

## A Look into the Methodology of Understanding Hadith Heritage

**Ali Al-Alawi**

Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: Alialihatam110@gmail.com

### Abstract

In this study, we aim at looking into the methodology that experts in this field rely on in understanding religious texts, a fixed and defined methodology that jurists use to deduce a religious ruling, and also the propositions that religion has presented in revealing the meaning of understanding the text. We have presented the instruments the jurist relies upon for understanding, as it includes the process of understanding religious texts, even though what concerns us here in this study is the hadith heritage. What we concluded with is that this process of understanding is taken from a series of principles and laws that must be observed, and if it was not for them, there would be no correct and precise results that have a binding nature. The reader would also be able to use it as proof, due to the understanding he has of the text. We then looked into the necessary pre-assumptions in the procedure of understanding, that cannot be avoided, as they are within the necessary principles that must be activated within it and form the framework of how the process is followed. There are also harmful pre-assumptions that must be avoided in the process of understanding a text, as they form the basis of multiple understandings of one text, and the reader falls very distant from what the text really aims at saying.

**Keywords:** The Circle of Understanding, Pre-assumptions, Harmful pre-assumptions.

---

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP.33-61

Received: 12/04/2024; Accepted: 08/05/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



## قراءة في آليات فهم الموروث الروائي

د. علي العلوي

أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: Alialihatam110@gmail.com

### الخلاصة

نحاول هنا أن نبحت المنهج والطريقة المعتمدة لدى المتصدين لعملية الفهم الممارسة للنصوص الواردة من الشريعة، منهج مضبوط ومحدّد يعتمد الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي والقضايا التي جاءت بها الشريعة من خلال فهم النصوص الكاشفة عنها، وقد استعرضنا الآليات المعتمدة لدى الفقيه لدائرة الفهم، حيث شملت عملية الفهم كلّ النصوص الدينية، وإنّ كان ما يخصّنا في المقام هو الموروث الروائي، وقد اتّضح لنا أنّ عملية الفهم هذه تؤخذ فيها مجموعة من الضوابط والقواعد اللازم إجراؤها، ولولاها لا تكون النتائج صحيحة ودقيقة، ذات طابع إلزامي، يُحتجّ به عند القارئ المتلقّي للنصّ، وعطفنا البحث فيها على القبلية الضرورية لعملية الفهم، التي لا يستغنى عنها في هذه العملية، حيث تكون ضمن القواعد اللازم تفعيلها فيها، وتشكّل لها الإطار الذي لا بدّ أن تتمّ فيه، في قبال القبلية المضرة التي لا بدّ أن تتجرّد منها عملية الفهم، حيث تشكّل النواة لكثرة القراءات من النصّ الواحد، وبها يبتعد المتلقّي كلّ البعد عمّا يراد منه.

الكلمات المفتاحية: حلقة الفهم، القبلية المطلوبة، القراءة الإسقاطية، القراءة المؤدلجة، القبلية المضرة.

## المقدمة

السؤال المطروح هنا حول كيفية ممارسة عملية الفهم للنص الديني، وبالتحديد الموروث الروائي، الذي يشكّل القسم الأكبر من النصوص الدينية، وإن كان ما نريد بحثه هنا لا يقتصر على الموروث الروائي، بل يشمل النصّ الديني القرآني، فإنّ عملية الفهم للنصوص الدينية ليست ممارسةً فوضويةً جزافيةً يمكن إجراؤها من دون الأخذ بنظر الاعتبار الآليات والوسائل اللازم ملاحظتها فيها، حتّى تكون العملية منتجةً للنتائج الصحيحة المطلوبة. من هنا كان ولا بدّ من تحديد تلك الآليات لتكون هي المعيار لعملية الفهم عند القارئ لأيّ نصّ ديني. نعرض لها ضمن المبحثين الأوّل والثاني، وبمجموعهما تكتمل الصورة المطلوبة لما ينبغي أخذه في عملية الفهم.

## المبحث الأوّل: الحثيات التقييدية لقراءة الموروث الروائي

يمكن بحثها ضمن الجهات التالية:

## الجهة الأولى: حلقة الفهم بين المتكلم والمخاطب

هناك حلقة وصل بين عالم المتكلم ومراداته وبين عالم المتلقّي وما يفهمه من كلام المتكلم، لا بدّ من مراعاتها وأخذها بنظر الاعتبار عندما يريد المتكلم إيصال تلك المرادات، وترتيب الأثر عليها، لو كانت ذات أثر ومصالح ومفاسد يريد المتكلم توجيه المتلقّي والمخاطب لها، وهي لغة التفاهم الواحدة، إذ تشكّل هذه اللغة وسطًا ناقلًا للمرادات، فما أن يريد المتكلم إطلاع المتلقّي على مراداتٍ له، عليه أن يستخدم وسطًا أمينًا يحفظ له تلك المرادات، ولا يعرضها للضياع والابتذال، فتكون اللغة ذلك الوسط.

من هنا كانت الحاجة ماسةً لذلك الوسط؛ إذ لا بديل عنه في إيصال تلك المرادات، فإنّ الشارع لم يبتكر له طريقة جديدة في إفهام مراداته ومقاصده، وهذا ما نجده ثابتًا في نقولاتهم التاريخية، فإنّ البديل لو كان موجودًا لوصل إلينا، خصوصًا مع أهميّة المادّة المنقولة - الشريعة بأكملها-، ولاستخدم بنحو كبير في شتى المجالات الإسلامية التي لا بدّ من إيصال المرادات فيها، لكي يصاغ الإنسان طبقًا لها؛ لأنّه مطالب بالسير وفق الشريعة الإسلامية، بعد إيمانه بصاحبها، وأنّ له الحقّ في طاعته، وعدم معصيته؛ ولذا من اللازم تنظيم أمور هذا الانسان بمقتضى علاقته بخالقه، على نسق تلك المرادات.

## الجهة الثانية: الفهم في دائرة المحاورات العقلائية

إنّ الشارع المقدّس قد لاحظ في تشريعاته وإخباراته للمخاطبين جرياً مع اللغة العرفية التي يستخدمها الناس في تفاهماتهم وإيصالهم لمراداتهم، تلك اللغة العرفية المسؤولة عن نقل المرادات، فهي لغة التفاهم المعتمدة بينهم. وقد صرح بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة إبراهيم: 4].

فإنّ عامل الهداية وفقاً للآية مأخوذ فيه حيثية اللغة الواحدة، فعملية الفهم التي يمارسها القارئ المتخصّص للنصوص الدينية يلزم أن تكون وفقاً للظرف العرفي الحامل لتلك المادة النصّية التي تشكّل الألفاظ والكلمات التي يصوغها المشرع العمدة فيها، وإنّما قلنا العمدة لأنّ التشريعات غير منحصرة بالقوالب اللفظية، بل بما يشمل الفعل والتقرير الموصل لمرادات الشارع، فإنّ السكوت يعدّ من الوسائل التي يحدّد من خلالها الحكم الشرعي؛ إذ إنّ التشريع ليس إلاّ بيان الموقف من الشارع تجاه الحادثة الواقعة، وهو ما ينطبق على السكوت تماماً، فإنّ سكوت المشرّع عن تقنين الإلزام بالفعل أو الترك يعني بالضرورة تشريعه للإباحة؛ فإنّ علمه بالمصالح والمفاسد الواقعية يحتمّ مع السكوت من قبله أن لا إلزام في المقام يقتضي التشريع. والمحصل أنّ كلّ ما يبيّن موقف المشرّع، ويكشف عنه داخل في دائرة التشريع، وإلاّ لم يكن الاحتجاج على العباد في محلّه.

وما دام القسم الأكبر الكاشف عن مرادات المتكلم هو الألفاظ بصياغاتها القانونية، كان ولا بدّ أن تلحظ العلاقة القائمة بين اللفظ ودلالته على المعنى، فاللفظ حينما يوضع للمعنى، تكون عملية الوضع معبّرة عن أنّ اللفظ ناقل لذهن المخاطب إلى المعنى الموضوع له، فلا يتعدّى حينئذٍ إلى العوارض والصفات الجانبية التي لا دخل لها في المعنى. نعم، قد تكون مشيرة إلى المعنى، فيما لو كانت تساعد على إيضاحه وبيانه، وعليه لا مجال لدعوى أنّ العوارض والمواصفات ما دامت غير واضحة لنا، وأنها متغيّرة من زمان إلى زمان آخر، بحسب تطوّر الزمن، وما يمكن أن يفضيه من تطوّر العلوم، المنتج للتغيّر في المواصفات والعوارض، فلا يمكن الوقوف على حقائق المعاني وتحصيل المرادات من الألفاظ؛ لوضوح أنّ وضع الألفاظ لمعانيها كان لإفهام المخاطب، ففضية الوضع لا تعدو كونها ظاهرةً وظيفتها الإفهام والتفاهم، وهي حاصلة من عملية الوضع لحاق المعاني، التي تنتج فهمًا وانتقالًا كاملاً لذهن المخاطب عند سماعه للفظ، بحسب النظام العرفي الملحوظ في المحاورات العرفية واللغوية، مضافاً لما

قد تشكّل القرينة على فهم هذه المعاني بالنحو المراد للواضع والمتكلم، فقد يستخدم المتكلم اللفظ ويريد به مراداً يفهم من خلال القرينة، فيريد في الحقيقة المعنى الذي تؤدّي إليه القرينة، فالقرينة لو وضعت بجانب ذلك اللفظ الموضوع لمعنى فسوف يكون معناها هو المحكّم في عملية الفهم والتفاهم؛ إذ إنّها دالّة بحسب قانون المحاورات الجاري عند أهل العرف والمحاورة على معنّى معيّن لو انضمت إلى كلمة ذات معنى معيّن، فإنّ هذا المعنى لا يغيّر ممّا قلناه من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني من دون ملاحظة العوارض والصفات الداخلة في الشيء المعبر عنه باللفظ.

وبناءً على هذا لا يكون التغيّر المصاحب للتغيّر في النظريات العلمية في بيان حقيقة بعض الأشياء وتغيّرها من حيث المواصفات والخصائص الجديدة، مؤثراً على ظاهرة الفهم التي يحكمها قانون المحاورات العرفية، ما دام ما يفهمه العرف لم يتغيّر من المعنى المدلول عليه باللفظ. وعليه تفسّر ظاهرة ثبات الأحكام من أدلّتها وفقاً للنظرة المتقدّمة في تحكيم الفهم العرفي، في عملية الفهم والتفاهم.

وإذا كان الفهم العرفي هو المحكّم في دلالة الألفاظ على معانيها، فهذا يعني أن لا تعدّد في الأفهام بحسب النزعات الشخصية، والنظرات الفردية لما يستفاد من النصوص الدينية، وبالتالي من الطبيعي أن لا تكون لدينا نسبية في المعرفة الدينية التي اعتمدها الحداثيون في قراءتهم للنصوص الدينية.

من هنا كان لا بدّ من إعمال قواعد تحصيل الفهم الصحيح التي يستخدمها العقلاء وأهل المحاورات العرفية بحيث يكون المدار عليها في توليد الفهم العرفي المتقن والسليم من الأدلّة النصّية.

#### الجهة الثالثة: مواءمة الفهم للقطعيّات العقلية

صحيح أنّ العمل بالموروث الروائي يتوقّف على تمامية جهتين: الأولى السنديّة، والثانية الدلالية، إلّا أنّ المقصود منه أنّ تمامية هاتين الجهتين إنّما تكون بعد الفحص عمّا يكون مخالفاً مدلول الرواية المستدلّ بها، فقد تكون الرواية تامّة سنداً، أو معتبرة من حيث الضوابط العلمية لكون القرائن تساعد على اعتبارها، ودلالاتها واضحة على ما تؤدّي إليه، لكن مع ذلك لا يمكن للفقيه الاستناد إليها في مقام العمل؛ إذ لا بدّ له من ملاحظة

القطعيّات العقلية التي تشكّل حاجزاً ومانعاً من العمل بأيّ رواية فيما لو كانت مخالفةً للقواعد العقلية القطعية، فلو كان مؤدّي الرواية مخالفاً للقواعد العقلية، كان ولا بدّ من رفع اليد عن هذه الرواية، أو لا أقلّ من المصير إلى تأويل المؤدّي بما يتناسب مع مقتضى القاعدة العقلية؛ والسبب في ذلك يكمن أنّ نسبة إصابة القاعدة العقلية القطعية هي 100%، وهذا يُلغي الاحتمال المخالف؛ باعتبار أنّ البناء والتحرّك إنّما يكون بعد كشف القاعدة عن الواقع بنسبة تامّة كاملة، وبالتالي لا يحتمل القاطع ولو احتمالاً ضعيفاً خلاف ما أدّت إليه القاعدة؛ ولذا يكون التحرك طبقاً لها، في حين أنّ مستوى ما أدّت إليه الرواية هو الظنّ وإن كان معتبراً، وهو محكوم نظراً وعملاً للقاعدة العقلية، فإنّها تثبت ما أدّت إليه، وتنفي التزاماً كلّ ما خلفها؛ لقطعيّتها.

من هنا كان للقواعد العقلية دور مهمّ في تنقية الموروث الروائي ممّا علق به من ترسّبات خلقها البعد الزمني والوضع والتحرّيف في الروايات، فإنّ اعتماد المنهج الصحيح في عملية فهم الروايات يشكّل ركناً أساسياً ومرتكزاً تبني عليه هذه العملية، فلولاها لما وصلنا إلى النتائج المطلوبة والمرادة. وعليه سوف تدخل القواعد العقلية القطعية في عملية الفهم؛ لتؤطرها وتحميها ممّا قد يطرأ عليها، فهي بهذا تحافظ على أصالة عملية الفهم، فما يفهم من بعض الروايات من أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قد سها وصلّى بالناس على غير طهر، ممّا لا يمكن قبوله؛ لمنافاتها لما قام عليه الدليل العقلي القطعي، وهو عصمته عليه السلام؛ إذ إنّ مقتضاها عدم صحّة أمور كهذه في حقّه، رغم أنّ الرواية قد رواها الشيخ الكليني والشيخ الطوسي عليهما السلام، إذ رواها في كتاب الصلاة عن عبد الرحمن بن العرزمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صلّى عليّ عليه السلام بالناس على غير طهر، وكانت الظهر، ثمّ دخل فخرج مناديه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى على غير طهر، فأعيدوا، وليبلّغ الشاهد الغائب» [الطوسي، الاستبصار، ج 1، ص 432، ح 5].

وقد ردّها بعض الأعلام؛ لمخالفتها لأصول المذهب الحقّ، المتمثلة بقيام الدليل العقلي على عصمة الإمام؛ ولأجله تعجّب من درجتها ضمن التراث الروائي للشيعّة الإمامية بقوله: «إنّ مضمونها غير قابل للتصديق؛ لمنافاته العصمة وعدم انطباقه على أصول المذهب، ولا يكاد ينقضي تعجّب من الشيخ والكليني لدى الظفر بهذه الرواية وأمثالها ممّا يخالف أصول المذهب، أنّهما كيف ينقلانها في كتب الحديث المستوجب لطعن المخالفين على أصولنا. على أنّ مضمون هذه الرواية مقطوع البطلان، كيف ولو كانت لهذه القصة أيّ شائبة من الحقيقة لنقلها أعداؤه ومناوئوه في كتبهم، واشتهرت بينهم لتضمّنّها أكبر طعن وتشنيع عليه عليه السلام،

مع حرصهم على تنقيصه بكل ما تيسر لهم ولو كذبًا وافتراءً! ﴿يُرِيدُونَ لِيُظْفَرُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة الصف: 8]. مع أنها ليست مشهورةً عندهم ولا منقولةً في كتبهم إلا نادرًا» [البروجردي، كتاب الصلاة (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 5، ق 2، ص 362]. على أن في الرواية - مضافًا لمخافتها للقواعد العقلية - ما يخالف الحقائق التاريخية الثابتة التي تشكل قرينةً لا يمكن تخطيها في قبول الرواية، وهذا أمر آخر لا بد من اعتماده أيضًا لتأطير عملية الفهم المستفادة من الأدلة النصية، فإذا كان المضمون الذي يفهم من الرواية مخالفًا للحقائق التاريخية الثابتة بالقطع واليقين، فلا مجال لقبوله والبناء عليه، فالرواية إذن لا بد أن تفهم وفقًا لهذه الحقائق؛ ولذا قطع السيّد الخوئي ببطلان الرواية، بانيًا قطعه هذا على حقيقة تاريخية، وهي تربص أعداء الإمام عليه السلام ومناوئوه للتشنيع عليه والطعن به كلما سنحت لهم الفرصة، ولو كانت موارد الطعن والتشنيع ليست بشيء، وزورًا وبهتانًا، فكيف لو كانت بهذه القوة من إفادة التنقيص، وحينئذٍ عدم وجودها في مجاميعهم الحديثية ومصنّفاتهم التاريخية لأدلّ دليل على عدم صحّة مثل هذه الروايات.

إلا أن الذي ينبغي الإشارة إليه هاهنا أن الحقيقة التاريخية المعتمدة التي تشكل إطارًا محددًا لعملية الفهم، هي الحقيقة التاريخية الثابتة التي لا يشوبها شك وشبهة، وعليه لا يُعبأ بالأمر التاريخي التي هي محلّ خلاف، أو التي لم ترق في وضوحها وثبوتها إلى درجة القطع واليقين. فالمهم في المقام وصول الحقيقة إلى درجة 100%، كما في هجرة النبي صلى الله عليه وآله من مكة إلى المدينة، أو صلح الحديبية الذي أجراه النبي صلى الله عليه وآله مع المشركين، أو قتل معاوية للصحابي الجليل عمار بن ياسر، وغيرها من الحوادث التي لا يُشكّ في تحقّقها في غابر الزمان.

وللنكتة نفسها ردّ أعلام الإمامية الروايات الدالة على سهو النبي صلى الله عليه وآله في صلاة الفريضة رغم أن بعضها تامّ الإسناد، كما في رواية زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام، قال: «صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر خمس ركعات ثمّ انفتل، فقال له القوم: يا رسول الله، هل زيد في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذلك؟ قالوا: صلّيت بنا خمس ركعات، قال: فاستقبل القبلة وكبر وهو جالس، ثمّ سجد سجدتين ليس فيهما قراءة ولا ركوع ثمّ سلّم، وكان يقول: هما المرغمان» [الحزّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 8، ص 233، ح 9]. إذ علّق عليها السيّد الخوئي بقوله: «ولكنّها بالرغم من صحّة سندها غير ثابتة عندنا؛ لمنافاة مضمونها مع القواعد العقلية، كما لا يخفى، فهي غير قابلة للتصديق» [البروجردي، كتاب الصلاة (تقرير بحث السيّد الخوئي)، ج 18، ص 41].

## الجهة الرابعة: موافقة الفهم للمسلّمات الدينية

ضابطة أخرى يعملها الفقيه لتأطير عملية الفهم بها، بحيث يكون الفهم منضبطًا بها، لا يخرج عنها، وهي توافق فهم مؤدّي الرواية مع المسلّمات والضرورات الدينية؛ إذ تكون الضرورات الدينية بمنزلة القواعد العقلية القطعية؛ ولذا تعدّ الضرورات الدينية حاكمةً على مرادات الموروث الروائي، ولها حق النقض لما يفهم منه، فتقوم بعملية تصويب للمراد المستحصل منه، كوجوب الصلاة والصيام والحجّ، وغيرها من الواجبات التي لا مجال للشكّ في جزئيتها وانتمائها للمنظومة الدينية.

وما نقصده من الضرورات الدينية هو الحقائق الدينية الثابتة، التي لا يرقى إليها الشكّ والشبهة، إذ يكون وضوحها وتلقّيها يدًا بيد، عبر الطبقات المتعدّدة، من أبرز مصاديق كونها من الدين، ولأدلّ دليل على ثبوتها وقطعيتها، فمفروغية كونها جزءًا من الدين ممّا لا إشكال فيه، وإتّما قلنا بشمول التلقّي يدًا بيد لما هو ضرورة دينية تحرّزًا عمّا وقع به بعضهم من حصر الضرورة الدينية بما لو كانت أدلّتها قطعيةً فقط، فلا بدّ من أدلّة على أن تكون قطعيةً لإثبات جزئيتها من الدين. في حين أنّ الوضوح والتلقّي يدًا بيد - بحيث لا إشكال في جزئيتها من الدين في كلّ الطبقات التي مرّت بها وتناقلتها - يصيرها أيضًا قطعية الانتماء إلى الدين، فهي لا تحتاج إلى إقامة الدليل على كونها من الدين، وإن اشتمل إثباتها على أدلّة واضحة وقطعية، وما نريد أن نقوله هنا هو عدم الحاجة إلى أدلّة لإثباتها؛ كونها بنفسها تصلح للدليلية، فهي ممّا يستدلّ به، ودليل برأسه، فبعد فرض كونها ضرورةً دينيةً، وأنّ جزئيتها ليست محالًا للإشكال، بل ثبوتها قطعي، ووضوحها وبتأثيرها لا غبار عليه؛ تصلح لأن تكون دليلًا لإثبات شيء، لو كانت الضرورة دليلًا عليه، أو نفي شيء، لو خالف تلك الضرورة.

فلا يقال إنّ الضرورة الدينية من الممكن أن يتسرّب إليها الشكّ، وإنّه يمكن المناقشة في جزئيتها بعد منافاة هذا الشكّ لثبوتها وجزئيتها وقطعيتها القاضية بعدم احتمال الشكّ، بل عدم إمكانه في هذه الصورة. فما يتناقل على بعض الألسن من التشكيك في دلالية الضرورات، وأنّه أين الدليل على ضرورات كهذه؟ أو أنّه قبل التلبّس بعنوان الضرورة، لم تكن ضرورةً، أي في بداية التكوّن، وانطلاقة الشريعة ليس صحيحًا؛ لوضوح أنّ تلقّيها من المعصوم عليه السلام على أنّها جزء من الدين يكفي انتسابها وقطعية ثبوتها؛ إذ إنّنا قلنا إنّ الضرورة تعني قطعيتها وثبوت كونها من الدين، بحيث لا يتسرّب أدنى شكّ إلى هذه النسبة؛ وعليه

لو ثبت ذلك بالتلقي المباشر من المعصوم عليه السلام وقد ثبت، كان عنوان الضروري ملازمًا لها، وملتصقًا بها.

وبناءً على هذا يكون من غير المنطقي أن يقال إنَّ الضروري نشوءًا وقبل التكوّن لم يكن ضروريًا، بل يحتاج إلى مدّة من الزمن حتّى يصبح ضروريًا؛ إذ لا نعني من الضروري غير كونه قد ثبتت جزئيته من الدين، وأنَّ هذا من الوضوح بمكان بحيث لا يرقى إليه أدنى شكّ، وقد تلقّيت هذه الجزئية يدًا بيد، وجيلًا بعد جيل، حتّى وصلت إلينا وهي متلبّسة بهذا العنوان.

وقد ردّ بعض الأعلام ما نسب إلى بعض من كفاية الرضاء الباطني تمسكًا برواية عبد الرحمن بن كثير عن الصادق عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى عمر فقالت: إني زينت فطهرني! فأمر بها أن ترحم، فأخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: كيف زينت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابني عطش شديد فاستسقيت أعرابيًا فأبى أن يسقيني إلا أن أمكّنه من نفسي، فلما أجهدي العطش وخفت على نفسي سقاني فأمكنته من نفسي. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويجُ وربّ الكعبة!». إذ وصم هذا الخبر بأنّه مخالف للضرورة الدينية، وبالتالي فهو غير صالح للاستدلال به على كفاية الرضاء الباطني. [انظر: السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 25، ص 82].

والواقع أننا من خلال ملاحظة وجود ضرورات دينية مفروغ منها، مع الاعتراف بجزئيتها من الدين، يتّضح جليًا خطأ المقولة القائلة بأنّ الفهم متحوّل ومتغيّر للنصوص الدينية؛ إذ إنّ فرض ضرورتها يعني ثباتها وعدم تحوّلها، وهي أمور كثيرة في المنظومة الإسلامية بمجالاتها المتعدّدة، كالصلاة والصيام والحجّ والجهاد، فضلًا عن أصولها كالنبوة والمعاد، وغيرها من الموارد المتعدّدة التي اشتملت عليها الشريعة، كالأحكام المقطوع بثبوتها وجزئيتها للدين. وعليه تلك المقولة عهدتها على مدّعيتها، بعد كون الواقع الموجود في المنظومة الإسلامية على خلافها، وهو ما يصلح نقضا عليها، هذا مضافا لعدم الدليل العلمي عليها، حيث اكتفى مدعوها ببعض الأمثلة والمقربات التي لا تعدو كونها مجرد أدبيات وإنشاءات لا أكثر لا ترقى إلى مستوى الدليل الفني القائم على الضوابط العلمية المعتمدة في أي دليل علمي.

وفي قبال الضرورات الدينية التي يسلم بها أيّ أحد منتّم إلى الدين، هناك ضرورات المذهب، وهي الضرورات الخاصة بأفراد المذهب، فجزئيتها وثبوتها للمذهب ليس مشارًا للإشكال، ولا يتسرّب إليها شكّ في كونها من المذهب، كما في عصمة أهل البيت عليهم السلام، وكما في بعض الروايات الدالّة على أنّ الغشّ حرام، كما في رواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ليس متّاً من غشّنا» [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 12، ح 48]. فهو واضح الثبوت؛ إذ لم يناقش في ثبوته وجزئيته أي عالم ينتمي إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وقد ردّ فقهاؤنا الأعلام بعض الروايات المخالفة لضرورات المذهب، وفي الحقيقة جعلت كضابطة أخرى يتمسك بها في تنقية جملة من التراث الواصل إلينا، فعلى أساس هذه الضابطة ردّت كثير من الروايات المخالفة لأصول المذهب، كما في الروايات الدالة على سهو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، حيث صرح من قبل بعض الأعلام بأنها مخالفة لأصول المذهب، وقد مرّت الإشارة إلى بعض النماذج منها.

وبدرجة أقلّ من الضرورات المذهبية توجد عندنا مسلمّات مذهبية؛ إذ يتفق فيها علماء المذهب على أمر ما كثبوت الرجعة مثلاً، كما في الرواية عن الصادق عليه السلام، قال: «ليس منا من لم يؤمن بكرّتنا، ويستحل متعتنا» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 453، ح 4583]؛ أو بعض الأحكام الفقهية المسلمّة التي لم يشكك في جزئيتها أحد من فقهاء الإمامية.

### المبحث الثاني: تأثير القبليات في فهم الموروث الروائي

تعتمد القراءة الموضوعية الواقعية للنصّ الديني على إعمال القواعد والأدوات اللازم مراعاتها عند إرادة تحديد المراد من النصّ الديني؛ إذ تشكّل الأساس في عملية فهم النصّ الديني، من دون ملاحظة الأمور الدخيلة التي تعطي انطباعاً مختلفاً عمّا هو المقصود، فمن الطبيعي أن يبحث المتلقّي للنصّ الديني عمّا هو المطلوب منه؛ إذ هو المعنيّ والمخاطب بمقتضى العلاقة بين العبد ومولاه، وهو المسؤول عمّا يريده مولاه منه؛ ولذا لا بدّ من أن تتجرّد عملية الفهم هذه من كلّ المؤثرات السلبية فيها؛ إذ معها تكون منتجة لما هو خلاف المراد، وما يمكن أن يشكّل نواة لكثرة القراءات وتعدّدها من النصّ الديني، فيبتعد المخاطب كلّ البعد عمّا يراد منه، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ القارئ له مَنّ ينتمي إلى مقولة تعدّد القراءات - الحداثيون وغيرهم مَنّ سار على منوالهم - كقراءته للنصوص الأخرى لا يركّز في قراءته على ما يمكن أن يستخرج من النصّ باعتباره كاشفاً عن مراد المتكلم الذي أراد إيصاله لمخاطبه؛ إذ يعدّ المادّة الأصلية للمراد، بل يعطي حيّزاً كبيراً ومساحةً واسعةً لذهنه وفكره وما يحمل من معطيات، من الممكن جدّاً أن تؤثر على عملية الوصول إلى المراد، ويتعدّاه إلى الغوص في جوّ المتكلم وزمانه، وما يرتبط بهما من سبب صدور الكلام أو ما يعبر عنه بشأن النزول، وإن كُنّا نقبل بإمكانية دخالته وقرينته على تحديد المراد فيما لو

ساعد على تشكيل الظهور النوعي للكلام الذي هو المدار في الحجية لما يستفاد من النصّ الديني؛ إذ إنّنا لا نؤمن بأنّ النصّ مفتوح من حيث المعنى إلى ما لا نهاية، وأنّ هذا المعنى يتولّد ضمن الحالة الخارجية لعلاقة اللفظ بالمعنى، من مسبقات ذهنية تؤثر فيها البيئة والمحيط الخارجي، والزمان والمكان أشدّ التأثير، فنرى وفقاً لهذه الرؤية والقراءة تعدّد المنتج لما يمكن أن يفهم من النصّ الديني، ويكون كلّ ذلك المنتج نتاجاً طبيعياً لتلك الرؤية المنحرفة، فإنّ ما تفضي إليه هذه الرؤية بعد حذف ما تنتجه العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى ليس إلّا التعدّد في المعنى، وعدم الثبات فيه، وما يمكن أن نسّميه بالقراءات القبليّة التي لا تمتّ لروح النصّ الديني بصلة، بل هي قراءات جاهزة أو أشبه بالجاهزة لكونها محكومةً بالإطار المنتج لها.

فهنالك إذن قراءتان للنصّ الديني، الأولى أساسها، ليس مادّة النصّ الديني، بل العامل الخارجي المتمثّل بذهنية القارئ المتأثرة ببيئته ومحيطه وزمانه، فلا يكون المهمّ في المقام هو مراد الشارع، وما يحمله قالب النصّ الديني منه. والثانية يكون محورها ومدارها هو مادّة النصّ الديني بمعونة القرائن اللبّية أو السياقية أو الحالية؛ إذ يتشكّل نتيجة لذلك ظهور نوعي يكون هو الحجّة.

وما نقصده من القبليات إذن، هو حالة التشبّع الذهني للمخاطب والمتلقّي ببعض المعطيات والمعلومات المؤثرة في سير الفهم للنصوص، دينيةً كانت أو غيرها، وسواء كان تأثيرها إيجابياً مطلوباً لإنتاج عملية الفهم الصحيحة أو سلبياً انحرافياً عمّا يريد المتكلّم، فهي بهذا منتجة ولو على نحو الجزء للقراءة، فتكون القراءة ذات خلفيات ذهنية مناشئها متشكّلة من قضايا فكرية أيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها، وبهذا تكون مختلفةً من قارئ لآخر تبعاً لاختلاف ذهنية القارئ وميولاته؛ ولذا يمكن بحث هذه القبليات في جهتين:

#### الجهة الأولى: قبليات مطلوبة لعملية الفهم

بناءً على ما تقدّم تكون لدينا جملة من القبليات المطلوبة والضرورية لعملية الفهم هذه، ويمكن الإشارة إليها على وجه السرعة ضمن المؤثرات التالية:

**المؤثر الأوّل:** معطيات قبلية تأخذ النمط الآلي، فتكون مؤثّرةً في عملية الفهم لكونها وسائل وآليات يتوصّل بها إليها، وهي متنوّعة ومأخوذة من عدّة علوم، كالقواعد المنطقية واللغوية الأدبية، بما يشمل طريقة أهل المحاورّة العرفية والعقلانية لكيفية فهم النصوص،

هذه الوسائل يستعان بها على فهم المضمون واستخراج المراد منه.

**المؤثر الثاني:** المعطيات اليقينية، فقد يكون الظهور المستفاد من النص الديني متعارضاً، وغير منسجم مع بعض القواعد القطعية، عقليةً كانت أو ضروريةً، فلا بدّ هنا من أن ترفع اليد عن الظهور؛ إذ تشكل القاعدة العقلية أو الضرورية قرينةً على عدم إرادة المراد الجدّي المبرز بالظهور، بل يكون المراد الجدّي طبقاً لتلك القرينة العقلية أو الضرورية، وعليه يكون الفهم محكوماً لتلك المعطيات اليقينية؛ ولذا لا يمكن القبول بالروايات التي ظهورها لا يتلاءم مع المعطيات اليقينية، كإسقاط الروايات الدالة على صدور السهو من المعصوم؛ لمخالفته لمعطى العصمة الثابت بالدليل العقلي؛ وعليه لا يمكن الأخذ بالظهورات وترتيب الأثر عليها قبل فحصها وفقاً للمعطيات اليقينية.

ومنها الظهورات القرآنية المخالفة للدليل العقلي، فإنّ الدليل العقلي يكون بمنزلة القرينة التي يحمل المراد الجدّي عليها، كآيات الدالة بظهورها على جسمية الباري ﷻ، كقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، وقوله ﷻ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر: 22]؛ فهنا لا مجال إلاّ لحمل اليد على القوّة والسلطة والهيمنة، إذ تكون هذه المعاني معاني كنايةً توفيقاً بينها وبين المعطى اليقيني الثابت بالدليل العقلي، وهو تنزيه الباري ﷻ عن الجسمية. والحال هذه في الآيات الدالة على صدور المعصية من بعض الأنبياء، كقوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [سورة طه: 121] المتنافي مع المعطى القطعي اليقيني، وهو عصمة الأنبياء من الخطأ والمعصية؛ ولذا لا بدّ من الحمل على معنى يتوافق والمعطى اليقيني. والسبب في ذلك يكمن في أنّ الظهورات المستفادة من النصوص الدينية ليست نصّاً في المراد، بل ظاهر فيه، وبالتالي ما دامت ظاهرةً فيه فاحتمال الخلاف محفوظ في الدلالة، ولا مجال لترجيح الاحتمال المخالف للاحتمال الظاهر ما لم يكن ثمة قرينة قطعية على مخالفة الاحتمال الظاهر، وفي مقامنا القرينية موجودة وهو الدليل العقلي المثبت للمعطى اليقيني القطعي.

ولا نقصد من المعطيات القطعية وقوفها على القواعد العقلية، واختصاصها بها، بل تتعدى إلى المعطيات القطعية الثابتة بالنصوص الدينية أيضاً، فقد يكون المنتج للمعطى القطعي هو النصّ الديني، لكنّه القطعي بالطبع؛ لأننا نتكلّم عن ضبط عملية الفهم الممارسة من قبل القارئ للنصّ الديني، فإذا كان هذا الفهم لأوّل وهلة مخالفاً لما ثبت بالأدلة القطعية، فحينئذٍ يلزم أن يكون هذا الفهم متوافقاً مع ما هو ثابت قطعاً في الشريعة؛ إذ يكون هذا الثابت قرينةً على تحديد المراد في النصوص ذات الدلالة الظنيّة. وأمثله في المنظومة الحديثية كثيرة،

كما في الروايات الدالة بوضوح على أنّ الصفات الكمالية لرسول الله ﷺ في أعلى الدرجات، بحيث لا يلحقه بها لاحق، بل هو مصدر كلّ كمال وأساسه؛ فمن يمتلك من الكمالات والفضائل الأخلاقية، وإن كانت بدرجات عالية، لا بدّ أن تكون هذه الكمالات بدرجة أقل من الرسول ﷺ، وبمقتضى هذا المعطى القطعي، توجّه بعض الروايات التي قد تصطدم بظهورها مع هذا المعطى بما ينسجم معه، كما في الحديث الوارد عن رسول الله ﷺ إذ قال: «أعطيت ثلاثاً وعليّ مشاركي فيها، وأعطي عليّ ثلاثاً ولم أشاركه فيها! فقيل: يا رسول الله، وما الثلاثة التي شاركك فيها عليّ؟ قال: لواء الحمد وعليّ حامله، والكوثر لي وعليّ ساقيه، والجنة والنار لي وعليّ قسيمهما، وأمّا الثلاثة التي أعطي ولم أشاركه فيها: فإنّه أعطي شجاعة ولم أعط مثله، وأعطي فاطمة زوجةً ولم أعط مثلها، وأعطي الحسن والحسين ولم أعط مثلهما» [الجزائري، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 123]؛ فإنّها دالة على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد أعطي شجاعة لم يعط مثلها رسول الله ﷺ، مع أنّه من المقطوع به أنّ الرسول ﷺ قد حوى أعلى درجات الكمالات والفضائل، فلا بدّ حينئذٍ من حمل الشجاعة على معنى إعمال الشجاعة وإنزالها على أرض الواقع، وليس على المعنى الظاهر منها، من كونها ملكةً نفسانيةً، ويكون الإعمال لازماً لهذه الملكة. أو تحمل على أيّ معنى ينسجم والأمر المقطوع به في النصوص.

نعم، ينبغي أن يكون المعطى قطعياً؛ حتّى يشكّل قرينةً على ما يفهم من النصّ، وعليه فلا يكفي أن يكون دليلاً غير قطعي، كما في أحكام العقل غير القطعية، والتي أطلق الحديثيون لها العنان وحكموها على معطيات النصوص الدينية الظنيّة المعتمدة، التي تفهم من خلال أصالة الظهور المحكّمة في موارد كهذه؛ إذ لا يمكن رفع اليد عن حجّية الظهور في موارد أحكام العقل غير القطعية، كما في رواية أبان بن تغلب التي حكّم فيها الراوي عقله، وقاس الحكم بحسب ما فهمه ممّا قبله، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبهراً ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان! فقال: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنّك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين» [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 29، ص 352، ح 1]. فبحسب ما ذكر الإمام عليه السلام في زيادة الدية تبعاً لزيادة الأصبع المقطوع، فتكون عشريّن من الإبل في الأصبعين، بزيادة عشرة على الأصبع الواحد،

وثلاثين من الأبل بزيادة عشرة في ثلاثة أصابع، وبزيادة القطع للأربع لا بد أن تكون الدية محكومةً بالزيادة، بيد أن الإمام عليه السلام خطأً هذا الاستنتاج العقلي، بل جعله ماحقاً للدين مزيلاً له من رأس.

وكما قلنا سابقاً عند كلامنا عن آليات فهم الموروث الروائي، إن عملية الفهم للنصوص لا بد أن تكون منضبطة؛ إذ تمثل لها بعض القضايا اليقينية والضرورية الإطار الذي لا بد أن تتم فيه عملية الفهم، كلقواعد العقلية والضرورية بقسميها، الدينية والمذهبية، مضافاً للمسلّمات الفقهية.

**المؤثر الثالث:** جوّ النصّ، بما يشمل كلّ العناصر المؤثرة في تحديد المراد منه، فيدخل فيه شأن النزول وسببه؛ إذ من الممكن أن يكون قرينةً على الفهم، وتحديد المراد الجدّي منه، فإنّه يساهم في بيان محلّ الكلام الذي ورد لأجله النصّ، فهو بهذا يوضّح حقيقة ما يعالجه النصّ، سواء كانت هذه الحقيقة والمسألة في زمان صدور النصّ أو في زماننا أو الأزمنة اللاحقة، فقد تجيء صياغة النصّ والتعبيرات المكونة له، متوافقةً وسبب نزوله، فتساعد بذلك على كشف المعاني المحمّلة بها النصّ، والمثال التالي يوضّح مدى مدخلية معرفة السبب لصدور النصّ في الإطار الذي يلزم أن تكون فيه عملية الفهم، بحيث يكون الفهم بدونه غير صحيح، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 158] نفى صلى الله عليه وسلم حرمة السعي بين الصفا والمروة، ولم يشر إلى وجوبه، وأنّه من الأعمال اللازم أداؤها في الحجّ أو العمرة، من هنا فهم بعضهم فهمًا خاطئًا أنّ السعي بين الصفا والمروة ليس واجبًا؛ إذ لو كان واجبًا لأشارت إليه الآية، ولما اكتفت بنفي الأثم والحرمة عنه، إلّا أنّ السبب الذي أوقع هذا الممارس لعملية فهم النصّ، هو عزل النصّ عن الجوّ الذي نزل فيه، فلو كان ملتفتًا لسبب نزول النصّ، والهدف الذي من أجله نزل النصّ، لوقف على السبب الكامن وراء عدم الإشارة إلى وجوب السعي، وهو إزالة الالتباس الذي حصل عند بعض الصحابة تجاه مفردة السعي، من أنّها من مختلقات الجاهلية ومفترياتها، ولا تمت إلى الإسلام بصلة؛ ولذا ركّزت الآية على معالجة هذه القضية المهمة؛ إذ أثبتت أنّها من شعائر الله تعالى، ولم تكن بصدد نفى الوجوب للسعي، من خلال عدم ذكره له. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 230]

وقد لاحظنا كيفية تأثير مفردة شأن النزول على عملية فهم النصّ الديني، وأنّها تمثّل له جوًّا وبيئةً لا بدّ من أن يفهم النصّ بمعنيّتها.

وحينئذٍ؛ لا معنى لاختصاص النصّ بمورد نزوله، فيما لو قلنا إنّ لسبب النزول مدخليةً في تحديد المراد من النصّ، بل يبقى النصّ على شموله وعمومه في معالجة القضايا التي تعدّ صغرى للكبريات التي أنتجها النصّ؛ فإنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص مورده وسببه كما قيل في الأصول. ويدخل في هذا الجوّ أيضًا بيئة الألفاظ المكوّنة للنصّ، بما تحمل من معانٍ؛ إذ لا بدّ أن تلاحظ هذه الألفاظ وفقًا لتلك البيئة التي تولّد فيها النصّ، فلا يكون فهم تلك الألفاظ بمعزل عن تلك البيئة والمحيط المستعملة فيه؛ باعتبار أنّ الشارع المقتنّ قد لاحظ في تشريعاته لغة الكلام والمحاوراة المستخدمة ضمن تلك البيئة وذلك المحيط. ولا نقصد من كلامنا هذا أنّ البيئة والمحيط الذي تولّد وصدر فيه النصّ أنّها تأخذ بعدًا تقيديًا للنصّ، بحيث يكون النصّ خاصًا بتلك البيئة، وبالتالي لا يصلح أن يكون لكلّ زمان ومكان، بل ما نرومه هو أنّ البيئة والمحيط اللذين يشكّلان جوّ النصّ الديني يساعدان الممارس لعملية فهمه على تحديد معنى المفردات اللفظية المكوّنة له، فإنّ الألفاظ الدالة على معانيها لا بدّ أن تفهم ضمن تلك البيئة، وبالتالي سوف يتحدّد المعنى التركيبي للنصّ بمعونة الوقوف على ما يراد من كلّ مفردة لفظية في تلك الحقبة الزمنية، وهي عصر صدور النصّ، ولكي نقرب الفكرة أكثر إلى الذهن نأخذ المثال التالي، وهي روايات النهي عن العمل بطواهر القرآن؛ باعتبار أنّ الأخذ بالطواهر من التفسير بالرأي، وقد نهت النصوص عن تفسير القرآن بالرأي، كما في رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يوجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 202، ح 66]. وفي رواية زيد الشحام قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون! فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك - إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به» [المصدر السابق، ص 185، ح 25] وغيرها من الروايات، إذ أجيب عنها بابرار احتمال قويّ للمراد من الرأي، وهو الاتجاه الذي تبنته المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقين عليهم السلام، التي اعتمدت العمل بالتخمينات والظنون الناشئة منها كالقياس والاستحسان والاستصلاح. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير

وبناءً على هذا الاحتمال لا بدّ من ملاحظة المراد من اللفظ في ذلك الوقت، فإنّ هذه الطائفة من الروايات هاجمت ذلك المعنى المشبع بما حملته تلك البيئة فيه، فإنّ المعنى اللغوي للرأي وإن لم يكن يقصد منه ما أشير إليه في هذا الاحتمال، إلا أنّ بيئة الروايات التي عاجلت هذه المفردة وهاجمتها، قد أضفت عليه معنًى آخر؛ ولذا لا بدّ من أن ينظر إلى ما نهت عنه هذه الروايات من خلال البيئة المصاحبة للروايات، وبناءً على هذا يكون للبيئة والجوّ الذي صدرت فيه هذه الروايات مدخلية في تحديد المراد من مفردة الرأي الذي حوتها تلك الروايات الناهية. وعليه فالرأي والفهم المبنيّ على قريحة عرفية عامّة ليس محلاً لنهي تلك الروايات.

**المؤثر الرابع:** دائرة الفهم، فلا بدّ أن تتمّ عملية الفهم للنصوص الدينية ضمن إنتمائها ومجالها الإسلامي، فلا يخرج إطار الفهم للممارس لعملية قراءة النصوص الإسلامية، عن دائرتها الإسلامية، حيث تمثل البناء الذي يلزم أن تبني عليه تلك العملية، ما دامت النصوص التي يراد قراءتها إسلامية، فإنّ الشريعة مصدرها الوحي، وأنّ دستورها القرآن أنزل على الرسول ﷺ لهداية البشرية، وأخراجها من الظلمات إلى النور، وبالتالي بناء البشرية بأفضل ما يمكن؛ ولهذا فهو لا يخضع للعوامل والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري، والسبب الذي يمكن أن يفرض هذا المؤثر في عملية الفهم أو قلّ القبلية اللازمة لعملية الفهم هو اقتضاء الموقف العلمي لذلك، فإنّ ملاحظة الكتاب الكريم على أنّه كتاب سماوي، وأنّ الشريعة موحاة إلى رسول الله ﷺ، وليست من عندياته، يؤسّس للقاعدة التي ينطلق منها لفهم كلّ تفصيلات القرآن والشريعة ككلّ، فما لم تلحظ الغاية والهدف الذي من أجله أنزل القرآن وأنزلت الشريعة، لا تتمّ عملية الفهم بشكلها المفترض. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 309]

فإذا حاد هذا الممارس لعملية الفهم للنصوص عن إطاره هذا، وأخذ بدراسة النصوص في إطار فكري غير إسلامي، قد يكون منشؤه الواقع المعاش، فإنّ النتيجة التي يتوخّاها من دراسته هذه سوف تكون طبقاً للإطار الذي رسمه لقراءته، وهي نتيجة ليست مرادةً للمشرع قطعاً، وقد نظر لهذا المعنى السيّد محمد باقر الصدر بإهمال النصوص التي تحدّ من سلطة المالك، وتسمح في بعض الأحيان بانتزاع الأرض منه، من قبل بعض الممارسين لقراءة النصوص الدينية؛ إذ نشأ هذا الإهمال بحسب اعتقاد السيّد الصدر من الإطار الفكري الذي انطلق منه ذلك الممارس في قراءته، حيث جعل الملكية الخاصّة فوق سائر الاعتبارات، ورُتب على ذلك أنّ كلّ ما يخالف هذا الأصل يسقط عن الاعتبار ولا يؤخذ به؛ ولذا نجد

يرد على النصّ القائل بأنّ الأرض إذا لم يعمرها صاحبها، أخذها منه وليّ الأمر، واستثمرها لحساب الأمة، بقوله: إنّ الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية؛ فإنّها تخالف الأصول والأدلة العقلية، ومن ثمّ علّق السيّد الصدر على كلامه هذا بقوله: «وهو يعني بالأدلة العقلية: الأفكار التي تؤكّد قدسية الملكية. بالرغم من أنّ قدسية الملكية ودرجة هذه القدسية، يجب أن تؤخذ من الشريعة، وأمّا حين تقرّر بشكل مسبق، وبصورة تتيح لها أن تتحكّم في فهم النصّ التشريعي، فهذا هو معنى الاستنباط في إطار فكري مستعار، وإلاّ فأيّ دليل عقلي على قدسية الملكية الخاصّة إلاّ علاقة اجتماعية بين الفرد والمال؟! والعلاقة الاجتماعية افتراض واعتبار، يشرّعه المجتمع أو أيّ مشرّع آخر لتحقيق غرض معيّن، فهو لا يدخل في نطاق البحث العقلي المجرد، ولا العقلي التجريبي. [الصدر، اقتصادنا، ص 386]

### الجهة الثانية: قبلات مضرّة لعملية الفهم

وفي قبال ما هو ضروري من قبلات لعملية الفهم نتعرّض إلى بعض القراءات والقبلات التي تعدّ مضرّة، ومن ثمّ نتعرّض إلى ما يقابلها من قراءة صحيحة جامعة لكلّ ما يلزم أخذه في عملية الفهم، وطاردة لكلّ ما يمكن أن يكون دخيلاً فيها، يمكن الإشارة إليها ضمن الأمور التالية:

### الأمر الأوّل: القراءة الإسقاطية

تعني القراءة التي لا تعتمد النصّ محوريّاً، ولا تلتزم به، بل تمرّ من خلاله، ومن فوقه، أخذةً في محورها الارتكاز على المؤلّف أو المجتمع، وتعامل مع النصّ كأثمة وثيقة لإثبات قضية شخصية أو اجتماعية أو تاريخية. [انظر: الغدامي، الخطيئة والتكفير من النبوية إلى التشريعية، ص 77] والقارئ فيها يلعب الدور الأبرز من خلال أعمال خلفياته الثقافية والبيئية المكوّنة لمرتكزاته الذهنية، وبالتالي فهي تنطلق من خارج النصّ، وفق تصوّرات القارئ وبناءاته البعيدة عن واقع النصّ.

وبناءً على ما ترتكز عليه هذه القراءة تكون النتائج جاهزةً، والقراءة أشبه ما تكون بالممارسة الروتينية التي لا تمتّ لواقع النصّ بصلّة، بل يسعى فيها القارئ لمطابقة الحالة المسبقة التي اعتمدها، وفقاً لذهنيته المتأثّرة والمكوّنة من البيئة والمحيط، أو لذهنية المؤلّف بحسب بيئته ومحيطه أيضاً. فينطلق الممارس لعملية القراءة للنصوص من أحكام مسبقة وقبلية تعمل على توظيف النصّ على خلاف مؤداه، طبقاً لتلك الأحكام القبليّة. وبهذا فهي

تختلف عن الوسائل والأدوات اللازم توفّرها في القراءة المنضبطة، التي تشتمل على مجموعة من القبلية الضرورية؛ إذ إنها تساهم في استحصال نتائج صحيحة بعد إعمالها، لا أنها تشكّل أحكاماً متخذةً في مرحلة سابقة على عملية الفهم، وما يراد من النصّ يدور مدارها، بل لا يراد منه إلا تلك الأحكام والنتائج المسبقة. فمثلاً نجد بعض الحدائين يلغي بعض الحدود التي شرّعها الله تعالى، رغم صراحة الأدلة في ثبوت حدود كهذه، كحدّ السرقة، فالقرآن صريح الدلالة في ثبوت قطع اليد كحدّ للسرقة، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾؛ اعتماداً منه على حكم مسبق أخذه قبل قراءة الآية، وهو أنّ قطع اليد ظلم، وبالتالي العقل يقبح عملية القطع ليد السارق؛ إذ اليد لو قطعت قيمتها نصف الدية، فهل تقطع لأنها سرقت مقداراً أقلّ بكثير عن قيمتها الواقعية؟! وهذا ظلم، وحينئذٍ لا بدّ من أن يقرأ النصّ وفقاً لهذا الحكم المسبق؛ ولذا نراه يفسّر القطع - رغم أنّ القرآن أشار بصراحة إلى متعلّق القطع، وهي الأيدي - بأنه قطع طريق السرقة على السارق، من خلال تربيته وتعليمه بحيث يمتنع عن ممارسة السرقة.

وقد غفل هذا الممارس لعملية قراءة هكذا نصوص، عن أنّ قيمة اليد إنّما تكون نصف الدية لو كانت محترمةً وأمينّةً، فالشارع أعطى قيمة ليد كهذه، وهي متلبّسة بعنوان الأمانة والاحترام، أمّا بعد أن ينقضي عنها التلبّس، فتتلبّس بعنوان آخر، وهو الخيانة، فلا يكون لها قيمة، فالمرجع هو الذي يعطي لها قيمة طبقاً للعناوين المنطبقة عليها، فمن أعطى لها قيمة وفقاً لاشتمالها على عنوان له قيمته عند المرشّح، هو الذي سلب عنها تلك القيمة فيما لو تعنوت بعنوانٍ سالبٍ للقيمة، بل عنوان تترتب عليه أحكام وحدود قرّرها المرشّح وفقاً لعالم المصالح والمفاسد التي نشأت منها تلك الأحكام. وفي هذا الصدد أورد السيّد الصدر اعتراضاً لطيفاً على من يستدلّ على حرمة انتزاع المال من المالك، بأنّه قبيح عقلاً؛ باعتبار أنّ القباحة ناشئة من حالة الغضب التي يتلبّس بها المنتزع للمال من مالكه، في حين أنّ انطباق عنوان الغضب على الانتزاع، كما أفاده، إنّما يكون وفقاً لما يقرّره الشارع، من دون ملاحظة أيّ حكم سابق عليه، فقد يكون الانتزاع مقبولاً عند الشارع، بل يكون من اللازم فعله من قبله وفقاً للصلاحيات الممنوحة من الشارع المقدّس، وبالتالي يخرج عن عنوان الغضب، ليدخل في عنوان آخر، أو قل لا ينطبق عليه عنوان الغضب بل عنوان آخر بحسب ما قرّره الشارع، فلا يكون في هذه الحالة قبيحاً. [راجع: الصدر، اقتصادنا، ص 386]

## الميل النفسي وفهم النص الديني

يمكن أن يكون الميل النفسي للممارس لعملية فهم النصوص الدينية حالةً وقبليةً مسبقةً تؤثر سلباً في قراءته، فتخرج القراءة طبقاً لذلك الميل النفسي؛ إذ يحاول القارئ للنص في هذه الحالة أن يفهم كل المعطيات الموجودة في النص وفقاً لذلك الميل، بل يحاول أن يجمع كل المعلومات التي تنفع ميله ويغض النظر عن معلومات ومعطيات تخالف ميله، فتخرج القراءة غير صحيحة وغير مرادة لمشرع النص، ويمكن التنظير لهذا المعنى بشخصين كل منهما يمارس عملية فهم لنصوص واحدة، لكن ينطلق كل واحد منهما من ميله النفسي، فيميل الأول إلى اكتشاف الجنبية الاجتماعية، وما يتصل بالأحكام المجتمعية، فيوظف هذا الميل تلقائياً في عملية فهمه لهذه النصوص، ويميل الثاني إلى اكتشاف الجنبية الفردية، وما يتصل بالأحكام ذات الطابع والسلوك الفردي، فيوظفه أيضاً في ممارسته لعملية الفهم، فالنتائج المستحصلة من ممارستهما لعملية الفهم لهذه النصوص سوف تكون مختلفة، بحسب ما بذل من جهد ناشئ من ميله النفسي، بمعنى أنّ ما يحصله من نتائج سيكون متناسباً طردياً مع الحالة السابقة التي مثلها ميله النفسي؛ إذ أضفى على بحثه ودراسته الجانب الذاتي للباحث، بل طغى عليه، وبالتالي خفت عنده الجانب الموضوعي الذي ينبغي أن يكون عليه البحث العلمي، والنتيجة الخطيرة التي تترتب على هذا النوع من الممارسة لقراءة النصوص الدينية، هي الاعوجاج في عملية الفهم، بعد عدم ملاحظة كل المعطيات المؤثرة في العملية، ولعلّ المثال الواضح على مدى تأثر عملية فهم النصوص - واستنباط الحكم الشرعي منها - بالميل النفسي للممارس لعملية الفهم، النصّ الوارد عن رسول الله ﷺ الذي جاء فيه: «أنّ النبي قضى بين أهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر. وقضى بين أهل البادية: أنّه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلاً»؛ والملاحظ في هذا النصّ أنّ النهي الوارد فيه، قد يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام، له شموليته وجريانه في كل زمان ومكان، حال التكليف الشرعية الأخرى، وقد يكون هذا النهي من النبي ﷺ نهياً حكومياً لا شرعياً؛ باعتبار أنّ النبي ﷺ كان يمارس وظيفتين: الأولى التبليغية والتشريعية، والثانية: حكومية؛ لكونه حاكماً وولياً للأمر، فيصدر هذا النهي بهذا الاعتبار وفقاً للصلاحيات التي منحها له الشارع؛ ولذا سوف يرتبط هذا النهي بالظروف والمصالح التي شخّصها وليّ الأمر. وبناءً على هذا فالباحث الموضوعي لا بدّ من أن يلاحظ كلا التقديرين في دراسته لنصوص كهذه، وتعيين أحدهما وفقاً للقرائن المتوقّرة والمحيطية بالنصّ. أمّا أن يفرض النبي ﷺ ابتداءً أنّه مشرّع ومبلّغ، ويهمل الجانب الحكومي فيه، فهذا يعدّ موقفاً

مسبقًا اتخذ الممارس لعملية الفهم، ومن ثمّ بنى عليه عملية فهمه لهذا النصّ. ففهمه لم ينشأ من النصّ، بل نشأ من حالة الاعتياد التي تشبّع بها ذهنه تجاه شخصية رسول الله ﷺ، بالصورة التي رسمها له، طبقًا لنظرته المحدودة عنه. [راجع: الصدر، اقتصادنا، ص 393].

### التفسير بالرأي قراءة إسقاطية

لعلّ التفسير بالرأي يمثّل الحالة البارزة للقراءة الإسقاطية التي لا تمتّ لروح النصّ وحاقه بصلة؛ إذ يسقط القارئ للنصّ رأيه عليه، ويفهمه وفقًا له، وقد أشار إليه السيّد محمدباقر الصدر في أعمال الذاتية للممارس لعملية الفهم للنصوص، في قبال الموضوعية اللازم أجرائها في عملية كهذه؛ إذ وصفه بأنّه من أشنع الأعمال، ورغم أنّه رأي أعمله على النصّ، بيد أنّه قد يختلف مع الاجتهاد الشخصي؛ إذ إنّ الاجتهاد الشخصي قد يستند إلى الدليل والبرهان، فلو تحقّق هذا الاستناد فسوف يكون موضوعيًا، ويخرج عن الشخصي، قال الصدر: «أيّ تحكيم موقف مسبق على النصّ القرآني ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبني والمرغوب للمفسّر، فإنّه قد شاعت مذاهب واتجاهات وآراء حاول صاحب كلّ منها أن يستدلّ بالقرآن على مذهبه ورأيه، وهو استغلال للقرآن في واقعه، ولكن بصورة استدلال. والحاصل المراد التفسير بما يرغبه الإنسان وما توافق مصلحته لا ما يقتضيه الموضوع في نفسه، وهذا من أشنع الأعمال، وجدير أن يعبر عنه بالكفر والهوى؛ إذ هو مساوق مع تحريف الحقائق والدلائل، وبالتالي عدم الإيمان بمرجعية القرآن الكريم. والفرق بينه وبين الاجتهاد الشخصي أنّ الاجتهاد الشخصي قد يكون موضوعيًا، أي على أساس البرهان والدليل العقلي كما في تفاسير المعتزلة، بخلاف هذا المسلك في تفسير القرآن» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 287].

ورغم مضاعفات القراءة الإسقاطية وخطورتها على فهم النصوص الدينية؛ إذ إنّها لا تمتّ بصلة إلى المراد من النصوص، وليس لها شغل بالمرادات التي تحملها تلك النصوص؛ إذ إنّ الملحوظ فيها العامل الخارجي، سواءً القارئ بذهنيته المشبعة بالظروف البيئية ومحيطه الخارجي المعاش فيه؛ إذ تكون هي المعيار في الفهم؛ إلا أن محمد عابد الجابري عدّ هذا النمط من القراءة هي المنتجة والفاعلة، وناجحة في نصوص كهذه، وهذا ما نلاحظه عندما حدّد المعيار في تقسيم القراءة؛ إذ ذكر أنّ المعيار في عملية تحصيل قراءة معبّرة وناجحة هو القارئ للنصّ لا النصّ بعينه، فقسم القراءة تبعًا لهذا المعيار إلى ثلاثة: [انظر: الجابري، الخطاب

**القراءة الأولى:** القراءة الاستنطاقية التي عدّها قراءةً واعيةً لكونها تأويلًا تحاول بكلّ إخلاص أن تساهم في إنتاج معنى النصّ، وإعادة بنائه في بنيان متماسك ومنسجم؛ ليكون معبرًا عن رؤى وتصوّرات للمؤلف والقارئ معًا، فإنّ هذه القراءة تتشكّل من بعدين: الأوّل: البعد الذي يتحدّث منه مؤلّف النصّ، والثاني: البعد الذي يتحدّث منه القارئ، ومن هنا تكون القراءة ناجحةً إذا استطعنا توظيف البعدين معًا في بناء جديد يبدو متناسقًا ومتماسكًا. وهذه القراءة لها مستويان أيضًا: الأوّل: مستوى البناء الذي ينطق به النصّ، والثاني: مستوى استنطاق النصّ، وذلك للكشف عن بناء آخر ملازم للبناء المباشر المقدم. ورغم أهميّة هذه القراءة إلاّ أنّه يبقى شيء قد يسجّل عليها، وهي أنّها تعمل على إخفاء التناقضات والأيدولوجيات المتصارعة في النصّ بعد تبريرها وتذويبها عن طريق التأويل. وما نلاحظه في هذه القراءة أنّ الملحوظ فيها هو المؤلّف والقارئ للنصّ؛ إذ عدّ الأهمّ فيما لو أخذنا بالبعدين اللذين لا بدّ من لحاظهما في القراءة، وما دام كذلك فهو يمثّل نمطًا من أنماط القراءة الإسقاطية على النصّ، وإن كانت التسمية مختلفةً بحسب ما أفاده الجابري، إلاّ أنّ المعنى واحد كما هو واضح، بعد أخذه القارئ للنصّ معيارًا في صدق قراءة كهذه.

**القراءة الثانية:** القراءة الاستنساخية، أو ما يطلق عليها ذات البعد الواحد: هي قراءة تكون خاضعةً للنصّ، ترى وترصد ما يراه ولا شيء خارجه، فهي لا تكشف إلاّ ما يكشفه النصّ، ولا تتكلّم إلاّ بلسان النصّ؛ لتقدّم لنا تعبيرًا مطابقًا لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يتبناها صاحب النصّ دون سبر أغوار نصّه وكشف ألغازه، ورغم كونها الأقرب للقراءة الموضوعية، إن لم نقل إنّها هي، نرى أنّ الجابري يسمّيها بالاستنساخية تضعيفًا لها، وجعلها قراءةً تجترّ ما يريد النصّ لا غير، مع أنّ ما نصبو إليه في القراءة للنصّ الديني هو تحديد مرادات المشرّح التي تكشف عنها النصوص التي أوصلها للقارئ المتلقّي.

**القراءة الثالثة:** القراءة التشخيصية: وهي بحسب تعبيره تحاول أن تكشف المستور، والمسكوت عنه في النصّ، كما تحاول أن تبرز عمليات التهميش والإقصاء في النصّ، وهي تجاهد لكي تقوم بموالتفّة بين القراءتين السابقتين: القراءة الاستنساخية، والقراءة الاستنطاقية؛ من أجل كشف تناقضات النصّ وتشخيصها، سواء على مستوى السطح أو العمق أو البناء، وكشف تناقضات ونقائض المتكلّم في النصّ. ويتحدّد هدف هذه القراءة في تفكيك النصّ والكشف عن تهافت النصّ وتعريته من تناقضاته ونقائضه. فالهدف الأسمى لهذه القراءة هو تشخيص العلامات اللامعقولية في النصّ.

ويبدو أن لما ذكره محمد عابد الجابري جذورًا ترجع إلى ما قسّمه جون ستروك، عندما ميّز بين نوعين من القراءة [راجع: ستروك، البنيوية وما بعدها، ص 17]، سمّى الأولى بالقراءة الكامنة؛ إذ يلحظ فيها العلاقات القائمة في النصّ نفسه، ولا تتعدّاه إلى غيرها، وهي بهذا اللحاظ كامنة ومحفوظة في النصّ، وهي القراءة نفسها التي أسماها الجابري "استنساخية". وسمّى الثانية بـ "القراءة المتعالية"، وهي القراءة التي تأخذ بنظر الاعتبار العامل الخارجي، والنصّ فيها معبر وليس أساسًا في القراءة المنتجة، إنّما الأساس فيها الظروف والبيئة الاجتماعية والثقافية للقارئ، مضافًا للمعطيات التاريخية المحيطة بالنصّ، وهي مقارنة لما ذكره الجابري في القراءة الاستنطاقية والتشخيصية.

ونرى هنا أنّه من الطبيعي أن تخرج النتائج وفقًا للمنهج المتبع من قبلهم، وما أخذوه من معيارٍ في تقسيم القراءة، وفهمهم للنصوص، بما فيها الدينية منها؛ فكما هو معلوم لا يستثنون النصوص الدينية فيما صنّفوه من قراءة، وما لحظوه من معيارٍ لهذا التصنيف، مع أنّنا قلنا إنّ مقتضى النزاهة العلمية والسير العلمي لبحوث قراءة النصوص الدينية، هو قراءتها وفقًا لمجالها وإطارها الإسلامي؛ كي تخرج النتائج منضبطةً وصحيحةً، ومرادةً لمشرع تلك النصوص، إذ يريد إيصالها للمخاطب والمتلقّي، بما تحمل من معانٍ ومقاصد لوحظ فيها عالم المصالح والمفاسد الواقعية التي نشأت منه، لا أن تقرأ في إطارٍ فكريٍّ غريب عنها، وأجنبي عن بحوث كهذه.

#### الأمر الثاني: القراءة السطحية

تعني القراءة التي لا تلامس المعاني الواقعية للنصّ الديني، حتّى على مستوى الظهور، فهي غير منتجة لنتائج صحيحة؛ لأنّها لا تبتني على المقدمات التي يلزم أخذها في قراءة النصوص، ولا على الوسائل اللازم توفّرها عند إجراء عملية القراءة، ومن الطبيعي أن يأخذ القارئ للنصّ أيّ معنى أو احتمال يمكن أن ينساق إلى الذهن، بلا تدبّر وإمعان نظر، وفي الحقيقة القارئ بهذه القراءة يقف على القشور التي هي غير مرادة للمشرّع، ولا يتعدّها إلى اللبّ والمراد الذي ينبغي تحصيله من النصّ لو أعمل قواعد الفهم والوسائل اللازم أخذها فيه.

ولعلّ منها الكثير من القراءات التي يقوم بها غير المختصّ في الحقل الديني؛ إذ إنّ الحقل الديني اختصاص كسائر الاختصاصات التي لها قواعدها وضوابطها اللازم إجراؤها لتخرج النتائج مضبوطةً ومتقنةً، فيعاب عقلائيًا على المتطّقل على أهل الاختصاص، والمزاحم لهم في تخصّصهم، من هنا لا يصغى للدعوات التي تتبناها بعض الفئات المنحرفة، والتي تحاول

جاهدةً فصل الناس عن القيادة العلمائية، بحجة أنّ المكلف قادر على الرجوع للنصوص الدينية ليأخذ منها مبتغاه، من دون الحاجة إلى المجتهد الجامع للشرائط؛ باعتباره يمثل حالة التخصص، التي ينبغي أن لا تغفل في قراءة النصوص الدينية، فإنّ قراءة النصوص الدينية واستنتاج ما يراد منها، بما يشمل استنباط الأحكام الشرعية منها، تبني على جملة من المقدمات والقواعد الضرورية مأخوذة من علوم أخرى، لا بدّ من تنقيح الحال فيها، والوقوف على النتائج النهائية، كعلمي الأصول والرجال، واللغة والبلاغة والتفسير، فضلاً عن المقدمات المأخوذة بوصفها قواعد فقهية تنقح في البحث الفقهي، والقواعد اللازم ملاحظتها في ممارسة عملية الفهم من قبل المختص، والتي تمثل القبلية الضرورية بحيث تكون الإطار الذي ينبغي أن تتم فيه عملية الفهم. وإذا أردنا أن نلامس الواقع بنحو أدق، نقول إنّ الحركات الداعية إلى عدم وجوب التقليد، وإنّ لكلّ شخص قابلية قراءة النصوص الدينية، وتحديد ما يريده منها، تمثّل الحالة والمصداق الأبرز للقراءة السطحية للنصوص الدينية، ونحن لا نخالف إمكانية قراءة النصوص الدينية من كلّ شخص، فهي غير موقوفة على أحد، لكن يلزم ويشترط أن تكون هذه الإمكانية مسبقةً بتحصيل جملة من القواعد والمعدّات اللازم أخذها في عملية القراءة، وبعبارة أدقّ إنّ الإمكانية لقارئ النصّ الديني لا تتحقّق إلاّ بعد إتقان جملة من القواعد والضوابط المؤثرة في عملية القراءة للنصّ الديني، فالإمكانية تستبطن الضوابط والقواعد اللازم توفّرها في ممارسة فهم النصوص وقراءتها. وعليه كان ولا بدّ لغير المتخصص غير المجتهد الجامع للشرائط وغير المحتاط من الرجوع إلى أهل الاختصاص، وهو المجتهد الجامع للشرائط؛ لوضوح عدم قدرة الجميع على تحصيل الضوابط والقواعد التي ينبغي مراعاتها في قراءة النصّ الديني، واستنباط الأحكام منها.

### الأمر الثالث: القراءة المؤدلجة

تعني القراءة التي تؤثّر فيها الحالة الفكرية المسبقة للقارئ للنصّ، فالقارئ ينطلق من إطار يؤثّر فيه عملية قراءته، لكن ليس أيّ فكر ينطلق منه، بل حالة المذهبية التي تسيطر على فكر القارئ، فيحاول أن يفهم النصوص وفقاً لتلك الحالة. وبتعبير السيّد الصدر ينبغي أن تكون لقارئ النصّ حالة من الاندماج الفكري مع ما يُقرأ، لا أن يفرض حالة مذهبية حسب واقعه المذهبي الذي ينتمي إليه، ويفهم النصّ وفقاً لها، كما يفعل الكثير من أصحاب المذاهب؛ إذ يحاولون أن يفسّروا القرآن والنصوص الدينية ككلّ بنحو ينسجم مع متبنياتهم المذهبية؛ لكي يفرضوا بهذه المحاولة توجّههم المذهبي والعقدي على مخرجات النصوص، وهي

في الواقع محاولة توفيق وتبرير للمذهب الذي ينتمي إليه القارئ والنصّ الديني، وهي قراءة معوّجة لا تنتمي لما يريده المشرّع من تلك النصوص. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 312]

نعم، ليس المقصود منها القواعد والقضايا التي ثبتت بالأدلة القطعية، كالأدلة العقلية، والضرورات الدينية والمذهبية؛ فإنّها قبلية لازمة لعملية الفهم؛ إذ إنّها تشكّل جزءاً لا ينفكّ من عملية الفهم، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ المشرّع الحكيم أخذ في عملية تشريعه لأحكامه ملاحظة كلّ الحثيات الدخيلة في تحصيل المراد، فعندما جعل أحكامه وقوانينه لاحظ كلّ العناصر الدخيلة والمكوّنة لتلك الأحكام والقوانين، ولم يجعلها بمعزل عنها، وبناء على هذا لا بدّ من التوفيق بين كلّ هذه الحثيات لتخرج النتائج صحيحةً ومنضبطةً، كما هو الحال عند تشريعه للعامّ وملاحظة الخاصّ بنظر الاعتبار، وكذا الحال في المطلق والمقيّد، أو الدليل الحاكم والدليل المحكوم.

#### الأمر الرابع: القراءة الموضوعية

نعني بها القراءة التي تركز على محور أساسي وبنائي يكون المقوم لها، بحيث لو فقد وانعدم لانعدمت الموضوعية الموصوفة بها القراءة، وهو الالتزام بالنصّ وما يخرج منه من نتائج، فمادّة هذه القراءة هي النصّ، وقد سمّى روبرت اسكاربيت القراءة التي تشرع من النصّ لتقف على ما يراد منه، من خلال تحليله تحليلاً دقيقاً بما يكشف عن مداليه وخباياه، بـ"القراءة العارفة" [راجع: مؤنسي، القراءة والحداثة.. مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، ص 211]، في حين نرى أنّ محمد عابد الجابري قد أسمى القراءة التي تنطلق من النصّ - إذ يكون هو مادّة القراءة، وترصد ما يعبر عنه النصّ، ولا شيء خارجه، فهي لا تتكلم إلا بلسان النصّ، ولا تكشف إلا عمّا يريده صاحبه - بـ"القراءة الاستنساخية". [راجع: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 11]

فالفهم فيها إذن يكون موجّهاً للنصّ وما يُستفاد منه، بمعونة القرائن الحالية والسياقية؛ إذ تكون موجّهةً لفهم ذي القرينة المتن - ففرض قرينيتها، يفرض متناً تكون هي صالحة لتوجيه ما يفهم منه، وتحديد المراد منه، فلا مراد من دون ملاحظتها، أي أنّ المشرّع لاحظ عند تشريعه كلّ ما له مدخلية في بيان مراده وتحديد ما في ذلك القرائن المؤثرة فيه، وحتى الارتكازات المجتمعية النوعية التي تشكّل قرائن متّصلة قد أخذها المقنّن عند تقنينه للنصوص، وبما يشمل القواعد العقلية والضرورات الدينية والمذهبية التي تعدّ إطاراً لازماً تجري فيه عملية الفهم؛ إذ يمكن اعتبار هذه القواعد قرائن ثابتةً ينبغي أن يحدّد وفقاً لها المراد من النصّ المقروء.

ومن الطبيعي لكي تكون القراءة موضوعيةً لا بدّ أيضًا من إعمال كلّ القواعد والضوابط اللازمة أخذها في عملية الفهم، كالقواعد التي تعدّ آلياتٍ ووسائل تتمّ فيها عملية الفهم. إذن تتحقّق القراءة الموضوعية بملاحظة مجموعة من العوامل، التي تشكّل الإطار الذي ينبغي أن تتمّ فيه هذه القراءة، ويُشكّل المدار والأساس فيها النصّ.

وبهذه المواصفات تكون هذه القراءة في مقابل القراءة المعتمدة من قبل بعض الحداثيين، إن لم نقل أغلبهم، فإنّ المرتكز الذي تنطلق منه قراءتهم، بحيث يكون الأساس فيها هو ذهنية المفسّر والقارئ للنصّ، بما تحمل من خلفية ثقافية كوّننتها بيئته ومحيطه الخارجي، فتكون القراءة بعيدةً كلّ البعد عن واقع النصّ، وما يريده المتن فيه، وما لم تكن كذلك فهي خارجة عن دائرة الموضوعية، وهنا نرى أنّهم فسّروا الموضوعية في قراءة النصوص، حتّى الدينية منها بما يتناسب مع مرتكزهم الذي انطلقوا منه، وهو الاعتماد على ذهنية المفسّر والقارئ للنصوص.

ومن الطبيعي وفقًا لهذه النظرة أن تختلف النتائج المتحصّلة من كلا القراءتين، بحسب المحور والمرتكز الذي تدور حوله وتعتمده القراءة. نعم، لنا بوصفنا باحثين عن الحقيقة أن نحدّد القراءة الصحيحة التي يلزم أن تعتمد في قراءة النصوص الدينية، ونخطّئ القراءة الأخرى وفقًا للمعايير والأدلة المثبتة لصحة القراءة الأولى والنافية للثانية.

خصوصًا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ المطلوب في قراءة النصوص الدينية الكاشفة عن الأحكام التكليفية هو التنجيز والتعدير، وما دام الكلام في التنجيز والتعدير - بمعنى ما يكون منجزًا على المكلف ومدخلًا للتكليف في العهدة، ومعذرًا له تجاه ما لم يدخل في العهدة - يمكن توجيه حصول الاختلاف فيما بين الفقهاء أو القارئين للنصّ الديني؛ إذ إنّ من المعلوم أنّ المعذرية والمنجزية إنّما تتلاءم مع عدم انكشاف المراد الواقعي للشريعة، بعد إعمال الضوابط والقواعد المطلوب أخذها في عملية الفهم. فإنّ المهمّ في تحصيل المعذرية والمنجزية هو تطبيق القواعد الحاكمة في عملية الفهم، وعليه فليس المهمّ هو لزوم تحصيل الواقع حتّى تحصل المنجزية والمعذرية. نعم، يكون إعمال الضوابط على درجة عالية من الدقّة، بحيث تستوعب كلّ النكات والحديث الدخيلة في تحصيل الفهم الدقيق والصحيح، الذي لا يعدو كونه مطابقًا مع المرادات التي تريد أن تكشف عنها الشريعة بنصوصها. وهذا بالطبع في النصوص التي تريد أن تخبر عن التكاليف المتوجّهة إلى المكلفين، أمّا في النصوص التي تريد أن تخبر عن أمور أخرى، وتبيّن حقائق ليست من جنس الأحكام التكليفية، فالحال فيها يكمن في

أقربية المعنى المستحصل من عملية الفهم لواقع المراد، إن لم يكن مطابقاً له بالدرجة الأولى، وليس ذلك إلا بإعمال القواعد والضوابط الصحيحة الدخيلة في إنتاج الفهم، سواءً ما كان منها مرتبباً بالمتن بشكل مباشر، كالقرائن اللفظية والحالية والسياقية، أو غير مباشر كالقرائن والقواعد الخارجة عن المتن، الدخيلة في فهمه وتفسيره، كالقواعد العقلية والضرورية، حيث تشكل قلياتٍ ضروريةً لصحة عملية الفهم، وإنتاجها بالنحو المطلوب كما أسلفنا ذلك سابقاً.

وهنا قد تثار شبهة حول خروج القراءة عن موضوعيتها، من خلال إدخال عنصر الرأي وإعمال النظر والتأمل فيما يفهم من المتن، واستخراج الظهورات منه، اعتماداً على القرائن وخصوصاً السياقية منها؛ إذ تحتاج إلى ملاحظة دقيقة وإعمال نظر من قبل القارئ للنص، وكما هو واضح فإن الظهورات ليست بمستوى واحدٍ من الوضوح، فإنّ منها ما يحتاج إلى تلك الدقة والألمعية والنباهة للوصول إليه؛ فتكون عملية الفهم وصولاً لما هو الظاهر منها مشوبةً بظاهرة إعمال الرأي المنهي عنه؛ لأنّه يحرف فهم القارئ عما يراد من النصوص الدينية.

إلا أنّ جوابها واضح، فإنّ الدقة وإعمال الرأي والألمعية إنّما يحتاج إليها، وتكون ضروريةً في القراءة؛ لكي يتوصّل بها إلى الدالّ، إذ الاستيعاب للنكات والقرائن، وما يمكن أن يُشكّل خصوصياتٍ مساعدةً لتحديد ظهور الكلام في المعنى المعين، بحيث لو التفت إليها، وأطلع عليها الآخر، لوصل إلى ذلك الظهور الذي وصل إليه القارئ. نعم، لو كان إعمال الدقة والألمعية مؤثراً في إثبات المدلول، فسوف يكون هناك مجال للقول بأنّ تحصيل الظهورات مشوب بغيثية إعمال الرأي، السلبية في عملية الفهم من النصوص. [راجع: الهاشمي، بحوث في

علم الأصول (تقريرٌ لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 286]

ولكي تكون القراءة موضوعيةً لا بدّ أن تكون بعيدةً كلّ البعد عن الانتقائية، بمعنى أنّ البحث يكون شمولياً لاستيعاب جميع النصوص المرتبطة بالموضوع المبحوث، لا أن تلاحظ بعض النصوص دون بعضها الآخر؛ فإنّ الكلام الصادر منهم عليه السلام يمثل كلاماً واحداً متصلاً، يفسّر بعضه بعضاً، فيه المقيد والمطلق والعام والخاص. وحتى تتضح الصورة النهائية المطلوبة والمرادة، فلا بدّ من معاينة كلّ النصوص التي لها مدخلية في رسم تلك الصورة؛ ولذا نلاحظ أنّ السبب الكامن وراء بعض القراءات المغلوطة، هو الاقتصار على بعض النصوص في القراءة، في حين أنّ القراءة سوف تختلف لو لاحظ جميع ما له ربط، وما يساعد في فهم تلك النصوص. كما هو الحال في نصوص الملاحم والفتن، ونصوص علامات الظهور، حيث يقطع النظر فيها على بعض النصوص المعالجة لمسألة ما، دون ملاحظة كلّ النصوص المرتبطة بها.

## الخاتمة

والنتائج التي يمكن تحصيلها من كل ما تقدّم كآلاتي:

1- لكي تكون عملية الفهم للنصوص الدينية منتجةً للنتائج الصحيحة؛ لا بدّ من توفّرها على جملة من الآليات والحيثيات:

الأولى: مراعاة حلقة الفهم القائمة بين المتكلم والمخاطب.

الثانية: أن يكون الفهم في دائرة المحاورات العقلانية.

الثالثة: مواءمة الفهم للقطعيّات العقلية.

الرابعة: مواءمة الفهم للمسلّمات الدينية.

2- هناك جملة من المؤثّرات الضرورية لعملية فهم النصوص الدينية:

الأول: معطيات قبلية تأخذ النمط الآلي؛ لكونها وسائل وآليات يتوصّل بها إليها، وهي متنوّعة ومأخوذة من عدّة علوم، كالقواعد المنطقية واللغوية الأدبية الثاني: المعطيات اليقينية، بحيث يكون المراد الجدّي المتحصّل من النصوص الدينية طبقاً لتلك المعطيات، فلا يمكن القبول بالروايات التي ظهورها لا يتلاءم مع تلك المعطيات اليقينية، كإسقاط الروايات الدالّة على صدور السهو من المعصوم؛ لمخالفته لمعطى العصمة الثابت بالدليل العقلي.

الثالث: جوّ النصّ، بما يشمل كلّ العناصر المؤثّرة في تحديد المراد من النصّ.

الرابع: دائرة الفهم، فلا بدّ أن تتمّ عملية الفهم للنصوص الدينية ضمن انتمائها ومجالها الإسلامي، فلا يخرج إطار الفهم للممارس لعملية قراءة النصوص الإسلامية، عن دائرتها الإسلامية.

3- يلزم على قارئ النصوص الدينية اجتناب القراءات غير الصحيحة، المبتنية على قبليات مضرة، كالقراءة الإسقاطية والسطحية والمؤدلجة.

4- يمكن أن يكون الميل النفسي للممارس لعملية فهم النصوص الدينية حالةً وقبليةً مسبقةً تؤثّر سلباً في قراءته، فتخرج القراءة طبقاً لذلك الميل النفسي، فيحاول قارئ النصّ في هذه الحالة أن يفهم كلّ المعطيات الموجودة في النصّ وفقاً لذلك الميل.

5- لعلّ التفسير بالرأي يمثل الحالة البارزة للقراءة الإسقاطية التي لا تمتّ لروح النصّ وحاقه بصلة؛ إذ يسقط قارئ النصّ رأيه عليه، ويفهمه وفقاً له.

## قائمة المصادر

## القرآن الكريم

- الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، تحقيق وتعليق حسن الموسوي الخراسان، تصحيح محمد الآخوندي، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة، 1363 ش.
- الصدوق، علي بن محمد، من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، الناشر: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة، الطبعة الثانية.
- الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، الناشر: دار القارئ، بيروت، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
- الغذامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية الى التشريحية، الطبعة الرابعة، 1998 م.
- الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م.
- ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206.
- مؤنسي، حبيب، القراءة والحداثة.. مقارنة الكائن والممكن في القراءة العربية، الناشر: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 م.
- الصدر، محمداقبر، المدرسة القرآنية، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
- البروجردى، مرتضى، كتاب الصلاة (تقرير لأبحاث السيد الخوئي)، منشورات مدرسة دار العلم، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الشهيد الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، مطبعة فروردين، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.
- الصدر، محمداقبر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي الخراسان، تصحيح: محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1364 ش.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام

لإحياء التراث، قم المشرفة، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، الناشر: دفتر آية الله العظمى سبزواري، الطبعة الرابعة، 1417 هـ.