Hermeneutics

Academic Quarterly Journal for Theoretical and Applied Hermeneutics and their Methodologies

Vol. 1
Winter 2018

Editor

Mohamed Mahjoub

Associate Editor

Fathi Nguezzou

Editorial Board

Yunis Qandil

Mohamed Hamza

Sayyid Abdallah Ould Oubah

Fawzi Bedoui

Abdessalam Benabdlali

Advisory Board

Jean Greisch

Jean Grondin

Christian Berner

Saïd Taoufik

Fathi Meskini

Moncef Ben Abdeljelil

Abdeljabbar Refaï

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com
www.mominoun.com

حأويليات

مجلة فصلية علمية محكمة

تُعنى بالتأويليات النظرية والتطبيقية والمناهج

العدد الأول - شتاء 2018

رئيس التحرير

محمد محجوب

مستشار التحرير

فتحي إنقزّو

هيئة التحرير

يونس قنديل
محمد حمزة
السيد عبد اللّه ولد أباه
فوزي البدوي
عبد السلام بنعبد العالي

الهيئة الاستشارية

جان غرايش
جان غروندان
كريستيان برنر
سعيد توفيق
فتحي المسكيني
المنصف بن عبد الجليل
عبد الجبار الرفاعي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المملكة المغربية - الرباط - أكدال، تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر ، ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954 ، فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com www.mominoun.com

فهرس المحتويات

كلمة العدد — 4
مستشار التحرير

ملف العدد: التأويلية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر

بحوث ومقالات

في شروط التجدد التأويلي — 8
محمد محجوب

الزمن التأويلي — 20
محمد المصباحي

تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا بالاعتماد على نور خالص مجيد — 28
المنصف بن عبد الجليل

فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر — 44
فتحي المسكيني

الفكر الإسلامي ومآزق التأويل — 56
محمد حمزة

68 ضد التأويل: الجابري ومكر التراث
فتحي إنقـزّو

84 التأويل الإسماعيلي: أبوحاتم الرازي أنموذجاً
حميد رضا شريعت مداري

90 دروب تأويل الأسلاف.. هايدغر قارئاً كانط
رسول محمد رسول

مقاربات تأويلية

114 يوسف والكهف وقدرنا التأويلي
محمد محجوب

نصوص وترجمات

120 مارتن هايدغر: أنطولوجيا (تأويلية الحدثية)
ترجمة: محمد محجوب

136 ف.د.إ. شلايرماخـر: في فكرة لايبنتس غير المكتملة بعدُ
عن لغة فلسفيّة كليّة
ترجمة: فتحي إنقزو

قراءات ومراجعات

144 فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي لـــ : علي أمين جابر
مراجعة: فتحي إنقزّو

ببليوغرافيات

154 ببليوغرافيا: التأويلية في الفكر العربي الإسلامي

كلمة العدد

فتحي إنقزّو*

يـأتي هـذا العـدد الأول مـن مجلـة (تأويليـات) مسـتجيباً لحاجـاتٍ وانتظـاراتٍ شـتّى مـن القـراء والباحثين والمفكريـن، ومعـبّراً عـن مقـام مشـترك نرجـو أن تتقاطـع فيـه الجهـود، وتتضافـر فيـه المسـاعي، نحـو قـولٍ في المسـألة التأويليـة يريـد أن يكـون قـولاً رصينـاً لا تتخطفـه الأحـداث والأدروجـات، ولا تتخللـه المناكفـات والصراعـات التـي تحفـل بهـا سـاحات الفكـر في زماننـا. أمـا اسـم هـذه المجلـة، التـي تقـرؤون عددهـا الأول فيـدلّ، بداهـةً، عـلى كـثرة المعنـى، وتعـدّد الدلالـة، واللاتناهـي المرسـل عـلى كلّ آفـاق الفهـم والتأويـل؛ فـإنّ التأويليـة ليـس لهـا غـرض وحيـد، ولا مقصـد نهـائي، ولا حـدّ تقـف عنـده وجوبـاً، وإنّمـا هـي كثـيرة بكـثرة أغراضهـا وموضوعاتهـا ومجالاتهـا، هـي موضـع اجتـماع هـذه الأغـراض، واغتنائهـا بالمعنـى، وترقيهـا إلى رتبـة المعرفـة والدرايـة الصناعيّـة بالأمـور نفسـها.

هـذه المجلـة، إذاً، تنطـق عـن فكـرة، وتريـد أن تنطـق عنهـا بالعربيـة: فكـرة قديمـة قِـدَم الإنسـان نفسـه، ولكنّهـا شـديدة الحداثـة والمعـاصرة، هـي فكـرة المعنـى، الـذي يتخلّـل كلّ مـا هـو بـشري، وينبـئ عـن وجـوده، وهـي فكـرة العبـارة عـن هـذا المعنـى، أو التعبـير عنـه، وتخريجـه وإجلائـه بالعلامـات والآيـات والألفـاظ والإنشـاءات وغيرهـا... هـي فكـرة تريـد أن توحّـد جهـود العاملـين في المجـال التأويـلي أيـاً كانـت آفاقهـم، وتضمّهـا في سـياق متـين يصلـح أن يكـون سـنداً للباحثـين، جمعـاً لأشـتات محـاولاتٍ يـكاد القـارئ لا يجـد لهـا أثـراً إلا بعنـت شـديد، ولا ينتظمهـا سـعي فكـري يعطـي وجودنـا في سـياقنا الثقـافي والتاريخـي معنـى وقيمـة. وهـي فكـرة تثـق بلغـة الضـاد حامـلاً لهـذا المـشروع عـلى المـدى الكـوني؛ فالأغـراض التأويليـة، فلسـفيّة كانـت أم أدبيـة، دينيـة أم قانونيـة...، هـي مـن جنـس الأغـراض الصناعيـة، التـي تعـبر عنهـا لغـاتٌ ذات رتبـة عليـا مـن النضـج التأمـلي، حَمَلتُهـا هـم أنـاس قَدَمُهـم راسـخة في الزمـان، ومقامهـم في التاريـخ أغنـى عـن كلّ بيـان. تلـك هـي مهمـة الكتابـة بالعربيـة اليـوم: أن نرتفـع إليهـا، وأن نترقّـى إلى مقامهـا، وأن نسـتدرك مـا فـات منهـا، وأن نقابلهـا بتواضـع جـمّ لا بصلـف

* جامعة سوسة – تونس.

متكبريـن فرحـين بمـا لديهـم؛ ذلـك أنّ أصالـة التأويليـة، وأصالـة انتسـابها إلى العربيـة، إنمـا هـما مـن الـضرب نفسـه: الانتسـاب إلى أثـر تاريخـي، والنهـل مـن ينابيعـه. فـإنّ هـذا الأثـر ليـس أثـراً لمـا مـضى وانقـضى أمـره، بـل هـو حـاضر حـيّ، هـو في تفصيـلات اليومـي، ودقائـق الحـدثي، وهـو في المشـاعر والانفعـالات وتقلبـات الأنفـس والقلـوب، وهـو في الأشـياء والأسـماء. ولذلـك، ربّمـا، يَحسُـن ألا نتصـوّر أنفسـنا دومـاً في مقـام البادئـين وكأنـه لم يسـبقنا شيء في الزمـان ولا في الوجـود؛ بـل الأولى أن نرسـم خيـط اتصالنـا بهـؤلاء الذيـن سـبقونا، الذيـن هـم أنفسـنا، أو يقومـون منّـا مقـام أنفسـنا.

تريـد هـذه المجلـة، إذاً، أن تكـون نظـيرةً لشـبيهاتها، التـي تصـدر في سـائر المؤسسـات الأكاديميـة والبحثيـة والثقافيـة في العـالم بألسـنة ومضامـين متعـدّدة متفاوتـة. فقـد صـارت التأويليـة، في العقـود الأخـيرة، موضـع انشـغال فكـري عظيـم في مختلـف لغـات العـالم؛ حيـث صـارت الحاجـة إلى أداة ناطقـة بهـذا الانشـغال أمـراً ملحّـاً وضروريّـاً. ولعلّهـا تضطلـع بذلـك مـن وجهـين متكاملـين: أمّـا الأول فهـو الالتفـات إلى المأثـور التأويـلي في النـص العـربي الإسـلامي بتشـكيلاته ومضامينـه وأبعـاده الثريـة المتنوعـة مـن البواكـير الأولى للـكلام إلى الصياغـات النسـقية للفلسـفات الكـبرى، من المدونـات الشرعيـة إلى التجارب الصوفيـة؛ ولا سـيما أن هـذا المأثـور بقـي أشـتاتاً لا يجمعـه سـياق موحـد، ولا نجـد لـه موضعـاً في تواريـخ المذاهـب التأويليـة، وكأنـه شـأن محـلي لا يهـمّ البشريـة ككلّ، ولا دخـل لـه في بنـاء الأفـق الـكلي للفكـر. أمـا الوجـه الثـاني فهـو الاضطـلاع بالمأثـور التأويـلي الغـربي بالبحـث والدراسـة والنقـل والتقريـب إلى قـارئ العربيـة، فهـذا المأثـور قـد بقـي عـلى هامـش التواريـخ الرسـمية للأفـكار والمذاهـب الفلسـفية، ولعلـه لم يسـتقل بنفسـه إلا في أطـر محـدودة، ولـدى أوسـاط مـن العارفـين بعينهـم. بهذيـن المعنيـين يقصـد مـشروع هـذه المجلـة التحـرّك بـين البعديـن جيئـةً وذهابـاً بـين النصـوص والألسـنة والثقافـات، لعلّـه يقتـضي مـا يقتضيـه المشـكل التأويـلي مـن طلـب الكونيـة، واشـتراط الصـدق والصحـة الموضوعيـة، واجتنـاب مـا يغـري النـاس مـن أدروجـات واهيـة، ورطانـة شـائعة، وملاحقـة للأحـداث بغـير جـدوى.

ذلـك أنّ فكـرة التأويـل، التـي تسـتهدي بهـا هـذه المجلـة، أوسـع مـدى مـمّا يمكـن تصـوّره، متجوهرة بـكلّ مـا هـو بـشري، راسـخة في التاريـخ، مـن أجـل أنهـا هـي فكـرة المعنـى، وتحققـه في الأقاويـل والخطابـات والأفاعيـل، وسـائر مـا ينشـئ النـاس وهـم يسـتمتعون بحديـث بعضهـم لبعـض، وبنقـل مـا تركـه لهـم السـابقون سرداً وروايـةً، وتدوينـه في معـالم مكتوبـة ونصـوص، وتأسـيس مـا يحمـي ذلـك مـن المكتبـات والمـدارس والمعاهـد، وحفظـه في أرشـيفات هـي ذاكـرة البشريـة، ومخـازن المعنـى، التـي بهـا تسـتمر وتحتمـي مـن غائلـة الزمـان. فكـرة التأويـل مبثوثـة في كلّ ذلـك، وليـس لنـا إلا أن نسـتنقذ منهـا مـا يتيـسر مـن نبـذات ونتـف وأجـزاء في كلّ مـرة، فالتأويـل عمـل لا ينتهـي، وكـذا الفهـم، عـلى شـاكلة الخلـق ابتـداءً واسـتئنافاً.

أمـا مـا ارتأينـا مـن أبـوابٍ تؤثّـث هـذه المجلـة، فقـد جعلناهـا موزّعـة بـين أقسـام خمسـة: منهـا قسـمان رئيسـان يُخصّـص أولهـما لـ«البحـوث والمقـالات» في المجـال التأويـلي عامـة، بحسـب مـا نضبـط

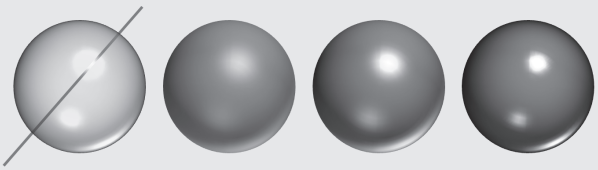
من محور لكلّ عدد، وثانيهما لما أسميناه «مقاربات تأويلية» تختلف نسبياً عن الأولى من حيث كونها متعلقة بالجانب التطبيقي، الذي ينبغي أن يكون للأفكار والمناهج التأويلية على نصوص ومتون ونماذج فكرية وثقافية مختلفة؛ ذلك أنّ الغرض من التمرس بالمناهج التأويلية لدى الباحثين هو استنطاق النصوص والوقائع والمأثورات وتحويلها إلى بنيات معنى ودلالة قابلة للنقل والترجمة والتفكيك.

لعل الترجمة من الوسائل التي تيسر هذا المقصد. فقد خصصنا لها قسماً قارّاً ينهض لنقل النصوص التأويلية بمختلف أصنافها وتقريبها إلى قارئ العربية. أليست التأويلية نفسها شكلاً من أشكال الترجمة والنقل لا من لغة إلى لغة أخرى فحسب؛ بل من منظومة ذهنية إلى أخرى، ومن عالم رمزي إلى آخر؟ إنما هي ارتحال هرمسي على عادة كبير آلهة الطرق والمواصلات. وليست الحاجة إلى الترجمة كأي حاجة أخرى: إنما هي حاجة مصيرية، حاجة الحاجات جميعاً، الحاجة على الإطلاق.

يلي ذلك قسم «القراءات والمراجعات»، وهو القسم الرابع في هذه المجلة، ونحسب أنه ضروري لبناء أدبيات تأويلية في اللغة العربية تتابع ما يصدر في لغات العالم وفي لغة الضاد أيضاً من أعمال وبحوث ومناظرات وترجمات في المجال التأويلي بالمعنى الأعم. لعلنا بذلك نفلح في تقريب هذه الأعمال إلى القارئ العربي بأسلوب في المراجعة والدراسة النقدية بنّاء لا يقلّ متانة عن سائر أجناس الكتابة والتأليف. وقد يجعلنا ذلك -أعني المؤلفين والقراء سواء بسواء- في وضع قريب ممّا يحدث في عالم الفكر وما ينشأ من اجتهادات وتقديرات في المجال التأويلي خاصة.

أما القسم الأخير فهو مخصّص لـ«الببليوغرافيا» على عادة بعض الدوريات العلمية في توثيق ما يصدر في مجال بعينه، ولا سيما ما يكون قريباً من محور العدد؛ ولعله حرص على تجميع ما يُكتب باللسان العربي في المقام الأول، ثمّ بسائر الألسنة العالمية، فإنّ ذلك من شأنه إفادة الباحث والقارئ ومساعدته بقوائم إن كانت غير مكتملة فإنها تقبل التجويد والاستكمال بالتدريج. ولعلّها مناسبة لدعوة الباحثين في هذا الخصوص إلى أن يخبروا عن أعمالهم، التي صدرت في المجال التأويلي العربي الإسلامي أو العالمي، وأن يسهموا بذلك في إثراء قاعدة بيانات نأمل تكوينها بالتدرج والتراكم.

* * *



في شروط التجدّد التأويلي

محمد محجوب*

نحـو أدقّ، إشـكاليّة تكـوّن الموضـوع ضمـن صياغـة جديـدة نزعـت عـن النّـص الدّينـي مركزيتـه، وولـدت الحاجـة إلى توسـيع مفاهيـم التأويـل والفهـم والمنهـج إلى ضروب جديـدة مـن الموضـوع هـي خاصـةً النّصـوص القارئـة للنّـص الدّينـي؛ ويعنـي ذلـك خاصّـةً أنّ التّأويـل لم يعـد متعلّقـاً بالقـرآن أو بالحديـث فحسـب؛ بـل بـات، كذلـك، متعلّقـاً بشروحهـما؛ أي بالنصـوص التـي تسـتعيدهما، وتعيـد بناءهـما. وينتـج عـن هـذا الوضـع الجديـد أنّ السّـؤال لم يعـد يتعلّـق بطلـب الحقيقـة مـن وراء النّـص الدينـي المـؤول فحسـب، بـل بـات، كذلـك، متعلّقـاً بفهـم الفهـم؛ أي بفهـم آليـة بنـاء الفهـم الـذي صيـغ عـن النـص الأصلي. وهكـذا لم يعـد السـؤال يسـتفهم مقصـود النـص فحسـب، بـل بـات: كيـف يمكننـا أن نفهـم فهـم مقصـود النـص؟

- ولعـلّ جوهـر الأمـر في هـذا الوضـع الجديـد هـو مـا بـات يتمثّـل فيـه مـن وقـوف الدّارسـين عنـد حـدود الدعـوة إلى تجديـد المناهـج مـن خـلال الدّعـوة إلى الاسـتعانة عـلى قـراءة النّصـوص، ولاسـيما النّصـوص الدّينيـة، بمناهـج العلـوم الإنسـانية ومكتسـباتها، وبمـا فتحتـه مـن المعـارف،

> **أريـدُ، إذاً، أن أخـترق حُجـب الفـــرادات (singularités) البرادايميـة الفـارز بعضهـا عـن بعـض، لأتحـدّث عـن برادايـم البرادايمـات: فلعـلّ إدراك هـذا «الرّحـم» البرادايمـي يمكّـن بعـد ذلـك مـن التّحقـق مـمّا إذا كان هـذا الرّحـم، ككلّ خـزّان إمـكان، قـد أطلـق، قـد وضـع، في أرض أخـرى، سـلالة أخـرى مـن البرادايمـات.**

* جامعة تونس.

واستشـكلته مـن المسـلّمات، وكذّبتـه مـن الأحـكام المسـبّقة. ولكـنّ هـؤلاء الدّارسـين لا يفطنـون أبـداً إلى أنّهـم متـى قـصروا موقفهـم هـذا عـلى الدّعـوة إلى التجديـد لمجـرّد «وجـود» الجِـدّة في علـم، أو في علـوم مـا، لم يحصـل مـن ذلـك أيّ تجديـد حقيقـي. مـا الـذي يـبرّر اسـتعمال العلـوم الإنسـانية في قـراءة النّـص الدينـي؟ إني أريـد أن أنظـر إلى هـذا المنحـى المنهجـي، الـذي بـات عـلى كلّ لسـان، مـن جهـة كونـه عَرَضـاً عـلى الحاجـة إلى التّجـدد التّأويـلي، الـذي لا يعـي نفسـه بمـا هـو كذلـك، وإن كان يمـارس نفسـه، ويعالـج أمـره بمـا هـو تجديـد، ولكنّـه تجديـد لا تأسـيس لـه [non fondé]؛ فـلا يمكـن تجديـد القـراءة إذا لم يتغيّر عـلى نحـو صريـح [explicitement] وضـع النـص، وإذا لم يتغيّر، تغيُّراً ناطقـاً، وضـعُ القـارئ للنّـص، وإذا لم تتغيّر، تغـيراً مقصـوداً ومضطلَعـاً بـه، إبسـتيميةُ القـراءة نفسـها، ولم تتحـدّد، استشـكالاً في العبـارة والمعنـى، طبيعـةُ الحجـب التـي تحـول دون الفهـم، ولم يُطـرح، تبعـاً لـكل ذلـك، السـؤالُ الرئيـس: مـا معنـى أننـي أفهـم؟ ومـاذا يمكننـي أن أفهـم؟ ومـن أنـا؟ ومـا الفهـم؟

- إنّ هـذه الأسـئلة، التـي نصوغهـا هاهنـا عـلى نحـوٍ لا يـزال يقتـضي منّـا تنظيـماً وترتيبـاً وبلـورةً، إنمـا هـي أسـئلةٌ تصاحـب كالافـتراض كلّ ممارسـات القـراءة التـي أشرنـا إليهـا، ولكنّهـا لا تنطـق ضمنهـا، في حـين أنهـا أساسـها، وأنّهـا هـي التـي تعطـي شروط إمكانهـا.

لا شـك في أنّـه يمكننـا أن نكيِّـف العديـد مـن الأجوبـة «المطروحـة» و«المتوافـرة» عـن هـذه الأسـئلة، اسـتنطاقاً لمـا تفترضـه، أو تسـلّم بـه، أو تسـكت عنـه؛ فـما الـذي يـبرّر «تجديـد الرّؤيـة» في قـراءة الـتّراث الفكـري والرّوحـي والدّينـي في «المشـاريع» مـن أوّل مـا ابتـدأت مـع طيـب تيزينـي، وحسـين مـروّة، ومحمـد عابـد الجابـري، ومحمّـد أركـون، وعبـد المجيـد الـشّرفي، وغيرهـم؟ مـا الحاجـة إلى ذلـك التّجديـد؟

إنّـك تقـرأ هـذه النصـوص، فتجـد فيهـا مـن مسـتحدث المناهـج، وطريـف التطبيقـات، مـا يوحـي بثـورة حقيقيـة في بنيـة الفكـر وأسـلوبه وآفاقـه... ولكنهـا تظـلّ ثـورة منتظـرة، وإنّهـا لباقيـة كذلـك إلى اليـوم.

لقـد أدّى ذلـك إلى تحـوّل في طبيعـة المطلـوب؛ أهـو الحقيقـة أم المعنـى؟ ثـمّ مـا هـو المعنـى؟ أهـو الدّلالـة أم العـبرة؛ أعنـي بنيـة الإحالـة المتخفّفـة مـن ارتبـاط الحـدث، أو المثـل، أو النّـص بإحداثياتـه الخاصـة؛ لتتّسـع وتمتـد إلى الإحالـة في نسـق مـن الإحداثيـات مختلـف. ذلـك هـو، في تقديـري، المقصـد الأبعـد لعبـارة ريكـور الشـهيرة: «الرمـز يحمـل عـلى التفكـير» (Le symbole donne à penser)؛ إنّ حمله لنـا عـلى التفكـير -ولـو كان مـن أسـاطير الأولـين- هـو ضرب مـن الإقـرار المبـدئي بمعاصرتـه لنـا، وبمعاصرتنـا لـه.

ولكـنّ الحديـث عـن التجـدّد التأويـلي يقتـضي رصـداً تقـترح هـذه الورقـة بعـض مشـاهده، التـي سـنمثل لـكلّ منهـا بمـا يمكـن أن نسـميه مشـهداً تأويليـاً (une scène herméneutique):

المشـهد التّأويـلي الأوّل: هـو مشـهد تأتلـف فيـه، عـلى جهـة الانتـماء إلى البنيـة نفسـها، إدلاءات تأويليـة مختلفـة المـآتي. ولعـلّ الإدلاءات التأويليـة الكلاميـة هـي أنصـع مثـال عليـه. فـإنّ كل الخصومـات الكلاميـة، بمختلـف موضوعاتهـا، إذا انتـصرت بتأويـل الآيـات القرآنيـة، حـصرت ذلـك التأويـل في الشّـهادة لمعنـى لا ينطـق بـه النـص المقـروء والمـؤول بقـدر مـا تنطـق بـه العقيـدة: مـا الـذي تعنيـه مقالـة المعتـزلي واصـل بـن عطـاء «بنفـي صفـات البـاري تعـالى»، كـما ورد في (**الملـل والنّحـل**) مثـلاً، «مـن العلـم والقـدرة والإرادة والحيـاة»، إن لم تكـن تكريـس حقيقـة التوحيـد في أقـصى مـا تقتضيـه مـن الكلفـة النظريـة بنفـي الصفـات امتثـالاً لمعنـى سـابق ومحـدِّدٍ هـو أحديـة اللـه؟ ثّـم يضيـف الشهرسـتاني: «وكانـت هـذه المقالـة، في بدئهـا، **غـير نضيجـة** (ن.ن.)[1]. وكان واصـل بـن عطـاء يـشرع فيهـا عـلى **قـول ظاهـر** (ن.ن.)، وهـو الاتفـاق عـلى اسـتحالة وجـود إلهـين قديمـين أزليـين. قـال: ومـن أثبـت معنـى صفـة قديمـة فقـد أثبـت إلهـين»[2].

مـا الـذي يعنيـه الشّهرسـتاني مـن بعـد ذلـك، عندمـا يصـف تطـور تأسـيس فكـرة وحـدة الـذات والصفـات، ونفـي التعـدّد عـن الـذّات الإلهيـة فيقـول: «وإنمـا شرعـت أصحابـه (= أصحـاب واصـل) فيهـا بعـد مطالعـة كتـب الفلاسـفة. وانتهـى نظرهـم فيهـا إلى ردّ جميـع الصفـات إلى كونـه عالمـاً قـادراً، ثـمّ الحكـم بأنّهـما صفتـان ذاتيتـان هـما اعتبـاران للـذات القديمـة، كـما قـال الجبـائي، أو حـالان، كـما قـال أبـو هاشـم»[3]؟ ينتفـي المعنـى الـذي في الآيـة، إذاً، أو يتأكّـد، بحسـب مـا يؤكّـد معنـى سـابقاً أو سـياقاً محيطـاً، أو مقالـة سـبقت. إنّنـا لا نقـف عـلى «الغرابـة» أو «التّناقـض» أو «عـدم» الفهـم إلا لنفيهـا، واسـتعادة التجانـس الأصـلي المفـترض في النـص. وليسـت قراءتنـا شرطـاً عـلى النّـص؛ إن هـي إلا اسـتعادة لتجانسـه مـع سـياقه.

ومـا الـذي تعنيـه مقالـة أبي الهذيـل العـلاف، في أولى قواعـده العـشر، التـي يوردهـا الشهرسـتاني، مـن «أنّ البـاري –تعـالى- عـالم بعلـم، وعلمـه ذاتـه، قـادر بقـدرة، وقدرتـه ذاتـه، وحـيّ بحيـاة، وحياتـه ذاتـه. وإنمـا اقتبـس هـذا الـرأي مـن الفلاسـفة، الذيـن اعتقـدوا أنّ ذاتـه واحـدة لا كـثرة فيهـا بوجـه، وإنمـا الصفـات ليسـت وراء الـذات معـاني قائمـة بذاتـه؛ بـل هـي ذاتـه، وترجـع إلى السـلوب أو اللـوازم...»[4]. فالمعنـى هـو مـا تشـهد لـه الآيـة، ومـا تقـوم دليـلاً عليـه، وليـس هـو مـا تعطيـه الآيـة، ولا مـا تعطيـه القـراءة.

1- نشـير بالاختصـار (ن.ن.) إلى أننـا نحـن الذيـن نغلـظ المعنـى، أو نشـدد عليـه، أو نؤكـده، وأنّ ذلـك ليـس مـن الكاتـب الأصـلي.

2- راجـع: الشهرسـتاني (ت 548هـ)، الملـل والنحـل، ج1، تحقيـق محمـد سـعيد الكيـلاني، دار المعرفـة، بـيروت، 1984، البـاب الأول، الفصـل الأول، ص46.

3- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص50-49.

مستوى النّظر، الذي أقارب منه تاريخ الفلسفة وتاريخ التّأويلية، هو، على وجه التّحديد، رحم البرادايمات، الذي يمكن أن يلتقي في ثناياه البرادايم التّأويلي المتولّدُ، الذي أنهج له شلايرماخر، والبرادايم التّأويلي العربي الوسيط.

المشهد الثاني: هو المشهد التأويلي المقاصدي. لن نتحدث كثيراً عن هذا المشهد الذي نُفرِد له بحثاً مخصوصاً. تكفينا الإشارة إلى أنّ القراءة المقاصدية، عند الشاطبي في (الموافقات)، أو عند ابن عاشور في تفسيره أو في كتاب (المقاصد)، إنما تبلغ غايتها في شهادة كلّ آية على المقصد الذي وضعه الشارع غاية للوجود. إننا لا نغادر إشكاليّة التأويلية القديمة في مبحث المقاصد. وفي الحقيقة، هذا المبحث لا يخرج عن الأنموذج الأول إلا من جهة كونه يوحّد مرجعية الحقيقة ضمن علوية المقصد، التي تظلّ مع ذلك مسلّمة من مسلمات الحقيقة الموضوعية، رغم ملامستها مفهومَ المعنى كبؤرة لجملة الحقائق الجزئية.

المشهد الثالث: هو الذي نضع عنده إمكان التجدد التأويلي، وهو الذي سنقف عنده مزيداً:

تبدو هرمينوطيقا شلايرماخر[Schleiermacher]، لدى كلّ من درَسه، بمثابة القول المتقطّع، المستأنَف دائماً، والمحفوظ جزئيّاً، الذي صاحب تجربةَ هذا اللاهوتي، الفيلولوجي، المترجِم، والذي كان يصدُر عن مؤسّسة الكنيسة المسيحية من جهة، وعن التّيار الرّومنطيقي، من جهة ثانية، من خلال لقائه، منذ كان قسّاً، أحدَ كبارِ ممثليه، ف. شليغل (1772-1829) (F. Schlegel)، ومخالطته له عن قرب. وإذا كانت دروسُ شلايرماخر ومحاضراتُه المتردّدة على الهرمينوطيقا قد امتدّت من (1805)، حيث قدّم درسه الأول في كلّية اللاهوت في مدينة هال، ثم (1829م) عندما ألقى على منبر أكاديمية العلوم البروسية خطابيه الشهيرين، إلى سنة (1832-1833)، تاريخ درسه الأخير عن الهرمينوطيقا، فإنّ الحاصل من هذه الدّروس يكاد لا يجاوز في أغلبه الملاحظات غير المنسّقة وغير المحرّرة والمكتملة. لذلك يلاحظ ديلتاي «أنّنا لا نملك من [نصوص] الهرمينوطيقا المتولّدة في بداياتها غير صورة لا تشفي الغليل (unwirksam)»[1].

ولما كان الغرض من حديثنا عن شلايرماخر ليس عرض تطوّر نظريته من خلال تدرّج نصوصها ضمن المحطّات التي ذكرنا، ولما كان خطابَا شلايرماخر على منبر أكاديميّة العلوم في بروسيا (آب/ أغسطس ثمّ تشرين الأول/ أكتوبر 1829) هما اللذين يحتويان على العرض الأكثر نسقيّة لتأويليّته، فسنحيل في الغالب على هذين النّصين.

1- راجع ديلتاي: W. Dilthey, *Die gestige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Ab-handlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik,* 1957، وقد رجعنا إلى الترجمة الفرنسية التي أنجزها م. ريمي: M. Rémy, *Le Monde de l'esprit, II*, Aubier, Paris, 1947, p.330.

ولكـنّ مشـكلي مختلـفٌ عـن هـذا الغـرض؛ فمسـتوى النّظـر، الـذي أقـارب منـه تاريـخ الفلسـفة وتاريـخ التّأويليـة، هـو، عـلى وجـه التّحديـد، رحـم البرادايمـات، الـذي يمكـن أن يلتقـي في ثناياه البرادايـم التّأويـلي المتولّـدُ، الـذي أنهـج لـه شـلايرماخر، والبرادايـم التّأويـلي العـربي الوسـيط: ربّمـا لم يكـن هـذا الالتقـاء عـلى أرضيـة الغيريّـة الدّائريـة[1] (altérité circulaire) غـير القابلـة للإرجـاع (irréductible)[2] ولا للاسـتيفاء[3]، التـي تمثَّـل فيهـا حـدسُ شـلايرماخر الفالـق، ولكنّـه قـد يكـون عـلى أرضيّـة الصـورة العامّـة مـن فـنّ التّأويـل التـي ابتـدأ شـلايرماخر فلاحـظ، منـذ مختـصر (1819)، أنّهـا لا توجـد بعـد[4]، والتـي ليسـت أقـلّ تأهّـلاً لتمثيـل خاصّيـة البرادايـم التّأويـلي الجديـد. أريـدُ، إذاً، أن أخـترق حُجـب الفـرادات (singularités) البرادايميـة الفـارز بعضهـا عـن بعـض، لأتحـدّث عـن **برادايـم البرادايمـات**: **فلعـلّ إدراك هـذا «الرّحـم» البرادايمـي يمكّـن بعـد ذلـك مـن التّحقـق مـمّا إذا كان هـذا الرّحـم، ككلّ خـزّان إمـكان، قـد أطلـق، قـد وضـع، في أرض أخـرى، سـلالة أخـرى مـن البرادايمـات.**

لذلـك، إنّ أوجَـهَ مـا يمكـن الالتفـات منـه إلى هرمينوطيقـا شـلايرماخر، بـصرف النّظـر عـن افتراضهـا اللّغوي[5]، وعـن افتراضهـا للجنابـة (fremdheit) الأصليّـة[6] التـي يتعـيّن تملّكهـا، وعـن تمييزهـا بـين التّأويـل اللّغـوي[7] والتّأويـل التّقنـي[8]، وبـين منهـج التّخمـين الحـدسي (*divinatio*) السّـيكولوجي ومنهـج المقارنـة التّاريخيـة[9]، هـو سـعيها نحـو

1- راجع: F. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Fr. par Christian Berner, Cerf, Paris, 1987, p. 173، حيث يعـرض شـلايرماخر مبـدأ ف. آسـت (F. Ast) حـول الحاجـة في فهـم التّفصيـل إلى الـكلّ، وفي فهـم الـكلّ إلى التّفصيـل، مبيّنـاً مـدى أهمّيـة هـذا المبـدأ بالنسـبة إلى هـذا الفـنّ الـذي هـو الهرمينوطيقـا، ولا سـيما أنّ «عـدداً كبـيراً مـن العمليـات لا يمكـن إجراؤهـا دون تطبيقـه، وأنّ عـدداً كبـيراً مـن القواعـد التأويليـة إنمـا تتأسّـس عليـه».

2- راجـع: شـلايرماخر، المصـدر السـابق، خطابـا 1829، ص173، حيـث يقـول: «... لأنّ كل [نفـس] مـن النفـوس هـي في وجودهـا المفـرد لاوجـودُ الأنفـس الأخـرى، فـإنّ اللافهـم لا يمكنـه أن يـزول تمامـاً أبـداً».

3- راجـع: شـلايرماخر، المصـدر السـابق، فصـوص التأويليـة لسـنة 1805، ص11؛ حيـث يقـول: «إنّ الفهـم ... مهمّـةٌ لا تنتهـي».

4- راجـع: شـلايرماخر: *Herméneutique*, trad. Fr. Ch. Berner, Cerf, Paris, 1987, p.113، حيـث يقـول: «إنّ التأويليـة، مـن جهـة مـا، هـي فـنّ الفهـم لا توجـد بعـد في صورتهـا العامّـة، فـلا وجـود إلّا لتأويليـات عديـدة خاصـة».

5- المصـدر نفسـه، ص21: «اللّغـة هـي أوحـدُ مـا يتعـيّن افتراضُـه في التأويليـة. وكلُّ مـا يكـون عـلى المـرء العثـور عليـه [فيهـا]، وإليـه تنتمـي كذلـك الافتراضـات الموضوعيّـة والذاتيـة الأخـرى، ينبغـي أن يُعـثر عليـه في اللغـة».

6- المصـدر نفسـه، خطابـا 1829، ص172: «وحتـى عندمـا يتعلّـق الأمـر بـشيء معـروف، فإنّـه يظـلّ، مـع ذلـك، شـيئاً جنيبـاً يواجهنـا في اللغـة عندمـا يـأبى تشـكّل مـا للكلـمات أن يصبـح واضحـاً لنـا...».

7- المصـدر نفسـه، ص33 و34: «التّأويـل اللّغـوي هـو فـنّ العثـور عـلى المعنـى المعـيّن لخطـاب معـيّن انطلاقـاً مـن اللّغـة وبمسـاعدة اللّغـة».

8- المصـدر نفسـه، ص49: «التّأويـل التّقنـي: أن تفهـم [الخطـاب] بمـا هـو عـرض للأفـكار. وأن تفهـم التّركيـب انطلاقـاً مـن الإنسـان، وإذاً كذلـك بالإنسـان».

9- المصـدر نفسـه. ولعـلّ أوضـح عبـارة عـن هذيـن المنهجـين هـي التـي تـرد في ص150؛ حيـث يقـول شـلايرماخر: «ثمّـة منـذ البـدء منهجـان لـكلّ عمليـة مـن عمليـات التأويـل التقنـي، المنهـج الحـدسي التخمينـي (méthode divinatoire) والمنهـج المقـارني (méthode comparative). ولمـا كان كل واحـد منهـما محيـلاً عـلى الثـاني، فـلا ينبغـي فصـل أحدهـما

صياغـة مفهـوم عـامّ يتجـاوز جزئيـة التّأويليّـات الخاصّـة، ويرقـى بهـا إلى وضـع التّأويليّـة العامّـة. إنّمـا نريـد، في هـذا المسـعى، أن نـرى رحـم البرادايمـات التّأويليـة، وبرادايـم التّأويليّـة الأسـاسي. وانطلاقـاً مـن هـذا الرّحـم، كذلـك، يمكـن أن نفهـم مختلـف مفاصـل تأويليّـة شـلايرماخر، والتّأويليـات القائمـةَ عليهـا. ولعلّـه يمكننـا أن نرتّـب الجوهـريّ في هرمينوطيقـا شـلايرماخر ضمـن جملـة القضايـا البسـيطة الآتيـة:

- «إنّ التّأويليـة، مـن جهـة مـا، هـي فـنّ الفهـم لا توجـد بعـدُ في صورتهـا العامّـة، فـلا وجـود إلا لتأويليّـات عديـدة خاصّـةٍ»[1].

التّأويليةُ المنشودة هي، إذاً، تأويلية عامّةٌ.

- «مفهومُ شيءٍ ما هو أجنبي (fremde) ولا بدَّ من فهمه»:

لا شـكّ في أنّ أجنبيـة الخطـاب، وغيريّتَـه، هـي العبـارةُ الفلسـفية عـن اصطفـاف جميـع التّأويليـات الخاصّـة، واصطفـاف جميـع الموضوعـات، ضمـن التّأويليـة العامّـة: فـما بـه يتـمّ تجـاوز التّأويليّـات الخاصّـة هـو اشـتراكها كلّهـا في طابعهـا اللّغـوي مـن جهـة، وفي كونهـا، مـن جهـة ثانيـة، دائمـاً، خطابـاً أجنبيـاً بالنّسـبة إلينـا؛ أي خطابـاً 1. غيريّـاً 2. يتعـيّن تملُّكـه، 3. لا يمكـن اسـتيفاؤُه، 4. يسـتدعي التّأويليـةَ بوصفهـا تكنولوجيـا للفهـم.

فغـرض «اللافهـم» هـو الـذي ينطلـق منـه شـلايرماخر لتأسـيس الهرمينوطيقـا عـلى مبـدأ الغيريـة الجذريّـة لقـول الآخـر: ثمّـة لا فهـمٌ أصـليٌّ للآخـر.

ليـس عـدمُ الفهـم سـلباً لـشيءٍ إذاً: هـو «حـدثٌ أسـاسيّ» (fait fondamental)[2] (factum في النـصّ الأصـلي)، تقـوم عليـه التّأويليـة العامّـة (1809-1810)[3] مـن أوّل جملـة فيهـا قيامـاً لا يسـتثني أيّ لغـة،

عـن الآخـر. فالمنهـج الحـدسي التّخمينـي هـو المنهـج الـذي نسـعى فيـه، مـن خـلال التحـول إلى الآخـر، إلى إدراك الفـردي إدراكاً مبـاشراً. أمـا [المنهـج] المقـارن فإنـه بديـاً يطـرح [الشـخص] الـذي يتعـيّن فهمـه عـلى أنـه كلي، ويكتشـف الجـزئي مـن بعـد ذلـك بالمقارنـة مـع آخريـن ممّـن يشـملهم الـكلّي نفسـه. إنّ المنهـج الحـدسي التخمينـي هـو قـوّة المؤنـث في معرفـة النـاس، أمـا المنهـج المقـارني فقـوّة المذكـر [فيهـا]».

1- المصدر نفسه، ص113.

2- راجع كذلك:

J. Greisch, Le Buisson ardent et les lumières de la Raison, III, Cerf, Paris, 2004, p. 165. «La réflexion philosophique sur l'art d'interpréter prend son départ avec le fait fondamental de la «non-compréhension» du discours»

3- راجـع: شـلايرماخر، *Herméneutique*، مصـدر مذكـور، ص74: «L'opération de l'herméneutique ne doit pas seulement commencer là où la compréhension devient incertaine, mais dès les premiers débuts de l'entreprise consistant à vouloir comprendre un discours». [فعمليـةُ التّأويـل لا ينبغـي أن تبـدأ فقـط متـى أصبـح الفهـم متحـيراً، وإنّمـا مـع البدايـات الأولى لإرادة فهـم خطـاب مـا].

يـرجّ شـلايرماخر صفـة القداسـة، التـي جـرى حمـلُ الكتـب المقدّسـة عليهـا، فيتسـاءل عنهـا إن كانـت، «مـن حيـث قداسـتُها»، مختلفـة عـن غيرهـا مـن الكتـب: «إذ مـن المعلـوم أنّهـا ليسـت مقدسـة إلا لأنّنـا فهمناهـا».

ولا أيّ لهجـة مهـما كانـت بسـيطةً أو بدائيّةً. لا بـدّ من أن نـدرك وجاهـة هـذا التّأسـيس الـكلّيّ لمهمّـة التّأويـل عـلى كلّيـة اللافهـم الأصـليّ فينـا[1]؛ لأنّ هـذا اللافهـم الأصـل هـو كلّي جامـع. ولأنّـه كلّي، إنّ الفهـم [بمـا هـو تفسـير هـذا اللاّمفهـوم] مطلـبٌ كلّي يتعـيّن تحديـد أساسـه[2]. ما أسـاس الفهـم؟ مـا الـذي يؤلّـف بـين مـا يحصـل فينـا مـن المعنى وبـين القـول؟ إنّ جـواب هـذا السّـؤال، الـذي يذكّـر، إلى حـدّ النّسـخ، بسـؤال كانـط، منـذ (1772) في رسـالته إلى مرقـس هرتـز (Marcus Herz)[3]، جـواب ترنسـندنتالي بامتيـاز. وإنّ مـا جـرى مـن الثّـورة الكوبرنيكيـة في مجـال المعرفـة عنـد كانـط لهـو الـذي يبـدو جاريـاً منهـا هاهنـا، عنـد شـلايرماخر، في مجـال الفهـم. عـلى هـذا النحـو يـؤوّل السّـيد ج. غرايـش، ضمـن حديثـه عـن البرادايـم التأويـلي في كتابـه عـن (العليقـة المشـتعلة وأنـوار العقـل)، جملـة لوثـر (Luther)، التـي دبّـج بهـا غادامـر القسـم الثـاني مـن (الحقيقـة والمنهـج):

(Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere)

«من لا يفهم الأشياء لا يقدر على استخراج المعنى من الكلمات»

فالـذي يضمـن فهمنـا للأشـياء هـو قبليـةُ إقامتنـا في العـالم بـين الأشـياء، والـذي يضمـن أهليّتنـا لتأويـل «الأقاويـل»، التـي عـن الأشـياء، هـو فعـل الفهـم. أريـد أن أقبـض عـلى هـذا الرّسـم باعتبـاره منـوال العلاقـة التّأويليّـة الأساسـيّة التـي أراد شـلايرماخر إرسـاءها.

فـما لا ينفـكّ يـردّده شـلايرماخر، ومـا لا ينفـكّ يـردّده مـن بعـده غادامـر، خاصّـةً، هـو أنّ اللّغـة هـي «الوسـط الجامـع للفهـم»[4]، وأنّهـا «كلّ مـا ينبغـي افتراضـه في التّأويليـة»[5]. ويعنـي افـتراض اللّغـة

1- راجع: شلايرماخر، *Herméneutique*، مصدر مذكور، ص73 وما يليها.

2- راجع التحليل الذي يخصصه لذلك السيد ج. غرايش، مرجع مذكور، ص167-165.

3- راجـع: كانـط: Lettre à Marcus Herz, in La Dissertation de 1770, suivie de Lettre à Marcus Herz, trad. intr. et notes par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1976, p.132.: «Je me demandais en effet à moi-même: quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet» «كنـت أسـأل نفـسي عـن الأسـاس الـذي تقـوم عليـه علاقـة مـا نسـمّيه فينـا تمثّـلاً بالموضـوع».

4- راجـع: غادامـر، هـ غ، (الحقيقـة والمنهـج): Gadamer, H. G., *Vérité et Méthode,* édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, p. 419.

5- راجع: شلايرماخر، (*Herméneutique*)، مصدر مذكور، ص21.

وسطاً للفهم أنّ فهم كلّ خطاب خاصّ، وكلّ قول ذاتي شخصي، هو فهم يجري داخل اللّغة. ولكن ماذا يعني شلايرماخر بالقول الذّاتي والشّخصيّ؟ وهل يمكن الاكتفاء بالوسط اللّغوي العامّ والجامع لفهم كلّ خطاب شخصي وفردي؟

إذا ما أردنا أن نجيب إجابة جدّية عن هذه الأسئلة، التي تطرُق في الحقيقة باب اللاتناهي الهرمينوطيقيّ (comprendre est une tâche infinie)[1] المؤتلف من عنصر الجنابة[2] الجذرية لخطاب الآخر مضافاً إليه عنصر اللامفهومية الأصليّة، التي لا يمكن النّأيُ بها بعيداً عن الـ (*Unverstan-dlichkeit*) الشليغلية، التي ختمت حياة **الأثينيوم** في (1800)، فلا بدّ لنا من مسايرة مختلف فصوص **هرمينوطيقا** شلايرماخر ضمن عروضها المتتالية التي وصلتنا. ولما كان ذلك عملاً يبعُد النُّهوض به في حدود الغرض الذي يعنينا[3]، فسنقتصر على الأطروحات الأساسية، التي تقوم عليها تلك الهرمينوطيقا، إلا أنّنا سننجز ذلك مقارنة بين روايات الهرمينوطيقا الأربع الأهمّ التي كنّا أشرنا إليها في ما تقدّم.

ما هي المحاور الرّئيسة التي تقوم عليها هرمينوطيقا شلايرماخر؟ لا أريد الإجابة عن هذا السّؤال من خلال متابعة تطوّر الفكرة الهرمينوطيقية لديه، وإنما أريد أن أبرز لوازمها المتواترة في عين التّطور الذي شهدته النّظرية، وأقدّر أنّ هذه اللوازم هي المكتسبات الحقيقية، التي يمكن أن ندين بها لشلايرماخر:

- لازمةُ الغربة الأصلية لخطاب الآخر، ورديفُها الموضوعي: الكلّيةُ الموضوعية للتّأويلية.

- لازمة الفهم والدّور التّأويلي، ورديفُها المنهجي: إعادةُ البناء الضرورية للنصّ.

لا شكّ في أنّ صياغات هاتين اللازمتين عديدةٌ ومختلفة، ولكنها تتّحد جميعاً في الإقرار ببرّانية النصّ المقروء الذي تتعيّن استعادة تملكه تأويلياً؛ فغربة النص الأصليةُ، وبرانيّته، إنما تمتدّان إلى كلّ نصّ آخر، ولا تقتصران على النصّ الديني لتخصّاه بأهليّة تأويلية فوق سواه. وقصورُ الفهم عن استيفاء مكنون النصّ؛ بل مراوحتُه (الدّائرية) بين التفصيل والكلّ، دون استيفاءٍ ممكن، إنما تقتضي التّسليم بأنّه لا يكون ثمّة فهمٌ إلا متى صار تملكاً للنصّ يَخبر ضرورته أعني يَخبر بنيته التي تعطي معناه، وتعطيه، تحديداً، على النّحو الذي تعطيه لا على نحو آخر.

1- راجع: شلايرماخر، (*Herméneutuique*)، مصدر مذكور، ص11.

2- نستعمل عبارة الجنابة عن دراية بالمعاني «الدنيوية» التي تصاحبها، وذلك للتأكيد -استفزازاً- على خروج النص التأويلي عن دائرة النص المقدس، التي كان محبوساً داخلها قبل شلايرماخر. النص المؤوّل هو كلّ نص «أجنبي»، وليس النص الإلهي أو اللاهوتي المقدس فحسب.

3- راجع عملنا (قيد الطبع): أعمار العقل التأويلي: من ابن رشد إلى ريكور، حيث نعقد فصلاً كاملاً لتفاصيل هرمينوطيقا شلايرماخر وتطوّرها وقضاياها.

كلُّ نصّ ينتمي إلى آخر فهو موضوع للهرمينوطيقا:

وتتوزّع عبارات هذه الآخرية إلى:

الإقرار بأنّ النّص الموضوع للتّأويل يمتدّ إلى كلّ ما يقع داخل اللّغة. وهو ما تُبادر خططة (1805) إلى صياغته ضمن افتراض التّأويليّة العامّ (ص21): «اللّغة هي الشّيء الوحيد الذي ينبغي افتراضه في التّأويلية؛ وكلُّ ما يتعيّن العثور عليه... لا بدّ من العثور عليه انطلاقاً من اللّغة». إنّ اللّغة هي أعمّ صورة من صور النّص الذي يتعلّق الأمر بفهمه، وهي مرجع ذلك الفهم. سينتهي غادامر، لدى بداية القسم الثّالث والأخير من (**الحقيقة والمنهج**)، إلى صياغة متجدّدة لهذا المبدأ: «بل إنّ اللغة لهي الوسط الجامع الذي يعتمل ضمنه عينُ الفهم الذي يتحقّق في التّأويل»[1]. ولكنّه لا ينتهي إلى ذلك إلا ضمن سياق شهادة التّرجمة على أنّ موضوع التّأويلية وتحقّق الفهم إنما يُقَدّان من اللّغوية (Sprachlichkeit)، من المعدن اللّغوي (élément langagier، حسب التّرجمة الفرنسية). فكأنّما تعيين العنصر اللّغوي للموضوع التّأويلي، وتعيين العنصر اللّغوي لتحقّق الفهم، يتّخذان من تجربة الجنابة المحض، التي هي الترجمة، نموذجاً لهما. وإنّما يرجع ذلك إلى انقلاب جوهري في الافتراض الذي يحدّد مهمّة الهرمينوطيقا، وهو الانقلاب الذي يكشفه غادامر منذ بداية القسم الثاني من (**الحقيقة والمنهج**)، حيث يصف التحوّل (métamorphose) الأساسي الذي طرأ على الهرمينوطيقا بين الأنوار والرّومنطيقية، وتحديداً مع شلايرماخر.

توسيع مجال الهرمينوطيقا وهو التّحوّل الأساسي الذي طرأ عليها. ويمكن معاينة ذلك منذ فصوص خططة (1805)؛ حيث يرد هذا التّوسيع **أوّلاً** في شكل نقد لحدود تأويلية إرنستي[2] (Ernesti). وهكذا ينبغي أن يُفهم، في ما أرى، حرصُه على التّمييز بين السُّوبْتِلِتَاسْ إنْتَلِّغَنْدِي (*sub-tilitas intelligendi* = كفاءةُ/صناعةُ/فنُّ – الفهم (*Verstehen*))، والسُّوبْتِلِتَاسْ أَكْسْبْلِكَنْدِي (*subtili-tas explicandi* = كفاءةُ/صناعةُ/فنُّ - نقل فهمنا وتفسيره وعرضه للغير (*Darlegung*))[3]، وحصرُه الهرمينوطيقا ضمن أولاهما فقط من جهة ما تكون تحديداً لمهمّة الفهم. إنّ الفهم هو حدّ الهرمينوطيقا الذي يعرّفها. ولكنّ هذا الفهم لم يعد، كما عند إرنستي، مقصوراً على فهم الكتب المقدّسة أو النّصوص القديمة؛ فمنذ «**الخططة الأولى للتّأويلية** – 1805» («Première ébauche de l'Herméneutique» - 1805)، يرجّ شلايرماخر صفة القداسة، التي جرى حملُ الكتب المقدّسة

1- راجع: غادامير، هـ غ.، الحقيقة والمنهج (Gadamer, H. G., *Vérité et Méthode*)، مصدر مذكور، ص410.

2- إرنستي: راجع في خصوص نقد تأويليته: الفصوص، ص11، ص15... إلخ.

3- في عبارة شلايرماخر: «nur Kunst der *Verstehens*, nicht auch *Darlegung* des Verständnisses» (صناعة الفهم فقط لا يُضاف إليها صناعة عرض الفهم)، راجع: شلايرماخر، *Hermeneutik und Kritik*، نشرة فرانك، ص75. (ذكره ج. بارتن: J. Barton: The *Nature of Biblical Criticism*, Louisville, Kentucky, 2007, p.176.).

عليها، فيتساءل عنها إن كانت، «من حيث قداستُها»[1]، مختلفة عن غيرها من الكتب: «إذ من المعلوم أنّها ليست مقدسة إلا لأنّنا فهمناها»[2]. إنّ الفهم هو البنية التي تغمر الكتب المقدّسة وتستوعبها تحت عموميّة تفوق خصوصيتها:

«أليس للكتب المقدّسة، بحكم طبيعتها الخاصّة، هرمينوطيقا خاصّة كذلك؟ بلى. ولكنّ الخاصّ لا يمكن أن يُفهم إلا بوساطة الكلّي. وإلا لما أضحى غير شتات متراكم. لن تجد غير الفوضى أبداً إذا لم يرتفع «الفاهم» نفسُه إلى الهرمينوطيقا»[3].

الارتفاع إلى هرمينوطيقا جامعة يعني، إذاً، توحيد كثرة النّصوص وكثرة التّأويليات الخاصّة ضمن وحدة موقف الفهم. لابد من أن نبصر، ها هنا، مدى ما وقع من الانتقال بين الهرمينوطيقا الكلاسيكية المحدودة بالحقول الخاصّة لموضوعاتها: فقه النّصوص المقدّسة وتفسيرها، أو فقه النّصوص الكلاسيكية (أدبيّها وفلسفيّها وفنّيّها في آن، ولكن من جهة تناولها الفيلولوجي)؛ فلقد كان لكلّ حقل من هذه الحقول تقنيةٌ «تأويلية» (شرحية/ تفسيرية) همّها تقديم قواعدَ تقوّم عدم الفهم. إنّ التّأويلية القديمة قد كانت تأويلية قواعدِ رفع عدم الفهم في كلّ نوع من أنواع النّصوص التي تباشرها. ولذلك لم يكن بوسعها أن تكون أكثر من قواعد الفهم الخاصّة بذلك النّوع من النّصوص، ولكن عدم الفهم ليس راجعاً إلى صعوبة النّصوص؛ بل حتى بساطة النّصوص معرّضة هي، أيضاً، لسوء الفهم[4]. فكأنما الفهمُ «مطاولٌ» للهرمينوطيقا، بعد أن كانت هذه لا تكون إلا حيثما تعذّر الفهم: الانتقال الذي تحدّثنا عنه، إذاً، هو مرور من تقنية في معالجة عدم الفهم إلى تكنولوجيا، إلى نظرية عامّة في الفهم تدرج قواعد فهم النصوص المقدسة (= الثيولوجية)، أو النصوص الأدبية القديمة (= الفيلولوجية) كحالة من حالاتها الخاصة[5]. ما الفهم ساعتها؟ إنه **إعادة بناء** النّص المعطى.

1- انظر التّرجمة الفرنسية لهرمينوطيقا شلايرماخر، مصدر مذكور: (II . الخطخطة الأولى للهرمينوتيقا (1805))، .II La première ébauche de l’herméneutique (1805)، ص32

2- معطيات الهامش السابق نفسها.

3- معطيات الهامش السابق نفسها. إنّ ما نودّ الإشارة إليه من وراء إيراد هذا الشّاهد ليس التذكير بـ«الكوجيتو» المؤسس للتأويلية الحديثة، الذات بوصفها أساس الفهم، وأساس المعنى فحسب؛ بل، كذلك وخاصّةً، تبيين رفع شلايرماخر لخصوصية التّأويليات القديمة (تأويليات تقنيات معالجة عدم الفهم المخصوص بحقل حقل من النصوص) إلى الصورة العامة للفهم. وبعبارة أخرى يجعل شلايرماخر الفهم شرط نظام تأويليات اللافهم القديمة.

4- يقول شلايرماخر: «لا تظهر مقاطع صعبة في لغة نعرفها، إلا لأننا لم نفهم كذلك جيد الفهم ما كان سهلاً منها...». معطيات الهامش السابق نفسها.

5- راجع: شوندي، بيتر (Peter Szondi)، Poésie et poétique de l’idéalisme allemand, Gallimard, Paris, 1991 (coll. Tel)، الفصل 6: L’herméneutique de Schleiermacher (تأويلية شلايرماخر)؛ حيث يقول، متحدّثاً عن سياق «تأسيس التّأويلية بواسطة تحليل الفهم» (ص295): «لما كانت تلك التأويلية، الثيولوجية أو الفيلولوجية، إنّما تنطلق دائماً من المشكلات الخصوصية لموضوعها، فإنّها لم تكن تدرِك إلا قواعد معدّة لتوجيه تأويل هذه الكتب المخصوصة لا نظرية في التّأويلية تظلّ قائمة مهما اختلفت النصوص المؤوَّلة».

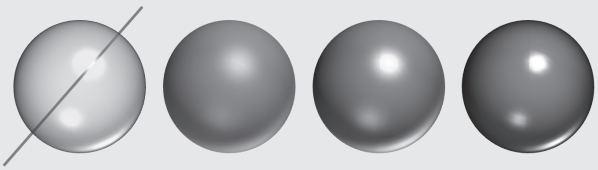
لقد كانت التّأويلية التقليدية، في ما يقول ب. شوندي، **تتدخّل كلّما كان ثمة مقطع ممتنع الفهم فهماً مباشراً؛ أي كلّما ظهر أنّ مقطعاً ما يناقض السياق، أو يناقض ما يُفترض أنّه قصد الكاتب، أو يناقض حقيقة قائمة. فيتمثّل الفهم ساعتها في حلّ هذا التّناقض؛ إنّ الدّافع العقلاني الذي من وراء هذه الرّؤية بديهي. وعلى العكس من ذلك يدافع شلايرماخر عن القاعدة الثانية؛ أي عن الفكرة القائلة إنّ الشيء لا يُفهم إلا متى تعرّفنا إلى ضرورته، وابتنيناه؛ أي متى أعدنا إنتاجه مفهومياً. إنّ هذين المعيارين يبرران ضرورة فحص تكويني. فنحن نقيم ضرورة قول ما عندما نستطيع استنتاجه؛ فيقتضي فهمه، إذاً، أن نلجأ إلى شخص الكاتب، وإلى جماع ما عاشه؛ فشلايرماخر يتصور كلّ قول خاصّ بمثابة «انبجاس لقطعة من حياة»، أو بمثابة «فعل»[6].**

تلك هي، إذاً، شروط التجدد التأويلي: تجاوز تأويليات الخاص التي وقفنا عندها ولم نبارحها إلى اليوم. إنّ التّأويلية القديمة تأويليّة للموضوع، وللفهم المعياريّ المعطى الذي يتعلّق الأمرُ بالرّجوع إليه كلّما أشكل المعنى أو استشكل، وكلّما تناقض مع المعطى الأصلي؛ التّأويلية القديمة هي تأويلية السّياق، وتأويليّة العادة، وتأويليّة قواعد القول التي ينبغي تجنّب الخروج عنها. إنّها تأويلية الخاصّ (herméneutique du particulier).

ولكن ليس من شأن تأويليّة الخاصّ أن تتجاوز صناعة تأويل الخاصّ؛ أي إنّه ليس من شأنها أن تطال صياغة المعايير الكلّية للفهم خارج حدود «الكلّية الخاصة» لموضوعها.

* * *

6- شوندي، بيتر (Peter Szondi)، المرجع نفسه، الفصل 6، ص299.



الزمن التأويلي

محمد مصباحي*

مقدمة:

ما طبيعة الزمن التأويلي؟ أَزمن التأويل زماننا هذا أم زمن التغيير؟ عن السؤال الثاني بوسعنا أن نقدم إجابتين: الإجابة الأولى تناسب الوضع التاريخي الذي يعيشه اليوم هذا البلد الذي نحن فيه (تونس)، وهي أنّ هذا الزمن هو زمن التغيير. فقد أطلقت تونس شرارة التغيير الأولى، التي عمّت معظم أرجاء العالم العربي، دون أن تنتظر تأويلاً شرقياً ولا غربياً. وحتى التغيير الذي أنجزته كان كالزهرة التي لا يحتاج عطرها وجمالها إلى برهان أو تأويل. ولذلك أجدني محرجاً في أن أتكلم على زمن التأويل في بلد التغيير. الإجابة الثانية هي أن زمننا هو بالمطلق زمن التأويل، سواء بالمعنى الإيجابي أم السلبي، الذي أهم أماراته تفشي عدوى الأصوليات من كلّ الأصناف والأجناس. ولعلّ الإجابة نفسها ستكون صالحة إن نحن أعدنا صياغة السؤال الثاني باستبدال اسم التنوير باسم التغيير؛ أي هل زماننا بعيد عن التنوير بمعناه الكلاسيكي القوي. ومن أجل تقديم البيّنات المدعمة لهذه الإجابة، سنقسم الزمن التأويلي إلى زمنين: الزمن التأويلي العربي بعد القرن الثاني عشر، والزمن التأويلي الكوني الحالي.

* جامعة محمد الخامس – الرباط.

> **تقدّم التأويلية نفسها باعتبارها فعلَ إضفاء الغموض والالتباس على العالم، وتقدّم المؤولين ملبِّسين لا طالبين للحق والحقيقة. وبالفعل، لا تنفصل التأويلية عن اللَّبس والالتباس والتشابه والتروح بين الظاهر والباطن؛ إذ هي لا تكون فعالة إلا في حالة احتجاب المعنى بقصة، أو أسطورة، أو تشبيه، أو مجاز، أو استعارة، أو حلم.**

أولاً: الزمن التأويلي العربي بعد القرن الثاني عشر:

حديثي عن الزمن التأويلي العربي الإسلامي سيكون قصيراً. وأُمهّد له بالقول إنّ التاريخ العربي الإسلامي يكاد يكون عبارة عن صراع بين التنوير والتأويل، بين الإضاءة العقلية والإغماض المجازي الخيالي، بين رؤية للعالم تسعى لتغييره في اتجاه المستقبل بناء على حتمية طبيعية أو ضرورة عقلية، ورؤية أخرى للعالم قائمة على تأويلٍ للنصوص العتيقة غايته خلق ظلال المعاني بدل استكشاف الحقائق المغيرة للعالم. ويشهد تاريخنا الفكري والحضاري أنّ التأويل هو الذي كان ينتصر في هذا الصراع على البرهان في أغلب الأحيان. وسأدعم قولي بقصتين من التراث:

القصة الأولى فوق الزمان والمكان نقرؤها في القرآن، وتعطينا صورة نموذجيّة لهذا الصراع غير المتكافئ بين رؤيتين للحق والخير؛ دارت بين النبي موسى ونبي غامض يسمّيه التراث أحياناً بالخضر. كان الخضر يمثّل، في هذه القصة، موقف التأويل؛ أي القدرة على خرق العقل والزمن والقضاء، بينما يمثل النبي موسى الاتساق العقلي، والسببية الطبيعية، والامتثال للأوامر الأخلاقية. وتحكي لنا القصة أن الخضر كان ينبه موسى ﴿إنك لن تستطيع معي صبرا﴾ [الكهف: 18/72]؛ أي العقل لا يستطيع فهم ما ينزل منزلة المعجزات والكرامات. وقد انتصر على موسى، على الرغم من أنّ الأعمال الثلاثة، التي قام بها، كانت لا أخلاقية، ولا عقلانية، ومن ثَمَّ لا إنسانية بالمعيار العقلي. فقد قام الخضر بأفعال خالية من المعنى للوهلة الأولى: خرق السفينة، وقتل الطفل، وإعادة بناء الجدار، أمام دهشة النبي موسى واستنكاره، ولكنه بعد أن أنهى مهمته قدّم تفسيراً يجعله يملك قدرة خارقة على العلم بالقدَر، وعلى اعتراض مكاتيبه.

القصة الثانية للصراع بين البرهان والتأويل تبدو، في الظاهر، أقلّ عجباً وغرابة من القصة الأولى، ولو أنّ لها عواقب وخيمة على مصير الحضارة العربية الإسلامية. كان بطل القصة هذه المرة الفقيه الفيلسوف ابن رشد، الذي كان يجمع بين عقلانية الفقهاء، وعقلانية الأطباء، وعقلانيّة الفلاسفة، في مواجهة خصمين كبيرين كان لهما شأن عظيم في تشكيل مصير الحضارة الإسلامية بعد القرن الثاني عشر، هما: أبو حامد الغزالي، والشيخ الأكبر ابن عربي. في المواجهة الأولى، التي لم تكن وجهاً لوجه، انتصر القاضي والفيلسوف ابن رشد على الغزالي انتصاراً عقلياً، إلا أنه لا أحد سمع بحججه وبراهينه على سموّ العقل والعلم والإرادة الإنسانية، فانهزم أمامه عملياً وتاريخياً؛ لأنّ صاحب رسالة (**قانون التأويل**)، الذي وصفه ابن رشد بالمُلبِّس وبالسفسطائي وبكاره الحق، هو الذي انتصر وساد خطابه المخضرم والمُلتبس إلى يومنا هذا. حيث نشر بتآويله ثقافة كراهية العلم والعقل والانفتاح على علوم الأمم الأخرى.

في المواجهة الثانية، التي كانت مباشرة بخلاف المواجهة الأولى، انتصر ابن عربي المتأوّل اليافع على الشيخ ابن رشد البرهاني بلعبة «نعم ولا» السفسطائية ذات الطاقة التأويلية التي لا تنفد، والتي أربكت الأخير، وأوقعته في الحيرة التي هي غاية الكشف الصوفي، لكنّها عدوة النظر

الفلسفي. ولعلّ عذوبة التمثيلات والتشبيهات والمجازات التي يستعملها التأويل في مقابل جفاف وموضوعية الاستدلالات البرهانية، كانت من أسباب الانتصار التاريخي للتأويل الكلامي والصوفي على التنوير الفلسفي والعلمي.

وقد أدت هيمنة التأويل الكلامي الصوفي على الفضاء الفكري العربي إلى إلغاء العقل، وحجب الوجود، لمصلحة الوهم والاتكال على التدخل الإلهي في حلّ كلّ مشكلة طارئة، حتى أن ابن عجيبة، في القرن التاسع عشر، كفّر كلَّ من أقرّ بظاهرة العدوى التي تحدثها الأوبئة وبقدرتها على الانتشار الذاتي، وبدّع كلّ من برهن على وجود أفعال البرء والشفاء للأدوية؛ لأن كلّ ذلك، في نظره، تدخل في الإرادة الإلهية وإشراك في وحدتها. وقد كانت النصوص المقدّسة هي الأفق الذي يفكّر فيه صاحب كتاب (**إحياء علوم الدين**) أبو حامد الغزالي، ولحظة محيي الدين بن عربي صاحب (**الفتوحات المكية** و**فصوص الحكم**)، ولذلك جاء تفكيرهما تأويلياً محضاً على مستوى المنهج والمذهب؛ أي يتحرّك ضمن رؤية رمزية للعالم قسّمته إلى ظاهر وباطن، وعقل وأسطورة، وفكر وخيال، وشريعة وطريقة، ما جعلها محاطة بالغموض والأسرار من كلّ جانب. وهكذا يتّضح كيف أنّ الالتزام بالتأويل يؤدي حتماً إلى التخلّي عن الضرورة العقلية والحتمية الطبيعية والإرادة البشرية الحرّة، هذا علاوة على الإعراض عن مبدأ فصل الذات عن الموضوع.

في مقابل ذلك، كانت لحظة ابن رشد تنويرية بالمقياس الزمني الذي وُجِدَ فيه، لا فقط لكونه أعلن فحسب عداءه السافر للتأويل رؤية ومنهجاً؛ بل أيضاً لأنّه جاهَر بولائه للأفق الأنطولوجي وانتمائه إلى الرؤية العقلانية، وتشبّثه بالتفسير بطريقة برهانيّة اقتضت منه فصل الذات عن الموضوع. صحيح أننا لا ننكر تعلّق ابنِ رشد الشديد بالنص، ولا سيّما نصّ المعلم الأول، غير أنّ تعلّقه به كان من أجل تفسيره لا تأويله؛ أي إنّ التفسير كان ذريعة للتفكير في الوجود ومواجهته مباشرة. هذا علاوة على أنّ التفسير قائم على الدلالة المنفصلة، في حين أنّ التأويل قائم على الدلالة المتّصلة.

هذا وقد عُنِيتُ منذ مدّة باللحظتين المتصارعتين، البرهانية والتأويلية، غير أنّني لم أشأ أن أقف منهما موقفاً محايداً. فأنا لا أخفي ولائي لأهل البرهان، وانتمائي إلى الأفق التنويري، ولا سيما أنّ النصّ أمسى، في هذه الأيام الأخيرة، ذريعة للذبح والقتل والإحراق وتدمير كلّ ما هو أخلاقي وجميل وإنساني في الإنسان. ومع ذلك، لا أستطيع أن أكتم جنوحي خلسة المرة تلو الأخرى إلى الموقف التأويلي ومدِّي أواصر الصلة بيني وبينه بسبب عذوبة مسلكه وقدرته على السماح للذات بأن تكون جزءاً من الموضوع. إنني لا أدعي أنني أقف موقفاً عدلاً بين البرهان والتأويل، إلا أن جنوحي إلى التأويل كان من أجل الاعتراف بحق الخيال في المعرفة والحكم، ومن أجل إعادة الاعتبار للغة بلوازمها المجازية والتمثيلية والتشبيهية، لكن دون التضحية بالعقل والاكتفاء بالنظر إلى الموجودات من وراء حجاب النص النقلي.

ثانياً: التأويلية في الزمن المعاصر :

في هـذه النقطـة مـن المقـال سـيرافقنا السـؤال الأول: مـا طبيعـة الزمـن التأويـلي؟ أَتنتمـي التأويليـة المعـاصرة إلى عـالم الحداثـة، أم أنهـا مضـادة لـه، أم هـل هـي، بالأحـرى، مـن تجليـات مـا بعـد الحداثـة؟ بعبـارة أخـرى، هـل التأويليـة فلسـفة أصوليـة في مواجهـة فلسـفات التنويـر، أم هـل بوسـعنا أن نتكلّـم عـن تأويليـة تنويريـة تأخـذ بيـدٍ الخيـالَ والتمثيـلَ، وبيـدٍ أخـرى العقـلَ والبرهـان؟

1- التأويلية بين الشفافية والالتباس:

بجهـة مـا، تقـدّم التأويليـة نفسـها باعتبارهـا **فعـلَ إضفـاء الغمـوض والالتبـاس** عـلى العـالم، وتقـدّم المؤولـين ملبِّسـين لا طالبـين للحـق والحقيقـة. وبالفعـل، لا تنفصـل التأويليـة عـن اللَّبـس والالتبـاس والتشـابه والـتراوح بـين الظاهـر والباطـن؛ إذ هـي لا تكـون فعالـة إلا في حالـة احتجـاب المعنـى بقصـة، أو أسـطورة، أو تشـبيه، أو مجـاز، أو اسـتعارة، أو حلـم؛ أي حينـما يكـون النـص حجابـاً للوجـود. في هـذا الجـو الهرمـسي تغـدو وظيفـة **التأويـل رفـعَ الحجـاب عـن معنـى الوجـود**، عـن طريـق **العبـور** بـه مـن ظاهـره اللغـوي إلى باطنـه المجـازي. ويذكرنـا العبـور بالترجمـة العربيـة لكتـاب أرسـطو **بـيري إرمينيـاس** بكتـاب **العبـارة**، وعلـم «تأويـل الأحـلام» **بتعبـير الرؤيـا**. بيـد أن العبـور مـن المعنـى الظاهـر إلى المعنـى الباطـن لا يعنـي ردّ الظاهـر إلى الباطـن، وإنّمـا استكشـاف الباطـن بوصفـه عالمـاً مسـتقلاً بدلالتـه الذاتيـة ومنطقـه الخـاص.

وقـد كان تقسـيم النـص أو العـالم **إلى ظاهـر وباطـن** ذريعـة لتنسـيب فكـرة الحـق والخـير؛ أي لإدخـال الالتبـاس عليهـما. فالحـقّ، في نظـر التأويـل العرفـاني، مثـلاً، يمكـن أن يكـون في جانـب المتصارعـين حولـه معـاً؛ لأن «كلّ واحـد لـه وجـه في الحـق ومسـتند» كـما قـال ابـن عـربي؛ فنفْـسُ الفعـل قـد يكـون معصيـة مذمومـة في نظـر العمـوم، ومعصيـة محمـودة في نظـر أهـل الشـهود؛ لأن لهـؤلاء مِحَـكّاً للحـق والخـير «لا يسـتطيعه الآخـرون». وتعزيـزاً لهـذا الموقـف التأويـلي يقـول أحـد الصوفيـة: «إن الغايـة في الحـق هـي الحـيرة». هكـذا تفضّـل تأويليـة الصوفيـة أن تبقـى في منطقـة «**كأن**»، لا في منطقـة «**أن**»، في منطقـة **المحـاكاة والتمثيـل**، لا في منطقـة الـشيء في ذاتـه. وفي مجـال المحـاكاة تتبـدّد الحقيقـة والحـق والعقـل، ولا يبقـى سـوى البحـث عـن المعنـى، أو ظـل المعنـى المتـواري وراء الكلـمات.

التأويـل، إذاً، فعـل للتلبيـس، والمـؤول ملبّـس بالمعنيـين الحـرفي والمجـازي؛ فهـو يكسـو الحـروف والكلـمات والقصـص لباسـاً فـوق لبـاس، ويطمـس الحـدود بـين الحـق والباطـل. عـلى هـذا النحـو تكـون التأويليـة، التـي هـي محبـة التأويـل، مضـادة بطبيعتهـا للتنويـر الـذي غايتـه التمييـز والوضـوح لتحقيـق مرتبـة الشـفافية، التـي لا أسرار فيهـا ولا غوامـض. وأهـل التأويـل يَعـدّون كلّ محاولـة لرفـع الغمـوض والالتبـاس عـن قصـص الوجـود وحكاياتـه إفقـاراً لـه، بـل يـرون أنّ الخـروج مـن أزمـة الحداثـة يكـون بالرجـوع إلى الالتبـاس والغمـوض، ولا سـيما غمـوض الإنسـان الـذي يضمـن لـه غنـاه.

بينما كانت التأويلية الوسطوية تبحث عن العقل داخل اللاعقل؛ أي عن اللاعقل العقلي، تبحث «التأويلية ما بعد الحداثية» عن اللاعقل داخل العقل؛ أي تبحث عن العقل اللاعقلاني.

ولا تكتفي التأويلية بمعاداتها للتنوير؛ بل تضيف إلى ذلك معاداتها للأنطولوجيا؛ فلم يعد الوجود، بالنسبة إلى التأويلية، هو الذي يحدّد القيمة؛ بل أضحت **القيمة هي التي تؤسس الوجود**. لكن إذا علمنا أنّ **الإنسان** هو الذي يعطي **الوجود** معناه و«**قيمته**»، وكان الإنسان أصلاً **كائناً مشبوهاً، مُلْتَبساً ومتلبّساً**، هذا إن لم يكن كائناً **لقيطاً** بسبب خطيئته الأولى، فإنّ **الوجود** سيصبح، تبعاً لذلك، **مشبوهاً وملتبساً؛ أي خليطاً بين الخير والشر، بين الحق والباطل**. وهذا ما يجعل التأويلية **فلسفة ما بعد حداثية**.

هل معنى هذا أنّ الزمن التأويلي زمن محافظ وأصولي؟ نعم ولا؛ لأنّه بدلاً من أن يقوم أهل التأويل بمهمات تغيير العالم، يكتفون بتأويله، بدلاً من أن **يفكّوا شيفرات الوجود لتغييره**، يكتفون **بفكّ شيفرات النصوص**، شيفرات القصص والأساطير والاستعارات الدينية الموجودة في النصوص. ومع ذلك، لا يمكن أن ننكر أنّ الإنسان يلجأ إلى التأويل كلّما نشبت أزمة بين النص والواقع؛ أي متى أصبح الواقع غير متلائم مع النص، ما يعني أنّ ممارسة التأويل تنطلق من حاجيات ومتطلبات مستجدة في الزمن الحاضر. بهذه الجهة يمكن القول إنّ التأويلية ملقاة هي الأخرى على المستقبل، وليست حبيسة الماضي. وبالفعل، على الرغم من أنّ التأويلية نشأت على ضفاف التيولوجيا والتفسير (تفسير الكتب المقدسة)، قدَّمَت نفسها، خصوصاً بعد هايدغر وغادامر، بوصفها **فلسفة ما بعد حداثية**، أو على الأقل ذات طموح ما بعد حداثي، إلى الحد الذي يسمح لنا بالقول إن التأويلية هي إحدى علامات زمن ما بعد الحداثة. ومما يدل على ذلك انفتاحها على كل الفلسفات والمناهج، حيث نجد التأويلية الفيلولوجية (شلايرماخر)، والتأويلية السيكولوجية (ديلتاي)، والتأويلية الفينومينولوجية (هوسرل)، والتأويلية الوجودية (هايدغر)، والتأويلية العملية القائمة على الأحكام المسبقة (غادامر)، وتأويلية الاشتباه والالتباس (ريكور)، والتأويلية التحليلية (أوتو آبل)، والتأويلية التفكيكية (هابرماس).

2- تضايف العقل واللاعقل :

من بين ما يميز الفلسفة التأويلية نقدها الشديد للعقل، سواء أخذناه بمعنى اللوغوس أم بمعنى النوس، فلم يعد العقل مبدأ مقدساً يتصف بالحياد والنزاهة والأمانة والموضوعية العلمية الكفيلة بقيادة الإنسان بقوة وثبات نحو إدراك الحقيقة؛ بل أصبحت خاضعة، في نظر أهل التأويل، للأحكام المسبقة للثقافات التي يعيش فيها المفكر. ونتيجة لنقدها الجذري للعقل، جرى تحويله من لوغوس استدلالي إلى لوغوس لغوي، فإلى لوغوس خيالي منفتح على القلب والخيال. هكذا يكون الفكر التأويلي

قد **نظر إلى العقل** من خلال **أفق لاعقلي**، وكأن اللاعقل هو الجذر الخفي للعقل. وهذا يعنى أن ما كانت تُعدُّ حدوداً لا يحق للعقل تجاوزها، تمّ تجاوزها واستيعابها في فضائه لتصبح جزءاً منه.

بهذه الجهة يمكن اعتبار انتشار الهرمينوطيقا، بمختلف مدارسها وتياراتها، مؤشراً على **انحسار العقلانية لمصلحة اللاعقلانية**، وكأنّ **انتكاس فكر التنوير لمصلحة فكر التأويل علامة على طغيان النزعة الأصولية على الفكر البشري**. نعم، لم تذهب التأويلية المعاصرة إلى حدّ التلويح بأفول العقل، كما فعل عتاة اللاعقلانيين، ولكنها شجعت على البحث عن الميتوس بدل اللوغوس، عن القلب والشعور بدل العقل والذهن من أجل أن تعيد النظر في الأسطورة وتعدُّها أداة انفتاح على الوجود، بعد أن استحوذ العقل على مهمة الانفتاح هذه زمناً طويلاً. لم يعد العقل قادرا على حجب اللاعقل وإلغائه، لأنه مهما قيل عن اللاعقل فسيبقى يشكل أحد جوانب العقل نفسه، إن لم يكن يشكل وجهه الحقيقي الخفي عنا. فالعقل منغمر في اللاعقل من كل جانب، علاوة على أنّه يشكّل أفقه البعيد الذي لا يمكن إدراكه. وكلما اعتقَدَ العقلُ أنه حقّق أشواطاً كبيرة في الابتعاد عن اللاعقل وعن أساطيره، يباغته هذا الأخير من حيث لا يحتسب ليسكن في طياته. وفي مقابل ذلك، مهما ابتعدت التأويلية عن العقل فهي عائدة إليه لا محالة؛ لإضاءة الغوامض والأسرار التي تشتغل عليها.

وقد يتراءى لنا أن الرغبة في إعادة ربط العقل باللاعقل هي أمر مشترك بين «التأويلية ما بعد الحداثية» و«التأويلية قبل الحداثية». غير أنّ الفرق بينهما كبير؛ إذ بينما كانت **التأويلية الوسطوية** تبحث عن العقل داخل اللاعقل؛ أي عن اللاعقل العقلي، تبحث «**التأويلية ما بعد الحداثية**» عن اللاعقل داخل العقل؛ أي تبحث عن العقل اللاعقلاني. وقد كان مدخل التأويلية المعاصرة إلى **تضمين اللاعقل داخل العقل** هو **التاريخية** و**النسبية**.

وموازاة لذلك، مهما كان تقدّمنا في سعينا للحصول على قدر أكبر من **الموضوعية والشمولية**، فإننا سنكتشف **الذاتية في قلب الموضوعية**. وهذا ما قامت به الحداثة الفلسفية منذ ديكارت، وخاصة منذ كانط، حيث أصبحت الموضوعية مرآة للذاتية، وليس العكس كما كان الحال قبلهما. وهذه، في نظرنا، هي **البداية الحقيقية والأصلية لحقبة التأويل المعاصرة**. بيد أنّ ما أضافته التأويلية إلى هذه الفكرة هو ربطها الذاتية بالولاء الثقافي والعقدي اقتداء بنيتشه، وفرويد، وماركس. فإذا سلّمنا بأن كل موضوعية مُسخّرة من قِبَل ثقافة معينة لقضاء مآرب غير منظورة، أدركنا أن **الشمولية والإجماع** المنعقد حول المعارف العقلية هو سراب بعيد المنال. ونقد أسس العلم على هذا النحو دليل آخر على الطابع الأصولي في التأويلية.

3- التأويلية تحول من الوجود إلى اللغة:

التأويلية فلسفة ما بعد حداثية كذلك؛ لأنها تربط الوجود **باللغة** ربطاً ذاتياً عن طريق

الوجـود بمصير **الإنسـان** الـذي يملـك ناصيـة اللغـة. اللغـة أصبـح لهـا، في الأفـق التأويـلي، **ثقـل أنطولوجـي؛** لأن **الوجـود صـار انعكاسـاً للغـة** وليـس العكـس. وبالفعـل، آلـت التأويليـة عـلى نفسـها أن تأخـذ ﴿الكتـاب بقـوة﴾ [مريـم: 19/12]؛ أي أن تجعـل الوجـود تابعـاً للغـة، وخاصـة إذا كانـت **لغـة قويـة، لغـة مريـدة**، لا لغـة هشـة متخاذلـة. إنّ **تحويـل الوجـود إلى لغـة** عـن طريـق **تحويـل اللغـة إلى وجـود**، جعـل **الوجـود عبـارة عـن تأويـل**، عبـارة عـن **قصـص ومجـازات ورمـوز وعلامـات** تنتظـر مـن يؤولهـا، ويكشـف عـن معناهـا.

التأويليـة محاولـةٌ لتأسـيس علاقـة لغويـة أو «**مـا بـين لغويـة**» مـع النـص مـن أجـل **تفكيـك دلالاتـه وإعـادة بنائهـا.** وأقصـد بذلـك تفكيـك الأقـوال التـي صيغـت **لحكايـة قصـة الوجـود. والتأويـل، أيضـاً، هـو علاقـة بـين أقـوال تأويليـة** لإضفـاء «العقلنـة» عـلى النـص. ولا يهـمّ التأويـل أن يكـون المعنـى خياليـاً، تمثيليـاً أو محاكيـاً، طالمـا أنّـه معنـى يـسري في النـص بقـوة وبـكلّ حمولتـه القيميـة.

لكـن عـلى الرغـم مـن رفـع التأويليـة لقيمـة اللغـة إلى مسـتوى المبـدأ الأول للوجـود، تبقـى لغـة **عرَضيـة، متحولـة، كيفيـة**، وليسـت لغـة جوهريـة، ثابتـة ماهويـة. **فـما يهـم المـؤوّل المعـاصر ليـس المبـادئ والجواهـر، وإنّمـا العلاقـات والإضافـات والنسـب والتحـولات والكيفيـات والتفاعـلات والانفعـالات**. غـير أنّ هـذه الرؤيـة العلائقيـة هـي التـي تسـمح للمـؤول أن ينسـج **علاقـة ونسـبة** بينـه وبـين المـؤوَّل. بهـذه الجهـة يصبـح العقـل التأويـلي اسـماً آخـر للقلـب الـذي يسـتطيع **معرفـة الوجـود والانفعـال بـه** في الوقـت نفسـه.

خاتمة:

وقفنـا عنـد زمنـين تأويليـين مختلفـين، لكنّهـما يتقاطعـان في ملامـح، ويتقابـلان في ملامـح أخـرى: الزمـن التأويـلي مـا قبـل الحـداثي والزمـن التأويـلي مـا بعـد الحـداثي. يشـترك التأويـلان في أنهـما موقـف هرمـسي مـن العـالم. لكـن هرمـس لا يمكـن أن يُفهـم دون مقابلـه؛ أي لا يمكـن أن يفهـم اللاعقـل دون عقـل، ولا يمكـن فهـم التأويليـة دون تنويـر. ولكونهـما موقفـين متضاديـن، هـما في صراع دائـم، تـارة ينتصر هـذا، وتـارة ينتـصر ذاك. في الغـرب تـم حسـم هـذا الـصراع الأزلي لمصلحـة التنويـر في زمـن الحداثـة، دون أن تتـلاشى التأويليـة التـي ظلّـت تشـكّل مـا يشـبه هوامـش وحـواشي عـلى التنويـر. أمـا بالنسـبة إلينـا، فبعـد القـرن الثـاني عـشر، قـرن ابـن رشـد، انتـصرت التأويليـة في صيغتيهـا الكلاميـة والصوفيـة، وظلّـت سـارية المفعـول إلى أن طـرأت عليهـا التأويليـة مـا بعـد الحداثيـة، فلقمتهـا لغايـة إنتـاج تأويليـة هجينـة.

مـا يميـز التأويليـة المعـاصرة أنهـا لا تغلـق أبـواب الحـوار والنقـاش لمزيـد مـن التأويـل ومـن إلبـاس الكلـمات بالمعـاني. فـما دامـت الغايـة مـن الفعـل التأويـلي إبـراز المعنـى مـن **وجهـة نظـر ذاتيـة**، وذلـك بـ «عقلنـة» القصـة والحكايـة، فـإنّ بـاب المداولـة التأويليـة سـيظلّ مفتوحـاً عـلى الـدوام. غـير أنّ فـرض العقلنـة عـلى قـول غـير عقـلاني لا يتـمّ عـن طريـق **البرهـان أو الدلالـة المتصلـة**، بـل عـن طريـق **التغيـير**

في معـاني الأسـماء والرمـوز بتبنـي **الدلالـة المنفصلـة**. وبحكـم ارتبـاط الفعـل التأويـلي **بالـذات المؤوِّلـة**، يبقـى فضـاؤه **لا محـدوداً**؛ إذ ينفتـح عـلى الواقـع واللاواقـع، عـلى الحقيقـة والوهـم.

ولأن الرؤيـة التأويليـة قائمـة عـلى مبـدأ مرفـوض أصـلاً في الأنطولوجيـا، وهـو **مبـدأ الـدور المنطقـي**، فـإن البدايـة والأوليـة تفقـدان معنييهـما، وتغـدو الأوائـل مخالطـة لمـا هـي مبـدأ لـه، تؤثـر فيـه، وتتأثـر بـه، تفعـل فيـه وتنفعـل بـه، كـما يسـمح الـدور المنطقـي للمبـادئ أن تـؤدي دوراً توسـطياً؛ لأنهـا غـير لابثـة، ولا مسـتقرة؛ بـل هـي في تحـول مسـتمر، تتبـادل المواقـع مـع مـا هـي مبـدأ لـه، في مقابـل الأنطولوجيـا التـي يبـدو فيهـا الأول لا ثـاني لـه.

يذكرنـا هـذا الجـو التأويـلي بأمباذوقـل، بخليطـه الـذي يشـتمل عـلى الحـب والكراهيـة، عـلى مبـدأ الوحـدة والتفكيـك. التأويليـة المعـاصرة هـي، بجهـة مـا، إعـادة اكتشـاف الجـو الأمباذوقـلي المحفـوف بالرموز والأسرار والتناقضـات التـي يجـب فـك طلاسـمها، والمفعـم بازدواجيـة الظاهـر والباطـن اللذيـن ينبغـي العبـور مـن أحدهـما إلى الآخـر. وفي هـذا الجـو الأمباذوقـلي أعـادت التأويليـة المعـاصرة اكتشـاف غنـى **الكتـب الدينيـة الكـبرى** التـي تعـرض الوجـودَ عـلى شـكل قصـة مرتبطـة بالإنسـان مرتكـب الكبـيرة، وتحثنـا عـلى تأويـل رموزهـا وإحالاتهـا وتناقضاتهـا وتخيلاتهـا العجيبـة، بسـبكها في منظومـة عقليـة قابلـة للفهـم.

إن شـعورنا بالحاجـة إلى تأويليّـة تنويريـة يحركـه إدراكنـا أنّ **الإنسـان** لم يعـد راعـي الوجـود، بـل **ثقـبٌ أسـود يبتلـع الوجـود**؛ كـما يحركـه اكتشـافنا خيانـة الإنسـان لأمانـة خلافـة اللـه في الأرض، حيـث صـار يخربهـا ويخـرب مـن فيهـا اسـتناداً إلى تأويـلات شـيطانية. وبتخـلي الإنسـان عـن واجـب الرعايـة والخلافـة، يفقـد الوجـود قيمتـه، والحقيقـة جاذبيتهـا، ونقطـة ارتكازهـا، فتغـدو متأرجحـة لا قـرار لهـا بـين الحـق والباطـل.

هـل معنـى هـذا أننـا ينبغـي أن نتخـلى عـن فكـرة كـون **الإنسـان هـو الموجـود الـذي يجـب أن يحتكـر الـكلام باسـم الوجـود**، والعـودة إلى **إعطـاء الكلمـة للوجـود نفسـه**، والرجـوع إلى كهـف الهرمسـية، في مقابـل التنويـر الـذي هـو نضـال عنيـد للخـروج منـه إلى النـور. لكـن إذا كانـت الأصوليـات تخـرج مـن التأويليـات، ألا يكمـن الصـواب في ممارسـة التأويـل بكيفيـة تنويريـة حتـى يتوقـف عـن توليـد الأصوليـات، ويتحـول التأويـل إلى تنويـر؟

مـا نخشـاه هـو أن يوقـظ النظـر إلى الوجـود، عـبر حجـاب النـص، التنـين التأويـلي المقـدس ذا الـرؤوس السـبعة، الـذي ينفـث النـار في كلّ ناحيـة واتجـاه بطريقـة عمائيـة لا ضمـير لهـا ولا ديـن، دون أن يسـتطيع العقـل العـربي «التنويـري» مواجهتـه؛ لأنـه كلّـما اتخـذ مبـادرة لتطويقـه تحولـت إلى فـخّ يمنعـه مـن التحـرك داخلـه.

تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا بالاعتماد على نور خالص مجيد

المنصف بن عبد الجليل*

حدود المسألة:

لعلّ أهمّ ما يظهر من الكتاب الجماعي، الذي أشرف على نشره الباحث الهولندي مارتن فان برونسن (**التطوّرات المعاصرة في الإسلام الإندونيسي**)[1] سنة (2013)، أربعة آراء جديرة بالمناقشة:

يتمثّل الرأي الأوّل في أنّ الإسلام الإندونيسي ظاهرة تتجاوز الحدّ الدينيّ الصرف، لتمازج الشأن السياسي، والحزبي، والحركي، والمعرفي، والثقافي، فضلاً عن التنظّم الاجتماعي، والتشكّل الاقتصادي. والحاصل من هذا أنّ الإسلام في إندونيسيا معنيّ بكلّ التقلّبات التي يشهدها المجتمع، إلى حدّ أنّه لا تثبّته المقالات مهما كانت وجاهتها، حتّى تأتي تأويلات أخرى سدّاً للحاجة، وبلوغاً للأرب السياسي وغيره.

ويهمّ الرأي الثاني كثرة الجمعيّات، والمؤسّسات، والأحزاب، والحركات، والمنظّمات، والهيئات، والمدارس

> **لو صاغ نور خالص مجيد فهمه للحداثة وتطبيقاته على غير نموذج الإصلاحيين والتوفيقيين، لكان الأثر أشدّ، والتجديد أوضح، والانقطاع عن التلفيق أقرب إلى الإقناع. أمّا مهادنة الأصوليّة، والأخذ بفكرها، وإن من طرف، فإنّه يتحوّل إلى سلفيّة أشدّ تحوّطاً من التجديد والتحديث.**

* جامعة سوسة – تونس.

1- Martin Van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2013.

التـي تدّعـي تمثيـل الإسـلام. وقـد عـدّ نـاشر الكتـاب (123) مؤسّسـةً تشـتمل عـلى كلّ الأنشـطة التـي ذكرنـا، بمـا فيهـا النشـاط الطبّـي. ويـدلّ مثـل هـذا العـدد عـلى تفـرّع الظاهـرة الإسـلاميّة في شرايـين المجتمـع، واحتلالهـا ضمـن النقـاش الدائـر موضعـاً حيويّـاً ومهـمّاً. وهـو مـا ينزّلهـا حتـماً ضمـن مسـار تاريخـيّ يصنعـه المجتمـع الإندونيـسي بمـا يحقّـق توازنـه، وحسـن انتظامـه.

ويعنـي الـرأي الثالـث تأثّـر الظاهـرة الإسـلاميّة في إندونيسـيا بعلاقاتهـا مـع المراكـز النشـيطة في العـالم، ولاسـيما منهـا مراكـز الوهّابيّـة في شـبه الجزيـرة العربيّـة؛ كـما يشـير الـرأي الثالـث في الكتـاب إلى العوامـل العرقيّـة التـي تطبـع الفكـر الإسـلامي الإندونيـسي، في اتّجـاه منـه، بالطابـع الأصـولي المحصّـن لمثـل الجسـم العـربيّ هنـاك مـن الاندثـار وفقـدان السـيادة. وهـو مـا يظهـر في مثـل سـولو مـن جزيـرة جـاوة. وكذلـك الشـأن في أتشـيه (Aceh)، وجنـوب سـولواسي (South Sulawesi)، حيـث تطبّـق الشريعـة فعـلاً، ولا يلتفـت إلى القوانـين النافـذة في بقيّـة الجـزر الإندونيسـيّة.

أمّـا الجانـب الرابـع، فيتعلّـق بمقالـة مركزيّـة في الكتـاب، ومضمونهـا، مـن خـلال اسـتقراء ميـدانيّ ودراسـة للأدبيّـات الفكريّـة الصـادرة عـن المثقّفـين والمفكّريـن والعلـماء عـلى حـدّ سـواء، أنّ الرؤيـة الإسـلاميّة في الأفـق الإندونيـسي تنـزع نحـو المحافظـة والأصوليّـة، كـما يظهـر في تزايـد عـدد المؤيّديـن لتطبيـق الشريعـة، والفتـاوى في منـع التعدّديّـة، وحريّـة الأقلّيـات، ومـا إلى ذلـك مـن الشـؤون الحيويّـة في تشـكّل الحيـاة المدنيّـة. ويرمـي الكتـاب إلى تفسـير ذلـك النـزوع مـن الواقـع الإندونيـسي ذاتـه.

إنّ هـذه الجوانـب الأربعـة، التـي وصفهـا الكتـاب، تجـلي، مـن زاوية أخـرى، زاويـة الفكـر التجديدي في إندونيسـيا، جهـد كوكبـة مـن المفكّريـن الذيـن انكبّـوا عـلى دراسـة التاريـخ الإسـلامي، وتأوّلـوا القـرآن والحديـث، وقلّبـوا الفقـه والمدوّنـات الأصوليّـة، ونظـروا في العقائـد، والتصـوّف، والفلسـفة بمـا أغنـى طـرق النظـر عندهـم، وقاسـوا ذلـك المـتن الواسـع بمـا علمـوه مـن فلسـفة الحداثـة، وتاريخهـا في آفاقهـا الأصليّـة؛ وأنشـؤوا مقـالات في الحداثـة والإسـلام بمـا يناسـب روح المجتمـع الإندونيـسي وثقافتـه. وكان نـور خالـص مجيـد (1939-2005) مـن أبـرز أولئـك المجدّديـن؛ بـل أسّـس، بعـد انتشـار أفـكاره واكتسـابه وجاهـة علميّـة وفكريّـة، جامعـة برامدينـة (Paramadina)، التـي تُعَـدّ اليـوم مـن أهـمّ المؤسّسـات التعليميّـة، التـي تُعنَـى بتحديـث الفكـر الدينـي والمسـاهمة في تنميـة القيـم المدنيّـة مـن أجـل مجتمـع إندونيـسيّ تعـدّدي وحـداثي.

نهتـمّ، في هـذا البحـث الوجيـز، بمقالـة نـور خالـص مجيـد في الحداثـة وتوابعهـا في تأويـل النـصّ القـرآني والتاريـخ الإسـلامي. وغايتنـا أن نرسـم مدخـلاً إلى اتّجـاه مـا يسـمّى في الأفـق الإندونيـسي «الإسـلام الليبـيرالي» (Liberal Islam)، الـذي أسّسـه نـور خالـص مجيـد نفسـه، ويخلفـه في إشـاعته اليـوم لطفـي الشـوكاني (Luthfi Assyaukanie)، وأولي الأبشـار عبـد اللـه (Ulil Abshar Abdalla)، اللـذان أسّسـا مـا يسـمّى اليـوم اصطلاحـاً «شـبكة الإسـلام الليـبرالي» (Jarigan Islam Liberal, JIL). ويُعـدّ الإسـلام الليـبرالي مـن أهـمّ المسـاهمات في تجديـد الفكـر الإسـلامي المعـاصر في إندونيسـيا؛ بـل يـرى فيـه البعـض، مثـل

آن كـول (Ann Kull)، الأسـتاذة في جامعـة لونـد السـويديّة، تأويـلاً جديـداً للتاريـخ الإسـلامي (والقـرآن) في الأفـق الإندونيـسي. ويسـعى اسـتقراؤنا فكـر نـور خالـص مجيـد إلى لفـت النظـر إلى ثلاثـة مكوّنـات دقيقـة لا يفهـم ذاك الفكـر إلا بهـا؛ يتمثّـل المكـوّن الأوّل في أنّ سـيرة الرجـل العلميّـة قـد طبعتهـا شـخصيّة فضـل الرحمـن ورؤيتـه، بعـد أن اسـتقرّ في الولايـات المتّحـدة الأمريكيّـة، وبرهـن ذلـك الانطبـاع عـلى تقيّـد مقالـة نـور خالـص مجيـد في الحداثـة بالحـدود التـي سـيّجت مقالـة فضـل الرحمـن نفسـه. ويـدور المكـوّن الثـاني عـلى محدوديّـة مقالـة نـور خالـص مجيـد في الحداثـة؛ لأنّـه نحـا فيهـا منحـى توفيقيّـاً مـن أجـل أن يعالـج قضايـا مجتمعـه بمـا لا يراجـع المسـلّمات الدينيّـة. والحاصـل، في نظرنـا، أنّ مقالـة نـور خالـص مجيـد حملـت في ذاتهـا بـذرة تهافتهـا، ويُعـدّ ذلـك سـبباً مـن أسـباب انتـكاس الجهـد التحديثـي، وعـودة الأصوليّـة الدينيّـة إلى شـدّتها. ونعنـي بالمكـوّن الثالـث أنّ نـور خالـص مجيـد قـد صـاغ مثـالاً آخـر للمسـألة التأويليّـة لا تتمثّـل طرافتـه في بنـاء نظريّـة تأويليّـة جديـدة، بـل تتّضـح جدّتـه المثـيرة في نـوع التطبيقـات الفقهيّـة والتشريعيّـة، بمـا يضمـن اسـتمرار التعدّديّـة الدينيّـة والإثنيّـة والثقافيّـة في إندونيسـيا، ويرسّـخ البعـد الإنسـاني والكـوني في القيـم الإسـلاميّة، وهـو مـا يحـوّل مقالـة الحداثـة عـلى لسـانه وتطبيقاتهـا ذات أفـق تمجيـدي وحجاجـي.

في أوائل الأفكار: نور خالص مجيد واستبطان البانشسيلا:

يشـير مَـن ترجـم لنـور خالـص مجيـد إلى علاقـة الرجـل بـآدم مالـك (1917-1984) النائـب الثالـث للرئيـس سـوهارتو. ويبـدو أنّ نـور خالـص مجيـد قـد اقتفـى أثـر مالـك في اعتبـاره البانشسـيلا وصحيفـة المدينـة التـي أنشـأها النبـي في المدينـة وثيقتـين متماثلتـين في الـروح. وارتـأى مالـك أنّ الصحيفـة تسـمح بالمسـاكنة الآمنـة والسـلميّة بـين المسـلمين وغيرهـم مـن أهـل الديانـات الأخـرى. وكـذا ظنّـت البانشسـيلا ذات المبـادئ الخمسـة، وهـي: (1) الإيمـان بإلـه واحـد؛ (2) إنسـانيّة عادلـة ومتحـضّرة؛ (3) وحـدة إندونيسـيا؛ (4) نظـام ديمقراطـي بالحكمـة التـي تضمنهـا الشـورى والتمثيـل؛ (5) العدالـة الاجتماعيّـة لـكلّ الشـعب الإندونيـسي. ويبـدو أنّ نـور خالـص مجيـد قـد بقـي وفيـاً لهـذه النظـرة إلى حـين تأسيسـه جامعـة برامدينـة (Paramadina) وترجمتهـا مـن أجـل مجتمـع كمجتمـع المدينـة، ظنّـاً أنّ مجتمـع المدينـة مكفولـة حريّتـه الدينيّـة، ومضمونـة تعدّديّتـه؛ ومحميّـة حقوقـه عـلى أسـاس المسـاواة في الحقـوق الإنسـانيّة والواجبـات اللازمـة. ويبـدو أنّ نـور خالـص مجيـد قـد ذهـب مذهبـين في تـأوّل المسـألة الدينيّـة في الصحيفـة والتاريـخ البالـغ زمـن الحـاضر: أوّلهـما أنّ الأديـان الإبراهيميّـة تنهـل مـن مشـكاة واحـدة، وأنّ بينهـا جوانـب متماثلـة وأخـرى مختلفـة، اسـتجابة لعصورهـا، وأوضـاع مجتمعاتهـا؛ مثلـما أنّ بينهـا اسـتمراراً؛ والثـاني أنّ الإيمـان بإلـه واحـد لا يعنـي حتـماً إلـه المسـلمين. ومـن ثـمّ قـال نـور خالـص مجيـد بالتعـدّد في شـأن الألوهيّـة، تمامـاً كـما قـال بالتعـدّد في الفكـر والسياسـة والمجتمـع. ولكـن مـاذا عـن البوذيّـة والهندوسـيّة وأتبـاع الديانـات الصينيّـة؟ يـرى مجيـد أنّ لهـا مـا يمكـن اعتبـاره شـبهة كتـاب (هكـذا) وفيـه عقائـد أساسـيّة عـن وحدانيّـة الإلـه. كـما يقـرّ أنّ أصحـاب هـذه الديانـات قـد حـادوا

عـن التوحيـد الصحيـح، كـما حـاد اليهـود والنصـارى بتغييرهـم مـا بأيديهـم مـن الكتـب، أخـذاً بمـا جـاء في القـرآن مـن أمـر التحريـف؛ ولكـنّ الحاصـل، في نظـر نـور خالـص مجيـد، أن نتوخّـى نظـرة احتوائيّـة (Inclusive) لا إقصائيّـة، لأنّـه لا يوجـد فـرق جوهـريّ بـين رسـالات الديانـات الكـبرى في العـالم[1].

ولـئن كنّـا لا نعـترض مبدئيّـاً عـلى النظـرة الاحتوائيّـة إلى الأديـان، فإنّنـا لا نقبـل ذلـك دون تأسـيس لمـا يـشرّع لتلـك النظـرة أصـلاً. ومعنـاه أنّـه لا تُقبـل تلـك النظـرة إذا اشـترطنا في صحّـة العقائـد مـا يقولـه القـرآن؛ عندهـا سـيكون التفكـير لاهوتيّـاً إيمانيّـاً، وفي ذلـك ضيـم يدخـل عـلى العقائـد المخالفـة؛ بـل يوجـد مـن العقائـد والأديـان القديمـة مـا لا إيمـان فيـه بإلـه واحـد؛ فكيـف السـبيل إلى مسـاكنة هـؤلاء واعتبارهـم مـن الأمّـة الإنسـانيّة المكفولـة حقوقهـا بالـشروط الإنسـانيّة قبـل غيرهـا؟ لا يبـدو الـرأي عنـد نـور خالـص مجيـد مبنيّـاً عـلى أسـاس متـين. أمّـا تأويلـه البانشسـيلا إحيـاء لصحيفـة المدينـة أو الدسـتور الـذي وضعـة النبـيّ فـور هجرتـه إلى المدينـة، ففيـه اختـزال تاريخـيّ وثقـافيّ واجتماعـيّ لا يسـمح البتّـة باعتـماد مبـدأ التعـدّد الدينـيّ مطلقـاً دون قيـود ناظمـة. ولـو كان الأمـر عـلى مـا ارتـأى نـور خالـص مجيـد مـا كان للنبـيّ أن يحمـل مخالفيـه عـلى الهجـرة عـن المدينـة. إنّ هـذه الأفـكار الأولى، التـي أعلنهـا نـور خالـص مجيـد، سـتجد صـدى في محيـط مثـل إندونيسـيا، وسـتلقى معارضـة شـديدة مـن العلـماء السـلفيين هنالـك. ولكـنّ حاجـة المجتمـع إلى مبـدأ التعـدّد الدينـي والعرقـي والسـياسي، ثقافـةً تيـسّر وحـدة الشـعب بتنوّعـه وتعـدّد رؤاه، سـتمهّد الطريـق لتلـك الأفـكار. ويبـدو أنّ المحـاضرة، التـي ألقاهـا في الثـاني مـن شـهر كانـون الثـاني/ ينايـر سـنة (1970) في جاكرتـا، بمناسـبة عيـد الفطـر، وأطلـق فيهـا عبارتـه المشـهورة: «نعـم للإسـلام، لا للأحـزاب الإسـلاميّة»، قـد رشّـحت الرجـل ليكـون أحـد التحديثيـين الجـدد (Neo-modernist) كـما وصفـه أحـد الباحثـين المعاصريـن[2] أخـذاً بـرأي فضـل الرحمـن الباكسـتاني في «التحديثيـين الجـدد» مـن المسـلمين؛ وفضـل الرحمـن كان هـو نفسـه أسـتاذ نـور خالـص مجيـد عنـد التحاقـه بجامعـة شـيكاغو للدراسـة والبحـث. كان عـلى نـور خالـص مجيـد أن يعايـن مجتمعـه متعـدّد

1- Ann Kull, *Modern Interpretation of Islamic History in the Indonesian Context. The case of Nurcholish Majid*, p. 5.

2- On the concept "Neo-Modernism" that was initially proposed by Fazlur-Rahman, then taken up by a group of Indonesian intellectuals who have been in contact or Fazlur Rahman's disciplines, see Fazlur Rahman, Muslim modernism in Indo-Pakistan sub-Continent", in. SOAS, 21 (1958), p. 98-99; also Navin Ghulam Haider Ali, *Fazlur Rahman: A Muslim Modernist*, unpublished PhD Thesis, Pakistan Study Center, University of Karachi, 2014, p. 103, footnote 28. Concerning the appropriation of the concept by Indonesian intellectuals including Nurcholish Majid, see Greg Barton, "The International Context of the emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia", in M.C. Ricklefs (ed), *Islam in the Indonesian Social context*, Melbourne: CSEAS, Monash University, 1991, p.75; Siti Fathimah, *Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Majid*, unpublished MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1999, p. 95-105.

الحداثة الإسلاميّة أمر ممكن، وهو الرهان الذي على المسلمين اليوم أن يواجهوه بأن يتوخّوا فهماً عقلانيّاً للظواهر، وأن يقبلوا مرّة أخرى أن العلمانيّة الحيّة ليست إعلاناً لزوال الإيمان، وبطلان الدين.

الأديان، وكان عليه أن يعتبر الإسلام العربيّ الذي وفد عن طريق التجارة إلى إندونيسيا، واستقرّت جماعات منه بمواطن داخليّة كان فيها أديان وضعيّة، وعقائد مسيحيّة، فضلاً عن البوذيّة وأديان صينيّة؛ وكان على هذه الأديان أن تقبل بعضها بعضاً، دون تناحر. وكذا التوابع في المناكح، والمواريث، وتنظيم العمل، والتدبير السياسي، والتنظيم الاجتماعي، والتفكير أصلاً. ولو كان كلّ ذلك يتمّ بالدين، ويُساس بالشرع، لاختلّ ما به وحدة الشعب الإندونيسي وصلابة لحمته. لذلك كان تأويل نور خالص مجيد مسألة الصحيفة، ووحدة الألوهيّة، واختلاف الرسل مناسبة للأزمان، سبيلاً إلى ترتيب ما بين الفكر الديني ومقتضيات التطوّر الاجتماعي والنهضة الفكريّة. وهنا بالذات ستطرح إشكاليّة الحداثة في رؤية نور خالص مجيد. ولكن في كلّ ما أبنّا حمل فكر نور خالص مجيد بذرتين لا تستقيم بهما الحداثة فلسفةً وجوديّةً يتحوّل فيها الدين من عقيدة ملزمة وحقيقة مطلقة وكينونة فوق التاريخ إلى ظاهرة لا تفهم خارج المقام والسياق والصيرورة. تتمثّل بذرتا التهافت في المنزع القياسي التبريري كقياس البانشسيلا على دستور المدينة، أو ما يسمّى الصحيفة، من ناحية؛ واعتبار العقائد الدينيّة كلّها أمراً واحداً، يجمعها أمر التوحيد. ومثل هذا التنميط أبعد ما يكون عن فهم الظواهر الدينيّة المنسجمة بخصوصياتها داخل الأنظمة الاجتماعيّة والثقافيّة، فضلاً عن الرؤى الفكريّة والقيم الأخلاقيّة. ونرى أنّ اعتبار الأديان أمراً واحداً يرجّح مرجعيّة الإيمان على مرجعيّة اللاإيمان، وفي ذلك حرج مركّب: يتمثّل الأول في القول في كلّ دين ما لا يقوله أصحابه؛ ويتّصل الثاني بالتمييز بين الناس على أساس ديني وتفضيل المتديّن على من ليس متدّيّناً، وفي ذلك سبب انزياح المواطنة عن مواضعها.

مقالة نور خالص مجيد في الحداثة:

تتنزّل مقالة نور خالص مجيد في الحداثة في سياق فكريّ دقيق هو النظر في مواقف المسلمين من الرهانات التي تطرحها فلسفة الحداثة، وهي ظاهرة -وإن نشأت في سياق تاريخي أوربيّ أُجمِل في ما اصطلح عليه بعصر الأنوار- فتحت عصراً جديداً غيّر حياة الناس وتفكيرهم وروابط الاتصال بينهم تماماً كما وسّع المعرفة، وبنى أصولها على غير ما درج في السنن المعلومة والنظريّات المستقرّة، وشمل ذلك كلّه الدين أو الظاهرة الدينيّة، وأضحى المعلوم بالضرورة غير بديهيّ، ولا ممّا تقبله العقول. ويُعدّ رأي نور خالص مجيد أحد تلك المواقف التي أبداها المسلمون من الحداثة ورهاناتها.

وقبل أن يحدّد نور خالص مجيد مفهوم الحداثة، يركّز على التحديث بصفته إجراء عمليّاً يشتمل على مقوّمات الاجتماع، ويرمي إلى تنمية الموارد، وتجويد الحياة، وتحقيق الرخاء، والحدّ من الآفات. ولئن أشار كثيراً إلى التحديث التقني والتكنولوجي خاصّةً، فإنّه سرعان ما نبّه إلى ما ينجرّ عن التحديث من تغيّر بنيوي في رؤى الناس، وطرق تفكيرهم، ونظرتهم إلى القيم التي كانوا يحتكمون إليها. ولا شكّ في أنّ الشأن الديني ليس بمنأى عن هذا كلّه. وقد رأى من الوجاهة أن يصل بين التحديث والعقلانيّة، من ناحية، وبينه وبين العلمانيّة (Secularization)، من ناحية ثانية، وبين التحديث والانتصار للرؤية الغربية (Westernization)، من ناحية ثالثة. ومجمل الرأي عنده أنّ التحديث لا يحمل حتماً دلالة غربيّة، وليس هو، من ثمّ، شكلاً آخر من أشكال الاستعمار، ولا استنباتاً لنظام حياة غربيّ[1]؛ وليس هو بالحافز على العلمانيّة باعتبارها إلغاء للدين وأثره في المجتمع؛ ولا التحديث بملغٍ قيم الإسلام التي نادى بها؛ والتحديث يتوسّل حتماً بالمنزع العقلاني، وهو نظرة في ما تعالج به الحقيقة وتثبت إلى حين اندراسها بما يقوم مقامها، ويعتاض به عنها لتبدّل الفهم، وتغيّر المنطلقات. والعقلانيّة تنكر التفكير الغيبي الذي يرسّخه الدين، ويردّ كلّ اتّجاه إلى قبول الأساطير التي يضعّفها العقل، وتكذّبها مقدّماته[2]. وهنا، يقف التحديث والدين وجهاً لوجه باعتبارهما متنازعين في ما تثبت به الحقيقة، وشروط دوامها فضلاً عن إطلاقها. والحلّ هو تحديث الفكر الديني، وتأويل النصوص التي يستند إليها، ومنها، فيما ما يخصّ المسلمين عموماً، والإندونيسيين خصوصاً، النصّ القرآني، وما يتبعه من تاريخ المسلمين. ومعنى هذا أنّ نور خالص مجيد يَعدّ التحديث ومرجعه النظريّ أمراً لازماً لا فكاك للمسلمين منه، وهو لهذا لم يذهب مذهب العلماء في إنكار العلوم الجديدة، ولا الالتحاق بالمدارس الأجنبيّة، ولا ارتداء الملابس الغربيّة؛ لأنّ مثل هذا الاحتماء من النافذ متهافت أصلاً ومرتدّ بصاحبه إلى موات.

يستخلص نور خالص مجيد حقيقتين في نظره: أولاهما أنّ الحداثة ظاهرة كونيّة وشاملة لا تترك شاردة ولا واردة من حياة الناس، ولا بدّ، من ثَمّ، من قبولها والمساهمة فيها؛ والثانية أنّ الحداثة الإسلاميّة (Islamic Modernity) أمر ممكن، وهو الرهان الذي على المسلمين اليوم أن يواجهوه بأن يتوخّوا فهماً عقلانيّاً للظواهر، وأن يقبلوا مرّة أخرى أن العلمانيّة الحيّة ليست إعلاناً لزوال الإيمان، وبطلان الدين، لأنّ الحركات الدينيّة تكاثرت حيث الإقبال على التحديث، وإنّما الأرجح أن تفهم العلمانيّة على أنّها تحوّل الظاهرة الدينيّة في المجتمعات الحديثة، من حيث الأدوار والوظائف والدلالة.

تقتضي الحقيقة الأولى (كونيّة الحداثة) أن نشير إلى تباين الرؤية الدينيّة والرؤية الحداثيّة، ولعلّ أهمّ ما يبين ذلك التنافر مرجع الحقيقة في المنظورين، وديمومتها، وكيفيّة تفسيرها، فضلاً عن موقع البشري والتاريخي ووظيفتهما فيهما. ولا سبيل إلى التوفيق إلّا إذا اقتفينا أثر نور خالص مجيد في

1- See Siti Fathimah, op. cit, Chapter Two, Section 1, p. 59-72.

2- See Siti Fathemah, op. cit, Chapter Two, Section 2, p. 73-79.

اعتبار الله هو **الموجود الأوحد الذي تلازمه صفة الحداثة دائماً** لأنّه الحقيقة المطلقة[1]، وأنّ الحداثة تحتوي في ذاتها على القدرة على التناسب مع حقائق نسبيّة من أجل الوصول إلى تلك الحقيقة المطلقة[2]. واعتبار الله موجوداً كونيّاً يردّ نور خالص مجيد إلى تأويل الإسلام ديناً كونيّاً؛ أي ديناً جامعاً لكلّ الأديان، الكتابيّة وغير الكتابيّة على حدّ سواء. وهو ما سنعود إليه لاحقاً في حديثنا عن التعدّديّة في تأويل نور خالص مجيد. والحاصل، في الحقيقة الأولى، أنّ كونيّة الحداثة، بشروطها التي استقامت بها رؤيتها، قد ألجأت نور خالص مجيد إلى تأويل العلمانيّة، والعقلانيّة، وأصول المعرفة حتّى يمكن الحديث عن نظريّة في الحداثة الإسلاميّة، وتلك موضوع الحقيقة الثانية.

بِمَ تكون **حداثة إسلاميّة** في نظر نور خالص مجيد؟ ولِمَ سمّاها تسمية ماهويّة فلم ينسبها مثلاً إلى المسلمين؟

تدور آراء مجيد على مبدأين، يتمثّل أوّلهما في أسلمة المعرفة، وهو ما عبّر عنه العطّاس بـ«تخليص المعرفة من الرؤية الغربيّة» (De-westernization). وقد ساير نور خالص مجيد ما اقترحه اسماعيل الفاروقي في مشروع «أسلمة المعرفة»، وأُحدِثت له مؤسّسة برمّتها في فرجينيا تسمّى اليوم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» (Institute of International Islamic Thought, IIIT). أمّا المبدأ الثاني فيتمثّل في وضع منهجيّة جديدة لفهم القرآن والحديث النبويّ.

ولعلّ أهمّ ما استحدثه نور خالص مجيد هو تلك المنهجيّة التي يمكن وسمها بالمنهجيّة التاريخيّة التأويليّة، وإن سمّتها سيتي فاطمة، في أطروحتها عن نور خالص مجيد، بالمنهجيّة السياقيّة (Contextual Approach)[3].

يشير نور خالص مجيد إلى أنّ المفسّرين القدامى، وكذلك المجدّدون، لم يتجاوزوا شروط التفسير القديمة، ولم يخرجوا عن الآثار التي حجبت كليّة النص القرآني وشموليّته، وكان، من ثمّ، همّهم جزئيّاً أو يكاد. ولفت النظر إلى تدبّر القرآن في كليّته، وكذلك في سياقه التاريخي، ولا بدّ من أن يُعنَى بأسباب النزول، أو شأن النزول، أو مناسبات النزول، وسمّاها «مفهوماً أو خبراً أو نظريّة تفسّر قصد الشارع في ذاك المحلّ والمقام، والوقت، والمسألة». ويُستقرأ من ذلك كلّه ما هو خاصّ بالسياق والمقام، وما هو مبدأ كونيّ متجاوز إنسانيّ. وييسر ذلك فهم مقصد الرسالة أصلاً، والقيم المتصلة به، ويبنى على ذلك تعميم المبدأ الكوني، وتطبيقه على الأوضاع الراهنة. وهكذا تكون المزاوجة في تأويل القرآن والحديث بين الانطلاق من اللحظة الراهنة بعلوم العصر، ومعارفه الحديثة لفهم غائيّة الرسالة، ودلالة الأحكام في المسائل المعاصرة للنبيّ. ويُستصفَى من ذلك ما هو خاصّ وما هو عام

1- Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, p. 174.

2- Ibid.

3- Siti Fathimah, op. cit, Chapter Three, p. 95-134.

كـونيّ مـن المبـادئ، فيُـترك الخـاصّ لخصوصيّتـه، ويُعمّـم العـام لكونيّتـه، وبذلـك يُفهـم القـرآن والحديـث في كليّتيهـما وشـمولهما، مـن ناحيـة، وفي سـياقهما التاريخـي والكـونيّ، مـن ناحيـة أخـرى.

تتنـزّل هـذه المنهجيّـة في إطـار أوسـع يمثّـل وجهـاً مـن وجـوه الطرافـة في تأويـل نـور خالـص مجيـد، وهـو اعتبـاره النـصّ القـرآني نصّـاً تاريخيّـاً، تمامـاً كـما حـذّر مـن تقديـس التاريـخ الإسـلامي والنـزوع بـه عـن النقـد، مسـتنداً في ذلـك إلى عبـارة محمـد أركـون الشـهيرة «أسـطرة التاريـخ الإسـلامي».

كـما تتشـكّل هـذه المنهجيّـة بمبـدأ آخـر هـو «المحافظـة عـلى القديـم الصالـح، والأخـذ بالجديـد الأصلـح»، وبذلـك كان توفيقـه بـين مصلحـي جمعيـة المحمّديّـة ونهضـة العلـماء.

تتضمّـن مقالـة نـور خالـص مجيـد في الحداثـة بذرتـين أخريـين مـن بـذرات التهافـت. نعنـي بـالأولى إقـراره، عـلى وجـه التسـليم الدينـي والاعتقـاد الإيمـاني، بـأنّ اللـه هـو الموجـود الأوحـد المطلـق الـذي تلازمـه صفـة الحداثـة أبـداً. وفي هـذا نسـفٌ لمـا تتقـوّم بـه الحداثـة أصـلاً. واللـه ليـس مبـدأً وحسـب، بـل الأهـمّ مـن المبدئيّـة توابعهـا الفكريّـة، والتشريعيّـة، والأخلاقيّـة، والعمرانيّـة تمامـاً. وتتعلّـق البـذرة الثانيـة بالتأويـل القيـاسي بـين الحـاضر والمـاضي، والتسـليم بوجـود قيـم كونيّـة، ترجمـت بشـتّى الصيـغ النظريّـة، مـن بينهـا «مقاصـد الشريعـة». والحـال أنّ تلـك المنهجيّـة القياسـيّة إنّمـا كانـت حيلـة مـن حيـل الإحيائيـين حتّـى يمنـح التفسـير الدينـي الظواهـرَ والأشـياءَ حيـاةً بعـد اندثـار أصحابـه، وزوال عهـده، وتبـدّل الأزمـان بمـا لا يشـابه مـا مـضى. ولفسـاد هـذه المنهجيّـة أصـلاً كان فشـل الإصلاحيّـة في عهودهـا الزاهـرة بـدءاً بأواخـر القـرن الثامـن عـشر الميـلادي، وكـذا الأمـر في شـأن المقالـة السـلفيّة والإحيائيّـة عـلى وجـه سـواء. وإنّمـا الحداثـة قطيعـة معرفيّـة ومنعطـف في التفكـير لا يتقـوّم إلّا عـلى أصـول غـير السـابقة؛ لأنّـه تقويـض لهـا، أو لا يكـون.

رؤية نور خالص مجيد بين الدعوة إلى التعدّديّة وتوحيد الأمّة الإندونيسية:

مـا مـن شـكٍّ في أنّ أهـمّ مـا يشـدّ النظـر في رؤيـة نـور خالـص مجيـد هـو الآفـاق التطبيقيّـة والمسـائل العمليّـة، التـي تترجمهـا تأويـلات الآيـات القرآنيّـة إلى مقـالات، أو إقـرارات، أو مـا يشـبه الآراء ذات المنـزع الإفتـائي، وإن لم يُـرِد صاحبهـا الإفتـاء أصـلاً. وكـما تصـدّى فضـل الرحمـن لتأويـل القـرآن في مسـائل الشـورى، والـزكاة، والربـا، والإرث، والأخـلاق، والعبوديّـة والـرقّ، والحريّـة، والمسـاواة بـين المـرأة والرجـل، لم يكـن المجتمـع الإندونيـسي المعـاصر بمنـأى عـن طـرح هـذه المسـائل، ومـا يقتـضي ذلـك مـن مراجعـة الآيـات القرآنيّـة في سـياقها المسـتنبط مـن الأخبـار، وتأويلهـا بمـا يسـمح اسـتقراء الحلـول. ويمكـن أن نعـرض مثالـين يوجّهـان إلى الوقـوف عـلى مسـألة التأويـل والحداثـة الفكريّـة، آفاقهـا ومحدوديّتهـا عند نـور خالـص مجيـد. يخـصّ المثـال الأوّل الـزواج بـين أهـل الأديـان المختلفـة، ونعنـي، عـلى وجـه الدقّـة، زواج المسـلمة بغـير المسـلم؛ وهـي مسـألة ذات توابـع تبلـغ غايـة التعدّديّـة في المجتمـع الإندونيـسي المعـاصر. أمّـا المثـال الثـاني، فيتّصـل بالتدبـير السـياسي المحـق للعلمانيّـة، اسـتناداً إلى مقالـة نـور خالـص مجيـد التـي أسـلفنا، وهـي: «نعـم للإسـلام لا للأحـزاب الإسـلاميّة».

إنّ الدين عند الله الإسلام:

خصّصت سيتي فاطمة جزءاً من الفصل الثالث من أطروحتها لتأويل نور خالص مجيد للآية ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: 19/3][1]. وقد أوردت عن وجاهة ثلاثةَ آراء فصّلها المفكّر الإندونيسي تفصيلاً أضحى يُعرف به، ويُثنى عليه بسببه، إيماناً من الباحثين في الفكر الديني الإندونيسي المعاصر بأنّ الرجل من المدافعين عن مبدأ التعدّديّة (Pluralism), يتمثّل الرأي الأوّل في أنّ تأويل الإسلام هو الخضوع لله خالق كلّ شيء، وأنّ الديانات كلّها متساوية في ذلك، نعني الديانات الأصيلة، التي لم يُصبها أيّ تغيير أو تحريف (كذا). وتنبّه فاطمة إلى تأثّر نور خالص مجيد بتأويل أو تفسير عبد الله يوسف للآية ذاتها؛ بل قدّمت شاهداً مفيداً على ذلك[2]. ويتمثّل الرأي الثاني في أنّ المقصود بأهل الكتاب لا يخصّ أمم الوحي، وأنباء الكتب المقدّسة المنزلة عليهم، وإنّما يتشمل أيضاً على مَن لهم شبهة كتاب (كذا)، وهم أهل البوذيّة، والهندوسيّة، والشنتو، والتاويّة، والزردشتيّة، والكونفوشيوسيّة، ويبدو أنّ الجامع بين هذه الديانات -إن كانت أصيلة- أنّها كلّها توحيديّة، حسب تأويل مجيد، كما تقرّ فاطمة[3]. ويتعلّق الرأي الثالث بمخالفة شقٍّ من العلماء الإندونيسيين مذهب نور خالص مجيد، وعدِّهم إطلاق الإسلام على كلّ الديانات الكتابيّة وغيرها رأياً لا وجاهة فيه بصريح الآيات القرآنيّة والحديث دون إغفال الفقه. ومن أولئك عبد القادر الجيلاني (Abdul Qadir Djaelani)، وديدين حفيظ الدين (Didin Hafidhuddin)، وغيرهما[4]. ولئن كنّا لا نذهب مذهب علماء إندونيسيا في الردّ على نور خالص مجيد، فإنّنا لا نرى أيضاً تأويلاً طريفاً يمكن قبوله، وإنّما غاية نور خالص مجيد أن يجد مخرجاً من الإحراج الذي سبّبته الآية المذكورة. والصريح أنّ تاريخ الأديان كلّها، ما كان منها كتابيّاً، وما كان غير كتابيّ، لم يقبل مثل هذا التعميم، ولا ذوبان أيّ دين في غيره، فضلاً عن ذوبانه في الإسلام باعتباره إبداء الطاعة والذلّة لله وحسب؛ تماماً كما لم يقبل الإسلام باعتباره «الدين الخاتم» أن يتّحد بغيره من الأديان، والانصهار فيه. وهذا التأويل الاحتوائيّ من نور خالص مجيد ليس إلّا «حيلة تأويليّة» لقبول المختلف في حظيرة الإسلام، فيتسنّى بذلك حسم المسائل الاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والسياسيّة، والدينيّة، فيكتسب التفكير الإسلامي على لسانه جوهراً إنسانيّاً. والواقع التاريخي الشاهد على فهم الناس أديانهم يدلّ بما لا شكّ فيه على تشبّث كلّ أهل ديانة بديانتهم؛ بل على تشبّث أهل كلّ عقيدة ومذهب بعقيدتهم ومذهبهم. ويبدو لنا هذا التأويل، الذى استصفاه نور خالص مجيد من التراث التفسيري، تأويلاً انتقائيّاً غايته التوفيق بين متطلّبات الأوضاع الراهنة في إندونيسيا، والصرامة

1- Ibid, p. 123.

2- Ibid, p. 123-4.

3- Ibid, p. 126.

4- See Ibid, p. 129-30; See also: http://www.4shared.com/web/preview/pdf/W-URxH7t, p. 38. However, Abdullah Yusuf 'Ali has relied on Tabari's exegesis, see his Tafsir, edited by A. Madkur, 4th ed. Cairo, 1430/ 2009, Vol. III, p. 1721.

الفقهيّة التي رسّخها أهل الفقه والعقائد. ويرتدّ ذاك التأويل الانتقائي -وإن استحدثه القدامى- إلى نزعة تمجيديّة تمنح الإسلام درجة فوق الأديان الأخرى، وهو ما لا يقبله أحد من غير المسلمين. وتُعدّ مقالة نور خالص مجيد في التحريف في غير محلّها؛ لأنّها التزام بنظرة القرآن إلى الكتب السماويّة التي بأيدي أتباعها اليوم، دون تمحيص تاريخيّ، ولا نقد مؤسّس على فقه اللغة، واللسان، والنقائش الأثريّة. وعلى كلّ، لا يعترف اليهود والنصارى البتّة بالتحريف الموجّه إلى نصوصهم في القرآن، ولا هم بالعاجزين عن اتّهام القرآن بالتهمة نفسها. ولو عُرضت المسألة الإسلاميّة، دلالةً وتطبيقاً، في أفق تأويليّ تاريخيّ يكشف تبدّل الأوضاع المجتمعيّة عموماً، وتغيّر القيم، وتهافت العمل بالأحكام الفقهيّة الناشئة في ما مضى من العصور، وانتظام الظاهرة الإسلاميّة في محضن جديد وذهنيّة حداثيّة، لكانت المقالات التأويليّة مجدية، ولظهر انتفاع بها. أمّا الحرص على مجاراة السلفيّة، واستنطاق النصوص بما يناسب المطالب المعاصرة، واستيحاء الغابر بغير منطقه وروحه، لاستنباته حيث لم ينشأ أصلاً، فذاك كمن يستبقي ميّتاً في بيته تألّفاً لأهله، وتوسّلاً إلى المنافع من ورائه، فلا يكون له في الواقع سوى نتانة الجثّة، واقتتال الناس، كلّ يريد ما ينفعه.

كيف يكون، إذاً، انسجام بين مقالة نور خالص مجيد «نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلاميّة»، ومفهوم العلمانية باعتبارها عقلانيّة، ونهوض القرآن بتحرير المجتمع والفكر من وضعهما الجاهلي، فاعتبار الإسلام مشتركاً ثقافيّاً وحضارياً لا يجوز احتكاره ولا تسييسه؟

نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلاميّة:

هذا الشعار، الذي أعلنه نور خالص مجيد في إحدى خطبه المهمّة، ذو دلالتين: تتمثّل الأولى في الفصل ما بين السياسة والدين، والثانية في ضمان التعدّد والوحدة في الوقت نفسه، وهو تماماً ما تريد البانشسيلا ترسيخه، كما أسلفنا. نعني بالدلالة الأولى ذهاب نور خالص مجيد إلى أنّه لا يحقّ لأيّ حزب في إندونيسيا أن يدّعي استحواذه على الإسلام، وأنّ الإسلام ثقافة وحضارة يعني الأفق الإندونيسي برمّته. أمّا أن ينتصب حزب من الأحزاب بمرجعيّة إسلاميّة فذاك من باب الاحتكار، واستعمال الدين؛ بل قصره على الحزبيّة السياسيّة. والمفهوم **الظاهر** من هذه المقالة المهمّة، التي أنشأها نور خالص مجيد، أنّ الدين لا يقبل التوظيف السياسي الضيّق. وفي ذلك تكمن فكرة العلمانيّة عنده. ولكنّ الفحص الدقيق يكشف غير ذلك. يرى نور خالص مجيد أنّ العلمانيّة فرع ملازم للتحديث، وهي صيغة من الصيغ التي تتجلّى فيها عقلانيّة الناس في تفهّم الأشياء وتفسيرها. ومن ثمّ تصبح العلمانيّة عنده أحد المسالك في تحرير الفكر بالعقلنة، ولا سيّما ذاك الفكر الذي كبّله التفسير القديم للأشياء، وأفسدته القيم التقليديّة، التي صبغته بالتفكير الأسطوري أو السحري.

ويرتدّ نور خالص مجيد إلى الفترة التأسيسيّة التي ظهر فيها الإسلام ليتحدّث عن عقلنة القرآن ومباشرة الظواهر الجاهليّة مباشرة عقليّة؛ بل يسّر بذلك الأسلوب في النظر، والفهم، والتدبّر، تحرير الفكر والمجتمع، وتلافي ما عرفته الجاهليّة من سائر ألوان الفساد والظلم، وانخرام العدل والمساواة.

أمّا الدلالة الثانية فتعني اعتبار الإسلام المشتركَ الثقافي والحضاري، وهو، من ثمّ، عنصر جامع وموحّد دون إلغاء تنوّع الأديان والعقائد في إندونيسيا. والطريف، في هذه النظرة، أن يحدّ موقف المسلمين من أهل العقائد الأخرى؛ والطريف أيضاً أن تقدّر مسألة الأكثريّة والأقليّة ضمن توازن الحقوق والواجبات، التي تضمنها مسألة خارجة عن الاعتبار الديني أصلاً، وهي مسألة المواطنة المنصوصة بفلسفة البانشسيلا، ورؤية الدستور الإندونيسي، وإن كانت البانشسيلا تنصّ، في أوّل مبادئها الخمسة، على التوحيد ذي المنزع الديني والعقدي. هل يعدّ الهندوسي والبراهماني في إندونيسيا ذمّيّاً، مثلاً؟

كيف يكون، إذاً، انسجام بين مقالة نور خالص مجيد «نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلاميّة»، ومفهوم العلمانية باعتبارها عقلانيّة، ونهوض القرآن بتحرير المجتمع والفكر من وضعهما الجاهلي، فاعتبار الإسلام مشتركاً ثقافيّاً وحضارياً لا يجوز احتكاره ولا تسييسه؟ يفترض رأي نور خالص مجيد أنّ العلمانيّة لا تعني انقطاع الظاهرة الدينيّة وعدم تأثيرها في حياة الناس، وإنّما هي مستمرّة، للحاجة إليها، بشرط أن تتغيّر وظائفها حسب المحاضن الجديدة؛ والعلمانيّة أساساً عقلانيّة الناس في تفهّم الأشياء والظواهر، وما دام الدين قادراً على توفير ذاك النزوع، فإنّه أيضاً قادر على تحرير الفكر من كلّ تقليديّة بائسة وغير مناسبة للظرف والمقام؛ تماماً كما حرّر القرآن الجاهليين ممّا كان يمنع ترقّيهم. وإنّما غاب ذاك النزوع إلى التحرّر لما طرأ على متأوّلي القرآن من تقليديّة وابتعاد عن اللحظة التأسيسيّة الأولى؛ أي رسالة القرآن «الأصليّة». والظاهر من هذا الرأي أنّ نور خالص مجيد يقتفي تماماً رأي فضل الرحمن في نظرته إلى الجاهليّة وقيمها، وعقلانيّة النظرة التوحيديّة التي تضمّنها القرآن، واعتبار الفقهاء، والمتكلّمين، والمحدّثين، والمتصوّفة، هم الذين حادوا بالإسلام التاريخي عن معياريّته الأولى. لذا ظهر البون الشاسع بين الرسالة في أصليّتها، والرسالة كما طبّقها المسلمون، وقنّنتها أجيال العلماء على مرّ القرون.

والحاصل ممّا سبق في تأويل نور خالص مجيد للآية (19) من سورة آل عمران (3)، وفصله بين الإسلام والحزبيّة السياسيّة؛ لأنّ الإسلام هو المشترك بين عموم الناس ثقافةً وحضارةً، أنّ الرجل قد اجتهد في التأسيس لوحدة المجتمع الإندونيسي وتعدّديّته في الوقت نفسه. وتُعَدّ مسألة المناكح والمواريث من أهمّ التوابع لذلك التأسيس، كما اكتسب مفهوم المواطنة المضمونة بالبانشسيلا ملمحاً مدنيّاً لم تقوّضه ممازجة الإسلام حياة الناس ورؤاهم، وحياتهم أوسع من الأديان ولا شكّ، تماماً كتاريخهم، ولغاتهم، وأعراقهم، وتقاليدهم، وتشريعاتهم، وكل ما تواضعوا عليه في تنظيم

أحوالهم. وعلى الرغم من هذا الجهد في التوفيق بين مفهوم البانشسيلا، الدستور الإندونيسي المثير لإعجاب المتخصصين في العلوم السياسيّة والممارسين على حدّ سواء، والعلمانيّة، باعتبارها عقلانيّة يمارسها القرآن وأتباعه (كذا)، والحداثة بصفتها رؤية لا تلغي حضور الدين في الشأن العام (كذا)، لم يضمن نور خالص مجيد بما تأوّل ما تتقوّم به الحداثة، ولاسيما ممازجة الدين للشأن العام، وتشكيله هويّة الناس، واعتبار التوحيد رؤية عقلانيّة إلى الكون؛ بل النفاذ من ذلك كلّه إلى تبنّي خطاب القرآن وحججه عن الجاهليّة، وحضارتها. والحال أنّ ما اكتُشف من الآثار من أمثال قرية الفاو وغيره ليدلّ على أنّ الجاهليّة فضاء ثقافيّ وحضاريّ لا يرقى الشكّ اليوم إلى عمقه وغناه وجودته، التي قد لا تُضاهى في بعض الجوانب، كالجوانب الفنيّة والهندسيّة.

مصادر نور خالص مجيد:

فضل الرحمن ومنهجيّة الحركة المزدوجة:

لا يخفي نور خالص مجيد تأثّره الواضح، إن في العبارة أو في التصوّر، بالمفكّر الباكستاني فضل الرحمن (1919-1988). ويعود هذا التأثّر إلى كونه حصّل عنه العلم في شيكاغو، وزار فضل الرحمن إندونيسيا في السبعينيّات، ويبدو أنّه أوّل من تحدّث في إندونيسيا عن «الحداثيين الجدد» (Neo-Modernists) وعن منهجيّته المتمثّلة في «الحركة المزدوجة». ولئن تابع نور خالص مجيد أستاذه في مقدّماته، وتصوّره لحداثة من داخل الثقافة الإسلاميّة؛ ولئن تشبّث أيضاً بمنهجيّة تاريخيّة نقديّة، فإنّه لم يكن عنده ذاك الاطّلاع الواسع على المدوّنة التفسيريّة، ولا صرامة التحليل الفيلولوجي، الذي يظهر في مثل مؤلّفات فضل الرحمن، عن الإسلام، أو كبرى الموضوعات في القرآن، أو الإسلام والحداثة... إلخ. ويهمّنا في هذا المقام أن نشير إلى أربعة آراء نعتقد أنّها طبعت منهجيّة نور خالص مجيد وأفكاره بشيء من الضيق والمحدوديّة، ما جعلها عاجزة عن تحقيق التجديد المنشود؛ بل التحديث المأمول. يتمثّل الرأي الأوّل في تصوّر إسلام معياريّ هو جوهر الرسالة القرآنيّة، وأنّ كلّ ما جرى في التاريخ من تطبيق لتلك الرسالة وتقعيد إنّما كان مجانباً لقصد الرسالة. وهذا الافتراض يوقع في ماهويّة إسلاميّة تناقض نظرة الحداثة إلى سائر الظواهر، وتقديرها خاصّة للواقع الديني باعتباره تجربة وممارسة. ويتعلّق الرأي الثاني بالجانب الكوني في الإسلام، وهو كذلك لأنّه (في نظر الحداثيين الجدد) جانب إنسانيّ بامتياز، والواقع أنّ القيم الكونيّة كاعتبار الدين عند الله الإسلام؛ أي الطاعة والامتثال، والأديان في ذلك سواء، أو المساواة بين الجنسين، أو الأصل في الإنسان الحريّة... إلخ؛ إنّما هي جزء من النزعة الحجاجيّة، التي ترمي إلى الدفاع عن القرآن والإسلام معاً. ويتعلّق الرأي الثالث بأنّ التوحيد هو الناظم لرؤية العالم، وفيه عقلانيّة الفهم والتدبّر؛ وهو موقف لاهوتي – إيماني، سرعان ما يتهاوى بمجرّد أن يكون لغير المؤمن، ولغير الموحّد حقّ في المواطنة وتوابعها. والحداثة بلا مواطنة كفاقدة ما تقوم عليه. ويدور الرأي

الرابـع عـلى مسـألة الأخـلاق، وهـي إن ارتبطـت حتـماً بالديـن، بطلـت إنسـانيّة الإنسـان، إلاّ أن يكـون متديّنـاً أصـلاً، وذلـك فاسـد بالمشـاهدة والنظـر. وإنّمـا الأخـلاق شـأن عقـليّ، قـد يمـتن بالديـن، وقـد يفسـد، ولا سـيما إن تسـبّب الديـن في إقامـة الحـروب، وشرّع الاقتتـال والاغتصـاب، ومنـع الحريـات، ومـا إلى ذلـك مـن الشـؤون.

إنّ غـرس الحداثـة في منابـت إسـلاميّة يقتـضي أن تكـون رؤيتهـا، ووسـائلها النظريّـة، وتطبيقاتهـا مـن جنـس التربـة؛ أي مـن جنـس الهويّـة، والسـنن الجاريـة، وطبيعـة التحصيـل المعـرفيّ، والانتظـام الاجتماعـي والسـياسي، ومـا إلى ذلـك.

إسماعيل الفاروقي وأسلمة المعرفة:

يُعـدّ إسـماعيل راجـي الفاروقـي (1921-1986) أوّل مـن ابتكـر مفهـوم «إسـلاميّة المعرفـة»، وصـاغ نظريّـة تمثّلـت في الوصـل بـين المعرفـة والرؤيـة التوحيديّـة. وطفـق الجيـل مـن بعـده يبحـث عـن تنزيـل فنـون المعرفـة في أفـق الرؤيـة التوحيديّـة، فتحدّثـوا عـن علـوم إنسـانيّة إسـلاميّة، واقتصـاد إسـلامي، وعلـوم سياسـيّة إسـلاميّة، وماليّـة إسـلاميّة، ومـا إلى ذلـك مـن سـائر العلـوم الصحيحـة وغيرهـا. وكان مـن مآثـره أن تأسّـس المعهـد العالمـي للفكـر الإسـلامي في هرنـدن، فرجينيـا. ولا يهمّنـا في هـذا السـياق عـدول الجيـل بعـد الفاروقـي عـن نظريّـة الأسـلمة إلى تديـين المعرفـة، وضبطهـا بالرؤيـة التوحيديّـة، ومـا ظـنّ مـن الأخـلاق الإسـلاميّة الصميمـة. ونـرى أن نشـير إلى أهميّـة المعـبر الـذي مثّلـه فضـل الرحمـن لنقـل أسـلمة المعرفـة مـن الولايـات المتحـدة حيـث نشـأت إلى أفـكار الحداثيـين الجـدد في البـلاد الإسـلاميّة، ومنهـم نـور خالـص مجيـد. كتـب فضـل الرحمـن كتابـه الشـهير (**الإسـلام والحداثـة**) (*Islam and Modernity*)، وأفـرد فيـه فصـلاً لأسـلمة التربيـة والمعرفـة التـي تتـولّى المـدارس والمعاهـد تدريسـها. وإنّمـا كانـت غايتـه أن تبلـور المعـارف كلّهـا الرؤيـة التوحيديّـة في بعديهـا التاريخـي – النقـديّ، والحضـاري – الإنسـاني. ولكـنّ المزالـق كانـت دقيقـة، لسـهولة الانخـراط في اسـتتباعات الإيديولوجيـا بـدلاً مـن تدريـس الصرامـة العلميّـة، والتفكـير النقـديّ في موضوعـات قـد تكـون أحيانـاً مـن البديهيـات أو حتّـى المعتـبرة مقدّسـة.

في أفـق الأسـلمة، واقتفـاءً لأثـر فضـل الرحمـن، نـزّل نـور خالـص مجيـد نظـرة إلى الحداثـة، وتحـدّث، في أكـثر مـن مقـام ومقـال، عـن الحداثـة الإسـلاميّة (Islamic Modernism)، يعنـي التحديـث مـن داخـل الإرث الثقـافي والحضـاري الإسـلامي. وهـو تحديـث لا يلغـي أثـر الديـن وحضـوره في حيـاة المؤمنـين، ولا ينفصـل عـن الرؤيـة التوحيديّـة الجامعـة، وكأنّ الرجـل لا يعـوّل في هـذا عـلى غـير الرؤيـة السـنّيّة؛ أمّـا الشـيعيّة والخارجيّـة والصوفيّـة، ومـا تلاهـا مـن الـرؤى المعـاصرة كالرؤيـة البهائيّـة، فـلا أثـر لهـا. وتبلـغ هـذه «الرؤيـة مـن الداخـل» أقصاهـا عنـد التنصيـص بصريـح اللفـظ عـلى عقلانيّـة النظـرة التوحيديّـة في تفهّـم الكـون، والنظـرة إلى منزلـة الإنسـان؛ وهـو مـا شرحـه فضـل الرحمـن، في الفصـل الأوّل مـن كتابـه (**الإسـلام والحداثـة**)، بعمـق لا مثيـل لـه حتّـى تيـسّر لـه لاحقـاً اعتبـار الحداثـة الغربيّـة إلحاديّـة، ولذلـك

متهافتة. إنّ غرس الحداثة في منابت إسلاميّة يقتضى أن تكون رؤيتها، ووسائلها النظريّة، وتطبيقاتها من جنس التربة؛ أي من جنس الهويّة، والسنن الجارية، وطبيعة التحصيل المعرفيّ، والانتظام الاجتماعي والسياسي، وما إلى ذلك. ولسنا نجد وجاهة في كلّ هذا؛ لأنّ غائيّة التحديث هي تماماً تغيير نمط التفكير، وتحوير السنن، وإنتاج رؤى أخرى بغرض كشف ما لم يوجد. أمّا الاستنبات، فهو تسييج وضبط وإفراغ للحداثة من جوهرها النقدي الصميم. كذلك تبقى أسلمة الحداثة شبه الممكن المحال. وفي آراء نور خالص مجيد شاهد لافت على ذلك، وهو مضمون المدرسة التي أسّسها وسمّاها (Paramedina)؛ أي المدينة، يعني مدرسة تدرّس الإسلام الحقّ وتنشئ المجتمع الإسلامي الصميم، وهو المجتمع النبويّ في المدينة. وقد بيّنا سابقاً القياس الذي أجراه نور خالص مجيد بين صحيفة المدينة والبانشسيلا. وهذه آراء تخرج من مشكاة واحدة هي استحضار الأصل ليكون نموذج الحاضر، وكأنّ التاريخ يعزل لحين، حتى يبعث الماضي بغير روحه وفي غير منبته.

استنتاجات أوّليّة:

تطرّقنا في مقالنا إلى إشكاليّة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا؛ وقد عوّلنا في استقرائنا على أحد المفكّرين والمثقّفين البارزين، ممّن عُدّوا اليوم أحد أعلام الحداثيين الجدد بتلك المواطن غير العربيّة. ووصلنا بما لا التباس فيه بين تأويل الإرث الديني (اللاهوتي، والتفسيري، والفقهي) وإشكاليّة التحديث، بما هي تجديد بمرجعيّة الحداثة، لا الإصلاح. وأمكن أن نتابع أفكار مجيد منذ البواكير إلى التأثّر بمفكّرين معاصرين من داخل إندونيسيا وخارجها. ووقفنا على ما يعنى بـ«التحديث من الداخل» (Modernizing-from-within)، إلى حدّ الحداثة المنشودة إسلاميّة أو لا تكون. وقد وقفنا على بذور التهافت في آراء نور خالص مجيد: في تعريفه الحداثة، ونظرته إلى الظاهرة الدينيّة، وتحقيقه شأن العلمانيّة، وختمه بإسلاميّة الحداثة ائتساء بمن قالوا بـ«إسلاميّة المعرفة»، كإسماعيل راجي الفاروقي، وفضل الرحمن من بعده. ويسع بعد هذا الاستقراء أن نختم بأربعة استنتاجات مهمّة مازلنا نعدّها في عداد الاستنتاجات الأوّليّة.

إنّ عودة الفكر الديني المعاصر في إندونيسيا إلى سابق عهده من التشدّد والأصوليّة تعود إلى ما بيّنه مؤلّفو الكتاب الجماعي، الذي أشرنا إليه في بداية المقال، ولكن تعود أيضاً إلى اشتمال الفكر التحديثي الإندونيسي على بذرة تهافته. ولو صاغ نور خالص مجيد فهمه للحداثة وتطبيقاته على غير نموذج الإصلاحيين والتوفيقيين، لكان الأثر أشدّ، والتجديد أوضح، والانقطاع عن التلفيق أقرب إلى الإقناع. أمّا مهادنة الأصوليّة، والأخذ بفكرها، وإن من طرف، فإنّه يتحوّل إلى سلفيّة أشدّ تحوّطاً من التجديد والتحديث. والنفوس أعلق بما اعتادت، وأوثق بما علمت، وأكسل من أن تقاوم راسخاً. أمّا حياة الناس اليوم بمبدأ التعدّديّة، فراجع إلى عزيمة سياسيّة يُدار بها الشأن الديني، والثقافي والعرفي على حدّ سواء.

ليس في أفكار نور خالص مجيد ما يقنع غير المسلمين؛ لأنّه قال فيهم بما لا يحسبون أنفسهم من أهله. فالتوحيد شأن إشكاليّ في تصوّره، وتطبيقه، وعقلانيته المزعومة، وهل يهمّ غير المسلمين؟ وهل غير السنّة يرون أنفسهم معنيين بمقالة مجيد؟ وهلمّ جرّا. ومن الخطأ أو التأويل على غير أصل أن تقرن البانشسيلا بالصحيفة، وأن ترى الصحيفة دستوراً ينصّ على التعدّديّة. فهذه تأويلات خارج السياق التاريخي، وهو ما يبطل جدوى التفكير أصلاً فضلاً عن اقتراح مسالك للتحديث.

إنّ آراء نور خالص قد انبنت على مسلّمات ليس من أهونها اعتبار النصّ القرآني بلا تاريخ؛ أي كأنّه نصّ جامد دُوّن فور نزوله، وليس فيه ما يدلّ على تكوّن ونشوء. وتاريخ النصّ يثبت عكس ما تيقّنه نور خالص مجيد. وإنّما الجدل اليوم حول مخطوطات صنعاء القرآنيّة، وإقبال كوكبة من الباحثين التونسيين على إخراج النصّ القرآني وقراءاته من المظانّ المطبوعة والمخطوطة، ليشهدا على ضرورة البدء بالتأريخ للنصّ قبل الوثوق بتفسير الآيات. وهو ما لم يفعله نور خالص مجيد .

إنّ ما يسمّى «عربيّة القرآن» مازالت في حاجة مؤكدة إلى التحقيق والدراسة؛ ولا تؤخذ المصطلحات، ولا العبارات العلميّة من أعمال المفسّرين القدامى، ولا من المعاجم؛ لأنّها كلّها ترمي إلى الدفاع عن السنّيّة (Orthodoxie) وترسيخها، وإنّما المطلوب أن نبدأ مشروع الإتيمولوجيا العربيّة. ونلفت الانتباه، على وجه الإخبار، إلى أنّ قصيدةً قد اكتُشِفت منذ سنوات في أحد المواقع الأثريّة في جنوب اليمن، وقد أرّخت فوسّعت درايتنا بما يسمّى «العهد الجاهلي» بما يقدّر بمئتين وخمسين عاماً. وصار العهد الجاهلي يشتمل على أربعة قرون قبل الإسلام، لا مئة وخمسين عاماً كما اشتُهِر. وفي القصيدة أربعة جوانب لا يعرفها الناس قبل هذا الكشف الأثري؛ **أوّلها**: أنّ في مقدّمتها تنصيصاً على أنّ القصيدة تُقدّم إلى الإله كهلان قرباناً. ونقف لأوّل مرّة على وظيفة من وظائف الشعر قبل الإسلام، وهي تقديم الشعر قرباناً للآلهة، وهو ما يمكن توجيهنا إلى إعادة تأويل المعلّقات والمختارات وما ماثلها في الجودة. **والجانب الثاني** أنّ القصيدة مخمّس؛ وظنّ الدارسون أنّ التوشيح والتخميس هما ممّا ظهر وانتشر في الأندلس، وليس الأمر كذلك؛ ويقتضي هذا الكشف مراجعة تاريخ العروض، وما يتبع. **والجانب الثالث** أنّ في القصيدة إشارة إلى مساندة الملائكة المقاتلين، وهو مقطع يذكّر تماماً بالقصّ القرآني في الغرض، وهو ما يدلّ أيضاً على تجذّر القرآن في جانب المنظومة الإلهيّة في حضارة جنوب الجزيرة العربية؛ ومن قال غير ذلك من المؤرّخين والمستشرقين إنّما يخرج النصّ عن سياقه، وذهنيّة معاصريه. **والجانب الرابع**، عربيّة ما قبل القرآن. وهذا الجانب هو المهمّ في مجال البحث قبل الانطلاق في التأويل.

لئن لم يترجم جلّ ما كتب نور خالص مجيد عن الباهاسا الإندونيسيّة، فإنّ آراءه قد وجدت طريقها إلى كلّ أفق عن طريق الدراسات العامّة والمتخصّصة. وقد التمسنا أثراً واضحاً لكلّ من

آراء فضل الرحمن ونور خالص مجيد في أعمال الباحثين التونسيين المعاصرين، من أمثال: محمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي خاصّة. ومثّل كتاب الثاني (**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**) الدليل على عمق التواصل بين الباحثين في العدوتين الغربيّة والشرقيّة من العالم الإسلامي، وإن تناءت الديار. ولكنّ المقالة عن التحديث عند أيّ منهم لم تتجاوز حدّ الإصلاحيّة التوفيقيّة، وليس التوفيق إلّا مسكّناً يزيل الألم ويطيل العلّة.

✹ ✹ ✹

فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر

فتحي المسكيني*

تحت أسماء كثيرٍ منّا، يرقد نبيّ: اسمُ نبيّ لم نفكّر فيه بما هو كذلك. كم من محمّد، ومن يوسف، ومن إبراهيم... في كل عائلة. وليس من المصادفة أنّ الألمان، مثلاً، إلى حدود كانط كانوا يسمّون المسلمين باسم «المحمّديين». وحين ظهر كانط قالوا هو موسى الألمان، هذا بألواحه وذاك بلوحاته. ربّما لا ننتبه، إلا بأخرة، إلى أنّ معنى النبيّ لم يمت تحت أسمائنا، وأنّه أب، أو أخ، أو جدّ لنا، على نحو ميتافيزيقي فظيع.

لم يعلم دريدا، مثلاً، إلا متأخّراً، أنّ اسمه الحقيقي هو «إيليا» (بالعبرية «إلياهو» وبالعربية «إلياس»)، حيث إنّ اسمه الكامل -إن شئنا- هو «جاك إلياس دريدا». إلياس يعني بالعبرية: «إلهي هو يهوه». كان إخوة دريدا ثلاثة ذكور: الأكبر «إبراهيم»؛ والأوسط «موسى»، والأخير هو «إلياهو»/ إلياس دريدا.

ويجدر بنا أن نسأل عندئذٍ: لمن نسيء إذا أسأنا إلى نبيّ؟

نحن نأخذ هذا العنصر البيوغرافي الخاص بدريدا

> **لم يعد النبي مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً منذ وقت طويل. وفي الظاهر فقط، أو عرضاً فقط، نحن نواصل الاهتمام بهالته الدينية أو العقدية. إنّ النبي قد دخل الأزمنة الجديدة، وتحوّل إلى «رمز» يشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لإوالية خاصة. وعلينا، ربما، أن نسأل: كيف تحوّل النبي من «رسول الله» إلى مجرّد «رمز ديني»؟**

* جامعة تونس المنار.

وكأنّه امتحان ذاتي لكلّ الإبراهيميين: نحن جميعاً أنسباء نبيّ ما، ولا يتعلق الأمر بمجرد استعمال سيميوطيقي عابر؛ بل بوضعية تأويلية عميقة خاصة بنوع ثقافي بعينه. نحن نوع ثقافي يحمل وضعية تأويلية جاهزة سلفاً، سابقة إلى القلب، هي أنّنا منحدرون من نسب نبويّ ما، يؤدّي فيه الاسم دوراً حاسماً. الاسم في أفق أنفسنا العميق أخطر من أيّ نقاش حول المفاهيم. في استفهامنا عن ذواتنا العميقة نحن لا نفكّر بشكل يوناني بل بشكل إبراهيمي. ميتافيزيقا الاسم مختلفة بشكل مخيف عن ميتافيزيقا المفهوم.

ولذلك، الإساءة إلى الاسم معقّدة جدّاً، وتختلف عن الإساءة إلى مفهوم. ويبدو لنا أنّ الإلحاد الحديث مفهوم، وليس اسماً. على خلاف معنى الشرك أو الكفر في أفقنا. ثمّة توقيع ما وراء كلّ أسئلتنا عن مصادر أنفسنا. ولا تؤدّي السببية هنا أيّ دور حقيقي.

لذلك سوف يدور بحثنا حول هذا الاستفهام المزدوج: بأيّ معنى علينا أن نؤوّل استئناف بعض العرب المعاصرين (ولاسيما جبران ونعيمة) لاسم «النبي» باعتباره نموذجاً للكتابة الإبداعية العميقة حول المصير الخلاصي لكينونة الإنسان في ذواتنا المعاصرة؟ ثمّ كيف نفسّر انسداد أفق هذا الاستئناف الرومانسي الرائع لفكرة النبوّة، وانخراط العرب، بدلاً من ذلك، في استعمال شبه حربي لشخصية «النبي» بطلاً نهائياً في مقالات التكفير (سيد قطب، المودودي)؟ وعامةً: كيف نؤوّل انتقال فكرة النبي من نموذج رومانسي إلى بطل تكفيري في أفق الفكر العربي المعاصر؟ ومن ثمّ: ما طبيعة العلاقة بين التأويل والتكفير؟

والملحّ الآن على مستوى التفكير لدينا، بوصفنا نحن ميتافيزيقيّة خاصة، هو السؤال عن مصير «النبي» في أفقنا، ليس أفقنا الروحي فحسب؛ بل أفقنا القيمي خاصةً، أو المعياري عامةً. انتهت أوربا إلى موت الإله أفقاً معيارياً منذ القرن التاسع عشر، وأطلقت عليه اسم «العدمية». وهذا القرار الميتافيزيقي لا يلزمنا في شيء. نحن نشعر أنّ لدينا مشكلاً من نوع آخر: إلهنا من نوع لا يموت؛ لأنّه غير تشبيهيّ، ولا يوجد على صعيد العنصر الإنساني بما هو كذلك. والموت يوجد خارج أفقه تماماً.

هنا يبدو النبي بمثابة المقابل الحقيقي لما ينبغي التفكير فيه: موت المقدّس الديني في أفقنا يجري التفاوض حوله في خانة النبي، وليس الإله.

قال نيتشه: «نحن الذين قتلناه». هل يمكن إطلاق هذا الاستدراك الميتافيزيقي على شخص «النبي» في أفق الفكر العربي المعاصر؟

يبدو أنّ الموت الأخلاقي لفكرة النبي قد قطعت شوطاً هائلاً منذ دخول ثقافتنا في أفق الأزمنة الجديدة المسماة ذاتيّاً بكونها «حديثة» أو «أنوارية» أو «متقدّمة» أو «غربية» أو «أوربية»... إلخ. واقع الحال -ونحن لا نفكّر منذ قرنين إلّا في «واقعة» أو «واقعانية» الحداثة، وليس في الحداثة؛

لأنّها مشكل يقع خارج أفقنا- هو أنّ التحديث لدينا ارتبط بأفق مُعَلْمن انتهى إلى تحويل أجهزة التشريع التقليدية، ومنها بالتأكيد جهاز النبوة، إلى محميّات أخلاقية غير قادرة على أداء الدور التقليدي لها. هناك فشل إنجازي أصاب فكرة النبي وحوّلها إلى حالة استثنائية، حالة أخلاقية أو معيارية استثنائية تصلح للزيارة الميتافيزيقية، وليس للاستعمال العمومي.

لقد تمّ التخلي عن نموذج النبي، واستُعيض عنه بنموذج آخر، له أسماء «حديثة» متعددة ومتنافسة إلا أنّها ترجع إلى أصل واحد هو: الإنسان. هناك عودة حثيثة إلى الإنسان في أفقنا الأخلاقي. وأسماؤنا الجديدة أو «الحديثة» جماليّاً هي دليل مثير. وقع تحوّل في الأسماء منذ بعض الوقت من الأسماء النبويّة إلى الأسماء الجمالية. ثمّ وقت ردّة لا تزال سارية المفعول.

هنا يمكننا الحديث عن عمليات ثأر أخلاقية تتالت في أفق الفكر العربي المعاصر لاسترجاع شطر من ألق الشخصية النبوية وإعادتها إلى الخدمة. وأقوى من خاض هذا الغمار الخاص هم الشعراء والأدباء، ثمّ خاصةً الشعراء أو الأدباء السيّئون؛ أي الذين حوّلوا سردياتهم إلى أجهزة إيديولوجية، ولاسيّما أنّهم تعاصروا مع أفق الدولة-الأمة، التي اخترعت الوعي الإيديولوجي، وعاشت عليه من خلال مفهوم «الهوية» بمختلف أسمائها الوطنية والقومية والفردية، ولكن أيضاً الدينية والطائفية والجماعوية والحضارية والثقافية... إلخ.

عن الزمرة الأولى يمكننا أن نذكر: جبران، ونعيمة، والشابي، والمسعدي... إلخ. وعن الزمرة الثانية يمكننا أن نذكر: سيد قطب، والمودودي، وكل الشخوص الإسلاموية الراديكالية إلى اليوم. الأولى رومانسية، أمّا الثانية فيمكن وصفها بالعدمية السياسية.

بيد أنّ ثمّة بؤرة اهتمام خلفية **ثالثة** يدور فيها النقاش حول **النبيّ/الإنسان**، أو **إنسانيّة النبيّ، أو تاريخيّة النبيّ**: الشخصية النبويّة باعتبارها **مثلاً إنسانيّاً أعلى** (كما تعامل كانط مع المسيح باعتباره مثلاً أخلاقياً أعلى)؛ مثلاً كتابات **طه حسين، والعقاد، ومحمد حُسَين هيكل**... في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وشارك في هذا النوع من البحث حتى الفكر المسيحي العربي مثل: القبطي الدكتور **نظمي لوقا** في كتابيه (**محمد الرسالة والرسول**)، و(**وامحمداه**)، اللذين ألّفهما في نهاية الخمسينيات. وهو ما وجد في كتابات هشام جعيط، أو محمد عابد الجابري، صيغته التنويرية والأكاديمية المعاصرة.

مثلاً: كتاب طه حسين (**على هامش السيرة**) (1933)؛ كتاب محمد حُسَيْن هيكل (**حياة محمّد**) (1935)؛ وكتاب عباس محمود العقاد (**عبقريّة محمّد**) (المنشور سنة 1941).

يمكن اعتبار كتاب (**عبقريّة محمّد**) نموذجاً كاملاً عمّا يمكن أن نسمّيه الإنقاذ الأخلاقي أو الأدبي للشخصيّة النبويّة. وهو، في واقع الأمر، إنقاذ أخلاقي لمحمّد/الإنسان من الدور الديني للنبيّ؛ حيث يتمّ إبراز عبقريّة محمّد الأخلاقية في سكوت مقصود عن نبوّته بالمعنى التقني. هنا نجد

أنفسنا أمام بورتريه شخصي مثير لمحمّد/القائد البصير، محمد الصديق، الزوج الكريم والرصين، ومحمد/الأب، ومحمد/السيد الرؤوف بخدمه، ومحمد/الرجل صاحب الدعابة والأريحية... ولكن في غياب صارخ لمحمّد النبيّ، لمحمد كما أراد أن يكون لنفسه؛ حيث يتمّ الاستغناء بشكل سرديّ هادئ عن كلّ الملامح الدينية للنبيّ.

ولا مناص، عندئذٍ، من مقابلة هذا السؤال: هل من حقّنا فعلاً إجراء إنقاذ أخلاقي «حديث»، على طراز يرضي ضمير الإنسان الأوربي أو الإنسان الليبرالي...، لشخصية النبيّ باللجوء إلى عمليّة إبوخيا غريبة تردّ النبيّ إلى إنسانيته المحضة، وتضع بين قوسين كلّ ملامحه الدينية؟ وعندئذٍ: ما الفرق بين النفس الفاضلة الوثنية، التي صاغها أفلاطون أو أرسطو، وبين النبي الإبراهيمي؟ هل فعلاً يمكن الاكتفاء بالجانب الإنساني من شخصيّة النبيّ، والاستغناء المنهجي عن دوره النبويّ بما هو كذلك؟ أليس في ذلك أكبر عمليّة إخصاء رمزي أهليّ للنبي الإسلامي، وتحويله إلى مسخ أخلاقي حسب مقاييس الضمير المسيحي المعلمن، الذي فرضته أوربا المعاصرة على بقية الإنسانية؟

وهنا يمكننا أن نلقي ضوءاً آخر على كتابات جعيط والجابري في ما يخص النبيّ: إنّها كتابات تؤرّخ لنبوّة محمّد، ولكن من دون الإفلات من النموذج الأخلاقي والتنويري والإنسانوي الحديث. ولذلك لا عجب في أن نجد أنّ الرهان في الحالتين هو توفير محمّد قابل للاستعمال التنويري أو للاستعمال الحديث، حسب مطالب أفق انتظار محدّد بشدّة. كان الهدف المنهجي هو تأويل شخصية النبيّ بكلّ ملامحها، حيث يتمّ إجراء عقلنة هادئة للنموذج الذاتي الذي اقترحه وطبّقه، وتطهيره بشكل نقدي، لغوي وتأويلي وأخلاقي، من كلّ ملامحه المتعارضة مع الفهم الحديث لمفهوم النبيّ، وذلك يعني مع الفهم المسيحي المعلمن لمفهوم النبوّة.

وهي نقاشات انتهت راهناً إلى إثارة السؤال عن الكتابات والرسوم المسيئة لشخصية **النبي:** وهذا المحور يشكّل الوضع التأويلي الراهن، الذي بدأ، ربّما، منذ (2005) تاريخ نشر الرسوم المسيئة، وتزامن معه مثلاً نشر الكتاب المنسوب إلى الشاعر العراقي معروف الرصافي (**الشخصية المحمّدية**) سنة (2007) (ولكن المكتوب ما بين 1933 و1941).

هنا نشأت جبهة لاهوتيّة حامية أخرى هي الدفاع عن النبيّ الدّيني في سيرته النبويّة التقليديّة، التي بنى عليها الإسلام تاريخه الهووي. وهي تعارض كلّ تأويل إنسانوي أو تاريخي لشخصية النبي. وذلك من دون تفريق حقيقي بين الإساءة إلى حرمة النبيّ في سيرة الرصافي، أو في الرسوم الكاريكاتورية لصحيفة (شارلي ايبدو)، التي تجد جذورها البعيدة في التنميط الاستشراقي لصورة النبيّ الإسلامي، وبين الجهد التأويلي التنويري من طرف مفكّرين مسلمين، وإن لم يكونوا إسلاميين، مثل: الجابري، أو جعيط.

إنّ تجرّؤ جبران أو الشابي أو نعيمة على استدعاء اسم النبيّ في دائرة الإبداع الحديث ليس تجديفاً غير مبرّر على رمز مقدّس؛ بل هو جزء من مشهد تأويلي معاصر يجد جذوره في الحركات الرومانسية.

فلسفيّاً، علينا ردّ هذه القضايا مجتمعة إلى أصل إشكاليّ واحد، ألا هو: المسألة المعيارية. مادام الأمر يتعلّق بنمط التقويم الميتافيزيقي لوجودنا المعاصر، فلا فرق، عندئذٍ، بين الشعراء والفقهاء: ما نوع القيمة التي نمنحها لشكل الحياة الذي يخصّنا؟ من هذه الزاوية لا يزال نيتشه قادراً على مساعدتنا. نحن -«غير الغربيين» من الساميين- لا نمثّل اليوم أكثر من سؤال معياري مختلف. نحن شكل حياة تفرض سؤالاً مختلفاً عن القيم... إلخ. وهذه المعيارية الذاتية هي المكسب الذي يمكننا أن نزعم أنّنا ظفرنا به، أو استولينا عليه في غزوة الحداثة، الغزوة التي غزتنا. كلّ اعتراض «علمي» على الغرب هو خبل لاهوتي. لكنّ ذلك لا يعني أنّ معارك المصير؛ أي معارك فكّ الارتباط الإبستمولوجي مع الغرب، هي بلا معنى.

بل بالعكس: لم نكن يوماً أقدر على طرح هذا الإشكال ممّا نحن الآن. كلّ تفكير اليوم هو تفكير معياريّ، ومن ثمّ هو ليس له من صلاحية كونية غير شكل الحياة الذي يدافع عنه. الحياة هي الشكل المعياري الراهن الوحيد للكونية. ما عدا ذلك هي كونيّات إمّا ليست موضع نقاش (المسائل العلمية) وإمّا هي كونيات مسلّحة (من طبيعة إمبراطورية).

النبي هو جهاز معياري من طراز استثنائي، وهو اختراع الإبراهيميين الأخير، بعد اختراعات آدم والله الخالق والعالم المخلوق والكتب المقدسة والآخرة... إلخ. لا يتعلق الأمر بمجرد الدين؛ بل بجهاز تشريع روحي واسع النطاق اخترعته شعوب من الشرق الأوسط القديم، وتحوّلت بفضله إلى جماعات روحيّة مترحّلة أو مفتوحة، ومازالت تصرّ على أنّه ادّعاء صلاحية معيارية قابل للكونية لأنّه شكل حياة لا يزال قابلاً للسكن.

وبعبارة حادّة: لم يعد النبي مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً منذ وقت طويل. وفي الظاهر فقط، أو عرضاً فقط، نحن نواصل الاهتمام بهالته الدينية أو العقدية. إنّ النبي قد دخل الأزمنة الجديدة، وتحوّل إلى «رمز» يشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لإوالية خاصة. وعلينا، ربما، أن نسأل: كيف تحوّل النبي من «رسول الله» إلى مجرّد «رمز ديني»؟ من نبيّ الملة إلى أيقونة عمومية في فضاء الدولة الحديثة؟

نحن أمام استعمال عمومي لأيقونة «النبي»، ولم نعد أمام سلوك ديني أو غير ديني إزاء صحّة رسالته، أو عدم صحّتها. وبعبارة أخرى: نحن أمام علمنة حثيثة وحادة لشخصية النبي حتى

تصبح قابلة للاستعمال العمومي داخل شبكة القيم أو المعايير التي فرضتها الرؤية الحديثة للعالم وللإنسان. ولم نعد أمام التصوّر الديني لرسول الله في أفق الملة.

هنا، يتبيّن أنّه ما كان يمكن أن يتحوّل النبي إلى أيقونة رومانسية معلمَنة لدى جبران أو الشابي أو نعيمة، أو إلى أيقونة سياسية معسكَرة لدى سيد قطب أو المودودي، لولا الانسحاب الميتافيزيقي لنبي الملة/«رسول الله»، وتعويضه بأيقونة النبي/الرمز العمومي، أو الشخصية المحميّة بقانون المقدسات في دستور الدولة الحديثة. لكنّ هذا التحوّل التاريخي العميق في معياريّة النبي في أفق الفكر العربي المعاصر هو جزء لا يتجزّأ من زحزحة الأفق الأخلاقي للإنسانية من أفق الملل الدينية والصور الدينية للعالم إلى أفق الدولة الحديثة والصورة المنزوعة السحر عن العالم.

في هذا السياق فقط يمكننا تنزيل أيّ إساءة «فنّية» أو «سياسية» لشخصية النبي في أفقنا الروحي المعاصر. لقد سبق هذه الإساءة تحويل معياري لفكرة النبي أدّى إلى علمنتها في شكل رمز قابل للاستعمال العمومي؛ لأنّه جزء من جهاز المقدسات الذي أقرّته الدولة الحديثة، وعَدَّته مصدراً من مصادر شرعيتها.

ومع ذلك علينا أن نسأل: إذا كان الأمر يتعلّق بمجرّد رمز ديني معلمن وجزء من جهاز مقدّسات مستعمل بشكل عمومي، فكيف نفهم السخط الأخلاقي الواسع النطاق الذي نجم عن الرسوم المسيئة لشخصية النبي في المدة الأخيرة؟

هذه الإساءة لها تاريخ نائم علينا إثارته، وإلا فإنّ النقاش حولها سوف يظلّ نقاشاً لاهوتياً بين ملحدين.

إنّ تجرّؤ جبران أو الشابي أو نعيمة على استدعاء اسم النبيّ في دائرة الإبداع الحديث ليس تجديفاً غير مبرّر على رمز مقدّس؛ بل هو جزء من مشهد تأويلي معاصر يجد جذوره في الحركات الرومانسية، وتظهر آثاره القوية لدى كتاب كثيرين مثل: بودلير، ونوفاليس، وهوغو، وهاين، ورمبو... وكلّ أعمال هؤلاء هي، من ناحية نموذج الذات، تدور حول شخصية «الشاعر/النبي».

أيتعلّق الأمر بمجرّد رمز أو استعارة أم أنّ الأمر أخطر من ذلك؟ أي أنّ الشعراء المعاصرين يدّعون في قرارة أنفسهم أنّهم مؤهّلون ميتافيزيقياً لأداء هذا الدور التأويلي الاستثنائي: دور النبي؟

يجدر بنا أن نذكّر بأنّ اللاتينية تشتق اسمَي «النبي» و«الشاعر» من جذر لغوي واحد هو «vates»، الذي يرجع إلى شيء مثل «videre» أو «viere»؛ أي «وصل» و«ربط». النبوة مثل الشعر نوع استثنائي من الوصل مع عالم آخر. وبلغة بلانشو، انطلاقاً من ليفناس، مع «الآخر»، الآخر الكبير. ليس أقلّ من شاعر أو نبيّ للدخول في علاقة استفهام كبيرة مع الآخر الكبير، مع الله.

بطبيعة الحال، منذ فيثاغورس يتكلّم الشعر عن المقدس. لكنّ مجال اشتغال العنف المقدّس تغيّر: تغيّر دور النبي.

قال بلانشو: النبي لا يعلن أيّ نهاية؛ بل هو: «يكسّر الطابع المستحيل للمستقبل». المستقبل هو شكل الانتظار الذي حوّلته ثقافة ما إلى هويّة؛ أي إلى آخرة يوميّة قابلة للسكن. وعلينا أن نسأل: هل الانتظار عمل محايد؟

وقال بلانشو: «من يكتب هو في منفى الكتابة: هناك يوجد موطنه؛ حيث لا يستطيع أن يكون نبيّاً».

هنا، نقع على عبارة مزعجة كثيراً ما يُتمثّل بها: لا نبيّ في قومه. أو في موطنه.

بما أنّ النبوّة مستحيلة في موطنها، فلماذا نشعر بالإساءة؟

الموطن ليس الوطن. هو نمط انتماء بلا إقليم نهائي. ولذلك هو «أرض»، وليس إقليماً. وحين تنعدم الحدود، ينفتح موطن لا يمكن لأحد أن يدّعي امتلاكه. ونجد أنفسنا أمام نبوّة مستحيلة، حيث تعمل ذاكرة أو ماهية مجروحة.

وقال بلانشو: «يمكن أن نداوي الجرح. ولكنّنا لا نستطيع أن نداوي ماهية جرح ما».

أصبح النبي كائناً (inavouable): لا يمكن البوح به، لا نستطيع الكلام عنه، النطق به... وعلى مفترق صعوبتين، يكشف النبي عن وجهه: هو من لا نستطيع البوح به كما هو كما لا يحقّ لنا الكلام عنه بما نحن. اختلط المقدّس بالممنوع. وبدأ تدنيس الآلهة في أفق البشر.

يفرض النبي علينا مسؤولية تتخطانا، أو لا ترانا. لا نحن ندافع عنه كما يستحق، ولا نحن نسكت عنه كما نريد أن نظهر لأنفسنا. بطبيعة الحال، لم يصبح النبي أيّاً كان، بعدُ، لكنّه يعاني من الوحدة. العظمة نوع من الوحدة. وليس من السهل أن يخترع شعب من الشعوب أنواعاً جديدة وملائمة من الوحدة.

من يسيء إلى نبيّ يسيء إلى وحدته.

ولكن،

مادام الأنبياء قد عادوا إلى التأثير الفظيع في عالمنا، فإنّ علينا أن نجرّهم إلى الحفرة التاريخية التي سقطنا فيها، وأن نجرّب مصائرنا اليومية بوساطة آلامهم.

في صفحة من يومياته، يقول كافكا: «أنا مواطن من عالم آخر هو بالنسبة إلى العالم العادي كما الصحراء مع العالم الفلاحي»، ثم يضيف: «منذ أربعين عاماً وأنا تائه نحو كنعان».

بطبيعة الحال، هناك حلّ جورج باطاي: (l'athéologie): الحياة الروحية التي «موضوعها المجهول»، وليس هذا الإله أو ذاك. وحيث «التجربة الباطنية هي السلطة الوحيدة».

إلا أنّ السؤال الذي يؤرّقنا هنا: **كيف أمكن لشعراء أو أدباء «ملحدين» أن يقتربوا كلّ هذا الاقتراب المحرج والمزعج والعميق من شخصية النبي عامة؟**

يقف النبي حالةً روحية قصوى يحسّ كل شاعر كبير، منذ الرومانسيين إلى الآن، بأنّ عليه أن يأخذها على عاتقه، أو أن يتماهى معها، وإن كان ذلك في نطاق برنامج روحي غير-لاهوتي بشكل شرس.

ثمّ يأتي جيل من حركات اللاهوت السياسي (وهي، في واقع الأمر، حركات **غير دينية** تماماً، ولا تُسمّى «حركات دينية» إلّا تجوّزاً أو مغالطة أو كسلاً اصطلاحيّاً) وينشّط نموذج النبيّ/البطل التاريخي، ويحوّله إلى قائد حربي من طراز ما بعد-الحديث: كلّ الأنبياء الذين تمّ استدعاؤهم اليوم هم أنبياء من طراز ما بعد الحديث.

«ما بعد-الحديث» يعني هنا أمرين على الأقل: أنّه نبيّ لم يعد يمكن تدجينه في أيّ أيقونة مؤسساتية أو دينية أو أخلاقية رسميّة، من النوع الحديث، حيث يمكن أدلجتها تحت سلطة قانونية من نوع هوبسي؛ وأنّه نبيّ لم يعد يمكن استيعابه بشكل رومانسي في صيغة نبيّ ملحد، قادر على امتصاص كلّ أنواع العدمية، التي نجمت عن الانهيار المعياري للدولة/الأمة، وتحوّلها إلى آلة سلطة «استيطانية» تستعمل الأجساد اليومية بلا أيّ وعود روحية لأفراد بلا إيمان.

والسؤال هو: **كيف نفهم الانزلاق تحت-التاريخي، الذي وقع من النبي الرومانسي (نبي جبران وأحفاد زرادشت) إلى النبي العدمي (نبي سيد قطب والمودودي ورهطه)؟**

هل كان نموذج النبي الملحد (زرادشت نيتشه في صيغه المختلفة من جبران إلى درويش) لحظة انتقال ضروريّة إلى طور النبيّ/ما بعد الديني للجهاديين؟

الرومانسيون هم في علاقة «لامرئيّة» (حسب عبارة بلانشو) مع التراث الديني. هم ملحدون، ولكنّ تجارب المعنى التي خاضوها هي من نوع روحاني. وفي هذا الأفق لا توجد شخصية بإمكانها مزاحمة فكرة النبي في ترجمة كلّ الانفعال ما بعد الديني لأجيال ملحدة. - قد يتعلق الأمر بفقر أسلوبي. ودولوز يتصوّر الأسلوب بوصفه نوعاً من «الوكوكة»، أو «الفأفأة» لمن يتكلم لغة لا يعرفها أو لا تقوله. النبي مشكل أسلوبي إذاً، وعلينا أن نؤرّخ لهذا النوع من الثراء الروحي الذي لم يجد غير الفن كي يعبّر عن نفسه في أفق المعاصرين غير الراضين عن برنامج التنوير إلى الآن. إنّ تجربة الهاوية مع باسكال تخترق كلّ نصوص الرومانسيين: صار النبي هو شكل العبور الوحيد المتبقي للمرور فوق الهاوية. وهي ثيمة تتكرر تحت قلم جبران أو المسعدي مثلاً. أمّا العدميون فيرفعون

ما سمّاه كانط ذات مرة «جنّة محمّد»؛ حيث لا يتحقق إلا الجانب الحماسي ممّا هو بشري. ذلك أنّ النبي الجهادي لم يحقّق على أرض الواقع إلا الجحيم.

- من المفيد أن نثبت أنّ الرومانسيين قد جرّدوا شخصية النبي ليس من كل خصائصها الدينية التقليدية فحسب؛ بل من كلّ أثر للأخطاء الأخلاقية التي اقترن باسمها في الكتب المقدّسة.

ومع ذلك، عاد النبيّ على نحو مربك جدّاً إلى تقلّد المهامّ ما فوق الأخلاقية للبطل الديني: القتل باسم الإله، أو تنفيذ أوامر إله محارب، أو إله قاتل، أو إله منتقم. وصرنا أمام جريمة المقدّس. وهنا نجد أنفسنا أمام هذا الإشكال: إلى أيّ حدّ يمكن للضمير الحديث أن يتعفّف عن الإيمان بإله قاتل؟ وأن يعوّض ذلك، كما فعل الرومانسيون، بشخصية أسلوبية أو استيطيقية للنبي، النبي كأيقونة أدبية تمّ تعطيل ملكة أو زرّ القتل داخلها؟

من المثير للقلق أن نذكر أنّ فيلسوفاً معاصراً كبيراً من حجم إيمانويل ليفيناس يدافع عمّا جاء في الكتاب المقدّس من أوامر إلهية بالقتل. ويعترض على انزعاج مفكّرين مثل سيمون فايل من أمر الإله العبراني بإعدام الكنعانيين، أو استياء مارتن بوبر من مذبحة الملك شاول للعماليق رجالاً ونساءً ورضّعاً.

يبدو أنّ أفضل ما أتى به المحدثون هنا هو **آلة الضمير المعلمن** القادر على الاعتراض على طاقة القتل، التي تنطوي عليها الكتب المقدّسة. والحلّ الأخلاقي الوحيد الممكن هنا هو **التأويل**: اختار مارتن بوبر أن يقول: «إنّ النبيّ صمويل لم يكن فهم ما أمره به الربّ».

إذاً: إمّا أنّ النبيّ الديني لم يفهم ما أمره به الربّ؛ إذ لا يمكن لنا -نحن المحدثين- أن نعبد إلهاً قاتلاً؛ وإمّا أن نقبل بما جاء في الكتب المقدّسة، ونؤمن بأنّ القتل جزء من الألوهية. وعندئذٍ نفتح وجودنا المعاصر على ما يسمّيه بلانشو «الخارج»: خارج لا يمكن أن يسكنه إلا المجهول.

كلّ حركات اللاهوت السياسي تقف في نوع من «الخارج» الأخلاقي؛ حيث يصبح كلّ سلّم القيم الحديثة معلّقاً أو معطّلاً. مررنا من «الهاوية» (هاوية الرومانسيين) إلى «الخارج» (خارج العدميين).

يمكن أن نستفيد هنا من التقابل الذي بناه ليفناس بين «أوليس» والنبي إبراهيم: بين من تؤرقه رحلة العودة إلى موطنه الأسطوري **إثاكا** (Ιθάκη). وبين من دعاه إلهُه إلى ترك موطنه بلا رجعة، حاملاً نفسه وابنه إلى أرض تظلّ بالنسبة إليه غير معروفة إلى الأبد. وربما نقطة الوهن الروحي الذي أنهك النبي الملحد للرومانسيين هو أنّه نبي «أوليسي» وليس إبراهيمياً. هو نبي/موطن، وليس نبي/أرض.

هنا تكمن خطورة النبي/الجهادي، نبي/القتل الإلهي، إنّه من جنس إبراهيمي: في معنى

أنّـه مدعـوّ إلى أرض تظـل بالنسـبة إليـه مجهولـة بـلا رجعـة، وعـلى الرغـم مـن ذلـك عليـه أن يدعـو نفسـه وأبنـاءه إليهـا، إلى الأبـد. ومـا يسـميه ليفنـاس «أثـر الآخـر» هـو أثـر الإلـه الـذي يدعـو إلى أرض مجهولـة، عـلى الإبراهيميـين ألا يكفّـوا عـن الرحلـة إليهـا، دون أيّ معرفـة بهـا.

يجـدر بنـا هنـا أن نوضّـح أنّ القـرآن نفسـه قـد تغـيّر مصـيره هـو بـدوره: لقـد تحـوّل إلى موضـوع؛ موضـوع للدراسـات القرآنيـة بلغـات عـدّة. لكنّه أيضـاً موضـوع للاسـتعمال المؤسسـاتي أو الدعـوي، سـواء تحـت لـواء الدولـة، أم لـواء الحـركات الإسـلاموية.

ولأنّ النبـي الإبراهيمـي نبـي دعـويّ، يُنفّـذ مـا يُؤمَـر بـه، فهـو لا يـرى أيّ أفـق أخلاقـي محايـث للعقـل، أو للنـوع البـشري. هـو لا يسـكن طبيعتـه البشريـة أو يسـتعملها، كـما فعـل اليونـان؛ بـل هـو يسـخّرها. والفرق بـين اسـتعمال الأجسـام وبـين تسـخير الأجسـاد هو نفسـه الفـرق بـين أوليس/العائـد إلى موطنـه، حيـث تنتظـره ذاكـرة مـا، وبـين إبراهيم/المهاجـر إلى أرض موعـودة لا يعرفهـا، عليـه أن يخلـق القصّـة التـي تناسـبها. القصّـة ضـدّ الذاكـرة. هـذا هـو الفـرق بـين آلهـة الإغريق وبـين إلـه الإبراهيميـين.

وعامةً،

يبـدو أنّنـا نميـل إلى هـذا الافـتراض: **إنّ «الرسـول» بالمعنـى الدينـي المحصـور انتهـى بوجـه مـن الوجـوه بالنسـبة إلينـا؛ أي خـرج عـن أفقنـا؛ لكـنّ «النبـيّ»، ربّمـا، لم يبـدأ بعـدُ بالشـكل المناسـب.**

هنـا يمكننـا أن نسـتضيء بالتمييـز الـدارج في اللاتينيـة المسـيحية واللغـات الحديثـة كالفرنسـية بـين «apôtre» مـن اليونانيـة (*apostolos*) وهـو الاسـم الـذي أطلقـه القديـس بولـس عـلى نفسـه، وبـين «prophète» مـن اليونانيـة (*prophêtês*) (مـؤوّل الـكلام الإلهـي ولاسـيما الملهـم بالإنبـاء عـن أحـداث في المسـتقبل)، وبـين (*divinatione De*) اللاتـين و(*mantikê tékhnê*) اليونـان؛ أي مـا سـمّاه العـرب فـنّ الكهانـة عـن المسـتقبل أو المـاضي أو الكنـوز أو الأمـراض الخفيـة... وبحسـب تعليـق أغامـبن عـلى مصطلـح (*apostolos*) كان بولـس مبعوثـاً (un envoyé) مـن يسـوع كي يسـلّم الرسـالة المسـيحية le message messianique))؛ كان مكلّفـا بتبليـغ شيء محـدّد، ولم يكـن نبيّـاً؛ أي متكلّـماً رأسـاً بالكلمـة الإلهيـة. المبعـوث أو الرسـول يتكلـم في الحـاضر؛ أي انطلاقـاً مـن وحـي تـمّ بالفعـل، وهـو هنـا مجـيء المسـيح (أو «الماشـيح» حسـب اليهـود). أمّـا النبـيّ فهـو في اتصـال بالمسـتقبل.

زمـن الرسـول هـو زمـن البعثـة أو البعـث: حـين كُلّـف بمهمّـة. وهـو يوجـد بـين الزمـن الوثنـي (*chronos*)، وبـين نهايـة الزمـان (apocalypse). زمـن الرسـول هـو «بقيّـة»، الوقـت الـذي تبقّـى بـين هـذا العـالم والعـالم الآخـر. هنـا يبـدو النـداء المسـيحي أو المشـيحي غـير محـدّد. ويعـاني مـن تنـاهٍ مرعـب. وأغامـبن يقارنـه بيـوم السـبت اليهـودي: يـوم يكتمـل العمـل بانقطاعـه.

لو عدنا الآن إلى فكرة النبي في الفكر العربي «المعاصر»، فإنّ علينا أن نلاحظ مصيرين مختلفين لكلّ من مصطلح «الرسول» ومصطلح «النبي»: ففي حين أنّ فكرة الرسول قد ظلّت محصورة في خطاب المؤسسة الدينية عن السيرة النبوية، ومن ثم انقطعت عنّا من الداخل، نرى فكرة النبي وقد تحوّلت إلى أيقونة أسلوبية ومعياريّة خطيرة جدّاً، ربما هي المجاز اللامرئي الذي يحكم علاقة العرب المعاصرين بأنفسهم العميقة: مجاز لامرئيّ للهوية وللسلطة في آن.

ربما يجدر بنا هنا أن نوضّح أنّ القرآن نفسه قد تغيّر مصيره هو بدوره: لقد تحوّل إلى **موضوع**؛ موضوع للدراسات القرآنية بلغات عدّة. لكنّه أيضاً موضوع للاستعمال المؤسساتي أو الدعوي، سواء تحت لواء الدولة، أم لواء الحركات الإسلاموية. لقد كفّ القرآن عن حدثيّته: لم يعد حدثاً روحانياً استثنائياً بالنسبة إلينا، وخرج شيئا فشيئا عن أفق الفهم الأصيل لأنفسنا.

ومع ذلك أخذ مفهوم النبي طريقاً آخر. ربّما لأنّ النبيّ هو الجانب الحدثي، الحيوي، القابل للتجريب، القابل للسكن، أو القابل للعيش (vivable) من الدين؛ أي من جملة مصادر أنفسنا العميقة.

ومع ذلك،

يبدو أنّ مفهوم «النبي» قد عانى من إهمال بنيوي في كتابات المعاصرين، باستثناء ما كتب ما بين (1933 و1941) تقريباً. وهذه طفرة غريبة علينا أن نؤوّلها. ولكن علينا أن نسأل: لماذا هذا الإهمال؟ مثلاً: كتابات المودودي أو سيد قطب؛ حيث يؤدي مفهوم «الإله» دوراً مركزياً. ولا نعثر على ما يقابل معنى «الحاكمية» في مفهوم النبي لدى الإسلاميين المعاصرين.

يبدو لنا أنّه يمكن بلورة الفرضية الآتية: إنّ تأسيس فكرة الإسلام السياسي على مبدأ الحاكميّة لله هو الإطار النظري الذي أدّى إلى نتيجتين مترابطتين: أولاهما مبدأ التكفير؛ والثانية غياب دور مركزي لفكرة النبيّ. إنّ مبدأ التكفير أدّى إلى اهتمام استراتيجي بالدراسات القرآنية سواء من طرف الإسلاميين كالمودودي أم من طرف التنويريين مثل الجابري؛ في حين أنّ إهمال دور النبيّ قد يتمّ تعويضه في نوع من الاستدراك السردي بإنتاج كتابات عن «السيرة النبوية». والاهتمام بشخصيّة النبي نوع من **التعويض السردي** (الدعوي) فقط. في مقابل اهتمام مركزي بأحكام القرآن باعتباره هذه المرة دستوراً إلهياً.

ثمّة اهتمامات جانبية أخرى بالنبيّ لكنّها كلّها تقريباً لئن لم تكن من نوع التعويض السردي، فهي من قبيل **المزايدة التنويرية** (الاستشراقية)، ونذكر على الخصوص نقاش جعيط و الجابري مثلاً حول معنى عبارة «النبيّ الأمّي»؛ حيث يخلصان إلى أنّ الأمّي يعني مَن ليس له كتاب مثل اليهودي أو النصراني، وليس من لا يعرف الكتابة والقراءة. وهذا مكسب تنويري ضعيف لا يخلق

لنـا أيّ أفـق حقيقـي لفهـم فكـرة النبـيّ اليـوم. مـع الإشـارة إلى أنّ الجابـري هـو الآخـر قـد منـح القـرآن دوراً مركزيـاً في مقابـل اهتـمام جانبـيّ بمفهـوم النبـي.

قال فريدريك شليغل: «المؤرّخ هو بمثابة **نبيّ الماضي**».

ولكـن يبـدو أنّنـا مؤرّخـون سـيّئون لمـاضٍ لم يعـد يكلّمنـا. ومـا قـام بـه الجابـري أو جعيـط مثـلاً هـو رسـم ملامـح نبـيّ المـاضي، ليـس إلا. نبـيّ المسـتقبل لم تُرسَـم ملامحـه بعـد.

وحتى نختم مؤقّتاً هذه التعليقات على أنفسنا العميقة، نقول:

في كتابـه (**أيّـوب، أو قـوّة العبـد**) (الصـادر بالفرنسـية سـنة 2005)، يقـول أنطونيـو نغـري: «بـدأت كتابـة هـذا النـصّ منـذ وقـت طويـل. كان وضعـي يائسـاً تمامـاً؛ كنـت في سـجن تحـت حراسـة مشـدّدة منـذ ثلاثـة أعـوام خلـت لأسـباب سياسـية، ولا أعـرف كيـف يمكننـي أن أصمـد أكـثر. وكنـت أبحـث في تحليـل الألم والعـذاب عـن مفتـاح مـا للصمـود والمقاومـة».

كان هـذا المفتـاح هـو **سـفر أيّـوب**. أصبـح النبـيّ أيّـوب بالنسـبة إليـه نموذجـاً للمقاومـة مأخـوذة في معناهـا الـذاتي الجـذري: مقاومـة العـذاب بوصفهـا تمريناً شـخصيّاً جـدّاً ضـدّ نـوع مـن العـالم، حيـث تصبـح الحيـاة غـير قابلـة للحيـاة. فـأيّ تجربـة عـذاب أو ألم يمكـن للنبـي محمّـد هـو دون سـواه أن يسـاعدنا عـلى احتمالهـا؟

الفكر الإسلامي ومآزق التأويل

محمد حمزة*

يتصل موضوع هذه الورقة بتقديم قراءة نقديّة تفهمية لسيرورة التفسير القرآني في العصر الحديث، سعياً إلى تفحّص بعض محاولات تجديد قراءة القرآن سواء تلك التي رفعها الفكر الإصلاحي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أم تلك التي تشكلت في الفكر الإسلامي الحديث، وصدرت عن عدد من المفكرين الجدد، وتفحّص هذه المقولة؛ تجديد تفسير القرآن، أو تجديد قراءة القرآن، يضعنا في سياق تأويل التأويل، وهو سبيل إلى النظر في مدى استجابتها في آنٍ لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي من جهة، وللمقتضيات التأويلية الحديثة من جهة ثانية.

ونروم، عبر تفحّص هذه المحاولات التجديديّة، طرح الأسئلة الآتية: أَتمّ فعلاً تجديد تفسير القرآن في التاريخ الإسلامي، أم أنّ التفسير كان علماً تواصل نشاطه في الفكر الإسلامي وفق سُنّة تأويلية تشكّلت معالمها الكبرى في القرون الإسلامية الأولى، وهي التي تواصلت بمرتكزاتها ومسلماتها، وإن بدا عليها بريق التجديد؟ ما سبب تواصل هذه السّنّة التأويلية التقليدية؟ ولماذا

> **اليوم، وبالنظر إلى التغيرات التي تصيب بنسق حثيث سبل المعرفة تلقّياً وإنتاجاً، نرى أنّ البنية المتحجّرة للتفسير القرآني قد تشظّت وتناسلت منها تأويليات جديدة مثل التأويلية الجهادية الحركيّة، وتأويلية الدعاة، وهي تأويليّة نكوصيّة صلتها بالقرآن باهتة وانتقائية يستأثر بالاهتمام بها عدد محدود من الآيات، وتستمدّ المعنى من الكتابات الفقهية الأكثر انغلاقاً.**

* جامعة سوسة – تونس.

احتبس تفسير القرآن ضمن أفق لم يقدر على مغادرته، وداخل أطرٍ صار حبيساً لها؟ وما طبيعة المآزق التي انتهى إليها؟

هذا يقتضي بدءاً الإلماع إلى المرتكزات التي تأسّست عليها التأويلية التقليدية في علاقتها بالنص القرآني، وبجموع المؤوّلين، وفي ضبطها لطرائق تفسير النص، ووجوه تدبّره، وهنا نقرّ بدءاً بأمرين أوّلهما أنّ التفسير القرآني هو إنتاج فكري من جملة إنتاجات فكرية، ومن ثَمَّ إن العديد من الخصائص والمرتكزات، التي نراها في العلوم الدينية، قائمة بشكل متماثل في التفسير. الأمر الثاني أنّ التأويل في الإسلام اتّخذ مسالك متعدّدة بعد انقطاع الوحي، وبعد أن صار المسلمون يعيشون ما يمكن تسميته بالوضعية التأويلية، وقد تولّى علماء الدين تأويل القرآن وتأويل النص الإسلامي عموماً، وشكّل عملهم في التاريخ ممارسة تأويليّة ضمن بنية ذهنيّة مخصوصة، وموقف لغوي ولساني واحد من النص ومن المعنى، اعتماداً على مراجع مضبوطة، ووفق شروط تأويلية واحدة، وفي سياق هذا العمل تمّ استقطاب عناصر ارتضتها الجماعة المفسّرة، في مقابل إقصاء ما لم يكن متناسباً مع الرؤى المجتمعية والسياسية والعقدية؛ أي مع اختيارات رميت في دائرة ما سمّي بالتأويل الفاسد وغير الصحيح بما ولّد تفاسير رسمية معترفاً بها، وحظيت بالقبول والمباركة، في مقابل تفسيرات هامشية بقيت منحصرة في دوائر مغايرة لها أتباعها وقواعد استنباطها وآليات استقاء الدلالة فيها.

وقد تشكّلت فئة عالمة عدّت نفسها مؤهّلة أكثر من غيرها لفهم الشريعة وتأويلها، وادّعت شرعية اكتساب شرعيّة تأويل النصوص التأسيسيّة وامتلاك معناها الصحيح، كما تمّ أيضاً **تثبيت سلطة نص التفسير** باعتباره ترجمة وفية لمعاني القرآن.

أمّا النص المؤوَل، وهو القرآن، الذي يمكن عدّه قطب الرحى في التأويلية الإسلامية، فقد تكفلت نظرية الإعجاز بمنع أيّ وجه للمماثلة بينه وبين بقية النصوص، كما تمّ ضبط طرائق التفسير وشروطه وأدواته ضمن مسلّمات رسّخت مبدأ أنّ الدلالة موجودة يقيناً في النص حتى إن غابت تصريحاً، وهذا المبدأ كان عماد الرؤية التأويليّة التقليديّة، التي تعدّ الدلالة موجودة لأنّ الله لم يغفل في الكتاب شيئاً: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38/6].

وقد أسّس هذا التصور لأمرين: **الأوّل** أنّ المعنى كامن في النص، وما على المؤوّل إلا استخراجه. **الثّاني:** إمكان الانتقال من المعنى المتضمّن في القرآن إلى المعنى المتضمّن في التفسير، دون تدخّل ذوات المفسّرين، ودون خشية من ضياع المعنى.

والواقع أن الدراسة المتأنيّة لعمليّة إنتاج المعنى تبيّن لنا أنّ هذا الخطاب التفسيري القديم إنّما صيغ عبر تأثيرات الأنظمة المعرفيّة المتاحة في عصر التدوين، وقد هضم هذا الخطاب نصوصاً شتى (خصوصاً من داخل الدائرة التوحيدية ومن خارجها) صهرتها منهجيّة الإسناد والرواية في نصّ جامع يدّعي الانتساب المطلق للنص القرآني.

عمليّاً، كان الخطاب التفسيري يمارس هيمنة مادية ورمزية على النص القرآني، وهذا الحجب للنص الأول، وهذه الهيمنة هي التي ستكون منطلقاً لكلّ الدعوات الإصلاحية، التي ستنادي بتخليص النص من وصاية المفسرين بدءاً من دعوة الأفغاني، الذي أطلق صرخته الشهيرة: «**القرآن نص بكر**»، وصولاً إلى نداء يوسف الصديق «**لم نقرأ القرآن بعد**»، والتي لطّفها في الترجمة: «**أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها**».

دعا رجال (المنار) إلى العودة إلى القرآن في مشروعهم الإصلاحي بعد ضبط جديد لماهيّته ووصله **بوظيفة الهداية**، والاقتصار عليه دون سواه من النصوص؛ أي التخلي عن التراث التفسيري السابق، الذي كان في نظرهم **أساء فهم النص**، وهو ينطق بالخلاف في فهم القرآن، وشوّه مقاصده السامية.

وقد رفع الإسلام الإصلاحي منذ الأفغاني شعارات من قبيل أن «**القرآن إمامنا وقدوتنا**»، و«**القرآن نظيف والمسلمون هم الذين لوثوه**»، فكأنّ التأويل البشري للنص المقدس كان تشويهاً له، وتلويثاً لطهارته، فكان التأويل البديل، إذاً، محاولة لاستعادة النص/ المنبع الصافي، وكان الإصلاح الديني سعياً إلى ربط حال الأمة بالنواة المركزية في هذا الموروث وهو القرآن، مقابل التخلي عن جوانب من هذا التراث رآها المصلحون تحريفاً لرسالته، فكانت هذه الدعوات تصدر عن اعتقاد المصلح بإمكان الإصلاح الاجتماعي والسياسي عبر الإصلاح الديني، أو هكذا توهم أصحابه على الأقلّ أنّه بالإمكان إصلاح حال الأمة بمجرد ملامسة لحظة الوحي الأولى.

لم يكن بوسع المصلح، في ما كان يسعه التفكير في نطاقه، أن يدرك أن لا معنى للدعوة إلى تجديد تفسير القرآن، وإلى إعادة قراءته، إن لم يتمّ استحداث قاعدة منهجيّة وثقافية جديدة لإعادة تفسير القرآن، كما لم يفهم المصلح، وقد وضع رهانه الإصلاحي في تخليص الموروث الديني ممّا علق به من تحريفات ودسائس، أن مدار النصوص ذات الأصول اليهودية أو النصرانية، التي داخلت التفسير، ليس الصحّة أو الخطأ، وإنّما مدارها الحاجة التي دعت إلى دمجها واستيعابها. هكذا تحوّلت البداية الواعدة لرجال المنار إلى أفق مغلق فتح الباب لمن تتلمذ على رشيد رضا لرفض حداثة الغرب الفكريّة بدعوى انتمائها إلى منظومة ثقافية مغايرة والاكتفاء بمنجزاتها المادية، كما فتح الباب للانبهار بالعلم الحديث، وأسلمة حداثة الغرب، ولنا في التفسير العلمي للقرآن مثال جلي على ذلك.

ونقدّر أنّ خطاب الإصلاح الديني، الذي مثّلته مدرسة المنار، كان مشروعاً يحمل مأزقين: الأول أنّه كان يحمل وعياً بدائياً بسوء فهم النص القرآني، ولكنّه **كان مرتهناً بالأطر الاجتهادية التي اندرج فيها، وأعاد إنتاجها** خصوصاً في اعتبار الإصلاح يكون بالعودة إلى السلف تاريخاً ونصاً ورجالاً، بعد تنقيته ممّا علق فيه من شوائب، هذا ما جعل من الدعوة إلى التجديد اندراجاً ضمن رؤية سلفية مدارها أنّ الله يبعث للأمة من يجدّد لها دينها على رأس كل مئة سنة ليس

إلا، ولم يكن تجديداً بمعنى القطع والحسم. أمّا المأزق الثاني، فيتمثّل في كون التفسير القرآني كان محتبساً في الأسئلة التي طرحها الفكر الإصلاحي لكيفية إصلاح حال المسلمين، ومدارها: كيف ننهض؟ وبأي وسيلة؟ وماذا نأخذ من الغرب؟ وماذا نترك؟ فكان أن التبس سؤال النهضة بسؤال المرجع.

وكان من نتائج هذه المأزق، التي لم يقدر المصلح على تمثلها، أنّ التفسير القرآني بخطّته التقليدية المقنّنة في تدبّر القرآن وبتصوره التقليدي لوظيفة المؤول وللشروط، التي ضُبطت لممارسة نشاطه التفسيري والعلوم التي تشكّلت أدوات لضبط المعنى، هو السلاح الذي اتخذه المصلح للتجديد الديني، هذا ما يفسّر أن مقدمات التفاسير كانت واعدة أكثر من متون التفاسير.

ومن اليسير ملاحظة أنّ التفاسير القرآنيّة في العصر الحديث على وفرتها تحتوي على مادّة واحدة يكرّر بعضها بعضاً، وأنّ التجديد الماثل في بعضها، والقائم على مراجعة بعض المواقف التأويلية، أو الاجتهاد في صرف معنى بعض الآيات المشكلة، يجب ألّا يخفي اندراجها ضمن السنة التأويلية التقليدية، فهي تلتزم بخطة التفسير الكلاسيكية القائمة على اتباع المصحف وفق ترتيب التلاوة، وهي تعوّل تعويلاً يكاد يكون تاماً على جهاز تأويلي بلوره العلماء ضمن ما أطلقوا عليه تسمية علوم القرآن.

ونرى اليوم أنّ التفاسير الطويلة والمكتملة تكاد تختفي من مجال الإنتاج الديني، وما يصدر منها لا يتجاوز **التلخيص لمدونات التفسير القديمة**، وصار خطاب التأويل القرآني دفاعياً يسعى جهده للدفاع عن سلامة الرؤى والمواقف والقواعد التي ضبطت في محاورة النص بما يكشف هذا الخطاب عن هشاشة مرتكزات هذا الخطاب وتضاربها في شأن قضايا النص القرآني.

نستطيع أن نخلص في هذا المستوى إلى أنّ **التفسير القرآني قد تحوّل أفقاً مغلقاً بعد أن كان يوفر للقدامى المعنى لحياتهم؛ ذلك أنّه استنفد ممكناته التأويلية؛ لأنه يصدر عن تصوّر قديم للنص وللمعنى وللعالم**، كما أنّ المفسر التقليدي فقد عمليّاً تلك المعرفة الموسوعية والتبحريّة، التي كانت للسلف، وصار مطمئناً إلى معاني القرآن بصفتها معاني نهائية وقطعية الدلالة، وانحصر دور مفسر القرآن في مراقبة التأويلات حتى لا تأبق من سلطة الرقيب الديني.

واليوم، وبالنظر إلى التغييرات التي تصيب بنسق حثيث سبل المعرفة تلقّياً وإنتاجاً، نرى أنّ البنية المتحجّرة للتفسير القرآني قد تشظّت وتناسلت منها تأويليات جديدة مثل التأويلية الجهادية الحركيّة، وتأويلية الدعاة، وهي تأويليّة نكوصيّة صلتها بالقرآن باهتة وانتقائية يستأثر بالاهتمام بها عدد محدود من الآيات، وتستمدّ المعنى من الكتابات الفقهية الأكثر انغلاقاً.

بيد أنّ هذه التأويليات، التي لا تعدو في معظمها أن تكون رجع صدى للتأويلية التقليدية في مرتكزاتها ومستنداتها المعرفية والمنهجية، وفي موقفها من النص ومن قداسته، وفي رؤيتها لله والعالم

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع تاريخ المصحف باطمئنان كبير، خصوصا عندما ماهى بين مستويات القول القرآني بوثوقية كبيرة، فالعلماء المسلمون لم يجدوا أدنى غضاضة في القفز على المستويات، التي مرّ بها القول القرآني، وصولاً إلى تثبيته في «المصحف الإمام».

والكون، لا تستأثر بالحضور في الفكر الإسلامي وإن كانت لها الغلبة المادية بفعل معطيات موضوعية تجعل سيادة الفكر التقليدي ضامناً أساسياً لتأبيد الأنظمة السياسية والاجتماعية التقليدية؛ ذلك أن الدارس بمستطاعه أن يلحظ وجود مسارات جديدة يشملها مشروع تأويلية حديثة، أهمّها، في تقديرنا، مسارات ثلاثة: **أوّلها** تحويل قراءة النص القرآني من احتكار المفسر التقليدي إلى أهليّة القارئ الحديث العلميّة؛ **ثانيها** الانخراط في مشروع نقد النص القرآني؛ **ثالثها** تحويل القراءة من الحرفيّة إلى المقاصديّة.

وأهمّ تجسيد لهذه التأويلية الجديدة هو «**خطاب التفكير في القرآن**»، الذي قام به عدد من المفكّرين الحداثيين، الذين ينتمون إلى سياق اجتماعي وسياسي ومعرفي مغاير للسياق الذي كان قائماً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

إن سبر مدى قدرة هذا الخطاب على تجديد الفكر الإسلامي عبر مراجعة مرتكزات التأويلية التقليدية، واصطناع تأويلية بديلة، يدفعنا إلى دراسة المراجعات المتعلقة بالقرآن، التي اتصلت بمناحٍ أربعة:

أوّلها **مراجعة وظيفة النص القرآني**، وقد تمّ، في هذا **المستوى، تقديم نقد جذري للقراءات التفسيرية، التي ذهبت في توظيف القرآن مذاهب شتى**، هذا المنحى في المراجعة، إن بدأه الشيخ محمد عبده في (تفسير المنار)، حين أراد تخليص القرآن ممّا علق به من الشروح، وإعادة تحديد وظيفته، فإنّ مراجعة هذه الوظيفة، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، صارت تصدر عن واقع جديد أضحت فيه القوانين والتشريعات المدنيّة أمراً واقعاً في العديد من المجتمعات العربية، كما أنّ قيماً جديدة باتت مقتضى مركزيّاً من مقتضيات الإنسان الحديث.

ثانيها **مراجعة العلاقة الواصلة بين القرآن والتاريخ** من خلال إعادة النظر في مدى التسليم بالقرآن وثيقة تاريخية تخبر عن وقائع وشخوص واقعيّين. وتمثل محاولة محمد أحمد خلف الله في مؤلفه (**الفن القصصي في القرآن الكريم**) نموذجاً متميزاً لهذا المنحى، والتمشي الذي اعتمده خلف الله، ومن قبله الخولي، على محدوديته في تطبيق بعض مناهج الدرس اللغوي على الخطاب القرآني بسبب منطلقاته التمجيدية القائمة على تنزيه القرآن من شبهات المستشرقين وتلامذتهم من المسلمين، فقد كان يهدّد صرح التأويلية التقليدية التي ترى الخطاب القرآني حاملاً لحقيقة تاريخية لا يمكن صرفها إلى المجاز أو التمثيل.

ثالثها **مراجعة منزلة القرآن**، ولاسيما اعتبار القرآن الأصل الأوّل في التشريع، وهي منزلة أعيد النظر في مشروعيتها في نطاق مراجعة علاقة النص القرآني بنص السنة النبويّة. وهنا نشير إلى تيار القرآنيين على وجه الخصوص، الذي دعا إلى الاقتصار على القرآن، واطراح نصوص الحديث النبوي، كما تمّت مراجعة فاعلية النص من خلال إعادة النظر في ما عُدّ ناسخاً في القرآن، وما عُدّ منسوخاً منه بحثاً في القرآن عمّا يكون أكثر قدرة على الاستجابة لمقتضيات الراهن ولأسئلته، وهو السياق الذي يتنزّل فيه كتاب محمد محمود طه (**الرسالة الثانية من الإسلام**).

رابعها **مراجعة الأصول والمنابت والمرجعيات**، التي نهل منها القرآن، واستقى أحكامه ونظرته إلى العالم، على غرار ما يقوم به يوسف الصديق، ومنذر صفر، وغيرهما[1].

ما حدود هذه المراجعات؟ وهل تجاوزت أفق التأويل التقليدي؟

في واقع الأمر نرى أنّ عدداً من المفكّرين، الذين انخرطوا في مشروع نقد التأويلية التقليدية، أنجزوا خطوات كبيرة في تجديد النظر في قضايا القرآن بتحويل الاهتمام إلى أصول النص المؤوّل؛ أي أصول القرآن بتنزيله في محاضنه الدينية والثقافية السابقة للإسلام سعياً إلى تجاوز التصوّر الكلاسيكي لتاريخ النص القرآني، وكيفية تشكله، ومستويات القول التي يتضمّنها، وقد بلور ذلك جهازاً معرفياً نقدياً ومفاهيمياً جديداً للتفكير في القرآن.

كما نلحظ التحوّل بالدراسات القرآنية من مشاريع البحث الفردية، التي كثيراً ما انتهت إلى نتائج علمية محدودة، أو توقفت بموت أصحابها، إلى مشاريع بحث جماعية تهتم بجوانب من القرآن تاريخاً وخطاباً في نطاق فرق بحث جماعية كشأن مشروع (**المصحف وقراءاته**)، الذي أشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي ومشروع (**المدونة القرآنية**) (*Corpus coranicum*)، الذي تشرف عليه أكاديمية العلوم في برلين، والذي انطلق سنة (2007)، وترأسه البروفسوره أنغليكا نويفيرت، ويختص في البحث في مجالين: الأول تاريخ النص القرآني منخرطاً في دراسة الوثائق المادية لفهم التطور التاريخي لتشكل النص القرآني، ويستند بدرجة أولى على أقدم المخطوطات القرآنية، التي تم العثور عليها، والشواهد المادية التي يتم ترتيبها ترتيباً تاريخياً، وبدرجة أقلّ على المصادر العربية والإسلامية القديمة. وفي نطاق هذا المشروع يعمل عدد من الباحثين الأكاديميين المهتمين بتاريخ القرآن على استثمار ما يُكتشف من مخطوطات قديمة للقرآن ومن حفريات في الجزيرة العربية لاستخلاص جملة من النتائج المتصلة بواقع الجزيرة العربية في فترة حياة محمد وقبيلها في المستوى والاجتماعي والاقتصادي والديني.

أمّا المجال الثاني، فيتصل بالبحث في اللغات، التي كانت متداولة في الجزيرة العربية؛ مثل

1- Seddik Y., *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*, Paris, 2002; *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, 2004; Sfar M., *Le Coran, la Bible et l'orient ancien*, Paris, 1998.

اللغات السريانية/الأرامية واليونانية، وفي الديانات التي كانت موجودة آنذاك، وتأثير هذه اللغات والديانات في المعجم القرآني، في سعي إلى لتنزيل القرآن في محيطه الثقافي واللساني. والمؤكد أنّ هذا المسار في البحث سيدعم البحوث الفيلولوجية، التي تهتم بدراسة المعجم القرآني (*Glossarium coranicum*).

يبدو المشروع الآنف الذكر طموحاً في سعيه إلى التوثيق النصي، وجمع المخطوطات القرآنية القديمة، وتحليل صيغ الخطاب المبثوثة فيها، وإلى بلورة قاعدة بيانات تشمل مصادر قديمة تساعد على إعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية، وإلى تركيب المعطيات النصية والسياقية المتصلة بالنص القرآني، تعويلاً على التمشّي المنهجي، الذي انخرط فيه تيودور نولدكه (1836-1930)، والعمل على إصدار طبعة نقدية من المصحف القرآني استناداً إلى المخطوطات القديمة، وإلى المصادر الإسلامية القديمة.

إن التفكير في القرآن هو تفكير بجهاز معرفي نقدي ومفاهيمي جديد، وتجذير للقرآن في الزمان والمكان وتخصيصاً في الحقبة التاريخية التي انبثق فيها بإعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية، إنّه اشتغال تطبيقي على نصوص القرآن بتحليل صيغ الخطاب المبثوثة فيها بما يفتح أفقاً جديداً للمعرفة بالقرآن وبالإسلام الأول.

والمؤكد أنّ طبيعة المصادر، التي تم التعويل عليها، تتدخل إلى حدّ مّا في تكييف النتائج، التي تم الانتهاء إليها، وهو ما يجرّ إلى إشكال ثانٍ مفاده قلة المصادر الخارجية قياساً إلى المصادر الإسلامية المكتوبة باللغة العربية، ودون ريب، إنّ قضية المصادر لا تتعلق بتاريخ القرآن فحسب، بل تطرح أيضاً في التأريخ للعصر الإسلامي الأول، وفي مجال السيرة النبوية[1].

إن مسألة الترتيب التاريخي للقرآن بدورها مسألة وثيقة الصلة بالسياقات الحافة بعمليّة جمع القرآن وتثبيته في المصحف الإمام. ولئن كان القدامى قد خاضوا في مسائل جمع القرآن وتدوينه، وانتهوا إلى سلامة المصحف الإمام في ثبته وترتيب سوره وترتيب آياته ومطابقته الكلّية لما أخبر عنه الله ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ [الحجر: 9/15]، فإنّ المطلع على الفكر الإسلامي الحديث يلحظ دعوات لإعادة الترتيب التاريخي للقرآن، كما يقف على محاولات لتركيب النص القرآني وفق ترتيب نزوله، وهو أمر ملحّ في نظر العديد من الباحثين الذين لا يرون إمكان قيام تأويلية بديلة دون العودة إلى الاعتبارات التاريخيّة، التي رافقت نزول الوحي وصولاً إلى تثبيته. ولكن إلى أيّ حدّ يمكن أن يقلب ترتيب النزول المعطيات التي نمتلكها عن القرآن؟

يعلّمنا الدرس النقدي الحديث أن ننزع كلّ وثوقية في أيّ تمشٍّ معرفي يتمّ اعتماده؛ ذلك أنّ

1- A. de Premare, *Aux origines du Coran*, Tunis, 2005.

النتائج تبقى وقتية وفي حاجة إلى التأكيد أو المراجعة؛ ذلك أنه قد نعثر على وثائق جديدة قد تقلب جزئياً ما انتهى إليه البحث، أو قد تدعم نتائجه.

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع تاريخ المصحف باطمئنان كبير، خصوصا عندما ماهى بين مستويات القول القرآني بوثوقية كبيرة، فالعلماء المسلمون لم يجدوا أدنى غضاضة في القفز على المستويات، التي مرّ بها القول القرآني، وصولاً إلى تثبيته في «المصحف الإمام».

إنّ التفكير في تجديد التفسير القرآني يضعنا قطعاً في مواجهة مشروع قراءة تاريخية جديدة للنص القرآني، وهو مشروع لا يمكن أن ينهض دون الحفر فيما عُدَّ بديهياً، وغُلّف بقداسة تمنع من إعادة النظر في ما استقرّ من مسلّمات في شأن تاريخ القرآن كمسألة الوحي، ودور الرسول في تلقّي هذا الوحي وتبليغه، وقضية جمع القرآن وتدوينه.

وهنا لا بدّ من أن نقدِم على طرح الأسئلة الآتية: لماذا الخوف على القرآن من الترتيب التاريخي؟ هل هو خوف على النص المقدس من التاريخ؟ أليس لأن التاريخ مهدّد للقداسة، ويوشك أن يقوّض بنيانها؟ التاريخ هو بحث في الثقافي، ونظر في السيرورة، وتفحّص للمتحوّل، في حين أنّ النص الديني تبنى قداسته على مبدأ التعالي عن التاريخي وعن البشري وعن العارض.

إنّ **الخوف على النص الديني** من التاريخ[1] يخوّل، في نظر العلماء التقليديين، أن تضطلع المؤسّسة الدينيّة بوظيفة حراسة القرآن من دعاوى المبطلين، بما يعنيه ذلك ضمنيّاً من حراسة التفسير من أن يتصدّى له من ليس أهلاً له، وصونه من المتقوّلين والمحتالين، ولعلّ المفارقة تكمن في أنّ الخوف من التاريخ يبطن في طياته تجذّر النص الديني في التاريخ، ويكفي استحضار تاريخيّة القول بالنسخ واجتهاد العلماء للاستجابة لضغوط الواقع التاريخي، الذي يعيشون فيه، والذي كان يفرض عليهم تغيير النصوص وتبديلها، فالحاجة التاريخيّة هي التي فرضت على المسلمين تعطيل نصوص من القرآن إمّا بنصوص من القرآن ذاته، وإما بنصوص من السنة. والمفارقة هي استمرار علماء القرآن والمفسّرون المحدثون في الدفاع عن النظرية التقليدية للناسخ والمنسوخ في هذا الشأن لغاية رفع التعارض عن النصوص.

وهنا يصير الخوف مضاعفاً: خوف أوّل من الجديد، الذي ينذر بتقويض تراث الذات، وخوف ثانٍ من التراث القديم، بما يحتويه من مواقف وأخبار قد تقوّض أركان السياج التأويلي، الذي أقاموه لأنفسهم، فكان مجرّد اطلاعهم على بعض ما حوته المدوّنة التفسيريّة القديمة لدى مفسّرين

1- من الممكن التساؤل عن تأخّر صدور الترجمة العربيّة لكتاب نولدكه عن القرآن إلى سنة 2004، على الرغم من محاولات تعريبها منذ الخمسينيات من القرن الماضي. انظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، نشر مؤسسة كونراد أدنلور، بيروت، ط1، 2004م. وخصوصاً مقدّمة المعرّب جورج تامر، والملاحظة نفسها تنسحب على عدم تعريب العديد من الأعمال الاستشراقية الجادة، بما يدع المجال للجهل بها، من ذلك عدم تعريب الموسوعة القرآنية إلى اليوم، على الرغم من مرور عشر سنوات على تاريخ صدور أوّل مجلداتها.

كالطبري، والرازي، وابن كثير، وغيرهم، أو الاطلاع على ما حوته كتب علوم القرآن القديمة، وخصوصاً كتابي الزركشي والسيوطي، من مواقف وروايات، مصدر حرج حقيقي لهم، ودافعاً لهم كي يسعوا إلى تشذيب ما نبا في هذا التراث.

هذا في ما يتصل بتاريخ القرآن، أمّا إذا تجاوزنا هذا المستوى التاريخي إلى المستوى التأويلي، فإنّنا نجد عدداً من الباحثين، الذين صوّبوا اهتمامهم إلى البحث عن عناصر الحيوية والديناميكية الموجودة في التأويلية القديمة، قبل أن يغلب عليها الجمود والتكلس، ونرى أنّ محاولات استثمار فكرة النسخ عند بعض المجدّدين في جوهرها دعوة إلى استثمار حركيّة النص كي يبقي منفتحاً متحركاً وقابلاً للتحيين والقراءة المتجدّدة وفق الوضعيات التاريخيّة، التي يعيشها كلّ مؤمن في الفترة التاريخيّة التي ينتمي إليها. وهنا نذكر أنّ الطاهر الحدّاد اعتمد مفهوم النسخ مدخلاً سعى من خلاله إلى تجديد قراءة القرآن، واستثمر بدوره المفكر السوداني محمود محمد طه فكرة النسخ ليبلور منهجاً طريفاً في التعامل مع آيات القرآن.

والحاصل أنّ التأكيد على تاريخية التأويلية التقليدية كان سبيلاً لدى العديد من المفكّرين للدعوة بكلّ صراحة إلى تبنّي تأويلية تتجاوز الأحكام التشريعية، وتسعى إلى تجذير فكرة تاريخية النص وتاريخية الفهم الإنساني، وضرورة التمييز بين القرآن والقراءات المجراة عليه.

بيد أن مواقف العديد من المفكّرين لا تخلو من تردّد في شأن الالتزام بالمقتضيات النقدية، التي يفرضها مبدأ مراجعة هذا الموروث المتّصل بالقرآن وظيفةً ومنزلةً وتمثّلاً، بما يجعل هذه المراجعات، على أهميتها، تشكّل مأزقاً تأويلياً حقيقياً؛ ذلك أنّها كثيراً ما كانت تتقلّب بين جرأة المراجعة، ومأزق التنزيه.

إنّ حديثنا عن منازع التنزيه الثاوية في الخطاب المجدّد منطلقه وعي مفهومي ومنهجي بالفرق الذي يفصل من جهة أولى بين تنزيه القرآن في الفكر الإسلامي التقليدي قديمه وحديثه بصفته بحثاً دفاعياً غايته تنزيه القرآن من مطاعن الطاعنين في صحّته، وإثبات سلامته من التحريف، والظاهرة التي لاحظناها من جهة ثانية، وفيها تفقد هذه المراجعات أحياناً صرامتها العلميّة وفاعليتها إزاء ما يكتنفها من مسلّمات قديمة مدارها قداسة النص القرآني وتعاليه وفرادته، ومسلّمات جديدة نشأت بفعل الوضعية النفسية والاجتماعية والمعرفية، التي حملت بعض المفكّرين على الدفاع عن مبدأ عدم تعارض القرآن مع القيم المدنيّة الحديثة ومع منظومة حقوق الإنسان.

هذا الخطاب النقدي يبطن، في تقديرنا، خطاباً دفاعياً داخله يتأسّس على مسلّمة لا يتمّ التصريح بها، ولكنها مبثوثة في التمشّي المنهجي، وفي نتائج البحوث، ومن مظاهرها الدفاع المستميت عن عدم التعارض بين القرآن ومنظومة حقوق الإنسان، والقول بالانسجام بين رسالة القرآن والقيم الكونية الحديثة، والتسليم بإمكان المواءمة بين رسالة القرآن، ومقتضيات الحداثة، كما أنّ من

وجوهها التمييز في الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وبين الدين والتدين، وبين عوارض الممارسة التي لا تخلو من انحراف، والمقاصد السامية التي دعا إليها الإسلام سيراً في الاتجاه السهمي الذي رسمه القرآن.

كأننا إزاء سياج تأويلي نصي يحكم قبضته على المفكر الحداثي، ولا يسمح له بتخطّي النص وتبني تأويلية جديدة ترى أنّه من حقّ المسلم الحديث التشريع لأحوال معاشه خارج نطاق النصّ الدينيّ.

إنّ هذه المصادرات، التي تبنّاها عدد من المفكّرين الحداثيّين[1]، وإن كانت تستجيب إلى ما يلحّ على الضمير الديني الحديث من رهانات ومن إكراهات، أدّت إلى **مأزق جديّ هو تبرئة الرسالة وتنزيهها واتهام التاريخ**، تاريخ المسلمين، وخصوصاً علماء الدين، الذين يتحمّلون وزر ما آل إليه وضع الإسلام، وأوقعت هؤلاء المفكّرين في نقض المراجعات، التي انخرطوا فيها، بنفي ما هو تاريخي، والتعسف على بعض المضامين الواردة في القرآن.

ونرى في هذه المصادرات القائمة في الفكر التجديدي ضرباً من الفكر الترميقي، أو من التأويل الترميقي، ينهض على المواءمة بين منظومات تنتمي إلى إبستميات مختلفة، ولا تأخذ في الاعتبار انتماء القرآن إلى إبستمية مخصوصة وإلى أفق تأويلي قائم على تشكيلات خطابيّة قد تستعصي على الدمج ضمن المصادرات التي سلّموا بها.

إنّ هذه المنزلقات المنهجيّة، التي لا تستجيب دوماً إلى ضوابط الفكر النقدي الصارم، تستدعي الحفر في الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة، وخصوصاً ما اتصل منها بالأنساق الفكرية لهؤلاء الكتّاب في علاقتها بمدارات ثلاثة: هي الإيمان من جانب، والمقتضيات المعرفيّة من جانب ثانٍ، والواقع الاجتماعي والسياسي، الذي يعيش فيه هؤلاء المفكرون بما يفرضه عليهم من ضغط اجتماعي، والعلاقة بين هذه المدارات تمثّل مأزقاً جوهرياً لم يقدر الفكر الإسلامي الحديث على تجاوزه والتفكير في برادايمات جديدة.

هذا ما يجرّنا إلى مواجهة السؤال الآتي: أليس من باب الحكم الماقبلي انطلاق القارئ من موقف عدم التعارض بين القرآن والتشريعات الحديثة، بين القرآن والحداثة؟ هل من دور المؤوِّل إثبات عدم التعارض بين النص القرآني وحقوق الإنسان، والعمل على تطويع النص الديني للقيم الحديثة؟

ألا تخطئ العديد من الكتابات التجديديّة السبيل عندما تعمل على تطويع النص لسؤال الحاضر، وعندما تستبسل في الدفاع عن قابليّة النص كي ينسجم مع أفق انتظار المؤمن، كما هو الشأن في الماضي، وكما كان ذلك قديماً وكما سيكون في الآتي.

1- ونرى في بعض كتابات نصر حامد أبو زيد، وعبد الجواد ياسين، ومحمد الطالبي، وغيرهم، أمثلة لهذه الظاهرة.

إنّ مقولة قابليّة النص الديني كي ينسجم مع كلّ تطور تنتهي إليه الإنسانية تطرح مشكلات عويصة من منظور التأويلية الحديثة؛ ذلك أنّ لكلّ نص حدوده التأويلية، التي لا يمكن تخطيها دون الوقوع في ضرب جديد من الإسقاط هو عين «المنهج التلفيقي» الذي يعمل على إنقاذ النص وتخليصه من سطوة الحداثة، ومن عنف أسئلتها المحرقة.

إنّ مقاومة القراءات الإسقاطية، التي شرَّعت، طول التاريخ الإسلامي، لمواقفها العقدية والاجتماعية والسياسية توسّلاً بالنص، ينبغي ألّا توقع المفكّر الحداثي في وجوه جديدة من الإسقاط، وإن كانت الغايات المبتغاة نبيلة كأن تعمل على كسر الجمود الفكري استناداً إلى القرآن، أو تدعو إلى تبنّي قيم جديدة كقيمتَي التسامح أو المساواة.

إنّ ليَّ عنق بعض الآيات التشريعيّة، والبحث لها عن منافذ تأويلية جديدة، اعتماداً على سبب نزول شارد، أو على رواية يتيمة، قد تكون له فوائده لدى فئات عديدة من المؤمنين، الذين يسعون إلى إدراج سلوكهم اليومي ضمن السياج التشريعي القرآني، ولكن هذا هو عين المنهج التلفيقي، الذي يعمل بكلّ الوسائل المتاحة للبرهنة على إمكان استيعاب النص القرآني للقيم الحديثة، وعدم التعارض بينهما.

لكأننا إزاء **سياج تأويلي نصي** يحكم قبضته على المفكر الحداثي، ولا يسمح له بتخطّي النص وتبني تأويلية جديدة ترى أنّه من حقّ المسلم الحديث التشريع لأحوال معاشه خارج نطاق النصّ الدينيّ. يقتضي تخطي هذا المأزق التأويلي أخذ مسألة مهمة بلورتها التأويليّة الحديثة في الاعتبار، ومفادها أنّ النص الديني يجب أن ينظر إليه في إمكاناته التأويليّة لا في تطوّره المطلق.

ونرى التأويلية الشيعية مجسّدة في كتابات عدد من المفكرين الإيرانيّين المعاصرين، ومن أهمّهم عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، تشقّ مسالك جديدة في قراءة النص الديني لتجاوز بعض هذه المآزق، وتوظّف مفاهيم جديدة مستقاة من حقول العلوم الإنسانية الحديثة مثل مفاهيم النسبيّة والتاريخيّة والتعدّدية الدينية، وتطرح قضايا جديدة تخصّ الشأن الديني؛ مثل الحديث عن «التجربة البشرية للدين» و«نزع الأسطرة عن النصوص المقدّسة» و«الانفتاح على آليات النقد التاريخي»، و«إخضاع المعطى الإيماني للقراءة الظاهراتية»، وغيرها من القضايا.

والمؤكّد أنّ الحفر في الرهانات المعرفية، التي تطرحها كتابات هؤلاء المفكّرين الإيرانيّين المعاصرين، ومدى استجابتها لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي، ومدى إمكان استفادة الفكر العربي الإسلامي الحديث منها، حقول تستدعي النظر المتفحص.

ما ننتهي إليه أنّ تفسير القرآن السنّي، على وجه التحديد في العصر الحديث، يعاني مآزق حقيقية: لقد كان الخطاب الإصلاحي محتبساً داخل أفق مغلق وداخل أسئلة فرضتها الأطر

الاجتهاديـة، التـي حكمـت عقلـه، وكيّفـت علاقتـه بالواقـع وبالآخـر وبالمـاضي؛ ذلـك أنّ إعـادة تفسـير القـرآن طرحـه المصلـح ضمـن اسـتراتيجية لمجابهـة الحـاضر وأسـئلته في علاقـة الـذات المسـلمة بواقعهـا. وكثـيراً مـا أهـدر المصلـح جانـب المتخيّـل في الـتراث التأويـلي القديـم، وضحّـى بـه، ظنـاً منـه أنّـه بتخليـص التفسـير مـن الإسرائيليـات، ومـن العجيـب، ومـن الغريـب، يكـون الخـلاص، ويكـون حـال الأمـة.

إنّ تجـاوز جانـب مـن هـذه المـآزق يقتـضي أن نُقـدِم عـلى تحديـد جديـد لماهيّـة النـص وحـدوده التشريعيـة، فالخلـط لا يـزال قائمـاً حـول وظيفـة النـص القـرآني وحـول حـدوده الدلاليـة، ودون ذلـك يبقـى تجديـد التأويـل دعـوة طوباويـة، فالربـط بـين تجديـد قـراءة القـرآن، وجعـل القـرآن مرجعيـةً منهـا تسـتمدّ حلـول الحـاضر، لا يمكـن أن يـؤدّيّ إلّا إلى قـراءة مسـتلبة تجعـل الحلـول كامنـةً في نـصّ حـاوٍ لـكلّ الأقضيـة، شـامل لحلـول الراهـن والآتي.

إنّ الخطـاب النقـدي الحديـث في القـرآن -وإن كان يشـكّل تفكـيراً جديـداً في القـرآن، ويحمـل أسـئلة جديـدة ووجهـات نظـر جديـدة، ويشـكّل مقالـة جديـدة تطـرح سـؤال الحـاضر في علاقتـه بالنـص المقـدس- كان خطابـاً متفاوتـاً مـن حيـث العمـق في التفكـير النظـري في كيفيـة اشـتراع عقـل تأويـلي جديـد مؤسـس عـلى ثقافـة المواطنـة وثقافـة الحريـة وثقافـة الإنسـان، فنحـن في حاجـة إلى مسـالك جديـدة في التفكـير توفـر المعنـى في زمـن صـار فيـه الإنسـان يعيـش أزمـة المعنـى، وذاك رهـين إنجـاز قـراءة تفكيكيـة للتأويليـة التقليديـة لتعريـة مواطـن السـلطة المعلنـة والمتخفيـة في خطـاب المفـسّر، وللتخلـص مـن النزعـة المركزيّـة للـذات المسـلمة، وصهرهـا في رؤيـة كونيـة وإنسـانية، وللتخـلي أيضـاً عـن النزعـة الذكوريـة، التـي ظـلّ الرجـل مدارهـا، وتحقيـق تأويليـة جديـدة منصفـة للجنسـين.

فتلـك سـبل تـؤدي -لا محالـة- إلى حـلّ معضـلات الإنسـان الحقوقيـة والسياسـية، مـع مراعـاة أمريـن أساسـيّين: الأوّل حريـة الضمـير التـي هـي أساسـية في العمـل التأويـلي، باعتبـار هـذه الحريـة ضامنـة لقـراءة بديلـة تنصهـر في مبـادئ التعـدّد والتنـوّع، وتتبنّـى قيـم الحريّـة والديمقراطيّـة والمسـاواة بـين جميـع الأفـراد، والثـاني الحـرص عـلى توافـر ضوابـط أكاديميـة أساسـيّة للعمـل التأويـلي؛ ذلـك أنّـه لا يمكـن أن نقـوّل النـص كلّ مـا نـروم بلوغـه؛ لأن ذلـك سـيصبح بـدوره ضربـاً مـن التوظيـف لا يختلـف في مسـتوى أدواتـه وآلياتـه عـن التوظيـف الـذي طالمـا اعتمدتـه مؤسسـة التأويـل الرسـميّة كـما الهامشـيّة للتشريـع لمقالتهـا.

يصـير، إذاً، مـن الراهـن في الفكـر الإسـلامي اصطنـاع تأويليّـة جديـدة تأخـذ في الاعتبـار ممكنـات النـص التأويليّـة مـن جانـب، تلـك التـي لا يمكـن تجاوزهـا دون الوقـوع في خطـر القـراءة الإسـقاطية؛ فللنـص الدينـي حـدوده الدلاليّـة، التـي لا يمكـن تخطّيهـا دون المسـاس بالمقتضيـات التأويليّـة الحديثـة، كـما تأخـذ في الاعتبـار وضعيّـة الإنسـان الوجوديّـة كي يكـون النـص مسـتجيباً لأفـق انتظـار متجـدّد لـذات قارئـة كثـيراً مـا كانـت أسـيرة رواسـب الأصالـة والهويـة ومفاهيـم قداسـة النـص الحـاوي للحقائـق الأزليـة والكليـة، التـي لا تسـتدعي غـير قلـب مؤمـن يبـصر بنـور اللـه.. وهـي ذات في حاجـة إلى فلسـفة جديـدة، وإلى أفـق حـرّ تسـتعيض بـه عـن الارتمـاء في انفعـالات الهويـة ويقينيّـات النـص.

ضدّ التأويل
الجابري ومكرُ التراث

فتحي إنقزّو*

«إن مقام التأوّل، من حيث هو استردادٌ تفهّمي للماضي، هو دوماً مقام لحاضر حيّ [...] ذلك أنّه من شأن الماضي ألا ينفتح إلّا على قدر العزم وملكة القدرة على الكشف اللّذيْن في عهدة الحاضر. أمّا أصالة تأويل فلسفي فتتعيّن بالنظر لما للبحث الفلسفي من ثقة مخصوصة بنفسه ومن وثاقة تمكّنه من الاضطلاع بالمهمات التي يُعهد بها إليه».

هايدغر، تأويلات فينومينولوجيّة لأرسطو (1922).

لا يزال سؤال الفلسفة في الإسلام سؤالاً راهناً محيّراً للناظرين، باعثاً على التأمل في مأثورٍ صار في زماننا «تراثاً» كلٌّ يجد فيه ضالّته؛ ولعلّه في الأغلب الأعمّ أمرٌ لا يخلو من النّزوع إلى المخاصمة، والمماحكة، وغلبة الظنّ، وبادئ الرّأي، وتقلّب الأهواء؛ بل الميل إلى التحزّب والفُرقة، والانقياد إلى مجادلات غير ذات موضوع أصلاً. فما بالك إن صار تطارحُ هذا السّؤال أمراً راهناً وشيئاً كالتّوطئة للزمان الحاضر، والتّقدمة للعصر، وإنشاء مقامٍ يكون منه البصرُ بمعاصرة أبلغُ الآيات عليها اتّباعُ «حداثة» قائمة بعدُ عند أهلها، وإن لم تكتمل، أو إحياء «نهضة» لم تفلح في تحقيق مقاصدها إلا لماماً. وعلى كلّ حال إنّ

> **إنّ الرشدية ممكنٌ فلسفيٌّ من بين ممكناتٍ كثيرةٍ في التّراث العربي الإسلامي، فليس تأخّره بالزمان حجّةً على إمامته المطلقة للفلاسفة، ولا تمسّكه بأرسطو عنواناً لاستقلال فلسفي، ولا هجومه على المتكلمين والفقهاء علامة ابتداع فارقة، ولا ردّه على أبي حامد ونقده لأبي نصر وأبي علي استنقاصاً من شأنهم، ولا تجريحاً في مكانتهم.**

* جامعة سوسة – تونس.

الفلسـفة الإسـلاميّة لا يُسـأل عنهـا حيـث توجـد، أو حيـث ينبغـي لهـا أن توافـق مـن نُذرنـا ووعودنـا مـا توافـق، وقـد لا يكـون تاريخهـا نفسـه تاريخـاً حقيقـاً؛ بـل شـيئاً مـمّا تسـوّل نفـس القـارئ لـه في كلّ مـرة. ذلـك مـا بـادر إلى التّصريـح بـه باحـثٌ مقتـدرٌ في هـذه الفلسـفة هـو السّـيد كريسـتيان جامبيـه في فاتحـة عمـل لـه عنوانـه: (**مـا هـي الفلسـفة الإسـلامية؟**)، فلنقـرأ قولـه:

«إنّ الفلسـفة الإسـلامية فلسـفةٌ مفقـودةٌ، وهـي نشـاطٌ نصادفـه حيـث لم نكـن نتوقّـع حتـى عنـد أولئـك الذيـن لا يقبلـون بـه، أو ينكرونـه. وإن بعضـاً مـن أكـثر العقـول التأمليّـة في الإسـلام مـن لا يَعـدّ نفسـه مـن "الفلاسـفة" بحـصر المعنـى. ولأمـرٍ مثـل ذلـك إنّ التأريـخ للفلسـفة الإسـلاميّة مهمّـة خطـرة دفعـت أكـثر الذيـن جازفـوا بهـا إلى كتابـة "تاريـخ" بحسـب الفكـرة التـي كانـوا يصطنعونهـا للفلسـفة، رافضـين بذلـك أو قابلـين أعـمالاً عـلى قـدر مـا اتخـذوا مـن قـرار أوليّ»[1].

لا شـكّ في أنّ هـذا التّشـخيص، في تقديرنـا، بالـغ الدّلالـة عـلى القصـد الـذي ننـوي بسـطه في هـذا المقـام مـن حيـث يعـبّر عـن حـرج الفيلسـوف مـمّا يفرضـه الحكـم الفلسـفي والتاريخـي للفلسـفة الإسـلامية مـن المصاعـب والمشـكلات، حـرج يزيـد منـه حـال مـؤرّخ هـذه الفلسـفة وقـد أعيتـه الحيلـة مـن التـزام حيـاد مطلـوب، أو بـراءة مفترضـة، ولا سـيّما إذا لم يكـن لهـذا التاريـخ، خلافـاً لتواريـخ فلسـفية أخـرى، أن يتوافـر عـلى ترتيبـات زمانيّـة ثابتـة، وأن تتوثّـق الأسـماء والآثـار فيـه، وأن تركـن العقـول إلى اتّفـاق يحسـم أمـره. وليـس هـذا الاتّفـاق، الـذي يشـير إليـه المـؤرخ المرمـوق، إلا مـن جنـس الشّرائـط الكونيـة للتفكـير، التـي يسـتوي بهـا قيـام الجماعـات العالمـة في الشـأن الفلسـفي عـلى مقـدار أدنى مـن الإجـماع لعـلّ الفلسـفة الإسـلامية جديـرة بـه مـن حيـث هـي انتظـامٌ للنصـوص والمشـكلات والقضايـا انتظامـاً دالاً منتجـاً للمعنـى، لا دافعـاً إلى خصومـاتٍ تهـدر الجهـد والوقـت.

لقـد مـرّ حـينٌ مـن الدّهـر كان فيـه قـرّاء هـذه الفلسـفة مـن شـتّى الطّبقـات والمنـازع والمذاهـب لا يـرون فيهـا غـير جنـس مـن القـول، أو مـن الفكـر، لا ينتسـب إلى الفلسـفة بالـذات، وإنمـا بالعـرض والظـرف والمصادفـة يدفـع إليـه الفضـول إلى المختلـف، والتطلّـع إلى الغريـب. وهـو أمـرٌ أسـهم في تكريسـه عامـلان اثنـان: أمـا الأول فيرجـع إلى الخـارج، ويتّصـل بالمرجـع اليونـاني، الـذي لا تسـتقيم هـذه الفلسـفة دونـه، وكأنهـا عالـة عليـه لا قيـام لهـا بنفسـها، ولا معنـى لهـا، إلا مـن حيـث هـي تعليقـات وحـواشٍ عـلى متـون أصليّـة ثابتـة؛ في حـين أنّ الثـاني يعـود بـه هـؤلاء إلى مـا بـين هـذه الفلسـفة والدّيـن مـن العلاقـة، التـي لا تنفـكّ منهـا أيّـة محاولـة للتفلسـف عنـد الإسـلاميين، والتـي تسـتمد منهـا عُدّتهـا النظريّـة ومضمونهـا الأقـصى. ولعـلّ الشـائع الأعـمّ مـن المحـاولات المبذولـة في هـذا السـياق لا يخـرج عـن الحـرج مـن حضـور عنيـد لهذيـن العنصريـن، وعـن البحـث عـن تدبـير لمنزلـة هـذه الفلسـفة اليـوم إمـا بالسـعي إلى اسـتعادة المناظـرة مـع هذيـن الحدثـين الأكبريـن، وإمـا بالرغبـة في اسـتنقاذها منهـما عـلى

1- راجع:

C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?,* Paris, Gallimard (folio-essais), 2011, p. 19.

سبيل الخلاص والتحرر مما يُحسب عوائق ومعطّلات لا تناسب الزّمان الحاضر، ولا ترقى إلى اعتبار الفكر في حسبان المعاصرين.

والحقّ أنّ شيئاً من هذا القلق الغالب على أدبيّات الفكر الفلسفي العربي في العقود الأخيرة هو الذي دفعنا في هذا المقام إلى أن نتخيّر عمل محمد عابد الجابري، وأن نقصد مباشرة ما نهض له في كتاب (**نحن والتّراث**)[1]، الذي هو التّوطئة الحقيقيّة لمشروعه الفلسفي الشهير في نقد العقل العربي[2]، من حيث تكفّل فيه بوضع خطته «التأويلية» في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ورسم معالمها، وضبط مقاصدها وغاياتها. إنّما غرضنا أن نفحص عن الوجاهة الفلسفية لهذه الخطة، وعن مدى استقامة مطالبها لمثل هذه المهمة المتعسرة التي -وإن كانت سوقها رائجة في وقت من الأوقات- هي في زماننا من المشكلات التي ضعف ألقها، وانصرف عنها اهتمام الباحثين. ونحن نستهدي في هذا الفحص بفرضيّة عمل مفادها أنّ هذا المشروع يعاني من تفاوت «أنطولوجي» بين أدوات المنهج وآلياته وبين مطلوبه الموضوعي؛ ومضمونُه أخلّ بمبدأ المطابقة الذي اقتضاه صاحبه لنفسه، وأهدر ضماناته الفلسفية التي اجتهد في تحصيلها. إلى ذلك يُضاف الطابع الجدالي، الذي هيمن عليه، والذي أسهم، بوعي أو بغير وعي، في خلط الإشكالية الفلسفية للعلاقة بين التراث والمعاصرة، أو الحداثة ذات الأركان النظرية، بمطالب سجالية سلبية ذات بعد سياسي ليس لها أثر يذكر في بناء الموضوع بناءً استدلاليّاً موجباً على الشّاكلة المتعارف عليها في بناء القول الفلسفيّ.

مكر التراث وأوهام المعاصرة:

تستأنف مقدمة الكتاب وتستجمع ما تناثر من مقوّمات ومعطيات منشورة في مقالاته، التي قصد بها المؤلف بسط نظرته إلى التّراث بوصفها «قراءة جديدة» و«معاصرة» (ص11) حيناً، وبوصفها

1- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980، ط5، 1986. الإحالات على هذا الكتاب ترد في المتن بين قوسين. راجع حول هذا الكتاب ومشروع الجابري عموماً: بنعبد العالي، عبد السلام، «بين البناء والتقويض»، ضمن: التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، إعداد كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص55-63. وكذلك: التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص17-24. وقيدي، محمد، حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985، ص103-137.

2- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي 1، دار الطليعة، بيروت، 1984. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986. ولقد بلغ الجابري استكمال الجانب العملي لهذا المشروع بكتابين: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.

«قـراءة علميّـة واعيـة» (ص16) حينـاً آخـر؛ وهـي -وإن كانـت كثـيرةً بكـثرة موضوعاتهـا- واحـدة «تصـدر عـن منهـج واحـد وعـن رؤيـة واحـدة»، ولمّـا كانـت كذلـك فهـي «ليسـت مجـرّد بحـث أو دراسـة؛ لأنّهـا تتجـاوز البحـث الوثائقـي والدراسـة التّحليليـة... وتقـترح صراحـةً، وبوعـي، تأويـلاً يعطـي للمقـروء «معنـى» يجعلـه، في آن واحـد، ذا معنـى بالنسـبة لمحيطـه الفكـري – الاجتماعـي – السـياسي، وأيضـاً بالنسـبة لنـا نحـن القارئـين». أمـا صفـة «المعـاصرة» التـي تلحـق بهـا فلهـا معنيـان: معنـى يكـون بحسـبه «... المقـروء **معـاصراً لنفسـه** عـلى صعيـد الإشـكاليّة والمحتـوى المعـرفي والمضمـون الإيديولوجـي» (ص11)؛ ومعنـى يكـون بـه «... المقـروء **معـاصراً لنـا**، ولكـن فقـط عـلى صعيـد الفهـم والمعقوليّـة» (ص12). إنّ «**الفصـل والوصـل**» هـما ركنـا هذه الاسـتراتيجية العامـة، التـي تكـون القـراءة لديهـا بنيـة تضايـف بـين القـارئ والمقـروء لا وجـود لهـما ولا معنـى إلا بالنسـبة والعلاقـة. وإنّ هـذه البنيـة هـي التـي تُقـاس عليهـا القـراءات السّـائدة (السّـلفية والاسـتشراقيّة والمادّيـة) ليتبـيّن تهافتهـا لا مـن خـلال «أطروحاتهـا» المقـرّرة؛ بـل عـبر «طريقـة التّفكـير التـي تنتجهـا، أي "الفعـل العقـلي" اللاشـعوري الـذي يؤسّسـها» (ص16)، والـذي لا يخـرج بالجملـة عـمّا قـرّره القدامـى مـن مبـدأ «**قيـاس الغائـب عـلى الشّـاهد**» (ص17-19). فالقـراءة ليسـت تنويعـاً عـلى المضمـون؛ أي نقـداً للأطروحـات، وإلا اسـتحالت نقـداً إيديولوجيّـاً للإيديولوجيـا، وإنّمـا هـي فـوق ذلـك بـضرب مـن الاختـلاف بالطّبيعـة عـن هـذا المضمـون؛ إذ ينصـبّ النقـد عـلى آليّـة الإنتـاج النّظـري مـن حيـث هـي آليّـة عقليّـة أو معرفيّـة غـير واعيـة بذاتهـا.

> **إنّ القـراءة بهـذا المعنـى، أو بهـذه المعـاني، ليسـت شـيئاً غـير مـا قرّرتـه الـذّات القارئـة، واتّخذتـه مـن مواقـف فاصلـة بينهـا وبـين غيرهـا فصـلاً مانعـاً: بينهـا وبـين سـائر القـراءات المرفوضـة أصـلاً وشـكلاً، وبينهـا وبـين مطلوبهـا (الـتّراث).**

إنّ الافـتراض الرّئيـس، الـذي يسـلّم بـه صاحـب هـذا المـشروع، إنّمـا يصـدر عـن توهّـم لمشـاكلة النّقـد الـذي يقترحـه للمفهـوم الكانطـي الـذي أُثـر عنـه أنـه ليـس نقـداً للكتـب والمؤلفـات، وإنمـا هـو نقـدٌ لقـدرات العقـل نفسـه مأخـوذة دون اعتبـار للمضمـون الـذي ينتجـه ويعطيـه. فلذلـك نجـده يقـرّ بتفضيـل مطلـق لهـذا المنـوال الـذي لا تهمّـه «الأطروحـات» وإنمـا كيفيّـة إنتاجهـا: «إنّ فحـص المقـروء، عندمـا يتـم بصـورة منهجيّـة صارمـة قـد تكـون أولى نتائجـه دفـع القـارئ إلى مراجعـة أدوات عملـه» (ص17)؛ ذلـك «...أن القضيـة المنهجيـة الأولى، التـي تواجـه الفكـر العـربي المعـاصر في محاولـة إيجـاد طريقـة "ملائمـة" للتعامـل مـع تراثـه، ليـس الاختيـار بـين هـذا المنهـج أو ذاك مـن المناهـج الجاهـزة؛ بـل فحـص العمليـة الذهنيـة التـي سـيتم بواسـطتها ومـن خلالهـا تطبيـق المنهـج. **المسـألة الأساسـية هـي نقد العقـل لا اسـتخدام العقـل بهـذه الطريقـة أو تلـك**» (ص20). بعـد ذلـك، نجـده ينسـاق إلى المجازفـة بقـرار خطـير مفـاده أنّ الفلسـفة الإسـلاميّة، مـادّة الـتّراث المقصـود بالنظـر والقـراءة، ينبغـي لهـا ألا تؤخـذ مـن جهـة «المضمـون المعـرفي»؛ بـل مـن جهـة «الوظيفـة الإيديولوجيّـة» التـي اضطلـع بهـا كلّ فيلسـوف

في زمانه، وحدّد دوره التاريخي ومقامه. فهذا المضمون، في رأي المؤلّف، هو، في غالب الحالات، «مادّة معرفيّة ميتة غير قابلة للحياة من جديد»، أمّا «المضمون الإيديولوجي»، فله «حياة أخرى» يحياها بصور وأنحاء مختلفة. بهذه المثابة تتبدّى معالم القراءة التي يرتئيها الجابري للتراث من حيث هي القراءة الوحيدة الممكنة بحسب الافتراض «التأويلي» الذي أشرنا إليه في وجهيه: وجه اختصاص النقد بالمنهج المنتج للمعرفة، لا بالمعرفة بما هي محصولٌ مادّي للعقل، وهو على العموم وجه صوريّ يعتني بالآليات والطرق وكيفيات التصريف لا بالأمور المطلوبة في نفسها؛ ووجه ثانٍ يتعلق بالمضمون، ولكنّه مقيدٌ بالتفضيل اللّامشروط للمضمون الإيديولوجي الذي يحمله الفكر من حيث هو التشكيل السياسي والاجتماعي للمادّة المعرفية، ومن حيث هو سبب استمراره التّاريخي.

إنّ القراءة بهذا المعنى، أو بهذه المعاني، ليست شيئاً غير ما قرّرته الذّات القارئة، واتّخذته من مواقف فاصلة بينها وبين غيرها فصلاً مانعاً: بينها وبين سائر القراءات المرفوضة أصلاً وشكلاً، وبينها وبين مطلوبها (التّراث) الذي الشّأن عنده لا أن ينطق عن حقيقته أو عن مدلوله؛ بل أن يطاوع الشّروط الشّكليّة للتّأويل، ويستفرغ نفسه من كلّ مضمون ممكن، ولا يستبقي غير الوظيفة الإيديولوجيّة، التي تلقي به في معترك الزّمان الفعلي للسّياسات ومرتع الأهواء والانفعالات. من أجل ذلك يتبيّن أنّ هذه القراءة، وعلى قدر وقوفها على هذه القطعيّات الجازمة النابذة، إنما هي استعداد سجالي وجدلي في أقصى الأحوال، لا قوام له بنفسه؛ بل بمضاداته التي لا يحيا إلّا باستبعادها بالجملة: فهذه القراءات -وإن اختلفت مصادرها ومقاصدها- تفضي إلى الموقف عينه؛ أي إلى «**اللاتاريخية والافتقاد إلى الموضوعيّة**» (ص16)، من قِبَل ما غلب عليها من «سلفيّة» معمّمة وراسخة. يتكرّر ورود هذا الضّرب من الأحكام في مواضع كثيرة من الكتاب، وكأنّ المؤلّف قد انتقل، من حيث لم يشعر، من رتبة المناظرة الفلسفيّة للتّراث ونصوصه ورجاله إلى رتبة المناكفة السّياسيّة وما تستلزمه من التّعميم المخلّ وتبكيت الخصوم والانصراف عن الحقّ والغفلة عن الفواصل والتّفاريق: «**الفكر العربي الحديث والمعاصر هو، في مجمله، فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحدّ الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتّراث قراءةً سلفيّةً تنزّه الماضي وتقدّسه وتستمدّ منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الدّيني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أنّ لكلّ منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعاً نهضتهم من الماضي...**» (ص19).

يبدو المشهد، الذي ترسمه مقدمة الكتاب، وكأنه مقابلة بين «سلفية دينية» غاية همها «**الفهم التراثي للتراث**» (ص13)، تسير في ركابها سلفيات أخرى وإن لبست لبوس الحداثة والتنوير والثورة بقياس عنيد للحاضر أو الشاهد على غائبٍ مّا هو مثالٌ له إلغاءً للتاريخ ولعمل الزمان، وبين **سلفيّة مضادة** أظهر الأمارات عليها أنها تاريخية وعلمية موضوعيّة؛ بل هي في انقطاع تام لا عن هذه القراءات التراثية فحسب؛ بل عن التراث نفسه من حيث آل إلى التجوهر ببنية للعقل منحدرة من «عصر الانحطاط»، وقائمة على ثابت بنيوي رئيس هو القياس (انظر: ص 20). ولكن

ما الذي يضمن أن تكون هذه القراءة مطابقة لما اقتضته لنفسها من الشرائط واللوازم المنهجية؟ أليس التضادّ بين هاتين السلفيتين، على جهة اضطرار إحداهما إلى الأخرى اضطراراً وجوديّاً، محدثاً لتغليطٍ وإيهام بفرق لا وجود له إلا في حسبان القائلين به ليس إلّا؟ بهذه الشاكلة، إن القراءة التي يقترحها الجابري واقعة في دور (cercle) لا محالة، وهي تصادر على المطلوب، ولا توفر له من الأدلة ما يقنع مرّتين على الأقلّ:

- مرة حين تبيّن أنّ هذا الدّور ليس من الجنس التّأويلي الضروريّ للفهم، كالذي اقتضاه الفلاسفة منوالاً للعلاقة بين القارئ والمقروء، بين الذات والغير، بين العقل والنص... وخاصّة من جهة فهم الكلّ انطلاقاً من الجزء والعكس بالعكس[1]؛ فهو لا ينخرط في حركة تواصلية من تبادل المواقع بين الطرفين؛ بل ينتصر للقطيعة بينهما، ويذهب به الظنّ إلى استخدام هذه المقولة، التي -وإن صحّت في بعض القراءات الإبستمولوجيّة الخاصّة بتاريخ العلوم[2]- لا تناسب المقام التأويلي الفلسفي من حيث يفترض المواصلة والمداولة بين السابق إلى العلم، أو المعروف قبلاً، وبين الجهد إلى استدراكه بالتفهّم والمعايشة والمشاركة الرّوحيّة؛ فما يصحّ في صحيح العلوم ودقيقها لا يصحّ بالضّرورة في المجال الإنساني، وما يقبل التّفسير بالأسباب لا موضع له في التأويل والفهم حيث تتفاعل الخبرات المعيشة والدوافع والأفعال والدلالات...

- وهو، كذلك، أضعف وجاهةً من «الدّور التّأويلي» الخصب والفعّال من جهة اعتقاده في منوال للعلاقة بين الذّات والموضوع يفترض ضرورة الفصل بينهما لضمان أكبر قدر من الموضوعية في تناول التراث. ولعلّه لا يخفى ما في مثل هذا القول من التخليط الشنيع، فالمعلوم فلسفيّاً أنّ هذا المنوال، منذ قرنين على الأقلّ، قد فقد امتيازاته التأسيسيّة لكونه مسبوقاً بجملة من الطبقات والمراتب الكثيرة التي تتشكّل منها التجربة، وبنسيج لغوي كثيف يسهم في تشكيل هذه الثنائية، وبجملة من التشكيلات الأولية المتقدمة على الموقف النظري والمعرفي. إن ما يَعدّه الجابري، بحسب منطق شديد التبسيط، إخلالاً بمقتضى الموضوعيّة، حين يشتكي من المداخلة والتمازج بين الذاتية والموضوعية عند القارئ العربي، إنما هو، في الأصل، وضعٌ شديد التعقيد ليس من الممكن أن نردّه إلى غلبة الذّاكرة وامّحاء المسافة بين هذه الذاتيّة، التي هي نحن بالجملة،

1- ولذلك نجده يذهب مذهباً مضادّاً لحركة الفهم نفسها، بحسب هذا الدّور التّأويليّ، حيث نجده يفضّل الأخذ بقراءة «شمولية» (holiste) –هيغلية !– لا ترى الأجزاء والتفصيلات إلا تعبيرات جانبيّة عن الكلّ. اقرأ مثلاً قوله: «نحن ننطلق هنا من أنّ الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكّل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات. إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء، وما الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكلّ». نحن والتراث، ص27.

2- حول مفهوم القطيعة في السياق الإبستمولوجي، راجع: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1994، ص44-42. راجع كذلك حول استعمال هذا المفهوم في نص الجابري: يفوت، سالم، «الجانب المنهجي في كتابة الجابري»، ضمن: التراث والنهضة، (م.م)، ص53-43.

يقع القرار الرئيس عند الجابري بالوقوف عند اللحظة الرشدية في قلب هذه الصعوبة، التي يقتصد فيها مشروعه، وينقطع عنها بانتصاره المبدئي لفكرة القطيعة والانفصال في بنية الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

وبين التّراث الذي يتخلّل الكيان لا تنفكّ منه المدارك والمشاعر. وحين يقول: «... **عندما يقرأ القارئ العربي نصّاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستلهماً**» (ص22)، فهو يعتقد أنّ ما يدعو إليه من «روح نقدية» أمرٌ من شأنه أن يفصله عما تلقّاه ونشأ عليه، وأن يفكّ صلته بانتمائه الكياني إلى الزمان التاريخي؛ أي إلى جوهر نفسه، من حيث هي جملة العلامات والآثار، من حيث هي الوثيقة التي تُقرأ كلّ يوم، وتُتأوّل فتنعكس في ما تفعل وتنتج وتنشئ. فلعلنا أمام قارئ يكاد يكون بلا ذاكرة ولا تاريخ، بلا حياة فعلية، ولا حراك وجودي وشعوري وإدراكي، ذات نقيّة متعالية لا شأن لها بالإحساس ولا بالخيال، لا تحمل وزر وجودها ولا تاريخها؛ بل تتحلّل منهما كما تتحلّل من ثقل الحاضر، وكأنّها كيان شفاف لطيف.

قد نشارك الجابري موقفه من نمط سائد من العلاقة بالتراث هو إلى انفعالات النفس أقرب منه إلى التدبير العقلي الرشيد، حيث يكون فيه القارئ مدفوعاً بحاجات هي من جنس غير الذي يقتضيه مقام الفهم، ولا سيّما «ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر» (ص23). ومن آيات ذلك التلهف إلى حلول عاجلة لمشكلات أهمها «تأكيد الذات» حيال وضع يفلت منه، وغلبة المشاغل الحيوية واليومية على الإقبال على النصوص؛ ولكننا لا نعتقد بأنّ الحل الذي يقترحه جدير بالنظر، وخاصة من جهة الدعوة إلى «فصل الذات عن التراث» بوصفه «الخطوة الأولى نحو الموضوعية»؛ ذلك أنّه، فضلاً عن امتناع هذا الفصل بالفعل، لكون الظواهر الروحية (الثقافية والاجتماعية والتاريخية) من جنس ذاتي/موضوعي شديد التعقيد، ضربُ «التماسف» (distanciation) بينهما غير راجع إلى مقولات المعرفة؛ بل هو حركة تأويلية تتردّد فيها الألفاظ والمعاني، ويكون فيها للأحكام السابقة دخلٌ في ابتناء الحقائق المكتشفة، يتواتر الفهم وسوء الفهم، ويتكامل الكل والأجزاء، في دورة طويلة هي دورة المعنى بوصفه من تجاريب الوجود: من تصاريف الحدثية اليومية إلى أعلى المعاني وأقدس الكتب والنّصوص. أمّا أشتات الملحوظات، التي ترد جزافاً حول اللغة العربية، والقارئ العربي، والتراث العربي، وغير ذلك، فلا يُصار إلى استشكالها فلسفيّاً من أجل أنها تعبّر عن حال يمكن الترقّي به إلى رتبة «الحدث الفكري»، أو رتبة السؤال وتدبيره على جهة الإمكان والتقدير، وإنّما هي جملة من الأعراض الوجدانية لا تتصل بموضوعها إلا عِوجاً؛ ذلك أنها بحاجة إلى التحقق الموضوعي (objectivation) وإلى أن تُنزع عنها غشاوات وحُجبٌ فتنجلي حقائقها عاريةً. أمّا الجهد لاستدراك هذا السّعي للفصل بين طرفي المسألة، فقد كرّسه الجابري بما عبّر عنه من «وصل القارئ بالمقروء» (ص25) من حيث هو صيغة ارتدادية لاستنقاذ تلك العلاقة من الشكلانية المفرطة التي

أفضى إليها القول بالقطيعة منوالاً للاعتبار التاريخي للتراث. ذلك ما يقترحه المؤلف من خلال نمط فريد من الحدس لعله ضامنٌ للاستمرارية المطلوبة بين الذاتية القارئة وموضوعها: «اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بـ"الحدس"، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها، وتحاول أن تطلّ على استشرافاتها [...] إن هذا يعني أن "الحدس"، الذي نتحدث عنه هنا، ليس الحدس الصوفي، ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي؛ بل نقصد حدساً خاصّاً هو إلى الحدس الرياضي أقرب... إنه **رؤية مباشرة ريادية استكشافية**» (م.م). بيّنٌ أن هذا «الحدس الاستشرافي» ليس مقاماً للرؤية الخالصة، أو سعياً إلى المطابقة والفناء، من قبَل أنه يعمل ضمن اللغة والمنطق وإن كان مخترقاً لحدودهما. إنه ضربٌ من التعلّق الأوليّ بين الذّات القارئة ونظيرتها، من المشاركة والتشاعر والشهود الذي يخترق العبارة المنطقية، ويكشف المعنى الصّامت أو المسكوت عنه: «إنّ الأمر في الحقيقة لا يتعلّق بإلغاء المنطق بل بالدّفع به إلى أقصى مداه [...]». ذلك ما يخفّف من وطأة الاختزال المعرفي للعلاقة بين الذات والموضوع، وقد نبّهنا في ما سبق على ضعف وجاهته الفلسفية، ويضفي على عمل القراءة فاعليّةً حقيقيّةً. وحتّى إن أنكر الجابري أن يكون هذا النّمط من الحدس سليل واحدٍ من المذاهب التي أحصاها، مفضّلاً النمط الرياضي الاستكشافي، فإننا نرى له جدارة فلسفية تأويلية لا تُضاهَى مثلما أقرّ ذلك كبار الفلاسفة المعاصرين: إنّ الحدس ضروري للفهم كضرورته للغة وللتواصل بين الذوات والجماعات، وإنّ مقام الرّؤية هو أنسب المقامات لتأويل التاريخ والظفر بمعناه، أو بمعانيه القصوى عند قرائه، وأقدرها على مناظرة العصر.

فلسفة بلا تاريخ:

ولكن الرؤية، في السّياق الذي تخيره الجابري، إنما هي من شرائط المنهج وعنصر متولّد عنه، ولو أنّ ما بينهما تفاعلٌ جدليّ عليه تقوم القراءة، وبه تستقيم. إنّها ليست شرطاً أنطولوجيّاً في تكوين الأمر الموضوعي أو المطلوب؛ أي مسألة التراث في المقام، وليست شرطاً لمعرفته بطبيعة الحال، ولكنّها شيءٌ من عمل التّأويل الذي ينفذ إلى أعماق النصّ، ويكشف عن «المضنون به على غير أهله» بحسب عبارة شهيرة للغزالي؛ وبعضٌ ممّا يشدّ الذّات القارئة إلى مخاطَبها، صاحب النصّ المقروء، ويصلها به وصلاً حدسيّاً شهوديّاً عميقاً. وفي تقديرنا إنّ ما غنمته الذّات القارئة بالحدس أهدرته بالرّؤية؛ فالأول مفهوم إجرائي استكشافي يحسُن استصلاحه تأويليّاً؛ حيث يُستفاد منه في ابتناء عملية القراءة بوصفها مساراً مفتوحاً لانهائيّاً، تمتزج فيه القواعد الصّناعية بالمهارات الحدسيّة، أمّا الثانية (أي الرّؤية (بالمعنى المقصود)) فهي لا تنفصل عن المنهج من أجل أنّها مقيّدة ببنيته الصّورية مساوقة له. ولا يخفى أنّ التّقليد الفلسفي المعاصر في شقّه التأويلي/الهرمينوطيقي خاصّة لا يجعل للمنهج وضعاً تأسيسيّاً سابقاً للفكر، ولا يقرّ له بأيّة أصلانيّة في إنشاء الحقيقة أو تحصيلها؛ إذ هو مساوقٌ لها متجوهرٌ بها.

لا شكّ في أنّ عناصر هذه الرّؤية، التي يبسطها الجابري في القسم الأخير من مقدّمة كتابه، ليست من جنس ميتافيزيقي يحدّد شكل العلاقة بالوجود، أو من جنس تأويلي يجعلها ذات سبق وأصالة في تجربة القراءة ومفاعيلها. كأنّ القارئ المأمول هاهنا غير الفيلسوف، أو هو فيلسوف بالقصد فقط: فلا هو يستنفر من مقوّمات الرّؤية ما كان الفلاسفة يشترطونه من مقام حدسي مبصر بتجربةٍ للوجود سابقة للقول وللمفهوم، تجربة ميتافيزيقيّة مباشرة يكون التراث عبارةً ناطقةً عنها وكتابةً لها وأثراً، ولا هو يكتفي بتحصيلها من المتون واستئنافها بالنظر والقراءة وتجويد مضمونها. خلافاً لذلك نجده يقرّ بما هو أدنى من ذلك وأقلّ شأناً؛ فالعناصر الثّلاثة لهذه الرّؤية (أي وحدة الفكر والإشكاليّة وتاريخيّة الفكر في معطييه المعرفي والإيديولوجي، وأخيراً المنزلة التّاريخية للفلسفة الإسلامية) إنّما هي تقليبٌ للأمر نفسه؛ أي للمقومات الصوريّة لبنية القراءة الفلسفيّة للتّراث وتكرير لمعنى بعينه.

وإذاً لمّا كانت هذه العناصر غير ذات مضمون فعلي متعين فلسفيّاً، لكونها من جنس الاستعداد المنهجي لا أكثر ولا أقلّ، ظهر التّماثل في مكوّناتها والتّرادف في معانيها: فوحدة الإشكاليّة ليست مقيّدةً بحدود الفكر الذي أنتجها، وإنّما هي ذات نسبة إلى التّجربة التّاريخية التي أنشأتها، كما أنّ «**الإشكاليّة لا تتحدّد فقط بما تمّ التّصريح به؛ بل أيضاً بما تتضمّنه وتحتمله**» (ص28-29)؛ أمّا تاريخيّة الفكر، التي لا تتناقض مع «المعالجة البنيويّة» (ص24) المشار إليها، فلا تعني شيئاً غير «ارتباطه بالواقع السّياسي الاجتماعي الاقتصادي الثّقافي الذي أنتجه...» (ص29)؛ وهي تتقوّم بأمرين اثنين: «**الحقل المعرفي**»، الذي يتكوّن من «مادّة معرفية» ومن «جهاز تفكيري» من جهة أولى، و«**المضمون الإيديولوجي**»، الذي يعبّر عنه الفكر، ويجعل له وظيفةً سياسيّةً واجتماعيّةً محدّدةً في زمان بعينه من جهة ثانية. فالإشكاليّة الفكريّة ذات وجهين جدليين من حيث يعبّران عن «تناقضات» الحقل المعرفي وتناقضات المجال الإيديولوجي وصراعاته سواء بسواء؛ إذ لا يجوز التّسليم بتناسب بين المستويين: «وبما أنّ المعرفة لا تساوق -بالضرورة- في نموّها تطوّر المجتمع، فإنّ المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي اللذيْن يحملهما فكرٌ واحدٌ ليس من الضّروري أن يكونا متساوقين؛ أي على درجةٍ واحدةٍ من التّطوّر...» (ص30). ومهما كان من أمر الاحتياط في تقدير هذه العلاقة بين الفكر والواقع، من حيث هي «علاقة ملتوية ومنعرجة [...] غير مباشرة تمرّ عبر أشكال أخرى من الوعي...»، فإنّ الجابري لا يجد بدّاً من التّسليم بها، وإن كان قد شنّع على أصحاب القراءة الجدليّة في بادئ الأمر، ولا سيّما في شكلها السّياسي المباشر (اليساري). فإن أتينا أخيراً إلى العنصر الثالث للرّؤية، التي هي من أصول القراءة المنهجيّة للتّراث، وجدنا موقف المؤلّف وقد تشكّل وتناضج في صيغةٍ نهائيّةٍ قصوى متحكّمة في المشروع كله: فوحدة الإشكاليّة، وكذلك الوظيفة الإيديولوجية، إنّما يتحقّقان تحققاً نموذجيّاً في الفلسفة الإسلاميّة وفي أظهر خواصّها الذّاتية - أنّها «**قراءاتٌ لفلسفة أخرى**»؛ ولذلك فإنّ الفصل بين المعرفي والإيديولوجي يفرض نفسه في هذه الفلسفة فرضاً. ولمّا كانت إشكالية الفلاسفة الإسلاميين واحدة، وهي التوفيق بين العقل والنقل، كان مجال الإبداع «محدوداً جدّاً» أمامهم من أجل أنّهم في الأصل قرّاء لفلسفة الآخرين: «وبعبارة أخرى

فإنّ ما ندعوه بـ"الفلسفة الإسلاميّة" لم تكن "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاصّ"، كما كان الشّأن بالنسبة للفلسفة اليونانيّة، وكما هو الحال بالنّسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم؛ بل إنّ الفلسفة في الإسلام كانت عبارةً عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظّفت نفس المادّة المعرفية لأهداف إيديولوجيّة مختلفة متباينة» (ص31).

يكفي مثل هذا التّصريح ليجدَ المرءُ أنّ مؤلف (**نحن والتراث**) قد أتى بالفعل أمراً عجَباً مرّتين على الأقلّ: مرّة أولى حين قرّ عنده على وجه اليقين أن الفلسفة الإسلامية بإشارات التنصيص (وكأنها عبارة بالتجوّز لا بالحقيقة) ليست قراءةً متواصلةً لتاريخها الخاصّ، كالشّأن عند يونان وعند الأوربيين المحدثين؛ بل هي قراءات للفلسفة اليونانيّة ليس فيها من التّرابط والوحدة ما يجعلها تستأهل تاريخيّةً أصيلةً وأصليّةً؛ وإن لم تكن مشاكلةً لما عرفته فلسفات القدامى والمحدثين، فإنها بالأقل الأدنى مقوّمة لها بالذات، والحال أنّ الفلسفة اليونانيّة والأوربيّة الحديثة ليستا متّصلتين بالتّحليل كما في أساطير وسرديّات بعض الفلاسفة والمؤرّخين؛ بل لا تنطوي كلّ واحدةٍ منهما على هذه الوحدة المفترضة، وهذه التاريخية المتجدّدة المحايثة لها، إلا بضربٍ من البناء الفكري الافتراضي التأملي الذي كرّس تمييز هذين الأثرين الكبيرين من آثار الإنسانية عن نظائرهما من فلسفات وحِكَم الأمم والحضارات الأخرى؛ وأمّا المرة الثانية فقد خالف فيها الجابري المعلوم من أصول الفكر ونواميسه المتعارف عليها مخالفةً غريبةً شاذّةً عمّا هو قائمٌ في أعراف الفكر وفي أدبيات النظر والبحث حين سلب الفلسفة الإسلامية أيّ اختصاص بمضامينها، وجعلها مجرد قراءة لفلسفة أخرى، وكأنّها من المطاعن والمآخذ التي لا يختلف فيها اثنان؛ وحين جعل من هذه القراءة، لا محاولةً لبناء محتوى معرفي مزيد ومضاف إلى أصله المأخوذ عنه؛ بل توظيفاً إيديولوجيّاً لهذا المحتوى الذي لا يزيد على «آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز» (م.م). وأغرب من ذلك كلّه أمر هذا التّوظيف: فهو حيناً من خواصّ التفلسف والتفكير الأصيلة الجديرة بالاعتبار من حيث ارتباط الفكر بمصاديقه الواقعيّة التاريخيّة وخوضه في صراعات وتناقضات بين الفاعلين في المجال السّياسي والاجتماعي؛ أي من حيث هو أقصى العبارة الموضوعية الناطقة عن حقيقة الفكر وماهيته؛ وهو حيناً آخر من مساقط الفلاسفة الإسلاميين، الذين لم تكن غايتهم ابتداع مضمون فكري جديد بقدر توظيفه في حلبة الصراع والنّزاع. ونحن ساعتها أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التركيز على الرّهانات والدّلالات الإيديولوجية السّياسية لهذه الفلسفة لنغنم من ذلك خيراً كثيراً، أو الوقوف على المضامين المعرفية، التي تشكّلت منها النّصوص والمدوّنات، فنقع في ما وقع فيه المستشرقون من قبلنا، ولعلهم واقعون فيه إلى اليوم. وأكثر من ذلك تخليطاً التردّد النّابع من هذه الفرضيّة: بين اعتبار الفلسفة الإسلاميّة «خطاباً إيديولوجيّاً مسترسلاً» (ص33) حول التوافق بين الدّين والفلسفة حتى صارت «ذات تاريخ "راكد"، لا يحمل أي تقدّم، ولا يعكس أية حركة»، وبين النظر إليها بوصفها «**خطاباً إيديولوجيّاً مناضلاً**جنّد نفسه لخدمة العلم والتقدّم والدّفع بالتطور إلى الأمام»، وأنّ «خصومها كانوا من العناصر الرّجعيّة والمحافظة» !! (ص35، انظر: ص36-37).

ابن رُشد معاصراً؟

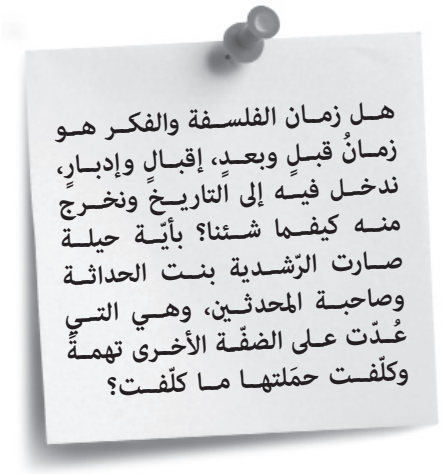
لا شكّ في أنّ مثل هذا الموقف، الذي اعتنى الجابري ببسطه وتسويغه، شديد الأثر في مفهوم الفلسفة عنده وفي علاقته بتاريخها؛ فهو مفهوم غير متعلّق بمضمونه أو بمصداقه بالاصطلاح المنطقي إلا سلباً، حيث تبدّى المحتوى المعرفي جامداً مواتاً بغير حياة ولا حركة؛ وهو تاريخ أقرب إلى أعراض الزمان وسقطاته لا معنى فيه إلا من خارج[1]، ولا حقيقة له إلا بالتّجوّز والمسامحة. فكيف يمكن أن تستقيم العلاقة بالتراث والحال أنه جزء من تاريخ هو كالوزر الذي ينوء بحمله أصحابه وورثته وأبناؤه؟ تاريخ ليس له أن يكون بأي حال سرداً لأصول بعيدة، أو قَصَصاً لسِيَر الرّجال، أن يكون تعاقباً وتراتباً لمذاهب ومقالات يتبع بعضها بعضاً، أو ضرباً من التشكيل النسقي المعقول الذي تنسِجُه الذات المتفلسفة، وتضع فيه من المعاني ما تضع بحسب حاضر قائم ومطلق. من البيّن أنّ الفلسفة الإسلاميّة -وإن كانت لا تحتمل من التواريخ المصطنعة ما شاع- ليست هامشاً على تاريخ الفلسفة، ولا حكمة من نمط أنثروبولوجي مخصوص، ولا خليطاً من هذا وذاك... إنّ مطلوب الفلسفة هو الكلّي، كما أبصر ذلك أفلاطون، ولم يخالفه فيه أحد فيما نعلم، والكلّي إنما هو الحقّ الذي من شأن الحديث الفلسفي، ومدار الحوار ورهان المناظرة؛ أي الأفق الذي يشدّ النظر إليه شدّاً لا الظروف التي هي في تبدّل دائم، والزمان الطبيعي للحياة الذي هو مراقٌ وحدثانٌ.

يقع القرار الرئيس عند الجابري بالوقوف عند اللحظة الرشدية[2] في قلب هذه الصعوبة، التي يقتصد فيها مشروعه، وينقطع عنها بانتصاره المبدئي لفكرة القطيعة والانفصال في بنية الفلسفة الإسلامية وتاريخها. فهو بهذا الوقوف يعفي نفسه من الدورة (détour) الضرورية، التي يقتضيها ضرب الاعتبار الفلسفي من حيث هو تاريخي؛ أي من حيث هو طرف في التاريخ الفلسفي للحقيقة، لا يباشر موضوعه رأساً؛ بل يباشره مُداوَرةً وتوسّطاً، ولا يُحصّله مباشرةً بل يحصله بناءً وتدرّجاً. خلافاً لمثل هذه الاستراتيجيّة الأفقية، التي يتنامى فيها المعنى التاريخي حتى يفضي إلى تأمّل الحاضر وإلى تدبير العصر، اختار الجابري أن يختصر تاريخ الفلسفة الإسلامية في لحظة مفصليّة واحدة مفضّلاً تقطيعها تقطيعاً عموديّاً نهائيّاً بين مأثورين متباينين في البنية والمقصد

1- على الرغم من قوله في موضع آخر: «وإذاً، فلم تكن الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي، هنا في المغرب أو هناك في المشرق، بضاعة أجنبية، ولا جسماً غريباً؛ بل كانت منه وإليه: عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره» (ص44).

2- حول الأعمال المخصصة لابن رشد لدى الجابري، راجع: «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد»، ضمن: نحن والتراث، ص211-260. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995. ابن رشد: سيرة وفكر. دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. فضلاً عن مقالات كثيرة نجد خلاصتها في تقديماته للنصوص التي تمكّن من تحقيقها ونشرها مع جملة من الباحثين ضمن مركز دراسات الوحدة العربية نهاية التسعينيات من القرن الماضي.

والمضمـون: المأثـور المشرقـي والمأثـور المغـربي[1]. وعـلى هـذه القسـمة تـدور تصوّراتـه لأطـوار هـذا التاريـخ وتحولاتـه الكـبرى (ص35-40)، وذلـك استمسـاكاً بعـين الفرضيـات التـي تأخـذ التجربـة الفلسـفية والمضمـون المعـرفي والفكـري، الـذي أنتجتـه لـدى المشـارقة بحسـب مقيـاس الصراعـات الإيديولوجيـة، والرهانـات السياسـية، والنزاعـات المذهبيـة الحاقـة بـه؛ بـل بحسـب أحـلام هـي أقـرب إلى الاسـتيهام والهـوس (المأمـون)، أو إلى الوعـود والتطلعـات السياسـية (الفـارابي)؛ ومواقـف مـتردّدة بـين التطلعـات التقدميـة (الكنـدي)، والقـوى الرجعيـة المحافظـة (الغـزالي)، لتبلـغ أقـصى درجـات الظلاميـة الغنوصيـة (ابـن سـينا، السّـهروردي) وتنتهـي بهـا. أمـا المغاربـة (ص40-44) فالشـأن عندهـم (ابـن باجـه، ابـن طفيـل، ابـن رشـد...) انقطـاعٌ عـن أسـلافهم ونظرائهـم في المـشرق بإلغـاء وسـاطتهم في قـراءة النصـوص اليونانيـة والإقبـال عليهـا وعـلى معانيهـا إقبـالاً مبـاشراً. وليسـت هـذه القطيعـة، في حسـبان القائـل بهـا، غـير خطّـة تـمّ وضعهـا بإحـكام: فحلـم الفـارابي اسـتُبدل بتدبـير عمـلي واقعـي للشـأن الإنـسي، وأسرار الحكمـة المشرقيـة للشـيخ الرئيـس صـارت ملحوظـة في فاتحـة قصـص فلسـفي لا إغـماض فيـه ولا هـو «مضنـونٌ بـه عـلى غـير أهلـه». أمـا الغايـة مـن ذلـك كلـه فتحـرّر نهـائي مـن سـلطة الرمـز وسـلطة التأويـل اتخـذ شـكل «**عقلانيـة نقديـة واقعيـة**» (ص43) هـي كالحلـم الواقعـي، الـذي غرضـه العـودة إلى حيـث المنابـع الأولى للمعنـى الفلسـفي؛ أي نصـوص المعلـم الأول خاليـة مـن شـوائب التحريفـات والتأويـلات، وإلى حيـث منابـع الـشرع صافيـة مـن أقاويـل الفقهـاء والمتكلمـين. إن «الـروح الرشـدية»، التـي بقيـت خالـدة هـي، في تقديـر الجابـري، مـا يسـتحقّ أن ينهـض لـه المعـاصرون، ويضطلعـوا بـه، انتصـاراً للعقـل وتباهيـاً بالعقلانيـة؛ وهـي إن كانـت نهايـة الـدورة التاريخيـة والروحيـة للفلسـفة العربيـة الإسـلامية في قسـم منهـا عـلى الأقـل، فإنّهـا، في مبدئهـا وأصلهـا المطلـوب، اسـتئنافٌ للمنابـع اليونانيّـة، وجهـدٌ للمطابقـة بينهـا وبـين الديّـن مطابقـةً حاسـمةً للفُرقـة والفتنـة والخـلاف.



أمـا، في تقديرنـا، فـإنّ وضـع ابـن رشـد في هـذا المحـل الأقـصى، الـذي صـار نموذجـاً لغـيره مـن أسـلافه وأخلافـه، إنمـا يناسـب ضربـاً مـن الاعتقـاد لا يقـوم عليـه دليـل مقنـع سـوى المنافحـة عـن الـرأي واتّبـاع الظـنّ والإيقـاع في الشـكوك[2]؛ ولا نخـال أبـا الوليـد -إن قـام بيننـا حيّـاً (*redivivus*)- يـرضى بـه

1- «ولا علـم لنـا بتقويـم للـتراث أبلـغ في القـول بالتفاضـل مـن نمـوذج الجابـري؛ فهـو لا يفاضـل بـين أجـزاء الـتراث فحسـب؛ بـل يفاضـل بـين أقطـار الـتراث، فيجعـل القطـر المغـربي أعلاهـا منزلـة...». عبـد الرحمـن، طـه، تجديـد المنهـج في تقويـم الـتراث، المركـز الثقـافي العـربي، بيروت/الـدار البيضـاء، 1994، ص78.

2- ذلـك مـا انتهـى إليـه المصباحـي، مثـلاً، عـلى الرغـم مـن اجتهـاده في رفـع محاولـة الجابـري إلى رتبـة المناظـرة المزدوجـة

أصلاً، وهو الفقيه قبل كلّ شيء، المشتغل بصنوف كثيرة من العلوم، المتقن لصنوف الأدلة وضروب الأقاويل ومراتب الاستدلال والمناظرة. إنّ الرشدية ممكنٌ فلسفيٌّ من بين ممكناتٍ كثيرةٍ في التّراث العربي الإسلامي، فليس تأخّره بالزمان حجّةً على إمامته المطلقة للفلاسفة، ولا تمسّكه بأرسطو عنواناً لاستقلال فلسفي، ولا هجومه على المتكلمين والفقهاء علامة ابتداع فارقة، ولا ردّه على أبي حامد ونقده لأبي نصر وأبي علي استنقاصاً من شأنهم، ولا تجريحاً في مكانتهم، وهو أعلم الناس بمبالغهم من العلوم الشرعية والعلوم الحكمية، وإن كان قد أغلظ القول في شأنهم أحياناً... فيلسوف قرطبة ليس من دعاة القطيعة كما يتبيّن من ثلاثيته الشهيرة[1]، ولا هو منكر للتواصل بين الأجيال والقرون طلباً للحق، ولا قائل بنهايات يقف عند تخومها الفكر، ويعجز العقل، وينقطع الإبداع[2]. فكيف يصحّ أن يكون فاصلةً تاريخيّةً وفلسفيّةً ملغيةً لما سبقها؟ كيف يجوز لرجل في مقام أبي الوليد أن يهيّئ لدخولنا إلى التّاريخ بإلغاء التاريخ نفسه؟ أليس من باب التهافت الزعم بأنّ «**...كلّ من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنّما قضى أو يقضي حياته [...] خارج التّاريخ**»(49)؟[3] هل

مع واقعتي التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية. راجع: المصباحي، محمد، «الجابري بين تحديث "العقل العربي" وتعريب الحداثة»، ضمن: مجموعة من المؤلفين، الجابري: دراسات متباينة، تقديم علي العُميم، دار جداول، بيروت، 2011، ص210.

1- راجع بهذا الخصوص مقدّمات النّشرات التي اعتنى الجابري بإعدادها لأعمال ابن رشد ضمن: «سلسلة التراث الفلسفي العربي» لدى مركز دراسات الوحدة العربية، وخاصة ما تعلق بهذه الثلاثية: الفصل والكشف والتهافت.

2- ثمّة نص لأبي الوليد في نهاية كتاب التهافت يدل دلالة قاطعة على أنه من دعاة التواصل، الذي هو شرط تكويني وكياني للذات عموماً، وللذات المتفلسفة بنحو خاص، فضلاً عن التواصل التاريخي: «فالشرائع بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبةً عندهم [= الفلاسفة] لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامّةً. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبّهت بما يخصّ الحكماء، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتمّ وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العامّ ضروريّاً في وجود الصنف الخاصّ وفي حياته، أمّا في وقت صباه ومنشئه فلا يشكّ أحد في ذلك، وأمّا عند نقلته إلى ما يخصّه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأوّل لذلك أحسن تأويل». ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1987، ص583-582.

3- والحال أنّ الواقع التاريخي لا يشهد لهذا الموقف، حيث استمرت الفلسفة في المشرق، وخاصة في الجانب الإيراني، خلاقة مبدعة، فأعطت المير داماد المعروف بالمعلم الثالث، وتلميذه صدر الدين شيرازي المعاصر لديكارت، والمعروف بالملا صدرا، وآثارهم من رتبة الآثار الفلسفية الكبرى. وقد بقي التقليد السينوي حيّاً في بلاد فارس لعهود طويلة، دافعاً للتفلسف، جامعاً بين المصادر اليونانية والمصادر العرفانية الإشراقية، ولم يكن بحسب الحكم الجائر للجابري تعبيراً عن «وعي فلسفي مقلوب» (انظر: نحن والتراث، ص87-166)؛ أو عن «عقل مستقيل» (تكوين العقل العربي، ص186-216)؛ فضلاً عن الإسهام الكبير في بناء هذا الإرث من جانب شيخ الإشراق السهروردي، الذي لا تزال فلسفته، وهي منظومة متسقة شديدة الطرافة والإحكام، بحاجة إلى قراءة متفهمة جريئة، لا إلى أحكام متسرعة جائرة. أمّا حول مقارنة وجمع طريفين بين هذا الأثر الفلسفي المشرقي وبين ابن رشد، فيمكن أن يرجع القارئ إلى: المصباحي، محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة، بيروت، 2006.

زمـان الفلسـفة والفكـر هـو زمـانُ قبـلٍ وبعـدٍ، إقبـالٍ وإدبـارٍ، ندخـل فيـه إلى التاريـخ ونخـرج منـه كيفـما شـئنا؟ بأيّـة حيلـة صـارت الرّشـدية بنـت الحداثـة وصاحبـة المحدثـين، وهـي التـي عُـدّت عـلى الضفّـة الأخـرى تهمـةً وكلّفـت حمَلتهـا مـا كلّفـت؟ أليـس منطـوق الخطـاب الرّشـدي نفسـه في وجهـه النّسـقي الميتافيزيقـي، وفي بعـض آرائـه العلميـة، تابعـاً تبعيّـةً تامّـةً للمأثـور الأرسـطي الغريـب أصـلاً عـن العـالم الحديـث؟ هـل مـن المعقـول اليـوم أن نسـتمر في الأخـذ بمواقـف متشـنجة مـن أهـل الـكلام وبتقويمـات تعسّـفية لفلاسـفة المـشرق وللغـزالي مثـلاً؟ وحتـى فلاسـفة المغـرب لم يسـلموا مـن الانتقـاء والتحيـز: أيـن ابـن سـبعين وابـن مـسرة مثـلاً؟

مثـل هـذه السـؤالات وغيرهـا[1] لا يُقصـد منهـا بـأيّ وجـه إنـكار الدّلالـة الفلسـفية والتاريخيّـة لفلسـفة ابـن رشـد، وهـو عبـثٌ صريـحٌ، وإنّمـا التّنبيـه عـلى أنّ هـذا المنـوال، الـذي يعـزل الفلسـفة الرّشـديّة عـن هـذه الدّلالـة الأساسـيّة، والـذي كـرّس الجابـري لـه حياتـه كلّهـا تقريبـاً، إنّمـا هـو وقـوفٌ عـلى رشـديّة مترسّـبة تجـد في «**مـا تبقـى مـن الرشـديّة**»، في «**الـرّوح الرشـديّة**» (52)، مـن بعـد اسـتصفائها مـن مضمونهـا الفلسـفي الأسـاسي؛ أي مـن جوهـر رؤيتهـا للوجـود وللإنسـان، محتواهـا الأقـصى[2]. لمثـل ذلـك نحسـب أنّ هـذه القـراءة قـد أسـهمت بقصـد وتصميـم في التمسـك بالوجـه الشـكلاني مـن المـوروث المشّـائي بإصرارهـا عـلى أنّ الحداثـة الرّشـدية، في زمانهـا وفي زماننـا سـواء بسـواءٍ، إنّمـا هـي مشروطـةٌ بالانقطـاع عـن الـتّراث الرّوحـي الـذي تشـكّل منـه القسـم الأعظـم مـن الفلسـفات الإسـلامية بوجهيـه؛ ميتافيزيقـا العقـل وميتافيزيقـا الإشراق. شرطُ هـذه الحداثـة أو هـذه المعـاصرة هـي رشـدية متخيّلـة، متبقّيـة، سـالبة لا تغتنـي بمضمونهـا ولا بالمضامـين الحافـة بهـا المتعلّقـة بأطرافهـا، وكأنّهـا لا تصلـح عندنـا إلا أداةً كـما تصلـح المَـوازر والمواعـين. فهـل يليـق بفلسـفة أبي الوليـد أن ننـزل بهـا إلى رتبـة الآلـة، وأن نجعلهـا طرفـاً في صراع إيديولوجـي مقيـت، لا صراع تأويـلات تتنـازع الـكلي الـذي مـن شـأن الفكـر ومـن طينتـه ومقامـه؟

لنختـم قولنـا هـذا بـشيءٍ لم يكـن الجابـري ليشـير إليـه، وقـد يكـون أحجـم عـن ذلـك قصـداً. إنـه شيءٌ لعلّـه أقـرب إلى نفـس أبي الوليـد وأدلّ عـلى انتسـابه إلى زمانـه وأهلـه مـن معـاصرة عرجـاء هجينـة لا مسـاغ لهـا في منطـق الفكـر، ولا في معانيـه وتاريخيّتـه؛ شيءٌ هـو مـن جنـس اللّقـاء والمنازلـة كـصراع

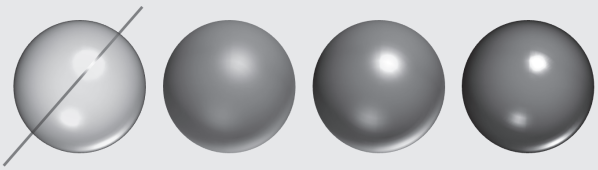
1- راجـع مثـلاً، حـول المآخـذ الموجهـة إلى هـذه الرشـدية المعـاصرة: بنسـالم، حمّيـش، «عـن الرّشـديّة: مقدّمـات فلسـفية»، ضمـن: ابـن رشـد فيلسـوف الـشرق والغـرب، أعـده للنـشر مقـداد عرفـة منسـية، المنظمـة العربيـة للتربيـة والثقافـة والعلوم/المجمـع الثقـافي، أبـو ظبـي، 1999، ص57-39. راجـع كذلـك الملاحظـات النقديـة، التـي أشـار إليهـا كـمال عبـد اللطيـف بخصـوص مـشروع الجابـري إجـمالاً، في: «حـوار المـشرق والمغـرب؟ أم كـسر مرجعيـة التقليـد؟»، ضمـن: حـوار المشـارقة والمغاربـة، الجـزء الثـاني، الكويـت، وزارة الإعـلام، 2006، ص153-126.

2- حـول التجربـة الفلسـفة الرشـدية كتجربـة تأويليـة وأنطولوجيـة أساسـية، راجـع: محجـوب، محمـد، «نظريـة التأويـل الرشـدية»، المجلـة التونسـية للدراسـات الفلسـفية، العـدد 4/1985، ص71-65؛ وكذلـك: «شرح ابـن رشـد لجمهوريـة أفلاطـون»، ضمـن: ابـن رشـد فيلسـوف الـشرق والغـرب، ج.2، ص22-13.

العمالقة الأفلاطوني حول الوجود (*gigantomachia péri tès ousias*). فقد ذكر الشيخ الأكبر، في بعض مواضع **الفتوحات**، لقاءات له مع الفيلسوف بعضها عابرٌ، وبعضها انقطع وتعطّل، ومنها لقاءٌ يستحقّ أن نشير إليه. هكذا تحدث ابن عربي عن ابن رشد الذي «كان يُظهر التعجّب مما سمع»؛ بل التعظيم والتبجيل لمن كان دونه سناً وقدراً: «فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً، فعانقني، وقال لي: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه؛ ثمّ إنّي استشعرتُ بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده؛ وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها...»[1]؛ حوارٌ خاطفٌ كأنه حينٌ سُرق من الدهر، ولقاءٌ أولى أن يكون محرجاً لنا ولمعاصرينا أكثر منه لأصحابه ومن حضره. فإنّ محاورة الفيلسوف الشيخ والمتصوف الصبيّ هي «حدث فكري»، وهي مناظرة تكاد لا تُدرك، بل لا تُذكر إلا قليلاً... هي موضع الفكر الأعلى: بين ما أعطاه النظر للفلاسفة، وما وقع فيه العارفون من الحيرة؛ هي موضع المحاسن والأضداد، النعمُ والـلا (*Est et non*)، تلك التي سيراها ديكارت في بعض منامه، ولعلّها أقدم منه؛ فلو كان للسابقين من أسلافنا أن يُبعثوا أحياء بيننا، لكان أوْلى بنا أن ننكر أنفسنا، ولأقبل النّاس بعضهم على بعض يتساءلون.

* * *

1- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج1، ص154-153.



التأويل الإسماعيلي
أبوحاتم الرازي أنموذجاً

حميد رضا شريعت مداري*

ممارسة الفكر الإسلامي، ومراجعة التراث الإسلامي، تقدّمان لنا صوراً ثلاثاً عن التأويل هي: التأويل القرآني، والتأويل الكلامي، والتأويل الباطني. أمّا الذي استخدمه المصحف الشريف سبع عشرة مرة، في مجالات القول والفعل والرؤيا، فهو، كما يقول المفسر الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره (**الميزان**)، يشير في جميع إطلاقاته إلى الحقيقة التي يعتمد عليها القول أو الخبر أو كل ظاهر يُراد تأويله[1]. هذه الحقيقة هي الأمر العيني الذي تسبّب في تشريع حكم شرعي، أو بيان تعليم عقيدي، أو وقوع حادث[2]؛ تأويل الرؤيا هو تعبيره، وتأويل الحكم هو معياره، وتأويل الفعل هو المصلحة التي يعود الفعل إليها، وتأويل الحادث سببه الحقيقي[3]. فهذا النوع من التأويل ليس بياناً أو تعبيراً أو تفسيراً؛ بل هو عبارة عن حقيقة وأمر عيني، فليس هو، في الواقع، وصفاً للآية الكريمة؛ بل لمتعلَّقه.

مال الفلاسفة المسلمون والمعتزلة ومتأخرو الأشاعرة والشيعة إلى التأويل، والآخرون مثل أصحاب الحديث وقفوا بشدّة في وجه هذا النوع من التأويل إلا أنّه قلما تخلّص عالم إسلامي من السلف والخلف من التأويل.

---

* جامعة الأديان والمذاهب الإسلامية، قم – إيران.

1- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1973، الجزء الثامن، ص135.

2- الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، ص52.

3- الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، ص349.

هـذا التأويـل، الـذي يعـمّ المتشـابهات والمحكـمات القرآنيـة، لا يعلمـه إلا اللـه تعالـى، ولـه أن يمنحـه مـن شـاء، كالذيـن أذهـب اللـه عنهـم الرجـس وطهّرهـم تطهيـراً، فـإن القـرآن ﴿لا يمسـه الا المطهـرون﴾ مَثَـله مَثَـل علـم الغيـب الـذى يخـص البـارئ تعالـى، وهـو -جـلّ شـأنه- ﴿عـالم الغيـب فـلا يظهـر عـلى غيبـه أحـداً إلا مـن ارتـضى مـن رسـول﴾ [الجـن: 27-26]. هـذا النـوع مـن التأويـل لايجعـل اللفـظ رمـزاً وعلامـة؛ بـل يعطيـه زيـادة علـى دلالتـه اللفظيـة حقيقتـه العينيـة، ولا تفـوَّض صلاحيتـه إلـى مـن سـوى اللـه تعالـى وهـو -جـلّ شـأنه- قـد يرشـد بعضـاً إلـى بعـض التأويـلات، وللجميـع أن يفهمـوا العلاقـة بيـن اللفـظ والأمـر العينـي، بعـد أن وصلتهـم التأويـلات، ولايجـوز لأحـد أن ينسـب تأويـلاً إلـى الآيـات الكريمـة لا ينسـجم مـع المحكـمات القرآنيـة، والسـنة المتواتـرة، والعقـل القطعـي.

أمـا التأويـل الكلامـي، فهـو ترجيـح أحـد المعـاني المحتملـة للّفـظ علـى المعنـى الظاهـر اسـتناداً إلـى القرائـن اللفظيـة واللُّبيـة. والـذي أثـار نقاشـاً حـادّاً بيـن ذوي الاتجاهـات العقليـة وأتبـاع النـص والظاهـر؛ أي أهـل الحديـث، هـو تقديـم المعنـى المرجـوح اعتـماداً علـى الدليـل العقـلي، فقـد اختلفـوا في الصفـات الخبريـة وتفسـير النصـوص الحاكيـة عنهـا بيـن مفـوِّض معناهـا إلـى اللـه تعالـى، أو مثبـت للمعنـى الظاهـري (الإمـرار)، أو مـؤوِّل لهـا إلـى مـا يرضـاه العقـل، وقـد مـال الفلاسـفة المسـلمون والمعتزلـة ومتأخـرو الأشـاعرة والشـيعة إلـى التأويـل، والآخـرون مثـل أصحـاب الحديـث وقفـوا بشـدّة في وجـه هـذا النـوع مـن التأويـل إلا أنّـه قلـما تخلّـص عـالم إسـلامي مـن السـلف والخلـف مـن التأويـل. وقـد نُسـبت إلـى الإمـام أحمـد بـن حنبـل عـدة تأويـلات أشـار إلـى ثلاثـة منهـا الإمـام أبـو حامـد الغـزالي في (**فيصـل التفرقـة**)[1]، وآخـرون إلـى نمـاذج أخـرى، وقـد تكلـم السـقاف[2]، وأسـتاذه الغـماري، علـى تأويـلات الإمـام أحمـد وغيـره ممّـن تقـدّم عليـه أو تأخـر عنـه، وحـاول عمـرو عبـد المنعـم في (**دفاعـاً عـن السـلفية**) أن يـردّ عليهـما، لكنّـه لم يسـتطع أن ينفـي إسـناد جميـع النـماذج إلـى ذويهـا![3].

التأويـل الكلامـي، عنـد مَـن يؤمـن بـه، يتبـع قواعـد تجعلـه ممنهجـاً وبعيـداً عـن الهمجيـة، فـإن المتكلميـن يحاولـون أولاً أن يستشـهدوا بالشـواهد القرآنيـة والحديثيـة والمجـازات الشـائعة في اللغـة العربيـة، ثـم إنّ الدليـل العقـلي، الـذي يعتمـدون عليـه، لابـدّ مـن أن يكـون دليـلاً قطعيـاً ينسـجم مـع النصـوص الدينيـة، ولايمكـن قبـول تأويـلات لا يحتملهـا اللفـظ، وكيـف كان، فـإن البـاب بمصراعيـه مفتـوح أمـام التطبيقـات التأويليـة للنقـد والـردّ.

أمـا التأويـل الباطنـي فهـو الأكـثر إثـارة للبحـث، وقـد شـاع في جميـع الفـرق الباطنيـة والغنوصيـة في مختلـف الأديـان، وقـد اعتمـده في الأوسـاط الإسـلامية الغـلاةُ مـن الشـيعة المرفوضـون لـدى الشـيعة بمختلـف فرقهـا (مثـلاً ر. **الهفـت والأظلـة**)، ولايخلـو تراثنـا الفلسـفي والعرفـاني مـن هـذا النـوع مـن

1- الغزالي، أبو محمد محمد بن محمد، فيصل التفرقة، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ص65.
2- السقاف، حسن بن علي، تناقضات الألباني الواضحات، دار الإمام النووي، عمان، ط4، 1992.
3- سليم، عمرو عبد المنعم، دفاعاً عن السلفية، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

التأويـل. أمّـا في المذاهـب الإسـلامية، فـلا نجـد مذهبـاً لـه أسسـه الكلاميـة، ومبادئـه الفقهيـة يكـون قـد اعتمـد التأويـل مذهبـاً، وطبّقـه في كتبـه المعتمـدة والمنشـورة مثـل الشـيعة الاسـماعيلية، كـما أنّهـا هـي الفريـدة في نوعهـا مـن بيـن المذاهـب الإسـلامية في اعتمادهـا مذهبـاً فلسـفياً يخصّـه ويُعـترف بـه رسـمياً لـدى أئمتهـم وأتباعهـم.

التأويـل الباطنـي كـما حـدّده الباحـث الاسـماعيلي عـارف تامـر: «هـو باطـن المعنـى أو رمـزه أو جوهـره، وهـو حقيقـة متسـترة وراء لفظـة لا تـدلّ عليهـا»[1]. فـلا علاقـة تظهـر بيـن اللفـظ والمعنـى قبـل التأويـل ولا بعـده؛ لأن اللفـظ ليـس إلا علامـة كان يمكـن تبديلهـا إلـى عـدد أو إلـى شـكل مـن الأشـكال، فـلا يمكـن تقييمهـا، ولا نقدهـا، ولا تعييـن صدقيتهـا، أو عـدم صدقيتهـا. إن المعيـار الأسـاس والمرجـع الرئيـس للتأويـل ومـدى صحّتـه واعتبـاره هـو الإمـام فحسـب.

بغيـة دراسـة ماهيـة ونوعيّـة التأويـلات الاسـماعيلية ومـدى إمكانيّـة توزينهـا بالموازيـن العلميـة والمعاييـر الدينيـة، نركّـز دراسـتنا هـذه علـى التأويـلات التـي طبقهـا أبـو حاتـم الـرازي، الداعيـة الإسـماعيلي والفيلسـوف الأديـب الإيـراني، الـذي اشـتهر بدفاعـه عـن النبـوة في كتابـه (**أعـلام النبـوة**)، وبإحاطتـه بالملـل والنحـل كـما يـدلّ عليـه كتابـه (**الزينـة**). لكـن المعـول عليـه في دراسـتنا هـذه هـو كتـاب (**الإصـلاح**)[2] المشـحون بالتأويـلات، وقـد ألـف هـذا الكتـاب ردّاً علـى سـلفه الفيلسـوف الاسـماعيلي النسـفي، الـذي طـرح في كتابـه (**المحصـول**) فكـرة تأويـل الشريعـة ونسـخ ظاهرهـا في فـترة إمامـة محمـد بـن إسـماعيل، التـي كانـت قـد بـدأت في ذاك الزمـن وفقـاً لرؤيـة النسـفي، فيعارضـه الـرازي في (**الإصـلاح**) برأيـه الصريـح لمصلحـة الشريعـة الإسـلامية، وأنّهـا لا تنسـخ بحـال، وأنّ التأويـلات الباطنيـة معتـبرة تمامـاً إلا أنّهـا لا تعنـي نسـخ الشريعـة وإبطـال ظاهرهـا، ثـمّ يدخـل الـرازي في تفاصيـل الـتأويلات، ونحـن الآن نـسرد نمـاذج مـن هـذه التأويـلات:

الآيـة 27 مـن سـورة النـور: ﴿لاتدخلـوا بيوتـا غـير بيوتكـم﴾ نهاهـم أن يدخلـوا دعـوة غيرهـم (ص5)؛ ﴿حتـى تستأنسـوا﴾؛ أي حتـى تعرفـوا حـدّ كل امـرئ منهـم (ص5)؛ ﴿وتسـلموا عـلى أهلهـا﴾؛ أي حتـى تقـرّوا لصاحـب تلـك الدعـوة بـأنّ الحـق لـه، وهـو أولـى بـه (ص5)؛ ﴿ذلكـم خـير لكـم لعلكـم تذكـرون﴾؛ أي يبيّـن اللـه لكـم هـذه الحـدود لتذكـروا وتعرفـوا بيوتكـم في دينكـم.

وأمّـا التأويـل في قـول رسـول اللـه صلـى اللـه عليـه وآلـه: «أفـر مـن قضـاء اللـه إلـى قـدره»، فأنـه أراد أن يفـرّ مـن لطيـف تأييـد السـابق إلـى بيـان التـالي.

الآيـة 249 مـن سـورة البقـرة: ﴿فلـمّا فصـل طالـوت بالجنـود قـال اللـه إنّ اللـه مبتليكـم بنهـر﴾؛ أي لمّـا رتـب حـدوده، وفصـل لهـم حظوظهـم مـن البركـة، عرّفهـم في ذلـك... (ص88)؛ ﴿فمـن شرب

1- مقدمة تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن أعظمي، القاهرة، 1967، ص19.

2- الرازي، أبو حاتم، كتاب الإصلاح، جامعة طهران وجامعة مكجيل الكندية، طهران، 1992.

منه فليس منّي﴾؛ أي من ركن إليه وإلى من يقوم به من الأضداد فهو خارج عن الحرم (ص89)؛ ﴿ومن لم يطعمه فإنه منّي﴾؛ أي من لم يركن إليهم فهو ثابت الحدّ والمرتبة في الحرم (ص89)؛ ﴿إلا من اغترف غرفة بيده﴾؛ أي إلا من اقتبس بيان ما يؤلفه من الظاهر من جهة اللاحق المتصل به (ص89)؛ ﴿فشربوا منه إلا قليلاً منهم﴾ فمالوا إلى ذلك، وركنوا إلى الدولة العاجلة إلا قليلاً من أولئك الحدود (ص89)...

إنّ أبا حاتم الرازي، على الرغم من مكانته العلمية المرموقة، وتحت وطأة انتماءاته الطائفية، تأوّل الآيات القرآنية كأنّها وثيقة سِرّية للدعوة الإسماعيلية ومرسوم لتنظيماتها الدعوية، أو كتاب فلسفي يترجم الفلسفة الإسماعيلية القديمة

الآية 82 من سورة الأنبياء: ﴿ومن الشياطين من يغوصون له﴾؛ أي ساعده الزمان، وانقاد له الأضداد، فكانوا يغوصون في الظاهر، ويفتنون أهله بإذنه، وهو عمل دون إقامة الدعوة الحقيقية (ص91).

الآية 78 من سورة الأنبياء: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾؛ أي كانوا يُلهَمون الظاهر من جهته بتأييد من الأصلين (ص91).

الآيتان 16 و17 من سورة النمل: ﴿... وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير﴾؛ أي عرّف اللواحق المأنوسين به أنه قد جرى فيه من الحروف العلوية (ص91)؛ ﴿... وأوتينا من كلّ شيء﴾، وأنه قد انفتح عليه من جهتها كلّ ما تحتاج إليه حدود الدعوة (ص91)؛ ﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون﴾؛ أي اجتمعت له الحدود كلّها في الدعوة، فالجن على اللواحق، والإنس على من أنس بهم ممّن دونهم من الحدود، والطير على الحروف العلوية (ص92)؛ ﴿فهم يوزعون﴾؛ أي رتبهم من مراتبهم وحدودهم (ص92).

النماذج التي قدمت لا شكّ في أنّها تدلّ على تأويلات غير ممنهجة، فإنّ أبا حاتم الرازي، على الرغم من مكانته العلمية المرموقة، وتحت وطأة انتماءاته الطائفية، تأوّل الآيات القرآنية كأنّها وثيقة سِرّية للدعوة الإسماعيلية ومرسوم لتنظيماتها الدعوية، أو كتاب فلسفي يترجم الفلسفة الإسماعيلية القديمة المتجذرة في الفلسفة الأفلاطونية المحدثة! ألا يفسح هذا النوع من المقاربة القرآنية المجال لأصحاب الدعوات الدينية الأخرى أو حتى التنظيمات السياسية والفئات الحزبية، أن يستخرجوا ما يؤمنون به من الآيات القرآنية؟! أليس هذا نموذجاً للتفسير بالرأي، الذى يتبوّأ فاعله مقعده من النار كما ورد في الحديث النبوي الشريف؟!

وقد حذا حذو الرازي فيلسوف إسماعيلي آخر هو الأديب والرحالة الإيراني ناصر خسرو

في كتبه المختلفة، ولا سيما (**وجه دين**)[1]، الذى ألفه بالفارسية للتعبير عن حقيقة الشريعة التي جاء بها النبي المصطفى (ص3). إنّه يعدّ العقل في الحقيقة الجنة، وبابها النبي (ص33)، وأن تأويل الشريعة هو من صلاحيات الأئمة (ص49)، وأنّ الشريعة إذا أفرغت من التأويلات فلا قيمة لها (ص66). يرى هو أنّ كلمة التوحيد مركبة من حروف ثلاثة مكررة، وهي تشير إلى الحقائق الثلاث: البارئ والعقل الكلي والنفس الكلية (ص71). والنفي والإثبات اللذان تفيدهما كلمة التوحيد، إلى جانب الحروف الثلاثة غير المكررة، والهجاءات السبعة المستخدمة في هذه الكلمة الشريفة، تعطينا الرقم (12)، وهو عدد اللواحق (ص72).

﴿والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين﴾ [التين: 1-3] تشير إلى الحدود الأربعة؛ أي: الناطق، والأساس، والإمام، والحجة (ص80)؛ وللصلاة سبعة أركان، وهي تطابق عدد النطقاء السبعة، والأئمة السبعة (ص132)؛ التكبير الاستفتاحي هو أخذ العهد والميثاق من المؤمن، والقيام هو صبره على الدعوة، وفاتحة الكتاب هي كلمات الداعي، والركوع هو معرفة الأساس في الدور الكبير ومعرفة الحجة في الدور الصغير، والسجود هو معرفة الناطق في الدور الكبير ومعرفة الإمام في الدور الصغير، والتشهد هو معرفة الداعي، والتسليم هو مطالبة المؤمن بالحديث عن الدين (ص132).

الغريب أنّ هذه التأويلات بعينها توجد في مؤلفات الفقيه الإسماعيلي القاضي النعمان المغربي[2]. إنّه يؤول الظلمات الثلاث إلى الحدود الثلاثة؛ أي الإمام والحجة والمستفيد[3]، وبطون الأمهات إلى المستفيدين من المراتب العالية والمفيدين للمراتب الدانية، والبطون إلى باطن العلم الذي ينتقل إلى الآخرين[4].

القانون في التأويل الكلامي:

خلافاً للتأويل الإسماعيلي، وما يشابهه من تأويلات الغالين المنتمين إلى الشيعة، والمنتحلين التشيع، يمكن ضبط التأويل الكلامي ضمن أطر محددة، كما نجده عند الإمام الغزالي في كتابه (**فيصل التفرقة**)؛ حيث يخصص فصلاً لقانون التأويل: «فاسمع الآن قانون التأويل... اتفقوا على أنّ جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول الوجود الحسي... وإن تعذر فالوجود الحسي... فإن تعذّر فالوجود الخيالي، أو العقلي، فإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي، ولارخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين» (ص67).

1- خسرو، ناصر، وجه دين، نشر كاوياني، برلين، 1303 الهجرية الشمسية.
2- النعمان، القاضي، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1960، ص45-42.
3- تأويل الدعائم، ج 1، ص30.
4- المرجع نفسه، ص29.

هـذا القانـون يؤكّـد معياريـن رئيسـين هـما: الاحتفـاظ بالدلالـة اللفظيـة بأنواعهـا وأسـاليبها دون الخـروج مـن إطارهـا، وإخـلاء اللفـظ مـن معانيـه الظاهريـة وغيـر الظاهريـة، فكأنهـا علامـات ورمـوز، ولا يَعلـم مغزاهـا إلا الأوحـدي مـن النـاس. أمـا الآخـرون، بمـن فيهـم العلـماء، فـلا يمكنهـم التطـرّق إليهـا، ولايمكنهـم الحـدس قبـل التأويـل، ولايمكنهـم التطبيـق؛ أي اسـتخراج هـذه المعـاني مـن تلـك الألفـاظ (ر. **فيصـل التفرقـة**، ص65؛ حيـث يقـول إنّمـا التكذيـب أن ينفـي جميـع هـذه المعـاني، ويزعـم أنّ مـا قالـه لا معنـى لـه). والمعيـار الثـاني هـو وجـود براهيـن عقليـة علـى اسـتحالة الظاهـر (الظهـورات الأوليـة أو الظهـورات الثانيـة طبقـاً للوجـودات الخمسـة والدرجـات الخمـس في التأويـل).

وأخيـراً، يتحـدث الإمـام الغـزالي عـن أنـواع التأويـل ومناطـق محظـورة في التأويـل، وهـي مـا يتعلـق بأصـول العقائـد المهمـة، مثـل حـشر الأجسـاد والعقوبـات الحسـية (ص71)؛ أي مـا يتعلـق بأصـول الإيمان الثلاثـة: الإيـمان باللـه، وبرسـوله، وباليـوم الآخـر (ص73). ولايسـعني أن لا أذكـر مـا يقننـه الغـزالي هنـا للتكفيـر: «اعلـم أن النظريـات قسـمان: قسـم يتعلـق بأصـول القواعـد، وقسـم يتعلـق بالفـروع... فاعلـم أنّـه لا تكفيـر في الفـروع أصـلاً، لكـن في بعضهـا تخطئـة كـما في الفقهيـات، وفي بعضهـا تبديـع كالخطـأ المتعلـق بالإمامـة وأحـوال الصحابـة. واعلـم أنّ الخطـأ في أصـل الإمامـة وتعيينهـا وشروطهـا ومـا يتعلـق بهـا لايوجـب شيء منـه تكفيـراً... ولا يلتفـت إلـى قـوم يعظمـون أمـر الإمامـة، ويجعلـون الإيـمان بالإمـام مقرونـاً بالإيـمان باللـه وبرسـوله، ولا إلـى خصومهـم المكفريـن لهـم بمجـرّد مذهبهـم في الإمامـة فـكل ذلـك إسراف؛ إذ ليـس في أحـد القوليـن تكذيـب الرسـول أصـلاً» (ص74).

النتيجة:

النتيجـة، التـي يمكـن أن نخـرج بهـا في هـذه المقالـة القصيـرة، أنّ تأويـل النصـوص الدينيـة -وإن كان سـائغاً في بعـض الحـالات، أو أمـراً لا بُـدَّ منـه في بعـض الحـالات الأخـرى- بحاجـة ماسّـة إلـى أسـس ومعاييـر تحـول دون الهمجيـة والفوضـى الفكريـة. والأهـمّ في هـذه المعاييـر هـو الاعتـماد علـى البراهيـن القطعيـة للتخـلّي عـن الظواهـر، ثـمّ الانضبـاط بالدلالـة اللفظيـة، فـإنّ تأويـلات لا تحتملهـا الألفـاظ، ولاتدعمهـا الأسـاليب الكلاميـة، لايمكـن الركـون إليهـا، ولا يعقـل ولا يجـوز إسـنادها إلـى النصـوص الدينيـة البليغـة في أسـاليبها والرصينـة في مضامينهـا.

دروب تأويل الأسلاف.. هايدغر قارئاً كانط

رسول محمَّد رسول*

مدخل عام[1]:

لا يتقصَّد هذا البحث تقديم مطالعة شاملة للاهتمام الذي سخي به الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1976-1889)، وهو يقرأ خطاب مواطنه إيمانويل كانط (1804-1724)، إنّما هو محاولة متواضعة لرسم جوانب من تلك القراءة الدؤوبة، والتجوال المثمر في حدائقها المعرفية الغنّاء، خصوصاً أنّ رحلة هايدغر مع كانط امتدّت لأكثر من نصف قرن، وتلك فترة طويلة لم ينشغل بها فيلسوف؛ لا هو بالكانطي ولا بالكانطي الجديد، كمارتن هايدغر، الذي بدا مفتوناً بخطاب سلفه أيّما افتتان خلال تلك السنوات الطويلة، حتى إنه، وهو في منزله، وكلّما التفتَ شطْر رفوف مكتبته، يرى نفسه مضطراً إلى تصفُّح أحد مؤلَّفات كانط، فيمضي لينشغل به عن غيره، ويجلس ليقرأه، ويعيد قراءته ليكتب ويكتب دون ملل، وذلك افتتان يبدو مثيراً للفضول؛ لكون صاحب **(الكينونة والزمان)** ليس صاحب **(نقد العقل المحض)**، من حيث المعنى والمبنى، لكن «المسكوت عنه» في فلسفة سلفه، وكذلك اللامفكَّر فيه، لا ينفكّ يستدرجه

> **في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، أوضح هايدغر قائلاً: «لا نحتاج إلى أن نخبر عن فلسفة كانط في نظريات إجمالية وأحاديث عامة؛ بل ننتقل إلى هذه الفلسفة ذاتها، فمنذ الآن ينبغي أن يتكلَّم كانط وحده». وذلك تقويض لما التأم حول كلام كانط من تفسيرات وشروح أضرَّت بفلسفة كانط نفسه.**

* باحث وأكاديمي عراقي.

1- مقدمة كتابنا فتنة الأسلاف: هايدغر قارئاً كانط (مخطوط).

مفتوناً به في رحلة ولع قرائي تأويلي يقصد مؤقعة في صيغة جديدة نادرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

خلال تلك الفترة الطويلة، بدا الخطاب الكانطي كينونة معرفيّة فلسفيّة تحت اليد يتداولها هايدغر بعشق مُستدام، كان ذلك الخطاب هو ما يوجد أمامه، فراح يظفر بكينونته مغوياً مُغتوى بها حدَّ الافتتان الهميم بتلابيب عمقها الدلالي. كان ينظر إليها مكتسباً سابقاً (Vorhabe)، ورؤية سابقة (Vorsicht)، وتصوُّراً سابقاً (Vorgriff)، بمعنى أنّ خطاب أو كلام (Rede-Discourse) كانط هو مُعطى له سلفاً، على أنّ «سلفاً» هذه، وهنا تحديداً، لا تعني قبلياً (*a priori*) متسلطاً على نحو مفارق إنّما بدلالة ما هو وجوداني أنطولوجي معرفي.

لقد سعى كانط إلى تقديم تبيينات وتفسيرات وتأويلات لجُلّ ما أعمل تفكيره فيه هذا الفيلسوف المدقِّق، وكان ما هو معروض أمام هايدغر جُملة تلك المبيَّنات والمفسَّرات والمؤوَّلات، ما يعني أنّ كانط قدَّم مقروءه الفلسفي لمجرى ما فكَّر فيه طول حياته الفكرية؛ قدَّم معانيَ ومفاهيم ومسائل وقضايا ونظريات ورؤى وتفسيرات وإشكاليات فلسفية عويصة في زمانه، وذلك هو جُماع كلامه الفلسفي، وكلّ ذلك أنتج خطابه الذي له، ليأتي هايدغر، بعد أكثر من عشرة عقود على رحيل كانط، ويقرأ المقروء الكانطي في نحو ما يُفهم منه أنّه قراءة المقروء أصلاً. إنّ قراءة القراءة الكانطية، أو القراءة المؤدية إلى القراءة الكانطية، كانت منال هايدغر ومأربه وفق استراتيجية تجربة فلسفية معرفية وجودانية تواصلية فريدة في حوارها الجدلي (des Streitges-präches) بدا عزمها القرائي يشدُّه (= هايدغر) أبداً إلى التجوال بين أزاهير حدائق المقروء الكانطي العاطرة فكراً على نحو فاتن، وكان ذلك التواصل القرائي يوطِّد عراها، والتلاقي الوجودي يبسط جماليات التجوال المثمر بين منعطفات ومنحنيات تضاريسها المعرفية التي جعلها هايدغر مسكنه حيثُ أقام فيه لعقود طويلة من الزمان بعشق مُستدام.

1

منذ بداية صدور مؤلَّف كانط الثري (**نقد العقل المحض**)، في طبعته الأولى عام (1781)، كانت الآراء المضادّة له تتسع، فقرّر هذا الفيلسوف إجراء تصحيحات وتعديلات ليخرج بها الكتاب في طبعته الثانية عام (1787) مزهواً بتعديلات طفيفة راقت لكاتبه.

وعندما رحل كانط، مطلع القرن التاسع عشر (في عام 1804)، لم يترك مجموع مؤلَّفاته تراثاً معلوماً له فحسب؛ بل ذلك الجدال واسع النطاق بشأن خطاب فلسفته، ذلك الذي صار يمرح ويسرح في عقود القرن التاسع عشر أفقياً، حتى بدأ المتابع يستكشفُ جدليّة تواصليّة نقديَّة فريدة امتاز بها ذلك القرن، وهذا ما تناولتُه شخصياً من ذي قبل في فصول كتابي (**الحضور**

والتمركز: قراءات في العقل الميتافيزيائي الحديث)[1]. وكنتُ أقصد بـ«جدلية التواصل النَّقدي» علاقة المثالية الألمانية بفلسفة كانط، فهي علاقة تواصلية من حيث ديمومة النقاش المستمرّ بين أطراف المشهد الفلسفي في تلك الفترة، وهي جدليّة كونها تكرّس الاختلاف والاتفاق مع فلسفة كانط. وفي كلتا الحالتين كان الأمر فيها مفيداً وممتعاً وله جدواه المعرفية والفلسفية في ظلّ الروح النقدي، الذي ميّز الفلسفة الألمانية، والحسّ النقدي الذي طبعها.

يبدو لي أنّ هايدغر واصل الطريق في تلمّس جدلية تواصلية نقدية، وهو يقرأ ممكنات السؤال الفلسفي الكانطي، وكان أسلافه؛ مثل يوهان فخته (1762-1814)، الذي قرأ كانط، لكنّه اتّجه صوب الأنا المثالية بوعي ميتافيزيقي منظومي، وكذلك فردريك شلنج (1775-1854)، الذي كان يقرأ كانط بعمق، لكنه افترق عنه من دون التفريط بمثاليّته الميتافيزيقية، وأيضاً فلهلم هيجل (1770-1831)، الذي كان يقرأ كانط، لكنّه شيَّد عمارة فلسفية ميتافيزيقية نافرة الحضور[2]. أما طريق هايدغر فقد بدت مغايرةً مقارنةً بروّاد المثالية الألمانية؛ حيث إنّه بقي في العالَم، بقي في الحياة، منتصراً للوجود والأنطولوجيا وممكن الوجود بذاته، أو الدّازين والكينونة الإنسانية.

وعندما انصرف هايدغر لقراءة كانط، كان يعلم أنّ الافتراق عنه يبقى الديدن المصيري، الذي لا يقبل الشك، لكنّ قراءته التأويلية لكانط اتخذت مساراً مختلفاً؛ فالتقاطع بينهما يبدو كبون شاسع، وهذا لا يعني أن هايدغر لم يخضع الفلسفة الكانطية إلى حبائل مصطلحاته ومفاهيمه وكلامه الفلسفي، فقد كان الأمر مجازفة، لكنّها المجازفة التي ظلَّت تؤرّق فيلسوف الغابة السوداء طول نصف قرن؛ بل أكثر، وهو يقرأ كانط، ويُعيد قراءة نصوصه (Re-reading)، ويكتب عن كانط ويعيد الكتابة عن كلامه (Re-writing) بما لا يخلو من تعدُّد زوايا النظر القرائية، وهي الزوايا التي تشكِّل المجموع الاستراتيجي لتلك القراءة التي جرّبت التأويل فضلاً عن الشرح والتوضيح والتفسير.

في المنظور النيتشوي، وهو ما تعلَّم منه هايدغر، «قلَّما يكون فكر الفلاسفة اكتشافاً؛ بل هو، بالأحرى، إعادة تعرف وتذكُّر، ورجوع وعودة إلى مؤونة للنفس واحدة أزلية نائية؛ مؤونة انبثقت منها تلك المفاهيم في زمن غابر»[3]. ولما كان هايدغر ينظر إلى فكر الفلاسفة على أنه دازين أو ممكن وجود بذاته، ينظر فيه على أنه كينونة معرفية، فإنّه، في عام (1923)، راح يؤكِّد

1- انظر: رسول، محمَّد رسول، الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص15.

2- للمزيد حول رواد المثالية الألمانية، انظر كتابنا: الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، (م. م)، الفصل الثالث: «ميتافيزيقا فخته»، ص127 وما بعدها، الفصل الرابع: «ميتافيزيقا شلنج»، ص161 وما بعدها، الفصل الخامس: «ميتافيزيقا هيجل»، ص185 وما بعدها.

3- نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة د. موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص45.

أنّ الهرمينوطيقا بوصفها نمطاً لكينونة «لا تهدف إلى المعرفة؛ بل إلى التعرُّف وجودياً، يعني أن الهرمينوطيقا تستهدف الكينونة، إنها تتكلَّم انطلاقاً من حالة التبيين (Auslegung) ولأجلها»[1]. أو تتكلَّم من حالة الاستيضاح[2] ولأجلها. وهذا يعني أنّ القراءة لدى هايدغر هي تعرُّف أنطولوجي وتذكُّر وجودي، وليست آلية معرفية خالية من الأبعاد الوجودية والأنطولوجية فحسب، وهي، بذلك، إنما تبتعد عن مجرد الفهم المعرفي الخالص للخطاب الكانطي أو غيره كما هو تأريخ القراءات الهايدغرية لعدد من الفلاسفة ابتداء من فلاسفة الإغريق حتى نيتشه.

في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، أوضح هايدغر قائلاً: «لا نحتاج إلى أن نخبر عن فلسفة كانط في نظريات إجمالية وأحاديث عامة؛ بل ننتقل إلى **هذه الفلسفة ذاتها**، فمنذ الآن ينبغي أن **يتكلَّم** كانط وحده»[3]. وذلك تقويض لما التأم حول كلام كانط من تفسيرات وشروح أضرَّت بفلسفة كانط نفسه، ولا سيما تلك القراءات التي كشف عنها فلاسفة الكانطية الجديدة أو المحدثة، التي كانت ضاربة في زمانه بين الأوساط الفلسفية الألمانية، ولا سيما الجامعية منها.

في الواقع يحمل هذا التوضيح، في حدِّ ذاته، أهمية قرائية هايدغرية منهجية لافتة، فها هي كينونة الخطاب الكانطي ماثلة أمام هايدغر، مؤلَّفات كانط بوصفها كينونة تحت اليد، موجودة على مكتب هايدغر نفسه، إنّها ما يوجد أمامه، وتلك ملاقاة وجودية ذات بعد أنطولوجي، لكنّ هايدغر ليس غرضه إنجاز ملاقاة كهذه فحسب، أو ملاقاة العين لكتلة الورق على نحو حسيّ احتفالي فارغ الدلالة، إنّه كان يسعى للتواصل مع كلام تلك المؤلَّفات، ليس هذا فحسب؛ بل كان يريد اعتلان قراءته المتفرّدة لها، يريد الخروج بها على نحو هايدغري ولكن ليس عبر قراءة عموماتية، فهايدغر ليس بالمؤرِّخ التعليمي على نحو بيداغوجي (Pedagogical)، ولا بالمعلِّم بسيط المعرفة المتخصّصة، ولا ذلك السوقي الذي عندما يجلس مع أصحابه في المقهى يدّعي أنه يعرف عن كانط ما لا يعرفه جلّاسه أنفسهم، فليس ذلك شأن شخصية هايدغر؛ بل شأنها أن تجعل من كانط يتكلَّم فلسفته، يجعل كلام تلك الفلسفة مبسوطاً في لغة (Sprache) كانط، أن يجعل تلك الفلسفة تتكلَّم بلسان كانط، بمعنى أنّه يتوجَّه ويتوافر ويبسط عنايته لكانط في ذاته، يجعل ما هو في ذاته مأوى له، فكانط يتملك فلسفته وقوله وخطابه ولغته، ولذلك هو الأجدر بكينونة خطابه، لكنّها السكنى الهايدغرية في المأوى الكانطي لم تكن تمنع ولادة قراءة تأويلية فريدة كانت، في يوم ما، هي ذاتها طموح كانط نفسه وإن تأخرت. أليس كانط نفسه هو الذي قال يوماً: لقد «جئتُ مع كتاباتي قبل الأوان بقرن من الزمان، لن يفهمني الناس بحقّ إلّا بعد مئة عام، وإثر

1- هايدغر، مارتن، أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة د. عمارة الناصر، دار الجمل، بغداد، 2015، ص53.

2- يفضِّل الدكتور مشير عون ترجمة مصطلح (Auslegung) إلى «الاستيضاح». انظر: عون، مشير باسيل، الفسارة الفلسفية: بحث في تأريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، بيروت، 2004، ص114

3- هايدغر، مارتن، السُّؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، مقدمة المترجم، ص94.

هـل كانـت القـراءة الهايدغريـة لـكلام كانـط عنيفـة كونهـا توجَّهـت فـوراً إلى مـا يعنيـه الـكلام الكانطـي بمـا يتضمّنـه من مبـادئ؟ هـل كانت ملاقاتـه الوجوديـة مـع كانـط عـبر متـون كلامـه ذات عنـف وتغالـب غـير محببـين للمتلقـين؟

ذلـك سيدرسـون كتبـي مـن جديـد، ويعترفـون بقيمتها»[1]. وهـا هـو هايدغـر يـأتي، بعـد كلّ تلـك العقـود مـن الزمـان، ليـدرس خطـاب مؤلّفـات سـلفه كانـط، ويتعـرَّف إلى موجوديتهـا، وينـصرف إلى قراءتهـا بحسـب تأويليّتـه لكلامهـا الـذي لهـا.

كان هايدغـر، إزاء ذلـك، غايـة في التهذيـب؛ لقـد راح يحـترم كينونـات النصـوص الكانطيـة كـما هـي، وراح، أيضـاً، يحـترم مؤدّاهـا النـصي؛ وجمالياتهـا البلاغيـة، والتزاماتهـا التوثيقيـة، وبنيتهـا البحثيـة؛ بـل ويحـترم مسـاقاتها التاريخانيـة، فتلـك النصـوص هـي الابنـة الشرعيّـة للزمـان الـذي عـاش فيه كانـط، ولزمانيـة التفكير الكانطـي. وكان هايدغـر، في كلّ ذلـك، أكاديميـاً بارعـاً مـن حيـث احترامـه لعبقريـة كانـط كاتبـاً فلسـفياً شـديد الكفـاءة والحـرص عـلى بنـاء جُملـة لغويـة فلسـفية رصينـة باعتبـار «أن اللغـة هـي التعبـير الخارجـي عـن الـكلام»[2]. وفي الوقـت نفسـه، وكـما يقـول هايدغـر، راح «ينتقـل إلى هـذه الفلسـفة ذاتهـا»، وهـذا يمكـن أن يعنـي أنـه ينطلـق مـن رؤيتـه القرائيـة التـي تسـعى إلى تقويـض كلّ الأسـوار القرائيـة، التـي تصـدَّت لتلـك الفلسـفة في ذاتهـا؛ تصـدَّت لقـراءة فلسـفة كانـط قبلـه، تلـك القـراءات التـي عمَّـرت تفسـيرات وتأويـلات قرائيّـة لمفاصـل فلسـفة كانـط حتـى أصبحـت مكتسـباً فهميّـاً سـابقاً، أصبحـت رؤيـة

1- Varnhagen von Ense, *Tagebücher,* 1, 46.

ذكـر هايدغـر هـذا النـص مقتبسـاً في كتابـه: هايدغـر، مارتـن، السـؤال عـن الـشيء: حـول نظرية المبـادئ الترنسـندنتالية عنـد كنـت، (م.م)، مقدِّمـة المترجم، ص95.

2- . هايدغـر، مارتـن، الكينونـة والزمـان، ترجمـة فتحـي المسـكيني، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بـيروت، 2012، ص312. تحـدّث غادامـر عـن أسـلوب هايدغـر في إلقـاء المحـاضرات، قائـلاً: «كان ظهـوره في قاعـة الـدرس مصحوبـاً، إلى حـدٍّ كبـير، بالثقـة بالنفـس لشـخص عـرف أنـه سـيكون ذا تأثـير معـيّن، ولكـن جوهـر شـخصيته وتعاليمـه يكمـن في الطريقـة التـي يندمـج بهـا في عملـه، وفي الطريقـة التـي بهـا تـشرق أفكـاره، فبسـببه تصبـح المحـاضرة شـيئاً جديـداً عـلى نحـو تـام؛ فهـي لم تعـد إلقـاء درس لأسـتاذ جنَّـد كلّ جهـوده مـن أجـل البحـث والنـشر». ويضيـف غادامـر: «في جامعـة ماربـورغ، وعندمـا كان هايدغـر يلقـي محاضرتـه، كان المـرء يسـتطيع أن يشـاهد الأشـياء كـما لـو أنّهـا مسـبوكة في شـكل مجسـم». غادامـر، هانـز، التلمـذة الفلسـفية: سـيرة ذاتيـة، ص107، ص108 – 109. أمـا جوزيـف كوكلمانـس فيقـول عـن أسـلوبية هايدغـر، قائـلاً بمـا لا يخلـو مـن سـخرية: «لم تعـد اللغـة مجـرّد أداة، ولكنّهـا أصبحـت نفسـها تتكلـم». ذكـره: غاسـبر، دايفيـد، مقدمـة في الهرمينوطيقـا، ترجمـة وجيـه قانصـو، الـدار العربيـة للعلـوم – نـاشرون، بـيروت، منشـورات الاختـلاف، الجزائـر، ص200. أمّـا دايفيـد غاسـبر نفسـه، فيقـول عـن تلـك الأسـلوبية إنّ «هايدغـر فيلسـوف صعـب بسـبب أنّـه ابتكـر في الألمانيـة لغـة عاليـة الخصوصيّـة، واسـتعملها آلـة غـوص وراء التفكـير ومبـادئ الأفـكار، ليكشـف عـن جذورهـا وأصولهـا الأولى». ص145.

قرائيـة سـابقة، أصبحـت تصـوُّرات قرائيـة سـابقة، وبالمـرّة أصبحـت تلـك القـراءات كينونـات فهـم سـابقيَّة أمـام هايدغـر، تلـك السـابقيَّة التـي تصـدّى لهـا هايدغـر متفكّـراً في شـؤونها ليختلـف عنهـا صـوب رؤيتـه القرائيـة الخاصـة بـه للسـؤال الفلسـفي الكانطـي.

إن التقويـض الهايدغـري، في الواقـع، سـيتّخذ دلالـة العـزل هنـا. وكان هايدغـر قـد حـدَّد دلالـة التقويـض الإيجابيـة في الفقـرة السادسـة مـن (**الكينونـة والزمـان**)، وذلـك خـلال عرضـه مسـألة الكيفيـة، التـي نـوَّرخ بهـا لتأريـخ الأنطولوجيـا، ومـن ثَـمَّ عـاد، في محاضرتـه (**مـا الفلسـفة؟**)، إلى توضيـح تلـك الدلالـة قائـلاً: إنّ «اكتسـاب التاريـخ هـو مـا نعنيـه بمصطلـح التقويـض (Destruktion)، فهـو لا يعنـي التفكيـك والتصفيـة والتنحيـة جانبـاً للتقريـرات التأريخيـة البحتـة عـن تأريـخ الفلسـفة؛ التقويـض يعنـي أن نفتـح آذاننـا، أن نجعـل أنفسـنا منفتحـين لمـا يحدِّثنـا بـه الـتراث مـن حيـث وجـود الموجـود، وبالاسـتماع إلى الحديـث نحصـل عـلى الاسـتجابة»[1]. وبترجمـة أخـرى لهـذا النـص نهـض بهـا الدكتـور محمـد مزيـان، نقـرأ: «تمَلّـك التاريـخ هـو مـا تعنيـه كلمـة تقويـض، معنـى هـذه الكلمـة محـدّد بوضـوح، فالتقويـض لا يعنـي الإلقـاء بالـشيء إلى العـدم؛ بـل الخلخلـة والمجـاوزة وتجنـب العبـارات التاريخيـة المحـض حـول تأريـخ الفلسـفة، يعنـي فعـل التقويـض فتـح آذاننـا وجعلهـا حـرّة تجـاه مـا هـو مسـتعصٍ علينـا ضمـن التقليـد الـذي يمنـح باعتبـاره كينونـة الموجـود، وبإصغائنـا لهـذا النـداء نتوصَّـل إلى تحقيـق الملاءمـة»[2]. فلـم يكـن مـن مَهـام هايدغـر نفسـه التصـدِّي لتفكيـك وتعريـة ونقـد كلّ أشـكال السـابقيّات، التـي التفّـت حـول «ذات» فلسـفة كانـط، نعـم عندمـا راح هايدغـر يـدوِّن عبارتـه «فلسـفة كانـط في ذاتهـا»، كان مـضى عـلى وفـاة كانـط مئـة وثلاثـون سـنة، وخـلال تلـك السـنوات ظهـرت كتابـات هائلـة عـن فلسـفة صاحـب (**نقـد العقـل المحـض**). ولذلـك، اختـصر هايدغـر الطريـق، ذهـب مبـاشرة إلى بنيـة الفلسـفة الكانطيـة في ذاتهـا، مـا يعنـي أنّـه ذهـب نحـو الأصـل الكانطـي، وهايدغـر صاحـب الولـع بـكلّ مـا هـو أصـل عـبر الانفتـاح عـلى ذلـك الأصـل والاسـتماع إليـه بقصـد الإصغـاء إلى الصـوت الكانطـي في

1- هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟، ضمـن كتـاب: هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ مـا الميتافيزيقـا؟ هيلدرلـن وماهيـة الشـعر، ترجمـة فـؤاد كامـل ومحمـود رجـب، مراجعـة عبـد الرحمـن بـدوي، دار الثقافـة للطباعـة والنـشر، القاهـرة، ط 2، 1974، ص66 – 67. ومحـاضرة هايدغـر مـا الفلسـفة؟ بقلـم محمـود رجـب. وحـول مفهـوم «التقويـض»، انظـر أيضـاً: هايدغـر، مارتـن، الكينونـة والزمـان، ص75 ومـا بعدهـا. مـا يعنـي أنّ تحديـد دلالـة «التقويـض» لـدى هايدغـر مـرّ بثـلاث مراحـل هـي: مرحلـة محـاضرات 1923، التـي نـشرت تحـت عنـوان أنطولوجيـا. هرمينوطيقـا الواقعانيـة، كـما ظهـر المصطلـح في نهايـة الفقـرة 10، ص94، وكذلـك في نهايـة الفقـرة 20، ص150 مـن الترجمـة العربيـة (د. عـمارة النـاصر)، ولكـن مـن دون تحديـد دلالتـه التعريفيـة؛ ومرحلـة الكينونـة والزمـان عـام 1927، حيـث ورد رأي هايدغـر التفصيـلي في الفقـرة السادسـة، ص75؛ ومـن ثَـمَّ المرحلـة الثالثـة، وهـي شروحـات عـلى مرحلـة عـام 1927، كـما ظهـرت في محـاضرة مـا الفلسـفة؟ عـام 1929.

2- هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ ضمـن كتـاب: هايدغـر، مارتـن، الفلسـفة، الهويـة والـذات، ترجمـة: محمَّـد مزيـان، تقديـم محمَّـد سـبيلا، منشـورات ضفـاف/ بـيروت، ومنشـورات دار الأمـان/ الربـاط، ودار كلمـة/ تونـس، ومنشـورات الاختـلاف/ الجزائـر عـام 2015، ص21 – 22. كلمـة «الاسـتجابة» في الترجمـة الأولى هـي نفسـها كلمـة «الملاءمـة» في الترجمـة الثانيـة.

ذاتـه فيـه، الإصغـاء إلى حديثـه، إلى كلامـه، إلى مـا لم يقلـه كانـط نفسـه، لكنـه فكَّـر بـه وفيـه؛ بـل إلى ذلـك الجديـد الـذي ميّـز كانـط بـه دون أن يتنبـه إليـه أحـد مـن قرائـه.

إنّ كانـط، في أصـل خطابـه وكلامـه وقولـه، وفي مـا لم يقلـه، هـو الـذي جعلـه هايدغـر البنيـة الأرضيـة الصفـر لانطـلاق قراءتـه بـكلّ أشـكالها؛ التوضيحيـة والتفسـيرية والتأويليـة. أمّـا مـا التفَّ حـول الـكلام الكانطـي مـن ذي قبـل حتـى شـكَّل نقابـاً (das Eingehüllte) دُسَّـت تحتـه فلسـفة كانـط، فـكان بإمـكان هايدغـر نزعـه، نـزع ذلـك النقـاب (Enthüllung) في قـراءة سـجاليّة جداليّـة، لكنّـه فضَّـل نـزع النقـاب عـن مكنونـات فلسـفة كانـط في ذات كلامهـا عـبر التوجُّـه صوبهـا لتخلـو لـه القـراءة الخاصـة بـه تحـت هـدي زاويـة نظـر (Hinsicht) تأويليـة معيّنـة خطَّـط لهـا هايدغـر بعمـق ودرايـة وذكاء. أمّـا مـا كان ملتفـاً تحـت نقـاب شـيَّده غـيره مـن القـراء عـن كلام كانـط فلـم يكـن يعنيـه؛ إذ أودع مـا تحـت النقـاب؛ بـل النقـاب الملتـف حـول كانـط ذاتـه، أودعـه إلى ذاتـه (ذوات تلـك القـراءات) بوصفـه بنيـة مفهوميـة سـابقة تملَّكـت رؤيتهـا وتصوراتهـا التـي لهـا، أودع كلّ تلـك القـراءات إلى ذواتهـا قـدر تعلُّـق شـأنها بـكلام فلسـفة كانـط ليبقـي فقـط قراءتـه، ولاسـيما أنـه هـو الـذي سـيقول: «إنّنـا لا نجـد الإجابـة عـن سـؤال مـا الفلسـفة؟ في العبـارات التأريخيـة؛ بـل نجدهـا في التحـاور مـع مـا قـد سُـلِّم إلينـا بوصفـه وجـود الموجـود»[1]. بصريـح العبـارة: جعـل هايدغـر تلـك القـراءات، التـي هـي أحـد ضروب التأريـخ للفلسـفة الكانطيـة، جعلهـا «هنـاك» ليكـون هـو نفسـه «هنـا» مـع كلام كانـط في ذاتـه بوصفـه وجـود الموجـود، يكـون هنـا لتـدلي كينونتـه الفاهميـة بـه، وهـي كينونـة هايدغريـة قرائيّـة تأويليّـة، تـدلي بدلوهـا عـلى نحـو متفـرِّد! ولا سـيما أنـه هـو القائـل: «إن التباحـث مـع الفلاسـفة في مـا يقولونـه، وفي مـا يعنيـه قولهـم؛ أي: في مـا يتكلَّمـون عنـه، شيء مختلـف تمـام الاختـلاف عـن **تحديـد** آراء الفلاسـفة ورصدهـا»[2]. فهـل كان هايدغـر مخـلاً أو غـير أخلاقـي عندمـا توجَّـه نحـو صلـب الـكلام الكانطـي؟ وبالمـرّة: هـل كانـت القـراءة الهايدغريـة لـكلام كانـط عنيفـة كونهـا توجَّهـت فـوراً إلى مـا يعنيـه الـكلام الكانطـي بمـا يتضمّنـه مـن مبـادئ؟ هـل كانـت ملاقاتـه الوجوديـة مـع كانـط عـبر متـون كلامـه ذات عنـف

1- هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ ترجمـة: محمـود رجـب، ص66. ضمـن كتـاب: هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ مـا الميتافيزيقـا؟ هيلدرلـن وماهيـة الشـعر. هـذا ويُترجـم الدكتـور عثـمان أمـين هـذا المقتبـس إلى: «إننـا سـنجد الإجابـة عـلى السـؤال عـن ماهيـة الفلسـفة، لا في أقـوال تأريخيـة تسـجيلية عـن تعريفـات الفلسـفة؛ بـل مـن خـلال الحـوار مـع مـا قـد سُـلِّم إلينـا مـن جهـة التقاليـد عـلى أنـه كينونـة الكائـن». هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ ضمـن كتـاب: هايدغـر، مارتـن، في الفلسـفة والشـعر، ترجمـة وتقديـم الدكتـور عثـمان أمـين، الـدار القوميـة للطباعـة والنـشر، القاهـرة، 1963، ص59. أمـا الدكتـور جـورج كتـورة فيترجـم النـص، بمراجعـة الدكتـور جـورج زينـاتي أعـلاه، إلى الآتي: «إننـا لـن نجـد الجـواب عـمّا تكونـه الفلسـفة عـبر أقـوال تأريخيـة [الهمـزة مـن عندنـا] تتنـاول تحديـدات معينـة؛ بـل عـبر مـا ترويـه، ممّا يعتـبر تحديـداً لوجـود الموجـود». انظـر: هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟ ترجمـة د. جـورج كتـورة، مراجعـة د. جـورج زينـاتي، مجلـة العـرب والفكـر العالمـي، العـدد الرابـع، خريـف 1988، ص30.

2- هايدغـر، مارتـن، مـا الفلسـفة؟، ص65. وترجمـة الدكتـور عثـمان أمـين، المصـدر السـابق نفسـه، ص57، وهـذا نصهـا: «فـرق بـين آراء الفلاسـفة ووصفهـا، وبـين مسـاجلتهم في آرائهـم؛ أي مناقشـة المبـادئ التـي يجعلونهـا أساسـاً لكلامهـم».

وتغالب غير محببين للمتلقين، الذين أخذوا ينظرون إلى حالهم بأنَّهم مغيبون من جانب العمّ هايدغر؟ أعتقد بأنّ هايدغر أراد خلق نمط علاقة أنطولوجية وجودية مغايرة مع الكلام/الخطاب/ الفلسفة الكانطية حتى يتنّسى له القول: ها أنذا هنا، وهذه كينونة قراءتي التأويلية لكلام كانط، أنا الذي فُتنتُ بعبقريّ ألماني أعدّه سلفاً لامعاً من أسلافي الفلاسفة، الذين أحببتهم، وعشت معهم سنوات من عمري دون ملل، أو ضجر، أو هزيمة، في البيت والجبل والجامعات ومعاهد الدرس داخل ألمانيا وخارجها.

لقد كانت فلسفة كانط في ذاتها قد شيَّدت سابقيتها الخاصة بها مكتسباً سابقاً، ورؤية سابقة، وتصوّراتٍ سابقة، موضوعة أمام هايدغر، كانت تلك الفلسفة، في حدِّ ذاتها، هي قراءة كانط لمجمل ما كان يتفكَّر به وفيه خلال حياته حتى مماته، لتأتي القراءة الهايدغرية نشاطاً تعرُّفياً تالياً يستيقظ على فجر السابقيَّة الكانطية في كلامها الذي لها، لتخلق تلك القراءة كينونة تأويلية، ولذلك يُكمل هايدغر نصّه السابق فيقول بين عامي (1936/1935): «إن ما **نضيفهُ** هو فقط أن نقدِّم، بين الفينة والأخرى، **إرشاداً** يكمن معناه واتجاهه في أنْ **لا نحيد** خلال سيرنا عن **طريق السؤال**، وهكذا؛ فالمحاضرة هي نوع من إشارات الطريق، إشارات الطريق غير مُهمة بالمقارنة مع ما يجري في الطريق ذاته، إنّها تظهر فقط بين الفينة والأخرى على جانب الطريق، لكي تشير وتختفي من جديد عندما نمرُّ بها»[1].

يبدو لي أنّ ما كان مُهماً بالنسبة إلى هايدغر هو «الطريق ذاته»، الطريق الكانطي ذاته، طريق الكلام الكانطي الذي جعله هايدغر طريقاً للسؤال. إنّ عبارة طريق السؤال «Weg der Frage» تجعلنا نقسِّم الاهتمام القرائي الهايدغري لفلسفة كانط، في موضع معيّن لها، إلى مرحلتين هما:

الأولى: مرحلة التعرّف المجسَّد، أو التعرُّف الوجودي إلى عالَم المكتوب الكانطي، وتلك ملاقاة أولية همَّ بها هايدغر بحصر مؤلَّفات كانط لتكون ما تحت اليد، وتكون ما هي منظورة أمامه.

الثانية: مرحلة التعرُّف القرائي، الذي يُريد تحقيق هدف مُنجز تأويلي، بمعنى الشروع بقراءة تأويلية للكلام الكانطي، وها هو المنجز، وقد تبدّى ماثلاً لهايدغر، جاهزاً للقراءة، فنحن إزاء «إضافة» يعلنها هايدغر وهو يريد تقديم كلام الخطاب الكانطي على مائدة المساءلة، يضع ذلك الخطاب على طريق السؤال بوضع ما يسميه هايدغر **الإرشاد** الذي سيضبط **طريق السؤال** لكي لا يحيد عن جادّة المبتغى؛ أي لا يحيد عن الانتقال إلى المرحلة القرائية الثانية؛ مرحلة القراءة التأويلية، أو مرحلة الممارسة القرائية التأويلية، التي سيبسطها هايدغر إزاء الكينونة المعرفيّة للكلام الكانطي في ذاته، من دون تلك الأسوار التأويلية، التي التفَّت حول خطاب كانط الفلسفي طوال

1- هايدغر، مارتن، السُّؤال عن الشيء، ص94. مفردة «المحاضرة» المقصود بها هنا: محاضرة هايدغر السؤال عن الشيء.

عقـود متواصلـة مـن الزمـان، وهـي الأسـوار التـي تفلّـت هايدغـر مـن أسر فخاخهـا منتـصراً لخصوصيّـة ومقـام ومكانـة قراءتـه التأويليـة لكانـط، إلا أنـه ينبغـي تأكيـد أنّ تلـك الأسـوار كانـت، في حـدِّ ذاتهـا، باعثـاً مهـماً للقـراءة الهايدغريـة التـي يبـدو أنهـا تتقاطـع مـع قـراءة فلاسـفة الكانطيـة الجديـدة للأثـر الكانطـي، وهـي القـراءات التـي كانـت سـائدة في الأوسـاط الفلسـفية المحيطـة بهايدغـر في الوسـط الأكاديمـي كأقطـاب مدرسـة ماربـورغ الألمانيـة، ومنهـم: هرمـان كوهـن (1842–1918)، وبـول ناتـورب (1854–1924)، وأرنسـت كاسـيرر (1874-1945).

ويبـدو أنّ فكـرة **الطريـق**، في عبـارة هايدغـر «طريـق السـؤال»، ذات ارتبـاط بحكايـة **المنعطـف** الهايدغـري، الـذي كان تحـولاً مـن تحـوّلات فلسـفته، فبعـد رجوعـه إلى كوخـه المتواضـع في الغابـة السـوداء (شفاردتسـفالد)، إثـر الأزمـة السياسـية التـي عصفـت بـه في علاقتـه بالنازيـة، كتـب رسـالة إلى هانـز غادامـر أوضـح فيهـا أنّـه «يشـعر بنشـاط منتجعـه المألـوف القديـم. وكتـب: كلّ ذلـك حـدث لي بسرعـة، فسـمى هـذه الخـبرة الفكريـة **بالمنعطـف**، ليـس بالمعنـى اللاهـوتي لمفهـوم الهدايـة، إنمـا بالمعنـى الـذي عرفـه هـو؛ المنعطـف هـو منعطـف طريـق كـما في الطـرق الجبليـة. وفي هـذه الحالـة، ليـس المـرء هـو الـذي يغـيّر اتجاهـه، إنمـا الطريـق نفسـها هـي التـي تنعطـف في اتجـاه مقابـل؛ أي: ترتقـي»[1]. إن توجُّهـاً مـن هـذا القبيـل سـنجده في محاضرات/كتـاب هايدغـر (**السـؤال عـن الـشيء**)، التـي ألقاهـا بُعيـد الأزمـة السياسـية التـي حاقـت بـه، ولا سـيما أنـه تحـدَّث عـمّا أسـماه طريـق السـؤال فيهـا.

2

في كتاباتـه، التـي امتـدت لنصـف قـرن (1912–1962)، كان كانـط حـاضراً فيهـا بمسـتويات قرائيـة متعـدِّدة. وفي هـذا السـبيل، يبـدأ الكثـير مـن الباحثـين عـن كانـط في المدوَّنـات الهايدغرية بكتابـه المرموق (**الكينونـة والزمـان**)، لكـن المتابعـة الحثيثـة تأخذنـا إلى أبعـد مـن ذلـك؛ أي إلى قبـل سـنة (1927)، تحديداً إلى عـام (1912)، عندمـا كتـب هايدغـر مقالـة تحـت عنـوان (**مشـكل الواقعيـة في الفلسـفة الحديثـة**)[2]، وهـي المقالـة التـي تؤكِّـد، حتـى الآن، بواكـير التفكُّـر الهايدغـري المـدوَّن عـن كلام سـلفه كانـط، تلـك

1- غادامـر، هانـز جـورج: التلمـذة الفلسـفية. سـيرة ذاتيـة، ترجمـة حسـن ناظـم عـلي حاكـم صالـح، دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، بـيروت، 2013، ص113. أمـا الدكتـور مشـير عـون فقـد أشـار إلى هـذا المنعطـف بقولـه: «أخـذ هايدغر يُسـائل الكينونـة مـن موقـع إقبالهـا إلى الكائـن الإنسـاني، لا مـن موقـع إقبـال الكائـن الإنسـاني إليهـا أو مـن موقـع تحققهـا في الوجـود الإنسـاني، فـكان المنعطـف الفلسـفي الخطـير الـذي وسـم بميسـمه الخـاص سـائر الكتابـات التـي أنشـأها هايدغـر بعـد إصـدار كتابـه الأول الشـهير الكينونـة والزمـان». انظـر: عـون، مشـير، الفسـارة الفلسـفية: بحـث في تأريـخ علـم التفسـير الفلسـفي الغـربي، ص108.

2- نشرت باللغة الإنجليزية لأول مرة في عام 1973:

Heidegger M., «The Problem of Reality in Modern Philosophy», *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 4, N° 1, (January 1973).

البواكير التي سرعان ما تواصلت على نحو مستمر في بقية محاضراته وكتاباته التالية، ومنها محاضرات عام (1923)، التي حملت عنوان (**أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعانية**)[1]، أتى فيها إلى مناقشة آراء كانط، ما يعني أنّ فلسفة مواطنه كانت تستأثر باهتمامه بعد عام (1912)، لتستمر تالياً في درس شتاء (1925/ 1926)، وفي درس صيف (1927)، وكذلك في درس شتاء (1927/ 1928)، وكان في موسم محاضرات عام (1927/1926)، ألقى هايدغر محاضرة بعنوان «**تأريخ الفلسفة: من توما الأكويني إلى كانط**»[2]، وفيها تمَّت المقاربة والمقارنة بين فيلسوف وسيط وآخر حديث، ونُشرت في الجزء الثالث والعشرين من أعماله الفلسفية الكاملة سنة (2006).

عندما توجّه هايدغر صوب الفلسفة، قراءةً ودرساً وتأليفاً، راح يتأبَّط مؤلّفات كانط الفلسفية، يقرؤها ويُعيد قراءتها بتؤدة وحرص وصبر وحب متواصل بقصد التفاعل معها، ومعاودة النَّظر في المعرفة الميتافيزيقية الخاصَّة بها.

وعندما صدر كتابه الخصب (**الكينونة والزمان**)، عام (1927)، كان اهتمام هايدغر بكلام فلسفة كانط له الأهمية الكبرى من حيث القبول والرفض؛ فقد استمرّت الأفكار الكانطية تأسره ولا فكاك من الإصغاء إلى صوتها الفلسفي، ولا الاكتفاء بدراساته السابقة عن مواطنه الألماني كانط، الذي دخل إلى ثلاثة كتب مُهمة من مؤلَّفاته في خلال أقلّ من خمس سنوات.

وفي سياق ذلك نشر كتابه المفصلي (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**)[3] عام (1929)، وكان في أصله ضميمة محاضرات ألقاها في أثناء الفصل الشتائي الدراسي (1925/ 1926) (قبل صدور **الكينونة والزمان**)، وتكرَّر إلقاء المحاضرات نفسها في أيلول/ سبتمبر (1928) في (معهد هيردر) في مدينة ريغا، ولم يكتفِ بذلك، إنّما ألقاها أيضاً في دافوس خلال شهر آذار/مارس (1929)، لينشرها في نهاية العام ذاته كتاباً تحت عنوان (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**)، ويهديه تأبيناً إلى ماكس شيلر[4] بمناسبة مرور

1- وجد هذا الكتاب ترجمة عربية أولى له: هايدغر، مارتن، الأنطولوجيا: هرمينوطيقا الواقعانية، ترجمة د. عمارة الناصر، دار الجمل، بغداد، 2014. تم نشره بالألمانية عام 1988.

2- Heidegger M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926-1927), GA 23, 2006.

3- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3.

4- فيلسوف ألماني (1874–1928). جاء إهداء هايدغر كتابه تأبيناً لشيلر بمناسبة وفاة هذا الأخير، الذي كان يناهض الفلسفة الكانطية والتجريبية معاً، ونحا في بحوثه المنحى الفلسفي الديني في محاولة منه لإحلال التكامل بين الروح والحياة، وكان له موقفه القلق من الكنيسة في كل حياته، وبدا الرجل موضع جدل في حياته، ويوصف بأنه أحد فلاسفة ألمانيا العظام. حول شيلر انظر ما كتبه عنه غادامر: التلمذة الفلسفية، ص71 وما بعدها. وأيضاً: د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص367 وما بعدها.

عـام عـلى وفاتـه (1928). ويبـدو أنّ تلـك المحـاضرات جـاءت تطبيقـاً مسـتفيضاً لمـا تناولـه هايدغـر في كتابـه (**الكينونـة والزمـان**) عـن كانـط، فضـلاً عـن كونهـا تنطـوي عـلى بعـد حجاجـي جـدالي للكانطيـين الجُـدد، الذيـن لم تعجبـه مطارحاتهـم حـول كلام كانـط، مـا يعنـي أنّ «رجـوع هايدغـر إلى كانـط ذو اسـتراتيجية خاصـة»[1].

وفي العـام ذاتـه، أصـدر هايدغـر كتابـه المفصـلي أيضـاً (**نقد العقـل المحـض: تأويـل فينومينولوجي**)[2]، والكتـاب في أصلـه كان عبـارة عـن دروس ألقاهـا حـول كلام كانـط في جامعـة ماربـورغ خـلال شـتاء العـام الـدراسي (1928/1927) في أثنـاء صـدور (**الكينونـة والزمـان**)، وبقيـت تلـك المحـاضرات حبيسـة الأرشـيف الهايدغـري لسـنوات طويلـة حتـى تنبَّـه لهـا هرمـان هايدغـر (الابـن) لينشرهـا بعـد وفـاة والـده بعـام واحـد (1977) في كتـاب مثَّـل الجـزء الخامـس والعشريـن مـن الأعـمال الكاملـة، وكان الأجـدر بهايدغـر نفسـه نشرهـا كتابـاً في أثنـاء حياتـه؛ لـكي يقـف عليهـا القـارئ المهتـم بفلسـفة كانـط كـما يؤوِّلهـا هايدغر، ويعـرف الفـرق بينهـا وبـين كتابـه (**كانـط ومشـكلة الميتافيزيقـا**)، إلّا أنّنـا لا نعـرف سـبب عـزوف هايدغـر عـن ذلـك عندمـا كان عـلى قيـد الحيـاة.

وفي تلـك السـنوات، كان هايدغـر مولعـاً بفلسـفة كانـط وكلامهـا عـلى نحـو مثـير حيـث كان التداخل بـين الكتابـين الآنفـين وفـيراً فيـما لـو عقدنـا مقارنـة بـين عناويـن مباحثهـما؛ بـل في طريقـة هايدغـر القرائيـة لفلسـفة مواطنـه كانـط. وفي عـام (1927) ألقـى محـاضرة في جامعـة ماربـورغ تحـت عنـوان «**المشـكلات الأساسـية للفينومينولوجيـا**»، نشرهـا لأول مـرة باللغـة الألمانيـة في سـنة (1975)، وتحديـداً في المجلـد الرابـع والعشريـن مـن أعمالـه الكاملـة، وتمَّـت ترجمتـه إلى اللغـة الإنجليزيـة سـنة (1982)[3]. وفي صـدر الكتـاب، وتحديـداً في الفصـل الأول منـه، كان كانـط حـاضراً، حيـث خصَّصـه لدراسـة أطروحـة كانـط الأساسـية عـن الوجـود، في ظـلّ اعتقـاده، بحسـب قراءتـه التأويليـة، بـأنّ الكينونـة لـدى كانـط ليسـت محمـولاً واقعيـاً، وكـرّس الفقـرة السـابعة فيـه لدراسـة مضمـون هـذه الأطروحـة، بينـما بسـط في الفقـرة الثامنـة رؤيتـه الخاصَّـة بالتحليـلات الفينومينولوجيـة لـشرح التصـوُّر الكانطـي بشـأن الوجـود، أو بشـأن إعطـاء الوجـود. ويعتقـد هايدغـر بـأنّ أطروحـة كانـط هـذه كانـت قـد ظهـرت في المرحلـة قبـل النقديـة، وتحديـداً عـام (1763) في بحـثٍ لـه تحـت عنـوان «**الأسـاس الممكـن الوحيـد للبرهنـة عـلى وجـود اللـه**». وعـاد مـرّة أخـرى للنظـر فيهـا والعمـل بهـا في عـام (1781)، عندمـا نـشر كتابـه (**نقـد العقـل المحـض**)

1- طواع، محمَّد، هايدغر والميتافيزيقا: مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص146.

2- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927–1928), GA 25, 1977.

3- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, 1975; *The Basic Problems of Phenomenology,* trans. A. Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

تجـدر الإشـارة إلى أن كتـاب المشـكلات الأساسـية للفينومينولوجيـا يُعـد واحـداً مـن مؤلفـات هايدغـر المهمـة بـل والجميلـة في معالجتـه للموضوعـات التـي ناقشـها فيـه.

في طبعتـه الأولى، كذلـك الثانيـة سـنة (1787)، وتحديـداً في المنطـق الترنسـندنتالي. وفي هـذه المحـاضرات نفسـها عـاد هايدغـر إلى كانـط في الفقـرات الثالثـة عـشرة والرابعـة عـشرة والحاديـة والعشريـن.

وفي عـام (1930)، كان هايدغـر يلقـي دروسـاً صيفيّـة عـن فلسـفة كانـط، تلـك التـي نُـشرت تاليـاً كتابـاً تحـت عنـوان (**ماهيَّـة الحريـة البشريـة: مدخـل إلى الفلسـفة**)[1]، وخصوصـاً الفصـل الأول مـن الجـزء الأول في الكتـاب، الـذي صـدر عـام (1982) ضمـن الأعـمال الكاملـة (المجلـد 31)، مـا يعنـي أنّ هايدغـر غيَّـب نشرهـا في أثنـاء حياتـه أيضـاً!!

في سـياق ذلـك، سـنجد هـذا التداخـل القـرائيّ متـاحَ الوجـود، أيضـاً، في مـا أقبـل عليـه هايدغـر نفسـه عندمـا كان يلقـي محاضرتـه في جامعـة فرايبـورغ -فـرع بريسـغاو[2] هـذه المـرَّة، وذلـك خـلال دورة عـام (1936/1935) تحـت عنـوان «**الأسـئلة الأساسـية للميتافيزيقـا**»، التـي تحوَّلـت إلى كتـاب نُـشر في عـام (1962) تحـت عنـوان (**السـؤال عـن الـشيء: حـول نظريـة المبـادئ الترنسـندنتالية عنـد كَانْـط**)[3].

كذلـك نجـده يـأتي إلى تنـاول كانـط في دراسـات أخـرى غـير مخصوصـة بـه مبـاشرة؛ ومنهـا محاضرتـه الصيفيـة المهمّـة عـام (1936) عـن «**أطروحـة شـلنج في ماهيـة الحريـة الإنسـانية**»[4]، وهـي قـراءة تأويليـة كان لكانـط حضـوره فيهـا. وبـين عامـي (1943/1942) يكتـب دراسـته المطوَّلـة (**مفهـوم هيجـل للتجربة**)[5]، وفيهـا يتطـرّق إلى كانـط، وبينهـما، وتحديـداً في عـام (1938)، انتهـى هايدغـر مـن دراسـته (**عـصر صـورة العـالم**)[6]، وكذلـك دراسـته المهمـة (**كلمـة نيتشـه: «اللـه مـات»**) عـام (1943)[7]، ناهيـك عـن محاضراتـه في الموسـم الـدراسي لعامـي (1956/1955) حـول مبـدأ السـبب الـكافي، التـي نُـشرت في عـام (1997) تحـت عنـوان (**مبـدأ العلـة**)[8]. وفي مضمـون كلّ هـذه الدراسـات أتى هايدغـر عـلى ذكـر كانـط فيهـا عـلى نحـو أو آخـر، مـا دلَّ عـلى أنّـه بقـي مصاحبـاً لخطـاب وكلام فيلسـوف (**نقـد العقـل المحـض**) في كتابـات أخـرى عديـدة لـه حتـى نـشر عـام (1961) دراسـته (**أطروحـة كانـط حـول الكينونـة**)[9]، وهـي الدراسـة التـي قـد تكـون كُتبـت في وقـت سـابق لهـذا التاريـخ.

1- Heidegger M,*Vom Wesen der menschlichen Freiheit.. Einleitung in die Philosophie.* GA 31, 1982.

2- في جامعة فرايبورغ درس هايدغر اللاهوت الكاثوليكي.

3- Heidegger M, Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, (WS 1935), GA 41, 1984.

4- Heidegger M, Schelling: Vom das Wesen der menschlichen Freiheit, (SS 1936), GA 42, 1988.

5- Heidegger M, Hegel's Concept of Experience, in: M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, ed. and Trans.: J. Young & K. Haynes, Cambridge University Press, 2001, pp. 86–156.

6- Heidegger M, Die Zeit des Weltbildes, in: Heidegger, *Off the Beaten Track*, pp. 57-72.

7- Heidegger M, Nietzsches Wort: „Gott ist tot", in: M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, pp. 157-199.

8- Heidegger M, *Der Satz vom Grund*, (WS 1955-1956), GA 10, 1997.

9- Heidegger M, Kants These über das Sein (1961), in GA 13.

3

خلال قرنين من الزمان مضيا، تحضر فلسفة إيمانويل كانط في المشهد الفلسفي الحديث والمعاصر على نحو فاعل، وعلينا أن نتذكَّر هنا ما قاله كانط يوماً وعلى نحو ذاتي نادر: «جئتُ مع كتاباتي قبل الأوان بقرن من الزمان؛ لن يفهمني الناس بحق إلا بعد مئة عام، وإثر ذلك، سيدرسون كُتبي من جديد، ويعترفون بقيمتها»[1]. وفي خلال ذلك، لم يستطع فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين المرور فقط مرور الكرام على فلسفة كانط، إنما التوقُّف ملياً عند مشروعها بكلّ مفاصله. ولعل الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر أحد هؤلاء الفلاسفة، الذين أمعنوا النَّظر في فلسفة وكلام سلفه كانط، الذي شغل الدرس الفلسفي دون أن يملّه أحد حتى اللحظة.

وعندما توجّه هايدغر صوب الفلسفة، قراءةً ودرساً وتأليفاً، راح يتأبَّط مؤلّفات كانط الفلسفية، يقرؤها ويُعيد قراءتها بتؤدة وحرص وصبر وحب متواصل بقصد التفاعل معها، ومعاودة النَّظر في المعرفة الميتافيزيقية الخاصَّة بها، والإقامة عند منازلها، في ظلّ رغبة عارمة لإعادة تأسيسها من جديد باعتبار أن «الفلسفة هي تشغيل (In-Gang-bringen) للميتافيزيقا التي فيها تأتي إلى ذاتها، وإلى مهامها الصريحة»[2]، وجعل الفلسفة «تستيقظ وتتحرَّك وهي التي تنتمي إلى كينونتنا»[3]. وكلّ ذلك بالانطلاق من حقيقة **الوجود** باعتبار هذا الوجود هو النور المحجوب خلف الموجود سواء كان الذات البشرية أم الأشياء أو حتى الأشياء في ذاتها من خلال تصحيح النَّظر إلى سؤال الوجود، الذي يختلط غالباً بوهم سؤال الموجود على أنّه سؤال الوجود، الذي يُكشف من دون أن يكون مكشوفاً لنا.

إن علاقة هايدغر بكانط أكثر من أن تكون علاقة فيلسوف بفيلسوف، فهايدغر يعتقد بأنّ «فلسفة كانط حملت، لأول مرَّة، كل التفكير والكينونة الحديثين إلى ضياء التأسيس والشفافية، هذا التأسيس عيَّن، منذ ذاك، كل الموقف المعرفي، وكذلك عمل على حصر حدود العلوم وتقديرها في القرن التاسع عشر إلى الزمن الحاضر. وهنا سما كانط كثيراً على كل السابقين واللاحقين، إلى حدٍّ أن أولئك الذين يرفضونه أو يتجاوزونه يبقون أيضاً خاضعين له تماماً»[4]. ما يدل على أن العلاقة مع كانط لا تبدو مجرد «علاقة تأريخ، وإنما هي علاقة إنصات وتباحث من أجل الوقوف عند حقيقة فكره الميتافيزيقية، أو عند الأسس التي يبني عليها استراتيجية تحليلاته ومعالجته لقضايا التفلسُف، وخاصةً أطروحته بصدد مسألة الوجود ومشكل الحقيقة»[5].

1- هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، مقدِّمة المترجم، ص95.

2- هايدغر، مارتن، ما هي الميتافيزيقا؟ ترجمة د. إسماعيل المصدق، ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، كتابات أساسية، ج 2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003، ص33.

3- المصدر نفسه، الهامش رقم 26، ص37.

4- هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، ص93 – 94.

5- طواع، محمَّد، هايدغر والميتافيزيقا: مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، ص145.

وهكـذا، تبـدو لهايدغـر نظـرة مختلفـة في قراءتـه للمـوروث الفلسـفي؛ ففـي رأيـه، وبحسـب تعبـير سـتيبان أودويـف، «أنّ المفكِّـر المأخـوذ بعـين الاعتبـار أو عملـه يظـلان غـير مفهومـين بعـد وفاتـه، ويختفيـان في ظلمـة صوفيـة لا زمنيـة، ولا بـدَّ، في سـبيل إخراجهـما مـن هـذه الحالـة خـارج الزمنيـة، وعـرض مغزاهـما وعمقهـما الحقيقيـين، لا بـد مـن **مفكِّـر آخـر** مـن الصنـف ذاتـه والمعيـار ذاتـه»[1]. وهـذا، بطبيعـة الحـال، يتطلَّـب «بيـان الإمكانـات الكمونيّـة غـير المحقَّقـة، والمنظـورات المنسـيّة، المتخفيّـة في أعـماق فكـره؛ هـذا فـنّ للقـراءة بـين السـطور»[(2)]. ولذلـك، لا يسـتطيع المـرء أن «يتغلغـل في ثنايـا الفكـر النَّظـري السـابق إلّا إذا عاشـه حدْسـياً، ولا يكفـي، مـن أجـل ذلـك، أن يتعلَّـم قـراءة مـا كُتـب وقيـل بصـورة حرفيـة، وأن يفهـم مـا فُكِّـر؛ بـل الـشيء الأسـاسي هـو أن يتعلَّـم القـراءة بـين السـطور، وأن **يفكِّـر مـا لم يقـل**؛ مـا يسـتتر خلـف النَّـص»[3].

سـكوت كانـط عـمّا أراد قولـه في خطابـه الفلسـفي هـو حالـة طبيعيـة، لكنـه يتطلَّـب مـن القـارئ النبيـه، وفي أثنـاء ذلـك، قـدرة عـلى الإصغـاء أو السـمع رفيـع المنزلـة لذلـك المسـكوت عنـه مـما يزخـر بـه خطـاب كانـط مـن دون أنْ يقولـه.

إنّ كل الكتابـات الهايدغريـة القرائيـة عـن فلاسـفة وشـعراء آخريـن إنّمـا تنطلـق مـن النظـر إليهـا عـلى أنهـا كينونـات فلسـفية، أو إبداعيـة شـعرية[4]. وعندمـا نظـر هايدغـر إلى القـراءات السـابقة لـه، تلـك التـي تناولـت كلام وفلسـفة كانـط، والتـي هـي بمثابـة نقـاب وُضـع كانـط تحتـه، بـدت لـه مجـرّد «نقاشـات مسـتفيضة تحجـب وتحمـل المفهـوم إلى وضـوح مزيـف»[5]. ولغـرض السـير في طريـق قـرائي للـكلام الكانطـي يتّسـم بالاختـلاف نحـو الأعمـق والأهـم فيهـا، راح هايدغـر يفـترض، في هـذا المجـال، وجـود مـا أطلـق عليـه مـا هـو مسـكوت عنـه (Verschwiegenheit)، أو مـا هـو مـلازم للصمّـت في كلام تلـك الفلسـفة؛ مسـكوت عنـه سـواء قصـده كانـط أم لا.

1- أودويف، ستيبان، على دروب زرادشت، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق، بيروت، 1983.

2- المرجع نفسه، ص344.

3- المرجـع نفسـه، ص345. ننـوه بـأن كلمـة «حدْسـياً»، في هـذا المقتبـس، تتقاطـع مـع توجُّهـات هايدغـر الفلسـفية الوجوديانيـة والأنطولوجيـة برمّتهـا. ولا بـدّ مـن الإشـارة إلى أنّ خصـوم هايدغـر يصفونـه بأنّـه حـدْسي لا عقـلاني.

4- لا يمكـن تغييـب الجانـب القـرائي التأويـلي في منظومـة الهرمينوطيقـا الهايدغريـة، ومـن ذلـك قـول دايفيـد غاسـبر إنّ هرمينوطيقـا هايدغـر «تبتعـد عـن الانشـغال بالتفسـير النـصي». انظـر كتابـه: مقدمـة في الهرمينوطيقـا، ص146. إنّ العلاقـة بـين الهرمينوطيقـا والقـراءة النصيـة التأويليـة متوثِّبـة في خطـاب هايدغـر، وشـاهدنا كـثرة القـراءات التـي قدمهـا هايدغـر في حياتـه لكبـار الفلاسـفة مـن حولـه.

5- هايدغـر، مارتـن، الكينونـة والزمـان، ص318. ويبـدو أنّ رؤيـة هايدغـر هـذه موجَّهـة إلى الكانطيـين المحدثـين، الذيـن لم يبلـوا البـلاء الحسـن وهـم يقـرؤون فلسـفة كانـط حتـى نقبـوه بالغمـوض واللـف والـدوران، وإذا كانـوا يتوقعـون أنهـم يوضحـون كانـط للقـارئ فإنمـا توضيحهـم لا يعـدو سـوى تزييـف لحقيقـة الفلسـفة الكانطيـة.

ولذلك، ينوِّه هايدغر إلى أنه «وفي أثناء الكلام الرفيع، يبقى السكوت الأصيل ممكناً، وحتى يمكنه أن يسكت، ينبغي للدّازين أن يكون له شيء ما ليقوله، وذلك يعني أنْ يتوافر على انفتاح أصيل وخصب على ذات نفسه، وعندئذٍ تنكشف القدرة على السكوت جلية، وتقطع حبل القيل والقال»[1]، أو الثرثرة الضارة، التي تأخذ الكائن إلى سقوط وانحطاط، ويضيف هايدغر، في موضع آخر، أنَّ «منْ أراد أن يدفعنا إلى الفهم وهو صامت، ينبغي أن يكون لديه ما يقول»[2]. على «أن المسكوت عنه، من حيث هو ضرب من الكلام، إنما يُمفصِل مفهومية الدازين على نحو من الأصلية؛ حيث إنه إنما منه تنبثق القدرة على السماع الرفيع والكينونة-الواحدة-مع-الآخر الشفافة»[3]. وهذا تعبير هايدغري ملاقاتي يزخر ببراعة يبديها صاحب الغابة السوداء في فلسفته للقراءة التأويلية، فسكوت كانط عمّا أراد قوله في خطابه الفلسفي هو حالة طبيعية، لكنه يتطلَّب من القارئ النبيه، وفي أثناء ذلك، قدرة على الإصغاء أو السمع رفيع المنزلة لذلك المسكوت عنه مما يزخر به خطاب كانط من دون أنْ يقوله، وهو إصغاء شفاف وحصيف يعزل القيل والقال والثرثرة الفائضة عن الحاجة، ذلك الإصغاء الذي يذهب مباشرة إلى ما أراد كانط قوله، ولم يبدِه كلامه على نحو مباشر. وسكوت كلام كانط هنا لا يعني الحجب المطلق؛ ذلك أنّ للسكوت **قوله الذي له**، وتلك فكرة رائقة، وما قراءة هايدغر لفلسفة وكلام كانط سوى استحضار «قول السكوت ذاك»؛ استحضاره إلى واضحة النهار المقروء، استحضار المسكوت عنه في كلام كانط.

4

من جانب آخر، وبينما كان هايدغر يحرّر فصول كتابه (**الكينونة والزمان**)، كان أيضاً يلقي محاضراته عن إشكاليّة الميتافيزيقا الكانطية، بدا يدخر وقتاً لقراءة صفحات كثيرة من (**نقد العقل المحض**) بوصفه كينونة معرفية ذات كلام وقول، إلى جانب بقيّة مؤلّفات كانط الأخرى، قراءة ما بين السطور، واضعاً في اعتباره جُملة ما أحاط فلسفة كانط من أسوار القيل والقال أو الثرثرة نقاباً حاجباً ربّما كان أهمها ما ضربته الكانطية المحدثة حول أفكار كانط الفلسفية نقاباً، وهو ما لاحظه هانز جورج غادامر في كتابه (**طرق هايدغر**)، الذي قال فيه: «إن ما اكتشفه هايدغر، في الواقع، هو كانط الذي ضاع بين حُجب الكانطية المحدثة»[4]. على أنّ مسعاه ذاك ما جاء من مجرَّد

1- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص319. المسكوت عنه باللغة الإنجليزية هو (Reticence)، وذلك بحسب ترجمة جون ستانبغ. أمّا الدكتور المسكيني فهو يترجمه، بحسب سياق وروده، مرة إلى «المسكوت عنه/ ص319»، وإلى «صمت/ ص334، وإلى «سكوت الدّازين عن نفسه/ ص486»، وإلى «السكوت/ ص521، ص492»، وإلى «الكلام بما هو ضرب من السكوت/ ص522»، وإلى «مُلازِم للصمت أو ملازَمة الصمت/ ص563».

2- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص521.

3- المصدر نفسه، ص319.

4- غادامر، هانز جورج، طرق هايدغر، ترجمة د. حسن ناظم، ود. علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص147.

قراءة عابرة، إنّما من قراءة عميقة تنبش في ما بين السطور، قراءة تأويلية مصغية وبشفافية عالية الأداء للمسكوت عنه لدى كانط؛ قراءة ترمي إلى استجلاء الإمكانات الكمونية غير المحقَّقة قولاً مباشراً، والمنظورات المنسية والمتخفية في أعماق فكر كانط الفلسفي؛ ذلك أنّ «احتكاك هايدغر بالكانطية الجديدة أو المحدثة، خلال سنوات تدريسه في جامعة ماربورغ، كان ضمن العوامل التي أثارت اهتمامه بكانط، لكن هذا لا يعني، بأيّ حال، أنه «كان يتبنّى تأويل الكانطية الجديدة لكانط أو لمؤلّفه (**نقد العقل المحض**)؛ بل إنّه، على العكس من ذلك تماماً، كان يفهم كانط ويؤوِّله من زاوية تختلف جذرياً عن الكانطية الجديدة؛ بل حتى يمكن القول أكثر من ذلك؛ فإقدامه على تأويل كانط كان حافزه الولوج إلى ميدان يمكن أن يتّضح فيه الفرق بين فلسفته التي كانت آنذاك في طور التكوين وفلسفة الكانطية الجديدة، وأن تُختبر فيه فلسفته بمقارنتها مع فلسفة الكانطية الجديدة»[1]، وخصوصاً أنّ الفرق بين رؤيته ورؤية الكانطية الجديدة كان شاسعاً؛ فهذه الأخيرة «تعتبر نقد العقل المحض نظرية في المعرفة العلمية أو نظرية للتجربة أو للعلوم الوضعية، وكانط قام، في هذا المؤلَّف، وبحسب الكانطية الجديدة، بتأسيس علم للطبيعة، وبلورة مفهوم نقدي عن الطبيعة، والمطروح الآن على الفلسفة، وبحسب الكانطية الجديدة، هو توسيع النقد الكانطي ليشمل العلوم التي كانت تسمّى علوم الثقافة أو الروح. وإذا كان هايدغر يعتقد أنّ السؤال الجدير بأن يُطرح هو سؤال الكون [الكينونة]، فإنه لن يقبل بالطبع النَّظر إلى نقد العقل المحض كمجرَّد تأسيس لعلم الطبيعة الحديث، أو بوصفه نظرية للمعرفة؛ فالمشكل الذي يهيمن على الفلسفة الغربية بأكملها يتعلَّق بالكائن. ولهذا، إنّ نقد العقل المحض لا يمكن أن يكون نظرية للمعرفة؛ بل يجب النظر إليه من زاوية السؤال عن الكون [الكينونة]»[2].

ويضيف الدكتور المصدق في هذا الشأن: «إنّ تأويل الكانطية الجديدة لنقد العقل المحض ناشئ، بحسب هايدغر، عن الارتباك الذي وقعت فيه الفلسفة بعد أن اقتسمت علوم الطبيعة وعلوم الروح مجالات الكائن المختلفة. إنّ السؤال، الذي أصبح يُطرح على الفلسفة في هذه الوضعية، هو: ما الذي يبقى، إذاً، للفلسفة؟ يشترك عدد من الاتجاهات في القول إنّه لم يبقَ للفلسفة إلا معرفة العلم، أمّا معرفة الكائن فلم تبق من شأنها. وانطلاقاً من هذا التصوُّر، تمَّ الرجوع إلى كانط، الذي عُدَّت فلسفته في (**نقد العقل المحض**) نظرية للمعرفة الرياضية الفيزيائية. وبخلاف ذلك، يرى هايدغر أنّ نظرية العلم غير أساسية في نقد العقل المحض؛ فلم يكن هدف كانط، بالدرجة الأولى، وبحسب هايدغر، أن يقدِّم نظرية لعلم الطبيعة، ولا أن يصوغ مفهوماً نقدياً عن الطبيعة؛ إنّ (**نقد العقل المحض**) ليس نظرية حول الطبيعة كموضوع لعلم الطبيعة؛ بل **حول الكائن عموماً**، إنه يطرح إذاً مشكلة الميتافيزيقا؛ ذلك أنه فقط، وبعد بسط مشكلة الميتافيزيقا، يمكن التساؤل عن الطبيعة والتاريخ كمجالين للكائن، وعن العلوم التي تهتم بهما. إن (**نقد العقل**

1- انظر: هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، مقدِّمة المترجم، ص12 – 13.

2- المصدر نفسه، مقدِّمة المترجم، ص13 – 14.

بثَّ هايدغر الروح في جسد الفلسفة الكانطية عندما أصغى إلى صوتها الأصل بما يتلاءم وجوهر ما كان يسعى إليه عبْر قراءاته المتواصلة لنصوص كانط الفلسفية، وهو بصدد تشييد رؤية فلسفية تنتصر للوجود المنسيّ والأنطولوجيا المتوارية في تلك النصوص.

المحض) هو تأسيس صريح للميتافيزيقا»[1] بوصفها علماً كما كان كانط تحدوه الرغبة بذلك، ولا سيما أنّ دلالة «النقد» لديه تتوجَّه نحو «قدرة العقل بعامة بالنظر إلى جميع المعارف، التي يمكن أن ينزع إليها، بمعزل عن أيّة تجربة، ومن ثَمَّ الفصل بين مسألة إمكان الميتافيزيقا عامة أو لا إمكانها، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها، وكل ذلك بناء على مبادئ»[2]، ما يعني أن النقد يطال الميتافيزيقا ويتمفصل في إشكالية سؤال الميتافيزيقا، وهذا لم يتوخاه الكانطيون الجدد سوى أنهم تمسَّكوا بالجوانب العلمية فيه.

لقد ظل مارتن هايدغر يدافع عن أفكاره المغايرة لتأويل الكانطيين المحدثين حتى وقت متأخّر من حياته. ولكنه، وليس دفاعاً عن مدرسة الكانطية المحدثة. من الضروري الإشارة هنا إلى أنّ قراءة الأقسام الأولى من (**نقد العقل المحض**) تكشف عن نظرية معرفة نقدية تبدو واضحة المعالم، وهو ما درسناه في أطروحة جامعية تقدّمنا بها عام (1994) لنيل درجة الماجستير من قسم الفلسفة في جامعة بغداد، لكنّ هذا لا يعني أنّ مشروع كانط الفلسفي، مترامي الأطراف، يخلو من جوانب أخرى تستحقّ الاهتمام، ومن ذلك الجانب المتعلق بالسؤال الميتافيزيقي.

على أيّ حال، نحن نعتقد بأنّ ما تدفَّق في ذهن هايدغر عن فلسفة كانط كان يستبطن، لسنوات عدة تالية، كتاب (**الكينونة والزمان**)، إلا أنّ هذا ليس سوى مظهر من مظاهر استثمار هايدغر للفكر؛ بل الكلام الكانطي في بناء قراءة مغايرة لقراءة الكانطيين المحدثين؛ حيث أدّى ذلك إلى حماسة راسخة أفضت إلى حمل هايدغر أفكاره القرائية عن كانط إلى قاعات الدرس الجامعي، وصبها في محاضرات كان يُلقيها على تلامذة الفلسفة في جامعة ماربورغ، لتحليل جوانب عدَّة من فلسفة كانط قبل صدور كتابه (**الكينونة والزمان**)، وهو ما فعله، بدايةً، بين عامي (1926/1925)، وخصوصاً محاضرته الشتوية، التي نُشرت تحت عنوان «**المنطق: السؤال عن الحقيقة**»، وتبعت ذلك محاضرته، التي ألقاها في صيف عام (1927) بعنوان «**المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا**»، في وقت كان فيه كتابه (**الكينونة والزمان**) قد صدر؛ تلك المحاضرة، التي تطرَّقت إلى مفهوم الكينونة (Sein)[3]، الذي عرض له في (**الكينونة والزمان**) بوصفه مفهوماً مركزياً، ولاسيما أنّ هذا المفهوم ارتقى إلى عنوان كتاب هذه المرة.

1- المصدر نفسه، ص13 – 15.

2- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2015، ص31.

3- انظر: د. إسماعيل المصدق، في: هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، ص8.

وفي خلال ذلك، تولّدت لدى فيلسوف الغابة السوداء ألفة قرائية مع كانط، فراح يلقي محاضرات جامعية في سنة (1928/1927)، بدت مخصَّصة لفيلسوف (**نقد العقل المحض**)، وجاءت بعنوان «**تأويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض**»، وهي المحاضرة الأولى التي يتضمَّن عنوانها عنوان كتاب كانط العمدة.

لقد تكلّلت تلك القراءات، سواء كانت قراءات أولية أم محاضرات تحليلية، تكلّلت بتنضيد مشروع كتاب نشره هايدغر في عام (1929) تحت عنوان (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**)، أعقبتها مناظرة جدالية بين هايدغر وأرنست كاسيرر، أحد فلاسفة الكانطية المحدثة البارزين في ماربورغ، وقد أُلقِيَت في مدينة دافوس في شتاء عام (1929) حتى سُميت «مناظرة دافوس»، وتناولت في الأساس علاقة الفلسفة بالعلوم، لكنّ هايدغر دافع فيها عن رؤيته المناوئة لرؤية الكانطيين المحدثين، بعد أن تناور الكلام مع كاسيرر عن فلسفة كانط في (**نقد العقل المحض**).

في تلك المناظرة أكَّد هايدغر موقفه الصارم، الذي يرى في كانط فيلسوفاً أفنى عمره في سبيل بناء رؤية ميتافيزيقية فلسفية خاصَّة كانت **غاية** كتابه (**نقد العقل المحض**)، وإن بدا الأمر تنضيداً لبناء نظرية معرفة غالباً ما يوصف بالنقدي. ولذلك، كانت تلك المحاضرة بمثابة الحافز لكي يواصل هايدغر قراءاته التأويلية لفلسفة كانط، فجاءت محاضرته في صيف عام (1930) بعنوان «**في ماهية الحرية البشرية: مدخل إلى الفلسفة**»، تبعتها، في دورة شتاء عام (1936) محاضرته ذات الأهمية الفائقة: «**السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانْط**»، ومن ثمّ محاضرته التي ألقاها في عام (1961) بعنوان «**أطروحة كانط حول الكينونة**»، إلا أنّ محاضرته حول «**السؤال عن الشيء**» أرست دعائم الطريقة، التي قرأ بها هايدغر فلسفة كانط بحسب ما يُريد ويتمنّى على الكانطيين المحدثين السير بمقتضاها؛ فحصرُ كانط في زاوية ننظر إليه من خلالها بأنّه فيلسوف نظرية معرفة فيه إجحافٌ قاسٍ. لهذا، بثَّ هايدغر الروح في جسد الفلسفة الكانطية عندما أصغى إلى صوتها الأصل بما يتلاءم وجوهر ما كان يسعى إليه عبْر قراءاته المتواصلة لنصوص كانط الفلسفية، وهو بصدد تشييد رؤية فلسفية تنتصر للوجود المنسيّ والأنطولوجيا المتوارية في تلك النصوص.

في كتاب (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**)[1]، آنف الذكر، تطرّق هايدغر في فصله الأول إلى المفهوم التقليدي للميتافيزيقا في محاولةٍ منه للكشف عن السياق التأريخي/التاريخاني، الذي اختمرت به أفكار كانط الميتافيزيقية، وتطرّق إلى نقطة مغادرةِ الميتافيزيقا أسسَها التقليديةَ، ومن ثَمَّ حالتها (الميتافيزيقا) كما تتجلّى في كتاب كانط (**نقد العقل المحض**). وفي الفصل الثاني، الذي احتل غالبية صفحات الكتاب، درس ماهيّة المعرفة عامة، وماهيتها معرفةً محدودةً، والحقل الأصلي لوضع أساس الميتافيزيقا، وانتقل إلى دراسة الخطوط العريضة لوضع أساس الأنطولوجيا، وكذلك الطريقة

1- Heidegger M., *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1965.

التـي يتنـزّل فيهـا الأصـل، وألقـى الضـوء في مسـتوى أول عـلى العنـاصر الماهويـة للمعرفـة المحضـة، والحـدْس المحـض في المعرفـة المتناهيـة، وتوضيـح المـكان والزمـان بوصفهـما حدوسـاً محضـة، وكليّـة الحـدوس المحضـة، ومسـتوى الفكـر المحـض في المعرفـة المتناهيـة، والمفاهيـم المحضـة للفاهمـة بوصفهـا أفـكاراً، والأفـكار بوصفهـا محمـولات أنطولوجيـة. ودرس، في رتبـة ثانيـة، السـؤال عـن ماهويـة وحـدة المعرفـة المحضـة، وأوضـاع التركيـب الأنطولوجـي، وكذلـك مشـكلة المقـولات ودور المنطـق الترنسـندنتالي في فضائهـما معـاً. ودرس، في مسـتوى ثالـث، وحـدة التركيـب الأنطولوجيـة مـن خـلال الشـكل الخارجـي للاسـتدلال الترنسـندنتالي. وفي مسـتوى رابـع درس الحساسـية والصـور والشّـيامة أو الشَّـيم، وهـو مـا يدخـل في إطـار بنيـة المعرفـة الأنطولوجيـة في علاقتهـا بهـذه المفاهيـم، التـي اعتمدهـا كانـط في نظريـة المعرفـة. وفي المسـتوى الخامـس ألقـى الضـوء عـلى ماهيّـة المعرفـة الأنطولوجيـة. أمـا في الفصـل الثالـث، فتنـاول التخيُّـل والمخيِّلـة بالمعرفـة الأنطولوجيـة، وعلاقتهـما بالحـدْس المحـض، وبالعقـل النظـري، وبالعقل العمـلي، وبالزمـان، ليختـم هـذا الفصـل، وبالمـرة الكتـاب، بتناولـه مسـألة ميتافيزيقـا الدازيـن أو ممكـن الوجـود بذاتـه (Dasein) بوصفـه أنطولوجيـا أساسـية، وكذلـك تطـرّق إلى فكـرة وهـدف الأنطولوجيـا الأساسـية، وعلاقـة فكـرة الأنطولوجيـا الأساسـية بكتـاب كانـط (**نقـد العقـل المحـض**).

يبـدو واضحـاً كيـف سـار هايدغـر، وهـو يسـعى إلى قـراءة تأويليـة في دروب (**نقـد العقـل المحـض**) بـكلّ مـا في تلـك الـدروب مـن بنـاء مفاهيمـيّ كثفـه كانـط في خطابـه الفلسـفي، ليـس مـن أجـل التطابـق مـع تلـك المفاهيـم، إنّمـا الاختـلاف معهـا بقصـد اسـتعادة الميتافيزيقـا مهابتهـا الخاصّـة مـن خـلال «إجـلاء الإمكانـات التـي تكمـن فيهـا»[1]، كـما «قـال هايدغـر في المباحـث الأخـيرة مـن كتابـه (**كانـط ومشـكلة الميتافيزيقـا**)»[2]. ولذلـك نلاحـظ كيـف نفـذ مصطلـح الدازيـن أو ممكـن الوجـود بذاتـه في تلـك المباحـث، ومعـروف أنّ هايدغـر حقـن هـذا المفهـوم بدلالـة جعلتـه حيـاً في (**الكينونـة والزمـان**) بوصفـه عتبـةً مولِّـدة لمعـانٍ فاعلـة في مسـائل الكينونـة والوجـود، وليـس هـذا فقـط؛ بـل انسـلّ هايدغـر إلى مسـائل الأنطولوجيـا الأساسـية الـذي دعـا إلى معـاودة تأسيسـها مـن جديـد.

وفي نـصّ جميـل جـاء إلى عنـوان (**في آداب الكينونـة**) يعـود إلى عـام (1947)، كتـب هايدغـر: «رب هبـة تكمـن في أنّـه إنمـا في الفكـر تـأتي الكينونـة إلى اللغـة، فـإن اللغـة هـي مسـكن الكينونـة، وإنمـا في هـذا السـكن يقيـم الإنسـان. إنّ المفكّريـن والشـعراء هـم السـاهرون عـلى هـذا السـكن. إنَّ سـهرهم هـو مـا يُنجـز تجـلي الكينونـة، مـن جهـة مـا يحملـون هـذا التجـلي إلى كلـم اللغـة وكانـوا عليـه في اللغـة حافظـين»[3]. وهـذا يعنـي أن وكْـدَ الفيلسـوف التأويـلي، فيلسـوف القـراءة التأويليـة، بـل غايتـه؛ إنّمـا هـي الوصـول إلى الكينونـة مـن خـلال إجـلاء حقيقتهـا، وذلـك توجُّـه بـل عنايـة تأويليـة هـمَّ بممارسـتها

1- . محجوب، محمَّد، هيدقر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص56.

2- . المرجع نفسه، ص56.

3- . هايدغـر، مارتـن، في آداب الكينونـة، ضمـن كتـاب د. فتحـي المسـكيني: التفكـير بعـد هايدغـر أو كيـف الخـروج مـن العـصر التأويـلي للعقـل؟، دار جـداول للنـشر والتوزيـع، بـيروت، 2011، ص193 – 194.

الفيلسوف بوصفه الساهر الأصيل على الكينونة، ولما كانت الكينونة تسكن اللغة، فإلى هذه اللغة تتوجّه القراءة التأويلية، إلى كلامها تنصرف القراءة التأويلية، الذي هو كلام هذا الفيلسوف أو ذاك، وهو ما أقبل عليه هايدغر في قراءة للكلام الكانطي.

5

لم يمضِ حضور القراءة الهايدغرية المخصصَّة لكانط على وتيرة واحدة، ولا وفق مستوى واحد؛ ففي داخل تلك الوتيرة وذاك المستوى نجد تنويعات قرائية حتى يبدو أن ملاقاة هايدغر القرائية لسلفه كانط مضت في طريقين:

الأول: الطريق الذي سلكته كتابات هايدغر، تلك التي يظهر فيها كانط فيلسوفاً **يُستشهد** به ضمن تحليل إشكالية أو قضية أو مسألة أو مفهوم فلسفي ما في سياق معيَّن، دفاعاً أو قبولاً، أو في سياق مقاربة تهدف إلى مقارنة كانط مع غيره من الفلاسفة؛ حيث لا توجد **قصديَّة مخصوصة** يمكن أن يظهر فيها كانط أو فلسفته محورَ بحث وتفكُّر مخصوص. وفي هذا الاتجاه، بدأت كتابات هايدغر عن كانط منذ عام (1912)، ولم تتوقَّف إلا بوفاته عام (1976). وظهرت في هذا الاتجاه مقالات كتبها هايدغر، ومحاضرات جامعية كان قد ألقاها هنا أو هناك، ومن ثمّ بحوث ودراسات عدّة، وصولاً إلى الكتب القائمة برأسها تلك التي كان لكانط فيها حضوره الواضح في كينونة القراءة الهايدغرية، من دون أن يكون كلام هذا الفيلسوف مقروءاً على نحو مركزيّ إنْ صح التعبير.

الثاني: الطريق الذي سلكته محاضرات وكتب ومقالات لهايدغر عن كانط على نحو **بؤري**؛ حيث كان هذا الفيلسوف موضوعة **تتشعّب مركزياً** أمام التحليل والمعاينة. لقد بدأ ذلك منذ محاضراته الجامعية للفصل الدراسي (1926/1925)، التي تجلَّت تالياً في كتابه (**كانط ومشكلة الميتافيزيقا**)، ومن ثمّ محاضراته الجامعية للفصل الدراسي (1928/1927) عن اهتمامه بإيجاد **تفسير فينومينولوجي لكتاب كانط (نقد العقل المحض)**، ومن ثَمَّ محاضراته الجامعية للعام الدراسي (1936/1935) عن **الأسئلة الأساسية للميتافيزيقا** أو **ما هو الشيء. نظرية المبادئ الترنسندنتالية أو المجاوزة عند كانط**؟ وصولاً إلى دراسته الصغيرة **أطروحة كانط حول الكينونة** لعام (1961)، التي نشرها بعد عام في كتابه (**علامات الطريق**)، الذي صدر في عام (1962).

وهذا يعني أنّ الملاقاة الهايدغرية لكانط عامةً سارت في الاتجاهات الآتية: (1) بقاء التلازم بين هايدغر وكانط مستمراً لعقود طويلة على الصعيد القرائي في مستوييه الكمي والكيفي. (2) كانت الفترة من عام (1912) حتى عام (1962) فترة مُنتجة على الصعيدين أعلاه؛ حيث ظهر كانط موضوع عناية في محاضرات ومقالات ودراسات وكتب تباعاً. (3) شهدت الفترة من عام

قـرَّر هايدغـر ألّا يتخـلّى عـن حـوار متسـائل كهـذا في قراءاتـه التأويليـة لغيره مـن المفكِّريـن والفلاسـفة، ومنهم كانـط الـذي دخـل معـه مبـاشرة في حـوار ونقـاش تسـاؤلي أثمـر مـا جـادت بـه تلـك القـراءات مـن محـاضرات ودراسـات وكتـب عُـدَّت حتـى الآن أنموذجـاً لذلـك الحـوار الخـلاق.

(1925) إلى عـام (1936) تركيـزاً هايدغريـاً منقطـع النظـير عـلى قـراءة فلسـفة كانـط في الكتـب الآتيـة: **الكينونـة والزمـان، وكانـط ومشـكلة الميتافيزيقـا، ونقـد العقـل المحـض. تفسـير فينومينولوجـي، والسـؤال عـن الـشيء**. وكانـت الكتـب الثلاثـة الأخـيرة منهـا محـاضرات، وقـد تحوَّلـت إلى كتـب نُـشرت في حيـاة هايدغـر وبعـد وفاتـه، أمّـا دراسـته (**أطروحـة كانـط حـول الكينونـة**)، فقـد نشرهـا هايدغـر في عـام (1962)، وقـد أكَّـد فيهـا هايدغـر أنّ «رجـوع كانـط إلى الأنـا أفكِّـر هـو رجـوع مـن أجـل الوقـوف عـلى الأسـاس الـذي يُحـدِّد الوجـود أو هـو رجـوع إلى منحـدر الوجـود؛ أي إلى مـا يؤسِّـس إبـداع الموضوعـات باعتبارهـا حقيقـة الوجـود»[1]، وهـو تأكيـد شـممنا عطـره في دراسـات قرائيـة تأويليـة سـابقة لهايدغـر عـن كانـط تعـود إلى عقـود قبـل هـذا التاريـخ.

إنّ تلمُّـس مسـارات القـراءة الهايدغريـة لفلسـفة مواطنـه إيمانويـل كانـط تتطلَّـب قـراءة كلّ هـذه الأعـمال المذكـورة بتـؤدة ومتابعـة تأريخيـة لتبيـان الكيفيـة التـي يفكِّـر بهـا هايدغـر داخـل المـتن الكانطـي وخطابـه برمتـه، إلّا أنّنـا مرحليـاً يمكننـا أن نقـف عنـد بعضهـا، وهـي: **أنطولوجيـا: هرمينوطيقـا الواقعانيـة**، ومـن ثـمّ الكينونـة والزمـان، ثـمّ **كانـط ومشـكلة الميتافيزيقـا**، وتاليـاً محـاضرة **الأسـئلة الأساسـية للميتافيزيقـا** أو **السـؤال عـن الـشيء**، ومـن ثَـمَّ **مبـدأ العلـة**، مـن دون بخـس مكانـة بقيـة مقالاتـه ودراسـاته وكتبـه ومحاضراتـه الأخـرى التـي أولـت الخطـاب الكانطـي الشـأن العظيـم.

في كلّ قراءاتـه التأويليـة لعـدد مـن الفلاسـفة الذيـن تناولهـم درسـاً وقـراءة، رام هايدغـر فتـح حـوار متسـائل مـع خطابهـم في ذاتـه مبـاشرة، وفي عـام (1954) نـشر كتابـه (**محـاضرات ومقـالات**)، الـذي ضـمَّ، مـن بـين مـا ضـمّ، مقالتـه الشـهيرة عـن الشـذرة رقـم (16) لهيراقليطـس، وأكَّـد فيهـا مفهـوم «الحـوار المتسـائل»، الـذي لا بـد مـن أن ينـصرف إلى الفتـح الفكـري مـع الفيلسـوف المعنـيّ مبـاشرة مـن دون الاعتنـاء بتأريـخ مـا قيـل عنـه، وكان حديـث هايدغـر ذاك بمناسـبة قراءتـه لشـذرة هيراقليطـس إيّاهـا، التـي جـرت وفقـاً لتفسـيرات عـدة، ومنهـا التفسـير اللاهـوتي، ولهـذا قـال هايدغـر: «سـيجد أحدنـا أنّ هـذا التنـوُّع في التفسـير سـيهدِّده بمواجهـة شـبح النسـبية المفـزع، فـما السـبب في هـذا؟ لأنّ الخطـأ التأريخـي، الـذي تنطـوي عليـه هـذه التفسـيرات، يكـون، في هـذه الحالـة، قـد تخـلى عـن الحـوار المتسـائل مـع

1- انظـر: طـواع، محمَّـد، هيدجـر والميتافيزيقـا: مقاربـة تربـة التأويـل التقنـي للفكـر، ص160. يسـتند الدكتـور طـواع إلى مـتن دراسـة هايدغـر «أطروحـة كانـط حـول الكينونـة» بترجمتـه الفرنسـية.

المفكّر؛ بل لعله لا يكون قد دخل بالمرَّة في مثل هذا الحوار. إنّ الوجه الآخر لكلّ تفسير يُقدَّم لتفكير المفكِّر عن طريق الحوار معه إنّما هو علامة خصوبة لم تُقل أو لم يُعبَّر عنها، مطوية في ذلك الذي لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقولهُ، أو يُعبِّر عنه إلا عن طريق النظرات التي قُيِّضت له وحده»[1]. وفي الواقع، ومنذ بداياته الفكرية والفلسفية، قرَّر هايدغر ألّا يتخلّى عن حوار متسائل كهذا في قراءاته التأويلية لغيره من المفكِّرين والفلاسفة، ومنهم كانط الذي دخل معه مباشرة في حوار ونقاش تساؤلي أثمر ما جادت به تلك القراءات من محاضرات ودراسات وكتب عُدَّت حتى الآن أنموذجاً لذلك الحوار الخلاق. وكلّ ذلك يعني أنّ القراءة هي حوار تساؤلي، وتلك مزية من مزايا القراءة الهايدغرية.

يبدو لنا أنّ هايدغر وضع في كتاباته ومحاضراته ودراساته ومؤلَّفاته جُلّ ما تُريد تأويليّته القرائية قوله عن كانط، وهي تأويلية قرائية يتقدّمها التوضيح والتحليل والتفسير حتى بدت مَهمتها «إعادة التشييد الأثري لمقصد كانط، وبما يتوافق مع التفاصيل النصية التي يمكن التحقق منها[2]، وهو تشييد يتوارى خلف المدون الكانطي ما استدعى الإصغاء إلى صوته المتواري، وصرف سطح النص إلى ما يمكن أن يُضمره، وفي الوقت ذاته، تبيان التشييد القرائي التأويلي لهايدغر نفسه، وهو يلاقي فلسفة كانط، وخصوصاً أن التشييد الهايدغري راح يتبدّى في أغلب مسارات هايدغر الفلسفية، حتى إنّه قال مرة في كتابه (السؤال عن الشيء...): «نجعل من سؤال كانط سؤالنا»[3]، بمعنى أنّ هايدغر كان يستدرج كانط إلى حبائل منظومته وباقة مفاهيمه الفلسفية؛ حيث كان يريده فيلسوفاً أنطولوجياً أو يتمنّاه؛ ذلك الفيلسوف الذي كان يفكِّر في الإنسان والطبيعة والوجود بوعي أنطولوجي أساسي.

6

عندما نتفيَّأ بما هو تأويلي، وخصوصاً عندما تكون القراءة نشيداً يقصدُ ظلال المعاني ودلالات الأفكار، التي قد تكون محجوبة ومتوارية خلف لغة الكلام، لا بدَّ لنا من أن نتوقَّف عند **جرة التأويل**، التي كان يحملها الفلاح الجبلي[4] مارتن هايدغر، نتوقَّف ونتعرَّف إلى تلك الجرة لنكتشف

1- هايدغر، مارتن، أليثيا: هيراقليطس - الشذرة السادسة عشرة. ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص370.

2- ليتش، فنسنت ب، قراءة النصوص، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، نوافذ، العدد 40، كانون الأول/ديسمبر 2011، الرياض. ص56.

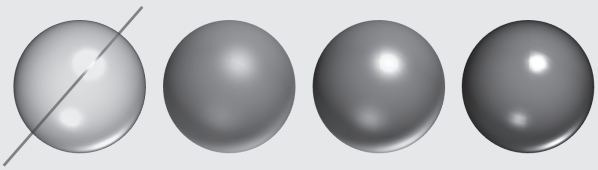
3- هايدغر، مارتن، السُّؤال عن الشيء، ص94.

4- هكذا يصف غادامر هايدغر: «هايدغر الرجل الجبلي، الريفي، الصغير الجسم، ذو النظرة الغامضة، الذي يخترق مزاجه كلّ شيء رغم محاولاته ليكون متحفظاً». انظر: غادامر، هانز جورج، التلمذة الفلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص110.

أنّها تضم عسل التأويل، ولكنّنا لو توغلنا أكثر في قاعها لوجدناها تضمُّ أيضاً كينونة الهرمينوطيقا، فكان لزاماً علينا خوض غمار فهم كلتا الكينونتين؛ فالتأويل (Interpretation) لدى هايدغر فعل قرائيّ ينطلق من زاوية نظر بحسب توجُّهات ما تُريد قوله الفاهمة التأويلية الهايدغرية، كما أنّ التأويل تعرُّف وليس مجرّد معرفة فقط، ومن ثمّ يتخذ التأويل من المساءلة الهرمينوطيقية طريقاً له، كما أنّ التأويل هو تقويض بقدر ما هو نزع للنقاب، الذي يحجب الأسئلة الحقيقية لكلام المقروء أو كلام الفيلسوف المدروس «موضوع التأويل». أمّا الهرمينوطيقا (Hermeneutik) فهي فعل تبيين وبسط وتفسير وجوداني أنطولوجي أصلي، ولا يمكن النظر إليه إلا بوصفه الأساس المتلازم لكلّ تأويل ممكن الوجود، فلا تأويل من دون حمولة هرمينوطيقية تعزّز مقامنا المؤوَّل أصلاً في الوجود.

لقد أرست القراءة الهايدغرية للفلسفة الكانطية تقليداً قرائي المنحنى ظهرت معطياته في الفلسفة الأوربية خلال القرن العشرين (وخصوصاً النِّصف الثاني منه) حيث فتح (هذا التقليد) الأفق متاحاً لقراءات فلسفية تالية نهض بها فلاسفة أوربيون كبار لنظرائهم الآخرين من الفلاسفة، وسواء اتفقوا أم اختلفوا في تلك القراءات، أرسوا، بدورهم، التقليد القرائي ذاته، ومن ذلك قراءات جاك دريدا لفريدريش نيتشه، ولإدموند هوسرل، وكذلك قراءة جيل دولوز لهنري برغسون، ولديفيد هيوم، ولإيمانويل كانط، وغيره من الفلاسفة. لقد كانت هذه القراءات التواصلية -البينية وغيرها الدليل الحيوي على تواصلية قرائية لا بد من الرجوع إليها لأنها تُعدُّ موروثاً هائل الرؤية والمنهج في مجاله.

* * *



«يوسف» و«الكهف» وقدرنا التأويلي

محمد محجوب*

تتراوح هذه الورقة بين بنيتين تأويليتين اخترنا أن نعبّر عن أولاهما من خلال نموذجيّة قصّة يوسف، وعن ثانيتهما من خلال نموذجيّة قصة الكهف؛ فسورة يوسف وسورة الكهف لا تؤخذان هنا بوصفهما سورتين، وإنّما بوصفهما أنموذجين ضمن البرادايم التأويلي:

- فأمّا الأنموذج الأول فيعطيه تدرّج صورة (figure) يوسف اقتفاءً لأثر هو معنى معطى. فكأنّما تريد القصة أن تكون تجربة التقاء بمعنى مقدّر من البداية، وهو المعنى الذي تشير إليه رمزياً صيغة الرّؤيا: ﴿إني رأيت أحد عشر كوكباً والشّمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (الآية).

- وأما الأنموذج الثاني فتعطيه لا نهائيّة المعنى، التي تعبّر عنها صياغة خبر الكهف نسقاً من الإمكانات نكاد لا نقر إحداها حتى تعوّضها إمكانية أخرى ترجئ الحسم في حقيقتها. ولعلّ صيغة الإرجاء تتحول، في الوقت نفسه، إلى نوعٍ من صيغة الرجاء، الذي يجد عبارته في هذا الاستدراك المزامن لكلّ إقرار: ﴿قلّ ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل . . .﴾ (الآية).

> **صورة يوسف ليست صورة الفاجعة التي يكتنفها هلع اللايقين، ولكنّها صورة الحزن (حزن يعقوب النموذجي خاصة) هذا الحزن الذي يعيش نفسه، ويخبر زمانيته، حزن لا يأتي من عدم الاطمئنان وإنما هو حزن في عين الاطمئنان إلى أن مصيره معروف.**

* جامعة تونس.

وتنتهي الورقة إلى طرح مفهوم «القدر التأويلي» (destin herméneutique) من خلال التّساؤل عن معوّقات «الإصلاح» في تراثنا: أليس هو أنّنا أخذناه دوماً على جهة الرؤيا التي نؤوّلها إلى معنى سابق، متعالٍ، على كلّ إنسان (تأويليات «المجاز»، والدّلالة «الحقيقية»...)؟ ألا يمكننا تعويض ذلك بنموذج الخبر «عبرةً» يعتبرها كلّ إنسان بحسب إنسانيّته المحايثة (تأويليات التحرر)؟

في نصّ من ألفت نصوص نظرية التّأويل تأريخاً لهذه النّظرية منذ سنة (1978)، وتنزيلاً لها في سياق التوسّط لجدل بين الأدبيّات الأنطولوجية لهايدغر وغادامر، من جهة، وبين الاستشكالات الإبستمولوجية لهابرماس وآبل من جهة أخرى، يكتب ريكور محيلاً على غادامر (Gadamer):

«فعند [غادامر]... ينبغي فهم الانضواء الوجداني في التقليد «كتطبيق»، [يجري توسطاً] بين معيار الماضي والوضعية الحالية. فبفضل التّطبيق يُعاد تصوير فاعليّة التاريخ في قوّتها الأصليّة، على الرغم من المسافة الزّمنية. وساعتها يُنشَدُ أنموذج التّأويل في ما يقوم به القاضي من تحيين المعيار».

ودون أن ينكر آبل وهابرماس أن يكون غادامر على أتمّ الوعي بأنّ التّأويلية لا يكون لها ما تقوله إلا متى فَقد التّقليدُ قوّته؛ أي متى كان في وضعيّة أزمةٍ يوشك فيها تواصل حركة النّقل الثّقافي أن ينقطع، فإنّهما يريان في «التّطبيق» حدّاً (limitation) من المشروع الهرمينوطيقي أكثر ممّا هو تحقيقٌ له. فإنّ المرء لا يتحدّث عن التّطبيق إلا في ما تعلّق بالنّصوص الدّينية، التي لا تزال سلطتُها قائمةً حتى وإن ضعفت، أو بالنّصوص الأدبية «الكلاسيكية»؛ أي التي تحتمل تحييناً في كلّ وضعية ثقافية، أو بالنّصوص القانونية، التي تظلّ قيمتها المعيارية فوق كلّ جدل. ولكنّ هذه العلاقة بالتقليد ليست هي العلاقة الحديثة به. ومن هذا المنظار، إنّ المشكل الذي تطرحه الثّقافات اللاأوربية أو اللاأمريكية أوضحُ وأشدُّ جذريةً من مشكلنا نحن؛ ذلك أنّ إعادة تملّك الماضي لم تعد تقبل تصوُّرها كتطبيق، وإنما كعبور (يشُقُّ من خلال) شكٍّ جذريٍّ يضاهي مماسفةً (distanciation) شاقَّة أحياناً. وفي الوقت نفسه لم يعد ممكناً أن نُرجعَ كلّ مماسفة إلى الاغتراب المنهجيّ (المعروف). وإنّما المماسفةُ جزءٌ لا يتجزّأ من الأسلوب الحديث بحقٍّ في العلاقة بالتّقليد. وفي هذا المعنى، إنّ عين المماسفة هي التي تجعل إعادةَ التملكِ والتجريدَ المنهجيَّ ممكنين. ويسلّم آبل، بغير مشاحّة، أنّه قد أصبح من العسير اليوم أن نقول بالمقالتين معاً: فمن ناحيةٍ، لا بدّ لنا، حتى لا نقع من جديد في مضائق النزعة التاريخية (historicisme)، من أن نقول إنّه ليس ثمّة موقف محايد نستطيع منه أن ننظر عن بعد إلى كلّ التقاليد: وبهذا المعنى، إنّ نقل التّقليد يظلّ شرط إدراك أيّ موضوع ثقافي؛ فتشتغل الهرمينوطيقا إزاء الوهم المنهجيّ بمثابة كاشف للسذاجة. ولكنّه ينبغي علينا، من ناحية أخرى، أن نعترف بأنّ هذا التقليد أو ذاك لم يعد يخاطبنا، وأن إعادة تملّكه المباشرة ممنوعة علينا. فيبقى لنا أن نستفيد من المماسفة نفسها، وأن نمارس بفضلها شبْهَ موضعةٍ للمضامين المنقُولة، حتى ندرك تملُّكاً أكثر توسُّطاً، وأشدَّ تعقيداً، ليس لنا بعد، في كثير من الأحوال، مفتاحه.

ليس على الفعل من شرط، وليس عليه من قدر يضاف إلى مشيئة الرحمن. لذلك مباشرة تعقب رمزية الكهف إطلاقيّة حرية الفعل، التي لا حدّ لها خارج المشيئة التي لعلّ جوهرها أنّها غير معلومة.

ولكنّ منطق «التّطبيق» (Anwendung) لا يعني مجرّد الإخضاع، الذي نتولّى فيه قراءة المعطى الجديد وفق أنموذج يقدّمه لنا التراث والتّقليد، وإنّما هو كذلك، وخاصّة الوضع الذي نعتبر فيه روح التقليد الموروث اعتباراً: لا لاستحضار إيقاع مكرور وجاهز، وإنّما لتمثّل معنى لنا: هو ليس استحضاراً للمقصد يفرض علينا الوجهة نفسها، ويلزمنا بالحركات نفسها، وإنّما معاودة للإيماءة (une répétition du geste)، بعد أن غادرنا التُّربة الأصلية، والموطن الأصلي، ولم يعد يصاحبنا غير الحنين. ذلك هو التّفلسف: حنينٌ يجد منه المرء نفسه في بيته، في وطنه، في موطنه حيثما كان. وليس ثمّة تعريف أوفق للتأويل من هذا الحنين الذي نستحضر به التقليد، ولكن لا لإنشابه في الحاضر موضوعاً له طيّعاً.

إن هذين الأنموذجين هما ما خلتُ أنه يمكنني استنطاقهما ضمن قصصيتي «يوسف» و«الكهف»: فرؤيا يوسف منوال الرؤيا المفتوحة على دلالتها لا يكون استحضارها إلا لحاقاً بتلك الدلالة. إنّ صورة يوسف «آية للسائلين»، وجواب يقدّمه النص عن كلّ استفهام للمعنى. هي أكثر من العجيب الذي تصفه قصة الشغف الذي طوح بامرأة العزيز: إنّها جواب كلّ من يسأل عن المعنى.

يوسف جواب. ويعني ذلك أنّ رؤياه تحتوي من قبل على حقيقتها؛ بل على مصداقها لما يعقب الرؤيا من الأحداث: جاء في تفسير (**التّحرير والتنوير**) أنّ القصة تنبيه ليوسف «بعلوّ شأنه ليتذكّرها كلّما حلّت به ضائقة، فتطمئنّ بها نفسه أنّ عاقبته طيبة». ولكن اللافت في قصة يوسف أنّها مع ذلك تسرد الأحداث دون اطمئنان.

إنّ سورة يوسف تفترض نهايتها واطمئنان نهايتها، وتصرّح بأنّ يعقوب كان على أتمّ العلم بمفتاح الرؤيا، ولكنها مع ذلك تعرض مشاهد يعقوب ضمن تتالي صور المأساة، التي كأنّما تنسى لبرهة من الزمن ما كانت قدمته، واطمأنّت إليه من مفاتيح المأساة: صورة يوسف ليست صورة الفاجعة التي يكتنفها هلع اللايقين، ولكنّها صورة الحزن (حزن يعقوب النموذجي خاصة) هذا الحزن الذي يعيش نفسه، ويخبر زمانيته، حزن لا يأتي من عدم الاطمئنان وإنما هو حزن في عين الاطمئنان إلى أن مصيره معروف: يعقوب مطمئنّ إلى مصير يوسف، ولكنّه، مع ذلك، خائف حزين: ﴿قال إني ليحزنني أن تذهبوا به وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون﴾. بل تبلغ القصة قمّتها حين تعرض مشهد الحزن المطمئنّ؛ بل حتى «العالم بما لا يعلمون»: ﴿قالوا تالله تفتأ تذكر

يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين. قال إنما أشكو بثي وحزْنيَ إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾.

إنّ أنموذج يوسف هو أنموذج جريان الحياة ووقوع الحكاية كتحقيق ملتزم لقدر تأويليّ لا مبدّل له. في البدء كانت الرؤيا. ولدى النهاية كانت الرؤيا ﴿قد جعلها ربي حقا﴾ (الآية). ولم يجعلها في الأثناء إلا تطبيقاً لا يحيد عن الرؤيا. ليست قصّة يوسف، في حد ذاتها، هي التي تعنينا هاهنا. وإنّما يعنينا المنوال الذي تقدّمه لعلاقتنا بالتقليد: أننا لا نحيّن هذه العلاقة إلا كتطبيق لها، تماماً كما أنّ يوسف لا يعيش حكايته، ولا يخبر حياته، ولا حياة أبيه يعقوب، ولا حياة عالمه بأكمله إلا كتطبيق للرؤيا. ما هو التّأويل إذاً؟ **إنّه تطبيق معيار الرؤيا الأولى على مسار الأحداث التي تجري.**

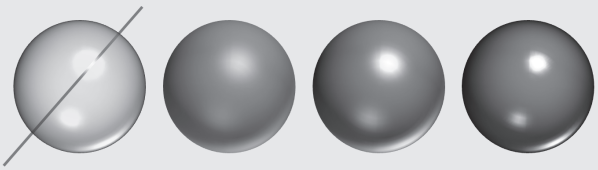
وعلى العكس من ذلك، تبدو قصّة الكهف محرّرة للفعل وللحدث وجريان الحدث؛ فحكاية الكهف نبأ وخبر. ومن هذه الناحية لا فرق بينها، بوصفها قصة وبنية قصة، وبين قصة يوسف. ولكنّنا مع الكهف لدى خبر لا يتعلّق الأمر بأن ندركه ونعايشه كتحقق لصيغته الرمزية الأولى؛ بل الخبر معطى للاعتبار، وهو إلى ذلك، وبالإضافة إلى ذلك، معطى مصحوب، تلازمه بنية التخفّف التي تجعل الاعتبار بالحكاية متاحاً لكلّ قارئ ولكلّ سياق، من جهة كون الإحداثيّات الواقعية للحكاية ليست ملزمة ولا ضاغطة. إننا، هاهنا، لا نبذل الحياة تحقيقاً لرؤيا، وإنّما نعيشها في أفق الرحمة التي لا تسلّط البدء على القارئ مآلاً محتوماً: ﴿سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة ثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل﴾ [الآية 21].

ليس على الفعل من شرط، وليس عليه من قدر يضاف إلى مشيئة الرحمن. لذلك مباشرة تعقب رمزية الكهف إطلاقيّة حرية الفعل، التي لا حدّ لها خارج المشيئة التي لعلّ جوهرها أنّها غير معلومة. ليس الأمر، هاهنا، محكوماً بضرورة تحقيق الرؤيا تطبيقاً لإرادة معلومة وسابقة، وإنّما هو الفِعل، بل ربما «الفَعل» (Agir)، الذي يخبر حريّته الأصلية كقصد لا علم له بنتيجته، رغم أنّه يظل تحت سماء المشيئة الإلهية غير المعلومة ﴿قل الله أعلم ...﴾ (الآية).

ما أعنيه بالقدر التأويلي، إذاً، هو هذا التأرجح بين بنية التأويل تطبيقاً، ولكنّه تطبيق معرض إلى ضرب من هزال التقليد عن إعطاء المعيار، هزال بتنا نرى العناد اليومي (acharnement) في التمسّك به صارخاً، في دموية التعامل مع الحاضر، لكأنّه اعتراض على تمنّع هذا الحاضر من الإذعان للمعيار، وبين بنيته عبرةً تتخفف من مادية التقليد، ومن ثقل ارتباطه بإحداثياته لتقبل على الحاضر بإيماءة الرمز، إيماءته فقط، وتفعل فيه وفق منطق الحرية: ألا إنّ أول شروط الحرية هو الرجاء.

منطـق الحريـة، هاهنـا، هـو منطـق العـبرة بمـا هـي العـبرة مـن الخـبر، مـن «النبـأ» في عبـارة القـرآن الكريـم. مـا هـي العـبرة؟ وهـل كلّـما تمثّلنـا وقائـع مـاضٍ مـا، أو تقليـد مـا، حصـل لنـا مـن تمثّلنـا ذاك إدراك معنـى؟ إنّ تمثّـل الوقائـع ضمـن حـدث مـاضٍ مـا يعنـي إدراك بنيتهـا الدلاليّـة مـن جهـة مـا هـي عنـاصر محيـلٌ بعضهـا عـلى بعـض ضمـن ترتيـب مـن إنشـائها؛ لأنّـه ترتيـب لا يسـابقها إلى بنيـة يضعهـا لهـا مـن قبـل، حيـث يـؤدّي تلاؤمهـا مـع تلـك البنيـة إلى شـهادتها عليهـا. إنّ ترتّـب الوقائـع ضمـن بنيـة ذاتيّـة قـد يفيدنـا بمدلـول، ولكنّـه لا يسـتطيع أن يفيدنـا بمعنـى. ويقتـضي الحديـث عـن المعنـى، عـلى العكـس مـن ذلـك، تمـدّد الإحالـة التـي لـكلّ عنـصر مـن عنـاصر بنيـة مـا إلى خـارج تلـك البنيـة. إنّ ذلـك التمـدّد هـو الانتشـار الزّمـاني، الـذي يسـمح بالمعـاودة عـلى نحـو غـير تكـراري، فكأنّمـا ترتسـم لـدى كلّ اطّـلاع «عـلى أحـوال الماضـين مـن الأمـم» مضارعـة لتلـك الأحـوال تعيـد، بشـكل مـا، تولّـد آنـات تلـك الأحـوال عـلى دياغـرام هـوسرل المعـروف، بـضرب مـن تشـاكل (تآلـف؟ تضامـن؟) المصـير؛ أي مـن تشـاكل إيقـاع الذهـاب والإدبـار، وذلـك هـو الـذي نسـميه درسـاً. مـا الـذي يسـمح بتمثّـل ذلـك التشـاكل؟ لا شـك في أنّ الـذي يسـمح بـه ليـس أيـاً مـن العنـاصر، إذا مـا أخذناهـا في ذاتيـة ملامحهـا؛ أي في تضاريـس فرادتهـا المخصوصـة. إنّ خـروج عنـصر «الأحـوال الماضيـة» مـن فردانيّـة صورتـه (l'individualité de sa forme) ذات المدلـول، إلى كثرتـه الافتراضيـة (sa pluralité hypothétique) هـو الـذي يسـمح بتمثّـل المعنـى لـدى الاطّـلاع عـلى «أحـوال المـاضي»، وهـو الـذي يسـمح خاصّـة بالانتقـال مـن حديـث يتمثّـل المـاضي إلى حديـث يتمثّـل التّاريـخ بوصفـه حـدث المعنـى.

* * *



مارتن هايدغر
الأنطولوجيا[1] (تأويلية الحدثية)

ترجمة: محمد محجوب*

[1] مدخل:

§1. في العنوان: «الأنطولوجيا»

تعليقاً على الإشارة الأولى إلى الحدثيّة (Faktizität). تعيينها الأقرب: الأنطولوجيا.

> **ليست الأسئلةُ ومضاتٍ خاطرة، لا ولا هي «مشكلاتُ» اليوم المعتادة، تلك التي يحصّلها «المرء» مما يُروى ومما يُقرأ، ويخرجُها [للنّاس] ملوّحاً بالعمق وبُعد الغور؛ بل تخرج الأسئلة من مناظرة «الأشياء». وإنّما تكون الأشياء ثمة فقط حيث تكون الأعين.**

---

* جامعة تونس.

1- الأنطولوجيا (تأويلية الحدثية) [*Ontologie (Hermeneutik der Faktizität*)] هو عنوان الدرس الذي ألقاه هايدغر (1889-1976) في جامعة فرايبرغ خلال سداسي الصيف لسنة 1923. وقد نشر هذا الدرس في نصه الألماني الأصلي ضمن سلسلة الأعمال الكاملة لهايدغر، سنة 1988، المجلد 63 [*Gesamtausgabe, 63*] وهي السلسلة التي تصدرها منذ أكثر من أربعين سنة دار النشر Vittorio Klostermann، بمدينة Frankfurt am – Main - الألمانية، بعناية كايت بروكر أولتمانس (Käte Bröcker-Oltmanns) مذيلة بملحق من ص113 إلى ص116. نود أن نشكر هاهنا دار النشر Vittorio Klostermann على تفضلها بإحالة حقوق الترجمة وثقتها في المترجم، وكذلك دار النشر (مؤمنون بلا حدود) على مبادرتها بشراء هذه الحقوق وتيسير هذه الترجمة.

ونحن نبادر اليوم إلى تقديم هذه التّرجمة الجزئية للصفحات العشرين الأولى من مؤلف هايدغر. وقد اقتصرنا على الأدنى من الهوامش على أن نخصّص لها المساحة الكافية لدى

تعنـي «**الأنطولوجيـا**» نظريّـة الوجـود. ولـو لم يُتبـين مـن هـذا اللّفـظ إلا مجـرّد التّلويـح البعيـد إلى أنّ الوجـود سيُسـتدرج في مـا يـلي، عـلى نحـو غـرضيّ مـا، إلى البحـث، و(يرفـعُ) إلى القـول، لقـد أدّت العبـارة بذلـك خدمتهـا الممكنـة عنوانـاً (للـدّرس). فـإذا مـا عُـدَّت **الأنطولوجيـا** تخصّصـاً لمـادّة تقـع مثـلاً ضمـن دائـرة اهتـمام المدرسـانية المحدثـة، أو دائـرة اهتـمام المدرسـانية الفينومينولوجيـة، ومـا تحـدّد بهـا مـن اتجاهـات فلسـفية أكاديميـة، لم تكـن عبـارة الأنطولوجيـا، بمـا هـي عنـوان، موافقـةً سـاعتها لمـا نـأتي إليـه مـن مبحثنـا، ومـن أسـلوب معالجتـه.

أمّـا إذا مـا اتُّخـذت «الأنطولوجيـا» فـوق ذلـك شـعاراً، كـذاك الـذي ترفعـه اليـوم حمـلات أضحـت شـعبيّة عـلى كانـط، وبشـكل أكـثر صراحـة عـلى الـرّوح اللوثـري، وبصفـة أكـثر جذريـةً عـلى كلّ تسـاؤل صريـح لا يتهيّـب سـوء العاقبـة مـن قبـل أن تقـع، وباختصـار إذا مـا اتُّخـذت الأنطولوجيـا كلمـةَ تحريـض تغـري بـضرب مـن قومـة العبيـد عـلى الفلسـفة بمـا هـي كذلـك، فـإذ ذاك يكـون عنـوان الـدّرس مغلّطـاً عظيـم التغليـط.

لـن يكـون لكلمتـي «أنطولوجيـا» و«أنطولوجـي» أن تُسـتعملا، هاهنـا، إلا في مـا كنّـا تحدّثنـا عنـه مـن المعنـى الفضفـاض للإشـارات المهملـة. فتعنيـان أنّ الوجـود، بمـا هـو كذلـك، وجهـةُ السـأل والتّحديـد. أمّـا أيُّ وجـود، وكيـف (يُسـأل ويُحـدّد)، فذلـك مـا يظـلُّ غـيرَ محـدّد أصـلاً.

وإذ تحفـظ الأنطولوجيـا ذكـرىً مـن لفظـة (ὄν) اليونانيّـة، فإنّهـا تشـير في آن إلى أسـئلة الوجـود المأثـورة، التـي قامـت عـلى أرض الفلسـفة الكلاسـيكية اليونانيـة، وتكاثـر اعتلاجاتهـا لـدى مـدارس المقلّديـن. [2] ورغـم كـون الأنطولوجيـا التّقليديّـة تدّعـي العنايـة بتعيينـات الوجـود العامّـة، فـإنّ لهـا في الحقيقـة عينـاً عـلى جهـة معيّنـة مـن الوجـود.

أمّـا في الاسـتعمال الحديـث، فكثـيراً مـا تُقـال الأنطولوجيـا عـلى معنـى نظريّـة الموضوعـات، ولاسـيما (النظريّـة) الصّوريـة. فتتطابـق مـن هـذا الوجـه مـع الأنطولوجيـا القديمـة (الميتافيزيقـا).

الترجمـة الكاملـة التـي نؤمـل صدورهـا قبـل نهايـة سـنة 2017 . كـما أننـا أثبتنـا بـين معقوفـات [] أرقـام الصفحـات الأصليـة في النـشرة المشـار إليهـا حتّـى يسـهل الرجـوع إليهـا عنـد الحاجـة.

وتمثـل ترجمـة تأويليـة الحدثيـة مقدّمـة مهمـة لفهـم تطـوّر الفكـر الهايدغـري في علاقـة بطـرح مسـألة معنـى الوجـود مثلـما تبلـور في كتـاب الوجـود والزمـان. ذلـك أنّ درس 1923 ليـس فقـط هـو الـدرس الـذي شـهد التسـمية النهائيـة لمفهـوم الدازايـن [المَوجـد] المركـزي والمفتـاح في تفكـير الوجـود والزمـان وفي تفكـير هايدغـر عمومـاً، وإنّمـا هـو أيضـاً المخـبر الـذي تفرّعـت عنـه المسـودات الثـلاث التـي مهـدت عـلى نحـو حـازم لمؤلـف 1927. لا شـك إذاً أن ترجمـة تأويليـة الحدثيـة سـتمثل المدخـل الأوفـق لفهـم الفينومينولوجيـا التأويليـة للدازايـن التـي أعطـت ميـزان الأنطولوجيـا الأساسـية ومسـألة معنـى الوجـود، وإيقاعهـما، في هايدغـر الأول (مـن 1919 إلى 1929).

نشـير أخـيراً إلى أننـا علّمنـا عـلى الهوامـش التـي مـن وضعنـا بعبـارة (المترجـم). أمـا بقيـة الهوامـش فهـي مـن هايدغـر أو نـاشر الكتـاب (المترجـم).

ولكنّ الأنطولوجيا الحديثة ليست، مع ذلك، مادّة (Disziplin) معزولة؛ بل إنها لتقوم في تعالق مخصوص مع ما يُفهم من الفينومينولوجيا في مدلولها الأقرب. **فإنّما في صلب الفينومينولوجيا أوّلاً نبَت مفهومٌ مُناسبٌ** (Forschungsmaßtiger) **للبحث**. أنطولوجيا الطّبيعة وأنطولوجيا الثّقافة والأنطولوجيات المادّية: إنّ هذه تمثّل المعارف (Disziplinen)، التي يُعرض ضمنها محصَّل غرض هذه الجهات بحسب طبيعته الموضوعيّة المقوليّة. فما تمّ على هذا النّحو إعتادُه إنما يخدم بمثابة الخيط الموجّه لمشكل **التقوّم**، [أعني] سياق **الوعي** بموضوعات من هذا الصّنف، أو ذاك من حيث بنيتُه ونشأتُه.

وعلى العكس من ذلك، إنّما من الفينومينولوجيا فقط [تُشتقّ] المسألة الأساسية (Problem-basis)، التي تُرفع إليها الأنطولوجيا الملائمةُ، وتُجرى على ترتيب منظّم. ففي نظرنا نحو الوعي بكذا [إذ يظهر] – يظهر أيضاً (ist auch … sichtbar) وعلى هذا النحو فقط، **الذي منه**، أعني خاصية الموضوع الذي لموجودٍ ما بما هو كذلك. ومن خاصيات الموضوع التي لمختلف مناطق الوجود المخصوصة إنّما تتأتّى الأنطولوجيات. من هنا هي تتأتّى، على وجه التحديد، ولا تتأتّى من الوجود بما هو كذلك؛ أي من الوجود الخليّ من الموضوعات. الفينومينولوجيا، في المعنى الضيّق، بما هي فينومينولوجيا التقوّم. الفينومينولوجيا في المعنى الواسع [بما هي] تتضمّن الأنطولوجيا.

ولكنّ السّؤال، داخل مثل هذه الأنطولوجيا، عن حقل الوجود الذي ينبغي أن يُغترَف منه المعنى الحاسم والموجّه لجميع استشكالات الوجود، لم يُطرح أصلاً. هو سؤال غير معروف لهذه الأنطولوجيا، وهي لذلك تظلّ مغلقةً هي نفسُها عن عين أصلها ومأتى معناها.

إنّ قصور الأنطولوجيا المأثورة وأنطولوجيا اليوم هو قصور مضاعفٌ:

[3]

1. فالغرضُ عندها منذ البدء هو الكون – **موضوعاً** (*Gegenstand*sein)، [أي] موضوعيّةُ الموضوعات المحدَّدة، والموضوع معطى لعنْيٍ (Meinen) نظريّ غير محدّد، أو هو الكونُ- موضوعاً المادّيُّ للعلوم المخصوصة للطّبيعة والثّقافة ذات الصّلة به، وإذا ما اقتضى الأمر، فإنّه، من خلال أقاليم الموضوعات (Gegenstandsgebiete)، هو العالم، ولكن ليس انطلاقاً من المَوْجِد (Dasein) وإمكانات الموجد، ولا أيضاً ممّا قد يُلصق به من الخاصيات اللانظرية الأخرى. [تنبيه: ازدواج معنى «الطبيعة» بما هي عالم وبما هي إقليم موضوعات؛ «فالطبيعة» بما هي عالم لا يمكنها أن تُصاغ صورياً إلا انطلاقاً من المَوْجد، من التاريخية، ولذلك هي ليست قاعدة زمانيّتها؛ وهو عينُ ما يجري على الجسد].

2. ما الذي ينجم عن ذلك إذاً: إنها تسدّ على نفسها المنفذ إلى ما هو داخل الإشكالية الفلسفية الموجودُ الحاسم: المَوْجد، الذي منه الفلسفة، ولأجْله، «تكون» [ist].

وإنّما يُستعمل عنوان الأنطولوجيا، في ما يلحقُ، في حدود مأخذ أجوفَ غيرِ منضبط، فيُدلُّ

بـه عـلى مـا أيِّمـا اتّفـق مـن سـأل عـن الموجـود بمـا هـو كذلـك، وبحـث فيـه. وهكـذا تتعلّـق عبـارة «الأنطولوجـي» بطـرح الأسـئلة، وبالتّفسـيرات، وبالمفاهيـم، وبالمقـولات التـي نشـأت، أو التـي لم تنشـأ، عـن النّظـر في الموجـودات مـن جهـة الوجـود.

(وإنما عـلى أنهـا «أنطولوجيـا» تؤخـذ الميتافيزيقـا القديمـة، شـعوذةٌ ووثوقيـةٌ، مـن دون أدنى إمـكان فيهـا، ولا حتـى مجـرّد التفـات نحـو موقـف البحـث المتسـائل).

(وليظهرنّ في «الوقت» المناسب أنّ مهام أساسيةً تثوي في الأنطولوجيا كذلك!).

وهكذا فلعلّ العنوان، الذي ينجم عن الغرض والمعالجة اللاحقين، يكون: **تأويلية الحدثية**.

[5] تأويلية الحدثية

تصدير[1]

طـرح الأسـئلة؛ ليسـت الأسـئلةُ ومضـاتٍ خاطـرة، لا ولا هـي «مشـكلاتُ» اليـوم المعتـادة، تلـك التـي يحصّلهـا «المـرء» مـما يُـروى ومـمّا يُقـرأ، ويخرجُهـا [للنّـاس] ملوّحـاً بالعمـق وبُعـد الغـور (Tiefsinn)؛ بـل تخـرج الأسـئلة مـن مناظـرة «الأشـياء» (Auseinandersetzung mit den «Sachen»). وإنّمـا تكـون الأشـياء **ثمـة** فقـط حيـث تكـون الأعـين.

لذلـك يتعـيّن عـلى بعـض الأسـئلة أن «تُطـرح» هنـا، ولاسـيما أنّ السـأْل (Fragen) قـد غـادر اليـوم مـا يجـري مـن الموضـة، إلى المشـغلة الكـبرى للـ«مشـكلات»؛ بـل إنّ المـرء ليوشـك في صمـت أن يُلغـي السـأْل إلغـاءً، معتقـداً أنّـه إنمـا يقـوّي بذلك زهـد مـن يعيشـون ببسـاطةِ إيمـانِ الفحّامـين . إنّـه يعلـن المقـدَّس قانونـاً جوهريـاً، ويحملـه عـلى الجـدّ في ذلـك عـصرٌ تُحوِجُـه (إليـه) هشاشـةٌ فيـه وهُـزال. هـو لم يعـد يأبـه لـشيء أكـثر مـن [حرصـه عـلى] اسـتدامة «المشـغَلة» (Betriebe) اسـتدامة لا كابـح لهـا. هـا قـد بـات أهـلاً لتنظيـم معمّـم للكذب والريـاء (Verlogenheit). بـل إنّ الفلسـفة نفسَـها لَتُفسِّر فسـادها «قيامـةً للميتافيزيقـا».

ولقـد صاحبنـي في بحثـي لوثـر (Luther) الشّـاب وكان مثـالي أرسـطو الـذي مقتـه لوثـر. وأعطـاني الدّفـع كيركيغـورد (Kierkegaard)، وفتـح عينـيّ هـوسّرل (Husserl). ذلـك لمـن كان لا «يفهـم» شـيئاً إلا متـى قـدّره في حـدود التّأثـيرات التّاريخيـة، فهـماً مغلوطـاً مـن فضـول جهيـد؛ أي تلفّتـاً عـمّا هـو وحـده حاسـمٌ [في هـذا الـدّرس]. عـلى المـرء أن ييـسّر عـلى هـؤلاء «وجهـة فهمهـم» تيسـيراً، [6] حتـى يزولـوا مـن تلقـاء أنفسـهم. فـلا شيء متوقَّـع منهـم. مـا يشـغلُهم إلا الـزيف - البسـودوس[2].

1- العنوان من عند هايدغر. والتصدير لم يُعط في الدرس.

2- «ψευδος» مثبتة بالحروف اللاتينية Pseudos في الدرس، على غير عادة هايدغر (المترجم).

[7] القسم الأول

دروب تأويل المَوْجد في مرّيته[1] (Jeweiligkeit)

الحدثيـة (Faktizität) تسـمية (Bezeichnung) خاصّيـة الوجـود (Seinscharakter) التـي للموجِـد «المخصـوص» (eigenen) الـذي «لنا». وتعنـي العبـارةُ عـلى نحـو أدقّ: أنّ هـذا المَوْجـدَ **في كلّ مـرّة** [ظاهـرة المرّيّـة؛ عـلى جهـة أنّـه يبقـى مثـلاً (Verweilen)، ولا يذهـب، أنّـه يكـون **هاهنـا** – بالقـرب (*Da*-bei)، أنّـه هاهنـا- يُوجـد (Da-sein)] بقـدر مـا هـو يكـون في خاصّيـة وجـوده **طبـق الوجـود** (*seinsmäßig*) موجـوداً «**هنـا**». أنّـه يتَموجـد (dasein) **طبـق الوجـود** يعنـي أنّـه، بديّـاً، لا يكـون ولا يكـون أبـداً عـلى جهـة موضـوع (Gegenstand) للحـدس وللتّعيـين الحـدسي، نعلمـه مجـرّد علـم، ونحـوز عنـه مجـرد معرفـة؛ وإنّمـا المَوْجـدُ هـو، نفسُـه، **هُنـا**، في الكيـف [Wie] الـذي لوجـوده الأخـصّ. إنّ كيـف الوجـود يفتَـح ويسـوّر «الـهُنا» الممكـن في كل مـرّة. الوجـود – [عـلى جهـة] المتعـدّي: أن يكـون[2] (sein) الحيـاةَ الحدثيـةَ. أمّـا الوجـودُ ذاتُـه فليـس يكـون أبـداً موضوعـاً ممكنـاً لــمَلْك (eines Habens)، مـادام مـا يتعلّـق بـه الأمـر فيـه إنمـا هـو **الوجـود** نفسـه.

لا يعنـي **المَوْجـدُ**، مـن جهـة مـا هـو في كلّ مـرّة الخـاصُّ الـذي لنـا، تنسـيباً مفـرِداً (isolierend) للأفـراد منظـوراً إليهـم مـن الخـارج، وإذاً [تنسـيباً مفـرِداً] للفـرد (أنـا نفـسي فقـط =*solus ipse*)، وإنمـا «الخصـوص» لنـا (Eigenheit) كيـفُ وجـودٍ وإشـارةٌ إلى درب يقظانيـة (Wachsein) ممكنـة. إلا أنّـه ليـس حـدّاً (Abgrenzung) بـين جهـات، عـلى معنـى التّقابـل الفاصـل بينهـا.

فيعنـي «**الحـدثيّ**»، إذاً، أنّ شـيئاً مـا، بفعـل مـا يكـون مـن خاصيّـة الوجـود تلـك، هـو مـن عـين ذاتـه متمفصـلٌ، وأنـه في هـذه الحـال «يكـون». فـإذا مـا حمـل المـرء «الحيـاة» عـلى أنّهـا ضرب مـن «الوجـود»، عنـت «الحيـاة الحدثيـة» سـاعتها: **موجدنـا** المخصـوص بمـا هـو «هنـا» في أيّ عباريـة[3] [Ausdücklich-keit] لـه مطابقـة لخاصيـة وجـوده.

1- المرّيـة إحـداث نقترحـه للإيفـاء بــ: *Jeweiligkeit* التـي تعنـي الوهلـة (*while*) التـي في كلّ مـرة، نقترحهـا قاصديـن إلى «وهليـة» المـرة، أو «تَوْهالِـها»، لا مـن حيـث قـصر الوهلـة [التـي تعنـي في اللسـان: الأول مـما نـرى أو مـما نجـد، دون مـا يليـه منـه]، وإنمـا مـن حيـث اسـتغراقها وامتدادهـا الزمنـي المتجـدد كل مـرة لـدى كل واحـد منـا (المترجـم).

2 - ترجمنـا صيغـة التعـدي التـي للوجـود بالــ «كـون» تقديـراً لاسـتلزامه هـذا الـذي يكونـه، وهـو مـا بـدا لنـا غـير متـاح مـن خـلال فعـل الوجـود، ولاسـيما في بنائـه الـصرفي للمجهـول (المترجـم).

3- «عباريـة»: هاهنـا وجـه أول مـن وجـوه تبريـر اسـتعمال مصطلـح «الحدثيـة» للإيفـاء بالمفهـوم الألمـاني Faktizität: فـلا بـد مـن الانتبـاه إلى أن هايدغـر يعـرّف هنـا الحيـاة الحدثيـة، والوجـه الـذي تقـال بـه هـذه الحيـاة في حدثيتهـا. وهـو يحـدد هـذا الوجـه عـلى أنـه «موجدنـا المخصـوص بمـا هـو «هنـا»، في أيّ عباريـة لـه مطابقـة لخاصيـة وجـوده». فالحيـاة الحدثيـة حدثيـة عـلى جهـة تعبيرهـا المطابـق لخاصيـة وجـود الموجـد؛ هـي حدثيـة مـن جهـة كونهـا معـبّرةً. وهـو مـا جعلنـا نجـد في جـذر «حـدث» المحيـل عـلى الحديـث، لا فقـط عـلى الحـدوث ومـا يحـدث، مـا شـجعنا عـلى

[9] الفصل الأول

الهرمينوطيقا
الهرمينوطيقا في المفهوم التّقليدي

على عبارة **الهرمينوطيقا** أن تشير هنا إلى الكيفية الموحّدة للمراهنة على الحدثية (وتوظيفها) [Einsa-tz] ومقاربتها (والتوجّه إليها) [Zugehen]، ومساءلتها [Befragen] وتفسيرها [Explizieren].

تحتاج الكائنات الحيّة إلى الألسنة سواء للتذوّق أم للمحاورة. ومن ثَمّ إنّ التذوّق كيفيّة ضروريّة في المعاشرة (فنجده لدى أكثرها)، ولكنّ التوجّه إلى الآخرين ومخاطبتهم في أمر ما (التحاور حول شيء ما) إنّما هو من أجل تأمين الوجود الأخصّ للكائنات الحيّة في عالمها وبوساطته.

عبارة ἑρμενευτική (ἐπιστήμη, τέχνη) بُنِيَت اشتقاقاً من (ἑρμηνεύειν, ἑρμηνεία, ἑρμηνεύς). وأصل الكلمة الاشتقاقيُّ غامض[1].

وقد جُعل اسم الإلاه (Ἑρμης)، رسول الآلهة، في علاقة مع تلك الكلمة.

ويمكننا بالرجوع إلى بعض الشواهد أن نحيط بحدود الدّلالة الأصلية للكلمة، وأن نفهم في الوقت نفسه كيفية تبدل معناها.

أفلاطون: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ ἑρμενῆς εἰσιν τῶν θεῶν[2] [ليس الشّعراء إلا النّاطقين [Sprecher] عن الآلهة]، ومن ثمّ فإنه يحقّ [أن يقال] على المنشدين الذين ينشدون بدورهم [شعر] الشعراء: οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνῆς γίγνεσθε[3]: ألا تصبحون بذلك ناطقين عن النّاطقين؟ فالـ Ἑρμηνεύς [هرمينوس] هو ذاك الذي يخبر شخصاً ما، ويُبدي له ما يقصِده شخص آخر، أو هو، أيضاً، ذاك الذي يتوسط (لنقل) هذا الخبر وهذا الإعلان، فيفهمه ويقتفي أثره ويحيّنه وينشئه في نفسه من جديد [nachvollzieht][4]؛ انظر **السفسطائي** [248أ-246هـ]: ἀφερμήνευε، أخبر عن: نقل ما يقصد الغير.

«نحت» الحدثية وتفضيلها على ما يعرض من الترجمات السطحية ولاسيما «الواقعانية» و«الواقعة» و«العيان» واشتقاقاتها. وفوق ذلك إن Faktizität لا تشير في الألمانية إلى أي واقعية أو واقعانية وإنما تشير إلى العُروض (ما يعرُض = Zufall)، وإلى القدر (الذي يقدِّر= Fugung). راجع في هذا الخصوص: Georg Imdahl, Das Leben verstehen, Könighausen & Neumann, Würzburg, 1977، ص195 وما يليها.

1- انظر: E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique*, Heidelberg-Paris, 1916, p.282 [هايدغر]

2- إيون، 534 هـ Oxford (Burnet) 1904.

3- إيون، 535أ.

4- استعملنا هذه العبارات الثلاث تحويطاً حول مدلول هذا الفعل nachvollzieht الذي يشير في نفس الوقت إلى معاني الفهم، وتحيين الفهم، وإعادة الإنتاج وتحقيق الأثر واستلهام المعنى والتفكر. ولا شك أن معجم شلايرماخر وديلتاي حاضران في هذا الاستعمال الهايدغري المخصوص(المترجم).

ثياتيتوس، 209أ5: Λόγος = ἡ τῆς σῆς διαφορόντητος ἑρμηνεία . الإخبار عن الشّيء هو التعبير عن الاختلافات عن/ بالنسبة إلى الـ κοινόν [كوينون = المشترك]. (انظر **ثياتيتوس**، 163ج: ما يُصبح مرئياً من الكلمات وما يتوسط لنقله عنها المفسّر)؛ [10] لا تصوّراً نظريّاً، وإنما «إرادةً»، ورجاء ونحوَهما، الوجود، الكيان؛ ويعني ذلك أنّ الهرمينوطيقا هي الإخبار عن وجود موجود ما في وجوده لدى – [نفسي].

أرسطو:

τῇ γλώττῃ (καταχρῆται ἡ φύσις) ἐπι τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διαλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ ἑρμηνεία ἕνεκα τοῦ ευ [1] [تحتاج الكائنات الحيّة إلى الألسنة سواء للتذوّق أم للمحاورة. ومن ثَمّ إنّ التذوّق كيفيّة [Weise] ضروريّة في المعاشرة (فنجده لدى أكثرها)، ولكنّ التوجّه إلى الآخرين ومخاطبتهم في أمر ما (التحاور حول شيء ما) إنّما هو من أجل تأمين الوجود الأخصّ للكائنات الحيّة في عالمها وبوساطته)]. ἑρμηνεία [هرمينيا] **تقوم** هنا ببساطة **مقام** διάλεκτος [ديالِكتُوس]؛ أي المحادثة والمحاورة ولكنّ هذه ليست إلا الكيفية الحدثية لإنجاز الـ Λόγος، وهذا الأخير، أعني الكلام عن شيء ما، إنما يعتني بالـ καὶ τὸ συμφέρον (.) δηλοῦν τὸ βλαβέρον[2] (الكلام **يجعل** [الموجود] جليّاً [offensichtilch]، **ومُشْرَعًا** [*zugänglich*] أمام الحوز الحدسي للموجودات في مؤاتاتها وعدم مؤاتاتها.

انظر كذلك ἑρμηνεύειν؛ فيلوستراتوس [Philostratus][3]. **شروح سمبليسيوس على كتاب الطبيعة لأرسطو** [*Simplicii Aristotelis Physicorum Commentaria*][4]. يقول بيريكلاس في توسيديدس:

καὶτοι ἐμοὶ τοιούτω ἀνδρι ὀργίζεσθε ὃς οὐδενὸς οἴομαι ἥσσων ειναι γνῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι ταῦτα φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων κρείσσων.[5]

أرسطو:

λέγω δέ, ..., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν[6]

1- أرسطو، النفس، II،8، 420 ب 18 وما يليها.

2- أرسطو، السياسة، الألف 2، 1253أ 14 وما يليها.

3- De vitiis sophistarum, ed. C.L. Kayser, Leipzig 1871, Vol.II, S. 11, Z, 29. In: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1912, Bd. II, S. 235, Z. 19.

4- Ed. H. Diels. Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin 1882, S. 329, Z. 20.

5- Debello Peloponnesiaco, ed. G. Boehme. Leipzig 1878, Bd. II, 60 (5), S. 127.

6- كتاب الشعر، 6، 1450 ب 13 وما يليها: [أعني ... أنّ الكلام تعبير [الأشياء] بالأسماء].

ثمة كتاب أثر لنا من بين نصوص أرسطو يحمل عنوان περὶ ἑρμηνείας [**باري هرمينياس** = **في العبارة**]، ويعالج الـ λόγος [لوغوس] من حيث كفايته الأساسية في كشف الموجودات والتوليف بيننا وبينها. والعنوان مناسب مناسبة تامة لهذا الذي أشير إليه. [11] ولكن النص لم يقدم من قبل أرسطو، ولا من قبل أتباعه المباشرين من المشائين تحت هذا العنوان؛ بل أُثر عما خلّفته مدرسة أرسطو «كمشروع غير مكتمل» و«دون عنوان». إلا أنّ العنوان كان رائجاً بعدُ على أيام أندرونيكوس الروديسي. وقد رجّح هـ. ماير، وهو الذي يعود له الفضل في تحقيق النّص الأصلي على أسس متينة، أنّ أوّل ظهور للعنوان قد كان في الجيل الأول بعد ثيوفراسطس وأودامس[1].

أمّا في السّياق الحالي، فإنّ الكلمة (التي جاءت) عنواناً لهذا البحث الأرسطي ليست مهمّةً لنا إلا من حيث تاريخ دلالتها. إنّ مزية القول أنّه يجعل شيئا ما متاحا لنا بما هو مكشوف ههنا، بما هو كائن لدينا [vorhanden seiend]. للـ λόγος بما هو كذلك الأهلية الفائقة على الـ ἀληθεύειν [الإحجاب][2] (أي على أن يأخذ ما كان محتجباً []، مغشّى []، فيجعله جلياً، مُسفراً، ويجعله متاحاً). ولما كان النّص (الأرسطيّ) إنما يعالج ذلك، استحق تسميته: περὶ ἑρμεηνείας.

وفي العهد البيزنطي حازت الكلمة من العمومية ما باتت توافق به معنى «الدلالة» [be-deuten] عندنا. فالكلمة أو الكلمة المركّبة، تعني شيئاً ما، و«لها مدلول» [ومن ثمّ (هذا الضّرب من) أفلاطونيّة الدّلالة].

أمّا فيلون فقد أشار إلى موسى بكونه ἑρμηνευς θειου[3] (المنْبئ عن إرادة الرّب).

أريستياس:

τά τῶν Ἰουδαίων γράμματα «ἑρμηνείας προσδεῖται»[4]

[يحتاج نصّ اليهود إلى ترجمة (Übersetzung)، وتأويل (Auslegung)]. والترجمة: جعل ما كان معروضاً بلغة **أجنبية** مُدرَكاً ومتاحاً في لغتنا المخصوصة ولها. ثمّ أصبحت الـ ερμηνεια تعني في الكنيسة المسيحية ما يعنيه التفسير [Commentar (ennarratio)].

1- «Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik», in Archiv fur Geschichte der Philosophie, 13 NF,6 (1900), S.23-72.

2- «الإحجاب»: صيغة قياسية نقترحها ترجمة لفعل الأليثوين [ἀληθεύειν =أحجب / يُحجب/ إحجاباً] اعتباراً لبنيته السالبة بفعل حرف الألفا «α» [αληθεύειν] حسب القراءة الهايدغرية المنتشرة في كل ما كتب تقريباً. وأما القياس في العربية فعلى أفعال من مثل عذر / أعذر، شكا/أشكى، عتب/أعتب، إلخ. (المترجم).

3- De vita Mosis III, 23(II,188). Opera IV, ed. L. Cohn. Berlin 1902, S. 244.

4- Ad Philocratem epistula, ed. P. Wendland. Leipzig 1890, S. 4, Z. 3.

تُظهر الهرمينوطيقا، بالنّظر إلى «موضوعها»، وبما هي تلك الكيفية المُزمَع بها النّفاذ إلى موضوعها، أنّ لهذا الموضوع وجوده بما هو أهل للتّأويل ومفتقر إليه، وأنّه مما يؤاتي هذا الوجود أن يكون [ذلك الموضوعُ] ضمن حال ما من المؤوَّلية [Ausgelegtheit].

Ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀχτάτευχον: التّفسير، التأويل: تقصّي القصد الحقيقي لنصّ ما، [12] ومن ثمّ التّقريب لذلك المقصود، وتيسير النّفاذ إليه. Ἑρμηνεία = ἐξήγησις [هرمينيا = اكسيغيسيس].

لقد وضع أوغستينوس أول «هرمينوطيقا» متينة [grossen stils]:

«Homo timens deum voluntatemejus in scripturissanctis diligenter inquirit. Et ne amet certamina, pietate mansuetus ; praemunitus etiam scientia linguarum, ne in verbis locutioni busque ignotis haereat ; praemunitus etiam cognitione quarumdam rerum necessarium, ni vin naturamve earum quae propter similitudinem adhibentur, ignoret ; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers mendationis diligentia procuravit: veniat ita in ad ambigua Scipturarum discutienda atque solvenda»[1]

«ما الذي على المرء أن يتزود به ليقارب تأويل المواضع غير الجليّة في الكتاب: [عليه أن يتزود] بخشية الرب، فلا يعنيه إلا تحرّي مراد الرّب في النص، وأن يكون قد عُلِّم التّقوى وهُذِّب فيها، حتى لا يستطيب الانزلاق إلى مماحكات الألفاظ، ويتسلح بمعرفة للغات اتقاء أن يبقى واجماً أمام شوارد الكلام وغريب الأساليب، وأن يكون قد أُعطي معرفة بعض الموضوعات والأحداث الطبيعية التي تُقدَّم لغرض التمثيل، حتى لا يسيء تقدير قوّتها البرهانية التي يعضدها ما يتضمّنه النص من الحقيقة».

أمّا في القرن السابع عشر فيعترضنا عنوان «*Hermeneutica sacra*» [التّأويلية المقدّسة] للدّلالة على ما سيشار إليه في مواضع أخرى تحت أسماء «مفتاح الكتاب المقدّس» [*Clavis scripturae sacrae*][2] و«المدخل إلى الكتب المقدسة» [*Isagoge ad sacras literas*][3] و«الرسالة في التأويل» [*Tractatus de interpretatione*][4] و«الفيلولوجيا المقدسة» [*Philologia sacra*][5].

1- De Doctrina christiana, Patrologia latina, ed. Migne (i.w.zit.: Migne) XXXIV, Paris 1845, Liber III cap. 1, 1, S. 65.

2- M. Flacius Ilyricus, Clavis scripturare sanctae seude sermone sacrarum literarum. Basel 1567.

3- S. Pagnino, Isagogae ad sacras literas liber unicus. Köln 1540 u. 1542.

4- W. Frantze, Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima. Wittenberg 1619.

5- S. Glass, Philologia sacra, qua totius V. et N.T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur. Jena 1623.

[13] وراهناً، لم تعد الهرمينوطيقا مجرّد التّأويل نفسه، وإنما نظريّة شروط التّأويل وموضوعه وأدواته ومؤدّاه وتطبيقه العملي. انظر: يوهانس يعقوب رمباخ:

I . «De fundamentis hermeneuticae sacrae» [في مبادئ التأويلية المقدسة][1] . في الاستعداد الملائم لتأويل النصوص، وفي معنى النّصوص.

II. «De mediis hermeneuticae sacrae domesticus» [**في الأدوات الدّاخلية للتّأويلية المقدّسة**][2]. التناسب الإيماني كمبدأ للتأويل؛ الظروف المحيطة، الانفعالات، الترتيب، السياق، توازي النصوص.

III. «De mediis hermeneuticae sacrae externis et literariis» [في الوسائل الخارجية والأدبية للتأويلية المقدسة][3] في الوسائل النحوية والنقدية والبلاغية والمنطقية والعلمية. الترجمة والشرح.

IV. «De sensus inventi ligitima tractatione» [في المعالجة المشروعة للمعنى المخترع][4] في أداء (المعنى)، وسوْق الحجج (عليه)، التطبيق الاستنباطي والعملي [بوريسماتا، πορίζειν = الاستنباط عبر استخلاص النتائج].

ثم إنّ شلايرماخر قد ضيّق، بعد ذلك، ما كان لاح من الهرمينوطيقا فكرة جامعة [-um fassend] وحيّة [انظر أوغستينوس!] إلى «فنّ (تكنولوجيا) فهم القول»[5] الذي لغيرٍ ما، واستدرجها كصناعة ارتبطت بالنّحو وبالبلاغة إلى سياق الجدليّة. وهذه المنهجية صورية، وهي كهرمينوطيقا عامّة [أي كنظرية فهم وتكنولوجيا فهم للكلام الأجنبيّ عموماً] إنما تحتوي التأويليتين الخاصتين الثيولوجيةَ والفيلولوجيةَ.

وقد أدرج أ. بوخ فكرة هذه الهرمينوطيقا ضمن مصنّفه: *Encyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften* [موسوعة العلوم الفلسفية ومنهجيتها][6].

[14] وتبنى ديلتاي مفهوم شلايرماخر للهرمينوطيقا كصياغة لقواعد الفهم [«تكنولوجيا تأويل

1- Institutions hermeneuticae sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae. Jena 1723, Conspectus totius libri: liber primus.

2- Ebd., Liber secubdus.

3- Ebd., Liber tertius.

4- Ebd., Liber quatrus.

5- Hermeneutik und Kritik m. bes. Beziehung auf das Neue Testament, hrsg. V. F. Lücke. Sammtliche Werke I. Abt. 7. Bd. Berlin 1838, S. 7.

6- Leipzig 1877.

آثـار مكتوبـة»][1]، ولكنّـه أرسى قواعدهـا مـن خـلال تحليـل للفهـم كفهـم، ثـمّ أتبـع نظـره في تطـور الهرمينوطيقـا أيضـاً في سـياق بحثـة في تطـوّر علـوم الـروح.

إلا أنّ تضيُّقـاً فاتِـكا في موقفـه يظهـر مـن هنـا تحديـداً؛ ذلـك أنّ العصـور الفارقـة [الآبائيـة (Pa-tristik) ولوثـر (Luther)] في تطـوّر الهرمينوطيقـا الحقّـة تظـلّ هنـا خافيـة عنـه، طالمـا أنّـه ظـلّ دائمـاً لا يتابـع الهرمينوطيقـا بمـا هـي غـرضٌ إلا إلى الحـدّ الـذي يظهـر فيـه مـا كان يَعـدّه هـو جوهريـاً مـن توجّـه نحـو منهجيـة هرمينوطيقيـة لعلـوم الـرّوح.

ولكـنّ «التذريـح» المنهـج الـذي بـات يسـاق لـه اليـوم ديلتـاي [سـبرانغر (Spranger)] لم يصـل أبـداً إلى مضاهـاة موقفـه، مـع مـا تقـدّم مـن ضيقـه في حـدّ ذاتـه، وقلّـة وضوحـه واضطرابـه في مـا يتّصـل بالوجهـات الأساسـيّة.

§ 3. الهرمينوطيقا بما هي تأويل ذاتي للحدثية.

لا تُسـتعمل عبـارة الهرمينوطيقـا، في عنـوان البحـث [Untersuchung] الـذي يـأتي، في المعنـى الحديـث، وهـي لا تُسـتعمل عمومـاً في المعنـى الموسـع جـدّاً **لـ**نظريّـة التّأويـل؛ بـل تعنـي اللّفظـة عـلى الأرجـح، في علاقـة بدلالتهـا الأصلانيـة: وحـدةَ تحقيـق معيَّنـة للـ ἑρμηνεία [التأديـة]؛ أي (تحقيـق) **تأويـل الحدثيـة** لقـاء ورؤيـة وإدراكاً وحمـلاً إلى المفهـوم.

لذلـك تـمّ اختيـار الكلمـة في دلالتهـا الأصلانيـة؛ لأنّهـا، مـع كونهـا أساسـاً غـير موفيـة بالمطلـوب، تُـبرز عـلى نحـو علنـيّ بعـض العنـاصر [15] التـي تظـلّ فاعلـة خـلال استكشـاف [Durchforschung] الحدثيـة. فتُظهـر الهرمينوطيقـا، بالنّظـر إلى «موضوعها»، وبمـا هـي تلـك الكيفيـة الـمُزمَع بهـا النّفـاذ إلى موضوعهـا، أنّ لهـذا الموضـوع وجـوده بمـا هـو أهـل للتّأويـل ومفتقـر إليـه، وأنّـه مـما يـؤاتي هـذا الوجـود أن يكـون [ذلـك الموضـوعُ] ضمـن حـال مـا مـن المؤوَّليـة [Ausgelegtheit]. فعـلى الهرمينوطيقـا تقـع مهمّـة جعـل الموجـد الـذي هـو، في كلّ مـرّة، موجدُنـا الحقـاني مُتاحـاً في خاصّيـة وجـوده، ومتاحـاً لهـذا الموجـد عينـه، متواصـلاً معـه، متصيّـداً مـا يهجـم عليـه مـن الغربـة عـن نفسـه. وإنمـا تتشـكل [bildet sich] للموجـد في الهرمينوطيقـا إمكانيّـة أن يصـير وأن يكـون **ذا فهـم** لنفسـه.

إنّ هـذا الفهـم، الـذي ينبجـس في التّأويـل، غـير قابـل للمقارنـة [unvergleichlich] مـع مـا يُعـرف عـادةً بالفهـم مـن جهـة مـا هـو سـلوك عـارف تجـاه حيـاة [كائـن] آخـر. وهـو ليـس عامّـةً موقفـاً تجـاه كـذا... [قصديـة = Intentionalität]، وإنّمـا **كيفـاً للموجـد** عينـه؛ ولعلّـه يمكـن اصطلاحـاً المبـادرةُ مسـبّقاً إلى حـدّه [الفهـم] عـلى أنّـه **تيقّـظ** المؤجـد إلى نفسـه.

1- Die Enstehung der Hermeneutik. In: Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtsatge gewidmet v. B. Erdman u. a. Tubingen/ Freiburg/Leipzig 1900, S. 190, 5. Aufl. in Ges. Schr. V. Stuttgart/ Göttingen 1968, S. 320.

ليست الهرمينوطيقا ضرباً من العولجات نخترعها اختراعاً لتحليل نسلّطه فضولاً على المؤجد. فسيكون علينا أن نبرز بالرجوع إلى الحدثيّة نفسها **مدى** و**متى** ما تتطلب تلك الحدثيةُ شيئاً من قبيل التّأويل [Auslegung] المشار إليه. فليست العلاقة بين الهرمينوطيقا والحدثية هنا هي العلاقة بين القبض على موضوع والموضوع الذي قُبض عليه، حيث لا يكون على الأول [في طرفي تلك العلاقة] إلا مجرد مقايسة نفسه. وإنما التأويل عينه كيف ممكن وفائق لخاصية وجود الحدثية. التأويل موجودُ وجود الحياة الحدثية عينها. لو كان للمرء أن يعيّن – على نحو غير مستحق - الحدثية «موضوعاً» للهرمينوطيقا [مثلما تكون النباتات موضوعاً لعلم النبات]، إذاً للزمه أن يرى هذه [الهرمينوطيقا] في عين موضوعها المخصوص (مثلما يتعين علينا، توازياً مع المثال، (أن نقول) إنّ النّباتات، إنما هي ما هي وكيف هي، بفضل علم النبات ومنه].

بذلك، إنّ ما أشرنا إليه للتوّ من معيّة الوجود [Seinszusammenhang] التي للهرمينوطيقا مع «موضوعها» تجعل استعمالها وإنجازَها وتمثُّلَها تكون من حيث الوجود والحدَث [seinsmas-sig und faktisch]سابقة زماناً لكلّ عمل العلوم. فاحتمال [16] إخفاقها أمر مبدئي [فيها] وينتمي إلى وجودها الأخصّ. وطابع البداهة الذي في تفسيرها إنما هو جوهرياً مهزوز. وإن أنت أردت أن ترفع أمامها [vorantragen] مثالاً أقصى للبداهة كمثال «الحدس الماهوي» [Wesenseinsicht] لم يكن ذلك إلا سوء تقدير [verkennen] لما يمكنها ولما يجب عليها.

إنّ غرض البحث الهرمينوطيقيّ هو المؤجد الذي هو في كلّ مرّة موجدنا المخصوص، وذلك -لا محالة- من جهة ما نسائله تأويلياً في خاصّية وجوده تشوُّفاً إلى أن نربّي فيه تيقّظاً جذرياً لنفسه. ويتميّزُ وجودُ الحياة الحدثية في كونه إنّما **يكون** في كيف وجود **ممكنيته**[1] التي له هو نفسه. أمّا الإمكان **الأخصّ**، الذي له هو نفسُه، وهو الإمكان الذي الموجدُ (الحدثية) هو إياه، من دون أن يكون في الحقيقة «هنا»، فلعلّه يمكننا أن نعتبره **كياناً** [*Existenz*]. وإنما بالنّظر إلى هذا الوجود الحقّاني [eigentlich] نفسه، تقع الحدثية من خلال استشكالها التّأويلي، ضمن عُدَّتنا – التي - لنا – من – قبلُ [Vorhabe][2]، وإنما عنها، وتبعاً لها، هي تؤوّل. سيشار إلى ما سينشأ [erwachsenden] في خلال ذلك من الفواسر [Explicate] المفهومية بأنّها **كيانيات** [*Existenzialien*].

1- حرفياً: «كونه ممكناً» [Möglichsein]

2- راجع هوامش الترجمة الإيطالية لـ الوجود والزمان: Martin Heidegger, Essere e Tempo, Nuovo edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 20083, Glossario ص310، مادة: Vorhabe وكذلك Vorstruktur

وقد آثرنا هذه الترجمة بناء على ما كان لاحظه ث. كيزيل، (*The genesis of Being and Time*, University of California Press, 1993, p. 508.)، من أنّ العبارة [Vorhabe] تنتدب غرضاً للتفكير في سنة (1922) في أفق تمهية الأوسيا بكونها ملكاً [«له» ضمن معجم الدال لأرسطو، الميتافيزيقا، الدال، 1023أ5 وما يليها]، وهي تعني حرفياً «المتاح لنا من قبل».

ليس «**المفهوم**» [*Begriff*] رسماً [Schema] بل هو إمكان للوجود، وإمكان للحظة [Augen-blick]، أو هو ما تتقوّم به اللحظة؛ معنى راشحٌ[1]؛ يشير إلى **العدة - التي - لنا – من - قبل** [Vorhabe]؛ أي إنّه ينتقل [بنا] إلى تجربة أساسيّة؛ ويشير إلى **سابق إلى الإدراك** [Vorgriff]؛ أي إنّه يستدعي كيفيّة من المعالجة [Ansprechen] والمساءلة [Befragen]؛ ما يعني أنّه ينقلنا إلى الموجد في منزعه التّأويلي وفي انشغاله [Bekümmerung]. ليست المفاهيم الأساسيةُ لواحق على الموجد، متخلفة عليه []، وإنّما هي سوابق إليه تحمله من قبل[2]: هي تحصيل للموْجد وإحاطة، على الجهة التي لها.

إنّ قبليّ التّأويل [Die Vorhabe der Interpretation] - أنّه لا يمكن أن يمثُل غرضياً على جهة الموضوع [المعدّ] لمجرد حكاية [Erzählung] تستوفيه، هو العلامة تحديداً على خاصّية وجوده [Seinscharakter]. وهذا القبليّ، بما هو بلا ريب مقوِّم تقويماً حاسماً لعين هذا التّأويل الذي هو الوجودُ **هنَا - معَ** [das *da* sein *mit* ist]، يشترك في **خاصّية الوجود** تلك التي للوجود هنا: **الممكنية** [*Möglichsein*]. وهذه الممكنيةُ ممكنية محدودةٌ، وحدثياً متبدلةٌ تبدّلاً يأتيها من الوضعية التي يجري **عليها** السّأل الهرمينوطيقي. العدة - التي - لَنا - من - قبلُ ليست إذاً أمراً متروكاً للهوى والتحكّم.

«وإنما تُفسَّر[3] الحياةُ أوّلَ ما تفسَّر عندما تكون قد عُبِرت بعدُ، مثلما أنّ أوّل ما ابتدأ المسيحُ تفسير النّصوص [17] وإظهار كيفيّة تعليمها عنه إنّما كان بعد قيامته» [كيركيغورد، **اليوميات** [*Tagebuch*، 15 نيسان/ أبريل 1838][4].

السّؤالية الأساسيةُ [Grundfraglichkeit] في الهرمينوطيقا وفي مَشوفِها [Absehen]: الموضوع: لا يكون **الموجد** إلا **في نفسه**. هو يوجد، ولكن على جهة **تطرّقِه** [*Unterwegs*] هو نفسه إلى

1- يستعمل هايدغر هنا صيغة (geshöpfte) المشتقّة من فعل (shöpfen)، وهو يدلّ في معناه القديم على الماء أو السائل الذي يرشح ونستصفيه بواسطة إناء. ولذلك فضلنا ترجمته بمشتق من «رشح» الذي يدلّ على ما يطفو على السطح، وكأنّما نستخلصه منه استخلاصاً.

2- لا أستبعد من معنى «تحمله» هاهنا ما تفيده القصة الشهيرة التي أعطت مثل «وافق شن طبقة». فالحمل في تلك القصة يعني الحديث: وهذا معنى «vortragen» التي تعني فعل المحاضرة والحديث إلى. فكأنما المفاهيم الأساسية هي التي تحدّث بالموجد. ولعل هذا الرافد من المعنى هو من بين مبررات قرارنا ترجمة الـ «*Fak-tizität*» بالحدثية إحالة لا على ما يحدث فحسب، وإنما خاصة على الطابع المحدث لهذا الذي يحدث. أمّا مفهوم العيانية، الذي اقترح كثيراً، فضلاً عن الواقعانية، فهو لا يجعل منها إلا موضوعاً للفرجة.

3- تعني العبارة ضمن الألمانية القديمة المتوسطة [mittelhochdeutch = moyen haut allemand نحو: 1050 – 1350] إجلاء الشيء بما يجعله يظهر واضحاً، بيناً، مفهوماً. ولذلك آثرنا ترجمتها سياقياً هنا بالتفسير.

4- Die Tagebucher 1834-1855. Auswahl und Übertragung v. Th. Haeker. Leipzig o. J., S. 92 (München[4] 1953, S. 99).

نفسِه! إنّ هذا الضّرب من الوجود الذي [ينتمي] إلى الهرمينوطيقا لا يمكن النّأيُ به، فمعالجتُه اصطناعاً أو بالوكالة. وإنما ينبغي اعتبارُه الاعتبارَ الفصل. فما يَستعلن فيه [drückt sich] هو فقط كيف ينبغي أن يفهم البدار المستبق [*Vorsprung*] وكيف يمكنه. ليس البدار المستبق تنصيباً لغاية [يُنتهى إليها]، بل هو على الحقيقة إقامة اعتبارٍ للتطرّق-إلى، وإتاحة لحرّيته، وحلّ لأوصاده، وتمسُّكٌ **بالممكنية**.

إنّ محيط دائرة قابلية الفهم الحدثي ليس [معطى] مسبّقاً ولا هو يقبل الحساب أبداً. كما أنّ أسلوب استحصاله لا يمكنُ أن يُقاس على معيار إدراك القضايا الرّياضية ونقلها. وكذلك لا وجاهة لهذا أصلاً، مادامت الهرمينوطيقا إنما تبدأ في وضعية، ومن ثَمّ يكون الفهم ممكناً.

وإنما ثمة [في هذا البدار] **سؤالية** [*Fraglich-keit*] أساسيةٌ على قدر ما في استعدادنا القبلي [Vorhabemässig]. فهذه السؤالية ينعكس وهجها على جميع خاصّيات الوجود؛ **السّؤالية الأنتية: العناية**[*Sorgen*]، الاضطراب[Unruhe]، الحيرة[Angst]، **الزّمانية**[Zeiltlichkeit]. في السّؤالية، وفيها وحدها، يدرَك **ال**موقع الذي فيه ومن أجله يمكن أن يكون ثمة شيءٌ ما من قبيل «العقد» على غاية. وإنما لهذا فقط، حيث يُعقد ولا يُعقد [على غاية]، كيفاً للموْجد، **يكون وجود ما**. فماذا عن مشكل الموت ضمن هذا المساق [Zusammen-hang]؟

وإنّما في الهرمينوطيقا يُنشأُ أوّل مرّة موقفُ السّأل الجذريّ الذي لا يقتدي بأيّ فكرةٍ تقليديّة عن الإنسان. (وما يُسأل عنه هو كيفيّة طرح مشكل الاستعداد [Anlageproblem] وما إذا كان هذا المشكل يُطرح أصلاً. أفلا تصبحُ **الممكنيَّةُ**، من جهة [von] السّؤالية[1] [Fraglichkeit]، قابلةً لأن تُرى كوجدانيّ [existentiell] قائم بذاته وعيانيّ؟).

وفوق ذلك: إن منطلق التّأويل هو في جاري اليوم [Heute]، أعني في ما تعيّن (في الـهُمْ) حالاً متوسّطة من قابلية الفهم [Verstandlichkeit]، عنها تكون حياةُ الفلسفة وإليها **معادُ قولها**. ففي **الـهُم** شيء إيجابي معين: هو ليس فقط حدثَ – انجرار – إلى – الهويان [Verfallsphänomen]، بل هو أيضاً، بما هو كذلك، كيفٌ [Wie] للموجِد الحدثي.

إنّ محيط دائرة قابلية الفهم الحدثي ليس [معطى] مسبّقاً ولا هو يقبل الحساب أبداً. كما أنّ أسلوب استحصاله لا يمكنُ أن يُقاس على معيار إدراك القضايا الرّياضية ونقلها. وكذلك لا وجاهة لهذا أصلاً، مادامت الهرمينوطيقا إنما تبدأ في وضعية، ومن ثَمّ يكون الفهم ممكناً.

1- على معنى قابلية السؤال، وفضّلنا هذه الصيغة على «المسؤولية» التي تحيل على سياق آخر (المترجم).

[18] أمّا عن «كليّ» [Allgemeines] للفهم التّأويليّ من فوق ما هو كيفمي [Formale]، فلا وجود لذلك. ولو وجد شيءٌ من قبيل ذلك لكان على أيٍّ تأويليةٍ تفهم نفسها، وتفهم مهمّتها المضمّنة فيها، أن تنأى بنفسها مسافةً عنه، إلفاتاً وعوْداً إلى **الموْجد** الذي هو في كلّ مرّة حدثيٌّ. فليس «الكيفميّ» شيئاً ما قائماً بذاته أبداً، وإنما هو فقط عون لنا من العالم إذ يخفف عنا ما نحمله منه [weltliche Ausladung und Hilfe]. ما يقع حقّاً على الهرمينوطيقا، إذاً، ليس الإخبارَ عن شيء ما، وإنما معرفة وجدانية به، أعني (نشدان) **وجود**. إنّها تتكلّم **صدوراً** عن الحالة التأويلية [Ausgelegtheit] ومن أجلها.

الرهان الهرمينوطيقي - ذاك الذي نراهن عليه [worauf] -إن جازت العبارة- بكلّ شيء، مثلما نراهن على ورقة [في لعبة ورق]، وإذاً [ذاك] الـ «**بما هو**» [« *als was* »]، الذي فيه، مسبَّقاً، تدرَك الحدثيةُ، وفيه مُسبّقاً، تُبذل خاصّية وجودها الحاسمةُ، لا يمكن أن يُخترع اختراعاً [nicht erfunden sein] لا ولا هو مع ذلك مكسب نهائي، وإنما هو عن تجربة أساسية يصدر، ومنها يخرج، وهو ما يعني هنا تيقُّظاً فلسفياً يلتقي [begegnet] فيه الموجدُ نفسَه بنفسه. إنّ التيقظ فلسفيٌّ. وهو ما يعني أنه حيّ نابضٌ ضمن **تأويل للنفس** أصلاني أعطته الفلسفة من نفسها لنفسها، على نحو تمثّل فيه إمكاناً حاسماً وكيفية لالتقاء الموجد نفسَه بنفسه.

وعلى فحوى هذا الفهم الذاتي الذي تحوزه الفلسفة عن نفسها أن يتبين تبيناً واضحاً، وعلينا المبادرة من الآن بالإشارة إليه. هو يقول مخاطباً هذه الهرمينوطيقا: 1) إنّ الفلسفة هي كيفية المعرفة الحاضرة في عين الحياة الحدثية التي يعود ضمنها الموجد من تلقائه على نفسه [تمحيصاً] دونما إقامة أيّ اعتبار لنفسه ولا أيّ تبجيل لها. 2) ليس على الفلسفة من جهة ما هي كذلك أي مهمة في الاضطلاع بكونية الإنسانية والثقافة ولا في التخفيف على قادم الأجيال من معاناة [Sorge] السؤال ولا في تعطيله النهائي بموجب ضرب من الصلاحية تدعيها وليست لها. إن الفلسفة تكون فقط ما تستطيع أن تكون: فلسفةَ زمانها. زمانيةً. فإنما على جهة **الوجود-الآن**، يعمل الموجد.

ولكن ذلك أبعد ما يكون عن أن يعني أنه علينا أن نكون على أقصى ما يمكن من الحداثة، أي أن نستجيب لما يُشهر من الحاجيات وما يخاطب خيالنا من الأغراض. فكل ما هو حديث إنما يُعرف بكونه [19] يتصنع مخاتلة زمانه المخصوص بل لا يمكنه أن يكون ذا مفعول إلا على هذا النحو. (الأعمال، حملات الدعاية، حملات التبشير والدعوة، الإخوانيات والزبونيات، التحيل الفكري).

على أنّ الكيفية التي يلتقي ضمنها الموجد نفسه، ويلتقي خاصّيةَ وجوده، في يقَظته الموجّهة [إلى تلك الخاصية]، لا تستطيع أن تدخل مسبقاً في أي حساب، وهي لا شيء بالنظر إلى الإنسانية الكونية، ولا هي شيء بالنظر إلى جمهور، ولكنّها الإمكان الحاسم والمحدّد في كلّ مرة للحدثية العيانية. وعلى قدر التوفُّق إلى القبض تأويلياً على الحدثية، وإلى رفعها إلى المفهوم، يستزيد ذلك الإمكان من شفافيته [لنا]. ولكنه إنما يستنفد بعدُ نفسَه «في ذات الوقت». فالكيان [Existenz] بما

هـو مخصـوصُ **إمـكان** الموجـد التاريخـيُّ، هـو بمـا هـو مـا هـو، فاسـدٌ بعـدُ مـا أن يسـلط عليـه الإلـزام بـأن يكـون عـلى ذمّة فضـول فلسـفي يتـولى وصفـه. ذلـك أنـه ليـس الكيـان «موضوعـاً» [Gegenstand] أبـداً، وإنمـا هـو وجـود [Sein]. وإنمـا الكيـان **هاهنـا** فقـط، عـلى قـدر مـا «تكـون» كيانـاً، حيـاةٌ.

ومـن قِبَـل أنّ المراهنـة الهرمينوطيقيـة هـي هاهنـا فقـط عـلى هـذا النحـو، فإنهـا ليسـت موضـوع اسـتدلالات عامـة ولا موضـوع نقاشـات عموميـة. فـما هـذه وتلـك إلا الأدوات المفضلـة التي تسـتعمل عند الحاجـة، وفي الوقـت المناسـب، لدفـع الصّدمـات التـي قـد يتعـرض لهـا الموجـد الحدثي. ولعـل المطالـب التـي كثـيراً مـا تُرفـع اليـوم بكثـير مـن الصخـب هـي: 1) أنـه ينبغـي عـلى المـرء أن لا يقيـم طويـلاً عـلى [aufhalten] الافتراضـات [Voraussetzungen] وإنمـا عليـه أن ينظـر إلى الأشـياء ذاتهـا (فلسـفة الأشـياء). 2) أنـه ينبغـي حمـل الافتراضـات إلى العلـن حتـى تشـف للعمـوم، مـا يعنـي جعلَهـا عـلى أقـصى مـا يمكـن مـن عـدم الإذايـة ومـن المقبوليـة. وهـذان المطلبـان يحيطـان نفسـيهما بألـق فلسـفة موضوعيـة مطلقـة خالصـة. ومـا تلـك إلا أقنعـة يـوارون بهـا صرخـات **الحـيرة** [Angst] أمـام الفلسـفة.

إنّ السـؤال عـن محـلّ هـذه الهرمينوطيقـا ضمـن إطـار مهـام «**الـ**»فلسـفة هـو إذن سـؤال مـن الزوائـد [عـن اللـزوم]، وهـو في آخـر الأمـر سـؤال لا وجاهـة، هـذا إن لم يكـن لا يسـتقيم أصـلاً. ولا يجـوز أن يزيِّـن لنـا مـا يعـرض مـن غرابـة العناويـن أن نمكـث طويـلاً عـلى مثـل هـذه الاعتبـارات الفارغـة.

سـتظلّ الهرمينوطيقـا بغـير مـا جـدوى طالمـا لم يكـن ثمـة هـذا التيقّـظ للحدثيـة الـذي ينبغـي عليهـا تعهّـده. وسـيظلُّ كل قـول عنهـا مغلّطـاً فيهـا. وفي مـا يخصنـي فـإني أتظنّـن، إن جـازت لي هـذه الملاحظـة الشّـخصية، أنّ الهرمينوطيقـا ليسـت هـي الفلسـفة إطلاقـاً، وإنمـا هـي شيء تمهيـدي جـداً، مـع أنّ لهـا خصوصياتهـا: فـما يتعلـق بـه الأمـر فيهـا ليـس أن نصـير إلى نهايتهـا بـأسرع وقـت ممكـن بـل أن نقيـم فيهـا وأن نصـبر عليهـا قـدر الإمـكان.

لقـد صرنـا اليـوم إلى حـال مـن فـراغ المـخ والنخـاع حتـى بتنـا لا نصـبر حتـى عـلى سـؤال: وإن أنـت لم تظفـر بالجـواب لـدى هـذا العـراف الحكيـم، هرولـت إلى الـذي مـن بعـده. فعـلى قـدر مـا يـزداد الطلـب يرتفـع العـرض. وهـو مـا يقـال لـه في لغـة العـوام: اهتـمام متزايـد بالفلسـفة.

[20] ليسـت التأويليـة هـي هـي الفلسـفة. وإنمـا هـي تريـد بـكل بسـاطة مـن فلاسـفة اليـوم أن تلفـت «كريـم عنايتهـم» إلى موضـوع أصبـح منسـياً. لا ينبغـي أن نسـتغرب أنّ مثـل هـذه الأشـياء الثانويـة قـد ضاعـت مـن اهتـمام اليـوم إذا مـا أدخلنـا في الاعتبـار هـذه الصناعـة الفلسـفية الهائلـة حيـث بـات الأهـم، عـلى مـا نسـمع، هـو ألا نصـل متأخريـن عـن بدايـة انبعـاث الميتافيزيقـا، وحيـث لا هاجـس إلا مسـاعدة النفـس ومسـاعدة الآخريـن عـلى صداقـة مـع ربّ كريـم تكـون بأقـلّ مـا يمكـن مـن التكاليـف، وفي أرغـد مـا يمكـن مـن الظـروف، وتكـون فـوق ذلـك بمـردود مبـاشر، وكل ذلـك بفضـل الحـدس الماهـوي [Wesensschau][1].

1- ملحق من هايدغر: «لا مقايسة بمعايير وأطر خارجية ومشكوك فيها. مزيد التشديد على طابعه الجوهري».

ف.د.إ. شلايرماخر
في فكرة لايبنتس غير المكتملة بعد عن لغة فلسفيّة كليّة[1]

ترجمة: فتحي إنقزّو*

كلّما أحيينا ذكرى عظماء الرّجال حتى نجدّد ما بين حياتهم العلميّة وحياتنا من العلاقات، كان لزاماً علينا أن نُقبل أيضاً على المشروعات، التي لم يبلغوا استكمالها. فإنّ القدر، الذي يحكم هذه الحياة الدّنيا، لا يُبقي لأولئك، الذين لهم من القوّة الرّوحية حظٌّ عظيمٌ، إلّا مقداراً يسيراً حتّى يرفعوا إلى مطلق الوجود ما كان بذوراً ملقاة في باطن أنفسهم. يجب أن نذكّر بين حين وحين بما يبقى هكذا على حال الاحتياط، وقد حفظته أعمالٌ[2] وأفعالٌ[3] أخرى، فلعلّ الدّهر يجود بروح أشبه بهم يشعر بنفسه مدعوّاً

> لقد ولّى الزّمان بغير رجعة؛ ذلك الذي تفخر به شعوبٌ خاصةٌ وتفرط في تقدير نفسها، فهي؛ إذ تنسى أصولها، تظنّ أنّها تشهد بمفردها في وجودها على الإنسانيّة الحقيقيّة، وهي تنكر كلّ ما يوجد خارجاً عنها، وتعتقد أنّ بقيّة النّاس أحقّ بالعبوديّة؛ بل يمكن استخدامهم أو تعريضهم للتّهجير.

* جامعة سوسة – تونس.

1- محاضرة قدمها فريدريش د.إ. شلايرماخر في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين يوم 7/7/1831؛ وقد نُشرت ضمن الجزء الأول من القسم الثالث من الأعمال المجموعة: خطابات ومقالات (ترقيم صفحات هذه النشرة مشار إليه في متن النص بين معقوفتين):

F.D.E. Schleiermacher: «Über Leibniz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache» (1831), Sämtliche Werke III/1: Reden und Abhandlungen, hrsg. L. Jonas, Berlin: Reimer, 1835, pp. 138-149.

2- Werke.

3- Thaten.

لوصل ما انقطع من الحبل. أمّا ما يبقى من أمور أخرى غير مكتملة، فإنّه يرجع إلى ما في العصر من آفة العمى[1]؛ ولا يبعد أن تتقدّم بعض العقول شوطاً بعيداً يجعل من أفضل أفكارها، وقد غشّتها عباراتهم القاسية بصدد مثالب معاصريهم، مجرّد تحديسات[2] لا غير. لمثل ذلك، يحسُن بين حين وحين أن نعرض هذه المرآة للأجيال القادمة، في حال سيكون بمقدور أحدهم أن يضطلع بتحقيق ما لم يكن يُنطق به إلا رجماً بالغيب[3]. وأخيراً، قد يوجد من الباحثين الممتازين من يستسلم لسحر خادع يجعلهم [139] يقعون في حبّ أشباح لا حياة حقيقية فيها. وحتى إن لم يأتوا بغير النطق بأفكارهم التي، على الرغم من حبهم هذا، ليس المطلوب منها أن تتنزّل في التّطوّر المقبل للعلم، والتي ليس فيها من عنفوان حياة حتى تبلغ تمام النّضج في واضحة النهار؛ فإنّه لأمرٌ، كيفما أخذته، عظيم الغناء أن نرى كيف يقع أكابر الرّجال هم أيضاً في الخطأ، لنرى كم كان قربهم من هدفهم كبيراً حتى وإن لم يبلغوا السعي في تحقيقهم.

إنّ مثل هذه الفكرة، التي بقيت دوماً جنينية لصاحبنا **لايبنتس**، تقضي بتوفير أساس متين للميتافيزيقا بنحو نهائيّ، وبضمان حلّ لكلّ النزاعات في هذا الميدان يكون يسيراً ويقينيّاً بوساطة نسق من الرّقوم الكونيّة، يتعيّن أن يكون فنّاً للاكتشاف وللنّقد؛ ولعلّه من غير اليسير أن نفصل في أمر هذا النّسق، وإلى أيّ صنف ينتمي. فإن تناهى إلى مسامعنا أن الفكرة كانت تراود **لايبنتس** منذ ريعان الحداثة، حينما كان قد ابتدأ بالكاد يتلمّس بأطراف قدميه الأمواج المتلاطمة لبحر الميتافيزيقا المحيط، الذي يغمر العالم، في أحد أطوار تكوينه حيث من اليسر بمكان، وبالتّخليط بين أمور مختلفة، أن يخطئ المرء في أمر جلل كهذا. كذلك فعل الشّابّ اليافع أيضاً حين افتتح مسيرته بعمل[4*] يتّصل بهذا الأمر، ولم يتوسّع فيه بما يلزم من التأمل؛ وقبل سنتين من وفاته، أسرّ الشيخ بهذه الفكرة عينها في رسالة إلى أحد معارفه الجدد[5**] ممّن كان أقربهم إلى نفسه: وإذاً، أيّاً كانت الحقبة التي كُتب فيها النصّ الذي يحوي الإحالة الصّريحة على هذه المسألة، فإنّ **لايبنتس** قد احتفظ بهذه الفكرة دون شكّ إلى آخر حياته. ولقد قرأنا [140] كيف كان قاب قوسين أو أدنى من تحقيقها، ولكنّه كان يتحسّر من وهن قواه التي كان يصرفها حينذاك في أعمال علمية جماعيّة ذات مدى كبير؛ وهو يروي لنا كيف يمكن بيسر لبضعة من الرّجال الموهوبين، في مقدار يسير من الزّمان، أن ينجزوا العمل الأساسي الكبير في النّحو وقاموس الأعداد الأولى[6] للأشياء، هؤلاء الرّجال بإمكانهم في لمح البصر أن يختصروا الميتافيزيقا والأخلاق، هاتان الصّناعتان الرّئيستان اللّتان تتضمّنان كلّ ما هو ضروريّ، في حسابٍ لا يقبل أيّ دحض؛ وهو يكشف لنا بهذه الصّورة رصيداً

1- Unempfänglichkeit der Zeiten.

2- Ahndungen.

3- Weissagung.

4*- في فنّ التركيب (*De arte combinatoria*) [ملحوظة المؤلف].

5**- رسالة إلى السيد دي رومون (Lettre à Mr. de Remond) [ملحوظة المؤلف].

6- Urzahlen.

مـن الحكمـة الفيثاغوريّـة، ويصـل فكـره بالبدايـات الأولى للحكمـة الكونيّـة: لذلـك، ولمّـا كنّـا لا نملـك غـير أن نستشـعر هـذه الحقيقـة المحتجبـة بعمـق، فإنّنـا نسـتنكر آفـة العمـى التـي يشـكو منهـا عـصرٌ أبى أن يسـهم بتواضـع في عُمـدة أعـمال رجـل كان يُكـنّ لـه كلّ الإعجـاب ويتّخـذه مَثـلاً. أمّـا العـصر اللاّحـق فنحـن نـرى أنـه سـيبقى هـو، أيضـاً، عـلى حـال الخمـول[1]، فـلا أحـد، باسـتثناء بضعـة مغامريـن ممّـن لا دُربـة علميّـة لهـم، قـد اسـتأنف هـذا البحـث عـن نظـام للتّرقيـم[2] الكـوني بالإمـكان تطبيقـه بسـهولة وبثقـة عـلى كلّ لغـة، نسـقٌ عنـاصره مـن شـأنها أن تكـون هـي الأعـداد الحقيقيّـة لجميـع الأشـياء: هكـذا تكـون هـذه الفطـرة السّـليمة[3] كابحـة لجـماح الرّجـل العظيـم، الأمـر الـذي يدفعنـا إلى الاعتقـاد بـأنّ نـداءً خفيّـاً قـد منعـه هـو، أيضـاً، أن يـصرف مـن وقتـه ومـن قـواه في مـشروعٍ آيـلٍ إلى الفشـل لا محالـة، وإن اعـترف هـو نفسـه بأنّـه مـن الصعوبـة بمـكان أن نجـد العـدد الحقيقـي، الـذي يكـون التعبـير الصحيـح عـن ماهيـة الـشيء وعـن اختلافـه عـن شيء غـيره، فإنّنـا نجـد مـن قبـلُ في هـذا الاعـتراف بالأخـص وعيـاً غائمـاً بامتنـاع العثـور عـلى كافّـة الأعـداد؛ بـل عـلى عـددٍ واحـدٍ. والحـقّ أنّـه مـن اليسـير أن نقـول إنّ [141] الهـوس[4] الرّيـاضي فقـط هـو الـذي منعـه مـن تبـيّن الحـدّ الفاصـل بـين هذيـن المجالـين، وإنّ الابتهـاج الطّبيعـي فقـط، الـذي يقـترن بالكشـوفات العجيبـة للرّياضيـات، هـو الـذي تـراءى لـه بـه إمـكانٌ جديـدٌ لإرجـاع المفاهيـم إلى أعـدادٍ، ولاكتشـاف حجـر الفلاسـفة اعتـماداً عـلى الفنـون الرّياضيـة.

لنقـرّ بـكلّ ذلـك؛ ولكـن لنتسـاءل أيضـاً عـلى سـبيل التحقيـق: إلى أيّ حـدّ أخطـأ **لايبنتـس** هدفـه، ولأيّـة غايـة أطلـق فعـلاً هـذا السّـهم الضّائـع.

ذلـك أنـه لمـا كان مـا نسـميه علـماً بالمعنـى الخـاص للفـظ يتعـيّن أن يُقصـد بـه الـشّيء نفسـه عنـد الجميـع بغـير اعتبـار للفـرق في المـكان والزمـان واللّسـان، وجـب أن يصـدُق حيثـما كان، وأن يتحـرّك إليـه السـعي نفسـه. وكذلـك الأمـر بشـأن الميتافيزيقـا خصوصـاً، علـمُ المبـادئ العلميّـة كافـة، أيّـاً كان اختـلاف الأسـماء التـي نطلقهـا، بحسـب اختـلاف جهـات النّظـر، عـلى هـذا التوجّـه الأعـلى للفكـر؛ غـير أنّنـا لا نبلغ دومـاً هـذه المطابقـة، لا لأنّ اللغـات غـير متكافئـة أصـلاً فحسـب؛ بـل كذلـك لأنّـه في صلـب كلّ لغـة ليـس مـن الممكـن إطلاقـاً ضبـط قيمـة الكلـمات بدقّـة، كـما أنّـه ليـس بمقدورنـا دومـاً أن نصـل المشـار إليـه بالعلامـة، وذلـك هـو السّـبب في أنّ قيمتـه تتقلّـب وتتبـدّل؛ ولمـا بقيـت الرّياضيّـات، مـن بـين العلـوم كلّهـا، في تطوّرهـا، أقلهـا عُرضـةً للتّناقضـات، وأمكـن لهـا مـن جملـة العلـوم فعـلاً أن تحتفـظ بأكـبر قـدر مـن الثّبـات لـدى الجميـع مـن قِبَـل أنهـا لا تسـتخدم اللغـة إلا قليـلاً: كان مـن المعهـود، أيضـاً، أن يُصـار إلى خدمـة الميتافيزيقـا، وبإرجاعهـا إلى الرّياضيّـات كافـة العلـوم الأخـرى مـن خلالهـا. وإذاً، حتّـى وإن كان المنهـج مفقـوداً، فـإنّ المهمّـة سـتكون مـع ذلـك محصّلـةً بشـكل صحيـح، أعنـي اسـتنقاذ الفلسـفة مـن

1- Unthätigkeit.

2- Bezeichnung.

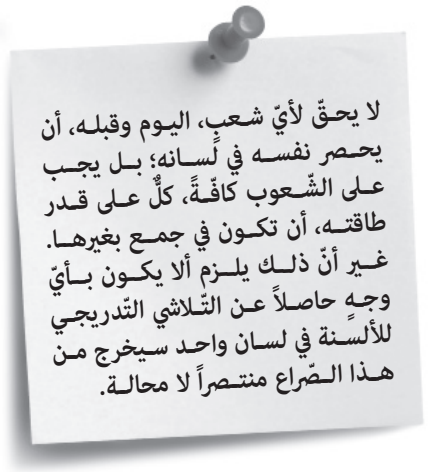
3- allgemeine Instinkt.

4- Begeisterung.

المغالط التي تُحدثها لا معقولية اللغات بعضها إزاء بعض، وقلق[1] العناصر التي تتكوّن منها كلّ واحدة لامحالة، [142] الأمر الذي يعيق كلّ نسق عن بلوغ الصّحّة الكلّية. فإن تبيّن أننا لم نتخلّ عن اقتضاء الكليّة، دون أن نتّبع مع ذلك السّبيل الذي فتحه **لايبنتس**، فإنّنا مدينون له بتعليل[2] لما فعلناه من جانبنا منذ عصره إلى يوم الناس هذا حتى نعفي أنفسنا من هذا العبء.

إنّ **لايبنتس** نفسه، في ما يتعلّق بالمطابقة[3] بين مختلف اللّغات بعضها لبعض، لم يكن قطّ في حرج من أمره. فقد كان يستخدم، في مداخلاته الفلسفية، اللسانين اللاتيني والفرنسي بيسر موزون بينهما. أمّا بخصوص الاستعمال العلمي، فإنه ليس بإمكاننا أن نرى أنّ هذين اللّسانين مختلفان، وذلك من أجل أنّ العبارات الفلسفيّة كافّة بحقّ كتلك التي للغة الحديثة إنّما هي مأخوذة من نظيرتها القديمة، وفي جزءٍ منها أيضاً، وبوساطة منها، من اللسان الإغريقي. ولكن منذ أن أهملنا نحن أيضاً الألسنة المشتركة، متّبعين في ذلك الفرنسيين والإنجليز، وصرنا نستخدم حتّى في الفلسفة لغتنا الأمّ[4]؛ أيّ تقدم بلغناه كي نحلّ [هذه] المسألة المضاعفة؟ كيف تيسّر لتفلسُفنا أن يفعل فعله في اللّغة حتى يصطنع مجالاً مناسباً لحاجاته، حيث كلّ كلمة وكلّ صيغة قد ثبتت للجميع، واستقرّت بعينها في تراكيبها كافّة، بإيضاح وبتعريف كاملين، أيّاً كانت التّبديلات والتّحويلات التي يمكن أن تطرأ عليها خارج هذا الميدان؟ كيف أمكن لنا أن نبتنّي هذا المجال حتى نجعل لغتنا الفلسفيّة الصّناعيّة[5]، التي تخصّنا في متناول النّاس الذين لا يشاركوننا لساننا وحتى ننقل لغتهم إلى لغتنا ونحن مطمئنّون؟ ويشبه أن يكون ما حدث راجعاً إلى منهجين اثنين. فقد كنّا من قبلُ نقصّ آثار الفرنسيين، ونحتذي حذوهم، وكنّا نبحث عن بناء لغةٍ صناعيّةٍ تضاهي الألمانيّة قدر الإمكان هي مع ذلك مرتبطة باللغة المدرسيّة اللاتينية، وكأنّها نقلٌ[6] وفيٌّ لها، مثلما تجدّدت بعد عهد الإصلاح، وصارت أكثر اعتدالاً وتحرّراً من المدخولات[7]، التي لم تكن لتصلح أكثر من حذلقات فارغة. بعد ذلك، و**كانط** ها هُنا هو مثالنا الكبير، كان الأمر [143] أن انسقنا إلى خليط لغويّ[8] جامح، وقد أفرطنا في إدخال عناصر غريبة، حتى إنّ قسطاً عظيماً من معجمنا الفلسفيّ ليس ألمانياً إلا من حيث الشّكل الظاهري؛ ذلك أنّ قوامه كلّه غريبٌ أصلاً، من أجل ذلك، فحتى وإن كانت القضايا [التي تؤلّف لغتنا] مربوطةً بحروفٍ[9] ألمانيّة،

1- Unbestimmtheit.
2- Rechenschaft.
3- Ausgleichung.
4- Muttersprache.
5- Kunstsprache.
6- Uebertragung.
7- Barbarismen.
8- Sprachmengerei.
9- Partikeln.



فإنّ نمط بنائها كلّه غير ألمانيّ. زيادةً على هذين المنهجين، من البين أنه لا يزال ثمّة أيضاً نزعةٌ صفويّةٌ[1]، لعلّها ثانويّة، إلا أنّها تبحث عن إغناء اللغة الفلسفيّة الصّناعيّة شيئاً فشيئاً انطلاقاً من مخزوننا اللّسانيّ القديم بأن تجعل للألفاظ وللجمل قيمةً علميّةً على نحو تحكّميّ، وهي الجارية بلا ضبط والمبتذلة في التعامل اليوميّ. ولقد انتهت هذه الأمور كلّها بامتزاج بعضها ببعض في خليط مُريب، سخيف بما فيه من التقعّر، منفر بما يغلب عليه من الجمود، عرضة لتعريض شديد من جانب اللغويين[2] الأفذاذ. إنّ النّقائص الكثيرة لمثل هذه اللّغة أحرى أن تجعلها من مضاحك العقلاء، وأن تثير -لامحالة- سخرية السّاخرين بمتعة لا نظير لها، صادرة من شعبنا شديد الجدّ بلا شك. هذا ما صارت إليه لغتنا الفلسفية. أيّ قدر غريب هذا الذي جعل منا معارضين متشدّدين لهذه البساطة الرياضية، التي كان **لايبنتس** يعتزم نشرها. ولكن إن كان علينا أن نسوّغ موقفنا من هذا الأمر، أو بالأحرى المسار التّاريخي لتطوّرنا، الذي حاد بنا أكثر ممّا يلزم عن السبيل التي رسمها هذا الرّجل العظيم: وجب أن نفحص العمل الذي ينهض له العلم إزاء اللغة، من وجهة نظر المسألة العامّة للعلم، من حيث إنّ هذا العمل يسهم بقسط في حلّها.

لقد ولّى الزّمان بغير رجعة؛ ذلك الذي تفخر به شعوبٌ خاصةٌ وتفرط في تقدير نفسها، فهي؛ إذ تنسى أصولها، تظنّ أنّها تشهد بمفردها في وجودها على الإنسانيّة الحقيقيّة، وهي تنكر كلّ ما يوجد خارجاً عنها، وتعتقد أنّ بقيّة النّاس أحقّ بالعبوديّة؛ بل يمكن استخدامهم أو تعريضهم للتّهجير. وهي من التي يُزيَّن لها أنّ [144] الرّبات[3] مقيمة في لغتها فقط، وأنّ كلّ لغة غيرها لا تعدو أن تكون غير لكنةٍ أعجميّةٍ[4]. واليوم، إنّ أفق الجمال الرّوحاني قد امتدّ شيئاً فشيئاً على الأرض كلّها، ونحن مضطرّون إلى الاعتراف بالقدرة نفسها على الإبداع للشّعوب كافةً، ومن ثَمّ المساواة في الحياة الرّوحانيّة بتنوّعها. فإن نحن أقررنا بذلك، حيث تكون العفوية الوطنيّة ضعيفة أصلاً، ولكن حيث ينقلب الاستعداد التّقبّلي من حال الغفوة إلى اليقظة الفجئيّة، أو متطوراً شيئاً فشيئاً باستنشاق ريح للحياة غريب: جاز أن يكون لنا أملٌ في أن نرى ميدان التّطوّر الرّوحاني يمتدّ بسبيل

1- puristische Tendenz.

2- Sprachkünstlern.

3- Musen.

4- barbarisches Gestön.

هذه النّقلة الحيويّة[1] إلى حدٍّ يغطّي المعمورة كلّها. وإنّه، في هذا الميدان، لا يحقّ لأيّ شعبٍ، اليوم وقبله، أن يحصر نفسه في لسانه؛ بل يجب على الشّعوب كافّةً، كلٌّ على قدر طاقته، أن تكون في جمع بغيرها. غير أنّ ذلك يلزم ألا يكون بأيّ وجهٍ حاصلاً عن التّلاشي التّدريجي للألسنة في لسان واحد سيخرج من هذا الصّراع منتصراً لا محالة؛ ذلك أنّه إن وجب أيضاً قطع العزلة، وجب أن تُحفظ الخواصّ الذّاتيّة[2] مع ذلك. وأمّا فنّ الشعر فإنّ وجوده مجعولٌ لهذا الغرض أصلاً متى تعلّق الأمر باللّغة، هذا الفنّ الذي مُقامه بأرضه يحرس البيت الحرام، في حين أنّ النّوازع الأخرى للإنسان تتخلّل كامل ميدان الرّوح لتكشف حتّى في ما هو غريبٌ عن الصّور المقدّسة. إنّ ما تحمل هذه النّوازع من أسفارها، لا يستردّ منه فنّ الشّعر إلا ما يقدر على قوله في لكنة قومه؛ وحين تتسرّب عناصر غريبة يمكن تعويضها بعناصر أهليّة إلى اللّغة، فإنّ فنّ الشّعر يلاحقها بلا هوادة، من قِبَل أنّها تمثّل خطراً في الوقت نفسه على ثبات النّبر وعلى أصالة العرض. ولكنّ إرجاع التّوازن يجعل الحسّ الفنّي موالياً لتكاثر الألسنة[3]. إنّ أكرم ضيافةٍ لدى الشّعوب، أولئك الذين يدعون كلّ من جاورهم إلى مشاركتهم بهجة الحياة الفرديّة، لا شيء يوقع الرضى في أنفسهم أكثر من الإنصات لقصائد أصيلة تُلقى في لسانها الأصليّ [145]؛ وكذلك الأمر لدى المحبّ، فليس أعظم لديه من أن يتحدّث بلسان غريب، وقد زيّن لنفسه أنّه يمكن له، ولو لحين، أن يخرج من جلده، أو أن يترجم في لغته الخاصّة ما انطبع بنحو شديد بالخصوصيّة الغريبة. خلافاً لهذا التّثبيت التّلقائي ولهذا التّبادل الودّي غير المنحاز بين الألسنة، نرى الحياة العامة في تجمهر النّاس على السّوق النّافقة للعالم، على أنّ إنماء العلاقات المحدّدة بين شعوب هذا العصر الحديث يجعل من مثل هذه الحياة الوسيلة الكونيّة لتذويب كلّ الألسنة. أمّا من يريد هاهنا أن يحتفظ بشيءٍ خاصّ فإنّه كالمجنون، وإنّ كلّ واحد مستعدّ للتّضحية باللغة بالخضوع إلى قانون المصلحة المتبادلة؛ حيث يختلط، تحت وصايته، كلّ شيءٍ بكلّ شيءٍ اختلاطاً شنيعاً. وحتّى إن كان لسانٌ مّا يطغى بشكل كبير على هذه الضفّة، في حين تطغى ألسنةٌ أخرى على ضفاف أخرى: فإنّه ثَمّة دوماً أمرٌ غريبٌ، قريباً كان أم بعيداً، يمتزج به. مرّة هي فنون المعاملة[4]، وما تقتضيه من الحنكة، ومرّة هي الموادّ وطرائق تصريفها، تلك التي تجعل من أسمائها الأصليّة شائعة في شطر العالم، حتّى وإن حُوّلت أو حُرّفت، أو كذلك، كحال المنتصرين الذين يتقبّلون لسان المهزومين، فإنّ ألفاظهم تنتهي بألا تشهد على واضعيها الأوائل قدر شهادتها على أولئك الذين يستعملونها.

إنّ العلم، في هذا المقام، يقع في مرتبة وسطى بين المجالين المذكورين. وهو لا يدّعي نزعة قومية، مثل فنّ الشّعر، حتى وإن كان ييسّر أينما وُجد الحدس المتبادل لما قد تشكّل على هذا

1- Lebensübertragung.

2- Eigenthümlichkeiten.

3- Vielsprachigkeit.

4- die Arten des Verkehrs.

النّحو، وهو يتحرك بدافع الصدق الكلي، ويريد حقّاً أن يكون للجميع. إلا أنّه وإن كان واعياً بأنّه يقاسم أيضاً مصير كلّ ما هو أرضي، فإنّه لا يريد مع ذلك أن يكون واحداً للجميع مقابل مثل هذا الحراك الذي لا يهدأ [146]، ومثل هذا التقلب الذي لا يستقر، دون قاعدةٍ مضبوطةٍ، ولا وعي واضح بالطّريقة التي تُستخدم في مجال المعاملة الدّوليّة. إلا أنّه لبلوغ تكوين بأعلى درجة من الثبات الممكن للّغة يكون غير مقيّدٍ بالصّفة القوميّة، ليس على العلم أن يسلك سبيلاً جديداً؛ إذ يمكن له أن يتّخذ أحد السّبيلين، أو أن يجمع بينهما. فإنه شتان ما بين العلوم الجزئيّة، وبين التأمّل. وقد يُظنّ بهذه العلوم أنّها بمقدورها أن تبلغ بيسر تكويناً مستقرّاً للّغة؛ لأنها تقدر على تبيّن موضوعاتها، وأن تُرضي دعوى صاحبنا **لايبنتس** بأن ترتدّ إلى حسابٍ، وذلك من اللّحظة التي صار فيها اعتبار ما هو بسيطٌ وبدئيٌّ قائماً، وإنّ مثل هذه المحاولات يكاد لا يُحصى. غير أنّ الوحدات الأصليّة لا تريد أن تبقى مثبتة. فالكشوفات يتجاوز بعضها بعضاً وهي تنشئ نظريّاتٍ جديدةٍ، كلّ واحدة منها تتخلّى عن الوحدات السّابقة. أمّا الذي يبقى على حال الثّبات، فهو الموضوعات الظاهرة للعيان؛ ولكن لما كان كلّ شعب عليم[1] يضيف مثل هذه الموضوعات، وكان له الحقّ أن يسمّي ما وجد؛ كانت كتل شديدة التّنافر تتسرّب إلى اللّغة العلميّة من لغاتٍ مختلفةٍ، على أنها حين دلّت نماذجها الأولى على متانتها، وجُمعت واعتُمدت بيسر من جانب كلّ لغة مشاركة في هذا المجال، صارت لنا كتلة مطابقة للصّيغة التي أخذ بها **لايبنتس**؛ أنّه في كلّ لغةٍ متّصلةٍ بمثل ذلك الجمع، ينبغي اعتماد علاماتٍ يمكن أن تُقرأ من قبل الجميع باليسر نفسه وفي اتّفاق تامّ. وإذا كان الجهد العلمي، الذي يقتضي صحّةً كليّةً، يهيمن هاهنا أيضاً، ويتعدّى حدود اختلاف الألسنة، إذا كان تاريخ العلم يشهد بوضوح على الخلط؛ بل على بقاء تحريفات لم تعد تنتمي إلى نظريّات صادقة: [147] حينئذٍ، فإنّه لن يكون بإمكاننا أن نشكّك في التوافق الذي بين هذه العلاقة اللغوية وبين حال تلك العلوم.

ولعلّ الصورة، التي تخصّ هيئة لغتنا الفلسفيّة الصناعيّة، كما أتينا عليها سريعاً، وعلى الرغم من الهنات التي تنطوي عليها، لا تبعد كثيراً عمّا سبق بيانه. ولقد يكون من نعم الله، كالشّأن لدى الإغريق، أن يجري تأمّلنا كلّه بلساننا نحن. ولكن تحوّلاً كالذي تقتضيه النزعة الصّفويّة الكاملة ليس له أن يمكّننا من بلوغ [هذا المراد]. فقد يحدُث أن ننقل عناصر فلسفيّة من لغات أخرى إلى لغتنا بنحو حَرْفيّ شديد، بوساطة تركيبات ذات بناء جديد تكشف مع ذلك دوماً أنّها لم تكن تشكيلات لغويّة أصليّة، فالأمر لا يتعلّق، حينئذٍ، بالقوة التّشكيليّة للّغة، ولا كذلك بوحدة لغة أفلاطون أو أرسطو؛ بل بكليهما لدى شيشرون. ولكننا نريد بناء لغتنا على منوال ألماني صرف، كما فعل أفلاطون وأرسطو [بلغتهما]، أعني أنّه ليس في ميسورنا أن نخترع عناصر اللغة لأجل الاستخدام العلمي، وإنّما أن نتخيّر منها من المجالات القريبة قرباً شديداً، ونميّز الأيسر دخولاً في هذا الاستخدام المخصوص، أو تطويعه للمنوال الذي يقتضيه مقياس اللغة. على أنّ هذا الأخير

1- wissenschaftliche Volk.

لم يكن عندنا عرضة إلي أيّ إهمال قطّ. على خلاف ذلك، إن كلّ فرد قد صار بهذا النّحو أو ذاك مخترعاً في مجال الفلسفة، بمقدار متفاوت من التّوفيق، ولعله غير زائدٍ على اللّزوم أن نستخرج الكنز الألماني الصّرف من العناصر اللّغوية، ومن الصّيغ المستقرّة، التي جُمعت في معجمنا الفلسفي منذ زمن فولف، كنزاً لغويّاً متميزاً وموقوفاً على الفلسفة. على أنّه ينبغي لنا إنصاف لغتنا والاعتراف بديننا لها، فلا يكون لنا أن نقنع بثرائها؛ ذلك أنّنا، بهذا النحو، نرى بوضوح إلى أيّ حدّ تطوّرت لغتنا بشكل عميق، إنّما بلاوعي، في مثل هذا العصر وهذه الميادين، التي من مهامها المحدَّدة [148] المتعلقة برهافة الحس ما كان غريباً كل الغربة؛ ذلك ما يصدُق على جميع اللّغات الجديدة، التي يكون فيها التّمرّس بالعلم على الشاكلة نفسها. ولكن سواء تعلّق الأمر بنا أم بغيرنا، وإن كنّا من أولئك الذين يتّخذون هذا السّبيل دون غيره حتى يبلغوا مقارعة الإغريق نداً بندّ؛ توجّب علينا، من وجهٍ، أن نقطع السّياق التّاريخي للفكر الفلسفي؛ لأنّه لم يكن موجوداً عند روّاد هذا الاستعمال للعقل؛ ومن وجه آخر، كان علينا أن نتخلّى عن الادّعاء الطّبيعي للعلم بصحّة كليّة فعلاً، والاكتفاء بأن تكون فلسفتنا بحقّ من شأننا نحن فقط، أمّا عند الآخرين فلا شأن لها إلا بقدر ما تُفهم بما هي كذلك.

ونحن إنما نتقدم، في المقام الأول، بمطالبة يكون كلّ علم بمقتضاها، بالمعنى الأخصّ للكلمة، هو نفسه عند الجميع، وكذا الفلسفة على الحقيقة أوْلى بوجاهة تامة، أمّا في المقام الثاني فنحن نرى أنه لا توجد لغة حائزة عناصرَ فلسفيّة خالصة مفصولة عن كلّ استعمال آخر. وإذاً، الصحّة المطلوبة مرتبطة أساساً بكوننا، لدى الاستعمال العلمي، لا نُحصّل ولا نبتني إلا القيمة العلميّة للعبارة: من أجل ذلك لزم أن نشهد بأنه لا شيء أقرب من الفكرة الأمّ لصاحبنا **لايبنتس** من الطّريقة التي نتّبعها نحن الألمان منذ فترة من الزّمان، حتّى وإن لم تكن تتعلّق بفنّ الاكتشاف[1] قدر تعلقها بضمان التّفاهم الفلسفي وتيسير النّقد. أمّا من حيث اللّغة الفلسفيّة الصّناعيّة، فإنّ هذه الطريقة إنّما تنهل من كلّ اللّغات الفلسفيّة، التي تنتسب إلى مدارنا التّاريخي، والتي تمتلك العناصر التي لها أخلص قوام تأمّلي؛ إذ يجب علينا أن نقدر على استبعاد هذه العناصر بأيسر الطرق فيما يخصّ استعمالات أخرى، بنحو لا يجعلها تتسبّب في سوء فهم حينما تظهر في سياق فلسفي. أمّا هذا الحوز فيجري على صورتين: على [149] الاستيعاب في اللّغة، أو على النّقل إليها، نقلاً ليس له أن ينكر أصله الغريب. ونحن، باتّباعنا هذا السّبيل، يتعيّن علينا أن نكتسب علماً بلغة صناعيّة، حيث يهون سريان الفرق فيها بين أثر علمي وبين نُقُوله؛ بل يُمحى شيئاً فشيئاً، الأمر الذي يعني، كما أراد ذلك **لايبنتس**، أنّها إنّما هي منظومة رقوم، يمكن لكلّ واحد أن يقرأها بيسر في لغته، وكأنّه يقرأ لغته.

✹ ✹ ✹

1- Technik der Erfindung.

فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي لـ: علي أمين جابر

مراجعة: فتحي إنقزّو*

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات القرآنية، بيروت، 2014، ط1، 592ص.

يأتي هذا العمل في أوان قد لا يكون متأخراً كلّ التأخير؛ فالمقام الذي بات للفيلسوف صدر الدين الشيرازي (المعروف بصدر المتألهين، أو المُلّا صدرا، ولد سنة 979/1571-1572، توفي سنة 1050/1640-1641) أغنى عن كلّ بيان، وفلسفته أشهر من أن تقدّم بكلمات معدودات. أما مذهبه في التأويل فأمر حقيق أن تُعقد له المباحث والدراسات. ذلك ما اجتمع لصاحب هذا الكتاب وتيسر له: التأليف بين سيرة الرجل الفيلسوف العارف، وما لقيه من تصاريف الأيام، وتقلبات الأزمنة، وبين فلسفته التي امتزجت فيها مصادر الحكمة ومنابع العرفان من ميراث يونان إلى تعاليم فارس والحكماء المشرقيين، واستخلاص مقالته في التأويل من بعد ذلك، بمراتبها وقواعدها ومتونها، وما فتحت من الآفاق، وما هي بالمقالة الجزئية أو بالمنهج، وإنما هي فلسفة بالمعنى الأتم (ص14-13). خلاصة رؤية للإنسان والعالم والنفس

> **لا شك في أن التأويلية الحقيقية للحدث القرآني إنما هي تلك التي تصيب جوهره، أي الكلام الإلهي، وأنحاء فهمه، والإقبال عليه، ودرك معانيه وحقائقه. لقد أبصر الشيرازي من مقامه أنّ «حقيقة التكلم إنشاء كلمات تامات، وإنزال آيات محكمات، وأخرى متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات».**

* جامعة سوسة – تونس.

والألوهية في تنضيد نسقي لا يتيسر إلا للقلة من العرفاء ممّن هم في رتبة حكيم شيراز، ولا سيما من معاصريه في الشرق من أبناء زمانه وحضارته، أو في الغرب ممن جرت العادة على مقارنته بهم: ديكارت، كانط، هيغل... من المحدثين؛ وديلتاي، هوسرل، هايدغر... من المعاصرين.

ذلك أنّ هذا الفيلسوف يكاد لا يُعرف اسمه إلا بالسماع، ولا تجد من قرأ متونه وتعرّف إلى فكره إلا القلة من المتخصصين، أو بعض من جاوز ذلك بقراءةٍ لنصوص من بعض أجزاء (**الحكمة المتعالية**)، وبعض الرسائل الفلسفية المتفرقة الأغراض المنشورة هنا أو هناك، في الوجود والمعرفة أو في النفس والعالم، أو بنظر في (**تفسير القرآن الكريم**) وقراءة خاصة لبعض السور والآيات تتخلّل عمله، أو لبعض التعليقات والشروح **كـ(شرح أصول الكافي)** (للكليني)، و(**التعليق على شفاء** ابن سينا)، أو على (**حكمة الإشراق**) للسهروردي، على عادة عصره في تدبيج النصوص على النصوص. ففي هذين المحورين تقع الإشكالية التأويلية بين مصادرها الفلسفية في التأسيس الأنطولوجي للتجربة العرفانية، ومصادرها القرآنية ذات النظم والقواعد والمطالب المعلومة. والحق أنه ليس بين الطرفين عند صدر الدين أيّ منافسة أو تدافع أو حاجة إلى التعديل؛ بل تماثل في البنية والمقصد، وتناسب في العناصر والمقومات، حيث ينتظم انقسام الوجود إلى ظاهر وباطن انقسام النص نفسه ومشاكلته للهيئة البشرية عامة: فالظاهر والباطن، والظهر والبطن، والسر والعلن؛ أمور تقع عندها المشاكلة بين القرآن وبين الإنسان، كما جاء في كتابه (**مفاتيح الغيب**) (ص15؛ وهو في الأصل مقدّمة تفسيره للقرآن)، وهي، في الوقت نفسه، مراتب معينة للفهم تقتضي ضرباً من التدرج والتوازي مما يحتاج إليه قيام التأويل، وكذلك ضرباً من الاستعداد الروحي لا يستقيم بغيره، هو استعداد من جنس التعلق «بروح القرآن ولبه وسره»، الذي «لا يدركه إلا أولو الألباب ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكر، بل بالعلوم اللدنية» (ص16 نقلاً عن **مفاتيح الغيب**، ص. 41). وهو موقف لا يقضي بالاستغناء عن المنهج وكأنه من أحوال النفس ومقامات الرّوح: فالتأويل عند صدر المتألّهين لا يستقيم بغير المنهج الأسلم له، «منهج الرّاسخين في العلم»، لا منهج الواقفين عند الظاهر من المشبهة، ولا منهج أرباب النظر والبرهان من المعتزلة والفلاسفة، ولا منهج التلفيق بين هذا وذاك، كالذي نجده عند الأشعرية، وبعض أهل الاعتزال (ص18-17)... هو منهج تتألف فيه عناصر ثلاثة: العنصر الفلسفي الحكمي والعنصر النصي الشرعي والعنصر العرفاني (ص19). وقد يكون هذا التألّف من الشرائط التي ترفع النظرية التأويلية عند صدرا إلى أفق كلي للفكر، تستجمع به ما تناثر من عناصر ومقومات لدى السابقين من الحكماء والمتصوفة والمتكلمين، وتنتظمه في قول علمي متين.

وقد يكون هذا الوجه، الذي قرأ منه المؤلف فلسفة الشيرازي، آيةً على أصالة الموقف الفلسفي الذي ينفرد به صدر المتألهين، ومكانة الغرض التأويلي منه؛ فقد جاء هذا الغرض في الدراسات الصدرية إما مبثوثاً في أغراض ومسائل أخرى، وإمّا مقصوراً على السياق القرآني دونما اقتضاء لأي أفق كلي. من هذه الجهة يمثّل هذا العمل استفادةً من الجهود التي اضطلعت بها

الدراسات الكلاسيكية في فلسفة الشيرازي منذ أعمال هنري كوربان وتلامذته ورفاقه، وفي طليعتهم كريستيان جامبيه، وسيد حسين نصر، وكذلك أعمال باحثين مرموقين مثل العلامة طباطبائي وفضل الرحمن وجلال الدين أشتياني... والحق أنّ اتفاق هذه الطائفة من العارفين بفلسفة صدر المتألهين على مركزية الغرض التأويلي فيها أمر لا يرقى إليه الشك؛ فإنه غرض يتجاوز النطاق الصناعي لتطبيق القواعد في قراءة النصوص، ولا سيما النص القرآني، ليتصل برؤية عامة للوجود والكون والإنسان؛ ولعل مصادر فلسفة الشيرازي تشهد على ذلك: المصادر الشرعية في المقام الأول من كتاب وسنة (ص58-56)، وهي التي من شأنها أن تحرّر العقل من «ترهات المتصوفة» و«أقاويل المتفلسفة» على حدّ عبارته في (**مفاتيح الغيب**)، حيث ينتظم «علم الحديث» و«علم القرآن» آلية التمييز نفسها بين الظاهر والباطن، بين المجمل والمبيّن، بين المحكم والمتشابه؛ والمصادر الفلسفية، في المقام الثاني، الجامعة بين المشائين من الإسلاميين: الفارابي، ابن سينا، الخواجة الطوسي، وبين حكماء يونان: أفلاطون وأرسطو وفرفوريوس (ص67-61) وغيرهم من المتأخرين. أما في المقام الثالث فنجد التصوف والعرفان والإشراق (ص76-67): بين تنديدٍ ببطلان بعض الطرق والشطحات والمهاترات، وتمجيدٍ للتصوف النظري الرفيع، كالذي وجده عند محيي الدين بن عربي، وتعبيرٍ عن ثقة تامة بالمنابع العرفانية التي صدرت لدى أصحابها «عن معدن الحكمة ومشكاة النبوة ومنبع القرب والولاية» (ص70، نقلاً عن **مفاتيح الغيب**، ص 219)؛ يبقى المصدر الإشراقي في هذا المقام أعلاها مرتبة، ذلك الذي يمثله حكيم الإشراق شهاب الدين السهروردي، وقد وضع فيلسوفنا شرحاً شهيراً لكتاب (**حكمة الإشراق**) لعله مستلهمٌ من تعاليم الطوسي والمير محمد باقر الداماد، الشهير بالمعلم الثالث، وهو من شيوخ صدر المتألهين، وأعلاهم مقاماً. ولا يبعد أن تكون المسائل الإشراقية، ولا سيما المقالة المركزية في «نور الأنوار»، عمدة الميتافيزيقا الصّدرية، ومحورها العصبي.

أما المبنى الفلسفي لأثر الشيرازي فلا يخلو من طرافة وابتداع محيرين في زمان متأخر كزمانه اعتقد فيه المؤرخون بأنّ باب الاجتهاد الفكري قد أغلق، وأن دورة الفلسفة قد خُتمت؛ فهو يتقوّم بأركان ثابتة تقوم عليها «الحكمة المتعالية» من أنحاء في النظر هي استكمال لطرائق المتقدمين، واستفادة من الجمع بين العنصر البحثي والعنصر الذوقي، بين التجريد العقلي والمكاشفة العرفانية (ص81-76)؛ ومن اصطلاح فلسفي مخصوص مناسب لهذا النمط من الحكمة ذات المنزع الأنطولوجي الصرف (ص84-81) المختلط بالمكاشفات والإشراقات؛ حتى لكأنّنا إزاء لغة يبتدعها صدر المتألهين هي «لغة متعالية» بعبارة المؤلف (ص92) تذكّر بحديث السهروردي عن «لسان الإشراق» في بعض كتبه، وإن تشكّلت من طبقات أو من درجات متفاوتة تصوراً واستعمالاً. ولعل هذه المطالب المنهجية واللغوية تجتمع في نطاق يوحّد بينها ما ذهب إليه الملا صدرا من «الممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»، على حدّ قوله في (**المبدأ والمعاد**) (ص94)، فالكلّ عنده حاصل هذه الخلطة الطريفة بين عناصر ومواد يستنتج بعضها من بعض، ويتألف بعضها مع بعض في تركيب يراه مناسباً لمطالب الفلسفة المتعالية، وما تقتضيه من العبارة عن معانيها.

كلّ ذلك إنّما تبسّط المؤلف في عرضه على القارئ على سبيل التمهيد والتوطئة من أجل أن يتيسّر له الإقبال على الموقف التأويلي الأساسي في فلسفة الملا صدرا. فإذا هو موقف موزع منذ الفصلين الأول والثاني بين التفسير والتأويل: تفسير القرآن الكريم (ص136-107)، ومعاني التأويل التي من شأنه ووجوه الحاجة إليه وضرورته (ص235-141)؛ ليتفرغ المؤلف من بعد ذلك إلى بسط مقومات النظرية التأويلية: الأنطولوجية (ص367-237) والأنثروبولوجية (ص369-452)، لينتهي في ضرب من المسار الدائري إلى علاقة القرآن بالتأويل (ص531-453) هي بالجملة فصول مطولة وقراءات متأنية لمتن فلسفي محكم البناء من العسير على المرء أن يحيط بأطرافه، وأن يجمع لحاظه الإشكالية وأغراضه في دورة واحدة.

تنبع الحاجة إلى التأويل من الحاجة الوجودية إلى حفظ الموازنة بين مراتب العالم، بين الظاهر والباطن، وبين قوى النفس، وبين مستويات العملية التأويلية، في ضرب من التلازم بين معرفة «أسرار العبادات»، و«أسرار النفس»، و«أسرار الوجود» تباعاً.

أما الابتداء بالتفسير فليس بمفروض من جهة السبق في الزمان، من أجل أنه انشغال فكري وروحي متأخر في حياة الملا صدرا في فترة اعتزاله وبعده عن الناس، وفي وقت اكتمل فيه نسقه الفلسفي، وتمتنت أركانه، فلم يبقَ له غير انتظار الإشارة ليقبل على «أمر عظيم وخطب جسيم» كما قال، هو «أمرٌ من آمر قلبي»، و«إشارةٌ من سرّ غيبي»... (ص109، نقلاً عن **(مفاتيح الغيب)**، ص. 2-3). ولا يخالف الشيرازي كثيراً من المفسّرين في التوطئة لتفسيره بمقدّمات نظريّة هي آلة منهجية تتعلق بما يسميه «مصادرات يتعاطاها علم التأويل، ومقدمات يعين فهمها على فهم معاني التنزيل» (م.م)؛ ولكنّ قارئ هذه التوطئة النظرية (التي يمثلها نص **مفاتيح الغيب** كمقدمة **للتفسير الكبير**. انظر: **أسرار الآيات**) سرعان ما يتبين له أنّ الأوليات، التي بسطها، ليست مجرد قواعد صناعية للتفسير، وإنما هي انعكاس لرؤيته الفلسفية، التي يتطابق فيها النص والوجود، الكلام الإلهي ونظام العالم في حركة دائبة مستمرة بين الأعلى (قوس الصعود) والأدنى (قوس النزول) شبيهة بالجدلية الأفلاطونية. ولا يخلو العمل التفسيري من استفادة من مصادر متنوّعة راجعة إمّا إلى الأدبيات التفسيرية نفسها (فخر الدين الرازي صاحب **مفاتح الغيب**، النيسابوري...)، وإما إلى الأخبار والروايات عن النبي وأهل البيت، وعن كتب السنة والشيعة سواء بسواء، ومقالات الفرق والنحل (الشهرستاني، الشيخ المفيد...)، ومصادر من الفلسفة والكلام والتصوف (ابن عربي، ابن سينا، الغزالي، الطوسي، السهروردي صاحب **عوارف المعارف** وسميه صاحب **التلويحات**...) في مزيج عجيب قلّ نظيره. ولا يقف تفسير القرآن عند نص بعينه، وإن كانت بعض النصوص معقودة له بأكملها؛ بل يتخلّل مؤلفاته كلها: (**الحكمة المتعالية**)، (**المبدأ والمعاد**)، (**الشواهد الربوبية**)، (**المظاهر الإلهية**)، وغيرها. فأمّا ما يتعلق بالمنهج فقد ضبط صدر المتألهين في نص من نصوص (**مفاتيح الغيب**) تصنيفية نموذجية لما سماه المقامات الأربعة «لأصحاب المسالك التفسيرية»: أولها

«مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة»؛ وثانيها «مقتر غال في حسم باب العقل كالحنابلة»؛ وثالثها «طائفة ذهبوا في الاقتصاد في باب التأويل ففتحوا هذا الباب في أحوال المبدأ وسدوها في أحوال المعاد [...] وهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن الأشعري، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله ما لم يؤوله الأشاعرة [...] ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون فأولوا كلّ ما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية [...]»؛ رابعها هو خلاصة الموقف الذي يتبعه الشيرازي مخالفة للمقامات الثلاثة المذكورة: «أما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر فشيء دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون الذين يدركون الأمور بنور قدسي وروح إلهي لا بالسماع الحديثي ولا بالفكر البحثي» (ص122 نقلاً عن **مفاتيح الغيب**، ص. 84-86؛ راجع: **متشابهات القرآن**) فالأمر، إذاً، مداره على الموازنة بين عناصر لا يجوز فيها الغلو ولا التقتير، لا من جهة الظاهر ولا من جهة الباطن؛ لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، وإنما هو كالحد اللطيف الذي يدقّ عن النظر، هو مقام الراسخين في العلم عملاً بالآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾ [آل عمران: 7/2]، تلك الآية التي قرأها سلفه في المغرب، صاحب (**فصل المقال**)، القراءة نفسها، والتزم فيها الوقف نفسه بمعنى غير المعنى، وقصد غير القصد. على أنّ المؤلف ينبه، زيادة على هذا التوازن الدقيق بين عناصر المنهج التفسيري الصدري، إلى معنى رئيس يُراعَى فيه الاقتصاد في ربط الظاهر بالباطن ربطاً موزوناً بحسب نظريّة المطابقة بين العوالم: «فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مُثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثمّ ما خلق في العالمين شيئاً إلا وله مثالٌ وأنموذجٌ في عالم الإنسان» (ص125، نقلاً عن **التّفسير**، ص. 154-155، انظر: ص. 139-138)، ويشبه أن يكون الاسم الصناعي لهذه المقالة هو «السنخية» في الاصطلاح الفلسفي للمشرقيين عامة، بوصفها قاعدة ضامنة لهذا التناسب الميتافيزيقي بين العوالم.

لذلك تنبع الحاجة إلى التأويل من الحاجة الوجودية إلى حفظ الموازنة بين مراتب العالم، بين الظاهر والباطن، وبين قوى النفس: «العقل والقلب والخيال»، وبين مستويات العملية التأويلية: «الشريعة والطريقة والحقيقة»، في ضرب من التلازم بين معرفة «أسرار العبادات»، و«أسرار النفس»، و«أسرار الوجود» تباعاً (ص142). لذلك إنّ ضرورة التأويل قائمة من وجه على هذه البنية التناسبية الكونية، ولعلّها خليط من مأثورات المشرقيين والحكمة الفارسية العتيقة والأفلاطونية المحدثة، ومن وجه ثانٍ على لزوم التأويل من النص القرآني بوصفه ضرباً من التدبر الذي يدعو إليه وتدعمه الأحاديث والأخبار المنقولة؛ فالتأويل ليس مفروضاً على النص من خارج، وإنما هو جوهر النص نفسه من حيث تطلعه إلى المعنى ومخاطبته للنفوس واسترساله في ذلك مع الأزمنة بلا نهاية. إلى هذا الحدّ تبدو هذه الضرورة مبنيّة على مرجعيّة النص وحجيته المتعالية، حيث لا تظهر وجاهة التأويل في عمل الملا صدرا إلا بالقياس إلى تطبيقه على القرآن، ولا تُستخلص قواعده ومبادئه إلا من بنية النص وطبيعته والنصوص الحافة به من الحديث والخبر. على أنّ التوازن، الذي يحرص عليه صدر الدين، بين مختلف المقاربات وبين مختلف أوجه النص بناء على انقسامه الأصلي

إلى ظاهـر وباطـن، أو ظهـر وبطـن، مـن حيـث ضرورة حفـظ الطرفـين معـاً بغـير غلـو ولا تقتـير، لا يخفـي ميـل صاحـب (**الحكمـة المتعاليـة**) إلى طريقـة العرفـاء وأهـل الكشـف والمتصوفـة؛ حيـث يكـون التأويـل معراجـاً يرتقـي فيـه العـارف مـن مرتبـة إلى مرتبـة ومـن عـالم إلى عـالم، ومـن معنـى إلى معنـى، فـإنّ الأصـل في المعنـى القـرآني التكـثر والتعـدد والاختـلاف دلالـةً عـلى معجـزة الخلـق، خلـق الإنسـان: «اعلـم أنّ القـرآن كالإنسـان مقسـم إلى سر وعلـن، ولـكلّ منهـا ظهـر وبطـن، ولبطنـه بطـن آخـر إلى أن يعلمـه اللـه، ولا يعلـم تأويلـه إلا اللـه...» (ص145 نقـلاً عـن **مفاتيـح الغيـب**، ص. 39)، فلذلـك حصـل الانقسـام بـين التفسـير الـذي شـأنه الظاهـر مـن النـص والتأويـل الـذي يختـص بالباطـن، وإن كان بينهـما اشـتباه وتداخـل حيـث يميـل الموقـف الصـدري إلى اعتبـار التأويـل أشـمل مصداقـاً مـن التفسـير لا مـن حيـث يقـف عنـد الدلالـة المتداولـة أي حمـل الـكلام عـلى غـير مـا وُضـع لـه، وإنمـا مـن حيـث يفـضي إلى الأخـذ بالتأويـل مأخـذاً وجوديـاً، فهـو لا يناقـض الأخـذ بالظاهـر، وإنمـا يعـبُر بـه إلى الباطـن؛ كأنمـا الحركـة التأويليـة بهـذا المنحـى الوجـودي الأنطولوجـي اسـتعادة للتجربـة الصوفيـة للعبـارة بوصفهـا عبـوراً وجـوازاً مـن طـور إلى طـور كـما أبـصر بذلـك الشـيخ الأكـبر أحـد الأعـلام المبجلـين عنـد الشـيرازي. ولعـل هـذا المعنـى قريـب مـن التأويليـة المعـاصرة مـن حيـث قيامهـا عـلى تقديـر العنـصر اللغـوي في بنـاء النـص والمعنـى (ص160-159)، وهـو العنـصر الـذي لا يـرى فيـه صـدر المتألهـين مخالفـة للطريقـة الباطنيـة العرفانيـة التـي يدعـو إليهـا؛ فالتأويـل كيفـما قلبتـه إنمـا يؤخـذ عـلى جهـة العبـارة والتعبـير (ص162). أمـا العُـدّة اللازمـة للعمـل التأويـلي، مـن حيـث الـشروط (ص179-169)، والأهليـة اللازمـة للقائمـين بـه (ص187-179)، والأدوات (ص221-187)، والميادين (ص235-221)، فإنمـا مبدؤهـا ومنتهاهـا في النظـام الكـوني الشـامل الـذي تنضبـط بـه المناسـبة بـين المقامـات والجهـات، وتتحـدد بـه السـبل والطرائـق، وينتظـم بـه شـأن النـاس عامتهـم وخاصتهـم.

والحـقّ أنّ منعطـف التحليـل في هـذا الكتـاب لا يتبـيّن إلا عنـد الفصل الثالـث («الوجـود والتأويل»)، الـذي يختـزن ماهيّـة الموقـف التأويـلي ونواتـه الأنطولوجيـة الصلبـة في فلسـفة الملا صـدرا، ومـا ينجـم عنهـا مـن مصاعـب ومشـكلات لا نظـير لهـا عنـد السـابقين بوجـه عـام؛ ذلـك أن العنـوان نفسـه مـوحٍ بهـذه الصعوبـة القصـوى؛ بـل كأنـه يَعـدُ بحديـث عـن أحـد الفلاسـفة المعاصريـن ممـن نجـد عندهـم تخريجـاً أنطولوجيّـاً طريفـاً لمفهـوم التأويـل، ألم يُقـارن الملاّ صـدرا بهايدغـر في مناسـبات ومقامـات عديـدة؟ هـل في مسـألة الوجـود عنـد صـدر المتألهـين مـا يقتـضي تأسيسـاً للتأويـل؟ هـل يعنـي ذلـك خروجـاً مـن نطـاق النـص وحـدوده؟

تلـك سـؤالاتٌ قـد تجـول في خاطـر قـارئ هـذا الكتـاب وهـذا الفصـل منـه بالـذات، وهـو الفصـل المركـزي بحجمـه وأهميتـه، حيـث يبـدو الغـرض التأويـلي وكأنّـه غـير مسـتقلّ بنفسـه مثلـما كان الشـأن لـدى تطبيقـه عـلى النـص القـرآني، وإنّمـا هـو متخلـل لمفاصـل نظريـة الوجـود بتقاسـيمها وأبوابهـا ومكانتهـا التأسيسـية مـن النسـق الفلسـفي للحكمـة المتعاليـة ووجاهتهـا التـي لا تنافسـها فيهـا أي مسـألة أخـرى. فلذلـك تظهـر أوليـة مسـألة الوجـود في هـذا المقـام كـما عـبرت عنهـا مقدمـة كتـاب (**المشـاعر**) بوصفهـا

من المقومات الفلسفية للوجود «التشكيك»، الذي يمثل صيغةً لحل معضلة الوحدة والكثرة وكيفية التعلق بينهما، ولا يتعين أن يؤخذ بالمعنى المنطقي المتداول، وإنما مفاده أن حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، وأن كل موجود في مرتبة أعلى يشمل المرتبة الأدنى منه.

«أسس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الإلهية والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد» (ص237، نقلاً عن **المشاعر**، ص. 52). ولعلّ إسهام صدر المتألهين في هذه المسألة أعظم من أن يقدّر؛ فقد استخلص ما تناثر لدى المتفلسفة من قبل من أغراض أنطولوجية مفرقة لدى حكماء يونان، ولا سيما أفلاطون وأرسطو، ولدى الإسلاميين، ولا سيما ابن سينا والسهروردي، وطعمها بحدوس من ميراث العرفان والإشراق والحكمة الإلهية العتيقة، وخرّج مسائلها وأغراضها ونَظَمها نَظْماً شديد التماسك تتساوق فيه الحدوس والإشراقات مع المعاني والمفهومات. لذلك جاءت المباحث الفلسفية في الوجود في مطلع الرسائل والمؤلفات الكبرى لصدر المتألهين وكأنّها موضع البدء بإطلاق: في أول كتب (**الحكمة المتعالية**)، ومطالع (**الشواهد الربوبية**)، و(**المبدأ والمعاد**)، و(**المسائل القدسية**)، وغيرها من الرسائل. وقد جُمعت مسألة الوجود في مطالبها الكبرى في رسالة شهيرة هي (**كتاب المشاعر**) (التي نقلها كوربان إلى الفرنسية وقدمها إلى الجمهور الغربي). وبالجملة تدور هذه المطالب على تقرير معاني الوجود من حيث الحقيقة لا المفهوم؛ أي «المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفاهيم المصدرية التي لا تَحَقّق لها في الأمر نفسه» (ص241-240، نقلاً عن **الحكمة المتعالية**، ج1)، وهو المعنى الذي يشير إلى الفعلية الخالصة والظهور والتحصّل بلا تقييد من كلية أو جزئية ومن عموم وخصوص وهي الحقيقة على الإطلاق؛ ثمّ الوجود على معنى التحقق العيني الذي يكون للماهية في الخارج بناءً على أصالة الوجود وتقدمه عليها، «... بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق، والماهية تبعٌ له، لا كما يتبع الموجود للموجود؛ بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر. فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود؛ أي بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد» (ص243-242، نقلاً عن **الشواهد الربوبية**، ج1، ص8).

هذه المعاني الأساسية للوجود تنتظمها في أنطولوجيا الملا صدرا جملة من المقومات التي اشتهرت بها وجعلتها مخالفة لتعاليم عموم المشائين من الإسلاميين، ولا سيما الشيخ الرئيس: منها البداهة والعمومية المطلقة، وأنه لا تعريف له؛ لأنه لا شيء أظهر منه وأجلى؛ ومنها كذلك «الاشتراك المعنوي» لا اللفظي الذي قال به بعض المتكلمين والفلاسفة، ومفاده «أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل تشكيك لا حمل تواطؤ» (ص246، نقلاً عن **الحكمة المتعالية**، ج1)؛ ومنها «أصالة الوجود» التي تُعدّ ركن الأنطولوجيا في فلسفة صدر المتألهين، وذلك في ضرب من الردّ على القول بنوع من أصالة الماهية عند أفلاطون والسهروردي وابن عربي، مستفيداً من إسهامات أرسطو والفارابي وابن سينا في الحدّ من غلواء التأويل الماهوي المثالي للوجود، رغم

ميـل الملا صـدرا وانقيـاده إلى تجديـد القـول الأفلاطـوني في المثـل النوريـة تجديـداً طريفـاً عـلى نهـج شـيخ الإشراق، وإن خالفـه مـن قِبَـل أخـذه باعتباريـة الوجـود وتقديـر الأصالـة للنـور، حيـث يـرى أنّ نظريـة النـور الإشراقيـة هـي المـرادف الحقيقـي لنظريـة الوجـود (ص251)؛ ومـن المقومـات الفلسـفية للوجـود «التشـكيك»، الـذي يمثـل صيغـةً لحـل معضلـة الوحـدة والكـثرة وكيفيـة التعلـق بينهـما، ولا يتعـين أن يؤخـذ بالمعنـى المنطقـي المتـداول، وإنمـا مفـاده أن حقيقـة الوجـود ذات مراتـب متفاوتـة، وأن كل موجـود في مرتبـة أعـلى يشـمل المرتبـة الأدنى منـه، وهـي مقالـة اسـتقاها الشـيرازي مـن الحكمـة الفارسـية القديمـة، ونجـد بعـض عناصرهـا في فلسـفة السـهروردي؛ ثـم بعـد ذلـك «أقسـام الوجـود»، ومنهـا التقسـيم إلى واجـب وممكـن، وإلى خارجـي وذهنـي، وإلى مسـتقل ورابطـي ورابـط؛ يليهـا «وحـدة الوجـود» في موقـف يمـزج تعاليـم صاحـب الإشراق بتعديـل نقـدي لمذهـب ابـن عـربي الشـهير في هـذا الغـرض، حيـث يحصـل التسـاوق والجمـع بـين مقـام الوحـدة أو الحـق ومقـام الكـثرة أو الخلـق؛ وأخـيراً «نظريـة جعـل الوجـود»، وهـي مـن تصرفـات الشـيرازي وابتداعاتـه التـي تتعلـق بنمـط الصلـة بـين العلـة والمعلـول مـن حيـث الخلـق والإيجـاد و«الجعـلُ إمّـا بسـيط، وهـو إفاضـة نفـس الـشيء متعلقـاً بذاتـه مقـدس عـن شـوب التركيـب، وإمّـا مؤلـف، وهـو جعـلُ الـشيء شـيئاً وتصييره إيّـاه، والأثـر المترتـب عليـه هـو مفـاد الهليـة التركيبيـة الحمليـة، فيسـتدعي طرفـين، مجعـولاً ومجعـولاً إليـه» (ص273-272، نقـلاً عـن **الحكمـة المتعاليـة**، ج1).

تلـك هـي البنيـة الصوريـة لمسـألة الوجـود بمقوّماتهـا وشرائطهـا وتقاسـيمها الكـبرى. أمّـا مضمونهـا الميتافيزيقـي، فيعقـد لـه المؤلـف القسـم الثـاني مـن الفصـل نفسـه، ويجعلـه تحـت عنوانـين اثنـين: أوّلهـما «الوجـود الحـق» مـن حيـث هـو الغايـة القصـوى مـن العلـم الفلسـفي وذروتـه؛ أي علـم الربوبيـات وعلـم المعـاد: معرفـة الـذات الإلهيـة، ومعرفـة الأسـماء والصفـات (العلـم، القـدرة، الإرادة، الحيـاة، السـمع، البـصر، الحكمـة، الـكلام)، ومعرفـة الأفعـال؛ وثانيهـما «العـوالم والنشـآت»، وتـرد بالـضرورة في صيغـة الجمـع مـن أجـل أنّ الأمـر يتعلّـق بمراتـب ودرجـات، وإن اختلـف المتكلّمـون والمتفلسـفة في عدّتهـا، فقـد وقـف صـدر المتألهـين عـلى مـا اسـتقرّ مـن تقسـيم رباعـيٍّ في المدرسـة الإشراقيـة: العـالم الربـوبي، العـالم العقـلي، العـالم المثـالي، العـالم المـادي؛ يرجـع في نهايـة المطـاف إلى تقسـيم ثنـائي: عـالم الربوبيـة وعـالم الإمـكان. وهـي ترتيبـات دفعـت الشـيرازي إلى اسـتعادة هائلـة ومناظـرة كـبرى لمـيراث الفلاسـفة القدامـى وأتباعهـم مـن المشـائين خاصـة وسـائر الحكـماء المشرقيـين في نظـام العـالم، ولا سـيّما في أساسـه الأفلاطـوني الأخـير، ومـا يقتضيـه مـن إصـلاح واسـتئناف عـلى مـا تحكـم بـه قواعـد الكشـف والعرفـان. والحـق أنّ هـذه المـادة الغزيـرة، التـي اجتهـد المؤلـف في قراءتهـا، وترتيـب مسـائلها ومواضعهـا لا تظهـر دلالتهـا التأويليـة للقـارئ بمـا يكفـي مـن الوضـوح وهـي الدلالـة المحوريـة في مـشروع الكتـاب برمّتـه، ولـو اقتفـى أثـر تحليـلات عارفـين مرموقـين بالـتراث المشرقـي والصـدري بالـذات عـلى ضـوء فتوحـات الفلسـفة المعـاصرة لظهـرت لـه هـذه الدلالـة في مسـتوى فينومينولوجيـا الخيـال، ومـا تجعلـه لعـالم المثـال مـن الـدور التوسـطي العظيـم في بنـاء الصـور والأشـكال العابـرة للتاريـخ، الأمـر الـذي يجعلنـا نجـد في فلسـفة الملا صـدرا فكـراً حيـاً راهنـاً معـاصراً لنـا لا شـك.

أمـا الوجـه الإنسـاني أو الأنثروبولوجـي -إن جـازت العبـارة- الـذي يعقـد لـه المؤلـف الفصـل الرابـع مـن عملـه، فيعـبر عـن جدليـة الوجـود البـشري، أو عـن ضرب مخصـوص مـن التاريخيـة الواقعـة بـين نشـأتين: نشـأة أولى ونشـأة آخـرة. ولذلـك انتظـم القـول في هـذا الشـأن عـلى جهـة المداولـة بـين حركتـين شـبه أفلاطونيتـين هـما «قـوس النـزول» و«قـوس الصعـود»، وبـين مقامـين يؤلّـف طرفاهـما حـدود الوجـود البـشري في مبدئـه ومعـاده؛ أي «شـؤون النفـس» و«المعـاد الجسـماني». فالمبـدأ الميتافيزيقـي لهـذه البنيـة هـو التصـوّر الدائـري لنظـام العـالم: «... وكأن العـالم كلـه كدائـرة انعطـف آخرهـا إلى أولهـا، إحـدى قوسـيه نزوليـة والأخـرى صعوديـة، ولهـا نقطتـان إحداهـما نهايـة أولاهـما وبدايـة أخراهـما وهـي الهيـولى، والثانيـة بالعكـس وهـو الإنسـان الكامـل، روح العـالم، مظهـر اسـم اللـه وخليفـة الرحمـن...» (ص370، نقـلاً عـن **أسرار الآيـات**، ص118). فالإنسـان الكامـل في قـوس النـزول يعنـي وجـود نشـأة أولى سـابقة، وتَنزُّلـه إلى العـالم الهيـولاني، ثـمّ اقتضـاء الصعـود والعـودة إلى الأصـل والعـروج عـلى المراتـب كلّهـا، كلّ ذلك في اسـتعادة لمنظومـة التماثـل والتناسـب بـين الكونـين الأكـبر والأصغـر في الـتراث العرفـاني والصـوفي. عـلى أنّ الإنسـان يبقـى في هـذا التصـور مركـز الخلـق وصـورة الكـون وغايـة الكائنـات جميعـاً. أمّـا «الإنسـان الكامـل»، المنحـدر مـن تـراث ابـن عـربي وصـدر الديـن القونـوي وعبـد الكريـم الجيـلي، فيمثـل الأنمـوذج الأقـصى لهـذه الأنثروبولوجيـا الإشراقيـة، التـي أبـصرت الدلالـة الكونيـة للمقيـاس البـشري لـكلّ وجـود بمـا في ذلـك الوجـود الإلهـي، وهـو المعنـى الـذي سـيكون في قلـب التأويليـة الحديثـة ومسـاعيها في تقديـر الفهـم عـلى حسـب مـا يعطيـه الوجـود البـشري مـن المعنـى. وليـس مـن دلالـة لقـوس الصعـود غـير هـذه الحركـة التجاوزيـة التـي تكمـن في باطـن النفـس البشريـة وتحـرّك تاريخهـا السـري: مـن هبوطهـا مـن العـالم الأعـلى، ومـا يكتنفـه مـن الرمزيـة البالغـة إلى تشـوفها الدائـم إلى الجنـاب الأعـلى والأوبـة إلى الأصـل. أمّـا المضمـون الفلسـفي لهـذه التجربـة الواقعـة بـين التخـوم والأطـراف فمرجعـه إلى النفـس وشـؤونها وتصاريفهـا، وقـد صـارت مـن أغـراض العلـم الإلهـي لا العلـم الطبيعـي: فـإنّ رأس هـذه الشـؤون «معرفـة النفـس» سـبيلاً لمعرفـة العـالم واللـه، وذلـك عـلى نحـو مـن الاسـتدلال الـذي بـادر إليـه ابـن سـينا وأصّلـه السـهروردي تأصيـلاً عميقـاً عـلى إدراك الـذات لذاتهـا بغـير واسـطة وثبـوت وجودهـا بهـذا الإدراك دون آلـة من الجسـم. ثـمّ مـا يقتضيـه وجـود النفـس مـن التجـرد والحـدوث والبقـاء واجتـماع القـوى لهـا، وغـير ذلـك مـمّا يلتئـم بـه العلـم بهـا، وينتهـي إلى غاياتـه القصـوى -المعـاد- ومـا حـفّ بـه مـن الخصومـات والمجـادلات نجـد آثارهـا ودلائلهـا في رسـائل كـبرى للشـيرازي: (**المبـدأ والمعـاد**)، (**الشـواهد الربوبيـة**)...

تنتهـي هـذه الـدورة الطويلـة، التـي يعـبر بهـا القـارئ مقامـات التأويـل في فلسـفة الشـيرازي بمـا ابتـدأت بـه: الحـدث القـرآني. وكأنّ البنيـة الدائريـة مصـير كلّ جهـد تأويـلي أصيـل كـما تنبّـه لذلـك أكابـر العرفـاء والمتصوفـة قديمـاً وأعـلام الهرمينوطيقـا حديثـاً. ولكـنّ القـرآن، في الفصـل الأخـير مـن هـذا الكتـاب، ليـس هـو قـرآن الفصـل الأول، وقـد تكـون المسـافة الواجـب قطعهـا بـين التفسـير بقواعـده وشروطـه وأهلـه وبـين التأويـل الـذي ينتهـي بعـد المـرور بالطوريـن الأنطولوجـي والأنثروبولوجـي إلى اسـتعادة النظـر في النـص بوصفـه الواقعـة الكـبرى، التـي مـن شـأن الإنسـان والأفـق الـذي هـو متطلّـع إليـه في أيامـه وأعمالـه. كأنّمـا قـدر العلاقـة بالقـرآن تأويـلي كيفـما أخذتـه؛ فهـو منقسـم، كـما مـرّ بيانـه،

إلى ظاهـر وباطـن، وحـد ومطلـع، وهـو مُشـاكل في بنيتـه العميقـة للهيئـة الإنسـانية وللعـالم بـأسره، بمـا ينطـوي عليـه مـن التناظـر مـع المراتـب والدرجـات التـي للوجـود عامـة، وللوجـود الإنسـاني خاصـة، وهـو مـوزع بـين «قـرآن لفظـي» في ظاهـر شـكله، وبـين «قـرآن آدمـي» في حقيقتـه القصـوى، بـين قـرآن وفرقـان، أو بـين جمـع وفصـل، بـين صامـت وناطـق، بـين كتـاب وكلام. فالقـرآن يجـري عـلى مـا يجـري عليـه الوجـود مـن وحـدة وكـثرة، مـن أسـماء ومنـازل، ومـن مقاصـد صـارت بالتدريـج مـن مداخـل الفهـم الكـبرى للمعـاني القرآنيـة لا عـلى المسـتوى التشريعـي كـما هـو شـائع، وإنّمـا عـلى المسـتوى التأويـلي الأعمـق المرتبـط بنظـرة قـارئ الكتـاب إلى الكـون، وإلى نفسـه، وهـو الـذي ينبغـي للمـرء أن يقـرأه، كـما قـال شـيخ الإشراق السـهروردي، كأنّـه نـزل في شـأنه.

لا شـك في أن التأويليـة الحقيقيـة للحـدث القـرآني إنمـا هـي تلـك التـي تصيـب جوهـره، أي الـكلام الإلهـي، وأنحـاء فهمـه، والإقبـال عليـه، ودرك معانيـه وحقائقـه. لقـد أبـصر الشـيرازي مـن مقامـه أنّ «حقيقـة التكلـم إنشـاء كلـمات تامـات، وإنـزال آيـات محكـمات، وأخـرى متشـابهات في كسـوة الألفـاظ والعبـارات» (ص479-480، نقـلاً عـن **المظاهـر الإلهيـة**، ص105)؛ فـإنّ كلام اللـه، أو كلماتـه وكتبـه إنّمـا هـي الموجـودات الصـادرة عنـه دون توسـط أو اسـتعداد عـلى غـير الصـدور الـذي يكـون لكلماتنـا بمـا بقتضيـه مـن آلات ووسـائط جسـمانية، غـير أن تجليـات هـذا الـكلام وتنزلاتـه لا تكـون إلا عـلى مراتـب ثلاثـة: القـرآن والفرقـان والكتـاب: الأول بسـيط إجـمالي، والثـاني تفصيـلي، وكلاهـما مـن عـالم الأمـر. أمـا الثالـث فمـن عـالم الخلـق والتقديـر وهـو النـازل عـلى الأنبيـاء. وبالجملـة، إنّ نظريـة الـكلام والكتـاب والكتابـة هـي أنمـوذج لتصـور الشـيرازي لنظريـة اللغـة في بعدهـا التأويـلي الكـوني مـن حيـث هـي مـن سـنخ الوجـود عينـه عاكسـة للفـرق الأنطولوجـي الرئيـس بـين عـالم الأمـر وعـالم الخلـق، بـين الوحـدة الأصليـة البسـيطة وبـين التكـثر والتكويـن والتفصيـل. ولذلـك كانـت هـذه البنيـة التأويليـة للـكلام قائمـة عـلى اسـتنظام مقوماتهـا الأنطولوجيـة، التـي تبتـدئ «بتنـزل الـكلام الإلهـي» وأطـواره وأنحائـه حتـى يبلـغ الزمـان البـشري الأرضي؛ ثـم «مراتـب الـكلام الإلهـي» مـن أعلاهـا إلى أدناهـا مـروراً بالمرحلـة الوسـطى بحسـب مـا يكـون الـكلام مقصـوداً بالـذات أم لقصـد آخـر، الأمـر الـذي يحـدد أنحـاء الوحـي وأنحـاء تنزيلـه؛ وأخـيراً «الحـروف المقطعـة»، التـي في مطالـع بعـض السـور، مـا ينبغـي لهـا مـن التأويـل الـذي يكشـف أسرارهـا في منحـى يتطابـق فيـه، عنـد صـدر المتألهـين، نظـام الحـروف في اللغـة مـع نظـام الكواكـب والأفـلاك، لا يخفـى انتشـاره في أوسـاط كثـيرة مـن تقاليـد عُرفـت بصوفيـة الحـروف والأعـداد في الـشرق والغـرب. كلّ هـذه المعطيـات أفضـت بالمؤلـف إلى اسـتنتاج متوقّـع مفـاده أنّ ركـن التأويـل عنـد الشـيرازي هـو المطابقـة بنـاء عـلى التناظـر الكوني-البـشري بـين الآفـاق والأنفـس، حيـث تنتظـم الحـدود الثلاثـة (القـرآن، والإنسـان، والعـالم) بنيـة تماثليـة عميقـة هـي مـن وجـه موروثـة عـن تعاليـم قديمـة مـن الـتراث الفلسـفي والروحـي، ومـن وجـه ثـانٍ مرتّبـة بعنايـة وجهـد كبيريـن وأصالـة فكريـة مقارنـة للأنسـاق الفلسـفية الكـبرى.

ببليوغرافيا
التأويلية في الفكر العربي الإسلامي

إعداد: قسم التحرير

نصوص في التأويل والتفسير: القرآن والحديث:

- الأصفهاني، أبو مسلم، **التّفسير**، تحقيق محمد خضر بنها، مراجعة رضوان السيد، بيروت، (د.ت).
- الآملي، حيدر، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، تحقيق محمد الموسوي التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور، قم، 1428 هـ.ق.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تصحيح عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد:

  - **مقدّمة التّفسير**، ضمن **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**.
  - **رسالة الإكليل في المتشابه والتّأويل**، تحقيق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية.
  - **مقدّمة في أصول التّفسير**، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، 1997.

- عبد الجبار، القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الشركة المصرية، القاهرة، 1380 هـ.
- الحلاج، **حقائق التفسير (خلق الخلائق القرآن)**، جمع وتقديم محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.
- الرازي، فخر الدين، **التّفسير الكبير**، بيروت، (د.ت).
- ابن رشد، أبو الوليد:

  - **فصل المقال في ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986.

- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط 2، 1964.

- الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تخريج وتعليق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، 2002.

- الشيرازي، محمد بن إبراهيم:

- **متشابهات القرآن**، ضمن: **سه رساله فلسفي (ثلاث رسائل فلسفية)**، مقدمة وتصحيح وتعليق استاد جلال الدين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم 1378 هـ.ش.

- **أسرار الآيات**، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، دار الصفوة، بيروت، 1993.

- **تفسير القرآن الكريم**، انتشارات بيدارفر، قم، ط.3، 1415 هـ.ق.

- **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 2، 1419 هـ.ش/1998.

- **مفاتيح الغيب، تصحيح خواجوي**، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، ط 1، 1984.

- ابن عربي، محيي الدين:

- **الفتوحات المكية**، 4 أجزاء، دار صادر، (د.ت).

- **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.

- ابن العربي، القاضي أبو بكر، **قانون التأويل**، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990.

- الغزالي، أبو حامد:

- **قانون التأويل**، تحقيق محمود بيجو، ط1، 1993.

- **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1983.

- القاسمي، محمد بن محمد، **محاسن التّأويل**، تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 1978.

- ابن قتيبة:

- **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق محيي الدين الأصفر، بيروت-الدوحة، 1999.

- **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، ط3، 1981.

- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، **ذمّ التأويل**، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، 1404 هـ

- القونـزي، صـدر الديـن، **إعجـاز البيـان بتأويـل أم القـرآن**، تحقيـق عبـد القـادر أحمـد عطـا، دار الكتـب الحديثـة، القاهـرة، 1969.
- الكرمـاني، محمـود بـن حمـزة، **غرائـب التفسـير وعجائـب التأويـل**، تحقيـق سـمران شركال يونـس العجـلي، دار القبلـة للثقافـة الإسـلامية، جدة-بـيروت، 1983.
- المحاسـبي، الحـارث، **العقـل وفهـم القـرآن**، تحقيـق وتقديـم حسـن القوتـلي، دار الكنـدي/ دار الفكـر، بـيروت، ط 2، 1978.
- المـصري، ثوبـان بـن إبراهيـم، ذو النـون، **التفسـير العرفـاني للقـرآن الكريـم**، جمـع وتقديـم محمـود الهنـدي، مكتبـة مدبـولي، القاهـرة، 2007.
- المعلمـي، عبـد الرحمـن بـن يحيـى، **رسـالة في حقيقـة التأويـل**، تحقيـق جريـر بـن العـربي أبي مالـك الجزائـري، دار أطلـس الخـضراء، الريـاض، 1425 هـ.

الدراسات:

- جابـر، عـلي أمـين، **فلسـفة التأويـل عنـد صـدر الديـن الشـيرازي**، مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بـيروت، 2014.
- جماعي، **الهيرمينوطيقا والتأويل**، حسن حنفي وآخرون، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2، 1993.
- جماعـي، **التأويـل والهرمنوطيقـا: دراسـات في آليـات القـراءة والتفسـير**، مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، بـيروت، 2011.
- الحديدي، مصطفى محمد: **اتجاه التفسير في العصر الوسيط**، القاهرة، 1975.
- حرب، علي، **التأويل والحقيقة**، بيروت، 1985.
- حمـزة، محمـد، **أفـق التأويـل في الفكـر الإسـلامي**، مؤسسـة الانتشـار العـربي/دار محمـد عـلي الحامـي، بيروت-صفاقـس، 2011.
- حنفـي، حسـن، **تأويـل الظاهريـات: الحالـة الراهنـة للمنهـج الظاهـراتي وتطبيقـه عـلى الظاهـرة الدينيـة**، مكتبـة النافـذة، القاهـرة، ط1، 2006.
- الحيدري، كمال، **تأويل القرآن**، دار فراقد، إيران، 2005.
- خرمشاهي، بهاء الدين، **التفسير والتفاسير الحديثة**، بيروت، 1991.
- دروزة، محمد عزة، **التفسير الحديث**، القاهرة/بيروت، 2000.
- الذهبي، محمد حسين، **التفسير والمفسرون**، القاهرة، 1976.

- الرومي، فهد، **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، بيروت، 1414 هـ
- أبو زيد، نصر حامد:

- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

- **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.

- **الخطاب والتأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء.

- **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، الدار البيضاء، *1996*.

- زيد، مصطفى، **دراسات في التفسير**، دار الفكر العربي، (د.ت).
- زيعور، علي، **التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق**، دار الأندلس، بيروت، 1985.
- الزين، محمد شوقي، **التأويل في قراءة التراث الإنساني**، الدار البيضاء، 2002.
- سروش، عبد الكريم، **نظرية القبض والبسط في الشريعة**، تعريب أحمد القبانجي، بغداد، 2006.
- السليني، نائلة:

- **التفسير ومذاهبه حتى القرن 7 هـ** مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.

- **تاريخية التفسير القرآني**، الدار البيضاء، 2002.

- السيف، خالد بن عبد العزيز، **ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية إسلامية**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2010.
- شبستري، محمد مجتهد، **الهرمنيوطيقا: الكتاب والسنة**، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين/بيروت، دار التنوير، 2013.
- عمارة، محمد، **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**، مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- الغفار، أحمد عبد، **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د.ت).
- غولدتسيهر، إغناز، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، ط5، 1992.
- الفقيه، الحبيب، **التأويل: أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي – القاضي النعمان**، مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تونس.
- فيدوح، عبد القادر، **نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2005.

- كوربـان، هـنري، **الخيـال الخـلاق في تصـوف ابـن عـربي**، ترجمـة فريـد الزاهـي، منشـورات الجمـل، كولونيا-بغـداد، ط2، 2008.
- ناصف، مصطفى، **نظرية التأويل**، جدة، 2000.

الدوريات:

- المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 4، (حزيران/ جوان 1985).
- المحجة، دار المعارف الحكمية، العدد 6، (2003).
- أوراق فلسفية، العدد 10، (2004).
- عالم الفكر، المجلد 33.
- قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 53-54، (شـتاء-ربيع 1434/2013): الهرمينيوطيقـا والمناهـج الحديثـة في تفسـير النصـوص الدينيـة (1).
- قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 57-58، (شـتاء-ربيع 1435/2014): الهرمينيوطيقـا والمناهـج الحديثـة في تفسـير النصـوص الدينيـة (2).
- قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 59-60، (صيف-خريـف 1435/2014): الهرمينيوطيقـا والمناهـج الحديثـة في تفسـير النصـوص الدينيـة (3).
- قضايـا إسـلامية معـاصرة، العـدد 61-62، (شـتاء-ربيع1436/2015): الهرمينيوطيقـا والمناهـج الحديثة في تفسـير النصـوص الدينيـة (4).

الإطار النظري

- **تُعنى** مجلة (تأويليات) بقضايا التأويل وفلسفته في مختلف المجالات، في السياقين العربي الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، والعالمي بمختلف مشاربه ولغاته وتقاليده القديمة والوسيطة والحديثة. وهذه القضايا إمّا أنها تدخل في أفق التأويلية بمعناها التقني وتاريخها كما استقرّ في الدراسات الفلسفية واللاهوتية والجمالية وغيرها، وإما أنّها قضايا عامة متعلقة بكلّ ما يتّصل بغرض التأويل أياً كان مجاله وموضوعه.

- **تحاول** هذه المجلة الإسهام في انتظام المجال التأويلي، وترتيب معطياته ومتونه، وتقريب مسائله لقارئ العربية، وهي، بذلك، تراهن على رفع مستوى البحث والكتابة في هذا المجال، وتوفير المواد والنصوص والببليوغرافيات للباحثين، وتيسير التواصل بين المؤسسات البحثية وبين المنشغلين بالقضايا التأويلية، والعمل على تجويد الإنتاج العربي في هذا المجال تعريفاً به، ودفاعاً عنه، وترويجاً له بين القراء والباحثين.

- **تعتني** مجلة (تأويليات)، التي تصدر بمعدّل اربعة أعداد في السنة، إلكترونياً وورقياً، بما استجدّ من بحوثٍ في الشأن التأويلي بروافده كلها، ولا تقبل من الأعمال ما سبق نشره، وما لم يخضع لشروط الكتابة البحثية الأكاديمية كما سيأتي بيانه، وتسعى إلى تخصيص محور لكلّ عدد، على أن يُقسّم محتوى العدد إلى قسم للدراسات والأبحاث، وقسم للمقاربات التطبيقية، وقسم للترجمة، وقسم للمراجعات والدراسات النقدية لأعمال صادرة حديثاً في المجال التأويلي العربي أو العالمي، وأخيراً قسم ببليوغرافي يتولّى رصد العناوين والإصدارات المتعلقة بمحور العدد وتحيينها.

- **تدعو** مجلة (تأويليات) الباحثين باللغة العربية، وبغيرها من اللغات العالمية، إلى الإسهام في أعمالها بالكتابة البحثية، والترجمة، والمقاربات التطبيقية، والمراجعات، والمعطيات الببليوغرافية، وذلك بقصد تشكيل مقام مشترك للنظر والكتابة في المجال التأويلي يخضع لميثاق أكاديمي بالشروط المتعارف عليها، لعلّه يسهم في الارتقاء بالكتابة الفلسفية والفكرية بالعربية إلى مستوى مرموق، ويرفع الجدل إلى أفق تواصل خلاق وخصب يحتاج إليه الباحثون والقراء أيّما احتياج.

شروط النشر في مجلة (تأويليات)

- ترحّب مجلة (**تأويليات**) بما يُكتب من بحوث ودراسات وترجمات ومراجعات في مجال الفكر التأويلي برافديه العربي الإسلامي والعالمي الكوني، ويُشترط ألا يكون البحث منشوراً في موضع آخر، إضافة إلى:
- أن يرقن البحث ويُرسَل بالبريد الإلكتروني على العنوان الآتي: hermoneutics@mominoun.com
- أن يراعي الأصول العلمية في تحرير المقالات، وفي الترجمة، من جهة التوثيق، وترتيب معطيات الإحالة على المصادر والمراجع، على أن تكون الحواشي في أسفل الصفحة متسلسلةً، وتكون الإحالة على النحو الآتي:
  - الكتب بالعربية: لقب المؤلف، اسمه، **العنوان**، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
  - الكتب باللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، العنوان (بخط مائل)، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
  - المقالات بالعربية وباللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال بين ظفرين، اسم المجلة أو الدورية (مائل بحسب اللغة)، العدد، السنة، الصفحة.
  - عند تكرار الإحالة عينها، يجب استعمال الاختصار الدال على ذلك مع وضع اسم المؤلف عند الاقتضاء.
- أن يُرفق كلّ بحث بملخّصين: أحدهما بالعربية، وثانيهما بلغة أجنبية (فرنسية أو إنجليزية) في حدود ١٢٠ كلمة.
- أن يخضع كلّ بحث لمحكّمَين اثنين من ذوي الاختصاص والخبرة العلمية.
- أن تُرفق البحوث بالسيرة الذاتية للمؤلفين.
- أن تُراعى في انتقاء النصوص، التي تقع ترجمتها، دلالتُها على الأغراض التأويلية.
- أمّا مراجعات الكتب والدراسات النقدية، فيُراعى فيها أن تشترك مضامينها مع مضامين المجلة، وأن تتعلّق بأعمال حديثة النشر في مختلف اللغات العالمية لا يزيد تاريخ صدورها على ثلاث سنوات.