



القراءات التأويلية المعاصرة للنص القرآني

(قراءات ما بعد الحداثة Post modernism)

الأسس المعرفية – المرجعية المنهجية

أ. د. علي كاظم سميسم

كلية الفقه / جامعة الكوفة

م. د. عمار عبد الرزاق علي الصغير

كلية الفقه / جامعة الكوفة

المُلخَص

ما فتئت جدليّة التفاعليّة بين النصّ القرآنيّ وآليات فهمه تلحّ على الوعي لضبط ميزانها والتثبّت من فاعليّتها، وإنّ السعي لفهم النصّ القرآنيّ، وتحديث قراءته، وتأسيس آليّات فهم معاصرة لازم كان منذ العصور التأسيسيّة الأولى، فهو يعيش في حاجة الوعي الديني البشري للتحديث.

هنا إذ اتّخذت «الأصالة والمعاصرة» بعداً تداوليّاً مفرطاً حتى غدت من الإشكالات المنهجية في العلوم الإنسانيّة، تُطرح في ضمن المستجدات الطارئة على بيئة الثقافة الإسلاميّة.

أمّا قضية «التأويلية» فهي من أكثر المسائل إثارة للجدل وأعقدها فهمًا واستيعابًا في شتّى الاتجاهات الفكرية؛ لأنّها تمسّ الوعي الذاتي للإنسان، وتتعامل مع الفهم بوصفه موقفًا أو فعلاً لوضوح الوجود أو غموضه، ليتحوّل كلّ موجود أمامها إلى نصّ حتى تتكيّف مع التغيّر الذي يطرأ على وعي الذات تجاه الوجود. وقد انكبّت الدراسات القرآنيّة المعاصرة على تولية العقل دورًا محوريًا في نقد الثقافة السائدة والتراث الفكريّ الذي شيّدها، حتى باتت هذه المنهجية ضرورة معرفيّة في أدبيّات موجة التجديد التي تروم إعادة تشكيل التراث الديني وفقًا لأسس عقلية لتوليد ثقافة فكريّة بديلة عن الأصولية.

وعلى هذه الدعوى برزت قراءات متأثرة بفكر الأنوار الغربي؛ لا سيما في الهرمينيوطيقا ومن هؤلاء كانت قراءة محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش، ومحمد شبستري، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري وأضرابهم. ويتناول البحث أنواع هذه القراءات، وأسسها المنهجية التي اعتمدها، وأهدافها، ومرجعيتها المنهجية، وأصولها المعرفية.

Summary

The interactive dialectic between the Qur'anic text and its mechanisms of understanding has been insisting on awareness to control its balance and verify its effectiveness, and that striving to understand the Qur'anic text, update its reading, and establish contemporary understanding mechanisms has been necessary since the first foundational ages, as it lives in the need of the human religious awareness of modernization.

Here, as “authenticity and modernity” has taken on an excessively pragmatic dimension, it has become a methodological problem in the human sciences, which is raised among the emerging developments in the environment of Islamic culture.

As for the issue of “interpretation”, it is one of the most controversial and complex issues in various intellectual trends. Because it touches the self-awareness of the human being, and deals with the understanding as a position or an act of clarity or ambiguity of existence, so that everything that is in front of it turns into a text until it adapts to the change that occurs in self-consciousness towards existence.

Contemporary Qur'anic studies have focused on the assuming of the mind a pivotal role in critiquing the prevailing culture and the intellectual heritage that built it, so that this methodology has become an epistemological necessity in the literature of the renewal wave that aims to reshape the religious heritage according to mental foundations to generate an intellectual culture alternative to fundamentalism.

التمهيد

الإطار الدلالي للمفاهيم

أولاً : القراءة:

في الجانب اللغوي المعجمي عُرِّف مفهوم القراءة بأنّه: مصدر للفعل الثلاثي (قَرَأَ) الدالّ على ضمّ الحروف والكلمات في أداء صوتيٍّ واحد يكوّن الكلام المفهوم، فيقال: قرأت القرآن، أي: لفظت كلماته مجموعة^(١)، حتى أن القرآن سُمِّي قرآنًا لأنّه جمع السور والآيات، والقصص والأمثلة والأوامر والنواهي^(٢).

وماهيّتها أنّها "فعل التعرّف على الحروف وتركيبها؛ لفهم العلاقة الرابطة بين المكتوب والمقول"^(٣)، ذلك لفهم مضمون النصّ المقروء.

وفي الاصطلاح: استعمل المصطلح للدلالة على مفاهيم خاصّة لكل بيئة علميّة، يجمعها عمليات التحليل والتوصيف للنصّ الذي سيشتغل عليه القارئ لإنتاج المعنى، لكنّها غير الشرح التقليديّ للنصوص، فعند علماء مصطلح الحديث هي إحدى وسائل تلقّي الحديث وتحملّه و نقله، وكانت تُسمّى بالعرّض، أيّ عرّض ما حفظه التلميذ من شيخه عليه^(٤)، وفي علوم القرآن هي وجه من محتملات قراءة النصّ القرآنيّ على يد مجموعة من القراء^(٥).

وفي مجال «السيمياء الأدبيّة» عمليّة جدليّة يخلقها الاتصال المتبادل بين وعي الذات القارئة والنصّ المقروء، قوامها عمليّات التحليل بدلاً من الوصف أو الشرح، وتعتمد على الخزين المعرفيّ للقارئ، وبؤر تركيزه على مناطق مثيرة في النصّ؛ لهذا تتباين من قارئ لآخر، وتتّصف بكونها ذات إنتاج غير متّيه لإدراك

الدلالات المنطوية في النصّ، والعلاقات الرابطة بين التراكيب والجمل^(٦).

ومفهومها الأدبيّ هو أقرب المعاني لاستعمالات المؤلّين المعاصرين ومنهجيتهم، حتّى جاء تعريفها عندهم بأنّها: الإنتاج المستمر للمعنى، وهو ما يقوم به القارئ وفقاً لظروفه العامّة والخاصّة^(٧)، فهي "نشاط لغويّ مولّد للتباين مُنتجٌ للاختلاف"^(٨) يدلّ على الفهم وإنتاج المعنى، وأنّ الثلاثيّة التي تكوّن فعل القراءة هي (النصّ وقائله وقارئه)؛ لذلك حينما استعمل التأويليّون المعاصرون القراءة بخصائصها الأدبيّة في قراءة النصّ القرآنيّ - استبعدوا مقاصده تمهيداً لإسقاط المنهج التفكيكيّ بواسطة فعل القراءة، ليتمّ توجيهه بحسب الواقع والثقافة لا بحسب قصد قائله^(٩)، وهو وجه للتفسير بالرأي.

وُلد المصطلح في الدراسات النقديّة والأدبيّة الغربيّة، وتمدّد خارجها ليُستعار في الدراسات الأدبيّة العربيّة، ويتضخّم استعماله ليستقرّ على دلالة التأمّل العميق حتّى بات مألوفاً لا حرج في استعماله^(١٠).

وتمّ تداول هذا المصطلح كثيراً في المدّة المعاصرة متخطّياً مفهوم «النطق» إلى «الاستنطاق» وفهم النصّ عن طريق تحليله واستلهاً معانيه^(١١)، فهي تتجاوز المعيارية والاتّفاق بين الأفراد في القراءة الواحدة التي تنتج معاني محدّدة^(١٢)، وقد شحنت في أفق النصّ القرآنيّ للدلالة على الذهن التحليليّ الذي يستثمر المناهج الأدبيّة والفلسفيّة، واللسانيّة والانثروبولوجيّة والمعرفيّة الأبستميّة.

وهذا لا يعني أنّ مفهوم القراءة بمعناه العام ينفصل أو أجنبيّ عن أصل عمليّة الفهم؛ فالقراءة أقرب لتكون عملية إجرائية تسهم في تكوّن الفهم؛ لأنّ فهم النصّ متوقّف على طريقة قراءته وتحديد الآليّة التي تحرّكها، ولون المكوّن المعرفيّ لوعي

القارئ ممّا له أثر في تشخيص الدلالة.

والقراءة ذات مدلولين في عملية فهم النصّ القرآنيّ:

الأول: داخليّ؛ لإعمال الفكر: ناشئ من داخل الإطار العلميّ للمنظومة الدينية وسياقها المعرفيّ التاريخيّ؛ لتدلّ على كيفة إعمال الفكر في فهم القرآن، بوساطة طائفة من القواعد والأصول التي أسّسها اللغويّون، والأصوليون، وعلماء التفسير من أصول التفسير وقواعده وغيرها من الأصول المعرفيّة المتسالم عليها.

الثاني: خارجيّ؛ لإطلاق الفكر: منشؤه من خارج الإطار المعرفيّ للمنظومة الدينيّة، فهو يمارس قطيعة معرفيّة مع السياق التاريخيّ المعرفيّ؛ لتدلّ القراءة هنا على إطلاق الفكر وانفلات الوعي الذاتيّ في فهم النصّ القرآنيّ، باعتماد شتّى المنهجيّات «الابستمولوجيّة»، و«التأويليّة»، و«الفلسفات التأمليّة والتحليليّة»، بكيفية تقطع الصلة مع التراث، ولا تراعي مقاصد المؤلف بمنح الذات المؤوِّلة سلطة الفهم، وهي ما اعتمده المؤوِّلون الجدد للنصّ القرآنيّ الكريم، التي ستكون منهج موضوعات هذه الدراسة^(١٣).

ثانيًا : التّأويليّة:

وهو مصطلح يطابق في درجة استعماله كثافة الحضور لمصطلح (الهَرْمِينُوطِيْقا الفلسفيّة: L hermeneutique) حتّى استُعْمِلَ معًا في كثير من الدراسات جنبًا إلى جنب على سبيل الترادف أو الاستبدال^(١٤)، و الهَرْمِينُوطِيْقا تدلّ على فنّ الفهم وأسسهِ ومؤثّراته؛ وتعني بالمفهوم اللاتيني (فن الفهم) منحدره من «هرمس: HORMES» الإله الوسط بين الناس والآلهة الذي تكفل بعملية الشرح للمرمّز وفك الطلاسّم فدوره تقريب ما هو خارج أطار الفهم والإدراك

البشري إلى ممكن الفهم والإدراك^(١٥).

و«التأويلية» مصطلح "كان يشير في بداية استعماله إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله"^(١٦)، فيما يرى «شلاير ماخر» "أنها تعني فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"^(١٧)، ويُذكر أن أول ظهور له كان في عنوان أحد الكتب عند «دانهاور: Dannhauer ت: ١٦٥٤ م»^(١٨).

وإن الأساس الذي تتحرك فيه «التأويلية/ الهرمينوطيقا» هو أن يكون التأويل للنص "في سياق مخالف لسياق مؤلفه وجمهوره الأولي يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع"^(١٩)، لذلك تعتمد التحليل ثم التفكيك والتفسير للكشف عن معاني غير مُصرَّح بها، أو عندما تكون المعاني غير واضحة، في دلالة ضمنية بأن للكلام معنى ظاهراً وخفياً، والأول وظيفته تعبيرية، والثاني رمزية يستهدفها التأويل.

وكان مفهوم «التأويلية/ الهرمينوطيقا» في الاستعمال الأول عند الإغريق يدلّ على التأويل والتفسير، وهو يدلّ على النفوذ في ذهن النص لمعرفة قصد مؤلفه، أمّا الاستعمال في الفلسفة الحديثة فهو يعني بفعل التعبير^(٢٠)، وهذا المفهوم يتخطى مهمة الفهم وإخراج المعاني إلى أن النصّ يحتمل معنى افتراضياً تحدّده هواجس القارئ المعرفية^(٢١).

وثمة ارتباك منهجي في تمييز المصطلح واستعماله للتعبير عن عملية الفهم وأسسها، أو التفسير أو الفعل التأويلي^(٢٢)، ولعلّ ذلك مرجعه إلى عدم انتظام التأويلية - عند من تبناها - في قواعد ثابتة وأطر علمية، أو منهج تأويلي محدّد المعالم.

وقد يكون الحفر المعرفي لاستهداف أسس المصطلح (إيتيمولوجيا: Etymologie)^(٢٣) مغامرة ترهق البحث لشدة توغله في أغوار الثقافة الغربية، مع أنّ المصطلح عاش تحولات كبرى حتى تبلور على ما هو الآن في المنظومة المعرفية المعاصرة، إلا أنّ هذا لا يمنع من الوقوف على مرحلة معرفية تمثل معلماً بارزاً في مسار التأويلية تلك التي تمّ فيها المزج بين «المعرفي الاستمولوجي» على يد «شلاير ماخر» و «الأنطولوجي» على يد «هادر» وصولاً إلى «غادامير و هيرش وبتي» في بناء النظرية التأويلية الغربية، ومروراً برمزية «بول ريكور».

وهناك استعمال واضح للمؤولين المعاصرين للنص القرآني الكريم من أمثال: «نصر حامد أبو زيد» و«أركون» و«الشيخ شبستري» و«الطيب تيزيني» وأضرابهم، مضافاً إلى بعض رموز المدرسة التفسيرية الإصلاحية، فقد استعملوا مصطلح «التأويلية» لدلالة «الهرمينوطيقا» ومنهجيتها ذات النسخة الغربية للتأويل، وعملوا على تأصيلها في التراث الإسلامي، في محاولة لإيجاد صلة مع التأويل الإسلامي^(٢٤). لذا فإنّ البحث سوف يستعمل كلمة التأويلية على الأعمال والآراء التي تمثل هذه الفئة.

وعلى ما تقدّم فالتأويلية ليست هي التأويل في المفهوم الإسلامي، الذي يعنى بعملية الفهم نفسها؛ ذلك لأنّ التأويلية تعنى بأسس القراءة وقوانينها، والبنى التي تؤسس لعملية الفهم وتوجهها.

ويفترق المفهومان عند البيئة التكوينية لهما، فالتأويل في المفهوم الإسلامي أسس له النظام العقائدي القرآني نفسه، وجعل مرجعيته إليه مؤمناً عن انحراف الفهم، ويكون فعله التأويلي هي مآلات الدلالات وحقائقها الخارجية؛ ليلتصق

بالحقائق الوجودية/ الانطولوجية فيمسك بالواقع بوساطة مصاديقه، ويكون دوره بناء الواقع وليس أن يحتكم للواقع لفهم النص؛ لأنه يستند إلى حجج وفكر ديني وصلاحيات هي من مختصات الراسخين في العلم، أما التأويلية فقد استعملت كضرورة خارجية عن أصل النص الديني استدعيت لتقريب فهمه وللتخلص من سلطة النصوص الدينية، أنتجها تراكم الخبرات للعقل البشري، فتبيح للعقل إعادة إنتاج المعنى، وتغييب قصد المؤلف بحجة إيقاظ النص وتحيينه عصرياً^(٢٥).

فهدف «التأويل الإسلامي» فهم النص كما أراد مؤلفه، أما هدف «التأويلية الفلسفية» فتهدف إلى فهم الذات من خلال النص -أي نص-، فتحلل وعي القارئ ومخزونه بوساطة بنية النص، حتى تكسر الاغتراب الذي تعيشه مع النص وتحقق الألفة معه، بذلك هي تنتقل من بيان المعنى إلى بيان طريقة الفهم، فتمارس الذات القارئة حضورها على حساب حضور النص.

وتأتي أهمية «التأويل» لأنه يتصل بالمبادئ المنهجية لفهم النصوص، التي تبين العلاقة بين المستتر والظاهر في النص جديلاً، لذلك يتحرك النص في أفق الاستنتاج؛ لتكوين فعل تأويلي واضح يبحث عن المستتر ذي العلاقة بالحاضر، فما يكتب لا يتفرد بما يفهم دون انضمام المقدرات المستترة، سواء أكانت قريبة في السياق أم بعيدة، ذلك ما يؤدبه التأويل تمهيداً لإظهار الوحدة الموضوعية، نعم المكتوب والمحذوف يتراوحان أو يتسابقان في ارتداء الصريح أو الغامض، ودور «التأويل» حسم هذا التسابق لا بالحذف والقطيعة، بل بالتوفيق والجمع.

وبما أن «التأويلية الفلسفية» متعددة المنطلقات، ومتنوعة المرتكزات والخصائص، ومتفاوتة الخصائص والنتائج، فإن التسمية المعيارية تكاد تتفاوت

لارتباطها بالاعتبارات الموضوعية والذاتية والنفعية، وقد ابتعدنا عن تسميتها بـ«الحدائث» كما هو عند كثير من الباحثين؛ لأن البحث لاحظ التوصيف على وفق حقيقة الممارسة العلمية، فإن العبرة للمقاصد والمعاني مع الألفاظ والمباني، والأمور بمقاصدها^(٢٦) وذلك اما يتصف به عملهم من طابع تأويلي.

ثالثاً : المعاصرة:

وفي دلالة هذا المصطلح حمولات معرفية كثيرة مع كثرة استعماله في التأويلات العديدة، بين الدلالة الزمنية مثل الدلالة على الراهن والحيني، والدلالة الوصفية أو الكيفية مثل الفكر الحديث و الحداثي أو ما بعده أو المشترك بينهما. وبيان ذلك بالآتي:

أولاً: الدلالة الزمنية لمفهوم المعاصرة:

إذ خُصّت المعاصرة بموردَيْن:

الأول: ما بعد مرحلة الابتعاث الدراسي إلى الخارج بعد غزو «نابليون» لمصر عام (١٧٨٩م)، التي استُهلّت على يد «رفاعة الطهطاوي» ثم تلاه «طه حسين»، وبداية التغير الفكري للشيخ «محمد عبده»، حتى عبّر صريحاً عن مفهوم «المعاصرة» الدكتور «مصطفى محمود» في كتابه (القرآن محاولة لفهم عصري).

وبدأت ملامح هذه المرحلة بالوضوح بعد استعارة المنهجيات الغربية ومفاهيم «ما بعد الحداث» التي استُدعيت للاحتكاك بمنطقة الثوابت والقطعيّات في الفكر الإسلامي، بعد أن طرح سؤال النهضة عن كيفية التقدّم الحضاري، الذي أخذ بعداً أكثر خطورة في مشاريع العلوم الإنسانية وآلية التعامل معها، والمنهجيات

المستعملة في «القراءة» و«التأويل»، ومدى علاقتها بالنص؛ لتعلن عن بدء عصر (إعادة قراءة النص الديني) الذي استعمل «التأويل» فيه بوصفه أفضل أداة للتعامل.

الثاني: الدلالة على الراهن: فلا تعني «المعاصرة» هنا درجة التطور التاريخي والاجتماعي، إنما هي مرحلة تاريخية اجتماعية فهي مقياس زمني لكيفية فكرية وليس مقياساً فكرياً لكيفية زمنية.

ثانياً: الدلالة المعرفية لمفهوم المعاصرة:

وقد ميّز «طه عبد الرحمن» «المعاصرة» اعتماداً على الدلالة المعرفية بأن "القارئ العصريّ يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقّاه" (٢٧).

ويرى «الطيب تيزيني» أنّ «القراءات المعاصرة» تعني نشاطاً فكرياً ينفذ في أعماق النص، وقد يستجيب لاحتياجات التقدّم التاريخي أو لا يستجيب، وربما انطوى على ميول واتّجاهات انتقائية أو نقدية رافضة، أو يستدعي من المناهج والأدوات ما اتّفق به لتحقيق الدلالة التي ترضيه (٢٨).

ف«المعاصرة» تمارس قطيعة مع الماضي لأنّها تميل للانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي أو التفكير فيه (٢٩)؛ لهذا سُمّيت هذه القراءات التأويلية بـ«المعاصرة» تمهيداً لأنّ يكون في كلّ عصر قراءة جديدة للقرآن الكريم (٣٠)، مع أنّ بعض الباحثين أطلق عليها «الحداثيّة»؛ لتزامن أصولها مع حركة الحداثة الغربية ولتمرّدها على القواعد والأصول السائدة واستعانتها بالمناهج الأدبية الغربية (٣١)، ومنهم من أطلق عليها «القراءة الجديدة» (٣٢)، ناهيك عن تحفّظ بعضهم على لفظة

«المعاصرة» والمثول إلى استعمال «القراءة العصرية»^(٣٣) بدعوى عدم الملازمة بين المفهوم والمصطلح.

على أنه لا بدّ من التنبيه إلى أنّ لفظ «المعاصرة» لا يعني (خاصية التقدّم المعرفي) ليكون هذا التوصيف موقف إيجابي تجاه الحداثة وقراءاتها بما تعنيه من فلسفات وعلوم ومناهج، وإنّما هو للدلالة المجردة على المنهجيات التي فهمت القرآن والتي كان لنهاية السبعينات مهادًا لبزوغها في العالم الإسلامي، وتمدّدت إلى الساعة. وتحاشينا تسميتها بالحداثة لافتقارها لشروط الموقف التقدّمي الحداثي وإنّما هي استمدادات وإسقاطات لحداثة فكر غربيّة لم تراع التبيّنة الفكرية في استعمالها.

وعلى هذا الأساس تمتزج الدلالة على الراهن مع الدلالة المعرفية في ما يريده البحث لتعبّر «المعاصرة» عن المنهج الراهن الذي ينتقي من المنهجيات والمنجزات الحالية -بالقطيعة مع الماضي- أداة لفهم النصّ القرآنيّ الكريم.

المطلب الأول

سمات القراءات التأويلية للنص القرآني وخصائصها

وفدّ إلى مساحة الفكر الإسلاميّ العديد من المنهجيات التأويلية بعد ثورة تحديث مناهج الدراسات الإنسانية التي نتجت من النشاط الفكر الفلسفيّ الغربي لأفكار «كانط» و«هيجل» و«ديكارت».

وفي إطار التعامل مع النصّ القرآنيّ الكريم، وتحديد الموقف من القراءة السائدة لفهم النصّ الدينيّ ظهرت اتجاهات وآراء فكريّة، داعية إلى تجديد مناهج قراءة النصّ القرآنيّ وتحديث آليات فهمه.

فقد اتّسمت قراءات «طه حسين ١٩٧٣م» بالاتّجاه الليبراليّ التحرريّ ذات منهج ديكارتيّ تشكيكيّ، وتُصنّف في ضمن التأويليّات النفسيّة ذات النزعة الفينومينولوجيّة، وينضمّ إليه فيها «شبستري» في مبدأ الميول والتوقّعات.

وتقوم تأويليّة «أركون» لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينيّة^(٣٤)؛ على وضع القرآن على منصّة حشد هائل من المفاهيم والأدوات الفكريّة من شتّى المجالات، مثل النقد التاريخيّ والتحليل السيميائيّ الألسنيّ والبنويّ والتولوجيّ^(٣٥) والتفكيك؛ لما يقتضيه منهجه في الدمج بين الثبات الذي يقتضيه المنهج البنيويّ، والحركة التي تقتضيه منهجيّة النقد التاريخيّ^(٣٦)، ثم تفكيكه إلى عناصر عديدة لمعرفة الدّفين الفكريّ - اللامفكّر فيه - الذي ينتظم بنيتها ويؤدّي إلى الكشف عن أسس التكوين التحتية؛ لأنّه قد لا يظهر على مستوى الدلالات السطحيّة القريبة، ثم عرض التأمّل عليه لإنتاج المعنى المعاصر وإزاحة أحاديّة الحقيقة التي احتكرتها الارثوذكسيّة الدينيّة^(٣٧) (*)، باستعمال الأدوات السيميائيّة واللسانيّة من جهة، وأرخنة الرؤية الدينيّة واجتماعيّة التلقّي والاستقبال من جهة ثانية، واستعمال العمليّات المعرفيّة جميعها^(٣٨).

كما قدّم «الطيب تيزيني» و«صادق جلال العظم» قراءات ماركسية ذات منهج دياكتيكيّ يستند إلى أسس الماديّة التاريخيّة في معرفة مضامين النصوص القرآنيّة، و دعواهم في ذلك أنّها مناخ جاذب لفهوم جديدة للنصّ تحقّق ذاتنا بعدنا

باحثين من خلال ممارسة عقلية متحررة من العقلية الدوغمائية^(٣٩).

وتتميز تأويلية «حسن حنفي» بضرورة تأويل العلوم لتجديدها " بإعادة تفسير التراث طبقاً لحاجة العصر "^(٤٠)، لكن الممارسات المنهجية عنده تنطبق على المكوّن الغربي للتأويلية لا سيما مجاله الفينومينولوجي الظاهراتي المعني بعلاقة الذات بالموضوع؛ إذ ترمي تأويلاته إلى إلغاء أثر الغيب وإحلال التصوّرات الإنسانية محلّه، أي أنسنة فهم النصّ بتأويل كلّ ما هو إلهي إلى إنسانيّ، بإرجاعه إلى الشعور الداخليّ (الحدس) للإنسان؛ لأنّ التراث ومنه النصّ القرآنيّ ظاهرة ماديّة ولا وجود للماديّ إلّا في ضمن الشعور الإنسانيّ^(٤١)؛ إذ يرى أنّ تأويليّته " تتجاوز المناهج السائدة الكلاميّة والفلسفيّة والفقهية والصوفيّة وتراوحها بين مناهج نصّية وعقلية أو واقعية أو وجدانية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة تكون جامعة لها كلّها، تبدأ من الواقع الشعوريّ الذي يقدّم لنا التجارب الحيّة التي يقوم العقل بتحليلها ويصل إلى معاني تكون هي معاني النصّ، والتي يمكن إدراكها بالحدس الموجّه إلى النصّ مباشرة أو إلى الواقع المباشر "^(٤٢).

أمّا تأويلية «أبي زيد»^(٤٣) فتعدّ السياق التاريخي لفهم النصّ عقلاً أسطوريّاً لا بدّ من التقاطع معه بتفعيل البعد الإنسانيّ والتاريخيّ واللغويّ، فيدرس التراث من منظور الوعي المعاصر فيفسّر الماضي بوساطة الحاضر^(٤٤)؛ لأنّه يعتمد الجدل الماركسيّ في محوريّة جدل النصّ مع الواقع (*)؛ ذلك أنّ تأويليّته تنبعث من دور الواقع في تشكيل النصّ القرآنيّ وفهمه، أي أنّ الواقع يكون ضاغطاً على خالق النصّ في تشكيل قيمه وعلى القارئ في فهمه، وعلى هذا الأساس يكون جدل النصّ مع القارئ - كما قرّر هو - غير تامّ؛ لأنّ الجدل سيكون من القارئ للنصّ حتّى يوجّهه جهة الواقع، بعدّه نتيجة حتمية لموت دور المؤلّف، وهذا ما قاده إلى أن يقول إنّ

النص مُنتج ثقافي؛ لأنّ الواقع الثقافي شكّله^(٤٥)، وأنّ القرآن نصّ لغويّ بلغة على قانون لغة البشر، لنفي كافّة الحملات الغيبيّة والمعرفيّة، مثل التقديس وإسقاط آليات الفهم اللغويّة عليه تمهيداً لتأويله^(٤٦)؛ ولذا كان فهم الماضي وتصديق مادته فهماً نسبياً فلا بدّ أن تتغيّر آفاق القراءة التأويليّة زماناً ومكاناً فتتعدّد التأويلات والتفسيرات^(٤٧).

أمّا الشيخ «شبستري» فقد سوّغ لتأويليّته بعدّ النصّ القرآنيّ ذا منشأ إلهي صاغه النبيّ بيانه الخاصّ، فاذا لم نُعدّه كذلك فلا يكون قابلاً للفهم^(٤٨). واصفاً لغة النصّ القرآنيّ بأنّها بحاجة إلى خمسة أسس لتأويلها، سواء طابقت تطلّعات المؤلّف أو لم تطابق، وهي:

وجود قبليّات علميّة للمفسّر تمكّنه من الفهم فلا ينطلق من المجهول.

ميوله وتوقّعاته المُبتنيّة على مناخه الثقافيّ الخاصّ.

استنطاقه للتأريخ والسياق الذي شكّل المعرفة التفسيريّة عبر التأريخ وكيف فهم المفسّرون معنى النصّ والظروف التي انتابته والتي كتب فيها النصّ.

تشخيص مركز المعنى فهو المعيار؛ لأنّ وحدة المعنى مرتبطة بالمعنى المركزيّ.

الامتثال للتأريخيّة؛ لأنّها تتعامل مع المشترك الإنسانيّ في الواقع^(٤٩).

وإنّ دلالة النصّ على المعنى ترتبط بأوليّة قواعد علم الدلالة وهو يعمل بفهم المفسّر لذلك، فجميع النصوص بحاجة إلى التفسير بجوار حكومة المعطيات الفلسفيّة للغة المعاصرة^(٥٠).

أما تأويلية «سروش» فهي قائمة على ضرورة معرفة معارف العصر، وأن تُفهم النصوص على وفقها لأنّ للنصوص بطوناً ومراتب تتشابه مع المراتب الواقعية، وإنّ الأعلام بالواقع سيكون فهمه الأفضل^(٥١). ويعدّ المعرفة الدينية متحوّلة متغيّرة عبر الزمن، والأفق التاريخي متغيّراً بالضرورة، الأمر الذي يفرض على المسلمين أن يعيدوا بناء تأويلاتهم، إذ إنّ دين كلّ واحد هو عين فهمه للشرعية، أما الشريعة فلا وجود لها^(٥٢). وبذلك يرجع الفهم الواقعي للنص القرآني إلى الذات القارئة التي يعطيها سروش محوريّة مركزيّة في الفهم.

المطلب الثاني

أنواع الأسس المنهجية للقراءة التأويلية وأصولها المعرفية

أبرزت منهجيات التأويلية الغربية ظهور جملة من المفاهيم والمبادئ التي اعتمدها مؤوّلون النصّ القرآني المعاصرون أسساً منهجية في الإجراءات التأويلية؛ منها: «التاريخية»^(٥٣) و«القطيعة الإستمولوجية» و«الذاتية» و«النسبية» و«الارتباب» و«التفكيك» و«اعتباطية الدلالة بانفصال الدال عن المدلول» و«الرمزية» و«تعددية القراءات»، و«نظرية التلقّي» و«الأنسنة في فهم النصّ»، و«إمكان التأويل اللانهائي»، و«منح الذات القارئة سلطة الفهم»^(٥٤)، وغيرها ممّا سيتناوله البحث - لاحقاً - من زاوية وظيفتها التأويلية للنصّ القرآني وليس من عموم أدوارها المعرفية، ليتمّ النقد على وفق هذا الأداء دون سواه.

إنّ حركة القراءة المعاصرة إذا ما اعتمدت على ما يتبادر في ذهن القارئ لا

على ما يريد النصّ ومؤلفه، فهي تقوم ببعض أسسها على نظرية التلقي، التي تقوم على التواصل بين ذهن القارئ و النصّ؛ إذ يمرّر القارئ المعنى الذي ينقدح فيه عبر النصّ، متغافلاً عن المعنى الذاتي الذي يضيئه النصّ نفسه، الذي يُعدّ معنى موضوعياً تفسيرياً يُحتكم إليه لاستقلاله عن أيّ قارئ، فهو معياريّ خلافاً لمعنى القارئ وهو نسبيّ متغيّر مرتبط بنوع القارئ ووعيه؛ أيّ هو غير موجود ذاتياً في النصّ؛ لأنّه خاضع لعوامل الزمان والمكان، وظروف القراءة النفسيّة، والاجتماعيّة، والذاتيّة، فلا تُشترط موافقة الفهم لقصد المؤلف.

لهذا تم تأسيس نظرية التلقي على ركيزة إساءة القراءة؛ لتحوّل القارئ إلى مؤسّس لمقاصد النصّ، الذي تعتمد دلالاته على القراءات الجديدة، التي تُعدّ قبل ولادتها إساءة جديدة ليقى التسلسل غير متناهٍ.

ودعوى تجديد الفهم التأويليّ قائمة على ادّعاء نهضة الحضارة، كما أحدثته فكرة التحرّر من سلطة النصّ الدينيّ في الفكر الغربيّ، على «يد شلاير ماخر» و«مارتن لوتر» وما تلاهما من تطوّر الفهم التأويليّ حتى ابتكار النظريّات التي تقدّم ذكرها^(٥٥).

وعلى هذا المرتكز أثّرت التّاريخيّة التي تُعدّ الواقع معياراً يفهم النصّ على ضوئه، وهذا الأساس عمل به المؤوّلون جميعهم وإن كان «أركون» و«نصر حامد» أكثر من انتهج هذا الطريق.

وقد أثّرت الفينومينولوجيا في المنهج النفسيّ الحداثيّ في بعض القراءات التأويليّة، فكان للحدس والشعور المدخل الأساس في التنبؤ واستباق الدلالة.

وقد نلتمس في تمسّكهم بنظريّة نسبيّة المعرفة المطلقة أساساً معرفياً يسوّغ

التأويل اللانهائي، أو يرفع حدود التأويل بوساطة السلطة التي تمنح للذات المؤولة وما تُنتجه من تعددية في القراءة، وذلك ما نطالعه في كتابات «عبد الكريم سروش» و«مجتهد سبستري».

كما دخل الاتجاه التفكيكي بأسس فلسفية، و منطلقه الأساس الإمكان الاستعدادي في النصّ للتأويل المختلف والمتناقض، الذي يتم بموجبه أن تلغي بعض التأويلات بعضها الآخر^(٥٦)، فيعمد المفكك إلى هدم البناء النصي واعتماد قراءة ذاتية تتجاوز التواضع والاصطلاح من دون قيد، ومن أبرز العاملين عليها في النصّ القرآني، علي حرب.

المطلب الثالث

هدف القراءة التأويلية للنص القرآني

وبعد تطور مباحث فلسفة اللغة غدت أسس الهرمينوطيقا المنهج الرائد للفهم المعاصر، حيث أقام عليها مؤولو النصّ القرآني المعاصرون مرتكزات وعيهم المنهجية بوصفها منهجاً متفرداً في الفهم السليم^(٥٧)؛ لتحويل النصّ القرآني إلى كينونة دلالية مستقلة عن أصل وضعه؛ تمهيداً لتفكيك فهمه وبنائه بحسب موجّهاتهم الفكرية.

وينصبّ اهتمام التأويلية على إعادة النظر المتجدد في أسس المعارف، وموجّهاتها، وموادها الثابتة في المعرفة الإنسانية، فهي لا تقرّ على ثابت، مدّعية أنّ

الحركة تجدد للفهم، فنظرية المعرفة التي تعدّ كل الأشياء معطًى بشكل نهائي، وإنّ الذات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر للأشياء تتناولها التأويلية بالشك والتفكيك، ولا تكون مسلّمة ثابتة و معيارية يمكن الاعتماد عليها في فهم الظواهر الإنسانية^(٥٨).

وقد عدّت التأويلية من الناحية المعرفية البديل العقلانيّ لنظرية المعرفة، بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع بالعودة إلى قوّة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع .

ويصرّ مناصرو التأويلية على مراجعة ماهية الحقيقة في كلّ نصّ؛ لأنّ الحقيقة التي تعهّدت النظم المعرفية على كشفها اتّضح - بحسب ادّعائهم - أنّها عاجزة، فمشكلة الحقيقة لا يمكن كشفها إلّا بتوافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء، ونظرية المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من أدواتها، فهي معرّضة لوهم المعرفة؛ لذلك اقترح كثير من المؤلّين المعاصرين أهميّة التأويلية، لتطرح كثيرًا من الأسئلة الممنوعة أو الحرجة في الساحة الفكرية الإسلامية دون حدود أو عائقية، لهذا يساعد الحفر الفائق في النصّ القرآنيّ بفتح أسئلة جديدة فيزحزح ثوابت ومشكلات قديمة و يقلّب معايير سائدة^(٥٩).

وبدلاً من البحث عن مركزيّة المعنى استجلبت التأويلية أسئلة تبحث عن اللانهائي والمستمرّ؛ لأنّها تفترض أساساً وجود غموض في النصّ القرآنيّ وتحويل كلمات النصّ إلى رموز.

المطلب الرابع

المرجعية المنهجية للقراءة التأويلية للنص القرآني

وعلى إثر فلسفة التنوير الغربية قامت دعاوى الحداثة، مؤسسة فكرها على ثلاثة مبادئ رئيسية (العقلانية - الفردانية - الحرية) وقد عبثت «العقلانية والذاتية» بالمفاهيم لعدم ضبطهما بإطار منهجي ومعيارى، واستباححت «الحرية» كل ما لا تروقه الذات القارئة، فقد حررت الأساسيين الأولين من كل ضبط وقانون.

وإذا ما بدأت مرحلة «ما بعد الحداثة : Post modernism»^(٦٠) بدأ الوعي المعرفي بالتفكير ملياً بحلول جديدة، وأسس منهجية وعقلية عصرية؛ بسبب أزمة الأسس التي أعلنتها الحداثة ومشروع التنوير^(٦١)، فبدأ عصر جديد للتأويلية تمثل في الأعمال الفلسفية والأدبية التأويلية لـ «هادر» و «غادامير» و «جاك دريدا» و «بول ريكور» و «أمبرتو إيكو»؛ لتشمل عدداً من المقاربات النظرية مؤسسة لبعض مناهج المعرفة التي تلونت بها كثير من التأويليات، مثل «التأويلية اللغوية» التي أنتجت نظريات في اللسانيات الحديثة، والبنوية^(٦٢)، وكذلك التأويليات الفلسفية المتنوعة التي تُعدّ المهاد الفكري للنزعة التفكيكية^(٦٣) والتأملية، والفلسفة ما بعد التحليلية، والتأويليات التي تهتم بالذات المؤولة مثل الأنثروبولوجيا^(٦٤)، والشعورية الفينومينولوجية^(٦٥) والفيلولوجيا^(٦٦)، والنزعة البرغماتية الجديدة. بالإضافة إلى مدرسة الارتباب مشتملة على منهج التحليل النفسي مثل المادية الماركسية، والشكّ الفرويدي والديكارتى، والعدمية عند نيتشه، والوجودية عند سارتر، وغيرها.

فالتأويلية/الهَرْمِينُوطِيْقَا هَجِين غير متناسق من مدارس الفلسفات الغربية،

وقد أشار «جيانى فاتيما» إلى "أنّ كلّ العناوين الفلسفيّة الراهنة تنخرط تحت الهرمينوطيقا (نظريّة التأويل) بما في ذلك التفكيك" (٦٧).

بدأت التأويليّة محاولة لفهم النصوص الدينيّة وتطبيقها على مجالات الحياة لإعطاء النصوص قيمة وجوديّة في إدارة الحياة؛ إلّا أنّه سرعان ما تداخلت مع الفلسفة على يد الألمانين هايدكر وغادامير مرورًا بالتأويل النفسي والأدبيّ الذي يسعى إلى أن يقيس حدود قيمته في التجربة الجماليّة للنصوص الأدبيّة (٦٨).

وقد انعكست المباني المنهجية التي اعتمدها التأويليّة الغربيّة -الألمانيّة منها بخاصّة- على الوعي المنهجيّ لمؤوّل النصّ القرآنيّ المعاصرين بحجّه استمداد عوامل النهضة و التقدّم، بوصل آليات التفكير الإسلاميّ بالطفرات المعرفيّة والنقدية التي نهض بسببها الفكر الغربيّ، فطرح أسئلة جذريّة «راديكاليّة»: Radicali: «على التراث الإسلاميّ، منها: طبيعة العلاقة بين الغيب وعالم الشهود، وبين اللامتناهي والمتناهي، وبين الوحي والحقيقة واللغة والتاريخ؛ ذلك تمهيدًا لرفض الوثوقيّة الكلية في القراءات الأصوليّة وردّ الاعتبار لمُخرّجات العقل» (٦٩).

وتأثّر المؤوّلون المعاصرون ممّن تناول النصّ القرآنيّ بالمنهجيات التأويليّة مثل المنهج المعرفيّ (الإبستمولوجيّ) والمنهج الفلسفيّ التأملّيّ و الفينومينولوجيّ والتأريخيّ، حتّى دعا إلى اعتمادها؛ ولا سيّما أعمال «هانس غادامير» التي يصرّح بتبنيها «الشيخ شبستري» و«نصر حامد» و«سروش»، التي تتخذ من الذات القارئة محوريّة لعملية الفهم؛ تقوم على التفاعليّة بين النصّ والتأريخيّة وتتخذ من النسبيّة غطاءً منهجيًّا.

إنّ أفكار «هايدكر» و«غادامير» و«ريكور» في عدّ النصّ الديني خطابًا أثرت

على مؤوّلي النصّ القرآنيّ المعاصرين في وصف القرآن بأنّه خطاب؛ لأنّه مرتبط بالوجود الإنسانيّ ومعنيّ به؛ لأنّ الخطاب "قيمة تعيد وصل معنى القرآن بسؤال (معنى الحياة)، فالقرآن مليء بالحوار والسجال والمناظرة والرفض والقبول" (٧٠). ففهم النصّ القرآنيّ بوصفه خطاب يمكن المؤوّل من فهم صلة القرآن بالحياة بعيداً عن أدلجته بوعي مفسّر أو مؤوّل، وملاحظة أنواع المخاطبين بوصفهم كتلة إنسانيّة تسمح بتكوين منهج تأويليّ جديد يتناسب ورعاية العصر، والعلاقة بين النصّ والواقع.

وأما المرجعيّة المنهجية لـ «محمد أركون» فهي متأثرة بمزج المناهج التي أسّس لها الفيلسوفين «ألتوسير» و«جون بياجي» بين النقد التاريخيّ والبنويّة (٧١) وتاريخيّة هادجر ونسبيّة «غادامير» والتفكيكيّة الحفريّة؛ وهي مزيج من تفكيكيّة جاك دريدا التي هي إنحدار متأثر من الشكّ المعرفي عند هايدكر و قراءة «فوكو» التي سمّاها (بالقراءة الحفريّة) (٧٢) وسيمائيّة «دي سوسير».

وترتسم التأويليّة عند «أركون» في منهجه الانضماميّ بين الفينومينولوجيا والإبستمولوجيا التي تقطع القارئ عن أيّ حمولات معرفيّة، وهي منهجيّة «هوسرل: Husserl»، ثم يعرض النصّ على الشعوريّ الحدسيّ بمنهج الألمانّي «فيورباخ: Ludwig Feuerbach» في تحويل الدينيّ إلى إنسانيّ في كتابه (أصل الدين) يقول «حسن حنفي»: "إنّ كبير الشبّان الهيجليّين هذا كان هو السباق إلى الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أنّ الثيولوجيا ما هي إلّا انثربولوجيا مقلوبة، وأنّ ما يظنّه اللاهوتي على أنّه وصف الله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان... فالإنثربولوجيا هي سرّ الثيولوجيا.. والصفات الإلهيّة إذاً صفات إنسانيّة.. ولكنّ اللاهوتيّ يعطي لله ما يسلبه من الإنسان.. والإنسان يثبت لله

ما ينفيه عن الإنسان" (٧٣) بتلك المنهجية غير المعلنة لقراءة النصّ الدينيّ تقوم تأويليّة أركون بأنسنة النصّ بعد أن يوجّه النصّ بحسب الواقع.

ويرى «فضل الرحمن» أهميّة المنهج التأويلي لـ«غادامير» في فهم النصّ القرآنيّ (٧٤) ثمّ تبعه بعد عقدَيْن من ذلك (٧٥) الشيخ «شبستري» و«نصر حامد أبو زيد» مدّعين أنّ تأويليّة «غادامير» بعد تعديلها تمثّل نقطة بدء مهمّة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنصّ، لإعادة النظر في تراثنا الدينيّ حول تفسير القرآن (٧٦)، مع الاستعانة بالمنهجيات التأويليّة الرومانسيّة والفلسفيّة التي يمكن تطبيقها لفهم النصّ القرآنيّ (٧٧)؛ مع أنّ ذلك يكون من دون إعمال وعي نقديّ ومعرفيّ لها (٧٨)، لكنّ أبا زيد والطيب تزيّني تفرّدا باعتماده الفكر الماركسيّ الذي يُعده "التأويل الحقيقي والفهم العلميّ للدين" (٧٩).

ويُتّضح أسلوب التأويل بين هادجر وغادامير وسروش في أنّ هادجر يعدّ فهم النصّ مسعىً يتقدّم به وجود القارئ نفسه؛ لأنّ تأويليّة قائمة على الوجود، وأنّ التأويل يسهم في إضافة تصوّرات تقدّميّة إلى الكيان العقليّ للقارئ؛ لهذا تؤثر القَبَلِيّات والمكتسبات المعرفيّة للمفسّر على عمليّة فهم النصّ، وهذا التوجّه مركزيّ في «نظريّة القبض والبسط» عند «سروش»؛ فإنّها تُسهم في النموّ المعرفيّ للمفسّر ليحقّق تقدّمًا وجوديًا في ذاته (٨٠).

وتمثّل محوريّة القارئ والمؤلف الفاصل المعرفيّ بين التأويليّة المعاصرة وبين مؤوّلي الفكر الإسلاميّ، فالأول يهتم بالذات كيف تبدو، والثاني عمّا يقصده النصّ وبالذات كيف تفهم ذلك.

أمّا تأويليّة «الشيخ شبستري» فذات طابع تلفيقيّ من عموميّات المناهج

التأويلية، ممّا يُبقية قابلاً في الغموض في ترسيم نظريته التأويلية من رومانسية «شلايرماخر»، والتجربة السيكلوجية لـ«دلثي»، وانطولوجية «هادر»، وماهية الفهم والنسبية لـ«غادامير»، ومحورية القارئ الإنسانيّ عند «فيورباخ»، مع الفلسفة التأملية واللغوية كما عند «بول ريكور».

المطلب الخامس

مأزق المنهج في التأويليات المعاصرة

أولاً : مأزق الهرمينوطيقا الغربية:

شكل انتفاء المعياريات في شتى التأويليات مساحة رخوة، حفزت العديد من المنهجيات وأهل الفكر إلى إبداء رأيهم فيها، فـ«شلايرماخر» على الرغم من محاولته إعادة بناء اللحظة الإبداعية للمؤلف إلا أنه أنتج الآتي:

حتمّ على القارئ أن يساوي نفسه بالمؤلف، فيكون لنفسه تصوّراً منهجياً خاصاً لقراءة النصوص بعيداً عن مقاصد المؤلف، وبذلك يتحوّل هدف التأويلية من فهم النصّ إلى فهم الذات المؤلّفة، ممّا يقود إلى الاهتمام من مركزية المعنى إلى لا مركزية الفهم^(٨١)، فيؤسّس إلى (تعدّد القراءات والنسبية المطلقة)؛ لأنّه إذ يحيل البعد اللغويّ (للنصّ) إلى البعد النفسيّ (للمؤلّ) فهو يذهب إلى سوء الفهم، فيفتح إمكان وجود معانٍ غير واضحة أو غير مكتشفة في وعي المؤلّ، فتصير الذات المؤولة في مقام من يفهم النصّ أفضل مما يفهمه مؤلفه ؛ بل إنّ كثيراً

ممّا كان غير واع لدى المؤلّف بات واعياً لدى القارئ، وعلى هذا الأساس تتعدّد القراءات والأفهام^(٨٢).

الحدس أداة يستطيع المؤلّف أن يركن إليها ليضع نفسه مكان المؤلّف فيراه بشكل مباشر في نفسه أثناء عملية التأويل حتى يمارس تجربة المؤلّف في معايشة المؤلّف^(٨٣)، وهو ما سنلتمسه في المنهجية التأملية لوعي المؤلّفين المعاصرين.

ولأنّ التجربة -التي قال بها ديلثي- تنقل المعنى النصّي بحسب أحوالها وظروفها فلا ثبوت للمعنى -نسبي-؛ لأنّه يقوم على مجموعة من العلاقات تبدأ من تجربتنا الذاتية في لحظة معيّنة تقوى بها مجموعة ظروف آنية فتنتج معنى معيّناً ثم تتنوّع الظروف فتتعدّد احتمالات الفهم حتى ينتج معنى آخر، وهكذا يدور في دائرة هي الدائرة التأويلية، فكلّما كثرت تجارب القراء في نصّ معيّن بحجّة انعكاسها لتجربة المؤلّف تعدّدت مدلولاته فكان الفهم تأريخياً نسبياً باعتبار قيمة الظاهرة المفسّرة^(٨٤).

وقد حوصرت «الهرمينوطيقا الفلسفية» بنظريّات ناقدة لها منذ ولادتها، فإنّها حينما اعتقدت على يد «هايدكر» أنّ الفهم وجوديّ جعلت من عملية التفسير ومنهجه طريقاً لذلك الفهم، خلافاً لما يسعى إليه التفسير من الفهم.

وهذه النزعة الفلسفية لعلماء التأويلية لها أثر قبل ذلك عند فيلسوف العدميّة «نيتشه»، الذي يرى أنّ الفهم الذي يصل إليه ذات المؤلّف خاضع للتأويل ولا وجود لواقع خاصّ، أو معيار محدّد، فكّل فهم على أساس ما نحمله من رؤى ونظر، و ما نتمناه من اتّجاه، أي أنّ حاصل أيّ فهم هو بالنسبة لذات القارئ فحسب، وهو عين القول بالنسبيّة المطلقة^(٨٥).

إنَّ «غادامير» إذ يركّز على عمليّة الفهم فهو يتخطّى المنهج الموضوعي، ذلك ما شكّل جدلاً ارتدادياً لتأويليّته على يد «بتي» و«بول ريكور» و«إرك هيرش» الذين يسعون إلى إقامة منهج موضوعيٍّ للهرمينوطيقا والفهم على غرار ما سعى إليه «شلايرماخر»، وهذا ما يوضّح أنّ الهرمينوطيقا الفلسفيّة التي دعا إليها «هادر» و«غادامير» لم تكن ذات طابع معياريٍّ حتى داخل الأطر الفلسفيّة الهرمينوطيقا^(٨٦).

يرى «بتي (١٩٦٨م)» "أنّ التفسير هو جهد يسعى من خلاله للوصول إلى الفهم. وعليه فهو مع تسليمه بإمكان الفهم والتفسير العيانيّ، يرفض مقولة استناد الفهم إلى (القبليّات) و(تأريخيّة الإنسان) لنفي إمكان الفهم والتفسير العيانيّ، ويرى أنّ إدراك الحقيقة بنحو الإجمال أمر ممكن دائماً"^(٨٧).

أمّا انفتاح النصّ والتعددية التي أرادها «ريكور وإيكو» لأجل فهم واعٍ للنصّ، مضافاً إلى إصابة قصد المؤلف، فهي تهتم بالقارئ ولا تعني القصد فعلاً؛ لأنّه من الممكن أن نصل إلى قراءات لا يريدّها النصّ، كما هو الحال حينما لا يريدّها المؤلف^(٨٨)، فيكون فضول التعدّد عبثاً ومصادرة.

وإنّ موت المؤلف الذي سار إثره «ريكور» اعترض عليه في مدرسة الارتباب التي لا ترى ضرورة لموت المؤلف؛ لأنّ عماد عملها هو تحليل نفس المؤلف، كما واجه رفضاً من التأويليّة الظاهراتيّة الفينومينولوجيّة، إذ عدّ «إيكو» وجود مناطق مهمة في النصّ يصير التعرّف إلى نوايا المؤلف أمراً ممكناً^(٨٩)، وبالقدر نفسه رفضت التأويليّة الفيلولوجيّة موت المؤلف، حتى ذهب «هيرش» إلى أنّ مقاصد المؤلف هي المعيار الذي تُقاس به صحّة أيّ تفسير^(٩٠).

وقد انتقد «هيرش» بالوقوع في خلط مفاهيمي يُبقيه بعيداً عن إمكانية التفرّد والأصالة لطرح مشروع بديل للتأويلية الفلسفية؛ لاختزاله نشاط الهرمينوطيقا في رؤية فيلولوجية، توقّعها أن تبلغ مقاصد صاحب النصّ، بوصفها معاني ثابتة لا تتأثر بالتحوّلات المعرفية، ولا تخضع لصيرورة التاريخ، ويمكن وصف تأويليته بأنها تبدأ بعد الفهم لا قبله أو معه كما أرادت الفلسفة^(٩١).

تلك القراءة العاجلة لمأزق التأويلية لا تمثل جميع أوجه النقد، وإنّما عينا به وجود حالة تنفي الاتفاق والتسليم لكلّ ما تمّ بيانه، وإنّ البحث سوف يقوم بإحالات كثيرة ناقدة لفكر الجيل المؤسس الغربيّ، وبيان تهافت قسم من تلك الآراء، مع ملاحظة خصوصية بيئة كلّ منهج وموضوعه.

ثانياً : مأزق المنهج في القراءات التأويلية المعاصرة للنصّ القرآني

يمكن توصيف مشاريع بعض المؤلّين المعرفية بالاستدلال المخاتل الذي تحتشد تحته كثير من المضمّرات والمآلات المتعارضة مع الثوابت القرآنية، فقد آلت تلك المنهجية إلى إفراغ النصّ من محتواه ووظيفته وإعادة تأسيسه على أرضية الفهم الذاتيّ الأيديولوجيّ التاريخيّ المنقطع عن خصائص فهمه التأسيسية؛ إذ يعدّ سؤال الفهم: أن كيف أفهم النصّ ذاتياً بتجرّد معرفيٍّ من غير الالتفات إلى مقاصده - من أبرز محرّكات الوعي الذاتيّ الذي قامت على إثره ثورات الفكر المناهضة لكلّ ثابت وسائد في الآراء الدينية بعامة.

حتى إذا ما بدأت تلك الوتيرة بالتصاعد كانت إجابة (سوء الفهم) الإجابة الإسكائية لهذا السؤال والتي تؤوّل إلى هدم التمرّكز للمعنى بتفكيك البنية وإعادة تكوين المعنى؛ إذ مثّلت المنطلق الأساس لانفصال الدوال والتعددية، بدعوى أن

الفهم مشبع بالحدس والظنّ، فكلّ قراءة هي نسبيّة، فالمعرفة وفقًا لهذا تنبع من القارئ مع ما يحمل من مخزون فكريّ ومؤثرات ثقافيّة آنيّة؛ فهو المسؤول عن تكوين المعنى وليست نابعة من الأثر الذي ليس من السهولة إصابة معناه. من هذا الأساس فسوء الفهم يؤسّس إلى موقف سلبيّ ابتداءً من النصّ.

وقد اقترضت التأويليّة المنحى التفكيكيّ لفهم النصّ القرآنيّ بمسوغيّة النسبيّة بدعوى تحريره من كلّ وصايا معرفيّة تتدخّل في فهمه ولها المكنة في اختراق الممتنعات^(٩٢)؛ لأنّ القراءة الاختراقيّة في غايات القراء المؤوّلين الحدائيّين "تعي منذ اللحظة الأولى كونها تأويلًا، فلا تتوقّف عند حدود (التلقّي المباشر)، بل تريد أن تسهم بوعي في إنتاج وجهة النظر التي يحملها أو يتحمّلها الخطاب، هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود (العرض) و(التلخيص) و(التحليل)... بل تريد إعادة بناء ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكًا وأقوى تعبيرًا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحةً أو ضمناً" (٩٣).

وعائديّة تلك المنهجية المنفلتة إلى محوريّة الذاتية في الفهم التأويليّ بشكل يعطّل النقد والتقويم والنموّ والاكتمال، فلا ثابت موضوعيًّا يُقاس عليه، ولا أصل معياريًّا لوزن الأعمال، ولا موضوعيّة تعتمد على حقائق يستطيع بها النقد أن يصبّوب.

ويقوم الفهم الذاتيّ على مبدأ التأثيريّة التي يتفاعل فيها النصّ والذوق الشخصيّ في فهم النصّ والعمل التأويليّ؛ إذ إنّ استثارة استجابة القارئ المؤوّل استجابة ذوقيّة ناتجة من تفاعل خياله وذوقه؛ لأنّ التأثيريّة في علاقة عكسيّة مع قصديّة المؤلف الذي يمثل ضابطًا معياريًّا للفهم، فكلما كانت التأثيريّة أعمق كان

الاستعداد لفهم القصد أقل؛ إذ تهيمن على مركز الوعي الذي يعتمد هنا على التخيل بدل الملاحظة والإحساس بدل العلم، وكلّ هذا من عوارض الموضوعيّة.

ويمثّل التحوّل المنهجيّ في اهتمام القراءة من مقاصد المؤلّف، ثم في عصر الحداثة إلى مقاصد النصّ ثم ما بعد الحداثة إلى وعي القارئ - أحد أبرز المحطات الفكرية التي ظهرت في منتصف القرن العشرين إذ ظهرت دعاوى قراءة النصّ الجديدة، وكان لا بدّ من تحديد الأسس التي استعملت في دعوى ابتكار آليات منهجية لوعي النصّ من قبل القارئ.

إن أبرز ما يلاحظ حول هذه الآراء هو التباين المنهجيّ والوعي الالتقاطيّ، حتى عاد الخلط بين ماهو إلهي وما هو بشريّ مائزًا واضحًا لوصف القرآن أنّه نشاط فكريّ يمثّل مرحلة تاريخيّة منقضية.

وتمثّلت الانتقائيّة منهجيًا بارزًا في مباني الآراء التأويليّة؛ إذ يعتمد التأويلون وهو ينظرون إلى التراث على ما يوافق توجّههم ممّن يمثلون الاتجاه العقليّ قديمًا، متكلمين مثل «الرازي»، وفلاسفة من المدرسة الاعتزاليّة مثل «ابن رشد»، ومتصوّفة مثل «ابن عربيّ»، فهؤلاء عندهم ذوو بعد تنويريّ، و متّهمين الفقهاء والأصوليين بمنهجية الركود والرجعيّة.

وهذا الانفلات من المنهج حذرًا من تحوّل المنهج إلى غاية معرفيّة توسّع مساحة الاغتراب بين الذات وموضوعها، لاسيّما وأنّ حقائق الأشياء لا تظهر بشكل منهجيّ بالنسبة للوعي على هذا الأساس؛ فإنّ ما يؤسّسونه من آليات فهم هو من جنس وعيهم؛ إذ يمارسون وعيهم ضمن أسس منفلة عن أيّ معيار مثل النسبيّة والتاريخيّة والتعددية اللانهائيّة وحرية القراءة واساءتها والتفكيك.

ومن أبرز الممارسات الذاتية هو توفيد المناهج بلا ملاحظة ملائمة البيئة التي تفد إليها؛ واختلال التبيئة يتعارض مع ثلاثة أنظمة في القرآن الكريم؛ العقائديّ والمعرفيّ والقيميّ الذي ينظّم الحدود بين الإلهيّ والبشريّ ولا يلغيها كما هي القراءات الجديدة للنصّ الدينيّ؛ فإن تلك الأنظمة متآزرة في بناء عقيدة الأمة وثقافتها وقيمها من جهة الكفاءة والملاءمة والمواكبة العصريّة لترفع الخصومة بين الأصالة والمعاصرة؛ إذ إنّ المعاصرة لا تكون إلّا بانتمائها إلى الأصالة لتعيد الحياة لكلّ فكر كاد أن ينفد عطاؤه.

إذا تّضح مشكلة المنهج والضوابط في القراءات التأويليّة الحداثيّة من طريق هيمنة الجانب الذاتيّ الأيديولوجيّ في القراءة التي تتحرر من كلّ قيد معرفيّ يعدّ وازناً لعملية الفهم وفعل التأويل بحجّة أنّ المنهج والمعيّار يحبس القارئ ويقيد الإبداع.

* هوامش البحث *

- (١) ظ: الزبيدي. تاج العروس: ٣٦٨/١.
- (٢) ظ: ابن فارس. معجم مقاييس اللغة: ٧٨-٧٩.
- (٣) جهلان، محمد بن أحمد. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني: ٤٦.
- (٤) ظ: المامقاني، عبد الله. مقباس الهداية إلى علم الدراية: ١٩٢/٢.
- (٥) ظ: معرفة، محمد هادي. التمهيد في علوم القرآن: ٩/٢.
- (٦) ظ: جهلان، محمد بن أحمد. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني: ٤٦-٤٧.
- (٧) ظ: الشرفي، عبد المجيد. لبنات: ١٠.

(٨) علي حرب. نقد الحقيقة: ٥.

(٩) ابو زيد، نصر حامد. مفهوم النص: ٢٤.

(١٠) وعلى إثر ذلك سميت العديد من المؤلفات بوسمته ومنها: اشكالية القراءة واليات التأويل لنصر حامد، ونحن والتراث قراءات معاصرة للجابري محمد عابد، والفكر الاسلامي قراءة علمية، والنص القرآني امام اشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني.

(١١) ظ: حمادي هواري وآخرون. قراءات في فكر وفلسفة علي حرب: ١٤٣.

(١٢) ظ: حمادي هواري. النص القرآني وآليات الفهم المعاصر: ٢٥.

(١٣) ظ: كالو، محمد محمود. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: ٥٦.

(١٤) ظ: محمد بن أحمد جهلان. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني: ١٦٨.

و د. محمد سالم النعيمي. القراءة الحداثية للنص القرآني: ١٥٣. و د. حفناوي رشيد. مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة: ١٣٢.

غير أن الدكتور عمارة ناصر عد وجود فاصل يميز بين المصطلحين ولعله لا يقصد بذلك أصل المفهوم بل في حدود استعماله هو بعده منهجاً خاصاً به إذ ادعى ان لكل استعماله "أنا نستخدم مصطلحات: «الهرمينوطيقا»، «التأويلية»، «فلسفة التأويل»، «التأويل»، «التأويل الفلسفي»، وهي مصطلحات ليس لها المعنى نفسه أو الدلالة ذاتها، إذ نستخدم كل مصطلح حسب الحاجة إليه في سياق التحليل، فنستخدم مصطلح (الهرمينوطيقا) عندما نكون في سياق الحديث عن التأويل بحمولته الفلسفية والتولوجية والأنطولوجية المرتبطة بالذات أكثر من النصوص، ونستخدم مصطلح (التأويلية) عندما نكون في سياق الحديث عن التأويل بوصفه عملية إجرائية ذات سيرورة إستمولوجية مرتبطة بالنصوص أكثر من الذات، ونستخدم مصطلح (فلسفة التأويل) عندما نكون في سياق الحديث عن التأويل بوصفه نظرية فلسفية لها قواعدها وأسسها، ونستخدم مصطلح (التأويل) عندما نكون في سياق الحديث عن التأويل بوصفه شكل فينومينولوجية لفعل الفهم نفسه، ونستخدم مصطلح (التأويل الفلسفي) عندما نكون في سياق الحديث عن التأويل المرتبط بقضية فلسفية خالصة مستخدمة التراث الفلسفي واليوناني بخاصة". الهرمينوطيقا والحجاج: مقارنة لتأويلية بول ريكور. هامش: ١٧.

- (١٥) ظ: بو مدين بو زيد. الفهم والنص: دراسة في المنهج التأويلي عند شليبر ماخر ودلثاي: ١٣. و عمارة ناصر. اللغة والتأويل: ٦٨.
- وقد اعترض غادامير بأن هذا لا تقتضية طبيعة الوسيط الذي تقتصر مهمته على التوصيل الحرفي وينجز كاملا ما وكل بتبليغه، ورجح انها ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن أي فن الفهم: ظ: فلسفة التأويل: الأصول. المبادئ. الأهداف: ٦١.
- (١٦) نصر حامد أبو زيد. الخطاب والتأويل: ١٧٣.
- (١٧) الشرفي عبد الكريم. من فلسفات التأويل الى نظرية القراءة: ١٧
- (١٨) ظ: غادامير. فلسفة التأويل: ٦٣.
- (١٩) بول ريكور. البلاغة والشعر والهرمينوطيقا: ١١٦.
- (٢٠) ظ: الحبيب بو عبد الله. مفهوم الهرمينوطيقا، مجلة الفكر العربي المعاصر. لسنة ٢٠٠٧، العدد: ١٤١-١٤٢: ١١١.
- (٢١) ظ: الحكيم بناني. الهرمينوطيقا والفلسفة: ١٠.
- (٢٢) ظ: آمال منصور. استراتيجية التأويل عند أدونيس: ١٠.
- (٢٣) «وهو العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو، إن شئت قلت تاريخها؛ ولم يفت اللغويين العرب ولا علماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة ووضعوا لها اسم " المعنى اللغوي ". طه عبد الرحمن. (فقه الفلسفة) القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأويل): ١٣٥/٢.
- (٢٤) للتفصيل في المصطلح: ظ: د. محمد سالم النعيمي. القراءة الحداثية للنص القرآني: ١٥٣. ومعتصم سيد أحمد. الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ٦١. و علي الرباني الكلبايكاني. الهرمينوطيقا ومنطق فهم الدين: ١٨ وما بعده.
- (٢٥) يُطْلَقُ التحيينُ اليومَ على التحديث actualisation وللکلمة أصلٌ في المعجم العربي ولكن بمعنى آخر غير الذي انحرفت إليه اليوم، ولا يُقَالَنَّ إِنَّ الانحرافَ هنا من باب تطور دلالات الألفاظ؛ والسبب أنَّ الذي أطلق التحيين اليومَ على التحديث يغلب على الظنَّ أنه لم يَطْلُعْ على المعنى الأصلي لهذا المصدر. عبد الرحمن بو درع . التحيين توقيت لا تحديث . مقال نشر في ٩ يناير ٢٠١٧ . في مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية .

فالأصل الصرفي أو الجذر المعجمي فهو يتألف من (ح ي ن) والفعل حَانَ يَحِينُ، والمصدرُ حَيْنٌ وَحَيْنُونَةٌ، قال الخليل: "حَانَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ يَحِينُ حَيْنُونَةً". الخليل بن أحمد الفراهيدي.
العين: ٣٠٤.

(٢٦) ظ: العاملي، محمد بن مكي (الشهيد الأول ت: ٧٨٦هـ). القواعد والفوائد: ١ / ٤ و كاشف الغطاء، محمد حسين. تحرير المجلة: ١ / ٦٣.

(٢٧) روح الحداثة: ١٧٧.

(٢٨) ظ: طيب تيزيني. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: ٢٢٤.

(٢٩) ظ: لالاند أندري. الموسوعة الفلسفة: ٨٢٢.

(٣٠) ظ: كالو، محمد محمود. القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: ٥٧.

(٣١) مثل محمد قراش في كتابه (الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية). والحسن العباقي في كتابه (القرآن الكريم و القراءة الحداثية). ومحمد سالم النعيمي في كتابه (القراءة الحداثية للنص القرآني).

(٣٢) مثل الشيخ حسن الجواهري في كتابه (بحوث في الفقه المعاصر). ومثل عبد المجيد النجار في كتابه (القراءة الجديدة للنص الديني).

(٣٣) مثل الدكتورة عبلة عميرش في أطروحتها (تأويل النص القرآني عند اركون).

(٣٤) الانثروبولوجيا الدينية: معنى لا هوتي يعني فعل الكلام البشري على أمور إلهية ، و وظيفته دراسة الدين في إطار صلته مع المؤسسات الأخرى ، أي العلاقة التبادلية بين ظاهرتي الحضارة والدين ، فيجمع بين علم الإنسان الاجتماعي وعلم الانسان الثقافي مع الدين .
ظ: موسوعة لالاند الفلسفية: ١ / ٧٤.

(٣٥) التيلوجي يعني بدراسة الأفكار الدينية والاعتقادات وعلاقة الانسان بالله.

(٣٦) ذلك تأثرا بالدمج الذي حصل على يد الفيلسوفين ألتوسير وجون بياجي. ظ: البنيوية وما بعدها: ٨٦.

(٣٧) ظ: تاريخية الفكر العربي الاسلامي: ٥٦-٥٧.

(*) استعملها كثيرا ووصف هاشم صالح معناها: التشدد والانغلاق الرافض لكل ابتكار وتجديد يخرج من اطار المسلمات. ظ: الفكر الإسلامي قراءة علمية، هامش: ١٧٩.

(٣٨) ظ: أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية: ٣٢-٣٥.

(٣٩) البريدي، عبد الله. السلفية والليبرالية: اغتيال الإبداع: ١٤١. وإدريس هاني: إنتاج التراث أم فهمه؟: ٥٨-٥٩.

(٤٠) حن حنفي. التراث والتجديد: ١٣.

(٤١) ظ: حسن حنفي. دراسات إسلامية: ٦٩.

(٤٢) حسن حنفي. التراث والجديد: ١٨٥.

(٤٣) وهي الأجرأ بسبب انخراطه بالعمل التأويلي بشكل مبكر تمثل في رسالته للمجستير وأطروحته الدكتوراه. لكن منهجه التأويلي اتضح عام ١٩٨١ بعد نشره لبحث (الهرمينوطيقا ومعضلة التفسير) عالج فيه فهم النص القرآني بالآليات الهرمينوطيقية الغربية. وكان مواكبا لاي تقدم تأويلي غربي ليتم اسقاطه. وقد تمثلت تلك البحوث التي كان ينشرها بين اعوام ١٩٨١ و ١٩٨٩ على محتوى كتاب (اشكالية القراءة وآليات التأويل) الى ان اكتملت حلقات منهجه في كتابه (مفهوم النص).

(٤٤) أبو زيد. مفهوم النص: ١٩.

(*) لأن الأدب عند ماركس "شأنه شأن أنماط الحياة العقلية الأخرى، خاضع في التصور الماركسي للقوى الاقتصادية والأيدلوجية، وليس لأي قيم فنية جوهرية أو مستقلة، هذا بالاضافة إلى الهيمنة التي تفرضها الحركة الأفقية التصاعدية للتاريخ، والتي بمقتضاها يتحرك = تاريخ الفن من البدائي إلى المتطور المعقد". د. ميجان الرويلي. ود. سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي: ٣٢٤.

(٤٥) ظ: مفهوم النص: ٢٤.

(٤٦) ظ: م. ن. ٩.

(٤٧) أبو زيد. النص والسلطة والحقيقة: ١١١-١١٢. و مفهوم النص: ٩.

(٤٨) ظ: شبستري. الهرمينوطيقا والتفسير الديني للعالم. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ٢٠١٣، العدد: ٥٣-٥٤: ١٩-٢٩.

(٤٩) ظ: شبستري، محمد مجتهد. تأويل الكتاب والسنة: ١٢-١٣.

(٥٠) ظ م. ن. ١٥.

(٥١) ظ: القبض والبسط: ٢٠٣.

(٥٢) م. ن: ٣٠.

(٥٣) النظرية التاريخية بمفهومها العام: ترى أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، وهي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، وبالتالي لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد. ظ: موسوعة لالاند الفلسفية: ٥٩١/٢. و جميل صليبا. المعجم الفلسفي: ٢٢٩/١. و مراد وهبة. المعجم الفلسفي: ١٩٢. وسيأتي دراسة مفصلة لهذه النظرية.

(٥٤) ظ: ديفيد هارفي. حالة ما بعد الحداثة: ٢٦. و بول فيرابن. العلم في مجتمع حر: ٢١. و د. محمد سالم سعد الله. الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية: ١٣.

(٥٥) ظ: نصر حامد ابو زيد. دراسات في علوم القرآن: ٢٤٧.

(٥٦) ظ: محمد مفتاح. مجهول البيان: ١٠١.

(٥٧) ظ: أبي زيد نصر حامد. مفهوم النص: ٥٧.

(٥٨) ظ: عمارة ناصر. اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي: ١٤.

(٥٩) ظ: علي حرب. الممنوع والممتنع: ٢٠.

(٦٠) مصطلح «ما بعد الحداثة» أطلق في أوائل السبعينيات، وبعضهم يؤيد أنه ارتبط بالتفكيكية التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا»، التي اهتمت بعدم استقرار كل أشكال الخطاب وشحوب كل المسلمات الثقافية التقليدية. ظ: محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني: ٣٠٧.

(٦١) أخفقت «الحداثة» كثيرا في بناء مجتمع واحد واقعي فقد اصطدمت بالحياة الواقعية؛ بما انتجته في القرن العشرين إذ كانت حصيلة آثارها حروبًا ومشاحنات طاحنة، واستعمارا وإرهابا وهيمنة وقمعا للآخر، و تفاوتات طبقية واقتصادية، فضلاً عن الظلم الاجتماعي وانهيار الثقة بفكرة المساواة والعدالة للجميع، هذا الجانب المظلم من الحداثة، هو الثابت الذي يدفعها إلى إطلاق الشعارات المثالية (المتحولة)، وهو الذي شق دعائها إلى قسمين:

فمنهم من يرى أنه جاء نتيجة سوء استخدام العقلانية استخداما واعيا . وهناك من يرى أن الحداثة نفسها تنطوي على جانب تدميري، هو نواتها التي لا بد من أن تؤول إليها كل نظرة غائية " د. ميجان الرويلي . ود. سعد البازعي . دليل الناقد الأدبي : ٢٢٦ .

(٦٢) البنيوية Structuralisation: تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم المستند إلى العلائق والحركة الذاتية التي تستغني لتحليلها عن الأسباب والعلل الخارجية . وتعد البنيوية اتجاه مناهض " للتفكير القائم على التجزئة والتفتيت أو ما يسمى بالتفكير الذري... أي ان الاتجاه العام للبنيوية هو النظرة الكلية التي تبحث عن النظم الكامنة في الظواهر مجتمعة لا منفصلة، وتفسر لنا علاقاتها بعضها البعض " عناني، محمد الدكتور . المصطلحات الأدبية الحديثة : ١٠١_١٠٢ .

أي انها تحاول تقديم منهجية شمولية إدماجية ونظام كلي متناسق يربط العلوم بعضها ببعض " فلم تعد النظرة (العلمية) إلى الأشياء نظرة جزئية تصل إلى معرفة (الكل) من خلال الجزء وخصائصه ، فلا الجزء هو نفسه مع الكل ولا الكل هو مجرد مجموع أجزائه فقط . بل الأهم هو (العلاقة) التي تسود بين الأجزاء وتحدد النظام الذي تتبعه الأجزاء في ترابطها والقوانين التي تنجم عن هذه العلاقة وتسهم في بنيتها في الوقت نفسه . لا محالة مجموعة علاقات تتبع نظاما معيناً مخصوصاً . وهكذا تحول المنهج المعرفي من محاولة معرفة ماهية الشيء إلى « كيفية » ترابط أجزائه وعملها مجتمعة " الرويلي ميجان و البازعي سعد . دليل الناقد الأدبي : ٦٨ .

(٦٣) التفكيكية: هي مرحلة ما بعد البنيوية ، والتفكيك مصطلح منقول إلى العربية عن مفهوم التقويض او التخريب (Deconstruction) الذي أطلقه الفرنسي جاك دريدا ، والقراءة التقويضية / التفكيكية هي قراءة : " تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة ، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به .

وتهدف القراءة التقويضية من هذه القراءة إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص وما يخفيه ... يقوم التقويض بقلب كل ما كان سائدا في الفلسفة الماورائية سواء كان ذلك هو المعنى الثابت أو الحقيقة القارة أو العلمية أو المعرفة أو الهوية ... ويمكن القول إن دريدا يسير على

أثر كل من نيتشه وهايديكر ، لكنه تجاوز ما قد نادوا به حينما وجده لا يختلف عما قالت به الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها " سعد البازعي وميجان الرويلي . دليل الناقد الأدبي : ١٠٨ . للتفصيل انظر : ملحق المفاهيم في هذه الأطروحة .

وهذا المفهوم هو الذي يستعمله على حرب في غالب كتبه وهو من أكثر المثقفين تداولاً لهذا المعنى. ظ: علي حرب. الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة: ٢١-٢٢.

(٦٤) الأنثروبولوجيا بالمعنى الفلسفي هي الفرع الذي يهتم الإنسان وجعله محور البحث الفلسفي فيما يتعلق به من جوانب فكرية ومعرفية وجوانب عملية أو نفسية. ظ: عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة: ٢٣٠. و موسوعة لالاند الفلسفية: ٧٩. و مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي: ٢٤.

(٦٥) الفينومينولوجية الظاهرية (وصف الظواهر): تتكون كلمة فينومينولوجيا بالإنجليزية (Phenomenology) من مقطعين Phenomena وتعني الظاهرة، و Logy وتعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الظواهر، وقد ظهر منتظماً على يد الفيلسوف الألماني «إدموند هوسرل: Edmund Husserl» (ت: ١٩٣٨م).

ويراد بالظواهر هنا ما يظهر للوعي ويتمظهر من موضوعات العالم الخارجي، والكيفية التي تحضر فيها الظواهر لخبرات الوعي، ونقطة البداية عندها هي الخبرة الحسية للظواهر، ثم الانطلاق من تلك الخبرة لتحليل الظاهرة، من هنا يستعمل هوسرل كلمة Phenomenon إلى الحالة "التي تشير إل محتوي معين يقطن داخل الوعي الذي يعينه ويكون أساساً للحكم بواقعيته" عادل مصطفى. فهم الفهم: ١٦٢ نقلاً عن إدموند هوسرل المحاضرة الافتتاحية في فرايبورج ١٩١٧م .

و يحدد هوسرل وظيفة الفينومينولوجيا بأنها " تبحث في كيف يتراءى شيء مدرك أو متذكر أو متخيل بالشكل الذي يتراءى به، أو كيف يبدو بفضل ما يضيفه الحس أو تضيفه تلك الخصائص الباطنة للمدرك أو المتذكر أو المتخيل نفسه، ومن الواضح أن على الفينومينولوجيا أن تبحث بنفس الطريقة كيف يبدو ما يُجمع أو كيف يتراءى في عملية جمعه، وكيف يبدو ما يُفرَّق إذ يفرَّق، وكيف يبدو ما يُنتج إذ يُنتج، وبالمثل في كل فعل من أفعال

التفكير كيف يحوز هذا الفكر «ظاهرياً» على ما يفكر فيه، كيف يبدو العمل الفني في عملية التذوق الفني على ما يبدو عليه، كيف يبدو الشيء المشكّل، في عملية التشكيل، على ما يبدو عليه، إلخ" م. ن: ١٦٥ .

(٦٦) الفيلولوجيا: تعني فقه اللغة لكنها تحولت إلى منهج سمته رد كل فكرة إلى بيئات ثقافية أخرى؛ لاتصال بين ثقافتين وظهور تشابه بينهما. وقد أستعمل هذا المنهج في أعمال المستشرقين لاعتماد بيئتهم في الفكر الغربي، إذ استعمل في أوربا لدراسة الفكر المسيحي؛ لأنه نشأ في بيئة دينية وأدخل المؤثرات الخارجية كالبابلية والآشورية على نصها الديني، فهو يحيل كل شي الى ظواهر تاريخية لينفي الأصل الديني. ط: حسن حنفي. التراث والتجديد: ١٠٣.

(٦٧) الزين محمد شوقي. تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر: ١٧.

(٦٨) ط: مورييس أبو ناظر (الدكتور). أفكار جديدة لعالم جديد: ١٠٣.

(٦٩) ط: بو مدين بو زيد. الفهم والنص: ١٤.

(٧٠) ط: نصر حامد أبو زيد. التجديد والتحرير والتأويل: ٢١٥.

(٧١) ط: البنيوية وما بعدها: ٨٦.

(٧٢) ط: ميشيل فوكو. حفريات المعرفة: ١٢٨. قد لا تكون مبحثاً تاويلياً بقدر ما تكون منهجاً تنظيمياً.

(٧٣) حسن حنفي. دراسات إسلامية: ٤٠٧-٤١٦.

(٧٤) ط: فضل الرحمن. الإسلام وضرورة التحديث: ١٩ وما بعدها.

(٧٥) لأن فضل شرع بحدود سنة ١٩٧٧ م من تطبيق الآلية التأويلية الغربية، ما ساعد المؤولين التاليين له الاستفادة منه رغم أنها كنت محاولات لم تستوعب جميع صيغ التأويلية الغربية ومنجزاتها المعرفية.

(٧٦) ط: أبو زيد، نصر حامد. إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ٤٩.

(٧٧) ط: م. ن: ٤٩.

(٧٨) ط: إدريس هاني: الإسلام والحداثة: ٣٠٥.

(٧٩) نصر حامد ابو زيد. نقد الخطاب الديني: ٩.

(٨٠) ط: حب الله، حيدر. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٢٩.

- (٨١) ظ: الفَجَّاري، مختار. الفكر العربي الاسلامي من تأويلية المعنى الى تأويلية الفهم: ٣.
- (٨٢) ظ: سيد أحمد، معتصم. الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ٢٩.
- (٨٣) ظ: سعيدي، محمد باقر. تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ١٣٤.
- (٨٤) ظ: قارة، نبيه. الفلسفة والتأويل: ٥٢.
- (٨٥) ظ: فردريك جارلز. تاريخ الفلسفة: ٧/ ٤٠٠.
- (٨٦) ظ: أبو زيد، نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل: ٢١.
- (٨٧) سعيدي، محمد باقر. تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه: ١٥٧.
- (٨٨) ظ: واعظي، أحمد. مقدمة في علم الهرمينوطيقا: ٣٨٢.
- (٨٩) ظ: أمبرتو إيكو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية: ٨٠.
- (٩٠) ظ: عادل مصطفى. فهم الفهم: مدخل الى الهرمينوطيقا: ٣٨٥. نقلا عن صحة التأويل لأن الكتاب غير مترجم.
- (٩١) ظ: بارة، عبد الغني. استعمال النصوص وحدود التأويل: ٣٤٣.
- (٩٢) ظ: علي حرب. نقد النص: ٤٤.
- (٩٣) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية: ١٢.

*** قائمة المصادر ***

- ابن فارس، احمد بن زكرياء القزويني الرازي (ت: ٣٩٥هـ). معجم مقاييس اللغة. ط ١. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- أبو زيد، نصر حامد. الخطاب والتأويل: سلطة السياسة وسلطة النص. ط ٣. بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. ٢٠٠٨ .
- . نقد الخطاب الديني. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤ .
- . التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير. ط ١. بيروت و الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠ .

----- النص السلطة الحقيقة : الفكر الديني إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة. ط ١. بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

----- مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن . الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٠

----- . إشكاليات القراءة وآليات التأويل. ط ١. بيروت و المغرب: الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، ٢٠١٤.

إنتاج التراث أم فهمه. مجلة الاجتهاد، لبنان، ١٩٩٥ ع: ٩.

الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ط ٢. بيروت: مركز الإنماء القومي. و ط ٢. دار الطليعة، ٢٠٠٥.
أمال منصور. استراتيجية التأويل عند أدونيس. (أطروحة دكتوراه). الجزائر. جامعة محمد خيضر / كلية الآداب واللغات: قسم الآداب واللغة العربية. إشراف: الدكتور عبد الرحمن تبرماس: ٢٠١٠-٢٠١١.

بو مدین بو زید. الفهم والنص: دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر ودلثاي. ط ١. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨.

بول ريكور. البلاغة والشعر والهرمونوطيقا. تر: مصطفى كامل. مجلة فكر ونقد، عدد ١٦ في ١٩٩٩.

أركون . تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ومركز الإنماء القومي، ١٩٩٦.

حسن حنفي الدكتور . التراث والتجديد. ط ٥. بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات النشر، ١٤٢٢. ٢٠٠٢.

جميل صليبا. المعجم الفلسفي. بيروت؛ القاهرة: دار الكتاب اللبناني/ دار الكتاب المصري، ١٩٨٤.

محمد بن أحمد جهلان (الدكتور). فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني. ط ١. تقديم: محمد موسى بابا عمي (الدكتور). دمشق: دار صفحات، ٢٠٠٨.

الحبيب بو عبد الله. مفهوم الهرمينوطيقا، مجلة الفكر العربي المعاصر. لسنة ٢٠٠٧، العدد: ١٤١-١٤٢.

حسن حنفي. دراسات فلسفية. ط ١. القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨٧.
حفتاوي رشيد. مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة. ط ١. عمان: دروب للنشر والتوزيع،
٢٠١١م.

الحكيم بناني. الهرمينوطيقا والفلسفة. د ط. المغرب: منشورات دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٧.
حمادي هواري وآخرون. قراءات في فكر وفلسفة علي حرب. ط ١. بيروت: الدار العربية للعلوم
ناشرون، ٢٠١٠.

حمادي هواري. النص القرآني وآليات الفهم المعاصر. (أطروحة دكتوراه). الجزائر. جامعة
وهران (احمد بن بلة) / كلية العلوم الاجتماعية: قسم الفلسفة. إشراف بو مدين بو زيد:
٢٠١٢-٢٠١٣.

الرويلي ميجان و البازعي سعد. دليل الناقد الأدبي . ط ٤. بيروت؛ المغرب، الدار البيضاء:
المركز الثقافي، ٢٠٠٥ .

الدراجي، محمد(الدكتور). الشيخ عبد الحميد بن باديس: السلفية والتجديد. دط. دار الهدى،
٢٠١٢.

ديفيد هارفي. حالة ما بعد الحداثة : بحث في اصول التغير الثقافي. ط ١. ترجمة : محمد شيّا.
بيروت: المنظمة العربية، ٢٠٠٥.

الزبيدي، محب الدين أبي الفيض محمد مرتضى (ت: ١٢٠٥ هـ). تاج العروس من جواهر
القاموس. تحقيق: علي شيري. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م.

الزّين، محمد شوقي. تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر. ط ١. الجزائر:
منشورات الاختلاف، بيروت: منشورات ضفاف، ٢٠١٥.

شبستري. الهرمينوطيقا والتفسير الديني للعالم. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ٢٠١٣، العدد:
٥٣-٥٤: ١٩-٢٩ .

الشرفي، عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة. ط ١. الجزائر: منشورات
الاختلاف/ بيروت: الدار العربية للعلوم - ناشرون-، ٢٠٠٧.

الشرفي، عبد المجيد. لبنات في المنهج وتطبيقه. ط ١. بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٣.

طه عبد الرحمن. فقه الفلسفة والترجمة: كتاب المفهوم والتأثيل. ط ١. المغرب: الناشر المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

تيزيني، طيب. النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة. دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧.
عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة. ط ١. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

الكلبايكاني، علي الرباني. الهرمنوطيقا ومنطق فهم الدين. ط ١. تعريب: داخل الحمداني. مؤسسة أهل الحق الإسلامية، ٢٠١٣.

علي حرب. نقد الحقيقة. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣ م.
عمارة محمد. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي. ط ١. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

عمارة ناصر. اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي. ط.
الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٧.

عمارة ناصر. الهرمينوطيقا والحجاج: مقارنة لتأويلية بول ريكور. ط ١. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٤ م.

غدامير. فلسفة التأويل: الأصول - المبادئ - الأهداف. ترجمة د. محمد شوقي الزين. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٦ م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: ١٧١ هـ). كتاب العين. تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

سروش، عبد الكريم. القبض والبسط في الشريعة. ط ٢. ترجمة: دلال عباس. بيروت: دار الجديد، ٢٠١٠.

لابلاند أندري. الموسوعة الفلسفية. ط ٢. ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١ م.

محمد أركون. قضايا في نقد العقل الديني: كيف تفهم الإسلام اليوم. ط ٣. ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

النعيمي، محمد سالم (الدكتور). القراءة الحداثية للنص القرآني. ط ١. القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٦.

محمد سالم سعد الله (الدكتور). الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية. ط ١. دمشق: دار الحوار، ٢٠٠٧.

محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية . ط ٥. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٤ .

محمد مفتاح. مجهول البيان. ط ١. المغرب، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠م.

مراد وهبة (الدكتور). المعجم الفلسفي. القاهرة : دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩م.

معتصم سيد احمد. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي: بين حقائق النص ونسبية المعرفة. ط ١. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٩م.

موريس أبو ناضر (الدكتور). أفكار جديدة لعالم جديد: فصول في سلطة المعرفة. ط ١. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.

ميشيل فوكو. حفريات المعرفة. ط. ترجمة: سالم يفوت. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي، ١٩٨٧.

