الهرمنيوطيقا ومقاربات فهم النصّ الدينيّ
بين القبول والردّ

علي الأسدي[1]

الخلاصة

تعدّ النظريّة الهرمنيوطيقيّة من النظريّات القديمة الّتي بدأ استخدامها منذ زمن أفلاطون، وتعني "التوضيح وإزالة الغموض عن الموضوع" ، وهي أيضًا نظريّةٌ حديثةٌ حاول الكثير من المفكّرين الغربيّين إقحامها في فهم النصوص الدينيّة وقراءتها قراءةً جديدةً، وقد انتقلت هٰذه النظريّة إلى المجتمعات الإسلاميّة عن طريق بعض المفكّرين العرب الّذين حظوا بدراسة علومهم الأكاديميّة في المدارس الغربيّة، وتأثّروا بفكرهم الحداثيّ؛ ولذا حاولوا تطبيق هٰذه النظريّة على الفكر الإسلاميّ من خلال استخدامها في قراءة النصوص القرآنيّة والروائيّة، وقد قمنا في هٰذه الدراسة بتحديد أهمّ ملامح هٰذه النظريّة والأدلّة الّتي ساقوها لإثبات مشروعيّتها ومن ثمّ الردّ عليها ـ على ضوء المعايير العلميّة ـ وإبطالها والتأكيد على عدم صلاحيّتها في فهم النصوص الإسلاميّة.

الكلمات المفتاحيّة: الهرمنيوطيقا، النصّ الدينيّ، فهم النصّ، تأويل النصّ، قداسة النصّ.

---

(1) الدكتور علي الأسدي، العراق، أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفقه والمعارف الإسلاميّة، جامعة المصطفى العالميّة.

ALIALASDI1966@GMAIL.COM

المقدّمة

إنّ فهم النصوص يعدّ أحد جوانب المعرفة، بل قد يكون الجانب الأهمّ؛ لأنّه الأكثر تعمّقًا من مجرّد القراءة والاستماع للنصوص، فباستطاعة الإنسان أنّ يستمع إلى بعض النصوص أو يقرأها من دون أن يفهم معناها؛ ولهٰذا فقد أمرت الكثير من الآيات القرآنيّة الناس بالتدبّر كقوله تعالى: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمّد: 24]، وأمّا أحاديث المعصومين فهي الأخرى قد أمرت الناس وحثّتهم على المعرفة والدراية، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعقلوا الحقّ إذا سمعتموه عقل رعايةٍ لا تعقلوه عقل روايةٍ، فإنّ رواة الكتاب كثيرٌ ورعاته قليلٌ» [الكلينيّ، الكافي، ج 8، ص 391].

فالإمام قد نهى الناس عن الاقتصار عند سمعهم لأطرافٍ من العلم والحكمة، على روايةً ذٰلك فحسب ـ كما يقرأ أكثر الناس القرآن ولا يدرون من معانيه إلّا اليسير ـ بل أمرهم أن يعقلوا ما يسمعونه عقل رعايةٍ أي معرفةٍ وفهمٍ. [انظر: المعتزليّ، شرح نهج البلاغة، ج 18، ص 254]

والتدبّر يفتح آفاق المعرفة بشكلٍ واسعٍ، وبالتالي تحصل عمليّة التكامل المعرفيّ عند الناس؛ ولذا نجد أنّ علماءنا بيّنوا هٰذا الأمر، فـ «جديرٌ بالمسلم، بل بكلّ مفكّرٍ من البشر أن يصرف عنايته إلى فهم القرآن، واستيضاح أسراره، واقتباس أنواره؛ لأنّه الكتاب الّذي يضمن إصلاح البشر، ويتكفّل بسعادتهم وإسعادهم، والقرآن مرجعٌ اللغويّ، ودليل النحويّ، وحجّة الفقيه... ومن إرشاداته تكتشف أسرار الكون، ونواميس التكوين» [الخوئيّ، البيان في تفسير القرآن، ص 11]؛ وإن خصّصوه بالقرآن الكريم وآياته، ولٰكنّ هٰذا لا يمنع من شموله لأحاديث المعصومين عليهم السلام.

إذن ففهم النصوص يشكّل عاملًا أساسيًّا للمعرفة، وهو ما تؤكّد عليه الكثير من الدراسات الّتي أقيمت في هٰذا الإطار؛ ولذٰلك فالتعامل مع النصوص لا بدّ أن

يخضع لعاملين أساسيّين هما:

الأوّل: التعامل مع النصوص على أنّها ظاهرةٌ واقعةٌ لها الكثير من الأسباب والمناشئ.

الثاني: التعامل معها على أنّها نصوصٌ يراد تفسيرها، وفهم مضمونها ومرادها، حتّى يتّضح معناها جليًّا، هذا من جهةٍ.

فالتفسير إذن يقوم على أساس قناعةٍ سابقةٍ مفادها أنّ المكنونات المضمرة في داخل النصوص لا يمكن الكشف عنها إلّا من خلال التدقيق في بواطنها وبيان خفاياها.

ولذلك ذهب أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ إلى أنّ عمليّة الفهم والاستنطاق للنصوص تحتاج إلى العكوف عليها تمحيصًا وتقصّيًا؛ لغرض الوصول إلى نتائج كبيرةٍ ومؤكّدةٍ، وهٰذا ممّا لا يمكن حصوله إلّا لمن توفّرت فيه بعض المقوّمات والمقدّمات [انظر: مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النصّ، نقلًا عن: مجموعةٍ من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين: ص 499]، منها:

1ـ قابليّات المفسّر وأوّليّاته.

2ـ استنطاق المفسّر لزمن النصوص (التاريخ).

3ـ تشخيص مركز المعنى، وتفسير النصّ لمجموعةٍ تدور حول هٰذا المركز.

4ـ ترجمة النصّ إلى زمن المفسّر (الإطار التاريخيّ للمُفَسّر).

أسباب ظهور الهرمنيوطيقا في الساحة الإسلاميّة

إنّ تعدّد الآراء فيما بين قرّاء النصوص، أو كما يعبّر عنها باجتهادات العلماء في فهم النصّ، هو أحد الأسباب الّتي أدّت إلى ظهور دراساتٍ جديدةٍ تعنى بتعدّديّة

الفهم، والسبب الآخر في ظهور هٰذه التعدّديّة «هو ما شهده علم اللغات من ظهورٍ أفضى إلى وضع بحوثٍ جديدةٍ حول ظاهرة اللغة، حيث صار من المعلوم تدريجيًّا أنّ اللغة ظاهرةٌ تاريخيّةٌ، وأنّ شروط وإمكانيّات البيان إنّما هي ظواهر تاريخيّةٌ متحوّلةٌ عبر الزمن، وكذٰلك عمليّة الفهم ذات خصوصيّةٍ تاريخيّةٍ تجعل شروطها وأدواتها متغيّرةً على امتداد العصور» [المصدر السابق، ص 496]، وقد تميّزت هٰذه الدراسات بالنظر وبشكلٍ مستقلٍّ ومستوعبٍ لعمليّة التفسير وفهم النصوص باعتبارها نوعًا من أنواع المعرفة، فتحوّل الفهم ذاته إلى موضوعٍ للمعرفة، وأنشئ علمٌ خاصٌّ بالفهم يدرس نظريّاته وأساليبه، وشيئًا فشيئًا ظهر ما يسمّى بـ (الهرمنيوطيقا)[1].

وقد ذهب أصحاب هٰذه النظريّة إلى أنّ كلّ فهمٍ من النصوص هو فهمٌ صحيحٌ ويشكّل جزءًا من المعنى الكامل، ولا يمكن رفض أيّ فهمٍ للنصّ، ومن هٰذا فكلّ ما ذكرناه من النصوص القرآنيّة والحديثيّة وما فهمنا منها هو حجّةٌ على أصحاب هٰذه النظريّة من باب ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم؛ ولهٰذا كان البحث في هٰذه المسألة هو أنّ بعض المفكّرين من الدول الإسلاميّة حاولوا تطبيق هٰذه النظريّة على النصوص القرآنيّة والروائيّة وهو ما يعني التأثير الجادّ والسلبيّ على الفكر الدينيّ؛ لذٰلك كان من الضروريّ بحث هٰذه المسألة وبيان معالمها ومنهجيّتها وتوضيح الموقف الصحيح منها؛ ولهٰذا فالنظريّة الهرمنيوطيقيّة يمكن أن تشكّل دافعًا قويًّا لفتح آفاق السعي الحثيث من قبل العلماء الأعلام للتواصل مع النصوص

(1) إنّ معنى الهرمنيوطيقا ـ كما سيأتي ـ هو الفهم والتأويل والتفسير حسب الاختلاف في تعريفها، لٰكنّ أصحاب هٰذه النظريّة قد أدخلوا فيها مسألة النسبيّة في الفهم نسبيّة المعرفة، ولازم ذٰلك هو تعدّد الفهم (القراءة)، فتسميتها بـ (تعدّد القراءات) تسميةٌ باللازم، فقد قال نصر حامد أبو زيد: «إنّ المؤوّل يكتشف بعض أسرار النصّ، ويظلّ النص قابلًا للقراءة الجديدة» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 239 و240].

الإسلاميّة؛ من أجل الوصول الى أسرارها وبواطنها والكشف عن مكنوناتها، ومن هنا يطرح هٰذا السؤال: وهو هل يمكن تطبيق نظريّة الهرمنيوطيقا على النصوص الإسلاميّة والوصول إلى فهمٍ أعمق أم لا؟ وهل صحيحٌ ما يذكره أصحاب هٰذه النظريّة من أنّ جذورها إسلاميّةٌ، وقد أكّدت عليها النصوص؟ ولهٰذا كان لا بدّ نا من الإجابة على هٰذه الأسئلة وذٰلك من خلال بيان بعض المباحث:

الأوّل: تعريف الهرمنيوطيقا

أوّلًا: لغةً

إنّ مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) مأخوذٌ من الفعل اليونانيّ (ἑρμηνεύω) [تُقرأ: hermēneuō] بمعنى يفسّر أو يترجم، أو قد يكون مأخوذًا من كلمة (ἑρμηνεύς) [تُقرأ: hermeneus] الّتي تعني (المفسِّر)، أو كلّ ما من شأنه أن يزيل الغموض عن الموضوع، ويرفع الالتباس عن المطلب، وعادةً ما يكون هنالك علاقةٌ واضحةٌ بين الاشتقاق اللغويّ لهٰذا المصطلح (الهرمنيوطيقا) وبين كلمة "هرمس" (Ἑρμῆς) [تُقرأ: Hermes] ، وهي اسمٌ لشخصيّةٍ أسطوريّةٍ يعدّه الإغريق رسول الآلهة، والملاك الّذي ينقل رسائلها ودساتيرها إلى الأرض، أو إلٰه الطرق والتجارة. [أحمدي، بِنية تأويل النصّ: ج 2، ص 496، نقلًا عن: الحياة الطيّبة، العدد 8، ص 33]

ثانيًا: اصطلاحًا

عُرّفت الهرمنيوطيقا من قبل أتباع هٰذه النظريّة بتعاريف كثيرةٍ، منها:

1ـ اعتبر يوهان مارتن كلادينوس (Johann Martin Chladenius)

(1710 ـ 1759 م) الهرمنيوطيقا اصطلاحًا مرادفًا لـ (فنّ التفسير)، وقال إنّها فنّ الحصول على الفهم الكامل والتامّ للعبارات المكتوبة والشفاهيّة، إلّا أنّها تختصّ في الموارد الّتي يشوبها الغموض. [انظر: رضائي أصفهاني، دروسٌ في المناهج والاتّجاهات التفسيريّة للقرآن، ص 299]

2ـ وأمّا فردريك أغوست ولف (Friedrich August Wolf) (1785 – 1807 م) فقد ذكر في بعض كلامه أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي العلم بالقواعد الّتي تساعد على إدراك معاني العلاقات والرموز وفهمها، والهدف من ذٰلك هو فهم أفكار المؤلّف أو المتكلّم، سواءٌ كانت المكتوبة أو الشفاهيّة. [انظر: المصدر السابق]

3ـ بينما اعتبر شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768 – 1834 م) أنّ الهرمنيوطيقا هي (فنّ الفهم)؛ لأنّ تفسير النصوص قد يتعرّض إلى خطر سوء الفهم؛ لأنّ الفهم ينشأ في أغلب الأحيان من تلقاء ذاته، فتكون هنالك لحظةٌ هرمنيوطيقيّةٌ في الفهم هي أشبه بالحدس، تدفع بالمفسّر إلى كشف مغزى واضع النصّ [القطّان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 14، ص 111]، ثمّ إنّ الهدف من تفسير النصوص هو الكشف عن نيّة مؤلّف النصّ؛ وذٰلك من خلال محورين أساسيّين [رضائي أصفهاني، دروسٌ في المناهج والاتّجاهات التفسيريّة للقرآن، ص 300]:

الأوّل: الهرمنيوطيقا اللغويّة: وهي فهم القواعد والقوانين للعبارات والصور اللغويّة والمحيط الّذي كان يعيشه المؤلّف، والّذي يؤثّر في تحديد فكره وتعيينه.

الثاني: الهرمنيوطيقا النفسيّة: وهي معرفة الفهم الفنّيّ والنفسيّ لذهنيّة المؤلّف، والمرحلة الّتي وصل إليها من العلم.

ويعتبر شلايرماخر مؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة، وقد دعا إلى الاستمرار في تمحيص المفسّر لفهمه للنصوص، وإعادة النظر فيه، أي أنّه دعا إلى الحوار الدائم مع النصوص.

4ـ مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889 ـ 1976م) الّذي ذهب إلى أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي (عمليّة فهم الأشياء)[1]، ويقول إنّ المجتمع البشريّ لديه من الذهنيّة المسبقة (المفروضات، التوقّعات، المفاهيم) الّتي يستطيع أن يفهم العالم.

فإنّ الفهم إنّما هو منسوخٌ في تربة الوجود الإنسانيّ قبل أيّ عمليّةٍ تفسيريّةٍ، فالأشياء كلّها تتّصف بـالمفسّريّة وليست مجرّدةٌ وعاريةٌ، وإنّ الخطوة الهرمنيوطيقيّة في هٰذه الأشياء تكمن في استكشاف بِنية ما هو قائمٌ من "قبل"، أي ما هو قابعٌ وراء التعـبير اللـغويّ في خبرة الفهم الإنسـانيّة. وقد وافقـه في ذٰلك جادامـير (Hans-Georg Gadamer)، إذ ذهب إلى أنّ كلّ متنٍ أو شيءٍ يمكن تفسيره من منظورٍ خاصٍّ، ويتعلّق بسنّةٍ خاصّةٍ، ويضع تحت أفقٍ خاصٍّ، حيث يمكن فهم كلّ شيءٍ في إطاره، وهٰذا الأفق في حالة تغييرٍ دائمٍ عن طريق مواجهته مع الأشياء، فلا يوجد تفسيرٌ نهائيٌّ وعينيٌّ. [بهشتي، الهرمنيوطيقا.. المقتضيات والنتائج، نقلًا عن: مجموعةٍ من الباحثين، علم الكلام الجديد، ص 558]

5ـ نصر حامد أبو زيد، وهو من الكتّاب المصريّين المعاصرين، فقد ذهب إلى أنّ الهرمنيوطيقا هي عبارةٌ عن مجموعة القواعد والمعايير الّتي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النصّ الدينيّ (الكتاب المقدّس)، والهرمنيوطيقا بهٰذا المعنى تختلف عن التفسير الّذي يشير إليه المصطلح (exegesis)؛ لأنّ هٰذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقيّة، بينما يشير الأوّل إلى نظريّة التفسير. [أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ص 13]

---

(1) إنّ الفارق بين ما ذهب إليه شلايرماخر في نظريّته (فنّ الفهم) وما ذهب إليه هايدغر (عمليّة فهم الأشياء) أنّ الأوّل يتعلّق بالفهم بما هو فهمٌ من دون النظر إلى أيّ شيءٍ آخر، بينما يتعلّق الثاني بما هو موضوعٌ خارجيٌّ يطبّق على الأشياء؛ لذا ففنّ الفهم يكون متقدّمًا على فهم الأشياء.

وبهٰذا يتّضح من خلال أقوال أصحاب هٰذه النظريّة (المدرسة) أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي دائرةٌ مدار (الفهم أو التأويل أو التفسير)، أو أنّها في مقام العلوم لهٰذه المصطلحات، أو أنّها المنهج لها، وخلاصتها أنّها تبيّن كيفيّة التعامل مع النصوص الأعمّ من المكتوبة والمقروءة والشفويّة؛ لتوضيح المعنى الكامن فيها، الّذي عُبّر عنه بـ (مركز المعنى) ـ وجهة النظر الرئيسة الّتي تدور حول محورها جميع معطيات النصّ [مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النصّ، نقلًا عن: مجموعةٍ من الباحثين، علم الكلام الجديد، ص510] ـ وهٰذه البؤرة لا يكون فهمها بين المؤلّف للنصّ والمستمع أو القارئ على مستوًى واحدٍ؛ ولهٰذا يقول هيرش (Seymour Hersh): «بمقدورنا أن نميّز بين ما يعنيه النصّ لمؤلّفه وما يعنيه لنا» [انظر: بالمر، علم الهرمنيوطيقا، ص70، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 8: ص59]. أمّا دلتاي فيقول: «الهدف الأصليّ للهرمنيوطيقا هو الوصول إلى إدراكٍ أكمل للمؤلّف، بالصورة الّتي لم يتوصّل هو إليها» [انظر: بهرامي، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 8، ص57]. فإدراك المعاني للنصوص لا يحتاج إلى التمسّك بقصد المؤلّف للنصّ؛ لعدم مدخليّة قصد المؤلّف في دلالة النصوص.

الثاني: تاريخ نشوء الهرمنيوطيقا

إنّ مصطلح الهرمنيوطيقا من المصطلحات القديمة الّتي بدأ استخدامها منذ زمن أفلاطون بمعنى التوضيح وإزالة الغموض عن الموضوع، وأطلقها أرسطو على قسمٍ من أقسام كتاب (الأورغانون) ـ حول منطق القضايا [رضائي أصفهاني، دروسٌ في المناهج والاتّجاهات التفسيريّة للقرآن، ص298] ـ وقيل إنّ هٰذا النمط من التفسير الهرمنيوطيقيّ للنصوص يعود إلى المنحى الروائيّ في مقاربة الأساطير الإغريقيّة الّذي استخدمه فيلون الإسكندريّ (Philo of Alexandria) في تفسير النصوص المقدّسة للتوراة. وقد تمحور مصطلح الهرمنيوطيقا في خصوص فهم النصوص

الدينيّة بعد تطوّر آليّات التفسير الاستعاريّ، الّذي يعني إظهار معنًى من النصّ المفسَّر لم يكن يقصده كاتبه الأصليّ، وهٰذا كلّه قد حصل بعد إحجام اللاهوتيّين المسيحيّين عن تفسير النصوص المقدّسة تفسيرًا رمزيًّا؛ وذٰلك لإيثارهم المنهج الحرفيّ في التفسير [انظر: القطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، الهرمنيوطيقا في القدامة، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 14، ص 110]، إلّا أنّ الكاتب المصريّ نصر حامد أبو زيد لم يقبل هٰذا القول، وصرّح بأنّ اللاهوتيّين كانوا يستخدمون الهرمنيوطيقا في النصوص المقدّسة ضمن الدراسات اللاهوتيّة، أي: «أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا هو مصطلحٌ قديمٌ، أوّل ما بدأ استخدامه كان في دوائر الدراسات اللاهوتيّة» [أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ص 13].

وقد أصبحت الهرمنيوطيقا علمًا بصورةٍ رسميّةٍ في القرن السابع عشر الميلاديّ على يدي يوهان كونراد دانهاور (Johann Conrad Dannhauer)، إذ أطلق على كتابه اسم (الهرمنيوطيقا المقدّسة). وهٰذا كلّه لا يمنع من أن يكون الفيلسوف شلاير ماخر هو أوّل من وضع أساس الهرمنيوطيقا الحديثة، فهو بحقٍّ مؤسّسها؛ لأنّه يرى أنّ فهم النصّ يتجاوز رصد العلاقات النحويّة بين أجزائه إلى علاقاتٍ مركبّةٍ ويدعوها "نفسيّةً" [انظر: القطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 14، ص 111]، فهو الّذي أكّد على نسبيّة الفهم؛ لأنّنا إذا فهمنا النصّ جيّدًا فهٰذا لا يعني أنّنا قد حصلنا على المعنى كاملًا، وإنّما هنالك شيءٌ بقي من عدم الفهم أو سوئه يتحدّى كلّ محاولات التذليل، والّذي تظهره القراءات الأخرى، وقد مرّت الهرمنيوطيقا التأويليّة بمراحل ثلاثٍ هي:

الأولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة: وقد ظهرت في القرن السابع والثامن الميلاديّ وارتبطت بعصر النهضة، إذ يرى أصحابها أنّ الوصول الى قصد المؤلّف وفهم النصّ فهمًا موضوعيًّا حالةٌ طبيعيّةٌ وعاديّةٌ ولا يمنع من ذٰلك إلّا بعض الإجمال والغموض في بعض النصوص.

الثانية: الهرمنوطيقا الرومانسيّة: وقد بدأت من شلايرماخر (1768 – 1834) وهو أوّل من وضع أسسها وتابعه على ذٰلك تلميذه دلتاي، وكان لهٰذه الهرمنيوطيقا جانبان: الجانب الموضوعيّ وهو لغة النصّ والمعنى اللفظيّ من كلمات النصّ، والآخر الذاتيّ وما يتعلّق بفكر المؤلّف وذهنيته، فيمكن الوصول إلى الجانب الأوّل دون الثاني، وأنّ سوء الفهم ناتجٌ من اختلاف ظروف المفسّر والمؤلّف، كما أنّ الاشتراك في النوع الإنسانيّ يساعد في عمليّة الفهم، والاعتقاد بوجود معنىً نهائيٍّ للنص وهو أوسع وأعمق من كلمات النصّ، وعلى المفسّر الكشف عنه.

الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة: وهي أكثر المراحل تأثيرًا ونفوذًا في البحوث الحديثة الّتي تعدّ الروح الحاكمة على هرمنيوطيقا القرن العشرين، وقد بدأت من مارتن هيدجر (1889 – 1976) وقد طوّرها تلميذه غادمر، فأحدثت تحوّلًا رئيسيًّا في الاتّجاه التأويليّ ولها نفوذٌ أكبر في أذهان الباحثين؛ ولذٰلك فقد تغيّر هدفها الهرمنيوطيقيّ من علم المنهج إلى هدفٍ فلسفيٍّ، ففرّق بين الموجود والوجود، وصار الاهتمام بفهم الوجود من خلال فهم الإنسان ودواعيه؛ ولهٰذا يستقلّ النصّ بمجرّد صدوره من مبدعه؛ لذا فعمليّة الفهم هي حوارٌ بين النصّ والمفسّر، وسيكون البحث منصبًّا على هٰذا القسم من الهرمنيوطيقا.

الثالث: خطوات فهم النصّ الدينيّ عند أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ

حاول أصحاب هٰذه النظريّة فهم النصّ الدينيّ من خلال خطواتٍ اتّبعوها لغرض الوصول إلى الأهداف الّتي يسعون إليها، ويستميلون من خلالها عقول السذّج من الناس؛ ولهٰذا سوف نقوم بذكر أهمّ الخطوات الّتي رسموها للفهم وقراءة النصوص؛ ليتسنّى للقارئ الكريم معرفة هٰذا المنهج وكشف أهدافه و غاياته في قراءتهم للنصوص والكشف عن دلالاتها، وبيان مراداتها، وهي:

1- إلغاء خصوصيّة تقدّس النصوص

إنّ الخطوة الأولى الّتي قام بها أصحاب هٰذا المنهج، والّتي تعدّ الخطوة الأهمّ في بناء أسسهم ومنهجيّتهم في القراءة للنصوص هي إلغاء قدسيّة الله والوحي والنبيّ والنصوص، وهٰذا الامر يفتح آفاقًا واسعةً للخوض في هٰذه النصوص، فيحوّلها إلى مصافّ النصوص البشريّة الّتي لا تخضع إلى معايير وموازين ترتكز عليها، وحدودٍ تمنع اختراقها كما في النصوص الإسلاميّة؛ ولهٰذا فهم يؤكّدون على هٰذه المسألة، قال نصر حامد أبو زيد: «إنّ ربط تعدّد مستويات الدلالة بالأصل الإلٰهيّ والوجود الأزليّ للنصّ أدّى إلى استغلاق معنى النصّ؛ نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 43].

وقد نقل عن أركون قوله: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصٍّ دينيٍّ متعالٍ، أي يحتوي على حقيقةٍ تجعل حضور الله حاضرًا؛ فإنّنا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجيّ، والبحث الثيولوجيّ، فالثيولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثيولوجيا تعني: عقلنة الإيمان، كما أنّها تعني أيضًا: تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترةٍ معيّنةٍ، والمشاكل الّتي تطرحها آليّة اشتغال نصٍّ دينيٍّ أو تراثٍ دينيٍّ، أي أنّها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ، وتطرح مشكلة الحداثة» [عبد الرحمٰن، سلطنة النصّ: ص 34].

والأكثر من ذٰلك فقداسة النصوص قد أصبحت في نظر هٰؤلاء من المشاكل الّتي تمنع من فهمها؛ ولهٰذا كان اللازم «أن تمتلك معيارًا فلسفيًّا زائدًا من أجل التقييم الحديث لكلّ المشاكل المتعلّقة بالسيادة العليا» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 160]، وهٰذا يتطلّب «إعادة تفحّص كلّ مكانة العامل الدينيّ والتقديسيّ والوحي، ودراستها في ضوء النظريّة الحديثة للمعرفة... من وجهة النظر الّتي اعتمدناها في هٰذه الدراسة،

نجد أنّ العلمنة تؤخذ كمصدر الحرّيّة الفكريّة، وكفضاءٍ تنشر فيه هٰذه الحرّيّة؛ من أجل افتتاح نظريّة جديدةٍ في ممارسة السيادة العليا والمشروعيّة» [المصدر السابق، ص **183**]، وهٰذه الدعوة الّتي ادّعوها وأكّدوا على تحقيقها في الواقع المعاش بين أبناء المجتمع، ما هي إلّا لغرض «التحرّر من سلطة النصوص، ومن مرجعيّتها الشاملة، وهي ليست إلّا دعوةً لإطلاق العقل الإنسانيّ حرًّا... فهل تتصادم هٰذه الدعوة مع النصوص الدينيّة، أو تتصادم مع السلطة الّتي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص؟ فحوّلوها قيودًا على حركة العقل والفكر» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص **146**]؛ لكي تقف عائقًا يحول دون التصرّف في دلالات النصوص؛ لأنّ وصف حالة «المبالغة في قداسة النصّ وتحويله من كونه نصًّا لغويًّا دالًّا قابلًا للفهم إلى أن يكون نصًّا تصويريًّا» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص **43**] ـ لأنّ التصوير يحمل في خفاياه صور الإبداع الإلٰهيّ الّتي ترسمه تلك النصوص ـ سوف يمنع بدوره السياحة الفكريّة للفهم. ومن أجل منع الحالة التصويريّة الإلٰهيّة في النصوص؛ كان اللازم إلغاء هٰذه القدسيّة؛ لتفتح أمامهم آفاق المعرفة الفوضويّة الباطلة؛ ولذٰلك فهم حاولوا قراءة «النصّ قراءةً تاريخيّةً ناسوتيّةً لا قراءةً لاهوتيّةً... لأجل التحرّر من النظرة الإسلاميّة التقديسيّة للوحي والتنزيل» [علي حرب، نقد النصّ، ص **205**].

2- تحويل النصوص الدينيّة إلى مجرّد نصوصٍ ثقافيّةٍ

إنّ تحويل النصوص الدينية إلى مجرّد نصوصٍ ثقافيّةٍ خاليةٍ من النورانيّة والروحيّة تشكّل خطورةً، لأنّ هٰذه النصوص في نظرهم تشكّلت في نفس البيئة والفترة الّتي نزلت بها، وتأثّرت بالأسلوب الثقافيّ الموجود في تلك الأزمنة، وهو ما يشاهد من خلال الأمثلة القرآنيّة الّتي يضربها للناس، والّتي كانت منتقاةً من نفس البيئة؛ ولهٰذا فـ «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ، والمقصود بذٰلك أنّه تشكّل في

الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عامًا» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص **34**]. هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الثقافة قابلةٌ للتغيّر والتبدّل من زمنٍ لآخر، ولا يمكن أن تبقى واحدةً متّصلةً بين الماضي والحاضر، وكذٰلك فهي تتبدّل بتبدّل أساليب الحياة الّتي يعيشها الناس نتيجة التطوّر الّذي يحصل في الأمم، وبالتالي فسوف يضع هٰذا التغيّر بصماته على النصوص الإسلاميّة؛ ولذٰلك «قد يختلف اتّجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلةٍ تاريخيّةٍ إلى مرحلةٍ تاريخيّةٍ أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبّلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته، وإذا طبّقنا هٰذا المعيار على القرآن بصفةٍ خاصّةٍ، فنحن إزاء نصٍّ لم يكد يكتمل حتّى أصبح جزءًا فاعلًا في الثقافة الّتي ينتمي إليها» [المصدر السابق: ص **27**].

ثمّ إنّ هٰذا «النصّ بهٰذا الاختلاف لا يحدّد هويّته ويميّز نفسه عن غيره من النصوص وحسب، بل يتجاوز ذٰلك؛ لكي يجعل من نفسه محورًا في الثقافة عن طريق قابليّته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على سواءٍ؛ إنّ النصوص المحدّدة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الإعلاميّة الخالصة، والّتي تنتهي مهمّتها بفكّ شفرة الرسالة، ووصول المتلقّي إلى مضمونها ومحتواها وصولًا كاملًا نهائيًّا، ومن شأن هٰذه النصوص أن تكون خاضعةً خضوعًا شبه تامٍّ لمعطيات اللغة العاديّة، فهي نصوصٌ لا تبدع لغتها الخاصّة» [المصدر السابق، ص **188**].

3- فهم النصّ يبدأ من خارجه

من المعلوم أنّ الفهم إنّما يتعلّق بالنصّ؛ إذ يبدأ من ذات النصّ، وما يحفّه من القرائن الداخليّة والخارجيّة الّتي تقوم بإيضاح مراده، والكشف عن دلالته، ولٰكنّ أصحاب هٰذه النظريّة ابتعدوا كلّ البعد عمّا هو متعارفٌ في الساحة الإسلاميّة، وعند المدارس ـ الشيعيّة والسنّيّة ـ ليبتدعوا منهجهم من أسسٍ ومقدّماتٍ باطلةٍ، فتركوا النصّ ليبحثوا حوله، وفهموه قبل النظر فيه؛ ولذا ففي نظرهم «أنّ عمليّة فهم

النصوص لا تبدأ من قراءة النصّ، بل تبدأ قبل ذٰلك، من الدوالّ الرابطة بين الثقافة الّتي تمثّل أفق القارئ وبين النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص **89**]، فتركوا النصّ وما يريد بيانه، والتزموا بأمورٍ هي خارجةٌ عن مقتضى الفهم؛ لأنّه «ليس المهمّ في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها، ومستويات سياقها، بل الأهمّ هو ما يحتاج أن يقوله الخطاب الدينيّ من خلالها» [أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص **133**].

وهٰذا تهافتٌ واضحٌ؛ لأنّ الخطاب الدينيّ إنّما تظهره تلك النصوص، فمن خلالها يعلم مرادات الشارع المقدّس؛ لأنّها المظهرة لمقاصده، والدالّة على مراداته، والأكثر تهافتًا من ذٰلك أنّهم بعد أن ذهبوا إلى أنّ فهم النصّ إنّما يبدأ من خارجه، عادوا وقالوا إنّ فهم النصّ يبدأ من داخل النصّ؛ فإنّ «أجزاء النصّ يفسّر بعضها بعضًا، وليس مطلوبًا من المفسّر أن يلجأ إلى معايير خارجيّةٍ لفضّ غوامض النصّ، واستجلاء دلالتها، ويمكن التعبير عن هٰذا القانون بلغة النقد الأدبيّ، فنقول: إنّ النصّ أجزاءٌ تعدّ بمثابة مفاتيح دلاليّةٍ تمكّـن القارئ من الولوج إلى عالم النصّ، وكشف أسراره وغوامضه» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص **178**].

4- الاعتماد كلّيًا على المنهج اللغويّ والأدبيّ في فهم النصوص

لا شكّ في أنّ المنهج اللغويّ هو أحد المناهج الّتي يمكن من خلالها فهم النصوص، إلّا أنّ هٰذا لا يعني أنّه المنهج الوحيد الذي يقتصر عليه في ذٰلك، فالاعتماد عليه مطلقًا وبالطريقة الّتي يستخدمها أصحاب هٰذا المنهج للوصول إلى فهمٍ جديدٍ للنصوص يشكّل خطرًا كبيرًا؛ لأنّ المنهج اللغويّ إذا لم تضبط قواعده، ولم تعتمد أسسه الصحيحة يكون منهجًا مرنًا قابلًا للتغيير تبعًا لطريقة الاستدلال، وبالتالي سوف تشكّل هٰذه المنهجيّة استدراجًا للنصوص الإسلاميّة؛ لغرض فهمها وتفسيرها، وبالتالي فهي تخدم أصحاب هٰذا المنهج ليحقّقوا مآربهم ويمرّروا مخطّطاتهم المنحرفة للنيل من الشريعة المقدّسة؛ ولهٰذا كان اللازم بحسب

نظرهم: «استثارة نصوصٍ أخرى معاصرةٍ لفترة القرآن، أقصد نصوصًا موثوقةً ومؤكّدةً» [أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 235]؛ لأنّ هٰذه النصوص لا تكون مغايرةً للنصوص الإسلاميّة، وإنّما هي نابعةٌ من طبيعتها، وملائمةٌ لها من حيث البيئة والثقافة؛ ولذٰلك فإنّ « تطبيق منهج تحليل النصوص اللغويّة والأدبيّة على النصوص الدينيّة لا يفرض على هٰذه النصوص نهجًا لا يتلاءم مع طبيعتها. إنّ المنهج هنا نابعٌ من طبيعة المادّة، ومتلائمٌ مع الموضوع» [أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص 27]، والّذي نحاول أن نستنتجه من تلك النصوص، فاختيار «منهج التحليل اللغويّ في فهم النص، والوصول إلى مفهومٍ عنه، ليس اختيارًا عشوائيًّا نابعًا من التردّد بين مناهج عديدةٍ متاحةٍ، بل الأحرى القول إنّه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادّته» [المصدر السابق، ص 25].

ومن خلال ما طرحناه من الخطوات الّتي قام بها هٰؤلاء لفهم النصّ تبيّن جليًّا أنّ هٰذا المنهج في تفسير النصوص هو منهجٌ غير صحيحٍ، والدليل على ذٰلك أنّهم حاولوا تفسير تعاليم الإسلام من خلال الثقافة الغربيّة، سواءٌ المادّيّة منها أو الأخلاقيّة، مدّعين أنّه «لا أحد يملك أن ينكر أنّ مشروع النهضة الّذي تولّدت ملامحه مع مطلع القرن التاسع عشر في عالمنا العربيّ، قد اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربيّ الإسلاميّ الّذي تمّ توحيده بجوهر الإسلام، وذاتيّته المطلقة من جهةٍ، والتراث الأوربّيّ الغربيّ الّذي تمّ تركيزه في الكشوف العلميّة، وثمارها التكنولوجيّة من جهةٍ أخرى، وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة، سواءٌ تحرّكت المعادلة في اتّجاه الإسلام بوصفه مرجعيًّا لتقبّل الوافد الغربيّ، أو تحرّكت باتّجاه الوافد الغربيّ لجعله معيارًا لسلامة فهم الإسلام، ومشروعيّة تأويله» [أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 26].

وحتّى تصحّ هٰذه المعادلة، لا بدّ من العمل على إعادة فهم النصوص لتتلاءم والمعادلة الجديدة، وهٰذا لا يتمّ إلّا من خلال «إعادة النظر في كلّ العلوم الدينيّة

الناجزة في الإسلام ضمن هٰذا الاتّجاه؛ لتبيان نشأتها ومكانتها» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 57]. وبما أنّ هٰذه العمليّة صعبةٌ وتحتاج إلى تظافر الجهود لإتمامها، فلا بد من «فتح ورشة عملٍ جديدةٍ، تكون فيها ظاهرة التراث المعقّدة خاضعةً لإعادة الاعتبار والفهم تمامًا كظاهرة الحداثة المعقّدة أيضًا» [المصدر السابق، ص 53]. وهٰذا هو بيت القصيد من عمليّة إعادة قراءة النصوص بطريقةٍ جديدةٍ، حتّى تتلاءم ومذاقاتهم الّتي يسعون لنشرها بين أبناء المجتمع الإسلاميّ. هٰذا تمام الكلام في منهج هٰؤلاء في فهم النصوص الإسلاميّة.

الرابع: أدلّة مشروعيّة تعدّد الفهم الناتج من (الهرمنيوطيقا)

بعد أنّ تعرّفنا على الموقف الإسلاميّ من هٰذه النظريّة في البحوث السابقة، وصل الكلام بنا إلى عرض الأدلّة ومناقشتها الّتي ساقها أصحاب هٰذه النظريّة في استدلالهم على مشروعيّتها من وجهة نظرهم، وقد استدلّوا على هٰذه النظريّة بعدّة أدلّةٍ [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 174؛ النصّ والسلطة والحقيقة، ص 113]، منها:

الدليل الأوّل

ردّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام على أولٰئك الّذين رفضوا فكرة التحكيم ـ بعد أن أقرّوها وأكّدوا عليها عند رفع المصاحف من قبل جيش الشام على أسنّة الرماح والسيوف وقالوا: «لا حكم إلّا لله» [نهج البلاغة: ص 82، من كلامه عليه السلام في الخوارج لمّا سمع قولهم: "لا حكم إلّا لله"] ـ فكانت مقولته المشهورة: «القرآن بين دفّتي المصحف لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرجال»[1].

(1) لم أعثر على هٰذا الحديث في الكتب، بل إنّ الموجود في بعض المصادر هو: «وهٰذا القرآن إنّما هو خطٌّ مسطورٌ بين

دلالة الحديث: يمكن أن نستخلص من هٰذا الحديث مقدّماتٍ ثلاثًا كما ذكرها بعضهم [أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 113، النصّ ومشكلات السياق (1 ـ 5)] وهي:

الأولى: أنّ النصّ لا ينطق، ومعنى ذٰلك أنّه لا يدلّ.

الثانية: أنّ النصّ يتكلّم به الرجال، ويعني ذٰلك أنّه ما يتكلّم به القرّاء.

الثالثة: أنّ القراءة أو بالأحرى تعدّد مستويات القراءة تعدّ جزءًا من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرّد سياقٍ خارجيٍّ إضافيٍّ، فكان لدينا أوّل صياغةٍ أيديولوجيّةٍ ـ سميوطيقيّةٍ لمبدإ الاحتكام إلى سلطة النصوص المعروف بمبدإ الحاكميّة [المصدر السابق] .

وهٰكذا تشكّلت في نظرهم المشروعية لهٰذه النظريّة، وإنّ مبدأها إسلاميٌّ بحتٌ لا خلاف فيه، فكان ذٰلك الاستدلال هو المجوّز لهم في دخول معترك التفسير، وسجالات التأويل مع النصوص الدينيّة.

الجواب

إنّ الاستدلال بهٰذا الخبر على مشروعيّة نظريّتهم غير تامٍّ؛ وذٰلك لأنّهم حملوا قوله عليه السلام: «وإنّما يتكلّم به الرجال» على قرّاء القرآن والتالين الكتاب مطلقًا، مع أنّ هناك الكثير من الروايات الّتي تتحدّث عن مخالفاتٍ واضحةٍ بين بعض القرّاء ونصوص القرآن، وقد صدر اللعن بحقّهم في الروايات الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كما في قوله: «كم من قارئٍ للقرآن والقرآن يلعنه» [النوريّ، مستدرك الوسائل، ج 4، ص 250، باب أنّه يستحبّ لحامل القرآن ملازمة الخشوع، ح 4621]، وهٰذا يعني أنّ القرّاء لم يستطيعوا فهم القرآن، أو بالأحرى قد وقعوا في مخالفة القرآن إمّا عمدًا أو جهلًا، وعلى كلا

دفّتين لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرجال» [راجع: المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 271].

الحالتين فهم لم يبيّنوا المعنى الصحيح منه، فكيف يمكن أن يتكلّموا به في هٰذه الحالة ويكتشفوا مراداته؟ وعليه لا بدّ من تفسير الرجال في الخبر بغير هٰؤلاء.

إذن مَن هم الرجال الّذين قصدهم الإمام في هٰذا الخبر؟ خصوصًا إذا قلنا أنّ (ال) التعريف في "الرجال" هي (ال) العهديّة، فلا بدّ أن يكونوا قد ذكروا في كلام المشرّع الإسلاميّ، وبما أنّ هٰذا الخبر ـ على فرض صحّته ـ قد صدر عن الإمام عليٍّ، فلا بدّ وأنّ يكون هٰؤلاء الرجال قد ميّزهم القرآن الكريم من خلال آياته المباركة، بحكم التطابق بين القرآن وهو كتاب الله الصامت، والإمام عليٍّ عليه السلام بحكم كونه القرآن الناطق، ومن باب عرض كلامهم على القرآن، فقد قال تعالى: ﴿مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [سورة الأحزاب: 23]، وقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ ۞ رِجَالٌ لا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ﴾ [سورة النور: 36 و37]. فقد فسّرت الروايات الكثيرة هٰؤلاء الرجال بأنّهم أهل البيت عليهم السلام، وأوّلهم الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام [انظر: البحرانيّ، البرهان في تفسير القرآن، ج 6، ص 240] ، فهو القرآن الناطق كما في الحديث عنه لمّا أراد أهل الشام أن يجعلوا القرآن حكمًا بصفّين فقال: «أنا القرآن الناطق» [القندوزيّ، ينابيع المودّة، ج 1، ص 82 بابٌ في غزارة علمه].

ثمّ إنّ ما ورد في نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين عليه السلام في نفس الحادثة يخالف ما ذكروه حيث قال: «إنّا لم نحكّم الرجال، وإنّما حكّمنا القرآن، وهٰذا القرآن هو خطٌّ مسطورٌ بين دفّتين لا ينطق بلسانٍ، ولا بدّ له من ترجمان، وإنّما ينطق عنه الرجال» [نهج البلاغة، ص 182، من كلامه عليه السلام في التحكيم، الرقم 125]. ومن الواضح أنّ هنالك اختلافًا بين قوله عليه السلام: «ينطق عنه الرجال»، وبين ما نقلوه من قوله: «ينطق به الرجال»؛ فإنّ "الرجال" ـ على فرض قولهم ـ يستشهدون به وبآياته المباركة؛ إذ إنّنا نرى أنّ الكثير ممّن كان في ذٰلك الوقت من حفظة القرآن كان كلامه بالآيات، ثم

أنّ النطق عنه لا بدّ أن يكون مع بيان معناه من ترجمانه الّذي يوضحه جليًّا، وهٰذا الترجمان كما بيّنته الأخبار هو أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال الإمام عليٌّ عليه السلام: «وهٰذا كتاب الله الصامت، وأنا المعبّر عنه، فخذوا بكتاب الله الناطق، وذروا الحكم بكتاب الله الصامت؛ إذ لا معبّر عنه غيري» [ابن بطريق، العمدة، ص 330، الفصل السادس والثلاثون: "عليٌّ سيّد المسلمين"، الحديث 550]. وهٰذا الحديث يوضّح تمامًا أنّ الأخذ من كتاب الله مع عدم الرجوع فيه إلى ترجمانه غير تامٍّ ولا يمكن الحكم به، فتبيّن أنّ مقصود الإمام في الخبر الّذي استشهد به أصحاب هٰذه النظريّة على مطلبهم لم يكن كما فسّروه، وإنّما كان الإمام في مقام بيان أنّ الناس عليهم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام لبيان حقائق الأمور؛ لأنّهم الأعرف بها، وكذٰلك هم الأعلم بكتاب الله تعالى، فهو عندهم بيّنٌ واضحٌ لا يشوبه شكٌّ كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49].

وعليه فمن الواضح أنّ أصحاب هٰذه النظريّة عندماجاءوا بهٰذا الحديث من دون النظر إلى الأحاديث الأخرى الّتي وردت في المضمون نفسه، إنّما هو نوع من التشويش على عقول الناس؛ لكي يتناسب مع تأويلاتهم وتفسيراتهم الّتي يريدونها.

الدليل الثاني

قول الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام لعبد الله بن عبّاسٍ عندما أرسله لمحاججة الخوارج: «لا تحاجّهم بالقرآن؛ فإنّ القرآن حمّال أوجهٍ، بل حاجّهم بالسنّة» [انظر: المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 2، ص 245؛ السيوطيّ، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 410].

دلالة الحديث

إنّ منع الإمام عليه السلام ابن عبّاسٍ من محاججة الخوارج بالقرآن بدعوى أنّ القرآن (حمّال أوجهٍ) ـ أي أنّه قابلٌ لتعدّد القراءات ـ ما كان إلّا من أجل إلزام الخصم بالحجّة الدامغة والواضحة، وعدم السماح للقوم من مقابلة الحجّة بالحجّة على ضوء تعدّد الفهم، ويؤيّده ما كان في ذيل الحديث من قول الإمام عليٍّ: «تقول ويقولون» فتكون الآية الواحدة حجّةً للمحتجّ والخصم. [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 174]

الجواب

إنّ هٰذا الدليل يمكن أن يجاب عنه بجوابين، أحدهما نقضيٌّ، والآخر حلّيٌّ.

أمّا النقضيّ: فإنّ أصحاب هٰذه النظريّة لو سلّموا في دليليّة هٰذا الحديث على مدّعاهم وهو جواز تعدّد القراءات، فإنّه يثبتها بالنسبة للقرآن الكريم، ولٰكنّ إثبات هٰذه التعدّديّة بالنسبة للسنّة المطهرة منتفيةٌ؛ لأنّها ليست حمّالة أوجهٍ، فقول الإمام: «ولٰكن حاجّهم بالسنّة» يدلّ على أنّ السنّة الشريفة لا تقبل التعدّديّة في القراءة، أي: أنّها تلزمهم الحجّة ولا يستطيعون تأويلها على ضوء آرائهم وحجّتهم، والدليل على ذٰلك هو قول الإمام في ذيل الحديث: «فإنّهم لن يجدوا عنها محيصًا»، وبالتالي يكون هٰذا الدليل عليهم لا لهم.

وأمّا الحلّيّ، فالمعروف أنّ آيات القرآن الكريم فيها محكماتٌ ومتشابهاتٌ، ولم يكن الإمام بصدد نفي المحاججة بالآيات المباركة بقسميها بقرينة قوله: «حمّالٌ ذو وجوهٍ»؛ فإنّ الآيات المحكمة لا تحتمل إلّا وجهًا واحدًا، فيبقى القسم الآخر وهو المتشابه، فهو الّذي يحتمل كلّ وجهٍ يحمل عليه؛ ولذٰلك كان نظر الإمام عليه السلام إليه، وهو ما نهى عن المحاججة فيه، وقد بيّنه بقوله: «تقول ويقولون» أي أنّ الآية الواحدة يمكن أن تكون حجّةً للطرفين من خلال التأويل؛ لأنّ القرآن له ظاهرٌ

وباطنٌ، فعن الفضل بن يسارٍ ـ في الصحيح ـ قال: «سألت أبا جعفرٍ ؟عن هٰذه الرواية: "ما مِنَ القرآنِ آيةٌ إلّا ولها ظهرٌ وبطنٌ"، قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل شيءٍ يكون على الأموات، كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: 7] نحن نعلمه» [الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج 27، ص 196].

وعنه عليه السلام قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجهٍ، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، تعرفه الأئمّة» [الصفّار، بصائر الدرجات، ص 216].

وهٰذه الروايات لا إشكال في أنّها ناظرةٌ إلى المتشابه من الآيات، ثمّ يمكن أن يكون المراد من ظهر القرآن وبطنه هو أنّ الآية الواحدة قد نزل صدرها في شيءٍ، ووسطها في شيءٍ آخر، وذيلها في شيءٍ ثالثٍ، إلّا أنّ عقول الناس قاصرةٌ عن معرفته، ويؤيّده ما ورد عن جابرٍ قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا جابر، إنّ للقرآن بطنًا وللبطن ظهرًا، وليس شيءٌ أبعد من عقول الرجال منه، إنّ الآية ينزل أوّلها في شيءٍ، وأوسطها في شيءٍ وآخرها في شيءٍ، وهو كلامٌ متصرّفٌ على وجوهٍ» [الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج 27، ص 204].

هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ يمكن أن يراد من نهي الإمام في قوله: «لا تحاجّهم بالقرآن» هو علم الإمام عليه السلام بأنّ هٰؤلاء القوم قد اختلط عليهم الناسخ بالمنسوخ، والعامّ بالخاصّ، فلم يعلموا به، فيتمسّكوا بالمنسوخ أو بالعامّ حجّةً في تأييد مدّعاهم، مع أنّهما ليسا بحجّةٍ مع وجود الناسخ والخاصّ، ويؤيّده قول الإمام الصادق عليه السلام: «وذٰلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعضٍ، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنّون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ وهم يقدّرون أنّه العامّ، واحتجّوا بأوّل الآية وتركوا السنّة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا

موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا، وأضلّوا» [المصدر السابق، ص 201].

وهٰذا كلّه يدخل في باب المتشابه مع أنّ ذيل الآية المباركة يذمّ أولٰئك الّذين يتّبعون المتشابه من القرآن، ويصفهم بمبتغي الفتنة، فقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: 7]. فأراد الإمام أن لا يكون مبعوثه من مصاديق مَن تذمّه هٰذه الآية، هٰذا أوّلًا.

وثانيًا: أنّ منع الإمام عليه السلام ابنَ عبّاس من محاججة الخوارج في القرآن الكريم كان من باب اللطف والرحمة بمبعوثه في هٰذه المهمّة الصعبة؛ وذٰلك خوفًا عليه من الوقوع في محذور التفسير بالرأي؛ لأنّ معرفة آيات القرآن عند الناس على قسمين:

القسم الأوّل: أنّ القرآن عندهم: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، وهٰذا القسم يشمل الأعمّ الأغلب من الناس.

القسم الثاني: أنّ القرآن عندهم آياته بيّنةٌ واضحةٌ ليس فيها متشابهٌ، بل كلّه محكمٌ، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49]، وهٰذا القسم مختصٌّ ببعض الناس الّذين وهبهم الله ـ تعالى ـ العلم والمعرفة وميّزهم عن غيرهم، وهم أهل البيت عليهم السلام، وقد دلّت الروايات الكثيرة على أنّ الّذين أوتوا العلم هم الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام، منها: صحيحة عبد العزيز العبديّ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: «هم الأئمّة» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 214، باب أنّ الأئمّة قد أوتوا العلم، الحديث 4].

الدليل الثالث

إنّ التعدّديّة في الفهم أمرٌ تكوينيٌّ، إذ إنّ الشرائع الإلٰهيّة لا تلغي التعدّديّة، فكما أنّ التعدّديّة أمرٌ تكوينيٌّ في طباع البشر وعاداتهم، فهي كذٰلك في فهمهم.

توضيح ذٰلك:

إنّ التعدّديّة أمرٌ حرصت الشرائع السابقة على إبقائه في منهجيّتها؛ لأنّه يمثّل طباع البشر، ويمثّل الاختلاف في عاداتهم ومرجعيّاتهم، وكذٰلك في مستويات الفهم؛ ولهٰذا تعاملت معه على أنّه حقيقةٌ ثابتةٌ لا يمكن إنكارها، وهٰذه التعدّديّة في الجانب التكوينيّ سرت إلى الجانب التشريعيّ من خلال جعل الخطابات الإلٰهيّة تحمل في طيّاتها جوانب التعدّد في آفاق التأويل والفهم، بدلالة ثنائيّة الباطن والظاهر الّتي يتضمّنها الخطاب الإلٰهيّ، فالخطابات الإلٰهيّة ليست موجّهةً للصفوة فقط، ولا تمتلك هٰذه الصفوة حقّ احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاباتٌ موجّهةٌ للناس جميعًا، وتعدّد مستويات الخطاب الإلٰهيّ من شأنه أن يفضي إلى تعدّد التأويلات. [انظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 60]

الجواب

إنّ دليل هٰؤلاء القوم يتضمّن محورين:

الأوّل: أصل الاختلاف التكوينيّ بين البشر على أكثر المستويات.

والثاني: هو تعدّد الفهم الّذي يحصل عند البشر، والّذي يفضي إلى تعدّد التأويل.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في أنّ الاختلاف بين بني البشر ـ سواءٌ في سلوكهم أو في عاداتهم أو في ألوانهم، وكذٰلك في قابليّاتهم ومستوى أدراكهم ـ أمرٌ مسلّمٌ به

ولا يمكن إنكاره، بل هو أمرٌ واقعٌ في عالم الإمكان، وداخلٌ في ضمن الحكمة الإلٰهيّة عند خلقهم، وكذٰلك داخلٌ في ضمن النظام الأمثل والأكمل الّذي يدير هٰذا الكون؛ ولهٰذا الاختلاف غاياتٌ وأهدافٌ، فقد يرجع إلى مسألة التمييز بين الناس، فلو كان الناس على شكلٍ واحدٍ ولونٍ واحدٍ وقابليّاتٍ واحدةٍ لضاعت المناكح والمواريث واختلّ نظام الكون، أو قد يرجع هٰذا الاختلاف إلى التعارف، وتزوّد بعضهم من بعضٍ بالمعارف والعلوم على مختلف الأصعدة، فقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [سورة الحجرات: 13]. والاختلاف على هٰذا المستوى أمرٌ ممدوحٌ وذو فائدةٍ، ولٰكن ليس كلّ اختلافٍ ممدوحًا، بل إنّ هناك موارد يكون الاختلاف فيها مذمومًا كما في مسألة الحكم، فعن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، قال: «فإنّ الاختلاف في الحكم إضاعةٌ للعدل، وغرّةٌ في الدين، وسببٌ من الفرقة» [الحرّاني، تحف العقول، ص 136]. وكذٰلك من الموارد الّتي يكون فيها الاختلاف مذمومًا، بل مهلكًا هو الاختلاف في الإمامة الّذي معه يكون ضياع الناس أعظم، وإشاعة الفساد والجور أكبر، والظلم والتمرّد على الله ـ سبحانه وتعالى ـ أشدّ؛ لأنّ الإمامة تعدّ مفتاح الأمان والنظام للأمّة، فعن الزهراء عليها السلام في خطبتها العظيمة أمام السلطة الحاكمة وجماهيرها عندما أوضحت الفلسفة الإلٰهيّة من الإمامة، وبيان حقيقة الطاعة، فقالت: «و[جعل] العدل تنسيقًا للقلوب، وإطاعتنا نظامًا للملّة، وإمامتنا أمانًا من الفرقة» [الطبرسيّ، الاحتجاج، ج 1، ص 258]. هٰذا الأمر الأوّل، وهو كما قلنا مسلّمٌ به ولا اعتراض عليه.

وأمّا الثاني: فإنّ البشر كما أنّهم مختلفون في أجناسهم وألوانهم كذٰلك هم مختلفون في فهمهم ومستويات المعرفة عندهم، فالمعرفة عند الناس أمرٌ مشكّكٌ ـ أي ذو مراتب ـ ولٰكنّ هٰذا الاختلاف لا يعني فسح المجال للفوضويّة أنّ تتلاعب بالتأويل، ولا يعني إخضاع النصوص لأهواء المؤوّل وميولاته، بل لا بدّ من وجود

ضابطةٍ تحدّد هٰذا الفهم والتأويل؛ لأنّ «هٰذا الأمر لو ترك من دون ضابطٍ معرفيٍّ لكان من شأنه أنّ يشوّش المعرفة الدينيّة، ويخضعها للأهواء» [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 61]. فكون الاختلاف في الفهم عند البشر ملازمًا للاختلاف الجسديّ والتركيبيّ، ومن دون ضابطةٍ تصحّح الفهم يعني ذٰلك أنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد سوّغ للناس الاختلاف في الدين، وأمرهم بالعمل في ضوئه، وسوف يؤدّي ذٰلك إلى إباحة العمل بالمتناقضات، والاعتماد على الحقّ وعلى خلافه؛ ولهٰذا نحن بحاجةٍ إلى ضابطةٍ تصحّح هٰذا الفهم وهٰذه الضابطة، وهي العقل الكامل، وهو الإمام.

ولو تنزّلنا وسلّمنا بهٰذه التعدّديّة في الفهم والتأويل الّتي يذهبون إليها، فهٰذا لا يعني التعدّديّة الفوضويّة إلى ما لا نهاية كما صرّحوا بذٰلك، بل هي تعدّديّةٌ محدودةٌ ومقدّرةٌ في علم الله ـ تعالى ـ بقدرٍ معلومٍ، وقد أخبر بها أنبياءه ورسله، وعلّمهم إيّاها، ومن بعدهم الأوصياء الأطهار، فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21].

ولا إشكال في أنّ الفهم الّذي أودعه الله ـ تعالى ـ عند الناس شيءٌ، فيكون داخلًا في التقدير الإلٰهيّ.

والحاصل: أنّ الدليل الثالث أيضًا لا يمكن الاستدلال به على فوضويّتهم الجديدة، وتعدّديّتهم المنفلتة الّتي يحاولون تمريرها وتسويقها في المجتمعات الإسلاميّة.

وممّا تقدّم اتّضح أنّ استدلال أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ على مشروعيّة منهجهم هٰذا غير تامٍّ، وليس له نصيبٌ في التراث الإسلاميّ، ولا يمكن تطبيقه على النصوص الإسلاميّة؛ لأنّه قد بان بطلانه، وانتفت مشروعيّته، فنقل مصطلح تعدّد القراءات إلى ثقافتنا أمرٌ خطيرٌ يجب أن نحذّر منه؛ لأنّه يحمل معه اشتراطاتٍ خطيرةً، ولوازم سلبيّةً يرفضها فكرنا الكلاميّ والفلسفيّ والدينيّ عمومًا.

الخامس: نقد المنهج الهرمنيوطقيّ

من الواضح أنّ الموقف من هٰذه النظريّة هو عدم القبول بها؛ لأنّها لا تنسجم مع ثقافتنا الإسلاميّة وعلومنا الدينيّة، وكان من اللازم علينا أنّ نبيّن الآثار السلبيّة الّتي تنطوي عليها نظريّة الهرمنيوطيقا، والمنهج الّذي أرادوا تطبيقه على الموروث الإسلاميّ وكيف يمكن نقد النظرية، وهٰذا ما سيتبيّن في النقاط التالية:

1ـ أنّ المنهج المعرفيّ الّذي سلكه بعض أتباع هٰذه النظريّة ـ بقصد التعامل مع الموروث الإسلاميّ، والفكر الإسلاميّ بشكلٍ تفكيكيٍّ تقويضيٍّ ـ هدفه الأساس هو تأسيس عقلٍ استطلاعيٍّ منبثقٍ حديثًا، وهو ما يؤدّي بالتالي إلى زعزعة المنظومة المعرفيّة التوحيديّة الكامنة وراء تلك التجلّيات الجزئيّة، الّتي ظهرت في صورة الاجتهاد في شتّى الحقول المعرفيّة (الكلاميّة، الأصوليّة، الفقهيّة)، حيث يسعى بعض أتباع المنهج الحداثيّ (النظريّة الهرمنيوطيقيّة) ومن خلال مشروعهم هٰذا إلى بناء نمطٍ معرفيٍّ جديدٍ، يتجاوز المرجعيّة الإسلاميّة المتمثّلة بالقرآن الكريم، وذٰلك بادّعاء بشريّة القرآن؛ لأنّهم قد ذهبوا إلى تمييز القرآن بين حالتين:

الأولى: وهي الكلام الإلٰهيّ، أي ما تكلّم به الله ـ تعالى ـ في الأزل، ولا يمكن لأيّ خطابٍ بشريٍّ احتواء الخطاب الإلٰهيّ.

والثانية: وهي ما تسمى بالخطاب النبويّ، وهو تبليغ القرآن من قبل النبيّ محمّدٍ ﷺ للناس.

وهٰذا المنحى على ضوء مدّعاهم لا يستلزم منه التناقض بين القول بقداسة القرآن وبين نفي القداسة كنتيجةٍ للـ "أرخنة"[1]، فالقول بالقداسة يتعلّق بجهةٍ،

(1) والمقصود به العوامل التاريخيّة الّتي ساعدت على نشوء النصّ وتكوينه، بمعنى أنّ هنالك ظروفًا تاريخيّةً معيّنةً ساعدت في ظهور هٰذا النصّ أو ذاك، ومن البعيد جدًّا تفسير أيّ نصٍّ من دون الرجوع إلى هٰذه الظروف؛ لأنّ

وهي جهة دلالته على الكلام الأزليّ، وتعلّقه بالله كمصدرٍ له، والأرخنة وما يستتبعها من نفيٍ للقداسة تتعلّق بجهةٍ أخرى هي جهة دلالته على القرآن الّذي بين أيدينا [الشرفيّ، الإسلام والحداثة والثورة، ص 179 و180]؛ كونه قد تدخّل فيه الفكر البشريّ.

وقد ذكر أبو زيد أنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، ولٰكنّه من حيث إنّ العقل الإنسانيّ قد تعرّض له فإنه يتحوّل ليصبح مفهومًا، وبذٰلك يفقد صفة الثبات، أي أنّه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق المقدّس، أمّا الإنسانيّ فهو نسبيٌّ متغيّرٌ، والقرآن نصٌّ مقدّسٌ من ناحية منطوقه، لٰكنّه يصبح مفهومًا بالنسبيّ والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصٍّ إنسانيٍّ (يتأنسن)... فالنصّ من لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه نصًّا إلٰهيًّا وصار فهمًا (نصًّا) إنسانيًّا؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل [أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 93 بتصرّفٍ]، مع أنّه في كلامٍ آخر يذهب إلى العموميّة في نفي القداسة تبعًا للخطاب الغربيّ، فأتباع النظريّة الهرمنيوطيقيّة يعتقدون أنّ كلّ ما قام به النبيّ الموحى إليه إنّما هو ترجمة المعاني المستقرّة في نفسه، بخطابٍ إنسانيٍّ متلبّسٍ بمقتضيات الزمان والمكان الّذي قيل فيه الخطاب، فشكّل لنا آيات هٰذا القرآن الّذي بين أيدينا، ومن هنا لا يمكن رفع القرآن إلى مستوى الكلام الإلٰهيّ؛ لأنّه مجرّد خطابٍ نبويٍّ، تلفّظ به النبيّ محمّدٌ ﷺ بما يتوافق ومستواه اللغويّ ومقدرته البيانيّة، وكذٰلك ما يتناسب مع فهم المجتمع الّذي نزل القرآن بين حناياه.

إذن فالقرآن في مرحلة نزوله وإن كان إلٰهيّ المصدر، لٰكنّ ما بلغنا منه هو فهم النبيّ له وليس نفسه؛ ولهٰذا فإنّ القرآن الّذي بين أيدينا في نظر هٰؤلاء ليس إلٰهيًّا

الظروف هي الّتي كوّنت وأنشأت النصّ.

في لغته، ولا في أحكامه، بل إنّه وعيٌ بشريٌّ إنسانيٌّ، استوعبه النبيّ محمّدٌ ﷺ ونقله بما يناسب المرحلة التاريخيّة الّتي وجد فيها ويوافقها، وهٰذا القول يستلزم عدم صلاحيّة الشريعة لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وبالتالي سيؤدّي ذٰلك إلى نسف الشريعة من أساسها واستبدالها بشريعةٍ أخرى تتناسب ـ بحسب ادّعائهم ـ مع الزمان والمكان الحاليّ، مع أنّ الشريعة المتمثّلة بالقرآن الكريم باقيةٌ حيّةٌ، وأنّها تجري على الآخرين كما جرت على الأوّلين، ويؤيّده ما ورد عن الإمام الصادق إذ قال: «إنّ القرآن حيٌّ لم يمت، وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وتجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا» [العيّاشيّ، تفسير العياشيّ، ج 2، ص 218] . ثمّ الملاحظ في هٰؤلاء أنّهم يخلطون المفاهيم ويساوون بين التنزيل والتأويل مع أنّهما أمران مختلفان، فالأوّل متعلّقٌ باللفظ، والثاني متعلّقٌ بالمعنى، فالأمر الأوّل (اللفظ) لا مغايرة فيه بين ما تلاه النبيّ الأكرم ﷺ وما جاء به الوحي، وما كان موجودًا في اللوح المحفوظ، فالألفاظ هي الألفاظ نفسها ولم يتغيّر منها شيءٌ، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [سورة القيامة: 17 ـ 19]. وإذا كان اللفظ هو نفسه في كلّ المراحل، فلا بدّ أن تبقى معه اللوازم في جميع مراحل تنقّله، وبما أنّ القداسة من لوازمه فهي باقيةٌ أيضًا ما دام اللفظ باقيًا، فلا يمكن نفيها عنه في أيّ مرحلةٍ.

ثمّ إنّه لو سُلِّم بهٰذا الأمر لاستتبع ذٰلك الكثير من المفاسد؛ لأنّه سيكون حكمًا ساريًا على كلّ شيءٍ، فلا يطاع أمر الحاكم في رعيّته إذا صدرت الأوامر منه بواسطة شخصٍ ثانٍ، ولا يمتثل للقانون إذا صدر بواسطة القضاة، وغيرها من الموارد الكثيرة في المقام، وأعتقد أنّ هٰذا لا يرتضيه حتّى أصحاب هٰذا المنهج الفوضويّ.

2ـ أنّ ذهاب أتباع النظريّة الهرمنيوطيقيّة إلى أنّ النصوص الدينيّة ليست في التحليل النهائيّ سوى نصوصٍ لغويّةٍ ـ بمعنى أنّها تنتمي إلى بيئةٍ ثقافيّةٍ محدّدةٍ، تمّ

إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة الّتي تعدّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ ـ وإذا كانت النصوص الدينيّة نصوصًا لغويّةً، فإنّ شأنها شأن النصوص الأخرى في الثقافة، وإنّ مصداقيّة النصّ تنبع من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقّاه الثقافة بوصفه نصًّا دالًّا فهو كذٰلك، ومن المعلوم أنّ الثقافة نتاج ظروفٍ موضوعيّةٍ مجتمعةٍ في تاريخٍ معيّنٍ، بمعنى أنّ المعايير في قبول النصّ ستتغيّر بتغيّر البِنى التحتيّة للثقافة، وبذٰلك نصل إلى نقطةٍ أساسيّةٍ في فكر من ادّعوا تبعيّتهم للمنهج الأركيولوجيّ أو التاريخيّ في دراسة النصوص، وهي الإيمان بالتغيّر، فلا وجود لشيءٍ ثابتٍ، فكلّ شيءٍ متحوّلٌ، فما هو مقبولٌ الآن قد يُرفض مستقبلًا، ولا نقصي من مجال هٰذا الحكم أيّ نوعٍ من النصوص؛ وعليه فالثقافة قد يختلف اتّجاهها في اختيار تلك النصوص من مرحلةٍ تاريخيّةٍ إلى مرحلةٍ تاريخيّةٍ أخرى، فتنفي ما سبق لها أنّ تقبّلته، وتتقبّل ما سبق لها أن نفته من النصوص [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 27]، وإذا كان المعيار في تحديد مصداقيّة النصّ هو الثقافة، فالقول بأنّ "مصداقيّة النصّ القرآنيّ لا تنبع من كثرة المؤمنين به" هو تحصيل حاصلٍ، بل إنّ المصداقيّة تنبع من تقبّل الثقافة له، وبذٰلك يمكن القول إنّ كلّ المعاني متحوّلةٌ، استنادًا إلى منطق الجدل ومبدإ التناقض (الديالكتيك)[1]، فالتناقض هو أساس الحركة والتطوّر؛ لذٰلك تكون العقلانيّة في حداثتها عقلانيّةً متطوّرةً، ومن ثمّ يتغيّر شكل تفاعلها مع الأشياء، وأمّا أصلها الإلٰهيّ فهو لا يعني أبدًا أنّ دراستها وتحليلها يحتاج لمنهجيّةٍ ذات طبيعةٍ خاصّةٍ تتناسب مع طبيعتها الإلٰهيّة الخاصّة بها؛ لأنّها في النهاية نصوصٌ بشريّةٌ من جهةٍ، وهي بالضرورة نصوصٌ

(1) قال ماركس وأنجلز: «إنّ الديالكتيك هو التضادّ الداخليّ الكامن في داخل الظواهر المادّيّة». وقال لينين: «الديالكتيك بمعناه الدقيق، هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء». [للاطّلاع أكثر على النظريّة الديالكتيكيّة انظر: الهادي، دراسةٌ تحليليّةٌ للنظريّة المادّيّة الديالكتيكيّة، ص 10].

ثقافيّةٌ من جهةٍ أخرى، ولأنّ دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغويّ والثقافيّ الّذي تُعدّ جزءًا منه؛ لذلك هي نصوصٌ بشريّةٌ بحكم انتمائها إلى اللغة والثقافة وزمن تشكيلها، وإنّ إنتاجها قد تشكّل في فترةٍ تاريخيّةٍ محدّدةٍ ـ هو قولٌ باطلٌ من عدّة أوجهٍ:

الوجه الأوّل: أنّ القرآن الكريم هو وحي الله وكلامه، وأنّ الشريعة الإسلاميّة هي شريعةٌ خاتمة وصالحةٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ؛ فكلّ ذلك يستلزم بالضرورة أنّ الوحي الإلٰهيّ (القرآن) لم يكن انعكاسًا لثقافةٍ ولا لمجتمعٍ، وعليه فلا معنى للقول بتاريخيّة النصوص الدينيّة، وإنّها منتجٌ ثقافيٌّ شُكّل في زمانٍ محدّدٍ، وبهٰذا تسقط دعوى الثقافة والظروف التاريخية الّتي يزعمها هٰؤلاء.

الوجه الثاني: أنّ الله ـ تعالى ـ قد أنزل وحيه لتغيير الواقع الجاهليّ المعاش آنذاك؛ لكي يخرج الإنسان من عبادة الأهواء والعباد إلى عبادة خالق الكون والعباد وربّهما، وهٰذا يعني بالضرورة أنّ الوحي الإلٰهيّ لم يكن انعكاسًا ولا نتاجًا للواقع الجاهليّ سواءٌ العربيّ منه أو العالميّ، علمًا أنّ الواقع الإنسانيّ منذ نشأته الأولى كان تابعًا للوحي، بل إنّ علّة وجوده كانت التابعيّة، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، بل حتّى النبيّ الأكرم ﷺ كان تابعًا للسماء في نزول القرآن، وفي بيانه فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [سورة القيامة: 17 ـ 19]، ولا استقلاليّة لذٰلك الواقع؛ وذٰلك لأنّه عندما أنزل الله ـ تعالى ـ آدم عليه السلام إلى الأرض أمره وذرّيّته بعبادته، وإذ انحرف الإنسان عن الدين الحقّ أرسل الله إليه الأنبياء ليعيدوه إلى العبادة الحقّة، وكان خاتمهم محمّدًا رسول الله ﷺ، ومعنى هٰذا أنّه ليس للواقع البشريّ ذاتيّةٌ مستقلّةٌ عن خالقه، فهو تابعٌ لا متبوعٌ، ومحكومٌ بالشرع لا حاكمٌ عليه، ثمّ إنّ القرآن الكريم لم يأتِ على منهجيّةٍ واحدةٍ ليتعامل الناس في ضوئها، وإنّما جاء وله ظاهرٌ وباطنٌ، وله عباراتٌ وإشاراتٌ، وله لطائف وحقائق، وكلّ هٰذه

الموارد لها مَن يختصّ بفهمها، ولا يتساوى الناس في معرفة مضمونها؛ لكون المعرفة مشكّكة المراتب، ولا يصل إلى المرتبة العليا إلّا مَن كان القرآن عنده بيّنٌ آياته، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49]. وقد بيّن ذٰلك الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء» [المجلسيّ، بحار الأنوار: ج 89، ص 103، الحديث 81].

وأصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة ـ إن سلّمنا بقدرتهم على التأويل ـ داخلون في القسم الأوّل، ويكون تعاملهم مع العبارة (النصّ القرآنيّ) بما هو ألفاظٌ، وتبقى الأقسام الثلاثة (الإشارة واللطائف والحقائق) ليس لهم نصيبٌ في معرفتها.

الوجه الثالث: الملاحظ أنّ أصحاب هٰذا المنهج قد أكثروا من الاستشهاد باللغة بوصفها دليلًا قويًّا على صحّة مدّعاهم بتبعيّة النصّ للواقع وإنسانيّته، وهٰذا زعمٌ باطلٌ؛ لأنّ اللغة ليست مصدرًا للفكر ولا هي مولّدةٌ له، وإنّما هي وسيلةٌ له ووعاءٌ لا غير، والفكر إنّما ينسب إلى قائله، وليس للّغة الّتي يتكلّم بها، والشواهد على ذٰلك كثيرةٌ سواءٌ كانت من الشرع أم من الواقع، فما كان من الشرع هو أنّ الله ـ تعالى ـ قد أنزل وحيه ودينه على أنبياء كُثرٍ؛ وأنّ لغاتهم مختلفةٌ مع أنّ الدين واحدٌ لجميع هٰؤلاء الأنبياء؛ لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [سورة الشورى: 13]، فاللغة الّتي جاء بها الوحي ما هي إلّا وسيلةٌ لنقل ما يريد الوحي نقله إليهم، وليست مصدرًا له، فكان الدين واحدٌ وهو الإسلام واللغات والشعوب متعدّدةٌ، وكذٰلك أشار الله ـ تعالى ـ إلى دور اللغة في البيان والنقل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم: 4]. وعليه فبما أنّ القرآن وحي الله وهو بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ، وأنّ اللغة هي مجرّد وسيلةٍ، فإنّ وحي الله هو نفسه الوحي الّذي نزل

على جميع الأنبياء حقيقةً، ولم يتأثّر باللغات الّتي نزل بها، ولا هي أثّرت فيه، ولا أخرجته عن أصله.

وأمّا الشواهد من الواقع، فهي أنّنا إذا أتينا بعدّة أشخاصٍ وكانت دياناتهم مختلفةً مع اتّحاد لغتهم، وطلبنا من كلّ واحدٍ منهم أنّ يكتب لنا نصًّا عمّا يتبنّاه ويعتقده، فلا شكّ في أنّ كلّ واحدٍ منهم سيكتب نصًّا عن عقيدته، ولو قارنّا بين هٰذه النصوص لوجدنا أنّ كلّ نصٍّ منها يكون مخالفًا للنصوص الأخرى، مع أنّها كتبت كلها بلغةٍ واحدةٍ، فأين تأثير اللغة المزعوم في تكوّن المفاهيم والعقائد والتصوّرات وإنتاجها؟! ولٰكن لو غيّرنا المثال وطلبنا من شخصٍ واحدٍ يتقن مجموعةً من اللغات أنّ يكتب لنا نصًّا واحدًا في جميع هٰذه اللغات الّتي يعرفها، فلا شكّ في أنّه سيكتب نصوصًا متعدّدةً بتعدّد اللغات، ولٰكنّها تحمل معنًى واحدًا، ويؤيّد ذٰلك أنّ أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ أنفسهم إذا أراد كلّ واحدٍ منهم أن يكتب ما يراه ويتبنّاه ولٰكن بلغاتٍ متعدّدةٍ فإنّه سوف يكتب الفكرة نفسها في جميع اللغات الّتي يعرفها، وهٰذا يعني أنّ العقل هو الّذي يصنع الفكر، وليس اللغة. نعم، إنّها وسيلةٌ لبيان هٰذا الفكر الّذي أنتجه العقل؛ وعليه يمكن القول إنّ الوحي ليس انعكاسًا للواقع ولا نتاجًا ثقافيًّا له كما يدّعي أصحاب هٰذا المنهج.

3ـ لقد سعى أتباع المنهج الحداثيّ (الهرمنيوطيقيّ) في قراءة النصّ القرآنيّ إلى تحقيق القطيعة المعرفيّة مع القراءات الإسلاميّة التراثيّة الّتي تعمل على ترسيخ الإيمان والاعتقاد، وتغييره إلى عقيدة التشكيك والانتقاد، وقد اتّبعت هٰذه القراءات في سبيل تحقيق مشروعها الحداثيّ الهرمنيوطيقيّ مجموعةً من الخطط الّتي تهدف إلى رفع العوائق الاعتقاديّة، ومن أبرزها خطّة أنسنة القرآن الكريم الهادفة إلى رفع عائق القداسة عن النصّ القرآنيّ عن طريق التعامل مع الآيات القرآنيّة باعتبارها وضعًا بشريًّا، وانتُهِجت في هٰذه القراءة الحداثيّة عمليّاتٌ خاصّةٌ، كإلغاء عبارات التعظيم المتداولة إسلاميًّا، واستبدالها بمصطلحاتٍ جديدةٍ

كاستبدال مصطلح نزول القرآن بالواقعة القرآنيّة، والقرآن الكريم بالمدوّنة الكبرى، والآية بالعبارة، يقول محمّد أركون: «بيّنت في عددٍ من الدراسات السابقة أنّ مفهوم الخطاب النبويّ يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن، كمفهومٍ يشير إلى البِنية اللغويّة والسيمائيّة للنصوص، لا إلى تعريفاتٍ وتأويلاتٍ لاهوتيّةٍ عقديّةٍ» [أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ص 5]، وهٰذا المعنى يؤكّده أدونيس بقوله: «إنّ القول بإلٰهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلٰهيّة يستلزم أنّ البشر ينزوون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلٰهيّة لوهب البشر طاقاتٍ خاصّةٍ من الفهم» [انظر: الشواليّ، التناول الحداثيّ للخطاب الشرعيّ الإسلاميّ وإشكاليّات المنهج، ص 149]؛ ولهٰذا أضاف بعضهم وصف "المنغلق على نفسه" إلى النصّ القرآنيّ، أي المكتفي بذاته [انظر: فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النصّ: ص 232]، وعليه يظهر من كلام أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة المتقدّمة أنّهم قد ركّزوا على النصّ من أجل ممارسة منهجيّتهم عليه، وكان هٰذا على حساب المعنى والدلالة؛ ذٰلك أنّهم حاولوا إعادة النظر في مجمل الإنتاج الفكريّ الّذي تشكّل حول النصّ؛ من أجل إنتاج فهمٍ آخر جديدٍ للنصّ بعيدًا عن فهم الماضين، حيث أصبح فهمهم أمرًا تقليديًّا؛ ولهٰذا وجب تجاوزه من أجل بناء دلالةٍ جديدةٍ وعصريّة للنصّ.

4ـ أنّ الحقل المعرفي الّذي يشتغل عليه أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة في فنّ التأويل لفحص النصوص داخليًّا وربطها بسياقها العامّ خارجيًّا، والطموح إلى عالميّة هٰذا الفنّ، سوف ينتهي بنا إلى أمرين لا يمكن القبول بهما، الأوّل: وهو الذهاب إلى أنّ الفهم البشريّ لا نهاية له ولا محدوديّة، والثاني: هو مترتّبٌ على الأمر الأوّل، وهو أنّه لايوجد معنًى حقيقيٌّ لأيّ نصٍّ من النصوص؛ لأنّ الفهم الإنسانيّ يتجاوز التصوّر الكلاسيكيّ لفهم النصوص ومستويات الحقيقة الّتي يتضمّنها فهم الظواهر الاجتماعيّة والسلوكيّات والأحداث التاريخيّة والإبداعات الفنّيّة والجماليّة، بدعوى

أنّ هٰذا التحوّل الّذي شهده فنّ التأويل ابتداءً من شلاير ماخر، اعتبر الفهم غير مرتبطٍ بإدراك الحقيقة الّتي ينطوي عليها النصّ، سواءٌ كان ذٰلك تصريحًا أو تأكيدًا، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصّة الكامنة في التعبير، الّذي بلوره هٰذا التأكيد أو التصريح، بمعنى أنّه يميّز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد، وهو ما كشفت عنه أيضًا الهيرمينوطيقا لدى غادامير، حيث ذهب إلى أنّه ومن خلال التفسير ينكشف لنا لا نهائيّة الفهم الإنسانيّ، وأنّه ليس هناك ذٰلك الفهم الّذي يبلغ حدّ اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دائمًا فهمًا مفتوحًا لمعرفتنا بالعالم، وأنّ كتابه المعنون بـ (مهرجانات التفسير) يسير في سياق لانهائيّة الفهم والتفسيرات المفتوحة على مختلف أوجه النظر [انظر: سعيد توفيق، الخبرة الجماليّة دراسةٌ في فلسفة الجمال الظاهرتيّة، ص 74 ؛ بعلي، استقبال النظريّات في الخطاب العربيّ المعاصر، ص 99]. وهٰذا يعني أنّه لا يوجد معنًى حقيقيٌّ في النصّ [انظر: مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليّات المعنى، ص 325]، أي أنّ كلّ نصٍّ تؤوّله فإنّ قائله يعنيه [انظر: نيوتن، نظريّة الأدب في القرن العشرين، ص 23]؛ لأنّ التأويل في الحقيقة ما هو إلّا مجموعة تأويلاتٍ [انظر: الزين، تأويلاتٌ وتفكيكاتٌ.. فصولٌ في الفكر الغربيّ المعاصر: ص 19]، وهٰذا ما سوف يؤدّي بالتالي إلى أمرين في غاية الخطورة، الأوّل: أنّ كلّ المعاني الّتي كانت سائدةً في الأزمنة السابقة ستصبح معاني في غاية الغرابة في الزمن الحاضر، وهو يعني نفي القيم السائدة، سواءٌ كانت القيم الفكريّة والاعتقاديّة أو الثقافيّة أو السياسيّة؛ وذٰلك لأنّ الهرمنيوطيقيّ مترجمٌ، يجعل بفضل معارفه اللسانيّة الغامضَ قابلًا للفهم، وذٰلك باستبدال الكلمة الّتي لم تعد مفهومةً بكلمةٍ أخرى تنتمي إلى الحالة اللغويّة الخاصّة بالقارئ الّذي يترجم له هٰذا الهرمنيوطيقيّ. [انظر: شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة، ص 24]

وهٰذا يعني أنّ أكثر المصطلحات الدينيّة سوف تبدّل وتغيّر؛ لأنّها بحسب ادّعائهم لا تتناسب مع الوقت الحاضر، وهي غير مفهومةٍ في هٰذا الزمان، وبالتالي ستنتفي معها الأيديولوجيا الدينيّة من أساسها.

والثاني: إذا انتفت القيم بمجموعها (الفكريّة والاعتقاديّة أو الثقافيّة أو السياسيّة)، فذٰلك يعني انتفاء الأيديولوجيا الدينيّة؛ وعليه فلا مناص إذن من بثّ قيمٍ جديدةٍ وبتأويلٍ جديدٍ، وإيجاد أيديولوجيا تغاير ما كان سائدًا، أي بعبارةٍ أخرى طمس الأيديولوجيا الدينيّة وإبدالها بأخرى علمانيّةً؛ لأنّ القيم الّتي تؤكّد عليها المنظومة العلمانيّة والحداثة تمثّل القاعدة الّتي يحتكم إليها النصّ وليس العكس [أبو زيد، دوائر الخوف قراءةٌ في خطاب المرأة، ص 125]، فالمشروعات الفكريّة الحديثة في قراءة النصّ هي استجابةٌ للتحدّي الحضاريّ الّذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربيّة، بمقولاتها ومنتجاتها الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة. [أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 200]

5ـ أنّ أصحاب هٰذه النظريّة يذهبون إلى إلغاء أمرٍ في غاية الأهمّيّة، وهو متعلّقٌ بمسألة الفهم والغرض منه، وهو مراد المتكلّم، فبالرغم من أنّ كون مراد المتكلّم له دخلٌ في مسألة الفهم وبيان نظر أصحاب هٰذه النصوص، إلّا أنّ التأويليّة الهرمنيوطيقيّة تحاول في منهجها هٰذا الإعلان عن موت المؤلّف والمتكلّم، وإلغاء مقاصدهما، وإحلال الدلالة الّتي هي الفهم الذاتيّ للقارئ محلّ المعنى الّذي قصده المبدع للنصّ، والحكم على النصّ ومعانيه بالنسبيّة وتعدّد الفهم، وجعل التطوّر التاريخيّ إلغاءً لمعاني هٰذا النصّ وأحكامه ومقاصد مبدعه، وإحلال فهم القارئ محلّ مراد المؤلّف، وجعل القارئ منتجَ النصّ [انظر: عمارة، قراءة النصّ الدينيّ بين التأويل الغربيّ والتأويل الإسلاميّ، ص 14]، بحجّة أنّ الخطاب الدينيّ في سعيه لإحياء اللغة القديمة ـ لغة النصّ الّتي تجاوزها تطوّر الواقع ـ يتناقض مع النصّ ذاته، وإنْ بدا على السطح أنّه يحاول التوافق معه. [انظر: التسخيريّ، بين نظريّة القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، نقلًا عن: مجموعةٍ من المؤلّفين، الاجتهاد والتجديد، ج 2، ص 27]

وهٰذا يعني أنّ أصحاب الهرمنيوطيقا قد ألغوا أيّ دخلٍ لمراد المتكلّم أو قصده في فهم النصوص، مستدلّين على ذٰلك بأنّ الهدف من تفسير المتن وفهمه ليس إدراك مراد المؤلّف وفهمه في هٰذا النصّ أو ذاك، بل هو معرفة المعنى؛ لأنّنا نواجه المتن

وليس المؤلّف، فالمؤلّف هو أحد قرّاء المتن، ولا مرجّح له على غيره، فالمتن الّذي أمامنا هو مستقلٌّ، وكلّ ما يريده المفسّر هو الحصول على فهمٍ لهٰذا النصّ، من خلال الجدل والحوار بين المفسّر والنصّ. [أبو زيدٍ، الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجيا الوسطيّة، ص 15]

وهٰذا في الحقيقة من أخطر الأمور الّتي تواجهنا، فبالإضافة إلى إلغاء دور المؤلّف للنصّ في تكوين هٰذا النصّ، واختيار هٰذه الألفاظ دون غيرها من الألفاظ الأخرى في تشكيل هٰذا النصّ أو ذاك، فإنّه يؤدّي إلى عدّة أمورٍ كلّها مرفوضةٌ:

أ ـ فصل المخاطبين عن مؤلّف النصّ ـ المتكلّم أو الكاتب ـ وكأنّ النصّ وجد لوحده وليس هنالك عاقلٌ هو الّذي وضعه.

ب ـ أنّ هٰذا الفصل سيؤدّي إلى إلغاء مرادات الشارع المقدّس وترك اتّباع الناس لها، وبالتالي سيؤدّي ذٰلك إلى رفض الأوامر الإلٰهيّة، وفتح باب العصيان والتمرّد بوجه التشريعات، وانتفاء مبدإ الطاعة.

جـ إغلاق باب التحاور الدينيّ والحضاريّ، وضياع المعايير الّتي تستند عليها الأخلاق وعلم الحقوق وغيرهما.

والنتيجة من ذٰلك كلّه هو انتفاء الهدف والغرض من الدين عمومًا [انظر: التسخيريّ، بين نظريّة القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، نقلًا عن: مجموعةٍ من المؤلّفين، الاجتهاد والتجديد: ج 2: ص 27]، وعدم الحاجة إليه أو الرجوع له، وهو ما صرّح به محمّد أركون في أحد كتبه حيث قال: «أقول فقط: إنّ إعادة التتريث لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبيّ... إنّ إعادة التتريث تمثّل أوّلًا خطابًا أيديولوجيًّا يعظّم التراث عمومًا دون الاهتمام بمضامينه الحقيقيّة أو بأهمّيّته العقائديّة» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 53]، وهٰذا الكلام يعني الإتيان بدينٍ جديدٍ وتعاليم جديدةٍ؛ حتّى تسيّر الإنسان في هٰذه الحياة.

6ـ أنّ فتح هٰذا الباب لقراءة النصوص وفهمها ـ وجعل ذٰلك الفهم معيارًا صحيحًا للعمل به ـ لكلّ من هبّ ودبّ، سوف يؤدّي إلى الوقوع في محذورين مهمّين:

أوّلهما: إلغاء مبدإ التخصّص في هٰذا المجال ،وهو ما يؤدّي بالتالي الى نفي دور الاجتهاد والمجتهدين في فهم الشريعة الإسلاميّة باعتبارهم من أهل التخصّص، والسماح لغير أهل التخصّص بالخوض في هٰذا المجال، وهو ما سعت إليه الدوائر الاستكباريّة، ومن غريب المفارقات محاولة أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة من الكتّاب المعاصرين إقناع المجتمع المسلم بأنّ الهرمنيوطيقا تصلح آلةً للتفسير وبديلًا عن أصوله وقواعده الحاكمة، وأنّ نتائجها تصلح بديلًا عن التفاسير المتداولة، حتّى لو كان هٰذا التفسير منقولًا عن النبيّ الأكرم ﷺ، أو عن أئمّة المسلمين عليهم السلام، أو عن علمائها المؤتمنين على تبيان كتاب ربّ العالمين، بالسير على خطى المنهج السديد في التفسير، الّذي يعدّ التفسير القائم على الأصول والقواعد الصحيحة، وليس الهرمنيوطيقا المنفلتة.

وثانيهما: وهو الوقوع في مسألة التفسير بالرأي الخارج عن كلّ الضوابط والشروط، وهو الّذي يعتبر باطلًا عقلًا، ولا يجوز العمل به مطلقًا عند المدرسة الإماميّة، بل وحتّى عند المدارس الأخرى؛ لأنّ أتباع المدارس الأخرى يقبلون به ويعدّونه أحد أقسام التفسير ضمن قواعد خاصّةٍ وليس مطلقًا، أضف إلى ذٰلك أنّ الملاحظ في النصوص الدينيّة هي كونها عبارةً عن نصوصٍ محكمةٍ وأخرى متشابهةٍ، كما وصفها القرآن الكريم بقوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [سورة آل عمران: 7]، أو قل إنّها نصٌّ في الدلالة وأخرى ظاهرةٌ، وسراية تعدّد القراءات والفهم إلى القسمين معًا ممتنعٌ؛ لأنّ التعدّديّة في الفهم للنصوص المحكمة أو النصّيّة ما هي إلّا كالاجتهاد في مقابل النصّ، وقد قام الإجماع على رفضه عند الفرقة المحقّة، وأمّا التعدّديّة العشوائيّة لفهم النصوص الظاهرة أو الظنّيّة فهو في حقيقته تجاوزٌ على النصّ، وخروجٌ عن إطاره تحت ذريعة تعدّد القراءات، وقد بيّن القرآن الكريم هٰذه الحالة بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِين فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [سورة آل عمران: 7].

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه من بحثٍ توصّلنا إلى بعض النتائج نلخّصها فيما يلي:

1ـ أنّ الهرمنيوطيقا هي دائرةُ مدار الفهم أو التأويل أو التفسير، أو أنّها في مقام المنهج والعلم لهٰذه المصطلحات.

2ـ أنّ الهرمنيوطيقا مصطلحٌ قديمٌ بدأ استخدامه منذ زمن أفلاطون، وقد مرّ بمراحل ثلاثٍ: (الكلاسيكيّة والرومانسيّة والفلسفيّة).

3ـ سار أصحاب هٰذه النظريّة في فهم النصوص على مجموعةٍ من الخطوات كلّها تهدف إلى السيطرة على العقل المسلم.

4ـ استشهد أصحاب هٰذه النظريّة بمجموعةٍ من الروايات لإثبات مشروعيّتها، وأنّها من رحم الدين.

5– حاولنا نقد منهجيّة أصحاب هٰذه النظريّة، وإثبات بطلانها، وأنّها أجنبيّةٌ عن ديننا الحنيف.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن بطريق، يحي بن الحسن، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب الأبرار، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1407 هـ

2. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ ـ 2001 م.

3. ابن شعبة الحراني، علي بن الحسين، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، سنة 1404 هـ ـ 1363 ش.

4. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، تحقيق وتصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الناشر: المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، سنة الطبع 1376 هـ ـ 1956 م.

5. أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1992 م.

6. أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، الناشر: سينا للنشر، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، سنة 1995 م.

7. أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الثانية، سنة 2005 م.

8. أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءةٌ في خطاب المرأة، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الرابعة، سنة 2004 م.

9. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة السادسة، سنة 2005 م.

10. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، الناشر: دار سينا للنشر، الطبعة الثانية، سنة 1994 م.

11. أبو زيد، نصر حامد،الإمام الشافعي وتأسيس الأيديلوجية الوسطية، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1996 م.

12. أبو هنية، حسن، أوهام النهضة واستراتيجيات القراءة الحداثية للقرآن، نقلًا عن: جريدة الغد بتأريخ 2006/03/25 م.

13. أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، الناشر: مركز الإنماء القومي، بيروت ـ لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1996 م.

14. أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2001 م.

15. الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق: د. صبحي الصالح، الناشر مؤسسة دار الهجرة، قم المقدسة ـ إيران، الطبعة الخامسة.

16. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1419 هـ ـ 1999 م.

17. بعلي، حفناوي، استقبال النظريات في الخطاب العربي المعاصر، الناشر: دار دروب للنشر والتوزيع، سنة 2014 م.

18. توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية دراسةٌ في فلسفة الجمال الظاهرتية، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، سنة 1992 م.

19. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1411 هـ ـ 1990 م.

20. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، نشر وتحقيق:

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1416 هـ.

21. حرب، علي، نقد النص، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، الطبعة الرابعة، سنة 2005 م.

22. الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، الناشر: دار الزهراء، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1395 هـ ـ 1975 م.

23. الرضائي الاصفهاني، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، الناشر: منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، الطبعة الأولى، سنة 1426 هـ

24. ريكور، بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسن بو رقية، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة ـ مصر، سنة 2001.

25. الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2002 م.

26. السيوطي ، جلال الدين الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1416 هـ ـ 1996 م.

27. شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الناشر: الدار العربية للعلوم، بيروت ـ لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 2007 م.

28. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة والثورة، الناشر: دار الجنوب، تونس، سنة 2011 م.

29. الشوالي، عزوز بن عمر، التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، الناشر: مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان، الطبعة الأولى، سنة 2017 م.

30. الصدوق، محمّد بن عليّ، الأمالي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الخامسة، سنة 1410 هـ ـ 1990 م.

31. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، الطبعة العاشرة، سنة 1430 هـ

32. الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، سنة 1379 هـ ـ 1338 ش.

33. الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في مناقب آل محمد، الناشر: طليعة النور، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1384 ش.

34. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، صفر 1413 هـ ـ أغسطس 1992 م.

35. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق: إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، الناشر: دار أسوة للطباعة والنشر، قم ـ إيران، الطبعة السادسة، سنة 1425 هـ.

36. الطبرسيّ، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيّين، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1415 هـ ـ 1995 م.

37. عبد الرحمٰن، عبد الهادي، سلطنة النص.. قراءاتٌ في توظيف النص الديني، الناشر: سيناء للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية.

38. عمارة، محمد، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة مصر، الطبعة الأولى، سنة 1427 هـ ـ 2006 م.

39. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى المنقحة، سنة 1411 هـ ـ 1991 م.

40. فصلية الحياة الطيبة، الأعداد 8 – 14، تصدر عن: المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلاميّة العالية، بيروت ـ لبنان، سنة 2002 م – 1422 هـ و 2004 م – 1425 هـ على التوالي.

41. القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: هشام

سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1423 هـ ـ 2003 م.

42. القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة، صححه وعلق عليه: علاء الدين الأعلمي، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418 هـ ـ 1997 م.

43. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ضبطه وصححه: محمد جعفر شمس الدين، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1419 هـ.

44. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، الناشر: مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة، سنة 1404 هـ.

45. مجموعةٌ من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، إعداد عبد الجبار الرفاعي، الناشر: دار الهادي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1423 هـ ـ 2002 م.

46. مجموعة من المؤلفين، الاجتهاد والتجديد، إعداد: سيد جلال الدين مير آقائي، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلاميّة، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1424 هـ ـ 2003 م.

47. مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمنوطيقا دراسات في آليات التأويل والقراءة، المراجعة: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة، الناشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2011 م.

48. المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1378 هـ ـ 1959م.

49. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثالثة، سنة 1416 هـ.

50. مونسي، حبيب، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، الناشر: دار المغرب للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، سنة 2000 – 2001 م.

51. نيوتن، ك، م، نظريّة الأدب في القرن العشرين، ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1996 م.

52. الهادي، جعفر، دراسةٌ تحليلية للنظريّة المادّيّة الديالكتيكية، الناشر: لجنة إدارة الحوزة العلمية، قم ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1416 هـ.

53. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عبد الله محمد درويش، الناشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، سنة 1414 هـ ـ 1994 م.