



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية
قسم الدراسات القرآنية والفقہ

عوامل التجدد الأصولي المعاصر عرض وتحليل

أطروحة مقدمه الى مجلس كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء
وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية
كتبت من قبل :
نافع سعيد محمد عليوي

بإشراف
أ.د. ناهدة جليل عبد الحسن الغالبي

ذي القعدة / 1445 هـ

حزيران / 2023 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ
مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾
صدق الله العلي العظيم

ترشيح رسالة للطبع

نظراً لإنجاز فصول ومباحث الأطروحة الموسومة بـ (عوامل التجدد الاصولي المعاصر - عرض وتحليل) لطالب الدكتوراه (نافع سعيد محمد عليوي) فاني ارشحها للطبع .

 التوقيع

المشرف ا.د ناصية جليل عبدكس
مكان العمل كلية العلوم، اسلامية اج كربلاء

التاريخ ١٨ / ١٠ / ٢٠٢٣

اقرار المشرف

اشهد ان الاطروحة الموسومة بـ (عوامل التجدد الاصولي المعاصر - عرض وتحليل) للطالب (نافع سعيد محمد عليوي) قد تم اعدادها تحت اشرافي في جامعة كربلاء / كلية العلوم الاسلامية وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الدكتوراه في فلسفة الشريعة الاسلامية

التوقيع 

المرتبة العلمية استاذ

الاسم ناهية جليل عبد الحسين

مكان العمل العلوم الاسلامية كربلاء

التاريخ ٢٠٢١/٢/٧

بناءً على توصيات المشرفين والمقوم العلمي ارشح هذه الاطروحة :

التوقيع 

الاسم ا.م.م محمد ناظم محمد حميد

التاريخ ٢٠٢٣/٥/٨

شهادة الخبير اللغوي

اطلعت على رسالة/أطروحة الطالب/هـ (الموسومة
ب) عوامل التجرد الاصوي اعناصر - عرضاً وتحليل
(وقومتها لغوياً وأجد أنها صالحة للمناقشة .



التوقيع:

المرتبة العلمية : أستاذ

الاسم : د. علي حنون


مكان العمل : جامعة الزيتونة، تونس


التاريخ:

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن رئيس لجنة المناقشة وأعضاؤها أننا اطلعنا على هذه الأطروحة الموسومة
بـ (عوامل التجدد الاصولي المعاصر - عرض وتحليل) وناقشنا الطالب/ة (نافع سعيد محمد
عليوي) في محتوياتها وفيما له علاقة بها ، ووجدنا بأنها جديرة بالقبول بتقدير (أ. صيانه) لنيل
درجة الدكتوراه فلسفة في الشريعة والعلوم الإسلامية.


أ.د. ضرغام كريم كاظم الموسوي
جامعة كربلاء / كلية العلوم الإسلامية
عضواً


أ.د. بلاسم عزيز شبيب
جامعة الكوفة/ كلية الفقه
رئيساً
٢٠٢٣ / ٧ / ٩


أ.م.د. خضير جاسم حالوب
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً


أ.د. جبار كاظم الملا
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً


أ.د. ناهدة جليل عبد الحسن
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً ومشرفاً


أ.م.د. محمد ناظم محمد
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً

صدق في عمادة كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء


التوقيع:
الاسم: أ.د. ضرغام كريم كاظم الموسوي
العميد وكالة

التاريخ: ٢٠٢٣ / ٧ / ٩

الأهداء

إلى أبي الذي لم يبخل علي يوماً بشيء..
إلى أمي التي غدّنتني بالمحبّة والحنان..
إلى زوجتي الحبيبة التي ساندتني رغم الصعاب..
لهم جميعاً أهدي هذا العمل المتواضع..
وأقول لهم: أنتم وهبتموني الحياة والأمل
والنشأة على شغف الاطلاع والمعرفة.

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

بعد شكر الله تعالى والثناء عليه، وامتنالاً لقول الامام زين العابدين عليه السلام: «
 وَحَقُّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ التَّعْظِيمِ لَهُ، وَالتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ، وَحُسْنُ الْإِسْتِمَاعِ إِلَيْهِ، وَالْإِقْبَالُ عَلَيْهِ، وَأَنْ
 لَا تَرْفَعَ عَلَيْهِ صَوْتَكَ، وَلَا تُجِيبَ أَحَدًا يَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ، حَتَّى يَكُونَ هُوَ الَّذِي يُجِيبُ، وَلَا
 تُحَدِّثَ فِي مَجْلِسِهِ أَحَدًا، وَلَا تَغْتَابَ عِنْدَهُ أَحَدًا، وَأَنْ تَدْفَعَ عَنْهُ إِذَا ذُكِرَ عِنْدَكَ بِسَوْءٍ، وَأَنْ
 تَسْتُرَ عَيْبَهُ وَتُظَهِّرَ مَنَاقِبَهُ، وَلَا تَجَالِسَ لَهُ عَدُوًّا، وَلَا تُعَادِيَ لَهُ وَلِيًّا، فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ شَهِدْتَ
 لَكَ مَلَائِكَةُ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ بِأَنَّكَ قَصَدْتَهُ، وَتَعَلَّمْتَ عِلْمَهُ اللَّهُ جَلَّ اسْمُهُ لِلنَّاسِ»(1).

لذا أرى لزاماً عليّ، وعرفاناً بالفضل والامتنان، أن أتوجّه بخالص الشكر والتقدير
 والاحترام إلى جناب الأستاذ المشرف الدكتورة ناهدة جليل عبد الحسن الذي كان لآرائه
 وملاحظاته أبلغ الأثر في إعداد هذه الأطروحة، فجزاها الله تعالى خير ما يجزي به طلبة
 العلم.

وأتوجّه بجزيل شكري وامتناني لمن ردفني بمصدر قد احتجت إليه وأخصّ بالذكر
 منهم: جناب الأستاذ لدكتور بلاسم عزيز الزالملي، الاستاذ الدكتور ضرغام كريم الموسوي،
 عميد كلية العلوم الاسلامية في جامعة كربلاء و جناب الدكتور صفاء متعب و جناب الدكتور
 حامد سرمك الغزي، و جناب الدكتور علي العارضي، و جناب الاستاذ عبد السلام فاضل،
 و جناب الأستاذ نصير شكر، و جناب الأستاذ أحمد وتوت، و جناب الاستاذ محمد باقر علي
 و جناب الاستاذ مهدي الماجدي.

كما أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى الهيئة التدريسية في كلية العلوم الإسلامية
 العامرة في جامعة كربلاء، وإلى جميع أساتذتي الكرام الذين حبوني بسبل المعرفة.
 ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى إدارة ومكتبة الروضة الحيدرية المقدسة،
 ومكتبة الجامعة المستنصرية، ومكتبة جامعة بغداد، ولكلّ يدٍ كريمةٍ أسهمت في إتمام هذا
 العمل.

الباحث

الخلاصة

إنَّ المشكلةَ المهمَّةَ والرئيسةَ التي رَكَزَتْ عليها هذه الدراسةُ هي: هل هناك مناهج أصولية معاصرة تسهم من خلال تطبيقها على الفقه الإسلامي؛ الى وجود حلول فقهية ناجعة، للمسائل المعاصرة وما مَدَى تأثيرها على عَمَلِيَّةِ الاستنباطِ الفقهي والآثار المترتبةَ عَلَيْهَا وهل المناهج التي ينادي بها الباحثون الحداثيون قادرة على ذلك او لا؟.

وتَبَرَّرُ أَهْمِيَّةَ الموضوعِ؛ من أَنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ المُستفادَةَ من الألفاظِ أو من غيرها، وسواءً كانتْ عن طريقِ الدلالةِ المباشرةِ، أو عن طريقِ الإشارةِ والإيماءِ، قادرة على إيجاد حلول فقهية جديدة تتماشى ومتطلبات العصر الراهن؛ ولا يكون ذلك إلا من خلال تطور منهجيات علم أصول الفقه.

كانتْ لدراسةِ هذا الموضوعِ مسوغاتٌ يُمكنُ إجمالها على النحو الآتي:
القيمةُ العلميَّةُ والعمليةُ التي تَمَيَّزُ بها الموضوعُ الحالي، مِنْ بَيْنِ مَوْضُوعَاتِ عِلْمِ الْأُصُولِ.

إنَّراءِ المكتبةِ الإسلاميَّةِ بصورةَ عامَّةٍ، ومَكْتَبَةِ أصولِ الفقهِ بصورةَ خاصَّةٍ بالدراساتِ الأصوليَّةِ المتخصِّصةِ، وَرَبَطَهَا بالفُرُوعِ الفقهيةِ ما أمكَنَ ذلك.

ولابدُّ من الإشارةِ إلى أهمِّ عَقَبَةٍ وَاجَهَتِ البَحْثَ، وهي صُعُوبَةُ فَهْمِ عِبَارَاتِ الْأُصُولِيِّينَ، ولاسيما أَنَّهُمْ يَأْتُونَ بِأَدَقِّ المطالبِ في أَحْصَرِ العِبَارَاتِ، ممَّا يجعلُ عَمَلِيَّةَ فَكِّهَا صَعْبَةً جَدًّا؛ بَلِ كَتَبَ بَعْضُ مِنْهُمُ المباحثِ الْأُصُولِيَّةَ بِأُسْلُوبِ فُلْسُفِيٍّ مَحْضٍ؛ الأمرُ الَّذِي يَنْطَلِبُ مِنَ الباحِثِ قُوَّةً في التَّرْكِيزِ وَدِقَّةً في التَّمْحِيصِ والتَّمْيِيزِ؛ كَي يَتَسَنَّى لَهُ فَهْمُهَا وَتَدْلِيلُهَا، وَذَلِكَ لِتَعَدُّدِ الآراءِ وَالْأقْوالِ، وَتَعَدُّدِ الاتِّجَاهَاتِ وَالْمَذَاهِبِ في مَسْأَلَةِ التَّجَدُّدِ الْأُصُولِيِّ، بِالإِضَافَةِ إلى تَعَارُضِ الأدلَّةِ وَالبراهينِ بَيْنَ مُخْتَلَفِ المَذَاهِبِ الْأُصُولِيَّةِ اي، المدرسةِ الأماميةِ ومدرسة الجمهورِ بمختلفِ مذاهبها في مسألة تجديد علم أصول الفقه، وهو أمرٌ يُشْتَبِّتُ ذَهْنَ الباحِثِ، وَيَجْعَلُ المَسْأَلَةَ عَصِيَّةً على الباحِثِ المتخصِّصِ في عِلْمِ أُصُولِ، ناهيكَ عن الباحِثِ الَّذِي مازال يحبو في طريقِ علمِ أصولِ الفقه.

المحتويات

2.....	المقدمة
7.....	التمهيد: الإطار النظري لمفردات العنوان
7.....	المطلب الأول: مفهوم مصطلح العوامل:
8.....	المطلب الثاني: مفهوم مصطلح التّجدد والفرق مع التّجديد:
9.....	المطلب الثالث: الأصول في اللّغة والاصطلاح:
14.....	المطلب الرابع: المعاصرة في اللّغة والاصطلاح:
16.....	المطلب الخامس: مسار تطور علم أصول الفقه عند الإمامية:
17.....	المطلب السادس: عصر تأليف علم أصول الفقه عند الإمامية عصر التّأسيس:
18.....	المطلب السابع: عصر الرّكود:
19.....	المطلب الثامن: عصر ازدهار علم الأصول:

الفصل الأول

التّجدد الأصولي عند العلماء والباحثين المسلمين

22.....	تمهيد
23.....	المبحث الأول: التّجدد الأصولي عند علماء الإمامية التقليديين وأثره في عملية الاستنباط
23.....	المطلب الأول: السيّد أبو القاسم الخوئي
26.....	المطلب الثاني: السيّد محمد باقر الصدر
29.....	المطلب الثالث: السيّد علي السيستاني
32.....	المبحث الثاني: التّجدد الأصولي عند علماء مدرسة الجمهور التقليديين المعاصرين
32.....	المطلب الأول: التّجدد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي
34.....	المطلب الثاني: تجدد أصول الفقه عند الشيخ أحمد الرّيسوني
39.....	المبحث الثالث: تحليل ونقد علم أصول الفقه عند الحدائين
39.....	المطلب الأول: تعريف الحدائنة في اللّغة والاصطلاح:
40.....	المطلب الثاني: طابع التّعير الحدائني
42.....	المطلب الثالث: أسباب دعوى التّعير عند الحدائين
43.....	المطلب الرابع: خصائص التّعير عند الحدائين
44.....	المطلب الخامس: موقف الحدائين من التّجدد الأصولي المعاصر

المطلب السادس: مضمون إعادة بناء أصول الفقه عند الحدائين45

الفصل الثاني

التاريخية الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي

تمهيد 50

المبحث الأول: التاريخية الأصولية عند الحدائين وأثرها في الاستنباط الفقهي 52

المطلب الأول: التاريخية في اللغة والاصطلاح: 52

المطلب الثاني: تعريف التاريخية الأصولية: 54

المطلب الثالث: منهج أرخنة القرآن الكريم عند الحدائين: 55

المطلب الرابع: النظرية التاريخية بين اركون والسيد الخوئي: 56

المطلب الخامس: قدسية القرآن الكريم ومحاولة الحدائين النيل منها: 57

المطلب السادس: تاريخية أحكام القرآن وأثرها في الاستنباط الفقهي: 58

المطلب السابع: أثر منهج الأرخنة في النص والتراث الديني عند الحدائين: 58

المطلب الثامن: أسس التاريخية عند الحدائين: 59

المطلب التاسع: تطبيق منهج الأرخنة على نصوص القرآن الكريم: 66

المبحث الثاني: تاريخية النص الديني عند الإمام الخميني(*) وأثرها في الاستنباط الفقهي..... 69

المطلب الأول: موقف الإمام الخميني من الزمان والمكان: 71

المطلب الثاني: أثر الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي: 71

المطلب الثالث: الأسس التي تقوم عليها نظرية الزمان والمكان: 75

المطلب الرابع: تطبيقات نظرية الزمان والمكان: 76

المبحث الثالث: نظرية التاريخية الأصولية عند السيد كمال الحيدري وأثرها في الاستنباط 78

المطلب الأول: ركائز نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق وأثرها في الاستنباط الفقهي:

..... 80

المطلب الثاني: نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق في عصر الأئمة (عليهم السلام): 83

المطلب الثالث: النص القرآني والمناهج الغربية وأثرها في الاستنباط الفقهي: 83

المطلب الرابع: تطبيق الأحكام من قبل النبي (ص) والأئمة (ع) وأثرها في الاستنباط 84

المطلب الخامس: التاريخية التي يقول بها السيد الحيدري وعلاقتها بأراء الحدائين: 86

المطلب السادس: علم أصول الفقه الجديد وأثره في الاستنباط الفقهي: 86

- المطلب السابع: التطبيقات القرآنية على نظرية التاريخية الأصولية عند السيد الحيدري..88
- المبحث الرابع: نظرية التاريخية الأصولية في السنة الشريفة عند الشيخ حيدر حب الله.....93
- المطلب الأول: موقف الشيخ حب الله من تاريخية السنة:.....94
- المطلب الثاني: أثر تطبيق التاريخية الأصولية على النص الشرعي:.....98
- المطلب الثالث: جذور التاريخية الأصولية للسنة المعصومية في المورث الشيعي.....100
- المبحث الخامس: تطبيقات التاريخية الأصولية على السنة المعصومية.....104
- النموذج الأول:.....104
- النموذج الثاني:.....105
- النموذج الثالث:.....105
- النموذج الرابع:.....106
- النموذج الخامس:.....107
- النموذج السادس:.....107

الفصل الثالث

الهرمنيوطيقا الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي

- المبحث الأول: أهم نظريات الهرمنيوطيقا عند الفلاسفة الغربيين.....111
- المطلب الأول: تعريف الهرمنيوطيقا عند الفلاسفة الغربيين.....111
- المطلب الثاني: الجذر التاريخي لأبحاث الهرمنيوطيقا:.....115
- المطلب الثالث: تأريخ استخدام مصطلح «الهرمنيوطيقا»:.....118
- المطلب الرابع: الهرمنيوطيقا وعملية الإصلاح الديني في أوروبا:.....119
- المطلب الخامس: أقسام علم الهرمنيوطيقا:.....120
- المطلب السادس: أنواع الهرمنيوطيقا:.....124
- المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا الأصولية عند علماء جمهور المسلمين.....127
- توطئة.....127
- المطلب الأول: تعريف الهرمنيوطيقا الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:.....128
- المطلب الثاني: مفهوم الهرمنيوطيقا عند الشيخ أمين الخولي وأثرها في الاستنباط.....128
- المطلب الثالث: أمين الخولي وتطبيق الهرمنيوطيقا في عملية تفسير القرآن.....131
- المطلب الرابع: أمين الخولي ونشر الهرمنيوطيقا:.....133

- المطلب الخامس: تلاميذ الشَّيخ الخوليِّ والمنهج الهرمنيوطيقي:.....135
- المطلب السادس: الهرمنيوطيقا الأصولية عند نصر حامد أبي زيد وأثرها في الاستنباط
.....137
- المطلب السابع: إشكالية المؤلف، النَّصِّ، النَّاقِدِ والهرمنيوطيقا:.....139
- المطلب الثامن: مفهوم النَّصِّ وتطبيق الهرمنيوطيقا:.....140
- المطلب التاسع: النَّصُّ القرآني منتجٌ ثقافي:.....141
- المبحث الثالث: الهرمنيوطيقا الأصولية عند علماء الإمامية.....145**
- المطلب الأول: مثالان، الأول لمدرسة النجف والآخر للمدرسة الغربية:.....146
- المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا الأصولية عند الشَّيخ محمد مجتهد شبستري.....149
- المطلب الثالث: خلاصة آراء شبستري الهرمنيوطيقية تتلخص بالأركان التالية:.....154
- المطلب الرابع: تطبيقات الهرمنيوطيقا عند شبستري:.....156
- المطلب الخامس: الهرمنيوطيقا عند الدكتور عبد الجبار الرَّفاعي وأثرها في الاستنباط. 161
- المبحث الرابع: التَّطبيقات الأصولية للهرمنيوطيقا.....171**
- أولاً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث المشتق وأثرها في الاستنباط الفقهيّ.....171
- ثانياً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث الصَّحيح والأعم وأثرها في الاستنباط الفقهيّ...175
- ثالثاً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث «القطع» وأثرها في الاستنباط الفقهيّ.....178

الفصل الرابع

السيمائية الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهيّ

- المبحث الأول: السيمائية المفهوم والمصطلح وأثرها في الاستنباط الفقهيّ.....193**
- المطلب الأول: السيمائية في اللُّغة والاصطلاح:.....193
- المطلب الثاني: السيمائية عند العلماء المسلمين:.....196
- المطلب الثالث: السيمائية عند فلاسفة الغرب:.....199
- المطلب الرابع: أهم رواد المنهج السيميائي:.....201
- المطلب الخامس: السيمائية عند الحدائين العرب:.....203
- المبحث الثاني: اتجاهات المنهج السيميائي وأثرها في الاستنباط الفقهيّ.....204**
- المطلب الأول: اتجاهات علماء السيمائية:.....205
- المطلب الثاني: أهم المدارس السيمائية:.....210

- المطلب الثالث: تعريف السيمائية الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:.....212
- المطلب الرابع: العلامة في السيمائية الأصولية:.....213
- المطلب الخامس: الدليل في الخطاب الشرعي:.....214
- المطلب السادس: السيمائية الأصولية والكلام النفسي:.....217
- المطلب السابع: علماء الإمامية والقول بالكلام النفسي وأثر ذلك على الاستنباط.....218
- المطلب الثامن: الكلام النفسي في السيمائية الأصولية وأثره في عملية الفهم:.....220
- المبحث الثالث: تطبيق السيمائية الأصولية على مبحث (العام والخاص).....222**
- المطلب الأول: تعريف العام في اللغة والاصطلاح:.....222
- المطلب الثاني: أقسام العام:.....224
- المطلب الثالث: ألفاظ العموم:.....225
- المطلب الرابع: التطبيقات السيمائية على مبحث العام:.....226
- المطلب الخامس: الخاص في اللغة والاصطلاح:.....227
- المطلب السادس: أنواع المخصّص:.....228
- المطلب السابع: الفهم العملي والعقلاني:.....231
- المطلب الثامن: تطبيقات على ما مرّ سابقاً:.....233
- المطلب التاسع: الشبهة المفهومية والمصادقية:.....235

الفصل الخامس

التداولية الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي

- المبحث الأول: التداولية المفهوم والمصطلح وأثرها في الاستنباط الفقهي.....241**
- المطلب الأول: التداولية في اللغة والاصطلاح:.....241
- المطلب الثاني: مهام المنهج التداولي:.....244
- المطلب الثالث: أبرز الأنشطة التداولية.....244
- المطلب الرابع: أشكال المنهج التداولي:.....245
- المطلب الخامس: الأصول الفلسفية للتداولية.....246
- المطلب السادس: التحليل في اللغة والاصطلاح:.....246
- المطلب السابع: اقسام التحليل:.....247
- المطلب الثامن: الفلسفة التحليلية في التداولية الغربية:.....248

- 248.....المطلب التاسع: خصائص الفلسفة التحليلية:
- 249.....المطلب العاشر: أهم أهداف التحليل الفلسفي:
- 251.....المطلب الحادي عشر: التحليل التداولي عند الأصوليين وأثره في الاستنباط الفقهي:
- 253.....المطلب الثاني عشر: تعريف التداولية الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:
- 254.....المطلب الثالث عشر: القصد — مراد المتكلم — في استعمال الأصوليين:
- 258.....المطلب الرابع عشر: الاعتبارات اللغوية عند الأصوليين:
- 260.....المبحث الثاني: نظرية أفعال الكلام عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي**
- 261.....المطلب الأول: تعريف الأفعال الكلامية في اللغة والاصطلاح:
- 264.....المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام عند جون أوستن:
- 265.....المطلب الثالث: المقولات الانجازية:
- 266.....المطلب الرابع: شروط أوستن لإنجاح العملية الإنجازية:
- 267.....المطلب الخامس: الأفعال الكلامية عند أوستن:
- 267.....المطلب السادس: أنواع الأفعال الكلامية:
- 269.....المطلب السابع: تقسيم أفعال الكلام:
- 271.....المطلب الثامن: الأفعال الكلامية عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي:
- 272.....المطلب التاسع: تطبيقات قرآنية على أفعال الكلام:
- 273.....المطلب العاشر: تطبيق نظرية أفعال الكلام على مبحث الخبر والإنشاء عند الأصوليين:
- 274.....المطلب الحادي عشر: نظريات الأصوليين في الجملة الخبرية والانشائية:
- 277.....المبحث الثالث: نظرية الاستلزام الحواري وأثرها في الاستنباط الفقهي**
- 277.....المطلب الأول: الاستلزام في اللغة والاصطلاح:
- 279.....المطلب الثاني: أهمية نظرية الاستلزام الحواري:
- 280.....المطلب الثالث: مقترحات جريس على نظرية الاستلزام الحواري:
- المطلب الرابع: نظرية الاستلزام الحواري في الموروث الإسلامي وأثرها في الاستنباط
- 282.....
- 283.....المطلب الخامس: اهتمام علماء الإسلام على المراد الجدي للمتكلم:
- 284.....المطلب السادس: خصائص الاستلزام الحواري:
- 285.....المطلب السابع: مبادئ التخاطب بين المتكلم والمتلقي وأثرها في الاستنباط الفقهي:
- 287.....المطلب الثامن: شرط تحقق الاستلزام الحواري في الكلام:

288.....	المطلب التاسع: أنواع الاستلزام الحواريّ:.....
	المطلب العاشر: تطبيقات الاستلزام الحواريّ في القرآن الكريم واثرها في فهم النص القرآني
289.....	
291.....	المبحث الرابع: تطبيق الاستلزام الحواريّ عند الأصوليين وأثره في الاستنباط الفقهيّ
291.....	المطلب الأول: المنطوق في اللغة والاصطلاح
292.....	المطلب الثاني: المفهوم في اللغة والاصطلاح :
293.....	المطلب الثالث: أقسام المفهوم:.....
300.....	الخاتمة ونتائج البحث
306.....	المصادر والمراجع

لمقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ..

أَمَّا قَبْلُ: فَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَمَّا بَعْدُ..

فإنَّ عُلُومَ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ هِيَ أَجَلُ الْعُلُومِ وَأَشْرَفُهَا عَلَى اخْتِلَافِ أَقْسَامِهَا وَأَفْرَعِهَا؛
حَيْثُ يُكْمَلُ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَإِنَّ عِلْمَ أَصُولِ الْفِقْهِ مِنْ بَيْنِ عُلُومِهَا، وَهُوَ أَدْقُّهَا وَأَعَمُّهَا وَأَجَلُّهَا
وَأَكْثَرُهَا نَفْعًا، فَهَوَ الْمُعِينُ لِلْفَقِيهِ عَلَى الْاسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ لِلأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا
التَّفْصِيلِيَّةِ؛ إِذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى عُمُومِ فَضْلِهِ وَشَرَفِهِ، وَدَأَّبُوا عَلَى إِعَادَةِ النَّظَرِ فِي تَصَانِيفِ
السَّابِقِينَ، دَرَسًا وَبَحْثًا وَتَنْقِيحًا وَتَقْدِيمًا وَسَبْرًا لِأَغْوَارِهَا؛ لِلْوُصُولِ إِلَى إِقَامَةِ مَا لَمْ يَسْتَقْمَ،
وَتَرْسِيخِ مَا اسْتَقَامَ مِنَ الْأَرَاءِ؛ وَلِذَلِكَ نَجِدُ اخْتِلَافَ الْمُبَانِي، وَكَثْرَةَ التَّفَرُّعَاتِ، وَتَجَدُّدَ
المَسَائِلِ، حَتَّى وَصَلَتْ إِلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ الْيَوْمَ.

ومع كل ذلك يطالب الفقهاء بتطوير منهجية علم أصول الفقه؛ كي يتطور تبعاً لذلك
الفقه الإسلامي، فقد ظهرت على الساحة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية مسائل كثيرة لم
تكن موجودة سابقاً، وهي تحتاج إلى حلول فقهية جديدة تتلاءم ومتطلبات العصر الراهن.
فلا يمكن للفقه الإسلامي أن يحلّ هذه المسائل ما لم يتطور علم أصول الفقه؛ ولذا
طُرِحَتْ منهجيات جديدة يعتقد أصحابها أنّ تطبيقها على الفقه يؤدي وبشكل كبير إلى حلّ
هذه المسائل المستحدثة.

مشكلة البحث:

إنّ المشكلة المهمّة والرئيسة التي ركّزت عليها هذه الدراسة هي: هل هناك مناهج
أصولية معاصرة تسهم من خلال تطبيقها على الفقه الإسلامي؛ إلى وجود حلول فقهية
ناجعة، للمسائل المعاصرة وما مدى تأثيرها على عمليّة الاستنباط الفقهي والآثار المترتبة
عليها وهل المناهج التي ينادي بها الباحثون الحداثيون قادرة على ذلك أو لا؟.

أهمية الموضوع:

تَبَرُّزُ أَهْمِيَّةِ الْمَوْضُوعِ؛ مِنْ أَنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الْمُسْتَفَادَةَ مِنَ الْأَلْفَاظِ أَوْ مِنْ غَيْرِهَا، وَسِوَاءَ كَانَتْ عَنْ طَرِيقِ الدَّلَالَةِ الْمَبَاشِرَةِ، أَوْ عَنْ طَرِيقِ الْإِشَارَةِ وَالْإِيْمَاءِ، قَادِرَةٌ عَلَى إِيجَادِ حُلُولِ فِقْهِيَّةٍ جَدِيدَةٍ تَتِمَّاشَى وَمَتَطَلِبَاتِ الْعَصْرِ الرَّاهِنِ؛ وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا مِنْ خِلَالِ تَطَوُّرِ مَنَهْجِيَّاتِ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ.

مَسْوَعَاتُ الْبَحْثِ:

كَانَتْ لِدْرَاسَةِ هَذَا الْمَوْضُوعِ مَسْوَعَاتٌ يُمَكِّنُ إِجْمَالَهَا عَلَى النَّحْوِ الْآتِي:

1 - الْقِيَمَةُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ الَّتِي تَمَيَّزَ بِهَا الْمَوْضُوعُ الْحَالِي، مِنْ بَيْنِ مَوْضُوعَاتِ عِلْمِ الْأُصُولِ.

2 - إِثْرَاءُ الْمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِصُورَةٍ عَامَّةٍ، وَمَكْتَبَةِ أُصُولِ الْفِقْهِ بِصُورَةٍ خَاصَّةٍ بِالذِّرَاسَاتِ الْأُصُولِيَّةِ الْمُتَخَصِّصَةِ، وَرَبْطُهَا بِالْفُرُوعِ الْفِقْهِيَّةِ مَا أَمَكَّنَ ذَلِكَ.

الصُّعُوبَاتُ:

لَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَهَمِّ عَقَبَةٍ وَاجَهَتِ الْبَحْثُ، وَهِيَ صُعُوبَةُ فَهْمِ عِبَارَاتِ الْأُصُولِيِّينَ، وَلَا سِيَّمَا أَنَّهُمْ يَأْتُونَ بِأَدَقِّ الْمَطَالِبِ فِي أَحْصَرِ الْعِبَارَاتِ، مِمَّا يَجْعَلُ عَمَلِيَّةَ فَكِّهَا صَعْبَةً جَدًّا؛ بَلْ كَتَبَ بَعْضُ مَنْهُمْ الْمَبَاحِثَ الْأُصُولِيَّةَ بِأُسْلُوبٍ فُلْسَفيٍّ مَحْضٍ؛ الْأَمْرُ الَّذِي يَتَطَلَّبُ مِنَ الْبَاحِثِ قُوَّةً فِي التَّرْكِيزِ وَدِقَّةً فِي التَّمَحِيصِ وَالتَّمْيِيزِ؛ كَيْ يَتَسَنَّى لَهُ فَهْمُهَا وَتَدْلِيلُهَا، وَذَلِكَ لِتَعَدُّدِ الْأَرَاءِ وَالْأَقْوَالِ، وَتَعَدُّدِ الْإِتْجَاهَاتِ وَالْمَذَاهِبِ فِي مَسْأَلَةِ التَّجَدُّدِ الْأُصُولِيِّ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى تَعَارُضِ الْأَدْلَةِ وَالْبَرَاهِينِ بَيْنَ مُخْتَلَفِ الْمَذَاهِبِ الْأُصُولِيَّةِ أَي، الْمَدْرَسَةِ الْأَمَامِيَّةِ وَمَدْرَسَةِ الْجُمْهُورِ بِمُخْتَلَفِ مَذَاهِبِهَا فِي مَسْأَلَةِ تَجْدِيدِ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ، وَهُوَ أَمْرٌ يُشْتَبِّهُ زُهْنُ الْبَاحِثِ، وَيَجْعَلُ الْمَسْأَلَةَ عَصِيَّةً عَلَى الْبَاحِثِ الْمُتَخَصِّصِ فِي عِلْمِ أُصُولِ، نَاهِيكَ عَنِ الْبَاحِثِ الَّذِي مَازَالَ يَجِبُو فِي طَرِيقِ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ.

الذِّرَاسَاتُ السَّابِقَةُ:

لَا يَدْعِي الْبَحْثُ امْتِلَاكَ تَفْرِدِ الْمُنْطَلِقِ بَلْ هُوَ ثَمْرَةٌ جُهِودِ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ اسْتَهَمُوا فِي بِنَاءِ الْمَعْرِفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الذِّرَاسَاتِ الْحَوْزَوِيَّةِ، تَتَأَوَّلُ بَعْضُ الْأُصُولِيِّينَ هَذَا الْمَوْضُوعَ بِالْبَحْثِ وَالتَّنْقِيحِ، وَلَكِنْ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ وَجُودِ الْمَادَّةِ الْعِلْمِيَّةِ الْعَزِيْرَةِ، إِلَّا أَنَّ تِلْكَ الذِّرَاسَاتِ تَقْتَرِفُ فِي بَعْضِهَا إِلَى مَنَهْجِيَّةِ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ الرَّصِيْنِ الْمُتَّبِعِ فِي الْبُحُوثِ الْأَكَادِيمِيَّةِ.

أَمَّا عَلَى الْمَسْتَوَى الْإِكَادِيمِيِّ فَقَدْ وَقَفَ الْبَحْثُ عَلَى ثَلَاثِ دَرَاَسَاتٍ: «الاجْتِهَادُ

والتجديد في قراءة النص الديني» للباحث علي الاسدي، و«الاجتهاد واثره في التجديد» للباحث احمد الخليلي، و«الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية» للباحث حسنة عمر عبيد.

وهناك دراسات حوزوية تناولت مسألة التجديد في أصول الفقه منها: «المعالم الجديدة للأصول» للسيد محمد باقر الصدر، و«الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي» للشيخ محمد مهدي شمس الدين و«معالم التجديد الفقهي» للسيد كمال الحيدري.

مَنْهَجُ الْبَحْثِ:

1 - تَعْتَمِدُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ عَلَى الْمَنْهَجِ التَّحْلِيلِيِّ، عَنْ طَرِيقِ عَرْضِ صَوْرَةِ الْمَسْأَلَةِ الْأُصُولِيَّةِ، وَتَحْلِيلِهَا إِلَى عَنَاصِرِهَا وَمُفْرَدَاتِهَا بِأَسْلُوبٍ عِلْمِيٍّ دَقِيقٍ.

2 - اِفْتَضَتْ طَبِيعَةُ الْبَحْثِ تَوْظِيفَ مَنْهَجِ الْمَقَارَنَةِ بَيْنَ الْمَدَارِسِ الْفَقْهِيَّةِ التَّقْلِيدِيَّةِ وَالْحَدَاثِيَّةِ وَبَيَانَ أَي مَدْرَسَةٍ كَانَتْ لَهَا تَأْثِيرٌ فِي عَمَلِيَّةِ الْاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ، كَمَا اعْتَمَدَتْ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ عَلَى الْمَنْهَجِ الْوَصْفِيِّ وَالْمَنْهَجِ الْاسْتِقْرَائِيِّ فِي تَتَبُّعِ الْمَبَاحِثِ الْأُصُولِيَّةِ لِلْوُقُوفِ عَلَى آرَاءِ الْأُصُولِيِّينَ فِي الْمَنْهَجِيَّاتِ الْأُصُولِيَّةِ الْمَعَاوِرَةِ.

خَطَّةُ الْبَحْثِ:

بُنِيَتْ الدِّرَاسَةُ الْحَالِيَّةُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَتَمْهِيدٍ وَخَمْسَةِ فُصُولٍ، ثُمَّ انْتَهَتْ الدِّرَاسَةُ بِخَاتِمَةٍ تَضَمَّنَتْ أَهَمَّ النَّتَائِجِ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا الدِّرَاسَةُ، فَضْلاً عَنْ قَائِمَةِ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ، وَأَخِيرًا خُلَاصَةً الْمَوْضُوعِ بِاللُّغَةِ الْإِنْجَلِيزِيَّةِ.

وَقَدْ تَنَاوَلَتْ الدِّرَاسَةُ فِي التَّمْهِيدِ رِصْدَ أَهَمِّ الْمَصْطَلَحَاتِ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ، بِتَفْصِيلٍ كُلِّ مُصْطَلَحٍ مِنْهَا، وَالْإِشَارَةَ إِلَى أُصُولِهِ، وَكَانَ ذَلِكَ فِي عِدَّةِ مَطَالِبٍ.

أَمَّا الْفَصْلُ الْأَوَّلُ، فَكَانَ بِعُنْوَانِ «التَّجَدُّدُ الْأُصُولِيُّ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الْمَعَاوِرِينَ وَأَثَرُهُ فِي الْاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ» وَقَدْ تَضَمَّنَ ثَلَاثَةَ مَبَاحِثٍ: إِذْ تَنَاوَلَ الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ التَّجَدُّدَ الْأُصُولِيُّ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ التَّقْلِيدِيِّينَ وَأَثَرُهُ فِي عَمَلِيَّةِ الْاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ، وَتَنَاوَلَ الْمَبْحَثُ الثَّانِي عَوَامِلَ التَّجَدُّدِ الْأُصُولِيِّ عِنْدَ الْبَاحِثِينَ الْحَدَاثِيِّينَ، وَأَمَّا الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ فَقَدْ تَنَاوَلَ حُدُودَ عَوَامِلِ التَّجَدُّدِ الْأُصُولِيِّ الْمَعَاوِرِ وَأَثَرِهَا فِي عَمَلِيَّةِ الْاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ.

وَكَانَ الْفَصْلُ الثَّانِي، فَكَانَ بِعُنْوَانِ: «التَّارِيخِيَّةُ الْأُصُولِيَّةُ وَأَثَرُهَا فِي الْاسْتِنْبَاطِ الْفَقْهِيِّ» وَكَانَ ذَلِكَ فِي ثَلَاثَةِ مَبَاحِثٍ، إِذْ خُصِّصَ الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ لِدِرَاسَةِ مَاهِيَةِ التَّارِيخِيَّةِ

الأصولية عِنْدَ الأصوليين التقليديين والباحثين الحدائيين، وُحْصِنَ المبحث الثاني لدراسة أثر التاريخية الأصولية على عملية الاستنباط الفقهي عند الشيعة الإمامية، وأمّا المبحث الثالث فَفَدَّ حُصِّنَ لِدِرَاسَةِ أثر التاريخية الأصولية في السنة النبوية والمعصومية واثرها في الاستنباط الفقهي.

وجاء الفَصْلُ الثَّالِثُ، فَكَانَ بعنوان «الهرمنيوطيقا الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي» وكان في ثَلَاثَةِ مَبَاحِثٍ أَيْضاً، فقد حُصِّنَ المبحث الأول لدراسة أهم نظريات الهرمنيوطيقا عند الغربيين وأثرها في الاستنباط الفقهي، أمّا المبحث الثاني فقد تناول الهرمنيوطيقا عند العلماء المسلمين وأثرها في الاستنباط الفقهي، بينما تناول المبحث الثالث التطبيقات الهرمنيوطيقية في أصول الفقه واثرها في الاستنباط الفقهي.

وكان الفصل الرابع بعنوان «السيمائية الأصولية واثرها في الاستنباط الفقهي» إذ تناول المبحث الأول السيمائية عند الفلاسفة الغربيين، وتناول المبحث الثاني السيمائية الأصولية عند العلماء والباحثين المسلمين وأثرها في الاستنباط الفقهي، بينما تناول المبحث الثالث تطبيقات السيمائية الأصولية على مبحث العام والخاص وبيان أثرها في الاستنباط الفقهي.

أمّا الفصل الخامس فكان بعنوان «التداولية الاصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي» فقد تناول المبحث الأول ماهية التداولية الأصولية عند الفلاسفة الغربيين، وتناول المبحث الثاني ماهية التداولية الأصولية عند العلماء المسلمين واثرها في الاستنباط الفقهي، أمّا المبحث الثالث فقد تناول نظرية افعال الكلام واثرها في الاستنباط الفقهي، بينما تناول المبحث الرابع نظرية الاستلزام الحوارية واثرها في الاستنباط الفقهي.

هذا وما توفيقي إلا بالله تعالى، عليه توكلتُ وإليه أنيبُ..

التمهيد

الاطار النظري لمفردات العنوان

التمهيد

الإطار النظري لمفردات العنوان

توطئة:

سوف يتناول الباحث في هذا التمهيد شرح وافي للمفردات التي وردت في العنوان، وقد قُسمَ التمهيد على مطالب عدة وهي كالآتي:

المطلب الأول: مفهوم مصطلح العوامل:

أولاً: العوامل لغةً:

قال ابن منظور: "العوامل الأرجل، أو عوامل الدابة قوائمه، واحدهما عاملة. والعوامل: بقرُ الحرث، والدياسة و عاملُ الرُمح و عاملته: صَدْرُهُ دون السِّنَان، ويجمع عَوَامِل. وقيل: عاملُ الرُمح ما يلي السِّنَان. وفي حديث الزُّكَاة: ليس في العوامل شيءٌ، العوامل من البقر: جمع عاملة وهي التي يستسقى عليها ويُحرث وتستعمل في الأتقال"(1).

وفي تاج العروس: "عوامل الدابة قوائمها واحدهما عاملة. والعوامل بقرُ الحرث والدياسة"(2). وفي معجم لغة الفقهاء: "عوامل: بكسر الميم جمع العامل: المؤثرات السوائم المتخذة للعمل كبقرة الحرث ونحوه، الأسباب المؤثرة ومنها قولهم: يقوم على ثلاثة عوامل"(3).

ومن خلال ما تقدّم نلاحظ أنّ كلمة عوامل في معجمات اللّغة تأتي بمعنى واحد وبألفاظ مختلفة، وهي قوائم الدّواب أو الأنعام أو هي سبب الحرث والعمل عليها. والجمع: عوامل، و عاملة مؤنث عامل، و عاملة من الرّمح: الذي يلي السِّنَان وأيضاً قائمة الدّابة و العاملة بقر أو جمال مستعملة في الحرث والسّقي وغيرها.

(1) لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت711هـ)، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ: 474/11.

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: علي شيري، (د ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: 15: 521.

(3) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي، ط1، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1996/1416هـ: 293.

ثانياً: العوامل اصطلاحاً: ورد مصطلح العوامل في التخصصات العلمية وكذلك الإنسانية، لكنّه يُطلقُ في الفقه، وفي علم العقيدة وغيرهما، ويراد به: "الأسباب المؤثِّرة والقوى والمواد التي تُحدثُ تَغْيِيرًا" (1).
قال ابن الأثير: "العامل: هو الذي يتولى أمور الرّجل في ماله وملكه، وعمله، ومنه قيل للذي يستخرج الزّكاة: عامل، والذي يأخذه العامل من الأجرة يقال له: عمالة" (2).

المطلب الثاني: مفهوم مصطلح التّجدد والفرق مع التّجديد:

أولاً: التّجدد لغة:

قال ابن منظور: "تجدد الشيء صار جديداً. واجده وجدده واستجده: إذا أحدثهن فهو جديد وهو خلاف القديم. والجديد ما لا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد" (3).

وفي مجمع البحرين: وجد الشيء يجده فهو جديد، وهو خلاف القديم. وجد فلان الأمر واستجده إذا أحدثه فهو جديد وهو خلاف القديم (4). "والجدّة بالكسر: ضد الببل، و جدّ الثوب والشيء يجدُّ فهو جديد، والجمع أجدّة وجددّ، والجديد ما لا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد" (5).

وجاء في معجم اللغة العربية: "جدّ الشيء: جديداً، جدّ الثوب بعد صبغته، حدث بعد أن لم يكن، جدت أمور لم تتوقعها" (6).

ومما تقدم نلاحظ أنّ التّجدد لغةً جاء من أصل الفعل (جدد) أي صار جديداً،

(1) الجمهرة موسوعة مفردات المحتوى الإسلامي، معلمة مفردات المحتوى ا،-<https://islamic-content.com/dictionary/word/2422>

(2) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السّعادات بن الأثير (ت 606هـ)، تحقيق: طاهر احمد، الرازي، ط1، مؤسسة إسماعيليان للطباعة، قم - إيران، 1436هـ: 300/3.

(3) لسان العرب ابن منظور: 202/2.

(4) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت 1085 هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، ط1، مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 1428هـ-2007م: 16/2.

(5) تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين مرتضى الحسيني الزبيدي 381/4.

(6) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2008م: 348/1.

وكذلك أجده واستجده، و سُمِّي كلُّ شيء لم تأتِ عليه الأيام جديداً.

وعُرِّف التَّجَدُّد أيضاً بأنه الإتيان بشيء جديد فهو لا على مثال سابق(1).

ثانياً: التَّجَدُّد اصطلاحاً:

على حين يعني التَّجَدُّد في الاصطلاح "تغير الفتاوى، والأحكام القابلة للتَّغْيِير بتغير الحوادث، والأزمان، والأماكن، والأحوال، مع ثبات أصولها" (2).

والتَّجَدُّد في الاصطلاح يَعْبُرُ في نفسه عن الاجتهاد الذي يمثل الرِّكِيْزَة الأساسي للتَّجَدُّد، كما أنَّ الاجتهاد أساسٌ يَخْتَصُّ في فروع الدِّين المتغيرة ومناطق الفراغ التي تنتج عن المستجدات من المسائل والقضايا التي تتطلب تشريعاً قد لا يوجد نصُّ واضح أو مطابق لها(3).

المطلب الثالث: الأصول في اللُّغَة والاصطلاح:

أولاً: الأصول في اللُّغَة والاستعمال القرآني:

وهي جمع لكلمة أصل قال الراغب: "أصل الشيء قاعدته التي لو توهمت مرتفعة لارتفع بارتفاعها سائرة"(4).

لذلك قال تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾(5).

قال ابن منظور: "رجل أصيل: له أصل وراعي أصيل: له أصل. ورجل أصيل:

(1) ينظر: تهذيب اللغة، ابو منصور محمد بن احمد الازهري (ت 270هـ)، تحقيق: علي حسين هلالى ومحمد علي النجار، ط1، الدار المضيئة للتأليف والترجمة، (د.ت): 462/10. وينظر: معجم مقاييس اللغة، ابو الحسن احمد بن فارس بن زكريا (ت 395)، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/1979م: 409/1. وينظر: المصباح المنير، احمد بن علي الفيومي المقرئ (ت 770هـ)، ط1، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، 1987م: 36.

(2) الجمهرة موسوعة مفردات المحتوى الإسلامي، معلمة مفردات المحتوى، -islamic-
https://islamic-content.com/dictionary/word/2422

(3) الإسلام والتجديد، علي المؤمن، ط1، دار الروضة، بيروت - لبنان، 1421 هـ / 2000م: 18

(5) لسان العرب: 3 / 79.

(4) المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني (ت 502هـ)، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، ط1، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت-لبنان، 1430هـ/2009: 34.

(5) سورة ابراهيم: 24.

ثابت الرأى عاقل" (1).

ثانياً: الأصول اصطلاحاً:

عُرِّفَ علمُ أصولِ الفقه بتعاريف عدة ومختلفة من ناحية الإجمال والتفصيل، وأشهرها التعريف المدرسي (2): "العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية" (3). إلا أن هذا التعريف قد واجهته عدة إشكالات:

الأولى: أنه تعريفٌ غيرُ مانعٍ وقد ذُكِرَ في علم المنطق أن التعريف لا بدَّ أن يكون جامعاً مانعاً (4)، وعلى هذا الأساس أورد بعضهم هذا التعريف بعدم المانعية؛ لأنه يشمل علوماً أخرى مثل علم اللغة وغيرها (5).

الثانية: عدم شموله لمبحث الأصول العملية، مع كونها من (6) أمهات المسائل التي يبحثها علم أصول الفقه (7).

الثالثة: شموله لبعض القواعد الفقهية: "من قبل قاعدة الفراغ، وقاعدة الصحة، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة لا حرج، وقاعدة ما يضمنُ بصحيحه يضمنُ بفساده، إذ يستنبطُ من قاعدة الفراغ مثلاً صحة الصلاة، ومن قاعدة لا ضرر ارتفاع وجوب الصوم والوضوء الذي يلزم منه الضرر، وهكذا البقية .. مع أنها ليست من مسائل علم الأصول، وإن كانت تمهد لاستنباط الحكم الشرعي" (8).

وعليه فالتعريف المدرسي لم يكن جامعاً لمسائل علم أصول الفقه، ولا مانعاً من

(1) لسان العرب، ابن منظور: 155/1.

(2) القوانين المحكمة، ابو القاسم القمي (ت 1231هـ)، تحقيق: رضا حسين صبح، ط1، الناشر: دار المرتضى، تم، (د.ت): 33 / 1.

(3) اطلق على هذا التعريف (بالمدرسي) في كتاب بحوث في علم الأصول، وهي تقارير الشهيد الصدر (قدس سره)، بقلم: محمود الهاشمي: 20/1.

(4) المنطق، محمد رضا المظفر، ط3، دار الغدير، قم، 1425هـ: 99/1.

(5) محاضرات في علم أصول الفقه، تحقيق أبحاث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد الشهيد محمد صادق الصدر، تحقيق: مؤسسة التراث لإحياء تراث ال الصدر، ط1، مدين للطباعة والنشر، 1433هـ-

2012م: 74/1.

(6) المصدر نفسه: 76.

(7) المصدر نفسه: 77.

(8) المصدر السابق: 78.

دخول التعريف بعض المسائل غير الأصولية(1).

يورد السيد محمد باقر الصدر(*) تعريفاً آخرَ لعلم أصول الفقه بقوله: "أنه "العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة"(2). ويرى الباحث أن هذا التعريف هو الراجح؛ لأنه تنطبق عليه شروط التعريف المنطقي فهو جامع لجميع مسائل علم الأصول طارداً للغريب منها.

وقد بين الشهيد الصدر تمامية هذا التعريف من خلال ما يلي:

1 - جامعية التعريف أي شموله لكل المسائل الأصولية(3).

يقول في إثبات ذلك: "أما فيما يرتبط بشمول هذا التعريف لتمام المقدمات التي يبحث عنها في علم الأصول، فهذا يتضح باستقراء القواعد الأصولية، فإننا إذا لاحظناها جميعاً وجدنا أنها مأخوذة نحو «لا بشرط» من حيث المادة، أي من حيث أفعال المكلفين وتنقسم القواعد الأصولية إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان «لا بشرط» من حيث المادة ولكنه «بشرط شيء» من حيث نوع الحكم الذي يثبت به كدلالة صيغة «أفعل» على الوجوب، فإنها «لا بشرط» من حيث المادة ... ولكنها «بشرط شيء» من حيث الأحكام.

القسم الثاني: يكون «لا بشرط» من الحثيين أي من حيث المادة ومن حيث نوع

الحكم"(4).

(1) ينظر: شرح الحلقة الثالثة، للشهيد محمد باقر الصدر، تقرير لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم: حيدر اليعقوبي، ط1، مؤسسة البلاغ للطباعة، بيروت-لبنان، 1432-2011م: 79/1.

(*) السيد محمد باقر بن السيد حيدر الصدر، فقيه وأصولي وفيلسوف ومفسر ومفكر ومرجع شيعي كبير، درس على يد كبار العلماء في عصره، مثل: السيد إسماعيل الصدر، والسيد الخوني، والشيخ مرتضى آل يس، وتلمذ عليه كثير من العلماء، منهم: السيد محمد باقر الحكيم، والسيد محمود الهاشمي، والسيد كاظم الحائري، له مصنفات عدة من أشهرها: فلسفتنا، واقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء. ينظر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، محمد باقر الصدر، تحقيق: أحمد ماجد، ط1، بيروت، 1435هـ/2014م.

(2) محاضرات في علم الأصول، محمد صادق الصدر: 98/1.

(3) ينظر: محاضرات في علم الأصول، محمد صادق الصدر: 100/1.

(4) ينظر: محاضرات في علم الأصول، محمد صادق الصدر: 100/1..

2 - خلو هذا التعريف من جميع المسائل غير الأصولية(1).

إذ أُخْرِجَتْ من هذا التعريف مسائلُ علم الحديث فإنَّها وإن كانت مقدمات تدخل في عملية الاستنباط إلا أنَّها لا يصدق عليها أنَّها من القواعد المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي. كما أخرج هذا التعريف المسائل اللغوية البحتة نحو ما تدلُّ عليه كلمة «الصَّعيد»، وكذلك أُخْرِجَتْ القواعد الفقهيَّة من التعريف نحو قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده». ثُمَّ تَمَّ إخراج القواعد الرَّجالية والقواعد المنطقية(2). ولهذا البيان العلمي الصَّادر من الشَّهيد الصِّدر الذي بين بشكل جلي مدى دقة هذا التعريف رجَّح الباحثُ ذلك.

ثالثاً: موضوع علم الأصول:

اختلفت كلماتُ الأصوليين والمحققين على أقوال متعددة سنقف على قولين منها:

القول الأوَّل: هو ضرورة أن يكون لكلِّ علمٍ موضوعٌ.

إذ يرى الشيخ القمي صاحب للقوانين موضوع الأصول: "أدلة الفقه وهي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وأمَّا الاستصحاب فإنَّ أخذَ من الأخبار فيدخل في السنة وإلاَّ فيدخل في العقل، وأمَّا القياس فليس من مذهبنا"(3). وقد اعترض بعضُ الأعلام على هذا التعريف، لأنَّ موضوع علم أصول الفقه لا بدُّ أن يكون منطبقاً على موضوعات مسأله، وهذا الأمر غير متحقِّق في علم الأصول(4).

وببيان آخر:

«أ - فإنَّ موضوع علم الأصول العملية هو الشكُّ في التَّكليف وهو ليس أحد

الأدلة الأربعة.

ب - وموضوع الاستلزامات هو التَّكليف دائماً، نقول: إنَّ التَّكليف بشيء هل

(1) ينظر: محاضرات في علم الأصول، محمد صادق الصدر: 100/1.

(2) ينظر: المصدر نفسه : 102 / 1

(3) القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، أبو القاسم القمي، تحقيق: رضا حسين، ط1، دار المحجة البيضاء، قم- إيران، 1430هـ: 48/1.

(4) ينظر: أجود التقريرات، الميرزا النائيني، بقلم: السيد أبو القاسم الخوئي، ط2، الغدير-قم، 1368ش: 9 / 1.

يستلزم التّكليف بإيجاد مقدمة أو لا؟ والتّكليف لا ينطبقُ عليه عنوان الأدلة الأربعة.
ج - وكذلك الحال في مسائل الحجج، حيثُ يقال: إنّ الشّهرة حجةٌ فالموضوع هو الشّهرة، وهي ليستُ مصداقاً للأدلة الأربعة»(1).

القول الثاني: عدم وجود موضوع لعلم الأصول:

يرى السيد الخوئي بعدم وجود موضوع محدد لعلم الأصول، بل له أكثر من موضوع إذ ليس بالضرورة أن يكون للعلم موضوعٌ واحدٌ يجمع بين موضوعات مسائله(2).

قال السيد محمد باقر الصدر: إذا شكك أن يكون بالضرورة لكلِّ علم موضوع والسبب في هذا القول كما يقول الشّهيد الصدر هو عدم تمكن بعض الأعلام من إمكان تصور موضوع واحد لعلم الأصول.

في حين أن موضوع علم الأصول عند السيّد محمد باقر الصّدّر: "هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي، والبحث الأصولي يدور دائماً حول دليليتها"(3).
وبيان آخر: يرى السيّد الصّدّر أن لأصول الفقه موضوعٌ واحد مختصٌّ به وموضوعه هو الدليل دون حصره بالأدلة الأربعة، بمعنى أن دليل أصول الفقه هو مطلق الأدلة، وبمعنى آخر: أن موضوعه هو كلُّ ما يمكن أن يكون من العناصر المشتركة، ويمكن أن يكون دليلاً في عملية الاستنباط للأحكام الشرعية(4).

رابعاً: فائدة علم أصول الفقه:

لا بدّ من أن نعرف أن دور أصول الفقه بالنسبة للفقهاء وهو يمارس عملية الاستنباط كدور علم المنطق، فأصول الفقه عند مراعاته يعصمُ الفقيه من الوقوع في الخطأ في عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

(1) محاضرات في أصول الفقه، محمد صادق الصدر: 147 / 1.

(2) محاضرات في أصول الفقه، ابو القاسم الخوئي، بقلم: اسحاق الفياض، ط، قم المقدسة، 1422هـ، 19/1.

(3) دروس في علم الأصول، 10 / 2.

(4) محاضرات في أصول الفقه، عبد الجبار الرفاعي: 22 / 1.

كما يبرز دوره في:

- 1 - معرفة المصادر الداخلة في عملية الاستنباط والعناصر المشتركة التي لا تختص بباب خاص من أبواب الفقه دون غيره من الأبواب.
 - 2 - التعرف على المنهج والنظام العام في عملية الاستنباط.
 - 3 - يعمل على تطوير المسائل الفقهية من خلال طبيعة العلاقات فيما بينهما(1).
- المطلب الرابع: المعاصرة في اللغة والاصطلاح:**

المعاصرة في اللغة: "من العصر وله ثلاثة معانٍ قال ابن فارس (ت 395 هـ): الأول وهو دهر وحين، والثاني: ضغط الشيء حتى يتحلّب، والثالث: تعلق بشيء وامتسك به"(2).

وقال أبو هلال العسكري (ت 395هـ) "يقولون أهل هذا العصر كما يقولون أهل هذا الزمان، والعصر: اسم للسنتين الكثيرة"(3).

وجاء في المعجم الوسيط: العصر الزّمن ينسب إلى ملك أو دولة أو إلى تطورات طبيعية أو اجتماعية، يقال: عصر الدولة العباسية وعصر هارون الرشيد والعصر الحجري(4).

ثانياً: المعاصرة اصطلاحاً:

هي تعني مواكبة العصر ومعايشته(5)، وعرفت أيضاً: التّعامل مع قضايا العالم القائم(6).

وعرفها آخر بأنّها: "الامتداد الطبيعيّ لحتمية التّطور حاضراً وهي ضرب من

-
- (1) ينظر: الدّروس شرح الحلقة الثانية، كمال الحيدري 53 / 1.
 - (2) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ت): 34/4.
 - (3) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، من أعلام القرن الرابع الهجري، تحقيق: محمد ابراهيم سليم، (د ط)، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (د ت): 272/1.
 - (4) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط1، دار الدعوة، استنبول، 1989م: 604/2.
 - (5) دراسات في الفكر الإسلامي التربوي، الشحات أحمد حسن، ط1، دار إحياء التّراث الإسلامي، المدينة المنورة، (د ت): 67.
 - (6) ينظر: أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أحمد أبو سليمان، (د ط)، (د ت): 42.

الانسجام مع القيم الجديدة في ميدان النشاط البشري بألوانها المختلفة، فالكائن المعاصر يواجه مشكلات عصره بكل تعقيداتها على أنها جزء من واقعه فينسجم مع ما يضمن له التّواصل والإرادة الحرة ويعارض ما يقيد إرادته"⁽¹⁾.

ويقول أحد الباحثين المعاصرين: "المعاصرة هي المعيشة بالوجدان والسلوك للحاضر والإفادة من كلّ منجزاته العلمية والفكرية وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقية"⁽²⁾.

خلاصة تعريف عنوان الأطروحة:

إنّ المقصود بعنوان البحث هو: تنقيح المناهج التي يطالب الحداثيون بتطبيقها على النص الشرعي، ودراسة المؤثرات أو العلامات الحديثة أو المعاصرة التي أفرزتها المعرفة البشرية في الوقت الحالي؛ لكي تكون قواعداً أو أسساً للاستنباط الفقهي، وهذه العوامل تمّ إيجادها بسبب الإفرازات المعرفية المعاصرة والتي لم تكن موجودة سابقاً في علم الأصول؛ لذلك أطلق الباحث عليها (عوامل تجديدية) أي تمّ إيجادها، إذ لم تكن موجودة من قبل، فهي عوامل تجديدية ناتجة من إعادة صياغة النظريات الأصولية الموجودة، ومن ثمّ فإنّ موضوع البحث ينصب على دراسة الأسس والقواعد أو الأسباب المعاصرة وتوظيفها في علم أصول الفقه بصورة تساعدنا على إنتاج القواعد الفقهية، وتؤسس لصياغة قواعد أصولية جديدة غير موجودة مسبقاً لكي تحقق وظيفتين:

أولاً: وظيفة استمرار علم أصول الفقه بصورة تخدم العملية الاستنباطية وأدواتها في البيئة المعاصرة.

ثانياً: إنّ التأسيس لهذه العوامل تعمل على تقليل أو ردم الفجوة الكبيرة بين آثار القواعد الأصولية التقليدية، والواقع الذي يفرض علينا ضرورة إعادة النظر أو إضافة أو إيجاد حلول أصولية تنسجم معه.

(1) جدلية الأصالة والمعاصرة في أدب المسعدي، خالد الغريبي، ط1، 1988م: 28.

(2) وسائل الدعوة بين الأصالة والمعاصرة، علاء الدين الزنكي، مجلة دراسات دعوية، العدد 16-يونيو 2008:

وعليه تكون (عوامل التّجدد الأصولي المعاصر) هي الأفكار والنّظريات الكليّة التي تعدل تعديلاً جوهرياً على نظريات أو مسلمات أصولية مستقرة، فكانت عوامل التّجدد الأصولي المعاصر إفرزات فكرية معاصرة مثل: النّظريات السّيمائيّة والهرمنيوطيقا و ... ومدى تأثيرها على حجية الظّهور اللفظي.

المطلب الخامس: مسار تطور علم أصول الفقه عند الإمامية:

إن اول شروط المجدد الاصولي هو ضبط واستيعاب التراكم المعرفي لعلم اصول الفقه منذ بدايته الى وقتنا المعاصر؛ لأن من شأن ذلك ان يعرفه بالتطور الذي مرّ على هذا العلم والمراحل التي اجتازها حتى وصل الى ما وصل اليه الآن؛ لأن من شأن ذلك ان يعرفه بالتطور الذي مرّ على هذا العلم والمراحل التي اجتازها حتى وصل

الى ما وصل اليه الآن.(1)

وإن ادراك المسار التاريخي والعلمي لهذا العلم ضروري للمجدد؛ لأنه يساعد على معرفة القواعد التي قننها علم اصول الفقه، والمواطن التي تحتاج الى تجديد. إن أهمية الحاجة لعلم أصول الفقه من بين العلوم الإسلامية الأخرى لم تكن لذاته، بل تأتي أهميته لتوقف الاستنباط الفقهي على هذا العلم والذي يمثل منطق الفقه، بمعنى أنه في حالة مراعاته يعصم الفقيه من الخطأ في عملية الاستنباط الفقهي؛ ولهذا برزت الأهمية القصوى التي ينالها هذا العلم الإسلامي بامتياز. وذلك يقودنا إلى حقيقة تاريخية يدركها كل من قرأ تاريخ الفقه الإسلامي منذ بذرته الأولى، وهذه الحقيقة هي: إن أصول الفقه نما في أحضان الفقه مثلما نما الفقه الإسلامي في أحضان علم الحديث.

ظهور علم الأصول على السّاحة العلميّة:

تبين لنا أنّ الحاجة إلى علم الأصول هي حاجة تاريخية، والتي من خلالها

(1) ينظر: نظرية التجديد الأصولي، حسان شهيد، ط1/ مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت _ لبنان، 2012م: 47.

نعرف بروز علم أصول الفقه عند مدرسة الجمهور وازدهاره لديهم، ثمَّ بعد ذلك برز علم أصول الفقه في المدرسة الإمامية؛ والسبب يعود إلى انتهاء عصر التشريع بعد وفاة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) ؛ لذا كانت الحاجة ملحة عندهم لتوقف عملية الاستنباط على هذا العلم.

لذا انبرى الشافعي (ت 182هـ) إلى تصنيف كتابه الأصولي الموسوم بـ(الرسالة)(1).

بينما لا نجد التصنيف في هذا العلم على المستوى الشيعي إلا بعد الغيبة الصغرى للإمام المهدي أي في مطلع القرن الرابع الهجري، على الرغم من وجود بعض الرسائل الأصولية في مواضيع متفرقة عند بعض أصحاب أئمة الهدى (عليهم السلام)؛ ولذا نجد أن علماء الإمامية بمجرد انتهاء عصر النصوص بنهاية الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى في عام (329هـ)، وهي سنة وفاة آخر السفراء علي بن محمد السمرى بدأ التوجه عند الإمامية إلى علم الأصول، فتفتحت أفكارهم الأصولية وشرعوا في دراسة العناصر المشتركة، إذ حققوا نجاحاً في مجال التقييد الأصولي وكان ذلك على يد ابن أبي عقيل العماني وابن جنيد الإسكافي وهما من علماء القرن الرابع الهجري(2).

المطلب السادس: عصر تأليف علم أصول الفقه عند الإمامية عصر التأسيس:

وفي ما يلي نذكر لعلماء الإمامية الذين أسسوا علم الأصول حسب الترتيب الزمني:

أولاً: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفيد (ت 413هـ) إذ ألف كتاباً في علم الأصول وهو الموسوم بـ «التذكرة بأصول الفقه»، سائراً في ذلك على النهج الفكري الذي سار عليه كل من ابن عقيل وابن الجنيد.

ثانياً: السيد المرتضى علم الهدى (ت 436هـ) فقد واصل بناء وتنمية علم

(1) تاريخ أصول الفقه، علي جمعة، ط1، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014م: 167.

(2) ينظر: تاريخ وتطور الفقه والأصول، محمد جعفر الحكيم، ط3، لمؤسسة الدولية، بيروت، 1423هـ/2002م:

الأصول وألّف في ذلك كتاباً أصولياً سماه « الذريعة إلى أصول الشريعة »، ثمّ بيّن في مقدمة هذا الكتاب أنّه لا نظير له من خلال منهجيته التي أحاطت بجميع الاتجاهات الأصولية التي امتاز بها الإمامية من حيث الاستيعاب والشمول.

ثالثاً: الشيخ سالار الدلّيمي (ت 448هـ) وهو من تلاميذ الشيخ المفيد أيضاً، إذ ألّف كتاباً بعنوان «التقريب في أصول الفقه».

رابعاً: شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ) الذي انتهت إليه زعامة الإمامية بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، إذ ألّف كتاباً في أصول الفقه الموسوم بـ «العدة في أصول الفقه»⁽¹⁾.

المطلب السابع: عصر الرّكود:

بعد أن أبدع الشيخ الطوسي في كتابه العدة في أصول الفقه، استغنى من عاصر شيخ الطائفة وتأخر عنه عن عملية تطوير علم الأصول؛ لاعتقادهم أنّه وصل ذروته ولا حاجة إلى تطويره، واستمر هذا الرّكود إلى عصر ابن إدريس الحلي (ت 598هـ) الذي ألّف كتاب «السرائر» وابن زهرة الحلبي (ت 558هـ) الذي ألّف كتاب «الغنية».

والملاحظ على هذين العلمين أنّهما قد عمدا إلى التّعرض لآراء الشيخ الطوسي الأصولية والفقهية بشكل كبير، الأمر الذي أدّى إلى كسر عصر الرّكود العلمي، فعّد عملهم فتحاً كبيراً في ساحات العلم عند علماء الإمامية (رضي الله عنهم)، ثمّ بدأت حركة التّأليف بشكل متصاعد وعادت الأمور إلى ما كانت عليه في عصر الشيخ الطوسي⁽²⁾.

استمر الفكر الأصولي في هذه المرحلة سائراً على نهجه الذي رسمه الوحيد البهبهاني لتلامذته المحققين الأعلام؛ ومن أبرزهم: السيد مهدي بحر العلوم (ت 1212هـ) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت 1227هـ) والميرزا أبو القاسم القمي (ت 1227هـ)

(1) ينظر: 146. المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ط2، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1975م.: 59.

(2) تاريخ وتطوير الفقه والأصول، جعفر الحكيم: 183.

والسيد علي الطَّبَّاطبائي (ت 1221هـ) والشيخ أحمد التستري (1234هـ).

الجيل الثاني الذي تخرج على يد هؤلاء العلماء الأعلام:

الشيخ محمد تقي بن عبد الرحيم (ت 1248هـ) وشريف العلماء محمد بن حسن علي (ت 1245هـ) والسيد محسن الأعرجي (1227هـ)، والمولى النراقي (ت 1245هـ) والشيخ محمد حسين النجفي (1266هـ) وآخرون⁽¹⁾.

الجيل الثالث من هؤلاء الأعلام:

يتمثل بالشيخ مرتضى الأنصاري (1281) وهو تلميذ شريف العلماء الذي يعدُّ مؤسس النهضة الأصولية في الوقت المعاصر؛ إذ رفع الأنصاري علم أصول الفقه إلى القمة، كما يعدُّ الشيخ الأنصاري رائداً لأرقى فترة من فترات العصر الثالث، وهي تلك المرحلة التي تمثل الفكر العلمي منذ قرن من الزمن إلى يومنا الحاضر⁽²⁾.

المطلب الثامن: عصر ازدهار علم الأصول:

بعد انتهاء دور الشيخ الأنصاري، برز بعض تلاميذه على ساحة البحث الأصولي وهم أربعة أعلام كان لهم دور كبير في تطوير علم الأصول حتى بلغوا فيه القمة من حيث الدقة والتحقيق وهم:

المحقق محمد كاظم الخراساني (ت 1329هـ) الذي قام بتنقيح مباني أستاذه الشيخ الأنصاري، وترك بصمات واضحة على علم أصول الفقه، كما أن كتابه الموسوم بـ «كفاية الأصول» مدار الدراسات الحوزوية إلى يومنا الحاضر، وقد تخرج على يديه نخبة من الأعلام المحققين منهم⁽³⁾:

1 – الميرزا محمد حسين النائيني (ت 1355هـ) وله محاضرات قيمة في

الأصول قام بتقريرها تلميذه محمد الكاظمي (ت 1365هـ)، وتلميذه اللوذعي السيد أبو القاسم الخوئي (ت 1413هـ) ونشرت تحت عنوان (أجود التقريرات).

(1) ينظر: تاريخ تطور الفقه والأصول، جعفر الحكيم: 197: 200. وينظر: المعالم الجديدة للأصول: 93 و.

ينظر: الوسيط في أصول الفقه، سبحاني: 26.

(2) ينظر: المعالم الجديدة للأصول: 94.

(3) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: 10/1.

2- **المحقق محمد حسين العراقي**، وهو من كبار تلاميذ المحقق الخراساني، ومن أعظمهم ومن أهم كتبه « نهاية الدراية في التعلّيق على الكفاية ».

3 - **المحقق الكبير الشيخ ضياء الدين العراقي** (ت 1361هـ).

ولا بدّ أن نشير إلى أن بحوث هؤلاء الأعظم أسهمت بشكل كبير في تطوير علم الأصول وتكامله، ودورهم في تربية جيل من العلماء أصوليين وفقهاء؛ مما جعلهم رواداً للبحث الأصولي في قمة عطائه، وقد تتلمذ على أيديهم علماء كبار كالسيد محسن الحكيم (1390هـ) والسيد أبو القاسم الخوئي (ت 1413هـ)، وتركوا وراءهم تراثاً علمياً ضخماً أثرى المكتبة الإسلامية والشيعية بوجه خاص⁽¹⁾.

(1) ينظر: الوسيط في أصول الفقه، سبحاني: 33/1.

الفصل الأول

التّجدد الأصولي عند العلماء والباحثين المسلمين

- ❖ المبحث الأول: التجدد الأصولي عند علماء الإمامية التقليديين المعاصرين وأثره في عملية الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الثاني التجدد الأصولي عند علماء الجمهور التقليديين وأثره في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الثالث: التجدد الأصولي عند الباحثين الحدائين وأثره في الاستنباط الفقهي

تمهيد:

يبينُ الباحث في هذا الفصل عواملَ التّجددِ الأصولي عند علماء مدرسة الإمامية وعلماء مدرسة الجمهور المسلمين، ثمّ يتناولُ عواملَ التّجددِ الأصولي عند الحدائين. والسببُ الذي دفع الباحث إلى هذا التّقسيم: هو أنّ للعوامل حدوداً تقليدية تقتصرُ على إنتاج أصولي جزئي لا منهجي؛ لأنّه مبنيٌّ على كليّات أصولية تقليدية: كحجية خبر النّقة الذي يعتمد على قواعد تقليدية، وإعادة تعريف التّواتر وهو يدور على حجية خبر النّقة وهي قاعدة تقليديّة، وكذلك نظرية أصالة الاشتغال التي تمّ بحثها بالأصول العملية وهي قواعد تقليدية أيضاً.

أمّا الحدود التي عرضها الباحث (مصطلحات) فهي غير موجودة في كتب أصول الفقه وقواعده التّقليديّة.

المبحث الأول

التجدد الأصولي عند علماء الإمامية التقليديين

وأثره في عملية الاستنباط الفقهي

توطئة:

إنَّ عملية التَّجدد في أصول الفقه هي عملية تكاملية سار عليها الأعلام كابرًا بعد كابر، إذ نرى بين الحين والآخر بروزَ عالمٍ يَجِدُّ لنا علمَ الأصول، ثمَّ يأتي عالمٌ آخر من بعده ليكمل هذا البناء ويجدده من خلال عملية إعادة تنقيح المطالب الأصولية؛ فقد جرت العادةُ بين المجتهدين في درسهم الأصولي أن يبدأ المجتهد من حيثُ بدأ الآخرون لا من حيثُ انتهوا؛ وذلك من أجل تنقيح المطالب الأصولية؛ إذ لكلِّ مجتهد آراؤه ومبانيه التي توصلَ إليها خلال بحثه في هذا العلم، حتَّى وصل علمَ الأصول إلى ما وصل إليه اليوم. وقام الباحث في هذا المبحث بعرض آراء بعض هؤلاء الأعلام على سبيل المثال لا على سبيل الحصر: السيّد أبو القاسم الخوئي، والسيّد الشَّهيد محمد باقر الصدر، والسيّد السيستاني، فقد كان لهؤلاء الأعظم أثر واضح في عملية تجدد علم أصول الفقه، إذ كان لمبانيهم الأصولية الجديد أثر واضح على آرائهم الفقهية.

المطلب الأول: السيّد أبو القاسم الخوئي (ت: 1413 هـ) (*):

يعد السيّد الخوئي صاحب مدرسة أصولية، فقد كان له آراؤه واستدلالاته في أمّهات المسائل الأصولية. ومن أهم ابداعاته الأصولية:

1 - نظرية التَّعهد في وضع الألفاظ:

إنَّ التَّتبُّع التاريخي لهذه النَّظريَّة يرشدنا إلى أنَّ أوَّل القائِلين بها هو الشَّيخ «علي بن فتح الله النَّهاوندي (ت: 1322هـ)» وهو مؤسس نظرية التَّعهد، ثمَّ بعد ذلك تبنى القول بالتَّعهد تلميذاه وهما: الشَّيخ «عبد الكريم الحائري (ت: 1355هـ)» والشَّيخ «أبو المجد

(*) السيّد أبو القاسم الخوئي بن السيد علي الأكبر (1317هـ-1413هـ) من أبرز مراجع الشيعة، تزعم الحوزة العلمية في العالم الشيعي تخرج على يديه الكثير من العلماء تسلّم بعضهم سدة المرجعية بعد رحيل السيّد الخوئي، تميز السيّد الخوئي بنظرياته الفقهية والأصولية والرجالية له كثير من المؤلفات منها: معجم رجال الحديث، وتفسير البيان، أجود التقريرات وهي تقرير بحث أستاذه الميرزا النائيني. ينظر: سيرة حياة الإمام الخوئي، أحمد الواسطي، ط1، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1434هـ/2013م: 11-12.

الأصفهاني (ت: 1362 هـ) (1) «.

وقد اتضح للباحث أنّ هذه النظرية كانت ولادتها التاريخية على يد هؤلاء الأعظم من الأصوليين قبل ما يزيد على قرن من الزّمان، وإن كان ما طرحوه في بيانها أمراً مقتضياً يتلاءم مع أجواء البحوث آنذاك، إذ لم تُنقل عنهم تفصيلات واسعة لهذه النظرية، ثمّ اختار بعد ذلك هذه النظرية لتفسير حقيقة الوضع جملةً من الأصوليين وعلى رأسهم السيّد الخوئي الذي نظّر لها وقعدّها في بحثه الأصولي؛ لذا عُدّ المبدع الحقيقي لها، فالإبداع لمن يضع القواعد ويبرهن عليها كما هو معروف لدى الدارسين، فقد استطاع أن يوضح المسلك ببيان جديد وهو أمتن وأوضح من بيان السابقين عليه، وللسيّد الخوئي الفضل في شهرتها وتشديد أركانها وبيان تفصيلاتها بصورة واسعة وكبيرة (2).

- بيان نظرية التّعهد:

يرى السيّد الخوئي: "أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التّعهد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحدٍ من أهل أيّ لغة متعهد في نفسه متى ما أراد تفهم معنى خاص أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً. مثلاً: التزام كلّ واحد من أفراد الأمة العربية بأنّه متى ما قصد تفهم جسم سيّال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ الماء. ومتى قصد تفهم معنى آخر أن يجعل من مبرزه لفظاً آخرًا وهكذا" (3).

2- نظرية إبراز الأمر النّفساني ومسألة الإنشاء:

يقول في ذلك: إنّ الجملة الإنشائية موضوعاً لإبراز أمرٍ نّفساني غير قصد الحكاية، وهي لم توضع لإيجاد معنى في الخارج، وبناءً على أنّ الوضع عند السيّد الخوئي هو التّعهد والالتزام النّفساني أي: موضوعاً لإبراز أمر نّفساني خاص، فكلّ متكلمٍ هو متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية، فمثلاً إذا قصد المتكلم إبراز اعتبار الملكية يتكلم بصيغة (بعث) أو (ملك)، أمّا إذا قصد إبراز الرّوجية يقول: (زوجت) أو (نكحت)

(1) المدرسة الأصولية لدى السيّد الخوئي وتطبيقاتها الفقهية، صادق حسن علي، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 1433/2012هـم: 50.

(2) نظريات الوضع اللّغوي عند أصوليي الإمامية، هاشم راضي الموسوي، رسالة ماجستير، جامعة المصطفى/ كلية الشهيد الصدر، 1400/2021هـم: 153.

(3) محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، بقلم: إسحاق الفياض، (د.ط)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم- إيران، 1422هـ: 49/1.

وهكذا(1).

وتتميز هذه النظرية عن نظرية الإيجاد التي يقول بها الميرزا النائيني (ت: 1355هـ) أنّ نظرية الإبراز مدلولها تصديقي ونظرية الإيجاد مدلولها تصوّري.

3 - نظرية عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية:

فهو يقول بعدم جريان أصالة الاستصحاب في الشبهات الحكمية بشكل مطلق وإن كانت الشبهة جزئية، وبهذا يكون السيد الخوئي قد خالف نظرية مشهور الأصوليين القائلة: بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بشكل مطلق، وقد ابتكر السيد الخوئي هذه النظرية من خلال التفاته إلى نقطة دقيقة جداً؛ إذ كانت مبررة لنظريته هذه وهي: أنّ استصحاب المجعول فيها معارض باستصحاب عدم سعة الجعل، فيسقط من جهة المعارضة، نحو استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بلونه أو طعمه أو رائحته، وذلك بعد زوال تغيره بنفسه؛ إذ إنّ معارض باستصحاب عدم سعة جعلها، فكما نشكك في بقاء المجعول كذلك نشكك في سعة الجعل وضيقه(2). وبهذا البيان تكون نظريته هذه قد غيرت مجرى تاريخ عملية الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ وكان لها الأثر الكبير في كافة أبواب الفقه.

4 - نظرية التعارض في الواجبات الضمنية:

اشتهر بين الأصوليين في هذه المسألة تطبيقهم قواعد باب المزاحمة على الواجبات الضمنية في حال لم يتمكن المكلف من الجمع بين اثنين منهما، كما إذا لم يتمكن المكلف بين الصلاة قائماً مع الإيماء بدلاً عن الركوع، أو يأتي بالصلاة جالساً مع الركوع عن جلوس؛ وفي مثل هذه الحال قام مشهور الأصوليين بتطبيق مرجحات باب المزاحمة عليهما، إلا أنّ السيد الخوئي ابتكر نظرية تخالف ما سار عليه المشهور، وهي نظرية التعارض في حال عدم تمكن المكلف من الجمع بين الواجبين الضمنين، فهو يرى: أنّ الأمر الأول قد سقط وبشكل جازم بسقوط متعلقه، فإذا قام دليل على جعل أمر آخر كما هو عليه في باب الصلاة فإنّ عُين متعلقه فهو، وإلا حينها يكون مردد بين الفاقد لهذه الجزء أو ذلك؛ وعليه تقع

(1) المصدر نفسه: 99/1.

(2) المختصر في الحياة العلمية لزعيم الطائفة السيد الخوئي قدس سره، محمد إسحاق الفياض: 37-38.

المعارضة بين إطلاق دليلي الجزئين (1).

5 - زيادة في أقسام الاستصحاب الكلي:

المشهور بين علماء الأصول أنّ الاستصحاب الكليّ على ثلاثة أقسام، لكنّ السيّد الخوئي قد زاد عليها قسماً رابعاً؛ إذ كان لهذا القسم آثارٌ علميّة وأخرى عمليّة في أبواب الفقه (2).

ومما تقدم يتبيّن لنا موارد الكشف لدى السيّد الخوئي في البحث الأصولي الذي درّسه في ستّ دوراتٍ أصولية بلغت أكثر من ثلاثين عاماً. وللسيّد الخوئي إبداعاتٌ في علم الفقه والتفسير وعلوم القرآن، وقد تخرّج على يده مئات العلماء حتّى صارت مدرسته العلميّة تتميز بعطرها الخاص.

المطلب الثاني: السيّد محمد باقر الصدر (ت: 1400 هـ) (*):

اتفق علماء مدرسة الإمامية ومدرسة الجمهور على شخصية السيّد الصدر الإبداعية في علم الأصول، واختياره لهذا العلم كمجال للتّجدد، إذ هو اختيار لأهم مواطن الإبداع في العلوم الإسلامية فهو علم إسلامي بامتياز.

عنصر الإبداع في فكر الشهيد محمد باقر الصدر:

تميّز السيّد الصدر بعبقرية الجمع "بين التّحقيق والإبداع، إذ كان لا يدعُ مشكلةً عملية إلاّ ويبدع في حلّها بأحسن ممن جاء به السّابقون، ومن هنا اجتمعت في فكره الأصولي نظريات إبداعية لم يقتصر أثرها على البحث الأصولي والفقهّي، بل امتدت آثارها حتّى شملت الفلسفة واللّغة والتّاريخ والحديث والتّفسير، وغير ذلك من فروع العلوم الإسلاميّة" (3).

النظريات التي أبدعها الشهيد الصدر في علم الأصول:

(1) المصدر نفسه: 38-39.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 39-40.

(*) السيّد محمد باقر بن السيّد حيدر الصدر، فقيه وأصولي وفيلسوف ومفسر ومفكر ومرجع شيعي كبير، درس على يد كبار العلماء في عصره، مثل السيّد إسماعيل الصدر والسيّد الخوئي والشيخ مرتضى آل ياسين. وتتلّمذ على يديه كثير من العلماء منهم: السيّد محمد باقر الحكيم، والسيّد محمود الهاشمي، والسيّد كاظم الحائري، له مصنفات عديدة من أشهرها: فلسفتنا، واقتصادنا، والأسس المنطقية للاستقراء. ينظر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، محمد باقر الصدر، تحقيق: أحمد ماجد، ط1، بيروت، 1435 هـ/2014 م.

(3) معالم الفكر الأصولي الجديد، محسن الأراكي، ط1، الناشر: بوك اكسترا، لندن، 1420 هـ/1999 م: 40.

أبدع سبع نظريات مهمة ثلاث منها تتعلق بالبحث الفلسفي، وأثنين منها تتعلقان بالبحث اللغوي، وأثنين آخرين يؤثران على مجمل الفكر الأصولي بصورة عامة.

أولاً: النظريات الفلسفية:

1 - نظرية المنطق الذاتي:

فقد أقامها السيد الصدر على أساس من نظرية الاحتمال المنطقي، والتي فسّر على ضوءها بعضاً من المقولات الأصولية نحو الإجماع والسيرّة والتواتر.

2 - قاعدة السلطنة:

إذ ذهب فيها إلى أنّ قاعدة «ما لم يجب لا يوجد» لا تشمل الفاعل الإرادي، بينما السلطنة التي يتمتع بها الفاعل الإرادي تكفي لوجود الفاعل، وفي هذا يقول السيد الصدر: "إنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود، وهنا أمران إذا وُجِدَ أحدهما رأى العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود، أحدهما الوجوب بالغير، فإنّه يكفي بخروجه عن تساوي الطرفين ويصح الوجود، والثاني: السلطنة"⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ هناك من سبق السيد الصدر بنظرية السلطنة إلا أنّ ما جاء به السيد الصدر في هذا المجال يختلف تماماً عما جاء به الآخرون.

3 - قاعدة الواقع الأعم:

وهي النظرية التي تقول: إنّ الواقع هو أوسع من الوجود الخارجي والذهني، إذ للواقع ثلاثة ظروف: ظرف الوجود الخارج، وهو ظرف ترتب الأثر الخارجي والعيني على الشيء، وظرف الوجود الذهني، وهو ظرف الوجود الصوري المنفك على الأثر، وظرف نفس الأمر⁽²⁾.

ثانياً: النظريات الأصولية في مباحث الألفاظ:

1 - نظرية القرن الأكيد:

فسّرت هذه النظرية علاقة اللفظ بالمعنى، إذ استطاع السيد الصدر أن يزيل الغموض عن بعض الأبحاث اللغوية، التي كان لبيان علاقة اللفظ بالمعنى دور كبير في تحديدها وإزالة الغموض عنها، كمسألة الاشتراك والتّرادف، والوضع التّعيني والتّعيني، ومسألة

(1) بحوث في علم الأصول، تقارير بحث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: محمود الهاشمي، ط1، الناشر: مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، 1433هـ-2012م: 37-36/2.

(2) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي، المصدر السابق: 279/2.

الحقيقة والمجاز، والدلالة التصورية والتصديقية وما إلى ذلك.

وفي ذلك يقول السيد الصدر: "مثل ذلك في حياتنا الاعتيادية أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما ونجدهما دائماً معاً، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصور الصديق الآخر؛ لأن رؤيتهما معاً مراراً كثيرة أوجد علاقة في تصورنا وهذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر" (1).

2 - نظرية النسبة التحليلية في المعنى الحرفي:

وهي نظرية بحثها الأصوليون قبل الشهيد الصدر إلا أن تبلورها وظهورها كنظرية متكاملة بجميع أجزائها تم على يد السيد الصدر.

فقد قام السيد الصدر بتأكيد هذه النظرية بالبرهان والوجدان، يقول السيد الصدر في شرح هذه النظرية: "وبذلك يتضح أول الفوارق بين معاني الحروف ومعاني الأسماء هو أن المعنى الاسمي سنخ معنى يحصل الغرض من احضاره في الذهن بالنظر التصوري الأولي، وإن كان مغايراً له بالنظر التصديقي والمعنى الحرفي سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من إحضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي" (2).

3 - نظرية حق الطاعة:

وهي النظرية التي جاء بها السيد الصدر في قبال نظرية «قبح العقاب بلا بيان» التي يقول بها مشهور الأصوليين. يقول في ذلك: "وأعم الأصول العملية — بناء على مسلك حق الطاعة — هو أصالة اشتغال الذمة، وهذا أصل يحكم به العقل، ومفاده: إن كل تكليف يحتمل وجوده ولم يثبت إذن من الشارع في ترك التحفظ اتجاهه فهو مُنجز وتشتغل به ذمة المكلف. ومرد ذلك إلى ما تقدم من أن حق الطاعة للمولى يشمل كل ما ينكشف من التكاليف ولو انكشافاً ظنياً أو احتمالياً" (3).

4 - نظرية التزام الحفظي:

وهذا المصطلح من إبداعات السيد الصدر، فقد عدّه أحد أنواع التزام في علم

(1) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ط2، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1430هـ / 2009م: 67/1.

(2) بحوث في علم الأصول، محمود الهاشمي: 238/1.

(3) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر: 34/1.

الأصول بعد التّزاحم الامتثالي والتّزاحم الملاكي، "وقد عنى به التّزاحم الذي يحدث دائماً بين ملاكات الأحكام الواقعية، ويكون في مقام الحفاظ على تلك الملاكات عندما لا يعود بالإمكان الحفاظ عليها جميعاً عند حصول الاشتباه والاختلاط بين تلك الأحكام لدى المكلف، والذي يؤدي حتماً إلى خسارة المولى لأحد الغرضين، ومن ثمّ خسارته لأحد التّشريعين"(1).

وبهذا تبين أنّ التّجدد عند السيّد محمد باقر الصّدر هو من داخل القواعد الأصولية فهي عملية بناء لعلم أصول الفقه.

المطلب الثالث: السيّد علي السيستاني (*):

1 - نظرية التّكثّر الإدراكي في أصول الفقه:

هي من موارد أصول الفقه، وهي الفلسفة التي لعبت دوراً كبيراً في تموين الفكر الأصولي وإمداده؛ فقد أصبحت مصدر الإلهام للأصوليين؛ وذلك لرواج البحوث الفلسفية على السّاحة الشيعية بدلاً من علم الكلام، وانتشار فلسفات جديدة وكبيرة نحو فلسفة صدر الدّين الشيرازي (ت: 1050هـ)(2).

ومنذ ذلك الزّمن إلى يومنا الحاضر نرى بعض علماء الأصول يفيدون من بعض النظريات الفلسفية ويطبّقونها في علم الأصول، ومن ذلك نظرية التّكثّر الإدراكي، وفي ذلك يقول السيّد السيستاني: "هناك نظريات فلسفية ذكرناها في علم الأصول ورتبنا عليها بعض الأفكار الأصولية منها نظرية التّكثّر الإدراكي والتي تعني أنّ الدّهن البشري ليس صندوقاً أميناً في استقبال المعلومات الخارجية كما كان يذكر قدماء الفلاسفة بأنّ الدّهن البشري كصفحة للمرآة يرتسم فيها صور المحسوسات بلا تغيّر ولا تبدّل، بل الدّهن قد يتلقّى بعض

(1) التّزاحم الحفظي عند الأصوليين، زهرة إبراهيم خان، (رسالة ماجستير)، جامعة كربلاء/كلية العلوم الإسلامية، 2016/هـ1440م: 36.

(*): السيّد علي بن السيّد محمد باقر بن السيّد علي السيستاني، المرجع الشيعي الأعلى وأحد الصّروح العلمية في وقتنا المعاصر، ولد في المشهد الرضوي عام 1349هـ، امتاز بقوة الإشكال وسرعة البديهية ملّم بكثير من النظريات بمختلف الحقول الحوزوية والعلمية له عدة مؤلفات منها: البحوث الأصولية، وكتاب البيع والخيارات، وكتاب القضاء، وله عشرات الرّسائل الفقهية في جميع أبواب الفقه، تخرج على يديه جملة من المجتهدين والفضلاء أمثال: آية الله محمد رضا السيستاني، ومحمد باقر السيستاني، والعلامة مرتضى المهدوي وآخرين. ينظر التّعالي على الكراهية في الخطاب الشيعي، جواد أحمد البهادلي، ط1، الناشر: أنوار الهدى، 2019/هـ1440م: 239-251.

(2) ينظر: المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر: 92.

الصّور بعدة وجوه وأشكال لحكومة العوامل التّفسيّة والخارجية على الدّهن أثناء تصوّره. ومما رتبناه على هذه النّظرية الفلسفيّة تحليل مفهوم الوجود الرّابط الذي يعتقد أغلب الفلاسفة أنّه وجود واقعيّ حقيقته عين الرّبط والتّعلق بطرفيه وهما الجوهر والعرض، وأنّه يتحقّق في الدّهن كذلك، فكما يوجد في الخارج مثلاً زيد وقيام وربط واقعيّ بينهما فكذلك في الدّهن، لكنّنا نعتقد أنّ الوجود الرّابط مجرد عمل إبداعيّ ذهنيّ يرتبط بهذه النّظرية فالخارج لا يحوي غير وجودين جوهرية وعرضية كزيد والقيام بلا حاجة للرّبط بينهما... والدّهن عندما يتلقّى صورة القيام وزيد مثلاً يتلقاها على نحوين بمقتضى نظرية التّكثير الإدراكيّ" (1).

ثانياً: نظرية وحدة الوجود الأصولية:

وهي من النّظريات الفلسفيّة التي اهتم بها السيّد السيستاني ووظّفها في علم الأصول. يقول في ذلك: "أنّ النّظرية المشهورة في الفلسفة هي تعدد الوجود لجوهر وعرض، وأنّ الوجود الجوهرية ما كان موجوداً لا في موضوع، والوجود العرضية ما كان وجوده في موضوع... ولكننا نختار ما طرحه بعض فلاسفة الغرب كالفيلسوف الفرنسي — روسو — وبعض فلاسفة الشّرق وهو آقا علي مدرسي من اتحاد هذين المفهومين وهما الجوهر والعرض وجوداً، وذلك؛ لأنّ الموجود شيء واحد في الخارج إلّا أنّه يعيش حركة تطوريّة تكاملية، والأعراض ما هي إلّا أنحاء وجوده التّطوري وألوان حركته التّكاملية المتجددة لأنّها وحدات محموليّة ترتبط بوجوده وتنظم إليه" (2).

المناقشة:

يبدو أنّ عملية التجدد الأصولي عند علماء الامامية المعاصرين مستمرة بشكل مطّرد في كل حين؛ والسبب في ذلك هو أنّ عملية الاجتهاد غير متوقفة كما هو عليه عند مدرسة جمهور المسلمين.

وبعد هذا الاستعراض الذي شمل ثلاثة أعلام من المدرسة الإمامية الذين كان لهم كبير الأثر في تجدد القواعد الأصولية ينتقل الباحث إلى البعض من علماء مدرسة الجمهور المعاصرين؛ كي يتضح لنا مدى تطور الدّرس الأصولي لديهم بالقياس إلى مدرسة الإمامية

(1) الرّافد في علم أصول الفقه، تقرير بحث السيستاني، بقلم: منير عدنان القطيفي، ط1، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، 1414هـ/1994م: 18.

(2) الرّافد في علم أصول الفقه، منير الخباز: 20.

أنفة الذكر.

المبحث الثاني

التجدد الأصولي عند علماء مدرسة الجمهور التقليديين المعاصرين

توطئة: هناك دعوات مستمرة من المؤسسات الدينية المتمثلة في الأزهر الشريف وجامعة الزيتونة وغيرهما تطالب في تجديد المناهج الاصولية وفتح باب الاجتهاد الذي اغلقته السلطات الحاكمة لأغراض سياسية منذ قرون. وفي ما يلي عرض لبعض علماء مدرسة الجمهور الذين يطالبون بتجديد المناهج الاصولية:

المطلب الأول: التجدد الأصولي عند الدكتور حسن الترابي (معاصر) (*):

يُعد الدكتور الترابي من أوائل العلماء الذين طالبوا بتجدد علم أصول الفقه؛ لأنَّ الفقه الذي ورثوه عن السلف لم يعد قادراً على تلبية متطلبات العصر؛ ولكي يولد فقهٌ جديد لا بدَّ من وجود أصول فقه يتواصل مع واقع الحياة المعاصرة وبهذا يقول الدكتور الترابي: "لا بدَّ أن نقف وقفةً مع علم الأصول تصله بواقع الحياة؛ لأنَّ قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تأخذ تجريداً حتَّى غدتْ مقولاتٍ نظرية عقيمة لا تكاد تلدُ فقهاً البتة" (1).

الحاجة إلى منهج أصولي:

يرى الترابي أنَّ الحركات الإسلامية الحديثة قد استجابت للتَّحديات الفكرية المعاصرة. فبعض الناس أثر الأيسير على منهج معين، بل يبقى طليقاً وله أن ينتقي من الآراء الفقهية ما يتناسب مع موقفه في إطار الالتزام بقيم الإسلام بشكل عام. ولكن لا بدَّ أن نوَكِّدَ أن مثل هذا المذهب لا يعتمدُ على منهجٍ مقررٍ في أصول الفقه الإسلامي، ثمَّ أن الاستقراء يكشفُ لكلِّ عالم مفكرٍ منهجاً أصولياً، والبعض يعتمد منهجاً واسعاً ينطلقُ فيه من روح الإسلام ومقاصده الكلية. وعلى هذا يجب علينا وبشكلٍ لا مناص منه اعتمادُ منهجٍ نتخذه لأنفسنا. ولا يقصد بالمنهج الواحد المعتمد أن يؤدي ذلك إلى رأي واحد متفق عليه؛ لأنَّ هذا الأمر يكون سبباً

(*) ولد الدكتور الترابي عام 1932م بمدينة كسلا في جمهورية السودان، درس على يد أبيه الفقه وعلوم الشريعة الإسلامية، ثمَّ انتقل إلى لندن لاكمال دراسته الجامعية فحصل على درجة البكالوريوس والماستر في القانون ثم حصل على الدكتوراه من جامعة باريس، له مؤلفات عديدة أهمها: تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه الإسلامي. ينظر: محاولات التجديد في أصول الفقه، هزاع الغامدي: 627/2.

(1) تجديد أصول الفقه الإسلامي، حسن الترابي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993: 34.

لتوقف تقدّم الحياة في المجتمع الإسلامي(1).

وإنّما المقصود بالمنهج الواحد هو تقريب وجهات النظر وتفهم مسأله.

وقد سارَ على ذلك الصّحابةُ والتّابعون والفقهاء من بعد، ثمّ بعد اتساع المسائل الفقهيّة الفرعيّة، اتجه النّظرُ نحو القواعد الأصولية، وأخذ بعد ذلك تبلور علم أصول الفقه إلى أن وصل إلى كبار الفقهاء المتأخرين كالشّافعي (ت 204هـ) مثلاً، الذي قام بصياغة مسائل أصول الفقه بصورة منهجيّة وعلمية وأسّس قواعده، ومنذ ذلك الوقت أخذت دائرة المعالجات بالاتساع.

وفي عصرنا الحالي أصبحت الحاجة ملحةً لمنهج أصولي تُؤسّس عليه نهضة إسلاميّة قادرة على حلّ القضايا الفقهيّة التي يتوقف عليها البحث الفقهي(2).

نظرتّه إلى الفقه الإسلامي:

وفي ذلك يقول: " في العصور المتخلفة أورتنا فقهاً ليس من واقعنا الآن، إذ هو من الفقه الذي أتى به أبو حنيفة أو مالك أو الشّافعي، وبهذا أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكراً تجريدياً، فكراً خرج من هذا التّاريخ جملة واحدة، وظلّ في مكانٍ علوي لا يمسّ الواقع، فنحن في وادٍ والفقه الإسلامي في وادٍ آخر"(3). ويرى الدّكتور التّرابي أنّه يجب على علماء المسلمين تحمل مسؤولياتهم من خلال عملية تجديد الفكر الإسلامي بتوحيد العلوم شرعية وطبيعية، فيكون في معهد واحد، وكذلك إزالة الفصل القائم بين الواقع المعيش وبين الدّين، كما يجب على علماء الإسلام النّظر في علم أصول الفقه الإسلامي، وأنّ النّظرة الصحيحة لأصول الفقه تبدأ من إعادة النّظر في تفسير القرآن الكريم، إذ نحن بحاجة إلى تفسير جديد، فالتّفسير التي وصلت إلينا كانت تحاكي واقعها المعيش في ذلك الزّمان، فكلُّ تفسير يحاكي عقلية عقله، وللأسف الشّديد في عصرنا الحالي لا نكاد نجدُ تفسيراً عصرياً وافياً(4).

فتح باب الاجتهاد وأثره على عملية التّجديد الأصولي عند التّرابي

يُعدُّ فتح باب الاجتهاد عند الدّكتور التّرابي هو الأصل الثّالث بعد أصول الفقه والتّفسير، فقد يعتقّد البعض أنّ الأمر سيؤول إلى الفوضى وهذا التّفكير غير صحيح، إذ إنّنا

(1) ينظر: تجديد أصول الفقه الإسلامي، حسن التّرابي: 35.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 36.

(3) ينظر: المصدر نفسه : 11.

(4) تجديد أصول الفقه الإسلامي، حسن التّرابي: 12.

نعيش في عصرٍ جُمِدَ فيه الفكر الإسلامي بشكلٍ عام، ولا حلَّ لهذا الجمود الفكري سوى فتح باب الاجتهاد ورفع القيود التي فرضها السلفُ علينا، ومن ذلك أن يعلم المجتهد القرآن كُله وأن يعلم السُنَّة كُلهَا، بينما الصَّحابة والتَّابعين اجتهدوا دون أن يعلموا القرآن كُله والسُنَّة كُلهَا، فكان المجتهدون بالمئات إلا أنَّ المسلمين وثقوا بأربعة فقهاء هم: أبو حنيفة النُّعمان (ت:150هـ)، والإمام مالك (ت:179هـ)، الشَّافعي (ت:204هـ)، أحمد بن حنبل (ت:241هـ). وقد انتظم المسلمون على هذه المذاهب حتَّى صار ذلك جموداً فكرياً وتقليداً ينبغي علينا تجديده في عصرنا الحاضر(1).

فقد جعل الله تعالى الإسلام صالحاً إلى قيام الساعة، ومن صفاته التَّجديد الدَّاتي، وكان الاجتهاد والتَّجديد من لوازم خاتميَّة الإسلام؛ كي يتماشي مع تجدد العصور وتجدد الوقائع التي تنتج التَّحرك السَّريع في جميع مفاصل الحياة على اختلافها وتعددتها، وفي كافة الجوانب السِّياسية والاجتماعية والإنسانية وغيرها(2).

شروط المجتهد عند الدُّكتور التَّرابي:

1 - هو الفقيه الذي يكون أكثر احتياطاً من غيره في علوم اللُّغة والشريعة والتَّراث والأكثر إحاطة بالواقع الاجتماعي.

2 - التَّاهيل، بمعنى أن يكون مؤهلاً علمياً من خلال معاهد تشرف عليها الدولة مهمتها تقنين عملية الاجتهاد(3).

ومن الواضح أنَّ الدُّكتور التَّرابي يشترك فيما طرحه مع غيره من علماء الجمهور الذين ينادون بقضية التَّجديد الأصولي، ولا يكون ذلك إلا في حال فتح باب الاجتهاد لدى مدرسة الجمهور.

المطلب الثاني: تجدد أصول الفقه عند الشَّيخ أحمد الرِّيسوني*

إذ يعتقد أنَّ عملية التَّجديد في علوم الشريعة بشكلٍ عام، وتجديد أصول الفقه الإسلامي بشكلٍ خاص هو من صميم سنة الحياة العلميَّة، بل هو من أهم ضروراتها ومظاهرها، فكُلُّ علمٍ حي لا بدَّ له من التَّطور والتَّجديد. وأيُّ علم تتوقف فيه عملية التَّجديد والتَّطور فمصيره

(1) المصدر نفسه: 12-13.

(2) الاجتهاد حقيقتة ومصادره، إبراهيم بن أحمد بن سليمان الكندي، بحوث الندوة التي عقدت في مسقط عاصمة سلطنة عمان، مؤسسة ال البيت، 1999م: 161.

(3) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، حسن التَّرابي: 13.

الاحتضار ثمَّ يعقبها الموت المحتم(1).

الفرق بين «أصول الفقه» و «علم أصول الفقه الإسلامي» عند الرّيسوني:

يرى الرّيسوني أنّه لا بدّ من التّمييز بينهما، "ف «أصول الفقه» يُرادُ بها الأصول والمصادر والقواعد الشرّعية الكبرى التي يستمد منها الفقه... وأمّا «علم أصول الفقه» فيراد به تخصص علمي دراسي، يشمل مجمل القضايا والمسائل والتّعريفات والنّظريات والآراء والقواعد المنهجية لهذا العلم، إلّا أنّ «علم أصول الفقه» قد يطلق عليه اختصاراً «أصول الفقه» بحذف كلمة «علم»، فمن هنا يقع الخلط والالتباس بين المفهومين"(2). والمعني في هذا البحث هو «تجديد علم أصول الفقه»، ومع ذلك فإنّ «أصول الفقه» بالمعنى الأوّل سيكون له حظّ من التّجديد من خلال التّعامل الأصولي معها.

المقصود من تجدد علم أصول الفقه عند الرّيسوني:

إنّ التّجديد في علم أصول الفقه، وهو من العلوم الفكرية والعلمية، التي يحق لكلّ طالب علم أن يخوض فيه، ويسهم في تطويره حسب مقدراته العلميّة وتمكنه من هذا العلم. ويقصد أيضاً بعملية التّجديد في هذا البحث إضافة كلّ ما هو جديد ومفيد لهذا العلم، وكذلك العمل على صقل ما هو قديم وشحذه بحيث يكون جديداً. وفي كلا الحالتين الهدف من هذه العمليّة تحقيق الفائدة العلميّة والعمليّة التي تتلاءم مع الواقع المعيش والقدرة على حلّ المشاكل المتجددة(3).

التّجديد الأصولي وزيادة العلوم الإسلامية عند الرّيسوني:

لقد أثمرت دعوات التّجديد في كثير من العلوم الإسلامية كالدّراسات القرآنية والدّراسات الحديثيّة والفقهية، وكذلك في علم الفقه الإسلامي، وتمّ هذا الإنتاج التّجديدي عن طريق البحوث الجامعية، والمعاهد البحثيّة المتخصصة في هذا المجال، وبعض منها جهود

* هو باحث مغربي، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الملك محمد الخامس، تولى منصب استاذ اصول الفقه ومقاصد الشريعة في كلية الشريعة، له مؤلفات كثيرة منها: الاجتهاد والنص والمصلحة، ونظرية المقاصد عند الامام الشاطبي: الموقع الرسمي للدكتور احمد الريسوني تحت الرابط:

<https://raissouni.net>

(1) التّجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السّلام الرّيسوني، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1435هـ/2014م: 12.

(2) التّجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السّلام الرّيسوني: 12.

(3) المصدر نفسه: 14.

فردية، والمهم من هذا كله هو أنّ الدّراسات التي عُنيَتْ بالتّجديد الأصولي كانت لها الرّيادة؛ وللأسف الشديد أنّ الطّابع الفردي والجزئي أدّى إلى إضعاف تأثيرها وصلاحياتها؛ لكي لا تكون هناك إنتقاله نوعيّة في عملية التّجديد الأصولي فكان من الممكن أن تكون أنموذجاً لعملية التّجديد المنشودة(1).

أسباب انحسار علم أصول الفقه في مدرسة الجمهور في رأي الرّيسوني:

لا يخفى على الأصوليين ما أصبح عليه علم أصول الفقه من انحسار أو ضعف أو أفول دوره العلميّ والقياديّ، إذ كان علم أصول الفقه هو القائد والضّابط لجميع العلوم الإسلاميّة الأخرى، فكانت له الرّيادة في منهجة التّفكير الإسلامي، وكان القائد والمؤسس لجميع الممارسات التّشريعيّة والقضائيّة للدّولة والمجتمع الإسلامي، أمّا في وقتنا المعاصر فقد أفل نجمه، وأصبح تراثاً ثقيلاً قليل الفائدة، لا يكاد يدرّس دون كثير من التّبرم وقليل من الاهتمام، الأمر الذي دعا الدّكتور عبد الوهاب خلاف أن يقول في مقدمة كتابه «علم أصول الفقه»: "وهذا كتابي في علم أصول الفقه قصدت به إحياء هذا العلم وإلقاء الضّوء على بحوثه، وراعيّ في عبارته الإيجاز والإيضاح وفي بحوثه وموضوعاته الاقتصار على ما تمسّ إليه الحاجة في استمرار الأحكام الشّرعية من مصادره وفهم الأحكام القانونيّة من مواردها"(2).

أهداف مشروع تجديد علم أصول الفقه عند الرّيسوني:

"1- تمكين علم أصول الفقه من استعادة دوره الرّيادي والقدرة على استيعاب المشكلات والإشكالات المنهجية والفقهية والفكرية، التي يواجهها المسلمون في عالمهم المعاصر.

2- الإسهام في استعادة الوظيفة المرجعية التي اضطلع بها علم أصول الفقه، بكونه أداةً لتحقيق الوحدة المنهجية والتّقارب الفكري والمذهبي لدى الأمة الإسلاميّة بعد أن تحول في غالب مسائله ومباحثه وقواعده إلى أداة فعّالة لإنتاج الاختلاف وتطريقه وتكثيره وتسويقه.

3- تعزيز الجهود الاجتهادية للعلماء المجتهدين المعاصرين، سواء في مجال

(1) المصدر نفسه: 15.

(2) علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ط12، دار القلم، الكويت، 1398هـ/1978م: 8.

الاستنباط الفقهي أو في المجالات الواسعة للفكر الإسلامي، وإمدادها بالقواعد والمسالك المنهجية المسعفة لهم والممهدة لاجتهاداتهم، فالجهود والمبادرات التجديدية متواصلة على كافة الأصعدة منذ قرن من الزمان أو يزيد، ولكنها في أحسن الأحوال متعثرة ومتقطعة فلا بد من مضاعفة الجهود التجديدية وترقيتها وتقوية وسائلها المنهجية.

4- وبناءً على ما تقدّم فإنّ المرجو كذلك من هذا المشروع هو أن يكون مفيداً لذوي

التخصصات والوظائف من علماء ومدرسين وباحثين شرعيين⁽¹⁾.

خصائص المنهجية المقترحة عند الريسوني:

1- إنّ السمات المنهجية المقترحة من قبل أصحاب هذا المشروع التجديدي هو:

الحرص على كلّ ما هو جديد ومفيد في عملية البناء الأصولي الجديد والمفيد الذي نحرص على استقصائه وتقديمه.

2- الحرص على كل ما هو جديد ومفيد، وكلّ ما لم يكن كذلك فمنهجنا الإعراض

عنه، وقد يكون مفيداً إلاّ أنّه ليس جديداً فحُقه محفوظ.

3- كلّ منهجٍ نراه ليس مفيداً يكون مصيره الإعراض والتجاهل.

4- عدم التعرّض لآراء الأصوليين بمختلف مذاهبهم.

5- اعتماد التطبيقات للقواعد الأصولية التي يتمّ عرضها في هذا البحث مع الأخذ

بعين الاعتبار كونها أمثلة حقيقية مستمدة من الواقع المعاصر⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ ما قدّمه هذا البحث من دراسة علمية ترتقي بعلم الأصول عند

جمهور المسلمين، إلاّ أنّ هذا الأمر لا قيمة له دون فتح باب الاجتهاد، فعلم الأصول هو

النظرية وعلم الفقه هو التطبيق فما فائدة النظرية دون تطبيقها، وقد لاحظ الباحث حالة

التخوف والتردد عند من ألف في أصول الفقه عند خوضهم في بحث الاجتهاد، والأصوات

المطالبة بفتحه ومنها الشيخ الريسوني ومعاونيه في هذا المشروع.

بعد هذا البيان يتضح لنا وبشكل جلي أنّ عملية الاستنباط الفقهي عند مدرسة الجمهور

تكون سالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّ باب الاجتهاد عندهم حكراً على الأئمة الأربعة. وأمّا

دراستهم لأصول الفقه ليس فيه جدوى عملية، وإنّما فيها جدوى علمية فقط.

(1) التجديد الأصولي، أحمد الريسوني: 16.

(2) المصدر نفسه: 18.

مناقشة:

بعد هذا العرض يبدو للباحث أنّ اطلاق مصطلح التجدد عند علماء مدرسة الجمهور المعاصرين من باب المسامحة، إذ لم يقدّموا شيئاً جديداً في علم اصول الفقه، بل كانت هناك دعوات لتجديد المناهج الاصولية فقط؛ والسبب في ذلك أنّ الاجتهاد الفقهي متوقف عندهم على أئمة المذاهب الاربعة: ولذا لا اثر للاستنباط الفقهي عندهم فهي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا توجد جدوى عملية في تنقيحهم لعلم اصول الفقه؛ وإنما البحث فيه للجدوى العلمية فقط، وعليه لا توجد نماذج تجديديه؛ كي يعرضها الباحث كما في المبحث السابق وإنما عرض دعواتهم التجديدية من باب المقارنة ليس الآ.

المبحث الثالث

تحليل ونقد علم أصول الفقه عند الحدائين

توطئة:

بعد الاستقراء الناقص على بعض ما ألفه الحدائون من كتبهم التي عُنت بدراسة أصول الفقه، تبين للباحث أنهم يركزون على أول مدونة أصولية وهي رسالة الشافعي (ت 204هـ)، ثم درسوا الاوضاع السياسية والاجتماعية وكذا دراستهم للسيرة الذاتية للشافعي خلصوا الى أنّ الشافعي قد ألف كتابه (الرسالة) بدوافع سياسية من قبل حكام الجور والظلم؛ لأنهم ارادوا احكام السلطة السياسية من خلال السلطة الدينية.

إذ يرى الحدائون أنّ غرض الشافعي هو غلق باب التفكير والاجتهاد والإبداع، يقول حسن حنفي: "لم يخل تكوين النص في علم اصول الفقه من الدوافع السياسية منذ أن وضع الشافعي الرسالة لضبط طرق الاستلال وتثبيت النص"(1).

ولابد لنا اولا من تعريف الحدائة في اللغة والاصطلاح كي يتضح لنا المبحث.

المطلب الأوّل: تعريف الحدائة في اللغة والاصطلاح:

تعريف الحدائة لغةً:

قال ابن فارس: "حدث الحاء والدا ل أصل واحد. وهو كون الشيء لم يكن يقال: حدث أمر بعد إذ لم يكن والرّجل الحدث: الطّري السن، والحديث من هذا لأنّه كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء"(2).

ويقول الرّاعب: "الحدث كون الشيء بعد أن لم يكن عرضاً كان ذلك أم جوهر وإحداثه إيجاده"(3). وقال الفيروز آبادي: "الحدائة من أصل حدث والمصدر حدوث وحدائة، وهو نقيض قديم والحدائة والحدثان أوّل الأمر وابتدأوه والحديث الجديد"(4).

(1) من النص الى الواقع، حسن حنفي، مصدر سابق: 35 / 1.

(2) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 1399هـ/1979: 26/2.

(3) المفردات في غريب القرآن، الرّاعب الاصفهاني: 150.

(4) القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: أنس محمد الشّامي وزكريا جابر أحمد، ط1، دار الحديث، مصر، 1429هـ/2008م: 336.

الحدثاء اصطلاحاً:

وللحدثاء في الاصطلاح مفهومان متباينان:

"الأول: يرتبط بالمضمون اللغوي، ويعني التّحديث والتّجديد والمعاصرة، وهو معنى عام يعني إحداث تجديد وتغير يتناسق مع التّغيرات التي يفرزها اختلاف الرّمن وهو مفهوم مقبول وبوجه عام"(1).

الثّاني: يرتبط بمضمون اصطلاحى يعني مذهباً أو نظرية تغييرية والثّورة على الموروث الذي لا يقتصر على الموروث الدّيني فقط، فهو عملية انتقال من القديم إلى الحديث ومن نمط فكري إلى آخر أحدث منه(2).

الرّأي المختار:

لا مشاحة في الاصطلاح فالتعريفان يؤكّدان على معنى التّغيير والتّجديد والثّورة على الموروث الإسلامي برّمته؛ لذا عوّضت الحدثاء بهذا المعنى وانتقدت من قبل علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم.

المطلب الثّاني: طابع التّغير الحدثاء

إنّ الطابع العام الذي يتميز به أصحاب الفكر الحدثاء، هو طابع التّغيير والتّطوير فالحدثيون يجعلون من التّغيير والتّطوير غاية، "ويرون أنّ الأحكام الفقهيّة هي التي تعاني من مشكلات، أمّا الواقع والظّروف والأوضاع الاجتماعيّة فميزان يجب اتّباعه لحلّ المشكلات"(3). ويمتاز التّفكير الحدثاء بالتّسرع في إطلاق الأحكام عند تناوله المجتمع والتّراث الإسلامي، وهم يفسرون الإسلام بنوع من التّفسير الباطني.

وهؤلاء الحدثيون يتسمون بالحدثاء لأنّها السّمة الغالبة على دعواهم، ويطلق عليهم بأصحاب التّغيير؛ وذلك لولعهم بالتّغيير والتّبديل حتى وُصفوا بأنّهم يتصورون أنّ الحقّ كلّه متغير، والتّغير غاية لذاته ينساقون وراءه إلى حركة بغير قرار(4).

(1) الحدثيون ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه، ذوايدي بن نجوش قوميدي، ط1، الجزائر، 2016/هـ: 6.
(2) مقالات نقدية في الحدثاء والعلمانية، فوده سعيد عبد اللطيف، دار الذخائر، بيروت- لبنان، 2015/هـ: 13.

(3) فضايا فقهية معاصرة، محمد سعيد البوطي، ط5، مكتبة الفارابي، دمشق، 1994/هـ: 15/1.
(4) ينظر: تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ط1، دار الهداية، قسطنطينية، الجزائر، (د.ت): 152.

المحتوى العام لدعوى التّغْيِيرِ الحدائِي:

إنّ هدف الحدائيين ما يسمونه: القراءة المعاصرة للوحي أو التّراث الإسلامي هو إيجاد قواعد لتغيير اصل التشريع، وفي ذلك يقول الدّكتور محمد شحرور: "ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتّنزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقواميّة والتّعدديّة الرّوجية ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب والقتال والغزو"⁽¹⁾.

وربّما عبّروا عنها بقراءات متعددة لا قراءة واحدة، وفي ذلك يقول الدّكتور محمد عابد الجابري: "غير أنّ هذه القراءات، رغم تعددها بهذا الشّكل، تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة مما يجعلها قراءة لا قراءات"⁽²⁾.

ومحتوى هذه القراءة المعاصرة يتضح في جملة من الادعاءات منها:

1 - ليس لشخص مسلم أن يحتكر تفسير القرآن والسّنة، وكذلك لا يحقّ له التّكلم باسم الدين الإسلامي وباسم الشّريعة الإسلامية.

2 - وليس في الدّين الإسلامي (فاتيكان) يقوده البابا يحتكر الكتاب المقدس وليس فيه كهنوت.

3 - وأنّ لكلّ واحد من المسلمين الحقّ في فهم الدّين وتفسير القرآن والسّنة النّبويّة، معتمداً في ذلك على قناعاته الشّخصية وضميره.

4 - وأنّ عمليّة التّفسير للشّريعة الإسلامية يجب أن تكون خاضعة لمفاهيم العصر المعيش والمستجدات؛ كي لا نكون متمسكين بالماضي⁽³⁾.

وحقيقة دعواهم هذه أنّهم يسعون وبشكل حثيث نحو التّغيير الشّامل لمفاهيم الشّريعة الإسلامية الغرّاء؛ لأنّهم يرونها من الماضي السّحيق، وهم لا يريدون أن يستمر وضع الدّين على ما هو عليه؛ لأنّهم لا يميزون بين ما هو الثّابت وما هو المتغير، ولا يميزون بين الأصول والفروع، ويدّعون لأنفسهم الاجتهاد؛ ليغيروا في ذلك أحكام الله تعالى القطعية⁽⁴⁾.

(1) نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامي، فقه المرأة، الوصية، الإرث، القواميّة، التّعددية، اللّباس، محمد شحرور، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000م: 118.

(2) نحن والتّراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1985م: 11.

(3) ينظر: الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، 1420هـ/2000: 17.

ولا فتنانهم بالثقافة الغربية، وبعدهم عن فهم أحكام الإسلام والتشكيك فيها؛ ولذا ينعنونها بالجمود على القرون الأولى من الإسلام وعدم تمكنها من مسايرة ما توصل إليه العالم الغربي في جميع مفاصل الحياة وهدفهم من كل ذلك إحلال الثقافة والقوانين الغربية محل المناهج والثقافة الإسلامية.

المطلب الثالث: أسباب دعوى التغير عند الحديثين:

أولاً: التأثير وبشكل كبير بالمناخ الغربي:

إذ أمن أنصار الحداثة بالثقافة الغربية الإيمان كله، وفُتِنُوا بزخرفها، وتشبعوا بثقافتها، وليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة في الإسلام، فإذا قلت لهم إن الله تعالى حرّم الزنا قالوا لك: إن أوروبا قدّنت الزنا على أشكال متنوعة تنسجم مع المجتمع الغربي، وإن قلت لهم إن الشريعة الإسلامية حرّمت شرب الخمر، قالوا: إن الغربيين مضطرون للخمر، والقرآن لم يقل: لا تشربوا الخمر، بل قال: ﴿فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾⁽¹⁾، وإن قلت لهم أن الدين الإسلامي حرّم الربا قالوا: وما نضع في هذه البنوك العملاقة أنغلق أبوابها⁽²⁾؟

ثانياً: أخذوا فكرهم الحداثي من الفلسفة التنويرية الغربية:

فقد قام فلاسفة التنوير الغربي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر من الميلاد بإعلان ثورة ثقافية على الدين «اليهودية والنصرانية» وذلك بفلسفة تدعي أن الدين صنع بشري، ناسب في ذلك الوقت طفولة العقل الإنساني ثم تجاوز هذا العقل الإنساني إلى حدود مرحلة ما يسمى «الميتافيزيقا»؛ ليتجاوزه وبشكل تام من خلال الحكم عليه بالتاريخية في مرحلة الفلسفة الوضعية⁽³⁾. والحداثيون اليوم يواجهون النصّ الدينيّ متمثلاً في القرآن المجيد والسنة النبوية الشريفة، بنفس مواجهة الغرب للدين وبالطريقة نفسها التي تدعو إلى «تاريخية» مفاهيم القرآن المجيد وأحكامه⁽⁴⁾.

ثالثاً: الاغترار بالقانون الغربي:

إنّ الحداثيين مفتونون ومعترون بالقانون الوضعي والتشريع الأوربي ويرون فيه

(1) سورة المائدة: 90.

(2) بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ط1، دار الفكر العربي، (دب): 27.

(3) ينظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م: 17.

(4) المصدر نفسه: 17.

صفة القداسة والسّمو، ويرون الفقه الإسلاميّ دونه في الشّكل والموضوع.

رابعاً: ذوبانهم في تقليد الفكر الاستشراقي:

إنّ خلفية دُعاة الحداثة التي أخذوها من أساتذتهم المستشرقين واضحة وبشكلٍ كبير لكلّ مطالع لما يكتبونه، فهم ينقلون أفكار المستشرقين، بل وأقوالهم بأسلوب يحاكي العقل المسلم؛ كما أنّهم يدّعون أنّهم مصلحون للشريعة الإسلامية ومجددون، لكنّهم في الواقع ينقلون وبكلّ أمانة ما يواجهون به الدّين الإسلاميّ من شبهات. ويجاهرون بتعاملهم مع القرآن الكريم كأبيّ كتاب أدبي ومنتج ثقافي (1).

خامساً: الحداثة ونهج الباطنية عند القدماء:

لقد لاحظ كثيرٌ من النّقاد شبهاً واسعاً بين الفكر الحداثي المعاصر وبين الفكر الباطني القديم وذلك للشّبه المنهجي بينهما (2).

المطلب الرابع: خصائص التّغير عند الحداثيين:

أولاً: التّناول على نصوص القرآن الكريم والاستهانة بها.

فهم لا يتورعون وبشكل مطلق عن التّمادي على النّصوص القرآنية ولو كانت من المحكمات أو من الواضحات، ولا يبدون أيّة عناية لأصول الشريعة الإسلامية وكلياتها، ويتجاوزن كلّ ذلك باسم القراءة الحداثيّة المعاصرة، والتأويل الجديد للنّصوص الشّرعية بدعوى التّجديد والاجتهاد المعاصر.

ثانياً: عدم التّفريق بين الثّابت والمتغير في الشريعة السّمحاء:

إنّ الاجتهاد عندهم مطلق غير متقيد بمجال، ولا يتوقف عند حدّ معين، ولا يفرقون بين قطعي الدّلالة وظني الدّلالة، ولا بين مفهوم كلي ولا جزئي، إذ الكلّ عندهم له قابلية التّحديث والتّطويع.

ثالثاً: تقمصهم الاجتهاد والتّجديد دون أهلية لذلك:

يدعي الحداثيون الاجتهاد مع خلوهم من أدواته، ناهيك أنّهم لا يتوقفون عن دعوى الاجتهاد، وإنّما يطالبون بالتّجديد في الأصول والفروع، فترى بعضهم يكتبون في علم أصول الفقه مع ادعائهم التّجديد فيها.

(1) تجديد الفقه الإسلامي، جمال عطية وهبة الزميلي، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1420هـ/2000م: 213.

(2) ينظر: قضية الفقه الجديد، جمال البناء، (د.ط)، دار الفكر الإسلامي، (د.ت): 40.

رابعاً: معاداتهم للتّراث الإسلامي وعشق كلّ الطّروحات الغربيّة المعاصرة(1). فهم يقرّون التّراث الإسلامي بطريقة تعسفيّة، بالرّغم من اعتراف المؤسسات الحقوقية، ورجال القانون في العالم أجمع، بالتّشريع الإسلامي كمصدر معاصر للتّشريع العام، وأنّه مرن وقابل للتطور وقابل لكلّ زمان ومكان، كما أنّه يختلف في تشريعاته عن جميع الشّرائع الأخرى.

المطلب الخامس: موقف الحداثيين من التّجديد الأصولي المعاصر:

من الجدير بالذّكر أنّ الحداثيين يعترفون بعلم أصول الفقه ودوره في ضبط الفقه الإسلامي يقول الدّكتور محمد عابد الجابري (ت: 2010) * : "هذا العلم الذي ابتكره المسلمون لأوّل مرة والذي لا نجد له نظيراً لا عند اليونان والرومان في الغرب ولا عند البابليين والصين والهند وإيران ومصر في الشّرق، ولا في أيّ مكان آخر"(2).

ولا ينكر الحداثيون مهمّة أصول الفقه في ضبط وظيفة العقل الفقهي يقول الجابري "إذا كانت مهمّة الفقه هي التّشريع للمجتمع، فإنّ مهمّة أصول الفقه التّشريع للعقل"(3).

وكذلك يعترف الحداثيون بالقيمة المنهجية لعلم الأصول فهم يقولون في ذلك: "هو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو علم التّنزيل، وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية عقلية"(4).

(1) ينظر: من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ط1، مركز الكتاب للنشر، مصر، 2004م: 18.
(*) محمد عابد الجابري، ولد في المغرب العربي في عام 1936م، نال درجة الدكتوراه من كلية الرباط عام 1967م، وكان تخصصه في الفلسفة، وعمل استاذاً في الفلسفة والفكر العربي في نفس الكلية التي تخرج منها وذلك في عام 1967م، انتج العديد من المؤلفات منها: العقل السياسي العربي، وجهة نظر، ونحن والتراث. وهو من الحداثيين الداعين إلى تجديد اصول الفقه الاسلامي من خلال تأصيل الاصول. ينظر: وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، (دب): 53-57.
(2) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م: 99، 100.

(3) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري: 100.

(4) التّراث والتّجديد، حسن حنفي، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992/1412: 178.

ويقول محمد أركون (ت: 2010م) (*): "وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة (القران + الحديث)"(1).

غير أنّ الحداثيين يرون أنّ المنظومة الأصولية التي كانت أساساً لقيام الأحكام القانونية التفصيلية الإسلامية، هي نفسها أصبحت عائقاً معرفياً أمام تطورها وتجديدها، كما أصبحت قيداً على حرية الاجتهاد(2).

وتبعاً لطابع التغيير والتطوير الذي يطبع الفكر الحداثي نشأةً ومنهجاً وغايةً، لم يعد أرباب الفكر الحداثي يكتفون بمحاولات التغيير على مستوى بعض المسائل بإعادة النظر، كقضايا الرّبا والفائدة وصناديق التّوفير وبعض قضايا الأسرة، فهذه محاولات جزئية في نظرهم، وإنّما يسعون الآن إلى الإصلاح الجذري – بزعمهم – الذي هو العودة إلى أصول التشريع ومناهج الاستدلال، وإعادة بناء أصول الفقه مما يعتبرونه استئنافاً لعمل الشاطبي، والطّوفي وعلّال الفاسي وجمال الدين عطية وغيرهم(3).

المطلب السادس: مضمون إعادة بناء أصول الفقه عند الحداثيين:

أولاً: حسن حنفي (*):

يرى أنّ المضمون العام لإعادة بناء أصول الفقه القديم هو تحويله من علم فقهي

(* محمد أركون، ولد بالجزائر عام 1928م واتم دراسته بباريس عام 1955م وحصل على الدكتوراه من السوربون 1969م، حاضر في العديد من الجامعات الغربية والعربية، شغل منصب مدير لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها، له العديد من المؤلفات منها: محاولات في الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي نقدً واجتهاد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ينظر: أزمة الحوار الديني، جمال سلطان، ط1، دار الرياض، 2010م: 14.

(1) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1991م: 11-12.

(2) الاجتهاد، النص، الواقع، جمال باروت وأحمد الريسوني، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق-سوريا، 1420هـ/2000م: 84.

(3) من النّصّ إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء أصول الفقه)، حسن حنفي، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004م-2005م: 36/1.

(* حسن حنفي، استاذ جامعي مصري، درس في جامعة القاهرة وجامعة فاسل، تبنى مشروع (التراث والتجديد)، له مؤلفات عديدة منها: دراسات في اصول الفقه، ومقدمة في علم الاستغراب، والدين والثورة، وهو رائد التيار اليساري الإسلامي. ينظر: محاولات التجدد في اصول الفقه ودعوته دراسة وتقويم، هزاع بن عبدالله بن صالح الغامدي، ط1، الرياض، 1429هـ/2008م: 858/1.

منطقي استدلالتي استنباطي، إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام(1).
ويقول: "إذا كان أصول الفقه القديم قد وقع في الحجاج والسجال والجدل بين المذاهب المختلفة، وأنَّ الصَّواب في فرقة والخطأ في الفرق الأخرى طبقاً لحديث الفرقة النَّاجية، فإنَّ أصول الفقه الجديد لا يُخطئ ولا يصوّب أحداً، ويعتبر كلَّ الاتجاهات تعبيراً عن وجهات نظرها في الموضوع التي تحتمها الظروف الاجتماعية والسياسية"(2).
ثانياً: محمد شحرور(**) (ت 2019م):

المضمون الثَّاني لعلم الأصول كما يراه شحرور: "هو بإعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام، مثل نظرية الحدود في التَّشريع، وفكرة السَّنة القوليَّة ليست وحيّاً وفكرة أنَّ الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أنَّ القياس هو بتقديم البيِّنات الماديَّة الاحصائية لا بقياس شاهد على غائب"(3).
ثالثاً: محمد عابد الجابري:

المضمون الثَّالث لتجديد علم الأصول عند الحدائين هو إعادة بناء قواعد أصولية، الهدف منها الخروج بمنهجية جديدة تواكب التَّطورات المعاصرة، سواء على صعيد المناهج وطرق التَّفكير والاستدلال، أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته.
ذلك أنَّ القواعد الأصولية — في المنظور الحدائني — ليست مما نصَّ عليه الشَّرع، بل هي من وضع الأصوليين وفي ذلك يقول عابد الجابري: "لكن القواعد الأصولية هذه ليست مما نصَّ عليها الشَّرع لا الكتاب ولا السَّنة، بل إنَّها من وضع الأصوليين، إنَّها قواعد للتَّفكير ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أنْ تحقق الحكمة من التَّشريع في زمن معين بطريقة أفضل"(4).

(1) من النَّصِّ إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء أصول الفقه)، حسن حنفي: 25/2.

(2) المصدر نفسه: 25/1.

(**) محمد شحرور مهندس وباحث كبير ومفكر ولد في سوريا عام 1938م يعمل استناداً في كلية الهندسة جامعة دمشق، اتهم باعتناق الفكر الشيوعي وذلك بعد عودته من موسكو، وهو منظر لما اطلق عليه (القراءات المعاصرة لقرآن الكريم). ينظر: محمد شحرور،

<https://www.biblioarabe.com/2019/01/pdf.html>

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-سوريا، 2008: 56.

(4) الدِّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة، محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م:

ومن أجل الإطاحة بعلم أصول الفقه الإسلامي، الذي يريد الحداثيون إعادة بنائه صاروا يدعون أنّ التّموذج الأصولي الذي وضعه الشّافعي (ت: 204هـ) قد استنفذ طاقته، ولم يعد له وظيفة أو حاجة تستدعيه وخاصة بعد غلق باب الاجتهاد، وفي ذلك يقول جمال باروت: "تعبّر نهاية المدونة الفقهيّة المذهبيّة الإسلاميّة إذن في نظرنا عن استنفاد فاعلية التّموذج الأصولية التشريعية واكتمالها"⁽¹⁾.

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ دعوات التغيير لمناهج علم اصول الفقه التي ينادي بها الحداثيون لا تعدوا كونها انتقادات لها دوافع بإعادة النظر في هذا العلم، فهم ليسوا من أهل الاختصاص، بل هم ابعدها ما يكونون عن هذا الامر، وهم يظنون أنّ الخوض في هذا العلم الاسلامي لا تعدوا كونها رؤية ذوقية وفكرية وانطباقية. فمن اهم شروط التجدد في علم اصول الفقه ما يلي:

الشرط الاول: ان يكون المجدد محيطا بعلم اصول الفقه ولديه ملكة الاجتهاد بشرطها وشروطها.

ثانيا: أن يميز بين القضايا الاصولية القطعية وبين القضايا الظنية.

ثالثا: معرفة الثابت والمتغير في الشريعة الاسلامية.

رابعا: ان يكون مستوعبا للنصوص الشرعية، وعالما بالناسخ والمنسوخ، والظاهر

من المؤول.

خامسا: ان يكون ضابطا للمناهج والطرق المعرفية العلمية، كالاستقراء والقياس

والاستنباط وغيرها.

وهناك شروط أخرى ذكرت في محلها⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر قد قام بعضهم بتفسير القرآن الكريم وهو لا يمتلك عدّة المفسر كما

فعل محمد اركون ومحمد عابد الجابري و نصر حامد ابو زيد وغيرهم.

ولابد من التنويه أنّ الباحث جعل مشكلة بحثه المناهج التي ينادي بها الحداثيون، لأنها

اصبحت تُدرّس في الكليات الاسلامية ومنها كلية العلوم الاسلامية في جامعة كربلاء

الموقرة تحت عنوان (دراسات قرآنية معاصرة) وكان هذا الدرس لطلبة الدكتوراه في السنة التحضيرية، الأمر الذي اثار الفضول عند الباحث لدراسة هذه المناهج ومعرفة حقيقتها ومدى تأثيرها على عملية الاستنباط الفقهي عند تطبيقها في علم اصول الفقه؛ ولاشك ولاشبهه انّ تطبيق منهجيتهم التي عرضها الباحث تؤدي الى نتائج خاطئة في عملية الاستنباط لأنها تقوم على مقدمات خاطئة.

بالإضافة الى ذلك أنّ كل ما طرحوه هو خلط بين علم اصول الفقه وقواعده وبين أثره وهو الفقه، فهم يظنون أنّ أصول الفقه وضع لتفسير التشريع وليس لفهم النص التشريعي، وهذل خلاف هدف اصول الفقه، وعلى كل المذاهب.

الفصل الثاني

التاريخية الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي

- ❖ المبحث الأول: التاريخية الأصولية عند الحدائين وأثرها في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الثاني: التاريخية الأصولية عند الإمام الخميني وأثرها في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الثالث: التاريخية الأصولية عند السيد كمال الحيدري وأثرها في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الرابع: التاريخية الأصولية في السنة الشريفة عند الشيخ حيدر حب الله وأثرها في الاستنباط الفقهي

تمهيد:

يكتسب النصُّ الشرعي في الدين الإسلامي أهميةً بالغة، ليس لأنه نصٌّ مقدس يمثل حالة ارتباط بين السماء والأرض فحسب، بل لما يمثله النصُّ الشرعي من نمط معارفي متميز بشكل كبير وفَعَال، مع جميع مساحات المعرفة البشرية التي تفرضها أحياناً الضرورة الزمنية، ومن هذه الجهة يمثل النصُّ الشرعي أوّل حالة تمايز بينه وبين أشكال المعارف التي تسالم عليها المجتمع البشري، لأنّ الطّبيعة البشرية لا ترجع المعرفة لنصوص لها حالة من السّبات والاستمرارية؛ وذلك لأنّ النّصوص في التّصور الإنساني مهما امتلكت من تناسق ومتانة في دلالتها، إلّا أنّها تظل محكومة بعوامل الزّمن التي تفرض بشكل كبير حالةً من التّطور الدّلالي للنّص، فيكون حينها النّصُّ معبراً عن المعرفة وفي الوقت نفسه ليس منتجاً لها.

ففي المعرفة الإنسانية يقوم البناء النظري لأيّ توجه فلسفي على مبادئ عدّة بوصفها القاعدة التي تجتمع عندها خيوط النّظرية، كما لا ترتبط هذه المبادئ بتعابير محددة تشكّل نصّاً ثابتاً. أمّا في تصور الدين الإسلامي فترتكز المعارف على النّصوص، ليس بوصفها مستبطنة للمعرفة فقط، بل ومنتجة لها أيضاً.

فهذا الوصف لواقع النّصوص الشرعية خلق محفز معرفي أمام عقول علماء الإسلام في تعاطيهم مع النّصّ الشرعي، وأدّى ذلك إلى فتح الأبواب أمام إبداعات فكريّة ومنهجية؛ كي تقترب من النّصوص في محاولة دائمة من أجل إيجاد توافق بين ثبات الإطار وعملية حركة المحتوى. فأما عملية ثبات الإطار، لأنّ النّصّ الشرعي هو امتداد للخطاب الإلهي. وأما حركة المحتوى، للانسجام المعرفي وبشكل كبير مع الطّبيعة البشرية، فالإنسان كونه موجوداً تاريخياً يقوم بعملية التّحرك ضمن إطار ظروف زمانية ومكانية يعيشها، الأمر الذي يجعل الإنسان بشكل دائم عرضة للتّغير بسبب تبدّل الظروف التي يعيشها و مقتضيات الواقع. وبما أنّ المعرفة تشكل جزءاً من المكتسبات البشرية، فهي في نهاية الأمر لها القدرة على التّغيير أو التشكّل ضمن إطار جديد يراعي المرحلة.

وهنا يُطرح سؤال وهو: هل الفهم الإنساني رهينُ حالة تاريخية وتغير مستمر؟ أو أنّ المحور في عملية فهم النّصّ الشرعي هو المفسر الذي يتأثر بخلفياته وقبلياته المعرفية؟ فإذا كانت هذه الأسئلة تكوّن وقفة تستفز فيها الباحث، فإلى أيّ مدى كانت عملية التّفاعل معها

في أوساط العلماء والمفكرين الإسلاميين؟

وهنا اختلفت وجهات النظر حول مدى تأثير منهج التاريخية، وما قدرته على أن يقدم فهماً منظماً للنص الشرعي، بين من يعتقد أنه الطريق الوحيد والحصري لتفعيل النص وإخراج الدين الإسلامي من الحالة الجامدة والمتزمتة، التي تقوم بحجب الحقيقة الدينية، وتجعل منها حالة أجنبية عن الواقع المعاصر، وبين المفكرين لأي دور فاعل لهذا المنهج الذي يقوم على الفلسفة الغربية؟ فالضرورة المنهجية عند الرافضين لهذا المنهج تقتضي أن يبقى هذا المنهج محافظاً على خصوصية المنشأ الذي بدوره يتباين مع تجربة النصوص الشرعية في الإسلام.

ويبدو أن هذا المنهج وجد أنصاراً له في وسط المجتمع الإسلامي استندوا عليه من أجل أن يقدموا فهماً جديداً للنص الشرعي، وفقاً لمقتضيات العصر الحاضر، وقد تناول هذا المبحث التاريخية عند المفكرين الحدائين ومنهج التاريخية عند علماء الأمامية.

المبحث الأول

التاريخية الأصولية عند الحدائين وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

في هذا المبحث يريد الباحث أن يحدد مُرادَ الحدائين من أرخنة القرآن الكريم، "فهي محاولة مقارنة النصِّ القرآني، من خلال دراسته بالمنهج التاريخي باعتباره ظاهرة تاريخية، ومنتج ثقافي مرتبط بالزمان الذي حدث فيه «القرن السابع الميلادي»، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، ثمَّ دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية، وهم ما يصطلح عليهم من منظور أركون بالفاعلين التاريخيين"⁽¹⁾.

فالتاريخية تصفُ القرآن الكريم بكونه خطاباً أو نصّاً أو حدثاً تاريخياً، أو ظاهرة أو واقعة تاريخية.

المطلب الأول: التاريخية في اللغة والاصطلاح:

التاريخ لغة:

لا بدّ لنا أولاً أن نُعرّف التاريخ في اللغة والاصطلاح ثمَّ بعد ذلك نُعرّف التاريخية لأنها مشتقة من مفهوم التاريخ.

جاء في مختار الصحاح: "أَرَخَ- (التأريخ) و(التّورخ) تعريف الوقت نقول: (أَرَخَ) الكتاب بيوم كذا و(وَرَّخَهُ) بمعنى واحد"⁽²⁾.

قال ابن منظور: "أَرَخَ: التّاريخ تعريف الوقت والتّورخ مثله، أرخ الكتاب ليوم كذا: وقته والواو فيه لغة: وزعم يعقوب أنّ الواو بدل الهمزة، وقيل: إنّ التّاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وأنّ المسلمين أخذوه من أهل الكتاب، وتاريخ المسلمين أرخ من زمن سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله) كُتب في خلافة عمر فصار تاريخاً إلى اليوم"⁽³⁾.

ومن الملاحظ أنّ مفهوم "التاريخية" لم يحظْ بتعريفات لغوية عربية؛ والسبب لأنّها لم تكن مستعملةً في اللغة العربية إلاّ بعد ما تُرجمت من اللغات الأوربية، فأصل الكلمة فرنسي

(1) القراءة التاريخية للقرآن/ <https://www.alkah.net/sharia/120907/>

(2) مختار الصحاح، زين الدّين أبو عبدالله محمد بن ابي بكر الرازي(ت666)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت-لبنان، 1420هـ/1999م: 16.

(3) لسان العرب، ابن منظور: 113 /1.

ومصطلح التاريخية يستعمل في العربية بمعنيين:

الأول: دلالاته على التاريخ، وبهذا يكون وصفاً منسوباً للتاريخ (1).

الثاني: مصدر صناعي من كلمة تاريخ، إذ يصاغ المصدر الصناعي بزيادة حرفين في آخر الكلمة وهما: ياء مشددة بعد تاء التأنيث المربوطة، إذ يصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن دالاً عليه من قبل (2).

التاريخية اصطلاحاً:

عرفها محمد أركون بما يأتي: هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي،

أي: ما ليس خيالياً أو وهمياً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي (3).

وهذا التعريف لا يخرج عن المساحة التي عالج بها المفكرون الغربيون مفهوم التاريخية، وقد سار حسن حنفي في فهمه للتاريخية في الاتجاه الذي قد سار فيه محمد أركون إذ يرى أن مفهوم التاريخية يقصد بها تكوين ظاهرة نشأة وتطوراً في مجتمع واحد وفي ظروف محددة وفي مدة زمنية معينة، والفكرة ظاهرة، وأن الظواهر الفكرية هي ظواهر اجتماعية وكل ظاهرة اجتماعية هي ظاهرة تاريخية، ولا يمكن أن يحدث شيء معين بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ (4).

ويرى بعض الباحثين أن مفهوم التاريخية هي حالة حدوث في الزمن، وعليه لا بد من التمييز بين الوجود الإلهي والوجود الزمني، إذ الفعل الإلهي الأول هو فعل إيجاد العالم وهو عملية افتتاح الزمن، فكل الأفعال التي وردت بعد الفعل الأول هي أفعال تاريخية؛ لأنها تحققت في زمان وتاريخ معين، فالتاريخية هي المعرفة التي تؤكد على أن الأحداث التاريخية يجب أن تُدرَسَ على أنها ظواهر تاريخية، وعند ممارسة هذا الأمر يتجلى بمنظور التاريخ بكونه نظاماً معرفياً جامعاً ومستقلاً (5).

التاريخية عند علي حرب: يرى حرب: "أن الأحداث والممارسات والخطابات أصلها

(1) ينظر: أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، عباس أبو السعود، ط1، دار المعارف، مصر، 1970م: 309.

(2) ينظر: النحو الوافي، عباس حسن، ط5، دار المعارف، مصر: 86/3.

(3) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ط2، المركز الثقافي، بيروت، 1996: 117.

(4) تاريخية علم الكلام، حسن حنفي، مجلة هموم الفكر والوطن، تصدر عن دار قباء بالقاهرة، العدد1، 1998م: 69.

(5) ينظر: تاريخ التاريخ، وجيه كوثراني، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات للنشر، بيروت، 2012م: 163.

الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والذنيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير أي قابليتها للتحول وإعادة التوظيف"⁽¹⁾.

فالتاريخية مفهوم مشتق من التاريخ الذي يُطلق على الشيء الذي تعاقب عليه الأحوال المختلفة في الماضي سواء أكان ذلك الشيء مادياً أم معنوياً⁽²⁾.

وهذه الأحوال التي تتعاقب على المجتمع البشري تتصف بالتنوع في أطرها الثقافية والإنسانية، وعملية التعاقب المؤثرة في الحوادث البشرية تدلُّ على حقيقة التاريخية، والتي تؤكد على أن الأمور الحاضرة هي ناشئة عن التطور التاريخي⁽³⁾.

المطلب الثاني: تعريف التاريخية الأصولية:

إن مصطلح التاريخية الأصولية جديد، وأمّا من جهة المفهوم فهو قديم؛ ولأن الأدلة الشرعية تتأثر في الجملة بتاريخ صدورها بمعنى: أن الزمان والمكان له أثر في فهم الأدلة سواء أكان خطاباً شرعياً أم نصّاً مكتوباً أو فعل المعصوم أو تقريره؛ لذا انبرى الباحث لتعريفه وبيان موضوعه، وأثره في عملية الاستنباط الفقهي.

وقد عرّف الباحث التاريخية الأصولية بما يأتي: هي عملية فهم النصّ الشرعي — القرآن والسنة وفعل المعصوم وتقريره — ضمن إطاره الزمكاني الذي وُلد فيه.

موضوع التاريخية الأصولية:

إنّ الموضوع الذي تدور حوله مسائل التاريخية الأصولية هو فهم النصّ الشرعي وفق زمان ومكان صدوره من الشارع المقدس.

الفرق بين التاريخية والتاريخانية:

يرى بعض الباحثين أنّ التاريخية شيء والتاريخانية شيء آخر، فالتاريخية هي طريقة وأسلوب للبحث، أمّا التاريخانية فهي التي تقرر حتمية التطور، وتألّه التاريخ وتدعو إلى الانقياد والرضوخ للتاريخ⁽⁴⁾. ويرى البعض أنّ التاريخية تمثل الرأي القائل: إنّ الحتمية التاريخية هي أحداث التاريخ التي تحكمها قوانين الطبيعة، أمّا التاريخانية هي طريقة

(1) نقد النصّ، علي حرب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1993م: 65.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م: 1/ 228.

(3) المعجم الفلسفي، جميل صليبة: 11/ 229.

(4) ينظر: مفهوم التاريخ، عبدالله العروي، ط4، المركز الثقافي العربي للأبحاث والدراسات، بيروت، 2012م:

واسلوب للبحث، تمثل الارتباط الشديد بالماضي أو هي توقيير له، واشتق منها كلمة تاريخاني التي يوصف بها الشخص الذي يقول بالاحتمية التاريخية⁽¹⁾.

وينتج عن ذلك أن الفرق بين المصطلحين، يدلُّ على أن التاريخية مذهب أو نزعة، أما التاريخية فهي صفة. بمعنى آخر: إن التاريخية يقصد بها المنهج الذي يدرس الأحداث ضمن الشروط التاريخية، بينما التاريخية هي سمة لما هو تاريخي.

المطلب الثالث: منهج أرخنة القرآن الكريم عند الحدائين:

أبعاد تاريخية النصِّ القرآني عند الحدائين:

"1- تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرازا ثقافياً لمجتمع معين، أو بعبارة أوضح: كونه منتجاً بشرياً بعيداً عن التَّعالي والتَّقديس.

2- تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته؛ أي: كونه استجابةً لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة لها، وقد أكد أركون ونصر حامد أبو زيد وتيزني والمؤدب على هذين البعدين"⁽²⁾.

فقد أصبح من المسلمات لدى الحدائين أن تاريخية النصِّ القرآني: هي ارتباطه باللحظة التاريخية التي وجد فيها؛ ولهذا يعدُّ محمد أركون أن النصوص القرآنية ليس لها أن تتعالى على الزمان والمكان. ويتبجح أركون في الدعوة لمنهجية التاريخية بكلِّ وقاحة ويصرح قائلاً: "أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكلِّ الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية أو الاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب المؤصدة للتاريخ"⁽³⁾. ثم يقول: "وإذا كنتُ ألحُّ على هذا التوجه أكثر من الباحثين الآخرين، فإنَّ ذلك عائداً إلى انشغالي منذ زمن طويل بتأويل النصِّ المقدس أو الذي قدَّسه تراكم الزمن ومرور القرون"⁽⁴⁾. وهو بقوله هذا يصرُّ ويركِّز على الطابع التاريخي لعملية تقديس النصِّ القرآني بشكلٍ خاص والنصِّ الديني بشكل عام.

(1) ينظر: قاموس اكس فورد، جويس هوكنز وآخرون، قاموس إنجليزي عربي، مراجعة واشراف: محمد دبس، اكاديميا، بيروت-لبنان، (د.ت): 494.

(2) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، مصطفى باجو، ط1، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1433هـ/2012م: 145.

(3) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت): 20.

(4) المصدر نفسه: 20.

فهو يعترفُ بشكلٍ صريحٍ بأنه يسلك طريقاً مناقضاً لمقاصد القرآن الكريم، فهو يقول: "وأنا أعلم أنّ الغاية المستمرة لهذا النصّ المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفق تاريخي للوجود البشري"(1).

المطلب الرابع: النظرية التاريخية بين أركون والسيد الخوئي:

يقول أركون: هناك كتاب بعنوان «البيان في تفسير القرآن» قد ألفه السيد أبو القاسم الخوئي، وهو على درجة عالية من الأهمية لدرجة أنه ترجم إلى اللغة الإنجليزية وكُتِبَتْ له مقدمة من قبل المستشرق أ.أ. سائدينا وذلك في منشورات جامعة أكسفورد، عام 1998م. ويرى أركون أنّ كتاب البيان هو من أهم الكتب في هذا المجال؛ وتأتي أهميته من مؤلفه السيد الخوئي، لأنّه كان زعيماً للطائفة الشيعيّة فهو يمارس قيادة دينية عليا، وهو يحمل أعلى لقب ديني «آية الله العظمى» وذلك في مدينة النجف الأشرف خلال مدة حياته الممتدة من عام (1899-1992م)(2).

والذي لفت انتباه أركون في هذا الكتاب كما يشير إلى ذلك، أنّ السيد الخوئي لم يشز في كتابه البيان إلى تاريخية النص القرآني والى أيّ باحثٍ حدثي ممن كتب في تاريخية النصّ القرآني، أو حول موضوع الوحي، كما أنّه لم يهتم بالمناهج المقارنة التي تقوم بتدريس العلاقات بين الكتب المقدسة، بالرغم من أنّ هذه المسألة قد تمّ مناقشتها مراراً وتكراراً في العديد من المؤتمرات الدوليّة منذ انعقاد المجمع الكنيسي والذي يعرف باسم مجمع الفاتكان الثّاني(3).

ومما أثار انتباه أركون في تفسير البيان ايضاً هو قول السيد الخوئي في مقدمة الكتاب: "يجب على كلّ مسلم عالماً أم غير عالم أن يسعى إلى فهم القرآن، وأن يكشف عن مكوناته، ويستضيء بأنواره وهداياته، فهو الكتاب الذي يضمن للبشر السلام والسعادة والنظام، إنّه يرفع من مكانتهم ويزيد من رفاهيتهم، بل ويساعدهم على التّوصل إليها يضاف إلى ذلك أنّ القرآن هو مرجع لكلّ علماء اللّغة والمعاجم، ودليل لعلماء النّحو، ومستنداً للفقهاء المجتهدين، ونموذج يحتذى للأديب، وغاية البحث المواظب للحكيم، ومعلم للواعظ المبشر،

(1) قضايا في نقد العقل الدّيني: محمد أركون: 21.

(2) ينظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، محمد أركون، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2005م: 13.

(3) ينظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني، محمد أركون: 14.

ومثابة لكل خلق ودين، منه اشتقت العلوم الاجتماعية ومبادئ الإدارة العامة للدولة، وعليه تركزت العلوم الدينية، وعلى ضوء هدايته أكتشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة، إنَّ القرآن المعجزة الخالدة للدين الخالد إنَّه المصدر النبيل والشريف للشرع والشريف"⁽¹⁾.

المطلب الخامس: قدسية القرآن الكريم ومحاولة الحدائين النيل منها:

نلاحظ أنَّ أركون أكد بشكل كبير على تاريخية القرآن الكريم، وأنَّ هذا الأمر غير مفكر فيه أي غير مسموح بالتفكير فيه، فقد أبدع القرآن الكريم في التغطية على تاريخيته من خلال القيام بربط نفسه بالتعالى، إذ بتجاوز التاريخ الأرضي بشكل كلي أو يعلو عليه⁽²⁾. وقال هاشم صالح تلميذ أركون ومترجم كتبه إلى العربية: "لقد آن الأوان للكشف عن تاريخية النصِّ القرآني وإنزاله من تعاليه الفوقي إلى الواقع الأرضي المحسوس، آن الأوان للكشف عن علاقته بظروف محددة تماماً في شبه الجزيرة العربية وفي القرن السابع الميلادي"⁽³⁾.

أمَّا نصر حامد أبو زيد فرأيه قريب من رأي أركون إذ يقول: "الواقع إذاً هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النصُّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً"⁽⁴⁾. وفي حالة إهمال الواقع الذي تكوّن منه النصُّ سنواجه مشكلةً حقيقية كبيرة كما يقول أبو زيد: تكمن في "إهدار الواقع أمام نصِّ جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليها إلى اسطورة بتحول النصِّ إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتّركيز على بعده الغيبي"⁽⁵⁾. فالقرآن في رأي نصر حامد انعكاس للواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي في شبه الجزيرة العربية التي نزل فيها. وتاريخية القرآن عنده: "لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالى -الوجود الإلهي- والوجود المشروط الزّمني"⁽⁶⁾.

ويوضح لنا الباحث الحدائي علي حرب ما يقصده أبو زيد بتاريخية القرآن، فهو يريد

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون: 14.

(2) الصدر نفسه: 21.

(3) الإسلام والانغلاق اللاهوتي، هاشم صالح، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2010م: 248.

(4) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ط3، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 2007م: 106. وينظر: مفهوم النصِّ دراسة في علوم القرآن، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008م: 67.

(5) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد: 106.

(6) النصِّ والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995: 71.

به أنه نصٌّ بشريٌّ وليس إلهياً إذ قال عنه: "وذلك بتعامله مع النصِّ التّراثي على أنه نتاجٌ ثقافي، أنتجه الواقع الذي تشكّل فيه، أي: واقع العرب اللّغوي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي زمن النبوة"⁽¹⁾.

المطلب السادس: تاريخية أحكام القرآن وأثرها في الاستنباط الفقهي:

المقصود بها: أنّ الأحكام التي صدرت من القرآن الكريم كانت استجابة لمطالبات واقع معين ليس إلأ، فهي صالحة لذلك الواقع بالشروط التاريخية والثقافية والمعرفية له، إلأ أنّ التطور التاريخي عمل على نسخ تلك الصّلاحية؛ لذا لم تعد أحكام القرآن الكريم ملائمة لعصرنا الحاضر، ويجب إهمالها وتجاوزها، بل عمّم الحداثيون هذا الأمر؛ كي يشمل العقيدة الإسلامية ومنظومة القيم وكذا دلالات القصص القرآني⁽²⁾.

المطلب السابع: أثر منهج الأرخنة في النصّ والتّراث الديني عند الحداثيين:

يقصد بأرخنة القرآن إعادة فهمه بشكلٍ يوفّر مساحةً لتأنيس خطابه، من خلال إرجاعه إلى ملبساته البيئية العرفية واللّغوية والسياسية والاجتماعية، فهو منتج ثقافي منسوب إلى عصر معين، وإذا أُريد أن يُتعامَل معه بشكلٍ عصري فلا بدّ من إعادة فهمه من خلال فتح قراءته للجميع وفصله عن حمولات المتلقي الأوّل، وهذا الاتجاه يقوم على قطع النصّ عن دلالاته التّفهيمية الأولى⁽³⁾. وهدف الأرخنة هو رفع عائق «الحكمية» ويتمثل هذا العائق في الاعتقاد القائل: أنّ القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية وأنّ الطّريقة التي تعتمدها الأرخنة في إزالة هذا العائق هي "وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة"⁽⁴⁾ ويتم هذا بواسطة عمليات منهجية وهي كالاتي:

أولاً: توظيف المسائل المسلم بها في تفسير القرآن:

توجد مسائل انشغل بها قدماء المفسرين تُبين وبشكل جلي ارتباط قسم من آيات الأحكام بالأحداث التاريخية وهي معروفة: كمسألة أسباب التّزول، والمكي والمدني،

(1) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: 173.
 (2) ينظر: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، محمد عمارة، ط1، دار الشروق القاهرة، 1423هـ/2003م: 60.
 (3) ينظر: المنهج الحديث في فهم القرآن مقارنةً بنبوية، علي عباس الأعرجي، مجلة قراءات معاصرة، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، العدد 3، 2016م: 13.
 (4) روح الحداثة، عبد الرّحمن طه، ط1، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 2006م: 2184. ينظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد: 9.

والتأسخ والمنسوخ، وغيرها، ومن خلال هذه المسائل استطاع أهل القراءة الحدائرية ومنهم محمد أركون تحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي على هذه الآيات(1).

ثانياً: تمخيض مفهوم الحكم:

وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن نطابق بين آية الحكم الشرعي وبين القاعدة القانونية، فإذا كانت القاعدة القانونية تُصرح بشكل جلي باتباع سلوك مضبوط، في ظروف خاصة تؤدي مخالفتها إلى التعرض للعقوبة القانونية، فهو يأتي مرة بصيغة الجملة الخبرية وأخرى بصيغة الجملة الإنشائية، الأمر الذي يؤدي إلى عدم معرفة مضمونه التشريعي، كما أنه قد يكون مردداً بين قرار خاص وبين قرار ناسخ، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في قيمته التشريعية بالنسبة إلى آيات الأحكام وفي صفتها الإلزامية(2).

ثالثاً: تقليل عدد آيات الأحكام:

يرى الحدائريون أن آيات الأحكام التي تمثل نسبة محددة من الآيات القرآنية، تكون وبشكل مطرد متأثرة بأسباب نزولها، ثم أن أكثرها قد نُسخَ وبعضها قد تجاوزها التاريخ بغير رجعة، الأمر الذي يدعو إلى الاختصار على أقل عدد ممكن من هذه الآيات(3).

رابعاً: تعميم الصفة التاريخية على العقيدة:

إنّ التاريخية لا تشمل آيات الأحكام والمعاملات فقط، بل إنها تدخل على آيات العبادات، وأنّ الآيات تكون تابعة لمستوى المعرفة في ذلك العصر الذي نزلت فيه، وفي هذه الحالة يكون القرآن قد اعتمد على تطورات الوعي عند المسلمين، ثمّ يوجه إليهم الخطاب القرآني في ذلك الوقت، وبما أن نسبة وعيهم دون مستوى الوعي التقدي؛ لزم أن تكون جزء من هذه التطورات ذات صيغة أسطورية(4).

المطلب الثامن: أسس التاريخية عند الحدائريين:

أولاً: الأساس اللغوي للقرآن الكريم:

يرى الحدائريون أنّ اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم، هي أحد الأسباب التي

(1) ينظر: روح الحدائرية، عبد الرحمن طه: 185.

(2) القرآن والتشريع – قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد، ط2، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000م: 50-60.

(3) معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، (د، ط)، دار سيناء للنشر، القاهرة، 1989م: 186.

(4) ينظر: روح الحدائرية: عبد الرحمن طه: 185.

تقف في طريق التّقدم للفكر العربيّ؛ لأنّها تعمل على تقوية الفكر السّلفي والمحافظة عليه، وبذلك تنفي موضوعية التّاريخ، وفي ذلك يقول عبدالله العروي: "ومن الأمور الواضحة وضوح النّهار، أنّ تقديس اللّغة أي تحجيرها في مستوى معين، وأخذ الثّقافة العتيقة هي تشجيع للفكر الوسطوي ونفي موضوعية التّاريخ، إنّ السّلفي يظنُّ أنّه حرٌّ في أفكاره، ولكنّه في الواقع لا يفكر باللّغة العتيقة وفي نطاق التّراث، بل إنّ اللّغة والتّراث هما اللذان يفكران من خلال فكره، وهذا واقع لا يعيبه ولا يمكن أن يعترف به السّلفي، ولكنّه محقق ولم يعد في استطاعة أيّ شخص له أدنى اطلاع على العلوم الألسنية الحديثة أن ينكره.

هذا الوعي سيفتح أعيننا على الواقع لأوّل مرة، ويمكننا من أن نرى اللّغة والتّراث وتأريخنا الخاص موادّه منفصلة عنّا، لا نستطيع أن نتصل بها إلاّ عن طريق التّحليل والتّركيب العقليين، لا عن طريق الحسّ والمعرفة المباشرة"⁽¹⁾.

وبهذا يصل الخطاب الحدائي إلى نتيجة أنّ اللّغة العربيّة هي سبب التّخلف الذي تعاني منه، وسوف تكون مسألة بديهية إذا ما بقينا بفكر الماورائيات⁽²⁾. فلغة القرآن الكريم هي لغة لاهوتية تدور فيها الألفاظ حول الباري تعالى، وهي تشير إلى موضوعات دينيّة بحثة مثل: الدّين، والرّسول والمعجزة، والتّبوة، لأنّها لغة عاجزة فهي تاريخيّة يرفضها عصرنا الحالي؛ فقد سببت لنا عقبات معرفية؛ كما أنّها مشحونة بالمعاني وبالمفاهيم القرآنية، فلغة القرآن تقف عائقاً دون التّحرر والانطلاق⁽³⁾.

سبب رفض الحدائين للغة القرآن الكريم:

تعدّ لغة القرآن المجيد عند الحدائين أنّها مرتبطة من حيث الزّمان والمكان بالبيئة التي ولدت فيها، وهي بيئة الصّحراء والبدوّة، إذ أمكنها أن تكون الوعاء الحضاري في فترة تاريخيّة معينة، فهي لا تستطيع أن تسير مع العصر والتّطور الحضاري الذي وصلت إليه الإنسانية في عصرنا الحالي⁽⁴⁾.

(1) العرب والفكر التاريخي، عبدالله العروي، ط5، الدار البيضاء، المغرب، 2006م: 208.

(2) المصدر نفسه: 333.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د.ب): 184.

(4) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط9، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009م: 252.

ثانياً: الأساس الأصولي للتاريخية عند الحدائين:

أشكّل محمد عابد الجابري على علماء الأصول من خلال اهتمامهم الشّدِيد بالبحث اللّغوي والمسائل النّحوية، وفي ذات الوقت غفلوا عن مسألة مقاصد الشريعة وصنع من ذلك، إشكالية اللفظ والمعنى، إذ قال: "إنّ الأصوليين انساقوا انسياقاً مع إشكالية اللّغويين والنّحاة، إشكالية اللفظ والمعنى، فجعلوا من «الاجتهاد» اجتهاداً في اللّغة التي نزل بها القرآن الكريم فكانت النتيجة أنّ شغلهم المسائل اللّغوية عن مقاصد الشريعة.

وقد أشكّل الجابري على علم أصول الفقه منذ عصر «الشّافعي» (ت204هـ) إلى 505هـ وذلك لأنّهم كانوا يطلبون المعاني من الألفاظ فقال في ذلك: "فعمقوا في العقل البياني وفي النّظام المعرفي الذي يؤسس خاصيتين لازماه منذ البداية، الأولى: هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والثانية: هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات، والاهتمام باللفظ وأصنافه... الخ على حساب مقاصد الشريعة"⁽¹⁾.

وهذا الأمر في نظر الجابري ولّد الكثير من المشاكل التّأويلية المتعارضة والمتناقضة، والتي تمّ توظيفها حسب كلّ مذهب، وعليه لا يمكن التمسك بالأراء الأصولية للشّافعي، إذ فهم الكتاب والسنة وفق آراء الشّافعي يؤدي إلى مآزق منهجية في علم الأصول لا عهد للأسلاف بها⁽²⁾.

ثالثاً: الأساس التّأويلي للتاريخية:

يعوّل الحدائون وبشكل كبير على التّأويل في دراستهم للقرآن الكريم؛ لأنّ مسألة التّأويل من المفاهيم القرآنية التي يمكن الولوج منها إلى غايات الحدائين وبسهولة، يقول علي حرب: "... ولهذا كان التّأويل طريق ملكي، الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحقّ، بل إنّه في النّهاية طريق كلّ عقلٍ في تعامله مع النّصّ وفي قراءته لتاريخه"⁽³⁾.

الأصول التّأويلية في الخطاب الحدائي:

1- أصالة التّأويل في الكلام:

يرى الحدائون أنّ التّأويل من لوازم اللّغة؛ لأنّ كلّ كلامٍ له قابلية التّأويل وفي ذلك يقول حسن حنفي: "ومن ثمّ فالتّأويل ضرورة للنّصّ، ولا يوجد نصٌّ إلّا ويمكن تأويله من

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: 67.

(2) ينظر: الثورة والحدائنة والإسلام، عبد المجيد الشّرفي، ط1، دار الجنوب للنشر، لبنان، 1994م: 143.

(3) التّأويل والحقيقة، علي حرب، ط2، دار التّأويل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995: 14.

أجل إيجاد الواقع الخاص به... حتّى النصوص الجليّة الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى التأويل... حتّى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس" (1).

2- عدم وجود قراءة دقيقة للنص القرآني:

هذا منطلق الخطاب الحدائي؛ لأنّ أيّة عملية تأويلية بنظرهم لا بدّ أن يكون خلفها بواعث أو غايات معينة ومؤدجّة، فالقراءة حينها لا تكون حيادية؛ لاستنادها إلى ثقافة المتلقي وقبليّاته الفكرية والعلمية (2).

3- ليس للنص القرآني معنى ثابت أو دلالة ثابتة:

فلا توجد مفاهيم جوهرية ثابتة عند الحدائين، وإنّما لكلّ قراءة تاريخية، معناها الذي يكشفه النصّ، فليس للألفاظ دلالات ذاتية، إذ النصّ لا يحمل من طياته دلالة جاهزة ونهائية، بل هناك فضاء دلالي وإمكانية تأويلية.

رابعاً: الأساس الكلامي للتاريخية:

ومن المسائل التي تبناها الحدائون في التأكيد على نظرية تاريخية القرآن هي بعض المسائل الكلامية ومنها مسألة «خلق القرآن» التي يقول بها المعتزلة في قبال القول بقديم القرآن الذي تتبناه الأشاعرة. يقول أركون: "لا تأتي بكلام مجلوب من الخارج من أوروبا أو من عصر التنوير أو من السوربون... وإنّما من داخل التراث الإسلامي ذاته" (3).

ثمّ قال: "مأساتنا نحن المسلمين هي أنّ الأطروحة الثانية أي أطروحة قدم القرآن التي يقول بها الأشاعرة هي التي انتصرت وترسخت في التاريخ، وحذفت مقولة المعتزلة التي لم تنتصر إلاّ فترة قصيرة، وفي الأوساط العقلانية المستنيرة أيام المأمون بشكل خاص" (4).

بينما يقول نصر حامد أبو زيد: "وإيجاد العالم وإخراجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود هو أوّل الأفعال الإلهية، وافتتاح التاريخ، لأنّه الفعل الذي افتتح مفهوم الزمن. خلق العالم إذن يعدّ واقعة تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه حدثاً غير مسبوق إلاّ في العلم الإلهي على هيئة مشروع لا ندري كنهه؛ لذلك نقول جميعاً: إنّ العالم محدث ولا خلاف

(1) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1988: 398.

(2) ينظر: مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 205.

(3) قضايا في نقد العقل الديني، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، 279.

(4) المصدر نفسه: 378.

حول مسألة حدوثه التي لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته"⁽¹⁾. وعلى ضوء ذلك فإنَّ التَّاريخية في هذا المقام يُفصِّدُ بها حدوث الزَّمان، حتَّى لو كان هذا الزَّمان هو تلك اللَّحظة التي افتتح فيها الزَّمان وابتدائه، فهي اللَّحظة التي تفصل وتميز بين الوجود المطلق والمتعالي والوجود المشروط بالزَّمان، وإذا كان فعل إيجاد العالم من العدم هو فعل افتتاح الزَّمن، فإنَّ جميع الأفعال التي تلت هذا الفعل الأوَّل هي أفعال تاريخية بحكم كونها قد تحققت في الزَّمن والتَّاريخ، وكلُّ ما ينتج عن هذه الأفعال الإلهية فهو فعل محدث أي: أنَّه حدث في لحظة تاريخية معينة"⁽²⁾.

خامساً: أساس علوم القرآن:

وهي من أهمِّ الرِّكائز التي اعتمد عليها الحداثيون في إثبات التَّاريخية التي يقولون بها. يقول نصر حامد أبو زيد: "ومن خلال علوم القرآن: أسباب النَّزول، والمكي والمدني، والنَّاسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن نكشف أنَّ القرآن نصٌّ لغوي نزل على مدى أكثر من عشرين عاماً، نزلت الآية أو مجموعة من الآيات حسب الواقع ..."⁽³⁾.

1 - الموقف الحداثي من أسباب النَّزول:

تُعَدُّ النَّظريات المطروحة في أسباب النَّزول من قبل الحداثيين ركيزةً مهمةً وأساساً لعملية التَّجدد من داخل أصول الفقه؛ لأنَّها تُجسِّدُ تاريخية النَّصِّ القرآني وتعيِّدُ وضع النَّصِّ القرآني في التَّاريخ وعليه فـ" إنَّ ما عبَّر عنه القدماء باسم النَّاسخ والمنسوخ ليدلَّ على أنَّ الفكر يتجدد طبقاً لقدرات الواقع وبناءً على متطلباته"⁽⁴⁾.

والمقصود بالسَّبب هي الطُّروف والحوادث والبيئة التي نزلت فيها الآيات القرآنية، وإذا كان المقصود بالنَّزول الهبوط من الأعلى إلى الأسفل، فلفظ الأسباب تعني الصَّعود من الأسفل إلى الأعلى، وأنَّ أكثر الحديث الخطابي عن واقعية الدِّين الإسلامي، إنَّما نشأ من باب أسباب النَّزول، فالمجتمع أوَّلاً والوحي ثانياً، والنَّاس أوَّلاً والقرآن ثانياً، الحياة الإنسانية

(1) النَّصُّ السُّلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995م: 70.

(2) النَّصُّ السُّلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد: 443.

(3) نصر حامد أبو زيد، حوار معه (مجلة العربي)، عدد45، مايو1996.

(4) التُّراث والتَّجديد، حسن حنفي، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان،

أولاً والفكر الإنساني ثانياً⁽¹⁾.

فالمقصود بسبب النزول: أن الوحي مرتبط بالواقع، والآيات مرتبطة بالتاريخ، فالوحي ليس خارجاً عن الزمان والمكان، بل هو تنزيل إلى الناس، وحلوله في التاريخ، وتوجيهه للواقع، إذ ارتبط الوحي الإلهي بمجتمع الناس وبتاريخهم وحياتهم اليومية، وبأفراحهم وأتراحهم وبأزمانهم⁽²⁾؛ ولذا جاء النصُّ القرآني منجماً وفق المناسبات والأحداث الإنسانية الواقعية واستجابة لها⁽³⁾.

ويعتقدُ الحداثيون أن كلَّ الآيات القرآنية لها سبب نزول، وأنَّ عدداً قليلاً جداً من الآيات نزل دون سبب وبهذا يربط الحداثيون هذه الأسباب بتاريخية القرآن الكريم، بمعنى أن النصَّ القرآني له ارتباط بعصره وزمانه الذي نزل فيه، وهم بذلك يعتمدون على أدلة واقعية لا سبيل إلى إنكارها.

2 - الموقف الحداثي من النَّاسخ والمنسوخ:

يرى الباحث أن النَّسخ من المباحث التي كُتِبَتْ فيها الكثير من الكتب، وما يهمننا في هذا البحث هو معرفة توظيف مسألة النَّاسخ والمنسوخ في إثبات تاريخية القرآن عند الحداثيين، منهم يريدون في مبحث النَّسخ أن يكرسوا التفسير الماركسي للمادة والفكر، فالفكر عندهم هو انعكاس للمادة، والنصُّ القرآني هو انعكاس للواقع، والواقع بدوره يقوم باستنزال النصِّ واستدعائه - كما مرَّ علينا في أسباب النزول- وعلى ذلك فالنصُّ القرآني نزل "بناءً على نداء الواقع، واكتمل بناءً على تطوره، أُعيدت صياغته طبقاً لقدرته وأهليته على ما هو معروف في النَّاسخ والمنسوخ، هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه، والفكر يأتي مطوراً للواقع فينادي فكراً أدقَّ وأحكم، حتَّى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً يجدُّ في الواقع كماله"⁽⁴⁾.

وفي مورد الردِّ على ذلك نقول: إنَّه لا أحد من المسلمين يقول إنَّ القرآن الكريم أنزله الله تعالى للقراءة فقط أو للعبادة أو للتلاوة فقط، فالمسلمون جميعاً يعدون القرآن الكريم منهج حياة، فهو شامل لكلِّ جوانب الحياة، بما في ذلك الإنسان ومستقبله ومصيره؛ فالقرآن

(1) الوحي والواقع، حسن حنفي، ط2، مؤسسة الهداوي، 2021م: 210.

(2) دراسات إسلامية، حسن حنفي، ط1، دار التنوير، بيروت، 1982: 366.

(3) النص القرآني، الطيب تزيني، مصدر سابق: 87.

(4) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2020: 504 / 2.

الكريم بما أنه كلام الله تعالى إلى البشر فهو حاكم على الواقع وموجه له، كما أنه مسيرٌ لحركة الإنسان والواقع إلى الاتجاه الأمثل، وليس كما يدعي الحداثيون أن الواقع هو الذي يتحكم بالنصّ القرآني فيستنزله طبقاً لحركته، وعلى ضوء ذلك فالقول بأن: "قضية الناسخ والمنسوخ ... تضع الخطوات واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النصّ والواقع، ومن ثمّ بين الإسلام والمجتمع"⁽¹⁾. ليس صحيحاً إذا كان مقصود أبي زيد أن النصّ يستجيب للواقع وبينهما ارتباط ضروري وينزل النصّ عند حاجة الواقع إليه بشكل ضمني.

ومن المؤكد أن النصّ قد يتأخر نزوله في كثير من الأحيان رغم حاجة الواقع إلى نزوله، كما في حادثة الإفك وسؤال اليهود عن الروح والسؤال عن حرمة الخمر وغير ذلك، بل في بعض الأحيان ينزل النصّ القرآني مفيداً ومنديداً للواقع ومطالباً بقلبه وتغييره، ومثال ذلك تحريم الخمر، والحمر الأهلية، وأوضح مثال على تصادم النصّ مع الواقع هو التوحيد الذي دعا إليه النصّ في الوقت الذي تسيطر فيه الوثنية على الواقع، فقلب النصّ الواقع وحوّله من الشرك إلى التوحيد، ومن الحروب والقتال العشائري والعصبية إلى الإيمان والتأخي وطاعة الله تعالى ورسوله⁽²⁾.

3 - الموقف الحداثي من المكي والمدني ودوره في تاريخية النصّ:

يُعدُّ هذا المبحث من منظور الخطاب الحديث أهم علوم القرآن من حيث تأكيده على تاريخية النصّ، والمقصد الأساسي الذي يريد الحداثيون أن يصلوا إليه عن طريق المكي والمدني هو إثبات تاريخية القرآن وأنه منتج ثقافي يخضع للظروف الاجتماعية والسياسية. ومن أبرز الحداثيين الذي ركّزوا على مسألة المكي والمدني هو محمود طه، الذي تقوم فكرته على أن الآيات المكية هي الرسالة العالمية التي نزلت لجميع الناس؛ لأن هذه الآيات تحتوي على مفاهيم عامة صالحة لكلّ زمان ومكان وهذه المرحلة هي التي نطلق عليها الإسلام؛ إلا أن الناس لم يستوعبوا الإسلام في مكة؛ بسبب تدني مستوى الفهم العقلي لديهم، فقد نسخ الدين الإسلامي في الفترة المكية، بمعنى أنسي حتىّ يكتمل مستوى الفهم في

(1) مفهوم النصّ، نصر حامد أبو زيد: 130.

(2) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد إدريس الطعان، ط، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، 1428هـ: 517.

العقل البشري فتظهر رسالة الإسلام حين يحين وقتها(1).

في حين يستبدل الإسلام في العصر المدني وهو مرحلة إيمان وليس مرحلة إسلام، والاختلاف بينهما لا علاقة له بالزمان والمكان وإنما اختلاف مستوى الفهم لدى المخاطبين ونضجهم الفكري.

والمرحلة المدنية بما فيها النصوص القرآنية التي نزلت هناك هي مختصة بالقرن السابع الميلادي؛ لأنها تقوم على الآيات التي تؤكد على الفروع، فهي لا تصلح للقرن العشرين، وإنما الذي يصلح لهذا القرن فهي النصوص المكية(2). وعلى ضوء ذلك فالقرآن الكريم لم يُبين كُله "والإسلام لم يكمل كُله آنذاك وإنما الذي ظهر منه ما يناسب الوقت وطاقة الناس، والقرآن لا يمكن أن يكتمل بيانه، وكذلك الإسلام"(3).

فللدين الإسلامي الحنيف شكلاً هرمياً قمته عند الباري تعالى وقاعدته عند الناس، وقد نزلت هذه القاعدة من القمة، نزلت إلى الواقع لتلبي حاجات الناس وطاقاتهم المادية والبشرية. وبهذا البيان يتضح لنا فهم الحداثيين لمسألة المكي والمدني والتاسخ والمنسوخ وأسباب النزول والعمل على توظيفها للقول بتاريخية القرآن الكريم.

المطلب التاسع: تطبيق منهج الأرخنة على نصوص القرآن الكريم:

لا شك ولا شبهة أن تطبيق منهج الأرخنة على النص القرآني يجعله نصاً تاريخياً لا يختلف عن غيره من النصوص التاريخية، كما سوف يترتب على ذلك عدة أمور منها:
أولاً: يلحظ تطبيق الأرخنة على آيات الأحكام في حين تكون توصيات وعضة، وليست قوانين تنظيمية، فهي لا تعدوا كونها توصيات إرشادية يستعين بها المسلمون في حل ما يعترض سبلهم خلال ممارستهم الحياتية اليومية، أو خلال قيامهم ببعض المعاملات الاقتصادية(4)، ولم يستثن الحداثيون سوى آية واحدة من آيات الأحكام وهي آية الربا(5).
 أي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۗ

(1) الرسالة الثانية في الإسلام، محمود طه، ط4، ام درمان، السودان، 1391هـ/1971م: 10.

(2) الرسالة الثانية في الإسلام، محمود طه: 108.

(3) المصدر نفسه: 138.

(4) ينظر: الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس 1991: 14.

(5) القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: 156.

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا(1).

ثانياً: إبطال قولهم إنَّ القرآن فيه بيان كل شيء:

لا شك أنَّ عدد آيات الأحكام قليل جداً بالنسبة إلى عدد آيات القرآن الكريم، وعليه لا يستطيع المجتهدون أن يستنبطوا تمام التشريع بسبب قلة آيات الاحكام. وأمَّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾(2)، فليس لها دلالة عند الحدائين على اكتمال التشريع، بل هي تدلّ على اكتمال التنزيل(3).

ثالثاً: الدعوة إلى تحديث الدين:

وذلك من خلال العمل على أن نستخلص من النصِّ القرآني فكرياً ينسجم مع فلسفة الحداثة، ولا يكون ذلك مع وجود أفكار قسرية تُفرضُ على الأفراد وتحدُّ من حريتهم، ولا شعائر طاغية تضيق على سلوكهم وإفراغ عقولهم من الأساطير الغابرة التي عشعشت في عقولهم؛ كي يكون إيمانه واعياً فالإيمان الحقيقي والمجرد هو الذي يورث التوتر في النفس، لإثارته الأسئلة، ويُضعف الممارسة التعبديّة الكلاسيكية؛ لاقتضائها أداء طقوس محددة، وهكذا فبمقدار تخلص الفرد من أشكال التدين الموروثة يكون نهوضه بحسب مقتضى الحدث(4).

رابعاً: تغير مفهوم الوحي:

يميّز الحدائون بين مستويين من كلام الله تعالى "الأوّل هو كلام إلهي أزلي، وفكر لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، أمّا الثاني فهو وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً والممكن قراءته. وذلك يعني أن الوحي جزء من كلام الله اللّانهائي"(5). ويرى الحدائون أن كلام الله الذي هو في اللّوح المحفوظ والمتعالي عن أيّ تاريخيّة ويتمتع بالقداسة العليا بحيث يعجز أيُّ جنس بشري بالوصول إليه، أمّا الوحي فيمثل جزءاً من كلام الله المتجسّم عبر التّاريخ في قالب لغوي بشري يخدم الإنسان على

(1) سورة البقرة: 275.

(2) سورة المائدة: 3.

(3) ينظر: القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، الصادق بلعيد: 296-297.

(4) نظر: القرآن والتشريع، الصادق بلعيد: 301-306.

(5) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون: 22.

وجه الأرض، فهذا الوحي يحمل بُعداً تاريخياً مادام كونه بنية لغوية جاءت على السنة الأنبياء الذين هم من الجنس البشري، وبما أنّ هذا الوحي حمل بُعداً تاريخياً فهو يفقد القداسة التي استلهمها من كلام الله المحفوظ(1).

المناقشة:

يظهر للباحث وبشكل جلي أنّ آراء الحداثيين في منهج التاريخية تتطابق مع النظريات الغربية وتوجهات الباحثين الغربيين؛ كي تبقى التاريخية مصدراً من مصادر الفلسفة الوضعية التي انتشرت في أوروبا في القرن التاسع عشر على يد الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت.

وأنّ الحداثيين يعدّون الخطاب الشرعي نصاً تاريخياً مثل أيّ نصّ، فهو موروث قديم خاص بوقت معين، وبيئة جغرافية معلومة، يمكن العمل عليه والتصرف فيه بحسب مقتضيات العصر؛ لأنّ النصّ الديني مرتبطٌ بفترة زمنية لا يمكن تعميمها لغيرها. كما تبين أنّ التاريخية عند الحداثيين العرب، التي تتمثل عندهم بالنظرة التي تتبع الصيرورة – التحول – كما أنّها تعمل وبشكل حثيث على ربطها بالواقع؛ لاكتشاف العوامل المؤثرة فيها والموجهة لها، كما أنّها تنظر إلى الإنسان على أنّه العنصر الفاعل في التطور التاريخي، وذلك من خلال الصراع الطبقي المستمر، وكلّ شيءٍ عند الحداثيين القائلين بالمنهج التاريخي هو نتاج الواقع.

ويبدو للباحث أنّ آراء الحداثيين صحيحة في الجملة؛ فالنص الشرعي ثابت وهو صالح لكلّ زمان ومكان، لكن مصاديقه متغيرة بحسب الزمان والمكان كما سيتبين ذلك في المباحث اللاحقة.

(1) القراءات الحديثة للقرآن الكريم كتاب "القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني" محمد أركون نموذجاً، ويسام حفظ الله وعائدة خموج، رسالة ماجستير مقدمة الى جامعة تبسة / كلية الآداب، 2016م – 2017م: 22.

المبحث الثاني

تاريخية النصّ الديني عند الإمام الخميني(*) وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

لا بدّ لنا أولاً أن نميّزَ بين التّاريخية عند علماء الإمامية والتّاريخية التي يقول بها الحدّاثيون، فقد نظر علماء الإمامية بعين البصيرة إلى العلاقة القائمة بين عملية الاجتهاد الفقهي، الذي هو «عملية استنباط الأحكام الشّرعية من أدلتها التّفصيلية»⁽¹⁾ وبين دوره الأساس والريادي في الإجابة عن جميع الأسئلة وفي مختلف العصور.

وهذه العلاقة قد أنتجت في رأيهم ضرورة التّركيز على سنن الحياة الإنسانيّة وتطوراتها، وذلك ما لم تهمله النّصوصُ القرآنيّة والمعصوميّة التي تتسم بالحيويّة والقدرة على التلاؤم مع مختلف العصور، وعدم الجمود الذي يؤدي إلى التّباعد بين الدّين والدّنيا، وبين المسلمين والشّريعة الإسلاميّة التي جاءت؛ لكي تحكمهم وفق موازين العدل الإلهي فانطلقوا في أفكارهم الصّائبة ليقدموا عنصراً جديداً ومهماً وقد أطلقوا عليه شرط «الزّمان والمكان» لما له من دور كبير في تفسير آيات القرآن المجيد والسّنة المعصوميّة الشّريفة.

وهذا الأمر لا يعني أنّهم جاءوا بأحكام شرعية جديدة؛ كي يدخلوها في الشّريعة الإسلاميّة أو أنّهم غيّرُوا وبدّلُوا الأحكام الفقهيّة، بل إنّ هذه النّظرية تقوم على أساس تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر موضوعاتها التي شرّعتْ الأحكام على أساسها، دون أن يكون في ذلك أيّة تجاوز على الشّريعة الإسلاميّة، وذلك ما سيبينه الباحث من خلال تنقيحه لهذه المسألة.

لا بدّ أولاً من الإشارة إلى أنّ مصطلح التّاريخية أو المنهج التّاريخي أو أصالة التّاريخ، أخذت أبعاداً كبيرة وواسعة في العلوم الإنسانيّة من المدارس الغربيّة ومن فرنسا وألمانيا بشكل خاص. أمّا على السّاحة العربيّة فلا توجد دراساتٌ معمقة في هذا الموضوع، وإنّما اعتمد الباحثون العرب على الكتب المترجمة من اللّغات الغربيّة.

(*) الإمام روح الله الموسوي الخميني (ت: 1409هـ) مرجع شيعي كبير، اشتهر بذكائه ونبوغه، درس العلوم الإسلاميّة في سن مبكرة، ثمّ درس العلوم العقليّة كالرياضيات والهيئة والفلسفة على يد كبار العلماء منهم: السيّد عبد الكريم الحائري، والميرزا علي الشّاه آبادي، من تلاميذه، مرتضى مطهري، والسيّد علي الخامنئي، والشيخ جعفر سبحاني، له مؤلفات عديدة منها: رسالة في القلب والإرادة، وتقريرات بحثه الأصولي الموسوم بـ (تهذيب الأصول)، ينظر: الامام الخميني سيرة ومسيرة، اعداد: مكتب الامام الخميني، ط1، سورية، 1427هـ: 1 — 10.

(1) ينظر: معالم التجديد الفقهي، من أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: خليل رزق، ط1، دار فراق للطباعة والنشر، قم، 1429هـ: رقم الصفحة 54.

وقد دخلت التاريخية إلى الأبحاث العقائدية والفقهية عندنا وبشكل خاص عندما طرح الإمام الخميني «نظرية الزمان والمكان»، وهذا هو المقصود بالمنهج التاريخي ولكن بعنوان الزمان والمكان»⁽¹⁾. ولهذه النظرية أهمية كبيرة في عملية الاستنباط الفقهي، "وعلى أثرها عُقدت ندوات ومؤتمرات ومحافل علمية وحوزوية لتبيّن هذا الاتجاه الجديد في الاجتهاد المعاصر إن صح التعبير"⁽²⁾.

ومن أجل بيان هذا الموضوع وبيان فائدته في عملية الاستنباط الفقهي يتعرض الباحث بشكل إجمالي لهذا الموضوع وعلى نحو الإيجاز يقول في ذلك: يُطْلَقُ الزَّمانُ والمكان ويراد منهما معنيين ظرف الزمان والمكان والطوارئ الحادثة فيهما، وتارة يُقصدُ بهما المظروف ونقصد به الحوادث والوقائع التي تقع في الحياة والأساليب المعتمدة فيه، وكذلك الظروف الاجتماعية التي لها دور في تقدم الحضارة الإنسانية وتغيرها، وما يُقصد من نظرية الزمان والمكان هو المعنى الثاني الذي يدخل في عملية الاجتهاد الفقهي.

ولا بدّ لنا حين نقوم بعملية تفسير الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي ملاحظة الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، بحيث لا يكون هناك تعارض بين عملية الاجتهاد المذكور وبين الأصول المسلمة في الشريعة الإسلامية. ويبدو أنّ أول من أشار من علماء الإمامية إلى مدخلية الزمان والمكان في الاستنباط الفقهي هو المقدس الأردبيلي(*) (ت: 993هـ) إذ 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"⁽³⁾.

(1) ينظر: مطارحات في تجديد الفكر الديني (19) الإنسان، الدين في المنهج التاريخي، كمال الحيدري، <http://alhaydari.com/ar/2019/02>

(2) القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد، عادل العلوي، ط1، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، قم: 1422هـ: 127. (*) هو أحمد بن محمد الأردبيلي، من كبار العلماء عند الإمامية، كان فقيها وعارفا، له مؤلفات كثيرة منها، زبدة البيان في آيات الاحكام، و مجمع الفائدة والبرهان، ينظر: أعيان الشيعة: 3/ 81.

(3) مجمع الفائدة والبرهان، المقدس أحمد الأردبيلي (ت 993هـ)، تحقيق: آقا مجتبی العراقي، ط1، قم المقدسة، (د.ت): 3/ 436.

المطلب الاول: موقف الإمام الخميني من الزمان والمكان:

يقول في ذلك: "إنني على اعتقاد بالفقه الدارج «السنتي القديم» بين فقهاننا وبالاجتهاد على النهج الجواهري أي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، وهذا الأمر لا بد منه، لكن لا يعني ذلك أن الفقه الإسلامي لا يواكب حاجات العصر، بل إن لعنصري الزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد فقد يكون لكل واقعة حكم، لكنها تتخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده"(1).

مميزات نظرية الزمان والمكان:

"أولاً: إن لها جذوراً في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).
ثانياً: إنها تقوم على دعائم تستقر في أعماق الفكر الأصولي لدى الإمامية.
ثالثاً: إنها تعتبر بحق مفتاح العلاج العلمي لما يستجد من القضايا في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية"(2).

المطلب الثاني: أثر الزمان والمكان في استنباط الحكم الشرعي:

إذن الزمان والمكان يؤثران وبشكل كبير في استنباط الحكم الشرعي وهذا التأثير تارة يكون بلحاظ الموضوع وأخرى بلحاظ الحكم. بمعنى آخر: لما كانت القضية متكونة من موضوع ومحمول فتأثيرهما تارة يرجع إلى الموضوع وأخرى إلى الحكم بلحاظ الملاك أو كيفية تنفيذ الحكم.

أولاً: تأثير الزمان والمكان في تغير الموضوعات:

فقد يراد من تبدل الموضوع إلى موضوع آخر نحو: تبدل الخمر خلاً، وقد يصدق على مورد معين في زمان ومكان معينين، ونفس الموضوع قد لا يصدق على ذلك المورد في زمان ومكان آخرين؛ وذلك لمداخلته في ظروف خاصة، نحو: الفقر والغنى والاستطاعة في الحج وبذل نفقة الزوجة وغير ذلك، كصدق القيمي والمثلي فقد يكون الشيء في زمان من القيميات ثم يكون من المثليات، وكصدق الموزون والمكيل، فربما يكون البيض في بلد معين يباع بالوزن وفي بلد آخر يباع بالعدد وهذه الأمثلة كلها من باب تبدل الموضوع

(1) صحيفة نور، تراث الإمام الخميني، ط1، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ترجمة: منير مسعودي، طهران-إيران: 98 / 21.

(2) الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، قراءة في نظرية الامام الخميني، / <https://nosos.net/wordprss/>

بلحاظ الزّمان والمكان(1).

مثال على تأثير الزّمان في عملية استنباط الحكم الشرعي في الموضوعات:

وهذا يتضح في مسألة حج البيت الحرام، إذ أفقّى الإمام الخميني بمنع فريضة الحج ولعدة سنوات بالنسبة للشّعب الإيراني، وهذا لا يدلُّ على أنّ فريضة الحج غيرُ واجبة، كما لا يعني أنّ فريضة الحج نُسخَت من قبل الإمام الخميني فهذه الشّعيرة لا يستطيع نسخها حتّى الإمام المعصوم (عليه السلام)؛ إلاّ أنّ الإمام الخميني يرى أنّ الله تعالى عندما فرض الحج أوجبه بشروط معينة كالعقل والبلوغ والاستطاعة و... لكن هذه الشّروط فردية، وهناك شرائط عامة تتعلق بالشرعية الإسلامية وعزّتها، وهي أنّ لا يستلزم من الحج إضعاف النّظام الإسلامي، فإذا استوجب الحج إضعاف النّظام الإسلامي فقد تحقق في شروط الحج موضوعٌ جديدٌ يستلزم منه حكماً شرعياً جديداً؛ لذا حرّم الحج لعدة سنوات؛ لأنّ فيه ضرراً على الإسلام(2).

ثانياً: تأثير الزّمان والمكان على ملاكات الأحكام:

لا شكّ ولا شبهة أنّ الأحكام الشرعية تابعة لملاكاتهما والمصلحة والمفسدة. فعندما يكون المناط باقياً على حاله فالحكم ثابت له دون تغيير، وأمّا إذا تغير المناط الحكم بسبب الظّروف والملابسات عندها يتغير الحكم قطعاً.

مثال ذلك: لا خلاف بين العلماء على حرمة بيع الدّم، وذلك بملاك عدم وجود منفعة عقلانية فيه ليكون حلالاً، أمّا بعد تطور العلم واكتشاف منفعة محللة للدّم تقوم عليها رحي الحياة؛ وبذلك أصبح للدّم ملاكٌ آخر فحلّ بيعه وشراؤه. وفي مثالٍ آخر: يعدُّ تقطيع أعضاء الميت أمراً محرماً لا خلاف فيه؛ ولا شكّ أنّ ملاك الحرمة هو تقطيع الأعضاء من أجل الانتقام والتّشفي، وفي ذلك الزّمان لم تكن هناك أيّة فائدة تترتب على تقطيع أعضاء الميت سوى الانتقام تلبية للرّغبة التّفسية، لكن في زماننا المعاصر ظهرت فوائدٌ كثيرة ومهمة من وراء تقطيع أعضاء الميت، فأصبحت عملية التّبرع بالأعضاء وزرعها أمراً ضرورياً لإنقاذ أرواح الآخرين(3).

(1) ينظر: القول الرّشيد في الاجتهاد والتقليد، عادل العلوي: 122.

(2) ينظر: معالم التّجديد الفقهي، كمال الحيدري: 157.

(3) ينظر: رسالة في تأثير الزّمان والمكان، جعفر سبحاني: 92.

ثالثاً: تأثير الزّمان والمكان في تنفيذ الحكم الشرعي:

للزمان والمكان تأثير مباشر في تنفيذ الأحكام الشرعية مثل: تقسيم غنائم الحرب بين المقاتلين، فقد كان هذا الأمر سهلاً في صدر الإسلام؛ لأنّ الغنائم كانت عبارةً عن سيوف ورماح وخيل وغيرها، أمّا في عصرنا الحالي فالأمر مختلف بعد التّطور الحاصل في أسلحة الحرب، كالدبابات والمدرعات والحافلات والطائرات والصّواريخ وغيرها من الأسلحة، فكان لا بدّ للفقهاء من أن يتخذوا موقفاً جديداً في تنفيذ الحكم الشرعي حال تقسيم الغنائم، فتغير الأوضاع والأحوال الزّمنية، تعطي للفقهاء نظرة معاصرة وجديدة بلحاظ القديم والجديد، فالبيع سابقاً كان منحصراً بنقل الأعيان، أمّا اليوم فالفقهاء يجوزون بيع الامتيازات الخاصة والعامة كامتياز بيع حقوق النّشر أو امتياز الشركات ونحو ذلك(1).

مثال آخر: دلّت النّصوص الشرعية على حليّة الأنفال والفيء للشّيعه في عصر غيبة الإمام (عليه السلام)، ومن الأنفال الأراضي الموات والأجسام والمعادن، ففي الأزمنة السّابقة كان الانتفاع بها محدوداً جداً ولا يتسبب في إثارة المشاكل، أمّا في عصرنا الحاضر ومع التّطور الصّناعي وانتشار ذلك بين النّاس صار الانتفاع بها غير محدود، فلو لم يتخذ الفقيه أسلوباً خاصاً في تنفيذ الحكم لكان الأمر يؤدي إلى انقراضها أولاً، ثمّ يؤدي لخلق الطّبقيّة في المجتمع؛ إذ ينقسم المجتمع إلى طبقة مترفة وأخرى فقيرة، فكان للظّروف الزّمكانية دوراً في فرض قيودٍ على تطبيق ذلك الحكم على نحو جامع يتكفل تطبيق أصل الحكم، أي: حليّة الأنفال لشّيعه أهل البيت (عليهم السلام) أولاً، وحفظ النّظام في المجتمع وبسط القسط والعدل بين أفراد المجتمع الواحد ثانياً، ويكون ذلك عن طريق الحاكم الشرعي الذي يُشرف على تطبيق هذا التّقسيم بين أفراد المجتمع(2).

رابعاً: تأثير الزّمان والمكان في تعيين أساليب تطبيق الأحكام:

توجد بعض الأحكام الشرعية لم يُحدّد الشّارع المقدس أساليب تطبيقها، وإنّما أبقاها مطلقة؛ كي يتسنى تطبيقها حسب الزّمان والمكان، واختيار الأسلوب الأصح في تطبيقها، ومن أمثلة ذلك:

"1- الدّفاع عن بيضة الإسلام قانون ثابت لا يتغير ولكن الأساليب المتخذة لتنفيذ هذا

(1) ينظر: رسالة في تأثير الزّمان والمكان، جعفر سبحاني: 94.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 96.

القانون موكلة إلى مقتضيات الزّمان التي تتغير بتغيره.

2- نشر العلم والثقافة أصل ثابت في الإسلام، وأمّا تحقيق ذلك وتعيين كفيته فهو

موكول إلى الزّمان، فعنصر الزّمان دخيل في تطبيق الأصل الكليّ حسب مقتضيات الزّمان.

3- إنّ روح القضاء الإسلامي هو حماية الحقوق وصيانتها، وكان الأسلوب المتبع هو

القاضي الفرد، وقضاؤه على درجة واحدة قطعيّة... ولكن اليوم لما دبّ الفساد إلى المحاكم

وقلّ الورع، اقتضى الزّمان أن يتبدل أسلوب القضاء إلى أسلوب محكمة القضاء الجمع،

وتعدد درجات المحاكم حسب المصلحة الزّمانية". (1)

وخلاصة ما مرّ لا بدّ أن نوّكد على أنّ تأثير الزّمان والمكان في الحكم الشرعي ليس

له تأثير على حصر التشريع بيد الباري تعالى، كما ليس له المساس بقديسية الكبريات

والأصول الثّابتة في الشريعة السّمحاء، وهذا هو ما يطلق عليه الفقه الحي الذي له قابلية

التّطبيق في كلّ زمان ومكان، وهذا خاص بالفقه الإمامي الذي يعتقد بحياة الإمام المعصوم

(عليه السلام).

وليس لنا أن نفسّر تأثير الزّمان بشكلٍ خاطئ، بحيث يؤدي إلى تبرير أخطاء الخلفاء

الذين فسّروا الكتاب والسنة على أهوائهم، كما فعلها عمر ابن الخطاب في وقوع الطلاق

ثلاثاً (2).

ومن الجدير بالذّكر أنّ كلّ ما ذكرناه من التّأثير الزّمكاني في الأحكام الشرعية كان

القصد منه تأثيرهما في مقام الإفتاء، وكذلك بالنسبة للأحكام الحكومية، "إذ إنّهُ يقسّم الحكم

إلى الحكم الشرعي والحكم الحكومي، والأوّل إلى الأوّلي والثّانوي، أي الأحكام الواقعيّة

والأحكام الظّاهريّة، وعند التّعارض بين الأحكام الأوّليّة والثّانوية تقدّم الثّانية من باب

الحكومة أو من باب التّوفيق العرفي، كتقدم قاعدة لا حرج على الأحكام الضّروريّة، كالميتة

يحرم أكلها إلّا من اضطرّ غير باغ ويرجع هذا إلى مقام الإفتاء والاستنباط" (3).

رأي بعض العلماء بهذه النظرية

يقول البعض في ذلك: إنّ «نظرية الزّمان والمكان» الذي قال بها الإمام الخميني تُعدّ

منهجاً اجتهادياً جديداً في عملية استنباط الأحكام الشرعية؛ لأنّها تؤدي إلى أن يفتح المجتهد

(1) ينظر: رسالة في تأثير الزّمان والمكان، جعفر سبحاني: 96.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 97.

(3) ينظر: القول الرّشيد في الاجتهاد والتّقليد، عادل العلوي: 134.

على الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للموضوعات الفقهيّة، إذ إنّ مشهور الفقهاء يرون أنّ الموضوعات الخارجيّة يحددها المكلف، أمّا عملية استنباط الحكم الشرعي من وظيفته أي المجتهد، وهذا المنهج التقليدي المشهور بين الفقهاء؛ والسبب في سير الفقهاء على هذا المنهج هو تطبيقهم للمنهج الأرسطي الذي يعتمد الكليات.

إذ الأحكام الشرعية على ضوء هذا المنهج دائماً مسائل كليّة، وهذا الأمر كان بشكل أو بآخر متجذراً في فكر الأصوليين والفقهاء، أمّا على ضوء نظرية الإمام الخميني، فإنّ الحكم من المستحيل بيانه من دون تحديد الموضوع، أمّا الفقهاء التقليديون فإنهم يبنون الموضوعات على نحو القضية الشرطيّة والقضية الحقيقيّة؛ ولذا نرى الفقيه إذا أصدر حكماً يُصدّره دون أن يحدد الموضوعات الخارجيّة التي ينطبق عليها هذا الحكم؛ لأنّه لا يعرف هذا الموضوع؛ الأمر الذي جعل الفقهاء بعيدون كلّ البعد عن الواقع الخارجي، وعن تحديد الموضوعات، فصار يبني الأحكام على فرضيات بعيدة عن الواقع الذي صدر فيه الحكم؛ لأنّ فرضياته التي اعتمدها كانت منبثقةً من روايات صدرت في واقع اجتماعي مختلف كما هو عليه الآن، ومختلفة عن واقعنا المعاصر.

وهنا تصدى الإمام الخميني لحلّ هذه المشكلة من خلال اعتبار الزّمان والمكان شرطان لكلّ موضوع، فإذا أراد أحدٌ فهم الموضوع على ضوء هذه النظريّة، يجب أن يتوفر في الموضوع هذه الشرائط، فننطلق من الموضوع ضمن هذه الشّروط، ثمّ يأتي الحكم الشرعي بعد ذلك⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الأسس التي تقوم عليها نظرية الزّمان والمكان:

"أولاً: إدخال عنصري الزّمان والمكان عملية تشريع الأحكام.

ثانياً: إحاطة الفقيه الشّاملة بخصوصيات تشريع الأحكام في زمن صدور النّصّ وملاحظة أسباب النّزول للأي، والصّدور للرّواية، ومطابقة ذلك ومقارنته مع الواقع المعاصر والمستجد.

ثالثاً: إنّ عملية التّشريع بملاحظة هذين العنصرين لا تتناول تغيّر الأحكام وتبدلها وإنّما الأخذ بعين الاعتبار شروط الموضوعات وتبدّلها، وعلى أساس ذلك يتمّ إصدار الحكم

(1) ينظر: معالم التّجديد الفقهي، السيد كمال الحيدري، 163.

الجديد تبعاً لتغير الموضوع المستحدث الذي طرأت عليه عناوين جديدة." (1).

المطلب الرابع: تطبيقات نظرية الزمان والمكان:

أولاً: لقد أفتى علماء الشريعة اعتماداً على ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة بتحريم بيع الدم، ودليلهم على ذلك هو عدم وجود أية فوائد عقلانية لمثل هذا البيع، إذ في زمان الصدور لم يكن فيه سوى الضرر بالنفس وهو أمر محرّم.

ثانياً: التشبه بالكفار في ملبسهم ومظهرهم، هو حرام على جميع المسلمين والمسلمات، أمّا في وقتنا المعاصر فقد ارتفعت الحرمة سوى الذي يُعدّ من لباس الشهرة.

ثالثاً: لعب الشطرنج هو من أبرز مصاديق القمار واللّهو، وهو أمرٌ محرّم عند جميع المسلمين إذ ورد فيه نصٌّ من الكتاب والسنة وكذا أفتى جميع العلماء والفقهاء؛ والحكمة من وراء ذلك هو أنّ القمار يسبب العراك والبغضاء ويفضي إلى الفساد الأخلاقي والفساد الاقتصادي والاجتماعي بين صفوف المجتمع. وقد أفتى الإمام الخميني بجواز لعب الشطرنج بعد أن تغير عنوانه وأصبح رياضةً عقليةً يمارسها طلاب المدارس ويتدربون عليها.

رابعاً: لا مانع من تناول بعض الأطعمة والأشربة، مثل تناول المشروبات الغازية ابتداءً كالبيبيسي ونحوه وكأكل لحوم الحمير بحسب ما أفتى بعض الفقهاء، إذ لا دليل يؤكد على حرمتها، بالإضافة إلى ذلك لا يوجد عند العقلاء مانع من ذلك، وكذلك استعمال التّبّاك وتدخينه بعد أن حرّم بالفتوى المشهورة التي عرفت بثورة التّبّاك (2). وينتج لنا من جميع هذه الأمثلة أنفة الذكر ونظائرها الكثيرة، هو أنّ جميع هذه الأفعال السابقة في بعض الأزمنة السابقة كانت لها أحكاماً شرعية معينة؛ لأسباب شرعية وعقلية، ولكن بعد تغير موضوعات هذه الأفعال التي صدرت فيها أحكامٌ معينة فيما سبق، فلا تبقى الأحكام الشرعية التي صدرت بحق تلك الموضوعات على حالها الأول؛ وذلك لتغير موضوعاتها. وببيان آخر: إنّ الأحكام الشرعية تابعة لموضوعاتها، فعند تغير الموضوع يتغير الحكم تبعاً لذلك.

(1) معالم التّجديد الفقهي، السيد كمال الحيدري: 163.

(2) معالم التّجديد الفقهي، السيد كمال الحيدري: 186-189.

مناقشة:

يبدو أنّ نظرية الزمان والمكان التي يقول بها الامام الخميني تمثل حلاً لتساؤلات الواقع الحالي، كما أنّها تُخرجُ الفقيه من عملية البحث في الرواية والموضوعات التي تعرضت لها إلى حالة الارتباط بالمجتمع الحاضر وبالواقع الاجتماعي، ولاشك ولا شبه إنّها تعطي للبعد الاجتماعي دوراً مهماً في عملية التشريع واستنباط الأحكام الشرعية.

المبحث الثالث

نظرية التاريخية الأصولية عند السيد كمال الحيدري (*)

واثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

هناك مجموعة من العلماء الأعلام آمنوا بهذه النظرية ولكنهم عبّروا عنها بتعابير مختلفة ومتعددة نحو نظرية «الزّمان والمكان» للأمام الخميني و«نظرية الفراغ التشريعي» للسيد محمد باقر الصدر و«الجري والتّطبيق» وهي نظرية العلامة الطّباطبائي، وهكذا نظرية «باب الظهور والبطون»، و«باب التّنزيل والتّأويل». أمّا السيد الحيدري فقد أطلق عليها نظرية «وحدة المفهوم وتعدد المصداق» فكل مفهوم مصاديق ينطبق عليها، وليس المقصود بالمفهوم هنا مايقابل المنطوق بل ما يقابل المصداق. فجميع النظريات السابقة وإن جاءت بتعابير مختلفة إلا أنّها أشارت إلى مطلب واحد وهو: أن يكون المفهوم القرآني واحداً إلا أن مصاديقه مختلفة باختلاف الزّمان والمكان ومن وضع اجتماعي وثقافي إلى وضع آخر؛ ولذا قالوا إنّ القرآن الكريم لا تنقضي عجائبه؛ لأنّ مصاديق المفاهيم لا تنقضي وإن كانت مفاهيمها محدودة، إلا أن المصاديق مفتوحة وتنطبق على مفاهيمها في كلّ حين (1).

وفي هذا الباب بيّن السيد الطّباطبائي (*) في تفسير الميزان أنّ المراد من نظرية

(*) كمال بن باقر بن حسن هو مرجع شيعي عراقي معاصر مقيم الآن بمدينة قم الإيرانية. وهو من أعلام حركة إصلاح التراث الإسلامي اشتهر بمناظراته العقائدية مع المذاهب والفرق الأخرى عبر برامجه التلفزيونية كبرنامجي مطارحات في العقيدة والأطروحة المهدوية اللذين بيثان من قناة الكوثر الفضائية". ينظر: السيد كمال الحيدري، سيرته، منهجه، آثاره، حميد مجيد هدو، ط 3، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان _ بيروت، 1432هـ/2011: 11_25.

(1) ينظر: أدلة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري، منشور بتاريخ، 2018/01/23، على موقع، <http://alhaydari.com/ar/>

(*) السيد محمد حسين الطّباطبائي، المعروف بالعلامة الطّباطبائي (1321 - 1402 هـ، فقيه، وأصولي، مفسّر، ومتكلم وعارف. من أعظم علماء الإمامية الذي ترك أثراً كبيراً على السّاحة العلميّة والفكريّة في السّاحة الإسلامية وفي العالم أُلّف الكثير من المصنّفات، أهمها موسوعته التفسيرية تحت عنوان: الميزان في تفسير القرآن، ناهيك عن الكتب الفلسفية مثل بداية الحكمة ونهاية الحكمة وكتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي الذي شرّحه وعلق عليه تلميذه المطهري. تخرج على يديه الكثير من العلماء والمفكرين كالشيخ مرتضى مطهري والشيخ العارف جوادي الأملي والشيخ الكبير مصباح اليزدي والشيخ البهشتي وغيرهم. وقد أخذت مناظراته مع المفكر الفرنسي هنري كاربن وهو متخصص بالشأن الشيعي شهرة واسعة في إيصال الفكر الشيعي إلى المجتمع الأوربي. ينظر: أصول التفسير والتأويل، كمال الحيدري، ط2، دار فراق، إيران، 1427هـ: 8_55.

الجري والتطبيق هو المفهوم والمصداق إذ يقول: "وكان يجب لنا أن نتنبه: أن المسميات الماديّة محكومة بالتغيّر والتبدل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحوّل والتكامل، كما أن السراج أول ما عمله الإنسان كان إناءً فيه فتيلة وشيء من الدّهن تشتعلُ به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثمّ لم يزل يتكامل حتّى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائيّ ولم يبقَ من أجزاء السراج المعمول إلاّ الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء ولا واحد"⁽¹⁾.

فمسميات الأشياء بلغت من التغيّر إلى درجة فقدت فيها جميع أجزائها السابقة من حيث الدات والصفة، أمّا الاسم مع ذلك باقٍ بمعنى المفهوم منطبق، وهذا الأمر يكشف لنا أن المفهوم موضوع لمصاديق أعم. فكان لنا أن نتنبه أن مدار الملاك في صدق الاسم المقصود به اللفظ الذي يحكي مفهوم استعمال المصداق على الغاية والغرض، هذا هو الأصل الذي تقوم عليه هذه النظرية، بمعنى لا جمود اللفظ على مصداق واحد؛ لأن ذلك يؤدي أن نضع مفهوماً جديداً ولفظاً جديداً كلياً تغيير المصداق، وحقيقة الأمر ليس كذلك.

وهنا ملاحظة لا بدّ من الإشارة إليها وهي: أننا تارة نعبر المعنى وأخرى نعبر عن المفهوم، والمعنى والمفهوم بمعنى واحد ولكن اللحاظ مختلف، فإذا نظرنا إلى اللفظ في قبال اللفظ نطلق عليه معنى، أمّا إذا لوحظ هذا المعنى بلحاظ الذي ينطبق عليه نطلق عليه مفهوم، إذ المعنى والمفهوم إشارة إلى ذلك الشيء الذي تتصوره في الذهن⁽²⁾.

وقد أشار الشيخ النائيني^(*) إلى ذلك، فقد قال: "المراد من المعنى والمفهوم هو المدرك العقلائي، الذي يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقائق خارج يشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرك العقلائي يكون مجرداً عن كلّ شيء وبسيطاً غاية البساطة...

(1) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط1، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، 1417هـ/1997م: 13 / 1.

(2) نظرية وحده المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري، مصدر سابق: 3.

(*) هو الشيخ محمد حسين النائيني (1276 - 1355هـ)، فقيه وأصولي من كبار مراجع التقليد عند الإمامية، تميّز عن علماء عصره بمكانته العلميّة الخاصّة بينهم، درس على يد كبار العلماء أمثال: الشيخ محمد حسين الخراساني صاحب الكفاية، والسيد إسماعيل الصدر، والسيد محمد حسين الشيرازي. تخرّج على يديه علماء كبار منهم السيّد أبو القاسم الخوئي، والشيخ محمد رضا المظفر وآخرين، انعكست آراؤه على تلامذته. من أشهر كتبه: تعليقة على العروة الوثقى، وتنبيه الأمة وتنزيه الملة، وتقارير بحثه (أجود التقريرات) و(فوائد الأصول). ينظر: الميرزا النائيني حياته ومؤلفاته، عبد المحسن نجف، ضمن كتاب: تنبيه الأمة وتنزيه الملة ط1، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1434هـ: 27.

فالمفهوم ذلك المدرك العقلاني الذي لا دعاء له إلا العقل" (1).

فالمفهوم هو الذي له مصداق خارجي، فإذا لم يكن له مصداق فصار من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، يقول السيد مصطفى الخميني (**): "هل الألفاظ موضوعة للمعاني العامة؟ المشهور في بعض العلوم: إن الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، مثلاً الكتاب موضوع لما ينقش فيه، سواء أكان مادياً أم مجرداً وسواء كان نقشه معقولاً أو محسوساً... وغير ذلك من الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنة كالماء والأرض والجنة والنار والحساب والميزان..." (2).

المطلب الأول: ركائز نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق وأثرها في الاستنباط

الفقهي:

أولاً: اللغة: يرى السيد الحيدري أنّ من أهم الأبحاث التي يجب الوقوف عندها في هذا الموضوع التي تُعدّ من أهم مفاتيح عملية الاستنباط الشرعي، هي مسألة الظهور التي أثبتت حجّة النصّ القرآني والنصوص الصادرة من الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام) والسؤال الذي طرحه السيد الحيدري هل المقصود بالظهور في عصر الصدور أو المقصود بالظهور في عصر الوصول؟

وقد طرح التساؤل لدليلين مهمين:

الأول: أكدت كلمات الأعلام أنّ اللغة هي ظاهرة اجتماعية وهي صغرى القياس وكلّ ظاهرة اجتماعية متغيرة ينتج أنّ الظهور اللغوي متغير، وهذا أمرٌ لا مجال للبحث فيه.

الثاني: تُعدّ اللغة مرآةً تعكس ثقافة المجتمع الذي يتحدث بها، وسلوكه وعقيدته وجميع الأبعاد الأخرى لأيّ مجتمع يتحدّث بتلك اللغة.

وبما أنّ الثقافات الاجتماعية والفكرية والعقدية متغيرة في جميع الأمم، إذن اللغة

(1) فوائد الأصول، محمد حسين الغروي الثائيني (ت 1255هـ)، ط 12، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، 1428هـ: 35/1.

(**) السيد مصطفى الخميني، من علماء الشيعة في المعاصرين ومن الناشطين في الثورة الإسلامية في إيران وهو ابن زعيمها السيد روح الله الخميني. درس في حوزة قم وحوزة النجف، ومن أبرز أساتذته السيد البروجردي والسيد الخوئي، والسيد محسن الحكيم، كما له عدّة مؤلفات منها ما فُقد، ومنها ما طُبِع. وتوفي في النجف الأشرف سنة 1397 هـ/1356 ش، في ظروف غامضة، وله من العمر 47 عاماً، ودُفن في الصحن العلوي الشريف. <https://ar.wikishia.net/view>

(2) تحريرات في الأصول، مصطفى الخميني، ط 1، مؤسسة العروج، الناشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1418هـ/1376ش: 109.

باعتبارها ظاهرة اجتماعية تكون متغيرة أيضاً؛ ولذا يُطرح تساؤلٌ مهم وهو هل الظهور الذي فهمه المسلمون في عصر الصّدور حجة أو لا ما نفهمه نحن في عصر الوصول حجة؟ فقد فهموا من النصّ شيء وطبقوه على شيء معين، ونحن فهمنا شيء وطبقناه على شيء آخر، فإيهما يكون حجة علينا(1)؟

مثال على ذلك: ثبت في البحث الفقهي أنّ النّفقة واجبة على الرّوج للزّوجة والأولاد والأبوين، والسؤال هنا هل النّفقة المتعارفة في عصر الصّدور واجبة في عصرنا الحاضر، أو لا الأمر مختلف باختلاف ثقافة المجتمع والمستوى الرّفاهي والتّطور الحاصل في هذا المجال؟ والجواب بحسب الفتوى الأصولية، لا الفتوى الفقهيّة في هذا الصّدق نقول: أنّ المفهوم واحد والمصاديق هي المتغيرة.

مثال آخر: نعتقد كمسلمين أنّ الله تعالى واحد ولكن مصداق الوحدة؟ الوحدة العدديّة أو غير العدديّة؟ والجواب بحسب ما يصل إليه دليلك ومبانك، فالبعض يعتقد بالواحد العدديّ وآخر يعتقد بالواحد المشكك وآخرين كالعرفاء يقولون بالواحد الشّخصي، فعندما يسمع شخص بمفهوم الله تعالى لا شكّ أنّه يتصور شيء في ذهنه ويصدّق بوجوده ويعبده، فالعبادة فرع المعرفة والمعرفة فرع التّصور والتّصديق، إذن كيف نتصور الله تعالى؟ هذا ما نطلق عليه وحدة المفهوم وتعدد المصداق.

مثال ثالث: ورد في المكاسب أنّ الدّم ليس له منفعة عقلائيّة أمّا الآن أصبحت هناك بنوك خاصة للدّم وأصبح يباع ويشترى(2).

مثال رابع: قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾(3)، وقد حدد رسول الله (صلى الله عليه وآله) الزّكاة في النّقد والذهب والفضة والحنطة والشّعير والتّمر والزّبيب وفي الإبل والبقر والأغنام، هذه كانت مصاديق الأموال في عصر الصّدور، أمّا اليوم فالمصاديق تغيّرت في بعض البلدان فالذي يعيش في الدّول الاسكندنافية من المسلمين لا يوجد عندهم تمر وزبيب وشعير وحنطة، فإذا قلنا إنّ المصاديق توقيفيّة فلا

(1) ينظر: محاضرة، صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان رهن نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري، منشور بتاريخ، 2017/1/2، على موقع، <http://alhaydari.com>

(2) ينظر: محاضرة، صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان رهن نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري.

(3) سورة المزمّل: آية 20.

تجب عليهم الزكاة، أمّا على نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق فمصاديق المال تتغير بحسب الزمان والمكان. بعد هذه الأمثلة لا بدّ لنا أن نفهم أنّه لا أشكال ولا شبهة أنّ النّصّ الدّيني سواء كان قرآنياً أم روئياً فهو تاريخي، فقد نزلت النّصوص بلغة العرب فهي مرتبطة بالتاريخ والواقع الخارجي.

ثانياً: علوم القرآن الكريم:

الدليل الثّاني على التّاريخية الأصوليّة يكمن في علوم القرآن وهي كما يلي:

الأمر الأوّل: تقسيم الآيات إلى مكّيّة ومدنيّة:

إذ يرى السيّد الحيدري أنّ الطّروف الموضوعيّة مختلفة في مكة والمدينة، فهي في مكة وردت الآيات والسّور لبيان النظريات؛ لأنّ النّبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لم يكن قادراً على تطبيق هذه المفاهيم التي يقول بها؛ لأنّه كان مستضعفاً ويعيش حالة من السّرية وكان المؤمنون به ضعفاء مظلومين، فلا يقدرّون على فعل شيء.

أمّا عندما هاجروا إلى المدينة المنورة اختلفت الطّروف الموضوعيّة وكان الطّرف الاجتماعي للنّبي (صلى الله عليه وآله) والمسلمين يساعد على تطبيق تلك المفاهيم التي طرحها في مكة، وهذا لا يعني أنّ في مكة لا يوجد تطبيق وفي المدينة لا يوجد مفاهيم، إلّا أنّ الكلام عن الحالة العامة، إذن الفرق بين النّصّ المكّي والنّصّ المدني، إنّ المكّي هو تأسيس للقواعد والمفاهيم والأسس ومن ثمّ تطبيقها في المدينة؛ لذا صار العصر المدني تطبيقاً للمصدايق، فإنّ هو تاريخي(1).

ثالثاً: النّاسخ والمنسوخ:

وهذا الأمر مرتبط بالمصدايق لا بالمفاهيم، ولا نعني أنّ المفهوم يُنسخ، وإنّما المصداق كأنّ يقول في مكة أفعّلوا هكذا، الآن يقول إقيموا الحدّ هكذا، فالأمر كلّه متعلق بالمصدايق واللّغة، فالمفهوم لا يكون تاريخي أمّا المصداق للمفهوم لغوي يمكن أن يكون تاريخياً.

رابعاً: أسباب النّزول:

إذ إنّ هذه الواقعة المعينة كانت مصداق اقتضى نزول قاعدة كليّة، فالنّصّ الذي نزل ليس خاصاً بهذه الواقعة فقط، وإنّما هو مفهوم كليّ له مصدايق كثيرة منها هذه الواقعة التي

(1) ينظر: صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان، كمال الحيدري.

كانت سبباً لنزول النصّ القرآني (1).

المطلب الثاني: نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق في عصر الأئمة (عليهم

السلام):

هذه القاعدة بحسب السيّد الحيدري باب يفتح منه ألف باب ففي عصر الأئمة (عليهم السلام) وخاصة في عصر الإمام الباقر(ت: 114هـ) (عليه السلام) والصادق (ت: 148هـ) (عليه السلام) والكاظم (ت: 183هـ) (عليه السلام) وإلى شهادة الإمام العسكري (عليه السلام) عام (ت/260هـ)، خلال فترة مائتين وخمسين عام تغير الطّرف السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعقدي، وتقاليد وعادات الناس، بالإضافة إلى الثقافات التي وردت على المجتمع العربي من الشعوب التي دخلت إلى الإسلام وأثرت ثقافتهم في المجتمع الإسلامي الأمر الذي جعل أئمة الهدى (عليهم السلام) يقومون بالتصدي للإجابة على تساؤلات النصّ القرآني، فهل كانوا بصدد بيان المفاهيم الكلية أو كانوا بصدد بيان المصداق؟ فإذا قلنا كانوا بصدد المفاهيم يفتح عندنا باب التّعارض عند الاختلاف في الأقوال؛ الأمر الذي يؤدي بالتشكيك بعصمة الأئمة (عليهم السلام)، أمّا إذا قلنا بصدد باب المصداق، حينها لا يوجد تعارض وتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع.

المطلب الثالث: النصّ القرآني والمناهج الغربية وأثرها في الاستنباط الفقهي:

يرى السيّد الحيدري أنّه لا مانع من ذلك، فعندما يقوم المفسر بتفسير نصّ قرآني نراه يستعين بالمنطق الأرسطي وتكون الاستعانة بالمنهج فقط، فهناك نظريات اجتماعية ومناهج غربية، بل كلّ العلوم الألسنية والإنسانية يمكن توظيفها لخدمة النصّ، فجملة من الأعلام يقولون بذلك ومنهم السيّد محمد باقر الصّدر (2).

وقد صرّح بذلك في كتابه الموسوم بـ«المدرسة القرآنية»، إذ قال: "المفسر التّوحيدي والموضوعي فأنّه لا يبدأ عمله من النصّ، بل من واقع الحياة يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول وما طرحه

(1) ينظر: صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان، كمال الحيدري.

(2) ينظر: الدّعوة إلى تأسيس علم أصول جديد، كمال الحيدري .

التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ تُمَّ يأخذ النصُّ القرآني" (1).

لغويٌّ بامتياز، وإعجازه في لغته؛ لذا يمكن لنا أن نطبق كل قواعد الألسنيات الحديثة؛ فلا يوجد محذور شرعي في ذلك فالله تعالى لم يحرم ذلك وإنما قال: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (2).

المطلب الرابع: تطبيق الأحكام من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وأثرها في الاستنباط الفقهي:

لا بدَّ لنا أن نميِّز بين الأحكام التي كانت تصدر من النبي (صلى الله عليه وآله) في المدينة، فهل هي أحكام نسبية أو مطلقة؟ فالمجتمع الذي كان يديره الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، هل هو بصفته نبي أو بصفته ولي أمر؟ والسؤال نفسه يطرح على أحكام الأئمة (عليهم السلام) مع شيعتهم خاصة في فترة الإمام الباقر والصادق (عليهما السلام)، إذ القاعدة الشيعية صارت واسعة جداً، والأئمة (عليهم السلام) وإن لم يكونوا أصحاب سلطة لكن كان عليهم أن يحافظوا على القاعدة الشيعية وأن يقوموا بتنميتها.

وهنا سؤال يُطرح أن أقوال الأئمة (عليهم السلام) وأفعالهم والتصرفات والتدابير التي صدرت منهم هل هي مطلقة أو نسبية؟ لا بدَّ أن نميِّز هذا الأمر خلال عملية الاستنباط، فلا بدَّ أن نعرف أن الذي صدر من الإمام (عليه السلام) حكم شرعي مطلق أولاً هو حكم زمكاني جغرافي ثقافي؟ فلا بدَّ من التمييز أن الحكم الصادر من المعصوم هو جزء من الدين وبين الحكم الصادر منه بعنوان أنه تطبيق للحكم الصادر (3).

ومثال ذلك صحيحة علي بن مهزيار عن الإمام الجواد (عليه السلام) أنه قال: "إنَّ موالِيَّ أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصّروا في ما يجب عليهم فعلمتُ ذلك فأحببت أن أظهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس ... ولم أوجب ذلك عليهم في كلِّ عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجبْتُ الخمسَ في سنتي هذه الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا أنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة ... تخفيفاً مني عن موالِيَّ ومنأ مني عليهم؛ لما

(1) المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، ط2، مؤسسة دار الكتاب، مطبعة ستار، 1434هـ/2013م: 16.

(2) سورة محمد: الآية 24.

(3) ينظر: أدلة وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري.

يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم ... فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كلِّ عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته"(1).

أمَّا في زمن الإمام الهادي (عليه السلام) فقد أوجب عليهم الخمس؛ لأنَّ الأوضاع الاقتصادية للشَّيعة قد تحسنت، "ففي صحيحة علي بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن محمد الهمداني أقراني على كتاب أبيك فيما أوجب على أصحاب الضياع أنَّه أوجب عليهم نصف السدس ... فأختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس ... فكتب وقرأ علي بن مهزيار "عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان"(2).

وهذا يدلُّ على أرباح المكاسب من الأحكام الولائية الصادرة من الإمام وليس من الأحكام الثابتة، ولالإمام المعصوم أن يتحكم فيها بما يراه مناسباً لوضع الشَّيعة، وخير دليل على ذلك ما ورد في صحيحة علي بن مهزيار الكاشفة على أنَّ الإمام (عليه السلام) يتعامل مع هذا الأمر بلسان الحكم الولائي لا الحكم الثابت.

وعليه فمن يعتقد أنَّ الأحكام الولائية انتقلت في عصر الغيبة، من حقِّه أن يتصرف في نسبة الخمس حسب الظروف الاقتصادية للشَّيعة، فمرة يأخذ الخمس ومرة يأخذ السدس وهكذا؛ لأنه مسؤول عن الأوضاع المالية للشَّيعة(3).

وللإمام الخميني كلامٌ في هذا الموضوع ذكره في رسالته الموسومة (لا ضرر) إذ قال: "إنَّ لرسول الله في الأمة شؤناً أحدها النبوة والرَّسالة أي تبليغ الأحكام الإلهية من الأحكام الوضعية والتكليفية حتَّى أرش الخدش، وثانيها مقام السلطنة والرئاسة والسياسة؛ لأنَّه صلى الله عليه وآله سلطان من الله تعالى، والأمة رعيته وهو سائس البلاد ورئيس العباد وهذا المقام غير مقام الرَّسالة والتبليغ... وأمَّا إذا أمر رسول الله أو نهى فهو سلطان وسائس يجب إطاعة أمره ... وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(4) ناظرة إلى تلك الأوامر والنواهي الصادرة عن الرسول وأولي الأمر، بما أنَّهم

(1) تهذيب الأحكام في شرح المقتعة، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت 460هـ)، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ط1، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1386هـ: 4 / 141.

(2) المصدر نفسه: 4 / 143.

(3) ينظر: أدلة وحدة المفهوم وتعدد المصداق، الحيدري.

(4) سورة النساء: الآية 59.

سلطان وولي على الناس وبما أنهم سائسو العباد"⁽¹⁾.

فمن كان في مقام الولاية والسلطنة تجبُّ على المسلمين طاعته، إلا أن هذه الولاية ليست جزءاً من الدين؛ وذلك لأنها متغيرة بحسب الزمان والمكان، وقد عدّها السيّد الحيدري أحد مصاديق نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق.

المطلب الخامس: التاريخية التي يقول بها السيّد الحيدري وعلاقتها بأراء

الحدائين:

لا شكّ ولا شبهة أن المنظومة المعرفية الإسلامية قائمة على النصّ المكتوب لا النصّ الملفوظ، سواء كان هذا النصّ قرآني أو نصّ الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) وأئمة الهدى من آل البيت (عليهم السلام)؛ ولذا وجد علم أصول الفقه والذي عُبر عنه بمنطق علم الفقه؛ لأنه يعصم الفقيه من الخطأ في عملية الاستنباط الفقهي.

إلا أن هناك خلافاً في علم أصول الفقه وقد صرح بذلك العديد من الأعلام "فالخلل جاء من أننا نتعامل مع نص تشريعي في الكتاب والسنة، فيما نحسب، وفقاً لمنهج لا يتناسب مع الغاية، مع ذي المنهج، وفي كثير من الحالات نتعامل مع الكتاب والسنة بمنهج مختلف في طبيعته عن الكتاب والسنة وضيق عن استيعاب الأبعاد التشريعية للكتاب والسنة... والخلاصة أننا نواجه ثغرات وفراغات في المنهج الأصولي والمطلوب إعادة فحص المنهج لسدّ النقص الموجود فيه"⁽²⁾.

المطلب السادس: علم أصول الفقه الجديد وأثره في الاستنباط الفقهي:

وبناء على ما تقدّم تبني السيّد الحيدري مشروعاً أطلق عليه اصطلاح «علم الأصول الجديد» وهو يقوم على أربعة أركان:

الركن الأوّل: مبدع النصّ ودوره في فهم النصّ وتفسيره، فلا يمكن لنا أن نفصل بين النصّ ومبدعه، التي عبّر عنها الحدائيون بموت المؤلف، إذ يقرؤون النصّ دون الأخذ بالاعتبار قائل النصّ، سواء أكان النصّ قرآنيّاً أم نبويّاً أم غير ذلك، ويُعدُّ هذا المصطلح الذي أطلقه الحدائيون محاولة جذرية لتهميش المؤلف وإقصائه والاستغناء عنه في عملية فهم النصّ، وكان الباحث الفرنسي رولان بارت أوّل من أطلق هذا المصطلح وذلك في عام

(1) الرّسائل، روح الله الخميني، (د. ط)، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، 1385: 50 / 1.
(2) الاجتهاد والتّجديد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدّين، ط1، المؤسسة الدولية، بيروت، 1419هـ/

1968، ويقول في ذلك: "إنَّ نسبة النَّصِّ إلى مؤلفه معناها إيقاف النَّصِّ وحصره وإعطائه مدلولاً نهائياً"⁽¹⁾. وقد رفض السيّد الحيدري هذه النظرية بشكل قاطع وقال: "إنَّ المؤلف والمكون لهذا النَّصِّ الذي بين أيدينا وهو القرآن الكريم، هو الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّه له أثر كبير في فهم النَّصِّ"⁽²⁾.

الرَّكْنُ الثَّانِي: لغة النَّصِّ: ويقصد بها لغة القرآن الكريم والنَّصوص الصَّادرة من النَّبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليه السلام) وهي اللُّغة العربيَّة وهي أفضل لغة؛ لأنَّها تستطيع أن توصل لنا مفاهيم النَّصِّ الدِّينيِّ الذي هو فوق الزَّمان والمكان، وهو بهذا القول يرفض ما يقول به الحداثيون عن لغة القرآن بأنَّها لا تستطيع أن تتجاوز التَّاريخ⁽³⁾.

الرَّكْنُ الثَّالِث: المتلقي وهو الرِّسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) يقول الحداثيون: إنَّه تأريخي بمعنى أنَّه متأثر بالظُّروف الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة وغيرها. إلَّا أنَّ السيّد الحيدريّ رفض هذا القول من الحداثيين فهو يقول بعدم تاريخية الرِّسول (صلى الله عليه وآله)، وأنَّه ليس متأثراً بالزَّمان والمكان إلَّا أنَّ المتلقين منه القرآن محكومون بالزَّمان والمكان، وهم الذين نقلوا القرآن إلينا.

الرَّكْنُ الرَّابِع: وهو الواقع الموضوعي الذي نزل فيه النَّصُّ هل له دور في وجود هذا النَّصِّ أو لا؟

يرى السيّد الحيدري أنَّ للواقع الاجتماعي دور في الجملة في إنزال النَّصِّ القرآني، والدَّلِيل على ذلك علوم القرآن الكريم كالمكي والمدني وأسباب النَّزول والنَّاسخ والمنسوخ⁽⁴⁾.

خلاصة رأي السيّد الحيدري:

أولاً: إنَّ التَّاريخيَّة مرتبطة بالمعرفة الدِّينيَّة وليست بأصل الدِّين، فالمعرفة الدِّينيَّة تاريخيَّة بامتياز، فكثيرٌ من الأحيان يقوم الفقيه بتغيير رأيه بعد مرور فترة من الزَّمن، كما

(1) درس السِّيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، ط3، دار توبقال، المغرب، 1993م: 86.

(2) الدَّعوة إلى تأليف علم أصول جديد، كمال الحيدري.

(3) منطق فهم القرآن، أبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: طلال حسن، ط، دار فرقد للطباعة والنشر، قم-إيران، 1433هـ/2012م: 390 / 1.

(4) ينظر: محاضرة التَّاريخيَّة التي أومن بها، كمال الحيدري، منشور بتاريخ: 2019/06/25م، على موقع،

فعل السيد الخوئي الذي غيّر رأيه بحجّة الخبر الضعيف، والشيخ المنتظري الذي غيّر رأيه بولاية الفقيه بعد أن كان ينظر لها.

ثانياً: إنَّ القرآن الكريم بعضه تاريخي وبعضه غير تاريخي فالمصاديق تاريخية والمفاهيم غير تاريخية.

ثالثاً: القرآن إثباتاً تاريخياً وثبوتاً غير تاريخي.

وبهذا اتضح لنا معنى التّاريخيّة الأصولية لدى السيّد الحيدري ومدى أثرها في استنباط الحكم الشرعي.

مناقشة:

يرى الباحث أن هذه النظرية باختلاف تسمياتها عند الاعلام قادرة على تلبية جميع حاجات العصر الحالي والأعصار اللاحقة فهذه النظرية تبين وبشكل قاطع صلاحية الاسلام لكل زمان ومكان.

ومن خلال المطالب انفة الذكر يتضح لنا الفرق الكبير بين تاريخية النص التي يقول بها الحداثيون والتي تقوم ركائزها على الفلسفة الوضعية التي تنفي قدسية الكتب السماوية وبين تاريخية النص عن اعلام الامامية والتي تقوم ركائزها على اصول عقديّة تنسجم مع ما ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

المطلب السابع: التّطبيقات القرآنيّة على نظرية التّاريخيّة الأصوليّة عند السيّد

الحيدري وأثرها في الاستنباط الفقهي:

المراد من التّطبيق هو أن نقوم بتحديد مصداق معين لمفهوم عام فيه صلاحية الانطباق على مصاديق كثيرة، كما هو حال سبب النزول الذي يعمل على تحديد مقاصد النّصّ القرآني، "ولكن دون الاقتصار على ذلك؛ ولذلك سوف تبقى صلاحية انطباق النّصّ القرآني على موارد أخرى ما دامت متوفرة على ضوابط الانطباق، سواء أكانت تلك الموارد واقعة في عصر النّصّ أم بعد ذلك.

وأنّ هذه العملية مورست في أكثر من مورد من قبل أئمة أهل البيت (عليهم

السلام)"(1).

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾(2).

المقصود من الماء في الآية الكريمة هو ماء آبار مكة المكرمة التي فيها بنى زمزم،

(1) منطلق فهم القرآن، كمال الحيدري: 22 / 1.

(2) سورة الملك، الآية: 30.

وبئز ميمونة(1)، إذ سوف يكون المسلمون فاقدين لموارد ذلك الماء المعين، إلا أنه مجرد مصداق تطبيقي غير منحصر فيه مراد الآية، إذ هناك مصاديق أخرى، ومثاله: "ما ورد عن فضالة بن أيوب قال: "سئل الإمام الرضا (عليه السلام) عن قول الله (عز وجل): ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ...﴾، فقال (عليه السلام): «ماؤكم أبوابكم، أي الأئمة، والأئمة أبواب الله بينه وبين خلقه، ﴿فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾، يعني: يأتيكم بعلم الإمام»(2).

فأئمة الهدى (عليهم السلام) هم الماء المعين، ووجه هذه الكناية بـ (الماء)؛ لأنه رمز الحياة، ووجود الأئمة (عليهم السلام)، هو حياة للعالم الإنساني بشكل عام والمجتمع الإسلامي بشكل خاص، فهم حقاً ماء الحياة ومصداق الماء الذي انطبق على أهل البيت (عليهم السلام) في ذلك العصر، ينحصر مصداقه في عصرنا على الإمام المنتظر (عليه السلام)؛ لأنه في غيبته الكبرى عن أنظار الناس يكون مصداقاً واضحاً وبارزاً لغور الماء الحقيقي.

وقد ورد تفسير الآية بهذا المعنى في عدة روايات منها: "عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ﴾، قال: «إذا غاب عنكم إمامكم فمن يأتيكم بإمام جديد»(3). وفي رواية أخرى عن أبي بصير عن الإمام الباقر (عليه السلام) فقال: "هذه نزلت في القائم يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء والأرض وحلال الله (عز وجل) وحرامه، ثم قال (عليه السلام): والله ما جاء تأويل هذه الآية، ولا بد أن يجيء تأويلها"(4)، بمعنى تطبيقها الفعلي، وقد حصل هذا الأمر بعد الغيبة الكبرى التي نعيش أمر خاسرها المعنوية والمعرفية والمادية. ومن تطبيقات «الماء الغائر» الوارد في الآية هو حياة الإنسان فإذا حلّ الموت بشخص ما فمن يقدر أن يأتيه بحياة أخرى(5).

(1) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو الفضل بن الحسن الطبرسي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1415هـ: 81/10.

(2) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، ط2، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403: 100/24.

(3) الكافي (الأصول)، الكليني: 339/1.

(4) كمال الدين وإتمام النعمة، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1405هـ: 325/3.

(5) ينظر: منطق فهم القرآن، كمال الحيدري: 23/1.

ثانياً: ومن التطبيقات القرآنية الأخرى والقريبة للفهم هو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، إذ ذكر المصداق التطبيقي الأول هم اليهود والنصارى؛ لأنهم أهل كتاب بمعنى أسألو أهل الإنجيل والتوراة وقد روى ذلك ابن عباس، فالقرآن الكريم يخاطب المشركين من أهل مكة؛ لأنهم كانوا يصدّقون ما يقوله النصارى واليهود، فيما كانوا يخبروا به عن الإنجيل والتوراة، ولكنهم كانوا يكذبون الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) لشدة بغضهم وعداوتهم له، فالمشركون من قريش لم يُصدّقوا أن يكون النبي رجلاً، وبما أنهم كانوا يصدّقون باليهود والنصارى، فالقرآن أرجعهم إلى أهل الكتاب لتتمّ عليهم الحجة بكون النبي بشراً لا غير⁽²⁾.

ولقد ورد هذا التفسير للآية الكريمة في عدة كتب تفسيرية، وقد ورد في رواية عن الوشاء قال: "سألت الرضا (عليه السلام) فقلت له جعلت فداك: « فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون »؟ فقال: نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون"⁽³⁾.

ويمكن لنا أن نطبّق هذا النصّ على واقعنا المعاصر، فالمرجعية الدينية ينطبق عليها هذا العنوان، فهم المسؤولون من قبل المسلمين عما حكم به الله تعالى وما جاء من أحاديث عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة الأطهار (عليهم السلام).
إذن: فالتطبيق بشكلٍ موجز هو أن نرفع خصوص المورد الأول (سبب نزول الآية) ثمّ نأخذ المفهوم العام للآية الكريمة ونطبقه على مصداق جديد⁽⁴⁾.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾⁽⁵⁾.

والقاعدة المستفادة من هذه الآية المباركة أن كلّ آيات القرآن الكريم فيها بُعد أنفسي وبعد أفقي، في كلّ زمان ومكان، وفي كلّ عصر ومصر، وبناء على هذه القاعدة سيتضح لنا أنّ مفاد الروايات التي تصفّ القرآن أنّ فيه خير ما كان وما هو كائن وما سيكون، فقد ورد عن النبي الاكرم (صلى الله عليه وآله) أنّه قال: "فيه بناء ما كان قبلكم وخير ما بعدكم

(1) سورة النحل، الآية: 43.

(2) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: 159 / 6.

(3) الكافي (الأصول)، الكليني: 210 / 1، ح.3.

(4) ينظر: منطق فهم القرآن، كمال الحيدري: 101 / 1.

(5) سورة فصلت: الآية: 53.

.. " (1)، بل وفيه: "فصل ما بينكم ونحن نعلمه" (2). وقوله (عليه السلام): «و نحن نعلمه»، دليل على الجانب التطبيقي لأصل هذه النظرية والدعوى، فنبأ عالم الوجود بجميع أزمنته الثلاثة ادعاء عظيم قد يصعب تصديقه والقبول به؛ لذلك قال (عليه السلام): «نحن نعلمه»، ليؤكد على إمكانية تحصيل علومه وأخباره، فأئمة الهدى يعلمونه ولا ينحصر الأمر بهم فقط بل، يمكن تعلمه منهم.

والمقصود من البعد الأنفسي: "هو حدود دائرة كل إنسان، وأمّا الآفاق فما يخرج عن حدود دائرة كل إنسان، فلكل إنسان بعد أنفسي يشكّل مضمونه الداخلي، وبعد آفاقي يشكل محيطه الخارجي، بالتالي ما يستنبطه أنفسيًا له انعكاسات آفاقيّة خارجيّة، وما يحيط بظاهره له انعكاسات أنفسية داخلية، وفي ضوء ذلك فللنصّ القرآني تأثير أو وجود أنفسي يتلاءم ويتفاعل مع الحركة الكمالية للإنسان، ووجود آفاقي ينسجم مع الإنسان بصفته عالمًا صغيراً" (3).

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (4)، ومما لا شكّ فيه أننا بمجرد سماعنا للفظ (الماء) يذهب ذهننا إلى ذلك السائل البارد بالطبع الذي نشربه ونغتسل به، وعندما نسمع بلفظ «طهور»، يذهب ذهننا إلى الطهارة الفقهيّة والنجاسة الفقهيّة، أو إلى الطهارة المعنويّة على سبيل المثال، لكن الآية الكريمة لم تبين المقصود ما هو مصداق الماء المذكور فيها، إلّا أنّ المتبادر إلى الأذهان هو الماء المعهود والطهارة الفقهيّة المعهودة، فالبقل يفهم مصداقاً معيناً والفقهاء يفهمون مصاديق معينة والعرفاء يفهمون غير ذلك، إذا لا يمكن حصر مصداق الماء بشيء محدد وإنّما كلّ له فهمه الخاص الذي يتبادر إليه والتبادر من علامات الحقيقة (5).

خامساً: قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (6)، بمعنى أنّ كلّ شيء له حياة أصله من الماء، فالحيوان والإنسان وحتّى الجمادات حيه وأصلها من الماء؛ لأنّ القرآن الكريم يقول: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾

(1) سنن الدارمي أبو محمد عبدالله بهرام الدرامي (ت255هـ)، ط1، دار احياء السنة النبوية، (د.ت): 435 / 2.

(2) الكافي (الأصول): 6 / 1.

(3) منطق فهم القرآن، الحيدري: 101 / 1.

(4) سورة الفرقان: الآية: 48.

(5) ينظر: أدلة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق الدرس الخامس.

(6) سورة الأنبياء: الآية: 30.

ولكن لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ^{٤٤} إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا⁽¹⁾، إذن الجمادات حية وهي من الماء لكن القصور فينا، وهناك ما هو غير الجماد فالجن والملائكة مخلوقات حيّة، وبحسب الآية الكريمة فهم مشمولين بها؛ ولذا قال السيّد الطّباطبائي: كي نخلص من هذا الإشكال نجعل المقصود بالآية الحياة المحسوسة⁽²⁾. إذن مصاديق الأشياء الحيّة تشمل كلّ ما في السماوات والأرض، وأصلها جميعاً الماء⁽³⁾.

سادساً: قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ... ﴾⁽⁴⁾.

فقبل أن يخلق تعالى السماوات والأرض ومن ذلك الماء الذي كان عليه العرش، فأئى نوع من الماء هذا فلفظ ماء مفهوم له مصاديق متعددة بدليل قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴾⁽⁵⁾، وقال تعالى: ﴿ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾⁽⁶⁾، قال السيّد كمال الحيدري: "إذن كيف كلّ هذه المصاديق يشملها مفهوم واحد وهو الماء؟ إذن لا بدّ أن نعرّف الماء تعريفاً لا فقط يصدق على هذا، ويصدق على النّبي، ويصدق على الأصل الذي وجدت منه الملائكة، ووجد منه الجن، ووجد منه الجمادات، إذ لفظ الماء يكون موضوعاً لهذا السائل أو هذا مصداق من مصاديقه أي منهم؟ بل أكثر من ذلك هذا من القرآن"⁽⁷⁾.

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ هذه النظرية موغلة القدم في الموروث الاسلامي وهذا الامر واضح وجلي من خلال التطبيقات السابقة، إذ اتضحت نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق وذلك من خلال الآيات القرآنية التي لها مفاهيم متعددة المصاديق حسب الزّمان والمكان، وكذلك ما ورد عن أئمة الهدى من روايات تؤكّد على هذه النّظرية، فعندما يضع الفقيه مصداقاً لمفهوم قرآني أو نبوي أو معصومي من خلال اجتهاده الشّخصي؛ ذلك لأنّ الأئمة (عليهم السلام) قالوا نحن نضع لكم الأصول وأنتم عليكم التّفريع والاستنباط على ضوء منهج الأئمة (عليهم السلام).

(1) سورة الإسراء: الآية 44.

(2) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 110 / 13.

(3) أدلّة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري.

(4) سورة هود: الآية 7.

(5) سورة السّجدة: الآية 8.

(6) سورة الطّارق: الآية 6.

(7) أدلّة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق، كمال الحيدري.

المبحث الرابع

نظرية التاريخية الأصولية في السنّة الشريفة عند الشيخ حيدر حب الله (*) وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

يُقصد بالقراءة التاريخية للسنّة هي محاولة القارئ لفهم النصّ وفقاً لمحيطه التاريخي، إذ يساعد هذا التصور التاريخي القارئ على عملية فهم النصّ من خلال فهم مدلوله ومعطياته وأهدافه، سواء أدّى هذا الأمر إلى فقدان النصّ لمدلوله الزمني أو عدم انحصاره في ظرفه التاريخي، ومثال ذلك: ما كتبه بعض أعلام الإمامية قبل عدّة قرون في مسألة شرب القهوة، إذ ورد في الفوائد الطوسية: "وبعض علمائنا ذهب إلى تحريم القهوة المعمولة من اللبن وألف في ذلك رسالة استدللّ فيها... وزاد فيها أن استدللّ بأنّها في الغالب تحترق حتّى تصير أكثرها فحماً، والفحم من الخبائث واعترض على نفسه أن فيها منافع كثيرة يدعيها شرّابها كلّهم أو أكثرهم" (1).

وقد عدّ تحريم القهوة اشتباهاً كبيراً وفاضحاً؛ وذلك لأنّ الدّراسات اللاحقة كشفت أنّ كلمة «القهوة» كان العرب يطلقونها على الخمر في الوقت الذي لم يكن عندهم شيء مما نطلق عليه نحن بالقهوة (2). ولكي يتضح المقصود نضرب مثلاً آخر: إذ ورد في الحدائق النّاطرة: "أنّ الوقف في الصّدّ الأوّل أعني زمن النّبّي (صلى الله عليه وآله) وزمن الأئمة

(*) "حيدر محمد كامل حبّ الله تولد 1973م، في مدينة صور بجنوب لبنان، في أسرة متديّنة، عام 1988م انتسب للحوزة العلمية في مدينة صور (المدرسة الديّنية)، ودرس المقدمات والسّطوح على مجموعة من الأساتذة المعروفين، كما درس في جامعة الأديان والمذاهب في إيران، وحصل على الدّكتوراه في اختصاص مقارنة الأديان، حضر البحث الخارج على يد المرجع الديني السيّد محمود الهاشمي الشّاهرودي، والفيلسوف والمرجع الديني الشيخ جواد آملّي، له مؤلّفات عديدة منها: علم الكلام المعاصر، قراءة نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشّيعي، التكوّن والصبورورة. ينظر: الملامح الفكرية عند الشيخ حيدر حب الله، منذر ابراهيم حسين، زمان عبد الصّاحب حسين مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، المجلد السادس، العدد الرابع، 2006م.

(1) الفوائد الطوسية، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: 1104هـ)، ط1، المطبعة العلمية، قم- إيران، 1403هـ: 227.

(2) ينظر: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشّيعي، حيدر حب الله، ط1، الانتشار العربي، بيروت- لبنان: 713.

(عليهم السلام) إِنَّمَا يُعَبِّرُ عَنْهُ بِالصَّدَقَةِ، لَكِنْ هَذَا التَّعْبِيرُ مَحْفُوفٌ بِقِرَائِنٍ عَدِيدَةٍ، وَأَلْفَاظٍ كَثِيرَةٍ تَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ الْوَقْفِ، وَمِنْ ذَلِكَ الْأَخْبَارِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي صَدْرِ الْمَقْصِدِ الْمَعْبَّرِ فِي بَعْضِهِ بِصَدَقَةٍ جَارِيَةٍ وَفِي آخِرِ لَا تَوْرَثُ" (1).

المطلب الأول: موقف الشيخ حب الله من تاريخية السنة:

إِنَّهُ لَا يَنْبَغِي خَلْطُ الْمَفَاهِيمِ بِسَبَبِ تَطَوُّرِ دَلَالَةِ الْمَصْطَلَحِ مِنَ النَّاحِيَةِ التَّارِيخِيَّةِ، كَمَا يَقْصِدُ بِهَا عَمَلِيَّةٌ فَهَمُ الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ ضَمْنِ سِيَاقِهَا التَّارِيخِيِّ؛ الْأَمْرُ الَّذِي يُوْدِي إِلَى حَصْرِ مَفْهُومِ النَّصِّ الظَّاهِرِيِّ فِي إِطَارِ زَمَانِيٍّ وَمَكَانِيٍّ مِمَّا يَقُومُ إِلَى تَعْدِيلِ أَوْ إِغْيَاءِ فِي الصُّورَةِ الْمَسْتَنْتَجَةِ؛ وَذَلِكَ يُوْدِي إِلَى تَغْيِيرِ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مِنَ النَّاحِيَةِ الْعَمَلِيَّةِ. وَهَذَا هُوَ بِشَكْلِ دَقِيقٍ مَقْصُودُهُ بِتَارِيخِيَّةِ السَّنَةِ الشَّرِيفَةِ.

وَلَكِي يَتَضَحَّ التَّعْرِيفُ أَعْلَاهُ يَضْرِبُ حُبُّ اللَّهِ مِثَالاً لِذَلِكَ: مِنْ الْمَعْرُوفِ عِنْدَ فُقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ أَنَّ الزَّكَاةَ وَاجِبَةٌ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءٍ وَهِيَ: الْغَلَّاتُ الْأَرْبَعُ: الشَّعِيرُ وَالْحَنْطَةُ وَالتَّمْرُ وَالزَّبِيبُ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الْأَنْعَامِ الثَّلَاثَةِ وَهِيَ: الْبَقَرُ وَالْغَنَمُ وَالْإِبِلُ، وَالتَّقْدِينُ وَهُمَا: الدِّينَارُ وَالدَّرْهَمُ، وَلَكِنَّ الْقِرَاءَاتِ الْمَعَاوِرَةَ نَقُولُ أَنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ حَدَّدَ الزَّكَاةَ بِهَذِهِ الْمَصَادِيقِ التَّسْعَةِ بِمَا يَنْسَجِمُ مَعَ الْوَاقِعِ الْمَوْضُوعِيِّ الَّذِي كَانَ يَعِيشُهُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ؛ لِأَنَّهَا تَمَثَّلُ عُصَاةَ الْاِقْتِصَادِ فِي ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ، إِذْ كَانَ لَهَا دَوْرٌ فَاعِلٌ فِي حَيَاةِ الْعَرَبِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ، أَمَّا فِي عَصْرِنَا الْحَالِيِّ لَمْ يَعْذُ لِهَذِهِ الْمَصَادِيقِ حُضُورٌ يَعْتَدُّ بِهِ بِحَيْثُ يَسُدُّ حَاجَةَ الْفُقَرَاءِ الَّتِي شَرَّعَتِ الزَّكَاةَ لِأَجْلِهِمْ (2).

فَقَدْ رُوِيَ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: "مَا مِنْ رَجُلٍ أَدَّى الزَّكَاةَ فَانْقَصَتْ مِنْ مَالِهِ وَلَا مَنَعَهَا أَحَدٌ فَزَادَتْ فِي مَالِهِ" (3). وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (4)، قَالَ: "مَا مِنْ عَبْدٍ مَنَعَ زَكَاةَ مَالِهِ شَيْئاً إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَعْبَانِ يَطْوِقُ عُنُقَهُ يَنْهَشُ فِي لَحْمِهِ حَتَّى

(1) الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، ط3، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ/1993م: 117/22.

(2) نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله: 714.

(3) الكافي، الكليني: 504/3.

(4) سورة آل عمران: 176.

يفرغ من الحساب"⁽¹⁾. إنَّ هذا النوع من الفهم الذي يعتقد أنَّ ما ورد في الحديث الشريف محصوراً بظروف زمانه ومكانه، لا يُستفاد منه إلا في بعض الملاك والروح، أو يقوم باستنطاق التاريخ لفهم النَّصِّ، وهو ما يطلق عليه: القراءة التاريخية للنَّصِّ النبوي والمعصومي.

يحاول الشيخ حبُّ الله التَّمييز بين التعريف الذي قدمه لتاريخية السُّنَّة وبين بعض المقولات الأخرى للتاريخية وقد بيَّن ذلك بالنِّقاط التَّالِيَّة:

أولاً: هناك فرق بين حصول حالة من التَّحول في الموضوع أو في المصداق، وبين ما نقصده في هذا البحث من القول بتاريخية السُّنَّة النبوية والمعصومية، وذلك من بعض الوجوه، فمعنى تغير الأحكام بتغير موضوعاتها وانعدام المصداق، أنَّه لو ثبت حكم معين على موضوع مثل ثبوت النَّجاسة الدَّائِيَّة على الخمر، ثُمَّ تحوَّل الخمر إلى بخار، فلا شكَّ أنَّ حُرمة الشُّرب والنَّجاسة تزولان؛ بسبب تغير الموضوع وجاء بدلاً عنه موضوع غيره وهو البخار المتصاعد الذي يمتنع فيه الإسكار؛ وعليه أصبح واضحاً الفرق بين تاريخية السُّنَّة الشريفة وبين تبعية مضمونها لموضوعه⁽²⁾.

وهنا يُطرح سؤال وهو: هل الأحكام الصَّادرة من النَّبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة (صلى الله عليه وآله) كانت صادرة لظروف زمانية ومكانية معينة فتتعدَّم هذه الأحكام عند انعدام هذا الزَّمان والمكان أو لا؟ أمَّا من حيث التَّبعية فنحن نؤمن بأبدية الأحكام وديمومتها إلى يوم الدِّين، فغاية الأمر أنَّ الحكم تابع لموضوعه فإذا زال الموضوع زال معه الحكم وإذا عاد الموضوع عاد الحكم.

وإذا استعملنا آلية أصولية بشكل دقيق يمكن أن نُفسِّر التاريخية الواقعية للسُّنَّة الشريفة، أنَّها تضيِّق موضوع الحكم وتفرضُ عليه قيوداً مكانية إذا جاز التعبير. فبعد أن كان الحكم عاماً صار من خلال التَّقيد التاريخي أضيق مساحةً مما عليه النَّصُّ، ومن جهة أخرى يكون أحياناً أوسع مساحةً مما أوحى به النَّصُّ؛ وذلك لأنَّ الفهم التاريخي يلامسُ روح الحكم أو ملاكه؛ الأمر الذي يؤدي إلى فسح المجال في التَّعميم⁽³⁾.

ثانياً: لا بدَّ أن نُبيِّن أنَّ هناك فرقاً في تاريخية السُّنَّة، وعملية تجدد التَّشريع عبر

(1) الكافي، الكليني: 504 / 3.

(2) نظرية السُّنَّة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله: 716.

(3) نظرية السُّنَّة في الفكر الإمامي الشيعي، حيدر حب الله: 716.

نظريات سلطة ولاية الفقيه، أو نظرية الفراغ التشريعي وتدخّل الحاكم الشرعي فيها، فهذه المقولات تنسجم جميعاً مع أبدية السنّة الشريفة ونصوصها وأحكامها، كما يؤكد هذا الأمر الفقه الإمامي السائد.

أمّا تاريخية السنّة الشريفة بحث أسبق، إذ يقوم بدراسة نصوص السنّة؛ ليعرف هل هي منحصره بشكلها الزمكاني الذي بيناه؟ أو لا هي خطابٌ للجميع، إلاّ أنّه قد ينجمد أحياناً لحكم ثانوي أو غير ذلك؟

ثالثاً: هناك بحوث فقهية جديد يتّم تداولها اليوم، وتتحدث عن بروز مصاديق جديدة لعناوين معينة في الشريعة ترتبت عليها أحكام شرعية، نحو وجوب الوفاء بالعقود الثابت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁾، إذ إنّ ظهور أنواع جديدة من العقود لا مثيل لها في عصر الصدور جعل بعض الفقهاء يقولون بدخولها في مصاديق الآية الكريمة. وهذا النوع من البحوث ليس له علاقة بتاريخية السنّة، إذ إنّها تنسجم مع جمود نصوص السنّة، وتحدد مواضيعها الواردة فيها مع الأحكام والشروط الخاصة بها، ثمّ تقوم برصد مصاديق جديدة لتلك العناوين، التي رُتبت الأحكام عليها، أمّا التاريخية الأصولية للسنّة، فلا تهتم بالمصاديق الجديدة فقط، بل تُبين أنّ الشارع المقدس لم يُشرع هذا الحكم أو ذلك؛ كي يكون جزءاً من الأحكام الشرعية بشكلها الجامد الموجودة في النصّ، فقد يكون لمرحلة زمنية معينة أو ظرف معين أو إطار معين لا يفصح عنه النصّ، بل نفهمه من خلال التحليل التاريخي.

ومن جهة أخرى هناك تفاعل بين التاريخية الأصولية والمصاديق الجديدة؛ لأنّ القراءة التي تقوم بها التاريخية لنصوص السنّة، تساعدنا على احتواء أيّة ظاهرة جديدة على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ لأنّها تعتمد على روح الحكم الشرعي أكثر من اعتمادها على شكله الظاهري⁽²⁾.

رابعاً: ظهرت بحوث جديدة تؤكد على أهمية دور الزمان والمكان وأثره في الاستنباط الفقهي، اعتماداً على نظرية الإمام الخميني التي تؤكد على دور الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، إذ انعقدت لدراسة هذه النظرية عدّة ندوات بالإضافة إلى مؤتمر كبير جداً،

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: 717.

وكان ذلك في الجمهورية الإيرانية الإسلامية، إذ بلغ حجم الدراسات التي طُرِحَتْ في هذا المؤتمر أربعة عشر مجلداً طُبِعَتْ كُلُّهَا، وكانت الدراسات والأراء فيها متنوعة وبعضها يشوبها الاضطراب في فهم هذه النظرية(1).

خامساً: يبدو أن بعض الأوساط الشيعية التي تقول بالتاريخية الأصولية، ركزت على تاريخية نصوص السنة فقط، وتجنبت تطبيق هذا المنهج على النص القرآني، يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين (ت: 2001م) (*): "ومن جملة موارد الخلل هذا الارتكاز الفقهي الموجود عند الأصوليين والفقهاء في نظرهم إلى النص التشريعي، باعتباره نصاً مطلقاً من جميع الجهات وغير فرق بين الكتاب والسنة، وأن النص الوارد في السنة نصٌ مطلقٌ، بينما هو في بعض الحالات نصٌ مطلقٌ ولكنه في حالات أخرى، ربّما تكون معظم الحالات هو نسبي، إن النصوص التشريعية في القرآن الكريم ليست نسبية، نصوص القرآن الكريم نصوصٌ مطلقة إلا أن أبعادها وهو ما نسميه الإطلاق الأحوالي، أي المرتبط بتغييرات وضع المجتمع هذه يطرأ عليها تغير" (2).

يصرّح الشيخ شمس الدين الذي له نصوص تنظيرية في تاريخية السنة بتجنبه نصوص القرآن الكريم، وبهذا يتبين لنا أن تاريخية السنة لا تزال عند الإمامية - إلا القليل - صفة ملتصقة بنفس السنة، لا بالنص الديني بشكلٍ عام. وعلى كلّ حال إذا أردنا أن نعي السياق المنشط لتاريخية السنة لا بدّ لنا من القيام بأمور:

أولاً: لا بدّ من استقراء التراث الشيعي الخاص بنصوص السنة؛ لكي نعرف مدى توافر هذا التراث على شواهد تؤكّد لنا فرضية وجود هذه النصوص الحديثة التاريخية.

ثانياً: نقوم برصد تقدّم التاريخية لهذه الفرضية ولو بشكلها البسيط في التراث الشيعي بعد عصر النصّ.

(1) المصدر نفسه: 718.

(* محمد مهدي شمس الدين (ت: 2001م) وهو من كبار مفكري الشيعة الإمامية، درس عند السيد محسن الحكيم، ترأس المجلس السياسي الشيعي بعد اختفاء السيد موسى الصدر، له نظرية فقهية أخذت شهرة واسعة وهي نظرية (ولاية الأمة) وهذه النظرية في قبال ولاية الفقيه، له مؤلفات عديدة ومنها نظام الحكم والإدارة في الاسلام. ينظر: محمد مهدي شمس الدين، قراءة في رؤاه الإصلاحية، حسين رحال، ط1، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، 2020م: 21-55.

(2) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين: 87.

ثالثاً: نقوم باستعراض المشهد المعاصر من أجل إكمال هذه الصورة(1).

المطلب الثاني: أثر تطبيق التاريخية الأصولية على النص الشرعي:

نقول في حالة عدم تطبيق التاريخية الأصولية سيكون حكم الزكاة التي نصَّ عليها الرسول الأكرم ثابتاً في المصاديق التسعة سابقة الذكر إلى يومنا الحالي، على الرغم من اختلاف الظروف الاقتصادية في حياتنا المعاصرة، أمّا في حال تطبيق التاريخية الأصولية في قراءة النصوص النبوية الشريفة سوف يحدث تضيق، إذ لم تعد الزكاة أو في بعضها على الأقل واجبة علينا في عصرنا الحالي؛ لأنها لم تعد تمثل عناصر الحياة الاقتصادية كالشعير مثلاً في بعض البلدان.

ومن جهة أخرى في حالة تطبيق التاريخية الأصولية في عصرنا الحاضر؛ سيؤدي إلى تعميم وسعة في مصاديق الزكاة؛ لأنها ستشمل كلَّ عناصر الإنتاج الفاعلة في حياتنا الاقتصادية، إذ سيدخل النفط والمعادن بأنواعها وبعض المحاصيل الزراعية كالأرز في بعض البلدان كالعراق وباكستان وإيران وغيرها، إذن فالتاريخية تُضيقُ تارةً وتوسعُ أخرى (طلب الثالث: المستند الشرعي الذي تقوم عليه التاريخية الأصولية للسنة وأثره في الاستنباط الفقهي):

يبدو أنّ نظرية التاريخية الأصولية للسنة أخذت شرعيتها من بعض النصوص الحديثية التي تؤكد على ذلك، ومنها:

1- نهى المعصوم (عليه السلام) عن أكل لحوم الحمير:

فقد ورد عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنّه قال: "نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أكلها يوم خيبر، وإنّما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنها كانت حُمولةً للناس، وإنّما الحرام ما حرم الله في القرآن"(2). يدلُّ هذا الحديث على أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قد نهى عن أكل الحمير بشكل مؤقت، ولم يكن هذا الحكم تشريعاً إلهياً ثابتاً، بل كان ذلك لمصلحة رآها؛ كي تبقى الحمير للحمل والنقل"(3).

2- النهي عن بناء الجدران حول البساتين:

(1) ينظر: نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: 720.
 (2) علل الشرائع، الشيخ الصدوق (ت: 381هـ) تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، ط1، الناشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، 1386/1966م: 563 / 2.
 (3) تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت 460هـ): 563 / 9.

" رُوِيَ عن مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمد (صلى الله عليه وآله) : أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّا يَأْكُل النَّاسُ مِنَ الْفَاكِهِةِ وَالرَّطْبِ مِمَّا هُوَ لَهُمْ حَلَالٌ فَقَالَ: لَا يَأْكُلُ أَحَدٌ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ، وَلَا يُفْسِدُ إِنْ كَانَ عَلَيْهَا فَنَاءٌ مُحَاطٌ؛ وَمِنْ أَجْلِ الضَّرُورَةِ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) أَنْ يُبْنَى عَلَى حَدَائِقِ النَّخْلِ وَالثَّمَارِ بِنَاءً؛ لَكِي يَأْكُلَ مِنْهَا كُلُّ أَحَدٍ"⁽¹⁾. ففي هذا الحديث الشريف حَدَّدَ النَّبِيُّ الْأَكْرَمُ (صلى الله عليه وآله) أَنَّهُ نَهَى عَنِ بِنَاءِ الْجُدْرَانِ حَوْلَ الْبِسَاتِينَ لِلضَّرُورَةِ، فَهُوَ لَيْسَ قَاعِدَةٌ عَامَةٌ.

3- الهرب من الوباء:

ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: "سألتُ عن الوباء يكون في ناحية مصر فيتحول الرَّجُلُ إِلَى نَاحِيَةٍ أُخْرَى، أَوْ يَكُونُ فِي مِصْرَ فَيُخْرَجُ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ، قَالَ: لَا بِأَسْ، إِنَّمَا نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) عَنِ ذَلِكَ لِمَكَانٍ رَبِيئَةٍ كَانَتْ بِحِيَالِ الْعَدُوِّ، فَوَقَعَ فِيهِمُ الْوَبَاءُ فَهَرَبُوا مِنْهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) : الْفَارُ مِنْهُ كَالْفَارِ مِنَ الرَّحْفِ كَرَاهِيَةً أَنْ يَخْلُوا مَرَاكِزَهُمْ"⁽²⁾.

ومن الواضح أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ وَضَّحَ لَنَا أَنَّ النَّهْيَ النَّبَوِيَّ كَانَ مُؤَقَّتًا وَلَيْسَ أَبَدِيًّا، وَقَدْ سَاعَدَنَا هَذَا الْحَدِيثُ فِي تَفْسِيرِ نَهْيِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ (صلى الله عليه وآله) تَفْسِيرًا تَارِيخِيًّا؛ إِذْ قَامَ بِتَضْيِيقِ دَائِرَتِهِ، وَجَعَلَهُ خَاصًّا بِوَاقِعَةِ اسْتِثْنَائِيَّةِ تَخْصُ مِيْدَانِ الْحَرْبِ وَالْمَعَارِكِ وَالِدَّفَاعِ وَالْأَمْنِ.

4- نهى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) عن حبس لحوم الأضاحي:

أ- "عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «كَانَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) نَهَى أَنْ تُحْبَسَ لِحُومُ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ أَجْلِ الْحَاجَةِ، فَأَمَّا الْيَوْمُ فَلَا بِأَسْ بِهِ»"⁽³⁾.

ب- "عن جميل بن دراج قال سألتُ أبا عبدالله (عليه السلام) عن حبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام بمنى قال: لا بأس بذلك اليوم، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) إِنَّمَا نَهَى عَنِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَوْمُنَا مَجْهُودِينَ فَأَمَّا الْيَوْمُ فَلَا بِأَسْ، وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ

(1) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، تحقيق: محمد حسن الموسوي الخرسان، والسيد إبراهيم الميانجتي، ومحمد باقر البهبودي، ط3، 1403هـ/1983: 75/100.

(2) الكافي، الكليني: 108/8.

(3) علل الشرائع، الشيخ الصدوق: 438/2.

(عليه السلام) كَمَا نَهَى النَّاسَ عَنِ إِخْرَاجِ لَحْمِ الْأَضْحَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِقَلَّةِ اللَّحْمِ وَكَثْرَةِ النَّاسِ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ اللَّحْمُ وَقَلَّ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ بِإِخْرَاجِهِ"⁽¹⁾. إذ تَبَيَّنَ لَنَا أَنَّ النَّهْيَ الصَّادِرَ مِنَ الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ كَانَ لِمَصْلَحَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِوَاقِعَةٍ مُعَيَّنَةٍ فَعِنْدَمَا انْتَهَتْ هَذِهِ الْوَاقِعَةُ رُفِعَ النَّهْيُ النَّبَوِيُّ.

5- نَهْيُ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ عَنِ بَيْعِ الثَّمَارِ قَبْلَ بُلُوغِهَا:

"رُوِيَ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَام) أَنَّهُ «... سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الثَّمْرَةَ الْمَسْمَاتَ مِنْ أَرْضٍ، فَتَهْلِكُ تِلْكَ الْأَرْضُ كُلُّهَا، فَقَالَ: قَدْ اخْتَصَمُوا فِي ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَكَانُوا يَذْكُرُونَ ذَلِكَ، فَلَمَّا رَأَاهُمْ لَا يَدْعُونَ الْخِصْمَةَ نَهَاہُمْ عَنِ ذَلِكَ الْبَيْعِ حَتَّى تَبْلُغَ الثَّمْرَةُ وَلَمْ يَحْرَمَهُ، وَلَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ خِصْمَتِهِمْ»"⁽²⁾. فَالنَّهْيُ النَّبَوِيُّ لَمْ يَكُنْ حَكْمًا إِلَهِيًّا ثَابِتًا وَإِنَّمَا حَالَةٌ مُوقَّتَةٌ أَرَادَ بِهَا رَفْعَ الْخِصْمَةِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَصَوْرَةُ الْحُكْمِ وَمَلَكَهْ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الزَّمَانِ، وَمِثْلُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ عَدِيدَةٌ تُؤَكِّدُ كُلُّهَا عَلَى وُجُودِ هَذَا الْمَفْهُومِ، فِي الْأَحَادِيثِ الْمَرْوِيَةِ عَنِ الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَأَهْلِ بَيْتِهِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام).

وَيَرَى الشَّيْخُ شَمْسُ الدِّينِ أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ النَّوَاهِي إِنَّمَا هِيَ أُمُورٌ إِجْرَائِيَّةٌ تَنْظِيمِيَّةٌ، فَهِيَ لَيْسَتْ أَحْكَامًا تَحْرِيمِيَّةً؛ لِأَنَّ الْمَجْتَمَعَ الْإِسْلَامِي فِي زَمَنِ الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) كَانَ التَّنْظِيمُ فِي شَتَّى الْمَجَالَاتِ وَمِنْهَا الزَّرَاعَةُ وَمِنْهَا أَيْضًا الثَّرْوَةُ الْحَيَوَانِيَّةُ فَكَانَتْ هَذِهِ النَّوَاهِي مَوْلُويَّةً؛ لِكُونِهِ حَاكِمًا وَوَلِيَّ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ⁽³⁾.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْإِمْتِلَاءَ السَّابِقَةَ الْمَقُودَ بِهَا الْإِحْكَامَ التَّبْيِيرِيَّةَ وَهَذَا لَا خِلَافَ فِيهِ.

المطلب الثالث: جذور التاريخية الأصولية للسنة المعصومية في المورث الشيعي

عند مراجعة الموروث الشيعي يجد الباحث أن علماء الإمامية عند قراءة النصوص

(1) المصدر نفسه: 438 / 2.

(2) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط2، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، 1363ش / 1404ق: 3 / 211.

(3) الاجتهاد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين: 123.

الشريعة عدوها ثابتة إلى قيام الساعة، إلا إذا وردت قرينة تشهد على زمانية النص، ودالة على اختصاصه بواقعة معينة لا تتعدى إلى غيرها ولا تتكرر، أو اختصاصها بزمن معين أو ظرف معين، والشاهد على هذا المبدأ ممارسات علماء الإمامية عبر الزمن، فعندما تعرض لهم رواية يتعاملون معها على أنها معينة بعصرهم، أمّا احتمال تاريخية الرواية، فلا يعتمدونه إلا إذا قام الدليل عليه، وهذه الممارسات الفقهية تدلُّ بشكل واضح على أنّ منهج تاريخية النصوص الروائية تمثل حالة استثنائية في العملية الاجتهادية التي يمارسونها، فثبوت النصوص الشريعة وديمومتها هو الأصل عندهم، ومع ذلك توجد هناك استثناءات عند بعض الفقهاء.

وفي ما يلي أقدم النصوص التي تشير إلى التاريخية الأصولية في السنة في الفقه الإمامي:

اولا: نصُّ الشَّهيد الأوَّل (*) (ت: 786هـ):

فله نصٌّ بهذا الخصوص في كتابه الموسوم بـ«القواعد والفوائد» إذ يقول: "يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات، كما في النقود المتعارفة والأوزان المتداولة، ونفقات الزّوجات والأقارب، فإنّها تتبع عادة ذلك الزّمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد، ومنه الاختلاف بعد الدّخول في قبض الصّدّاق، فالمرّوي تقديم قول الزّوج؛ عملاً بما كان عليه السّلف من تقديم المهر على الدّخول، ومنه إذا قدّم شيئاً قبل الدّخول كان مهراً، إذا لم يسم غيره، تبعاً لتلك العادة، فالآن ينبغي تقديم قول الزّوجة واحتساب ذلك من مهر المثل" (1).

من الواضح أهمية هذا القول من الشَّهيد رحمه الله بدرجة كبيرة، إلا أنّ تأثيره في فقه الإمامية بقي محدوداً، إنّ تفسير الرواية يأخذ قول الرّجل بدفع المهر على ضوء عرف كان موجوداً في ذلك العصر ومن ثمّ القول بانقلاب الحكم؛ لتغيّر العرف، إذ أصبح القول في المهر قول الزّوجة، على الرّغم أنّ النصّ الشرعي لم يُبيّن هذا الأمر بشكلٍ صريح، له دلالة

(*) هو الشَّيخ أبو عبدالله محمد بن جمال الدّين مكي العاملي الملقب بالشَّهيد الأوّل وهو من كبار علماء الشيعة، درس على يد فخر المحققين ابن العلامة الحلبي وبين نماء الحلبي وغيرهم له مؤلفات عديدة أشهرها كتاب اللّمة الدمشقية والذي هو مدار الدّراسات الحوزوية إلى يومنا هذا، قُتِل الشَّهيد الأوّل عام (786هـ) على يد مخالفين مذهب الإمامية: ينظر: أعيان الشيعة، محسن الأمين (ت 1371هـ)، تحقيق: حسن الأمين، ط1، 1403هـ/1983م: 59/10.

(1) القواعد والفوائد، الشَّهيد الأوّل (ت 786هـ)، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم-إيران، (د.ت): 151/1.

واضحة في إعطاء النصوص النبوية والمعصومية بعداً زمكانياً، يقوم برصدها داخل سياقاتها التاريخية، بدرجة معينة، ولا شك أن ما قام به الشهيد الأول كان أنموذجاً له دلالة واضحة على وجود مفهوم التاريخية في الفكر الشيعي في ذلك الوقت.

ثالثاً: نصُّ الحر العاملي(*) (ت: 1104 هـ):

وكان ذلك ضمن حديثه عن المرأة التي تدّعي عدم قبض المهر بعد وفاة زوجها، إذ قال: "وقد ذكر بعض علمائنا أن العادة كانت جارية مستمرة في المدينة بقبض المهر كليه قبل الدخول وفي بعض البلدان كان الأمر ما دلّت عليه وإلا فلا؛ لما مضى وسيأتي"(1).

ومع قلة النصوص التي تنظر لموضوع التاريخية الأصولية في التراث الإمامي القديم، إلا أننا نلاحظ ورود تعابير في كتب الشيعة تدلُّ على ذلك، بمعنى وجود رواية دلّت على حكم، لكننا لم نجد إمكانية تعمل على تعميم هذا الحكم؛ لذا يُعدُّ محصوراً في ظرف خاص وواقعة خاصة أفتى المعصوم على ضوءها حكماً معيناً.

وهذا يدلُّ على أن الحسَّ التاريخي في الاجتهاد الشيعي كان ضعيفاً ومحدوداً، فالتاريخية الأصولية تسعى دوماً لمعرفة الظروف المحيطة بالنص، وربّما أكثر من اهتمامها بالنص نفسه، وهذا الأمر لم نشاهده موجوداً عند الإمامية إلا في نطاق محدود جداً، والشاهد على ذلك عدم وجود دراسات خاصة بهذا الموضوع في علم الأصول، ولا في علم الكلام، فالدراسات اللغوية التي تناولها علم أصول الفقه عن تحولات اللغة وعن العناصر التاريخية التي أحاطت بالنص، تميلُ إلى ناحية السكونية؛ ولذا وردتْ نظرية ثبات اللغة أو ما كان يعرف بأصالة عدم النقل(2).

يبدو للباحث أن التاريخية الأصولية في السنة ولم تكن فكرة طرحها السيد الصدر نتاج عبقريته فقط، بل هو نتيجة لتحول جديد دخل العقل الشيعي بشكلٍ عام؛ وذلك نتيجة معاشنة التحولات التي حصلت في القرن العشرين، والذي كلُّ عقد منه يساوي قرناً من

(*) هو محمد بن الحسن بن علي الحر العاملي المشغري، فقيه ومحدث إمامي، له أكثر من سبعين كتاباً منها الجواهر السنّية في الأحاديث القدسية وهو أول مؤلفاته وأشهر كتبه وسائل الشيعة الذي جمع فيه كلَّ أحاديث الكتب الأربعة، توفي عام 1104 هـ. ينظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، عبدالله أفندي الأصبهاني من أعلام القرن الثاني عشر، تحقيق: أحمد الحسني، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم- 1403 هـ: 63/5.

(1) وسائل الشيعة، الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، قم المشرفة، 1414 هـ: 21/258.

(2) ينظر: نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: 724.

غيره، كما يقول المتخصصون، وبعد هذه التحوّلات في العقل الفقهيّ الشيعيّ برزَ في الفترة الأخيرة حضوراً لا بأس به للقول بتاريخية السنّة؛ وكان ذلك على مستوى التّظهير والتّطبيق.

المبحث الخامس

تطبيقات التاريخية الأصولية على السنّة المعصومية

وأثرها على عملية الاستنباط الفقهيّ

نحاول هنا أن نطرح أمثلةً عديدة دالةً بشكل جلي على التاريخية الأصولية؛ كي تتضح الصورة عن التغيّر الذي حصل في الفكر الإمامي في قبول التاريخية الأصولية وتطبيقها في عملية الاستنباط الفقهيّ، وإليك هذه النماذج التطبيقية وهي كما يلي:

النموذج الأوّل:

وهو ما ذهب إليه السيّد محمد باقر الصّدّر عن طريق تقسيم الأحكام الصّادرة عن النّبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) إلى قسمين:

1- أحكام إلهية ثابتة.

2- أحكام تدبيرية.

والحكم الملزم لنا هو ما ورد في القسم الأوّل، ثمّ يحاول السيّد الصّدّر أن يضع ضوابط لتمييز روايات القسم الأوّل عن روايات القسم الثّاني، ومن هذه الضّوابط نحو: ورود تعبير «قضى رسول الله» يدلّ على أنّ هذا الحكم الوارد إلينا ليس حكماً إلهياً ثابتاً، وإنّما هو من القسم الثّاني أي: الأحكام الإدارية التي يقولها النّبي (صلى الله عليه وآله) بصفته ولي الأمر وليس بصفته مبلغاً للرّسالة⁽¹⁾.

ذهب الإمام الخميني في أواخر سنين حياته إلى أنّ الرّوايات الواردة في تحريم اللّعب بالشّطرنج، لم يكن تحريماً من الله تعالى بعنوانها، وإنّما لأنّها في ذلك الوقت تعدّ من آلات القمار، أمّا في وقتنا المعاصر لم تعدّ كذلك فلا موجب لتحريمها، إذ يرى الإمام الخميني أنّ حكم تحريمها كان حكماً تاريخياً متعلقاً بالزّمان السّابق الذي كان يعدّ الشّطرنج آلة قمار، فليس عليها حكماً إلهياً ثابتاً بعنوانها⁽²⁾.

وهذا يؤكّد ما نشير إليه من أنّ الكثير من الأحكام الشرعيّة تخضع لمقولة التاريخية الأصولية، التي تمنح الفقيه مفتاحاً لقراءة أخرى.

(1) اقتصادنا، محمد باقر الصّدّر: 390

(2) استفتاءات محضر الإمام الخميني، روح الله الخميني، ط 1، مؤسسة المشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، 1413هـ: 118.

النموذج الثاني:

يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ الروايات الصادرة من المعصومين (عليهم السلام) التي تحثُّ على تناول الملح قبل تناول الطعام هي حكم خاص بسكنة المناطق الحارة، يقول: "يبدأ المؤمنون طعامهم بالملح ويختمون به بالملح بدعوى أنّه مستحب أكله سواء أكان ذلك في البلاد الحارة أم البلاد الباردة في الصيف أم في الشتاء، يوجد نصٌّ وردت فيه نصيحة البدء بتناول الملح قبل الطعام وختامه، أنا لا أقطع أنّ هذا الأمر من باب التّعبد الشرعي، أنا أفهم أنّ الملح مادة غذائية لها صلة بالجسد وأنّ الإنسان يفقد في البلاد الحارة كمية من ماء جسده بالتعرق فيحتاج إلى تعويضها... وقد لا يحتاج الإنسان المزيد من الملح بالتالي قد يكون من غير الرّاجح أن يستعمل الملح في طعامه، إنّ هذا المثال ونظائره تخضع لفحص الفقيه عن المعيار الذي يجب اتباعه في فهم النصّ"⁽¹⁾.

فملاحظة طبيعة الأشخاص الذين يسألون ومعرفة مناطق سكنهم والظروف المحيطة بهم لها دور كبير في فهم الفقيه للحديث النبوي والمعصومي ودائرته.

النموذج الثالث:

صرّح بعض العلماء إلى أنّ الاحتكار يكون محصوراً في الحنطة، والشعير، والتّمر، والرّبيب، والسّمّن، وممن ذهب إلى ذلك ابن إدريس الحلبي(*) (ت: 598 هـ) قال في السرائر: "والاحتكار عند أصحابنا: هو حبس الحنطة والشعير والتّمر والرّبيب والسّمّن من البيع، ولا يكون الاحتكار المنهي عنه في شيء من الأقوات، سوى هذه الأجناس"⁽²⁾.

أمّا الشيخ محمد مهدي شمس الدين فهو يرى أنّ موارد الاحتكار ليست محصورةً بالأشياء الستة فهذه الأشياء كانت ضرورية للمسلمين في عصر الصّدور؛ لأنّ المجتمع كان يحتاج إليها، أمّا في وقتنا الحاضر"، فنحن نذهب إلى أنّ مورد الاحتكار عام وشامل لكلّ ما

(1) ينظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، محمد مهدي شمس الدين: 91.

(*) فخر الدين ابو منصور محمد بن إدريس العجلي الحلبي، فقيه شيعي كبير ومن فضلائهم، واشتهر عند الفقهاء بصاحب السرائر وهو الذي استطاع أن يكسر الجمود الفقهي، إذ فنّد آراء الشيخ الطوسي وفتح باب الاجتهاد من جديد بعد توقف زهاء أكثر من قرن ونصف من الزمن، له العديد من المؤلفات، كالسرائر وأجوبة المسائل والرسائل، وحاشية ابن إدريس على الصّحيفة السّجادية، توفي عام 598 هـ. ينظر: ابن إدريس الحلبي ودوره في اثراء الحركة الفقهية، علي همت بناري، ط1، مركز ابن إدريس الحلبي للدراسات الفقهية، 1430/2009م: 14-18.

(2) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، عبدالله محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلبي (ت 598 هـ): تحقيق: محمد مهدي الخرسان، ط1، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، 1429 هـ: 3/336.

يتوقف عليه انتظام حياة الإنسان والمجتمع، من طعام، وكساء، ودواء، ومحروقات، وأدوات، وآلات، وغيرها ما عدا سلع الترف وأغذية الترف⁽¹⁾. في حين ذهب السيد السيستاني إلى أن الاحتكار مختص بالطعام، "والمراد به هنا القوت الغالب لأهل البلد، وهذا يختلف باختلاف البلدان، ويشمل الحكم ما يتوقف عليه تهيئته كالوقود وآلات الطبخ، أو ما يُعدُّ من مقوماته كالملح والسمن ونحوهما، والضابط هو حبس ما يترتب عليه ترك الناس وليس لهم طعام"⁽²⁾.

يبدو من كلام العلماء أن مفهوم الاحتكار واحد وهو حبس الطعام وما يحتاجه المجتمع من أشياء تعد ضرورية له، إلا أنه يختلف في مصاديقه من بلد إلى آخر ومن زمان إلى زمان آخر، فتدخل فيه تكنولوجيا العصر الحالي التي لا يستغني عنها الإنسان المعاصر.

النموذج الرابع:

يرى السيد الخوئي أن القول بعدم تصدي المرأة للإفتاء جاء ذلك من رواية الإمام الصادق (عليه السلام) الذي قال فيها: "إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضائنا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه"⁽³⁾.

إذ دلت الرواية على اعتبار الرجولية في القضاء بين الشيعة، وقد ردَّ السيد الخوئي قائلاً: "ويرد على هذا الوجه: أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم إنما هو من جهة التقابل بأهل الجور وحكامهم حيث منع (عليه السلام) عن التحاكم إليهم والغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية ولا نستعهد قضاة النساء ولو في مورد واحد، فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة لا من جهة التعبد وحصر القضاة بالرجال، فلا دلالة للحسنة على أن الرجولية معتبرة في باب القضاء فضلاً عن الدلالة عليها في الإفتاء"⁽⁴⁾.

وفي كتاب فقه الشيعة في باب شروط المرجع يقول السيد الخوئي: "أما الرجولية

(1) الاحتكار في الشريعة الإسلامية، محمد مهدي شمس الدين، ط2، المؤسسة الدولية، بيروت، 1418هـ/1998م: 112.

(2) منهاج الصالحين، علي الحسيني السيستاني، ط19، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، 1424هـ/2013م: 19/2.

(3) الكافي، الكليني: 417/7.

(4) التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الميرزا علي الغروي، ط4، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي: 1430هـ/2009م: 187/1.

فالكلام فيها هو الكلام في الشرائط المتقدمة إذ لا دليل على اعتبارها سوى وجوه ضعيفة تمسك القائل بها (منها) التعبير (بالرجل) في روايات الإرجاع إلى الغير كمقبولة ابن حنظلة، ورواية ابن خديجة وغيرهما⁽¹⁾. وبهذا يبيّن السيّد الخوئي أنّ الروايات لا تدلّ على شرطية الرجل للقضاء والإفتاء دون المرأة وإنما فهم من الروايات ذلك؛ لأنّ العرف السائد في ذلك الزمان تصدي الرجل لهذا المنصب، أمّا ورود نصّ يحصر ذلك في الرجل فغير موجود في التراث الشيعي. وهناك فريق آخر من العلماء ذهبوا إلى هذا الرأي أيضاً⁽²⁾.

النموذج الخامس:

يرى السيّد محمد باقر الصدر أنّ الأوامر التي أصدرها الإمام علي (عليه السلام) في عهده لمالك الأستر النخعي الخاصة بتحديد الأسعار هي أوامر ولائية والتي جاء فيها: "وأعلم أنّ في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكار للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاية، فأمنع من الاحتكار فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) منع منه، وليكن البيع سمحاً بموازين عدل، وأسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع"⁽³⁾.

لا شكّ ولا شبهة أنّ من حقّ البائع أن يبيع سلعته بالسعر الذي يريد؛ إذ ليس هناك مانع شرعي من ذلك؛ ولذا يرى السيّد الصدر أنّ هذا حكم ولائيّ صدره أمير المؤمنين (عليه السلام) بوصفه ولي أمر، فقد استعمل صلاحياته في ملء منطقة الفراغ التشريعي⁽⁴⁾.

النموذج السادس:

يرى الشيخ المطهري أنّ النصوص التي تؤكد على الخضاب وتغيّر الشيب كانت لها ظروفها الخاصة، كما دلّت على هذا القول نصوص أخرى؛ لأنّ أكثر المسلمين الأوائل

(1) فقه الشيعة، دروس في الفقه ألّفها السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: محمد مهدي الخليلي، ط3، الناشر مؤسسة الأفاق، 1411هـ، جزء مباحث الاجتهاد والتقليد: 153.

(2) التفتيح في شرح العروة الوثقى، تقرير أبحاث السيّد أبو القاسم الخوئي، بقلم: الميرزا علي الفروسي، ط4، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي (قدس سره): 1430هـ / 2009م: 187 / 1.

(3) نهج البلاغة، علي بن أبي طالب (ت: 40هـ)، وهو ما اختاره الشريف الرضي (406هـ) من كلام الإمام علي (عليه السلام)، تحقيق قيس العطار، ط1، مؤسسة الزايد للمطبوعات، 1431هـ / 2010م: 548.

(4) ينظر: الاجتهاد والتقليد، محمد مهدي شمس الدين: 281. وينظر: الاجتهاد والتقليد، رضا الصدر، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976: 102.

كانوا كهولاً أو شببية، وهذا الأمر قد يؤدي سلباً على معنوياتهم في ساحة المعركة، وهذه دلالة على أنّ هذا الحكم ليس عاماً كما يعتقد الكثيرون، بل هو خاص بتلك الفترة كما يفهم من الظرف الذي صدر به(1).

مناقشة:

بعد هذا البيان آنف الذكر يرى الباحث ان التّاريخيّة لا علاقة لها بتغير الاحكام؛ لأنّ التاريخ صرف فلا علاقة له بتغير الاحكام وانما تتغير الاحكام بتغير موضوعاتها.

(1) ينظر: مجموعة آثار الشهيد مطهري، مرتضى المطهري، ط 8، قم المشرفة، 1372 هـ ش: 296.

الفصل الثالث

الهرمنيوطيقا الأصولية وأثرها في الاستنباط الفقهي

- ❖ المبحث الأول: أهم نظريات الهرمنيوطيقا
- ❖ المبحث الثاني: الهرمنيوطيقا وجهود الفلاسفة الغربيين
- ❖ المبحث الثالث: الهرمنيوطيقا الأصولية عند علماء الإسلام
وأثرها في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الرابع: التطبيقات الأصولية للهرمنيوطيقا وأثرها في
الاستنباط الفقهي

تمهيد:

إنَّ علم الهرمنيوطيقا يرجع إلى نظريّة المعرفة وكذلك إلى نظرية الوجود، وهناك أبحاث أساسية لعلم الهرمنيوطيقا، وتأريخ طويل عند علماء الإسلام، وعلى الرّغم من ظهورها في الغرب بعد القرون الوسطى، وفي القرن السّابع عشر الميلادي بالذّات، إلّا أنّ آثارها موجودة عند العلماء والمفكرين المسلمين، ولكن ليست تحت مصطلحها المعاصر المعروف بـ«الهرمنيوطيقا»؛ بل هي مبنوثة في طيّات علوم إسلامية عديدة، مثل أصول الفقه، وأصول التّفسير ومناهجها، وأيضاً في فهم علم الحديث.

ويصعبُ على الباحث أن يحدّد تعريفاً معيناً للهرمنيوطيقا؛ وذلك بسبب التّطورات الأساس في مدارسها المتنوعة والمختلفة، ولكن يمكننا وبقليل من التّسامح أن نقول: إنّ موضوعها الذي تدور عليه مسائلها هو فهم الإنسان بالنّسبة إلى أمور متنوعة ومختلفة، مثل: كتابات الآخرين، وسلوكهم وكلامهم، بالنّسبة إلى جميع الأشياء الخارجيّة. كما يبحث علم الهرمنيوطيقا عن تحليل أصول الفهم لدى الإنسان وكيفيّة تحقّقه، وهذا العلم يبيّن لنا المناهج الصّحيحة لتحقيق الفهم.

المبحث الأول

أهم نظريات الهرمنيوطيقا عند الفلاسفة الغربيين

توطئة:

يتناول الباحث في هذا المبحث مراحل الهرمنيوطيقا عند الفلاسفة الغربيين من خلال الغوص في تأريخ هذا المنهج وبيان أهم رادته وعرض آرائهم والنظريات التي طرحوها كلّ بحسب فهمه لهذا المنهج ومدى تأثير آرائهم على عملية الاستنباط الفقهي في حال تم تطبيقها على النص الشرعي الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة النبوية والمعصومية.

المطلب الأول: تعريف الهرمنيوطيقا عند الفلاسفة الغربيين

الهرمنيوطيقا لغة:

ليس لها أي جذر في اللغة العربية؛ لأنها كلمة من أصل يوناني، ويرجع أصل لفظها إلى الفعل « Hermeneuein » « هرمس » الذي يعني التفسير والتأويل (1). ويرى بعض الباحثين أنّ الهرمنيوطيقا هي تعبير إنكليزي للكلمة اليونانية الأصل « هرمس » التي تعني الشارح أو المفسر، إذ يرى بعضهم أنّ هناك ثمة علاقة جذرية بين هرمس والهرمنيوطيقا (2)؛ وذلك بسبب وجود عناصر ثلاثة مهمة لها دور مؤثر في العملية التفسيرية وهذه العناصر كما يأتي:

أولاً: النصّ والعلامة والرّسالة الذي يجب القيام بتفسيرها.

ثانياً: المفسّر أو الواسطة الذي يقوم بإيصال الرّسالة.

ثالثاً: نقل الرّسالة إلى المخاطبين.

وكان الإله هرمز يمثل العنصر الثاني أي: دور المفسّر والواسطة، ومن هذا نسبوا إلى الإله هرمز مهمّة تبديل المفاهيم، التي هي فوق فهم البشر إلى مفاهيم يمكن فهمها وإدراكها، بمعنى أنّ المفاهيم غير المفهومة تتحول إلى مفاهيم مفهومة، ويعتقد

(1) ينظر: علم الهرمنيوطيقا، ريتشارد بالمر، ترجمة: محمد سعيد كاشانين، ط1، منشورات كتاب هرمس، طهران، 1377س: 19.

(2) ماهية الهرمنيوطيقا، أحمد واعظي، مجلة المحجة، العدد السادس، بيروت - لبنان، 2003م: 12.

اليونانيون أنّ الإله هرمس هو واضع اللّغة والكتابة كأدوات مهمة؛ من أجل إدراك المعاني وانتقالها إلى الآخرين (1).

أمّا الفيلسوف مارتن هايدغر (*) (ت: 1976) الذي يصرّح بأنّ علم الفلسفة هو بمنزلة الهرمنيوطيقا، التي بدورها مرتبطة بهرمس أيضاً، وعلى ضوء ما تقدّم تبين لنا أنّ «علم الهرمنيوطيقا». الذي يرجع الى أصل يوناني يحتوي على معنى «التبديل إلى الفهم» (2).

الهرمنيوطيقا اصطلاحاً:

لها عدة تعاريف وهي كما يلي:

أولاً : نظرية تفسير الكتاب المقدس

جان مارتن كلادنيوس (**) (ت: 1759م) ، يُعدُّ تعريفه هو الأقدم من بين تعاريف الهرمنيوطيقا والأكثر شيوعاً وانتشاراً؛ لأنهم مع بداية الاستعمال الجدي لهذا العلم، كانوا بحاجة إلى عملية تدوين كتب تبين قواعد تفسير صحيحة وواضحة للكتاب المقدس (3). ويرى كلادنيوس أنّ علم الهرمنيوطيقا هي: «فن التفسير»، فهو يعتقد بصعوبة فهم العبارات سواء أكانت مقولة أو مكتوبة بشكل كامل؛ لوجود إبهامات كثيرة فيها، ولتخلص من هذه الإبهامات يجب اعتماد علم الهرمنيوطيقا،

(1) ينظر : الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه واستعماله في الحضارات الإنسانية المختلفة، صفدر إلهي راد، تغريب: حسنين الجمال، ط1، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت - لبنان ، 1440هـ|2019:14.

(*) مارتن هايدغر (1976م) ، عمل مدرسا في جامعة فرايبورغ ، وكان كثير الاهتمام بالفلسفة، إذ وجهها إلى حل المشكلات الحرة أو الحقيقية والوجود، كان له أثراً كبيراً على المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومنها: الهيرمنيوطيقا أو فلسفة النص، والتأويلات. ينظر موسوعة ويبيديا على شبكة الأنترنت تحت الرابط : <https://ar.wikipedia>

(2) ينظر الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم، مصطفى عزيزي ، ط1، دار المؤمن، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية ،العتبة الحسينية المقدسة ، 2020: 61.

(**) جان مارتن كلادنيوس (ت1759م) كاتب كبير في الموضوعات المتعلقة بالفلسفة والإلهيات والعلوم التربوية والتاريخ ، نشر كتابه الموسوم (مصدر إلى التفسير الصحيح للمصادر والنصوص الحكمية)، كان يسعى وبشكل حثيث؛ كي يقدم نظرية تفسيرية محكمة تشمل قواعد التفسير وقواعده العلمية. ينظر موسوعة ويبيديا على شبكة الأنترنت تحت الرابط : <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(3) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه: 18.

لأنها فن يوصلنا إلى الفهم الكامل لجميع العبارات المبهمة، من خلال الاعتماد على القواعد المحررة في علم الهرمنيوطيقا.

ثانيا: نظرية الفهم (1):

يعتقد شلايرماخر (*) (ت: 1834) أن المقصود بمصطلح الهرمنيوطيقا هو فنّ الفهم، ويقصد بذلك أنه لا يمكن الوصول إلى فهم صحيح إلا عن طريق الهرمنيوطيقا، وبما أن الذّهن يتعرض بشكل دائم لخطر سوء الفهم، عدّ شلايرماخر علم الهرمنيوطيقا عبارة عن مجموعة من القواعد المنهجية التي تستخدم لرفع هذا الخطر. وقد حوّل هذا الفهم علمَ الهرمنيوطيقا من قواعد غير منظمة إلى علم متناسق ومنظم، فهدف الهرمنيوطيقا هو بيان شروط هذا الفهم في كلّ المحاورات، إذ يمكن لنا أن نجعل قواعدها وأصولها عنصرا أساسياً لأيّ نوع من أنواع الفهم والتأويل، وعلى ضوء تعريف شلاير ماخر عُرف علم الهرمنيوطيقا: بأنه العلم الباحث عن الفهم، لذا صارت الهرمنيوطيقا نوعاً من الفنون، الذي يُعنى بكيفية عملية التأويل؛ كي لا تقع في التفسير بالرأي المذموم (2).

ثالثا: المنهج العام للعلوم الإنسانيّة (3):

يعتقد فيلهلم دلتاي (**)(ت: 1911) أن الهرمنيوطيقا منهج عام وعلم أساسي تقوم عليه جميع العلوم الإنسانيّة؛ لذا سعى إلى أن ينظم علم الهرمنيوطيقا لمنهج جامع للفهم والتأويل في هذه العلوم، وكان يريد أن ينقل نهضة كانط في العلوم الطبيعيّة إلى

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه : 20.

(*) شلايرماخر (ت1834م) فيلسوف ألماني وعالم عقيدة وأستاذ جامعي، وسمي أستاذا غير العادة للاهوت بجامعة هال، وأقبل على دروسه جمع غفير، بعدها عاد إلى برلين ليسهم في تأسيس جامعة جديدة، إذ عمل أستاذاً لعلم اللاهوت بهذه الجامعة، ترك عدة مؤلفات أهمها: الأخلاق الفلسفية، دروس في علم الجمال، الإيمان المسيحي. ينظر موسوعة ويكيبيديا على شبكة الأنترنت تحت الرابط: <https://ar.wikipedia>.

(2) ينظر: الهيرمنيوطيقا وإشكالية التأويل: 35.

(3) علم الهيرمنيوطيقا، ريتشارد بالمر: 21.

(**) فيلهلم دلتاي: هو فيلسوف وطبيب نفسي وعالم اجتماع ألماني، يُعدّ الممثل الرئيسي في القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، سعى إلى استخدام فئات كانط التّصاعديّة في ميادين علوم الروح أي: العلوم الإنسانيّة، والعلوم التّاريخية، من خلال نقد العقل التّاريخي: ينظر موسوعة ويكيبيديا ، على شبكة الأنترنت تحت الرابط:

<https://ar.wikipedia>.

العلوم الإنسانية، لكن بمنهج يتناسب معها فقد سعى وبكلِّ قوة من أجل أن يقعدَّ علم الهرمنيوطيقا؛ لأنه يقوم بالتمهيد للمباني المنهجية لجميع العلوم الإنسانية(1).

رابعاً: "النظرية الوجودية للفهم"(2):

إنَّ التعاريف الثلاثة آنفة الذكر متقاربة جداً، فهي تسعى من أجل توفير أرضية صالحة؛ كي تحقق فهماً صحيحاً لمراد المتكلم أو الكاتب، والحذر من الوقوع في سوء الفهم، ولذلك لا نشاهد اختلافاً أساسياً بين هذه التعاريف، وهذا ما أكدَّ عليه بعض الباحثين أنه منذ ظهور علم الهرمنيوطيقا في القرن السابع عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر، كان المقصود منها هو «فن التّأويل» أي: عملية تنظيم قواعد عامة تكون حاکمة على التّأويل، وكانت «الهرمنيوطيقا» في ذلك الوقت علماً معيارياً يقوم على مناهج معرفية؛ كي تتلافى الوقوع في التفسير بالرأي وسوء الفهم، ولذا نرى في عصر النهضة كيف استفادوا من علم الهرمنيوطيقا(3).

فقد عمل هايدغر على سحب الهرمنيوطيقا من مجال المنهجية والمعرفة إلى مجال الوجود، وكان هدفه تأسيس الهرمنيوطيقا على النظرية الوجودية. ويرى هايدغر أن «الهرمنيوطيقا» ليست مرتبطة بفن تأويل النصوص، وهي ليست نفس التّأويل، بل هي عملية سعي؛ لأجل فهم ما هو التّأويل(4).

خامساً: نظرية التّأويل(5):

يرى الفيلسوف بول ريكور (ت: 2005م) أن علم «الهرمنيوطيقا» شبيهة بعملية التفسير والتّأويل فقام بتعريفها على النحو التالي: هي نظرية للقواعد الحاكمة على التفسير، أو بعبارة أخرى: هي تأويل لنصّ خاصّ أو لمجموعة من العلامات

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقا وإشكالية التّأويل: 51 .

(2) الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه: 22.

(3) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه: 23.

(4) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه: 25.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 26.

التي تعتبر بمثابة النص⁽¹⁾. ويعتقد الفيلسوف ريكو أنّ علم «الهرمنيوطيقا» عبارة عن طريقة لفكّ الرّموز، فقد تنطلق من المعاني الظاهرة للوصول إلى المعاني الباطنة والمكنونة، وهو لا يحصر علم التأويل بالتّصوص الاصطلاحية، بل يعتقد أنّ النّظام التّأويلي شامل للرّموز الموجودة في الرّؤيا وكذلك هو شامل للأساطير، والرّموز الاجتماعية واللّغة⁽²⁾.

موضوع علم الهرمنيوطيقا

من خلال التعاريف السابقة يكون موضوعها التي تدور عليه مسائلها هو فهم

النص.

مناقشة:

من خلال ما تقدّم اتضح للباحث أنّ وجود تعريف جامع مانع للهرمنيوطيقا أمر صعب جداً وغير ناظر إلى الواقع؛ والسبب في ذلك أنّ التعاريف الاصطلاحية اختلفت بسبب تنوع الاتجاهات في هذا المصطلح على طول التاريخ، فكلّ من قدّم تعريفاً ما للهرمنيوطيقا قدّمه على الاتجاه الذي يؤمن به، وقد استعرض الباحث بشكلٍ مختصر التعاريف الاصطلاحية التي تبنتها تلك الاتجاهات المختلفة كما مرّ آنفاً. ويبدو للباحث أنّ تعريف شلاير ماخر هو اتم التعاريف السابقة؛ لأنّه يرى الهرمنيوطيقا في حد ذاتها فناً شاملاً لجميع النصوص الدينية والأدبية والقانونية وغيرها وهي تشمل الكلام الملفوظ ايضاً، كما جعلها علماً له قواعده وضوابطه التي يعتمدها المفسر في فهم النص؟

المطلب الثاني : الجذر التاريخي لأبحاث الهرمنيوطيقا:

بعد أنّ تبين لنا في المطلب السابق ماهية «الهرمنيوطيقا» بحسب نظريات علماء الغرب المختلفة، الأمر الذي أدّى إلى اختلاف تعريفها، وفي هذا المطلب سوف يشير الباحث إلى المسار التاريخي لتطور علم «الهرمنيوطيقا الفلسفية» على مرّ القرون، إذ تُعدّ «الهرمنيوطيقا الفلسفية» في عصرنا الحاضر المحرك الأساسي في

(1) الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه : 27.

(2) المصدر نفسه: 28.

هذا المجال، ولكن ينبغي لنا الالتفات إلى باقي أنواع «الهرمنيوطيقا»؛ لأنه لا ينحصر مصطلح «الهرمنيوطيقا» في هذا المجال فقط، بل يشمل باقي الاتجاهات «الهرمنيوطيقية» كذلك، كما أنه يوجد أتباع كثير للاتجاهات «الهرمنيوطيقية» الأخرى، وهم ينتقدون اتجاه «الهرمنيوطيقا الفلسفية»، كما أن «الهرمنيوطيقا الفلسفية» مرتبطة بالاتجاهات الأخرى، فقد وُجِدَتْ بسبب البعض من اتجاهات «الهرمنيوطيقا» الحديثة كأفكار دلتاي(1).

ولابدّ من الإشارة إلى أنه من الصّعب تحديد تاريخ زمني معين «للهرمنيوطيقا» بناءً على المصطلح الغربي، وإنما يمكننا القول بعدم إمكانه؛ والسبب في ذلك يعزى إلى عاملين:

1- عدم وجود أنواع في البحث التاريخي للهرمنيوطيقا:

من الأمور المهمة التي يجب الالتفات إليها هو وجود آراء عديدة ومختلفة في عملية أرخنة علم الهرمنيوطيقا؛ إذ يوجد بعض الجهات التي يمكن للباحث النظر إلى تاريخ هذا العلم من خلالها وهي:

1- تاريخ الأبحاث «الهرمنيوطيقية».

2- تاريخ استخدام كلمة «الهرمنيوطيقا».

3- تاريخ علم «الهرمنيوطيقا» من حيث كونه علماً(2).

أمّا بالنسبة إلى النقطة الأولى فلا ترتبط بالضرورة بعلم «الهرمنيوطيقا» أو بمصطلحها، فليس لها علاقة بمضمون «الهرمنيوطيقا»، ولا فرق في هذا الأمر بين أن يكون هذا المعنى مذكوراً في علم «الهرمنيوطيقا»، أو يكون موجوداً تحت مصطلحه، أو تحت أيّ عنوان آخر، بل يجب البحث عن مسائلها حتّى إذا لم تُذكر في ذيل هذا المصطلح ومرادفاته.

وأمّا النقطة الثانية، فهي مرتبطة بمعرفة هذا المصطلح والأبحاث المرتبطة به،

(1) ينظر: دراسات عن الهرمنيوطيقا، صفدر إلهي راد، مجلة الاستغراب، العدد التاسع عشر، 1441هـ، 2020م، 40.

(2) ينظر: الهرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه: 26.

ثمَّ نقوم بالبحث عن الأبعاد اللغوية لهذا المصطلح، وعن تأريخ استعماله في كلمات الباحثين والمفكرين والمؤلفين، وهذه النقطة أيضاً أعم من أن يكون مصطلح «الهرمنيوطيقا» قد أستعمل بشكله العلمي أو كان حاكياً عن المعنى اللغوي فقط، وأمّا النقطة الثالثة والتي نتحدث عن تأريخ علم «الهرمنيوطيقا» فهي تُعنى بنشأة علم «الهرمنيوطيقا» وبشكله و كيفية تحوله إلى علم ممنهج، وفي هذه الحالة من النظرة التاريخية يكون الشكل والمضمون مرتبطاً بـ«الهرمنيوطيقا».

ومن خلال ملاحظة هذا التقسيم الثلاثي يتضح لنا أن سبب الاضطراب هو عدم التفكيك بين أقسام النظرية التاريخية لعلم «الهرمنيوطيقا». ويجدر القول إنَّ أبحاث «الهرمنيوطيقا» سابقة لتاريخ هذا العلم، فهناك مسافة واسعة جداً بين استعمال هذا المصطلح وبين تأريخ تشكيل هذا العلم⁽¹⁾.

وانطلاقاً من شمول علم «الهرمنيوطيقا» لجميع نواحي المعرفة الإنسانية، فمن الصَّعب أن نحدِّد زماناً معيناً لتأريخ أبحاث هذا العلم، فكلّ عملية تفسير أو تأويل أو سعي للفهم الصَّحيح يكون ذلك في نطاق أبحاث الهرمنيوطيقا؛ وعليه يكون الجذر التاريخي لـ«الهرمنيوطيقا» مساوياً لتأريخ وجود الإنسان على المعمورة؛ لأنَّه منذ نشأته يحاول الإفادة من قواه الإدراكية، فهو يسعى بشكلٍ حثيث ودائم للوصول لعملية الفهم الصحيح لجميع الظواهر وكلِّ ما يحيط به.

وقد كان الإنسان كثير البحث عن الحقيقة؛ ولذا يحاول أن يستعمل أسهل وأفضل أدوات التفسير والفهم وأكثرها شيوعاً؛ وعلى ضوء ذلك يمكن القول إنَّ الجذر التاريخي «للهرمنيوطيقا» - بهذا اللَّحاظ - يرجع إلى الفطرة الإنسانية، إذ كان الإنسان يسعى وبشكل دائم إلى معرفة الحقيقة وتفسيرها، فقد بذل قصارى جهده؛ لكي يصل إلى الهدف المنشود وليس لدينا دليلٌ تاريخي يدلُّ على أنَّ الإنسان قد تخلَّى عن هذا الهدف ومن ثمَّ اقتنع بهذه الظروف الموجودة.

ولاشكَّ أنَّ تأريخ أبحاث علم «الهرمنيوطيقا» لا ينحصر في هذا المورد فقط،

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه : 27.

بل يشمل جميع النظريات المتنوعة والمختلفة التي ترتبط بالتفسير والفهم التي لم تكن قد دخلت تحت علم الهرمنيوطيقا(1).

وبالرغم من أن مصطلح «الهرمنيوطيقا» بدأ بالانتشار من القرن السابع عشر الميلادي وما بعده، إلا أن نظريات التأويل وعملية تفسير النصوص «الدينية والحقوقية والأدبية» تعود إلى زمن قديم؛ ولذا عند قبولنا بدلالة هذا المصطلح على نظريات التفسير فإن المساحة التي يشملها يعود إلى زمان تفسير العهد القديم أي: في الوقت الذي كانت فيه قوانين لتأويل التوراة بشكل واضح وصحيح.

وفي الوقت نفسه سعى مفسرو النصوص الدينية لمختلف الأديان بشكل حثيث من أجل بيان منهج مناسب يساعدهم على فهم النصوص الإلهية وتأويلها، وعليه أن رد المناهج التفسيرية أو إثباتها، تعد خطوة كبيرة للوصول إلى أدوات تساعد على الفهم الصحيح(2).

المطلب الثالث: تأريخ استخدام مصطلح «الهرمنيوطيقا»:

المقصود من مصطلح «الهرمنيوطيقا» ومشتقاته، أعم من الاستعمال اللغوي والاصطلاحي، إذ استخدم أرسطو طاليس(*) (ت: 322 ق.م) هذا المصطلح في كتابه الموسوم بـ «أرغون».

وفي القرن السابع عشر الميلادي (1654م)، وظف دانهاور(**) مصطلح «الهرمنيوطيقا» في عنوان كتابه الموسوم بـ «الهرمنيوطيقا المقدسة» أو «منهج تأويل النص المقدس»، ويُعد هذا القرن نقطة الانطلاق الرسمية والهادفة لمصطلح

(1) ينظر: دراسات عن الهيرمنيوطيقا، صفر إلهي: 5.

(2) ينظر: علم الهيرمنيوطيقا، ريتشارد بالمر: 44.

(*) أرسطو طاليس فيلسوف يوناني الأصل تتلمذ على يد أفلاطون، وهو مؤسس المدرسة الفلسفية المشائية، والتقاليد الأرسطية، شملت كتاباته مجالات عدة منها: علم الفيزياء، وعلم الميتافيزيقا، والمنطق والموسيقى والشعر وعلم الحيوان وعلم الأحياء ومازالت كتبه مدار الدراسات الأكاديمية والحوزوية. ينظر: كتاب النفس، أرسطو طاليس (322 ق.م)، ترجمة أحمد فؤاد، ط2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م،: 7-25.

(**) يوهان كونراد دانهاور (ت: 1666م)، فيلسوف وأستاذ جامعي ألماني، درس في جامعة ماريبورج، وجامعة ستراسبورج، وهو أول من ألف كتابا عن الهيرمنيوطيقا، وأطلق عليه (اسم الهيرمنيوطيقا المقدسة أو منهج تفسير النصوص المقدسة)، وكان ذلك في عام 1654م. ينظر: موسوعة وكيبيديا على شبكة الانترنت، تحت الرابط:

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

«الهيرمنيوطيقا»، إذ من هذا العصر فصاعداً أصبح هذا المصطلح اسماً لعلم «الهيرمنيوطيقا»، فصار العلماء والمفكرون يبحثون عن النظريات التي لها ارتباط بهذا العلم.

وقد صار مصطلح «الهيرمنيوطيقا» عنواناً للكتب والمقالات الفكرية والمحاضرات العلمية، وأخذ المفكرون الكبار يفيدون من هذا المصطلح، ومن هؤلاء الفيلسوف جان مارتن كلادينيوس (ت: 1775م) في منتصف القرن الثامن عشر، وشلايرماخر (ت: 1834) في منتصف القرن التاسع عشر، وفيلهم دلتاي (ت: 1911م) في أواخر القرن التاسع عشر، وهكذا بدأ هذا المصطلح يكون مدار الدراسات الأكاديمية إلى يومنا هذا (1).

المطلب الرابع: الهيرمنيوطيقا وعملية الإصلاح الديني في أوروبا:

تُعدُّ نهضة الإصلاح الديني عبارةً عن ردّة فعل طبيعية على السيطرة المطلقة للكنيسة في نهاية القرون الوسطى، فقد كانت الكنيسة تمثل الوسطة الوحيدة والمنفردة في إيمان الناس فهي صارت الطريق الوحيد لتدين الناس. وقد استغلت الكنيسة نفوذها لأخذ أموال الناس فعمدت الكنيسة إلى طرقٍ غير شرعية؛ لكسب المال مثل بيع صكوك الغفران.

وعدّ المفكرون الثائرون على الكنيسة أنّ صكوك التوبة والغفران هي أمور تخالف ما جاء به عيسى (عليه السلام)؛ وعلى ضوء ذلك تعيّرت المرجعية الدينية من بابوات الكنيسة إلى الكتاب المقدس، وشخص النبي عيسى (عليه السلام)، وعلى ضوء هذا الأمر صار لأيّ مسيحي حقّ فهم الكتاب المقدس بعيداً عن الكنيسة، فلم يعد تفسيره حكراً على الكنيسة. وتعدّ عملية التخلي عن واسطة البابوات في تفسير الكتاب المقدس تحولاً جديداً جلب معه نوعاً من الحرية للمسيحيين، إلا أنّ المشكلة التي قامت بتهديد هذا الاتجاه هو كيفية تفسير نصوص الكتاب المقدس وتأويلها.

وقد شعر المفكرون البروتستانت في ألمانيا بحاجة كبيرة إلى منهج يعتمدونه في

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه، صفدر الهي: 32.

مجال التّأويل؛ لأنّ الكهنة البروتستانت صاروا في معرض السّؤال عن الكتاب المقدس والتّأويل (1).

وأكدت نهضة عملية الإصلاح الدّيني وانتشار الفكر البروتستانتى الحاجة الملحة لقواعد وأصول لعمليّة تفسير الكتاب المقدس؛ ولهذا شاعت البحوث والكتابات المستقلة التي تُعنى بتنقيح قواعد تأويل وتفسير الكتاب المقدس، إلّا أنّهم لم يطلقوا على هذا المنهج اسم «الهرمنيوطيقا» إلّا في منتصف القرن السّابع عشر تقريباً. وعلى ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ نهضة الإصلاح الدّيني واحدة من أهم العوامل التي مهدت الطّريق لظهور علم «الهرمنيوطيقا» (2).

المطلب الخامس: أقسام علم الهرمنيوطيقا:

ينقسم علم الهرمنيوطيقا إلى أربعة أقسام وهي كما يلي:

أولاً: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية: أي ما قبل عصر الحداثة، فقد مرّ علينا آنفاً أنّه أوّل عملية ظهور «الهرمنيوطيقا» كان على يد دان هاور الذي أصدر كتابه «منهج تأويل النّصوص المقدسة» أو «الهرمنيوطيقا المقدسة» سنة 1654 م. وقد سعى هاور إلى التّمييز بين «الهرمنيوطيقا» وعملية التّفسير، فقد تبيّن أنّ التّفسير عملية شرح لنصوص الكتاب المقدس، أمّا «الهرمنيوطيقا» فهي علم لتدوين المناهج والقواعد الحاكمة على عملية التّفسير، وعلى ضوء ذلك صار أمراً أساسياً لعملية تحولات «الهرمنيوطيقا» في ما بعد. ويمكن عدّ دان هاور أوّل باحث أفاد من مصطلح «الهرمنيوطيقا» في عنوان كتابه (3).

وهناك شخصية علميّة مميّزة لها أثر كبير على هذا العلم وهي شخصية اللاهوتي والفيلسوف مارتن كلادينيوس (*) (ت: 1759م)، أذ ألف في القرن الثّامن عشر كتاباً بيّن فيه أسساً لنظرية كاملة لها ارتباط بالتّفسير والتّأويل وكان ذلك في عام

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقا، نشأة المصطلح ومعناه : 26.

(2) ينظر: دراسات عن الهيرمنيوطيقا، صفدر إلهي راد، مجلة الاستغراب، العدد 19 ، 1441 هـ/ 2020 م: 6.

(3) ينظر: الهيرمنيوطيقا وإشكالية التّأويل والفهم، مصطفى عزيزي، ط1، دار المؤمن، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، العتبة الحسينية المقدسة، 2020م: 24.

(1742م) وأطلق عليه أسم : «مدخل إلى التّأويل الصّحيح للكلام العقلي والكتب العقلية»؛ لأنّه أراد أن يفيد من هذا العلم؛ لشرح أصول علم التّأويل وقواعده، فهو يعتقد أنّه من خلال تطبيق أدوات التّأويل على النّصّ سوف نصل إلى معنى نهائيّ وقطعيّ يسعى إليه المؤلّف(1).

التفسير والفهم عند كلادينيوس:

يفرق كلادينيوس بين التفسير والفهم، فهما ليسا شيئاً واحداً، بل إنهما شيان متغايران؛ ولذا تكون حاجتنا إلى التفسير استثنائية؛ لأنّ المخاطب إذا كان عالماً بالموضوع، فسوف يفهم المعنى بشكلٍ مباشر من دون الحاجة إلى علم التفسير؛ عليه تكون حاجتنا إلى علم «الهرمنيوطيقيا» فقط إذا كان الفهم في نفسه غير واضح. وعلى ضوء هذا التمييز بين التفسير والفهم؛ يرى كلادينيوس أنّه بالإمكان فهم الأثر في ظلّ شروط خاصة من خلال الظهور لكن، هناك موارد يتعسر فيها الفهم الكامل؛ لذا نلجأ إلى عملية تفسير النّصّ، فالتفسير في رأيه يتمّ اللجوء إليه لرفع التّعارض والإبهام؛ ولتجنب سوء الفهم(2).

قصد المؤلّف:

وهي من أهم العناصر التي تعتمدها «الهرمنيوطيقيا الكلاسيكية»؛ لذلك يرى كلادينيوس أنّ الأثر هو ما يسعى إليه المؤلّف؛ وقد سمى عملية كشف معنى النّصّ الذي يقصده المؤلّف بالتّأويل، وذهب إلى وجود نحو من العلاقة بين المعنى وقصد المؤلّف؛ فلهذا يعتقد أنّ هدف علم «الهرمنيوطيقيا» الأساسي هو إيجاد حلول علمية وعملية؛ من أجل الوصول إلى عملية إدراك ذلك الأثر وبشكلٍ كامل، سواء أكان الأثر شفهيّاً أم مكتوباً(3).

(1) ينظر: الهيرمنيوطيقيا وإشكالية التّأويل والفهم : 8.

(*) جون مارتن كلادينيوس (ت1759م)، فيلسوف ألماني لاهوتي، عدّ علم الهرمنيوطيقيا الفن الذي يوصلنا إلى الفهم التام للنصوص التحريرية والعبارات الشفهية، إذ أنّ علم الهرمنيوطيقيا عند كلادينيوس كعلم المنطق فهو يشتمل على العديد من القواعد التي تساعد المفسر على فهم النص بشكل صحيح.

(2) ينظر: الهرمنيوطيقيا، نشأة المصطلح ومعناه، صفدر إلهي: 53.

(3) الهرمنيوطيقيا، نشأة المصطلح ومعناه، صفدر إلهي: 53.

ثانياً: الهرمنيوطيقا الحديثة:

نشأت «الهرمنيوطيقا» الحديثة على يد الفيلسوف شلايرماخر (ت: 1834) ؛ لذا يُعدُّ هو المؤسس الأوَّل لـ«الهرمنيوطيقا الحديثة»، إلاَّ أنَّها لم تنحصر به، بل شارك معه علماء آخرون منهم فيلهلم دلتاي (ت: 1911م) ، وكان هدفه متابعة نشاط شلايرماخر في هذا المجال(1).

وقد رفض دلتاي أن تكون عملية الفهم محصورةً في الإطار الملموس والإطار الحسيّ؛ الأمر الذي جعله يسعى وبشكلٍ حثيث أن يطبِّقَ نظرية كانط(*) (ت: 1804) ، الذي مزج فيها بين المدرسة التجريبيَّة والمدرسة العقليَّة، إذ يرى كانط أنَّ العقلَ وحدُه لا يصل إلى المعرفة، بل يقود إلى الأوهام، وأمَّا التجربة وحدها فهي لا تقود إلى معرفة دقيقة، ولا تعترف بوجود مسبِّب أوَّل الذي يقول به العقل المجرد(2).

وقد عُدَّ الأب الروحي للإلهيات الحديثة، فهو مؤسسها بعد أن قدَّم الكثير من النظريات المهمة في هذا المجال، ومن جهة أخرى أصبح شلايرماخر فاتحاً لعصر «الهرمنيوطيقا» الحديث وذلك عندما خاض في مجالها النظريِّ والعمليِّ.

ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هناك اختلاف بين «الهرمنيوطيقا الحديثة» التي تبناها شلايرماخر وبين «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة»، وفي الوقت نفسه يوجد نقاط اشتراك عديدة بينهما، فكلُّ منهما يعتقد بإمكانه الوصول إلى عمليَّة فهم نهائي لكلِّ نصٍّ، وأنَّ قصد المؤلف هو المحور الأساسي للمعنى النَّهائيِّ، ومما سبق يتضح لنا أنَّ المجال العمليِّ والمجال النظريِّ أوسع بشكل كبير من مجال «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة».

فقد عمل شلايرماخر على أن يجمع بين الفلسفة النَّقدية وبين الفلسفة الرومانسيَّة، وسعى أن تكون «الهرمنيوطيقا» عمليَّة نقدية رومانسيَّة؛ لذا أطلق على

(1) ينظر: دراسات عن الهرمنيوطيقا، صغدر إلهي: 8.

(*) فيلسوف من اصول المانية، له اثر كبير في الثقافة الاوربية، له مؤلفات عديدة منها: نقد العقل العملي ونقد العقل المجرد.

(2) ينظر: فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ط3، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1430هـ/2009م: ص112-113.

«الهرمنيوطيقا» ب «الهرمنيوطيقا الرومانسيّة»، وهو يعتقدُ بشكل جازم أنّ بإمكانه الوصول إلى الفهم العينيّ للنّصّ، والهدف من هذا الفهم هو أن تصل إلى مراد المؤلف (1).

يمكن القول إنّ القرن العشرين للميلاد أهم وأعظم تحول لعلم «الهرمنيوطيقا»، فقد ظهرت اتجاهات ونظريات جديدة تتصل جذورها بالاتجاهات السابقة، فقبل هذا العصر كنّا نعدُّ «الهرمنيوطيقا» نظريةً للفهم ومنهجاً لعلم التّفسير، لكن في القرن العشرين سلاحظ أنّ «الهرمنيوطيقا الفلسفيّة» غير مهتمة بالهيكليّة العلميّة السابقة، بل سنجدها تخطو أبعد من ذلك بكثير إذ صار الهدف الأساسي لها هو التّحليل الوجوديّ للفهم، فقد استطاع الفيلسوف الألمانيّ مارتن هايدغر أن يفتح بواسطة أفكاره العميقة آفاقاً جديدة نحو علم الهرمنيوطيقا المعاصر حتّى صارت مؤلفاته وخاصة كتابه الموسوم ب «الوجود والزّمان» مصدر إلهامٍ فكريّ أساسي لاتباعه في «الهرمنيوطيقا الفلسفيّة». فهايدغر يعتقد أنّ علم «الهرمنيوطيقا» غير مرتبط بعلم التّأويل، كما أنّها ليست علم التّأويل، بل هي عملية سعي؛ لأجل الوصول إلى التّعريف على ماهية التّأويل (2).

والشّخصية الثّانية التي تبنت علم الهرمنيوطيقا هو هانز جورج غادامير (*) (ت: 2002م) فقد أحدث تغييراتٍ كبيرة في علم «الهرمنيوطيقا»، وذلك من خلال منهجه الذي أعتمده واتباعه، فقد ألّف كتابه الموسوم ب «الحقيقة والمنهج» إذ ظهر كتابه هذا في فترة صراع المناهج، فهو يرى أنّ المنهج لا يقود إلى الحقيقة، وإنّما هو شيء يصدر من الذات ويصل إلى نتيجة معينة. وبهذا الكتاب نلاحظ أنّ النّظريّة التّأويليّة قد دخلت إلى مرحلة جديدة ومهمة.

(1) ينظر: دراسات عن الهيرمنيوطيقا، صفر إلهي: 9.

(2) ينظر: دراسات عن الهيرمنيوطيقا، صفر إلهي: 10.

(*) هانز جورج غادامير (ت: 2002م)، فيلسوف ألماني وأستاذ جامعي، اشتهر من خلال كتابه الموسوم (الحقيقة والمنهج)، وكذلك من خلال تفسيره للهيرمنيوطيقا، وكان مجال عمله، الفلسفة، وعلم الوجود، وفلسفة الجمال ونظرية المعرفة. ينظر: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا من أفلاطون إلى غادامير، عادل مصطفى، ط1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018م: 157-170.

وكان لأفكار هايدجر الخاصة بالتأويلية الثورية أثر كبير على جادامير؛ ولذا أخذت حيزاً كبيراً في كتابه. ومن الأمور المهمة للفيلسوف غادامير أن نظرياته التي طرحها قد أثرت وبشكل عملي على جميع مجالات المعرفة، كنظرية المعرفة والبحث الديني. ثم صارت اتجاهاته «الهرمنيوطيقية» مباني معرفية أخذها الكثير من مفكري الغرب، وقد نتج من تطبيق "الهرمنيوطيقا الفلسفية" أمور كثيرة منها: التعددية الدينية، والنسبية المعرفية، وتعدد القراءات عن الدين، وغيرها(1).

الفهم واللغة عند غادامير:

ذهبت النظريات الكلاسيكية إلى أن اللغة هي أداة، الغاية منها الوصول إلى الفهم، إلا أن غادامير أنكر ذلك ورأى أن حقيقة الفهم لغوية، وتفسيره هذا مبني على عدم إمكانية انفكاك اللغة عن عالم الواقع، بل يعتقد أن هناك نوعاً من العينية بين العالم واللغة.

بمعنى آخر: ليس مضمون اللغة وشكلها أمرين منفصلين، بل لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر بحسب التجربة «الهرمنيوطيقية»، وعليه يكون كل فهم لغوياً، فإن كل التفسير والتأويلات والأفهام مقيدة بلغة خاصة بعالم خاص؛ لذا لا يمكن الحديث عن وجود فهم خاص للنص، أو فهم نهائي له.

فاللغة عند غادامير ليست أداة؛ لأن الأداة يمكن التخلي عنها، بينما اللغة هي جزء من وجود الإنسان وموجودة في معلوماتنا عن أنفسنا وعن العالم الذي نعيش فيه، فاللغة أمر حيوي ومتحرك وله عينية مع الوجود(2).

المطلب السادس: أنواع الهرمنيوطيقا:

1 - الهرمنيوطيقا الخاصة:

وهي تقضي أن لكل فرع من العلوم البشرية قواعد خاصة به تعمل على تفسير ذلك العلم، فعلم النفس له قواعده الخاصة به، ولعلم الاجتماع قواعده، وهكذا بالنسبة للفلسفة والقانون والإلهيات و... الخ.

(1) ينظر: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا من أفلاطون إلى غادامير، عادل مصطفى: 175.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 182.

2- الهرمنيوطيقا العامة:

الهرمنيوطيقا في هذا النوع لا تختص بعلم معين، وإنما هناك قواعد ومناهج عامة توطئ له عملية الفهم الصحيح في جميع العلوم على حد سواء.

3- الهرمنيوطيقا الفلسفية:

وهذا النوع ركز وبشكل كبير على الفهم، إذ المهمة الرئيسية للهرمنيوطيقا هي عملية تحليل ماهية «الفهم» كما يقول هايدغر وغادامير فهما لم ينظرا الى علم الهرمنيوطيقا باعتباره منهجا عاما يسعى للحصول الى الفهم الصحيح ويمنع من سوء الفهم بل اخرجاه من طور المنهجية وركزا على الجانب الأنطولوجي والوجودي للفهم (1).

مناقشة:

بعد هذا العرض للهرمنيوطيقا يظهر للباحث أن مصطلح (الهرمنيوطيقا) قد تحول وتطور عبر التاريخ، الأمر الذي جعل له معاني متعددة ومتنوعة فقد كانت في بداية نشأتها تعني فن تفسير وتأويل الكتاب المقدس، لذا عدها شلاير ماخر قواعد منهجية مضبوطة التي يعتمدها المفسر لفهم النص الديني؛ إذ تساعده على تجنب سوء الفهم، فهي منهج للفهم الصحيح.

بينما استخدمها دلتي على أنها منهجا عامًا لكل العلوم الانسانية فهي عنده تقابل المنهج المعتمد في فهم العلوم الطبيعية.

أمّا مارتن هايدغر فعدها علما له قواعده التي عند تطبيقها على النص تقوم بتحليل وجود الانسان؛ للكشف عن بنيته الوجودية؛ كي يتسنى معرفة حقيقة الوجود.

ويمكن أن تندرج التعاريف انفة الذكر تحت اتجاهين وهما: الاتجاه الكلاسيكي

الذي تندرج تحته نظرية شلاير ماخر، و دلتي.

والاتجاه الفلسفي الذي

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم، مصطفى عزيزي:31.

تندرج تحته نظرية هايدغر وغادامير والذي على اهمية الافتراضيات. وهناك فوارق بين الاتجاهين ذكرها الباحث خلال عرضه للهرمنيوطيقا، إلا ان هناك فارق جوهرى بينهما وهو أن الاتجاه الكلاسيكي يقوم بالتركيز على كشف نوايا المؤلف وإعادة البنية الفكرية والنفسية له، أما الاتجاه الفلسفي يقوم بالتأكيد على دور الافتراضات المسبقة وقبليات المفسر في عملية الفهم، ويرى أن الفهم نتاج عملية التمازج والاختلاط بين أفق النص والافق الذهني للمفسر.

ببيان آخر: إن عملية الفهم في الاتجاه الكلاسيكي ذو طابع معرفي؛ لذا يركز على عينية الفهم ومطابقته للواقع الخارجي.

لكن الفهم في الاتجاه الفلسفي له طابع وجودي، بمعنى أن الهرمنيوطيقا تقوم بتحليل حقيقة الفهم وماهيته وشروط تحققه، فهي غير معنية بكشف المؤلف.

واهم الاشكالات التي يعاني منها الاتجاه الفلسفي للهرمنيوطيقا هو (النسبية والشكائية)، وعدم تحقق فهم نهائي للنص، وعدم الاكتراث لمقاصد المؤلف وغايته من تأليف النص.

المبحث الثاني

الهرمنيوطيقا الأصولية عند علماء جمهور المسلمين

وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

انتشرت في عالمنا الإسلامي الكبير أفكارٌ ونظرياتٌ وتياراتٌ غريبة لا تتفق مع مبادئ الإسلام ولها تأثير كبير على الشعوب والأفراد وذلك عن طريق الانتماء إلى تلك التيارات والأفكار والتأثر بها؛ ولذا صار من الواجب على العلماء والباحثين الإسلاميين بيان الموقف الشرعي منها: لكي تكون الشعوب الإسلامية على بيئة علمية وفكرية منها.

لاشك ولا شبهة أن الدين الإسلامي ليس ضد كل المناهج الغربية الوافدة إلينا، فهو يتعامل معها من زاوية الأخذ والرد وهي التي تقوم بالتعامل مع التيارات الوافدة التي تتفق مع مبادئ الإسلام ولا تتقاطع مع هذه المبادئ التي يقوم عليها الإسلام، نأخذ منها ما يتلاءم مع توجهات الإسلام والأطروحات الفكرية التي يقوم عليها الدين الإسلامي الحنيف.

أما زاوية الردّ وهي عملية إبعاد لكل ما يخالف المتبنيات الفكرية للإسلام، ويكون ذلك بالأدلة والبراهين وليس جزافاً.

ومنذ عصر الترجمة والفتوحات الإسلامية دخلت إلى المجتمع الإسلامي تيارات ثقافية وفكرية حتى عصرنا الحاضر، وكان لها أثرٌ واضحٌ في مختلف الاتجاهات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والعلمية، التي تسود العالم الإسلامي في عصرنا الحاضر. فقد دخلت الفلسفة اليونانية في عصر الترجمة وتفاعل معها علماء الإسلام، وفي عصرنا الحالي دخلت نظريات ومناهج غريبة عديدة ومنها «الهرمنيوطيقا» التي أخذ بها بعض العلماء والباحثين الإسلاميين من المدرسة الإمامية ومدرسة جمهور المسلمين، ويحاول الباحث بيان هذا المنهج ومعرفة مدى أثره في عملية الاستنباط الفقهي.

المطلب الأوّل: تعريف الهرمنيوطيقا الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:

قبل الخوض في بحث الهرمنيوطيقا الأصولية عند الباحثين المسلمين لابدّ من تعريفها في اصطلاح الأصوليين.

الهرمنيوطيقا الأصولية: بالرغم من تطبيق الهرمنيوطيقا على تفسير النصوص الشرعية المكتوبة وغير المكتوبة — الكتاب والسنة وفعل المعصوم وتقريره — لا يوجد تعريف اصطلاحى للهرمنيوطيقا عند الأصوليين ؛ لأنّ مصطلح الهرمنيوطيقا جديد جاء به كاتب هذه السطور؛ لذا عرّفها الباحث بما يلي: هي مجموعة القواعد التي عند مراعاتها تعصم الفقيه من الوقوع في سوء الفهم أثناء عملية الاستنباط الفقهيّ ومقصود الباحث بالقواعد هي القواعد الأصولية التي طبقها الأصوليون على النصّ الشرعيّ «الملفوظ وغير الملفوظ» والتي تتجلى عنده في مباحث الألفاظ مثل: قاعدة الحقيقة الشرعية، وقاعدة الصحيح والأعم، وقاعدة المشتق، وقاعدة صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، وغيرها من القواعد التي اعتمدها الأصوليون في أبحاثهم وكلّ ماله تأثير في عملية الاستنباط الفقهي. فما وجد علم أصول الفقه إلا لفهم النصوص الشرعية المكتوبة وغيرها.

موضوع علم الهرمنيوطيقا:

بناءً على التعريف السابق للهرمنيوطيقا الأصولية يكون موضوعها الذي تدور عليه مسائلها هو فهم النص الشرعي بالمعنى الأعم أي: الملفوظ وغيره.

المطلب الثاني: مفهوم الهرمنيوطيقا عند الشيخ أمين الخولي (ت: 1966م) (*)

وأثرها في الاستنباط الفقهي:

خلافاً لما يتردد وبشكل مستمر في بعض المقالات، من أنّ جميع المؤسسات الدينية الكلاسيكية عالقة في التاريخ، دون أن تسلك دروب التّواصل مع العصر الحالي. إلاّ أنّه برزت محاولات تطالب بالتّجديد في المعارف الدينية، فانطلقت من الحواضر والحوزات الدينية المتخصصة في تدريس العلوم الإسلامية، واحتضنتها

(*) اديب وعالم مصري من كبار اساتيد اللغة العربية، عمل اماما للسفارة المصرية في روما ثم نقل الى برلين، يعد من كبار الداعين الى التجديد في المناهج الاسلامية، كما يعد رائد الهرمنيوطيقا في الوطن العربي. ينظر: امين الخولي والابعاد الفلسفية للتجديد، مصدر سابق: 1 — 90.

وانخرطت في مناقشاتها وسجالاتها ومعاركها. ففي مصر احتضن الأزهر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي والشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبد الرزاق، والشيخ علي عبد الرزاق، والشيخ محمد عبد الله دراز، والشيخ خالد محمد خالد، وغيرهم، وفي تونس احتضنت الزيتونة الشيخ عبد العزيز الثعالبي، والشيخ طاهر الحداد، والشيخ محمد طاهر بن عاشور، وولده الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، وغيرهم. وفي النجف احتضنت الحوزة العلمية السيد محسن الأمين، والسيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد جواد البلاغي، والسيد الخوئي، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد تقي الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، وغيرهم(1).

إذ تعرّض بعض هؤلاء الأعلام إلى هجوم إعلامي كبير في محاولة لاغتيال شخصيتهم العلمية والفكرية من خلال حملات التسييط التي شنت عليهم، والسبب في هذه الهجمة الشرسة عليهم أنهم طرحوا أفكاراً وأسئلة وآراء غير مكررة، ومخالفة لما هو مألوف، وكانوا يختلفون في آلية طرح الأسئلة وعمقها ومديتها، وبيان آرائهم كل بحسب مواهبه وسياقات تكوينه التراثي والحديث.

والعامل المشترك لهؤلاء الأعلام هو خروجهم على خطابات التبجيل وتقديس التراث برمته، وفي سعيهم لاستيعاب التراث استيعاباً نقدياً، والجرأة في عملية نقد بعض مقولات التراث وآرائه، إذ عملوا على البحث عن أساليب ومناهج جديدة في قراءة النص الشرعي وتفسيره ضمن سياق الواقع المعيش ومعطياته واستفهاماته، ثم محاولات للكشف عما هو نسبي ويتصف بالتاريخية في إرث الفقهاء والمتكلمين(2). إلا أن معظم هذه المحاولات على أهميتها وجرأتها لم تغادر المناهج الكلاسيكية الموروثة، لأنهم كانوا ينطلقون من التراث في عملية فهمه ونقده، ونادراً ما عمل البعض منهم على توظيف أدوات ومناهج جديدة في فهم التراث ونقده(3).

(1) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي، عبد الجبار الرفاعي، ط ٢، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، العراق ٢٠١٩م: 171.

(2) الدين والاعتراب الميتافيزيقي، عبد الجبار الرفاعي: ٣.

(3) المصدر نفسه: ٤.

أمين الخولي والدعوة إلى تطور مناهج الاستنباط:

رفع الخولي شعاره الشهير: أن أول عملية للتجديد هي عملية قتل التراث القديم، من حيث الفهم والبحث والدراسة، يقول في ذلك: "أما إذا مضى المجدد برغبة في التجديد مبهمة، وتقدم بجهالة للماضي وغفلة عنه، يهدم ويحطم ويشمئز ويتهمك، فذلك — وقبيل شره — تبديد لا تجديد" (1).

وهكذا صار الخولي يبحث عن أصول عملية التجديد في جميع المجالات التي تدخل ضمن المعارف الإسلامية، فقد بحث في كل ما يتعلق باللغة، والبلاغة، والنقد الأدبي، وفي تفسير القرآن الكريم، وفي جميع أبعاد الفكر الإسلامي، فالتجديد عند الخولي له طريق واحد

وهو النظر العلمي الذي لا يمكن له أن يستقيم من دون فهم القرآن الكريم فهماً عميقاً (2). وجاهر الشيخ الخولي بأن فهم القرآن الكريم ليس أمراً سهلاً لمن لا يجيدون اللغة العربية، وهو يرى أنه مهما يفعل المستشرقون ومهما يبذلوا من جهود رصينة، فلن يستطيعوا أن ينفذوا إلى جوهر القرآن الكريم، وبعبارة أخرى يرى أن مهمة التجديد منوطة بالمسلمين دون غيرهم (3).

وللشيخ الخولي مفهومه الخاص للتجديد، وهو يختلف عن مفهوم القدماء، إذ يرى أن التجديد هو نوع من التطور، وليس هو إحياء لما اندرس من المعارف الإسلامية الذي يقول به القدماء.

يقول في ذلك: "من وصف القدماء لعمل المجدد حيناً أنه إحياء ما اندرس، ومعنى هذا أن شيئاً من المعالم الدينية الاعتقادية أو العبادية، فرضاً أو سنة، قد أهمل ونسي على مر الزمن، فيعمل المجدد على إعادة العناية به، والتزامه بالصورة القديمة الأولى التي كان عليها، وهذا الفهم المتبادر القريب من جملة كلامهم لا ينتهي إلى

(1) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، ط1، دار المعرفة، 1961 : 109.
 (2) ينظر: أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، يمني طريف الخولي، ط1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، 2014م : 23.
 (3) ينظر: أمين الخولي والبحث اللغوي، حامد محمد أمين، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980 : 13.

شيء من معنى التطور، الذي هو تغير الحياة أثناء سيرها إلى مستقبلها، فإذا ما كان المجدد مطوراً للحياة فمعنى ذلك أنه يقدر تغييرها في سيرها إلى غدها، ويعمل على جعل الدين مسائراً لها في هذا السير، موائماً لحاجاتها فيه، فالتجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد، بعد أن لم يكن عن طريق الاجتهاد⁽¹⁾.

ولم يتردد الخولي في شرعنة نظرية التطور الداروينية في الأحياء، إذ شرع في تطبيق نظرية التطور على علم الكلام وعلم الفقه واللغة، وأصرَّ على أن عملية التطور هي الناموس الشامل في الحياة والخلق، وليس ناموساً مختصاً بعلم الأحياء⁽²⁾. ويتسع قانون التطور في نظر الخولي ليشمل علوم اللغة العربية أيضاً، مثلما يشمل جميع الظواهر في المجتمع البشري كافة. فقد رفض جميع المواقف اللاعقلانية في التعامل مع اللغة العربية بوصفها استثناءً من جميع لغات العالم؛ رفض ما يقال عن "فضل العربية... وكمال العربية.... وانتهاء العربية إلى ما لا شيء بعده"⁽³⁾.

المطلب الثالث: أمين الخولي وتطبيق الهرمنيوطيقا في عملية تفسير القرآن

سعى الشيخ الخولي من أجل تطبيق المناهج الجديدة ومنها علم الهرمنيوطيقا في تفسير النصِّ الشرعي، وبعد عملية استقراء ناقص يمكننا القول: إنَّ الشيخ الخولي هو أوَّل من طبق المنهج الهرمنيوطيقي في العالم العربي والإسلامي.

إنَّ الطَّرِيق الذي يدعو إليه الشيخ الخولي في تفسير النصِّ القرآني، يهتم وبشكل كبير بالتَّعرف على الأسلوب الذي يعتمده المفسِّر في طريقة تفكيره، وكيف يقوم المفسِّر بإسقاط قبلياته عند تفسيره للآيات القرآنية، وهذا هو الطَّرِيق الذي يسلكه كلُّ من يدعو إلى تطبيق مناهج جديدة في تفسير القرآن الكريم.

إذ "يتحدد مدخل التَّجديد عند الخولي والمدرسة الحديثة كلُّها في وضيفة المفسِّر

(1) المجددون في الإسلام، أمين الخولي، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢م: ٤٥.

(2) ينظر: كتاب الخير، أمين الخولي، ط ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م: ٥٧.

(3) أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتَّجديد، يمنى طريف الخولي: ٤٢.

أولاً، وفي مكانة النصّ المفسّر ثانياً، فليس مقبولاً عند الخولي أن يضلّ التفسير المعاصر مجرد أداة لاختيارات مذهبية وتوظيفات دعوية مهما كانت أهميتها⁽¹⁾. وأخذ الخولي يتحدث عن آفاق مختلفة ومناهج بديلة لتفسير النصوص القرآنية وتأويلها.

ومن الجدير بالذكر أنّ الخولي عمل في أيام شبابه إماماً في السفارة المصرية في ألمانيا وهناك درس الهرمنيوطيقا، ومن المعروف أنّ المنهج الهرمنيوطيقي ألماني المنشأ، فمع الفيلسوف الألماني شلايرماخر في القرن الثامن عشر، تبلور مفهوم جديد للمنهج الهرمنيوطيقي في العصر الحديث، كما تطور هذا المنهج مع مارتن هيدغر، إلى أن بلغ ذروته على يد جورج غادامير تلميذ هيدغر. إلا أنّ المنهج الهرمنيوطيقي لم يصل إلى العالم العربي إلا بعد عشرات السنين.

ومن نافلة القول إنّ الهرمنيوطيقا التي يقول بها شلايرماخر بوصفها "فنا للفهم" من خلال النظر للمفسّر ومعرفة طريقة فهمه، والعوامل المؤثرة في عملية فهم النصّ وآفاقه التاريخية. فقد تبنى الخولي العوامل التي تبناها شلايرماخر في عملية التفسير. ويبدو أنّ اطلاع الخولي على هذا المنهج توقف عند الفيلسوف الألماني شلايرماخر ومدرسته في القرن التاسع عشر، ولم تسمح له الظروف أن يطالع على الهرمنيوطيقا الفلسفية ويستلهم منها⁽²⁾.

وما يقوله الخولي يشير إلى المنهج الهرمنيوطيقي، وقد تجلّى ذلك بشكل واضح من خلال حديثه عن دور المفسّر، فلم يعدّ التفسير للنصّ القرآني في مفهومه عملية تلقى سلبية وصامتة بالنسبة للمفسر، بل أصبحت عملية التفسير عند الخولي عبارة عن حوار متبادل بين النصّ والمفسر، وهذا الأمر ما تقول به الهرمنيوطيقا الحديثة، بوصفها "فنا للفهم"، أو فهماً للفهم، أو قراءة للقراءة، أو عملية تفسير تبين كيفية تعاطي المفسّر مع النصّ، وسبل إنتاجه المستنبط منه؛ وبذلك تصبح عملية تفسير

(1) الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، حميدة النيفر، ط ١، دار الفكر دمشق، ٢٠٠٠م: ١١٨.

(2) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢٨.

النَّصَّ القرآني لدى الخولي عبارةً عن مقارنة للمنهج الهرمنيوطيقي للنَّصِّ القرآني. ومن الجدير بالذِّكر: أنَّه ظهرت في العالم العربي كتابات عديدة عن الهرمنيوطيقا، إلاَّ أنَّها كانت من حيثُ التَّطبيق حكراً على النُّصوص الأدبية وغيرها، وذلك لأنَّ الخبراء بالمنهج الهرمنيوطيقي في العالم العربي والإسلامي يخشون من تطبيقها على النَّصِّ القرآني، وعملية توظيفها في فهم النُّصوص القرآنيَّة؛ كي لا يثيرون ضغينة المؤسسة الدينيَّة التقليديَّة المتشبثة بالمناهج التَّراثية للتفسير (1).

المطلب الرابع: أمين الخولي ونشر الهرمنيوطيقا:

سارع الشَّيخ الخولي وبشجاعة فائقة في تطبيق «الهرمنيوطيقا» على النَّصِّ القرآني ، ثمَّ قام بتوجيه تلاميذه بتطبيق هذا المنهج إذ أسَّس ما يعرف بـ «جماعة الأمناء»، ضمَّت مجموعة تلاميذه، مثل : محمد العلايلي، وعائشة عبد الرحمن، وأحمد خلف الله. وقد دعا الشَّيخ الخولي إلى تطبيق هذا المنهج على مختلف العلوم الإنسانيَّة، كعلم النفس وعلم الاجتماع؛ وغيرها، من أجل اعتماد منهج تفسيري يقوم على فهم النَّصِّ (2).

أولاً: التفسير الأدبي للقرآن وتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي:

إنَّ الطَّرِيق الذي سار عليه الشَّيخ الخولي لتطبيق الهرمنيوطيقا على النَّصِّ القرآني قد جسَّده في تفسيره الموسوم بـ «التفسير الأدبي للقرآن»، فقد طبَّق المنهج الهرمنيوطيقي على النَّصِّ القرآني بوصفه نصّاً أدبياً، مستنداً في تبرير دعوته لهذا النوع من التفسير، أنَّ العرب كانوا يتعاطون مع القرآن على أنَّه نصُّ أدبي، فهم يدرسونه دراسة أدبيَّة، وهذه الدِّراسة الأدبية للقرآن الكريم هي ما ينبغي أن يفعله الدارسون أولاً، وفاءً بحق القرآن الكريم، فالقرآن هو كتاب الفن الأدبي العربي

(1) نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن، خليل أحمد، ط ١، الوكالة الشرقية للثقافة الاسكندرية - مصر . ١٩٥٤م : ١٤١ .

(2) ينظر: أمين الخولي أول هرمنيوطيقي في عالم الإسلام، عبد الجبار الرفاعي، ط ١، نور للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٢٠م : ٢٠ .

المقدّس (1).

ثُمَّ بَيَّنَّ الخولي طريقةَ تعاطيه في التفسير الأدبي قائلاً: "اليوم — فيما أفهمه — هو الدّراسة الأدبيّة الصّحيحة المنهج الكاملة المناحي، المتسقة التّوزيع، والمقصد الأوّل للتفسير اليوم أدبي محض صرف، غير متأثر بأيّ اعتبار، وراء ذلك ... وعليه يتوقف تحقق كلّ غرض آخر يقصد إليه، هذه هي نظرنا إلى التفسير اليوم وهذا غرضنا منه" (2).

ثانياً: تلوين النصّ القرآني:

تحدّث الشيخ الخولي عن عملية تلوين النصّ وبشكل واضح بقوله: "إنّ الشّخص الذي يفسّر النصّ يلوّن هذا النصّ — ولا سيما النصّ الأدبي — بتفسيره له وفهمه إياه، إذ إنّ المتفهم لعبارته هو الذي يحدّد شخصية المستوى الفكري لها وهو الذي يعيّن الأفق العقليّ الذي يمتدّ إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كلّ وفق مستواه الفكريّ، وعلى سعة أفقه العقليّ ... لأنّه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبداً... فلم يفهم من النصّ إلاّ ما يرقى إليه فكره، ويمتدّ إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكّم في النصّ ويحدّد بيانه" (3).

يذهب الخولي في عملية تحليله للطريقة التي يمرّ فيها النصّ القرآني كالمرآة فهي تعكس ألوان صورة المفسّر، وكأنّ المفسّر يرى صورته في النصّ القرآني، فتتلوّن الصّورة بقبليات المفسّر، فيكون معنى الآية على ضوء ما يرسمه أفق المفسّر، ويشير الشيخ الخولي إلى ذلك بقوله: "فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرّاً، و يشدّها شدّاً ويمطّئها إلى الشّمال، وحيناً إلى الجنوب، وطوراً يجذبها إلى أعلى، وأونة ينزل بها إلى أسفل: فيفيض عليها في كلّ حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلاّ قدر طاقته الفكريّة واستطاعته العقليّة، وما أكثر ما يكون ذلك واضحاً حينما تسعف اللّغة عليه، وتتسع له ثروتها، من التّجوزات والتّأويلات، فتمتدّ هذه المحاولة المفسّرة، بما

(1) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢.

(2) من هدي القرآن، أمين الخولي، ط ٤، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م: ٨.

(3) من هدي القرآن، أمين الخولي: ١٢.

لديها من ذلك... وأنَّ المستطاع منه في اللّغة العربية لكثير وكثير" (1).
وهكذا يتّخذُ الشّيخ الخوليّ المقاربة الهرمنيوطيقيّة مرجعيّة له في تقويم الاتجاهات التّفسيريّة للقرآن الكريم، دون أن يستثني أيّ منهج من مناهج التّفسير، فسواء أكان التّفسير نقليّاً أو عقليّاً أو اجتهاديّاً أو مروياً، أو غير ذلك، لا بدّ أن تحضر فيه بصمات المفسّر؛ كي تطبع تفسيره، فكلّ تفسير يحمل في طيّاته توقيع المفسّر بأنّ يكون موضوعيّاً ومجرداً ومحايدياً، يقول الخولي في ذلك: "على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له في كلّ عهدٍ و عصر، وعلى أيّ طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقليّاً مروياً أم كان عقليّاً اجتهاديّاً" (2).

وبهذا البيان يقرّر الخولي قاعدةً كليّة في تفسير القرآن لا تستثني أيّ اتجاه تفسيري من التّحرر من آثار بصمة المفسر، بما في ذلك تفسير القرآن بالقرآن الذي يظنّ البعض أنّه حيادي. ويحاول الخوليّ أن يحرّر عملية فهم النّصّ القرآنيّ من الوقوع في سوء الفهم والأخطاء التي يقع فيها المفسرون، الذين هم بشرٌ يتأثرون ببيئاتهم وزمانهم وثقافتهم وطبيعة رؤيتهم للواقع المعيش، فهم أنفسهم تعاطوا مع التّعيرات السّابقة بوصفها قرارات نسبيّة، تخضع لشروط الزّمان والمكان واللّغة والبيئة وثقافة المجتمع، ولا يتعالى على التّاريخ وشروطه (3).

المطلب الخامس: تلاميذ الشّيخ الخوليّ والمنهج الهرمنيوطيقي:

يمكن لكلّ باحثٍ في الشّأن التّفسييري أن يكتشف عملية تلوين المفسّر للنّصّ الشرعيّ لدى تلاميذ الشّيخ الخوليّ في الوقت الذي سار فيه محمد أحمد خلف الله على نهج أستاذه أمين الخولي في أطروحته للدكتوراه (4)، نرى تلميذته وزوجته بنت الشاطي قد أخفقت في تمثيل نهج أستاذه، ولم تجسد المنهج الهرمنيوطيقي الذي تبناه الخولي الذي كان يدعو إليه في مناهج التّأويل الحديثة. فكانت بنت الشاطي تخشى من

(1) مناهج تجديد، أمين الخولي: ٢٢٤.

(2) مناهج تجديد، أمين الخولي: ٢٢٤.

(3) ينظر أمين الخولي أول هرمنيوطيقي: ٣٣

(4) الفن القصصي للقرآن الكريم، أطروحة دكتوراه للطالب محمد أحمد خلف الله، اشراف أمين الخولي، التي رفضتها لجنة المناقشة.

ردود الفعل التي يقوم بها علماء الأزهر التقليديين، وخاصة بعد أن رُفِضَتْ أطروحة زميلها أحمد خلف الله وما شابها من هجوم عنيف، الأمر الذي جعل مجموعة الأمناء وغيرهم من تلامذة الخولي يفكِّرون طويلاً قبل أن يسيروا على نهج أستاذهم التجديدي (1).

أطروحة الفن القصصي في القرآن:

سارَ بعضُ تلامذة الشيخ الخولي على منهجه الجديد فقدموا كتاباتٍ سبَّبت ردود أفعالٍ عنيفة من قبل علماء الأزهر، فقد قدَّم أحمد خلف الله كتابه الموسوم بـ«الفن القصصي في القرآن الكريم» ثمَّ تصدَّى الجيل الثاني للأمناء ومنهم نصر حامد أبو زيد الذي أصدر كتابه الموسوم بـ «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن»، فصار الكتابان مثاراً للجدل واتَّهم صاحبه بالفسوق وتأليب الرأي العام ضد هذين الكتَّابين، لأنَّهما يعتمدان على المناهج الغربية الحديثة التي ولَّدت أرقاً عند المؤسسة الدينيَّة التقليديَّة ومن يقودها إلى يومنا الحاضر (2).

مناقشة:

لقد سعى الشيخ الخولي من أجل تطبيق المناهج الجديدة ومنها الهرمنيوطيقا في تفسير النصِّ الشرعي، وبعد عملية استقراء ناقص قام بها الباحث يمكننا القول: إنَّ الشيخ الخولي هو أوَّل من طبق المنهج الهرمنيوطيقي في العالم العربي والإسلامي. وإنَّ الطَّرِيق الذي يدعوا إليه الشيخ الخولي في تفسير النصِّ القرآني، يهتم وبشكل كبير للتعرف على الأسلوب الذي يعتمده المفسِّر في طريقة تفكيره، وكيف يقوم المفسِّر بإسقاط قبلياته عند تفسيره للآيات القرآنية، وهذا هو الطَّرِيق الذي يسلكه كلُّ من يدعو إلى تطبيق مناهج جديدة في تفسير القرآن الكريم.

(1) التفسير البياني للقرآن، عائشة عيد الرحمن بنت الشاطي، ط7، دار المعارف، (د.ت): ١٨.

(2) ينظر: أمين الخولي أوَّل هرمنيوطيقي: ٣٧.

المطلب السادس: الهرمنيوطيقا الأصولية عند نصر حامد أبي

زيد(*) (ت: ٢٠١٠ م) وأثرها في الاستنباط الفقهي:

مرّ علينا في المطلب السابق أنّ أمين الخولي أول من دعا إلى اعتماد المنهج الهرمنيوطيقي في الدراسات القرآنية والأدبية، ولكي يستمر هذا المنهج أسس أمين الخولي بما يسمى بـ «جماعة الأمان» الذين حملوا على عاتقهم استمرار هذا المنهج، وقد واصل الجيل الثاني ومن بينهم نصر حامد أبو زيد السير على نهج مدرسة الأمان التي وضع لبناتها الفكرية الشيخ الخولي، وكان نصر حامد أبو زيد أكثرهم براعة في تطوير مدرسة الأمان، من خلال تطبيقه المنهج الهرمنيوطيقي في فهم نصوص القرآن وتفسيرها.

فقد ألف كتابه الموسوم بـ «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن»، ويبيّن أبو زيد سبب تأليفه هذا الكتاب بقوله: "إعادة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدت إلى الفصل بين التراث وبين مناهج الدرس العلمي"⁽¹⁾. ويعتقد أبو زيد أنّ تطبيق علم الهرمنيوطيقا ضرورة كبيرة؛ لأجل تفسير النصوص الدينية، فهي عند أبي زيد قضية جديدة وقديمة في ذات الوقت، وتطبيق هذا المنهج عند الغربيين والتّركيز على العلاقة بين المفسّر والنصّ، لا يعني أنّها قضية مختصة بالفكر الغربي فقط، وإتّما هي من القضايا التي لها جذورها في التراث العربي القديم والمعاصر على حدّ سواء.

ويرى أبو زيد أنّ هذا الوعي بالعلاقة الجدلية مع الفكر الغربي، يؤدي إلى

(*) نصر حامد أبو زيد (ت: ٢٠١٠ م) مفكر وأكاديمي و باحث إسلامي مصري، متخصص في العلوم الإسلامية وفقه اللغة، سببت مؤلفاته ضجة إعلامية كبيرة، وذلك في تسعينيات القرن الماضي، أتهم من قبل القضاء المصري. بالردة عن الاسلام، ولذا حكمت عليه المحكمة بالتفريق القسري بينه وبين زوجته له مؤلفات عديدة منها: مفهوم النص، المرأة في خطاب الأزمة، واشكاليات القراءة واليات التأويل. ينظر: نصر حامد ابو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، ابراهيم محمد ابو هادي، اطروحة دكتوراه مقدمة الى جامعة ام القرى، عليه الدعوة وأصول الدين ١٤٣٣هـ : ٢١-٢٨.

(1) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ابو زيد، ط١، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م. ٢١.

تخليصنا من حالة التّفوق والانكفاء على الذات (1). وهو يفرق بين اتجاهين من التّفسير «التّفسير بالمأثور» وبين «التّفسير بالرّأي أو التّأويل»، ويرى أنّ التّفسير بالرّأي هي محاولة لتفسير النّصّ من خلال تجميع الأدلّة التّاريخيّة واللّغويّة التي تساعد المفسّر على فهم النّصّ بشكلٍ موضوعيّ، أي كما فهمه المسلمون في عصر نزوله، أمّا بالتّأويل والرّأي فهو تفسير غير موضوعي، كون المفسّر للنّصّ لا يبدأ تفسيره من المعطيات اللّغويّة والحقائق التّاريخيّة (2). ومن ثمّ رأى أبو زيد أنّ الدّراسات والتّفاسير القرآنيّة لا بدّ لها أن تقوم بفتح النّصّ القرآنيّ على الواقع المعيش، وتسهم في بناء حياة يملؤها النّور، نور الفهم والمعرفة. ويرى الباحث أن هذا الكلام في غاية الخطورة؛ لأنّ ذلك سيفتح المجال لغير ذوي الاختصاص في التصدي لتفسير القرآن الكريم.

وأبو زيد يدعو إلى فتح باب التّأويل وتفعيل آياته، الأمر الذي يؤدي إلى فهم النّصّ الشّرعيّ بعيداً عن الفهم الذي تقول به المؤسسة الدّينيّة الرّسميّة والتّقليديّة، وهذا يؤدي إلى فتح العلاقة بين المؤمن وربّه و تجاوز تفسيرات الفقهاء الرّسميين (3). ويقول في ذلك: "من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث آمليّن أنّها تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافيّة العامّة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبيّ خاصّة" (4).

وتتجلّى المعضلة في التّراث العربيّ النّقديّ الحديث على المستويين العمليّ والتّطبيقيّ، إذ فهمها على المستوى النّظريّ غير واضح، في الوقت الذي يتسع فيه النّصّ الأدبيّ للعديد من التّفسيّرات التي تكون متنوّعة؛ بسبب تنوع مذاهب النّقاد واتجاهاتهم، فالمعضلة الحقيقيّة تكمن في مزاعم النّقاد، فكلّ منهم يرى أنّ تفسيره للنّصّ هو الوحيد والصّائب، وأنّ أسلوبه النّقديّ هو الأسلوب الأمثل الذي يوصله إلى

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا و معضلة تفسير النّص، نصر حامد ابو زيد، فصول مجلة النقد العرب، العدد الثالث، ١٤٠١/٥١٩٨١م: ١٤١.

(2) الهرمنيوطيقا و معضلة تفسير النّص، نصر حامد ابو زيد: 142.

(3) المصدر نفسه: 144.

(4) إشكالية القراءة وآليات التّأويل نصر حامد ابو زيد، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. المغرب، ٢٠١٤ : ١٤.

معنى النَّصِّ الذي قصده المؤلف (1).

المطلب السابع: إشكالية المؤلف، النص، الناقد والهرمنيوطيقا:

يري أبو زيد أنه لا يمكن لنا أن نوجِّد هذه العناصر الثلاثة بشكل ميكانيكي؛ لأنَّ العلاقة بين هذا الثالوث تمثِّل إشكالية حقيقية، وهذه الإشكالية يحلُّها النَّهْج الهرمنيوطيقي، إذ تقوم الهرمنيوطيقا بتحليلها ثمَّ تزيل صعوباتها وتسهل عملية فهمها، ثمَّ طرح أبو زيد عدة أسئلة وهي: ماهي العلاقة بين المؤلف والنَّصِّ؟ وهل يعدُّ النَّصُّ الأدبيِّ مساوياً حقيقياً لقصْد المؤلف العقليِّ؟ وإذا كان ذلك صحيحاً، فهل من الممكن أن يتمكَّن الناقدُ أو المفسِّرُ من النَّقْذ للعالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النَّصِّ المبدع؟ وإذا أنكرنا التَّطابق بين قصد المؤلف والنَّصِّ، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماماً؟ أو أنَّ ثمة علاقة ما؟ وما طبيعة هذه العلاقة؟ وكيف نقبسها؟ و...؟ (2).

وفي مورد الجواب على هذه الأسئلة يقول أبو زيد:

لقد استطاعتُ نظرية الأدب أن تعالج هذه المعضلة كما توقفت كلُّ نظرية أدبية — ضمن إطارها التاريخي — عند جانب معين من هذه الجوانب المختلفة. وفي استعراض سريع لجميع هذه النظريات، تأكَّد لنا أنَّ علاقة النَّصِّ الدينيِّ أو الأدبيِّ ظلَّ مهملاً، إلاَّ أنَّه ظهرت نظرياتٌ تؤكِّد دورَ المؤلف على حساب الواقع، وحرَّرت مشاعرَ الفنان أو المفسر وانفعالاته، ونظرت إلى النَّصِّ على أساس أنَّه تعبيرٌ عن مشاعر المؤلف و موازٍ له، ثمَّ صارت مهمة المفسِّر أو الناقد هي فهم المؤلف، من أجل فهم النَّصِّ نفسه، وذلك بالاستعانة بجميع الأدوات والمعلومات التي جمعها عن حياة صاحب النَّصِّ وسيرته الذاتيّة، وقد أكَّدتِ النظريّة الرومانسيّة على حرية المفسِّر أو الناقد وجعلت منه عنصراً فاعلاً له حرية تفسير النَّصِّ ضمن معاييرهِ الخاصة في فهم النَّصِّ وتفسيره، طالما أنَّ النَّصِّ غامضٌ وله دلالات متعددة بتعدد المفسرين له (3).

(1) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد: ١٦.

(2) الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النَّصِّ: ١٤٣.

(3) المصدر نفسه: ١٤٤.

ويرى أبو زيد أنّ الفضل في ذلك يعود إلى الهرمنيوطيقا الكلاسيكية التي تبناها شلايرماخر (ت: ١٨٣٤م)، إذ عمد إلى نقل مصطلح الهرمنيوطيقا من استخدامها اللاهوتي وجعل منها علماً أو فناً لعملية فهم النصّ، وتقوم نظرية شلايرماخر على أساس أنّ النصوص الدينية والأدبية تمثل وسيط لغوي يقوم بنقل فكر المؤلف إلى القارئ، ويرى شلايرماخر أنّ ثمة علاقة جدلية بين المؤلف والنصّ، وكأما ابتعد النصّ في الزمن يصير نصّاً غامضاً بالنسبة إلينا، وعلى ضوء ذلك لا بدّ من وجود علم يعصمنا من سوء الفهم للنصّ ويجعلنا أقرب إلى عملية فهم النصّ.

وانطلق شلايرماخر ليرسي قواعد الفهم من خلال جانب النصّ اللغوي والجانب النفسي، الذي يحتاجه المفسر لفهم النصّ إلى عنصرين: الموهبة اللغوية وقدرة المفسر على النفاذ إلى الطبيعة البشرية.

وما دامت الهرمنيوطيقا هي التي تضع المعايير والقواعد، تكون عملية الفهم سهلة بالنسبة للمفسر، بشرط أن يبتعد — المفسر — عن ذاتياته، هذا من جهة ومن جهة أخرى أن يبتعد عن أفقه التاريخي الراهن، بحيث يساوي نفسه بالمؤلف، وأنّ يحلّ محله من خلال إعادة البناء الذاتي والموضوعي للتجربة التي مرّ بها المؤلف ويكون ذلك من خلال النصّ (1).

المطلب الثامن: مفهوم النصّ وتطبيق الهرمنيوطيقا:

ألّف نصر حامد (2) كتابه الموسوم بـ «مفهوم النص» ويُعد هذا الكتاب عصارة فكره في الهرمنيوطيقا، وهذا الكتاب ينتمي إلى علوم القرآن الذي أراد أبو زيد بلورتها بشكلٍ يتماشى مع الواقع المعاصر يقول في ذلك: "إنّ الشريعة كما يعلم الطالب المبتدئ من "علوم القرآن" صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره؛ لذلك نجد أنّ النصّ القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلة «المدينة» عنه في مرحلته «المكية» وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاساً

(1) ينظر إشكالية القراءة وآليات التأويل: ٢٣.

(2) ألّف نصر حامد كتابه الموسوم بـ (مفهوم النص) الذي أثار زوبعة كبيرة، إذ أصدرت المحكمة المصرية حكمها بالردة وقررت بينه وبين زوجته قسراً، الأمر الذي جعله يهاجر إلى هولندا واتخاذها موطناً له حتى وفاته في عام ٢٠١٠ م. ينظر نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث: ٢٢.

لتعابير هاتين المرحتين في تطور الوحي"⁽¹⁾. وينتقد أبو زيد الحلّ السلفي الذي يسعى إلى تطبيق النصّ الشرعيّ على واقع مطلق، وفي المقابل ثمة خطاب ديني يقوده تيار تجديدي يسعى إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة، كما تقوم بربط الوافد والموروث، فالتجديد يقوم على أساس قديم، لكن التراث الإسلامي متنوع ومتغير حسب القوى المنتجة له، فالتراث ليس واحداً، وإنما هو تيارات واتجاهات عبّرت عن مواقف مختلفة ورؤى مختلفة، فهو مجموعة التفسير التي ينتجها كل جيل بحسب متطلباته.

وإذا كان موضوع البحث في هذا الكتاب هو «علوم القرآن»، فإنّ هذه الدراسة ستقوم بالتعامل مع المفاهيم الأساسية لعلوم القرآن وأهمها هو مفهوم «النصّ» الذي سيكون المحور الذي تدور حوله علوم القرآن المختلفة. ويمثل النصّ كذلك محوراً في الدراسات الأدبية، وعليه تكون هذه الدراسة في صلب الدرس الأدبي، وهذا ما كان يدعو إليه الشيخ أمين الخولي كما مرّ سابقاً⁽²⁾.

المطلب التاسع: النصّ القرآني منتج ثقافي:

يقول أبو زيد في ذلك: إنّ النصّ منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوّن والاكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى أنّه صار هو النصّ المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد منه مشروعاتها⁽³⁾، وهذا السبب الأوّل الذي كُفّر به نصر حامد أبو زيد.

القرآن نصّ أدبيّ:

يرى أبو زيد أنّه يجب أن نتعامل مع النصّ القرآني بوصفه نصّاً أدبيّاً وليس نصّاً إلهيّاً، أي عملية «موت المؤلف» التي تقوم بتحليل النصّ دون النظر لمؤلفه، وهذا ما يقول به فلاسفة الغرب فهو تطبيق ممتاز لأقوالهم، فإذا ترد عليه مخالفة يقول

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ط ١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ٢٠١٤م: ١٥.

(2) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد: ٢٤.

(3) المصدر نفسه: ٢٤.

هذا نصّ أدبي، وأنا أتعامل مع النصّ بالمنهج العلمي (1).

وبهذا يكون أبو زيد امتداداً لطفه حسين الذي تعامل مع القرآن كنصّ أدبي بحث، ليس معني أنّ القرآن أثرٌ فني عربي أنّه ليس كتاباً مقدساً منزلاً من عند الله على نبيه محمد (صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين)، بل المعنى أنّه نصّ يمارس تأثيره وفاعليته على المسلم وعلى غير المسلم، كذلك من خلال خصائصه الأدبية والفنية المميزة له (2). وإذا أردنا أن نذكر خطوة أبي زيد في تفسير نصوص القرآن وتطبيق الهرمنيوطيقا عليها لا بدّ من معرفة منهج أبي زيد في ذلك، فهو يؤكّد على عدة نقاط:

النقطة الأولى: هناك منهجان في دراسة النصّ القرآنيّ وهذان المنهجان سائدان

اليوم في العالم العربي والإسلامي:

1- المنهج الإيديولوجي الدّيني الغيبي الأسطوري.

2- المنهج العلمي والمنطقي.

يقول أبو زيد: إنّ المنهج الأسطوري لا يحمل شيئاً من مناهج العلم الحديث، وهذا المنهج يريد أن يقرأ النصّ القرآني بوصفه نصّاً إلهياً، ومن داخل هذا النصّ يقومون بدراسته، بمعنى أدلجة النصّ وهي عملية تأويلية يقوم بها المفسّر برفع التعارض بين نصين قرآنيين؛ لأنّه لا يمكن أن يكون هناك تعارضاً في القرآن الصّادر من عند الله تعالى، وهذا المنهج يرفضه أبو زيد ويقول: إنّ المنهج الذي اتبعه هو منهج أستاذه أمين الخولي وهو منهج علمي. وأوّل خطوة قام بها أبو زيد في منهجه العلمي، هو التّفريق بين المنهج العلميّ والمنهج الدّينيّ الذي يعتقد أنّه منهجٌ إيديولوجي (3).

النقطة الثّانية: التي أكّد عليها أبو زيد في كتابه «مفهوم النصّ» هي المرجعيّات

الفكريّة التي أعتمد عليها في تأليف هذا الكتاب، هي مرجعيّات دينيّة، فقد أعتمد على

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد: ٢٥.

(2) المصدر نفسه: ٢٦.

(3) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد: ١٠.

القاضي عبد الجبار الأسد آبادي (ت: ٤١٥ هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧٤ هـ) والزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) والزرّكشي (ت: ٧٩٤ هـ)، والسّيوطي (ت: ٩١١ هـ)، وهذا خلاف ما قام به بعضُ الحدّاثيين إذ اعتمدوا القطيعة مع التّراث مثل محمد أركون (1).

النقطة الثالثة: يقول أبو زيد يجب أن ندرس النّصّ القرآنيّ قراءة دراسيّة واقعيّة، قبل أن ندرس دلالات النّصّ، يعني نتعامل مع النّصّ على أنّه موجودٌ ماديّ، نترك ما فيه من قيم وأخلاق و... وتعامل معه كنصّ أدبيّ (2).

كيف تعامل نصر حامد مع القرآن المجيد واقعيّاً:

أولاً: الحروف المقطعة، إذ يورد ثلاثة عشر تفسير لها ويقول هذه تفاسير إيديولوجية، فهذه الأحرف عنده هي نحو من إعلان وجود، بمعنى يريد القرآن أن يقول أنا موجود متمايز اختلف عن بقية النّصوص العربيّة، فقريش لم تسمع مثل هذا الكلام من قبل، الأمر الذي أثار انتباههم إلى القرآن (3).

ثانياً: يقول أبو زيد لماذا كان القرآن مهماً جداً؟ يختلف عن عصى موسى مثلاً؟ ذلك لأنّه منتجٌ ثقافيّ، فهو وليدُ الثّقافة العربيّة، وجدّ نظام اللّغة الذي هو نظام التّفكير كما هو عليه في اللّسانيات، إنّ اللّغة تعبيرٌ عن نظام التّفكير؛ ولذا نرى القرآن استعمل لغة التّغليب، تماشياً مع المجتمع العربيّ الذّكوريّ.

فالقرآن وُلِدَ من بطن اللّغة العربيّة، فالله تعالى جعل من نفسه عقلاً عربيّاً، وأنتج معلوماته وأفكاره وقيمه من بطن اللّغة العربيّة، فطوّر اللّغة العربيّة، لأنّ القيم التي حملها القرآن كبيرة جداً، أضفت معاني جديدةً لكلام العرب، فالصّلاة تغيّر معناها، والزّكاة والصّوم، والإيمان، و... فالقرآن كلّهُ لغة عربيّة لكن ٩٠٪ من مصطلحاته مختلفة تحمل معاني جديدة، وبهذا سيطر على العقل العربيّ، وهذا الذي جعله يختلف

(1) ينظر : دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد : ٧٦ - ١١٢.

(2) المصدر نفسه: ٩.

(3) ينظر المصدر نفسه: ١٨٨ _ ١٩٤، وفلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط١، دار التنوير، بيروت - لبنان،

١٩٨٣م: ٢٩٨.

عن عصى موسى وهذا أكبر امتياز للقرآن (1). فالقرآن منتجٌ عقليٌّ عربيٌّ، وهذا الكلام هو الذي جعل علماء الأزهر يكفِّرون نصر حامد.

ثالثاً: يقول أبو زيد يجب أن نشطب على نظرية قدم القرآن التي تقول بها الأشاعرة، وهذا الأمر الثاني الذي كُفِّرَ به نصر حامد.

فالقرآن مُحدَثٌ وُحِّلَ كأيِّ مخلوقٍ آخر، ثمَّ قطع الصلَّة بخالقه، وبهذا الكلام يريد أبو زيد أن يقول: إنَّ القرآن واقع والواقع هو الإنسان، والأشاعرة ربطوا بين الله والإنسان، بين صاحب النَّصِّ والإنسان، وحيثُ إنَّ صاحب النَّصِّ قديم لا يتغيَّر ولا يتبدَّل، إذن يجب أن يبقى القرآن سكونياً ثابتاً وجامداً. وهذه مشكلة عند أبي زيد لأنَّ الحداثة دائماً تقول بالحراك، ولأنَّ الثبوت والسكون يجمِّد القرآن ويعطِّلُ الثقافة العربيَّة ويجعلها جامدةً. فالقرآن عند أبي زيد مُحدث بمعنى أنَّه داخل الزَّمان والمكان، وهو متفاعل مع الواقع وهناك علاقة جدليَّة بين القرآن والواقع (2).

ثمَّ أخذ أبو زيد ثلاثة نماذج من علوم القرآن وهي: المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، ويقول: هذه النماذج الثلاثة هي خير دليل على أن القرآن مقطوع الصلَّة بالله تعالى، بالمعنى الذي تقول به الأشاعرة، وهو يقبل التَّحول، وليس نصّاً ثابتاً. وبهذا البيان يتضح لنا نوع الهرمنيوطيقا التي تبناها أبو زيد، وكيف طبَّقتها على النَّصِّ القرآني في كتابه «مفهوم النَّصِّ» الذي كان أحد أسباب إصدار حكم التَّكفير بحقه (3).

مناقشة:

يبدو للباحث أن نصر حامد يسعى وبشكل حثيث لتطبيق الهرمنيوطيقا بمفهومها الغربي على النص الشرعي، فهو يعتقد أن تطبيق المناهج الغربية على النص الشرعي تعطي فهما واضحا للمفسر، شرط أن يتعامل معه كنص بشري بعيدا عن التقديس كسائر النصوص الادبية والعلمية وبعيدا عن مؤلفه — الله تعالى — لأن تقديسه يحول دون تفسيره تفسيراً موضوعياً.

(1) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد: 138.
 (2) ينظر، النص، السلطة الحقيقة، نصر حامد ابو زيد ط ١، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء المغرب، ١٩٩٥م : ٦٧. وينظر: فلسفة التأويل، نصر حامد ابو زيد مصدر سابق: ٢٦٤.
 (3) ينظر: مفهوم النص، نصر حامد ابو زيد : 75، 97، 117. وينظر: الاتجاه العقلي للتفسير، نصر حامد ابو زيد، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط ١، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢ م: ٧٠-٨٢.

المبحث الثالث

الهرمنيوطيقا الأصولية عند علماء الإمامية

توطئة:

هناك من يعتقد أنه لم يكن ثمّة دورٍ يذكر للمؤسسة العلميّة في النّجف الأشرف، فبالرغم من ظهور الهرمنيوطيقا على السّاحة العلميّة لم نسمع أحدَ العلماء تصدى لدراستها وبيان الموقف الشرعيّ من هذا العلم.

يقول الشيخ حيدر حب الله: "هذا السّياق الغربيّ للتأويل ترك أثره مؤخراً على الفكر الشيعي، فرغم أنّ رجال إصلاح كبار عرفهم التّشيع في القرن العشرين مثل: محمد رضا المظفر، ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد باقر الصدر و... كان بعضهم مهتماً بأصول الفقه وما يحويه من درس لغويّ في فهم النّص، إلّا أنّنا لم نجد أيّ إطلاع يذكر أو حضور يعتنى به لهؤلاء العلماء في المجال الهرمنيوطيقي ولو على مستوى القراءة النّقدية"⁽¹⁾.

وهذا الأمر يمكننا الإقرار به، ولكن في الوقت نفسه لا يمكننا أن ننكر تفعيل هذا المنهج المعرفيّ والدليل على ذلك أنّ المؤسسة الدّينيّة في النّجف الأشرف تتعامل مع النّصوص الشرعيّة، وهذه النّصوص صادرةً من الشّارع المقدس والفاصلة بين الشّارع المقدس وبين المخاطبين قرونٌ من الزّمن، وأنّ هناك خصائصٌ للغة الدّين كما مرّ علينا سابقاً، عند تناولنا موضوع الهرمنيوطيقا، وفي ذلك يقول أحد الباحثين: إنّ لغة النّصّ الشرعي هي لغة تفسيرية، وتاريخية، ونقدية، وهذه الصّفات تمثل أمّهات المسائل في البحث اللّغوي الذي تناولته المؤسسة الدّينية في النّجف الأشرف، فلا يمكن لأحدٍ ما أن ينكر أو يتغافل عن الدّرس التّفسييري الذي يُدرّس في النّجف الأشرف، ثمّ القيام بعرضه إلى عملية نقد علمية ودقيقة⁽²⁾.

إذ هناك مبدأ تعتمده الحوزة الشّريفة في النّجف وهو: "إِنْ قُلْتَ قُلْتُ" ويقصد به:

(1) نظرية السنّة في الفكر الإمامي: ٧٢٩.

(2) ينظر: المنهجيات المعاصرة للمباحث العقلية عند الشيعة الإمامية مدرسة النجف أنموذجاً، فالح حسن جبار، ط١، الناشر العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، العراق ١٤٢٢هـ / ٢٠١١م: ١٣٧.

أن تطرح رأياً ثم تقوم بنقده وبعد ذلك تعرض للنقد، وهذا يدل على سبر أغوار الرّمزية في النصوص الشرعية، التي تأخذ بعين الاعتبار محفزات واضع النص، وخصائصه، ومراعاة ظروفه، والبحث في أحوال المخاطبين وخصائصهم. وقد عرفت وظيفة علم الهرمنيوطيقا بـ: "اللغة، وبخاصة اللغة المكتوبة، هي الميدان الأول الذي يتولى علم الهرمنيوطيقا تعريفه.

ومن أمثلة ذلك، بعض النصوص القرآنية التي تتقاطع ظاهراً مع نصوص أخرى، وهي خلاف ما يعتقد به الإمامية، من نفي الجسمانية عن الباري جلّ وعلا مثل قوله تعالى: ﴿وَجُودُهُ يُؤَمِّدُ نَاصِرَةً﴾ (٢٢) إلى رَبِّهَا نَاطِرَةً (1)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (2)، وغير ذلك من الآيات الكريمة، وهذا الباب من الآليات التي تستخدمها حوزة النجف الأشرف.

المطلب الأول: مثالان، الأول لمدرسة النجف والآخر للمدرسة الغربية:

وفي ما يلي مثالين على ذلك أحدها لمدرسة النجف، والآخر للمدرسة الغربية:

المثال الأول:

وهو من إفادة الشيخ حسين الحلبي (*) (ت: ١٣٩٢هـ) التي وردت على لسان تلميذه البار السيد محمد تقي الحكيم (**) (ت: ١٤٢٣هـ)، إذ قال: "ومن رأي أستاذنا الشيخ حسين الحلبي قدس سره، أنّ الوضع لدى البدائيين يختلف عنه لدى الأمم المتحضرة من حيث توفر عنصر الإرادة فيه وعدمه، فهو لدى البشر في بدء تكونهم

(1) سورة القيامة الآية: ٢٢-٢٣.

(2) سورة الأعراف: الآية ٥٣.

(*) هو الشيخ حسين بن علي بن حمود العيفاري الطفيلي في الجنوب الغربي لمدينة الحلة، وهو فقيه وأصولي كبير، درس الفقه والأصول على يد كبار العلماء في النجف الأشرف أمثال: السيد ابو الحسن الأصفهاني، والشيخ ضياء الدين العراقي، والشيخ محمد حسين النائيني، له مؤلفات كثيرة منها: أصول الفقه، وتقاريرات أبحاث الشيخ النائيني في الفقه والأصول، والأوضاع اللفظية وأقسامها، توفي عام (ت: ١٣٩٤هـ)، ينظر: أصول الفقه، حسين الحلبي، تقديم، محمد بحر العلوم (د. ط)، (د.ت): ٣٩-٤٩. وينظر: ماضي النجف وحاضرها، جعفر باقر آل محبوبية، ط٣، دار الأضواء للطباعة والنشر، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م: ٢٨٤-٢٨٥.

(**) هو محمد تقي بن سيد سعيد الحكيم من أسرة علمية، درس على يد كبار العلماء في النجف الأشرف أمثال: السيد محسن الحكيم، والسيد أبو القاسم الخوئي، ومحمد رضا المظفر والشيخ حسين الحلبي، أسس مع عدد من العلماء كلية الفقه في النجف الأشرف، وأسس مع بعض الأعلام كلية منتدى الشر، له عدة مؤلفات أهمها: الأصول العامة للفقه المقارن، تاريخ التشريع الإسلامي، توفي عام (ت: ١٤٢٣هـ). ينظر: الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ط١، مؤسسة ذوي القربي، قم - إيران، ١٤٢٨هـ: ٧-١٠.

لم يكن سوى تعبير لا شعوري عند حاجة من الحاجات يصدر عنه كما يصدر أيُّ صوت من أيِّ حيوان، و كما يصدر البكاء منه عندما يجلس بما يدعوه للألم والبكاء، فالبكاء في حقيقته تعبير عن الألم كما أنَّ الألفاظ تعابير عن معانيها، ومثل هذا التعبير لا يُسبق بتصور ثمَّ يقول: أمَّا تبلور اللُّغة و تطورُها فهذا الكلام ربَّما يأتي فيه، لأنَّ الواضعين سواء في الأعلام الشَّخصية أم غيرها يسبقون الاستعمال باختيار الألفاظ و تصورها بعد تصور المعنى الموضوع له (1).

فالشيخ الحلي "جعل الإرادة والقصد هي ما يميِّزُ بين مرحلتين من الوضع فوصف الأوَّل بالبدائيَّة ووصف الثَّاني بالمتحضر، وقد رتَّبَ على ذلك الأمر نتيجة مفادها: الأثر الذي نشأ في ذهن المخاطب ونفسه حينما أطلق اللّازم وهو يريد الملزوم وذلك بقوله: "يسبقون الاستعمال باختيار الألفاظ وتصورها بعد تصور المعنى الموضوع له" (2).

فالقصد والإرادة من البحوث التي يعتمدها علماء الأصول؛ كي يعرفوا مراد المتكلم، وفي هذا المقام طرَّحتُ نظريتان:

الأولى: هي "نظرية الاعتبار" (3)، التي تفيد أنَّ الدلالة الوضعيَّة هي دلالة تصوريَّة وليست تصديقيَّة، إذ أنَّ القارئ أو السَّامع يفهم معنى معيناً سواء صدر من احتكاك حجرين أو من نائم أو من مجنون أو صدر الصَّوت من إنسان عاقل.

الثَّانية: هي "نظرية التَّعهد" (4)، والدلالة الوضعيَّة هنا دلالة تصديقيَّة، إذ يتعهَّد الواضع أن لا يستخدم هذا اللفظ إلَّا إذا أراد أن يوصل معنى معين إلى المخاطب، أمَّا إذا استعمل اللفظ في حالة الهزل تسمى دلالة استعمالية، وبعد هذا البيان يظهر أنَّ مراد المتكلم أو المؤلف هو عامل أساسي في فهم النَّصِّ.

(1) من تجارب الأصوليين في المجالات اللُّغوية، محمد تقي الحكيم، ط1، مؤسسة الألفين، الكويت، ٢٠٠٠م: ٢٧.

(2) من تجارب الأصوليين في المجالات اللُّغوية، محمد تقي الحكيم: ٢٧.

(3) كفاية الأصول، محمد عاظم الخراساني، ط3، مؤسسه أهل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث الإسلامي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م: ١٧.

(4) دراسات في علم الأصول، أجود التَّقريرات أبو القاسم الخوئي، تقرير أبحاث المحقق النَّائبي تحقيق: مؤسسة صاحب الأمر، ط١، ١٤٢٠هـ: ٢١.

المثال الثاني:

وهو ما تقول به المدرسة الغربية على لسان الفيلسوف وليهام دلتاي (ت: 1911م)، فقد عدَّ الهرمنيوطيقاً علماً يعرض من خلاله المناهج التي تشبعها العلوم الإنسانية كما مرَّ سابقاً، والهدف منها أن تكون العلوم الإنسانية في مقام العلوم التجريبية، وهو يميز بين «الفهم» و«التبني»، فالتبني في الحوادث الطبيعية يعتمد فيها على استخدام القوانين الكلية، أمّا في العلوم الإنسانية، كعلم التاريخ الذي يسعى فيه المؤرخ للوصول إلى فهم الأشخاص الذين كانوا السبب في الحوادث التاريخية من خلال الكشف عن أهدافهم ونواياهم ودراسة طبيعة شخصياتهم. فالهدف من الهرمنيوطيقا عند دلتاي هو الوصول إلى قصد المؤلف.

أمّا الفيلسوف مارتن هايدغر (١٩٧٦م)، يقول: إنَّ النَّصَّ بعد موت المؤلف يكون ذو طبيعة منفصلة، وليس ثمة علاقة بين فهم النَّصِّ وقصد مؤلفه أثناء عملية كتابة النَّصِّ، فالفهم عنده لا يتحدد على ضوء قصد مؤلفه ومنهجه الفكري⁽¹⁾. وقد ذهب بعض من علماء الهرمنيوطيقا في الأعوام الأخيرة إلى أن ما قال به دلتاي، فكتبوا بحثاً علمية في عملية تأييد قصد المؤلف، ونقد آراء هايدغر ومدرسته. فقصد المؤلف والمعنى النهائي للنَّصِّ يمثلان هدف علم الهرمنيوطيقيا، وهو المعيار الذي بيّن لنا الفهم الصحيح عن غيره، فمعنى النَّصِّ هو المراد الجدي للمتكلم والمؤلف⁽²⁾. ولعلم الهرمنيوطيقا أثرٌ واضح على الحوزة العلمية في النجف الأشرف، والأبحاث الأصولية ومباحث الألفاظ خير دليل على ذلك.

(1) ينظر: نظرية السّنة في الفكر الشيعي: ٧٢٧ - ٧٣٠.

(2) ينظر: مناهج التفسير واتجاهاتها دراسة مقارنة في مناهج تفسير القرآن الكريم محمد علي رضائي، تعريب قاسم البيضاني، ط ١، مكتبة مؤمن قريش، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨م: ٤٠٠ - ٤٠١.

المطلب الثاني: الهرمنيوطيقا الأصولية عند الشَّيخ محمد مجتهد شبستري وأثرها في الاستنباط الفقهي:

يعد الشَّيخ شبستري(*) أحد أهم المفكرين الشَّيعية المعاصرين الذين يهتمون وبشكل كبير بالدراسات الفكرية المعاصرة، كالعلوم الإنسانية بشكلها العام والهرمنيوطيقا بشكل خاص، فقد بحثها في بعض كتبه من «مدخل إلى علم الكلام الجديد»، و«الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النَّصِّ»، وأهم كتاب له في هذا المجال، كتابه الموسوم بـ «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» الذي يمثل عصارة أفكاره لهذا العلم. والذي يميز هذا الكتاب عن كتبه الأخرى أنه ينظر إلى الهرمنيوطيقا من زاوية تطبيق المنهج على النَّصِّ الشرعيِّ بشقيه الكتاب والسنة، ولم يكتفِ بعملية التَّنظير فقط.

يقول الشَّيخ شبستري: "هذا الكتاب يهدف إلى بيان هذه الحقيقة، وهي أنَّ المفسرين للوحي الإسلامي ينطلقون في تفسيراتهم للقرآن والسنة على أساس القلييات والتوقعات والمسبقات الذهنية لهم، ومن هذه الجهة سمينا هذا الكتاب "هرمنيوطيقا الكتاب والسنة"، وليست المسألة في هذا الكتاب أنَّ أيّاً من المفسرين أو الفقهاء طرح تفسيراً صحيحاً أو فتوى صحيحة، وأياً منهم طرح طريق الخطأ(1) ولذا طرح شبستري عدة نقاط:

أولاً: اثر كل من أصول الفقه والهرمنيوطيقا على عملية الاستنباط الفقهي:

يرى شبستري أنَّ المنهج الهرمنيوطيقي ينطوي على أبحاث مهمة وقيمة تفوق ما موجود في علم أصول الفقه، التي تدرس تحت عنوان «مباحث الألفاظ»، لأنَّ موضوع علم أصول الفقه يعنى بظواهر الكتاب والسنة ومدى حجية ظواهرهما.

(*) الشَّيخ شبستري رجل دين ومفكر إيراني، درس في مدينة قم العلوم الشرعية، وتأثر بشخصيتين: شخصية العلامة محمد حسين الطباطبائي، وشخصية الإمام الخميني، وخلال فترة السبعينيات من القرن الماضي تسلم منصب مدير المركز الإسلامي الشيعي في مدينة هامبورغ الألمانية، وهناك درس علم اللاهوت المسيحي بعد أن تعلم اللغة الألمانية، وهناك درس علم الهرمنيوطيقا، له عدة مؤلفات أهمها، علم الكلام الجديد، وهرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ينظر: شبستري من الهرمنيوطيقا إلى الأنسة، عماد الهاللي، بحث منشور في موقع نصوص معاصر، على الرابط ، [https: loos - net](https://looses-net) -

(1) هرمنيوطيقا القرآن والسنة، محمد مجتهد شبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، ط1، مؤسسة الانتشار العربي بيروت - لبنان، 2013م: 25.

ويُعدُّ هذا الموضوع هو حجر الزاوية في هيكل علم الفقه، وأراد شبستري التنبية إلى أن هناك أبحاث تُعنى بعملية فهم النصِّ الشرعي وهي ذات قيمة علمية تفوق مما عليه في علم أصول الفقه.

لذا ركَّز في كتابه "هرمنيوطيقا الكتاب والسنة" على مسألة الفهم المسبق وقبليات المفسِّر التي تحكم المنهج الاستنباطي والتفسيري السائدين عند الفقهاء والمفسرين، وكان حريصاً على أن يلفتَ انتباه أذهان الدارسين والباحثين في أوساط الحوزة العلمية، وتعريفهم بالهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة بمعناها الأعم، ثمَّ بيَّن أنَّ عملية معرفة المراد الجدي للمتكلم، هي نظرية واحدة من بين نظريات الهرمنيوطيقا المتعددة، إذ أنَّ هناك نظريات عديدة وأعمق ممَّا هو موجود في علم أصول الفقه، وهنا يتساءل شبستري عن عدم اهتمام العلماء فيها فربَّما يجدون فيها ما يروي غايلهم(1).

ثانياً: قبليات المفسر وأثرها في عملية الاستنباط الفقهي:

يري شبستري أنَّ الأمر السائد في المحافل العلمية والدينية هو أن يشرع المفسر عند تفسيره للنصِّ القرآني والنصِّ المعصوميِّ بذهنية خالية من أيِّ قبليات وتوقعات، فأنصار هذا الاتجاه يرون أنَّ عملية تفسير النصِّ الشرعي غير ممكنة إذا لم يفرغ المفسِّر ذهنه من جميع قبلياته ومقبولاته الذهنية، وهم يرون أنَّ سلامة التفسير وعملية خلوص المعنى يكمن بهذه المقولة، الأمر الذي أدَّى إلى إغفال جميع أنواع القبليات الذهنية، ولذا أدَّى إلى إغفال التوقعات الخاصة التي تسهم بفهم النصوص الشرعية في عملية الإفتاء للفقهاء، وعملية التفسير للمفسِّر، وقد هيمنَ هذا الاتجاه على أذهان الفقهاء والمفسرين، الذين يعتمدون على المباني والبحوث الواردة في أصول الفقه وعلم اللغة، وينكرون أيَّ دورٍ للمعارف والعلوم البشرية في عملية استنباط الأحكام الشرعية وعملية تفسير النصوص الشرعية.

وهذا التصور غير الصحيح سبب هذه النتيجة، وهي أنَّ العنصر الأساسي

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني، محمد مجتهد شبستري، بحث منشور بمجلة، قضايا إسلامية معاصرة العدد: ٥٣-٥٤، ٤٤٣٤/٥١٤٣٣ م: ٢٠١٣ م: 4.

لاختلاف آراء الفقهاء الذي تمتد جذوره إلى اختلاف التوقعات والقبليات بقي مخفياً عن أنظارهم، وركّزوا على عملية الاختلاف في المباني والبحوث في أصول الفقه دون غيرها، والأمر كذلك حتى عند العلماء المجددين لأصول الفقه، إذ أغفلوا وجود أي علاقة بين العلوم الأخرى وعلم أصول الفقه(1).

ومن هنا يري شبستري أنّ عملية التفسير والاجتهاد لعلماء الإسلام تخضع لأصل كليّ في علم الهرمنيوطيقا أي "ابتناء التفسير وفهم النصوص على القبليات والمسبقات الفكرية للمفسر ولا استثناء في هذه المسألة... إنّ تنقيح تلك المقبولات والمسبقات الذهنية وتوقعات المفسرين والفقهاء في كلّ عصرٍ يعدّ شرطاً أساسياً لأيّ تفسير وافتاء مقبول، ولا يتيسر أيّ تكامل في هذا دون إعادة النظر في هذه المقبولات والمسبقات الذهنية، ولا يمكن أن يتخلص العالم الإسلامي من المآزق العلمية والتعقيدات النظرية التي خلقتها الحداثة، إلا من خلال إعادة النظر في هذه القبليات وإجراء عملية التنقيح والغربلة في هذه المرتكزات"(2).

ثالثاً: الرؤية النقدية لتفسير النص وأثرها في الاستنباط الفقهي:

إنّ عملية تفسير النصّ من أجل فهمه يتوقف على عدة رؤى نقدية.

١. إنّ الفهم الصحيح لأيّ نصّ يتوقف على تفسيره.

٢. إنّ عملية تفسير النصّ ليست عملية بديهية، ويمكن تقديم عدّة تفاسير لكلّ

نصّ، إذ لكلّ نصّ وجودات متعددة.

٣. يجب تشخيص معنى النصّ بشكلٍ صحيح، وطرح كلّ تفسير خاطئ وغير

صحيح(3).

لقد طرح الفلاسفة الغربيون المتخصصون بعلم الهرمنيوطيقا طرحوا عدة

مسائل، من أجل فهم وتفسير النصوص وهي كما يلي:

١- القبليات الموجودة في ذهن المفسر «الدور الهرمنيوطيقي».

(1) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ٤.

(2) المصدر نفسه: ٥ - 6.

(3) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ١٢.

٢- الميول والتوقعات التي تدفع المفسر لفهم النصّ.

٣- الأسئلة التي يطرحها المفسر على التاريخ « مسائل التاريخ ».

٤- تشخيص بؤرة معنى النصّ ثم تفسير النصّ بوصفه شيئاً واحداً يدور حول بؤرة النصّ « مركز النصّ ».

٥ - ترجمة النصّ بحسب الآفاق التاريخية للمفسر (1).

رابعاً: القبليات الزمنية للمفسر والدور الهرمنيوطيقي:

يري شبستري أنه لا يمكن لأحدٍ على الإطلاق أن يفهم أي نصّ، ما لم تكن عنده معلومات مسبقة، ولو على نحو الإجمال حول موضوع النصّ، فلا يمكن لعالم أو مفكر أن يخلق معارفه وأفكاره من لا شيء، مثال على ذلك: عندما يريد شخصاً ما أن يسافر في الطائرة من طهران إلى مشهد، ولديه علم أن هناك خطّ جوي بين المدينتين، فيقوم بتوظيف هذه المعلومة التي لديه فينصل بمكتب الطيران لمعرفة اليوم والساعة للرحلة الجوية، وهذا الاتصال محاولة فهم من خلال المعلومة التي لديه والتي دفعته للاتصال بمكتب الطيران، فالمعلومة الأولى تدفعه نحو المعلومة الثانية والمعلومة الثانية تدفعه نحو الثالثة وهكذا، ولا توجد معلومة تأتي من فراغ، وإنما دائماً معلومة تولّد معلومة ثانية والثانية تولّد ... الخ وهذا ما يسمى بـ « الدور الهرمنيوطيقي » (1).

يقول شبستري: كذلك الحال لفهم النصّ الشرعيّ، حتماً لديك معلومة ما، تدور حول موضوع النصّ حتى لو كانت هذه المعلومة صغيرة جداً، أو جملة جداً، المهم هناك معلومة تسبق قراءتك للنصّ (2)، دائماً النصّ مطاطي، لأنه كلما تطورت معلوماتك سوف تأخذ أجوبة متطورة، وفهمك سيكون سيالاً تبعاً لتطور معلوماتك، وبقدر المعلومات سيعطيك النصّ أجوبةً وهو المطلوب (3).

ويقول كذلك: الثابت في عملية فهمك للنصّ مرهون بمعرفتك السابقة، وقبلياتك،

(1) ينظر : هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ١٤.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ١٥.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 15.

لأنها تُولَدُ من السَّوَالِ، فهي وليدة السَّوَالِ، لا تأتي فجأةً قبل أن تسأل، حتماً هناك سؤال في ذهنك وجهته فصار عندك معلومة أو سؤال، وأنا أريد أن أحلّل هذا السَّوَالِ، أنت مثلا استمعتُ إلى محاضرة تتحدث عن نظرية التَّوِيلِ عند شبستري، حتماً طرأت في ذهنك أسئلة، وهذه الأسئلة ستوجهها للنَّصِّ، هذه الأسئلة عبارة عن أفكار و معلومات وتصورات مخزونة في ذهنك، ونتيجة هذ التَّصَوُّرات وجهت سؤالك، فإذا وجهت أسئلة إلى النَّصِّ سوف تأخذ منه أجوبةً جديدةً عن النَّصِّ، ولو فرضاً أنَّك طَوَّرتْ معلوماتك، سوف تأخذ أجوبةً متطورة، و فكرك يكون سيالاً، تبعاً لتطور فهمك، وهكذا فهمك للنَّصِّ تابع لمعلوماتك المسبقة، وبقدر معلوماتك سوف يعطيك النَّصُّ أجوبة، وهو المطلوب، وهذا الرِّكن الأوَّل لمشروع شبستري (1).

خامساً: لغة النَّصِّ وأثرها في الاستنباط الفقهي:

ومن جملة التَّصَوُّرات التي يطرحها شبستري: يجب على المفسِّر والفقهاء أن تكون عنده نظرية في اللُّغة، فلا يوجد إنسان في العالم يفهم نصّاً إلا إذا كان لديه نظرية في اللُّغة، ولا يقصد شبستري أن يكون فيلسوفاً في اللُّغة، وإنما يكون لديه تصوُّر عن بناء اللُّغة، حتَّى إذا أتيت إلى نصِّ تفهم منه معنى معين، ومثال ذلك: لو أنَّ إنساناً يعتقدُ أنَّ لا مجازَ في القرآن الكريم؛ لأنَّ المجاز يساوق الكذب، والكذب مستحيل على الله تعالى. وجاء شخص آخر يقول بوجود المجاز في القرآن، فإذا قرأ كلُّ منهما القرآن لاشكَّ أنَّ النَّتِيْجَة تكون مختلفة، بين الأشعري الذي يقول بعدم وجود المجاز وبين المعتزلي الذي يقول به. كما أنَّ فهم اللُّغة سوف يعطيك معلوماتٍ يقوم عليها التَّفْسِيرِ ويقوم عليها التَّوِيلِ، كما تقوم عليها عملية فهم النَّصِّ، وهذه نقطة أساسية (2).

سادساً: لغة القرآن في المنهج الهرمنيوطيقي وأثرها في الاستنباط الفقهي:

يعتقدُ شبستري أنَّ القرآن الكريم يحتوي على لغة تفسيرية، وتاريخية، ونقدية، كونها لغة دينية، وفي حال عدم الانتباه لهذه الحقيقة، فإنَّ آثار عملية التَّفْسِيرِ القرآني

(1) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة : ٢٢.

(2) ينظر: مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد شبستري، ط ١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠ م : ١٣٤.

سوف تكون في غاية الخطورة، بل ستبعدنا عن الدين بالقدر الذي نطنُّ أننا في صلبه، وعلى هذا فإنَّ الطَّريقة الأفضل للتعامل مع القرآن الكريم تتمثل بالنقاط الثلاث الآتية:

1- عدم اتخاذ أيِّ موقف جزمي بخصوص القبليات الذهنية المسبقة عند تفسير القرآن الكريم، حتَّى لو كانت هذه القبليات قد تمَّ تنقيحها بشكلٍ كامل.

2 - العودة إلى القرآن الكريم، لا يمكن أن يكون ذلك عملاً أصيلاً وفاعلاً، إلاَّ عند بلوغ الإنسان درجة عالية من الانقطاع والابتهاال.

3 - بعد ما تقدَّم في النقطتين السَّابقتين، يجوز للإنسان أن يفهم كلامه تعالى فهماً في الجملة، وهذا الفهم عبارة عن نور يقذفه تعالى في قلب الإنسان المؤمن، ولا يوجد شيء يضمن صحة فهم كلام الباري تعالى سوى هذا الأمر، عندما تكون لغة القرآن بالنسبة للمفسِّر لغة تفسير (1).

المطلب الثالث: خلاصة آراء شبستري الهرمنيوطيقية تتلخص بالأركان التالية:

الرَّكن الأوَّل: قبليات المفسر وهو الرِّكن الأوَّل في أيِّ مشروع هرمنيوطيقي.

الرَّكن الثَّاني: ميول المفسر وتطلعاته، أي يرجو من النص شيءاً ما، وعلى

ضوء ميوله المسبقة وتطلعاته، يأخذ جواباً من النَّص (2).

فكلِّ مفسِّر يريد أن يفسِّر نصّاً يكون عنده ميل وتوقع مسبق نحو جواب معين، فميله المسبق هو الذي يحدد طريقة فهمه للنَّص. وعلى سبيل المثال يقول السيّد

الخوئي: إنَّ الخمس بشقيه هو ضربية شخصية تُعطى للنَّبِي (صلى الله عليه وآله)

وآل بيته (عليهم السلام) دون غيرهم (3). أمَّا الإمام الخميني يرى أنَّ الخمس ضربيةٌ

للدَّولة؛ لإقامة نظام إسلامي ومجتمع إسلامي (4). ويعلق شبستري بقوله: إنَّ سبب هذا

الاختلاف بفهم النَّص أنَّ الإمام الخميني يقرأ النَّصَّ وهو يتوقع من النَّصِّ أن يحلَّ

مشاكل الأُمَّة. والسيّد الخوئي يقرأ النَّصَّ ويتوقع منه أن يحلَّ مشاكل ذراري أهل

(1) ينظر: مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد شبستري: ١٣٥.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ١٣٦.

(3) ينظر المستند في شرح العروة الوثقى، البروجردي: 3/25.

(4) ينظر: الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني، النجف الأشرف، ١٣٨٩: ١٣٢.

البيت (1) (عليهم السلام) وهذا ما يسميه شبستري بتطلعات وميول المفسر.

الركن الثالث: استنطاق التاريخ: بمعنى نذهب إلى التاريخ نستنتقه لمعرفة ماذا يريد هذا النص؟ ثم ماذا يتكلم؟ فالتكلم حينما يتكلم يريد أن يوصل معنى إلى ذهن السامع، ولكن لا يوجد ما يؤكد أن المعنى الموجود في ذهن المتكلم نجح في إيصاله إلى السامع «المفسر»، وربما العناصر الموجودة في تاريخ النص ساعدت المفسر على فهم النص، فالإطار الزمكاني يساعد المفسر على فهم النص، وهذا يعتمد على المرتكزات الموجودة في ذهن المفسر، فالتكلم يقول الجملة والمفسر يكمل مرتكزاتها. وإذا خرج المفسر عن الإطار الزمكاني للنص، حينها لا يستطيع فهم النص بصورة صحيحة (2).

الركن الرابع : تشخيص بؤرة المعنى «مركز المعنى»:

يقول شبستري: كل نص فيه مركز وفيه أطراف للنص «أجزاء»، ويجب على المفسر أن لا ينشغل بالبحث عن الأجزاء وإنما يأخذ مركز المعنى ثم يجعل الجزئيات الصغيرة تلتنم مع الرسالة الأساسية للنص (3).

الركن الخامس: ترجمة النص في الأفق التاريخي:

كل نص يجب أن يترجم والمقصود بالترجمة: أن تأخذ لب المعنى وتعيد إنتاجه في عصرك، مثلاً: الاحتكار كان في عصر الصدور موقوف على أشياء، أما اليوم فالاحتكار يعني عدم إضرار الناس وعدم التحكم بمقدراتهم الاقتصادية (4).

الضمان إلى وصول مراد المتكلم: يرى شبستري أن هناك ضمان للوصول إلى مراد المتكلم، وهو المشترك الإنساني، صحيح أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) كان يعيش في وضع زمكاني مختلف عن عصرنا الحالي، ولكن يمكن لنا فهم النص من خلال إنسانيتنا، وذلك لوجود قواسم مشتركة بالتفكير والرؤى وفي التطلعات،

(1) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ٣٧.

(2) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ٢٦.

(3) ينظر: المصدر نفسه: ٣٠.

(4) ينظر: الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص، محمد مجتهد شبستري، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢م:

وهذه العناصر المشتركة تعطي المفسر وصلة بينه وبين صاحب النص، إذ تساعد على فهم النص بدرجة من الدرجات، وهذه أهم ضمانات أن نفهم ما في العصور السابقة(1).

المطلب الرابع: تطبيقات الهرمنيوطيقا عند شبستري:

ذكر الباحث أنفأ أن الشيخ شبستري في كتابه «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة»، تناول هذا العلم من الناحية النظرية ثم ذكر تطبيقات عملية لها ومن هذه التطبيقات ما يلي:

أولاً : قبلات أهل الحديث وقبلات الأشاعرة

فقد نظر شبستري إلى قبلاتهم، ونظر لماذا فسروا النصوص هكذا، إذ قالوا بالتجسيم، لماذا وصلوا إلى هذا؟

يحسب شبستري أن المناخ الفكري في هذه القبلات، فمناخ أهل الحديث هو التسليم والاتباع، لأنهم كانوا ينظرون إلى السلف الصالح، إذ قالوا: إن الصحابة والتابعين كانوا مسلمين ومتبعين للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ولا يناقشون أبداً(2)، ففي قوله تعالى: «... إن الله سميع بصير(3)، ما هو السميع ما هو البصير؟ لا يعرفون، فضائهم هو الاستماع والتسليم، فهم يعيشون في فضاء النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وفضاء الصحابة الذين كانوا يسمعون ولا يناقشون؛ لأنهم سمعوا ذلك من شخص النبي (صلى الله عليه وآله) المقدس فهم يقدسون ذلك، فهم يعتقدون أن القرآن الكريم يتحدث عن غيبات، وعقل الإنسان لا يستطيع أن يصل إليها. هكذا كان فضاء التسليم، فقد أورد مالك بن أنس كلام يوضح فيه هذه الرؤية، إذ سئل مالك بن أنس (ت: ١٧٩هـ) عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى(4)، قال

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص : ٥٠٢.

(2) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ١٤١.

(3) سورة المجادلة الآية ١.

(4) سورة طه: الآية ٥.

"الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان بها واجب والسؤال عنها بدعة"(1).
 وأمّا منهج الأشاعرة فهو لا يختلف عن منهج المحدثين فيذكر أبو الحسن الأشعري(ت: 324هـ) في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» يذكر قوله تعالى: ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (2). وقوله تعالى: فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم، ثمّ قوله تعالى: ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم(3). ثمّ يؤسّس في كتاب الإبانة باباً أطلق عليه "باب في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة"(4).
 فيفسّر هذه الآيات الكريمة بذات الفهم والسّداجة لآيات الكتاب المجيد الموجودة في عصر النّزول، ويعتقد أنّ هذا هو الفهم الصّحيح. ويشرع بمناقشة تأويلات المعتزلة ثمّ يبيّن الأصول التي يؤمن بها عن طريق الاستماع لها والتّسليم بها(5).

ثانياً: قبيليات علماء المعتزلة وأثرها في الاستنباط الفقهي:

اعتمد المعتزلة وخاصة متكلميهم على الأصول العقليّة، الأمر الذي أخذهم إلى سلوك وقبيليات خاصة في تفسير الكتاب المجيد، والسؤال لماذا اختاروا هذا المنهج؟ والجواب: أنّ مبانيهم في مجال الألسنيات انتهت بهم إلى هذا المنهج ، وهم يعتقدون أنّ أساس المعرفة هو العقل، أمّا القرآن الكريم ليس هو المنشأ الأوّل لهذه المعارف، والمجال الوحيد للوحي هو مجال الأحكام فقط(6).

(1) تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت) ١٥٥/١.

(2) سورة آل عمران : الآية ١٩٢.

(3) سورة الحشر: الآية ٧.

(4) سورة النور: الآية ٦٢.

(5) الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن عبد الله ابو موسى الاشعري (من علماء القرن الرابع الهجري)، ط ١، دار ابن زيدون للطباعة والنشر، بيروت — لبنان، (د.ت): ٧.

(6) الإبانة عن أصول الديانة: ٩.

ثالثاً: قِلبات الإمام الغزالي (*) (ت: ٥٠٥ هـ):

يرى الغزالي أنه لا يجوز تكفير أي نخلة من نحل المسلمين الذين يعتنقون الإسلام ويؤمنون برسالة نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) ؛ بسبب اختلافهم في عقيدة كل فرقة منهم. ويرى الغزالي أن كل فرقة لها عقيدتها الخاصة، وهذه العقيدة لها أساس تقوم عليه، فهم جميعاً يؤمنون بالوجود وكل فرقة لها نمط معين من الوجود، وبما أنهم يتكلمون عن نمط معين من الوجود، وعليه لا أحد منهم ينفي ما عليه الفرق الأخرى، ثم يقول: "إن الوجود ذاتي، وحسي، وخيالي، وعقلي، وشبهي، فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول (صلى الله عليه وآله) عن وجوده بوجه من هذه الوجوه فليس بمكذب على الإطلاق" (1).

كما يرى الغزالي أن المسلم يقدر بألية البرهان أن يغض نظره عن ظاهر القرآن، فيؤمن بوجود آخر يختلف عن الوجود في ظاهر الآيات، ولا يجوز ترك جميع هذه الوجودات والعدول من الوجود إلى العدم. وكلام الغزالي هذا يؤكد لنا أن القرآن الكريم والسنة الشريفة يمكن فهمها بواسطة نظريات الوجود السابقة، ولا شك أن هذه الوجودات لم يأخذها الغزالي من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وإنما استلهمها من الفلسفة التي هي قِلبات راکزة في ذهن الغزالي (2).

رابعاً : قِلبات العلامة الطباطبائي:

استند العلامة الطباطبائي على مبانٍ وقِلباتٍ مسبقة ومتعددة في عملية فهم الوحي وتفسير الكتاب الكريم، إذ يبين السيد الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان مناهج الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين والمحدثين، ويقوم بردها جميعاً، ثم بين منهجه

(*) هو محمد بن محمد بن محمد الطوسي، لقب بالغزالي، لأنه كان أبوه يغزل الصوف، ويعد الغزالي أحد أعلام القرن الخامس الهجري، شافعي المذهب، كان فيلسوفاً، وفقهياً، وأصولياً، وكان أشعري العقيدة له مؤلفات كثيرة منها: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الاقتصاد في الاعتقاد، والجام العوام عن علم الكلام، توفي عام ٥٠٥ هـ. ينظر: الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة، صالح أحمد الشامي، ط ١، دار القلم، دمشق، ١٣٤١٣هـ/١٩٩٣م: ١٩-٢٧.

(1) الإبانة عن أصول الديانة: ١٨.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدي (ت: ٥٤١٥هـ)، تحقيق: خضر محمد نيه، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٧١: ٣٥٤.

في تفسير القرآن بالقرآن، ثم يردُّ على منهج المحدثين، لأنَّهم يتوقفون على ظاهر الكتاب والسنة، وبهذا يعملون على تعطيل العقل، ثمَّ يقوم بالرَّدِّ على الفلاسفة والمتكلمين أيضاً، ويقول: إنَّ منهجهم يكون في التَّطبيق وليس في التفسير، ويردُّ على المتصوفة فيقول: بما أنَّهم يعتمدون الآياتِ الأنفسية دون الآفاقية، وليس لهم أيُّ اهتمام بعالم الظاهر، وإنَّما توجهوا إلى باطن القرآن الكريم، وتركوا المعاني التي تؤخذ من لغة القرآن (1).

والآن يجب علينا أن نعرف أنَّ السيد الطباطبائي عندما خطأ المناهج السابقة، ثمَّ اختار منهج تفسير القرآن بالقرآن، أيُّ سبيلٍ سلك واقعاً، أو أنَّه باختياره هذا المنهج يعتمد على قبيّات مسبقة ومتعددة. يقرِّرُ السيد الطباطبائي في كتابه الموسوم بـ «القرآن في الإسلام» عند حديثه عن النبوءة سلسلة من المباني والأصول، بالرَّغم من أنَّها تتعلق ببحث النبوة، إلَّا أنَّها تمثل قبيّاته لفهم الكتاب والسنة، وتعتمد جميع بحوثه في تفسيره الميزان على تلك القبيّات، وهذه المباني تمَّ اختيارها من كتابه القرآن في الإسلام.

1— إنَّ الحياة البشرية تمتلك كليّاتٍ وجزئيّات، والقرآن يتضمن بيان كليّات برنامج حياة البشر.

2— إنَّ نشاط الإنسان مرتبط بتحصيل السعادة والنجاح في هذا الطَّريق.

3— إنَّ نشاط الإنسان في حياته لا يتيسر بدون وجود تخطيط وبرنامج.

4— إنَّ النّشاطات الاجتماعية في المجتمع، حالها حال النّشاطات الفرديّة مرتبطة بنوع من المقررات والآداب.

5— إنَّ أفضل وأقوم منهج للحياة هو ما يقود الإنسان في خطِّ النّهاية، لا ما ينبع من عواطف وإحساسات.

6— إنَّ القرآن الكريم يتضمن بيان الهدف الكامل للبشريّة، وقد بيّنه في أكمل

وأتمّ درجة (2).

(1) ينظر: المستند في شرح العروة الوثقى، تقرير بحث السيد الخوئي، بقلم مرتض البروجردي، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ: ٥١.

(2) سورة آل عمران: الآية ١٩٢.

إنّ هذه المقبولات والمباني التي ذكرها السيّد الطباطبائي، فيما يتعلق بالقرآن والوحي والنبوة، تمثل قبليّاته المسبقة، وبعض منها يرتبط بمنهج الأنسنة، وبعضها يرتبط بعلم الاجتماع، وأخرى بالأخلاق ورابعة بالفلسفة، إنّ السيّد الطباطبائي من خلال نظريته للفلسفة، والمجتمع، والإنسان والتّاريخ، والإعلان والأخلاق وغير ذلك توجهه إلى فهم القرآن، وبدون المسبقات والقبليّات، لا يمكن أن يُعطي منهجه في تفسير القرآن أيّ ثمرة تذكر (1).

خامساً: قبليّات العرفاء:

إنّ النّظرية التي يقول بها العرفاء تمثل إحدى أهم القبليّات للمتصوفة والعرفاء لعملية فهم الوحي، إذ يعتقد المتصوفة والعرفاء بنظرية ظهر القرآن وبطن القرآن، تتمثل في آيات القرآن المجيد، فالمعنى الظّاهري يمثل القشور أمّا المعنى الباطني يمثل اللّب،

ويذكر ابن عربي (ت: ٦٣٨ هـ) في كتاب الموسوم «بالتفوتحات المكيّة»، عملية انتقال المفسرين من المعاني الظّاهرة إلى المعاني الباطنة بكيفية معينة، ثمّ يبيّن تفسير قوله تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم (2)، ثمّ يبيّن المعنى الباطني لهذه الآية الكريمة بقوله: دُكِرَ في هذه الآية أنّ الله تعالى سيريهم علاماته في الآفاق وفي أنفسهم ثمّ تقول: لا توجد آية إلاّ ولها ظاهر وباطن من خلال الشّهود الباطني، فالفهم عنده يبدأ من الدّاخل ثمّ ينتقل إلى الخارج (3). إنّ نظرية ابن عربي تكون في مرحلة سابقة لتفسير القرآن الكريم، وهذه النّظرية تقوم على عناصر خاصة في علم الأنسنة، وكلّها مفروضات وقبليّات مسبقة لابن عربي (4).

(1) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ١٦٢.

(2) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م: ١٠/١-١٣.

(3) القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي، ط١، دار الزّهراء للطباعة والنّشر، بيروت- لبنان: ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م: 88.

(4) ينظر: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: ١٨٢.

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ شبستري تأثر وبشكل كبير في الهرمنيوطيقا التي يقول بها الفيلسوف الألماني جورج غادامير، وسعى إلى تطبيقها على فهم الدين، وتقديم نظريته في فهم النص الشرعي.

ويكمن الإمتياز الخاصّ لمجتهد شبستري الذي يميّزه عن نصر حامد أبي زيد بخلفيته المعرفية بالدروس الحوزويّة (أي: لغة القرآن وأصول الفقه، والنظرية التفسيرية التقليدية للعلماء المسلمين وغيرها من العلوم الحوزوية)، والاستفادة منها في نظريته التفسيرية، بمعنى أنّ محمد مجتهد شبستري وإن كان ينتقد النظرية التفسيرية التقليدية، ولكنّه في الوقت نفسه افاد منها أيضاً.

وببيان آخر: إنه يضع النظرية التفسيرية التقليدية في خدمة النظرية التفسيرية التي يقول بها غادامير، ويعمد في الوقت نفسه إلى إيجاد نوع من التشابه بين التعارضات التي يذكرها في الأثناء.

وسعى شبستري إلى إثبات أن هذه المناهج الجديدة في العالم الغربي — سواء قبلنا بها أو انتقدناها — صحيحة، وأن التفسير التقليدي والقراءة الرسمية للدين السائدة في المؤسسات الدينية تحتوي على نقاط ضعف كثيرة وينبغي معالجتها.

المطلب الخامس: الهرمنيوطيقا عند الدكتور عبد الجبار الرفاعي وأثرها في

الاستنباط الفقهي:

يرى الدكتور الرفاعي أنّ المنهج الهرمنيوطيقي بمثابة علم الجيولوجيا الذي يستخدم للكشف عن طبقات الأرض⁽¹⁾، فالنصّ الشرعيّ تتراكم عليه طبقات الفهم، كأنّها طبقات جيولوجيّة، وكلّما مرّ عليها الزّمن سوف تضاف دلالات أخرى للنصّ الشرعيّ حول بؤرة المعنى الأوّل، وتناسب الطبقات الجيولوجيّة للنصّ من جهة الكم والكيف مع عمر النصّ، وتطوره الدّالي وتنوع استعمالاته عبر التّاريخ وكأنّها طبقات

(1) علم الجيولوجيا: الجيولوجيا مصطلح إغريقي وتعني علم الأرض، لها أدوات يعرف من خلالها عمر طبقات الأرض، إذا يستخدم الجيولوجيين مجموعة وسائل لفهم بنية الأرض وتطورها.

ينظر: أساسيات الجيولوجيا، ميشيل عطا الله، ط ٣، دار الميسرة للنشر والتوزيع عمان_الأردن، ٢٠٠٩م: ١٩_٢٣.

جيولوجية على صخرة مرّ عليها مئات السنين، فعلماء الهرمنيوطيقا كأئهم جيولوجيين مهمتهم اكتشاف بؤرة المعنى للنصّ الشرعيّ.

بمعنى أنّهم يقومون بعملية تحديد الأنساب والجذور الزمنية لمعرفة انتماء كلّ طبقة من طبقات الفهم، وكيف تتضخم وتتكلس لتحجب بؤرة المعنى، ثمّ يقومون بالتّعرف على عمر النصّ، وطبيعة العصر الذي توالت فيه دلالاته واحدة بعد الأخرى.

وهم يبحثون عن عملية تحول دلالة النصّ عبر قرونٍ من الزمن، وكيف تشكّل معنى النصّ في كلّ حقبة زمنية، وطبيعة علاقة المعرفة والسلطة، وآفاق انتظار المتلقي، وأحكامه المسبقة على النصّ، ومعتقداته، وثقافته، وطبيعة العوامل المتنوعة التي لها دور كبير في توجيه عملية بناء دلالة النصّ، وتقوم بصياغة نوع الفهم (1). وبذلك يكون باستطاعتنا أن نتعامل مع المدونة التفسيرية، والفقهية، والكلامية، بوصفها معرفة إنسانية، لها سياقاتها الخاصة في عملية تلقي النصّ الشرعي في جميع مراحلها المتنوعة، وهذا يدلّ على أنّ لكلّ عصر مدونة فهمه الخاص به، وهذه المدونة لا يتسع كلّ ما فيها لجميع العصور، كما تستوعب عناصر فهمها للآفاق التاريخية المتنوعة والمختلفة (2).

تعريف الهرمنيوطيقا عند الدكتور الرّفاعي:

الهرمنيوطيقا: هي عملية ترجمة النصوص المقدسة وتحيينها من خلال نقلها من سياقاتها اللغوية في عصر النزول إلى سياقاتها اللغوية في عصر الوصول، لأنّها تقوم على فرضية، تقول: بعدم وجود فهم نهائي للنصوص المقدسة. فالهرمنيوطيقا هي قراءة للنصّ الشرعي، تعلن عن نسبية الفهم وانتمائه للزمن التاريخي الذي يولد فيه. وهذا يعني عدم وجود فهم بشري بشكلٍ مطلق للنصوص الشرعية المقدسة (3).

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، عبد الجبار الرّفاعي، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ١٠٧٢م: ٧.

(2) ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، عبد الجبار الرّفاعي: 8.

(3) الدين والاعتراب الميتافيزيقي: 216.

يقول الدكتور الرفاعي: "يشير تاريخ الهرمنيوطيقا إلى أنها ظهرت بمفهومها الجديد مع شلايرماخر، التي تتلخص في كونها: فن الفهم، أو فهم الفهم، أو معرفة الفهم، أو تشريح عملية الفهم، أو قراءة القراءة، إذ تنشُد الهرمنيوطيقا تحليل كيفية تلقي القارئ للمعنى، وبيان ماهية فهمه، وما الذي يحدث في فعل القراءة، إنها عملية تحليل لما يحدث في الذهن لحظة فهم النصّ. إنها تحلّل كيفية وطبيعة تشكيل المعرفة لدى القارئ حين يقرأ النصّ. فالهرمنيوطيقا بالمعنى الجديد تنتمي للعصر الحديث، الذي كان وما زال التفاعل فيه بين الفلسفة والعلوم والمعارف الإنسانية المتنوعة يغذيها ويثريها"⁽¹⁾.

وبناءً على ما تقدم طرح الدكتور الرفاعي عدة نقاط مبيّنا فيها اثر الهرمنيوطيقا في فهم النص وهي كما يلي:

أولاً: ويرى الدكتور الرفاعي أنّ الهرمنيوطيقا هي رحيقٌ لحرية فهم النصّ؛ لأنها تمنح النصّ والإنسان خلاصاً من تراكمات الماضي، فهي وعدٌ بتحقيق فهم يتلاءم مع الواقع، إذ تبتكر فهماً يحاكي أسئلة الحياة المعاصرة. وعليه تكون عملية قراءة النصّ الشرعيّ في ضوء أدوات المنهج الهرمنيوطيقي ضرورية بشكلٍ كبير، يفرضها تحرير النصّ من الاغتراب عن الواقع المعاصر⁽²⁾.

وعندما تكون هناك ألفة بين القارئ والنصّ، بمعنى أنّ القارئ للنصّ يجد ذاته في هذا النصّ، لأنّه يرى في النصّ الذي يقرأه ما يشير إلى أفكار تبنّاها، وعقيدة آمن بها، ومقولاتٍ شغف بها، وأفقٍ كان يتطلّع إليه. فالهرمنيوطيقا تعمل على تحطيم تلك الطبقات المتحجرة، وتحرير فهم يواكب متطلبات هوية الإنسان المسلم اليوم؛ كي لا تتصلب هويته؛ ولكي تنفتح على عصرنا الحاضر وما فيه من مكاسب.

ثانياً: فهم النصّ القرآنيّ تبعاً لسياقات التلقي

يقول الدكتور الرفاعي: "لم يتنبه كثيرٌ من المتخصصين في دراسة الدين والتراث إلى أنّ إنسانَ اليوم غيرُ إنسانِ الأمس، وأبدية أيّ نصّ تعني أنّه نصّ ذو

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم: ١٢.

(2) ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم ٢١١.

كثافة دلالية، إذ تتعدد وتتعدد دلالاته تبعاً لمتنوع ظروف الإنسان وأنماط حياته، وتبعاً لمتنوع سياقات التلقي وتعددتها في العصور المختلفة، وأنَّ الخلطَ بين سياقات عصر البعثة وعصرنا الحاضر يُخرِجُ القرآنَ من حياتنا، ذلك أنَّ سياقات تنزيله مجدداً على الحياة، لتلبية احتياجات إنسان اليوم للمعنى الديني" (1).

فكثيرٌ من علماء التفسير تختلط عندهم السياقات فيعمِّمون ما هو ظرفي وتاريخي في القرآن الكريم على كلِّ ظرف زمكاني، في الوقت الذي يتطلب فيه واقعنا المعاصر تفسيراً للنصِّ يتحدَّثُ إلينا وبلغة إيقاع عصرنا، وهو يختلف عن إيقاع الإنسان في عصر الصدور وهو يتحدث إليه، وهو ما نجده في تطبيق ما هو ظرفي على مفاهيم لم تكن حاضرة أمس، ولم يفكر فيها أحدٌ من المفسرين، مثل مفاهيم فصل السلطات والحقوق والحريات التي تبلَّورت بمعناها الجديد في سياق التفكير الفلسفي والسياسي والحقوقية الحديث، الذي لم يكن معروفاً في سياق الأفق التاريخي لعصر النزول، وما تلاه من عصور الخلافة والسلطنة والإمارة في عالم الإسلام (2).

يفزع بعض علماء الدين من عملية اختلاف فهم الدين، وتعدد قراءة النصوص الشرعية، في حين أنَّ عملية الاختلاف في الفهم حالة طبيعية في المجتمع البشري، فهي لا تختص بدين معين، إذ وُجِدَتْ الاختلافات في الفهم الإنساني منذ وجود آدم (عليه السلام) فلم تعرف الإنسانية ديانة واحدة أبداً، حتَّى في ديانة آدم (عليه السلام) وأسرته، كما ذكر القرآن الكريم مسألة أولاد آدم (عليه السلام) الذين اختلفوا في فهم معنى القربان، قال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (3).

ولا شك أنَّ الاختلاف الحاصل في فهم النصوص الشرعية ناتج عن الفهم الخاطئ لسياقات التلقي. وهذا الأمر يؤكد على عدم وجود ديانة معينة أو نصٍّ من النصوص الشرعية يكون خارجاً عن سلوك عيش الإنسان وطرائق عيشه وطبائع

(1) ينظر: الهرمبوطيقيا والتفسير الديني للعالم: 211.

(2) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢١٣.

(3) سورة المائدة: الآية ٢٧.

العمران، فالإنسان بطبيعته يخضع لظروف تفرض عليه نمطاً معيناً لحياته، وتؤثر وبشكل كبير في سلوكه، وهي: العمل، والجسد والمشاعر والغرائز، واللغة، والثقافة والتربية والتعليم، والسلطة والاقتصاد، والأفق التاريخي.

ولا يتجسد الدين في حياة البشر إلا تبعاً لمثل هذه المشروطات بمعنى أن فهم الدين يختلف من إنسان لآخر بسبب اختلاف أنماط حياتهم وطرق عيشهم؛ ولذا يختلف تفسير النصوص الشرعية، وهذا الأمر نراه واضحاً عند علماء التفسير في فهم نصوص القرآن الكريم، إذ نعثر على تأويلات متضادة في تفسير الآية الواحدة (1).

ثالثاً: الهرمنيوطيقا وتحيين النصّ الشرعيّ:

ويقصد بها عصرنة النصّ الشرعي، لأنّ في النصّ الشرعيّ هامشاً مفتوحاً وحرّاً، وهذا الأمر يجعل النصّ قادراً على تخطي المسافات، والقدرة على اجتياز غربة الزّمان، وتموضع النصّ الشرعي في آفاقٍ تاريخية جديدة، وهذا سرُّ بقاء النصوص الشرعية إلى الأبد.

رابعاً: التّأويل والهرمنيوطيقا متوازنان لا مترادفان

أمّا تأويل النصوص الشرعية بمعناه الموروث، فقد ظهر في الوسط الإسلامي مبكراً، وهو بهذا ينتمي للتراث، متمثلاً بالمعارف الإسلامية وعلوم الدين، كعلوم القرآن، وعلم الكلام، وعلوم اللغة العربية وآدابها، ولم يتجاوز في مداراته فقه النصوص الشرعية، إذ يتوقف بمعناه الموروث عند قراءة النصوص وتفسيرها ملفوظة أو مدونة، وفي الوقت الذي يبدأ التّأويل بالنصّ ثمّ ينتهي به، ويبقى يدور في أفق ما يقوله النصّ، لا تهمل الهرمنيوطيقا ظروف لحظة ولادة النصّ وظهوره، بل تقوم بمحاولة استئناف هذه اللحظة؛ كي تتعرف على فضاء المجتمع الذي تشكل فيه فهم النصّ، التي انبثق فيها النصّ من ذاتية مؤلفه، وسياقات البيئة والظروف المتعددة التي أسهمت بتشكيله، فالهرمنيوطيقا تتموضع في لحظة ظهور النص لتكشف ما يمكن اكتشافه في بيئة انبثاق النصّ وظهوره وتشكله، ثمّ تعمل على إيقاظ الأفق الزمكاني

(1) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢١٥.

لولادته عن طريق تفحص أفق المتلقي في ذلك الوقت، وكيفية عمله فهمه للنص (1). يقول الدكتور الرفاعي: "ولمّا كان كلُّ مصطلح تتكثف فيه حمولة دلالية واسعة، فإنَّ كلَّ واحد من مصطلحي التّأويل والهرمنيوطيقا، يختزلُ دلالاتٍ تنتمي إلى رؤية اللّغة للعالم والثّقافة المنتمية إليها، وهي بالضرّورة ليست متطابقة فمعنى التّأويل المعروف في تراثنا غير معنى الهرمنيوطيقا، ونظريات التّأويل غير نظريات الهرمنيوطيقا، والمناهج التّأويلية غير المناهج الهرمنيوطيقية، والمفاهيم التّأويلية غير المفاهيم الهرمنيوطيقية، والهرمنيوطيقا في ولادتها وسياقات تشكّلها وتطورها ومجالات تداولها لا تكرر التّأويل.

إنّ من حيث نشأة التّأويل، أو استعماله وصيرورته في العلوم والمعارف الإسلامية وفي ضوء ما ذكر لا يوجد ترادف بين مصطلح التّأويل وبين مصطلح الهرمنيوطيقا، فلا يوجد تطابق بينهما، لا على ضوء فهم شلايرماخر لها، أو دلتاي، ولا على فهم هايدغر وغادامير، ولا غيرهما فالتّأويل والهرمنيوطيقا متوازيان لا مترادفان، والتّوازي مختلف عن التّرادف (2).

خامسا: الهرمنيوطيقا وإعادة إنتاج المعنى (3)

تتضاءل النّصوص الشّرعيّة وتُسْتَنْزَفُ بالتكرار المستمر لمعنى من المعاني مشتق من الماضي، فما يقوم به المنهج الهرمنيوطيقي هو عملية إيقاظ النّصوص المقدسة واستنطاقها، وعصرنتها وأن تتحدث إلينا في سياق عصرنا الحالي، فالهرمنيوطيقا تسعى دائما لإعادة إنتاج المعاني، وبعث روح جديدة فيها. والهرمنيوطيقا هي عملية انصهار الآفاق، أفق المؤلف الذي صدر منه النّص مع أفق المفسّر، أفق زمان ظهور النّص مع أفق زمان قراءته وتلقيه، أو هي عملية تجلي النّص في وجوده للمفسّر، حتّى تصبح النّصوص الشّرعيّة مألوفة لنا. وتقوم الهرمنيوطيقا بعملية تحرير النّص الشّرعي من التّفسير السيء والفاشي، الذي يؤدي

(1) الهرمنيوطيقا والتّفسير الدّيني للعالم: ١٤.

(2) ينظر: الهرمنيوطيقا والتّفسير الدّيني للعالم: ١٤.

(3) ينظر: الدّين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢١٨.

إلى تشويه الدين، وانتشار الإلحاد. إنَّ من يتبنى هذا النوع من التفسير، لا يعرف أيَّ شيءٍ عن جمال الله تعالى(1).

سادساً: فوبيا الهرمنيوطيقا عند الباحثين الاسلاميين

المقصود منها الخوف الذي يتعرض له بعضهم من نشاطات معينة تحدث أو مجرد التفكير فيها(2).

إذ يرى الدكتور الرفاعي أنَّ حالة الخوف والارتباب من تطبيق الهرمنيوطيقا على النَّصِّ الشرعي غير مفهومة وغير مبررة، لأنَّ الهرمنيوطيقا بوصفها فناً أو منهجاً، أو علماً أو اتجاهاً، أو أداة لفهم النَّصِّ، هي عبارة عن ضرورة يفرضها واقع التراث في سياقاته الزمانية والمكانية والثقافية، وهي تصرّح بعدم وجود فهم نهائي للنَّصِّ الشرعي، لأنَّ كلَّ قراءة ترتبط بقارئها وعصره الثقافي وعملية إنتاج المعنى في واقعه الذي يعيش فيه.

وقد ترسخت في المؤسسات الدينية النظرة غير التاريخية لقواعد التفسير، وعلم أصول الفقه، وعلوم القرآن، وقواعد الاستنباط الفقهي، وغيرها، وصار المدرسون وتلاميذهم يتعاطون معها بوصفها أبدية، ولا يمكن تفسير النَّصِّ الشرعي وفهمه بغيرها من العلوم الإنسانية المعاصرة، وعلى الرغم من أنَّ مناهجهم نتاج بشري، أنتجها المسلمون في عصر الترجمة، إذ وظَّفوا بعضاً من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وكذلك أفادوا من معارف مدرسة الإسكندرية وغيرها، ثمَّ قاموا بتطبيقها في عملية فهم النَّصِّ وتفسيره ضمن إطار زمانهم، ولا شكَّ ولا شبهة أنَّ المناهج المعتمدة من قبل علماء الإسلام لا تعدو كونها أدوات لعملية تفسير تاريخية وليست مناهج مقدسة، وهكذا الحال بالنسبة للهرمنيوطيقا فهي أيضاً منتج عقلي ظهرت نتيجة تراكم الخبرة الإنسانية في فهم النَّصِّ وتفسيره(3).

(1) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢٢٠.

(2) ينظر: الفوبيا الخوف المرضي من الأشياء والأغلب عليها، أثر بيل، ترجمة: عبد الحكم الخزامي، ط 1، الدار الأكاديمية للعلوم، القاهرة، ٢٠١١م: ١٩.

(3) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢٢٢.

سابعاً: أثر لغة الدين على عملية الاستنباط الفقهي

يرى الدكتور الرفاعي أنّ ثمة اختلاف كبير بين لغة الدين ولغة العلم، لأنّ لغة العلم وظيفتها التفسير والتوصيف والكشف بأوضح العبارات، فهي تبتعد عن الأساليب البلاغية كالكناية والاستعارة والمجاز، وغايتها اتساع الألفاظ للمفاهيم، وهي تسعى للتطابق بين الدال والمدلول، وبين الألفاظ والمعاني.

أمّا لغة الدين فهي تحكي لنا عن عوالم الغيب، إنّها تسعى لتمثيل المطلق في النسبي، واستيعاب الأشياء اللامحسوسة في الأشياء المحسوسة، واتساع كلّ ما هو مادي لما هو غير مادي، وتصوير الذي لا صورة له، واستكناه الذي لا يكتنه ورؤية الذي لا يرى، ومعرفة الحواس بالذي لا يمكن التعرف عليه بها، إنّها رؤيا عابرة لرؤية العين البصريّة ومعرفة حدسيّة عابرة للعقل وطرائقه ومحاجاته وضرب من الصلّة... التي يتجلّى فيها الغيب بصورة أنّ يتذوقه من يؤمن به، إذ يتمكن من خلال هذه اللّغة أنّ يحقّق شكلاً من الاتصال المباشر مع تلك العوامل، لغة الدين تنكشف بها مراتب أعمق من الوجود، لا تنكشف للإنسان باللّغة العادية(1).

إذ تسعى لغة الدين بالإشارة حين تعجز عن العبارة والتلميح حين يتعذر عليها التصريح، وهي في جميع ذلك تتوسل بالمجاز والاستعارة والكناية والإيحاء والرمزية، إنّ لغة القرآن لها مراتب متعددة؛ وتسعى كي تلبّي مستويات متنوعة من الفهم(2).

ثامناً: حقيقة الدين والهرمنيوطيقا:

يقول الرفاعي: لم تعد الحقيقة في المنهج الهرمنيوطيقي محصورة في الحقيقة العلميّة دون غيرها، بل هي تبيّن أنّ للدين حقيقة خاصة به، وهكذا للعلم حقيقة خاصة به، وللفن حقيقة خاصة به. وبعد أنّ أصبحت الهرمنيوطيقا منهجاً جديداً لتفسير النّصّ الدينيّ، وذلك من خلال وصفها لحقيقة الفن والدين والعلم، كلّ على شاكلته؛ لذا لم يعد وجوده أمراً طارئاً في المجتمع الإنساني، بل يبقى الدين المصدر الأوّل للحقيقة طالما

(1) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي: ٢٢٤.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ٢٢٤.

يوجد إنسان في العالم (1).

مناقشة:

يبدو للباحث أن الدكتور الرفاعي يرى أن المنهج الهرمنيوطيقي يعمل على موازنة النصّ الشرعيّ مع روح العصر، كما أنه يمنح رؤية واسعة لها القدرة للمفسر على فهم مقاصد النصّ الشرعيّ، ويضيء بصيرته لما تريده منا رسالة الوحي للإنسان، ضمن الأفق التاريخي للواقع المعاش. كما يرى أن الهرمنيوطيكا تنظر إلى النصّ الشرعيّ على أنه كائن حي، تنبعث فيه الحياة وتتجدد عندما تتجدد قراءته.

ويرى أن تطبيق الهرمنيوطيكا على فهم النص الشرعي هي محاولة الغرض منها عملية تحرير النصّ الشرعيّ من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء بحملها، وتحجبه عن التواصل مع عصرنا الحاضر، وتقوم الهرمنيوطيكا بعق النصّ من سجون السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي عملت على تكبيل النصّ الشرعي بفهمها وشروطها التاريخية الخاصة بعد انغلاقها على نفسها، بنحو أصبحت فيه تعيد الفهم ذاته، الذي يحكي ثقافتها التي لم يعد فيه لإنسانها وجوداً في عصرنا الحاضر.

وإذا أردنا أن يكون للدين حضوراً فاعلاً في عملية بناء وإخصاب حياة الإنسان الاخلاقية والروحية والجمالية، فلا بدّ من قراءة النصّ الشرعي على ضوء الأفق التاريخي لعصرنا الراهن، وأن أيّ محاولة لرفض هذه القراءة هي عبارة عن معاندة للتاريخ، كما أنها تقوم بتعطيل عملية تدفق المنبع الروحي والجمالي والأخلاقي للوحي، وفي عصرنا المعاش نجد أن النصوص عطشى لعملية فهم تحكي رهانات حياة الإنسان المعاصر وما فيها من متغيرات متنوعة. وطالما أن النصوص الشرعية مكبلة بفهم المتلقين في الزمن الماضي وسوء فهمهم وأحكامهم المسبقة، وتراكم آفاقهم الخاصة بمعاني تنطبق على زمانها، تكون عملية تطبيق الهرمنيوطيكا ضرورة ملحة؛ كي تمنح النصّ حياة جديدة تسهم في إعطاء فهم معاصر للنصّ يواكب تطورات

(1) ينظر: الدين والاعتراب الميتافيزيقي : ٢٢٥.

العصر الحالي.

المبحث الرابع

التطبيقات الأصولية للهرمنيوطيقا

توطئة:

بعد ان بين الباحث إن منهج الهرمنيوطيقا موجود عند علماء الاسلام بمعنى فهم النص الشرعي بمعناه الأعم شرع بعرض وتحليل تطبيقات الهرمنيوطيقا عند الأصوليين وهي كما يلي:

أولاً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث المشتق وأثرها في الاستنباط الفقهي:

يعد مبحث «المشتق» في علم الأصول بحثاً لفظياً تفسيرياً بامتياز، والغرض منه فهم المعنى العرفي أو اللغوي لمفهوم المشتق من حيث السعة والضيق ويدخل مبحث المشتق ضمن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي، بمعنى أنه يدخل في جميع أبواب الفقه؛ ولذا أدخله الشيخ محمد رضا المظفر(*) (ت: ١٣٨٣ هـ) والسيد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠ هـ)(1)، وغيرهم من الأصوليين. وعرفه الشيخ المظفر: "ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجاً عنها تزول عنها"(2).

وهو يختلف عن المشتق عند النحويين الذي يقابل الجامد، أما المشتق عند الأصوليين فيعتبر فيه شيئان:

1 - "أن يكون جارياً على الذات بمعنى أن يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو: أسم الفاعل وأسم المفعول، وأسماء الزمان والمكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها وإن كانت تسند إليه.

٢- ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة، ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون

(*) الشيخ المظفر من كبار علماء الإمامية وعرف في الأوساط العلمية بالمجدد، إذ قام بتجديد المناهج الحوزوية، وغدت كتبه مدار الدراسات الحوزية إلى وقتنا المعاصر، درس عند علماء كبار أمثال: الميرزا النائيني، والسيد علي القاضي، والشيخ ضياء الدين العراقي، له مؤلفات كثيرة أثرى بها المكتبة الإسلامية منها: المنطق، وعقائد الإمامية، وأصول الفقه توفي عام ١٣٨٣ هـ، ينظر: المجدد المجتهد محمد رضا المظفر، محمد جواد الطريحي، ط١، العتبة العباسية، كربلاء، العراق، ١٤٢٧م / ٢٠١٦ م: ٢٥-٨٥.

(1) ينظر: القواعد الأصولية، حسن الجواهري: ٩٥.

(2) أصول الفقه، محمد رضا المظفر: 96 / 1.

انتزاع المشتق واشتقاقاته ويصح صدقه على الذات، بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس به تارةً ولا تتلبس بها أخرى، والذات هي الذات في كلا الحالتين" (1). وهذا الشرط وُضِعَ؛ كي تتعقل مسألة انقضاء التلبس بالمبدأ، بشرط بقاء الذات محفوظة إذا زال التلبس بالصفة، فالذات مرة تتلبس بالصفة وأخرى لا تتلبس، شرط أن تبقى الذات على حالتها الأولى. ببيان آخر: أن تكون هناك عملية تغاير بين الذات والمبدأ. أمّا إذا زالت الذات بزوال التلبس، ولم يكن هناك تغاير بين الذات والمبدأ، فهذا أمرٌ خارج محل النزاع، وإن صدق عليها عنوان المشتق ففي قولك: « خالدينسان»، « خالدينوان»، « خالديناطق»، «الفرس صاهل»، «الحمار ناهق»، «الحيوان متحرك الإرادة» (2).

إذن يتضح لنا أن محل النزاع في بحث المشتق، يدخل فيه كل ما كان جارياً على الذات، لقيام صفة فيها خارجة عن الذات حتى لو كانت جوهرًا في اصطلاح النحويين، نحو المنشار، والزواج، والسيف، وغيرها، كما أنه يشمل كل وصف يجري على الذات، سواء أكان من الأعراض الخارجية الأصلية نحو: البياض والسواد، كما في قولنا: «اللبناني أبيض»، «الأفريقي أسود»، ونحو القيام والقعود في قولنا «خالدين قائم»، «أحمد قاعد»، أم يكون من الأمور التي تتصف بالانتزاعية، كالتحتية والفوقية، والتقدم والتأخر نحو: «خالدينمقدم»، «أحمد متأخر»، أم من الأمور الاعتبارية، كالملكبة والزوجية، والحرية، والوقف (3).

اختلاف المبادئ المتلبسة بالذات: إن المبدأ الذي يصح صدق المشتق له أربعة

أقسام وهي كما يلي:

- 1- تارة يكون المبدأ من الفعليات.
- 2- وتارة يكون المبدأ من الملكات.
- 3- وتارة يكون المبدأ من الحرف والصناعات.

(1) ينظر: أصول الفقه، محمد رضا المظفر: 97-98.

(2) ينظر المصدر نفسه: 99/1-100.

(3) ينظر: القواعد الأصولية: 96/1.

4- وتارة يكون المبدأ ما فيه قوة واستعداد كالمفتاح والمنشار" (1).

فإذا اتصف خالد بأنه نائم فهو يتحقق إذا اتصف بالنوم فعلاً، إذ أن النوم يُؤخذ على فعليته مبدأ لوصف نائم، وينقضي التلبس عند استيقاظه، أمّا حينما يوصف خالد بأنه عالم، أو مدير مدرسة، أو مدرس، فوصفه بالعلم أو الإدارة أو التدريس بشكلٍ فعلي، بل يوصف بذلك، لأنّ له ملكة العلم أو وظيفة المدير، أو منصب المدرس، فما دامت هذه الملكات موجودة عنده، فيصح اتصافه بالمبدأ سواء أكان غافلاً أو كان نائماً. فإذا زالت عنه هذه الصفات فهل يصحُّ أن نصفه بالمبدأ الذي كان متلبساً به أولاً؟ ولذلك لو اتصف خالد بالخياطة أو التجارة أو الحدادة، فلا يعني ذلك أنّه منشغل بهذه الحرف، بل لأنّ خالد لديه ملكة هذه الحرفة، فإذا زالت منه هذه الحرفة، فينقضي المبدأ عن الذات، فالانقضاء والزوال تكون في كلّ شيء يحسبه (2).

أدلة القائلين أن المشتق حقيقة بالمتلبس بالمبدأ فعلاً هي ما يلي:

1- التّبّادر: والتّبّادر من علامات الحقيقة فإذا قيل: أدب زيد الفاسق، وصل خلف علي العادل، أو قيل: لا يصلّين شخصاً خلف المجنون، لا يفهم من هذا القول إلاّ المتلبس بالمبدأ فعلاً.

2- صحة السّلب وعدم صحة الحمل عن انقضى عنه المبدأ، فلا يقال عن زيد

الجالس بالفعل هو قائم (3).

أدلة القائلين بالأعم:

أولاً: صدق أسماء الحرف كالخياط عمّن انقضى عنه المبدأ، ونحو أسماء

الملكات كالعالم.

ثانياً: لو تلبّس بالمبدأ في الزّمان المنصرم يصح أن يقال إنّه لاعب بلحاظ تلبّسه

باللّعب في ذلك الزّمان (4).

(1) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 100/1.

(2) ينظر: الموجز في أصول الفقه، جعفر السّبّحاني: 28.

(3) ينظر: الموجز في أصول الفقه، جعفر السّبّحاني: 29.

(4) المصدر نفسه: 30.

تطبيقات هرمنيوطيقيّة على مبحث المشتق:

1- " قال رجلٌ لعلي بن الحسين (عليه السلام): أين يتغوّط الغرباء؟

قال: تتقي شطوط الأنهار، والطّرق النّافذة، وتحت الأشجار المثمرة" (1). فعلى القول إنّ المشتق حقيقة بالمتلبس بالمبدأ، يكون الحكم صحيح إذا كانت الشجرة مثمرة فعلاً. بخلاف من يقول بأنّ المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ وغيره، فيشمل الحكم الشجرة المثمرة ولو بالقوة، كما لو أنّ الشجرة فقدت خاصية الأثمار، لطول عمرها (2).

2- ورد عن المعصوم (عليه السلام) كراهة الغسل والوضوء بالماء الساخن بالشّمس، فمن يقول إنّ المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ فلا بدّ أن لا يقول بكراهة الغسل والوضوء بالماء الساخن بالشّمس في حال برده وانقضاء تلبسه بالمبدأ؛ لأنّه لا يصدق عليه التلبس بالمبدأ، بل كان ساخنًا. أمّا من قال: إنّ المشتق حقيقةً بالمتلبس بالمبدأ وغيره، فلا بدّ أن يقول بكراهة الوضوء بالماء الساخن بالشّمس، لأنّه يصدق إنّهُ ساخن بالشّمس حقيقة (3).

فتحصل مما سبق ما يلي:

1- زمان التلبس بالمبدأ «زمان النطق» حقيقة مطلقاً في جميع الأحوال باتفاق الأصوليين.

2- زمان النسبة والتلبس قبل زمان التلبس بالمبدأ فهو مجاز، ومتفق عليه عند الأصوليين أيضاً.

3- إطلاقه على النسبة وإسناد بلحاظ ما كان عليه في ما مضى هذا الأمر، محل خلاف بين الأصوليين.

(1) الكافي، الكليني: 3 / 15.

(2) الموجز في أصول الفقه، جعفر السبحاني: 30.

(3) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 102/1.

ثانياً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث الصّحيح والأعم وأثرها في الاستنباط

الفقهي:

اختلفت آراء الأصوليين في تحديد دلالة الألفاظ في العبادات والمعاملات، من جهة اختصاصها بالصّحيح منها أو شمولها للأعم من الصّحيح والفاسد، ويقع البحث أولاً في أسماء العبادات وثانياً في أسماء المعاملات.

أولاً: أسماء العبادات:

ويكون البحث في عدة جهات:

أولاً: ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة للألفاظ التي أطلقها الشارع المقدس.

ثانياً: ثبوت الحقيقة العرفية للماهيات الشرعية في عصر الجاهلية وقبل بعثة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وبناء على القول الأول: هل تكون ألفاظ العبادات كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، قد وضعت للألفاظ الصحيحة أو هي للأعم من الصّحيح والفاسد. وأمّا بناء على القول الثاني — الحقيقة العرفية —، فيرجع فيه إلى العرف لنعرف هل هي موضوعة للصّحيفة أو للأعم من الصّحيح والفاسد(1).

وقد تصدى الأصوليون لتصوير هذا البحث حتى عند القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، يقول المحقق الخراساني (ت: ١٣٢٩ هـ): "و غاية ما يمكن أن يقال في تصويره: إنّ النزاع وقع على هذا، في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصّحيفة أو الأعم، بمعنى أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته؛ كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصّارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معينة للآخر"(2)، ومعنى ذلك: أنّ أيّ معنى من المعنيين اعتبرت فيه العلاقة، بينه وبين المعنى الصّحيح والحقيقي من أفراد المعاني الشرعية أو الأعم منه ومن المعنى الفاسد؛ لكي يتسنى لنا أن نحمل عليه اللفظ حتى وإن لم تكن هناك قرينة معينة وتارة يكون النزاع على تحيد القرينة العامة التي يعتمد عليها الشارع الأقدس حين استعماله

(1) ينظر: دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، محمد باقر الصدر: ٦٤ / ١.

(2) ينظر الوسيط في أصول الفقه: ٦٨.

إياها بشكل مجازي.

فالصحيح يرى أنّ مفادها المعنى الصحيح أي: أنّ عادة الشارع الأقدس جرت على أنّ القرينة التي تدلّ على المعنى تفهيم المعاني الشرعية الصحيحة، أمّا إذا أراد الشارع استعمال الألفاظ في الأعم ينصب قرينة على ذلك يفهم منها تغير عاداته، بينما يرى الأعمى أنّ هذه الألفاظ تدلّ على إرادة الأعم، فإذا أراد الشارع الأقدس المعنى الصحيح نصب قرينة أخرى على إرادة ذلك (1).

معنى الصّحة والفساد:

إنّ المقصود من الصّححة سواء أكانت في العبادات أم كانت في المعاملات هي التي تكون تامة في أجزائها وكاملة في شرائطها، إذ يكون معناه: التّام الأجزاء والشرائط، أمّا الفاسد هو عكس ذلك، أي ما كان غير تام في أجزائه وشرائطه. وتظهر الثمرة في ذلك هو رجوع من يقول بالأعم إلى أصالة الإطلاق، دون من يقول بالصّحة فلا يحقّ له ذلك (2).

أدلة القائلين بالصّحة:

1- التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (3)، وفي قول أمير المؤمنين (عليه السلام): "الصّلاة قربان كلّ تقي" (4). فبعد العلم أنّ الصّلاة الصّححة مختصة بهذه اللّوآزم، يُعرف من ذلك أنّ الصّلاة الفاقدة لهذه اللّوآزم غير صحيحة.

2- التمسك بعدم قبول الصّلاة إذا كانت ناقصة الأجزاء الذي دلّ عليه قول

الرّسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" (5).

3- التبادر الدّال على المعنى الصحيح من الألفاظ، فعندما نسمع أحداً يقول:

(1) كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني، تحقيق: مؤسسة أهل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ط 3، بيروت، لبنان، 1429هـ / 2008م: 23.

(2) ينظر: دروس في علم أصول الفقه الحلقة الثالثة: 1/ 66.

(3) سورة العنكبوت: 45.

(4) نهج البلاغة، مصدر سابق، ح: 136 / 34/4.

(5) عوالي اللّثالي ابن أبي جمهور الإحساني (تحقيق: آقا مجتبی العراقي، ط 1، 1403هـ / 1983م: 2 / 218).

«زيد صلى»، يتبادر أن المراد الصلّة الصّحيحة وليست الفائدة.

4- الاستشهاد بطريقة العقلاء التي تقضي بوضع اللفظ للشخص الواحد لأجزائه

وشرائطه المعتبرة فيه(1).

أدلة القائلين بالأعم:

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:

1- التّبادر في إرادة المعنى الأعم عند سماع اللفظ.

2- يستفاد ذلك، - القول بالأعم - من الأمر بالإعادة عند بطلان العمل وفساد

العبادة.

3- ما ذكر من انعقاد السّيرة العقلانيّة والمخترعين وسيرهم على الوضع للفظ

الأعم بلحاظ الشّرائط دون أجزائها، إذ يصدق أنّ هذا دواء وإن لم يكن له تأثير في

شفاء المريض(2).

4- الاستدلال بقول الرّسول الأعظم (صلى الله عليه وآله) : "إذا أقبلت الحيضة

فدعي الصلّة"(3).

5- صحة تقسيم العبادات إلى صحيحة وفسادة.

6- استفادة وضع الألفاظ للأعم من الصّحيح والفاقد بلحاظ أجزائها وشرائطها

دون أركانها، في الطّهور، وتكبيرة الأحرار، والرّكوع، والسّجود(4).

في جريان النزاع في ألفاظ المعاملات التي بمعنى المسببات:

إنّ الألفاظ الموضوعية للمعاملات، كألفاظ العقود «النّكاح، والبيع»، وألفاظ

الإيقاع «العقود والطلاق» يمكن تصوير وضعها على ما يلي:

1- "أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبّب مثل: الملكيّة والزّوجية والفراق

(1) ينظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية محمد حسين الأصفهاني (ت 1361هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث ط2، بيروت، لبنان، 1429هـ / 2008م: 120.

(2) ينظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية محمد حسين الأصفهاني: 120.

(3) الكافي، الكليني، 46: 3/ 85.

(4) ينظر: دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة: 1/ 77 - 78. وأصول الفقه، المظفر: 1/ 85، والوسيط في أصول الفقه، سبحاني: 1/ 73.

والحدية ونحوها، ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاعات، كالإيجاب والقبول معاً في العقود والإيجاب فقط في الإيقاعات، وإذا كانت كذلك، فالنزاع المتقدم يصح أن تعرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي بخصوص الصّححة.

2- أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحريّة ونحوها، وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح أن نفرضه في ألفاظ المعاملات، لأنها لا تتصف بالصّحة والفساد لكونها بسيطة وغير مركبة من أجزاء وشرائط، بل تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى" (1).

الثمرة المتولدة من النزاع في المعاملات:

تكون ثمرة النزاع في ذلك هو عدم التمسك بالإطلاق عند الشكّ في وجود شيء فيها، سواء أكان ذلك شرطاً أم جزءاً؛ وذلك لعدم صحة الألفاظ على الفاقدة للشرائط والأجزاء؛ لأنّ شرط التمسك بالإطلاق مشروط بالتأمّ الأجزاء والشرائط (2).

ويرى الشيخ المظفر: أنّ هذا النزاع لا يكون في المعاملات، لأنّ معانيها غير مستحدثة كما هو عليه في العبادات (3).

ثالثاً: تطبيق الهرمنيوطيقا على مبحث «القطع» وأثرها في الاستنباط الفقهي:

أولاً: القطع في اللّغة والاستعمال القرآني:

جاء في معجم مقاييس اللّغة "«قطع» القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدلّ على صرم وإبانة شيء من شيء" (4). وقد استعمل العرب «القطع» في الأمور الحسيّة وكذلك في الأمور المعنويّة، جاء في المفردات: القطع فصل الشّيء مدركاً بالبصر كالأجسام أو مدركاً بالبصيرة كالأشياء المعقولة" (5). وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ

(1) أصول الفقه، المظفر: ١/ ٨٨-٨٩.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ٨٩.

(3) ينظر: المصدر نفسه: ١٠/٨٩.

(4) معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس: ١٠١/٥.

(5) المفردات في غريب القرآن، الزّاغب الأصفهاني: ٥٣٥.

زُبْرًا» (1)، أي: تقسموه ... وقوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا﴾ (2) أي فرقتهم فرقا (3). وجاء في لسان العرب: "وكلام قاطع على المثل كقولهم نافذ" (4).

ثانياً: القطع اصطلاحاً:

المراد من القطع هو "الانكشاف التام والرؤية الواضحة المتعلقة، التي لا يشوبها أدنى شك مهما تضاعف، وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين ... فهو الجزم الذي لا يشوبه احتمال الخلاف، بقطع النظر عن منشأ الجزم وأنه نشأ عن برهان أو عن مبررات عقلانية أو شخصية" (5). وقد اختلف الأصوليون في كون مبحث القطع أصولي أو كلامي يقول الإمام الخميني (*) (ت: ١٤٠٩هـ): "وينبغي تقديم الكلام في القطع إذ هو حجة عقلية وإمارة بنية، والبحث عن أحكامه ليس كلامياً، بل بحث أصولي، لأن الملاك في كون المسألة أصولية، هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي" (6). بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم الشرعي.

خصوصيات القطع الأصولي:

أولاً: الكاشفية، فالقطع بنفسه يقوم بالكشف عن الأمر المقطوع به، مثلاً: أنك تقطع أن السائل الذي أمامك هو ماء فالقطع هنا حالة ذهنية عقلية، يكشف لنا عن الأمر المقطوع به، فهو الذي يوصلنا إلى الماء، ويكشف لنا عن الواقع، فالخاصية الأولى للقطع هي عملية الكشف عن الواقع.

(1) سورة المؤمنون: الآية ٥٣.

(2) سورة الاعراف الآية ١٦٨.

(3) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ١٠١ / ٥.

(4) لسان العرب، ابن منظور: ٢٧٦ / ٨.

(5) معجم الأصول، صنكور: ٣٨٦ / ٢.

(*) الإمام روح الله الموسوي الخميني (ت: ١٤٠٩هـ) مرجع شيعي كبير، اشتهر بذكائه ونبوغه، درس العلوم الإسلامية في سن مبكرة، ثم درس العلوم العقلية كالرياضيات والهيئة والفلسفة على يد كبار العلماء منهم: السيد عبد الكريم الحائري، والميرزا علي الشاه آبادي، من تلاميذه، مرتضى مطهري، والسيد علي الخامني، والشايخ جعفر سبحاني، له مؤلفات عديدة منها: رسالة في القلب والإرادة، وتقريرات بحثه الأصولي الموسوم بـ (تهديد الأصول)، ينظر: جواهر الأصول تقريرات أبحاث الإمام الخميني، بقلم: محمد حسن المرتضوي اللنكروري، ط ١، مطبعة مؤسسة العروج، قم، ١٤٢٢هـ: ١١٦ / ٢.

(6) تهذيب الأصول، تقريرات أبحاث الإمام الخميني بقلم: جعفر سبحاني، ط ١، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران (د.ت): ٨٧ / ٢.

ثانياً: المحركية، فإذا قطعنا بشيء ما، وكان لنا غرض شخصي بالمقطوع عندما نتحرك نحو هذا الشيء، فلو قطعنا أن الماء موجود في مكان ما سوف نتحرك نحو هذا المكان كي نروي ضمناً. إذن الغرض الشخصي لقطعك هو الذي يكشف لك عن وجود الشيء المقطوع به ويحركك نحوه.

ثالثاً: الحجية: ويقصد بها عملية قطع المكلف بتكليف المولى، فيكون القطع السبب في تنجيز هذا التكليف الشرعي. ويقصد بالتنجيز: حكم العقل بوجوب امتثال المكلف في هذا المورد المقطوع به. فحكم العقل في هذا المورد يستند إلى موضوع يتكون من «التكليف + قطع المكلف»، وذلك لأن الحكم سواء أكان حكماً عقلياً أو كان حكماً شرعياً، لا بد له من موضوع معين، ينصب عليه الحكم، وهنا يحكم العقل بلزوم تنفيذ أمر المولى ولزوم طاعته. أما إذا قطع عقل المكلف بعدم عملية التكليف فحينئذ لا يكون تنجيز الحكم واجباً عليه، ويكون معذوراً في هذه الحالة(1).

الخصوصية بين القطع الشرعي والخصوصيات الثلاثة:

لاشك ولا شبه أن الكاشفية هي عين القطع، لأن القطع عين الانكشاف والإرادة، إلا أنه شيء تعرض له الكاشفية، فهو كالحوانية بالنسبة للإنسان؛ فعليه تكون الكاشفية خصوصية ذاتية للقطع وبديهية الثبوت له كبداهة ثبوت الشيء لنفسه؛ ولذا لا يمكن لأحد أن ينكرها مع ثبوت القطع، كما لا يمكن إثبات القطع ونكرانها؛ لأن ذلك الأمر يؤدي إلى التناقض الحاصل من إثبات شيء ما، ثم نكرانه في ذات الوقت(2).

خصوصية المحركية:

وتتفرغ المحركية عن عملية الكشف التام للقطع وتلازمها له تلازماً ذاتياً كتلازم الزوجية لرقم الأربعة، وأن القطع الذي يملك هذه الخاصية - المحركية - هو القطع الذي له علاقة بأغراض الإنسان، لا كل قطع وفي جميع المجالات. وخصوصية هذه المحركية أنها أمر تكويني وبديهي الثبوت للقطع، فلو قطع شخص بأن هناك حيوان مفترس يتجه إليه ليفترسه، فمحال أن يبقى واقفاً اعتماداً على إنكاره لكاشفية القطع و

(1) ينظر: محاضرات في أصول الفقه، الرفاعي: ٥٢/١.

(2) المصدر نفسه: ٥٢ - ٥٣.

محركيته، وإنما يهرب وعملية هروبه هي اعتراف منه بكاشفيّة القطع وحركاته، ولا دليل نظري على الكاشفيّة سوى الوجدان (1).

لزوم خصوصيّة الحجية للقطع:

لاشكّ أنّ الحجية هي لازم ذاتي للقطع، كلزوم الحرارة للنّار، والزّوجية للأربعة، فهذا لازم ذاتي يستحيل انفكاكه عنه، فالمولى لا يُمكن أن يسلب الزّوجية من الأربعة، وأن يسلب الحرارة من النّار، وهذا يتعلق من ضعف القابل وليس بالفاعل، فإن جُرِدَتِ الزّوجيّة من الرّقم أربعة لن يبقى الرّقم أربعة، وهكذا الأمر بالنّسبة للحجيّة حال سلبها من القطع، إذ لا يبقى القطع على حقيقته (2).

القطع المولوي:

إنّ القول بحجية القطع بشكلٍ مطلق ليس صحيحاً، لأنّ القطع منه ما يكون حجة على المكلف، ومنه ليس بحجية. فالأوامر التي ترد علينا ونقطع بها على قسمين: أوامر مولوية وأخرى غير مولوية. والمقصود بالأوامر المولوية: هي التي تصدر ممن تجب طاعته علينا، بمعنى من يحكم العقل بوجود الامتثال لأوامره لأيّ سبب كان. وعلى ذلك تكون الصّادرة من غير المولى غير لازمة على المكلف وأنّ قُطِعَ بها، نحو الأوامر الصّادرة من صديقه، أو من ابنه مثلاً. فالمدار في حجية القطع أو عدمها هو صدور الأمر من المولى الخالق والمالك والرازق والمنعم، لا كلّ أمر نقطع به (3).

حدود الأوامر المولوية:

أي: مساحة حقّ الطّاعة التي تُوجب الامتثال لأوامر المولى أو حدود مولويّة المولى هل هي واسعة أو هي محدودة؟ بمعنى آخر: هل تجب الطّاعة في كلّ ما نقطع به، أو كلّ ما نحتمله بأيّ درجة كانت أو لا، له حقّ الطّاعة في بعض ما نقطع به من تكاليف؟

(1) ينظر: الدّروس شرح الحلقة الثانية، كمال الحيدري: ١٢٤/١-١٢٥.

(2) ينظر: محاضرات في أصول الفقه، الرّفاعي: ٥٤/١.

(3) ينظر: الدّروس شرح الحلقة الثّانية، الحيدري: ١٢٨/١.

فاذا قلنا: إنّ مساحة حدود طاعته تشمل ما نقطع به أو ما نظنه، أو نحتمله، ففي هذه الحالة تكون دائرة حقّ الطّاعة واسعة جداً، لأنّها تشمل جميع مراتب التّكليف الشرعيّ حتّى لو كانت نسبة الاحتمال 1 % فقط. أو لا، تكون مساحة حقّ الطّاعة بما نقطع به فقط دون الاحتمال والظنّ. فعلى نظرية حق الطّاعة التي يقول بها السيد محمد باقر الصدر، عندها يجب علينا الامتثال وإن كان الاحتمال 1 % فالعقل العملي يحكم بذلك(1).

الفرق بين حجّية القطع والظنّ والاحتمال:

لاشكّ إنّ هناك فرقاً بينهما من جهة اختلاف درجه الكاشفيّة لكلّ منهما، فالفرق يكون في إمكانية التّفكيك بينهما وبين حجّية كلّ منهما وتنجزها. فلا يُمكن التّفكيك بين القطع وبين حجّيته ومنجزيته، لأنّه أمرٌ مستحيل، كما لا يمكن أن يرد ترخيص في مخالفة القطع وسلب منجزيته.

فلو قطعنا مثلاً بوجوب صلاة الجمعة وكان ذلك في ظهر الجمعة، فيكون هذا حكماً واقعيّاً لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، ولو أراد الشارع المقدس أن يفكّك بين القطع بحكم ما، وبين حجّيته كأن يجعل ترخيصاً لنا بترك صلاة الجمعة، فهذا الترخيص لا يخلو أمّا أن يكون حكماً واقعيّاً، أو لا يكون حكماً ظاهريّاً ولا وجود لثالث بينهما.

فإذا كان حكماً واقعيّاً عندها يلزم منه اجتماع الضدّين؛ لأنّ الأحكام التّكليفية الواقعية تكون متضادة فيما بينها، وأمّا إذا كان حكماً ظاهريّاً فهو مستحيل أيضاً؛ لأنّه لم يصل إلى إسماع المكلفين، فالأحكام الظّاهريّة هي ما أخذ في موضوعها الشكّ، والقاطع بصلاة الجمعة لا يعتقد نفسه شاكاً، وعليه لا يصل الحكم إليه فهو غير مشمول بهذا الحكم(2).

أمّا بالنسبة لمن كان ظاناً أو محتملاً، فالأمر مختلف بينهم، لأنّ الظنّ والمحتمل لصلاة الجمعة في ظهرها، يكون عنده شكّ في هذا الوجوب، فإذا ورد إليه ترخيص

(1) ينظر محاضرات في أصول الفقه الرفاعي: ٥٧/١.

(2) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: ١٣٣/١.

ظاهري، فسيقول: إنني شاك وظان بهذا الوجوب، والحكم الظاهري الوارد لي يرخصني في ترك ما أشكُّ به من تكليف، فهو يشملني واستطيع أن أعمل به؛ ولذا جعل الشارع المقدس في مثل هذه الحالة حكماً ظاهرياً على خلاف ما أظن به أو أحتمله، وعليه إن جعل هكذا حكم يدلُّ على قدرة التفكيك بين المنجزية وبين موارد الاحتمال والظن.

فامتياز عملية القطع عن عملية الاحتمال والظن ليست في أصل الحجية، والمنجزية؛ لأنها لازمة للجميع، بل في عدم إمكان تجريده من المنجزية؛ لأنها مطلقة وغير مقيدة بشيء ما، وأمَّا منجزية الاحتمال والظن فيمكن تجريدها عنهما؛ لأنها مقيدة. كما أنها مشروطة بعدم صدور أيّ ترخيص من الشارع بحكم ظاهري (1).

معدّرية القطع الذي يصل إليه المكلف:

لو قطعنا بعدم التّكليف في صلاة الجمعة، ولم نذهب ظهر الجمعة إلى الصلاة وإنما صلينا الظهر، هل نستحق العقاب على التّرك أو لا؟
مثال آخر: لو قطع المكلف بأنّ السائل الذي أمامه ماء وليس خمراً، وشرب منه، ثمّ تبين أنّه خمر وليس بماء، فهنا لا يستحق المكلف العقاب وهو معذور في عمله هذا ولا يحكم العقل بعقابه. فالقطع بعدم التّكليف يكون معذراً للمكلف أمام المولى (2).

التّجري: "إذا قطع المكلف بوجوب أو تحريم مخالفة وكان التّكليف ثابتاً في الواقع اعتبر عاصياً، وأمّا إذا قطع بالتّكليف وخالفه ولم يكن التّكليف ثابتاً واقعاً سمي متجري" (3). ومثال ذلك: لو قطع المكلف بأنّ هذا السائل الذي أمامه هو مسكر ومع ذلك شرب منه فهل يستحق العقاب على فعلته هذه أو لا؟ والجواب على ذلك: إن كان السائل مسكراً فهو يُعدُّ عاصياً لما نهى الله تعالى عنه، وإذا لم يكن مسكراً يُعدُّ هذا الشّخص متجرياً.

حكم العقل على المتجري: إذ وقع البحث حول إدراك العقل أنّ المتجري فعل

(1) ينظر: المصدر نفسه: 1-133-134.

(2) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: 1-139-140.

(3) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر: 2/21.

أمراً قبيحاً يستحق عليه العقاب فهو كالعاصي. وفي المقام جوابان:
الأول: يرى بعض الأصوليين أنّ المتجري لم يفعل أمراً يستحق عليه العقاب؛
 لأنه لم يشرب المسكر، وعليه فهو غير مدان ولا يستحق العقوبة، وهذا الرأى مبني
 على أنّ الأحكام الشرعية تابعة لملاكاتهما، والاعتقاد وحده لا تصدر عنه مفسدة معينة
 أو مصلحة ما، فلا يمكن للتوب أن يحترق إلا إذا مسته نار واقعية وليس ما يُعتقد أنّها
 نار (1).

أمّا الرأى الثاني: يقول أصحابه: إنّ المتجري يستحق العقاب فهو كالعاصي؛
 لأنه قام بفعله بسوء نية: فاستحق العقاب على ما فعل.
 ولكي نصل إلى الجواب المختار، لابدّ من الرجوع إلى مولوية المولى سبحانه
 وتعالى، فمسلك حقّ الطاعة يشتمل على جميع التكاليف التي كشفها العقل وبأيّ درجة
 من الدرجات، ولو على نحو الاحتمال القليل كواحد بالمئة، فعليه يكون المتجري
 عاصياً ويستحق العقاب، وهذا الرأى هو الصواب عند السيّد محمد باقر الصّدر بناء
 على نظرية حقّ الطاعة التي يقول بها (2).

يقسم القطع إلى قطع طريقيّ و قطع موضوعيّ:

ينقسم القطع إلى قسمين:

أولاً: "القطع الطريقيّ": وهو لا يكون دخيلاً في ترتب الحكم على موضوع، كما
 إذا فرضنا أنّ حكم الحرمة مترتب على نفس الخمر من دون أن يكون القطع بالخرميّة
 أو الحرمة دخيلاً فيه. بمعنى أنّ دوره ليس إلاّ الكشف والإراءة للواقع ولا دخل له في
 تحقق الحكم أو الموضوع.

ثانياً: القطع الموضوعيّ: وهو ما يكون دخيلاً في ترتيب الحكم على موضوعه،
 بحيث لو انتهى القطع لا ينفي الحكم واقعاً، من قبيل القطع بعدالة إمام الجماعة في
 الصلّة المأخوذة في موضوع جواز الائتتمام به. فلو لم يقطع بالعدالة لا يجوز الائتتمام

(1) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: ١٤٤/١-١٤٦.

(2) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: ١٤٦.

واقعا حتى لو كان ذلك الشخص عادلاً في الواقع" (1).

وعليه يكون القطع قد أخذ بلسان الدليل على نحو القطع الموضوعي، لكنه طريقي ثبوتاً نحو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (2) فهذا التقسيم للقطع لا يريد به التمييز بين أقسام القطع في عالم الإثبات، بل هو لبيان طريقة جدل الحكم من قبل الشارع المقدس. ومن الجدير بالذكر أن السبب لوضع هذا التقسيم من قبل الأصوليين، كان للردّ على الإخباريين من الإمامية الذين رفضوا القول بالقطع الناشئ من العقل، وإنما يقولون بالقطع الناشئ من الكتاب الكريم والسنة الشريفة (3).

حجية القطع الطريقي والموضوعي:

إن الحجية تكون للقطع الطريقي، لكاشفيته على الحكم الشرعي، وليست الحجية للقطع الموضوعي الذي له مدخلية في تحقق الموضوع الذي يؤدي بعد ذلك إلى تحقق الحكم الشرعي (4).

خصائص نظرية قبح العقاب بلا بيان:

ذهب مشهور الأصوليين إلى ما يلي:

- 1— إن الحجية من اللوازم الذاتية للقطع؛ ولذا لا توجد حجية للاحتمال والظن.
- 2— يقصد بالملازمة الذاتية التي بين القطع والحجية أن الحجية يستحيل أن تنفك عن القطع والعلم، سواء أكان القطع تفصيلاً أم إجمالياً، أما لو زال القطع عندها تزول الحجية.
- 3— وبما أن الحجية من اللوازم الذاتية للقطع، فعليه يحسن العقاب في حال القطع، ويكون قبيحاً في حالة عدم بيانه من قبل المولى.

خصائص نظرية «حق الطاعة»:

- (1) القطع، دراسة في حجيته وأقسامه وأحكامه، تقرير أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمه الجياشي، ط1، منشورات دار فراق، إيران ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م: ٣٠٣.
- (2) سورة البقرة: ١٨٧.
- (3) القطع، دراسة في حجية وأقسامه وأحكامه، كمال الحيدري: 304.
- (4) ينظر: الدروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: ١/١٦٢.

ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى ما يلي:

- 1- إنَّ حجّية القطع خاصة بتكاليف المولى دون غيره، لأنّها تقوم على نظرية «حق الطاعة للمولى»؛ لذا فهي ثابتة في حقّ المكلف في أيّ درجة من الانكشاف.
- 2- وبناءً على ذلك تكون مُعلّقة على انعدام الترخيص من قبل المولى.
- 3- سمي هذا المسلك بنظرية «حقّ الطاعة»؛ لأنّ الحجّية فيه تكون منجزة بأيّ درجة داخلية في دائرة «حقّ الطاعة».
- 4- إذا قطع المكلف بعدم تكليفه من قبل المولى، فلا يكون الحكم منجز بحقّه، ولا تشمله نظرية «حقّ الطاعة» ويكون معذوراً في قطعه(1).

العلم الإجمالي:

"القطع تارة يتعلّق بشيءٍ محدد ويسمى بالعلم التفصيلي ومثاله: العلم بوجود صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعين، وأخرى تتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التّعيين، ويسمى بالعلم الإجمالي ومثاله: العلم بوجود صلاة ما في ظهر الجمعة، هي أمّا الظّهر أو الجمعة دون أنْ تقدر على تعين الوجوب في إحداهما بالضبط أو العلم بنجاسة أحد الإنائين بدون تعيين"(2).

يُعدّ مبحث العلم الإجمالي من أهمّ المباحث الأصوليّة؛ لأنّه بعد ثبوت المنجزية للعلم التفصيلي في الحكم الشرعي، يقع الكلام حينئذ في المنجزية للعلم الإجمالي(3). فالعلم التفصيلي هو الحجة وهو المنجز، أمّا في العلم الإجمالي هل ينتج التكليف أو لا؟

مرّ علينا آنفاً أنّ التّجيز يدور مدار عملية الانكشاف، والعلم هو انكشاف تام، فكأما يكون لدينا علم في التّجيز، يقوم العلم بتّجيز التّكليف المطلوب، وأمّا بالنسبة لأطراف العلم الإجمالي، كاحتمال أنّ الواجب هو صلاة الجمعة أو صلاة الظّهر هي الواجبة، فهنا يكون الاحتمال منجز لعملية التّكليف أيضاً؛ لأنّ المنجزية تكون ثابتة

(1) ينظر: الدّروس شرح الحلقة الثانية، الحيدري: 200 /1.

(2) دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر: 20/2.

(3) ينظر: القطع، دراسة في حجّيته وأقسامه، تقرير أبحاث السيد كمال الحيدري: 440.

الانكشاف بشكلٍ دائم وبأيّ درجة سواء أكانت ضئيلة أو كبيرة، والفرق بينهما أنّ في الاحتمال تكون المنجزية معلقة، بخلاف منجزية القطع التي تكون غير معلقة على أمر ما وغير مشروطة، فيكون الجامع منجزاً، إلاّ أنّه منكشف انكشافاً تاماً وجميع أطرافه منجزة لكونها محتملة(1).

التّجيز والتّرخيص في أطراف العلم الإجمالي:

فوجوب صلاة الجمعة وكذا صلاة الظّهر من يوم الجمعة يكون منجزاً في ذمة الشّخص المكلف، إلاّ أنّ هذا التّجيز مشروط ومقيد، ومعلق على عدم ورود حكم آخر من قبل الشّارع المقدس بالتّرخيص، يكون نافياً لهذا الوجوب ويقول: لا تكثرث لهذا الوجوب المحتمل، فأنا أرخصك فيه، وعلى ضوء ذلك ففي أطراف العلم الإجمالي للمكلف أنّ ينفي المنجزية، وقد يأتي ترخيص ظاهري من الشّارع المقدس بترك التّحفظ، فيكون نافياً للطرف الثاني، فلا تكون صلاة ظهر الجمعة واجبة، ولا تكون صلاة الجمعة واجبة.

وببيان آخر: يمكن أن يصدّر المولى تكليفاً ظاهرياً في حال الاحتمال، فيمكن أن يصدر ترخيصاً ظاهرياً لصلاة الجمعة المحتملة من قبل المولى، فيقول للمكلف: لا تكثرث لهذا الوجوب المحتمل؛ لأنّه ساقط عنك؛ لأنّه أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي سابق، إذ يوجد لديه شك في وجوب صلاة الظّهر وكذا في صلاة الجمعة، فحينئذ يسقط التّكليف من الطرفين.

مناقشة:

يكتفي الباحث بهذه التطبيقات الأصولية التي تدلّ على أنّ الهرمنيوطيقا من حيث المفهوم موجودة ومطبقة في التراث الاسلامي فعلى سبيل المثال لا الحصر أن عملية تفسير القرآن الكريم التي مارسها الصحابة كعبد الله بن عباس نقلا عن الامام عليه السلام عليه السلام ماهي الا عملية هرمنيوطقية اصولية بشرطها وشروطها الشرعية أي: يلاحظ فيها الضوابط الشرعية و قدسية القرآن الكريم و قدسية لغته و قدسية مؤلفه

(1) ينظر: محاضرات في أصول الفقه، الرّفاعي: ٦٨ / ١.

وهو الباري تعالى، فهي ليست عملية هرمنيوطقية من التي يقول بها فلاسفة الغرب الذين مرّ ذكرهم في المبحث الأول، وإنما هي عملية فهم للنص الشرعي بمعناه الأعم، وكذلك علم أصول الفقه منذ مدونته الأولى (رسالة الإمام الشافعي) إلى البحوث الأصولية في يومنا الحاضر.

الفصل الرابع
السيمائية الأصولية
وأثرها في الاستنباط الفقهيّ

- ❖ المبحث الأول: السيمائية المفهوم والمصطلح
- ❖ المبحث الثاني: اتجاهات المنهج السيميائي
- ❖ المبحث الثالث: تطبيق السيمائية الأصولية على مبحث (العام والخاص) وأثرها في الاستنباط الفقهيّ

تمهيد:

يهدف هذا الفصل إلى بحث العلاقة بين علم السيمياء وأصول الفقه الإسلامي؛ وذلك لأنَّ العلاقة بين هذين العلمين تنصبُّ في الجوانب المنهجية للحقلين، وخاصة في الأسس المنهجية لعلم أصول الفقه الإسلامي الذي عبَّر الأصوليون فيه عن الترابط المنهجي بين الأدوات والعناصر بـ"العناصر المشتركة" أو "مجموع الطرق"؛ لأنَّ أصول الفقه "عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها"(1).

فالعناصر المترابطة على ضوء منطق العلاقات تحيل على جوهرية الذات المستدلة في النموذج الأصولي؛ لفهم مراد المتكلم، مرتكزاً في ذلك على الذات المتكلمة والمشاركات الإنسانية، ويجب على "المستدل" أن لا يكون خاضعاً لقبلياته وأهوائه بقدر خضوعه للمنطق الذي يعتمده منهج أصول الفقه؛ لأنَّه بالقدر الذي يُقدِّم "النصَّ الشرعي" نفسه من أجل إعادة فهمه وتأويله، توطن عملية الفهم من خلال الإحالات بين الخطابات المتعددة والمختلفة في الدائرة ذاتها(2).

ويهتم كلُّ من علم السيميائية وأصول الفقه بـ"العلامات" و"العلامة اللسانية" من حيث الدراسة والتصنيف، إذ يقوم كلُّ منهما بوضع عملية "النشاط الاستدلالي" في صلب اهتمامه" فالنصُّ الشرعي بوصفه خطاب الله - تعالى- هو العلامة الفعلية في الدلالة على كلام النفس(*) الذي يُعدُّ المدلول القديم والمراد الإلهي في أصول الفقه.

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م: 23 / 1.

(2) ينظر: في منطق الفهم الإسلامي دراسة سيميائية في أصول الفقه، سعود بن عبد الله الزدجالي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2022م:

(*) الكلام النفسي: "هو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدلُّ عليه بالعبارات تارة، وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها" الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت: ٤٧٨ هـ)، تحقيق: محمد يوسف موسى، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369 / 1950 م: ١٠٥. ويرى الأشاعرة: "إنَّ الله تعالى متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه غيره، والكلام في الحقيقة كلام النفس، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات، كما يدلُّ تارة عليها بالحركات والإشارات"، ينظر: الإرادة والطلب وأثرها في الاستنباط الفقهي، نافع سعيد محمد، رسالة ماجستير، جامعة كربلاء، كلية العلوم الأساسية، 1441هـ/ 2019م: 117.

وإذا كان موضوع كلِّ علمٍ هو: شيء يبحث عن أوصافه وأحواله المعتبرة في ذلك العلم، فالسيميائية الأصولية لا تنظر إلى الخطاب كونه الدليل الفعلي على الأحكام الشرعية فحسب، وإنما يتضمنُ بحثها الملامح الأساسية لمنهج النظر في الخطاب ذاته، كما يتضمن صفات المتكلم وعوائده، وعناصرها(1).

وأصول الفقه عبارة عن معارف ثلاث: معرفة أدلة الفقه، ومعرفة كيفية الإفادة منها، ومعرفة حال المستفيد. ويُقسَّم علم أصول الفقه "العلامات" من خلال درجة دلالتها، وكيفية هذه الدلالة؛ لذا كانت الأدلة السمعية = "الخطاب الشرعي"(2)، إذ تنظر السيميائية الأصولية إلى الأدلة السمعية من حيث أنها علامات تدلُّ على الأحكام الشرعية.

ويشغل المتلقي عند "الأصوليين والفقهاء" في السيميائية الأصولية دوراً مهماً وفاعلاً في عملية استنتاج الحكم الشرعي، فالمتلقي هو الذي وضع الحدود الممكنة التي يفهم من خلالها الخطاب الشرعي وتأويله، فالخطاب الشرعي بشكل عام يمثل المستوى الأول للتلقي، وعملية فهمه لا تنطلق من درجة الصفر، بل تستدعي بناء مفهوم "العلامة" في المجال الثقافي داخل نسق السيميائية الأصولية، الأمر الذي دفع الأصوليين إلى أن يقوموا بتصنيف الخطابات الشرعية إلى مستويات ترتبط بشكل أساسي بعنصر المتلقي(3).

ويعدُّ هذا الفصل دراسةً سيميائيةً أصولية، وهي محاولة لكشف مكونات النموذج الأصولي في الحضارة الإسلامية والعربية، وهو النموذج الذي يتعامل مع الخطاب الشرعي من حيث كونه يتعامل مع واجبات شرعية، وإن صيغتي الأمر والنهي "إفعل" و"لا تفعل" تشكلان أساساً للنظرية الأخلاقية لذلك النظام، وتدرجُ السيميائية الأصولية تحت فقه الوسائل أو الأدوات والمناهج التي بإعمالها يفهم النصُّ الشرعي(4).

(1) في منطق الفهم الإسلامي دراسة سيميائية في أصول الفقه، سعود الزدجالي مصور سابق: ١١-١٢.

(2) بنظر: المصدر نفسه: 15-16.

(3) بنظر: المصدر نفسه: 16.

(4) الفهم الإسلامي دراسة سيميائية في أصول الفقه، سعود الزدجالي: ٢٠-٢١.

المبحث الأول

السيميائية المفهوم والمصطلح وأثرها في الاستنباط الفقهي

يتناول هذا المبحث التعريف اللغوي والاصطلاحي للسيميائية، وبيان الأسس التي تقوم عليها وأهم مدارسها وروادها، ثم تناول البحث السيميائية عند الدارسين المسلمين وعند الدارسين الغربيين، والسيميائية عند الحدائين العرب.

المطلب الأول: السيميائية في اللغة والاصطلاح:

السيميائية في اللغة والاستعمال القرآني:

جاء في معجم العين: "وسم الوسم: أثر كي، وبغير موسوم: وُسمَ بسمة يعرف بها، من قطع أذنٍ أو كي" (1).

وورد في معجم مقاييس اللغة أن: "(وسم) الواو والسين والميم: أصل واحد يدل على أثر ومعلم، ووسمت الشيء وسماً: أثرت فيه بسمة... وسمي موسم الحاج موسماً؛ لأنه معلم يجتمع إليه الناس" (2).

في حين قال الراغب في غريبه: "وسم: الوسم التأثير والسمة الأثر، يقال: وسمت الشيء وسماً إذا أثرت فيه بسمة" (3).

وورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿سَيِّمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (4)، وقال تعالى: ﴿سَنَسِيْبُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ (5) أي: نعلّمه بعلامة يُعرف بها (6). وقال تعالى: ﴿تَعْرِفُهُمْ بِسَيِّمَاهُمْ﴾ (7): أي بعلاماتهم (8)، وقال تعالى: ﴿وَعَلَى

(1) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170 هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٢٤ هـ / 2003 م: 371 / 4.

(2) معجم مقاييس اللغة ابن فارس: 10 / 6.

(3) المفردات في غريب القرآن، الزاغب الأصفهاني: 699.

(4) سورة الفتح: الآية 29.

(5) سورة القلم: الآية 16.

(6) المفردات في غريب القرآن، الزاغب الأصفهاني: 699.

(7) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.

(8) جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد شاكر، ط1، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د. ت)، 590 / 5.

الأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» (1)، وفي قوله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ
 الأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ» (2)، وقال تعالى: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ
 فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» (3).

وينسحب التّصور العلاميّ آنف الذكر على جميع الآيات القرآنية التي تدلّ على
 الدليل أو العلامة أو السّمة أو الإمارة أو الأثر، وجميع هذه الألفاظ تعني الدلالة التي
 عُرِّفت بأنّها: "كون الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشّيء الأوّل هو
 الدالّ، والثاني هو المدلول.

وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة
 النّصّ، وإشارة النّصّ، ودلالة النّصّ، واقتضاء النّصّ، ووجه ضبطه أنّ الحكم
 المستفاد من النّظم إمّا أن يكون ثابتاً بالنّظم، أو لا، والأوّل: إنّ كان النّظم مسوقاً له،
 فهو العبارة، وإلاّ فالإشارة، والثاني: إنّ كان الحكم مفهوماً من اللفظ لغة فهو الدلالة،
 أو شرعاً فهو الاقتضاء، فدلالة النّصّ عبارة عما ثبت بمعنى النّصّ لغة لا
 اجتهاداً» (4).

والمراد هنا باللّغة هو الوضع والشّيوع، على نحو يُمكن أن يلتفت إلى المعنى
 كلّ من يعرف تلك اللّغة عند سماع اللفظ دون تأمل أو تدبر (5).

وهذا الأمر يؤكّد أنّ العرب ينظرون إلى المفردة اللفظيّة على أنّها علامة دالّة،
 شأنها في ذلك الأمر، وشأن أيّ موضوع أو عرض أو واقعة، وهذا ما جاء في
 التعريف آنف الذكر إلى عدّ الشّيء يدلّ على شيء آخر وهو المدلول، والشّيء الدالّ
 هو العلامة بغض النظر عن ماهيتها، وسواء أكانت هذه العلامة لفظيّة أم غير

(1) سورة الأعراف: الآية ٨٦.

(2) سورة الأعراف: الآية 48.

(3) سورة الرحمن: الآية 41.

(4) التّعريفات، الجرجاني: 86.

(5) المصدر نفسه: 86.

ذلك(1).

"السيميائية اصطلاحاً":

لها العديد من التعاريف أهمها:

- 1 - "دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، كما أنّها عملية كشف واستكشاف لعلاقات دلالية غير مرئية من خلال التجلي المباشر للواقعة، فهي تدريب للعين على النقاط الضمني والمتوري والممتنع (2).
- 2 - "هي دراسة الإشارات والثغرات أي: الأنظمة التي تمكن الكائنات البشرية من فهم بعض الأحداث أو الوحدات بوصفها علامات تحمل معنى(3).
- 3 - "هي العلم الذي يدرس العلامات"(4).
- 4 - "هي دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية"(5).
- 5 - "هي العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كلّ الإشارات الدالة وكيفية هذه الدلالة"(6).

مناقشة:

من التعاريف السابقة نلاحظ هناك دلائل وعلامات على أمر ما، وأنّ هذا الأمر غير ظاهر ومتخفي، ولولا تلك الدلائل والعلامات لما أمكننا فهم هذا الأمر، ويبدو للباحث أنّ التعريف الخامس هو اتم التعاريف؛ لأنه عرّف السيميائية بأنّها علم له قواعد وضوابط، بالإضافة الى أنّه يدرس جميع الرموز والعلامات الملفوظة وغير الملفوظة وهو يقدم للمفسر عملية فهم واضحة للنص بمعناه الاعم.

- (1) ينظر: المفهوم اللغوي والاصطلاحي للسيمياء عربياً، أحمد علي محمد، مجلة العميد، العدد السابع، ١٤٢٤ هـ / ٢٠١٢ م: ٢٥٦ - 257.
- (2) السيميائيات السردية، سعيد بنكراد، ط1، منشورات الزمن، الرباط، 2001: 17.
- (3) السيميائيات والتأويل، روبرت شولز، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ١٩٩٤: ١٢-14.
- (4) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2010: 11.
- (5) السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، سعيد بنكراد، ط3، الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا، 2012: 9.
- (6) الاتجاه السيمولوجي ونقد الشعر، عصام خلف عامل، ط1، دار الفرحة، 2003: 19.

المطلب الثاني: السيميائية عند العلماء المسلمين:

تؤكد أكثر الدراسات في التراث الإسلامي والعربي أنّ العلماء المسلمين قد عرفوا علم السيميائية «السيمولوجيا»، رغم أنّ إشاراتهم كانت مشتتة في علوم متنوعة كعلم البلاغة والنحو، والتفسير وغيرها، فقد ذكر ابن سينا (ت: 427هـ) في كتابه الموسوم «الدّر النّظيم في أحوال العلوم والتّعليم» فصلاً بعنوان «علم السيمياء» قال فيه: "علم السيمياء فيه كيفة تمزيج القوى التي في جوهر العالم الأرضي ليحدث قوة يصدر عنها فعل غريب، وهو أيضاً أنواع، فمنه ما هو مرتب على الحيل الروحانية والآلات المصنوعة على ضرورة عدم الخلاء، ومنها ما هو مرتب على خفة اليد وسرعة الحركة، والأوّل من هذه الأنواع هو السيمياء بالحقيقة، والثاني من فروع الهندسة.." (1). ومن الجلي أنّ ابن سينا قد وسّع مجال السيميائية ليشمل علم الهندسة وعلم الطب والفلك أي: ربطه بعلوم أخرى غير الأدب.

اولاً: السيميائية عند ابن خلدون (ت: 808 هـ):

خصص فصلاً في كتابه الموسوم بـ«العبر وديوان المبتدأ والخبر» وجاء في مقدمة الكتاب الذي تحدّث فيه عن أسرار الحروف فقال: "المسمى بالسيمياء نقل وضعه من الطّلسمات إليه في اصطلاح أهل التّصرف من غلاة المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو من تفاريع السيمياء لا يوقف على موضوعه" (2). إذ ربط ابن خلدون بين علم أسرار الحروف وعلم السيمياء، بل جعل من علم السيمياء مرادفاً لعلم أسرار الحروف. ويبدو أنّ علم السيمياء قد تغير مفهومه عند الباحثين المعاصرين، إذ أكتسب علم السيمياء مصطلحات جديدة لم يعرفها العرب القدامى إلا في إطار الأمور الخارجة عن المألوف، فالمفهوم المعاصر للسيميائية لا تجده في الموروث الإسلامي والعربي إلا على نحو إشارات بلاغية وفلسفية ضمن أبحاثهم المتنوعة والمختلفة.

ومن هؤلاء الجاحظ (ت: 255هـ) إذ أشار إلى الرّموز والعلامات اللّغوية

(1) الحقيقة الشعريّة على ضوء المناهج النقدية، بشير تاريرين، ط1، عالم الفكر الحديث، الاردن، 2010: 111.

(2) مقدمة ابن خلدون: 57.

"الدلالة باللفظ، فأما الإشارة باليد وبالرأس وبالعين والحاجب، والمنكب، وإذا تباعد الشخصان بالتوب والسيف، وقد يتهدد رافع السيف والسوط فيكون ذلك زاجراً ومانعاً، ويكون وعيداً وتحذيراً، والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له ونعم الترجمان عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط"(1). فهو يقرّ أنّ الدلالة السيميائية في خمسة أمور وهي: اللفظ والخط والإشارة والعقد والحال.

ثمّ قال الجاحظ في موضع آخر من هذا الكتاب: "ومتى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً، وأشار إليه وإن كان ساكناً، وهذا القول شائع في جميع اللغات، ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات"(2). بمعنى أنّ الدلالة تكون تارة باللفظ وأخرى بغيره؛ لأنها تؤدي إلى المعنى المقصود، فالسيميائية تقوم بدراسة – العلامات اللغوية – الملفوظة والمكتوبة. أو غير اللغوية مثل: الإشارات والرموز(3).

وبيّن الجاحظ أنواع التبليغ في السيميائية بقوله: "اللفظ للمسامع، وجعل الإشارة للناظر وأشرك الناظر واللامس في معرفة العقد إلا بما فضل الله – تعالى – به نصيب الناظر في ذلك على قدر اللّمس، وجعل الخط دليلاً على ما غاب من حوائج عنه(4).

وأما « عبد القاهر الجرجاني (ت: 474هـ) » وهو صاحب نظرية النظم في الإعجاز القرآني، إذ تجاوز في أفكاره عن السيميائية مقولة اللفظ والمعنى، فالكلام عنده ينقسم إلى ضربين: "ضرب تصل منه إلى الفرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن (زيد) مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: (خرج زيد) وبالانطلاق عن عمر فقلت: (عمرو منطلق) وعلى هذا القياس ضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة تصل بها إلى الغرض، ومدارها هذا الأمر على الكناية والاستعارة

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: حسن السندوسي، ط1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017: 76.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ: 72 / 2.

(3) ينظر: المصطلح السيميائي في كتابات رشيد بن مالك، حسونة إيمان، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب، 2015 / 1436: 37.

(4) البيان والتبيين، الجاحظ: 167.

والتَّمثِيل(1). وقد تحدث الجرجاني في كتابه الموسوم بـ «دلائل الإعجاز» عن التركيب والمعاني النفسية، وكيف تعمل هذه الأشياء على تغيّر الدلالة، ثُمَّ بَيَّن أَنَّ الدلالة لا تأتي من الجوانب الشكلية والمكتوبة فقط، بل للسياق دورٌ مهمٌ وكبيرٌ في عملية الكشف عن الدلالة الخفية(2).

ثانياً: السيمائية عند ابن عربي (ت: ٦٢٨ هـ):

المعروف عن الصوفيّة ومنهم ابن عربي هو نظرتهم الشمولية للكون والوجود، فهم يتعاملون مع حروف اللّغة العربيّة كما يتعاملون مع كلّ الموجودات، فقد جعل ابن عربي مراتب الوجود تساوي عدد الحروف، وينظر إليها من خلال ثنائيّة الظاهر والباطن، إذ يطبّق هذه الثنائيّة على كلمات اللّغة، فدلالة الكلمات عنده لها جانبان: جانب يتعلق بدلالاتها الإلهية القديمة وآخر يتعلق بدلالاتها البشرية الحادثة، فالدلالة الأولى من حيث الباطن ذاتية، أي: الدال هو المدلول، أمّا الثنائية فهي دلالة وضعيّة عرفيّة اعتباطية(3).

ويقسّم ابن عربي الوجود إلى ثلاثة أقسام:

"أولاً- وجود لا بشرط شيء: وهو عالم المطلق الذي لا يصح اشتراطه حتّى بشرط الإطلاق نفسه، وهو الله - تعالى- الذي هو وجود في ذاته ولذاته ومن ذاته. ثانياً- وجود بشرط شيء: وهو عالم الكائنات، والأشياء باعتبارها مقيدة بحدود الزّمان والمكان المادة.

ثالثاً- وجود بشرط لا شيء: وهو وجود علمي ومطلق بالقياس إلى الوجود بشرط شيء (عالم الموجودات)"(4). وعليه فابن عربي لم ينقل النّظام الصّوفيّ الموجود؛ كي يطبقه على عالم الدلالة، وإنّما احتفظ بالنّظام الصّوفيّ والفلسفيّ، وترك نظام الدلالة يأخذ فيه مكانة خاصة دون عزله عنه(5).

(1) معجم السيمائيات، فيصل الأحمر: 33.

(2) المصدر نفسه: 33.

(3) معجم السيمائيات، فيصل الأحمر: 34.

(4) المصدر نفسه: 35.

(5) ينظر: المصدر نفسه: 35.

مناقشة:

كانت هذه جولة في التراث الاسلامي والعربي، والتي كان الغرض منها بيان جذور علم السيميائية فيهما، وبعد هذا البيان تبين للباحث أنّ العرب والمسلمين كان لهم نصيب الاسد من الدراسة المعمقة التي أفاد منها رادة علم السيميائية في القرن العشرين، لدرجة أنّ بعض الباحثين المعاصرين قد نظروا في التراث العربي والاسلامي ونقلوا عنه الشيء الكثير، ابتداء من المصطلح الذي أطلق على هذا العلم؛ مبررين ذلك بالتشابه الواضح بين اللفظتين: السيميائية والاصطلاح اليوناني الغربي لها.

فقد عرف العرب هذا العلم ومارسوه في حياتهم، وذلك قبل أن تُفَعَّد له القواعد وتوضع له الأصول من قبل فلاسفة اللغة الغربيين.

المطلب الثالث: السيميائية عند فلاسفة الغرب:

انتشر علم السيميائية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين، إذ بشرَ به اللغوي السويسري «فرنارد دوسوسير» (ت: 1913م) الذي أطلق عليه اسم «السيميولوجيا»، فقد قال: "اللغة نظام من العلامات تعيّر عن أفكارنا"⁽¹⁾. ويفهم من هذا القول إنّ اللغة عبارة عن علامات وأدوات للتواصل الاجتماعي.

وقد عرّف «دوسوسير» علم السيميائية بقوله: "السيميولوجيا تُعنى بالعلم الذي يبحث عن أنظمة العلامات، لغوية كانت أم أيقونية أم حركية، بالتالي إذا كانت اللسانيات تدرس الأنظمة اللغوية فإنّ السيميولوجيا تبحث في العلامات غير اللغوية التي تنشأ في حضان المجتمع"⁽²⁾.

أمّا العالم الأمريكي «تشارلز بورس» (ت: 1914م) اطلق عليه اسم «السيميوطيقا» إذ يقول: "ليس باستطاعتي أن أدرس أيّ شيء في هذا الكون كالرياضيات والأخلاق، والميتافيزيقا، والجاذبية الأرضية والديناميكية... وعلم الفلك

(1) السيميائية، الأصول والقواعد والتاريخ، أن ابنو وآخرون، ترجمة: رشيد بن مالك، ط1، دار مجدلاوي، عمان، 2008: 33.

(2) ينظر: سيماء العنونة في رواية شمس بيضاء باردة، نور الهدى حدثانه، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، 2020م-2021م: 20.

وعلم النفس، وعلم الصّوتيات وعلم الإحصاء وعلم القياس والموازين إلّا على أنّه نظام سيميوطيقي⁽¹⁾. فالسّيماء تبعاً «لبورس»: هي علم يضمّ جميع العلوم الإنسانيّة والعلوم الطبيعيّة.

وقد تمّ الفصل بين هذين المصطلحين المترادفين فعلم "السّيميولوجي" الذي جاء به «بيرس» مستمد من اللّغة الفرنسيّة، فقد أصبح يدلّ على علم العلامات، وأمّا مصطلح «السيميوطيقا» الذي جاء به بيرس أصبح يهتم بمجال اللّسانيات.

أمّا العالم «بيير جيرو» قد عرّف السّيميائيّة بقوله: "السّيميولوجيا علم يدرس أنساق الإشارات، لغات، أنماط، إشارات المرور... وهذا التّحديد يجعل اللّغة جزءاً من العلامة"⁽²⁾. وقد تبين للباحث من خلال التّعريف أنّ الدّكر أنّ «جيرو» تبنى تعريف «دوسوسير» الذي اعتبر اللّسانيات من فروع علم «السيميولوجيا»، إلّا أنّ الفيلسوف الفرنسي «رولان بارت» (ت: ١٩٨٠م) قد فنّد هذا الطّرح وقلب المعادلة؛ وذلك من خلال تأكّيده على أنّ السّيميائية ليس لها إلّا أنّ تكون نسخة من اللّسانيات، فإذا كان «دوسوسير» قد عمل على تضييق درس «السيميولوجيا» موجهاً جُلّ اهتمامه للغة وجعلها الأصل ومحل الصّدارة، فإنّ مفهوم «رولان بارت» للسّيميائية قد فسح المجال بشكل استوجب دراسة الأساطير⁽³⁾.

أمّا العالم الفرنسي «جورج موانان» وهو أحد أنصار علم السّيمياء بفرنسا إلى جانب «مارتينييه»، و«بويسنس» و«بريطو» الذين عرّفوا السّيميائية: «السيميولوجيا» بأنّها: "دراسة جميع السلوكيات والأنظمة التّواصلية"⁽⁴⁾.

مناقشة:

ومن خلال التّعريفات آنفة الذكر يتضح لنا أنّ ثمة خلاف في تعريف السّيمياء،

- (1) سيماء العنونة في رواية شمس بيضاء باردة، نور الهدى حدثانة: ٩.
- (2) علم الإشارة - السيميولوجيا -، بيير جيرو، ترجمة: منذر العياشي، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨ م: 23.
- (3) ينظر: السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، جميل حمداوي، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ٢٠١١م: ٥١.
- (4) أسس السّيميائية، دانيال تشالرز، ترجمة: هلال وهبة، ط1، بيروت، 28.

فالأوروبيون اصطاحوا عليها بـ«السيميولوجيا» تبعاً إلى «دوسوسير»، أمّا العلماء الأمريكيون اصطاحوا عليها بـ«السيميوطيقا» تبعاً إلى العالم الأمريكي «تشارلز بورس».

فالسيميائية إذن: هي العلم الذي يُعنى بدراسة العلامات بغض النظر عن مصدرها في إطار حياتنا الاجتماعية(1).

المطلب الرابع: أهم رواد المنهج السيميائي:

1. فيرديناد دوسوسير:

وهو من علماء اللّغة واللّسانيات، ولد في جنيف عام ١٨٥٧ من عائلة فرنسية الأصل، درس في جنيف ثمّ سافر إلى برلين ليكمل دراسته هناك، فقد مكث هناك ثلاث سنوات درس خلالها اللّسانيات التّاريخية والمقارنة وبعد ذلك التحق بدرس اللّغويين الألمان، ثمّ عاد إلى مسقط رأسه بجنيف عام ١٨٩١م.

ومن أشهر مؤلفاته "دراسة حول النّظام البدائي للصّوائت في اللّغات الهندية الأوربية". وقد حقق له هذا الكتاب شهرة واسعة وعالمية، أمّا مؤلّفه الثّاني فهو الموسوم بـ "حالة الجر المطلق في السنسكريتية"، وأمّا أشهر مؤلفاته فالذي نُشر بعد موته بثلاث سنين هو بعنوان "محاضرات في اللّسانيات العامة. ويُعد «دوسوسير» أب اللّسانيات في العالم، وكذا يعدُّ المنظر الأوّل للمنهج البنيوي «والسيميولوجيا»(2).

2. "تشارلز أندرس بورس:

"مؤسس علم السيميائية ورائد الفكر الفلسفي البراغماتي، ولد في أمريكا ودرس في جامعة هارفرد، أبوه عالم الرّياضيات الشّهير بنيامين بورس، وكذلك ابنه تشارس كان عالم رياضيات وفيلسوف، إذ يُعدّ أعظم الفلاسفة الأمريكيين، ويرى بعض الباحثين أنّ دراسته تعدُّ منهجاً غنياً لا ينفذ من الأفكار الخاصة بعلم المنطق ونظرية

(1) علم الإشارة - السيميولوجيا -، بيير جيرو: ٩.

(2) ينظر: اللّسانيات النّشأة والتطور، أحمد مؤمن، ط4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ٢٠٠٨: ١١٨ -

المعرفة ومناهج البحث العلمي وعلم السيمياء"⁽¹⁾. ويمكننا تقسيم مؤلفات بورس إلى ثلاثة مراحل:

1- مرحلة التأثر بالفيلسوف كانط (1851-1870م) فقد ارتبطت السيميائية بمراجعة مقولات الفيلسوف كانط في سياق المنطق الأرسطي.

2- مرحلة منطق العلامات: (1870-1878) وخلال هذه المرحلة عمل بيرس على تبني منطق العلامات كبديل للمنطق الأرسطي.

3- مرحلة علم السيميائية (١٨٨٧ - 1914) إذ حَقَّقَ بيرس تطوراً كبيراً في نظريته الجديدة للسيميائية⁽²⁾.

3. جوليان غريماس:

عالم لسانيات فرنسي ولد في مدينة لتوانيا عام 1917 حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون عام ١٩4٩م، ثمّ درّس في أنقرة واسطنبول والإسكندرية وتسلم منصب مدير الدراسات اللسانية والدلالية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بمدينة باريس، حاول تأليف معجماً يعتمد الوحدات الكلامية، إلاّ أنّه عجز عن ذلك فاتجه نحو علم الدلالات، لكن تبين له أنّ هذا العلم لا يدرس إلاّ في مجال أعم من علم اللغويات، فقد تطرق خلال ذلك إلى العلامة العامة⁽³⁾، ومن مؤلفاته «السيمولوجيا البنيوية»، «السيمولوجيا والعلوم الاجتماعية»، «سيمولوجيا السرد والنص»، توفي عام ١٩٩٢م⁽⁴⁾.

4- رولان بارت:

فيلسوف وناقد فرنسي، يُعدُّ أحد كبار النقاد السيمائي ورائد النقد البنيويّ، ولد عام ١٩١5م، اهتم وبشكل كبير بالنقد الأدبي، عمل على تععيد النقد الأدبي الحديث، وألّف كتابه الشهير الموسوم بـ «درجة الصفر في الكتابة» إذ احتوى على فلسفة الخطابات

(1) مدخل إلى السيمولوجيا، عبيد ضبطي، نجيب بخوش " ط1، دار الخلدونية، الجزائر، ٢٠٠٩: 13.

(2) نظرية العلامات، جيرال دلودال، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، ط1، دار الحوارة سوريا، ٢٢٠٠٤: ١٨٦.

(3) ينظر: الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦م: ١٨٦.

(4) ينظر: أسئلة وأجوبة في السيميائية السردية، أمينة فزاري، ط1، القاهرة، 2011م: 41.

الأدبيّة تعريفاً ونقداً، ثمّ اتجهتّ عنايته إلى علم العلامات، فألّف في ذلك كُتُباً بيّن خلالها ماهية نظام الموضحة وعلم العلامات، في محاولة منه لكشف قوانين الدلالة بشكلٍ عام؛ الأمر الذي جعل بحوثه في هذا المجال تزداد قوةً وثراءً، ثمّ سعى بارت إلى كشف الرّوابط العميقة بين البشر والعلامات، توفي بارت عام 1980م (1).

مناقشة:

يظهر للباحث أنّ السيميائية المعاصرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنموذج اللساني البنيوي المعاصر الذي أرسى دعائمه اللغوي المشهور (دي سوسير)؛ فقد جعل من اللسانيات علماً شاملاً تستفيد منه المعارف الأخرى: كالنقد الأدبي والأسلوبية والتحليل النفسي وعلم الاجتماع، فقد وجدت السيميائية – بوصفها علماً حديثاً له قواعده وضوابطه – في المبحث اللساني مرتكزاً تقوم عليه، وتستقي منه تقنياتها وآلياتها ومفاهيمها.

المطلب الخامس: السيميائية عند الحدائين العرب:

ظهر مصطلح السيميائية في الوطن العربي عن طريق المثقفين والمترجمين والمطلعين على المؤلفات الصادرة في الغرب، والتلمذة على يد علماء السيميائية في الجامعات الأوروبية والأمريكية.

إذ بدأت السيميائية بالانتشار في دول المغرب العربي أولاً، ومن ثمّ في بعض البلدان العربيّة الأخرى ثانياً، من خلال تدريس هذا العلم في الجامعات، وكان ذلك في الثمانينات من القرن المنصرم على يد كلٍّ من: سمير المرزوقي، مبارك حنون، جميل شاكر، جميل حمداوي، قدوري عبدالله، عواد علي، صلاح فضل، فريال جبوري غزول، أو عن طريق ترجمة كتب علم السيميائية على يد كلٍّ من: سعيد بنگراد، عبد الرحمن بوعلي، محمد البكري، أنطون أبي يزيد (2).

(1) ينظر: الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي: ١٨٦ – ١٨٧.

(2) ينظر: المصطلح السيميائي في كتابات رشيد بن مالك، حسونة إيمان: ١٩.

المبحث الثاني

اتجاهات المنهج السيميائي وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

يتضح لنا مما تقدم أنّ السيمائية الأصولية لها علامات دلالية ولها صور ذهنية وتضم عناصر مهمة ومتداخلة، الغرض منها تشكيل عملية التواصل اللغوي، إذ أنّ التّكليف الشرعي هو: توجيه خطاب من الشارع المقدس إلى المتلقي، والمقصود من الخطاب هو: "إفهام من هو متهيئ للفهم"⁽¹⁾، وعملية فهم التّكليف الشرعي هو: إعادة بيان الفقيه لخطاب الشارع المقدس، ثمّ العمل على ضوء التّكليف الشرعي؛ لأجل تحقيق الغاية من التّكليف وهذا الأمر يبرز لنا ظواهر تواصلية وإبلاغية تتم عبر اللغة الطبيعيّة، وتظهر فيها العناصر المتفاعلة التالية التي تتضح في تعريفات الأصوليين لأصول الفقه:

1 - العلامات التي يعبر عنها الأصوليون بمصطلحات عديدة ومختلفة بحسب درجتها وتصنيفاتها، كالدليل والإمارة، إذ تنظر السيمائية الأصولية إلى العلامة من زاوية قوتها - الإمكانية - وليس الفعل⁽²⁾، فهي ما يمكن التّوصل بصحيح النّظر فيه الى مطلوب خبري؛ ففيد الإمكان ليدخل فيه مالم يتوصل به لعدم النّظر فيه مع الإمكان⁽³⁾؛ لأنّ النّصّ الشرعي له مراتب متمايزة بدرجة إفادتها للأحكام الشرعية، ولا يعني حضور النّصّ الشرعي أنّه واضح وجلي بشكل تام، بل تأتي درجات التّلقي وتحليل الخطاب الشرعي من قبل الأصوليين بناء على الجهد المبذول لفهم النّصّ

(1) أصول الفقه: مسار عملية استنباط القانون الإسلامي (منهجية الفقه وفلسفته)، عبد المجيد الزّروقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017: 26.

(2) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، ط1 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م: 25-26.

(3) نهاية الوصول إلى علم الأصول، مظفر الدّين أحمد بن علي الساعاتي (ت 694هـ)، سعد بن غرير بن هدي السلمي، أطروحة دكتوراه جامعة ام القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1985م:

والاستدلال على المسائل الشرعية(1).

2 – العمليات الاستدلالية المقصودة التي ترتبط بالعلامات أو الأدلة، التي يطلق عليها الأصوليون مصطلح "النظر" وهو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو ظناً، والفكر هو: حركة النفس من المطالب إلى مبادئها ثم الرجوع عنها إليها، وهذا الأمر يدل على أن السيميائية الأصولية لا تكفي باستحضار الاستدلال وممارسة عمليات، بل تقوم باستحضار صورته الذهنية المنطقية، لأن التأويل يقوم على قواعد يعمل الأصولي على بيانها والتصريح بها، وهي تشكل في مجموعها نظرية سيميائية قائمة بذاتها وهي النموذج الأصولي(2).

3 – شخصية من يقوم بعملية الاستدلال وهو الأصولي والفقهي، وهي شخصية مركزية، قامت بدورها الكبير في علم الكلام وأصول الفقه، ومنحت الأحكام الشرعية السمة الإنسانية النسبية، ونقلت التشريع من حال الجمود إلى حال المرونة، التي تعتمد بالدرجة الأولى على الجهد الذهني للأصولي والفقهي(3).

المطلب الأول: اتجاهات علماء السيميائية:

تعددت اتجاهات السيميائية بتعدد المنطلقات المعرفية لعلمائها، ولكن على الرغم من تعدد اتجاهاتها إلا أنه يمكننا أن نركز على ستة اتجاهات هي: «السيميائية التواصلية»، «والسيميائية الدلالية»، «والسيميائية الثقافية»، «وسيميائية الأهواء»، «والسيميائية السردية»، «والإيمانية الأصولية».

1. السيميائية التواصلية:

ويمثل هذا الاتجاه السيميائي كل من الفيلسوف "بريطو" ومونان، وبوننس، وكرايس، إذ يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الدلالة أداة تواصلية، أي: مقصدية إبلاغية، فالعلامة عندهم تتكون من ثلاثة عناصر هي: الدال والمدلول والوظيفة، أو القصدية، فهؤلاء الفلاسفة لا يهتمهم من الدلالات والعلامات السيميائية سوى عملية الإبلاغ

(1) ينظر: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، النقاري: ١٩.

(2) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، النقاري: ١٤.

(3) المصدر نفسه: ١٥.

والوظيفة التواصلية أو الاتصالية، علماً أن هذه الوظيفة لا تقوم بها الأنساق اللسانية فحسب، بل يوجد هناك أنظمة غير لغوية، ذات وظيفة سيميائية تواصلية(1). وللسيميائية التواصلية محوران مهمان هما:

أولاً: محور التواصل الذي يتكون من:

1. تواصلية لسانية: وهي تعتمد على الأفعال الكلامية.
2. تواصلية غير لسانية: وهي تعتمد على معايير ثلاثة لقياسها وهي كالاتي:
 - أ. معيار الإشارات النسقية التي يعرفها الجميع، كإشارة المثلث مثلاً.
 - ب. معيار الإشارات غير النسقية كالدعاية والإعلان فالدعاية متغيرة.
 - ج. معيار الإشارات ذات العلامات التجارية إذ يفترض لها الثبات(2).

ثانياً: محور العلامة:

ويشكل فيه الدال والمدلول علامة معينة، وتنقسم العلامة هنا إلى أربعة أقسام:

- 1- الإشارات: كما هو عليه في بصمات الإنسان والكهانة والعرافة وأعراض الأمراض المختلفة، وتتميز هذه الإشارات بأنها حاضرة، وواضحة لا تحتاج إلى شرح أو تفصيل أو تعريف.
- 2- المؤشرات: وهي عند الفيلسوف «بويتو» تساوي العلامات التي تمثل إشارات اصطناعية، التي لا تؤدي مهمتها إلا في وجود المتلقي.
- 3- الأيقونات: وهي علامات تدلُّ على أشياء معينة وتجمعها إلى أشياء أخر علاقة المماثلة.

٤- الرمزيات: ويسميتها «مورس» «علامة العلامات»، والرموز دالة على

شيء معين خالٍ من الوجه الأيقوني، كالفرح والخوف(3).

وعليه يكون اتجاه السيميائية التواصلية اتجاه يختص بأفكار «دوسوسير» الأمر الذي جعله أكثر شيوعاً من غيره، ومن الواضح أن ما يميز هذا الاتجاه هو تركيزه

(1) ينظر: السيمولوجيا بين النظرية والتطبيق، جميل حمداوي: 29.

(2) ينظر: في الأدب الحديث ونقده، علي سليم الخطيب، ط1، عمان -2009م: 297.

(3) ينظر: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ط1، دار الوفاء الإسكندرية: 2006م: 196.

على وظيفته التواصلية، وضرورة عملية التأثير على الغير.

2- السيميائية الدلالية:

ويمثلها بنحو خاص الفيلسوف «رولان بارت»، إذ قلب نظرية «دوسوسير» التي تقول بعمومية علم العلامات، وخصوصية علوم اللّغة يقول بارت: "يجب منذ الآن تقبل إمكانية قلب الاقتراح السوسري، ليست اللسانيات جزءاً ولو مفصلاً من علم العلامة العام، ولكن الجزء هو علم العلامة باعتباره فرعاً من اللسانيات"(1).

وقد ركّزَ هذا الاتجاه على أربعة عناصر مهمة وهي: الدال والمدلول، و«اللسان والكلام»، و«التقرير والإيحاء» و«المركب والنظام»(2).

ويرى أنصار هذا الاتجاه السيميائي أنّ عملية التّواصل تتّم سواء أكان من قصد أم بغير ذلك، ولعلّ أهم ما يميز «بارت» عن غيره من الاتجاهات قلب نظرية «دوسوسير» التي تقول: إنّ اللسانيات فرع من السيميائية، إذ يرى منظري هذا الاتجاه أنّ علم اللسانيات ليس فرعاً من علم السيميائية، بل السيميائية هي التي تشكل فرعاً من اللسانيات.

3. السيميائية الثقافية:

يقوم هذا الاتجاه على الفلسفة الماركسية ومن أهم منظريه: «ديوري لوتمان» و«ايفانوف»، و«أوسيانسكي»، و«تودروف»، وفي إيطاليا كلُّ من «روسيل ندي» و«امبرتو إيكو»، وتتكون موضوعات هذا الاتجاه من مجموعة ظواهر ثقافية وموضوعات تواصلية، وأنساقاً دلالية، إذ تمثل الثقافة عند أنصار هذا الاتجاه هي: إسناد وظيفة معينة للأشياء الطبيعية وإطلاق تسمية عليها، وبذلك تكون عملية تنظيمية للإخبار في المجتمع الإنساني(3)، فأصحاب هذا الاتجاه يعتقدون أنّ العلامات تتكوّن من الدال والمدلول والمرجع. وقد تبلورَ هذا الاتجاه في عام ١٩٦٢م حينما بدأت الجماعة الروس عملها بشكل منهجي ومنظم، وذلك بعقد مؤتمر في موسكو، قام ببحث

(1) معرفة الآخر، عبدالله ابراهيم وآخرون، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م: ٩٦ .

(2) ينظر: مملكة النص، محمد سالم سعد الله، ط 1، عالم الكتب الحديث، الاردن، 2007م: 22.

(3) ينظر: مملكة النص، محمد سالم سعد الله: ٢٢ .

الدراسة البنيوية لنظام العلامات(1).

4. سيميائية الأهواء:

ظهر هذا الاتجاه السيميائي؛ لدراسة الذات الإنسانية، وحالاتها النفسية وانفعالاتها الجسدية، ووصف آليات اشتغال المعنى داخل النصوص والخطابات المستهواة من خلال التركيز على مكونين أساسيين: المكون التوتري «انعكاس العالم الطبيعي على الذات» والمكون العاطفي أو الانفعالي الذي تنبع منه الأحاسيس والعواطف، فالخطاب السيميويطي يدرس مجمل الانزياحات الموجودة بين العاطفي والتوتري، من خلال رصد علاقة الذات المستهواة بالعامل الموضوع انجذاباً واتصالاً ومقصدية، يتم هذا التفاعل الاستهوائي الإدراكي عن طريق فضاء الحس والجسد، ولا يعنى هذا أن ليس هناك دراسات لأهواء والانفعالات، بل على العكس من ذلك، فإننا نلقى مجموعة من الدراسات الفلسفية والأخلاقية التي تناولت الأهواء البشرية بالدرس والتحليل والتصنيف(2).

وقد شغلت سيميائية الأهواء الفلاسفة الغربيين قروناً من الزمن، بدأ بـ«أفلاطون»، وانتهاء بـ«هيجل»، ومرورا بـ«طوماس الاكوييني»، و«ديكارت»، و«لوك»، و«دايفد هيوم»، و«كانط»، فقد بين أفلاطون في كتابه الموسوم بـ«أسطورة الكهف» أن العقل البشري يحتاج للهوى لإثبات ذاته، أما أرسطو طاليس بين أن الأهواء لها دور مهم في عملية كشف الاختلافات البشرية، وتصنيف الوعي الإنساني إلى كينونتين ينتهيان إلى التوافق أو التعارض(3).

أما الفيلسوف «سانت أوغست» فيقرن الهوى بتعذر الخلاص، ويفيد الفيلسوف «ديكارت» تغير وضع الإنسان؛ لكونه وحيد وفرداني، وليس الهوى سوى ما تتحمله

(1) ينظر: معرفة الآخر، عبد الله إبراهيم: ١٦.

(2) مستجدات النقد الروائي، جميل حمداوي، ط1، المغرب، 2011م: 31.

(3) سيميائية الأهواء، محمد الداوي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد: 34، الكويت، مارس ٢٠٠٧م: 214.

روح الإنسان من جسده الذي تتحد به⁽¹⁾، وعليه تكون سيميائية الأهواء عملية دراسة المشاعر والانفعالات التي تقوم بها الذات الإنسانية، داخل الخطابات والنصوص السردية، نحو دراسة: الحب والغيرة، والخوف والحقد والغضب وغيرها. ومن الجدير بالذكر أن سيميائية الأهواء وُلِدَتْ مع الفيلسوف «غريماس» من خلال مقاله الذي كان تحت عنوان «جهات الذات أو الكون»، وهذا يدلُّ على بداية التعامل مع سيميائية الانفعال والاهتمام بمشاعر الإنسان الجسدية وأهوائه الذاتية، بعد أن كان التعامل مع سيميائية الأفعال⁽²⁾.

5. السيميائية السردية:

شرع منهج السيمياء كغيره من المناهج النقدية للنصوص، بالولوج في عالم السرد والإبداع الذي يُعنى بالقصص الروائية، فقد عمل على استخلاص رموزها وعلاماتها، مستخرج لجميع تأويلاته الممكنة، والسرد "هو الجزء الأساسي في الخطاب، الذي يعرض فيه المتكلم الأحداث القابلة للبرهنة أو المثيرة للجدل"⁽³⁾، وعُرِّفَ أيضاً: بـ"دراسة القصص واستنباط الأسس التي يقوم عليها، وما يتعلق بذلك من نظم تحكيم إنتاجه وتلقيه"⁽⁴⁾. واعتبر الفيلسوف «لوفي شتراوس» الأسطورة أنها: بنية مزدوجة عالمية، معتمداً في ذلك على ازدواجية كلِّ اللُّغة والنَّظام، واللُّغة والأداء.

كما أسهم الفيلسوف «فلاديمير بروب» من خلال قصصه الشعبية الخرافية في تطوير علم السرد، إذ طَبَّقَ عليه نظام الوظائف من خلال دراسته للقصة من بنائها الداخلي، لا من جهة سياقها التاريخي والثقافي والاجتماعي⁽⁵⁾.

"وقد أسهم" كذلك العديد من النقاد الغربيين في إضفاء بعض المفاهيم

(1) سيميائية السرد، بحث في الوجود السيميائي المتجانس- ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩ م: ٦٠.

(2) ينظر: السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، جميل حدادي، مصدر سابق: 32.

(3) معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر: 2010م: 207.

(4) المصدر نفسه: ٢٠٧.

(5) ينظر: السيميائيات، فيصل الأحمر: 208.

والأساليب، منهم الروسي «تزفيتان تودوروف» و«جيرار جينيت» والأخير اختار الاتجاه الثاني الذي ركز فيه على عملية السرد، بينما الاتجاه الأّل يُعنى بالتركيز على النَّصّ المسرود في حدّ ذاته، وقد ميّزَ الاتجاه الثاني بين ثلاثة مفاهيم هي: الحكاية: التي يطلقها النّقاد على المفهوم السّردي، أي: «المدلول» والقصة: ويطلقها النّقاد على النَّصّ السّردي وهو «الدّال» و«القصّ»: ويطلق على نفس العمليّة المنتجة أي: على مجموعة المواقف المتخيلة والمنتجة للنّصّ السّردي"- (1) وقد تأسست الأصول النظرية "السيميائية السردية" على يد «جوليان غريماس»، والسيميائية عنده تُولي عناية كبيرة بالسرد ومكوناته.

مناقشة:

ومما سبق يبدو للباحث أنّ اتجاهات السيميائية تعددت بتعدد المنطلقات المعرفية لعلمائها، ولكن على الرغم من تعدد اتجاهاتها إلاّ أنّها ركزت على الاتجاهات انفة الذكر دون غيرها.

المطلب الثاني: أهم المدارس السيميائية:

- 1- مدرسة جنيف «سويسرا» والمتمثلة بـ «دوسوسير» (ت: 1913م):
- 2- مدرسة «كوبنهاغن» «الدنمارك» والمتمثلة بـ «لويس هلمسلف» (ت: 1965م).
- 3- حلقة «براغ التشيك» أسسها «رومان جاكسون» و«ترويكسوي»، و«اندرية مارتية».

٤- أعمال «جورج دو ميزال» (ت: 1986م).

5- أعمال «فلاديمير بروب» (ت 1970م) (2).

ومن النّقاد والباحثين العرب الذين ساروا على طرح «غريماس» وتأثروا به هو كلُّ من: «سعيد بنكراد»، و«السعيد بوطاحين» و«محمد الناصر العجمي» و«رشيد بن مالك» والأخير يعدُّ من النّقاد العرب الذين قاموا بشرح نظرية «غريماس» في

(1) ينظر: السيميائيات، فيصل الأحمر: 209.

(2) ينظر: مدخل إلى السيميائيات السردية، سعد بنكراد، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003 م: 28-29.

الخطابات السردية وتبسيط مصطلحاتها ومن ثمّ تطبيقها على النصوص السردية العربية(1).

الأصول المعرفية لعلم السيميائية:

لم يكن علم السيميائية نتاج العصر الحديث كما يذهب بعض الباحثين وإنما هو قديم النشأة، فقد اهتم العرب والعجم بالسيميائية الذي هو من علوم اللسانيات منذ قرون خلت، وهذا الأمر يجعل الباحث في هذا المجال يتساءل ما هي الخلفية الفلسفية والتاريخية للسيميائية(2)؟

الخلفيات الفلسفية لعلم السيميائية:

« السيميائية» أو «السيميولوجيا» هي علم قديم جداً إذ وُلِدَ على يد «أفلاطون» (ت: ٢٤٦ ق.م)، و«أرسطو طاليس» (ت:322ق.م) اللذان أبديا اهتماماً كبيراً بنظرية المعنى(3)، فقد وظّف «أفلاطون» لفظ « السيميوتيك»، ليدل على فن الإقناع، إذ أكّد على أنّ لجميع الأشياء جوهرًا ثابتاً وأنّ الكلمة أداة لتوصيل المعنى، وعليه يكون بين الكلمة ومعناها تلاؤم طبيعي، بين الدال والمدلول، كما اهتم «أرسطو» بنظرية المعنى، وبقي عملهما في هذا المجال مرتبطاً بشكل كبير بالمنطق الصوري، ثمّ جاء «الرواقيون» ليهتموا بـ «علم السيميائية»، وهم أول من قال أنّ العلامة وجهان: دال ومدلول(4).

ثمّ جاء القديس «أوغسطين» الذي يُعدُّ أول من طرح سؤالاً قال فيه: ما يعني أن نفسر ونؤول؟ وهكذا شكّل نظرية «تأويل النصوص المقدسة»، وتكمن أهمية «أوغسطين» من خلال تأكيده على قضية الاتصال والتوصيل والتواصل، وذلك عند معالجته لموضوع العلامة(5).

(1) ينظر: المصطلح السيميائي في كتابات رشيد بن مالك، حسونه إيمان: 30.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 31.

(3) ينظر: محاضرات في مناهج النقد الأدبي، بشير تاوريريت، ط1، مكتبة إقراء، الجزائر، ٢0٠٦م: ١١٠.

(4) ينظر: مستجدات النقد الروائي، جميل حمداوي: 48.

(5) ينظر: المصطلح السيميائي، حسونه إيمان: 32.

أمّا في العصور الوسطى التي تُعدُّ فترةً مهمةً جداً، من خلال تركيزها على العلامات واللغة في فهم المعنى. بالإضافة إلى ما قام به الغربيون، أولى الفلاسفة والمناطق والأصوليون والبلاغيون من العلماء العرب، عنايةً كبيرةً جداً بكل الأنساق الدالة وكشفوا عن قوانينها وقوانين الفكر الإنساني، وهو ما انعكس على فكر الفلاسفة الإسلاميين من أمثال «الغزالي» (ت: 505هـ)، و«ابن سينا» (ت: 427هـ) اللذان تحدثا عن الألفاظ بوصفها رموزاً، وعدّا المعنى مدلولاً، مع التأكيد على العلاقة الاعتبارية بين الدال والمدلول، فهي الفكرة التي قام عليها منطق التحليل السيميائي لألفاظ النصوص الأدبية(1).

المطلب الثالث: تعريف السيميائية الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:

لا بدّ لنا أولاً من تعريف السيميائية الأصولية، ومن الجدير بالذكر أنّ السيميائية الأصولية ليس لها تعريف اصطلاحي، لأنّه مصطلح معاصر، ويبدو أنّ أوّل من أطلق مصطلح السيميائية الأصولية هو الكاتب المغربي «حمو النقاري» في كتابه الموسوم «المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني»، الصادر عام 2013م. إذ أفرد فيها فصلاً بهذا العنوان، إلّا أنّه تناول السيميائية الأصولية من الناحية اللغوية والمنطقية، كما أنّه لم يعرفها من الناحية الاصطلاحية الأصولية. يقول في ذلك: "يُمكن اعتبار السيميائية الأصولية الإسلامية نظراً في اجتهاد التأويل من الزاوية اللغوية — المنطقية"(2).

وهناك كتاب آخر للباحث العماني «سعود بن عبد الله الزدجالي» في كتابه الموسوم «في منطق الفقه الإسلامي دراسة سيميائية في أصول الفقه»، وهو أيضاً لم يعرف السيميائية الأصولية.

تعريف الباحث للسيميائية الاصولية:

وبما أنّ الفهم فرع التعريف؛ لذا انبرى الباحث لتعريفها بقوله: هي قواعد

(1) ينظر: الحقيقة الشعريّة، بشير تاويريريت، ط 1، عالم الفكر الحديث، الأردن، 2010م: 111.

(2) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، حمو النقاري، ط1، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت — لبنان، 2013م: 149.

تُدْرَس الخطاب الشَّرْعِي — القرآن والسنة، وفعل المعصوم وتقريره — بعدَه رموزاً وإشاراتٍ تدلُّ على معنى معين.

موضوع السيمائية التي تدور عليه مسائلها:

يرى الباحث أن موضوعها هو الخطاب الشَّرْعِي بصوره الأربعة آنفة الذكر أي: القرآن والسنة وفعل المعصوم وتقريره.

المطلب الرابع: العلامة في السيمائية الأصولية:

تعتمدُ السيمائية الأصولية على الإشارات والعلامات في توليد المعنى، فهو نتاج النشاط الدلالي وعملية التفاعل بين العقل الأصولي والنص الشرعي، "فالعلامات اللسانية" في علم أصول الفقه لها أصالتها وألوياتها من الناحية التجريبية والواقعية. و"الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإثما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالية؛ لأنَّ النظرَ فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع(1)، فالدليل العقلي يأتي من عملية التفاعل بين العقل الأصولي والنص الشرعي، والنصُّ كونه تشريعاً فهو مجال العمليات الدلالية جميعها، ومنه تبدأ الحركة الدلالية وإليه تعود؛ لأنَّ النشاط الفكري هو: عبارة عن حركة الذهن من خلال المعلومات التصورية والتصديقية لبلوغ المجهول(2)، فالخطاب الشرعي يمثل نقطة الارتكاز، ويشترط في عملية النشاط الدلالي التفاعل مع العلامة في المجال الثقافي، وعملية التفاعل هذه عبارة عن شبكة معقدة من العلاقات بين العلامات من جهة، والعلامات والذهن من جهة أخرى؛ لذلك يسمى هذا النوع من النشاط الذهني بـ"الاستدلال العقلي"(3).

ويشير «ابن خلدون» (ت: ٥٨٠٨هـ) في مقدمته إلى أنَّ «الإمام الشافعي» (ت: 204هـ) هو أول من كتب في علم أصول الفقه في رسالته المشهورة وتكلم فيه عن

(1) الموافقات، إبراهيم بن موسوي الشاطبي (ت ٥٧٩٠هـ) تحقيق: أحمد مصطفى الطهطاوي وسيد زكريا سيد الصباغ / ط1، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠١٠م: 73/1.

(2) ينظر: الحقائق والاعتبارات في علم الأصول، محمد صادق الموسوي تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005: 52.

(3) ينظر: في منطق الفكر الإسلامي، سعود الزدجالي: 118.

الأوامر والنواهي والخبر والبيان والناسخ والمنسوخ وحكم العلة المنصوصة في القياس (1) وقد أملا الشافعي رسالته على تلاميذه، وهو بذلك يقوم بعمل معتاد في الأوساط العلمية الإسلامية، إلا أنه تحول فيما بعد إلى حدث رمزي في تاريخ الأفكار وحركتها.

ويمكن لرسالة الشافعي أن تكون علّة غير تامة للنشاط الأصولي كـلّه عبر التاريخ، ولكن ليس ذلك في وقت إملائها من قبل الشافعي، وإنما بعد فترة من الزمن؛ لذلك أن البحث في علم أصول الفقه عن العلاقات الرمزية أهم من البحث عن العلاقات السببية يقول بونشان كلر: "ليس من السهل استيعاب الأحداث الحاسمة في التاريخ، اللهم إلا بعد زمن من وقوعها، والمستقبل هو الذي سيعزز حوادث من زماننا ويعطيها وضعية الأحداث، وهو الذي سيمكن تلك الأحداث من أن تتخذ مكانها في المتواليّة السببية التي نسعد بتسميتها "تاريخ" هذا الكلام نفسه يمكن أن يقال عن الأحداث في البحث العلمي، وعلى العموم ليس قبل مرور سنوات. .. وهذا النوع من التّصور الزّمني مهما تكن خياليته، هو شرط للفهم" (2).

وظهرت رمزيّة رسالة الشّافعي بعد مرور سنين من إنتاجها، إذ أخذت تسري بين حقول المعارف في الموروث الإسلامي، لا من كونها مؤلفاً للشّافعي؛ وإنما من كونها إعلان عن وجود علم جديد له أصوله وقواعده ومساره الخاص.

المطلب الخامس: الدّليل في الخطاب الشرعي:

للدليل موقع مهم في التّفكير الأصولي، فقد فرق الأصوليون بين الفهم الآلي للمدلول المعجمي من خلال معرفتهم بلغة معينة، والفهم لمعنى معين يقول إيكو: "من الضروري إذن أن نحدّد الفارق بين مدلول الألفاظ المفردة - مدلول معجمي - والمدلول النصي، والفارق بين المدلول المباشر وغير المباشر، ولنا أن نسأل هل يمكن الحديث عن مدلول في جميع هذه الحالات؟

أشار بعضهم أنّه - الفهم - معنى ما، خصوصاً إذا كان غير مباشر، إذ ينبغي

(1) ينظر: مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق: ٦٨٦.

(2) مطاردة العلامات: علم العلامات والأدب، والتفكيك، جوناثان كلر، ترجمة: خيري دومة، ط1، ٢٠١٨: ٤٧.

على المتلقي أن يقوم بعمليات تعاون تأويلي بينهما، يمكنه الفهم الآلي للمدلول المعجمي استناداً الى معرفته باللغة. إلا أن المسألة ليست بهذه السهولة، فمدلول عبارة الملكة «أنثى» ليس مرتبطاً بالمدلولين المعجميين «ملكة وأنثى» إلا من الناحية النظرية⁽¹⁾.

ويفرق إيكو بين القول والقصد من القول، فقد أطلق على هذين النوعين من المدلول عبارة "مدلول وضعي" و"مدلول مقامي" إذ يذهب المدلول المقامي إلى معنى أبعد بكثير من المدلولات المعجمية، وعلى ضوء ذلك يبني المتلقي الكثير من الاستدلالات القارة على تكثير المعنى المقامي (2).

مناقشة:

يرى الباحث: حتى تكون الشريعة الإسلامية قادرة على البيان والإفهام، أو عملية التبليغ التّواصلية، بينت السيميائية الأصولية — بحسب تعريف الباحث انف الذكر — إلى أن مقصود الشارع في وضع الشريعة للإفهام، فالخطاب الشرعي نزل بلسان عربي مبين، والمقصود باللسان العربي أن يكون فهمه عن طريق لغة العرب فالشريعة الإسلامية المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية عند الأصوليين، فمن أراد فهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى طلب فهمه من غير اللغة العربية.

ويشير «الشاطبي» (ت: 790هـ) إلى طريقة فهم النصّ الشرعي بقوله: "فإن قلنا: إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه؛ بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب، في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فُطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يُراد به ظاهره، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبيئ أوله عن آخره أو آخره عن

(1) السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، 2005م: 128.

(2) السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي: 182.

أوله، وتتكلم بالشّيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة" (1).

إنّ سلطة اللّغة لا تؤثر على المتكلم المنتج للنّصّ فقط، بل تتجاوزه إلى المتلقي، وأياً كان وضع اللّغة فإنّ الفهم شرط فيها، إذ لا معنى للتأويل من دون الفهم. ويفرق الشاطبي بين "الدّالة الأصلية" و "الدّالة التّابعة"، ففي الأولى يكون التّعبير بعبارات مطلقة دالة على معانٍ مطلقة تشترك فيها جميع اللّغات، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ولا تختص ببيئة ثقافية معينة، ويمثل الشاطبي لذلك نسبة القيام إلى زيد، إذ يمكن التعبير عن قيام زيد بجميع اللّغات، أمّا في "الدّالة التّابعة" فإنّ عمليات الفهم لا تتمّ إلاّ بعد استيعاب جميع خصوصياتها، أي خصوصية "الدّالة التّابعة" التي تختصّ بها اللّغة العربية في التّكلم على المعاني النفسية: "فإنّ كلّ خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خاصة لذلك الإخبار، بحسب الخبر والمخبر، والمخبر عنه والمخبر به، ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز، والإطناب وغير ذلك" (2).

وتشكل اللّغة العربيّة التي نزل بها الخطاب الشرعي، في السيميائية الاصولية أهمية كبيرة في فهم أنظمة عمل العلامات، إذ يُعدّ تقسيم الأدلة إلى عقلية وسمعية خطوة مهمة، وجعل الأولى تابعة للثانية، وأنّ هذا التقسيم يرتبط بمجهود العرب، وفي ذلك يضع دوسوسير "الاعتباطية سمة قانونيّة متعالية لطبيعة اللسان، فتجعل اللسان في مأمن من كلّ محاولة تهدف إلى تغييره، فهو نسق من الدّالات والعلامات" (3)؛ لذلك يمتزجُ معهود العرب بقضية الاعتباطية وحركة اللّغة خلال التّاريخ، إذ أنّ عملية التّأويل الاصولي سيكون في البدء عبوراً إلى زمن التّلفظ بالنّصّ الشرعي، وكأنّ العرب جماعة متكلمة معزولة في مكان معين من التّاريخ؛ وأنّ التّغير في لغتها قد حدث عبر ذلك التّاريخ الذي نزل فيه الخطاب الشرعي (4).

(1) الموافقات، الشاطبي: 102 / 2.

(2) الموافقات، الشاطبي: 102 / 4.

(3) محاضرات في علم اللسان العام، دى سوسير ، مصدر سابق: 112.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 113.

وكما أنّ السيمائية عند ديسوسير تتعامل مع الكيانات الواقعية، فإنّ السيمائية الأصولية تتعامل مع الخطاب الواقعي في سياق اللّغة داخل الجماعة المتكلمة.

المطلب السادس: السيمائية الأصولية والكلام النفسي:

إنّ اعتماد مقولة "الكلام النفسي" من قبل المشرع الذي يهتم بشكل كبير بأفعال المكلفين داخل المجتمع الإنساني، إذ اعتمدت السيمائية الأصولية على استثمار إرادة المشرع، والإفهام على مقولة "الكلام النفسي" الذي تقول به الأشاعرة، الذي تمخض عن محنة "خلق القرآن" التي دارت بين المعتزلة الذين يقولون بأنّ القرآن الكريم مُحدّث، وبين الأشاعرة الذين يقولون بقدّم القرآن، إذ يرى الأشاعرة: "إنّه سبحانه وتعالى متكلم بكلام، وهو وصف قائم بذاته، ليس بصوت ولا صرف، بل لا يشبه كلامه كلام غيره؛ والكلام في الحقيقة كلام النفس، وإنّما الأصوات قطعت حروفاً للدلالات، كما يدلُّ تارة عليها بالحركات والإشارات... فالأشاعرة يعتقدون أنّ وراء الحروف والأصوات التي يخلقها الباري سبحانه في غيره - أمراً - وذلك هو المعنى القائم بالنفس، وهو غير العلم والإرادة"⁽¹⁾.

وخلاصة قول الأشعري بالكلام النفسي يتلخص بما يلي:

- 1- تقسيم كلام الباري تعالى إلى: كلام نفسي وآخر لفظي.
- 2- إنّ كلامه تعالى من صفات الذات، فهو قديم بقدّم ذاته، وليس حادثاً كما يدعي العدلية.
- 3- إنّ كلّ الألفاظ والأصوات وكذا العبارات، مبرّزة للمعاني القائمة في نفسه تعالى والمعنى فيها واحد وليس أكثر، وهو لا يختلف باختلافها.
- 4- لقد عبر الأشاعرة عن الكلام النفسي تارة بالطلب وأخرى بالأمر.
- 5- يقول الأشعري: الكلام النفسي غير العلم، فربّما يخبر الإنسان عن أمور لا يعلمها، أو عمّا يعلم خلافها.
- 6- يعبّر الأشعري: أنّ كلام الله تعالى النفسي أمرٌ مختلف عن الإرادة، فقد يأمر الأب ابنه لغرض الامتحان، ويأمر عبده لغرض الامتحان⁽²⁾.

(1) الإرادة والطلب وأثرها في الاستنباط الفقهي، نافع سعيد: 117-118.

(2) بنظر: المصدر نفسه: 118.

المطلب السابع: علماء الإمامية والقول بالكلام النفسي وأثر ذلك على

الاستنباط الفقهي:

تصدى علماء الإمامية لقول الأشعري وأبطلوه بما يلي:

أولاً: اشتهب الأشاعرة بقولهم: "إنَّ الكلام النفسي غير العلم" لأنهم فسَّروا العلم

بالتصديق.

ثانياً: اعتماد الأدلة في مبحث الإنشاء وذلك بقولهم: "يوجد في ظرف الإنشاء

شيء غير الإرادة والكرهية، وهو الكلام النفسي؛ لأنَّه قد يأمر الرَّجل بما لا يريد

كالمختبر عبد هل يطيعه أو لا؟ فالمقصود هو الاختبار دون الإتيان(1).

وقد بين الإمامية أنَّ قول الأشعري غير صحيح، لأنَّ الأوامر الاختبارية تكون

على قسمين:

أ- القسم الأوَّل وفيه تكون الإرادة غير متعلقة بالفعل، بل هي متعلقة بنفس

المقدمة ومثال ذلك: أمرُ الله تعالى لإبراهيم (عليه السلام) بذبح ولده إسماعيل (عليه

السلام)، وعندما جاء إبراهيم (عليه السلام) بالمقدمات نزل الأمر الإلهي يوقف عملية

الذبح.

ب- أمَّا القسم الثاني: وفيه تصور الأشعري، أنَّ الإرادة تتعلق بأفعال الآخرين

في الأوامر الامتحانية، إذ تصوروا أنَّ فيها شيء آخر غير الإرادة، يسمى بـ "الطلب"

في قبال الإرادة وهو ما أطلقوا عليه بـ "الكلام النفسي" وقد ردَّ محققو الإمامية على

ذلك بقولهم: إنَّ إرادة الأوامر لا تتعلق بأفعال الغير إطلاقاً، لأنَّها خارج إطار اختيار

الأوامر، وما دام كذلك لا يكون متعلقاً للإرادة، أمَّا قولهم إنَّ إرادة الأوامر والنواهي

تكون متعلقة بفعل المأمور به، فهو كلام مخالف للواقع، لأنَّها لا تكون متعلقة إلاَّ

بالفعل الاختياري، أمَّا إرادة متعلقة بفعله فقط، المتمثل الأوامر والنواهي.

ثالثاً: قول الأشعري: إنَّ الكفار والعصاة، مشمولون بالتكاليف الشرعية، كبقية

أهل الطاعة من المسلمين، ومصدر هذا التكاليف على الكفار هو كلام النفس، وليس

الإرادة الإلهية؛ وإلَّا يلزم من ذلك تخلف الإرادة عن المراد، والدليل على ذلك أنَّ في

(1) بنظر: الإرادة والطلب وأثرها في الاستنباط الفقهي، نافع سعيد: 126.

الأوامر الإنشائية شيئاً معيناً يختلف عن الإرادة، وهو ما يطلق عليه الكلام النفسي تارة، والطلب أخرى.

وقد أجاب محققوا الإمامية على ذلك بقولهم:

إنَّ الأشعري خلط بين الإرادة التكوينية التي تفيد الإيجاد، فهنا الإرادة يستحيل أن تنفك عن المراد(1)، قال تعالى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(2)، وبين إرادته التشريعية، التي مفادها تقنين القرآن المجيد والسنة الشريفة، إذ هي تتعلق بنفس الأشياء والبعث وجعله الداعي للانزجار والبعث، والمراد فيها لا يمكن أن يتخلف عن الإرادة التي هي "الإنشاء والبحث"، أمَّا أفعال المكلفين المتمثلة بـ"الانبعاث والانزجار"، فهو من غايات الإرادة التشريعية وليس من متعلقاتها، إذ أن تخلف فعل المكلف ليس متخلف عن إرادة الباري تعالى؛ فهو غير متعلق بها على الإطلاق.

رابعاً: قول الأشعري إنَّ اللفظ الصادر عن المتكلم - الكلام المفوظ - يطلق أيضاً على الكلام النفسي نحو قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾(3)، وقد ردَّ الإمامية على ذلك بقولهم "إنَّ إطلاق لفظ "القول" في الآية المباركة أطلق على الموجود في الضمير من باب العناية والمشاكلة؛ لأنَّ "القول" من "التقول باللسان" فلا يطلق على "الكلام النفسي" الذي ليس له واقع أصلاً، إلاَّ الصَّورة العلميَّة، فالأشاعرة يعتقدون أنَّ في ذهن المتكلم وراء التَّصورات والتَّصديقات في الجمل الخبرية، ووراء الإرادة والكرهية في الجمل الإنشائية، شيء أطلقوا عليه "الكلام النفسي" وربما خصَّوا لفظ "الطلب" بـ"الكلام النفسي" في الإنشائيات؛ كي يدخلوه في الصِّفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة وغيرها.

ولكن مرَّ علينا أنفاً أنَّ الواقع خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة، فليس وراء العلم بالجملة الخبرية، ولا وراء الإرادة والكرهية في الجمل الإنشائية، شيء يسمى "كلاماً

(1) الإرادة والطلب وأثرها في الاستنباط الفقهي، نافع سعيد: ٢٧.

(2) سورة يس: الآية 82.

(3) سورة الملك: الآية 12.

نفسياً" (1).

وعلى كلّ حال يعالِق الأصوليون بين "الخطاب الواقعي"، وبين "الكلام النفسي" الذي يؤكِّدُ على وجود الإرادة التشريعية، فنلاحظ السيد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠م) يميِّزُ بين نوعين من المدلولات:

الأوّل: المدلول اللغوي، وفيه يتصور المستمع معنى اللفظ بمجرد سماع المعنى، ولو كان ذلك الصوت صادر من نائم أو من اصطكاك حجرتين - الدلالة التصورية - التي تنشأ عن طريق العلم بوضع هذا اللفظ لهذا المعنى، فالوضع يُوجد علاقة السببية بين التصورين، أمّا إذا كان المتكلم قاصداً إلهام كلامه للمستمع فتسمى الدلالة هنا بالتصديقية؛ لأنَّ الغرض منها إفادة المعنى المقصود، فلا تقف الدلالة على مستوى التصور، بل تتعداه إلى مستوى التصديق، وهذه الدلالة التصديقية تكشف عن أشياء نفسية موجودة في نفس المتكلم.

إنَّ اعتماد مقولة "الكلام النفسي" في "السيمائية الأصولية" يكشف وبشكل مبكر عن تصورات معينة ومهمة في النظرية الأصولية (2). إذ تمثل شروط عمل العلامات السيمائية في الوسط الاجتماعي.

المطلب الثامن: الكلام النفسي في السيمائية الأصولية وأثره في عملية الفهم:

إنَّ انطلاق السيمائية الأصولية من مشروع النصِّ الديني، الذي يهتم بشكل كبير بعملية تقويم أفعال المكلفين داخل الوسط الاجتماعي، نجدها تقوم باستثمار إرادة التشريع وعملية الإلهام من مقولة "الكلام النفسي" إنَّ هناك إرادة تشريعية لها غاياتها ونظامها الذي يتصوره العقل الأصولي؛ ولذلك يجعل الأصوليون "الأوامر التشريعية" من أقسام الكلام لا من أقسام الخطاب؛ ولكي تتمكن "السيمائية الأصولية" من بسط نظامها في عملية تأويلها للأوامر والنواهي الشرعية، وذلك من خلال معاني الألفاظ والصيغ، لا بدَّ من اعتبار أمرين هما:

أولهما: إنَّ الأوامر والنواهي الشرعية الواردة في خطاب القرآن الكريم أو السنة الشريفة، هي من جنس الكلام وليس الخطاب، فالكلام يكون قائماً بالذات وهو ليس من

(1) الإرادة والطلب، نافع سعيد: 128.

(2) ينظر: في منطق الفقه الإسلامي، عبد الله الزدجالي: ١٢٤.

سنخ الحروف ولا الأصوات، وإنما هو مدلول العبارات والكتابة والأرقام، أما العبارات والعلامات الأخرى لا تدلُّ في نفسها على حقيقة الكلام، فالخطاب عند الأصوليين، من حيث كونه مجموعة من العلامات، يكون فارغاً من معناه من دون استحضار "الكلام النفسي"، وعندما يطلق الأصوليون "الكلام" على "الخطاب" فذلك من باب التجوز.

فعندما يتم استدعاء الدلالة النفسية عند السيد محمد باقر الصدر، نجده يؤكد على صدورها من النائم أو من احتكاك حجرين، وبهذا تكون هذه العلامات فارغة من أي معنى تداولي، وإن احتوت على معنى تصوري في بناء القيمة اللسانية⁽¹⁾.

ويرى أصوليو الأشاعرة: أن الكلام النفسي الذي تنبع منه الإرادة والقصد جانب ملموس وواقعي ذو حقيقة كالعلم والقدرة؛ لأنه مقولة أصولية مبنية على بعد إنساني في تصور اللغة.

وتؤسس "السيمياء الأصولية" هذه المقولة على "القصدية المستمدة من حيث أن الأمر يجد في نفسه اقتضاء وطلباً للمأمور به، والصيغة التي تتضمنها دالة عليه، وهذا المعنى بكلام النفس.

مناقشة:

ويبدو للباحث مما سبق أن مسألة "الكلام النفسي الذي تقول بها الأشاعرة بأنه المعنى الموجود في نفس الإنسان ويدور في خلدته هو أمر لا يختلف باختلاف العبارات حسب الأوضاع والاصطلاحات، و الذي يقصد المتكلم حصوله في نفس السامع؛ ليجري على موجب، هو الذي تسميه الأشاعرة كلام النفس وحديثها.

فهناك مصدران للدلالة هما: اللغة التي تُعدُّ مصدرَ الدلالة التصورية باختلاف أوضاعها؛ إذ هي عبارة عن العلاقات السببية بين وجهي العلامة وحال المتكلم الذي هو المصدر الأساسي للدلالة التصديقية. ويكشف لنا الخطاب عن مراد المتكلم إذا صدر منه في حالة اليقظة والانتباه، الأمر الذي يفتح للنص الشرعي دلالة مستمرة⁽²⁾.

(1) ينظر: في منطق الفقه الإسلامي، عبد الله الزدجالي: 133-134.

(2) ينظر: دروس في علم الاصول، محمد باقر الصدر: 92 / 1 - 94.

المبحث الثالث

تطبيق السيميائية الأصولية على مبحث (العام والخاص)

وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة :

يمثل النموذج الأصولي الجهة الصورية التي تفرض عمليات الإجراء العقلي من عناصر أصولية أصلية، كالأوامر والنواهي، والعموم والخصوص وأفعال الكلام، ودرجات عملية التلقي، كونها قضايا، والأدلة الشرعية، وكيفية، وحالة المستدل - الأصولي- كونها إجراءات منهجية، ويأتي مبحث العام والخاص كجزء من هذه العمليات التي يستدل بها الأصولي على الأحكام الشرعية، في الوقت الذي يكون "العام" مدلولاتها، وهذا يدل على أهمية مبحث العموم والخصوص في علم الأصول؛ لذلك أفرد بعض الأصوليين، مؤلفات لمعالجة قضاياها وتنقيحها (1).

وعند تنقيحنا لمبحث العام والخاص، يفتح لنا باب التمييز بين المفاهيم الذهنية والواقع الخارجي؛ وذلك لاستيعاب العلاقة بين الوجود الذهني المتمثل في "العموم الكلي الذهني" والوجود الخارجي "الجزئي"، وتدرس السيميائية الأصولية العموم والخصوص بكونها رموز ودوال على قول المشرع المقدس. وللتوصل إلى السيميائية الأصولية في هذا الباب، لا بد لنا أولاً من تعريف العام والخاص في اللغة والاصطلاح ثم الشروع بتنقيح هذا المبحث بشكل مفصل ليتضح لنا مدى تأثير السيميائية الأصولية فيه.

المطلب الاول: تعريف العام في اللغة والاصطلاح:

العام في اللغة: جاء في المفردات: العموم وهو الشمول، وذلك باعتبار الكثرة، ويقال عمهم كذا وعمهم بكذا عموماً، والعامه سموا بذلك لكثرتهم وعمومهم في البلد (2).

(1) العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، دار الكتب القاهرة، 1999: 35.

(2) اصول الفقه، المظفر: 190/1.

العام اصطلاحاً:

يرى الشيخ المظفر (ت: ١٣٨٣هـ) أنّ العام والخاص مفاهيم واضحة وبديهية لا تحتاج إلى تعريف إلا من أجل تقريب المعنى وشرح اللفظ، ويقصد بالعام: "اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له، وقد يقال للحكم أنّه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف"⁽¹⁾. أمّا العام الأصولي فالمراد منه: "هو الشمول والاستيعاب المفاد بواسطة الوضع، وذلك في مقابل العام اللغوي، فأنّه لا يختص بالعموم المستفاد بواسطة الوضع، بل يشمل العموم المستفاد من دوالٍ أخرى كقرينة الحكمة، وقد يطلق العام الأصولي على خصوص العموم الإفرادي أي: الاستغراقي في مقابل العموم المجموعي"⁽²⁾.

مناقشة:

ويبدو أنّ الفرق بين الإطلاق والعموم يكون من جهة الدلالة على الشمول والاستيعاب، فإذا كان الدالّ على العموم هو الوضع اللغوي حينها يصطلح الأصوليون عليه بأنّه "عام"، أمّا إذا كان الدالّ على العام قرينة الحكمة فهو "الإطلاق" في اصطلاح الأصوليين.

ببيان آخر: تارة يكون استيعاب العام لجميع أفرادها ثابت له من دون إفادته من ألفاظ العموم الثابتة له بالوضع، كما هو عليه في "الإطلاق" فالعموم هنا لا يكون من خلال ألفاظ العموم، وإنّما من خلال قرينة حالية متمثلة بقرينة الحكمة.

فعند ذكر قيد في الألفاظ يمهّد الأرضية المناسبة لجريان "قرينة الحكمة" التي تقوم على ظهور حال المتكلم في أنّ "ما لا يقوله لا يريده"، فإذا قال المتكلم: "أكرم العالم"، فنفيد من هذا القول إنّ المقصود أكرم جميع العلماء سواء أكانوا عدولاً أم فساقاً، فاستفادة العموم جاءت من "قرينة الحكمة" الناشئة من عدم ذكر قيد معين في الكلام.

وتارة أخرى يكون استيعاب جميع أفراد العام؛ لأنّ الشمول: والاستيعاب يكون

(1) ينظر : اصول الفقه، المظفر : 1/ 190.

(2) المعجم الأصولي، صنقر: 2/ 299.

مدلولاً لنفس لفظ العام "بالدلالة المطابقيّة" كما في لفظ "جميع" و"كلّ"، فأنّهما يدلّان بالوضع على استيعاب جميع الأفراد وشمولهم.

المطلب الثاني: أقسام العام:

ينقسم العام باعتبار تعلق الحكم به إلى عدّة أقسام هي:

أولاً: العام الاستغراقي: ويكون الحكم فيه شاملاً لكلّ فرد من أفراد اللفظ الموضوع له هو "كلّ"، نحو: "أكرم كلّ عالم".

ثانياً: العام البدلي: ويكون الحكم فيه شاملاً لكلّ فرد من أفراد اللفظ الموضوع له هو "كلّ"، نحو: "أكرم كلّ عالم".

ثانياً: العام البدلي: ويكون الحكم فيه شاملاً لكلّ فرد من أفراد اللفظ الموضوع له هو "كلّ"، نحو: "أكرم كلّ عالم".

إذ يكفي فيه امتثال أحد أفراد اللفظ؛ كي يسقط التكليف الشرعي عن باقي أفراد اللفظ: "اعتق أيّ رقبة شئت"، فلو أتى بفرد يسقط عن باقي الأفراد.

ثالثاً: العام المجموعي ويكون الحكم فيه ثابت للمجموع بما هو جموع، إذ يكون المجموع فيه موضوعاً واحداً، نحو: وجوب الإيمان بالأئمة (عليهم السلام) (1).

رابعاً: العام السياقي: ويستفاد من سياق الجملة كالنكرة في سياق النفي (2)، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (3).

خامساً: العام الفوقاني: ويكون عندما يتعارض دليلان اجتهاديان، ولم يكن هناك أحد المرجحات التي نصّ عليها الدليل، ولم يكن هناك مرجحات غير منصوصة، فالقاعدة العقلية في مثل هذه الحالة تقتضي التساقط، أمّا إذا كان هناك عموم أو إطلاق من نصّ شرعي، ولم يكن ذلك العموم أو الإطلاق جزءاً في المعارضة، فإنّ العام يكون مرجعاً في تحديد الحكم الشرعي، وهذا العام أو الإطلاق يطلق عليه "العموم الفوقاني" وهو أعم من العام الاصطلاحي، ومنشأ هذه التسمية هو الرجوع إليه بعد سقوط طرفي التعارض عن الحجية، فكأنّ هذا العموم في رتبة فوقية بالنسبة لطرفي التعارض.

مثال ذلك: لو ورد دليلان أحدهما يقتضي التكفير بـ "شاة"، والآخر يقتضي عدم

(1) ينظر: أصول الفقه، المصفر: 190 / 1 - 191.

(2) المعجم الأصولي، صنقور: 348 / 2.

(3) سورة الحج: الآية 78.

ذلك، وكانت المعارضة بينهما مستحكمة ولا يوجد مرجح لأحدهما على الآخر، فالقاعدة هنا تقتضى سقوطهما عن الحجية، فإذا وردت رواية تفيد التكفير بشاة، فهذه الرواية تكون "عموماً فوقياً" لأنها ليست طرفاً في التعارض، وهذا الأمر يبرر عدم سقوط حجيتها(1).

المطلب الثالث: ألفاظ العموم:

لا شك ولا شبهة أنّ للعموم ألفاظاً خاصة به ودأله عالية إمّا بالوضع، أو بالإطلاق ومقتضى مقدمات الحكمة، وهذه الألفاظ إمّا مفردة نحو: "كل" و"جميع" و"دائماً" و"تمام" و"أى"، وإمّا تكون على شكل هيئات لفظية نحو "وقوع النكرة في سياق النفي" أو "النهي" أو يكون اللفظ جنساً محلياً بـ"الألف واللام" مفرداً كان أو جمعاً، وفي ما يلي ذكرها بالتفصيل:

1 - لفظ "كل" وما في معناها، فهي دالة بالوضع على العموم، سواء أكان "عموماً استغراقياً" أو "عموماً مجموعياً".

2 - "النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي" فهي تدلُّ على عموم السلب لجميع أفرادها من الناحية العقلية، لا من الناحية الوضعية، لأنّ عدم الطبيعية لا يكون إلاّ بعدم جميع أفرادها.

3 - "الجمع المحلي باللام" و "المفرد المحلي بها" إذ لاشك ولا شبهة في استفادة العموم من هذه الألفاظ، عند عدم العهد واستفادة العموم من المفرد المحلي باللام، لا يكون بالوضع وإنّما يستفاد بالإطلاق ومقدمات الحكمة(2).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ الفاظ العموم ثابت له كما مرّ انفاً، والدليل على ذلك التبادر؛ إذ يتبادر العام الى الذهن بمجرد سماع اللفظ وبدون تأمل، وازافة الى ذلك حكم العقلاء بزم من لم يمثل لحكم العام بحجة عدم دلالة على العموم، او اشتراكها مع الخاص.

(1) المعجم الأصولي، صنقور: 2/ 349.

(2) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 1/ 192.

المطلب الرابع: التطبيقات السيمائية على مبحث العام:

أولاً: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁾ وفي هذا يقول الشيخ الأنصاري (ت: 1281هـ)، وهو في مقام الاستدلال على صحة البيع المعاطاتي ولزومه: "قد يُسْتَدَلُّ بعموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بناءً على أن العقد هو مطلق العهد، كما في صحيحة عبد الله بن سنان، أو العهد المشدّد كما عن بعض أهل اللغة، وكيف كان، فلا يختص باللفظ فيشمل المعاطاة"⁽²⁾.

وجاء في جواهر الكلام: "يجوز بيع الدّين بعد حلوله على الذي هو عليه، بلا خلاف فيه بيننا ولا إشكال، وفقاً للمشهور شهرة عظيمة كادت أن تكون اجماعاً، بل لعلها كذلك بعد انحصار الخلاف في الحلّي، لوجود المقتضي وارتفاع المانع عدا ما يحكى عن الإجماع المتبين خطأه في تحصيله ... إذ لا مانع من كون بيع عين موصوفه، وإن لم يكن سلماً ولا مشخصة؛ لعموم أدلة البيع"⁽³⁾. ثم قال: "إذا أسلف في شيء وشرط مع السلف شيئاً معلوماً من غير فرق بين الرهن.... إذ المدرك في الجميع وهو عموم الوفاء بالعقود"⁽⁴⁾.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا. وَابْتَلُوا الَّتِي تَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾⁽⁵⁾.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ أي جميع الأطراف من اليدين والرجلين أو أصابع اليدين

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) كتاب المكاسب، مرتضى الأنصاري (١٧٨١ هـ)، تحقيق: لجنة تراث الشيخ الأعظم، ط ١٧، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1232هـ: 3/ 56.

(3) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسين النجفي (1266هـ) تحقيق: على الأخوندي، ط7، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٩٨١م: ٢٤ / 344.

(4) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسين النجفي: ٢٤ / 3٤٨.

(5) سورة النساء: ٦-٥.

حَتَّى لَا يَطِيقُوا حَمْلَ السَّلَاحِ بِهَا وَالْإِمْسَاكَ بِهِ (1).

رابعاً: قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ خُدُوْا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (2).

خامساً: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ﴾ (3).

سادساً: قوله تعالى: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾ (4).

مناقشة:

يبدو للباحث وبشكل جلي دلالة الفاظ العموم في الآيات الشريفة من دون أي تفكير يتبادر معانيها الى الذهن، والتبادر من علامات الحقيقة.

المطلب الخامس: الخاص في اللغة والاصطلاح:

الخاص في اللغة والاستعمال القرآني:

جاء في المفردات "خص: التخصيص والاختصاص والخصوصية والتخصص تفرد بعض الشيء بما لا يشاركه فيه الجملة، وذلك خلاف العموم والتعميم، والخاصة ضد العامة، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (5) أي تعمكم، وقد خصه بكذا يخصه واختصه يختصه، قال تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (6).

الخاص اصطلاحاً:

هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد (7). وقال المظفر: "القصد من الخاص: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك" (8).

(1) القواعد الأصولية، الجواهري: 180 / 2.

(2) سورة الاعراف: الآية 31.

(3) سورة الانعام الآية ١٨٦.

(4) سورة غافر: الآية ٨١.

(5) سورة الأنفال: الآية 25.

(6) سورة البقرة: ايه ١٠٥.

(7) التعريفات، الجرجاني: ٧٨.

(8) أصول الفقه، المظفر: 190 / 1.

والتخصيص: هو إخراج فرد أو عنوان عن كونه محكوماً بحكم العام من أول الأمر حسب الإرادة الجديّة، وإن شمله حسب الإرادة الاستعمالية⁽¹⁾. أمّا التخصّص: فهو "الخروج الموضوعي عن موضوع الحكم، فكلّ موضوع مغاير لموضوع الحكم فخروجه عن موضوع الحكم بالتخصيص"⁽²⁾.

مثال ذلك: الدليل الدال على حرمة الغناء لا يشمل في حكمه حرمة الحداء؛ للتباين بين المفهومين، "ولذا يقال إنّ خروج الحداء عن موضوع الحرمة بالتخصيص وهذا خلاف الغناء للعرائس فإنّ خروجه عن دليل الحرمة بالتخصيص"⁽³⁾.

المطلب السادس: أنواع المخصّص:

أولاً: المخصّص المتصل: وهو اقتران العام بمخصّصه في نفس الكلام الواحد الصادر من المتكلم نحو قولنا: "أشهد أنّ لا إله إلاّ الله"، فيكون المخصّص قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العام⁽⁴⁾.

أنواع المخصّص المتصل:

1 - "الاستثناء": نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁵⁾.

2 - "الشّرط": وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عد

لذاته".⁽⁶⁾ نحو قوله تعالى: ﴿نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وُلْدٌ﴾⁽⁷⁾.

(1) الموجز في أصول الفقه، سبحاني: ١١٨.

(2) المعجم الأصولي، سنقرور: 467 / 1.

(3) المعجم الأصولي، سنقرور: 467 / 1.

(4) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 194 / 1.

(5) سورة النحل: الآية ١٠٦.

(6) الإبهاج في شرح المنهاج، على بن عبد الله الكافي الأسكي (ت: 756هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن على

(ت: 771هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٤هـ / 1984م: 2/

157. والمستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: ناجي السويدي، ط1، (د. ت):

148 / 2.

(7) سورة النساء: الآية: ١٢.

- 3 - الصّفة: نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽¹⁾، فالمحصنات والفتيات عامان مخصصان بالصّفة التي هي "والمؤمنات" فيكون المعنى بعد دخول المخصص "الفتيات المؤمنات يجوز نكاحهن".⁽²⁾
- 4 - الغاية: نحو قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾⁽³⁾، فوجوب الغسل يشمل على أجزاء اليد وقد خصص بحرف الجر "إلى" التي دلّت على أنّ غاية الغسل هو المرافق⁽⁴⁾.
- 5 - بدل البعض: نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽⁵⁾.

مناقشة:

اتضح للباحث إنّ المخصص المتصل يحول دون ظهور العام في العموم، وإن يبدو للسامع في اول وهلة أنّه ظاهر في العموم، لكنّه سرعان ما يختفي بعد اتمام كلام المتكلم.

ثانياً: **المخصص المنفصل:** "وهو الذي يكون فيه التخصيص وارداً في نصّ مستقل عن النصّ الذي ورد فيه حكم العام"⁽⁶⁾.

ويقصد به تخصيص آية من القرآن الكريم بأية أخرى، وتخصيص حديث شريف بحديث آخر، تخصيص القرآن الكريم بالسنة الشريفة المتواترة، ومع القطع بصدور الدليلين يخصص أحدهما الآخر⁽⁷⁾. ومن أمثلة تخصيص القرآن بالقرآن قوله

(1) سورة النساء: الآية: 25.

(2) ينظر: مختصر المفتاح، احمد البهادلي: 122.

(3) سورة المائدة: الآية 6.

(4) ينظر: مختصر المفتاح، البهادلي: 122.

(5) سورة آل عمران: الآية 97.

(6) علم أصول الفقه الإسلامي، الربيعي: 78.

(7) مختصر المفتاح، البهادلي: 123.

تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (1)، وقد خصص العموم الوارد في الآية السابقة بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (2)، إذ أخرج النَّصُّ في الآية السابقة الحوامل من المطلقات فعدتهن تستمر إلى وضع الحمل. وكذلك خصص العام في الآية السابقة بقوله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ (3).

ومن أمثلة تخصص الكتاب المجيد بالسنة الشريفة قول رسول الله (صلى الله عليه وآله): "لا ميراث للقاتل" (4)، ومثال تخصيص السنة الشريفة بالسنة قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله): "زكوا أموالكم تقبل صلاتكم" (5).

مناقشة:

تبيين أنّ في هذا النوع من المخصص يتبادر الى الذهن ظهور العام في الكلام لأول وهلة؛ لعدم اقترانه بمخصص لفظي او عقلي.

ثالثاً: المخصص اللبّي:

والمقصود به كلّ دليل معتبر وغير لفظي، وتكون علاقته بالعام علاقة "العموم والخصوص المطلق"، مثل: السيرة بشقيها المتشرعية والسيرة العقلية، والدليل العقلي والإجماع.

والمخصص اللبّي تارة يكون في قوة المخصص المتصل، وتارة يكون في قوة المخصص المنفصل، فإذا كان الدليل اللبّي من الأدلة العقلية بحيث لا ينعقد للعام ظهور إلا بعد تغير مدخول أدوات العموم بغير المخصص، حينها يكون في قوة المخصصات المتصلة، وإذا لم يكن كذلك فهو في قوة المخصصات المنفصلة والتي

(1) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(2) سورة الطلاق: الآية 4.

(3) سورة الأحزاب: الآية ٤٩.

(4) سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت): 37/4.

(5) من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت381هـ)، تصحيح: حسين الأعلمي، ط1، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1406/1986م: 14/2.

ينعقد معها ظهور في الإرادة الاستعماليّة للعام (1).

المطلب السابع: الفهم العمليّ والعقلانيّ:

والبحث هنا يرتبط بفهم العقلاء، إذ أنّ ظهور العموم انحلالي في نظرهم، فهم يرون أنّ العام حجة في الباقي بعد "التّخصيص المتصل والمنفصل" في المحاورات والاحتجاجات، فالعقلاء يرون أنّ العبد غير معذور بعدم امتثاله؛ لأنّ العام كان مخصصاً، بل يرون أنّ العام كان منحللاً وقد تمّ تخصيصه بمخصص متصل أو مخصص منفصل فيكون حجة في الباقي؛ ولذا قيل "ما من عام إلا وقد خصّ".

فإذا ثبت حجّيّة العام في الباقي من النّاحية العقليّة والعمليّة حينها يُقال: إنّ الذي خصص العام كان من قبيل القرينة الصّارفة، إذ للعام ظهوره البدوي، فإذا لحقته قرينة التّخصيص حينها يتبدل ظهوره، ثمّ ينعقد له ظهور آخر بحسب ما يدلُّ عليه المخصص المتصل، وذلك لوجود قرينة كاشفة عن المراد الجدي للمتكلم.

أمّا إذا لم تلحقه قرينة للتّخصيص، حينها يستقر ظهوره البدوي وانهقد على العام؛ لعدم وجود قرينة صارفة عن العموم. والكلام نفسه في المخصص المنفصل، فإذا كان الكلام ظاهر في العموم بعدم ورود مخصص، واستقرار الظهور البدوي للعام، حينها إذا ورد مخصص منفصل سوف يزاحم ظهور العام ويُقدم عليه؛ لأنّه قرينة تكشف المراد الجدي للمتكلم (2).

حجّيّة العام في الباقي حقيقة أم مجاز؟

إنّ القول بعدم حجّيّة العام في الباقي غير صحيحة وفسادة، والصّحيح أنّ العام حجة في الباقي، إذ أُدعي أنّ تخصيص العام بمخصص "متصل أو منفصل" يكون مجازاً، "وذلك لأنّ أداة العموم لمّا كانت موضوعة للدّلالة على سعة مدخولها لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت أداة العموم في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازاً، وحينئذ يكون استعمال العام في تمام الباقي بعد التّخصيص مجازاً، واستعماله في بعض الباقي مجازاً آخر أيضاً، فلا معين للأوّل على الثّاني، لأنّهما

(1) ينظر: المعجم الأصولي، صنفور: 1/ 473.

(2) ينظر: القواعد الأصوليّة، الجواهري: 2/ 184.

متساويان فلا يكون ظهور للعام في تمام الباقي (1).

وللإجابة على الدعوى السابقة يُقال في ذلك:

1- إنَّ المخصص المتصل كقولك: "أكرم كلَّ عالمٍ إلاَّ الفاسقين، لم يستعمل أداة العموم إلاَّ في معناها وهي: شمول جميع أفراد مدخولها، غاية الأمر: أنَّ مدخولها تارة يدلُّ عليه لفظ واحد نحو "أكرم كلَّ عادلٍ" وتارة يدلُّ عليه أكثر من لفظ، كما هو عليه في التَّخصُّص، فيكون معنى التَّخصُّص: أنَّ مدخول "كلِّ" لا يشمل العالم فقط، وإنَّما خصوص العالم العادل؛ لأنَّ "كلِّ" تدلُّ على شمول جميع عالم عادل؛ ولذا لا يجوز وضع لفظة "بعض" بدل لفظ "كلِّ" فلا يصح أن نقول: "أكرم بعض العلماء إلاَّ الفاسقين" وذلك لعدم جواز الاستثناء حينئذ (2).

ولا معنى لقولهم أنَّ المجاز يكون في نفس مدخولها نحو: كلمة "عالم" إذ هي موضوعة لنفس الطَّبيعة، وليست للطَّبيعة بجميع أفرادها أو بعضاً منها، فإرادة جميع الأفراد أو بعضها يكون من دلالة لفظة أخرى نحو: "كلِّ" أو "بعض" (3). والكلام السابق عن المخصص المتصل، وكذا الأمر بالنسبة للمخصص المنفصل، وذلك لأنَّ المخصص المنفصل يعنى جعل الخاص قرينة منفصلة على تقيد المدخول بما عدا "الخاص". فلا تصرف في أدوات العموم، ولا في مدخولها، وهو من باب تعدد الدال والمدلول (4).

ويدلُّ على ذلك أمور:

أ- تبادر كلِّ الباقي من العام المخصص وظهوره فيه، كظهوره في الكلِّ قبل التَّخصُّص.

ب- استدلال العلماء قديماً وحديثاً العامات المخصوصة في جميع الباقي من غير

نكير، وقد قيل "ما من عامٍ إلاَّ وقد خص".

(1) القواعد الأصولية، الجاهري: 185.

(2) القواعد الأصولية، الجاهري: 185.

(3) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 197.

(4) ينظر: المصدر نفسه: 197.

ج- إذا قال: "أكرم كلَّ بني تميم و أمَّا فلان فلا تكرمه" فتركَّ إكرام غير المخرج عُدَّ عاصياً، ولولا الظهور في الباقي لما عصى به" (1).

2- إنَّ القول: بأنَّ أداة العموم قد وضعت لتدلَّ على سعة مدخولها ولجميع أفرادها، فإذا أُريد من مدخول العام بعض أفرادها حينها يكون استعمال أداة العام في غير ما وضعت له، فحينها يكون الاستعمال مجازاً؛ وعليه يكون استعمال العام في جميع المتبقي مجازاً أيضاً، واستعمال العام في بعض المتبقي مجازاً آخر كذلك. ولكن يمكن القول إنَّ المجازين غير متساويين، لأنَّ الأوَّل أقرب إلى الحقيقة، فيصير العام ظاهراً فيه فيدل حينها أنه حجة في جميع المتبقي. وعليه ليس كلُّ من يقول بالمجازية لا يقول بحجية العام في المتبقي (2).

المطلب الثامن: تطبيقات على ما مرَّ سابقاً:

يوجد في المقام نصان:

الأوَّل: نصُّ عام، وهو جواز الاستنجاء بكلِّ الأجسام الطاهرة والقاعة النجاسة حجر كانت أم غيره.

الثاني: نصُّ خاص، وهو عدم جواز الاستنجاء بجسم ينزلق على النجاسة. فهل

يكون العام حجة في المتبقي وهو الجسم القالع للنجاسة وإن كان مُنزلقاً أو لا (3)؟

قال في جواهر الكلام: " قد حكى في الخلاف وعن الغنية، أنه يكفي -

بالاستنجاء- بكلِّ جسم طاهر قالع للنجاسة سواء كان حجراً أو غيره... ولا يجوز

الاستنجاء بصيقل ينزلق عن النجاسة لملاسته فلا يزيلها... أمَّا لو اتفق القلع به فلم

أعثر على ما يقتضي عدمه، وما ذكره من التعليل إنما هو خاص بالأوَّل؛ ولذا صرح

بعضهم بالاجتزاء به، نعم عن العلامة في النهاية عدم الاجتزاء وكأنَّه من الاطراد

النادرة التي لا تشملها الإطلاقات، وفيه منع واضح" (4).

(1) القواعد الأصولية، الجوهري: 185 / 2.

(2) المصدر نفسه: 186 / 2.

(3) المصدر نفسه: 186 / 2.

(4) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: 53 - 39 / ٢٩٢.

2- وردت نصوص قرآنية على طهارة الماء نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (1)، إلا أن الأدلة الواردة في طهارة الماء قد تم تخصيصها بروايات عديدة تدلُّ على نجاسة الماء في حال تغيير لونه أو طعمه أو ريحه" نحو قول الإمام الصادق (عليه السلام): "خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما تغير لونه أو طعمه أو ريحة" (2)، فلو شككنا في طهارة ما دون الكر - القليل - بعد ملاقاته للنجاسة مع عدم تغير أوصافه فهل يمكن أن نحكم بطهارته على ضوء الأدلة العامة، بعد أن أحرزنا عدم شموله بالأدلة الخاصة؟ والجواب على ذلك: نعم يحكم بطهارته بناء على الأدلة العامة (3).

3- قال تعالى: "أوفوا بالعقود" (4) الذي خصص بقوله تعالى: "حرّم الربا" (5) فإذا شكّ في وجوب الوفاء بعقد المعاوضة لعدم وجود إيجاب وقبول لفظي بين الطرفين، ففي هذه الحال يصح التمسك بعموم الآية الكريمة، لأن العام حجة في ما تبقى (6).

تخصيص العام بالمجمل: المخصص المجمل أمّا مفهومي أو مصداقي:

أولاً: المخصص المجمل المفهومي: ويطلق عليه "الشبهة المفهومية" وذلك إذا كان الشك واقعاً في نفس مفهوم الخاص، بأن يكون مجملاً نحو قوله (عليه السلام) "خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما تغير لونه أو طعمه أو ريحه"، وكان الشك في المقصود بالتغير هل هو التغيير الحسي أو الأعم منه ومن التقديري؟ وكذا إذا قال المولى: أحسن الظنّ بمحمد، وشككنا في محمد هل هو ابن زيد أو ابن بكر؟

ثانياً: المخصص المجمل المصداقي: ويطلق عليه بـ"الشبهة المصداقية" والشك

(1) سورة الفرقان: الآية 48.

(2) نهاية الأحكام في معرفه الأحكام، الحسن بن يوسف بين على المطهر الحلي (ت: ٧٢٦ هـ)، ط2، الناشر: مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤١٠هـ: 228 / 1.

(3) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 198 / 1.

(4) سورة المائدة: الآية 1.

(5) سورة البقرة: الآية 275.

(6) القواعد الأصولية، الجواهري: 188/2.

فيها يكون بدخول أحد أفراد العام بالخاص، مع كون مفهوم الخاص واضحاً، لكونه مبيناً وليس مجملاً، كما مرّ في مثال الماء أنف الذكر، بأنّ ماءً معيناً تغيّر بنجاسة فدخل في حكم الخاص، أم لم يتغير فهو باقٍ على طهارته؟ والكلام في التشبيهين يختلف اختلافاً واضحاً، ولذا سيتناول الباحث كلاّ منهما بالتفصيل (1).

المطلب التاسع: الشبهة المفهومية والمصادقية:

- 1- **الشبهة المفهومية:** وهي "الاشتباه بالحكم بسبب الاشتباه بالمفهوم" (2).
والدوران فيها مرّة يكون بين القليل والكثير كالمثال الأوّل، فإنّ الأمر يدور بين تخصيص التّغيير الحسيّ أو الأعم منه ومن التّقديري، فالقدر المتيقن هو التّغيير الحسيّ. ومرّة يكون الدوران بين المتباينين كالمثال الثاني، فالأمر يدور فيه بين تخصيص محمد بن زيد، ومحمد بن بكر ولا يوجد بينهما قدر متيقن.
وعلى كلا التّقديرين، فالمخصص لا يخلو إمّا متصلاً أو منفصلاً، والحكم في الأقسام آنفة الذكر يختلف باختلاف كلٍّ منهما في الجملة، وفي ما يلي تفصيل ذلك:
- 1- في حال كان المخصص من نوع المتصل، وسواء أكان الدوران فيه بين الأقل أم الأكثر أو كان بين المتباينين، ففي هذه الحالة يجري إجمال المخصص إلى العام، بمعنى: لا يمكننا التمسك بأصالة العموم؛ لإدخال المشكوك فيه في حكم العام.
- 2- إنّ المخصص المتصل يمثل قرينةً كلاميةً متصلة، وفي هذه الحالة لا ينعقد للعام ظهور إلاّ في غير الخاص، فإذا كان العام مجملاً سيجري إجماله إلى العام؛ لأنّ غير الخاص ليس معلوماً لنا، حينها لا ينعقد للعام أيّ ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.
- 3- في الدوران بين الأقل والأكثر في حال كان المخصص منفصلاً، فهنا لا يسري إلى العام، معنى ذلك أنّه يصح لنا التمسك بأصالة العموم؛ لإدخال غير الأقل في حكم العام.
- 4- في الدوران بين المتباينين في حال كان المخصص منفصلاً، فهنا يسري

(1) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 1/ 199.

(2) أصول الفقه وقواعد الاستنباط، علي غانم الشويلي، ط1، مطبعة وارث، 2018: 116.

إجمال الخاص إلى العام تماماً كالمخصص المتصل (1).

ب- **الشبهة المصدقية:** وهي الاشتباه بالحكم بسبب الاشتباه بالمصدق (2).

مرّ علينا أنّ "الشبهة المصدقية" تكون عند الشكّ في دخول فرد من العام في المخصص، مع فرص أنّ المخصص مبيناً لا إجمال فيه، بل الإجمال في المصدق، فلا يعلم أنّ هذا الفرد اتصف بالخاص فهو خارج عن حكم العام، أم لم يتصف بذلك فهو مشمول بحكم العام، نحو مثال الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة، وكمثال الشكّ في اليد هل هي يد عادية أو أنّها يد أمانة، فنشكّ في دخولها في العام، وهو قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله): "على اليد ما أخذت حتّى تؤديه" (3).

ونُسبَ إلى مشهور العلماء الأقدمين قولهم جواز التمسك بالعام في "الشبهة المصدقية"؛ ولذا أفتوا في حال اليد المشكوكة بالضمان. ويرى الشيخ المظفر (ت: ١٣٨٢هـ) أنّ القول الصحيح هو عدم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في المخصص "المتصل" و"المنفصل" معا. واستدلّ على ذلك بقوله: إنّ المخصص كونه حجة فهو أقوى من العام، وهو يوجب قصر حكم العام على باقي أفرادها، ويرفع حجية العام في بعض مدلوله.

والفرد المشكوك فيه مرّدّ بين أنّ يدخل في العام إذا كان العام حجة فيه، وبين خروجه من العام مع عدم دلالة العام على دخوله في الذي هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه من دون مزاحم كما ورد في دليلهم. وتحصل من ذلك: أنّ لدينا حجتين معلومتين بحسب الفرض: إحداهما العام، وهو حجة فيما عدا الخاص، وثانيهما المخصّص، وهو حجة في مدلوله، والفرد المشتبه فيه مرّدّ بين دخوله في إحدى الحجتين.

(1) ينظر: أصول الفقه، المظفر: 201 / 1.

(2) أصول الفقه وقواعد الاستنباط، علي غانم الشويلي: 152.

(3) مُسند الإمام أحمد بن حميل (ت: ٢٤١ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (د. ط)، (د. ب):

مناقشة:

وبهذا البيان يتضح للباحث الفرق بين "الشبهة المصدقية" و"الشبهة المفهومية" في المخصص المنفصل في حال الدوران بين الأقل والأكثر، إذ الخاص في "الشبهة المفهومية" ليس بحجة إلا في الأقل، وأمّا الزائد المشكوك فيه فهو ليس مشكوك الدخول في الذي كان الخاص معلوم الحجية فيه، وإنّما الخاص مشكوك أنّه جعل حجة فيه أم لا، وكلّ مشكوك الحجية فيه فهو ليس بحجة في ذلك الشيء، وأمّا العام فهو حجة إلا في الذي كان الخاص حجة فيه(1).

تطبيقات على ما مرّ:

1 - "رُوي عن الإمام الصادق " أنّه قال: خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما تغيّر لونه أو طعمه أو ريحه"، في الحديث الشريف "عام" خصّ بمخصص متصل ومجمل من حيث التّغير، وذلك لعدم علمنا أنّ المقصود بالتّغير أحسيّ هو أم تقديريّ، والقدر المتيقن هو التّغير الحسيّ، وعندها إذا شكنا بالماء المتغير بالنّجاسة تغييراً تقديرياً، فلا يمكننا التمسك بـ"العام" للحكم بطهورية ذلك الماء.

2- ورد في الروايات الشريفة ما دلّ على عدم صحة الصلّاة بالثوب النّجس، من دون فرق كونه متنجساً بالدم أو بغيره من أنواع النّجاسات، إلاّ أنّه قد خرج بالدليل خصوص الثوب الذي تنجّس بالدم إذا كان حجمه أقل من درهم، فحينها إذا شكّ في الدم المتنجس أنّه أقل من درهم؛ كي يدخل تحت عنوان المخصص، أو أنّه أكثر من حجم الدرهم؛ كي يدخل تحت عنوان العام، والصّحيح أنّه يصحّ التمسك بالعام؛ كي نثبت عدم العفو من هذا الدم الذي شكّ في الصلّاة فيه، وقد يفتي الفقهاء في مثل هذا المورد بعدم صحة الصلّاة بهذا الدم الذي شكّ فيه، ولكن ذلك يكون بدليل آخر غير التمسك بدليل العام.

3- ورد في الروايات الشريفة جواز الصلّاة بالثوب المتنجس بالدم إذا كان حجمه أقل من درهم، كما ورد أيضاً أنّ الدم الناتج عن الحيض مانع عن الصلّاة بشكل مطلق حتّى وإن كان حجمه أقل من درهم، وقد ألحق مشهور الفقهاء به دم

(1) ينظر: أصول الفقه المظفر: 1/ 208-210.

الاستحاضة ودم النَّفَاس، فعند الشُّكِّ أَنَّ الدَّم الذي أقل من الدرهم أَنَّهُ من الدَّماء الثلاثة أنفة الذَّكَر أو هو من أفراد العام، فعندها لا يصحُّ لنا التَّمسك بالعام؛ لأثبات صحة الصَّلَاة في الدَّم المشكوك فيه. وقد يفتي الفقهاء بجواز الصَّلَاة في ذلك الدَّم الذي شُكِّ فيه، لكنه ليس من باب التَّمسك بالعام، وإنَّما من دليل آخر.

4- قال تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾⁽¹⁾، وهذا اللفظ العام قد خصص بقول الإمام الهادي (عليه السلام): "لا يجوز شراء الوقف"⁽²⁾. فلو شُكِّ في عقد خارجي أَنَّهُ داخل في الوقف؛ كي يدخل في المخصص أو لم يدخل فيه؛ كي يدخل فيما يجب الوفاء به، ففي هذه الحالة لا يجوز التَّمسك بالعام؛ لأنَّه تمسك به في "الشَّبهة المصداقيَّة" للمخصص.

5- قال تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وقد خصص بقول الأمام الصادق (عليه السلام): "ثمن العذرة سحت"⁽³⁾ وفي المقام "شبهة مفهوميَّة" للمخصص المنفصل الذي يدور بين الأكثر والأقل، إذ يقتصر على القدر المتيقن وهو عذرة الإنسان، أمَّا في عذرة الحيوان فيتمسك بالعام في مسألة صحة بيعها، وذلك للشُّكِّ في كونها من الخاص، أي: يشكُّ في كون المخصص حجة فيه، والشُّكُّ في الحجية يساوق عدمها.

6- ورد عن أئمة الهدى (عليهم السلام) قولهم: "لعن الله بني أمية قاطبة"، إلَّا أنَّ هناك قيد عقليّ وهو إخراج المؤمن منهم إذ لا يجوز لعنه، وهذه قضية خارجيَّة، فيعقل تصدي الإمام بنفسه؛ كي يضمن عدم وجود المؤمن في الأمويين؛ وذلك لعدم الفهم من المخصص "هو عدم جواز لعن المؤمن منهم" العقليّ عدم تعهد المعصوم (عليه السلام) بعدم الإيمان في الأمويين وخصوصاً مع وجود لفظ "قاطبة" في الرواية، ولم يثبت من الواقع الخارجي أنَّ الأمويين فيهم مؤمن، وهذا يدلُّ على أنَّ من ثبت إيمانه منهم لا يصح لعنه، أمَّا من يُشكُّ في إيمانه يصح لعنه؛ لأنَّ المعصوم تكفَّل في إحراز عدم الإيمان في مثل هذه القضية الخارجيّة.

(1) سورة المائدة: الآية 1.

(2) الكافي، الكليني: 37 / ٢.

(3) تهذيب الأحكام، الطوسي: 3726.

7- إِنَّ الْآيَاتِ الْأَمْرَةَ بَغْضِ الْبَصْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ (2)، دلّت على حرمة نظر الرجال إلى النساء وبالعكس، وقد خرج من عمومها المحارم والمماتل، فإذا شكّ في شخص أنه من المحارم؛ كي يجوز لنا النظر إليه، ففي هذه الحالة لا يصح التمسك بعموم الآيات الكريمة: لأثبت حرمة النظر، بل ينبغي إيجاد دليل آخر على الحكم (3).

مناقشة:

بعد هذا البيان عن المنهج السيميائي تبين لنا أنّ السيميائية متجذرة في المباحث الأصولية منذ ظهور علم الأصول في التراث الإسلامي وقد طبقه الأصوليون والمفسرون في أبحاثهم الأصولية والتفسيرية خلافا لما يتصوره الحداثيون العرب.

(1) سورة النور: الآية 30.

(2) سورة النور: الآية 31.

(3) ينظر: القواعد الأصولية، الجواهري: 200-202.

الفصل الخامس
التداولية الأصولية
وأثرها في الاستنباط الفقهيّ

- ❖ المبحث الأول: التداولية المفهوم والمصطلح وأثرها في الاستنباط الفقهي
- ❖ المبحث الثاني: نظرية أفعال الكلام عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهيّ
- ❖ المبحث الثالث: نظرية الاستلزام الحواري عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي

المبحث الأول

التداولية المفهوم والمصطلح وأثرها في الاستنباط الفقهي

تمهيد:

اجتذبت اللّغة اهتمام العلماء والباحثين في مختلف الدّراسات الإنسانية كعلم الفلسفة وعلم المنطق وعلم أصول الفقه وعلم الاجتماع وعلم النفس؛ لأنّ اللّغة في دالاتها التي يستعملها بنو البشر أهمية كبيرة جداً، فهي وسيلة التفاهم اليومي بين أفراد البشر، كما أنّها وسيلة التّواصل التّاريخي بين مختلف الأجيال، بل أكثر من ذلك؛ "لأنّها تُعدُّ عنواناً لكلّ الأنظمة الدّلاليّة الأخرى غير اللّغوية، التي تتضمن التّواصل في ظروف معينة، نحو الرّموز، والإشارات، والاصطلاحات المختلفة؛ ذلك أنّ هذه الأنظمة لا تؤدي وظيفتها إلاّ بتأويلها إلى اللّغة ... واللّغة هي نظام التّواصل الوحيد الذي يؤدي وظيفته من زاويتين مختلفتين في التّعبير عن الأشياء: الزاوية الإشاريّة «السّمائيّة»، والزاوية الدّلاليّة"⁽¹⁾.

فقد شهد القرن الماضي أوج الاهتمام بدراسة اللّغات المختلفة التي عُرفت فيما بعد بعلم «اللّسانيات» أو «الألسنيات» إلى درجة كبيرة جداً، إذ يمكننا أن نقول: إنّ القرن العشرين هو قرن اللّغة وعلومها المختلفة، وهو قرن اللّسانيات التي ظهرت على يد العالم اللّغوي «دوسوسير» (ت: 1912م) الذي أحدث تطوراً كبيراً في مناهج البحث اللّغويّة، وبعد «دوسوسير» ظهرت نظريات ومدارس لغوية عديدة إلى درجة أدت إلى جعل اللّغة موضوعاً للفلسفة بعد أن كان موضوعها الوجود، كما ظهر ذلك في كتابات اتباع الفلسفة التّحليليّة⁽²⁾.

المطلب الأوّل: التداولية في اللّغة والاصطلاح:

التداولية في اللّغة والاستعمال القرآني: جاء في معجم مقاييس اللّغة: "الدّال والواو واللام أصلان: أحدهما يدلُّ على تحوّل شيء من مكان إلى مكان آخر، والآخر

(1) اللّسانيات التداولية، مع محاولة تأصيلية في الدّرس العربي القديم، خليفة بوجادي، ط1، بيت الحكمة، الجزائر، 2009: 47.

(2) ينظر: التداولية عند علماء العرب، مسعود صحراوي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005: 18.

يدلُّ على ضعف واسترخاء" (1).

أمَّا في أساس البلاغة فقد عُرِفَتْ: "دالتِ الدَّولةُ، ودالتِ الأيامُ بكذا، وأدلَّ اللهُ - تعالى - بني فلان من عدوهم: جعل الكُرَّةَ لهم عليه، وعن الحجاج: أنَّ الأرضَ ستدالُ منا كما دلنا منها وفي مثل هذا يدالُ من البقاع كما يدالُ من الرِّجالِ، وأدبيلُ المؤمنون على المشركين يوم بدر، وأدبيلُ المشركون على المسلمين يوم أحد، واستدلَّتْ من فلان لأداله فيه... " (2).

وجاء في المفردات: "الدَّولةُ والدَّولةُ واحدة، وقيل الدَّولةُ في المال والدَّولةُ في الحرب، وقيل الدَّولةُ اسمُ الشَّيْءِ الَّذِي يَتَنَاولُ بَعِيْنَهُ، والدَّولةُ المصدر، قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (3)، وتداول القوم كذا أي تناولوه من حيث الدَّولةُ، وداول اللهُ كذا بينهم" (4)، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (5).

ومن الواضح أنَّ المعاجم العربيَّة لا تخرج عن معنى التَّنقل والتَّحول من حال إلى حال "ومجموع هذه المعاني التَّحول والتَّنقل الَّذِي يَقْتَضِي وجود أكثر من حال ينتقل بينها الشَّيْءُ، وتلك حال اللُّغة متحوِّلة من حال لدى المتكلم إلى حال لدى السَّامع، ومتنقلة بين النَّاسِ يتداولونها بينهم؛ ولذلك كان مصطلح «تداولية» أكثرُ ثبوتاً بهذه الدَّلالة من المصطلحات الأخرى الدَّرَائِعِيَّة، النَّفْعِيَّة، السِّيَاقِيَّة - وغيرها" (6).

ويبدو أنَّ أوَّل من أطلق مصطلح التَّداولية هو الدكتور طه عبد الرَّحمن (*) إذ

(1) معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس: 314 / 2.

(2) أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت 538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 / 1998م: 303 / 1.

(3) سورة الحشر: الآية 7.

(4) المفردات، الراغب الأصفهاني: 234.

(5) سورة ال عمران: الآية 140.

(6) في اللُّسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي، خليفة بوجادي: 148.

(*) هو فيلسوف مغربي معروف في الأوساط الأكاديمية، درس في جامعة السوربون ونال درجة الدكتوراه، إذ تخصص باللُّغة والمنطق والفلسفة، له مؤلفات كثيرة أهمها اللُّغة والفلسفة، وكتاب فقه الفلسفة، والمنطق والنحو الصوري بنظر: ويكيبيديا على شبكة الانترنت وعلى الموقع: [https:// wikipedia.org/wikit](https://wikipedia.org/wikit)

عَرَبَهُ من اللُّغة الإنكليزية والفرنسية الى العربية وكان ذلك في عام 1970م(1).
التداولية اصطلاحاً: ولها عدّة تعريفات أهمها: "التداولية هي دراسة اللُّغة وذلك
 بعدّها ظاهرة حاجيّة وتواصلية واجتماعيّة"(2). أو هي: دراسة اللُّغة دراسة
 استعمالية في الخطابات والآثار التي تثبت ذلك(3). وعُرِّفَت ثالثاً: "هي الدّراسة أو
 التّخصّص الذي يندرج ضمن اللّسانيات، ويهتمُّ أكثر باستعمال اللُّغة في
 التّواصل"(4).

والتداولية عبارته عن اتجاه لغوي ازدهر ونما في الثقافة الغربية فهي ترجمة
 مصطلح Pragmatics وهو مصطلح إنجليزي وهو يعني طريقة التّعبير من معنى
 يقصده المتكلم ويقصد بها أيضاً علم دراسة اللُّغة(5).

مناقشة:

ويبدو للباحث من التّعريف السّابقة أنّ للسياق أثراً كبيراً فيها، لذا عرّفها أحد
 الباحثين أنّها: دراسة الاتصال اللّغوي في السياق"(6). ويبدو أنّ أقدم تعريف للتداولية
 هو الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي تشارلز موريس(*) (ت: 1901م) في كتابه
 الموسوم «أسس نظرية العلامات» إذ عدّها جزءاً من السّيميائية وأحد فروعها وقد
 عرّفها بما يلي:

-
- (1) ينظر: تجديد المنهج في تقويم التّراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب،
 (د.ت): ٢٤٤.
- (2) في اللّسانيات التّداولية، خليفة بوجادي: 69.
- (3) بنظر: المصدر نفسه: 19.
- (4) التّداولية: من أوستن إلى غوفمان، فيليب بلامتيه: ترجمة: صابر الحباشنة، ط1، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٧:
 ١٨.
- (5) ينظر: شطايا لسانية، مجيد الماشطة، ط1، دار السّياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن - بريطانيا ١٩٩١:
 ٨٧.
- (6) استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشّهري، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة،
 بنغازي ليبيا، 2004: 53 / 1.
- (*) مفكر وفيلسوف أمريكي الأصل، اهتم وبشكل كبير بمسائل الدّلالة المنطقية، من خلال كتابه الموسوم ب -
 (أسس الرّموز). ينظر: اللّسانيات اتجاهاتها وقضاياها الرّاهنة، نعمان بوقرة، ط1، عالم الكتب الحديث،
 الأردن، 2009: 267.

"أ- علم النحو « التراكيب »: دراسة علاقة العلامات فيما بينها.

ب- علم الدلالة: دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تدلُّ عليها.

ج - التداوليّة: هي دراسة علاقة العلامات بمفسريها "(1).

ويعدُّ هذا التعريف للتداوليّة هو الأقدم وكلّ من عرفها بعده فهو عيال عليه، وهو مختار الباحث؛ لأنّه عرفها بجميع مستويات العلاقة انفة الذكر .

مناقشة:

وعلى ذلك يبدو للباحث أنّ التداوليّة: هي عملية دراسة اللّغة في السّياق الاجتماعي، فهي تتعامل مع جميع النّصوص التي يستعملها المتكلم، وكذلك تتعامل مع سلوك المتكلمين والسّامعين، فهي تعطي مجالاً كبيراً وواسعاً للتأويل؛ لأنّها تقوم بدراسة كيفية تحليل السّامعين لمقاصد المتكلمين، ومفاهيمهم، وتحت إطار السّياق التداولي المتغير، فاللّغة بهذه الدّراسة تُعدُّ وصفيّة، فهي قد أعطت للسّياق أثراً مهماً يعبرُ عن الموقف الاجتماعي الذي يتمُّ فيه كلام المتكلمين.

المطلب الثاني: مهام المنهج التداولي:

وتتلخص بما يلي:

أولاً: القيام بعملية دراسة استعمال اللّغة التي لا تقوم بدراسة البنية اللّغوية بذاتها، وإنما تأخذ على عاتقها دراسة اللّغة عند استعمالها في مختلف الطّبقات المقاميّة، كونها كلاماً محدداً، قد صدر من متكلم معين موجهاً كلامه إلى مخاطب معين بألفاظ محددة في مقام تواصلية معين؛ كي تحقق غرضاً تواصلياً محدداً.

ثانياً: القيام بعملية شرح لكيفية جريان عملية الاستدلال في معالجة الملفوظات.

ثالثاً: بيان الأسباب التي تؤدي إلى فشل المعالجات اللّسانية في عملية معالجة

الملفوظات(2).

المطلب الثالث: أبرز الأنشطة التداولية

أولاً: القيام بدراسة استعمال اللّغة بدلاً عن دراستها فالمناهج اللّسانية تعمل على

(1) التداولية من أوستن إلى غوفمان: 45.

(2) ينظر: التداولية عند علماء العرب، مسعود صحراوي: 28.

دراسة المستويات التركيبية للكلام ودراسة المستويات الصوتية والتركيبية والدلالية. ثانياً: القيام بدراسة آليات المعرفة المركزية التي تعمل على معالجة الملفوظات وفهمها؛ فهي تؤدي الى قيام وشائج بين اللغة والإدراك باستخدام علم النفس المعرفي. ثالثاً: دراسة وجوه عملية الاستدلال الشفوي؛ لغرض التوصل فتؤدي إلى قيام روابط قوية بين علم اللغة وعملية التواصل (1).

المطلب الرابع: أشكال المنهج التداولي:

1 - "تداولية الدرجة الأولى: تهتم هذه التداولية بالرموز الإشارية التي تحيل إلى المتكلمين والزمان والمكان، وبذلك تهتم بدراسة البصمات التي تشير إلى عنصر الذاتية في الخطاب، التي قد تحدد مرجعيتها ودلالاتها من خلال سياق الحديث، وتعكسها أعمال باحثي الإشارة ورموزها،... ويسمّيها بعض الباحثين «التداولية التلّفظية» أو «لسانيات التلّفظ»، والسّياق في هذه الدرجة من التداولية، هو سياق وجودي ومرجعي «المتخاطبون وإحداثيات المكان والزمان».

2 - تداولية الدرجة الثانية: تتمثل في دراسة مدى ارتباط الموضوع المعبر عنه بملفوظه، أي: دراسة حجم ما يبلغه المتكلم من دلالات في الملفوظ الذي يؤدي ذلك، وهي تدرس كيفية انتقال الدلالة من المستوى الصريح إلى المستوى التلمحي «الضمني»، وأهم نظرياتها: «قوانين الخطاب»، و«مبادئ المحادثة والحجاج».

3 - تداولية الدرجة الثالثة: هي "نظرية أفعال الكلام"، أو كما يسميها الباحثون اللغة» أو الأعمال اللغوية»... مؤداها الأقوال المتلفظ بها لا تصف الحالة الراهنة للأشياء فحسب، بل إنّها تنجز أفعالاً، والسّياق هو الذي يحدد نوع الفعل المنجز، سواء كان أمراً أو نهياً أو استفهاماً أو غيرها (2).

مناقشة:

يبدو للباحث أن التداولية بأشكالها الثلاثة تعمل على تفسير اللغة بكونها رموز

(1) ينظر: المصدر نفسه: ٢٨.

(2) الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة النجف الحديثة إنموذجاً، فضاء ذياب الحسناوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٦م: ٤٥.

واشارات عبر سياقات الكلام.

المطلب الخامس: الأصول الفلسفية للتداولية

يكاد يجمع دارسو اللسانيات التداولية على أنها ولدت في أحضان الفلسفة التحليلية التي ظهرت في القرن العشرين، وتمثل الاتجاه الأساسي في فلسفة اللغة أو التيار الواسع في الفلسفة المعاصرة، الذي ركّز بشكل كبير على موضوع اللغة، وعمل على تغيير وظيفة الفلسفة وموضوعها وممارستها(1)، وتعود بداية النشاط التحليلي الى عام 1903 وهي الفترة التي ثار فيها الفيلسوف (مور) ضد الفلسفة المثالية الهيجلية، وكذا الفلسفة المثالية الجديدة التي برزت في انكلترا متمثلة بفلسفة برادلي وبوزانكيت في مقال له نُشر بعنوان «تفنيد المثالية» (2).

ويُعدُّ الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه مؤسس الفلسفة التحليلية، إذ عرض في كتابه الموسوم بـ«أسس الحساب» لتحليل مقولتين لغويتين هما: أسماء الأعلام، والأسماء المحمولة، اللذان يشكلان أساس القضية الحملية، كما بين فريجه أنّ أسماء الأعلام تدلُّ على أفراد معينين، والأسماء المحمولة تقوم بإسناد عدد من الصفات الوضعية والوظيفية لها(3). وقبل الخوض في تعريف الفلسفة التحليلية لابد لنا أولاً من تعريف مفهوم التحليل في اللغة والاصطلاح.

المطلب السادس: التحليل في اللغة والاصطلاح:

التحليل في اللغة والاستعمال القرآني:

جاء في الصحاح "حل، حَلَّ العُقْدَةَ أَحَلَّهَا، حَلًّا: فَتَحْتَهَا، فَانْحَلَّتْ. يُقَالُ: "يَا عَاقِدُ اذْكُرْ حَلًّا" فهي تعني الفتح، وهو ضد الإغلاق"(4)، قال تعالى: ﴿وَإِخْلُ عُقْدَةَ مِّنْ

(1) ينظر: الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي، مؤيد عبيد آل صوينت، أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب ، 1430هـ/2009م:24.

(2) ينظر: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد ، صلاح اسماعيل عبد الحق ، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1993م:44-45.

(3) النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الدرائعية، ماري آن بافو، جورج الياس سرفاتي، ترجمة: محمد الراضي، المنظومة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1، اذار مارس ، 2012م:351.

(4) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: 4 / 1672.

لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي) (1) أي : افتح العقد من لساني فيكون كلامي مفهوماً (2).

مناقشة:

وبهذا يكون معنى "التحليل" في اللغة يدور على أمرين:
الأول : فتح الشيء؛ كي يزول الإبهام عنه ويتضح بيانه.
الثاني: تفكيك الشيء إلى أجزائه، وهذا المعنى اللغوي هو الأقرب للمعنى الاصطلاحي.

التحليل اصطلاحاً:

"هو إرجاع الكلّ إلى أجزائه، فإذا كان الشيء المحلل واقعياً سُمي التحليل حقيقياً أو طبيعياً، وإذا كان ذهنياً سُمي التحليل خيالياً، فتحليل جسم من الأجسام تحليلاً كيميائياً هو تحليل حقيقي أو واقعي، .. أمّا تحليل سجية بطل من أبطال الروايات فهو تحليل خيالي؛ لأنه يعزل أجزاء الموضوع بعضها عن بعض عزلاً ذهنياً لا غير" (3).

المطلب السابع: أقسام التحليل:

التحليل الفلسفي: ويقصد به التوضيح من خلال إبراز العناصر البسيطة في موضوعه، التي تكون غامضة، لأنها معتمدة في تركيبها.

والتحليل الفلسفي مصطلح عام وواسع يوصف العملية التحليلية التي يمارسها الفلاسفة في تحليل المفاهيم، ويرتبط التحليل الفلسفي بالتركيب، وكلاهما مصطلحان فلسفيان يدلان على تفكيك الكلّ وتجزئته عملياً أو ذهنياً. ويعمل التحليل الفلسفي على معرفة النتائج التي نحصل عليها عند تحليلنا فكرة معينة (4).

التحليل المنطقي: يعمل التحليل المنطقي على تقوية الصلة بين المنطق والفلسفة، ويؤكد في كثير من الأحيان على استبعاد "الميتافيزيقا" من عند الفلاسفة الوضعيين الذين يؤكّدون على قضايا العلوم الطبيعية وقضايا علم المنطق

(1) سورة طه: الآية: 27.

(2) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 280 / 6.

(3) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط1، دار الكتب، بيروت - لبنان: 1982م.

(4) ينظر: الفلسفة التحليلية، ماهيتها، مصادرها ومفكرها، أحمد عبد الحليم عطية، ط1، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440هـ / 2019م: 22.

والرياضيات.

وللتّحليل المنطقي موضوعات متعددة هي:

- 1- تحليل المفاهيم العلميّة.
- 2- تحليل القضايا والمبادئ والبداهيات والفروض.
- 3- تحليل النظريات والأنظمة العلمية.

ومصطلح التّحليل اللّغوي مرادف لمصطلح الفلسفة اللّغويّة في المعنى، فكلاهما "منهج" لحلّ المشكلات الفلسفية، وذلك من خلال الاهتمام بالاستعمال العادي لمصطلحات معيّنة ترتبط بالمشكلة التي تطرح للبحث الفلسفي، كما يعمل "التّحليل اللّغوي" على توضيح المفردات وتحديد معانيها من خلال اللّغة ومعاجمها(1).

المطلب الثامن: الفلسفة التّحليلية في التداولية الغربية:

ويقصد بها عملية تحليل الوحدات اللّغوية وكيفية معالجة اللّغة، ومعاني كلماتها وسيرورة تطورها، واللّغة المقصودة في هذا المجال هي: "اللّغة الفلسفيّة"، وليست اللّغة العاديّة، فاللّغة الصّناعيّة أكثر دقة من اللّغة العاديّة(2).

المطلب التاسع: خصائص الفلسفة التّحليلية:

1 - اهتمامها بدور اللّغة في الفلسفة: إذ يهتم الفلاسفة التّحليليون باللّغة بشكلٍ كبير، وهي عندهم هدف بذاته وليست وسيلة، الأمر الذي صار مائز بين الفلاسفة التّحليليين وبين الفلاسفة التّأمليين، لأنّ هذا الأخير يعتمد اللّغة كوسيلة لتحقيق أهدافه التّأمليّة بالمفاهيم الميتافيزيقية.

2 - تجزئة المشكلات ومعالجتها كلّ على حدة؛ إذ تبدأ "الفلسفة التّحليلية" بتجزئة وتفكيك المشكلات الفلسفيّة باختلافها كطريقة لحلّها، فهي لا تبدأ من خلال فرضيات مسبقة، وإنّما بعدد محدد من المسائل.

3 - خاصيتها المعرفية: الطّابع المعرفي: إنّ من أهم خصائص "الفلسفة التّحليلية" والتي تميزها عن غيرها هي عملية الكشف عن العالم الخارجي، فليس لها

(1) ينظر: الفلسفة التّحليلية، ماهيتها، مصادرها ومفكرها، أحمد عبد الحليم عطية: 23.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 25.

هدف سوى اكتساب المعرفة؛ لهذا أطلق عليها البعض بـ"الفلسفة العلميّة".
 إلا أنّ الفلاسفة التحليليين لم يصيروها إلى علم كما هو عليه في "الفلسفة
 الوضعيّة" عند "اوجست كونت" وكما هو عليه في "الماركسية" التي ادّعى روادها
 أنّها علم قائم بذاته(1).

المطلب العاشر: أهم أهداف التحليل الفلسفي:

1 - تحليل المفاهيم والأفكار؛ لغرض اكتشاف المبدأ الذي يكمن خلفها كما هو
 الحال عند سقراط، وأفلاطون وأرسطو.

2 - تحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الحسيّة الأولى، كما فعل لوك
 وباركلي وهيوم.

3 - تحليل اللّغة دلالة وتركيباً، كما فعل مور ورسل(2)، فقد أسّس الأخيران
 التحليل الفلسفي المعاصر وفي ما يلي بيان معنى التحليل عند كليهما.

رواد التحليل الفلسفي:

أولاً: التحليل عند جورج مور(ت: 1958م):

يعدّ "مور" رائد التحليل الفلسفي المعاصر فقد قام بربط التحليل الفلسفي بعملية
 الإدراك العام والإدراك الفطري، فقد عدّ جميع قضايا الإدراك العام صحيحة وصادقة
 بشكلٍ دائم، وحكم بالكذب على أية قضية فلسفيّة تعارضها.

واهتم جورج مور بتحليل كلّ ما يقوله الفلاسفة عن الوجود الإمكانية، وعن
 معنى القضايا العلميّة؛ ليتسنى له معرفة صحة هذه الأقوال من بطلانها، وكان على
 يقين بأنّ المشكلات الفلسفيّة لا يمكن أن تُحلّ بالمعالجات المنطقيّة ولا بازدياد
 المعارف العلميّة، وأنّ الحلّ يكون من خلال توجيه الحس المشترك واللّغة العاديّة.

والتحليل عند مور يدور حول اللّغة وعباراتها، ويتخذ من العبارات الوصفية

(1) ينظر: محاضرات في مادة فلسفة اللّغة، الطيب روزفي، جامعة الأخوة منتوري، كلية الآداب واللغات،
 قسنطينة، (د.ت): 15.

(2) المصدر نفسه: 17.

للوجود الخارجي موضوعاً له (1).

ثانياً: التحليل عند برتراند رسل (ت:1970):

لقد عدَّ "رسل" المنطق لباب ماهية الفلسفة، لأنه قد عرّف أنّ عملية التحليل هي الكفيلة بإيضاح أنّ المشكلة إمّا أن تكون "منطقية" وإمّا أن لا تكون المشكلة "فلسفية" إطلاقاً.

والتحليل "المنطقي" عند برتراند رسل؛ هو عملية ذهنية تقوم بها حين نشرع بإيضاح التصورات والعبارات، سواء في مجال الفلسفة أم في مجال الحس المشترك؛ لأجل العمل على محو ما فيها من علامات الغموض والالتباس. وقد لاحظ رسل أنّ هناك مصاعب كبيرة تعترض طريقنا في هذا المجال، الأمر الذي أعاق المناطقة عن الوصول إلى "اللغة المثالية" المطلوبة. ومن تلك الصعوبات التي اعترضت رسل خلال دراسته قواعد الرياضيات، صعوبة ساقته إلى إدخال تعديلات كبيرة على النظرية اللغوية (2).

أنواع التحليل عند برتراند رسل:

1 - التحليل بلحاظ كونه تعريفاً: وهو التصور الذي تبناه موريس وينز للمنهج التحليلي عند رسل، فهو يؤكد على أنّ تصور رسل للتحليل من خلال استعماله، على أنه صورة معينة من صور التعريف سواء كان التعريف لشيء ما أو تعريف سياقي، بمعنى أنّ التعريف لا يخلو إمّا أن يكون لغوياً أو غير لغوي، فالتحليل عند رسل يعني به التعريف، وهو يلتصق بمركبات لغوية (3).

2 - التحليل بلحاظ كونه تبريراً: وهو تفسير الفيلسوف آير للعملية التحليلية عند رسل، والمقصود بالتبرير ما يؤخذ به من معتقدات، دون أن نؤكد أنّ رسل يسعى إلى إثبات صحة هذه المعتقدات؛ وإنّما الهدف منها تحديد أسباب اعتمادها والتسليم بها،

(1) ينظر: الفلسفة التحليلية، ماهيتها، مصادرها، ومفكروها، أحمد عبد الحليم عطية: 73.

(2) ينظر: دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا إبراهيم، ط1، نهضة مصر، القاهرة، 1966: 23.

(3) ينظر: الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، بحث في مشكلة المعنى، محمد محمد مدين، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2018: 60.

فكلُّ اعتقاد يتعذر إيجاد أسبابه لا بدَّ لنا من التَّخلي عنه(1).

3 - التَّحليل بلحاظ كونه نوعاً من الاختزال أو الرَّدِّ: سواء كان هذا الرَّدُّ لغوياً

أو رياضياً أو فزيائياً، وهدف هذا الرَّدُّ تنقية الفلسفة من الأمور الوهميّة التي أدخلها الفلاسفة في الوجود(2).

ويتجلى التَّحليل الرَّدِّي عند رسل في محاولته ردّ الرياضيات إلى علم المنطق، وهو ما بينه في كتابه "أصول الرِّياضيات" وقد اعتقد رسل أنّ التَّحليل الفلسفيّ منهجٌ لحلِّ بعض المشاكل الفلسفيّة. وقد طبَّق رسل المنهج التَّحليلي المنطقيّ على الكثير من المشاكل الفلسفية، كما طبَّقه على المجالات اللُّغويّة والرِّياضيّة واللُّغويّة(3).

ويؤكد رسل على اللُّغة المنطقيّة، إذ عدّها لغةً متكاملة، أمّا اللُّغة العاديّة فقد رفضها، يقول في ذلك: "لا ينبغي في محاولتنا التَّفكير الجاد أن نقنع باللُّغة الجاريّة، وأنني ما زلت على اقتناع بأنّ التَّشبث العنيد بهذه اللُّغة في أفكارنا الخاصة يشكّل إحدى المصاعب الأساسيّة في سبيل إحراز تقدّم في الفلسفة"(4).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ رسل يرى أنّ النُّظريات الفلسفيّة لا يمكن أن تُترجم إلى أيّ لغةٍ سوى اللُّغة المنطقيّة؛ كونها دقيقة في إيصال المعنى المقصود في هذه النُّظريات كما اتضح أنّ أهداف الفلسفة التَّحليليّة أنّها تزودنا بمعرفة جديدة كما تعمل على توضيح المفاهيم وتحديدها، وقد شكّلت الفلسفة التَّحليليّة الأرض الخصبة، والجو المناسب لنمو بذور المنهج التَّداولي.

المطلب الحادي عشر: التَّحليل التَّداولي عند الأصوليين وأثره في الاستنباط

الفقهي:

اتصفت تحليلاتهم بأنّها خليطٌ من القواعد التَّداولية والقواعد المنطقيّة والفلسفيّة،

(1) ينظر: الفلسفة التَّحليليّة، ماهيتها، مصادرها، ومفكروها، أحمد عبد الحلّيم عطية: 48.

(2) ينظر: الحركة التَّحليليّة في الفكر الفلسفي المعاصر، محمد محمد مدين: 166.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 168-170.

(4) حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة المعاصرة، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، ط1، الناشر، مؤسسة هنداوي،

كما بيّن الأصوليون جوهر النظرية التداولية من خلال الإشارة إلى مفهومين مهمين هما: "القصد" و"المقام"، فقد رأت التداولية في مفهوم "المقام" - الذي أهمل من قبل اللغويين - أداة حقيقية لتفسير معاني الأقوال، ففي الوقت الذي درس فيه علم الدلالة " المعنى" بمعزل عن "المقام" قامت التداولية بدراسة المعاني التابعة للمقام، فهي تهتم بكل خطاب لا يرتفع اللبس فيه إلا بالمقام الذي استعملت فيه.

والآراء التي أشار إليها الأصوليون في مبحث "الخبر والإنشاء" عدّها التداوليون مدخلاً تداولياً متطوراً للإنجازية أي: هي مدخل مهم لدراسة "الأفعال الكلامية" في البحث التداولي؛ وذلك لأن في تفريقهم بين "الخبر والإنشاء" يُسلط الضوء على "الداعي" الذي يمثل المغزى الفعلي لدى علماء التداولية الغربيين، ومن المعلوم أنّ السياق والمغزى يمثلان قطبين أساسيين في النظرية التداولية، فهما يتأثران بقصد المتكلم وسياق الكلام(1).

التداولية وعلاقتها بعلم أصول الفقه:

إنّ عملية معرفة مراد المتكلم ومقصودة أمرٌ أصيلٌ في البحوث الأصولية في التراث الإسلامي، فقد يردُ في الخطابات القرآنية أسلوبٌ معين يخرج عن معتاد مراده كما هو عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾(2).

فقوله تعالى "فلا جناح عليه" تركيب يقصد الإباحة، والأصوليون والفقهاء حينما عملوا من ركنية السعي والطواف أخذوا في البحث عن المقصود في هذا السياق، فوجدوا أنّه يندرج تحت الدلالة غير المباشرة في الفعل الكلامي(3).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ الأصوليين العرب والمسلمين استعملوا تعبيرين يقابلان السياق

(1) ينظر الابعاد التداولية عند الأصوليين، فضاء الحسنوي:20.

(2) سورة البقرة: الآية ١٥٨.

(3) ينظر: دراسات تداولية في أصول الفقه، مسعود عبدالله الزدجالي، ط1، دار الفارابي، بيروت. لبنان: ٢٠١٦

والمغزى وهما: المقام ومقتضى الحال، كما أنّ "الفعل الكلامي" الذي يقول به التّداوليون يقابل مفهوم "الدّاعي" الذي يقول به المحقق الخراساني ومدرسته الأصولية، ويقابل "فعل القول" بمستواه: الصّوتيّ، والتّركيبي في نظرية "الفعل الكلامي" ما يقصده المحقق الخراساني من المعنى الموضوع والمعنى المستعمل فيه(1).

مناقشة:

وبناء على ما مرّ اتضح للباحث أنّ النّظريّة التّداولية استعملها علماء الأصول والبلاغة والنّحو العرب والمسلمين منذ مئات السنين، فهي ليست من إبداعات الفلاسفة الغربيين كما يعتقد به الحداثيون.

كما فرّق التّداوليون "بين فعل القول" الذي يستند إلى المعنى المعجمي والمعنى التّركيبي والدّالّي للجملة وبين "الفعل الإنجازي" الذي يستند إلى قصد المتكلم من هذا الاستعمال، كذلك فرّق الأصوليون بين المعنى الموضوع للجملة الخبريّة، وبين المعنى الموضوع للجملة الإنشائية وبين دواعي استعمالها من قبل المحقق الخراساني(2).

المطلب الثاني عشر: تعريف التّداولية الأصولية وأثره في الاستنباط الفقهي:

قبل دراسة العلاقة بين التّداولية وعلم أصول الفقه، لابدّ لنا أولاً من تعريف التّداوليّة الأصولية ثمّ نبيّنُ علاقتها بأصول الفقه.

وبحسب الاستقراء الناقص لم يعثر الباحث على تعريفٍ للتّداوليّة الأصوليّة عند الباحثين في هذا الموضوع؛ ولأنّ منهج البحث العلمي يقضي بتعريف ماهيّة المصطلح قبل الخوض فيه، كان لزاماً على كاتب هذه السّطور أن يقوم بتعريفها وبيان موضوعها الذي تدور عليه مسائلها.

لذا عرّفها بأنّها: عملية فهم الخطاب الشرعي بالمعنى الأعم في سياقه

الإجتماعي.

(1) ينظر: كفاية الأصول، الخراساني: 132 / 1.

(2) ينظر: الإرادة والطلب وأثرهما في الاستنباط الفقهي ، نافع سعيد محمد: 78.

ويقصد بالخطاب الشرعي بمعناه الأعم الملفوظ أي: الكتاب والسنة، وغير الملفوظ فعل المعصوم وتقريره — ضمن سياقه الاجتماعي أي: عند صدوره من المعصوم، بعَدِهِ رموزاً وإشاراتٍ مستخدمة في عملية التّواصل بين المتكلم والمتلقي. وهذا التعريف مبني على تعريف موريس للتداولية فقد عدّها أحد فروع السيمائية وجزءاً منها كما مرّ آنفاً.

موضوع التداولية الأصولية: الخطاب الشرعيّ بمعناه الأعم.

المطلب الثالث عشر: القصد — مراد المتكلم — في استعمال الأصوليين:

أولاً: القصد في اللّغة والاستعمال القرآني:

جاء في المفردات: "القصد استقامة الطّريق، يقال قصدت قصده أي: نحوت نحوه، ومنه الاقتصاد، وهو على ضربين: أحدهما محمود على الإطلاق وذلك فيها له طرفان الإفراط والتفريط" (1)، قال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ (2).

القصد اصطلاحاً: هو النّية، العزم، الغرض، الغاية، الوجهة الاعتدال، الاقتصاد" (3). وجاء في معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة: "القصد: هو العزم المتجه نحو إنشاء فعل. وقصد الأمر: توجه إليه عامداً، والمقصد موضوع القصد.

وقصد الأمر: توسط ولم يتجاوز الحدّ فيه وقصد الطّريق: أي: استقام" (4).

الألفاظ ذات الصّلة:

الفرق بين النّية والقصد: النّية هي القصد بعينه ولكن بينهما فرقان:

الأول: "إنّ القصدَ معلقٌ بفعل الفاعل نفسه وبفعل غيره، والنّية لا تتعلق إلّا

بنفسه، فلا يتصور أن ينوي الرّجل فعلَ غيره ويتصور أن يقصده ويريده.

الثّاني: إنّ القصدَ لا يكون إلّا بفعل مقدور يقصده الفاعل، وأمّا النّية فينوي

(1) المفردات، الرّاغب الاصفهاني: ٢١٠.

(2) سورة لقمان: الآية ١٩.

(3) معجم ألفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله: ٢٨٨.

(4) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، محمد عبد الرحمن عبد المنعم، ط، دار الفضيلة، القاهرة، (د.ت): 3 /

الإنسان ما يقدر عليه وما يعجز عنه" (1).

فقد يفهم السّامع منطوق المتكلم من دون معرفة القصد من ورائه، ويرى بعض فلاسفة علم اللّغة، أنّ هناك خلطاً بين ما يقصده المتكلم، والكلام الذي يستعمله. فإنّ الذي يقصده بعبارة التي تفوّه بها يجعل العبارة واقعةً في أحضان المعنى، فإنّ دلّ هذا على شيء، فإنّما يدلُّ على أسبقية القصد (2).

وينبغي للمتكلم أن يبلّور أفكاره، ويجب عليه مراعاة التّعبير عن المعنى الذي يقصده، فالتّواصل يمثل صلب العمليّة التّواصلية؛ لذا فإنّ العمليّة التّداولية تُعنى بقصد المتكلم (3).

فالمتكلم لا يتكلم في الغالب إلّا إذا كان ثمةً قصد في كلامه، فإذا خلا كلامه من القصد حينها لا يمكن وصفه بأنّه متكلم مع غيره، ويكون كلامه مُلتفناً ليس الغرض منه التّواصل، فالذي يقوم بتحليل قول ما يجب أن ينطلق من قصد المتكلم نفسه؛ وذلك لأنّ قصد المتكلم يوقع أثراً كبيراً في السّامع، ففيه طابع سلوكي كبير ومهم في المواقف والحالات النّفسيّة (4).

ثانياً: القصد بمعنى القصدية:

القصدية لغة: مصدر صناعي للفعل «قصد» يكون اشتقاقه بإضافة ياء مشددة وتاء التّأنيث لأي لفظة مثل: وطن - وطنيّة (5). والقصدية اصطلاحاً: "إنّ القصدية بمثابة قوة دافعة للخطاب اللّغوي بشكل عام، مهما كان تنوعها النّفسي واستراتيجياتها التّداولية، ومهما كانت واضحة المعالم، أو خفيفة المراسم، شريطة أن تحتوي على

(1) بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت: 751 هـ)، ط، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت لبنان، (د.ت) 3/ 196.

(2) ينظر: الجهد التّداولي عند الأصوليين، عبد السلام فاضل: 30.

(3) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشّهري: 121 / 1.

(4) ينظر: الجهد التّداولي عند الأصوليين، عبد السلام فاضل: 31.

(5) ينظر: شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي (ت: 1301 هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداي، ط6، دار العلمية، بيروت - لبنان، 2011م: 93.

قرائن تعاقدية التزامية لغوية بين طرفي الخطاب" (1).

والشيء الذي لا يشك فيه أحدٌ هو إقدام المتكلمين تأدية أفعال كلامية فيها أثر القصدية، فإذا خلا الكلام من القصد والقصدية حينها لا يمكن تسمية الكلام بالكلام المتداول، فأياً نحو من الكلام فيه قصد فإن استضلاله بظلل التداولية يكون أمراً محسوماً، ويكون الكلام في التداول ناجحاً (2).

وقد فرّق بعض الباحثين بين القصد والقصدية وذلك بقوله: "أحسب أن التمييز بين القصدية بالمعنى الفلسفي والقصد بالمعنى العادي قد بات واضحاً الآن، صحيح أن هناك علاقة بين فكرة القصدية وفكرة القصد العادية، وذلك لأنني إذا قصدت أن أعدّ الغداء النفسي فمن الطبيعي التفكير في أنني أمثال هذا الفعل النفسي السلام أي أن القصد يعدُّ حالة تمثيلية ومن ثمَّ قصدية" (3).

مناقشة:

وعلى ذلك يكون الفرق بين القصد والقصدية عن طريق المعنى العلمي لكل واحد منها، إذ المقصود بالقصدية التوجه، أمّا القصد فيعني قصد عمل شيء معين، ومجرد نوع من أنواع مفهوم القصدية أو هو إحدى صورها (4).

ثالثاً: القصد بمعنى المعنى:

ومن الواضح أن اللغويين لم يفرقوا بين القصد والمعنى، فقد ورد في الفروق اللغوية: "أنَّ المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد (5).

وعُرِّفَت المقاصد بأنها: هي معانٍ وحكم ملحوظة للشّارع المقدس في مختلف

(1) الاستلزام الحواري في التداول اللساني، العياشي أدراوي، ط1، دار الامان، الرباط 1432هـ/2011م: 106.

(2) ينظر: الجهد التداولي عند الأصولي، عبد السلام فاضل: 31.

(3) القصدية بحث في فلسفة العقل، جون سير، ترجمة: أحمد الأنصاري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009: 23.

(4) ينظر المصدر نفسه: 24.

(5) معجم الفروق اللغوية الحادي لكتاب أبي هلال العسكري، تحقيق: موسعة النشر الاسلامي، ط6، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، 1433: 1، 2، 5.

حالات التشريع أو معظمها. وهي لا تختص في ملاحظاتها في نوع معين من أحكام الشريعة(1).

ويرى بعض الباحثين: أن الفرق بين المقاصد والمعاني أن المعاني يمكن فهمها من مواضع لغوية معينة، بينما إذا أردنا استنباط المقاصد يجب علينا الوقوف على قرائن لفظية ومعنوية، ثم الاستعانة بقدرات استنتاجية، والتأمل في القواعد التخاطبية(2).

فالفرق الجوهرى بينهما هو انتماء المعاني إلى عملية الوضع أمّا المقاصد فتنتهي إلى الكلام والاستعمال(3).

رابعاً: القصد بمعنى الإرادة:

لا يُوصف المتكلم بأنه متكلم مع الآخرين إلا إذا كانت الإرادة قائمة في كلامه أي: وجود قصد فيه يؤثر القصد بمعنى إرادة فعل الشيء في الحكم على الفعل نفسه، فتصبح الأفعال تابعة للمقاصد الباطنة لدى فاعلها وغير تابعة لشكلها الظاهري فقط(4).

خامساً: القصد بمعنى النية:

والنية هي ما يقصده المتكلم في نفسه، فهي خلافاً للإرادة، إلا أن بعض الباحثين فرق بينهما؛ لأن القصد ينسحب إلى إنجاز عمل معين، خلافاً للنية التي تنسحب إلى وظيفة هذا العمل أو هذا الحدث، وبهذا البيان يكون القصد سقفه أعلى من النية، فالأصل في الكلام هو القصد(5).

(1) ينظر: علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، ط1، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، 1421هـ/2001م: 16.

(2) ينظر: تحليل الخطاب وتجاوز المعنى نحو بناء نظرية المسالك والغايات، محمد محمد يونس علي، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 1427هـ/2016م: 92.

(3) ينظر: علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط1، ليبيا، 2006: 62.

(4) ينظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: 1/ 241.

(5) ينظر: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، تون فان دابل، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، القاهرة - مصر، 2001: 123.

المطلب الرابع عشر: الاعتبارات اللغوية عند الأصوليين:

وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وهو الذي يتعاطى مع قضايا دلالية صريحة في مباحث علم الأصول، وهذا النوع واضح جداً، وقد عبّر عنه الأصوليون بشكل واضح وصريح، وعقدوا له فصولاً كثيرة في أمهات كتب أصول الفقه.

إذ يتمحور هذا النوع حول قضايا دلالية تتعلق بألفاظ القرآن الكريم والسنة الشريفة، كالبحث الذي يدلُّ عليه سياق الخطاب من إشارة وتنبيه وإيماء وفحوى ومفهوم وغيرها، ومن المسائل التي حفل بها علم أصول الفقه، بالإضافة إلى ذلك الظواهر والعلاقات التي تدلُّ عليها النصوص القرآنية والمعصومية، التي وضعها الأصوليون تحت عناوين: العام والخاص والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه وغيرها (1).

النوع الثاني: ويشمل جميع القضايا النحوية التي تصورها علماء الأصول التي خالفوا فيها آراء النحويين أو وافقوا، الأمر الذي جعلهم يهتدون إلى أكثر من الحلول الناجحة والموفقة لبعض المسائل النحوية (2).

النوع الثالث: ويطلق عليه "المنحى التداولي في أصول الفقه"، والمقصود به كيفية توظيف الأصوليين للمفاهيم والمقولات التداولية مثل: "نظرية الأفعال الكلامية التي بحثوها ضمن نظرية الخبر والإنشاء"، وكان ذلك خلال قيامهم بالبحث عن الدلالات والطرق التي يتخذها النص، لإفادة معنى معين. وقد توصل علماء الأصول إلى اكتشاف أفعال كلامية فرعية جديدة، انبثقت عن الأفعال الكلامية الأصلية.

أنَّ الأصوليين من الناحية التداولية قد استأثروا بالبحث، في الوقت الذي فرط فيه كثير من النحويين، وذلك من خلال فهمهم لطرق تأليف الكلام وكيفية استعمال وإدراك أغراضه ومقاصده وما يطرأ عليه من تغيير؛ كي يؤدي معانٍ متعددة، ومن ذلك ما

(1) ينظر: الأفعال الكلامية عند الأصوليين، مسعود صحراوي، ط1، دار النشر: مجلة اللغة العربية، الرياض - السعودية، 2004م: 187.

(2) البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، طع، دار الهجرة، قم - إيران، 1405هـ:

قدّموه من أبحاث في ظاهرة "الأفعال الكلامية ضمن نظرية الخبر والإنشاء، بالإضافة إلى مراعاة مراد المتكلم وعرضه ومراعاة السياقات اللغوية" (1).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ الأصوليين خيرٌ من طبّق نظرية الخبر والإنشاء في التراث الإسلامي، ولا ينبغي أن يفهم من لفظ "التطبيق" هنا أنّ الأصوليين كانوا مجرد منفعلين بفكر غيرهم من العلماء ومجرد مستهلكين لمنجزات غيرهم، بل الواقع أنّهم كانوا مستقلين، في كثير من الأحيان بأراء مبكرة، ومبدعين لفكر لغوي أصيل كما تشهد آراؤهم وتحليلاتهم، أمّا مسألة التأثير والتأثير فواردة بين عموم علمائنا القدامى، فقد تأثّر الأصوليون بغيرهم كما أثروا في غيرهم، في المباحث اللغوية وفي غيرها، دون أن يقع النكير على أيّ منهم في القديم والحديث، فالتراث العربي يشكّل منظومة معرفية متكاملة.

(1) الأفعال الكلامية عند الأصوليين، صحراوي: ١٨٧-١٨٨.

المبحث الثاني

نظرية أفعال الكلام عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

إنَّ الكلام واللُّغة ليسا من نمط واحد، ولا ينتميان إلى وظيفة واحدة يمكن لنا أن نختزلها في وصفنا للواقع والحكاية عنها، بل هما وظيفتان ونمطان وهما: الإنجاز والوصف كما قرر المنهج التداولي، وهذا ما هو عليه عند إرادة المنهج التداولي مؤخراً، وهو الأمر الذي أدركه الأصوليون منذ وقت مبكراً جداً.

فقد انتبهوا إلى: "أنَّ اللُّغة ليست وسيلة للوصف والاختبار أو التقرير فقط، وإنما هي أيضاً وسيلة للفعل، وهم اكتشفوا الإنجازات «الإنشائيات» بأنواعها وفرقوها عن الأخبار"(1)؛ لذا لو أراد الباحثون دراسة المنهج التداولي، وخاصة نظرية أفعال الكلام في التراث العربي والتراث الإسلامي، عليهم الدخول من باب الخبر والإنشاء الذي يُعدُّ من مباحث علم المعاني، وكذلك هو من أبحاث علم أصول الفقه(2). وليس من المجازفة بمكان اعتبار مبحث الخبر والإنشاء من الناحية المعرفية العامة، يكافئ مفهوم الأفعال الكلامية عند المعاصرين من علماء التداولية.

ولعلَّ النقطة الجوهرية التي تُركز على مبحث الخبر والإنشاء مدخلاً لنظرية الأفعال الكلامية، هو التَّشخيص الدقيق لدى الأصوليين في الكلام، إذ أطلقوا على الكلام المقابل للأخبار أنَّه «إنشاء»، وهذه التسمية تدلُّ على أنَّ الكلام شكلاً من أشكال الفعل؛ لأنَّه يوجد معناه حال لفظه، والإنشاء عبارة عن الإيجاد والإحداث قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً﴾(3)، أي: إنَّا أوجدناهن وأحدثناهن(4).

وقد اختلفت أهداف الباحثين في مسألة الخبر والإنشاء، فالبلالغيون والنحويون

(1) نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله خلفية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2007: 225 .

(2) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2011م: 88.

(3) سورة الواقعة، الآية 35.

(4) ينظر: تفسير الميزان، الطباطبائي: 128 / 19 .

توسعوا في بحثها بشكلٍ مستفيض، فكان لهم مقصداً وغاية في ذاتها، أمّا المناطقة والفلاسفة استبعدوا التراكيب الانشائية، واقتصروا على التركيب الخبري وحده، وأمّا الأصوليون والفقهاء فقد بحثوا الخبر والإنشاء برؤية تداولية يحكمها البعد المقاصدي⁽¹⁾.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ التّداوليّة تقوم على العديد من المفاهيم والنظريات التي تمثل صلب العمليّة التّداوليّة وشغلها الشاغل، ومن أهم هذه النظريات: «نظرية الأفعال الكلاميّة» و«نظرية الاستلزام الحواريّ»، وسيقوم الباحث بتتقيح نظرية الأفعال الكلاميّة في هذا المبحث وبيان أثرها في عملية الاستنباط الفقهيّ ثمّ يشرع في تتقيح نظرية الاستلزام الحواريّ.

المطلب الأوّل: تعريف الأفعال الكلاميّة في اللّغة والاصطلاح:

أولاً: الفعل في اللّغة والاستعمال القرآني:

قال الرّاعب (ت: 502هـ): "الفعل التّأثير من جهة مؤثر بما كان بإجادة أو غير إجادة ولما كان بعلم أو غير علم وقصد أو غير قصد"⁽²⁾ قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾⁽⁴⁾. وقال ابن منظور (ت: 711هـ): "الفعل كناية عن كلّ متعد أو غير متعد .. وافتعل عليه كذباً وزوراً أي اختلفت وفتلت الشيء فانفعل، كقولك كسرتة فانكسر"⁽⁵⁾.

الفعل في اصطلاح اللّغويين: هو ما دلّ على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة

الثلاثة⁽⁶⁾

(1) ينظر: الأبعاد التّداولية عند الأصوليين، فضاء الحسنوي: 84 .

(2) المفردات، الرّاعب الأصفهاني: 504.

(3) سورة النساء: الآية: 30.

(4) سورة المائدة: الآية: 67.

(5) لسان العرب، ابن منظور: 825 / 11.

(6) شرح الرّضي على الكافية، إعداد: يوسف حسن عمر، ط2، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، 1996:

الفعل في اصطلاح الأصوليين:

عرّفه الشّيرازي (ت: 476هـ): هو "كُلُّ كَلِمَةٍ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهَا مَقْتَرَنَ بِزَمَانٍ" (1). وعرّفه الغزالي (ت: 505 هـ) بقوله: "والفعل يخالف الاسم في خاصيته، وهي صيغ دالة على أحداث مشعرة بزمان، منقسم انقسام الزّمان من ماض وحاضر ومستقبل" (2)، ومن الواضح أنّ تعريف الفعل عند الأصوليين لا يختلف عن تعريف اللّغويين.

الكلام في اللّغة والاستعمال القرآني:

قال ابن فارس (ت: 395هـ): الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما يدلُّ على نطق مُفْهِمٍ، والآخر يدلُّ على جُراح. فالأوّل: الكلام تقول كَلَّمْتَهُ أَكَلَّمْتَهُ تَكْلِيمًا، وهو كليمي إذا كلمك أو كلمته، ثم يتسعون فيسمون اللفظة الواحدة المفهمة "كلمة"، ويجمعون الكلمة كلمات وكلماً (3)، قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ (4) والأصل الآخر الكلم، وهو الجرح (5).

الكلام في اصطلاح اللّغويين:

"هو اسم لكلِّ ما يتكلّم به، مفيداً كان أو غير مفيد، فالمفيد نحو: جاء زيدٌ وغير المفيد نحو: إنَّ جاء زيدٌ" (6). و"الكلم: اسم جنس واحده كلمة، ويتركب من ثلاث كلمات فأكثر سواء أفاد أم لا، نحو: هذا طالبٌ مجتهدٌ، وغير المفيد نحو: إنَّ جاء زيدٌ" (7).

(1) اللّمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت476هـ)، تحقيق، محي الدين ديب ويوسف علي بدوي، ط، دار الكلم، دمشق - سوريا، 1416هـ/1995: 37.

(2) معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس: 131/5.

(3) المصدر نفسه: 131/5.

(4) سورة المائدة: الآية 13.

(5) معجم مقاييس اللّغة: 131/5.

(6) الأجوبة الجليّة لمن سأل عن شرح ابن عقيل على الألفية، حسين بن احمد بن عبد الله آل علي، (د.ط)،

(د.ت): 1/ 5.

(7) المصدر نفسه: 6/ 1.

الكلام في اصطلاح الأصوليين: " هو اللفظ المركب الموضوع لمعنى" (1).

مفهوم أفعال الكلام:

هو علم جديد في العالم الغربي، وقد أطلقوا عليه مصطلح (Pragmatics) علم البراجماتيات، وقد وضع بعض الباحثين العرب مصطلح " الفعليات" الذي يقابل المصطلح الغربي آنف الذكر ومصطلح " الفعليات" يشير إلى أن اللغات هي نوع من الأفعال. وأطلق عليه البعض الآخر من الباحثين العرب مصطلح "علم اللغة التداولي". وخالصة الكلام: أن المعنى الفعلي مختلف عن المعنى الدلالي، لأن الأول مرتبط بالسياق وبقصد المتكلم وإشاراته، التي تختلف عما يدل عليه المعنى اللغوي الدلالي (2).

تعريف أفعال الكلام اصطلاحاً:

وهو علم يدعو إلى الاقتصار على دراسة القضايا اللغوية التي يمكن التحقق من صدقها أو كذبها؛ لذا فهو يقتصر على دراسة الخبر أو المقولة الخبرية فقط؛ لأنها النوع الوحيد الذي يحتمل الصدق والكذب، أما بقية أنواع الجمل الإنشائية كالاستفهام والطلب وغيرها فقد أهملت؛ لأنها تسبب مشاكل لعلم الدلالة يصعب حلها (3). إلا أن علم الدلالة المشروط بالصدق والكذب، قاصر على تحليل اللغة الطبيعية، التي يستخدمها بنو البشر في التخاطب فيما بينهم؛ لأن الأخيرة لا تعتمد على الجمل التي تعتمد الصدق والكذب فقط، وإنما تعتمد الإنشائيات أيضاً؛ وبهذا جاء علم "أفعال الكلام" ليقوم بسد هذا الفراغ ويعالج الظواهر التي ترك علم الدلالة الاعتماد عليها، لقصوره في معالجتها (4).

(1) شرح الورقات في أصول الفقه، محمد الحسن ولد محمد الدورو الشنقيطي، (د.ب)، (د.ت): 12.
 (2) ينظر: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله خليفة: 26 .
 (3) نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، هشام عبد الله خليفة: 22.
 (4) المصدر نفسه: 22.

المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام عند جون أوستن (ت:1960م):

تقوم هذه النظرية على مقولة الفيلسوف البولندي الأصل والبريطاني الجنسية كاسبر مالمينوفسكي (ت: 1942)، إذ يقول في مقولته "إنَّ اللُّغة في استخداماتها البدائيَّة تقوم بدور حلقة في سلسلة من الأنشطة الإنسانية المتألِّفة؛ باعتبارها جزءاً من السلوك الإنساني، فهي وسيلة من وسائل الفعل وليست أداةً للتأمل" (1). ومن هذه المقولة برزت نظرية "الأفعال الكلامية" على يد الفيلسوف البريطاني جون أوستن (ت:1960م) وذلك في محاضراته التي ألقاها في "جامعة هارفرد" وكان ذلك في عام 1955م التي تمَّ نشرها بعد وفاته تحت عنوان "كيف نفعل الأشياء بالكلمات" (2). وأساس نظرية أوستن هي "أنَّ دراسة المعنى يجب أن تبتعد عن التراكيب الجوفاء مثل "الجليد أبيض" بمعزل عن سياقها؛ لأنَّ اللُّغة عادة تستخدم داخل سياق الكلام لتأدية كثير من الوظائف؛ فعندما نتكلم فإننا نقدم اقتراحاتٍ ونبدل، ونوجِّه الدعوات ونبدي مطالب ونذكر محظوراتٍ وما إلى ذلك، وبالطبع فإننا نستخدم الكلام ذاته في بعض الحالات؛ لتأدية فعل بعينه وخاصة عندما يصبح الكلام هو الفعل ذاته" (3).

وقد درس أوستن معاني الألفاظ على منهج فلاسفة أكسفورد، فالفعل الكلامي عنده هو جزء من كلامنا المستخدم في التَّعامل الاجتماعي؛ وذلك لوجود عدد كبير من عبارات منطوقة لا تخبر عن شيء ما أو تعرضه؛ وعلى ذلك يكون الكلام لا صادقاً ولا كاذباً، إلاَّ أنَّ نطقنا بالجملة عبارة عن حدث ما أو جزء حدث (4).

وقد فرق أوستن بين نوعين من الجمل والمنطوقات وهما:

1 - المنطوق التَّقريري: ومهمته توكيد أو تصوير عالمنا الخارجي.

2 - المنطوق الأدائي: ومهمته إنجاز فعل ما؛ فهو لا يقوم بعملية توكيد أو

(1) علم اللغة الاجتماعي، هيدسون، ترجمة: محمد عباد، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1990: 173 .

(2) ينظر: دلالة السياق، ردة الله بن ردة الطلحي، ط1، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة ام القرى، 1423هـ/ 224.

(3) علم اللغة الاجتماعي، هيدسون: 133.

(4) المصدر نفسه: 211 .

تصوير العالم الخارجي (1)، وفي ذلك يقول أوستن: "عندما أقول إنني اتخذ هذه المرأة لتكون لي زوجة شرعية - في ظروف ملائمة - فإنني لا أكتب تقريراً عن الزواج وإنما انغمس في الزواج من قمة الرأس إلى أخمص القدم" (2).

مناقشة:

يبدو للباحث أن نظرية أوستن تقوم على النوع "الأدائي" فهو المنطوق الذي في حال النطق به تكون ممارسة فعل معين، ومثال ذلك: هو ألفاظ العقود التي تنجز فعلاً معيناً حال النطق بها نحو: "باع" و"اشترى" و"زوج" و"طلق" و"بايع وعاهده" و... فحين ننطق بهذه الأفعال يتم إنجاز البيع أو الشراء أو الزواج أو الطلاق أو العهد، في حال نُطقت في ظروف ملائمة.

المطلب الثالث: المقولات الانجازية:

اطلق "أوستن" على هذه المقولات اسم "المقولات الإنجازية" أو "الإنجازيات" اختصاراً، إذ في هذه الإنجازات يُعدُّ مجرد نطقنا بالكلمات إنجازاً لفعل ما أو عمل ما، ومثال ذلك:

1- بسم الله تعالى أفتح مكتبة الجامعة، وذلك حين ينطق بها المتكلم أثناء قصه للشريط.

2- أوصي بنصف ثروتي إلى صديقي زيد، وذلك حين نكتبها بوصية قانونية.

3- أسألك يا ربّي السّتر والعافية.

4- أبايعُ علي وأخلع معاوية.

5- أوصيكم ونفسي بتقوى الله تعالى.

ففي المقولة الأولى لم يصف المتكلم حقيقة معينة ولم يخبرنا عن العمل الذي فعله، بل هو بمجرد النطق به، قام بنفس الفعل أي: افتتح المكتبة وأنجز ذلك

(1) التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق، ط1، دار التنوير، بيروت - لبنان، 1993م.

(2) التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق: 225.

الافتتاح (1). والأمر نفسه ينطبق على المقولات الأخرى، إذ يُنجز الفعل حال النطق بها، فالمتكلم لا يقصد إخبار السامع بمعلومات يجهلها، وإنما هو قد شرع بالفعل حين النطق بها.

والأفعال الإنجازية لها خطورة بالغة قد تؤثر على المجتمع برمته، فإذا قال ملك دولة معينة "أعلن الحرب على الدولة المجاورة" أو "أعلن استقالتي من منصبتي" فلا شك أن هذه المقولات تؤثر على المجتمع كليه.

ومن الواضح أن عملية النطق بالمقولات الإنجازية وحدها، لا تكفل الإنجاز التام للأفعال العرفية التي ترد الإنجازية فيها كما في الأمثلة السابقة، كفعل الملك مثلاً فالإنجازات هي أفعال كلامية وليست جمل؛ لذا لا يمكن القول بصدقها أو بكذبها؛ لأنها ليست أخباراً أو تقريراً يمكن أن يطابق الواقع الخارجي أو لا يطابقه.

المطلب الرابع: شروط اوستن لإنجاح العملية الإنجازية وهي كما يلي (2):

1 – يجب أن يكون ثمة تواضع واتفق على منهج متعارف عليه، ويتضمن النطق بكلمات ما من قبل أشخاص ما وفي ظروف ما.

2 – يجب أن يكون الأشخاص مناسبين؛ كي يقوموا بالتمسك بذلك المنهج المحتكم إليه.

3 – يجب أن يقوم الأشخاص المعنيين بتنفيذ المنهج بشكلٍ صحيح.

4 – وحينما تكون عملية الإجراء مصممة، كما هو معهود من قبل أناس لهم إحساساتهم وتفكيرهم وقصدهم، في أن يتبعوا ذلك السلوك المعين.

5 – على المشاركين أن يلتزموا بشكلٍ واقعي بنتائج هذا السلوك وعواقبه.

ففي حالة ارتكاب خطأ ما في إحدى هذه القواعد؛ حينها تكون عباراتنا غير

مطابقة لمقتضى الحال (3).

(1) ينظر: نظرية الفعل الكلامي، هشام الخلفية: 41.

(2) ينظر: نظرية الفعل الكلامي، هشام الخلفية: 43.

(3) ينظر: نظرية أفعال الكلام كيف تنجز الأشياء بالكلام، أوستين، ترجمة: عبد القادر قينبيني، (د. ط)، إفريقيا

المطلب الخامس: الأفعال الكلامية عند أوستن:

اذ قسم الافعال الكلامية الى مايلي:

- "أولاً: الفعل التعبيري: وهو جملة الأحداث النطقية ذات الدلالة، وقد انقسمت جملة هذه الأحداث النطقية إلى ثلاثة أقسام، وهي كما يلي:
- 1 – الفعل التصويتي: وهو الحدث التصويتي المتعلق بعمل الجهاز الصوتي "أعضاء النطق" لإحداث أصوات معينة على نحو مخصوص.
- 2 – الفعل التركيبي القواعدي: وهو النطق بألفاظ ما طبقاً للقواعد الصرفية والنحوية لتلك اللغة.
- 3 – الفعل الدلالي: وهو استخدام الكلمات والتراكيب في معنى معين.

ثانياً: الفعل الغرضي: وهو الحدث الذي يتعلق بالأغراض التي تصاحب النطق في موقف اتصالي معين، بحيث يمكن أن نحقق بذلك وعداً، أو تحذيراً أو تقريراً.

ثالثاً: الفعل التأثيري: وهو تأثير النطق على السامع مثل أحداث الخوف أو التوقف عن عمل شيء ما" (1).

خصائص الأفعال الكلامية: يرى "أوستن" أن للفعل الكلامي ثلاث خصائص

هي:

1. الفعل الكلامي دالٌّ على معنى معين.
2. إنَّ الفعل الكلامي انجازي أي: يقوم بإنجاز الأشياء والأفعال من خلال الكلمات.
3. الفعل الكلامي مؤثر في الواقع وبالأخص إذا كان فعلاً ناجحاً (2).

المطلب السادس: أنواع الأفعال الكلامية:

بعد دراسة عميقة للمفوضات انتهى "أوستن" إلى ضرورة إعادة التفكير في الأفعال الكلامية، إذ فرَّق بين اثنين أنواع من الأفعال وهي كما يلي:

1 – أفعال القول: ويقصد به التلّفظ بقول معين، مستنداً في ذلك على مجموعة من القواعد التركيبية والصوتية، التي تعمل على ضبط استعمال اللغة.

(1) دلالة السياق، ردة الله الضلحي: 229.

(2) ينظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: 44.

2 - أفعال الإنجاز: وتعني قصد المتكلم من خطابه، الذي يريده المتكلم من فعل القول مثل: الأمر، والاستفهام، والوعد، والتحذير و...، وقد اقترح "أوستن" أن يقوم بنمذجة الأفعال السابقة بعد أن ميّز بين عدة طبقات هي:

أولاً: طبقات الأفعال الكلامية الحكمية، وتخص الأفعال التي يقدر المتكلم على إصدار أحكام من خلالها، وذلك حسب موقع المتكلم الاجتماعي، كأن يكون حاكماً أو قاضياً ومن هذه الأفعال: أعلن، اعترض، اتهم و....

ثانياً: طبقة أفعال الكلام التنفيذية: والمقصود بها الأفعال التي تُعبّر عن إمكانية المتكلم على أخذ القرارات، وإصدار الأوامر والقدرة في التأثير على المتلقي مثل: زوّج، نصّح، سمّح، حدّر...

ثالثاً: طبقة أفعال الكلام التعهدية: وهي الأفعال التي يتعهد فيها المتكلم بفعل معين، مثل: وعد، وافق، تعهد، تعاقّد، نوى،

رابعاً: طبقة الأفعال السلوكية: وهي الأفعال التي تشتمل على سلوك اجتماعي مثل: شكر، اعتذر وحب، هنا، ...

خامساً: طبقة أفعال الكلام العرضية: وهي الأفعال التي يعرض من خلالها المتكلم وجهة نظره في موضوع معين، ويقدم دليلاً مثل: استشهد، افترض، نصّ، أثبت،

سادساً: أفعال الكلام التأثيرية: وهي التي تؤثر على المتلقي عند سماعها، فتجعله يتصرف بهذه الطريقة أو غيرها (1). وليبيان الاختلاف في الأفعال الكلامية الثلاثة: فعل القول، وفعل الإنجاز، وفعل التأثير، يمكننا أن نأتي بالمثل التالي:

" لا تلعب بالدراجة"، إذ "تتضمن الجملة فعلاً قولياً، ويظهر ذلك في مجموع كلمات التي تلفظ بها المتكلم، وهو لفظ خاضع لقواعد اللغة العربية التركيبية، والدلالية، والصوتية، وفعل الإنجاز يتمظهر في المعنى، إذ يكشف عنه اللفظ، وذلك من خلال تحذير الطفل من اللعب بالدراجة في الشارع، أمّا فعل التأثير فيقترن بالأثر

(1) ينظر: التداولية اصولها واتجاهاتها، جواد خاتم، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان - الأردن،

الذي ينتجه فعل القول في الطّفْل، الأمر الذي يدفعه للاستجابة، وبهذا يتضح لنا أنّ الحكم على الألفاظ لم يبقَ متعلقاً بمعيار الصدق والكذب، كما هو الحال عند البلاغيين، والفلاسفة والمناطقة، بل مداره يكون حول الآثار التي يحدثها فعل القول في نفس المتلقي، فيكون الفعل الإنجازي ناجحاً إذا أذعنَ المتلقي واقتنع بنية المتكلم، أمّا إذا لم يؤثر بالمتلقي حينها يكون فاشلاً، ولا يقدر أن يدفع المتلقي على الإتيان بالفعل(1).

المطلب السابع: تقسيم أفعال الكلام:

ويقابل هذا المصطلح عند التّداوليين، مبحث الخبر والإنشاء عند البلاغيين.

أولاً: الأفعال الكلاميّة المباشرة:

وهي تلك الأفعال التي تشير بشكل صريح إلى الهدف من وراء الكلام، سواء كان ذلك إخبارياً أم طلبياً، وأُطلقَ عليهما أيضاً الأفعال الحرفيّة وغير الحرفيّة، أو الأفعال الأوليّة والثّانويّة، فإذا كان قصد المتكلم مطابقاً للمعنى الحرفي في الألفاظ فيكون الفعل المنجز مباشراً(2).

ثانياً: الأفعال الكلاميّة غير المباشرة:

وهي الأفعال الكلاميّة التي تقوم على الأفعال الكلاميّة، التي يكون فيها قصد المتكلم غير مطابق للمعنى الحرفي للألفاظ، كأن ينشئ الالتماس وهو يقصد الاستفهام(3).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ الافعال الكلامية المباشرة هي التي تدل على مراد المتكلم بشكل واضح لا لبس فيه، ويكون مراد المتكلم مطابقاً للمعنى الحرفي لما تلفظ به.

أمّا الأفعال الكلامية غير المباشرة هي تلك الأفعال التي لا تدلّ على مراد المتكلم

(1) ينظر التّداولية اصولها واتجاهاتها، جواد خاتم: 90-91.

(2) ينظر: الابعاد التداولية عند الأصوليين، فضاء الحناوي: 66.

(3) ينظر: آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، ط، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر،

الاسكندرية، 2006: 50-51.

بشكل واضح وصريح، أي: لا تدلّ على مراد المتكلم بشكل واضح وحرفي. بيان آخر: هي المعاني الضمنية التي لا تدلّ عليها صيغة الجملة بالضرورة، ولكن للسياق دخلا في تحديدها والتوجيه إليها، يعبر بها المتكلم عن مراده بما يغيّر معنى الخطاب الحرفي المباشر.

الأفعال الكلامية في الموروث العربي والإسلامي:

من الجدير بالذكر أنّ العلماء العرب والمسلمين قد بحثوا ظاهرة الأفعال الكلامية في تراثهم اللغوي، وفي علوم متعددة مثل: علم البلاغة وعلم المنطق، وعلم أصول الفقه، وعلم النحو، وقد توسعوا في بحثها وغاصوا في تحليل مفاهيمها⁽¹⁾. ومن ثمّ تطوير القواعد التي تُميز بين الخبر والإنشاء، ولابدّ لنا من بيان الأسس المعرفية لظاهرتي الخبر والإنشاء، وكذا بيان الأسس التي يقوم عليها الخبر والإنشاء، ونشرح هذه الأسس في المبادئ التالية:

1 - موقع الأفعال الكلامية:

"وكان ذلك ضمن علم المعاني الذي موضوعه هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان...، ليحترز بالوقوف عليها من الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"⁽²⁾، وتندرج ظاهرة "الأفعال الكلامية" في مبحث الخبر والإنشاء، التي كانت تمثّل حقلاً مشتركاً لعدّة علوم كما مرّ سابقاً، ومن أهم العلماء الذين بحثوا هذه الظاهرة في التراث العربي والإسلامي هم: سيبويه (ت: 180هـ) والفارابي (ت: 338هـ) والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ)، وابن سينا (ت: 428هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ) وجلال الدين القزويني (ت: 739هـ)⁽³⁾.

ومن الجدير بالذكر أنّ دراسة هذه الظاهرة من قبل العلماء العرب والمسلمين،

(1) ينظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: 50.

(2) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي (ت: 626هـ)، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1407هـ / 1987: 161.

(3) ينظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: 50.

كانت تدور على التراكيب التي لها دلالات مفيدة فقط دون غيرها، فقد بين السكاكي موضوع علم المعاني بقوله: "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره" (1)، ثم بيّن فهمه لخواص تراكيب الكلام بقوله: "وأعني بخاصية التّركيب ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التّركيب، جارياً مجرى اللّازم له" (2).

فمفهوم كلام السكاكي: أنّ دراسة علماء العرب والإسلام وبالأخص علماء البلاغة والأصوليين والمناطق، كانت حكرًا على التّراكيب المفيدة التي لها دلالات مباشرة أي: حرفيّة، وغير مباشر أي: ضمنيّة، يُفهم منها مراد المتكلم أو ملازمته لها. وقد استبعد الباحثون العرب المركبات غير التّامة، أي: الألفاظ المفردة؛ لأنّها غير مفيدة (3).

مناقشة:

وبهذا البيان يتضح للباحث أنّ "أفعال الكلام" موجودة في الموروث العربي والإسلامي منذ مئات السنين وقد تضمّنت كتب البلاغيين والنّحويين والأصوليين أفعال الكلام.

المطلب الثامن: الأفعال الكلاميّة عند الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي:

تتضح نظرية الأفعال الكلاميّة عند الأصوليين من خلال تتبع بحوثهم وجهودهم، التي أخذت مسارين متكاملين يقومان بخدمة الخطاب القرآني في ظهوره البياني، ويكون ذلك من خلال نظرية الإعجاز، إذ يعيّر هذان المساران عن عملية ترابط بين البنية الشكليّة بالاستعمال والتداول.

وتقوم نظرية الفعل الكلامي عند الأصوليين على قاعدتين أساسيتين هما: العرف اللّغوي و"القصد" أي: مراد المتكلم.

والعرف ثلاثة أشكال: لغوي ووضعي واجتماعي، وأمّا القصد فوظيفته تحديد

(1) مفتاح العلوم، السكاكي: 161.

(2) المصدر نفسه: 161

(3) مفتاح العلوم، السكاكي: 161.

هدف النَّصِّ والغاية منه؛ ولذا يطمح المتكلم أن يكون كلامه واضحاً ومفهوماً وذو دلالة يحسن السكوت عليها، آخذاً بعين الاعتبار تفاوت درجات المخاطبين في عملية الفهم (1).

مناقشة:

ويبدو مما تقدم أن التصور الدلالي للفعل الكلامي عند الأصوليين يقرّر وجود نحو من الألفاظ التي تُوقِع أفعالاً في الوجود مثل: أَلْفَاظُ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ، وَالْوَصِيَّةِ وَالْهَبَةِ وَالزَّوْجِ وَالِدَّعَاوَى وَجَمِيعِ الْعُقُودِ الَّتِي يَتَحَوَّلُ فِيهَا الْقَوْلُ إِلَى فِعْلٍ بِمَجْرَدِ التَّلَفُّظِ بِهِ، وَيَكُونُ فِعْلاً مُلْزِماً وَاقِعاً.

القواعد التي تقوم عليها الأفعال الكلامية عند الأصوليين:

1. وضوح الدلالة اللفظية.

2. عرفية الوضع اللغوي.

3. علم المتكلم والمخاطب بفحوى الخطاب (2).

المطلب التاسع: تطبيقات قرآنية على أفعال الكلام:

أولاً: الأفعال الكلامية المباشرة:

1 - صيغة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا

اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (3). فقوله تعالى (فاعتدوا) هو فعل كلامي مباشر.

2 - صيغة النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (4)، فصيغة

النهي في قوله تعالى: (وَلَا تُلْقُوا) هي فعل كلامي مباشر.

ثانياً: الأفعال الكلامية غير المباشرة:

1 - قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ

(1) ينظر: التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي: 57.

(2) ملامح التفكير البياني عند الأصوليين، نعمان بوقرة، ط1، الناشر مجلة إسلامية المعرفة 2008م: 133.

(3) سورة البقرة: الآية: 194.

(4) سورة النساء: الآية: 29.

وَرَجَلِكُمْ وَشَارِكُكُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١﴾،
إذ تحوّل الأمر إلى تهديد فتحوّلت صيغة الأمر من المعنى الوضعي إلى المعنى
المجازي وهو التهديد، لأنّ الباري تعالى لا يقصد بفعل الأمر (واستفز) غواية البشر
وهو منزّه عن فعل القبيح.

2 - قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ
أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾
(2)، إذ تحوّل الاستفهام في الآية المباركة إلى معنى التعجب، والتعجب إذا دخل على
الاستفهام يتحول معنى الخبر، والمقصود بالتعجب تعجب البشر من مذهبهم الفاسد،
فلا يوصف الباري تعالى بالتعجب، لأنّه استعظام يصحبه الجهل (3).

المطلب العاشر: تطبيق نظرية أفعال الكلام على مبحث الخبر والإنشاء عند

الأصوليين وأثرها في الاستنباط الفقهي

أولاً الخبر في اللغة والاصلاح:

الخبر في اللغة والاستعمال القرآني: قال الراغب "الخبر العلم بالأشياء المعلومة
من جهة الخبر، وخبرته خبراً وخبرة وأخبرت أعلمت بما حصل لي من الخبر" (4)
قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (5) أي عالم بأخباركم، ﴿وَتَبْلُؤْ أَخْبَارَكُمْ﴾ (6)، وقال
تعالى: ﴿قَدْ نَبَأْنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ (7) أي من أحوالكم (8).

الخبر اصطلاحاً: "هو المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب" (9).

(1) سورة الاسراء: الآية 64.

(2) سورة يونس: الآية: 35.

(3) ينظر: دراسة الأفعال الكلامية في القرآن الكريم - مقارنة تداولية - حكيمة بوقرمة، مجلة الخطاب، العدد الثالث، 2008م: 11-15.

(4) المفردات، الراغب، مصدر سابق،: 192

(5) سورة آل عمران: الآية 153.

(6) سورة محمد: الآية: 31 .

(7) سورة التوبة: الآية: 94.

(8) المفردات، الراغب: 192

(9) المنطق، المظفر: 48.

والخبر هو النَّبَأُ(1).

الإِنشاء في اللّغة والاصطلاح:

الإِنشاء في اللّغة والاستعمال القرآني: قال الرّاعب: الإِنشاء ايجاد الشّيء(2)،

قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾(3).

الإِنشاء في الاصطلاح: هو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، نحو اغفر

وارحم، فلا ينسب إلى قائله صدقاً أو كذباً(4).

المطلب الحادي عشر: نظريات الأصوليين في الجملة الخبرية والانشائية:

فقد اختلفت نظريات علماء الأصول في الجملة الخبرية وهي كما يلي:

الأولى: نظرية مشهور الأصوليين التي جاء بها المحقق الخراساني وهي:

"وحدة المعنى وتعدد دواعي الاستعمال"(5). فبعد أن تبني القول بوحدة المعنى الحرفي وكذا المعنى الإسمي الموازي له مثل "من" و"الابتداء"، والفرق بينهما بلحاظ المعنى الآلي في الحروف، والاستقلالي في الأسماء قال في كفاية الأصول: "ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإِنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإِنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وإن اتفقا في ما لا يستعملاه، فتأمل"(6).

فالمعنى المستعمل في الخبر والإِنشاء واحد، لأنهما من دواعي الاستعمال، فهما ليسا من مدلول الجملة ومعناها الواحد، فلا دخل لهما في المعنى الموضوع له، والمعنى المستعمل فيه، وإنما يقع الاختلاف في ما يقصده المتكلم فلو كان قصده بجملة "بعث" أن يحكي عن ثبوت النسبة في البيع إلى نفسه في موطنها فهذا يكون إخباراً.

(1) معجم الفاظ الفقه الجعفري: فتح الله: 144 .

(2) المفردات، الراغب: 192.

(3) سورة الملك: الآية 23.

(4) جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، احمد الهاشمي، تدقيق: يوسف الصميلي، ط1، المكتبة العصرية بيروت، (د.ت): 69.

(5) الأبعاد التداولية، فضاء الحسنائي: 91 .

(6) كفاية الأصول، الخراساني: 32/1.

أمّا إذا كان يقصد بجملة "بعت" إيجاد البيع بين طرفين أي: بينه وبين المشتري فهذه جملة إنشائية⁽¹⁾. "وتنتهي هذه النظرية إلى نتيجة مهمة هي: أنّ الخبر والإنشاء لا يُفِيدان من المدلول التركيبي للجملة، بل من مقام المخاطب، لأنّ ارتباطها بالقصد والدّاعي لدى المتكلم في استعمال الجملة، وليس للمعنى الوضعي والتركيبي للجملة أيّة أثر في كشف قصد المتكلم ومراده، لأنّه محايد من هذه الجهة بحسب الغرض، وعليه لا يمكن فهم المعنى المقصود للمتكلم إلّا من خلال السّياق وملابسات المقام"⁽²⁾.

مناقشة:

يبدو أنّ الجملة الخبريّة عند المشهور وضعت للدلالة على ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول في الواقع الخارجي، أو عدم ثبوت ذلك لهما فإذا كانت هذه النسبة ثابتة تكون الجملة الخبريّة إيجابية، والعكس صحيح فقولك "زيد نائم" فالجملة دالة على ثبوت النسبة بين النّوم وزيد في الواقع الخارجي، وأمّا قولك "ليس بنائم" فهي دالة على نفي النسبة في الواقع الخارجي.

الثانية: نظرية السيّد الخوئي في الخبر والإنشاء:

أنكر السيّد الخوئي قول مشهور الأصوليين بقولهم: إنّ الجمل الخبريّة والجمل الإنشائية يدلّان على النسبة التامة، وأشكل على المحقق الخراساني فيما قال في كفاية الأصول إذ لخصّ السيّد الخوئي ردّه بعدة نقاط:

الأولى: ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ دلالة الجمل الفعلية التي تستعمل في الإنشاء على الوجوب، هي أقوى من دلالة صيغ الأمر على الوجوب، إذ أنّها تدلّ على وقوع المطلوب في الواقع الخارجي حال الطلب، فالجمل الفعلية استعملت في معناها، لكن داعي الاستعمال هو البعث والطلب، وليس الإخبار والأعلام، فالجمل الإنشائية يختلف فيها الدّاعي من استعمال إلى آخر.

الثانية: في حال استعمال الجمل الخبريّة بداعي الحكاية، يكون ذلك إخباراً ولنا أنّ نصفها بالصدق والكذب، لكن إذا استعملناها بداعي البعث والتّحريك حينها تكون

(1) البحث النحوي عند الأصوليين، جمال الدين: 262.

(2) الإرادة والطلب وأثرها في الاستنباط الفقهي، نافع سعيد محمد: 92.

إنشائية وليس لنا أن نصفها بالصدق والكذب.

الثالثة: إذا لم تكن الجمل الفعلية ظاهرة في الوجوب، فلا مانع في تعيين الوجوب بأخذ الصيغ التي قال بها الأصوليون، التي تدلُّ على ملاك الوجوب، ويكون ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

وفي مورد ردِّ السيد الخوئيِّ على المحقق الخراساني بقوله: إنَّ قوله بدلالة الجمل الفعلية على الوجوب هي أقوى مما تدلُّ عليه صيغة فعل الأمر، هو غير تام، أمَّا وفق نظرية التَّعهد فالجمل الإنشائية وضعت؛ كي تدلُّ على إبراز الأمر النَّفساني لا غير (1).

الثالثة: نظرية السيد محمد باقر الصدر في ذلك:

أنَّه لا يوجد مانع من استعمال الجمل الخبرية في حال الطلب والوجوب، مثل: "يصلني"، "يغتسل"، وإنما وقع الكلام على كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب وهي قد وضعت للإخبار؟

ويرى السيد الصدر: أن الذي يدلُّ على الطلب ما يلي:

- 1- ما يدلُّ على الطلب دون عناية وهو: "مادة الأمر" و"صيغة الأمر" و"اسم فعل الأمر" و"الفعل المضارع الذي تدخل عليه لام الأمر".
- 2 - ما يدلُّ على الطلب لكن بعناية وهو: "الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب" التي بطبيعتها تدلُّ على النسبة الصدورية، فقول المعصوم (عليه السلام) "يعيد صلاته" جملة خبرية وليست إنشائية إلا أنَّها استعملت لتدلُّ على الطلب (2).

مناقشة:

بعد تنقيح مسألة الخبر والانشاء من قبل اعلام الامامية اتضح للباحث اهم نظريات مبحث الخبر والانشاء عند الاصوليين، وأنَّ اختلاف وجهات النظر بينهم؛ ناتج عن اخلاف المباني الاصولية لكلِّ منهم كما مرَّ آنفاً الأمر الذي ينعكس على نتائج الاستنباط الفقهي لكلِّ منهما.

(1) ينظر: محاضرات في أصول الفقه، الفيض: 486 / 1.

(2) ينظر: بحوث في علم الأصول، عبد الستار: 142/2.

المبحث الثالث

نظرية الاستلزام الحواري وأثرها في الاستنباط الفقهي

توطئة:

أكدت النظرية التداولية خلال دراستها للغة على الجوانب الاستعمالية فيها، كما اهتمت بجميع ماله علاقة بعملية التواصل ومقوماتها، وانطلاقاً من هذا الأمر استطاع الفيلسوف الإنجليزي "بول جرايس" أن يُشيدَ نظريته التي أطلق عليها "نظرية الاستلزام الحواري"، إذ تعمل هذه النظرية على استبعاد جميع الظروف والملابسات التي ولد فيها الخطاب، وسيتكفل هذا المبحث بدراسة أسس هذه النظرية وأهم خصائصها ومميزاتها، مع ذكر بعض التطبيقات على نظرية الاستلزام الحواري لغرض اتضاح الصورة.

المطلب الاول: الاستلزام في اللغة والاصطلاح:

من الملاحظ أنّ العنوان يتركب من شقين وهما: "مصطلح الاستلزام" و "مصطلح الحوار"، وسوف نتطرق لتعريف المصطلحين من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

أولاً: مصطلح الاستلزام في اللغة والاستعمال القرآني:

جاء في معجم العين: "لزم اللزوم معروف والفعل: لزم يلزم، والفاعل: لازم: والمفعول "مُلزم، ولازم لزاماً(1) قال تعالى ﴿ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾(2). وقال الراغب: "لزوم الشيء طول مكثه، ومنه يقال: لزمه يلزمه لزوماً والإلزام ضربان: إلزام بالتسخير من الله تعالى أو من الإنسان"(3)، قال تعالى: ﴿ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى ﴾(4).

وجاء في لسان العرب: " الاستلزام أصله من الفعل لزم يلزم، ولزم الشيء

(1) معجم العين، الفراهيدي: 82 / 40.

(2) سورة الفرقان: الآية: 33 .

(3) المفردات، الراغب الاصفهاني: 592.

(4) سورة الفتح: الآية: 36.

يلزمه لزماً ولزوماً، ورجل لزمه: يلزم الشيء فلا يفارقه" (1).

الاستلزام اصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً لحكم آخر، بأن يكون إذا وجد المُقتضى

وجد المُقتضى ويسمى الحكم الثاني لازماً (2).

ثانياً: الحوار في اللغة والاستعمال القرآني قال الراغب:

"الحوار التردد، وحوار الماء في الغدير تردد، والمحاورة والحوار في

الكلام" (3)، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمْ﴾ (4). وقال ابن منظور (ت: 711هـ):

"المحاورة والمحوارة: والجواب تحاوراً: تراجعوا الكلام بينهم، والمحاورة: مراجعة

النطق والكلام في المخاطبة" (5). ويقول تعالى: ﴿وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ

يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (6). وقال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ

أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (7). يتضح من سياق

الآيات السابقة أن الحوار عملية تخاطب بين طرفين.

الحوار اصطلاحاً: "هو حديث يجري تبادله بين أكثر من شخص على موضوع

معين" (8).

مفهوم الاستلزام الحوارية: عرّفه جرابيس: هو معنى كلام يستلزم منه معنى

آخر يختلف عن المعنى الصريح (9).

(1) لسان العرب، ابن منظور: 750/1.

(2) معجم أصول الفقه، عربي — انكليزي، قطب مصطفى سانو، ط 1، دار الفكر، دمشق — سوريا، 1420هـ/

2000م: 61.

(3) المفردات، الراغب الاصفهاني: 182.

(4) سورة المجادلة: الآية 1.

(5) لسان العرب، ابن منظور: 218 / 4.

(6) سورة الكهف: 34.

(7) سورة الكهف: 37.

(8) ينظر: أخلاقيات الحوار، عبد القادر الشبخلي، ط 1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان — الاردن، 1993م:

12.

(9) ينظر: الاستلزام الحوارية عند بول غراس، سمية عامر: 33.

مناقشة:

يبدو أن الاستلزام الحواري هو جزء من عملية إنتاج الخطاب؛ لأن أكثر الملفوظات في اللغات العادية اليومية تمّ مراعاة سياقها؛ لذا نجدها تحمل معاني ليست حرفية، ومن ثمّ تتم عملية الانتقال من المعاني الصريحة إلى المعاني المستلزمة، وعليه: فإنّ الاستلزام يهدف إلى كشف أعماق مقاصد المتكلم عند التّخاطب والتّواصل.

المطلب الثاني: أهمية نظرية الاستلزام الحواري:

ويُعدّ من أهم المسائل التي تبنى عليها التّداوليات، وهو مصطلح إنجليزي أُشتقّ من الفعل (Implicate) وقد ظهرت هذه النّظرية مع الفيلسوف البريطاني "هيربرت بول جراسيس (ت: 1988)"، وذلك من خلال المحاضرات التي ألقاها في جامعة "هارفارد" عام 1967م، والتي أُطلقَ عليها عنوان "المنطق والتّخاطب" ومحاضراته التي ألقاها عام 1971 م بعنوان "الاقتراض المسبق والاقتضاء التّخاطبي" (1).

وتتعلق هذه النّظرية بالحوار والمحادثة، إذ أدرك جراسيس أنّ "النّاس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فانكب على دراسة الاختلاف بين ما يقال وما يُقصد، فما يقال هو ما دلّ على معناه بظاهرة لفظه، أمّا ما يقصد فهو الذي يحتاج إلى أعمال الفكر؛ لأنّ معناه مستفاد من المعنى الأوّل" (2). فكأنّما يريد المتكلم أن يُبلّغ المتلقي بشكلٍ غير مباشر، معتمداً في ذلك على براعة المتلقي وقدراته على فهم الكلام.

وتقوم نظرية "الاستلزام الحواري" على فكرة أساسية وهي أنّ للجمل اللّغوية معاني صريحة وأخرى ضمنية، تتعين دلالاتها ضمن السّياق الذي وردت فيه، فالمعاني غير المباشرة هي ما يطلق عليه "الاستلزام الحواري"؛ ولذا عرّف الاستلزام الحواري أنّه: "ما يرمي إليه المتكلم بشكلٍ غير مباشر، جاعلاً مستمعه يتجاوز المعنى

(1) ينظر: الاستلزام الحواري في مناظرات علماء اللغة، عقيل نزار حسين، ونوري حساني الكاظمي، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، العدد 87، 2019 م: 106.

(2) ينظر: التّداولية اليوم في التواصل، أن روبل و جاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، دار الطليعة، بيروت - لبنان: 2003م، 52.

الظاهر لكلامه إلى معنى آخر" (1).

وفي تعريف آخر: "أنه عمل المعنى أو لزوم شيء عن طريق قول شيء آخر، أو قل: إنه شيء يعنيه المتكلم ويوحى به، ويقترحه، ولا يكون جزءاً مما تعنيه الجملة بصورة حرفية" (2).

مناقشة:

يبدو أن الاستلزام الحوارية هو جزء من عملية إنتاج الخطاب؛ لأن أكثر الملفات في اللغات العادية اليومية تم مراعاة سياقها؛ لذا نجدها تحمل معاني ليست حرفية، ومن ثم تتم عملية الانتقال من المعاني الصريحة إلى المعاني المستلزمة، وعليه: فإن الاستلزام يهدف إلى كشف أعماق مقاصد المتكلم عند التخاطب والتواصل.

المطلب الثالث: مقترحات جريس على نظرية الاستلزام الحوارية:

تبيّن لنا أن مفهوم "الاستلزام" الحوارية عند "جريس" الذي سعى؛ يضع نحواً يقوم على قواعد تداولية للخطاب، تأخذ على عاتقها جميع الأبعاد التي تؤسس لعملية التخاطب، فهو يؤكد على أن عملية التأويل الدلالي للألفاظ في اللغات الاعتيادية، أمر متعذر في حال نُظر به إلى شكل العبارات الظاهري فقط؛ وعليه اقترح جريس ما يلي:

1. معنى الجمل التي يتلفظ بها المتكلم في علاقته بمتلقي.

2. المحل الذي تنجز فيه الجمل.

3. مبدأ التعاون بين الطرفين (3).

إذن تكون عملية التّحاور مرهونة بعملية التّواصل التي تتم بين المتكلم والمتلقي، فكلّ منهما يحاول أن يوصل رسالة معينة من خلال الكلام الذي يتلفظ به.

وظاهرة الاستلزام الحوارية تؤسس إلى طائفة من التّواصل، يمكن وصفه

(1) الاستلزام الحوارية في التداول اللساني، أدوار العياشي، ط1، دار الامان، الرباط، 1432هـ، 2001 م: 18.

(2) نظرية المعنى في فلسفة بول غريس، ط1، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2008 م: 78.

(3) ينظر: الاستلزام الحوارية في التداول اللساني العياشي أدراوي، ط1، منشورات الاختلاف، دار الامان، الرباط، 1432هـ / 2011م، 17.

بالتواصل "غير المعلن" أو "الضمّني"، بحجة أنّ المتكلم يقول كلاماً ويقصد غيره، كما أنّ المتلقي يسمع كلاماً، ويفهم منه معنى آخر من مقصود المتكلم. إذ "يُشكّل الاستلزام الحواري حلقة وصل بين المعنى الحرفي الأصيل والمعنى المتضمن في شكل الجملة، ويُعدُّ من أهم جوانب البحث التداولي الذي يُعَوِّلُ على السياق في معرفة المعنى"⁽¹⁾ فعملية فهم الكلام وتأويله من قبل المتلقي أو المخاطب لا بدّ أن تكون مرتبطة بسياق الكلام؛ لوجود ظروف معينة ينتج بواسطتها الخطاب؛ لذا يجب مراعاتها حال عملية التّأويل؛ كي يتضح معنى ذلك الخطاب. فالكثير من الألفاظ اللّغويّة إذا ما روعي اتصال معناها بسياقات إنجازها، لا تنطبق فقط في الذي تدلّ عليه صيغتها الصّوريّة؛ لذا يجب أن يكون هناك تأويل آخر ملائم لها، يفرض الانتقال من المعاني الصّريحة إلى المعاني المستلزمة، وعملية الانتقال من المعاني الصّريحة إلى المعاني المستلزمة هي لبّ المقاربة التداولية، وهذا الأمر يؤدي بنا إلى بيان المعاني الصّريحة والأخرى الضمّنيّة⁽²⁾.

مناقشة:

يبدو إنّ المعنى الدلالي للعبارات اللّغويّة يمكن أن يُصنّف إلى صنفين:
الصنف الأوّل: يشمل "المعاني الصّريحة" وهي تلك التي تدلّ عليها صيغة الجملة ذاتها.

الصنف الثّاني: يضم المعاني "الضمّنية" أي تلك التي لا تدلّ عليها صيغة الجملة ذاتها، وإنّما تتولد طبقاً للسياقات أو المقامات التي تنزجُ فيها، وعليه ففي اللّغة المتداولة تحت تأثير أهداف تواصلية محددة قد يُستعمل فيها جملة معينة يُقصد منها معنى جملة أخرى، ثمّ تتم عملية الانتقال من معنى مباشر صريح إلى معنى غير صريح أو ما يعبر عنه بالمستلزم الحواريّ.

(1) النظرية البرجماتية اللسانية التداولية (دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ)، محمود عكاشة، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013م: 88.

(2) ينظر: النظرية البرجماتية اللسانية التداولية (دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ): 7.

المطلب الرابع: نظرية الإستلزام الحواري في الموروث الإسلامي وأثرها في

الاستنباط الفقهي:

إنّ جذور هذه النظرية راسخة في الموروث العربي والإسلامي، إذ يوجد في بعض النصوص ما يدلُّ على ذلك، ومنها قول الرّازي (ت: 606هـ): "لأنّ اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذّهن من المسمى إلى لازمه ولازمه إن كان داخلاً في المسمى فهو التّضمن وإن كان خارجاً فهو الالتزام"⁽¹⁾.

وهذا القول مشابه لما قال به جرييس في مسألة "الاستلزام الحواري" وعملية انتقال الذّهن يدلُّ على عدم وجود أي افتراض في معنى الجملة إلاّ أنّه اقترن بلازم عقلي أو اجتماعي أو طبيعي، وهو عند الجرجاني (ت: 471هـ) معنى المعنى: "إنّ المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ، أمّا معنى المعنى فهو أن تعقل من اللفظ معنى، ثمّ يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر"⁽²⁾، وهذا ما ذكره بول جرييس عند تعريفه لمفهوم "الاستلزام الحواري"⁽³⁾.

ويرى بعض الباحثين: أنّ أكثر اللّغويين المسلمين كأبن جني (ت: 322هـ) والجرجاني (ت: 471هـ) والسّكاكي (ت: 626هـ) وابن خلدون (ت: 808هـ)، كانوا جميعاً يربطون اللّغة العربيّة أثناء تعريفها بالعرض من استعمالها⁽⁴⁾.

يقول الجرجاني في ذلك: "وجملة الأمر أنّ الخبر، وجميع الكلام، معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنّها مقاصد وأغراض، والنّاس إنّما يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السّامع غرض المتكلم

(1) المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت: 606هـ)، تحقيق: جابر فياض

العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/ 1992م: 219.

(2) دلائل الاعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي الجرجاني، تحقيق: عبد الحميد

الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م: 173 .

(3) الاستلزام الحواري عند بول غراس، سمية عامر: 33.

(4) ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، العياشي ادراوي، ط، دار الامان، الرباط، 1432هـ/ 2011م:

ومقصودة" (1).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ علماء الإسلام من اللغويين والأصوليين ركّزوا على مسألة "القصْد"، ولم يعتن علماء اللغة العرب والمسلمين بتحصيل اللغة فقط، بل اهتموا في الوقت نفسه بالمتكلم وبيّنوا أهميته في إفهام الخطاب الصّادر منه، وهذا الأمر الذي أكّد عليه "جرايس" إثناء طرحه نظرية المحادثة، كما مرّ انفاً، فهو يعتقد أنّ وراء كلام المتكلم نية "قصْد" يروم المتكلم إفهامه للمتلقّي، وقد بيّن كيفية الوصول إلى "القصْد" من الكلام من خلال الاستعانة بسياق الكلام.

المطلب الخامس: اهتمام علماء الإسلام على المراد الجدي للمتكلم:

ومن أبرز اهتماماتهم بالمتكلم تأكيدهم على ثلاثة أنماط من الكفاءة والقدرة وهي كما يلي:

1 - قدرته اللسانية: ويُقصد بها معرفة المدلولات، معرفة قائمة في نفسه بصورة متقدمة عن وضع الألفاظ التي تدلّ عليها، والدليل على ذلك قول الجرجاني: "إنّا إن زعمنا أنّ الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنّما وضعت ليُعرف بها معانيها في أنفسها؛ لأدى ذلك إلى ما لا يشكُّ عاقل في استحالته، وهو أنّ يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لها لتُعرف بها، حتّى كأنّهم لم يكونوا قالوا: "رجل وفرس ودار" لما كان يكون لنا علم بمعانيها، وحتّى لو لم .. لما كنا نعرف الخبر في نفسه ومن أصله" (2).

قدرته اللغوية: هي التي تخصّ بمعرفة قواعد لغة معينة، غير أنّ هذه المعرفة مشروطة بالقدرة السابقة، فالمتكلم لا يكون متكلماً إلاّ عندما يستعمل قواعد اللغة بحسب ما وضعت عليه (3).

3 - قدرته الخطابية: هي التي تساعد على أداء خطابه وتنظيمه بحسب مقتضى

(1) دلائل الإعجاز الجرجاني: 520-530.

(2) دلائل الإعجاز الجرجاني: 123.

(3) ينظر: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، العياشي: 24.

الحال، والأهداف التي يروم بلوغها، ويطلق العرب على هذه القدرة الخطابية بـ«الفصاحة» و«البلاغة». وقد تحدث لغويو الإسلام عن هذه القدرة في فن الخطاب، كما تحدث عنها التداوليون الغربيون، الذين أبدوا اهتمامهم بالمتكلم وقدراته على أداء الخطاب وتحقيق الإفهام، من خلال عملية التّخاطب مع مراعاة مقام المتخاطبين فكلّ مقام مقال.

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ اللّغويين المسلمين تحدثوا عن "القدرة الخطابية" بمصطلحات مختلفة نحو "الطبع" و"الملكة" و"السليقة" و"البديهية" وما يقصدونه بهذه المفاهيم لا يقف عند قواعد علم النّحو والصّرف، وإنّما تخطاها إلى قواعد الخطاب أو عملية التّواصل.

المطلب السادس: خصائص الاستلزام الحواري :

أوما بول جرايس إلى خصائص الاستلزام الحواريّ التي تُعدُّ دلائل للتفريق بين المعنى المستلزم وبين المعنى الدّلالي، وقد تتحقق جميعها أو بعضها، وهي أيضاً قواعد للتّمييز بينه وبين غيره من الاستلزمات الأخرى وهي كما يلي:

1 - قابلية الإلغاء: ويكون ذلك من خلال إضافة كلام يغلق الطّريق إمام ظاهرة "الاستلزام الحواري" أو يحول دونه، ومثال ذلك: «أنا عطشان حد الإعياء»، أو «هناك دكان في وسط الشّارع لكنّه مغلق». ففي المثال الأول يبيّن المتكلم للمتلقّي إمكانية تناوله الطّعام في ذلك المطعم، إلّا أنّه استدرك ذلك وألغى هذا الإيعاز بقوله: "لكنه مغلق". إذ تُعدّ إمكانية الاستلزام التّخاطبي لعملية الإلغاء من قبل المتحدث، دون أن يقع في تناقض في القول، أهم خصائص "الاستلزام الحواري" على الإطلاق(1).

2 - خاصية عدم الانفصال: ويقصد بها بول جرايس: أنّ "الاستلزام الحواري" مقترن بالمعاني الدّلاليّة لما يُتلفظ به، لا بالأسلوب اللّغوي الذي قيل به، فلا ينقطع

(1) ينظر: أفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2006م: 33 .

الاتصال في حال تمّ استبدال عبارة بأخرى مرادفة لها(1).

3 - الاستلزام الحواري متغير: بمعنى أنّ الصياغة الواحدة للكلام، يمكن لها أن تؤدي استلزمات مختلفة ومتعددة في سياقات مختلفة، فلو سألت شخصاً كم عمرك؟ فهذا يستلزم قدراً من الدلالات(2).

الاستلزام يُستطاع تقديره، ويقصد به أنّ المخاطب يقوم بحركات محسوبة يتجه بها مرحلة مرحلة إلى أن يصل إلى لازم الكلام؛ لذلك تحمل الألفاظ نفسها استلزمات مختلفة في سياقات مختلفة، فالسياق متجدد بشكل دائم مع تجدد أطور عملية التّخاطب(3).

المطلب السابع: مبادئ التّخاطب بين المتكلم والمتلقي وأثرها في الاستنباط

الفقهي:

يرى جرايس أنّ عملية التّخاطب بين المتكلم والمتلقي تقوم على مبادئ مشتركة بين الطرفين، وتخضع لقوانين حوارية لتفعيل العملية التّواصلية التي تسعى في أساسها إلى تحقيق الهدف من عملية التّخاطب بين الطرفين؛ لذا يرى جرايس أنّ العملية التّخاطبية ليست عملية عشوائية، وإنما هي خاضعة لجملة من القواعد التي تسمح بإيصال الحوار بين الطرفين، وهذا ما دفع جرايس للقول: إنّ كلّ حوار يقوم على مبدأ عام يُدعى له جميع المتحاورين وأطلق عليه "مبدأ التعاون" بين الطرفين(4).

وأضاف بعض الباحثين مبادئ أخرى هي:

1. مبدأ التّأدب والاحترام بين الطرفين.

2. مبدأ التّأدب الاقصى بينهما.

(1) ينظر: في التداوليات الاستدلالية، قراءة تأهيلية في المفاهيم والسيرورات، ط1، دار كنوز، عمان، الاردن، 1439هـ: 59.

(2) ينظر: الاستلزام الحواري من منظور الغرايسي، أسماء درنوتي، مجلة الموروث، العدد: الثاني، 2021م: 26.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 26.

(4) المصدر نفسه: 26.

3. مبدأ التّواجه بين المتخاطبين.

4. مبدأ الصدق والإخلاص بينهما(1).

ومما سبق يتبيّن أنّ فهم "الاستلزام الحواري" يكون حصيلة تفكير منطقي تراعى فيه قواعد التّحاور الأربعة التّالية:

أولاً: قاعدة "الكم" التي تتعلق بكميّة المعلومات عند المتكلم وهي على شقين.

أ. ليكن كلامك على قدر الحاجة المتوخاة من الحديث.

ب. لا يتجاوز كلامك الحدّ المطلوب.

ثانياً: قاعدة "الكيف": من خلال كون حديثك صادقاً فلا تقل ما تعلم خطأه، ولا تقل ما لا دليل عليه.

ثالثاً: قاعدة "العلاقة" أو "المناسبة" يجب أن تكون هناك نحو من العلاقة بين ما تقوله وبين المقام أي: مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

رابعاً: قاعدة "الكيفيّة" أو "الجهة" بمعنى: كُن واضحاً فيما تقول، وتندرج تحتها أسس عديدة منها:

1. أن يتجنب المتكلم والمتلقي الغموض في ما يقولون.

2. أن لا يكون التباساً في الخطاب.

3. أن يكون الخطاب موجزاً، أي: ما قلّ ودلّ.

4. أن يكون كلام المتحدث مرتباً من الناحية البلاغية.

هذه القواعد تخصّ طرفي الخطاب، ويجب أن يلتزموا بها؛ كي يصدق أنّهم

متعاونون على عمليّة الفهم والوضوح في الحديث(2).

مناقشة:

يبدو للباحث أنّ هذه القواعد تصلح لأية عملية تخاطبية، وعلى الطرفين

المتحادثين أن يلتزموا بها عند محاوراتهم، وفي حالة إخلال أيّ طرف منهما بهذه

(1) ينظر: الاستلزام الحواري من منظور الغرايسي، أسماء درنوتي: 26.

(2) ينظر: الاستلزام الحواري من لغة المنطق إلى المنطق اللغوي، محمد قويدر رحمانى، فاطمة وقال، مجلة المدونة، العدد 3، 2021م: 8/ 2309-2310.

القواعد حينها يجب على الطرف الآخر أن يصرف خطاب محاوره عما هو ظاهر إلى معنى خفي، وبحسب ما يقتضيه المقام، وهذا المعنى المصروف إليه يحصل عن طريق الاستدلال من القرائن ومن المعنى الظاهر، وهذا هو ما يطلق عليه بـ "الاستلزام أو الحواري".

المطلب الثامن: شرط تحقق الاستلزام الحواريّ في الكلام

تحصل عمليّة "الاستلزام الحواري" بحسب جارييس عندما يتمّ خرق إحدى القواعد الأربع آنفة الذكر التي تدخل ضمن مبدأ التعاون (1).

مثال لتوضيح كيفية نخترق القواعد السابقة:

يكتب الأستاذ (أحمد) إلى الأستاذ (علي) متسائلاً عن مدى استعداد الطالب (حسن) لمتابعة دراسته الجامعيّة في قسم علوم القرآن، فيجيب الأستاذ (علي) قائلاً: (الطالب حسن لاعب شطرنج ممتاز)، إذ تدلُّ هذه الجملة على معنيين في ذات الوقت: المعنى الحرفي لها (أنَّ الطالب حسن من لاعبي الشطرنج الممتازين)، ومعنى آخر مدرك مقامياً وهو (إنَّ الطالب حسن ليس له استعداد لإكمال تعليمه الجامعيّ في قسم علوم القرآن، فجواب الأستاذ (علي): (إنَّ الطالب حسن لاعب شطرنج ممتاز) يشكّل خرقاً لقاعدة (العلاقة) أو الملائمة، والسبب أنَّ المعنى الحرفي للجملة لا يتناسب ظاهره مع سؤال الأستاذ (أحمد) وموضوعه.

إلّا أنَّ المعنى المستلزم حوارياً هو الذي يُمثّل الجواب المناسب، فلو لم يعتقد الأستاذ (أحمد) أنَّ الأستاذ (علي) متعاونٌ معه في الحوار لما أحرز المعنى غير المباشر (غير الحرفي) لجوابه (2).

أدخل جارييس هذا النوع من الدلالة ضمن نسق عام للمعاني التي يمكن أن تدلَّ عليها الألفاظ.

وبعد أن ميّز جارييس بين المعاني الصريحة والأخرى الضمنيّة فقد قسم الأخيرة

(1) ينظر: الاستلزام الحواري في كتاب أصول لكمال الدين بن ميثم البحراني، رسالة ماجستير، صونيا لهوميل، جامعة محمد خضر، كلية الآداب واللغات، 2014-2015 م: 1.

(2) ينظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين، فضاء الحسناوي: 31.

إلى صنفين: معاني عرفية وأخرى حوارية أو سياقية، فالمعاني العرفية هي المرتبطة بالجملة بشكل لا يتغير معناها بتغير السياقات، في حين تكون المعاني المتولدة من السياق - المقام - التي تتم فيها الجملة معاني حوارية.

فالمعاني الضمنية العرفية تحوي المعنى المقتضى "الافتراضي المسبق" والمعنى المستلزم من الناحية المنطقية "الاستلزام المنطقي" فالإقتضاء مثل الجمل التي تقوم بإثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، فهي تشترط وجود الشيء المثبت له أو ثبوته، فعندما يقول أحدهم " (بعث دراجتي) يقتضي هذا القول أنه يملك دراجة، وعملية الإقتضاء هذه ليست لها علاقة بالسياق وإنما تفهم من نفس دلالة الجملة ذاتها، أما عملية "الاستلزام المنطقي" فهي أيضاً تعتمد على المضمون الدلالي للألفاظ دون السياق مثل (كل إنسان حيوان) التي تستلزم (بعض الإنسان حيوان)(1).

المطلب التاسع: أنواع الاستلزام الحوارية:

1 - الاستلزام الخاص: وهي المعاني المستلزمة والتمخضة من خرق "قواعد المحادثة" في سياق معين، فهذا النوع من الاستلزام معتمد في إفهام قصد المتكلم على سياق الكلام، فلا يمكن فهم الاستلزام الحوارية إلا بمعرفة السياق الذي ولد فيه الخطاب، فللعبرة الواحدة معاني استلزامية متعددة ومختلفة باختلاف السياق الذي أنتجها وظروفه.

2 - الاستلزام العام: وهو الناتج عن تطبيق قواعد المحادثة وخاصة قاعدة الكم، وهذا النوع لا يتعلق بسياق خاص؛ لهذا لا يحتاج إلى معرفة خاصة بالسياق؛ لأجل إدراك المعنى المستلزم من الحوار؛ ولذلك عُرّف بالاستلزام العام، فهو يتولد من خطاب المتكلم في عموم السياقات، دون أن يختلف باختلافهما، ومثال ذلك قولك: (عندي ثلاثة كتب) فإنّ هذا الخطاب يستلزم أن لديك ثلاث كتب لا غير(2).

(1) التداولية عند الأصوليين، أكرم نعيم، عطوان الحميداوي، أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، 1435هـ - 2015م: 69-70.

(2) ينظر: الأبعاد التداولية عند الأصوليين، فضاء الحساوي: 74-75 .

المطلب العاشر: تطبيقات الاستلزام الحواري في القرآن الكريم واثرها في فهم

النص القرآني

اولا: خرق قاعدة الكم:

أي: كم الخبر الذي يلزم أن تلتزم به مبادرة الكلام. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾⁽¹⁾، إذ خرق المتكلم قاعدة "الكم" وذلك بجعل خطابه للمتلقي مجاوز للحد المطلوب مجرد قوله: بأنه تعالى قد كرم ابراهيم (عليه السلام) وألهمه الرشد والعلم وفضله على جميع الناس في زمانه، إننا هديناه في صغره، وكرمناه بالمغفرة قبل نبوته، وكنا نعلم بأنه موحد لله ولن يشرك به أحد، وهذا المعنى الذي دلّ عليه منطوق الخطاب في محل النطق به، هو معنى مستلزم، فيه أبلغ معاني المدح والثناء لإبراهيم (عليه السلام)⁽²⁾.

ثانيا: خرق قاعدة " الكيف " :

أي: كيف الخبر. ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾⁽³⁾، فجواب المشركين فيه انتهاك واختراق لقاعدة "الكيف"؛ لأنّ جواب المشركين لا علاقة له بقوله تعالى: ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾، فهي لم تجب على أمره تعالى إجابة حقيقية إنّما كانت إجابة المنافقين بما يفيدونه لإتمام إنكارهم، مع أنّهم مفسدون في الأرض بشركهم وكفرهم. فقولهم: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ يريدون به أنّهم مصلحون في الأرض على نحو الظاهر وليس الباطن، مع نكرانهم وكفرهم بالله تعالى⁽⁴⁾.

رابعا: خرق قاعدة "العلاقة" أو "الملاءمة" أو " المناسبة"

ففي قوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ

(1) سورة الانبياء: الآية 51 .

(2) ينظر: الاستلزام الحواري في آيات التوحيد، مبدأ الكم أنموذجا، مقال منشور على موقع الانترنت على الرابط: <https://www.islemtimes.org/news>

(3) سورة البقرة: الآية 11.

(4) ينظر: الاستلزام الحواري في سورة البقرة في القرآن الكريم (دراسة وصفية تحليلية) حجر نروما وحيد، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية، 2010: 58 .

أَلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿١﴾، إذ في جوابه تعالى لليهود خرق لقاعدة المناسبة، فلا يوجد علاقة بين السؤال والجواب (2).

خامساً: خرق قاعدة " الكيفية أو الجهة": والتي تؤكد على أن يكون الذي تقدمه واضحاً دون غموض أو لبس، مراعيّاً الإيجاز والترتيب ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ مُتَّبَرُّوْنَ مَا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴿٣﴾ . إذ يظهر الاختراق في هذه القاعدة من خلال حوار موسى مع قومه الذي لم يراع فيه الإيجاز، فكان ردّه مطولاً ولم يكن على قدر ما وجّه له من كلام، ثمّ أنّ كلامه يشوبه اللبس؛ لأنّه يحمل معاني متعددة (4).

(1) سورة الاسراء: الآية 85.

(2) ينظر: السور المسيحات دراسة تداولية، محمد شمخي جبر، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2015، 2016: 129.

(3) سورة الأعراف: الآية : 139- 141.

(4) ينظر: الاستلزام الحواريّ في خطاب سيدنا موسى "عليه السلام" مقارنة تداولية، سولاف عكريش، أطروحة دكتوراه، جامعة العربي بن مهدي، كلية الآداب، 1441هـ/ 2020م: 74-75 .

المبحث الرابع

تطبيق الاستلزام الحواري عند الأصوليين وأثره في الاستنباط الفقهي

توطئة:

فقد طبقه الأصوليون في مبحث المنطوق والمفهوم وقد يكون للكلام مفهوم وقد لا يكون.

المطلب الأول: المنطوق في اللغة والاصطلاح

المنطوق لغة:

وقد عرّف اللغويون المنطوق بأنه : مصدر نطق الناطق ينطق نطقاً اي تكلم، والمنطق الكلام، وتناطق الرجلان : تقاولا، ناطق كل واحد منهما صاحبه : قاوله.(1)

المنطوق اصطلاحاً:

فمنطوق الجملة هو الذي يتبادر إلى المتلقي حال سماع الجملة، قال الشيخ المظفر: "المنطوق: هو حكم دلّ عليه اللفظ في محل النطق"(2) والكلام هنا عن المعنى العرفي للكلمة أو الجملة. وقد قسم الأصوليون المنطوق إلى صريح وغير صريح، والصريح: هو غير القابل للتأويل ومعناه وضعي، وغير الصريح هو الذي يستلزم منه معنى لا يتضمنه اللفظ، وقسم الأخير إلى ثلاثة أقسام بحسب آلية ورود المعنى إلى ما يلي:

1 - دلالة اقتضائية تتمثل: "في دلالة اللفظ على لازم المعنى المقصود ويتوقف

عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً"(3).

2 - دلالة الإيماء: "وهي التي تقتضي الانتقال باللفظ إلى المعنى الملازم عرفاً

لمدلول اللفظ"(4)، ويعني ذلك أنّ اللفظ يقتضي مدلولاً معيناً بالمطابقة.

(1) لسان العرب، ابن منظور: 14 / 188.

(2) أصول الفقه، المظفر: 1 / 155.

(3) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي بن عبد السبكي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الواحد، ط1/ عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1419هـ/1999م، 486/3.

(4) المعجم الأصولي، صنقور: 3 / 114.

3 - دلالة الإشارة: عرّفها بعض الأصوليين بقوله: "وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة"⁽¹⁾، فالدلالة هنا تستلزم أنّ القصد ليس موجوداً عند المتكلم.

المطلب الثاني: المفهوم في اللغة والاصطلاح :

المفهوم لغة: هو الذي نفهم منه الكلام، وجاء في القاموس المحيط، المفهوم: "العلم والمعرفة بالقلب"⁽²⁾.

المفهوم اصطلاحاً: "هو ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق"⁽³⁾ فالكلام المفيد له معنى ظاهر يطلق عليه بـ«المنطوق»، ويقابله معنى خفي يطلق عليه «المفهوم»⁽⁴⁾، مثال على ذلك قوله (عليه السلام): "إذا بلغ الماء قدر كُر لم ينجسه شيء"⁽⁵⁾، فالمنطوق في الحديث الشريف هو عدم التنجس بشيء من التّجاسات إذا كان حجم الماء يساوي كراً فما فوق. أمّا المفهوم من هذا الحديث هو تنجس الماء إذا كان أقل من كُر. وقد عرّف الأصوليون المفهوم بتعاريف مختلفة، إلا أنّ ما يهوّن الخطب، كانت كلّها تعاريف لفظيّة وليست اصطلاحية⁽⁶⁾.

مناقشة:

يبدو أنّ الأصوليين التفتوا أنّ هناك تراكيب لفظية ذات دلالتين في وقت واحد، تتضح احدهما من نص عبارات التركيب وبشكل مباشر من دون لبس، والأخرى تفهم من إشارة التركيب إليها ولكن بشكل غير مباشر، فأطلقوا على الأولى مصطلح "المنطوق" وعلى الثانية مصطلح "المفهوم" بمعنى أنّ لفظ اية جملة لها "منطوق" وهو المعنى المطابق لنص الجملة، ولها "مفهوم" وهو المعنى الملازم لذلك المعنى

(1) الأحكام، الأمدي: 81 / 1 .

(2) القاموس المحيط: ١٦٤ / ٤ .

(3) الموجز في أصول الفقه، سبحاني: ٧٨ .

(4) ينظر: علم أصول الفقه، حسن كريم ماجد الربيعي، ط ٢، التّميمي للنشر والتّوزيع، النّجف الأشرف، ٢٠١١:

٦٥ .

(5) الكافي، الكليني، مصدر سابق: 2 / 3 .

(6) أصول الفقه المظفر: 100 / 1 .

وقد يكون مطابقاً للمعنى المنطوق وهو ما يطلق عليه " مفهوم الموافقة، وأخرى مخالفاً له وهو ما يطلق عليه " مفهوم المخالفة.

المطلب الثالث: أقسام المفهوم:

أولاً: مفهوم الموافقة: وقد عرفه الشيخ المظفر (ت: ١٣٨٣هـ) بما يلي: " ما كان الحكم في المفهوم موافقاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب، مثلاً، كان في المفهوم الوجوب أيضاً(1)".

مناقشة: ويبدو أنه حجة؛ لأن اللفظ ظاهر فيه والظهور حجة كما مرّ علينا في الفصل الأول.

ثانياً: مفهوم المخالفة: "ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق"(2).

مناقشة: يبدو للباحث أنه من اساليب الإيجاز والاختصار عند العرب فهو يجمع بين معنيين لجملتين مختلفتين في النفي والاثبات، فالجملة تدلّ على نوعين من الحكم متخالفين في السلب والايجاب؛ لذا اصطالحوا عليه بـ "مفهوم المخالفة".

اقسام مفهوم المخالفة:

يقسم مفهوم المخالفة إلى عدة أقسام وهي كما يلي:

1- مفهوم الشرط: كما يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾(3)، فالحكم الوارد في منطوق الآية الكريمة هو وجوب الإنفاق على المطلقات الحوامل، ودلالة تقيد الآية بأداة الشرط على أنّ الإنفاق على المطلقات يكون واجباً إذا كُنَّ نوات حمل، وإلا لا تجب عليهن النفقة.

ومثال آخر قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾(4)، فمنطوق الآية الكريمة يدلُّ على وجوب التّبين إذا كان من جاء بالخبر شخصاً فاسقاً،

(1) أصول الفقه المظفر: ١/ ١٥٦.

(2) المصدر نفسه ١/ ١٥٧.

(3) سورة الطلاق: الآية ٦.

(4) سورة الحجرات: الآية ١٦.

ويدلُّ مفهومها بعدم وجوب التّبين إذا كان الشّخص الذي جاء بالخبر عادلاً⁽¹⁾.
وقد وقع الكلام بين الأصوليين على الجملة الشرطية أليها مفهوم أم لا؟ والجملة الشرطية هي المصدرة بأداة شرط، ولا بدّ لنا أن نبيّن مسألتين:
"الأولى: دلالة الجملة الشرطية على ربط الجزاء بالشرط. والثانية: الدال على ذلك الربط"⁽²⁾.

أمّا بالنسبة للمسألة الأولى فلا شكّ ولا شبهة في وجود ربط بين الشرط والجزاء في الجمل الشرطية، فالإنسان يشعر بوجودانه العرفي وكذا اللغوي وجود فرق بين قولهم: «مجيء خالد هو السبب بوجوب إكرامه»، التي هي من الجمل الحمليّة، وبين قولهم: «إذا جاء خالد فيجب إكرامه»، التي هي من الجمل الشرطية، إذ يفهم من الجملة الثانية أنّ هناك ثمة ربط قد حصل بين الشرط والجزاء، على نحو يؤدي انتفاء الشرط إلى انتفاء الجزاء.

أمّا بالنسبة للمسألة الثانية، فهو بحثٌ خاص بالأصوليين دون النحويين وغيرهم، وفي بيان الدال على الربط في الجملة الشرطية يوجد رأيان⁽³⁾:
الرأي الأول: وهو مشهور الأصوليين من أنّ الذي يدلُّ على الربط الخاص هي أداة الشرط، فهم يقولون أنّ أداة الشرط دالة بأصل الوضع بين الشرط والجزاء، إذ ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط فإذا قيل: «إذا جاء خالد فإكرامه»: تكون «إذا» الشرطية دالة وبنحو خاص على الربط بين الشرط والجزاء.

الرأي الثاني: هو قول بعض الأصوليين أنّ الدال على الربط الخاص في الجملة الشرطية، هو هيئة الجملة الشرطية؛ لأنّ هيأتها تختلف عما عليه الجملة الإسمية والجملة الفعلية⁽⁴⁾. يقول السيد محمد باقر الصدر: "يلاحظ في كلّ جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء، وهي: الحكم والموضوع والشرط، والشرط تارة يكون أمراً مغايراً

(1) ينظر: علم أصول الفقه الإسلامي، حسن الربيعي: ٦٦.

(2) الدروس شرح الحلقة الثانية، كمال الحيدري: 81 / ٢.

(3) الدروس شرح الحلقة الثانية، كمال الحيدري: 117 / 2.

(4) ينظر: نهاية الدراية في شرح الكفاية: 354 / 1.

لموضوع الحكم في الجزاء، وأخرى يكون محققاً لوجوده.

فالأول كما في قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»، فإنَّ موضوع الحكم زيد، والشَّرط المجيء، وهما متغايران. والثَّاني كما في قولنا: «إذا رزقت ولدًا فأختنه»، فإنَّ موضوع الحكم بالختان هو الولد، والشَّرط أن تُرزق ولدًا، وهذا الشَّرط ليس مغايرًا للموضوع، بل هو عبارة أخرى عن تحققه ووجوده. ومفهوم الشَّرط ثابت في الأوَّل، فكُلُّما كان الشَّرط مغايرًا للموضوع وانتفى الشَّرط، دلَّت الجملة الشَّرطيَّة على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشَّرط" (1).

مناقشة:

يبدو للباحث أن القول بحجية مفهوم الشرط هو الراجح؛ لصيانة كلام الشارع الاقدس من اللغو إلا اذا دلَّ على ذلك خلافه.

٢- مفهوم الوصف: نحو ما يفهم من قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ» (2)، فإنَّ تقيُّد الفتيات بالمؤمنات يدلُّ بمفهوم المخالفة على منع الزواج بالألمات الكتابيات (3).

مناقشة: يبدو أن مفهوم الوصف بناء على القول به أن يكون معتمدا على موضوع ما وعارضا عليه، وأمَّا اذا كان الوصف موضوعا للحكم، فلا يكون للوصف مفهوما؛ لأنَّ الموضوع ينتفي بانتفاء الوصف، كقوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (4).

3- مفهوم الغاية: "وهو دلالة اللفظ الذي يُقيد الحكم فيه بغاية على ثبوت نقيض

ذلك الحكم بعد الغاية" (5)، نحو قوله تعالى: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ

(1) دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة: ٢٢٢/١.

(2) سورة النساء: الآية ٢٥.

(3) ينظر: مختصر المفتاح في أصول الفقه المقارن، جواد أحمد البهادلي، ط٢، مطبعة مجمع أهل البيت (عليهم السلام) النجف الاشرف- العراق: ٢٠١٣م: ١١٠.

(4) سورة المائدة: 68.

(5) علم أصول الفقه الإسلامي: ٧٠.

رَوْجًا غَيْرَهُ»⁽¹⁾، فالآية الكريمة تدلُّ بمنطوقها على المرأة المطلقة ثلاثاً لا تحلُّ على مطلقها إلا أن تتزوج من آخر، ودلَّت بمفهومها المخالف أنها تحلُّ على طليقتها، بعد أن يتزوجها شخصٌ آخر ثم يطلقها، عندها يمكن لزوجها الأول أن يتزوج منها.

ويقول الشيخ المظفر: "فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا"⁽²⁾، ومثَّل له بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾⁽³⁾، وبالحدِيث الشريف المروي في الكافي: "كلُّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتَّى تعرف الحرام فتدعه بعينه"⁽⁴⁾.

4 - مفهوم الحصر: "هو انتفاء المحصور عن غير ما حصر فيه وثبوت

نقيضه"⁽⁵⁾، والمشهور عند الأصوليين أن ثمة أدوات للحصر وهي:

أولاً: «الإا» الاستثنائية «ولا» المفيدة للحصر، كما يفهم من نفي الألوهية من غير الباري تعالى المستفاد من الحصر بـ «لا وإلا»، في قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾.

ثانياً: «إنما» وقد استدلت الأصوليون على إفادتها للقصر بوجهين:

1- التبادر من موارد استعمالها.

٢- ما قال به اللغويون أنها تفيد الحصر⁽⁶⁾.

و«إنما» تارة تحصر الحكم في الموضوع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ﴾⁽⁷⁾،

وتارة أخرى تحصر الموضوع في الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾⁽⁸⁾

(1) سورة البقرة: الآية 230.

(2) أصول الفقه، المظفر: ١٧٦.

(3) سورة البقرة: الآية 187.

(4) علم الكافي، الكليني: 313 / 5.

(5) ينظر: علم أصول الفقه الإسلامي، الربيعي: 70.

(6) مطارح الأنظار، تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري(ت: 1281هـ)، بقلم: أبو القاسم كلانترى الطهراني (ت:

1292هـ)، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ط 3، قم — ايران، 1432هـ: 110 / 1.

(7) سورة المائدة: الآية: 55.

(8) سورة الرعد: الآية: 7.

إذ أنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى قَوْمِهِ مَنْذِرٌ، وَلَيْسَ عَلَيْهِمْ بِمَصِيطِرٍ (1).

ثالثاً: « بل الاضرابية»: ولها عدة استعمالات:

"الأوّل: للدلالة على أنّ المضروب عنه وقع في غفلة أو على نحو الغلط ولا

دلالة لها حينئذ على الحصر.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب منه وتقريره نحو: «زيد عالم بل شاعر»،

ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ

حِجَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ﴾ (2). وهناك هيئات غير الأدوات تدلُّ على الحصر مما هو

مفصل في علم البلاغة (3).

مناقشة: يبدو للباحث أن للحصر مفهوم؛ لأن القول بعدمه يستلزم العبث واللغو

في كلام الشارع الأقدس.

5 - مفهوم العدد: يرى بعض الأعلام أنه لا مفهوم للعدد وأدعى إجماع الطائفة

على ذلك (4)، بينما ذهب آخرون إلى أن هناك مفهوم للعدد واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (5). وأيضاً في قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ

جَلْدَةٍ﴾ (6).

مناقشة:

يبدو أن القول الأول هو الراجح؛ لعدم وجود دليل على مفهوم العدد، أما إذا ورد

خطاب الزامي يجب حينها الالتزام بالعدد الوارد في النص الشرعي كما في الآيتين

السابقتين.

ومما سبق يتبيّن لنا أثر التداولية في فهم دلالة المفاهيم وأثرها على عملية

(1) ينظر: مطارح الأنظار، الطهراني: 106.

(2) سور المؤمنون: الآية: 70.

(3) أصول الفقه، المظفر: 178 / 1.

(4) ينظر: مطارح الانظار الطهراني: 124.

(5) سورة النور: الآية: 4.

(6) سورة النور: الآية: 2.

الاستنباط الفقهي، فالحوزة العلميّة من خلال علمائها الأعظم تسعى بشكل حثيث لفهم مراد صاحب النّصّ وهو الشّارع الأقدس، إذ عملية معرفة مراد صاحب النّصّ تؤدي إلى الوصول للأحكام الواقعيّة أو الظّاهريّة.

مناقشة:

بعد هذا العرض والتحليل والتطبيقات الاصولية للمناهج المعاصرة في فصول هذه الأطروحة، يؤكد الباحث على أنّ الباحثين الأكاديمين وطلبة الحوزة العلمية والمفكرين الاسلاميين هم المعنيون للإفادة من هذا البحث المتواضع؛ لأنّ من أهمّ هواجس هؤلاء هو: هل يوجد سبيل معيّن؛ لكي نصل إلى فهم صحيح وخالص للنّصّ الشرعيّ أوّلاً؟ وكيف لنا معرفة صحة أفهامنا، وأنّها ليست لها ارتباط بظروفنا الذهنية؟ فإذا لم يستطيع الباحثون والعلماء من الوصول إلى إجابات واضحة وصريحة لهذه الأسئلة؛ فعندها لن نتمكن من الاعتماد على نظريات العلماء الآخرين، وفهم التّفاسير التي ألفوها، وكذلك لا نستطيع فهم تفسير نظرياتنا، وعليه يكون من المجازفة بمكان القول بأيّ نظام عملي وفكري، فنقع حينها أسرى التّسبيّة المطلقة، التي وقع فيها الباحثون الغربيون، وكذلك اللذين صاروا متنورين من المسلمين؛ لذا قالوا بنسبيّة المعرفة.

ويبدو للباحث أنّه لا يمكن للفقهاء المعاصرين من الامامية والجمهور أنّ يستجيبوا للتحديات الراهنة التي يعاني منها المجتمع المسلم بجميع اطيافه، من دون تجدد المناهج الاصولية التقليدية.

على أنّ لا تتقاطع المناهج الاصولية الجديدة مع ثوابت الدين الاسلامي الحنيف. وقد تبين للباحث أنّ المناهج التي يطالب الحداثيون بتطبيقها على النصّ الشرعي، هي قاصرة عن الاتيان بمنهجية جديدة في علم اصول الفقه الاسلامي؛ لأنّ موارد هذا العلم هي: لغة القرآن الكريم التي فرضت نفسها بجدارة عالية على جميع المجتمعات الاسلامية، وعلم الكلام الاسلامي المتنوع بتنوع اطيافه — الامامية والمعتزلة والأشاعرة — فهو الرافد الثاني من روافد هذا العلم، الذي يمثل في قواعده الأساس الذي يقوم عليه علم اصول الفقه، وأما الرافد الثالث لهذا العلم هو الفلسفة

الاسلامية.

بينما تقوم المناهج التي اعتمدها الحداثيون على الفلسفة الوضعية، فتطبيقها في عملية الاستنباط الفقهي تعطي نتائج خاطئة؛ لأن مقدماتها خاطئة.

أما المناهج التي اعتمدها كاتب هذه السطور تحت عنوان "التاريخية الاصولية" و "الهرمنيوطيقا الاصولية" و "السيمائية الاصولية" و "التداولية الاصولية" هي من حيث مفهومها مناهج قديمة طبقها الأصوليون والمفسرون المسلمون على النص الشرعي منذ صدر الاسلام الى يومنا الحاضر أمّا من حيث الاصطلاح هي جديدة والدليل على ذلك لم يذكر احد من الباحثين ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنّ الباحث لا يدعي أنّ هذه الدراسة غطت جميع المناهج التي يعتمدها المسلمون في عملية التفسير وعملية الاستنباط، بل هذا ما توصل اليه جهده المتواضع، وخاصة أنّه مقيد بعدد معين من الصفحات من قبل رئاسة القسم الذي يدرس فيه.

وعزائه أنّه حاول السير خطوة واحدة في هذا الطريق الصعب الذي لم يُعبد بعد. وآخر دعوانا أنّ الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآل محمد الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين.

الخاتمة ونتائج البحث

الخاتمة ونتائج البحث

في ختام هذه الدراسة التي جمعت عدة علوم منها الاصول والفقه والكلام والفلسفة واللغة وغيرها وفي اغلبها تطبيقات معاصرة اذ تناولت اراء العلماء في الموضوعات المهمة والحديثة وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، وأهمها:

أولاً: تبين للباحث أن تجديد علم أصول الفقه ضرورة ملحة في كل عصر ومصر؛ وذلك لتوقف عملية تجديد علم الفقه الإسلامي عليه، فهو قواعد تعصم الفقيه من الخطأ عند ممارسة عملية الاستنباط الفقهي، كما لا يمكن أن نأتي بفقه جديد يسهم في الإجابة على تساؤلات العصر الحاضر اذا لم تتطور مناهج علم أصول الفقه الإسلامي.

— إن عملية التجدد في أصول الفقه هي عملية تكاملية سار عليها أعلام الشيعة الإمامية كائناً بعد كائناً، إذ نرى بين الحين والآخر يبرز عالمٌ يجدد مسائل علم أصول الفقه، ثم يأتي عالمٌ آخر من بعده ليكمل هذا البناء ويجدده؛ من خلال عملية إعادة تنقيح المطالب الأصولية؛ فقد جرت العادة بين المجتهدين في درسه الأصولي أن يبدأ المجتهد من حيث بدأ الآخرون لا من حيث انتهوا؛ وذلك من أجل تنقيح المطالب الأصولية؛ إذ لكل مجتهد آرائه ومبانيه التي توصل إليها خلال بحثه في هذا العلم، حتى وصل علم الأصول إلى ما وصل إليه اليوم.

— أما التجديد عند مدرسة جمهور المسلمين ليس له أي وجود؛ والسبب في ذلك توقف عملية الاجتهاد عندهم، إذ الاجتهاد في علم الفقه الإسلامي حكراً على أئمة المذاهب الأربعة؛ ولذا نرى دعوات من علماء الجمهور المعاصرين؛ لفتح باب الاجتهاد.

— أما دعوات تجديد أصول الفقه عند الحدائين فهي من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنهم ليسوا فقهاء ولا في مقام الإفتاء حتى يتصدوا لعملية تجديد أصول الفقه.

ثانياً: أن هذه الدراسة هي الأولى التي جمعت عدة مناهج معاصرة وعملت على عرضها وتحليلها إلى عناصرها بأسلوب علمي دقيق؛ الأمر الذي يُتيح للباحث

والقارئ فهمها بشكلٍ يسير بعيداً عن الاصطلاحات الغربية المعقدة. وقد تناول الباحث علاقة علم أصول الفقه الإسلامي بالمنهجيات التي يقول بها الحداثيون العرب، مبيناً جذورها التاريخية بالموروث الإسلامي.

ثالثاً: إنَّ منهج التاريخيّة الأصوليّة يقوم على عملية فهم النصّ الشرعي ضمن مكان وزمان ولادته، من خلال تقديمه فهماً واضحاً وصريحاً ومنظماً للنصّ الشرعي بجميع أشكاله؛ الأمر الذي يؤثر على نتائج عملية الاستنباط الفقهيّ.

— وقد طبّق فقهاء الإماميّة التاريخيّة الأصوليّة على النصّ الشرعيّ؛ كي يقدموا فهماً ينسجم مع متطلبات الواقع المعيش.

— أنَّ النصّ الشرعيّ نصٌّ مقدس في جميع أحواله، ولا يمكن نزع القداسة عنه.

— كما يؤكّد البحث أنَّ لمؤلف النصّ دور كبير في فهم النصّ، ولا يمكن فهم النصّ بمعزل عن طبيعة مؤلفه.

— أنَّ المتلقيّ — الرّسول الأكرم صلى الله عليه وآله — في الجملة غير متأثر في الزّمان والمكان.

— أنَّ للغة العربيّة دوراً كبيراً في فهم القرآن الكريم، وهي مصدر إعجازه إلى يوم الدّين، ولها قابليّة إفهام النصّ بشكلٍ دائم.

— توصل الباحث أنَّ للتاريخيّة جذوراً في الموروث الفقهي للإماميّة، وقد وظّفوها في مختلف القضايا المعاصرة، فالتاريخيّة عندهم ترتبط بالمعرفة الدّينية وليست بأصل الدّين الحنيف.

— أنَّ مطالبة الحداثيين بنزع قدسيّة النصّ القرآني، وموت المؤلف لا يمكن أن يتوصل به الفقيه والمفسر إلى فهم صحيح؛ لذا أكّد الأصوليون على معرفة المراد الجدي للمتكلم من خلال قواعد وضوابط فنّونها في بحثهم الأصولي وليست جُزافاً.

رابعاً: طبّق علماء الغرب المنهج الهيرمنيوطيقي على النصوص الدّينيّة؛ لأجل فهم معانيها.

— أنَّ جميع التعاريف التي أطلقها فلاسفة الغرب على الهيرمنيوطيقا تدلُّ على

معنى واحد وهو فهم النصّ الشرعيّ.

— كما تم التوصل إلى وجود اتجاهين للهيرمنيوطيقا، الأوّل: هو الاتجاه الكلاسيكي - التقليدي - والثاني: هو الاتجاه الفلسفي، وتبيّن أنّ هناك فرقاً جوهري بينهما، إذ يسعى الاتجاه الكلاسيكي الذي يمثله كلّ من شلايرماخر ودلتاي، إلى الكشف عن مراد المتكلم؛ لتوقف عمليّة الفهم على ذلك، فالفهم عندهم أمرٌ ذو طابع معرفي ولذا يؤكّدون على مطابقة الفهم للواقع.

أمّا الاتجاه الفلسفي الذي يمثله هايدغر وغادامير فالهيرمنيوطيقا عندهم مهمتها تحليل ماهيّة الفهم وشروط تحقّقه، فهو ذو طابع وجودي يسعى لتحليل ماهيّة الفهم؛ لأنّها شرط يتوقف عليه عمليّة الفهم الصحيح عندهم، أمّا نوايا المؤلّف فهم غير معنيين بها.

— إنّ المنهج الهيرمنيوطيقي الذي هو عبارة عن عمليّة فهم النصّ الدينيّ بشكلٍ صحيح، موجودٌ في الموروث الإسلامي منذ مئات السنين وعليه تدور رحى الأصوليين في درسهم الأصولي، إلّا أنّهم لم يصطلحوا عليه كما فعل علماء الغرب. كما توصل البحث أنّ علم أصول الفقه ما هو إلّا عملية هرمنيوطيقية بامتياز الغرض منها الوصول إلى فهم صحيح للنصّ الدينيّ.

— تم اطلاق مصطلح الهيرمنيوطيقا الأصوليّة على الجهد الذي يمارسه الأصوليون؛ لأجل فهم الخطاب الشرعي بشكله العام، هو غير معني بالتّعريف الغربية للهيرمنيوطيقا سوى أنّها عمليّة فهم النصّ الدينيّ.

— قنن الأصوليون عملية فهم الخطاب الشرعي - الهيرمنيوطيقا الأصولية - بضوابط وقواعد تنسجم مع قداسة النص الشرعي وقداسة مؤلفه وليس كما قال به الحداثيون.

رابعاً: طبّق علماء اللّغة الغربيين منهج السيميائيّة على النصوص الدينيّة وغير الدينيّة بعدها رموز تدلّ على معانٍ معينة.

— أسقط الفلاسفة الغربيون المعطى البشري بتناقضاته على التّوراة والإنجيل، الأمر الذي أثار بشكلٍ سلبي على التّعاطي مع هذين الكتابين السّماويين؛ بسبب

التشوهات والتناقضات التي أسقطت عليهما نتيجة تطبيق المنهج السيمائي بشكله الذي يعتقدون به.

— ويرى الباحث أن السيمائية الغربية التي يقول بها الحداثيون تصلح لتفسير النص الأدبي دون النص الديني.

— لا يوجد محذور شرعي في تطبيق السيمائية على الخطاب الشرعي الإسلامي، لكن بشرطها وشروطها التي قننها علم أصول الفقه الإسلامي.

— تم تطبيق منهج السيمائية الأصولية على النص الشرعي بعده رموزاً وإشارات تدل على معانٍ محددة..

— تم تعريف السيمائية الأصولية بعدها منهجاً لفهم الخطاب الشرعي بجميع أشكاله؛ لأن الرمزية صفة للخطاب الشرعي كما مرّ علينا آنفاً.

— أن المنهج السيمائي متجذّر في الموروث الإسلامي، فقد تمّ تطبيقه من قبل الأصوليين؛ ليتسنى لهم معرفة المراد الجدي للشارع المقدس.

خامساً: توصل فلاسفة اللغة الغربيين إلى أن وضيفة اللغة هي عملية التأثير على مستعملها، فهي لا تقتصر على الأخبار والوصف فقط حينما ينطق بها المتكلم.

سادساً: لقد طبّق الأصوليون المسلمون المنهج التداولي في بحوثهم منذ نشأة علم أصول الفقه الإسلامي، فقد أكدوا على مسألة على قصد المتكلم ومراده الجدي من الكلام.

— إن الركن الأول الذي تقوم عليه التداولية هو نظرية أفعال الكلام التي اهتم بها فلاسفة اللغة الغربيين، ويُعد الفيلسوف أوستن المؤسس الأول لنظرية أفعال الكلام.

— تُعدُّ نظرية الاستلزام الحوارية الركن الثاني الذي يقوم عليه المنهج التداولي.

التوصيات:

بعد العرض والتحليل لموضوع التجدد الاصولي يوصي الباحث بما يلي:

1_ لا بد من تكوين لجنة من علماء أصول الفقه الحاصلين على درجة الإجهاد ، — كما هو عليه في جماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة — تقوم بتنقيح المطالب الأصولية، والخروج بقواعد أصولية جديدة، يمكن لها أن تؤثر في عملية الاستنباط

الفقهي بما يتناسب مع متطلبات الوقت الحاضر، فالفقيه لا يعجز عن ايجاد مخرج.
 2_ تعمل هذه اللجنة على قراءة الأصول التي وضعها أئمة الهدى (عليهم السلام) وقراءتها وتفريغها بشكل ينسجم مع ما يحتاجه المكلف في الوقت المعاصر.

3_ تقوم هذه اللجنة باستقراء المناهج الغربية ودراستها بشكل موضوعي، والإفادة منها في تجديد علم اصول الفقه بما ينسجم مع ثوابت الإسلام، ولا يكون ذلك إلا بترك نظرية المؤامرة التي تشكل عائقا كبيرا على عملية تلاقي الافكار، فقد تعهد الله تعالى بحفظ القرآن من الضياع والتحريف، فلا داعي من التخوف على ذلك.
 4_ إنّ تأثير المباني الأصولية الجديدة، لا يمكن الإفادة منها من دون تطبيقها على الفقه الإسلامي، فقد يكون للأصوليين مباني أصولية جديدة تطرح على الساحة البحثية، من دون أن يطبقها المجتهد على الفقه؛ خشية مخالفة المشهور؛ ولذا تذهب جهود التجدد سدى.

وآخر دعونا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد واله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

القران الكريم:

أولاً: الكتب:

1. الأبعاد التداولية عند الأصوليين مدرسة التجف الحديثة إنموذجاً، فضاء ذياب الحساوي، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2016م.
2. الإبهاج في شرح المنهاج، على بن عبد الله الكافي السبكي (ت: 756هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت: 771هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1404هـ / 1984م.
3. الاتجاه السيلوجي ونقد الشعر، عصام خلف عامل، ط1، دار الفرحة، 2003.
4. الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، محمد جمال باروت وأحمد الريسوني، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1420هـ/2000م.
5. الاجتهاد حقيقته ومصادره، إبراهيم بن أحمد بن سليمان الكندي، بحوث الندوة التي عقدت في مسقط عاصمة سلطنة عمان، مؤسسة آل البيت، 1999م.
6. الأجوبة الجلية لمن سأل عن شرح ابن عقيل على الألفية، حسين بن أحمد بن عبد الله آل علي، (د.ط)، (د.ت).
7. أجود التقريرات،
8. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي، من علماء القرن السادس، ط1، انتشارات الشريف الرضي، 1380هـ.
9. الأحكام، الأمدي
10. أخلاقيات الحوار، عبد القادر الشخيلي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، 1993م.
11. الآخوند الشّخ محمد كاظم الخراساني حياته وآثاره، ضمن كتاب: كفاية الأصول، سامي الخفاجي، ط1، مطبعة أمير، قم - ايران، 1413هـ.
12. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت: 478هـ)، تحقيق: محمد يوسف موسى، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة

- 1369 / 1950م.
13. أزمة الحوار الديني، جمال سلطان، ط1، دار الرياض، 2010م.
14. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت: 538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1419 / 1998م.
15. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: 460 هـ) تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط 1، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، 1380هـ.
16. استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشّهري، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، 2004.
17. الاستلزام الحوارية عند بول غراس، سمية عامر
18. الاستلزام الحوارية في التداول اللساني العياشي أدراوي، ط، دار الأمان، الرباط، 1432هـ / 2011م.
19. أسس السيمائية، دانيال نشاندلر، ترجمة: هلال وهبة، ط1، بيروت.
20. الأسس المنطقية للاستقراء:
21. الأسلوبية والأسلوب، عبد السلام المسدي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2006م.
22. معرفة الآخر: عبدالله ابراهيم وآخرون، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996م.
23. أسئلة وأجوبة في السيمائية السردية، أمينة فزاري، ط 1، القاهرة، 2011م.
24. أصول الحديث، عبد الهادي الفضلي، ط2، مركز الغدير للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1432هـ/2011م.
25. الأصول العامة للفقهاء المقارن، محمد تقى الحكيم، ط1، ذوي القربى، قم، 1428هـ.
26. أصول الفقه: مسار عملية استنباط القانون الإسلامي (منهجية الفقه وفلسفته)،

- عبد المجيد الزروقي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 22017: 26.
27. أصول الفقه، محمد رضا المظفر (ت: 1383هـ)، تحقيق، رحمة الله الأراكي، ط3، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، 1425هـ.
28. آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، ط1، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2006م.
29. الأفعال الكلامية عند الأصوليين، مسعود صحراوي، ط1، دار النشر: مجلة اللغة العربية، الرياض - السعودية، 2004م.
30. البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، ط1، دار الهجرة، قم - ايران، 1405هـ.
31. بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ط1، دار الفكر العربي، (د.ت.).
32. بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: حسن عبد السّاتر، ط1، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، حارة حريك، لبنان، 2004/1425هـ.
33. بحوث في علم الأصول، تقارير بحث السيد محمد باقر الصدر، بقلم: محمود الهاشمي، ط1، الناشر: مؤسسة الفقه ومعارف أهل البيت، 2012-1433هـ.
34. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن ايوب ابن قيم الجوزية (ت 751)، ط1، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت لبنان، (د.ت) 3/ 196.
35. البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: حسن السندوسي، ط1، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017.
36. تجديد أصول الفقه الإسلامي، حسن الترابي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993.
37. التّجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد بن عبد السلام الرّيسوني، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الامريكية، 2014/1435هـ.
38. تجديد الفقه الإسلامي، جمال عطية وهبة الزميلي، ط1، دار الفكر المعاصر،

- بيروت، 2000/هـ 1420م.
39. تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ط1، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، 1993.
40. تجديد الفكر الإسلامي، حسن الترابي، ط1، دار الهداية، قسطنطينية، الجزائر، (د.ت).
41. تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، (د.ت).
42. تحليل الخطاب وتجاوز المعنى نحو بناء نظرية المسالك والغايات، محمد محمد يونس علي، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، 2016/هـ 1437.
43. التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، صلاح إسماعيل عبد الحق، ط1، دار التنوير، بيروت - لبنان، 1993م.
44. التداولية أصولها واتجاهاتها، جواد خاتم، ط1، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان - الاردن، 2016/هـ 1437.
45. التداولية اليوم في التواصل، أن روبل و جاك موشلار، ترجمة: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، دار الطليعة، بيروت - لبنان: 2003م.
46. التداولية عند علماء العرب، مسعود صحراوي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2005.
47. التداولية: من أوستن الي غوفمان، ترجمه: صابر الحباشنة ط1، دار الحوار، سوريا، 2007.
48. التراث والتجديد، حسن حنفي، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992/هـ 1412.
49. التّعلي على الكراهية في الخطاب الشيعي، جواد أحمد البهادلي، ط1، الناشر: أنوار الهدى، 2019/هـ 1440م.
50. التعريفات، الجرجاني

51. تفسير الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي
52. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
53. التمهيد في اصول الفقه، صدر الدين فضل الله، ط1، بيروت، دار الهادي، 1422هـ.
54. تهذيب الأحكام، الطوسي،
55. جامع البيان عن تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمد شاكر، ط1، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ت).
56. جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، أحمد الهاشمي، تدقيق: يوسف الصميلي، ط1، المكتبة العصرية بيروت، (د.ت).
57. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، محمد حسين النجفي (ت: ه) تحقيق: على الأخوندي، ط7، دار احياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1981م.
58. الحدائون ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه، ذوايدي بن نجوش قوميدي، ط1، الجزائر، 1438هـ/2016م.
59. الحركة التحليلية في الفكر الفلسفي المعاصر، بحث في مشكلة المعنى، محمد محمد مدين، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2018.
60. الحقائق والاعتبارات في علم الأصول، محمد صادق الموسوي تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005.
61. الحقيقة الشعريّة، بشير تاوريريت، ط1، عالم الفكر الحديث، الأردن، 2010م.
62. حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة المعاصرة، برتراند رسل، ترجمة: فؤاد زكريا، ط1، الناشر، مؤسسة هنداوي، 2021م.
63. خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، محمد باقر الصدر، تحقيق: أحمد ماجد، ط1، بيروت، 1435هـ/2014م.
64. دراسات تداولية في أصول الفقه، حوم عبدالله الزدجالي، ط1، دار الفارابي،

- بيروت- لبنان: ٢٠١٦ م.
65. دراسات في الفلسفة المعاصرة، زكريا ابراهيم ، ط1، نهضة مصر، القاهرة ، 1966.
66. دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة،
67. دروس في علم الأصول، محمد باقر الصدر، ط2، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1430هـ / 2009م.
68. الدروس، شرح الحلقة الثانية للشهيد محمد باقر الصدر، من أبحاث كمال الحيدري، بقلم: علاء سالم، ط1، دار فراق للطباعة والنشر، قم-ايران، 1428هـ-2007م:
69. دلالة السياق، ردة الله بن ردة الطلحي، ط1، مكتبة الملك فهد الوطنية، جامعة أم القرى، 1423هـ.
70. دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الفارسي الجرجاني، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ / 2001م.
71. الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م.
72. الرّافد في علم أصول الفقه، تقرير بحث السيستاني، بقلم: منير عدنان القطيفي، ط1، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، 1414هـ/1994م.
73. رسائل الشّريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي، ط1، دار القرآن الكريم (د . ت).
74. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي بن عبد السبكي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الواحد، ط1، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1419هـ / 1999 م.
75. روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدّين عبدالله بن قدامة المقدسي، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت-لبنان، 1430هـ-2009م.

76. سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، (د. ت).
77. سيرة حياة الإمام الخوئي، أحمد الواسطي، ط1، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2013/هـ1434م.
78. السيمائيات السردية، سعيد بنكراد، ط1، منشورات الزمن، الرباط، 2001.
79. السيمائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، بنكراد، ط3، الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا، 2012.
80. السيمائيات والتأويل، روبرت شولز، ترجمة: سعيد الغانمي، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ١٩٩٤.
81. السيمائية - الأصول والقواعد والتاريخ، آن اينو وآخرون، ترجمة: رشيد بن مالك، ط1، دار مجدلاوي، عمان، 2008.
82. سيمائية السرد، بحث في الوجود السيمائي المتجانس- ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٩ م.
83. السيمائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٥م.
84. السيمولوجيا بين النظرية والتطبيق، جميل حمداوي، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ٢٠١١م.
85. شذى العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي (ت: ١3٠١هـ)، تحقيق: عبد الحميد هندراوي، ط6، دار العلمية، بيروت - لبنان، ٢٠١١م.
86. شرح الحلقة الثالثة، كمال الحيدري.
87. شرح الرضي على الكافية، إعداد: يوسف حسن عمر، ط2، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، 1996.
88. شرح الوراقات في أصول الفقه، محمد الحسن ولد محمد الدورو الشنقيطي، (د.ط)، (د.ت).

89. الشريف المرتضى متكلماً، رؤوف أحمد الشّمري، ط1، مجمع البحوث الإسلامية، 1434ق:
90. شظايا لسانية، مجيد الماشطة، ط1، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن - بريطانيا 1991.
91. الشيخ الأنصاري، رائد التّهضة العلمية لحديثة، جعفر سبحاني، ط1، الناشر مؤسسة الامام الصادق (عليه السلام)، 1382هـ ش.
92. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري.
93. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، دار الكتب القاهرة، 1999.
94. علم أصول الفقه، حسن كريم ماجد الرّبيعي، ط 2، التميمي للنشر والتوزيع، النجف الأشرف، 2011.
95. علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ط12، دار القلم، الكويت، 1398هـ/1978.
96. علم الإشارة - السيميولوجيا -، بيير جيرو، ترجمة: منذر العياشي، ط1، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، الدار البيضاء، 1988.
97. علم التّخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النّصّ، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، ط1، ليبيا، 2006.
98. علم اللّغة الاجتماعي، هرسون، ترجمة: محمد عباد، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1990.
99. علم المقاصد الشّرعيّة، نور الدّين بن مختار الخادمي، ط1، الناشر: مكتبة العبيكان، الرّياضي، 1421هـ/2001م.
100. علم النّصّ مدخل متداخل الاختصاصات، تون فان دايل، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، القاهرة - مصر، 2001.
101. غاية المأمول في علم الأصول، تقرير بحوث السيّد الخوئي، بقلم: محمد تقى الجواهرى، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ط1، خاتم الأنبياء، قم، 1429هـ.

102. فرائد الأصول، مرتضى الأنصاري(ت: 1281هـ)، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق الشيخ الأعظم، ط23، قم، مجمع الفكر الإسلامي، 1422هـ/1380.
103. الفلسفة التحليلية، ماهيتها، مصادرها ومفكروها، أحمد عبد الحليم عطية، ط1، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1440هـ/2019م.
104. الفوائد المدنية، محمد أمين الاستر آبادي (ت: 1033هـ) وبذيله الشواهد المكية، نور الدين الموسوي العاملي (ت: 1033هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط2، قم المشرفة، 1426هـ.
105. في الأدب الحديث ونقده، علي سليم الخطيب، ط1، عمان -2009م.
106. في التداويات الاستدلالية، قراءة تأهيلية في المفاهيم والسيرورات، ط1، دار كنوز، عمان، الأردن، 1439هـ.
107. في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي، بوجاري،
108. في منطق الفهم الإسلامي دراسة سيمائية في أصول الفقه، سعود بن عبد الله الزدجالي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2022م.
109. القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، ط1، دار الحديث، مصر، 1429هـ/2008م.
110. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ط1، نشر: مؤسسة الحلبي، القاهرة، (د.ت).
111. القصدية بحث في فلسفة العقل، جون سير، ترجمة: أحمد الأنصاري، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009.
112. قضايا فقهية معاصرة، محمد سعيد البوطي، ط5، مكتبة الفارابي، دمشق، 1414هـ/1994م.
113. قضية الفقه الجديد، جمال البناء، (د. ط)، دار الفكر الإسلامي، (د.ت).
114. القواعد الأصولية، حسن الجواهري، ط1، العارف للمطبوعات، بيروت-

- لبنان، 1431هـ/2010م.
115. القواعد الفقهية، الجواهري،
116. الكافي، الكليني،
117. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: 170هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 1424هـ / 2003م.
118. كتاب المكاسب، مرتضى الأنصاري (ت: 1781هـ)، تحقيق: لجنة تراث الشيخ الأعظم، ط 17، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1232هـ.
119. كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، باقر الأيرواني، ط2، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، 1430هـ.
120. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني: تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط3، بيروت-لبنان، 1429هـ/2008م.
121. لسان العرب، ابن منظور
122. اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009.
123. اللسانيات التداولية، مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، خليفة بوجادي، ط1، بيت الحكمة، الجزائر، 2009.
124. اللسانيات النشأة والتطور، أحمد مؤمن، ط4، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.
125. اللّمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت: 476هـ)، تحقيق، محي الدين ديب ويوسف علي بدوي، ط، دار الكلم، دمشق - سوريا، 1416هـ/1995.
126. المباحث الأصولية، محمد إسحاق الفياض، ط2، الناشر: دار الهدى، (د.ت).
127. محاضرات في أصول الفقه، تقرير أبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، بقلم: إسحاق الفياض، (د.ط)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم- إيران، 1422هـ.

128. محاضرات في أصول الفقه، شرح الحلقة الثانية، عبد الجبار الرفاعي، ط1، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، قم المشرفة، 1421هـ/2000م.
129. محاضرات في علم اللسان العام، دى سوسير، ترجمة: عبد القادر قنيني، ط1، افريقيا الشرق، 1987: 77.
130. محاضرات في مادة فلسفة اللغة، الطيب روزفي، جامعة الأخوة منتوري، كلية الآداب واللغات، قسنطينة، (د.ت.).
131. محاضرات في مناهج النقد الأدبي، بشير تاوريريت، ط1، مكتبه إقراء، الجزائر، 2006م.
132. محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته، هزاع عبدالله الغامدي، ط1، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1429هـ/2008م.
133. المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرّازي (ت: 606هـ)، تحقيق: جابر فياض العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412هـ/1992م.
134. مختصر المفتاح في أصول الفقه المقارن، جواد أحمد البهادلي، ط2، مطبعة مجمع أهل البيت (عليه السلام) النّجف الأشرف- العراق: 2013م.
135. المختصر في الحياة العلميّة لزعيم الطائفة السيّد الخوئي قدس سره، محمد إسحاق الفياض، ط2، الناشر (بلا)، (د.ت.).
136. مدخل إلى السيمائيات السردية، سعد بنكراد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003م.
137. مدخل إلى السيميولوجيا، عبيد ضبطي، نجيب بخوش" ط1، دار الخلدونية، الجزائر، 2009.
138. المدخل إلى مناهج النقد المعاصر، بسام قطوس، ط1، دار الوفاء الإسكندرية: 2006م.
139. مستجدات النّقد الرّوائي، جميل حمداوي، ط1، المغرب، 2011م.
140. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: ناجي

- السويد، ط1، (د.ت).
141. مُسند الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (د. ط)، (د.ت).
142. مصباح الأصول تقارير بحث السيد الخوئي، بقلم: محمد سرور الواعظ اليهودي، تحقيق: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ط4، مطبعة نينوى، الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (قدس سره)، 1430/هـ/2009م.
143. مصطلحات الفقه واصطلاحات الأصول، علي المشكيني، ط1، منشورات الرضا، بيروت، 1431هـ.
144. مطاردة العلامات: علم العلامات والأدب، والتفكيك، جوناثان كلير، ترجمة: خيرى دومة، ط1، ٢٠١٨.
145. مطاريح الأنظار، تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري (ت: 1281هـ)، بقلم: أبو القاسم كلانترى الطهراني (ت: 1292هـ)، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، ط3، قم — إيران، 1432هـ.
146. المعالم الجديدة للأصول، محمد باقر الصدر، ط2، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1975م.
147. معالم الفكر الأصولي الجديد، محسن الأراكي، ط1، الناشر: بوك اكسترا، لندن-انجلترا، 1420/هـ/1999م.
148. معجم أصول الفقه، عربي — انكليزي، قطب مصطفى سانو، ط1، دار الفكر، دمشق — سوريا، 1420/هـ/2000م.
149. المعجم الأصولي، محمد صنقور، ط3، منشورات الطيار، 1428/هـ/2007م.
150. معجم السيمائيات، فيصل الأحمر، ط1، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2010.
151. معجم السيمائيات، فيصل الأحمر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر: 2010م.
152. معجم العين، الفراهيدي.

153. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، أحمد فتح الله
154. معجم الفروق اللغوية الحادي لكتاب أبي هلال العسكري، تحقيق: موسعة النشر الإسلامي، ط6، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1334 هـ.
155. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط1، دار الكتب، بيروت - لبنان، 1982 م.
156. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمد عيد الرحمن عبد المنعم، ط، دار الفضيحة، القاهرة، (د.ت).
157. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ/1979.
158. مفتاح العلوم، ابويعقوب السكاكي (ت626هـ)، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1407هـ/1987.
159. مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، فوده سعيد عبد اللطيف، دار الذخائر، بيروت- لبنان، 1436هـ/2015م.
160. مقدمة ابن خلدون،
161. ملامح التفكير البياني عند الأصوليين، نعمان بوقرة، ط1، الناشر مجلة اسلامية المعرفة 2008م.
162. مملكة النص، محمد سالم سعد الله، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007م.
163. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1991م.
164. من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء أصول الفقه)، حسن حنفي، ط1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2004م-2005م.
165. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت: 381هـ)، تصحيح: حسين الأعلمي، ط1، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1406هـ/1986م.

166. منطوق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر دار القلم، بيروت، 1998م.
167. المنطق، المظفر،
168. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، ط1 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م.
169. الموافقات، إبراهيم بن موسوي الشاطبي (ت: 579هـ) تحقيق: أحمد مصطفى الطهطاوي وسيد زكريا سيد الصباغ / ط1، دار الفضيلة، القاهرة، 2010م.
170. الموجز في أصول الفقه، جعفر سبحاني، ط1، دار جواد الأئمة (عليهم السلام) للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1432هـ-2011م: 164.
171. نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عبد الجابري، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1985م.
172. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامية، التعددية، اللباس، محمد شحرور، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000م.
173. النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.
174. النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية، ماري أن بافو، جورج الياس سرفاتي، ترجمة: محمد الراضي، المنظومة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
175. نظرية أفعال الكلام كيف تنجز الأشياء بالكلام، أوستين، ترجمة: عبد القادر قينبيني، (د.ط)، افريقيا الشرق، 1991.
176. نظرية الاحتمال، علي سالم ناصر، ط1، دار التفسير، قم، 1442هـ.
177. النظرية البرجماتية اللسانية التداولية (دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ)، ط1، مكتبة الآداب، القاهرة، 2013م.
178. نظرية العلامات، جيرال دلودال، ترجمة: عبد الرحمن بو علي، ط1، دار

- الحوار ، سوريا، 2004.
179. نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والاسلامي، هشام عبد الله خلفية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2007.
180. نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس، ط1، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2008م.
181. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
182. نهاية الأحكام في معرفه الأحكام، الحسن بن يوسف بين على المطهر الحلي (ت: ٧٢٦ هـ)، ط2، الناشر: مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٤١٠هـ.
183. نهاية الدراية في شرح الكفاية.
184. الهداية في الأصول، تقرير أبحاث السيد الخوئي، بقلم حسن الصّافي الأصفهاني، تحقيق: مؤسسة صاحب الأمر (عج)، ط1، مطبعة ستارة، قم، 1418هـ.
185. وجهة نظر، محمد عابد الجابري، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).
186. وسائل الشيعة (الإسلامية)، الحر العاملي، تحقيق: محمد الرّازي، تعليق: أبو الحسن الشّعراني، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).
187. الوسيط في أصول الفقه، جعفر سبحاني، ط1، دار جواد الأئمة، بيروت-لبنان، 1432هـ/2011م.
- ثانياً: الدوريات:**
188. الاستلزام الحواري في الخطاب القرآني مقارنة تداولية في سورة البقرة – عيسى تومي، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد 1، 2019.
189. الاستلزام الحواري في مناظرات علماء اللغة، عقيل نزار حسين ونوري، حساني الكاظمي، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، العدد 87، 2019 م.

190. الاستلزام الحوارى من المنظور الغرايسى، أسماء درنوتى، مجلة الموروث، العدد: الثاني، 2021م.
191. الاستلزام الحوارى من لغة المنطق إلى المنطق اللغوى، محمد قويدر رحمانى، فاطمة وقال، مجلة المدونة، العدد 3، 2021م.
192. الأسس العامة لفهم النصّ الشرعى (دراسة أصولية)، محمد عبد المجيد محمد السورة، مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 1420هـ/1999م.
193. الحقيقة الشعريّة على ضوء المناهج النقدية، بشير تاريرين، ط1، عالم الفكر الحديث، الأردن، 2010.
194. دراسة الأفعال الكلاميّة في القرآن الكريم – مقارنة تداولية – حكيمة بوفرمّة، مجلة الخطاب، العدد الثالث، 2008م.
195. سيماء الأهواء، محمد الداهى، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، العدد: 34، الكويت، مارس 2007م.
196. محمد بن الحسن الطّوسى نشأته وآثاره العلمية، عباس جاسم ناصر، مجلة الخليج العربى، المجلد (46)، العدد (3-4)، سنة 2018م.
197. المفهوم اللّغوى والاصطلاحى للسيماء عربياً، احمد على محمد، مجلة العميد، العدد السابع، 1424هـ / 2012م.

ثالثاً: الرّسائل والأطاريح:

198. الإرادة والطلب وأثرها فى الاستنباط الفقهي، نافع سعيد محمد، رسالة ماجستير، جامعة كربلاء، كلية العلوم الإسلامية، 1441هـ/ 2012م.
199. الاستلزام الحوارى فى خطاب سيدنا موسى "عليه السلام" مقارنة تداولية، سولاف عكريش، أطروحة دكتوراه، جامعة العربى بن مهيدى، كلية الآداب، 1441هـ/ 2020م.
200. الاستلزام الحوارى فى سورة البقرة فى القرآن الكريم (دراسة وصفية تحليلية) حجر نروما وحيد، جامعة مولانا مالك ابراهيم الإسلامية، 2010.
201. الاستلزام الحوارى فى كتاب أصول لكمال الدين بن ميثم البحرانى، رسالة

- ماجستير، صونيا لهمويل، جامعة محمد خضر، كلية الآداب واللغات، 2014-2015.
202. التداولية عند الأصوليين، أكرم نعيم، عطوان الحميداوي، أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، 1435هـ -2015م.
203. التزاحم الحفظي عند الأصوليين، زهرة إبراهيم خان، (رسالة ماجستير)، جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية، 1440هـ/2016م.
204. الجهد التداولي عند الأصوليين في دراسات اللسانيين المحدثين، عبد السلام فاضل عباسي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1440 / 2019م.
205. الخطاب القرآن دراسة في البعد التداولي، مؤيد عبيد آل صوينت، أطروحة دكتوراه، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، 1430هـ/2009م.
206. السور المسبحات دراسة تداولية، محمد شمخي جبر، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2015، 2016.
207. سيماء العنونة في رواية شمس بيضاء باردة، نور الهدى حدثانه، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب واللغات، 2020م-2021م.
208. المدرسة الأصولية لدى السيد الخوئي وتطبيقاتها الفقهية، صادق حسن علي، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلية الفقه، 1433هـ/2012م.
209. المصطلح السيمائي في كتابات رشيد بن مالك، حسونه إيمان، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، كلية الآداب، 1436 / 2015.
210. نظريات الوضع اللغوي عند أصولي الإمامية، هاشم راضي الموسوي، رسالة ماجستير، جامعة المصطفى، كلية الشهيد الصدر، 1400هـ/2021م.
211. نهاية الوصول إلى علم الأصول، مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي (ت: 694هـ)، سعد بن غرير بن هدي السلمي، أطروحة دكتوراه جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1985م.

ABSTRACT

The major and significant problem facing this study is: Are there contemporary approaches in the fundamentals of Jurisprudence that could contribute to effective solutions for contemporary issues in the science of jurisprudence, and, if so, what is the extent of their impact on the process of jurisprudential deduction and its implications.

The significance of the topic arises from the fact that the Islamic legal rulings based on words or others, whether by means of direct reference, or by means of pointing gesture, are able to find new jurisprudential solutions that are compatible with the requirements of the current era. This can only be possible through the development of new approaches in the science of jurisprudence.

There are grounds for choosing this subject, which can be summarized as follows:

- 1 - The scientific and practical value of the current topic, among other topics explored in the science of jurisprudence.
- 2- enrich the Islamic library in general, and the fundamentals of jurisprudence library in particular, in specialized studies in the field of jurisprudence, and aligned them to other jurisprudential branches as much as possible.

The current study comprises of an introduction, preface and five chapters, and ends with a conclusion of the key findings, in addition to a list of sources and references, and finally an English abstract.



Republic of Iraq

Ministry of Higher Education

& Scientific Research

University of Kerbala/ College of Islamic Sciences

Department of Qur'anic Studies and Jurisprudence

The Renewal Factors in Contemporary Jurisprudence

**Thesis submitted to the Council of the College of
Islamic Sciences -University of Kerbala**

**It is part of the requirements for obtaining a Ph.D
in Sharia and Islamic sciences**

Written by:

Nafie Saeed Muhammad Aliwi

Supervised by Professor (PhD)

Nahida Jaleel Abdulhasan Al-Ghaleb

1445 AH

2023 AD