه فيه غير التشابه الذي وصف به
جميع الكتاب في قوله: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِيًّا﴾. وقد وصف المحكمات بأئها أُمُّ
الْكِتَابِ، والأُمُّ بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء، وليس إلاَّ أنَّ الآيات
المتشابهة ترجع إليها؛ فالبعض من الكتاب وهي المتشابهات ترجع إلى بعض آخر
وهي المحكمات...

والتشابه توافق أشياء مختلفة واتحادها في بعض الأوصاف والكميات، وقد
وصف الله سبحانه جميع القرآن بهذا الوصف؛ حيث قال: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَّثَانِيًّا
تَفْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣]. والمراد به لا محالة كون آيات
الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم، وإتقان الأسلوب، وبيان الحقائق،
والحكم والهداية إلى صريح الحقِّ كما تدل عليه القيود المأخوذة في الآية، فهذا
التشابه وصف لجميع الكتاب.

وأما التشابه المذكور في هذه الآية، أعني قوله: ﴿وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ فمقابلته
لقوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ...﴾ كلُّ ذلك يدل على أنَّ المراد بالتشابه
كون الآية بحيث لا يتعيَّن مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردّد بين
معنى ومعنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتُعيَّن هي معناها وتبيّن بيّناً،
فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة
محكمة بنفسها.^٢

الأمر الرابع: التدرّج في النزول

لعلَّ من أوضح الأدلّة على تأثر الأحكام بواقعها هو نزولها على نحو التدرّج في ظروف خاصّة

١. الفيومي، المصباح المنير، مادة حكم وشبهه.

٢. محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٢٠/٣ - ٢١.

وهي ظروف الجزيرة العربية، وهذا يعني أنّ النص يحمل بين طياته هموم المجتمع العربي وواقعه، أو لكونه موطن التجربة الإسلاميّة الرائدة.

ومما لا شك فيه أنّ النص القرآني ذو سياق تاريخي جاء استجابة لأحداث ووقائع ذلك الوضع الاجتماعي؛ حيث أسهمت هذه الأحداث في بلورة شكل النص واستكمال بنيته. وقد أثارَت مسألة نزول القرآن منجّماً جملةً من النزاعات والصراعات حول صلاحيته لكلِّ زمان ومكان. وقيل: كيف يوصف القرآن بهذا الوصف دون النظر بعين الاعتبار إلى المتغيّرات الطارئة في الأزمنة المتعاقبة؟

وعليه، فإنّ فكرة صلاحية القرآن لكلِّ زمان مسألة يتمّ إتيانها عبر مداخل متعددة، منها: البعد التاريخي للنص القرآني؛ إذ إنّ من الآيات ما يتعدّد فهم المراد منها ما لم يتمّ الرجوع إلى أسباب نزولها، والجهل بأسباب نزولها يؤدّي إلى الخطأ في تفسيرها. ومنها: ما قد يبدو من ظاهرها الاختصاص، لكنها تحمل في باطنها مفاهيم عامّة تشمل الناس جميعاً في كلّ العصور والأزمنة. قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^١.

كما أنّ من فوائد معرفة أسباب النزول أنّه يمكّن من معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. قال الشيخ محمّد هادي معرفة:

إنّ علم سبب النزول ذو أهميّة وفوائد، وهو بمنزلة القرينة الدالّة على بيان

المعنى المراد من الآية ورفع الإبهام منها.^٢

لذا يجب على الفقيه المتبحّر أن يلغي خصوصيّة المورد ويعتمد على عموم اللفظ؛ إذ إنّ المورد لا يخصّص.

وقد انبرى بعض المستشرقين المضطّلعين بعلوم القرآن الكريم إلى تصنيف الآيات الهامّة في التشريع بحسب نزولها، حيث تميّز منهم الباحث جي. شاخت (j.Schacht) حين قدّم دراسة تأليفيّة في دائرة المعارف الإسلاميّة حول (الميراث) و(الوصية)، وبنى المقالين على أساس

١. إبراهيم: ٤.

٢. محمّد هادي معرفة، علوم القرآن: ٩٧.

تصنيف تاريخي جامع يسهم في توضيح الرؤية للمواريث.

ويجمع العلماء في كافة العلوم الدينية على أنّ نزول الآية في قضية معينة لا يشكّل لها سبباً يتنافى مع عمومها وإطلاقها؛ فإنّ عموم الحكم يستفاد من عموم لفظها، الأمر الذي تصبح معه هذه الآية بمثابة الكبرى الكلّية التي تنطبق على صغرياتها، وليس سبب النزول إلاّ أحد صغريات تلك القضية، ولهذا قالوا:

المورد لا يخصّ الوارد.^١

وبصراحة إنّ هذه القاعدة جارية على الدوام إلاّ إذا احتوت الآية على قرائن خاصّة تدلّ على كون القضية قضيةً خارجيّة خاصّة بالواقعة؛ ففي هذه الحالة لا يمكن الاستناد إلى القاعدة المذكورة لتعميمها على باقي الأفراد، بل يمكن القول: إنّ في هذه الحالة لا يكون للآية مفهوم عام حتّى يُطبّق على باقي أفرادها.

ويشكّل بحث المكي والمدني^٢ حقلاً مهمّاً في معرفة تدرج الأحكام؛ إذ ينبغي التمييز بين اصطلاحات الأحكام في الفترة المكيّة والفترة المدنيّة، ولعل أهم أهداف الفقهاء من التمييز بين المكي والمدني هو معرفة الناسخ والمنسوخ.

إنّ القوانين التي شرّعها القانون الإسلامي منها ما كان إنشاءً جديداً وتأسيساً لم يعهده المجتمع العربي آنذاك، كما هو الحال في جرائم الحدود الشرعيّة؛ كحد الزنا، وحد القذف... إلخ، ومنها ما كانت جرائم ذات طابع اجتماعي لا ديني، كجريمة الدم، فإنّ السائد عند العرب هو نظام القصاص أو الدية. وحينما جاء الإسلام فإنّه أدّى دوراً كبيراً في تعديل تلك الأحكام وتهذيبها دون أن يتدخل في إنشائها أو خلقها.

وقد توالى نزول الأحكام بشكل بطيء حتّى ظهرت دولة الرسول ﷺ في جزيرة العرب،

١. انظر: السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول: ٤١٢/٢؛ محمد طاهر آل راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: ٤١٥/٥.

٢. عُرف المكي بما نزل قبل الهجرة، والمدني بما نزل بعدها؛ سواء نزل بمكة أم بالمدينة عام الفتح أم عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار. [الإتقان في علوم القرآن: ٢٦٦/١]

ووضع أول قانون تمثل في الوثيقة المدنية المشهورة التي كتبها النبي ﷺ وأصحابه مع من تعاهد معهم، وكان ذلك في السنة الأولى للهجرة. ثم أخذت القوانين تنزل تدريجيًا وبشكل مكثف حتى اكتملت المنظومة القانونية الإسلامية.

والجدير بالذكر أن القرآن الكريم قد استخدم الألفاظ بمداليلها المجازية، وهنا لا بد من التمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية للفظ، وتقضي القرائن إن وجدت للوصول إلى قصد النص. كما أن هناك بعض الألفاظ التي أصبحت بمثابة حقيقة شرعية لكثرة استعمالها، وفي ضوء ذلك يصبح لزاماً لفهم النص التحري عمّا إذا كان اللفظ المستخدم من مصاديق الحقيقة الشرعية أو لا؟

الأمر الخامس: جمع القرآن

يُعدُّ هذا البحث من مباحث علوم القرآن، وله مدخلية كبيرة في تشكيل النص القرآني.

وهناك أربعة أقوال مختلفة في جمع القرآن الكريم:

الأول: إنَّ القرآن جُمع على عهد النبي ﷺ وبأمر منه.

الثاني: إنَّ القرآن جُمع بعد النبي ﷺ وفي زمن الخليفة الأول أبي بكر.

الثالث: إنَّه جُمع في زمن عمر بن الخطاب.

الرابع: إنَّه جُمع في زمن عثمان بن عفان، وقد جمعه من أوراق متفرقة.^١

وكيف كان، فإنَّ أحد عوامل حفظ القرآن الكريم من التحريف هو أهميته الفائقة في حياة المسلمين، وتأکید النبي ﷺ على كتابته وحفظه. وقد ذكر لنا التاريخ أسماء بعض الصحابة الكرام الذين قاموا بحفظ القرآن وكتابته، حيث أنهم بعضٌ إلى ثلاثة وأربعين كاتبًا.

والروايات تؤكد أنَّ القرآن الكريم كُتب على عهد رسول الله ﷺ، وأنَّ عدد الجامعين له لا يستهان بهم. وقد انتشر بين المسلمين بشكل واسع، وأنَّ حفاظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ كانوا أكثر من أن تحصى أسماءهم،^٢ بل صريح دلالة القرآن الكريم على أنه كان مكتوبًا

١. محمد حسين الصغير، تاريخ القرآن: ٦٥.

٢. انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٥٤؛ عبد العظيم الزرقاني، مناهج العرفان في علوم القرآن: ٣٢٤.

ومجموعاً، وعليه فلا يصح إطلاق الكتاب على ما كان في الصدور، بل ولا على ما في اللخاف والعسب والأكتاف إلا على نحو المجاز والعناية. إذًا، فلفظة الكتاب ظاهرة فيما كان له وجود واحد جمعي.

الأمر السادس: قراءات القرآن الكريم

إنَّ للقرآن الكريم قراءات متعددة، والمشهور منها القراءات السبع، أو العشر، أو ثلاثة عشر. وقد أنكر جملة من المحققين تواتر القراءات السبع، ووضعوا شروطًا لقبول القراءة، ومتى اختل شرط منها أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة؛ سواء أكانت من الأئمة السبعة أم من غيرهم.^١

ويعتقد أئمة أهل البيت عليهم السلام بأصل وحدة منشأ القراءة، وأنه ليس هناك في البين إلا قراءة واحدة نزلت على النبي صلى الله عليه وآله وعلمها الناس. قال الإمام محمد الباقر عليه السلام:

إنَّ القرآن واحد ونزل من عند الواحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة.^٢

بل حتى لو سلّم تواتر هذه القراءات عن القرّاء أنفسهم فهي ليست متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله قطعاً؛ لأنّها إما أن تكون منقولة بالأحاد، وأما أن تكون اجتهادات من القرّاء أنفسهم؛ فإذا كانت كذلك فلا يستدل بها على الحكم الشرعي؛ لأنَّ كلّ واحد من هؤلاء القرّاء يحتمل فيه الغلط والاشتباه، ولم يرد دليل من العقل ولا من الشرع على وجوب اتّباع قارئٍ منهم بالخصوص، بل إنَّ الأخذ بالقراءة سوف يكون اتّباع لغير العلم المنهي عنه شرعاً وعقلاً. والنتيجة هي عدم حجّية كلّ قراءة لم تثبت عن النبي صلى الله عليه وآله، أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السلام.

١. قال الجزري: «كلُّ قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمال، وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها... ووجب على الناس قبولها؛ سواء أكانت من الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة». نقله السيد أبو القاسم الخوئي في (البيان في تفسير القرآن: ١٥١).

٢. الشيخ الكليني، الكافي: ٦٣٣/٢.

هذا هو الحكم الأولي في حجية القراءات، لكنه ثبت بالقطع تقرير المعصومين عليه السلام على قراءة أصحابهم بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم، ولم يرد عنهم أنهم ردعوا عن بعضها، بل ورد عنهم إمضاء القراءات المشهورة والمتداولة بين الناس بقولهم: «اقرأ كما يقرأ الناس»،^١ وقولهم: «اقرأوا كما علمتم». ^٢ وعلى هذا الأساس، فإنه يجوز العمل بكل قراءة كانت متعارفة في زمن أهل البيت عليهم السلام إذا كانت ثابتة بنقل الثقات ولم تكن شاذة أو موضوعة.^٣

والجدير بالذكر أن لاختلاف القراءات أثراً واضحاً على الأحكام الشرعية؛ فقد نرى تعدد الفتوى نظراً لاختلاف القراءة للفظ معين، فمثلاً: تنوعت القراءات في قوله تعالى: ﴿لَا مَسْئُمْ﴾ في الآيتين [النساء: ٤٣، المائة: ٦]، فقرأ حمزة والكسائي وخلف بغير ألف «لمستم»، ووافقهم الأعمش، وقرأ باقي العشرة بالألف ﴿لَا مَسْئُمْ﴾، ووافقهم الحسن وابن محيصن واليزيدي.^٤

ويحتمل أن يكون المراد من معنى القراءة بغير الألف «لمستم» مجرد اللمس باليد، ومعنى القراءة بالألف ﴿لَا مَسْئُمْ﴾ أي جامعته.

وقد اختلف الصحابة في معنى الملامسة المذكورة في الآية على قولين:

الأول: إنها تعني الجماع.

الثاني: إنها تعني الملامسة باليد.

وسبب اختلافهم في معنى الملامسة هذه هو الاختلاف في القراءة، وبحسب القراءات

اختلف العلماء في مسألة نقض الوضوء بمجرد لمس بشرة المرأة.^٥

وهناك أمثلة كثيرة على تأثر الحكم الشرعي بسبب بنية النص القرآن التي تفضي إلى أكثر من

قراءة واحدة، الأمر الذي سبب معه اختلاف قراء الصحابة، ومن ثم اختلاف الفقهاء من بعدهم.

١. المصدر نفسه: ٦٣١.

٢. المصدر نفسه: ٦٣٠.

٣. السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٦٦ - ١٦٧.

٤. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: ٢٥٠/٢.

٥. ابن رشد، بداية المجتهد: ٣٧/١ - ٣٨.

الأمر السابع: مكانة القرآن وحجّيته

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ بَيَانٌ لِّجَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^١، وهو القول الفصل الذي يرجع إليه المختلفون: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^٢.

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو يشير إلى أنّ المقصود بإرجاع الاختلافات إلى الله هو مراجعة القرآن الكريم، وذلك قوله:

إِنَّمَا لَمْ نُحْكَمْ الرِّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ؛ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ، لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ، وَلَا بَدَلُ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ، وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرِّجَالُ. وَتَنَا دَعَاةَا الْقَوْمُ إِلَى أَنْ نُحْكَمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ لَمْ نَكُنِ الْفَرِيقَ الْمُتَوَلِّيَ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، فَرَدُّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نُحْكَمَ بِكِتَابِهِ، وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ؛ فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَتَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ وَأَوْلَاهُمْ بِهَا.^٣

إذًا، فالقرآن الكريم هو المصدر الأساس الذي يُرجع إليه في معرفة الأحكام والتعاليم والمعارف الدينيّة، ومع كون السُنّة النبويّة دورها دور التبيين للقرآن والتفصيل فهي المصدر الثاني للتشريع. وهذا ما ثبتني عليه جميعُ المباحث الدينيّة في كافة المجالات؛ في التفسير، والفقه، وأصول الفقه، والكلام، والتاريخ الإسلامي وغيرها من مجالات المعرفة.

والجدير بالذكر أنّ القرآن الكريم قد أبطل جميعَ التقوّلات التي قال بها المعاندون، ومنها أنّ القرآن الكريم من صنع النبي ﷺ؛ حيث تنوعت هذه الدعوى من الكافرين والجاحدين؛ فتارة يصفون القرآن بأنه كذب وافتراء، وإفك وأساطير، وأخرى بأنه قول شاعر أو كاهن، وثالثة بأنه أضغاث

١. النحل: ٨٩.

٢. النساء: ٥٩.

٣. نهج البلاغة، خطبة ١٢٥.

أحلام كما يشير إلى ذلك سبحانه وتعالى بقوله: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ^١ وغيرها من الدعاوى.

إلا أنّ القرآن نفسه كان يردّ هذه التقولات الواهية ويصرح بأنه ما ﴿هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^٢ إلى النبي ﷺ، ويشدّد على الذين يفترون على الله بقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾^٣، ويجب على دعوى أنّ هذا القرآن ما هو إلا شعر أو كهانة بقوله: ﴿وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ﴾^٤، ويلوح بأنه ﴿لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^٥، وليس لبشر أن يتقول على الله ما لم يقل ولو كان رسولا أو نبيا؛ لأنّ ذلك خلاف ربوبيته وإلهيته: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾^٦.

ثم إنّ القرآن الكريم قد تحدّى هؤلاء الذين يقولون: إنه مختلق، وإنه ﴿تَقْوَلَةٌ﴾ و ﴿افْتَرَاهُ﴾ بأن يأتيوا بمثله:

- ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَلَةٌ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾^٧.

- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾^٨.

- ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ﴾^٩.

إلى غير ذلك من الآيات ونظائرها، وهي جميعها تثبت الحجية القطعية والذاتية للقرآن الكريم

١. الأنبياء: ٥.

٢. النجم: ٤.

٣. الأحقاف: ٨.

٤. الحاقة: ٤١.

٥. الشعراء: ١٩٢.

٦. الحاقة: ٤٤ - ٤٧.

٧. الطور: ٣٣.

٨. هود: ١٣.

٩. يونس: ٣٨.

وإن كانت متكئة على مجموعة من الأدلة والمقدمات.

كما أن من الآيات ما يدل على وجوب العمل بما في القرآن، ولزوم الأخذ بما يفهم من ظواهره التي منها الآيات التي تأمر بالتدبر في القرآن نفسه كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. فلو لم يفهم الناس معانيه لما أمرهم بالتدبر فيه، وكذلك الحال في آيات التحدي الآتية الذكر، فهي تتحدى البشر جميعاً على أن يعارضوه أو أن يأتوا ولو بسورة من مثله، وإن تحدى العرب بذلك دليل على أنهم كانوا يفهمون معانيه، وإلا لم تصح مطالبتهم بمعارضته.

كما يستدل على ذلك بالسنة القطعية المتواترة على حجية ظواهر القرآن ووجوب العمل بها، ومنها:

١. الأحاديث التي تأمر بالتمسك بالثقلين، ومن المعلوم أن القرآن هو الثقل الأكبر، ولا معنى لوجوب التمسك والعمل به لولا إمكان فهم ظواهره.
٢. الروايات التي تأمرنا بعرض الأخبار على الكتاب، وأن ما خالف الكتاب فهو باطل أو نضرب به عرض الجدار، فهي تدل على أن ظواهر القرآن حجة، وإلا لا معنى للإرجاع إلى الكتاب إذا تعسر فهم ظواهره.
٣. استدلال الأئمة عليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعية وغيرها بالآيات القرآنية.^١

المنكرون لحجية ظواهر الكتاب

وهم جماعة من المحدثين، وقد استدلوا على قولهم بعدة أدلة:

١. ما ورد في الروايات المعتبرة والمستفيضة بين الفريقين في خصوص النهي عن التفسير بالرأي، كما في قوله ﷺ: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»؛^٢ فإن الأخذ بظواهر القرآن هو من مصاديق التفسير بالرأي؛ لشموله لحمل الظواهر على ظاهرها والعمل بما تقتضيه.

١. السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٧٥.

٢. ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي: ١٠٤/٤، ح ١٥٤.

والجواب

أولاً: إنَّ التفسير بحسب اللغة والعرف هو كشف القناع وإظهار أمر مستور. قال الشيخ الطبرسي رحمته: «التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل... وقيل: التفسير: كشف المغطى». ^١ ومن المعلوم أنَّ الأخذ بظاهر اللفظ لا يكون من التفسير، فيكون الاستدلال خارج عن مورد تلك الروايات موضوعاً.

ثانياً: على فرض كون الأخذ بظاهر القرآن هو من مصاديق التفسير بالرأي لتشمله الروايات النهائية، ولكن حمل تلك الروايات لا بدَّ أن يكون على غير هذا المصدق، بل على مصاديق أخرى؛ كحمل التشابه على التأويل الذي يقتضيه الرأي، أو حملها على النهي من دون مراجعة القرينة الدالة على الخلاف.

٢. إنا نعلم إجمالاً بورود مخصّصات كثيرة ومقتيدات غير قليلة لعمومات الكتاب وإطلاقاته، بل إنَّ بعض الظواهر التي يفهمها العارف باللغة العربية غير مرادة قطعاً، وحيث إنَّه لا تكون العمومات والإطلاقات - وضدها الظواهر - معلومة بعينها لفرض العلم الإجمالي، وعليه فاللازم عدم جواز العمل بشيء بسبب وجود هذا العلم؛ وذلك خوفاً من الوقوع في المخالفة.

الجواب:

إنَّ وجود العلم الإجمالي لا يمنع من حجّية الظاهر الذي لم يُظفر على دليل بخلافه بعد الفحص التام؛ لخروجه عن دائرة العلم الإجمالي، بل يمكننا القول: إنَّ العلم الإجمالي ينحل بالفحص عن الناسخ والمخصّص والمقيّد، وحينئذٍ يجوز العمل بالظواهر بعده.

٣. إنَّ الكتاب بنفسه قد منع عن العمل بالمتشابه، حيث قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، ^٢ وحمل اللفظ على الظاهر هو من المتشابه ولا أقل من شموله له.

١. الشيخ الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ٣٩/١.

٢. آل عمران: ٧.

الجواب

إنّ الظواهر الثابتة لدى العُرف واللغة ليست من مصاديق المتشابه، بل إنّ السيرة القطعيّة العقلانيّة قائمة على العمل بالظواهر والتمسك بها، فلا يكون هذا الاحتمال موجباً لخروج الظواهر عن الحجّية.

٤. دعوى اختصاص فهم القرآن بأهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام.

الجواب

إنّ منشأ هذه الدعوى جملة من الأحاديث، نذكر منها:

١. رواية زيد الشحام الذي قال:

دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسّر القرآن؟ قال له قتادة: نعم. قال أبو جعفر: بعلم تفسّره أم بجهل؟ قال: لا، بعلم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن تفسّره بعلم فأنت أنت، وإلا أنا أسألك. قال قتادة: سل. قال: أخبرني عن قول الله (عزّوجلّ) في سبأ: «وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ».

فقال قتادة: ذاك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتّى يرجع إلى أهله. فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة، هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال وكراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته ويضرب مع ذلك ضربة فيها اجتياحه؟ قال قتادة: اللهم نعم.

فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قتادة! ذلك من خرج من بيته بزاد وراحلة وكراء حلال يروم هذا البيت، عارقاً بحقنا، يهوانا قلبه، كما قال الله (عزّوجلّ): «فَأَجْعَلْ أَقْبُدَّةَ مَنْ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ»، ولم يعن البيت فيقول: (إليه)، فنحن والله دعوة إبراهيم صلّى الله عليه، من هوانا قلبه قُبلت حجّته وإلا فلا. يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة.

قال قتادة: لا جرم والله لا فسرتها إلا هكذا. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إنما يعرف القرآن من خُوطب به^١.

والمدعى هو عدم إمكان استفادة سائر الناس - ما عدا المعصومين عليهم السلام - من القرآن الكريم ولو على مستوى الكلمة الواحدة منه؛ ليكون هذا القرآن من الألغاز الغامضة التي يصعب فهمها أو فكُّ رموزها؛ وذلك لاشتماله على المعاني الشامخة والمطالب السامية التي تقصر عقول البشر عن إدراكها ومعرفة كنهها.

فنقول

أولاً: إنَّ اشتمال القرآن على مثل ذلك وإن كان ممَّا لا يُنكر، إلا أنه لا ينع من اعتبار خصوص الظواهر التي لا تكون فيها تلك المطالب التي يقصر فهمها إلا على المطلعين.

ثانياً: إنَّ هذه الأحاديث التي ورد فيها الذمُّ والتوبيخ إنما جاءت فيمن تصدى لتفسير القرآن بالرأي، أو على الآراء غير المعتمدة، وقد مرَّ أنفًا أنَّ حمل اللفظ على ظاهره لا يكون من مصاديق التفسير بالرأي قطعاً، وعلى فرض أنه مشمول بالنهي فلا بدَّ للمستدل من الإثبات وإقامة الدليل على الشمول.

خصائص النص القرآني

القرآن المعجزة الخالدة

إنَّ الشريعة الخالدة لا بدَّ أن تكون معجزتها خالدة أيضاً؛ لكي تكون شاهد صدق على حقانيتها، وهكذا نزل القرآن معجزة أبدية خالدة مدى الدهر ليكون حجة على الخلق. وللقرآن وجوه عديدة من الإعجاز، فهو معجز في بيانه وبلاغته، معجز في تناسقه وعدم اختلافه على الرغم من تشعب معارفه وتشتت جوانبه.

لقد تعرَّض القرآن الكريم إلى مختلف الشؤون العامة والخاصة، وتوسَّع في مباحثه ليشمل

١. الشيخ الكليني، الكافي: ٣١١/٨.

الإلهيات والنبوة؛ حيث تحدّث عن صفات الله جلّ وعلا بوصف يليق بشأنه من صفات الجمال والجلال، وتحدّث عن الأنبياء ﷺ ونزّههم عن كلّ عيب ونقص، وأثنى عليهم ووصفهم بكلّ ما هو سامّ وجميل، وهذا ما لا نجده في أيّ كتاب آخر، بل نجد على العكس من ذلك في غيره من الكتب.

كما وشملت معارفه كافة التعاليم والأحكام الاجتماعية والفردية، والسياسات المدنية، والنّظم التربوية والاجتماعية، وفي الوقت نفسه تطرّق لوصف المخلوقات الأرضية والسماوية؛ من ملائكة وإنس وجن، وسماوات وأرض، وجبال وبحار، ونبات وحيوان... إلخ، ومع هذا التعدد والتنوع فإنّ الإنسان لا يجد فيه أيّ تفاوت أو تعارض في قول أو مضمون.

وهذا لون من الإعجاز قد تحدّث عنه البارئ سبحانه وتعالى بقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^١.

ولا يشك أحد في أنّ للقرآن العظيم أسلوبًا يباين أساليب البلاغ والفصحاء، لا هو بالشعر ولا هو بالنثر، وفيه من محسنات البديع والبيان ما يشع منها الجمال والبهاء؛ فهو معجز في بلاغته وأسلوبه، معجز في فصاحته ومفرداته، وهذا ما شهد به أمة البلاغة والفصاحة بعد أن وقفوا صاغرين عاجزين أمام تحدّيه الكبير لجميع البشر، بل للإنس والجن معًا، وذلك قوله: ﴿لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^٢، وتحداهم - أيضًا - بأن يأتوا بسورة من مثله حينما قال لهم: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^٣ فلم يستطع أحد أن يقوم بمعارضته أو مجاراته.

إذًا، فالقرآن المجيد هو المعجزة الباقية والحجّة الساطعة على رسالة النبي ﷺ، وقد ثبتت هذه المعجزة الخالدة بالتواتر القطعي الذي لا يساوره الشكّ أو يعتريه الظنّ، وعليه فهي أولى بالتصديق من غيرها من المعجزات الأخرى الثابتة للأنبياء الآخرين ﷺ.

١. النساء: ٨٢.

٢. الإسراء: ١٧.

٣. يونس: ١٠.

وهذا التحدي والإعجاز يجعل القرآن مهيمنًا على جميع الكتب السماوية الأخرى، وعلى كافة الأطروحات البشرية؛ ليكون منهجًا للحياة إلى أن تقوم الساعة ويرث الأرض من عليها.

ظاهرة الناسخ والمنسوخ

تعدّ مسألة الناسخ والمنسوخ من البحوث التاريخية المهمة، ولها علاقة ببحثنا هذا، لذا فهي تثير جملة من التساؤلات والاستفسارات، منها هذا التساؤل المهم، وهو: إذا كان النص القرآني ثابتًا وأزليًا فكيف يعتريه النسخ والتبديل؟

وقد انبرى الأصوليون للإجابة عن ذلك من خلال تعريفهم للنسخ في القرآن الكريم؛ حيث قالوا: إنَّ النسخ ليس رفعًا حقيقيًا للحكم، وإنما هو ارتفاع أمد الحكم، وهو رفع في عالم الإنشاء. يقول السيد الخوئي رحمته الله في تعريفه للنسخ:

هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه.^١

وعرّفه - أيضًا - بقوله:

المعروف بين العقلاء من المسلمين وغيرهم هو جواز النسخ بالمعنى المتنازع

فيه، [وهو] رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع والإنشاء.^٢

وعدّ ابن الجوزي الآيات المنسوخة بـ (٢٤٣) آية، فيما عدّها ابن حزم بـ (٢١٤) آية، وقد جمعها أبو جعفر النحاس في (٢٤٨) موضعًا، وجملة مواضع النواسخ (٧٧) موضعًا.

وأما المقلّين فمنهم السيوطي الذي جمعها في (٢٠) آية، وحصرها مصطفى زيد في كتابه (النسخ في القرآن) في (٥) آيات، ولم يثبت النسخ عند السيد الخوئي رحمته الله^٣ من المنسوخ إلا آية واحدة، وهي آية النجوى التي يقول فيها سبحانه وتعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.^٤

١. السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٧٦.

٢. المصدر نفسه: ٢٧٩.

٣. المصدر نفسه: ٢٨٤.

٤. المجادلة: ١٣.

أما المنكرون لفكرة النسخ في القرآن، فلم يُعرف منهم في السابق إلا أبو مسلم الأصفهاني^١ الذي استدل على بطلان هذه الفكرة بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^٢.

إلا أن من العلماء والمثقفين المعاصرين من أنكروا وجود النسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، منهم: الجبري^٣ الذي نفى أن تكون في القرآن آية منسوخة، مستدلاً على مدعاه بقوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾^٤ والخضري وآخرين غيرهما.^٥ ويكاد يجمع الفقهاء على أهميّة هذا العلم للمشتغلين في الفتوى، وتؤكد النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام على ضرورة معرفة علم النسخ من المنسوخ، والمخصّص والمقيّد وغيرها من شؤون الكتاب العزيز لمن يتصدّى للفتوى أو القضاء بين الناس.

روى العياشي عن أبي عبد الرحمن السلمي:

أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام مَرَّ عَلَى قَاضٍ فَقَالَ: تَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ؟ فَقَالَ: لَا. فَقَالَ: هَلَكْتَ وَأَهْلَكَتَ؛ تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وَجْهِهِ^٦.

ويستكشف من بعض هذه الروايات عدم جواز التمسك بظواهر القرآن والاستدلال بها قبل الفحص عن النسخ والمنسوخ، كما في سؤال الإمام الصادق عليه السلام لأبي حنيفة الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده إلى أبي زهير بن شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لأبي حنيفة:

أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم. قال: بم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله. قال: يا أبا حنيفة، تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف النسخ

١. انظر: محمد الخضري، أصول الفقه: ٢٤٦.

٢. فضلت: ٤٢.

٣. عبد المتعال الجبري، لا نسخ في القرآن: ١٣.

٤. هود: ١.

٥. انظر: محمد الغزالي، نظرات في القرآن: ٢٣٥ و ٢٥٧؛ محمد الخضري، أصول الفقه: ٢٤٦.

٦. محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي: ١٢/١.

والمسوخ؟ قال نعم. قال: يا أبا حنيفة، لقد ادّعت علماء. ويلك! ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم. ويلك! ولا هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ﷺ، وما ورثك الله من كتابه حرّفاً.^١

فإنّ هذا الخبر يكشف في الجملة أنّ هذا الردع يمنع عن العمل بظواهر الآيات بالاستقلال من غير معرفة الناسخ والمنسوخ، ومن دون الرجوع إلى ما ورد عنهم ﷺ من المخصّص والقرينة وغيرهما. وجاء في الأثر أنّ ابن عباس فسّر الحكمة في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^٢ بمعرفة ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومقدمه ومؤخّره، وحلاله وحرامه.^٣ كما عدّ العلماء هذا العلم شرطاً من الشروط التي يجب توفّرها في المجتهد. يقول الغزالي في الشروط التي يجب توفّرها في المجتهد: أن يكون متمكّناً من الفتوى، ولا يكون متمكّناً من الفتوى إلا بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام. والعلوم التي يعرف بها المدارك المثمرة للأحكام هي أربعة؛ فعلمان مقدّمان وعلمان متمّمان، «أما العلمان المتمّمان فأحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة».^٤

هل هناك علاقة في النسخ بين القرآن والسنة؟

نعم، هناك علاقة متبادلة بين القرآن والسنة يمكن بيانها من خلال هذه النقاط:

النقطة الأولى: نسخ القرآن للقرآن

للسنخ في القرآن الكريم أقسام صار وقوعها محلاً للجدل والنقاش:

١. نسخ الحكم دون التلاوة.

٢. نسخ التلاوة دون الحكم.

٣. نسخ الحكم والتلاوة.

١. الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ١٨٩/١ - ٩٠.

٢. البقرة: ٢٦٩.

٣. عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ١٢٥/٢.

٤. أبو حامد الغزالي، المستصفي: ٣٤٤.

أما القسم الأول، فهو المبحوث عنه في مباحث النسخ، وهو المشهور بين العلماء والمفسرين، وقد اتفق الجميع على إمكانه ووقوعه. أما الكلام والمجدل فهو في وجود آيات ناسخة لآيات منسوخة؛ حيث اختلفت الأقوال فيه؛ فأنكر بعضٌ وجود أيِّ آية منسوخة في القرآن الكريم، فيما أفرط آخرون في عدد الآيات المنسوخة.

وأما القسم الثاني، فالمقصود منه هو أنَّ الحكم موجود في القرآن ولكنَّ اللفظ رُفِعَ منه. وقد ذهب إلى جواز هذا النوع من النسخ جملة من علماء أهل السنة، ومثلوا له بآية الرجم، وقالوا: إنَّ تلاوتها نُسخت وبقي حكمها.

والذي حمل هؤلاء على قبول هذا النوع من النسخ هو تصحيح رواية البخاري التي رواها عن ابن عباس من أنَّ عمر قال فيما قال وهو على المنبر:

إنَّ الله بعث محمدًا ﷺ بالحقِّ، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها، فلذا رجم رسول الله ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله، فيضلُّوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حقٌّ من زنى إذا أحصن من الرجال.^١

وأما القسم الثالث، فالمقصود منه أنَّ القرآن الكريم نزل بحكم شرعي ما ثمَّ نُسخ لفظه من القرآن ولم يُعمل به. وقد وقع الاتفاق بين أهل السنة على جواز نسخ الحكم والتلاوة معًا.^٢ لقد أنكر محققو الشيعة وعلماءها القسامين الأخيرين، أي نسخ التلاوة دون الحكم أو التلاوة والحكم معًا، واحتجوا على ذلك بأنَّ الموارد المذكورة هي أخبار آحاد، والنسخ لا يثبت بخبر الواحد، وإنَّما الحكم الثابت بالقرآن يُنسخ بالسُّنة المتواترة، أو بالإجماع القطعي الكاشف عن صدور النسخ عن المعصوم ﷺ، وعليه فلا يُلتزم بالنسخ في هذه الموارد.^٣

١. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ٢٦/٨؛ مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم: ١١٦/٥.

٢. انظر: الغزالي، المستصفى: ١٢٣/١؛ فخر الدين بن الخطيب، المحصول في علم الأصول: ٤٨٢/١؛ شرح العضد على ابن الحاجب: ١٩٤/٢؛ السرخسي، الأصول: ٧٨/٢.

٣. انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٨٣ - ٢٨٤.

ويؤكّد الشيخ المظفر رحمته على أنّ نسخ التلاوة، أو نسخها لما تضمنته من حكم يرجع إلى القول بالتحريف؛ حيث يقول:

إنّ نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف؛ لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي؛ سواء أكان نسخاً لأصل التلاوة أو نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً.^١

النقطة الثانية: نسخ القرآن للسنة

لقد أجاز الفقهاء والمتكلّمون وعلماء الأصول نسخ القرآن للسنة، ولكنّ الشافعي نُقل عنه في هذا المجال قولان: قول بالجواز، وقول بعدمه. إلا أنّ ظاهر كلامه إنكاره؛ حيث قال في رسالته: وهكذا سُنّة رسول الله لا ينسخها إلا سُنّة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ رسول الله لسنّ فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أنّ له سُنّة ناسخة للتي قبلها ممّا يخالفها.^٢

والقول بجواز نسخ القرآن للسنة عقلاً ووقوعه شرعاً هو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة، والأحناف والحنابلة ومعظم الفقهاء.

قال الشيخ الطوسي رحمته:

أمّا نسخ السنة بالكتاب، فالظاهر من مذهب الشافعي المنع منه... وأمّا الباقيون من الفقهاء والمتكلّمين، فعلى جواز ذلك.^٣

وقال السيد المرتضى رحمته:

وقد استدل على جواز نسخ السنة بالقرآن بوقوع ذلك، والوقوع أكثر من الجواز.^٤

١. محمّد رضا المظفر، أصول الفقه: ٥٦/٣.

٢. محمّد بن إدريس الشافعي، أحكام القرآن: ٣٤/١.

٣. محمّد بن الحسن الطوسي، عدة الأصول: ٥٥١/٢.

٤. السيد المرتضى، الذريعة: ٤٧١/١.

النقطة الثالثة: نسخ السنة للقرآن

ذهب جمهور أهل العامة إلى جواز نسخ القرآن الكريم بالخبر المتواتر من السنة، ومنع الشافعي والإمام أحمد ذلك. قال أبو داود السجستاني: سمعت أحمد بن حنبل وقد سُئل عن حديث السنة قاضية على الكتاب، قال:

لا أجتري أن أقول فيه، ولكن السنة تفسر القرآن، ولا ينسخ القرآن إلا القرآن^١.

وقال الزركشي:

لا خلاف في جواز نسخ الكتاب بالكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَبَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٣. وأما نسخ الكتاب بالسنة، فقال ابن عطية حدّاق الأمة على الجواز، وذلك موجود في قول النبي ﷺ: لا وصية لوارث^٤.

وقال الغزالي:

يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن؛ لأنّ الكلّ من عند الله (عزّ وجلّ)، فما المانع منه؟ ولم يعتبر التجانس مع أنّ العقل لا يحيله^٥.

لكن الشافعي^٦ ذهب إلى خلاف ذلك، وتبعه الفخر الرازي^٧، حيث قال في وجوه الفرق بين النسخ والتخصيص: إنّ التخصيص قد يقع بخبر واحد، والقياس والنسخ لا يقع بهما.

وذهب فقهاء وأصوليو الإمامية إلى جواز نسخ الكتاب بالسنة القطعية، ومنعوا نسخه بخبر الواحد؛ للإجماع الثابت بين الأمة على ذلك. قال المحقق الحلّي رحمه الله:

١. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ٢٠١/٤.

٢. البقرة: ١٠٦.

٣. النحل: ١٠١.

٤. الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣٢/٢.

٥. أبو حامد الغزالي، المستصفي: ٩٩.

٦. انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣٢/٢.

٧. فخر الدين الرازي - المحصول في علم الأصول: ٣٢٠/١ - ٣٢٩.

إنَّ السُّنَّةَ المتواترة يقينيَّة، فتكون مساوية للقرآن في اليقين، فكما جاز نسخ الكتاب بالكتاب جاز نسخه بالسُّنَّةِ المساوية في العلم.^١
وقال السيد الخوئي رحمته:

وأما نسخ القرآن بخبر الواحد فلا يثبت.^٢

قال الأوسي:

ويرى العلامة السيد الطباطبائي أنَّ السُّنَّةَ بنوعها المتواتر والآحاد، وكذا الإجماع لا تنسخ القرآن؛ لبطلان هذا القسم من النسخ من أصله؛ لكونه مخالفاً للأخبار المتواترة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ما خالفه والرجوع إليه.^٣

الإجمال

إنَّ الإجمال في قبال التفصيل، فحينما يكون المتكلم قد تجنَّب الخوض في تفاصيل جزئيات الموضوع، يقال: إنَّ كلامه مجمل.

قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي:

إنَّ الإجمال تارة يكون في الهيئة؛ كإجمال فعل المضارع بالإضافة إلى زمان الحال والاستقبال مع فقد القرينة، وأخرى في المادَّة؛ كإجمال لفظ القرء بين الطهر والحيض.
ثمَّ قال:

إنَّ منشأ الإجمال تارة يكون الاشتراك اللفظي، وأخرى كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية، أو متصلاً بلفظ مجمل يسري إجماله إليه، نحو: أكرم العلماء إلا بعضهم.^٤

وقال السيد المرتضى في تعريف المجمل بأته:

كلَّ خطاب يحتاج إلى بيان.^٥

١. المحقق الحلِّي، معراج الأصول: ١٧٣.

٢. السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٣٠٥؛ محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن: ٢٩٢/٢.

٣. علي الأوسي، الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان: ٢٢٤.

٤. ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول: ٢١٩/١.

٥. السيد المرتضى، الذريعة: ٣٢٣/١.

مدى سعة قاعدة (المجمل والمبين) وتطبيقها

إنَّ نطاق هذه القاعدة يشمل الآيات القرآنيَّة التي تكون مجملَّة؛ سواء أكانت في العقائد والمعارف، أم في الأخلاق، أم في الأحكام وإن كانت في الأحكام أحوج من غيرها.

مثال الإجمال في المعارف قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾^١، فَإِنَّ نِعْمَ اللَّهِ كَثِيرَةٌ، والمنعمون عليهم كُثْرٌ، ولكن أيهم أراد الله تعالى في هذه الآية الكريمة؟ فتأتي آية أخرى لتبين إجمالها، وهي: ﴿مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾^٢.

ومثال الإجمال في الأخلاق قوله سبحانه: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾^٣ أي جعل كلمة التقوى مع المؤمنين بحيث لا تنفك عنهم، فإنه مبين بقوله (عز وجل): ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾^٤.

والمصداق الأكثر شيوعاً للمجمل في القرآن الكريم هو آيات الأحكام، وقد دَوَّن الفقهاء والمفسِّرون كتباً جامعة لهذه الأحكام، مثل: كتاب الجامع لأحكام القرآن الكريم للجصاص، وتفسير القرطبي، وفقه القرآن لقطب الدين الراوندي، وكنز العرفان للفاضل المقدادي، وزبدة الأحكام في تفسير آيات الأحكام للمقدِّس الأردبيلي وغيرها.

لا يخفى أنَّ في القرآن الكريم آيات عديدة تناولت مواضيع متنوعة ومختلفة، منها:

- آيات العبادات: وتتمثَّل بالطهارات، الصَّلَاة، الصِّيَام، الزَّكَاة، الحَمْس، الحج ... إلخ.
- آيات اختصَّ موضوعها بالمسائل الولائيَّة والحكوميَّة: وتتمثَّل بالجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحدود، القصاص، القضاء، الشهادات.
- آيات اختصَّ موضوعها في مجال العقود والإيقاعات: وتتمثَّل بالنيكاح، الطلاق، التجارة، القرض، العهد، النذر.

١. الفاتحة: ٧.

٢. النساء: ٦٨.

٣. الفتح: ٢٩.

٤. المجادلة: ٢٢.

- آيات اختصّ موضوعها في المجال الاجتماعي: وتتمثّل بالتحريم لبعض الأطعمة والأشربة، الآداب، الوصية، الإرث ... إلخ.

وجميع هذه الموارد قد بُيّنَت بنحو كليّ من غير ذكر لتفاصيل وجزيئات الأحكام. وهنا يأتي دور السُنّة النبويّة الشريفة لتفسّر ما أُبهم منها، وتفصّل مجملها، وتشرح أحكامها وأهدافها ومقاصدها، إذًا فهي تطبيق عملي لما جاء به القرآن الكريم.

الصيانة من التحريف

لقد أجمع المسلمون بكافة طوائفهم ومذاهبهم على عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم، وأنّ الذي بين الدفتين هو جميع القرآن المنزل على قلب النبي الخاتم ﷺ. وهذا الأمر متسالم عليه بين علماء الأمة إلا من شدّ منهم ممّن لا يُعتدُّ برأيه ولا يُقام له وزن.

وقد استدلّ المحققون على عدم وقوع التحريف بأدلة من القرآن الكريم نفسه، نظير آية الحفظ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^١ وآية نفي الباطل: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^٢، ومن السُنّة النبويّة القطعيّة، نظير حديث الثقلين المتواتر بين العامة والخاصّة عن النبي ﷺ أنّه قال: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وأتّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»،^٣ وفي الوقت نفسه تصدّوا للشبهات المطروحة حول وقوع التحريف في القرآن الكريم، وأثبتوا أنّ حديث التحريف ما هو إلاّ حديث أوهام وخيال.^٤

١. الحجز: ٩.

٢. فصلت: ٤٢.

٣. وسائل الشيعة، الحر العاملي: ١٨/١٩ وغيره العشرات من أمّهات مصادر الفريقين.

٤. للاطلاع أكثر على أدلّة صيانة القرآن من التحريف، ونقد شبهات المخالفين، انظر: محمّد هادي معرفة، صيانة القرآن من التحريف؛ السيد علي الميلاني، التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف؛ السيد جعفر مرتضى العاملي، حقائق هامة حول تحريف القرآن الكريم؛ السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن.

المطلب الثاني: السُّنة الشريفة النص الثاني

الأمر الأول: مفهوم السُّنة

السُّنة في اللغة بمعنى الطريقة والسيرة والطبيعة؛ ولذا ذكر الخطابي والأزهري بأتمها في خصوص الطريقة الصحيحة،^١ أما في نظر عموم أهل اللغة فإنها شاملة للطريقة الحسنة والسيئة؛^٢ مستدلين عليها بالحديث النبوي الشريف:

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا.^٣

قال الشاعر:

فلا تجزعن من سُنَّةٍ أنتِ سرتَها فأولُ راضٍ سُنَّةً مَنْ يسيَرُها^٤

وقد وردت هذه المفردة في القرآن الكريم بصيغة المفرد (سُنَّة) والجمع (سُنن) (١٦) مرة، وفي أكثرها نُسبت إلى الله تعالى، نظير قوله سبحانه: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾،^٥ أو تنسب إلى الأولين، كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ مَضَّتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾.^٦

وفي المعنى الاصطلاحي عرّفها المحدثون بأتمها

ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلقيّة؛ سواء

أكان ذلك قبل البعثة أم بعدها.^٧

كما عرّفها الأصوليون بأتمها

١. ابن منظور، لسان العرب: ٣٩٩/٦.

٢. مرتضى الزبيدي، تاج العروس: ٢٤٤/٩؛ محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢١.

٣. الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٣؛ بحار الأنوار: ٢٠٤/٧١، وقد نقلت هذه الرواية بأشكال مختلفة.

٤. الجوهرى، الصحاح: ٢١٣٩/٥.

٥. الأحزاب: ٦٢.

٦. الأنفال: ٣٨.

٧. د. محمد إسماعيل شعبان، دراسات حول القرآن والسُّنة: ٨٦؛ وكذلك انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول: ٣٣.

ما صدر عن نبي الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير^١،
 والتعريف الاصطلاحي المتقدم ناظر إلى العنصرين المتقدمين في المعنى اللغوي، وهما
 (الطريقة والاستمرار).

ولذا قال الراغب الأصفهاني في تعريف السنة النبوية بأنها

الطريقة التي كان يتحراها^٢.

وعُرِّفت - أيضاً - بأنها:

ما صدر عن المعصوم قولاً أو فعلاً أو تقريراً من دون فرق بين أن يكون

المعصوم نبياً وبين أن يكون إماماً، ومن غير فرق بين ما يصدر عنهم في شؤون

الدين أو الدنيا^٣.

ويضيف بعض أهل السنة قولَ وفعلَ وتقريرَ الصحابي، وأحياناً التابعي. قال الشاطبي:

سُنَّةُ الصَّحَابَةِ سُنَّةٌ يُعْمَلُ عَلَيْهَا وَيُرْجَعُ إِلَيْهَا^٤.

ثمَّ يضيف قيدهم آخر هو (عدم التصريح به في القرآن)؛ حيث يقول:

يطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي ﷺ على الخصوص ممّا لم

يُنص عليه في الكتاب العزيز، بل إنّ ما نصَّ عليه من جهته (عليه الصلاة

والسلام) كان بياناً لما في الكتاب أولاً^٥.

وفي قبال ذلك يوجد اصطلاحان للسنة:

الأول: بمعنى البدعة

وهذا الاصطلاح كان شائعاً بين المتكلمين والفقهاء؛ لأنَّ البدعة في اللغة تعني الأمر

المستحدث، وهو ناظر إلى الناحية الفقهيّة؛ حيث يلزم الفقيه أن يبيّن الحكم الشرعي أو الفتوى

١. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ١/١٦٩.

٢. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٢٤٥.

٣. محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ١٢٢ - ١٢٣.

٤. محمد الشاطبي، الموافقات: ٧٤.

٥. المصدر نفسه: ٦٧٢.

فيما يخص هذه السنة الحادثة التي هي ليس لها أصل من الكتاب ولا من السنة النبوية.

الثاني: السنة في قبال الواجب

وهذا الاصطلاح كان - أيضاً - شائعاً بين الفقهاء، حتى قيل: إنَّ كلمة (سنة) إذا ما أطلقت في الفقه دون وجود قرينة، فإنها تُحمل على المستحب في قبال الواجب.^١

وكيف كان، فإنَّ مقصودنا من السنة هو قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام، أي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أو أحد الأئمة الإثني عشر عليهم السلام، وكذلك السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. وهو اصطلاح عموم محدثي الشيعة. والدليل على حجيتهم عليهم السلام هو ما ورد من القرآن الكريم والسنة الصحيحة الماثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

الأمر الثاني: الحديث والخبر والأثر

الحديث في أصل اللغة هو الجديد من الأشياء، وقد سُمي الكلام به لتجدده وحدوثه شيئاً فشيئاً بعد أن لم يكن. والحديث من هذا؛ لأنه كلام يحدث فيه الشيء بعد الشيء.^٢

أما في الاصطلاح، فكما عرّفه الشيخ البهائي رحمته الله بأنه

كلام يحكي قول المعصوم أو فعله أو تقريره.^٣

ولا نبالغ إذا ما قلنا: إنَّ هذا التعريف الأخير هو أشهر التعاريف التي التزم بها علماء الشيعة ومحدثوهم.

النسبة بين السنة والحديث

هناك نظريات متداولة في بيان نسبة الحديث للسنة، منها:

١. إنَّهما مترادفان. وهذا الرأي ذكره بعض علماء أهل السنة،^٤ وظاهر قول بعض علماء الشيعة.^٥

١. المصدر نفسه؛ د. محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٤ - ١٧.

٢. ابن زكريا، مقاييس اللغة: ٣٦/٢.

٣. محمد بن الحسين البهائي، الوجيزة في الدراية: ٤١٢.

٤. د. محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه: ١٨ - ١٩.

٥. انظر: محمد بن الحسين البهائي، الوجيزة في الدراية: ٤؛ محمد بن الحسين البهائي، مشرق الشمسيين: ٢٦٩.

٢. إنَّ السُّنَّةَ تطلق على قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام نفسه، أما الحديث فإنه كلام حاكٍ عن السُّنَّةِ. وهذا الاختلاف ذكره بعض علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام.^١

النسبة بين الحديث والخبر

ذُكرت عدّة أقوال في بيان نسبة الحديث للخبر، منها:

١. إثمهما مترادفان. قال المحافظ أحمد بن حجز: إنَّ «الخبر عند علماء الفقه مرادف للحديث».^٢
٢. إنَّ الخبر أعم من الحديث؛ لاختصاص هذا الأخير بقول النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام والصحابي والتابعي وغيرهم من العلماء، وفي معناه فعلهم وتقريرهم.^٣
٣. إثمهما متباينان؛ لأنَّ الحديث يختص بما جاء عن المعصوم عليه السلام، وأما الخبر فإنه يختص بما جاء عن غيره.

٤. عكس ذلك، أي أنَّ الخبر يختص بما جاء عن المعصوم عليه السلام، والحديث يختص بما جاء عن غيره.^٤

والظاهر أنَّ الحديث في اصطلاح المحدثين يرادف الخبر.

وأما الأثر، فقد اشتهر بين علماء أهل السُّنَّة ومحدِّثيهم أنَّ الآثار تطلق على أقوال الصحابة وأفعالهم.^٥
قال الشهيد الثاني رحمته الله:

الأثر أعم منهما - الحديث والخبر - مطلقاً، فيقال لكلِّ منهما: أثر بآيٍ معنى اعتبر.^٦

١. محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٩/٢؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهداية: ٥٧/١؛ محمد بن الحسين

البهائي، الوجيزة في الدراية: ٤.

٢. ابن حجر، شرح نخبه الفكر: ٣.

٣. السيوطي، تدريب الراوي: ٢٣/١، قال: «الحديث أعم من أن يكون قول النبي والصحابي والتابعي وفعلهم وتقريرهم».

٤. نقل هذه الأقسام الأربعة صاحب مقباس الهداية: ٦٠/١ - ٦١.

٥. جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ١٩؛ أبو البقاء - الكلبيات: ١٧٠.

٦. جمال الدين القاسمي، قواعد الحديث: ٦٢.

٧. الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٥.

وهناك من علماء الإمامية من يميل إلى تخصيص الأثر بما يروى عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.^١ والظاهر أن الأثر يرادف الحديث، وإذا ما ذكرت اصطلاحات أخرى، فإنها مستحدثة ربما لا يُعتدُّ بها.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن التفرقة بين الحديث والخبر والأثر قد نشأت في كتب الدراية عند المتأخرين، أما المتقدمون فإنَّ كلماتهم خالية من هذه الاحتمالات والأقوال المذكورة.^٢

الأمر الثالث: اعتبار قصد التشريع في مفهوم السنة

لقد نشأ اختلاف بين المحققين حول سعة مفهوم السنة كما وجدت ذلك في بعض التعاريف السابقة، وهل هي منحصرة بأقوال وأفعال النبي صلى الله عليه وآله التي هي بعنوان التشريع، أو أتمها شاملة لكل السلوكيات باستثناء صلاة الليل التي هي من مختصاته صلى الله عليه وآله؟

إنَّ مذهب عموم المحدثين من أهل السنة والشيعة هو عموم السنة وشمولها لما وراء التشريع. وقد جاء في تعريف عدد من علماء الشيعة (للسنة) قيد (غير العاديات)،^٣ أو (لا العادي) كما في تعريف صاحب نهاية الدراية حينما عرّف السنة بأنها «قول المعصوم صلى الله عليه وآله وفعله وتقديره غير قرآن ولا عادي».^٤

وعلى هذا الأساس أضاف بعض المعاصرين قيد (قصد التشريع) في تعريف السنة، وهذا القيد يراد منه إخراج بعض أفعال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من السنة؛ باعتبارها ناشئة عن الطبع البشري ومنطبقة على العادات الجارية بين العرب المعاصرين في عصر الدعوة، وليس لها أيُّ ارتباط بحيثيات الرسالة.

ولكن في قبال ذلك هناك جملة من العلماء ينكرون هذه الدعوى ويخطئونها، ويرون أن

١. المير داماد، الرواشح السماوية: ٣٨.

٢. انظر: مهدي راد، نقد الحديث: ٢١.

٣. جديدي نژاد، معجم مصطلحات الرجال والدراية: ٧٩.

٤. حسن الصدر، نهاية الدراية: ٨٥.

القول ببشرية النبي ﷺ لا يستلزم إخراج قسم من سيرته العملية عن حدود السنة النبوية، كما ويرون أنّ هذه الدعوى تتعارض مع عمومات الكتاب، بدليل قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^١، و﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^٢.

كما أنّ السيد محمد تقي الحكيم، وبعد ذكره للنكته من بعض القيود في تعريف السنة لا سيما قيد (مقام التشريع)، يؤكد أنّ هذا القيد واضح البطلان؛ لأنّ كلّ ما يصدر عن النبي ﷺ له دلالة على مقام التشريع، باستثناء الموارد التي اختص بها ﷺ^٣.

الأمر الرابع: مكانة السنة في التشريع

لقد بيّن القرآن الكريم مكانة السنة الشريفة، واعتبر أنّ أهم مسؤوليات النبي ﷺ إلى جانب تبليغ الوحي، مسؤولية تفسير القرآن وبيان أحكامه، ممّا يوضّح أمر السنة النبوية ومكانتها في الشريعة. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^٤. وعلى أساس هذه الآية يكون بعض القرآن بحاجة إلى تفسير وتبيين، وهذا التفسير من مهام النبي ﷺ.

إضافة إلى هذا اعتبر القرآن الكريم السنة أحد مراجع حلّ الاختلاف بين الناس؛ سواء أكان هذا الاختلاف فكرياً أم قضائياً؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^٥. وعليه يمكننا القول: إنّ السنة النبوية عند عموم العلماء تمثل المصدر الثاني من مصادر الاجتهاد، وعلى الجميع الرجوع إليها؛ سواء في الفقه أم في الكلام أم في الأخلاق وغيرها من ميادين المعرفة الأخرى.

١. الأحزاب: ٢١.

٢. آل عمران: ٣١.

٣. محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٢٢.

٤. النحل: ٤٤.

٥. النساء: ٥٩.

وأما مكانة السُّنة في السُّنة، ففي الروايات هناك توضيح لدورها، منها أحاديث جاءت بمضمون «ما من شيء إلا وفيه كتاب وسُّنة»^١.

حجّية السُّنة

إنَّ السُّنة - كما بيّنا - هي قول وفعل وتقرير النبي ﷺ أو أحد أئمة أهل البيت عليه السلام. وأما إثبات حجّيتها فبأمور:

١. الدليل العقلي

طبقاً للأصول الفلسفيّة والكلاميّة، فإنَّ العقل يحكم بضرورة أن يرسل الله سبحانه وتعالى الرُّسل هداية الناس، وبناء النظام الاجتماعي، وإنهاء الاختلافات الفكريّة والاجتماعيّة. وقد عُرفت هذه القاعدة بقاعدة اللطف، وتعني أنّ من لطف الله (عزَّ وجلَّ) بعباده أن يرسل إليهم الرُّسل هدايتهم، وإلتزام الحجّة عليهم.

ومن جانب آخر إنَّ هؤلاء الرُّسل الذين يحملون هذه المسؤولية الثقلية كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾، لا بدّ أن يكونوا على مستوى كبير من الطهارة، منزهين عن وساوس الشيطان وهوى النفس والأنا، بل عن كلّ خطأ أو زلل أو تقصير؛ لكي يكونوا هداة إلى طريق الحقِّ والنجاة، وعلى هذا الأساس حكم المتكلّمون بعصمة الأنبياء عليهم السلام جميعاً، وأما الآيات التي يتنافى ظاهرها مع عصمتهم عليهم السلام، فقد أوّلها أكثر المفسّرين والمحقّقين^٢.

٢. القرآن

في القرآن الكريم هناك عدة طوائف من الآيات التي توضّح حجّية السُّنة واعتبارها، ويمكن أن نقسمها إلى أربع طوائف:

١. الشيخ الكليني، الكافي: ٦٠/١.

٢. انظر تفصيل الدليل في: كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي: ٣٤٩ - ٣٥٠؛ جعفر السبحاني، الإلهيات: ١٤٤٢ - ١٨٨.

الطائفة الأولى: وهي التي ترتبط بمنصب الحكم والقضاء

ذكر القرآن الكريم أنّ فلسفة بعثة الأنبياء ﷺ إلى الناس هو إقامة العدل وحلّ النزاعات والخلافات التي تقع بينهم، قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ﴾^١، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^٢. وهذا يعني أنّ حكم الأنبياء ﷺ نافذ بين الناس جميعًا، وعلى هؤلاء الناس أن يقولوا لهم: سمعًا وطاعة دون أيّ جدال أو مرء.

الطائفة الثانية: وهي التي تبين أنّ إطاعة النبي ﷺ في طول إطاعة الله سبحانه

اعتبرت بعض الآيات أنّ إطاعة النبي ﷺ إطاعة لله تعالى، من قبيل: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^٣، وبعضها قرنت إطاعة النبي ﷺ بإطاعة الله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^٤، وبعضها ربطت محبة الله بطاعة النبي ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^٥، الأمر الذي يكشف أنّ اتباع الرسول ﷺ هو عين طاعة الله تعالى؛ لأنّ النبي ﷺ يهدي إلى الصراط الذي هو صراط الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ﴾^٦.

الطائفة الثالثة: وهي التي تبين أنّ الرسول ﷺ قدوة حسنة

النبي ﷺ هو إنسان كامل بكلّ ما للكلمة من معنى، وهو مظهر من مظاهر صفات الله وأسمائه وتجلياته، لذا ينبغي علينا أن نتخذه ﷺ قدوة حسنة نسير على نهجه كما وصفه القرآن

١. البقرة: ٢١٣.

٢. النساء: ٦٥.

٣. النساء: ٨٠.

٤. النساء: ٥٩.

٥. آل عمران: ٣١.

٦. الشورى: ٥٢ - ٥٣.

الكريم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾^١.
 كما أن القرآن الكريم لم يأل جهداً في وصف غيره من الأنبياء السابقين عليهم السلام، كما في وصفه
 لإبراهيم الخليل عليه السلام بقوله: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾^٢.
 وليس الحثُّ على الاقتداء به عليه السلام إلا الحثُّ على تطبيق كلِّ ما صدر عنه عليه السلام في حياته
 والتأسي به.

الطائفة الرابعة: وهي التي تبين لزوم التمسك بتعاليم النبي عليه السلام
 إن من أوضح الآيات الدالة على سُنَّة النبي عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا
 نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^٣.
 فإنَّ (ما) الموصولة تدلُّ على العموم الشامل للقول والفعل والتقرير والكتابة، بل لكلِّ ما
 يتعلَّق بسُنَّة النبي عليه السلام من قريب أو بعيد.
 والآية أمرتنا بالتمسك بما جاء به النبي عليه السلام ونهتنا عمَّا نهانا عنه، وهذا يعني العمل
 بأوامره عليه السلام وترك نواهيه. وكذلك أمرتنا بالتقوى وحدرتنا من العقاب الشديد، وهذا صريح -
 أيضاً - بلزوم الاتباع لسُنَّة النبي عليه السلام.
 ومن خلال مجموع هذه الطوائف من الآيات يتبين أنها مطلقة، ولم يرد فيها ما يدلُّ على
 تقييدها أو على تفصيل بين قول أو فعل، وعليه فكلُّ ما نطق به الرسول عليه السلام أو أتى به من فعل
 أو تقرير فنحن مأمورون بطاعته مطلقاً كما نصّت عليه الآيات الشريفة في الطائفة الثانية.

المطلب الثالث: الإجماع

الإجماع في اللغة يستعمل بمعنى العزم^٤، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾^٥. وقد

١. الأحزاب: ٢١.

٢. الممتحنة: ٤.

٣. الحشر: ٧.

٤. الفيروز آبادي، القاموس المحيط: ١٥.

٥. يونس: ٧١.

وقع الاختلاف بين علماء الأمة الإسلامية في معناه؛ هل هو اتفاق أهل عصر واحد من العصور أو هو اتفاقهم في جميع العصور؟
 فشَرقت طائفة وغرّبت أخرى، ولكل فريق منهما أدلته واستنتاجاته، ولكن بصراحة مهما يكن هذا الاختلاف في معناه بين العلماء عميقاً إلا أنهم بجميع مذاهبهم واتجاهاتهم متفقون على حجّية سُنّة النبي ﷺ، ولا مخالف بينهم يُعتد به.

المطلب الرابع: السيرة العملية لعموم المسلمين

بعد رحيل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى تلقى الصحابة الكرام سُنّة النبي ﷺ بالرواية والحفظ، والعمل بمضامينها في شتى المجالات الشرعية؛ في الأحكام الفقهية والعقيدة والأخلاق وغيرها، وسار على ذلك التابعون وتابعو التابعين من بعدهم، ثم علماء الأمة جيلاً بعد جيل؛ يستندون إليها في مختلف العلوم الإسلامية. وهذا الاهتمام بالسُنّة يحكي عن اعتبارها وحجّيتها لدى المسلمين عموماً.

المبحث الثالث

عصر النص

حينما نتحدث عن العصر الذي يعيش فيه الإنسان أو الذي يتشكّل فيه النص نعني به الواقع والمحيط الخارجي بكلّ أدواته المؤثرة في الحياة الإنسانيّة؛ على أساس أنّ لكلّ عصر نمطًا خاصًا من التأثير على تفكير الفرد وتطلعاته، وهذه حقيقة يثبتها علم الأسرة والاجتماع قبل أيّ علم إنساني آخر.

ولم يقتصر هذا التأثير على طريقة العيش والسلوكيات البسيطة، وإمّا يمتدّ إلى كافة المجالات الحياتيّة بجميع جوانبها الاقتصادية والسياسيّة والأدبيّة والحقوقيّة والتقنيّة، بل نستطيع القول: في كلّ عصر تنبثق رؤية كونيّة جديدة خاصّة بذلك العصر تسري إلى وعي الفرد والمجتمع على حدّ سواء.

وهنا ينبثق هذا التساؤل الكبير، وهو: هل أنّ النص الديني عرضة للتأثير والتأثر بعصره أو أنّه نص تجرّد عن واقعه؟ بعبارة أخرى: حينما نزل النص من اللوح المحفوظ أو من الكتاب المكنون، فهل نزل دون أن يكون هناك أيّ أثر للعصر أو المصر فيه أو لا؟

وفي المقام تطرح ثلاث فرضيات:

الفرضية الأولى: إنّ النص الشرعي نص مجرّد عن كلّ شوائب العصر والمكان، وهو الذي يحدّد حتميّة الواقع، وأنّ الواقع هو الذي يكون استجابة للنص لا أنّ النص استجابة لفعليّة الواقع.

الفرضية الثانية: إنَّ للعصر دورًا لا ينكر في التأثير على إرادة المتكلم؛ سواء أكان هذا الكلام قرآنًا أم كلامًا للنبي ﷺ، وعليه فكما أنَّ النص يؤثر في عصره كذلك للعصر تأثيره على النص، إذًا فالأمر متبادل فيما بينهما.

الفرضية الثالثة: إنه ليست هناك أيَّة علاقة تأثير بين النص وعصره أو واقعه، فلا النص يؤثر في واقعه ولا الواقع يؤثر في النص.

والفرضية الأولى تعاني من إشكالية كبرى، فعندما يكون الواقع تابعًا لترتيب نزول النص أو جريان أحداثه، فإنَّ هذا يعني القول بالاحتمالية التاريخية، أي وقوع الأحداث المحددة سلفًا بحسب ترتيب النص، حذو القذة بالقذة، وهذا نوع من الجبرية القسرية التي تسلب الإنسان اختياره وتأثيره على واقع الحياة الاجتماعية.

وهذا البحث يقودنا إلى الحديث عن مسألة عرفت بمسألة (كلام الله)؛ حيث ظل السجال الفكري المجرد دائرًا بين المذاهب الإسلامية ردحًا طويلًا من الزمن، ولربما أخذ طابعًا عقديًا متشنعًا؛ فقد كان الأشاعرة ينادون بنظرية الكلام النفسي، وقدم كلام الله تعالى، وأنه صفة من صفاته الذاتية، وفي قبال ذلك ذهب المعتزلة والشيعة إلى أنَّ كلام الله تعالى مُحدث.

لقد انتقد الباحث نصر حامد أبو زيد عقيدة الأشاعرة في هذه المسألة؛ حيث قال:

وقد أفضى هذا الصراع إلى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه، على حين ركزت الاتجاهات العقلية التي يُعدُّ المعتزلة أشهر ممثلها على الإنسان بوصفه المخاطب بالنص والمستهدف من تعاليمه، كما أنَّها استوعبت النص على أساس فعل مخلوق، نجد أنَّ الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثمَّ كان تصورهم للنص أنه صفة ذاتية للقائل لا فعلاً من أفعاله. وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصوّر قيمة الإنسان الذي يمثل الطرف الآخر، طرف المتلقّي في عملية الوحي، بل وفي مفهوم النص.^١

يلاحظ أنَّ القول بقدم الكلام يبعث على نوع من الاحتمية، فكأنَّ الكلام الإلهي هو الذي

١. د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ٢٤٥.

يسير الأحداث والوقائع، وليست الأحداث والوقائع هي التي تستدعي نزول الكلام الإلهي. إذا فالقول بقدّم الكلام الإلهي لازمه أن يكون الحدث أمرًا مفروغًا منه وغير قابل للتغيير حتى من قبل الله تعالى.

والصحيح أن نقول: إنَّ النص والواقع كلاهما خاضعان لقدرته وإرادته، حادثان له تعالى، ومن ناحية أخرى نرى أنَّ القول بخلق القرآن يعطي جوابًا منطقيًا عن علاقة النص بالواقع، وأتته مع مقولة إحداث القرآن تصبح العلاقة التي تستحكم بين النص والواقع علاقة منطقيّة يمكن فهمها بما تحمله من صور الجدول والتغيير في الأحكام؛ فمن جانب أنّ النص يحمل صورًا منتقاة ومحدّدة من الواقع كثيرًا ما تكون محكومة بطابع نسبي من الزمان والمكان، أو من الظروف الطارئة غير العامّة والمطلقة. كما أنّ النص من جانب آخر كثيرًا ما يستجيب إلى أمر الواقع، الأمر الذي يؤكّد حالة التفاعل والجدول بين حمل النص للمعاني والمفاهيم المنزلة وبين استجابته للواقع بنوع ما من المحكوميّة.^١

إنَّ اختلاف السور المدنيّة عن السور المكيّة على مستوى الأسلوب والمضمون يكشف بوضوح عن تأثر النص بواقعه؛ فالنص يتحرّك على الدوام لمعالجة الواقع الجاهلي الفاسد، يأخذ بيده نحو الهداية والرشاد. فمقتضيات المرحلة الأولى في مكّة تقضي بأن يركّز النص على قضايا العقيدة في التوحيد ونفي الشرك، وإثبات الربوبيّة والخالقيّة والنبوة وغيرها من المفاهيم الأساسيّة التي يحاور بها كفار قريش، أمّا المرحلة الثانية في المدينة؛ فإنّ النص القرآني فيها قد انفتح على وضع إقليميّ أكبر، وديانات سماويّة لها كتب وأسفار وتراث دينيّ عريق، الأمر الذي جعل الحوار يأخذ مسارًا جديدًا غير معهود من قبل.

وبعد استقرار المجتمع المسلم وتأسيس دولة المسلمين في المدينة ظهرت الحاجة إلى تقنين تشريعات تنظّم حياة المجتمع، فكان على النص القرآني أن يرفد هذا الواقع المتحرّك بقوانين جديدة، وعلى النبي ﷺ أن يطرح مبدأ تطبيق الأحكام.

١. يحيى محمّد، جدليّة الخطاب والواقع: ٢٤.

إنَّ عوامل عصر النزول، مثل: أسباب النزول، شأن النزول، مكان وزمان النزول، ثقافة عصر النص، جو النزول، العوامل ذات الصلة بنزول الوحي أو تشكيل النص، تمثل ركناً أساسياً في التفسير، وهذه العوامل أثر لا يخفى في فهم النص؛ لكون النص قد تشكّل في تلك البيئة، مختصاً بظروفها وأحوالها، وهي تُعدّ من القرائن المتّصلة غير اللفظية للآيات أو الروايات.

ولقد اكتسبت هذه العوامل المرتبطة بمحيط النص في عصرنا الحاضر أهميّة كبيرة لدى المحقّقين في مجال علوم القرآن والتفسير، وأصبحت تُدرّس وتطبّق ضمن مناهج جديدة، ولذا نلاحظ اهتمام الحداثويين بأسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وثقافة عصر النزول.

ولم يقتصر هذا الأمر على دعاة الحداثة فحسب، بل نجد الكتاب الإسلاميين يتفننون في كيفية الاستفادة من قضايا عصر النص. لقد كتب الشيخ جواد أملي في مقدّمة تفسيره (تسنيم):

على المفسّر في تفسيره للقرآن الكريم أن يمدّ نظره إلى ثلاثة أشياء: أسباب

نزول الآيات، وفضاء نزول كلّ سورة، وجو نزول القرآن.^١

وفضاء النزول عبارة عن الظرف الزماني والمكاني لكلّ سورة من سور القرآن، أي نزول مجموعة من السور في ظرف زماني خاص وشرائط اجتماعيّة وثقافيّة خاصّة تكون تلك السور ناظرة إلى هذه الظروف.

وأما جو النزول الذي يجب على المفسّر أن يكون مطلعاً عليه، فإنّه يقصد به الشرائط الحاكمة على العالم والمحيط الذي نزل فيه القرآن الكريم.^٢

وأما المقصود بثقافة العصر، فمجموعة الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، والعادات والتقاليد، والعقائد والمعارف التي كانت سائدة بين الناس وقت نزول الوحي.

وقد ظهر في الخمسين سنة الأخيرة نوع من التفسير يعرف بـ (التفسير التاريخي)، ويؤكّد أصحاب هذا الاتجاه على هذه العوامل في فهم الآيات ومقاصد السور وأهدافها.^٣

١. جواد أملي، تسنيم: ٢٣٥/١ - ٢٣٦.

٢. المصدر نفسه؛ محمّد كاظم شاکر، علوم قرآني (فارسي): ١٩٤.

٣. تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المفسّرين المعاصرين قد بيّنوا أسلوباً أو طريقة ذات صبغة تاريخيّة في التفسير عُرفت لديهم بـ (التفسير التاريخي للقرآن الكريم) أو (التفسير حسب النزول)، ومن خلال هذه الطريقة يكون

ويعتقد أصحاب هذا الاتجاه أنّ ملاحظة بعض العوالم التاريخية المختصّة بعصر النزول؛ كزمان وترتيب النزول، وخصائص المخاطبين، ومكان النزول (المكي والمدني)، له أثر كبير في فهم آيات الأحكام، بل يتعدّى أثره إلى بقية الآيات الأخرى التي تتحدث عن موضوعات متنوعة ومختلفة، أمثال: آيات القصص القرآني، وعلامات يوم القيامة... إلخ.^١

وكيف كان، فعلينا أولاً مناقشة كيفية التعامل مع نصوص الوحي الإلهي (القرآن وسنة المعصوم)، وهل حقّ ما يقال: إنّ الخلفيات التاريخية والاجتماعية لعصر نزول القرآن، والظروف الثقافية والنفسية للخطاب الصادر عن المعصوم يمكن تنسحب على مضمون الوحي ليكون النص تعبيراً عن حالة مرحلية، تماماً كما يجري في كلام البشر؟

وهل صحيح أنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تُلِي من خلاله كما يقال؟^٢

أو أنّ النص الإلهي وإن كان قد نشأ في زمان ومكان محدّدين وظروف خاصّة، إلاّ أنّه تعبير عن حقائق وجوديّة متحرّرة عن إطار ظرفه ومرحلته؟
هذا ما تتم مناقشته في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

تفسير القرآن حسب النزول. وقد صدرت في الآونة الأخيرة تفسيرات عدّة بهذه الطريقة، منها: (بيان المعاني بحسب ترتيب النزول) لعبد القادر ملا حويش، و(التفسير الحديث) لمحمّد عزة دروزة.

١. جعفر نكونام، تفسير سوره علق در بستر تاريخي (فارسي): ٤٦.

٢. انظر: د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ٢٤ - ٢٨.

الفصل الثاني

تاريخية النص الديني

تمهيد

لقد ظهر في الآونة الأخيرة مفهوم جديد في كتابات الحداثويين يُعرف بمفهوم (تاريخية النص)، وهذه العبارة تأتي في سياق كلامهم عن ضرورة قراءة النص الديني - وبالتحديد القرآن الكريم - قراءة معاصرة في إطار المنهجية المعرفية الحديثة، وهي قراءة تتقاطع مع الدراسات الاستشراقية والأفكار الغربية التي تعاملت مع النص القرآني على أنه نشأ في ظروف تاريخية ثم أخضع للمناهج الحديثة؛ كالبنوية والتفكيكية وغيرهما.^١

إنَّ الشغل الشاغل في الدراسات الاستشراقية والاتجاهات العلمانية في عالمنا اليوم هو ما يسمى بـ (تاريخية النص الديني)، وكيفية إعادة هذا النص إلى قاعدته البيئية والعرقية والاجتماعية التي تشكّل فيها، وهي من حيث الموقع الجغرافي مكة والمدينة، ومن حيث الزمان بداية القرن السابع الميلادي.

والتاريخية (Historicism) مذهب يرى بأنَّ كلَّ حقيقة أو مفهوم أو فكرة أو حادثة هي خاضعة للشروط التاريخية، وليست لها أية علاقة بالغيب أو الوحي لا من قريب أو بعيد،^٢ وعليه يمكن الحكم على المفاهيم والمعتقدات والحوادث من خلال معالجة موضوعية تتناول كلَّ ظروفها التاريخية.

١. انظر: هاشم الهاشمي، آراء حداثية في الفكر الديني: ٦٣ - ٦٥.

٢. المصدر نفسه.

وقد جهد المستشرقون في السابق على تكريس المنهج التاريخي لدراسة القرآن الكريم، ولعل أبرز كتاباتهم في هذا المجال ما توصل إليه (نولدكه) في كتابه المعروف بـ (تاريخ القرآن)، وما انتهى إليه الباحثان (جفري) و (بلاشير) وآخرون. وثمة محاولات يخوضها بعض دعاة الحداثة في عالمنا الإسلامي، أمثال: محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، وعابد المجابري، ومحمد شحرور، ومحمد سروش، ومجتهد شبستري وآخرين.

لقد تبنتى العلمانيون التاريخيّة في فهم النص الديني الإسلامي على نحو يكشف عن الوجه الأيديولوجي المادّي الذي يغلف كلماتهم؛ حيث يُصرّحون بأنسنة النص الديني، وينادون بتأصيل التسوية بين النص الديني وغيره من النصوص الأخرى. فالقرآن - مثلاً - يتحوّل في نظرهم إلى نص تاريخي واجتماعي كبقية كتب التراث، فتقطع الصلة بينه وبين الله تعالى تمامًا، ومن ثمّ يصبح كتابًا بشريًا مع قراءته ومحاولة فهمه.

التاريخيّة بهذا المعنى تعني إخضاع الأحداث والأفكار للصورورة المادّية الزمكانيّة النسبيّة، وهذا يعني بالنسبة للقرآن خضوعه لأثر الزمان والمكان والمخاطب بشكل مطلق، وفي الوقت نفسه نفي طلاقة النص الديني وتعالیه، وعدم قدرته على مسايرة الواقع المتغيّر، ومن ثمّ القول بضرورة تغيير الأحكام والمفاهيم الدينيّة مع تغيّر الواقع السيّال.

المبحث الأول

المرتكزات النظرية للقراءة التاريخية، عرض ونقد

المطلب الأول: نظريات وآراء أثرت في القراءة التاريخية للنص الديني

نقصد بالمرتكزات: المرجعية الفكرية الغربية التي لجأ إليها دعاة الحداثة، والقراءات المعاصرة للفكر الإسلامي، والعقيدة والأحكام الشرعية وثوابتها وغيرها من القضايا الإسلامية. وتتمثل هذه المرجعية بمجموعة من النظريات الفكرية والفلسفية الراجحة في الغرب المعاصر، وأهم هذه النظريات التي أثرت في بعض الآراء والمواقف:

١. نظرية الشك ونسبية المعرفة.
٢. نظرية عدم معرفية لغة الدين.
٣. نظرية أنسنة النص الديني.
٤. نظرية فهم النص (الهرمنيوطيقا).

أولاً: مذهب الشك ونسبية المعرفة

من العوامل التي أدت إلى ظهور بعض الآراء في الفكر الديني الإسلامي، ومنها القراءة التاريخية، هي نظريات وآراء الغرب في الشكّ ونفي القدرة عن إدراك الواقع وتغيير المعرفة، ولعل نظرية (كانت) في الشكّ أثرت في المعرفة الدينية حتى أصبح هذا الشكّ هو المنطق السائد في

الغرب. وكما قلنا: إنَّ مذهب الشكِّ الذي جاءت به الفلسفة الحديثة يُنكر إمكان المعرفة وقدرة الإنسان عليها، بل ويشكك فيها.

ويمثل هذا المذهب نظريات جون لوك، ودافيد هيوم، وهيغل وغيرها من النظريات التي أثَّرت في فهم النص وفي التعددية الدينية.

كذلك انتشر المذهب التجريبي والحسي منذ بدء الاكتشافات العلميَّة وسيطرة هذا على الفكر الغربي وجعله المنهج الوحيد لحصول اليقين وإثبات الأشياء. ومنذ ذلك الحين بدأت المباحث العقليَّة والفلسفيَّة تفقد بريقها، وظهرت مشكلة تعارض الدين والعلم، فحصل الشكُّ في العقائد الكنيسيَّة، وبرزت آراء وتفسيرات حصرت الدين والإيمان بالتجربة الدينيَّة الشخصيَّة، وجعلت منها الطريق الوحيد لإثبات الله والقضايا الدينيَّة.^١

لقد نشأت هذه الآراء في الفكر الغربي وتردَّدت في أحاديثه، وسرعان ما أخذت هذه الأفكار أثرها في فلسفة الدين، ولكن سرعان ما أسقطها التجديديون الإسلاميون على النص الديني الإسلامي، فذهب بعضهم إلى أنَّ كلَّ تغَيَّر وتطوُّر في المعرفة البشريَّة سيؤثِّر في مجمل المعارف البشريَّة ومنها الفكر والمعرفة الدينيَّة؛ لأنَّ المعرفة الدينيَّة هي معرفة بشريَّة، والفهم الديني خاضع لمجموعة من العلوم البشريَّة؛ سواء أكانت طبيعيَّة أم اجتماعيَّة أم نفسيَّة أم لغويَّة وغيرها. وكلُّ تغَيَّر في هذه العلوم سوف يؤثِّر في تغَيَّر فهمنا للدين، ولذلك كان الباحث معرَّضاً للخطأ والتغَيَّر في فهمه للدين؛ لأنَّ العلوم قد تتغَيَّر ويكتشف خطؤها، ولهذا كانت المعرفة الدينيَّة متغَيِّرة وعصريَّة وغير ثابتة، وعليه ففهم الشريعة في كلِّ عصر ليس كاملاً ولا ثابتاً، ولا مصوناً عن الخطأ، وليس له منشأ مقدَّس ورباني.^٢

ثانياً: عدم المعرفة الواقعيَّة للغة الدين

لقد عرِّفت لغة الدين بأتمها لغة أسطوريَّة، وأتمها لغة الأحاسيس والمشاعر، أو لغة الرمز، أو

١. انظر: هاشم الهاشمي، آراء حديثيَّة في الفكر الديني: ١٤٩.

٢. د. عبد الكريم سروش، قبض وبسط تنويرك شريعت (فارسي): ٥٠٧ وما بعدها.

لغة التمثيل والتشبيه، أو لغة المجاز، وأنها غير منطقيّة. وأهم النظريات في هذا المجال نظرية (ويتكنشتاي)، وآراء (هيرا)، ونظرية (بريث)، ونظرية (كينغ) وغيرها.^١ وهي جميعها نظريات تسعى إلى إنكار الوهيّة الوحي، أو تجعله أرضيًّا وناسوتيًّا بشكل مطلق، وأتته وليد الذهن والفكر والإحساسات الإنسانيّة، والتجربة الروحيّة، وهي عرضة للخطأ. قال الأستاذ وجدي:

كان الغربيّون إلى القرن السادس عشر كجميع الأمم المتدينة يقولون بالوحي، وكانت كتبهم مشحونة بأخبار الأنبياء، فلما جاء العلم الجديد بشكوكه ومادّياته ذهبت الفلسفة إلى أنّ مسألة الوحي هي بقايا الخرافات القديمة التي أنكرت الخالق والروح معًا.^٢

ولعل العامل الأساس الذي دفع هؤلاء نحو رمزيّة اللغة الدينيّة هو اعتقادهم بوجود الكثير من الإبهامات الغامضة في النص الديني، أمثال وجود الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكذلك عدم قبول بعض الآراء والمعتقدات في الفكر المسيحي؛ كالتثليث، وتجسيد الله تعالى في الابن، والقضايا الزائفة التي تُنسب إلى الله تعالى وبعض الأنبياء ممّا لا يتقبله العقل،^٣ وكذلك مخالفة بعض النصوص للثوابت العلميّة والحقائق التاريخيّة،^٤ الأمر الذي سبّب مشكلة التعارض بين الدين والعلم؛ فذهب بعضهم إلى التأويل والتمثيل الرمزي، وذهب آخرون إلى أسطوريّة لغة الكتاب المقدّس.

وقد تأثر بعض المفكرين المسلمين بهذه النظريات وخصوصًا بأفكار ويتكنشتاين، وعمّموا

١. انظر: هاشم الهاشمي، آراء حديثيّة في الفكر الديني: ١٤٩.

٢. انظر: محمّد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن: ٧٥/١.

٣. سفر التكوين، الإصحاح: ٦ - ٩ ما روي في التوراة من قصة الطوفان ولوط مع ابنتيه؛ وكذلك سفر التكوين رقم ١٩ يعقوب يصارع الرب؛ وكذلك سفر التكوين رقم ٢٢ - ٢٩ نسبة العجل لهارون بدل السامري؛ وكذلك ما روي في أباطيل في الإنجيل من تأليه الصديقة مريم.

٤. حيث زعموا أنّ الكتب السماوية ومنها القرآن الكريم فيها ما يخالف العلم؛ كمسألة هامان هل كان وزيرًا لفرعون أو هو وزير للملك الفارسي (خشايار شاه) الذي تصدّى للملك بعد أبيه (داريوش الكبير) سنة ٤٨٦ ق.م. تاريخ إيران: ٩٢، والعهد القديم: ٧٨٢.

هذه الأفكار في عدم معرفيّة النصوص الدينيّة حتّى وصلت إلى القرآن، كما نلاحظ هذا عند الدكتور سروس الذي يحلّل الوحي بالتجربة الدينيّة، والأستاذ مجتهد شبستري الذي يُصرّح بعدم المعرفة الواقعيّة للعبارات الدينيّة ورمزيّتها، وعدم الإيمان بها، فيقول:

إنّ فلسفة الدين الجديدة عبارة عن معرفة آليات ومجازات الدين الرمزيّة، وفي فلسفة الدين الجديدة لغة الدين لغة رمزيّة. ومعرفة أيّ دين هي في الحقيقة معرفة لمجموعة من رمزيّات لغة ما.

والإسلام بعنوانه نحو من أنحاء القراءة يستفيد من أبحاث الهرمنيوطيقا في أبحاث علم وفهم تفسير المتون، وعلى أساس هذا العلم يتمّ فهم وتفسير المتون الدينيّة بنحو الرمزيّة كأبيّ متنٍ دينيٍّ آخر؛ سواء أكان هذا المتن كتاباً أم فنّاً إسلامياً أم أيّ شيءٍ آخر... في الواقع يعتبر الإسلام واحدة من القراءات للمتون الدينيّة، وتوضيح الرموز والمجازيات.^١

ويصف الدكتور سروس لغة الدين بالرمزيّة تارة وبالحيرة تارة أخرى، فيقول:

إنّ الدين شيء مركّب من الإبهام والغموض والحيرة، وهذا ضد البساطة والوضوح والدقّة، والبساطة التي نطلبها من أيّدولوجيّة معيّنة لا تتواجد في الدين.^٢

وللدكتور نصر حامد أبو زيد نظرية توافق نظرية مجتهد شبستري، فمضافاً إلى رؤيته الخاصّة

في رمزيّة الوحي وغموضه، فقد صرّح بعدم المعرفة الواقعيّة للعبارات القرآنيّة بقوله:

إنّ القرآن ليس شيئاً غير التأويلات والمفاهيم والتعبير المبتكرة التي أوجدها النبي ﷺ نتيجة تأثره بالواقع الجاهلي.^٣

حيث أنكر أبو زيد وجود الجبر، وقد فسّر حديث القرآن عنه بتأثر هذا القرآن بالعقليّة

العربية الجاهليّة التي تعتقد بوجود الجبر واتصاله بالبشر، وزعم أنّ القرآن قد استثمر هذه الفكرة لصالح الإسلام.

١. مجتهد شبستري، نقد به قرائت رسمي دين (فارسي): ٣٦٨.

٢. د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٤٢، نقله عن: د. عبد الكريم سروس، فربه تراز ايديئولوجي: ١٢٦ و١٦٥.

٣. انظر: د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ٣٢ - ٣٧.

ثالثاً: أنسنة النص الديني

ينادي بعض الحداثويين بتأصيل التسوية بين النص الديني وغيره، فالقرآن - مثلاً - يتحوّل إلى نص تاريخي واجتماعي كبقية كتب التراث، وتنقطع الصلة بينه وبين الله تعالى ويصبح كتاباً بشرياً مع قراءته ومحاولة فهمه، كما ظهر من كتابات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد حينما ادّعى أنّ القرآن ليس إلا نتاج ظروف تاريخية تشكّل من حصيلة تراكمات تاريخية ومخاض اجتماعي في البيئة العربية.

وقد تختلف مرادفاتهم من أنسنة النص القرآني، فمثلاً: إنّ أبا زيد لا ينكر الوهية النص القرآني صراحة، ولكن يرى أنّ القرآن نزل على شكل رموز وشفرة لغوية، ويصبح بشرياً منذ نزوله على المتلقّي الأول النبي ﷺ، ويأخذ صورة الذهنية البشرية في لحظة تأويله من قبل الرسول ﷺ؛ حيث يقول:

والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، ولكنّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنساني. من الضروري هنا أن نوّكد أنّ حالة النص المقدّس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر النسبي.

النص منذ لحظة نزوله - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحوّل من كونه نصّاً إلهياً وصار فهماً (نصّاً إنسانياً)؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل.^{١٦}

فيما يتمادى آخرون في نظرتهم المادية للوحي، معلّنين رأيهم في أنّ الوحي عبارة عن صوت ينبثق من عمق الإنسان بعد مروره بتجربة روحية خاصة، أو يمكن القول: إنّ جبرائيل إنّما نزل

١٦. د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: ١٦.

٢. هناك اختلاف وخلاف في معنى التأويل؛ حيث عبّر عنه العلامة الطباطبائي بقوله: «إنّ التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ، بل هو من الأمور الخارجية العينية» [الميزان: ٢٧/٣]. وقال الألويسي: «إنّ التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانهية تنكشف من جنس العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب مع قلوب العارفين». محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن: ٨/١، أو كما يعبّر بعضهم «أنّه علم إلهي، وأنّه ليس علماً مكتسباً مثل علم الفقه وعلم التفسير». محمد ربيع محمود، أسرار التأويل: ١٥.

بالمعاني خاصّة وأنه قد صاغها بلغة العرب، وتمسك القائل بقوله: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...»^١، زاعماً أنّ ما يعنيه القلب هي المعاني دون الألفاظ.

فهذا الدكتور سروش يرفض الرواية التقليديّة التي ترى أنّ النبي ﷺ مجرد مستقبل للوحي، وأنه وسيلة لنقل النداء الذي يصلها من خلال جبريل عليه السلام، فيقول: «أما أنا فأرى للنبي دورًا محوريًا في إبداع القرآن»،^٢ أي أنّ مضمون الوحي من الله تعالى، وأما صياغته فتكون بكلمات النبي ﷺ خلال معاشته للتجربة النبويّة التي يوجد لها، وأنّ تجربة النبي ﷺ كتجربة الشاعر أو العارف تمامًا، وهذا ما يضيفه قائلاً:

إنّ الوحي إلهام، وهو كالتجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء... وإنّ الشعر مثل الوحي، فهو استعداد وقريحة.^٣

وبحسب نظرة سروش هذا، فإنّ هذه الصياغة النبويّة للقرآن تكون متأثرة بأسلوب النبي ﷺ وبيئته ومستواه العلمي، وهذا ما يظهر جلياً في قوله:

إنّ النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنّه يفوق مستوى فهمهم؛ لكونه فوق مستوى فهمهم، بل هو وراء الألفاظ والكلمات. فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام بأدواته اللغويّة وأسلوبه الخاص.^٤

ويقول مجتهد شبستري في مسألة الوحي:

إنّ أساس الدين والتدين التجربة الدينيّة، وهي لا تحصل في الجميع بدرجة واحدة، وهي تحصل من حضور الإنسان في محور الإلهيّة، وإنّ الإيمان قائم على

١. الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤.

٢. حوار مع الصحفي الهولندي ميشال هوبنغ، مجلة نصوص معاصرة - العددان ١٧ - ١٨: ٤٩ - ٦٥.

٣. المصدر نفسه.

٤. المصدر نفسه.

هذه التجارب، وأما العقائد والتعاليم فهي تفسير لهذه التجارب.^١
ولقد أُثيرت هذه الكلمات بسبب الشبهات التي طُرحت حول المدني والمكي وغيرهما من البحوث التي طُرحت في علوم القرآن؛ حيث زعمت تأثر القرآن بالبيئة، وأنه قد خضع لظروف بشرية مختلفة تركت آثارها على أسلوب هذا القرآن وطريقة عرضه، وعلى مادته والموضوعات التي عنى بها.

رابعاً: التأويلية (الهرمنيوطيقا)

عُرِّفت الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) بـ (علم التأويل) أو (علم التفسير). وقد ظهرت هذه المفردة في الغرب في القرن السابع عشر كعلم واتجاه مستقل في الفكر البشري يُعرف بـ (فن تفسير النصوص)، وكان مجالها مقصوراً على دراسة الكتاب المقدس، ثمَّ توسَّعت مباحثه في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين حتَّى تجاوزت مجال النص الديني لتشمل الكثير من مجالات المعرفة؛ كالنقد الأدبي والتاريخ والفلسفة والنقد الأدبي وغيرها من العلوم الإنسانية.^٢

وقد مرَّت الهرمنيوطيقا بمراحل ثلاث

المرحلة الأولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية

وقد نشأت في عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر، إبان انتشار الفكر البروتستانتي ودعوته لوضع قواعد منهجية لتفسير الكتاب المقدس. والتأويلية الكلاسيكية تتلاءم كثيراً مع المنهج التقليدي لمصطلح التفسير؛ حيث يعتبر مهمة المفسر هي إزالة الغموض عن النص وكشف مراد المؤلف.

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسية

وقد بدأت من شلاير ماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤م)، ثمَّ من بعده (وليام ديلتاي) وآخرين. ومن

١. هاشم الهاشمي، آراء حديثة في الفكر الديني: ٢٦٨، نقله عن إيمان وآزاداي: ١١٨.

٢. انظر: د. أحمد واعظي، در آمدی بر هرمنوتیک (فارسي): ٦١.

أبرز معالمها أنها لا تكتفي بالمعرفة اللغوية والقواعد اللفظية، بل لا بدّ من عنصر آخر في عملية الفهم، وهو عنصر الحدس والتنبؤ بقصد المؤلف وفكره الذاتي، وأنها تعطي الأهمية لقصد المؤلف، وتعترف بوجود تفسير نهائي للنص، وتؤمن بـ (محمورية المؤلف).^١

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفية

وقد ظهرت في القرن العشرين على يد هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) وأعماله الفلسفية، ثمّ من قبيل (غادامر). وهي تبحث عن حقيقة الفهم والرؤية الفلسفية له، ومن معالمها أنها تتنكر لقصد المؤلف، وتؤمن بـ (محمورية المفسر)، وترفض وجود تفسير عيني ونهائي للنص، وإتّما النص يقبل التفسيرات اللامتناهية.^٢

لقد صيغت هذه النظريات بعبارات متعدّدة جميعها ذات مضمون واحد، من قبيل: النص ثابت في لفظه متغير في مضمونه، أو كما قيل: لا حدود لفهم النص، وتعدد القراءات، والقراءة تخلق النص، ونسبية الفهم... إلخ. والمركّز في ذلك هو معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفية لهايدجر وغادامر. ونحن في هذا البحث لا نريد الخوض في النظريات والآراء المتشعبة، ولكن نحاول أن نذكر خلاصة مفاهيم الهرمنيوطيقا الفلسفية التي لها تأثير على تفسير النص الديني، وهي:

١. إنّ من شروط فهم النص حصول اتحاد أفق المفسر مع أفق النص. بعبارة أخرى: اشتراك ذهنية المفسر في عملية الفهم مع ذهنية المؤلف.

٢. إنّ الفهم العيني للنص الذي يعني الفهم المطابق للواقع غير ممكن.

٣. إنّ عملية فهم النص لا متناهية، وعملية القراءة للنص متجدّدة ولا تتوقف عند معنى معيّن؛ إذ إنّ هذا الفهم عبارة عن التركيب بين ذهنية المفسر وذهنية المؤلف أو مع معاني النص، وهذا يتيح إمكانية جديدة لتوليد فهم جديد؛ لأنه ليس هناك فهم ثابت للنص على كافة الأصعدة.

٤. ليست غاية الهرمنيوطيقا الفلسفية من تفسيرها للنص، الوصول إلى مراد المؤلف؛ لأنّ

١. انظر: أحمد بهشتي، هرمنوتيك لوازم وآثار كتاب نقد (فارسي) - العددان ٥ - ٦: ٥٩.

٢. انظر: هاشم الهاشمي، آراء حدائبة في الفكر الديني: ٣٥، ٤٩.

المفسّر هو الذي يواجه النص وليس المؤلّف، والنص كيان مستقل عن مؤلّفه، والمطلوب هو فهم النص؛ لأنّ المتن موجود ومستقل.

٥. لا توجد معايير أو موازين ثابتة لتقييم التفسير المقبول عن غير المقبول.

من خلال التأمل في هذه المعطيات يظهر الأساس الذي تتكئ عليه الهرمنيوطيقا، وهي محوريّة المفسّر التي تعني أنّ فهم أيّ نص لا يحصل بمعزل عن الأفق المعرفي للمفسّر وثقافته، وبما أنّ خلفيّة وثقافة كلّ قارئ أو مفسّر مختلفة من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر، فتأتي القراءة متعددة والفهم متعدد^١.

لقد كان لهذه الأفكار تأثيرها الكبير على القراءة التاريخية للنص الديني؛ حيث نلاحظ هذه القراءة على مستوى فهم النص وقراءة مدلولاته، أي وضع آليات القراءة في سياق تاريخي بحت. وفي الحديث عن جدليّة النص والواقع نلاحظ محاولات البعض لاستبعاد (المؤلّف) عن هذا الميدان تمامًا، وكذلك قطع حبل اتصال النص القرآني عن مصدر الوحي ووضعه تحت طاولة الواقع؛ ليخيم عليه ظلال القراءة التاريخية كما هو في مفهوم النص عند أبي زيد، وعلي حرب في دعوته إلى تحليل النص بعيدًا عن المؤلّف والمفسّر^٢، ونفي التفسير الأيديولوجي للنص (أي ما كانت نتيجته معتمدة على معطيات دينيّة) كما هو عند أركون^٣.

المطلب الثاني: نقد وتحليل لمرتكزات تاريخيّة النص الديني

أولاً: الشك ونسبيّة المعرفة

أ) العقل وفهم الوحي

إنّ الفكر الإسلامي يؤمن بقدرة العقل على الإدراك اليقيني في كثير من القضايا، ويرفض مبدأ الشك فيها خاصّة في العقائد الدينيّة الثابتة على نحو المسلمات، وكذلك في بعض القضايا

١. د. أحمد واعظي، ماهية الهرمنيوطيقا - مجلة المحجّة - العدد ٦: ٤٧.

٢. علي حرب، نقد النص: ٢١٥ - ٢١٦.

٣. المصدر نفسه.

البديهية اليقينية المشتركة بين البشر كمبدأ العلية، واستحالة التناقض... إلخ. وهناك قضايا وإن لم تكن بديهية لكنها تنتهي إليها، الأمر الذي ثبت معه الكثير من العقائد والمعارف الإسلامية. وبصراحة لن نبالغ إذا ما قلنا: إنه لا يوجد على مر التاريخ أي كتاب اهتم بالعقل والعلم والتفكير، واستخدام الأدلة والبراهين، وذم المقلدين والمتبعين لآبائهم بغير علم كالقرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^١.

وهذا القرآن يرفض الشك في المسلّمات الدينية ويندد بها، كما في قوله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾^٢، ولكنه في قبال ذلك أثنى على العلماء والمفكرين والعقلاء الباحثين الذين يتفكّرون في السماوات والأرض وينظرون إلى ما فيها من حكمة الخالق والبارئ. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٣.

وعليه، فإنه لا يستطيع أحد أن ينكر وظيفة العقل في فهم الوحي؛ حيث يتوجب على كل مسلم أن يحقق الإيمان العقلي بالعقيدة الإسلامية، وذلك من خلال الإيمان بالله تعالى وصفاته، وإثبات صدق النبي ﷺ في دعواه التبليغ عن ربه وغيرها من العقائد.

وللوهي مساحة كبيرة مترامية الأطراف في ميدان المعرفة دل على وجودها العقل، لكنّه عجز عن الخوض في تفاصيلها والوقوف على حقيقتها. ونحن هنا لا نتكلم عن مصادر المعرفة ودور العقل في تحصيل العلوم بقدر ما نلقي الضوء على مجال هذا العقل في المعرفة الدينية.

إنّ مجال العقل في المعرفة الدينية يمكن أن يتلخّص في ثلاثة ميادين:

١. استخدام الأصول والمبادئ العقلية والأحكام المترتبة عليها لإثبات الشريعة والوحي؛ لأنّ

١. البقرة: ١٧٠.

٢. النمل: ٦٦.

٣. البقرة: ١٦٤.

هذا الوحي لا يصدر منه ما يخالف العقل، كما يذكر ذلك في الاستلزمات العقلية وإن كانت لا تشتمل على إثبات حكم شرعي، إلا أنه يمكن أن يُستنتج عن بعضها انتفاء حكم شرعي دون الحاجة لتوسيط مقدّمة خارجية، كما لو أدرك استحالة جعل الحجية لشيء ما؛ فإن ذلك وحده كافٍ في نفي الحجية عن النطق، وأحكامه البديهية والمسلّمة تتطابق مع موضوع النص. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ العقل - مثلاً - لا يقبل حادثاً من دون أن تكون له علّة وسبب، أو أن يكون الجزء أكبر من الكل؛ لأنّ وظيفة العقل هي أن يحقق انسجام الشرع مع القضايا اليقينية العقلية.

٢. استخدام العقل فيما يتعلّق بأحكام الشريعة وفهم الكتاب والسنة؛ فإنّ للعقل دوراً في فهم الأحكام والمعارف الدينية من الكتاب والسنة، وله الصلاحية بأن يكون مصدرًا للأحكام بشرط انضمام مقدّمات أخرى في مجال المستقلات العقلية وغيرها تكون في قبالة الاستلزمات الجعلية أو الواقعية التي يمكن إدراكها بواسطة الحس والتجربة.

٣. استنباط ملاكات الأحكام الشرعية، فالعقل وإن كان عاجزاً عن إدراك تلك الأسرار والملاكات، ولكنّه بالاستعانة ببيانات المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم يمكن أن تحصل له معرفة تفصيلية بها.

وكيف كان، فإنّ فهم النص لا بدّ أن يكون على نحو منسجم مع معطيات العقل، وهذا الأخير له القدرة على أن يسقط أية قضية لا تحقق الانسجام المنطقي مع المنظومة المعرفية برمّتها، كما ذكرنا في الاستلزمات العقلية المستقلة، وهذا الأمر هو واحد من الأسباب التي تفرض علينا في تشخيص ثوابت الإسلام الرجوع إلى نصوص الوحي ذاتها، لا أن يجري التنظير من الخارج ثمّ يتمّ الإسقاط عليها؛ وذلك لكي لا يطال التحوّل ما لا تريد الشريعة ذاتها تحوّلّه، الأمر الذي يحدث معه التهافت والتناقض والتضاد، ومن ثمّ يفقد الانسجام في بنية المنظومة فتسقط وتهاوى.

إذا كلّ من العقل والوحي مكمل للآخر؛ لأنّ العقل البشري مهما بلغ فإنّ نظرتّه تبقى جزئية عاجزة عن الإحاطة والشمولية، والله وحده العالم بالحقائق كلّها، والوحي لا يمرّ إلا من قناة العقل ليتمّ فهمه؛ لذا فإنّ تعطيل أيّ من هذين المصدرين - الوحي والعقل - يحطّ من شأن

الإنسان ويجعله - كالعجاوات - لا يفقه شيئاً: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^١.

ب) العلم وفهم النص الديني

من خلال ما أشاعه القرآن الكريم من دعوةٍ إلى تحرير العقل من الخرافة والأسطورة، وما حثَّ عليه من تفكيرٍ جدِّي وتأملٍ في الكون والمخلوقات، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾^٢، وكقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^٣، نفهم دعوة الإسلام إلى الإنسان ليحرر عقله عن كلِّ قيد يحول بينه وبين الاستكشاف في هذا الكون، والبحث في الدلائل والمعطيات العلميَّة التي يجدها في عالم الشهود.

وطريقة جون لوك وأتباعه الحسيين التي ترى أنَّ العقل مجرد عن الفاعليَّة سوى كونه صورة عاكسة لما تأتي به الحواس، ولا يسعه إلا أن يدرك ما تقدّمه إليه هذه الحواس فحسب، وهو عاجز عن أن يخلق بنفسه أفكاراً غير التي تمده بها الحواس، قد وُجِّهت إليها انتقادات كثيرة، ووُصفت بأنها غير علميَّة وغير قويمه؛ فهي وإن كانت صائبة في الاعتراف بقوانين التفكير والمنطق التي تؤدِّي إلى إدراك الحقائق من خلال المعطيات الحسيَّة، وفي التنبيه على أهميَّة الممارسة العمليَّة في تطوُّر المعرفة، لكنَّها جانبت الحقَّ ونأت عنه في إنكار المعرفة الدينيَّة التي جاء بها الأنبياء ﷺ عن طريق الوحي، وكان من الواجب عليها أن تعترف بأنَّ حدود المعرفة التي نحصل عليها بالحواس لا تتعدى عالم الشهادة دون أن تتنكر لعالم الغيب.

وكما قلنا: إنَّ هذه النظرية كانت على صواب حينما بيّنت أنَّ معرفة الإنسان لا تقتصر على ما توصل إليه بنفسه من نتائج لتجاربه المحدودة، بل عليه أن يستفيد من تجارب جنسه وخبرة الناس جميعاً في الماضي والحاضر، ولكن ألا يقتضي هذا أن نتقبَّل الوحي الذي جاء به الأنبياء ﷺ

١. الفرقان: ٤٤.

٢. العنكبوت: ٢٠.

٣. الإسراء: ٣٦.

إذا ما وصل إلينا بطريق صحيح، وتأكدنا من صدقهم وأمانتهم وتبليغ ما أنزل إليهم دون زيادة أو نقصان؛ فهم بشر من جنسنا، وقد تلقوا الوحي بحواسهم وعقولهم وبلغوه لأقوامهم، وليس من الحق في شيء رفض ما جاؤوا به؟

ومن الواضح أنّ عدم إدراك الإنسان الحقائق بحسّه أو بعقله، لا يصلح دليلاً لإنكارها أو عدم الالتزام بها، فهذا الإنسان يجهل الكثير عن نفسه وعن جسده، ناهيك عن جهله بهذا الكون الواسع؛ فإنّ ما يجمله فيه أكثر ممّا يعلمه، بل يمكن القول بحصول الخلط بين الموجودات المادّية والنواميس الحالّة عليها؛ فإنّ المتغيّر إنّما هو الأوّل دون الثاني؛ لأنّ المعادلات الرياضيّة وقانون الجاذبيّة وإنكار الضوء وسرعة النور الثابتة، غير متغيّرة، وهكذا الأحكام الثابتة والقوانين السماويّة. إنّ المنهج في مقارنة فهم النصوص الدينيّة التي تلامس الحقائق العلميّة؛ كالنصوص التي تتحدث عن الكون والخلق والإحياء والوجود، يحتاج إلى العناصر اللازمة، وهي كالآتي:

١. الاطلاع الكافي على العلوم المعاصرة والمعارف البشريّة التي هي خارج النص حين يجري فهمها في أكثر الأحيان بمعزل عن المعصوم، فيكون الفهم نسبيّاً ومتحوّلاً من قارئ إلى آخر، ومن عصر إلى عصر؛ وذلك بسبب تفاوت المعارف ونسبيتها.

٢. لا بدّ أن يكون المعنى الذي يوجّه الفهم منسجماً مع المعنى الذي تحمله لغة النص، ويدور في فلكه، ويقع في طوله.

٣. إحراز الانسجام الداخلي بين النصوص، أي لا بدّ من تفسير النص ضمن حدود الانسجام بين جميع النصوص الأخرى المتعلّقة بالموضوع، بحيث لا يناقض هذا محكمات الشريعة ذات الفهم اليقيني.

أما دعوى نسبيّة المعارف البشريّة والثقافة الدينيّة وتغيّرها تبعاً لتطوّر العلوم البشريّة، والتي تزعم أنّه (ليس لنا أصل ثابت)، فهذا خلط بين المعرفة الثابتة والمعرفة المتغيّرة، وتعميم للنسبيّة على مجموع النصوص الإسلاميّة.

فنقول: إنّ معرفة البشر ليست كلّها قابلة للتحوّل، بل هي تنطوي على جوانب يقينيّة تعبّر عن

الحقيقة بعينها. مثلاً: إنَّ الإنسان يعلم أنَّ الأرض كروية بعقله المجرد؛ اعتماداً على ظواهر سلوك الأشياء وقبل المشاهدة حين صعد إلى الفضاء، وكذلك يعلم بوجود الله تعالى؛ اعتماداً على الآثار الواقعية لوجوده سبحانه والمتجلية في الكون. وعلمه في كلتا الحالتين يقيني يمثل عين الحقيقة. والفارق بينهما هو أنَّ المعرفة في القضايا المتصلة بالمادة، تكون قابلة إلى الكشف والمشاهدة، وأمَّا القضايا المجردة المتعلقة بالذات الإلهية، فإنَّها غير قابلة للكشف، الأمر الذي يجعل العقل الوسيلة الوحيدة لمعرفتها.

إدَّا في المعرفة البشريَّة جانب يعبَّر عن الحقيقة، وهذا الجانب لا بدَّ أن يلتقي مع ما كشف عنه النص حين تتكلم عن ذات الموضوع... ولكن هناك جانب أكبر يقع في إطار الافتراضات؛ وذلك لأنَّ الإنسان يجهل عن الوجود أكثر ممَّا يعلم، وهذا الجانب من المعرفة هو نسبي وقابل إلى التحوُّل مع اتساع قدرة الكشف^١.

والثوابت في النصوص الإسلاميَّة كثيرة، وهي مجموعة المسائل اليقينيَّة والضروريَّات والمسلمات والمتفق عليها في الشريعة، فهناك الكثير من الثوابت في العقائد والأحكام أمثال: التوحيد والمعاد والنبوة وغيرها من العقائد، ووجوب الصلَاة والصوم والحج وغيرها من الأحكام الفرعيَّة، لا تقبل تعدد القراءات؛ فوجوب الصلَاة - مثلاً - من الضروريَّات التي لا ينفي وجوبها ذو مسكَّة.

وفي مقابل هذه النصوص توجد نصوص ذات طابع متحوُّل، بمعنى أنَّها مسائل خلافيَّة قابلة للقراءات المختلفة والمتنوعة.

وتقسيم النص الإسلامي إلى ثابت ومتحوُّل، لا يعني جمود الثابت، بل هو يخضع للقراءات العميقة التي لا تخرجه عن المعنى، ولا يقبل القراءات المختلفة التي تتضاد فيما بينها، وهذا ما يؤكده الهاشمي في قوله:

إنَّ هذا القسم لا يقبل القراءات العرضيَّة المختلفة في الفكر الإسلامي، بمعنى أن تصح قراءة من يثبتها وقراءة من ينفيها، وكلُّ قراءة تكون مشروعة وحجَّة.

١. د. زهير البيطار، حوارات حول فهم النص: ٣٨.

فثلاً التوحيد لا يقبل قراءة من ينفيه، وإنما الصحيح قراءة من يثبته، وكذلك في وجوب الصلاة، والكثير من المسائل هي من الثوابت والضروريات المثق عليها. ولكن هذا القسم يقبل القراءات الطولية، أي القراءات الأكثر عمقاً بحيث يتكامل بها الفهم الظاهر، لا أنه يخالفه وينفيه، فيمكن أن يتوصل للإيمان بالله لأدلة جديدة على وجوده وتوحيده، أو لإيحاءات ومشاعر ومجالات أعمق فيه، وربما اقتبس في ذلك من علوم عصره^١.

إذاً هناك نصوص صريحة لها فهم ذو مراتب تختلف باختلاف الأفراد، وهي لا تلغي الفهم الظاهر الذي يشترك الجميع بالأخذ منه.

أما النصوص القابلة للقراءات العرضية، فهي نصوص خلافية، كما هو الحال في بعض المسائل الفقهية التي يمكن أن يجتهد فيها العلماء، أو بعض تفاصيل المسائل العقدية، بمعنى أنها قابلة لأن يثبتها فقيه أو باحث وينفيها آخر.

وفرق النصوص الدينية الثابتة من حيث الفهم عن المتحوّلة في الفهم، أنّ ذات الفهم الثابت هي النصوص القطعية اليقينية المستفادة من الكتاب والسنة وضروريات الإسلام، بحيث يمكن إسنادها إلى الشارع على نحو الجزم، أما النصوص المتحوّلة في فهمها، فهي معارف وأحكام ظنية مستفادة من ظواهر الكتاب والسنة، وهي ظنية سنداً أو دلالة، لذا يمكن أن توجد فيها الاجتهادات المختلفة، ولا يمكن نسبتها إلى الله تعالى بضرر قاطع^٢.

إذاً هذا القول بالنسبية المطلقة في جميع المعارف البشرية والدينية، وتعدّد القراءات واختلافها في جميع المعارف الدينية لعدم ثباتها، قول غير صحيح على إطلاقه، وأنه نابع من عدم التفريق بين النصوص الثابتة والصريحة وبين النصوص التي لها قابلية التحوّل في الفهم.

وهنا يوجد جواب نقضي على هذه النظرية؛ حيث أشكل عليها بـ «أنها تنقض نفسها

١. هاشم الهاشمي، الحداثة والفكر الإسلامي: ٥٩ - ٦٠.

٢. انظر: الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مقالة بعنوان: منطق الفهم القرآني في أساسيات تفسير النص الديني، مجلة نصوص معاصرة: ١٥٤ - ١٥٥.

بنفسها، فإذا كانت كل معرفة نسبية متغيرة، فمنها النظرية النسبية ونظرية تغيير المعرفة نفسها، فلا تكون ثابتة»^١.

أما تغيير المعرفة الدينية تبعاً لتغيير المعرفة البشرية، فهو - أيضاً - خلط واضح بين النصوص الدينية التي يتوقف فهمها على علوم أخرى من خارج النص، وبين النصوص التي تفهم من داخل النص الديني؛ فالنص الديني يفسر بعضه بعضاً، كما هو الحال في تفسير المتشابهات بالمحكمات، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في أكثر من موضع، أما مجمل المعارف الغيبية والحقائق الشرعية، فإنها لا تحتاج لمعارف غير دينية؛ كالنصوص المرتبطة بالمعاد، والحجة والنار، وعذاب القبر والحساب، والكفر والإيمان والنفاق، وكذلك النصوص التي يُستدل بها على الأحكام التعبديّة أمثال: الصلوة والصوم، والحج والزكاة وغيرها من النصوص العقديّة والأخلاقيّة والأحكام، وهذه جميعاً لا تحتاج إلى المعارف غير الدينيّة.

إنّ الدين يشتمل على أصول العقائد والأخلاق والأحكام، وهي ثابتة لا تتغير مهما تغيرت العصور والأمكنة والأزمان، بل منها ما هو مشترك بين الأديان السماوية الأخرى لا يتغير من دين إلى آخر؛ فأصول العقائد الثلاثة: التوحيد والنبوة والمعاد لا تتغير، وإنّما الاختلاف في أساليبها أو التعمق في فهمها، وكذلك أصول الأخلاق، فإنّها ثابتة لا تتغير لما لها من واقعية وما تملكه من تأثير؛ ففهوم الظلم يبقى قبيحاً، ومفهوم العدل حسناً دائماً.

لو أخذنا - مثلاً - هذه الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ﴾^٢ لوجدناها آية محكمة، وقد نصّت على تحريم هذه المآكل المذكورة، وإنّ فهمها لا يحتاج إلى شيء من خارج النص. نعم، إنّ العلة لهذا التحريم قد تحتاج إلى علم من الخارج، ولكن مهما كانت هذه العلة فهي لا تؤثر على مضمون الآية، ولا تبدل معنى الحرمة المذكور فيها.

أما ما يكون بحاجة للمعارف غير الدينيّة - سواء أكانت علوم تجريبية أم علوم إنسانية -

١. هاشم الهاشمي، الحداثة والفكر الإسلامي: ٦٨.

٢. البقرة: ١٧٣.

فهي المعارف والأحكام الظنيّة التي يتجدد الفهم في بعضها، أو تتعرض للإبطال؛ لأنّها نصوص تحتاج في فهمها إلى حقائق أو مقدّمات من علوم أخرى، ولكن يبقى هذا الفهم ظنيّاً أيضاً؛ لأنّه لم يكتسب درجة اليقين.

ثانياً: نقد نظرية عدم معرفيّة لغة الدين

(أ) أسطوريّة اللغة الدينيّة

هل يمكن أن تكون لغة القرآن لغة أسطوريّة أو رمزيّة؟

قد يقال: إنّ رأي المحقّقين الغربيّين في خلوّ لغة الدين من العلوم والمعرفة يشمل القرآن أيضاً؛ لأنّهم كانوا في صدد إبراز نظرياتهم العامّة حول كلّ الأديان والاعتقادات والمتون الدينيّة. وهؤلاء لم يحدّدوا نظريّتهم بدين خاص، بل عمّموا ذلك على كلّ آرائهم وأفكارهم، وهذا ما صنعه بعض الباحثين في العالم الإسلاميّ.

إنّ التعريفات والتحليلات التي جاءت بخصوص الأسطورة تبين كيفية اتّصال والتحام لغة الأسطورة واللغة الرمزيّة بعضهما مع بعض الآخر؛ حيث ذكروا أنّ اللغة المناسبة لبيان الأسطورة هي اللغة الرمزيّة، وعلى هذا الأساس سوف نبين خطر نظرية اللغة الرمزيّة والإشكالات الواردة عليها، وهي إشكالات واردة - أيضاً - على الرأي القائل بالأسطورة.

لكن قبل ذلك يجب توضيح السؤال التالي والإجابة عليه، وهو: هل أنّ هذه المسألة يمكن أن تشمل لغة القرآن أو لا؟

يبدو أنّ الآراء المذكورة لا يمكنها أن تُثبت اللغة الأسطوريّة للقرآن؛ لأنّها مبتلية بالإشكالات التالية:
١. إنّ تعميم نظرية أسطوريّة النصّ الديني على القرآن الكريم، في غير محلّه؛ حيث استند أصحاب هذه النظرية على الاستقراء الناقص لبعض الموارد، ثمّ استنتجوا شيئاً كليّاً عامّاً، وهذا استدلال باطل.

لذا؛ فإنّ القائلين بلغة الأسطورة في الدين قد عملوا على تعميم النتيجة التي توصّلوا إليها على

بقية الأديان، من دون أن يراجعوا الأديان المختلفة - خصوصاً الدين الإسلامي - ويتفحصوها بدقة، وإنما راجعوا العقائد الخرافية للإنسان البدوي والقديم واستمعوا لما قالوه حول الدين والإله.^١ إذاً، فإسقاط هذه النظرية على القرآن الكريم الذي ينسجم في محتوياته مع العقل والفترة، قياس مع الفارق وخطأ كبير.

٢. لو تمعنا في النظريات المادية القائلة بأن الدين مليء بالأساطير، لوجدنا أنّ معيارها حول الدين هو ما يعتقد به الناس البسطاء، فهم يعتبرون الدين ما يفرزه الناس من عقائد وأعمال وآثار، وهذا المعيار يتنافى مع العقل والمنطق؛ لأنه لا يمكن أن نحكم على عقائد الناس وأعمالهم بأنّها هي الدين بعينه، وهي المطابقة مع المتون الأصلية للدين؛ فإنّ وجود العقائد الأسطورية بين الناس ليس دليلاً على انطباقها مع المتون الدينية لهم.

وأما ما ذكر من مسألة الجبر في القرآن الكريم واعترافه بوجودهم، وأنهم يشتركون مع البشر في العبادة وبعض التكليف، فإنّه حقيقة لا يمكن أن يعترها شك؛ لذا لا يسوغ لأيّ مسلم أن يرتاب في ذلك وهو يعلم أنّ القرآن وحي من السماء ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾.^٢

٣. لقد استند علماء الغرب في نظرياتهم على وجود الكثير من القضايا المعقدة والإبهامات المحيرة والمسائل الغامضة التي لا زالت في الدين، أمثال وجود الله سبحانه وتعالى، وصفاته، والبعث والمعاد، وكذلك بعض الأعمال الفنية المدهشة؛ كالمحاريب، والنقوش، والرسوم، وبناء المعابد... إلخ.

وبصراحة إنّ هذا تبرير ساذج لا يمكن أن ينطق به إنسان يحمل مسحة من العلم والعقل؛ فليس كلُّ شيء غامض لا بدّ أن يتّصف بالأسطورة والخيال؛ لأننا نشاهد في عالمنا اليوم أنّ هناك الكثير من المسائل الغامضة التي لم تُحلّ إلى الآن، ولم يصل العلماء والباحثون إلى حقيقة كنهها أو الإحاطة بدقائقها، كما هو الحال في العلوم الطّبيّة والهندسيّة، وعلم الكيمياء والفلك والرياضيّات،

١. انظر: هاشم الهاشمي، الحداثة والفكر الإسلامي: ٣٠٩؛ د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٢٩٥.

٢. فصلت: ٤٢.

فهل يعني هذا أن التعقيد في مثل هكذا مسائل يبرر لنا القول بأن هذه العلوم أسطورية، ومن ثم يكون فيثاغورس وإنشتاين من أكابر علماء الأسطورة؟! هذا أولاً.

ثانياً: إن هذا الغموض والإبهام في بعض مسائل الدين هو بالنسبة لأصحاب النظريات المادية، وأما بالنسبة لنا ولأهل الإيمان، فلا غموض فيها ولا إبهام، بل لبدهاتها وشدة ظهورها أبت عن قيام الدليل اللّمي عليها وإن أمكن إقامة هذا الدليل وغيره عليها.

٤. إن هذا الرأي يتعارض مع الآيات الكثيرة التي تنفي عن القرآن لغة الشعر والأسطورة: ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^١، ﴿وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيَّمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^٢، ﴿إِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^٣.

ب) اللغة الرمزية

لقد ذكرنا أن السبب الرئيس وراء تبني الغرب القول برمزية اللغة الدينية، هو وجود قضايا وتعاليم وحوادث في الكتاب المقدس لا تتلائم مع العقل والعلم والثوابت التاريخية، ولكن هذه العوامل التي دفعت الغرب إلى هذه الآراء حول لغة الدين، لا تصدق على الواقع الإسلامي، ولا تبرر تطبيق هذه الآراء على النصوص الإسلامية.

وليس المقصود من لغة (الرمزية) في نظر هؤلاء استخدام المعنى المجازي مع وجود قرينة دالة على المعنى المراد، فهذا النوع هو المجاز في الألفاظ، ويتشكّل بحسب قواعد خاصة بكل لغة^٤. وعن طريق مراعاة القواعد والقرائن، فإنه يمكن للأفراد العارفين بهذه القواعد تحصيل مراد

١. الأنعام: ٢٥.

٢. الأنفال: ٣١.

٣. المطففين: ١٣.

٤. إن استعمال اللفظ إما أن يكون فيما وضع له، فهو استعمال حقيقي، وإما أن يكون في غير ما وضع له مع وجود المناسب للموضوع له فيكون الاستعمال مجازياً.

المتكلم، بينما نجد أنّ المفكرين المحدثين يقولون: إنّه لا يحصل اطمئنان في الفهم للمراد من قبل السامع.

إنّ النظريات السابقة - وبالخصوص نظريّتيّ الأستاذين سرّوش وسبشترى اللتين تثبتان رمزيّة كلّ الخطابات القرآنيّة - يمكن أن تأتي عليها الإشكالات التالية:

ولكن قبل مناقشة هاتين النظريتين رأينا أن نبيّن أمرًا مهمًّا، وهو أنّ من يذهب من المعاصرين إلى القول برمزيّة لغة القرآن الكريم وعدم قابليتها للفهم، فهو في واقعه ينحو منحى الاتجاه التعطيلي ولكن بأسلوب جديد؛ إذ إنّ أصحاب هذا الاتجاه سواء أكانوا من الشيعة أم من أهل السنة، فهم بالنتيجة يذهبون إلى القول بعدم فهم النصوص القرآنيّة، ولكن على توجيهين: أما الشيعي، فإنّه يقول: إلّا من خوطب به، وذلك هو المعصوم عليه السلام لا غير؛ اعتمادًا على بعض الروايات التي أثبت عدم جدوائيتها على إثبات المطلوب، من قبيل رواية «إنّما يعرف القرآن من خوطب به»^١، وروايات أخرى قريبة منها؛^٢ حيث قال الاسترآبادي:

إنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية، وكذلك كثير من السنن النبويّة، وإنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام النظرية الشرعيّة؛ أصليّة كانت أو فرعيّة، إلّا السماع من الصادقين عليهم السلام، وإنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر الكتاب ولا ظواهر السنن النبويّة ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما.^٣

وأما السنّي، فإنّه يذهب إلى عدم إمكان فهمه إلّاّ بالمأثور من الصحابة والتابعين؛ بناءً على حجّية قول الصحابي، وأنّ سنّته كسنّة النبي صلى الله عليه وآله يُعتمد عليها في فهم الدين وبيان معارفه.

وقد نوقش الاتجاهان من قبل علماء المسلمين خصوصًا علماء الإماميّة، وقد تمّ إبطاهما.

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٢٢/١٨٥، ح ٢٥.

٢. انظر المصدر نفسه: ٢٧/٢٠٥، ح ٧٣، و٣٤٩، ح ٢؛ وكذلك الشيخ الكليني، الكافي: ٨/٣١١، ح ٤٨٥؛ وهاشم

البحراني، البرهان في تفسير القرآن: ١/١٨.

٣. محمّد أمين الأسترآبادي، الفوائد المدنيّة والشواهد المكتبة: ١٠٤.

وكان في صدارة من ناقش هذا الاتجاه الروائي من علماء الشيعة الشيخ الطوسي رحمته الله في تفسيره التبيان؛ حيث قال:

إنه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى وكلام نبيه تناقض وتضاد...^١

وقال السيد الخوئي رحمته الله:

لا شك أن النبي صلى الله عليه وآله لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنه كَلَّمَ قومه بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم، وأنه أتى القرآن ليفهموا معانيه، وليتدبروا آياته، فيأتمروا بأوامره ويزدجروا بزواجره.^٢

وقال العلامة الطباطبائي رحمته الله:

القرآن الكريم كلام كسائر ما يتكلم به الناس، ويدلُّ دلالة واضحة على معانيه المقصودة، وما يرومه من بيان المفاهيم والمعطيات، وليس فيه خفاء على المستمعين آياته... ولا نجد دليلاً على أنه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندرکہا من ألفاظه وجملته.^٣

وأما الإمام الخميني رحمته الله، وبعد أن بحث مقدمات حجّية الظهور في البحث الأصولي، وأثبت أن النص القرآني بوصفه كلام الله لا يشدُّ عن القاعدة العامّة في حجّية الظهور؛ فحيث قال:

لا إشكال في حجّية الظواهر، من غير فرق بين ظواهر الكتاب وغيره، ولا بين كلام الشارع وغيره، ولا بالنسبة إلى من قصد إفهامه وغيره.^٤

وقد قام السيد الإمام رحمته الله في موضع آخر بمناقشة كلِّ من لا يرى لظواهر القرآن أئمة حجّة، أو أنه لا يمكن فهمها، بما خلاصته:

أ) لم يأتِ النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن الكريم للتلاوة فقط، بل للعمل بما فيه؛ لأنَّ في هذا القرآن أحكاماً وقوانين وآياتٍ عملية ينبغي تطبيقها في واقع الحياة.

١. محمّد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ٤/١.

٢. السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٦٣.

٣. محمّد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ٣٥ - ٣٦.

٤. الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية: ٢٤١/١.

(ب) ما دام في القرآن الكريم آيات عملية، فهي بمثابة القانون العام، لذا ينبغي أن تكون هذه الآيات على مستوى الفهم العام من دون حاجة إلى تأويل؛ لأنّ القانون إذا ما وُضع لبلد ما، فلا ينبغي أن يوضع بصيغة بحيث لا يفهمها أهل ذلك البلد. أجل من الممكن أن يحتاج القانون في تفصيله وتوضيحه إلى علماء ومختصين، بيد أنّ هذا غير التأويل.

(ج) إنّ العمل بالقرآن لم يختص بعصر النبي ﷺ دون غيره من العصور، بل هو للعصور كافة. وقد انتهى عليه السلام إلى أنّ القرآن الكريم وما توفّر عليه من قوانين علميّة جاء بها، وكذلك الحديث، فهي من أجل عامّة الناس، وبينها بطريقة يفهمها الناس جميعاً.^١ علاوة على ما ذكرناه من الأقوال الناضرة إلى إبطال الاتجاه التعطيلي عند الشيعة أو السنّة، نحاول أن نقوم بمناقشة نظريّ الأستاذين سروش وسبستري اللتين تثبتان رمزيّة كلّ الخطابات القرآنيّة كما أشرنا سابقاً، وذلك بعدّة أمور نذكر منها:

١. إذا اعتبرنا أنّ لغة القرآن لغة رمزيّة ولغة محيّرّة، فستكون هذه النظرية ضمن منهج (مادّية الوحي)، وأتمّها تنظر إلى القرآن بأثّه غير قابل للفهم، ولأجل ذلك ستكون الخطابات الصادرة من الوحي لا تملك مصداقيّة، ومن ثمّ تكون ساقطة عن الاعتبار. ولازم كلامهم هذا أنّ القرآن لا تتوفّر فيه خاصيّة الهداية وإراءة الطريق للناس، وهذا الأمر لا ينسجم مع الغاية العظمى من نزول القرآن، وفي الوقت نفسه يؤدّي إلى نقض الغرض؛ لأنّ الأهداف والآثار التي يستهدفها الدين لا تتحقق بدون واقعيّة مضمون اللغة الدينيّة.

٢. إنّ لغة القرآن تحتوي في الخطاب أو الكتابة على أنواع مختلفة من المجاز والاستعارة، والكناية والتشبيه، والتمثيل والرمزيّة... إلخ، واستعمال أيّ واحد من هذه الأساليب البديعيّة لا يكون إلّا لغرض التأثير الأفضل في القارئ والمخاطب. والقرآن قد استعمل هذه الأساليب، ولكن ذلك لا يقتضي أن تكون جميع ألفاظه مجازيّة، ولا يحمل اللفظ على المجاز إلّا مع وجود القرائن، أمّا الرمزيّة فهي لا تحدّ اللفظ بمعنى معين؛ لأنّها لا تستند إلى أي قرينة عقلائيّة؛ إذ إنّ سيرة

١. انظر: الإمام الخميني، كشف الأسرار (فارسي): ٣٢١ - ٣٢٢.

العقلاء قائمة على أنّ ظاهر كلام العاقل يعبر عن الواقع، وأنّ ما يخبر به حقائق واقعية، إلا إذا قامت قرينة صارفة على عدم إمكان الأخذ بظاهر كلامه، أو أنه صرّح بأنّ كلامه قصّة خيالية، لكن القرآن كتاب يصرّح بأنه الحقّ الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^١.

٣. مخالفة هذا الرأي للآيات القرآنية؛ فإنّه تعالى قد عبّر عن كتابه العزيز بأنه الحقّ: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾^٢، ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾^٣، وليس معنى كونه الحقّ إلا أنه يطابق الواقع، وأنه يتحدّث عن قضايا حقيقية لا علاقة لها بالوهم أو الخيال.

وهناك قسم كبير من الآيات القرآنية ينفي بصراحة عن هذا القرآن أيّ تأثير خارجي عليه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^٤، و﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ﴾^٥، فكيف يقال: إنّ القرآن الكريم قد تأثر بثقافة الجاهلية وخرافاتهما وإنّ أحكامه لا تطابق الواقع؟!؛

كما أنّ هذا الرأي يتعارض مع الآيات التي تنفي الأسطورة والشعر عن القرآن الكريم نفسه، وقد ذكرناه في الردّ على أسطورة هذا القرآن.

٤. إنّ القانون العقلائي في اللغة يقول: الأصل في كلّ متكلم أن يكون في مقام البيان، وهذه قضية عقلانية في نظام المحاورات كما يؤكّد ذلك الأصوليون. والقرآن يصرّح بأنه نزل بلغة العرب: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٦، و﴿كِتَابٌ فَضَّلْتِ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^٧، وعلى رجل منهم ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^٨.

١. انظر هاشم الهاشمي، آراء حدائية في الفكر: ٤٤٩ - ٤٥٠؛ وكذلك الحدائفة والفكر الإسلامي: ٢٩١ - ٣٠٩؛ د.

ساجدي - زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٢١.

٢. الإسراء: ١٠٥.

٣. المجاثية: ٢٩.

٤. فضلت: ٤٧.

٥. الطارق: ١٣.

٦. يوسف: ٢.

٧. فضلت: ٣.

٨. الأعراف: ٦٣.

ونحن نرى أنّ هذا القرآن قد خاطب هؤلاء في كثير من الآيات وحاورهم، وقد فهموا تلك الخطابات والمحاورات، وأمرهم ونهاهم وقد فهموا تلك الأوامر والنواهي واستجابوا لها، فكيف يكون كتابًا غامضًا؟!

ثالثًا: نقد مقولة أنسنة النص الديني

أ) نقد رؤية أبي زيد حول مفهوم النص القرآني

في هذا المبحث نحاول أن نقف مع رؤية الدكتور أبي زيد في الوحي والنص القرآني، وأنّ القرآن ذات صبغة علمانيّة وماديّة تعطي مفادًا يبتني على الرؤية الغربيّة للوحي ومباحث الهرمنيوطيقا المعاصرة القائلة: إنّ النص بعد أن يُكتب ينفصل عن مؤلّفه ويصبح ملكًا للقارئ، وأنّ القارئ هو الذي يستخرج منه المعاني عن طريق عمليّة التأويل، وهذا يتعارض مع المنهج التقليدي الذي يتعامل مع النص القرآني على أنّه كتاب الله تعالى، وفي الوقت نفسه يحفظ خصوصيته وقداسته ومكانته.

وبصراحة إنّ هذه الرؤية تطعن في عصمة الكتاب العزيز، وتتناقض مع النظرة الإسلاميّة إلى القرآن الكريم على أنّه كلام الله الواجب الإيمان به والعمل به.

إنّ فرض النص القرآني نص لغوي مشفّر ومرمّز وإن كان لا ينبغي بشكل صريح إلهيّة القرآن حال نزوله، إلاّ أنّه يجعل منه نصًّا بشريًّا متلبسًا بالتأويلات النبويّة أو البشريّة الأخرى. وتترتب على هذه الرؤية مجموعة من اللوازم الباطلة نحاول أن نقف على أهمّها:

١. إنّ هذه الدعوى تخالف الهدف الكامن وراء نزول القرآن الكريم، والغرض الأساس منه، وهو هداية العالمين. وهذه الهداية لا تتحقق إلاّ بالتدبّر فيه والإيمان بمضامينه والعمل بأحكامه وقوانينه، وكيف يتحقق كلّ ذلك إذا كان القرآن غير قابل للفهم؟ إذاً ليس للقرآن إلاّ أن يستخدم الأساليب والتراكيب التي يفهمها الناس، وإلاّ يلزم من ذلك نقض الغرض.

٢. إنّها تتعارض مع الكثير من الآيات التي تصرّح بأنّ القرآن نور، وكتاب مبین، وتبيان، وميسّر، وأنّه الحقّ، منها قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ

رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^١، «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^٢، «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ»^٣، «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانَكَ لِتَبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا»^٤، «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُدَكِّرٍ»^٥، «وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^٦. فحاشا أن يكون القرآن تبيانًا لكل شيء ولا يكون تبيانًا لنفسه! وكيف يكون مبهمًا وهو تفصيل لكل شيء؟!

وهذا الرد يمكن أن يكون - أيضًا - جوابًا للقائلين بأنسنة القرآن الكريم.

٣. إنَّ هذا الرأي يجعل النبي ﷺ مؤولًا شأنه شأن البشر العاديين، أي أنه يصيب ويخطأ في فهمه وبيانه لآي الذكر الحكيم، بل يجعله بشريًا في سُنَّته وأحاديثه، وهذا بخلاف ما استقل به العقل في ضرورة عصمة النبي بشكل عام، وما دلَّت عليه الآيات من عصمة الرسول ﷺ بشكل خاص؛ كقوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^٧، «وَلَئِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ»^٨، «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا وَاقٍ»^٩، وكذلك الآيات التي دلَّت على وجوب اتباعه والامرة بالاعتداء به.^{١٠}

٤. إنَّ هذا الرأي يخالف - أيضًا - الأحاديث المتواترة التي نصّت على وجوب اتباع الثقلين؛ كتاب الله والعترة، فلو كان كتابًا مرمرًا لما أمرنا النبي ﷺ باتباعه؛ لأنه كيف نتبع ما لا نفهمه؟!

١. المائدة: ١٥ - ١٦.

٢. النحل: ١٠٣.

٣. الشعراء: ٢.

٤. مريم: ٩٧.

٥. القمر: ١٧.

٦. محمد: ٢٤.

٧. الحج: ٥٤.

٨. البقرة: ١٤٥.

٩. الرعد: ٣٧.

١٠. تقدمت في الفصل الأول الأدلة على عصمة السنة الشريفة.

٥. إنَّ هذه الدعوى تؤدِّي إلى النسبيَّة المطلقة في الحقائق والتعاليم الدينيَّة، ومن ثمَّ عدم إمكان أن ننسب أية فكرة معيَّنة للدين ليُطالب الإنسان بالإيمان بها، وتعميم النسبيَّة على كلِّ النصوص الدينيَّة باطل.

(ب) نقد نظرية الوحي تجربة دينيَّة

إنَّ جعل التجربة الدينيَّة مرادفة للوحي خطأ فادح. ومنشأ هذه النظرة التاريخيَّة لحقيقة الوحي هو النزعة العقليَّة المفرطة، والرومانتيكية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في نقد الكتاب المقدَّس، وتعارض العهدين مع العقل والعلم. والحال أنَّ أيَّ واحد من هذه العوامل لا يمكن قبوله في فكرة تجريبيَّة الوحي بالنسبة للإسلام.^١

وبصراحة إنَّ تتبع جذور هذه النظرية يصل بنا إلى الرؤية المسيحيَّة للوحي؛ حيث تذهب هذه الرؤية إلى كون الوحي من سنخ التجربة الدينيَّة، وهي الرؤية البروتستانتية في إلهياتها الحديثة. فالوحي في هذه الرؤية يُسند إلى شخص المسيح نفسه، وأمَّا الوحي في الإسلام فهو حقيقة كلاميَّة، وما ينتج عن الوحي يدعى (كلام الله).^٢

يقول الدكتور ساجدي في نقد التجربة الروحيَّة:

إنَّ هذه الرؤى الناسوتيَّة للوحي تشير إلى أنَّ القرآن ناتج ومحصول تجربة دينيَّة وعرفانيَّة، وأتَّه لا يوجد دليل على ضرورة كون العبارات القرآنيَّة لها معرفة واقعيَّة، وعلى أساس هذه النظرية، فإنَّ لغة الوحي هي لغة تجسيد الإحساسات وإظهار الإحساسات الداخليَّة للفرد المتديّن. وهذه النظرية تشبه إلى حدِّ ما إحدى تفاسير نظرية عدم المعرفة الواقعيَّة، مضافاً إلى هذا فإنَّ الأساس في بناء واعتبار الوحي تجربة دينيَّة هو شلاير ماخر الذي يؤكِّد على نظرية عدم المعرفة الواقعيَّة في كلِّ العبارات الدينيَّة.

١. وللتوضيح أكثر راجع: أبو الفضل ساجدي، الوحي والتجربة الدينيَّة، المعرفة الفلسفيَّة: ٣.

٢. انظر: هادي صادقي، مقالة بعنوان: تهافت نظرية نبويَّة القرآن، مطالعات نقديَّة جاّدة، مجلة نصوص معاصرة

وهذا الارتباط القريب بين هاتين النظريتين هو حقيقة أذعن لها كثير من العلماء المحققين الغربيين... وبحسب هذا التفسير للغة الدينية، فإن النصوص الدينية التي تبين نظرية خلق الكون في الكتب المقدسة لا تكون في الحقيقة حاكية عن خلق الله للموجودات، بل هي صرف بيان تصوّر الفرد المتدين لارتباط كلّ الوجودات بالله.^١

ثمّ طُرحت هذه الفكرة في الأوساط الإسلامية من بعض المجتهدين،^٢ وقد وجّه الباحثون الإسلاميون نقدهم لها وأثبتوا بطلانها ومخالفتها للأصول الإسلامية.

ونحن نذكر أهم الإشكالات التي تواجهها هذه النظرية:

١. إنّ هذه النظرية لا دليل عقلي أو علمي أو وجداني أو نقلي عليها؛ فمتى قال النبي ﷺ: إنّ القرآن كلام منبثق من إحساسه بتجربة روحية أو حالة معنوية قد عاشها؟
٢. من لوازم القول بهذا الرأي عدم صحّة الاستناد إلى القرآن في مثل هذه الحالة والاستشهاد به.
٣. إنّ هذه النظرية تتنافى مع النص الديني؛ إذ إنّ دور النبي ﷺ في إنتاج الوحي كلام لا أساس له من الصحّة ولا ينسجم مع القرآن الكريم والسيرة النبوية، فهناك مئات الآيات القرآنية الدالة على أنّ الله تعالى هو خالق القرآن ومنزله على قلب النبي ﷺ، وصرحة هذه الآيات لا تدع أيّ مجال للاحتمال والتأويل. ومن هذه الآيات:
- ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾^٣.
- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٤.

١. د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٦٤.

٢. وعلى رأسهم السيد أحمد خان الهندي (١٨١٧ - ١٨٩٨م)، فقد ذهب إلى أنّ النبوة ملكة طبيعية خاصة كسائر الملكات البشرية التي تتفق عندما تتوفر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، وما الوحي إلا عبارة عن نشاط العقل الإلهي في النفس والعقل القدسي البشري. ثمّ ظهرت بأبحاث متقاربة في آراء مجتهدين حتى وصلت إلى صورتها الأخيرة في نظرية (القرآن تجربة نبوية) عند الدكتور سروش. انظر: هادي صادقي، مقالة بعنوان: تهاافت نظرية نبوية القرآن، مطالعات نقدية جادة، مجلة نصوص معاصرة - العددان ١٧ - ١٨: ٣٧ - ٤٨.

٣. طه: ١١٣.

٤. يوسف: ٢.

- ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾^١.
 - ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾^٢.
 - ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ﴾^٣.
 - ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا
 نَهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^٤.
 - ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ﴾^٥.
 - ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^٦.

والقراءة تدل على قراءة ما نزل بواسطة جبرائيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم ﴿سَنُقْرِئُكَ﴾، ثم وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم قراءته ﴿اقْرَأْ﴾ والقراءة هي عين الكلام الذي يُنشأ وليس محتوى الكلام فقط. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ نَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾^٧، فإن كلمة ﴿اتْلُ﴾ تعني القراءة المصحوبة بالاتباع؛ لأن كل كلمة نزلت على النبي صلى الله عليه وسلم يجب عليه أن يتبعها، بل لا يجوز أن يبدلها: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^٨.

بعد هذه الآيات المتقدمة لا يبقى مجال للقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي قام بتصوير المضمون ليجعله قابلاً للفهم.

٤. إن الإعجاز اللفظي للقرآن الكريم وتحديده دليل على بطلان القول القائل بدور البشر في

١. الزمر: ١؛ الحجاية: ٢؛ الأحقاف: ٢.

٢. الزمر: ٢.

٣. الشورى: ٧.

٤. الشورى: ٥٢.

٥. الأعلى: ٦.

٦. العلق: ١.

٧. الكهف: ٢٧.

٨. الأنعام: ١١٥.

مسألة الوحي وخلق القرآن، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْحِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^١، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾^٢، وقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾^٣.

فلو لم يكن القرآن كلام الله وفوق مقدرة البشر، لكانوا قد جاؤوا بمثله مع محاولاتهم الكثيرة والمتعددة، وحيث لم يتمكنوا من الإتيان بمثله ثبت أنه معجز بلفظه ومضمونه.

٥. تصريح القرآن الكريم نفسه بأن نزوله كان على شكل آيات أو سور كاملة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: ﴿مَجْدَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ﴾^٤، وقال عن نزول سورة النون: ﴿سُوْرَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^٥. وواضح أنّ نزول القرآن على شكل آيات أو سورة لا يعني مجرد المحتوى، وإنما المضمون مع اللفظ.

ج) الفرق بين الوحي والتجربة الدينية

من المعروف أنّ كلمة الوحي وردت في القرآن الكريم بمعانٍ متعددة، منها: الإلقاء في النفوس وإلهامها، ومنها الوسوسة والإلقاء الخبيث في النفس، ومنها الإشارة المفهمة إلهاماً خفياً للمراد، ومنها التسخير ووضع النظام التكويني من قبل الله تعالى.

وكذلك في المعنى الاصطلاحي، وهو الوحي الرسالي الذي استعمله القرآن في أكثر من سبعين موضعاً: وهو اتصال الله سبحانه بالبشر.

والذي يقتضيه النظر أنّ الاستعمالات المختلفة للوحي في القرآن مع اختلافها تشترك في المعنى اللغوي، وهو الإعلام الخفي أو إلقاء المعنى في نفس المخاطب.

١. الإسراء: ٨٨.

٢. هود: ١٣.

٣. البقرة: ٢٣ - ٢٤.

٤. التوبة: ٦٤.

٥. النون: ١.

والوحي بهذا المعنى الاصطلاحي له طرق ثلاث

الأولى: الوحي بمعنى الإلهام؛ كالوحي إلى أم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^١، والوحي إلى النحل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^٢.

الثانية: كلام الله للبشر من وراء حجاب؛ كما في كلام الله تعالى لموسى ﷺ من وراء حجاب الشجرة.

الثالثة: كلام الله للبشر بالوحي عن طريق الملك.

وهذه الطرق الثلاث (الإلهام، التكليم، إرسال ملك) جميعها تتضمن إبلاغ وإيحاء البيانات من قبل الخالق إلى النبي الذي اصطفاه، وقد عبّر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّمْهَدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾^٣.

أما التجربة الدينية؛ فإنَّ للإنسان تجارب متنوعة يكتسبها في طول حياته، وهي كثيرة ومتعددة، منها: تجارب فكرية، وفنية، وعاطفية وغيرها، ولكن هناك تجارب نخوضها وهي تتعلق بأمر غير معتادة؛ كإحساساتنا الداخلية بالأمر الميتافيزيقية الغيبية (ما وراء الطبيعة)، فحينما يشعر الإنسان في نفسه أنَّ لديه ارتباطًا بالمطلق، من حيث كونه حقيقة غائية، أو كونه لا متناهيًا، أو بعض المظاهر والتجليات فيما يتعلق بعلاقة الإنسان مع خالقه، أو الله والعالم، فهذا ما يُصطلح عليه بـ (التجربة الدينية)، وهي ترجمة حرفية لعبارة (Experience Religious).

والمراد الدقيق منها هو الشعور والإحساس الديني أو اللحظة الدينية^٤.

وهذا المصطلح ساد في المجتمع الغربي الحديث في القرون الثلاثة الأخيرة، وحُظي باهتمام

١. القصص: ٧.

٢. النحل: ٦٨.

٣. الشورى: ٥١ - ٥٢.

٤. انظر: د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٧٥.

المتخصصين في الشؤون الدينية، وبذلك أخذ مفهوم الدين يشتمل على أنواع الشعور والمشاهدة الشخصية التي تربط الإنسان بنحو من الأنحاء بالعالم الغيبي، وهي بهذا المعنى العام تشمل حتى الكشوفات التي تتجلى لبعض المؤمنين، وأما بمعناها الخاص فتطلق على التجربة التي يبدو فيها للشخص وكأنَّ الله تعالى قد تجلَّى له بنحو ما^١.

هناك الكثير من الفوارق بين الوحي الإلهي والتجربة الدينية الشخصية، ومن خلال التعريف المتقدم للوحي المبحوث في علم الكلام الإسلامي وعلوم القرآن وتعريف التجربة الدينية تظهر جملة من تلك الفوارق، منها:

١. إنَّ الوحي الرسالي هو نوع من إلقاء المعنى وانتقال المعلومات والعبارات والتعاليم الدينية (أعم من الفقهية والأخلاقية والتاريخية)، وهي واجبة الاتباع. ومن تتبع استعمالات الوحي في القرآن يُلاحظ أنه يُطلق كلمة الوحي على إلقاء المعارف والعلوم ولا يطلقها على الأحاسيس والعواطف التي هي قوام التجربة الدينية الباطنية، وهذا ما يتجلى في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾^٢ وقوله أيضاً: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^٣ فالآيتان قد بينتا أنَّ التكلُّم هو أحد أقسام الوحي الإلهي. وأما هاتان الآيتان ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾^٤ و ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾^٥ ففيهما إشارة إلى أنَّ الوحي قابل للاتباع، وهذا بخلاف التجربة الدينية؛ فإنها مجرد أحاسيس وأمر باطني شخصي، ولا يحكم العقل بوجود اتباعها على الآخرين^٦.

١. محمد علي مهدي، مقال: إعصار في وجه سروش، دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوة، مجلة نصوص معاصرة - العددان ١٧ - ١٨: ١٩٣ - ٢١٦.

٢. البقرة: ٢٥٣.

٣. النساء: ١٦٤.

٤. الأنعام: ١٠٦.

٥. الأعراف: ١١٧.

٦. د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٧٩.

٢. إِنَّ الآياتِ الْقُرْآنِيَّةَ تَظْهَرُ لَنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فِي تَلْقَى الْوَحْيِ وَالتَّعَالِيمِ الْإِلَهِيَّةِ بِصَدَدِ إِبْلَاحٍ وَبَيَانٍ هَذِهِ التَّعَالِيمِ لِلنَّاسِ، وَلِذَا يُطْلَقُ عَلَى الْقُرْآنِ بِأَنَّهُ بَيَانٌ أَوْ تَبْيَانٌ، وَبَيِّنَةٌ وَبَيِّنَاتٌ. ١ إِذَا فَالْوَحْيِ مَبِينٌ لِلتَّعَالِيمِ الْإِلَهِيَّةِ، وَلَهُ مَعْرِفَةٌ وَاقِعِيَّةٌ، وَهُوَ فِي صَدَدِ بَيَانٍ وَنَقْلِ التَّعَالِيمِ وَالعِبَادَاتِ الْخَاصَّةِ إِلَى النَّاسِ: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾. ٢

بينما التجربة الدينية غالباً ما تكون موادها مهمة وغير قابلة للبيان والشرح، وما يمكن تبيينه منها فهو محدود جداً، والحال أنَّ المدلول القرآني هو بيان واضح في الموضوعات المختلفة؛ الاجتماعية والسياسية، العبادية والأخلاقية، الفردية والتاريخية وغيرها.

٣. إِنَّ الْعَقْلَ يَقْضِي بِصُدُورِ الْوَحْيِ مِنْ مَّصْدَرٍ يُطْمَأَنِّ إِلَيْهِ غَيْرَ قَابِلٍ لِلخَطَأِ، وَكَذَلِكَ الشَّوَاهِدُ الدِّينِيَّةُ - أَيْضًا - تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ؛ فَقَدْ وَرَدَ فِي الذِّكْرِ الْحَكِيمِ: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. ٣ وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، ٤ أَمَّا التَّجَارِبُ الدِّينِيَّةُ فَهِيَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمُجَرِّبِينَ، بَلْ قَدْ تَكُونُ مُتَضَادَّةً فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَلَا يُمْكِنُ الِاعْتِمَادُ عَلَيْهَا. وَلَا نَبَالِغُ إِذَا مَا قُلْنَا: إِنَّ التَّجْرِبَةَ الدِّينِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ صُورِ نَاقِصَةٍ أَوْ خَاطِئَةٍ أَوْ مُتَأَثِّرَةٍ بِذَهْنِيَّةِ الْعَارِفِ نَفْسِهِ.

٤. إِنَّ نَزُولَ الْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ لَيْسَ مُرْتَبِطًا بِالْحَالَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ وَالتَّجَارِبِ الدِّينِيَّةِ الْحَاصِلَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ، وَلَا خَاضِعًا لِإِرَادَتِهِ ﷺ فِي زَمَانِهِ، بَلْ هُوَ مُرْتَبِطٌ بِاحْتِيَاجِ الْمُسْلِمِينَ لِنَزُولِ التَّعَالِيمِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى، وَتَابِعٌ وَخَاضِعٌ لِإِرَادَتِهِ سُبْحَانَهُ؛ لِأَنَّ الْوَحْيَ رُبَّمَا يُجَسِّسُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَيَطُولُ عَلَيْهِ انْقِطَاعُهُ حَتَّى يَبْدَأَ أَعْدَاؤُهُ بِالْإِرْجَافِ، فَيُنزَلُ بِهَذَا الشَّأْنِ: ﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾. ٥ وَكَذَلِكَ

١. آل عمران: ٣٨؛ النحل: ٨٩؛ الأنعام: ١٥٧؛ البقرة: ١٨٥.

٢. الطلاق: ١٤.

٣. يونس: ٣٧ - ٣٨.

٤. البقرة: ١.

٥. الضحى: ١ - ٣.

بالنسبة إلى كيفية هذا الوحي، فهي - أيضًا - خارجة عن إرادة النبي ﷺ، أما التجربة الدينية، فهي خاضعة لإرادة الشخص المؤمن أو العارف.

رابعًا: نقد نظرية فهم النص

أ) نقد معطيات الهرمنيوطيقا الفلسفية

ذكرنا أن الأساس الذي تتكئ عليه الهرمنيوطيقا الفلسفية، والذي له تأثير على فهم النص الديني، هو (محمورية المفسر) التي تعني استقلال النص عن المؤلف، وأن فهم أي نص لا يحصل بمعزل عن الأفق المعرفي للمفسر وثقافته. وبما أن خلفية وثقافة كل قارئ أو مفسر مختلفة من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر آخر، فتأتي القراءة متعددة، ويأتي كذلك الفهم متعددًا ونسبيًا وغير ثابت.

إن الكثير من علماء الغرب الذين كتبوا حول فهم النص وأيدوا المنهج الكلاسيكي أو الرومانسي في عملية الفهم أو التفسير، يخالفون أفكار (هيدغر) وتلميذه (غادامر) في الهرمنيوطيقا الفلسفية. يقول أبو زيد:

إن مفكرى الهرمنيوطيقا المعاصرين أمثال: بيتي، وبول ريكور، وهيرش يسعون لإقامة نظرة موضوعية في التفسير لهم... [فهم] يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علمًا لتفسير النصوص الذي يعتمد على منهج موضوعي صلب، ويتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامر. إن الهرمنيوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تُعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت ببساطة علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير.¹

قال الدكتور زهير البيطار:

ونرى هيرش - مثلاً - انتقد بشدة غادامر في قوله: (محمورية المفسر)، ودافع عن (المعنى النهائي للنص)، وعن (قصد المؤلف)، وعدّ قصد المؤلف هو الهدف الأساس للهرمنيوطيقا، وأنه هو المعيار للتأويل الصحيح، واعتبره معيارًا تُقاس

١. د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٤.

به صحّة التأويل، وبرهن على تحقق قصد المؤلّف في أيّ نص من خلال جمع الشواهد العينيّة عليه.^١

ويرى البيطار هذا أنّ الهدف النهائي من عمليّة التفسير التوصل لقصد المؤلّف، وهو المعيار في تمييز التفسير عن غيره؛ حيث قال: إنّ غادامر لم يذكر معياراً لتمييز التفسير الصحيح، وبين أنّ قوله بتاريحيّة الفهم وتأثير الخلفيات، يؤدّي إلى النسبيّة والشك.

وقد وجّه (كارل اتو) اعتراضه على غادامر في تأكيده على الأحكام المسبقة وتأثيرها على المفسّر، وقال: إنّّه على رأيه سوف لن يبقى مبرّر للتقييم أو النقد لأيّ تفسير ورأي؛ لأنّ كلّ تفسير أو رأي إذا كان متأثراً بخلفيات المفسّر، فهذا يقتضي صحّة ومشروعيّة كلّ تفسير؛ لأنّه لو اعترضت على المفسّر فسوف يقول لك: لو كنت تعيش الخلفيات التي أعيشها، فإنّك ستصل إلى التفسير نفسه الذي وصلت إليه. وعلى ضوء هذا الرأي لا بدّ من قبول كلّ رأي ومشروعيته.^٢

ومن اعتراضات (هابر ماس) على غادامر هو أنّ هذه النظرية تؤدّي إلى النسبيّة في العلوم الاجتماعيّة، وقد اعترض على إنكاره هذا بوجود معيار موضوعي لتقييم التفسير وتمييز الفهم عن سوء الفهم.^٣

وعلى الرغم من هذا الرفض والانتقاد اللاذع لهذه النظرية، فإنّ هناك بعض المنادين بالحداثة يحاولون نشرها بين المسلمين وإسقاطها على النصوص الإسلاميّة دون أن يخضعوها لنقاش ودراسة إمكانيّة تطبيقها على القرآن الكريم، وكأتمها غير قابلة للتحليل والنقد.

وهنا نحاول أن نسجّل بعض الملاحظات على آراء الهرمنيوطيقا الفلسفيّة:

١. إنّ عدم إمكان تحلّص المفسّر من خلفياته ورغباته، أمر غير صحيح؛ إذ لو كان كذلك لما فهم أحد من أيّ نص ما يخالف ميوله ورغباته، مع أنّنا نشاهد بالوجدان أنّ الكثير ممّا يفهم من النصوص ما يخالف ميوله ورغباته، بل ربما أثار النص في تغيير ميوله ورغباته أو خلفياته المسبقة،

١. د. زهير البيطار، حوارات حول فهم النص: ٢٥.

٢. انظر: هاشم الهاشمي، آراء حداثيّة في الفكر الديني: ٨٠.

٣. المصدر نفسه: ٨١.

الأمر الذي تتشكّل معه ميول ورغبات وأفكار جديدة لديه لم تكن قبل قراءة النص. ونحن لا نريد إنكار أيّ تأثير للخلفيات والفهم المسبق عند بعض، ولكنّ الكلام في إمكان التجرد عن تلك الخلفيات، فنقول: نعم، إنّه ممكن، وقد حدّرت منه الروايات التي تنهى عن التفسير بالرأي.

٢. إنّ القول: بأنّ التفسيرات للنص غير متناهية، وكلّها مشروعة ومقبولة، وعدم وجود فهم نهائي ثابت، يلزم منه الجمع بين المتناقضات؛ إذ إنّنا نقطع في كثير من الموارد أنّ أحد هذه التفاسير باطل وشاذ أو منحرف، والآخر مقبول ويمثل الحقيقة بعينها، كما هو الحال في عقيدة التثليث والتوحيد، فلا يخلو أنّ أحدهما يمثل الحقيقة والآخر باطل. قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:
مَا اخْتَلَفْتُ دَعْوَتَانِ إِلَّا كَانَتْ إِحْدَاهُمَا ضَلَالَةً^١.

٣. إنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تؤدّي لنسبيّة القراءة والتفسير وتعدّدها وعدم ثبات معنى معيّن لكلّ نص، وهذه النظرية من نظريات مذهب الشك والنسبيّة، وقد ذكرنا الإشكالات عليها في ما سبق، وقلنا: إنهما سوف تشمل نفسها؛ فيلزم صحّة هذه النظرية ونقيضها.

ومن الإشكالات على نظرية تعدد القراءات أنّ مؤيديها يعتقدون بأنّ بعض القراءات والآراء السابقة باطلة، ويحاولون فرض قراءتهم على الآخرين، إذا هم أنفسهم يعترفون بأنّ القراءات ليست كلّها صحيحة، فهم قد طرحوا قراءات جديدة للإسلام وأكثرها من قبيل التفسير بالرأي؛ حيث يُفرض فيها التفسير حسب معتقداتهم السابقة على النص، وبذلك أخضعوا النص لأفكارهم وآرائهم المتأثرة بالآراء الحديثة حول الإنسان المعاصر، وحقوق الرجل والمرأة، والديمقراطيّة، والليبراليّة، والتعدديّة الدينيّة، وفلسفة الدين... إلخ.

وبحسب هذه القراءات الجديدة، فإنّهم ذهبوا إلى لزوم التبدّل والتغيّر في الأحكام الإسلاميّة، ومن ثمّ إبطال الكثير منها بعد أن اعتبروها تاريخيّة ومنحصرة في عصر صدور النص، وقد وجّهوا نقدهم لكلّ ما هو قديم.

٤. إنّ تطبيق نظرية تعدد القراءات على النصوص الإسلاميّة قياس مع الفارق؛ لأنّ التعارض

بين العلم والنصوص المسيحية كان من أهم العوامل التي أدت إلى ظهور هذه النظرية، فسحبها على القرآن الكريم مع انسجامه مع العقل والعلم نابع من الانبهار بالغرب. إن أنصار المنهج التقليدي يؤكّدون دائماً على أنّ هناك ثابتاً ومطلقاً في النصوص والتعاليم الإسلامية يتفق عليها الجميع ولا تقبل القراءات المتعددة، وأنّ آراء الفقهاء والمجتهدين في بعض المسائل والنصوص الظنيّة هي ظنيّة؛ حيث يسلكون فيها طرق الاستدلال المعتر القائمة على الأدلّة القطعيّة، وهي قراءات خاصّة بالفقهاء والمجتهدين وذوي الاختصاص، وهذا بخلاف نظرية القراءات؛ فإنّها:

تعمم القراءات لجميع النصوص والأحكام حتّى النصوص الصريحة والأحكام الثابتة، ولا ترى اختصاص القراءة بالمتخصص والمجتهد، ولا ترى الاعتبار لمنهجية وضوابط معيّنة في البحث، وترى أنّ جميع القراءات صحيحة.^١

ومن خلال هذه الفوارق بين نظرية تعدّد القراءات وبين اختلاف آراء المجتهدين والفقهاء وعلماء التفسير، يتبيّن خطأ تطبيق هذه النظرية على النصوص الإسلامية.

(ب) منهج فهم نصوص الوحي

من القضايا البديهية لدى كلّ مسلم أنّ النصوص الإسلامية هي نصوص ربانية تعبّر عن موقف الوحي الإلهي حول قضايا الحياة البشرية تعبيراً مطابقاً للأصل؛ كونها صادرة عن الحقّ المطلق (عزّ وجلّ)، وعن رسوله الكريم ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى. وبما أننا نتحدث عن نصوص الوحي؛ فإنّ منهجية فهمها لا بدّ أن تكون منهجية موضوعية تحترم خصوصيتها ولا تبعدها عن أصلها الرباني.

إنّ معايير فهم النصوص الإلهية تحددها النصوص ذاتها؛ لأنّها هي التي أوجبت علينا اتّباع الحقّ وتجنب الظنّ، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^٢، ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا

١. هاشم الهاشمي، آراء حدائثية في الفكري الديني: ١٦٩.

٢. الإسراء: ٣٦.

الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا^١، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا^٢، وغيرها من الآيات، وفي الوقت نفسه حذرنا من مخالفة النصوص الصريحة بالرأي الذاتي؛ ليبقى النص الديني محافظًا على صفائه ونقائه وطراوته.

ولا يخفى أنَّ هذا الدين عبارة عن منظومة متماسكة منطقيًا في مجال العقيدة أو التشريع أو القيم الأخلاقية، وأنَّ فرض أيِّ منهج غريب عن طبيعة النص سوف يؤدي إلى التناقض أو الإهميار في بنية ذلك النص. وإذا كانت هناك صيحات لتجديد الفقه الإسلامي، فالذي نراه أنَّ الإصلاح والتجديد يجب أن يكون من خلال بناء معايير جديدة منضبطة مع الأساس النظري للإسلام وثوابته وقوانينه العليا.

وكيف كان، فإنَّ النصوص الإلهية تقتضي منهجية خاصة في فهمها تقوم على ضوابط معينة لا بدَّ من الالتزام بها في قراءتها، ولعلَّ من أوضح هذه الضوابط ما يلي:

١. عصمة النص الإلهي (القرآن والسنة)؛ لأنَّهما يصدران من منبعين معصومين عن الخطأ والنسيان والاشتباه؛ وذلك لأنَّ مقتضى منهجهما وهدفهما هو الهداية، وأنَّهما يعبران عن عين الحقيقة، فلا بدَّ أن يكونا معصومين، إذًا فالحفاظ على قدسيَّة هذا النص لازم وواجب؛ كونه يمثل الوحي الإلهي.

وهذه القدسيَّة ليست على مستوى اللفظ فقط؛ وذلك بأن يكون الحفاظ عليه من جهة التحريف أو التلاعب به، وإثما على مستوى المضمون الذي يقتضي الحرص على فهمه بنحو لا يخرج عن قصده الإلهي ليوقعه في (تحريف التأويل)، أو ينزل به إلى المستوى البشري الذي يعتريه الخطأ والزلل.

٢. إنَّ نصوص الوحي وإن نشأت في زمن محدّد وظرف خاص، إلاَّ أنَّها لا تكون معبّرة عن ظروفها ومرحلتها فحسب، بل هي تعبّر عن حقائق متنوعة ومطلقة، والاطّلاع على القواعد

١. النجم: ٢٨.

٢. يونس: ٣٦.

العرفية والاجتماعية والظروف التاريخية المرتبطة بالنص عوامل مساعدة لفهم ذلك النص.

٣. إن النصوص الربانية تحمل مضمونها إلى البشر عبر اللغة والوسائل المشتركة التي تمكّنهم من فهم مشترك يتجاوز حدود الزمان والمكان، وأول القواعد هي العودة إلى اللغة العربية في عصر صدور النص.

٤. فهم النص من خلال النص نفسه، أي من خلال تفسير القرآن بالقرآن، وإرجاع المتشابه إلى المحكم، وتفسير القرآن بالسنة، وعرض السنة على القرآن، والعودة إلى بيان المعصومين عليهم السلام، فحينما تكون السنة مفسرة للقرآن أو مبيّنة للأحكام، فلا يكون بيانها منطلقاً من فهم شخصي، وهذا بخلاف التفسير الصادر عن غير المعصوم الذي يكون تفسيراً ينطلق من رؤيته المحدودة.

٥. لا بدّ من ترك مساحة محدّدة للعقل والفكر البشري من قبل الدين؛ باعتباره الحجّة الثانية على الإنسان، بشرط اتباع الأسس والقواعد العقلية السليمة.

وأخيراً فقد تجلّت لدينا الضوابط الرئيسة لمنهجية قراءة النص الرباني، واتضح لنا أنّ ما قدّمه بعض دعاة التجديد ما هو إلاّ تنظير من خارج المنظومة الفكرية والعقدية للإسلام تمّ إسقاطه على النصوص الإسلامية، وهذا لا يتوافق مع واقع هذه النصوص وحقيقتها وخصائصها، بل هو خطأ لا يزال يقع فيه أصحاب هذا الاتجاه؛ لأنّ الإصلاح والحداثة والعصرنة لا تكون بتحوير فهم النصوص لأجل تبديل الأحكام الشرعية بهدف مطابقتها للواقع، ولا بفهمها فهماً تاريخياً لإثبات مرحليتها بهدف التخلّص منها واستبدالها بمفاهيم العصر وقوانينه، بل يكون بالفهم الموضوعي لنصوص الوحي لاستجلاء الموقف الصحيح الذي نحتاجه في شؤون الحياة، وبالنظر في مناهج الفهم لأجل إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح، وبالنقد العلمي والفحص الدقيق لواقع العصر لإيجاد الحلول الملائمة له بما يطابق فحوى النصوص الإلهية.

المبحث الثاني

أثر بيئة النص على الحكم الشرعي

إنَّ السؤال الأكبر الذي يشغل أذهان الباحثين هو: ما حدود العلاقة بين النص الديني والتاريخ؟ إنَّ تحديد طبيعة العلاقة سوف يكون هو المعيار في إصدار الحكم على النص الإلهي بالتاريخية أو اللاتاريخية، وهو الجواب عن جميع الأقوال والشبهات المطروحة حول علاقة القرآن والسُّنة بعصر النص.

وفي هذا المجال طُرحت رؤى مختلفة يمكن تقسيمها إلى قسمين: الرؤية الأولى: وهي التي تقول: إنَّ تعاليم وأحكام الدين فاقدة للاعتبار؛ وذلك بالاعتماد على موضوع أثر البيئة على تشكيل النص (ولغة الدين).

الرؤية الثانية: وهي التي خالف أصحابها النتائج التي توصل إليها أصحاب الرؤية الأولى، ولم يجنحوا إلى ما تمخَّض عنهم من آراء واستنتاجات.

ومن جملة مَنْ ذهب إلى الرؤية الأولى هو الدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور عبد الكريم سروش، الأمر الذي دفع مجموعة من الكتاب والمفكرين إلى السير على خطاهما في هذه المسألة، معتبرين أنَّ لغة القرآن هي (لغة القوم)، فتوصلوا إلى نتائج قريبة ومشابهة لما توصل إليه أبو زيد وسروش.

إدَّا عند تصنيف الآراء التي تتحدث عن تاريخية الأحكام، فإنَّ أمامنا فريقين يعبر كلُّ منهما

عن رؤية معينة منبثقة من عقيدته في الإسلام؛ فهناك التاريخية العلمانية ذات النبرة المتطرفة أو المتأثرة بالعلمانية، ثم التاريخية التي قبلها الإسلاميون وطرحها بعضهم واعتبروها تاريخية (ملحوظة) من قبل الشارع.

المطلب الأول: التاريخية العلمانية، عرض ونقد

لقد تأثر بعض أصحاب القراءة الجديدة للنص الديني من المسلمين بالنظريات الغربية في مجال الألسنيات، فكانت آراؤهم غريبة وشاذة عن منظومة الفكر الإسلامي؛ فمنهم من ينظر إلى الوحي على أنه مكاشفات يصوغها النبي بألفاظه الخاصة بعد أن يمر بتجربة روحية عميقة، وليس النص في نظرهم سوى نتاج متأثر بالظروف الثقافية والاجتماعية التي يعيشها النبي ﷺ. ومنهم من يصرح بالوهية النص القرآني، إلا أنه يرى أن أسلوب القرآن ومضمونه قد تأثر بعناصر البيئة من أرض وتضاريس ومناخ وكائنات حية، وما تتركه هذه من تأثيرات على سلوكيات الأفراد والروابط الاجتماعية، ونمط العيش والتفكير وغيرها من الخصوصيات التي تلونت بها اللغة العربية آنذاك.

وقد مررنا رأي بعض منهم في أن القرآن ما هو إلا نتاج تجربة دينية شخصية للنبي ﷺ، وبعضهم عبّر أن هذا القرآن غير قابل للفهم البشري؛ باعتبار أن لغته تتجه أحياناً إلى اللغة الرمزية، فذهب الدكتور سروش إلى أنه حتى على فرض كون التعاليم الواردة في القرآن قابلة للإدراك والفهم، فلا يمكن اعتبارها تعاليم الإسلام الحقيقية والذاتية، بل هي تعاليم عرضية، ومن ثم فليست لها أية قيمة عملية بالنسبة لنا، ولسنا ملزمين بالعمل على طبقها. وبعبارة أخرى: إن لغة القرآن هي لغة القوم.

ونتيجة لذلك، فإن هذه التعاليم ليست التعاليم الذاتية للإسلام؛ لأنه على فرض عدم وقوع تلك الحوادث، وكان مخاطبو النبي ﷺ أقواماً آخرين، فإن تلك الحوادث لن تجد لها مجالاً في القرآن.

وعلى عادة بعض الكتاب في مجازة الغير وتقليده، فقد اقتفى بعضهم خطى سروش في هذه

المسألة (لغة القرآن هي لغة القوم)؛ حيث ذهب (هدايت جليلي) وبالالتكاء على هذه النظرية إلى أنّ القرآن كان متناغمًا مع ثقافة عصره، وكان متسامحًا مع معتقدات قومه آنذاك، ولذلك فقد استنتج بأنّ لغة القرآن هي لغة غير معرفيّة، بل هي معرفيّة في بعض القضايا.^١ أما (مقصود فراستخواه) فقد أفرط في مقدار تأثير ثقافة العصر على لغة القرآن، معتبرًا أنّ ذلك التأثير كان عميقًا وكبيرًا، أي أنّ الدين قد تأثر بثقافة عصره بصورة كليّة، بحيث لا يمكن الحصول على الدين الحقيقي.^٢

وكيف كان، فلا بدّ من مناقشة حجم البيئة وأثرها في نصوص الوحي الإلهي (القرآن وسُنة المعصوم)، وهل حقّ ما يقال بأنّ الخلفيات التاريخية والاجتماعيّة لعصر نزول القرآن، والظروف الثقافيّة والنفسيّة للخطاب الصادر عن المعصوم عليه السلام يمكن أن تنسحب على مضمون النص حتى يكون هذا النص تعبيرًا عن حالة مرحليّة، تمامًا كما يجري في كلام البشر؟ وهل صحيح ما قاله بعضُ: ^٣ إنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الخطاب الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تُلي فيه، وإنّ النص الإلهي وإن كان قد نشأ في زمان ومكان محدّدين وظروف خاصّة، إلّا أنّه تعبير عن حقائق وجوديّة متحرّرة عن إطار ظرفه ومرحلته، ولا بدّ من دراسته وفق المعطيات الدينيّة نفسها؟

وبصراحة إنّ هذه الفكرة هي التي حاول الأصوليون مناقشتها حينما عالجوا قضية الخطاب القرآني، وذلك بعد أن طُرح هذا التساؤل: هل أنّ الخطاب القرآني هو خطاب شامل لمن يأتي بعد عهد الرسول صلى الله عليه وآله أو هو خطاب خاص بتلك المرحلة؟ فقرروا أنّه خطاب شامل للناس كافة يتناول جميع الخلق إلى يوم القيامة.

وهذا الرأي هو الذي عليه كافة الأديان القائمة على أساس الإيمان بالمنهج الرباني في الهداية المتمثل بالوحي الإلهي.

١. انظر: مجلة كيهان - العدد ٣٧/٢٣ - ٤٢.

٢. انظر: كتابه (دين در چالش ميان اعتقاد وانتقاد).

٣. انظر: د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن: ٢٤ - ٢٨.

وبما أنّ الإسلام هو آخر الرسالات الإلهية، فمن المنطق أن يكون هو المنهج الرباني لكلّ الأزمان إلى أن تقوم الساعة.

وبالنظر إلى أهميّة رأي سرّوش في هذا الموضوع؛ باعتباره حامل لواء المجموعة الأولى، فسوف نتعرض إلى بيان رأيه في لغة القرآن، وبيان المراد من الذاتي والعرضي في الدين، ثمّ نقوم بمناقشة الدليل على عرضيّة أكثر الأحكام.

أولاً: نظرية النص الديني نتاج بيئته

يراد بالبيئة العربية هنا المكان والموقع الجغرافي الذي كان محلاً لنزول القرآن الكريم وحياة المعصومين عليهم السلام بكلّ ما يحتوي من نبات وحيوان وتضاريس، وما يشتمل عليه من روابط اجتماعيّة ونمط حياة وطرق تفكير وغير ذلك. وبتعبير آخر: المراد بالبيئة المكان والزمان من حيث هو تابع لرؤية الإنسان وبعده من أبعاده، والمجتمع مع ما يتضمنه^١.

لقد تأثر بعضُ كتاب الحداثة بالنظريات الغربيّة في مجال الألسنيات، فكانت آراؤهم غريبة وشاذّة عن منظومة الفكر الإسلامي، حتّى وجدنا من هؤلاء الكتاب من يرى تأثر القرآن بالواقع الجاهلي وتصوّراته ومفاهيمه، وثقافته وأساليبه، بحيث جعلوه ابن البيئة الجاهليّة ونتاج ذلك العصر؛ فلغة القرآن ومحتوياته وأحكامه مرهونة بالعصر الجاهلي، ومفاهيمه وألفاظه مستوحاة من ذهنيّة أهل الجزيرة العربية، وهو يحاكي العقليّة العربية ويلبّي تطلعاتها كما ذكرنا سابقاً.

إنّ الرؤية المتأثرة بالفكر العلماني تطرح تأثر القرآن والسنة بعصرهما بنحو سلمي، وإنّ العوامل التاريخيّة أصبحت تُدرّس وتُطبّق ضمن مناهج جديدة عند أصحاب القراءة الجديدة، بحيث جعلوا من أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ، وثقافة عصر النزول وغيرها من العوامل التاريخيّة المنهج الوحيد في فهم النص، ومن ثمّ تحوّلت مفردة (التاريخيّة) إلى مصطلح معاصر يراد به ربط القرآن بالبيئة التي تشكّل فيها بكلّ ما تعنيه من محيط وثقافة وزمان ومكان ومجتمع.

١. انظر: حيدر حب الله، مجلة الحياة الطّبيّة، مقالة بعنوان: أثر البيئة العربية في بُنية النص القرآني: ١٢١ - ١٣٥.

ومما يستغرب من بعض إصراره على كون القرآن منتجاً ثقافياً ونصاً بشرياً قد تشكل في وعي الإنسان العربي وفكره، وأنه جاء وفق اهتمامات ومشاغل عقل هذا الإنسان، وهذا يعني أن أحكامه وقوانينه وسننه موجّهة للإنسان التاريخي وليست لها قابلية التعميم لزمان ومكان آخر أو بيئة أخرى، حتى عبّر هذا البعض عن شكّه في صحّة عموم الرسالة وامتدادها؛ بدعوى أن الرسول ﷺ ما كان يعرف غير الجزيرة العربية، وكانت عالمه الذي لم يفكر في سواه، ولذا فإنّ هذا الدين لم يُهيأ إلا لتلك البلاد!

وكأنّ هؤلاء قد خفيت عليهم صلة قريش بدول ذلك العهد، وما أتاحتها لهم التجارة من خبرة بشؤون تلك الأمم وأحوالها وعاداتها، وأمّا الرسول ﷺ على وجه الخصوص، فقد سافر غير مرة للتجارة إلى بصرى الشام، واطلع على معالم الرومان وثقافتهم في تلك البلاد النائية عن الجزيرة العربية.

وفي معرض نقدنا لهذه النظرية نحاول أن نذكر جملة من الملاحظات التي تدل على بطلانها، وهي:

١. إذا كان النص مقيداً بمكوناته البيئية وثقافة عصره، فإنّ النصوص المتعالية مقيدة بمكوناتها في مرحلة النشوء والتكوين لا في مرحلة الدلالة والبقاء، والقرآن الكريم نص متعال يمتاز بجودة النظم وقوة الأسلوب ودقّة العبارة والتركيب، وهو نص ارتبط في محل الخطاب بصيغة لغوية بديعة محكمة تضيء صفة الثبات على النص، وفي الوقت نفسه تمنحه الحركة في دلالاته على الواقع المتغير؛ ولذا كان النص القرآني متحرراً عن قيد الزمان والمكان في مرحلة البقاء وإن كان مقيداً بالزمان من حيث التكوين. وقد دون الأصوليون ذلك في ما يعرف بـ (الإطلاق الزماني)، وبقاعدة المورد (المحدث التاريخي) لا يخصص الوارد (النص).

٢. إنّ النص الديني متعالٍ على الزمان والمكان، ونقصد بتعاليه أنه متحرر من أسر الزمان والمكان في مستوى الدلالة، والمجاز هو الكفيل بإطلاق هذا النص من المكونات الزمانية والمكانية، بل إنّ النص القرآني دال على عالميّة الرسالة، وإنّ دعوة الرسول ﷺ لا تختص بإقليم أو أمة معيّنة، وإليك ما يدل على ذلك. قال تعالى:

أ) ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾.^١

ب) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾.^٢

ج) ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.^٣

د) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾.^٤

هـ) ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾.^٥

بل هناك بعض الآيات تصرّح بهداية من بلغه القرآن، وهدايته إلى أقطار الأرض. قال تعالى:

أ) ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.^٦

ب) ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾.^٧

ج) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾.^٨

وعليه أليست هذه الآيات صريحة في أنّ القرآن نور وهدى للناس كلّهم لا للعرب خاصّة،

وأنّ هتافه ﷺ لا يختص بأمة دون أمة، بل هو للناس كافة مبشراً ونذيراً؟

قال تعالى: ﴿الرَّكِيبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾.^٩

٣. إنّ تفاعل القارئ مع النص يعمّق الدلالة ولا يغيّرها، والتعمّق يحتاج إلى تفاعل مع

النص، وللقارئ المتخصّص الحرية في أن يخلّق في فضاءات الدلالات القرآنيّة ذوات المدلولات

المتحركة، ويستنطقها ويحاورها، ثمّ يحدّد المقصد منها عبر قراءته التأويليّة الطوليّة، ثمّ يسقطها

١. الأعراف: ١٥٨.

٢. سبأ: ٢٨.

٣. النساء: ٧٩.

٤. الأنبياء: ١٠٧؛ سورة الأنعام: ١٩.

٥. الفرقان: ١.

٦. الصف: ٩.

٧. آل عمران: ١٣٨.

٨. النساء: ١٧٤.

٩. إبراهيم: ١.

على الواقع لتشكيل فهم كلي للنص دون أن يمس ثابت هذا النص أو يجمد على الفهم السابق، وبهذا يكون النص حيًا طريًا يجري في كل زمان ومكان، خصوصًا بعد ملاحظة وسائل الإعجاز عند الأنبياء ﷺ وملاحظة زمانهم، وكذلك ملاحظة النبي ﷺ في مسألة البلاغة الموجودة عند العرب والإتيان بما يعجز معه اللسان عن الإتيان به، في الوقت الذي لم يكن للقرآن الكريم انعكاس لمكونات البيئة العربية أو الثقافة العربية فحسب، وإنما تجاوز ذلك ليأتي بمفاهيم على مستوى الأسلوب اللغوي أو المضمون الفكري؛ ليغني الفكر العربي والإنساني بمعارف ومفاهيم لم يعدها نظام اللغة والثقافة العربية ولا الفكر الإنساني بأسره.

ولا نبالغ إذا ما قلنا: إنَّ القرآن الكريم هو نور هداية للعالم كله، وقد جاء ليعيد للإنسان كرامته وإنسانيته، ويؤسس لمجتمع قائم على أسس رصينة وعلاقات وطيدة من العدالة الاجتماعيّة؛ سواء أكان هذا الإنسان قاطنًا الجزيرة العربية أم غيرها.

وبصراحة إنَّ واقع هذا القرآن يحكي ذلك؛ إذ لا توجد آية من آياته، أو قانون من قوانينه، أو حكمة من حكمه، أو سُنّة من سُننه خُصّصت لمجتمع دون آخر، أو نفعت أمة دون أخرى، أو أفادت إقليمًا دون إقليم.

إنَّ الإسلام أتى بفلسفة صحيحة وعرfan رصين وتوحيد خالص فيه دواء للمجتمع البشري في أي عصر كان، وقد بنى القرآن الكريم أحكامه وتوجيهاته في العلم والعمل على الفطرة الإنسانيّة السائدة بين المجتمعات؛ فدعا إلى التوحيد المطلق، وقرّر مبادئ العدالة والحرية والمواصاة والإخاء بين الناس جميعًا دون أيّ تمييز بينهم^١.

٤. ليس المقصود من عربية القرآن حينما قال الباري (عزَّ وجلَّ): ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^٢ إنتاج النص الديني من المقيدات البيئيّة، وإنما المقصود من ذلك هو الهدف الأساس: وهو الإدراك التام والفهم القوي الذي يدعو الإنسان إلى العمل بجميع وجوده وكيانه. هذا بالإضافة إلى أنّ اللغة العربية ذات معانٍ ومفاهيم واسعة ومتعددة، كما يشهد بذلك

١. الشيخ جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن: ٥١/٣ - ٥٥.

٢. يوسف: ٢.

ذوو المعرفة باللغات، بحيث تستطيع هذه اللغة أن تكون وعاءً للسان الوحي؛ لأنّ الإسلام حينما بزغ نوره في جزيرة العرب ينبغي أن يكون هذا القرآن واضحًا بيّنًا لا غموض فيه ولا خفاء؛ ليُعَلِّم أهل الجزيرة الذين لم يعهدوا لغة العلم والمعرفة من قبل، وفي الوقت نفسه يجعل منهم مركزًا ينطلق منه هذا الدين إلى بقاع العالم أجمع، وكلُّ ذلك لا يمنع من أن تستفيد الأقسام الأخرى من تراجم القرآن المختلفة، أو أن يتعلّموا اللغة العربية ليفهموا الآيات ويدركوا مفاهيم الوحي من خلال هذه الألفاظ، إذًا فعربية القرآن لا تحدّ من عالميته وامتداده.

ثانيًا: نظرية المعرفة الدينيّة الذاتيّة والعرضيّة

يقول الدكتور سروش: إنّ الذاتي هو الدين، وليس المعرفة الدينيّة ولا أحوال المتدينين، وأمّا العرضي فهو الذي «يمكن أن يكون بصورة أخرى، فذاتيّة الدين بدونها لا يكون هناك دين، بل إنّ سلب ذلك يؤدّي إلى سلب الدين نفسه، [وكذلك] ذاتيّة الإسلام تعني أنّه بدون ذلك لا يُسمّى إسلامًا، بل يؤدّي إلى وجود دين آخر»^١.

ومن خلال تعريف سروش للذاتي والعرضي نستطيع أن نلخّص لوازم نظرية الإسلام العرضي، وهي:

١. عدم وجوب الاعتقاد والعمل بالأمور العرضيّة؛ حيث يقول سروش: إنّنا حتّى لو فرضنا أنّ القرآن ليس تجربة دينيّة للنبي ﷺ، بل هو وحي إلهي نازل من قبل الله سبحانه وتعالى، كذلك يجب أن نقبل بأنّ أكثر أحكام الإسلام عرضيّة لا يجب طاعتها؛ لأنّ تكوّنها على كلّ حال تدريجيّ، وهي تعكس الحوادث التاريخيّة في زمان النبي ﷺ. وبعبارة أخرى: إنّ لغة القرآن هي لغة القوم.

٢. إنّ القضايا العرضيّة أمور زائدة على الدين وليست من الإسلام الأصيل. قال سروش في هذا الصدد: إنّ العرضيّات عرضيّة؛ لأنّها لم تستخرج من الذات، بل هي أمور مفروضة عليه.

٣. إنّ العرضيّات عبارة عن حُجب مانعة من الوصول إلى الإسلام الأصيل.

أ) الأدلة على أن أغلب الأحكام والتعاليم الدينية عرضية

زعم الدكتور سروش في بحثه الذاتي والعرضي أن ٩٩٪ من الأحكام الموجودة في القرآن هي معلولة لحوادث عصر النزول، وقد ذكر بعض القرائن الدالة على ادعائه هذا، ومن جهة أخرى قال: إن جميع أحكام الإسلام المعلولة لحوادث زمان النبي ﷺ هي تعاليم عرضية، ولذلك فهي ليست لازمة للعمل والطاعة.

أما القرائن التي ذكرها، فهي:

١. قاعدة الشرائط الكاذبة المقدم

ومفاد هذه القاعدة هو: أن أغلب تعاليم وأحكام القرآن معلولة لحوادث عصر النزول، ومن ثم فإتمها لا تكون إلا عرضية.

إن هذه القاعدة قائمة على وجود بعض الفرضيات التي لا تنتهي شرائطها ونتائجها عند حدٍ معين، من قبيل:

- إذا فُرض أن في الجزيرة العربية أناسًا آخرين غير العرب، فسوف تكون لهم قدرة ذهنية وطاقات جسدية أخرى، وعندهم لغة وثقافة أخرى، وعادات ورسوم أخرى، و... إلخ.

- إذا كان عمر النبي ﷺ أطول أو أقل، فسوف يكون... إلخ.

- إذا كانت الجزيرة العربية بلدًا صناعيًا، فإتمها ستكون... إلخ.

- إذا أصبح الجميع مسلمين، فسوف يكون... إلخ.

- إذا لم يصبح أحد مسلمًا، فسوف يكون... إلخ.

- إذا لم يدخل الإسلام إيران، فسوف يكون... إلخ.

إذا... وإذا إلى العديد من الشرطيات الكاذبة المقدم والأحداث المفترضة التي يمكن أن تحدث في التاريخ، ويكون النص فيها بشكل آخر غير ما هو عليه.

وبالاعتماد على هذا المعيار يُعتقد أن جميع الأسئلة والأحداث والقصص التاريخية الواردة في الكتب والسنة هي أمور عرضية وليست لها أي قيمة تُذكر. يقول الدكتور سروش:

وكذلك من العرضيات جميع الأسئلة والقصص والأحداث التي ورد ذكرها في القرآن والسُّنة؛ من قبيل الحروب، الاعتراضات، الأعداء، المؤمنين، المنافقين، الشُّهم، الطعون، اليهود... لأنَّ جميعها يمكن أن تكون بشكل آخر. وإذا وردت بصيغة أخرى فمن المؤكّد سوف تكون قصتها في القرآن بنحو آخر؛ فليس وقوع تلك القصص والأحداث من ذاتيات الإسلام.^١

٢. لغة القرآن هي لغة القوم

من القرائن الأخرى التي يشير إليها سرّوش حول عرضيّة أكثر تعاليم القرآن وأحكامه هي الاستفادة من القرآن الكريم من الأدوات والعادات والثقافات المتداولة عند العرب، وكذلك الاستفادة من المفردات التي يستعملها العرب أنفسهم؛ حيث يرى هذا الكاتب أنّ أجلى وأوضح مظهر في عربية ثقافة القرآن هو اللغة العربية، وتتجلى قيمة أثرها في استعمال كلمات ومفاهيم ومصطلحات تابعة من الثقافة والفكر العربي تتواءم وتتناسب وثقافة العرب الذين كانوا تجاراً وأهل بادية صحراوية، فاستعمل لهم كلمات أقرب إلى أذهانهم وأفهامهم؛ لتناغم وتداعب خيال ابن تلك البيئة. وفي الوقت نفسه شرح لهم أموراً عاشوها وألفوها ولها عمق في التقاليد العربية؛ كتلك التي يشير إليها القرآن الكريم في وصفه للحوار العين، ثمّ يوصيهم بالنظر إلى الإبل والتدبّر في خلقها ونشأتها، ويشرح لهم عن الموز الذي يعرفونه، وكذلك عن التمر والرمان والعنب، والزيتون والتين. ولم يقف عند هذا الحدّ، بل استعمل التقويم الهجري القمري لبيّن لهم مواسم معيّنة؛ كالحج، وتوقيت الصيام والإفطار، وترك الحروب والقتال في الأشهر الحُرّم، وكذلك تذكيرهم بالإيلاف لقريش ورحلتهم في الشتاء والصيف، ثمّ الإشارة إلى أبي لهب وحبله المسدي وزوجته حمالة الحطب، وتنبئهم إلى الأكواب والنمارق والزرابي المنتشرة هنا وهناك في الجبّة، وحديثه عن أهوال يوم القيامة الذي لا يهمل فيه كلّ شيء حتّى (العشار)^٢ التي هي أعلى شيء عند العرب.

١. انظر: مجلة كيهان - العدد ٥/٤٢.

٢. «وَإِذَا الْعُشُورُ»: وهي النوق الحوامل التي أتت عليها عشرة أشهر، وبعد الوضع تسمى عشراً أيضاً. وهي أنفس لها مال عند العرب. «عُطِّلَتْ»، أي تُركت هملًا بلا راع. وقيل: العشار: السحاب يعطل فلا يطر.

أو حديثه عن قضية وأد البنات التي كانت رأجة عند العرب، ووصفه للحيوانات المعروفة عندهم؛ كالكلب والفيل، والبعير والحمار والحصان، والأفعى والخنزير، ووصفه للكافور والزنجبيل والقطن، والسلاسل ذات السبعين ذراعًا، والفلزات المنصهرة المذابة في النار... إلخ، فكلُّ هذه الأمور والوسائل التي ذُكرت آنفًا كانت معروفة ومألوفة عند العرب.

وإن تتبَّعنا القرآن الكريم والسُّنة النبويَّة الشريفة لعلنا نعلمنا منهُما كيفية تأثير المحيط العربي فيهما من رسوم وعادات وبيئة عربية فرضت نفسها على الفكر الإسلامي بقوة منقطعة النظير. ويعتبر الدكتور سروش أنَّ هذه القضايا من الأمور العرضية التي لا سبيل إلى فهمها، وهي الحجاب والستار الصلد الذي لا يمكن لأشعة الشمس اختراقه أو النفوذ من خلاله، ومن ثمَّ فإنَّ الوصول إلى الإسلام الحقيقي أمر صعب المنال.

ولأجل الوصول إلى تلك الحقيقة علينا أن نخرق الحجب المحالة دونها؛ فإنَّ وجود تلك القوالب والأطر والمفردات في القرآن الكريم تستلزم عدم إمكانية فهم الإسلام الحقيقي القرآني، ومسؤوليتنا الحقيقية إنما تكمن في اتباع الإسلام الحقيقي الذاتي لا الإسلام العرضي.

ب) نقد نظرية الإسلام الذاتي والعرضي

كما أشرنا قبل قليل، فإنَّ نظرية الذاتي والعرضي ترتكز على نقطتين أساسيتين، هما: الشرطيَّات الكاذبة، ولغة القوم.

نقد دليل الشرطيَّات الكاذبة

إنَّ هذا الدليل لا يمكن أن يكون صحيحًا؛ لأنَّه خلط بين شرائط ظهور الحكم وشرائط متعلِّق الحكم، وهو يواجه الإشكالات التالية:

١. إنَّ وقوع مسألة ما في مكان وزمان محدد ليس دليلًا على أنَّ تلك المسألة خاصَّة بتلك الفترة الزمنية والبقعة المكانية فقط؛ لأنَّ جميع أفعال البشر، ومن جملتها الأقوال والنظريات المطروحة، هي أفعال زمنية تحدث في زمان ومكان ضمن شرائط خاصَّة، ولكن تحقق أقوال البشر في زمان ومكان معيَّن ليس دليلًا على أنَّ ذلك القول مشروط بشرائط خاصَّة، بل يمكن لهذا

الإنسان أن يطرح نظريات خالدة تتجاوز الحدود الزمانيّة والمكانيّة وتصلح لكلّ زمان ومكان.

٢. لمعرفة حقيقة الإسلام وأجزائه الذاتيّة أو العرضيّة لا بدّ من مراجعة النصوص الإسلاميّة، فمن أجل معرفة معيار الذاتي والعرضي في الدين لا بدّ من معرفة ذلك من الدين نفسه، وعليه فلا بدّ أن نسأل صاحب الشريعة ما هي الاعتقادات والأعمال الضروريّة عنده؟ وهل يمكن أن نضع معياراً عن طريق أذواقنا ورغباتنا في هذا المجال؟ والصحيح أنّه لا يمكن لنا ذلك، بل حتّى النبي الأكرم ﷺ وسائر الأئمة المعصومين عليهم السلام لا يمكنهم أن يقولوا: هذا ضروري وذلك غير ضروري دون إذن الوحي: ﴿قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾،^١ فكيف أجاز الدكتور سروش لنفسه مثل هذا الأمر؟

٣. لقد اقتضت حكمة الله تعالى أن ينزّل الأديان المختلفة تدريجيّاً بالالتفات إلى رعاية الشرائط الفكرية والاجتماعية للإنسان؛ حيث أنزل ديناً هو خاتم الأديان، ونبياً هو خاتم الأنبياء، واعتبر كتابه المعجزة الخالدة للبشر. ورؤية سروش تحدّد تعاليم الإسلام بفترة النبي محمد ﷺ، وربما في بعض الأحيان بفترة أقل من تلك الفترة، وذلك من خلال مراجعة الشرطيّات، وهذا خلاف الواقع، بل هناك من الشرطيّات ما يهدم الدين من الأساس، كأن يقال مثلاً:

- إذا لم يكن الله تعالى موجوداً، فسوف يكون... إلخ.

- إذا كان موجوداً ولم يرسل رسلاً، فسوف يكون... إلخ.

- إذا لم يخلق خلقاً، فسوف يكون... إلخ.

- إذا خلق الخلق ولم يكلفهم، فسوف يكون... إلخ.

وفي هذه الحالات سوف لا نكون مكلفين بالقيام بأيّ واجب، فهل إنّ هذا الشرط (إذا) يسقط تكاليفنا تجاه الله سبحانه وتعالى ويجعلنا أحراراً دون قيد؟ ومن ثمّ فإذا اعتبرنا معيار التمييز بين الذاتي والعرضي هو الاعتماد على الشرطيّات الكاذبة، فلا يبقى إسلام ولا حتّى أيّ أصل ديني يمكن أن نطلق على أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً.

نقد دليل (لغة القوم)

١. إنَّ نزول القرآن بلغة العرب أمر لا ريب فيه ولا مجال لإنكاره؛ لأنَّ القرآن متضمن للغة وثقافة العرب. لكنَّ الأمر الذي يثير الدهشة في نظرية الدكتور سروش قوله: إنَّ تلك الأطر والمفردات تقف سدًّا مانعًا أمام الفهم، وإيها غير قابلة للاختراق، والحال أنَّ مجرد نزول القرآن بلغة العرب أو بأيِّ لغة أخرى كانت، واعتماده على ثقافة العرب أو غيرهم ليس دليلًا على عدم قابليَّة الفهم؛ لأنَّ الثقافات البشريَّة لا بدَّ أن تكون مقبولة ومحدودة في لغة معيَّنة لتُفهم من خلالها، لكن هذه المحدوديَّة في الفهم لن تمنع من الإدراك ولو على قدر الاستطاعة كلُّ حسب فهمه.

فلو قُدِّر للرسول الكريم ﷺ أن يكون في مكان آخر غير جزيرة العرب، وفي قوم غير العرب، ونزل القرآن لكان من الطبيعي أن ينزل حسب لغة أولئك القوم وثقافتهم، وقد عبَّر القرآن الكريم عن ذلك بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾^١. ولكنَّ التكلم بلغة قوم وأساليبهم ما هو إلا لأجل إدراك الرسالة وفهمها، وهذا لا يعني حصر فهمها بذلك العصر والقوم، ولا يعني قبول معتقداتهم وعاداتهم وأعرافهم؛ فإنَّ القرآن نزل لهداية الناس وتغيير الواقع لا أن يقَرَّهم على جهلهم وخطئهم.

إذًا، فاستعمال القرآن الكريم ألفاظًا خاصَّة لأيِّ قوم لن يؤثر على المعارف والمضامين التي ينادي بها، ولن يؤثر على المراد الحقيقي لله تعالى، وكذلك استعماله لكلمات وألفاظ كالتجارة وما شابهها لا يعني صعوبة فهمها وعدم إمكانيَّة الوصول إلى معناها الحقيقي أبدًا، ولا إفراغها من محتواها ممَّا يعني عدم فائدتها ومن ثمَّ تركها.

٢. إنَّ النص القرآني قد جاء بألفاظ لها مدلولات عينيَّة، نحو كلمة: الشمس والقمر، الإنسان والحيوان والنبات، السماوات والأرض والقيامة، الجنة والنار... إلخ، وكذلك جاء بمدلولات وصفيَّة نحو كلمة: كَتَبَ وَضَرَبَ إلى آخر ما جاء به القرآن من أساليب وتراكيب، وهي كلمات ذات مفهوم عام قابلة للفهم والإدراك لأغلب الأقوام؛ لأنَّ المفهوم بين الناس واحد، ولكنهم

يختلفون بالدلالة عليه لاختلاف لغاتهم، إذا فهم متفقون بالمدلول مختلفون بالدلالة عليه. وما قاله الدكتور سروش حول المفردات الخاصة في الثقافة العربية التي استخدمها القرآن، فهي ليست خاصة بقوم أو قبيلة معينة، بل هي كلمات عامة قابلة للفهم لأغلب الأقسام والقبائل؛ فإنَّ مَنْ لم يفهم القرآن الكريم لن يفهم أيَّ كلام آخر، بل لن يفهم أيَّ مفردات أخرى؛ لأنَّ قاعدة الدكتور سروش تنطبق على كلِّ نص.

٣. إنَّ ثقافة عصر النزول وتفسير مفردات القرآن جاء وفقاً للغة ذلك العصر، وإنَّ أسباب النزول وبقيّة العوامل التاريخية والقرائن الأخرى من الآليات المتفق عليها بين المفسرين في تفسير النص القرآني، وما ذكره من حوادث تاريخية وأسباب للنزول في موارد وقضايا، فهي لا تخص مفهوم الآيات وحكمها بهذه القضية الخاصة، بل تكون مساعداً ومعيناً على الوصول إلى المعنى الصحي، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^١.

ولا فتوتنا الإشارة إلى أنَّ تفسير هذه الآية فيه آراء كثيرة، منها:

(أ) ذكر معايب الأصنام.

(ب) إظهار التبليغ.^٢

ولكن بملاحظة زمان نزول هذه الآية ومكانها، وهو يوم غدير خم، لا يبقى للقولين مجال يُعتد به. ٤. إنَّ القواعد العقلية واللغوية المتبعة في فهم أيِّ كلام تجب مراعاتها في فهم النص القرآني لكشف مداليل ومقاصد الآيات، وهذا بالنسبة لأهل اللغة العربية ولمن يجيدها من الأقسام الأخرى، وأما مَنْ لم يجدها فيمكن القول: إنَّه سيفهم مداليل ومقاصد الآيات عبر الترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى.

٥. إنَّ مضامين الآيات القرآنية تتناسب مع فطرة الإنسان وإدراكاته العقلية والمعرفة الإنسانية،

١. المائدة: ٦٧.

٢. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٢/٦.

وهي مضامين مشتركة بين الشعوب والأمم ومقبولة لدى الجميع، فلا يعاني أيُّ إنسان في استيعابها وفهمها.

٦. إنَّ عدم إمكانية فهم القرآن الكريم وعدم العمل به يستلزم عدم الفائدة من إرساله من الأساس، وهذا لازم باطل يبطل النظرية من أساسها، وفي الوقت نفسه يتعارض مع صريح الآيات القرآنية القائلة بـ (إمكانية الفهم القرآني).

ثالثاً: القراءة الإيجابية لأثر البيئة العربية في تكوين الكتاب والسنة

إنَّ اللغة ظاهرة اجتماعية نتجت عن أعمال العقل والفكر وتفاعل الإنسان مع بيئة محيطه. وتمرُّ هذه اللغة بمرحلة الوضع، ثمَّ تتطوّر إلى أن تصل إلى مرحلة التّضحج، وهذا ما أثبتته علم الألسنيات: وهو علم يحلل وينقد اللغة تاريخياً واجتماعياً، ويراقب نشأتها وولادتها من الأصوات والكلمات، وتطوّرهما ونضحجها.

واللغة التي صيغ بها النص شكلاً ومضموناً هي اللغة العربية، ولا يمكن للباحث أن يتجاهل أثر البيئة على النص في طور التكوين. وهناك رؤية واقعية يطرحها كثير من الباحثين تتحدث عن علاقة جدلية بين التّضحج العقلي للإنسان كمجتمع، وكمال اللغة العربية من حيث البناء والنمو والتوسع إلى أن وصلت ذروة هذا التّضحج، وبين نزول النص القرآني في هذه المرحلة وجعله نصّاً خاتماً^١.

إنَّ أثر البيئة في بنية النص القرآني أو قول المعصوم أمر لا يُنكر، وهنا نحاول أن نذكر بعض الشواهد على ذلك:

١. ظاهرة الناسخ والمنسوخ

وهي ظاهرة تحكي عن الارتباط الوثيق بين الواقع وبين النص القرآني.

٢. التدرج في التشريع

وهي ظاهرة أخرى تتم عن كونها نصّاً نزلت حسب حوادث معينة؛ رعاية لطريقة التغيير في الواقع.

١. انظر مثلاً: سامر الإسلامبولي، القرآن بين اللغة والواقع: ٣٤ - ٣٥.

٣. المكّي والمدني

إنّ التفرقة بين المكّي والمدني في النص عبارة عن تفرقة بين مرحلتين ساهمتا في تشكيل ذلك النص، وليس هذا سوى تعبير عن تفاعل الواقع مع ذلك النص.

٤. أسباب النزول

وهي من العوامل التاريخية الدالّة على علاقة النص بالواقع وجدله معه.

٥. لقد ذكر القرآن الكريم الكثير من المفردات والأسماء والأماكن الجغرافية، والنباتات والحيوانات الصحراوية، والمعتقدات السائدة والأعراف والعادات الخاصّة بمجتمع جزيرة العرب؛ كونها مكاناً للنص الديني، علماً أنّ هذه الأسماء والأشياء لم ترد في أية بيئة أخرى.

٦. هناك شواهد روائية تؤكّد وجود أحكام تاريخية في السّنة النبوية، منها: مسألة تحريم الحُمُر الأهلية، الفرار من الوباء، النهي عن بيع الثّمار قبل طلوعها، كذلك صدور أحكام تاريخية مرحلية كالأحكام الولائية والثانوية من قبل النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام.

ومن خلال هذه الشواهد تتكشّف علاقة النص ببيئته وتاريخ عصر التكوين، وهذه دعوى لا يماري فيها أحد إلا إذا جعل النص القرآني خاتماً يقتضي أن ينزل القرآن للناس جميعاً وليس للعرب فحسب، ويقتضي - أيضاً - أن يكون الخطاب القرآني إنسانياً لا قومياً ولا مرحلياً، ومن هنا فإنّ هذا التأثير لا يفصل النص القرآني عن الواقع، وفي الوقت نفسه لا يعني أنّ هذا النص هو امتداد للثقافة المعاصرة ومنتج لها.

وكيف كان، فإنّ القرآن الكريم من حيث صياغته الدلالية قد نزل بألفاظ محدّدة وتراكيب عربية معيّنة، والتقيّد بمفردات خاصّة لا يعني محدودية تلك الخطابات في مكان وزمان معينين كما أشرنا سابقاً، خصوصاً إذا كان الخطاب موجّهاً إلى حاجات وأمور هامة وثابتة عند الإنسان. وبصراحة إنّ سرّ خلود القرآن الكريم وتعاليمه هو ذلك الأمر الهام، وهو شموليته وعدم محدوديته لزمان أو مكان خاصين، وكذلك اعتماده على تعاليم أخلاقية وثقافية ومعنوية وروحية ثابتة عند الإنسان، وهي مشتركة بين بني البشر.

١. انظر: حيدر حب الله، نظرية السّنة في الفكر الإمامي الشيعي، مجلة الحياة الطيبة: ١٩٧.

من هنا - أيضاً - أصبحت الواقعيّات الاجتماعيّة والإنسانيّة التي أسهمت في إنشاء النص من العناصر الضروريّة التي تدخل في فهم أيّ نص آخر؛ كما يتعيّن معرفة طبيعة الأجواء والأوضاع التاريخيّة التي تشكّل خلالها، وكما تتحتم معرفة طبيعة الأجواء التي تحيط بالمخاطبين بالكلام والأوضاع التاريخيّة التي كانت تلمّ بهم، مضافاً إلى ذلك دراسة المعطيات العلميّة واللغويّة التي تؤثر في إنشاء النص، وتعبير أشمل: ينبغي إدراك النص جيّداً في أفق عصره ومجاله التاريخي.

وعبارة (تاريخيّة النص) إذا كانت تشير إلى تاريخ النص الذي يعني بالتحديد وجوده الحقيقي في زمان ومكان معينين، فالمصطلح بهذا المعنى لا غبار عليه؛ لكونه تعبيراً عن حقيقة النص بطروفه التاريخيّة التي يُعبّر عنها في علوم القرآن بـ (أسباب النزول)، ومواقع النزول (المكي والمدني)، والقرائن الخارجيّة الأخرى.

كما ركّز الفقهاء والمفسّرون على ضرورة فهم النص عبر الرجوع إلى مداليل عصر النص، وعدم الاكتفاء بالمعاني الارتكازيّة التي ظهرت بعد ذلك العصر. ولا بدّ من التمييز بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة للفظ وتقصّي القرائن إن وُجدت؛ لغرض الوصول إلى قصد النص، وكذلك التحريّ عن ما إذا كان اللفظ المستخدم من مصاديق الحقيقة الشرعيّة أو لا.

إنّ مدّ النظر إلى هذه العوامل التاريخيّة واللغويّة أمر مهم في فهم النص الديني، بل ليس من الممكن أن يُؤخذ النص مجرّداً عن عصره وواقعه. فكما هو معروف أنّ استنباط الأحكام الشرعيّة يتمّ عن طريق النصوص والدلالات اللغويّة والقرائن غير اللفظيّة، وهذه جميعها لا تتخلّص من السياق التاريخي وتأثير البيئته، وهذا السياق يتمظهر داخل النص عبر أشكال مختلفة، ولكن علينا أن نسلّم بمقولة: إنّ الأحكام الإلهيّة تخاطب الإنسان بما هو إنسان وليس إنسان عصر النص، وللنص قابليّة التعبير عن ذلك وإن كان هذا الإنسان عرضة للتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة.

المطلب الثاني: التاريخيّة الملحوظة من الشارع

في حديثنا عن التاريخيّة ذكرنا أنّها منهج لفهم النص وقراءته ضمن سياقاته التاريخيّة، وهي - أيضاً - منهج لفهم التشريع وتاريخيّة الأحكام، بمعنى أنّ الحكم الشرعي حينما قُن من قبل

الشارع، فإنه لامس تأثيرات الظرف التاريخي الذي جاء فيه، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من أخذ ملابسات الواقع التاريخي لفهم نوعيّة التشريع وامتداداته الزمكانيّة، وقد استغل هذا المفهوم فأخذه كمنى سلبي ليعبّر عن رؤية حول الحكم، مفادها: أنّ الحكم الشرعي ليس أبدئيًا، أو أنّ أبعديته تقتضي فهمًا جديدًا لواقعه ومضمونه.

وهذا المنهج إذا ما طبّق على تمام النصوص، فسوف يفضي إلى هدم الشريعة من أساسها. وبصراحة إننا لم نجد من الباحثين الإسلاميين الملتزمين من طرح التاريخيّة كمنهج يتناول الكتاب والسنة بتمامهما، وإنما يلتزمون بأنّ هناك أحكامًا وقوانين ثابتة لا تنالها يد التغيير، ولعل الوجه في ذلك واضح؛ لأنه يلزم من تاريخيّة النصوص الشرعيّة بتمامها تاريخيّة الإسلام كلّها، وهو أمر بديهي البطلان.

وفي الوقت نفسه فإننا نجد أنصارًا للتاريخيّة بمعناها الإيجابي في الجملة وهم يحاولون تطبيق المنهج التاريخي على بعض الأحكام مع حذر شديد نابع من قداسة النصّ أولاً، ومن اللاموضوح في النظرية ثانيًا.

فمن الباحثين الذين يركّزون على السياق التاريخي للأحكام كاتب يُعرف بمحمّد علي أيازي؛ حيث عرّف التاريخيّة بأنّها تعبير عن أثر المرحلة التاريخيّة بخصائصها الزمانيّة والمكانيّة والثقافيّة في صياغة النصّ الشرعي، وهي بالتالي تفضي إلى تحديد بعض الأحكام الشرعيّة في إطارها وواقعها التاريخي. والشارع لم يغفل عن ذلك، بل قد لحظ في تلك الأحكام حالة تغيّر الظروف أو الموضوع. يقول هذا الكاتب:

التاريخيّة تعني أنّ بعض الأحكام الشرعيّة الواردة في النصوص الفقهيّة إمّا صيغت في إطار ظرف محدّد مراعاة لموضوع خاص، أو قد لوحظ فيها تطوّر الظرف وتغيّر الموضوع.^١

وينتهي هذا الباحث إلى أنّ قبول هذا المعنى للتاريخيّة يتعارض وتعميم الخطاب وتسريته إلى مراحل زمنيّة أخرى وبيئات جغرافيّة مختلفة، وأتّيه سوف يفضي إلى مأزق حاد إذا ما أخذ

١. محمّد علي أيازي، مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها، دراسة في سبيل اكتشاف الملاك: ١٠٨/١ - ١٠٩.

النص بحرفية تامة ولم يؤخذ بنظر الاعتبار السياق التاريخي لمرحلة صدور الخطاب، فيقول:
وبناءً على ذلك، فإنّ عمليّة تعميم الخطاب وتسريته إلى مراحل زمنيّة
وبيئات جغرافيّة مختلفة لا يمكن أن يتمّ من دون الأخذ بنظر الاعتبار السياق
التاريخي والجغرافي المرافق لصدور الخطاب.^١

إدّا، فالتاريخيّة في نظر أيازي هذا هي حالة منظورة من قبل الشارع، وقصدها الشارع
مراعاة لظروف وأحوال المخاطبين، وعليه لو تغيّر الموضوع وتغيّرت الظروف، فإنّ فهم الخطاب لا
بدّ أن يتغيّر.

وكيف كان، فإنّ ما يتفق عليه هؤلاء الباحثون هو أنّ التاريخيّة تتمحور فقط حول معرفة
سياقات الظروف المحيطة بصدور الأحكام، وهذه المسائل لا تلغي ولا تحط من شأن النص، ولا
تلغي مصدريته بحال من الأحوال، ويتفقون -أيضاً- على وقوع أحكام تاريخيّة في السنّة الشريفة
في الجملة وإن اختلفوا في مواردها سعة وضيّقاً، أو في وقوعها في كتاب الله سبحانه وتعالى.

أولاً: مجال تاريخيّة الأحكام

هناك من يقول بتحديد النص القرآني عن التاريخيّة، وقد ذكروا مبررات لذلك، أهمها:

١. إنّ القرآن الكريم كتاب خالد يتوقّف عليه وجود الإسلام، فإذا نالته يد التاريخيّة، فلا يبقى
للإسلام أي وجود.^٢

٢. إنّ القرآن هو المرجع والمعيّار الذي تُعرض عليه الروايات، فإذا كان تاريخيّاً، فكيف يمكن
اعتباره معياراً.^٣

فنقول

إنّ القرآن الكريم وإن كان تاريخيّاً في أحكام نزوله، لكن هذا لا يعني أنّه مرتكز على ذهنيّات

١. المصدر نفسه.

٢. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ٨/١.

٣. الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

العرب خاصّة، وإتّما ارتكز على ذهنيّات تتعاهدّها جميع الأمم عبر الأعوام والقرون. أما ما دلّ على كون القرآن الكريم معياراً لتصويب الروايات، فنقول: أولاً: لا بدّ من إرجاع هذا البحث إلى مبحث أنّ الخطابات الشفهيّة القرآنيّة لا اختصاص فيها بطبقة دون أخرى أو عصر دون آخر، بل إنّها مشتركة بين البشر إلى يوم القيامة. وهذه الخطابات شاملة للعموم، أي للحاضر والغائب والمعدوم، ولكنّه في هذين الأخيرين تُلحظ العناية، أي تنزيل الغائب منزلة الحاضر الملتفت، وهذا ما يمكن الاستدلال عليه ببعض الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾^١، وقوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾^٢، بداهة أنّ الناس وبني آدم لم ينحصروا بمَن كانوا في عصر النزول وعصر تاريخيّة القرآن فحسب، بل يعمّ غيرهم.

ثانياً: إذا ثبت تقييد النص، فإنّه يُقيّد بما هو مُقيّد في تلك النصوص أو مُخصّص بها. إذًا، فالمنهج التاريخي بمعناه الإيجابي لا مانع من جريانه في النص القرآني في الجملة. أما السُنّة الشريفة، فلقد حاول البعض التصريح بتاريخيّة النص فيها، وقد ذكر لذلك شواهد كثيرة، بل هناك مَنْ يعطي مساحة كبيرة للأحكام التاريخيّة التي تحدّد من إطلاق هذه الأحكام.

ذهب الشيخ محمّد مهدي شمس الدين إلى أنّ كثيراً من الأحكام في السُنّة النبويّة عبارة عن تدابير أو تشريعات لحياة متحركة متغيّرة كثيرة التقلّبات وليست صيغاً جامدة ثابتة، والقسم الوحيد الثابت في الشريعة هو قسم العبادات.^٣

ومهما يكن، فإنّ الأحكام التاريخيّة في السُنّة واقعة في الجملة لا على نحو التماميّة. إنّ القول بتاريخيّة بعض الأحكام قد يكون مقبولاً بالنسبة لبعض الأحكام المعاملاتيّة والجزائيّة، وكذلك الأحكام السياسيّة والاجتماعيّة، ولكنّها غير متصوّرة في الأحكام العباديّة المحضة التي يجمع الفقهاء على التمسك بحرفيتها.

١. البقرة: ٢١؛ النساء: ١؛ الحج: ١.

٢. الأعراف: ٢٦؛ يس: ٦٠.

٣. محمّد مهدي شمس الدين، مقالة بعنوان: مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلة الاجتهاد والحياة: ٢٢٤.

ثانياً: نتائج القراءة التاريخية للأحكام

إنَّ تصوّر الموقف من الأحكام المتأثرة بعصرها وواقعها التاريخي يكون على أنحاء:

أ) إبطال الحكم

وهو ما ذهب إليه بعض الحدائويين المنادين بضرورة إلغاء جملة من الأحكام الثابتة بالنصوص الصريحة؛ لأنّها بحسب زعمهم جاءت نتيجة لظروف معيّنة، ولا بدّ أن تزول بزوال تلك الظروف والأحوال، وكذلك لعدم تناسبها مع بعض مبادئ الحداثة، بل منهم من أنكر وجود أحكام ثابتة في ظلّ واقع متغيّر، فحيث تغيّرت الشرائط وتبدّلت الأحوال البيئية والاجتماعية العامّة، فلا أرضية لهذه الأحكام مع الأوضاع الراهنة المتغيرة تماماً مع الوضع القديم، كما هو الحال عند الدكتور نصر حامد أبو زيد ورأيه في تعدد الزوجات، وجواز الرق، وقطع يد السارق، وفرض الجزية على غير المسلمين، وميراث المرأة.^١

فمثلاً: حول حكم ميراث المرأة يقول القرآن الكريم: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾،^٢ فيرى هذا الباحث أنّ الحكم قد شرّع لمعالجة الحكم الجاهلي؛ حيث كان الرجل يستحوذ على الحقّ المالي للمرأة، وفي الوقت نفسه يحتقرها ويقلل من مكانتها وشأنها، ولكن بعد شيوع الأفكار العصرية في حرية المرأة وحقوقها، فإنّه لا مبرر لهذا الحكم الإسلامي.^٣

وكذلك في تعدد الزوجات؛ حيث يقول:

إنّ إباحة تعدد الزوجات حتّى أربع زوجات، يجب أن تُفهم وتُفسّر في سياق طبيعة العلاقات الإنسانيّة وخاصّة علاقة المرأة بالرجل في المجتمع العربي قبل الإسلام، في هذا السياق سنرى أنّ هذه الإباحة كانت تمثّل (تضييقاً) لفوضى امتلاك المرأة وامتثالها.^٤

١. انظر: د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: ٢٣٣؛ عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ: ٧٠.

٢. النساء: ١١.

٣. د. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: ٢٣٣.

٤. المصدر نفسه: ٢٨٨.

ومثال آخر على ذلك ما ذهب إليه الدكتور سروش في تبدل المعاملات بأحكام أخرى؛ لأنّها أحكام اجتماعية شرّعها الرسول ﷺ لزمانه وعُرفه خاصّة، وهذه الأحكام لا تتناسب مع أعراف الأقوام والأزمنة الأخرى، كما هو الحال في أحكام العبيد وأحكام الحجاب، وكذلك رأيه في تقسيم التعاليم الإسلامية إلى ذاتيات: وهي جملة الأصول والعقائد والأخلاق والحقوق الإسلامية، وإلى عرضيات: وهي الأحكام الفقهيّة المنحصرة في عصر الرسالة^١.

بل صرّح بعض من أصحاب القراءات الجديدة بأنّ المسلمين ينبغي عليهم أن يحكموا الواقع على النص؛ مستشهداً على ذلك بما فعله عمر بن الخطاب من تعطيل حدّ السرقة عام المجاعة، وإلغاء سهم المؤلّفة قلوبهم، الأمر الذي يعني أنّ ابن الخطاب هذا قد حكّم الواقع الذي يعيشه على النص، وعمل بتأويل النص استناداً إلى الواقع.

ب) التعديل في دلالة الحكم

لقد عرفت المعنى الذي أسلفناه للتاريخيّة، وهو الفهم المستند إلى معطيات التاريخ لمعرفة أنّ الحكم الشرعي الفلاني هو في واقعه تاريخي، أي أنّ أبعده تفرّض تغييراً في دلالاته الواقعيّة ومضمونه الخارجي. والتاريخيّة هنا هي تعبير عن التحرّز من حرفيّة النص، وتعدية الحكم عمّا هو موجود في النص، وهذا التعديل يعطي النتائج التالية:

١. تضييق الحكم

هناك جملة من الأحكام الشرعيّة جاءت متناسبة مع الظروف البيئيّة أو الاجتماعيّة، وأتمّها تقيّد النص بطبيعة الظرف الذي انطلق منه، وعليه لا يمكن تعميم التبعّد الشرعي بالحكم، وإنّما ينبغي أن يتمّ الفحص عن مناخ النص وزمانه، وعن خصوصيّات مكانه، وعن طبيعة الشخص السائل. وهنا نحاول أن نذكر مجموعة من الشواهد على تقييد الحكم بمناخ النص:

١. انظر: هاشم الهاشمي، الحداثة والفكر الإسلامي: ١٣٩، نقله عن مجلة آفتاب - العدد ١٥: ٧٢؛ وانظر أيضاً: د. ساجدي، زبان دين وقرآن (فارسي): ٣٧٢.

الشاهد الأول: في طهارة الكتابي أو نجاسته توجد رواية صحيحة يُسأل فيها الإمام الصادق عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وقد حضرهم رجل مجوسي، أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: «أما أنا فلا أواكل المجوسي، وأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم»^١.

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: إنّ هذه الرواية ينبغي أن تلفت نظر الفقيه إلى أنه لا يوجد تعبد شرعي حين يسأل السائل عن مؤاكلتهم للمجوس في بلادهم؛ حيث يُفهم من «أما أنا فلا أواكل المجوسي» أنّ الإمام ينزّه نفسه بحسب ظروفه، وحينئذٍ لا بدّ من تقييد الحكم بظروف النص وبيئته^٢.

الشاهد الثاني: استحباب بدء الطعام وختمه بالملح، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختمونه بالملح؛ بدعوى أنه مستحب أكله؛ سواء أكان ذلك في البلاد الحارة أم في البلاد الباردة، في الصيف أم في الشتاء. يوجد نص وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وفي ختامه... التعبير المتداول في كتب الفقه أنه يستحب، أي أنه حكم شرعي. أنا لا أفهم باب التعبد في هذا الأمر، أنا أفهم أنّ الملح مادّة غذائيّة لها صلة بالجسد وبكيمياويات الجسد، وأنّ الإنسان يفقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها، وأمّا في البلاد الباردة أو في البلاد المعتدلة إذا كانت نسبة الملح في الطعام عالية قد لا يحتاج الإنسان إلى مزيد من الملح، وبالتالي قد يكون من غير الراجح أن يستعمل الملح في طعامه^٣.

الشاهد الثالث: ما قيل من أنّ أغلب الفقهاء قد تعاملوا مع النصوص التي حرّمت الرسم والنحت والتصوير لكلّ ما فيه روح تعاملًا حرفيًا بعيدًا عن واقع صدور هذه الأحاديث، والحقيقة هي أنّ توظيف الصور والمنحوتات كان لغرض العبادة، وهذا ما يؤكده الواقع التاريخي.

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٤١٩/٣، باب: نجاسة الكافر ولو كان ذميًّا أو ناصبيًّا؛ وكذلك: ٢٤/٢٠٨، باب:

عدم تحرّم مواكلة الكافر.

٢. حوار مع العلامة محمد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة: ٢١ - ٢٢.

٣. المصدر نفسه.

يقول العلامة محمد جواد مغنية:

إنَّ التصوير المجسّم المنحوت لذي الأرواح حرام؛ لقول الإمام عليه السلام: «مَنْ مَثَّلَ تَمَثَّلاً فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ». ولكن يختلف حكم التماثيل بحسب ما يراد من صنعها وإيجادها، فهي حرام وصانعها خارج عن الإسلام إذا كان من قصده وهدفه أن يرمز التمثال إلى الخالق الذي ليس كمثل شئ، أو أراد به أن يقربه إلى الله زلفى كأصنام الجاهليّة، أو أراد الصانع أن يتشبهه بالله وينافسه في خلقه وما إلى ذلك من المجالات التي تؤدّي إلى الشرك والوقوع في فخّه، وبهذا ينبغي أن تفسّر الرواية القائلة: «مَنْ مَثَّلَ تَمَثَّلاً فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ»، وعليه يكون عمل التماثيل جائز حتّى ذوات الأرواح إذا قصد بها مجرد الزينة والجمال والمتعة بالمنظر الحسن، أو تخليدًا لذكر، أو التعبير عن مظهر من مظاهر الحياة، أو الإشارة إلى مجد البلاد وتاريخها وحضارتها، قال سبحانه: «يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ»^١.

وجاء في مكاسب الشيخ «ولو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً فلا بأس به قطعاً». ثمّ يقول مغنية: فلا مصدر لفتوى الفقهاء بالتحريم إلا الاحتياط والخوف من وقوع العامل في ذلك الحقل في فخ الوثنية... إلا أنّه ما من أحد في هذا العصر - باستثناء الكنائس - يقدّس التماثيل على أنّها آلهة شبيهة بالإله.^٢

٢. توسعة الحكم

أولاً: هناك بعض الشواهد الدالّة على أنّ الحكم فيه قابليّة التوسّع بحسب الظروف المحيطة به، منها: ما ذكره بعض فضلاء وعلماء العصر من التوسعة في أجناس الزكاة ليتعدى الأجناس التسعة المذكورة في الفقه الإسلامي. يقول الشيخ المنتظري:

١. سبأ: ١٣.

٢. محمد جواد مغنية، الإسلام بنظرة عصريّة: ٩٩ - ١٠٠.

وخاطب الله النبي ﷺ فقال: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»^١، وبَيَّن مصرفها بقوله: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...»^٢، ولم يَعيِّن ما فيه الزكاة... وبما أنه كان حاكم المسلمين وسائسهم في عصره وضع الزكاة في تسعة وعفا عمَّا سواها، مع وجود المقتضي فيه وشمول قوله: «أَمْوَالَهُمْ»^٣ له؛ إذ التسعة كانت عمد ثروة عرب الحجاز في عصره ﷺ، فيكون لحاكم المسلمين في كلِّ مكان وعصر ملاحظة ثروة رعيته واحتياج الحكومة والمرتقة من قبلها؛ فيضع الزكاة على طبق ما يرفع الاحتياج ويراه صلاحاً.^٤

ويقول أيضاً:

هذا وكيف نلتزم في مثل أعصارنا بحصر الزكاة في تسعة فقط مع أنَّ النقيدين، وكذا الأنعام الثلاثة السائمة، منتفية موضوعاً، والغلات الأربع بالنسبة إلى منابع ثروة الناس قليلة جداً، ومصارف الزكاة ثمانية، وقد اشتملت أخبار كثيرة على أنَّ الله فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو علم أنَّ الذي فرض لهم لا يكفيهم لزادهم.^٥

ثانياً: يحتمل توسعة دائرة الاحتكار ليتعدى العناصر الستة: (الحنطة والشعير، والتمر والزبيب، والسمن والملح).^٦

١. التوبة: ١٠٣.

٢. التوبة: ٦٠.

٣. التوبة: ١٠٣.

٤. المنتظري، كتاب الزكاة: ١٥٠/١.

٥. المصدر نفسه: ١٦٧.

٦. حيدر حب الله، مقالة بعنوان تاريخية السُّنة النبوية، مقاربة في ضوء أصول الفقه - مجلّة الحياة الطيبة -

العددان ٢١ - ٢٢: ٢٠.

الفصل الثالث

أثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة

المبحث الأول: أثر الزمان والمكان: المعنى، الإشكالات، موقف الشريعة

المبحث الثاني: صور أثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة

المبحث الثالث: الثابت والمتغير في الأحكام الشرعيّة

المبحث الأول

أثر الزمان والمكان (المعنى، الإشكالات، موقف الشريعة)

هناك مجموعة من الأسئلة تتبادر في الأذهان عند مقارنة هذا الموضوع الخطير:

أ) ما المقصود بالزمان والمكان؟

ب) ما المراد بتأثيرهما على الحكم؟

ج) ما موقف الشريعة من تأثيرهما على الحكم؟

هذه مجموعة من الأسئلة نحاول الإجابة عنها في مطلع هذا الفصل، وذلك من خلال بيان

مطالب عدة:

المطلب الأول: المراد من الزمان والمكان المؤثرين في تغيير الأحكام

إنَّ من مقدمات هذا البحث تفسير الزمان والمكان المأخوذ في تغيير الأحكام الشرعية، وبيان

ما المراد منهما. وهنا تُذكر معانٍ متعددة للزمان والمكان حسب الاستعمالات:

الاستعمال الأول: الزمان والمكان العلمي

وهو الاصطلاح الشائع في علوم الفلك والجغرافيا والعلوم الطبيعية الأخرى؛ حيث

يقصد بالزمان: مقدار الحركة الوضعية أو الانتقالية للكرة الأرضية، وعلى أساسها تتعيّن

الساعة العالمية.

وأما المكان، فهو النقطة الجغرافية المشخصة على أساس خطوط الطول والعرض، كتعيين موقع أحد الكواكب، أو البلدان بحسب خطوط العرض والطول المعروفة.^١

الاستعمال الثاني: الزمان والمكان العُرْفِي

يتفرّع هذا الاستعمال على الاستعمال العلمي المتقدّم؛ حيث يراد منه هنا: تعيين الزمان والمكان لنقطة جغرافية محددة، ومن هنا تختلف الساعات والليالي والشهور من منطقة إلى أخرى، وتتوالد الثواني والدقائق والساعات والأيام والشهور والسنون.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك استعمالات لغويّة متعددة لألفاظ الزمان، نحو: زمان، دهر، آن، مدة، وقت، حين، أبد، أزل، وجميعها ترتبط بالاستعمال العلمي والعُرْفِي من غير أن تكون لها أيّة علاقة وارتباط بالاستعمال الفلسفي.

وقد ورد في القرآن الكريم استعمال الزمان بالمعنى العلمي والعُرْفِي في آيات كثيرة، وعبر عنها بألفاظ متعددة، منها:

١. حين، كقوله تعالى: ﴿تُوْتِي أْكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥].

٢. مدة، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

٣. أجل، كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤].

٤. الوقت، كقوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [الحجر: ٣٧ - ٣٨].

٥. الآن، كقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِئَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١].

٦. العصر، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ١ - ٢].

١. انظر: عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي: ١٣٠ وما بعدها؛ جميل صليبا، المعجم الفلسفي: ٦٣٦/١.

٧. يوم، كقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ [السجدة: ٥].

أما البحوث الفقهيّة، فهي مترتبة على الاستعمال العُرفي للزمان والمكان، وهي كثيرة جدًّا، نقتصر من باب الإشارة على نماذج منها:

١. ما يرتبط بالزمان من العبادات: الواجبات الموسّعة والمضيقة، أوقات الصلّاة، الهلال، الحج... إلخ.

٢. ما يرتبط بالمكان من العبادات: الوقوف في عرفات، الصلّاة خلف مقام إبراهيم عليه السلام، حرمة الصلّاة في الأرض المغصوبة، الاستقرار في الصلّاة، استحباب الصلّاة في المسجد، كراهة الصلّاة في الحمام، استحباب تحديد القبلة واستقبالها.

إدًّا، فالمراد من الزمان والمكان هو الاستعمال العُرفي الذي هو ظرف لمجموعة الشروط والقيود والأحوال والمتغيّرات الطارئة على موضوع الحكم أو متعلّقه، ومن ثمّ يكون لها أثر في تغيّر ذلك الحكم، لا الزمان والمكان بمعناهما الفلسفي الذي يُعبّر عنه في الفلسفة بمقدار الحركة، أو وعائين لحمل الأشياء الخارجيّة، والمكان بمعنى الحيز الذي يملأه الجسم.

وإنّما المراد حالة التطوّر التدريجي الحال في نمط الحياة وأساليبها، وطريقة العيش، والظروف الاجتماعيّة، وطريقة التفكير وغيرها من التحوّلات الحاصلة في المجتمع البشري بمرور الزمان وتغيّر المكان.

وبعبارة أخرى: الزمان والمكان بما هما عاملان من عوامل التغيّر والإحداث، أي الزمان بما هو تراكم للأفعال البشريّة، والمكان وهو الجغرافيا أو الوسط البيئي الاجتماعي.

المطلب الثاني: المقصود من أثر الزمان والمكان

المقصود بأثر هذين العاملين في الأحكام هو أثرهما في انقلاب الحالة الخارجيّة المعيّنة الواحدة من موضوع إلى آخر.

ويمتد أثر الزمان والمكان إلى أبعد من ذلك ليطال تطبيق الأحكام الشرعيّة، أو حركة

الاجتهاد وعملية استنباط الأحكام الشرعية المجعولة أصلاً من قبل الشارع المقدس، ولا يعني ذلك إلغاؤها أو نسخها، بل تبدل موضوعاتها، أو نفاذها، أو نشوؤها.

ونقصد بأثر الزمان والمكان في عملية الاستنباط أثرهما على استنباط الأحكام المتغيرة دون الثابتة، وهذا ما يمكن حصره في نوعين من العوامل:

(أ) داخلية: وهي التي تخص الفقيه نفسه.

(ب) خارجية: وهي التي تحيط بذلك الفقيه.

إذاً هناك عوامل ذاتية تدخل كمؤثر مهم في فهم الدليل من فقيه إلى آخر، وعوامل خارجية تحيط بالفقيه وتؤثر في الفتيا تأثيراً جلياً أو خفياً.

والمسائل التي تُعنى بكيفية عمل الفقيه، والعوامل المؤثرة في عملية الاجتهاد، وموجبات اختلاف الفقهاء هي من أهم المسائل المطروحة في فلسفة الفقه؛ حيث يتناول هذا العلم دراسة تأثير العرف الديني والأعراف والعادات الاجتماعية على المستنبط، كما يبحث عن الخصائص الذاتية للمجتهد، والخلفيات أو العلوم التي تؤثر على طبيعة الاجتهاد، فقد نجد فقيهاً كثير الاحتياط في الفتيا، وهذه الحيلة قد تكون لها علاقة كبيرة بنفسية ذلك الفقيه الذي يؤسس حياته اليومية على الحذر والاحتياط الشديدين، وقد يكون المؤثر خارجياً، كأن تكون للبيئة التي يعيش فيها أو المدرسة التي ينتمي إليها الفقيه مدخلة مباشرة على فقهه وآرائه؛ حيث يرى بعض أن نشوء المدارس الفقهية المتنوعة في العالم الإسلامي يرجع إلى اختلاف الظروف البيئية، فعلى سبيل المثال كانت بيئة العراق البيئة المحاذية لنشوء مدرسة الرأي، فيما كانت بيئة الحجاز المهده الملائم لنشوء مدرسة أهل الحديث.

وقد تتغير فتوى الفقيه الواحد من بلد إلى آخر حسب الظروف المحيطة بذلك البلد، كما يُذكر عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) أنه أفتى في مسألة واحدة في مصر بغير ما أفتى به في العراق.

وقد أكد الإمام الخميني رحمته على لزوم رعاية مقتضيات الزمان والمكان في الاستنباطات الفقهية، وفي الوقت نفسه أكد على ضرورة حفظ الطريقة التقليدية في الفقه، حيث يقول:

إني على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهاءنا وبالاجتهاد على النهج الجواهري، وهذا أمر لا بد منه، لكن لا يعني ذلك أنّ الفقه الإسلامي لا يواكب حاجات العصر، بل إنّ لعنصرَي الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد؛ فقد يكون لواقعةٍ حكم لكثما تتخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده.^١

ونقصد من دور الزمان والمكان في تطبيق الأحكام الشرعية أثر هذين العاملين على الطريقة التي يتبعها الفقيه في تطبيق الفتوى على واقعه أو واقع المكلفين، ولعل أهم ما يحتاجه الفقيه اليوم هو دراسة العلاقة التي تربط النص بالواقع، وإعادة النظر في هذه العلاقة عند إطلاق الفتاوى. إذًا فالعلاقة بين النص والواقع علاقة تطورية تتبدل وفق طبيعة التحوّل الحاصل في الحياة الاجتماعية، أو انبثاق عوامل سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة وغيرها.

ومن المجدّدين الذين كانت لهم نظريات مميّزة في هذا الباب، الإمام الخميني والشهيد الصدر رحمهما الله؛ فإنّ لهما وجهة نظر متقاربة حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد وتطبيق الأحكام.

أما الإمام الخميني رحمته الله، فإنّه كان يؤكّد على لزوم المطابقة بين الواقع الخارجي والفتوى الاجتهاديّة، بمعنى أنّ الفقيه ينبغي ألا يكون غائباً عن عصره، منزوياً عن الحياة الاجتماعية، حتّى إذا ما أراد الفتيا افتراض موضوعات المسائل فرضاً، وإمّا عليه أن ينزل إلى واقع الحياة اليوميّة ليطلع على مستجداتها، ثمّ يستنبط الفتاوى على ضوء ذلك الواقع بكلّ أبعاده وإشكالياته، لا طبّقاً لواقع تدوين الفتاوى في زمن الشيخ الطوسي أو العلامة الحلي رحمهما الله.

وأما الشهيد الصدر رحمته الله، فإنّه كان ينبّه ضمن مشروعه الإصلاحية إلى إشكاليّة صياغة الفتوى، وهي إشكاليّة قائمة على مستوى تطبيق الفتوى المستنبطة من أدلّتها الشرعيّة. وتظهر هذه المشكلة لدى الفقيه أو المكلفين (جماعة كانوا أو أفراداً) في ممارستهم الحياتيّة، الأمر الذي دفع بالشهيد الصدر رحمته الله إلى التنبيه على ضرورة تغيير كُتب الفتوى (المسائل العمليّة) بنحو يجعلها قابلة للتطبيق؛ حيث يقول:

١. جعفر السبحاني، رسالة في تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام الشرعيّة: ٣، نقلًا عن: صحيفة النور:

والأحكام الشرعية على الرغم من كونها ثابتة قد يختلف تطبيقها تبعاً للظروف من عصر إلى عصر، فلا بدّ لرسالة علمية تعاصر تغييراً كبيراً في كثير من الظروف أن تأخذ هذا التغيير بعين الاعتبار في تشخيص الحكم الشرعي^١. ومعنى هذا أنّ عملية الاجتهاد بعد طيِّ مراحلها الأولى، وانتهاء الفقيه من استنباط الحكم من الأدلة الشرعية، سوف يواجه هذا الفقيه أو المكلف مشكلة أساسية في مرحلة تطبيق الحكم على الواقع الراهن؛ وذلك لتبدّل الظروف المحيطة بالنص بمرور الزمان وتغيّر المكان، لذا يتعيّن على الفقيه أن يقوم بدراسة الظروف المعاصرة؛ ليعيد تطبيق الحكم الذي توصل إليه بطريقة مختلفة، وليخرج بفهم عصري مناسب لتلك المرحلة.

وبهذا يظهر أنّ المراد من تأثر عملية الاجتهاد بالزمان والمكان هو تأثر عملية الاستنباط في مرحلة تطبيق الحكم الشرعي على موارد؛ وذلك لمغايرة زمان ومكان التطبيق لزمان ومكان صدور النص.

وكيف كان، فلا بدّ في أثناء الحديث عن دور الزمان والمكان أن نأخذ بنظر الاعتبار مقدار هذا الدور في الأحكام الثابتة والمتغيرة؛ فإنّ تأثيرهما على استنباط الأحكام لا يكون مجاله إلاّ الأحكام المتغيرة دون الأحكام الثابتة؛ أمّا تأثيرهما في الأحكام الثابتة، فهو يقتصر على تطبيق الحكم على موضوعه، ولا يدخل في مرحلة تعيين أصل الحكم^٢، وأمّا تأثيرهما في الأحكام المتغيرة، فإنّه يمتد إلى تغيير الحكم بحسب مقتضيات الزمان والمكان وضرورات المرحلة، وعليه فالتأثير ينصب على مرحلة الاستنباط ومرحلة التطبيق.

المطلب الثالث: عنصرَي الزمان والمكان وإشكال تغيير الأحكام

إنّ أوّل ما يواجه نظرية الثابت والمتغير من إشكالات هو: كيف نوفّق بين الحديث القائل:

١. السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٧.

٢. انظر: مجلة فقه أهل البيت (ع)، العدد ٤٦: ١٣٣ - ١٥٨، مقال لمحمود زماني بعنوان: دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر.

إن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» والأدلة الأخرى التي تدل على ثبوت الأحكام، وبين القول: إن للزمان والمكان أثرًا في النظرة الاجتهادية وتغيير الأحكام؟ فنقول: إنه سيتضح من خلال هذا البحث أنَّ الأحكام بناءً على هذه النظرية التي يطرحها التيار الإصلاحى المعتدل لا تتغير بنحو كلي؛ لأنَّ الحكم الشرعى الصادر من قبل الله (عزَّ وجلَّ) أو النبي ﷺ لا يتبدل رغم تغيير الزمان والمكان، وأنَّ حلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة. نعم، الذي يطرأ عليه التغيير والتبدل هو الموضوع وشرائطه، وتبدل هذا الموضوع يتبدل الحكم تبعًا. وربما يكون لعنصرى الزمان والمكان الأثر في تغيير متعلق الحكم وإن كان الموضوع ثابتًا،^١ ولو فرض أنَّ موضوع الحكم كان ثابتًا إلى الأبد، فإنَّ حكمه سوف يكون ثابتًا إلى الأبد أيضًا.

وعليه، فإننا نجد الأصوليين يميزون بين مرحلتين لوجود الحكم الشرعى، هما: مرحلة الجعل ومرحلة الفعلية؛ فالحكم الشرعى في مرحلة الجعل وأصل التشريع الصادر من قبل الله تعالى أو النبي ﷺ مما لا سبيل إلى تغييره على الرغم من تغيير الظروف والشرائط للمكلف، وأمَّا الحكم في مرحلة الفعلية لكي يصبح فعليًا بحقِّ المكلف لا بدَّ من ملاحظة الشرائط المأخوذة في الحكم المجعول، فهل هي متوفرة بحقِّ المكلف أو لا؟ فالحج - مثلاً - من الأحكام الثابتة بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾،^٢ ولكي يكون حكم وجوب الحج فعليًا لا بدَّ من توفر شروط الفعلية عند المكلف.

فإذا أصل التشريع كان ثابتًا، ولكن فعليته بحقِّ المكلف الفلانى مشروطة بشروط، أهمها: شرط الاستطاعة المأخوذ قيدًا في التشريع. فعندما يُفتقد الشرط بحقِّ أحد المكلفين فهذا لا يعنى أنَّ أصل التشريع قد انتفى من الأساس، وإمَّا الذي انتفى هو فعليته بحقِّ فلان من الناس. وعليه، فنظرية الزمان والمكان يتضح دورها في معرفة الشرائط المأخوذة في الموضوع، وكذلك

١. السيد كاظم الحائري، الحياة الطيبة: ٥٥/٢ - ٥٦.

٢. آل عمران: ٩٧.

في الأحكام الاجتماعية، فإنَّ الفقيه الجامع للشرائط يلحظ الظروف الزمانيَّة والشرائط المكانيَّة في تحقق الموضوع من الشرائط الاجتماعية والاقتصاديَّة والسياسيَّة والعلاقات الدوليَّة وغيرها، فإذا طرأت شرائط معيَّنة على موضوع ما، فإنَّ هذا الموضوع يتبدَّل نتيجة تبدُّل شرائطه ومن ثمَّ يصبح موضوعاً آخر. والنتيجة أنَّ الحكم يتبدَّل إثر تغيُّر الموضوع لا أنَّ الحكم الأصلي تغيُّر يقال: إنَّ ذلك ينافي قوله: «حلال محمَّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة». وبعد أن اتضحت لنا أهميَّة عنصرَي الزمان والمكان ودورهما في استنباط الأحكام الشرعيَّة، بقي علينا أن نوضح دائرة تأثيرهما، فنقول: إنَّ دائرة تأثير عنصرَي الزمان والمكان إنما هي في الأحكام غير التعبدية، أي في غير العبادات التي لا سبيل لمعرفة ملاكاتها الحقيقيَّة، وأمَّا الأحكام المرتبطة بالمعاملات والقضايا الاجتماعية والسياسيَّة والاقتصاديَّة التي تكون موضوعاتها مرتبطة بالمجتمع، وللعرف فيها دور كبير فتكون هي ساحة لتأثير عنصرَي الزمان والمكان في استنباط الحكم الفقهي فيها.

المطلب الرابع: موقف الشريعة الإسلاميَّة من فكرة أثر الزمان والمكان في الأحكام

هناك مَنْ يرى أنَّ بعض الروايات فيها إشارات واضحة إلى عامل الزمان والبيئة في تغيُّر الأحكام الشرعيَّة، ونحاول أن نذكر منها هاتين الروائيتين:

١. رواية المعلّى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم، بأيهما

نأخذ؟ فقال: خذوا به حتّى يبلغكم عن الحيّ، فإنَّ بلغكم عن الحيّ فخذوا بقوله.^١

وقال في حديث آخر جواباً عن السؤال: «خذ بالأحدث».^٢

٢. رواية الحسين بن المختار عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

رأيتك لو حدّثتك بحديث العام ثمَّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيهما

١. الشيخ الكليني، أصول الكافي: ٦٧/١.

٢. المصدر نفسه.

كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: رحمك الله.^١
إذا إنّ تأثير الزمان والمكان في الأحكام أو في الاجتهاد لم يرد في النصوص الدينيّة بصراحة،
وإنّما هو من القضايا التي يطرحها أهل العلم والمعرفة من الفقهاء الذين اهتمّوا بمسألة التجديد
في مناهج الاجتهاد.

المبحث الثاني

صور أثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة

هناك مجموعة من الأشكال والصور لأثر الزمان والمكان في تغيير الأحكام الشرعيّة حاولنا استقصاءها، ونود أن ننوّه هنا إلى أنّ من هذه الصور ما هو خارج عن محل البحث؛ لانتفاء موضوعه. وكذلك سوف نجد التداخل الكبير فيما بينها، أو أنّ أكثر هذه الصور يعود فيها الأثر أو التغيير إلى تغيير موضوع الحكم، ولكن هذا الأثر يختلف من صورة إلى أخرى، وهذا ما سنوضحه من خلال استعراض مجموعة من المطالب:

المطلب الأوّل: النسخ

تقدّم أنّ من خصائص الشريعة الإسلاميّة اشتغالها على الناسخ والمنسوخ، والنسخ: هو تغيير حقيقي للحكم بسبب تغيير ظرفه وزمانه. لكن المجمع عليه هو أنّ النسخ قد انتهى باكتمال نزول القرآن وتمام الدين، فلا نسخ بعد رحلة النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، ولذا فهو لا يدخل في مجال دراستنا؛ وذلك لأنّ النسخ وإن كان تغييراً حقيقياً للحكم ناتجاً عن أثر تغيير الزمان أو المكان، لكنّ هناك فرقٌ جوهري بين النسخ وتأثير الزمان والمكان على الأحكام الذي هو محلّ البحث؛ حيث هنا في محلّ البحث أنّ الحكم الأوّلي المجعول لا يبطل أساساً كما هو في النسخ، وإتّما يفقد الحكم في مرحلة الفعلية أحد شروطه، ومتى ما اكتملت شروط الحكم وتحقق موضوعه تنجز على المكلف.

وقد يتحوّل موضوع الحكم إلى موضوع آخر، فيتغيّر الحكم في المتعلّق إلى حكم آخر، وهذا الأثر لا يبطل ولا ينسخ الحكم الأول، فهو باقٍ في مرحلة الجعل والتشريع، وقابل للتنجيز مرة أخرى متى ما صار فعلياً وتحقق موضوعه، وهذا بخلاف النسخ؛ فالحكم المنسوخ لا يعود ولا يُعمل به ثانية تحت أيّ شرائط أو ظروف؛ لأنه رفعٌ للحكم في عالم الجعل.

وبعبارة أخرى: إنّ مسألة الزمان والمكان لا علاقة لها مباشرة بالأحكام، بل إنّها تعنى بتغيير وتبدّل الموضوعات وظهور أوضاع جديدة في موضوع ما، بينما يتحقق النسخ مع الحفاظ على الموضوع من غير أن يحصل أيّ تغيير في خصائصه.

المطلب الثاني: تبدّل فتوى المجتهد بسبب تبدّل الدليل لديه

إنّ تغيير فتوى المجتهد لا يُعدُّ تغييراً في الحكم الشرعي المجعول؛ لأنه ناتج عن تبدّل الحجّة التي استند إليها الفقيه في ترجيحه لأحد الأدلّة على الأخرى، وعدوله عن الدليل إلى دليل أقوى منه.

فالمجتهد قد يخطأ في استنباطه، ثمّ تظهر له بالعلم مخالفة فتواه السابقة للواقع، أو تقوم عنده حجّة معتبرة تُظهر خطأ فتواه، الأمر الذي يدفعه إلى استبدال رأيه والعدول عن فتواه الأولى، أو أن يُعدّل تلك الفتوى أو يتردد فيها. وفي هذا المقام لا شك في عدم اعتبار الفتوى السابقة ووجوب العمل بالاجتهاد الجديد، أو لا أقل العمل بالاحتياط. مثلاً: مَنْ أفتى بكفاية الفارسيّة في العقد، ثمّ ثبت له اشتراط العربية وعدم كفاية غيرها، أو مَنْ عدل عن نشر الحرمة بعشر رضعات إلى لزوم خمس عشرة رضعة ونحوها.

قال صاحب الكفاية:

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدّل الرأي الأوّل بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، ولزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها.^١

١. محمّد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٤٧٠.

يقول الفقيه المعاصر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي:

إنّ تبدّل الزمان والمكان قد يكون سبباً لتنبّه الفقيه إلى مسائل جديدة وانسراح فكره وصدوره، فيلتفت إلى أمور لم يكن متنبّها لها في السابق، لاسيّما بعد قيام الحكومة الإسلاميّة، ولكن لا بمعنى أنّه إذا كان خارجاً عن هذه الدائرة كانت له أفكار خاصّة وإذا دخل تبدّلت أفكاره، بل بمعنى التفاته إلى حاجات ومصالح النظام والأمة.

فثلاً: يتنبّه إلى أنّ تحصيل العلم - الأعمّ من كونه دينياً أو دنيوياً - الذي كان يعدّه في الماضي من الواجبات الكفائية، يعدّه الآن من الواجبات العينية؛ لما يشعر من حاجة المسلمين الماسّة إلى ذلك في تدبير أمور الدين والدنيا؛ فإنّ الجماعة الجاهلة تصبح متأخّرة جدّاً وضعيفة إلى النهاية، ولا يرضى الله ورسوله ﷺ والأئمّة الهداة ﷺ هذا التأخّر والضعف للمسلمين، ولذا يفتي الفقيه بوجود الجهاد لمحاربة الجهل، وبوجوب تحصيل العلم عينياً على جميع المسلمين، كلّ حسب استعداده.

إذاً فقد أثر الزمان في فتوى المجتهد لتنبّهه إلى حيثيات جديدة وجهات مستحدثة ونحو ذلك.^١

أسباب تبدّل فتوى المجتهد

هناك أسباب متعددة لتبدّل فتوى المجتهد، نذكر منها ما يلي:

١. اكتشاف القرائن بعد إتمام الفحص

قد يتفحص الفقيه أدلّة المسألة في مضانها بالمقدار اللازم إلى الحدّ الذي يعتقد أنّه قد استقصى جميع الأدلّة ولا يحتمل وجود قرينة على خلاف النظر، فيفتي بما توصل إليه استنباطه بعد حصول الاطمئنان بالحكم، ثمّ يعثر على دليل أو قرينة في باب آخر من أبواب الفقه غير الباب المناسب له، فيتبدّل رأيه بخلاف سابقه.

١. ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٢٥٣ - ٢٥٤.

مثلاً: في مسألة حرمة تمكين الزوجة الحائض زوجها من نفسها، فقد ذكر السيد الحسيني: أنه قد يستقصي الفقيه هذه المسألة من الكتاب والسنة، فيجد أن دليل حرمة وطء الحائض متوجه إلى الأزواج فقط كتاباً وحديثاً، في مثل قوله عز اسمه: «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»، وكذلك الأخبار الدالة على حرمة وطء الحائض، مثل حديث مالك بن أعين قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها؟ قال: ينظر الأيام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة، فلا يقربها في عدّة تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاها فيما سوى ذلك من الأيام. ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها إن أراد». ^١ فيفتي بجرمة وطء الرجل للحائض، وعدم حرمة ذلك على تمكين زوجها من نفسها إذا أراد الوقاع عصبياً، أو كان زوجها مجنوناً؛ لعدم حرمة الوطء بالنسبة إليها.

لكنه يعثر الفقيه بعد هذه النصوص في أبواب العُدُد التي هي من كتاب الطلاق لا من كتاب الطهارة على حديث صريح في أن المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تتزوج، لكن لم يجز لها أن تمكّن نفسها في زمان حيضها، فيتبدّل النظر إلى أن الحائض يحرم عليها - أيضاً - تمكينها الزوج من نفسها في أيام حيضها، كما يلاحظ ذلك حديث «العلابن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يطلق امرأته متى تبين منه؟ قال: حين يطلع الدم من الحيضة الثالثة تملك نفسها. قلت: فلها أن تتزوج في تلك الحال؟ قال: نعم، ولكن لا تمكّن من نفسها حتى تطهر من الدم». ^{٣٢}

٢. تطوّر وسائل الإثبات العلمي

كما يمكن أن يتبدّل رأي المجتهد مع تطوّر العلوم ووسائل الإثبات، فيثبت للحكم مصاديق جديدة أو يحكم بخروج مصاديق معيّنة من بعض الأحكام، فيتبدّل الحكم من الحرمة إلى

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٣٧٩/٢، باب حكم وطء المستحاضة قبل الغسل، ح ١.

٢. المصدر نفسه: ٢١١/٢٢، باب إنَّ المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة، ح ١.

٣. علي الحسيني، دراسات في الاجتهاد والتقليد: ١٣٤.

الإباحة أو العكس في تلك المصاديق؛ حيث إنَّ هناك طائفة من موضوعات الأحكام الشرعية تتبع الرأي العلمي في الموضوع، ويختلف التشخيص من زمان إلى آخر بحسب التطور العلمي المحاصل في المجتمعات، وعليه تتغير النظرة إلى الموضوع، الأمر الذي يؤدي إلى تغيير الحكم بالتبع. وهناك أمثلة عديدة في هذا المجال؛ كمسألة (مني المرأة)، ومسألة (سن اليأس)، ومسألة حلية وحرمة بعض المأكولات... إلخ.

مثلاً: لقد حكم بعضٌ بوجود الغسل على المرأة من غير الدخول في المعاشرة الجنسية، لكن الثابت في الفقه أنَّ موضوع حكم الاغتسال هو الدخول أو القذف، وأما إذا تهيجت المرأة غريزياً، فهل يجب عليها الاغتسال أو لا؟ قد يقال: إنَّ المسألة مبتنية على وجود المني عند المرأة وعدمه؛ فإن كانت المرأة تمني في حالة التهيج والإحساس بالقذف الداخلي وجب عليها الاغتسال؛ لأنَّ موضوع الغسل قد تحقق، وإن لم تكن تمني فليس عليها الاغتسال؛ لانتهاء موضوع الغسل. وتشخيص الموضوع مسألة علمية، والعلم هو الذي يشخص أنَّ المرأة تمني أو لا تمني، وعليه يترتب أمر وجوب الغسل وعدمه عليها إن لم يكن لدينا دليل تعبدي بإثبات الإماء للمرأة^١.

مثال آخر: في مسألة جسم سمك (السلمون) المرقط، فالعُرف يرى أنَّ جسم هذه الأسماك بلا فِلس، وعلى هذا الأساس أفتى الفقهاء في الماضي بحرمة أكله، لكن العلم الحديث أثبت أنَّ هذا النوع من الأسماك وأنواع أخرى تحتوى في أول أمرها على الفِلس، ولكن بسبب احتكاكها بصخور النهر أو البحر تتقشّر هذه الأفلاس، فتصبح على ما هي عليه، وهكذا يتغير حكم الفقيه من الحرمة إلى الإباحة^٢.

وعليه، فإنَّ التأثيرات الطارئة في مثل هذه الأحكام هي نوع من تبدل الموضوع بعد أن يكتشف الفقيه أنَّ النظرة العرفية للموضوع غير دقيقة، فيغير فتواه تبعاً للموضوع الجديد، وهذا يكشف عن تأثر الزمان في عملية الاستنباط ونظرة الفقيه إلى الموضوعات.

١. انظر: مجلة الاجتهاد والحياة: ١٤٠.

٢. علي رضا فياض، الفقه والاجتهاد والتجديد والمعاصرة: ٣٤٦.

المطلب الثالث: طرء العناوين الثانوية على الأحكام الأولية

إنَّ الأحكام الثانوية هي أحكام شرعية مرتبطة بالحالات الطارئة، وهذه الحالات تحول دون قدرة المكلف على امتثال الأحكام الأولية، وهي كثيرة، والعلماء لم يتعرّضوا لإحصائها، منها على سبيل المثال: الضرر، الحرج، العسر، الإكراه، الخطأ، النسيان، الجهل، العجز، الاضطرار.

والاضطرار والعجز لا بدّ وأن يكونا خارجين عن إرادة المكلف واختياره، وإلا فإلقاء المكلف نفسه في العجز فراراً عن التكليف لا يُعدُّ موضوعاً لهذه الأحكام، ويكون الحكم الأولى باقياً، وهذا ما يُستفاد من الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^١.

وقد اختلف الفقهاء والأصوليون في الفدلكة الأصولية لطريقة الجمع بين الأحكام الأولية والثانوية وتحديد العلاقة بينها؛ حيث ذهب الشيخ الأنصاري ومَن تبعه إلى حكومة العناوين الثانوية على العناوين الأولية، فيما يظهر من كلمات آخرين القول بأنَّ أدلة الحكم الثانوي مخصّصة أو مقيدة لعموم أدلة الحكم الأولي، ويرى الآخوند الخراساني الاقتضاء في الأحكام الأولية، والفعليّة في الثانوية.

أما الإمام الخميني رحمته الله، فله مبنى يخرج فيه الأحكام الأولية والثانوية من دائرة التنافي، فلا تعارض بينها حتّى يقال: إنَّ الأحكام الثانوية حاکمة على الأولية، أو أنّها مخصّصة أو مقيدة لها، أو يحاول أن يجمع بينها بالاقضاء والفعليّة.

بعبارة أخرى: إنَّ العناوين الطارئة في الأحكام الثانوية هي عناوين عرضية لا توجب تعارضاً في ملاكات الأحكام، ولا تغيير من حقيقتها، وإنّما أعطى الشارع العذر للمكلف المبتلى بفوات المصلحة من غير اختيار، كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة وحديث الرفع. يقول الإمام الخميني رحمته الله في ذلك:

إنَّ العناوين الثانوية - كالحرج والنذر والعهد - إذا تعلّقت بشيء لا يتغيّر حكمه، فإذا نذر صلاة الليل لا تصير صلاة الليل واجبة، بل هي مستحبة، وكما

كانت قبل التعلّق، وإثماً الواجب هو الوفاء بالشرط. ومعنى وجوبه لزوم الإتيان بها بعنوان الاستحباب.^١

إنّ التغيّر المتصوّر للأحكام والذي يمكن أن نخضعه للبحث العلمي هو تبدّل الحكم الشرعي الثابت لموضوعه المحدد نتيجة لطوء عناوين ثانويّة على الحكم نفسه أو على متعلّقه. وتفصيل ذلك: إنّ الحكم الشرعي يتبع موضوعه، ونقصد بالموضوع ما يتوقف ثبوت الحكم على تحققه، فهو يقع في رتبة سابقة على الحكم، مثل (الاستطاعة) التي هي أحد شروط موضوع وجوب الحج.

ونقصد بمتعلّق الحكم ما يقتضيه الحكم الشرعي؛ كالصلاة والصيام والحج... إلخ. وقد تطرأ بعض القضايا المحددة من قبل الشارع على (المتعلّق)، وقد تطرأ كذلك على (الحكم)؛ فيتبدّل الحكم نتيجة لطوء هذه العناوين.

والواقع أو الزمان والمكان هو ظرف لهذه العناوين التي يسميها الفقهاء بـ (الأحكام الثانويّة). وتحوّل الأحكام بطوء هذه العناوين من حال إلى حال؛ فيصير المباح واجباً أو محرّماً، كما إذا أوصى الطبيب المريض بنوع خاص من الغذاء أو الدواء، وقد يتحوّل الواجب إلى حرام كالصيام الضار بالمكلف، أو الحرام إلى واجب كما في المثال المشهور: توقف إنقاذ إنسان من الغرق على الدخول في أرض الغير المحرّمة بعنوانها الأوّلي. وهذه العناوين تمنح الحكم الشرعي مرونة في مجال التطبيق.^٢

إنّ التغيّر الذي يطرأ على الحكم الشرعي هو في حقيقته ناتج عن التغيّر الذي طرأ على موضوع الحكم الشرعي بسبب وقوع الأفراد في حالات ضروريّة أو حرجيّة أو غيرها، وبتغيّر الموضوع يتغيّر الحكم الأوّلي الثابت للمتعلّق إلى حكم ثانوي خاص بالفرد أو الجماعة المبتلين بتلك الحالات، وهو ليس حكماً عامّاً، بل إنّ الحكم الأوّلي يبقى منجزّاً على الآخرين الخارجين عن محلّ الابتلاء.

١. روح الله الخميني، كتاب البيع: ٥٨/٥.

٢. حوار مع العلامة محمّد مهدي الأصفي، مجلة الاجتهاد والحياة: ١٢٦ - ١٢٧.

وبهذه العناوين يكتسب الحكم الشرعي مرونة في التطبيق حسب التغير الحاصل في واقع الحياة. قال السيد الحائري:

أما القسم المتطور المتبدل بتبدل الزمان والمكان، فقد خطط الإسلام لاستيعابه بطرق ثلاثة... والثاني: اشتمال الشريعة الإسلامية على عناوين مرنة يختلف تطبيقها باختلاف الموارد والظروف، من قبيل عنواني نفي الضرر ونفي الحرج، وعنواني الفقر والغنى وغير ذلك. فربَّ أمر يكون في ظرف من الظروف وضمن بيئة من البيئات ضروريًا أو حرجيًا، ولا يكون كذلك في ظرف آخر وبيئة أخرى^١.

ولكن هذه العناوين حتى تكون مؤثرة في الحكم الشرعي، لا بدَّ أن تكون معرّفة ومحدّدة من قبل الشارع نفسه، وأما إذا لم يعرّفها الشارع، فلا تأثير لها على الحكم الشرعي حتى وإن كانت سببًا في تبدل الواقع، وعليه فإنَّ الحكم يبقى ثابتًا ما لم يثبت خلافه، ولذا لا نجد خلافًا بين فقهاء الأمة على مشروعية العناوين الثانوية وأهميتها.

ومع أنّ الحكم في هذه الصورة قد تحوّل من حالته الأولية إلى حالته الثانوية، ولكن بما أنّ هذه الأحكام الثانوية معرّفة ومحدّدة من قبل الشارع، فهي تُعدُّ من الأحكام الثابتة، ولا يدخل منها شيء في مجال الأحكام المتغيرة، ولكنها ترتبط ببحث الثابت والمتغير من جهتين: الجهة الأولى: الأحكام الثانوية الصادرة بحكم حكومي من الفقيه الجامع للشرائط؛ رعاية لمصالح الناس أو النظام الإسلامي.

الجهة الثانية: المرونة التي تتصف بها هذه الأحكام وقدرتها على استيعاب القسم المتطور والمتبدل بسبب تبدل الزمان والمكان.

المطلب الرابع: تبدل المصالح بتبدل الزمان المكان

لقد ارتأينا في هذا المطلب أن نتعرض إلى هذه المسألة عند فقهاء مدرسة الصحابة وفقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام؛ كونها تشتمل على وجهات نظر مختلفة وربما متباينة عند الطرفين من خلال تحديد المصلحة وعدمها. وإليك بيان ذلك:

١. السيد كاظم الحائري، مقالة بعنوان: التقنين بين النظم الوضعية ونظم السماء، مجلة الاجتهاد والحياة: ٢٣٦.

الأمر الأول: المصلحة في الفقه السني

إن المقصود من المصلحة عند علماء أهل السنة هي المحافظة على مقصود الشرع، كما جاء ذلك في تعريف بعضهم، ومنهم الغزالي؛ حيث يقول:

نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: هو أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذا الأصل فهو مفسدة ودفعها مصلحة.^١

وقد عرفها الطوفي بأنها مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئته كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له؛ كالقلم يكون على هيئة كاملة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به.^٢

وتوجد للمصلحة عدة أقسام؛ فمنها ما دل الدليل الشرعي على اعتبارها، ومنها ما دل الدليل الشرعي على إلغائها، ومنها ما يُعرف بالمصالح المرسلة. وقد اختلف في هذه الأخيرة؛ حيث نفاها الشافعي وقال:

لا استنباط بالاستصلاح؛ من استصلح فقد شرع كمن استحسن. الاستصلاح

كالاستحسان متابعة للهوى.^٣

واعتبرها الغزالي من الأصول الموهونة.^٤

وقد اهتمت المذاهب السنية بالمصلحة حتى عقدوا لها باباً في أصول الفقه باسم (المصالح المرسلة)، واعتبرها جماعة من فقهاءهم أمثال المالكية والحنابلة دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية تستنبط على أساسه الأحكام، وقدّمها بعضهم على بعض الأدلة.

وقد عرفت عن نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ) آراء مستغربة في المصلحة؛ كتقديم

١. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي: ١٧٤/١.

٢. الطوفي، رسالة الطوفي، منشورة في كتاب (مصادر التشريع فيما لا نص فيه) للأستاذ عبد الوهاب خلاف: ٩٣.

٣. المصدر نفسه: ٧٤.

٤. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي: ١٤٠/١.

المصلحة في مقام التعارض بين المصالح المرسله والأدلة الأخرى؛ حيث يقول:
 مَنْ قَدَّمَ رعاية مصالح المكلفين على باقي أدلة الشرع بقصد إصلاح شأنهم،
 وانتظام حالهم، وتحصيل ما تفضّل الله (عزّوجلّ) به عليهم من الصلاح، وجمع
 الأحكام من التفرّق، وائتلافها عن الاختلاف، فوجود أن يكون جائزاً إن لم
 يكن متعيّناً^١.

وقد عرّف الدواليبي المصالح المرسله بقوله: إنَّ

الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة،
 وذلك في كلّ مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال
 تُقاس بها، وإنّما يُعيّن الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامّة برهنت
 على أنّ كلّ مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء^٢.

كما ذهب جمعٌ من الكتّاب الحدائويين إلى اعتبار جنس المصلحة المتّفقة مع روح التشريع
 وقواعده العامّة، وفيها يبق الحكم ثابتاً ما دامت المصلحة المقصودة به شرعاً ثابتة، فإذا تغيّرت
 الظروف المحيطة بتطبيق الحكم، بحيث ظهرت معطيات واقعيّة مستحدثة أدت إلى تغيير
 المصلحة بثبوت ضدها، يتغيّر تطبيق الحكم الشرعي تبعاً لذلك؛ حيث إنّ المصالح تتغيّر بتغيّر
 الأزمان وتتجدّد بتجدّد الأحوال، فيلزم من ذلك لا محالة تبدّل الأحكام تبعاً لتبدّل المصالح التي
 شُرعت لها^٣.

الأمر الثاني: المصلحة في الفقه الشيعي

يمكن تقسيم المصلحة في الفقه الشيعي إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١. سلمان بن عبد القوي الطوفي، شرح حديث لا ضرر ولا ضرار: ٤٠.
٢. معروف الدواليبي، المدخل إلى أصول الفقه: ٢٨٤.
٣. محمّد مصطفي شلبي، تعليل الأحكام: ٣٠٦، ٣٢٢؛ جعفر النمر، الاجتهاد: ٥٣، ٧٠؛ حسب الله، أصول
 التشريع الإسلامي: ١٧٦؛ صبحي المحمصاني، فلسفة التشريع الإسلامي: ٢٢٥؛ د. مصطفي إبراهيم الزلمي،
 فلسفة التشريع الإسلامي: ٩٥؛ محمّد هشام الأيوبي، الاجتهاد ومقتضيات العصر: ٢١١؛ معروف الدواليبي،
 النصوص وتغيّر الأحكام: ٥٥٣.

١. أن تكون المصلحة نوعية وعامة تدركها جميع العقول، ولم يكن للإسلام حكم في تلك المسألة.
٢. المقاصد والمصالح التي يكشف عنها الفقيه ويجعلها أساساً للاستنباط، بينما لم يكن رأيه عامّاً، وتسمّى هذه بـ (المصالح المرسلة).

٣. الحُسن والقبح العقليان الكاشفان عن الحُسن والقبح الشرعيّين. وهي أشياء تتميز بذاتها، ومن ذلك كون العدل حسناً، وحسن الوفاء بالعهد، وحسن جزاء الإحسان بالإحسان، وقبح الظلم، وخيانة العهد، وإجزاء الإحسان بالسوء.

وعليه، فإنّ الفقه الشيعي يعتبر الاستنباط القائم على أساس القسم الأول والثالث حجّة، أمّا الثاني منها فليس بحجّة^١.

إنّ الفقه الشيعي يرفض مبدأ المصالح المرسلة إذا كانت غير مستندة إلى ظواهر السمع أو الملازمات العقلية؛ لأنّها تبقى في مجال الظنّ ولم تصل إلى حدّ القطع. يقول الشيخ المظفر: إنّ المصالح المرسلة

إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلّة السمعية أو الملازمات العقلية، فلا دليل على حجّيتها، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهي عنه، وهي دون القياس من ناحية الاعتبار^٢.
ويُرجع العلامة محمّد تقي الحكيم «المصالح المرسلة إلى صغريات حجّية العقل، وأتمّها ليست من الأصول القائمة بذاتها»، وفي بيان ذلك يقول:

إنّ الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الحزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل، وما عداه فهو ليس بحجّة^٣.

ولكن بلا شك إنّ عنصر المصلحة كان متجدّراً في الفقه الشيعي، وفقهاء الشيعة يعتبرون الأحكام أو متعلقاتها قائمة على أساس المصالح والمفاسد، ففي رواية عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في جواب له لمحمّد بن سنان:

١. حوار مع الشيخ جعفر السبحاني، الفقه وسؤال التطوير، دراسات وحوارات: ١٦٩.

٢. محمّد رضا المظفر، أصول الفقه: ٢٠٧.

٣. محمّد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٤.

جاءني كتابك تذكر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله تبارك وتعالى لم يحل شيئاً ولم يحرّمه لعلّة أكثر من التعبّد لعباده بذلك. قد ضلّ مَنْ قال ذلك ضلالاً بعيداً، وخسر خساراً مبيئاً؛ لأنّه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ حتّى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام، وأعمال البرّ كلّها... إذ العلّة في التحليل والتحريم التبعّد لا غيره...

إنّا وجدنا كلّما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه، ووجدناه مفسداً داعياً للفناء والهلاك، ثمّ رأينا تبارك وتعالى قد أحلّ بعض ما حرّم في وقت الحاجة؛ لما فيه من الصلاح في ذلك الوقت، نظير ما أحلّ من الميتة والدم ولحم الخنزير إذا اضطر إليها المضطر؛ لما في ذلك الوقت من الصلاح والعصمة ودفع الموت.^١

وفي رواية أخرى عن محمد بن عذافر، عن بعض رجاله، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: لم حرّم الله (عزّ وجلّ) الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده وأحلّ لهم ما سوى ذلك من رغبة فيما أحلّ لهم، ولا زهداً فيما حرّم عليهم، ولكنّه تعالى خلق الخلق فعلم ما يقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحلّه لهم وأباحه، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم.^٢ ثمّ إنّ لفقهاء الشيعة فتاوى تقوم على أساس مراعاة المصلحة، مثلاً: إنّ الشيخ المفيد (٤١٣هـ) قال في مبحث البيع، وفي بيان حد خيارات الحاكم:

وللسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين إذا كانت بالناس حاجة ظاهرة إليها، وله أن يسعّرها على ما يراه من المصلحة.^٣ أمّا الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في كتابه المبسوط، وعند البحث عن الأراضي المفتوحة

عنوة، فقال:

١. الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٥٩٢/٢.

٢. المصدر نفسه: ٤٨٤/٢.

٣. الشيخ المفيد، المقنعة: ٦١٦.

وله التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين^١.

وفي قسم (الجهاد) قال:

يجوز للإمام وخليفته إذا دخل دار الحرب أن يجعل الجعايل على ما فيه
مصلحة المسلمين^٢.

وأما المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، فإنه قال في قسم (الجهاد):

فرضه على الكفاية، ولا يتعين إلا أن يعينه الإمام ﷺ لاقتضاء المصلحة^٣.

كذلك قال العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) في مبحث (الدين) من كتابه القواعد:

لو طالبه المقرض من غير شرط في غير البلد، أو فيه مع شرط غيره، وجب
الدفع مع مصلحة المقرض، ولو دفع في غير بلد الإطلاق أو الشرط، وجب
القبول مع مصلحة المقرض^٤.

لقد ذكر صاحب الجواهر - في باب إحياء الأراضى - أنّ الفقهاء يقولون: إذا كان الشخص قد
أخذ الأرض الموات لأجل إحيائها ولكن لم يحييها، فعلى الإمام أن يجبره على أحد أمرين: إحياء
الأرض أو أخذها منه... وذكر قول فخر المحققين والشهيد الثاني وغيرهما، ثمّ علّق صاحب
الجواهر نفسه على ذلك بقوله: «معلّين له بقبح تعطيل العمارة التي هي منفعة الإسلام»^٥.
ولم يجعل أحد من فقهاء الشيعة المصلحة مصدرًا فقهياً مستقلاً من مصادر الاستنباط إلى
جانب المصادر الأخرى، ولكنهم كانوا يطرحون هذه المصلحة كعنصر تقوية وتأييد للاستدلال
أو الاستدلالات المستندة إلى الكتاب والسنة. فمثلاً: إنّ الشيخ الطوسي في كتاب (السبق
والرماية) يقول:

الأسباق: جمع سبق، وهو المخرج للسبق، ولا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال:

١. محمّد بن الحسن الطوسي، المبسوط: ٢٣٥/١.

٢. المصدر نفسه: ٢٧/٢.

٣. العلامة الحلي، الشرائع في مسائل الحلال والحرام: ٢٣٢/١.

٤. المحقق الحلي، القواعد: ١٠٥/٢.

٥. محمّد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٥٩/٣٨.

إمّا أن يخرج غيرهما، أو أحدهما، أو هما؛ فإن كان الذي يخرج غيرهما، فإن كان الإمام نظرت، فإن أخرجه من ماله جاز؛ لما روي أنّ النبي ﷺ سابق بين الخيل وجعل بينهما سببًا... وإن أراد إخراجه من بيت المال جاز أيضًا؛ للخبر؛ ولأنّ فيه مصلحة المسلمين.^١

ولهذا الأمر شواهد كثيرة يمكن تتبعها في كلام الشيخ وغيره.

ولكن بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران وقيام الدولة الإسلاميّة، امتزج الفقه الشيعي بفقه الدولة، وحاول الإمام الخميني ﷺ مؤسس هذه الثورة أن يدخل الفقه الإسلامي في إطار نظرية ولاية الفقيه المطلقة، وأن يدخل عنصر المصلحة إلى عمق النظام الفقهي؛ معتبرًا المصلحة بأتمها آليّة عرفيّة يمكن أن توجد تحوّلًا في النظام القانوني. فهو وإن لم يعتبر المصلحة مصدرًا مستقلًا، إلاّ أنّه في سعيه لتأسيس حكومة إسلاميّة تعنى بإدارة المجتمع الإسلامي واجه مشكلات إجرائيّة في تطبيق القوانين، وبسبب طبيعة الأحكام الشرعيّة وتعقيدها وتشعبها عمد إلى استعمال مبدأ المصلحة أكثر من غيره من الفقهاء الآخرين.

وهناك شواهد كثيرة في الآراء الفقهية للإمام الخميني ﷺ؛ ففي مسألة بيع الأسلحة للأجانب، وبعد بيان الروايات،^٢ قال:

ثمّ اعلم أنّ هذا الأمر - أي بيع السلاح من أعداء الدين - من الأمور السياسيّة

١. محمّد بن الحسن الطوسي، المبسوط: ٢٩٢/٦.

٢. والروايات هي:

(أ) «عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ﷺ قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة، قال: إذا لم يحمل سلاحًا، فلا بأس».

(ب) «عن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه: إنّي رجل صيقل أشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب: لا بأس به».

(ج) «عن السراج قال: قلت لأبي جعفر ﷺ: أصلحك الله، إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعهم، فلمّا عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله. فقال لي: احمل إليهم؛ فإنّ الله يدفع بهم عدونا وعدوهم - يعني الروم - وبعه، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا؛ فن حمل إلى عدونا سلاحًا يستعينون به علينا فهو مشرك».

التابعة لمصالح اليوم، فربما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح، بل إعطاه مجاناً لطائفة من الكفار؛ وذلك مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدو قوي لا يمكن دفعه إلا بتسليح هذه الطائفة، وكان المسلمون في أمن منهم، فيجب دفع الأسلحة إليهم للدفاع عن حوزة الإسلام، وعلى والي المسلمين أن يؤيد هذه الطائفة المشتركة المدافعة عن حوزة الإسلام بأيّة وسيلة ممكنة... إلى غير ذلك مما تقتضي المصالح.^١

إذاً في الفقه الشيعي يستطيع الحاكم الشرعي - على أساس مصالح زمانه - أن يصدر أحكاماً ولائية إجرائية ينظم بها حياة المجتمع وحياة الإنسان، لكن هذا الحكم الولائي لا يغير الحكم الثابت. بعبارة أخرى: إن المصلحة في الفقه الشيعي أحد مصادر الحكم الولائي لا الحكم الشرعي، وهذا بخلاف الفقه السني؛ فالمصلحة فيه هي أحد مصادر الحكم الشرعي.

المطلب الخامس: أثر الزمان والمكان في تغيير ملاكات الأحكام

من الأمثلة على تغيير الحكم بتغيير ملاكاته، ما في قراءة الشهيد مطهري لبعض النصوص، وهي قراءة تاريخية قد راعى فيها الظرف التاريخي؛ حيث يرى أنّ الفقهاء جمدوا أحياناً عند لفظ النص دون العبور إلى روحه والاطلاع على ظروفه، فيذكر حكم التحنك في غير الصلاة؛ إذ يرى أنّ التحنك كان تعبيراً للتمييز عن المشركين والرغبة في عدم الانضواء تحت شعارهم أو التشبه بمرزهم؛ حيث كان شعار المشركين هو ربط الحنك وتثبيته إلى الأعلى، وكانوا يسمون ذلك (الاعتعاط)، فكان المسلمون يميزون عن المشركين بالتحنك.

وقد انتفى هذا الملاك (التحنك) في غير الصلاة، فإذا ما أريد اليوم تطبيق هذا الحكم والقول باستحباب مطلق التحنك، فهذا معناه ليس تفرغ الحكم من محتواه وظرفه التاريخي، بل قد يؤدي إلى التورط في حرمة مقابلة، وهي حرمة لباس الشهرة.^٢

١. روح الله الخميني، المكاسب المحرمة: ١٥٢/١.

٢. انظر: حيدر حب الله، مقالة بعنوان: الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة، قراءة في التجربة الفقهية للشهيد مرتضى المطهري، الفقه وسؤال التطوير، دراسات وحوارات: ١٢٦.

مثال آخر: لقد شرح الإمام علي عليه السلام الظروف التي اكتنفت صدور حكم النبي صلى الله عليه وآله في قوله: «غيروا الشيب»، فيقول عليه السلام: إنَّ النص المذكور كان يراد منه زمن قلّة المسلمين، والحيلولة دون إحساس المقاتلين بأنهم مجموعة من الشيبة الضعاف، الأمر الذي يترك آثاراً نفسية على المقاتلين، ولكن بعد ذلك تغيّر الملاك فلا يُعدُّ الحكم بتغيير الشيب ساريّاً في زماننا وظروفنا.

والمثال الثالث في هذا المجال هو اختلاف الأحاديث إلى حدّ التعارض في زيارة الحسين عليه السلام؛ فمنها ما يدل صريحاً على وجوب الزيارة، ومنها ما يدل على الاستحباب وعدم الإلزام، ويذهب الشهيد مطهري إلى أنّ اختلاف الظروف يوحي لغير المطلع على الظرف المحيط بصدور الأحاديث أنّها متعارضة، لكن حينما نطلع على الملابس التي اكتنفت صدور نص الوجوب نعي أنّها كانت استثنائية، كما حصل في زمن المتوكّل العباسي،^١ وهذا يعني أنّ ملاك الحكم يختلف من ظرف إلى آخر، وعليه يتغيّر الحكم تبعاً لذلك.

ولعل في مسألة بيع الدم مثلاً عصرياً؛ حيث لا خلاف في حرمة بيع الدم بملاك عدم وجود منفعة محلّلة فيه، ولم يزل حكم الدم كذلك حتى اكتشف العلم أنّ له منفعة محلّلة تقوم عليها رحي الحياة، وأصبح التبرع بالدم إلى المرضى كإهداء الحياة لهم، وبذلك حاز الدم على ملاك آخر فحلّ بيعه وشراؤه.^٢

المطلب السادس: صدور الحكم الحكومي من قبل المعصوم أو الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة تنقسم الأحكام الشرعية في إحدى تقسيماتها إلى أحكام إرشادية وأحكام مولوية، والحكم المولوي ينطوي على الطلب والبعث أو الزجر الحقيقي؛ وذلك لتحقيق المصلحة المتوقّرة في متعلّقه، بحيث يترتب استحقاق الثواب والعقاب على طاعته ومعصيته. والحكم الإرشادي هو حكم صوري ليس فيه طلب واقعي، والداعي والبعث أو الزجر فيه غير حقيقي،

١. انظر: حيدر حب الله، مقالة بعنوان: الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة، قراءة في التجربة الفقهيّة للشهيد

مرتضى مطهري، الفقه وسؤال التطوير، دراسات وحوارات: ١٣٢.

٢. جعفر السبحاني، رسالة في أثر الزمان والمكان على استنباط الأحكام الشرعية: ١٠.

بل هنالك إخبار عن المصلحة في العمل وإرشاد للمكلف إلى ذلك العمل، وليس هناك من ثواب ولا عقاب.

وقد عرّف آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي الحكم الولائي أو الحكومي بقوله: «هو حكم إجراء يحصل عن تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية». مثلاً: يرى الفقيه الجامع للشرائط بأنّ تدخين التبناك في فترة ما بمنزلة الحرب على الحجّة المنتظر^ع، كما هو الحال في فتوى السيد الميرزا الشيرازي المشهورة التي حكم فيها بجرمة التبناك.

إذاً ليس للولي حكم خاص في قبال الحكم الإلهي، بل هي أحكام إجرائية في طولها، وليس له حقّ التشريع في جعل الأحكام الكلية، وإنما تقوم الأحكام الصادرة عن الحاكم الشرعي على أساس رعاية التغيير في المصالح العامة للأمة، ولذا كان استعمال التبناك في ظروف خاصّة بنظر الفقيه الجامع لشرائط الحكم مصداقاً لحكم كلي هو: أنّ كلّ شيء يكون سبباً لإضعاف المسلمين وكسر شوكتهم، ومن ثمّ يؤدّي إلى تبعيتهم للاستعمار، فهو بمنزلة المحاربة له^ع.^١

وخلاصة القول: إنّ الأحكام الولائية أو الحكومية مرتبطة بحفظ النظام والأمن والمصالح الإسلامية العليا للبلاد في إطار الأحكام الشرعية، بحيث يلزم الجميع بها على نحو الواجب الكفائي، وفي بعض الموارد يلزمهم بوجوبها العيني.

ولا شك أنّ للزمان والمكان دوراً في تغيير الخصوصيات وظروف الموضوعات التي تؤدّي بدورها إلى الأحكام الحكومية، ففي زمن ما قد يكون شراء بضاعة معيّنة من بلد أو حكومات معادية للإسلام يؤدّي إلى تقوية البنية الاقتصادية لأعداء الإسلام، وفي الوقت نفسه فيه إضعاف للحكومة الإسلامية، فيرى الحاكم الإسلامي ضرورة تحريم ذلك التعامل التجاري حتّى ترتفع آثاره كما في فتوى التبناك الشهيرة.

إذاً في مثل هذه الحالات لم يحصل أيّ تحوّل في حكم الشريعة المترتب على موضوعه، بل الذي حصل هو تغيير خصوصياته الداخلية للموضوع؛ وذلك بسبب تغيير الأعراف أو المصالح،

١. ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٤٩٨ - ٥٠٠.

ومن ثم أصبحت له خصوصيات أخرى فأدى إلى تغيير أحكامها.
وفيما يلي ذكر بعض آراء فقهاء الشيعة المعاصرين في الأحكام الولائية:

ألف) رأي الإمام الخميني رحمته الله

ينظر الإمام الخميني رحمته الله إلى الأحكام الولائية أو الحكومية على أنها أحكام مولوية؛ حيث يقول: إنَّ

الأحكام التي يصدرها الحاكم وولي الأمر من حيث منصب الحكومة والرئاسة، فجميعها أحكام مولوية تترتب عليها الآثار الشرعية كالثواب والعقاب على طاعتها ومعصيتها، أما إذا كان متعلق أمر الحاكم والولي الفقيه أحكاماً شرعية؛ كأمره بالصلاة والصوم، فهكذا أحكام تصدر على أساس الشأن الأول، أي تبليغ الأحكام الإلهية، وتعدُّ أحكاماً إرشادية، ولا يترتب ثواب وعقاب مستقل على طاعتها ومعصيتها^١.

ثمَّ يثير بعضُ شبهة حول ما ذكره الإمام الخميني رحمته الله من أنَّ ولاية الفقيه والحكم الحكومي هي من الأحكام المولوية، فيكون المقصود - أو يحتمل - أنَّ ولاية الفقيه من الأحكام الأولية، ولذا احتل بعضُ أن يكون المعنى المقصود منه هو أنَّ مقام الولاية نفسه من الأحكام الأولية، وبالنتيجة فإنَّ الأحكام التي يصدرها الولي الفقيه بصفة الولائية ناشئة من الأحكام الأولية للشارع^٢.

وعليه، فيكون المقصود من جعل الحكومة للفقيه من الأحكام الأولية، واعتبار أحكامه الحكومية ناشئة أيضاً من صفة الأحكام الأولية؛ أنَّ الأحكام الحكومية ليست من سنخ الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية، بل مغايرة لها.

ولكن يرى بعض تلامذة الإمام الخميني رحمته الله أنَّ السيد الإمام كان يذهب إلى أنَّ حاكمية

١. الإمام الخميني وتجديد الفقه السياسي، أعضاء على نظرية ولاية الفقيه، مجموعة مؤلفين: ٢١٠/١ (النص منقول عن كتاب الرسائل للإمام الخميني: ٥١).

٢. حسين بن علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ٦٠/٢ - ٦١.

الأحكام الولائية على غيرها هي من الأحكام والأدلة الشرعية الأخرى، أو لا أقل أنها بلحاظ رعاية المصالح وتغييرها وعدم الدوام والأبدية في كثير منها، إذا فهي تنضوي تحت الحكم الشرعي الثانوي.^١

وقد صدرت للإمام الخميني عليه السلام أحكامٌ ولائية، منها:

١. الحكم بلزوم مشاركة النساء الإيرانيات في مظاهرات الثورة الإسلامية ضد نظام شاه إيران ولو من غير رضا الأزواج والآباء، وقد كانت في ذلك مصلحة كبرى أثرت في نجاح الثورة وانتصارها.

٢. الحكم بتشكيل شورى المصلحة التي أصبحت فيما بعد من الأصول الدستورية.^٢

(ب) رأي العلامة الطباطبائي عليه السلام

يرى العلامة الطباطبائي عليه السلام أن مجال أحكام الولاية هو الأحكام المتغيرة التي تتبدل نتيجة تبدل أنماط الحياة المختلفة، والتي تتماشى مع التقدم التدريجي للمدينة والحضارة وأساليبها الجديدة، وتختلف بحسب مصالح الزمان والمكان.

وهذه الأحكام باعتبارها من أحكام الولاية العامة، فهي منوطة بالمعصوم عليه السلام، وتشخيصها وتنفيذها يكون في ظل الأحكام الثابتة.^٣

وهناك قسم آخر من هذه الأحكام يعبر عنه بصلاحيات الولي، وهو متروك للحاكم الشرعي ليلبي حاجات الناس المتغيرة في كل زمان ومكان.

يقول العلامة الطباطبائي عليه السلام بأن

لولي الأمر - وفي ظل القوانين الشرعية - أن يتخذ ما يراه مناسباً من الإجراءات

١. انظر: محمد اليزدي، مقال: نظرية الإمام الخميني في الأحكام الثانوية، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام: ٢١.

٢. المصدر نفسه.

٣. د. أحمد المبلغي، مقالة بعنوان: الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول: ٢٠٧.

اللازمة حسب المصلحة، يضع لها بعض المقررات ثم يقوم بتنفيذها. وتعدُّ تلك المقررات نافذة المفعول كسائر القوانين الشرعية^١.

وهذه الأحكام تتغيّر بصلاحيات الحاكم؛ فقد يرى هذا الأخير مصلحة عامّة في فرض بعض الضرائب الإضافيّة، أو منع استيراد وتصدير السلع والمواد والعملات، أو تحديد الأسعار إذا ما دعت الضرورة الاقتصاديّة إلى ذلك، أو تشريع قوانين في التربية والتعليم والبلديات... إلخ، وهذه الأحكام والقوانين تتغيّر تبعاً لتغيّر المصالح.

ج) رأي الشهيد الصدر رحمته الله

يرى الشهيد الصدر رحمته الله أنّ تدخل الحاكم يكون في إطار ما يسمّى بمنطقة الفراغ التشريعي؛ حيث تكون له وظيفة منح هذه المنطقة صفة تشريعيّة ثانويّة حسب الظروف، أي أنّ له صلاحيات تشريعيّة محدودة بحدود تقرير المصالح والمفاسد، والمصطلح عليها بمنطقة الفراغ أو المصالح المرسلّة^٢.

يقول رحمته الله:

إنّ هذه الصلاحية المعطاة للفقهاء التي أسميناها بمنطقة الفراغ يكون مجالها دائرة المباحات الشاملة للمباح الذي يقابل الواجب والمحرم و...، ويشمل المستحب والمكروه، أي ما يصطلح عليه بالإباحة بالمعنى الأعم^٣.

إنّ الشهيد الصدر رحمته الله يهدف من فكرة منطقة الفراغ التي أطلقها في زمانه إلى إعطاء فقه اجتماعي يحدّ من النزعة الفرديّة في الفقه الدارج.

ويتسع مجال هذه المنطقة ليشمل كلّ وضع جديد لم يرد في نص مباشر أو قاعدة عامة من أوضاع البشر التي تحدث نتيجة للتطوّر ونمو المعرفة والقدرة اللذين يقتضيان أشكالاً جديدة متطوّرة من الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع، وللإنسان في المجتمع من حيث التعامل والعمل

١. هادي خسرو شاهي، محمّد حسين الطباطبائي، دراسات إسلاميّة: ١٧٩ - ١٨٠.

٢. السيد محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٦٤٨.

٣. المصدر نفسه.

داخل هذا المجتمع، ومن حيث العلاقة مع الطبيعة. وعليه فإنَّ هناك قضايا كثيرة تستدعي أوضاعاً تنظيمية جديدة؛ كتطور العلوم الطبيّة وما نشأ عنها من عملية زرع الأعضاء، والهندسة الوراثية، والتلقيح الاصطناعي، وتطور علوم الفيزياء والكيمياء والهندسة بمجالاتها المتنوعة، وما نتج عنها من تطور هائل في صناعة الأسلحة التقليدية وأسلحة الدمار الشامل، كذلك في قضايا البيئة بجميع جوانبها، وقضية النمو السكاني، وأزمة الطعام والمياه وغيرها من القضايا الكبرى والمهمّة في العصر الراهن، فإنَّ جميع ذلك هو مجال جديد لمنطقة الفراغ التشريعي^١.
 إذًا، فالشاهد الصدر^{رحمته} يشير إلى مضمون نظرية الزمان والمكان نفسه وإن عبّر عنها بألفاظ تختلف عن العبارات التي استخدمها الإمام الخميني^{رحمته}، ولكن الحق يقال إنَّ السيد الإمام^{رحمته} قد لحظ هذه النظرية بمنظار أوسع، وقد شيّد أركانها نتيجة ممارسته وتجربته الرائدة في بناء دولة إسلامية.

وكيف كان، فالنظرية التي جاء بها السيد الصدر^{رحمته} قد أعطت دائرة واسعة للفقهاء الجامع للشرائط ليتحرك فيها بسهولة، الأمر الذي يساعده في إخضاع الكثير من النصوص واستنطاقها ليرعى فيها مصالح المجتمع؛ فالمجتهد - بما أُعطي من صلاحية، وبناء على القول بولاية الفقيه العامة التي أُعطيت للفقهاء - له أن يغيّر بعض الأحكام التي لا إلزام فيها؛ فيأمر بوجوب أو حرمة المباح أو المكروه؛ نظرًا لتغيّر الظروف والحالات الطارئة على المكلف أو الأئمة، وهذا المقام لا شك في ثبوته للفقهاء الجامع للشرائط.

كذلك للفقهاء الجامع للشرائط بما أُعطي من ولاية، الحق في تقديم أحد الحكمين أو الأحكام الأولية المتزاحمة؛ مراعاة لما هو الأهم، وكذلك لحفظ الشريعة ومصالح المجتمع أو المكلف.
 ومما مرّ فقد ظهر لنا أنّ تأثير عنصر الزمان والمكان إنما يكونان في غير الأحكام الثابتة الأصلية التي جاءت النصوص الصريحة فيها. نعم، قد يكون لهما الأثر في أنحاء تطبيق الأحكام؛ حيث تتغيّر من زمان إلى آخر.

١. حوار مع العلامة محمد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة: ٢٠٧ - ٢٠٩.

المطلب السابع: أثر الأعراف والعادات في تبدل الأحكام الشرعية

يلعب العرف دورًا كبيرًا في قضايا فقهية عديدة، منها قضية تطبيق الأحكام الشرعية الثابتة، بل وقد يكون تغيير العرف سببًا لتغيير الأحكام، وهذا ما نلاحظه في مدونات الفقه؛ حيث نرى أنَّ الفقهاء يحكمون بحكم ما في بيئة معينة تبعًا للعرف فيها ولكنهم يمنعون ذلك الحكم نفسه في بيئة أخرى لاختلاف العرف. مثلاً: يُشترط في قطع يد السارق أن تكون السرقة من حرز، ولكن الفقهاء اختلفوا في تحديد معنى هذا الحرز، فحينها يرجعون به إلى العرف.

وقد يختلف الحرز عرفًا من بلد إلى آخر، ولذا يتغير الحكم بقطع يد السارق تبعًا لذلك. قال

الشيخ الطوسي رحمته الله:

فإذا ثبت أنه لا قطع إلا على مَنْ سرق من حرز احتجنا إلى تبين الحرز،
ومعرفته مأخوذة من العرف، فما كان حرزًا لمثله في العرف ففيه القطع، وما لم يكن
حرزًا لمثله في العرف، فلا قطع؛ لأنه ليس بحرز.^١

وكلما تطورت الأعراف والتقاليد التي ترافق الحكم تطورت معها الأفكار والأنظار حول العديد من المسائل العرفية التي تلونت بلون العصر، ولبست ثياب الحكم الجديد، ولذا يتحتم على الفقيه معرفة أعراف وتقاليد زمانه بالإضافة إلى معرفة الأعراف والتقاليد التي تحفُّ النصوص الشرعية عصر الصدور؛ ليتسنى له تمييز الأحكام التي جاءت متناسبة مع الأعراف والعادات المعاصرة لها عن الأحكام العامة التي جاءت مطلقة وشاملة لجميع الإنسانية.

يقول القرافي:

ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي
وموقع الفتيا ألا يفقيهه بما عاداته يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف
في ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أو لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه
العلماء. وإنَّ العادتين متى كانتا في البلدين ليستا سواء أنَّ حكمهما ليس سواء.^٢

١. محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط: ٢٢/٨.

٢. أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ٢١١.

كان مالك بن أنس يبني كثيرًا من أحكامه على عمل أهل المدينة، وأمّا الشافعي فإنه لما نزل مصر غير بعض الأحكام التي كان قد ذهب إليها وهو في العراق؛ وذلك لتغيير العرف هناك، وأصبح معروفًا في المذهب الشافعي: قال الشافعي في القديم وقال الشافعي في الجديد. وفي فقه الحنفية أحكام كثيرة مبنية على العرف.^١

ولو تتبعنا الفقه السني لوجدناه يعبر عن دور العرف في الفقه الإسلامي بعدد من القواعد، منها: (العادة محكمة)، و(المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا)، و(المعروف بين التجار كالمشروط بينهم)، و(التعيين بالعرف كالتعيين بالنص)، و(الممتنع عادة كالممتنع حقيقة) وغيرها من القواعد.

ويشير القرافي إلى طبيعة تغيير الأحكام تبعًا لتغيير الأعراف والعادات، فيقول:

إنّ إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديدًا للاجتهاد بين المقلّدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد.^٢

هناك بعض الأسئلة التي تثار عن مدى حجّية العرف واعتباره دليلًا على الأحكام الفرعية، وهل إنها ترقى إلى مستوى الأدلة المعتبرة في الاستنباط أو أنّ حجّيته تنحصر في ما لا نص فيه؟ والسؤال المهم الذي يشغل الفكر الفقهي في مسألة تغيير الأعراف والعادات وأثره على تغيير الأحكام هو: إذا استند الحكم إلى نص من الكتاب والسنة، وكان هذا النص مستندًا على عرف سابق ثمّ تغير ذلك العرف، فهل نعتد النص بمستنده القديم، أو نتبع العرف الجديد تماشيًا مع روح النص وعدم التقيّد بلفظه؟

إنّ جل الفقهاء من أهل السنة أوجبوا اتباع النص في مثل هذه القضية وعدم اتباع العرف الجديد؛ لأنّ النص في نظرهم أقوى من العرف، فلا اجتهاد في قبّال النص، وهكذا يحصرون تغيير الأحكام تبعًا لتغيير الأعراف والعادات فيما لا نص فيه من الكتاب والسنة.

١. عبد الحق حمش، قضايا فقهية معاصرة: ٤٤.

٢. أحمد بن إدريس القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: ٢١٨.

ولكننا نجد من الفقهاء مَنْ هو على خلاف ذلك، فيرى أنّ النص المستند إلى عُرفٍ سابق يتغيّر فيه الحكم إذا ما تغيّر ذلك العُرف الذي بُني عليه الحكم السابق المنصوص عليه، وهذا الفقيه هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة.

وبناءً على هذا، فقد جوّز أبو يوسف التساوي بالكيل أو بالعدد في الذهب والفضة، وجوّز الوزن في الحنطة وغيرها من المكيلات، وقد صحّح هذه العقود على الرغم من مخالفتها للنصوص النبويّة التي نصّت على البُر والشعير والتمر والملح بأنّها مكيّلة، وعلى الذهب والفضة بأنّها موزونة.

إذاً، فالنص في عصر صدوره - أي عصر النبوة - إمّا كان للعادة والعرف، بل حتّى لو كانت العادة في ذلك الوقت هي وزن البُر وكيل الذهب لورد النص على وفقها، وحيث كانت العلة للنص على الكيل في البعض والوزن في بعض الآخر هي العادة السائدة آنذاك تكون العادة هي المنظور لها.^١

ومن الأمثلة التي تساق في الفقه السُّني على تبدّل الأحكام على خلاف النص المبني على عُرف الناس، هو تغيّر ما ثبت شرعاً من أنّ الدية تجب على العاقلة في بعض الحالات، والعاقلة هي القبيلة أو العشيرة. وقد كان هذا العُرف سائداً عند العرب في الجاهليّة، وقد أقرّه النبي ﷺ وأوجبه، ولكن لما نظّم عمر بن الخطاب الجيوش ودوّن الدواوين جعل العاقلة على ديوان الجيش بدل العاقلة.

وقد عزا هؤلاء سبب تغيير عمر ذلك إلى تغيّر العادة التي استقرت عليها سنّة النبي ﷺ يوماً، وبهذا أخذت مدرسة العراق، ولكن فقهاء مدرسة الحجاز، وكذلك الشافعي، قالوا بأنّ الدية يجب أن تبقى على العاقلة كما كانت في عهد رسول الله ﷺ؛ لأنّه لا نسخ بعده، هذا أولاً؛ ولأنّ السنّة أقوى من العُرف ثانياً.^٢

١. محمّد إبراهيم، الاجتهاد والعرف: ٢٢١.

٢. المصدر نفسه.

أما في أوساط الفقه الشيعي، فيتساءل الشيخ الجناتي عن مسألة اشتراط رضا الزوجة بالعقد تحديداً، وقد جاء في الروايات أنّ إذهما سكوتها، أي أنّ سكوت البنت عند العقد دليل على رضاها. وهنا نلاحظ أنّ هذا الأمر مبني على العرف في زمان صدور الرواية؛ حيث كان الناس آنذاك يكتفون بذلك عند إيقاع العقد بناءً على عرف ذلك الزمان، أي زمن الرسول ﷺ، لكن في هذا العصر حيث تغير العرف، فلا يمكن الاكتفاء بسكوتها عند إجراء العقد، لذا يجب على البنت إعلان رضاها عن طريق اللفظ، ولا يمكن الاكتفاء بسكوتها.^١

مثال آخر: الحكم بحرمة التشبه بالكفار واتخاذ الزي الذي يتخذونه ويتميزون به؛ إذ من الواضح بأنّ زي الكفار هو أمر عرفي متحرك، لكن قد ينتشر هذا الزي نفسه ويشيع بين المسلمين، فيخرج عن كونه زياً خاصاً بالكفار في عرف الناس، فيرتفع الحكم بالحرمة بالتبع.

وبصراحة إنّ تغيير الحكم بتغير العرف في الفقه الشيعي يختلف عنه في الفقه السني؛ ففي هذا الأخير أنّ تغيير العرف يكون سبباً لتغيير الحكم الكلي الشرعي، ولكن في الفقه الشيعي أنّ تغيير العرف لا يغير إلا الحكم الجزئي فقط، وليس له أي تأثير على الحكم الكلي. بعبارة أخرى: إنّ موضوع الحكم الشرعي حينما يكون عنواناً عرفياً، فإنّه بالإمكان تغيير مصاديق هذا العنوان الكلي العرفي، ولم يعد هذا المصداق المتغير موضوعاً لذلك الحكم، وعليه ينتفي حكمه بالتبع.^٢

المطلب الثامن: أثر الزمان والمكان في تغيير الموضوع

الموضوع هو كل ما يدخل في فعلية الحكم، ومن دونه لا يكون الحكم التكليفي فعلياً في حقّ المكلف؛ ك(الاستطاعة) في وجوب الحج، و(الخمر) في تحريم الخمر. والأحكام الشرعية تابعة لموضوعاتها التكوينية؛ فيثبت الحكم ويرتفع بحدوث وانتفاء موضوعه التكويني. وهذه العلاقة بين الحكم وموضوعه تشبه إلى حدّ كبير علاقة المعلولات

١. محمد إبراهيم الجناتي، مقالة بعنوان: نماذج تطبيقية لدور الزمان والمكان في الاجتهاد، مجلة التوحيد لسنة ١٩٩٦م.

٢. حسن علي أكبريان، معيارها بازشناسي أحكام ثابت ومتغير در روايات (فارسي): ٦١/١.

بعللها، وبناءً على ذلك يختلف الحكم الشرعي تبعاً لاختلاف الموضوع من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى آخر؛ حيث إنَّ هذين الطرفين (الزمان والمكان) قد يؤثران على موضوع الحكم الشرعي، وهذا ما يحدث كثيراً؛ فموضوع الحكم الشرعي الذي يُبنى على أمرٍ عرفي متأثر بالحالة الاجتماعية، ومتغيرٍ بحسب تغير الزمان والمكان، ينتفي حكمه بانتفاء ذلك العرف.

كما أنَّ هناك طائفة من موضوعات الأحكام الشرعية تتبع الرأي العلمي في الموضوع، ويختلف التشخيص فيها من زمان إلى آخر بحسب التطور العلمي الحاصل في المجتمعات، وعليه تتغير النظرة إلى الموضوع مما يؤدي إلى تغير الحكم بالتبع.

وثمة أمثلة عديدة في هذا المجال قد مرّت في الصور المتقدمة.

مثلاً: إنَّ تغيير الشروط أو القيود في موضوع الحكم أو متعلّقه يستدعي تبديل الحكم؛ من قبيل أنَّ الشطرنج كان يستخدم في الماضي كأداة من أدوات القمار، وقد أفتى العلماء بحرمته لقرون عديدة؛ وذلك لأنه كان مصداقاً للقمار والرهان، والريح والخسارة، ولم يكن ينطوي على أيّ وجه عقلائي، ولكن في عصرنا هذا أصبحت له استعمالات عقلانيّة؛ فهو يستعمل كلُّعبة فكريّة تشد الفكر وتقويّ الذهن وتروّض العقل، فتغير الموضوع على إثر ذلك وخرج من دائرة القمار والميسر، الأمر الذي تغير معه متعلّق الحكم وارتفع القيد الشرعي عنه، ومن ثمَّ أصبح لعبة جائزة لا إشكال فيها.

يقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي:

ومن الواضح أنه قد يكون للزمان والمكان دخل في تبدل الموضوعات الخارجية، ومثاله المعروف في كتاب البيع: أنَّ مالية المال - الذي هو قوام صحّة بيعه وشرائه - تتغير بتغير الزمان والمكان، فالماء على الشاطئ لا مالية له أحياناً، وفي المغارة له مالية كبيرة (هذا من ناحية المكان)، والثلج في الشتاء لا مالية له، ولكنه في الصيف له مالية كبيرة عادة (هذا من جهة الزمان)، وهكذا في غيرهما ممّا يشبههما من الأمثلة.^١

١. ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٢٤٩.

المطلب التاسع: الأحكام المستحدثة

إنَّ الأحكام المستحدثة:

هي كلُّ موضوع جديد يتطلَّب حكمًا شرعيًّا؛ سواء لم يكن في السابق أم كان سابقًا لكن تغيّرت بعض قيوده.^١

وبناءً على هذا التعريف، فإنَّ الأحكام المستحدثة تنبثق من تغيّر الزمان والمكان، وتطوّر علاقة الإنسان بالواقع، وحاجات الإنسان المتغيّرة، وبناءً على «أنَّ الله في كلِّ واقعة حكمًا» فإنَّ الفقيه يستنبط ويكشف حكم الله تعالى لتلك الوقائع من الأدلّة المناسبة لموضوعاتها التي يمكن التوصل إلى معرفة حكمها من خلال الملاكات المشتركة بينها وبين مظاهرها، أو من خلال الإطلاقات والعمومات الموجودة، أو عن طريق المباني الأصولية.

وهذا التغيير يتمثل بأحد عنوانين:

الأول: طرو موضوعات ضرورية وجديدة غير معهودة سابقًا.

الثاني: تغيّر الموضوع نفسه، أو تغيّر بعض قيوده بنحو يؤدّي إلى تبديل الحكم.

إنَّ التغيّر بسبب العنوان الأول لم يكن حقيقيًّا؛ لأنَّ هذا العنوان غير مسبوق بحكم، فهو عنوان جديد قد طرأ في حياة المكلفين فأحدث فيها حكمًا جديدًا يستدعي منهم موقفًا، فالذي حصل هو طرو الحكم على حياة المكلفين، وهو يُوصف بالتغيير من جهة أثر الزمان والمكان في إحداث هذه الواقعة، أمّا العنوان الثاني فالتغيّر فيه حقيقي؛ لأنَّ الحكم نفسه يتغيّر هنا ويتبدّل، أي أنَّ الحكم قد تبدّل تبعًا لأثر الزمان والمكان في تغيّر الموضوع أو المتعلّق وهو المصدق.

ومثال الأول: الترقيع وزرع الأعضاء من جسم الإنسان الحي في جسم إنسان آخر، أو زراعة بعض أعضاء الميت في جسم الحي، وحقّ التأليف وفق امتياز نشر الأخبار، وبيع الأجهزة الحديثة، والحوالات، وصلاة وصيام أهل القطبين، وهذه عناوين جديدة مستحدثة لم تعهد سابقًا.

ومثال الثاني: السفر بالطائرات بالنسبة إلى حكم التقصير، وهنا يكون عنوان السفر معهودًا ولكنه قد تغيّر عما كان عليه سابقًا، والتصوير والصورة وموقف الشارع منهما لا سيّما في زماننا الحاضر.

وهنا لا بأس بالعرض المختصر لبعض القوانين التي لا تخلو من فائدة تُذكر:

التلقيح الصناعي:

إنَّ التقدّم العلمي قد توصل إلى إمكان انعقاد نطفة الرجل في رحم المرأة من غير أن تكون بينهما أيّة مقارنة وجماع، وهذا ما يمكن أن يتصور من خلال تركيب مني الذكر وبيضة الأنثى بالآلات الحديثة في فضاء الرحم.

وهذه المسألة المستحدثة لها صورتان:

١. أن يكون صاحب المنى معلومًا معيّنًا، كأن يُلقح رحمُ المرأة بمني زوجها عن طريق الأنبوبة الصناعيّة.

٢. أن يكون صاحب المنى مجهولًا مرددًا، وفي هذه الصورة يوجد شقان:

أ) أن يُلقح رحمُ امرأةٍ من خلال هذه الأنبوبة بمني رجلٍ يحرم عليه جماعها.

ب) أن تُلقح بيضة امرأةٍ في رحم امرأةٍ أخرى عقيمةً مثلًا ثمَّ يجامعها زوجها فتحمل منه.

أمّا الصورة الأولى: وهي إدخال الأنبوبة التي فيها مني الرجل في رحم زوجته، فالظاهر أنّه لا بأس به ولا إشكال؛ وذلك لأنَّ المرأة إنّما لُقحت بماء زوجها وحليلها، غاية ما في الأمر أنّ هذه المرأة لم تكن بيضتها مؤهّلة للتلقيح المباشر من زوجها بالطرق الطبيعيّة، هذا أولاً.

ثانيًا: أنّه لا دليل على حرمة هذا الفعل، وحينها تجري أصالة البراءة مع مراعاة الشروط الشرعيّة الكاملة؛ من عدم الاستمناء، وعدم اللمس والنظر ممّن لا يجوز له ذلك... إلخ.

وأما الصورة الثانية:

أ) وهي أن يُلقح رحمُ امرأةٍ بمني رجلٍ يحرم عليه جماعها، فلا نظنّ هناك خلافًا بين الفقهاء في كون هذا الفعل محرّمًا شرعًا. وليست هذه الحرمة لأجل الزنا كما يتصور بعض؛ فإنّه ليس بزنا قطعًا، بل بعنوان آخر، وهو إدخال مني الرجل في رحم امرأةٍ أجنبيّة، وهذا ما أكّدته جملة من الروايات المستنكرة لهذا العمل، ومنها ما رواه علي بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنَّ أشدَّ الناس عذابًا يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحمٍ يحرم عليه»،^١ وإن خدش بعض

١. الشيخ الكليني، الكافي: ٥٤١/٥.

في دلالة هذه الرواية وسندها؛ لجهالة علي بن سالم.
ب) وهي أن تُلَّحَّح بيضة امرأة في رحم امرأة أخرى عقيمة ثمَّ يجامعها زوجها فتحمل منه، وفي هذه الصورة يمكن أن يقال: إنَّ الروايات التي أشارت إلى الحرمة كانت ناظرة فيما إذا استفيد من رحم يحرم على الرجل عقد نطفته فيه، أمَّا إذا خرجت البيضة ووضعت في رحم زوجة ذلك الرجل، فقد خرجت عن أصل الفرض الذي دار عليه لسان الروايات، وعليه فيكون الأصل هو الجواز.

المبحث الثالث

الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

إنَّ البحث حول الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية يحضى بالأهمية الكبرى؛ إذ إنَّ الثوابت في كلِّ منظومة فكرية أو دينية أو ثقافية لا بدَّ لها من أصول ترتكز عليها وتحفظها من التغيير والتبديل، ولا بدَّ أن تنطوي هذه المنظومة على أحكام وقوانين جزئية تتصف بالمرونة وتختلف وفق أنماط الحياة، وتتماشى مع التقدّم الحضاري للبشرية.

وما دام الدين متصلًا بالواقع والإطار الظرفي، فلا بدَّ أن يتأثر بحركة التغيير الدائبة التي تشمل الكون بأسره. وقد ولدت مبكرًا على صعيد الفقه مشكلة الاصطدام بالواقع، الأمر الذي جعل بعض الفقهاء يفكرون تفكيرًا جديًا في حلِّ هذا المعضل، فانبثقت فكرة الثابت والمتغير كصيغة توافقية بين أحكام الشريعة الإسلامية والواقع المستجد. ويذكر بعض الباحثين في هذا الشأن أنَّ أوَّل مَنْ استخدم هذا المفهوم هو ابن القيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ) في كتابه (إغاثة اللفهان)؛ حيث ذكر أنَّ

الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، ولا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة؛ كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والمحدود المقدّرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب الشارع ينوع فيه بحسب المصلحة... وهذا

باب واسع أشبه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير
بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا.^١

ولعلَّ أوَّل مَنْ أشار إلى هذه المسألة من علمائنا هو المحقق الأردبيلي؛ حيث قال:
ولا يمكن القول بكلية شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات
والأحوال، والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات
والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم والفقهاء،
شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم.^٢

وقال غيره:

إنَّ الهدف من اشتغال الشريعة على أحكام ثابتة ومتغيرة هو تحقق مبدأ
المرونة الشرعية، وتحفيز عقول علماء الأمة، ومواكبة تغيّر الأعراف والمصالح، وتلبية
حاجات الناس.^٣

وبصراحة: إنَّ مقارنة بحث الثابت والمتغير تطلعننا على قدرة الأحكام الإسلامية على حلِّ
المشكلات الإنسانية، وفي ضوءها نثبت بطلان الشبهات الموجهة نحو قدرة هذه الأحكام،
ودعوى محدودية الأحكام الثابتة وعدم قدرتها على تلبية الاحتياجات المتزايدة وإدارة
المجتمعات المعقدة.^٤

لذا يمكننا القول: إنَّ الشريعة الإسلامية لما كانت أبدية، فإنَّه لا بدَّ أن تكون لها أصول ثابتة
وقواعد لا تتغير، وفي الوقت نفسه يجب أن تكون هذه الأصول مرنة تكفي لسد المتطلبات الزمنية
والمستجدات الحينية.

والبحث في هذا المجال لم يكن هيئًا أو سطحيًا، وإنما هو بحث يتصف بالعلمية والدقة

١. ابن القيم الجوزية، إغاثة للهفان: ٣٤٩/١.

٢. أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان: ٤٣٦/٣؛ نقلًا عن الشيخ جعفر السبحاني، رسالة في تأثير الزمان
والمكان على استنباط الأحكام: ٧.

٣. د. جمال العطية، د. وهبة الزجيلي، تجديد الفقه الإسلامي: ١٧٢.

٤. د. أحمد المبلغي، مقالة بعنوان: الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي، مجلة
الاجتهاد والتجديد - العدد الأول: ٢٠٥.

الفائقة، وإنَّ حلَّ هذه المعضلة يحتاج إلى قوّة في التنظير والإبداع، والفهم العميق لتعاليم الإسلام وأهدافه، وطرق الاجتهاد ومناهجه، والخبرة اللازمة في معرفة الواقع الإنساني المعقّد، وإدراك ميول الإنسان وحاجاته ورغباته.

وسوف نستعرض ذلك من خلال مجموعة من المطالب المهمّة، وهي:

المطلب الأوّل: الثابت والمتغير، المعنى، المواقف

وفيه:

الأمر الأوّل: ثبات الشريعة

الثبات ضدّ الزوال والتزلزل،^١ والثبات من ثبت الشيء يثبتُ ثبوتًا: دام واستقر فهو ثابت.^٢ إذا إنَّ المقصود به في اللغة هو دوام الشيء على حالة معيّنة، والمراد من الحكم الثابت: الحكم المجعول من قبل الشارع، ويتمتع بالبقاء في كلّ زمان ومكان.^٣ وعُرِف الثبات في الحكم الشرعي بأنّه استدامة مشروعية الحكم في ذاتها؛ وذلك باستنادها إلى دليل الدوام.

ويعلّق صاحب التعريف بأنّ تعريفه هذا لا يشمل استدامة الحكم من خلال تطبيقه في أحاد الوقائع؛ لأنّ انقطاع تطبيق الحكم لزوال مقتضيه وعلته لا يُعدُّ رفعًا للمشروعية، ولذلك قُيد بـ (مشروعية الحكم)، كما يخرج بهذا القيد الحكم الذي انقطعت استدامته بالنسخ؛ إذ إنَّ النسخ رافع للمشروعية.

وكذلك تخرج بقيد (في ذاتها) استدامة مشروعية الحكم بالإضافة لأحاد المجتهدين بما يظهر لهم من اجتهادات، وبقيد (باستنادها إلى دليل الدوام) تخرج استدامة المشروعية غير المستندة إلى دليل الدوام؛ كمشروعيته المستندة إلى دليل الاستصحاب.

١. محمّد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف: ٢١٩/١.

٢. أحمد بن محمّد الفيومي، المصباح المنير: ٨٠/١.

٣. حسن علي أكبريان، معيارها بازشناسي أحكام ثابت ومتغير در روايات (فارسي): ٢٨/١.

وقد ختم الله تعالى شرائعه بالرسالة الإسلامية وبخاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، إذا فهي رسالة تتصف بالثبات والبقاء، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^١ وعليه، فإذا كانت القوانين الوضعيّة التي يضعها البشر لتنظيم حياتهم الاجتماعيّة تتغيّر بنحو دائم؛ لكي تلبي حاجاتهم وتنظّم حياتهم، فالإسلام ثابت في قوانينه وتشريعاته، وهو مع ذلك يواكب التطوّر في الحياة ويلبي حاجات الإنسان، وينظّم كلّ شؤون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. ولا نبالغ إذا ما قلنا: إنّ الإسلام أثبت عملياً قدرته على قيادة الحياة المعاصرة على الرغم من التطوّر الهائل الذي اجتاح كلّ ميادينها وساحاتها.

ويمكن الاستدلال على ثبات الشريعة ببعض الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة، وهذا لا يتعارض مع قول القائل بوجود أحكام متغيّرة في الشريعة الإسلاميّة؛ لأنّه إثبات على نحو الموجبة الجزئيّة، خصوصاً إذا ما عرفنا أنّ التغيّر المقصود يقع على موضوعات الأحكام أو متعلقاتها حسب تغيّر الأحوال والأزمنة والأمكنة وأسلوب الحياة، وليس المقصود بتغيّر الحكم رفعه عن عالم التشريع وتبدّله كلياً.

ونحاول أن نذكر هنا أهم ما يُستدل به على استمرار أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهي كالآتي:

الدليل الأول: القرآن الكريم

يستدل بعض على ثبات الأحكام الشرعيّة بمجموعة آيات، منها:

(أ) الآيات التي تنهى المؤمنين عن تبديل الشريعة الخاتمة، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^٢.

واستدل بأنّ هذه الآية دالّة على أنّ من منع نفسه من الحلال تحرّجاً فقد غير وضع الشريعة من الإباحة إلى التحريم.

(ب) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ

١. الأنعام: ١١٥.

٢. المائدة: ٨٧.

الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ^١.

والآية تتحدث عن تغيير المشركين لشرعية إبراهيم عليه السلام، وهو افتراء على الله تعالى؛ أن حرّموا أنواعًا من الحلال وأحلّوا ما هو حرام.

(ج) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُؤْاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ^٢﴾. والنسيء: هو تغيير المشركين توالي الأشهر الحرم بإرجاء حرمة المحرّم إلى صفر؛ لمشقة التوقف عن القتال ثلاثة أشهر.

الدليل الثاني: السنة الشريفة

هناك مجموعة من الأحاديث الشريفة الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام وهي تدلّ بظاهرها على أبدية الأحكام وخلودها إلى يوم القيامة، وأنها ثابتة في عهدة الناس في كلِّ عصر وزمان، منها:

١. عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا أيها الناس، حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة. ألا وقد بينهما الله (عزّ وجلّ) في الكتاب وبينتهما لكم في سُنّتي وسيرتي^٣.

٢. قال زرارة بن أعين:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمّد حلال أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء بعده^٤.

وهذا الحديث النبوي المشهور قد ورد في عدّة أسانيد معتبرة، وهو نص صريح في أنّ ما

١. النحل: ١١٧.

٢. التوبة: ٣٧.

٣. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ١٢٤/١٨.

٤. الشيخ الكليني، أصول الكافي: ٥٧/١.

حلَّه النبي ﷺ أو حرَّمه - وليس فقط الله تعالى - يبقى ثابتًا إلى يوم القيامة، فيتمسك بإطلاق هذا الخبر ليُستدل به على ثبوت الأحكام. والتعبير هنا بالحلال والحرام لا يُراد منه خصوصية التحليل والتحريم، بل هو كناية عن مطلق الأحكام الشرعية.

٣. عن الإمام الصادق عليه السلام في كلام له بعد بيان شرائط المأذون في الجهاد: لأنَّ حكم الله (عزَّ وجلَّ) في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلا من علَّة أو حادث يكون، والأولون والآخرون - أيضًا - في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة، يُسأل الآخرون من أداء الفرائض عمَّا يُسأل عنه الأولون، ويحاسبون عمَّا به يحاسبون.^١

والرواية صريحة في اشتراك الأحكام بين الناس وسريانها مطلقًا في كلِّ عصر ومصر، وقد استثنت حالات وجود العلَّة أو الحادث التي تمنع سريان الحكم، ممَّا يعني أنَّها تركت استثناءات يمكن أن تحدث تؤدِّي بالتالي إلى تغيير بعض الأحكام.

الدليل الثالث: الإطلاق المقامي واللفظي

يقول الإمام الخميني رحمه الله في بحث تعارض العام والخاص، ودوران الأمر بين النسخ والتخصيص: تارة نقول بأنَّ دليل استمرار حكم العام هو الإطلاق المقامي، أي كون المقام مقام التشريع مع عدم ذكر الغاية للحكم، موضوع حكم العقلاء باستمرار الحكم، أو موضوع حجية العام لدى العقلاء على جميع الرعية الموجودين في عمود الزمان في جميع الأعصار.^٢

والإمام الخميني رحمه الله في كلامه هذا يركز على نكتتين:

الأولى: الإطلاق المقامي

وتقريب هذا الإطلاق: إنَّ المعصوم عليه السلام حال بيان هذا الحكم هو في مقام التشريع؛ وذلك

١. الحر العاملي، وسائل الشيعة: ٢٧/٦.

٢. الإمام الخميني رحمه الله، الرسائل: ٢٨/٢.

لأنَّ أبرز شأن من شؤون الرسالة هو تبيين الأحكام، بل هو أول شؤونها، حتى أصبح المرتكز في أذهان المسلمين في عصر الرسالة أنَّ كلَّ ما يقوله النبي ﷺ دينًا إلا ما يُفهم من خلال القرائن أنه أمر خارج عن إطار الدين. وهذا الإطلاق المقامي لأدلة الأحكام يدل على صدورها في شأن الرسالة.^١

الثانية: الإطلاق اللفظي

وحيث لم يذكر في اللفظ غاية محددة لهذا الحكم فهاتان النكتتان هما الباعث لفهم العقلاء على استمرار الحكم في كلِّ زمان، أو لحكمهم بحجّية اللفظ في كلِّ زمان، ثمَّ الحكم باستمرار الحكم.

الدليل الرابع: ارتكاز المتشريعة غير المدروع عنه

إنَّ المرتكز في أذهان عموم المسلمين هو اعتقادهم بأنَّ حكم الله سارٍ على الجميع، وإذا ما ثبت الحكم بالرواية عن المعصوم على الناس المخاطبين، فالحكم - حسب هذا الارتكاز - يكون ثابتًا في حقِّنا نحن، وهذا الارتكاز هو ارتكاز المتشريعة.

١. هناك العديد من الشواهد على وجود هذا الارتكاز:

الشاهد الأول: حينما وقف رسول الله ﷺ في الجانب الأيسر من جبل عرفات هجم الناس على مكان وقوف الناقة ليقفوا حذاءها، فعطف رسول الله ﷺ ناقته وقال: «أيها الناس، ليس الموقف مكان الناقة فقط، بل كلُّ المكان موقف»، وأشار بيديه إلى حدود الموقف.

الشاهد الثاني: «عن أبان الأحمر قال: سألت بعض أصحابنا أبا الحسن عن الطاعون في بلدة وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قال: ففي القرية وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قال: ففي الدار وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قلت: وإتانا نتحدث أنّ رسول الله ﷺ قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف! قال: إنّ رسول الله ﷺ إنّما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون فيخلون أماكنهم ويفترون منها، فقال رسول الله ﷺ ذلك فيهم».

الشاهد الثالث: عن محمد بن مسلم ووزارة أتهما سألا أبا جعفر ﷺ عن أكل لحم الحُمُر الأهلية، فقال: «نهى رسول الله ﷺ عن أكلها يوم خيبر، وإتانا نهى عنه في ذلك الوقت؛ لأنّها كانت حمولة الناس، وإتانا الحرام ما حرّم الله في القرآن».

الدليل الخامس: مبدأ خاتمة الرسالة وخلودها

يستدل بخاتمة الرسالة وخلودها إلى يوم القيامة على أن الأحكام الشرعية شاملة لكل الأزمنة والعصور، وهذا هو معنى البقاء والخلود، وإلا لما كانت خالدة إلى يوم القيامة.

لقد استدل فقيه^١ معاصر على شمولية الإسلام لكل زمان ومكان بمجموعة من الخطابات القرآنية التي تدل على شمولية الإسلام؛ كقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، يَا بَنِي آدَمَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، يَا عِبَادِيَ﴾ في آيات عديدة تدل على أن المخاطب هم جميع البشر من زمان نزولها إلى آخر الدنيا، أي في كل زمان ومكان.

وهناك أصل ثان يدل على شمولية الإسلام تدل عليه مجموعة أخرى من الآيات؛ كقوله تعالى:

- ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^٢.

- وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾^٣.

- وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ

إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^٤.

- وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^٥، وغيرها من الآيات.

الأمر الثاني: المتغير في الشريعة

المتغير: من تغير الشيء عن حاله: تَحَوَّلَ. وَغَيَّرَهُ: جَعَلَهُ غَيْرَ مَا كَانَ. وَغَيَّرَهُ: حَوَّلَهُ وَبَدَّلَهُ.

وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

قال ثعلب: معناه حَتَّى يُبَدِّلُوا مَا أَمْرَهُمْ^٦.

١. ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٢٣٣.

٢. الأحزاب: ٤٠.

٣. الأنعام: ٩٠.

٤. الأعراف: ١٥٨.

٥. الأنبياء: ١٠.

٦. محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس: ٣٣٢٦/١.

وقال الراغب: التغيير يقال على وجهين: أحدهما لتغيير صورة الشيء دون ذاته، يقال: غيرت داره إذا بناها غير الذي كان، الثاني: لتبديله بغيره، نحو: غيرت غلامي ودائتي، أي أبدلتها بغيرهما.^١ ويقول الشاطبي في معنى تغيير الأحكام:

واعلم أنّ ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس باختلاف في أصل الخطاب؛ لأنّ الشرع موضوع على أنّه دائم أبدي، ولو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنّما معنى الاختلاف أنّ العوائد إذا اختلفت رجعت كلّ عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها.^٢

وعُزف الحكم المتغير بأثمه كلّ حكم ليس له صفة البقاء في كلّ زمان ومكان، وهذا الحكم أعم من أن يكون مجعولاً من قبل الشارع أو غيره.^٣ ويرى آخر أنّ المقصود من التغيير في الحكم الشرعي هو انتقاله من حال كونه مشروعاً إلى حال كونه ممنوعاً، أو أن يكون ممنوعاً، فيصبح مشروعاً باختلاف درجات المشروعية والمنع.^٤

الأمر الثالث: الموقف من تغيير الأحكام

هناك مواقف ثلاثة بارزة في مسألة تغيير الأحكام الشرعية، وهي ما بين الإفراط والتفريط والاعتدال. والنظرة لهذه المسألة تختلف من فقيه إلى آخر في الموقف الواحد؛ حيث طُرحت عدة نظريات لمعالجة المشكلة، وفي هذا البحث نحاول أن نشير إلى هذه المواقف والآراء المطروحة فيها:

أ) الموقف الإفراطي

توجد نظريات وآراء عدّة قد تمّ طرحها لمعالجة المشكلة القائمة بين الدين والواقع يمكن لنا أن نصنفها داخل الموقف الإفراطي، وهي:

١. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦١٩.

٢. محمد الشاطبي، الموافقات: ٢/٢٨٥.

٣. حسن علي أكبريان، معيارها بازشناسي أحكام ثابت ومتغير در روايات (فارسي): ٢٨/١.

٤. عابد محمد السفيناني، معالم طريقة السلف في أصول الفقه، الثبات والشمولية في الشريعة الإسلامية: ٤٤٩.

١. نظرية الدين المتكامل

حيث زعم بعض أن الدين الخاتم يتكامل باطراد مع استمرار تطوّر وتكامل البشر، ويتكيّف مع متطلّبات الإنسان اليوميّة. إذا فالتغيير حسب هذه الفكرة يعني الحذف والإضافة إلى هذا الدين، وإنكار الخلود لتعاليمه وأحكامه.

لقد أنكر بعض الحداثويين أن يكون للنصوص الإسلاميّة حكمٌ في الموضوعات المستحدثة والقضايا المستجدة خاصّة في القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها من الموضوعات الحياتيّة؛ لذا - وبجسب زعم هؤلاء - علينا ألا نتوقع الحصول على الأجوبة من الإسلام، ولا بدّ من التعرّف على الفكر البشري والأخذ بأرائه في هذه المسائل.^١

وهكذا ذهب بعض الذين وقفوا في حيرة بالغة بين واقع الحياة المعاصرة وأوضاعها ومفاهيمها، وبين مبادئ الإسلام ومفاهيمه وأحكامه؛ فحاولوا تأويل النصوص المتعلّقة بقضايا المرأة؛ كقضية ميراثها، وقضية شهادتها، وقضية الحجاب... إلخ؛ معتبرين النصوص المتعلّقة بقضاياها قد جاءت في بيئة جاهليّة هضمت حقّ المرأة وقيّدت حرّيتها، فكان لا بدّ للإسلام من التدرّج في تشريع ميراث المرأة وفرضه على تلك البيئة الجاهليّة، فنزلت آية الميراث: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ...﴾^٢ مقرّرة حقّ التنصيف كمرحلة أوّلية؛ ليُصار فيما بعد إلى تشريع كامل أكثر حيويّة وتطوّرًا، وهو المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة، وهذا ما توصلت إليه الأنظمة المعاصرة والقوانين المستحدثة.

بل إنّ من الكتاب المعاصرين من يرى إمكانيّة التغيير في الأحكام مطلقًا؛ بزعمهم أنّ كلّ ما في القرآن الكريم وما في السُنّة النبويّة من تشريعات لا تتناول العقيدة وما يتعلّق بها من شعائر العبادة، بل كلّ ما يتناول قضايا تخص الإنسان في أمور دنياه ومعاملاته وتنظيمها، كلّ هذه التشريعات بلا استثناء ليست ملزمة في كلّ الأحوال، ولم يُقصد بها الدوام وعدم التغيير، وعليه فهي لم تكن إلّا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون في عصر النص، وكانت صالحة وكافية لزمانهم

١. د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل: ٢٢٥.

٢. النساء: ١١.

وبيئتهم؛ لذا فهي ليست بالضرورة أن تكون صالحة لزماننا وبيئتنا، بل هي غير ملزمة لنا، ومن ثمَّ ينبغي إدخال الإضافة والحذف والتعديل والتغيير فيها.^١

نقد نظر الدين المتكامل

يعتقد أصحاب النظرية بعدم قدرة النصوص الإسلامية على رفق الإنسان المعاصر بأحكام عصرية جديدة، وعدم قدرتها على تغطية مسائله المستحدثة، وعليه لا بدَّ من تطوير الأحكام من خلال الإضافة والحذف.

ولكن هذا خلاف واقع حركة الاجتهاد المعاصرة؛ فإننا نجد أنَّ هذه الحركة قد استطاعت أن تعتمد على ما في النصوص الإسلامية من الثراء والعطاء لتستوعب كلَّ شؤون الحياة المعاصرة، وقد تحقق هذا من خلال استمرار حركة الاجتهاد على مناهج الاجتهاد في الماضي حينما أريد فهم النصوص الدينية كما أنزلت دون تغيير أو تبديل.

ولقد قسم الفقهاء الوقائع إلى فئتين:

(أ) وقائع مشتملة على نصوص خاصة.

(ب) وقائع غير مشتملة على نصوص خاصة.

والفئة الأولى من الأحكام ينبغي الأخذ بها وفقاً للقواعد الأساسية لفقهاء الإسلام وأصوله، ولكن لا يعني هذا الجمود والوقوف عند فهم العلماء السابقين، بل لا بدَّ من محاولة فهمها انطلاقاً من واقع العصر وثقافته وروحه؛ فإنَّ حركة الاجتهاد متجددة وحيّة، وهكذا يمتزج الفهم الجديد مع الفهم السابق لينير الموقف الراهن.

أما الفئة الثانية التي قد يغيب فيها النص الخاص، فإنَّ الفقهاء يستندون فيها إلى النصوص العامة التي تعالج القواعد العامة؛ حيث نجد في هذه النصوص الشمولية والاستيعاب لواقع الحياة، كما هو الحال في الآية الكريمة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٢ فقد يفهم منها بعض الفقهاء أنَّها تشمل

١. حسن حنفي، ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر: ٤٠ - ٤٢؛ محمد شحرور، الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة: ٦٠٢.

٢. المائدة: ١.

كلّ عقد أبرم في صدر الإسلام وما يتجدد من العقود في المستقبل، مع ملاحظة الشروط الأخرى التي فرضتها بعض النصوص والقواعد الفقهيّة كقاعدة لا ضرر ولا ضرار. وهكذا نرى أنّ الجوانب التي لم يرد فيها نص خاص قد رجعت إلى النصوص الثابتة لتنضوي تحتها، ووجدنا القواعد العامّة مجالاً واسعاً للاجتهاد وميداناً رحباً لاختلاف الآراء.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ من الجوانب التي لا نص فيها ما يرجع فيه إلى الأحكام الظاهريّة المتخذة من الأصول العمليّة؛ كالبراءة والاحتياط، والاستصحاب والتخيير، كلّ في مورده ومجاله. وكيف كان، فقد تطوّرت حركة الاجتهاد في الفقه الإسلامي حتّى أنتجت منظومة تشريعيّة ضخمة تشمل جميع جوانب الحياة في العصور الماضية، بحيث لم نجد الإنسان المسلم في يوم ما قد أحسّ بفراغ فكري أو قانوني في نطاق الأحكام الشرعيّة، بل ظل الفقهاء يرفدون الناس بالجواب عن كلّ شاردة وواردة أو حادثة جديدة تطرأ في أعمالهم ويوميّاتهم.

وربما تعثّرت حركة الاجتهاد في المذهب السني نتيجةً لغلق باب الاجتهاد وحصر المذاهب الفقهيّة في المذاهب الأربعة المعروفة، ولكننا نجد في عصرنا الراهن أنّ هناك الكثير من علماء المسلمين قد بدؤوا يناقشون قضية إغلاق باب الاجتهاد والعودة إليه من جديد.

أما على صعيد المدرسة الشيعيّة، فإنّ حركة الاجتهاد لم تتوقف يوماً ما، بل بقيت مستمرة تتمتع بالحيويّة نفسها على مرّ العصور وتستند إلى عمقها التاريخي الطويل، وهذا ما أكّده أحد أبرز علماء الإماميّة المعاصرين بقوله:

وأما الإماميّة، فحيث إتهم تمسكوا بأهل بيت الوحي وقالوا بحجّية سنتهم بمقتضى حديث الثقلين وغيره التي جعلت العترة فيها مقارنّةً مع الكتاب غير منفكّة عنه، بل ورد في روايات عديدة أنّ قولهم قول رسول الله ﷺ، وأتهم ﷺ رواة الأحاديث؛ فلأجل هذه الوجوه لا يوجد لديهم خلاً في الفقه أصلاً؛ وذلك لكثرة النصوص الواردة عنهم ﷺ، وإرجاعهم شيعتهم إلى الأصول العمليّة في موارد فقدان النص.^١

١. ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول: ٤٧٦/٢.

إنَّ الاجتهاد في حركته العامّة في الفضاء الإسلامي، أو الخاصّة في المذهب الشيعي قد قدّم حلولاً ناجعةً رُفد بها المجتمع والفرد المسلم، وذلك في مسائل معاصرة كثيرة ومتنوعة، منها في مجال الطب: كالتلقيح الصناعي، وبيع وزرع الأعضاء، ومنها في الإدارة والاقتصاد: كالبنوك، والعقود، والضرائب، ومنها في النظام السكاني: كتنظيم النسل، وتوزيع الأراضي وغيرها من المسائل المختلفة، دون أن يتسلل شبح الخضوع والاستسلام إلى واقعنا الفقهي والاجتهادي، بل نستطيع القول: إنَّ الاجتهاد الشيعي لم يقف عاجزاً يوماً ما أمام أيِّ حادثة جديدة ظهرت على أرض الواقع وإن كانت غريبة ومستعصية.

٢. نظرية التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة

تعتبر هذه النظرية أنّ أصل الدين ثابت، وأنَّ المعرفة الدينيّة متغيّرة تسير نحو التطوّر والكمال؛ شأنها شأن بقية المعارف الإنسانيّة. وبحسب هذه النظرية فإنَّ أصل الدين ثابت ومقدّس، وله صفة الخلود، وهو بعيد المنال عن التبدّل والتغيّر، وأمّا المعرفة الدينيّة فإنّها متغيّرة وغير مقدّسة، وأنَّ كلّ تطوّر في المعرفة البشريّة يؤثّر على فهم النصّ الديني؛ لأنّه ليس هناك فكر ثابت، وأنَّ التغيّر في المعرفة الدينيّة المستمر يؤدي إلى تغيّر في الدين.^١ وهذه النظرية لا تختلف عن النظرية السابقة سوى أنّها تطرح الحلّ بصيغة منمّقة.

نقد نظرية التمييز بين الدين والمعرفة الدينيّة

إنَّ المعرفة الدينيّة قد تناهها يد التغيّر بسبب تطوّر المعرفة الإنسانيّة ووسائل الإثبات، والتراكم المعرفي وتطوّر مناهج البحث، ولكن هذا التغيّر لا ينال جميع المعارف والعلوم الدينيّة؛ لأنَّ فيها من الثوابت ما لا يقبل التبدّل والتغيّر. وبحسب طبيعة الفهم البشري المشترك، فإنَّ المنظومة المعرفيّة الإسلاميّة تبني على مصادر مهمّة في طبيعتها الوحي والنقل، والعقل والحس؛ فالوحي مصدر المعرفة عن عالم الغيب، والعقل والحس مصدر المعرفة عن عالم الشهادة.

١. د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٩.

وبصراحة إنّ النصوص الدينية كتاباً وسُنّة عبارة عن نصوص مطلقة يستطيع الإنسان أن يفهمها في كلّ عصر من العصور، ولا يحقُّ لأحد أن يقول: إنّ فهمي هو الفهم الوحيد، سوى الذين أنيط إليهم بيان الدين وتفصيله وتفسيره وتأويله، وهم المطهرون الذين أذهب الله عنهم الرجس، وهذا مقتضى الكثير من الأحاديث الشريفة، خصوصاً حديث الثقلين المتواتر:

إني تركت فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب الله
وعترتي أهل بيتي.^١

وأما التفسير والتأويل والاستنباط القائم على أساس أصول وأسس الاجتهاد في علم الفقه، فهو وإن كان فهماً بشرياً يؤخذ منه ويترك، ولكن ما يؤخذ فهو على أساس البحث الفقهي ومناهج الاجتهاد، وما يترك فاتّه يترك باجتهاد جديد أفضل منه، وليست هذه المسألة تابعة للأهواء والاستحسانات.

إنّ حركة الاجتهاد في الفقه الإسلامي تستعين بهذه المصادر وتعتمدها في تقنين الأصول والأسس التي تعتمد عليها في عمليّة الاستنباط، الأمر الذي جعل البحث العلمي أن يتّجه نحو البحث حول الأسس العامّة للحجّية، وإثبات حجّية العلم، فاعتبرت حجّية القطع؛ لأنّ حجّيته ذاتيّة نابعة من العقل والفترة، ثمّ إثبات حجّية الظنّ من خلال العقل والشرع؛ لأنّ الظنّ حجّيته مجعولة.

وحينما نقول: إنّ حجّية الظنّ مجعولة، نقصد أنّ طريقتيه مجعولة؛ لأنّها ليست ذاتيّة له بسبب وجود احتمال الخلاف، ولكنّ الشارع يجعله طريقاً إلى الواقع؛ وذلك بإلغاء احتمال الخلاف، كأنّه لم يكن، فتمّ بذلك طريقتيه الناقصة ليكون كالقطع في الإيصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول من قبل الشارع.

وحينما نقول: إنّ الظنّ حجّة، نقصد أنّ الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظنّ، وأنّ الأخذ به أمر مولويّ قطعيّ.

١. صحيح مسلم، كتاب فضائل علي بن أبي طالب: ٣٦٢/٢؛ سنن الترمذي: ١٥١/٥ ومصادر أخرى كثيرة.

وحينما نقول: إنَّ القطع بتكليف المولى حجة، أي يجب علينا امتثاله عقلاً. ويُنتزع من هذا الأمر أنَّ هذا الظنَّ موصل إلى الواقع ومنجز له.^١

هذه النظرية الإفراطية ترى قابلية كلِّ نص ديني لتعدد القراءة والفهم والتفسير، بل يدَّعي هؤلاء أنَّ الثواب والنصوص الصريحة والواضحة هي قابلة لتعدد القراءة أيضًا. وهذا الاتجاه لا يعترف بأنَّ الحقَّ واحد، وأنَّ القراءة الصحيحة واحدة وهي تعبر عن موقف الشريعة ورأي الشارع المقدَّس.

وهذه النظرة تتعارض مع النظرة الاجتهادية المعتدلة التي تقول: إنَّ الحقَّ واحد والواقع واحد، وهناك قراءة واحدة صحيحة، وأما بقية الاجتهادات أو القراءات فيما أتمها اعتمدت منهجًا معيَّنًا له ضوابط وقواعد وأصول معيَّنة لا تتجاوزها ولا تتجاوز ثوابت الإسلام ومسلماته، فهي معذورة ومسموح بها.

بعبارة أخرى: إنَّ فهم النص لا بدَّ أن يخضع لمناهج البحث الفقهي، ولا بدَّ أن ينحصر بأهل الخبرة والاجتهاد والتخصُّص كما هو الحال في سائر العلوم، بينما أصحاب النظرية المتطرفة في تغيير المعارف الدينية يرفضون المنهج الاجتهادي، ولا يرون أنَّ هناك حقيقة واحدة في الواقع ونفس الأمر، بل هم يرون أنَّ كلَّ شخص له رأي معقول ومقبول، ولا تختص القراءة بالمختصَّص، وهذا خلاف ما عليه العقلاء من وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، أو الرجوع إلى أهل الخبرة.

إنَّ النصوص الدينية هي - أيضًا - نصوص لغوية خاضعة لعالم الوضع والدلالة، أو فهم العرف والقواعد اللغوية والنحوية، والبناءات العقلانية في فهم الكلام والمحاورات الأدبية. فبعض ألفاظ النص الديني لها صراحة أو ظهور في معانٍ معيَّنة حسب الاستعمالات اللغوية للفظ ودلالته الوضعية والعرفية، ولا يقبل التعدد إلى معانٍ أخرى مخالفة، وهو ما يعرف بـ (النص)، وهو الظاهر المبالغ في ظهور دلالته بحيث لا يقبل تفسيرًا آخر عند أهل العرف، بل يعدُّون التأويل فيه قبيحًا خارجًا عن طرق المحاورة.

١. انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١٢/٢؛ السيد محمد باقر الصدر، دروس في أصول الفقه: ١٥٥.

وبعضها لها ظهور راجح، أي أمّها تقبل تفسيرًا آخر بسبب وجود بعض القرائن؛ كالعام والمطلق ونحوهما، ولكن من خلال نظام اللغة ودلالاته واستعمالاته والقرائن الحاقّة بالكلام يمكن أن يستظهر المعنى الظاهر الراجح، وحينئذٍ تلزم حجّية الظهور الأخذ بهذا المعنى الظاهر؛ لأنّ المعنى المخالف له معنى مرجوح، وكذلك القواعد العقلائيّة تقول: إنّ الأخذ لا بدّ أن يكون بالأكثر ظهورًا.

وكيف كان، فإنّ هناك الكثير من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة التي يدرك معناها كلّ من عايش اللغة العربية واتباع قواعدها وعرف معانيها، وأكثر آيات الأحكام هي كذلك؛ كآيات الدالّة على وجوب الصّلاة والصوم، والحج، وقطع يد السارق، وحكم الزاني والزانية... إلخ، وهي أحكام لا يختلف في أصل وجودها اثنان من الفقهاء.

وهذه الآيات هي آيات محكمة يُرجع إليها عند تفسير النصوص المجملّة والمتشابهة؛ حيث أمرنا القرآن الكريم في ردّ المتشابهات إلى المحكمات، كما نصّت بعض الروايات على عرض الأحاديث غير الصريحة على القرآن لتقييمها ومعرفة مدى انسجامها مع محكمات الكتاب العزيز.

كما أنّ هناك نصوصًا لم تكن تفسيراتها يقينيّة، بل هي ظنيّة تحتمل أكثر من تفسير، وهذه تُبحث في ضوء المنهج العلمي الصحيح المتخصّص باستنباط الأحكام الشرعيّة، وربما يختلف فيها الفقهاء، ولكن هذا الاختلاف يرجع إلى أسباب تعود إلى غموض المعنى النهائي وعوامل أخرى معروفة في محلّها.

إدّا، فنظرية عدم ثبوت المعرفة الدينيّة غير صحيحة؛ لأنّ هناك فهمًا ثابتًا لبعض النصوص الدينيّة والتعاليم الإسلاميّة لا يتزلزل في كلّ عصر، وفي الوقت نفسه هناك الكثير من الأحكام الشرعيّة التي يتفق على فهمها الفقهاء في كلّ الأزمنة والعصور.

وهكذا يتضح الفرق بين اختلاف اجتهادات الفقهاء وبين نظرية عدم ثبوت المعرفة الدينيّة؛ فإنّ نظرية الاجتهاد لا تعمم تعدّد القراءات إلى الأحكام الثابتة، وتعتقد بوجود حقيقة واحدة في الواقع ونفس الأمر، وترى اختصاص القراءة بالمجتهد.

أمّا نظرية عدم ثبوت المعرفة الدينيّة، فإنّها تعمم القراءة لجميع النصوص والأحكام حتّى

النصوص الصريحة والأحكام الثابتة، ولا تعتقد بوجود حقيقة واحدة في الواقع، ولا ترى الاعتبار لمنهجية معينة وضوابط في البحث الفقهي، وترى أنَّ جميع القراءات صحيحة ومشروعة، وتعمم القراءة لغير المتخصص والمجتهد.^١

٣. نظرية الأخذ بروح الشريعة ومفاهيمها العامة

هناك اتجاه يرى أنَّ حركة الاجتهاد ينبغي أن تطرح حلولاً جديدة في أحكام الإسلام التي لا توافق روح العصر، وذلك من خلال استلهاهم روح الشريعة ومفاهيمها، وعدم الوقوف على نصوصها وجزئياتها. ويعمل أصحاب هذه الاتجاه على محاولة تغيير أحكام الإسلام وطرح إسلاماً جديداً يتناسب ومقتضيات العصر وأوضاعه وظروفه؛ ليوافق حركة الإنسان التكاملية والإصلاحية.

إنَّ هذا الاتجاه عُرف بمدرسة روح التشريع، وكان لهذه المدرسة امتداد في عصر الصحابة والتابعين؛ حيث كانت تفهم كثيراً من النصوص النبوية على أنها حكمٌ مرحلي كما في حادثة (المؤلفة قلوبهم) في فهم الخليفة الثاني، ومسألة دية الخطأ وتبديل عاقلة القاتل من عشيرته إلى ديوانه.

فمن هؤلاء مَنْ يعتقد بأنَّ الأحكام الشرعية - غير العبادات - مبنية على المصالح، وقد تقود هذه المصالح إلى تقديمها على النص والإجماع وبقية الأدلة، وهي فكرة ليست جديدة، بل مستوحاة من آراء نجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ) الذي اعتبر المصلحة هي الدليل الراجح على النصوص وبقية الأدلة إلا في العبادات؛ لأنَّ القصد من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح الناس.

نقد نظرية الأخذ بروح الشريعة ومفاهيمها العامة

إنَّ فكرة تغيير الأحكام والأخذ بروح الشريعة أو عمومات الإسلام وتجاوز نصوصه، إضافة إلى أنها فكرة لا تنبئ للإسلام قاعدة ثابتة؛ لأنها تؤدي إلى إلغاء النصوص الإسلامية بشكل أو بآخر، فهي تعني - أيضاً - إخضاع النصوص للاستيحاءات والتأملات الشخصية، وتؤدي إلى

١. هاشم الهاشمي، آراء حديثة في الفكر الديني: ١٦٩.

فوضى الأفكار وضبابية الأجواء وميوعة الضوابط التي تحكم عملية الاجتهاد، ومن ثم يتحوّل الفقه الإسلامي إلى معرض للأفكار والآراء الطارئة.

وعليه يمكن للإنسان الذي يدين بالاشتراكية أن يعتبر الروح الإسلامية اشتراكية، ويمكن للإنسان الذي يؤمن بالرأسمالية أن يرى في بعض النصوص أساساً لاكتشاف التيار الرأسمالي المعتدل في الروح الإسلامية،^١ وهكذا تتدخل الأهواء والاستحسانات في فهم الشريعة الإسلامية ويتلاعب في الأحكام الإلهية.

ب) الموقف التفريضي

إنّ أصحاب هذا الموقف قد أنكروا تغيير الأحكام بتغيير الأعراف والمصالح والأوصاف. ويمثّل هذا الاتجاه الفقه الظاهري الذي يعتقد أصحابه بأنّ الأحكام الشرعية ثابتة لا تقبل التغيير والتبديل بتاتاً. يقول ابن حزم:

إنّ الدين لازم لكلّ حيٍّ ولكلّ من يولد إلى يوم القيامة في الأرض. فصح
أنّه لا معنى لتبديل الزمان ولا لتبديل المكان ولا لتغيير الأحوال، وإنّ ما يثبت فهو
ثابت أبداً في كلّ مكان وفي كلّ زمان وعلى كلّ حال.^٢

ومما لا شك فيه أنّ هذه النظرة التجريدية للأحكام التي لم تراعى واقع النصوص والحياة المتغيرة، تُعدّ نظرة جامدة لا تستطيع أن تواكب تغييرات الزمان والمكان.

ج) الموقف المعتدل

يرى هذا الاتجاه أنّ حركة الاجتهاد المعاصر هي امتداد لمجهود الفقهاء في الماضي التي تركّزت على فهم الأحكام الشرعية من دون تغيير وتبديل؛ سواء أكان ذلك في الوقائع التي وردت فيها نصوص خاصة أم في الوقائع التي لا نص فيها. وهذا لا يعني أنّ أصحاب هذا الاتجاه يقولون بجمود الأحكام والابتعاد عن الواقع، وإنّما يعتقد هؤلاء بأبدية الشريعة الإسلامية وشمولها، وعلى

١. انظر: حوار مع العلامة محمد حسين فضل الله، مجلة الاجتهاد والحياة: ١٩٢.

٢. ابن حزم الأندلسي، الأحكام: ٥٩٠/٥.

هذا الأساس لا بد أن تكون لها أصول ثابتة وقواعد لا تتغير، ولكي تكون أبدية وخالدة وشاملة وقادرة على تلبية متطلبات كل زمان ومكان لا بد أن تحتوي على عنصر التغيير والتبديل؛ تبعاً لتبدل بعض الظروف والشرائط الحاقّة ببعض الأحكام.

وعليه، فمعنى أن تكون الشريعة شاملة يعني أن تستجيب لكل المتغيرات وتستوعب كل المستجدات، ولتحقيق هذا الهدف لا بد أن تكون الشريعة قابلة للتطبيق، وأن تكون الثوابت والمتغيرات من أحكامها؛ لكي تكون بعيدة عن الجمود والإلغاء.

يعتقد هؤلاء أنّ الشريعة تمتلك المرونة الكاملة في مواجهة الطوارئ، فهي من جهة متنوعة المصادر، وأتّما قد عرضت الأحكام الإلهية بنحو العموم ولم تسردها سرداً تفصيلياً، بل اقتضت أن تعرض أصولاً وأحكاماً رئيسة هامة، وتركت الباب مفتوحاً للاستنباط والاجتهاد في تلك الأصول؛ ليردّ الفقهاء الفروع إلى الأصول والمجزئيات إلى الكليات.

كما أنّ هؤلاء ينظرون إلى أنّ خاصية التيسير والسهولة في الشريعة الإسلامية هي عامل ذاتي من عوامل المرونة؛ فالدين الإسلامي دين الحنيفيّة السمحة، وهذا ما أشار إليه رسول الله ﷺ في حديثه مع عثمان بن مظعون: «يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفة السهلة السمحة»،^١ وأتّه يدعو إلى اليسر والمرونة «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»،^٢ «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^٣... إلخ.

إنّ التغيير والتبديل الذي يقبله هؤلاء لا يتعارض مع ثبات الشريعة، بل هو أمر ضروري لثباتها ودوامها وشمولها؛ لذا فإنّ قاعدة تغيير الأحكام لا يمكن أن تؤخذ على إطلاقها، وإنّما تنحصر في نطاق ضيق يشمل الأحكام المرحلية التي تتصل بالعرف المتغير، والمصلحة المتغيرة في الأحكام الحكومية، وتبدل موضوعات الأحكام، أو فيما يجوز فيه الاجتهاد على اختلاف النظريات المطروحة في هذا المجال.

١. الشيخ الكليني، الكافي: ٤٩٤/٥.

٢. البقرة: ١٨٥.

٣. الحج: ٧٨.

المطلب الثاني: معيار الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة

لأجل الحصول على معايير يُتميّز بها بين الأحكام الثابتة والمتغيرة لا بدّ من القول بأنّ المقصود من الحكم الثابت والمتغير يختلف تعريفه ومفهومه بين الباحثين، وكلّ منهم له مبانٍ خاصّة في التفكيك بين الثابت والمتغير تبعاً للتعريف أو المفهوم منهما؛ ومن هنا يظهر أنّ المقصود من الثابت والمتغير سوف لن يكون بنحو تام وشفاف، وعليه نستطيع القول: إنّه من الممكن أن تكون بعض الأحكام ثابتة بناءً على نظرية معيّنة، ومتغيرة بناءً على نظرية أخرى.

إذاً هناك مجموعة من الأحكام التي يمكن أن تُوصف بالثبات والاستقرار مع التحوّل الكبير الطارئ على بيئة الحكم باستمرار، وهذه الثوابت ذات أهميّة بالغة؛ لأنّها تحفظ للحياة الدينيّة استقرارها وتضبط عملية التغيير، فهي الأصل والجوهر والركيزة التي تصون الدين من التحريف. كما أنّ هناك مجموعة أخرى من الأحكام يمكن وصفها بالتحوّل والتغيير، وهي تتصل بالأحوال والظروف الموضوعيّة المتحركة، وتتأثر بها بشكل مباشر، وهي أحكام تعالج قضايا مؤقتة ومتحوّلة. وعليه فإنّ أيّ خلط بين الثوابت والمتغيرات سوف يترك آثاراً خطيرة على المنظومة التشريعيّة في واقعنا الإسلامي.

وما دنا قد تطرقنا إلى هذا البحث، فلا يفوتنا أن نستعرض بعض النظريات المطروحة في إدراك مفهوم الثبات والتغيير والمعيار الفارق بينهما:

النظرية الأولى: الأحكام ثابتة والفتاوى متغيرة

إنّ الأحكام الواقعيّة للدين ثابتة ومستقرة، أمّا فتاوى الفقهاء فهي متغيرة ومتبدّلة؛ حيث يمكن للفقهاء أن يحرز دليلاً جديداً أو يبطل حجّية دليل سابق فتتغير فتواه بنحو يخطئ معه فتواه السابقة.

بعبارة أخرى: إنّ الحكم الواقعي ثابت في النفس الأمري، والحكم الظاهري متحوّل ومتغير.^١

١. لطف الله صافي الكلبايگاني، الأحكام الشرعيّة ثابتة لا تتغير: ٨، نقله عن الدكتور عبد العظيم النمر، الفتاوى والأحكام الإسلاميّة بين التغيير والثبات، مجلة العربي، العدد ٣٧٩: ٣٣.

البعض يعبر عن هذه الفكرة ببيان الفرق بين الدين والمعرفة الدينية؛ لأنَّ النص (القرآن والسُّنة) عنده أمر واقعي، والمعرفة الدينية فهم بشري، وأنَّ الدين إلهي سماوي ثابت، والمعرفة الدينية بشرية متغيرة.^١

وهناك مَنْ يعبر عن هذا المعيار بطريقة أخرى، وهي: أنَّ الأحكام التي تقع موردًا لاتفاق الفقهاء فهي أحكام ثابتة ومستقرة، والأحكام التي تكون محلاً لاختلافهم فهي أحكام متبدلة ومتغيرة، وعليه فالناس في كلِّ زمان ومكان يستطيعون على أساس حاجاتهم أن يختاروا ما يناسبهم من الفتاوى والأحكام.^٢

النظرية الثانية: ثبوت الحكم وتغيير المصداق

قد يقال: إنَّ منشأ تغيير الحكم هو تغيير مصداقه، أي أنَّ موضوع الحكم لا يطرأ عليه أيُّ تغيير وتحوّل، وإلّا مصاديقه هي التي تتبدّل وتتغير. بعبارة أخرى: إنَّ المتغير هو المصداق وليس الحكم، وأمّا الموضوع فهو العنوان الكلي للمصداق المتغيرة، وهذا الأخير لم يطرأ عليه أيُّ تغيير في الواقع.

مثلاً: لو توقفنا عند الآية الشريفة: ﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ﴾ فإننا نجد أنَّ نفقة الزوجة واجبة بحسب مقاييس العرف، ولكن من الممكن أن يتغير العرف من زمان إلى آخر؛ كأن تتحسن الأوضاع الاقتصادية في المجتمع فيتغير بالتبع مصداق العرف.

يذكر الشهيد الأول (ت ٧٨٦هـ) هنا قاعدة فقهية مفادها: أنه يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات والتقاليد، كما هو الحال في نفقات الزوجات والأقارب؛ فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه.^٣

١. انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تثوريك شريعت (فارسي): ١٨١.

٢. هذه النظرية مطروحة في الفقه السني المعاصر بقوة، وعلى هذا الأساس يعتقد بعضُ أنَّ جميع فتاوى الفقهاء من المذاهب الإسلامية المختلفة عبارة عن منبع مهم لاستخلاص الفتاوى منه على أساس حاجاتنا ومصالحنا. انظر مثلاً: الدكتور محسن عبد الحميد، منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام: ٨٤.

٣. محمّد بن مكي العاملي، القواعد والفوائد: ١٥٢/١.

النظرية الثالثة: ثبات الحاجات الإنسانية الفطرية وتغيّر الحاجات الزمكانية

(أ) نظرية العلامة الطباطبائي رحمته الله

يجعل العلامة الطباطبائي رحمته الله من الطبيعة الإنسانية معياراً للثابت والمتغيّر، ويقسّم أحكام الإسلام إلى قسمين: الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة، ويعرّف الأولى منها بأنها الأحكام والقوانين التي وضعت لتلبّي حاجات الإنسان الثابتة القائمة على أساس الفطرة الإنسانية وطبيعة الإنسان، وهي التي تسمّيها النصوص الإسلاميّة بـ (الدين أو الشريعة).

والطباطبائي هذا يعتبر أنّ الدين في عُرْف القرآن هو سُنّة الحياة، بل هو الطريقة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية. وقد تكرر وصف هذا الدين في القرآن الكريم بأنّه دين إبراهيم الحنيف، ودين الفطرة، والدين الذي بُنيت معارفه وشرائعه لتتوافق مع خلقه الإنسان ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدّل والتغيّر؛^١ ولذلك فإنّ الإسلام يرى أنّ الفطرة الإنسانية هي الأساس الحقّ للأحكام والقوانين الإنسانية التي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تتغيّر وتتبدّل: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

أمّا الأحكام المتغيّرة، فهي الأحكام المتبدّلة وفق تبدّل أنماط الحياة وتغيّر المظاهر الاجتماعيّة والحاجات الإنسانية، وتختلف باختلاف الزمان والمكان.

خلاصة نظرية العلامة رحمته الله

١. إنّ تقسيم الأحكام إلى ثابت ومتغيّر يعتمد على عنصر الحاجات الإنسانية؛ فالحاجات الفطرية ثابتة، والحاجات غير الفطرية متغيّرة، وكذلك الأحكام تنقسم تبعاً لذلك إلى ثابتة ومتغيّرة.

٢. إنّ حقيقة هذه الأحكام التي توصف بالتغيير هي مجموعة الأحكام الولائيّة التي هي من صلاحيات الولي المعصوم أو القائم مقامه، وهذه الأحكام يتم تنفيذها على ضوء الثوابت الدينيّة وطبقاً لمصالح يراها الحاكم مناسبة لتلبية الحاجات الاجتماعيّة، «فلولي الأمر في ظلّ القوانين

١. محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٩٢/٧.

الشرعية أن يتخذ ما يراه مناسباً من الإجراءات اللازمة حسب المصلحة، ويضع لها بعض المقررات ثم يقوم بتنفيذها. وتُعد تلك المقررات نافذة المفعول كسائر القوانين الشرعية^١.

(ب) نظرية الشهيد مطهري رحمته الله

لقد أعطى الشهيد مطهري رحمته الله هذه المسألة أهمية خاصة ظهرت في كتاباته ومحاضراته التي كان يلقيها على مؤيديه ومريديه، وانطلق لحل الإشكالية من وجهة نظر عقديّة مؤكّداً على ضرورة الإيمان بمرونة النظام التشريعي الإسلامي وتلائمه مع الطبيعة الإنسانيّة التي تبني عليها العلاقات الاجتماعيّة والفردية الحاكمة في المجتمع الإنساني.

وقد عرض هذه المسألة في كتبه: (النبوة الخاتمة)، (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، (الإسلام ومتطلبات العصر).

إنّ الشهيد مطهري يرى ضرورة أن ينطوي النظام التشريعي على عناصر ذاتية تحقق المرونة، وهذا ما أشار إليه بقوله:

لا ريب أنّ أيّ نظام قانوني خالد إذا أراد أن يحيط بجميع صور الحياة المتغيرة ويستوعبها، وإذا ابتغى أن يكون منطلقاً لحلّ المشكلات بحيث يوقر صيغة حلّ لكلّ مشكلة على حدة، فيجب أن يتحلّى بمركبة وآلية خاصّة، وينطوي على مرونة خاصّة معيّنة، ولا يتّسم بالتصلّب والجمود. والآن لنركب كيف يستطيع الإسلام أن يتوقّر على حلول مختلفة لصور الحياة المتغيرة من خلال هذا الأصل فقط: حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة.^٢

كما يرى من الضرورة بمكان أن ينطوي النظام التشريعي الإسلامي على عوامل ذاتية يستطيع أن يتفوّق بها على مشكلة تغيير الزمان والمكان، وأهم هذه العوامل: أن يتمثّل بالروح المنطقيّة للإسلام بحيث ينخرط العقل في ميادين الدين، وأن يرتبط هذا الدين ارتباطاً كاملاً بالفطرة والطبيعة الإنسانيّة، وبالمجتمع والعالم.^٣

١. هادي خسرو شاهي، محمّد حسين الطباطبائي، دراسات إسلامية: ١٧٩ - ١٨٠.

٢. مهدي مهريزي، مدخل إلى فلسفة الفقه: ١٧٤.

٣. المصدر نفسه.

النظرية الرابعة: ثبات الأصول الكبرى والمبادئ العامة الثابتة بالقطع، وتغيّر الأحكام الجزئية والفرعية الاجتهادية

إنَّ حقيقة الأحكام الثابتة هي الأوامر والنواهي التي تتعلّق بالأصول الكبرى والمبادئ العامة في الشريعة؛ كمبدأ العدل، وحرية الإنسان، والعبادات، والنظام الأسري وغيرها من الأحكام المجعولة لغايات كبرى، وهي أحكام ثابتة بالأدلة القطعية. وأمّا الأحكام المتغيرة فهي الأحكام الفقهية التي تُعدّ فروغاً وجزئيات وتطبيقات لتلك الأصول والمبادئ، وهي مجال للاجتهاد والتجديد؛ لأنّها أحكام لا نصّ فيها، أو فيها نصوص ظنية يعتمد في إثباتها على القياس أو الاستحسان أو دواعي المصلحة المثقفة مع مصالح أو مقاصد الشريعة أو العرف المتغيّر.

لقد جاء في كتاب تجديد الفقه الإسلامي:

أمّا ثوابت الأحكام، فهي الأحكام الأساسية المتعلقة بأصول الشريعة أو مبادئها العامة؛ كالعدل والحرية، أو المقررة لغايات تشريعية كبرى تمس كيان الفرد أو كيان المجتمع، أو لحماية مصالح جوهرية تكفل بقاء الأمة وديمومتها واستمرار وجودها إلى يوم القيامة، أو تضمن سلامة الحفاظ على مصالح الدنيا والآخرة، وتمنع الضرر والنزاع، وتحقق الاستقرار، وتحفظ هيبة الأمة، وتصلح بها أحوال الناس.

وهي مقررة بنصوص شرعية أمرة أو ناهية، وتشمل أحكاماً أصول الفرائض الدينية أو العبادات، وأحكام الأسرة الجذرية، وأصول المعاملات والمؤيدات الشرعية المدنية أو الجنائية، وعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها في الداخل والخارج^١.

ويقول في الأحكام التي تقع موضوعاً لقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان:

ليست هذه القاعدة على إطلاقها بالاتفاق، وإنما يُعمل بها في نطاق الأحكام الاجتهادية الفقهية المعتمدة على القياس، أو دواعي المصلحة المثقفة مع مصالح أو مقاصد الشريعة، أو العرف المتغيّر لتغيّر وجه المصلحة. قال ابن

١. د. جمال العطية، د. وهبة الزجيلي، تجديد الفقه الإسلامي: ١٧٣.

القيم: حيثما وجدت المصلحة أو وجدت أمارات العدل وأسفر وجهه فتمَّ شرع الله ودينه.^١

النظرية الخامسة: ثبات الألفاظ وتغيير المضمون

يرى العلامة محمد حسين فضل الله رحمته أَنَّ النص الشرعي وإن كان ثابتاً، إلا أنَّ مضمونه متحرك؛ لأنه يتحدث عن فكرة وتشريع، بل يتحدث عن منهج متكامل. ومن الطبيعي أنَّ الفكرة والتشريع والمنهج لا يمكن أن يُحكَّم عليها بالجمود، بل يمكن أن يتحرك كلُّ منها في أفق واسع ورحب، والفقيه يملك حرية ملاحقة الواقع من حيث حركته في الموضوعات المتغيرة، أو من حيث حركته في المجالات المختلفة، وعليه فإنَّ مقولة ثبات النص لا تحول دون مواكبته لحركة الإنسان في الزمن؛ لأنَّ النصوص الثابتة تحتزن حركية ومرونة تشريعية اجتماعية، ولذا لا يمكن لثبات النص أن يلغي حركية المضمون.

وبعبارة أخرى: إن كان النص بما يحتويه من ألفاظ ثابتة، فإنه يختزن مضموناً متحركاً لا يقف عند حدٍّ من حدود الزمان والمكان إن كان في حثياته ما يوحى بالشمول والعموم، وهذه الحركية تفرض على الفقيه واقعاً مريئاً ومعاناة كبيرة لملاحقة الواقع واكتشاف قدرات النص الحركية التي لا يمكن اكتشافها بسهولة إلا بعد استنطاق النص وقراءته وفقاً لآليات معقدة يدرسها الفقيه لغرض معالجة النص.^٢

وفي المفهوم نفسه يرى الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي أَنَّ مقولة تغيير الأحكام تبعاً لتغيير المصالح المتغيرة مجرد مغالطة، ويعتقد أنَّ

الثبات الذي يتراءى في النص هو ثبات ألفاظه وليس ثبات شيء آخر، وأما المعاني فانظر إلى مضمونها تجد ما هو متطور وتجد ما هو ثابت.^٣

١. المصدر نفسه: ١٧٩.

٢. حوار مع العلامة محمد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة: ٣٠ - ٣١.

٣. المصدر نفسه/ ٩٦ - ٩٧.

النظرية السادسة: التبدل الداخلي للموضوع وإطلاق صلاحيات ولي الفقيه

إنَّ هذه النظرية هي نظرية الإمام الخميني عليه السلام، والفكرة التي كان ينادي بها تختلف تمامًا عن دعاوى تغيير الأحكام الشرعية، بل التغيير يقع على موضوعات الأحكام، وعلى الفقيه أن يدرس الظروف المكانية والزمانية المحيطة بالحكم ولو بالاستعانة بأهل الخبرة، ومن ثمَّ يتم استنباط الحكم الشرعي له.

كان السيد الإمام عليه السلام ينظر إلى العصر الحاضر على أنه عصر تشعب العلاقات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وتعمّدها، إلى درجة أصبح تأثير ذلك على موضوعات الأحكام الشرعيّة واضحًا وملحوظًا.

وعليه، فإنَّ تبدل الموضوع في ضوء نظرية الإمام الخميني عليه السلام

يمكن أن يتم بشكل خفي ودون أيّ ضجيج، أي قد نرى ظاهر الموضوع ساكنًا لكنَّ هناك تحوُّلاً يجري خلف هذا السكون الظاهري، فقبل هذه النظرية كان الفقهاء يقبلون ذلك حينما يتحوّل الموضوع إلى موضوع آخر، وتبرز علامات تدل عليه، كما في استحالة الخمر إلى خلٍ أو الميت إلى ملح، أمّا الإمام الخميني فإنَّ معرفته بالواقع المتأثرة بالعلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة من جهة أخرى لم يحصرا تبدل الموضوع بظهور ما يدل عليه، مثيّرًا - إلى جانب ذلك - فكرة التبدل الداخلي^١.

ثمّة عنصر آخر في نظرية الإمام الخميني عليه السلام وهو ولاية الفقيه المطلقة المستمدة من ولاية رسول الله صلى الله عليه وآله المطلقة، وهذا العنصر الذي يمنح الفقيه مساحة أوسع وصلاحيات أكثر لتمتد إلى إمكانيّة الحكومة الإسلاميّة قد منع بعض الفرائض الإلهيّة المهمّة مؤقتًا - كالحج مثلاً - إذا كانت هناك مصلحة تعود على المجتمع والنظام الإسلامي، وهذا المنع للأحكام الفرعيّة لا يتنافى وأبديّة الأحكام الإلهيّة وخلودها؛ لأنَّ إلغاء الموضوع يصبح من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا

١. د. أحمد المبلغي - مقالة بعنوان: الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي - قراءة في جهود التيار النهضوي - مجلة الاجتهاد والتجديد - العدد الأوّل / ٢٠٠٨.

من باب عدم اعتباره؛ فإنَّ الحكم يتبع موضوعه، فإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم، ولو عاد الحكم فعلياً مرة أخرى لأصبح الحكم صالحاً للتنفيذ.

ومن الأمثلة الواضحة في نظرية الإمام الخميني رحمته الله فتواه الشهيرة في جواز لعبة الشطرنج بعد خروجها عن كونها وسيلة من وسائل القمار؛ فإنَّ ما جاء حكماً ثابتاً في الإسلام إنما هو حرمة اللعب بما هو مختص بالقمار، وإنَّ تحريم اللعب بالشطرنج إنما هو في الواقع حكم آني يتعلَّق بظروف كانت فيها لعبة الشطرنج تدخل ضمن مجموعة الآلات الخاصّة بالقمار، وأمّا اليوم فهي لم تعد كذلك، وإنما تُعدّ وسيلة من وسائل تنشيط الذهن وتقوية الذكاء، وسيلة تدخل في عالم الرياضة والمسابقات الدوليّة شأنها شأن الألعاب والرياضات الأخرى.

النظرية السابعة: نطاق المتغير منطقة الفراغ التشريعي، ونطاق الثابت الأحكام الإلزامية

إنَّ هذه النظرية هي نظرية الشهيد الصدر رحمته الله؛ حيث نَبّه إلى أنَّ هناك قواعد ثابتة تعلو على ما سواها من القواعد والأحكام، بل هي بمثابة المرجع الذي يستند إليه ما سواه. كما أنَّ هناك قواعد وأحكاماً متغيرة وغير مستقرة عادة؛ كونها غير مدوّنة في الشريعة بنصوص محدّدة وواضحة، وبما أنّها مرتبطة في دائرة محدّدة وقوية الصلة بواقعها المتغير في أحكام ظرفيّة متطوّرة بتطوّر واقعها، فلا يمكن سحبها وجزّها على العصور والأزمنة الأخرى.

وعليه، فإنَّ الأحكام الثابتة التي بُيّنَت في الشريعة بدليل من الأدلّة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل تُعتبر دستور هذه الأمة، ولا يجوز في هذه الأحكام أيّ تعديل أو تغيير؛ لأنّها ذات صيغة ممتدة شاملة لجميع الظروف والأحوال، فلا بدّ من تطبيقها دون تصرّف، أمّا التعاليم أو القوانين فهي أنظمة الدولة التفصيليّة التي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعيّة الدستوريّة لظرف من الظروف.^١

إنَّ منطقة الفراغ هي منطقة المباحات في الشريعة، وهي خالية من أيّ حكم إلزامي من وجوب أو حرمة. وقد وضع الشارع المقدّس هذه المنطقة تحت تصرّف ولي الأمر ليملأها بالأحكام

١. بحوث في علم الأصول - السيد محمود الهاشمي (تقريرات لأبحاث السيد محمّد باقر الصدر) ٢٨/٧ - ٣٥.

على أساس حاجات العصر ومصالحه، ويضع الحلول اللازمة لمشاكله. والعلّة في جعل هذه المنطقة في الشريعة؛ أنّ وجودها لأجل منح الشريعة الإسلامية مرونة وحيويّة. والشهيد الصدر رحمته الله يرى أنّ في حياة الإنسان الاجتماعيّة توجد علاقتان: الأولى: علاقة الإنسان بالطبيعة المتغيّرة من زمان إلى آخر، الأمر الذي يوجب عليه نحوًا من التعامل والتكيّف بما ينسجم معها، وهذه العلاقة تتغيّر من زمان إلى آخر. الثانية: علاقة الإنسان بالإنسان؛ حيث تفرض الشريعة الإسلاميّة نمطًا من التعامل والواجبات لا مجال للاستغناء عنها، وهي علاقة ثابتة لا تتغيّر مهما تغيّرت الظروف والأزمنة. وفي خصوص علاقات الإنسان المتغيّرة فقد ترك الشارع تنظيمها إلى الفقيه الجامع للشرائط، ولم يعط لها ضابطًا ثابتًا نظرًا لتغيّرها؛ فإنّ لكلّ زمان فقيهاً عارفًا بزمانه يضع قوانين التعامل مع المتغيّرات، وأمّا الثوابت فقد جعل الشارع لها ضوابط ثابتة لا مجال للتلاعب بها. ثمّ يقول رحمته الله: إنّ هذه الصلاحيّة المعطاة للفقيه التي أسميناها بمنطقة الفراغ لا يكون مجالها إلاّ دائرة المباحات الشاملة للمباح الذي يقابل الواجب والمحرم، ويشمل المستحب والمكروه، أي ما يصطلح عليه بالإباحة بالمعنى الأعم.

النظرية الثامنة: الأحكام الإلهيّة ثابتة وتديرات الحكومة النبوّية متغيّرة

إنّ النص القرآنيّ نص ثابت على مدى الأزمان، وأمّا السّنة النبوّية فالنبي صلّى الله عليه وآله بالإضافة إلى كونه مبلغًا عن الأحكام الإلهيّة الثابتة، فهو أوّل حاكم إسلامي كان يقوم بتطبيق هذه الأحكام الثابتة في المجتمع الإسلاميّ آنذاك، وهذه التطبيقات هي أحكام آنيّة متغيّرة ليست كأحكام الكتاب العزيز، أو الأحكام الإلهيّة التي يبلغها النبي صلّى الله عليه وآله بما هو مشرّع. ينظر العلامة شمس الدين إلى أحكام الكتاب بأنّها تمتاز بالإطلاق الزماني، فهي ثابتة وليست نسبيّة أو آنيّة، وأمّا السّنة النبوّية الشريفة فهي ليست دائمًا كذلك؛ فبالإضافة إلى الأحكام التشريعيّة التي كان يبلغها النبي صلّى الله عليه وآله للناس، فقد تضمّنت هذه السّنة أحكامًا تنظيميّة وإداريّة يُطلق عليها اسم (التديرات)، وهذه التديرات لا تتمتع بالإطلاق الزماني، وإمّا هي مرحليّة؛

لأنها أحكام صادرة عن منصب الحكومة الثابت لشخصية النبي ﷺ.^١
ويتطرق أحد الكتاب المعاصرين إلى مسألة مهمة مؤكّداً فيها أنّ الأحكام الإلهية هي الثابتة للعالم، وأمّا أحكام الولاية، فهي المتبدّلة والمتغيرة؛ حيث يقول:

في الوقت الذي كان يقوم فيه رسول الله ﷺ بإبلاغ العناصر الثابتة، كان يقوم أيضاً... ببيان العناصر الزمكانية المتغيرة. والحقيقة أنّ رسول الله ﷺ تقدّم في ميدان التطبيق وإدارة المجتمع؛ فأسس أول حكومة إسلامية كنموذج لتنظيم المجتمع الإسلامي على وفق الأهداف الإلهية، وعلى هذا الضوء يتبيّن كيف أنّ أحكام الولاية تتخذ مكانة إلى جانب الأحكام الإلهية في القاموس الإسلامي. الأحكام الإلهية هي نفسها الأحكام الإسلامية الثابتة للعالم، وأحكام الولاية هي نفسها الأحكام المتغيرة الناجمة عن الأحكام الثابتة في ظروف زمكانية خاصة. والواقع هو أنّ الأحكام الثابتة هي جذور الأحكام المتغيرة، وأنّ الأحكام المتغيرة والزمكانية هي الأغصان والثمار للأحكام الثابتة العالمية الشمول في ظرف خاص.^٢

النظرية التاسعة: خصوصية الثبات والتغيير في موضوعات الأحكام

إنّ أصحاب هذه النظرية يعتقدون بأنّ التفكيك بين الحكم الثابت والمتغير، لا يتمّ إلا من خلال خصوصية موضوع الحكم المبحوث، ويفسرون تغيير الحكم بخصوصيات الموضوع، ويذهبون إلى أنّ خصوصيات بعض الموضوعات تقتضي أن يكون لها حكم ثابت، وبعض خصوصيات الموضوعات الأخرى تقتضي أن يكون لها حكم متغير. وهذا يتطلّب ممّا أن ننظر في موضوعات الأحكام؛ فكلّ موضوع ثابت لا بدّ أن يكون حكمه ثابتاً، وكلّ موضوع متغير لا بدّ أن يكون حكمه متغيراً، إذًا فالثبات والتغيير في الأحكام يرجع إلى خصوصية الثبات أو خصوصية التغيير في الموضوع.

١. حوار مع العلامة محمّد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة: ١٧.

٢. مهدي هادوي، نظرية الفكر المدوّن في الإسلام، مقالة إلكترونية، موقع: پایگاه حوزه HAWZAH.NET.

وعليه يمكن أن نمثل لهذا الاتجاه بالنظرية القائلة: إنَّ للإنسان شؤونًا ثابتة وشؤونًا متغيِّرة، والشأن الثابت فيه هو فطرة التوحيد وأصل الحلقة، فهي غير قابلة للتغيير، وأمَّا الشأن المتغيِّر المرتبط بالإنسان، فهو القوانين التي تعبّر عن العادات والسنن وأسلوب الحياة الاجتماعية.

المطلب الثالث: حدود الثابت والمتغيّر على ضوء النظريات

إنَّ هذه النظريات التي تناولت الثابت والمتغيّر قد تختلف ضيقًا وسعة في المتغيّر من الأحكام، وإنَّ تحديد مجالات المتغيّر هو القضية الأساس في هذه النظريات؛ إذ قد تغيب الدقّة في تحديد الحدود الواقعيّة بين الثابت والمتغيّر بحيث يجعل الثابت في مجال المتغيّر أو المتغيّر في مجال الثابت، أو تُوسّع أو تضيق دائرة أحدهما. ولأهمّيّة الموضوع فإنَّ النظريات التي ترتكب أخطاءً في هذا الموضوع سوف تترك آثارًا سيّئة جدًّا على حركة الفقه والاجتهاد وفهم الإسلام عمومًا.

إنَّ الوقوف على الثابت والمتغيّر يحتاج إلى خبرة غير متناهية بتطوّر الزمان والمكان، والتجربة الإنسانيّة والمشكلات التي تواجهها، ودراية بمنهج الاجتهاد، وكلُّ هذا يترك أثره على صياغة النظريات في الثابت والمتغيّر.

ويجمع الفقهاء على أنّ العبادات لا مجال فيها إطلاقًا لأيّ تصرف؛ لأنَّ هذه العبادات توقيفيّة من جميع الجهات؛ في مواقيتها وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفيّة امتثالها، وهذا بخلاف المعاملات؛ فهي قواعد عرفيّة تتغيّر من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. يقول الشيخ مغنية:

وأما العبادة، فعلى العكس، أي لا عين لها ولا أثر في الخارج، وإتّما يناط وجودها بأمر الشارع، فهو مصدرها وبه قوامها، ومن هنا انعقد إجماع الفقهاء على أنّ العبادة من الأمور التوقيفيّة، وأنَّ الأصل فيها المنع حتّى يثبت الإذن من الشرع، وأمّا المعاملات فليس للشارع فيها حقيقة شرعيّة كالعبادة، ولا هي ثابتة راسخة في نفسها كموضوع العقيدة، وإتّما هي عادات وقواعد عرفيّة اصطلاح الناس عليها، والتزموا بها في التعاون والتفصيل؛ كالبيع والشراء، والرهن والإيجار

ونحوه، والشارع أقر بعضها كما هي وألغى بعضها من الأساس، وقلم وطعم الآخر في نطاق المصلحة وحدود الله وحرامه.^١

ولكن ثمة من يرى أنّ الحكم الشرعي لا يمكن أن تطاله يد التغيير في أيّ زمان أو مكان، وليس هناك حكم يمكن أن يكون مفيداً في زمان معين وغير مفيد في زمان آخر. نعم، في بعض الأزمنة أو الأمكنة تُبدل خصوصيات الموضوع فيؤدّي إلى ترك الحكم.

وكيف كان، فبحسب التفسير الشائع في الفقه السني لقاعدة تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، يكون مجال المتغير هو الأحكام الظنية المبنية على القياس، أو المبنية على رعاية المصالح أو الأعراف أو تجدد حوائج الناس، فهذه قابلة للتغيير حتى لو أفتى بها العلماء سابقاً.

وبحسب نظرية الشهيد الصدر^٢، فإنّ مجال المتغير هو المباحات بالمعنى الأعم (المباح والمستحب والمكروه)، بحيث تكون للأحكام الحكومية صلاحية تحريم المباح أو إيجابه إذا دعت حاجة المجتمع أو الفرد إلى ذلك، ولها صلاحية الضبط والسيطرة والتنظيم للمجتمع عن طريق استحداث أساليب معاصرة لإجراء القوانين الإسلامية.

وبناءً على نظرية الإمام الخميني^٣، فإنّ الحكم ثابت لا مجال لتغييره في أيّ زمان ومكان، وأما الموضوع فتغير. والتغير الذي يتم في الموضوع لا يكون إلا من خلال حصول حالة تفاعل الموضوع مع الموضوعات الأخرى، وهو تغيير في الواقع وإن كان خفياً وليس ظاهرياً؛ وذلك نتيجة تعقد شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

١. محمد جواد مغنية، الإسلام بنظرة عصرية: ٩٩ - ١٠٠.

الخاتمة

بعد إشباع موضوع الكتاب بحثاً ودراسة ضمن فصول ثلاثة، فإنه يمكن تسجيل بعض النتائج النهائية التي توصلنا إليها من خلال هذا المختصر:

نتائج الفصل الأول

١. إنَّ معنى الحكم في اللغة هو الإحكام والمنع والقضاء، وفي الاصطلاح فقد عُرِّف بتعريفات عدّة كان أفضلها ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله.
 ٢. إنَّ المراد من النص هو الخطاب الإلهي النازل من الله تعالى، أو هو الوحي المتمثل بالكتاب، أمّا النص الروائي، فهو ما كان يمثّل كلام رسول الله صلى الله عليه وآله، أو هو كلام الإمام المعصوم عليه السلام.
 ٣. يتمثّل دور النص الشرعي - كغيره من النصوص الأخرى - في نقل الفكرة من المتكلّم إلى السامع مطابقة لإرادة المتكلّم، ويعبّر بواسطة الألفاظ عن المعاني والمفاهيم.
 ٤. إنَّ القرآن الكريم هو كلام الله الذي نزلّه على خاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وآله بلسان عربي مبين، وهو الاسم الذي وضعه الله تعالى لكتاب المسلمين المقدّس، والمعجزة الخالدة للنبي صلى الله عليه وآله. ويطلق هذا الاسم على جميع القرآن، وعلى جزء منه.
- وقد اختلف المفسّرون في الوجه اللغوي لتسمية القرآن قرآناً؛ فقد قال بعضهم: هو علم مرتجل، أي غير منقول، وقال بعضهم الآخر: إنَّ القرآن وصف على وزن (فعلان).

واختلف - أيضًا - في وجه اشتقاقه، فقيل: هو مشتق من القراء بمعنى الجمع والضم والتأليف. وقيل: هو وصف مشتق من التلاوة والقراءة، تقول: قرأته قرأاً أو قرآنًا، أي تلوته.

٥. مما لا شك فيه أنّ النص القرآني ذو سياق تاريخي، وقد جاء استجابة لأحداث في تلك الحقبة الزمنية والأوضاع الاجتماعية، بحيث أسهمت هذه الأحداث في بلورة شكل النص واستكمال بُنيته.

٦. هناك أربعة أقوال مختلفة في جمع القرآن الكريم:

الأول: إنّ القرآن قد جُمع في زمن النبي ﷺ وبأمر منه.

الثاني: إنّ القرآن جُمع بعد النبي ﷺ وفي عهد أبي بكر.

الثالث: إنّ جُمع في زمن عمر بن الخطاب.

الرابع: إنّ جُمع في عهد عثمان بن عفان، وقد جمعه هذا الأخير من أوراق متفرقة.

٧. عدم حجّية آية قراءة لم تثبت عن النبي ﷺ أو عن أحد أوصيائه المعصومين عليه السلام.

٨. هناك من أنكر حجّية القرآن الكريم بنفسه دون الرجوع إلى من خطب به، وقد استدل

على ذلك بعدة روايات من قبيل: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

٩. إنّ الشريعة الخالدة يجب أن تكون معجزتها خالدة أيضًا؛ لكي تكون شاهد صدق على

أحقيتها، وإنّ تحقيق هذا الأمر رهين نزول القرآن كمعجزة أبدية خالدة مدى الدهر؛ ليكون حجّة على الخلق.

١٠. لقد ذهب جمهور السُّنة إلى جواز نسخ القرآن الكريم بالخبر المتواتر من السُّنة، ومنع

الشافعي والإمام أحمد على إحدى روايتيه ذلك، وقال ابن عطية نقلاً عن الزركشي: إنّ يجوز

نسخ الكتاب بالسُّنة، بينما ذهب فقهاء وأصوليو الإمامية إلى جواز نسخ الكتاب بالسُّنة

القطعية، ومنعوا نسخه بخبر الواحد؛ للإجماع الثابت بين الأمة على ذلك.

١١. أجمع المسلمون على عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم، وأنّ الذي بين الدفتين هو

جميع القرآن المنزل على النبي الأكرم ﷺ، وهو أمر متسالم عليه بين علماء الأمة إلا من شدّ منهم

ممن لا يُعتدّ برأيه.

١٢. بعد بيان القرآن الكريم لمكانة السُّنة الشريفة اعتبر أنّ أهم مسؤوليات النبي ﷺ إلى

جانب تبليغ الوحي هي مسؤوليّة تفسير القرآن وبيان أحكامه.

١٣. هناك ثلاثة احتمالات في بيان هل إنّ النص الديني عرضة للتأثير والتأثر بعصره أو أنه

نص تجرّد عن واقعه؟

الأول: النفي، بل الواقع هو المتأثر بالنص.

الثاني: بالعكس، أي أنّ الواقع هو الذي يؤثّر على النص.

الثالث: هو لا النص يؤثّر في واقعه ولا الواقع يؤثّر في النص.

والصحيح أن نقول: إنّ النص والواقع كلاهما خاضعان لقدرة الله تعالى وإرادته، حادثان

له سبحانه.

نتائج الفصل الثاني

١. لقد لجأ دعاة الحداثة والقراءات المعاصرة للفكر الإسلامي والعقيدة والأحكام الشرعية

وثوابتها إلى جعل المرتكزات هي مرجع الفكر، ولذا ابتُكرت نظريات غريبة نتيجة تلك القراءات،

وأهمّها: نظرية الشك ونسبتيّة المعرفة، ونظرية عدم معرفيّة لغة الدين، ونظرية أنسنة النص

الديني، ونظرية فهم النص (الهرمنيوطيقا).

٢. إنّ قراءة التاريخ واعتماد بعض نظريات وآراء الغربيين في الشكّ هي من العوامل التي

أدت إلى ظهور بعض الآراء في الفكر الديني الإسلامي.

٣. لقد عمدت بعض النظريات الغربية؛ كنظرية (ويتكنشتاين)، وآراء (هير)، ونظرية

(بريث)، ونظرية (كينغ) وغيرها إلى تعريف لغة الدين بأنّها لغة أسطوريّة، وأنّها لغة الأحاسيس

والمشاعر والرمز، أو أنّها لغة التمثيل والتشبيه، أو أنّها لغة المجاز، وأنّها غير منطقيّة. ولعل الهدف

من وراء ذلك هو إنكار الوهيّة الوحي.

٤. إنّ من عوامل اعتقاد الغربيين برمزيّة اللغة الدينيّة هو اعتقادهم بوجود الكثير من

الإبهامات الغامضة في النص الديني؛ كوجود الله سبحانه وتعالى وصفاته، وكذلك عدم قبولهم

لبعض الآراء والمعتقدات في الفكر المسيحي؛ كالتثليث والتجسيم.

٥. لقد تأثر بعض المفكرين المسلمين بأفكار (ويتكنشتاين) فعمّموا هذه الأفكار في عدم معرفيّة النصوص الدينيّة حتّى طالت القرآن الكريم، ومنهم الدكتور سروش الذي يحلل الوحي بالتجربة الدينيّة، والأسّاذ مجتهد شبستري الذي يصرّح بعدم المعرفة الواقعيّة للعبارات الدينيّة، ورمزيّتها، وعدم الإيمان بها.

٦. وجود بعض الحدّاثويين الذين ينادون بتأصيل التسوية بين النصّ الديني وغيره، ومنهم محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد اللذان ادّعيا أنّ القرآن الكريم ليس إلاّ نتاج ظروف تاريخيّة تشكّلت حصيلة تراكمات تاريخيّة ومخاض اجتماعي في البيئّة العربيّة.

٧. مرور (الهرمنيوطيقا) بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، وقد نشأت في عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر.

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسيّة، وقد بدأت من (شلاير ماخر ١٧٦٨ - ١٨٣٤م)، ثمّ من بعده (وليام ديلتاي) وآخرين.

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وتبحث عن حقيقة الفهم والرؤية الفلسفيّة، وقد نشأت في القرن العشرين على يد (هيدجر ١٨٨٩ - ١٩٧٦م) و (غادامر).

٨. إنّ الفكر الإسلامي يؤمن بقدرة العقل على الإدراك اليقيني في كثير من القضايا، ويرفض مبدأ الشك فيها خاصّة في العقائد الدينيّة الثابتة على نحو المسلّمات، وكذلك في بعض القضايا البديهيّة اليقينيّة المشتركة بين البشر؛ كمبدأ العليّة، واستحالة التناقض و... إلخ.

٩. إنّ استخدام الأصول والمبادئ العقليّة والأحكام المترتبة عليها هو لإثبات الشريعة والوحي؛ فإنّ الوحي لا يصدر منه ما يخالف العقل، وإنّ استخدام العقل فيما يتعلّق بأحكام الشريعة وفهم الكتاب والسنة، واستنباط ملاكات الأحكام الشرعيّة، فهو وإن كان عاجزاً عن إدراك تلك الأسرار والملاكات، ولكنّه بالاستعانة ببيانات المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم يمكن أن تحصل له معرفة تفصيليّة بها.

١٠. إنَّ دعوى أنسنة القرآن الكريم تخالف الهدف الأساس من نزوله والغرض الكامن وراء ذلك وهو هداية العالمين، وكذلك تتعارض مع الكثير من الآيات التي تصرّح بأنَّ القرآن نور، ومبين، وتبيان، وميسر، وأنه الحق. كما تخالف الأحاديث المتواترة التي تبين دور النبي ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام في الحفاظ على الدين وتفسير القرآن وتأويله.

١١. إنَّ جعل التجربة الدينية مرادفة للوحي خطأ فادح؛ لأنَّ هناك جملة من الفوارق بينهما، من قبيل أنَّ الوحي الرسالي هو نوع من إلقاء المعنى وانتقال المعلومات والعبارات والتعاليم الدينية (أعم من الفقهية والأخلاقية والتاريخية)، وهي واجبة الاتباع، بينما تكون الأحاسيس والعواطف قوام التجربة الدينية الباطنية.

١٢. إنَّ معايير فهم النصوص الإلهية تحددها النصوص ذاتها، وإنَّ الدين عبارة عن منظومة متماسكة منطقيًا في مجال العقيدة والتشريع والقيم الأخلاقية، وإنَّ فرض أيِّ منهج غريب عن طبيعة النص سوف يؤدي إلى التناقض أو الانهيار في بنية ذلك النص.

نتائج الفصل الثالث

١. لقد اتضح أنَّ للزمان والمكان في الاصطلاح معاني عديدة تختلف بحسب استعمالها في العلوم، وأما معناهما في البحوث الفقهية فإنه مترتب على الاستعمال العرفي للزمان والمكان.

٢. إنَّ المقصود من أثر الزمان والمكان في الأحكام هو أثرهما في انقلاب الحالة الخارجية المعينة الواحدة من موضوع إلى آخر، ويمتد هذا الأمر ليطال تطبيق الأحكام الشرعية نفسها، أو حركة الاجتهاد وعملية استنباط الأحكام الشرعية المجعولة أصلاً من قبل الشارع المقدس دون إلغائها أو نسخها.

٣. إنَّ المقصود من أثر الزمان والمكان في عملية الاستنباط هو أثرهما على استنباط الأحكام المتغيرة دون الثابتة.

٤. إنَّ تغيير فتوى المجتهد لا يُعدّ تغييرًا في الحكم الشرعي المجعول؛ لأنه قد تغير بسبب تبدل الحجّة التي استند إليها الفقيه في ترجيحه لأحد الأدلّة على الأخرى وعدوله عن الدليل

إلى دليل أقوى منه؛ وذلك لعدة أسباب، منها:

(أ) اكتشاف القرائن بعد إتمام الفحص.

(ب) تطوّر وسائل الإثبات العلمي.

٥. إنّ الأحكام الثانويّة هي أحكام شرعيّة مرتبطة بالحالات الطارئة، وهذه الحالات تحول دون قدرة المكلف على امتثال الأحكام الأوليّة، ومنها: الضرر، الحرج، العسر، الإكراه، الخطأ، النسيان، الجهل، العجز، الاضطرار.

٦. إنّ التغيّر الذي يطرأ على الحكم الشرعي هو في حقيقته ناتج عن التغيّر الذي طرأ على موضوع الحكم الشرعي بسبب وقوع الأفراد في حالات ضروريّة أو حرجيّة أو غيرها، وتغيّر الموضوع يتغيّر الحكم الأولي الثابت للمتعلّق إلى حكم ثانوي خاص بالفرد أو الجماعة المتبدلين بتلك الحالات، وهو ليس حكماً عاماً، بل إنّ الحكم الأولي يبقى منجزاً على الآخرين الخارجين عن محلّ الابتلاء.

٧. يمكن تقسيم المصلحة إلى ثلاثة أقسام:

(أ) أن تكون المصلحة نوعيّة وعامة تدركها جميع العقول، ولم يكن للإسلام حكم في المسألة.

(ب) إنّ المقاصد والمصالح التي يكشف عنها الفقيه ويجعلها أساساً للاستنباط، ولم يكن رأيه فيها عامّاً، تسمّى هذه بـ(المصالح المرسلّة).

(ج) إنّ الحُسن والقبح العقليّين كاشفان عن الحُسن والقبح الشرعيّين، ولكنّ فقهاء الشيعة لم يجعلوا المصلحة مصدرًا فقهيًّا مستقلاً أو مصدرًا من مصادر الاستنباط إلى جانب المصادر الأربعة الأخرى، ولكنهم كانوا يطرحونها كعنصر تقوية وتأييد للاستدلال أو الاستدلالات المستندة إلى الكتاب والسنة.

٨. إنّ من الأمثلة على تغيّر الحكم بتغيّر ملاكاته ما طرحه الشهيد مطهري رحمته الله في قراءته

لبعض النصوص، وهي قراءة تاريخيّة راعى فيها الظرف التاريخي؛ حيث يرى أنّ الفقهاء قد جمدوا في بعض الأحيان عند لفظ النص دون العبور إلى روحه والاطلاع على ظروفه وطوقسه،

ويذكر لذلك حكم التحنُّك في غير الصَّلَاة؛ إذ يرى أن التحنُّك كان تعبيرًا عن التميّز عن المشركين والرغبة في عدم الانضمام تحت شعارهم أو التشبّه بـموزهم؛ حيث كان شعار المشركين هو ربط الحنك وتشبيته إلى الأعلى، وكانوا يسمّون ذلك (الاعتباط)، فإذا ما أُريد اليوم تطبيق هذا الحكم والقول باستحباب مطلق التحنُّك فهذا معناه ليس تفرّغ الحكم عن محتواه وظرفه التاريخي فحسب، بل قد يؤدّي إلى الوقوع في حرمة مقابلة وهي حرمة لباس الشهرة.

٩. إنّ الأحكام الولائيّة أو الحكوميّة مرتبطة بحفظ النظام والأمن والمصالح الإسلاميّة العليا للبلاد في إطار الأحكام الشرعيّة، بحيث يُلزم الجميع بها على نحو الواجب الكفائي، وفي بعض الموارد بوجودها العيني، ولا شكّ بأنّ للزمان والمكان دورًا في تغيير الخصوصيات وظروف الموضوعات التي تؤدّي بدورها إلى الأحكام الحكوميّة.

١٠. إنّ العُرف يلعب دورًا كبيرًا في قضايا فقهية عديدة، منها قضية تطبيق الأحكام الشرعيّة الثابتة، بل وقد يكون تغيير العُرف سببًا لتغيير الأحكام؛ حيث نرى أنّ الفقهاء يحكمون في حكم ما في بيئة معيّنة تبعًا للعُرف فيها، ولكنهم يمنعون ذلك الحكم نفسه في بيئة أخرى؛ لاختلاف العُرف هناك.

١١. إنّ الأحكام المستحدثة تنبثق من تغيير الزمان والمكان، وتطوّر علاقة الإنسان بالواقع، وحاجات الإنسان المتغيرة. وبناء على «أنّ لله في كلّ واقعة حكمًا» فإنّ الفقيه يستنبط ويكشف حكم الله تعالى لتلك الوقائع من الأدلّة المناسبة لموضوعاتها.

١٢. إنّ الدين ما دام متصلًا بالواقع والإطار الظرفي، فلا بدّ أن يتأثر بحركة التغيير الدائمة التي تشمل الكون بأسره.

١٣. إنّ المرتكز في أذهان عموم المسلمين هو اعتقادهم بأنّ حكم الله سارٍ على الجميع، وإذا ما ثبت الحكم بالرواية عن المعصوم على الناس المخاطبين فالحكم ثابت في حقنا أيضًا، وهذا الارتكاز هو ارتكاز المتشريعة.

١٤. إنّ ما يستدل به على خاتميّة الرسالة وخلودها إلى يوم القيامة هو أنّ الأحكام الشرعيّة

شاملة لكل الأزمنة والعصور إلى يوم القيامة، وهذا هو معنى الخلود، كما أن ما يستدل به على شمولية الإسلام لكل زمان ومكان بمجموعة من الخطابات القرآنية التي تدل على شمولية الإسلام؛ كقوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ، يَا بَنِي آدَمَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، يَا عِبَادِيَ﴾ في آيات عديدة، تدل على أن المخاطب هم جميع البشر من زمان نزولها إلى آخر الدنيا، أي في كل زمان ومكان.

١٥. لقد اتفق الفقهاء على أن العبادات لا مجال فيها إطلاقاً لأي تصرف؛ لأن العبادات توقيفية من جميع الجهات: في مواقيتها وعددها، وأجزائها وشروطها، وكيفية امتثالها، وهذا بخلاف المعاملات؛ فهي قواعد عرفية تتغير من زمان إلى زمان ومكان إلى مكان. وبهذا المقدار نكتفي من ذكر النتائج النهائية التي توصلنا إليها من خلال هذا الكتاب المقتضب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

١. الإتيقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٣٩٤هـ.

٢. الاجتهاد والعرف، محمد إبراهيم، ط١، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، وكذلك دار السلام، القاهرة، ١٤٣٠هـ.

٣. الاجتهاد ومقتضيات العصر، محمد هشام الأيوبي، دار الفكر، عمان.

٤. الاجتهاد، جعفر النمر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

٥. الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير، الشيخ لطف الله صافي الكلبي إمامي، نقله عن الدكتور عبد العظيم النمر، الفتاوى والأحكام الإسلامية بين التغير والثبات، مجلة العربي، العدد ٣٧٩، الكويت، ١٤١٠هـ.

٦. أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي، ط١، دار المعرفة، بيروت.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، اعتنى به: د. إحسان عباس، ط١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.

٨. الإحكام في أصول الأحكام، العلامة علي بن محمد الآمدي، تحقيق وتعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت.

٩. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: عبد الفتاح أبو رعدة، ط ٢، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤١٦هـ.
١٠. آراء حديثة في الفكري الديني، هاشم الهاشمي، ط ١، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم المقدسة.
١١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بدر الدين الشوكاني، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
١٢. أسرار التأويل، محمد ربيع محمود، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
١٣. الإسلام بنظرة عصرية، الشيخ محمد جواد مغنية، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف.
١٤. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
١٥. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د. نصر حامد أبو زيد، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
١٦. أصول التشريع الإسلامي، حسب الله، ط ١، دار العلم للملايين، بيروت.
١٧. أصول الحديث علومه ومصطلحه، د. محمد عجاج الخطيب، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١ م.
١٨. أصول الحديث وأحكامه، الشيخ جعفر السبحاني، ط ٣، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٢٤هـ.
١٩. أصول السرخسي، محمد السرخسي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.
٢٠. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ٢، قم المقدسة، ١٩٧٩ م.
٢١. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
٢٢. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
٢٣. أصول الفقه، محمد الخضري، ط ٢، دار الفكر، بيروت.
٢٤. أصول الكافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط ٥، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة، ١٩٨٤ م.
٢٥. أصول المعرفة والمنهج العقلي، د. أيمن المصري، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
٢٦. الاعتقادات، الشيخ الصدوق، دار المفيد للطباعة والنشر، وكذلك طبعة مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٣٩٠هـ. ش.
٢٧. إغاثة للهفان، ابن القيم الجوزية، ط ٤، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٩ م.
٢٨. اقتصادنا، السيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط ١، دار الصدر، ١٤٢٤هـ.

٢٩. الأقطاب الفقهيّة، ابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق: محمد الحسون، الناشر: مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.
٣٠. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، الشيخ جعفر السبحاني، ط٣، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم المقدّسة، ١٤١٢هـ.
٣١. الإمام الخميني وتجدد الفقه السياسي، أضواء على نظرية ولاية الفقيه، مجموعة مؤلّفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، المطبعة العلميّة، قم المقدّسة، ١٣٨٥هـ.
٣٢. أنوار الأصول، أحمد القدسي (تقارير لأبحاث الشيخ ناصر مكارم الشيرازي)، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط١، قم المقدّسة، ١٤٢٥هـ.
٣٣. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخميني، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، ط٢، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.
٣٤. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، محمد بن الحسن الحلّي المعروف بـ (فخر المحقّقين)، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمانی، علي پناه الإشتهاردي، عبد الرحيم البروجردي، ط١، المطبعة العلميّة، قم المقدّسة، ١٣٨٧هـ.
٣٥. بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي، ط٢، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٣٦. بحوث فقهيّة هامة، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: مدرسة الإمام علي عليه السلام، ط١، قم المقدّسة.
٣٧. بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي (تقارير لأبحاث السيد محمد باقر الصدر)، ط١، المجمع العلمي للشهيد الصدر قدس سره.
٣٨. بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم، محمود رجبی، ترجمة: السيد حسين الصافي، ط١، قم المقدّسة.
٣٩. بداية المجتهد، ابن رشد، طبع ونشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٤، القاهرة، ١٩٧٥م.
٤٠. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، محمد طاهر آل راضي، أشرف على طبعه وتصحيحه: محمد عبد الحكيم البكاء، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، ط١، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.
٤١. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم الحسيني البحراني، ط٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٢٧هـ.
٤٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر، ١٣٧٦هـ.

٤٣. بيان المعاني بحسب ترتيب النزول، عبد القادر ملا حويش، الطبعة الأولى.
٤٤. البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي، ط٤، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٩٥هـ، وكذلك نشر مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة.
٤٥. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.
٤٦. تاريخ القرآن، عبد الصبور شاهين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٧. تاريخ القرآن، محمد حسين الصغير، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٤٨. التبيان في تفسير القرآن، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ.
٤٩. تجديد الفقه الإسلامي، د. جمال العطية، د. وهبة الزجيلي، ط٢، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢م.
٥٠. التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف، السيد علي الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٥١. تدريب الراوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٥٢. تسنيم، عبد الله جواد الأملي، ط١، مؤسسة إسرائ، قم المقدسة.
٥٣. تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي، ط٢، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١.
٥٤. تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية، إسماعيل كوكسال، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.
٥٥. التفسير الأصفي، المولى محمد محسن المعروف بـ (الفيض الكاشاني)، ط٢، دار الفكر، بيروت.
٥٦. التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، ط١، دار المعرفة، بيروت.
٥٧. تفسير العياشي، محمد بن سعود العياشي، المكتبة الإسلامية، طهران.
٥٨. تفسير سوره علق در بستر تاريخي (فارسي)، جعفر نكونام، الطبعة الأولى.
٥٩. تفسير نور الثقلين، عبد بن جمعة الحويزي، نشر مؤسسة إسماعيليان، ط٤، قم المقدسة، ١٤١٢هـ.
٦٠. التمهيد في علوم القرآن، الشيخ محمد هادي معرفة، ط١، انتشارات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم المقدسة.
٦١. تهذيب الأحكام، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق: حسن الخرسان، ط٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.

٦٢. التوقيف على مهمّات التعاريف، محمّد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: محمّد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ.
٦٣. ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، حسن حنفي، دار سينا للنشر، مصر، ١٩٩٣م.
٦٤. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٦٥. جدليّة الخطاب والواقع، محمّد يحيى، ط ١، دار الفكر، بيروت.
٦٦. جمهرة اللغة، ابن دريد، موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>.
٦٧. جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تحقيق: القوجاني، ط ٢، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.
٦٨. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الحسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلي)، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٢، قم المقدّسة، ١٣٦٣هـ.ش.
٦٩. حاشية على القوانين، الشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم عليه السلام.
٧٠. الحدائث والفكر الإسلامي (عرض ونقد)، هاشم الهاشمي، ط ١، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلاميّة، قم المقدّسة.
٧١. حقائق الأصول، السيد محسن الحكيم، الناشر: مكتبة بصيرتي، ط ٥، قم المقدّسة، ١٤٠٨هـ.
٧٢. حقائق هامّة حول تحريف القرآن الكريم، السيد جعفر مرتضى العاملي، دار الفكر، بيروت.
٧٣. حوار مع الشيخ جعفر السبحاني، الفقه وسؤال التطوير، دراسات وحوارات، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
٧٤. حوار مع الصحفي الهولندي ميشال هوبنغ، مجلة نصوص معاصرة، العددان ١٧ - ١٨.
٧٥. حوار مع العلامة محمّد حسين فضل الله، مجلة الاجتهاد والحياة، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
٧٦. حوار مع العلامة محمّد مهدي الآصفي، مجلة الاجتهاد والحياة، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
٧٧. حوار مع العلامة محمّد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة، ط ١، دار المعرفة، بيروت.
٧٨. حوارات حول فهم النص، د. زهير البيطار، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
٧٩. الحياة الطيّبة، السيد كاظم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
٨٠. الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، ط ١، دار الفكر، بيروت.

٨١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣م.
٨٢. در آمدی بر هرمونیک (فارسی)، د. أحمد واعظي، الناشر: سازمان انتشارات بزوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامی، ط ٣، قم المقدّسة، ١٣٤١هـ.ش.
٨٣. دراسات إسلامية، هادي خسرو شاهي، محمد حسين الطباطبائي، مكتب الإعلام، قم المقدّسة.
٨٤. دراسات حول القرآن والسنة، محمد إسماعيل شعبان، دار الكتب الإسلامية، بيروت.
٨٥. دراسات في الاجتهاد والتقليد، علي الحسيني، ط ١، دار الإمام الرضا عليه السلام، قم المقدّسة، ١٤٢٢هـ.
٨٦. دراسات في ولاية الفقيه، الشيخ حسين بن علي المنتظري، ط ٢، مكتب الإعلام، قم المقدّسة، ١٤٠٩هـ.
٨٧. دليل العقل عند الشيعة الإمامية، د. رشدي محمد عرسان، ط ١، بغداد.
٨٨. دوائر الخوف، د. نصر حامد أبو زيد، ط ١، دار الفكر، بيروت.
٨٩. الذريعة إلى أصول الشريعة، علي بن الحسين المعروف بـ (السيد المرتضى)، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم كرجي، ط ٢، جامعة طهران، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
٩٠. الربا والمعاملات في الإسلام، محمد رشيد رضا، ط ١، دار الفكر، بيروت.
٩١. رسالة الطوفي، سلمان بن عبد القوي الطوفي، منشورة في كتاب (مصادر التشريع فيما لا نص فيه) للأستاذ عبد الوهاب خلاف، دار الكتاب العربي، مصر.
٩٢. رسالة في تأثير الزمان والمكان في استنباط الأحكام الشرعية، الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة.
٩٣. الرعاية في علم الدراية، زين الدين بن علي المعروف بـ (الشهيد الثاني)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، الناشر: مكتبة آية الله العظمى السيد المرعشي، ط ٢، قم المقدّسة، ١٤٠٨هـ.
٩٤. الروايع السماوية، المير داماد محمد باقر الحسيني الأسترآبادي، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.
٩٥. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان (طبعة حجرية)، زين الدين بن علي المعروف بـ (الشهيد الثاني)، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدّسة.
٩٦. زبان دين وقرآن (فارسی)، د. ساجدي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
٩٧. الزمان الوجودي، عبد الرحمن بدوي، ط ١، دار الفكر، بيروت.
٩٨. سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٩٩. الشرائع في مسائل الحلال والحرام، الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي)، ط ٢، انتشارات استقلال، طهران.
١٠٠. شرح حديث (لا ضرر ولا ضرار)، سلمان بن عبد القوي الطوفي، مطبوع مع رسالة مصطفى زيد، المصلحة ونجم الدين الطوفي.
١٠١. شرح نخبة الفكر، ابن حجر العسقلاني، ط ١، دار الفكر، بيروت.
١٠٢. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ط ٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٠٣. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ضبط النص: محمود محمد محمود، حسن نصار، ط ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٣ م.
١٠٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ط ١، نشر دار الفكر، بيروت.
١٠٥. صيانة القرآن من التحريف، الشيخ محمد هادي معرفة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
١٠٦. الطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان، علي الأوسي، ط ١، دار الفكر، بيروت.
١٠٧. عدة الأصول، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٧ هـ.
١٠٨. العروة الوثقى، محمد كاظم اليزدي، تعليق: عدّة من الفقهاء العظام (قدّس الله سرّهم)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٧ هـ.
١٠٩. علل الشرائع، الشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٨٦ هـ.
١١٠. علوم قرآني (فارسي)، محمد كاظم شاکر، دانشگاه قم المقدّسة، ١٣٨٧ هـ.ش.
١١١. عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، ابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، ط ١، قم المقدّسة، ١٤٠٣ هـ.
١١٢. العهد القديم (التوراة).
١١٣. الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت.
١١٤. فروع الكافي، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط ٣، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٨ هـ.

١١٥. فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمد صادق الروحاني، ط ٣، مؤسسة دار الكتاب، قم المقدّسة، ١٤١٢هـ.
١١٦. الفقه والاجتهاد والتجديد والمعاصرة، علي رضا فياض، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠م.
١١٧. فلسفة التشريع الإسلامي، د. مصطفى إبراهيم الزلي، دار الرسالة، بغداد، ١٩٧٨م.
١١٨. فلسفة التشريع الإسلامي، صبحي المحمصاني، دار الفكر الإسلامي، بيروت.
١١٩. الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة، محمد أمين الأسترآبادي، مؤسسة إسماعيليان، قم المقدّسة.
١٢٠. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ.
١٢١. قبض وبسط تثوريك شريعت (فارسي)، د. عبد الكريم سروش.
١٢٢. القرآن بين اللغة والواقع، سامر الإسلامبولي، ط ١، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٥م.
١٢٣. القرآن في الإسلام، العلامة محمد حسين الطباطبائي، ترجمة: السيد أحمد الحسيني.
١٢٤. قضايا فقهية معاصرة، عبد الحق حمش، الناشر: كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، ط ٢، الشارقة، ٢٠٠٧م.
١٢٥. قواعد الحديث، جمال الدين القاسمي، ط ١، دار الكتب الإسلامية، بيروت.
١٢٦. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، محمد بن مكّي المعروف بـ (الشهيد الأول)، تحقيق: د. السيد عبد الهادي الحكيم، الناشر: مكتبة المفيد، قم المقدّسة.
١٢٧. القواعد، الحسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلّي)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.
١٢٨. كتاب البيع، الإمام الخميني، ط ١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، قم المقدّسة، ١٤٢١هـ.
١٢٩. كتاب الزكاة، الشيخ حسين بن علي المنتظري، ط ١، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
١٣٠. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، نشر مؤسسة دار الهجرة، ١٤١٠هـ.
١٣١. كتاب النفس من الشفاء، الرئيس ابن سينا، تحقيق: العلامة حسن زاده، مركز انتشارات دفتر تبليغات حوزة علميّة، قم المقدّسة، ١٤١٨هـ.
١٣٢. الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، محمد شحرور، ط ٢، الأهالي للطباعة والنشر، ١٩٩٠م.

١٣٣. كشف الأسرار (فارسي)، الإمام الخميني، ط١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته، قم المقدّسة.
١٣٤. كشف الظنون، حاجي خليفة، انتشارات الشريف الرضي، ط١، قم المقدّسة.
١٣٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، الحسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلي)، ط١، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة، ١٣٧٥هـ. ش.
١٣٦. كفاية الأصول، محمد كاظم المعروف بـ (الأخوند الخراساني)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط٢، قم المقدّسة، ١٤١٧هـ.
١٣٧. الكلّيات، أبو البقاء، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ.
١٣٨. لانسخ في القرآن، عبد المتعال الجبري، ط١، مؤسسة إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣٩. لسان العرب، ابن منظور، مطبعة دار التراث العربي، ط١، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ.
١٤٠. ماهية الهرمنيوطيقا، د. أحمد واعظي، ترجمة: حيدر نجف، مجلة المحجّة، العدد السادس لسنة ٢٠٠٣م.
١٤١. المباحث الأصوليّة، الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، الناشر: مكتب سماحة الشيخ الفيّاض، ط١، النجف الأشرف، ١٤٢٨هـ.
١٤٢. المبسوط، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الناشر: المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، المطبعة الحيدريّة، طهران، ١٣٣٧هـ. ش.
١٤٣. مجمع الفائدة والبرهان، أحمد الأردبيلي، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، علي بناه الإشتهاردي، حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
١٤٤. المحصول في علم الأصول، فخر الدين بن الخطيب الرازي، تحقيق: طه جابر فيّاض، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢هـ.
١٤٥. مختصر الأحكام، محمد رضا الكلّيايگاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
١٤٦. المدخل إلى أصول الفقه، معروف الدواليبي، ط٣، الجامعة السوريّة.
١٤٧. مدخل إلى فلسفة الفقه، مهدي مهريزي، ط١، دار الهادي، بيروت، ١٤٣٢هـ.
١٤٨. مدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة، يوسف القرضاوي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ.
١٤٩. المستصفي، أبو حامد الغزالي، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٣هـ.
١٥٠. مشرق الشمسين، محمد بن الحسين البهائي، مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونيّة.
١٥١. مصادر التشريع فيما لا نص له، عبد الوهاب خلاف، ط٤، دار القلم، الكويت، ١٩٩٢م.

- ٢٣٠..... تأثر الأحكام بعصر النص
١٥٢. مصباح الأصول، السيد محمد سرور البهسودي (تقاريرات لبحث السيد الخوئي رحمته)، ط ٥، مكتبة الداوري، قم المقدّسة، ١٤١٧هـ.
١٥٣. المصباح المنير، أحمد بن محمّد الفيومي، مكتبة العلميّة، بيروت.
١٥٤. المصطلحات الشرعيّة، إعداد مركز المعجم الفقهي، الطبعة الأولى.
١٥٥. المعالم الجديدة للأصول، السيد محمّد باقر الصدر، ط ٢، مطبعة مكتبة النجاح، طهران، ١٣٩٥هـ.
١٥٦. معالم طريقة السلف في أصول الفقه، عابد محمّد السفياني، ط ١، مكتبة المنارة، مكّة المكرمة، ١٤٠٨هـ.
١٥٧. المعجم الأصولي، محمّد صنقور البحراني، ط ٣، منشورات الطيّار، ١٤٢٨هـ.
١٥٨. معجم الفروق اللغويّة، أبو هلال العسكري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٢هـ.
١٥٩. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الناشر: الشركة العالميّة للكتاب.
١٦٠. معجم مصطلحات الرجال والدراية، محمّد رضا جديدي نژاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.
١٦١. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
١٦٢. معراج الأصول، الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي)، الطبعة الأولى.
١٦٣. معيارها بازشناسي أحكام ثابت ومتغيّر در روايات (فارسي)، حسن علي أكبريان.
١٦٤. مفاهيم القرآن، الشيخ جعفر السبحاني، ط ٥، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدّسة، ١٤٢٧هـ.
١٦٥. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الناشر: طليعة النور، ط ٢، قم المقدّسة، ١٤٢٧هـ.
١٦٦. مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ط ٢، مطبعة الكتاب، قم المقدّسة، ١٤٠٤هـ.
١٦٧. مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، ط ١، دار الفكر، بيروت.
١٦٨. مقاصد الأحكام الشرعيّة وغاياتها، دراسة في سبيل اكتشاف الملاك، محمّد علي إيازي، ترجمة: علي عباس الوردی، ط ١، بيروت، ٢٠٠٦م.
١٦٩. مقالة بعنوان: أثر البيئّة العربيّة في بُنية النص القرآني، حيدر حب الله، مجلة الحياة الطيّبة.
١٧٠. مقالة بعنوان: إعصار في وجه سرّوش، دراسة نقدية في نظرياته حول القرآن والنبوة، محمّد علي مهدي، مجلة نصوص معاصرة، العددان ١٧ - ١٨.

١٧١. مقالة بعنوان: الاجتهاد وجدل الأصالة والمعاصرة، قراءة في التجربة الفقهيّة للشهيد مرتضى مطهري، الفقه وسؤال التطوير، حيدر حب الله، دراسات وحوارات، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
١٧٢. مقالة بعنوان: التقنين بين النُظم الوضعيّة ونُظم السماء، السيد كاظم الحائري، مجلة الاجتهاد والحياة، ط١، دار المعرفة، بيروت.
١٧٣. مقالة بعنوان: الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي، د. أحمد المبلغي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول لسنة ١٤٢٦هـ.
١٧٤. مقالة بعنوان: تاريخيّة السُنّة النبويّة، مقارنة في ضوء أصول الفقه، حيدر حب الله، مجلة الحياة الطيّبة، العددان ٢١ - ٢٢ لسنة ١٤٢٨هـ.
١٧٥. مقالة بعنوان: تهافت نظرية نبويّة القرآن، مطالعات نقدية جادة، هادي صادقي، ترجمة: السيد حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، العددان ١٧ - ١٨.
١٧٦. مقالة بعنوان: مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، محمّد مهدي شمس الدين، مجلة الاجتهاد والحياة، ط١، دار المعرفة، بيروت.
١٧٧. مقالة بعنوان: منطق الفهم القرآني في أساسيات تفسير النص الديني، الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، مجلة نصوص معاصرة.
١٧٨. مقالة بعنوان: نظرية الإمام الخميني في الأحكام الثانويّة، محمّد اليزدي، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام.
١٧٩. مقالة بعنوان: نماذج تطبيقية لدور الزمان والمكان في الاجتهاد، محمّد إبراهيم الجتّائي، مجلة التوحيد لسنة ١٩٩٦م.
١٨٠. مقباس الهداية في علم الدراية، عبد الله المامقاني، تحقيق: الشيخ محمّد رضا المامقاني، ط١، منشورات دليل ما، ١٤٢٨هـ.
١٨١. المقنعة، محمّد بن محمّد بن النعمان المعروف بـ (الشيخ المفيد)، انتشارات المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.
١٨٢. المكاسب المحرّمة، الإمام الخميني، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، ط٣، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.
١٨٣. مناهل العرفان في علوم القرآن، عبد العظيم الزرقاني، ط٣، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، مصر.
١٨٤. منهاج الصالحين، السيد أبو القاسم الخوئي، ط٢٨، قم المقدّسة، ١٤١٠هـ.

- ٢٣٢ تأثر الأحكام بعصر النص
١٨٥. منهاج الصالحين، السيد علي السيستاني، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، ط١، قم المقدسة، ١٤١٥هـ.
١٨٦. منهج التغيير الاجتماعي في الإسلام، د. محسن عبد الحميد، الطبعة الأولى.
١٨٧. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.
١٨٨. الموافقات، محمد الشاطبي، ط٢، المطبعة التجارية، القاهرة.
١٨٩. الميزان في تفسير القرآن، العلامة محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
١٩٠. النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد بن محمد الجزري، <http://www.halqat.com/Book-14.html>.
١٩١. النصوص وتغيير الأحكام، معروف الدواليبي، ط١، دار المعرفة، بيروت.
١٩٢. نظرات في القرآن، أبو حامد الغزالي، ط١، القاهرة.
١٩٣. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله، مجلة الحياة الطيبة.
١٩٤. نظرية الفكر المدوّن في الإسلام، مهدي هادوي، مقالة إلكترونية، موقع: بايگاه حوزه HAWZAH.NET.
١٩٥. نقد النص، علي حرب، ط٢ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
١٩٦. نقد به قرائت رسمي دين (فارسي)، مجتهد شبستري.
١٩٧. نهاية الدراية، السيد حسن الصدر، تحقيق: ماجد الغرابوي، الناشر: نشر المشعر، قم المقدسة.
١٩٨. النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، طبع ونشر وتوزيع: مطبعة مؤسسة إسماعيليان، ط١، قم المقدسة، ١٣٦٤هـ.ش.
١٩٩. هداية العباد، الشيخ لطف الله الصافي الكلبايگاني، ط١، نشر دار القرآن الكريم، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.
٢٠٠. هرمونتيك لوازم وأثار كتاب ونقد (فارسي)، أحمد بهشتي، العددان ٥ - ٦.
٢٠١. الوجيزة في الدراية، محمد بن الحسين البهائي، مجلة تراثنا، العدد ٣٢.
٢٠٢. الوحي والتجربة الدينية، أبو الفضل ساجدي، دار الكتب الإسلامية، طهران.
٢٠٣. وسائل الشيعة، الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط٢، قم المقدسة، ١٤١٤هـ.
٢٠٤. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، الميرزا حسن السيادي السيزواري (تقارير لأبحاث السيد أبو الحسن الإصفهاني رحمته)، ط١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٤١٩هـ.