المشروع التأويلي للدكتور
مصطفى ملكيان في مدارٍ نقدي

The Interpretive Project of
Dr. Mustafa Malakian in a Critical Orbit

م.د باسم عبد الحسين راهي الحسناوي
Inst. Dr. basim Abdul- Hussein Rahi

الكلية التربوية المفتوحة/ النجف الأشرف
Open Education College/ Najaf

aaalnajafy@yahoo.com

الملخّص

لا يمكن لنا أن نتطرق إلى أفكار الدكتور مصطفى ملكيان في مجال العقلانية والمعنوية ما لم نتطرق في الوقت نفسه إلى الأسس التأويلية التي ينطلق منها إلى فهم النص القرآني، إذ لا يخفى على القارئ الكريم اعتماد الدكتور مصطفى ملكيان على الأسس التأويلية الحداثية التي تتحرك في فضاء الهرمنيوطيقا الفلسفية، وأهمها مقولة (موت المؤلف)، حيث لا توجد هناك مرجعية دلالية قصدية داخل النصّ، بل هو مجرد بنية لغوية مجردة من المضمون، إلا ذلك المضمون الافتراضي الذي يتكون لاحقاً في أذهان المتلقين، وهو متنوع إلى حدِّ الاختلاف، إذ هو يتشكل بحسب المرجعية الثقافية التي ينطلق منها القارئ لتلقي النصّ، بناءً على هذا، فإن عدداً من النتائج التي لا يمكن التسليم بها والعمل بموجبها تترتب على ذلك، منها أن القرآن لا بد أن يفقد بعده التقديسي في هذه الحالة، فلا معنى لأن يتجرد القرآن من مرادات مؤلفه (الله عزَّ وجلّ) إلا أن يكون نصاً كأيّ نصٍّ آخر لا قداسة له، كما لا معنى لاتخاذ القرآن مصدراً للتشريع بعد ذلك.

أما النتيجة الثانية: فهي أن مقولة موت المؤلف التي تعدُّ الحجر الأساس في نظريات التلقي عموماً، والهرمنيوطيقا خصوصاً، تفترض أن يكون النص مجرداً من المضمون الذي يتشكل منه مراد المؤلف، وإنما يتشكل هذا المضمون بفعل القراءات المختلفة للقراء المختلفين، وإن هذه القراءات المختلفة متلونة بألوان شتى، منها ما هو ثقافي معرفي يختص بالنمط الثقافي والمعرفي السائد في عصر من العصور، ومنها ما هو خاصّ بالفضاء النفسي والعاطفي للقارئ، إلى غير ذلك من العوامل التي تفعل فعلها في صياغة المعنى النهائي للنصِّ لدى القراء المختلفين.

وبما أن النص لا يتضمن أية دلالة مسبقة، فإنه لا معنى لأن نقول إن تلك القراءة خاطئة وتلك القراءة صحيحة، بل كلها قراءات صحيحة إن هي خدمت الغايات العامة والخاصة للبشرية، وانسجمت مع المعطى الحضاري السائد في عصر ما، وهي كلها خاطئة إن لم تحقق تلك الغايات، أو انها وقفت حجر عثرة أمام تقدم البشرية نحو تلك الغايات، من هنا تتقرر النتيجة الثالثة: وهي أن فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة، هي المعيار الذي يتمّ الاحتكام إليه للفصل بين القراءة الصحيحة والخاطئة، فما وافقها فهو الحق، وما خالفها فهو الباطل.

أما الإجراء الذي من خلاله يتمّ التوفيق بين النص القرآني وفلسفة الحداثة بكل ما تتصمنه من بعض المبادئ المخالفة لصريح القرآن، فهي المنهجية التاريخانية التي تقسم النص القرآني إلى ما هو ذاتي صالح للانطباق على المجتمعات الإسلامية في جميع العصور، وما هو عرضي تاريخي خاص بأمة من الأمم، هي الأمة العربية، وفي زمن خاص هو الزمن المحدد بالعصور الإسلامية الأولى، وهذا الأخير لا بدَّ من نبذه لصالح الانحياز إلى مبادئ الحداثة الليبرالية المعاصرة، والإجراء الآخر يتمثل في النظر إلى النص القرآني على أنه يمثل بنية مجازية قابلة للانفتاح على تأويلات لا نهائية، ينتخب منها على وجه التحديد تلك التأويلات تخدم منظومة المبادئ التي تتبناها فلسفة الحداثة.

ومن الواضح أنَّ المشروع التأويلي للدكتور ملكيان لا يختلف في خطوطه العريضة عن المشاريع التأويلية الحداثية الأخرى التي تبناها مفكرون آخرون في المجال العربي والإيراني كالدكتور محمد أرغون، والدكتور نصر حامد أبي زيد، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمَّد مجتهد شبستري، كلُّ هذه المشاريع التأويلية هدفها تحديث الرؤية التفسيرية للنصِّ القرآني، بحيث تنسجم دلالاته مع مبادئ الحداثة وما بعد الحداثة، وليس هدفها تحديد المراد الواقعي لصاحب النصّ «الله تعالى»، انطلاقاً من القناعة التي يتبنّاها هؤلاء جميعاً حول «موت المؤلف» وعدم وجود دلالاتٍ مسبقةٍ

للنصّ، تأسيساً على ذلك فإن الباحث لا يتفق مع وجهة نظر التأويليين الهرمنيوطيقيين بمن فيهم الدكتور مصطفي ملكيان، ويدعو إلى تأسيس تأويلية خاصة صالحة للانطباق على النص الديني عموماً والنص القرآني على وجه الخصوص، لأنَّ هذه التأويليات الحداثية المنتشرة في الوسط الثقافي المعاصر، إنما تصلح للانطباق على النصوص الأدبية بوصفها نصوصاً لا تستهدف إلا الغاية الجمالية في الدرجة الأساس، خلافاً للنص الديني الذي غالباً ما يكون في الذروة العالية من جهة الصياغة الأدبية، إلا أنه يتخذ من هذه الصياغة الأدبية مجرد وسيلة لإبلاغ الناس بالحقائق والواقعيات.

الكلمات المفتاحية : الحداثة ، الرؤية التفسيرية ، النصوص الادبية ، النص الديني.

Abstract

This study tries to discuss the hermeneutic project of Professor Melkian through a scientific argument with the interpretative principles, which he advocated in his important book, Rationality and Spirituality. Professor Malakian's project does not differ from other modernist interpretative projects of other thinkers in the Arab countries and Iran, such as Professor Muhammad Irgun, Professor Nasr Hamid Abu Zaid and Professor Abdul Karim Sarush.

All of the interpretative projects aim to renew the interpretative vision of the Qur'an so that its meanings are consistent with the principles of modernity and not aimed at knowing the meanings of Quran. Actually, here, thinkers do not believe that there are previous meanings in the text, they embrace the theory of the death of the author, but this study do not believe like them with this theory.

Meanwhile, this study believes that there are previous meanings in the text, and also there are specific meanings of the Qur'an that the interpreter must understand with an approach that respects the correct standards of interpretation.

Keywords : modernity, Interpretive vision, literary texts, religious texts.

تمهيد

يبدو أنَّ موضوع الهرمنيوطيقا هو حجر الزاوية الأساس الذي تبتني عليه المشاريع التأويلية الحداثية كلها، فلا يمكن لهذه الاتجاهات الحداثية ذات الرؤية العلمانية الواضحة أن تخوض جولاتها التجديدية في مجال مطارحة الأفكار مع التراث الديني التقليدي المتمحور حول القرآن والسنة، إلا من خلال هذه المنهجية التأويلية الجديدة التي كانت لها مسيرتها الخاصة عبر مراحل معروفةٍ في تأريخ الفكر الغربي إبان الصراع الطويل الذي خاضته ثقافة الأنوار هناك مع فكر الكنيسة، وصولاً إلى المرحلة الحديثة التي شهدت تطوراتٍ كبيرةً في هذه المنهجية التأويلية التي تطالب بإزالة الحدود والفروق بين النص الديني الذي يفترض أنه ذو مصدريةٍ إلهيةٍ يقطع بها المؤمنون بهذا النصّ، وبين النصوص البشرية الأخرى، لا سيما النص الأدبي، وهي نصوصٌ لا تتمتع بتلك المصدرية الإلهية التي تجعل منها نصوصاً مقدَّسةً في جميع الأحوال، مهما تمَّ التأشير على نقاط التشابه بينها وبين النص الديني من حيث خضوع كلٍّ منها إلى الآليات التي يتمّ عن طريقها إنتاج الخطاب ذاتها.

بناءً على هذا، فإنه يمكن أن يقال إنَّ جدلاً بين هؤلاء الباحثين في مجال الدراسات القرآنية من زاويةٍ حداثية، والباحثين في المجال ذاته، من الذين يتسمون بطابع الحرص على الدلالات التي يكتنز بها النص الديني، بغضِّ النظر عن المعطى الحداثي في الثقافة الغربية المعاصرة، لا يمكن أن ينهض على أسسٍ صحيحةٍ بحيث يكون مثمراً وبنّاءً، ما لم يتمّ تحديد الموقف من هذه النقطة بالذات، أي تحديد الموقف من المنهج التأويلي المناسب من الناحية العلمية والمنهجية الصرفة، لاستخراج الدلالة من النص الديني على وجه الخصوص.

فلو اتفقنا مثلاً على أنَّ ثمة معايير وضوابط خطابية ولسانية خاصة يجب الاتفاق عليها، ثمَّ الاحتكام إليها كلما ظهرت بوادر الاختلاف في دلالة النصّ، فإنَّ الخطوة المنهجية الأخرى ستكون هي تنقيح الأسس اللسانية والكلامية التي تعتمد عليها في تشكيلها تلك المعايير والضوابط التأويلية المفترضة، وبذا يمكن التوصل إلى الكثير من نقاط الاشتراك في الرؤية التأويلية العامة للنص الديني، كما يمكن اختزال الكثير من الإشكاليات التي ينبع منها الصراع بين الرؤى التأويلية المختلفة على هذا الأساس.

انطلاقاً من هذا الاعتقاد، فإنه لا توجد فائدةٌ جوهريةٌ تتمثل بالحسم في أغلب السجالات المعرفية التي يخوضها الحداثيون ومن يختلف معهم من ذوي الرؤية النقدية التي تختلف جوهرياً مع الكثير من معطيات ومتبنيات الفكر الحداثي وما بعد الحداثي السائد في فضاء الثقافة الغربية المعاصرة، وفي فضاء الدراسات القرآنية الحداثية التي تحاول إيجاد سبيلٍ للمطابقة بين المعطى الديني والمعطى الحداثي، عن طريق التركيز على منهجيةٍ تأويليةٍ هرمنيوطيقيةٍ يقولون إنها البديل المناسب لكل منهجيات التأويل التي عرفت في حقل الدراسات القرآنية حتى الآن.

ولنقل الحقّ، إنَّ أصحاب المشاريع الحداثية في المجتمعات الإسلامية اليوم متنبهون تماماً لهذه النقطة، وهم يعلمون أهمية الاعتناء بترسيخ الأسس التي يتكوَّن منها منهجهم التأويلي، بينما لا نرى الاهتمام ذاته يبديه المفكرون الإسلاميون الذين يفضِّلون النقاش مع الطرف الآخر في فضاءاتٍ أخرى لا علاقة لها بالتعريج على مناقشة تلك الأسس التأويلية من زاويةٍ لسانيةٍ وكلاميةٍ إلا نادراً، حتى إذا ما خاضوا النقاش معهم فعلاً، بدت خطاباتهم فارغةً من أيِّ مضمونٍ يمكن أن يحرج ذلك الطرف الآخر، أو يدفعه إلى مراجعة الأصول المنهجية لتلك الرؤية التأويلية المتبنّاة عنده، بل ربما أبدى هؤلاء الباحثون الإسلاميون حماستهم أيضاً للمنهجية الهرمنيوطيقية في تأويل النص القرآني، جهلاً منهم في الكثير من الأحيان بأنَّ موافقتهم على هذا الإجراء تنسف كل ما يحملونه من أفكار يعارضون بها تلك المبادئ التي

يعتقدون أنها تتقاطع مع ما يمليه عليهم النص الديني من تعليماتٍ وتوجيهات، مع أنها نتائج طبيعيةٌ أفرزتها الرؤية التأويلية الهرمنيوطيقية للنص، فلا وجه لاعتراضهم إذن، ما داموا لا يختلفون في تبني الأطروحات اللسانية التي يبتني عليها المنهج الهرمنيوطيقي في فهم النص عند هؤلاء.

الدافع البراغماتي وهرمنيوطيقا القرآن

من الطبيعي أن يكون المعتنق للرؤية الكلامية الجديدة بحسب الرؤية التي يحملها الدكتور مصطفى ملكيان عن علم الكلام الجديد هرمنيوطيقاً، إذ ليس مهمّاً في نظر المتكلمين الجدد النظر إلى الحقيقة في بعدها الواقعي، ليس مهمّاً أن تكون الفكرة مطابقةً لواقعها الخارجي الذي تحكي عنه، المهمّ فقط أن تكون تلك الفكرة نافعةً من زاويةٍ براغماتيةٍ خالصة، وعلى هذا الأساس، فإنَّ ما يحدونا إلى الإيمان بالله مثلاً، ليست تلك القضية التي بذل فيها الفلاسفة والمتكلمون التقليديون القدماء جهوداً من أجل البرهنة عليها، وهي مسألة وجود الله وصفاته والنبوة والمعاد في الواقع، إذ لا يجدي البحث العقلي نفياً أو إثباتاً في مثل هذه المباحث الميتافيزيقية شيئاً.

إنَّ ما يدعونا إلى الإيمان هو حاجتنا التي نشعر بها في الزمن المعاصر إلى أن نعيش حياةً معنويةً تتوافق ولا تتقاطع مع عقلانيتنا المعاصرة المستمدة من فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة بكلِّ تأكيد، الحاجة إلى المعنوية هي التي تدفعنا إلى اعتناق هذا الإيمان، وليس ما يتصف به موضوعه من حقانيةٍ أو عدم حقانية، إن لهذه الرؤية صلةً متينةً بالرؤية الكانتية التي تنطلق من واقع إيمانها بعدم قدرة العقل على معرفة كنه الأشياء أو الأشياء في ذواتها، أي إنَّ البعد الميتافيزيقي للأشياء ليس واقعاً في حيِّز قدرة العقل على المعرفة.

وبما أنَّ القضايا التي يتألف منها أي دينٍ هي قضايا لا يمكن مشاهدتها بشكلٍ حسيٍّ ملموس، فلا يمكن أن تكون حقائق تجريبية شأنها في ذلك شأن الأشياء في

ظواهرها المادية الملموسة، فإنَّ الحكم عليها بالحقانية أو عدم الحقانية ليس من اختصاص العقل، بل تحال إلى غرائز وجدانيةٍ وروحيةٍ يتعامل من خلالها الإنسان مع هذه القضايا المغرقة في ميتافيزيقيتها وغيبيتها، وبمزاوجة هذه الرؤية الكانتية مع الرؤية البراغماتية النفعية التي تتأسس عليها الفلسفة الليبرالية المهيمنة اليوم، يكون من المنطقي أن نتعامل مع القضايا الإيمانية على أساس خطةٍ براغماتيةٍ واضحة، نعدّ على أساسها ما يمثل فكرةً تلبي حاجاتنا وتوفر لها الاستجابات المناسبة فكرةً نافعة، وإلا فإنها فكرةٌ ضارَّةٌ لا بدَّ من التخلي عنها وطرحها، لا على أساس ما تتضمنه من خطأٍ أو صوابٍ طبعاً، لأنَّ المفروض أنها قضايا غير تجريبيةٍ ولا تحليلية، وبالتالي لا يكون الحكم عليها خطأً أو صواباً مهمة العقل، بل على أساس عدم اتصافها بالمنفعة من زاوية حاجاتنا، ويقرر مصطفى ملكيان أن حاجتنا المعاصرة إلى المعنوية كبيرةٌ بعد أن قطعت البشرية شوطاً هائلاً في مجال العلوم الطبيعية.

وما أنجزته من تطورٍ هائلٍ في مجال التقنية والتنكلوجيا وغيرها من منجزات الحضارة المادية المعاصرة، وعلى هذا، فإنَّ الإيمان يتمتع بالقيمة الكبيرة في نظره، لا انطلاقاً من أهمية الموضوع الذي يقع عليه هذا الإيمان، ولكن بالنظر إلى ما ينتج عن هذا الإيمان من حياةٍ معنويةٍ تلبي شعورنا بالحاجة إلى الراحة والطمأنينة والسعادة في هذه الحياة الدنيا التي نعيشها الآن، ولا أهمية لما يمكن أن ينتج عن هذا الإيمان من قيمةٍ سلبيةٍ أو إيجابيةٍ في الحياة الآخرة بعد موت الإنسان، نحن محتاجون للإيمان والحياة المعنوية حاجةً براغماتيةً صرفة، لأن الإنسان حقق تطوراً كبيراً في مجال العلوم التجريبية.

كما حقق قفزاتٍ هائلةً على صعيد التقنية والصناعة، "مثل هذا الإنسان إذا لم يكن غنياً من الناحية المعنوية والروحية، يُخشى أن يستخدم تلك الأسباب والأدوات لنسف عالَمي الطبيعة والإنسان، ولهذا نحن نحتاج اليوم إلى الغذاء الروحي أكثر من أي وقتٍ آخر، ولكن من ناحيةٍ أخرى تعوَّد الإنسان المعاصر على الذهنية والرؤية العقلانية،

وإلغاء هذه العقلانية لم يكن بالأمر المتاح في الوقت الحاضر، ناهيك عن أنه مجافاةٌ للحق والصواب، فالعقلانية تراثٌ قيِّمٌ تكوَّن ذرَّةً ذرَّةً بفضل جهود وعذاباتٍ مريرة، وبالتالي ينبغي عدم التفريط به لمجرَّد اكتساب صيغٍ روحية"[1].

ولا أعرف ما هو وجه الحاجة إلى الإيمان إن كان متعلقه هو القرآن، ما دام المؤمن سلفاً يقرر صحة جميع الأفكار البشرية التي يمكن أن تتقاطع مع تعاليم القرآن وتناقضه، لا لشيءٍ إلا لأنها تمثل في نظره تراثاً عقلانياً لم يتكوَّن إلا بجهودٍ جبارةٍ بذلها فلاسفة الأنوار وفلاسفة الحداثة، حتى لو كان منطلق الكثير منها رؤية إلحادية صارخة، أو حتى لو كانت ثمراتها ذنوباً وموبقاتٍ واضحةً يشجبها القرآن، ويدعو إلى نقيضها كشرطٍ لا بدَّ منه للإيمان الصحيح المستند إلى المعطى القرآني لا غير.

إن قراءةً للقرآن يمكن لها أن تحقق للإنسان الذي يستمد عقلانيته من الحداثة الغربية المعاصرة الحياة المعنوية التي يصبو إليها، لا يمكن لها أن تكون فاعلةً ومؤثرةً إلا إذا استندت إلى منهجٍ هرمنيوطيقيٍّ يتيح للقارئ العبث بدلالة النص القرآني، فيقرؤه قراءةً نفعيةً براغماتيةً هدفها إضفاء الشرعية على كل ما يمارسه من انحرافٍ سلوكيٍّ مثلاً باسم العقلانية، لكي لا يشعر بتأنيب ضميره الديني فيتحول الإيمان إلى وبالٍ عليه.

إنَّ الدلالة القرآنية التي يتوقع الحصول عليها من خلال هذا الإجراء لا بد أن تكون هي الدلالة التي اقترحها الهوى والميل الخاص الموجود في نفس القارئ، ولا علاقة للنص القرآني أصلاً بتلك الدلالة، بل إن الرؤية النصية المعاصرة التي تعتنقها الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة تتبنى مثل هذا الطرح فعلاً، فلا تفترض أن النص يتضمن أية معطياتٍ دلاليةٍ بشكلٍ مسبق، بل إن القارئ هو الذي يقوم بإنشاء الدلالة التي يرغب بها ويفضلها على غيرها، فالنص أي نص، حتى لو كان هو النص القرآني نفسه -إذ لا فرق من زاوية الهرمنيوطيقا بين نصٍّ إلهيٍّ ونصٍّ غير إلهي- هو مجرد وسيطٍ محايدٍ بين المبدع والمتلقي، ومعنى أنه محايد، هو أن بنيته اللغوية لا تسند إليها وظيفةٌ

دلاليةٌ من الأساس، ويرتكز هذا المبدأ على قناعةٍ مسبقةٍ بأنْ ليس من وظيفة اللغة الكشف عن الأشياء، بل إن الأشياء ذاتها تظهر نفسها من خلال اللغة، وليست هذه الأشياء محددة الهوية سلفاً، فإن من يقوم بهذا التحديد، هو من يقوم باستدعائها عبر النص، وبذا يكون للأحكام المسبقة، وللأفق الثقافي العام الذي يؤطر ذهن المتلقي، الدور الأكبر والرئيس في إضفاء الدلالة على النص عبر آلية التأويل، فلا توجد دلالةٌ مسبقةٌ يفرضها النص على المتلقي، فتسلبه إرادته الحرة في خلق الدلالة المشتهاة عنده وإضفائها على النص، لتكون هذه الدلالة بالذات هي الدلالة الصحيحة عنده، وإن كانت في نظر المتلقين غيره هي الدلالة الخطأ، بناءً على هذا، فإن جميع الدلالات التي يقوم باستدعائها القراء المتعددون هي دلالات صحيحةٌ من زاويتهم الخاصة، حتى لو كانت متعارضةً فيما بينها ومتناقضة، لأن الحكم بخطأ القراءة المعينة وصوابها، ليس نابعاً من كونها كذلك بمعزلٍ عن أفق القارئ وميله الشخصي في أن تكون دلالة النص هي هذه التي اختارها هو دون سواها، بل العكس هو الصحيح، إذ إن هذا الحكم يوجد –بعدياً– عن طريق القارئ نفسه، فهو الوحيد الذي له الحق في أن يحكم على صوابية القراءة وخطئها، وبهذا تكون جميع القراءات صحيحةً في نظر أصحابها، كما ان جميعها خاطئةٌ من زاوية القراءات المعارضة[٢].

ولا معنى لأن ينتقد مصطفى ملكيان تلك النزعة السلبية واقعاً، والتي تظهر الخوف لدى البعض "من أن تفضي دراساتنا إلى نتائج لا تتسق ومعتقدات أسلافنا"[٣]، فمع أنها ظاهرةٌ سلبيةٌ تُعدّ بالفعل إحدى العلل المهمة للانحطاط الروحي كما أشار، لأن القرآن مشحون بالآيات التي تدعو إلى التأمل والتدبر والتعقل دعوةً صريحة، كما ان القرآن لم يختص طائفةً معينةً بهذه الدعوة، إلا أن القرآن لم يدعنا إلى التدبر في الآيات الإلهية التدوينية والتكوينية، إلا لأن فيهما دلالةً خاصةً بهما، ربما تتفق مع معطيات العقلانية المعاصرة وربما لا تتفق.

أما ما يريده الدكتور مصطفى ملكيان هو شيء غير هذا تماماً، إنه يريد ممن يقوم بتأمل الآيات الإلهية في كتابي التدوين والتكوين، أن يسلم سلفاً بصحة ما تمليه عليه العقلانية الحداثية المعاصرة، مع أنها عقلانية لا يقر لها قرار، بل هي تنفي نفسها باستمرار، فلا تزيد من يريد الاقتراب منها إلا بعداً عنها[٤]، ويطالبه بعد ذلك بأن يلفق لهذه الآيات الإلهية معنى هرمنيوطيقياً منسجماً مع هذه العقلانية، فكما ان من يقدم قراءةً تقليديةً يحرص من خلالها على التوافق التام مع قراءة الأسلاف، فإن القارئ الحداثي للقرآن عند ملكيان مطالبٌ بأن يحرص على التوافق التام مع ما تمليه عليه العقلانية المعاصرة.

قد يقال: إنَّ ملكيان يقصد أن القراءة العقلانية للنص القرآني لا بدَّ أن تنتج دلالةً متفقةً مع عقلانية الحداثة، لأن هذه الأخيرة قد تعرضت للتنقيح المستمر على يد علماء جهابذةٍ في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية بلا تمييز.

لكن يجاب: بأن أحداً من فلاسفة العقلانية أنفسهم لم يزعم أبداً أن عقلانية الحداثة قد بلغت هذا الطور من الكمال المُدَّعى، بل إن عدداً كبيراً من مفكري الحداثة أنفسهم انتقدوا هذه العقلانية ووجهوا لها تهماً خطيرة، من بينهم فلاسفة ومفكرون كبار تألف منهم تيار ما بعد الحداثة[٥].

وان فلسفة هذا الاتجاه قائمةٌ على أساس توجيه التهم لعقلانية الحداثة بأنها خالفت مدعياتها في تبني المبادئ التي قامت عليها فلسفة التنوير والدفاع عنها، بل إن مصطفى ملكيان نفسه لا يعترف بمثل هذا الكمال المزعوم لهذه العقلانية، فإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يمكن اتخاذ هذه العقلانية معياراً تقاس به عقلانية القرآن، وهو نصٌّ إلهيٌّ يقول عنه المؤمنون بالإسلام إنه كتابٌ معصوم، بل لا يمكن حتى بالنسبة إلى العقل البشري العادي بمعزلٍ عن الوحي الإلهي أن يجعل من هذه العقلانية غير المستقرة معياراً يقيس به عقلانيته التي يختارها لنفسه كما هو واضح.

جدلية القرآن والحداثة

أية ضرورة للرجوع إلى القرآن أساساً وتأويله تأويلاً متفقاً مع عقلانية الحداثة، ما دامت النتيجة واحدةً ومقررةً سلفاً، وهي أنَّ فهم القرآن يجب أن يكون متطابقاً مع عقلانية الحداثة، فبدلاً من تبديد كل هذا الجهد في عملٍ لا طائل من ورائه، يمكن للإنسان المؤمن بعقلانية الحداثة تبنيها والاقتصار عليها، مع ترك القرآن وشأنه، فليس مهمّاً مع هذا التوجه اتفاق القرآن مع عقلانية الحداثة أو عدم الاتفاق معها، فإذا قيل إن الهدف من تأويل القرآن في هذه الحالة هو توفير حالة الانسجام في نفس المؤمن بين العقلانية التي يفترض اعتناقها بالكامل وفهم النص الذي يبتني عليه إيمانه، فإن مثل هذا الإجراء لا ينفع المؤمن، ولا يؤدي به إلى أن يعيش حالة الاستقرار والاطمئنان، لأنه يعلم أنه إنما يقوم بعمليةٍ تلفيقيةٍ في توجيه دلالة النصّ الوجهةَ التي لا يرتضيها القرآن، وهو إنما يقوم بإسقاط مشتهياته وميوله الخاصة وما تمليه عليه عقلانية الحداثة على النص القرآني، فتكون النتيجة أنه سوف يكون فاقداً للراحة والطمأنينة النفسية أيضاً في هذه الحال.

٣) القضية الأساس التي لا يمكن الاتفاق عليها مع ملكيان من زاوية إيمانية حتى لو افترضنا موافقة المعطى العقلاني للمعطى القرآني، هي أن يصار إلى تحكيم المعطيات المأخوذة من العقلانية الحداثية المعاصرة في النص القرآني، وليس العكس، فالعلاقة ها هنا بين النص والواقع ليست علاقةً جدليةً في الحقيقة، بل هي علاقةٌ قائمةٌ على استبداد تمارسه عقلانية الحداثة في حق القرآن، في حين ان الإيمان يفرض على الإنسان المؤمن الخضوع للنص، فهو يستنطق القرآن بأن يطرح عليه الأسئلة الحضارية التي يزخر بها الواقع، وينتظر الإجابة من النص، فإذا أجاب النص على تلك الأسئلة كان على المؤمن الالتزام بتلك الإجابات، لا الاعتراض عليها وفرض إجاباتٍ مختارةٍ عنده على النص، فلو فعل ذلك كانت عملية استنطاق القرآن بهذه الطريقة غير مبررةٍ ولا تستند إلى أساسٍ

معقولٍ بالطبع، على أن القرآن صريحٌ في طلب الرد إلى الله والرسول حال التنازع، قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ﴾[٦]، وقال الامام علي في هذه الآية: «فردُّه إلى الله أن نحكم بكتابه، وردُّه إلى الرسول أن نأخذ بسنته»[٧].

القرآن حمال أوجه

ليس من الصحيح ما يقوم به أصحاب المشاريع التي تقترح للقرآن قراءات حداثية معاصرة قائمة على الأسس التأويلية الهرمنيوطيقية الحديثة إلى اجتزاء بعض العبارات من أحاديث النبي والروايات المأثورة عن علي ليبرروا بها ما يعتقدونه من صحة هذا النمط من القراءات، إذ من الواضح أن على الباحث لكي تكون أحكامه علمية وموضوعية فعلاً، أن يلاحظ السياقات الخارجية والداخلية لتلك النصوص المجتزأة التي يوردونها في مقام الاستشهاد، فلا يصح من ناحية منهجية على سبيل المثال إيراد عبارة للإمام علي قالها في سياق محدد، فلا نلاحظ ذلك السياق التأريخي الخاص الذي وردت فيه، لكي نمنح الرواية معنى يخدم توجهاتنا بطريقة تحكمية، كعبارة «إن القرآن حمال أوجه»[٨].

إذ من الواضح أن علياً إنما قال هذه العبارة لابن عباسٍ وهو يوجهه إلى مناقشة أصحاب معاوية في قضية التحكيم، فقد طلب الإمام علي من ابن عباسٍ أن يناقشهم بالسنة، لأنها أقطع لحجة الخصم، على أساس قلة الوجوه المحتملة للدلالة في أحاديث النبي ﷺ قياساً بانفتاح القرآن على الدلالات العديدة المحتملة، ثم نلاحظ شيئاً آخر، وهو ان الإمام علياً قال إن القرآن يحتمل الوجوه العديدة للدلالة، وهي مجرد احتمالاتٍ ممكنةٍ يطول الأخذ والرد بين المتخاصمين بشأنها، ولكنه لم يقل إنَّ جميع هذه الوجوه المحتملة أو الممكنة صحيحة، لا يوجد في الرواية مطلقاً هذا المفاد، بل إنَّ الوجه التأويلي الصحيح من بين جميع الوجوه التأويلية المتناقضة في الواقع واحد، إن وافقنا

على هذا التفسير لهذه العبارة فستكون حروب علي بن أبي طالب كلها عبثيةً ولا معنى لها، فإن كانت عبثيةً فعلاً في نظر من لا يعبأ بأمر الدين أو في نظر من لا يرى علياً ذا مقامٍ دينيٍّ متميزٍ عن سواه، فمن المؤكد أنها ليست كذلك في نظر نفسه هو، وبالتالي لا يمكن أن يكون المقصود من عبارته ذلك المعنى الهرمنيوطيقي الذي يشير إليه بعض الباحثين في مجال الدراسات القرآنية الحداثية المعاصرة، إلا أن يقال –بناءً على نظرةٍ تأويليةٍ هرمنيوطيقية– انه ليس المهم أن يكون الإمام علي هو الذي قصد هذا المعنى الذي نشير إليه، بل المهم أن العبارة تحتمل هذا المعنى، فهنا يقال إن كان هو مجرد معنىً محتمل أو ممكن للعبارة، فلا شك أنه معنىً محتمل وممكن في مقابل معانٍ محتملةٍ وممكنةٍ أخرى تتناقض مع المعنى الذي ذهبتم إليه، فما الذي رجَّح المعنى الذي استفدتموه أنتم منها على المعاني المقابلة، فإن كان لا سبيل إلى ترجيح معنىً محتملٍ وممكنٍ على معنىً محتملٍ وممكنٍ آخر من زاوية القراء المتعددين، فما هي الوسيلة التي ساعدتكم على ترجيح معناكم أنتم على المعاني التي تنسب إلى غيركم؟.

هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فمن المعلوم أن النص لا يمكن فهمه بمعزلٍ عن سياقاته الحالية والمقالية، الداخلية والخارجية، فكيف تهيأ لكم استخراج الدلالة المشتهاة عندكم من هذه العبارة التي تتكون من كلماتٍ معدودة، مع إغفالكم المرويات الطويلة والعريضة عن الإمام علي في مختلف المصادر، فأنتم في الحقيقة أغفلتم السياقين معاً لهذه العبارة، أغفلتم السياق الجزئي بأن اجتزأتم العبارة من سياقها القريب المباشر، وأغفلتم السياق الكلي أيضاً، وهو الذي يتكون من مجموع كلام الإمام علي الذي وصل إلينا، فما ورد عنه في عشرات المصادر كله يشير إلى أن تأويل القرآن ليس بالعملية المجانية أو الفوضوية، بل هي عمليةٌ صعبةٌ وعسيرةٌ للغاية، بحيث لا ينهض بها إلا أناسٌ مخصوصون وهم الراسخون بالعلم، طبقاً لضوابط وقواعد علميةٍ ومنهجيةٍ لا يمكن الإلمام بها في العمر القصير، أما التأويلات الأخرى فهي تأويلاتٌ ناقصةٌ مهما ارتفعت جودتها والتزمت بالضوابط والمعايير النصية للتأويل.

القرآن خطٌّ مسطورٌ بين الدفَّتين

ويورد التأويليون الحداثيون قولاً آخر للإمام علي للاستدلال على القضية ذاتها، وهو قوله: «هَذَا اَلْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ اَلدَّفَّتَيْنِ لاَ يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لاَ بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ اَلرِّجَال»، ولا يختلف كلامنا عن دلالة هذا الحديث عما أوردناه آنفاً، فليس فيه دلالةٌ على أن جميع ما نطق به الرجال من تأويلاتٍ هي صحيحة، لكن الإمام يشير فقط إلى أن الدلالة القرآنية إنما توجد بفعل عملية التأويل، ومن يقوم بالتأويل هم الرجال، لكنه لم يقل إن جميع تأويلات هؤلاء الرجال صحيحة، فالرواية واردةٌ في سياق الاحتجاج على الخوارج الذين اعترضوا على الإمام علي بشأن التحكيم، وهي بتمامها كالآتي:

«إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ اَلرِّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَّمْنَا اَلْقُرْآنَ هَذَا اَلْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ اَلدَّفَّتَيْنِ لاَ يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَ لاَ بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ اَلرِّجَالُ وَ لَمَّا دَعَانَا اَلْقَوْمُ إِلَى أَنْ نُحَكِّمَ بَيْنَنَا اَلْقُرْآنَ لَمْ نَكُنِ اَلْفَرِيقَ اَلْمُتَوَلِّيَ عَنْ كِتَابِ اَللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى وَ قَدْ قَالَ اَللَّهُ تَعَالَى عَزَّ مِنْ قَائِلٍ سُبْحَانَهُ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اَللَّهِ وَ اَلرَّسُولِ فَرَدُّهُ إِلَى اَللَّهِ أَنْ نَحْكُمَ بِكِتَابِهِ وَ رَدُّهُ إِلَى اَلرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اَللَّهِ فَنَحْنُ أَحَقُّ اَلنَّاسِ بِهِ وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اَللَّهِ ﷺ فَنَحْنُ أَحَقُّ اَلنَّاسِ وَأَوْلاَهُمْ بِهَا»[٩].

فها هو الإمام يشير إشارةً واضحةً إلى أن التأويل الصحيح إنما هو واحد، بقوله: «فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اَللَّهِ فَنَحْنُ أَحَقُّ اَلنَّاسِ بِهِ»، إذن هناك حكمٌ أو تأويلٌ بالصدق، وهناك حكمٌ أو تأويلٌ بالكذب، والثاني هو التأويل الهرمنيوطيقي الذي لا يبتني على أساس الاعتراف بوجود مرادٍ جديٍّ وحقيقيٍّ يتضمنه النص القرآني وينبذ ما عداه.

الواقع ان الرؤية الهرمنيوطيقية التي يتبناها مصطفى ملكيان تتناقض في أسسها ودعائمها التي يقترحها في مواضع من كتبه، فهو يقول: "المبحث الآخر الذي يجب أن يملأ فراغه في «علوم القرآن» هو علم معاني الألفاظ والمفاهيم المفتاحية في القرآن، أي الكشف عن بنية المعنى ومكوناته في كل واحدةٍ من ألفاظ ومفاهيم القرآن المفتاحية، وبواسطة الآيات المتضمنة لذلك اللفظ أو المفهوم وحسب، دون أي لجوءٍ للتنظيرات الفلسفية والعرفانية والعلمية الخارجية، بهذا النمط من علم المعاني تتجلى الهيكلية الكونية للقرآن بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبهذا النمط أيضاً نكشف كم أن الألفاظ القرآنية التي اكتسبت بعد ذلك معانيَ اصطلاحيةً في علوم نظير علم الكلام والأخلاق والفقه والفلسفة والعرفان، كم انها قريبةٌ أو بعيدةٌ من معانيها الاصطلاحية، الرؤية الكونية القرآنية التي تستحصل بهذه الطريقة يدافع عنها عقلانياً بعد ذلك، فيظهر علم الكلام الإسلامي إلى النور"[١٠].

هذا كلامٌ صحيحٌ مئة بالمئة، لكنه لا ينسجم مع الرؤية الهرمنيوطيقية التي لا تعترف بأية قيمة دلالية للنص، بل ينسجم أكثر مع الرؤية القصدية التي تقرر للألفاظ معاني حركية أو أصلية عامة لا تتغير، وإن تشعَّبت حصصها الدلالية بحسب تنوع الاقترانات والسياقات التي ترد فيها الألفاظ، من يعتقد أن علم دلالة الألفاظ يستند إلى ما يقوله ملكيان في هذا الاقتباس، عليه أن يتخلى مطلقاً عن الهرمنيوطيقا، ويدعو إلى تبني مناهج تناقضها، ويمكن مراجعة الكتاب الذي اعتمد عليه ملكيان في تبني هذه الرؤية، وهو الكتاب المعروف للباحث الياباني إيزيتسو الذي يحمل عنوان «الله والإنسان في القرآن»[١١]، ليتأكد القارئ من أن رؤية هذا الباحث تتفق تماماً مع الأسس والأركان التي يدعو إليها المنهج القصدي في فهم لغة القرآن، وهو منهج يقع على النقيض تماماً من المنهج الهرمنيوطيقي بطبيعة الحال.

خصوصية اللغة الدينية

لا شك أنَّ الدراسات المتعلقة باللسانيات وعلم اللغة، لها أهميةٌ قصوى في مجال فهم النص، لأنَّ النص هو نصٌّ لغويٌّ أولاً وأخيراً، وله رسالةٌ يريد إبلاغها للمتلقي، ومن يقوم بدور الوساطة بين النص والمتلقي هو اللغة، من هنا فإنَّ أهمَّ ما يجب توجيه اهتمام الباحثين إليه في مجال الدراسات القرآنية المعاصرة هو دراسة اللغة الدينية، وتحديد الموقف منها، بحيث يتم تشخيص مواطن الالتقاء والاختلاف بين اللغة التي استعملت في النص القرآني مثلاً، واللغة التي استعملت في كتابة النصوص الأدبية والعلمية والفنية... إلخ.

ومن هنا فإننا نتفق تماماً مع ملكيان في هذه النقطة ذات الأهمية الخاصة إذ يقول: "المبحث الآخر الذي لم يغب كلياً عن أعمال علماء القرآن السابقين، لكنه لم يطرح بمنحى علمي ممنهج، هو مبحث لغة القرآن.

كثيراً ما تتطرق كتب فلسفة الدين اليوم لإشكالية اللغة الدينية، ما هو المعنى في كل واحد من اللغات العلمية والفنية والأخلاقية والدينية و...إلخ؟ وما هو الاستعمال؟ وما هي العلاقة بين المعنى والاستعمال"[١٢].

وفعلاً فإن المباحث التقليدية في علم اللغة العربية، ومباحث الألفاظ من علم الأصول، بحثت في هذه القضايا بحثاً عاماً لم يفرق بين الاستعمال اللغوي في النص الديني والاستعمال اللغوي في النصوص الأخرى، فمن المعلوم أن معاجم اللغة العربية -في أغلبها باستثناء معجم مقاييس اللغة وبعض الكتب التي اعتنت بدراسة الفروق اللغوية وألفاظ القرآن- اتخذت لها وجهةً نادراً ما تحدد الموقف من هذه المسألة، فهي تغفل تماماً ذكر المعاني الحركية والأصلية للألفاظ، وتقتصر على ذكر المعاني الاصطلاحية والعرفية في الاستعمال، ولا يهمها بعد ذلك أن يكون هذا الاستعمال خاطئاً أو صحيحاً، بل تفترض صحته اعتماداً على فكرةٍ طوباويةٍ مفادها ضرورة التسليم بجميع المعاني الاستعمالية التي وردت على ألسنة العرب القدماء الذين عاشوا

في عصور الاحتجاج، فإن سليقتهم باعتقادهم لا يمكن لها أن تخطئ، وحتى لو فرضنا أن سليقة العربي في تلك الفترة كانت نقيةً وصافيةً مئة بالمئة، فإن الغالبية العظمى من معاني الألفاظ في معاجم اللغة العربية إنما هي معانٍ عرفيةٌ واصطلاحية، وكان على المعجمي -إن كان معجمياً علمياً يختلف بمنهجيته في دراسة اللغة عن المستعملين العاديين للغة- أن يبذل قصارى الجهد في تتبع الأصول الحركية الجامعة للألفاظ، لا الاقتصار على تعداد ما يمكن تعداده من المعاني الاصطلاحية وحشرها في المعاجم بطريقةٍ تورث السأم مع ندرة الفائدة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن خطأً شنيعاً ارتكبه علماء اللغة أيضاً، إذ لم يفرقوا بين الاستعمال القرآني للغة، والاستعمالات اللغوية على ألسنة الشعراء والعلماء، وعلى ألسنة الناس في مخاطباتهم اليومية، فقد حسبوا أن جميع تلك الاستعمالات تجري على سَننٍ واحدٍ وطريقةٍ واحدة، وحتى علماء الأصول، على الرغم من أنهم عالجوا المسائل اللغوية معالجةً فلسفيةً في مباحث ألفاظهم من علم الأصول، فإنهم لم يختلفوا عن علماء اللغة في هذا المجال، فلم يشيروا إلى هذا الاختلاف الجوهري في هذه الاستعمالات، فبقي البحث اللساني يراوح في مكانه قروناً طويلةً في هذا المجال.

ومن المفارقات العجيبة أنك تدخل إلى أقسام علوم القرآن في العالم الإسلامي، فلا تجد ضمن المناهج التي يتم تدريسها إلا أقل القليل من المباحث اللغوية العادية، فضلاً عن التعمق في مثل هذا البحث اللساني الهام، على الرغم من أن حاجة هذه الأقسام إلى العلوم اللسانية أشدّ وأكبر من حاجة الأقسام التي تهتم بدراسة الأدب العربي، لأننا في الحالة الأولى نهتمّ بدراسة أهمّ نصٍّ عربيٍّ على الإطلاق، وهو نصٌّ إعجازيٌّ وذو مصدريةٍ إلهية، ولا يتمتع بهاتين الصفتين أي نص آخر في اللغة العربية على الإطلاق.

تناقضات الدكتور مصطفى ملكيان

يريد ملكيان أن يكون هرمنيوطيقياً في فهم القرآن، وهو في الوقت نفسه يخالف الهرمنيوطيقيين في مسائل جوهرية عند عرضه لهذا النوع من الهرمنيوطيقا التي يرى إمكانية تطبيقها على النص القرآني، وأحياناً يراها ضرورةً لازمة، فمن المنطلقات الأساسية التي تتبناها الهرمنيوطيقا المعاصرة مسألة «موت المؤلف»، أي تجاهل نية صاحب النص تجاهلاً تاماً، بحيث ينفصل المؤلف عن نصه بمجرد الانتهاء من النطق به أو كتابته، ولا يعود له حق الإشراف على تحديد الدلالة التي يستخلصها القارئ من النص، فالدور كله في الهرمنيوطيقا إنما يتم إيلاؤه للقارئ وليس لمؤلف النص، في حين يخالف ملكيان هذه القاعدة، ففي اعتقاده "أن فهم نوايا المؤلف مما لا مفرَّ منه...فلا مراء أن الهرمنيوطيقا إن لم تستوعب إلا شيئاً واحداً كان هذا الشيء نية منتج النص، لكنها طبعاً تستوعب أموراً أخرى"(١٣).

فنحن نرى أن ملكيان يضرب عرض الجدار بهذا المرتكز الأساسي الذي لا تقوم بدونه للهرمنيوطيقا قائمة، ولعل ملكيان قال هذا في هذا الموضع من الكتاب المخصص للإجابة على موضوعات لها صلة مباشرة بهرمنيطيقا القرآن بسبب التفاته إلى أن هناك عائقين يحولان دون تطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفية على النص القرآني هما:

أولاً: كون القرآن باعتقاد المؤمنين به هو من إنشاء الله تعالى، "ومن يؤمن بسماوية القرآن يرَ بوناً شاسعاً بينه وبين باقي الكتب"(١٤).

وثانياً: لأن الترتيب الحالي بحسب اعتقاد ملكيان لمحتويات القرآن لا يمثل ترتيب التنزيل وتسلسله التأريخي، يقول ملكيان:"هاتان السمتان تدعوان إلى التريث في تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على هذا الكتاب، فجميع القواعد الهرمنيوطيقية التي تطبق على النصوص المكتوبة والمنطوقة، تشترك على الأقل في كونها لا تطبق على نصوص لها الميزتان المذكورتان للقرآن"(١٥).

ونقول في التعليق على هذا الكلام ما يأتي:

أ) ما يخص النقطة الأولى التي يشار فيها إلى أن الاعتقاد بإلهية النص القرآني يحول دون تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على القرآن صحيح تماماً، وهو ما نقوله دائماً ونكرره في دراساتنا القرآنية من أن الهرمنيوطيقا وكل مدارس التلقي التي عارضت البنيوية، إلا أنها احتفظت بالمسألة الجوهرية فيها، وهي المسألة التي تتعلق بفكرة «موت المؤلف»، إنما هي مناهج تصلح نسبياً للمقاربات النقدية التي تستهدف دراسة النص الأدبي، وهو نص بشري طبعاً وليس نصاً إلهياً، وهي بالفعل متبنّاةٌ إلى أبعد حد في مناهج النقد الأدبي الآن، وربما خدمت الدراسات النقدية والأدبية، وأدَّت إلى نتائج إيجابية أحياناً فيما يتعلق بثراء المعنى في النص، لكن النص الأدبي لا يستهدف كغاية أولى له تحقيق الهداية للبشر، ولا يستهدف أيضاً نقل الحقائق، كما لا يستهدف أن يكون وعاءً للتشريعات والقوانين، هذه الغايات ليست أهدافاً أولى للنص الأدبي، بل هي إن وُجِدت لا تمثل إلا أهدافاً ثانويةً لم تكن هي الدافع من وراء إنشاء النص، فالغاية الرئيسية من أي نص أدبي إنما هي إمتاع المتلقي وتوفير اللذة الأدبية النابعة من حسن التصوير والتفنن في أساليب البلاغة، لكن تلك الغايات التي لا يستهدفها النص الأدبي من الهداية ونقل الحقائق ورسم حدود التشريعات والقوانين تمثل الهدف الأول بالنسبة للنص القرآني. نعم، إن التعبير القرآني اتسم بأنه في ذروة البلاغة والاتصاف بالخصائص الأسلوبية الراقية في النصوص الأدبية، لكن مع مراعاة تلك الخصوصية التي لا تفرط بصلاحية القرآن لنقل تلك الحقائق والتشريعات التي على أساسها يتحقق هدفه في هداية البشر، وهذا فارق جوهري وأساسي ينبغي مراعاته عند دراسة البنية اللسانية للقرآن.

ب) بناءً على النقطة السابقة، فإننا لو طبَّقنا قواعد الهرمنيوطيقا على قصيدة نثر لشاعر مرموق الآن، فإننا سلفاً نعرف أن الشاعر وإن تبنى بعض الأفكار في

ذهنه أثناء كتابة القصيدة، إلا أنه لم يستهدف إبلاغها لنا ولا فرضها علينا، بل قصد فقط أن يتخذ منها دافعاً لنسج الصور الشعرية في قصيدته، ولذلك فإنه يستهدف أن يعبر عن المعاني تعبيراً استعارياً مجازياً، ويبالغ في ذلك، لأنه يدرك أن مثل هذا التعبير الاستعاري والمجازي من شأنه أن يضاعف لدينا اللذة الأدبية بالنص، وهذه اللذة الأدبية هي التي تعدّ مؤشراً على نجاح القصيدة وليس المعنى، ولهذا يصنف النقاد بعض القصائد التي لا تحتوي على مضامين عالية على أنها في ذروة الإبداع الأدبي، وما ذلك إلا لحسن التصوير والتفنن في الأساليب البلاغية، لا سيما براعة الاستعارة، لكن لو أردنا أن نضع معياراً لنجاح الأسلوب الذي تكتب به موادّ القانون والدستور، فلا شك أننا سنعدّ أسلوب الاستعارة فاشلاً في التعبير عن تلك الموادّ القانونية والدستورية، وسيتمّ تجنب الأساليب البلاغية كلياً، من أجل أن يكون التعبير واضحاً ومحدداً، إذ ليس المقصود من المادة القانونية أن تكون ممتعة وذات لذة أدبية لدى المتلقي، بل المقصود هو الاطلاع على المراد الجدي الواضح والمحدد، وكذلك بالنسبة إلى الأسلوب اللغوي المختار للتعبير عن الحقائق العلمية في العلوم الطبيعية والتجريبية، فإنه كلما ابتعد عن الأساليب البلاغية والاستعارية التي تستخدم في لغة النصوص الأدبية بكثافة عالية كان أفضل، أما بالنسبة إلى القرآن، فإنه قد احتوى على السمتين معاً، فهو يعبر عن حقائق واقعية وموضوعية لم تبتكرها اللغة كما هو الحال في النص الشعري مثلاً، بل هي حقائق موجودة، وإنما جاءت اللغة فقامت بوظيفة نقلها إلينا، ولا تتأثر من الجهة الواقعية بطريقة تلقّينا، فإن أصبنا في فهم هذه اللغة، فطابق فهمنا الحقائق الموضوعية التي تضمنها القرآن، قيل إن فهمنا هذا كان صائباً، وإن أخطأنا قيل إن فهمنا هذا كان خاطئاً، أي إن على الفهم أن يكون مطابقاً لحقيقة موجودة بصورة قبلية، على النقيض من الهرمنيوطيقا التي تقوم على أساس أن الحقيقة توجد بصورة بعدية، فلا وجود لحقيقة يحتويها النص في الهرمنيوطيقا،

بل الحقيقة توجد بعد الفهم، لكن القرآن الذي تضمن الحقائق لم يختر لنفسه الأسلوب العلمي الجافّ في التعبير، بل اختار جمال الأسلوب الأدبي، بعد أن طوَّعه بحيث ينسجم مع غايته الرئيسية في نقل الحقائق، وعلى هذا الأساس، كان القرآن، مع أنه ينقل لنا الحقائق بشكل موضوعي، معجزاً أيضاً من الناحية البلاغية، لكن لا البلاغة التي تعتمد على التعبير المجازي والاستعاري، بل البلاغة القرآنية الخاصة التي لم يميز أركانها علماء القرآن في القرون السالفة، فتصوروا أن البلاغة واحدة في أركانها وأساسياتها، وهي تنطبق على الشعر العربي وعلى القرآن العربي في الوقت ذاته، في حين كان عليهم أن يميزوا بين بلاغتين، البلاغة القرآنية، وبلاغة النصوص الأدبية البشرية، وتلك هي أهم سمة تستدعي أن يكون تأويل القرآن على هذه الدرجة الكبيرة من الصعوبة، بحيث ان تأويل القرآن يعدّ واحداً من أهم الأعمال التي أدّاها الإمام علي بن أبي طالب بعد وفاة النبيﷺ، فهل يا ترى كان النبيﷺ يريد من الإمام علي أن يقدم للناس تأويلات هرمنيوطيقية لا تختلف في شيءٍ عما يكتبه نقاد قصيدة النثر في العصر الحديث؟

ج) الميزة الثانية التي تحدث عنها ملكيان ليست مسلَّمةً عند جميع علماء علوم القرآن، فثمة من يعتقد بأن ترتيب آيات القرآن إنما تم بإشراف النبيّ توقيفاً، فهي مسألة خلافية بين العلماء والمفسرين، فإذا كان هذا هو العائق الوحيد بمعزل عن العائق الأول، فيمكن تجاوزه ببساطة، عن طريق الاعتقاد بالترتيب التوقيفي للآيات القرآنية وينتهي الأمر، فالعائق الحقيقي هي السمة الأولى التي ذكرها ملكيان، وليست السمة الثانية المختلف فيها أساساً، وليس مهمّاً أن نعتقد بالتسلسل التأريخي لترتيب محتويات القرآن، المهمّ فقط أن نتأكد من أن صاحب النص أراد ترتيبه بهذا الشكل، فالنص نصه وهو حرٌّ في ترتيبه بالطريقة التي يشاء، لكن إذا اعتقدنا أن الترتيب الحالي هو خلاف ما أراد صاحب النص، فمن ها هنا يمكن أن يحصل الالتباس، ولنفترض في صورة

مشابهة أني كشاعر كتبت المقطع الأول من القصيدة في مرحلة تأريخية متأخرة عن المقطع الثاني أو الثالث، فإن هذا لا يؤثر على وحدة النص إن تمَّ ذلك بإشرافي، أما لو قدَّم شخص آخر مقطعاً من مقاطع قصيدتي، وأخَّر مقطعاً آخر باجتهاد منه، فبالإمكان القول إن هذا التقديم والتأخير الذي جرى بعيداً عن اختيار المؤلف يشكل عائقاً أمام تأويله التأويل المناسب، وليس مثل هذا الإجراء الأخير يشكل عائقاً أمام التأويل الهرمنيوطيقي فقط، بل هو عائق أيضاً أمام المنهج التأويلي المقابل الذي يتبعه المفسرون القصديون أيضاً، لأن للسياقين الجزئي والكلي دوراً لا يمكن إغفاله أبداً في توجيه المعنى العام للآية، ثم للنص ككلٍّ في نهاية المطاف.

ما يقوله ملكيان عن اهتمامه بنية المؤلف لا يتطابق مع الأس الذي تعتمد عليه الهرمنيوطيقا، كما لا يتطابق مع الكثير من الأفكار التي طرحها وتبناها في كتبه كلها، هو يريد من قارئه أن يقتنع بالعقلانية الغربية من جانب، وأن لا يوجه لها إلا أقل القليل من النقد، وأن يقوم بتأويل القرآن تأويلاً يجعله متطابقاً مع تلك العقلانية، فإذا كان هذا هو ما يريده ملكيان من القارئ فعلاً، فعلى أي أساس يعترض عليه إذا ما أساء قراءة النص القرآني، يقول ملكيان: "هناك نقطة ضعف ثالثة في الحقل الهرمنيوطيقي، يجب على مفكرينا تلافيها ببذل جهود أكبر في هذا الحقل، وتتمثل المشكلة هنا بالسؤال: كيف نتأكد أن فهمنا للنص هو المعنى الذي توخاه صاحب النص، ومن أين لنا العلم بأن ما فهمناه من النصوص هو لا غيره مراد القائل، وإذا لم يكن فهم المتلقي مطابقاً لغايات منتج النص، فلن تعود المسألة مسألة فهم، وإنما هي مسألة سوء فهم"[١٦].

من الواضح أن مسألة سوء الفهم لا بدَّ أن توجد طبقاً لما يقترحه ملكيان على قارئه أن يتبنى العقلانية الغربية تبنياً غير مشروط، وأن يجعلها مرجعية مناسبة لقياس التأويل المناسب للقرآن وفرزه من التأويل غير المناسب، فكيف له أن يوجد هذه المطابقة إن لم يقدم قراءة خاصة تسيء فهم النص إلذي يفترض أن له منطلقاته ورؤيته

الخاصة التي تجعله مختلفاً عن هذه العقلانية المقترحة، وبالمناسبة، فإن إساءة الفهم لن تحصل مرَّةً واحدة، بل ستتكرر في كل مرَّةٍ يحصل معها تغير في بنية هذه العقلانية، وبما أن هذه العقلانية طبقاً لمنطق ما بعد الحداثة لا يمكن لها أن تستقر على حال واحدة، بل ستقوم بنفي نفسها بمجرد أن توجد، فإن معنى ذلك هو أن عملية إساءة الفهم لدى قارئ النص القرآني لن تتوقف أبداً، فكلما أساء فهم القرآن وأنتج دلالة متوافقة مع العقلانية الموجودة، نظر فرأى أن تلك العقلانية انتفت وحلَّت محلَّها عقلانية جديدة، فيعيد إساءة الفهم مرَّةً أخرى وهكذا دون أن تتوقف هذه العملية عند حدّ.

الخلط بين نظرية الظهر والبطن القرآنية والهرمنيوطيقا

ثمة خلط كبير يقدم عليه التأويليون الحداثيون ومنهم ملكيان بين نظرية البطون المعروفة عند العرفاء، والتي توجد أحاديث وروايات عن النبي ﷺ تؤيدها، وبين حالة التعددية التفسيرية في الهرمنيوطيقا، فنحن إذ نعتقد بصحة النظرية الأولى، نعترض على النظرية الثانية، ويمكن أن نشير إلى الفرق بينهما في الآتي:

١) طبقاً لنظرية الظهر والبطن عند العرفاء لا يفترض وجود حالة التقاطع والتصادم بين التأويلات المتعددة، لأنها تأويلات مترتبة عمودياً، بحيث يكون المعنى الباطن متفقاً مع المعنى الظاهر، إذ المعنى الباطن يقوم بتعميق وإثراء المعنى الظاهر، أو انه يشير إلى ما لا تتم ملاحظته بالنظرة السطحية أو المتسرعة من معانٍ لطيفة تلحظها عين من يعيش حالة التدبر في القرآن، فهي رؤية استنباطية عميقة تسلط على النص، فيتم من خلالها استخراج معانٍ وإشارات تسير مع المعنى الظاهر في الاتجاه ذاته ولا تتقاطع معه، أما تعددية المعنى في الحالة الهرمنيوطيقية، فإنها لا تلتزم بهذا الشرط، بل تقر جميع القراءات التفسيرية حتى لو كانت متناقضة، بناءً على التعدد الموجود في الآفاق الثقافية للقراء المتعددين، وتبعاً للاختلاف في الغايات التي يستهدفها القارئ من النص، بحيث تكون غاياته بحسب الميل الخاص عنده هي التي تحدد دلالة

النص، فهي لا تترتب عمودياً كما في حالة التفسير طبقاً لنظرية الظهر والبطن، بل يكون ترتيبها أفقياً بحيث يختلف كل فهم عن أي فهم آخر، ولا يشترط أن تكون بين الأفهام المتعددة للنص نوع من التوافق أو الانسجام، ولذا فإنها كثيراً ما تتقاطع وتتصادم، ومع ذلك لا يمكن الاعتراض على أيٍّ منها من زاوية تأويلية هرمنيوطيقية.

٢) يمكن أن تحصل الحالة ذاتها من التناقض والتصادم بين المعاني المتعددة طبقاً لنظرية الظهر والبطن، إلا أن هنا فرقاً تتجاهله الهرمنيوطيقا، وهو أن حالة التصادم والتقاطع بين الآراء التفسيرية لا تشير إلى أن جميع هذه الآراء صحيحة، بل العكس هو الصحيح، فيقال ان رأياً واحداً من بينها هو الصحيح، أو انها جميعاً خاطئة، فمن الناحية المبدئية على الأقل يكون الاحتكام في هذه الحالة إلى الضوابط والمعايير التفسيرية الموضوعية المتفق عليها في منهجيات علم التفسير، ويستمر النقاش والجدل بين أصحاب تلك الآراء على هذا الأساس، أما في الحالة الثانية، فإننا نشهد تنوعاً في الآراء التفسيرية، فتكون متضاربة ومتناقضة في أغلب الأحيان، ومع ذلك لا يكون من حقنا أن نقول إن جميع تلك الآراء التفسيرية خاطئة، أو ان أحدها فقط هو الصحيح، ولا يكون من حقنا أن نخوض جدلاً معرفياً مبتنياً على أساس الاحتكام إلى معايير وضوابط تفسيرية موضوعية متفق عليها في علم التفسير الهرمنيوطيقي كما في الحالة الأولى، وهكذا فإننا سندخل في فوضى دلالية عارمة، ينغلق معها كل مفسر على تفسيره، ويعتقد أنه يمثل الصواب، ويحق له أن يعتقد ذلك، ما دام الاحتكام إلى تلك المعايير التفسيرية الموضوعية غير متاح في واقع الحال.

٣) أما ما يقوله الدكتور مصطفى ملكيان من "أن انفتاح القرآن على القراءات المتعددة لا يستلزم بالضرورة الفوضى في هذا الانفتاح، إلا اللهم بالنسبة لمن لا يرى اتباع الضوابط التفسيرية من شأنه، ومن ناحية ثانية فإن الاقتصار على قراءة واحدة ليست من تقاليدنا في شيء، فانفتاح النص يدحض أحادية

القراءة من جهة، ولا يقر الفوضى التفسيرية والتأويلية من جهة أخرى، الواقع ان علينا الخوض في ميادين التفسير مراعين الأصول الهرمنيوطيقية، وحينما ندخل ميادين التفسير سنجد أن ظهور تفاسير متعددة أمر ممكن ومستساغ"[١٧]، فإنه ليس بالقول الذي تدعمه الدراسات الهرمنيوطيقية للقرآن، تلك التي يتبناها الداعون إلى تطبيق هذا المنهج في مجال التفسير وفهم النص، كما ان المداخلات الكلامية المبثوثة في كتابات مصطفى ملكيان لا تدعم هذه الرؤية المنضبطة التي يتحدث عنها فيما لو أردنا أن نطبق تلك الأقوال والتصريحات على ما يقوله ملكيان في هذا الاقتباس، وثمة شيء آخر يجب أن يقال: وهو أن التعددية الموجودة في التفسير عند القدماء لا تعني أن جميع تلك الآراء صحيحة كما قلنا، نعم هي صحيحة في حالة واحدة، وهي أن تتعدد تعدداً لا يشير إلى وجود التناقض فيما بينها، هذا أولاً، وثانياً: يجب أن يشير المعنى الكلي الجامع بينها سواء كانت معانيَ ظاهرية أو باطنية إلى ذلك المعنى الذي يشكل المراد الجدي لمنزل القرآن، في حين لا يشير كلام ملكيان إلى وجود هذين الشرطين، بل يعتبر ان وجود التعدد نفسه دالٌّ على أن جميع تلك المعاني مرادة ومطلوبة بالنسبة لله تعالى، والحال انها ليست كذلك، وعلى هذا الأساس يحصل الجدل المعرفي والنقاش العلمي والاستدلال على الآراء التفسيرية المطروحة بين العلماء.

ثمَّ كيف ينسجم الحديث عن وجود معايير موضوعية يحتكم إليها في التفسير الهرمنيوطيقي، مع هذا المعيار البراغماتي الذي يضعه ملكيان للفصل بين الفكرة الصائبة والخاطئة، يقول ملكيان: "إن تفاقم الإشكاليات المعرفية في العقود الأخيرة، والصعوبات التي تواجه الباحث في تشخيص صدق وكذب القضايا، يجعلنا على صعيد المفاضلة بين النظريات المختلفة نركز على النتائج والآثار العملية لهذه النظريات والرؤى، ينبغي أن ننظر للإنسان إذا اعتقد بأن ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه* وَمَنْ**

يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَه﴾[١٨]، وإذا آمن بـ﴿**لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾[١٩] وبـ﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾[٢٠].

هل ستترك فيه معتقداته هذه آثاراً نفسية أفضل من عدم اعتقاده بها أو اعتقاده بنقيضها أم لا؟ بمعنى آخر، هل يصلح الإنسان ونفسيته أن يعتقد بالجزاء الأخروي، أم ان عدم اعتقاده لا يقلّ صلاحاً وإصلاحاً عن اعتقاده"[٢١]، فملكيان يضع هذا المعيار لصلاحية الأفكار للاعتناق، وهو أن تكون نافعةً من ناحيةٍ نفسيةٍ أو غيرها في هذه الحياة الدنيا، وليس مهمّاً في نظره تقييم الأفكار من ناحية مطابقتها للحق الواقعي، وأثرها سلباً أو إيجاباً في الحياة الآخرة، فإذا سلمنا مع ملكيان بهذا المعيار، فعلينا أن نتقبل النتائج المنطقية المتوقعة التي يمكن أن تتمخض عن مثل هذا التفكير، ومنها:

أولاً: بناءً على التسليم بهذا المعيار، لا يمكننا البرهنة على أن كثيراً من الأفكار التي تتصادم مع التعاليم الدينية هي أفكار منحرفة، فتتم دعوة الناس إلى تجنبها على هذا الأساس، فالأغلبية الساحقة من دعاة الفكر الحداثي لا يرون بأساً في انتشار مظاهر الانحلال في المجتمع، ولا في شرب الخمر، ولا في بناء النظام الأسري على أسس غير قرآنية، بل يرون أن هناك فوائد جمة في ذلك، وأن هجرانها إلى ما يقرره عليهم القرآن يمثل خسارة فادحة على مستوى ما يتوقعونه من منافع نفسية ومادية أخرى فيما لو تمسكوا بها ورسموا منهج حياتهم على أساسها، فطبقاً للمعيار البراغماتي لا بد من عدِّها أفكاراً نافعة، وبالتالي هي أفكار لا بد من اعتناقها، وتأويل القرآن تأويلاً ينسجم مع هذه الأفكار والتوجهات أو تجاهله إذا لزم الأمر.

ثانياً: إن مشروع دنيوة الإسلام هو مشروع فاشل إذا كان المراد منه هو عدم الاهتمام بالشأن الاخروي، لأن الدين لا معنى له أساساً ما لم يكن مبشراً ونذيراً من هذه الناحية، صحيح أن الدين لا قيمة له إن لم يكن نافعاً على الصعيد الدنيوي، لكن الدين ليس ملزماً أن يرى المصلحة الدنيوية بعين عقلانية الحداثة، كما إنه ليس ملزماً بأن يقرر مصلحة الدنيا بشكل منفصل عن مصلحة الآخرة كما هو واضح.

ثالثاً: الدين ليس قائماً على هذه الفكرة، أي إن معيار الحق ليس إلا الحق نفسه، وليس معيار الحق أن يكون نافعاً للإنسان بوصفه فرداً أو غير نافع، ولعل الكثير من التكاليف الدينية تفرض على الإنسان مشقات كثيرة، ومن بينها التضحية بالمال والنفس، فلو فرضنا أن إنساناً لا تجود نفسه بذلك، ويجد سعادته في أن يكون بخيلاً بنفسه وبماله في مجال نصرة الحق، وهو يجد السعادة في ذلك، فهل معنى ذلك انه أصبح بريء الذمة أمام الله بناءً على ما يشعر به من هذه السعادة؟.

المهم عند ملكيان هو التسليم -يكاد يكون تسليماً مطلقاً- بالعلوم الحديثة وما تقرره من مبادئ وأحكام، وطبعاً لا يقصد ملكيان بالعلوم الحديثة العلوم التجريبية والطبيعية فقط، بل يقصد إلى جنب ذلك العلوم الإنسانية كذلك، فكل ما هو مقرر ومعترف به في علم القانون والسياسة والاجتماع... إلخ يمثل المنظومة المعرفية والثقافية التي ينبغي على الإنسان أن لا يفرط بها، حتى لو تصادمت مع المعطيات التي يتضمنها النص القرآني، "إن العلوم الحديثة تتضارب مع الكثير من عبارات الكتب المقدسة الإسلامية والنصرانية واليهودية، وبغية رفع هذه التناقضات لا بد من تأويل الآيات، وعدم تجميدها في أماكن وأزمنة وأحوال خاصة، والعدول عن ظواهرها لتطبيقها على ظروف ومقتضيات أخرى"[٢٢].

وليس العدول عن الظاهر القرآني إلى بواطن القرآن بالعملية التي يجب أن تكون استدلاليةً بحيث تستهدف اتباع الحق بما هو حق، بل هي عمليةٌ محكومٌ عليها منذ البدء أن توافق العلوم الحديثة سواء في جانبها التجريبي والتطبيقي أو في جانبها الإنساني.

مجازية اللغة القرآنية تعني مشروعية الفهم الهرمنويطيقي للقرآن

الاعتقاد بمجازية اللغة القرآنية هي الأساس النظري الذي تعتمد عليه المناهج الهرمنيوطيقية التي يراد تطبيقها على القرآن، فلو فرضنا أننا قلنا إن القرآن خالٍ من المجاز، وان لغته قصدية نابعة من وجود نظام لساني دقيق لا يمكن له أن يسمح بوجود ثغرة دلالية عبر آلية الاستعارة أو الترادف أو الاشتراك.. إلخ، فإن معنى هذا هو أننا ننفي إمكانية تطبيق الهرمنيوطيقا على القرآن من الأساس، ولهذا فإن ملكيان بوصفه أحد دعاة الهرمنيوطيقا القرآنية يصرح قائلاً: "إن الكثير مما جاء في النصوص المقدسة هو مجازات واستعارات وكنايات ورموز، خارجة عن دائرة العرف والتداول العامي للغة، فإذا فهمنا معاني الألفاظ كما يفهمها العامة من الناس في الشارع سننتهي جزماً إلى نتائج خاطئة، من قبيل التجسيم والتشبيه وما إلى ذلك"[٢٣].

وبالفعل فإن ما دعا المفسرين الذين بالغوا في نسبة اللغة القرآنية إلى المجاز كانوا عادةً من الفرق التي تقول بالتنزيه، وتعترض على أي نوع من أنواع التجسيم، فنرى الزمخشري من المعتزلة مثلاً، والشريف الرضي من الشيعة، يبالغان في نسبة الكثير من الآيات التي يُشمّ منها رائحة التجسيم إلى المجاز، ليتخلصا من هذه المشكلة.

أما المجسمة فلم يعترفوا بالمجاز، لكن ما يجب الانتباه إليه، هو أن نفي المجاز عن القرآن لا يستلزم الالتزام بما قاله المشبهة والمجسمة الذين كانوا سطحيين للغاية في إنكارهم المجاز وحمل الألفاظ التي تنسب إلى الله الجوارح والتحيز في المكان...إلخ على معانيها العرفية والاصطلاحية عند الناس، وبسبب ذلك لم يستند نقيهم المجاز في القرآن إلى رؤية لسانية معمقة تكون كفيلة بتحقيق شرط التنزيه من دون الاضطرار إلى القول بمجازية لغة القرآن.

فالمنهجية القصدية ترفض رفضاً قاطعاً حمل الألفاظ القرآنية في سياقاتها واقتراناتها المختلفة على معانيها الاصطلاحية والعرفية، بل يجب العودة أوّلاً إلى المعنى الحركي والأصلي الذي يعتبر هو المعنى الكلي الجامع بين المعاني الاصطلاحية في كثرتها الكاثرة،

ثمَّ يُصار إلى متابعة اللفظ في اقتراناته المختلفة مع الاهتداء بما ورد من الأحاديث السننية الصحيحة، فيهتدي المفسر بعد جهدٍ شاقٍّ إلى معرفة الحصة الدلالية الجزئية التي يتشكل منها المصداق طبقاً لاقترانه الخاصّ، وهكذا فإننا سوف لا نكون مع نفي المجاز مضطرين إلى القول بأن لله يداً هي جارحة، ولا عرشاً هو حسِّيٌّ كالعرش الذي يجلس عليه الملك، كما لا نضطرّ إلى تفسير عملية الاستواء بما يشير إلى أن الله سبحانه متحيِّزٌ في جهة أو مكان، لأن لجميع تلك الألفاظ معانيَ كلية تنبثق منها المعاني المصداقية الحسية، كما تنبثق منها المعاني المصداقية المعنوية، ولن نكون في الحالتين مضطرين إلى القول بوجود المجاز.

بين الدكتور عبد الكريم سروش ومصطفى ملكيان

لا يرى ملكيان أن ثمَّة جدوى من التقسيم الذي لجأ إليه بعض المثقفين الدينيين كعبد الكريم سروش مثلاً، إذ اعتبروا أن الشريعة على ضربين: ما هو ذاتيٌّ وما هو عرضيّ، فالذاتيات في الشريعة هي المقصودة، وهي التي يتشكل منها ما يجب أن نستبقيه من الدين في الزمن المعاصر، وأما العرضيات فليست لها تلك الأهمية التي هي للذاتيات، بل يمكن طرحها واستبدالها بعرضياتٍ جديدة، من دون أن يعني هذا أننا تخلَّينا عن الدين.

وهكذا تصبح الممارسات والطقوس الدينية كلها لا اعتبار لها على أساس أنها من العرضيات، بل ربما أصبح النص نفسه عرضياً يمكن الاستغناء عنه والاقتصار على أن يعيش المؤمن تجربته الدينية الخاصة إن كانت مواهبه العرفانية تهيِّئه لذلك، ومن الواضح أن هذه النظرية لا تختلف في شيءٍ عن النظرية التي اعتنقها بعض الصوفية المنحرفين الذين اعتقدوا أن السلوك في الطريق الصوفي يمنحهم الحقّ في التخلي عن العبادات وإقامة الفرائض، على أساس أنهم بلغوا في مقام المعرفة مرتبةً لم يعودوا معها بحاجةٍ إلى تلك الطقوس والممارسات، المهم أن نقول إن ملكيان لا يعتبر هذه النظرية ذات جدوى للتخلص من الإشكاليات التي تتمحور حول المعارضة القائمة بين الدين

والعقلانية الحديثة، "فلو أخذنا بنظرية التفكيك بين الذاتي والعرضي، وقلنا إننا نلتزم بالأول ونهمل الثاني، قد لا يعترض أحد على هذا المقدار من الادعاء، ولكن ما إن ننتقل إلى مرحلة التطبيق، لنبين أن هذا الجزء من الدين ذاتي له، وذلك الجزء عرضي، تتعالى الأصوات المعترضة دون أن نمتلك الحجة الكافية لإقناعها، وفي تصوري إن هذا النزاع سوف يبقى غير قابل للحسم إلى النهاية، وماذا ستكون النتيجة إذن؟ فريق يصرون على أن هذه الأجزاء ذاتية للدين، وفريق آخر يرى عكس ذلك، ولا يمكن إقناع أي فريق بالتخلي عن رأيه في الموضوع، نعم سيكون هناك فريق ثالث ينأى بنفسه عن الدخول في هذا النزاع رافعين شعار التمسك بـ«المعنوية»"[٢٤].

وبالفعل فإن ما يقرره ملكيان حول مسألة عدم انتهاء المسألة المتعلقة بفرز ما هو ذاتي عما هو عرضي إلى الحسم واقعي وحقيقي، إن عملية الفرز لن تتم إلا بأسلوب تحكمي أو تبرعي لا يمكن توفير الدليل عليه، لأن معيار الفرز لا يستند إلى الدين نفسه، بل يستند إلى ما هو خارج الدين، وبالتالي لا يجد المتدين الذي يعتبر نفسه متعبداً بالنص ملزماً بالأخذ بهذا المعيار، بل يجد أن الأنسب هو أن يكون الدين هو المعيار في تقويم الحداثة، لمعرفة ما هو ذاتي وجوهري فيها وتمييزه عما هو عرضي وقشري وغير مهم، وبحث هذا الموضوع يشكل جوهر النزاع حول تأريخية النص القرآني بين المعتنقين لهذه الفكرة والرافضين لها.

وما يهمنا هنا هو أن نقول إن اقتراح التمسك بالمعنوية الذي يقدمه ملكيان لا يصلح أن يكون بديلاً ناجعاً عن نظرية الذاتي والعرضي، لأن المعنوية لا يمكن أن تكون مقنعة في نظر الإنسان المتدين بدين معين، كما ان المعنوي من وجهة نظر ملكيان ليس هو الإنسان المتدين بدين من الأديان حصراً، بل هو كل إنسان يعيش حالة معنوية يجد ثمراتها الإيجابية منعكسة على حياته ووجوده، ولا يهم أن يكون مصدر هذه المعنوية قرآناً أو توراةً أو إنجيلاً.

كما يمكن أن يكون الإنسان المعنوي ملحداً بجميع الأديان، مثل هذه النظرة إن كانت لها قيمة، فإن قيمتها هذه ليست منبعثة من النص الديني، بل هي رؤية فلسفية محضة يمكن الاستناد إليها في غير مقام الحديث عن حقيقة الدين والتدين، وإلا فإن الإنسان بما أنه يمتلك عقلاً وشعوراً كائن معنوي بالضرورة، وحتى العرب الوثنيون كانوا يعيشون حياة معنوية بعبادتهم للأصنام، وبما يمارسونه من حياة أدبية شعراً وخطابةً ومناظرات، وكذلك يقال بشأن أي إنسان آخر ماركسي أو وجودي ملحد وما إلى ذلك، بل ربما عاش بعض الفنانين والشعراء والكتاب حالات معنوية هي في تقديرهم أرقى وأسمى من الحالات المعنوية التي يعيشها المتدينون، وليس لمثل هذه المعنويات من قيمة تذكر في المنظار القرآني إن لم تكن متخذةً وجهة الدين الحق، فما يُؤشَّر إذن على نظرية الذاتي والعرضي من مؤاخذات وسلبيات يسلِّم بها ملكيان، هو أقلّ في الحقيقة مما يتم تأشيره على نظرية المعنوية التي يعتبرها ملكيان –واهماً– حلاً للإشكالات التي تواجهها نظرية الذاتي والعرضي في الدين.

كيف يمكن للإنسان المعاصر أن يثق بالعقلانية الغربية ثقة مطلقة أو حتى ثقةً معتدّاً بها، وهي لم تسلم باعتراف مصطفى ملكيان نفسه من توجيه سهام النقد إليها حتى في موطنها نفسه، ألم يقف ضد هذه العقلانية ويكشف ما تنطوي عليه من مبادئ تناقض مدعياتها الكثيرة مفكرون حداثيون كبار من أمثال دريدا وبول ريكور وفوكو.. إلخ، فإذا كان ملكيان يوافق على ذلك، فعلى أي أساس يدعونا إلى اعتناق المبادئ التي تدعو إليها هذه العقلانية ومطابقتها مع القرآن، إنها عقلانية مهزوزة ومرتبكة ولا تستند إلى أساس متين، بدليل أن كبار مفكريها انقلبوا عليها في مشاريع فكرية وفلسفية مهمة عليها المدار الآن، يقال إن هذا النقد للعقلانية على يد هؤلاء المفكرين الحداثيين لم يكن ذا منطلق أصولي أو لاهوتي، بل كان يحتفظ بالسمة العقلانية في نقده للعقلانية، لوضوح أن الخطاب الناقد لا يريد العودة إلى المرحلة اللاهوتية في عهود ما قبل التنوير[٢٥].

لا بأس، ونحن أيضاً لا نقول غير ذلك، ولكن ما نحن متفقون عليه هو أن مشاريع النقد هذه وجدت في خطاب العقلانية ثغرات وتناقضات كارثية، ولهذا تمحورت جهودها حول نقدها ومراجعتها، هذا هو القدر المتيقن الذي نتفق عليه جميعاً[٢٦]، وهو يكفي للاعتقاد بعدم صلاحية العقلانية المستمدة من فكر الحداثة لأن تكون مرجعية لفهم القرآن على أساسها، فما وافقها من هذا الفهم فهو حق، وما خالفها منه فهو باطل، هذا ما يقال بشأن عقلانية الحداثة، ولا يختلف الحكم في شأن العقلانية المستمدة من فكر ما بعد الحداثة أيضاً، فما الذي يضمن لنا أن مبادئ هذه العقلانية الجديدة صالحة لأن تتألف منها هذه المرجعية، ما دام يمكن أن يأتي فكر حداثي آخر فينقد عقلانية ما بعد الحداثة كذلك، علماً أن فكر ما بعد الحداثة يَعتبر أن من أركانه الأساسية عدم الاعتقاد بصلاحية أية فكرة لأن تستمرّ بالوجود بعد أن توجد، وأن المجال مفتوح على مصراعيه لنسف تلك الأفكار، بل لا بد من نسفها في كل حين.

إثبات وجود الله من الناحية الفلسفية

يؤمن ملكيان بالنظريّة التي ترى أنّ القضايا الميتافيزيقيّة (ما وراء الطبيعة) لا يمكن إثباتها بالعقل النظري، ويعتقد بقوّة بفكرة تكافؤ الأدلّة التي طرحها أمثال الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط، لهذا فهو واضحٌ جداً في كتاباته بأنّ الله لا يمكن إثباته فلسفياً، ومن هنا يرى أنّ الله إنّما نتعامل معه معنوياً وروحيّاً وبالعقل العملي والوجداني، وهذه نظريّة كبيرة جداً، لها أنصار كثر في ما يعرف بالمدارس الإيمانية في الديانة المسيحية، وكذلك عند أنصار اللاهوت الجديد في الغرب، وهي تجمع بين المدرسة الوضعيّة في الفلسفة بمقدارٍ ما وبين الإيمان الديني، وترى أنّ الله يمكن التعامل معه بالوجدان والروح لا بالعقل والتفكير.

لا يعتقد ملكيان بأن في الإمكان إثبات وجود الله أو البرهنة على ما ينتمي إلى حيِّز الميتافيزيقا فلسفياً[٢٧]، وهو يعتقد بفكرة تكافؤ الأدلة عند كانط في هذا المجال، ولذا فإننا نتعامل مع هذه الشؤون بطريقة روحية ووجدانية، كما يمكن الاستناد إلى العقل

العملي في البرهنة على صحة أو عدم صحة الأفكار الدينية، يقول ملكيان: "إن الدين لا معنى له بدون التعبد، فلا يمكن القول إنني لا أتعبد أبداً لكنني متدين، بينما يصح القول إنني أعيش حالة معنوية من دون أن أتعبد، كيف يمكن هذا؟ يمكن إذا ما اختبرنا بأنفسنا التعاليم التي تتحفنا بها النظريات المختلفة، والتعامل معها كما نتعامل مع الواجبات التي يأمرنا بها مدرب السباحة مثلاً، فحينما يأمرنا مدرب السباحة بحركة معينة ونؤديها عملياً فنجدها مفيدة، سيتكون في ذهنياتنا استعداد لتقبل أوامره اللاحقة وتنفيذها"[٢٨].

وهنا نقطتان:

الأولى: بما أن هذه الوقائع الدينية تنتمي إلى الميتافيزيقا، فإنها غير قابلة لأن يصدر العقل النظري بشأنها أي حكم تبعاً لنظرية تكافؤ الأدلة عند كانط، فإنه لا مجال للحكم على حقانيتها إلا من زاوية العقل العملي، أي إن المعيار البراغماتي النفعي سيكون هو الفيصل في الحكم على العقائد والأديان والمدارس الفلسفية المتنوعة، وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الماركسية في العشرينات وما بعدها في الاتحاد السوفيتي والدول ذات الأنظمة الشيوعية الأخرى كانت تمثل الحق واقعاً، لأنها استطاعت أن تكون نافعة للمجتمعات التي أخذت بها في تلك الفترة، وكذلك قل عن القوانين التي تبيح الحرية الجنسية والأعمال اللاأخلاقية من وجهة نظر الإسلام في بعض المجتمعات الغربية، فإنها من وجهة نظرهم نافعة، وهم يدافعون عنها بحجج يرونها منطقية ومعقولة، فهل يوافق ملكيان على أن هذه الأفكار تمثل الحق واقعاً على أساس ما توفره من منافع في نظر المشرِّعين في تلك البلدان؟

الثانية: بالنسبة لمسألة وجود الله وضرورة بعثة الأنبياء، فإنه لا يصح كلام ملكيان ولا كلام كانط من قبله حول تكافؤ الأدلة، لأن البحث الفلسفي اللاهوتي في هذا السياق توفر على وجود أدلة وبراهين مسطورة في مؤلفات دارسي الفلسفة، هي أقوى وأمتن بما لا يقاس من الأدلة التشكيكية بوجود خالق لهذا الكون، فلا يمكن القول

بنظرية تكافؤ الأدلة في هذا المجال، نعم ليس في إمكان العقل بمعزل عن النقل إثبات وجود الكثير من الوقائع الغيبية مثل الملائكة والجن والتفصيلات التي تخص عالم الآخرة والعوالم الغيبية التي على الرغم من أن لها وجوداً واقعياً بإخبار من النص، إلا أن العقل لا يستطيع أن يستقل بالبرهنة بشكل قاطع عليها، فيكون الاعتماد الرئيس على النقل بشأنها، وكذلك لا يتمكن العقل باستقلاله من الاطلاع على العلل الواقعية التي تقف وراء تشريع العديد من الأحكام، فكان يجب على ملكيان الانتباه إلى هذه النقطة بالذات.

الثالثة: المجال الذي لا يستطيع العقل أن يحظى بمعرفته باستقلال عن النقل، هو منسجم مع أحكام العقل النظري، لكن لا يستطيع غير العقل الكلي الأرقى من هذا العقل الجزئي المحاط بالكثير من الملابسات، وأولها عدم الاحتكاك بغير الحسيات والماديات، أن يسبر غور الحكمة فيها، من هذه الناحية لا يكون الاعتماد على العقل العملي البراغماتي فقط في معرفة حقانيتها، بل يكون الاعتماد بشكل رئيس وأساسي على الوحي بعد قيام البرهان على حقانيته ببيانها، والعمل بموجبها حتى مع عدم تمكن العقل من الاطلاع على وجه الحكمة فيها.

تفسير القرآن انطلاقاً من نظرية العقلانية والمعنوية

النتيجة المنطقية لنظرية «العقلانية والمعنوية» للدكتور مصطفى ملكيان هي أن مفسراً لو أراد أن يقوم بتفسير القرآن طبقاً لوجهة نظر ملكيان، فعليه:

١) أن يعترف بأن المعنوية هي جوهر الأديان، وبالتالي ليس له أن يقوم بتفسير الآيات القرآنية التي تقرر حقانية الإسلام على وجه التحديد تفسيرا غير منسجم مع هذا التوجه التوحيدي بين الديانات والفلسفات جميعاً، لأن جميع الفروق التي تجعل الإسلام ديناً متميزاً عن سائر الأديان لا تتمتع باعتبارٍ حقيقي، وهي قشور لا ينبغي التركيز عليها ومنحها أي قدر من الأهمية، ليس

بين الأديان فقط، بل بين الأديان وجميع الفلسفات والرؤى والأفكار والفنون التي تضمن وجود حياة معنوية لأصحابها، وتلك الفكرة ربما وجدت لها أساساً في بعض اتجاهات الفكر الصوفي والعرفاني، أقول في بعضها وليس في جميعها، لأن هناك من مدارس التصوف والعرفان من له وجهة نظر خاصة في هذه المسألة بحيث يتوافق كلياً مع ثوابت الشريعة، خلافاً لبعض التوجهات العرفانية التي لا ترى ذلك، وتركز على اتحاد الجوهر المعنوي بين جميع الديانات السماوية والوضعية بلا فرق.

٢) أن لا يقوم بنقد أية فكرة فلسفية أو معنوية تؤمن بها العقلانية الحديثة، بما في ذلك الحرية الجنسية ٠وشرب الخمر وحتى الكذب إن كان نافعاً في السياسة، وعليه أن يتهم القرآن دائماً بأنه هو المتخلف وغير القادر على مسايرة فكر الحداثة والاستجابة لمتطلبات العصر، فإن تمكن من تأويله تأويلاً يجعله ٠موافقاً للمرتكزات التي تقوم عليها فلسفة الحداثة فبها ونعمت، أما إذا لم يكن ذلك ممكناً، فعليه أن يتهم القرآن بالقصور، أو يعتبر أن ذلك شأن يتعلق بثقافة عصر قد مضى، ولم يعد صالحاً للاستمرار الآن.

الخاتمة

في ختام البحث تجدر بنا الإشارة إلى بعض النتائج التي تمخَّضت عن هذا البحث، وهي كالآتي:

النتيجة الأولى: تناقضات الدكتور ملكيان كثيرة على صعيد نظريته التأويلية الهرمنيوطيقية، فإذ يدعونا إلى تبنِّي المنهج الهرمنيوطيقي في فهم النصِّ القرآني فإنه يدعونا في الوقت نفسه إلى التخلِّي عن مقولة «موت المؤلف» مع ما لها من الأهمية الفائقة في جميع المناهج التأويلية الحديثة، لا سيما المنهج الهرمنيوطيقي كما هو معلوم.

النتيجة الثانية: يصلح المنهج الهرمنيوطيقي لمقاربة النصوص الأدبية مقارباتٍ نقديةً، لا سيما الشعر ذي الحمولة الرمزية والسريالية، لأنَّ الهدف الأساس من هذه النصوص هو الإمتاع الأدبي، خلافاً للنصِّ القرآني، فإنَّ الهدف منه هو الاطلاع على الحقائق كما هي في لوح الواقع، وهذا الفرق الجوهريّ بين النصِّ الأدبي والنصِّ القرآني هو من جملة ما تمَّ إغفاله في الدراسات التأويلية الحديثة التي دعت إلى أن نخضع النصّ سواء كان أدبياً أو دينياً إلى المنهج التأويلي نفسه، الأمر الذي تسبَّب في وقوع الكثير من المغالطات التي شوَّهت معالم الدراسات القرآنية مع الأسف.

النتيجة الثالثة: لا علاقة بين نظرية الظهر والبطن القرآنية والنظرية التأويلية الهرمنيوطيقية إلا في النظر السطحي، أما النظر الذي يتعمَّق النظريتين معاً، فإنه يعلم أنَّ تعددية المعنى وفقاً لنظرية الظهر والبطن لا تعني التعدد الأفقي للمعنى، بل هو تعددٌ متعامدٌ لا يتناقض أحد المعاني فيه مع المعنى الآخر، وعلى النقيض من ذلك تعدد المعنى وفقاً لنظرية التأويل الهرمنيوطيقي، فإنه تعددٌ أفقي، يتقاطع فيه كلُّ معنى مع المعنى الآخر إلى حدِّ التناقض، فلا معنى للحديث عن نمطَي التعدد بوصفهما نمطاً واحداً على هذا الأساس.

الهوامش

١) العقلانية والمعنوية –مقاربات في فلسفة الدين، مصطفى ملكيان، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، دار الهادي، ٢٠٠٥م، ص٥٦١.

٢) ينظر: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، د. قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الاولى، المملكة المغربية، هـ - ٢٠١٠م.، ص ٢٦٠. وانظر كذلك: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د.نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، المغرب، ٢٠٠١م، ص٣٧ وما بعدها.

٣) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص٥٦٢.

٤) يقول باشلار في هذا الصدد: "ينبغي قبل كل شيء أن نعي كون الاختيار الجديد – يقصد ما بعد الحداثة– يقول "لا" للاختيار العتيق –يقصد الحداثة– ومن البيِّن أنه بدون هذا الرفض لا يكون الأمر متعلقاً باختيار جديد فلسفة الرفض،غاستور باشلار، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت، ص١٢.

٥) ثمة أربعة منظورات للحديث عن ما بعد الحداثة، أولها المنظور الفلسفي، وهو يرى ان ما بعد الحداثة دليل على الفراغ بغياب الحداثة نفسها، والثاني هو المنظور التاريخي الذي يرى ان ما بعد الحداثة انما هي ابتعاد عن الحداثة ورفض لبعض جوانبها، والثالث هو المنظور الأيديولوجي السياسي ال ذي يرى ان ما بعد الحداثة هي تعرية للأوهام الايديولوجية الغربية، والرابع هو المنظور الذي يتعلق بقراءة النصوص، وهو يعتبر ان ما بعد الحداثة لا تعترف بوجود منهجية معيارية لقراءة النص، ولذا فان النص ليس له قراءة واحدة، بل له قراءات منفتحة ومتعددة. ينظر: دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، د.سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء–المغرب، ٢٠٠٢م، ص١٤٣.

٦) سورة النساء/ الآية ٥٩.
٧) تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٧م، الجزء الرابع، ص١١٠.
٨) ينظر: العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص.٥٨٣.
٩) تاريخ الأمم والملوك، مصدر سابق، ص١١٠
١٠) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص٥٧٠.
١١) ينظر: الله والإنسان في القرآن، توشيهيكو إيزيتسو، ترجمة محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٧ وما بعدها.
١٢) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص٥٧١.
١٣) المصدر نفسه، ص٥٨٣.
١٤) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص٥٧٩.
١٥) المصدر نفسه والصفحة.
١٦) المصدر نفسه، ص٥٨٢.
١٧) المصدر نفسه، ص٥٨٤.
١٨) سورة الزلزلة/ الآية ٧ والآية ٨.
١٩) سورة الانعام/ الآية ٩٤.
٢٠) سورة القصص/ الآية ٨٨.
٢١) العقلانية والمعنوية، ص٥٨٥.
٢٢) المصدر نفسه والصفحة.
٢٣) المصدر نفسه، ص٥٨٦.
٢٤) ينظر: معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، الدكتور هاشم صالح، الطبعة الأولى، لندن-بيروت، دار الساقي ٢٠١٠م، ص٣٦.
٢٥) ينظر: معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، الدكتور هاشم صالح، الطبعة الأولى، لندن-بيروت، دار الساقي ٢٠١٠م، ص٣٦.

٢٦) يقول ملكيان: هذه المواجهة النقدية للعقل لم تبق اعتباراً ومكانة للعقل والعقلانية ودفعت بجميع أفكارنا بمعنى من المعاني إلى مقاييس إيديولوجية وإذا أردنا وضعها على مشرحة النقد والتمحيص فسوف نرى انها باجمعها غير مستدلة" كتاب "الشوق والهجران" لمصطفى ملكيان، ترجمة وتحقيق: احمد القبانجي، الطبعة الاولى، بيروت، دار الإنتشار العربي، ٢٠٠٩م، ص٥٦.

٢٧) ينظر: الفكر الإسلامي المعاصر في إيران (جدليات التقليد والتجديد)، محمد رضا وصفي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠م، ص٣٤٢.

٢٨) العقلانية والمعنوية، مصدر سابق، ص٥٨٩.

المصادر

❖ **القرآن الكريم.**

١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د.نصر حامد أبو زيد، الدار البيضاء، الطبعة السادسة، المغرب، ٢٠٠١م.

٢) تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٧م.

٣) دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، د.سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٢م.

٤) الشوق والهجران" لمصطفى ملكيان، ترجمة وتحقيق: احمد القبانجي، الطبعة الاولى، بيروت، دار الإنتشار العربي، ٢٠٠٩م.

٥) العقلانية والمعنوية -مقاربات في فلسفة الدين، مصطفى ملكيان، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، دار الهادي، ٢٠٠٥م.

٦) الفكر الإسلامي المعاصر في إيران (جدليات التقليد والتجديد)، محمد رضا وصفي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠م.

٧) فلسفة الرفض،غاستور باشلار، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، بيروت.

٨) الله والإنسان في القرآن، توشيهيكو إيزيتسو، ترجمة محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٧م.

٩) معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا، الدكتور هاشم صالح، الطبعة الأولى، لندن-بيروت، دار الساقي ٢٠١٠م، ص٣٦.

١٠) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، د. قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الاولى، المملكة المغربية، هـ - ٢٠١٠م.