

ثلاث مقاربات في الفكر والفلسفة والدين

أ.م.د. عبد الرزاق رحيم صلال
جامعة البصرة - كلية الآداب

المقدمة:

توصل البشر باستخدامهم لقواهم الإدراكية على صعيد العلوم والمعارف العقلية الفلسفية، والفنون الأدبية والأخلاقية التاريخية، إلى مجموعة آراء ومتبنيات، اصطنعوا من خلالها لهم مسالك نظرية ساعدتهم في بناء مدارس فكرية تتباين فيها الرؤى والاتجاهات. مما أثر ذلك على المحيط الثقافي الحضري للمجتمعات، فنشأت على ضوء ذلك الإشكاليات والتجاذبات الفلسفية. فظهرت نظريات جديدة تتحدث عن كل ما هو محدث ومبتكر جديد في الفكر والفلسفة، حتى مثل: ت لبعض الدارسين لهذه الظاهرة انتقالات زمانية بين مراحل ثلاث (الحداثة وما بعد الحداثة ثم ما بعدها)* الذي يعدّه تغيراً في النموذج الفكري الإنساني، ليشمل مظاهر كل مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والعلمية والفلسفية والأدبية والفنية. يعد ظهور الأزمات الجديدة غير المعهودة في المشهد العالمي الثقافي غرباً على تاريخ الثقافة الإنسانية، مما يباعد الصلات بين الثقافات المعاصرة، كما يسهم سلباً في بروز ثقافة الأحادية الفكرية التي تعمل على تفكيك أواصر التواصل الفكري بين الشعوب.

فالمشروع الفكري العربي مطالب عبر منظومته الفلسفية بحل جميع إشكاليات الواقع، والمساهمة في النهوض بمجتمعنا العربي ليأخذ دوره في

التفاعل ضمن دائرة الفضاء المشترك للحضارة الإنسانية لامتلاكه المقدرات الفكرية والتاريخية. إن عملية نقد واقعنا العربي يشكل تحدياً لمنظومة الفكر الفلسفي كونها تحمل مشروع الإصلاح والتحديث، فكان لزاماً على خطابه أن يعمل على جدلية الحدث العالمي الراهن، ومديات علاقته بالحدث العربي على وجه الخصوص، فالمشروع العربي الفلسفي مستوحاة من الإرث الحضاري للأمة، وكيفية توظيفه في معالجة الواقع المعاش. لذلك فإن رصد الواقع العربي وإدراك مساره يكشف لنا العلاقة بين ما تريده النخب العربية لبيان مسارات مشاريع لإصلاح، وبين تحديد العلاقة بين الواقع والفلسفة من جهة، ورسم الرهانات المستقبلية لمشروع النهضة العربية. من هنا جاءت الدراسة لتسلط الضوء على مقاربات تنحى نحو موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الفلسفة المعاصرة، وكذلك موقف فقه المقاصد مما يجري على الساحة الفكرية والفلسفية، وأخيراً اتجاه حركة التأويل الإسلامي ورصدها لقراءة النص الديني الغربي وتحليلاته ضمن إطار هرمينوطيقيا ذات صبغة تشككية مجادلة، تحاول وضع النص الديني على قدم المساواة مع النصوص الأدبية الوضعية.

المطلب الأول:

الخطاب الحداثي العربي بين التمايز والنهج الغربي:

أولاً: مفهوم الحداثة بين مدرستين:

يعد مفهوم الحداثة من أكثر المفاهيم الغربية جدلاً في الخطاب العربي المعاصر، لما يعتره من ضبابية في المعنى وتشويشاً في آليات الطرح. حيث تتعدد دلالات اشتقاقه اللغوي، وكذلك عند استخدامه، كأداة للتنظير النقدي من جهة الاصطلاح الفني. فكلمة الحداثة مشتقة من الجذر اللفظي (الحدث والحديث) وهو نقيض القديم⁽¹⁾ وقيل (استحدث) أي وجد خبراً جديداً⁽²⁾ وكل شيء جديد يعني المعاصرة، فهناك تلازم دلالي بين المصطلحين (الحداثة

والمعاصرة) ولما كانت تلك الدلالات تستلزم طرح جديد. فلا بد من الموازنة بينهما تبعاً للغاية المنشودة من وراء ذلك التلازم. فكل فكر جديد هو معاصر في الزمن ﴿المعاصرة ما كان في عصره وزمانه والعصري هو المنسوب الى العصر السائر على نهج عصره والعصرية ميل الى كل ما هو عصري وما هو من دون العصر﴾⁽³⁾ ولكي نضع حداً دقيقاً يفصل بين ما هو جديد وما هو معاصر لابد لنا ان نوظف الابداع او الجدة في كل مبتكر مستحدث. فالجديد يتضمن بالإضافة الجدة الزمانية معنى ابداعياً أو فنياً.⁽⁴⁾

أي ان ما اوتي به ليس له مثيل يماثله في السابق، اما الحديث فهو (ما لم يصبح عتيقاً)⁽⁵⁾ فهل كل ما يطرح كجديد او حديث قابل للأخذ به او الرفض اذا كان مفهومه غير واضح الدلالة. والمتبع لمفهوم الحداثة عند الغربيين - وهم الذين استخدموه قبلنا - يجد كتابهم انهم استخدموه بصورة غير دقيقة بسبب عدم وضوحه لأنه نتاج تصورات فلسفية متضاربة كما صرح بذلك (مالكوم برادبري) عندما درس ما خرجت به أفكار التنويريين المنادية بالعقلانية العلمانية كأساس وحيد للتطور الحضاري والإنساني بعيداً عن التصورات الدينية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة يومئذ في أوروبا⁽⁶⁾. ويعزو بعض الباحثين ظهور الحداثة في الغرب في القرن السابع عشر في أوروبا حيث يربطها بمجموعة ثورات اقتصادية وثقافية ودينية وعلمية منهجية عملت جميعها إلى إحياء التراث اليوناني القديم وبالتحديد في مجالي القانون والفلسفة، قوامها تمجيد العقل والدعوة إلى استخدامه بالطاقة القصوى، ناهيك عن استخدامهم لمنهجية قوامها الملاحظة والتجربة والاستبطان⁽⁷⁾. ولكي نعطي بعض التحديدات الدقيقة لمفهوم الحداثة علينا أن نسأل فيما إذا كانت الحداثة كل ما يعوق الحريات الفكرية وتحرير الفرد من مختلف التبعيات؟ أم هي احد طرق الوصول إلى العقلانية العلمية باللجوء إلى الغيبيات في كل شيء أو في بعضه. وهل يمكن عد الحداثة استمرار لثورة ديناميكية سجلت حضورها في واقعنا التاريخي؟ ولكي نعطي للحداثة دورها الايجابي في الابداع

أو الإصلاح لأبد من إشراك التاريخ في إبداعات الفكر وتوظيفه في العمل على إحياء المنظومة القيمية للحدث واستنباتها في مختلف مجالات المعرفة، وخصوصاً الدينية منها لمسايرة ركب التطور الحضاري والفكري بما يتماشى مع ثوابتنا الدينية ويدعم تصوراتها في نظرتها للكون والحياة، لا أن نأخذها كتقليد سار عليه غيرنا، المختلف معنا في منهجه وفكره. فلا خوف على عقيدتنا من الحدث لأنها تمثل مساراً جديداً في قراءة الحياة والكون والنص الديني معاً، فالنتاج الفكري في استمرارية بعثه لا يخلق لنا عائقاً في مجاراته والرد عليه بل يحفزنا في البحث في حفرات النص لاستخراج مكنوناته بطرق واليات ابتكرها العصر بعضها غفلنا عنه والأغلب يحثنا على الرد عليه. وهو ما دعا طيفاً واسعاً من كتابنا إلى عد نظرية الحدث مما له وجوه سلبية أكثر منها إيجابية، لأنها في كثير من مضامينها محاولة للانتقاص من تراثنا القيمي الديني لأنها نشأت وسط أفكار غريبة خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية وهي جميعاً استفادة من معتقدات سرالية ورمزية⁽⁸⁾.

ونتيجة لذلك فالحدث تقوم على تأسيس وعي مضاد للثوابت الدينية ولا يعترف بها مثل اليقين وثبوتية النص الديني والوحي ويضع محلها مفاهيم مناقضة مثل الشك والنسبي. فالحدثي يرى في الشك بحث ووصول إلى الحقيقة فهي علامة العافية، أما نفي الثوابت فهو دليل على الحرية، ودعائه يقترحون على الدوام التحرير من سلطة النص عبر إخضاعه لمنطق العقل وسؤاله وشكه، وهدفهم تحرير النص من القدسية ليصبح ملكاً مشاعاً لكل عالم يدي رأيه وينقد كيفما يرى وكأنه نص بشري يسري عليه من عمومية قراءته كنص أدبي يعطي لقارئه الحق في تحريك مشاعره الداخلية بالخيال، لكنهم نسوا أن النص الديني أما أن يكون أوامر واحكام وحقائق مستكشفة، إلى بيان قصد المشروع للدين ليتطابق الاتباع في العمل والتصور لما هو مأمور به. وفي الدراسات كثيراً ما نحتاج إلى قصد المؤلف. ولو كانت تلك الرؤى مقبولة لحددها القانون على سبيل المثال، وتعامل معها على أساس المثال، وتعامل

معها على اساس انها وقائع او حقائق معول عليها. كما ان هنالك اقوال كثيرة عند اصحاب التأويل النصي (الهرميوطيقيا) تصرح بوجوب معرفة ظروف المؤلف وعقله، ويقصدون بذلك ان تحليل المقاصد ومعرفتها انما تعرف من خلال الظروف المحيطة بالمؤلف ساعة وضعه للنص، وليس القصد من ذلك نفي مقاصده. وعند فقهاء الشريعة اختلاف التفاسير لا يعني ان جميعها مقصودة، او كلها صحيحة فالاختلاف او التناقض بين النصوص الدينية يتبع للرؤى المختلفة، وفي ديننا قضايا ظنية يمكن الاختلاف بها وهي محل نظر وتحليل وفق الادلة المعتبرة. فمن تتبع الدليل في قضية ما اقترب من قصد الشارع في فهمه للدليل وبيان قدر استطاعته بحسب صحة مبانيه.

ثانيا: الحداثيون العرب والنهج الحداثي الغربي:

المناهج الفكرية الغربية في عقول الوافدين العرب، الذين نهلوا من معين المدارس الأجنبية فكراً ومنهجاً، ولم يكن ذلك التأثير اعتباطاً، بل كان مرتبطاً بجملة أسباب لعل من أهمها:

1- الفارق الزمني والمكاني بين مجتمعين: لقد كان ابتعاث الطلبة العرب إلى جامعات الغرب في سنوات القرن التاسع عشر، والقرن العشرين اللذان كانت فيه الشعوب العربية ترزح تحت نير الاستعمار والفقر والجهل، إلى مجتمعات أكثر تطوراً ومدنية مادية. مما استدعى انبهارهم بما وجدوه من تطبيق للحقوق الفردية وممارسة للحريات التي كانت ممنوعة في بلدانهم كحرية التعبير والانتقاد والاعتماد والصحافة وغيرها من مقومات الحقوق الانسانية. فاستشعروا هذه القيم بإكبار وإجلال كبيرين في نفوسهم، مع جهلهم إنا أول من طبق مبادئ تلك الحقوق. وأن دينهم الحنيف أول من نادى بها لاستشعاره بعظم المسؤولية المشتركة في توزيع تلك الحقوق بين الأفراد كمجتمع وسلطة تعد الدولة راعية لحقوق الإنسان.

2- زرع المفكرون الغربيون من علماء ولاهوتيين ومستشرقين في عقول الدارسين العرب أدوات اختراق الفكر العربي الإسلامي من خلال ما طرحوه من نظريات تشكك في مورثنا التاريخي والعقدي.. فلم يكن أولئك الطلبة محصنين من تلك الأفكار المضادة، ولم تكن لديهم القدرة على المجابهة فاستسلموا يائسين لمدرسيهم، فراحوا بعد عودتهم لبلدانهم ينطقون بأفكارهم ويستتجون ما أملت عليه قرائح أساتذتهم في المعاهد والجامعات الغربية.

3- وجد الحداثيون العرب صدى تصدي الغربيين للفكر اللاهوتي اثره البالغ في شحن عقولهم ضد دينهم، فراحوا يقلدونهم دون نظر وتعمق في دينهم الذي لا يجوز تلك النظرة ولا يهمش دور المؤسسة الدينية في توعية وتوجيه وقيادة الامة نحو الخطاب الرسالي، بعكس ما ذهب اليه الغربيون من اخضاع النصوص الدينية في كتبهم المقدسة للنقض والتحميص حتى عدوا ما ورد في الانجيل والتوراة مجرد روايات تخضع عبر الازمنة الى التشذيب والتغيير في مفرداتها بما يلائم وتوجهاتهم الفكرية والعقدية فهم لا يعطون صفة المقدس لتلك النصوص، وكأنها ليست صادرة من السماء بخلاف ما عند اساتذتهم الغربيين من نظريات هدامة.

4- ان المتعاملين مع النص الشرعي من الحداثيين العرب ليسوا من اهل الخبرة والاختصاص في العلوم الدينية، وجلّ ما درسوا في مدارسهم العربية بديهيات اللغة وآدابها، واستكمل لهم الغرب مباني مناهجهم وافكارهم المضادة لحضارتهم ودينهم. فنظروا بنظرة الغرب الى القرآن الكريم كمنتج ثقافي قابل للمراجعة والتحليل في مختبر السردية والتفكيكية لإعادة انتاج تفسيره. فوقعوا في المحذور معتقدين انهم بحداثتهم المستوردة يطوروا الفكر الاسلامي ويخرجوا ابناء جلدتهم من السمات القديمة التي لازمت معتقدتهم في جوانب التفسير وفهم النص الديني.

5- من خلال اطلاعنا على بعض النماذج التطبيقية للحدائين العرب في تعاملهم مع النص الشرعي، قد بينوا ان دراساتهم لا تهدف إلى ابطال الموروث التفسيري للقرآن الكريم بقدر ما يبرز الصفات اللسانية اللغوية والالات العرض والاقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بالخطاب الديني. كتلك الدراسة التي قدمها محمد اركون في كتابه (القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني) وكتابه الاخر (قراءات في القرآن) ولكن القارئ اللبيب يستخلص من وراء كتاباته انها محاولات متعمدة لإظهار ضعف التفسيرات السابقة ورفضها. كما ان استشهاده بالقرآن والتوراة والانجيل في تحليله لنصوصها يظهر أيضاً انه جمع الحكم بينها رغم فارق ثبوت كل منها، وهو ما لا يقره مسلم له المام بسيط بنصوص الدين، فكيف عمن درس وتعلم في اكاديميات مسيحية ويهودية؟ وهذا السبب هو الذي دعا هؤلاء الحدائين الى محاولات النيل من اصول الفكر الاسلامي عبر تحليلات تعتمد اسس المنهج التفكيكي والسيولوجي.

6- ان ما انتجه الحدائون العرب تكشف لنا عن محاولتهم التوسط بين الاصالاة والمعرفة، بغية الربط بينهما من خلال دعوتهم للتجديد المطلق عبر سعيهم إلى خلق قطيعة معرفية مع التراث العربي الاسلامي، ودعواهم المتكررة بالتعامل معه دون تحفظات مستغلين في ذلك مواقف دعاة الاعتكاف على القديم الذين يقدسونه لمجرد جملة سمات لازمت فترة ظهور تلك التفاسير الكبيرة التي انجبت عباقرة مسلمون وبهم عرفت المدارس الفقهية الإسلامية.

ثالثاً: مدارس الهرمينوطيقيا ومناهج تفسير الكتب المقدسة:

اتخذت الهرمينوطيقيا لنفسها مدارس عدة بحسب رؤى مفكرها، ونظرتهم للكتب المقدسة أهمها:

1. إعطاء الأولوية والمحورية المطلقة لشخصية المفسر وخلفيته المعرفية.
2. رأت مدرسة أخرى الأولوية المطلقة للنص، متغافلاً لدور المؤلف وقصده.
3. بعض المدارس أعطت الأولوية المطلقة للمناهج والأدوات المستخدمة في تفكيك النص وتحليله ودراسته.
4. عمدت إحدى المدارس إلى مزج عاملين أو أكثر، مع إعطاء درجات الفاعلية لأحدها، أكثر أو أقل من الآخر.⁽⁹⁾

لقد استندت مناهج تفسير الكتاب المقدس كثيراً على ما ذهب إليه معظم الدارسين في تعريفهم للهرمينوطيقا في الاساطير اليونانية، والتي تعني (الإله والرسول) الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الالهة وتفكير البشر ويزودهم بما يعينهم على الفهم وتبليغه⁽¹⁰⁾.

ويؤكد علماء اللاهوت على ان الهرمينوطيقا يعني فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس لان التأويل في نظرهم هو العلم الديني بالاصالة، والذي يكون لب فلسفة الدين، ويقوم بمهمتين اثنتين أولهما اعتماد النقد التاريخي في البحث عن الصحة التاريخية للنص الديني. وثانيهما التأكيد على المبادئ اللغوية في فهم معنى النص الديني⁽¹¹⁾.

ومن خلال ما تقدم، يظهر لنا ان فن التأويل او الهرمينوطيقا قد نشأت مع بدايات الفكر الإنساني ابتداءً من استخدام ارسطو لها من خلال مناقشته لإشكالية القانون الطبيعي وعلم الاخلاق، فعد اول من وضع اسس معالم التجربة التأويلية في المذهب القانوني⁽¹²⁾.

وبمرور الزمن أخذ مفهوم الهرمينوطيقا يتطور بشكل متسارع تبعاً لتطور مراحل التفكير البشري، فأخذت كل مرحلة ما يناسبها تعريفاً، وفق خصائص ذلك التفكير. وقيل بروز المنهج التاريخي في التفسير اللاهوتي، أنشأه المذهب العقلي ونجد ذلك جلياً في مقولة القديس اوغسطين (تعقل كي تؤمن لكي تعقل) ⁽¹³⁾.

واستمر نشاط المدرسة التأويلية اللغوية والتاريخية في التفسير فأكدت انها استخدمت ذات المنهج في معالجاتها للنصوص الادبية غير المقدسة. بدعوى ان بروز الهرمينوطيقا كان تعليمياً ليتيسر المعنى وتقريبه الى اذهان الناس. فالمعنى اللفظي المراد فهمه في الكتاب المقدس هو ذاته الذي يتحدد بالطريقة ذاتها في بقية النصوص في الكتب الاخرى. يقول جادامير (تدل الهرمينوطيقا في علم اللاصوت على فن تأويل الكتاب المقدس (الاسفار الخمسة) بدقة فهو في الواقع مشروع قديم انشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق) ⁽¹⁴⁾.

واستمر تطور المناهج التفسيرية للكتاب المقدس، واصبحت الهرمينوطيقا فيما بعد تطلق على المنهج الفقهي واللغوي بمستويات متعددة. وقد أوردها (توما الأكويني) في مستويات اربع جمعت بين المعاني الحرفية والرمزية والمعاني الباطنية (الصوفية) والخلقية. مما اتاح المجال لفن التأويل ان يتبع مساراً فلسفياً في تحديد معناه. فمع بدايات عصر التنوير، وبروز كتابات (فرنسيس بيكون - 1561-626) (وتوماس هوبز 1679-1588) وغيرهم بدأ الاهتمام بوضع قواعد للتأويل، تمكن الباحثين من الوصول الى التفسير الصحيح للنصوص، ومن هنا اعتبر فن التأويل هو فن الفهم ⁽¹⁵⁾. وعمل (فريدريك شلاير ماخر) على تحرير فن التأويل من عناصره العقائدية والعرضية المرتبطة في تطبيقاتها بالإنجيل. ولكن شلاير ماخر ربط عملية الفهم عبر المحدد اللغوي والمحدد النفسي، فاللغوي ينطلق من كون اللغة اقليمية ذات تركيب نحوي وشكل ادبي اما المحدد النفسي فيعتمد على الخلفية الفكرية للمؤلف اضافة إلى الحوافز التي دفعته للتعبير عما في النص من تمثيل لشخصية المؤلف ⁽¹⁶⁾. وبمعنى

مقارب لما ذهب اليه شلايرماخر سعى العالم (فلهلم دلتاي) إلى ربط التأويل بالعلوم الانسانية لعدده الهرمينوطيقا اساسا لكل العلوم الاجتماعية والانسانية. فعندما اراد (دلتاي) تعريف الهرمينوطيقا أعتمد على ما ساقه (ديكور) من معانٍ للهرمينوطيقا. فوجدها تدور حول معاني الحياة والتجربة. يقول دلتاي (يطلق اسم التفسير والتأويل على ذلك الفن من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم... ويدور الفهم حول تأويل الشهادات الانسانية التي حافظت الكناية عليها. اننا نعطي اسم التفسير والتأويل لفن فهم التجليات المكتوبة للحياة)⁽¹⁷⁾. ويعد المنهج الفينوميتولوجي أحد مناهج التفسير المعتمدة في فهم النص الديني عند الغرب، وأسس رداً على المذهب السيكلوجي ويعد آدموند هوسرل المؤسس الحقيقي للفينوميتولوجيا. حيث قسم العلوم إلى نوعين: علوم وقائع تعتمد على التجربة الحسية، وعلوم الماهية وهدفها الوصول إلى ادراك الصورة الجوهرية للعلوم⁽¹⁸⁾.

وتتبع هرمينوطيقا الارتباب، يهدف إلى هذا النوع، كما إن الهرمينوطيقا تحاول تجاوز المسافة بين عصر النص وعصر القارئ، من خلال سلخ الطابع الأسطوري الذي اوجده (رودولف بولتمان). وما جاء به فرويد في نظرية المثل والاهام، ونيثشه بجنياولوجيا الاخلاق وماركس بنظرية الأيديولوجيات⁽¹⁹⁾ ويعلق بول ريكور بالقول: ان نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص تهدف إلى الوقوف بوجه معاول الهرم التي رفعها فرويد وميتشه وماركس عندما حاولوا الشك في العقيدة والثقافة بغية للوصول إلى المعنى الحقيقي للمعتمد، او العقيدة. وهؤلاء الثلاثة عملوا جاهدين للإبقاء على الطابعين العلمي والفني للتأويل، دون ان يحل احدهما منزلة الآخر. في حين أن التفاعل مع النص - بنظر ريكور - سوف يوصلنا إلى الإيمان ولو بطريقة استعارية تتجاوز بها الطابع الاسطوري⁽²⁰⁾ أما الهرمينوطيقا الفلسفية فقد ظهر هذا النوع من الهرمينوطيقا كفن عام في تأويل الفكر البشري مع بداية القرن التاسع عشر. وركز على اسلوب الفهم بدل التفسير في العلوم الانسانية.

مثل علوم النفس والتاريخ والاجتماع والدين. وتطور في القرن العشرين ليتخذ من تاريخية الإنسان ومنزلته في العالم اهتمامه الاول، من خلال الاهتمام بالوعي الشخصي بالحياة بدل المعرفة العلمية، مستخدماً التفكير النقدي في تعدد التأويلات للكشف عن تسلسل الايديولوجيات السلطوية في الخطاب الحدائي⁽²¹⁾. وهنا لابد من طرح تساؤل، هل هناك فرق بين الفيلسوف والهرمينوطيقي؟ ام ان كلاهما يبحثان في فن واحد او فنين متداخلين في مسار عملهما؟

ان نظر الفلاسفة إلى الفن الحقيقي انما يكون ابعد عن الخيال والتمويه. قريباً من الجمال والحقيقة والخير. في حين ان قواعد الهرمينوطيكا التي تشكل هذا الفن تتقنه عن حرية وليس وفق قواعد محددة. لذا فأن افلاطون يعلن بأن المؤول (الهرمينوطيقي) يمكن ان يصل إلى درجة الفيلسوف، اذا ما اقلع عن التعامل مع اختصاصه على انه علم ويمارسه كفن، وان لا يكون هذا الفن مقتصرأ على موضوع واحد دون اخر، ومقيداً بقواعد، وانما يجب ان يكون ما يبحثه موضوعاً كلياً يتجلى فيه الذوق والمهارة والحس المرهف، وجميعها تعبر عن الحرية الانسانية في اصدق صورها. فالفيلسوف في نظره ينشد الحقيقة، او يسلك في سبيلها منهجاً وفق خطوط مستقيمة، بينما الهرمينوطيقي يطلب المعنى ولا يحصل عليه الا بنسب ضئيلة، لصعوبة ادراكه الفن الكلي. يقول أفلاطون (اما انتم الحكماء معشر الرواة والممثلين وكذلك الشعراء الذين تتغنون بأشعارهم اما أنا فواحد من الناس يتكلم الحقيقة فقط)⁽²²⁾ وقد انتبه (غادامير) إلى مقولة افلاطون، وحاول جعل الهرمينوطيكا فلسفة، حيث اعطى الاولوية لقيمة الفهم على التأويل فقدم مطلب المعنى على الحقيقة. ونظراً لارتباط اصول الهرمينوطيكا بالفلسفة والدين خصوصاً تأويل النصوص المقدسة او ما يعرف بالتفسير التوراتي، فأن العلماء يرجعونها الى الحضارة اليونانية حيث ارتبط اسم الهرمينوطيكا (بهرمس) رسول الالهة (أولمب) في الميثولوجيا الاغريقية⁽²³⁾. اذ تشير الوثائق التاريخية إلى أن (هرمس) كان رسول زيوس

كبير الالهة ينقل له رسائله من السماء، وينزل بها إلى الارض ليلبغها للبشر، فهو وسيط بين عالم السر الغيبي وعالم العلن المرئي⁽²⁴⁾.

المطلب الثاني: هرمينوطيقا القرآن بين التفسير والتأويل.

أولاً: بيان المعنى بين التفسير والتأويل.

يعد التفسير العلمي جلاءً للظواهر الشاخصة في المعارف والعلوم، من خلال استنباط العناصر المادية المحددة له. ويتعدد مفهوم التفسير بتعدد تقسيماته ووظائفه، فهناك تفسير غائي وتفسير وصفي وتفسير وظيفي. ومجمل هذه التقسيمات لا تخرج عن ابانة المعنى بخلاف التأويل، الذي يبحث في المعاني الباطنة. فالتأويلون يرون ان للقرآن والحديث الشريف معانٍ ظاهرة وباطنة. وان علم الظاهر هو الذي يبحث بالمعاني الظاهرة. في حين ان المعاني الباطنة يبحثها علم الباطن الذي يعتمد على الحدس والالهام. في حين يعتمد اهل الظاهر على العقل والنقل⁽²⁵⁾ فيتبين لنا ان التفسير أعم من التأويل لان مراده تحديد المعنى المراد للمفردات والالفاظ والتفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ السهل واليسر من لفظ الاصل، وان تفسير الشيء لاحق به ومتمم له وجار مجرى بعض اجزائه⁽²⁶⁾ بينما التأويل بمعنى الظن يستعمل في المعاني والجمال. ويعد المفسر هو المؤمن على مقاصد النص ودلالاته فكل نص ديني يحتاج لجلاء معانيه وكمالها الى مفسر هو المؤمن على ذلك، وهنا تتحدد نقطة الفارق بين علمي التفسير والتأويل من جهة، وبينهما وبين الهرمينوطيقا من جهة الغرض والمنهج ووحدة الموضوع. فالهرمينوطيقا هي تقنية الفهم وليست المقصد من المعنى، فلكل منهما ادواته وآلياته التي تختلف عن بعضها الاخر حسب طبيعة الموضوع والغاية، اذ ان تقنية الفهم سلكت عند اصحابها سبيلاً لا هوتياً وفيلولوجياً. فالأول تطور واستخدم في دفاعه دعاة الاصلاح الديني عن الكتاب المقدس ضد هيمنة رجال الكنيسة على احتكار تفسير الكتاب

المقدس. اما الاسس الفيلولوجية فقد تطورت نتيجة المطالبة بإحياء الادب الكلاسيكي⁽²⁷⁾.

ومن خلال هذه النظرة يحاول الغربيون ان يوحّدوا نظراتهم حيال هدف التأويل في الكتابات الدينية والادبية. لا اختلاف فيه فالعملية التأويلية مهمتها ككل تتضمن العمل الكلي للبحث التاريخي، سواء كان النص دينياً أم دنيوياً. فالتأويلية مهمتها البحث في م مهدات البحث التاريخي، الذي يستلزم في النهاية كليات البحث التاريخي⁽²⁸⁾. ومما عقد المعنى ان اصبح للهرمينوطيقا معان متعددة تدور ما بين الفلسفة والأبستمولوجيا وعمومية المعنى، بحيث اصبحنا امام دائرة ثلاثية الاقطاب، التأويل والتفسير والفهم، فاختلطت فيها تبعية الانا التأويلية المزدوجة للاوعي والمقدس، تلك التبعية التي قدمت بطريقة رمزية، فرضت على الوعي هيمنة اجبرته على تأويل المعنى رمزياً.

ثانياً: الخطاب الحداثي العربي في تعامله مع النص القرآني:

واجه خطاب الحداثة العربي انقسامات عدة ابتداء منذ القرن التاسع عشر، مما اعقبه بروز اتجاهات وتيارات عدة تناولت طرق فهم كل تيار للنص الديني وفق نظرات للنص يرى اصحابها انها الاصلح لفهمه، فتولدت تبعاً لذلك الحساسية الفكرية حيال ما آل اليه الخطاب الاسلامي العربي المعاصر، تجاه مناهج فهم النصوص الدينية بدوافع معرفية وايدولوجية، فبات مصطلح الحداثة ذو التباسات متناقضة اثرت سلباً في توجيه الخطاب الإسلامي نحو قضايا عقدية وتفسيرية لازمتها طويلاً. ومما زاد من تعقيدات الفهم الحداثي بروز الفكر السلفي الرافض بشكل عام للمنظور الحداثي معتبراً اياه خطاب معارض لأصالة النص الديني، ودوره في عملية التفسير، ومحاولة للنيل من كفاءة السلف التي تمثل مرجعية تراثية تتقاطع مع ما ذهب اليه منظرو الحداثة الغربيين، وتلامذتهم من الموفدين العرب، الذين حاولوا تطبيق الفهم النظري الغربي للحداثة، عبر مفاهيم واليات فهم جديدة تعتمد على اعتبار القرآن نص

تأريخي ومنتج ثقافي. وهو ما دأب عليه نصر حامد ابو زيد عند قرأ النص القرآني قراءة تاريخية ناسوتية وليس غيبية لاهوتية. متخذاً من الواقع مدخلاً لفهم النص، اما مسائل الغيب والوحي والايمان فهي مستنسخة في ((اللوحة المحفوظ)) وان اقحامها في اطار المادة اللغوية للنص سوف يعرقل عملية التلقي والمعاصر والفهم الموضوعي للنص⁽²⁹⁾ وابو زيد يحاول ان يفصل او يجرّد النص الديني كتراث لغوي من قدسيته، وانه موحى به من رب العباد، ليجعله عرضة للنقاش وفق نظريات حداثية متباينة في الرؤى والاستنتاجات. وهو امر مرفوض البتة لأننا عندما ندرس النص الديني ندرسه ككل لا يتجزأ يحمل بين ثناياه معانٍ متكاملة في صياغات لغوية محكمة.

وحاول الفكر الحدائثي العربي اثاره قضية العقل والنقل للولوج الى تطبيق نظرية الحداثة المعاصرة، مستنداً الى قول مدرسة التفسير بالعقل التي تقر بضرورة عقلنة النقل الذي يوافق من تقول ما يعتد به في التفسير والتأويل وما خالفه العقل لم يؤخذ به. واستمر السجال حتى عصرنا الحديث، فثارت قرائح النقاد الغربيين فانطلقوا بعقلانيتهم الشائنة على سلطة الكنيسة وسيطرة النصوص الدينية على مجمل نشاطات الحياة الاجتماعية وغيرها، وعندما تم لهم ما ارادوا في مجتمعاتهم غير فصل الكنيسة عن التدخل في النشاطات الحياتية الاخرى، ارادوا تطبيق ما توصلوا اليه على واقعنا وتراثنا الفكري والعقيدى.

فقالوا ان الوصول إلى العلمية او الموضوعية لفهم النصوص الدينية عامة، والنص القرآني خاصة لا يتم من خلال الاعتماد على التفسير بالمنقول واعتماد السلف الصالح في تفسيراتهم للقرآن لان ذلك تعبير عن ثقافة عصر قد انقضى. وان تطورات العصر الحاضر تستلزم آلية حديثة لفهم النص تقدم الحلول المناسبة لما نواجه من اشكاليات تعيق عملية تطور فهم النص، وتقف حاجزاً امام العقل فيتطوره وتصوره للحالة الابداعية. مما استدعى ذلك المفكرين العرب الحدائثيين إلى الدعوة الى التحرر من سلطة النص الديني

ومرجعيته الشاملة. فإذا ما تمسكنا بتلك السلطة ليس بإمكاننا الانطلاق بالعقل وقدراته الجبارة في اكتشاف مجالات العلوم الانسانية المختلفة. وبما ان الانسان من وجهة نظر الحادية (ادونيس) الذي أشتغل بجذلية (الثبات والتحول) ورفضه للغيبيات فهو يرى ان الاحاد هو الصورة الطبيعية للانسان. وتتجسد حقيقة ايمانه بطبيعته من حيث هو انسان، أما اذا كان الانسان تابعاً للغيب لا يمكن ان يكون انساناً. فالاحاد هي الثورة الحقيقية الهادفة إلى هدم سلطة النص التي يمارسها الإنسان باسم الوحي او الغيب⁽³⁰⁾ وقريب من هذا المعنى يحاول اتباع الحداثة تصوير بعض تأويلات القدامى من المفسرين بأنها طفرة نوعية تتشابه في بعض مضامينها ورقيا مع البعد والفكر الحداثي المعاصر. ويستشهدون بعقيدة الحب الشاملة عند ابن عربي، وما تطرق فيه الى الرحمة الالهية التي فتح بها الوجود واليها يؤول. او ما اسماها الدين العالمي المفتوح، كل ذلك مدعاة تجاوز فيها ابن العربي ثنائيات الصراع التقليدي بين الواقع والخيال والغيب والشهادة والخالق والمخلوق⁽³¹⁾. ويحاول الحداثيون العرب اليوم النظر إلى الحداثة انها عملية تحرير الانسان من قيود فرضها التأريخ والتراث الديني، الذي نظر الى الكون والحياة بعين زمانه، وما يحتاجونه اليوم الى تفسير اكثر عقلانية من تفسير القدماء مع الاهتمام بالتجربة الإنسانية المعاصرة التي تريد الحكم بالضرورة الثقافية في تفسير النص سواء كان ذو دلالات ثابتة او متغيرة، من خلال انجاز قراءة جديدة للنص بهدف تجديد الفكر الاسلامي. ولأن الحداثة طالت كل مناحي العصر ولم تقتصر على النقد الادبي، فقد شملت المناح الاجتماعية والاقتصادية والفكرية على وجه العموم، فهي لغة المفاهيم الفكرية والثقافية للعقل الجمعي العربي. وبالنتيجة كان لها موقفا رافضا او متجاهلا لخصوصية النص المقدس عند المسلمين. وللدرد على هذا الموقف نقول إن طبيعة الفكر الإنساني تميل إلى خلق أفكار واره ونظريات مستحدثة في كافة مجالات المعرفة بهدف تطوير العلوم وتقديم رؤى نقدية جديدة للواقع المعرفي. وهذا أمر مقبول ومحبذ اليه عبر سياقاته التقليدية

الموضوعية المقبولة، لئلا يختلط الفهم في وضع آليات لا تتناسب أو تتطابق مع المنهجية العلمية في فهم النص وتفسيره، فبعض الآليات العلمية المعتمدة عند الحداثيين سواء كانوا غربيين أو من تلامذتهم العرب لا تتسق أو تتطابق في تصوراتها مع منهجيتنا العلمية المثبتة في نظرية الفهم للنصوص الدينية. فما ينطبق على فهم النص الأدبي لا ينطبق على فهم النص الديني، لأن هذا النص له خصوصياته المعرفية وطرق نقده المعتمدة، التي تختلف في معالجتها ورؤاها عن النص الآخر. من هنا يحصل الخلط والالتباس في تطبيق آليات الفهم التي يجب الفصل فيما بينها تطبيقاً وممارسة.

وهذه النظرة لا تمنع من الأخذ بمجدية في دراسة المخزون التراثي الديني وتشذيبه، مما علق فيه من تفسيرات خاطئة للنص الديني اما تطرفاً او جهلاً او تجاهلاً لمضامينه الحقيقية، الهادفة لخدمة الفكر البشري. فعقول العلماء تتباين من عصر لعصر في انتاجها وتلقيها للمعارف كما هو الحال في النظرات الحديثة للمفسرين المعاصرين الذين اتخذوا على انفسهم عهداً ان يتصدوا لعملية التفسير بمنهجية العلوم المعاصرة، التي لم تكن معهودة عند سابقهم. بل ان البعض منهم جاءوا بنظريات ومواقف دحضوا بها اراء القدماء وهذا أمر ممدوح. فهل نسمي هذه المواقف حادثة ام تطور؟ فأن كانت الحادثة بمفهوم الاتيان بالجديد فما جاء به معاصروننا من العلماء هو الجدة بعينه. وهو التطور بذاته لانهم أتوا بتطورات النظرية العلمية والفكرية وطبقوها في عملية تفسير النص، والانتقال به الى عصر يواكب التطور. ان تناول النص القرآني بالتحليل يجب ان يكون وفق منهجية التفسير المعتمدة، سواء عقلياً كانت ام نقلية، لان تناوله وفق مناهج قراءة النصوص الادبية تخرجه من الهدف والمضمون الذي انزل من أجله. ثم أن المناهج الأدبية تتحكم فيها مناهج متعددة، فمنهجية الشعر غير منهجية الخطابة والنقد والمقامة، فأى آلية نستخدم؟

ان اسقاطات المناهج الادبية على النص القرآني سوف يلغي الفوارق بين النصين وهذا خطأ فادح لان مضامين النصوص الادبية هي نتاج فكري

محض. في حين ان ما جاءت به النصوص المقدسة الموحى بها من الله تعالى هو شأن رباني فوق قدرة البشر، يعلو على أية مقارنة نقدية من وضع البشر. وعليه فنحن مع الحداثة ان هي واكبت ثوابتنا العقيدية، وسأيرت التغيير الايجابي والحركة الدائبة نحو تطور الفكر الإنساني بما يحكم هذه الحياة، ويقودها نحو الحقيقة والمراد الرباني لبني البشر. إن الحداثيين وقعوا في التناقض البين عندما رفضوا كل ما هو ثابت في الدين، متمسكين بالعقلانية المادية، التي تفسر اكتساب المعرفة وتفسير العالم بالقدرة الكبيرة للعقل البشري في تغيير الواقع الانساني عبر هذه المعرفة العقلية. ان تمسكهم بفكرة الحداثة كنموذج ثابت لنظرية محددة يراد لها التطبيق في عالمنا الاسلامي مثلما تحققت في الغرب فأحدثت التناقض بعينه؟ ثم هل آل ما طبقوه في مجتمعاتهم من نظرية فصل الدين عن السياسة، وإبعاد دور الدين عن مجمل الحياة اليومية الى نتائج ايجابية على كافة الأصعدة؟ ام انها جعلت من مجتمعاتهم اكثر تفككاً وانحلالاً؟ نحن نعلم جيداً ان الحداثة الغربية لها صلة وثيقة بما شهدته اوربا في القرون الوسطى من صراع بين الدولة والكنيسة من جهة، وما كانوا ينادون به من تحرير العقل والانسان من سلطتها. فحقيقة حداثتهم ما هي الا ثورة ضد ظلم رجال الكنيسة والسياسة والتعصب الديني ورفضه للعلم. ولكننا كمسلمين في غنى عن تنظيراتهم وهذيانهم لأن اسلامنا تحرير من العبودية والجهل والتقليد الاعمى ولما كان الخطاب القرآني للناس هو خطاب عالمي شمولي، ثابت معجز في مضمونه، لا يختلف فيه المسلمون فهو(فوق مكانية النص ومستلزماتها على نوع النص، وزمانية النص وآثارها، وفوق نسبية المعرفة الإنسانية ومستلزمها وعي النص... لكل عصر حصة من المفردات المتعددة المخبوءة في النص القرآني الثابت في ألفاظه ومبانيه، المتعدد في مضامينه ومعانيه طالما صمم بالأصل لإرشاد جميع البشر مهما اختلفت بيئاتهم وعقلياتهم وحضاراتهم وتقنياتهم⁽³²⁾.

الهوامش:

- ❖ راجع: أفق يتباعد من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. أماني أبو رحمة. ص7
- 1- لسان العرب، ابن منظور محمد بن مكرم، 52/4.
 - 2- مختار الصحاح. الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر /125
 - 3- المنجد في اللغة / 509
 - 4 و5 مقدمة للشعر العربي، أدونيس / 99
 - 6- الحداثة. مالكوم برادبري /20
 - 7- العرب والفكر التاريخي. عبد الله العروي /108
 - 8- الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة. د. مانع بن حماد الجهني 102/2
 - 9- نقد الهرمينوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة. مرتضى الحسيني /58
 - 10- الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ديفيد كوزنز، ترجمة خالدة حامد/13
 - 11- تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية حسن حنفي / 50
 - 12- فلسفة التأويل. هانز جورج جادامير. ترجمة محمد شوقي الزين /63
 - 13- تطور الفكر الديني الغربي. في الأسس والتطبيقات. حسن حنفي /37.
 - 14- فلسفة التأويل /64.
 - 15- ظ: صراع التأويلات. دراسة هرمينوطيقية - بول ريكور. ترجمة منذر عياش /97
 - 16- المصدر السابق.
 - 17 الفلسفة المعاصرة في أوروبا. أ.م بونسكي. ترجمة عزت قرني /231
 - 18- صراع التأويلات /193 19 المصدر السابق
 - 20- صراع التأويلات /34
 - 21- محاورة أيون. أفلاطون. ترجمة عادل مصطفى /484
 - 22 و23- محاورة أيون /484
 - 25- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. حنفي عبد المنعم /175
 - 26- المصدر السابق /209
 - 27- الحقيقة والمنهج. هانز جورج غادامير. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم /258
 - 28- المصدر السابق /262

- 29- مفهوم النص / 24
30- الثابت والمتحول. أدونيس / 89 31- فلسفة التأويل / 213
32- مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني. د. عبد الأمير كاظم زاهد / 23

المصادر حسب أسبقية ورودها:

- 1- القرآن الكريم..
- 2- أفق يتباعد من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. أمانى أبو رحمة، دارينوى، سوريا 2014 م
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة المجتبى للمطبوعات، الطبعة الأولى، قم، إيران، 1425 هـ - 2004 م.
- 3- موسوعة العقاد الإسلامية، عباس محمود العقاد، المجلد الخامس (بحوث إسلامية) دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1391 هـ - 1971 م.
- 4- الموسوعة الحرة، بوابة التفكير Ar..Wikipedia. org
- 5- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ - 1994
- 6- دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية. مالك مصطفى وهبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت، 2008 م
- 7- مجلة المستقبل العربي (مجلة ثقافية إلكترونية يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت) العدد 382، كانون الأول 2010 م.
- 8- الشهيد المطهري وإحياء الفكر الإسلامي. د. علي البغدادي منشورات المركز الثقافي الإسلامي، الطبعة الأولى، بغداد 1431 هـ - 2010 م.
- 9- مدونة الدكتور إبراهيم خليل العلاف، allafblogspot.com
- 10- التفكير الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 1968 م.
- 11- مجلة الفكر الجديد (مجلة ثقافية تونسية، رئيس تحريرها، د. هشام الريفي)، العدد 17، 1419 هـ - 1998 م.
- 12- الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي. مكتبة وهبة، الطبعة العاشرة، القاهرة، 2010 م.
- 13- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع - بغداد. (ب ت)