بسم الله الرحمن الرحيم

الهرمونوطيقا ولغه القرأن

الاستاذ المشرف

الدكتور رياض الباهلي

الطالب

حسين طاهر مسلم

جامعه المصطفى

كليه العلوم والمعارف

الهرمنيوطيقا
في الواقع الإسلامي
بين حقائق النص ونسبية المعرفة

معتصم السيد أحمد

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ
ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾
ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ
ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

يكتسب النص الديني في الإسلام أهمية بالغة، ليس لكونه نصاً مقدساً بمثل ارتباط السماء بالأرض نصب؛ وانما لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال مع كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية. ومن هذه الزاوية يمثل النص الديني أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي تعارف عليها البشر.

فالطبيعة البشرية في التفكير لا تُرجع المعرفة لنص له حالة من الثبات والديمومة؛ لأن النص في التصور الإنساني مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة إلَّا أنّه محكوم بعوامل الزمن التي تفرض تطوراً دلالياً للنص، فيصبح النص عندها معبّراً عن المعرفة وليس منتجاً لها. ففي المعرفة البشرية عموماً يرتكز البناء النظري لأي توجه فلسفي على مجموعة من المبادئ بوصفها الأساس الذي تجتمع عنده خيوط النظرية. ولا ترتبط هذه المبادئ بتعبير محدد يشكل نصاً ثابتاً. أما في التصور الإسلامي فترتكز المعرفة على النص ليس بوصفه مستبطناً للمعرفة فحسب بل ومنتجاً لها أيضاً.

هذا الوصف لواقع النص الديني خلق استفزازاً معرفياً أمام العقل المسلم في تعاطيه مع النص، وفتح الباب أمام إبداعات منهجية تقترب من النص في

محاولة دائمة لإيجاد توافق بين ثبات الإطار وحركة المحتوى. فأما ثبات الإطار فلما يمثله النص من امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المحتوى فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان بوصفه موجوداً تاريخياً يتحرك ضمن إطار الظرف الزمني الذي يعيشه؛ الأمر الذي يجعله دوماً عرضة للتغير الدائم بسبب تبدل الظروف ومقتضيات الواقع. وبما أن المعرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان، فهي بالتالي قابلة للتغير أو التشكّل ضمن أُطر جديدة تراعي المرحلة.

هذه الدعوة تجعل المعرفة الإسلامية أمام معضلة حقيقية، فالمسلم في إبداعه المعرفي لا يستطيع أن يتجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافته. وفي الوقت نفسه هو مطالب بالارتكاز على نص تاريخي وُلِد في أجواء ثقافية لها مكتسباتها الظرفية الخاصة. فهناك فاصل معرفي بين الإنسان الحاضر والإنسان الأول الذي راعى النص خصوصياته الثقافية، ممّا يجعل العلاقة بينهما علاقة ذات طابع جدلي، لا يمكن الاستغناء عن أحدهما أو ترجيحه، خشية أن يؤدي ذلك إلى تجاهل حقيقة (تاريخية الإنسان) سواءً أكان ذلك في زمن نزول الوحي أم بعده.

هذه الجدلية جعلت بعض المفكرين يتنكر لواقع المعرفة الخاصة بالنص، عندما نظر للنص بوصفه لغة قابلة للبناء والتشكل في سياقات معرفية جديدة، ليست لها صلة بمحتوى معرفي يحتفظ به النص، وفي المقابل تمسك بعض آخر بحقيقة المعرفة التي تمثل المحتوى الطبيعي للنص الديني، وقد تطلب ذلك محاولات جادة ودائمة لإيجاد حل لهذه الجدلية. والصيغة المفترضة لا بد أن تكون ذات بعد منهجي لتمثل مرجعية يُحال إليها فهم النص الديني؛ وذلك بتقديم قراءة للنص تحافظ على المحتوى المعرفي الخاص بالنص، وفي الوقت نفسه تراعي الظرف البشري في إبداعه الفكري.

وضمن هذا السياق يبرز موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه علماً أو منهجاً

معرفياً يبحث عن مسائل عديدة ترتبط بالنص، في طبيعته وتكونه، والصلة الرابطة بينه وبين مبدعه، وعلاقته بالتراث والتقاليد. كما أنه يعالج بعض الجوانب الغامضة التي تبرز من خلال علاقة المفسر بالنص. فهل يمكنه الوصول لمراد المؤلف بوصفه شرطاً من دونه لا يكون هناك محصلٌ للفهم؟، أم أن هذا الشرط هو المحال المعرفي ما دام هناك فارق طبيعي وذاتي بين المفسر والمؤلف يشكل حاجزاً لا يمكن اختراقه؟. أم أن النص له شخصيته المستقلة بعيداً عن مبدعه في حالة من القطيعة التامة والاستبعاد الممنهج لمراد المؤلف وواقعه وظروفه وكل الملابسات التي ساهمت في إبداعه للنص. فينفتح الباب أمام المؤوّل ليصبح النص مرناً وقابلاً للتشكل في صور غير متناهية؟. كل ذلك شكل موضوعاً وإطاراً للهرمنيوطيقا بما هي منهج للتفسير أو التأويل.

ويجدر بنا - إذا ابتعدنا في هذه المقدمة عن جذور هذا الطرح المنهجي - أن نقترب نحو التأثير المعرفي الذي يمكن أن تفرزه هذه المنهجية في الوسط الإسلامي، لما يمكن أن تثيره الهرمنيوطيقا من أسئلة على النص الديني، مثل إمكان إيجاد قراءات مختلفة للنص الديني، وبالتالي رسم معانٍ ومفاهيمَ غير متناهية.

فهل الفهم رهين الحالة التاريخية والتغير المستمر؟ وبمعنى آخر هل هناك ثمة شرط للتعرف على الوعي التاريخي للمؤلف وظروفه ومقتضيات عصره، أم أنّ (المحور) في فهم النص هو المفسِّر وما يؤثر فيه (هو) من خلفيات وقبليات معرفية؟

فإذا كانت هذه الأسئلة وغيرها تشكل وقفة حقيقية تستفز الباحث فإلى أي مدى كان التفاعل معها في الوسط الإسلامي؟.

الفصل الأول

الهرمنيوطيقا...

جذور المصطلح ودلالات المعنى

الهرمونوطيقا الدلاله التاريخيه للمصطلح

الهرمنيوطيقا كأي مصطلح علمي يتأثر بدلالات جديدة، ويتحقق ذلك التأثر تبعاً لتطور العقل المعرفي الذي ينتمي اليه المصطلح، ما يجعله يتسع لحمل مضامين لم تكن متاحة من قبل. وما شهده مصطلح الهرمنيوطيقا على وجه الخصوص من تطور كبير في الدلالة يستوجب نظرة خاصة، تتجاوز المعنى العرفي والدلالة الشكلية للكلمة؛ وذلك لأن الهرمنيوطيقا في دلالتها الأولى لا تتجاوز الوصف المرحلي للمصطلح، وهي دلالة بالتأكيد ذات معنى محدود، تكتسب وجودها الاصطلاحي من خلال ارتباطها المنهجي مع غيرها من المصطلحات في الدائرة المعرفية الواحدة.

أما الهرمنيوطيقا في مجمل الدلالة التاريخية وما اكتسبته عبر الزمن من مخزون معرفي جديد لا يمكن كشفه من خلال الترجمة الحرفية. وبخاصة أن مصطلح الهرمنيوطيقا تحول من دلالة جزئية ضمن دائرة أوسع، إلى رسم

دائرته المعرفية ذات الطابع الاستقلالي الخاص. ما يجعل الباحث في حيرة أمام وصف الحالة الدلالية للكلمة، فإما أن يجعلها في بعدين يستبطن البعد الأول الدلالة الحرفية للمصطلح، والبعد الآخر يصف فيه المصطلح بوصفه عنواناً لحقل علمي له خصوصيته المعرفية، أو يتجاوز هذه الثنائية بالقول إن مصطلح الهرمنيوطيقا يحمل في داخله منذ بدايته بذور تكامله ليصبح علماً له تشخصه المستقل بذاته.

فإذا نظرنا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللغة اليونانية، برغم الاختلاف حول الجذر اللغوي للمصطلح فبعضهم يرى أن الهرمنيوطيقا «*Hermeneutic*» مشتق من الفعل اليوناني «*Hermenevein*» مؤنثه «*Hermeneia*» في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من «*Hermeneutikikos*» بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري.

> «الهرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلمة - *Hermeneuin*- بمعنى يُفسر أو يوضِّح، من علم اللاهوت، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة»[1].

ويمكن تلخيص الدلالات التي اوردناها كلتالي

- التفسير
- نظرية تفسير الكتاب المقدس
- علم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي
- فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية
- الفهم الوجودي، أو الفهم نفسه في فعالياته وملابساته التاريخية

ولكي نستوضح هذه المعاني نتناول بعض الفلسفات التأويلية بشكل مختصر بقدر ما يتبين لنا ما يمكن أن يكون له حضورٌ في الوسط الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني.

أدخل شلايرماخر الهرمنيوطيقا الى مرحلة جديدة تجاوزت الحالة التقليدية المختصة بالكتاب المقدس، وذلك بفضل فاعلية جديدة للهرمنيوطيقا تجعلها حاضرة في كل النصوص، واعتُبر هذا ابذاناً لمرحلة أصبحت الهرمنيوطيقا فيها علماً له خصوصيته الساعية الى توفير فهم صحيح لكل قول مهما كان نوعه، وبالتالي «يعود اليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً او فناً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شلايرماخر بالتاويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها الى ان تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير»[1].

والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تشكل مفارقة جديدة للنمط التقليدي السائد، وتتضح هذه المفارقة بملاحظة الدافع وراء تأسيس منهج للفهم، فشلاير ماخر ينطلق من قاعدة سوء الفهم المبدئي لأي نص وبخاصة النصوص المتقدمة زمناً، ما يجعل من الضروري إيجاد منهج تأويلٍ يعصمنا من سوء الفهم، وهذا خلاف النمط التقليدي الذي ينطلق من إمكانية الفهم لكل شيء، وإمكانية الفهم المطلقة هذه لا تدع مجالاً لتأسيس منهج يمنع الإنسان من الفهم الخاطئ، ولا تكمن أهمية هذه المفارقة فقط في ما بيّنا؛ وإنما لها انعكاس معرفي مهم قد يكون له حضورٌ واضحٌ في النمط الإسلامي، فمبدأ سوء الفهم يفتح الباب دائماً لإمكانية وجود معانٍ غير مكتشفة وهو بخلاف إمكانية الفهم النهائي، مما يجعل عملية الهرمنيوطيقا أو الفهم غير منتهية. أو بمعنى آخر تأسيس خفي لنسبية الفهم، ووصف النسبية هنا بكونها خفية ذلك لأنها تختلف في جذرها المعرفي عن النسبية المطلقة التي لا تعترف بمعنى خاص يحتفظ به النص هو بخلاف الهرمنيوطيقا التي يؤسس لها شلاير ماخر.

أما الكيفية التي يقترحها شلاير ماخر للفهم فتعتمد على تحليل الحالة الإبداعية التي ترتبط بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ما يجعل من الضروري لفهم الإبداع استصحاب كلا الحالتين في عملية الفهم. وهو اعتراف واضح بالذات المبدعة وعدم إهمالها، وهو في الواقع (كما أرى) اعتراف بالقصد المستبطن في النص، ومن هنا يكتسب النص تصوراً جديداً عند شلاير ماخر يصبح فيه تجلياً لحياة المبدع. «**وإذا كان الأمر كذلك فإن من المهم في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه**»[1]. وتتجاوز وظيفة الهرمنيوطيقي حينها تفسير النص لتصل إلى اكتشاف التجربة

الحياتية للمبدع؛ لأن النص ليس مجرد وصفٍ (تصويرٍ) يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإنما أيضاً مفعماً بحياة الآخر عندما يعكس التجربة الداخلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطاً لنقل تلك التجربة. ومن هذا البعد نتعرف على الحالة الرومانسية التي وصفت بها هرمنيوطيقا شلاير ماخر لأنها تؤكد دور المبدع على حساب الواقع وتعد النص تعبيراً لعالمه الداخلي أو موازياً إياه، كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي.

وبالتالي عملية الفهم عند شلاير ماخر ترتكز على بعدين:

- **هرمنيوطيقا لغوية.**
- **هرمنيوطيقا نفسية.**

ويتم الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، ويتحقق ذلك بحاصل الجمع بين فهم اللغة وفهم القائل. والغموض الذي يحتاج إلى توضيح في هذه الثنائية هو ما يتعلق بفهم القائل الذي قد تفصله آلاف السنين عنا. والحل المقترح هنا لا يستدعي شيئاً من الخارج وإنما يعتمد على لغة النص نفسه لفهم القائل، مأخوذاً بعين النظر أن المبدع أو المؤلف يجد من خلال اللغة مساحة يبرز فيها ذاته وفكره، أما كيفية ذلك فيشرحها (أبو زيد) بالقول:

> «ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوي الوسيط الذي يتم فيه التعبير؟ يرى شلاير ماخر- أن اللغة تعد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف- من جانب آخر-

الفهم في هرمنيوطيقا دلثاي (١٨٨٣ - ١٩١١م)

ما يهمنا هنا ليس التأسيس المنهجي الذي حاول دلثاي ابتهاده من خلال الهرمنيوطيقا للعلوم الإنسانية، بقدر ما يهمنا الفهم وكيفية تحققه ضمن تلك المنهجية التي أوجدها، فقد تتدخل آليات الفهم ذاتها في أي مشروع معرفي يرتكز على النص.

ولذا يكون من الضروري الوقوف عليها في هذه الدراسة التي تحاول إيجاد علاقة ما بين المشروع الهرمنيوطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تنتمي في أصولها إلى جذور نصية.

نظرية الفهم عند دلثاي تأخذنا من جديد إلى البعد السيكولوجي للفهم، كما هو عند شلاير ماخر بل قد يكون أكثر تعميقاً لها. حيث تتلخص عملية الفهم عند دلثاي في الانتقال والتسرب إلى نفسية المبدع، التي تحتفظ بالمعنى أو قد تكون هي ذاتها المعنى الذي نبحث عنه. فكل التعبيرات الإنسانية لغوية أو غيرها هي في الواقع تجلٍ لنفسية المبدع، ولا يمكن الوصول إلى ذلك الإبداع إلا من خلال الوصول إلى تلك النفسية التي أوجدته. فيتحول التعبير بذلك إلى مظهر خارجي تنكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى النفسي

الداخلي، فإذا كان التعبير حاكياً عن نفسية المعبر فمن الطبيعي أن تصبح النفسية هي المقصودة بالذات ويتحول التعبير إلى حالة عرضية كاشفة عن تلك النفسية. ومن هنا تغدو الأهمية القصوى للهرمنيوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي. وبذلك تصبح الدلالة النصية غير مستقلة عن الظواهر النفسية التي أوجدتها فلا يمكن إعادة بناء النص بعيداً عنها. كما أننا لا نجد تلك الظاهرة النفسية في إعادة بناء التجربة الحياتية بمفهومها المشترك، بل نجدها من خلال إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها.

«ان ما يريده الفهم في نظر دلتاي هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة انتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي»[1].

أما الموضوعية في هذه العملية الهرمنيوطيقية، فتتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لتلك التجربة الحية للمبدع. فالتعبير عن تلك التجربة الداخلية.

«ليس تدفقاً عشوائياً للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي *Objectification* لعناصر هذه التجربة - التي قد تكون مختلفة ومتباعدة - في شكل موحد. هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس

الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلسفية

«هيدغر، غادامير»

أولاً: مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

ان السياق الطبيعي الذي نتعرف فيه على هرمنيوطيقا هيدغر هي فلسفته الوجودية، لولا أننا نجد أن تلك الفلسفة قائمة في الأساس على الهرمنيوطيقا أو على ماهية الفهم عنده، ما يجعل الأمر أكثر تعقيداً. فهل تكمن البداية في معرفة الهرمنيوطيقا ومن ثم معرفة فلسفته الوجودية أم العكس؟

هذه الجدلية أوجدها هيدغر عندما أقام فلسفته على أساس الهرمنيوطيقا في الوقت الذي أقام فيه الهرمنيوطيقا على فلسفته الوجودية، ما يجعل الجدلية في صورتها الظاهرية أشبه بالدور المنطقي، إلا أن ذلك التناقض لا يتصور إلا في دائرة النسق المعرفي الذي يقوم على الاستنتاجات العقلية، فإذا حاولنا مثلاً أن نجد تصوراً للهرمنيوطيقا موازياً لتصور الوجود سوف يتشكل لنا مفهومان بينهما حالة من التقابل. أما ضمن النسق المعرفي لفلسفة هيدغر يصبح هذا التناقض محالاً في ذاته؛ لأن هيدغر لا يؤسس فهماً للوجود بعيداً عن الدازاين *(Dasein)* الذي يمثل كينونة الإنسان، فهو النقطة التي ينطلق منها

هيدغر لإيجاد معنى للوجود. وهنا يكمن التداخل بين هرمنيوطيقا الدازاين وفلسفة الوجود، أي أن اللحظة التي يتشكل فيها فهم الدازاين هي ذاتها اللحظة التي يتشكل فيها فهم الوجود.

ومن هنا يكون هيدغر قد أوجد نمطاً فلسفياً معقداً تحولت معه الفلسفة والهرمنيوطيقا إلى نسق معرفي واحد. طالما كان سعي هيدغر هو تأسيس فهم حقيقي للوجود يبدأ من فهم الدازاين، وهنا أجدني لا أفهم اعتراض جان غراندان الذي اتهم هيدغر بعدم الوضوح في تعريف الهرمنيوطيقا، في الوقت الذي يجده قد تمكن من شرح مشروعه الأنطولوجي والفينومينولوجي بشكل واضح حيث يقول:

«وباختصار نقول ان الانطولوجيا والفينومينولوجيا عبارة عن مشروعين واضحين، او انهما، (وهذا على اقل تقدير) قد تم حصرهما بطريقة مقبولة في برنامج الكينونة والزمان أما في ما يخص الهرمنيوطيقا، فإن هيدغر لم يحتفظ لها.. الا بنصف صفحة قام فيها بسرعة فائقة»(١).

الهرمنيوطيقا.. دلالة المعنى في الواقع الإسلامي

مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح له انتماؤه الثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج اطار البيئة التي أنتجته. وبالتالي لا يتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمنيوطيقا. ومن هنا نجد كثيراً من الباحثين يفضلون ابقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية.

هذا على مستوى البحث عن مصطلح الهرمنيوطيقا بوصفه مصطلحاً له عنوانه الخاص في الفلسفة الغربية، أما على مستوى البحث الذي لا يهتم بالدلالة الأصلية في سياقها الثقافي، فيمكن أن يجد مقاربة دلالية بين مصطلح

الهرمنيوطيقا ومصطلح آخر في الثقافة الإسلامية.

الفصل الثاني

الهرمنيوطيقا في المشروع الإسلامي المعاصر

المشروع الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي لا يتحرك بصورة منفصلة عن المشروع العام الذي يسعى لتجديد الخطاب الديني، وإن كان مسار التجديد الهرمنيوطيقي ضمن قراءات معاصرة للنص الإسلامي، إلا أنه لا ينفصل عن المساعي التي تعمل على تشكيل وعي جديد يتجاوز الصورة التقليدية الموروثة للإسلام، وذلك بغية إيجاد واقع معرفي يكون الإسلام فيه حاضراً ومعاصراً.

ومن هنا لا تكتمل الصورة لدينا عن المشروع الهرمنيوطيقي الإسلامي إلا بتناول الدواعي العامة لمشروع التجديد؛ فأقصى ما تحلم به هرمنيوطيقا الواقع الإسلامي هي تفكيك النص الديني وإعادة بنائه بشكل ينسجم مع الحاضر وآليات تفكيره المعاصرة. وهي الصورة التي تشكل هاجس جميع المشتغلين بمشروع التجديد.

والدواعي النظرية التي تقف خلف هذا المشروع ترتكز على كون الحالة الإسلامية الموروثة لا تتعدى كونها صورة مؤدلجة يهيمن عليها التراث؛ وذلك

عندما احتكرت عقليات دوغمائية الخطاب الديني بطريقة تجاوزت كل معطيات المعرفة الحديثة، وهي طريقة كما توصف أحادية الاتجاه والنظرة لا تفتح أي أمل للإبداع الفكري إلا في إطار التقليد والاتباع. ووصف العقلية الإسلامية بكونها دوغمائية يعزز الحالة الداعية لاستخدام مفاهيم الوعي الحديث في خطابنا المعرفي المعاصر؛ وذلك أن مصطلح (دوغمائي) ينتمي إلى نفس البيئة التي أنتجت الهرمنيوطيقا. ومن هنا لا نستبعد أي تداخل للمفاهيم في معالجة مشروع القراءات المعاصرة للإسلام.

ولكي نقترب من مفهوم الدوغمائية ومدى علاقته بدواعي التجديد في المشروع الإسلامي، لا بد أن نورد تصوراً مختصراً لذلك المفهوم، ونكتفي هنا بالتلخيص الذي قام به الدكتور هاشم صالح لنظرية (ميلتون روكيش) فيما يخص مفهوم الدوغمائية. وذلك ضمن تقديمه لكتاب محمد أركون (**الفكر الإسلامي قراءة علمية**)[1] والاكتفاء بهذا التلخيص هنا دون البحث عن جذور النظرية ومبادئها الفلسفية يرتكز على كون بحثي لا يحتاج إلى أكثر من شاهد توضيحي في هذا المورد.

انطلق روكيش أولاً من مفهوم الصرامة العقلية قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية لمفهوم الدوغمائية أو آليّة اشتغالها. وقد عرّف الصرامة العقلية كما يلي:

عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر.

تاريخية القرآن.. وأنسنة[1] الكلام الإلهي

قد يبدو الجمع بين هذين المفهومين مستغرباً ضمن سياق واحد، فالتاريخية قد تصنف تصنيفاً ابستمولوجياً اذا تعلقت بنظرية المعرفة، في حين أن الأنسنة مصطلح أصبح له ظلاله المعرفية الخاصة، والجمع الذي نؤسس له في هذا العنوان لا يفتقد مبرراته؛ لأن القراءات التاريخية تؤسس على مفهوم التاريخية نظامها المعرفي الذي يتعامل مع النص الإسلامي من التصور الإلهي والمقدس والمطلق، الى مجرد نص انساني نسبي ومتحرك تبعاً لمحدودية الإنسان التي يفرضها الإطار التاريخي والثقافي والاجتماعي. ومن هنا سوف نتناول كلا المفهومين من زاوية واحدة تربط بين التاريخية ونتائجها المعرفية.

يبدأ (أبو زيد) في شرح مفهوم التاريخية بعرض مطول بمثابة مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، وقد أرجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتأرجحة في معتقد المسلمين بين كونه قديماً أو محدثاً. مستعيناً في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تميز بين صفة الذات وصفة الفعل، ليخلص بطريقة إيحائية إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن وأزليته، هو السبب الكامن وراء تقديس القرآن وإعطائه مفهوماً إلهياً مطلقاً ونهائياً.

«هكذا تم دمج القرآن - الكلام الإلهي - في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلم خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم»(١).

ولا يخفى أن الإيمان بقدم القرآن قد يجعله نصاً مفارقاً ومباينا لكل ما هو دنيوي أو إنساني، ومن هنا اجتهد (أبو زيد) لإبطال هذا الزعم حتى يؤسس للطبيعة الإنسانية والنسبية للنص القرآني بوصفه نصاً تاريخياً.

«إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي، (والقرآن الكريم) كذلك ظاهرة تاريخية»(٢).

الهرمنيوطيقا.. انفتاح النص وحدود التأويل

ان النظرة الهرمنيوطيقية التي جردت النص القرآني من أي خصوصية سوى كونه نصاً لغوياً، لا شك أنها تؤسس لإمكانات تأويلية هائلة، من خلال الانفتاح الذي يصنعه النص اللغوي على واقع الأفق الثقافي المتغير، وفي المقابل نجد أن القرآن في الاعتقاد الإسلامي يحتوي على امكانات غير محدودة من العلم والمعرفة، ومن الظاهر والباطن، وباطن الباطن الى سبعين بطناً، فلماذا اذاً لا تكون الهرمنيوطيقا هي الطريق لاكتشاف تلك البطون؟

صحيح أن الهرمنيوطيقا تؤمن بالنص المنفتح على معطيات غير منتهية، ولكنها في الوقت نفسه لا تبحث عن حقيقة ما يحتفظ بها النص، فهي لا تعترف بتلك البطون والحقائق التي يشتمل عليها النص سلفاً؛ وذلك لكونها لا ترى سوى نص لغوي قابل للبناء والتشكيل من جديد بحسب التباين الثقافي والأفق المعرفي، كأن الأمر أشبه باستعمال النص حسب أهداف المؤول وتوجهاته. أو على أقل تقدير أن الفكر المسبق لدى المؤول يبحث عن وجوده في النص، وهو الأمر الذي قد يؤسس لمعانٍ ودلالات ذات ترتيب عرضي وليس طولي، بمعنى أن المعاني المتعددة للنص تتراتب في شكل طولي بحيث تكون فكرة أعمق من فكرة أخرى أو تمثل الأصل والأخرى الفرع وهكذا، وهو ترتيب يرفض التعارض والاختلاف، وهو بخلاف الهرمنيوطيقا التي لا ترى أن هناك فهماً معيارياً يمكن التحاكم إليه، أو ليس هناك شرعية لقراءة دون قراءة أخرى، وبخاصة الاتجاهات التفكيكية التي تمنح المؤول الحرية الكاملة في تأويل النص.

الهرمنيوطيقا والنسبية الدينية... دواعي ونتائج

من الواضح أن القراءات التأويلية المشتغلة بالنص القرآني لا تُصنف فقط في الإطار المنهجي الساعي لتقديم تصور جديد لتفسير النص الديني، وانما تصنف أيضاً ضمن أبعاد فلسفية واتجاهات معرفية تمثل بعدها النظري؛ لان اي حركة فكرية في اتجاهها العملي لا بد ان تكون مسبوقة بتصورات نظرية ومبادئ معرفية هي بمثابة المحتوى الداخلي لذاك التوجه.

ولذا فإن التقييم المنطقي لأي مجهود فكري لا بد أن يأخذ في حسبانه تلك الحيثيات الموجبة له. فلا يتصور العقل الإنساني أن يكون هناك شيء قائم على اللاشيء. ومن هنا فإن القراءات التأويلية لم تبشر بتلك النتائج النسبية للمعرفة الدينية إلا لأنها ترتكز سلفاً على بناء معرفي يصنف الحقيقة تصنيفاً نسبياً، فنسبية المعرفة الدينية لم تكن نتيجة طبيعية لقراءة محايدة للنص الديني، لأننا نجد قراءات أخرى للنص نفسه لم تخرج بتلك النتيجة، مما يدلل على أن البعد المعرفي لأي قراءة هو المهيمن دائماً على نسق القراءة

ونتائجها. وعلى هذا فإن كانت هناك جهود لتوحيد القراءة لا بد أن تسبقها جهود لتوحيد المنطلقات الفكرية، ومن غير ذلك يكون هدف توحيد القراءة هذا ضرباً من المحال. وهنا لا بد أن نفرق بين النزعة التشكيكية والنسبية في فهم النصوص الدينية، وبين مبدأ الاجتهاد واختلاف الآراء؛ فالأول ينطلق من تصور عام مفاده أن الحقيقة بما (هي هي) خارجة عن حدود الإدراك الإنساني، وحظ الإنسان منها هو ما يتصوره من تلك الحقيقة أو أن كل واحد يمكن أن يوجد معنىً يتصور أنه الحقيقة. وهو خلاف مبدأ الاجتهاد الذي يرتكز على إمكانية معرفة تلك الحقيقة حتى وإن كانت إمكانية نظرية، ولذا يصنف إنتاجه على قاعدة التخطية[1].

وما يهمنا في هذا العنوان هو البعد النسبي للقراءات التأويلية، لا بوصفه نتيجة لتلك القراءات، وإنما بوصفه الخلفية المعرفية لها.

هناك مجالات متعددة في الفلسفة الغربية طرحت مفهوم النسبية سواءً أكان ذلك في مجال علم المعرفة الذي يحتضن الهرمنيوطيقا، أم في مجال فلسفة العلم الذي انطلق منه عبد الكريم سروش في نظرية القبض والبسط، أو فلسفة اللغة التي اعتمد عليها (أبو زيد). وبعيداً عن ملاحقة النسبية في نسختها الغربية، نحاول أن نطرح فقط ما يُستفاد من مطاوي كلمات النسبيين الدينيين، ثم نقوم بمناقشتها.

المقولة الأولى: (التحوّل المستمر)

إن كل أنواع الفهم البشري، ومن ضمنها الفهم الديني قائم على حالة من التحول المستمر فليس هناك فهم ثابت على الإطلاق أو خارج عن دائرة النقد. وقد تبنى هذا المعنى مجموعة من المفكرين في الوسط الإسلامي من أمثال محمد أركون، ونصر حامد (أبو زيد)، وعبد الكريم سروش. وقد تقدمت بعض عباراتهم الدالة على ذلك.

ونحن بدورنا نتساءل عن مصداقية هذه المقولة وثباتها في دائرة توصف بكونها كلها متحولة ومتحركة، فإذا كانت هذه المقولة هي فهم بشري، فكيف خرجت عن إطار هذا التحول الضروري والحتمي؟ ما يعني أن النظرية تنقد نفسها أيضاً؛ لأن شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضاً، هذا النوع من الاعتراض يسمى بالدليل النقدي، أما على مستوى الحل لهذه المقولة فنقول:

أولاً: إن تحول الفهم وتغيره مقولة لا يتم فهمها إلا في إطار وجود مفاهيم ثابتة، فثبات بعض المفاهيم يكون كاشفاً عن تحول بعضها، أو كما يقال إن الشيء يعرف بضده، فإذا كان الإنسان بفطرته يعيش ضمن فهم متحوّل، ولا خبر له بمفاهيم ثابتة لا يمكن أن يجد حافزاً للقول بتحولها.

ثانياً: أن مقولة محدودية الفهم البشري قائمة على محدودية الإنسان، فبما أن الإنسان محدود، ففهمه كذلك أيضاً. هذه المقولة تحتوي على نوع من المغالطة؛ فمحدودية الإنسان مقايسةً بمن؟ أو في مقابل أي شيء يكون الإنسان محدوداً؟ فإن كان في مقابل الله أو المطلق، فإن مقولة الفهم المحدود تستبعد أي تصور ميتافيزيقي ترتكز عليه المعرفة الإنسانية، فإذا كانت المعرفة الإنسانية تقوم على العقل الإنساني ففي أي إطار آخر نتصور المحدودية، وإلا يكون الإنسان محدوداً حتى في إنتاج معرفة محدودة؛ لأننا لا نعرف على وجه التحديد حدود تلك المحدودية حتى نتوقف عندها وبالتالي هذا التحديد يقضي على التحديد نفسه، إذا لم نعرف الجهة التي نحن في

الخاتمة

(اختتم قولي بالصلاة على خاتم الانام محمد واله الطيبين الطاهرين)

(والحمد الله الذين هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله)

(من علمني حرفا ملكني عبداً)

(كما اشكر الاستاذ الدكتور : رياض الباهلي المحترم الذي يبذل قصارى جهده)

(من اجل ايصال المعلومات التي تنير الدرب لنا واسأل الله ان يوفقه)