قراءة النص الديني بين التأويلية والتأويل (وموقف علم الكلام المعاصر منها)

أ/ خولة جهاد دمبري
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة

الملخّص

يهدف هذا البحث إلى طرح مسألة من المسائل المثيرة للجدل في وقتنا الحالي، وتتمثّل في القراءات المعاصرة للنّص القرآني، وجملة الآثار التي يمكن أن تتركها على مستوى العقائد.

وينطلق الموضوع من فرضيّة أولى نرى من خلالها أنّ القراءات التأويلية تهدف إلى تحريف النّص عن مدلوله الأصيل، وبالتّالي تشويه الفهم على مستوى الدّرس العقدي، وانعكاس ذلك على تطور علم الكلام المعاصر.

وأما الفرضية الثانية فتتمحور حول هذه الصّورة من القراءة الهرمينوطيقية، وتسائل آلياتها الجديدة والتي تجعل النّص منفتحا، وما قد ينجرّ عن ذلك من تأويل فاسد؛ باعتبارها ليست ذات مصداقية بحكم الأصل، انطلاقا من العهدين، وعقد مقارنة بينها وبين التأويل الإسلامي، مع مناقشة القضية عند المؤيدين والمعارضين من التيارين التراثي والحداثي.

وسيتناول المقال هذه القضيّة بالبحث، ويلقي الضّوء من خلال دراسة نظرية نقدية لآثار ممارسة القراءة التّأويلية على النّصّوص القرآنية، مجيبا على الفرضيتين، ومتتبّعا آثارها على التجربة الإيمانية للإنسان فردا ومجتمعا.

Résumé

Le but de cette recherche représente les lectures contemporaines du texte Coranique, qui prends toute son importance dans son influence au niveau des croyances. Cette article se fixe pour objectif de discuter en deux volets:

1- La notion de la lecture herméneutique et sa distinction de la notion d'interprétation, ainsi que la différence de leurs impactes sur les textes sacres (les deux testaments) et le noble Coran.

2- Les positions des partisans actuels, et des ceux qui la récusent, aussi bien dans le cadre de la lecture islamique, que dans d'autre lectures.

مقدمة

تهتمّ كثير من الدّراسات الحاليّة بقراءة النّصوص الدّينية، في إطار العمل التّجديدي والمشروع التنويري للفكر العربي الإسلامي المعاصر؛ بغية تطوير العقل العربي المسلم وجعله مواكبا لجديد الفكر العالمي بما اشتمل عليه من مناهج مستجدة، وتهيئته للتعامل مع هذه المناهج والاستفادة منها إن تبيّنت نجاعتها، وطرحها إن ظهر غير ذلك، ومن أكثر المناهج اشتهارا ما يعرف بالهيرمينوطيقا، أو التأويلية وهي قراءة قديمة جديدة، قديمة من حيث اتصالها بالكتاب المقدس منذ القديم، وجديدة بحكم تطعيمها بنتائج العلم الحديث، وتعميمها لتشمل سائر النّصوص على اختلافها.

تمثّل التّأويلية طريقة للفهم تحاكي أسلوب ومضمون المنهج التّجريبي كنموذج يخضع النّص بأنواعه ومقاماته إلى الدّراسة، ومحاولة استخراج مضامينه واستنتاج إيحاءاته الجديدة، مبتورا عن خلفية مؤلّفه واعتبارات سياقاته التي صاحبت تشكّله تاريخيا ومعرفيا، وقد اعتبرت التّأويلية في الدراسات الإسلامية النقدية منهجا «دخيلا» يطرح إشكالية الاختلاف والمغايرة عن البناء المعرفي الإسلامي ويتجاوز خصوصية روحيته وبنائه النّفسي الأصيل، إذ ترك هذا المنهج آثارا على العلم في أوروبا (القرن 20/19) ومثّلت مرحلة إسقاط كلّ ماهو ديني وإلهي في مقابل العلم الإنساني.

وقد كانت فلسفة الحداثة وما بعدها موجّها فلسفيا وإيديولوجيا لطريقة التعامل مع النّصوص الدينيّة من منطلقاتها الأساسية التي تأسست عليها الحداثة وهي: الأنسنة[1] والأرخنة[2] والعقلنة[3](*) للعلوم الدينية، وقد أنتجت نموذجا معرفيا أوروبي السياق والخلفيات، وتمّ اقتباسه من طرف الحداثيين

(1) «هي محاولة إرجاع النص الإلهي إلى نص إنساني ويتبع بعض الحداثيين في ذلك خطة معينة تنتهي بهم الى رفع القدسية عن النص الإلهي».

(2) «هي محاولة رفع النص القرآني قيمته الحكمية، يعني أن الأحكام تفقد قيمتها الإجرائية وقيمتها التشريعية وإخراجها إلى مستوى تجاوز التشريع».

(3) «هي محاولة رفع كل ما يدل على ما ليس محسوسا ولا معقولا بالمعنى العقلي الحداثي عن النص القرآني، أي إزالة الجانب الغيبي من النص باعتباره غير مرئي ومحسوس».

(*) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص197-206.

العرب في عملية المثاقفة؛ أين انقسم المستقبلون لفكر الحداثة بين معارض ومؤيد وموفّق.

وتصطلح الفلسفة المعاصرة على هذه القراءة بالهيرمنيوطيقا، وطبّقت كعملية فهم وتفسير لنصوص العهد القديم والجديد، وهي تختلف في مضمونها عن التّأويل المعروف في التّراث الإسلامي، ولازالت إلى اليوم تحاول اكتساب مشروعية أن تتحول إلى منهج يصنع آليات دقيقة وخطوات ممنهجة ترتقي به لمستوى العلمية والموضوعية، من خلال تطبيقه على التّراث الإنساني المكتوب وتتدرّج بتراكمية مؤلفات المهتمين بها، ومع أن التّأويلية في أصل منشئها إنما استحدثت بقصد الاقتراب من النّصوص المقدسة، إلا أن اهتمامها اتجه بالخصوص إلى دراسة النصوص الأدبية والتّاريخية.

بناء على هذا؛ هل يمكن أن تشكّل هذه القراءة منهجا علميا لقراءة النّصوص التّاريخية والدّينية بموضوعية دون التّأثر بخلفيات تأسيسها؟

هل يمكن أن تُقنَّن هذه القراءات؛ المحتكمة في أصلها إلى الخلفية المعرفية وتفاوت عمق الفهم، ونسبيته بين المتلقّي والقارئ والكاتب؟

ما الذي يمكن أن تحدثه هذه القراءات الهرمنيوطيقية على نصّ القرآن الكريم، وما تأثير ذلك على التّجربة الإيمانية للإنسان؟

ووفقا للتّمايز بين هويّة النّص المرجعي عند كلّ مأسسة لاهوفلسفية[1] فإنّ الطرح حوله عند كلّ مؤمن سيكون جدلية الواحد الحقّ في مقابل كلّ النّصّوص البشرية الوضعيّة أو (السّماوية) دينيّا وأدبيا؛ فقد اتجه العقل الإنساني في كلّ زمن إلى نقد موروثه الثّقافي في تيار النّقد العام الّذي يشمل في ذروة كلّ حضارة فصولا معرفية تراكمت عبر التّاريخ صعودا إلى تفتيت وتفكيك المقدّس بمناهج وضعانية لإعادة تركيبه، في محاولة لبعث حركته من جديد اجتماعيا بما توافر عليه الرّاهن من فلسفات ومناهج، ولن يتمّ ذلك إلّا بالاحتكاك مع النصّ. ولم تكن البيئة العربية الإسلامية خارج هذه الحلقة من النّقد والبناء وإعادة القراءة لمخلّفات السّقوط وفقا لذروة الإبداع (السّقفي) المعرفي والمنهجي، فقد أنتج تفاعل المتلقّي مع النّص المقروء في الموروث

(1) أي المنظومة الدينية الفلسفية، التي تنتهي بعد قراءتها للنص المقدّس إلى إنتاج تراث لن يخلو من امتزاج اللاهوتي والفلسفي مشكلا منظومة معرفية تحاول الإجابة عن سؤال النصّ الأصلي فهما وتطبيقا.

الفكري العربي، رصيدا تراكميّا لعملية القراءة مستمدا لأصوله من التطوّر الثقافي العربي من الدّاخل أو الوافد عليه من الخارج كالاستشراق مثلا.

وبحكم أنّ القرآن الكريم قد رافق تشكّل المنظومة المعرفية الإسلامية باعتباره النصّ المؤسس للعقائد والعبادات والمعاملات، ومؤثرا جوهريا في السيرورة الحضارية للإسلام، فقد عمد القراء الجدد ممّن تبنوا التّأويلية كمنهج يسلّط القراءة على الآيات القرآنية بما يتوافق مع الانجازات العلمية في المجال الطبيعي والإنساني بدعوى بلورة فهم يفتح أفق التّعددية والحوار مع الآخر، وقد انقسم هؤلاء المفكرون من التأويليين إلى اتجاهين:

يهدف الاتّجاه **الأوّل** إلى تخريج تفسير وتأويل جديد يكتسب خبرة الجديد من التّطور العقلي والمعرفي دون بتر عن الأصول الأولى، ومراعاة السّياقات التي أنزل بها النّص والأسس التي صيغت بنيته عليها، ويحفظ لهذا النصّ خصوصيته الدّينية والكونية.

ويهدف الاتّجاه **الثاني** إلى إحداث قطيعة حقيقية مع القراءات السّابقة للقرآن ومقتضياتها متجاوزا تفاسيره، وقد يبلغ الأمر حدّ اعتباره نصّا بشريّا، بفرض تعاملات مخصّصة معه تجرّده من مصدريته الإلهية وتنتقل به إلى المحورية الإنسانية.

ولربّما كانت الدّراسات الاستشراقية في القرنين الأخيرين مؤثّرا فعليا لتأسيس التّفاعل بين رؤى الآن والمعطى الحداثي، فأحدث هذا الصّدام مع علوم الوحي وعيا بوجوب شحذ الهمّة في استنباط المناهج والأدّلة الجديدة للدّفاع عن الموروث الحضاري للمسلمين عقيدة وشريعة، والإجابة عمّا طرح من إشكاليات متجدّدة حول صدق وحجيّة الأصول الإيمانية، بدء من نبوّة النبي محمّد ﷺ ودرجة حجيّة النّص النّبوي وما إلى ذلك من فرضيات إمكانية محاكاة التّجربة النبوية إنسانيا وتاريخيا، من خلال إجراء قراءات جديدة تضع السنّة تحت مجهر إعادة القراءة والبحث؛ من أجل إثبات نتائج موضوعية بشأن علاقتها بنصّ الوحي، وذلك بالاعتماد على المناهج الأكثر تداولا في مجال العلوم الإنسانية؛ كالمنهج التّاريخي والتّأويلية والسّيميائية، ونظريات القراءة وجمالية التلقّي...، وقد يكون البحث مجرّدا وموضوعيا يقصد التّأكيد لما أثبته القرآن، وربّما تبريرا لفكرة استباقية تنتهي نتيجتها إلى القول ببشرية القرآن وتاريخانيته. وهو ما بلغت إليه نفس الدّراسات المطبّقة على العهد الجديد،

وقد اعتبرت هذه التّطبيقات المسبقة على الكتب المقدسة والتي توصف بالعلمية والموضوعية والمعرفية؛ قد يحكم عليها عند المسلمين بالجرأة التّي تخالف المعطى الإيماني القرآني والخلفية الميتافيزيقية لانتمائهم؛ مستندة على أدلة تتفاوت قوة وضعفا. وقد كان لهذا التّعاطي الأثر الإيجابي في تلقّي العقل الإسلامي لصدمة منهجية نبّهته إلى ضرورة مواكبة الجديد وكشف مغالطاته، مستنفرا ومستأنفا للقول الفلسفي والحجاجي العقائدي في مسار التّجديد والتّحديث كمنهج قرآني وحراك إنساني، حفاظا على روح الدّين وحضوره في الإنسان.

ويقصد من النصّ في هذا البحث: النّص الدّيني، ويتمثّل معنى النّص في أنّه «خطاب تمّ الاعتراف به وتكريسه، إنّه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثرا يرجع إليه»[1]، وقد تفرّع تقسيم المقصود بالنّص القرآني عند المسلمين إلى أشهر اتجاهين في الفكر وهما: التيار التراثي والتيّار الحداثي؛ إلى اتجاهين[2]:

1- التيار التراثي: يتمثّل عندهم النصّ المؤسس في القرآن الكريم والسنة، وأما النّص المتمثّل باجتهادات العلماء في شرح المصدرين من علوم التراثية الإسلامية، وبالتّالي فهي عائدة إلى القطعية والظّنية من حيث الثّبوت والدّلالة نصّا ومعنى. وما يجوز على النصّ التراثي من مناهج لا يجوز تطبيقه على النصّ القطعي القرآني والنبويّ الصحيح.

2- **التيار الحداثي**: يتمثّل النّصّ الدّينيّ عندهم في جزئين: نص تأسيسي وهو القرآن الكريم، ونصّ شارح ثانوي يتفرّع لقسمين: الأوّل هو السنّة النّبويّة، والثّاني هو اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين[3].

بناء على هذه التّقسيمات، اشتغلت في العالم الإسلامي دعوى تجديد العقل والخطاب الدّيني والانفتاح على قراءة جديدة للقرآن الكريم بوجه أخصّ؛ إلى ثلاث اتجاهات:

---

(1) علي حرب، نقد النص، ط4، دار الانتشار العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص12.

(2) مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النصّ الدّيني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1433هـ/ 2012، ص51-52.

(3) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، ط1، المركز الثقافي الإسلامي، القاهرة، 2007، ص22-23.

الأوّل: الاتجاه المحافظ الّذي ردّ كل محاولة لقراءة معاصرة للنّص القرآني، وبالتّالي يحظر حضوره الخالد زمكانيا ويحشره في ركن التّاريخ والماضي ليكرر ويعيد ما قاله وختمه الأولون، مقصيا بهذا قداسته وأخباره الغيبية.

الثاني: الاتجاه المعتدل الّذي يحفظ للقرآن قدسيته وحضوره الفاعل وخصوصيته الربّانية في كل زمان ومكان؛ بفتح الآفاق حوله وإجراء قراءات متجددة لا تخرج عن الخط الذي رسمه الأوائل ويواصل على نهجهم.

الثالث: يستحضره بعيدا عن كلّ ملابساته وبتره عن علومه، وقراءته من الدّاخل فقط بالاعتماد على بنيته الذّاتية كنصّ أدبيّ مجرّد من مصدريته، مات مؤلّفه وانقضى تاريخه؛ وذلك لإلغاء سلطته الرّوحية على الجغرافية الإيمانية والمكانية للمسلمين سواء لأغراض معرفية بحتة تثبت الأنا الأكثر برهانا وإلغاء الآخر صدا لأي استلاب ثقافي لهوية المجتمع المنتمى إليه، أو تمهيدا لطريق تتدخّل به السّلطة السّياسية بتوظيف سلطة المعرفة لخدمة أغراضها على حساب عقائد الغير، والتوسّل بتأويل القرآن تأويلا رمزيا، أسطوريا أو بشريا يفتح للقراءات مجالات أكبر لتحوير أهم معطياته الثّابتة وبلورتها بما يخدم الدّرس الأكاديمي والمدرسي أو التّخطيط السّياسي.

ولعلّ التّأويليّة أو الهرمنيوطيقا من أهمّ آليات القراءة المعاصرة والتي يتردّد صداها في الدّراسات المنهجية الفلسفية، والنّقدية للنّصوص الأدبية والدّينية، ويمكن اعتباره منهجا في طور التّأسيس وإن كان له تاريخ طويل يحاول من خلاله المتبنون لهذا المنهج التأصيل به لعراقته، وتفهم «الهرمينوطيقا[1]

(1) Hermeneutics: هو اتجاه فلسفي وجودي تحليلي نشأ في أحضان اللاهوت المسيحي، لتفسير النص الديني المسيحي، خصوصا بعد أن طرحت مجموعة من القضايا المشكلة المتعلق بالإنجيل، على المتعاطي للتفسير المسيحي من غير الكنسيين أو الإكليروس، هذه المشكلات تلخص في: تثبيت الإنجيل المنقول شفويا عن طريق الكتابة، وتعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، للتباعد اللغوي بين العهد القديم والعهد الجديد، وللتباعد اللغوي بين الكلمة في أصل وضعها والاستعمال الجديد، كذا الاعتقاد بوجود معنى خفي وراء المعنى السطحي، ولانعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل، وأول كتاب ألف في هذا المجال اسمه (الهرمنيوطيقا) ومؤلفه (دان هاور) طبع عام 1654م، ذكر فيه مناهج وقواعد لتفسير الكتاب المقدس، عبد الرحيم بودلال، مقال بعنوان: الاتجاه الهيرمنيوطيقي وأثره على الدراسات القرآنية»،

• http://ebn-khaldoun.com/article_details.php?article=576

كتفسير، والكلمة مشتقة من اسم الإله هرمس (المفسّر والشارح)، الّذي هو رسول الآلهة والمفسّر لقول الآلهة وترجمته بلغة بشرية يستوعبها البشر، كما أنّها مزيج من الإيمان والشّكّ، إنّها السّؤال عن: ماذا نقصد بالنصّ؟، وماذا نقصد بالقراءة؟»[1]، وهي «مصطلح تقني يفيد في التّعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص وكيفية تفسيرنا واستعمالنا لها»[2]، وتعود جذور هذه النّظرية في سياق الدّراسة الإنجيلية وفي مجال الدّراسات الدّينية الأكاديمية، وهنا بدأ الاحتكاك والتّداخل بين الأدب والدّين، وتشكّل التّاريخ الهيرمنيوطيقي في قراءة النّصوص الدينية، محدثا وقع السّؤال الهرمنيوطيقي على السّؤال الدّيني اللّاهوتي[3]، ولم تنفصل الهرمنيوطيقا في تاريخها عن التطوّر الّذي تمّ في اللّاهوت والعقيدة المسيحيّة والّذي لم يسلم من التسييس، فإنّ الإصلاح الدّيني انبثق وتمحور حول الثّورة الهرمنيوطيقية التي فجرها مارتن لوثر وجان كالفن[4]، فقد طبقت بداية على العهدين القديم والجديد وجرّدتهما في نتائجها من القداسة والمطلقية والغيبيّة التّي تدّعيها المدرسة اللاهوتية المسيحية الكلاسيكية، وأدخلت نصوصهما في جدليّة مع الواقع وحكمت عليهما بالتّاريخانية والنسبيّة وتقرير هذه الأخيرة حقيقة وحيدة. «وليست القراءة مجرد بحث عن المعاني في النصوص، بل هي أيضا أنحاء التّأثير الذي تتركه النصوص فينا، إذ يمكنها أن تغضبنا أو تخيفنا أو تعزينا. فتأثير الكتابة فينا يتجاوز مجرد فهمنا لها»[5]، بل مدى تغييرها لمدركاتنا وتأثيرها في عقولنا، كما لا يمكن إغفال الإيديولوجيا أو النّسق العام للحضارة التّي ندين لها بالانتماء فمثلا لا يمكن أن يغفل الإنسان الأوروبي المعاصر في فهمه للعهد القديم بمنأى تأثير الفلسفات التي تحكم رؤيته للعالم، بين الفرويدية النّفسية والاينشتاينية العلمية، والدّاروينية البيولوجية، والماركسية السياسية،

(1) دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، ط1، منشورات = = الاختلاف، 1428هـ/2007، الجزائر، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص15-16.

(3) المرجع السابق، ص18.

(4) المرجع نفسه، ص40.

(5) المرجع نفسه، ص22.

والنيتشوية الفلسفية[1]... فقد صارت تلقي بآثارها على عقل القارئ الذي تكوّن بمضامينها ونشأ عليها.

وأيّا كانت ممارسة القراءة فلا يمكنها أن تخرج عن التّأويل والتّفسير للنّص المقروء وإن لم يحاول القارئ فعل ذلك قصدا، لأن عملية القراءة عبارة عن تفاعل بين النّص وذهن المتلقي؛ أين سيحدث تفاعل بين المكتسبات القبلية للقارئ ومعطيات النّص الجديدة سواء كانت موافقة لمكتسباته أو مخالفة، وبالتّالي ستنتج قراءة ثالثة عقب هذا التّلاقي، ولا يمكن أن نوقف هذا الفعل العقلي، ولا يمكن أن نسأل المؤلف عمّا يقصده في كل منعرج مفاهيمي، فالنصّ حرّ بعد أن يكتب. كما «لا يمكن استجواب النصّ ولا يمكن الطّلب منه أن يشرح نفسه بوضوح، مثلما نطلب من المتحدث أن يتوقف ويعيد ما قاله بطريقة مختلفة، أو أن يعرف لنا كلمة غير مألوفة سمعناها منه. فالنّصّ يبقى صامتا إزاء جميع هذه المتطلبات. هكذا ينذر سقراط في المحاورات صديقه فيدروس : ‹ما إن يصبح الشّيء مكتوبا، حتى يصبح تداوله متساويا بين الذين يفهمون الموضوع وبين الذين لا اهتمام لهم به. فالكتابة لا تميز بين القراء المناسبين وغير المناسبين›، ثمّ يستنتج بقوله: «الكاتب، السّابق واللّاحق، الذي يدّعي بأن البحث عن الحقيقة الواضحة والمشروعة، يكون في الخطاب المكتوب، يعرّض نفسه لسوء الفهم»[2]، وبالتّالي فإنّ خروج النّص من القول إلى الكتابة سيكون محلّ جدل وسوء فهم إذا ما تعلّق الأمر بتفاعل النصّ مع ذهن المتلّقي؛ لأنّه سيتأثر بخلفيته ستصدر بشأن النصّ أحكام متباينة بتباين مستوى القارئ وزمانه، إذا؛ يجب أن ندرك أنّ النّصّ قد تشكّل في سياق معرفي وتاريخي واجتماعي معين لا يمكنه أن يجاري أفق القارئ اليوم أو يجبه عن تساؤلاته الّتي لم تطرح زمن التّأليف وبالتّالي فالقراءة قد تتحوّل من عملية موصلة للحقيقة إلى عملية ظالمة لها ومشوشة لوضوحها، هذه الحقيقة في صورتها التي حاول المؤلف صياغتها بما توفر لديه من لغة ومنهج ومعنى. وفي المقابل فللقارئ الحق في استنطاق النّص حسب أفقه لاستثمار أي احتمالية للاستفادة منه بناء على ما يملك من رؤية. وإن استقام هذا المعنى مع النعهدين القديم والجديد؛ فإنّه لا يستقيم حال التّعامل مع

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) المرجع السابق، ص25.

النصّ القرآني وذلك لخصوصية مصدره وتوفّر صور أخرى للإنسان وطرق مساعدة على تثبّت المعنى وتوضّح فهم النصّ القرآني؛ من خلال تفسيرات النبي وأقواله، ومن تأمّل الكون المنظور وتوافقه مع المسطور، ومن تبصّر أصل الفطرة المشتركة بين الخليقة، ومن المعطى العقلي العادل بين البشر في التحليل والاستنتاج والتدبّر، وكذا إتحاد كتابته باللغة العربية من أجل توحيد فهمه وتفسيره، وهو ما فشلت الكنيسة في بلوغه مع الإنجيل وهذا يعود لأسباب منها تعدد نصّها المؤسس إلى أكثر من واحد، وتعدّدّ اللغات التي كتب بها والتّي فرّقت أكثر ممّا وحّدت.

إنّ ما يمكن أن تحدثه السّلطة الكنسية في فرض قراءة موحّدة للنصّ الإنجيلي ـ مثلا ـ فلن يمكنها تلافي اختلافات أذهان المتلقّين لهذا النصّ المقدس، وهنا ستكون الاستجابة مختلفة أو متناقضة تماما بين القراء للنص واحد (فكيف وهو متعدّد اللغات والطبعات)، أين قد يبكي قارئ لنفس الكلمات التي أضحكت الآخر ولن يفهم أي منهم سبب الآخر، وهو أهم ما تهدف إليه القراءة الهيرمنيوطيقية؛ وهو أن نعيش الإبداع عبر الاختلاف وتقبّل الرأي الآخر دون الحكم على خطئه وصوابه، دون مراعاة اختلاف الأفقين عند القراءة ـ كما يسميها هانز غادمير (The Tow Horizons) ـ بين أفق النص الأصلي وافق القارئ المعاصر، خاصة في النّصوص ذات سلطة القداسة؛ فأفق القارئ المسيحي المعاصر يختلف عن أفق المسيحي في الإمبراطورية الرّومانية من حيث الزّمكان[1]، ويمكن أن يصدق هذا الوصف على النّص الإنجيلي أو التّوراتي اللذين أثبتت الدّراسات التّاريخية بشأنهما أنهما قد كتبا في غير زمنهما ومرّا بمراحل ترجمة وتحوير وتغيير واختصارات وحذف وإضافات؛ أذهبت أصالة النّصّ وبالتّالي غياب جوهره الحقيقي. وهو ما جعل القراءات الهرمنيوطيقية تغرق به حينا في الرمزية أو الظاهر حينا آخر لإغلاق باب طرح إشكاليات حول الأصل وتعدّد المصادر بفرض منطق تعدد الحقيقة. لكن هذا التصادم بين الأفقين و الزمنين لم يصدق على القرآن الكريم حين تعرض للنّقد التّاريخي وأثبت في كلّ مرّة انسجام نصّه ووحدته المعنوية وثباته على لغته الأصلية وتقارب تفاسيره وعمليات فهمه حين حافظ على روح المعنى الأصيل خلال الآفاق، ما يعني انحسار القراءة الهرمنيوطيقية فيه وضيق انفتاحها عليه،

(1) المرجع نفسه، ص32.

بما توفّره بنيته من وضوح وانسجام يجمع أذهان قرائه من المسلمين على رؤية متقاربة أو موحّدة في أغلب الآيات رغم اختلاف مذاهبهم ورؤاهم الفلسفية؛ والتي يغيب معها التضارب الصريح، وهو ما يجعله عصيا على هذا اللّون من القراءة، على خلاف ما عليه الحال مع العهدين القديم والجديد.

فالهرمنيوطيقا ماهي إلا محاولة لمعرفة الطّريق التّي ندرك بها العالم وكيف نفهمه، ذلك أنّ لها جذورا ابستمولوجية حاولت من خلالها صياغة مفهوم لكيفية المعرفة وكيفية التفكير والشرعنة لادعاءاتنا بالمعرفة الحقيقية[1]، يقول غادمير[2] في كتابه الحقيقة والمنهج في مفهوم تطبيق الفهم الهرمنيوطيقي: «حسب رأيي إنّ الفهم ليس نمطا من بين أنماط سلوك الذّات، وإنّما نمط وجود الدّازاين[3] ذاته. بهذا المعنى، تمّ استعمال مفهوم الهيرمنيوطيقا. فهو يعيّن الحركة الأساسية للوجود التّي تشكّله من حيث تناهيه وتاريخيته، وتحتضن مجموع تجربته بالعالم. ولا يجب أن نرى في ذلك أيّ تعسّف أو تعميم متكلّف إذ إنّ طبيعة الأشياء ذاتها هي الّتي تجعل حركة الفهم شاملة وكليّة، بل ممّا يجعلها كذلك طبيعة الشيء نفسه»[4]، وهي مرحلة فلسفية متطوّرة من القراءة يظهر من خلالها توسيع مجال استعمالها من النص إلى الوجود كمقياس متطوّر لقراءة العالم ومستوى الفهم، بالانتقال من كيفية الفهم إلى فهم الفهم واتخاذ الفهم موضوعا ورؤية شاملة تتجاوز القراءة النصية إلى القراءة الوجودية للتجربة الإنسانية باعتبار الإنسان كينونة إمّا أن توجد كما تريد أن تكون أو ألّا تكون، هي بحث عن الحقيقة.

---

(1) السابق نفسه، 17.

(2) مارتن هيدغر، (1900-2002)، فيلسوف ألماني، ولد بهايدليرغ بألمانيا، اشتهر بمؤلّفه، الحقيقة والمنهج، وجدّد في الهيرمنيوطيقا باعتبارها نظرية تفسيرية.

(3) dasein: الدازاين كلمة ألمانية مكونة من كلمة da بمعنى هناك، وsein بمعنى يكون. وتعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل اللاوجود، ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده، أي أن الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أن الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث أنه يجوز كونه، فماهية الإنسان إذا وجوده وحقيقته نزوعه الى ما يؤيد أن يكون، فهو من يصنع ذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم».

(4) غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، علي = = حاكم صالح، ط1، دار أويا، طرابلس، ليبيا، ص36.

من جانب آخر؛ فحضور الهيرمنيوطيقا كان قويا مع التّرجمة والتّي شكّلت حراكا جديدا للّغة الأصلية الّتي كتب بها النّص حيث تعبر عن انصهار فضائين، فضاء لغة النّص الأولى وفضاء اللّغة المترجمة بكل أحمال أو أثقال الفضائين الّثقافية والاجتماعية بل والدينية، مع بقاء اللغة الأصلية كامنة في المعطى الجديد الّذي يحاول خلق سياق دلالي جديد، واستجابة مختلفة في البيئة الجديدة، وتكيف الأفكار الحالية أحيانا مع المعطى الجديد، فالترجمة عمل تفاعلي بين متلقي/ قارئ للنصّ والمؤلّف، ينقل ما يقوله الكاتب الأصلي وما لا يقوله أيضا، هي فعل اختيار بين احتمالات ممكنة، لن تسلم من خلفيات المترجم وقراءاته وأفقه المعرفي الذي يجب أن يقارب أفق المؤلّف ونصّه، فهو قارئ ومؤلّف في آن؛ يقرأ ليفهم ويفسّر لما يعتقده المعنى المقصود، ويبقى لمترجمين آخرين مجال مفتوح لإخراج النّص الأصلي إلى نصوص أخرى مترجمة متباينة أو متقاربة بحسب كل مترجم[1]، وبالتّالي فالقراءة أو الترجمة للنّصوص الأصلية مع ما يشوبها من تداخل القبليات المعرفية والدّينية فستشكل منتجا دلاليا جديدا يضفي على المعنى ثراء وعمقا ما لم يتدخّل في العبث به أو تسخيره لخدمة السّلطة المعرفية والدينية.

موقف علم الكلام المعاصر من القراءة الهرمينوطيقية:

تؤثر هذه القراءة دون وضع الضوابط العلمية والإجرائية الدّقيقة تأثيرا يوصف بالسّلبي على نتاج العلوم الإسلامية بنحو عام، وقد طرح علم الكلام المعاصر قضية التّأويلية ومدى توافقها مع المنهج القرآني في إثبات العقائد والحجاج عنها، ووضع احتمالية استفادة العقل التّأويلي الكلامي من القراءة التّأويلية للدّين كسبيل لصناعة رؤية كونية مختلفة تبعا لمنتج الفهم المعاصر للنصّ القرآني والنّبوي، والنصّ التراثي الشّارح لهما.

ولأنّ التأويل[2]مصطلح قرآني تعارف المفسرون والعلماء على العمل به

(1) دايفيد جاسبر، مرجع سابق، ص 8-11.

(2) التّأويل (anagogique): «مشتق من الأول وهو في اللّغة الترجيع: أوله إليه رّجّعه، أمّا عند علماء اللاهوت: فهو تفسير الكتب المقدّسة، تفسيرا رمزيا أو مجازيا، يكشف عن معانيها الخفيّة»، جميل صليبا، ج1، مرجع سابق، ص234.

«وهو مشتق من آل يؤول إذا رجع تقول آل الأمر إلى كذا أي رجع إليه وما آل الأمر مرجعه، ويعتبر من المصطلحات المختلف عليها في علوم الدين والقرآن عند المسلمين فمنهم من

في فهمهم للنّصوص القرآنية؛ فيما حوى غيبا أو فيما اختص بصفات الله عزّ وجلّ. لقد كان لهذا المصطلح من زخم إشكالي كان من أهمّ الأسباب التي أنتجت فرقا ومدارس واتجاهات بين رافض له ومؤيد.

وبشيء من التّفصيل في قضيّة التأويل في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد أجمعت معظم المذاهب الإسلامية على القول بالتّأويل تصريحا أو تعريضا، وفي عدد من النّصوص والمشكلات، وعلى تفاوت بينهم في الاقتصاد والتّوسّط والتّوغّل، ومع اتفاق الفرق على الدّرجات الخمس في التّأويل: الوجود الذّاتي، والوجود الحسّي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، والوجود الشّبهي، واتفاقهم أيضا على أنّ جواز ذلك التّأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظّاهر[1]، والتّأويل عند ابن رشد هو: «إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقية إلى الدّلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز، من تسمية الشّيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء الّتي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]، ويحدد التأويل على من صميم الاجتهاد المستند إلى المناهج الأصولية وهو من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النصّ، أي لا يمكنه الخروج عن إطار النّص مع السّماح للجهد العقلي بإيجاد دليل آخر من معنى آخر بعيدا عن منطق اللغة[3]، فقد أُجمع على وجوب إخراج بعض الألفاظ عن ظاهرها

قال: يطلق في القرآن والسنة ويراد به: التفسير، كما يراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر. تأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم، وهو على قسمين: الأول: بيان مراد المتكلم، وهذا هو التفسير. الثاني: الموجود الذي يؤول إليه الكلام، أي ظهور المتكلم به إلى الواقع المحسوس. وهناك من قال بأن التفسير غير التأويل مثل قول (الثعلبي): التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، والتأويل تفسير باطن اللفظ».

• http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%A3%D9%88%D9%8A%D9%84

(1) محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام (سلسلة التنوير الإسلامي 5)، د.ط، نهضة مصر، مصر، 2006م، ص36.

(2) محمد عمارة، ابن رشد، المرجع نفسه، ص 32، انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط 2، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ت، ص32-33.

(3) الدريني فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، مؤسسة

بالتّأويل، كما نبّه على أنّ ما ثبت فيه الإجماع بطريق يقيني لم يصحّ فيه التّأويل، فالمقصد من التّأويل القائم على قانون «التّأويل العربي» ـ إنّ صحّ التعبير ـ هو الجمع بين المعقول والمنقول، وليس إحلال المعقول محلّ المنقول، وتخصيصه بعقول الرّاسخين في العلم، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾[آل عمران: 7]. أمّا في عالم الغيب فيجب أخذ النّصوص على ظواهرها، مع التّأكيد على الاقتصاد في التّأويل[1] درءً للتّجاوز... وغيرها، من القضايا الّتي فصّل فيها ابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال»، إذ «أتاح الخطاب القرآني للعقل أن يتأول في ما عرض من الآيات التي تساوت فيها خصائص لفظية انعكست على الدّلالة، كإيهام وجود تناقض، أو قراءة تصحيفية للفظ، أو اشتقاق معكوس للكلمة، وما إلى ذلك مما عرف في حقل أصول الفقه بالمتشابه مقابل المحكم»[2]، في حين انّ التّأويل القديم لم يعد يجاري علم السّيميائيات[3] واللّسانيات[4]، وعلم الدّال والمدلول والرمزية في الخطاب، لاقتصاره على الأوجه المحتملة فقط للمصطلح حسب شروحه اللّغوية الّتي تخرجه من المنى الظّاهري إلى معنى محتمل زوّدنا به القاموس اللغوي وقواعد اللغة، في حين أن القراءات المعاصرة فهي تستبعد الحديث النبوي من دائرة النص المرجعي وتعيد قراءة القرآن من الدّاخل دون القواميس والشعر الجاهلي والنصوص الشارحة وتفسيرات الأولين، أي إعادة القرآن من داخله بمصطلحاته ومرادفاته وحرفه

الرسالة، بيروت، 1434-2013، ص23.

(1) محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام، ص37-40.

(2) منقور عبد الجليل، الدلالة بين المقصدية والتّأويل قراءة في تأويل النصّ الديني، = = الجزائر،

• http://www.startimes.com/?t=29303312

(3) يعرفها تشارلز موريس بأنّها: «العلم الذي ينسّق العلوم الأخرى ويدرس الأشياء أو خصائص الأشياء في توظيفها للعلامات، وهي آلة كل العلوم لأن كل علم يستعمل العلامة وتظهر تاليا نتائجه طبقا للعلامات، إذن هي العلم الواصف... وتوصف بالاورغانونا».

(4) هو علم يدرس اللغات الإنسانية ودراسة خصائصها وتراكيبها ودرجات التشابه والتباين فيما بينها.

ورسمه، كالاتجاه الذي يمثّله القرآنيون الجدد، كما أن الفلسفة تلقي بظلها على طريقة التعاطي مع النصوص انطلاقا منه الى فهم الوجود ما يجعل القراءة الهرمنيوطيقية أكثر قوة وحضورا من التأويل أو التفسير في ثوبه القديم.

وقد تراوح واقع التّأويل بين الإفراط بالوقوف على الظّاهر عند النّصوصيين، والتّفريط في تحرّر التّأويل العبثي لكلّ تنزيل ممن يدعون «الباطنيّة» بالاعتماد على اللغة الرمزية من جهة أو إلغاء الدّين وتطبيق نظريّة موت المؤلّف بواسطة «التّأويلية» الماديّة الغربية التّي تخضع لسلطة القارئ فقط من جهة أخرى، وكلاهما لا تعرف ضوابط وحدود كما تحكمها الذّاتية، فالثّانية ادّعت تبنّي التّأويل الرّشدي الّذي كان شعلة التّنوير في أوروبا بمعناه الهيرمينوطيقي «علم التّأويل والتّنوير»، لغرض «لإحلال الدّين الطّبيعي الوضعي بدل الدّين الإلهي لتوظيف النّموذج الغربي في التّقدّم والنّهوض، بدل النّموذج الإسلامي في النّهضة والإصلاح»[1]، فالمنهج الإسلامي يجعل من التّأويل سبيل من سبل وعي الإنسان المسلم[2] في توثيق معاقده الإيمانية وإدراكه للغيبيّات الّتي تقصر اللّغة الدّنيوية المحدودة عن وصفها، ومنهج يقف على الوسطيّة المتميّزة بين النّصّ الدّيني والاجتهاد البشري دون إهدار حقّ كلّ منهما في ثنائيّة الثابت والمتغيّر.

يمثّل التّأويل في علم الكلام مرحلة في بناء الدّليل الكلامي بمعنى أن المتكلّم قد يستعين بالتّأويل أحيانا في بناء دليله، وهو في ذلك لا يخرج عن النصّ إذ يبقى عنده متعاليا، بينما في التّأويلية الأمر مختلف تماما فلا معنى فيها للتعالي أو المفارقة الخاصة بالنّص القرآني، فالنّص منتج خاضع لجملة من الظروف والملابسات وهو محكوم بها، وترى الهرمينوطيقا أنّ هذا النّصّ بعد أن صار خطابا مكتوبا فقدْ فقدَ أيَّ وصاية لأحد عليه حتّى صاحب النّص نفسه؛ وإلّم يعدّ من حقّه أن يقول: أنّني قصدت كذا وكذا بل كل يقرأ ويفهم منه ما يشاء حسب ذهنيّته.

فللتّأويل الكلامي قواعده المعروفة والغرض منها الوصول إلى درجة من الموضوعية بحيث تثمر الفصل بين ذات المتكلم والنصّ، بينما يكون

(1) محمد عمارة، ابن رشد، مرجع سابق، ص43.

(2) محمد عمارة، النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود (سلسلة في التنوير الإسلامي 76)، ط1، نهضة مصر، مصر، 2006م، ص12-14.

في التّأويلية تأكيد على أن الذّاتية هي سيدة الموقف، وهنا بالذّات يبرز خطر العبث بالاستدلالات والدّلالات النّقلية في تبيان أركان الإيمان الستّة في آية البقرة: 285، وتأويلها إلى أركان اجتماعية أخرى كما أورد حسن حنفي (في كتابه **من العقيدة إلى الثورة**)، كما العبث بآيات وجود الله وصفاته في توصيف إله جديد خاضع لرؤية اتحادية أو حلولية عبر التّفسير الغنوصي المستند إلى ذاتية المجرّب غير المتجرّد، وتطبيق النّظريات العلمية (التّي قد تثبت البحوث المستمرّة خطأها) على آيات الخلق والكون، أو إعطاء المعنى تأويلا خرافيا أو رمزيا يغير مدلول المصطلحات تغييرا جذريا كمدلول الجنّة والنّار والبعث والحساب....

ولذا، يختلف تعامل المتكلّم النّقلي في فهم النّصّ القرآني غير المعترف بالتّأويل عن المتكلم الفلسفي ـ إن صحّ التعبير ـ في التّعاطي مع المحتوى «اللّاهوتي» ومقصده «النّاسوتي» ـ بلغة الفلسفة اللاهوتية المسيحية ـ بين الظاهريةّ الحديّة في الفهم والتّأويل المفرط، في حين أنّهما يشتركان في خلفية أوليّة من ناحية التّفاعل مع النّصّ القرآني في إنشاء وتحديث الدّرس الكلامي اعتمادا على التّفسير والتّأويل ووجه المفارقة بينهما، متفقين ضمنيا على مبدأين أوليين هما:

1- يتحتّم على المتعامل مع النّص القرآني أن يضع المعنى العقدي والدّيني في الاعتبار، وعدم الاقتصار على ما هو لغوي في النّص القرآني، لأنّ قضية المعنى لم تنفصل عن الجو الدّيني وعن التّأملات الدينية وهي ظاهرة عامة في تاريخ الإنسانية[1]، لأنّ النّصّ القرآني ليس مجرد ألفاظ لغوية، وإنّما هو دلالات ومفاهيم تمثّل إرادة المشرّع في كلّ نص ومقصده من التشريع[2]، كما أنّه ليس كلّ نص يحتاج إلى تفسير واستنطاق بالقوّة دونما سبب يستدعيه، فما التأويل إلّا وسيلة للفهم فيما لم يتضّح بيانه الذّاتي من النصّ أو الكاتب نفسه وليس غاية يخضع لها النّص الواضح والمبيّن قطعيا ودلاليا.

2- أنّ التّأويل عمل ضروري في توضيح الغامض، على عكس التّفسير الذي يزيد الآية وضوحا وبيانية وليس البحث في ما وراءها فيما قد يحتمله النّص

(1) المالكي محمد، دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1417-1996، ص42.

(2) الدريني فتحي، المناهج الأصولية، مرجع سابق، ص21-22.

من أوجه بعد أن ضبطت قواعد لتفسير القرآن، بسبب العجمة التي لحقت باللّسان العربي بعد الفتوحات الإسلامية، باعتماد أوّل لتفسير القرآن بالقرآن ثمّ المأثور والرأي، وقد يتداخل هذان الأخيران، فيستعمل أصحاب الرّأي الآليات التّأويلية للاتجاه الثّاني والعكس صحيح، فهما ينطلقان من أسباب النّزول ودلالة الآيات والمناسبات وغيرها من المنطلقات، وكذا الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، لكن قد تنقل ـ في اتجاه الرّأي والتأويل ـ اللّغة من الدّلالة المرجعية الواقعية إلى الرّمزية، يخضع فيها النّص القديم لشروط إنتاجه الجديدة[1] بعيدا عن محتملاتها الأكثر وضوحا.

ويصرّ مفكرو الحداثة من المتبنين لمشاريع كلامية معاصرة أو مضطلعين فيها من خلال مشاريعهم الفكرية اليوم، في تدعيم توجّههم بشأن انفتاح النّص القرآني على القراءات الحرة، بالاستتار وراء النّصوص المنتقاة من التّراث الإسلامي، وفي تمجيد العقلانية والإعلاء من مقام العقل البحت ومنهجه، واستثمار كلّ قول أو اتجاه من داخل الدائرة الإسلامية ليبرز وجهة نظرهم بما يخدم رؤيتهم؛ كاتخاذهم تأويليّة الغزالي وابن رشد...وغيرهما الصّوت الّذي ينادى به لتفعيل الممارسات العقليّة المتحررة في تجديد الدّين وتحريره من ربقة التّقليد القديم الأصولي وإضفاء قراءة تأويلية جديدة للنصّ الدّيني (قرآن وحديث) والتّراثي وإخراجه في حلّة جديدة تبتر المحاولات الأولى من تراكمات السّابقين، وتشيع روحا جديدة تتماشى مع الانفتاح العلمي المادي والمناهج الفلسفية المعاصرة الغربية الّتي نشأت في حجر الفلسفات العقلية والمادية والتّنويرية والإنسانية.

وفي التّأويل الغربي «يقف أمبرتو إيكو[2] عند حالتين يرى أنها أرقى شكلين عرفهما التّأويل وهما:

1- حالة يكون فيها التّأويل محكوما بمرجعياته وحدوده في الزّمان والمكان وبضوابطه الذّاتية، أو بأصول حضاريّة تمتزج داخلها السّياسة بالمنطق

(1) رابح طبجون، تفكيك النص الديني وآليات التأويل من منظور ألسني، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ع5، 2009م، ص356-367.

(2) عالم السيميائيات، (1932-2016)، ولد بساندريا، إيطاليا، مهتم باللغويات، الهيرمنيوطيقا، نظرية المعرفة، الأدب، عرف بروايته الشهيرة: اسم الوردة.

والّتاريخ، وفي هذه الحالة يظهر التأويل مشكلا من سلسلة من الإحالات قد تبدو لا متناهية، بحيث تحيل كلّ علامة على علامات أخرى، ولكن هذه الإحالات غير مطبقة في النهاية، بل تخضع لاعتبارات الكون الإنساني المتصل بغايات معينة، إنّها باختصار حالة من التأويل نسبية، فالإحالات فيها غير محكومة بنقطة بداية ومتجهة نحو نهاية بعينها.

2- حالة ثانية يدخل فيها التّأويل متاهات لا تحكمها غاية أو هدف بحيث تبدو الإحالات مطلقة لا ضابط لها، ولا حد لأبعادها بحيث تصبح غاية التّأويل هي الإحالات بحد ذاتها»[1].

ولقيت مشاريع القراءات الحداثية للنّصّ القرآني عامّة وانتهاج مناهج الفهم الهرمنيوطيقي خاصّة، مقاومة عنيفة من بعض المفكّرين من أصحاب التوجّه الأصولي، الذين عملوا على الكشف عن سقطات هذه المناهج في التّطبيق ومزالقها في التنظير واستنتاج واستكشاف دلالة النّصوص[2]،وهم مصيبون في تخوّفهم وتريّثهم في قبول المناهج الغربية[3] المنشأ، والّتي توافقت وواقعها وظروفها وإدراك مضامينها ونتائجها الّتي لا تدخل في المشترك الإنساني العامّ، وتتوقّف عند الخصوصيّة الحضاريّة للإسلام والمسلمين، فالقرآن ـعندناـ مقدّس متعال من ربّ منزّه عن كلّ صفات النّقص، لا يعلم تأويله إلّا الله والرّاسخون في العلم ممّن ارتضاهم الله لتلك المهمّة واجتهدوا بلوغها، ولا يحتاج تطبيقات النّقد كما الّتي مورست على الكتب المقدّسة والّتي أفقدتها القداسة الاعتبارية على الأقلّ من نظر معتنقيها وبالتّالي إنهاء

(1) رابح طبجون، تفكيك النص الديني وآليات التأويل من منظور ألسني، المرجع السابق، ص354-355.

(2) من هذه الدراسات دراسة الدكتور محمد عمارة الصادرة عن دار الفكر 1998، وهي بعنوان «النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية... وتحتوي هذه الدراسة على عدة انتقادات وردود للمنهج التاريخي...
وكتاب: روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية للدكتور طه عبد الرحمان المركز الثقافي العربي، 2006. ودراسة الدكتور نعناعة رمزي، بدع التفاسير بين الماضي والحاضر، دار الأنوار، الرياض، 1991.

(3) انظر في التفصيل بين الخلفية التأويلية العربية والغربية، محمود خليف خضير الحياني، ما ورائية التأويل الغربي، الأصول، المناهج، المفاهيم، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 1434-2013.

مهمّتها الأخلاقية والقيمية، و«لاشك في أن تفسير القرآن الكريم وقراءة النّص السماوي يقوم على أساس الفرضيات والأسس المعرفية ومعرفة الوجود والوحي والنبوة... إذ يعد التأمل النظري والفلسفي في هذه الفرضيات من حيث تأثيرها في رقعة فهم وتفسير النص من جملة ما يشغل التفكير الفلسفي الهرمنيوطيقي (التأويلي[1])، وقد عمد بعض المستنيرين الدينيين المعاصرين بتأثير من حساسيات الهرمنيوطيقا الفلسفي إلى جعل مقولة فهم وتفسير النص السماوي موضعا لتأملهم وتفكيرهم»[2] من أمثال: محمد مجتهد شبستري، عبد الكريم سروش، ونصر حامد أبو زيد وغيرهم.

وفي حال ما إذا طبّقت الهيرمنيوطيقا بمفهوم الدّازاين؛ فإن قراءة التّجربة الإنسانية مع الإيمان ومعطى الشّك واليقين والبحث والتّساؤل والإيمان والإلحاد؛ سينتهي إلى إثبات العقائد والإله بدل بترها كما تسعى القراءة النصيّة للنصوص الدّينية (القرآنية)، ويثبت الإنسان كينونته من خلال هذا المنهج في إرساء أسس إيمانية وقيمية (بشرية أو كونية) بناء على فقراءة الدّين في التّاريخ أو خارجه، فالنصّ إذا انتقل من فهم الفهم إلى فهم العالم فسيأتي بالمقصود.

ويفتح موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه منهجا يبحث في مسائل النّصّ من حيث طبيعته وتكوينه والصّلة الرّابطة بينه وبين مبدعه وعلاقته بالتّقاليد والبنى المجتمعية والنفسية؛ أهمّ نقطة مثيرة للجدل هي «النسبيّة المعرفية» الّتي تؤّكد عليها الهرمنيوطيقا ضمن الدّعوة للقراءة المفتوحة والمتجدّدة للنّصّ، بحيث يحقّ لكلّ قارئ حينها الفهم من غير أن يكون لأحد حقّ احتكار الحقيقة، ودون الوقوف على حدّ نهائي ومطلق؛ وإن كان قد وجد هذا المنهج إيجابية كسر الحاجز الدّيني المتعارض مع العقل والحياة فلأنّ العهدين قد حرّفا

(1) انظر بالتّفصيل: مجموعة من الأكاديميين العرب، فلسفة التأويل، المخاض، والتأسيس والتحولات، إش وتح، علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، ط1، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، 2013.

(2) أحمد الواعظي، الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية/ رؤية نقدية لمفهوم محمد مجتهد شبستري في «القراءة النبوية للعالم»، الهيرمينيوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النّصوص الدينية (1)، (سلسلة قضايا إسلامية معاصرة)، ط1، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ، س17، ع 53-54، 1434-2013، ص357-358.

وداخلتهما النّصوص البشرية، في حين أن هذا المنهج قد لا يؤدي نفس الدّور على القرءان الكريم لخصوصية الحفظ والإعجاز، «فالهرمنيوطيقا لا تعترف بالحقائق الثّابتة وتستسلم لمقتضى الظّرف البشري في المعرفة، ممّا يجعل النّصّ الإلهي محكوما ضمن تصوّر زماني ومكاني يخلقه المفسّر، وبالتّالي تلغي أيّ محاولة لإسناد أيّ فكرة إلى الدّين، بل لا يمكن خلق تصوّر معرفي يمكن وصفه بأنّه فكر دينيّ»[1]، وقد وجد هذا المنهج ـ الدّاعي لنسبية معرفيّة ـ أنصارا في الوسط الإسلامي انطلاقا من غايته، حيث استندوا عليه في فهم جديد للنّص الدّيني وفقا لأفق المرحلة ومقتضيات العصر[2]، من أمثال حسن حنفي[3] ونصر حامد أبو زيد[4] ومحمد أركون وغيرهم من القائلين بالظّاهريّات التّفسيرية والإسلاميات التطبيقية للقرآن الكريم، وسعيهم نحو تأسيس مشروع «تأويل معاصر» وطرح إشكالية القراءة وطرائقها، وقد تكون التّداخلات غير المضبوطة بين مصطلحات التّفسير والتّأويل وتباينات المفاهيم وتطوّراتها ما بين التّرادف، العموم والخصوص، والاحتواء والتّكامل وغير ذلك؛ وما جرّته من مشكلات في منطلقات المعرفة الإسلامية.

وإن كان «الواقع الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي لا يتحرّك بصورة منفصلة عن المشروع العام الّذي يسعى لتجديد الخطاب الدّيني (...) ولا ينفصل عن المساعي الّتي تعمل على تشكيل وعي جديد يتجاوز الصّورة التّقليدية الموروثة للمنظومة المعرفية الإسلامية، وذلك بغية إيجاد واقع معرفي يكون الإسلام فيه حاضرا ومعاصرا» إلّا أنّه يحمل في إجرائيته معالم الإيديولوجيا والتي لم تنتج إلّا وعيا مؤدلجا يُخضع النّصّ له، ما يغيّب الحقائق المطلقة في النّص الإلهي ويحلّ محلّها الفهم البشري وما سيجرّه من تطرّف وتجاوز للاعتقاد غيبا وشهادة، وكذا وضعية القيم قي مقابل معيارتها ممّا يعني أنسنة الدّين ووضعنته... وغيرها من القضايا.

(1) معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، المرجع السابق، ص 10-11.

(2) المرجع السابق، ص11.

(3) انظر: حواره مفصلا بعنوان «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام» مع عبد الجبار الرفاعي، الاجتهاد الكلامي، مرجع سابق، ص309-358.

(4) انظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م.

وعلى مستوى آخر؛ تعتبر القراءات التّأويلية إشكاليّة مؤثرة بتشكّل المسيرة الكلامية المعاصرة حسب نظرة المتكلمين الجدد على قسمين:

1- **القسم الأوّل**: استخدم التأويلية كمنهج في الدّراسات الجديدة لعلم الكلام الجديد من أمثال: محمد مجتهد شبستري، وعبد الكريم سروش، حامد أبو زيد.

2- **القسم الثّاني**: اعتبارها موضوعا من مواضيع علم الكلام الجديد واتخاذ موقف النّاقد من هذه القضية لما توجّهه من طعن بمصدرية كل العلوم الإسلامية والإنسانية من أمثال: طه عبد الرحمن.

حتّى إنّها صارت تمثّل قضيّة معاصرة من أهمّ قضاياه وما ينجر عنها من طعن بالنبوّة والعصمة والرسالة والسنة وهو الركن الركّين في عقيدة التّوحيد، التي قال عنها أركون: «...أنا لا أقول بالتَّراجع عن هذا التَّصوُّر معاذَ الله؛ ففي التَّوحيد المنزَّه المطلَق تتجلَّى عبقريَّةُ الإسلام؛ وإنَّما أقول بإعادة تأويله؛ أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى... وهنا يكمن الرِّهانُ الأكبرُ لمراجعة التُّراث الإسلاميّ كلِّه، ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام»[1]، وبناء على أنّ النتائج المستقاة خاضعة للمناهج المطبقة سلبا وإيجابا، يظلّ «المشكل المنهجي الكبير الذي تطرحه مقاربة صنف «المتكلمين الجدد» هو افتراض القطيعة بين النص موضوع الدرس (النص الديني) ومناهج التأويل المطبقة عليه (العلوم الإنسانية النابذة للمسلمات الغيبية والسّرديات الماورائية) فهذا الحكم لا يستقيم لسببين رئيسيين، يتعلق **أولهما** بالتداخل النظري والقيمي بين النص الديني والعدة التأويلية التي تتناوله، ويتعلق **ثانيهما** بطبيعة المناهج التأويلية ذاتها التي يحملها أركون مضامين تعبوية بحيث تكون بديلا عن النص الديني نفسه»[2]، إذ يمكن أن تشكّل الهيرمنيوطيقا باعتبارها منهجا دائرة لا نهائية في محاولة التأسيس لهذا اللاهوت على حدّ تعبير أركون، فاعتماد التفسير الحرّ بمفهومه المتعارف عليه، من أنه شرح وتبيين وإظهار وكشف

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيرت، لبنان، ص281.

(2) تجديد علم الكلام من منظور فلسفات التأويل والعلوم الإنسانية المعاصرة، د. السيد ولد باه، أكاديمي وكاتب موريتاني

• http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5601

للحقائق الصّريحة والمتضمّنة، وذلك بمعرفة الفكرة الأساسية ثم قراءة باقي التّفاصيل على ضوئها ويكون النصّ نفسه وسيلة لإثباتها، ولكن دون العودة لأي معطى ترسو عليه العملية التفسيرية؛ فسيؤدي هذا إلى جعل هذا التّأويل لا منتهيا غير مرتكز إلى نقطة رجوع أو قياس، مادام المرجع هو القبليات المتغيّرة والخلفيات المختلفة، وقبول كلّ البدائل مع نسبية حقيقتها، ما ينهي كل القراءات إلى الله ودون أي إثبات أو نفسي، قبولا أو رفضا.

وقد اتفق المجددون المعاصرون في الإسلام (من أمثال الأفغاني ومحمّد عبده ومن سار على منوالهما) على تشجيع كلّ عمل عقليّ ووزنه بميزان التّوازن والوسطيّة والاعتدال حتّى لا يشذّ إلى الانغلاق أو التفلّت كرؤية ثابتة، مع فتح الأبواب أمام مدارك العقل بالدّعوة للعقلانيّة المؤمنة، وإعادة ضبط قضيّة تعارض العقل والنّقل، وقضية التّأويل وكذا الاجتهاد مع النّصّ؛ في محاولة للعودة بالعصر الذّهبي للإسلام المدني والعمراني (كعهد عمر بن الخطاب)، الذّي لم يحجر فيه على العقل، عصر العلم والحريّة والحضارة.

وقد اعتمدت كنموذج لتطبيقات التّأويلية الحديثة على القرآن من حيث القول ـ قول المتبنين لهذا الأمر ـ أنّ القرآن كان خاضعا للرّؤية الجزئية والضّيقة في تفسير آياته أو تأويلها. غير أنّ الاستقراء الجزئي لتعامل المفسّرين وتفاعل المتكلّمين مع القرآن في مجال العقيدة ـ مثلا ـ فنجدهم قد استخرجوا كلّ الآيات الدّالة على وجود الله وصفاته وأوصاف النبوّة ومقتضياتها وآيات المعاد والبعث واليوم الآخر بأحداثه، والقيام بتفسير الظّاهر أو المضمر أو المومئ إليه من الآيات ويلجؤون إلى تأويل ما غمض أو حمل أوجها وفق روح القرآن ومنهجيته؛ كتأويل صفاته أو تفويضها كما هو معلوم، في وحدة موضوعية لبيان وجود الله وصفاته وأفعاله ومتعلّقات الإيمان به وارتباطه بالأركان الإيمانية التّابعة له في وحدة تجمّع بين الإيمان وآثاره النّفسية والسّلوكية والاجتماعية وتنتهي هذه الإجراءات برؤية متكاملة للعقيدة الإسلامية من خلال استقراء مجمل آياتها مسطورة ومنظورة تصريحا وتأويلا، بلاغة وعلما.

وقد تباينت ردّة الفعل بين المفكّرين فقد وصف المحافظون الأصوليون من أمثال الدّكتور البوطي هذا التّوجه في عبثية هذه القراءات في قراءة النصوص الدينية بنبرة تخويفية فقال: «إنّا لنشهد هجمة شرسة على القرآن تحت ما يسمى

بالقراءة المعاصرة للنص، نزل وحيا من الله قبل خمسة عشر قرنا بمقتضى أصول التخاطب المعهودة بين العرب آنذاك، فكيف يستوعب المنطق وقانون فقه اللغة هذا الكلام، لو جاز إخضاع النّصوص التّاريخية لما يسمى بالقراءة المعاصرة لاختفى التاريخ واندثر ولانقطعت صلة الحاضر بالماضي، والحمد لله فإن أحدا من الباحثين لم يقدم بعد على هذه التجربة، ولكن ظاهرة هذا الجنون تظهر فقط في إخضاع القرآن دون غيره لهذه القراءات العصرية التي تفصله عن تاريخه وتقطع الصلة بينه وما يعنيه به صاحبه المتكلم به...»[1]،كما أكد ذلك الشيخ القرضاوي في قوله: «إنّهم يريدوا أن يعيدوا تفسير وقراءة القرآن، إنهم يفسرون القرآن ويقرؤونه بقراءة يسمونها معاصرة، إنها قراءة لا تبالي بما صدر عن الرسول عليه السلام من أحاديث، ولا بما جاء عن الصحابة من تفاسير ولا بما جاء عن التابعين ولا بما جاء عن التابعين ولا عن مفسري الأمة طوال العصور، يريدون أن يكونوا لهم فهما جديدا إلى دين جديد»[2]، ولعلّ المناقشة بمعطيات خاصّة في قضيّة إنسانية شبه فلسفية تجعل محاججة الأصوليين غير مؤسسة كما يجب لمجابهة الحجة بالحجة، إذ تخرج التأويلية عن منطق التأويل الضيّق وتتجاوزه باعتباره آلية فهم، في حين استمرّت تتطوّر من فلسفة لاهوتية إلى فلسفة وجودية ماديّة، ومنهجا تندرج خلاله الكثير من الآليات والتدخلات مع المناهج الأخرى.

وبشأن هذا؛ في وجهة نظر خارج النّسق الإسلامي، في مداخلة لأحد المفكرين الفرنسيين (المفكر المستشرق أرنالديز) على محاضرة ألقاها محمد أركون في فرنسا، يقول فيها: «أعتقد أن الفكرة المحورية لمحمد أركون، والتي طالما تناقشنا حولها في الماضي هي التَّالية: لقد وجدت في

---

(1) سعيد رمضان البوطي، جنون القراءة المعاصرة من أين؟ وإلى أين؟، بحث مقدم في ندوة المركز الثقافي والاجتماعي، باريس، 19 أيار عام 2001،

• http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=33345

يراجع كذلك: الحداثيون العرب والقرآن الكريم دراسة نقدية للجيلالي مفتاح، دار النهضة، سوريا، 2006.

انظر أيضا: إدريس الطعام، العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص، دار ابن حزم، الرياض 2008.

(2) نقلا عن مقال محمد بنعمر: القراءات الجديدة للقرآن الكريم برنامج فقه الحياة، أوت 2009.

تاريخ الإسلام تركيبات تيولوجية وقانونية وتشريعية جمّدت، وربَّما بدّلت وشوّهت التعاليم القرآنية التي كانت منفتحة وغنية متعددة الاحتمالات، والتي يمكن للبشرية أن تتأمل بها وتفكر فيها حتى يوم الدين... وأعتقد أنّه إذ يقول ذلك يقول أشياء صحيحة، ولكنَّني سأدافع ولو للحظة عن كل أولئك الفقهاء والعلماء والمفسرين الّذين طالما درستهم، وعاشرت نصوصهم، سوف أذكّر محمّد أركون بأنَّ هؤلاء الفقهاء كانوا نشيطين جدًا، وأنّهم حركوا النّصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم؛ إلى درجة أنَّه يصعب علينا اليومَ حتى باسم العلوم الإنسانية أن نجد فيها شيئًا آخر جديدًا غير الّذي وجدوه...»، ثم يقول: «المفسرون في العصر الكلاسيكي للإسلام كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كل ما هو مقال، أو متضمن فيها تقريبًا، ولهذا السبب أقول: إنّ المسلمين المحدثين الذين يستعيرون المناهج الغربية، كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدّقة نفسها لأنهم استخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التّابعة للعلوم الإنسانية والتي يتغنى بها محمّد أركون»[1]، وهو ما يثبت الحركة التفسيرية الدّائمة والتي تبقيها خاصية القرآنية الشمولية والعالمية والتي تفتح أقفال القلوب والأفهام لمتخصّصين حسب المستوى المعرفي لكل جيل، أين ساهم كلّ منهم في إثراء المسيرة التفسيرية للنّص القرآني بعيدا عن صحّة أو خطأ الأساليب والمناهج المتّعبة آنذاك، والإجماع عليها.

والتّأويلية بما ذكرناه من مفاهيم؛ تؤثّر على فهم النّص القرآني وهو المرجعية الأولى للاستدلال النّقلي والعقلي لقضايا العقيدة، وكذا الخطاب الكلامي المؤسّس على رؤى الأوّلين والمتأخّرين في الصّياغة اللغوية والمفهومية في الدّفاع والتّبيين لأصول العقائد، كما أنّها تستعين في تطبيقاتها بالمنهج الانثروبولوجي[2] كما يطرحه نصر حامد أبو زيد ومحمّد أركون في استنطاق البنية البيولوجية والاجتماعية والنّفسية للإنسان العربي وتأثيرها في العقيدة

(1) انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ص326-327.

(2) Anthropology: ويعرف بشكل عام على أنه علم الإنسان وهو العلم الذي يسعى لدراسة مجرى التطور الإنساني من الناحيتين البيولوجية والثقافية والقوانين والمبادئ التي تحكم هذا التطور والارتباطات التي بين الجوانب الطبيعية المختلفة للإنسان وبين عادات الشعوب في الماضي والحاضر والأنماط التي تميز مجتمعات معينة دون غيرها.

الثيولوجية، وهو ما تتوّسل به الهيرمنيوطيقا في عملية الفهم باستنطاق لطبيعة النّص وزمن تأليفه وبيئة مؤلّفه، وهو ما تمّ سحبه على النّصّ القرآني باعتباره نصّا تُؤرخن بمجرّد كتابته في زمن معيّن وفق أحداثه حتى وإن حكم بإلهية مصدره، فمجرّد تحوّله لنصّ مكتوب ومقروء من الإنسان ولأجل الإنسان يسقط عنه أيّ قداسة ويفتحه على القراءات الحرة والمؤدلجة. ويحثّ محمد أركون على استعمال وسائل التحليل الانثروبولوجي لدراسة الجماعات المختلفة والتي ترزح تحت حكم السّلطة السياسية والدّينية المبطنة بالايديولوجيا لتبرير أفعالها وسيطرتها المطلقة على الشعوب، فالانثروبولوجيا _حسب رأيه_ تقف ضدّ الايدولوجيا التي غلفت التاريخ لفترات زمنية متعاقبة، والتي نقلتها القراءة الهرمنيوطيقية في قراءتها للنصّ الديني. مستعينة بنتائج الدراسات الإناسية في فرض فهم معيّن للنص يتواءم ومع هذا المنظور الذي يقصد منه إسقاط ماهو تيولوجي بإرجاعه للمبدأ الأنثروبولوجي.

وهذه القراءات للنّص قد أنتجت فهما نسبيا يدّعي الإنسانية في منحاه، ولعلّه شوّه العلاقة بين الله والإنسان وشوّش الرؤية التوحيدية الكونية الإسلامية بين الله والعالم والإنسان أكثر ممّا أفاد، فـ«هذا النوع من الرؤية والتحليل للآيات القرآنية يغلق الباب دون أي نوع من أنواع الاستشهاد والاستدلال بالآيات القرآنية في موضوع علمي أو معرفي... مادامت عبارة عن كلام مضطرب وناشئ عن الحماسة المفرطة من شخص أسكرته أحداث البعثة والانبعاث، كما يرى محمّد مجتهد شبستري من أن الأحكام والشرائع والعقائد ردود فعل انفعالية لعصر البعثة وجهت التّعبد الجاهلي من الأوثان إلى الله، مع مسحة توحيدية من النبيّ دون أن تكون تشريعا من الله، وهكذا لن يعود «الكتاب» مصدرا صالحا كمرجعية في أي حقل من حقول المعارف الإسلامية، لا في بيان العقائد، ولا استنباط الأحكام[1]، وهنا وجب البحث في تأثير مثل هذه القراءة على الأدلة القرآنية التي تشكّل اللّبنة والأساس في استصدار البراهين النّقلية بمضمونها العقلي والتّجريبي والرّوحاني في التّعريف والإثبات والدّفاع عن العقيدة، كما أنّ هذه القراءة قد بدأت في تشكيل خطاب كلامي معاصر ينسج على منوالها ويؤسس لهيكلة مخالفة للتّأسيس الكلامي القديم، دون الانتباه إلى أنه يعود لنفس مرحلة الكلام القديم الذي ينتقده من أنه عانى من الجدل

(1) أحمد الواعظي، مرجع سابق، ص357.

الجاف والتجريد المطلق والقراءات المختلفة للنصّ الديني التي أنتجت فرقا ومذاهب. فما بالك واليوم يجرّد النصّ من قداسته وإلهيته ما ينذر بخطر على العقائد وتوظيفها جملة بقلبها إيديولوجيا أو تأويلا مفككا ولا نهائيا يضرب في العمق، ويتنصّل من الإطار الزّمكاني لنزول الوحي وملاباساته، مع القطيعة الابستمولوجية عن التفسيرات الكلاسيكية التي وصفت بأنّها تفسيرات مبطنة بايدولوجيا المذهب والسّلطة، في حين أنّ هذا الانتقاد يمكن ان يقال بشأن الاستناد للقراءة الهرمنيوطيقية إذ أنها أيديولوجية بحتة أيضا، وتخضع لحاجة الإنسان الاجتماعية الثورية والسياسية التحرريّة والوجدانية الغنوصية...، حيث إن علم الكلام المعاصر قد ارتبط بفلسفة الدّين والإلهيات المسيحية الحديثة واختلط دخول المناهج إليه من الثيولوجيا إلى الانثروبولوجيا، وتظهر حين تعالج أهم قضيتين بالكلام القديم وهي مركزية الإنسان واستخلافه وتأليهه، وهذا يستدعي من الباحثين في الكلام تأسيس رؤية واضحة لتكوّن الإنسان البيولوجي والنفسي والاجتماعي وعلاقته بالدّين والعقيدة إيمانا ودفاعا في البراهين والاستدلالات الجديدة للشبهات الجديدة التي تأخذ هذا الطريق لبلورة أسس جديدة للتجربة الدينية والتدين، ووعي الإنسان بالدّين.

وقد يمكن الحكم على أنّ ما يعتمده هؤلاء المفكرون في قراءتهم الجديدة بالخطر المنهجي ـ كما يرى النّجار ـ في معادلة النّص والواقع بحيث تجعل ما يجري به الواقع من قيم ثقافية وحضارية وحقوقية هي الحكم الذي يحتكم إليه في تبين دلالة النّص الديني وفي استبدال الأحكام المستفادة من النّص بمقتضى تلك الأدلة بما يفرضه الواقع الجاري بأوضاعه المتغيرة على الدوام، فلا يكون بحسب هذه القراءة للنص الديني مضمون موضوعي ثابت، وخطر المآل الذي تنتهي إليه القراءة الجديدة بهذا التأويل الواقعي،حين تصبح القيم والقوانين السائدة في هذا الواقع هي التي يؤول على أساسها النصّ القرآني، لتبقى مهمة النّصّ الديني مقصورة على التوجيه الروحي دون محددات الأحكام[1]، ولا شكّ أن الدكتور قد بالغ في التحذير من ذلك إذ أن القرءان نفسه قد تحدى الجميع عربا وعجما على أن يأتوا بمثله، كما أنّ التّفاسير تغيرت وتوالت

(1) مقال: محمد لعواودة، عرض لكتاب: القراءة الجديدة للنص الديني، الباطنيون الجدد والقراءة المتهافتة للنص الديني، عبد المجيد النجار، موقع الرّاصد، ذي القعدة 1428،

• http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=4848

وتطورت حسب المستجدات والسقف المعرفي وتخصص كلّ مفسّر وكذا انتمائه المذهبي، فلم الخوف من القراءات المعاصرة التي لن تخرج عمّا وصله الأوائل إلا في الطرح واختلاق اللفظ والصياغة، هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فالقرآن حمال أوجه عقلية ونفسية وروحية وبلاغية، ويمكن لهذه القراءة أن نقّحت أن تؤدي إلى قصّ حقّ جديد خصوصا أنّ القرآن قد دعا كلّ النّاس إلى تدبّر وتعقّل القرءان وتأمل آياته حسب مستويات الوعي والعلم.

ويطرح الحديث اليوم عن «هرمنيوطيقا عربية»[1] تستقي منهجها من النّصوص التراثية للعلوم الإسلامية وتسعين بعلوم الآلة كأصول الفقه، بالإضافة إلى أمهات علوم الوحي كعلوم التفسير والحديث، وهي علوم نشأت خدمة للنصّ القرآني تدور في محوره تحديدا وضبطا في كيفية التعامل معه واستنباط الأحكام والمقاصد الشرعية والعقدية منه بعيدا عن الإغراق العقلي وتجاوز المقدس، ردا على المستند الذي «استند إليه أصحاب هذه القراءات الحداثية أن في مجال نقد النص حين تستوي النصوص وتتماثل بصرف النظر عن جنسها أو نوعها أو مصدرها، فالنصوص التي تستمد مرجعيتها من الوحي تتماثل مع النصوص التي ينتجها البشر»[2]، لأن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، وهذا ما يلغي الافتراق والاختلاف ويحقق التماثل والتجانس بين جميع النصوص من حيث المقاربة المنهجية. «فالنصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي لا يخرج عن هذه القوانين لأنها تآنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم،...»[3]، ويكمن خطر هذه النظرة في حصر النص المقدس بعد مساواته بالنص البشري ثم حشره في زاوية التاريخ بتطبيق المنهج التاريخي قبل إجراء القراءة التأويلية المنفتحة على النصّ، ما ينتهي به إلى مجرّد استجابة تاريخية رهينة بلحظة الحدث.

ولعلّ الأمر الايجابي عند قراءة أركان الإيمان الواردة في النصّ المقروء

---

(1) فرحات عبد الوهاب، مقال: حركة التأويل للقرآن والدين، من: مطبوعة السنة الثانية ماستر (أمالي في تجديد علم الكلام)، كلية أصول الدّين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

(2) محمد بنعمر، بحث: التأويليات الجديدة وقراءة النص القرءاني، باحث من المغرب، عضو بفريق قراءة النص، مركز الدراسات والبحوث، وجدة، المغرب، ص7-8.

(3) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، مصر، 1994، ص119.

والمسطور قراءة هرمنيوطيقية؛ أنّ هذا سيجعلنا نستذكر دلائل إثبات هذه العقيدة التي لا تتأسس إلّا بالنصّ، وحين نجد أنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ قد جعل لتثبيتها وترسيخها طرقا أخرى غير النّقل، إذ يعرف الله بالفطرة وآثاره؛ ليدرك من خلالها واحدا خالقا ومدبّرا خلق الكون وكماله وانتظامه عبر نظرية الغائية والآلية العقليين؛ كما عرف البعث بالحسّ والتّجربة العمليين أين يمكن تطبيق المنهج التجريبي الذي سيحدد المدلولات من النصّ المقروء بأدلة علمية مادية ويجيب عن أسئلة الغاية والسبب، «فحتّى أولئك الذين لا يؤمنون بالله إيمانا صريحا يقولون في بعض الأحيان عن أشياء معينة: لا بدّ أن يكون هناك غرض ما من هذه الأشياء، ومهما يكتنف هذه العبارة من غموض فمن الواضح أنها تحسّ نوعا من الشعور الدّيني»[1]، أمّا النصّ القرآني فهو يحمل في باطن آياته وواضحها نفس المعاني ويقود إلى نفس الطريق التي يقود إليها العقل السليم بقواعد المنطق المتعارف عليها منذ نشأة التفكير والفكر، كما للتجربة الذاتية والفطرة البريئة الصافية في البحث عن المعبود وإمكانية البحث في ذلك اعتمادا على نظريات علم النّفس والاجتماع البشري والتي لن تخرج عمّا أسس له النص القرآني، وهو مع ما عبّر عنه الفيلسوف جوزايا رويس بالولاء في «إرادة تجسيد الأبدي، أي الوحدة المجاوزة لحياة الإنسان في صورة أفعال تقوم بها ذات إنسانية»[2]، وهذا راجع للنظرة الواعية للعالم المنبنية على ما نؤمن بها في الموجودات وان كانت خارج مجال خبرتنا العادية، والتعبير عنها بالأفكار والمعاني الكلية[3]، يقول عز وجل: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[فصلت: 53]، ومهما حاول التدخّل الإنساني الذي يشوّه صفاء ونقاء العقيدة وفطرتها، ويفصلها عن الأحكام برفع أمر العمل والإتباع والاقتصار على المحبة والرجاء والترفّع عن الممارسات السلوكية والتعبدية، فقد خرج بهذا عن الدائرة الإيمانية إذ أنّ تأويلاته المنفتحة لن تنتهي إلى معنى ثابت للإيمان وهو ما يغرق الإنسان بالشكّ، ولن تفلح التفسيرات الرمزية في التنصّل من واقعية مطلب الإنسان

(1) ولتر ستيتس، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1998، ص38.

(2) جوزايا رويس، فلسفة الولاء، تر: أحمد الأنصاري، مر: حسن حنفي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2002، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص19-20.

لليقين في الإيمان والثبات في العقائد والتّي تكفّل النصّ بالتأسيس لها وحفظها، وهو ما تمّ خلال الأربعة عشر قرنا الماضية في إثبات أن الإسلام منهج عقيدي كوني إنساني مقاصدي نصّا وعقلا.

خاتمة

يجب الاعتراف في الأخير، أنّ أزمة اليوم هي أزمة المنهج الّذي يعتبر السّمة الأساسية للعلم حيث وجدت هذه المناهج المعاصرة الغربية طريقها إلى الأرضية الإسلامية بسبب هذا العجز الواضح، إذ لا يمكننا الحديث عن علم قائم بذاته بدون منهج يفصح عنه ويجلي صورته، فالعلوم لا تحصّل مصداقيتها إلّا من عمق وتماسك مناهجها، ومن قدرتها على استخلاص المعارف وتقنين الأنساق المنتجة لها، بل يذهب البعض إلى أن العلم منهج قبل أن يكون موضوعا أو مجموعة من المعارف أو النظريات، كما يمثل الوسيلة الأولى التي بها يحقق المجتمع آماله وتطلعاته وأهدافه وبناء إدراك متين أقرب لليقينية والفهم السّليم لواجباته والتزامه الشرعي نحو الوحي وعلومه خاصة والعلم الإنساني عامة.

كما تفرض الموضوعية قبول هذه المناهج مبدئيّا تحت دثار النّقد والتقويم والغربلة، كما تعاملت الأمة الإسلامية والمعتزلة خصوصا مع الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي في قبول الموافق ورفض المخالف، تبعا لضوابط موضوعية ومرجعية يضعها مختصون وربانيون، إذ قضت سنّة الله سبحانه وتعالى بمثاقفة الحضارات فيما بينها إذ يقول عزّ من قائل: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[الحجرات: 13]، وهذا التّلاقح من أبرز الظّواهر في المعرفة الإنسانية، وأنّ تعدّد الشّعوب وتنوّعها مدعاة للتّعارف والتواصل لا الصّراع والتناحر، وتسليط ضوء على دور هذه القراءة على الدين الإسلامي ومرجعيته سلبا وإيجابا، والدّعوة إلى هرمنيوطيقية إسلامية عربية تخدم وتتحد في إنشاء تفسير جديد للقرآن لعصرنا لأنه واجب نحو الأجيال القادمة وتحقيق شهودنا الحضاري، ومهمّة عبادية في الاستخلاف.

يرى جيرالد برونز[1] بأنّ القرءان مقدّس لا يشبه الإنجيل من حيث أنّه

(1) جيرالد برونز، متخصص بعلم الاجتماع، ولد بنانسي بفرنسا عام 1969، له كتاب بعنوان: الارتياب والشك.

تصعب ترجمته ليس تحريما بل هي مستحيلة انطولوجيا، ولا يمكن تجميد القرآن كنص رغم تماسك نصوصه فتبقى المترتبات الهرمنيوطيقية متعددة ومعقدة[1]، فيقول: «يحيط بنا القرآن أثناء تلاوتنا له، يملأ الفضاء الذي نسكنه، ينمّ قلب حركة القراءة كلّها من كونها عملية استكشاف أو استبطان النصّ إذ لا يوجد إمساك لمعنى وتفريغ وتعرية النصّ، بل على العكس من ذلك، تصبح القراءة مشاركة. أن تفهم القرآن يعني أن تختفي داخله»[2]، ولعلّها شهادة من قارئ موضوعي غير مؤمن بالقرآن تجعله يدرك تدفّقه الحي المتعالي عن أن يغلقه تفسير بشري دوغمائي وإيديولوجي مؤقت.

يقول عزّ وجل: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشۡفَعُواْ لَنَآ أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ قَدۡ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ٥٣﴾[الأعراف: 53]. ■

(1) دايفيد جاسبر، مرجع سابق، ص37.

(2) المرجع نفسه، 36.