الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٩
صيف-خريف ٢٠١٤م
قراءات علمية

قراءة في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة»

الشيخ غسان الأسعد[1]

بطاقة الكتاب:

- **اسم الكتاب:** هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة.
- **المؤلّف:** الشيخ محمد مجتهد شبستري.
- **ترجمة:** أحمد القبانجي.
- **حالة الكتاب:** من القطع الكبير (نسخة إلكترونيّة «ملف Word»).

مقدّمة:

الهرمنيوطيقا علم يهتمّ بنظريّات التفسير وفهم النصّ. وقد اشتدّ الاهتمام بهذا العلم في الدراسات والنصوص الفلسفيّة المعاصرة، حيث طُرِحَت في فضاء الدراسات الهرمنوطيقيّة نظريّات مختلفة. وسرى هذا

(١) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

الاهتمام إلى العالمين العربيّ والإسلاميّ، بعد بروز مجموعة من المفكّرين المعاصرين الذين تأثّروا بهذه الدراسات، وحاولوا نشرها وتطبيقها على النصوص الشرعيّة والتراثيّة (القرآن والسنّة)، ويمكن أن نذكر منهم: محمد أركون، ومحمد شحرور، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، والشيخ محمد مجتهد شبستري (مؤلّف الكتاب)، حيث أثارت كتابات هؤلاء جملة من ردود الفعل المؤيّدة أو الرافضة.

وعلى كلّ حال، فإنّ دراسة هذا العلم وما يحتويه من نظريّات وآراء مختلفة أمر ضروري لا بدّ من متابعته؛ لذلك تمّ اختيار هذا الكتاب، لتقديم قراءة مفصّلة لأهمّ ما طرح في طيّاته وبين صفحاته.

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات المختلفة التي تمّ جمعها في كتاب واحد بعنوان «**هرمنيوطيقا القرآن والسنّة**»، وهي عبارة عن ثماني عشرة مقالةً، مضافاً إلى ملحقين. وقد قسِّمت المقالات إلى قسمين أساسيّين؛ أمّا القسم الأوّل، فجاء بعنوان «**القبليّات والتوقّعات لمفسّري الوحي**»، وأمّا القسم الثاني، فجاء بعنوان: «**نقد وإصلاح وإعادة إنتاج الفكر الدينيّ**».

١. المقالة الأولى «معطيات فهم النصوص»:

يتحدّث المؤلّف في هذه المقالة عن فهم النصّ، حيث يؤكّد على فكرة رئيسة؛ وهي أنّ الفهم نوع من المعرفة، ولا شكّ أنّ هذه المعرفة تختلف عن القراءة، وأنّه لا يمكن فهم النصّ إلا عن طريق تفسيره، فالدلالة شيء والتفسير شيء آخر.. الدلالة مرتبطة بعالم اللغة وقواعدها، والتفسير مرتبط بالفهم، بل إنّ فهم الكلام، ولو كان بسيطاً، إنّما يحتاج إلى تفسير.

ويمكن القول: إنّ رؤية المؤلّف إلى مسألة الفهم والتفسير إنّما تتوقف على أمور ثلاثة وهي:

- الفهم الصحيح ينطلق من التفسير.
- فهم النصّ ليس أمراً بديهيّاً، ويمكن أن يحتمل عدّة وجوه في تفسيره.

- لا بدّ من تشخيص المعنى الصحيح للنصّ وطرح التفاسير غير الصحيحة.

وما يُؤخذ على المؤلّف في المقام أنّه لم يقدِّم تعريفاً محدّداً وواضحاً للتفسير وللفهم، فينبغي أن يكون واضحاً للقارئ ما هو المعنى الذي يريده من كلمة «**التفسير**»، فهل المراد تقديم مصطلح جديد، أم أنّه يعتمد على المصطلح المتعارف لكلمة التفسير؟! فهذا يحتاج إلى بيان، لكي يتمّ تحديد موقف واضح ودقيق من النتائج التي سطّرها في هذه المقالة.

ويشير المؤلّف في هذه المقالة إلى مجموعة من المقدّمات والمقوّمات الأساسيّة لتفسير النصّ، وهي:

- قبليّات المفسّر (الدور الهرمنيوطيقيّ).
- توقّعات المفسّر من النصّ.
- أسئلة المفسّر من التاريخ.
- تشخيص بؤرة المعنى.
- ترجمة النصّ في الأفق التاريخيّ للمفسّر.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه المقدّمات قد استفادها المؤلّف بحذافيرها من الفيلسوف الهرمنوطيقيّ الألمانيّ غادامير (Gadamer) في كتابه المعروف والمشهور: «**الحقيقة والمنهج** (truth and method)، **حيث تحدّث غادامير مفصّلاً عن هذه المقدّمات. وما يدعو إلى التعجّب هو أنّ المؤلّف لم يشر إلى هذا الكتاب، بوصفه مصدراً من المصادر التي اعتمد عليها في تكوين نظريّته في فهم النصّ.**

وقد لفت نظري في هذه المقالة أنّ الكاتب يطلق مجموعة من القضايا والأحكام على شكل الكلّيّة الموجبة، فيقول مثلاً: «**لا يوجد نصّ يفهم مرّة واحدة**»[1]، ثمّ يقول إنّ كلّ فهم يبدأ من سؤال، والسؤال ينشأ من عدّة قبليّات، وهكذا يستنتج أنّ كلّ فهم يعتمد على قبليّات. ومن الواضح

(١) شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، م.س، ص ١٧.

أنّ هذه القضايا تحتاج إلى تأمّل ونظر، فبعض النصوص لا يحتاج إلى تفسير، بل إنّنا نفهمه مرّة واحدة، وكثيراً ما لا يكون لدينا سؤال مقابل النصّ، وقد لا يكون لدينا قبليّات مسبقة. وهنا، ينبغي أن نشير إلى أنّ المؤلّف يوسّع إطار القبليّات، فيجعل علم السائل بالسؤال من القبليّات، وكذلك اللغة... بحيث نشعر أنّ هناك بعض التكلّف في اعتبارها كذلك.

ومن القضايا المثيرة للجدل التي يطرحها المؤلّف قوله: إنّ الحصول على أجوبة مفيدة من النصّ يتوقّف على توقّع الكاتب الحصول عليها منه. وهذا المدّعى غير تامّ، حيث إنّ الباحث قد يقرأ نصّاً ما متوقّعاً الحصول على جواب عن إشكاليّة تدور في ذهنه، فيكتشف أنّها لا تنفعه في هذا الميدان، بل تجيب عن إشكاليّة أخرى لم يتوقّع الحصول على جواب لها من خلال هذا النصّ.

وهكذا، يتوصّل الكاتب إلى قاعدة، مفادها: أنّ الفهم الخاطئ ناتج من سؤال خاطئ، ولكن، يمكن القول: إنّ الفهم الخاطئ غالباً ما يكون ناشئاً من اعتماد منهج خاطئ في التفسير، فالالتزام بالقواعد اللغويّة في تفسير النصّ يحمي القارئ من الوقوع في الخطأ.

٢. المقالة الثانية «الوحي الإلهيّ وعلم الإنسان»:

يتحدّث المؤلّف في هذه المقالة عن العلاقة القائمة بين الوحي الإلهيّ وبين العلم، وتأثير العلوم البشريّة على الوحي، حيث يؤكّد على أنّ المفاهيم والتصوّرات الدينيّة تتأثّر بالعلوم البشريّة، وبالتالي فهي عرضة للتغيّر والتبدّل وفي كلّ مرّة نحصل على نتائج جديدة من هذه العلوم، حيث يقول: «**فمسألة الألوهيّة، والتوحيد، والنبوّة، والمعاد تختلف من شخص لآخر**». وهنا، لا بدّ من القول: إنّ مفهوم النبوّة عند الشيعة واضح ولا يختلف من شخص لآخر، نعم قد يختلف بين فرقة وأخرى، أو قد يكون تصوّر المسيحية عن النبوّة مختلفاً عن التصوّر الإسلاميّ، ولكنّ هذا لا يرجع إلى التبدّل والتغيّر في العلوم الإنسانيّة.

ويشير المؤلّف إلى تأثير هذه العلوم، بوصفها قبليّات على فهم المفسّر

لآيات القرآن الكريم، وهكذا يكون فهمنا للقرآن خاضعاً للتبدل دائماً؛ بسبب تبدّل علومنا. لكنّ المؤلّف نسي أنّ المفسّر ينبغي أن يحتكم إلى منهج صارم وواضح في عمليّة التفسير، تنطلق من الاعتماد على ظهور النصّ، بوصفه منهجاً يعتمد عليه العقلاء في فهم النصوص، وقد بيّن علماء الأصول ذلك في كتاباتهم.

٣. المقالة الثالثة «قبليّات الفقهاء.. خلود أحكام الدين وتشخيص الموضوعات»:

يحاول المؤلّف أن يجيب في هذه المقالة عن أمرين أساسيّين: الأوّل هو المعيار الذي يستخدمه الفقيه لتشخيص الأحكام الثابتة والأحكام المتغيّرة، والثاني هو كيفيّة تعيين الفقيه لموضوع الحكم على مستوى التطبيق والتنفيذ.

ويدّعي المؤلّف أنّ علماء الأصول لم يقدّموا معياراً في هذا المجال، فهم يعتمدون مسألة الظهور والإجماع، وهذا غير كافٍ، فهناك مقدّمات أخرى هي التي تشكّل قبليّات الفقيه على مستوى تشخيص ثبات الأحكام وتبدّلها؛ وهي خلود الشريعة وخاتميّة الدعوة... وهنا، نقول: إنّ الفقيه لا يعتمد على الظهور والإجماع -فقط- بوصفهما معياراً في عمليّة التشخيص، فما ذكره المؤلّف واضح ولا نقاش فيه، وكلّ الفقهاء يعتمدون على هذه المقدّمات والقبليّات؛ بوصفها أصولاً مسلّمة لا نقاش فيها، ولكنّ المؤلّف يحاول أن يقول إنّ الفقهاء لا يلتفتون إلى هذه القبليّات، ويعتمدون على نتائج علم الأصول التي تشكّل جزءاً من عمليّة الاجتهاد.

٤. المقالة الرابعة «قبليّات الفقهاء وثبات أو تغيّر موضوعات أحكام الدين»:

يرى المؤلّف أنّ مقتضى المنهج العلميّ يستدعي أن يملك الفقيه المعاصر مجموعة من المباني والأسس المرتبطة بعلوم مختلفة عن الإنسان والمجتمع، لا أن يعتمد على علم أصول الفقه - فقط - في عملية الاجتهاد. ويؤكّد المؤلّف على ضرورة أن يكون الفقيه مطّلعاً على النظريّات الحديثة في علم الاجتماع وعلم السياسة، وخاصّة إذا كان يريد

أن يبيّن نظريّة الإسلام في النظام السياسيّ. ونحن نوافق المؤلّف في ذلك، ولكنّنا نراه لا يتوقّف عند هذا الحدّ، حيث إنّ مدّعاه هو ضرورة الاطّلاع على النظريّات الحديثة، ولكنّه ينجرّ فجأة إلى القول بضرورة قبول هذه النظريّات الحديثة؛ كي يكون الاجتهاد صحيحاً، وهو نوع من المصادرة التي لا يمكن القبول بها، فالاطّلاع على هذه العلوم والاستفادة من النتائج الصحيحة منها شيء، والقبول بها مطلقاً شيء آخر.

٥. المقالة الخامسة «بعض الأسئلة»:

ويطرح المؤلّف في هذه المقالة سؤالاً مفاده: هل علم الفقه يقدّم الأجوبة والحلول لكافّة حاجات العصر؟! ثمّ يقول: إنّنا إذا أجبنا بالإيجاب، فإنّ هذا يعني إلغاء كلّ العلوم البشريّة الحديثة، وهنا يتسرّع المؤلّف في إطلاق حكمه هذا، فالإسلام يقدّم أجوبة في مختلف القضايا التي تشكّل مورداً لحاجات العصر، لكنّ هذا لا يلغي الحاجة إلى العلوم البشريّة، فكثيراً ما يقدّم الإسلام حلولاً تنطلق من قواعد إجماليّة عامّة ومرنة يمكنها أن تتكيّف مع تبدّل العصور.

وينظر المؤلّف إلى مهمّة الدين على أنّها بيان للاتّجاه وليس التأسيس. وهنا نقول: إنّ الدين في كثير من الأحيان تكون مهمّته هي التأسيس، وخاصّة فيما يتعلّق بالأحكام العباديّة، ولكنّه في أحكام المعاملات وفي كثير من القضايا الأخرى يعتمد على ما يقبله العرف والعقلاء ويمضيانه، نعم قد يعدّل في بعض الأمور، ولكنّه لا يؤسّس جديداً، فالشريعة قد تكون مؤسّسة في بعض الأمور، وقد تكون مجرّد مجيب عن الأسئلة.

٦. المقالة السادسة «الآراء والفتاوى السياسيّة للفقهاء»:

طرح المؤلّف ثلاث نظريّات تتعلّق بوجود نظام سياسيّ أو قيم سياسيّة ثابتة في الإسلام؛ النظريّة الأولى: تؤكّد على توافر مبادئ قيميّة وهيكليّة أساسيّة في النظام السياسيّ، حيث يرى المؤلّف أنّ أنصار هذه النظريّة يعتقدون أنّ الشريعة تضمّنت كلّ التفاصيل المتعلّقة بالنظام السياسيّ؛

سواء على مستوى شكل الحكومة أم على مستوى العلاقات القائمة بين المؤسّسات السياسيّة... وتذهب النظريّة الثانية إلى وجود أصول قيميّة عامّة وكلّيّة، ولا تتدخّل في شكل الحكومة، وتترك التفاصيل للظروف والمصالح الخاصّة بكلّ عصر.

٧. المقالة السابعة «قبليّات وتوقّعات الفقهاء ومسائل المجتمع والحكومة»:

استعرض المؤلّف في هذه المقالة بعض الموارد الفقهيّة التي اختلف الفقهاء فيها، كمسألة الاحتكار، وبعض أحكام القضاء، وغيرها، مستفيداً من الاختلاف القائم بين الفقهاء في التأكيد على مسألة مهمّة في كتابه، وقد حاول التأكيد عليها مراراً، وهي تأثير قبليّات الفقيه على حكمه واجتهاده، حيث إنّ الاختلاف القائم بين الفقهاء في النظر إلى طبيعة الإنسان ونظرتهم إلى الله والحياة بشكل عامّ تؤثّر على اجتهادهم. وهذا يؤدّي إلى الاختلاف على مستوى الفتوى.

ثمّ يندفع المؤلّف مجدّداً إلى الدعوة لاحترام النظريّات العلميّة والفلسفيّة المعاصرة، ويأخذ على الفقهاء أنّهم يعلنون احترامهم للعلم والقضايا الفلسفيّة، ولكنّهم في المقابل لا يعملون بها، ولا يحترمونها على المستوى العملي، ويقول: إنّ هذا يكشف عن عدم الاتّساق في تفكيرهم، وهنا، لا بدّ أن نقول للمؤلّف: إنّه ينبغي أن لا يتسرّع في إطلاق الأحكام، فإنّ احترام العلم والفلسفة لا يعني أن نقبل كلّ هذه النظريّات؛ فمن بين هذه النظريّات الحديثة، ما لا يمكن قبوله بحال، وهو يقضي على أيّ نوع من الثبات في المعرفة الإنسانيّة.

٨. المقالة الثامنة «قبول النظريّات والفتاوى الدينيّة للنقد.. مشاركة الجميع في تشكيل النظريّات والفتاوى الدينيّة. ضرورة وجود حرّيّة في البحث والنقد بالنسبة للدين»:

ويشير المؤلّف في هذه المقالة إلى ضرورة إعادة النظر في مباني

القدماء ومقبولاتهم، بالاستناد إلى العلوم البشريّة، ويعتبر أنّه لا يمكن أن يكون الاجتهاد الفقهيّ منتجاً ومثمراً من دون وضع كلّ القبليّات على مشرحة النقد وفق المعايير العلميّة. ونحن نوافق الكاتب على ضرورة تنقيح القبليّات، ونبذ الخاطئ منها، فهذا جزء من عمليّة الاجتهاد، ولكن، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العلوم البشريّة هي علوم غير ثابتة في كثير من الأحيان، ففي كلّ يوم يتبيّن خطأ بعض النظريّات التي كنّا نعتقد بصحّتها علميّاً، وبالتالي فإنّ العلوم البشريّة لا يمكن أن تكون معياراً ثابتاً نعتمد عليه في عملية النقد؛ فهي – أيضاً – من القبليّات التي لا بدّ أن تخضع للنقد والتمحيص، فلا تصلح أن تكون معياراً ثابتاً.

ثمّ يتحدّث المؤلّف عن ضرورة أن لا يتمّ احتكار الفتوى في طبقة خاصّة. وهنا نقول: إنّ الاجتهاد ليس محصوراً بطبقة خاصّة، ولكنّه محكوم بقواعد وأسس علميّة صارمة وعميقة، وليس بمقدور الجميع أن يبدوا رأيهم فيها؛ نظراً لعدم اطّلاعهم على الأسس والأدوات العلميّة اللازمة، وبالتالي، لا يمكن أن نقبل فتح باب الاجتهاد لكلّ الناس، فهل يقبل المؤلّف أن يكون لكلّ شخص الحقّ في فتح عيادة للمرضى؛ وهو لا يعلم من الطبّ وأدواته وعلومه شيئاً؟! ألا يشكّل ذلك خطراً على سلامة الفرد والمجتمع؟ لا شكّ أنّ المؤلّف لا يقبل ذلك، فكيف يمكن أن نقبل أن يكون بيان أحكام الدين مشاعاً بين الناس من دون أن يحتكم بيانه إلى ضوابط ومعايير علميّة وثابتة.

٩. المقالة التاسعة «القبليّات الأساسيّة لمفسّري الوحي الإسلاميّ من أهل الحديث والأشاعرة إلى المعتزلة والعرفاء والمتأخّرين، كالعلامة الطباطبائيّ»:

طرح المؤلّف مجموعة من النماذج التي حاول من خلالها أن يدرس القبليات التي اعتمد عليها هؤلاء في تفسيرهم للنصّ القرآنيّ؛ وذلك في سياق تأكيده على دور القبليّات في عمل المفسّر، وتأثيرها على

فهم النصّ وتفسيره، متأثّراً بذلك بآراء غادامر وغيره من الفلاسفة الهرمنيوطيقيّين، فحاول أن يدعم رؤيته هذه بالكثير من الشواهد.

ولكن، لا بدّ من الإشارة في المقام إلى أنّ المؤلّف أغفل أمراً مهمّاً وهو أنّ تأثير هذه القبليّات قد يكون بشكل لا واعٍ وبريء. وهنا على المفسّر المحترف أن يحاول قدر الإمكان أن يقوم بنقد قبليّاته التي يحتاج إلى الكثير منها في تفسير النصّ، ولكنّه لا بدّ من أن يقوم بتنقيح قبليّاته وتصحيحها، ولكنّه في كثير من الأحيان لا يكون تأثير هذه القبليّات بشكل غير واعٍ، فنجد أنّ بعض المفسّرين يحاول وبطريقة مقصودة وواعية أن يُخضِع النصّ بشتّى الطرق؛ لكي تكون متناسبة مع آرائه، وإن لزم من ذلك حرف النصّ عن ظاهره، وهنا، تكمن أهمّيّة بحث حجّيّة الظهور في علم الأصول، فالظهور هو العنصر الفاعل والأساس في عمليّة تنقيح الفهم الصحيح للنصّ؛ ما يشكّل معياراً أساسيّاً وضروريّاً في صحّة التفسير والفهم، ولكنّ المؤلّف يقلّل من أهمّيّة هذا العنصر، ويجعل منه معياراً تقليديّاً، معتبراً أنّه لا يمكن الاعتماد عليه بوصفه معياراً في فهم النصّ؛ لأنّه يقع ضمن العناصر التي تتأثّر بالقبليّات نفسها.

١٠. المقالة العاشرة «المعاني المتفاوتة للكلام الوحيانيّ عند المتألّهين المسلمين»:

قدّم المؤلّف في هذه المقالة مجموعة مختلفة من الآراء عن ظاهرة الوحي، انطلاقاً من رؤية المعتزلة للوحي؛ باعتباره كلام الله الحادث، ومروراً بالأشعري الذي ذهب إلى أنّ كلام الله ليس حادثاً؛ معتمداً على ما ذهب إليه من القول بالكلام النفسيّ، وكذلك نظريّة ابن كلاب الذي قال: إنّ كلام الله قديم غير حادث، وإنّ القرآن ليس عين كلام الله، بل هو تعبير عربيّ عن كلام الله.

ويبدو أنّ المؤلّف يتبنّى نظريّة مشابهة لنظريّة ابن كلاب. وقد قرأت مقالةً له بعنوان «**نظريّة القراءة النبويّة للعالم**»، حيث يحاول أن يتبنّي

موقفاً وسطيّاً بين القول بأنّ القرآن وحي، والقول بأنّه كلام النبي محمد، وليس كلام الله، فالوحي بالنسبة إليه عبارة عن قراءة وفهم نبويّ تفسيريّ للعالم، وصولاً إلى نظريّة الفلاسفة والعرفاء، فالفلاسفة قالوا: إنّ القرآن نوع من أنواع التفيهم بواسطة العقل الفعّال، وهكذا، فإنّ القرآن بالنسبة إلى الفلاسفة عبارة عن مجموعة من الحقائق النظريّة النازلة بواسطة الوحي، ثمّ يتوقّف مفصّلاً عند نظريّة العرفاء؛ معتمداً على تفسيره لكلمات ابن عربي الذي يرى في نظريّته في الوحي توافقاً في كثير من جوانبها مع ما ذهب إليه بعض المتألّهين البروتستانت، أمثال: «**كارل بارت**»، و«**باول تيليخ**».

١١. المقالة الحادية عشرة «قبليّات الفقهاء في فتاواهم الاقتصاديّة»:

يطرح المؤلّف، في سياق تأكيده على القبليّات وتأثيرها على فهم النصّ، بعض الشواهد على تأثير هذه القبليّات على فتاوى الفقهاء على المستوى الاقتصاديّ، مشيراً إلى محاولات الشهيد الصدر لتأسيس نظريّة محدّدة في النظام الاقتصاديّ الإسلاميّ، ومنبّهاً على وجود حاجة ضروريّة لتأسيس مفروضات ومسلّمات في سلسلة من المسائل والقضايا المعرفيّة والحقوقيّة والسياسيّة والأخلاقيّة، قبل تأسيس نظريّة فقهيّة في ميدان الاقتصاد.

١٢. المقالة الثانية عشرة «ماذا يعني إعادة إنتاج الفكر الدينيّ؟»:

يحاول المؤلّف في هذه المقالة تفسير المراد من تجديد الفكر الدينيّ، حيث يتحدّث فيها عن ثلاثة معانٍ للإصلاح الدينيّ، ولكنّه يركّز على معنى واحد؛ وهو العودة إلى المادّة الخام للإسلام من خلال الكتاب والسنّة، حيث يطرح ذلك في سياق مقالاته السابقة عن ضرورة تنقيح القبليّات، لافتاً إلى أنّ الإصلاح الدينيّ إنّما ينطلق - أولاً - من إصلاح قبليّاتنا.

١٣. المقالة الثالثة عشرة «تحوّل المفاهيم الدينيّة في واقع الزمان»:

تعرّض المؤلّف في هذه المقالة إلى تأثير الزمان على المفاهيم الدينيّة، حيث يعتقد أنّ العقائد الدينيّة للناس في المجتمعات البشريّة المختلفة تتغيّر على مرّ الزمان.

وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّنا نسلّم بوجود تغيير يطرأ على المفاهيم الدينيّة، لكنّ هذا التغيير يعود إلى التعمّق الدائم في مسائل الدين ومفاهيمه؛ فالاجتهاد لا يتوقّف على الفقه، بل يتجاوزه إلى الاجتهاد في الدين بكافّة مستوياته وعلومه، وهذا التغيير يرجع إلى هذا الاجتهاد، ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا الاجتهاد مشروط بمجموعة من الضوابط والمعايير، أبرزها: أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنّة، وعلى سبيل المثال: فإنّ المؤلّف تحدّث عن التغيير الذي طرأ على مفهوم الوحي في المسيحيّة، وذكر أنّ اعتماد مناهج النقد التاريخيّ الحديث أوصلنا إلى نتيجة مفادها: أنّ الكتاب المقدّس ليس وحياً، بل نصوص بشريّة ممتزجة بالخطأ.

وهنا نسأل: هل المراد أن نصل إلى هذه النتيجة في نظرتنا إلى الوحي؟! والمؤلّف لا يصرّح بذلك -طبعاً- لكن إذا نظرنا إلى كتبه الأخرى ومقالاته المختلفة عن الوحي نجده يقترب كثيراً من هذه النظرة الخطيرة إلى الوحي، ما يفرغ الوحي من معناه، ويفقده قيمته؛ بوصفه وحياً مقدّساً وإلهيّاً[١].

١٤. المقالة الرابعة عشرة «النصوص الدينيّة والرؤية الكونيّة للنقد التاريخيّ»:

يتحدّث المؤلّف في هذه المقالة عن منهج النقد التاريخيّ للنصوص

(١) لمزيد من التفصيل أنظر: شبستري، مجتهد: نظرية القراءة النبوية للعالم»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٣ـ ٢٠١٤م، العدد (٥٣- ٥٤)، ص: ٣٠٤.

الدينيّة مبيّناً الخطوات الأساسيّة في منهج النقد التاريخيّ، والأصول الكونيّة الحاكمة على هذا المنهج، ومقارناً إياها بالأصول الكونيّة للديانة المسيحيّة قبل النقد التاريخيّ.

وبناءً عليه، فإنّه يقول: إنّنا إذا قبلنا الأصول الكونيّة للنقد التاريخيّ، فلا بدّ من تبديل الرؤية الكونيّة للديانة المسيحيّة، بما ينسجم مع الرؤية الكونيّة لمنهج النقد التاريخيّ، وبالتالي سوف يطال التغيير ثلاث مسائل مهمّة في عقائد المسيحيّة، وهي:

١. وحيانيّة ألفاظ الكتاب المقدّس ومضامينه.

٢. المعنى التقليديّ للمعجزة.

٣. حلول الله في عالم التاريخ لنجاة الإنسان.

١٥. المقالة الخامسة عشرة «نقد الفكر الكلاميّ التقليديّ في الإسلام المعاصر»:

يحاول المؤلّف تقويم الفكر الكلاميّ التقليديّ، حيث يرى أنّ هيكليّة علم الكلام التقليديّ تقوم على خصوصيّتين أساسيّتين؛ الأولى: هي أنّ علم الكلام ناظر إلى الواقع؛ أي البحث عن العقائد الصحيحة المطابقة للواقع، والخصوصيّة الثانية قائمة على أساس الاعتقاد بإمكانيّة إثبات العقائد الدينيّة من خلال العقل.

وهنا، يقول المؤلّف: إنّ العمل على إثبات العقائد الدينيّة غير مجدٍ في هذا العصر، فليس المطلوب إثبات العقائد، بل المطلوب حلّ مشاكل الإنسانيّة.

وواقع الحال، أنّ حلّ المشاكل في العالم أمر ضروري وملحّ، ولكنّ هذا لا يستلزم أن يكون إثبات العقائد الدينيّة بهدف الوصول إلى اليقين الجازم أمراً غير مجدٍ وغير نافع، بل لعلّ إثبات هذه العقائد يكون طريقاً لحلّ بعض هذه المشكلات.

ويرى المؤلّف أنّ مسألة الآخرة لا تشكّل أمراً مهمّاً بالنسبة إلى كثير

من الناس في هذا العصر، فالإنسان الواعي لا يستطيع الاكتفاء بهذه الوعود، فهم يريدون التخلّص من القلق الذي يعيشونه في حياتهم الدنيا.

وواقع الأمر أنّ الآخرة والجنّة والنار ليست مجرّد وعود، بل إنّنا نؤمن بها بعد إيماننا بالأنبياء عليهم السلام والرسل عليهم السلام، وبعد سلسلة من الأدلّة والبراهين العقليّة الدامغة التي تثبت صحّة ما جاء به الأنبياء عليهم السلام.

كما أنّ حلّ مشكلة مصير الإنسان بعد الموت قد يكون طريقاً من طرق التخلّص من القلق الذي يعاني منه الإنسان المعاصر، بل يمكن القول: إنّ حالة الضياع والتيه التي يعيشها الإنسان المعاصر هي نتيجة وقوعه في شرك الإلحاد والشكّ بوعد الله وثوابه وعقابه.

ثمّ إنّ المؤلّف يدّعي أنّ الإسلام لم يكن يهتمّ بإثبات النبوّة والمعاد، ولكنّ هذا الادّعاء واضح البطلان، فأين المؤلّف من الآيات القرآنيّة الكثيرة التي تحدّثت عن الجنّة والنار وحاولت أن تثبت المعاد بمختلف الأساليب، إقناعاً، أو ترغيباً، أو ترهيباً؟! نعم إنّنا لا نرى أنّ النبي عليه السلام كان يقدّم الأدلّة والبراهين المنطقيّة والكلاميّة على نبوته، وما ذلك إلا لأنّه أثبت نبوّته بالمعجزة.

١٦. المقالة السادسة عشرة «لماذا ينبغي نقد الفكر الدينيّ؟»:

يحاول، هنا، المؤلّف أن يفرّق بين نوعين من النقد، النقد الداخليّ، والنقد الخارجيّ، مشدّداً على أنّ النقد الخارجيّ يساعد في تقوية النقد الداخليّ.

١٧. المقالة السابعة عشرة «الوحي وحرّيّة الإنسان العقليّة»:

يتحدّث المؤلّف عن الوحي وعلاقته بالإنسان حيث يبيّن المسار التاريخيّ لفهم الوحي في المسيحيّة، ثمّ ينتقل إلى فهم العقل لنفسه، والمراحل التي مرّ بها هذا الفهم، مشيراً إلى أنّ المرحلة الثالثة لفهم العقل لنفسه تضمّنت تغييراً جذريّاً، فالعقل يرى نفسه في هذه المرحلة حقيقة واقعيّة قائمة بنفسها ومنفصلة عن الله.

١٨. المقالة الثامنة عشرة «الاجتهاد بمثابة الجمع بين الأصول الأبديّة والمتغيّرات الاجتماعيّة»:

يتكلّم المؤلّف عن حركة الاجتهاد وارتباطها بالتغيّرات الاجتماعيّة بعنوان: حيث يطرح فيها نظريّة المفكّر محمد إقبال اللاهوري عن الاجتهاد؛ مبيّناً كيفيّة قبول الفقه الإسلاميّ للتحوّل والتطوّر.

ويتضمّن الكتاب ملحقاً عبارة عن مقابلة أجرتها مجلة الحوزة العلميّة مع المؤلّف، تحدث فيها عن رؤيته لعلم الكلام الجديد، حيث يرى أنّنا إذا لم نقبل بأفكار الغرب ونظريّاته؛ فإنّه لا حاجة لنا لتأسيس علم كلام جديد، كما تحدّث عن حدود الشريعة ونظريّة تفسير النصوص الدينيّة.

وأمّا الملحق الثاني، فهو عبارة عن مقالة نقديّة بقلم الشيخ جعفر السبحانيّ، جاءت بعنوان: «**نقد مقالة الفكر الكلاميّ التقليديّ في الإسلام المعاصر**».

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكتاب تضمّن مجموعة من الأخطاء الإملائيّة والنحويّة، كما تعاني بعض العبارات من ضعف واضح في الصياغة. مضافاً إلى ملاحظة أساسيّة تتعلّق بعنوان الكتاب، فالعنوان أخصّ من المعنون، حيث إنّ المقالات الموجودة في الكتاب لا يمكن أن تُجمع تحت عنوان «**هرمنوطيقا الكتاب والسنّة**»، فبعض هذه المقالات لا علاقة له بالهرمنوطيقا لا من قريب ولا من بعيد.