مـــقـــدمـــة

إن قدامة النص أيّا كان دينيا، أو أدبيا أو علميا، تقضي بالضرورة إلى غياب الفهم عنه،بحيث يكون القارئ له أقرب ما يكون الى سوء الفهم منه إلى الفهم الجيد و لا نقول الفهم الصحيح. و إنما يعود ذلك الى غياب السياق المعرفي والتاريخي المرافق للنص، من جهة، وإلى اختلاف الآلية المعرفية لدى القارئ عن تلك التي رافقت تأسيس النص، فكيف الحال إذا كان النص الموضوع للمعالجة هو نص ديني، بما يحمله من مجاز و...إلخ.

فمشكلة النص المقدس – الإلهي – أنّه نص يحمل مصطلحات ذات دلالات كثيفة ومتباينة أي أنها تتحرك في اتجاهات عديدة و في الوقت ذاته لا تنطلق من مركز ثابت.

و إذا ما حصرنا الكلام بالحديث عن النص القرآني، فإننا لا يمكن أن ننكر أنه نص يكتنفه غموض شديد من حيث أنه يميل إلى اللغة الرمزية الإيحائية، مما يجعل المعنى لديه متعددا و لا يمكن القول بيقينيته، و هذا ما يجعله نصا إستشكاليا بالدرجة الأولى و من أكثر النصوص إثارة للسؤال و البحث و الجدل.

فالطابع الدلالي للنص القرآني يدفعنا إلى الاعتماد على أطروحة تعددية المعنى لديه، مما يتوجب لدينا الإقرار بوجود أزمة " قراءة "، أي السؤال عن مكانة القراءة التقليدية و وظيفتها داخل مجالنا المعرفي المعاصر، و مدى قدرتها كمحاولة اجتهادية من السلف على تحقيق فهم دقيق ومعمق للنص القرآني من جانب، و من

جانب آخر السؤال عن مدى قدرتنا نحن اليوم على استنباط فهم يتوافق مع التطور المعرفي و الفكري الذي نعيشه.

و لما كانت القراءة عملية متجددة و متغيرة، فإنها و لا بد و مع تغير الخلفية المعرفية والفكرية، أن تكون متغيرة من قارئ لآخر، فما بالك من زمن لآخر،فاختلاف الآليات المعرفية القائم عليها العقل و اختلاف السوابق الفكرية والنفسية و كذا الإجتماعية السابقة للفهم، لابّد و أن تحيلنا إلى قراءة جديدة و مغايرة لتلك السابقة لنا، لا من حيث الزمن و لا من حيث الطبيعة المعرفية.

ناهيك عن أنّ بين القارئ و النص علاقة تتأرجح بين التماهي والتنافر،أوالاختلاف والتوّحد، فيسائل القارئ النص و يختبر قدراته، و حسب كل قارئ،تتحدد العلاقة، فيتجدد المعنى ثمّ تتجدد القراءات، و عليه لا يمكن له أن ينبني على قراءة واحدة، و هذا ما يسمح للنص وما يعطيه إمكانية الاستمرار.

إن القراءة الأحادية تنتج تماهيا مع النص، و إذا ما حصل هذا التماهي فإننا نصطدم بنظام مغلق لا يقبل الأخذ و الرد و لا يؤمن به أصلا، و بالتالي تؤسس هذه القراءة لرفض الآخر قراءة و فكرة، ليتطور الحال ليستحيل رفضا للشخص كإنسان مجتهد قارئ، الأمر الذي ينتج التصادم و عدم الاعتراف، و هنا لا يكون أمام الآخر المرفوض سوى المواجهة بالمثل، فيسارع إلى اتخاذ مواقف تحميه

وتحمي هويته، و هنا يتأزم الحال و المشكلة تزداد صعوبة بانغلاق كل من هما على ذاته.

من هنا، تتولد الحاجة للعمل على إيجاد منهجية أو إنتاج علم، يمكننا من الوقوف على المعنى الأقرب إلى الأصل و لا نقول المعنى الأصل و ذلك لاستحالة الأمر إن أمكن قول ذلك. لأنّ غياب السياق التاريخي و الاجتماعي، و كذا النفسّي المرافق لنزول النص أوّل ما نزل كما ذكر سابقا، لابّد و أن يتبعه انحراف و لو طفيف عن المعنى.

و كيف الحال إذا ما تقادم النص إلى أن وضع أمام دارس يعتمد على آلية معرفية مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي كونت النص في أصله، فالإنسان لا ينطلق في إدراك الوجود و في تكوين عملية الفهم لديه من فراغ بل من معرفة أولية مسبقة و لو بسيطة. و الحال كذلك مع النص فنحن لا بد من أن نبدأ من معرفة أولية لمعالجته و الوقوف على قصده.

لذلك نستنتج أن نصوصا من أنواع مختلفة و أنواعا مختلفة من الأشخاص تنتج فهومات عديدة و تتطلب أنواعا مختلفة من التأويلات، فلما كانت النصوص المقدسة ليست كلها متماثلة وليس كل الدارسين متماثلين كان من الصعب أن نجد أو نتوقع الحصول على فهم نهائي لكل النصوص.

و هذا ما يحلينا إلى التأكيد على أن فهم النصوص المقدسة لا يمكن أن تكون ذات صيرورة منتهية، بل و حسب تعبير ميشال فوكو إن فهم النصوص المقدسة مهمة لانهائية.

طبعًا، قد يكون للنصوص العامة فهما نهائيا و ذلك يتحقق عندما نختبرها في ضوء التجربة، لكن الحال مختلف بالنسبة للنصوص المقدسة، لأن أغلبها ليس بينا و ليس قابلا للتجربة.

مما تقدم ندرك مدى تعدد الفهوم و التأويلات المتعلقة بالنصوص الدينية والنص القرآني بالتحديد لأن السؤال في الأصل هو إقرار من السائل بعدم المعرفة،فيكون بدوره تأويلا بشكل ما لعدم المعرفة الحاصلة لدى السائل.

و هذا الأمر هو ما سيخلق تفاعلا بين النص و السائل، باعتباره أي ـ السائل ـ سيجد فيه جوابا عن أسئلته التي لم يلقى لا جوابا، فيكون بذلك أفق النص هو أفق السؤال الذي يحتمل إجابات متنوعة، و تكون متنوعة بحسب مقدرة كل سائل على تأويل و فك الرموز التي يحملها النص.

في أطروحتنا هذه سنحاول العمل على مسألتين ثابتتين لا يمكن إلا أن نعتبرهما جوهر المشروع الفكري النقدي للمفكر نصر حامد أبو زيد، ليس على سبيل الحصر و إنّما لما تشكله مسألتا التفسير و التأويل من حاجة ابستيمولوجية تضرب بجذورها في عمق المشروع التجديدي للتراث الإسلامي الذي يحاول من خلال

أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر كمحمد أركون ،هشام جعيط، علي حرب ومحمد عابد الجابري و غيرهم الكثير العمل على تحديد الحدود الإبستيمولوجية التي يتوجب على العقل العربي المعاصر اليوم الإنطلاق منها للعمل على تحقيق تحرره الفكري من الآليات المعرفية التراثية التي أقصت الإنسان بما هو عقل و فكر وأجبرت حيثياتها سجن العقل العربي داخل أنظم معرفية فكرية مسيجة دوغمائيا كما يصطلح على ذلك أركون، رافضة أي تجديد و تغيير إبستيمي مغاير لها، حيث ألغت الإنسان كمصدر للمعرفة وأحالته إلى الغيبي الإلهي و سنعالج هذه الفكرة باستفاضة في الفصول الآحقة.

من خلال هذه الإشكالية سنحاول معالجة طبيعة التفسير و التأويل المصاحبة للنص القرآني منذ القديم و إلى يومنا هذا، خاصة أمام هذا الزخم الكبير و الضرورة الملحة التي تقتضي النظر في النص الإلهي نظرة جديدة، تتجاوز تلك النظرة التقليدية المحكومة بأدوات معرفية تختلف كليا عن تلك الحادثة اليوم.

بناءاً على هذه الإشكاليات المذكورة، حاولنا هيكلة عملنا هذا، بنحو تناولنا فيه الموضوع بالطريقة التالية:

مقدمة تمهيدية.

ثم خصصنا أولا و قبل التفصيل في العنوان الإشكالي للرسالة، مدخلاً أسميناه "**بالمضمون المعرفي للمفاهيم**":

عالجنا فيه مفاهيم ثلاثة "**التفسير والتأويل ثم القرآن**"، باعتبارها مفاهيم أساسية ومدخلية في مقاربة موضوع رسالتنا هذه، إذ لا يمكن للقارئ في العموم إدراك المحتوى أو الفكرة المقصودة لأي نص أو أيّة رسالة دون سبق معرفة بمفاهيمها المفتاحية التي تحيله إلى ملامسة المعنى المستهدف من الكتابة، و نحن بدورنا اخترنا هذه المفاهيم الثلاثة "التفسير و التأويل و القرآن" و تناولناها بالشرح و السرد ...محاولة منّا لتقديم تمهيد عام تتيح للقارئ متابعة عملية التحليل و التفكيك الممارسة في الفصول الثلاثة الآحقة على هذا المدخل المفاهيمي.

أتبعنا هذا المدخل فصولاً ثلاثة، ينقسم كل منها إلى مبحثين إثنين:

أمّا الفصل الأول، فعنوناه ب: **التفسير القرآني...من الجينيالوجيا إلى الإبستيمولوجيا**. ويشمل مبحثين:

المبحث الأول: في تاريخية التفسير. تناولنا فيه مفهوم التفسير من الناحية الجينيالوجية،فبحثنا في الدوافع و السياقات الفكرية و الدينية و السياسية الكامنة وراء ظهوره آلية لدراسة النص القرآني و فهم معانيه و دلالاته.

المبحث الثاني: في مناهج المفسرين. و قد حاولنا من خلاله تقديم عرض لأهم المناهج التفسيرية الإسلامية التاريخية، التي نشأت و تكوّنت ضمن السيّاق التكويني للدولة الإسلامية ككّل ابتداءاً من الخلافة، إلى الدولة الأموية، فالعباسية وما لحق تباعاً، وصولا إلى عصر النهضة والعصر الحديث، لما راح المفكرون

الإسلاميّون يتأثرون بالوافد المعرفي الفكري المصاحب للحملات الإستعمارية للبلاد الإسلامية، و ما رافقها من كتابات للمستشرقين الأوروبيين.

ثم انتقلنا إلى الفصل الثاني المعنون ب: **الهرمينوطيقا...البحث عن المعنى في أزمة المعنى**. و فيه مبحثين هو الآخر:

المبحث الأول: الهرمينوطيقا...جذور المصطلح و معنى الفهم. جاء هذا المبحث كتأصيل جذري لمفهوم التأويل أو بالأصح "فن التأويل" أو "الهرمنوطيقا"،تأسسُها ، ظهورها كمصطلح و تطورها كنظرية معرفية، و ذلك من خلال تتبع مسار تكونها التاريخي بدءا من جذورها اليونانية مع أرسطو طاليس، إلى العصور الوسطى حتى شلايرماخر المؤسس الأول للهرمينوطيقا باعتبار مجال بحث انساني إلى تلميذه دلتاي فهيدغر الذي انتقلت معه النظرية من سياق البحث عن الفهم إلى السياق الوجودي منتقلة بهذا نقلة نوعية في الطرح و المواضيع الاساسية لها، ثم غادامير و اختتمنا هذا التتبع الكرونولوجي بالفيلسوف الفرنسي بول ريكور.

المبحث الثاني: الهرمينوطيقا اللآهوتية. و تأتي هذه التسميّة موافقة للمضمون المعرفي المتضمن فيه، إذ عملنا على ابراز أو لنقل التأكيد على الصبغة الآهوتية لفعل التأويل، كفعل مورس أوّل ما مورس في السيّاق الديني اللآهوتي،بناءاً على فرض أنّ الخطاب المقدس الصادر من الآلهة أو الإله أو الله و الموجه

للإنسان بصفة عامة هو خطاب متعالي عن الخطاب الإنساني بكيفية تجعل من فهم مقصوده و معانيه الغيبية فهما لا يطاله أو يدركه العامة من الناس، الأمر الذي يستوجب وسطاءا بشريين عملهم توضيح المعنى، و تفسيره تفسيرا يقربه من ذهن العقل الإنساني البسيط.

أما الفصل الثالث فقد خصصناه لدراسة النص القرآني بصفته نصًا يستلزم التأويل و القراءة، فجاء بعنوان : **هرمينوطيقا القرآن ...بين فعل القراءة و انتاج الدلالة.** و استلزم مبحثين هو أيضا:

المبحث الأول: التأويلية العربية ...التاريخ و النشأة. حاولنا فيه تحليل الفعل التأويلي في سياق الفكر العربي المعاصر.

المبحث الثاني: النص القرآني و رهانات المعنى السياسي. جاء هذا المبحث لتحليل علاقة السلطة بالديني، أو السياسي بالديني كما يصطلح على العلاقة في الأغلب، محاولين ابراز الطبيعة التشابكية للعلاقة القائمة بينهما وضعف التمييز بين صلاحيات كّل منها داخل العقل العربي الإسلامي، لدرجة صعوبة الفصل بين السلطتين و تحديد المهام الوظيفية لهما، هذا من جانب و من آخر،حاولنا العمل على تبيان قوة السياسي في التحكم في النتاج الفكري للديني بكيفية جعلت من المؤسسة السياسيّة موجها أساسيّا لتوجهات المعاني و المعتقدات الدينية طيلة الفترة التاريخية لنشوء الدولة الإسلامية.

و أخيرا، خصصنا فصلا رابعًا، عنّى بالبحث داخل الإنتاج المعرفي و الفكري للمفكر نصر حامد أبو زيد، و كان عنوانه كالتالي: **الفعل التأويلي و الإنتاج المعرفي ...عند نصر حامد أبو زيد.**

و هو أيضا فصل كسابقه من الفصول عالج مبحثين أساسين:

المبحث الأول: التأويل بدل التفسير. انطلقنا فيه لتحليل المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد، المرتكز بالأساس على فكرة أن آلية التفسير المهمينة تاريخيا في الفكر الإسلامي قد ألغت آلية التأويل و طرفتها ـ من الطرف ـ في الهامش، في حين أن التطور المعرفي و الفكري هو رهين بممارسة هذه الآلية عوض آلية التفسير المنطلقة من الظاهر فقط.

المبحث الثاني: التأويل كإنتاج معرفي و قراءة جديدة للنص القرآني. و قد بيّنا من خلاله الضرورة المعرفية الراهنة التي تستوجب إعادة قراءة النص القرآني ودراسته وفق آليات علمية و لغوية جديدة تتوافق و السياق الفكري و العلمي المعاصر، و الحاجة الملّحة لإعادة المكانة المعرغية للتأويل داخل الفكر العربي الإسلامي تحقيقا للتطور و الإنتاجية و خروجا عن السياجات الدوغمائية المفروضة طيلة القرون الماضية.

منهجياً، ارتبطت طبيعة المنهج المتبع بطبيعة الموضوع المتناول في الرسالة، على أساس أن المنهج يتبع موضوعه، و عليه لم نلتزم بالتقيّد بمنهج واحد، و إنمّا جاء

الطرح الفكري في الرسالة معتمداً المنهج التاريخي في المواضع المستلزمة لهكذا منهج؛ من قبيل تتبع التمظهرات والتطورات التاريخية الآحقة على المفاهيم والأفكار المتداولة فيها، و في المقابل اعتمدنا المنهج التحليلي في تحليل الأفكار والمعتقدات التراثية و المؤسسة للفكر العربي الإسلامي.

هذا من ناحية المنهج، أمّا عن الصعوبات المطروحة، فإنّنا كغيرنا من الباحثين واجهنا صعوبات مختلفة، كان أشدها طبيعة الموضوع المطروح، فأن تتناول تحليل منهجية تفسير و تأويل النص القرآني محاولاً تقديم تصور عن كيفية تناوله بالشرح و التحليل، عمل ليس بالسهل، فمن ناحية، قد تواجه التصورات المطروحة عن الموضوع رفضاً قاطعاً من التصورات الموروثة التي ترفض السياقات المعاصرة لطريقة تناول تفسير النص القرآني، الأمر الذي يسبب حرجاً معرفيا و اجتماعيا. أمّا من ناحية ثانية، فإن العمل على بناء مفهوم جديد لعملية تفسير و تأويل النص القرآني هو عمل ليس بالسهل لأنه يحتاج لإلمام فكري و معرفي ضخم، فهو مشروع فكري نقدي لا تسعه الرسالة.

و في الأخير، نأمل أن نكون قد وفقنا في مقاربتنا هذه للموضوع، بشكل أعطى للإشكال المطروح حقه من التحليل و التفكيك بما يساعد على إدراك الضرورة المعرفية للممارسة التأويلية على النص القرآني.

مدخـــــــل

المضمون المعرفي

للمفاهيم

في معنى التفسير:

التفسير لغةً لفظ من فسر، يفسر، تفسيرًا، و هو الكشف و الإظهار، و هو أن يكون في الكلام لبس و خفاء، فيؤتى بما يزيله أو يفسره... فنقول فسرت الكلمة،و فسرت النص، و فسرت المسألة، أي أوضحت دلالاتها و مطالبها[1]. ولتفسير هو الإيضاح و التبيين و منه قوله تعالى: "و لا يأتونك بمثلٍ إلا جئناك بالحق و أحسن تفسيرا"[2].

و قد جاء في البيان: "الفسر: البيان فسر الشيء يفسره – بالكسر – و يفسره – بالضم – فسرا، و فسره: أبانه، و الفسر: كشف المغطى و التفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل..."[3].

و جاء في المعجم الوسيط، فسّر الشيء، فسرًا، أيّ وضحه، و منه التفسّرةُ: الشرح والبيان ،و تفسرة مقدار من بول المريض يستدل الطبيب بالنظر فيه على المرض. و التفسير: الشرح والبيان. و تفسير القرآن: من العلوم الإسلامية، يقصد منه توضيح معاني القرآن الكريم و ما انطوت عليه آياته من عقائد و أسرار وحكم، و أحكام[4].

---

[1] جميل صليبا، الجزء الأول، ص 314.

[2] القرن الكريم، سورة الفرقان، الآية 33.

[3] ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار الصادر، بيروت، لبنان، ط 3، 1994، ص 216.

[4] أنظر المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004، ص 688.

أما شرعا فالمقصود بتفسير الآية هو بيان معناها و يتحقق البيان بكشف معاني ألفاظ الآية، وعليه يكون دور المفسر تبيين معنى الآية و أحكامها الشرعية،فقد عرفه الجرجاني بأنه: "توضيح معنى الآية و شأنها و قصتها و السبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة "[1].

أما اصطلاحا، فالتفسير علم يبحث في العبارات و يصف الحقائق و يبين أسبابها و سياقها و نتائجها، وقد ارتبط بالقرآن الكريم من حيث انه يبحث في معاني آياته و دلالاتها، فهو "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[2]. ويعنى بتصور مقصود ألفاظه و كذا حقائقها الدينية، الإضافة إلى البحث عن أسباب النزول وظروفها التاريخية و الإجتماعية.

إذن جاء التفسير بوصفه علم وضعت له الشروط و الضوابط، مقسمة بين النص ذاته وبين المفسر كذات أيضًا؛ أيّ أنّ النص الذي يعنى بالتفسير إنّما يخضع بالدرجة الأولى إلى جملة من الضوابط اللغوية و الفقهية و الشرعية من ناحية أولى، و من ثانية فالمفسر المشتغل على تفسير و شرح النص لا بد له من أن يخضع هو كذلك لجملة من الضوابط التي تؤهله للقيام بالعملية التفسيرية كإحاطته باللغة و أسرارها مثلا.

---

[1] الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق و دراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة،القاهرة،2004،ص 57.

[2] الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي،بيروت،الطبعة 1995،1، ص 03.

فيما ذهب البعض من العلماء للإشارة " أن التفسير ليس من العلوم التي يتكلف لها حدّ ،لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، و يكفى في ايضاح التفسير بأنه بيان كلام الله، أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها"[1].

إن هذه التفاسير و إن اختلفت إلا أنها أجمعت على معنى و هدف واحد،لكن تجدر الإشارة إلى أن التفسير ارتبط أو اختص تاريخيا بظاهر النصوص،و يعتمد في الأصل على المنقول أي الحديث و الرواية بعبارة أخرى التفسير متوقف على السماع و النقل، فهو لا يتجاوز ظاهر النص.

و هذا ما ذهب إليه الكثير العلماء، فقد وجد الراغب الأصفهاني أن التفسير: "في الألفاظ و التأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا و التأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، و التفسير يستعمل فيها و في غيرها"[2] أي الألفاظ.

كما ذهب إبن كثير إلى الإقرار بأن التفسير إنما يقوم على النقل و لا مكان فيه للرأي: إذا لم نجد التفسير في القرآن و لا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال

---

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة السابعة، 2000، الجزء الأول،ص 12.

[2] عن حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2005، ص 22.

الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شهدوا من القرائن و الأحوال التي إختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام و العلم الصحيح ،والعمل الصالح ..."[1].

لكن تجدر الإشارة إلى أنه و مع كون التفسير يختص باللفظ و بالمعنى الظاهر، إلا أن الكلام الذي ذهب إليه إبن كثير، عليه مآخذ كثيرة نتناولها لاحقا.

[1] ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1969، ص 3.

في معنى التأويل:

يشكل مصطلح التأويل مصطلحاً منظوراً جدا في المجتمع الثقافي المعاصر، و لكن يصعب تحديد مدلوله بالضبط أو حصر حدوده و وصف مكوناته على نحو واف، إذ بات أكثر صعوبة موضعة المفهوم داخل البنية المفاهيمية و المعرفية الحديثة.

فهو مصطلح غير مباشر على غرار العديد من المصطلحات التي تحمل بين طياتها تاريخا معينا و خاصا، قد يعنى بمجموعة بشرية دون أخرى. الأمر الذي يدفعنا إلى الحذر إذا ما حاولنا استعارة المصطلح و توظيفه ضمن سياقات متعددة و متنوعة.

فالملاحظ أنه، كثيرا ما ارتبط مفهوم التأويل بمفاهيم أخرى كالدلالة و التفسير و الفهم، على اعتبار أنه عملية ديناميكية.

لغة التأويل مشتق من الأول و هو في اللغة الترجيع، نقول أوله إليه رجعه[1]،و عليه نقول أول الكلام فسرهُ، أي أرجع الكلام إلى معنى غبر المعنى الظاهر للمصطلح. فالتأويل هو ما أولَ الشيء أو ما يؤولُ إليه. و جاء في المعجم الوسيط: "(أول) الشيء إليه: أرجعه، يقال في الدعاء لمن فقد شيئا: أول الله عليك ضالتك، و في الدعاء عليه: لا أول الله عليك شملك، و – الكلام: فسره، و – فسره

[1] جميل صليبا، الجزء الأول، ص 234.

و رده إلى الغاية المرجوة منه، و – الرؤيا: عبرها. و (تأول): مطلوع أوله، و – الكلام : أوله. و – فلان في الأمر: توسّمه و تحراه، و يقال: تأملته فتأولت فيه الخير"[1].

أما اصطلاحا، فقد تفرق إلى معان عديدة فتارةً عني به التفسير، و هو اصطلاح أجمع عليه الكثير من المفسرين و في هذا استندوا إلى بعض من آيات القرآن الكريم كقوله عزّ و جلّ "كذلك مكنا ليوسف في الأرض و لنعلمه من تأويل الأحاديث"[2]، و هنا قيل أن لفظة التأويل جاءت بمعنى التفسير أي تفسير الأحاديث و في قوله تعالى: "و ما نحن بتأويل الأحلام بعالمين"[3]؛ أي ما نحن بتفسير الأحلام بعالمين. فكان من السلف من قدمه على أنه "تفسير الكلام و بيان معناه سواء أوافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل و التفسير على هذا مترادفين، و هذا هو ما عناه مجاهد من قوله: "إن العلماء يعلمون تأويله "يعني القرآن"[4].

و تارة جاء التأويل في معنى أنه نص ثالث تكون من نص ثان و نص أول؛ أي مثلا يسمى النص الشارح لنص ما تأويلا للنص، بمعنى آخر إن النصوص التي وضعها المفكرون المسلمون لشرح النصوص الفلسفية اليونانية هي

---

[1] المعجم الوسيط، ص 33.

[2] القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 21.

[3] القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 44.

[4] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ص 15.

نصـوص تأويليـة، لأنهـا تجمـع بـين الـنص الأصـل و الأول و بـين الـنص الثـاني الشارح، فنكون ها هنا أمام نص ثالث يسمى نصًا تأويليًا.

لكن، تبدو الدلالة الأقرب إلى التناسب و المصطلح، هي التي يقصد بها،تلك الإحالة على نوع الفهم الذي توصل إليه الشخص نتيجة قراءته لنص ما أو سماعه لكلام معين، كما تحيل المفردة إلى مفهوم الصيرورة التي يستوجبها الفهم الحاصل لنص ما.

فعملية التأويل لا تقتضي الفهم الآني فقط أي الفهم المباشر الناتج تلقائيا عن القراءة أوالسماع، و إنما هو عملية تقتضي الاستمرارية في التفكير و تحليل المعنى المراد من الكاتب أوالمتكلم. إنه "تفاعل معرفي بين بنية ذهنية و بنية نصية مؤطرة لهما و بنية من النصوص الغائبة و العلوم المرجعية، و لذلك فهو يحتوي التفسير باعتباره نظرًا في الظواهر"[1].

إنّ عملية فهم النص بما هي عملية قرائية لا تعني الانتقال من عملية الفهم إلى عملية التفسير إزاء نص ما، و إنّما هي حركة أو عملية قرائية تواصلية غير منقطعة تبدأ بالفهم لتصير تفسيرًا لتصير تأويلاً. و عليه تكون أشبه ما تكون بعملية الصيرورة، و بمعنى آخر؛ هي الصيرورة القرائية نفسها.

[1] محمد بازي، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 21.

فيكون بذلك التأويل عملية تطويرية للفهم و هو هاهنا أقرب لأن يكون أشبه بفك شيفرة النص فكل "عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس التفقه في المعبر عنه والمراد به فهذا لا يرتاب فيه عاقل"[1]، و كل نص إنما يهدف إلى خدمة مقصد معين او لنقل مقاصد متنوعة و يقف على رؤية توجهه، و عليه يكون المصطلح عملية تتجاوز عملية التفسير و قبلها الفهم أيضا.

بالإضافة إلى أن هذا الشرح يؤدي بنا الإقرار بأنّ التأويل يفضي بنا إلى تعدد الفهوم الذي يستوجب تعدد المعاني، فمفهوم الفهم إنما هو مفهوم متحول تاريخيا، مما يحيل الى مسألة ضرورة أن تتحول قواعده و أسسّه.

فالحقيقة التي هي محط بحث ها هنا ترتبط بالتأمل، و ترتبط ببراد يغم معطى و لما كان البراديغم هو نفسه محط تحولات، فإنه لا بد و أن تكون الحقيقة المبحوث عنها محط للتغيير وموضوعا للثورات العلمية. فيكون بالأصل التأمل هو من يفرض على الحقيقة التبدل و التغير ،ومنه تكون هي أو تصطبغ بصبغة الآثبات تبعا لعدم ثبات التأويل و تبدله من مؤول لآخر.

بمعنى آخر، إنّ التأويل حقيقة تقتضي الانطلاق من سياقات معينة، فإذا ما تغيَر السياق تغيرت الحقيقة لا محالة. فهناك " حرية قرائية و تأويلية يملكها القراء،ولكنها مقيدة بإرغامات العلامات النصية و معطيات السياق الخارجي والثقافة

[1] الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية،بيروت، ص 41.

التي ينتمي إليها ذلك النص"[1]، و هذا ما يقتضي رفع طبيعة أو صبغة الفهم النهائي عن النص، و عن النصوص المقدسة بالتحديد.

فلا يخفى علينا أن إشكالية إن كان ثمة تأويلات نهائية للنصوص الشرعية،اكتسبت راهنية خاصة و مميزة و هذا يعود لطبيعة الاهتمام المتجدد بالنصوص الدينية و تأويلاتها. فالنص هو "حركية من الدلالات، إنه بتعبير آخر لا يقدم اليقين، بل الإحتمال، إنَه نص يتجدد مع كل قراءة ،لا ينتهي و لا يستنفذ"[2].

لأن عملية التأويل التّي قد يمارسها الفيلسوف أو العالم لابُّد و أن تعتمد بالدرجة الأولى على فضاء فلسفي و معرفي خاص به وحده، فالقراءة التي سيقدمها لأي نص كان لابُّد و أن تولد من رحم الفضاء الثقافي الذي يعيش فيه، لأنها أي ـ القراءة ـ غالبًا ما "تسهم في إنتاج مفاهيم جديدة و انزياحات جديدة تعيد ترتيب العلاقات بين العناصر الثقافية التي أصبحت مألوفة"[3]،وعليه يكون بديهيا أن يوظف المؤولُ إرثا ثقافيًا خاصًا به، يجعل من تأويله خاصًا و مختلفًا عن أيَة عملية تأويلية ثانية.

[1] محمد بازي، مرجع سابق، ص 55.

[2] أدونيس، كلام البدايات، ص 32.

[3] عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، 2011، ص 23.

هذا من جانب المؤول، ناهيك عن الجانب الثاني الذي يقتضي ارتباط عملية التأويل في ممارستها بالزمان LE TEMPS ؛ ففهم الزمان و أصله يساعد في تكوين رسم توضيحي للتجربة الإنسانية التي يحاول النص السرديٌ تقديمها.

من هنا موقف ابن رشد القاضي بلانهائية التأويل، لأن التأويل النهائي يقتضي بالضرورة التأويل القانوني كما يصطلح عليه أي التأويل الصحيح. و هذا ما لا يستسيغه العقل و ما يحيلنا إليه التقديم السابق، فعملية التأويل عملية تسبقها عملية الفهم و التي عادة ما تكون ردّة فعل مباشرة تجاه النص، مما يزيد من احتمالية أن يكون هذا الفهم خاطئًا و متسرعًا، و هذا إذا ما سلمنا بفرضية كون عملية الفهم عملية لا تنطلق من فراغ بل من مجموعة من الأحكام الأوليَة والمعرفة المسبقة و الراكدَة في الآشعور المعرفي للإنسان.

إذن، يمكن الخلاص إلى قول مفاده أن عملية التأويل أو الهرمنيوطيقا هي جدل قائم ما بين الفهم و التفسير أو بين فهم أول و فهم ثان، و هي عملية تتسع لمفاهيم قراءة جامعة؛ من فهم و تفسير و تفكيك.

أو كما وجده إبن رشد، فالتأويل لديه اخراج دلالة اللفظ من دلالته الحقيقية إلى دلالته المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة اللسان العربي في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه و غير ذلك من الأشياء"[1].

و في موضع آخر وجده إبطال للظاهر و إثبات للمؤولِ، و هنا يحيلنا الفهم بأنه علينا استبعاد الفهم الظاهر و البحث عن الفهم الباطن، فالنص له معنى واحد فقط أي معنى باطني لا غير، و قد نستنتج أن للنص ظاهر و باطن، و مع أننا نسعى لفهم الباطن إلا أنه لا يجوز لنا استبعاد الظاهر منه.

[1] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال، تح محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، د ت،ص 32.

في معنى القرآن:

القــرآن لفــظ مشــتق مــن المصــدر قــرأ و يعنــي: تــلا، ويقــال قرأ،ويقرأ،وقراءة،وقرآنـاً. و قيـل أصـله القرء بمعنـى الجمـع و الضـم، و عليـه سـمي القرآن لأنه يجمع ويضم السور و الآيات إلى بعضها البعض، و ذكر أنه مشتق من القرائن لأن آياته الكريمة قرينة بعضها البعض، و آياته تشابه بعضها بعضا.

و قرأ الكتاب قراءة، و قرآنا: تتبع كلماته نظرا و نطق بها. و قرأ تبع كلماته و لم ينطق بها، و سميت (حديثا) بالقراءة الصامتة. و قرأ الآية من القرآن: نطق بألفاظها عن نظر أو عن حفظ. فهو قارئ. (ج) قراء. و القرآن: كلام الله المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم،المكتوب في المصاحف. و القرآن القراءة ومنه. في التنزيل العزيز "فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ": قراءته[1].

جاء القرآن بمسميات متعددة ورد العديد منها في آياته، فيسمى بالفرقان لقوله تعالى: "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"[2]، و يرد تارة أخرى باسم الكتاب "تلك آيات الكتاب المبين"[3]، و في مورد آخر التنزيل "و إنه لتنزيل رب

[1] المعجم الوسيط، ص 722.

[2] سورة الفرقان، الآية الأولى.

[3] القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية الأولى.

العالمين" و سمي كذلك الوحي لقوله عز و جل: "قل إنما أنذركم بالوحي و لا يسمع الصم الدعاء إذا ما ينذرون"[1].

هذا من الناحية اللغوية، أما القرآن في الاصطلاح فهو كلام الله المنزل على سيدنا محمد بن عبد الله عليه الصلاة و السلام، بالتواتر و منقول إلينا التواتر أيضا، عدد سوره 114 سورة 86 سورة منه نزلت قبل الهجرة وتسمّى بالسور المكّية،و 28 سورة نزلت بعد الهجرة وتسمى بالسور المدنية، والقرآن الكريم يتكون من 30 جزءاً.

يعتبر القرآن الكريم واحدا من الكتب السماوية التي جاء بها الأنبياء والرسل و هو بالأخص واحد من الكتب السماوية المعروفة: كالزابور لسيدنا داوود الصحف لسيدنا إبراهيم والتوراة لسيدنا موسى و الإنجيل لسيدنا عيسى عليهم السلام، كما يعتبر آخرها و خاتمة الوحي الإلهي المنزل. و إن كان التاريخ قد حدث عن كتب أخرى لم تكن بذلك الصيت الذي عرفت به هذه الأخيرة، هذه الكتب السماوية التي اعتبرها الإنسان بمثابة كلام من الله موجه إليه بغرض الهداية والتوجيه نحو السعادة.

لكن المعروف و من الملاحظ أن هذه الكتب قد تلف منها البعض و حرف البعض الآخر منها، إلا القران الكريم لم يمسه التحريف و ما بين دفتيه كلام الله

[1] القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 45.

المقدس و بقي هو هو،محفوظا في الصدور و السطور لقوله تعالى "إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون"[1]، منذ أن أنزل على سيدنا محمد بغار حراء و إلى يومنا هذا.

هذا ما يعتبره المسلمون إعجازا كبيرا. فسلامة القرآن من التغير و التبدل هو معجزة بحد ذاتها تبرهن على أحقيته إضافة إلى كونه هو بحد ذاته إعجازا لا يضاهيه إعجاز. فالمعلوم أن لكل نبي إعجاز يذكر، و إعجاز النبي محمد هو القرآن الكريم الذي حفظه الله من كل مسّ يذكر،و إن كان القول المذكور آنفًا محل نقاش بين المفكرين اليوم و من قبلهم المستشرقون والفقهاء و العلماء من السلف. فنرى "أن تاريخ تدوين القرآن من خلال المصادر الإسلامية الموثوقة نفسها، كان تاريخا طويلا و معقدا إذا ما قورن بما تحاول أن تقنعنا به السنة (المعتمدة). كما نرى أيضا أن المصحف القرآني، الذي تقدمه السلطة الرسمية على أنه المصحف الذي تمّ جمعه مبكرا، كان في الواقع يتعايش مع نسخ أخرى متنافسة"[2].

فمسألة جمع القرآن الذي أنزل شفهيا على رسول الله في مصحف، قد أثارت لغطا واسعا سواء من ناحية القراءة و تفرقها على سبع أو الاختلاف في مسألة المادة المجموعة، أو حول ترتيب السور القرآنية أو حول القول نفسه هل جاء بهذا

[1] القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9.

[2] ميشيل أورسال، أسئلة القرآن تدوين المصحف ، تر الزاوي بغورة ، ص 17.
. http://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/questionss.pdf

الاصطلاح أم بغير ذلك، و قد استرسلت كتب التاريخ في عرض و تناقل ما شاع من الخلاف بين المسلمين حول هذا الإشكال.

نذكر منها ما نقله صاحب كتاب الكامل في التاريخ أنه و لما "عاد حذيفة قال لسعد بن العاص: لقد رأيت في سفرتي هذه أمرا لئن ترك الناس ليختلفن في القرآن ثم لا يقومون عليه أبدا. قال: و ما ذاك؟ قال: رأيت أناسا من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم و أنهم أخذوا القرآن عن المقداد، و رأيت أهل دمشق يقولون: إن قراءتهم خير قراءة، و رأيت أهل الكوفة يقولون مثل ذلك وأنهم قرؤوا على ابن مسعود، و أهل البصرة يقولون مثل ذلك و أنهم قرؤوا على أبي موسى و يسمونه مصحفه "لباب القلوب"[1].

إن تعدد القراءات هذه و ما ينتج عنها من اختلافات قد تمتد لتشمل اختلافا في المعنى،إضافة إلى أن خوف الخليفة الثالث عثمان هو ما دفعه إلى جمع الصحابة و الطلب منهم العمل على جمعه، و هو قد أكمل ما قام من جمع للقرآن الكريم أيام الخليفة الأول أبي بكر، حين طلب منه عمر الذي سيصبح الخليفة الثاني فيما بعد نسخ الصحف لأن "القتل قد كثر و استحرّ بقراء القرآن يوم اليمامة و إني أخشى أن يستحر القتل بالقراء فيذهب من القرآن كثير، و إني أرى أن تأمر بجمع القرآن"[2]. ففعل أبو بكر ذلك، و انتقلت الصحف لعمر بعدها، ثم احتفظت به

[1] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثالث، ص 8.

[2] المصدر السابق، ص 8.

حفصة ابنته بعد وفاته. ثم استرجعها منها عثمان، ليأمر بنسخها في المصاحف قائلا :"إذا اختلفتم فاكتبوها بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم"[1].

انطلاقا من هذا الاهتمام بجمع كلام الله المنزل، يمكن نخرج بنتيجة أكدها الكثير من المفكرين و هي أنه "لم يكن القصد إطلاقا عملا حكوميا يرمي إلى تزويد أمة متطور بقانونها الموحد أو بمرجعيتها المكتوبة، بل المقصود فقط، كما يقال لنا،هو كون الكثير من القراء قد قتلوا في عقرباء. المعركة الكبرى ضد الردة والمقصود بالقراء الصحابة الذين يجيدون حفظ القرآن وليس جهازا متخصصا"[2].

إذن، عنيت المراحل الأولى التي أعقبت وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام،بالحفاظ على الآيات القرآنية و جمعها أكثر من أي شي آخر، لتتغير الحاجة المرحلية فيما بعد، فتهتم به تفسيرًا و شرحا بدرجة كبيرة و سنعرض في فصل لاحق تبيان ما جاء من اختلاف في هذه المسألة.

أما لاحقا و بالتحديد في العصر الحديث، قد أثير الإشكال حول مسألة إعجازه، هل الإعجاز في لغته؟، أم في كم المادة المعرفية الجامعة لميراث الإنسانية التي يطرحها و نستنتجها من خلال قراءتنا و تأملنا لسوره و آياته؟.

---

[1] المصدر نفسه، ص 9.

[2] هشام جعيط، الفتنة جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر، تر خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2000، ص 101.

إذن، المسألة ليست بتلك البساطة التي يقدم بها الموضوع لنا من قبل بعض العلماء والفقهاء، أو الطرح الذي يتناول من خلاله، فالمسألة أعمق من ذلك بكثير. و تعود بجذورها إلى قرون قد خلت أريقت فيها دماء كثيرة جراء قول قاله البعض خلف بذاك قول الجماعة أو العامّة ممن يقدمون على أساس أنهم من أصحاب العلم و المعرفة.

الفصـــل الأول

التفسيـــر القـــرآني

إن التوسع الثقافي للكتاب يعني ترقية الكتابة والقراءة أو الرفع من شأنهما بصفتهما وسيلتين لا بد منهما من أجل التوصل إلى المعرفة و السلطة بشكل لا ينفصم. وكل ذلك يتمّ على حساب مصلحة الثقافة الشفهية، حيث التوصل إلى المعرفة مفتوح أمام الجميع بمن فيهم العبيد" .

محمد أركون، عن كتاب القرآن.

المبحث الأول

في تاريخية التفسير

يبدو أن اللحظة التي تلت وفاة الرسول محمد عليه الصلاة و السلام، لم تكن لحظة سياسية فقط بما هي لحظة تأسيسية، فرضت على الاجتماع السياسي القائم آنذاك، تأسيس قواعد معرفية لتنظيم المجال السياسي الإسلامي فقط، و إنما يمكن القول و باعتقاد كبير أن اللحظة التي عقبت وفاته هي لحظة معرفية ابستيمية بكل ما للمصطلح من دلالات.

إن الفكرة الشائعة بأن الاصطدام الأول للمسلمين كان اصطداما بالسياسية،يمكن اعتبارها فكرة تكشف عن جزء من الاصطدام لا غير، ذلك أن غياب المفسر للأول للقرآن الكريم لم يولد حاجة معرفية تخص المسألة السياسية فقط، بل يبدو أن الحاجة كانت أكبر بكثير... حاجة أرخت بجذورها لتطال المسألة المعرفية ككل داخل المنظومة الفكرية الإسلامية.

فالنص القرآني و إن كان قد قدم مدونة تفصيلية من التشريعات تشمل الحياة الإجتماعية،إلا أنه فتح الباب على مصرعيه أمام مجموعة هائلة من الفهوم والتفسيرات والتأويلات، أسست فكريا للعقل العربي الإسلامي عبر خلق تراكمات معرفية (فقهية) ضخمة حركته على مدى خمسة عشر قرنا من الزمن.

ضمن هذا السياق وُجد التفسير، الذي ورد لشرح الآيات القرآنية التي لا ينال كنهها العامة من الناس، و لذلك هم بحاجة للعودة إلى مفسر يقرب لهم المعنى. "فقد كان رسول الله صلى عليه و سلم يبين المجمل، و يميز الناسخ من

المنسوخ،ويعرفه أصحابه. فعرفوه، و عرفوا سبب نزول الآيات و مقتضى الحال منها منقولا عنه...و نقل ذلك عن الصحابة رضوان الله عنهم، و تداول ذلك التابعون من بعدهم و نقل عنهم. و لم يزل ذلك متناقلا بين الصدر الأول والسلف"[1].

لكن عقب وفاته عليه السلام اختلفت التفاسير، لا لاختلاف الرواية و ورودها عند البعض من الصحابة خلاف ورودها لدى البعض الآخر فقط، و إنما كانت القراءة و كيفيتها سببا في ذلك أيضا. فالقرآن الكريم المنزل على النبي " الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه و سلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها. و تتوقل ذلك و اشتهر إلى أن استقر منها سبع طرق معينة تواتر نقلها أيضا بأدائها و اختصت بالانتساب إلى من اشتهر بروايتها من الجم الغفير"[2].

أصبحت هذه القراءات[3] و المعروفة بالسبع، أصلا في القراءة. و هي المنقولة عن علي بن أبي طالب و عثمان بن عفان و عبد الله بن مسعود و زيد بن ثابت و أبي بن كعب و أبو موسى الأشعري. و إن ذكر التاريخ قراءات أخرى إلا

[1] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون و العلوم و الأدب، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،2005،الجزء الثاني، ص 363 – 364.

[2] ابن خلدون، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 361.

[3] إ ن المقصود بالقراءات هاهنا ليس القراءات السبعة المشهورة التي اشتهرت في القرن الرابع الهجري على يد ابن مجاهد، بل تلك القراءات القائمة على الاحرف السبع التي نزل بها القرآن أي اللهجات باصطلاحنا المعاصر.

أنها لم تكن بتلك القوة التي تدفعها للتناقل بين الناس و شيوعها. فقد ورد في الأثر أن القرآن كان قد جمع من قبل صحابة آخرين كمعاذ بن جبل و عبد الله بن عمر.

الملاحظ أن هذا الأمر لم يلق قدحا أو ذما مطلقا إبان تلك المرحلة، و إنما تداول القراء والتابعين هذه القراءات بشكل عادي بل إنها عمت و تنوعت – أي القراءات – و اختلفت إلى أن "كانت القراءة، تفسير القرآن و مجابهة التنوعات القرآنية، قد صارت الشأن الكبير الشاغل لحلقات واسعة من المقاتلة في الأمصار وليس فقط في الجوامع، بل في الحرب أيضا"[1].

و قد وجد البعض في هذه المرحلة أنه و "فيما يتعلق بإقامة النصّ المقدّس في الإسلام الأول، كانت تسود حرية مطردّة إلى حدّ الحرية الفردية، كأنما كان سواء لدى الناس أن يروا النص على وجه لا يتفق بالكلية مع صورته الأصلية"[2]، طبعاً علق البعض على الفكرة، بأن البعض من الأفراد أباح هذه الحرية لنفسه و أنكر الأمر على العامة من الناس.

إلاّ أنه و بشكل عام يمكن القول، أن تنوع القراءة لم يكن بالأمر المذموم إلا بعد أن أمر الخليفة الثالث بجمع و حرق باقي المصاحف، و الذي لاقى هو نفسه استنكارا من قبل بعض الصحابة" و بخاصة من (علي بن أبي طالب و ابن

[1] هشام جعيط، الفتنة، مرجع سابق، ص 104 .

[2] إجنتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، تر عبد الحليم النجار، الناشر دار الخانجي، مطبعة السنة المحمدية ،1955،ص 48.

مسعود)، حتى وصل الحال إلى الشجار. وبحسب الرواة، فإنه عندما رفض ابن مسعود أن يسلم نسخته، فإن رسول الخليفة ضربه ضربا أفضى على كسر ضلعين من ضلوعه. لم يغفر ابن مسعود لعثمان هذا الفعل أبدا. و بحسب المؤرخ الكبير الطبري فإن حفظة القرآن الرسميين لم يكونوا أقل سخطا و غضبا، و لقد عبروا للخليفة عن عتابهم و قلقهم"[1].

فابن مسعود مثلا كان يعرف قدر نفسه و يعتز بحفظه للقرآن الكريم وشهادة رسول الله له بذلك، فكتب التاريخ قد أوردت الكثير من الروايات الدالة على إقرار رسول الله لابن مسعود بالقراءة الحسنة و الحفظ السليم كقوله: "من سره أن يقرأ القرآن رطبا كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد"[2]*، و لذا "كره لزيد بن ثابت نسخ المصاحف في عهد عثمان، و كان يرى أنه أولى منه بذلك و قد قال في هذا يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ المصاحف و يتولاه رجل و الله لقد أسلمت و إنه لفي صلب رجل كافر؟".[3]

فلا يتسنى للباحث إلا أن يتساءل عن طبيعة هذه الإضطرابات المرافقة لعملية الجمع والتدوين، أو أن يبحث في داخل هذه المناطق المضطربة من تاريخ التدوين، ليجد أن التتبع التاريخي و التحليل التفكيكي لا ينفك يؤكد أن مسألة تدوين

---

[1] ميشيل أورسال، أسئلة القرآن، مقال سابق، ص 8.

[2] التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ص 64.

* المعني من ابن أم عبد إبن مسعود نفسه.

[3] المرجع نفسه، ص 64.

القرآن الكريم و جمع آياته ضمن مصحف واحد متفق عليه، تأثرت بالخلافات السياسية و العشائرية آنذاك، و لم تسلم من التأثيرات الإيديولوجية.

و منذ ذاك الحين شكل المصحف العثماني النسخة الرسمية و المعمول بها في جميع الأمصار. و لم يكتف الخليفة بتوزيع النسخ فقط، بل أرسل مع كل نسخة قارئ يقرأها لمن أرسلت إليهم قراءة توافق ما كتبت و قرأت به عند الخليفة[1].

بل إن الحال ذهب إلى أبعد من ذلك ففي العصر الأول " كان يعد مجافيا للورع رفض قراءات مروية عن الثقات الأتقياء، مهما شذت هذه القراءات عن طريق القراءة المشهورة"[2]، و عليه لا يمكن انكار أن تعدد القراءات كان حقيقة واقعة و قد أشار الذهبي أنه لا يمكن رفض قراءة رفضا مطلقا إن هي رويت عن أحد من الأئمة الثقات.

إن ما سبق من الذكر يمكن أن نصفه بأنه يمثل المرحلة البدائية لنشأة التفسير، بمعنى آخر؛ أنّه من هنا تولدت المرحلة الأولى للتفسير بأن اقتصرت على الرواية و النقل فحسب؛فالصحابة كانوا يروون ما سمعوه عن رسول الله شارحين به ما استعصي من الفهم لدى جمهور المسلمين، و لذا يمكن وصف هذه المرحلة بأنها

---

[1] الخليفة هنا هو الخليفة الثالث عثمان بن عفان و الذي رفض رفضا قاطعا العمل بباقي القراءات التي تخالف القراءة التي ارتآها بالرغم من كونها أي القرءات الأخرى صادرة عن قراء ثقات زكاهم النبي. و قد اختلفت المصادر التاريخية في عدد النسخ الموزعة على الأمصار هل هي خمسة أم سبعة نسخ و إن رجح الأغلب من العلماء القول بخمسة نسخ وزعت في مكة و الشام و الكوفة و البصرة و واحدة بقيت بالمدينة.

[2] إجنتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، مصدر سابق، ص 61.

مرحلة المشافهة فقط. فعملوا على تفسير الآيات القرآنية بالعودة إلى ما تناقلوه عن رسول الله من تفاسير، ثم أخذ التابعون عن الصحابة ما سمعوه عنه عليه السلام.

أما لاحقا فقد انتقل التفسير إلى مرحلة التدوين، بأن جمعت الأحاديث المفسرة للآيات القرآنية و الروايات المفسرة المنقولة عن الصحابة ضمن باب في كتب الحديث من قبيل كتب البخاري و مسلم. و يمكن التأريخ لهذه اللحظة إبتداءا من بداية النصف الثاني للقرن الهجري الثاني. فقد راحت كتب الحديث تفرد بابًا يعني فقط المدونات التفسيرية. "فكتب الكثير من ذلك،ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة و التابعين"[1].

بعد ذلك أفردت له كتب خاصة، لتبدأ من هنا المرحلة الثالثة، فمع استقلال العلوم عن بعضها البعض شيئا فشيئا برزت بعض الكتب التفسيرية للقرآن، التي راح يدون فيها التفسير ضمن كتب أفردت له فقط و لجمع التفاسير السابقة من أحاديث و مرويات عنت بالتفسير لا غير والتي يروي فيها الراوون ما سمعوه عن تفسير القرآن الكريم من رسول الله.

لنكون أمام التفسير بالنقل رسميا و الذي "يهدف إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية و اللغوية التي تساعد على فهم النص فهما "موضوعيا"، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات

[1] ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص 364.

اللغوية التي يتضمنها النص و تفهمها الجماعة"[1]. و يبقى من الصعب التأريخ لأول كتاب كتب في هذا المجال و حاول تقديم تفسير كامل مرتب للقرآن الكريم.

و قد حاول مؤلفوا هذه الكتب العمل على تفسير القرآن تفسيرا مرتبا كما ورد الترتيب في المصحف، و ذلك بدا بالفاتحة ثم تفسير سورة البقرة وصولا إلى تفسير سورة الناس. و من أبرز من عمل على هذا لشكل نذكر ابن ماجه (273 هـ)، و ابن جرير الطبري (31 هـ) في مؤلفه جامع البيان في تفسير آي القرآن، و أبو بكر بن المنذر النيسابوري (318 هـ)، و ابن أبي حاتم (327 هـ)، و الحاكم (405 هـ)، و غيرهم الكثير ممن كتبوا في هذا الشأن.

الملاحظ أنه ضمن هذه التفاسير لا تفسير وارد من غير التفسير المأثور،مع استثناء تفسير الطبري الذي راح يرجح قولا على قول في بعض الأقوال، واستنبط بعض الأحكام من الآيات القرآنية. و قد عد هذا العمل بمثابة جرأة كبيرة داخل الفكر الإسلامي آنذاك لما حاول التأرجح بين التفسير المأثور و التفسير العقدي. وفي هذا القول اجماع كلي تقريبا من طرف المفكرين و المؤرخين و العلماء فكل "هذه التفاسير مروية بالإسناد إلى رسول الله "ص"و إلى الصحابة، والتابعين،وتابع التابعين، و ليس فيها شيء من التفسير أكثر من التفسير بالمأثور ،اللهم إلا ابن جرير الطبري فإنه ذكر الأقوال ثم وجهها، و رجح بعضها على بعض، و زاد على

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة السادسة ،2001، ص 15.

ذلك الإعراب إن دعت إليه الحاجة، و استنبط الأحكام التي يمكن أن تؤخذ من الآيات القرآنية"[1].

طبعا، حسب التحليل المعاصر وردت هذه التفسيرات كمحاولة خجولة لا غير إن صح التعبير، لكن إن نظرنا إليها ضمن السياق المعرفي المؤسس للعقل الجمعي للأمة الإسلامية آنذاك، يمكن أن نجده فعلا مثيرا للاهتمام. و من هنا أيضا يتأتى الاهتمام الذي أولاه بعض المستشرقين بالخطوة الطبرية إن جاز التعبير.

يعد المستشرق الألماني جولدتسيهر[2] واحدا من بين الذين بدت لهم الخطوة غاية في الأهمية، إذ يجد كتاب الطبري الجامع المانع لكتب التفسير التي ظهرت في القرن الثاني للهجرة، فقد "جعلها فائضة عن الحاجة كتاب عظيم، يصور من ناحية ذروة التفسير بالمأثور، كما يعد من ناحية نقطة البدء، و حجر الأساس لأدب تفسير القرآن، فهو على حين يضم بين طياته تلك الكتب، على صورة كاملة يشتمل

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ص 105.

[2] جولدتسيهر (1850- 1921) مستشرق مجري، يهودي الديانة، يعد من كبار المستشرقين لإشتهاره بوفرة الكتابات النقدية للفكر و الثقافة الإسلامية و بالخصوص اهتمامه بالحديث النبوي، حتى أصبح من كبار مؤسسي الدراسات النقدية الإسلامية في العصر الحديث. و من أشهر كتبه "العقيدة والشريعة في الإسلام" و كتاب "الحديث في الإسلام"،إضافة إلى مؤلفه "مذاهب التفسير الإسلامي" الذي نعتمده في بحثنا هذا،والكثير من المؤلفات التي خلقت شرخا واسعا في الفكر الإسلامي الموروث، جعلت المفكرين و العلماء و رجالات الدين منقسمين في تحديد توجهات جولدتسيهر، بين من يجد فيه معاديا للإسلام و المسلمين يهدف إلى زعزعة العقائد الإسلامية والتأثير فبها بعقيدته اليهودية، و بين من وجد فيه ناقدًا مصيبًا في الكثير من انتقاداته لهذا الفكر الذي أكل عليه الدهر و شرب و لم يخضع للتحليل و التفكيك طيلة هذه القرون.

بين جوانحه في نفس الوقت على بذور الاتجاهات التي أدت إلى التفسير الزائد على مجرد التسجيل"[1].

و تظهر جامعيته في حجم الحديث التفسيري المروي فيه، إضافة إلى أن الطبري مع اعتماده النقل في تفسير القرآن إلا أنه كان يعود "للاستعمال اللغوي العربي، فهو عنده أوثق المراجع في تفسير العبارات المشكوك فيها. و يبدو أنه في كثرة استخدامه للشواهد من الشعر العربي القديم، قد أحرز قصد السبق في مدى الاتساع"[2]. إضافة إلى كونه و إن كان يعود في أغلب تفاسيره إلى قدماء الثقات،إلا أنه حبب إليه أن يشفع تفاسيره و آرائه بأقوال عقدية.

إن هذا الاختلاف في منهج التفسير عند الطبري عمن سبقه من المفسرين،هو ما جعل كتابه "تفسير آي القرآن " ـ الآي هنا جمع للفظة آية ـ هو جماع التفسير بالمأثور و منتهى ذروته. بيد أن كتابه كما ينبغي أن يقدر حق قدره في هذا النطاق على أنه عمل نهائي، فهو يؤدي كذلك من ناحية أخرى إلى المرحلة الثانية في نمو التفسير"[3].

لاحقا، ظهرت كتب عديدة للتفسير، لكن صنفها المؤرخون ضمن مرحلة رابعة تميزت بالعمل على اختصار الأسانيد عوض التفصيل فيها. فبعد أن كان

---

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 106 – 107.

[2] المصدر السابق، ص 114 – 115.

[3] المصدر نفسه، ص 115.

المفسر يورد سند الحديث والرواية مفصلا عن فلان ابن فلان على أن يصل إلى قال رسول الله، راح المفسرون يميلون لاختصار السند و الاكتفاء بنقل القول الحديث التفسيري دون التفصيل في سنده. الأمر الذي ترتب عنه ظاهرة الوضع ،فقد اختلطت الأحاديث المفسرة بالإسرائيليات مما استدعى دحض الكثير منها. طبعا لا يقتضي هذا القول أن التفسير القرآني أخذ بعض أقواله أو لجأ للتراث التوراتي (اليهودي) فقط في هذه المرحلة المتأخرة ، بل أشارت كتب التاريخ في مواضع كثيرة ،إلى أن العديد من الصحابة – كابن عباس مثلا – لجؤو للتوراة كاستعانة خاصة لسدّ الإيجاز الوارد في القرآن المتعلق بقصص الأنبياء، و نحن نعلم أن الكثير من تفصيل قصص القرآن وردت بسرد أكبر و أوسع لدى اليهود أوحتى النصارى. الأمر الذي جذب فضول المفسرين و قراء القرآن. فقد كان "الصحابي إذا مر على قصة من قصص القرآن يجد من نفسه ميلا إلى أن يسأل عن بعض ما طواه القرآن منها و لم يتعرض له، فلا يجد من يجيبه على سؤاله سوى هؤلاء النفر الذين دخلوا في الإسلام، و حملوا إلى أهله ما معهم من ثقافة دينية"[1].

لكن لم يبلغ الحال ما بلغ إليه في عصر التدوين من توسع في الأخذ إلى درجة الحشو والوضع الشديد خصوصا في يتعلق بالرواية و الحديث فأصبح الكثير منها نوعا من الخرافة. وبيان هذا فيما أقره ابن خلدون في مقدمته من أن " العرب

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، ج 1، ص 123.

لم يكونوا أهل كتاب و لا علم ، و إنما غلب عليهم البداوة و الأمية . فإذا تشوفوا إلى معرفة شيء مما تتشوف إليه النفوس الإنسانية في أسباب المكونات و بدء الخليقة و أسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم و يستفيدونه منهم،وهم أهل التوراة من اليهود و من تبع دينهم من النصارى...فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة و ما يرجع إلى الحدثان و الملاحم..."[1].

يمكن القول، أن المراحل المذكورة آنفا كلها تشكل نوعا ما مرحلة واحدة يجمعها عنوان التفسير بالمأثور. وذلك اعتمادها على الرواية فقط دون ترجيح الأقوال بعضها على بعض.

بعدها كثرت و تنوعت كتب التفسير، خصوصا مع انتشار و تنوع العلوم كعلم الكلام والفلسفة مثلا و ازدهار حركة الترجمة. فاتساع الرقعة الجغرافية واختلاط العرب المسلمين بغيرهم ممن أسلموا خلال الفتوحات أدى إلى بروز الحاجة أكثر فأكثر للتفسير لأن اللغات تعددت وتنوعت فقد " صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة و أحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب. فوضعت الدواوين في ذلك بعد ان كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل و لا كتاب.

[1] ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 365.

فتنوسي ذلك، و صارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنه بلسان العرب و على منهاج بلاغتهم"[1].

لكن سرعان ما حدث انشقاق كبير داخل المنظومة المعتمدة على الرواية والنقل كمنهج للتفسير و دون أية منهجية مقصودة طرحت تفاسير جديدة بصيغة خالفت المعمول به فكريا وفقهيا تحت عنوان جديد هو التفسير بالرأي أو التفسير العقلي الذي راح يرجح قولا على آخر باعتماد السياق القرآني العام أو بالعودة إلى اللغة العربية، و هنا اتخذ التفسير منحى جديدا و صار التفسير نوعين.

هذا الموقف المعارض، سرعان ما جعل العلماء أصحاب التفسير بالمأثور ــ و إن اختلفوا سابقًا ــ يوحدون الرؤى تجاه أصحاب البدعة الجديدة أي أصحاب التفسير بالرأي، و الذين بدورهم راحوا يؤسسون معرفيا لمنهجهم بعودتهم للقرآن لتأكيده تارة، و أخرى بتبيان ضعف خصومهم وحججهم.

نحن هنا، أمام بوادر ظهور المعتزلة[2] أصحاب القول بالعقل و الرأي، والذين شكل ظهورهم حدثا شارخا في العقل المعرفي الإسلامي، فكانوا بقولهم هذا قد أسسوا لقيام نظرية معرفية جديدة أعادت إنتاج الإبستيمي المكون للعقل العربي ككل.

---

[1] المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 364.

[2] إن الظهور المقصود ليس ظهورا بالمعنى التاريخي الأول للمعتزلة، و إنما ظهورا كحركة فكرية كلامية برزت في الساحة. تاريخيا نشأت هذه الفرقة في العصر الأموي لكن مع العباسيين كان ظهورهم الأبرز فشغلوا الساحة الإسلامية بآرائهم و نظرياتهم. و إن كانوا يؤرخون لنشأتهم إلى زمن على بن أبي طالب بصفتهم من أنصار أهل البيت.

طبعا، لا يأتي الربط بين ظهور التفسير بالرأي و المعتزلة، ربطا جازما بعدم تحقق هذا النوع من التفسير قبلا، بل من جانب كونهم أي المعتزلة هم الذين شكلوا منه منهجا واضحا إلى درجة أن أصبح العقل المرجح في تفسير الآيات القرنية أصلا من أصول مذهبهم، فالتاريخ سجل لنا الكثير من المواضع التي اتجه فيها الصحابة للأخذ بالرأي و العقل في التعامل مع فهم النص ، و فسروا بمحض اجتهادهم كابن عباس و ابن مسعود مثلا.

إن الاتجاه الفكري الناشئ، لم يكن بمنأى هو كذلك عن أن يتحول من صراع فكري ،كلامي، فقهي، إلى صراع على أرض الواقع. ليغدو بعدها صراعا دمويا زكته السلطات السياسية آنذاك. فتاريخيا ثبت أن الاختلافات التفسيرية للقرآن و ما ينتج عنها من آراء كلامية فقهية لم تكن لتبقى داخل دائرة الشؤون المعرفية،بل سرعان ما تطرح أمام السواد من العامة.

لتكون خطابا ايدلوجيا يرفض التعايش و التجانس مع هذه الجماعة الآخذة بالظهور ويعمل على استثارت شبكة الصور و الرموز الضاربة بجذورها في أعماق اللاوعي، أي المخيال الذي" هو عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لاوعي و كنوع من ردّة الفعل...كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى و ترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي"[1].

[1] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 12.

الأمر الذي يدفع بالتعبئة العامة أو يخلق فضاءا عموميا كما نصطلح عليه اليوم يتبنى فيه الرأي العام خطابا نقديا ضد كل من شاذ برأيه عن رأي العامة من الناس، ليتوقف الحال عند سجن أو إقامة الحد و القتل في أحيان عديدة لمن خالف رأي الجمهور، وهذا ما لجأ إليه أصحاب القول بالنقل لمواجهة أصحاب القول بالرأي ، لما لهم من جمهور كبير .

إن هذا الفضاء العمومي الناشئ عن شبكة علائقية جمعت بين كل من المعرفة و السلطة و الجمهور (الشعب بالاصطلاح الحديث)، هو ما أدى إلى تأسيس مجال معرفي جديد داخل المنظومة المعرفية للمسلمين. شكلت بدورها عملية تحول تاريخية كبيرة داخل التاريخ الإسلامي.

لم يكن لظهور المعتزلة أثر في تغير بعض التفاسير المختلف فيها و إنما ذهب الحال لأبعد من ذلك بكثير حين راح الأمر يمتد ليمس التصورات الإيمانية للشخص المسلم فالكثير من الآيات انتجت قراءتها الجديدة خللا ايمانيا عند العوام من الناس.

فلنضرب مثلا بالآية القرآنية القائلة: "وجوه يومئذ ناضرة (22) إلى ربها ناظرة"(23)[1]،التي أقرّ فيها جمهور لابأس به من العلماء بالقول بتحقق رؤية الله تعالى يوم القيامة، فالمؤمنون الصالحون سوف ينعمون بالنظر إليه، و قد استدلوا

[1] القرآن الكريم، سورة القيامة، الآية 22 – 23.

على أحقية هذا القول أيضا بما جاء في الآية الكريمة: "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"[1]، أي أن المكذبين بالله لن يروه و سيحجب عنهم.

الإشكال لا يتوقف عند الرؤية فقط، و إنما يزداد الحال صعوبة عندما يذهب الخيال العام ليحلق في أفق الفكرة، بأن يضفي عليها أفكارا يمكن أن نطلق عليها صفة الأسطورية تغالي في وصف يوم القيامة و أحداثه و ما سيقع فيه من أهوال[2].

لتتحول الفكرة و ما لحقها من إضافات خيالية لاحقا إلى فكرة ذات سند روائي مأثور تشبع حاجة المسلم العادي و تغذيه بأوهام يعتقد به و بصحتها، لا لشيء إلا كي يشبع ذلك النقص الإيماني الحاصل لديه و ليكتسب طمأنينة يواصل بها عبادته لله سبحانه ، و مثل هذه الأفكار هي ما يعود بأذهاننا لمصطلح المخيال المذكور سالفا، ذلك الإطار الجماعي الذي يؤسس لخطاب مجتمع ما أثناء تفاعله مع محيطه ككل، و فالرموز و العلامات و الإشارات كلها مفاهيم أو أدوات تأسس للمتخيل أو المخيال الاجتماعي، الذي سوف يؤثر حتما على النتاج السياسي والفكري ،فالمخيال الاجتماعي "هو جملة من التصورات و الرموز و الدلالات

[1] سورة المطففين، الآية 15.

[2] يتجلى اختلاط التراثات الدينية و الثقافية و الفكرية السائدة أنذاك بوضوح في حجم التفاصيل الشارحة لآية ما أوحديث معين فكل مؤرخ أو فقيه إنما يطلق العنان لنفسه شارحا، ليجد نفسه يؤصل لأفكار لاشعورية آمن بها سلفا بالتبرير والاستدلال المستفيضين.

والمعايير و القيم التي تعطي للإيديولوجية السياسية في فترة تاريخية ما و لدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية"[1].

أما ثانيا فمثل هذه الأفكار الحادثة تدفعنا للنظر في مسألة الرواية و سندها و معقولية ما جاء فيها من خطاب و معنى. و هذا بمثابة بحث آخر نناقشه لاحقا.

بالنسبة للمعتزلة لا تلقى مثل هذه الأفكار و التصورات قبولا، فلم يستسغ العقل المعتزلي أن رؤية الله متحققة يوم القيامة بالمعنى الحرفي و المادي للكلمة،بل ذهبوا باعتقادهم بالقول أن الرؤية الواردة ذكرها في بعض الآيات القرآنية إنما هي تعبير مجازي و القول بها ينافي ما جاء في آيات أخرى كقوله عز و جل "ذلكم الله ربكم لا إله هو خالق كل شيء فاعبدوه و هو على كل شيء وكيل لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير "[2] .و وجه الاستدلال هنا أن الإدراك إذا ما قرن البصر لا يحتمل إلا الرؤية ، و عليه تنكر الرؤية تماما و لا يعقل أن يثبت الله امرا في آية لينفيه في أخرى.

لا يقع الاختلاف بين أصحاب التفسير بالرأي و التفسير بالمأثور في المسألة المذكورة آنفا فقط، و إنما امتد ليشمل عدة مواضع، فقد اعتمد النفي في جميع المواضع التي أسست لتأكيد جسمانية الله أي التشبيه من قبيل السمع و البصر

[1] محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 16.

[2] القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 103.

والصعود و النزول و الجلوس و غيرها الكثير. و من بين الأفكار التي شكلت ساحة صراع قوية مسألة القضاء و القدر، و خلق القرآن لاحقا.

كما أن تأكيدهم على ضرورة التفسير بالمعنى لم ترد في آيات التشبيه فقط،بل انتهجوا هذا المنهج في تفسير آيات كثيرة و في تناول مسائل العقيدة و حتى في التعامل مع الأحاديث النبوية التي يتضارب معناها مع العقل و السياق العام للرسالة المحمدية، و ذهبوا إلى حد إقرار سلطان العقل على النقل فإذا ما "تعارض النقل و العقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل، فإذا تحاكموا فإلى العقل يرد الحكم، و إذا حاجوا فبحكم العقل، يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة و يأخذون بالنقل إذا ساير العقل و البرهان العقلي"[1].

إن المعتزلة في منهجهم العلمي لا يعتمدون على التفسير الظاهري للفظ بل يميلون إلى وضع المعنى أو ترجيحه عقليا أولا ليتم بعد ذلك التأكيد عليه إما بالأخذ بالمعنى الظاهري له أو الأخذ بالتأويل المرجح و الأقرب إلى الاتجاه العام للرؤية القرآنية.

إذن ، فالرؤية المعرفية الوجودية عند أصحاب الرأي لا تنفصل عن رؤيتهم للتأويل والدلالة المجازية لأن " المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد بدءا من

[1] ابراهيم مصطفى ابراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت، 1993، ص 77.

العقل البشري تأملا في ذات الإنسان و الكون من حوله و وصولا إلى معرفة الله بصفاته من العدل و التوحيد "[1].

مع الإشارة إلى أنهم لم يرجحوا العقل لرفض المأثور لا غير، و إنما في مواضع كثيرة عملوا بالنقل في التفسير و لكن فقط، حين لا يتعارض مع تصورهم المستنير عن الله و صفاته. و عليه يمكن القول أن دافعهم في سلوك هذا الاتجاه كان نبيلا و لم يخلق من عبث أو القول أنهم أوجوا هذا المنهج لمواجهة النص الإلهي بروح نقدية حرية، و رفضا للأخذ بالنقل. فالفارق بين التوجهين يتمثل في الفصل بين الدليلين الشرعي و العقلي و أسبقية كل منهما على الآخر، فذهب أصحاب القول بالنقل (الأشاعرة) للقول بأسبقية الشرع على النقل "و ذلك على عكس المعتزلة الذين أعطوا للعقل دورا أوليا و سابقا على الشرع، و جعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي ومترتبا عليه. أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلا،والدليل الشرعي فرعا على الدليل العقلي"[2].

إن القول بالأسبقية هاهنا لا يقضي برفض أحد الدليلين لصالح آخر، و إنما غاية القول تهدف للإقرار أن لا تعارض بينهما، بل إن هناك توافقا بين العقل والنقل و انسجاما "فهما متفقان و متطابقان إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل،ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله ،من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، مرجع سابق، ص 130 -131.

[2] نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 4، 1998،ص 59.

يسلم على طريقة العقول و يوافقها"[1]. فالمعتزلة حاولوا الاحتكام للعقل قبل الشريعة فقط و لم يعلنوا رفضهم للاحتكام لها أصلا بل اتخذوا من العقل سبيلاً لفهم الشريعة.

إذن، و مما سبق أمكننا القول أن معارضتهم لم تنشأ للتشكيك بالعقيدة الخاصة بأصحاب النقل، أو بدافع سياسي محض، أو اعتمادا على فلسفة خاصة متحررة من العقيدة العامة للمسلمين و رافضة لها، و إنما دفعوا لذلك دفعا. لما رأوا التصورات الإسلامية راحت تنحرف عن الطريق العام الذي رسمه لهم الرسول عليه الصلاة و السلام. و لما راح السياسي يصطبغ صبغة الديني ليبرر سياساته و إن كان الموضع ها هنا يدفعنا للتأكيد على أن بعض الأفكار كان لها جذور سياسية بحثة و ارتبطت كليا بالخلافات و النزاعات السياسية آنذاك كقضية العدل مثلا،بخلاف أفكار أخرى كمسألة التشبيه و الرؤية التي لم تكن بمثل الثقل الذي حملته المسألة السابقة لها.

بعبارة أخرى، إن محاولاتهم التفسيرية لم تبرز لمخالفة مدارك أهل السنة القدامى و إنما برزت عن ورع و تقوى. فالأرجح أن منهجهم وارد في سياق الدفاع والجدل، و هذا ما تؤكد الكثير من المسائل التي دار حولها الخلاف.

[1] المرجع السابق، ص 60.

فـالواقع "أن المعتزلـة يسـلكون طـريقهم الخـاص فـي دائـرة التفسـير المتصـل بالعقائـد. فهـم لـم يبـالوا هنـا أن يزيلـوا مـن طـريقهم ركامـا كبيـرا مـن التصـورات الشـعبية،والآراء المرويـة، التـي لا تتفـق مـع تصـورهم المسـتنير عـن الألوهيـة. و فـي علاجهم الأدبي لمثل هذه المسائل تبدو مناقشاتهم غالبا في قالب جدل دفاعي، فقد التزموا في تأسيس مذهبهم دائما أن يدفعوا طريقة البحث و التأمل عند خصومهم في صراع ونضال"[1].

إن تنـوع العلـوم و ازدهـار الفلسـفة و علـوم اللغـة و الكـلام، سـاهم فـي ظهـور تفاسير عديدة ومتنوعة كل منها نظر للقرآن من زاوية اهتمامه الخاص. فكل تفسير جـاء ملونًـا بفكر صـاحبه وثقافتـه و مذهبـه، و علـى هذا أصـبح المفسـرون يتجهـون اتجاهـات عديـدة فـي التفسـير منـذ أواخـر العهـد العباسـي إلـى يومنـا هذا، و مـن أهـم الاتجاهـات التفسـيرية بعـد التفسـير بالمـأثور و التفسـير بـالرأي المـذكورين سـلفا نجـد التفسـير المـذهبي، حيـث قـام كـل اتجـاه مـذهبي بتفسـير القـرآن وفـق معتقداتـه وأفكاره،فأصبح للشيعة تفسير خاص و للمعتزلة كذلك و غيرهم فعل الشيء نفسه.

لاحقا، تنوعت التفاسير حسب ما يستجد في الساحة الفكرية من اتجاهات ومذاهب، فكان للمتصوفة تفسير، و للللغويين فهمٌ خاصٌّ للمصحف الشريف و هكذا حتـى مرحلـة متـأخرة، فطـرح التفسـير العلمـي للقرآن، و الـذي يحـاول تحكيم الآيـات

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 135.

القرآنية لمنطق المصطلحات العلمية، فيعمل على ربط النظريات العلمية المكتشفة بالقرآن، على فرض أنه جامع لكل العلوم و متنبأ باكتشافاتها.

ثم ظهر الاتجاه الموضوعي الذي يبادر لقراءة النص القرآني و تفسيره انطلاقا من موضوع واحد، بعدها طرح الاتجاه الاجتماعي الذي حاول تنظيم الاجتماع الإسلامي عبر الكشف عن الأسس التي يتضمنها القرآن الكريم للحياة الإجتماعية و مبادئ التشريع، و من أهمها تفسير المنار للشيخ رشيد رضا و تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب.

المبحث الثـانـي

مناهــج المفســرين

إن البنيـة المعرفيـة للـنص القرآنـي المقـدس، و مـا تحتويـه مـن عمـق دلالـي كثيف، سواء من ناحية البنية الأدبية ذات الصياغة الفنية الفريدة، أم من حيث البنية التاريخيـة المختزلـة لكـمّ معرفـي يمتـد لقـرون خلـت، أم مـن جانـب البنيـة الوجوديـة الأخلاقيـة التـي راحـت تقدم الإنسـان بوصـفه خليفـة الله فـي الأرض، أم فـي جوانـب عدة أخرى. هذا التنوع هو ما خلق دارسين كثر للنص القرآني،حيث تعددت البحوث و تنوعت الدراسات المتأملة في بيانه و آياته.

الأمر الذي أنتج تفاسير مختلفة اختلاف الفهم و الرؤية و الاتجاه، و أفضـى إلـى ظهور منـاهج كثيرة تعامل وفقها البـاحثون مـع النص المقدس فكثرت التفاسير والمقاربـات للنص القرآنـي قديما و حديثا و تعددت المنـاهج و اصـطبغت بالمـدارس الفقهيـة و الكلاميـة و التيـارات الفكريـة،فترددت تلك المقاربـات بين الوفـاء للنص فـي اكتشاف معانيه و بين اسقاط المعاني عليه والتعسف في تأويله"[1].

فبقدر ما تعددت ثقافة المتناولين له، تعددت اتجاهاتهم و منـاهجهم وطرقهم. و هذا مـا أفرز نظريـات كثيرة تناولـت المعنـى القرآنـي، و حاولـت البحث فـي الدلالـة القرآنيـة، و الجعل منـه –أي النص القرآنـي– مـادة أوليـة؛ أو منطلقا معرفيا تؤكد بـه ومن خلاله على مشروعية أفكارها – أي النظرية – و آرائها المعرفية.

[1] عبد الرحمن الحلي، المفاهيم و المصطلحات القرآنية، مقاربة منهجية، مجلة اسلاميات المعرفة، العدد 35، شتاء 2004، ص 67.

انطلاقا من هذه الأرضية يمكن أن نفسر تنوع كتب التفسير التي راحت تبحث في الدلالة القرآنية، و تؤسس لها ابستيمولوجيا، لتكون مادة أساسية، تبرر بها، أو لنقل تبني عليها الفكرة العامة لنظريتها أو اديولوجيتها، فلا يمكن اطلاقا للباحث انكار أنه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال التعامل مع النص القرآني دون أن يجد القارئ له أو المفكر فيه نفسه قد و اقتحم أسوار النص موظفا مكتسباته القبلية و أسقط عليه بوعي أو لاوعي معارفه المكتسبة و المكونة لفكرة و كينونته.

و إن كان هذا يعد مطلباً أساسيّاً و ملحًا، يجب على كل باحث العمل على التعامل به إزاء أي نص يواجهه بالدراسة و التأمل، فما بالك و النص لقرآني المقدس الذي لا يقبل الإسقاطات،وإنّما عليه تعرض الأفكار و تقاس.

بعبارة أخرى، إن نص القرآن الكريم هو بمثابة الطريق المعرفي لله سبحانه وتعالى، يهدف في الأصل إلى تحقيق المعرفة الغائبة عن الإنسان، ليحقق هذا الأخير من خلالها علاقة وجودية مع خالقه، و هذه العلاقة هي ما تفرض على المتلقي أي الإنسان التعامل مع النص تعاملاً أوليًّا دونما توظيف أيّة معرفة أولية.

لكن و بما أن المسألة صعبة التحقق، فإن تعامل المفكرين و العلماء والفقهاء مع النص قد أنتج قراءات كثيرة تلونت كل منها بلون منتجها، و بما أن المعرفة أوالقراءة القرآنية يتعذر التوصل إليها دون العملية التفسيرية، فإن التفسير قد اتخذ لنفسه دوراً أساسيًّا داخل بنية المعرفة الإسلامية، فتاريخيا لا يمكن إلا أن نؤكد على

أن كل فرقة أو عقيدة ناشئة إلا و كانت تعمد للقرآن و تفسيره لاكتساب الشرعية،أي أن كل "تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي، زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس، و إلى اتخاذ هذا النص سندا على موافقته للإسلام،ومطابقته لما جاء به الرسول عليه الصلاة و السلام. و بهذا وحده كان يستطيع أن يدعي لنفسه مقاما، وسط هذا النظام الديني، و أن يحتفظ بهذا المقام"[1].

هذه الأهمية هي التي أخرجت العملية التفسيرية من دائرة التفسير المنحصر ببيان الألفاظ و دلالاتها و بيان معجميتها اللغوية إلى دائرة أوسع بكثير، دائرة خلقت لنفسها مجالا اعتنى بالمفهوم و بمعنى الكلمة الإلهية، لأن في الكلام والكلمات اختلاف واسع، فالثانية تنحى منحى البحث اللغوي القائم على الشرح اللفظي، أما الأول أي الكلام فإنه يعنى بالبحث عن المراد بكلام الله و مقصده.

فينبغي الالتفات إلى فكرة أن المفردة القرآنية تتميز عن المفردة العامة، أي أنها مقاربتها تختلف عن تلك المقاربات التي تهتم بالمعنى اللغوي المعجمي الضيق فقط، "فالمفردة القرآنية تتجاوز المعنى المطروح للألفاظ في عصر النزول، و تأخذ المفردة في السياق القرآني معنى يتميز بالثبات من خلال الخصائص المميزة له والعلاقة السياقية أو الإسنادية للمفردة القرآنية، و كذلك الترابط بين مختلف المفردات

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 3.

القرآنية، هذه الخاصية تفرضها ماهية المفردات القرآنية التي لا تنفصل عن ماهية معنى القرآن"[1].

لأن الفهم إنما يقع على مستويين، مستوى أول و هو الذي يعنى فيه بالفهم "تحصيل المعلومات" و هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم – الفهم السطحي– ،ومستوى ثان هو الذي نطلق عليه اسم – الفهم المعمق – أي ذلك يعنى به المستوى الوجودي. أي الفهم الذي ينطوي على الكينونة، و هذا ما اتجه إليه هيدغر في مؤلفه الكينونة و الزمان[2].

على هذا الأساس يرتكز موضوع مناهج التفسير، و إن كانت العملية التفسيرية قد سبقت المنهج، فأغلب المفسرين الأوائل قد انطلقوا في تفسيرهم للقرآن الكريم دون بيان المنهج المتبع من طرفهم في طرحهم التفسيري، لتتولد الحاجة متأخرة لضبط المنهج أولا، ثم التأصيل له بيان حدوده و ضوابطه.

و لما كان هذا التأصيل للمناهج متأخرا ، فإن المنطق يفرض علينا أن لا ندرج التفاسير المتقدمة في عملية إسقاط المناهج أو طرحها على أساس أنها لم تهتم بالمنهجة، لأنّ عملية المنهجة التفسيرية نفسها جاءت متأخرة جدّاً عليها. و عليه ما يلاحظ من خلال هذا السياق أن عملية الخروج من التفسير اللفظي إلى تفسير يعنى

[1] عبد الرحمن الحلي، المفاهيم و المصطلحات القرآنية، مرجع سابق، ص 71.

[2] هيدغر، الكينونة و الزمان، تر فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، ص 281 – 290.

بالمفهوم، و تبلور المناهج في التفسير "هو المنبت لكتابة تفسير مذهبي سرعان ما دخل في طور المنافسة مع التفسير السطحي البسيط "[1].

ثم إن ما يقدم في كتب عديدة على أن التفسير الفلاني قد اتخذ المنهج كذا منهجا في تفسيره، إنما يقع ضمن دائرة الافتراض العام، و ليس التأصيل العلمي،فبقدر ما تنطوي العملية التفسيرية على أهمية بالغة، فإن علم المناهج التفسيرية أسبق معرفيا و خطوة ابستيمية لا يمكن لأي علم القيام بدونها.

من هنا، يمكن التأكيد على أن المناهج التي سنتناولها بالدراسة و التأصيل إنما هي مناهج متأخرة على ما جاء من التفاسير القرآنية الأولى، فتفصيلها وتقنينها قد تبلور في مراحل متأخرة عن العملية التفسيرية التي ظهرت مع عهد الرسول عليه الصلاة و السلام و خصوصا بعد وفاته.

إن اعتماد التفسير على منهج ما، هو بمثابة ضرورة ابستيمية لا يمكن للعملية التفسيرية القيام بدونه، لأن الحركة داخل النص دونما الوقوف على آلية منهجية مسبقة و محددة يجعل من الحركة التفسيرية التأويلية، حركة مربكة المقدمات و النتائج و هذا ما سيوضح لاحقا.

منهجيا، تفرض علينا العملية المنهجية و قبل الخوض في بيان المناهج المتنوعة لتفسير النص القرآني، تعريف المنهج، فلغة المنهج من نهج نهجا و "نهج

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 3.

الطريق: بينه. و – سلكه. وأنهج الطريق: وضح و استبان. و انتهج الطريق: استبانه و سلكه. و المنهاج: الطريق الواضح،وفي التنزيل العزيز: "لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا". و المنهج: المنهاج. (ج) مناهج"[1]. و المنهج باللغة الفرنسية: Méthode، و تعود في أصلها إلى الكلمة الآتينية Méthodus التي تعود إلى "الكلمة اليونانية Méthodos و هي تعني méta de أي بعد و hodos الطريق والإتجاه و المنحى الذي يوصل إلى الهدف"[2]؛ أي الطريق المرسوم للوصول إلى المبتغى.

حسب هذه الإشتقاقات اللغوية يمكن أن نستنتج أن المنهج يقصد به الطريق المرسوم سلفا،و الذي يفضي إلى نتيجة ما بكل تأكيد.

أما اصطلاحا، فيقصد بالمنهج: طريقة الاستدلال أو الكيفية المعتمدة في الاستدلال على إثبات المطلوب، فمثلا من يعتمد على النقل في إثبات مطلوبه كان منهجه نقليا و من اعتمد العقل كان عقليا و هكذا. فبين التعريف اللغوي والاصطلاحي علاقة تامة، لأنه مثلما يكون المنهج في اللغة هو الطريق الواضح،يأتي في الاصطلاح على أنه الطريق الواضح للمستدل على استدلاله.

و عليه يمكن القول بأنه مجموعة القواعد المنطقية التي يتبعها الإنسان أوالعملية التفكيرية من أجل الوصول إلى الحقيقة أو إبراز حقيقة ما؛ لذا فكل "مناهج

---

[1] المعجم الوسيط ، ص 975 .

[2] Voir: Christian Godin, Méthode, in Dictionnaire de philosophie, Ed fayard, 2004, p 798.

المعرفة تكمن القوانين الموضوعية للواقع، و هذا هو السبب في أن المنهج يرتبط ارتباطا لا ينفصم بالنظرية"[1]. و منه لا يمكن الحديث عن النظرية بدون المنهج،فلكل علم أو معرفة منهج ملائم، و هنا تقع العلاقة بين الابستيمولوجيا التي هي "أساسا الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم و فرضياتها و نتائجها"[2] والميثودولوجيا "علم المناهج"، ففي حين تعكف الأولى على تحليل نظرية المعرفة تسعى الثانية لضبط مناهج هذه النظريات.

فالنقطة الجامعة لما سبق من الذكر و التي يمكن التأكيد عليها، تفيد بضرورة المنهج كحاجة ابستيمية تمكن الباحث من السير المعرفي داخل النص دونما الوقوع في الخطأ، إضافة إلى كونه يساعده في عملية الربط المعرفي مع النصوص الثانية المتقاطعة مع النص الأصل. أما علاقته بالنظرية فهي علاقة استلزامية يقتضي الواحد منهما الآخر "فالنظرية هي التعبير عن الحقيقة، بينما المنهج يوجه الممارسة، و لذا لخلق منهج يجب وجود نظرية و لتبيان نظرية ما يجب وجود منهج"[3].

---

[1] الزاوي بغوره، المنهج البنيوي، بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2001، ص 109.

[2] Andrè Lalande ، Vocabulair thechnique et critique de la philosophie2 volumes , vol P. u. f, France ، 1988 ، p. 293 .

[3] بن مزيان بن شرقي، بين المنهج و المنهجية، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر، ص 25.

إن المنهج على إعتباره مساعدا على الكشف عن المعاني الباطنة لأي موضوع كان وربطها بالمعاني الظاهرة بحيث يدفع هذا الربط لأن يتسع الموضوع بشكل يربطه بمواضيع آخرى كان الظاهر أنها على غير علاقة به إذ أنه و بحسب تعبير عبد الوهاب بوحديبة "يظهر الباطن ويجلي ما كان ضمنيا في كنف طيات الحياة العدية، فعلاقة المناهج بالموضوع هي من المناهج للموضوع حيث ينطلق الباحث من إشكالية ما أو ميدان ما "موضوع ما" إلا أن هذه الإشكالية وهذا الموضوع، لا يصبحان ميدانا للبحث إلا بعد أن تتضح دقائق المنهجيات عينها وتضبط طرائق البحث المختلفة المستخدمة..."[1].

هذا ما يؤكد أن المنهج "أداة فاعلة قد تتفرع منها أدوات جديدة أكثر فاعلية تنتقل بالعلم نقلة جديدة...و الإجابات ليست أبدا كاملة مغلقة، و إنما هي في بنيتها عبارة عن أسئلة جديدة تطرحها، إنها سلسلة متواصلة من السؤال للإجابة، ثم من الإجابة للسؤال"[2]، بمعنى آخر إن تحديد المنهج المتبع سلفا خطوة تمكن الباحث من يطرح أسئلة طرحت و أخرى لم تطرح بعد، بشكل يكشف له عن الفراغ الساكن في العملية التفسيرية و الأخطاء الواقعة فيها سلفا، إن نحن خصصنا الحديث عن النص القرآني و تفسيره.

[1] أنظر عبد الوهاب بوحديبة، تطور مناهج البحوث الإجتماعية، عالم الفكر، الكويت،1989/6، ص 13. 28.

[2] عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى، 1993، ص 14.

الملاحظ أن الفوضى المعرفية التي ترافق الكثير من الكتابات و الدراسات الإسلامية سواء تلك المتعلقة بتفسير و تأويل النص الإلهي أو تلك المشتغلة على الفكر الإسلامي بصفة عامة،إنّما تكونت نتيجة اضطراب منهجي، أوقع الباحثين في فوضى الأدلة. الأمر الذي تسبب في فساد الفكرة و سياقها الاستدلالي كلية. مما يقتضي إعادة النظر فيما كتب و تصحيحه، و هذا أحد أهم أسباب ضعف العقل العربي الإسلامي (خصوصا فيما يتعلق بالموروث)، فهو لم ينجح في منهجة افكاره إلى الحد المطلوب، إلا أنه لا يمكن إطلاق هذه الصفة كلية، فالموضوعية تقتضي الإقرار بأن هناك كتابات إسلامية راعت المنهج و قدمته كاعتماد سابق على الدراسة، لكن تبقي هذه المحاولات ضعيفة أمام هذه الفوضى المعرفية التي تغطي جل الفكر الإسلامي.

و بالعودة إلى الحديث عن تعدد مناهج التفسير للقرآن الكريم، و قبل إحصاءها، يجدر التنويه كما نوه الكثير من المفكرين بأن هذا التعداد أو التوزيع لا يعتمد القطع النهائي و إنما هو تقسيم تعارف عليه المشتغلون بالنص المقدس،الأمر الذي يبقي الباب مفتوحا أمام الاجتهادات الفكرية و الفلسفية. لأن المشتغل على النص هو العقل البشري الذي غالبا ما تحيل استقراءاته الى انتاج معرفة جديدة.

يمكن التأريخ للمناهج التفسيرية ابتداءا من بداية التفسير مع الرسول الأكرم،لكن من الناحية العلمية و المنهجية، قننت المناهج في فترة لاحقة جدا على وفاته، فعملية التأصيل رافقت الحركة العلمية و الفكرية التي أخذت في التبلور مع

نهاية العهد الأموي، مما يجعل الكتب التفسيرية السابقة على ذلك، تفاسير بدون منهج و ما اقترانها بمنهج ما دون الآخر سوى اجتهاد شخصي من العلماء والمؤرخين للعملية.

بمعنى آخر، إن المفسرين الأوائل للقرآن الكريم لم يشتغلوا على تقديم منهج لتفاسيرهم في المقدمة، أي أن ممارستهم للعملية التفسيرية قائم على الكم المعلوماتي و جمع المادة المعرفية من أحاديث تعنى بالتفسير أو آيات تفسر بعضها البعض،أواجتهادات شخصية، و بالتالي يمكن وصف العملية بأنها لا تخضع للضوابط والقواعد المنهجية التي تضبط المفسر كي لا يحيد عن مقصده. و بالتالي فإن "الذي لا تصرح به المراجع المختلفة، هو المنهج الذي ينبغي أن يلتزم به المفسر للوصول إلى "إبانة كلام الله و الكشف عن مراميه""[1]، لكن في الوقت عينه يمكن التعقيب على هذه الفكرة بالقول أن "المؤكد أنه ما كان للمدونة التفسيرية أن تنمو منذ القرن الثالث إلى القرن العاشر دون أن تعتمد منهجية محددة قد لا يقع التصريح بها، لكنها تظل قائمة بشكل واع في أذهان المفسرين القدامى"[2].

هذا ما يؤكد على أن التقسيم المتعارف عليه إنما هو اجتهاد ذاتي من المؤرخين والعلماء،مع الإشارة إلى التقسيمات الموضوعة للمناهج التفسيرية مختلفة من مفسر لآخر،وبعضها قد اشتهر عن الآخر و عمل به ، و من أبرز التقسيمات

[1] أحميدة النفير، الإنسان و القرآن وجها لوجه، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 15 .

نجـد تقسـيم المستشـرق جولدتسـيهير الـذي قسـمه إلـى تفسـير بالمـأثور و تفسـير بـالرأي،ثم انتقل لبيـان أنـواع التفسير بالعقائد فأورد التفسير عند المعتزلـة فالصـوفية فالإسـماعيلية و غيـرهم، ليعـرض بعـدها التفسـير مـن خـلال الفـرق الدينيـة و أخيـرا يعرض للتفسير فـي ضـوء التمدن الإسـلامي من قبيل حركـة التجديد لجمـال الـدين الأفغاني و منهج مدرسة محمد عبده في تفسير القرآن.

أما الذهبي الذي يعد من أبرز المشتغلين على هذا الموضوع من خـلال كتابـه "التفسير والمفسرون"، أورد تقسيم المنـاهج كما يلـي: تفسير بالمأثور و تفسير بـالرأي على نوعين واحد ممدوح و هو التفسير العقلي و الآخر مذموم و هو التفسير بـالرأي الـذي أدرج فيـه جميـع التفاسـير الناتجـة عـن الفـرق الكلاميـة مـن شـيعة و معتزلـة وصوفية و فلاسفة إضـافة للأسـاليب التفسيرية الحديثة ،وفي هذا إجحاف كبير لأن أورد الرأي مقابل العقل في حين أن العقل يقع قبالة النقل لا الرأي.

الملاحظ أن أغلب التقسيمات قد عملت على تجزئـة التفسير إلـى تفسير بالمأثور وآخـر بـالرأي، و أدرجـت التفسـير بـالقرآن و بالأحاديـث النبويـة و المرويـات عـن الصحابة تحت مسمى التفسير النقلي أي "المأثور"، لكننا نرتئـي ها هنا فصل تفسير القرآن بالقرآن عن التفسير بالحديث أو ما نقل عن الصحابة. لأن الأول يعتمد على تبيـان آيـة بآيـة أخـرى و آيـات القرآن الكـريم محفوظـة" و إنـه لكتـاب عزيـز لا يأتيـه

الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"[1]،لكن الثاني قد يطعن في سلامة الرواية المفسرة و صحتها سندا أو دلالة. إذ يمكن "استخلاص أنه لا يوجد تفسير مأثور موحد للقرآن، فمن ناحية تروى عن صحابة مختلفين وجوه مختلفة،وكثيرا متعارضة في تفسير مواضع من القرآن؛ و من ناحية أخرى تنسب إلى صحابي واحد بعينه أقوال مختلفة في دلالة بعض المفردات أو سائر تراكيب جملية"[2].

و بالتالي، يمكن أن نحصر المناهج التفسيرية في فيما يلي، لا على سبيل الحصر وإنما عملا بالمتعارف عليه، و هي كالتالي:

1 – منهج تفسير القرآن بالقرآن.

2 – منهج التفسير الروائي الأثري.

3 – منهج التفسير العقلي الإجتهادي.

4 – منهج التفسير بالرأي.

5 – منهج التفسير الإشاري.

6 – منهج التفسير العلمي.

[1] القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 41– 42.

[2] جولدتسيهير، مصدر سابق، ص 104.

أولا منهج تفسير القرآن بالقرآن:

هو من أقدم المناهج التفسيرية التي عمل بها المفسرون، إذ لا يكمن أن نجد مفسراً واحداً تجاوز هذا المنهج في التفسير و لم يعمل به، فعمليا لا سبيل أمام المفسر سوى العمل به لأن القرآن يفسر بعضه بعضا و يصدق بعضه بعضا. وهذا ما أجمع عليه العلماء فمن "أراد تفسير القرآن الكريم: طلبه أولا من القرآن نفسه، فما أجمل منه في مكان فقد فسر في موضع آخر، و ما اختصر منه في مكان فقد بسط في موضع آخر منه"[1].

و يقصد به تفسير آية قرآنية بآية أخرى لاحقة عليها، أي أن بعض الآيات القرآنية إنما ترد مجملة في أحكامها، فيما يرد تفصيل هذه الأحكام في مورد آخر،قد يقع ضمن السورة ذاتها أو يرد في سورة أخرى، فقد يرد "ذكر الموضوع أكثر من مرة لمناسبات مختلفة، و قد يرد ذكر الموضوع في موطن مجملا و في موطن آخر مفصلا، و قد يأتي ذكره مطلقا ثم يقيد في موضع آخر، و كل ذلك يزيد من توضيح المعنى و يبرزه"[2].

أما حجة من أقر بهذا المنهج و اتخذه سبيلا لتفسير القرآن، أنه لا يعقل أن يكون القرآن الكريم تبيانا لكل شيء و لا يكون تبيانا لنفسه لقوله تعالى: "و نزلنا

[1] خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير و قواعده، دار النفائس، بيروت، ط 2، 1986، ص 79.

[2] مصطفى مسلم، مناهج المفسرين، دار المسلم، الرياض، ط 1، 1415، ص 24.

عليك الكتاب تبيانا لكل شيء"[1]، و هو "هدى للناس و بينات من الهدى والفرقان"[2]. إضافة إلى أن لا اختلاف بين مضامينه و لا تناقض بين آياته و أحكامه لقوله تعالى في سورة النساء: "و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"،والقرآن نفسه يدعي للتدبر و التأمل. و عليه يكون هذا السبيل هو الأصح لتفسير القرآن.

من أمثلة ذلك قوله تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة مباركة... "[3] هنا نعلم أن مرجعية (أنزلناه) تعود على القرآن الكريم، لكن يقع الإبهام في هوية الليلة وزمانها،فيأتي نص قرآني آخر يرفع هذا الإبهام و يعرفنا بهذه الليلة المباركة في قوله تعالى "إنا أنزلناه في ليلة القدر"[4]، و في موضع آخر يقول الله عز و جل: "شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن"[5] ليعلمنا بزمان و ظرف هذه الليلة المباركة.

أيضا في سورة الفاتحة "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم و لا الضالين"، جاء تفصيل المنعم عليهم في سورة النساء: "و من يطع الله و رسوله فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين والشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقا"[6].

---

[1] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 89.

[2] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 185.

[3] القرآن الكريم، سورة الدخان، الآية 3.

[4] القرآن الكريم، سورة القدر، الآية الأولى.

[5] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 185.

[6] القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 69.

كما فسر قوله تعالى:"خلق الإنسان هلوعا ـ بالآيات اللاحقة ـ إذا مسّه الشر جزوعا و إذا مسّه الخير منوعا "[1]. و الأمثلة كثيرة بما لا يسمح الحال عرض مجملها.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذه الأمثلة إنما هي أمثلة بسيطة تقع ضمن مستوى الفهم العام ، لأن هناك مستويات سقفها يقع ضمن دائرة من التعقيد لا يمكن لأي كان استنباطها أو ادراك كنهها ، لأنها تحتاج بعد نظر و آليات معقدة للفهم .

انطلاقا مما سبق من القول ننتهي للقول أن هذا النوع من التفسير بالرغم من كونه أقدم المناهج التفسيرية تداولا و أخذا من قبل المفسرين ، إلا أنه لا يمكن العمل به ، أو من الصعب الالتزام به دونما الأخذ بمنهج آخر اضافي أو عدة مناهج ثانية . فما يؤخذ على أصحاب هذا القول أن هناك خلطا بين مفهومي الهداية و التفسير.

بعبارة أخرى، إن ما يستدل به من آيات قرآنية لإثبات أن القرآن يفسر بعضه بعضا هي نفسها أدلة مصحوبة بمقدمات عقلية، و هنا يقع الإشكال في كون أن دلالة هذه الآيات القرآنية الداعية للتدبر و التأمل تفيد الهداية و لا تقتضي التفسير. إضافة إلى أنه لا يوجد نهي صريح بعدم جواز أخذ القرآن على طريقة غير طريقة تفسيره بآياته.

[1] القرآن الكريم، سورة المعارج، الآيات من 7 – 11.

ثانيا التفسير الروائي الأثري:

أو كما يصطلح عليه بالتفسير "بالمأثور"، و"المأثور اسم مفعول من أثرت الحديث أثرا من باب (نقل) نقلته، و حديث مأثور أي منقول. فالتفسير بالمأثور أي بالمنقول"[1]. و عليه يقصد منه كل تفسير للقرآن اعتمد على المنقول مما جاء في القرآن نفسه من تفصيل و من حديث الرسول صلى الله عليه و سلم و من الأحاديث المروية من طرف الصحابة، لتفسير الآيات القرآنية.

الملاحظ تاريخيا، أن التفسير بالمأثور يغلب عليه التفسير بالمروي من الصحابة، لأن الأحاديث المروية عن الرسول الأكرم المختصة بالتفسير ضئيلة مقارنة بما يروى عن الصحابة؛الذين قدمهم العقل العربي الإسلامي على أنهم "أعلم الناس بالقرآن الكريم بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم لأنهم شاهدوا نزول الوحي و علموا ظروف النصوص القرآنية كل على إنفراد فيعلمون كل ما يحيط بالنصوص من ظروف، أضف إلى ذلك أن القرآن نزل بلغتهم كما أسلفنا و عالج أحوالهم .."[2].

و الحجة في هذا القول، أن الرسول لم يفسر كل القرآن بل "فسر ما احتاج إليه المسلمون من القرآن الكريم و ما فهمه المسلمون لم يتعرض له الرسول صلى الله عليه و سلم إلا إذا شعر أنهم ربما فهموه على غير ما أراد الله به"[3]. هنا تطرح

---

[1] مصطفى مسلم، مناهج المفسرين، مرجع سابق، ص 23.

[2] مساعد مسلم آل جعفر – محي هلال السرحان، مناهج المفسرين، دار المعرفة، ط 1، 1980، ص 41.

[3] المرجع نفسه، ص 40.

مسألة التقديس لشخص الصحابي نفسه وكيف تأسست و تجذرت داخل الآوعي الإسلامي إلى أن أصبح مقاله ينافس مقال الآية القرآنية نفسها، و لا مبالغة في الأمر ها هنا لأن التحقيق التاريخي يبرز بشدة كيف ارتكز المسلمون على المرويات و استدلوا بها لجمع الأحكام الشرعية مثلا و تفسير العقائد عوض النص القرآني الذي شكل رمزا مقدسا صوريا تناقلته الألسن عن طريق الذكر.

لاحقا، أدرج عمل العلماء و المفسرون بتفسير"التابعين و ألحقوه بالتفسير بالمأثور، لاعتبارهم عايشوا أصحاب النبي عليه الصلاة و السلام، و استقوا علومهم منهم، فكانوا من السلف الأخيار"[1]. و من هنا نجد كتب التفسير قد شحنت بأقوالهم و رؤاهم في التفسير.

تقدم أن القرآن الكريم يدعو للتأمل و التدبر، ففي كثير من آيات دلالة واضحة على المعرفة القرآنية مما يمكن أن يتوصل إليها الفهم البشري؛ و هو لم يوجه دعوته – أي القرآن – لفئة دون الأخرى، بل أصدر خطابا عاما يشمل كل إنسان شهد نزوله. لكن يبقى السؤال متعلقا بتلك الآيات الكريمة التي لا يمكن للفهم العام البسيط ادراك كنهها، و لو بعد تأمل و تدبر فكما أشرنا سابقا، إن المعرفة القرآنية تتأتى في مراتب لا يصل الكل إليها و لهذا يبقى فهمها على مراتب ودرجات علمية و روحية قد تشمل عقلا دون عقل آخر.

[1] خالد عبد الرحمن العك ، أصول التفسير و قواعده ، مرجع سابق ، ص 111.

من هنا وردت الحاجة للنبي عليه الصلاة و السلام، و برز دوره كمفسر ومعلم للقرآن الكريم و هذا ما زكاه النص القرآني نفسه بتصريحه: "و ما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا"[1]، فكان أن مثل الرسول محمد دور المعلم والموجه، و من مقتضيات التعليم أن يعمل المعلم على تقريب المقاصد لمتعلمه وترتيب المعارف العلمية له على نحو يسهل للمتعلم طلب المعرفة و تجنب الوقوع في الخطأ. و قد أشار النص لهذا الدور في محلات عديدة كقوله تعالى: "و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم"[2]، و في مورد آخر: "و يعلمهم الكتاب والحكمة"[3]. و في هذا إقرار و تزكية لدوره عليه الصلاة و السلام.

فعمل المسلمون على الأخذ بالأحاديث النبوية لفهم الآيات القرآنية وبالأخص البحث عن تفصيل الأحكام و أقبلوا على سؤاله؛ لكن ما يلاحظ في تلك الفترة و بعد وفاة النبي، أن مسألة الخوض في القرآن اتسمت بالإكراه نوعا ما حسب ما نصت عليه بعض الأحاديث المروية في التراث و ما يفهم من تصرفات بعض الصحابة ونهيهم عن ذلك فحتى "عهد متقدم من القرن الثاني للهجرة، نجد شواهد على أن الاشتغال بالتفسير كان منظورا إليه بعين الارتياب، و أن الوعي الجاد كان يتراجع دون مزاولة ذلك في مهابة و نفور"[4]. يروى مثلا أن "عبد الله بن عمر يتحرج من

[1] القرآن الكريم ، سورة الحشر ، الآية 7 .
[2] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 44.
[3] القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية 2.
[4] جولدتسيهر، مصدر سابق ، ص 73.

التفسير و كان يعيب على عبد الله بن عباس جرأته على القرآن الكريم حتى حاجه في ذلك فأجاب الجواب الشافي ..."[1] و لهذا لم يتمكن علم التفسير من أن يصنع لنفسه قواعد ابستيمولوجية، خصوصا إذا علمنا أن المسلمين آنذاك كان حالهم حال الإنسان البدائي في طريقة تعامله مع العلوم و صناعتها و تدوينها.

لكن مع اتساع الرقعة الجغرافية، و اختلاط العرب المسلمين بالأجناس البشرية من روم وفرس الذين سبقوهم حضاريا، برز هذا الضعف للواجهة و فرض على العقل العربي المسلم التأسيس ابستيمولوجيا لمعارفه و بالخصوص لدينه الجديد و عقائده و تشريعاته و أحكامه، فأقبل على التأسيس المعرفي للدراسات التي تعنى بكتابه المقدس.

من هنا تأسس علم التفسير و أصل قواعده بالاعتماد على المأثور في شرح النص القرآني العربي الذي لا يدرك معانيه المسلمون الجدد، فبرزت الرواية بشدة وكثرت إلا حدّ نهي الصحابة عن التحديث و حادثة عمر المعروفة تاريخيا جاءت كردة فعل مقابل الإسراف في الحديث من كثرة الوضع و الدس الذين شاعا.

مثلا أظهر، العوام من المسلمين رغبة غير قليلة بمعرفة قصص و أحوال السابقين من الأمم، فيما طرحه النص القرآني بعنوان قصص الأنبياء؛ التي أجملها الرسول و لم يفصل في تبيانها، فهذه "القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية

[1] مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1،1984، ص 70 – 71.

التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن...و تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، و بين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى"[1]، الأمر الذي "أثار فضولهم و تطلعهم العلمي إلى حدّ أبعد من البيان الدقيق عن التشريعات الفقهية. و قد قابل الطلب عرض غزير. فقد وجدت طائفة من علماء الكتاب الفضوليين، الذين سدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود و النصارى، و أتموا ما تلقوه عنهم من القصص، التي كثيرا ما رددوها عن سوء فهم لها، بنتاج خيالهم الخاص، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن"[2].

الأمر الثاني الذي ساهم في انتشار التحديث ـ من الحديث ــ، هو تقديس الناس للصحابة كما أشرنا سلفا فالمكانة الرفيعة التي أنزلها العوام إياها دفعتهم للأخذ و الإكثار حتى من مسلمي أهل الكتاب و النصارى، إضافة إلى شيوع ظاهرة حفظ الحديث و تناقله، الأمر الذي منعهم من تدبره و تمحيص معناه و في الأصل عرضه على النص القرآني. و من هنا كثرت الروايات التي نجدها تتعارض كلية والنص، بل و تذهب إلى حدّ تحريف المعاني القرآنية عندما تخضع النص القرآني لمعنى الرواية و تأوله تأويلاً يرضخ لظاهر الحديث عوض العمل على تمحيص هذا الأخير ورفض معناه إن هو تعارض و النص.

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 30.

[2] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 75.

هذه النقطة؛ تعود بنا إلى الفكرة التي رفضها و يرفضها الكثير من المفكرين و بالتحديد الأصوليون، و هي كون أن القرآن الكريم قد اتخذ طابعاً صورّياً والحديث طابعاً عمليّاً تطبيقياً داخل العقل العربي الإسلامي؛ أي أنه قد ترسخ داخل الآشعور الإسلامي تسبيق الحديث على النص المقدس، فبدايات الأزمة تأسست مع انتشار منهج التفسير بالمأثور الذي اعتمد المرويات بشكل كبير و أسس لتقديس الصحابة المروي عنهم و الرواة الراوين عن الصحابة، و لا يمكن دحض هذه الفكرة بأي حال من الأحوال.

و من هنا يمكن الاستنتاج، أنّ هذا التقديس الملحق بشخص الصحابي،أوبالنصوص المروية عنهم، أو بالنصوص الحواشي أو الثواني كما يصطلح عليها في الدراسات القرآنية المعاصر، إنّما جاء ليمثل "تدشيناً لسيرورة جديدة من التمذهب و التأسيس لعملية من المأسسة الدينية في المجتمع الإسلامي ستفرض، حكمًا، نوعًا من الوعي المتعالي بمقالات الأوائل. و لكن أيّا تكن الأسباب الدافعة إلى خلع المطلقية على نصوص الأوائل تلك، فإن النتائج المترتبة على ذلك أتت في غاية السوء"[1].

بعبارة أخرى، ما يمكن لنا استنتاجه من هذا النوع من التفسير للنص القرآني،أنه أسس ابستيمولوجيا لنوع من "القراءة الإيمانية" مقابل "القراءة النقدية"

[1] عبد الإله بلقزيز، سلطة النص سلطة التأويل، مرجع سابق، ص 30. سنعود لاحقا للتفصيل في هذه المسألة و تحليل ظاهرة الإستيلاء على النص و الذهنية الإيمانية المطلقية، التي أسست للثقافة التبجيلية الإجترارية لمقالات الأوّلين.

حسب الاصطلاح الأركوني، فمسألة تقديس القائل سوف تدفع بالمستمع لاشعوريا ودون وعي منه للإيمان بالقول و تزكيته و من ثم اضفاء هالة القدسية عليه دون العمل على تقصي المقولة و معناها، الأمر الذي أسس و يؤسس لمجال معرفي لا يستوعب القراءة النقدية.

ثالثا المنهج العقلي الاجتهادي:

إن الاقتصار على الحركة النقلية لفهم ظواهر النص المقدس و تفسيرها و ما رافق هذه الحركة من تجاوزات علمية و فكرية بحق النص و الحديث النبوي، دفع حركة تدوين التفاسير الروائية للركود نسبيا بعدما شهدت نشاطا بالغا، و خلال الفترة الممتدة من القرن الخامس إلى التاسع الهجري أوجد المجال المعرفي الإسلامي لنفسه بابا أسس من خلاله لمنهج جديد في التفسير و هو المنهج العقلي الاجتهادي[1] المتخذ من العقل أداة للفهم و التحليل.

تعتبر مسألة دور العقل في فهم القرآن و الحديث من المسائل التي دار حولها النزاع،فإمكانية الاعتماد على الاستدلالات العقلية في فهم العقيدة أوجد صراعا فكريا شديدا بين الاتجاه النقلي و الاتجاه العقلي، و تاريخ المعرفة الإنسانية يشهد على مثل هذه البؤر التوترية.

[1] لا نقصد ها هنا بالتفسير العقلي التفسير بالرأي كما تؤرخ أغلب الكتب التاريخية للمسألة، بل ارتأينا الفصل بينهما وذلك لوقوع اختلاف معرفي بين كل من المنهجين فالاعتماد على العقل في التفسير لا يعني بالضرورة الاعتماد على الرأي فلكل من المفهومين تعريفهما الخاص.

و يقصد به ذلك التفسير القائم على "الاجتهاد في فهم النصوص القرآنية وادراك مقاصدها و مراميها من مدلولها و دلالتها ...بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، و معرفة الألفاظ العربية و وجوه دلالتها، و وقوفه على أسباب النزول، و الناسخ و المنسوخ، و ما يتبع ذلك"[1]. فهو يعتمد بشدة على الفهم الدقيق و المتعمق في المعنى و أبعاده، فاستنتاجاته تقوم على الجمع الدلالة الحرفية والدلالات الحافة للآية أي السياق الواردة فيه؛ سواء سياق الآية السابق للمعنى المراد فهمه أو السياق العام بمعنى أسباب النزول. و الإجتهاد ها هنا لا يقصد منه الاجتهاد الفقهي المبني على القياس بل، هو يعنى به "بيان النص و الكشف عما يتضمنه من أحكام و حكم و مواعظ و عبر، إلى غير ذلك مما يتعلق بوظيفة التفسير و المفسر"[2].

فيقع مرود استخدام العقل ها هنا في الربط بين الاستنتاجات العقلية والمعاني المتشابهة والأسباب و الغايات المرجوة من خطاب النص القرآني ككل و خطاب الآيات بالخصوص. إذ أن الخطاب القرآني ينطوي على احتمالات عديدة، الأمر الذي يستوجب تدخل العقل كسبيل للهداية.

تاريخيا، مثل المعتزلة رواد هذا المنهج، و ذلك بأن جعلوا من العقل الحكم الأول في تفسير النصوص القرآنية، و أدلته و استنباطاته سابقة في التفسير على

[1] خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير و قواعده، مرجع سابق، ص 167 .

[2] المرجع نفسه، ص 177.

الأدلة الشرعية المستوحاة من الروايات، لما شاب هذه الأخيرة من دس و وضع وتناقض معانيها مع الفهم العقلي للعقيدة الإسلامية. إذ أن عملهم بالعقل كمنهج لم ينحصر بالتفسير فقط بل طال كل العقيدة الإسلامية.

و قد واجه هذا المنهج الجديد في التفسير رفضا واسعا شنه عليه المفسرون أصحاب المنهج الروائي، إلى حد أن الصراع لم يقتصر على أن يكون صراعا داخل الفرق الدينية وعلماءها بل اتجه الحال إلى أن "كان يجد ذلك المذهب عادة سندا قويا من جموع الشعب الجاهلة، التي لم يكن من النادر أن تحتج لمعارضتها التعكير على مذهب أهل السنة بأعمال عنيفة، و ألوان من الهياج في الطرقات،يشتد فيها الأمر أحيانا حتى تسيل فداها أرواح"[1].

في العصر الحديث، تبنى هذا اللون من التفسير جملة من المصلحين كجمال الدين الأفغاني و محمد عبده و محمد رشيد رضا و غيرهم، ممن أسسوا لفكرة ضرورة إعمال العقل في تفسير القرآن الكريم و الخروج من دائرة الاعتماد المطلق على المرويات من الأحاديث التي يقع الاختلاف في كثير منها. إذ إن جوهر الإشكال يكمن في حجم التفسيرات و الشروحات التي تراكمت حول النص القرآني إلى أن نالت قدسية تضاهي قدسية النص الإلهي، مما أسس تباعا لرجعية

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 122.

تمسكت بالزمان و المكان الواقع فيهما التفسير، فقدس المفسر و رأيه و عقيدته في حين أن علينا احترام رأي المفسر فقط "و لا نحمله على أكفنا مع القرآن"[1].

إن هذا المشروع الإحيائي هو من مهد للاتجاهات الحديثة في التفسير التي ربطت بين النص و الواقع و عملت على الربط بين عملية الفهم و مفهوم الزمان.

رابعا منهج التفسير بالرأي:

لغة الرأي: "الإعتقاد. ــ العقل ــ. التدبير. و النظر و التأمل. و يقال رأيته رأى العين: حيث يقع عليه البصر. و الرأي عند الأصوليين: استنباط الأحكام الشرعية في ضوء قواعد مقررة "[2].

أما اصطلاحا فقد أجمعت الكتب التاريخية تقريبا على أن المقصود من التفسير بالرأي هو "توضيح معاني القرآن الكريم بموجب وجهة نظر خاصة لا تعتمد على غير المعتقد و الفكرة التي حملها المفسر و ما أوتيه من تمكن في علوم اللغة و الشريعة و الثقافة العامة "[3].

و الرأي هنا لا يرد في مقام العقل، بل يرد في مقام الاعتقاد، فيكون بذلك التفسير بالرأي هو كل تفسير أسقط اعتقاده المسبق على النص القرآني و أخضه إخضاعا لمقاله؛ أي أن العملية التفسيرية تقع هنا موقعا عكسيا، فعوض أن يبحث

[1] عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث: القاهرة، دار المعارف، 1948م، ص 61.

[2] المعجم الوسيط، 320.

[3] مسلم عبد الله آل جعفر، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي، مرجع سابق، ص 92.

المفسر في معنى الآية إبتداءا و دون أية سوابق فكرية، فإنه و على العكس من ذلك يفسر النص وفقا لاتجاهاته الإعتقادية المسبقة و "غاية الأمر أنه يقول بالظن و القول بالظن قول على الله بغير علم. و الله عز و جل نهى عن هذا"[1]. من هنا يفهم كيف شكل هذا المنهج في التفسير عاملا أساسيا في عرقلة حركة التفسير تاريخيا،وتحول إلى عقبة ردعت الكثير من المفسرين من الخوض في النص القرآني و البحث داخل معانيه. لما استفاضت النصوص المتواترة في النهي عنه. فعن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "إن النبي صلى الله عليه و سلم قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"[2]، و روي عن رسول الله أنه قال: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"[3].

من جانب آخر، عملت الحركة التفسيرية على التكيف مع المفهوم بإخراجه من السياق المعرفي المؤسس له تاريخيا، بأن قدمت أجوبة في فهم مقولة التفسير بالرأي فالغزالي أبو حامد مثلا في كتابه إحياء علوم الدين أفصل بالمسألة فأقر بأن "من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب في الإخبار عن نفسه و لكنه مخطئ في الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التي هي حده و محطه بل الأخبار و الآثار تدل على أن في معاني القرآن متسعا

[1] خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير و قواعده، مرجع سابق، ص 168.

[2] أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418 هـ، ج 1، ص 58.

[3] المصدر نفسه، ص 59.

لأرباب الفهم"[1]، و يضيف قائلا في معرض الدفاع عن التفسير بالرأي بالقول أن الآيات القرآنية نفسها تدعو للتدبر و لا يعقل أن يقصد به الفهم الظاهر فقط فالتدبر "لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر و بالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل و صفاته و في القرآن شرح ذاته و أفعاله و صفاته و هذه العلوم لا نهاية لها و في القرآن اشارة إلى مجامعها والمقامات في التعمق في تفصيله راجع لفهم القرآن و مجرد ظاهره التفسير لا يشير إلى ذلك"[2].

أما رده على جملة الأحاديث المروية عن رسول الله الناهية عن التفسير بالرأي فإنه يحملها فهما مغايرا لما ورد في الأخبار و الآثار فلا يعقل أو كما عبر على ذلك بأنه "باطل قطعا أن يكون المراد به أن لا يتكلم أحد في القرآن إلا بما يسمعه لوجوه"[3]. و إلا فما تفسير الأحاديث الداعية إلى تدبر القرآن و ما معنى أن يمتدح رسول الله ابن عباس فمثلا لتأويله القرآن و لا يعقل إطلاقا أن يقصد من ذلك تفسيره له.

إذن، إن تفسير القرآن على هذا النحو خلق بؤر توتر شديدة داخل المجال المعرفي الإسلامي، و دفع بكل اتجاه لشحن أفكاره و شحذ طاقاته للدفاع عن رأيه والاستماتة في ذلك،عوض تقبل الفكر الواحد للفكر الآخر المختلف عنه. إلا أن الأرجح أن النهي عن التفسير بالرأي يقع على جانب تأويل النص القرآني وفق

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982، ج 1، ص 289.
[2] المصدر نفسه، ص 289.
[3] الغزالي، المصدر السابق، ص 290 .

الهوى الشخصي للمؤول، بأن يحتج بنصوصه للدفاع عن عرضه و إثبات رأيه وهو على علم ببطلان رأيه و بمخالفة الآية لقوله أصلا. و إلا فلا حرج من التفسير بالرأي إذا اختص به من هو كفئ و على دراية بقواعد اللغة و مفاتيحها وعالم بآراء السابقين و أقوالهم في المسألة.

خامسا، منهج التفسير الإشاري:

إن نزوع المتصوفة إلى اتخاذ الذوق و الكشف الباطني طريقا للوصول إلى المعرفة وإرتقاء سلم اليقين، دفعهم إلى إبداع لغة خاصة بهم للتعبير، مغايرة تماما للغة العادية المعتمدة على البساطة و الدلالة المباشرة. فكان أن اتخذوا من الرمز والإشارة سبيلا لذلك، فهو وحده الذي يمكنه التعبير عن الحالة الروحية التي يعايشها المتصوف.

من هنا اكتسب الفكر الصوفي معجميته الخاصة به، فتمتعت ألفاظه بدلالات عميقة ومكثفة تحتمل التأويل المتعدد و هذا ما جعلهم يتميزون بمنهجهم في تفسير النصوص القرآنية بأن أوجدوا لأنفسهم منهجا اختصوا به و هو المنهج الإشاري، فلفظة الإشاري لغة من الفعل أشار و"أشار إليه و بيده أو نحوها: أومأ إليه معبرا عن معنى من المعاني ....و منه الإشارة أي التلويح بشيء يفهم منه

المراد"[1]. و يفهم من الإشارة الإيماء و العلامة لقوله تعالى: "فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في المهد صبيا"[2].

اصطلاحا، يقصد من المنهج الإشاري في التفسير فهم القرآن على غير المعنى الظاهر للكلام، أي تفسير الآيات القرآنية باستفادة معنى منها غير المذكور ظاهرا، و لا يخفى علينا أن القرآن مليء بمثل هذه الإشارات و الدلالات، و هو نفسه يؤسس لمفهومي الظاهر و المعنى من خلال الإقرار بأن للسلوكيات والعبادات و لعلاقة العبد بربه معنى ظاهرا للعوام و آخر باطنا لا ينال كنهه إلا المقربون كقوله: "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن"[3].

فهو "تأويل آيات القرآن الكريم على غير ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأهل العلم و السلوك، تقوم على التطابق بينها و بين الظواهر المرادة من الآيات القرآنية بوجه من الوجوه الشرعية"[4]، و وجود بعض الأحاديث المروية التي تؤكد على أن للقرآن ظهر و بطن، كان بمثابة تزكية شرعية للمتصوفة للأخذ بهذا النوع من التفسير فكان تفسير ابن عربي من أشهر التفاسير المعتمدة على المنهج الإشاري التي قدمت غالبا معاني مختلفة عن المعاني الظاهرة،وعدت استنباط المعاني الباطنية للقرآن و فهم حقيقته بمثابة إلقاء غيبي يلقيه الله تعالى في

---

[1] المعجم الوسيط، ص 499.

[2] القرآن الكريم، سورة مريم، الآية 29.

[3] القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 33.

[4] أصول التفسير و قواعده، مرجع سابق، ص 205.

قلب العارف أو السائر إليه متى بلغ درجة من درجات المجاهدة و السير، فهو ليس علما دقيقا يلقن و يدرس بل كشفا إلاهيا على قلب الولي.

طبعا، حصل خلاف شديد بين العلماء و الفقهاء و المفكرين حول قبول هذا النوع من التفسير أم رفضه، كونه قد يفتح الباب على مصرعيه أما التأويلات الجزافية التي لا تقيد بقيود ولا تحكم بضوابط، الأمر الذي قد يخلق فوضى معرفية تضر بالتفسير و قواعده.

لكن مثل هذا الإدعاء لا يستقيم منطقيا، لأنه يحيلنا بالضرورة للمماثلة بين هذا المنهج أي الإشاري و منهج التفسير بالرأي و هنا تقع المغالطة كون الممارس لهذا النوع من التفسير يتميز بخصائص معينة لا تبيح للعوام العمل به، فالمريد السائر في طريق البحث عن الحقيقة هو فقط من تتجلى الحقائق له و تتكشف له الحجب، و هنا يدرك حقيقة المعنى الإلهي المراد من الآيات القرآنية.

إن عمل المنهج الإشاري بالباطن دون الظاهر و العمل على إظهاره و تبيينه دعوى تقوم على شروط و ضوابط لا تمكن غير المتصوف منه، و عليه لا يمكن ادراجه تحت مظلة التفسير بالرأي لاختلافها كلية و أساس الإخلاف في كون الأخير يأخذ بالظاهر و هو تفسير لا يفرض على العامل به أن يكون في طريق السلوك و مريدا متصوفا.

تاريخيا، أوجد مثل هذا المنهج لنفسه معارضين كثر حاولوا رفضه و عملوا على تحريض الرأي العام عليه كونه تقول على الله و بهذا يكون خطأ و بهتان، إلا أنه يبقى منهجا خاصا لا عاما، يخضع لشروط كثيرة لا تبيح لأي كان العمل به إلا من جانب الأخذ و التلقي. كما أن التفسير بهذا النحو "لا يقف تجاه القيمة الحقيقية للتفسير الظاهر بقصد المعارضة و الإبطال، بل لا يعني التأويل إلا رفع تأثير المنطوق اللفظي إلى مرتبة أعلى بالنسبة إلى الخيرة المصطفين، و زيادة محصوله التعلمي لهم"[1].

سادسا، منهج التفسير العلمي:

إن ما يميز هذا النمط من التفسير هو كونه متأخر عن باقي المناهج التفسيرية من ناحية تبلوره كمنهج رسمي مؤسس على قواعد معينة لأننا إذا تتبعنا السياق العام للتفسير نجد أن المتقدمين قد أشاروا إليه في أكثر من موضع،كالسيوطي الذي أقر بشمول "كتاب الله العزيز على كل شيء، أما أنواع العلوم فليس منها باب و لا مسألة هي أصلا إلا و في القرآن ما يدل عليها، و فيه عجائب المخلوقات و ملكوت السماوات و الأرض و ما في الأفق الأعلى و ما تحت الثرى .."[2].

[1] جولدتسيهر، مصدر سابق، ص 258.

[2] حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ص 355.

إلا أنه تاريخيا ارتبط ظهوره الرسمي بالحركة العلمية التجريبية التي سادت العالم إبان قيام الثورة الصناعية الكبرى. أي ما نطلق عليه و مصطلح "الفلسفة الوضعية" المعتمدة بالأساس على "الفرضية و التجربة" و تحققها كأساس لتقبل أي فكرة أو نظرية لها تحقق خارجي، و عليه قامت هذه الفلسفة برفض كل ما لا يمكن إثباته واقعا و مشاهدته و ملاحظته و التحقق منه بالتجربة، فهي تعتمد الاستقراء بالدرجة الاولى في معاينة الأفكار الإنسانية المطروحة للنقاش.

ثم إن انتشار هذا النوع من التفكير و شيوعه ، لم يتعلق بفئة دون أخرى بل راح يعاين كل الأفكار و المعتقدات البشرية بما هو نتاج إنساني أصلا و من هنا لم يكن الخيار أمام العقل الإسلامي سوى العمل على مواجهته بالدفاع عن مقدساته،لما راحت هذه الحركة تدحض المسلمات الإسلامية و تأسس من خلال معطياتها وفرضياتها لاعتبار "القرآن" مجرد كتاب وعظي فقط يهتم بتبيان أحوال الآخرة وأحكامها فقط و لا صلة تربطه بالعلوم فهو لا يقدم أية حقائق معرفية علمية تخدم الإنسانية. و الحجة في هذا الطرح أن المعارف القرآنية هي معارف غيبية لا يمكن اخضاعها للتجربة و الملاحظة و بالتالي يستحيل التأكد منها. فكان التفسير العلمي الذي راح "يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، و يجتهد في استخراج مختلف العلوم و الآراء الفلسفية منها"[1].

[1] المرجع السابق، ص 349.

اعتمادا على ما سبق، يمكن القول إن مفهوم "الإعجاز العلمي في القرآن" قد تأسس ضمن هذا السياق الرافض للنص القرآني باعتباره نصاً غيبياً لا يقدم أي خدمة نفعية للإنسان عمليا، فراح يعمل هو الآخر على التأسيس لفكرة مضادة تفيد أن النص القرآني يقدم لنا معطيات علمية و في آياته إخبار بحقائق علمية أثبتتها التجربة و أخرى لم يتمكن منها بعد.

و عليه، نجد أن المشتغلين على إبطال الفرضية السابقة، و العاملين في الوقت نفسه على التأصيل لفرضية أن بالنص القرآني معطيات علمية كثيرة سبق بها العلماء بزمن طويل، البعض منها توصل إليها العلم و الأخرى لا تزال غامضة،هم من أسسوا رسميا للمنهج العلمي في التفسير. فبرز فيه أعلام كثر راحوا يكتشفون الدلالات القرآنية و خصوصا تلك الآيات التي عنت بالأسرار الكونية من قبيل قوله تعالى: "و هو الذي خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل في فلك يسبحون"[1] و قوله: "و الشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم"[2] و في موضع آخر تعرضت الآيات القرآنية لتركيب الإنسان و مراحل نشوئه: "و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين"[3]، إضافة إلى تعرضه لجملة من الحقائق تتعلق

[1] القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 33.

[2] القرآن الكريم، سورة ياسين، الآية 38.

[3] القرآن الكريم، سورة المؤمنون، الآيات من 12 – 14.

بالجماد و النبات كقوله تعالى: "و أرسلنا الرياح لواقح"[1] فقد أثبتت الدراسات في العقود الأخيرة أن للريح دورا في تلقيح الأشجار.

إن منهج التفسير العلمي للنص القرآني قد أحال الباحثين لاكتشاف زوايا أخرى من القرآن الكريم، و أعطى دفعات جديدة للبحث بأن قدم معطيات تتناسب و العصر؛ بعبارة أخرى لقد أفرد هذا النوع من التفسير مساحة جديدة عنت بالإعجاز العلمي بعدما قدم لنا النص إعجازا لغويا بيانيا جذب إليه المختصين باللغة سابقا. فالتطور العلمي الحاصل في العقود الاخيرة لم يعد يعر اهتماما ملحوظا باللغة و بيانها بل تجاوز المسألة إلى الاهتمام بالعلم، مما جعل المختصين يحاولون تقديم جوانب إعجازية تتناسب مع العصر، بأن أبرزوا تلك الحقائق العلمية المثبتة قرآنيا، و دحضوا الأفكار المشككة في القرآن.

طبعا، مثلما لاقى هذا النوع من التفسير رواجا عند البعض، رفض عند البعض الآخر بحجة أن المتقدمين من الصحابة و السلف لم يخوضوا في مثل هذا مطلقا، فكيف نخوض نحن وهم أعلم منا فالشاطبي مثلا و من بعد كثيرون رفضوا هذا المنهج و وجدوا في نظرهم "أن السلف الصالح – من الصحابة و التابعين ومن يليهم – كانوا أعرف بالقرآن و بعلومه و ما أودع فيه، ولم تبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعي سوى ما تقدم، و ما ثبت فيه من أحكام التكاليف، وأحكام

[1] القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 22.

الآخرة، و ما يلي ذلك، و لو كان لهم في ذلك خوض و نظر لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة"[1].

ليس من نافلة القول الإدعاء أن السلف كانوا أكثر فهما، "لأنه ادعاء يفترض أن المعرفة لا تتقدم، و هو اضافة غلى ذلك يتجاهل حقيقة أن فكر السلف متاح لنا، إضافة إلى أن ما يمنحنا إياه الزمن من تراكم معرفي لم يكن متاحا للسلف"[2].

أخيرا، بالرغم من أن الكثيرين أفرطوا في استعمال هذا المنهج إلى درجة أنهم أسقطوا نظريات علمية قسرا على القرآن أثبت فيما بعد أنها باطلة، فحوروا المعاني القرآنية و أعطوها معنى غير معناها الأصل، إلا أنه يعد ذو أهمية كبيرة، بإتاحته مساحة معرفية جديدة و يبقي الاشتغال به خاضعا لشروط و ضوابط.

خلاصة القول، وجب علينا أن نفرق بين المنهج التفسيري و الاتجاه التفسيري، فهذا الأخير إنما يكون فيه اعتماد المفسر أو الباحث على معارفه السابقة أي النظرية الإبستيمية التي يعتقد بها و الدخول بها عند تفسير النص القرآني،بحيث يخضع النص بشكل يجعله يؤكد نظريته و فكرته.

بينما يقوم المنهج على استنطاق النص بآليات منطقية، لغوية و معرفية للتوصل إلى فهم مراد النص، بعبارة أخرى فهم النص حسب ما يبتغيه هو أي ـ

[1] حسين الذهبي، التفسير و المفسرون، مرجع سابق، ص 358.

[2] نصر حامد أبو زيد، الفزع من التأويل العصري للإسلام، مجلة الديمقراطية، القاهرة، تسجيل الموقع الإلكتروني.

النص بذاته ـ، و هذا الشكل من التعاطي المعرفي مع النص القرآني ايجابية كبيرة لا يمكن أن يؤديها الاتجاه.

كما أن على المشتغلين بدراسة النص القرآني الاعتناء بالخطاب التفسيري ككل و لا نقول ها هنا النص التفسيري لأن الأول يحمل بعدا نقديا و يؤصل بشكل منهجي لدراسة كافة الأبعاد اللسانية و الدلالية و الإجتماعية المستخرجة والمستوحاة من النص.

بعبارة أخرى إن عمل المفسر اليوم أو لنقل المؤول يجب أن لا يتمحور حول الاستنطاق الحرفي للنص بقدر ما يحاول العمل على استسقاء المعاني الثانية الغير المنطوقة.

الفصـــل الثـــاني

الهرمينوطيقـــا ...

البحث عن المعنى في أزمـة المعنـى...

إن كلّ فلسفة أصيلة إنما هي وحيدة عصرها، و إنما هي بما هي كذلك فحسب لها القدرة على أن تعيد نفسها من أجل عصر ما و ان نفعل، و ذلك بحسب الروح و القوة اللذين من شان ذلك العصر.

هيدغر.

المبحـــث الأول

الهرمينوطيقـــا...

جـــذور المصطلح و معنى الفهم

لقد كان أرسطو يريد من مقولة أن الإنسان حيوان ناطق، ليس فقط ملكة،أوقابلية الكلام فحسب بل أن في نطقه دلالة على السلالة و النظم ليكون نطقه على مستوى الخارج المحتاج إلى تواصل و فهم، و كذلك كان نطقه مرتبطا وجودا بمستوى فكره في ترتيب المعلوم للوصول إلى حيثيات المجهول و هو ما اصطلح عليه فيما بعد بأن الإنسان حيوان عاقل، و هذا ما يوصلنا إلى الإعتراف بأن الإنسان كما هو مفطور على النطق ـ الكلام ـ، هو مفطور أيضا على التفكير ـ الإستحضار الذهني ـ.

يراد من هذا الإستهلال ايضاح مسألة مفادها أن الإنسان عند تلقيه أواستقباله ذهنيا لأي عارض خارجي أو داخلي إلاّ و يكون له صورة أولية مسبقة ينطلق منها في تعامله مع هذه الأخيرة ـ الصورة ـ إما من موقع الإيجاب أو السلب أو من جهة التطبيق الإستغناء.

لذا وجب على أي مستقبل و لأي عارض كان رسم صورة أو شكل هذا العارض ـ حتى و لو بشكل مبدئ ـ بمعية ملكة الفهم، و ذلك بالإستعانة بدرجة وسعة و عمق الوعاء العقلي الذي يملكه كل مستقبل ـ انساني طبعا ـ، الأمر الذي يجعل ثلاثية الوعاء العقلي لكل مستقبل تفهم كل وارد حسب درجتها الوجودية و هو ما يكوّن مقدمة واحدة بعدّة نتائج؛ و لما كان الوارد على ثلاثية الوعاء العقلي تعاليم معرفية و أخلاقية ترتقي بالنفس و العقل البشري إلى أعلى المراتب الوجودية ابتغاء الكمال، كان لابّد على المستقبل أن يتهيأ استعدادا لإدراك الكلّيات و اكتشاف

القوانين الكلّية التي تحكم العالم الخارجي من جهة و استقبال حكمة و تعاليم ـ واجب الوجود ـ الإله الذي لن تكون تعاليمه في مستوى فهم الكل من جهة أخرى.

و هذا ما جعل الحكمة الإلهية تقتضي أن تختار عبر التاريخ الزمني (العقلي و الأسطوري) من تمرر من خلاله أو عبره هذه الرسالة إلى الناس بكل مستوياتهم المعرفية و الوجودية، فكان أول من أُختير "أسطوريا" من طرف الإله لإعتلاء مكانة الوسيط الإلهي هو "هرمس" الحكيم[1] أو هرمس ابن تزوس رسول الآلهة و حامي التجارة و الأسفار على البحر[2].

إذ كان هرمس ـ اليوناني ـ يعبر عن منحى قابلية التأهيل و الفهم للنص الإلهي كوسيط، فأعتبر لدى اليونان بمثابة أرضية معرفية "وحيدة" و لازمة للخوض في أطر و لبنات النص المقدس، و عليه أعتبر هرمس Hormes اشتقاقا للفعل اليوناني Hormenessein الذي يعني التفسير، تفسير كلام و رسائل الآلهة، هذه الكائنات الخالدة التي لابّد ممن يفسر كلامها، من موقع أنه حكمة و فيه سعادة وتعاليم معرفية، و يترجمه إلى جميع البشر تلك المخلوقات الفانية"[3].

إذن تعود لفظة الهرمينوطيقا ـ التي تعتبر مجال بحثنا هنا ـ إلى الفعل اليوناني Hermeneunein التي تنحو إلى ثلاثة منابع لغوية و معرفية؛ الأول عبر

[1] أحمد غسان سبانو، هرمس الحكيم بين الألوهية و النبوة، دار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى، 2010، ص 6-7.

[2] فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة، عن موقع الحوار المتمدن www.ahewae.org.

[3] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، ص 24.

الفكرة بواسطة الكلام، الثاني عرّف شيئا ما و أشار إليه و عرّضه، و الثالث أوّل وترجم[1]، و هو ما انطبق على شخصية هرمس اليوناني أسطوريا، حيث ارتبطت معه الهرمينوطيقا بالهرمسية[2] و بتأويل النص الديني حسب لغة و فلسفة الإنسان المعتادة في زمكانية تكتسي أول طابع نشأت فيه الفكرة، و عليه أصبح هرمس المؤهل الوحيد لفهم النص المقدس الذي يكون واجب الشرح و الفهم، من موقع أن الإله لا يلقي بحكمته و علمه للجميع اعتباطا، بل لمن اصطفاه واسطة ومترجما،وهذا الأمر أدى إلى سلوك منحى خلق سلطة معرفية أو شبه حكم سلطوي من طرف الواسطة ـ هرمس ـ على كلّ آخر لن يجد لفهم النص المقدس سبيلا سوى من خلال المؤهل لفهم النص الإلهي، هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فقد تكون لدى اليونان نوع من الحاجة إلى نوع من "الهرمسية" ـ هرمس ـ و لكن هذه الحاجة ـ هذه المرة ـ لم تكن بفهم النص المقدس، بل محاولة البحث في الوجود عامة و بصيغة أدّق البحث عن الموجود بما هو موجود، فكان بذلك انتقالا للهرمسية من المعبد و الحاجة الآهوتية إلى اللوغوس و الحاجة الوجودية الواقعية،فكان النجاح الباهر للهرمينوطيقا القديمة في مجال شرح النصوص الدينية و الشعرية الكبرى التي اشتهرت بها التراجيديا اليونانية"[3].

---

[1] فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3686/4/2/2012. www.ahewar.org .

[2] الهرمسية Hermétisme اسم يطلق على مجموعة عقاد يظن أنها ترجع إلى الكتب المصرية المسمات توت Toth...التي يحوم الشك حول تاريخها و أصلها، للمزيد أنظر موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت، باريس، تع خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، 2001، ص 556.

[3] عبد القادر بوعرفة، هرمس بين الأسطورة و المخيال التأويلي، مدونات الجزيرة، عن موقع blogs. aljazeera.net.

مـــن هـــذا الكـــلام يبـــدو أن أوّل عمليـــة اســـتعمال للفعـــل الإغريقـــي Hermeneuein، كان بمثابة مسح الإبهام و الجهل عن مسألة فهم الكلام المقدس من طرف إله الأولمب أو الآلهة بمعنى عام، و من هذا الفعل اليوناني اشتق مصطلح الهرمينوطيقا Hermeneuties الذي تعامل معه أصحاب الفن ـ مجال الإستعمال ـ، و القواميس على عدّة طروحات كلّها صبت في مخرجيته الأولى التي أتانا منها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد الهرمينوطيقا عند لالاند تشير إلى تفسير نصوص فلسفية أو دينية و نحو مقدس الكتاب (شرح مقدس). تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي[1].

أما في معجم كمردج الفلسفي فالهرمينوطيقا انحازت إلى مجال فن تنظير التفسير من جهة و المضمار الفلسفي الذي يهتم بهذه الأسئلة ـ أسئلة التفسير ـ، و التي تتعلق أصلا بدقة ترجمة النصوص المقدسة، هذا الأخير ـــ المجال أو المضمار ـــ اكتسب أهمية أشمل في تطوره التاريخي حيث أصبح أخيرا مع القرن العشرين موقفا فلسفيا في الفلسفة الألمانية[2].

بينما نجدها ـ الهرمينوطيقا ـ في موسوعة روتليدج الفلسفية، مصداق لفن التفسير الذي كان في الأول نظية أو مسار ترجمة التوراة و النصوص الصعبة الأخرى[3].

---

[1] موسوعة لالاند الفلسفية، مصدر سابق، ص 555.

[2] The combridge Dictionary of philosophy, second edition, general editor Robert Audi, combridge university press, london, 1999, p 377.

[3] Concise Routledge encyclopedia of philosophy, london and New yourk, 2000, p 348.

أما مع قاموس وبستر اختصت الهرمينوطيقا بأصل نشأتها فأصبحت اصطلاح لاهوتي مدرسي دخل حقل الفلسفة من خلال النصوص الدينية و ذلك بمعية مجموعة قواعد هدفها رفع الغموض و الإشكال ـ لغاية الفهم عامة ـ متخطي هدف الوضوح و الإنكشاف، و إنما بغية الوصول إلى حالة الطمأنينة و الإنسجام مع المعتقد الآهوتي[1].

يظهر من هذه التعريفات أنه مهما نحت ـ اتجهت ـ الهرمينوطيقا منحى التعامل مع النص الديني أو الأسطوري، حديثا و قديما، إلا أنها قد استعملت في المرحلة اليونانية بأدّق تعابير العقلانية، خاصصة على يد أرسطو الذي مثل بفلسفته أوجه التعارض بين العقلي و الأسطوري، حيث حاول إقامة مذهب ميتافيزيقي يستبعد كل تفسير أسطوري[2]، و هو ما أضفى على مصطلح الهرمينوطيقا معنى آخر، ظهر واضحا في رسالته ـ أرسطو ـ "عن التأويل" "بيري هرمينياس" perihermeneias، أو ما عرف عربيا بالعبارة"[3]. و هو ما أعطى في ترجمته الإنجليزية معنى التفسير في مؤلفه "فنّ التفسير"[4] Interpretation.

---

[1] Merriam. webeters colegiate dictionary incorporated dictionary springfield Massachusetts USA, MTH, ed .2003.p 582.

[2] عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، الطبعة الثالثة، ص 277– 278.

[3] أرسطو، كتاب العباره، نقل اسحاق بن حنين، من منطق أرسطو، الجزء1، حققه و قدّم له عبد الرحمن بدوي، وكالة مطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، 1980، ص 99، فقرة 179 و ما بعدها.

[4] بيار ديفانييه و آخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، تر و تقديم أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، الجزء الأول، ص 79.

عرف أرسطو التأويل بأنه "إعلان" أو "بيان" يتكون من اختلاف مجموعة من الإنطباعات النفسية يكون خارج الوقائع المدركة، بحيث يمكن أن ..."مفاهيم" من الفهم"[1]. و عليه فالهرمينوطيقا ـ هرمياس أو هرمس ـ عنده تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن، إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه. و هو ما جعل التأويل بهذا المعنى عمليّة أوليّة للفكر، إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما"[2].

ما يحسب على أرسطو في مجال الهرمينوطيقا أو التأويل عموما، هو إعطاءها قاعدة ابستيمية ـ الهرمينوطيقا ـ، و ذلك بإخراج هرمس أو هيرميناس من حقل النص المسيّج الوثني إلى مجال التأمل و التعقل، فأصبح هرمس، هرميناس يعني اللوغوس بكل تجليّاته في حركة المجتمع اليوناني الوثني. و عليه صارت الوساطة الكهنوتية مع الوثنية الهرمسية (القرن 6 ق.م) تعني المعرفة التأمليّة التعقليّة لكل طارئ لاهوتي أسطوري مسيّج، و معه أخرج هرمس من المعبد إلى يد الفلسفة التجريدية على يدّ أرسطو.

إذن، فقد أعطى ـ أرسطو ـ للنص فهما جديدا على ما كان عليه قبل قرنين من الزمن، بحيث تجاوز عملية المعنى في النص، و هو ما جعل العمليّة التفسيرية

[1] C.J.DE Vogel, op. cit, vol 2, Aristotte, p 43.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 44- 45.

تغفل عن كهنوتية و أسطورية النصوص التي كان يتعامل معها في عملياته التأويلية.

و لمّا كان عامل السياق ـ الذي يعتبر جوهر المعنى ــ واجب الإستحضار وقت فهم النص، أجرى أرسطو على المسألة برمتها إعادة بناء جديدة سمحت للنص بإظهار معان و دلالات اختزلت المسافة الزمنية بين النصوص، وقت اصدارها وحين التعامل معها بعمليات التأويل الأرسطي؛ بحيث أعطت هذه الأخيرة بعدا كافيا لتغيير المعاني و الدلالات التي كانت ملاصقة للنص وقت صدوره، و هو ما أعطى امتزاجا بين الميثوس و اللوغس في الكسمولوجيا الطبيعية عند اليونان الأقدمين[1].

إضافة إلى تنقية النص من الديني و الأسطوري[2]، عمل أرسطو على تأويل كل نص يخلو من البرهان العقلي المنطقي، بحيث تعامل معها ـ النصوص ـ بما يخدم مشروعه الفكري، و أوّل الإرهاصات الميثوأسطورية إلى نصوص برهانية، وما لم يأوله تعامل معه من زاوية التجاوز من جهة و الإختصار من جهة أخرى،"فروايتنا ــ يقول أرسطو ــ عن هؤلاء المفكرين الذين تحدثوا عن المبادئ

[1] Werner Jaeger, Aristot, fundamentals of the History of his Devlopment, trans with the authors corrections and additions by Richard Robinson, second edition, oscford press, london, 1986, p 377.

[2] "إن خبايا الميثولوجيين لا تستحق منّا البحث الجاد، أما أولئك الذين يستخدمون لغة البرهان فهم الذين يستحقون الفحص المتأني"، للمزيد أنظر أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الثالث، 4، الفقرة 1000 أ، 15– 10، ص 314. تر إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، القاهرة، 2014.

الأولى و الحقيقة الواقعية، و الطريقة التي تحدثوا بها قد اختصرناها و أوجزناها. و مع ذلك، فقد تعلمنا منهم الشيء الكثير، و أولئك الذين تحدثوا عن المبدأ و العلّة لم يذكر أحد منهم أي مبدأ باستثناء الذين ميزناهم في كتابنا عن الطبيعة"[1].

حاول أرسطو من خلال تعامله مع النصوص أن يعيد صياغتها بحيث تكون خالية من سلبيات الأطورة و الآهوت، و ذلك بإعادة تدويرها و استعمالها في لغة غير لغتها السابقة الأصلية الهدف منها اعطائها ذلك البعد العقلاني، التجريدي والبرهاني.

بقي اللوغوس اليوناني، منذ أرسطو، يشتغل في مجال فهم النصوص واظهار معانيها،خاصة في العالم الغربي، و لكن مع ظهور المسيحية عاد مفهوم الوسيط الإلهي إلى الظهور على الظهور على الساحة الفكرية الغربية من داخل الكنيسة، حيث ارتبطت هذه الوساطة بعنصري السلطة و السيادة، و هو ما أعاد تأسيس ابستيمي جديد لمفهوم العقل الأسطوري.

هذا الأمر و ما سبقه، هو ما أدى إلى ضرورة فهم النص عامة و النص المقدس على الخصوص، بحيث ظهرت الحاجة الملّحة للفهم بعد انعدام الثقة في الوسيط (الأسطوري من قبل أرسطو، و الكنسي في المرحلة القرووسيطية و ما بعدها خاصة في القرن السابع عشر مع "لوثر مارثن"، الذي نجح في تأسيس اتجاه

[1] أرسطو، الميتافيزيقا، الكتاب الأول، 7، 988 أ، 20– 15، المصدر نفسه، ص 280.

جديد من عمليات الفهم و توضيح المعنى في الطرح الكنسي ،استطاع من خلاله أن يقسم أوروبا المسيحية إلى شطرين.

عملت الهرمينوطيقا اللوثرية ــ البروتستانية ــ على إعادة تفعيل الكتاب المقدس ــ الإنجيل ــ بعدما كان قد حلّ مكانه الإعتقاد السكولاستيكي، الذي اعتبر وقتها أرفع مكانة من الكتاب المقدس لدى رجال الدين الكاثوليك؛ حيث انتقلت عمليات الفهم و التفسير و التعليق و تفسير التفاسير بالنسبة للعقائد السكولاستيكية المتأخرة و ليس للنص الأصل و المنبع الأم: الإنجيل[1].

إن الإنفصال عن الكهنوت الكاثوليكي، جعل القراءات البروتستانية من خلال زعيمها ومؤسسها مارتن لوثر (1625ـ1695)، تنفتح أمام الهرمينوطيقا العقلية، التي كانت تدعو منذ أرسطو إلى تفسير برهاني تجريدي، أي بالنسبة إلى لوثر و البروتستانت التفسير الصحيح للكتاب المقدس، من خلال الدعوة إلى كسر حصرية مهمة التفسير لدى سلطة البابا، و اعطائها حرية غير منقوصة و ذلك بعدم الإقتصار على قراءة واحدة لاغير و ذلك للكشف عن دلالة أصلية تماما متوارية في المكتوب المراد معالجته"[2].

[1] هاشم صالح، مارتن لوثر و تأسيس الضمير الحديث، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عن موقع www.mouminoun.com .

[2] أنظر بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، تر محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001 .

عملت المرحلة البروتستانية على اشكالية قراءة الكتابات المقدسة و الآهوت و ممارسة تأويلها دون الرجوع في ذلك إلى الكنيسة، و هذا بالوقوف على ركيزة أساسية من القواعد والمناهج للتفسير الصحيح للكتاب المقدس، حيث يعدّ كتاب دان هاور الموسوم "بالهومينوطيقا" (1654) أول كتاب تضمن الدعوة إلى تفسير الكتاب المقدس"[1].

إضافة إلى دان هاور، مثل ماتياس فلاسيوس (Matthias Flacuis) ذلك الإتجاه الثوري على سلطة الكنيسة في احتكارها قراءة النص المقدس، حيث اقترح ضرورية الإستقلالية في تأويل بعض النصوص المقدسة و فهم فحواها خارج سلطة الكنيسة[2]. و هو العمل ـ هذا العمل ـ الذي سيعتبره غادامار فيما بعد تطويرا مهما للهرمينوطيقا، حيث قال: "تلقت الهرمينوطيقا دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة، و كيف عالجت النص المقدس وفقا لطريقة الأناجيل الأربعة"[3].

ما يحسب على التيار الإصلاحي اللوثري أنّه أعطى بعدًا جديدًا لاستعمال الهرمينوطيقا ،فبعد أن كانت منذ زمن اليونان ـ ناهيك عن المرحلة الأرسطية ـ تقتصر على القراءة و التفسير ،تطورت معه ـــ التيار اللوثري ـــ

[1] كتاب جماعي، من مناهج النقد الفلسفي دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران، بدون طبعة، 2007، ص 109.

[2] محمد شوقي الزين، مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني، مقال من موقع www.aljabiriabed.net.

[3] الهرمينوطيقا و حدود الفهم، مركز الدراسات و البحوث الإنسانية و الإجتماعية، وجدة، المملكة المغربية، www.cerhso.com.

الهرمينوطيقا،بمساعدة مارثن لوثر و جان كالفن[1] من مرحلة القراءة و تفسير النص إلى عملية فهم النص و الأخص من ذلك دون الرجوع إلى سلطة الواسطة أو الوسيط الكنسي.

إلا أن عمليات تفسير النص ـ المقدس عموما في ذلك الوقت ـ نتج عنها عملية الفهم بقدر عمليات التفسير، فأدى ذلك إلى نتائج فهم مختلفة بقدر مقدمات التفسير؛ و هو ما سيأدي إلى اشكال أصبح معه الوجوب الضروري للعمل على إيجاد قوانين و مبادئ تامة و كاملة قدر المستطاع كي تكون مقدمات التفسير منطقية و صحيحة.

من هنا فتحت هذه المحاولة صفحة جديدة في مجال الهرمينوطيقا، بحيث لم تعد هذه المسألة مقتصرة على تفسير النصوص الدينية فحسب بل توسعت ـ بعدما تمكنت من تكوين قوانين و مبادئ كما ذكرنا سابقا ـ لتشمل نصوصا دنيوية ـ انسانية ـ و بالخصوص النصوص الأدبية، و يرجع الفضل في ذلك للفيلسوف الألماني "شلايرماخر" الذي أعطى للهرمينوطيقا توجها جديدا باتجاه العلوم الإنسانية الدنيوية من جهة، و تحويل هذا الفن إلى فلسفة قائمة بذاتها؛ بعدما أصبح لديها استقلالية و وجود ميداني خاص، من جهة أخرى.

[1] يمكن اعتبار التوجه نحو الإصلاح قد بدأ قبل مارثن لوثر مع جون كالفن...

شلايرماخر...من عملية المعنى إلى مسألة الفهم:

يعتبر فردريك شلايرماخر Shleirmacher (1768 ــ 1834) الفيلسوف الألماني، أول من أخرج الهرمينوطيقا من المجال الديني إلى العلوم الإنسانية عامة و تحليل النصوص بدرجة خاصة، فمعه ــ شلايرماخر ــ أخذت الهرمينوطيقا على عاتقها محاولة التوافق بين القارئ والنص، حيث أن هذا الأخير ــ النص ــ ينظر إليه على أنه وسيط لغوي ينقل لنا ــ نحن القراء ــ فكر المؤلف، لذا فمهمة الهرمينوطيقا عند شلايرماخر هي فهم النص كما فهمه نؤلفه، بل أفضل مما فهمه"[1].

إن النص عند شلايرماخر عبارة عن واسطة لغوية تنقل لنا فكر المؤلف بحيث يعلم القارئ المعنى الواقع في نفس المؤلف حين تاليف النص، هذا الأمر الذي يصطلح عليه شلايرماخر "بالدائرة الهرمينوطيقية le cercle herméneutique، و هي التي توضح منطقة الفهم المشترك بين الجزء و الكل بوصفهما عاملان مهمان في تكوين الجملة.

و بما أن الجملة هي التعبير التام عن العلاقة الحوارية، فإننا سنفهم معنى الكلمة/الجزء داخل السيّاق بإحالتها إلى الجملة/الكل التي تبدو بدورها ستستوضح

[1] سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع،بيروت،2002،ص 87.

الكلّي من خلال جميع كلماتها الجزئية. و هو ما يخلق علاقة حوارية تفرض منذ البداية ضرورة اشتراكية هذا المعنى الجدلي الذي لا يقوم إلاّ داخل هذه الدائرة[1].

دفع شلايرماخر بالتأويلية نحو الإستقلالية في مجال البحوث من موقع كونها تحليل لما يخص الفهم[2]، و لهذا كان لابّد من قيام هذا العلم أو الفن الذي يقينا الوقوع في جدلية اللغة والذات ــ الجانب النفسي للكاتب ــ و عليه كان السؤال الجوهري عند شلايرماخر: كيف نفهم النص؟.

ينطلق شلايرماخر في الكشف عن عملية الفهم منحيين أساسين، لغوي ونفسي، فالأول يقصد به الولوج إلى متن النص و ذلك لا يكون طبعا إلا بالتمكن اللغوي و النحوي لموضوع النص، أما الثاني ـ النفسي ــ و هو الأهم في المعادلة بحيث يجبرنا شلايرماخر من الخروج من منهجيتنا الخاصة في التفكير إلى منهجية الكاتب، فنحضر من خلاله ـ الكاتب ـ في النص. وذلك بالإنتقال من سؤال كيف نفهم إلى سؤال كيف نؤول؟.

و لمّا كان الخروج من طريقتنا و منهجيتنا الخاصة في التفكير إلى منهجية صاحب النص لا تكفي لعدم كمالها، فإن الإعتماد على المنحى النفسي يبقى غير كامل في الإعتماد عليه، بل هذا الأمر لا يوجد قواعد كفيلة لتحقيقه[3].

---

[1] مناهج النقد الفلسفي، مرجع سابق، ص 110.

[2] فتحي المسكيني، كيف صارت التأويلية فلسفة، مقال سابق.

[3] انظر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة و آليات التأويل، مصدر سابق، ص 21.

يقول شلايرماخر: "لو أن كل كلام كان إعادة بناء حية، لمّا كان ثمة حاجة إلى تأويلية، بل فقط إلى نقد للفن"[1]. فالإلمام بالجانب اللغوي وحوه يسير بنا نحو "الآمعنى" لا محالة، خاصة إذا ما كان تعاملنا مع ذلك النحوي الذي يشتغل على نحن مفاهيم جديدة في اللغة ضمن نصوصه.

و عليه، فاللغة هي السبيل الوحيد للإفصاح عن غور المؤلف ـ بكسر اللآم ـ من موقع استعمالها ـ اللغة ـ و تعديل بعض جوانبها و معطياتها، بحيث يجعلها خاصة بزمكانية نفسية، في تعبيرها عن الألفاظ و الصورة؛ بل و حتى الثقافة التي كانت تحيط بالمؤلف زمن أو لحظة كتابته للنص.

لذا فالفهم داخل اللغة أو الفهم من خلال من يتكلم لا يصلان بنا إلى حقيقة الفهم منفردتين،بل لابّد من احتواءهما معا رغم كونهما لا يتقابلان و لا يجتمعان؛ بل موضوع تقابلهما شرط لفهم المؤلف (بفتح اللآم) و المؤلف (بكسر اللآم) أكثر من فهمه لنفسه بل و أفضل.

و عليه يمكن صياغة منهجين للتعامل مع النص و هما:

1-المنهج اللغوي Interprétation Grammaticale: الهدف منه ضبط الدلالة واللغة الخاصة للكلمات و الجمل من خلال شكلها الأدبي و تركيبها النحوي، بحيث

[1] فتحي المسكيني، مقال سابق.

يكـون التأويـل اللغـوي هـو فـن إيجـاد المعنـى الـدقيق لخطـاب معـيّن انطلاقًـا مـن وبمساعدة اللغة"[1].

2- المنهج السيكولوجي أو النفسي: نعتمد فيع على فكر المؤلف و ذهنيته، و حتى حياتـه العامّـة مـن كـلّ جوانبهـا، خاصـة معرفـة الظـروف الإجتماعيـة و الثقافيـة والحضارية لزمن المؤلف ناهيك عن الحالات الفردية و الشخصية و حتى النفسية لصاحب النص، وذلك بغية الوصول لمقاصده من النص[2].

من خلال هذا الكلام يظهر أنّ كل فهم هو بالضرورة فهم ناقص، إن لم يكن خاطئ، إلاّ أن الإيجابية في هذا كلّه هو الإنتقال بالهرمينوطيقا ــ فن الفهم ــ إلى مجال الفلسفة من موقع كون ذلك الخطأ أو النقص يهيء الطريق إلى فهم جديد يكـون فـي الإرتقـاء نحـو الصـحة و اليقـين. لتتحـول هـذه الرؤيـة إلـى كوجيتـو "لشـلايرماخر" جديـد يجعـل مـن الأنـا الديكارتيـة، ذاتًـا تكتشـف أنهـا المصـدر الأنطولوجي الجديد لكلّ ما تعرف و ما تقول و ما تفعل بل و ما ترجو"[3].

دلتهاي...نحو "فهم" للعلوم الإنسانية:

يعتبـر فـيلهلم ديلتهـاي Wilhelme Diltey (1833-1911) الفيلسـوف الألمـاني واحدا من نوابـغ الفكر الفلسفي فـي القرن التاسـع عشـر. إضـافة إلـى كتابـة

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات ضفاف، بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ص 36.

[2] السيد هاشم الهاشمي، فهم النص عرض و نقد، مقال من الإنترنت، www.tebyan.net.

[3] فتحي المسكيني، مقال سابق.

سيرة شلايرماخر و السير على مشروعه الفكري، و ذلك بمواصلة بحثه في مجال الهرمينوطيقا. ظل دلتاي طيلة اشتغاله في تعميق منهج الفهم، في محاولة إيجاد شروط مشروع منهج لهذا الأخير ـ الفهم ـ، و بالرغم من هذا الإنشغال إلا أنّه لم يفرد مقالته الخاصة بمسالة "التأويلية" إلا في نص سنة 1900م الذي عنونه "بأصول التأويلية و تطورها"، و هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن مسألة الهرمينوطيقا لم تكن مادة للإشتغال عليها بل كانت مادة يشتغل بها في كل ما كتبه، حيث أن هذه الهرمينوطيقا كانت بمثابة جوهر لا عرض.

و عليه انطلق دلتهاي في دراسة الخبرات التاريخية في مختلف المجالات بغية تكوين أساس معرفي ابستيمي أكثر حيوية، يلاقي بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرسة التاريخية،وذلك لإعتقاده أن منهج الفهم La compréhension أكثر ملائمة للعلوم الإنسانية موازاتًا مع منهج التفسير L'escplication الذي يتلائم أكثر مع فهم العلوم الطبيعية[1]. و هذا ما جعل لديه ـ دلتاي ـ ذلك التوافق بين الهرمينوطيقا للعلوم الإنسانية و المنهج العلمي للعلوم الطبيعية.

إن محاولة تطوير دلتهاي الهرمينوطيقا نحو العلوم الإنسانية–عامة، بتأسيس منهج لهذه الأخيرة، كانت في مقابل ملاحظته اكتساح المنهج التجريبي الوضعي لجميع المكتسبات المعرفية الإنسانية، بيد أن هذا المنهج ـ التجريبي ـ وحده لا يكفي.

[1] إيان ماكلين، التأويل و القراءة، تر خالدة حامد، مجلة أفق، العدد 20/ 2002.

فالملاحظ من كلام الوضعيين أمثال أوغست كونت (1798-1857) وجون ستوارت ميل (1806-1873) ــ على الخصوص ــ إذ قال: "إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الإجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية، فإن أملنا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية بأن نجعلها مناسبة للأستخدام في العلوم الإجتماعية"[1]،وهو ما دفه دلتهاي إلى فتح باب جديد أمام الهرمينوطيقا و ذلك باستخدام مفهوم الفهم بدل مفهوم التفسير الذي يستعمله أصحاب الوضعية المنطقية، فالفهم يحاول أن ينفذ إلى المعاني الوجودة داخل الأشياء.

هذا الطرح المقدم من أصحاب التيار الوضعي المعتمد على فكرة أن المنهج التجريبي هو الاصلح للعلوم الإنسانية، هو المشكلة الأساسية التي ثار حولها دلتهاي على حسب قول صلاح قنصوة، و ذلك أن "أصحاب منحى الوقائع والمعطيات الحسيّة ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية و العلوم الطبيعية. و على الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج...لأن فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية ـ قاعدة العلم و محوره ـ التي سرعان ما يختفي شبحها كمشكلة أمام هذا المنهج"[2].

لرّبما كان القصد من ثورة دلتهاي على الوضعية هو محاولة تبيان مقدمة بأن العلوم الإنسانية أشرف من العلوم التجريبية من حيث الموضوع، و لمّا كان

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة و التأويل، مصدر سابق، ص 24.

[2] صلاح قنصوة، في فلسفة العلوم الإجتماعية، مكتبة أنجلو المصرية، (بدون طبعة)، 1987، ص 188.

شرف العلم بشرف موضوعه فإنه كان من الضروري على دلتهاي من تقديم تأسيس ابستيمولوجي للعلوم الإنسانية من زاوية أن الفهم أشرف من التفسير كمصطلح يخصّ هذه العلوم"[1]، و هو ما جعله يتعالى على هذه العلوم ـ رغم تأثره بادئ الأمر بالنزعة التجريبية ـ الوضعية بتفضيله المدرسة التاريخية الألمانة عليها، حيث نجده يقول في بداية مؤلفه "مدخل لدراسة علوم الروح" بأن "ألمانيا وحدها بإمكانها أن تأخذ مكانة التجربة الدوغمائية لجون ستوارت ميل لأن "ميل" الدوغمائي تنقصه المعرفة التاريخية"[2].

إن التفسير عند دلتهاي لا يرقي إلى التعامل مع العلوم الروحية ـ الإنسانية ـ فالعلوم الروحية و أساسها العقل الإنساني ملكة موهوبة و ليست مكتشفة من الطبيعة، لذا فمن غير الممكن للتفسير ـ و مجال عمله العلوم الطبيعية ـ أن يغور إلى باطن الكيان الإنساني ليتمكن من استشفافه ـ الكيان الإنساني ـ كموضوع،ومنهج....لذا نجد دلتهاي يقول "نحن نسمي فهمًا العملية التي بواسطتها نحن نعرف "باطنا" ما بالإستعانة بالعلامات المدركة من الخارج عبر الحواس...ونسمي فهما العملية التي بواسطتها نحن نعرف شيئًا نفسيًا ما بالاستعانة

[1] نبيهة قارة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 50.

[2] Dithey Welheilm, Critique de la raison historique, introduction à l'etude ausc science de l'esprit, traduction, sylvie mesure, édition du çerf Paris, 1992, p 9.

بالعلامات المحسوسة التي هي بمثابة تجل له. إن هذا الفهم إنما يذهب في التعقل من تمتمت الأطفال إلى هاملت أو إلى نقد العقل المحض"[1].

أقام دلتهاي العلوم الإنسانية على أساس من المعرفة المعاشة؛ أي على نوع من الإدراك الحسي للبواطن النفسية، يكون فيها مصدر التشكيل الذاتي موضوع حقيقة الوعي. لكن السؤال المهم الذي لابّد منه لدى دلتهاي هو: كيف للغة أن تعطي للفهم كل ما يحتاجه في عملية إستفهام الباطن لديه ليرتقي في مجاله عن التفسير؟ !، أليست مهمة التفسير ها هنا تكون لامتناهية في قبال عمق الباطن التقني و النفسي الإنساني؟ !.

هايدجر: الأنطولوجيا...من سؤال كيف نفهم إلى سؤال كيف نُوجد.

إنتقل مصطلح الفهم من شلايرماخر الى دلتهاي في عالم من الثماتلات والتجاوبات بين الأنا و من تحدثها من خلال النص من جهة و في شيئ من الإحاطةو العمق في ثماثل هذه الأنا مع مجال ابستيمي أوسع من جهة أخري، وهو محاولة فهم كل تجل هذه العلوم الروحية ـ الانسانية ـ" كشيئ أكثر من معلومة من المعلومات أوبيان من البيانات، عندما نفهمها كتعبير عن الوقائع الباطنية أو تعبير عن الحياة ذاتها في نهاية المطاف"[2].

[1] فتحي المسكيني، مقال سابق.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 155.

أما مع مارتن هايدغر (1889-1976) فقد انتقل الموضوع ــ موضوع الفهم ــ إلى مستوى ثان غير الذي كان معروفاً من قبل، من قبيل النظر إلى الفهم كموضوع للإشتغال على الآخر في غيريته و ليس الآخر في معناه المجازي أواللغوي من جهة، أو إستعمال الفهم بدل التفسير منهجي في تطبيقية العلوم الإنسانية من جهة أخرى.

فلقد انتقل موضوع الفهم و الهرمينوطيقا عامة من مباحث الإبستيمولوجيا إلى موضوع الأنطولوجيا عامة ــ أي على العكس تماما من النظرة التي كانت قبله من طرف شلايرماخر و دلتهاي ــ و هو ما انتقل معه مفهوم "الفهم" من أثر الإنسان على كنص أو كحقائق فنيّة أو اجتماعية، إلى وجود هذا الإنسان في ذاته، و هو ما نتج عنه النظر إلى الفهم على أنّه ليس شيئاً نفهمه بل شيئاً نكونه"[1].

حاول هيدغر تأكيد أنّ مجال الفهم أوسع من النص أو حتى مجال العلوم الإنسانية عامة، بل إنّ العالم ذاته يتأسس على الفهم.

ففي كتابه الوجود و الزمان etre et temps الصادر أول مرة عام 1927م، حاول هيدغر التأكيد علة أن الفهم أو الهرمينوطيقا عامة لا يجب أن يهتما بالمعرفة الموضوعية، إلا إذا كانت أهميتها ــ هذه المعرفة الموضوعية ــ

[1] عبد الله بير،الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل)، مقال من الأنترنت، نقلا عن موقع الحوار المتمدن www.ahewer.org.

متجهة نحو فهمها لوجودنا أو تأصيلنا في هذا العالم، و هو ما اصطلح عليه بمفردته الشهيرة الدازاين Dasein أو الوجود المتعيّن"[1].

إن الوجود عند هيدغر على قسمين:

1-الوجود في العالم أو الدازاين.

2-الوجود مع الآخر في شكله الفردي، و لمّا كان الإنسان هو وحده القادر على التسائل حول هذا الوجود، فحتماً سيكون هو وحده القادر على فهمه، ناهيك عن أن هذين الوجودين يتمثلان على التوالي، ظهور الشيء في أصله، من ناحية، و ظهور الوجود أو العالم من خلال ملكة الإنسان اللغوية من ناحية أخرى[2].

لذا فالفهم عند هيدغر يتأسس بحوارات الوجودين السابقين، فالبنسبة للأول ــ الوجود الآني أو الدازاين ــ سيكون مأسّساً على واقع الفهم، بل إنّ هذا الوجود سيحمله تأويلات "فهمية" خاصة؛و عليه، و إن كان لابد للفهم "العلمي" من الوجود فلابد أن يكون ــ من الكينونة ـ من الفهم الوجودي الأوّل.

أما الفهم على مستوى الوجود مع الآخر في شكله الفردي، فهذا النوع من الفهم ينبثق حينما تتدخل الذات لفهم الوجود، فالذات في وجودها مع الآخر لا تحتاج الخروج من عالمها الباطني لتصبح موضوعاً خارجاً تستدعي اثبات ذاتها

[1] أنظر مقدمة ترجمة عبد الغفار مكاوي لكتاب مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1977، ص 36.

[2] أنظر عامر عبد زيد كاظم، التأويل المعاصر، مقال من موقع www.ataweil.com نشر بتاريخ 09/05/17.

بواسطته، لأنّ الذات باعتبارها (الوجود ـ في ـ العالم) موجود في الخارج أيّ في العالم المألوف[1]. و هو ما يجعلها تسعى لتحقيق الكمال لهذا الوجود.

إلاّ أنّ هذا السعي لتحقيق ما هو أفضل سينطلق من افتراضات قبلية أو ال ho-rison كما اصطلح هيدغر، لذلك فإن أيّ تأويل أو فهم بريء من أيّ تحيز أومقولات قبلية، سيكون لا محالة ضرب من المحاولة الفاشلة، فكّل فهم لابّد أن ينطلق من بناء مسبق[2].

إن الوظيفة الأساسية للفهم عند هيدغر تتمثل في وصف الوجود، فالفهم بحد ذاته ليس غاية و إنما هو أجد الوسائل لتلخيص الوجود من كل السلبيات بغية الوصول به إلى الأحسن، لذا فهو ـ الفهم ـ ليس عملية منهجية كما كان عند دلتهاي، بقدر ما هو وسيلة وجودية لفهم المعنى من الوجود في العالم.

و بذلك يكون هيدغر قد أقام الهرمينوطيقا عامة على قاعدة ظاهريته، جعلت الفهم المجال الحيوي في اكتشاف الإنسان لوجود الأكمل في اطار من التاريخية يصفها هيدغر بالتغيّر الدائم فالماضي عند هيدغر "لا يسير خلف الوجود و يمشي وراءه فقط بل في كل حين يسبقه"[3].

---

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 157.

[2] J. Bleicher, Contempory Hormenentics, Rou Thedge Kegen paul, london, 1980, p 99.

[3] M.Heidgger, Being and Time, Harpu and Row, New york, 1962, p 20.

غادامار: الهرمينوطيقا كفن للحوار مع النص.

إذا كان الفهم عند هيدغر وسيلة وجودية بعكس دلتهاي الذي اعتبره ــ الفهم ـ منهجا كاملا يبحث فيما وراء النصوص، فإن غادمار عمل على استمرارية طرح أستاذه هيدغر، إلا أنّه اختلف معه في المنهج، و هذا ما نجده في كتابه الحقيقة والمنهج الصادر سنة 1960، فمنهج الفهم قد..في الظن و الإعتقاد وهمًا بالفهم ويغوص في بناء الرومنسية و القراءة الشعرية أكثر منه في الفهم الموضوعي للنصوص"[1].

في كتابه "الحقيقة و المنهج"، يحاول غادامير أكثر من عرض تاريخ الهرمينوطيقا أو توضيح الفصل بين الحقيقة و المنهج، عكس ما يظهره عنوان الكتاب، بل يذهب من خلال مؤلفه إلى أبعد من ذلك، إلى محاولة ربط الهرمينوطيقا بفلسفة الفهم التاريخي و علم الجمال، فالهرمينوطيقا هي "حلّ اشكالية الفهم بحصر المعنى و محاولة الإطاحة به بواسطة تقنية ما"[2].

سار غادامير على طريق أستاذه هيدغر، حين رفض تلك الزاوية التي ينظر من خلالها للهرمينوطيقا على أنها مجرد منهج للعلوم التاريخية أو الروحية ــ

[1] رجاء العتيري، من مناهج العقل الفلسفي، تر الزمان، تونس، الطبعة الأولى، 1999، ص 80.

[2] هانس جورج غادمار، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، تر آمال أبي سليمان، مجلة العرب و الفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988.

الإنسانية ــ، فالمنهج بالمعنى الذي حددته قواعد ديكارت و كانط هو وسيلة تكبل عمليّة البحث عن الحقيقة أكبر مما توصل إليها[1].

فالفهم في عمليات العلوم الإنسانية لن يتحقق منهجيا مثل "تفسير" العلوم الطبيعية و التجريبية، و إنما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة على غرار العملية المعاكسة "المنهجية" التي تنتج مجرى الحياة من أجل مثالية أكمل، و عليه يقول غادامير "لئن جعلنا الفهم موضوعًا لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم"[2].

يريد غادامير من خلال كلامه هذا في كتابه ــ الذي يعد الإسهام الأكمل والأشد تأثيرا ــ الحقيقة و المنهج، أن يوضح أنّ المنهج العلمي في استعماله في العلوم التجريبية والطبيعية، ليس هو الوحيد المخول لكشف الحقيقة، و العلاقة بينه و بين الحقيقة ليست تحصيل حاصل، و لذلك فإن عدم استعمال المنهج العلمي لا يقتضي بالضرورة استحالة الوصول إلى الحقيقة، لأنّ الفهم بما هو أساس الهرمينوطيقا فهو ليس منهجا نتبعه بقدر ما هو حدث énènement، فليس المهم ما نفعله بقدر أهمية ما "يحدث" وراء ارادتنا وفعلنا"[3]، و هذا الكلام موازي لما إرتآه جان غراندان بأنّ مؤلف الحقيقة و المنهج لغادامير كان من المفترض تسميته "الفهم

---

[1] أحمد زايد، الهرمينوطيقاو إشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الإجتماعية، حولية كليّة الإنسانيات و العلوم الإجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991، ص 237.

[2] هانس جورج غادامير، الحقيقة و المنهج، تر حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى،2007، ص 29.

[3] Jean Grondin, Indroduction à Hans Georg Gadamer, ed du cerf, Paris, 1999, p 36.

و الحدث"، و هذا تبيان لأهمية الحدث كمفهوم تأصيلي في مشروع غادامير أمام الفهم كأساس له ــ المشروع ــ.

إنّ الهدف من البحث الهرمينوطيقي لدى غادامير، هو الكشف عن تلك المعرفة التي لها ذوق خاص يقارب الحياة الروحية الإنسانية المثقلة بالمشكلات التي تواجهها من طرف المعرفة التجريبية و التقنية التي طغى عليها طابع التفسير والمنهج المضبوط الصارم. لكن هذا الطرح لا يمكن أن يذهب بالتصور عن أن هرمينوطيقا غادامير لا تحبذ أو لا تعطي أهمية للجانب التعقلي في عملية الفهم والتأويل، و لكن لابّد من التمييز بين مناوءة التعقل نهائيًّا، و محاولة الإشتغال على نوع جديد من العقلنة الروحية أو الإنسانية في مقابل العقلنة التقنية و التكنوميكانيكية التي طغت على انتاجاتنا الحضارية، فالمشروع الهرمينوطيقي لديه يعتبر بمثابة الدفاع عن مناحي المعرفة للعقل الإجتماعي و النفسي و السياسي في مقابل العقل التنولوجي القائم على العلم"[1].

إنّ هذا الطرح الغادامري لا يعني رفض المنهج بصفة عامة، و إلا أصبح مشروعه الضخم المتمثل في كتابه نوع من العبث المعرفي[2]، بل إن ما يرفضه هو منهج العلوم الطبيعية ـ ليس لنفسه ــ لتدخله أو استعماله في العلوم الإنسانية بغية

[1]A. Erguden, The Truth and Method in Gadamer Hermenutic philosoqhy, journal of comparitive poetic (Alif), spring, 1988, p 14.

[2] لأن كتابه "الحقيقة و المنهج"، ظاهرة من حيث المنهج. للمزيد أنظر غادامير، الحقيقة و المنهج، مصدر سابق، ص 43.

الوصول إلى الحقيقة. و ما تسميته لكتابه "الحقيقة و المنهج" إلا دليل على موقفه من أن الحقيقة و المنهج ليسا طرفا نقيض في مقابل أولوية أحدهما ــ الحقيقة على الآخر المنهج ـ. فلابّد على كل وجهة نظر منهجية أن تفقه أهمية وجود خبرة أوليّة سابقة على كل طريق منهج، فالحقيقة تتواجد في الحوار المتحرر تماما من المنهج"[1].

بول ريكور..نحو مفهوم جديد للتأويل:

إعتبر كتاب بول ريكور (1913–2006) نظرية التأويل La Theorie de L'interprétation الصادر سنة 1976 من أهم كتبه، حيث اعتبر هذا الأخير ــ الكتاب ــ خليطا من مناهج العمل في العلوم الإنسانية، حيث عمل فيه بالظاهراتية و التحليل النفسي و نظرية أفعال الكلام...، إلا أنّ مؤلفه "من النص إلى الفعل Du Texte à L'action" الصادر سنة 1986 هو من أقام من خلاله نظريته في الهرمينوطيقا، لمّا أكد من خلاله ــ المؤلَف ــ على أهمية ادراك الخطاب بما هو نص وفق قواعد و مناهج حاكمة للهرمينوطيقا في شكلها العلمي. فنحن في حاجة إلى تصحيح مفهومنا الأولي للهرمينوطيقا من عملية التأويل الذاتية للنص، إلى عملية عملية تأويل موضوعية تكون فعلا يقوم به النص"[2].

[1] غادامير، تجلي الجميل، تر سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 13.

[2] بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث في التأويل)، تر محمد برادة و حسن بورقية، عين للدراسات، الجيزة،2001، ص 120.

كيف يكون الإشتغال بالتأويل عند بول ريكور؟.

إن ما يهم ريكور قبل ممارسة التأويل هو محاولة إيجاد حلّ لما يسميه بالكارثة في مسألة التعارض بين التفسير و التأويل، لأنه و حسب ريكور "أيّ بحث متكامل بين هذه المفهومين الذين تميل الهرمينوطيقا الرومنسية إلى تفكيكهما، سوف يقود ابستيمولوجيا إلى إعادة توجيه الهرمينوطيقا بما يتطلبه مفهوم النص نفسه"[1]. لهذا نجده يحاول إعادة إعطاء الدور للتفسير في مجال العلوم الإنسانية بعدما أبعده دلتهاي كليّا، كما نجده يدعوا إلى تفكيك ثنائية الهرمينوطيقا ــ التأويل و الفهم، ف "الدائرة الهرمينوطيقية (أي التباين بين التفسير و التأويل عند دلتهاي و من قبله شلايرماخر) ليست مفهومة فهمًا صحيحاً حيث تعرض، أولا، كدائرة بين ذاتين، ذات القارئ و ذات المؤلف، و ثانيا كإسقاط لذات القارئ داخل القراءة ذاتها"[2].

و عليه فالتكامل بين التفسير و التأويل سيأخذ طابع الجدلية، فنحن نفسر لكي نفهم و نفهم كي نفسر، فلا يمكن أن يحصل أحد المعنيين بالأمر دون الآخر،لأن العلاقة بين التفسير و التأويل هي علاقة هرمينوطيقية في أصلها، لأن كل من التفسير و التأويل يتوقف فهمه على فهم الآخر في نوع من الدائرة الحلزونية تبدأ من التفسير إلى الفهم، لتنطلق أساسا إلى فهم الذات "ذاتها" من خلال تفسير

[1] بول ريكور، مهمة الهرمينوطيقا، تر خالدة حامد، مجلة أفق، العدد 23، يوليو 2002.

[2] بول ريكور، الإستعارة و المشكل المركزي للهرمينوطيقا، تر طارق النعمان، مجلة الكرمل، العدد 60، 1999، ص ص 181-182.

وفهم النصوص و ذلك بالإعتماد على تلك الدائرة التي يجب عليها أن تكون منهجية لا نفسية بغية الوصول إلى نتائج.

ذلك لأنه يوجد تداخل بين الفهم و التفسير، فالأول و مجاله التخمين يمثل للقراءة ماتمثله واقعية الخطاب بالنسبة للخطاب و الثاني و مجاله التصديق يمثل للقراءة ما يمثله الاستقلال النصي و اللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب[1].

بناءًا على سبق، يتضّح لنا أنّ هيرمينوطيقية بول ريكور أهملت الكاتب و تغرّدت بالقار إضافة إلى إلغاءه الجانب النفسي و التاريخي لفهم النصوص. و هو صاحب سؤال السرد الذي أعطى دفعًا للتأويل إلى مستوى علم القراءة الذي لا يخرج عن إطار اللغة.

و كنتيجة عامة لتاريخ تكون الفعل الهيرمينوطيقي، أو لسيّاق تشكل النظرية الهرمينوطيقية بما هي نظرية تدرس "فن التأويل"، قد شهدت تطورًا كبيرا من شلايرماخر إلى بول ريكور- حتّى اليومي الراهن - و ذلك بمرورها بمحطّات كثيرة،و ذلك من "الما يراد قوله للمؤلف" شلايرماخر إلى الدازاين الهرمينوطيقي لهايدغر، بعدما رفعت نقاشات حادّة على مستوى الوجود الإنساني و المنهج العلمي لدلتهاي.

[1] بول ريكور، نظرية التأويل و فائض المعنى، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية،2006، ص 118.

لذا يعدّ فهم الرسالة أو ما يحتويه النص بمثابة فهم للإنسان و سلوكه من خلال تجليه في الإجتماع و التاريخ و الأدب.

المبحث الثاني

الهرمينوطيقا اللآهوتية.

إن الحقيقة ترتبط بالتأمل، و ترتبط أيضا ببراديغم معطى، و لما كان البراديغم هو نفسه محطّ تحولات، فإنه و لا بّد أن تكون الحقيقة ها هنا محطًّا للتغيير و موضوعا للثورات العلمية. فيكون في الأصل التأمل هو من يفرض على الحقيقة التبدل و التغير، و منه تصطبغ هي بصبغة الآثبات تبعا لعدم ثبات التأويل و تبدله من مؤول لآخر.

بمعنى أن تأويل حقيقة ما يقتضي الانطلاق من سياقها المعروضة داخله،فإذا ما تغير السياق تغيرت هي لا محالة. من هنا يمكن التأصيل لفكرة اختلاف القراءات أو التفسيرات للنصوص بصفة عامة و النص المقدس أيا كان بصفة خاصة، فالعقل الإنساني يعيش حركة تطورية دائمة لا تتوقف بفعل تغير الظروف و السياقات و المعارف و حتى الجغرافيا التي تساهم في تكوين نمط التفكير و تحديد طريقة اكتسابه للمعرفة و هذا ما ينتج معرفة متغيرة و مختلفة عن المعارف السابقة للإنسان.

طبعا، لا نذهب بهذا للقول لإقرار القطيعة المعرفية الإبستيمية، و إنّما القصد أنّ الفكر الإنساني ذو مسار أو طبيعة تغيرية تطورية يمكن أن يتجاوز ما توصل إليه في أية مرحلة، لينتج معرفة جديدة تحتوي السابقة عليها سواء بإعادة التأسيس أوبالإضافة. ثم "إن فهمنا لنص معين لا يعتمد ببساطة على المبادئ

الكونية المشتركة بين الجميع، و لكنه يعتمد على عوامل متحركة كالعمر و الجنس والتقاليد و المرتكزات الثقافية "[1].

لقد شكلت قراءة النص المقدس "الإلهي" لدى الإنسان هاجسا قدمه من قدامة النص، فالعقل البشري و مع آلياته المعرفية و طرقه التفكيرية اصطدم بالنص الإلهي اصطداما بالغا، يعكسه حجم الفهومات و التفسيرات الموضوعة له و كثرة القراءات و اختلافها على معناه، حتى راح يؤسس له بوصفه انتاجا انسانيا صبغ بصبغة إلهية لا لشيء إلا لبلوغ معناه و ادراك كنهه.

فالتفاعل القائم بين النص و القارئ له أو لنسمه المتلقي ناتج عن "متغيرات عديدة متنوعة، و أول هذه المتغيرات طبيعة العلم الذي يتناول النص، أي المجال المعرفي الخاص الذي يحدد أهداف التأويل و طرائقه، و ثاني هذه المتغيرات أفق المعرفي الذي يتناول العالم المتخصص من خلاله النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عن نفسه"[2].

إلا أن مسألة تحقق فهوم نهائية للنص المقدس و ما اكتسبته الفكرة من راهنية خاصة، مستحيلة التحقق، طبعا يمكن أن يكون للنصوص العامة فهما نهائيا و يتم ذلك أي ــ الفهم ــ عندما نختبر النص في ضوء التجربة، لكن هذا الحال

[1] دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007، ص 30.

[2] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 2000، ص 9.

مختلف عن حال النصوص المقدسة، لأن أغلبها ليست بينة المعنى أي ــ ظاهرة ــ و غير قابلة للتجربة، و هناك من الأسباب ما يقتضي استحالة الحدوث فأولا:

- النص ذو كيان مستقل و ذو خصائص متميزة جدا عن المعنى الذي يراد أن يقولب فيه.
- ثانيا: الله هو صاحبه و لما كان الحال كذلك يكون فهمه و مراده منه يتجاوز فهم كل مخلوق محدود و في هذا حكمة إلهية تقتضي أن تسمح للفهم بالاستمرارية في التغير و التبدل كضرورة يفرضها الخطاب الإلهي المفتوح.
- ثالثا: إن الفهم النهائي أو القانوني يقتضي الإجماع، و الإجماع محال، لأن الفهومات لا يمكن أن تجتمع على فهم واحد لاختلاف العقول و سياقات التفكير.

إن الرغبة في "الفهم" و "الفهم الصحيح "بشكل أدق، حاجة ملّحة تصنع وجود الإنسان، و ما الخوف من "سوء الفهم "إلا انعكاس للرغبة الملحة في الفهم الصحيح. فبين الخوف و الرغبة يقع فعل التوتر أو لنسمه القلق الدائم من طبيعة الفهم و كيف نفهم ــ بضم النون ــ.

ثم إن ما يؤصل لهذه الرغبة هو فعل التحول؛ فالفهم بما هو انتاج انساني، هو فهم محدود إذ لا يمكن الاستناد عليه كليا بصفته كونيا أو مطلقا، فهو يكتسب صفة التغير و المحدودية من ارتباطه بذات الإنسان المتغيرة و المحدودة. و لهذا "نحن نفهم ، و نريد أن نفهم، و لا يمكن إلا أن نريد أن نفهم، لأن المرء يحيا بقدر

ما يتساءل، فتلك الموضوعات التي تحددها الشروط الأنطولوجية العميقة للذات، في معنى أصلي من شأنها، هي التي تجعل من هذي الموضوعات، أو تلك، أن تأتي إلى فهمنا أو لا تأتي"[1].

إن فعل التأويل أو الهرمينوطيقا ليست عمليّة سكونية بل عمليّة متغيرة باستمرار، متعلقة بتغيرات فهمنا و كيفية قراءتنا للنص، فالعقل الإنساني و نفسيته يعيشان عملية التفسير باستمرار مما يجعل من الفهم نفسه عملية تخضع لتغيرات متواصلة مقترنة بجملة من الظروف و المتغيرات. فنحن مثلا "نجلب للنص معتقداتنا المسبقة، سواء كانت عن الله أو الغيب و المتعالي، أو مادية أوحرفية،بالنسبة للبعض منا، فإن العالم هو مجرد العالم، و هو بالنسبة للآخرين علامة ورمز و نافذة تطل بنا على حقيقة أعظم"[2].

ثم إنه و تبعا لهذه الأخيرة، نستنتج أن هناك هرمينوطيقا مختلفة في قراءة النصوص المقدسة فقراءة الإنجيل ليست كقراءة النص القرآني لدى المسلمين أوالنص التوراتي لليهود أو نصوص الفيدا الخاصة بالهنود مثلا، ناهيك عن الأديان الأخرى التي لم تكتسب قوة الأديان السماوية. فهناك عدة طرق للقراءة تختلف من نص لآخر كل حسب طبيعته فعلى سبيل المثال بالنسبة للمسيحيين "الإنجيل" قابل للترجمة الحرفية و قابلا للتوجيه، بينما "القرآن" يختلف نهائيا عنه فهو لا يقبل

[1] محمد حسين الرفاعي، الفكر العربي المعاصر و تساؤل الهرمينوطيقا، مجلة دراسات اسلامية معاصرة، ص 257.

[2] دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص63.

الترجمة إلا على سبيل تقديم المعنى فقط لأنه نص يحتاج للتلاوة مما يعيق وقوع فعل الترجمة عليه.

انطلاقا من الفكرة السابقة، يمكن أن نؤصل للعلاقة بين كل من الهرمينوطيقا و الابستيمولوجيا بما هي "نظرية المعرفة"، فاتساع دائرة تأويل نص ما، ناجم عن اختلاف القراء و نظرتهم للمعنى المقصود منه، و أشرنا سابقا أن اختلاف الفهم هو وليد طبيعة الشخص المتلقي و محيطه المحيط به، لذا يمكن القول أن اختلاف الفهم ناجم عن تغير النظرية المعرفية بين المتلقين في الأصل، فطبيعة الخلفية المعرفية التي تؤطر تفكير الإنسان هي التي تحدد المسار الذي سيسلكه في فهم أوتأويل نص ما.

من هنا تكون الهرمينوطيقا تتمحور "حول الطرق الأساسية التي بها ندرك العالم، و بها نفكر و نفهم. ذلك أن لها جذورا فلسفية نسميها الابستيمولوجيا. تتعلق بكيفية مطلق المعرفة، و كيفية التفكير في شرعنه ادعاءاتنا بمعرفة الحقيقة"[1].

يظهر من هذا التقديم، أن مسألة القراءة و الفهم لأي نص كان، هي عملية تفاعلية دقيقة جدا تحمل توترات معرفية قد تربك القارئ و تزحزح النص و معناه،لذا كانت و لا تزال عملية تقوم على أساس من القلق المعرفي لدى القارئ، و سرعان ما تولد لديه قلقا آخرا يدفعه للقراءة من جديد فهي عملية توليدية باستمرار، متغيرة

[1] دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 17.

بتغير مرات القراءة، ناهيك عن تغير القارئ نفسه. و كما أشار شليرماخر "على أن القراءة فن، و على قارئ النص أن يكون فنانا بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلف النص، بمعنى آخر، القراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة"[1].

ثم إننا إن ضيقنا الدائرة بالحديث عن قراءة النص المقدس و ليس أي نص،فإن المسألة تتخذ أبعادا جديدة و تصنع توترا أشد من الأول، فبين الإنسان والمقدس علاقة صعبة الاحتواء، فحجم الانفعالات الغامضة التي يشحن بها المقدس الذات الإنسانية، من قلق و اضطراب و تمني و أمل، هي التي تكسبه دافعا عميقا و قويا للحياة. يدفعه للفصل بين عالمين، العالم الدنيوي و العالم الغيبي، يفصل بينهما حاجز من النواهي و المحرمات و الإنسان، و بين هذا و ذلك عليه العمل على اجتناب المحرمات للوصول إلى عالم المقدس الذي فيه يحفظ النظام و تكتسب الفضائل.

و من هنا اكتسبت الأسطورة و حتى الطقس الديني مكانتهما؛ فالتصورات الأسطورية "لما كانت تسبر دخائل النفس البشرية و مطاويها العميقة، فإنها تفرض نفسها على الأفراد كلهم بلا منازع، و ترسي القيم التي ينهض عليها المجتمع. إنها الحقيقة الرمزية المخولة بامتياز أن تعيد بناء الشركة الإجتماعية المفقودة"[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص 119.

[2] روجيه كايوا، الإنسان و المقدس، تر. سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان، ط 1، 2010، ص 9.

قد يبدو هذا الربط غريبا بعض الشيء أي بين الأسطورة و الطقوس الدينية و النص المقدس، إلا أننا نعتبرهم على علاقة وطيدة جدا، إلى درجة أن الأولى أي ــ الأسطورة و الطقس ــ يمكن أن يشكلا البدايات الأولى لتشكل النص الديني وأصله المعرفي، فطبيعة العلاقة تتحدد في موضوع كل منهما و الهدف منهما.

فكما يأتي النص المقدس ليربط بين الإنسان و ذلك المستوى الغيبي "الله" بصفته خالق الكون و مسيره ، كانت الأسطورة عملا أدبيا فلسفيا يعمل على إشباع تلك الرغبة الإنسانية المتلهفة لمعرفة العالم الغيبي، و المتشوقة لإرضاء الإله أو خالق الكون، كما عبر الإنسان قديما و الله كما نجده نحن اليوم أصحاب الديانات السماوية. و مثل الطقس فعلا و سلوكا يحمل دلالات أكبر منه بكثير، فهو فعل يأتي من أجل "فصل بعض الأنشطة عن أنشطة أخرى و من أجل خلق و فرض تفرقة نوعية بين ما هو "مقدس" و ما هو "دنس أو دنيوي"، و من أجل جعل هذه التفرقة تنتسب إلى فكر الحقائق"[1].

هذا من الناحية البنيوية، أما الوجه الآخر من العلاقة فيكمن أساسا، في أن الكثيرين لا يجدون فيهما نصا مقدسا بالمعنى العام و المتداول للنص الإلهي. إلا أننا يمكن أن نعتبرهما نصين مقدسين إذا ما أقررنا بأنهما يمثلان درجة معرفية توصل إليها الإنسان في محاولات فهمه لطبيعة الكون و الخلق في مرحلة من

[1] مالوري ناي، الدين الأسس، تر. هند عبد الستار، الشبة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط 1، 2009، ص 213.

المراحل، فهما في مواضع عديدة يحاولان ربط الإنسان بالعالم الغيبي و بعالم الآلهة المسيرة لحياتنا و المتحكمة في أحوالنا و المرشدة في الوقت ذاته لطريق الخير والشر.

على هذا الحال يمكن اعتبارهما نصا دينيا مقدسا يجسد الحركة المعرفية للعقل الإنساني في مرحلة من المراحل، لم يكن ليميز فيها بعد معرفيا بين النص الذي يؤسسه هو وبين النص الإلهي المقدس المتجاوز له و الملقى إليه من خارج الزمان و المكان الذي يحيا فيه. انطلاقا من هذين العنصرين أصلنا لعلاقة الإنسان بالمقدس و كيف أنها على مدى قرون و قرون لازالت تمارس نفوذها و تحرك اعتقاداته و توجه سلوكياته.

هذه الذهنية، ظلت ذهنية أصيلة التصقت بالوجود الانساني و لم تزل بزوال الزمن الأسطوري، و لا يخفى علينا أن "كل ذهنية هي، في مجمل الحالات و في متوسطها، عبارة عن بناء منطقي متكاشف الأجزاء، التي تصل بعضها بالبعض الآخر صلات عقائد. و الذهنيات هي مركبات نفسية تامة الإستقرار، و لا يستطيع أحدنا أن يغير ذهنيته ساعة يشاء"[1].

فقوة تأثير المقدس الغيبي الذي جسده و استحضره الإنسان البدائي في الأسطورة، تجلى في علاقته بالنص الإلهي الموحي، و تمثل في تفاسيره

[1] غاستون بوتون، سيسيولوجيا السياسة، تر. نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ص 29.

له،واستوحى منه تأويلاته لمعناه و مقاصده أي ـ النص ـ. انطلاقا من هذه الخلفية النفسية تعامل الإنسان مع النص المقدس فكان أن أقبل عليه بمزيج من مشاعر الإيمان و الرغبة في أن يمده بيد العون و التوفيق و مشاعر الاحترام و الرهبة من غضبه.

من هذا التأصيل يمكن أن ننطلق في عمليتنا التفكيكة لعلاقة الإنسان بالنص المقدس و كيفية تعامله معه، أي فهمه و تفسيره و تدبره ، فطبيعة الإقبال عليه أولا و الخلفية النفسية للمقبل على النص ثانيا، هما العنصران الأساسيان الذين يمكننا من إدراك طبيعة هذه العلاقة.

فإذا ما تأملنا تاريخ هذه العلاقة و أصلنا للفكرة بالعودة إلى مرحلة النص التوراتي و حاولنا البدء منه بصفته من أقدم النصوص الدينية المقدسة الموثقة كتابيا بنحو كاف و القوية، التي أثرت بشدة و لا تزال مؤثرة حتى اليوم. مع الإشارة إلى أن النص الذي يعتمده اليهود رسميا يدعى ب "التلمود" و المكون أصلا من أسفار التوراة المرفقة بالشروحات و الإضافات الكهنية المستنبطة من أحكام التوراة فهو "يضم داخله وجهات نظر متغايرة تماما، إذ أنه عبارة عن موسوعة تتضمن الدين والشريعة و التأملات الغيبية و التاريخ و الآداب و العلوم الطبيعية....إنه كتاب جامع مانع بشكل يكاد لا يدع للفرد اليهودي حرية الاختيار في أي وجه من وجوه

النشاط في حياته العامة أو الخاصة إن هو أراد تطبيق ما جاء فيه"[1]، فنجد أن اليهود قد صنعوا من التوراة ، الكتاب السماوي الذي أوحى به الله للنبي موسى،كتابا مقدسا ليس للعمل و الإرشاد الأخلاقي أو تسنين القوانين الإلهية كهدف محدد، إنما كتابا يعني بالدرجة الأولى بقصة "الخلق"، فالتوراة هي نفسها وجدت قبل الخلق وما رافقها من مراحل.

إضافة إلى هذا، إن الكلمات في التوراة تشكل حوارًا لامنتهيا و مفتوحا على قراءات متعددة،إذ أنها لا تحتمل القراءة الواحدة و المحدودة بنهاية معينة و الحرف بحد ذاته يحمل طابعا رمزيا مقدسا لا يمكن كشفه من خلال القراءة الفيزيائية السطحية و الانطلاق من أرضية تؤمن بوجود بتحقق فهم نهائي للنص أو الكلمة يؤدي إلى سوء الفهم و التخبط في الخطأ. بناءا على هذا التصّور كان " المد راش " أحد الطرق التفسيرية لدى اليهود التي تعنى بتحقيق و دراسة التوراة والأسفار والعمل على ارفاقها بتعليقات و شروحات تأسيسية و المشتق "من الكلمة العبرية داراش (Darash)، التي تعني أن "يدرس"، "يحقق"، أو "يبحث"[2].

و بالنسبة للتصور اليهودي فإن "عملية التفسير، أو المدراش، لا نهاية لها بالتأكيد، هي نوع من ممارسة للوصول إلى الحقيقة الإلهية التي لا يعبر عنها. فلا توجد لحظة تجعلك تتوقف وتستنتج: "الآن أنا أفهم هذا "فهذا ليس من مقاصد

[1] أحمد إيبش، التلموذ كتاب اليهود المقدس، قدم له سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، ص 26.

[2] دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 45.

القــراءة"[1]. انطلاقــا مــن هــذه الأرضــية المفاهيميــة لمعنــى الــنص المقــدس أو"التوراة"،تعامل اليهود مع النص الإلهي المقدس و تفسيره.

إلـى جانـب مـا سبق ذكره، يمكن لنـا الملاحظـة أن تعامـل اليهود مـع النص تأســس علــى فكــرة أساســية أخــرى غيــر كونــه قصــة للخليقــة و يحمــل معنــى لامنتهيا،وهي الاعتمـاد علـى مبـدأ "الطبولوجيـا "Typolog" أو "التيولوجيـا"، و هـو يعتمد في فكرته الأصل على أن شخصيات العهد القديم ممهدة لشخصيات وأحداث العهد الجديد، فهذا الأخير يتأسس بفعل تأصيل العهد القديم له.

و هو "مبـدأ بقـي فـي غايـة الأهميـة فـي تـاريخ الهرمينوطيقـا المسيحية حتـى العصـور. الوسـطى، متمـثلا فـي كـل مـن النصـوص و الفنـون المرئيـة. فشخصـيات وأحـداث الإنجيـل العبـري، كانـت تتصـور بأنهـا ممهـدة لأشـخاص و أحـداث العهـد الجديد، و بالتـالي كـان يتم تأكيد أصـالة أشخاص و أحداث العهد الجديد، بنبوءات وتوقعات العهد القديم"[2].

فقد شكل فعلا تأسيسيا لكل القراءات الهرمينوطيقية للنصـوص التوراتيـة و من بعدها الإنجيليـة التـي تشكلت إلـى حد مـا كاستمرارية للنص التوراتي، إذ سرعان مـا ينتبــه الباحــث لقـوة العلاقـة الرابطـة بينهمـا و التــي تأسـس لفعـل القـراءة و التأويـل الممارس من قبل المسيحيين للنص المقدس بشدة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 47.

[2] دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 53.

بتعبير آخر يشكل مفهوم "العبرة" مفتاحا يمكن "الشارح" أو "المحقق" أو"الدارس" من فهم وتفسير النص المقدس، فالإنجيل مثلا يوجه المسيحيين إلى أن لا يتصرفوا مثلما تصرف الإسرائيليون و عليهم الاعتبار من قصصهم التي كثيرا ما تبين للقارئ أخطاءهم في التعامل مع الله و أوامره و نواهيه إضافة لعلاقتهم المتوترة مع أنبياءه و أولياءه، لذا كثيرا ما قدمت الشخصيات الوارد ذكرها في النصوص المقدسة كرمز يتجلى فيه معنى أكبر منه بكثير. و قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع ولديه من أبرز القصص الدلالية عند اليهود و المسيحيين و إن اتخذت معاني أخرى لدى المسلمين فيما بعد، إلا أنها شكلت رؤية عرفانية إن صح التعبير لدى الكثير من الشارحين.

فقد رمزت الولادتين ولادة النبي "إسحاق" و النبي "إسماعيل" من أمين مختلفتين "سارة" و"هاجر" رمزا للعهدين القديم و الجديد، فرأوا في ولادة الثاني رمزا متمما للعهد القديم بعهد جديد فمثلا يورد بولس في أحد رسائله بخصوص ابني النبي إبراهيم عليه السلام: "أن الذي من الأمة ولد بحسب الجسد أما الذي ولد من الحرة فبقوة الموعد. ذلك إنما هو رمز. فالمرأتان هما العهدان: الواحد من طور سيناء يلد للعبودية و هو هاجر. و لفظة هاجر في بلاد العرب تعني جبل سيناء ويناسب أورشليم الحالية، التي هي العبودية مع أولادها. أما اورشليم العليا فهي حرة و هي أمنا"[1]. من هنا جاءت بعض التفاسير للإنجيل متممة للنص القديم

[1] دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 54 – 55.

"التوراة"،ورأت في المسيحية استمرارا للميثاق الاول بين الله و اليهود، فكان المسيح عليه السلام مكملا للميثاق.

لكن بالمقابل هناك قراءة و تفسير مغايرة تماما للأولى، و هي قراءة وجدت في اليهود حالة رفض شديد لميثاق الله و صوته المتجسد في الانبياء و وجدتهم مجرمين، لذا كان مجيء المسيح بمثابة عملية تصحيحية للمسيرة.

إن هذه الفكرة تزيد من تأكيد الإعتقاد لدينا بأن العملية التفسيرية ليست عملية قراءة بسيطة ،بل إن فعل القراءة و محاولة الفهم و التفسير و ما يسبقه من اعتقاد مسبق يؤثر بشدة في طبيعة رؤيتنا و اعتقاداتنا مع العلاقة مع الآخر فنكتشف "أن عمليات التفسير ليست مجرد ممارسة أو تمرينا أكاديميا. الكيفية التي نقرأ بها النص، قادرة على التأثير علينا"[1]. فمثلا و بالعودة إلى مثال القراءتين المتباينتين السابق نلاحظ أن الاعتقاد بأن العهد الجديد هو استمرارية للعهد القديم ولصوت الله ليس من شانه خلق كراهية أو عداوة مع اليهود، لكن إذا ما اعتبرنا المسيح منقذا لصوت الله من اضطهاد اليهود له و نكران الرسالة، فهذا من شأنه تعزيز الكراهية فعلا.

و هذا ما تحقق على أرض الواقع عندما أسست هذه القراءة الأخيرة لعداء عميق لليهود لدى فئة غير قليلة من المسيحيين الذين وجدوا فيهم مضطهدي

[1] المرجع نفسه، ص 56.

الأنبياء، و بناءا على هذا الأساس انطلقوا في تأسيس النص الجديد و تقديم قراءة وتفسير جديدين له وفق رؤية فكرية و اجتماعية مسبقة مهدت لظهور "الإنجيل".

إن هذه الفكرة السابقة تحيلنا للإلتفات إلى فكرة في غاية الأهمية، و هي أن طبيعة التعامل مع النص تحكمها درجة الإيمان التي تحكمنا مسبقا، فقوة الاعتقاد بالنص أو عدمها هي المحددة سلفا لكيفية القراءة و المحددة سلفا لكيفية القراءة والمحددة للتوجه الناتج عن فعل القراءة ، فطبيعة الطريقة المهيمنة على ذات الإنسان عند القراءة و إن تنوعت بين خوف و إقبال، هي التي نسميها "بهرمينوطيقا الإيمان".

إن أصل نشوء المصطلح "هرمينوطيقا الإيمان"، يجعله مرتبطا بالنصوص الدينية المقدسة ،التي يعتبرها الإنسان وحيا إلهيا. ثم إن تاريخ علاقة الإنسان بالنص المقدس منذ القديم، و مع اليهود ثم المسيحيين و ختاما مع المسلمين ليؤكد الفكرة و قوتها، فتاريخ علماء الدين و شراح الكتب المقدسة و مفسريها غالبا ما يشحن بالإصرار البالغ على ضرورة أن يتهيأ القارئ نفسيا قبل ممارسته لعملية القراءة فوضعيته "النفسية و الذهنية تبقى ذات أهمية أساسية: علينا أن نمهد لقراءتنا بالصلاة و نستمر في النظر بعيون الإيمان، عندها سيقوى إيماننا بالقراءة"[1].

[1] دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 90.

فالشخص "الإنسان" في علاقته بالنص، يقبل عليه إقبالا إيمانيا أي أن الإنسان أيا كان يحمل عن النص المقدس تصورا ما سابقا، و هو يقبل على القراءة و هو مشحون بهذه الرؤية المسبقة أو الشعور أو التصور فكأنه و هو مقبل عليه يمارس فعلا إيمانيا أوليا مشحونا بعواطف الإيمان و الخوف و الرهبة و الرغبة في آن واحد. طبعا كل حسب تصوره المسبق ، فمن الناس من تمتلكه الرغبة و الأمل في علاقته بالمقدس ككل و منهم من يمتلكه الخوف و الرهبة كما ذكرنا سابقا. هذا ما يصطلح علبه أركون ب "القراءة الإيمانية" في مقابل "القراءة النقدية"[1].

إن الإيمان و التصديقات القلبية السابقة لفعل القراءة، هما المحددان لطبيعة الفهم الحاصل و الناتج عن القراءة، فالتأثير الحادث عن النص الديني وبالخصوص "المقدس"، ترتبط قوته بقوة الإيمان به و الإعتقاد الهائل به مسبقا. و هذا ما يمكنه أن يفسر لنا كيف أمكن بالأمس و يمكن اليوم لقراءة و "فهم" معيين أن يسودا لفترة طويلة دون أن يطرأ عليهما تغيير أو ينتفض عليهما.

ذلك أن السلطة السائدة غالبا ما تحاول تثبيت فهم ما و التأسيس له، و هذا الحال ما يخلق آثارا كبيرة في حياة الناس، بحيث قد يكون التأثير قويا لدرجة تدفع الإنسان للإقبال على النص بذهنية فاهمة مسبقا إن لم نكن نبالغ في الوصف. على هذا الأساس يمكن أن نلغي فعل القراءة من الأساس لأنه لم يتحقق أصلا. لأن

[1] أنظر محمد أركون، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل، الفصل الثاني، المعتقد و تكوين الذات الإنسانية في السياقات الإسلامية، ص 103 إلى 110 .

الخلفية الفكرية المسبقة و المرافقة للقارئ سلفا هي التي تحدد مسار عمليتي القراءة و الفهم و هذا ما يصطلح عليه "بعيون الإيمان" التي لا تقبل الرفض والشك.

لكن، يمكن القول إن هذه الحالة المعرفية سرعان ما أخذت في التلاشي وتحطمت لسببين و حدثيين غيرا مجرى التفكير البشري:

الأول: يتمثل في اختراع المطبعة و الطباعة، طبعا قد يتساءل الواحد منا عن أثر مثل هذه الإختراعات و التطورات العلمية التكنولوجية في تغيير فكرة معرفية ما أو علاقتها بالتحولات الإبستيمية في الهرمينوطيقا، لنجد أن العلاقة بين كل من اختراع الطبع و الطباعة و الهرمينوطيقا تكمن في فكرة الإنسان نفسه عن النص المقدس و علاقته به ذات القوة البالغة.

ذلك أن التفكير الإنساني اعتمد على فكرة تقديس النص الإلهي و التعامل معه وفق آليات معقدة تتراوح بين الخوف و الرهبة أو الرغبة و الإقبال و الأمل وما زاد من قوة هذا التصور وزكاه في اللاشعور النفسي للإنسان، هو عدم القدرة على إمتلاكه كنسخة شخصية[1] فبقاءه داخل الكنيسة – بالنسبة للإنجيل مثلا – أو دار العبادة أيا كانت على العموم ساهم في تكوين تلك الحالة النفسية المشحونة التي تجد فيه نصا متعاليا لا من حيث المضمون و لا من حيث الوجود المادي. لذا

[1] طبعا لا نعني من الفكرة ها هنا غياب النسخ كلية و إنما القصد يكمن في طبيعة النسخ ذاته ، فإعتماد الإنسان على النسخ باليد قبلا و تطوره لاحقا للنسخ بالمطبعة ساهم في تغيير الكثير من التصورات الذهنية عن النص و كتابته وبطبيعة الحال مس هذا التغيير الحاصل النص المقدس و أثر فيه بشدة .

كانت القدرة على امتلاك نسخة شخصية لكل فرد في منزله حدثا بارزا مكن الإنسان من التعامل المباشر مع النص الإلهي المقدس.

و عليه يمكن القول إن الإنتقال من الكتابة باليد إلى الكتابة بالطباعة والنسخ ساهم في نزع القداسة عن النص المكتوب، و الحد من سلطته و سلطة الحاكم.

الثاني: رافق البدايات الأولى لسيطرة النزعة العقلية على الساحة الفكرية الفلسفية و مع عصر الأنوار، فمع الفيلسوف الفرنسي "رنيه ديكارت"[1] (1596 – 1650) تحولت هرمينوطيقا الإيمان إلى هرمينوطيقا الشك و بالتحديد مع الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود"، لأن الكوجيتو السابق له كان يعمد إلى التأكيد على أن الإيمان هو أساس الوجود أي و بعبارة أخرى على منوال الكوجيتو الديكارتي "أنا أؤمن إذن أنا موجود".

لقد ولدت المقولة الديكارتية حالة من الشك الشديد، جعلت الإنسان المفكر يعيش حالة من التوتر المعرفي زحزحت أفكاره الثابتة و اليقينية التي ينطلق منها في فهمه للوجود، فمجرد التفكير في كونه هو أي – الإنسان – يمتلك قدرة على الفهم وأن باستطاعة الذهن الإنساني الإقبال على تفسير النصوص الإلهية و فهمها بذهنية مستقلة دون معونة إلهية، شكل حالة ابستيمية وجب التوقف عندها لأنها

[1] رنيه ديكارت فيلسوف و رياضي فرنسي 31 مارس 1596 ـ 11 فبراير 1650، يلقت بأبو الفلسفة الحديثة لتأثير أطروحاته في الكثير من الفلسفات التي جاءت بعده و هو رائد مذهب العقلانية الحديث في القرن 17م، عرف بمقولته الشهيرة بالكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود".

تستلزم في الوقت عينه قطيعة ابستيمية مع النظرية المعرفية السابقة لها، الأمر الذي جعلها تمثل منعطفا قويا في تاريخ الهرمينوطيقا.

بالنسبة للعقلانية، "ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار آخر غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء"[1]، لذا فإنه يتعين على الإنسان أن يشك و يمارس فعل الشك على جميع الأفكار و الأشياء التي يصادفها، و أن يرفض الإستناد إلى الإيمان في معالجته للمعارف كحالة تستبق الشك، فهذا مما لا يقبله العقل. و للوصول للحقيقة لابد من استعمال أدوات العقل لتحقق نتائج صحيحة، لأنه و حسب النزعة العقلانية بامكان ملكة العقل و أدواتها و بخاصة الشك التوصل لمعرفة الله و فهم الوجود،وهذه قدرة إنسانية غفلت عنها البشرية التي انساقت مع التفكير اللآهوتي الغيبي الذي غيب الإنسان في عملية التفكير كذات و عقل مفكرين.

أدت هذه الفكرة، إلى الضغط بشدة على الواقع الثقافي آنذلك لتكون وظيفة المفسرين الأساسية هي ضرورة العمل على "تأسيس فهم تاريخي يمكنه أن يدرك روح العمل و يترجمها إلى ألفاظ يقبلها العقل الحديث المستنير، و لنا أن نسمي ذلك شكلا تنويريا من "نزع الأسطورية" و إن كانت هذه اللفظة في القرن العشرين تعني تأويل العناصر الأسطورية في العهد الجديد لا مجرد إزاحتها و التخلص منها"[2].

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل، ص 69.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 70.

انطلاقا من هذا التأسيس، أصل الفعل الهرمينوطيقي لنفسه من جديد بأن خرج من الدائرة الآهوتية التي ينصب اهتمامها على النص المقدس فقط والمتمحورة حول فكرة الله و الإيمان به ومعالجتها معرفيا، لتنفتح الهرمينوطيقا على النصوص المتنوعة المختلفة ككل و تعتمد في أساسها على مفهوم "الإنسان" أي أنها تمحورت حول فكرة "الذاتية" و هذا المنهج الجديد هو الذي ساهم في بروز و "ظهور ذهنية القارئ الفردية، و بالتالي الطريق إلى إدعاءات الذهن البشري، بأن لديه الإمكانات المسبقة في تفسير النصوص، حتى و لو كانت نصوص الإنجيل نفسه"[1].

هذا التحول المعرفي فتح الآفاق أمام الهرمينوطيقا و رسم أمامها مسارا جديدا لتتأسس كعلم قائم بذاته له أصوله و قواعده، و ليس كممارسة دينية و فرع تابع لعلم الآهوت، إذ أن "تصور الهرمينوطيقا بوصفها إنجيلية تحديدا قد تحول تدريجيا إلى الهرمينوطيقا بوصفها القواعد العامة للتفسير الفيلولوجي (الفقهي اللغوي) شاملة الكتاب المقدس كموضوع واحد بين موضوعات أخرى يمكن أن تظلها هذه القواعد"[2]، من هذا المنطلق تحررت لفظة الهرمينوطيقا من تبعيتها للنص أو الكتاب المقدس لتغدو مصطلحا مطلقا قد يقترن بنصوص شتى. فغزت المجال الأكاديمي لتتعدد مناهجها، بحيث اقتربت من الفلسفة لتصبح مكونا من مكوناتها المعرفية في ما بعد لما يؤسس دلتاي لعلاقتها بالإنسانية العامة، لأن علم التأويل يرتبط بالإنسان

[1] دافيد جاسبر، مرجع سابق ، ص 93 – 94 .

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 71.

و فهم أفعاله و تصرفاته، ليس هذا فقط بل سرعان ما تلتحم الهرمينوطيقا بالفنومينولوجيا عندما يقدمها هيدغر بوصفها ـ الهرمينوطيقا ـ فنومينولوجيا الفهم الوجودي "الدازاين"؛ على اعتبار أن عمليتي التفسير و التأويل بالرغم من أنهما يهدفان إلى فهم الآخر الموجود و تحليل تصرفاته و أفعالهن إنما يشكلان في الوقت عينه أسلوبا و طريقة لفهم وجود هذا الإنسان الفاهم فالفهم هنا ليس "شيئا يفعله الإنسان بل هو شيء يكونه"[1].

صفوة القول، إن "فن التأويل" أو "علم التأويل" أو "الهرمينوطيقا" بالرغم من أنها ذو بدايات كنسية تبحث في الدلالات الأسطورية الرمزية ترد دوما كإضافة للموضوع الديني، إلا أنها سرعان ما طلقته لتؤسس لنفسها وجودا معرفيا مستقلا،هو و إن ارتبط بالفلسفة، استطاع أن يجعل موضوعه "اللغة" موضوع الفلسفة أصلا؛ بمعنى أن "الفلسفة" هي "الهرمينوطيقا".

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 75.

الفصل الثالث

القرآن.. بين فعل القراءة

و انتاج الدلالة ...

"الإنسان ظلّ الله في الأرض، و ظلّ الإنسان الناس الآخرون و الإنسان هو الملك الذي يشبه مرآة السماء".

مثل آشوري.

المبحث الأول

التأويلية العربية

إن مركزية النص القرآني داخل المنظومة المعرفية و الفكرية الإسلامية، التي اكتسبها منذ لحظة النزول، سرعان ما تراجعت بسبب الكم الهائل من التفسيرات والقراءات التي وضعها المفسرون و الدارسون للقرآن و دون أن ننسى الفقهاء ودورهم، على اختلافهم و تباينهم الفكري والفلسفي.

و بالنظر إلى أن الذهنية العربية "فاعلية لا تستطيع و لا تتقبل ممارسة أي نشاط إلا انطلاقا من أصل معطى أو مستفاد من أصل معطى"[1]، فإن النص الشارحَ قد شكل نصًا موازيًا للنص القرآني، بحيث بات القارئ يلتبس عليه النصين – طبعا الإلتباس يقع داخل الآشعور والذي يتمثل في الأفكار أو السياق المعرفي الذي ينطلق منه الشخص في تعاملاته –؛ بمعنى أن تلك التفسيرات المأثورة للقرآن الكريم الموضوعة من طرف التابعين أو الأحاديث النبوية و الروايات وبغض النظر عن موضوع صحتها أو ضعفها، باتت تشكل نصوصًا مقدسةً لا يمكن ضحدها أوالشّك في صحتها حتى، و هذا ما تمظهر حتى في العناوين أو المسمّيات المسماة بها من قبيل "صحيح البخاري" أو "صحيح مسلم"[2].

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1990، ص 113.

[2] تشهد الدراسات القرآنية المعاصرة ثورة فكرية و معرفية بهذه الخصوص، إذ الكثير من الدراسات و الأبحاث في الآونة الأخيرة والتي راحت تشكك في مصداقية هذه الكتب و الصحاح و بالأخص كتاب "صحيح البخاري"، و ذلك استنادا إلى حجج و براهين متنوعة، مكنها انتهاج المنهج العلمي و اللغوي المعاصر من تتبع الثغرات المعرفية والمغالطات التاريخية الواردة فيه. مغالطات تطعن في مصداقية التراث النبوي و التاريخ الإسلامي بكيفية رسخت من الإعتقادات الخاطئة و الميئة لشخص الرسول و سيرته الذاتية.

الأمر الذي رفعها إلى درجة قدسية النص القرآني، و عليه، و لَمّا صارت موازية له، لا بد و أن تغيب ها هنا ملامح النص الأصلية، و لما تغيب هذه الأخيرة، لابّد و أن نصير أمام نصين، واحد منهما مركزي و الآخر هامشي. و هذا ما حدث فعلا مع النص القرآني فقد صارت القراءات التي تأتي ضمن سياق معرفي فكري معيّن يفرضه الاتجاه الفكري الذي يتبناه المفسر أو الدارس هي النص المهيمن على العقل الإسلامي ـ عوض النص الإلهي ـ، أو الذي تفرضه المؤسسة الحاكمة التي تملي على المفسّر ما يجب عليه كتابته و إن هو رفض ألَبت الرأي العام من حوله و ضغطت عليه بشّى الوسائل و خصوصا المالية و الإجتماعية منها لتطويعه ـ المفسر أو العالم المتمرد ـ، فبات من الصعب بل من المستحيل إن لم نكن نبالغ التمييز بين أو الفصل بين تداخل النصين، بحيث يظهر لنا النص الإلهي المنزّل كنص أصلي و مغاير لتلك النصوص الشارحة[1].

و قد اختصرت عبارة نصر حامد أبو زيد "الاعتماد على سلطة التراث "الكيفية أو العملية التي تمّ بها تحويل أقوال السلف و اجتهاداتهم إلى نصوص لا تقبل الجدل ثم التوحيد فيما بينها وبين آراءهم،إلى درجة التماهي. علمًا أن هذه الأقوال لا تمثل التراث الديني ككّل، بل هي أساساً مستوحاة من منظومة فكرية

[1] نشير هنا إلى الحاجة إلى الإستناد إلى علم اللغة، كنظام منهجي طبقة الفلاسفة و الأنثربولوجيين على العلوم الإجتماعية و الإنسانية و حتى التاريخ، بكيفية أتت أكلها و عادت على البحث العلمي بالفائدة. للمزيد أنظر:
Herné Boillot, 25 mots clés de la philosophie, Beodard et Taupin, Maxi-livres, 2004, p 78.

نقلية[1]، هي في الأصل لا تنتبه إلى فكرة أن الصحابة أو السلف بشر كغيرهم و إن كانوا على تقوى و ورع كبير، الأمر الذي يربط أفعالهم و تصرفاتهم بسياق زمني تاريخي معيّن، لا يحيل مطلقًا إلى الربط بينه و بين السيّاق الذي نعيش فيه.

هذا من ناحية، أما من أخرى فإن الإشكال الثاني الذي تحيلنا إليه "سلطة التراث"، هو التنبه إلى قوة التأثير و التأثر لهذا الفكر الموروث، التي بلغت مرحلةً أو درجةً أعاقت عملية الإنتاج و التفكير بحدّ ذاته، لما يصل الحال بالفقيه أوالمفسّر لآيات الله القرآنية للتشبث بالنص حرفيًا، رافضًا الدخول معه في قراءة تأويلية منفتحة تأخذ بالتطورات التاريخية للظروف المرافقة له ــ النص ــ و لتطور المجتمعات الإسلامية، فلا "يبدي أيّ استعداد للتفكير بشأنها،...و يكتفي بمجرد التمسك ــ بنحو انتزاعي ــ ب "أصالة الإطلاق"، أو الأصول التأسيسية الأخرى،أو"ضرورة الدين"، و "الإجماع"، و "النص" و ما إلى ذلك، ينكر في الحقيقة المقتضيات الفلسفية لكيفية الكلام و الكتابة لاشعوريًا، و ذلك يجعل القرآن...غير قابل للفهم...إن هذه "الدوغمائية الفقهية" لا ينتج عنها غير عدم فهم القرآن بالنسبة إلى المسلمين"[2].

الأدهى من هذا، أن هذا الفقيه إتجه تاريخيا لإعتماد آلية التأويل لمّا راح يبحث أن الأسس الشرعية لإرساء المُلك أو تثبيت دعائم السلطة السياسيّة باعتبارها

[1] أنظر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ص 84 – 85.

[2] محمد مجتهد شبستري، القراءة النبوية للعالم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الهرمينوطيقا و المناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، العدد 59–60، بغداد، ص 298.

أمرا واقعا،فتجنب النصوص التي تطرح الأسئلة المعرفية و التاريخية و الإجتماعية الطاعنة في الملك و السلطة، و حاول أن يكسبها تأويلاً جديدًا يصب في مراده التفكيري حتى و خالف المعنى المقصود كليّة. لا لشيء إلاّ لضمان استمرارية الملكن فنلاحظ مثلاً أن الماوردي أبو الحسن علي بن محمد و من خلال مؤلفاته المندرجة ضمن نصوص الآداب السلطانية[1]، كان "يتجنب التمييز بين الخلافة والملك، بل إنه يتكلم عن الإمامة و وظيفتها بما هي في نهاية التحليل ملك"[2].

أما صاحب السراج مثلا، أبو بكر بن محمد الوليد الطرطوشي فإنه يجد في وجود السلطان حكمة، تتمثل في كونه يشكل حجة من حجج الله على أرضه، فلا يستقيم حال العالم بدونه، فالعالم بأسره في سلطان الله، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض[3].

و ربّما لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا المدونة النصية الفقهية في التاريخ الإسلامي، مدونة إعتنت و أنتجت خطابا تشريعيا لسلطة الخلفاء و الملوك، أكثر

---

[1] يمكن اعتبار نصوص الماوردي ككتاب "الاحكام السلطانية و الولايات الدينية" أو مؤلف "التحفة الملوكية في الآداب السياسية" و"نصيحة الملوك"، نموذجا من النماذج النصيّة للفقهاء و علماء الدين مؤلفي الآداب السلطانية، التي جاءت في السياق التشريعي الذي كونته السلطة الملكية السياسية في التاريخ الاسلامي، إذ يمكن أن نستخلص أن هذا النوع من نظام الآداب السلطانية يشكل "الخلفية التاريخية الأعم، التي مكنت هذا النمط من القول السياسي من التكون والتطور و الإستمرارية، و ذلك نظرا للادوار والوظائف التي قام بها عبر تاريخ الصراع السياسي و العقائدي في الإسلام"، للمزيد انظر، كمال عبد اللطيف، في الإستبداد (بحث في التراث الإسلامي)، منتدى المعارف، بيروت،الطبعة الأولى، 2011، ص 91.

[2] فهمي جدعان، المحنة (بحث في جدلية الديني و السياسي في الإسلام)، دار الشروق، عمّان، 1989، ص 300.

[3] أنظر كتاب سراج الملوك لأبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، تحقيق جعفر البياتي ، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1990، الصفحات من 155 إلى 158.

من أي فضاء آخر، و إن كان الأغلب منا لا يلاحظون تجلياتها النصية داخل الفضاء السياسي لأنها في الأصل ــ هذه التجليات ــ لم تدرس كتجليات تشريعية قانونية في السياسي، و نزداد إدراكا لطبيعة العلاقة الرابطة بين الخطاب الفقهي والخطاب السلطاني عندما "نعرف المكانة الرمزية، التي كان يحتلها الفقهاء في تاريخ الإسلام، و تاريخ المؤسسات السياسية في المجتمع الإسلامي. فقد كانوا بحكم تكوينهم الديني، و خبرتهم المجتمعية يمارسون أدوارا متعددة، من بينها الدور المتعلق بتبرير السلطة، و ضرورة حمايتها، و حماية شوكتها بالتقنين و الإفتاء"[1].

ضمن هذا السياق، نحَالُ إلى الوقوع في وهم التطابق بين المعاني، المعاني الإلهية الغيبية، من جهة، و المعاني الإنسانية المقصودة و المفهومة في الماضي من جهة، و من جهة ثالثة، المعاني الإنسانية المفهومة و الظاهرة لنا حاضرًا ــ لما شهده سياق الإنتاج المعرفي في التاريخ الإسلامي من تجاذبات علائقية بين الخطابات الدينية و خطابات أخر على تنوعها ــ؛ بمعنى أنّ وهم التطابق هذا بين المعاني الإنسانية ــ الإجتهادية الفكرية ــ الآنية، و بين النصوص التي تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضي، هو وهمٌ يؤدي إلى مشكلات خطيرة على

[1] كمال عبد اللطيف، في الإستبداد (بحث في التراث الإسلامي)، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2011،ص ص 30-31.

المستوى العقيدي، لا ينتبه إليها الخطاب الديني. يؤدي التوحيد بين الفكر و الدين إلى التوحيد مباشر بين الإنساني الإلهي، و إضافة قداسة على الإنساني والزماني"[1].

طبعا، و كما أشرنا سابقاً لا يأتي التداخل المطروح سابقا بصفة واضحة بحيث يختلط على القارئ التمييز بين النص القرآني و النص الشارح فهذا ما لا يقبله عاقل، و لكن، إنما القصد هاهنا هو ذلك التمييز الواقع و الحاصل داخل المنظومة المعرفية للشخص البسيط أو القارئ لآياته الله عز وجل،فالغالب من القراء إنما يقرؤون آياته الكريمة بذهنية المفسّر الذي سبق و أن فسّر القرآن لصعوبة إدراك معانيه من طرف العامة. أو بالاعتماد على الثقافة السائدة في مجتمعه[2].

بعبارة أخرى، إن القارئ لا ينفتح على النص القرآني بذهنية أولية لا تحتمل القراءات المسبقة، و إنما الأغلب ينطلقون من أفكار و سياق معرفي مسبق، شكلته الثقافة السائدة والمعارف المسبقة، و التي بطبيعة الحال صنعها المفسرون والعلماء، الذين غيّبُوا الموقف الفلسفي و راحوا يؤسّسون لموقف واحد ثابت يقصي "الفلسفة" من المجال الديني الإسلامي.

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الأولى، ص52.

[2] الواقع أن حالة عدم التمييز هذه لا تنحصر في العامة من المسلمين فقط، و إنما هي حالة متفشية بقوة حتى في أوساط المثقفين أو المفكرين و العلماء لم لا؛ إذ كثيرا ما يظهر للعلن أشخاص محسوبون على الطبقة المثقفة يتكلمون بأفكار و يعتقدون باعتقادات لا يمكن البتّة الأخذ بها في سياقنا المعاصر، بل و يرفضون بشكل قطعي مناقشتها أوإحالتها للدراسة و التحليل، لأن مجرد التشكيك في مصداقيتها مدعاة لأن يطعن في اسلام و إيمان الطاعن فيها.

فبالرغم من أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يقدم لنا أسماء مجموعة غير قليلة من الفلاسفة كالفارابي و إبن سينا وإبن رشد إلاّ أن السلطة الفقهية الدينية الكلامية تعمدت ممارسة عملية نفي منهجي للأفق الفكري الذي تقدمة الفلسفة،بإزاحتها تدريجيا عن الوسط المعرفي، لمّا راحت تصنع منها ـ الفلسفة ـ فكرا مارقًا،و عقائدها مجرّد هرطقة زنادقة كافرين ـ أي الفلاسفة ـ، فما كان من التفكير الفلسفي إلا الإنسحاب من الساحة و التستر وراء بعض الكتابات، حال هو أشبه ما يكون بممارسة "التقية" بالإصطلاح الفقهي.

تجدر الملاحظة هنا، و انطلاقا من هذه الفكرة أنّ حالة الرفض للفكر والتفكير الفلسفي ،المؤسسة مؤسساتيًّا من طرف رجالات الدين من متكلمين أو فقهاء و من قبل السلطة السياسية أيضا ـ و التي لا يمكن أن تدخل في صراع مع الهيئة الدينية خوفا على مصالحها و شرعيتها ـ تحيلنا إلى تمييز واقع مهم ترسّخ في الفكر العربي الإسلامي بصفة عامة و ضمن سياقات معيّنة،واقع ربط ربطاً وثيقاً بين عملية "التفكير" و عملية "التكفير".

إن هذا الربط بين المفهومين يأتي في ظل رؤية تاريخية شاملة، تجد أنّ معظم الحالات التفكيرية المنتجة لأفكار تخالف المعتقدات المؤسساتية ـ الدينية أوالسياسية ـ إلا و تصطبغ بصبغة التكفير، فأغلب المفكرين المجددين هم أشخاص كفروا و واستتيبُوا من قبل الوسط الثقافي و الإجتماعي، و في أهون الحالات هم أشخاص منبوذون. و عليه نجد "أنّ "التكفير" هو النهج الكاشف عن مخاصمة

"التفكير" و الإنقلاب ضده، و لا غرابة في ذلك فالمفردتان اللّغويتان "فكّر" و "كفّر" تنتميان إلى مادّة لغوية واحدة من حيث أصل الإشتقاق"[1].

وضع أعلى من شأن التفسير المبني على الظاهر و الفهم الحرفي و إزاحة التأويل الآلية الفلسفية المعتمدة على التحليل و التفكيك و إعادة البناء من خلال اكتشاف المستتر من المعاني والمقصود الباطن من التصريح، في إنتاج نظام خطابي يماثل بين الإله و الفقيه أو رجل الدين،أو بين الله و الخليفة أو الملك، لا يميز بين المستويين أو المرتبتين، وضع اصطلح عليه محمد أركون بالمنطق الإبستيمي الواحد[2].

و عبّر عليه في قوله ـ محمد أركون ـ الذي ذهب فيه إلى اعتبار أن "روح الأرثوذوكسية الصارمة الواحدة قد انتصرت لدى كل الكتاب والمؤلفين، و بأن الموقف الفلسفي قد اختفى كليًا. عندئذ راح ينتصر نمطان من العلماء ويسودان طيلة العصور السكولاستكية هما : نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي... ثم نمط الشيخ أو المرابط بلغة أهل المغرب... وهكذا راحت المجتمعات العربية الإسلامية تدخل فيما

[1] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، مصدر سابق، ص 33.

[2] أنظر تحليل محمد أركون لطبيعة الإبستيمي الواحد المتحكم في عملية انتاج المعرفة في العصور الإسلامية الوسطى
Mohamed Arkoun, Pour une critique de la raison Islamique, Islam h'heir et d'aujourdui, Paris, Maisonneuve et larouse, 1984, p 305.

أدعوه أنا شخصيًا بالسياج الدوغماتي المغلق ، بالشكل الذي كان قد حدد عليه من قبل نص ابن تيمية..."[1].

يتعلق الأمر إذن، بتنامي المرجعية الدينية و الفقهية التي عملت على خلق مماثلة بين الخطاب الإلهي و الخطاب الإنساني للمتكلم أو للفقيه، مماثلة بلورت رؤية معرفية سادت طيلة القرون الوسطي للإسلام كما يصطلح عليها محمد أركون تبجل الخطاب الكلامي الفقهي على الخطاب الفلسفي.

الإنسان لا ينطلق في إدراكه للوجود و في تكوين عملية الفهم لديه من فراغ، بل من معرفة أولية مسبقة و لو بسيطة، و الحال كذلك مع النص فنحن لا نبدأ من لا شيء بل من معرفة أولية. و هو الحال نفسه الذي وقع فيه المتلقي الجاهلي حين اصطدم بالنص القرآني، فراح يرُدّ طبيعته ـ النص ـ إلى طبيعة النص الشعري كما يشير إليه أبو زيد "فالعرب المعاصرون لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب "التغاير" و "المخالفة" بين النص الجديد والنصوص التي لديهم. و لذلك كانوا حريصين أشدّ الحرص على جذب النص "الجديد" إلى أفق النصوص المعتادة. فقالوا عن النبي شاعرا و قالوا عنه كاهنًا"[2].

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998،ص 08.

[2] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، الطبعة الخامسة،2000، ص 138.

و هذا خير دليل على القراءات المطروحة أمامنا اليوم ماهي إلا قراءات زمنية اختصت بزمانها و بذهنية منتجها الذي لا ينفك يتأثر بثقافته و جغرافيته ومكتسباته القبلية، و من الطبيعي جدّا أن نحاول نحن اليوم جذب النص نحو أفقنا المفاهيمي بشكل يتيح لنا فهمه إنطلاقاً من خلفياتنا المعرفية المعاصرة و ضمن السيّاق الإنساني العام و السائد حاليا. و إنّ كنا هنا لا نرمي لرفض تلك القراءات والتفسيرات المأثورة جملة و تفصيلا، و إنما القصد العمل على معالجتها ضمن سياقها المعرفي الواردة فيه، فلا نحملها ما لا تحتمل، بأن نسمح لها بأن تؤسس هي لتفكيرنا الواقع في سياق معرفي مغاير تماما لذلك الناشئة فيه.

إن النص أيّا كان، بما هو نص ذو لغة معينة و خطاب ذو وظيفة سياقية محددة، لابّد وأن يشتمل على جملة من الأفعال المتنوعة التي تتكشف لنا من خلال الفعل التواصلي الذي نتعامل به مع النص، فقارئ للنص إنّما هو منفتح عليه ضمن علاقة حوارية تفاعلية معه، و وظيفة الحوار هي الكشف عن الغموض الحادث في الخطاب، الناشئ عن تعدد المعنى في الكلمات،وهنا يلجأ الحوار إلى النظر في السياق الذي سيساعده في تجاوز سوء الفهم بما هو فعل خبري لكن ماذا عن الجوانب الأخرى؟، ماذا عن الفعل التأثيري الذي نمارسه عند الكلام فهو "من أكثر جوانب الفعل الكلامي تعذرا على النقل، بقدر ما تكون الأولوية للا– لغوي على

اللغوي في مثل هذه الأفعال. فوظيفة الفعل التأثيري هي أيضا أكثر تعذرا على النقل، لأنه فعل أقل قصدية،ويستدعي قصدية ادراك من لدن السامع"[1].

هذا الفعل المحتجب هنا هو واحد من بين الأفعال الأخرى المحتجبة، و التي لا تظهر إلّا لحظة التعامل المباشر مع الخطاب في زمنيته أو مع الواقعة زمن حدوثها. فهي سرعان ما تختفي لما يصبح المتكلم كاتبا. لأنه غالبا ما تطمس الكتابة جوانب كلامية و تستبدلها بأخرى لاستحالة ورودها كتابيا كتعبيرات الإيماءات و تعابير الوجه و الشفاه مثلا.

إن هذا التغيير الحاصل من فعل الكلام إلى فعل الكتابة، هو ما يجب علينا الالتفات إليه،عند التعامل مع جميع النصوص التراثية التي نتعامل معها، لأن هذا النص – أيا كان – هو في الأصل خطاب. و الخطاب كفعل اتصالي يقترن بعناصر ست هي: المتكلم و السامع والوسط أو قناة الاتصال و الشفرة و السياق والرسالة أي "ست وظائف هي: الوظائف الانفعالية والإقناعية و التعاطفية و اللغوية الشارحة والمرجعية و الشعرية. اذا اتخذنا من هذا المخطط نقطة انطلاق لنا، فقد نتساءل عن أي التغيرات أو التحويلات أو التشويهات تؤثر في تفاعل الوقائع والوظائف حين ينسطر الخطاب في الكتابة"[2].

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية،2006، ص 46.

[2] المصدر نفسه، ص 56.

و بالتالي لا خلاف في أن غياب السياق المؤطر لها سلفا و ورودها ضمن سياق جديد ،لابّد و أن ينتج قراءة جديدة منبثقة عن السياق المعرفي القائم اليوم وهي و إن لم تأت مخالفة للقراءة الأولى ستكون مغايرة لها دون أدنى شك.

إذن، ما سبق من القول يدفعنا إلى الإقرار بأن العمل على إيجاد طرق جديدة للقراءة أو الانفتاح على معاني القراءة المتنوعة هو الهاجس الاكبر الذي وجب على المفكر اليوم الاشتغال عليه، فمسألة الانغلاق داخل دائرة القراءة الواحدة و القديمة باتت مرفوضة اليوم ،لأن فعل القراءة نفسه يفرض على القارئ إليه و إليها. أي القراءة في عملية انتاجية مستمرة لها آلياتها و كيفية تجددها.

إن النص القرآني ينطوي على دلالات و معاني عديدة، توفر للقارئ، بل تفرض عليه تجاوز القراءة الواحدة "المغلقة"، لينطلق في عملية استكشافية داخل المعنى الذي هو نفسه يأخذ القارئ في مسارات لامتناهية تتجلى في القرآن الكريم، و في الوقت ذاته تتحطم بداخله تلك الرؤية الأحادية الدوغمائية التي ألقت بظلالها عليه و تحكمت في رؤيته الكونية على مدى عقود عديدة. فمن "طبيعة معنى النص أن ينفتح على عدد لا حصر له من القراء، و بالتالي من التأويلات. و امكانية انفتاح النص على قراءات متعددة هو النظير الجدلي للاستقلال الدلالي للنص"[1].

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص 64.

هنا تتجلى المعجزة القرآنية و تظهر بشدة عندما تتيح للقارئ، أو بعبارة أخرى، عندما ترسم له أفقا لانهائيا و ترسم لديه رؤية كونية عن الله و الدين والإنسان. و لما تتيح للقارئ خلق علاقة توالدية مع معنى النص إن صح التعبير،ليبدأ في تسطير حركة تأويلية معه، عوض تلك الحركة الحوارية التي نشأ فيها أول الأمر و التي أقامها مع المتلقي الأول أي السامع للخطاب.

هذا البعد الآخر في القرآن هو ما لم تكشف عنه قراءات أصحاب الفكر الوثوقي كما يصطلح عليهم الكثير من المفكرين المجددين، الذين راحوا يبحثون عن بلوغ الفهم النهائي لمعاني القرآن و قدموه لنا على أساس أنه تلك السور المكتوبة في الصحف و التي يعول عليها المسلم في تعبداته.

تفكير قدم لنا القرآن باعتباره "ذكر" أو "عبادة" فقط، و ألغى كل تلك الأبعاد المعرفية السياسية و الكونية، ليصبح الذكر الحكيم أشبه بالتقليد التاريخي المتناقل بين الأجيال، عوض أن ننتبه إلى مصطلح الذكر الوارد في المصحف لا تفيد المعنى المتداول فقط و الذي رسخ في أذهاننا و برمج عليه لاشعورنا المعرفي أي "الترديد و الحفظ".

هذه النقطة الأخيرة، تعيدنا تاريخيا إلى زمن انتشرت فيه ظاهرة القراءة بشدة،فيما يصطلح عليه بظاهرة القراء، و هي و إن كانت ارتبطت تاريخيا بالصراع

السّياسي[1] القائم آنذاك، و شكلت طرفا سياسيا بارزا، إلا أنه و كتعريف أول، و كما راحت المصادر التاريخية تذكر يمكن القول وبأي حال من الأحوال "بأن معنى القراء، بلا تردد، هو قارئو القرآن أو مرتلوه، بشكل أدّق، لأنّ القرآن يتلى بصوت مرتفع، تلاوة جماعية غالبا، و غالبا من الذاكرة أيضا"[2].

فالإرتباط الشديد، و الإهتمام البارز الذي أبدوه تجاه القرآن برز بقوة آنذاك،من خلال اندفاعهم لتعليمه و قراءته بصوت مرتفع و تفسيرهم لآياته. إلى درجة أنهم "كانوا يرون القراءة في المصحف من العبادة، بمثابة نوع من الصلاة،وهذا أكثر من الورع و التقوى"[3]، خصوصًا مع انتشار المصاحف آنذاك وبكثرة.

طبعا، نحن هنا لا نعيب على قراءة القرآن و ترديده، بما هو كلام الله يورد سماعه السكينة و الطمأنينة في نفس القارئ، ببيّانه الساحر و الآخذ للقلوب. و إنّما نحاول العمل على أو البحث أركيولوجيا عن تلك اللحظة التأسيسية الأولى التي جعلت منه لاحقا ذكرا و ترديدا فقط.

هذا ما تحقق بالفعل، لما راح القراء يعتزلون الحياة السياسية، و اقتصروا على الإنهمام على القرآن الكريم فقط، تلاوةً و ترديداً، إلى أن غاب ذلك المعنى

[1] سنعود لاحقا لتفصيل الارتباط السياسي بظاهرة القراء.

[2] هشام جعيط، الفتنة، مرجع سابق، ص 96- 97.

[3] المرجع نفسه، ص 97.

الكلي لتدبر لآيات الله عز وجل. و بأيّ حال من الأحوال نحن لا نعنى بالكلام القراء ككل بل بعضهم و المتأخرين منهم أكثر، فابن مسعود مثلا الصحابي الجليل و الحافظ للقرآن الكريم عن ظهر قلب كان ممن يرتلون آيات الله مذكرّين و متدبرين في معانيها.

و بالعودة لمصطلح "الذكر" المتقدم، نجد فيه اختزال كبير لمعناه الواسع بما هو عبارة ترفض التلف و النسيان و بها دعوة للتفكير و إعادة التفكير، فارتباط كلمة القرآن الذكر جاء في آيات عديدة و من السذاجة حصرها ضمن المفهوم الضيق الذي ورد آنفا، بل و كأن الآية بها دعوة لهذا القارئ العاقل للتفكير و إعادة التفكير إذ يقول الله عز و جل: "هذا ذكر من معي وذكر من قبلي"[1]، و في موضع آخر يقول: "قل سأتلوا عليكم منه ذكرا"[2].

و قد جاء الذكر بمعنى التوراة و الانجيل "فاسألوا أهل الذكر" [3]، فقد جاء في التفاسير أن أهل الذكر هاهنا وردت في أهل الكتاب و نحن نعلم أن أهل الكتاب هم اليهود و النصارى والذكر الذي نسألهم عنه إنما هو ما ورد في الإنجيل و التوراة.

[1] القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية 24.

[2] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 83.

[3] القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 43.

هذا الفهم المتحجر هو ما أبقى القرآن الكريم داخل هذا الحيز المغلق، فيما الحقيقة أن قيمهُ الأساسية، تتجلى في إعطاء فهم عميق للإنسان و وجوده و دعوة للتأمل قبل التدبر في النص.

إن النص القرآني بما هو نص غائر ذو دلالات لامتناهية، لا يمكن التعامل معه بفهم جامد و عقلية متحجرة لا تستوعب الأرضية المعرفية الكبيرة التي يقوم عليها هذا النص، و هذا ما يشكل خطورة كبيرة في التعامل معه.

فهو نص أشبه بالمسرح الذي تلعب فيه جميع الحضارات البشرية الكبرى دورًا أساسيًّا ،تتجاذب فيه المعارف، و تتفاعل فيما بينها لتنتج لنا نصا يكشف عن عظمة الكون و خالقه وقيمة العقل الإنساني المكتشف و المستطلع.

إن هذه البنية النصيّة، ولدت ما يصطلح عليه بمفهوم "التداخلية النصانية" أو: التعالق النصي"، هذا المصطلح الذي يستخدمه أركون بشدة، يقوم على فكرة أن النص القرآني، هو مركب يجمع بين نصوص عدة سبقته، و لا يرد الجمع ها هنا بمعنى التقليد و الاجترار، و إنما يقع في مورد الإبداع و التفاعل الخلاق.

أي "أن نصا ما – كالنص القرآني مثلا – قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي أو النص الإنجيلي، بل و حتى ما قبل التوراة والإنجيل. و هكذا تتداخل هذه النصوص – أو مقاطع منها – مع النص القرآني، و يستوعبها

هذا الأخير حتى تصبح جزءا لا يتجزأ منه. و هذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم، و إنما التفاعل و الاستيعاب و الدمج المبدع الخلاق"[1].

فالنص أيًّا كان، إنما يقع ضمن شبكة علائقية مع الظروف الإجتماعية والسياسية التي يرد فيها، أي أنه لابّد و أن يصطدم بمجموعة النصوص التي تشاركه السياق الثقافي المنتمي إليه ، و الحال نفسه ها هنا بالنسبة للنص القرآني،فإنه هو الآخر يخضع لنفس المعادلة التفاعلية السابقة. حيث إنه يقيم كذلك نوعا من العلاقات مع النصوص البشرية حسب رأي نصر أبو زيد[2].

و هذا ما لم يستطع العقل التفسيري الإسلامي استيعابه فعمد إلى نفي أي تشابه بين النص القرآني و باقي النصوص، فحرص أي – العقل – "أشد الحرص على نفي أي مشابهة بين النص (القرآني) و بين غيره من النصوص."[3]

إن القدرة الاستيعابية هذه في القرآن الكريم لهذا الكم الهائل من المعارف البشرية، هو ما وجده البعض من المفكرين إعجازا قرآنيا، فمسألة أن إعجازه في لغته العربية تجاوزها العديدين ،ليؤكدوا على أن إعجاز القرآن الكريم يقع في ذات النبي محمد عليه الصلاة و السلام، و في قدرته الاستيعابية للمعارف البشرية، فهذا الكتاب التأسيسي لدين جديد "يضع نفسه في سياق الأديان القديمة و منظارها، لكنه

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 40.

[2] أنظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 137.

[3] المصدر نفسه، ص 137.

بـين جميـع نصـوص التـراث التوحيـدي هـو الـنص الأوفـر سـطوعا والأكثـر قـوة داخلية،والـذي يشـمل، بأقصـى حـد مـن الاختصـار، التجربـة و التـاريخ الإنسـانيين اللذين دارا تحت نظر الله"[1].

لقد استوعبت الآيـات القرآنيـة مـا نعلـم و مـا لـم نعلـم، فالإعجـاز لـيس فـي الـنص الحرفـي – وإن كنـا لا ننفيـه – أيّ أنـه لـيس أهـم و أبلـغ مـن كـم المعـاني والمعارف التـي يضـعها أمامنـا القرآن، و هذا مـا ذهـب إليـه المفكـر التونسـي يوسـف الصديق[2].

ففـي كتابـه "لـم نقرا القرآن بعد"[3] يطـرح يوسـف الصـديق بكل وضـوح مسـألة الإعجـاز فـي القرآن، هذا الـنص المؤسـس فـي الثقافـة الإسـلامية و الـذي حبس بـين مجموعة من القراءات الحرفية المتمسكة بالمعاني الظاهرية المهملة للمعاني الباطنيـة و للرسـائل الكونيـة المتجليـة فـي الـنص والتـي تفتح للقارئ آفاقا لانهائيـة من البحـث والاكتشاف، و قد استند يوسف الصديق على الآيات القرآنيـة الحاضـة ـ من الحضّ ـ على القراءة بما هي فعل توليدي، تواصلي، لانهائي.

---

[1] هشام جعيط، الفتنة، مرجع سابق، ص 24.

[2] يوسف الصديق، فيلسوف و أنثربولوجي تونسي من مواليد مدينة توزر بتونس سنه 1943، مختص في الدراسات الأنثربولوجية للقرآن، له العديد من الدراسات و البحوث المتعلقة بالفكر الإسلامي و التعريف به.

[3] صدر هذا الكتاب باللغة الفرنسية سنة 2005 بعنوان "أفلا يتدبّرون القرآن أم على قلوب أقفالها" و في ترجمة ثانية "هل قرآنا القرآن؟ أم على القلوب أقفالها"، محدثًا ضجّة فكريةً و اعلاميةً واسعةً لما حمله من أفكار نقدية، تنويرية تطعن في التراث الإسلامي المشوب بالتفسيرات المنتهكة لآنهائية المعنى الإلهي و انفتاحيته على الآزمن والآمكان،التي حصرت النص القرآني داخل سياج دغمائي من الفهومات التراثية، شوّه معانيه الإنسانية، العالمية، و نظرا لاستفزازية العنوان جاءت النسخة العربية بعنوان "نحن لم نقرأ القرآن بعد" أو "إنّا لم نقرأ القرآن بعد" مسببًا حملة إعلامية واسعة اتهمت الكاتب بالكفر و الزندقة و بمعاداة الدين الإسلامي و التجرأ على مقدساته.

إن من واجب المفكر اليوم أو القارئ، الخروج عن تلك القراءة الحرفية للنص و التي أسست لها المؤسسة الحاكمة[1]، و الانتفاضة على أوهام القراءة التراثية لينطلق في رحلة بحثية تؤسس للقراءة المكتشفة و الخلاقّة.

ضمن هذا السياق المعرفي، وردت فكرته الداعية لإعادة قراءة القرآن و كأن شيئا لم يكن:

« Lire comme si, dès les premières époques d'un islam institutionnalisé,toutes les certitudes qui soutiennent cette illusion d'une recevabilité du texte sans lecteur historique identifiable, avaient cessé de s'interposer entre le Coran et nous, telles nuées chassant la généreuse vasteté du ciel »[2].

و ينتهي يوسف الصديق بفكرته إلى التأكيد على ضرورة العمل على وضع هذا النص التأسيسي موضع المسائلة التاريخية، و بالأخص تلك النصوص الحواف التي اكتسبت مع الزمن قدسية أفقدت النص الأصلي قدسيته و معناه الآمتناهي والكوني و العمل على إزاحة الوهم الاحق بهذا النص على مدى خمسة عشر قرنا من الزمن، و هذا ما يمكن استنتاجه من قوله:

[1] أشرنا سابقا لطبيعة التدخل السلطوي من طرف السلطة السياسية في مسألة جمع القرآن و حصر قراءاته، و سنعود في مبحث لآحق لتحليل دور السياسي في توجيه الديني و التأثير على قناعاته الفكرية و معتقداته الدينية التي تجلّت بوضوح في التفسيرات القرآنية التي بين أيدينا.

[2] Youssef Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran, Éditions de l'Aube, 2010 p 11.

«D’un bout à l’autre, cet ouvrage est un face-à-face de lecteurs avec un texte solitaire malgré l’immense bruitage qui l’entoure depuis quinze siècles, un corps à corps avec ce long travail de détournement qui a promu l’illusion de lecture en un lieu sûr du sens et du savoir sans autre horizon que cette illusion même[1]."

طبعا، لا تأتي الفكرة المطروحة من قبله منفردة أي كفكرة شاده معزولة عن السياق المعرفي ، و إنما هي فكرة يمكن القول عنها أو اعتبارها بمثابة نظرية معرفية جديدة معاصرة طرحت داخل منظومة فكرية عربية اسلامية تسعى لخلق خطاب فكري جديد يقوم بالدرجة الأولى على رفض القراءات التاريخية الواقعة ضمن سياق معرفي خاص مرتهن بآليات معرفية ابستيمولوجية مختلفة تماما عن النظرية المعرفية المعاصرة، و التي تبحث في النص عبر مواجهته بمسائلة فيلولوجية سيميائية تفكيكية ان صح التعبير، لاستنباط السياق الأول لوروده و لأجل الفهم الدقيق و المحتمل لألفاظه و معانيه لحظة وقوعها و من بين المفكرين و الفلاسفة المشتغلين على هذه النظرية: نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، علي حرب، وهشام جعيط و غيرهم الكثير.

إن هذا التحليل يفضي بنا للاعتراف و الإقرار بأن الإشكال أو الأزمة التي تقع فيها الفكر العربي الإسلامي لا تنطلق من نصه الأول كما صرح بعض

[1] Youssef Seddik, Nous n’avons jamais lu le Coran, Éditions de l’Aube, 2010 P 16- 17.

المستشرقين، و إنما يعني ذلك "أن الأزمة ليست في القرآن بقدر ما هي في "الخطاب" الذي يحدد و – على نحو خفي – كل عمليات التلقي القرائي له و يعني ذلك وجوب تفكيك هذا الخطاب على النحو الذي يسمح للقرآن بإنتاج الدلالات المنفتحة التي تتفق مع نظام خطابه"[1].

و بالعودة إلى الفكرة السابقة، نجد أن هذا التفاعل المفتوح ما بين العقل الإنساني و بين النص القرآني هو ما يؤكد على أنه أي – النص القرآني – نص غير قابل للتوقف عن إنتاج التأويل، بما هو حركة توليدية للمعرفة. و هذا لا ينحصر بالقرآن الكريم فقط و إنما ينطبق على جميع النصوص الإلهية المقدسة،وفي كل الأوقات التاريخية.

هذه القوة، هي ما دفعت المؤسسات السياسية و الدينية لمحاولة إغلاق النص كمفاهيم وتأويلات معرفية و الاستئثار به و تحويله إلى طقس لا غير، و هذا ما حدث مع القرآن الكريم تاريخيا. و قد بين نصر حامد أبو زيد في كتاباته كيف أعطى الخطاب الديني التقليدي الأولوية لمصطلح "التفسير" بما هو حركة قرائية بسيطة تحاور النص في ظاهره دون أن تنفذ لباطنه الدلالي، و رفض غيره من

[1] علي مبروك، قول عن النخبة، و القرآن، و الخطاب، مجلة قضايا إسلامية معاصرة (الهرمينوطيقا و المناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد 59–60، 2014، ص 58.

المصـطلحات الأخـرى المتعلقـة بالفعـل الاسـتقبالي للـنص كمصـطلحي "القـراءة" و"التأويل"[1].

يجـب أن ننتبـه إلـى نقطـة مفادهـا أن الـنص القرآنـي هـو نفسـه مـن تـرك لنـا مساحة أو مساحات متحركة تتيح للقارئ أو المتلقي لرسائله، انتاج تلق خاص به سلبًا أو إيجابًا و يتحدد هذا التلقي وطبيعته، حسب ما تمليه عليه المعارف السابقة لديـه و كـذا المصـالح التـي تضـبطها سـلفا الـدائرة الزمانيـة و الثقافيـة و السياسـية وحتى الاقتصادية منها التي يقع القارئ فيها.

فـالنص القرآنــي ورد بصـيغة عامـة ممـا قـد يفهـم منـه الوجـوب أو الطلـب فقط،وهنـا تـرد الإختلافـات فـي الفهـم و التأويـل. لتتكـون الشـريعة بصـيغة خاصـة لتشكيل أحكام دينية منظمة لحياة الإنسان العبادية و التعاملاتية إنطلاقا من النص المقدس،لكنها تبقي قائمة على المواضعات الإجتماعية و المعرفية السائدة في فترة ما، فهي إجتهاد انساني متغيّرٌ يخضع لمتطلبات الزمان و المكان و نسبيتهما و لو كانت تستمد مرجعيتها من نص إلهي.

إذ نلاحظ في القرن الأول للهجرة شيوع الأحكام العقلية و الإجتهادية الخاصة من قبل الفقهاء و العلماء لكن دون أيّة هالة قدسية تجعل من هذه الأحكام أحكاما إلهيـة، فموضـع الإشـكال إذن يقـع فـي المجتهـدين المتـأخرين الـذين اعتقـدوا أنّهـم

[1] انظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 219.

يتكلمون باسم الله، و أحكام السلف إلهية مقدسّة، و بتعبير فيكتو ريغو "الله والشعب دومًا ما يقع باسمهما الكلام".

و عليه يكون النص قد أسس للاختلاف أصلا و هذا ما يمكن فهمه من الآية القرآنية: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة"[1]. و تبعًا لهذا الفهم ـ الفكرة ـ يكون "اختلاف الاجتهادات وتباين التأويلات دليل على تنوع الدلالة و ثراء المعاني،أي علامة على حيوية الثقافة وازدهارها،فالتأويل يفترض تعدد الدلالة، و ينشأ من الاختلاف و الفوارق"[2].

[1] القرآن الكريم، سورة هود، 118.

[2] علي حرب، التأويل و الحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، 2007، ص 17.

المبحـــث الثـــاني

النص القرآني و رهانات المعنى السياســي

إن مركزية النص القرآني داخل الثقافة العربية الإسلامية التي بيناها سابقا، مركزية متينة الأسس و فعالة، استوجبت و لا زالت تستوجب حساسية بالغة ترافق التعامل معه فهو "لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية. و لم تحل محله أي مرجعية أخرى حتى الآن. إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح و ما هو الخطأ"[244].

فالدخول في علاقة تفاعلية مع هذا النص المقدس يضع الباحث ضمن حالة معرفية خاصة يجد نفسه فيها داخل شبكة علاقات ابستيمية متشابكة تربطه بأفكار انسانية عالمية قد تكون بعيدة عن الواقع العربي الذي أنزل فيه القرآن؛وتبرير هذا أن القرآن كنص إنما جاء كنص مؤسس جامع لمعارف الأولين أي الحضارات الإنسانية السابقة عليه و كذا الديانات و الثقافات المتنوعة، و كأنه جاء لإكمال المسيرة الإنسانية الباحثة عن الحقيقة.

إنطلاقا من هذا الأساس و بناءا على هذه الأهمية، لابّد و أن يشكل تاريخ تكونه و مساره محطّة أساسية تستوقف القارئ أو الباحث لطبيعة انسانية أولا، ترغب دائما في البحث عن أصل الشيء و كيفية تكونه، و ثانيا لغزارة أفكاره و معارفه التي لابّد و أن تشّد القارئ ليتسائل عن مساره التكويني، فيما يصطلح عليه "بالتاريخ التكويني".

[244] محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مرجع سابق، ص 23.

هذه الأسئلة التي تعرض لها المفسرون في جميع العصور السابقة "فطرحوا أسئلة و صاغوا أجوبة ظلت موضوع تداول بينهم، فإن الذين اختصوا بهذا النوع من التعامل التكويني مع النص القرآني هم علماء باحثون ظهروا في مراحل متأخرة نسبيا أطلقوا على نتائج أبحاثهم أسماء ومصطلحات يضمها اسم جامع هو علوم القرآن"[245]، و هو علم متأخر عن علم الحديث نوعا ما وهذا ما يعزز الفرضية المشار إليها سابقا و التي سنستفيض في دلالاتها لاحقا، من حيث أن آلية توليد النصوص طمست الدور المركزي للنص القرآني لما انتجت نصًا آخرًا هو نص السنة الذي اكتسب مكانة مركزية غيبت الدور المعرفي للنص القرآني.

إذ يذكر السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن أنه يتعجب "من المتقدمين، إذ لم يدونوا كتابا في أنواع علوم القرآن، كما وضعوا ذلك بالنسبة إلى علوم الحديث..."[246]، و يواصل بالقول بأنه ـ علم القرآن ـ "مما أهمل المتقدمون تدوينه حتى تحلى في آخر الزمان بأحلى زينة: علم التفسير الذي هو كمصطلح الحديث، فلم يدونه أحد لا في القديم و لا في الحديث..."[247].

---

[245] محمد عابد الجابري ، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،2006،الجزء الأول، ص 20.

[246] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، تعليق مصطفي شيخ مصطفي، مؤسسة الرسالة،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى، 2008، ص 15.

[247] المصدر نفسه، ص 17.

و مع تغير السياقات المعرفية و الظروف الزمانية و المكانية لا تزول الرغبة و إنما تشتّد وتتطور إلى أن تطرح في صيغة حداثية معاصرة تعالج الموضوع بكيفياتها و آلياتها المعرفية، كما هو الحال في الثقافة الغربية التي راحت تحلل وتفكك النصوص السماوية المقدسة المعتمدة لديها "التوراة و الإنجيل" خلال القرون الأخيرة في أوروبا[248]، فقد أقدم المفكرون و العلماء على البحث في صحة و مصداقية هذه النصوص و استجوبوها إلى أن استنبطوا أحكاما و فهوما مغايرة تماما لما وضعه القدماء، بل و أكثر من ذلك طعنوا في مصداقيتها خصوصا مع ظهور التيارات الفلسفية والفكرية التي تجعل من الإنسان مركزا وجوديا مغيبة بذلك الجانب الغيبي أو الإلهي.

إذ أدت الدراسات الفلسفية و العلمية التي اجتاحت أوروبا بعد الثورة الصناعية إلى تطبيق المناهج التفكيكية التحليلية على النصوص التراثية لتحطيم الكم الهائل من المعارف السابقة عليها و بخاصة الأفكار الآهوتية منها المؤسسة كنسياً. التي سيطرت على المجال المعرفي للإنسان وشكلت لديه قناعات اصطبغت بصبغة يقينية مقدسة، فما كان منها إلا أن عملت جاهدة لتفكيك التراث المتراكم طيلة عقود من الزمن و اخضاعه للأطر الإبستيمولوجية الحديثة.

[248] شهدت أوروبا خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى السابع عشر حركة فكرية شديدة قلبت الموازين المعرفية إن صح التعبير، بأن انتفضت فكريا ومعرفيا على النظام المعرفي الآهوتي المفروض من قبل الكنيسة؛انتفاضة خلقت سياقا تفكيريا جديدة اتخذ من النظريات الفلسفية و العلمية مرجعية ابستيمة له. و قد شهد تاريخ هذا النضال المعرفي صراعا شديدا بين رجالات الكنيسة و رواد هذا الإصلاح =انتهى في أحيان عدّة لمواجهات عنيفة دموية عصفت بأرواح الكثير من المفكرين والفلاسفة و الذين نجوا من القتل اتهكوا بالزندقة و الهرطقة.

في المقابل، سرعان ما اجتاحت هذه التحولات المعرفية العالم الإسلامي وبدأت المحاولة لبناء قاعدة لها، من خلال الأعمال التاريخية و التفسيرية التي أقدم على كتابتها و تحقيقها المستشرقون الأوربيون الذين شكلوا ظاهرة فكرية ثقافية ضخمة لا يمكن انكار حجم تأثيرها في الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر. بالخصوص لما يشهده هذا الأخير من حركة نهضوية تعيد بناء النظرة التاريخية حول مفهوم الإستشراق المرفوض قبلا و المعدود من ضمن الحملات الإستعمارية التشويهية الموجه لتحطيم صورة الإسلام و المسلمين، توجه لم يعد ذو صدى أمام الدراسات الإسلامية المعاصرة التي استفادت كثيرا من الدراسات الاستشراقية وتحليلاتها التفكيكية[249].

طبعا، لابّد و أن يجد المفكر العربي المسلم نفسه يفكر على المنوال نفسه بحكم تقاطع وتلاقح الثقافات و الأفكار، بأن يعرض نصه المقدس الذي ورثه عن القدماء من أسلافه على معيار الصحة و الصدقية، لكن دون أن يغفل حقيقة مركزية تفيد أن القرآن كنص إلهي مقدس يختلف كثيرا عن النصوص المقدسة الأخرى كالتوراة و الإنجيل، لا من حيث البنية و طريقة التكوّن كمعرفة و أفكار من

[249] لم يتفق المثقفون الإسلاميون حول تعريف موحد لظاهرة أو مفهوم الإستشراق، كما أنهم لم يتفقوا على بداياتها الأولى. وكتعريف أعم عرّف الإستشراق على أنه دراسة الشرق دراسة لثقافاته و معتقداته، و يعتبر الإستشراق حديث الظهور إذ تمتد بوادره الأولى للقرن الخامس و السادس عشر لما راحت مجموعة من الباحثين الإيطاليين و البرتغال و البريطانيين تبذل جهودا غير قليلة لدراسة العلوم و الأفكار الشرقية التي اعجبوا بها، لكنه أخذ في التمظهر بشكل نهائي و كلي بالتزامن مع الحركة الإستعمارية للشرق،الأمر الذي أكسبه طابعا سلبيا، جعل الشرقيين ينظرون إليه كعنصر استعماري يهدف لضرب استقرارهم و زعزعة عقائدهم، مما خلق حالة من الرفض العامة التي لم تتمكن من التمييز بين الإستشراق كآلية من الآليات الإستعمارية المسيّسة و الإستشراق كأفكار نقدية للفكر الشرقي.

جهـة، أو مـن حيـث المسـار التـاريخي لـه مـن جهـة أخـرى. و هـذا مـا يسـتوجب خصوصية نوعية في طريقة التعامل معه، و لا نريد من هذه الملاحظة إبطال الفكرة السـابقة بضـرورة البحـث فيـه و عنـه بـل نـود أن نشـير و كمـا يوضـح الجـابري بـأن هنـاك "فرق بـين وضـع "الكتـاب المقدس" التـوراة و الإنجيـل و تـاريخ تكوينـه، و بـين القرآن و مساره التكويني. و مع ذلك، فإن هذا الفرق، سواء أخذ بعين الإعتبار أو لم يؤخذ لا يعفي من طرح ما يمكن من الأسئلة،أسئلة الكون و التكوين"[250].

إن هذا الإهتمام و تزايده على مدى العصور، هو ما يدفعنا نحن لأن نعاود البحث في مسار الكون و التكوين كما يصطلح على ذلك الجابري للقرآن، لأننا اليوم أمـام ضـرورة معرفيـة ملّحـة تسـتوجب طـرح الكثيـر مـن الأسـئلة للبحـث فـي سـياقات تكـون هـذا الـنص المقـدس الـذي قـدم إلينـا كأسـاس وجـودي يشـكل وجودنـا نحـن المسـلمين، و نحـن بالضـرورة سـنعمل هاهنـا و بالتحديـد علـى البحـث عـن المسـار التكويني للقرآن الكريم و ما رافقه من نصوص حافة كشروحات و تفسيرات إتخذت هي الأخرى لنفسها مركزية قوية داخل العقل العربـي الإسـلامي كما وضـحنا من قبل في الصفحات السابقة.

لكن من الجانب السياسي، و بعبارة أخرى، إن ما يشدنا من الأسئلة المتعلقة بـالقرآن هـو مـا يتعلـق منهـا بعلاقتـه بالسـلطة كفاعـل قـوي و شـديد سـاهم فـي رسـم ملامحه و أطره الحالية سواء تلك التي تطغى على المفكر فيه أم تلك التي تركن في

[250] محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 21 – 22.

الآمفكر فيه و لكن تؤثر بشدة في طبيعة النظام المعرفي السائد داخل العقل العربي[251].

إن الطبيعة الحركية المميزة للمجال السياسي/السلطة، سوف تكون و كحتمية ضرورية في تقاطع أكيد مع المجال الديني ـ كمؤسسة و علماء ـ، تقاطع علائقي متشابك و متغير نتيجة بؤر التوتر الشديدة المؤثرة على العلاقة الجامعة بين كل من المجالين، لكن سرعان ما تحاول السلطة/المجال السياسي السيطرة عليه (المجال الديني)، باخضاعها له لوصايتها التي لا تتمظهر في الرغبة في كسب الشرعية منه فقط، بل سرعان ما تحاول العمل على التحكم في طبيعة إنتاجه المعرفي الفكري وتوجيهه لما تقتضيه مصلحتها و أهدافها هي، في عمل يستند أساسًا للبحث عن الصيغ التبريرية من النص القرآني تشرعن ـ من الشرعية ـ السلطة السياسية ـ الخليفة/الملك ـ؛ فهي أقرب ما تكون إلى عملية تأطيرية للمؤسسة الحاكمة دينيًا،وذلك بواسطة النصوص الآيات، التي ترفع من درجة الملوك، و تجعلها في رتبة تعلو على مرتبة البشر[252].

فالسلطة السياسية بصفة عامة و طيلة التاريخ البشري كثيرا ما تحاول اللجوء للدين – النص المقدس – عبر وساطة الأوصياء عليه من علماء و فقهاء لتشريع

---

[251] لا نعني هنا المضمون الحرفي للنص القرآني بقدر ما نعني السياق العام و الشروحات التي رافقته و إحتلت مركزيته بعد أن أزاحته منها أي جملة الشروحات و التفسيرات التي حفت به.

[252] للإطلاع أكثر أنظر الفصل الأول من الباب الثاني لكتاب الماوردي أبو الحسن علي بن محمد، نصيحة الملوك،تحقيق ودراسة رضوان السيّد، دار الطليعة، بيروت، 1986.

مؤسساتها و هيكلها. ثم تعمد إلى إغراقه ببعض المفاهيم و الأفكار التي تخدمها هي بتوجيه اهتماماته الفكرية، كي تنتقل فيما بعد إلى التسلط عليه أيضا و بسط سيطرتها إلى حد الإستيلاب. إذ لا يكون هدف السلطة هاهنا تبرير مواقفها دينيا أوكسب الشرعية فقط، و إنما سرعان ما تحيلها طبيعتها التسلطية إلى الإندفاع نحو العمل للهيمنة على المؤسسة الدينية كفكر و أشخاص.

لأن السلطة أو الدولة هي رغبة في الإمتلاك و الإحتواء و "يتناول عملها جميع أبعاد الحياة الإجتماعية ـ سواء تعلق الأمر بالمجتمع المدني أم "بجمهورية الأفكار". و حتى لو لم تكن الدولة مندمجة مع السلطة الروحية، فإنها تشارك في ممارسة هذه السلطة"[253]؛ أي الروحية طبعا.

فكل سلطة أو "هيمنة" كما يسميها فيبر، تبحث عن الشرعية و عن نشر حالة من الوعي داخل المجتمع القائمة فيه تعتقد بشرعيتها بحيث تسارع إلى المشاركة في صناعة المعتقدات في الحياة الإجتماعية و توجيه الأهداف و الدوافع في المجتمع و هذا ما نراه "من خلال علاقاتها الحساسة غالبا مع الكنائس و عبر المسؤوليات التي تتحملها في مادة التربية، و عبر تدخلاتها،وربّما عبر الرقابة التي تمارسها في ميدان "الأخلاق الحميدة"[254]. و في هذا تجاوز للتعريفات الرابطة بين السلطة و القوة لأن المفهوم المستحدث لها من قبل فيبر يربطها بالشرعية كمورد

---

[253] ر. بودون و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الإجتماع، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى،1986، ص 304.

[254] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

مضاد للقوة لأن "السلطة الشرعية هي تلك القادرة على جعل قراراتها مقبولة كونها قائمة على أساس صحيح، إنها، بتعابير النشاط المتبادل و السلوك، سلطة تكون توجيهاتها محلا للإذعان أو على الأقل موافقا عليها، من قبل هؤلاء الذين توجه إليهم"[255].

هذه العلاقة هي التي وفرت للسلطة غطاءا دينيا بررت من خلاله أفعالها،بحيث جعلت من أوامرها و نواهيها مطلبا أخلاقيا و إلتزاما دينيا يجعل من الفرد المخالف يعيش الشعور بالذنب نفسيا لمخالفته لها قبل أن يحيله المجتمع للعقاب. استنادا على هذا، غالبا ما تلجأ "النزعات السياسية المسيطرة على نمط غيرها من النزعات، تبحث عن السوانح لتحقق ذاتها، فتستوحي التعليلات الدينية الكثيرة، و الخلقية و المجتمعية لتتركز و تكتسب صفة المشروعية"[256] .

يرفض الكثير من المفكرين الإسلاميين الفكرة السابقة على اعتباريين إثنين؛الأول أن هذا التحليل هو تحليل غربي يعتمد على مقدمات و واقع دلالي غريب كل الغرابة عن واقعنا الإسلامي و دلالاته، مما يجعلها تحليلات باطلة سلفا. أما الاعتبار الثاني فيقوم على أساس انكارهم أن يكون للتاريخ السياسي في الإسلام ـ السلطة ـ دورا مصلحيّا –إن صح التعبير– مع الإسلام ورجالاته من علماء وفقهاء،إذ يرون في العلاقة القائمة علاقة ضرورية بموجب الفكرة الإسلامية التي

[255] المرجع نفسه، ص 373.

[256] سيسيولوجيا السياسة، مرجع سابق، ص 146.

كانت عنوانا عريضا لكثير من الحركات و التوجهات السياسية ذات الطابع الدين وهي أن "الإسلام دين شامل" جاء ليطرح البديل في يجميع المجالات الدنيوية لحياة البشر، و بموجب هذا المبدأ حصل التقاطع و لا يمكن وصف العلاقة القائمة بين السياسي و الديني بالعلاقة الإنتهازية أو برغبة وقدرة السياسي على توجيه الديني حسب رغبته.

لكن، في المقابل يمكن ردّ الاعتبارين السابقين. أما الأول فإن الأخذ بمنطقه هذا سيلزمنا بنسف النظرية التي تؤكد على أن طبيعة العقل البشري هي طبيعة تفاعلية، يحركه دافع الإكتشاف و الرغبة المتطلعة لإكتشاف المعرفة و الفكر الآخر المختلف، فالحركة التفاعلية هي ما تسمح بحصول عملية التلاقح الفكري، و التي تسمح تباعا باكتساب التجارب و الخبرات المتنوعة وتناقلها بين الشعوب. إضافة إلى كون تحليل فيبر لطبيعة العلاقة بين كل من السلطة و المجتمع والسلطة الروحية و إن كان تحليلا قائما على أساس واقع مختلف عن الواقع الإسلامي، إلا أنه يبقى بحثا انسانيا لابّد و أن يتقاطع في مواضع عدّة و إن تضاد في أخرى. لأن المعرفة تشكل وحدة نسيجية مترابطة لا تقبل الإجتزاء، ناهيك إن كان موضوعها واحدا و هو "الإنسان"، فهي ـ المعرفة ـ عنوان للتأثير و التأثر المتبادل دون أية اعتبارات للجنس أو العرق أو الدين أو الجغرافيا.

ثم إن القضية الأساس هنا يحصرها نصر حامد أبو زيد في في قدرتنا على "أن نكون في وعي دائم ـ في تعاملنا مع الفكر الغربي في أيّ جانب من جوانبه ـ

بأننا في حالة حوار جدلي،وأننا يجب أن لا نكتفي بالإستيراد و التبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبية التاريخي والمعاصر"[257].

أما الاعتبار الثاني، فتبقى مرجعية فكرته هذه تعود بالأساس لطبيعة الرؤية المتبناة للتاريخ الإسلامي، الذي قدس و نزه عن أن يكون تاريخا بشريا يتحرك وفق رغبات الإنسان و مصالحه المتقاطعة مع الآخر الذي يشاركه صناعة هذا التاريخ،وهذا ما أسهب نصر حامد أبو زيد في تبيانه في مشروعه التجديدي وعرض له في الكثير من كتبه إذ يحلينا إلى "أن نتأمل تاريخ المسلمين لا بوصفه تاريخا مقدسا بل بوصفه تاريخ بشر، بوصفه تاريخا لحركته، ككل التاريخ الإنساني، عوامل الإجتماع و الإقتصاد و السياسة بكل صراعاتها"[258].

و يضيف موضحا" إن الفصل التام بين الأبنية الثقافية في تاريخنا الفكري يفترض أنها لا تتشارك في عناصر جوهرية لرؤية العالم"[259]، و هذه حاجة تقتضيها إبستيمولوجيا المعرفة لأنّ الفصل و عدم الربط يشكل عائقا ابستيمولوجيا يعيق بناء نظرية معرفية للفكر الإسلامي.

---

[257] نصر حامد ابو زيد، إشكاليات القراءة و آليات التأويل، مصدر سابق، ص 14.

[258] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى،2010، ص 66.

[259] المصدر نفسه، ص 66 ـ 67.

إن عملية الشروع في دراسة المشروع الإسلامي تاريخيا دراسة تحليلية تفكيكية لطبيعة نظام العلاقات القائم بين مختلف الفاعلين السياسين أو الدينيين أوالإجتماعين يحيلنا قطعا إلى الإلتفات إلى بنية تلك التقاطعات الشبكية الرابطة بين مختلف التيارات و المجالات،... و هذا ما يمكن إستنباطه من جملة النصوص والمواقف و الممارسات التراثية "فقراءة التاريخ الإسلامي يجعلنا ندرك إلى أي حد كان للسياسة و المصالح تأثير في التأويلات و التفسيرات المتعددة للدين، بل إن السياسة و المصالح كانت دائما هي صاحبة التأثير الأقوى في هيمنة هذا الفهم أوذاك الدين"[260].

عملية التأثير هذه تتأكد لدينا أيضا بحكم نتائج الدراسات المعاصرة التي أعادت صياغة العديد من المفاهيم فباتت ترفض النظر للدين بوصفه بنية ثابتة لا تتغير أبدا و أصبح ينظر إلى الدين بوصفه نسقا متغيرا و يتغير باستمرار نتيجة جملة من التأثيرات و التحولات، و هذا ما على العقل الإسلامي الإلتفات إليه،فمفهوم الدين لا يعني النص القرآني الأصل بل "في كل المعاني والدلالات تظل كلمة الدين تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلا في حاضرهم،بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني"[261].

---

[260] المصدر نفسه، ص 60.

[261] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، المغرب، الطبعة الأولى،1995،ص 15.

إنه الشريعة التي يتبعها الإنسان و يرتضيها لحياته و هذا ما يؤكده التداول اللفظي لكلمة "الدين" في النص القرآني حيث لا ينفي صفة "الدين" عن النصوص السابقة عليه، و في الوقت ذاته يرتضيها ليؤكد حضوره هو كدين رسمي للمسلمين عوض الأديان السابقة التي لا يرتضيها كشريعة لما طالها من التحريف و التغيير.

من هنا وجب التمييز أيضا بين مفهومي الدين و السنة لإختلافها في المصدر و الطبيعة فإذا كان الأول عبارة عن شريعة ارتضاها الإنسان كطريقة للعيش مشرعة من الله، فإن الثانية "السنة" هي بالمقابل أيضا شريعة، لكن شريعة إنسانية تولدت عن الوقائع الحادثة في الزمن الماضي تجسدت في أفعال النبيّ،وهذا تمييز أقره نصر حامد أبو زيد عندما أقر "أن مفهوم "الدين" يحيل إلى "طريقة الحياة" أو إلى "الشريعة" في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم "السنة" إلى نفس الدلالة و لكن في سياق الماضي، و لا يلغي هذا المفهوم الأخير بأي شكل من الأشكال تلك التفرقة الواضحة في التداول القرآني بين السنن الإلهية و السنن البشرية"[262].

إن هذه الحركة التقديسية المنتقلة بين مفاهيم عدة على تمايزها، إنما هي حركة تحيلنا إعادة الإلتفات إلى تحليل آلية في غاية الأهمية اشتغل وفقها العقل العربي الإسلامي؛ هي "آلية توليد النصوص" التي تفيد أن الثقافة العربية الإسلامية،ثقافة ارتكزت بالأساس في تصوراتها على الإنطلاق من "نص القرآن"

[262] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الحقيقة، مصدر سابق، ص 16.

الـذي خصـته بالتقـديس، بالشـرح و التفسـير. لكـن و مـع تزايـد حجـم الشـروحات والتفسيرات سرعان ما تولد عنه نص جديد هو "نص السنة" و الذي ورث عنه القداسة و القيمة المعرفية؛ بحيث اكسبه الواقع العام قوة انتقلت به من درجة الشارح إلى درجة المشرّع وهو بهذا نافس و ينافس الدرجة أو لنقل السلطة التشريعية للنص القرآني.

لـيس هـذا فقـط، و إنمـا كـان للتطـورات المعرفيـة و للتغيـرات الفكريـة والجيوسياسية أثر بالغ في أن يتولد نص آخر هو أيضا اكتسب قوة و سلطة تشريعية تحت مسمى "الإجماع"[263]، إذ أن كثرة العناوين الشرعية الفقهية المستحدثة والأفكار الفلسفية الطارئة على العقل الإسلامي من جراء الحركة المعرفية المرافقة لما سمي "بالفتوحات الإسلامية" و "عملية الترجمة" خصوصا في عصر التدوين والتي لم يتمكن المتكلون و علماء الفقه من التأصيل لها قرآنيا، أدرجت أحكامها وسبل النظر فيها تحت عنوان "الإجماع"؛ أي أن الأصل في الحكم في هذا النوع من القضايا هو بالعودة إلى الأخذ بما أجمع عليه علماء الأمة و فقهائها. والأساس ها هنا أن الأمة لا تجتمع على باطل، فإن صادف و توافقت الأراء و التصورات حول موضوع ما فالحكم فيه هو ما توافق عليه وإلاّ فهو باطل.

[263]اعتبر البعض من علماء التفسير و الفقه أن الإجماع ثابت عن الرواية و الحديث، لأن هذا الأخير قد يتعر للإغفال أو التداخل مع حديث آخر، الأمر الذي يورد النسخ و التأويلات المتشابهة، مما يجعل الإجماع أقرب إلى الإصابة من الرواية. أنظر كتاب:سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، لعبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، القسم الثالث، حدود الإجتهاد، من ص 129– 133.

و بهذا اكتسب الإجماع سلطة تشريعية هو الآخر، و مرة أخرى اضمحل دور "النص القرآني" بحلول عنوان تشريعي جديدة. ثم كان القياس الذي عدّ المصدر الرابع من المصادر التشريعة الإسلامية بعد النص القرآني فيما يصطلح عليه فقهيا بالكتاب و من بعده السنّة والإجماع، كما اعتبر بوابة الإجتهاد و سبيلها في الحوادث المستحدثة و قد أشار نصر حامد أبو زيد لآلية توليد النصوص هذه، بدأ من النص الأم التي دشنها صراع العقل و النقل بالقول: "فإذا كان القرآن هو النص الأول و المركزي في الثقافة ـ لأنّه استوعب النصوص السابقة عليه كافة ـ فقد تولد عنه نص "السنة" الذي تم تحويلة من نص شارح إلى نص "مشرع"...و عن النصين معًا تولد نص "الإجماع"ـ الذي صار نصا مشرعا أيضا ـ ثم جاء "القياس" ليقنن عملية توليد النصوص"[264].

فالملاحظ أن الإطار الفكري العام المرتكز على قاعدة النقل و فكرة لا اجتهاد مع النص،استدعى أن تشكل الشروحات و التفسيرات متونا يتناولها المتكلمون و علماء الفقه بالشرح و التفسير أيضا، لتشكل بالتقادم نصوصا أولية في حين أنها نصوص ثانوية لاحقة للنص القرآني،و التي ما فتأت تنافسه المكانة والمركز و القداسة و هذا هو العنوان الأخطر.

لأن صفة القداسة المتولدة عن فعل التقديس الذي يمكن اعتباره أساس وجوهر كل الأديان تاريخيا هو فعل مثقل و مشبع بالمعاني و التجليات التي تسمح

[264] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص 19.

للإنسان المرور من الدنيوي المدنس إلى المقدس، على هذا يجعل الفرد من هذه العلاقة المرورية و على هذا يمكن القول أن فعل التقديس الذي أحاط بالنصوص الحواشي أو النصوص الثواني كما يصطلح عليها النص إنما "جاء ليمثل تدشينا لسيرورة جديدة هي التمذهب و التأسيس لعملية من المأسسة الدينية في المجتمع الإسلامي تفرض، حكما، نوعا من الوعي المتعالي بمقالات الأوائل"[265].

طبعا، تعالي هذه النصوص لم يصاحبها وقت تأسيسها، و إنما هو وضع طرأ عليها من فعل واقع الذهنية التفكيرية العامة التي أدى غياب الروح النقدية والإجتهادية لديها للعكوف على إجترار اجتهادات الأولين و انتاجاتهم، بالإضافة إلى دور السلطة السياسية في التأصيل لهكذا نوع من التفكير المعطل للعقل. و قد يتسائل البعض عن أية فاعلية للسلطة السياسية في هكذا وضع فكري، عقائدي وفقهي؟، و هو سؤال مشروع و منطقي طبعا.

الجواب متضمن في تحليل فعل السلطة ذاته، فالسلطة و بالتحديد السياسية منها هي فعل في حركة دائمة بحثا عن السبل الأوفر لبسط قوته و السيطرة العامة على المجتمع، و أقصر تلك السبل هو "بالإستيلاء على المعنى" و بالتحديد "الديني" منه. بعبارة ثانية، إن تحالف السلطة السياسية مع السلطة الدينية هو تحالف للقوة والبطش مع الإيمان و المعنى من شأنه أن يخلق مماهاة مفاهيمية بين السلطة والدين أو بين القانون و الشريعة، الأمر الذي يسمح بإضفاء طابع القداسة على

[265] عبد الإله بلقزيز، سلطة النص سلة التأويل، مرجع سابق، ص 30.

تشريعات و قوانين السلطة، التي فعلا استمدت القدسية و الشرعية من الديني. في حين أن هذه التشريعات مجموع من الأحكام و الأعراف التاريخية لا غير أكسبها التحالف صبغة غير صبغتها الأصل.

و هذا ما يلاحظ من خلال تتبع تاريخية تكون السلطة السياسية في الإسلام أو لنقل "الدولة الإسلامية"، التي ما فتئت تؤسس لوعي جماعي تجتمع تحته التصورات الدينية السياسية العقائدية معينة حددتها هي مسبقا، و أسست لها تدريجيا عبر انتاج جملة من الخطابات المتنوعة المستندة على الخطاب القرآني المنفتح بتأويله تأويلا مصادقا لخياراتها مستخدمة في ذلك رجالات الدين من فقهاء ومتكلمين ممن يشاركونها التصور و الهدف. أي أنهم "أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآن من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثودكسي وفرضه...و أنا أعني أنّه نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفي معارضيه جسديا بحجة تبني تأويل مخالف"[266]، و هذا ما سنعرضه لاحقا من خلال بعض الشواهد التاريخية.

بناءا على هذا يمكن التأكيد على أن الأزمة داخل العقل العربي الإسلامي إنما هي أزمة مفاهيم أدى سوء تداولها إلى غياب التداول الأصلي لها و خلق فوضى معرفية أرخت بظلالها على نظرية المعرفة في الإسلام فأنتجت خلطا

[266] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 63.

مفاهيميا بين أفكار عدة في بعض الأحيان و تميزا مفاهيميا في مرات أخرى كالذي نعالجه هاهنا، فعدم تقبل العلاقة التفاعلية بين المجالين السياسي و الديني مظهر من مظاهر هذه الفوضى. و هذا ما عرض إليه جملة من المفكرين كمحمد أركون مثلا الذي يشدد في مواضع عديدة على أهمية ضبط المصطلحات و استخدامها الجيد لتفسير الوقائع التاريخية و لفهم دلالات اللغة و منه لجوءه للتحليل السيميائي الذي بنظره "يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى أو (يتولد) من خلالها"[267].

إن السلطة دائما ما تحاول بناء ايديولوجية دينية خاصة بها كي تبرر أفعالها و بهذه الكيفية "صار الدين في خدمة السياسة، أي صار محلا للنزاع حول تحديد معناه تحديدا ينحو إلى تحقيق أغراض سياسية نفعية مباشرة، و انخرط الفكر في هذا السياق فأصبح من الصعب تجاهل تلك العلاقة المعقدة بين الديني من جهة، و السياسي و الفكري، أو الفكري السياسي من جهة أخرى"[268].

تاريخيا، هناك وقائع كثيرة تؤصل لهذه العلاقة التي بسطت السلطة فيها هيمنتها على الدين، إذ يمكننا التحليل التفكيكي من الكشف عن مواطن التقاطع والتفاعل هذه، فعلى سبيل المثال و ليس الحصر يمكننا التحليل التاريخي لمسألة

[267] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 35.

[268] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، مرجع سابق، ص 81.

خلق القرآن من إزاحة الغطاء عن تصادم بالغ بين السياسي و الديني تجلى في هذه المسألة.

فمع ازدهار حركة الترجمة المنفتحة على الكتابات الفلسفية اليونانية و الكتب العقائدية الدينية لمختلف الديانات و الحضارات و خصوصا الفارسية منها التي أثرت أفكارها و تصوراتها بشدة على التصورات العقائدية الإسلامية، أضحى الفكر الكلامي الإسلامي أمام إشكاليات كثيرة وضعت معتقداته و تصوراته الإيمانية على المحك مما استدعى استنفارا معرفيا عاما جندت له السلطة الدينية مدعومة بالسلطة السياسية جميع قواها، لما أدركت حجم الخطر المحدق بها سواء ما يتعلق بالميراث الديني الذي تتبنى السلطة الروحية المحافظة عليه و تعتبر نفسها قيمة عليه،أوبالنسبة للسلطة السياسية التي تخشى كل الخشية من ضياع مكتسباتها السلطوية و الاقتصادية التي حققتها خلال فترة ليست بالقصيرة. لذا كان التحالف قويا هذه المرة بالمراهنة على تجييش العامة من الناس لدعم الأفكار التي تخدم بالنهاية الطرفين معا و تحفظ لهم مكاسبهم التي تضمن الإستمرارية لمشروعهم العامة.

قضية خلق القرآن أو فيما عرف تاريخيا "بمحنة خلق القرآن"، واحدة من هذه الأفكار الصراعية التي جيش لها الرأي العام، بأن أصبح صاحب المقال فيها ـ العامة من الناس ـ على الرغم من جهله بأساسيات التفكير العقلي و الديني. الأمر

الذي يحيل قطعا للشعور بتلك الرغبة المبطّنة و القبلية لتحطيم الرأي الآخر والعمل على حشد مشاعر الرفض و الإستنكار من حوله.

تاريخيا، كان مصدر القول بخلق القرآن "الجعد بن درهم" الذي أقرّ بخلق القرآن و نفى أن يكون كلام الله، إذ يذكر ابن كثير أن الجعد أخذ "بدعته عن بيان بن سمعان، و أخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد ابن أعصم، زوج ابنته،وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر الرسول صلى الله عليه و سلم عن يهودي باليمن. و أخذ عن الجعد جهم بن صفوان الخزري. و قيل: الترمذي "[269].

الأمر الذي أحدث نفيرا عاما داخل الأوساط الكلامية لجأ فيه معارضوه ممن رأوا في كلامة كفرا و تكذيبا للآيات القرآنية الدالة على أن القرآن كلام الله حسب زعمهم، إلى"هشام بن عبد الملك" ـ و هو هنا يمثل السلطة السياسية ـ الذي رفض دعوى الجعد بن درهم و أمر حينها بنحر رقبته أسفل منبر المسجد بعد صلاة العيد مثله مثل الأضاحي والقرابين المذبوحة لله في ذلك اليوم، إذ تذكر كتب التاريخ أن ناحره خالدا بن عبد الله القسري نفسه خطب في الناس قائلا: "أيها الناس ! ضحوا يقبل الله ضحاياكم،فإني مضح بالجعد بن درهم، إنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلا، و لم يكلّم موسى تكليما، تعالى الله عما يقول الجعد علّوا كبيرا. ثم نزل فذبحه في أصل المنبر"[270].لأنه بحسب هشام بن عبد الملك و حاشيته

[269] انظر البداية و النهاية لابن كثير، ترجمة الجعد بن درهم، الجزء التاسع.

[270] ابن كثير، البداية و النهاية، ترجمة الجعد بن درهم، الجزء التاسع، بدون دار نشر، بدون طبعة.

العلمائية ليس أفضل من القرابين المقدمة لله عز وجل بسبب كفره بكلام الله. و يذكر التاريخ أنه لم تسل دماء باسم الدفاع عن الله في قضية من قضايا المتكلمين مثل قضية القول "بخلق القرآن".

لم يثن بطش الحكومات أنذلك متكلمي المعتزلة، و لا الحملة التكفيرية التشويهية التي قادها المتكلمون الأشاعرة من مواصلة التأصيل العقلي و النقلي لفكرتهم هذه معتمدين على الإستناد إلى أصلين آخرين كنفي الصفات عن الذات الإلهية و نفي القدر. هذا من جهة، و من أخرى عملوا على التقرب من الحكومات وقت ذلك في سعي لتحقيق الحماية و كسب الشرعية السياسية الأمر الذي يوفر لهم مجالا فكريا و اجتماعيا يمكنهم من ممارسة و عرض عقائدهم دون أية مخاوف للتعرض للقتل أو السجن أو التكفير الذي يؤدي للحالتين السابقتين لا محالة.

و قد كان لهم ذلك لما نجحوا في التقرب للخليفة العباسي "المأمون"، الذي اعتقد بمعتقدهم و راح يقيم مجالس المناظرة لكسب تأييد أكبر لفكرتهم هذه التي أضحت معتقده هو "إذ بعد أن إتخذ المأمون الإعتزال عقيدة لدولته، بادر إلى تعميم مقالة "خلق القرآن" على المفكرين والفقهاء،و لم يعلن ذلك إلا بعد إشاعة المناظرات الفكرية، التي جرت بين مختلف المذاهب،والمنتصر فيها كان مناظري المعتزلة"[271]. فكان أن هيأ لهم الظروف الفكرية الثقافية و العلمية بأن شجع حركة الترجمة

[271] رشيد خيّون، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2000، ص 118.

والبحث فاستقدم العلماء و الفقهاء و المتكلمين من مختلف الأمصار، في حركة من شأنها دعم الأركان الإبستيمولوجية للنظرية الإعتزالية.

الأمر الذي جعله في المقابل يبرق إلى كافة أمرائه و ولاته كتبا عرفت بالكتب الثلاثة يأمرهم فيها بتعميم مقالة "خلق القرآن"، و تظهر هذه الكتب الرسمية "جدية المأمون في فرض مقالة خلق القرآن بالنظر و الجدل أولا ثم الشدة ثانيا، حتى أفصح في كتابه الثالث عن قطع الرقاب، و مثلما لجأ أصحاب الحديث و تشددهم ضد الكلام و المتكلمين إلى القرآن و السنة،بداية من قتل غيلان الدمشقي لنفيه القدر و القول بالعدل و الجعد بن درهم لقوله بخلق القرآن"[272].

إذن، فقد قابل ـ الخليفة ـ في النهاية كل من رفض القول بمقالته بالسجن والعقاب أيضا، الحال الذي وقع على "أحمد بن حنبل"[273] حين عارض الفكرة كلية،ورأى في القول بها كفرا بالله و بكلامه. يذكر ابن كثير أن اسحاق بن ابراهيم نائب المأمون على بغداد جمع جماعة من المحدثين بأمر منه أي ـ المأمون ـ يمتحنهم في مقالة "خلق القرآن"، فأقروا بمقالته هذه كارهين، ثم كتب إليه كتابا ثان

---

[272] المرجع نفسه، ص 119.

[273] هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي ولد سنة 164هـ ببغداد، أحد كبار المحدثين و الفقهاء الإسلاميين أسس للمذهب الحنبلي آخر المذاهب الفقهية الأربعة لدى أهل السنة و الجماعة، و الذي عرف تاريخيا بأنه من أشد المذاهب = الفقهية تشددًا و تمسكا بالنقل كمصدر اجتهادي، ارتبط اسمه تاريخيا بالمسألة المعروفة باسم "فتنة خلق القرآن"، و ذلك لمعارضته الشديدة لها و تصديه للأفكار الإعتزالية، الأمر الذي سبب له السجن و التعذيب طيلة فترة حكم الخليفة العباسي "المأمون" ثم "المعتصم و الواثق" من بعده. الذي و إن لم يسجنه إلا أنه منعه من التحديث والإختلاط بالعامة. و في عهد المتوكل انتهت الفتنةو بعدها بفترة توفي أحمد بن حنبل سنة 241هـ.

أحضر اسحاق بن ابراهيم عقبه "جماعة من الأمة و هم: أحمد بن حنبل،وقتيبة،وأبو حيّان الزيادي، و بشر بن الوليد الكندي، و....فأمتحنهم رجلا رجلا....فكان من الحاضرين من أجاب إلى القول بخلق القرآن مصانعة مكرها لأنهم كانوا يعزلون من لا يجيب عن وظائفه،وإن كان له رزق على بيت المال قطع...و وقعت فتنة صماء و محنة شنعاء و داهية دهياء...ثم أمر اسحاق بارسال من رفض لعسكر الخليفة ينظر في أمرهم و كانوا أربعة: أحمد بن حنبل،ومحمد بن نوح، الحسن بن حماد سجاده، و عبيد الله بن عمر القواريري. فقيدهم و أرصدهم ليبعث بهم إلى المأمون،...و بعدها أطلق قيد بن حماد و القواريري لما أقرا بالمقالة و أخرّ ابن حنبل و بن نوح لما أصرا على الإمتناع، فقيدهما و أرسلهما إلى الخليفة بطرطوس"[274].

بناءا على تفصيل الحادثة هذا، يظهر لنا "أن قضية "قدم" القرآن و "حدوثه" كانت من القضايا التي حسمتها السلطة السياسية، لا الحوار الفكري الحر، حين تدخلت مرة باسم العقلانية فاضطهدت القائلين بأنّ القرآن "قديم" لأنّه "كلام الله الأزلي و صفة من صفات ذاته الأزلية القديمة"، و ناصرت أصحاب نظرية "القدم" و اضطهدت القائلين بأن القرآن "محدث مخلوق" لأنه أصوات و كلام و لغة حادثة،لا يجوز أن تتصف الذات الإلهية بها..."[275].

[274] ابن كثير، البداية و النهاية، ذكر أول المحنة و الفتنة، الجزء العاشر، بتصرف.

[275] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، مرجع سابق، ص 32.

إن خوف السلطة السياسية على مركزها يجعلها تجذب إليها السلطة الدينية وتحاول كسب تأييدها من خلال كسب غطاء الشرعية و المصداقة، الذي توفره السلطة الدينية. و هذا ما توضحه الوقائع التاريخية التي غالبا ما تشير إلى السعي الحثيث و الجهيد المبذول من قبل الملوك و رجالات السياسية لكسب تأييد رجالات الدين، سواء بمنحهم المناصب العليا "كالقضاء" أو ضمهم لمجالس العلم المقامة من قبلهم، لا لشيء إلا دعما لأركان السلطة و الحكم و درءا للمخاطر و الفتن التي بإمكان السلطة الروحية افتعالها.

و إن كان واقع الحال قد اتخذ مظهرا عنيفا في مواضع كثيرة أرخ لها المؤرخون لما اصطدمت السلطتين معا، فلم يكن من السلطة السياسية إلا أن لجأت لقوتها و بطشها لتغيير المسار و التحكم في إتجاهه الحال المتمثل في تاريخ الدولتين الأموية و العباسية و هذا ما أشرنا إليه خلال عرضنا لحادثتي هشام بن عبد الملك مع الجعد بن درهم و الخليفة العباسي المأمون مع ابن حنبل و الشواهد التاريخية كثيرة لا يسعنا المجال هاهنا للتفصيل تاريخيا أكثر.

يمكن الخلاص و استنادا إلى المعطيات التاريخية المذكورة، "أن السياسي الذي يستند في شرعيته إلى الدين، يواجه الذين يخاصمونه دينيا، و ذلك باستعمال الدين لحساب السيادة السياسية. لأنّه يعي جيّدا أن المرجعية الدينيّة هي قاعدة القواعد في المجتمع....أما السياسة وهي شأن عام، فإن محافظتها على قوتها

واستمرارها تدفعها إلى استعمال الديني لتبرير و تزكية مشروعها في القيادة الدنيوية،و ذلك بنشر قيم الطاعة و الإنقياد"[276].

و كاستنتاج عام لتحليل علاقة السلطة السياسيّة بالسلطة الدينيّة، نجد أنّ أيّة دولة كانت أو مؤسسة قائمة إلاّ و تحاول اللجوء إلى كسب الشرعية أو التزكية من مختلف المؤسسات الإجتماعية المتكونّ منها المجتمع سواء أكانت دينية أوعرقية أو اقتصادية، إذ تسعى لنشر شعور جمعي عام يبرر ايديولوجيتها و صيغتها كدولة أو مؤسسة، بكيفية تجعل من أيّ حركة ناشئة تستهدف التغيير الإجتماعي ترتبط بها ضرورة و لزُومًا، و هذا ما أكده علم الإجتماع المعاصر عندما عرف المؤسسة بأنها كيّان "يقوم مبدأه الضابط بتنظيم غالبية نشاطات أعضائه داخل مجتمع أوجماعة، و ذلك وفق نموذج تنظيمي محدّد يكون وثيق الإرتباط إما بالمشاكل الأساسية و إما بحاجات هذا المجتمع أو هذه الجماعة، أو ببعض أهدافه"[277].

توجد هذه الرؤية عن الدولة أو المؤسسة كتجاوز للرؤية الكلاسيكية التي ترفض الربط بين مختلف العلاقات أو البنى الإجتماعية المؤسسة لمجتمع هذه الدولة أو المؤسسة، و إذا تمسكنا بالرؤية المطروحة في علم الإجتماع المعاصر،فإنه و بها فقط يمكن أن تتحقق لدينا القدرة على التمييز بين الأنساق

[276] كمال عبد اللطيف، في الإستبداد (بحث في التراث الإسلامي)، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى،2011،ص 285.

[277] برتران بادي و بيار بيار بيرنبوم، سوسيولوجيا الدولة، تر جوزف عبد الله و جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي،بيروت، الطبعة الأولى، بدون سنة، ص 37.

المشكلة للدولة الإسلامية سابقا، و خصوصا التمييز بين النسق الديني الثقافي والسياسي، اللذين إختلطا في نسق واحد جامع لكليهما، صعب من مهمة التمييز لدى الباحثين بصفة عامّة.

فضعف التمييز هذا بين البُنى هو ما أدى لأن "تخلط في كيان واحد الجماعة السياسية بجماعة المؤمنين (الأمة)، و إلى أن تنزع أي أساس للفصل بين السلطات الزمنية و الدينية، و إلى جعل فكرة الدولة المتميزة عن المجتمع المدني فكرة غير قابلة للتطبيق"[278]، هذه الحالة هي التي أساءت إلى شمولية النص القرآني وانفتاحيته الآنهائية و التي لا تنحصر في شبكة العلاقات أو البنى الإجتماعية المهيكلة للمؤسسة أو الدولة، و أسست لتعددية التفسيرات الناشئة داخل الشبكة النسيقية المؤطرَة من قبل المؤسسة، بحيث تصب في رؤيتها الأيديولوجية فقط و لا تسمح لها بالخروج عنها إطلاقًا.

[278] المصدر السابق، ص 42.

الفصـــل الرابـــع

الفعل التأويلي و الإنتاج المعرفي

عند نصر حامد أبو زيــد

كيف يجب أن نكون نحن أنفسنا، و الحال أنّنا لسنا نحن أنفسنا؟ و كيف يمكن أن نكون أنفسنا،دون أن نعرف من نكون، حتى نكون على يقين من أنّنا نحن الذين نكون؟".

هيدغر، الأعمال الكاملة، ج 65، ص 49.

المبحـــث الأول

التأويـــل بـــدل التفسيـــر

إن العمل على ايجاد طرق جديدة للقراءة أو الإنفتاح على معاني القراءة المتنوعة هو الهاجس الأكبر الذي وجب على المفكر اليوم الإشتغال عليه، فمسألة الإنغلاق داخل دائرة القراءة الواحدة و القديمة باتت مرفوضة اليوم، لأن فعل القراءة نفسه هو من يفرض على القارئ العودة إليه و إليها – أي القراءة – في عملية انتاجية مستمرة، لها آلياتها وكيفية تجديدها. من جهة ومن أخرى نجد أن سيرورة الأحداث و الوقائع التاريخية تفرض نفسها أيضا كما فعل القراءة؛ بكيفية تحتم على الإنسان بصفة عامة و المفكر بالخصوص العمل على إيجاد طرق جديدة كفيلة بتحقيق إنفتاحه على باقي الشعوب والأمم محققا بذلك إنسجاما معرفيا بينه و بين الآخر المختلف عنه.

إنطلاقا من هذه الفكرة، يؤصل المفكر المصري نصر حامد أبو زيد[1] لمشروعه الفكري النقدي للفكر العربي الإسلامي من خلال دراسة انتاجاته و إسهاماته و آثاره الفكرية و المعرفية فيما نسميه "بالتراث الإسلامي" دراسة تحليلية تفكيكية لأن

[1] نصر حامد أبو زيد باحث و مفكر اسلامي، ولد بطنطا احدى القرى المصرية في العاشر من جويلية سنة 1943م،متخصص في العلوم اللغوية و التأويلية و علوم القرآن، عرّف بدراساته الإسلامية النقدية للموروث الإسلامي،وانتقاداته الحادة للتيارات الدينية المتشددة و المستغلة للدين لتحقيق أغراض سياسية، كما هو الحال في العديد من الدول الإسلامية، الأمر الذي جعله يتبنى أطروحات فكرية أثارت جدلا واسعا في الساحة الفكرية و السياسية المصرية، وقبلها في الوسط الجامعي كونه أستاذا أكاديميا، فقد كان العمل المقدم من طرفه لنيل درجة الأستاذية من الجامعة المصرية في منتصف التسعينات و الذي رفض من قبل اللجنة بعد اعتراض عبد الصبور شاهين على ما جاء في أبحاثه لدرجة كتابته تقريرا حادا يتهم أبو زيد بالكفر و الزندقة، سببا في فتح أبواب التشهير عليه لدرجة تكفيره وتطليق زوجه منه بحكم من المحكمة الإستئنافية استنادا إلى مبدأ "الحسبة"، بعد أن أصبحت قضيته قضية رأي عام،الأمر الذي اضطره للهجرة و مواصلة مساره البحثي الفكري بهولندا حيث عمل أستاذا زائرا للدراسات الإسلامية بجامعة ليدن. و من هناك واصل مشواره الفكري إلى أن وافته المنية إثر إصابته بفيروس تسبب في إلتهاب حاد بغشاء المخ في السادس من جويلية لسنة 2010. ترك نصر حامد أبو زيد إرثا فكريا و معرفيا ساهم في إثراء الفكر العربي المعاصر من خلال كتبه الخمسة و العشرين، عدا عن المقالات.

""التراث" ليس معطى واحد بل هو اتجاهات و تيارات عبرت عن مواقف و قوى اجتماعية و عن ايدلوجيات و رؤى مختلفة"[1]، و بما أن التراث الإسلامي تراث قائم أساسا على "النص"[2]، الفكرة التي تحيلنا إلى التأكيد على أنه لا يمكن لنا إلا أن نسلم بفكرة أن "النص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متين في حياتنا اليومية، و في ثقافتنا المعاصرة، يشكل حركة هذا الواقع، كما يشكل – تفسيريا – وفق مواقف متباينة و متعارضة من هذا الواقع"[3].

إرتكازا على هذا الأساس تعمد هذه الدراسة و هذا المشروع النقدي إلى تحليل فعل القراءة أولا بما هو فعل يقتضي ممارسة أفعال عدة من فهم و تفسير و تأويل، ومن ثمة ثانيا العمل على تقديم نظرية معرفية معاصرة تساهم في خلق رؤى جديدة للإسلام و المسلمين ككل إنطلاقا من ممارسة فعل القراءة الناجح ، ليؤسسوا انطلاقا منها – أي النظرية – لعلاقتهم مع الآخر بما هو شريك وجب التعايش معه في هذا العالم، علاقة تقوم على وعي بضرورة الإنفتاح كحاجة إنسانية ملّحة.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 16.

[2] يمكن القول أن الثقافة العربية الإسلامية ثقافة قائمة على فكرة النص بالدرجة الأولى إذ لا يقوم فكر ما أو منهج إلا بالإستناد ضرورة على النص كأساس للإنطلاق و هذا مسلم به، إلا أن ما يلاحظ أن هذا الإعتماد على النص لم يكن ينحصر بالنص القرآني المقدس فقط كأساس غيبي إلهي لا يقبل الطعن أو الشك، بل إن الحال امتد ليشمل نصوصا تفسيرية مركزت موقعها بقوة إلى أن أصبحت تنافس النص الأصل، في الوقت الذي هي ذات طبيعة بشرية تخضع لنسبية المعنى و النتائج و تتحكم فيها حركة التاريخ بحيث تقبل الطعن و الشك.

[3] نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1983 ، ص 17.

ففي قراءته النقدية للتراث يحاول نصر حامد أبو زيد العمل على ضبط المفاهيم الأولية والأساسية التي يشتغل عليها العقل العربي الإسلامي في احتكاكه مع النص التراثي و بالتحديد "النص القرآني المقدس" و كما أوضحنا سابقا، يشكل النص القرآني المصدر الأول لكل تفكير أو انتاج معرفي داخل الثقافة الإسلامية و منه تكون "محاولة البحث عن مفهوم النص سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولا، و علاقته بها من حيث تشكيله لها ثانيا"[1]،ومن هنا استوجبت الضرورة عند نصر حامد أبو زيد العودة إليه وضبط الآليات الأولية التي يشتغل عليها و منه تحليل الآليات الموظفة من طرف العقل عليه، حيث يصنف فعلا "التفسير و التأويل"[2] كآليتين أساسيتين يوظفهما العقل ليستخلص من خلالهما الفهوم المتعلقة بالنص القرآني.

بعبارة أخرى و كما يورد في كتابه مفهوم النص أنه إذا كانت "الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضا أن نقول أنها حضارة "التأويل"،وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص"[3].

يذهب نصر حامد أبو زيد في مقاربته التأويلية للتراث الإسلامي و نصوصه إلى الإعتقاد أن مكمن الإشكال الذي يعاني منه الفكر العربي الإسلامي هو في عدم

---

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 28.

[2] طبعا، تصنيفه أي – أبو زيد – للتفسير و التأويل كآليتين أساسين لا يحيل إلى ضرورة العمل بالأول (التفسير) وإنما سرعان ما يعمل على تجاوز فعل التفسير ليؤكد على ضرورة التأويل و يقدمة على أساس أنه حاجة ابتسيمية ملحة لتجاوز المفاهيم والأفكار التقليدية الموروثة و هذا ما سنعالجه لاحقا.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 219.

قدرته على استيعاب "فعل التأويل" و كيفية ممارسته، بما هو عملية تقوم على علاقة جدلية بين كل من "النص/ المؤلف/المفسر". لأن الجهل بطبيعة العلاقة الرابطة بين كل منهم و بطبيعة المنهج التأويلي الممارس على النص القرآني هو ما أخل بآليات القراءة الهرمينوطيقية التراثية و أنتج مقاربات ترتهن سلفا للأحكام المسبقة هي أقرب إلى ردة فعل منها لمقاربة تأويلية.

ثم إن قراءة نص ما أي كان، تقتضي ترتيبات معينة و آليات سابقة لفعل القراءة وإذا ما حصرنا نوعية النص بكونه نصا "إلهيا مقدسا" فالأمر يحمل خصوصية بالغة كما يستوجب الإقرار بأن دراسة النص الديني لا تنشأ من فراغ، بل يجب أن تسبقها منهجية نقدية و آلية معرفية و بالتحديد لغوية لسانية تسمح بتحليل نوع الخطاب وتفكيك الرمز الذي يغلب على النص بضبط معناه، بالإضافة إلى محاولة ربط هذا الأخير أي – المعنى – بجملة الظروف الزمانية و المكانية التي أنتجته فكل "قراءة محكومة بالمجال المعرفي الذي تحصل داخله، و نعني بهذا منظومة المعارف المتاحة لقارئ النص في لحظة قراءته إياه؛ إذ ما من قراءة تمكن من خارج الأفق المعرفي الذي يتحرك فيه فكر القارئ أو المفكر أو الكاتب، أي من خارج الإمكانيات التي تسمح بها المعرفة في ذلك العصر"[1].

[1] عبد الإله بلقزيز، سلطة النص سلطة التأويل (من أجل إسلاميات نقدية)، محاضرة بصالون الجدل الثقافي،الرباط،المغرب، 2017، http://www.mominoun.com/articles/5234 ، ص 11.

إضافة إلى كون تركيبة النص و ماهيته – إن صح التعبير – بشكل عام يحتمل أكثر من تفسير و تأويلا متعددا بتعدد القارئين له؛ لذا فلا يصح القول بأن كل التأويلات متساوية لأنها لا تصدر عن أفق معرفي واحد، بل كل قراءة تأويلية هي قراءة خاصة تختص بالعقل الذي أنتجها وترتبط به إبستيميا. ناهيك عن إدراجنا للأفق التاريخي الذي هو الآخر تفرض وقائعه و أحداثه على فعل القراءة و تمثلاته من خلال تأثيره على الأفق المعرفي للقارئ نفسه سلفا؛ لما يحرك طبيعته و ماهيته تجاه فهم جديد أو تصور مستجد بتجدد السياق المعرفي العام و الكلّي للمعرفة أنذاك؛ أي في فترة معينة.

فالنص يقدم ميدانا محدودا من الأبنية الممكنة، و يتيح لنا منطق التصديق أن نتحرك بين حدي الدوغمائية و الشكّية، بل يمكن دائما الوقوف مع أو ضد تأويل معين، و المواجهة بين التأويلات، و الفصل بينهما، و البحث عن إتفاق، حتى لو كان هذا الإتفاق بعيدا عن متناول أيدينا"[1]، لأن أصل فعل التأويل يحيلنا للشكّ والإرتياب؛ بتعبير آخر، إنّ مفهوم التأويل مفهوم يرتبط بالإرتياب بشدّة، و ممارسته هي الكفيل الوحيد بأن يتمكن القارئ من الوقوف على معان متنوعة قد لا تظهر للقارئ الممارس لفعل التفسير.

فعل القراءة لا يحيل فقط على المراد من الحرف و الكلمة و الجملة و ما يفهم منهم ككل،بل يمتد ليلامس المعنى الكلي العميق بتعبير آخر "المعنى

[1] بول ريكور ، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص 128.

الوجودي" للنص. و هذه الأهمية تتأصل خاصة "إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوية، أي بمعنى النص، عندها يمكن القول بأن كل معنى هو انتهاك لمعنى آخر، و كل تعريف هو تأويل للخطاب يحيل إلى تأويل آخر. و هذا شأننا مع "المعنى نفسه"، فنحن لا نقبض على معناها الصرف أو مفهومها المحض، و إنما نجد أنفسنا كما بحثنا وراء القصد و المعنى إزاء سلسلة من التأويلات لانهائية لها"[1].

إن عملية الفهم بما هي عملية تثويرية تفجيرية للنص تقتضي التحول و الإنتاج المتواصل و الدائم، فهي عملية توليدية متواصلة تستلزم الإنفتاح على الزمانية الآنهائية أمام النص، فمثلا يشكل الفهم الموروث للنصوص القرآنية أو المتوارثة عن الصحابة فهماً خاصاً منفتحاً على أزمنة معيّنة، و يكون التوقف عنده و الأخذ به دون إخضاعه لعملية فهم ثانية بمثابة تأخر زمني يقتضي بالضرورة تأخرا في الفهم نفسه فالإستناد إلى سلطة القدماء من العلماء في تفسير النص القرآني "يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي و الإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين. و هذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان و المكان"[2].

[1] علي حرب، الفكر و الحدث، الطبعة الأولى، 1997، ص 61.

2 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 222.

إذ يبدو أن الدراسات المتأخرة للدراسات و الكتب التراثية، أغلبها كانت تعتمد في قراءاتها وتحليلاتها طابع التصديق المطلق الذي لا يجاوز حدّ التزكية و الإقرار بالأفكار المطروحة في كتب القدامى، فلا تتجرأ على تقديم أو طرح الأسئلة النقدية الإستشكالية في العموم إنطلاقا من تقديسها المسبق لهذه الكتابات أو الدراسات التراثية.

عكس ما تظهر عليه الدراسات الأوروبية التي أدخلت تراثها في عملية نقدية منذ أزيد من ثلاثة قرون مستخدمة مناهج علمية مكنتها من تقديم قراءة نقدية جديدة متولدة من رحم الأفق المعرفي المعاصر كاستخدام المنهجية الفيلولوجية "التي لا تزال تفرض نفسها على الباحثين حتى اليوم بصفتها تمثل المرحلة الأولى من مراحل البحث... وينبغي أن نقول بأن هذه المنهجية العريقة الراسخة منذ زمن طويل في أوروبا لم ترسخ أقدامها فعليا حتى الآن في مجال الدراسات العربية الإسلامية، وفي مجال قراءة النصوص و تحقيق التراث"[1].

فأصبح من الضروري خلق وعي اسلامي جديد يعتمد على فتح الباب من جديد أمام عملية التأويل المبنية على أدوات علمية معاصرة تتخذ من "السيميولوجيا"

[1] أنظر محاضرة محمد أركون، الإسلام و التاريخ و الحداثة بالمركز الثقافي الجزائري بباريس، 1987، تر.هاشم صالح، مجلة الوحدة، الرباط، 1989/1، ص 19.

مثلا أو "علم السيميائيات"[1] وسيلة لخلق فهومات مبدعة تجيب عن الإشكالات الراهنة و تفتح المجال أمام إعادة الإنتاج.

لذا تتمركز النقطة الأساسية في طبيعة التعامل من البدايات، فالمعالجة السليمة لها و كيفية موضعتها مفاهيميا هو ما يتيح لنا تقديم قراءة تراثية بامكانات نقدية معاصرة تتيح هي الأخرى لتمخض قراءة معاصرة للتراث تربطه بالحاضر ربطاً لا يقض من منظومته، و إنّما ربطاً مبنيّ على فعل نقدي بناء.

لأنه و في المقابل، مسألة تغييب الفكر التراثي أو (الخطاب النهضوي) من الخطاب الفكري المعاصر و محاولة تجاوزه كليّة بمثابة عملية "بتر"، تكون المراهنة عليها ـ القطيعة ـ مراهنة على تفكيك الخطاب المعاصر و خلق ثغرات كبيرة فيه،فالأولى احتضان الخطاب التراثي و النهضوي و تحقيق تواصل فعّال معه لسدّ الثغرات الثقافية و الفكرية التي تمكننا من تحقيق التطور الداخلي للفكر العربي الإسلامي.

وجب علينا التعامل مع التراث بصفته مجالا أو حقلا للرؤية و التعبير، أي أنّه عبارة عن فضاء تعبيري عن اللحظات المعاشة في زمن معيّن، تعَبرٌ من خلاله

[1] يقصد "بالسيميولوجيا" علم الدلالات و الإشارات، أما "علم السيميائيات" فيشير إلى علم العلامات و الرموز، و هي مصطلحات يقوم عليها علم الألسنيات و اللغة المعاصر، حيث تتداخل معانيها و وظائفها بشكل يجعل من الصعب التمييز بينها و إن كانت ذات تمايز واضح من جهة أخرى. و هي أدوات استعملت بشدة لدراسة النصوص المقدسة الإلهية نظرا لقوتها المعرفية التي تمكن الباحث من تحقيق رغبته في السبق إكتشاف معان جديدة. فمن هنا نشأت دعوة المفكرين و الناقدين الإسلاميين للإشتغال بواسطتها في فهم النص القرآني.

المنظومة المعرفية عن كل ما بامكانها رؤيته، حتّى تتمكن من بناء وجودها، وبناءاً على هذا نجد أنّ كل منظومة معرفية لابّد و أن تتمير بمصطلحات معرفية خاصة بها و لغّة تعبيرية متميزة تكون نابعة من ممارساتها التعبيرية المتميزة عن باقي المنظومات الأخرى، و عليه" لا يكفي استبدال المصطلحات المعرفية أو صياغة نظريات جديدة أو تشكيل مفاهيم و موضوعات مغايرة لنقول إنّنا انتقلنا من منظومة معرفية إلى أخرى، فلا يتعلق الأمر برؤية في الوجود أو نظرية في المعرفة حتى نتيقّن من بزوغ فجر معرفي و لغوي جديد، و إنّما المسألة علاقات متشابكة و رؤى متضاربة و منطوقات متنافرة تجعل انتظام الخطابات لا يخضع لمقاييس الوعي أوالذات"[1].

من هذه النقطة يمكن القول أن التمسك بالفهوم الحاصلة للنصوص الدينية والواقعة في زمن و واقع معرفي ابستيمي مغاير زمنيا و فكريا هو تمسك غير نسقي و ممارسة لا منطقية نهائياً، و الأبلغ منه ـ التمسّك ــ هو اتخاذه طابعاً تقديسياً. هذا الأخير انتقل بدوره من تقديس الفهوم إلى تقديس الأشخاص لتحيلنا هذه العملية التقديسية إلى عملية التكفير، الذي تتسع دائرته كلما اتسع و اختلف في الفهم وانحرف التأويل عن التأويل الأول الصادر عن السلف الأوائل،ليجد القارئ نفسه أمام زمن متوقف و مغاير تماما لزمنه المتحرك. و هنا تنتفي صفة التحوّل والصيرورة عن الفهم ليصير تحجراً و إلزاماً بأحادية الفهم، التي تجمد النص داخل

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 157.

زمن معين، فتنسد ينابيعه و تمنع مياهها من الوصول إلى القراء في أزمنة حادثة متجددة.

بعبارة أخرى، إن عملية الفهم بما هي عملية لاحقة لعملية التفسير و الناتجة عن التدبر العميق لأفكار النص و عباراته و معانيه و التي تقع على مستويين كما أشار هيدغر، مستوى أول يعنى فيه بالفهم "تحصيل المعلومات" و هو ما يمكن أن نطلق عليه إسم – الفهم السطحي – ومستوى ثان هو الذي يشكل فهما أعمق أي ذلك الذي يعنى به المستوى الوجودي، أي الفهم الذي ينطوي على الكينونة[1]. هو عملية استثمارية تحاول العمل على استثمار النص لصالح تقديم فهم لآتاريخي بأدوات معرفية معاصرة ، تخرج النص من ظرفيته الزمنية ليغدو نصا منفتحا على الآزمن فينفتح على مجهودات العقل الإنساني .

فيتضح لدينا أن عملية "الفهم" الممارسة من طرف الذات الإنسانية لا تتوقف عند حدود التفسير السطحي فقط بل سرعان ما تتطور لتتحد بالذات العاقلة الممارسة لها أي – للعملية – لتشكل تحققا وجوديا للإنسان الفاهم، و هذا ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد حامد في مؤلفه عن "اشكاليات القراءة و آليات التأويل" بأن "الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله و امتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في

[1] أنظر هيدغر، الكينونة و الزمان، تر فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 2012، من ص 281 – 290.

العـالم، أو عنصـر مؤسـس لهـذا الوجـود، و علـى هـذا يعتبـر الفهـم، مـن الناحيـة الوجودية، أساسيا و سابقا على أي فعل وجودي"[1].

إن الـزمن (الوقـت) كفيـل بـأن يعطـي للـنص (التراثـي خاصـة) فهمـا مختلفـا متغيـرا متولـد عـن الآفـاق التـي يفتحهـا لـه الـزمن المقـروء فيـه، فالتجربـة تكشـف أن ثنائيـة القـراءة و الفهـم ثنائيـة متجـددة باسـتمرار، فهـي أشـبه مـا تكـون بصـيرورة لامتناهيـة مفتوحـة الأفـق دومـا مـا تكسـب الـنص المقـروء سـواء أكـان نصـا مقدسـا كـالقرآن مثـلا أو نصـا ثقافيـا أو معرفيـا، احتماليـة مفتوحـة، و تكشـف فـي الوقـت ذاتـه أي – ثنائية الفهم و القراءة – عن دلالات توليدية لآنهائية .

هذا الإنفتاح الذي يخلقه الزمن هو ما يشكل الحجر الأساس لإنطلاق حوار دائم و متجدد مع النص أي كان، أو بعبارة أنسب إن الزمن و تغيراته هو ما يقودنا نحـو اسـتئناف الحـوار معـه،لأن فعـل القـراءة و فعـل الفهـم لـم يتوقفـا إطلاقـا طيلـة المسيرة المعرفية للإنسان و إن كان هناك محاولات عديدة لكبت هذا الفهم والإنغلاق داخـل دائـرة معرفيـة ثابتـة لا تقبـل التغيـر و التبـدل. إلا أن تغيـر المفـاهيم و تطـور المعرفـة الإنسـانية و القابليـة لتعـدد المعنـى داخـل الـنص هـو مـا خلـق نزوعـا قويـا لـرفض الوصـاية علـى الـنص و دفـع بالقـارئ إلـى الخـروج عـن ذلـك الإرث المـانع للفهم والقراءة المتجددتين، فالإنسانية دائما ما تسعى للبحث و تبتغي الفهم أو كما

[1] نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة و آليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 6، 2001، ص 33.

أوضح الرفاعي في مقاله "نحن نفهم، و نريد أن نفهم، و لا يمكن إلا أن نريد أن نفهم، لأن المرء يحيا بقدر ما يتساءل، فتلك الموضوعات التي تحددها الشروط الأنطولوجية العميقة التي للذات، في معنى أصلي من شأنها ، هي التي تجعل من هذي الموضوعات، أو تلك، أن تأتي إلى فهمها، أو لا تأتي"[1].

من زاوية أخرى، إننا إن عملنا على ربط مفهومي "الفهم و التأويل" ببعضهما، على أساس أن الثاني امتداد للأول لما يرتبط الأول بالمستوى الوجودي كما أشرنا سابقا ، فيمكن حينها أن يفهم التأويل على أنه عملية قريبة جدا بمنهجية تطوير الفهم، و قد يفهم على أنه نص مكون من نصيين أي النص الأصلي (أ) مثلا و النص (ب) الذي يشرح (أ) فيكون النص (ج) هو تأويل للنص (أ) و عليه يكون التأويل ها هنا فهما للفهم الأول للنص الأصلي. و من المعلوم أن فعل التأويل يكون ذو وظيفة، إذا ما ارتبط في ممارسته بالزمان Le Temps ، ففهم الزمان و أصله يساعد في تكوين رسم توضيحي للتجربة الإنسانية التي يحاول النص السردي تقديمها.

كما يمكن أن نفهم العلاقة بين كل من " الفهم و التأويل" على أساس كون الأخير ــ التأويل ــ إمتداد للعلاقة الجدلية الواقعة بين التفسير و الفهم أي أن التأويل لا يشكل طرفا ثالثا إضافة للطرفين السابقين و إنما كما قدمه بول ريكور

[1] محمد حسين الرفاعي، الفكر العربي المعاصر و تساؤل الهرمينوطيقا، مقال سابق، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،ص 257.

إنما هو "حالة خاصة من حالات الفهم. هو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة. و في نظرية للعلامات تغض الطرف عن الفرق بين الكلام و الكتابة،وقبل كل شيء لا تؤكد على جدل الواقعة و المعنى، يمكن توقع أن يظهر التأويل بوصفه مجرد مقاطعة ملحقة بامبراطورية الإستيعاب و الفهم"[1].

من هنا وجد البعض في الفهم "مهارة فيلولوجية" بأن يكون هو حاصل التطبيق لقواعد التأويل من جهة، و من أخرى يعالج الفهم موضوعات العملية التأويلية ف "موضوعات الفهم،بعامة، هي من جنس: الذات، الموضوع،الإنتماء،حب الوضوع، النص، (الذهاب– إلى– النص)، (الإيتان – من – النص)، بناء الفهم،إعادة بناء الفهم، (حقل – موضوعية – الموضوع العلمي)، تساؤل العلم، حقل الفهم ، (الإنتماء – إلى – العالم) المجتمعي...إلخ، و لهذا، تكون كل موضوعات الفهم الذي هو الموضوع الأصلي للهرمينوطيقا حاضرة، ها هنا"[2].

بعد أن يؤصل نصر حامد أو زيد لمشروعية التأويل و يقدمه على أنه الحجر الأساس للممارسة النقدية على التراث، يؤكد عليه أيضا من جانب أنه ممارسة مارسها المعتزلة و الشيعة والصوفية، فهي ليست عملية جديدة يشهدها الفكر الإسلامي، الجديد فقط هو بتجديد المفهوم ذاته،من خلال ربطه بنظرية الهرمينوطيقا، و التأسيس له فلسفيا.

---

[1] بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص 120.

[2] محمد حسين الرفاعي، الفكر العربي المعاصر و تساؤل الهرمينوطيقا، مرجع السابق، ص 244.

ثم إنه يعود بنا تاريخيا ليبرهن للمتتبع لسياق نشأة و تطور مصطلحي التفسير و التأويل أنه لا بد و أن يلاحظ أن مسألة التفرقة الإصطلاحية وردت متأخرة عن زمن الصحابة، و هذا لا يحيل إلى أن فعل التأويل لم يمارس قبلا. بل أن التفرقة وردت بعد أن كان للمفهومين اتحاد سابق، ففي كثير من المواضع لا يفرق الصحابة كابن عباس مثلا بين التفسير و التأويل، الذي كان يعتقد أنه يعلم تأويل القرآن، بناءا على دعاء الرسول الأكرم له بالقول "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[1] و بالتالي يمكن الإستنتاج أن الأصل قائم على التوحيد ، ايمانا بأن القارئ للنص أو المفسر "لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص،ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص"[2].

هذا من جانب و من آخر يدعو القارئ للنص القرآني لأن يلاحظ نقطة مهمة و هي مسألة ورود كلمة التأويل فيه أي – القرآن – جاءت أكثر بكثير من كلمة "التفسير" و هذا فيه دلالة على أن كلمة "التأويل "كانت" أكثر دورانا في اللغة بشكل عام – و في النص بشكل خاص– من دوران كلمة "تفسير""[3] إذ يمكن

[1] السيوطي، الإتقان 2 / 173، نقلا عن نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 13.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 226.

إحصاء تكرار لفظة التأويل سبعة عشرة مرة في حين لم تأت لفظة "التفسير" سوى مرة واحدة.

و على هذا تكون التفرقة المتأخرة بين المصطلحين تفرقة تابعة للتغيرات المعرفية المرتبطة بالتغيرات السياسية السلطوية التي رافقت تطور الدولة الإسلامية و إلا كيف نفسر التوحيد أولا وقبلا لتتبعه التفرقة لاحقًا، تفرقة "تعلي من شأن التفسير، و تغض من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول و ذاتية الثاني"[1].

و إذا كان القصد من الموضوعية أنها تقتضي أن المفسر يفهم النص داخل إطاره الزمني و التاريخي، فهذا تناقض واضح يجده نصر حامد لدى أصحاب هذا التصور، مع ما يعتقدونه من أن القرآن صالح لكل زمان و مكان، فكيف يكون صالحا لكل الأزمنة في حين أننا نعتمد في فهمه على المرويات و المأثورات من فهومات الصحابة الواقعة ضمن إطار ابستيمي مغاير كلية لنظريتنا المعرفية اليوم. حيث يوضح المسألة قائلا "أن القرآن قد نزل مستجيبا لحاجات الواقع و تطوره –بعد إنقطاع الوحي– تظل العلاقة بين الوحي و الواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص و يتجدد بتغير معطيات الواقع، بنفس التمثل الفكري الناتج عن حركة

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن، المصدر نفسه، ص 11.

الإمتـزاج الجنسـي و الثقـافي، فـنفهم الأفكـار و الفلسـفات الطارئـة فـي إطـار هـذه الحركة"[1].

إذن، يحـاول المنظـر المصـري هـا هنـا أن يصـل فـي مشـروعه بـين اللحظـة الراهنة المعاصرة و بين التراث الديني ككل، صلة نقدية تعمل على الكشف عن آلية معرفيـة تقـرأ لنـا التـراث الواقـع فـي الـزمن "الماضـي"، لتجعلـه مسـتمرا فـي زمـن "الحاضر"، حيث يشكل مرجعية قوية للفكر الإسلامي للتمدن.

بحيث يعيش العقل العربـي الإسـلامي "تجربـة تحريريـة للفهم و القراءة فـي مواجهـة إقتصـاد العبـارة النصـية، و نـدرة الدلالـة و الإقرار بـالحق فـي توليـد الـنص المسكوت عنـه، و البـاطن المفقود من النص المنطوق الظـاهر الموجود، و من ثمة إعطـاء مشـروعية لهـذه الممارسـة فـي القـراءة والفهـم التـي تشـق طريقـا فـي الظـاهر مشرعا على الرحم التوليدية للإحتمالات و الأحمال الآنهائية للنص"[2].

هـذا مـا يحيلنـا إلـى إسـتنتاج أن حامـد أبـو زيـد لـيس مـن دعـاة القطيعـة الإبسـتيمولوحية كمـا ذهـب لـذلك العديـد مـن المفكـرين العـرب و المسـلمين، و إنمـا اعتمد في تنظيره لنظريته المعرفية على التأصيل فلسفيا على ضرورة إعادة القراءة وتفسير التفسير القرآني الموروث بآليات تتجاوز آليات التفسير التراثية التي ترتهن لأوهام عدة و أشدها خطرا "وهم التطابق بين المعنى الإنساني– الإجتهادي الفكري

[1] المصدر نفسه، ص 16 .

[2] محمد أمعارش، تثوير القرآن و تفجير معانيه، مقال سابق، ص 16.

– الآني، و بين النصوص الأصلية التي تنتمي من حيث لغتها على الاقل إلى الماضي، هو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي، لا ينتبه إليها الخطاب الديني، يؤدي التوحيد بين الفكر و الدين إلى توحيد مباشر بين الإنساني والإلهي، و إضافة قداسة على الإنساني و الزماني"[1].

إن الفراغ المعرفي داخل المجتمعات الإسلامية بات يرجع دوما إلى مفاهيم دينية أصبح مع الزمن مفاهيم ثابثة ترتكز عليها كل فئة لتبرير موقفها من مواقع مختلفة طبعا، لذا و كما أشار علي أومليل في مؤلفه "التراث و التجاوز" "نعتقد أننا سنستمر نخوض في التراث و نتجادل حوله لا لأنه يشكل حقيقة هويتنا القومية، بل لأنن ما نزال لم ننفصل عنه هيكليا، أي لم ننفصل عنه على كل المستويات"[2]،طبعا يتحقق هذا الإنفصال عبر حركة تاريخية مستمرة و عادية لا تفضي إلى تحقق قطيعة كلية، فهذا ما لا يقره العقل و لكن إنفصال يسمح بتثبيت مفاهيم معرفية ذات مرجعية معاصرة مرتبطة بالزمن و الفكر المعاصر لهذا الإنسان المفكر و الساعي نحو الإكتشاف و البحث عن الحقيقة.

و بالتالي "إذا كان الإستناد إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فإن الإستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، و التي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها

[1] نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الأولى، ص 52.

[2] علي أومليل، التراث و التجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 20.

استيعابا مثمرا خلاقا"[1]، إذ لا يقتضي العمل على تجاوز السياق التراثي لفهم النص القرآني بوصفه عائقا لعملية انفتاح النص على لازمنية المعنى و لامحدودية الفهم،إقصاء الفهوم التراثية الماضية جملة و تفصيلا لأن فعل الإلغاء هذا مستحيل التحقق و المراهنة عليه تعسف فكري معرفي، فسرعان ما يعود – الفهم التراثي – ليتجلى في مظهر من مظاهر الآمفكر فيه و نعني هنا "الأفكار القبلية".

إذ لا يمكن البتة الإنطلاق في عملية تحاورية مع أي نص ما دون أن يجد القارئ نفسه وقد أخضع تأويله و رؤيته لمعنى النص المراد فهمه بالإرتكاز على بعض من "المعارف المسبقة" فما بالك و النص المقدس الذي يخلق التعامل معه سلفا حالة نفسية خاصة توتر القارئ عدا عن قراءته و استنباط قصده بموضوعية بحثة، و عليه إن الدعوة إلى تجاوز التفاسير التراثية القديمة للنص القرآني ضرب من المستحيلات المعرفية التي سرعان ما تظهر تبعاتها في عملية بناء الأطر الإبستيمية الحديثة للنص المقدس (القرآن الكريم).

من هنا لجأت الهرمينوطيقا الحديثة إلى تأكيد وجوب بناء علاقة تفاعلية بين كل من الماضي و الحاضر لأن مسألة إلغاء المسافة الزمنية أصبحت مرفوضة معرفيا، بل بالعكس باتت تشكل" شرطا تأويليا مساعدا في الفهم لا معرقلا له، ذلك أن الزمان لم يعد فجوة فاصلة ينبغي سدها، و كذا المسافة الزمانية، إذ لم تعد

[1] نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، مرجع سابق، ص 18.

إشكالا حائلا دون تمثل المعنى المراد من النص، لأنها تمثل مصدر إثراء للمعنى بفعل إلتقاء السياقين"[1].

و تأسيسا على هذه العلاقة يتوجب على الإنسان المفكر اليوم البحث عن معنى النص القرآني إنطلاقا من البحث أولا في مرجعيته التاريخية و الثقافية التي أنتجته و كونته على مدى قرون من الزمن، لينطلق في عملية البحث عن المعنى المنفتح له – النص – في عملية تأويلية يكون هو مركزها.

بهذا الشكل فقط، يمكن أن نجعل من القصد الإلهي المراد من الآيات قصدا عالميًا منفتحًا على الإنسان ككل بغض النظر عن السياق و المجتمع والزمن،فلنص القرآن خصوصية واضحة بانفتاحيته على تعدد المعنى و تنوع الإحتمالات القصدية فيه و من التعسف أن تدعي قراءة ما "الموضوعية، و الكمال، و حيازة المعنى القرآني، مقابل نقصان القراءات الأخرى، و سندها التأويلي، في ذلك تجاوز الإدعاء الزائف بالموضوعية و الحياد"[2] و هذا ما تجسد في التفاسير الأولى للقرآن التي تشكلت مع مرور الزمن بصفتها منظومة رسمية ذات سلطة إلهية استحقتها عن النص الأصلي الذي بدوره غيب كسلطة و قداسة لتحل هي محله معرفيا وفكريا وفقهيا، رافضة أي فكر مخالف معارضة الطبيعة الجوهرية القرآن الكريم المحتو لكل الأطياف و التناقضات الفكرية الإنسانية.

---

[1] إيمان المخينيني، نحو تأويلية جندرية للقرآن، قراءة في كتاب (Quran and Woma) لآمنة ودود، ص 9.

[2] المقال السابق، ص 6.

إن كبريات التفاسير الإسلامية "فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية (أي مستقيمة، صحيحة، مجمع عليها من قبل رجال الدين)"[1]، حيث اكتسبت سلطة الحقيقة و سلطة التحكم فيها إنطلاقا من موضوعها المقدس "القرآن الإلهي"، في حين أن الحقيقة أنها ليست إلا مجموعة من القراءات البشرية النسبية لا غير و من السذاجة إلحاق القداسة بها تبعا لموضوعها المقدس. لذا يتوجب علينا التعامل مع هذه التفاسير التراثية بصفتها جزءا من التراث الإسلامي ككل، تراث ليس إلا حقلا للرؤية و مجالا للتعبير عن فهم و تأويل يرتهن بالأساس لجملة المعتقدات المكونة للمجال المعرفي السائد أنذاك.

بعبارة أخرى إذا كان التراث ليس إلا فضاءا تعبيريا عن اللحظات المعاشة في زمن معين،تعبر من خلاله المنظومة المعرفية عن كل ما بإمكانها رؤيته حتى تتمكن من بناء وجودها،بحيث أن كل منظومة معرفية لابد و أن تتميز بمصطلحات معرفية خاصة بها و لغة تفسيرية متميزة لأنها نابعة من ممارساتها التعبيرية المتميزة عن باقي المنظومات الأخرى، ألا يبرر لنا هذا مشروعينا بالمطالبة حقنا في تقديم لغة تفسيرية خاصة بنا قائمة على مصطلحات ومفاهيم معرفية نابعة عن فضاءنا الفكري؟.

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص 65.

ألا يبرر ما سبق ذكره ضرورة الحاجة "التأويلية الهرمنوطيقية"؛ كنظرية تؤصل للمجال المعرفي الإسلامي المعاصر، كمنهج يؤطر التفكير عقليا يساعد في حل الإشكالات و كآلية بما هي علم يساعد في تحصيل علم ثان. ألا تخلق جملة الإشكالات و الأزمات المعرفية التي نوهنا إليها سابقا قلقا معرفيا يدفع بالعقل العربي الإسلامي للبحث أن آلية تمكنه من تجاوز القصور الفكري الذي يعاني منه؟. هل يمكن لفرضية تجاوز "فعل التفسير" في مقابل الأخذ "بالفعل التأويلي" أن تغير الموازين الفكرية و الثقافية بحيث تمكننا من الإلتحام بالمجال المعرفي الإنساني؟.

هل باستطاعتنا إعتبار الممارسة التأويلية ممارسة إنتاجية تسمح لتقديم انتاج معرفي يمكننا من قراءة جديدة للنص القرآني؟.

المبحـــث الثـــاني

التأويل كإنتاج معــرفي و قــراءة جديــدة للنــص القــرآنــي

قد يكون من الصعب إن لم نقل من المستحيل الإحاطة كلّيًا بتفاصيل و معاني مصطلح أو مفهوم "التأويل"، لما لهذا الأخير من تقاطعات شديدة و تمثلات متنوعة تعكس مدى امتداده الواسع في نسج شبكة علائقية بمفاهيم أخرى، من الصعب تجاوزها وفصل تعريفه عن تعريفاتها. و مما لا شك فيه أيضا أن جينالوجيا المصطلح تحيلنا إلى الإعتراف بأن الأسس الأولى لنشوء مصطلح "التأويل" هي أسس دينية بامتياز؛ بحيث يمكن القول أن انطلاقته الأولى للإلتحام بالمجال المعرفي الإنساني، هي انطلاقة ساهمت فيها الدراسات الدينية بشدة.

إذ أن طبيعة العلاقة النفسية الروحية ذات الصبغة الغيبية المولدة بذاتها لحالة من التوتر بين الله أو الرب أو الإله و بين الإنسان أو العبد أو المخلوق صنعت نوعا خاصا من الخطاب، خطاب يختلف كليا عن الخطاب الإنساني البشري[1] من حيث أنه خطاب مفتوح على معاني واسعة يحتمل فهومات متنوعة بتنوع هذا الإنسان أو العبد؛ فهومات تزداد انفتاحا و تغيرا كلما اتسع الزمان وتغيرت السياقات، فهي متمردة عن الشروط الزمكانية، بخلاف الخطاب البشري المرتهن لسياق معين بل لسياقات تحد من حجمه و إن إتسع و الخاضع لشروط الزمان والجغرافيا.

[1] لا يقصد من القول هاهنا أن الخطاب الإنساني الإنساني لا يحتمل تنوع الفهومات، و إنما القصد أن خطاب الله مع الإنسان هو خطاب مفتوح على الزمن بأبعاده الآمتناهية التي تقتضي خلق أو إبداع تأويلات جديدة كلما تغيرت الشروط المعرفية و الثقافية على خلاف الأول الذي مهما تعددت الفهوم منه إلا أنه يبقى خطابا مسيجا بطبيعة الخاطب (الإنسان) المحدودة.

بمعنى آخر، إن أصل العلاقة بين الله أو بين الرب و بين العبد هو أصل على علاقة أصلية "بفعل القراءة عينه"، فمن هذا التأصيل اكتسبت القراءة ضرورتها و أهميتها. على أساس أن فعل القراءة فعل غير محدود و تابع للنص إذ يرتفع كلما غاب النص، و إنما هو فعل ـ القراءة ـ يتجاوز حدود المكتوب الموثق، ليقرأ الوجود الإبداعي المتجلي في المخلوقات المتنوعة و في الإشارات و الإيحاءات و الإلهام الذي يربط العبد بربه أكثر من ارتباطه بالنص المكتوب الذي يشتمل على كلمات تشتمل كل واحدة منها "على إرسالية لا يستطيع الفرد وحده أن يكشف عنها. و لكي نستطيع فهم الإرسالية الغريبة التي تشتمل عليها الكتب، وجب البحث عن تجليات ذلك في ما هو أبعد من الكلام الإنساني، إنه كشف قد تأتي به القدرة الإلهية ذاتها عن طريق الرؤية أو الحلم أو الوحي"[1].

الأمر الذي يدفعنا باتجاه التأكيد على أن الحقيقة واسعة و لامحصورة بين جوانب معينة أو داخل أطر معينة فهي ـ الحقيقة ـ مجموع آثار المعنى التي يسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته، إنها مجمل التصورات المختزلة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو الطائفة

[1] أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،الطبعة الثانية، 2004،ص 30 -31. إن الوحي مفهوم يتسع في الثقافة العربية الإسلامية ليرتبط ارتباطا أساسيا بفكرة النص القرآني، مستوعبا تاريخا جميع النصوص الإسلامية الأخرى التي تتضمن خطابا لله مع الإنسان. فدلالته اللغوية التي تحيل إلى الإعلام أو الإتصال بين طرفين شكلت جانبا مفاهيميا من جوانب مفهوم النص داخل الفكر الإسلامي الذي يأكد دوما أن تشكل النص مبني على العلاقة المتبادلة بين الله و الرسول؛ فهو نص نتج عن هذا الإتصال.

الدينية،أو للأمة، فكل أمة أو طائفة تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل جاهز و نهائي، و إنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة"[1]، و على هذا يمكن إعتبار "التأويل عملية غير محدود، إن محاولة الوصول إلى دلالة نهائية و منيعة سيؤدي إلى فتح متاهات و انزلاقات دلالية لا حصر لها"[2].

من هنا يظهر لنا أن "التأويل" كنظرية أو كمنهج أو كآلية، هو مشروع لا بد من المراهنة عليه؛ مراهنة إن فشلت أو نجحت هي مراهنة مربحة في الحالتين معا و إن تعاكستا؛ بمعنى أن أصل الفعل الخطابي أو الكلام التواصلي أو اللغة بشقيها الكلامي و الكتابي بما هي تمثل للخبرات الثقافية و الإجتماعية و المعرفية التي يكتسبها الإنسان في حياته اليومية المعاشة ضمن شبكة من العلاقات الإنسانية التي تمثل مجموع خبرات ثانية مغايرة له كواقع و فهم و إدراك، يستلزم بالضرورة اللجوء للتأويل كآلية عقلية يشغل العقل الإنساني انطلاقا منها لتحديد مفاهيم،مصطلحات،أفكار و استنتاجات يتوصل إليها من خلال تحليله لما يسمع أويقرأ أو يلاحظ من أفعال و تصرفات صادرة عن باقي الأفراد المحيطين به والمشكلين لواقعه الإجتماعي.

---

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر هاشم صالح، دار الطليعة،بيروت،لبنان،1998، ص 166.

[2] أمبرتو إيكو، مرجع سابق، ص 33.

و عليه، يبدو أن فعل المعرفة الإنساني لا يمكن أن يمارس فعل التعرف أويتحقق لديه دون تدخل الممارسة التأويلية في تركيبة فعل المعرفة، فهو ـ فعل المعرفة ـ عملية مركبة من آليات متنوعة يرمي الإنسان العاقل من خلالها إلى العلم ـ من علم يعلم ـ و الفهم الإدراكي لما يحيط بواقعه المعيش لبلوغ الكمال، المطلب الإنساني الغير متبدل منذ وجوده على الأرض و تفاعله مع واقعه المعاش.

إن صفة العقل و التعقل صفة لازمة لتعريف الإنسان، فقد دأبت التعريفات التاريخية و الكلاسيكية وصف الإنسان بالعقل أو العاقل تميزا له عن الحيوان الغير عاقل، و التعريف الأرسطي له تعريف دقيق بشدة عندما يميز الإنسان عن باقي الموجودات الحية بصفة "النطق"، إذ يعرفه بأنه "حيوان ناطق"، حيوان كتحديد للجنس الذي قد يتشارك فيه مع بعض الموجودات الأخرى، أما ناطق فهي صفة للفصل و التمييز القطعي الذي يمايزه عن باقي الموجودات و إن شاركها الجنس نفسه؛ بتعبير آخر نسبة النطق هي للفصل أما نسبة الحيوان فهي للجنس المشترك غير المختص.

و خصوصية "النطق" هذه هي التي تشدنا بقوة و ترتبط بما سبق من الذكر،من حيث أنها المحرك الأول الذي يدفع بالإنسان "الحيوان" لتجاوز ظواهر الأشياء و عموميتها، بأن يتطلع لإكتشاف أعماقها و النفوذ إلى دلالاتها الغير بادية على السطح لما يعي تميزه عن باقي الموجودات. و من حيث أن "النطق" خاصية تحلينا قطعا لخاصية "المنطق"؛ فهو أي المنطق من "نطق، نطقا: تكلم، و ناطقه:

كلمه و قاوله ...و المنطق: الكلام. و في التنزيل العزيز: "علمناه منطق الطير" أي علم يعصم الذهن من الخطأ في الفكر"[1]. إذن فقابلية النطق هذه لا تستقيم دون المنطق على اعتبار أنه آلية عقلية تضبط آلية النطق و تتحكم في عملية إنتاجه للمعاني. و قد عرفه الجرجاني بأنه: "آلة قانونية تعصم الذهن من الخطأ في الفكر و في كشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي هو "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الإنتقال من المعلومات إلى المجهولات و شرائطها، بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[2].

بمعنى؛ إن تميز الإنسان الحيوان بصفة التفكر أو التعقل يجعله باستمرار في بحث مستمر عن المعلومات و جمعها ثم التحقق منها فترتيبها، و هذه العملية لا تتم و لا تستقيم إلا متى ما تدخل المنطق لتأطيرها و تصحيح مسارها كلما وقعت في الخطا. فالتفكير إذن عملية لا تقوم إلا بالمنطق، فهو إذن كما شبهه الفلاسفة اليونانيون و من بعدهم المحققون المسلمون بأنه شبيه علم النحو؛ على اعتبار اللغة في حاجة دائمة لعلم النحو الذي يضبطها، و التفكير هو الآخر في حاجة ضرورية لعلم المنطق ليصححه و يمنهجه.

من هنا تنشأ العلاقة الأم بين كل من اللغة و المنطق بحيث لا تقوم اللغة قياما فعليا ذا دور وجودي إلا متى ما دعمت بالمنطق الذي يخرجها من كونها

---

[1]. المعجم الوسيط، طبعة إلكترونية، ص 931.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لينان، 1994، الجزء الثاني، ص 428.

خاصية إنسانية جامدة قد لا تنتج لتصبح فعلا إنسانيا يحقق من خلاله الإنسان مرتبته الوجودية[1]. فعلى هذا الأساس يمكن القول أن اللغة المترتبة من خاصية النطق، هي النقطة الدافعة للإنسان لإكتشاف العلاقات الوجودية التكوينية الرابطة للموجودات و للأشياء و للأفكار و النظريات فيما بعد لما يرتقي الإنسان درجات ودرجات في السلم المعرفي.

ثم إنها ـ اللغة ـ الرابط الوحيد الذي يمكن التمرد من خلاله على حواجز المكان و الزمان، و إلا و بدونها لن نستطيع تجاوز الزمان و المكان المعاش فيكون حالنا نحن البشر حال باقي الموجودات الحية التي لا زالت حبيسة الزمان و المكان و لم تستطع تجاوزها لتربط حاضرها بماضيها لإبداع أكبر في المستقبل، عكس البشرية التي هي في إدراك مستمر للوجود و للكليات التي تحكم عالمه. فاللّغة "ذاتها تنطوي على تأويل شامل للعالم...إنما اللغة مستودع للخبرة الثقافية؛ و نحن نوجد في هذا الوسيط و خلاله...نحن نعيش في اللغة و نرى بعينيها"[2].

يترتب على هذا أن الإنسان في تجاوز مستمر لزمانه و مكانه ناهيك عن ماضيه، فهو في تحليل مستمر لمعطياته ـ ماضيه ـ و تخطيط طموح لمستقبله

[1] يقع هذا التحليل موقع التضاد مع بعض النظريات اللغوية الفلسفية الحديثة التي رفضت بشكل قاطع فكرة أن اللغة التي نستخدمها مضبوطة بقواعد المنطق و محكومة بقوانين، و إنما اللغة تمتاز بعدم الثبات و التنوع و الحركية،وربطها بقواعد المنطق الثابتة و الآمتحركة يقتل انتاجيتها و ابداعها. و قد لاقت هذه الفكرة عند اصحاب المنطق الحديث القائم على نقد المنطق الارسطي.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007، ص 55.

القادم، و المقارنة بين الإنسان الأول و الإنسان المعاصر تظهر بلا نقاش حجم القدرات المتنامية لديه، سواءا العقلية التفكيرية أو التكنولوجية العلمية أو السلوكية الإجتماعية، و هو في هذا متميز بشدة عن باقي الموجودات. الأمر الذي يستدعي أن ملكة النطق هي الفصل في تطوره، كما أنها ملكة تطورية تتطور باستمرار كلما تطور هو، إذ باتت اليوم تتجلى في نظريات السيميولوجيا و علم الدلالات والألسنيات.

الملاحظ تاريخيا، أن أغلب الديانات إن لم تكن مجملها، قد وردت في صيغة رسائل؛ أي شفاهية منطوقة، جاءت ككلمات و خطابات كلامية منطوقة يتداولها اللسان و تنتقل عبر المشافهة من لسان لآخر ليكون الخطاب وسيلتها في الإنتشار. فبلغت للناس بصيغة المسموع لا المنظور و هي و إن وثقت ضمن رسائل مخطوطة كتابيا إلا أن شفاهيتها هي العنوان الأصل في طرحها و إلا ما سميت بالرسائل التي تقتضي التبليغ القولي و المحاججة.

هذا من جانب، و من آخر، قد فقدت الكثير من قيمتها التبليغية وقت وثقت، لأن حجمها المعرفي الأكبر تمحور في ممارستها الخطابية العامة التي يمارسها الرسول أو المبلغ أو النبي و هذا ما أشارت إليه العديد من الآيات القرآنية كقوله تعالى:"يا أيها الرسول بلغ ما أنزل عليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت

رسالته و الله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين"[1] و تتبع الآية بالتأكيد على قيمة التبليغ الرسولي إن صح التعبير بالقول "فإن توليتم فاعلموا إنما على رسولنا البلاغ المبين"[2] و يضيف بعدها التأكيد على وظيفة النبي محمد بأن "ما على الرسول إلا البلاغ"[3] فهو الهدف الأول لبعثه و مشروعه كله يقوم على فكرة الرسالة الإلهية و ضرورة تبليغها للعامة من الناس، و في موضع آخر "و إن تولوا فإنما عليك البلاغ"[4]، ثم في مناسبة ثانية يعود الله سبحانه للتأكيد "قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين"[5].

إذ لا يمكن نفي حجم تأثير السماع المباشر و قوة الإيحاء الكلامي المرافق لتعابير الوجه المعبرة في المستمع و المتلقي المباشر، فتكون الرسالة بالنسبة إليه واقعا معاشا و حدثا تاريخيا يؤثر فيه تأثيرا مباشرا و أقوى من تأثيره فينا نحن الذين تحققت لدينا بلغة كتابية صامتة فاقدة لبعدها الناطق. هذا واقع الحال الذي استلزم اللجوء و العمل بالتأويل تاريخيا و تجاوز عملية التفسير لعجزها عن استنباط المعنى و إحتواءه، لأنها آلية قاصرة عن الأخذ بظروف التلقي و سياقات الخطاب الرسالي الحاصل مما يجعل فهمها للمعنى فهما قاصرا مجتزءا عن السياق الكلي العام.

---

[1] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 67.

[2] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 92.

[3] القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 99.

[4] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 20.

[5] القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 149.

بناءا على هذا الإشكال نجد أنه "كان لزاما على التفسير الآهوتي و الأدبي أن يحول الكتابة إلى الكلام، و إن مبادئ الفهم التي تمكننا من هذا التحويل تعد من الهموم الكبرى لنظرية التأويل الحديثة"[1]، فالمشتغلين بدراسة النصوص الإنجيلية في أوروبا إصطدموا بهذه الحواجز سلفا الأمر الذي جعلهم يعيدون النظر في آليات التفسير و الفهم المتبعة آنذلك، التي لم تمكنهم كثيرا من تحصيل المعنى المراد من النص الأصلي لأن التحولات الطارئة عليه أثناء انتقاله من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة التدوينية، أثرت في معناه بشدة، من حيث أنها حذفت السياق الوارد فيه النص المقدس، حذف أدى لغياب جزء كبير من المعنى الذي لا يمكن تحققه إلا بوجوده.

طبعا، لا نعني هنا التحريف بالمعنى التقليدي المتداول مطلقا الذي تشير إلى تحريف أحبار اليهود لصحف سيدنا موسى، أو للأناجيل المتعددة التي كتبها الحواريون كل حسب فهمه إلى أن جانبت الرسالة الموسوية أو العيسوية الأصل،ليرتفع الإشكال إذا ما وقع البحث على القرآن بصفته نصا يخضع للحماية الإلهية التي تقيه من كل تحريف بتصريح مباشر من الله "إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون"[2] و في موضع آخر "لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم الحميد"[3] و "أتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته و لن تجد

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 43.

[2] القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9.

[3] القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية 42.

من دونه ملتحدا"[1]؛ بل نعني هاهنا من التحريف ذلك الغياب السياقي الحدثي ـ من الحدث ـ الذي لو حضرنا اليوم أثناء عملية الفهم و النقد لمكننا من استحضار المعنى بشكل أكبر و أبلغ.

فهي و إن تذكر الكتابات التاريخية أحوال ورود الآية أو ما يصطلح عليه بأسباب النزول إلا أننا نرمي للبحث عن الأحوال العامة الواسعة و المحيطة بنزول الآية و لا نحصر البحث عن السياق في مورد واحد "كسبب النزول" فقط كما هو منطق علم أسباب النزول الذي يتعامل به الفقهاء و المفسرين، بل إن الهدف الأساس للنقد "المسعف حقا هو ذلك النقد الذي يهدف إلى قراءة شفهية أكثر للنص نفسه، قراءة تسمح للنص أن يوجد مرة ثانية بوصفه حدثا شفاهيا ذا معنى يحدث في الزمان، وجودا يمكن لطبيعته و تكامله الحقيقي أن يتألق و يضيء"[2].

مثلا، لو خصصنا هذه العملية النقدية للديانة الإسلامية التي جاءت شفاهيا أيضا لتتحول فيما بعد لنص كتابي مقدس هو "القرآن الكريم"، لما كان باستطاعتنا إغفال حقيقة طبيعة ورودها المسموع الذي لابد و أن يخلق سياقا مختلفا تماما عن السياق الذي يمكن أن يترأى لنا اليوم و نحن نقرأ النصوص القرآنية، إذ "علينا أن نضع في الإعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الإقتصادية و الإجتماعية والسياسية و الثقافية، و يشمل المتلقي الأول للنص و مبلغه، كما يشمل المخاطبين

[1] القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 27.

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 40.

بالنص. إن النص أداة إتصال تقوم بوظيفة إعلامية، و لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله"[1]، أفلا يؤسس هذا التحول الكتابي التدويني لصعوبة قرائية فهمية قد تحمل الجملة أو العبارة و الآية على أكثر من معنى إن لم نقل على غير معناها؟،ألا يدفعنا هذا للإستعانة بآليات المنهج التأويلي؟.

صعوبة أخرى تواجه عملية التأويل غير كون النص المراد فهمه خرج عن طبيعته السماعية الشفاهية الأولى لتحصره الكتابة بين قواعدها و تهيكله في قالب صامت يجرده من قوته البلاغية الإيحائية و هو مسموع. فقابلية المؤول للتأويل تتطلب قدرة سابقة لديه تمكنه من التعامل مع النص المطروح للتأويل، لأن مشكلة التأويل بالأساس و كما فصلنا سابقا تتمحور حول السياق و قدرة القارئ أو المفسر على دمج أفقه المعرفي بأفق النص المعرفي الخاص، إذ هل بإمكان أي مفسر أن يعالج نصا ما و ينفتح على أفقه الخاص ـ النص ـ دون أن يمسك بهذا الأفق قبلا أو يتحقق لديه معرفيا و لو نسبيا كفهم مسبق لسياقه. أم بمقدوره معالجة المعنى دون أن تربطه به أية علاقة؟.

إن عملية التأويل بما هي عملية تستلزم مؤولا، تفترض سلفا أن يتحقق لدى المؤول فهم مسبق أو إدراك و لو أولي بجوانب الموضوع أو الفكرة المراد تأويلها، إذ لا يعقل البتة أن نعرض نصا ما على شخص عديم المعرفة كليا بالفكرة الأساسية

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 30.

المقصودة من النص، لا نعني من المعرفة المسبقة الدراية العلمية العالية، و إنما تحقق الأهلية المعرفية فيه لأن يفهم و يحلل و يناقش و ينتقد الفكرة المرادة، "هذا ما يعرف ب "دائرة الهرمنوطيقا"؛ فالمرء لا يسعه أن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته"[1]،لذا فإنه أثناء ممارسته لعملية التأويل لا بد أن ينطلق من فهمه المسبق في الفهم ليسقطه لزوما على المعنى ليقرأه و يؤوله بتوقعات مسبقة منه. إلا أنه يتوجب على المؤول أن يعيد فهم فهمه المسبق و مراجعة إسقاطاته ليتحقق لديه إسقاط جديد ينطلق منه في تحصيل فهومات أخرى متجددة.

إذن فهذه "العملية الدائمة المستمرة من الإسقاط الجديد هي حركة الفهم والتأويل، و على المؤول لكي يبلغ أقصى فهم ممكن ألا ينخرط فحسب في هذا الحوار مع النص، بل أن يفحص على نحو صريح منشأ المعنى المسبق الذي بداخله و مدى صحة هذا المعنى"[2] فهي أشبه بعملية المراجعة لأفكارنا واعتقاداتنا،فيظل "عقل القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل، لذا لا بد أن يكون الوعي وعيا أصيلا بحركة التاريخ و اتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ "غير فقيه""[3].

لأن دوره بالأساس سيرتكز على إعادة البحث داخل التراكم المعرفي للتراث،تراكم يستوجب ممارسة فعل السؤال و ليس أي سؤال و إنما العمل على تقديم

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 17. 18.

[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق، ص 272.

أسئلة نقدية بناءة تلامس موضع الإشكال بالضبط لا تبحث من حوله لأن "التراكم في حد ذاته، لا يؤدي إلى نظريات جديدة أو إلى ثورة علمية، و يحتاج إلى شرط آخر يقوم بهذه العملية، و نعتقد أنه شرط الأزمة أي عندما يكون هذا التراكم غير قادر على استيعاب المتغيرات المضافة و تمثلها"[1]. لابد و أن يخلق ضعف الاستيعاب هزة داخلية تزحزح المفاهيم و العقائد العامة المتراكة مولدة عملية ثورية تسعى لإحداث قفزة مفاهيمية فكرية تساعد على تجاوز الأزمة، لكن بالمقابل هذه القفزة لن تتمكن من ممارسة فعل التجاوز أو التخطي "إلا بنوع الأسئلة التي تقدمها، و بطبيعة الإجابات التي تطرحها. قد تفقد الإجابات القديمة أهميتها في المرحلة الجديدة، لكنها قد تكون مفيدة عند مستوى معين، هو مستوى تاريخي لا يمكن أن تتخطاه"[2].

إن الحاجة المعرفية للتأويل متولدة عن هذا التقديم، فهي صفة لازمة لفعل التطور الإنساني لا غنى عنها أيا كان الحال أو الموضع و ترتفع المراهنة على دورها تباعا لأنها تصير أصلا لا فرعا، لما تكون غاية الوجود هي الكمال أوالسعادة فلا مناص منه من حيث أنه ـ التأويل ـ بحث في العمق لا السطح، في الدلالة الباطنية لا الفهم الأولي السطحي، بحث في العلاقات والتقاطعات لا الفصل والقطيعة، بحث في الوجود الإنساني لأنه التأويل أو الهرمينوطيقا التعبير الفعلي عن

[1] عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص (قراءات في توظيف النص الديني)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 12.

[2] المرجع السابق، ص 20.

الوجود، كما وجدها غادامير عندما أعلن أن "الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة. فالهرمينوطيقا هي إلتقاء بالوجود من خلال اللغة"[1].

اللغة المبنية على مجموع كلمات تحمل كل كلمة منها إرسالية معينة يهدف مرسلها من خلالها التعبير عن معنى ما و في الوقت عينه يسعى مستقبلها للكشف عن معناها التي قد يتوصل إليه على النحو المقصود من المرسل أو قد يجانبه ليفهم فهما آخرا، و كلما تعدد المستقبلون تعددت الفهومات على نحو متغير كل حسب طبيعته و معرفته المسبقة كما أشرنا سابقا. هذا على مستوى الكلام المنطوق المسموع، أما إذا كان الحال على مستوى النص المكتوب فإن المجال سيتسع أكثر فأكثر لتتعدد الإختلافات حول الفهم إلى أن تصل حد التناقض، فمجموع الكلمات والجمل و العبارات المكونة له تشكل بنية مفاهيمية تحمل معاني متنوعة مولدة فهومات لا تعد و لا تحصى لا تقف عند زمن معين و إنما فهومات تزداد تغيرا كلما تغير الزمن المقروء فيه.

فهي إذن ـ المعاني ـ لا تتوقف عند حدود تاريخ ما، بل تستمر في التولد والإنتاجية بالرغم من كون النص نصا بشريا يخضع لنسبية الإنسان و محدوديته فكيف الحال إذا كان النص نصا إلهيا تحكمه الطبيعة الغيبية الآمحدود و الخارجة عن ضوابط الزمان و المكان. من هذا يظهر أن إبن عربي قد أصاب بشدة عندما قال: "فما في الكون كلام لا يتأول..فمن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلم وإن

[1] فهم الفهم، مرجع سابق، 76.

كان التأويل إصابة في كل وجه سواء أخطأ مراد المتكلم أو أصاب، فما من أمر إلا و يقبل التعبير عنه و لا يلزم في ذلك فهم السامع الذي لا يفهم ذلك الإصطلاح ولا تلك العبارة.."[1].

إن النصوص مهما تعددت أنماطها و تنوعت تستمد مرجعيتها من "اللغة"،وبما أن اللغة تستمد هي الأخرى مرجعيتها من السياق الإجتماعي الثقافي الصانع لها على أساس أنها ـ اللغة ـ تعمل على نقل التصورات المجتمعية و من ثم إعادة صقلها و صياغتها و هي ليست "وثيقة الصلة بثقافة الحاضر و ثقافة الماضي فقط، و إنما تتصل أيضا بثقافة الخيال أو أعمال الخيال التي تحكم قرارات الناس وأفعالهم تجاه المستقبل بطريقة تفوق التصور"[2]، على هذا فإن النصوص لا بد و أن تخضع بالمقابل لطبيعة هذه الثقافة الصانعة للغتها.

لذا فإن تغير الثقافة أو تطورها متبوع لا محاله بتغير جذري عميق لنصوص هذه الثقافة، و هذا ما أشار إليه نصر حامد أبو زيد عندما عرف الثقافة بأنها "تعني تحول الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى الوعي بهذا الوجود، و هو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية و يسمح له بالسيطرة

[1] إبن عربي، الفتوحات المكية، دار الصادر، بيروت، الجزء الثالث، ص 453 ـ 454.

[2] كلير كرامش، اللغة و الثقافة، تر أحمد الشيمي، تح. عبد الودود العمراني، وزارة الثقافة و الفنون والتراث،قطر،الطبعة الأولى، 2010، ص 23.

عليها، قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانيا و قد تتفاوت بين جماعة واحدة و جماعة أخرى"[1].

لكن، ألا تستدعينا هذه الحركة الجدلية المحركة لثلاثية الثقافة/اللغة/النص للسؤال عن طبيعة العلاقة الرابطة ما بين النص و التاريخ، ألا تحلينا معرفة هذه الحركة الجدلية لاستنتاج علاقة تأثر و تأثير تجمع بين كل من التاريخ و النص؟. هل يستحسن بنا أن ننظر للنص من منظور آخر يؤكد على صلته بالتاريخ؟. فالنصوص بشكل عام نصوص تنتج أو لنقل تنمو داخل جماعة اجتماعية لها ثقافتها و سلوكها الفكري المحكوم بالزمن و تحولاته، الأمر الذي يؤثر لاريب في حديث الكاتب أو كتابته و يستدعي الإستنتاج بتأثير الزمن العام على إنتاجية النص الفكرية.

بناءا على هذه العلاقة الجدلية، يستشكل نصر حامد أبو زيد فكرة ربط النص بالواقع لتحقق عملية التأويل؛ بمعنى آخر إن الإشكال الذي شغل أبو زيد في إطار إشتغاله على فكرة ضرورة و حاجة التأويل المعرفية لفهم النصوص و النصوص الدينية بالأخص، يتمحور حول الكيفية التي يتوجب علينا التعامل بها مع القرآن. هل يمكننا الإعتماد على التصور التراثي له باعتباره نصا إلهيا متعاليا عن أحكام الزمان و المكان من تجاوز الأزمات المعرفية التي يعاني منها العقل العربي الإسلامي؟ أم أن الأصح يكمن في الإنتقال من تصوره "نصاً إلهياً" إلى التعامل معه

[1] نصر حامد أبو زيد، النص، الحقيقة، مصدر سابق، ص 81.

بصفته "خطاباً" فقط هو ما يمكن المسلمين من تجاوز أزماتهم التي ترتهن بالأساس إلى إشكال أكبر تولد عنه الإشكال السابق في الأصل هو السؤال عن مسألة الدنيوي/الغيبي أو الإنساني/الإلهي و دلالتها في الخطاب ، الذي يعد البنية الصلبة التي تتولد عنها أغلب إن لم نقل مجمل الإشكالات التراثية الإسلامية.

يؤكد نصر حامد أبو زيد على ضرورة الوعي بالعلاقة الجدلية التفاعلية التي تربط النص المقدس بالواقع، فالوعي بهذه العلاقة هو من أسباب انفتاح الفكر الإسلامي؛ بحيث يمكنه من إقامة علاقة جديدة و ثانية مع القرآن الكريم تقوم على التضاد بالنسبة للعلاقة الأولى التي فصلت بين النص و الواقع بشكل قلص من انفتاحيته على الآزمن، فصنعت منه نصا للأوامر و النواهي و الأحكام الشرعية لا غير. بدل من كونه نصا ذو مفاهيم متعالية يرتقي بالإنسان نحو هدفه الوجودي أي الكمال.

لكن، و لتحقق هذا المستوى من الوعي، لابد من حركة فكرية فلسفية شديدة تعمل بالدرجة الأولى على إعادة بناء النظام المعرفي الذي يحكم العقل الإسلامي ويحركه مفاهيمه. بوضع نظرية في اللغة تؤطر "البراديغم الثقافي العام"[1] بحيث تمكنه من التفاعل الإيجابي مع الكلمات و الألفاظ و الجمل و النصوص عندما تخرج من مجالها التداولي العام و المتعارف عليه، إلى مجال العلامات التي ينقل

[1] يستعمل نصر حامد أبو زيد مصطلح "براديغم" في مورد تبيان الضرورة الإنتقالية في النظام المعرفي من مفاهيم إلى أخرى متجددة بتجدد المجال التداولي العام و في معنى تمايز و تغاير الأسس المعرفية بين كل مرحلة تاريخية معينة وأخرى.

المفردة من معناها التداولي و يحولها إلى علامة تحليل أو إلى مفهوم قد يقع على التناقض مع المفهوم التداولي الأول.

مثلا، إن التصورات الدينية الآهوتية التاريخية ترتكز على أساس تصور معين يرى في الله أو الإله رمزا يسكن السماء التي هي فوق الأرض التي يسكنها البشر "نحن"، و الأرض هي فوق العالم السفلي الذي هو المستوى الأخير من المستويين الأول و الثاني، لكن هذه النظرة قد تغيرت نهائيا في التصورات الحديثة والإنسان المعاصر اليوم يرفضها و لا يتقبلها نهائيا.

بناءا على هذا الأساس تولدت لدى أبو زيد عبارة أن "القرآن نص ثقافي تاريخي" أو "القرآني منتج ثقافي"[1]، و القارئ الذي لا زال يرتهن للبراديغم الثقافي العام المذكور سابقا لن يتمكن من استيعاب الدلالة المقصودة من العبارتين بحكم أن المجال التدوالي العام لديه يحيله إلى أن يفهم أن العبارة الزيدية تفيد رفع الصبغة الإلهية عن النص القرآني باقرارها أنه نص ثقافي تاريخي لما ترتبط مفردة الثقافي بالنسبية التاريخية الإنسانية و هذا يناقض مبادئه و معتقداته كلية.

لكن إن تمكن القارئ من التمييز سلفا بين مفهوم مصدر النص و بين مفهوم طبيعة النص فسيرتفع الإلتباس قطعا و هنا تتحقق الأهمية التي ذكرناها

[1] العبارة المذكورة هاهنا فتحت الباب على مصرعيه لشن حملة هجومية شديد على نصر حامد أبو زيد وصلت حد التكفير، لأنه بتصريحه هذا حطم أحد الأركان المعرفية العقائدية لدى العقل العربي و خلق فجوة كبيرة جعلت من لم يتمكن من ترميمها بالتفكير يواجهه بإتهامه بالردة و التكفير.

سابقا من بناء نظرية لغوية جديدة. فمصدر النص القرآني هو مصدر إلهي متعال غيبي و ليس بالإمكان مناقشته، فليس منا من ينكر إلهية القرآن الذي أوحاه الله لرسولنا محمد عليه الصلاة و السلام، لكن الطبيعة المركبة للنص هي طبيعة بشرية اكتسبها لحظة ارتباطه باللغة و التاريخ و قد فصلنا فيما سبق مسألة تأثير اللغة والتاريخ في عملية إنتاج المفاهيم.

إن الوحي الإلهي هو وحي منطوق ثابت و هذا ما لا جدال فيه، لكنه بمجرد كتابته يتحول من صفة الثبات إلى صفة التغير، لأنه يغدو مفهوما و يتحول إلى نوع من الإدراك داخل العقل البشري النسبي أصلا، الأمر الذي يجعله متعدد الدلالات بتعدد العقول و تعدد فهوماتها، فصبح خاضعا للطبيعة المركبة للتفكير الإنساني. بعبارة أخرى هذه الخطوة الإنتقالية من المنطوق إلى المكتوب تنقل الوحي الإلهي من التنزيل إلى التأويل.

الأمر الذي يحيلنا إلى التفريق بين لغة القرآن المكتوب بها أي "اللغة العربية" و بين رسالة القرآن التي وجد و كان من أجلها؛ فاللغة لغة بشرية من صنع الإنسان و بيئته أما الرسالة فهي إلهية ألقاها الله على رسوله للتبليغ و الإرشاد و التوعية، لذا فإن عبارة "القرآن نص ثقافي تاريخي" لا تعني الفكرة أو الرسالة أو الهدف، و إنما "القرآن نص ثقافي تاريخي" من الجانب اللغوي باعتبار لغته لغة بشرية تخضع لقانون التطور و التبدل و إن ....أما الوحي فهو إلهي غيبي بصفته نظاما تواصليا خارج عن النظام التواصلي اللغوي الذي نتعامل و هذا ما يحيلنا إلى التقاطع مع

إحدى المسائل الكلامية الشديدة التي اختلفت حولها الرؤى و تعددت، فإن كان الوحي نظاما تواصليا مختلف عن نظامنا فبأي نظام تواصل الله مع رسوله "محمد"،على أساس أن النظام التواصلي يشترط نفس المرتبة الوجودية للمتواصلين في حين أن مرتبة الله الوجودية غير مرتبة النبي؟، إذ "لابد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الإتصال و الإعلام شفرة مشتركة بين المرسل و المستقبل أي بين طرفي عملية الإتصال/الوحي"[1]. هنا يقع إشكال آخر يعيق عملية التفكير ويقوض البراديغم الثقافي العام للعقل الجمعي الإسلامي.

في هذا السياق يورد أبو زيد تصريحًا واضحًا في مؤلفه "التجديد و التحريم والتأويل" بأن "التعامل مع القرآن بوصفه "نصا" لن يساعد في حل المشكل. إن المنتصر في النهاية هم التقليديون؛ إذ سرعان ما يوظفون مقولة "النسخ" لإزالة الحلول التي تعتمد على مجرد النوايا الحسنة عند أصحاب دعوة التجديد.."[2]. و هو ما سيعجز العقل العربي عن بناء تحليل معرفي للقرآن، و هو ما يجعل المنتصر في السجال التقليديون أصحاب الفكر الأصولي.

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 36.

[2] أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، ص 241.

لم يكن من الممكن لعلماء الكلام و الفقهاء فيما مضى أن يعُوا التناقض الذي وقعوا فيه جراء تعاملهم مع القرآن "كنص"[1] لكن العمل بالمنهجيات اللغوية الحديثة يفرض علينا التمييز بين القرآن "النص" و القرآن "الخطاب"، و هو تمييز يحيلنا للتمييز بين مستويين للنص القرآني: مستوى أول يربط النص بالله، و مستوى ثان يربطه بواقعنا و حياتنا. لذا فإن مواصلة التعامل مع القرآن الكريم بصفته "نصا" سيجعلنا ندور في نفس الحلقة التناقضية التي وقع فيها المتقدمون بحيث نسمح لبعض الممارسات التاريخية و التي لا تتناسب و التفكير الحديد بأن تمارس علينا ضغطا يحيلنا إلى مجموعة من التأويلات المتضادة و الآمشروعة لا لشيء، فقط لتبريرها.

و عليه، فإن "أي مقاربة جديدة للقرآن لا تضع في اعتبارها إعادة الإعتبار لطبيعته الأصلية الحية بوصفه "خطابا" ـ إن في الدراسات الأكاديمية أو في تداوله في الحياة اليومية ـ لن تستطيع أن تنتج تأويلية "حية و منفتحة"[2]. بل على العكس ستنتج "دائما تأويلية "كليانية" أو تأويلية "سلطوية"، و كلتاهما تزعم إمكانية الوصول إلى الحقيقة المطلقة"[3].

---

[1] يشير أبو زيد إلى أن دراسة أعمال المتكلمين تاريخيا تحيلنا إلى لمس وعي محدود بطبيعة القرآن من حيث هو "خطاب"، لكن الآليات المعرفية المشتغلين بها لم تسعفهم لرفع التناقضات التي وقعوا فيها. لذا لجؤا إلى مبدأ القانوني التي يقي أن الأحكام المتأخرة تنسخ الأحكام المتقدمة. للمزيد أنظر نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل،مرجع سابق، من 206 ـ 210.

[2] نصر حامد أبو زيد، التجديد و التحريم و التأويل، مرجع سابق، ص 215.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتقاطع حامد أبو زيد بفكرته النص "كخطاب"، مع محمد أركون[1] فيما سماه "بالظاهرة القرآنية" التي يؤكد من خلالها أيضا على ضرورة إبراز الخصائص الخطابية في القرآن، فهي وحدها التي تهيأ المجال المعرفي للعقل الإسلامي تقبل فكرة التعامل مع القرآن بوصفه "خطاباً" لا "نصاً".

يعتمد أركون في تحليله للفكرة على ضرورة السؤال عن البعد التاريخي في الآيات القرآنية لفهمها و تدبرها، لأن النص القرآني هو نص نشأ وسط جملة من الأسباب التاريخية التي شكلتها الأحداث المتزامنة و المتعاقبة التي نطلق عليها اسم "السياق التاريخي" في مقابل السياقات الأخرى "كالثقافية" و "المعرفية" و هو ما يسميه العقل الفقهي "بأسباب النزول" التي استخدمت كبرهان تاريخي لتبيان السياق الوارد فيه الوحي[2].

لكن من الناحية التحليلية التفكيكية يختلف مفهوم السياق التاريخي عن مصطلح أسباب النزول في طبيعة كل منهما، و إن ظهرا على علاقة تجمعهما.

---

[1] محمد اركون (1928–2010) مفكر و باحث أكاديمي جزائري، و أستاذ بجامعة السوربون، عرف بمشروعه التاريخي و الأنثربولوجي الناقد للعقل الإسلامي، حاول من خلاله العمل على بناء نظرية معرفية أساسها عدم التمييز بين الحضارات بشكل يرفض فيه الكثير من أفكار المستشرقين المتطرفة و في الوقت ذاته نادى بضرورة العودة لنتائج بحوثهم الفكرية و المعرفية لدراسة و نقد التاريخ المعرفي للإسلام، كما عرف بفكره النقدي و التجديدي الذي تجلى في إصدارات كثيرة نذكر منها مؤلفه حول: تاريخية العقل الإسلامي أو "نقد العقل الإسلامي"، و كتاب قضايا في نقد العقل الديني، و كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني الذي تعاملنا مع أفكاره في رسالتنا هذه بشكل مكثف.

[2] يرفض أركون الأخذ بأسباب النزول في العملية التفكيكية للتراث، لأنها بنظره مضللة و خادعة لأنها لا تنتم حقيقة إلى سياقها الأصلي بل على سياق جديد صنعته الذاكرة الجماعية من أجل تلبية حاجات الفرق الإسلامية و من أجل خلع المشروعية الإلهية على التفسير و الفقه و أحكام الشريعة المعمول بها. أنظر محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 37 ـ 38.

لأن الأول هو ما يبحث عن المجال العام المحتضن للشروط الثقافية و الفكرية والسياسية التي رافقت نزول الآيات و هيأت لها معرفيا، فيما ينحصر الثاني بإبراز السبب المباشر لنزول الآية فقط أي مجموع القصص القصيرة التي يعتقد أنها دفعت إلى تبليغ هذه الآية أو تلك حسب تعبير أركون، فهو خاص لا عام. من هنا فإنه لا يمكن الباحث كثيرا من الإحاطة بالسياق العام للآية.

لذا فإن إعادة التفكير النص القرآني "الوحي" على اعتباره ذو بعد تاريخي[1]،يحيلنا إلى إدراك أنه ـ النص القرآني ـ يقع على جملة من المستويات الخطابية فنجد الخطاب المعرفي، الخطاب الديني، و الخطاب التشريعي، والخطاب الرمزي المجازي و كل هذه الخطابات على تعددها تصنع أو تشكل النسيج المعرفي للقرآن في "نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلا أو كثيرا في تواريخها،أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغتها التعبيرية"[2].

و إذا تسائلنا عن كيفية التقاطع هذه يحيلنا أركون إلى فكرة أن "النص القرآني هو كلام يرافق الفعل و ليس كلام من أجل الفعل أو متعلق بالفعل أي هو الكلمة

[1] نستعمل هنا مفردة التاريخي من التاريخية على خلاف مفردة التاريخوية التي تختلف كلية عن المفهوم الأول من حيث أنها بحث في الأحداث و الوقائع التي حصلت فعلا، فلا تأخذ بالمجال الثقافي العام الذي يحكم التصورات الإنسانية أوبالمكانة الأنتربولوجية للمخيال. عكس التاريخية التي تأخذ بتصورات العامة سواء كانت واقعية أو خيالية وهمية و هي ما نحتاجه في دراساتنا القرآنية لأن التاريخ الإسلامي تاريخ مليء بالتصورات التي قد يسميها البعض خيالية. أنظر محمد أركون، العنف، التقديس، الحقيقة في مؤلفه القرآن، مرجع سابق، من ص 47 ـ 54.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 146.

التي تقول ما تفعل و في نفس الوقت تنجز فيه فعلا ما، و هنا تكمن حسب أركون قوة اللغة الدينية"[1]. بمعنى الآيات القرآنية إنما هي آيات تتنزل وفق حركة زمنية معينة تصنعها جملة من الوقائع و الأحداث التاريخية المتغيرة و المستجدة.

إن الدراسات الإجتماعية و الإنسانية الحديثة و المعاصرة تمكننا من الوعي بقوة الحركة الجدلية التاريخية و تفاعلاتها التي تصنع التراث، و التي تضطرنا إلى استعمال مناهج البحث اللغوية المعاصرة لأنها ـ النصوص التراثية ـ هي نصوص لغوية بالدرجة الأولى و أمام هذا الوضع لا يمكن لنا إلا أن نعتمد المنهجية الألسنية المعاصرة في عملية تفكيك التراث فهي وحدها التي تسمح للعقل العربي الإسلامي ممارسة فعل الإزاحة بحيث ينتقل من كونه عقلاً أرثوذكسياً ليغدو عقلاً استطلاعيّاً جديدا حسب التعبير الأركوني.

هذه الإزاحة الممارسة على التراث سترتبط لا محالة بنظرية التأويل أوالهرمينوطيقا التي أصبحت لغة متداولة لا يمكن تجاوزها بتاتا داخل المشروع النهضوي، لأنها هي الكفيل الوحيد بخلق طرح معرفي فكري جديد يعيد تفكيك مركبات التراث العربي الإسلامي ليؤسس لبنية قاعدية تفجر القيمة الدلالية للنص المقدس المؤسس عليه هذا التراث بأن توفر له هامشا أو مساحة واسعة للإنتاج وتسمح للقارئ أو الباحث من تثوير معاني النص، لذا فإنه "ليس من اللآئق إتهام

[1] ARKOUN, Mohamed; BARRMANS, Maurice; AROSIO, Mario.– L'Islam, Religion et Société.– Interview dirigé par Mario AROSIO; traduit de l'Italien par Maurice BORRMANS.– Paris, Editions Cerf, 1982.– p.p.50–51.

القراءات التأويلية لهذا التراث على أنها اسقاطات تعسفية أو تلفيقات هجينة أو تدخل النسبي في المطلق و تحكم المدنس في المقدّس"[1].

فالتصورات الكلاسيكية للنصوص و طريقة فهمها، تختصر في مفهوم المقدس المتعالي الذي تضفيه على النص بحيث تنفي عنه الطبيعة التاريخية التي تربط تطوره الدلالي و الفهمي إن صح القول بتطور السياق المعرفي للبشرية الأمر الذي يجعل النص نصا مغلقا في حين أن المفهوم الحديث للنص ينفي أن يكون "نسقا مغلقا من الرموز و الإشارات و الدلالات و إنما هو خطاب مثبت و مفتوح لا تنفك عنه حركة القراءة و النقد و التواصل الفكري و تداول المفاهيم ورؤوس أموال معرفية بين القارئ و الكاتب"[2].

هذا بالنسبة للنصوص بشكل عام، فكيف الحال بالنصوص الإلهية التي لا بد و أن تمتاز عن النصوص الأدبية، تمايز يقتضي أن تكون النصوص المقدسة نصوصا منفتحة إلى أقصى الدرجات، بكيفية تسمح لها أن تجذب أكبر حجم ممكن من الدلالات و التفسيرات و التأويلات التي لا بد و أن تتقاطع أو تتجاذب فيما بينها و إن بدت على نوع من التضاد أو التناقض فهي في النهاية فهوم إنسانية تعود لأصل واحد هو العقل الإنساني.

[1] محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى، 2015، ص 30.

[2] محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 34 – 35.

الأصل أن لكل أصل أصل أول؛ بمعنى أن لكل "نص" "نص" يؤصل له،ولكل "فهم" لهذا النص "فهم أول" يسبقه، و لكل تفسير" "تفسير قبلي"، إذ لا وجود للإستقلالية النصية مطلقا ولا اعتبار للإستقلالية التأويلية مطلقا أيضا. فالأصل أن "تعني كلمة نص (texte) النسيج (tissu). و لكن، بينما صنف هذا النسيج دائما،و إلى الآن بوصفه إنتاجا، و حجابا جاهزا، يقف المعنى(الحقيقة خلفة إلى حد ما، فإننا سنركز الآن، داخل هذا النسيج، على الفكرة التوليدية التي يتخذها النص لنفسه، و ينشغل بها من خلال تشبيك دائم. و إن الذات إذ تكون ضائعة في هذا النسيج تتحل فيه، كما لو أنها عنكبوت تذوب هي نفسها في الافرازات البانية لنسيجها"[1].

إذن، فإحالة معنى النص لمعنى النسيج يؤكد لنا تلك الطبيعة التقاطعية التداخلية النصية مع نصوص أخرى، أو تداخلية المعاني و الحقائق مع معان وحقائق ثانية، لأن التركيبة النسيجية هي ما ستسمح للنص أن يولد من جديد،ويتحول من حال إلى حال. تحول يعيد إستحضار الماضي داخل النص، بأن يجعله متضمنا داخله و متحققا فيه كإشارة لغوية أو معنوية أو دلالة متغيرة. ثم يواصل رولان بارت الحديث عن النص و علاقته بالنسيج بالقول "إذا كنا نحب

[1] رولان بارت، لذة النص، تر منذر عياشي، مركز الإنماء،الطبعة الأولى، 1992، ص 108- 109.

الألفاظ المستحدثة، فإننا نستطيع أن نعرف نظرية النص بأنها علم صناعة نسيج العنكبوت"[1].

قد نتسائل هنا عن مفهوم و طبيعة هذه "التداخلية النصية" intertextualité[2]، و عن كيفية تقاطع عدة نصوص بما تحمله من معاني ودلالات داخل نص واحد له دلالاته الخاصة أيضا، كيف يحصل هذا؟. فنقول، إن أي نص كان لا بّد و أن يكون نتاج إرث ثقافي اجتماعي معين، و أن تكون لغته المكتوب بها، لغة مثقلة بالمعاني و الإرساليات تراكمت على مدى زمن ليس بالقليل فيكسبها هذا التراكم ثقلا معرفيا قويا، يجعلها ذات تأثير نفسيّ أولا و معرفي ثانيا على الكاتب للنص أو القارئ له؛ بحيث تتسلل عبرهما لتأثر في النص و معناه بشكل من أشكال الإبداع الخلاّق و التفاعل القوّي الذي يخلق نصّا مستوعبا للمعاني و الأفكار التراثية في قالب من المعاني الجديدة المستحدثة.

بناءا على هذا، فإن اشارتنا لقوة الإرث الإجتماعي في خلق تداخلية نصية بين النصوص "لا يحيل، في تصورنا، على لغة بعينها باعتبارها نسقا من القواعد فقط، بل يتسع هذا المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الإستعمال الخاص

---

[1] رولان بارت، مرجع سابق، ص 109.

[2] يشير مفهوم التداخلية النصية و هي ترجمة للمصطلح الفرنسي Intertextualité إلى التقاطعات و التأثيرات التي تحصل داخل النص الواحد مع مجموعة من النصوص السابقة عليه، بحيث يستوعب النص الواحد مجموعة من النصوص في تفاعل مبدع و خلاق، لا في حركة تكرارية اجترارية. و قد عمل أركون بهذا المصطلح في دراساته الإسلامية النقدية، بأن وظّفه للإشارة إلى تلك الحركة التفاعلية بين النص القرآني و النصوص السماوية الأخرى كالتوراة و الإنجيل، التي بحسبه لا يمكن نفي حجم و قوة تأثيراتها الثقافية في النص القرآني المتأخر عنها. أنظرمحمد أركون،القرآن، مرجع سابق، ص 40- 41- 42.

لهذه اللغة، أي المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللّغة، و كذا تاريخ التأويلات السابقة الخاصة بمجموعة كبيرة من النصوص"[1].

من هنا، يمكن القول إن قوة استيعابنا لفكرة أن "النص القرآني منتج ثقافي" وضرورة التعامل مع "النص" بوصفه "خطابا"، قوة ترتهن بالأساس لطبيعة النظرية المعرفية التي ننطلق منها في عملية الفهم الممارسة من قبلنا، ذلك أن الإقبال على الدراسات القرآنية النقدية الحديثة و المعاصرة بذهنية أو بتصورات تراثية لا تميز بين المصدر و الطبيعة، أو بين الوجود المتعالي المطلق و الوجود المشروط الزماني،أوبين المستويات الشفاهية و المستويات الكتابية في الخطاب أو..أو...،هي ذهنية قاصرة و عاجزة و لن تمكن صاحبها إلا من الدخول في حالة من الرفض الشديد لهذا الآخر المعتقد بتصورات تناقض تصوراتها.

رفض يتحول من حالة نفسية أولية، لفكرة تتطور اعتقادّا قويّا يستحيل ممارسة فعلية، تجبر الذات "المعتقدة" على "الممارسة"؛ أي ممارسة تطبيقية تمارس من خلالها هذا المعتقد فعليا فهناك "تفاعل معقد بين "الاعتقاد" و "الفعل": لا يمكن فصل مظهري السلوك البشري أحدهما عن الآخر"[2]، و الفعل في حال كحالنا هذا هو "فعل التكفير"، الذي كان نصر حامد أبو زيد أحد ضحاياه و ليس آخرهم.

---

[1] أومبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات و التفكيكية، تر سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،الطبعة الثانية، 2004، ص 86.

[2] مالوري ناي، الدين الأسس، مرجع سابق، ص 202.

خـــاتمـــــة

يظهر من التحليل السابق أن الثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة "النص" بامتياز، إذ لم يجانب نصر حامد أبو زيد الصواب باعتماده الفكرة ـ ثقافة النص ـ في التأصيل لمشروعه الفكري النقدي، و إنّما كان له في مقولته هذه نصيب كبير من الأحقية، فأمام السياق التاريخي الذي تردّ فيه حضارتنا الفكرية،الثقافية،السياسية، و حتى العلمية يظهر للباحث بوضوح أنه سياق يحكمه "النص"، و بعبارة محمد شوقي الزين "نحن كائنات نصيّة" بحكم تاريخنا النصي، و لنا علاقة معقدّة،ملتبسة، فرارية من الواقع الذي قد يعمل على زحزحة مفاهيمنا و اعتقاداتنا الموروثة،الراسخة بفعل قوة تأثير الإعتقاد "بثبوتية النص" أو "مشروعيته المطلقة".

هذا الأخير ــ الواقع ــ الصائر من حال إلى حال في حركة صيرورة متواصلة، يستلزم أو لنقل يتطلب بشدّة من العقل المفكّر، المنتج، العمل على خلق منظومة معرفية ابستيمية تمكنّه معرفيا من التوافق مع الواقع، فلا هي تأسس لثوابت مطلقة نهائية، تعيق الحركة الإنتاجية و العملية التواصلية المنفتحة على الواقع، ولا ترفع معتقداتها و ثوابتها رفعًا يحيل إلى حالة من "التَيه المعرفي" مقابل الواقع.

بناءًا على هذا، نجد أن الخطاب المعرفي الإسلامي ــ عوض النظام المعرفي الإسلامي[1] ـ القائم على قاعدة "النص" الثابت، الآمتغير و الآمتكيف، لابّد و أن يجد نفسه في حالة من الصدام الشديد الذي يدفعه باتجاه المواجهة العنيفة مع

[1] يعترض الكثير و بشدة على مصطلح النظام المعرفي الإسلامي، على فرض أن الفكر العربي الإسلامي فكر لا يقوم على نظرية معرفية معلومة المقدمات و القواعد و المنطلقات، و إنما هو جمع من الأفكار و التحليلات الموروثة التي يمكن تصنيفها ضمن ما سميناه بالخطاب المعرفي و لا يرقى لدرجة النظام أو المنظومة.

كـل مختلـف،غيري، سـواءًا أكـان معتقـدًا أو فكـرةً أو شخصًـا. مواجهـة قـد تـورث الإنسحاب و الإنطواء أو مواجهة تورث الصدام، و في الحالتين يقع الفكر العربي الإسلامي في التيه المعرفي إن صح التعبير.

إذن، فالرهان المطروح اليوم هو العمل على تحويل طبيعة الفهم الحاصل للبنية المركزية المحركة للفكر الإسلامي؛ من فهم يجد في النص الموروث قيمة معرفية مفاهيمية ثابتة لا يطرأ عليها التبدّل والتحوّل، لفهم يجد فيه نصًا لا تنتفي عنه صفة القداسة إن نحن خصينا الذكر بالنص القرآني، بقدر ما يسمح لهذه القداسة بالإنفتاح على الآخر، لخلق فهومات جديدة لا تدفعنا للإصطدام بالواقع المحيط بنا و المُشكَل من نسيج أفكار و نظريات و معارف انسانية، بنيتها المعرفية قد لا ترتكز على النص، لتخلق معه ـ النص ـ علاقة حوارية لآنهائية تفتح آفاق التواصل و التغيير ضمن علاقة منفتحة على الذات و على المحيط، بدل المراهنة على مبادئ و معتقدات صيغت ضمن سياق فكري تاريخي معيّن، بحيث أصلت وأسست بشكل "صَنَمَ" ـ من التصنيم ـ الفكرة و القاعدة المعرفية القائمة عليها.

في حين أنها ـ الإعتقادات ـ نتاج صيرورة تاريخية خاصة و محددة، تخضع كغيرها لتأثيرات التقاطعات العلائقية بين السياقات الثقافية و الفكرية والسياسية...إلخ، القائمة أيضا على تصورات المصالحة و المنفعة ضمن مقاربة الواقع و الحياة.

إن النص التراثي العام، بالمعنى الأنطولوجي هو نص ذو وجود مستقل عن الحاضر متمايز عنه، لكن بالمعنى الإبستيمي المعرفي هو غير مستقل متمايز عن الحاضر؛ بل إنما يرد كعنصر مشكل له و بفاعلية. الأمر الذي يحتم علينا اللجوء إلى إعادة بناء النظرة المعرفية إن صح القول حوله، أو إعادة تقييم النتاج الفكري والمعرفي المنتج من هذا النص الموروث، بشكل يؤهله لأن يكون عنصرا مشكلا للنتاج الفكري الحاضر، عوض أن يخلق تصادمهما إشكاليات معرفية قد تصير أزمات معرفية و هذا هو واقع الحال، و نعلم صعوبة الوقوع في أزمة....

هذا إن تعاملنا مع مفهوم النص كمفهوم عام يشمل جميع النصوص التراثية،أما إن حصرنا المفهوم في الإحالة إلى "النص المقدس" فقط، فإن الواقع لابد و أن يتعاظم تأثيره بشكل يضعنا أمام ما سماه أركون "بالأشكلة" Problématisation، التي تجعل من الشيء اشكاليا بعدما كان يبدو بديهيا أو تحصيل حاصل.

إذ أنّه لا معنى لإعادة قراءة النص القرآني دونما العمل على إعادة خلق وعي اسلامي مناقض للوعي الموروث، الذي يجد في كتب البخاري و مسلم وغيرهما نقدا أو تحليلا كافيا، أوّلاً،ثّم ثانيًا، بناء قاعدة ابستيمية جديدة و مغايرة، للمفاهيم التي قام عليها الخطاب الإسلامي على مرّ القرون الماضية، و الذي أنتج أو كوّن فكرًا و ثقافةً معرفيةً حول النص القرآني المقدس، و قدسها ـ الثقافة المشكلة

ـ بشكل صار يعيق العملية التفكيرية التعقلية للعقل العربي الإسلامي،عندما بات يصطدم بأفكار إنسانية عالمية تجاوزت كل المفاهيم التي ارتكز عليها منذ تكونه.

فأصبح من الضروري إعادة الإتجاه نحو النص المقدس بذهنية منفتحة على جميع الإحتمالات و المعاني، انفتاحًا يمكن القارئ أو المفسر أو المؤول من استكشاف النص اعتمادا على معرفته الخاصة و تجربته الذاتية الناتجة عن تقاطع السياقات أو عن فعالية حركة التاريخ والواقع في صنع خبرته الذاتية. لأن الإنفتاح على النص القرآني الذي يمثل "الله" يكون بقدر الراغب فيه، و نجاح عملية القراءة لهذا النص تقوم أصلا على طبيعة الإنطلاقة التي ينطلق منها القارئ في اتصاله بالنص، فمتى ما تجاوز "التوهم بالتطابق بين ما يعرف بالمقاصد الإلهية وآرائنا"،تمكن من انتاج فهم خاص به.

إن إعادة فهم مقاصد النص، حركة تجاه الذات قبل أن تكون حركة تجاه الآخر،لأنها محاولة لإعادة استكشاف النفس، الأنا، أو الذات العربية الإسلامية التائهة بين مخلفات الماضي و مستجدات الحاضر، إنها حركة بحاجة لجرأة كبيرة تكون قادرة على مواجهة الرفض الذي تبديه هذه الأنا،التي ستقع حتما في صراع داخلي بين المخلفات التراثية الظاهرة علناً في الأفكار و المعتقدات أو المستترة داخل الآشعور والمتمركزة في الآمفكر فيه. إنها حركة عبّر فتحي المسكيني عليها في كتابه "الهُويّة والزمان" بالقول: "إنّ محاولة التفكير في أنفسنا هو وجه الخطر الذي يخصّنا، فحين نفكّر نحن مخطرون سلفًا، و ذلك يعني في العربية أنّنا داخلون

الخطر دخولا أصليّا...إنّ الفكر بمعنى جذريّ فيض الخاطر. ذلك أنّ الفكر يشتقّ نفسه في كلّ مرّة من طبيعة الخطر الجذريّ الذي يتضمّنه سلفاً".

بناءاً على ما تقدم، يتأكد لدينا ضرورية "الممارسة الفلسفية" أو "التفكير الفلسفي" في هذه الحركة أو المحاولة الخطرة، فالفلسفة اليوم في الفكر العربي الإسلامي أمام مهمة موجبة أكثر من أيّة مهمة أخرى، إنها مهمة علاجية تقتضي البحث الورم و استئصاله، بكيفية تهيء لنا المجال للممارسة نقد جذري للعقل ــ الذات يجعله أكثر راهنية من الخطاب المعتمد و الذي حصره في أفق تفكيري مغلق راهن و لازال يراهن على فكرة أن الهوية مهددة من الآخر، الأجنبي، المختلف عنّا و من الواجب حمايتها و التمسّك بها.

إن القصد ليس بناء فهم جديد يزيح جميع المفاهيم التراثية، بل القصد هو تحرير أفق التفكير الإسلامي في الهوية برصد مختلف التحوّلات التاريخية التي لحقت بها ــ الهوية/ الذات ــ،في محاولة لبناء علم كلام معاصر، علم فقه معاصر،و تفكير فلسفي إسلامي معاصر أيضاً.

إنّ المهمّة المركزية المتحققة لدينا من خلال هذا البحث، هي مهمة تسعى لإعادة تفعيل أو إستئناف إشكال "الأنا" أو "الذات" مقابل مفهوم "الإنسان المخلوق"،من خلال إنتاج مقالة فلسفية تلجأ في المقام الأول إلى إعادة تأويل مفهوم "الإنسان" ذو الطرح القرآني باعتباره مخلوقاً، في ضوء التطورات و التغيّرات

الجوهرية والعرضية التي مسّت التفكير الإنساني، بالأخص تلك التغيّرات المؤثرة في سياقات تكوّن الفكر العربي الإسلامي.

مقالة تستحضر دور التأويل و القراءة التأويلية كمنهج أساسي في قراءة النص ــ القرآني منه على الخصوص ــ، مستبعدةً ــ القراءة التأويلية ــ جميع التصنيفات الشائعة و المألوفة للأفكار و النصوص، و للعلماء و المؤلفين، إلى عقلي و نقلي، أو أصيل و دخيل، أو أصالة و حداثة، أو مثالي و مادي، أو ذاتي و موضوعي، أو علمي و غير علمي، أو رجعي و تقدمي...، لأنّ هذه القراءة تتعدى تلك التصنيفات، إذ هي تتأملها، بل تتأولها و عيد بذلك تعريف المصطلحات و المفاهيم كما وجدها علي حرب في مؤلفه التأويل و الحقيقة.

لكن السؤال الذي يطرحٌ و المتولّدٌ مما سبق من التحليل: هل من الواجب والضروري أن يمتد العمل التأويلي أو الممارسة التأويلية في الفكر العربي الإسلامي ليشمل دراسة جميع التجارب الحياتيّة التاريخية الماضية و اليوميّة، أم أن الأمر فيه يقتصر على النصوص و المدوّنات؟؟.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم.

قائمة المصادر:

1. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، الجزء الثالث. طبعة إلكترونية.
2. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون و العلوم والأدب،الدار البيضاء،ط 1، 2005، الجزء الثاني.
3. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الإتصال، تح محمد عمارة،دار المعارف،القاهرة، الطبعة الثالثة، د ت.
4. إبن عربي، الفتوحات المكية، دار الصادر، بيروت، الجزء الثالث.
5. ابن كثير، البداية و النهاية، بدون دار نشر، بدون طبعة.
6. ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، دار المعرفة للنشر،بيروت،لبنان،الطبعة، 1969.
7. ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار الصادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة،1994، ص 216.
8. أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق و دراسة رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، 1986.
9. أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس للكتب و النشر، لندن، 1990.

10. أبـو حامـد محمـد بـن محمـد الغزالـي الطوسـي، إحيـاء علـوم الـدين، دار المعرفة،بيروت،1982، الجزء الأول.

11. أبـي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418 هـ، الجزء الأول.

12. إجنـتس جولدتسـيهر، مـذاهب التفسـير الإسـلامي، تـر. عبـد الحلـيم النجار،الناشر دار الخاتيجي، مطبعة السنة المحمدية، 1955.

13. أرسطو، كتاب العبارة، نقل اسحاق بن حنين، من منطق أرسطو، الجزء الأول،حققه و قدم لـه عبـد الـرحمن بـدوي، وكالـة مطبوعـات الكويـت، دار القلم،بيروت،1980.

14. برتران بـادي و بيار بيار بيرنبوم، سوسيولوجيا الدولـة، تر جوزف عبد الله وجـورج أبـي صـالح، مركـز الإنمـاء القـومي، بيـروت، الطبعـة الأولـى، بـدون سنة.

15. حامـد أبـو زيـد نصـر، إشـكاليات القراءة و آليـات التأويـل، المركـز الثقـافي العربي،الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة السادسة، 2001.

16. حامـد أبـو زيـد نصـر، الإتجـاه العقلـي فـي التفسـير، المركـز الثقـافي العربي،الـــدار البيضـــاء، بيـــروت، الطبعـــة الرابعـــة، 1998.

17. حامد أبو زيد نصر، التجديد و التحريم و التأويل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2010.

18. حامد أبو زيد نصر، الفزع من التأويل العصري للإسلام، مجلة الديمقراطية،القاهرة، تسجيل الموقع الإلكتروني.

19. حامد أبو زيد نصر، النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب،الطبعة الأولى، 1995.

20. حامد أبو زيد نصر، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 2000.

21. حامد أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، الطبعة الأولى.

22. حامد أبو زيد نصر، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة،مصر،الطبعة الثانية.

23. ريكور بول، من النص إلى الفعل (أحاث التأويل)، تر محمد برادة و حسن بورقية،عين للدراسات، الجيزة، 2001.

24. ريكور بول، نظرية التأويل و فائض المعنى، تر سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2006.

25. الزرقاني محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق. فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

26. السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، حققه و أخرجه شعيب أرناؤوط،علق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون،الطبعة الأولى،بيروت،لبنان، 2008.

27. الشاطبي أبو اسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة،تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت.

28. غادامير هانس جورج، الحقيقة و المنهج، تر حسن ناظم و علي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى،2007.

29. غادامير هانس جورج، تجلي الجميل، تر سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

30. هيدغر مارتن، الكينونة و الزمان، تر فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد،بيروت،لبنان، 2012.

31. هيدغر مارتن، نداء الحقيقة، تر عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة، بدون طبعة، 1977.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت، 1993.

2. أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، تر. هاشم صالح، دار الساقي،بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1998.

3. أركون محمد، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2011.

4. أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.

5. أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

6. آل جعفر مساعد مسلم و السرحان محي هلال، مناهج المفسرين، دار المعرفة،الطبعة الأولى، 1980.

7. آل جعفر مسلم عبد الله، أثر التطور الفكري في التفسير في العصر العباسي،مؤسسة الرسالة،بيروت، الطبعة الأولى، 1984.

8. أومليل علي، التراث و التجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى، 1990.

9. إيبش أحمد، التلمود (كتاب اليهود المقدس)، قدم له سهيل زكار، دار قتيبة،بدون طبعة.

10. إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، تر سعيد بنكراد،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2004.

11. بازي محمد، التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت،الطبعة الأولى، 2010.

12. بدوي عبد الرحمن، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953،الطبعة الثالثة.

13. بوتول غاستون، سيسيولوجيا السياسة، تر نسيم نصار، منشورات عويدات،بيروت، لبنان.

14. توفيق سعيد، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، بدون طبعة.

15. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي (محدداته و تجلياته)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2000.

16. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان ، الطبعة الثالثة، 1990.

17. الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرن الكريم (في التعريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، الجزء الأول.

18. جاسير دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر وجيه قانصو، منشورات الاختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى، 2007

19. جدعان فهمي، المحنة (بحث في جدلية الديني و السياسي في الإسلام)،دار الشروق، عمّان، 1989.

20. جعيط هشام، الفتنة جدلية الدين و السياسة في الإسلام المبكر، تر خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2000.

21. حرب علي، التأويل و الحقيقة (قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، دار التنوير ،بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2007.

22. حرب علي، الفكر و الحدث، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، 1997.

23. حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2005.

24. خالد عبد الرحمن العك، أصول التفسير و قواعده، دار النفائس،بيروت،الطبعة الثانية، 198.

25. الذهبي محمد حسين، التفسير و المفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر،الطبعة السابعة، 2000، الجزء الأول.

26. سبانو أحمد غسان، هرمس الحكيم بين الألوهية و النبّوة، دار قتيبة،دمشق، الطبعة الأولى، 2010.

27. الصالح حسين حامد، التأويل اللغوي في القرآن الكريم (دراسة دلالية)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005.

28. عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

29. العتيري رجاء، من مناهج العقل الفلسفي، تبر الزمان، تونس، الطبعة الأولى، 1999.

30. قارة نبيهة، الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت،الطبعة الأولى، 1998.

31. قنصوة صلاح، في فلسفة العلوم الإجتماعية، مكتبة الإنجلو المصرية،بدون طبعة،1987.

32. كايوا روجيه، الإنسان و المقدس، تر سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

33. كتاب جماعي، من مناهج النقد الفلسفي (دروس في المنهجية)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، بدون طبعة، 2007.

34. كرامش كلير، اللغة و الثقافة، تر. أحمد الشيمي، تح. عبد الودود العمراني،وزارة الثقافة و الفنون و التراث، قطر، الطبعة الأولى، 2010.

35. المسكيني فتحي، الهوية و الزمان (تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن")،دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001.

36. مسلم مصطفى، مناهج المفسرين، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى،1415.

37. مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2007.

38. المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، القاهرة، دار المعارف،1948م.

39. ناي مالوري، الدين الأسس، تر. هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

المعاجم:

1. بودون. ر و بورّيكو. ف، المعجم النقدي لعلم الإجتماع، تر سليم حداد،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،الطبعة الأولى، 1986.

2. الجرجاني علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق و دراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، 2004.

3. ديفانييه بيار و آخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، تر و تقديم أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة،القاهرة، 2014، الجزء الأول.

4. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان،1994، الجزء الثاني و الجزء الأول.

5. المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004.

الموسوعات:

1. لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات،بيروت، باريس، تع خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية، 2001.

قائمة المجلات و الدوريات:

1. أركون محمد، الإسلام و التاريخ و الحداثة، تر هاشم صالح، محاضرة بالمركز الثقافي الجزائري بباريس، 1987، مجلة الوحدة، الرباط، 1989/1.

2. بوحديبة عبد الوهاب، تطور مناهج البحوث الإجتماعية، عالم الفكر،الكويت، 1989/6.

3. الحلّي عبد الرحمن، المفاهيم و المصطلحات القرآنية، مقاربة منهجية، مجلة إسلاميات المعرفة،العدد 35، شتاء 2004.

4. الرفاعي محمد حسين، الفكر العربي المعاصر و تساؤل الهرمينوطيقا، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، الهرمينوطيقا و المناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية العدد 57-58، بغداد.

5. ريكور بول، الإستعارة و المشكل المركزي للهرمينوطيقا، تر طارق ، مجلة الكرمل، العدد 60، 1999.

6. ريكور بول، مهمة الهرمينوطيقا، تر خالدة حامد، مجلة الأفق، العدد 23،يوليو 2002.

7. زايد أحمد، الهرمينوطيقاو إشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الإجتماعية،حولية كليّة الإنسانيات و العلوم الإجتماعية، جامعة قطر، العدد 14، 1991.

8. شبستري محمد مجتهد، القراءة النبوية للعالم، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،الهرمينوطيقا و المناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، العدد 59-60، بغداد.

9. غادامير، اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، تر آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الثالث، صيف 1988.

10. ماكلين إيان، التأويل و القراءة، تر خالدة حامد، مجلة أفق، العدد 20/ 2002.

11. مبروك علي، قول عن النخبة ،و القرآن ، و الخطاب ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، الهرمينوطيقا و المناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، العدد 59-60، بغداد.

مواقع إلكترونية:

1. أمعارش محمد، تثوير القرآن و تفجير معانيه، بحث محكم، عن موقع www.mominoun.com.
2. أورسال ميشيل، أسئلة القرآن تدوين المصحف، تر الزاوي بغورة، بحث محكم، عن موقع http://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/questionss.pdf.
3. بلقزيز عبد الإله، سلطة النص سلطة التأويل، بحث محكم، بتاريخ 20 يوليو 2017، عن موقع www.mominoun.com.
4. بوعرفة عبد القادر، هرمس بين الأسطورة و المخيال التأويلي، مدونات الجزيرة، عن موقع blogs.aljazeera.net
5. بير عبد الله، الهرمينوطيقا (فلسفة التأويل)، مقال إلكتروني، عن موقع www.ahewer.org.
6. كاظم عامر عبد زيد، التأويل المعاصر، مقال إلكتروني بتاريخ 17/05/09 عن موقع www.ataweil.com.
7. المخينيني إيمان، نحو تأويلية جندرية للقرآن، قراءة في كتاب Quran and Woman لآمنة ودود، بحث محكم، عن موقع www.mominoun.com.

8. المسكيني فتحي، كيف صارت التأويلية فلسفة، الحوار المتمدن، العدد 3686/4/2/2012 www.ahewar.org.

9. الهاشمي السيّد هاشم، فهم النص عرض و نقد، مقال إلكتروني، عن موقع www.tebyan.net.

المراجع باللغات الأجنبية:

1- Andrè Lalande ، Vocabulair thechnique et critique de la philosophie2 volumes , vol P. u. f, France ، 1988.

2- Arkoun Mohamed, BARRMANS, Maurice, AROSIO, Mario.- L'Islam, Religion et Société.- Interview dirigé par Mario AROSIO, traduit de l'Italien par Maurice BORRMANS.- Paris, Editions Cerf, 1982.

3- Arkoun Mohamed, Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

4- Boillot Herné, 25 mots clés de la philosophie, Beodard et Taupin, Maxi-livres, 2004

5- Dithey Welheilm, Critique de la raison historique, introduction à l'etude ausc science de l'esprit, traduction, sylvie mesure, édition du çerf Paris, 1992.

6- Erguden. A, The Truth and Method in Gadamer Hermenutic philosophy, journal of comparative poetics (Alif), spring, 1988.

7- Godin Christian, Dictionnaire de philosophie, Ed fayard, 2004.

8- Heidgger. M, Being and Time, Harper and Row, New york, 1962.

9- The combridge Dictionary of philosophy, second edition, general editor Robert Audi, combridge university press, london, 1999.

10- Jaeger Werner, Aristot, fundamentals of the History of his Devlopment, trans with the authors corrections and additions by Richard Robinson, second edition, oscford press, london, 1986.

11- Seddik Youssef, Nous n'avons jamais lu le Coran, Éditions de l'Aube, 2010.