الهرمنيوطيقا في فكر نصر حامد (أبو زيد)

المدرس المساعد
محمد راشد العلي
الجامعة الاسلامية ـ النجف الأشرف
muhammed.rashed.alaali@iunajaf.edu.iq

Hermeneutics in Abu Zayd's thought

Assistant Lecturer
Mohammed Rashid Al-Ali
The Islamic University - Al najaf Al Ashraf

الملخص:

من المسائل المهمة التي تحتل مساحة كبيرة لدى بعض المفكرين والمثقفين المسلمين، والتي اصبحت بصماتها تظهر شيئاً فشيئاً داخل الوسط الديني، هي مسألة الهرمنيوطيقا التي لم تولد من رحم التعاليم الاسلامية، بل جاءتنا من الغرب، وبدل أن يقوم مفكرينا بتهذيب هذه الفكرة وتخليصها من السلبيات التي حملتها نراهم قد تلقوها بالقبول واستعملوها كسلاح لمحاربة الدين الاسلامي والمتدينين به، فإن الهرمنيوطيقا التي هي عبارة عن منطق الفهم ـ إن صحت العبارة ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنصوص الاسلامية كالقرآن والحديث بالنسبة الينا كمسلمين .

هذا وقد انبهر بهذا الفكر الطارئ على الساحة الاسلامية الكاتب المصري نصر حامد (ابو زيد) الذي لاقى نتيجة افكاره هذه تهمة الارتداد، لذلك رأينا انه من المهم التعرض لأفكاره في هذا المجال، والقيام بمناقشتها بصورة حيادية، وعليه صار عنوان مقالتنا هو: الهرمنيوطيقا في فكر نصر حامد (ابو زيد) عرض ونقد

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقيا، ابو زيد، النصوص، الفهم، القرآن.

Abstract:-

One of the important issues that occupy a large area among some Muslim thinkers and intellectuals, and whose fingerprints are gradually emerging within the religious community, is the issue of hermeneutics, which was not related to the Islamic rules, but it came from the West, and it has been accepted and used by our thinkers instead of refining this idea and ridding it of the negatives that We see that they have accepted it and used it as a weapon to fight the Islamic religion and the pious with it. Hermeneutics, which is the logic of understanding - if the phrase is correct - is closely related to Islamic texts such as the Qur'an and hadith for us as Muslims.

The Egyptian writer Nasr Hamid (Abu Zayd) was impressed by this emerging thought on the Islamic scene, who was accused of apostasy as a result of his ideas. Therefore, we saw that it was important to expose his ideas in this field, and discuss them in a neutral manner, and accordingly the title of our article became: Hermeneutics in Thought Nasr Hamed (Abu Zaid) review and criticism.

Keywords: Hermeneutics, Abu Zayd, texts, understanding, the Qur'an.

المقدمة:ـ

في هذه المقدمة الموجزة سوف نتطرق الى النقاط التالية:

النقطة الاولى: تعريف الموضوع وبيان اهميته.

من المسائل المهمة التي تحتل مساحة كبيرة لدى بعض المفكرين والمثقفين المسلمين، والتي اصبحت بصماتها تظهر شيئاً فشيئاً داخل الوسط الديني، هي مسألة الهرمنيوطيقا التي لم تولد من رحم التعاليم الاسلامية، بل جاءتنا من الغرب، وبدل أن يقوم مفكرينا بتهذيب هذه الفكرة وتخليصها من السلبيات التي حملتها نراهم قد تلقوها بالقبول واستعملوها كسلاح لمحاربة الدين الاسلامي والمتدينين به، فإن الهرمنيوطيقا التي هي عبارة عن منطق الفهم ـ إن صحت العبارة ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنصوص الاسلامية كالقرآن والحديث بالنسبة الينا كمسلمين.

هذا وقد انبهر بهذا الفكر الطارئ على الساحة الاسلامية الكاتب المصري نصر حامد (ابو زيد)) الذي لاقى نتيجة افكاره هذه تهمة الارتداد، لذلك رأينا انه من المهم التعرض لأفكاره في هذا المجال، والقيام بمناقشتها بصورة حيادية، وعليه صار عنوان مقالتنا هو: **الهرمنيوطيقا في فكر نصر حامد (ابو زيد) عرض ونقد**

النقطة الثانية: ضرورة البحث.

يُعد البحث حول هذا الموضوع من الابحاث الضرورية التي يجب ان تأخذ مجالها الواسع في الاوساط الاسلامية المعتدلة التي تصبو الى ايضاح الحقيقة من غير تطرف ولا تحيز؛ لأن هكذا افكار شئنا أو أبينا سوف تدخل في حيز دراساتنا الدينية ، ولذلك لابد ان يكون الباحث متهيئا لذلك وواقفا على جميع النقاط السلبية والايجابية لهذا الفكر المستورد.

النقطة الثالثة: اسئلة البحث.

السؤال الاساسي الذي تدور حوله الابحاث في هذه المقالة هو:

ما هي افكار نصر حامد (ابو زيد) في الهرمنيوطيقا وما هو نقدها؟

اما الاسئلة الفرعية فهي

١ـ ما هو تعريف الهرمنيوطيقا بشكل عام بنظر (ابو زيد)؟

٢ـ ما هي الاقطاب الرئيسية التي ساهمت في نشوء الهرمنيوطيقا؟ واي تلك الاقطاب كان مورد قبول (ابو زيد)؟

٣ـ ما هي افكار (ابو زيد) في الهرمنيوطيقا؟

٤ـ ما هو نظر (ابو زيد) الى النص القرآني هل يتعامل معه كسائر النصوص ام لا؟

٥ـ ما هو نقد تلك الافكار؟

أما بالنسبة الى السؤال الرابع ومدى ارتباطه بالبحث فنقول: اننا بعد وقوفنا على افكار (ابو زيد) في الهرمنيوطيقا، حيث ينتهي الى انها ترتبط بالنصوص وكيفية فهمها رأينا انه من المهم بيان وجهة نظره تجاه القرآن الكريم؛ لأنه هو النص الرئيسي في الاسلام، وبقية النصوص الدينية متولدة منه على حد عبارة (ابو زيد) نفسه.

النقطة الرابعة: فرضية البحث.

إن (ابو زيد) حمل الينا افكاراً في هذا المجال مماثلة لأفكار العلماء الغربيين، وكذلك قام بتطبيق تلك الافكار على القرآن والنصوص الاخرى بعد التنازلات الكبيرة التي ابداها تجاه اصل الوحي وقداسة القرآن.

وفي الختام نرجو أن نكون قد وفقنا في بيان موضوع هذه المقالة بشكل جيد، وأن لا نكون قد ابتعدنا عن الصواب في أي نقد وجهناه فيها. والله من وراء القصد

المبحث الاول

نظرة عامة الى الهرمنيوطيقا من منظار (ابو زيد)

في هذا المبحث سنقوم بتسليط الضوء على مفهوم الهرمنيوطيقا، وبيان مراحل تطوره بشكل عام؛ لأنه يشكل احد اجزاء عنوان مقالتنا هذه، وسوف يكون كلامنا في المقام بشكل موجز مقتصرين على نقل كلمات (ابو زيد) حول الموضوع مع بعض الاضافات إن دعت الحاجة. وعليه سوف يكون كلامنا في نقطتين مهمتين هما:

النقطة الأولى: بيان مصطلح الهرمنيوطيقا.

يقول (ابو زيد) في معرض كلامه حول بيان مصطلح الهرمنيوطيقا ما نصه:

(مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير الى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب ان يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير اليه المصطلح exegesis على اعتبار ان هذا الاخير يشير الى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول الى نظرية التفسير)[١].

ما نفهمه من العبارة اعلاه إن (ابو زيد) يرى أن دائرة البحث حول الهرمنيوطيقا ـ بدواً ـ هو ما يختص بالنص بشتى انواعه الديني وغيره، لذلك فهو قال بأن الهرمنيوطيقا هي نظرية التفسير.

النقطة الثانية: الاقطاب الرئيسية في الهرمنوطيقا.

في هذه النقطة سوف نتعرض الى اهم المدارس التي كان لها دور اساسي في نشوء هذا المصطلح، وتطوره في العالم الغربي، حيث كان ابرز من ترك بصمة في المقام اربعة اقطاب مهمة رئيسية هي شلاير ماخر، و ويلهام ديلتاي، ومارتين هيدجر، وهانس جادمر، ونحن سنتعرض لهم تباعاً بشكل موجز، من خلال كلمات (ابو زيد).

١ـ بيانه لنظرية شلاير ماخر ونقدها.

يعزو (ابو زيد) مسألة تأسيس علم الهرمنيوطيقا الى شلاير ماخر، حيث يقول ما نصه:

(ادخل شلاير ماخر الهرمنيوطيقا الى مرحلة جديدة ... وبالتالي يعود اليه الفضل في انه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علما وفنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص)[٢].

لكنه ينتقد البناء الذي يعتمده شلاير ماخر في أن المفسر اذا اراد فهم متن معين فلابد أن يقوم بإعادة يناء ذهنية المؤلف ليكتشف المعنى الذي كان يريده من خلال المتن، ويرفع حالة سوء الفهم عند القارئ، وهذه الاعادة يراها (ابو زيد) امر مستحيل، حيث يقول ما نصه:

(انه يحاول ان يتجنب "سوء الفهم المبدئي" في أي عملية تفسير، ولكنه في هذه المحاولة لتجنب سوء الفهم يطالب المفسر ـ مهما كانت الهوة التي تفصل بينه وبين النص ـ ان يتباعد

عن ذاته وعن افقه التاريخي الراهن ليفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا، انه يطالب المفسر ـ اولا ـ ان يساوي نفسه بالمؤلف وان يحل محله عن طريق اعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المؤلف من خلال النص ورغم استحالة هذه المساواة من الوجهة المعرفية فان شلاير ماخر يعتبرها الاساس الهام للفهم الصحيح)[٣].

٢ـ بيانه لنظرية ويلهام ديلتاي ونقدها.

بقول (ابو زيد) في معرض كلامه حول نظرية ديلتاي ما نصه:

(ويؤكد ديلتاي ان مبادئ الهرمنيوطيقا يمكن ان تنير لنا السبيل الى نظرية عامة في الفهم لأن ادراك بناء الحياة الداخلية يقوم ـ قبل كل شيء ـ على تفسير الاعمال الادبية، حيث يصل نسيج الحياة الداخلية الى اقصى اشكال اكتماله في هذه الاعمال وبذلك تأخذ الهرمنيوطيقا ـ عند ديلتاي ـ بعدا جديدا وتنصب على معنى اوسع من مجرد النص انها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها ـ بشكل كامل ـ العمل الادبي طالما انه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بها من اطار الذاتية الى الموضوعية)[٤].

إذاً الذي يذهب اليه ديلتاي هو توسعة البحث في الهرمنيوطيقا ليشمل كل الاعمال الادبية، لا فقط الاقتصار عل النص، وبعبارة اخرى إنه اراد أن يؤسس لنظرية في مجال العلوم الانسانية يمكن من خلالها الوصول الى نتائج دقيقة كما عليه الحال في العلوم التجريبية؛ لأن قوام الحياة الانسانية الداخلية يعتمد على تلك العلوم فركز اهتمامه على تجربة العمل الابداعي بشكل كامل، وهذا يتضح اكثر من خلال عبارة (ابو زيد) التالية:

(وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الادب من خلال الوسيط المشترك)[٥].

وبعد هذا الحوار بين التجربتين ينكشف لنا مدى محدودية تجربتنا الذاتية، وعدم اتساعها فان هذه المعايشة بين التجربتين تبدأ من المعلوم في تجربتنا الذاتية لتذهب الى المجهول فيها لكي ترفعه، و بعبارة اخرى إن المتلقي سوف يترقى عن تجربته الذاتية الى مستوى التجربة الموضوعية العامة.

ثم إن (ابو زيد) يشكل على ديلتاي في هذا المجال بأنه تنازل عن تجربة المبدع للعمل

الادبي حيث يقول:

(ولكن علينا ان لا ننسى انه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع ... فان اهدار ذاتية المبدع لحساب التجربة الانسانية يوحد بين تجربة مبدع وتجربة مبدع اخر، طالما ان كلتيهما تعبير عن تجربة الحياة)[٦].

هذا وإن البعض يرى أن (ابو زيد) لم يكن موفقاً في التصوير الصحيح لما يذهب اليه ديلتاي في نظريته حول الهرمنيوطيقا، وبالتالي فان ما اشكل به (ابو زيد) ليس في محله، وفي المقام نجد عبد الكريم شرفي يقول ما نصه:

(يقول نصر حامد ((ابو زيد)) ان ديلتاي يعتقد ان النص تعبير عن تجربة الحياة الموضوعية وليس عن تجربة الحياة كما عاشها المؤلف، في حين ان ديلتاي يؤكد على العكس تماما، ومن هنا تسقط بكيفية تلقائية كل الانتقادات التي وجهها ((ابو زيد)) الى ديلتاي بشأن تضحيته المبدع وتوحيده بين تجربة مبدع ومبدع آخر، طالما كان ينظر في رأي ((ابو زيد)) الى كل تجربة ابداعية على انها تعبير موضوعي عن تجربة الحياة وليس باعتبارها تشكيلا لرؤية الفنان الخاصة في حين كان ديلتاي يجعل من فردية الانسان مدار علوم الفكر كلها)[٧].

لكن الدكتور احمد واعظي يذكر كلاماً مؤيداً الى ما ذهب اليه نصر حامد وان لم يوجه الى ديلتاي نفس الاشكال بشكله الصريح كما وجهه (ابو زيد)، بل صرح باشكال آخر وملخص كلامه بالشكل التالي:

(نكتة أخرى تؤدي الى تضعيف نظرية ديلتاي في ذهابه الى امكان التفسير العيني هي طرحه لنظرية الفهم الاحسن التي فحواها إن المفسر يستطيع الوصول الى فهم احسن مما اراده المؤلف نفسه حيث يصرح بان كل تجارب الحياة البشرية هي امور عينية يمكن ان تفسر وتفهم وكل هذه التفسيرات هي امور مشروعة وكثير منها لم تكن معروفة لصاحب ذلك الاثر ـ ثم يشرع احمد واعظي في الاشكال على هذه الفكرة وانه لا يمكن تحقيقها بأي شكل من الاشكال ـ ثم يقول: ان هذه النظرية اضافة الى انه لا يمكن من خلالها الوصول الى مراد المؤلف ـ المعنى الثالث حسب تقسيمه للمعاني التي يمكن ان تستفاد من المتن ـ فانها غير منسجمة من امكان التفسير العيني)[٨].

فان نظرية الفهم الاحسن التي هي عبارة عن تجارب الحياة البشرية هي عبارة أخرى

عما اشار اليه (ابو زيد) في كلامه عن التجربة الموضوعية التي يتم التنازل بها عن التجربة الذاتية لصالحا.

٣ـ بيانه لنظرية مارتين هيدجر ونقدها.

يقول (ابو زيد) في مقام توضيحه لهرمنيوطيقا هيدجر ما نصه:

(يقيم مارتن هيدغر الهرمنيوطيقا على اساس فلسفي أو يقيم الفلسفة على اساس هرمنيوطيقي، وكلا العبارتين صحيح، طالما ان الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو اساس الفلسفة، وجوهر الوجود في نفس الوقت)[٩].

فان قوله طالما ان الفلسفة هي فهم الوجود يريد أن يوضح مسألة اقامة الفلسفة على اساس هرمنيوطيقي، فالفلسفة هي عملية فهم لموضوعها وهو الوجود ـ كما هو واضح ـ اما قوله وان الفهم هو اساس الفلسفة فانه يريد ان يوضح كيفية اقامة الهرمنيوطيقا علي اساس فلسفي، وان الفهم هو امر وجودي، ففهم الانسان لأي شيء في الحقيقة هو تجلي وجودي لذلك الشيء ويصبح الوجود الانساني فيه كمال لم يكن موجودا قبل ذلك الفهم.

ويقول في عبارة اخرى: (وجد ـ ويقصد به هيدغر ـ منهجاً يمكن أن يفسر عملية الوجود في الوجود الانساني بطريقة تكشف عن الوجود نفسه لا عن التصور الايديولوجي للوجود، لقد رفض هيدغر في نظرية الوجود في الفلسفة الغربية اعتبارها الانسان هو محور الوجود وهو العنصر الفاعل في الوجود، واعطائها للوجود دوراً ثانويا يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها)[١٠].

ما يمكن أن يفهم من العبارة اعلاه إن هيدجر ينطلق في منهجه الهرمنيوطيقي من الوجود الانساني لكي يكشف العالم، وهذا العالم في الحقيقة هو الوجود الانساني نفسه لا شيءٍ آخر، أي أنه في عملية الهرمنيوطيقا يحاول الانسان الكشف عن تكامله وارتقاءه، وبالتالي فإن هيدجر يرفض فكرة الفلسفة الغربية بان يجعل الانسان هو محور الوجود والاقرار بوجود امور أخرى ولكن بصورة ثانوية يستطيع الانسان اكتشافها، من خلال اخضاع تلك الموجودات لذاتية الوجود الانساني التي هي عبارة عن المفاهيم القبلية التي يستطيع من خلالها ان يحصل على الادراك والاكتشاف.

وهيدجر وإن لم ينكر وجود هذا الوسيط "المفاهيم القبلية" لكنه يقبله في اطار تفسير وجود الانسان نفسه في حيز التاريخ أي لادراك نفس الوجود الانساني لا وجود شيءٍ آخر،

وبالتالي تقع تلك المفاهيم في سير تكامله ورقيِّه، ولذلك فإن (ابو زيد) يقول ما نصه:

(واذا كانت الفلسفة الظاهرية قد كشفت في مجال المعرفة اهمية الادراك القائم على مفاهيم قبلية للظاهرة، فقد اعتبر هيدغر هذا المجال هو الوسيط الوحيد للوجود التاريخي للانسان في العالم، ولكن هذه المفاهيم القبلية تختلف عن المقولات العقلية التي اعتد بها الفلاسفة قبله ان هذا المجال الحيوي هو ادراك الانسان لوجوده بشكله الاكمل)[١١].

وحتى نفهم اكثر ما يريد ان يقوله هيدجر في مسألة أن الوجود الانساني ليس بمعزل عن الوجود الآخر الذي يريد أن يفهه حتى يحتاج الى الصور أو النصوص لكي يصل الى ذلك، بل إن ذلك الوجود الآخر هو مكون ومكمل للوجود الانساني، وفي هذا الصدد نذكر ما قاله احمد ابراهيم حول هرمنيوطيقا هيدجر، حيث يقول ما نصه:

(فكذلك الامر بالنسبة الى الموجود الانساني، انه يُشوه أو يُزيف عندما يُفسر بوصفه ذاتاً جوهرية. إن الانسان ليس بالذات الايستمولوجية (العارفة) المنعزلة، التي تدرك وجودها اولا، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم ـ كما فعل ديكارت ـ بل إن الانسان يدرك العالم ادراكاً اوليا بخبرته واهتمامه المباشر. فالعالَم بهذا المعنى مكون لوجود الانسان، ونتيجةً لذلك قضى هيدجر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت ـ بتأثير ديكارت ـ حتى الوقت الحاضر)[١٢].

ولا يفهم القارئ العزيز إن هيدجر سوف يذهب في النهاية الى انكار وجود الاشياء في الخارج ـ حسب ما قد يتراءى من نقل افكاره ـ بحيث إن كل ما يراه الانسان حوله هو صور لا حقيقة لها، فان هذا الفهم غير صحيح؛ لأن هيدجر هو في صدد انكار أن الذات الانسانية هي مجرد ذات عارفة بالاشياء بتوسط مفاهيم ونصوص وما الى ذلك، بل إن الذات الانسانية أو الوجود الانساني أو ما يعبر عنه "الدازاين" هو يعيش وسط الاشياء ويستفيد منها للإرتقاء في سلم الوجود لذلك يقول الفيلسوف الالماني هايدجر: (ان الفيلسوف الحق هو الذي يحب معاشرة الاشياء ويطيل الاقامة بينها ووسطها ويستمتع الى همسها في تعاطف ودي)[١٣].

٤ـ بيانه لنظرية هانس جادمر.

في المقام نجد (ابو زيد) يقول بصدد تبيين نظرية جادمر في مجال الهرمنيوطيقا ما نصه:

(وكان الاطار الفلسفي الذي انطلق منه هيدجر هو ذات الاطار الذي انطلق منه جادمر مع بعض التعديلات الهجلية)[١٤].

اذن المنطلق الذي اعتمد عليه جادمر هو ما اختاره هيدجر في هرمنيوطيقته الفلسفية وذهابه الى وجودية الفهم، وهذا المعنى اشار اليه نفس جادمر في عبارته:

(وعليه وجدت من جانبي، المنطلق الاول في نقد المثالية والمنهاجوية ـ اللتين ميزتا عهد نظرية المعرفة ـ امتداد مفهوم الفهم الى "الوجودي" عند هيدجر بمعنى التصميم الحاسم "للدازاين" ـ الوجود في العالم ـ يعبر عندي عن مرحلة حاسمة، فانه تحت تحريضه حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسألة التأويل فيما وراء حقل العلم وادراج تجربتي الجمال والتاريخ)[١٥].

هذا، وإن الظاهر أن تجربة جادمر في الهرمنيوطيقا هي التي اعتمدها (ابو زيد) في أراءه، كما يشير الى ذلك في عبارته التالية:

(وتعد الهرمنوطيقا الجدلية عند جادمر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء اصيلة للنظر الى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الادبية ونظرية الادب فحسب، بل في اعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ اقدم عصوره وحتى الان)[١٦].

لذلك ينبغي التوقف على النتيجة المهمة التي يقف عليها جادمر في تصويره لعملية الفهم حيث يقال في هذا الصدد ما نصه:

(واخيرا ينبهنا جادمر، حين نقرأ هرمنيوطيقيين كشلاير ماخر وديلتاي من مخاطر الافتراض من اننا نقرأ النصوص التاريخية، كالانجيل مثلا، بطريقة موضوعية. أي نحن نميل الى الاعتقاد بان موقعنا كقراء هو ثابت وواضح، وان أي خلل يرجع سببه اما الى النص أو عمليات الفهم وليس الينا، يذكرنا جادمر، باننا ايضا نعيش ونقرأ داخل اضطرابات التاريخ، وان موقعنا الحالي لم يعد يحمل افتراضات مطلقة أو موضوعية اكثر من أي موقع آخر. لسنا كقراء اسوء أو افضل من القراء الاوائل، اذ لدينا مثلهم قوة وضعف نقاط ذكاء وسذاجة. من هنا، نجد لدى جادمر شكوكاً عالية ضد أي ادعاء باننا نعرف عقل القارئ[١٧] افضل مما يعرف المؤلف نفسه. يا له من افتراض مسبق كبير، فكل فهم في التاريخ هو ايضا تاريخي، وأن

تأويلاتنا هي جزء من تيار التاريخ نفسه. لا يمكننا الحصول على رؤى مميزة)[١٨].

ما يمكن أن نفهمه من هذه العبارة هو إن جادمر بصدد الاعتراض على من ينطلق في مقام قراءة النصوص من وجود حقيقة مطلقة يسعى القارئ لاكتشافها عن طريق النص، فان جادمر لا يرتضي هذا الامر، وكذلك إنه يوجه الشكوك العالية تجاه من يقول بامكان معرفة ذهنية المؤلف لذلك النص.

وبعد هذه الجولة السريعة في مطالعة ابرز من تكلموا حول هذا العلم، وبعد معرفتنا من أن (ابو زيد) هو من المريدين لافكار جادمر لكن بعد تعديلها، نحاول التعرف على انه تعرض في كتاباته الى بعض الافكار الهرمنويطيقية وهذا ما يمكن ان نبحثه في المبحث التالي.

المبحث الثاني

افكار (ابو زيد) في مجال الهرمنيوطيقا ومقام فهم القرآن الكريم

بعد العرض الموجز لاقطاب الهرمنيوطيقا في العالم الغربي، وبعد وضوح أن (ابو زيد) هو من الذين قالوا بتلك الافكار، وخصوصاً الافكار التي تبنَّت الهرمنيوطيقا الفلسفية، إذ رأينا إنه تبنى افكار جادمر في المقام، وجعلها نقطة البدأ لاعادة النظر في علاقة المفسر مع النص، ولم يقف (ابو زيد) عند النصوص الادبية، بل إنه تعدى ذلك الى النصوص الدينية، وخصوصاً القرآن الكريم الذي يُعد دستور المسلمين الخالد والمعجزة الرئيسية للرسول الخاتم محمد ﷺ في اثبات الشريعة الاسلامية، وعليه فاننا في هذا المبحث سوف نقوم ببيان ما يتبنَّاه (ابو زيد) من افكار في مجال الهرمنوطيقا بشكل مفصل بعدما تقدمت منَّا الاشارة الاجمالية في المبحث السابق الى ذلك، ومن ثم فاننا سوف نتعرض الى ما يتبنَّاه (ابو زيد) تجاه القرآن الكريم، وبعبارة اخرى إن الافكار التي يقول بها في مجال الهرمنيوطيقا هل اثرت على نظرته تجاه القرآن ام لا؟ ولذلك سيكون كلامنا في هذا المبحث حول نقطتين مهمتين هما:

النقطة الأولى: افكار (ابو زيد) في مجال الهرمينوطيقا.

في هذه النقطة نتعرض الى عدة امور تتضح من خلالها معالم افكار (ابو زيد) في الهرمنيوطيقا هي:

الامر الأول: تقدُّم الواقع على النص.

يقول (ابو زيد) في مجال تقدم الواقع ـ الذي هو عبارة عن الثقافات والظروف والاوضاع التي تحيط بنا ـ على حساب النصوص ما نصه:

(اذن الواقع هو الاصل ولا سبيل الى اهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع اولا والواقع ثانيا والواقع اخيرا واهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى الدلالة يحول كليهما الى اسطورة، يتحول النص الى اسطورة عن طريق اهدار بعده الانساني والتركيز على بعده الغيبي... ويتحول الواقع الى اسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات اضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي ثم محاولة فرض المعنى الثابت الازلي المفترض على الواقع الاجتماعي الانساني)[١٩].

اذن فالكاتب يرى الدور الاساسي لحركة الواقع في التعاطي مع النصوص، فلو أن الواقع يفرض علينا شيء والنصوص تقول بشيء مخالف له ينبغي الاذعان لسلطة الواقع لا لسلطة النص.

وكلامه اعلاه مبني على مبدأ اسسه قبل ذلك من أن النص عموماً والقرآن على وجه الخصوص هو مبني على علاقة جدلية بينه وبين الواقع فانه في مقام الاستجابة لمتطلبات ذلك الواقع، لذلك عدّ اسباب النزول هي مظهر من مظاهر تلك الاستجابة، فان القرآن عندما ينزل نتيجة لتلك الاسباب يكون نزوله لاجل رفضها أو تأييدها[٢٠].

الامر الثاني: دور ذهنية المؤول في انتاج المعرفة.

فهو يقول في هذا الصدد: (مادام التأويل فعالية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح انكاره أو تجاهله)[٢١]، لكن السؤال المهم الذي يطرح نفسه في المقام هو أنه هل توجد ضوابط لهذا الامر ام أن المؤول له الحرية الكاملة في ابداء فهمه للنصوص؟

في هذا الصدد نجد (ابو زيد) يطرح زاويتين للتعامل مع النصوص لا يستغنى باحداهما عن الاخرى.

الزاوية الاولى هي تاريخية النصوص، فنحن حتى نفهم النصوص ونكتشف دلالتها الاصلية ينبغي أن لا نجرد النصوص عن بعدها التاريخي ولا نفصلها عن سياقاتها التاريخية

أو اللغوية.

اما الزاوية الثانية فهي عبارة عن السياق الاجتماعي والثقافي الذي يفرض نفسه لاجل اعادة تأويل تلك النصوص ـ على حد عبارته في الكتاب ـ ومراعاة كلتا الزاويتين هو من اجل التفرقة بين الدلالة الاصلية التاريخية التي مثلتها الزاوية الاولى، والمغزى أو روح الدلالة التي توصلنا اليها من خلال ذلك السياق الاجتماعي(٢٢).

ولذلك فهو يقول: (وليس معنى ذلك اننا ننكر على الباحث حقه "الطبيعي والمعرفي" في ان يصوغ موقفه من الواقع والتراث من خلال منهجيته في التأويل، بصرف النظر عن تقدمية هذا الموقف أو رجعيته، لكننا ننكر بل نستنكر، ان يتم ذلك على نحو مباشر مبتذل وتعسفي، اننا ننكر التعامل مع النصوص وتأويلها من منطلق نفعي برجماتي يهدر حركتها في سياقها التاريخي من جهة، ويتنكر للحقائق والمعطيات التي لا تنكشف دلالة النصوص الا من خلالها من جهة اخرى)(٢٣).

الأمر الثالث: نسبية الحقيقة عند (ابو زيد).

إن (ابو زيد) لا ينكر عينية الحقيقة بالمرة، بل أنه يقبل نوع تحقق ووجود، يسعى القارئ لاكتشافها من خلال النص، فهو يقول في مقام ذلك:

(إن النشاط المعرفي عامة وفعل القراءة خاصة يهدفان الى اكتشاف حقائق تتمتع بمستوى ما من مستويات الوجود خارج افاق الذات العارفة أو القارئ... فان معطيات النص لا تقف في هذه المواجهة موقف المتلقي السلبي لتوجيهات الذات العارفة وهذا معنى أن القراءة الحقة والنشاط المعرفي عموماً، تقوم على جدلية خصبة خلّاقة بين الذات والموضوع وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى درس النصوص والظواهر على السواء)(٢٤).

لكنه في المقابل يقول بعدم امكان الوصول الى تلك الحقيقة واكتشافها حيث يقول ما نصه:

(اما النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول الى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين ان ما تصل اليه ليس في الواقع الا ما كانت تريده منذ البداية ولذلك اطلقنا على كلتا النزعتين اسم القراءة المغرضة)(٢٥).

فـ(ابو زيد) يعبارة اخرى ينكر الحقيقة العينية المطلقة وان قبلها بنحو نسبي لذلك فهو في

مقام آخر يصرح بهذا الأمر، حيث يقول ما نصه:

(إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في تأويل النصوص هي الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت انها مجرد وهم ومن ابداع ايدلوجية الغرب الاستعماري)[٢٦].

الامر الرابع: دورية الفهم.

إن (ابو زيد) يرى في مقام كيفية حصول الفهم بعد مواجهة القارئ للنص بأن مسألة الفهم تنتج بشكل دوري حلقوي، فهناك عملية أخذ ورد متكررة بين القارئ والنص، وفي هذا الصدد يشير (ابو زيد) بقوله:

(ان تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب ان تسير من في اتجاه واحد من الخارج الى الداخل، أو من الداخل الى الخارج، بل يجب ان تسير في حركة مكوكية سريعة بين الداخل والخارج)[٢٧].

اما الكلام حول كيفية تحقق هذه الدورية الحلقوية المنتجة للفهم فيمكن توضيحه من خلال عبارة (ابو زيد) التالية:

(ومعنى ذلك ان التأويل حركة متكررة بين بعدي "الاصل" و"الغاية" أو بين الدلالة والمغزى، حركة بندولية وليست حركة في اتجاه واحد، انها تبدأ من الواقع ـ المغزى ـ لاكتشاف دلالة النص ـ الماضي ـ ، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة، يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن افق التأويل لتقع في وهدة التلوين ... ومن الضروري ان المغزى الذي يمثل نقطة البدأ القراءة مغزىً افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الاثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة ... الخ)[٢٨].

فان نقطة البداية تبدأ من المؤول حيث سوف يتدخل افقه في انتاج المغزى الذي يفترضه للنص الذي امامه، حيث قد اسلفنا سابقاً أن كل مؤول ينطلق الى النص من خلال زاويتين لا يستغنى عن أي واحد منهما، كانت الزاوية الثانية هي التي تعتمد على الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه المفسر والمؤول، والتي يستطيع من خلالها الحصول على روح النص ومغزاه، اذن فعند مواجهة النص يفترض له مغزى ثم يعرضه على النص ليكتشف مدى صحة وسقم

ما افترضه من مغزى، وذلك من خلال الزاوية الاولى التي كانت تعني السياق التاريخي للنص، أي البعض الماضوي الذي نشأ فيه، ومن ثَمَّ يعود المؤول الى اجراء التصحيحات على المغزى المفترض، وهكذا حتى يتوصل الى المعنى الذي يراه الاحسن في المقام.

النقطة الثانية: النص القرآني بنظر (ابو زيد).

يرى (ابو زيد) إن القرآن الكريم الذي هو دستور المسلمين الخالد، والذي يشكل الركيزة الاساسية في اثبات النبوة، والثقل الاكبر، هو نتاج متطلبات الحياة الاجتماعية والثقافية في ذلك العصر، وحتى نكون موضوعيين، ولا نخرج عن الامانة في النسبة نذكر عباراته التي تشير الى هذا الموضوع، مع التعليق عليها لمجرد التوضيح ان استلزم الامر تاركين مناقشتها الى المبحث اللاحق.

لكنه قبل التحدث عن نظره الى النص القرآني لا بأس ببيان نظره الى اصل الوحي، فهل هو عبارة عن الالهام أو بواسطة الرسول، وبعبارة اخرى إن القرآن هل نزل فقط معاني والرسول صاغ الالفاظ ام ان المعنى واللفظ هو من الله، وفي المقام تعرض (ابو زيد) الى بيان كلا الرأيين لكنه يذهب الى التفصيل بين بداية نزول الوحي وبين تعود النبي (ص) بعد ذلك، حيث يقول:

(هل يمكن ان نقول ان المرحلة الاولى من مراحل الوحي ـ مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي ـ كانت مرحلة اشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبي ـ بناءاً على هذا التصور ـ من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك الى رسالة لغوية؟ وهل يمكن أن نقول إن الأُلفة ـ مع توالي عملية الاتصال ـ جعلت الوحي ممكنا في حال اليقظة بالكلام اللغوي العادي؟ تتضافر الحقائق لتجيب بالايجاب عن هذا السؤال ... الخ)[٢٩].

اذن (ابو زيد) يرى إنه ليست كل الالفاظ في القرآن هي من الله عزَّ وجل، بل إنه في بعض الايات تكون الالفاظ بشرية ـ تفوه بها شخص الرسول الكريم ـ بعد تلقي المعنى عبر الالهام الالهي عن طريق الرؤيا. وفي الحقيقة إن كلامه هذا لا يحتاج الى بذل الجهد في ردِّه لأنه لا يبتني على أي اساس منطقي أو دليل علمي، انما هو رجمٌ بالغيب، والغرض منه تحجيم النص القرآني بمرحلة زمنية محددة لها ظروفها الخاصة المختلفة عن الظروف التي

نعيشها الآن، وفي الحقيقة أنه يوجد كلام كثير حول هذا الموضوع يحتاج بسط الكلام حول الى افراد رسالة خاصة، ولذلك نكتفي بما اشرنا اليه.

اما موقف (ابو زيد) تجاه النص القرآني ـ الذي هو المهم في المقام ـ فيمكن أن نفهمه من خلال عبارته التالية:

(إن النص ـ ويقصد به النص القرآني ـ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك انه تشكل في والواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ... ولنقل بعبارة اخرى ان الله سبحانه وتعالى حين اوحى الى الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الاول وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ وان كان هذا ما يؤكد عليه الخطاب الديني المعاصر، ذلك ان اللغة هي اهم ادوات الجماعة في ادراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة للواقع، ولا يمكن ان نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع ما دام انه نص داخل اطار النظام اللغوي للثقافة)[٣٠].

ما نفهمه من العبارة اعلاه إن (ابو زيد) يريد أن يقول بأن القرآن الذي هو منشأ كل النصوص الدينية هو نتاج غير مفارق للثقافة والواقع في زمان نزوله، وبالتالي فهو يحكي عنهما ويعالج مشاكلهما بالخصوص، فمعنى ولادته في تلك البيئة إن النص القرآني لم يكن موجود قبل هذه الولادة، وهذا ما تخبط (ابو زيد) في نفيه أو اثباته في المقام حيث نجد عبارته بالشكل التالي:

(الحقيقة الثانية التي لا يمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن هذه النصوص ـ ويعني بها القرآن والحديث ـ لم تُلقَ كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً، وحين نقول تشكلت، فاننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الالهي أو في اللوح المحفوظ ... واذا كانت هذه النصوص قد تشكلت في الواقع والثقافة فان لكليهما دورا في تشكيل هذه النصوص)[٣١].

ففي العبارة اعلاه لم ينفي وجود القرآن في اللوح المحفوظ أو يثبتها لكنه في مقام آخر نفى ثبوت هذا الامر، وجعله من الامور الموهومة، حيث يقول ما نصه: (لم يناقش العلماء ما تؤدي اليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها ام نسخ ايضا، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الاشارة اليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في

اللوح المحفوظ ... فان نزول الايات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وازالتها من المتلو ينفي هذه الابدية المفترضة الموهومة)[٣٢].

اذن ف(ابو زيد) يرى أن النص القرآني هو كسائر النصوص التي يجب أن نفهمها بنفس الاسس المطروحة في الهرمنيوطيقا ـ المارة الذكر ـ وبعبارة اخرى فان (ابو زيد) اراد التخلص من القدسية التي جعلها المسلمون للنصوص الشرعية "القرآن والحديث" وبالتالي التحرر من سلطتها في حياتنا الاجتماعية، وفي هذا الصدد نجده يقول:

(فان التراث يشير الى الماضي ويدل على السكون والخمود ، وكأن العربي قد كتب عليه دون البشر كافة ان تسير قدماه الى الامام بينما يلتفت رأسه الى الخلف ... لقد تحول التراث ـ الذي تم اختزاله بالاسلام ـ الى هوية يمثل التخلي عنها وقوعا في العدمية وتعرضاً الى الضياع ـ الى أن يقول في صفحة اخرى ـ واذا كان الاستناد الى سلطة النصوص يعني ان الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائما، فان الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه، والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمراً خلّاقاً. انهما في الحقيقة موقفان من "التراث" يلوذ اولهما به محتمياً من تقلبات الزمن وحركة التاريخ، لانها حركة في اتجاه الاسوء دائما ... بينما يهتم الثاني بالحركة والصيرورة، دون ان يغفل فعالية التراث أو يتجاهلها ـ الى أن يقول في صفحة أخرى ـ هكذا تحددت قوانين انتاج المعرفة في الثقافة العربية على اساس سلطة النصوص، واصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة، فاذا كان القرآن هو النص الاول والمركزي في الثقافة ... الخ)[٣٣].

وهذه العبارات تشير بوضوح الى أن (ابو زيد) من الذين يرون إن من اسباب تقهقر المسلمين وانحطاطهم هو اعتمادهم على النصوص التي تمثل البعد الماضوي للأمة الاسلامية، وعدم اخضاع تلك النصوص الى سلطة العقل الذي يمكنه صياغة تلك النصوص بما يتناسب مع الواقع المعاش في هذا الزمان، وهذا الكلام يمثل تنازل جزئي عن القدسية التي يوليها المسلمون لتلك النصوص. لكنه في العبارة التالية يصرح بصورة لا تقبل الشك بلزوم التحرر الكامل من تلك النصوص، لانها من المعوقات للمسيرة الانسانية، ولهذا نجده يقول:

(وقد آن أوان المراجعة والانتقال الى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل ان يجرفنا الطوفان)[٣٤].

المبحث الثالث

نقد افكار (ابو زيد) في الهرمنيوطيقا

في المقام سوف نتعرض الى مناقشة الاصول التي ذكرها (ابو زيد) في المبحث السابق لتأسيس نظريته حول الهرمنيوطيقا وفهم النصوص، لذلك سوف يكون كلامنا في عدة نقاط:

النقطة الأولى: المناقشة في مسألة اصالة الواقع وتقدمه على النص.

في مقام مناقشتنا للأصالة التي اعطاها (ابو زيد) للواقع نقول اننا نسلم معه بأن الواقع متغير، وان الاحتياجات الموجودة في زمن الرسالة وما بعدها تختلف عن احتياجاتنا، فان ذلك التغيُّر هو نتيجة حتمية لتغير الزمان؛ فالانسان بما أنه يمتلك قوة العقل التي تدعوه الى الابتكار والترقي يختلف عن الحيوان الذي يعيش في حياة ذات نمط واحد، بل هو في حالة ترقي دائم وانتقال من مرحلة الى مرحلة[٣٥]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو أن هذا التغير في المقتضيات الانسانية أو ما يعبر عنه بالواقع هل هو المحور، بحيث إن المشرع الاسلامي يسلم لكل تغير ويجري تعديل النصوص على وفقه، ام إنه توجد قوانين وضوابط للتعامل مع ذلك التغير من داخل النص من دون القفز عليه؟

في المقام لابد من تقسيم المقتضيات الناتجة من تغير الزمان الى قسمين، ما يكون من نوع التغيرات الصحيحة، وما يكون من نوع التغيرات غير الصحيحة، ولذلك لو سؤلنا عن مدى مماشتنا مع تلك التغيرات، فلابد أن يكون جوابنا اننا لا نوافق جميع التغيرات ولا نخالفها جميعا ايضا؛ لأن الزمان هو بيد الانسان وهو الذي يستطيع أن يُغيره الى جهة الحسن أو جهة السوء[٣٦].

اذن لا محورية ولا اصالة للواقع بحيث أن كل ما يحصل فيه من تغيُّرات يجب أن تكون هي الاصل وهي المتقدمة حتى وان خالفها النص، وحتى لو قبلنا لزوم موافقة التغيرات في الجملة فان يجب ان تكون تلك الموافقة في ظل الدين الاسلامي؛ لان الاسلام ليس هو دين

جامد لم يراع ويلاحظ جانب التغيير الذي سوف يحصل في المستقبل، بل هو دين مرن يمتاز بالسماحة وتوجد فيه اضافة الى العناصر الثابتة عناصر متغيرة يمكن من خلالها ايجاد الحلول الناجعة لكل المتغيرات الحاصلة بسبب تغير الزمان أو تبدل المكان، ومن ابرز تلك العناصر مسألة العناوين الثانوية المطروحة في الفقه، وعليه فان اي تغير يحصل نتيجة التغير الحاصل في الواقع يجب ان يكون مولودا من رحم الشريعة الاسلامية نفسها، وفي هذه الحالة لا يوجد اي قفز على النصوص الدينية بالمرة.

وبهذا الجواب نكون قد اجبنا ايضا عن مسألة أن القرآن هو منتج ثقافي جاء لتلبية حاجات ومقتضيات المرحلة التي نزل فيها، بأن نقول بأنه لا مانع من كون القرآن كان يتمتع بهذا الدور مع كونه دستوراً خالداً لكل زمان ومكان؛ وذلك لاحتوائه على كلا النوعين من العناصر الثابتة والمتغيرة، بحيث يمكنه من خلالهما تلبية جميع الاحتياجات، لذلك يقول الامام الرضا عن ابيه الامام موسى بن جعفر عليهما السلام:

(إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عِنْدَ النَّشْرِ وَ الدِّرَاسَةِ إِلَّا غَضَاضَةً فَقَالَ لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ)[٣٧].

والحديث طويل يحتاج الى افراد رسالة خاصة به تستوعب جميع جزئيات الموضوع، وتعالج فيه جميع الاشكاليات نأمل الوقوف عليها في ابحاث قادمة.

النقطة الثانية: المناقشة في مسألة دخل ذهنية المؤول في فهم النصوص.

الذي يمكن أن نناقش فيه هذا الاصل هو السؤال عن المعيار الذي يجب أن يُستند عليه لمعرفة إن هذا التأويل هو تعسفي أو مبتذل ام أنه معتدل؛ وذلك لأنه مع عدم وجود معيار محدد فان الكل يقول إن قراءته للنص هي القراءة الصحيحة؛ لأنها تسعى الى كشف دلالات النص التي يمكن أن يستفاد منها في الحياة، فما دامت ذهنية المفسر والمؤول تدخل في عملية انتاج المعرفة من تلك النصوص، فلا يمكن أن نصف هذه القراءة بالصحة أو تلك بالسقم، وفي الحقيقة أن هذا المعيار مفقود في المقام، ولذلك نجد ان الكاتب عبد الكريم شرفي قد اشار الى ما قلناه:

(بل الاكثر من ذلك أنها ترى ان كل تأويل ليس الا انعكاسا لاهداف المؤول ومقاصده وتوجهاته الخاصة، ومن ثم فان كل التأويلات الممارسة على النص هي تأويلات سيئة، وكل قراءة هي قراءة سيئة أو خاطئة، أو ستكون كلها جيدة ومناسبة على حد السواء أي انه لن يكون بوسعنا ان نفضل اياً منها على الآخر وما دام الامر كذلك، فلا يوجد في الاصل أي تأويل للنصوص، بل بوجد استعمالات فقط، اننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغايتنا المعلنة أو الخفية)[٣٨].

هذا وان دخل ذهنية المفسر في الوقوف على معاني الايات القرآن هو عبارة أخرى عن قبول التفسير بالرأي وهذا الامر ينفيه النص القرآني، حيث إنه يدخل في دائرة التفسير والقول بغير علم، وفي المقام نجد الله عزَّ وجل يقول:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ الاسراء/ ٣٦.

وكذلك يقول عزَّ وجل: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ الانعام ١٤٨.

ويقول عزَّ وجل ايضا: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ يونس/ ٣٦.

اما الروايات فاقل ما يقال في مجالها انها استفاضت في ذم هذا النوع من التفسير حيث نجد السيد الخوئي يقول ما نصه: (إلى غير ذلك من الآيات و الروايات الناهية عن العمل بغير العلم، والروايات الناهية عن التفسير بالرأي مستفيضة من الطريقين. ومن هذا يتضح أنه لا يجوز اتباع أحد المفسرين في تفسيره، سواء أ كان ممن حسن مذهبه أم لم يكن، لأنه من إتباع الظن، وهو لا يغني من الحق شيئا)[٣٩].

النقطة الثانية: المناقشة في مسألة نسبية الحقيقة.

لمناقشة هذا الاصل هناك جوابين احدهما نقضي والآخر حلّي:

اما الجواب بالنقض فنقول إن القائلين بهذه النظرية لا يلتزمون بها، وتوضيح ذلك أنهم في كلامهم يهاجمون المخالفون لهم، في حين انهم لا يمكنهم ذلك بناءاً على الاصل الذي

اسسوه من نسبية الحقيقة، فان اصرار (ابو زيد) وغيره على صحة كلامهم في نسبية الحقيقة ليس إلا قبولا منهم بان الحقيقة ثابتة وقد توصلوا اليها من خلال ابحاثهم، اذن كلامهم مخالف لما يلتزمون به.

اما الجواب الحلّي فله صورتان:

الاولى: إنه على القول بنسبية الحقيقة فان يتولد لازم فاسد لا يمكن الالتزام به وهو لزوم اختلال النظام العام، والهرج والمرج، فان كل شخص يرى أن ما توصل اليه من فهم للنص هو الحقيقة سواء اكان النص قرآنا ام قانونا وضعيا ام نحو ذلك، ويطبق عمله على ضوء فهمه، مما يؤدي الى الاختلاف في مجال التطبيق وحصول التضاد والتصادم فيه، نعم يمكن رفع هذا التضاد من خلال فرض القانون بالقوة بشتى انواعها، لكن هذا خلاف التعاليم الدينية التي تريد ان يكون عمل الشخص نابعاً عن ايمان واعتقاد بصحة ما يقوم به، وأنه في مصلحته ومنفعته.

الثانية: إن القول بعدم وجود حقيقة مطلقة للقرآن الكريم يرفضها القرآن نفسه، فانه في آيات متعددة يُشير الى ان للقرآن وجود آخر في اللوح المحفوظ، أو في ام الكتاب كما تشير الآية القرآنية التالية:

﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ الزخرف الآيات ١ـ ٤. والى هذا المعنى يشير العلامة الطباطائي بقوله:

(والضمير للكتاب، والمراد بأم الكتاب اللوح المحفوظ كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾: البروج: ٢٢، و تسميته بأم الكتاب لكونه أصل الكتب السماوية يستنسخ منه غيره، و التقييد بأم الكتاب و ((لَدَيْنا)) للتوضيح لا للاحتراز، و المعنى: أنه حال كونه في أم الكتاب لدينا- حالا لازمة- لعلي حكيم، وسيجيء في أواخر سورة الجاثية كلام في أم الكتاب إن شاء الله. والمراد بكونه علياً على ما يعطه مفاد الآية السابقة أنه رفيع القدر والمنزلة من أن تناله العقول، وبكونه حكيماً أنه هناك محكم غير مفصل ولا مجزى إلى سور وآيات وجمل وكلمات كما هو كذلك بعد جعله قرآنا عربيا كما استفدناه من قوله تعالى:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾: هود: ١[٤٠].

ومن الواضح ان وجود هذا القرآن في اللوح المحفوظ ليس وجودا لفظيا، لان اللفظ بعد جعله وانزاله قد تحقق كما اشارت الآية من أن القرآن بالجعل صار لفظاً عربياً، وعليه فلابد أن يكون الموجود في اللوح المحفوظ هو حقيقة القرآن، وهذه الحقيقة ليست حالة ميتافيزيقية لا يمكن الوصول اليها، والا انتفت الحكمة من انزال القرآن، نعم هذا الامر يحتاج الى طي مقدمات متعددة اهمها وأبرزها هو التمسك بالقرين الذي جعل مع القرآن وهم اهل البيت عليهم السلام كما نُص على ذلك في حديث الثقلين الذي ثبت تواتره عند الفريقين[٤١].

هوامش البحث

(١) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص١٣.
(٢) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، ص٢٠.
(٣) المصدر السابق، ص٢٣.
(٤) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، ص٢٦- ٢٧.
(٥) المصدر السابق، ص٢٧.
(٦) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، ص٢٩، ٣٠.
(٧)عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة هامش ص٣٥.
(٨) انظر واعظي، احمد، در امدي بر هرمنيوتيك (مقدمة في الهرمنيوطيقا)، ص١٢٥، ١٢٦.
(٩) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، ص٣٠.
(١٠) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة واليات التأويل، ص٣٠ - ٣١.
(١١) المصدر السابق، ص١٣٠.
(١٢) احمد ابراهيم، اشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، ص٨٢.
(١٣) المصدر السابق، ص ٧٦.
(١٤) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة والتأويل، ص٣٧.
(١٥) هانس جادمر، فلسفة التاويل ، ص ١٧٥.
(١٦) ابو زيد، نصر حامد، اشكاليات القراءة والتأويل، ص٤٩.
(١٧) اعتقد أن الصحيح في العبارة هو أن يقال: باننا نعرف عقل المؤلف افضل مما يعرف المؤلف نفسه.

(١٨) دايويد جاسپر، مقدمة في الهرمينوطيقا ، ص١٥١.
(١٩) ابو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص١٣٠.
(٢٠) انظر ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص١٠٩.
(٢١) ابو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص١٤٢.
(٢٢) انظر المصدر السابق، ص١٤٢، ١٤٣.
(٢٣) المصدر السابق، ص١٤٣.
(٢٤) ابو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني ص١٤٣.
(٢٥) المصدر السابق، ص١٤٣.
(٢٦) ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص٢٧١.
(٢٧) ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص١٢٦.
(٢٨) ابو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص١٤٤.
(٢٩) ابو زيد نصر حامد، مفهوم النص، ص ٥٧.
(٣٠) ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص٢٧.
(٣١) ابو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، ص٢٩.
(٣٢) المصدر السابق، ص١٤٨.
(٣٣) ابو زيد، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة ابو زيد الصفحات ١٣، ١٨، ١٩
(٣٤) ابو زيد، نصر حامد، الامام الشافعي وتأسيس الايدلوجية الوسطية، ص١١٠.
(٣٥) انظر المطهري، مرتضى، اسلام ومقتضيات زمان، ج١، ص٣٧.
(٣٦) انظر المطهري، مرتضى، اسلام ومقتضيات زمان، ج١، ص٤١.
(٣٧) ابن بابويه، محمد بن علي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص٨٧.
(٣٨) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة ، ص٥٦، ٥٧.
(٣٩) الخوئي، السيد ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص٣٩٨.
(٤٠) الطباطبائي ، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١٨، ص٨٤.
(٤١) المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، ج ٢٩، ص ٦٤٦.

قائمة المصادر

١ـ القرآن الكريم، كتاب الله سبحانه وتعالى.
٢ـ ابن بابويه، محمد بن علي، عيون اخبار الرضا عليه السلام، الناشر: نشر جهان، مكان الطبع: طهران، الطبعة: الأولى، لسنة ١٤٢٠ق.

٣ـ (ابو زيد)، نصر حامد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب/ بيروت ـ لبنان، الطبعة: السابعة.
٤ـ (ابو زيد)، نصر حامد، الامام الشافعي وتأسيس الايدلوجية الوسطية، الناشر: سينا للنشر، المطبعة: دار الطباعة المتميزة، الطبعة: الاولى، لسنة ١٩٩٢م.
٥ـ (ابو زيد)، نصر حامد، النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين ارادة المعرفة وارادة الهيمنة، الناشر: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ـ بيروت، الطبعة: الاولى، لسنة ١٩٩٥م.
٦ـ (ابو زيد)، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، الناشر: سينا للنشر، الطبعة: الثانية، لسنة ١٩٩٤م.
٧ـ (ابو زيد)، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب لسنة ١٩٩٠م.
٨ـ احمد ابراهيم، اشكالية الوجود التقنية عند مارتين هيدجر، الناشرون: منشورات الاختلاف ـ الجزائر/ الدار العربية للعلوم ـ لبنان، مكان الطبع: مطابع الدار العربية للعلوم/ بيروت ـ لبنان، الطبعة: الاولى، لسنة ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧ق.
٩ـ الخوئي، سيد ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، الناشر: دار الثقلين ـ قم، المطبعة: نگين، الطبعة: الثالثة، لسنة ١٤١٨ق.
١٠ـ دايويد جاسپر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الناشرون: منشورات الاختلاف ـ الجزائر/ الدار العربية للعلوم ـ لبنان، مكان الطبع: مطابع الدار العربية للعلوم ـ بيروت، الطبعة: الاولى، لسنة ٢٠٠٧م ـ ١٤٢٨ق.
١١ـ الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مكتب الانتشارات الاسلامي جامعة المدرسين/ الحوزة العلمية ـ قم، مكان الطبع: قم، الطبعة: الخامسة، لسنة ١٤١٧ق.
١٢ـ عبد الكريم شرفي، من فلسفات التاويل الى نظريات القراءة، الناشر: منشورات الاختلاف ـ الجزائر/ الدار العربية للعلوم ـ لبنان، مكان الطبع: مطابع الدار العربية للعلوم/ بيروت ـ لبنان، الطبعة: الاولى.
١٣ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الناشر: دار إحياء التراث العربي، مكان الطبع: بيروت، الطبعة: الثانية، لسنة ١٤٠٣ق.
١٤ـ المطهري، مرتضى، اسلام ومقتضيات زمان، الناشر: انتشارات صدرا، ج١، الطبعة: التاسعة ـ صيف ١٣٧٣ش، ج٢، الطبعة: الاولى ـ صيف ١٣٧٠ش.
١٥ـ هانس جادامير، فلسفة التأويل هانس جادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشرون: منشورات الاختلاف ـ الجزائر/ المركز الثقافي العربي المغرب ـ لبنان/ الدار العربية للعلوم ـ بيروت، الطبعة: الثانية، لسنة ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧ق.
١٦ـ واعظي، احمد، در امدي بر هرمنيوتيك، الطباعة والنشر: سازمان انتشارات، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، الطبعة: السادسة، لسنة ١٣٨٩ش.