

مقدمة

نتوخى في هذا المقال نقد كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» للشيخ محمد مجتهد شبستري، معتمدين على ما جاء في الكتاب نفسه وعلى المقابلة التي أجرتها معه صحيفة «هَمْشَهري» الإيرانية حول الكتاب.

يهدف المؤلف في الأساس إلى الدفاع عن نظرية في مجال فهم النصوص وتفسيرها، لاسيما الدينية منها؛ أي الكتاب والسنة. تؤمن هذه النظرية بالتدخل الواعي واللاواعي لميول المفسر، ومعلوماته، ومفاهيمه السابقة، وافتراضاته القبلية والكامنة [أو ما قد يُعبر عنه بالخلفية الذهنية أو الفكرية] في فهمه للنصوص وتفسيره لها. ويؤكد المؤلف - خلافاً لقناعة الفقهاء وعلماء الدين - أن المقدمات الناشئة من اللغة والأدب، وأصول الفقه وأمثال هذه العلوم غير كافية لفهم الكتاب والسنة، بل يجب التوجه لتقاء العلوم الإنسانية والتجريبية، وإشراكها في عملية تفسير النصوص الدينية.

ويقوم نقدنا لهذا الكتاب على أساس ما يعرضه المؤلف من أصول ومبادئ الهرمنيوطيقا ونتائجها الفقهية والتفسيرية في النصوص الإسلامية، وليس على ما قد يرد عن الهرمنيوطيقا في النصوص والكتابات الأصلية، الغربية، والتوضيحات الشرقية لكتّاب آخرين، وبعبارة أخرى: نريد أن نرى ما يعكسه هذا الكتاب، وما هي النتائج التي ينتهي إليها. أما ما قاله أساطين علم الهرمنيوطيقا ومنظروه الأصليون في الغرب، وما هي نظرياتهم بصورة عامة، وما هي ثمارها على صعيد الكتاب المقدس للمسيحية؟ وما هي مصادر المؤلف، المجهولة في الغالب؟ وكيف استفاد منها، وفيما إذا فعل ذلك بنحو صحيح أم خاطئ؟ وما هي التحوّلات التي مرّ بها هذا العلم في الغرب؟

قراءة نقدية في كتاب

هرمنيوطيقا الكتاب والسنة

تأليف

محمد مجتهد شبستري

د.سيد صدرالدين الطاهري

فهذه ومسائل أخرى كثيرة يُعدّ الالتفات إليها مهماً في مجال الهرمنيوطيقا، ومع ذلك لم نولها اهتماماً في نقدنا لهذا الكتاب؛ لأن المؤلف نفسه لم يتعرّض لأيّ منها ولا استند إليها. ويحدونا الأمل في أن يكون ما نسطّره هنا نقداً بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ فإن للنقد - خلافاً لما قد يُفهم منه في عرفنا - معنىً إيجابياً يتمثل في فرز «الخالص والنقي» عن «المزيف والمغشوش» وليس في استعراض المغشوشات، وإظهارها للعيان، وإخفاء كل ما هو صالح وحسن وجميل؛ وإن كان المفهوم من النقد المصطلح شيئاً مغايراً للتعريف بالكاتب أو الكتاب.

أضف إلى هذا، فإن هدفنا هو نقد الكتاب لا نقد المؤلف. فقد يختلط - مع الأسف - هذان الأمران ببعضهما في البعد الإيجابي، أو السلبي وتظهر عن هذا الطريق نتائج غير مقصودة، وهو ما يخالف الحكمة الإسلامية القائلة: «انظر إلى ما قال ولا تنظر إلى من قال». في ثقافتنا نحن المسلمين لم ولن نختلف في أن الاسلام هو دين تطوير الفكر، وأنه لا يخشى النقاش، ولا يرهب الحوار حتى في مجال أهم مرتكز يستند إليه، أعني القرآن الكريم.

بناءً على هذا، فإن النظرية الأصلية لكتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة»، وعلى فرض كونها بديعة ورائعة جداً - وسوف نوضح سبب كونها ليست كذلك - لا تزيد في رأينا وعلى أحسن التقادير عن إضافة عادية لباب من الأبواب إلى مباحث أصول الفقه، والكلام والتفسير والعلوم كالأبواب الأخرى المرتبطة بهذه الأبحاث، نظير باب دلالة الألفاظ في المنطق.

(١)

مباني الهرمنيوطيقا

الفصل الأول من الكتاب هو مفتاح موضوعات الكتاب كلّه ويحمل عنوان «عملية فهم النصوص». في هذا الفصل تواجهنا عدّة مقولات مفترضة على النحو الآتي:

١ - «إنّ فهم النص هو غير معرفة معناه اللغوي، فقد يستمع شخص حديثاً، أو يقرأ نصاً من دون أن يفهمه»^(١) و «معرفة المعنى اللغوي يرتبط بباب السيمانطيقا [Semantic] أو دلالة الألفاظ، أما فهم النص، فهو مرحلة أعلى، ويرتبط بباب الهرمنيوطيقا [Herme- nautic] أو التفسير»^(٢). ويتوقّف الفهم على الدلالة اللغوية، ولكن الدلالة اللغوية لا تنتهي بالضرورة إلى الفهم».

٢ - «فهم النص يتوقّف على تفسيره»^(٣).

٣ - «ليس معنى النص أمراً مكتشفاً وظاهراً بنفسه»^(٤)، بل إن المفسر هو الذي يكشف المعنى بالاعتماد على قواعد التفسير.

٤ - «يمكن إعطاء «تفاسير» متعددة لكل نص، وليس «فهم» معنى نصٍ ما أمراً بديهياً»^(٥).

تأسيساً على هذا، فإن الاختلاف في فهم أي نص هو أمر عادي ودائمي «وفي الحالات التي لا نلاحظ اختلافاً في فهم النص وتحديد معناه - على فرض وجود تلك الحالات - فإن ذلك لا يعود إلى الدلالة الذاتية للنص، وعدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أن الجميع يفسرونه بنحو واحد»^(٦).

النقد

في هذه الأصول الأربعة ثمة أمور ثلاثة هي:

١- نقطة إيجابية

٢- مصطلح قابل للنقاش

ج - استنتاج قابل للنقد

أ- النقطة الإيجابية

أما النقطة الإيجابية، فهي أن المؤلف مميّز بين تفسير النص، والمعنى اللغوي للنص، وإن كان أساس هذا التمييز ليس من مبتكرات المؤلف المحترم طبعاً، بل إنه كان ملحوظاً دائماً في أصل اللغة، وقد اعترف بهذا الاختلاف مفسرو القرآن الكريم، عندما عرفوا التفسير - تبعاً لأهل اللغة - بأنه «كشف القناع» عن النص، واعتبروا ذلك أساس تعاريفهم الخاصة لتفسير القرآن الكريم. فالقناع بمعنى الستر والحجاب والغطاء؛ وليس المعنى اللغوي للنص مستوراً بالنسبة للملمّ باللغة، بل إن من لا يعرف لغة النص هو الذي يحتاج إلى رفع الغطاء عنه.

بناءً على هذا، حق أن نتقيد في تفسير كل نص بنقاط تكمن وراء المفاد اللغوي للنص، لا تبرز من النص نفسه، وأن نعدّ ذلك هو الاختلاف الأساسي بين تفسير نص وترجمته، غير منكرين أن بعض المفسرين لم يراع ذلك أحياناً بالقدر الكافي من الناحية العملية، وإن أقرّ به نظرياً.

ب - المصطلح القابل للنقاش

مضافاً إلى ما مرّ، يدعي المؤلف: أن «تفسير» النص، و«فهمه» كليهما لهما المعنى نفسه، ويقابلان «إدراك» المعنى اللغوي.

ولا شك في أن المناقشة في الاصطلاح لا تليق بأهل المعرفة، ولكن تجريد لفظة عن معناها الأصلي والمعروف، وجعلها معنى جديد أخص، يجب أن يكون لضرورة أولاً، وأن لا يسبب اشتباهاً ثانياً؛ وإلا فسيكون في غير صالح جاعل المصطلح قبل أي شخص آخر.

أعتقد أنه كان ينبغي بكتاب تخصصي مكتوب باللغة الفارسية، يعدّ جزء من هذه الثقافة، أن يعتمد على الألفاظ الفارسية مع الاحتفاظ بما يعادلها من المصطلحات الأجنبية. وحول اعتباره لكلمة «فهم» العربية مصطلحاً، ينبغي القول: إنّ استعمال هذه الكلمة بوصفه مصطلحاً بهذا المعنى، لا سابقة له في اللغة العربية؛ فإن أهل اللغة يوافقون الكاتب في كلمة «تفسير»^(٧)، إلا أنهم يخالفونه في كلمة «فهم»^(٨).

وفي اللغة الفارسية أيضاً [تبعاً للعربية] كرّست لكلمة «الفهم» درجات ومراتب مختلفة، وهي تستوعب كل المراتب بنحو واحد. فعندما يقال مثلاً: عن بثّ إذاعي أنه «مفهوم»، فيراد أن الألفاظ قابلة للفرز والتشخيص، أو مسموعة، ولا يهتم القائل ما إذا كان المخاطب يفهم معنى هذه الجمل والألفاظ ويدركها، أو أنه ليس من أهل تلك اللغة، وأنه لا يدرك المعاني وإن كان يسمع الألفاظ بوضوح.

وعندما يقول رجل البوليس في رسالته الصوتية: «مفهوم»، فإن مقصوده هو إدراك اللفظ ومعناه. ولكن عندما نقول: «فلان لا يفهم كلامي» فقد نقصد مرتبة في مستوى التفسير؛ لأننا نفترض أن «فلاناً» يدرك ظاهر حديثي ومعناه اللغوي، ولكنه لا يدرك عمقه والأسرار الكامنة فيه.

إنّما، فجعل المصطلح المذكور من قبل المؤلف؛ أي عدّه كلمة الفهم مصطلحاً جديداً مرادفاً للتفسير مثلاً، هو أمر خلاف اللغة والعرف ويؤدي من جهة، إلى إبعاد اللفظ عن محتواه المعروف دونما سبب، وأن يكون عندنا من جهة أخرى، لمعنى واحد (وهو الإدراك المستور) لفظان اثنان، مع أن كلا اللفظين متداولان في العربية والفارسية، بدرجة وأخرى مع الاختلاف الذي أشرنا إليه.

هذا وعدّ كلمتي «الفهم» و«التفسير» مترادفتين مبنيّ على افتراض المؤلف القائل إنه «يمكن إعطاء تفاسير متعدّدة لكل نص» وهو ما ذكرناه بوصفه الأصل الرابع من أصول الهرمنيوطيقا^(٩). أما إذا قبلنا خلاف هذه المقولة واعتقدنا أن بعض النصوص لا تحتاج إلى تفسير أصلاً، فلازم ذلك أن ندعي أن بعض نصوص لغة ما - مع أن لها دلالة لغوية واضحة - لا تفهم من أهل تلك اللغة، وهذا ما لا يوافقنا عليه العرف.

ج - الإستنتاج القابل للنقد

النقطة السلبية والمنتقّدة الموجودة في هذه الأصول هي مفاد الأصل الرابع القائل: «يمكن تقديم تفاسير متعدّدة لكل نص»، و«إن الاختلاف في معنى أي نص هو أمر عادي ومتوقع» و«كلّما حصل اتفاق - على سبيل الفرض - في فهم معنى نص، ولم يبرز أي

اختلاف، فإن ذلك لا يعود إلى دلالة النص نفسه على ذلك المعنى، وعدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أن الجميع يفسرونه بنحو واحد»^(١٠).

لا شك في وقوع الاختلاف في فهم النصوص وتفسيرها، ولكن أن يكون كل نص قابلاً للتفسير المختلفة لزوماً، فهذا ما لا دليل عليه؛ لأن كثيراً من الجمل والعبارات ليست كذلك، مثلاً: «أنا عطشان. إذهب وائتني بقليل من الماء» أو «إنّا جائعون. حان موعد تناول الطعام» أو «التدخين ممنوع في هذا المكان» ونصوص أبعد من هذه النصوص العادية أيضاً، ليست قابلة للتفسيرات المتضادة. فكثير من أقوال متحدث مرموق لا تحتل أكثر من معنى، وكذلك النصوص العلمية المحضة من قبيل الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والطب، هي الأخرى لا تحتاج إلى تفسير باطني مهما كانت معاني كثير منها معقدة، وعميقة، وصعبة. هذا كله في مجال النصوص العادية والأدبية، أو غير الدينية بصورة عامة. ويمكن إن نذهب أبعد من ذلك، وندعي أنه حتى النصوص الدينية ليست كلها بحاجة إلى تفسير وإلى ما يكشف عنها الستار لزوماً. فثم أوامر ونواهي كثيرة في أحكام المعاملات مثل: الإجارة والبيع، وتقسيم الإرث، وأمثالها وردت في الكتاب، والسنة حملت مفاهيم كلية ولغوية لها مصاديق عرفية، والحكم الشرعي ينتقل عبر المفهوم إلى المصادق، من دون أن يبقى هناك شيء خلف الستار.

وما يثير العجب أكثر، هو أن جعل مثل هذا الأصل العام والواسع، بحيث يستوعب «كل نص» بلا استثناء ومن أي نوع كان، لا ضرورة له، ولا يخدم أهداف المؤلف. وربما تراجع عنه في الصفحات التالية لإحساسه بعدم وجود مبرر كافٍ له، وأعاد النظر بهدوء في عمومية هذا الأصل قائلاً: «لا يحتاج الكلام إلى تفسير إذا كان معناه واضحاً بيّناً»^(١١). وأردف: «النصوص التي ترتبط بالعلاقات الملموسة والمحسوسة للحياة لها معانٍ بيّنة ولا تحتاج إلى تفسير».

ثم قلص الأصل المذكور وحدّده بقوله: «إن الأحاديث والنصوص الدينية والفنية والعرفانية والفلسفية تحتاج إلى تفسير»^(١٢).

والجملتان الأوليان المذكورتان آنفاً تتناقضان مع مفاد الأصل الرابع. أما الجملة الثالثة التي تعدّ كل النصوص الدينية قابلةً للتفسير بصورة عامة، فهي الأخرى مخدوشة بنحو آخر، رغم إصرار المؤلف عليها؛ لأنّه مضافاً إلى الأمثلة التي نقلناها، والمرتبطة بالمعاملات، لا يُعلم أساساً لماذا، وأين تعهّد الفئات المذكورة (الدينية، والفنية، والعرفانية، والفلسفة) أن لا تتكلّم بـ «كلام واضح»؟ ولماذا لا يجوز الحديث عن «العلاقات الحياتية الملموسة والمحسوسة» في نطاق الدين خاصة، وهو الذي له صلة مباشرة بحياة الناس اليومية؟

يمكننا الآن أن نطرح إشكالاً آخر يقول: مع الالتفات إلى الموارد المذكورة آنفاً، كيف يمكن الإصرار على هذه النتيجة؟ وهي: «كلما لم يبرز اختلاف - على سبيل الفرض - في فهم نص ما فهذا لا يعود إلى عدم حاجته إلى التفسير، بل يعود إلى أن الجميع يفسرونه بنحو واحد».

في الواقع إذا كان التفسير غير الدلالة اللغوية، ويرتبط بما وراء النص، أو مخاطب النص أو كليهما، فلماذا تكون الماوراءات كلها بنحو واحد؟ ولماذا لا يبرز الاختلاف؟ ألا يعني هذا أن النص المعني، أو مخاطبه، فاقد لسبب أو لآخر، للموراء الذي يكون عماد التفسير ورصيده.

ويتحدث المؤلف المحترم عن التفسير، ويطرح دعوى مفادها أن كل النصوص تقبل التفسير، ولكنه لم يعين ملاك ومعيار القبول. كما أن أصل تفكيك الدلالة اللغوية عن التفسير أصل قديم ولكن الإجابة عن سؤال: «هل كل نص قابل للتفسير بالضرورة؟» لا تيسر إلا إذا عرض ملاك واضح وحدد موقعه؛ هل هو من النص، أو المخاطب، أو كليهما؟ وهذه مسألة لم تُبين في الكتاب.

(٢)

الإطار الهرمنيوطيقي

ثم يصل المؤلف إلى الأصول الداخلية، أو ما أطلقنا عليها نحن «الإطار الهرمنيوطيقي».

يشير المؤلف في البدء إلى مقومات تفسير النصوص وفهمها من منظاره وهي:

١ - التصورات والافتراضات القبليّة، أو الخلفية الفكرية والثقافية للمفسر.

٢ - الميول والتطلعات الموجهة للمفسر.

٣ - أسئلته من التاريخ.

٤ - تحديد مركز معنى النص، وتفسيره كوحدة على محور ذلك المركز.

٥ - ترجمة النص في الأفق التاريخي للمفسر^(١٢).

خلاصة هذه الأصول ومفادها هو أن لكل مفسر «خلفية فكرية» و«أفقاً مفاهيمياً» أو «مسلّمات ومقبولات قبليّة» تخلق فيه «رغبات وميولاً» و«ترقّبات وتطلعات» خاصة، وبهذه الخلفية والذخيرة الفكرية يذهب إلى التفسير، فيعطي النص محتوى متناسباً مع تلك الثروة الفكرية، وتتم عملية التفسير. ومن ثم تظهر مقبولات وافتراضات مسبقة جديدة في شخصية المفسر، وتؤثر بدورها في معالجاته التفسيرية الجديدة. وهكذا يتكرّر هذا «الدور الهرمنيوطيقي» أو التعاطي المعنوي (التفسييري) ويستمر.

فالمفسر مؤلف، يعيد النص المراد تفسيره إلى موقعه التاريخي الخاص به، وإن كان قد صدر في أفق تاريخي مغاير، ثم يقيم ظروف ذلك الزمان والمكان الذي صدر فيه النص،

والتوقعات والترقبات، والخلفية الفكرية والذهنية للمتكلم والمخاطب، وتوقعهما من النص، عند صدوره؛ أي أنه «يسائل التاريخ» حسب ما هو مصطلح اليوم، وما أكثر ما ينجح في إدراك معنى النص ومركز المعنى وفق مراد القائل، وفهم السامع عن هذا الطريق، فإذا ما وصل إلى هذه النقطة، فعند ذلك يجب عليه أن يسعى لمواءمة ذلك وتطبيقه مع الأفق التاريخي لزمانه هو، ويعيد قراءته، أو يترجمه - حسب تعبير المؤلف - بما يتناسب وظروف العصر الحاضر.

إذا طويت هذه المسافة بنحو صحيح، فعندها سوف يكون فهم النص ممكناً، برأي المؤلف، وميسوراً من الناحية العملية.

نقد وتحليل

بينما قصد المؤلف المحترم من عبارات مثل «الخلفية الفكرية أو الذهنية»، و«المعلومات والمقبولات القبلية»، و«الافتراضات المسبقة» بصورة عامة. وهذا المعنى بذاته. وبقطع النظر عما فيه من إفراط أو تفريط - غير مرفوض، فهو يوجّه مسار التفسير، ويثير أسئلة خاصة، ومن ثم «يجب البحث عن الاختلاف الموجود بين المفسرين والفقهاء في المباني التي يتسالمون عليها (أي مقدمات الفهم ومقوماته) قبل كل شيء»^(١٤).

ومع كل هذا ينبغي القول: إن المؤلف قد وقع ضحية الإفراط في بيان دور «الافتراضات والمعلومات القبلية». فهو يقول مثلاً: «إن الحكم والمقارنة بين تفاسير مختلفة لنص ما، يعتبر عملاً عقيماً من دون الحكم على مقدمات تلك التفاسير»^(١٥).

فهذا إفراط؛ إذ لو كان افتراض «الصحة» و«الفساد» موجهاً ومقبولاً في مجال التفسير، فإن التفسير الخاطئ يظل على كل حال، خاطئاً ولا يطابق الواقع، مهما كانت خلفية المفسر، ومسلماته، وافتراضاته القبلية، إلا أن يكون المقصود من البحث والمقارنة بين التفاسير المتعددة للنص هو التبيين السيכולوجي لعمل المفسرين، أو أن يكون للصحة والفساد معنى آخر غير «المطابقة للواقع وعدمها».

مضافاً إلى ما مر، فإن الإشكال الأهم هو أن ملاك قبول نص ما للتفسير، وسر الاختلاف في فهم النصوص يبقى مجهولاً وغير مبين.

إلى جانب هذا الطرح المجمل، أورد المؤلف كلاماً محيراً بيدّ تماماً الأمل في الوصول إلى معنى واضح. يقول في البدء: «لو لم تكن هناك أية معلومات قبلية ومفاهيم مسبقة حول موضوع ما، فإنه لا يظهر أيضاً أي ميل أو رغبة في فهمها، أو تبيينها كعمل إرادي، ولا يتحقق أي فهم وتبيين؛ إذ لا يمكن إقامة أية علاقة بالمجهول المطلق»^(١٦).

ويقول أيضاً: «الحقيقة الأخرى التي تكشف عن ضرورة وجود تصورات قبلية، أو مقدمات ذهنية للفهم، هي أن الفهم يبدأ بالسؤال... مع عدم وجود أي معلومة قبلية حول أمر

ما، فلا مجال للسؤال عنه؛ إذ لا يمكن طرح أي تساؤل حول المجهول المطلق»^(١٧).
نتوقف في كلا النقلين أعلاه عند تركيب «المجهول المطلق». الذي أدخله المؤلف عنصراً
في الطرح بوصفه مسلمة مفروغاً عنها، ولكن يرد عليه أمران:
الأول: أنه اعتبره واحداً في جميع الموارد وهو: الخروج من الجهل المركب، والدخول إلى
أعتاب الجهل البسيط.
والثاني: أنه لم يعدده هو الآخر افتراضاً قبلياً، بل مقدّمة للالتفات إلى الافتراضات
القبلية الموجودة، والإشكال هاهنا جليّ لدرجة يمكن دعوى كونه سهواً من قلم الكاتب.
بتجاوز هذه العثرة، ومع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة توضيحات المؤلف حول «الإطار
الهرمنيوطيقي» نصل إلى النتيجة التالية، وهي: أن المؤلف المحترم يبحث عن العلة الأصلية
لكون النصوص كلها تحتاج إلى تفسير وبروز الاختلافات التفسيرية، في شيء يتعلق
بالمخاطب أكثر منه بالنص. ولكن ينبغي القول: إن هذا القدر لا يكفي لعرض نظرية
تأسيسية، وجديدة حول التفسير، بل يجب أولاً: تحديد دور وحصة كل من النص
والمخاطب بوضوح، وأن تطرح ثانياً: المسألة التالية بجلاء وهي: هل تنتهي مثل هذه
التفسيرية (قبول التفسير) إلى نسبية المعنى، أم يظل إطلاق المعنى التفسيري للنص
محفوظاً رغم العلل الناشئة من النص نفسه، أو المخاطب.

(٣)

نتائج الهرمنيوطيقا

في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «الوحي الإلهي والعلم الإنساني» يعرض المؤلف
لبیان نماذج من التأثير الهرمنيوطيقي. للافتراضات والرؤى القبلية في آراء المفسرين
والفقهاء. هذه النتائج نبحتها في قسمين مستقلين: تفسيري وفقهي.

أ- النتائج التفسيرية

١- التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور

هذان العنوانان معروفان لدى المفسرين، والمحدثين، والباحثين في العلوم القرآنية،
ويعود تاريخهما إلى القرن الثاني الهجري. يشير المؤلف هنا إلى فرضيتين أساسيتين
وتاريخيتين في تفسير القرآن كانتا معهودتين ومورد نقاش واختلاف بين المسلمين؛
الأولى «التقييد بالمأثور» والأخرى «جواز التدبر» أو «التفسير بالرأي»، وكل منهما تستند
إلى مبنى كلامي خاص حول ماهية الكلام الإلهي. فالذين يرون أن الكلام الإلهي ليس من
سنخ الكلام البشري، يذهبون إلى أن تفسيره خارج عن عهدة البشر العاديين أيضاً،
ويقولون: إن محتوى مثل هذا الكلام لا يدركه إلا من أتاها به، فهو الواسطة بين الغيب

والشهادة، وهو وحده الذي يدرك معنى الكلام الإلهي، ومن ثم يجب أن ينحصر السؤال عن كلام الله وتفسيره به. أمّا الذين يعدّون الوحي الإلهي، أو الكلام النازل تابعاً لقواعد الكلام البشري، فيجعلون للفكر والفهم البشري المتعارف دوراً كبيراً في «فهم» الكلام الإلهي وتفسيره، وعلى هذا الأساس يجيزون التفسير بالرأي^(١٨). وعندما ننظر إلى أي من طرفي النزاع نرى مقدّماته مأخوذة عن طريق «المقبولات والمسلمات القبلية المنتزعة من المعارف البشرية، وأي منهما لم يتكون من دون الاستمداد من المعارف البشرية»^(١٩). و«لم يؤخذ من الوحي».

النقد

لنرّ ابتداءً ماذا تنفع هذه المقدّمات في إثبات هدف المؤلف؟ ونسأل: على فرض أن وجود مبنيين كلاميين مختلفين حول ماهية الكلام الإلهي، يتسبب في وجود أسلوبين متقابلين في التفسير، فما هو الأمر الجديد الذي سيترب عليه؟ وما هي علاقته بالدعوى الهرمنيوطيقية؟

إن علم أصول الدين بصورة عامة هو علم بشري، وهو وليد قوّة العقل والتجربة الفكرية التي سخرها الله تعالى للإنسان، بل حتى علم الفقه المبتني على النقل والتعبّد المحض يعترف هو أيضاً بعنوان «المستقلّات العقلية»، إذ لا يوجد لحدّ الآن أي مطلب مهم يؤشر إلى الحاجة إلى علم جديد مستقل باسم الهرمنيوطيقا له آثاره الخاصة. الشيء المهم هو أن نرى هل النتائج المختلفة الحاصلة عن طريق الفرضيات المسبقة المختلفة كلّها بنفس المستوى من الصحة أم أن افتراض الخطأ والصواب ممكن فيها أيضاً.

ملاحظات أخرى

● في كلمات المؤلف عدّ التفسير بالرأي مقابلاً للتفسير بالمأثور، ويُفهم من كلامه أن التفسير إمّا أن يكون على مبنى المأثور، أو الرأي، وأن هذين المبنيين غير قابلين للجمع، وأن المفسر لا يسعه التوفر على كلا المبنيين^(٢٠).

لكن الظاهر أن المسألة ليست كذلك؛ لأن كل الذين يجيزون التدبّر في القرآن يجيزون التفسير بالمأثور أيضاً بل يعدّونه واجباً، ومقدّماً على الرأي؛ بحيث لا يعتمد المفسر إلى التدبّر في الآية، واستنباط معناها إلّا ضمن تمسّكه بالحديث الوارد في ذيل الآية، كما فعل العلامة الطباطبائي ذلك غالباً في «تفسير الميزان».

هذا مضافاً إلى أن نفس هذين الاحتمالين الواردين بشأن ماهية الكلام الإلهي النازل يمكن طرحهما بشأن «المأثور» أيضاً، ولكن بمرتبة أضعف، وهناك أيضاً يمكن

للافتراضات والمقبولات القبلية، أن تجد طريقها إلى عمل المفسر، ولا أظن أنه غاب على المؤلف أن اسم الكتاب هو «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة».

● الملاحظة الأخرى: أن «التدبر» لا يساوق «التفسير بالرأي» بنحو مطلق، بل إن للتفسير بالرأي معنيين: جائز وغير جائز، ويرى [المسلمون] أن التدبر مساوق للأول، باستثناء طوائف صغيرة كالأخباريين من الشيعة، حيث يعدونه من التفسير بالرأي غير الجائز.

● وثم ملاحظة ثالثة، تتعلق بالمبنيين اللذين أرجع إليهما المؤلف نظريتي التفسير بالرأي، والتفسير بالمأثور. فصحيح أن التفسير بالرأي استعمل أحياناً في المصادر المرتبطة بالتفسير، والعلوم القرآنية في مقابل التفسير بالمأثور، وليس المتقدمين من أهل الحديث وحدهم، بل الأخباريون الشيعة أيضاً جعلوها متقابلين^(٢١)، إلا أن مبنى الرأي الأول (أي التفسير بالرأي) ليس الاعتقاد بالمسانخة بين الكلام الإلهي النازل وكلام البشر كما ادعى المؤلف. كما أن مبنى الرأي الثاني (أي التفسير بالمأثور) ليس واقعاً في النقطة المقابلة لهذا الاعتقاد، كما يفهم ذلك أيضاً من كلام المؤلف؛ ولهذا أطلقت كلمة «المأثور» في بعض المصادر على أقوال صحابة النبي (صلى الله عليه وآله) أيضاً، كما يقول عبد العظيم الزرقاني في كتاب «مناهل العرفان في علوم القرآن»: «إن التفسير بالمأثور عبارة عن التفسير بما ورد في القرآن والسنة وأقوال الصحابة من أجل بيان مراد الخالق تعالى»^(٢٢). فلو كان مبنى الرجوع إلى المأثور هو عدم السنخية بين كلام الله وكلام البشر، وضرورة فهم الكلام الإلهي على ضوء أقوال حامل الوحي وهديه، فلا يبقى وجه للرجوع إلى أقوال الصحابة غير المعصومين بصفتها قسماً من المأثور. هذا والافت للنظر هنا، أن المؤلف عدّ تفسير القرآن بالقرآن، من التفسير بالرأي أيضاً، مع أن باحثي العلوم القرآنية عدّوه من التفسير بالمأثور.

٢ - نظرية التطور في الأحياء

جاء في الفصل الثاني في ذيل البحث حيال تفسير القرآن بالقرآن، ما يلي: «إن الآيات لا تتحدث بنفسها... إن سؤال المفسر هو الذي يحمل في طياته افتراضات قبلية مستلزمة من علوم المفسر ومعارفه المختلفة. مثلاً، يوجد اليوم تياران فكريان مختلفان تماماً بشأن تكامل الإنسان عبر تطور الأحياء الأخرى، ولكلا التيارين افتراضات ومقبولات مسبقة مأخوذة من العلوم والمعارف الإنسانية، أضحت مبدأً لحركتهم من أجل تصنيف خاص لآيات القرآن، والحصول على نظرية خاصة»^(٢٣).

النقد

أولاً: كان من الأفضل أن يوضح المؤلف كيف استدلل كل فريق على نظريته، وما هي الآيات الخاصة التي استدلوا بها؛ وذلك لكي يكون الكلام موثقاً.

ثانياً: يبدو أن جملة «إن الآيات لا تتحدث بنفسها» هي الجملة التي كنا ننتظرها من أول الكتاب حتى الآن لكي نعرف عن طريقها الدعوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، ونقيم نتائجها الملموسة، وهذه الجملة تفيد لزوماً أحد المعاني الثلاثة أدناه:

١ - ليس للآيات مفاد لغوي.

٢ - ليس للآيات مفاد تفسيري، وهي بانتظار أن تعرف مستنطقها (السائل) ومقبولاته العقلية، ثم تتحدث بما يتناسب وذوقه وتوقعاته منها (أي من الآيات).

٣ - إن للآيات مفاداً تفسيرياً، ولكنها لا تكشف عنه لأي شخص وفي أية ظروف.

أما الاحتمال الأول، فقد نفاه المؤلف في الفصل الأول عندما فصل دائرة الهرمنيوطيقا عن مبحث دلالة الالفاظ، وأوضح بحق أن الدلالة اللغوية مرحلة قبل التفسير، وغير مشمولة لقواعد الهرمنيوطيقا.

أما الاحتمال الثاني، فهو ادعاء جديد لم يثبت بعد أيضاً. ووفقاً لهذا الاحتمال يكون معنى جملة «الآيات لا تتحدث بنفسها» هو أن ليس هناك مفاد تفسيري مستقل للآية، وأن الآيات لا تؤثر بنفسها لجهة خاصة، ولا تثير سؤالاً ما، بل إن السؤال المبني عليها والناشئ منها يرتبط في الحقيقة برغبات المفسر، وميوله، وفرضياته المسبقة؛ أي أن أي سؤال يطرحه متأثر بمعلوماته وأهدافه القبلية، وأي جواب يستنبطه من الآيات، سيكون هو نفس المفاد التفسيري للآيات. وهذا الحديث يشبه دعوى المثالية في باب الوجود، عندما اعتبرت ذهن الإنسان هو المركز، ونفت الواقع الخارجي المستقل عن الذهن، واحتمالي الانطباق، أو عدم الانطباق مع الواقع، أي الإصابة أو الخطأ. ونفي هذا المعنى الجديد لا يحتاج إلى كبير جهد، وبخاصة أن المؤلف نفسه يقول في مقابله مع صحيفة همشري: «قد يطرح السؤال التالي هاهنا: هل معنى هذا الكلام أن النص نفسه لا يحمل معنى، وأن المفسرين هم الذين يمنحون المعنى للنص، ومن ثم يكون معنى النص مرتبطاً فقط بالمقبولات القبلية، وبرغبات الأشخاص، وتوقعاتهم من النص، وما يرجونه منه؟»

يقول المؤلف: «يجب أن نقول بجزم: كلاً، إننا لا ندعي أبداً أن النص نفسه خال من المعنى. لا نريد أن نقول إن المفسر هو من يريد أن يعين بمقبولاته القبلية المعنى الذي يمنحه للنص. هذا تعبير خاطئ تماماً؛ وذلك لأن التفسير عبارة عن إقصاء الابهامات عن المعنى الموجود وكشفه لا خلقه».

وفي الكتاب نفسه أطلقت تحذيرات كلها تنفي هذا الاحتمال وتناقضه؛ منها: «يجب الانتباه إلى أنه من الممكن أن يعتبر المفسر معلوماته القبلية مقوِّماً للفهم، بل ومركزاً لمعنى النص»^(٢٤). وأيضاً: «يرتبط فهم النصوص مئة بالمئة بصحة المعلومات القبلية للمفسر ورغبته وتوقعاته»^(٢٥)، و «على المفسر أولاً أن ينفّج جيداً معلوماته القبلية ورغبته وتوقعاته»^(٢٦).

هذه الأقوال كلها تتناقض مع الاحتمال الثاني، كما لا شك في أنها تطعن أيضاً في أصل الدعاوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، ولا يتضح أخيراً ما هي فحوى دعواه الهرمنيوطيقية؟ المسألة الأخرى اللافتة للانتباه هي أنه لو سلمنا وقبلنا أن «النص لا يتحدث بنفسه» لأمكننا أن نسأل: هل كان النص زمن صدوره ساكناً أيضاً؟ هل يرضى المؤلف بهذه الدعاوى؟

مع هذه المقدمات يقوى الاحتمال الثالث بالمضمون القائل: إنَّ المعنى الأصلي محبوب ويظل كذلك، وهذا الكمون والاختباء يفتح الطريق للاحتتمالات المختلفة، من دون إمكان تصديق أي مفسر، أو تكذيبه بصورة قاطعة.

نقول: أولاً: لم يتضح لنا لماذا، ولأي سبب يجب الاستسلام لهذه الشكاكية التفسيرية، وكيف انتفى احتمال أن يلج بعض مفسري النصوص الدينية حريم النص، أو يكشفوا النقاب عنه؟

ثانياً: ما هي الحدود التي يُطلق فيها هذا الكلام؟ هل تشمل نصوص الكتاب والسنة كلها أعم من البسيطة والمعقدة، والأصول والفروع، والغيب والشهادة...؟ أم تصدق في مورد بعض النصوص فقط، نظير الآيات المتعلقة بالغيب، والصفات الإلهية، وكيفية المعاد وأمثالها؟ الأول لا يلائم أصل تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، والثاني ليس كلاماً جديداً يحتاج كل هذه الضجة، فإن القرآن نفسه تنبأ بهذا المعنى في ذيل عنوان «المتشابهات» وأخبر عنه، وأرجع في الوقت ذاته، المتشابهات إلى المحكمات، وأشار إلى أشخاص وصفهم بأنهم «الراسخون في العلم» يستطيعون أن يلجوا حريمها، ويكشفوا عن أسرار الغيب^(٢٧)؛ خاصة وأن موضوع التأويل مطروح هناك^(٢٨) وهو أعلى شأواً من التفسير، ولكن المؤلف لم يتعرّض له، ولم يبين موقفه منه، ولا من اختلافه عن التفسير؛ وهذه بذاتها تعدّ واحدة من النقائص المنتقدة في هذا الكتاب. أجل لقد نُقلت في إحدى الفصول التالية مطالب عن العلامة الطباطبائي وآخرين في باب التأويل، إلا أن أياً من هذه النقول لا تمثل العقيدة الصريحة للمؤلف.

النقطة الأخيرة التي يجب التذكير بها ذيل البحث عن المثال الثاني، ومع الالتفات إلى

موضوعه الخاص - أي تكامل الإنسان وتطوره.. هي عدم انسجام صدر حديث المؤلف مع ذيله. يقول في البداية: «إن الآيات لا تتحدّث بنفسها». ويقول في النهاية: «إن أتباع كل من نظريتي (التكامل والتطور التدريجي) و (الخلق الآني) يلتفت إلى فريق من الآيات ويأتي بنظرية خاصة بالاستلزام من افتراضاته ومسلماته القبلية». من هذا الذيل يبدو بوضوح أن «الآيات تتحدّث بنفسها» غاية الأمر أن كل فريق من الآيات يتحدّث بحديث خاص، وكل فريق من المفسرين يستمع لحديث خاص، ويتحاشى الاستماع إلى الحديث الآخر الذي تتحدّث به الطائفة الأخرى من الآيات؛ ولو وُجد مفسر ثالث وأصغى إلى حديث كلتا الطائفتين من الآيات لتوصّل حتماً إلى نظرية ثالثة.

٣- الأجواء الفكرية

في الفصل التاسع وفي ذيل عنوان «المقبولات القبلية الرئيسية لمفسري الوحي الإسلامي» أشار الكاتب إلى الفرق الفكرية الأربع: الأشاعرة، والمعتزلة، والعرفاء، والفلاسفة، وصوّر لكل منها مقبولات ومسلمات قبلية خاصة في الرجوع إلى القرآن: فالأشاعرة يعيشون في «أجواء الاستماع والتسليم» للآيات، ويعتقدون أنه يجب الاجتناب عن الاستفسارات العقلية في مفاد الآيات، ولهذا يعتقدون مثلاً أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة بعيونهم المادية^(٢٩).

أما المعتزلة، فيفكّرون في «أجواء التعقل الاعتزالي»^(٣٠)، ويؤكدون «ضرورة المعرفة العقلية لله تعالى وصفاته من أجل درك مقصود الله من الوحي»، وكذلك لهم «نظرية خاصة في باب دلالة الألفاظ ومعرفة المعاني» بصفة «مسلمتين قبليتين مهمتين في مقام تفسير الكتاب والتكلّم مع الله».

فهذا الفصل - في الحصيلة - فصل مفيد وقيم، خاصة مع النظرية المنقولة عن ابن عربي حول ماهية الوحي وآثاره، ولكن لا يوجد فيه موضوع جديد؛ أي أنه لا يعرض فرضية متميّزة تحدّد استعملاً خاصاً لمعنى التفسير.

وهنا يجب الالتفات إلى أمرين: الأوّل: كيفية إسناد هذه المطالب إلى الطوائف الفكرية الأربع، والآخر: حدود تأثيرها في إثبات مقصود المؤلف.

والأوّل أمره سهل؛ لأن ما نُقل يمثل وجهات نظر المدارس المذكورة عموماً، وإن اكتفي بذكر اسم الكتاب في إسناد أقوال ابن رشد. أما في خصوص الأمر الثاني، فكان ينبغي بالمؤلف أن يكون أكثر دقّة. وسؤالنا الأصلي هنا: ما هو دخل هذه الافتراضات، والمقبولات، والمسلمات، والآراء في الفرض الأصلي للهرمنيوطيقا؟ الافتراض الأساس للكتاب - كما يمكن تخمينه بمشقة وبعد بحث الاحتمالات المختلفة - هو: أنّ المعنى التفسيريّ

للنص موجود بصورة مستقلة عن فهم المفسر، ولكن كل ينظر إليه من خلال المنظار الذي رسمه لنفسه من قبل، وطبعاً يصل إلى نظرة متناسبة مع ذلك المنظار الفكري المسبق، ومختلفة عن النظرات الأخرى. وحيث إن كل مفسر معذور في اتباع منظاره ومنظومته المفاهيمية حسب قوته العقلية وظروفه الفكرية، فستكون كل التفاسير المعروضة أيضاً مقبولة، أو خاطئة صاحبها معذور، وفي الوقت نفسه لا ينطبق أي منها على المعنى الذي يتوخاه النص من جميع الجهات.

إنَّ تحقيقاً يضطر إلى مقارنة مفروضه الأصلي بالحدس والظن، ولا يطرح موضوعه بصراحة، لهو تحقيق ناقص على كل حال. لكن مع ذلك نقول: إذا كان ما ذكرناه [في خصوص الأمر الثاني] هو المقصود، فإنه ينبغي القول إن المقبولات والفرضيات القبلية التي تُسببت إلى الفئات الفكرية الأربع مهمة، ومؤثرة بنفسها، ولكنها لا تثبت المطلوب. وقد لا يكون غرض المؤلف إثبات تلك النظرية بهذه الشواهد، ولكن الإشكال هو أنه لم يبين نظريته ويثبتها بصراحة، لا في الفصلين الأول والثاني، ولا في أي فصل آخر من الكتاب، بل اكتفى بالاستظهار، وترك المخاطب المتلهف منتظراً طرح هذه النتائج على أمل الحصول على ثمرة البحث.

والخلاصة أن تباين المسلمات والفرضيات المسبقة بهذه الصورة أو أية صورة أخرى - حتى لو كانت عكس الصورة المذكورة أعلاه - لا يفيد أكثر من أن الاستنباطات ستكون متباينة، أما أن لا يكون للنص معنى، أو أنه لا يفصح عن معناه، وأنه لا يستطيع أي مفسر أن يصيب المعنى الحقيقي للنص، وغير ذلك من الاحتمالات، فلا تنتج من أي من هذه المقدمات.

في بعض أجزاء الكتاب الأخرى اعتبر المؤلف الوصول إلى المعنى الحقيقي للنص ممكناً، ولكنه مشكل. وفي هذه الصورة، يكون الحد الأعلى لاختلاف رأيه عن النظريات السائدة هو الالتفات إلى هذه الصعوبة؛ يقول مثلاً: «كيف يمكن الاطمئنان إلى أن رغبة المفسر وما يرجوه ويترقبه من النص يتطابقان مع الرغبة والترجي اللذين كانا لصاحب النص عند إنشائه؟ ... الظاهر أن لتطابق هذين المسلكين في الجملة ضرورة لحصول الفهم، وتزداد صعوبة تشخيص هذا الموضوع عندما يكون النص مدوناً في زمن بعيد عنّا... وعلى أي حال، فإنَّ المفسر هو الذي عليه أن يبين في كل مورد، إلى أي مدى يستطيع بفنه التفسيري التغلب على هذه الصعاب»^(٣١).

ينبغي تذكير المؤلف أن «خطر» عدم الوصول للمراد الأصلي لا يكون ذا معنى، إلا عندما

يكون الوصول ممكناً. ويبدو أن المؤلف يعتقد بأكثرية الخطأ، وكون الفرضيات المسبقة أمراً طبيعياً يوجب معذورية أغلب المخطئين، طبقاً لهذه النظرة، إلا أن هذه المطالب، سواء كانت صحيحة أم لا، لم يبرهن عليها في الكتاب أبداً.

ب - النتائج الفقهية

القسم الآخر من نتائج وشواهد النظرية الهرمنيوطيقية المذكورة في الكتاب ينبغي أن تظهر في الفقه الإسلامي، وحيث إن الفقه يشمل مباحث واسعة في المعاملات (العقود، والإيقاعات، والأحكام، والسياسات) ويرتبط بعمل الناس وعلاقاتهم الاجتماعية، فإن المسألة، ستحظى بأهمية وحساسية خاصة. أما إلى أي حد ترتبط الأمثلة والموضوعات المذكورة في الفصول من الثالث إلى الثامن بالدعوى الهرمنيوطيقية للمؤلف، فذلك بحث آخر.

١ - ميول الفقيه وتطلعاته

عن دور ميول الفقيه وتطلعاته في عملية الاجتهاد، يقول: «لو أن فقيهاً كان متأثراً بفلسفة الحرية والمساواة الإنسانية، وكان ذا شخصية متحررة، فسوف تراه يتوجّه قهراً، وفي المرحلة الأولى تلقاء الآيات والروايات التي قد يفهم منها هذه الفلسفة أكثر. أما إذا لم يكن كذلك، وكان مثلاً يؤمن بالحكومة الفردية، أو يؤمن بنظرية المستبد العادل، فستراه يذهب تلقاء الآيات والروايات التي يمكن - على ما يبدو - استنباط الحكومة الفردية منها»^(٣٢).

النقد

ها نحن نذهب أبعد ممّا ذهب إليه المؤلف المحترم، فنقول: بل قد يسعى فقيه أن يرفع الموانع التي تقف في طريق استنباط الرأي الذي يرغب فيه، ويميل إليه على أساس المصالح الاجتماعية مثلاً، ويدع رواية مخالفةً لرأيه بحجة ضعف سندها مثلاً، أو يغض النظر عن ضعف سند رواية موافقة لما يتبناه. هذه كلّها أمور محتملة ومعقولة، ولكن بماذا يعود ذلك كلّ على الهرمنيوطيقا؟

عندما نقبل أن للنصوص الدينية معناها المستقل، فإن الفقيه هو الآخر مكلف بالسيطرة على فرضياته المسبقة، ورغباته المعقولة في طريق الحصول على المعنى المستقل، وأن يبذل جهداً كبيراً. ضمن التفاته الطبيعي إليها. لئلا يزيغ. ونظير هذا الشرط نفسه يُلاحظ في كافة التحقيقات والبحوث المتعلقة بالعلوم التجريبية، والاختلاف الوحيد بين الموردين هو أن الباحث في العلوم التجريبية يتعامل مع الحقائق الملموسة التي لا تعشش في ذهنه فكرة

التغلب عليها، أما الفقيه، فيتعامل مع نصوص لينة مرنة في الظاهر، تغري بتحميله رأيه لها، إلا أن هذا لا يثبت شيئاً سوى أن مسؤولية الفقيه أصعب، وكما أن العلوم التجريبية لا تكون محكومة بالنسبية وعدم الوصول إلى المطلوب، فإن المعنى المدرج في النصوص الفقهية هو الآخر ليس كذلك.

٢ - الثابت والمتغير

إذا كانت لحياة البشر جوانب وأبعاد ثابتة، وأخرى متغيرة، فإنه يجب أن يلحظ في الشريعة، أو أية منظومة تنطوي على تعاليم للحياة، نوعان من الأحكام، أو القوانين: الأحكام والقوانين الثابتة التي تنظر إلى الجوانب الثابتة في الحياة، والأحكام والقوانين المتغيرة التي ترتبط بالجوانب المتغيرة منها.

عندما يواجه الفقيه حكم في الكتاب، أو السنة، كيف يفهم أن هذا الحكم مرتبط بهذا الجانب أو ذاك؟ أشار المؤلف إلى نظرية في أصول الفقه لتشخيص ثبات الحكم، أو تغييره لسنا الآن بصدها، ولكن في الإشكال على تلك النظرية ذكر أمراً هو الذي يهمننا. يقول: «الإجابة عن هذا السؤال في رأي علماء الأصول هو أن أبدية الحكم، وثباته يُعرف من إطلاقه واشتراك مسلمي الصدر الأول وسائر المسلمين في الأزمنة الأخرى فيه». ثم يردف: «كيف ينعقد ظهور كلام ما^(٣٣)؟ وهل يمكن أن يكون لكلام ما ظهور معين، مع قطع النظر عن مجموعة مسلمّات وفرضيات مسبقة ترتبط بالمتكلم، والمخاطب ليست موجودة في الكلام نفسه، أم أن ظهور كل حديث يرتبط تماماً بالمفروضات، والمقبولات المشتركة، والقبلية للمتكلم والمخاطب؟».

النقد

في الفصل الأول فصل المؤلف الدلالة اللغوية عن التفسير، أو فهم النص، وقال بصراحة: إن «قراءة نص، أو سماع حديث يختلف عن فهمه»^(٣٤).

وفي الفصل نفسه واجهنا الحكم الكلي القائل: «إن دلالة النص على المعنى ترتبط بآلية قواعد الدلالة [Semantic]»^(٣٥).

والآن يُطرح هذا السؤال «هل ظهور اللفظ وإطلاقه - وهو ما يدور هنا في فلك المفروضات والمقبولات المشتركة والقبلية للمتكلم والمخاطب - يعود للدلالة اللغوية أم التفسير؟». حسب علمنا: إن مسائل من قبيل الإطلاق والتقييد، والعام والخاص، والحقيقة والمجاز، بل الظهورات اللفظية بشكل عام، تتعلق بدائرة الدلالة في النص، فعندما يقال في اللغة العربية إن الجمع المحلى باللام يفيد العموم، يكون الحديث عن ظاهر اللفظ الذي هو مدلوله اللغوي، لا ما وراء اللفظ الذي هو مفاده التفسيري.

بناءً على هذا، فإن إطلاق اللفظ هو إطلاق «لفظ» أيضاً، ولا يحتاج إلى مقدّمة أخرى غير الوضع والعلم به وقصد المعنى الموضوع. وكذلك تقييد اللفظ إذ يتمّ بلفظ آخر، أو علامة ترادف اللفظ وتناظره كالإشارة والقرائن الحالية والمقامية وأمثالها. وعلى أيّ، فكل من الإطلاق والتقييد يعود إلى دائرة الدلالة اللغوية.

والنتيجة: عندما يقول المؤلف المحترم: «إن ظهور أي حديث يرتبط تماماً بالافتراضات والمقبولات المشتركة والقبلية للمتكلم والمخاطب» فهو قول صائب لم يستعمل في موضعه. ولا شك أن تحقّق أي نوع من الظهور اللفظي، ومنه الإطلاق رهين الافتراضات المسبقة للمتكلم والمخاطب، ولكن هذه الافتراضات والمقبولات ليست سوى نفس وضع الألفاظ، والقواعد المتعلقة بالدلالة، وتكفي المقدمتان اللتان ذكرهما علماء أصول الفقه من أجل إثبات اشتراك الأحكام بين مسلمي اليوم ومسلمي الصدر الأوّل للإسلام، أو أنهما غير مخدوشتين هنا على الأقل.

إنّ كلمات من قبيل «إنّ خلفية الفقيه الفكرية المرتبطة بالفلسفة، وعلم الكلام، والفلسفة الاجتماعية، والإناسة تؤدي دوراً كبيراً في فهم حكم ثابت ما، من آية قرآنية»^(٣٦) أو «إنّ فقيهاً لا يعرف عالم الإنسان لا يستطيع التمييز بين الأحكام الثابتة والمتغيرة»^(٣٧) صحيحة طبعاً، إلّا أنّها لا تؤيّد نظرية الهرمنيوطيقا، وتشبه ما لو تضاعف قليلاً حجم المقدّمات الاجتهادية أو ما لو توفر عدد أكبر من الأمارات المساعدة في معرفة موضوعات الأحكام، وهذا لا ربط له بالدعوى الهرمنيوطيقية.

٣ - شمولية الشريعة

إنّ خاتمية الشريعة الإسلامية المتفق عليها بين جميع المسلمين تستدعي أن تعين في أصل الشريعة أحكاماً جميع الموضوعات التي تواجه مسلمي العالم كافة، حتى يوم الدين ووظيفتهم العملية إزاءها، ليتسنى للمؤمنين بالإسلام في كل زمان تأمين كل احتياجاتهم التكليفية عن طريق الاجتهاد الفقهي، والكتاب والسنة كمصدرين للتشريع، فكيف يمكن والحال هذه، التنبؤ بأحكام جميع الموضوعات المتنوعة التي تستجد مع التوسع الكمي والنوعي للمجتمعات والتحوّلات السريعة، من مجموعة محدودة من النصوص المدوّنة قبل قرون؟

يرى المؤلف:

أولاً: أن وظيفة الشريعة تنحصر ببيان القيم.

ثانياً: أن الشريعة ليست مؤسّسة.

ثم يشرح كيفية ظهور الاجتهاد الفقهي من أجل إثبات وجهات نظره، ويأتي بأمثلة

متعددة من صور، وعلاقات اجتماعية جديدة لم تكن موجودة في صدر الإسلام، وحتى القرون الأخيرة الماضية، والفقهاء مضطرون لاستنباط أحكام هذه الحالات، والعلاقات من المصادر الإسلامية.

يتابع المؤلف هذا المنحى نفسه في الفصل السادس في السياسة والحكومة، ثم يؤكد في الفصل السابع مرة أخرى أن التشريع الإلهي هو تشريع القيم^(٣٨)، وإذا كان الدين عالمياً، فلا ينبغي له أن يقدم شكلاً خاصاً كنموذج مطلق للنظام السياسي، والاقتصادي^(٣٩).

النقد

لا شأن لنا الآن بصواب، أو خطأ المباني التي ينتقدها المؤلف، أو يقبلها بل سؤالنا الأصلي هو: ما علاقة هذه المباني، أو المباني المقابلة لها بإثبات أو رد النظرية الهرمنيوطيقية في باب الاجتهاد الفقهي؟ لأنه سواء كان للفقه جنبه إمضائية أم تأسيسية، أم كانت الشريعة تركز القيم، أم تتعرض للتفاصيل أيضاً، يظل السؤال: «كيف يجب أن نفهم النصوص الدينية؟» بلا جواب من قبل المؤلف.

سائر فصول الكتاب

الفصول الثامن^(٤٠) والحادي عشر^(٤١) والثامن عشر^(٤٢) تتعلق بالمباني الفقهية، إلا أن النقد الموجه إليها هو عين ما أوردناه في الفصول (الثالث حتى الثامن)؛ أي أنه حتى مع فرض قبول مباني المؤلف، فهي لا تثبت كذلك نظرية جديدة في باب «فهم النصوص». أما القسم الثاني من الكتاب والذي يشمل الفصول (١٢-١٨) وذيل وعنوان القسم هو «نقد الفكر الديني وإصلاحه وتجديده»، فلا علاقة للفصول (١٧-١٢)^(٤٣) بالهرمنيوطيقا أبداً. الفصل السابع عشر برمته يتعلق بالمسيحية فقط، إلا من جهة موضوع «الوحي والحرية العقلية للإنسان» فله نحو علاقة بالإسلام أيضاً.

(٤)

النقد الصوري

مضافاً إلى الجوانب التي تتعلق بالمحتوى والتي تعرضنا لبيانها ونقدها، فإن الكتاب جدير بالتقييم من الجانب الصوري أيضاً.

تلحظ نقطتان إيجابيتان في أسلوب تأليف الكتاب لا ينبغي الإغماض عنها؛ الأولى: السلاسة التي امتاز بها قلم المؤلف ويمكن أن يشعر بها أي قارئ. الثانية: حذف الألقاب والعناوين من أمام أسماء المؤلفين، وهو ما يبدو في البداية عجيباً إلى حد ما، ولكنه يحول

دون أن يهاب الإنسان شخصية الأفراد، ويسوق القارئ صوب تقييم المطالب المنقولة مجردة من عناوين الأشخاص ثم يحكم عليها فيما أن يقبلها أو يردّها. وهذه ظاهرة اشتهرت أخيراً وعمدنا إليها أيضاً وفاقاً لذوق المؤلف المحترم، فسمحنا لأنفسنا أن نذكر اسمه مجرداً من الألقاب.

بغض النظر عن الخصوصيتين الإيجابيتين المذكورتين أعلاه، ثمّ موارد أيضاً جديرة بالطرح، وتتضمّن الإيراد على الكتاب من الناحية الصورية والأسلوبية؛ نشير إلى أربعة منها مع ذكر الشواهد لكل منها:

١- المفردات الأجنبية

يبدأ اسم الكتاب بكلمة لاتينية غير معروفة لأغلب الأشخاص، تخلق إبهاماً مقروناً بالدهشة، وتؤدي إضافة هذه الكلمة إلى «الكتاب» و«السنة» إلى تداعي معانٍ لا علاقة لها بالمصطلح. يبدو أن المؤلف كان يريد أن يحافظ على أساس نظريته الغربية. كما أن الاسم المذكور يعبر بصورة غير مباشرة عن عدم وجوب رفض فكرة مجرد كونها غربية، بل على العكس أيضاً، فقد تكون هناك ضرورة أحياناً للاستفادة من أسلوب فكري وافد من الغرب في منظومة شرقية وإسلامية أصيلة تماماً، مثل نصوص «الكتاب والسنة». مع هذا كله، يبدو أنه يمكن طرح مثل هذه التوجيهات والتسويغات في مورد أكثر المفردات العلمية والفلسفية الرئيسية، ويجب مراعاة جانب اللغة [التي نتحدث بها] في كل حال.

وهذا الإشكال لا ينحصر في اسم الكتاب بل تمت الاستفادة من الكلمات اللاتينية غير الراجحة في الفارسية [لغة الكاتب] في مواضع أخرى من الكتاب، من دون ذكر صريح لما يعادلها بل ومن دون كتابة صورتها اللاتينية في الهامش، من قبيل: **الپاراديم**، **الآته ايست**، **الاگزیستنس** و**الآنالیست** وغيرها..

٢- الاضطراب المنطقي

لم تحظ موضوعات الكتاب وفصوله بل أقسامه بالترتيب المنطقي اللازم، وإنما تضمنت التكرار الكثير. ولم يُراعَ جيداً التناسب اللازم في ترتيب المقالات، مثلاً: الفصل الثامن عشر من القسم الثاني في الكتاب يتناسب مع الفصل الأول. وفي القسم الأول أيضاً كان من الأفضل أن يوضع الفصل الحادي عشر بين الفصلين الثامن والتاسع.. بصورة عامة كان من الأفضل أن يتقدّم القسم الثاني على القسم الأول منطقياً؛ لأنه في القسم الثاني طرح موضوع ضرورة المراجعة، وإعادة النظر في بعض المنظومات الدينية الاسلامية، فيما يطرح القسم الأول مثلاً مهماً من هذا الأصل العام، وأعني به إعادة النظر في مبنى فهم النصوص الدينية..

٣ - النقص في التوثيق والمصادر

تواجهنا في أنحاء الكتاب موضوعات تتضمن نسبة أقوال ووجهات نظر إلى آخرين، من دون أن يُعرف مستند أكثر هذه الأقوال والآراء المنسوبة. وأحياناً، يذكر المصدر بصورة ناقصة، وفي موارد قليلة ذكر فيها اسم الكتاب ورقم الصفحة، من دون أن يحدد رقم الطبعة، أو سنة الطبع، أو المشخصات الأخرى. هذه النقيصة، وبخاصة مع تعدد الموارد، سببت قلة الثقة بالمحتوى إلى حد ما. نشير - فيما يلي - إلى نماذج من هذا القبيل مع ذكر رقم الصفحة والموضوع:

١ - ص ٣٥، السطر ١٣، حول التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور؛ على سبيل المثال، وفي صدد توجيه تفسير القرآن بالقرآن، ورد ما يلي: «أتباع هذا النهج يستشهدون لنهجهم بأيات من القرآن الكريم، في حين يفسر أتباع المأثور هذه الآيات نفسها بنحو آخر». لقد أورد المؤلف هذه العبارة، من دون أن يحدد أتباع كل من المنهجين بالاسم، ومن دون أن يذكر المصادر المحددة، ولا يُعلم مثلاً أين ذكر هذا المبحث، وما هي الآيات التي تمسك بها كل فريق؟

٢ - ص ٣٦، السطر ٥، حول تكامل الإنسان وتطوره من الأحياء الأخرى جاء: «يوجد تياران متباينان تماماً، بشأن نظرية القرآن في تكامل الإنسان وتطوره من الأحياء الأخرى، وكل منهما يلجأ لإثبات نظريته إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن».

هنا أيضاً لم يشر المؤلف إلى اسم أي من التيارين والمصدر الذي يوثق ذلك، ولا الآيات التي لجأوا إليها في منهجهم.

٣ - ص ٤١، السطر ١٠، حول أبدية وتوقيت الحكم: «الإجابة عن هذا السؤال من وجهة نظر علماء الأصول هو أن».

لم يذكر - على الأقل من باب المثال - أي عالم أصولي طرح الإجابة المذكورة وفي أي كتاب.

٤ - ص ٤٦، الهامش: تمت الإشارة إلى خمسة كتب كمصادر لموضوع الأحكام الثابتة والمتغيرة، إلا أن صفحات أي منها لم تُحدد، مع أن أحد هذه المصادر وهو «الميزان في تفسير القرآن للطباطبائي» - يشتمل على عشرين جزء!!

٥ - ص ٤٨، السطر ١٤، حول أهمية علم الأناسة في الاجتهاد: «يتصور بعض المفكرين الذين يتعرّضون لهذه المباحث....».

لم يقل المؤلف من هم هؤلاء المفكرون؟ وفي أي كتاب أصولي طرحوا هذه النظرية؟! ٦ - ص ٥٢، السطر ٢، حول شمولية الفقه: «عدة....» وتمّ التحدّث عن وجهة نظر

أشخاص لا يرون دوراً للعلوم والمعارف إلى جانب الفقه، في إدارة شؤون المجتمع، ولكنه لم يذكر اسم أي فقيه يرى هذا الرأي.

٧- ص ٥٥، السطر ١٢، حول البيعة والشورى والأساليب الأخرى للحكم: «يدّعي بعض ذوي الرأي...»

لم يتضح أيضاً من هم هؤلاء، وأين ادعوا أن القرآن الكريم، لم يسمح في الحكم بغير صيغتي البيعة والشورى!

٨- ص ٦٠ في الهامش، بعد نقل مطلب عن الشهيد مطهري حول الرأسمالية: «راجعوا مذكراته الاقتصادية».

لم يكلف المؤلف نفسه عناء الإشارة إلى المرجع الذي اعتمده.

٩- ص ٦٣، السطر ٩، حول شكل الحكومة والنظام السياسي في إدارة المجتمع: «حسب أنصار هذه النظرية...».

لا يعلم من هم أنصار هذه النظرية، وأين وفي أي مكان دافعوا عن هذه النظرية؟ وفي كثير من الموارد نقل المؤلف حديث مخالف فيه دون أن يراعي الدقة في النقل.

١٠- ص ٦٦، السطر ١٩، حول فصل الدين عن السياسة: «حديث هذه المجموعة هو نفسه ما ورد في الإسلام...».

لم يقل المؤلف أي مجموعة هي؟ وكان من الأفضل أن يُشير إلى شخص واحد على الأقل، من باب المثال.

١١- ص ٧٢، السطر ١٨، حول شكل المؤسسات الاجتماعية: «المجموعة الأخرى التي نسميها الآن مؤيدي الجواز يقولون...».

هنا أيضاً لم يورد المؤلف أسماء ومصادر الموافقين له.

١٢- ص ٨٥، السطر ٢٠، حول العلاقة بين العقل والدين وصلة ذلك بالاجتهاد الفقهي: «تعامل المفكرون الإسلاميون في القرن ونصف القرن الأخير بثلاثة ضروب من التعامل مع الشريعة الإسلامية...».

من هم هؤلاء المفكرون؟ لم يسم إلا الشهيد مطهري، ومن دون ذكر المصدر. وادعاءً بهذه الأهمية لا يُقبل عادة إذا لم يُوثّق.

١٣- ص ١٠٨، السطر ٨، حول فهم ابن رشد لطبيعة العلاقة بين العقل والدين: «وهو في كتاب فصل المقال...».

لم تُنقل أي عبارة من الكتاب لتقرير نظرية ابن رشد، بل لم تحدّد صفحة من الكتاب ليتضح ماذا يقول ابن رشد على وجه الدقة، وما علاقته بدعوى المؤلف.

- ١٤ - ص ١١٣، السطر ، عن المقبولات القبلية للغزالي حول علاقة العقل بالدين: ذكر اسم كتاب «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» فقط، من دون ذكر رقم الصفحة.
- ١٥ - ص ١٣٣، السطر ٥، حول الاقتصاد الاسلامي: «هل يمكن الحديث عن الاقتصاد الاسلامي بالمعنى الخاص الذي يفهمه بعضهم؟».
- كالعادة لم يبين معنى «الخاص»، ولا حدد المجموعة، أو عرّفنا ببعض هؤلاء الذين عناهم، ولا عيّن مصدر هذا الحديث.
- ١٦ - ص ٣٤، السطر ١١، حول الاقتصاد الإسلامي: «يقول بعض أصحاب الرأي الذين يستعملون تعبير المذهب الاقتصادي في الاسلام...».
- من هم هؤلاء؟ وأين ذكروا ذلك؟ غير معلوم أيضاً.
- ١٧ - ص ١٥٦، السطر ١٩-٢٧، حول الوحي من وجهة نظر المتكلمين المسيحيين: «نسبت نظريتان مهمّتان إلى المسيحيين، عن الوحي العيسوي...».
- لم يُعرف مستند النسبة ومن نسبوا، ولا الأطراف المقابلة أيضاً.
- ١٨ - ص ١٥٧، السطر ٢٥، حول نظرية دوام الوحي: «أنصار هذه النظرية بين المسلمين عظماء مثل محي الدين بن عربي والغزالي...».
- هذه مسألة مهمة، ولكن لم يوضّح مصدر حديث هاتين الشخصيتين.
- في أحد فصول الكتاب ورد حديث عن ابن عربي حول ماهية الوحي (ص ١٢٩ و ١٣٠، الهامش) لكن لم يورد حتى بعض عبارات الكتاب، لتكون صحّة استنباطه قابلة للتحقق من قبل القارئ.
- ١٩ - ص ١٥٨، السطر ١٥، حول مصير السيّد المسيح عليه السلام: «يعتقد القرآن أن المسيح لم يُصلب. ويوجد الآن بعض الإلهيين المسيحيين يقولون بالرأي نفسه».
- قد يعرف المسلم الآية التي تعرض رأي القرآن، أو يبحث عنها ويجدها، لكن العثور على أولئك المتألهين المسيحيين الذين يعتقدون بهذا الرأي أمر عسير حقاً.
- ٢٠ - ص ٧٥، السطر ١٥، حول أهمية مذهب الشك وأنه ليس انحرافاً: «بعض الأشخاص يجيبون أنه انحراف عن حقيقة البشر».
- لم نخبرنا من هم أولئك الأشخاص، وأين ذكروا ذلك.
- ٢١ - ص ١٩٣، السطر ١٢، حول موقع العقل في العلاقة مع الوحي: «يصير الوحي واقعياً ويطالب العقل بالإيمان. هذه عبارة أوغسطين الشهيرة».
- لم يذكر مصدر هذا النقل.
- ٢٢ - ص ١٩٨، السطر ٢٠١، نقلت آراء حول مكانة العقل في العلاقة مع الوحي عن

المتألهين المسيحيين كارل بارث، بولتمن، تيليخ، وكارل دوثر، دون أن يُذكر مصدر أي منها.

٢٣ - ص ٢٠٢، الهامش: في بيان مصدر آراء العلّامة إقبال اللاهوري اكتفى بذكر اسم كتاب «إحياء الفكر الديني في الإسلام».

٤ - الادعاءات الضمنية

يطرح الكتاب موضوعات جديرة بالاهتمام، إلا أنه في بعض الموارد يكون أشبه بكشكول اجتمعت فيه موضوعات فيها الكبير والصغير، والغث والسمين، ولم يبذل المؤلف عناية، لفصل بعضها عن بعض، وبيان موقفه منها، مع أنه من المنطقي أن يُتوقع أحياناً بيان رأي المؤلف بصراحة.

على سبيل المثال: في فصول من الكتاب وردت بحوث ومطالب عن المسيحية، الكتاب المقدّس، والعقل وارتباطه بالوحي، لكن لم يتضح أبداً هل يعتقد المؤلف هو أيضاً بمثل هذه المطالب وهذا النوع من المواجهة للإسلام والقرآن والوحي الإسلامي، أم يقصد مجرد نقل الحكاية؟ فإن كان الثاني، يُطرح السؤال التالي فوراً: ما هو وجه علاقة هذه النقول بموضوع هرمنيوطيقا «الكتاب والسنة»؟

هذا وتمّ التحدّث أحياناً عن مبان فلسفية مهمة ضمن هذه النقول، وتركها المؤلف أيضاً، من دون أن يبدي وجهة نظره إزاءها. مثلاً: يواجهنا في الفصل الرابع عشر عنوان «النصوص الدينية ونظرية النقد التاريخي»، تبدأ مطالعة هذا الفصل منطلقين من أن النصوص الدينية تشمل القرآن، فنلاحظ عبارة: «إنّ منهج النقد التاريخي استعمل في النصوص الدينية المسيحية قبل غيرها من كتب الأديان الأخرى»^(٤٤).

إن الحديث التاريخي صحيح ويشمّ منه رائحة التعميم، ولكن لم يُقل بصراحة أن الحديث هو عن ضرورة تطبيق أصل عام في شأن جميع النصوص الدينية؛ أم أن المطروح بحث المسيحية والكتاب المقدّس ومسيرة تحوّل فهمه وتفسيره ونقده.. وفي متابعة الحديث أيضاً وبعد إحصاء خمسة ضروب من النقد المدرج تحت عنوان «النقد التاريخي» العام يقول المؤلف: «إنّ النقد التاريخي في هذه المراحل الخمس هو في الحقيقة منهج في الفهم... ويسعون لفهم التاريخ بمنهج النقد التاريخي... فالكتاب الواحد حادثة تاريخية واحدة»^(٤٥).

يلاحظ المنهج نفسه في إطلاق الكليات، ومع أن توجّه المؤلف: أي التعميم بالقرآن والسنة واضح لكل متأمل، إلا أنه لا يوجد تصريح في هذا المورد.

وفي صلة البحث أيضاً وبعد بيان كيفية النقد التاريخي ومبانيه ونتائجه، يعود للحديث

عن المسيحية^(٤٦). وواضح أن هذه الأبحاث الهرمنيوطيقية تستمدّ من المحاورات الغربية الناعرة إلى المسيحية.

وأحياناً يتمّ ذكر نقاط جانبية مهمّة أيضاً جديرة بالتأمّل، مثلاً: ضمن عدّ المباني الثلاثة لنظرية النقد التاريخي يواجهنا ادعاء مهم بهذا الفحوى: «إنّ نظام هذا العالم نظام مغلق ومكتفٍ ذاتياً، ولا دور لعامل من خارج هذا العالم يعمل فيه بعنوان كونه مكماً له أو متغلغلاً فيه، بل كل حادثة تقع في هذا العالم يمكن تفسيرها وتبيينها، من خلال حوادث هذا العالم نفسه. ولا يمكن ادعاء وقوع حدث في هذا العالم ثم نسبته إلى عامل أو عوامل خارجة عنه»^(٤٧).

هذه العقيدة المهمّة جداً والجديرة بالبحث والمناقشة، مرّت أيضاً بلا إثارة، وثُرِكت من دون بيان الرأي الصريح أو التحقيق في نسبتها لمقولات مهمّة مثل ما وراء الطبيعة، وما إلى ذلك.

الهوامش:

- (١) هرمنيو طيقا الكتاب والسنة، محمد مجتهد شبستري، ص ١٣ .
- (٢) هذه الكلمة مأخوذة من اسم هرمس نبي العرفان الأسطوري، أو رسول الآلهة عند الإغريق.
- (٣) الكتاب، ص ١٥، س ١ [المقصود كتاب شبستري المذكور] .
- (٤) الكتاب، ص ١٥ س ٢٧ .
- (٥) الكتاب، ص ١٥ س ٢٣ .
- (٦) الكتاب ص ١٥، س ١٦ - ٢٠ .
- (٧) قال في المنجد: فَسَّرَ فَسْرًا الأمر. أوضحه، وفَسَّرَ المغطى: كشف عنه، وفسر فسرًا وتفسيره الطبيب: نظر في بول المريض ليستدلَّ به على شيء من أمره، التفسير ...: التأويل: الكشف، الإيضاح، البيان، الشرح.
- (٨) المنجد: فهم فهماً.. الأمر أو المعنى : علمه وعرفه وأدركه، والفهم: تصور الشيء وإدراكه.
- (٩) الكتاب، ص ١٥ س ١٦ - ٢٥ .
- (١٠) الكتاب ص ١٥، س ١٦ - ٢٥ .
- (١١) الكتاب، ص ٩٥ بداية الفصل التاسع.
- (١٢) الكتاب، ص ٩٥ بداية الفصل ٣-١ .
- (١٣) الكتاب، ص ١٦ .
- (١٤) الكتاب، ص ٣١ س ٢٣ .
- (١٥) الكتاب، ص ٣١ س ١٩ - ٢١ .
- (١٦) الكتاب، ص ١٧ س ٧ - ١٠ .
- (١٧) الكتاب، ص ٢١، س ١١ - ١١ .
- (١٨) الكتاب، ص ٣٤ - ٣٥ .
- (١٩) الكتاب، ص ٢٤ س ١١ - ١٣ .
- (٢٠) أنظر المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥ .
- (٢١) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، باب حجية ظواهر الكتاب.
- (٢٢) عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتاب العربي، ج ١، ص ٤٨٠، التفسير بالمأثور هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة تبياناً لمراد الله تعالى.
- (٢٣) الكتاب، ص ٣٦، س ٧ - ١ .
- (٢٤) الكتاب، ص ٢٢ س ٢ - ٤ .
- (٢٥) الكتاب، ص ٣١، س ١٤ - ١٦ .
- (٢٦) الكتاب، ص ٣١ س ١٧ .
- (٢٧) حسب أحد الاحتمالين التفسيريين المعروفين عن الراسخين في العلم، والعلم بالتأويل.
- (٢٨) ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ آل عمران : ٧ .
- (٢٩) الكتاب، ص ٩٦ - ١٠٠ .
- (٣٠) مصطلح غير مألوف ولعلّه يقصد التفكير العقلاني في إطار أهداف الكلام الإسلامي.
- (٣١) الكتاب، ص ٢٤، س ١٧ - ٥ .
- (٣٢) الكتاب، ص ٤٢، س ١٢ - ٦ .

(٣٣) الظهور مصطلح أصولي يراد به دلالة اللفظ على معنى محدد مع احتمال إرادة غيره. (المحرر)

(٣٤) الكتاب، ص ١٣، س ٢٠١.

(٣٥) ص ١٥ س ٦٠٥.

(٣٦) الكتاب، ص ٤٢ س ١٠-١٢.

(٣٧) الكتاب، ص ٤٧ س ٢٠١.

(٣٨) الكتاب، ص ٧٨ س ١٠-١١.

(٣٩) الكتاب، ص ٨١ س ١٦-١٧.

(٤٠) عنوان الفصل: خضوع النظريات والفتاوى الدينية للنقد، مشاركة المجموع في تشكيلها، ضرورة حرية البحث والنقد حيال الدين.

(٤١) عنوان الفصل: الخلفيات الذهنية للفقهاء وفتاواهم الاقتصادية.

(٤٢) عنوان الفصل: الاجتهاد بمنزلة الجمع بين الأصول الثابتة والتغييرات الاجتماعية. هذا الفصل يقع في القسم الثاني من الكتاب، وهو عبارة عن تقرير نظريات العلّامة إقبال اللاهوري في كتاب «الإحياء الفكري الديني في الإسلام».

(٤٣) عناوين الفصول على الترتيب هي:

١٢. ماهية تجديد الفكر الديني؟

١٣. تحوّل المفاهيم الدينية عبر الزمان.

١٤. النصوص الدينية ونظرية النقد التاريخي.

١٥. نقد الفكر الكلامي القديم في الإسلام المعاصر.

١٦. لماذا ينبغي نقد الفكر الديني؟

١٧. الوحي، والحرية العقلية للإنسان.

(٤٤) ص ١٦٠، س ١.

(٤٥) ص ١٦١، س ١٨٠-١٨١.

(٤٦) ص ١٦٥-١٦٧.

(٤٧) ص ١٦٥ س ٢٣-٢٨.