مجلة إكليل للدراسات الانسانية
التصنيف الورقي: العدد 20 /كانون الاول/2024
المجلد(5)- العدد(4)-الجزء(2) IASJ–Iraqi Academic Scientific Journals

الهرمينوطيقا وتعدد القراءات للنص القرآني

م . م . علي حبيب سعيد العزاوي الدكتور: محمد جواد نجفي
كلية الالهيات والمعارف – جامعة قم

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا . التعدد . القراءات

الملخص:

يجب أن نبين حقيقة العلاقة الوثيقة بين الهرمنيوطيقا وعلم المعرفة، وذلك لارتباطهما بعملية فهم الانسان وبيان معرفته ، ولكن لا يمكن القول انهما بمعنى واحد، فالهرمنيوطيقا تبين منهج الوصول الى الفهم ، وذلك خلافاً لنظرية المعرفة التي تحمل رسالة اخرى ، من حيث بيان أن المفاهيم الانسانية فطرية أم حسية أم تجريبية .

إن مصطلح الهرمنيوطيقا مستعار من التراث الاغريقي القديم، ثم انتقل الى المدارس الغربية الحديثة ، ولا علاقة له ببيئتنا، أما التأويل فهو المصطلح العربي، وهذا الامر هو الذي جعل بعضاً من النقاد العرب يذهبون الى رفض هذا المصطلح المعرب ، باعتبار اننا نملك في التراث ما يغنينا عن استخدامه، ولكن عند ظهور المناهج الغربية الحديثة عاد مصطلح الهرمنيوطيقا مرة ثانية ، وليتخذ له مساحة اوسع من النص الديني ، منتقلاً الى النقد الادبي ، فسارع النقاد العرب الى تبنيه بغض النظر عن تربته غير الملائمة التي نبت ونشأ فيها، من اجل اسقاطه على التراث والفكر الاسلامي .

المقدمة:

يُعد التأويل من المفاهيم الاسلامية والقرآنية ، لكنه يُستغل كمدخل الى الهرمينوطيقا، وذلك من اجل قراءة القرآن قراءة معاصرة وجديدة ، أو تنويرية كما يسميها البعض أو غنوصية أو غير ذلك ، ثم تصير معاني القرآن ومفاهيمه الثابتة، وما تم الاجماع عليه عند العلماء أفهاماً تاريخية خاضعة للتغيير والمعاصرة

ولدت نظرية قراءة النص (الهرمينوطيقا) في العالم الغربي، ثم وصلت متأخرة الى العالم الاسلامي ، فاعتمدها البعض، وصار من المبهورين بها والمروجين لمضامينها، محاولاً تطبيقها على النص القرآني ، تقليداً لبعض الغربيين في تطبيقها على نصوص التوراة والانجيل.

المطلب الأول : تعريف الهرمينوطيقا: هي فن كشف الخطاب في الاثر الادبي [1]. أو هي (تعني تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الالفاظ والجمل والنصوص ، وهذا ما يعرف بالتفسير اللفظي) [2].

تم استخدام هذا المصطلح في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير الى مجموعة الضوابط والمعايير التي يجب على المفسر للنص الديني ان يتبعها [3]. والى هذا المستوى من الدلالة فإن الهرمينوطيقا لا تؤسس لأي معنى فلسفي ، إلا إذا اتسعت دلالتها لتدخل في دائرة البحث الفلسفي.

بينما ارتبطت الهرمينوطيقا أولاً بفهم النصوص الادبية، وهذا هو المعنى التقليدي والمتعارف لها ، ولكن بعد تطور نظرية النسبية أصبحت دلالة مصطلح الهرمينوطيقا تُعنى بفن الفهم، فاتخذت بعداً شاملاً يتعلق بفهم كافة العلوم الانسانية ، وهذا ما بدأت بوادر تأسيسه مع شلاير ماخر (1768-1834م)، الذي جعل الفهم مركز الممارسة الهرمينوطيقية، وذلك بعد تعريفها بالقول :(فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم)[4]، وصار فن التأويل أو فن الفهم لا يقتصر على النصوص المقدسة فقط ، بل تعدى ذلك الى فهم النصوص البشرية ذات المضمون اليومي[5].

وكون الهرمينوطيقا قد تجاوزت الكتب المقدسة الى الكلام البشري والمضمون اليومي، فقد اصبحت تُخضع كل شيء للتأويل، إذ تعتبر التأويل هو الاصل في الكلام، وبذلك تكون الهرمنيوطيقا نمطاً من أنماط القراءة والتأويل للنصوص والتراثات الفكرية والمعرفية [6].

وهناك علاقة وثيقة بين الهرمنيوطيقا وعلم المعرفة، وذلك لارتباطهما بعملية فهم الانسان وبيان معرفته، ولكن لا يمكن القول انهما بمعنى واحد، فالهرمنيوطيقا تبين منهج الوصول الى الفهم، وذلك خلافاً لنظرية المعرفة التي تحمل رسالة اخرى، من حيث بيان أن المفاهيم الانسانية فطرية أم حسية أم تجريبية ، وما هي أدوات المعرفة وهل تنحصر بالحواس الخارجية ، أم بالوجدان والشهود، أم بالعقل والمعرفة العقلية، أم بالمجموع، لكن هذه المسائل لا تدخل ضمن مباحث الهرمنيوطيقا، واما إن كان البحث في نظرية المعرفة عن شروطها وموانعها والعوائق المانعة من تحققها، هنا يكون محل التشابه، أي البحوث التي يمكن أن تتناولها الهرمنيوطيقا أيضاً .

تختلف الهرمينوطيقا عن التأويل في أن التأويل يبحث في الدلالة، أما الهرمينوطيقا فمحور البحث فيها هو تقصي آليات الفهم ولذلك يكون التركيز على المتلقي فيها، أما التأويل فيتم التركيز على القائل وصاحب النص بشكلٍ اساس [7].

المطلب الثاني : تاريخ نشوء الهرمنيوطيقا

لا يمكن تحديد تاريخ معين للهرمنيوطيقا ، ولكن يمكن القول بأنها ولدت مع ميلاد الفكر البشري ، فحيثما نشهد بوجود الحوار والتفاهم ، توجد العملية التأويلية أو الهرمنيوطيقا ، إن التفكير يشبه الفهم ، لا يقع من دون تأويل ، وان حدث ذلك بصورةٍ لا شعورية [8].

فكانت الهرمنيوطيقا هي الاداة لكشف الحجب وبيان المعاني، كما أن التأويلات تختلف باختلاف الاديان والافراد والامم، وإذا كانت الانطلاقة التأويلية عند اليونان هو للحاجة الفلسفية ، فإن انتقالها وظهورها في اللاهوت انما يمثل حاجة دينية .

ويمكن تحديد تاريخ ظهور الهرمنيوطيقا من الناحية العلمية بمرحلتين هما :

الهرمنيوطيقا الخاصة

لم تظهر الهرمنيوطيقا الخاصة من الناحية العلمية مع بداية ظهور الديانة المسيحية ، كما أنها لم تعرف بهذا المصطلح اليوم ، ولكن تم اطلاق هذا المصطلح وهو الهرمنيوطيقا بعد وضع المصطلحات الدينية على العلم وبشكل تدريجي، ليشكل ضرورة معرفية في فهم الكتاب المقدس . حيث يمكن تشبيه الهرمنيوطيقا الخاصة ، بما تعارف عند المسلمين بعلم "اصول الفقه" ، فهو وإن كان ظهوره مصاحباً لتاريخ الفقه الاسلامي الذي يعتمد بمصادره الاساس على القرآن الكريم والاحاديث الشريفة ، إلا أن ظهوره باعتباره علماً، استغرق مرور أكثر من قرن ليصل بالتدريج الى شيء من النضج والوضوح والاستقلال ، وذلك على يد مؤسسه الاول هو الامام الباقر(ع) بعد تصنيف تلميذه هشام بن الحكم كتاب حول مباحث الالفاظ [9].

بينما يرى الشيخ مصباح اليزدي أن قضية تعدد القراءات قد طُرحت في اوربا قبل أربعمائة سنة تقريباً ، ومنذ القرن السادس عشر الميلادي وما بعده، وقعت في اوربا حوادث أفرزتها ظروف اجتماعية وسياسية ودينية وثقافية خاصة، مما أنعكس إثر ذلك على تحولات في الأفكار ، وتعود الجذور النظرية لـ(القراءات) الى ذلك الوقت، فكان للعوامل والظروف المحيطة بذلك المجتمع دورها في تكريس هذه النظرية والتي تختلف وبشكلٍ تام عن ظروفنا. كما ظهرت مؤخراً نظرية جديدة عرفت بأنها نظرية فلسفية ، عند الفلاسفة الغربيين المعاصرين ، والتي يعبر عنها بـ(الهرمنوطيقيا الفلسفية)، والتي قيل عنها بأن القراءات لا تنحصر في مجال النصوص المكتوبة

والمقروءة، بل تتعداها لتشمل كلام الاشخاص ، فبالإضافة للنصوص الدينية وكلام الله يكون لكلام الاشخاص وسائر النصوص معانٍ متعددة [10].

كان الدور الذي مارسته الحركات الاصلاحية وتوجيه الاذهان نحو بحوث الهرمنيوطيقا له الأثر الكبير ، مما انعكس على المرجعية الرسمية للكنيسة وبصورة سلبية محدثاً مشكلة في فهم وتفسير الكتاب المقدس، كانت نتيجته الاذعان الى امكانية كل مسيحي على تفسير وفهم الكتاب المقدس ، بعد مراعاته لجملة من القواعد والشروط والضوابط [11].

يمكن القول أن ابرز ممثل للهرمنيوطيقا الخاصة في العصر الحاضر ، الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005م) ، الذي يعتمد كثيراً على التفسير الرمزي ، مما يُعد الاساس الذي تقوم عليه الهرمنيوطيقا ، فهو يعتبر الرمز وسيطاً شفافاً يعبر عما وراءه من معنى ، وهذا معناه أن القائل يقول شيئاً ، لكنه يعني شيئاً آخر في نفس الوقت ، دون تعطيل للدلالة الاولى [12].

وهناك طريقة ثانية يلفت ريكور الانتباه فيها الى شخصيات محورية يمثلها كل من فرويد وماركس ونيتشه ، تقوم على التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب التعويل أو الوثوق به ، بل الواجب إزالتها وصولاً الى المعنى المختبئ خلفها ، فمهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف للوصول الى المعنى الصحيح ، فقد شكك فرويد في الوعي لأنه يخفي وراءه اللاوعي ، كما فسر كل من ماركس ونيتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة غير حقيقية ، واضعاً نسقاً فكرياً يكشف عن زيفها ويقضي عليها [13].

كما يصل ريكور الى أن القيمة الفلسفية للرمزية تكمن في كونها تعبر عن حالة من الغموض في الكينونة ، من خلال تعدد اشارية علاماتنا الرمزية [14].

تنتهي الرمزية عند ريكور الى تقرير النتائج التي يتفق عليها أغلب الهرمنيوطيقيين، من اعتبار النص عند تحوله الى الكتابة يصبح مستقلاً عن قصد الكاتب، وعندها تنفتح إمكانيات التأويل المتعددة ، والمفتوحة التي لا يمكن أن تختزلها أية رؤية اخرى [15].

ومما طُرح في هذا المجال هذا التساؤل : هل يمكن ادراك مقصود القائل على وجه الدقة ؟ أم يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار معانٍ متعددة له، وعليه يمكن أن يكون للأفراد فهم متفاوت ومختلف للكلام الواحد، وحتى القائل يمكن أن نعده واحداً ممن يكون لهم فهم خاص لكلامه ، فمسألة فهم المعنى، ونقله أو انتزاع المعنى من لفظه ، غير تابعة لرأي القائل وانما هو تابع لأمر مشترك بين القائل والسامع [16].

نقد آراء ريكور : مع ما قدمناه من مختصر يتعلق ببيان نظرية بول ريكور الهرمنيوطيقية إلا اننا نجدها تعاني من اشكاليات عديدة منها :

يُعد الحصول على نوايا المؤلف والكشف عن مراده في اظهار النص ، من أهم الاغراض الاساسية لفهم النص . كما نجد في احيان كثيرة أن قارئ النص ومفسره يهدف الى كشف القناع واماطة اللثام عن مقصود المؤلف والكاتب والتعرف على نواياه . لكننا نجد أن ريكور يفصل بين النص وبين نوايا مؤلفه، محاولاً النظر الى النص نظرة استقلالية ، مما يمثل خللاً اساسي تعاني منه هذه النظرية .

إن استقلالية النص وفصله عن المؤلف ونفي الارضية والظروف المؤثرة على صاحب النص، تعد إهمالاً حقيقياً لدور المؤلف في تحديد مفاد الكلام ومحكيه، حيث يرى ريكور أن من خصائص الكلام المكتوب هو انفصال النص عن القرائن المحيطة سواء منها القرائن الحالية والمقامية وتجرده من الظروف الزمكانية. ومثل هذا الكلام لا يعد صحيحاً، لأن الدور الرئيسي لنقل أفكار المؤلف يكون من خلال النص وما يحتويه من عباراتٍ وكلمات، باعتبارها أمراً مشتركاً بين المخاطب الحاضر والغائب، فهدف اللفظ هو نقل المعنى والمفهوم من المتكلم أو صاحب النص الى المخاطب [17].

الهرمنيوطيقا العامة

يمكن تحديد تاريخ ظهور الهرمنيوطيقا العامة الى عصر التنوير في القرن السابع عشر الميلادي وما بعده ، فقد التفت فلاسفة عصر التنوير من الذين آمنوا بالمناهج العقلية وبشكلٍ مطلق ، الى اعتبار الهرمنيوطيقا باباً من ابواب المنطق ، من حيث تضمنه لمجموعة من القواعد الصورية العامة لكل اشكال الفكر وفي المجالات المختلفة ، فكذلك ما يتعلق بالهرمنيوطيقا وقواعدها ، حيث تم اخراجها من سياقها التقليدي في تفسير الكتب المقدسة ، لتصبح في خدمة جميع العلوم التفسيرية ، وعليه نجد أحد اشهر فلاسفة عصر التنوير كريستيان فولف (1659-1754م) قد افرد فصولاً من كتابه في المنطق لأبحاث الهرمنيوطيقا [18].

ومن جهة اخرى فإن تفسير النصوص والنظريات التأويلية سواء الدينية منها أو الادبية والقانونية، يرجع الى العهود القديمة ، كما ذكرنا فيما سبق ، لكن تاريخ ظهور هذا المصطلح واستخدامه لأول مرة كان في المانيا وعلى يد دانهاور في تأويل النصوص الدينية وذلك في عام (1654م)، بعد ظهور كتابه الذي يحمل عنوان (الهرمنيوطيقا المقدسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة)، فكان ذلك سبباً لانتشار هذا المصطلح وروجه وبشكل خاص في المانيا [19].

كما ظهر كتاب آخر ليوهان رامباخ في عام 1723م ، يحمل عنوان (مجالات الهرمنيوطيقا المقدسة) ، كان سبباً لتأثر شلاير ماخر بهذا الكتاب تأثراً بالغاً [20].

إن أهم الشخصيات التي أسهمت في تكثيف الدراسات والبحوث وتوسيع حقل الهرمنيوطيقا فيها ، يعود الى الفيلسوف والاهوتي الالماني شلاير ماخر (1768 – 1834م) ، ليؤسس لهرمنيوطيقا جديدة ، وينقح قواعدها واصولها ، وهو يُعد أباً للتأويلية الحديثة ، كما أنه يعتمد المنهج النفسي الذاتي في عملية الفهم[21] ، وهذا لا يعني اغفال الجانب الموضوعي اللغوي ، لأن الجانبين كلاهما صالح بنظره لفهم النص ، وعلى القارئ أن يكون على قدرة تنبؤية وموهبة تمكنه من فهم النص ، فمهمة الهرمنيوطيقا الاساس هي فهم النص كما فهمه مؤلفه ، أو بشكلٍ أحسن من فهم المؤلف لنصوصه [22].

عند الرجوع الى احد محاضرات شلاير ماخر في الهرمنيوطيقا يقول : (الهرمنيوطيقا بوصفها فن الفهم لا وجود لها كمبحث عام ، فليس هناك غير كثرة من الافرع الهرمنيوطيقية المنفصلة)([23]). ليعلن في جملة واحدة ، بأن هدفه الاساس هو تأسيس هرمنيوطيقا عامة بوصفها تمثل فن الفهم [24].

يقول ريكور (1913م) : إن الحركة الواقعية من الهرمنيوطيقا الخاصة وصولاً الى الهرمنيوطيقا العامة ، انما تبدأ مقترنةً مع محاولة لتبيين الابعاد العامة لأثر التفسير ، ذلك الأثر الذي يظهر رغم تباين النصوص واختلافها ، ليعود الفضل الاساس في هذه المعضلة المحورية الى الجهود المبذولة من قبل شلاير ماخر[25].

يعتمد شلاير ماخر على المنهج النفسي الذاتي في عملية الفهم، لكنه في نفس الوقت لا يغفل الجانب الموضوعي ، فكلا الامرين صالح بنظره لفهم النص ، وعلى القارئ ان يتمتع بموهبة وقدرة تمكنه من فهم النص ، فمهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص بمستوى فهم المؤلف ، أو أحسن مما فهمه مؤلف النص نفسه [26].

يذهب شلاير ماخر الى أن الهرمنيوطيقا أو التأويلية ، تتضمن مرحلتين مهمتين هما : المرحلة الاولى تعتمد على استخدام القواعد اللفظية والادبية (الصرفية والنحوية) ، كذلك علم اللغة لاستخراج المعاني من باطن الالفاظ . والمرحلة الثانية تعتمد بشكلٍ اساس على خصائص المؤلف النفسية والروحية والفكرية ، فتكون ذهنية المفسر متماهية مع ذهنية المؤلف وموقعه التاريخي ، وصولاً الى ما يقصده وينويه مؤلف النص نفسه [27].

لم تعد نظرة شلاير ماخر الى الهرمنيوطيقا على انها مادة تخصصية تتبع اللاهوت أو الادب أو القانون ، بل أنها اصبحت تمثل فن الفهم ، بمعنى فهم أي قول لغوي على الاطلاق ، لذا فهو يقول : (إن الهرمنيوطيقا هي بالضبط طريقة الطفل في فهم معنى كلمة جديدة) [28].

يتبين لنا مما تقدم أن الفهم عند شلاير ماخر يقوم على ركيزتين هما :

1 – الاعتماد على الجانب الادبي واللغوي وقواعد الالفاظ .

2 – الركون الى الجانب النفسي والفردي والذهني للمؤلف [29].

نقد آراء شلاير ماخر : عند مراجعة نظرية شلاير ماخر نجدها تعاني من بعض الخلل ومن بعض الاشكاليات الكامنة فيها ، لذا يمكن تحديدها بما يلي :

يعتقد شلاير ماخر بأن فهم النص يعتمد على إعادة البنية الذهنية والفكرية للمؤلف ، وإدراك خصائصه الفردية والنفسية ، ساعة انتاجه للنص . وهذا المعنى متعسر التحقيق ، فلو كانت عملية الفهم تتوقف على إعادة البنية الذهنية للمؤلف لما حصل فهم من أي نص أبداً ، فمعرفة تلك الخصائص معرفة كاملة مما لا يمكن تحققه ، بل هو أمر غير ممكن في الكثير من الاحيان . نحن لا ننكر المتبنيات الفكرية والثقافية للمؤلف وتأثير مزاياه وسماته النفسية ، ولكن أن يقوم المفسر باستعادة تلك التجربة الذهنية التاريخية لصاحب النص ، أمر متعسر وغير مقدور [30].

من هنا نجد أن شلاير ماخر الذي قال بأن هدف الهرمنيوطيقا الاخير هو عملية فهم المؤلف بأفضل مما يفهم نفسه ، يذهب دلتاي الى جعل مهمة الهرمنيوطيقا هو الوقوف ضد الرومانسية والذاتية الشكوكية عن طريق التأويل التجريبي الكوني ، الذي يمثل الاساس لكل يقين تاريخي [31].

إن مهمة الفهم هي السعي لكشف ما هو غامض ومستتر وذلك من خلال الواضح والمكشوف ، بمعنى اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل ، وهذا الفهم لكل ما هو غامض أو مستتر يتم عبر الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص ، أي من خلال الجدلية القائمة بين الوجود والعدم [32].

الفكرة الاساس لدى اغلب من تعرضنا لذكره ، تقوم على أن النص خاضع لأفق القارئ والمتلقي ، ومدى قدرته على استنطاق النص . إن مهمة المتلقي مع النص أن يتمكن من ابداع نصوص بمحاذاة النص الاصلي ، دون الالتفات الى مقاصد المؤلف الاول أو مراميه ، فالهدف الاساس هو تمكن القارئ من ربط ما استوحاه من النص وبأي شكل من الاشكال ، أو بأي رمز من الرموز أو بأي علامة من العلامات ، وبذلك يتحول الفهم بحسب القارئ ، لا كما يريد المؤلف للنص .

المطلب الثالث : الفرق بين مفهوم الهرمنيوطيقا والتأويل والفلولوجيا :

التأويل لغة : يرجع أصل الكلمة الى مادة أول بمعنى : الرجوع ، وكأن المؤول قد أرجع الكلام الى ما يحتمله من المعاني ، ومنه المآل : أي المرجع ، وآل اليه الأمر : عاد ورجع [33].

وقال الراغب الاصفهاني : (التأويل من الأول أي الرجوع الى الأصل ، ومنه الموئل للموضع الذي يُرجع اليه ، وذلك هو رد الشيء الى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلا . والأول هي السياسة التي تُراعي مآلها) [34].

بينما نجد من المعاصرين أن نصر حامد ابو زيد يحصر المعنى اللغوي للتأويل في بعدين هما : البعد الاول فإنه (يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي "آل" ومشتقاته وفيها العودة والرجوع ... أما البعد الدلالي للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول للغاية ، غاية الشيء بالرعاية والسياسة والاصلاح : وآل ماله أيالة إذا أصلحه وساسه والإئتيال : الإصلاح والسياسة) [35].

فالتأويل بشكل عام يراد منه مطلق الرجوع الى أصل وبداية الشيء ، أو هو بمعنى ما ينتهي اليه الشيء من العاقبة والمصير .

التأويل اصطلاحا : هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقترن به .

بينما يعرف السيد محمد حسين الطباطبائي التأويل بقوله : أنه الحقيقة الواقعية التي تستند اليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة ، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها ، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الامور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى : (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ) الزخرف/3-4 .

الفيلولوجيا philology : هو (علم دراسة النصوص القديمة) ، وهو مصطلح استخدم في اللغات الأوربية ، وهو مركب من كلمتين يونانيتين إحداهما philos وتعني : (حب) ، والثانية (logos) وتعني : كلام أو دراسة ، أي أن علم الفيلولوجيا يقوم على حب الكلام للتعمق في دراسته من حيث قواعده ، وأصوله ، وتاريخه .

وعليه فالهرمينوطيقا تقوم على تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية ، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الالفاظ والجمل والنصوص ، وهذا ما يعرف بالتفسير اللفظي .

بينما التأويل في فهم النص القرآني ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الامور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع .

أولا : الهرمنيوطيقا في الفكر الاسلامي

إذا نظرنا الى القرآن الكريم نجده قد حلق في فضاء المعرفة وفتق عقول وقلوب المؤمنين فظهر التأويل في الثقافة الاسلامية مرتبطاً بالمحكم والمتشابه وفي البحث عن الحقيقة والمجاز، ودلالة الالفاظ ، فكان محل عناية المفسرين والاصوليين والفقهاء واللغويين ، خصوصاً عند بعض الفرق الاسلامية ومنهم المعتزلة والشيعة والصوفية ، وهدفهم الاساس هو كيفية الفهم واستنباط المعاني .

تحدثنا فيما سبق عن الهرمنيوطيقا ومساراتها التاريخية في الغرب ، لكننا نجد بعض الاسلاميين المدعين للتنوير قد تأثروا بها ، محاولين اسقاط متبنياتها ومفاهيمها على النصوص الاسلامية . وما نبتغيه هو البحث عن وجود موقعية علم الهرمنيوطيقا في الفكر الاسلامي . فهل نجد في الفكر الاسلامي علم باسم الهرمنيوطيقا ؟ وللإجابة على ذلك ، لا بد من القول بأن الهرمنيوطيقا عنوان غربي ، وقد نشأ في بيئة أدبيةٍ غربية ، لكن نشأة هذا المفهوم في الادبيات الغربية لا يعني عدم وجود أبحاث هرمنيوطيقية في مباحث وكتابات علماء المسلمين ، فعدم الوجدان لمصطلح الهرمنيوطيقا لا يعني عدم الوجود .

إن البحث والتحقيق في آثار علماء المسلمين باتجاهاتهم المختلفة ، من مفسرين واصوليين وحكماء ومتكلمين قد اهتموا ببيان قواعد الفهم والتفسير ، لأجل تنظيم مباحثهم المعرفية والتفسيرية ، لذا لا بد لنا من عرض أهم المباني العامة للفهم والتفسير عند العلماء المسلمين ، متخذين مما بينه الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي نموذجاً لتلك المباني والقواعد التفسيرية والمعرفية في عملية الفهم للنصوص .

ثانيا : الهرمنيوطيقا وفهم النص عند الشيخ مصباح اليزدي ومحمد اركون (وبيان وجه الاختلاف بينهما)

ظهرت الهرمنيوطيقا بحدود القرن السادس قبل الميلاد وفي تأويلات الكتب المقدسة سواء عند اليهود أو النصارى ، لذا فالعملية الهيرمنيوطقية تهتم بتكوين مجموعة القواعد والضوابط التي تحكم القراءة الخاصة بالنص المقدس [36].

الهرمنيوطيقيا عند الشيخ مصباح اليزدي

كان الهاجس الاساس يتعلق عند العلماء المسلمين بمسألة المعرفة اليقينية وامكان تحققها ، خصوصاً بعد تشكل مدارس الشك عند السوفسطائيين القدماء ، ثم ظهور نظريات الشك والنسبية الجديدة في العالم الغربي ، لذا سعى فلاسفة الاسلام للرد على هذه النظريات واثبات عدم صحة مبانيها .

لم يكن الهدف عند فلاسفة الاسلام اثبات يقينية كل معارفهم ، لكنهم كانوا بصدد بيان إمكان حصول المعرفة اليقينية على نحو الموجبة الجزئية ، لذا بينوا نظاماً معرفياً منسجماً ومتماسكاً يقوم على تحديد الضوابط والملاكات التي تؤدي الى الاطمئنان بتشخيص المعارف اليقينية . خلافاً لما ذهب اليه اصحاب النظريات الهرمنيوطيقية في انطلوجيا الفهم الى انكار وجود معرفة مطلقة ويقينية ، فكانت أقل ثمرة جهد قدمها علماؤنا المسلمين للنظام المعرفي هو بطلان نظرية نفي المعرفة المطلقة واليقينية [37].

ثالثا : بعض التطبيقات لفهم النص القرآني عند محمد أركون والشيخ مصباح اليزدي

هناك بعض السور القرآنية أو الآيات التي قام بتفسيرها محمد أركون معتمداً على رؤيته للدين وللوحي الذي لا يمثل عنده أي حقيقة ، فالوحي لا يقتصر على الاديان الإلهية وانما يشمل غير الانبياء من اصحاب المشاريع الارضية كبوذا وكنفوشيوس . ومن تلك الآيات قوله تعالى (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) آل عمران/67 ، حيث يتمحور كلامه حول كلمة الاسلام ومعناها الأصلي في القرآن وهو الدين الأولي والطاعة الكلية المجسدة رمزياً ، أي المجسدة من قبل الشخصية الأسطورية لإبراهيم . كما يضيف أركون بأن استخدام كلمة إسلام منذ البداية يحمل مفهوم تحدي الموت ، أو التضحية بالنفس في سبيل الله . وهو يرفض أن يكون الإسلام بمعنى الخضوع والتسليم بكلية المرء لله ، فيرى أن المؤمن ليس مستسلماً لله . فهو يذهب الى أن اللاهوتيين والفقهاء هم من أحدثوا معنى بعد القرآن وتعاليم النبي ، والمتمثل بالإسلام الطقسي والشعائري أو الفقهي ، وهو إسلام مقنن ومقولب .

بينما تختلف الرؤية والتفسير عند الشيخ مصباح اليزدي لاختلاف المنطلقات والأسس بينه وبين محمد أركون ففي قوله تعالى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) الروم/30 ، يقول الشيخ مصباح اليزدي : بأننا نواجه الاهتمام الشديد بـ(الدين) ، لأنه مما يوافق الطبيعة التي فطر الله الناس عليها ، وهي غير قابلة للتغيير أو التبديل . كما أن حقيقة الدين هي التسليم والخضوع أمام

الخالق ، والذي يتجلى في أشكال مختلفة من العبادات والطاعات والأوامر والقوانين الإلهية ، كما يدل عليه لفظ الاسلام في قوله تعالى (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) آل عمران/19 ، فعبادة الله والخضوع أمامه أمر له جذور عميقة في فطرة الانسان ، وما العبادات المنحرفة والممزوجة بالشرك فقد جاءت نتيجة التلقينات الخاطئة والتربية السيئة ، أو نتيجة الجهل والخطأ في التطبيق .

المطلب الرابع : تقييم نظرية القراءات المختلفة

يطرح الشيخ مصباح اليزدي سؤال : وهو هل يمكن قبول مسألة القراءات المتعددة ؟ وبعدها يجيب مبيناً رأيه في أن القراءات المتعددة للألفاظ تكون مقبولة أحياناً ، كما هو الحال بالنسبة الى ما وصلنا بالتواتر ، بما يخص وجود قراءتين أو أكثر لآية واحدة ، فتعد تلك القراءات المتفاوته وعلى اختلافها مقبولة . على أن ادراك المعاني المختلفة يقتضي التوفر على معرفة وافرة باللغة العربية وآدابها ، أما الادلاء بالرأي في هذا المجال دون الاعتماد على اساس أو معيار فهو أمر ليس له اعتبار في الاوساط العلمية [38].

يذهب الكاتب عبد الكريم سروش الى أن الاعتراف بالتكثر والتنوع ، والحكم بالتباين غير القابل للنقض ، وفي عدم قابلية الثقافات والاديان واللغات والتجارب البشرية المختلفة للمقايسة ، لأن الرؤية البشرية تمثل حديقة مليئة بالألوان والعطور المتنوعة ، لذا فالتعددية تطرح على صعيدين هما : المجال الديني والثقافي ، والمجال الاجتماعي ، فيصبح لدينا تدين تعددي وكذلك معرفة دينية تعددية ، كما اننا نملك مجتمعاً تعدديا أيضا [39].

ونتيجة لما تقدم يصر سروش على عدم صحة الصراط المستقيم الواحد ، ويصر على مفهوم التعدد ، فلا يمكن الطلب من الناس أن يصبحوا كبعضهم البعض ، أو أن يتساووا في الفضائل، والاتصاف بها بشكل واحد ، فيكون لهم صراط مستقيم واحد ، لأن التعددية في حقيقتها أصيلة وواقعية ومبنية على وجود تباين جوهري بين الناس [40].

لذا يمكننا طرح السؤال الآتي : هل ممكن أن تكون هناك قراءات متعددة للأحكام الفقهية مثلاً ؟ وهل ستكون هذه القراءات المتعددة كلها صحيحة ؟ والجواب هو أن بعض المسائل الفقهية فيها اختلاف بين الفقهاء في الفتوى ، وقد يصل هذا الاختلاف الى 180 درجة فيما بينهم ، فقد يفتي أحدهم في مسألة بالحرمة ، بينما يذهب الآخر منهم بوجوبها العيني ، وهذا الأمر متعارف عليه بين علمائنا منذ القدم . ولكن هل يمكن شمول حالة التعدد في القراءات الى جميع المسائل الفقهية ؟ وإذا كان التعدد موجود فهل يحق لأي أحد اصدار الفتوى أو امكانية الإدلاء بالرأي .

الحقيقة أن القبول بتعدد القراءات في الأحكام الفقهية لا يعني أن جميع هذه الأحكام قابلة لتعدد القراءات . لأن بعض الأحكام الفقهية تأتي بصورة ظنية واجتهادية ، فتكون الفتوى فيها مختلفة . ولكننا نجد في الفقه آلاف القضايا القطعية واليقينية التي لا يمكن التشكيك فيها أو قبول الآراء المختلفة ، فالتعدد لا يمكن أن يسري على جميع الأحكام الفقهية [41].

وكذلك تسري هذه المسألة الى الأمور التي تتعلق بالمسائل الاعتقادية وأصول الدين فإننا نجد هذا الاختلاف في بعض المسائل الاعتقادية ومنها ، ما يتعلق بدخول الانسان بعد الموت في عالم البرزخ ، وهو عالم يقع في مرحلة وسطى بين الدنيا ويوم القيامة ، ومن خصائصه سؤال منكر ونكير في ليلة القبر الأولى . ولكن وقع اختلاف بين العلماء حول الكيفية التي يتم فيها سؤال منكر ونكير للميت في قبره ، هل تتم بعودة الروح الى البدن حيث يُبعث الانسان من جديد ، أم أن السؤال يكون للروح فقط ، وليس للبدن المادي دور عند السؤال أو في الجواب ؟ أم اننا سنملك في عالم البرزخ بدن برزخي أو بدن مثالي ؟ والجواب : إننا نجد في القرآن أكثر من ستة آلاف آية ، وما اختلف فيه من الآيات هو عدد محدود ومقبول ، لأنه يتعلق ببعض ألفاظ القرآن الكريم والتي لا تشكل إلا نسبة محدودة وضئيلة جداً بالقياس الى كل الفاظه ، ولا يوجد لدينا تعدد في القراءات يتعلق بكل آيات القرآن ، لذا يجب أن لا نعتبر جميع المسائل الاعتقادية خاضعة لتعدد القراءات حيث لا يوجد اتفاق أو اجماع في المسائل الاعتقادية [42].

بناءً على ما تقدم يذهب الشيخ مصباح اليزدي الى وجود أشخاص لا يؤمنون بالدين ، ولهم أغراضهم السياسية ومعتقداتهم الخليطة بمعالم الكفر ، والتي لا تنسجم آرائهم للآيات والاحاديث مع آراء وتفاسير العلماء المختصين بعلوم الدين، لذا يجدون أنفسهم في مواجهة مع مجتمع مسلم يشكل المتدينون فيه الأغلبية العظمى ، فيلجأ هؤلاء الى استخدام فكرة تعدد القراءات ، والغرض هو لإمالة المجتمع نحو الانحراف واللادينية [43]. كما أن الغرض الآخر من نشر ثقافة تعدد القراءات هو التمهيد لنشر الثقافة الليبرالية ، فتعدد القراءات معناه أن الدين يستطيع تفسيره وبيان معناه كل من يشاء اعتماداً على رأيه ، حيث لا يلتزم الانسان بقيود الدين وحكم العقل ، فهو حر وبشكلٍ تام ، كما يمكنه أن يفعل كل ما يحلو بشرط عدم تعارض أفعاله مع حرية الآخرين [44].

الفهم واليقين في المعرفة الاسلامية

إن مصطلح الهرمنيوطيقا مستعار من التراث الاغريقي القديم ، ثم انتقل الى المدارس الغربية الحديثة ، ولا علاقة له ببيئتنا ، أما التأويل فهو المصطلح العربي ، وهذا الامر هو الذي جعل

بعضاً من النقاد العرب يذهبون الى رفض هذا المصطلح المعرب ، باعتبار اننا نملك في التراث ما يغنينا عن استخدامه ، ولكن عند ظهور المناهج الغربية الحديثة عاد مصطلح الهرمنيوطيقا مرة ثانية ، وليتخذ له مساحة اوسع من النص الديني ، منتقلاً الى النقد الادبي ، فسارع النقاد العرب الى تبنيه بغض النظر عن تربته غير الملائمة التي نبت ونشأ فيها ، من اجل اسقاطه على التراث والفكر الاسلامي .

يمكن القول واعتماداً على أساس نظرية المعرفة الاسلامية ،أن نقسم المعرفة بشكلٍ كلي وعام على قسمين هما :

القسم الاول : يتعلق بالمعارف الحضورية، والقائم على تعلق العلم بالمعلوم وبلا أي واسطة ، فيحضر الوجود الواقعي والعيني للمعلوم عند العالم ، وفي هذا القسم من المعرفة لا توجد واسطة بين العالم والمعلوم، وانما يجد العالم المعلوم بنحو حضوري. فعلم أي انسان بذاته بعنوان كونه موجوداً ومدركاً هو مما لا يقبل الانكار ، وهو عين العلم، وفي مثل هذا العلم لا يوجد تعدد وتغاير بين العلم والعالم والمعلوم ، فوحدة العالم والمعلوم ، تمثل اكمل مصداق لحالة حضور المعلوم عند العالم [45].

العلم الحضوري : هو عبارة عن حضور نفس الشيء لدى العالم ، حيث لا يوجد الا الوجود العيني للأشياء والعلم والمعلوم يوجدان كلاهما بوجود واحد ، وهو بالنتيجة لا ينقسم كما هو الحال في العلم الحصولي الى التصور والتصديق [46].

ومصداق العلم الحضوري هو علم النفس بقواها المدركة والمحركة ، فعلم النفس بما لديها من قوة التفكير والتخيل أو ما تستخدمه من قوة في اعضاء الجسم وجوارحه ، يمثل علماً حضورياً ومباشراً ، لعدم تعرفها على ذلك عبر الصور الخارجية ، والنفس لا تخطئ في استخدام هذه القوى ، فتستعمل قوة الادراك بدلاً من قوة التحريك أو بالعكس ، فتقوم بحركات جسمية بالنسبة لأمرٍ تريد التفكير فيه [47]. وحينما لا توجد واسطة في العلم الحضوري بين العالم والمعلوم ، يكون حدوث الخطأ أمراً مستحيلاً ، لأن العالم يشاهد نفس الواقعية العينية للمعلوم ، والخطأ يحدث بوجود الواسطة بين الشخص المدرك وبين الذات المدركة [48].

فالعلم بالحالات النفسية وسائر العلوم الحضورية تكون مستعصية على الخطأ ، لأن الواقع العيني في هذه الحالات يكون هو مورد الشهود خلافاً لموارد العلم الحصولي ، ويمكن القول أن الخطأ في الادراك لا يمكن أن يتصور أو يطرأ على الذهن الا في حالة وجود واسطة بين الشخص المدرِك والذات المدرَكة كما قلنا ، فلا يتحقق العلم إلا بالاعتماد على تلك الواسطة . ومما يجب

قوله أن العلوم الحضورية لا تتساوى من حيث الشدة والضعف ، فقد يتمتع العلم الحضوري بقوة وشدة كافية ، تجعله يسير بصورة تامة وواعية ، وقد يحصل أحياناً اخرى بصورة ضعيفة وباهتة ، فالعلم الحضوري بالحالات النفسية يقبل الشدة والضعف ، ومثاله المريض الذي يعاني من الآلام وهو يدرك آلامه بالعلم الحضوري، لكنه يغفل عن ادراك تلك الألآم عند زيارة صديق عزيز ، فيتحول ملتفتاً نحوه دون شعورٍ بما يعانيه من ألم . ومن هنا أثبت أن للإنسان علماً حضورياً بخالقه ، لكنه بسبب ضعف مرتبته الوجودية ، وانشغاله بالبدن والامور المادية ، لذا ينزوي ذلك العلم في اللاوعي عند الانسان ، وعند تكامل النفس وبالابتعاد عن ملذات الجسد المادية ، وتنمية التوجهات القلبية لله تعالى ، يكون عاملاً لنمو العلم الى مراتب الوضوح والوعي لدى الانسان [49].

كما ينبغي أن نقول أن نطاق العلم الحضوري محدود ، وبالنتيجة فهو لوحده لا يستطيع أن يحل مشكلة علم المعرفة ، لذا لا بد من سبيل لمعرفة الحقائق من خلال الاعتماد على العلوم الحصولية ، ويجب بذل اقصى مجهود لتقييم المعارف الحصولية ، والوصول من خلاله الى معرفة الحقيقة [50].

القسم الثاني: العلم الحصولي : حضور صورة الشيء عند الذهن وهو الحاصل في الذهن من قوة الحس أو الخيال أو الوهم أو قوة العاقلة [51]. أو هو (حضور صورة الشيء عند العقل ، أي قوة الذهن أعم من قوة الحس والخيال والوهم والعقل [52].

في هذا القسم من المعرفة توجد واسطة بين العالم والمعلوم ، لذا يمكننا أن نتصور الخطأ ، فعندما يكون العلم غير المعلوم ، وحينما تتوسطهما صورة ذهنية ، فهذه الواسطة قد تكون مانعة من حصول العالم على المعلوم ، ومن هنا يكون هذا النوع من المعرفة يحتمل كونه حقيقة مطابقة للواقع ، ويحتمل الخطأ وعدم المطابقة للواقع [53].

اما التصديق : فهو إدراك يستلزم حكماً وجزماً بالنسبة للمطابقة مع الواقع أو عدم المطابقة . وقد وقع خلاف بين العلماء في أن التصديق في حقيقته مركب أم بسيط كالتصور ؟ وهنا قولان : القول الاول : أن التصديق مركب من اربعة اجزاء تقوم على : تصور الموضوع ، وتصور المحمول ، والنسبة بينهما ، وإذعان النفس وتصديقها إضافة الى حكمها بثبوت المحمول للموضوع أو بسلبه عنه . وهذا القول من اختيار الفخر الرازي .

القول الثاني : أن التصديق في حقيقته بسيط وليس هو إلا إذعان بالحكم ، واما الاجزاء الثلاثة الاولى فما هي إلا مقدمات له ولا تدخل في حقيقته . وهذا الرأي لمجموعة من العلماء المتأخرين ، وهو الصحيح [54].

الهرمنيوطيقا عند محمد اركون

إننا نسعى وبشكل مختصر لبيان المرتكزات المعرفية والفلسفية والثقافية للتأويلية التي اعتمد عليها الباحث محمد اركون في ممارسته لنقد العقل الاسلامي، وما مدى نجاحه في ذلك ؟ وما هي المباني والتجليات عنده هل هي عربية اسلامية أم غربية أم هي جمعٌ بين هذا وذاك ؟

يُعد موضوع الهرمنيوطيقا وإعادة القراءة للنص الديني ، مسألة شائكة في الفكر الاسلامي، كما يعتبر محمد اركون المفكر الابرز اهتماماً بنقد العقل الديني الاسلامي انطلاقاً من النصوص الدينية، ومن اصول الفقه، لذا يعتبر مشروعه التأويلي من أخطر المشاريع التي زعزعت العقل الاسلامي، فهو مفكر مسلم عصري اشتغل على الهرمنيوطيقا القرآنية معتمداً على النماذج الخطابية لما بعد الحداثة ، وهو يعمل على آليات من شأنها الكشف عن تاريخية القرآن ، فهو يضع طريقته ومنهجه ضمن ضوابط الاجتهاد .

أن الاصول التي يعتمد عليها اركون في عملية النقد ، هو ما يسميه بالعقل التأسيسي ومقصود ذلك ، القرآن والسنة الشريفة ، مُعتبراً كل ما انتجه العقل الاسلامي سواءٌ ما كان شفهياً أو كتابياً ، وعلى المستوى الفلسفي أو الديني ، هو مما يجب إعادة قراءته ، ثم البحث عن المسكوت عنه واللامفكر فيه.

كما دعا اركون الى ضرورة الانخراط الواعي والفاعل للإسهام في حداثة فكرية ، تقوم على اساس تحرير المسلمين من مسلمات الماضي من أجل تحريك العقل والمساهمة في انتاج المعرفة بكل أبعادها.

دوائر المعرفة العربية والتأويل

إذا تتبعنا مصطلح التأويل في المدونات العربية الاسلامية، نجده قد ذُكر في القرآن الكريم سبعة عشر مرة، إذ استعمله الأوائل من علمائنا المسلمين بدلالتين هما : الاولى بمعنى التفسير ، أي بيان المعنى إما بالموافقة مع الظاهر أو المخالفة معه ، فقد استعمل الطبري (ت310هـ) لفظ التأويل بمعنى التفسير عنواناً لتفسيره المسمى (جامع البيان في تأويل القرآن) ، والثاني بمعنى المآل والعاقبة والمصير .

وعند العودة الى بيان معنى التأويل عند المفسرين والفقهاء وعلماء الاصول والفلاسفة والمتكلمين، نجد أن الأمر مختلف، ليتجاوز المفاهيمية الضيقة وصولاً الى أفق ارحب وأوسع ، بعد انفتاحه على دلالات أخرى .

فالتأويل عند المفسرين قد ارتبط بالنص القرآني ومنها قوله تعالى {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ}ال عمران /7 ، فالتأويل في التفسير هو (صرف الآية عن المعنى الظاهر الى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى { يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} الروم /19 ، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر كان تأويلا) [55].

كما أن تأويل القرآن قد ارتبط بالخلاف حول المحكم والمتشابه من الآيات من جهةٍ وبالخلافات السياسية والعقائدية من جهة أخرى ، إضافة الى محاولات التشكيك في مضامين القرآن من قبل بعض المشككين ، لذا سجل القرآن هذه التنويعات بقوله تعالى { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب} ال عمران /7 .

اما عند الاصوليين فقد ورد التأويل بمعنى (صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر يحتمله اللفظ بدليل يدل على ذلك) [56].

وهو عند ابن الجزي (ت741هـ) فقد عرف التأويل بقوله : (هو إخراج اللفظ عن ظاهره وإن لم يترجح أحد الاحتمالين على الآخر فهو مجمل)[57].

بينما مفهوم التأويل عند الفلاسفة ، فقد حدّده ابن رشد (ت 595هـ) بقوله : (إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه ... أو غير ذلك من الاشياء التي عدت في التعريف أصناف الكلام المجازي) [58].

التأويل والهرمينوطيقا عند الغرب

تستند الهرمينوطيقا في الدائرة المعرفية الغربية بشكلٍ اساس على المسيحية ، وقبل ذلك الى تراث الحضارة اليونانية والرومانية ، ثم بعد ذلك الى عصر الانحطاط الذي كان له الأثر الكبير ، وبعده الى عصر النهضة الغربية والعصر الحديث ، حيث تفجرت الثورات الاجتماعية ، مما فتح الباب واسعاً امام السجالات الفكرية والفلسفية ، فبرز الفكر التأويلي بعد أن كان حكراً على

الكهنة ، وفي حدود الكنيسة ، فتراجعت الكنيسة واقصيت من دورها الاجتماعي ، بل وصل الامر الى حدّ التهميش ، وانحسر إثر ذلك دورها في المجال الفكري .

اهتم الفكر الغربي بالبحث الهرمينوطيقي منذ القرن السابع عشر الميلادي وما بعده ، حينما ارتبطت التأويلية بالمفاهيم الفلسفية ، فوجهت النظرية الهرمينوطيقية سهامها ورؤاها النقدية الى عمليات الفهم ، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص .

إن من أهم رواد الهرمينوطيقا والذين تحدثنا عن آرائهم فيما سبق هو شلاير ماخر الذي بفضله أصبحت علماً يعود اليه في عمليات الفهم والتفسير ، فقد حررها من تبعيتها لسائر العلوم (الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة ويكون بذلك قد وصل بها الى أن تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل والفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص) [59].

وإذا ذهبنا الى دلتاي فقد اتفق مع شلاير ماخر ، وخالفه في الوقت نفسه ، حيث خالفه في المستوى التأويلي اللغوي فأهمله دلتاي ، لكنهما اتفقا حول التأويل النفسي السيكولوجي ، فطوره دلتاي ،إذ احتفظ دلتاي بميل رومانسي واضحٌ في تفكيره ، مما يؤكد الروح الابداعية لدى الناقد في مواجهة النصوص ، فقد ذهب الى اعتبار أن أعلى صور الفهم انما تتحقق عندما يصل المتلقي الى حالة اندماجٍ تام وكامل مع مؤلف النص [60].

لذا نجد أن دلتاي ميّز بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، فالمنهج في العلوم الطبيعية التجريبية هو التفسير ، بينما المنهج في العلوم الانسانية فهو التأويل .

أما غادامير فقد خالف سابقيه في اعتبار التأويل يقوم على البعد النفسي وفصل النص عن ذهنية المؤلف بشكلٍ كلي ، فغادامير جعل التأويل منصباً على فكرة التطبيق ، أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة ، وهذا لا يكون إلا بعملية تفاعلية حدّها أُفق النص من جهة والحد الآخر أُفق المؤول، أي افق الماضي وأفق الحاضر ، ومن ذلك استطاع غادامير أن يحرر النص في مضامينه وأهدافه الدلالية من مقاصد المؤلف الاصلية ، ومن العلاقات الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، ومن كل العلاقات التاريخية والمحدودة التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين، وتحويل عملية الفهم الى سيرورة من التفاعل والحوار المستمر والخلاق بين أفق النص بانتمائه الى الماضي ، والافق الحاضر لكل ذاتية متلقيه [61]. إن غادامير لا يعتني ولا يهتم في التنقيب عبر النص عن مقاصد المؤلف وأهدافه ، وانما يرتكز همه الاساس على بيان دلالات النص واستجلاء اهدافه .

التأويل عند محمد اركون

لقد شغلت قضية الفهم وبيان المعنى في الخطاب الكثير من الباحثين والنقاد عبر الزمن ، لذا ظهر في الدراسات الفكرية العربية والاسلامية المعاصرة في حقل التأويل مجموعة من الباحثين والمفكرين ، الذين رفعوا مشاريع نقدية مختلفة، وتمكن هؤلاء الباحثين من الاطلاع والاستفادة من النظريات الفلسفية الغربية ، القديمة منها والحديثة ، ومنهم محمد اركون ونصر حامد ابو زيد ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وعلي حرب وجورج طرابيشي وغيرهم .

إن مشروع محمد اركون هو احد أبرز المشاريع الطامحة ، والتي تهدف الى نقد العقل العربي الاسلامي معتمداً على مجمل المناهج العلمية ومنجزات الحداثة الغربية، فدعوته لاستثمار واحتضان هذه المناهج، هو لتحديث الفكر العربي الاسلامي وإخراجه من حالة السكون والثبات، وذلك بإعادة القراءة للتراث العربي مع إحداث قطيعة مع تلك الدراسات التقليدية ذات الطابع الارثذوكسية [62].

يقوم التأويل عند اركون على إعادة قراءة النصوص التأسيسية أي النص الاول وهو القرآن الكريم والنصوص الثانية وهي النصوص التفسيرية القائمة على فهم النص الاول ، وهذه القراءة تفرض على اركون شروط منهجية وإشكالية جديدة ، وذلك لتغير المنظومة المعرفية اليوم إضافة لتغير الاطر الاجتماعية عما كانت عليه فيما مضى [63].

إن الاستعانة بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة الهدف منها هو تجاوز النزعة الاختزالية ، فنحن لا نكتفي بحرفية دلالة الكلمات وتتبع معانيها الاصلية فقط ، فاركون يعتقد بتعدد الدلالات والمعاني بشكل غير محدود ، ويعتبر أهم خصائص القرآن هو أن يعطي معاني غير نهائية أو محدودة ، فهو لا يعتمد على قراءة احادية أو مبجلة [64].

وعليه سوف نحاول تبيان ضرورة تحرر الفكر الاسلامي من حالة التراث التكراري ، أو ما يمكن أن يعيد إنتاج نفسه، فالهدف الاساس هو جعل التراث قادراً عن طريق النقد البناء ، على القيام بمليء وظائف جديدة، والقيام بها داخل الاطر الاجتماعية والتاريخية والتي قد تبدلت منذ عدة اعوام [65]. كما دعا اركون الى إعادة النظر في رؤيتنا للتراث والتأسيس لقراءة مغايرة لما هو سائد ومعروف أو ما يسمى بالإسلاميات الكلاسيكية [66].

يذهب محمد اركون الى اعتبار النص القرآني هو الاساس والمنبع لكل المعرفة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ، فهو يمثل المرتكز الاساس لجهود كل المفسرين والعلماء والفقهاء، والقائم بشكل اساس على البحث عن قدسية النص، واحاطته بالعناية الكبيرة والتبجيل، التي لا تحتمل الشك

فيها ، فكانت مفاهيم وقيم القرآن الكريم تُلهم وتوجه أعمال وافكار المؤمنين عبر الاجيال منذ عصر النص والى يومنا هذا[67]. لذا يذهب اركون الى تاريخية الفكر واعتبار المجتمع الاسلامي يعيش حالة الركود والانغلاق على النفس ، لأنه يمثل حالة الاستمرار منذ اللحظة التأسيسية للنص المقدس حتى اليوم .

إن أهم الملامح الاستراتيجية لفكر محمد اركون دعوته المتكررة لإعادة قراءة النص القرآني في ضوء المناهج الجديدة ، ليتخطى بذلك حدود المعرفة التي يقدمها التفسير السائد والموروث ، ليجيب عن الحاجة الى رؤية معاصرة وحديثة لما يسميه بالخطاب النبوي ، أي ذلك الخطاب الحامل لرسالة إلهية عامة الى الناس ، عن سائر الخطابات ومنها الخطاب التاريخي أو الفلسفي وغيرها من الخطابات ، فانشغال اركون بإعادة القراءة للنص القرآني هدفه أن يُخضع النص القرآني للمناهج الغربية الحديثة ، كما طبقت في الغرب على سائر الكتب السماوية الاخرى كالتوراة والانجيل [68]. فهو يعتقد وبشكلٍ جازم بأن القراءة المجدية والفعالة للتراث ، تقوم على اساس تسليط المنهجية العلمية لا الاعتماد على الرؤية التبجيلية ، والتي لا تعدو أن تكون الا تكراراً للنماذج التقليدية السائدة والمعروفة [69].

ومما يثير الغرابة عند اركون هو بقاء الفكر الاسلامي حتى اليوم يعيش على افكار ابن حجر العسقلاني (ت852هـ) واسلافه السابقين فيما يتعلق بالموقف من الصحابة ، وفي تلك الصورة المثالية لشخصياتهم ترتفع بالمخيال الاسلامي الى اقصاه ، وفي ذات الوقت تنكر الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل من تلك الشخصيات التي ترجم لها في تراجم الرجال [70].

إن التأويل الذي يمارسه محمد أركون على النص القرآني هو أقرب الى التأويل اللامتناهي ، حيث أنه يرفض التأويل القائم على المطابقة ، والذي يعتمد حالة الإقرار بوجود دلالة أحادية لأنه يعتبرها دلالة أرثوذكسية ، فهو يذهب الى تعدد الدلالات والمعاني بشكلٍ غير محدود ، فمن خصائص القرآن (قابليته لان يعني ، أي أن يعطي معنى ما باستمرار ، ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو موضوعيا ، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة) [71].

وعند اعتماد هذه الخصائص يغدو التأويل نشاطا لا تحكمه ضوابط وقواعد محددة ، لأن المنظور التفكيكي في التأويل لا يعتمد على وجود حقيقة للنص ، لأن النص وفق منظوره يعتبر نسيج من العلامات والاحالات اللامتناهية ، لذا فهي آلية للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير وبيان الدلالة ، والنتيجة لمثل هذا الموقف المتطرف ، تكمن في أن رهان التأويل لا يقوم

على كبت النص ، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية ، كي تنتشر في اتجاهات متعددة وبحسب رغبات المتلقي أو المؤول ، وكما وصفها أركون بأنها القراءة المتشردة المتسكعة في كل الاتجاهات والتي لا تستند الى قواعد محددة وانما تعتمد على الحرية للذات المؤولة ، والتي تنفي وجود أي معنى أحادي للنص ، لأن التأويل في حقيقته سيرورة غير متوقفة ولا نهائية [72].

وهكذا ينتقل اركون الى النص القرآني مبيناً ما يتعلق به في اللحظة الاولية التي ظهر فيها ، حيث نجد أن كل شيء فيه متحرك ومليء بالاحتمالات ، فاللغة والفكر في لحظة انبثاق القرآن مرتبطان وبشكل مباشر بالواقع المعاش ، واما التفاسير التي تم انتاجها في تلك الفترة الكلاسيكية أو الراهنة ، نجد أن المفسرين يربطون بين المقولات التي تنتمي الى أزمان أخرى بتلك الآيات القرآنية التي تصبح عندها حجة وذريعة ، فيقول من خلالها المفسرون ما يريدون قوله ، لا ما تريد تلك الآيات من بيانه وقوله ، فتُحمل من المعاني والدلالات ما لا تحتمل ، وبذلك لا تعود آيات القرآن نصوص تدرس لذاتها ، وانما لبيان آراء واتجاهات المفسرين أنفسهم [73].

وبناءً على ما تقدم تبقى قراءات وتفسيرات المفسرين والفقهاء للنص القرآني ساكنة غير متحركة – كما يرى اركون – كما أنها قراءات مقدسة في نفس الوقت ، لا يمكن تغييرها رغم تغير كل الظروف سواء منها التاريخية أو الاجتماعية فهو يتحدث عن صعوبة كبرى تكمن في الكيفية التي تمكننا من تحرر العقل النقدي من كل القيود الابستمية والابستمولوجية التي تم فرضها من العقل الدوغمائي [74].

إن مهمة اركون شاملة في عملية النقد فهو لا يقتصر على نقد العقل الاسلامي ، وانما يشترك مع غيره في نقد العقل السياسي ، والعقل الشرعي أو العقل الجدلي ، أو العقل اللاهوتي ، أو العقل الاخلاقي ... الخ ، والهدف من وراء كل ذلك هو استكشاف كل العوامل المتفاعلة والمتحكمة بنشاط العقل ونتائجه وما يحكمه من قوى متصارعة وأهواء متضادة ، ومن توترات داخل الذات أو خارجية عنها . فحالة التيه تبقى إن بقينا نرفض كل ما يمت الى نقد العقل الاسلامي بصلة ، ونبقى مقلدين ومكررين لكل من سبق [75].

إن من أولويات محمد اركون شعوره بالرغبة في الالتحاق بركب التطور والاندماج في الحضارة الكونية ، وأن نعيد للإنسان مكانته وإنسانيته ، بأن نعيد تفكيك الماضي وبشكلٍ جذري وإعادة تقييمه وفهمه من جديد ، يقول اركون (إذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية ، وبخاصة بين التراث العربي / الاسلامي / والتراث الاوربي. إذا لم يحصل ذلك فسوف يحصل بدلاً عنه "صدام الحضارات" كما

يقول صموئيل هنتغون ، وسوف يستمر العداء بين الاسلام / والغرب أو بين العرب / الغرب الى ما لا نهاية) [76].

ولكي نحرر العقل الاسلامي لا بُدّ من القراءة النقدية الواعية بتحديات العصر التي يواجهها الفكر العربي ، فنحن امام خيارين – بحسب اركون – إما الاندماج في الحضارة الكونية تحرّراً وحواراً ، أو أن يبقى الصراع قائماً بين الحضارات ، يقول اركون (لك أن تتخيل حجم الاضرار الناتجة عن تعميم هذه الايديولوجيا الماضوية على ملايين الشبيبة ! فبدلاً من تحرير التراث أو زيادة الوعي التاريخي بالتراث ، يزداد العمى بالتراث ويعم الاستلاب) [77].

لذا يجب أن نفرق بين التصور الايديولوجي للهوية الثقافية العربية الاسلامية ، وبين التصور الانساني في الدين والمنفتح على الآخر ، أي بين العقلاني والتاريخي ، فمما لا شك فيه أن البشر سوف يستمرون في تشويه الاديان ، وذلك بإنزالها من حالة التعالي والتنزيه ، الى إدخالها في خضم الصراعات البشرية والاهواء وتضارب السياسات والمصالح ، وهذا ما نشهده عند المراجعة الطويلة للتاريخ [78].

لذا نجد أن محمد أركون قام بتحريك ما هو ساكن - سواء كان ذلك سلباً أو ايجاباً - وهو يدعو لضرورة كتابة رؤية نقدية للعقل الاسلامي ، بدل التسليم كما هو معروف في الثقافة الاسلامية لكل ما هو ثابت ومفارق للتاريخية والزمن ، وعليه يجب اعادة القراءة لعلم أصول الدين الذي يشكل الاساس لفهم المنظومة الفكرية والثقافية الدينية ، كما يجب إعادة القراءة لأصول الفقه ، لنصل الى تفكيك اللامفكر فيه داخل الفكر الاسلامي .

ولا بدّ أن نشير الى وجود حالة مواجهة منذ عقود بين فهم النصوص الاساسية التي هي متعالية لا تقبل التبدل ولا التغير ، وبين كل ما هو تاريخي ومتبدل بحسب الواقع والتاريخ ، فالفكر الاسلامي الكلاسيكي يرفض كل شروط ومعاني التاريخية في عملية القراءة والفهم ، أن سبب فشل محاولات التجديد تعود الى غياب التحليل النقدي الصارم ، في حين بقيت الشحنة التقديسية والايديولوجية هي المهيمنة ، ومن هنا يرى اركون عدم الاكتفاء والنظر الى المبادئ العالية والسامية في الدين ، ولكن يجب النظر الى الطريقة التي تم فيها تطبيق الدين عبر مساره التاريخي ، وما هي الطريقة التي تم من خلالها فهم الدين وممارسته ؟ وعليه فدعوة اركون قائمة على نقد هذا التراث ومناهجه المعتمدة ، ومن ثم القطيعة معه ابستومولوجيا والانخراط في فهم جديد يقوم على تبني الفكر الحداثي ومناهجه ، وانقاذ الفكر الاسلامي من حالة التبجيل الى حالة النقد .

المرجعية والمنهج عند محمد اركون

إن الدارس لمشروع محمد أركون النقدي يجد صعوبة في القبض على خطوات منهجية أو نسق علمي يستطيع من خلاله تحديد الآليات لهذا المنهج النقدي ، ألا إذا استثنينا تلك المصطلحات والمقدمات المفهومية التي يعمل على نشرها وبشكل متواصل في كل موضع من دراساته ، حتى أنه يعيد تكرارها وبصورة لافتة ، ليجعل منها خطاباً استعراضياً ، ونجده يعمد مع مترجم كتبه هاشم صالح ، الى تعريفها وشرحها ، وكأن ما يقدمه أركون مشروع مذهب أو أنه مدرسة ، المطلوب فهمه واستيعاب دلالاته ، بل أن أركون يستخدم ركاماً من المناهج ، مما يوحي للمتلقي بأن الهدف الاساس لديه ، لا يقوم على نقد التراث العربي الاسلامي ، أو إعادة تشكيل الأسئلة المصادرة ، وإنما لعرض أكبر عدد من المصطلحات والمفاهيم النقدية التي انتجها الفكر الغربي المعاصر ، وذلك لفتح باب تعدد المعنى ولا نهائية القراءة ، ذلك بقصد اختراق الفكر الاسلامي القائم على الصراع بين المتضادات الثنائية ، العقل /النقل ، أو الخير /الشر ، أو بين الحقيقة /الضلال ، أو الصواب /الخطأ [79].

إن ما يقوم به أركون يمثل جهداً كبيراً في سبيل اختراق التراث العربي الاسلامي ، ولكن العمل على مشروع بهذا الحجم وهذه الضخامة أكبر من أن ينجزه أركون منفرداً ، فمن غير المعقول ، ومهما كان عدد المؤلفات التي وضعها لهذا المشروع ، أن تكون كافية لإعادة ومراجعة التراث الذي هو بحجم الفكر العربي الاسلامي ، فهو يحفر في كل الاتجاهات دون الوقوف عند موضوع بعينه أو الاحاطة به من كل الجوانب ، فقراءته أبعد ما تكون عن الموضوعية ، لأن ما يقدمه أشبه بالهيكل العام أو الخطوط الرئيسية ، فلا يكاد يلامس الموضوع حتى نجده قد انتقل الى غيره ، وهذا ما يوقعه في الاسقاط والتلفيق [80].

ثم يحق لنا أن نسأل ، هل التراث وفق الرؤية الاركونية لا يعدو أن يكون مجرد بنية سكونية تراكمية تحتاج الى استخدام آليات استراتيجية التفكيك لرصد معالمه ؟ ألا يُعد من خصوصيات المنحى الاركيولوجي التنقيب والحفر بأدوات منهجية تنتجها الأنساق العلمية والمعرفية لتلك الثقافة ، أو بما يعرف بالنقد من الداخل ، وهذا هو الاساس الذي أقام عليه دريدا نقده للميتافيزيقا الغربية ، وكذلك فوكو في مشروعه الاركيولوجي ، فما الحاجة لاستعارة آليات ومناهج نقدية من خارج النظام المعرفي للذات ، ثم العمل على إسقاطها وإقحامها في قراءة النص العربي الاسلامي ، متستراً بعد كل ذلك بالموضوعية ، وادعاء استخدام العقل النقدي في نقد

العقل الديني ، وكأن تراثنا العربي الاسلامي لم ينتج عقلاً نقدياً ، أو أنه لا يملك الآليات النقدية التي يستطيع من خلالها الباحث قراءة النصوص أو تحليلها والنقد [81].

يلحظ المتتبع لمحمد اركون ونقده للعقل الاسلامي ، أن العقل المنقود هو العقل الأورثوذوكسي الثيولوجي السني ، وفي وجهيه الكلامي الاشعري وكذلك الفقهي السني ، لكن بعد العودة لتعريفه للعقل الاسلامي يجد أن معناه ينطبق وبشكل افقي على التعبيرات والمفاهيم الفكرية كافة ، أي الكلامية والفقهية والصوفية والفلسفية والتاريخية ، فهو اختراق متعدد الابعاد لكل تلك الثقافة [82].

يبقى أن نبين ما يتعلق بمشروع أركون النقدي في حقيقته دعوة الى الاجتهاد والتجديد ، ولكن ليس في الفكر الاسلامي ، كما يدعي أركون ، في دعوة للتجديد في الفكر الاستشراقي ، فهو كما تم ذكره ، يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته وتوصل اليه المستشرقون من الخارج . ولعل هذا الامر جعله يؤكد لقارئه انتماءه الإسلامي ، لكن ذلك لا يهدر التزامه أو ولائه الايديولوجي . كما يمكن القول أن الخطاب الاركوني يعبر عن خطاب المثقف الارتكاسي/ الانهزامي ، فهو يسعى لخلع صفة الدونية على أناه/ ذاته ، مقابل الارتماء في احضان الآخر/ الغرب باعتبارها مرجعية منقذة من قهر الذات ونرجسيتها [83].

إن تعقد خطاب أركون وتعاليه بلغته ، مع تزاحم مصطلحاته التي تنتمي الى حقول معرفية متعددة ، ثم تداوله لكل ما هو جديد قبل بلورته وكأنه أمر محسوم وكامل الوضوح والدلالة ، فهذا التعالي أفقده حالة النسبية التي تعتبر حالة طبيعية لكل معرفة بشرية ، مما جعله وكأنه يتكلم عن ملكوت مختلف . وفي الواقع أنه يعكس تماهيه في المعرفة الغربية [84].

المرجعية والمنهج عند الشيخ مصباح اليزدي

يدعو القرآن الكريم الى إعمال العقل والتدبر في كشف مضامينه واسراره ، باعتبار ذلك أحد الوسائل التي توصلنا لفهم مراد الله تعالى ، لذا اعتمد الشيخ مصباح اليزدي على بعض الآيات التي تحث على فهم وتدبر القرآن الكريم ومنها قوله تعالى {كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ} ص/29 ، ونجد أن القرآن الكريم من جهةٍ أخرى قد وبخ الذين لا يتدبرون هذا الكتاب العزيز بقوله تعالى {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} محمد/24 ، فالقرآن بحرٌ عميق لا يدرك قعره ، قال أمير المؤمنين علي (ع) : (وإن القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه) [85] ، وقال أيضاً : (ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه ، وسراجاً لا يخبو توقده ، وبحراً لا يدرك قعره) [86].

فإذا كان التدبر في آيات القرآن يمثل وسيلة للفهم والمعرفة ، هناك وسائل اخرى يمكن الاشارة اليها وهي من اهم الوسائل لتدبر القرآن الكريم وذلك من خلال مرجعية الرسول الاكرم (ص) ، وأهل البيت(ع) ، فهم حجج الله في بيان وتفسير آياته ، قال الله تعالى {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} ال عمران /7 ، المقصود بالراسخين الذين لهم قدم ثابتة في العلم والمعرفة . وبما أن معنى الكلمة واسع يضم جميع العلماء والمفكرين ، لكن بين هؤلاء أفراداً متميزين لهم المكانة الخاصة ، وهم المصداق الاهم إذ يأتون على رأس مصاديق الراسخين في العلم ، وهذا ما اشارت اليه بعض الاحاديث التي تفسر معنى الراسخين بأنهم النبي (ص) وأئمة الهدى (ع) [87].

فالمرجعية الحقيقية كما أكد على ذلك الشيخ مصباح اليزدي في كتبه ومؤلفاته ، هي للنبي الاكرم (ص) وأهل بيته الاطهار (ع) ، اعتماداً على ما اكدت عليه الآيات القرآنية ، وهذه المرجعية لا تنحصر أهميتها في الجوانب العلمية بل تتعداها لأكثر من ذلك ، فهي عامة وشاملة لجوانب الحياة المختلفة [88].

إضافة لذلك لدينا الكثير من الروايات التي تصرح ، بأن العلم التام والكامل بالقرآن ، هو عند النبي الاكرم (ص) والأئمة الأطهار(ع) ، فهو المعلم الأول والحقيقي والمفسر الأول للقرآن ، ولكنّا في الوقت نفسه نجد أن النبي (ص) وأهل البيت (ع) يؤكدون على الرجوع الى القرآن في حالة الشك أو التعارض بين الروايات المنقولة عنهم ، وبين القرآن الكريم [89].

يذكر الشيخ مصباح اليزدي عن وجود باب في كتب الروايات عنوانه "العرض على الكتاب" ، وهو يُذكر في كتب أصول الفقه تحت عنوان " التعادل والترجيح" ، إذ تعتبر من جملة المرجحات لقبول الرواية موافقتها للقرآن ، وعدم مخالفتها إياه ، مما يكون عاملاً مهماً في رفع سندها واعتبارها ، فلمعرفة قيمة الرواية ، فلا بد من عرضها على القرآن ، بشرط أن يكون مفهوم الآية واضحاً لدينا حتى نتمكن من عرض الرواية عليه ، وأما إذا استلزم فهم الآية الى الرواية لكي يتضح معناها فهذا يستلزم الدور ، وأما الشبهة القائلة : بأنه لا يحق لأحد أن يستفيد من القرآن ومفاهيمه ، دون الرجوع الى الروايات ، إنما هي شبهة واهية [90].

كما يبين الشيخ مصباح اليزدي أن منهجه يقوم على الاستفادة من التراث الذي انحدر إلينا من العلماء والمفسرين السابقين ، وأن نسعى لكي نظفر من ذلك التراث بمفاهيم واضحة ومشرقة للقرآن الكريم ، ثم نقدمها للمجتمع بشكل واضح لتؤدي دورها الفاعل ، فما علينا إلا تقديم مواضيع لا يرقى اليها الشك في انتساب مضامينها للقرآن ، ولا تكون مبعثرة حيث لا رابط يجمعها ، لأن ذلك مما يفقدها الفائدة ، خلافاً لمن يقدم نظاماً فكرياً منسجماً [91].

إن الواجب الاساس الملقى على عاتق علماء الدين ، هو محاولتهم لبيان وتوضيح مفاهيم القرآن ومعارفه الصحيحة ، وبشكل متقن وعلى كل المستويات " العالي والمتوسط والبسيط" مراعاةً لاختلاف الامكانات الفكرية ، وأن يجعلوها تحت تصرف الجميع ، فمهمة نشر معارف القرآن هو تحقيقاً للهداية ، وتلافياً لما انتشر من انحرافات فكرية وعقدية في المجتمع [92].

واعتماداً على ما تقدم نجد أن الشيخ مصباح اليزدي قد اعتمد مناهج ومرجعيات مختلفة عما اعتمد عليه محمد أركون ، الذي اعتمد في عملية الفهم للقرآن وكل التراث العربي والاسلامي على مناهج غربية متعددة ، واستعان بالعديد من المصطلحات الحديثة والمعاصرة التي نشأت في بيئة مختلفة عن البيئة الاسلامية مما أوقعه في حالة من التماهي مع النظم والمناهج الغربية .

والحقيقة إن الهرمنيوطيقا قد اخترعت لقراءة النصوص الأدبية والشعرية ، وهناك من حاول قراءة الكتاب المقدس اعتماداً على القراءة الهرمنيوطيقية ، وقد حصل ذلك بعد انهيار قداسة الكتاب المقدس في الغرب ، مما أدى لتخلي الغربيون عن الإيمان بتلك القداسة ، فتعاظم الشك والإلحاد ، وصار الكتاب المقدس فاقداً لبعده الغيبي ، وإنما تحول الى كتاب ادبي يدرس في بعده الادبي والانساني .

كما لا تعتمد الهرمنيوطيقا بشكل أساس على فهم النص أو البحث عن معناه ، وإنما تقوم الغاية منه على تنمية الموهبة الابداعية والقدرة القولية ، وذلك بتحريض من النص نفسه وعبر رموزه وعلاماته ، وإثارة الذاكرة وإثراء الفكر من خلال إيحاءاته واستدعاءاته [93].

وخلافاً لذلك فالقرآن يُقرأ لكي يُفهم ، وتنمية الموهبة والقدرة الابداعية ليست هدفاً اساس ، وإن حصلت فهي تابعة للهدف الاساس ، فالقرآن أصل وأساس لعقيدة وشريعة وسلوك ، وقداسة القرآن بعد بدهي لا يمكن تجاوزه ، والله تعالى أنزل كتابه ليفهم ، وأحال ذلك الى أهل الذكر وأهل العلم .

لذا نجد أن الشيخ مصباح اليزدي ، قد اعتمد على التدبر والتفكر في آيات الكتاب العزيز استناداً لمضامين تلك الآيات التي تحث على التفكر والنظر ، دون الإهمال لما اشارت اليه آيات أخرى في اعتماد مرجعية النبي الاكرم (ص) وأهل البيت (ع) في عملية الفهم لمضامين كتابه ، وأن لا ننسى اعتماده على التراث الواصل الينا من العلماء السابقين ، فهو لا يهدر جهود السابقين إذا ما تميز ذلك التراث بالوضوح والاصالة .

الهوامش:

[1] . انظر : من النص الى الفعل ، بول ريكور ، ص64 ، ترجمة : محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات ، القاهرة ، ط1 ، 2001 م .

[2] .إشكالية القراءة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر ، خالد السعيداني ، ص64 ، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الاسلامية ، الجامعة التونسية ، المعهد العالي لاصول الدين ، 1419 هـ .

[3] . انظر : الخطاب والتأويل ، نصر حامد ابو زيد ، ص173 .

[4] . من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة ، شرفي عبد الكريم ، ص24 ، الدار العربية للعلوم ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2007م .

[5] . انظر : إشكالية القراءة ، خالد السعيداني ، ص64 .

[6] . انظر : إشكالية القراءة ، خالد السعيداني ، ص64 .

[7] . انظر : القارئ والنص ، سبزا قاسم ، ص11 ، المجلس الاعلى للثقافة ، 2002 م .

[8] . انظر : الهرمنيوطيقا ومنطق فهم الدين ، الشيخ علي الرباني الكلبايكاني ، ص29 ،مؤسسة اهل الحق الاسلامية ، ط1 ، 1424هـ

[9] . انظر : تأسيس الشيعة ، حسن الصدر ، ص310.

[10] . محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية الحقوقية في الاسلام ، ج2 ص165 ، ترجمة : خليل عصامي الجليحاوي ، دار الولاء ط1 ، 2008م .

[11] . انظر : الهرمنيوطيقا ومنطق فهم الدين ، الشيخ علي الرباني الكلبايكاني ، ص33.

[12] . انظر : العلمانيون والقرآن الكريم ، د . احمد ادريس الطعان ، ص681 ، دار ابن حزم ، ط1 ، 2007م .

[13] . انظر : اشكالية ثنائية المعنى ، بول ريكور ، ص139 ، مقال في مجلة الهرمنيوطيقا والتأويل عن الف في الجامعة الامريكية بالقاهرة – ترجمة : فريال جبوري غزول .

[14] . انظر : م . ن ، ص146 .

[15] . انظر : من النص الى الفعل ، بول ريكور ، ص38 ، ترجمة : محمد برادة ، حسان بورقية ، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ، ط1 ، 2001م .

[16] . محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية الحقوقية في الاسلام ، ج2 ص166 .

[17] . انظر : الهرمنيوطيقا واشكالية التأويل والفهم .. عرض ونقد ، د . مصطفى عزيزي ، ص133-135 ، دار المؤمن ، ط1 ، 2020م .

[18] . انظر : علم الهرمنيوطيقا ، ريتشارد بالمر ، ترجمة محمد سعيد حنابي كاشاني ، ص56 ، انتشارات هرمس ، تهران ، 1377 هـ ش .

[19] . انظر : الهرمنيوطيقا ومنطق فهم الدين ، الشيخ علي الرباني الكلبايكاني ، ص30 .

[20] . انظر : بنية وتأويل النص ، بابك احمدي ، ص53 ، نشر مركز طهران ، 1378هـ ش .

[21] . انظر : إشكالية القراءة ، خالد السعيداني ، ص73 .

[22] . انظر : اشكاليات القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد ابو زيد ، ص12-22 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط8 ، 2008م .

[23] . فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا ، د . عادل مصطفى ، ص97 ، رؤية للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2007م .

[24] . انظر : م . ن ، ص97 .
[25] . انظر : رسالى الهرمنيوطيقا ، بل ريكور ، ص13 ، انتشارات روشنكران ، طهران ، 1387 هـ ش .
[26] . انظر : اشكالية القراءة وآليات التأويل ، نصر حامد ابو زيد ، ص12-22 .
[27] . انظر : الهرمنيوطيقا واشكالية التأويل والفهم .. عرض ونقد ، د . مصطفى عزيزي ، ص38-39 .
[28] . فهم الفهم مدخل الى الهرمنيوطيقا ، د . عادل مصطفى ، ص109 .
[29] . الهرمنيوطيقا واشكالية التأويل والفهم .. عرض ونقد ، د . مصطفى عزيزي ، ص40 .
[30] . انظر : م . ن ، ص47-48 .
[31] . انظر : من النص الى الفعل ، بول ريكور ، ص111 .
[32] . انظر : م . ن ، ص36 .
[33] . انظر : لسان العرب ، ابن منظور ، ج13 ص33 ، مادة أول .
[34] . مفردات ألفاظ القرآن ، الراغب الاصفهاني ، ص31 ، مادة أول .
[35] . نقد الخطاب الديني ، نصر حامد ابو زيد ، ص140 ، سينا للنشر ، ط2 ، 1994م .
[36] . انظر : دليل الناقد الادبي ، د . ميجان الرويلي – د . سعد البازعي ، ص88 ، المركز الثقافي العربي ، ط5 ، 2007 م .
[37] . انظر : الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الانسانية المختلفة ، صفدر إلهي راد ، تعريب حسنين الجمال ، ص231 ، سلسلة مصطلحات معاصرة ، العتبة العباسية المقدسة .
[38] . محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية الحقوقية في الاسلام ، ج2 ص166-167 .
[39] . د . عبد الكريم سروش ، الطرق المستقيمة ، ص136 ، نصوص معاصرة ، العدد / 5 .
[40] . م . ن ، ص172 .
[41] . محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية الحقوقية في الاسلام ، ج2 ص167-168 .
[42] . محمد تقي مصباح اليزدي ، النظرية الحقوقية في الاسلام ، ج2 ص175-176 .
[43] . م . ن ، ج2 ص193 .
[44] . م . ن ، ج2 ص197 .
[45] . انظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ، ج1 ص161 .
[46] . انظر : شرح كتاب المنطق للعلامة المظفر ، تقرير دروس السيد كمال الحيدري ، بقلم الشيخ نجاح التويني ، ج1 ص40 ، دار فراقد ، ط1 ، 1432هـ .
[47] . انظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ، ج1 ص162 .
[48] . انظر : الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الانسانية المختلفة ، صفدر إلهي راد ، تعريب حسنين الجمال ، ص232 .
[49] . انظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ، ص163-166 .
[50] . انظر : المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ، ص171 .
[51] . علم المنطق ،، اعداد مركز المعارف للتأليف والتحقيق ، ج1 ص35 ، دار المعارف الاسلامية الثقافية ، ط2 ، 2018م .

[52] . شرح كتاب المنطق للعلامة المظفر ، تقرير الدروس السيد كمال الحيدري ، بقلم الشيخ نجاح التويني ، ج1ص56 .

[53] . انظر : الهرمنيوطيقا منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الانسانية المختلفة ، صفدر إلهي راد ، تعريب حسنين الجمال ، ص234

[54] . انظر : شرح كتاب المنطق للعلامة المظفر ، تقرير الدروس السيد كمال الحيدري ، بقلم الشيخ نجاح التويني ، ج1ص61-62 .

***جون لوك** (29 أغسطس 1632 - 28 أكتوبر 1704) (بالإنجليزيةJohn Locke) : هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي.

***إيتين بونوت دي كوندياك**(بالفرنسيةÉtienne Bonnot de Condillac): من مواليد (30 سبتمبر 1715) في غرونوبل ووفيات (3 أغسطس 1780) هو فيلسوف فرنسي مشهور من فلاسفة عصر التنوير، وعالم معرفي فرنسي، بحث في ميادين علم النفس وفلسفة العقل.

[55] . التعريفات ، علي بن محمد الجرجاني ، ص52 .

[56] . طريق الوصول الى علم الاصول ، زكريا عبد الرزاق المصري ، ص237 ، دار لبنان – بيروت ، ط1 ، 2012م .

[57] . تقريب الوصول الى علم الاصول ،محمد بن احمد بن جزي ، تحقيق : محمد علي فركوس ، ص92 ، دار التراث الاسلامي ، الجزائر ، ط1، 1410هـ .

[58] . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ابن رشد ، تحقيق : محمد عمارة ، ص32 ، دار المعارف ، مصر ، ط2 .

[59] . من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، عبد الكريم شرفي ، ص26 ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ، ط1 ، 2007م .

[60] . انظر : التأويل عند علماء الأصول ، سامية شودار ، ص171 ، حوليات مخبر اللسانيات واللغة العربية جامعة محمد خيضر بسكرة) العدد 43 ، ديسمبر 2015 .

[61] . انظر : من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، عبد الكريم شرفي ، ص49 .

[62] . انظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، عبد الغني بارة ، ص530 ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 1429هـ .

[63] . انظر : الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون ، كيحل مصطفى ، ص247 ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2011م .

[64] . انظر : الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص274 .

[65] . انظر : الفكر الاسلامي قراءة علمية ، محمد اركون ، ص31 .

[66] انظر : م . ن ، ص31 .

[67] . انظر : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، محمد اركون ، ص 16 .

[68] . انظر : نقد التراث ، د . عبد الاله بلقزيز ، ص367 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2014م .

[69] . انظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ، ص532 .

[70] . انظر : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، محمد اركون ، ص17 .

[71] . الفكر الاسلامي قراءة علمية ، محمد أركون ، ص274 .

[72] . انظر : الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، ص254 .
[73] . انظر : تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، محمد اركون ، ص17 .
[74] . انظر : قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، محمد اركون ، ترجمة : هاشم صالح ، ص6 ، دار الطليعة ، بيروت.
[75] . انظر : م . ن ، ص9-10 .
[76] . م . ن ، ص224.
[77] . م . ن ، ص226
[78] . قضايا في نقد العقل الديني ، محمد اركون ، ص226 .
[79] . انظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ، ص543-544 .
[80] . انظر : الخطاب والتأويل ، نصر حامد ابو زيد ، ص114 .
[81] . انظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ، ص545 .
[82] . انظر : نقد التراث ، د . عبد الاله بلقزيز ، ص404-405 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، 2014م .
[83] . انظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة ، عبد الغني بارة ، ص548-550 .
[84] . انظر : تحديث الاسلام ، من نزعة الأنسنة الى استكشاف العقل الاستطلاعي (تحولات مشروع محمد أركون النقدي) عبد الرحمن الحاج ابراهيم ، ص17 ، مجلة أوراق فلسفية ، القاهرة ع9 ، يناير 2004 .
[85] . نهج البلاغة ، شرح د . صبحي الصالح ، ص61 .
[86] . م . ن ، ص315 .
[87] . انظر : الامثل في تفسير كتاب الله المنزل ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ، ج2ص203 .
[88] . انظر : النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ ، محمد تقي مصباح اليزدي ، ترجمة : محمد عبد المنعم الخاقاني ، ص98 ، دار الروضة ، بيروت –لبنان ، ط1 ، 1416هـ.
[89] . انظر : معارف القرآن الكريم ، آية الله محمد تقي مصباح يزدي ، مج1 ص6 ، دار المصطفى (ص) العالمية ، ط4، 1437هـ.
[90] . انظر : م . ن ، ص7 .
[91] . انظر : م . ن ، ص9-10 .
[92] . انظر : معارف القرآن الكريم ، آية الله محمد تقي مصباح يزدي ، ص9 .
[93] . انظر : العلمانيون والقرآن الكريم ، د . احمد ادريس الطعان ، ص716 .

Hermeneutics And pluralism readings of the Qur'anic text

Assist Lect. Ali Habib Saeed **Dr. Muhammad Jawad Najafi**

alihabee7@gmail.com **College of Theology Sciences**

Qom University

Keywords : hermeneutics - pluralism - readings

Summary:

We must clarify the truth of the close relationship between hermeneutics and epistemology, because they are linked to the process of understanding man and explaining his knowledge, but it cannot be said that they are in the same sense, as hermeneutics shows the method for arriving at understanding, in contrast to epistemology, which carries another message, in terms of showing that human concepts are innate. Or sensory or experimental?

The term hermeneutics was borrowed from the ancient Greek heritage, then transferred to modern Western schools, and has no relation to our environment. As for interpretation, it is the Arabic term, and this is what made some Arab critics reject this Arabized term, considering that we have in the heritage what enriches us. about its use, But with the emergence of modern Western approaches, the term hermeneutics returned once again, and took on a broader scope than religious text, moving to literary criticism. Arab critics were quick to adopt it, regardless of the unsuitable soil in which it grew and grew, in order to project it onto Islamic heritage and thought.