مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12 / العـدد: 03 (2024)، ص: 524-511

قراءة القرآن الكريم والتّأويل الفلسفي عند الحداثيّين

Reading the Holy Quran and the Philosopher's Interpretation of the Modernists

حسان بوسرسوب[1]، عبد الحليم دبديبي[2]

[1] جامعة البليدة2 (الجزائر)، h.boussersoub@univ-blida2.dz

[2] جامعة تلمسان (الجزائر)، halimtafsir13@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/06/28 تاريخ القبول: 2024/09/23 تاريخ النشر: 2024/10/01

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان المراد بمفهوم التأويل الفلسفي عند الحداثيين، ثم إبراز أهم المنطلقات الفكرية لدى الحداثيين، حيث حاول بعض المتأثرين بالمناهج الغربية في تأويل النصوص إسقاط النّظريات المستمدة من التّأويلية على النص القرآني ويتجّلى ذلك فيما نسميه بالقراءات الحداثية والمعاصرة للقرآن الكريم، والتي تميل إلى استخدام مناهج حديثة غربية في قراءتها للخطاب القرآني باعتباره نصًا عاديًا، وهو في الحقيقة نص مقدس لا يماثل النصوص البشرية، ولا يمكن أن تطبق عليه تلك المناهج بمقولاتها وخلفياتها المعرفية ومنطلقاتها الفكرية، وفي هذا السياق، نسعى إلى تقديم صورة عن الحداثة وما ترنو إليه، والوقوف عند مناهجها الغربية المختلفة، وأثر ذلك في القراءات التأولية للقرآن الكريم، ومنها التأويل الفلسفي وتطبيقه على النص الديني، وتبيان فلسفته وأبعاده، مع التعرض لبعض رواد هذا المشروع الحداثي العربي التجديدي، من خلال إعادة القراءة التأويلية للقرآن الكريم عند الحداثيين وعلاقتها بالتأويل الفلسفي.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، النص القرآني، الحداثة، التأويل الفلسفي.

Abstract:

The purpose of this study is to give an account of what is meant by the concept of philosophical interpretation in modern times, and then to highlight the most important intellectual attitudes of modernists. Some of those affected by Western approaches have tried to interpret the texts by dropping the theories derived from interpretation on the Koranic text. This is illustrated by what we call modern and contemporary modern readings of the Holy Koran, which tend to use modern Western methods to read the Koranic discourse as a regular text, which is in fact a sacred text that is not similar to human texts. These curricula cannot be applied to it with their articles, knowledge backgrounds and intellectual origins. In this context, we seek to present a picture of modernity and what you aspire to, and to stand up at the different Western curricula, and the impact of this interpretation of the Holy Koran, including the philosophical interpretation and its application to the religious text, and to indicate its philosophy and dimensions, with some of the pioneers of this innovative Arab modern-day project being exposed to through the re-interpretation of the Holy Koran at the

momentic level and its relationship to the philosophical interpretation. **Keywords:** Holy Koran, Koranic text, modernity, philosophical interpretation.

***المؤلف المرسل:** حسان بوسرسوب

1. مقدمة

يسعى الحداثيون إلى إقامة تأويل معاصر للقرآن الكريم، ويؤكّدون على ضرورة فتح عهد تأويلي جديد للإسلام ونصوصه المؤسّسة، بغية تبديل وتغيير كثير من المفاهيم والتفسيرات التقليدية للنص القرآني، وبغية تجاوز الظاهر والمنطوق والمصرّح به إلى المسكوت عنه والمستبعد والمهمّش، كل هذا قوّى الدعوة إلى التأويل، وجعل الحداثيين يقرؤون النص القرآني بعُيونٍ فلسفيّة غربيّة، أي على غير ما هو معهود من أدوات وآليات القراءة والتّفسير.

هذا وينزحُ الحداثيون دوما في دعوتهم التجديدية إلى الفلسفات الغربية الحديثة، ويعتبرونها النموذج الأمثل والأصلح لتأسيس تجديد ديني سليم وفعّال. وهكذا اتّكأت الحداثة العربية في تأويلها للقرآن الكريم على الفلسفة الغربية، مُنطلقة من مقولات ومقاربات الفلاسفة الغربيّين: لوك، وهيوم، وكانط، وهيجل، وهوسيرل، وهايدجر وجادامر، وغيرهم كثير، وقد شكّلت الممارسة التأويلية الحداثيّة للخطاب القرآني الكريم وما وظّفته من مناهج قرائية فلسفية، قضية مركزية مهمّة في الفكر العربي المعاصر، حيث تعالت أصوات الحداثيين إلى ضرورة قراءة النص القرآني قراءة تأويلية تعتمد المناهج والآليات الفلسفية الحديثة، وبالخصوص تلك الفلسفات التي ظهرت في العالم الغربي، ووظّفها الغربيون في قراءة نصوصهم المقدّسة.

وبهذا المسلك تكون الحداثة العربية قد بعثت حراكا فكريا ونقديا جادا، حراك فكري لا يهدأ ولا يعرف السّكون، يحمل إشكالات عديدة ويمتلك مناهج قرائية متنوعة ويقدّم تصورات شاملة ومخالفة في كل ما يخصّ النص القرآني.ومما يتوجَّب علينا كباحثين هو الغوص في قضية الحداثة وممارساتها التأويلية ومنهجياتها الفلسفية. ومن التساؤلات التي تتبادر في هذا السياق والتي نحاول الاجابة عنها: ما حقيقة التأويل الفلسفي الحداثي للقرآن الكريم؟ وما مبررات هذا التوجّه الحداثي؟ وهل بالإمكان تأسيس تأويل فلسفي للقرآن؟

وقد جاءت ورقتنا البحثية معنونة **قراءة القرآن الكريم والتأويل الفلسفي عند الحداثيين**. محاولين معالجة هذا العنوان من خلال النقاط البحثية التالية:

أولا: مفهوم الحداثة وماهيتها.

ثانيا: حقيقة ومفهوم التأويل الفلسفي للنص القرآني.

ثالثا: أهمية الفلسفة في تأويل القرآن من منظور الحداثيين.

رابعا: الفلسفة وجدل البدائل المستعارة.

خامسا: المناهج والمقاربات الفلسفية الحداثية.

خاتمة

2. مهوم الحداثة وماهيتها

1.2 حقيقة ومفهوم الحداثة

الحداثة كفكْرٍ من أهمّ المسائل التي عرفها العالم في العصر الحديث، ومن أبرز الإشكالات التي طرأت على عالمنا العربي الإسلامي، ومن أهمّ القضايا التي طرحت نفسها بقوة في مختلف النقاشات الاجتماعية والفكرية لدى النخبة العربية والإسلامية، كما عرف مصطلح الحداثة في الآونة الأخيرة حضورا قوما وشغل حيّزا مهما في مختلف ميادين الحياة المعاصرة، الدينية منها والأدبية والثقافية والسياسية وغيرها. وقد أخذت الحداثة أبعادا ومعان ومواصفات ومضامين عديدة ومتنوعة، كما اختلفت حيالها الآراءُ وتعارضت الأفكار وتنوعت وجهات النظر.

فالحداثة مصطلح عسيرٌ على التّحديد عصيٌّ على الاستيعاب، مصطلحٌ يتّسمُ بالغموض الدَّلالي، ويتميّزُ بـ(عدم الانضباط وعدم الوضوح وعدم الاستقرار على حال ثابت.(بارة،2005،ص15). وهو مصطلح (ينطوي على قدرٍ كبيرٍ من "اللاَّ وحدة"، والتَّناقض، والنِّسبية.(الكبيسي،1992،ص11).

وعرّفها "جان بودريار" قائلا: ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجياً، ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتّمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النَّمط التّقليدي، أي مع كلّ الثقافات السّابقة عليه أو التّقليديّة.(سبيلا، عبدالسلام،2006،ص7).

كما عرفها الكاتب الحداثي سعيد أدُونيس بقوله: تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، ومؤسسات وأنظمة جديدة، تؤدي إلى زوال البُنى التقليدية القديمة في المجتمع، وقيام بُنى جديدة. وقال: الحداثة سميّة للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى لكل عصر حداثتُه، كما تعني الحداثة عنده: الرّفض والتمرُّد، من حيث أنها تتخلّى عن التقليدِ، ومفهوماتِ الأصول والأسسِ والجذُور والمعايير الثّابتة.(أدونيس،1993،ص ص95- 115).

ويعرفها بعبارة أخرى فيقول: الحداثة هي قول ما لم يعرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية.(أدونيس،1994،ص19).

نكتفي بهذا التعاريف لأنّ المعنى الذي احتوته هذا التعاريف هو المعنى المشترك بين أعلام الفكر الحداثي العربي المعاصر. ويمكننَا أن نخلُصَ إلى أنّ الحداثة تتمثل أساسا في أنها: حركة فكرية غربية النشأة، تقوم على رفضِ التراث وإحداثُ قطيعة معرفية مع الماضي، وتجاوز التقاليد القديمة والأفكار المألوفة، وإعادة صياغة العلوم والمناهج والعلاقات والقيم وِفقَ مصادر معرفية حديثة والمتمثلة أساسا في الفلسفات والمناهج المعاصرة.

2.2 حقيقة ومفهوم التأويل الفلسفي للنص القرآني

التأويل الفلسفي أو الهرمنيوطيقا، هو آلية قرائية غربية. ومصطلح التأويل في الفكر الحداثي يختلف كليا عن مدلوله في الفكر الإسلامي، حيث يُوظّف الحداثيون هذا المصطلح كما هو في الغرب، فنقول إذا التأويل الفلسفي بنسبته إلى الفلسفة والحداثة الغربية. والتأويل الفلسفي يراد بها الهرمنيوطيقا.

والهرمنيوطيقا مصطلح ظهر الدّراسات والكتابات الغربية القديمة، ويقابله في بيئتنا العربية الإسلامية مصطلح التَّأويل، مصطلح الهرمنيوطيقا هو باختصار نظرية التأويل وممارسته. و قام بعض الدارسين بترجمة مصطلح الهرمنيوطيقيا بمصطلح التّأويل، في حين يرفض بعض من الدّارسين استعمال مصطلح الهرمنيوطيقا لكونه مصطلحا غربيًّا، ومصطلحا ثقيلا وبعيدا عن استعمالاتنا وتداولاتنا العربيّة.

ويقول الناقد اللغوي الجزائري عبد المالك مرتاض: من النّقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربيّة بكلّ فجاجةٍ فأطلق عليه الهرمنيوطيقا، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبقى لنا إذا إلاّ أن نستعمل التأويلية مقابلا للمصطلح الغربي القديم.(مرتاض،2000، ص 263).

ولما كانت الحداثة العربية بنت الحداثة والفلسفة الغربية واقعا وموقعا فإنها نقلت مصطلح "الهرمنيوطيقا" كما هو في الغرب، وبعض الحداثيين يستعمل مصطلح "التأويل"، ويفضل عدد كثير من الحداثيين استعمال عبارة "التأويل الفلسفي"، نسبة للفلسفة الغربية المعاصرة، وتمييزا له عن التأويل الإسلامي المختلف تماما عن التأويل الهرمنيوطيقي الغربي الذي وظّفه الحداثيون في الدّرس القرآني. والهرمنيوطيقا أو التأويل الفلسفي كمنهجية قرائيّة ونظريّة في الفهم، هي آليةٌ قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه، قديمة من حيث ارتباطها بالأساطير القديمة ودراسات اللاهوت، بينما تكون جديدة ومعاصرة من حيث تطور تقنيات البحث فيها، وتأسيسها كنظرية في التفسير تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وهي اليوم أهم الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني. (أدونيس،1994،ص53).

وقد عمدت الحداثة العربية إلى آلية الهرمنيوطيقا -التأويل الفلسفي- لكونها منهجا معتبرا وواعدا، ولتميّزه بوظائف قيِّمة وأهميّة كبيرة، كما أنه يحتوي على إمكانَاتٍ واعدَة وفعَّالة بزعمهم. و فلسفة التأويلية الحداثية هي الأساس المتين الذي يؤسِّسُ الفكر الحداثي العربي عليه مشروعه في إعادة قراءة التراث.

وعرّف بعض النقاد والدارسين الهرمنيوطيقا بأنها: نظريّة التأويل، التي تعني تكوين الإجراءات والمبادئ المستخدمة في الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما في ذلك النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية، وليس هناك حدود تؤطّر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره. كما أنها ليست منهجا تأويليا له صفاته وقواعده الخاصّة، أو نظرية منظمة(المسيري، التريكي، 2010، ص 364).

فالهرمنيوطيقا - التأويل الفلسفي- جاءت كثورة وردّ فعلٍ طبيعيٍّ لتصحيح انحراف الفكر الكنسي عن مبادئ رسالة الإنجيل السّماوية. (صلال،د.ت، ص 113).

ووصف التأويل الفلسفي بأنه النشاط الفلسفيُّ الأكثر قدرةً على توليد المفاهيم بواسطة نخرِ العتامة التي تلفّ اللغة الحاملة للوحي ومعانيه.(عمارة،2007، ص 205). والتأويل الفلسفي يقومُ على عدَّة قواعد متبعة لدراسة وفهم النصوص الدينية وتأويلها بطريقة رمزية بعيدة عن المعنى الظاهر والمباشر، ويحاول اكتشاف ما وراء النص أو ما يخفيه النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره، حسب الفكر الفلسفي الغربي.

3. القرآن والتأويل من منظور الحداثيين

1.3 أهمية الفلسفة في تأويل القرآن عند الحداثيين

لا يُخْفي التيار الحداثي تأثُّره الشديد بالفلسفة الغربية خصوصا.وتأثره بمؤسسي وأعلام المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة كنيتشه ودريدا ودولوز، ولا يجدون غضاضة في الدعوة إلى تطبيق مناهجهم النقدية كالبنيوية والسّيميائية والدراسة الأركيولوجية بحذافيرها في قراءة القرآن الكريم والتراث، فمختلف أفكار الحداثيين هي أفكار فلسفية غربية، فَهُم ينهلون وبنهمٍ وشغف ودون تحفظٍ مما أفرزه تقدم العلوم والفلسفات الغربية المعاصرة من آليات ومناهج لقراءة النصوص، مما يجعلهم مقلدين لا مبدعين.(حمادي،2016، ص 50).

لا لشيء إلاّ لأنهم يرون أنّ الفلسفات الغربية لها إمكانات واعدة ولها أهميتها البارزة في النقد والتحليل والمسائلة والتجديد، ومن هنا كان حضور أسماء أعلام الفلسفة الغربية واضحا في كتابات الحداثيين العرب. وإنّ تأويل النص القرآني من مهمّات الفلسفة، فقد شكّلت الفلسفة إحدى الآليات الأساسية الفاعلة في التعامل مع القرآن الكريم لأنّ لديها قدرة عجيبة في مقاربة النص بحسب زعمهم، ومن هذا المنطلق حاول روّاد التيار الحداثي الاستفادة من نتائج علم الفلسفة وتوظيفها في تناول النص القرآني، إنّ التعامل العربي مع النصّ القرآني في بعض مناحيه وتياراته كان ينحو دومًا للاستفادة من النتاج الفلسفي، سواء كان هذا في التراث الإسلامي مع فلاسفة مثل الكندي وابن سينا والفارابي وابن رشد الذين استلهموا -بمقادير مختلفة- الموروث اليوناني فلسفةً ومنطقًا في تناولهم للقرآن، أو في الفكر المعاصر حيث تستلهم المنهجيات الفلسفية الهرمنيوطيقية والتفكيكية وغيرها لتناول النصّ.(مدكور،د.ت،www.tafsir.net).

وهكذا يصبح من ضروراتِ الممارسة النّقديّة للنّص القُرآني عند الحداثيّين أن يتمَّ التّوسُّل بكل ما عرفته الحياة الفكريّة الغربيّة المُعاصرة من مناهج وآراء ومقولات فلسفية، ولقد أصبح إقحام النظريات الفلسفية والاستعانة بها في عالم الدّراسات القرآنيّة ظاهرة تلفت الانتباه، حيث نادى أصحاب الرؤية الحداثية بتوظيف الفلسفة الغربية -خاصّة- وبنفس الصورة التي وظّفها الغربيون في نقد موروثهم الدّيني الكنسي بحجّة أن النّصوص الدينية متساوية وبحجّة أن تلك المناهج الفلسفية إنتاج بشري مشترك .

ولكونها حسبهم تُسهم في تقديم قراءة صحيحة وموثوقة للقرآن الكريم، ولكونها تمكن من الوصول إلى حقيقة ومفهوم الظّاهرة القرآنيّة كما يقولون. فحتى يتم التوصل إلى معاني النص القرآني ودلالاته لابدّ من تأسيس نظرية جديدة للتفسير تعتمد أساسا كل ما عرفه الغرب من مناهج فلسفية، مقابل نفي واستبعاد مناهج التفسير المعهودة في علم التفسير لكونها حاجزا أمام الوصول إلى مكنونات القرآن الكريم، ومن هنا كثرن النظريات الفلسفية الحداثية وتنوّعت فظهرت الهرمنيوطيقا والبِنيوية والتفكيكية والتاريخانية وغيرها.

وقد قام الكاتب الحداثي علي حرب بالتعريف بالمشروع الفكري التحديثي لمحمد أركون، والذي يقوم بنقد التراث الإسلامي والتفاسير والأحاديث النبوية، وأنه لا يقتصر على هذا فحسب بل يتوغّل في النقد والتفكيك حتى يصل إلى الوحي

القرآني أو الحدث القرآني كما يسميه أحيانا، فيقومُ بتأويله وقراءته من جديد، مستخدما لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات الفلسفية في المقاربة والتحليل.(حرب،2005، ص 62).

وكثيرا ما يتحدّثُ محمد أركون عن ضرورة استثمار المناهج الفلسفية الغربية، وإلزامية التوسّل بها لأجل التعرف على ماهية النص القرآني، وإعادة قراءته قراءة جديدة، يقول: (إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لابد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إن هذه القراءة مضطرَّة لأن تأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه الفكر الغربي ابتداء من نيتشه، وانتهاء بفرويد، ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس. (بسيوني،1990، ص 41).

فحتى نتوصلَ إلى فهم جديد وتأويل معاصرٍ للقرآن الكريم لابد من توظيف البعد الفلسفي في الدراسات القرآنية، ينبغي حسب محمد أركون أن (نطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية .(أركون،2005، ص 70).

ويبرر محمد أركون هذا المنحى الداعي إلى استثمار المقاربات الفلسفية الغربية مقابل التخلي عن المقاربات الإسلامية التراثية لكون هذه الأخيرة غير دقيقة ولا تناسب العصر الحديث، يقول محمد أرمون مستحضرا مقولة الفيلسوف الغربي غاستون باشلار: إن مناهجنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار.(أركون،1996، ص 44).

ويُعْتبر محمد أركون من أبرز الحداثيين الذين مارسوا وبكثرة النقد والتحليل الفلسفي وغيره من أنواع النقد الغربي الحديث على القرآن هذا لأجل التعرف بحدّ زعمه على مكانة القرآن وبنيته اللغوية ومنشأه ووظيفته، يقول: نحن نريدُ للقرآن المتوسَّل إليه من كل جهةٍ والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيّين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتَّساؤلات النّقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنتروبولوجية والتيولوجية والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسِّر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثمَّ من أجل السيطرة عليها.(أركون،1996 ،ص 246).

2.3 الفلسة وجدَلُ البدائل المستعارة

شكّل توظيف الفلسفة الغربية بما تحمله من مناهج وآليات ومقولات بعيدة كل البعد عن القرآن الكريم، جدالا ونقاشا كبيرا ففي حين رفض العلماء والمتخصصون في الدراسات القرآنية هذا المسلك واستنكروه، نجد الحداثيين يصرّون على توظيف الفلسفة الحديثة في عالم القرآن الكريم، معتبرين أن الفلسفة وهي إحدى -البدائل المستعارة والمستلهمة من الفكر الغربي- علمٌ فعّال وواعدٌ في ما يخص النقد والكشف والتحليل، واختيار الفلسفة لتكون آلية قرائية اختيار صحيح.

ولقد كان المشروع الحداثي واعيا تماما بأهمية المنهج وضرورة التفكير فيه، فكان له منهجه القرائي الخاص به، وهو يقوم على استلهام المناهج المعرفية الغربية ومنها الفلسفة، فبعدَ التطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص في الفلسفات الغربية المعاصرة الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي ترتب عنه ميلاد جملة من آليات الفهم المعاصر للنصوص بأشكالها المختلفة، جعل بعض الفلاسفة العرب المعاصرين مهمتهم الكبرى تكمن في نقل تلك الآليات إلى مجال الوحي القرآني، واستخدامها في قراءة نصوصه. (حمادي،2013،ص 41). و قد توسّل الحداثيون بالنظريات الفلسفية المعاصرة كالمادية التاريخية والألسنيات كمناهج لفهم القرآن، مقابل تجاوز أدوات منهج التفسير الإسلامي وهو ما يمكن وصفه بالتجديد الحداثي على مستوى المنهج. وجوهر التّجديد الحداثي يمرُّ عن طريق تغيير المناهج الإسلامية، مقابل الاستعانة بعلوم الآخر والتسلّح بأحدثِ المفاهيم والآليات المنهجية المعتمدة في الفكر الغربي(مسرحي،2015،ص 112).

فَهُم يقترحون مناهج وأدوات نظر وآليات فهم تجدّد فهم الدين، وتقرأ النّصّ الديني من دون التوكؤ على أصول الفقه وغيره من مناهج الفهم القديمة، ويسْعَون للإفادة من منظور الهرمنيوطيقا –التأويل الفلسفي-، وعلوم التأويل الجديدة. ويفترضون مسالك أخرى لإعادة بناء التفكير الديني، والرؤية الجديدة للعالم. بتخطي الأدوات والأسس المتداولة في التفكير الديني، وتجديد أدوات النظر وآليات الفهم.

وهكذا عرفت كل الأدوات الإجرائية والمفاهيم والتصورات والنظريات الفلسفية والنقدية الغربية، ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضورا مكثّفا في المشروع الحداثي، بغية بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل (أركون، كيحل،2013، ص 243) هذا ولم يتمّ مراعاة أية خصوصيات دينية وفكرية ولغوية وثقافية عند فرض هذه السياقات والمناهج والاتجاهات الغرْبيَّة الغرِيبة في البيئة الإسلامية.(قاسم،2013، ص 85).

4. المناهج والمقاربات الفلسفية الحداثية

النظريات الفلسفية التي توسّل بها الحداثيون العرب في تأويل النص القرآني كثيرة ومتنوعة، منها التفكيكية والبنيوية و التاريخانية و السيميائية والهرمنيوطيقا، ولا يمكنُنا الإحاطة بها دون دراسة تاريخ الفلسفة الغربية، وهو ما نبّه عليه عبد العزيز حمودة قائلا: إن دراسة الحداثة الغربية والبنيوية والتفكيك على وجه التحديد لا يمكن أن تتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية منذ: لوك وهيوم ومرورا بكانط وهيجل ونيتشه وانتهاء بهوسيرل وهايدجر وجادامر. إذ إن الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكري الغربي ومعطياته.ونقتصر في هذه الورقة البحثية على دراسة منهج البنيوية، وهو أحد أبرز المناهج الفلسفية الغربية.

5. تأويل القرآن من منظور التأويلية الجديدة: المنجز والمأمول

للتأويليّة تعريفات شتّى، منها تعريف شلايرماخر: الهيرمينوطيقا هي فنّ تفادي عدم الفهم،(غادامير،هانس،2006، ص105). وهي في تعريف جورج غوسدورف "البحث في شروط إمكان الفهم، أيًّا كان المجال: محادثة بين أصدقاء، قراءة

للكتاب المقدّس...(غوسدورف،2018،ص370). ولقد مرّ التأويل في التقاليد الفلسفيّة الغربيّة بثلاث مراحل كبرى يضيق المقام بعرضها عرضًا مفصَّلا. وحسبنا الاكتفاء بما يأتي:

- **مرحلة أولى:** تمتدّ إلى شلايرماخر: عَنى فيها التأويل فهم النصوص والآثار العظيمة (أدبيّة، دينيّة)
- **مرحلة ثانية:** مع شلارماخر التأويل يشمل كلّ الخطابات لا مجرّد النصوص العظيمة. ومع ديلتاي وُلد طموح مفاده أن يصبح التأويل علمًا نفهم به الظواهر المعنويّة والروحيّة
- **مرحلة ثالثة:** دشّنها هايدغير حين أصبح التأويل معه شعار فلسفة كاملة تشرح كيفيّة الوجود الإنساني (طبيعة هذا الوجود هي محاولة الفهم). فقد أصبح التأويل معه سؤالاً فلسفيًّا، ونستحضر ههنا قوله المشهور: السؤال ظاهرة تأويليّة"، أي لم يعد التأويل مجرّد طريقة أو منهج في البحث والنظر، وإنّما أصبح فلسفة حداثية تنظر في قضايا الحداثة وما بعد الحداثة.

إنّ وظيفة التأويل هي بالأساس فهم النصوص. وهذا ما يجلوه قول غادامير: إنّ كلّ مكتوب هو موضوع تأويل بامتياز. (غادامير،هانس،1988،ص ص 20- 35). وهذه الوظيفة مبنيّة على التمييز الضروري بين التأويليّة بصفتها علمًا بقواعد تأويل النصوص، والتأويليّة بصفتها منهجًا للعلوم الإنسانيّة، ثمّ فلسفة للوجود الإنسانيّ. وهذا التمييز هو من نتائج الأطوار والمراحل التي مرّت بها التأويليّة بدءًا من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن العشرين (أعمال هوسرل وهيدغير وغادامير وريكور وهابرماس وغيرهم).

وقد حرص بول ريكور على تجاوز هذا التمايز من خلال تأكيده على أنّ العلاقة بينهما معقّدة. فنحن نفسّر كي نفهم، ونفهم كي نُفسّر. ومن ثمّ، فإنّ التأويل عنده هو حاصل الجدل القائم بين التفسير والفهم. وفعلاً، مارس ريكور العمل التأويلي التطبيقي، وهذا ما يشفّ عنه تفسيره للحكاية الدينيّة استنادًا إلى مثال دقيق في هذا الباب وهو خلق العالَم في سفر التكوين من أسفار العهد القديم. (Ricoeur, 1971.p96)

وهذا المثال التطبيقي عن العمل التأويلي في الأدبيّات الغربيّة المعاصرة، يفرض علينا، بالمقابل، الالتفات إلى تراث تفسير القرآن كي نسوق السؤال التالي: كيف يبدو المعنى القرآني المستخلص من التأويل من منظور التأويليّة المعاصرة؟ لمّا كان المعنى، في التأويليّة، دائمًا وقتيًّا (غوسدورف،2018، ص327). فإنّ القول بالانبعاث الكامل للمعنى هو مجرّد وهم. ومن عجيب الاتّفاق أنّ بعض مفسّري القرآن أو علماء الإسلام انتبه إلى استحالة ادعاء التوصل إلى المعنى النهائي لآية من الآيات، فقد قال الرازي بعد الفراغ من تفسير الآية 79 من سورة النساء 4: فهذه جملة ما خطر بالبال في هذه الآية، والله أعلم بأسرار كلامه. وفي السياق نفسه قال القاضي أبو بكر الباقلّاني: فلعلّ هذه الألفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكلّ واحد منها معنى سوى ما نعلمه، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى الذي تبادرت أفهامنا إليه.

إنّ المعنى، حسبَ النظريّة التأويليّة، يشترك في تعيينه النص و وعي القارئ بعبارة شلايرماخر،(غوسدورف،2018، ص500) وهو ما يعني أنّ المعنى الحاصل عقب كلّ تأويل هو نتيجة تفاعل بين فكرَيْن أو عصرَيْن أو حتّى ثقافتَيْن. ويرى غادامير في هذا الصدد أنّه ينبغي اتخاذ المسافة الزمانيّة كمؤسّس لإمكانيّة إيجابيّة ومنتجة للفهم.

(غادامير،هانس،2006،ص53) ويضيف قائلا: الفهم هو إجراء وساطة بين الماضي والحاضر.(غادامير،هانس،2006، ص58)

أمّا إجرائيّا من داخل التراث التفسيري، فإنّ مؤوّل النصّ القرآني، في كلّ عصر ومصر، يحاور المعنى الكامن في ذاك النصّ بما يملكه من رصيد معرفي ومنهجي، وبما يمكن أن يتسرّب إلى عمله التأويلي من شواغل عصره وبما يمكن أن يدركه من أفق انتظار قرّائه. وهذا الأمر يمكن تبيّنه من خلال أمريْن اثنين على الأقلّ.

أوّلًا: المقارنة بين عدد من التفاسير القرآنيّة (من خلال نماذج محدّدة) تنتمي إلى الحقبة الزمنيّة نفسها (المقاربة الآنيّة) أو إلى حقب زمانيّة مختلفة (المقاربة الزمانيّة). فالدارس المتفحّص لها يدرك أنّ التفاسير القديمة أو الحديثة قد تتشابه في الظاهر، ولكنّ الاختلافات تشقّها للأسباب التي بيّنا. من ذلك مثلًا، يمكن للمفسّر أن يوجّه تأويل آية ما توجيها مقصودًا من أجل إقرار حكم معيّن يدعم اختيارًا فقهيًّا كرّسه واقع الاجتماع وشؤون العمران (الفقه العملي).

ثانيًا: المقارنة بين عدد من ترجمات القرآن إلى لغة معيّنة (أو حتّى بين لغات شتّى). وهنا ستبرز الاختلافات بينها بشكل جليّ، خاصّة عند التعامل مع ملفوظات قرآنيّة افترق فيها المفسّرون المسلمون افتراقًا عظيمًا لا مزيد عليه.

ويمكن أن نقدّم العيّنة التالية: ومن الواضح أنّ مترجمي القرآن، من خلال العيّنة أعلاه، اختلفوا في ترجمة كلمتيْ راعِنَا وانظُرْنا اختلافًا عظيمًا. وحتّى عودة البعض منهم إلى التفاسير القديمة لاستجلاء المعنى المقصود من الآية لم تسعفهم بالمطلوب، لأنّ المفسّرين المسلمين أنفسهم واجهوا إشكالاً كبيرًا في تعيين المعنى المستفاد من الكلمتَيْن المذكورتَيْن. (القرطبي،1996، ص ص40- 42). أضف إلى ذلك أنّ مترجمي القرآن، يمارسون التأويل بالضرورة باعتبار أنّ كلّ ترجمة هي فعل تأويليّ.

6. مقترحات من أجل فتح أفق جديد لتأويل القرآن

إنّ كلّ مؤوّل يحمل أفكارًا متصوّرة مسبقًا متولّدة من الوضعيّة التأويليّة التي ينخرط فيها. (غادامير،هانس،2006، ص45) وهذه الأفكار هي المخزون المعرفي الثاوي في ذاكرة المؤوّل. ولكن بداية فهم نصّ ما تستدعي مثلما قال غادامير التعليق التامّ لأحكامنا المسبقة الخاصّة. (غادامير،هانس،2006،ص132) ومن ثمّ، فإنّ المؤوّل مدعوّ باستمرار إلى عقد حوار مع النصّ القرآني دون أن يدّعي السيطرة عليه، أي ادعاء امتلاك الحقيقة. وهو ما يعني وجود علاقة تواصل مستمرّة بين النصّ القرآني والمؤوِّل. ومعلوم أنّ في امتلاك الحقيقة احتكارًا للمعنى وتثبيتَه وقتلاً للمعاني الكامنة فيه. وفضلا عن ذلك، فإنّ مطلب مؤوّل القرآن اليوم هو إدراك الفهم السليم (غوسدورف،2018،ص309). وهنا **قدّم غوسدورف** مثالاً عمليًّا على كيفيّة تحقّق ذاك "الفهم السليم" يتمثّل في دراسة "العهد القديم." فهذه الدراسة تقتضي، حسب رأيه، ثلاثة أعمال وهي: أوّلاً معرفة اللغة العبريّة، وثانيًا الاطلاع على الدراسات اليهوديّة، وثالثًا الإلمام بالتاريخ القديم للشرق الأوسط. ويمكن تطبيق هذا التمشّي، بعد إدخال التعديلات المناسبة عليه حسب موضوع الدراسة، حين ينشد المؤوّل: فهمًا سليمًا للنصّ القرآني. ونقدّر أيضًا أنّ على مؤوّل القرآن ألاّ يكتفيَ بـ:ممارسة التفسير، وإنّما يسعى إلى تحقيق فعل القراءة. ذلك أنّ كلّ قراءة مشروطة بنسبيّة القول أو التأويل بصفة مسبقة. ثمّ إنّ فعل القراءة يمنع ادعاء مؤوّل القرآن الكريم المطابقة

بين كلام الله تعالى وكلامه. وتمكّن القراءة أيضًا من العدول عن حَرْفيّة التفسير إلى رصد مقاصد النصّ القرآني. وعندئذ نقترح قراءة مقاصديّة أو قل القراءة السهميّة له. (الطالبي،1998،ص144).

ولا مناص كذلك من اختبار مدى نجاعة القراءة المجهريّة للقرآن الكريم دون إلغاء التفسير الشامل الكلّي له في حال وجوده الآن وهنا. ويعني ذلك، عمليًّا، اشتغال المؤوّل على آية بعينها أو مجموعة من الآيات أو حتّى سورة برُمّتها. ومثل هذه الدراسة القطاعيّة قد تتيح إمكانًا أفضل لدارس القرآن الكريم كي يمعن النظر في العيّنة موضوع الدراسة ويعمّق البحث فيها. فعلى سبيل المثال خصّص السيوطي مبحثًا في كتابه الإتقان بعنوان فيما وقع فيه بغير لغة العرب أنجز فيه عملاً تصنيفيًّا لعدد من مفردات القرآن بإرجاعها إلى عدد من اللغات، ولكن دون أن يقوم بالتحليل الفيلولوجي المطلوب، شأنه في ذلك شأن جلّ المفسّرين القدامى. غير أنّ هذا المبحث متاح الخوض فيه من أهل الاختصاص. وهنا وجب التذكير بأنّ دارس القرآن الكريم اليوم ليست له تلك الثقافة الموسوعيّة وذاك التكوين المعرفي المتين الذي كان لأجيال من مفسّري القرآن قديمًا. فثقافة دارس اليوم أساسها التخصّص المعرفي الضيّق، مع الانفتاح ما أمكن على معارف مجاورة لتخصّصه، وهو ما يندرج في باب ما يُعرف اليوم بـ: العلوم البينيّة أوالمتداخلة الاختصاصات والعلوم المتكاملة.

إنّ استثمار ممكنات الفلسفة التأويليّة المعاصرة في دراسة القرآن تُحوج، في رأينا، إلى توجيه الدراسات اليوم ليس إلى تأويل القرآن بل – لو رمنا الدقّة في التسمية – إلى تأويل الخطاب القرآني. فتركيز النظر على الخطاب من شأنه أن يجعل عمل مؤوّل القرآن الكريم منصبًّا على مسائل مهمّة هي من طبيعة كلّ خطاب شفوي أو مكتوب من قبيل: البناء اللغوي للخطاب، النشاط التفاعلي بين النصّ والقارئ، المنطوق به والمسكوت، علاقات التفاعل أو التقابل بين المقاصد الثلاثة المرتبطة بكلّ خطاب وهي: مقصد صاحب الخطاب ومقصد النصّ ومقصد القارئ. (إيكو،2009، ص ص 32- 33). وحين يتعامل المؤوّل مع القرآن الكريم، فذاك دليل على أنّ النصّ يقدّم له إجابة أو إجابات ممكنة أو واقعة عن سؤال أو أكثر. وهذا السؤال مشدود إلى وضعيّة وجوديّة يحياها المؤوّل اليوم، وهو فاعل اجتماعيّ بالضرورة، تتمثّل معالمها بالخصوص فيما يلي: البحث عن المعنى في عالم يعيش أزمة المعنى وتشيّؤ الإنسان وظهور مجتمع التفاهة، تغذية الأفق الأخروي لأهل الإيمان، التشبّع بالقيم الأخلاقية السامية التي دعا إليها القرآن الكريم ... إلخ.

7. نقد التأويلية: يرى الشاطبي أنّ قضية الظاهر والباطن في القرآن من الأصول التفسيرية التي لا يسلم بها إلّا حين تُؤسَّس على المستند القطعي، ثمّ خلص إلى أنّ السبيل لاقتناص القطع في هذه القضية هو ربط الظاهر بالمفهوم العربي والباطن بالمقصود الشرعي (رفيع،2009، ص ص 39- 55).

وأنّ علاقة الظاهر بالباطن هي علاقة تكامل وتوافق، وليست علاقة تعارض وتخالف كما يذهب إلى ذلك الباطنية؛ لأنّ علاقة المخالفة تؤول حتمًا إلى «تصيير ألفاظ القرآن رموزًا مفصولة عن معانيها المقصودة، وهذا مخالف للقصد الإفهامي من إنزال القرآن باللسان العربي» . غير أنّ التأويلية تُنكِر الظاهر أصلًا، وتقترح البحث عن المعاني وراء الألفاظ على غرار الباطنية. فمثلًا: يُشكِّك الشرفي في المعاني الحرفية للقرآن الكريم، وذلك ليفتح المجال أمام التأويل الذي يُخرج النصّ القرآني عن ظاهره دون احترام أدنى شروط وضوابط الاجتهاد المقاصدي، ومنها: عدم معارضته للنصّ القطعي الذي ثَبتَ

يقينًا في «منظور الشرع إمّا بالتّنصيص عليه، أو الإجماع عليه، أو ما عُلِم من الدِّين بالضرورة» (الخامدي،2010،ص 209)، ومن هذه القطعيات: العقائد على نحو أركان الإيمان الستة، والعبادات على نحو أركان الإسلام الخمسة. فمثلًا: لا يجوز تعطيل صوم رمضان بدعوى عدم مناسبته لجميع الأمكنة والأزمنة؛ وذلك لورود نصّ قطعي في وجوبه.

8. خاتمة

مما توصلنا إليه من خلال هذه الدراسة أنّ التأويل الفلسفي يختلف تماما عن التأويل الإسلامي والذي عُرف في الفكر الإسلامي منذ القديم وتداوله علماء الإسلام. فالتَّأويل الفلسفي الحداثي يعتمد الأرضية العلمية والفكرية الغربيّة، ويسعى جاهدا إلى تطبيق المنهجيات المعاصرة في التعامل مع القرآن الكريم، ومن أبرز أدواته وآلياته المنهج البنيوي والتفكيكي والتاريخاني. ويتنكّر الحداثيون في دعوتهم إلى تأويل جديد للقرآن الكريم للموروث ومناهجه السليمة، ويعتبرونا مناهج غير دقيقة، مقابل الإعجاب الشديد بمناهج الفلسفة الغربية والفلاسفة الغربيين.

ولم تستطع المدرسة الحداثية من خلال تأويلها الفلسفي الخروج بأي تفسير أو تأويل للنّص القرآني الكريم، ولم تستطع الحداثة الخروج بقراءة واحدة جادّة على الأقل، وبالرُّغم من توسُّل الحداثيين في قراءاتهم بكل ما جادت به الدراسات الفلسفية الغربية من مناهج. ولا يعتبر التأويل الفلسفي أو الهرمنيوطيقا منهجا سليما لتفسير القرآن وتأويله، ولا يمكن إحداث نقلة تجديدية في علم التفسير من خلال هذا المنهج، ولن يفي هذا المنهج بالغرض المقصود: التأويل السليم والتجديد والقراءة الفعّالة، فهُو لا يصلح كمنهج واتّجاهٍ لتجديد الفهم والتأويل. ولقد كان إخضاع القرآن لهذا النوع من التأويل عملية إسقاطيّة خاطئة وتطرّفا فكريا وخطئا منهجيا،

ومن هنا فإنه يتوجّب على الحداثيين حين يُعْنَون (بالتأويل فيوسّعونه إلى قراءة القرآن وفهمه ألاّ يذهبوا بالأوهام نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم،

التأويل الفلسفي تأويل عاجز ومشوّه وغير منضبط، فهو (يعاني التأويل المعاصر من أزمات شديدة، وغالبا ما يعجز عن تقديم الإجابات عن الأسئلة الحقيقية التي تتصدى لها، ونشير أخيرا إلى أنّ تيارات الفكر والفلسفة المعاصرة في حضارتنا الإسلامية أجمعت على ضرورة رفض هذا التأويل الفلسفي العبثي الذي عمدت إليه الحداثة، والذي مثّل جناية عظمى وطامة كبرى على النصوص الدينية والنص القرآني خصوصا.

9. قائمة المراجع:

- أركون، محمد.(1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي.(ط2)، تر: هاشم صالح، بيروت لبنان: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي.

- أركون، محمد.(1996). الفكر الإسلامي قراءة علمية.(ط2)، تر: هاشم صالح، بيروت لبنان: مركز الإنماء القومي.

- أركون، محمد.(2005). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. (ط2)، تر: هاشم صالح، بيروت لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر.

- أدونيس، علي أحمد سعيد.(1980). فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة .(ط1)،بيروت: دار العودة

- أدونيس، علي أحمد سعيد.(1993). النص القرآني وآفاق الكتابة.(ط1)،بيروت لبنان: دار الآداب.

- أدونيس، علي أحمد سعيد.(1994). الثابت والمتحول.(ط7)، لبنان: دار الساقي.

إيكو، أمبرتو،(2009)، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني. حلب: مركز الإنماء الحضاري.

- بسيوني،عبد السلام.(1990). اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام.(ط1)،بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

- بارة، عبد الغني.(2005). إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر.(د ط)، القاهر مصر: نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- حمادي، هواري.(2016). القراءات الحداثية للنص القرآني دراسة تحليلية نقدية، مجلة مقاربات فلسفية، (ع6)، الجزائر: جامعة ابن باديس مستغانم.

- حمادي، هواري.(2013). النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، (رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر).

- حرب، علي.(2005). نقد النص.(د.4)،لبنان: المركز الثقافي العربي.

الخادمي، نور الدين ،(2010)، الاجتهاد المقاصدي،ط1، د.ب، دار ابن حزم.

رفيع ،محماد ،(2009)، حدود التأويل في القول بثنائية الظاهر والباطن في القرآن عند الشاطبي)، مجلة منار الهدى، العدد 14.

- سبيلا، محمد. وعبد السلام بنعبد العالي،(2006). الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي.(ط1)، الدار البيضاء المغرب: دار بوبقال.

- شعيب، قاسم.(2013). تحرير العقل الإسلامي.(ط1)، بيروت لبنان: المركز الثقافي العربي.

- صلال،عبد الرزاق.(د.ت). الهرمينوطيقيا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي،(د.ط)، البصرة العراق: حولية المنتدى كلية الآداب جامعة البصرة.

- الطالبي، محمد، عيال الله،(1998)، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، تونس: سيراس للنشر.

- غادامير، هانس يورغن،(2006). فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة - محمد شوقي الزين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي الجزائر: منشورات الاختلاف، 105.

- غوسدورف، جورج،(2018). أصول التأويليّة، ترجمة فتحي إنقزّو، بيروت: منشورات مؤسّسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث.

- غادامير، هانس يورغن،(1988)، "اللغة كوسيط للتجربة التأويليّة" في العرب والفكر العالمي، بيروت: مركز الإنماء القومي، عدد 3.

- فريق موقع تفسير،(د.ت). الفلسفة والقرآن حوار مع عبد الحميد مدكور، موقع تفسير للدراسات القرآنية،www.tafsir.net

- القرطبي، محمد بن أحمد،(1996)، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلميّة.
- كيحل، مصطفى.(2013). الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون.(د ط)، الجزائر: منشورات الاختلاف.
- الكبيسي، طراد.(1992). كتاب المنزلات منزلة الحداثة، دار الشؤون الثقافية العامة.(ط1) ، بغداد العراق .
- مرتاض، عبد المالك.(2000). التأويلية بين المقدّس والمدنّس. مجلة عالم الفكر، (ع1)، الكويت.
- مسرحي، فارح.(2015). المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها.(ط1)،الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.
- المسيري عبد الوهاب، وفتحي التريكي،(2010)، الحداثة وما بعد الحداثة.(ط3)، دمشق سوريا: دار الفكر المعاصر.
- ناصر، عمارة.(2007). اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي.(ط1)، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي.
- Ricoeur, Paul,(1971), "Sur l'exégèse de la Genèse," in Exégèse et Herméneutique, Paris: Seuil.