بحث عام

الهرمينوطيقا:

محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص القرآني

محمّد ألحيان
باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

الملخّص:

يمثّل النص المقدس، بحكم منشئه ووظيفته، أكثر النصوص إثارة للإشكاليّات والأسئلة، وهو ما تُخلع عليه سمة الغموض، أحياناً كثيرة، لتتعدّد، تبعاً لذلك، المناهج والمداخل لمحاولة فهم هذا النص.

يدافع هذا البحث عن أطروحة تعدّدية المعنى في النص القرآني، وينطلق من افتراض أزمة القراءة التقليدية لهذا النص، التي تتأسّس على القول بالمعنى الوحيد واليقيني، الذي ترعاه وتتبنّاه مؤسسة الإسلام التقليدية، كما يُقدّم في كتب ومدوّنات التفسير التاريخية.

يطرح البحث، على هذا الأساس، أطروحةَ تعدّدية المعنى في النص القرآني مدخلاً لتجاوز هذه الأزمة، ويعتمد نظرية الهرمينوطيقا الفلسفية إطاراً نظرياً لتحقيق ذلك، ببحث هذه النظرية داخل المجال الإسلامي كإحدى الإجابات المعرفية عن سؤال موقع القراءة التقليدية للنص القرآني في الواقع الراهن، ومدى قدرتها على تحقيق فهم أعمق وأشمل لهذا النص.

تقديم عام:

لا يزال النص القرآني، على الرغم من مرور كلّ هذه القرون، وما عرفته من أحداث ومنعرجات أسهمت، بنسب متفاوتة، في صياغة تاريخ الجماعة المسلمة كما حاضرها، صعوداً تارة، وانحطاطاً تارة أخرى؛ لا يزال يحتفظ بمكانته نصاً يمكن القول إنه يشكل الوعي الجماعي للمسلم المعاصر؛ فهو الذي يمدّه بكلّ الإجابات عن الأسئلة الكبرى التي يطرحها، وهو الذي يحدّد، على هذا الأساس، نظرته إلى نفسه وإلى الوجود كلية.

فمنذ البدايات الأولى لتشكّل هذا الدين، وبحكم عوامل متداخلة، تبلورت رؤية، أو تصوّر معيّن للنص القرآني ظلّ يفرض نفسه كحقيقة حول النص القرآني، ومؤدّى هذه الحقيقة أنّ هذا النص له معنى واحد غير قابل للتعدّد، هو المعنى الذي تقدّمه المؤسسة الدينية التقليدية. هذه الحقيقة مستندة، على غرار الممارسة التاريخية الطويلة، إلى منظومة من المعارف والعلوم الإسلامية؛ لتظلّ هذه الرؤية مستحكمة إلى الأمس القريب.

فما شهدته الحركة العلمية في المجال المعرفي الغربي، الذي أرسى حداثته على دينامية علمية مستمرة امتدّت إلى المجال والجغرافيا الإسلامية بحكم علاقات التأثير والتأثّر من جهة، وتفاوت العالمين تاريخياً ومعرفياً من جهة أخرى؛ طرحَ موضوع القرآن باعتباره نصاً مقدساً محطَّ نقاش معرفي يرمي إلى بحث هذا النص من منظور مغاير للكيفية، التي تمّ طرحه بها تاريخياً، وانتهى إلى تبنّيه من طرف المؤسسة الدينية التقليدية. بالبحث في إمكان، أو، بالأحرى، ضرورة الفهم المتعدّد للنصّ القرآني، عبر تفكيك الأطروحة التي تقدّمه على أنّه حقيقة ومسلمة غير قابلة للنقاش، بنفي أيّ قول، أو أيّ طرح للنص القرآني يخالف الأسس التي بُنِيَ عليها الفهم التقليدي لهذا النص.

فهل يمكن حقاً تفكيك هذه المسلمة، التي يطرحها الفكر الديني التقليدي، والتي تدّعي أنّ النص القرآني له معنى واحد، وليس معانيَ متعددة؟ هل مجرّد التحقّق من هذه الفرضية يعني، بالضرورة، أنّ المنهج التقليدي في فهم/ تفسير النص القرآني قد وصل إلى الطريق المسدود وجودياً؟ ألا يمكن القول إنّ كون النص القرآني نصاً مقدساً يستلزم ضمنياً تعدداً في المعنى بحكم تعدّد المخاطبين به، واختلافاً في الأزمنة؟

هذا ما ستحاول هذه الورقة تقديمه من خلال طرح هذه الرؤية التقليدية للنص القرآني، والتحقّق من مقولة «تعددية المعنى في النص القرآني»، عبر الإجابة عن هذه الأسئلة، وذلك في أربعة محاور رئيسة:

أولاً. العلوم الإسلامية وأزمة الأسس:

تتلخّص إحدى المسلمات في التفكير العلمي، تحديداً داخل حقل العلوم الإنسانية، في أنّ تَشكُّل المعرفة يتأثّر، دائماً، بمجموعة من العوامل والسياقات تلوّنها بألوان مختلفة، ونجملها في ثلاثة سياقات:

- السياق الواقعي: أي السياق المجتمعي المحيط بعملية إنتاج المعرفة، والمحددات الخاصة المتعلقة بالطلب على المعرفة، وتوجيه البحث فيها، والتحكم في نتائجها ومآلاتها.

- السياق المنهجي: المتعلّق بالأدوات والوسائل والمناهج الإجرائية المستخدمة في البحث العلمي.

- السياق القيمي: الذي يتمثّل في القيم الأساسية، التي تشكّل منطلقات للتفكير العلمي.

في المجال الإسلامي، منذ أن تشكّلت ودُوِّنت العلوم[1] والمعارف الإسلامية، كانت هناك مسلكيّات طبعت تعاطي العقل المسلم معها، حتى صارت جزءاً من كينونة هذه العلوم والمعارف، أحدها إضفاء طابع الميتافيزيقا على هذه المعارف والعلوم. فلكونها معارف دينية، اكتسبت صفة الوثوقيّة العلمية من مصدرها المؤسس الذي هو النصّ القرآني، (على الرغم من أنّه لم يسهم، بشكل محوريّ ومركزي، في تأسيسها كما سنبين لاحقاً). فتمّ التوحيد بين الفكر والدين[2]، وخُلط بين الأرضي النسبي المتغير، الذي هو المعرفة الدينية، وبين السماوي الثابت المقدس، الذي هو النص القرآني، ما يضفي على هذه المعارف والاجتهادات المستنبطة طابع القداسة على غرار النص المؤسس. لترتقي بذلك المفاهيم البشرية والتاريخية إلى عالم الأبدية والسرمدية ما يبعدها عن التعرّض للنقد والمساءلة.

المسلكيّة الأخرى هي تناول العقل المسلم هذه المعارف منزوعة السياقات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافية، التي شكّلت الحاضن لنشأة وتبلور هذه العلوم، التي من المفروض أنّها ستعكس، بالضرورة، هموم الجماعة المسلمة وصراعاتها الإيديولوجية وانقساماتها الطائفية. فالعلماء، عندما يدخلون ميدان العلم، لا يدخلونه بأدمغتهم فحسب؛ بل بجميع وجودهم. ومن هذه الجهة، إنّ أطماعهم وميولهم ونوازعهم النفسانية دخيلة في صناعة العلم[3]. على الرغم مما تُصبغ به هذه المعارف من كونها متعالية على الواقع الذي نشأت فيه، لكن لا يمكن إنكار حقيقة أنّ كلّ فكر مرتبط بالواقع الذي نشأ فيه، وتلك هي جدلية الفكر والواقع؛ فكلّ معرفة هي

[1]- على الرغم من أنّ إطلاق وصف العلم على المعارف الإسلامية مثار جدال ونقاش؛ لأنّ هذه المعارف ليست علوماً بالاصطلاح الحديث للعلم، لكن سنقبل، مع التحفظ، إطلاق وصف «العلم» الذي يطلق عليها، وسنسميها «علوماً» في هذه الورقة.

[2]- أبو زيد، ناصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994م، ص 78

[3]- سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2007م، ص 22

جواب عن مسألة؛ فإذا لم يكن ثمّة مسألة لا يمكن أن يكون هناك معرفة علمية. لاشيء ينطلق بداهة. لاشيء معطى، كلّ شيء مبني[4].

فمنذ دُوِّنت نصوص السنّة، مثلاً، في كتب مستقلّة كمتون سرديّة صرفة، بغير إشارة إلى سياقات الواقع، التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى، أو في ظروف التدوين المتأخرة، والعقل الإسلامي يتعاطاها ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة الكينونة، ليست في حاجة إلى مساعدة خارجية حتى تعمل، وتنتج، وهو ما ظلّ يؤدي إلى التعثّر في فجوات منطقية تحول باستمرار دون الوصول إلى فهم كامل للنصوص، سواء في ذاتها أم في علاقاتها البينية[5]. فهذه العلوم يرجع سياقها الزمني إلى عصر التدوين[6]، ومعرفة ما تميّزت به هذه المرحلة من الجدل والسجال الصاخب[7] ما سيكون له دور مهمّ في فهم أعمق لهذه المعارف والعلوم، وكيف أخذت شكلاً معيناً، ولم تأخذ شكلاً آخر؛ أي محاولة فهم السلوك المعرفي لهذه المرحلة، وهي المهمّة التي يمكن أن تتكفّل به جزئياً كتب التاريخ.

فكانت النتيجة لهذه المسلكيات أن تمّ إضفاء طابع الإطلاق والكمال على هذه المعارف الدينية، لِيُعَدّ بذلك أيّ نقدٍ أو مراجعةٍ لهذه المعارف ضرباً في النص المؤسّس الذي تدور حوله، وتستمدّ منه كينونتها. في حين أنّ العلم، بالمفهوم الحديث، عبارة عن بناء مستمر؛ بل إنّ الحالة الراهنة للمعرفة، على الرغم من الضبط العلمي الذي تحقّقه، إنما هي لحظة في التاريخ تتغيّر بالسرعة نفسها، التي تكون فيها حالة المعرفة في الماضي قد تغيّرت؛ بل في حالات عديدة تتميّز بسرعة أكبر، ومن ثَمَّ فإنّ الفكر العلمي ليس لحظياً؛ إذ إنه ليس حالة استاتيكية، إنّما عملية بنيان وإعادة تشييد مستمرين[8]، وهي الحقيقة التي لا يتمّ اعتبارها من طرف العقل المسلم في تعامله مع هذه المعارف، ما أدّى إلى توقّف العقل المسلم عن مسايرة ركب الحضارة للأزمة التي تعيشها منظومته المعرفية.

---

[4]- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1982م، ص 14

[5]- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000م، ص 22

[6]- العملية التدوينية المقصودة في هذا الصدد ليست تلك العمليات المحدودة المبعثرة والعفوية، التي كانت قبل انتصاف القرن الهجري الثاني، ولكنّ العملية التدوينية المقصودة هي تلك العملية الواسعة المنظمة، التي صنعت على عين الأنظمة الحاكمة، ويُؤرّخ لها، غالباً، بعهد المنصور الذهبي. انظر: السلطة في الإسلام، المرجع السابق نفسه، ص 27

[7]- استمرت هذه العملية في طريقها، ولاسيما بعد إمدادها، على طول رحلتها، بذلك الوقود المتواصل من المنبهات الفكرية والحضارية (سواء الموروثة القديمة: مانوية – صابئة – غنوصية – هرمسية - أفلاطونية محدثة مشرقية وهيلنستية، أم الوافدة الجديدة: منطق أرسطو – الفلسفة اليونانية بوجه عام). والأمر الجدير بالانتباه، هنا، هو مناخ الجدل السجالي الصاخب، الذي انبثقت منه هذه المنظومة، فهي، في شقّ منها على الأقل، كانت استجابة لمنبهات مناقضة داخلية وخارجية سياسية وفكرية، تركت بصماتها عليها بالضرورة. كان هناك الشيعة (إسماعيلية وإمامية)، وكان هناك الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجهمية، ثم الأشاعرة والمتصوفة والمتفلسفة، وسائر الفرق التي اكتسبت صفة الابتداع. المرجع السابق نفسه، ص ص 27-28

[8]- بياجيه، جان، الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، طبعة 2004، ص ص 35 - 36

لكنّ وصف هذه العلوم بالإسلامية، في الحقيقة، ليس دقيقاً؛ بل ليس منصفاً؛ لأنّها في الواقع علوم إسلامية سنية أو شيعية... فكلّ جماعة أسّست نظمها المعرفيّة، بناءً على تحيّزات إيديولوجية معيّنة، والتحيّز لا ينتج، في أحسن حالاته، إلا الدوغمائية.

تمظهر هذا التحيّز، في بعض العلوم، في الإنتاج داخل فرق ومدارس ومذاهب مستقلة بأطرها المرجعية والمنهجية، التي شكّلت أنساقاً معرفيّة (مغلقة) على ذاتها، حالت دون تفعيل إمكانات الأمة الكونيّة في التواصل الثقافي والحضاري مع الأمم والشعوب الأخرى، وأسهمت، بشكل أو بآخر، في إنتاج ثقافة التقليد والانكفاء على الذات، والاكتفاء بما لديها. وهذه مسلكيّة مناقضة لعالمية وكونية هذه الرسالة وهذا الدين، باعتباره ديناً للبشرية جمعاء. فهذا المنهج (التحيز) لم يتعامل مع النص، أو الوحي المؤسس للمعرفة، باعتباره شاهداً بالحقّ على هذه المعرفة، وإنّما تعامل معه باعتباره شاهداً لتبرير معرفةٍ تأسّست خارجه، وبدأت، بالتدريج والتداول التاريخي، تحتلّ مكانه[9]؛ فتحوّل النص إلى شواهد، وأضحى حلبة استشهاد واستدلال على مقولات ناجزة. فكان هذا التحوّل والانتقال من أصول تؤسّس المعرفة إلى أصول أسستها المعرفة[10]؛ فغدت هذه العلوم أصلاً مرجعياً موجهاً لحركة المعرفة والحضارة[11].

وهكذا كانت نتائج هذا التحيّز سطوة الدوغمائية[12]، التي تجد طريقها إلى المعرفة الإسلامية، عندما توظّف لوصف الفكر الإسلامي الموروث والمتداول بوصفه نظاماً من العقائد الإيمانية، ما يجعل الفكر الإسلامي، ضمن المنظور الدوغمائي، لا يخرج عن كونه حركة اجتماعية نفسية تكتسب وجودها المعرفي داخل أسوار الجماعة الواحدة. ويتحقّق الانطباق الوصفي بين مفهوم الدوغمائية ونظام المعرفة الإسلامية على كون النظرية الإسلامية في واقعها منظومة عقائدية ترتكز على الإيمان والإيمان المضاد، بما يعني أنّ المعرفة الإسلامية معرفة إيديولوجية بامتياز، وهي البيئة التي تنمو وتترعرع فيها العقليات الدوغمائية[13]. فنجد، مثلاً، إلى جانب العلوم الإسلامية «السنية»، العلوم الإسلامية «الشيعية» من حديثٍ وأصولٍ وتفسيرٍ وكلامٍ وباقي

[9]- شبار، سعيد، من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية، مجلة الإحياء، العدد 29، 2009م، الإحياء 92

[10]- المرجع نفسه، ص 98

[11]- الغرضوف، محمد، سؤال المنهج في التعامل مع مصادر المعرفة الإسلامية، مجلة الإحياء، العدد 29، 2009م، ص 106

[12]-حسب التلخيص، الذي قام به هاشم صالح، لنظرية الدكتور ميلتون روكيتش، ترتبط العقلية الدوغمائية بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقدية، وترفض بالشدة والصرامة نفسها مجموعة أخرى، وتعدّها لاغيةً لا معنى لها. ولذلك هي تدخل في دائرة (الممنوع التفكير فيه)، وتتراكم بمرور الأجيال على هيئة لا مفكّر فيه. كما تكون بنية معرفية دوغمائية أكثر فأكثر كلّما كان منظورها الزمني موجهاً بشدّة نحو نقطة بؤرية؛ أي أنّ الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي)، أو المستقبل (اليوتوبيا = لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقّق فيه الأحلام الوردية). انظر: السيد أحمد، معتصم، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م، ص ص 67- 68- 69

[13]- المرجع نفسه، ص 69

الفروع الفقهية، فكلّ طرف يدّعي انحصار الحقيقة في نظامه المعرفي دون سواه. ولو لم تقمع السلطة السياسية، عبر تاريخها الطويل، فرقاً أخرى لكنّا نشاهدها الآن بنظمها المعرفية الخاصة.

إنّ الحقيقة، التي تقدّمها قراءة التاريخ الإسلامي، هي أنّ العلوم الإسلامية (والحديث خاص هنا بالمعارف الإسلامية السنية، وإن كان الأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة إلى العلوم الإسلامية الشيعية) لم يكتبها التفاعل المباشر مع النص؛ بل كتبها الواقع السياسي والاجتماعي المفروض بالقوة. ففي كلّ مرة تقدّم فيها السياسة حججها، أو يسلّم فيها العقل نفسه للسياسة، (وجب) أن يُقال إنّنا في حضرة إيديولوجية[14]، فالواقع السياسي هو الذي كان يكتب بينما جاء دور المثقف، أو العالم، أو الفقيه لتبرير الواقع؛ أي لاستخلاص النظرية انطلاقاً من الواقع، ما جعل هذه المعارف محتفظة ومتأثرة ببصمة التاريخ، الذي كان، بنسبة مهمّة منه، تاريخ صراع وسجال[15].

إنّ توظيف الأدوات الإبستمولوجية، وعلى سبيل المثال، سوسيولوجيا العلم، علم النفس المعرفي، سيكون له -لا شكّ- وقع كبير في الكشف عن تناقضات هذه المعارف الدينية، وفهم أعمق لملابسات تشكّلها وبنائها، وستجيب عن أسئلة كثيرة مثل: لماذا تأسست بصيغة معينة، ولم تتأسس بصيغ أخرى؟... إلخ. تساؤلات ستبيّن إجاباتها حجم تكلفتها (العلوم الاسلامية) الإبستمولوجية لكونها تعيق العمل العلمي، ما سيدفعنا إلى رفع سقف انتظاراتنا من تجديد هذه العلوم والمعارف إلى إعادة تأسيسها من جديد على ضوء مركزية النص المؤسس، عبر الاستعانة بالمحددات النظرية، التي يوفّرها حقل الإبستمولوجيا، حتى تكون معارف في مستوى عالمية وكونية الكتاب القرآني. والقطع، من ثَمَّ، مع المنظور التقليدي إلى النص القرآني.

وهكذا، النص القرآني -كما أسلفنا القول- لم يسهم مساهمة محورية في بلورة هذه العلوم والمعارف، على الرغم من أنها ظلّت تستمدّ منه وجودها و«ديمومتها»، فاستحضار هذا النص لم يتجاوز دائرة الاستشهاد بمقولات واختيارات (تأسست خارجه) فكرية معرفية أو سياسية، إلى فضاء التأسيس والبناء الفكري والحضاري. فالبرديم، الذي تشكّل في تلك المرحلة، كان يقوم على تصور للوجود وللنص القرآني بحكم طبيعة الذهنية التاريخية المتحكّمة. ولكن، أراجعةٌ هذه المسلكية في التعامل مع النص القرآني إلى ضغط الواقع

[14]- دوبريه، ريجيس، نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص 73

[15]- أ: يمكن هنا العودة إلى كتاب: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة لعبد المجيد الصغير، الذي نظر في علم الأصول ومقاصد الشريعة كمفاهيم أطّرها مناخ سياسي واجتماعي أسهم في بلورتها إلى جانب عناصر أخرى، وليست نتاج سؤال فلسفي معرفي كما هو متصوّر من طرف العقل المسلم التقليدي.

ب: يقدّم لنا المستشار عبد الجواد ياسين، في كتاب: السلطة في الإسلام، كيف أثّر واقع الصراع السياسي في صياغة مفاهيم «الحديث»، فيمكن الخلوص إلى أنّ النظرية السياسية، لدى أهل السنة والجماعة، ليست نصيّة؛ بل هي نتاج واقع سياسي (الخلاصة نفسها سننتهي إليها عند النظر في المتن السياسي عموماً؛ أي الآداب السلطانية).

كعنصر واحد فحسب، باعتباره موجهاً للفكر وللفعل، أم أنّ السقف المعرفي لتلك المرحلة لم يكن يسمح بأكثر من هذه المسلكية في التعامل مع هذا النص والنفاذ إليه، أم ذلك راجع إلى تفاعل وجدل الواقع والمستوى الإدراكي معاً؟ وهو السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه في المحور التالي.

ثانياً. في تفسير النص القرآني:

يُعَدُّ «التفسير» التجلي الواضح والطبيعي لتعامل الإنسان مع النص القرآني، ومحاولة فهم (لا نقصد، هنا، الفهم بمعناه الحديث) هذا النص بشكل أعمق. هذه العملية (أو السيرورة) لم تتوقّف منذ تمّ جمع القرآن بين دفتي كتاب؛ فلقد تعدّدت المداخل والمناهج والآليات في عملية الفهم والتفسير هذه.

من الإشكاليات، التي طرحها حاج حمد[16]، في مستهلّ عرضه لكتاب (**العالمية الإسلامية الثانية**)، قوله: «كيف لنصّ تنزّل قبل خمسة عشر قرناً، وعلى بيئة رعوية وزراعية تُعدُّ الأكثر تخلفاً في محيط عصرها الحضاري نفسه، ومركّبة على عقلية إحيائية وقبلية، أن يُستعاد مجدداً في عصر العلم والعالمية بمتغيراته النوعية. فكيف تسحب النصوص نفسها على أوضاعنا المعاصرة[17]»؟ وسيبقى مضمون هذا الإشكال مطروحاً - وإن بصيغ متباينة - ما دام هذا الوجود قائماً؛ لأنه هو الذي يعكس حالة الانحسار، التي قد تؤدّي إليها القراءة التقليدية للنص القرآني، وهو السؤال الذي سيعطي هذا الكتاب، في كلّ مرة، حيويّته، عبر ضرورة القطع مع القراءات التاريخية، التي تبلورت في سياقات مفارقة لواقع القارئ وتجاوزها، ثمّ، من ثَمَّ، قراءة هذا الكتاب في كلّ مرة، وكأنّه يتنزّل لأوّل مرة. وبطبيعة الحال هذا يستلزم، أولاً، تفكيك القراءة التاريخية للنص القرآني، وبيان أسسها التي قامت عليها.

---

[16]- بدايةً، نودّ أن نعبّر عن تقديرنا الكبير للمشروع الفكري للمرحوم حاج حمد، باعتباره مشروعاً متفرداً واستثنائياً داخل الفضاء العربي الإسلامي، فالجهد النظري والعمق التحليلي، الذي تجاوز التحليل إلى التركيب، مع أصالة الفكرة والإبداع المفهومي، الذي تميز به مشروعه، وكذا توظيف مناهج العلوم الحديثة بمختلف أصنافها، دون التماهي مع نهاياتها الفلسفية الوضعية. وإذ نستشهد بكلامه، هنا، فذلك راجع إلى تقديرنا الكبير لمجهوداته النظرية، فنحن نتقاسم معه مجموعة من المنطلقات والإشكاليات والمقدمات، التي بنى على ضوئها مشروعه الفكري، لكن مع اختلافنا معه في النهايات والخلاصات، باعتبار حاج حمد ينتمي إلى اتجاه أو مدرسة وحدة المعنى (حيث يقول إنّ «كل دلالات ألفاظ القرآن تحمل معنى معرفياً واحداً، فلا تتغيّر معاني المفردات تبعاً لتغير السياق، وإنما يضبط السياق بدلالة المفردة نفسها». (منهجية القرآن المعرفية، ص 209)، وهو ما يناقض اتجاه تعددية المعنى، التي نقول بها في هذا البحث، فنؤمن بأنّ أحد نتائج القول بوحدة المعنى سيكون «الاستبداد»، (الرأي الواحد خطأ ولو كان صواباً)، هو استبداد لأنه سيغلق الباب أمام أيّ طرح مستقبلي بحجّة أنّ المعنى الإلهي قد تمّ بلوغه من قبل. إنّ أسوأ ما في القول بالمعنى «الدقيق»، الذي يقول به حاج حمد، هو «معرفة قصد الله» بادعاء فهم المعنى الإلهي، هذا المعنى الإلهي في الحقيقة هو ما يعطي هذا النص روحه المتجدّدة عبر التفاعل المتواصل والمستمر لفهم هذا النص؛ بل إنّ انطلاق حاج حمد من القول بإطلاقية النص القرآني وصلاحيته لكلّ زمان ومكان، وأنّ الكتاب يستوعب كلّ التشكّلات والأنساق الحضارية، يناقض في الأساس فكرة المعنى الوحيد؛ لأنّه ينتهي بتمليك معرفة بشرية نسبية -ولو ادّعت الموضوعية والمنهجيّة- سلطة إطلاقيّة مؤبّدة على العقل البشري.

[17]- حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م، ص 33

إنّ القرآن هو المصدر الكلّي للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، كما أنّ طبيعة الأزمة الحضارية للواقع العربي الراهن[18] هي أزمة تركيب ذهنيّ غير معرفي، وغير منهجيّ في تعاطيه مع المنهجيّة القرآنية، ومع الواقع. إنّها إشكاليّة متعلّقة بالنصّ المؤسس بالأساس، تصوراً، وفهماً، وتأويلاً.

إنّ العقل التراثي كان يدرك ويعترف بأنّ الرسول لم يقم بتفسير كلّ القرآن (على الرغم من بعض الأصوات التي تقول العكس، لكنّها تبقى نشازاً داخل المنظومة التراثية)، فلو أورثنا الرسول تفسيراً للقرآن لكان قد قيّد مطلق الكتاب إلى ظرفيّة واقع التطبيق ونسبيّته، فيفقد استمراريّته وتفاعله مع متغيّرات العصور النوعية، وليس التراكمية فحسب، ولَمَا حُقّ لمن بعده أن يفسّر على تفسيره[19]، وما يعنيه من استلاب لمطلق القرآن إلى فهم تاريخي وبيئة وجغرافيا، وسقف إدراكي محدود. ومن ثَمَّ إلغاء قيمة الكتاب الإطلاقية والمجاوزة للزمان والمكان. لكنّ ذلك لم يقع، فالرسول لم يترك لنا تفسيراً كاملاً للقرآن؛ لأنّ كونيّة الخطاب وعالمية الرسالة تقتضي فسح المجال أمام العقل البشري لمحاورة هذا الكتاب واستخلاص مكنوزاته.

من الطبيعي أن تكون العملية التفسيرية لهذا النص، في بدايتها، متأثرةً بمحدوديّة المستوى الإدراكي، والأدوات المعرفية، التي كانت مدار العملية التفسيرية. على هذا الأساس، شكّل مبحث اللغة، داخل المنهج التراثي في التفسير، أحد أهم المداخل في تناول النص القرآني، فظلّ العقل المسلم، منذ ما قبل الشافعي حتى جاء الشاطبي في القرن الثامن، ينظر إلى النصّ على أنّه بناء من الألفاظ والجمل والتراكيب، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمقاصد[20]؛ حيث طغى على جلّ الكتب، التي تناولت النص القرآني، الإغراقُ في بعده اللغوي، فانحصرت في ثنائيات اللفظ والمعنى. إنّ النظر إلى النص من منظور كونه، بالدرجة الأولى، بناءً من الألفاظ ينبغي بيانها، لابدّ من أن يؤدّي، في النهاية، إلى الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن[21]، فمهما سلّمنا بالإمكانات الواسعة للسان العربي، لا مفرّ من الإقرار، في حقّ اللغة، بحقيقتين لازمتين مؤدّيتين بالضرورة إلى الإحساس بمحدودية النص؛ أولاهما: أنّها محدودة، والثانية: أنّها إقليمية[22].

---

[18]- انظر: حاج حمد، محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى، 2004م.

[19]- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ص 62

[20]- السلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص 37

[21]- كانت هذه الحقيقة، في نظر عبد الجواد ياسين، السبب وراء لجوء العقل الفقهي السلفي إلى المصادر التعويضية غير النصيّة، المرجع السابق نفسه، ص 40

[22]- المحدودية، هنا، يُقصد بها قابلية اللغة العربية للحصر والانتهاء. وهذا ما تحقّق بالفعل؛ حيث تم تفصيل وتدوين اللغة العربية بين دفتي كتاب. قام بذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي (المتوفى سنة 170 هجرية). فعلى الرغم من المجهود النظري، الذي قام به الفراهيدي، لاسيما المنهج العقلي العلمي الذي يبتدئ

والقول بمحدودية اللغة وقوميّتها يعني، بالضرورة، القول بنسبيتها؛ فالنص كوني مطلق، فإذا كانت اللغة، كآلة قومية نسبية، قاصرة عن الإحاطة بالنص ككيان كونيّ مطلق، لابُدَّ من آلية تعامل أخرى ذات طابع تكافئيّ للنص، ما جعل عملية تفسير النص تأخذ منحى آخر، باعتبار أنّ علم التفسير[23] ليس إلا أحد العلوم الإسلامية، فبالضرورة سينعكس عليه سلباً واقع العلوم الإسلامية الأخرى؛ حيث انعكست على تفسير النص القرآني ظاهرة التحيّز والتمذهب الذي طبع واقع الجماعة المسلمة منذ تلك اللحظة.

كان من نتائج هذه التحيّزات، في تفسير النص القرآني، بروز التفسير الفقهي، ما جعل النص القرآني خادماً للمذهب الفقهي، وأداةً استدلاليّة للتفريعات الفقهية، فصار النصّ المطلق خادماً للمذهب الفقهي، ما يوحي بأنّ التعامل مع النص، في هذا السياق، سيتجاوز التفسير إلى التأويل غير المنضبط لأيّ منهج أو ضابط؛ لأن المقصد هنا هو الانتصار للمذهب، وتبرير اختيارات معيّنة عبر توظيف النص القرآني، لا البحث عن فهم معنى النص القرآني.

وعلى غرار التفسير الفقهي نجد التفسير الكلامي. بالإضافة إلى التفسير العرفاني الصوفي، الذي يبدو، في ظاهره، مقاربةً جديدة للتعامل مع (أو ربّما لتطويع) عنصر اللغة، تقوم على إضفاء نوع من «القداسة» على لغة القرآن؛ حيث يرى ابن عربي[24]، مثلاً، أنّ «اللغة الإنسانية ليست إلا المستوى الظاهر المدرك لهذه اللغة الإلهية المطلقة»[25]. ولكنه جعل إدراكها قاصراً على العارفين؛ أي «أهل الله» خاصةً دون سواهم من العامة. حيث ميّز بين الظاهر والباطن بمفاهيم مثل العبارة والإشارة، فظاهر العبارة هو ما تدلّ عليه من حيث وضعيّة اللغة (اللغة الإنسانية)، والإشارة هي باطنها، من حيث هي لغة إلهية تتجلى في القرآن والوجود[26]. وهنا إصرار ابن عربي على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النص؛ لأن الظاهر يمثّل الرمز الذي لا يمكن النفاذ

بالإمكان النظري، وينتهي بالاختبار العملي، فإنّ الشيء، الذي لابُدّ من إبرازه هنا، هو أنّ الأثر، الذي تركته هذه العملية على اللغة العربية، أنها أعلنت، بشكل رسمي، إغلاق الحدود بينها وبين حركة التطوّر في الزمن، وأصبح المعجم الذي وضعه الخليل وثيقةً رسميةً مختومةً بشعار عصر التدوين تأبى على المفاهيم والمصطلحات والاستعمالات اللاحقة أن تجد لها مكاناً في قاموس العربية الرسمي. فحسب مقاييس المنهج الخليلي، واللغوي عموماً، كان اللغويون لا يجمعون اللغة؛ أي لا يعرضون الألفاظ النظرية إلا على لغة الأعراب في البادية، ولم يكونوا يجمعونها من الحواضر والمدن بما في ذلك مكّة والمدينة، ما نتج عن ذلك جمود اللغة عن ملاحقة التطور، وقصورها عن مواجهة الواقع المتغيّر. فكانت النتيجة أنّ اللغة العربية، التي تمّ جمعها من الأعراب، جاءت فقيرة جداً بالمقارنة مع النص القرآني؛ ذلك أنّه بينما تبنّى النص القرآني كلمات غير عربية فعرّبها، اعتبرت اللغة المعجمية الفصحى هذه الكلمات من الدخيل، فكانت لغة المعاجم والنحو أقلّ اتساعاً، وأقلّ مرونة من لغة القرآن، وجعل اللغة العربية، التي رسمها عصر التدوين، تبقى عاجزة عن استيعابه كامل الاستيعاب. أمّا وصف الإقليمية، فيعني أنّ اللغة العربية لابُدَّ من أن تعكس، شأنها في ذلك شأن أيّ لغة في العالم، مناخ البيئة الحضارية والعقلية التي نشأت فيه، لابُدَّ لها، كمولود إيكولوجي، أن تحمل بصمة الجغرافيا والتاريخ. السلطة في الإسلام، المرجع السابق نفسه، ص ص 42 – 41

[23]- تجدر الإشارة هنا إلى أنّ أحمد بن حنبل يَعُدُّ أنّ التفسير لا أصل له، إلى جانب المغازي والملاحم في قوله: ثلاثة لا أصل لها: التفسير والمغازي والملاحم. والتأسيس، في نظر أحمد بن حنبل، يردّه إلى الأحاديث الموصولة السند، فأحاديث التفسير جاءتنا من سند غير متصل؛ لأنّها جاءت عن طرق مرفوعة إلى الصحابي، أو التابعي.

[24]- بمنهجه الصارم، إنّ وصف حاج حمد لمحيي الدين بن عربي بأنّه «ذو ذهنية تحليلية فائقة القدرات» له دلالات كثيرة على فرادة هذا العقل.

[25]- أبو زيد، ناصر حامد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ص 378

[26]- المرجع نفسه، ص 268

إلى المرموز إليه الباطن إلا من خلاله[27]. فمشكلة عدم الفهم، عند ابن عربي، مردّها إلى تعدّد الدلالات التي يمكن أن تثيرها العبارة من جهة، وإلى معضلة الفهم اللغوي للعبارة في إطار العرف والتواضع اللغوي من جهة أخرى.

وهكذا، فإذا كانت هذه هي المعضلة على مستوى الدلالة الظاهرة، فالمعضلة على مستوى الباطن الإشاري لابُدّ من أن تكون أكثر تعقيداً، ومن ثَمَّ حاجته إلى نظام إشاريّ للتعبير عنها هو لغة الإشارة والستر عند الصوفية[28]. فهذا التفسير يقوم على أساس الرؤية القديمة في باب المعنى للنص، ويقرّر أنّ جميع أشكال العدول عن المعنى الحقيقي للألفاظ والجمل تنتهي إلى المعنى المجازي، أو «المعنى الرمزي»، أو «المعنى الباطني»، ومن ثَمَّ يُقال بوجود معانٍ طوليّة ثلاثة، أو أربعة، أو سبعة، لآيات الكتاب المقدّس، أو القرآن الكريم، فهذه أطروحة تتّصل بالنظرية القديمة لمقولة «المعنى»؛ أي أنّ كلّ واحد من هذه المعاني المتصوّرة إمّا أن يكون معنى مجازياً، أو رمزياً، أو باطنياً عن حقائق في العالم الخارجي[29]. دون أن تتجاوز البنية الاستدلالية لهذه المعاني الأدوات والقواعد اللغوية.

والملاحظ، هنا، أنّ هناك فروقاً واضحة في تعامل الصوفيّ والفقيه تجعل الأول يتعامل مع النص بحريّة أكثر كتعامله مع الوجود، معتمداً على تجربته الشخصية، ومدركاته الخاصة، وهذه إحدى خصوصيات العارفين، على خلاف الفقيه الذي يبقى تعامله مع النص القرآني تعاملاً محدوداً بأطر مرجعية صارمة ظاهرياً على الرغم من أنّها، في عمقها، انتصار لفكرة أو جهة معيّنة، فالمركزية، في هذه الحالة، تبقى للمفسر لا النص المفسَر.

إنّ جنوح التفسير، بكلّ اتجاهاته وأطيافه، إلى خدمة المفسِّر على حساب المفسَّر، والتمكين للمذهب والثقافة الخاصة للهيمنة على القرآن، لا لهيمنة القرآن على ذلك المذهب، وتلك الثقافة، يجعل قيمة هذا التفسير اليوم (بالنظر إلى المقاصد التي يجب أن توجهه وهي بيان القرآن للناس) تنحسر لتصير مجرد قيمة تاريخية، لا تأثير لها في واقع الناس، ولا في تلقّي معاني القرآن الكريم الملائمة لهذا الواقع. وفي أحسن الحالات هي قيمة علمية وثقافية محضة؛ حيث أغنت مكتبة التراث بالعلوم والمعارف، التي وظفت في التفسير، كاللغة، والبلاغة، والفقه، والكلام، وغيرها... والسبب في ذلك يرجع، أساساً، إلى المنهج الذي انتهجه هذا التفسير عموماً في

---

[27]- المرجع نفسه، ص 269

[28]- المرجع نفسه، ص 273

[29]- شبستري، الشيخ محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، ترجمة أحمد القبانجي، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، دار الفكر الجديد، النجف، طبعة 2007، ص 8

التعامل مع القرآن الكريم، منهج جعل المذهب، كلامياً كان أم فقهياً، هو الموجه الأساس لعملية التفسير فهماً واستنباطاً. ففُسِّر القرآن بمقتضى ما يريده المفسر ويقصده، لا بما يدلّ عليه القرآن الكريم ويقصده[30].

إنّ هذه القراءة التقليدية للنص القرآني تهدر البعد البشري والأرضي لهذا النص، فعلى الرغم من أنّ منشأه إلهيّ إلا أنّ نزوله بلغة جماعة بشرية معينة يشير إلى اختياره ثقافةَ هذه الجماعة لتبليغ الرسالة. لا خلاف في أنّ تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيّتها، الأمر الذي يؤكّد أنّ للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية، أو مجتمعات أخرى، فليس ثمّة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص؛ بل لكلّ قراءة (بالمعنى التاريخي الاجتماعي) جوهرها الذي تكشفه في النص[31]. كما أنّ هذه القراءة التقليدية تغفل البعد التاريخي للنص[32]؛ لأنّ النص الديني منتوج ثقافي، وكونه يملك منشأ إلهياً لا يمنع أن يتشكّل في إطار الظروف الموضوعية الخاصة، وفي فضاء الثقافة الخاصة لذلك المجتمع. إنّ النص الديني لا ينفصل عن واقع الثقافة في ذلك العصر، واللغة التي تُعَدُّ تجسيداً حيّاً للثقافة، وليست ظرفاً فارغاً، ومن هذه الجهة، إنّ اختيار لغة خاصة لغرض إبلاغ الوحي هو اختيار لثقافة خاصة، وبما أنّ اللغة لقوم من الأقوام تُعَدُّ أداة فهم هؤلاء القوم عن العالم، إذاً اللغة تولّد ثقافة خاصة في باطنها، وهذا التأثر للنص الديني بثقافة عصره الأول وجب استحضاره أثناء قراءاتنا للنص القرآني.

فالقرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّه، من حيث يتعرّض له العقل الإنساني، ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدس. أمّا الإنساني، فهو نسبيّ متغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبيّ والمتغيّر؛ أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني «يتأنسن». ومن الضروري، هنا، أن نؤكّد أنّ حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النصّ عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي، فالنصّ، منذ لحظة نزوله الأولى، تحوّل من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً (نصاً إنسانياً)؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل[33]. فصار عرضةً للفهم البشري النسبي والمتغيّر، حسب الظروف والسياقات المختلفة لكلّ قارئ، وهو ما ستكون حصيلته وجوباً تعدداً في القراءات.

---

[30]- زمرد، فريدة، تفسير القرآن من التوجيه المذهبي إلى المدخل المصطلحي، مجلة الإحياء، على الرابط الآتي: http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5669

[31]- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994م، ص 118

[32]- مجموعة مؤلفين، الفكر الديني وتحديات الحداثة، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، 2007م، ص 34

[33]- نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 126

ربّما لن نتمكّن من إطلاق كلمة «قراءات مختلفة» على مسألة اختلاف المفسرين والفقهاء والتيارات الكلامية والفلسفية والعرفانية والفقهية، فيما يتصل بتفسير النص القرآني؛ لأنّ التفاوت في القراءات لنصٍّ معيّن إنّما يتحقق فيما إذا كانت لدينا «قراءة» بالمعنى المعاصر، والقراءة لا تتحقّق إلّا من خلال وجود نظرية فلسفية هرمينوطيقية لفهم النص، ويتمّ تفسير النص وفقها[34].

إنّ البحوث الهرمينوطيقية الفلسفية تبني على مسألة تغيّر معنى «المعنى»، وطرح شيء جديد باسم «النص»، وهذه تدخُلُ في فلسفة الألسنيّات، والتاريخ، و«السيمانطيقا» الجديدة[35]. في الماضي، كان البحث عن معنى النص الديني يتحرّك ضمن فكرة «وحدة المعنى»؛ أي أنّ هناك معنى واحداً لا تعدّداً في المعاني، ما يعني أن تخطئة نظرية شخص آخر، في باب فهم الآيات، كان يتمّ تحت مسمّى: عدم فهم المعنى بالشكل السليم؛ لأنّ تصوّر إمكان تعدّد المعنى لنصّ واحد لم يكن متاحاً حينئذ.

وكما قال فيورباخ: «عندما ننظر إلى تاريخ الأديان، سنواجه ظاهرة جذّابة، وهذه الظاهرة هي أنّ الكفر، في عصر من العصور، يُعَدُّ إيماناً في عصر آخر»[36]. ونحن لن نأخذ مقولة فيورباخ بشكل سطحي ومباشر؛ إذ ما نريد أن نؤكّده أن الفارق الزمني والجغرافي بين العصور يُحدِث، بالضرورة، تغيّرات في فهمنا للمتون والنصوص الدينية، الشيء الذي يحتّم علينا ضرورة إعادة النظر في الموقف من كلّ التراث الديني في أفق القيام بنقد تأسيسي[37]، بنقد المباني والجذور، والعمل على تعرية الأصول، وكشف القبليات، وليس الاكتفاء بالفروع، وذلك بالانفتاح على النظريات الحديثة في هذا المجال. ونقصد، هنا، علم الألسنة والهرمينوطيقا؛ لأنّ القراءة التقليدية للتراث لا تزال غريبة عن هذه البحوث[38]، فلو اهتممنا بهذه النظريات، فإنّنا سنجد أنفسنا مضطرّين إلى تجديد النظر في كثير من الموروثات، ونظرتنا وموقفنا وقراءتنا للنص الديني أساساً؛ لأنه هو الذي يشكّل خارطتنا المعرفية، ويحدّد نظرتنا إلى الوجود عموماً، فحركة هذا النص مع الواقع والوجود هو الذي يعطي حيوية لهذا الدين، فلا يصير نصاً بلا روح، نصاً غريباً عن الاجتماع البشري. وتشكّل نظرية الهرمينوطيقا الفلسفيّة إحدى هذه النظريات الحديثة، في سعيها إلى فهم أعمق للنصوص الدينية.

---

[34]- قراءة بشرية للدين، مرجع سابق، ص ص 9 – 10

[35]- المرجع نفسه، ص 10

[36]- سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، مرجع سابق، ص 20

[37]- المرجع نفسه، ص 36

[38]- الفكر الديني وتحديات الحداثة، مرجع سابق، ص 37

ثالثاً: نظرية الهرمينوطيقا:

معلومٌ أنّ الهرمينوطيقا أحد إفرازات الحركة العلمية في الغرب، فهو مصطلح تبلور داخل المجال التداولي الغربي، وإن أردنا البحث عن المصطلح القريب له داخل مجالنا التداولي الإسلامي، فهو: «التفسير والتأويل»، مع وجود اختلافات بين المفهومين، حيث إنّ أيّة محاولة للتقريب بينهما أكثر من اللازم لن تقود إلا إلى إفقادهما حمولتهما المعرفيّة والثقافيّة على غرار ما عُرِفَ بفكر المقاربات والمقارنات.

الجدير بالذكر أنّ القرن العشرين عرف ظهور اتجاهات ونظريات متعدّدة، ولاسيما في مجال اللغة والألسنيات، كان لها تأثيرها الكبير في فهم النص بصورة عامة؛ ولاسيما في مجال القراءات المتعدّدة للنصوص، أمثال التفكيكيّة والبنيوية وغيرها. وهذه النظريات تؤكّد كثيراً على عناصر مشتركة هي (محورية المفسّر، واستقلاليّة معنى النصّ عن مراد المؤلف وقصده)، ويترتّب على ذلك تعدّد القراءات، وهذه الاتجاهات مع وجود بعض الاختلافات والفروق بينها، ولكنّها تشترك في مجموع هذه العناصر.

دخلت لفظة «الهرمينوطيقا بوصفها منهجاً لتفسير الكتاب المقدس» في الاستعمال الحديث، عندما ألحّت الحاجة إلى مبحث جديد يقدم القواعد اللازمة للتفسير «الصحيح» للكتاب المقدّس. تتميّز الهرمينوطيقا عن التفسير بأنّها قواعد هذا التفسير، أو مناهجه، أو النظرية التي تحكمه[39].

ويمكن تقسيم المراحل، التي مرّت بها التأويلية، خلال مسيرتها التاريخية بصورة عامة، إلى ثلاث مراحل: المرحلة الكلاسيكية، والرومانسية، ثمّ الفلسفية. ولكن المرحلة الأكثر تأثيراً، في الواقع الراهن، هي التأويليّة الفلسفيّة، وهي الروح الحاكمة على هرمينوطيقا القرن العشرين. ونحن، هنا، لا نرمي إلى التأريخ لصيرورة الهرمينوطيقا والمراحل التي مرّت بها، أو تتبّع استخدامات مصطلح الهرمينوطيقا قديماً وحديثاً؛ أي أنّنا لن نغرق في المستوى النظري، لكننا، في المقابل، سنكتفي بالتعريف، بشكل وجيز، بمحطتين تاريخيتين نَعُدّهما مهمّتين في رسم ملامح الهرمينوطيقا، وهي الهرمينوطيقا العامة مع شلاير ماخر، ومرحلة الهرمينوطيقا الفلسفية مع هايدغر وغادامر.

يُعزا إلى شلاير ماخر إعادة تصوّر الهرمينوطيقا على أنّها علم الفهم، أو فن الفهم، وهو مفهوم يتضمّن نقداً جذرياً لوجهة النظر الفيلولوجية (الفقهية اللغوية)؛ لأنه يسعى إلى تجاوز مفهوم الهرمينوطيقا على أنّها

[39]- مصطفى، عادل، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م، ص 68

مجموعة قواعد، وجعلها مترابطة نسقياً؛ أي جعلها علماً يصف الشروط اللازمة للفهم في أيّ حوار كان. كانت ثمرة هذا السعي تأسيس هرمينوطيقا عامة.

وهكذا، فالفهم، عند شلاير ماخر، بوصفه فهماً، هو عمليّة إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النصّ. فالمتحدّث، أو المؤلف، يبني جملة، وعلى المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة، وبناء الفكرة، وبذلك يكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية واللحظة السايكولوجية (بالمعنى العريض لكلّ ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف)[40]؛ حيث يضطلع التأويل اللغوي بتحديد المعنى وفقاً لقوانين موضوعيّة عامة. بينما يركّز الجانب السايكولوجي من التأويل على ما هو ذاتيّ فردي[41].

ومن ثَمَّ، دائرة التأويل (دائرة الهرمينوطيقا) تومئ إلى منطقة من الفهم المشترك، لا بدّ لكلّ من المتحدّث والمستمع من أن يلتقيا على صعيد واحد، ويشتركا في لغة القول وموضوعه أيضاً، فمبدأ المعرفة المسبقة يعمل على كلا المستويين: لغة الحديث (أو وسيطه الحسي)، ومادة الحديث، أو موضوعه، في كلّ فعل من أفعال الفهم، فالمرء لابُدَّ من أن يكون على معرفة بدئيّة بالموضوع الذي هو بصدد تعلّمه، ولا بُدَّ من أن يتوافر على حدّ أدنى من المعرفة المسبقة الضرورية للفهم التي من دونها يتعذّر عليه أن يقفز إلى داخل الدائرة التأويلية[42].

عموماً، تركيز شلايرماخر كان على وضع القواعد والقوانين، التي تعصمنا من سوء الفهم، الذي نكون أقرب إلى الوقوع فيه، لاسيّما إذا تباعد النص عنّا في الزمان، وصارت لغته غامضة بالنسبة إلينا. لكون سوء الفهم حقيقةً واقعيّة، ومن ثَمَّ وجب تأسيس منهج علمي لتجنّب الوقوع فيه.

أمّا هايدغر[43]، فقد أعطى الفهم بعداً أنطولوجياً[44]، فعمق مفهوم الهرمينوطيقا، حيث يشير تحليله إلى أنّ الفهم والتأويل طريقتان أو أسلوبان لوجود الإنسان؛ فالفهم ليس شيئاً نملكه؛ بل هو شيء نكونه[45]. هكذا عمّق هايدغر مفهوم الهرمينوطيقا، ما مثّل منعطفاً مهماً في تطوّر هذه الفلسفة.

---

[40]- فهم الفهم، مرجع سابق، ص 99

[41]- المرجع نفسه، ص 104

[42]- المرجع نفسه، ص ص 102- 103

[43]- سيلاحظ القارئ أنّنا قمنا بقفزة زمنية كبيرة؛ لأنّ بين شلايرماخر وهايدغر حصلت تطوّرات عديدة في موضوع الهرمينوطيقا، ولاسيما بعد وفاة شلايرماخر.

[44]- فهم الفهم، ص 224

[45]- المرجع نفسه، ص 222

إنّ الفهم عند هايدغر مصطلح خاص يعني غير ما تعنيه الكلمة الإنجليزية (understanding)[46]. فلفهم بنية مسبقة (pre-structure) معيّنة تفعل فعلها في كلّ تأويل. ويتجلّى هذا بوضوح شديد في البنى المسبقة الثلاث للفهم[47]. وبهذا التوكيد على البنية المسبقة للفهم، يتجاوز هايدغر النموذج القديم للموقف التفسيري (نموذج الذات والموضوع؛ لأنّ النص عنده صار تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتي والموضوعي)[48]، ما يلقي ظلالاً من الشكّ حول ما يمكن أن يعنيه التأويل الموضوعي، أو التأويل «دون فروض مسبقة»، التأويل ليس، على الإطلاق، فهماً بلا فروض مسبقة لشيء ما معطى مقدماً[49]. إنّ هايدغر لا يرمي إلى تأسيس الهرمينوطيقا على الذاتية؛ بل على وقائعية العالم، وعلى تاريخيّة الفهم[50]، فكلّ فهم هو فهم زماني، قصدي، تاريخي. والفهم ليس عملية عقلية؛ بل عملية وجودية[51]. ولقد استند غادامر على تطبيقات هايدغر في تأسيسه لفلسفته.

تميّزت هرمينوطيقا غادامر بتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها، كما جعلت مهمّة الهرمينوطيقا في فهم النص لا في فهم المؤلف[52]. ومن المتضمّنات الخلّاقة لفكرة جادامر أنّ فهم النص هو تطبيقه، فلابد للتأويل من ألا يقتصر على شرح ما يعنيه النصّ في عالمه الخاص؛ بل يمتدّ ليشتمل على ما يعنيه النص في اللحظة الراهنة[53]، ويجد مبدأ التطبيق تعبيراً ثيولوجيا في مشروع نزع الطابع الأسطوري (demythologizing) عن الكتاب المقدّس. فهو محاولة لاكتشاف ما يبلغنا به الكتاب المقدس اليوم[54].

إنّه لكي يفهم المرء ينبغي أن يفهم سلفاً أن يكون لديه موقف، استباق، سياقية. هذا ما يعرف بدائرة الهرمينوطيقا؛ فالمرء لا يسعه أن يعرف إلا ما هو مؤهّل لمعرفته. وحسب هايدغر، لا يمكن أن نقرأ النص إلا بتوقعات معينة؛ أي بإسقاط مسبق. فعلينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يمثل هناك أمامنا. وبإمكان كلّ مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامها إسقاطاً جديداً من المعنى. وهذه العملية الدائمة المستمرّة من

---

[46]- المرجع نفسه، ص 221

[47]- المرجع نفسه، ص 232

[48]- الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص 47

[49]- فهم الفهم، ص 233

[50]- المرجع نفسه، ص 234

[51]- المرجع نفسه، ص 238

[52]- المرجع نفسه، ص 312

[53]- المرجع نفسه، ص 316

[54]- المرجع نفسه، ص 318

الإسقاط الجديد هي الفهم والتأويل[55]. فكلّ قراءة هي محض تأويل، وليست هناك قراءة دائمة هناك فحسب قراءة تاريخية. ليس هناك معنى دائم أو مثالي، هناك معنى وجودي فحسب؛ أي المعنى كما يبزغ خلال فهم القارئ التاريخي للنص التاريخي[56].

وهكذا، الفرق بين نظرية شلايرماخر والهرمينوطيقا الفلسفية هي أنّ شلايرماخر يؤمن بمحورية المؤلف، ويقول بالأهمية لقصد المؤلف، وبوجود تفسير معيّن ونهائي للنص، بينما الهرمينوطيقا الفلسفية تتنكّر لقصد المؤلف، وتؤمن بمحورية المفسّر، وترفض وجود تفسير نهائي للنص. إنّما النص يقبل تفسيرات لامتناهية. وهذه النظرية هي التي تهمّنا في سياق بحث تعدّد المعنى في النص القرآني، والقول بنسبيّة الجهد البشري لتحرير النص القرآني من مقولة المعنى الصحيح والوحيد الذي تقدّمه وترعاه مؤسسة الإسلام التقليدي. وهو ما سنحاول تناوله في المحور التالي، بتتبع هذه النظرية داخل المجال الإسلامي.

رابعاً. الهرمينوطيقا في المشروع الإسلامي:

شكّل الالتقاء المفاجئ بين الحضارتين، أو بين العالمين الغربي والمسلم، صدمة للعقل المسلم، الذي وجد نفسه ضعيفاً أمام عقل متقدّم متمرّس وحديث، ما دفع بجزء من هذا العقل «المتخلف» إلى البحث في أسباب هذا التخلّف، والضعف، الذي حدّ من إمكاناته وقدراته الفكرية والعلمية والعملية. فكانت البداية بمحاولة فهم هذا المارد، واكتشاف منجزاته في شتى المجالات.

فكان القول بالمسؤولية الفردية للإنسان[57]، والتأكيد على قدرته على معرفة العالم خارج كلّ فهم أسطوري، ودوره في إنتاج المعنى، وتبني مبدأ «حرية المعنى»، من سمات الحداثة التي شرع الفكر الإسلامي الحديث في تبنيها[58]. وممّا لا شكّ فيه أنّ مثل هذه الرؤية ستؤثّر، قطعاً، في فهم الإنسان للغيب وتعامله مع المقدس[59]. بعد أن طغت رؤية معينة في المجال الإسلامي في التعامل مع هذا المقدس، ظلّت أسيرة الحزام

---

[55]- المرجع نفسه، المقدمة.

[56]- المرجع نفسه.

[57]- لا ننكر، هنا، المحاولات الأولى التي قام بها العقل المعتزلي، التي تمّ تهميشها وقمعها من طرف السلطة السياسية الحاكمة، ولاسيما في فترة بني العباس، هذه المحاولات لو فسح لها المجال لأنتجت حداثة فكرية متقدمة.

[58]- نودّ أن نورد هنا ثلاث ملاحظات: الأولى متعلقة بفكرة التعددية الدينية، وهي أنّ هناك من الباحثين من يقول إنّها سبقت الإشارة إليها في رسائل إخوان الصفا. الثانية: هي أنّ اهتمام المفكرين المسلمين بفكرة التعددية الدينية لا يعني أنّها تظفر بموقع مهم في الواقع الإسلامي الراهن؛ لكون الهيمنة مازالت للأطر التقليدية في التفكير، لتبقى محاولات نقل فكرة تعددية القراءات إلى المجال الإسلامي محدودة. الثالثة: أنّ هناك كتابات كثيرة في الردّ على هذه الفكرة، ولاسيما داخل الحقل الشيعي من قبيل: «نسبيّة النّصوص والمعرفة، الممكن والممتنع» للسيد مرتضى الحسيني الشيرازي، «قراءة في تعدّد القراءات، مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش»، لعلي أحمد الكربابادي البحراني، «المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش»، للشيخ صادق لاريجاني... وغيرها من المؤلفات. أمّا بالنسبة إلى الحقل السني فهي تبقى نادرة.

[59]- حمزة، محمد، إسلام المجددين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آذار/ مارس 2007م، ص 56

التاريخي في قراءة وتفسير النص القرآني، الذي كان البيئة الأولى له؛ وإذ نوظف المنهج الهرمينوطيقي، فذلك راجع إلى رغبتنا في فهم أعمق وأشمل للنص القرآني، دون الوقوع في فخّ العدمية والتفكيكية والتاريخية المفرطة، التي قد تُفقِدُ النصَّ القرآني أيّ قيمة روحية، فالمنهج الهرمينوطيقي أداة نظرية نستخدمها، وليست نهاية فلسفية نحاول جرّ النص القرآني إليها.

إنّ المشروع الهرمينوطيقي لا يجعل التراث سقفاً معرفياً، طالما كان التراث كالحاضر يتحرّك ضمن شروطه التاريخية. ومن هنا، أيّ قراءة لا ترتكز على هذه الخلفية الإبستمولوجية هي قراءة تلوينية وليست تأويلية[60]. فالمشروع الهرمينوطيقي يتجاوز نقد وتجديد التراث الديني. إنّه يتجاوز التراث بغية التفاعل المباشر مع النص القرآني، ويستبطن هذا المشروع، أو الأطروحة، جواباً لسؤال مركزي هو: هل الإنسان هو الذي ينتج المعنى أم أنّ المعنى معطى إلهي فوقي يصاحب الكتاب المقدس، وما على الإنسان إلا الاهتداء بنور الله لملامسة المعنى النهائي[61]؛ حيث تتحدد أطروحة التعددية الدينية بالقول بمركزية الإنسان في إنتاج المعنى، ومن ثَمَّ إزاحة النص الديني من المركزية، التي منحته إياها القراءة التقليدية ولفترة طويلة. وهي ما أطلق عليه البعض «الأنسنة»، بتحرير الذات الإنسانية في وعيها لذاتها وللعالم، وتحريرها للإنسان من الرؤية اللاهوتية بإحلالها له في المركز من الوجود، وبذلك اكتسب حرية قراءة ذاته واستبطانها، وحرية تأويل العالم والوجود، وحرية فهم التاريخ والمجتمعات، فإحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان يكون شرطه الأول تحرير عقل الإنسان، وفتحه على الفهم الذاتي والتأويل المختلف، وبهذا تكون الأنسنة شرطاً للتأويل، ويكون التأويل شكلاً للأنسنة[62]. فهذه الأنسنة، أو الفكر الإنسانوي، يجعل الإنسان هو الذي ينتج الحقيقة، وينتج المعنى، وهذا ينطبق، بطبيعة الحال، على النص القرآني، كما ينطبق على النصّ البشري.

إنّه في اللحظة التي انفصل فيها النص القرآني عن مُنزِله يكون قد فقد، حينها، معيارية الفهم الصحيح والمحدّد، ما يجعل هذا النصّ يتحرّك بمعانٍ متباينة حسب آفاق كلّ قارئ ومسبوقاته. فالنصوص، عامةً، دينية كانت أم بشرية، محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها «تأنسنت» منذ تجسّدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد. فهي محكومة بجدليّة الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في «المنطوق» متحرّكة متغيّرة في المفهوم[63]. فهي صامتة،

[60]- الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي، مرجع سابق، ص 73

[61]- إسلام المجددين، مرجع سابق، ص ص 65-66

[62]- كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011م، ص 52

[63]- نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 119

ونحن نسعى باستمرار لفهمها وتفسيرها من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا[64] الفكرية، وتوقّعاتنا من النصّ والأسئلة، التي في أذهاننا في مرحلة سابقة. وبما أنّه لا يوجد تفسير من دون الاعتماد على التوقّعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أنّ هذه التوقّعات والفروض المسبقة مستوحاة من خارج الدين، وبما أنّ الفضاء المعرفي خارج الدين متغيّر وسيّال، كما أنّ العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغير باستمرار، فلهذا كلّه كانت التفاسير المترتّبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفروضات المسبقة متنوعة ومتغيرة[65].

وهو ما يؤكّده تاريخ العملية التفسيرية، التي عرفت إنتاجات غزيرة مختلفة في تفسير النص القرآني بين التفسير الموضوعي والتفسير البياني والبلاغي والعلمي والاجتماعي... كما أنّ مجال التأليف حول النص القرآني لم يعد مقتصراً، فحسب، على دارسي العلوم الشرعية خريجي المعاهد الدينية؛ بل أصبح تفسير هذا النص ودراسته ممتدّة إلى المهندسين والأطباء، وغيرهم من الذين لم يكن تخصّصهم العلمي ذا صلة مباشرة بالتعليم الديني.

وهذا التنوّع والتغيّر في التفاسير، والإقبال على هذا النص من مختلف الخلفيات العلمية والحقول المعرفية، من المفروض أن يفضي إلى القول بانقضاء زمن التأويل اليقيني، الذي كان يقدّمه الفكر الديني التقليدي، ليصير بذلك التأويل «الصحيح» اليوم موضع شكّ غداً. وهذا يعني، في نهاية المطاف، أنّ كلّ التأويلات، من دون استثناء، منخرطة في تاريخ بشريّ هو تاريخ أصحابها، وسواء عبرت عن وجهة نظر لاهوتية أم اجتماعية أو بيانية أو إصلاحية أو غيرها، فهي تكشف عن جانب من حقيقة النص. ولكنّها لا تعبّر عن النص في مجمله؛ بل تعبّر عن الممكنات التأويلية، التي يتيحها النصّ في سياق ومقام مخصوص[66]. ومعنى ذلك نسبيّة أيّ قراءة، وأيّ فهم للنص الديني، فالمفسّر، أو المؤول، أو القارئ يأخذ هو الآخر موقعاً مهماً إلى جانب النصّ المفسّر، فهذا المفسّر هو الذي يضفي المعنى على هذا النص؛ أي أنّه هو صانع هذا المعنى.

إنّ أطروحة التعدّدية الدينيّة (المشروع الهرمينوطيقي) تسعى إلى إزاحة النصّ الدينيّ من المركزية التي طبعته بها القراءة التقليدية، ومنح الإنسان والقارئ هذه المركزية، فالمسلم الحديث، في انخراطه الواعي

---

[64]- هذه المسبوقات، أو المعرفة القبلية، تبقى من الأمور التي يصعب تحديد مستواها حسب كلّ قارئ؛ لأنها مرتبطة بمجموعة من الأمور، ومنها المستوى الإدراكي. فالإدراك عملية تفكيرية عليا مرتبطة بالبنى المعرفية لدى الفرد، ومتأثرة بميوله وقدراته المختلفة، فهو غير قابل للملاحظة البشرية، ولابدّ من الاستدلال عليه، كما أنّ السلوك الإدراكي فردي وليس جماعياً، ويتميز بأنّه فريد من نوعه ما يعني أنّ كلّ واحد منّا قد يصل إلى إدراك مختلف للمثير نفسه، وهو عملية مجردة. انظر: العتوم، عدنان يوسف، علم النفس المعرفي النظرية والتطبيق، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثالثة، 2012م، ص ص 102-103

[65]- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، ص 6

[66]- إسلام المجددين، مرجع سابق، ص 62

والجريء في تقديم اجتهادات جديدة تتعلق بالنصوص الدينية، ينصّب نفسه أساساً في عملية التأويل، وهذا يعني أنّه لم يعد هو المفسّر للأشياء وللكون وللعالم؛ بل صار مفسَّراً ويخضع لما تخضع له أيّ ظاهرة من حيث إمكان فهمها وتحليلها وتفكيك مرتكزاتها وآليات اشتغالها.

فالذات الإنسانيّة هي مصدر المعرفة، والمولدة للدلالة، والذات هي التي تفكّك، وتعيد البناء، وتنتج المعنى، وتصوغ الموقف[67]. دون أن يعني ذلك أنّ بناء المعنى في العملية التفسيرية التقليدية كان شيئاً آخر غير الإنسان؛ لأنّ المؤول دائماً هو الذي يصنع المعنى بالاستعانة بمسبوقاته ومدركاته، على الرغم ممّا تصطبغ به تلك التفاسير من طابع الوثوقيّة والإطلاقية بسبب الاستعانة بنصوص دينية (حديثية) أو مأثورات.

إنّ الفاصل الزمني، على أهميّته، وأهمية الإشكالات التي يثيرها، ليس المشكل الوحيد، فاللغة في النصوص -ولو كانت معاصرة للقارئ– ليست بيّنة بذاتها؛ إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثمّة في إنتاج دلالته[68]. وعكس ما يقول به الأصوليون في قاعدة «العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب»، نقول إنّ العبرة في دلالة النص ليست بعموم اللفظ، ولا بخصوص السبب؛ بل هي، ضمن اعتبارات أخرى، مركّبة، بـ «مراد النص». ومن الصعب الفصل بين النص وإرادة صاحبه؛ لأنّه ما من نصّ إلا خلفه إرادة من خارجه، فلا وجود لنص مملوك لذاته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، إنّ إدراك مراد النصّ (فهمه) سيخضع، في النهاية، لعملية استدلال من خارجه؛ أي من قبل المتعاطي مع النص، وهي عملية تكفل استحضار المعطيات الخارجية كلّما كان ذلك ضرورياً وممكناً. إذاً، عملية الاستدلال خارجية دائماً، والنص لا يشرح ذاته إلا عبر ثقافة المتلقي[69].

يقدّم ابن عربي موقفاً نادراً (من حيث أسبقيته التاريخية) في القول بتعدّدية المعنى في النص الديني، حيث يذهب إلى التسليم بصحّة كلّ مستويات المعنى في النص القرآني، على أساس أنّها تنزلات مختلفة، أو مجال متعدّد لحقيقة واحدة هي الكلام الإلهي. في ظلّ هذه النظرة لابُدَّ من أن تتعدّد أبعاد المعنى في النص طبقاً لتعدّد القراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللغة الواحدة. وهذا التعدّد في معنى النص وتأويله أمر مشروع

[67]- المرجع نفسه، ص 46

[68]- نقد الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 121

[69]- ياسين، عبد الجواد، الدين والتدين التشريع والنص والاجتماع، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م، ص ص 76-77

طالما أنّ فهم السامع لا يتجاوز إطار اللغة التي نزل بها النصّ في مرتبة الظاهر[70]. فقط يبقى اشتراطه لتحقيق ذلك مرتبطاً بعنصر اللغة، أو اللسان، حيث إنّ أيّ خروج عنها يُعَدُّ خروجاً عن المعنى، وحينها لا فهم يتحقق.

مما سبق نخلص إلى أنّه لا توجد قراءة محايدة للنص (كما لا توجد قراءة كاملة)، ولذلك فإنّ تفسير النص الديني/ القرآني قد خضع وتأثر بآليات عديدة أهمّها المجال المعرفي والثقافي للمتلقين الأوائل للنص الذي خاطبه –هذا- النص، ومن ثَمَّ الأفق المعرفي والثقافي والإيديولوجي للمفسر، وبناءً على ذلك، فقد تأثّر تفسير النص القرآني بكلّ الإيديولوجيات السابقة عليه، والتي كانت دارجة في محيط متلقي النص القرآني الأوائل، كما تأثر بالخلافات السياسية، التي نشأت بين المسلمين الأوائل والقتال الذي نشأ عن هذه الخلافات والمصالح الشخصية والقبلية للمقاتلين، حيث استغلّ النص القرآني في هذه الخلافات، وأسقط كلّ فريق من المقاتلين على السلطة تفسيره الخاص من أجل دعم موقفه ومطالبه السياسية والسلطوية[71].

والأمر نفسه ينطبق على الحاضر، فلا يمكن فصل المفسر، أو فهم العملية التفسيرية، بمعزل عن الواقع الاجتماعي والسياسي الذي تنتمي إليه؛ إذ لا توجد عملية فهم وقراءة دون معرفة مسبقة. ما يعني أنّ الإنسان؛ أي القارئ، هو الذي يعطي معنى لهذا النص القرآني حسب المستوى الإدراكي الذي يختلف نظراً للعوامل: السايكولوجية، والثقافية، والمعرفية لكلّ قارئ. وكما يرى المولوي، السبب في تفرق المذاهب وتعدد الأديان لم ينشأ من عامل التحريف، ولا المؤامرة، ولا دسائس المغرضين، أو جعل الجاعلين، وكفر الكافرين، وبدلاً من أن يتحدّث عن تراكم الضلالة عن الضلالة، ذهب إلى مقولة تراكم الحقيقة على الحقيقة[72]. وهو ما يجب النظر إليه في بحث معنى النص القرآني، فلكلّ قراءة نصيب من الحقيقة، وبتعبير نيتشه: لا توجد حقيقة، هناك تأويلات فحسب.

وعلى هذا الأساس، الأمة في حاجة إلى تفاسير جديدة. وبطبيعة الحال، القضية ليست في مجرّد إنتاج تفاسير جديدة، ولكن في نوعية التفاسير المطلوبة في لحظة المشكلات العالمية هذه، وفي لحظة تفاعل الأمة مع العالم وأحداثه، وفي نقطة الانتقال بالإنسانية ووعيها إلى عالم العالمية بكلّ مشكلاتها، وتدافعاتها، وسُننها، وآلياتها، وآثارها السلبية المدمرة، وفرصها الإيجابية الرائعة لمن يفهمها ويستوعب قوانينها وآلياتها.

[70]- فلسفة التأويل، مرجع سابق، 288- 289

[71]- الصالح، نضال عبد القادر، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م، ص 60

[72]- الصراطات المستقيمة، مرجع سابق، ص 31

إنّ الأمة في أمسّ الحاجة، اليوم، إلى تفاسير تعيد صياغتها من جديد، وتعيد ضبط موازين الأصالة والفعالية فيها، وتخرجها من التفكّك الذاتي، وتحرّر طاقتها الكامنة من أسر الجمود والتخلف، وتجدّد فيها روح الرسالية الاستخلافية، وتنتقل بالعقل المسلم من الجزئية والتبعيضية إلى الكلية والتكاملية. فالتفاسير المطلوبة هي تلك التفاسير التي تتمكّن من فصل الأمة عن واقع التخلف، وتلحقها بآفاق التنمية الحضارية ذات العمق الاستخلافي، والأصالة الإسلامية الصافية، التي تستطيع أن تساعد الإنسان المعاصر في فهم طبائع العيش في أرضٍ وفي كونٍ متداخل مترابط متفاعل يتحول رويداً رويداً إلى سفينة واحدة تقلّ البشر جميعاً بشكل متقارب وحسّاس للغاية[73].

فحضور النص القرآني في واقع المسلم المعاصر صار حقيقة ليس بالإمكان، بأي وجه كان، إنكارها، على الرغم من التقدم العلمي والتغيرات الجذرية الحاصلة على مستوى جلّ مناحي الحياة، فلا يزال النصّ القرآني حاضراً، وهذا الحضور (والاستحضار أحياناً أخرى) حسب كلّ فضاء اجتماعي، أو ثقافي، أو سياسي، يعكس مدى محوريّته في الواقع الراهن، فكلّ الخطابات المشتقّة من كلام الله الموحى، والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد أسهمت في تشكيل البنى الأنتربولوجية للمخيال الديني السياسي[74]. فالمطلوب، الآن، إعادة النظر في طبيعة هذا الحضور؛ لأنه هو الذي يصوغ حاضر الجماعة المسلمة، ويصنع مستقبلها، في لحظة أقلّ ما يمكن أن توصف به أنّها لحظة تشَكّل حضاري.

خاتمة:

في المجمل، نقول إنّ التأسيس للتعددية الدينية، وتحرير العقل المسلم من سطوة المعنى الوحيد، الذي يقدّمه الفكر الديني السائد، ويرعاه، يصطدم بعقبات إبستمولوجية تحول دون تجاوز القراءة التقليدية للنص الديني، ما لم يتمّ تفكيك مسلمات هذه القراءة السائدة.

وأولى هذه العقبات القول بإطلاقية النص القرآني، وصعوبة تحديد مدلول هذه الإطلاقية؛ فصلاحية هذا الكتاب لكلّ زمان ومكان مفهوم واسع يصعب تحديده بدقة. وهو ما يمكن تلمّسه، دون الحاجة إلى الخروج عن الدائرة التراثية في فهم النص القرآني للاستدلال عليه، فهي تقدّم علم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ،

[73]- برغوت، عبد العزيز، الأمة في حاجة إلى تفسير يعيد صياغتها من جديد، مجلة الإحياء: http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5624

[74]- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005م، ص 28

كشروط أولية لفهم النص القرآني، ومن ثَمَّ امتناع فهمنا للنص القرآني دون تأسيس هذه العلوم، ما يعني أنّه يفتقد إلى الاتّساق المنهجي؛ حيث دعت الضرورة إلى استحضار ملابسات النزول الأولى لفهم هذا النص.

بل إنّ النص القرآني ينطوي على أسباب نزوله التفصيلية، على الرغم من أنه لم يُشِرْ إليها صراحة، ولكن كان العلم بها مطلوباً ومفترضاً من طرف المخاطبين بهذا النص لحظة تنزله، لتصير، بعد ذلك، أدوات خارج بنية النص (علم أسباب النزول) يلزم استحضارها لفهمه. وهو ما يضرب في مقولة إطلاقية النص القرآني، أو، على الأقل، يقيم بعض الشكّ حولها.

إنّ الفكر الديني التقليدي يقرّ بحقيقة النزول المفرق للقرآن، وأنّ جزءاً مهماً من هذا النص كان نزوله راجع لأسباب متعيّنة في الزمان والمكان، وهو الأمر الذي يدلّ، في حقيقته، على ارتباط جزء من هذا النص، وتحديداً النص المدني، بظروف خارجية. لكنّه لا يميز بين النص الذي يعالج قضايا الكليات، وبين الإجابات المفرقة لواقع اجتماعي متغيّر. فكيف يصحّ، بعد ذلك، تمليك صفة الإطلاقية لنصوص كانت إجابات آنيّة لواقع اجتماعي مغاير للواقع الراهن؟

يأتي الحديث في الأدبيات الدينية التقليدية في الدرجة الثانية من حيث القيمة المرجعية والتأسيسية، فهو النصّ المبين للقرآن، الذي يشرح مبهمه، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه... إلخ. هذا الارتباط بين القرآن كان مفهوماً في فضاء التجربة الدينية المبكرة، ولكنّه أخذ طابعاً رسمياً مع الشافعي (أحد مؤسسي العقل الإسلامي في اتجاهه السني)، الذي منح الحديث سلطة ومرجعية مقاربة لمرجعية النص؛ بل بلغ الأمر معه القول بأنّها مساوية للنص المؤسس. فكيف يبقى هذا النص مطلقاً حينما تتمّ مساواته مع النص النسبي؟ أليست تجربة النبي ما هي إلا تبليغ للوحي، حيث لا يتجاوز دوره دور مبلغ الرسالة، ما يعني أنّه بالإمكان فهم الرسالة دون وسيط.

أهذا ما يعنيه كون النص القرآني مطلقاً وصالحاً لكلّ زمان ومكان؛ أي إمكانية فهم هذا النص في أيّ عصر دون وساطة كيفما كان نوعها؛ لأنّ النص المنزل هو النص القرآني، وليس النص القرآني مع نصّ آخر، أم أنه سيظل غامضاً في حالة تغييب عناصر أخرى مساعدة من خارجه؟

إنّه، في ظلّ الإشكاليات الكثيرة، التي قد تثيرها قراءة النص القرآني بتوظيف آليات ومناهج القراءة التقليدية، التي تعكس مأزق هذه القراءة، صار لزاماً على العقل المسلم الراهن إعادة تعريف مفهوم القرآن، وأحد المداخل إلى ذلك فكّ الارتباط التاريخي والمعرفي بينه وبين المنظومة الفقهية، فالإسلام السائد اليوم في تصوّره للقرآن لا يتجاوز اعتباره كتاب فقه، وكتاب عبادة.

وهذا التصوّر للنص القرآني راجع، بالأساس، إلى مفهوم الإنسان حسب المنظومة الفقهية، التي تحصر مهمّته في العبادة فحسب، والبحث عن الخلاص الفردي، متجاهلاً قيمة الاستخلاف التي خُلِقَ الإنسان لأجلها، فمنزلة الفقه في الإسلام السائد تجعله الموجّه للفكر والفعل الإنساني. وتبعاً لهذا التصوّر، ارتقى الفقه إلى منزلة القانون، الذي ينظّم مختلف شؤون الجماعة المسلمة. على الرغم من أن الفقه لا يرقى إلى درجة أن يكون بديلاً للنصوص القانونية، فالقاعدة القانونية مغايرة في التكوين والطبيعة للقاعدة الفقهية، ولاعتبارات كثيرة أخرى لا مجال للتفصيل فيها.

لقد صار محتوماً علينا، في النهاية، إعادة تعريف القرآن، وصياغة تعريف يتواءم مع عالمية الإسلام وعالمية النص القرآني، تقطع مع مفهوم العالمية لدى الإسلام السائد. الحديث هنا ليس عن الإسلام الاعتباري؛ بل عن الإسلام كما تبلور في مسيرة الفقه التاريخية.

إن إشكالية النص المقدس هي أنّه مقدس، فصفة التعالي تجعل أيّ مقاربة ننتهجها في التعامل معه دائماً نسبية ومحكومة بأفق قارئ هذا النص؛ أي أنّها مقاربة تاريخية، فلا مجال للقراءات النهائية في هذا الصدد، ما يوجب، في آخر المطاف، الاعتراف بضرورة التعددية والنسبية في قراءة، أو تفسير هذا النص. وكما أنه لا يمكننا الحسم في القراءة الصحيحة، لا يمكننا الحسم في جملة الإشكاليات التي قد يثيرها هذا النص المقدس؛ فلأنه نص مقدس فإن ذلك جزء من كينونته، على الرغم من أن الفكر الديني السائد يتعامل مع النص بطابع الوثوقية، ما يحتّم علينا ضرورة «أشكلة» مفهوم القرآن والوحي عموماً، بعد أن كان يفرض نفسه علينا كشيء بديهيّ غير قابل للنقاش.

إنّ استمرار ودوام دين معيّن لا يتحقّق من خلال استمرار القوالب الثابتة للقضايا والمقولات العقائدية، أو الأخلاقية، أو الأحكام العملية؛ لأنّ هذه القوالب والأشكال تتغيّر باستمرار على امتداد الزمان والمكان والإنسان، فدوام كلّ دين يرتبط، بشكل وثيق، بمدى حضوره وبقاء حيويته في الواقع، حين يصير عنصر دفع، لا معيق تقدّم، وجسداً بلا روح. فالنص المؤسس - بتعبير النيفر - «رأس مال رمزي» يستمدّ قدسيّته ليس من مصدره؛ بل من قدرة الأمة في تطوّرها على أن تبدعه حاضراً ومستقبلاً، وهذا ما يحفظ للنص راهنيته.

لائحة المصادر والمراجع

- أبو زيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994م.
- أبو زيد، نصر حامد، **فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.
- أحمد، معتصم السيد، **الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009م.
- أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005م.
- باشلار، غاستون، **تكوين العقل العلمي مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1982م.
- بياجيه، جان، **الإبستمولوجيا التكوينية**، ترجمة وتقديم وتعليق السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، طبعة 2004م.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، دار الهادي، الطبعة الأولى، 2003م.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية**، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004م.
- حاج حمد، محمد أبو القاسم، **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى، 2004م.
- دوبريه، ريجيس، **نقد العقل السياسي**، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
- سروش، عبد الكريم، **التراث والعلمانية البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات**، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق، 2007م.
- سروش، عبد الكريم، **الصراطات المستقيمة قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، ترجمة أحمد القبانجي.
- شبستري، الشيخ محمد مجتهد، **قراءة بشرية للدين**، ترجمة أحمد القبانجي، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، دار الفكر الجديد، النجف، طبعة 2007م.
- الصالح، نضال عبد القادر، **المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006م.
- العتوم، عدنان يوسف، **علم النفس المعرفي النظرية والتطبيق**، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثالثة، 2012م.
- مصطفى، عادل، **فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007م.
- محمد حمزة، **إسلام المجددين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آذار/ مارس 2007م.
- مصطفى، كيحل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2011م.
- مجموعة مؤلفين، **الفكر الديني وتحديات الحداثة**، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، 2007م.
- ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000م.

- ياسين، عبد الجواد، **الدين والتدين التشريع والنص والاجتماع**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م.

المجلات المحكمة:

- شبار، سعيد، من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية، مجلة الإحياء، العدد 29 لسنة 2009م.

المواقع الإلكترونية:

- برغوت، عبد العزيز، **الأمة في حاجة إلى تفسير يعيد صياغتها من جديد**، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء.
- زمرد، فريدة، **تفسير القرآن من التوجيه المذهبي إلى المدخل المصطلحي**، الموقع الإلكتروني للرابطة المحمدية للعلماء.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com