نقد علماء التفسير للاعتباط اللغوي الهرمنيوطيقي

الفيض الكاشاني والطباطبائي والصدر مثالاً – دراسة دلالية

المدرس الدكتور
باسم عبد الحسين راهي
الكلية التربوية المفتوحة ـ قسم اللغة العربية ـ فرع النجف
aaalnajafy@yahoo.com

Exegesis Scholars' Criticism of Hermeneutic Linguistic Confusion / Al-Fayd Al-Kashani, Al-Tabataba'i and Al-Sadr as an example: A Semantic Study

Lect. Dr.
Basem Abdul-Hussein Rahi Al-Hasnawi
The Open Educational College - Najaf Branch

الملخّص:-

المنهج الهرمنيوطيقي في تأويل النصوص، هو منهجٌ يصلح للتطبيق على بعض النصوص، وليس على جميعها، هذه الحقيقة لم تعبأ بها أغلب المشاريع التأويلية الحداثية في الوسط الإسلامي العربي والإيراني للأسف، نعم إن كان الباحث الهرمنيوطيقي غير مؤمنٍ بالمصدرية الإلهية للكتب السماوية، فإنه يمكن له تطبيق هذه المنهجية على النصّ القرآني، دون أن يرتكب تناقضاً في هذه الحالة، أما إن كان مؤمناً بالمصدرية الإلهية للقرآن، فإنه لا يمكن له إلا أن يعتقد انّ هذا النصّ يتضمن التعاليم الإلهية المراد تطبيقها حرفياً في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، كما يتضمن الحقائق الاعتقادية والمعرفية التي تتشكّل منها البنية العقائدية للإسلام، ثمّ إنه لا يمكن له أن ينسب العجز إلى الله تعالى في إيجاد صيغٍ تعبيريةٍ على مستوى الألفاظ والجمل مطابقةٍ لتلك التعاليم والحقائق والاعتقادات، وانّ تلك المضامين لها ثبوتٌ في لوح الواقع، وليست هي تابعةً لمزاج القارئ في تأويل النصّ القرآني تأويلاً اعتباطياً ينتج من خلاله التعاليم والحقائق والاعتقادات التي يريدها هو، لا التي يريدها الله عزّ وجل، ثمّ يقوم بنسبتها إلى الله تعالى، هذا هو التفسير بالرأي المنبوذ في الإسلام، ولن تنتج منه إلا إسلاماتٌ يمكن أن يصل عددها إلى الملايين والمليارات، بعدد من يقرؤون النصّ القرآني ويطبقون عليه هذه المنهجية الاعتباطية في التأويل، ولهذا لا بدّ من وجود ضوابط معياريةٍ لفهم كلام القرآن، من هنا فإنّ ما يقال من أنّ المنهج الهرمنيوطيقي لا يتناقض مع الرؤية التفسيرية العامة لأيّ مفسرٍ في التاريخ هو خطأ محض لا بدّ من تفنيده، ونحن هنا في هذا البحث المختصر، نحاول أن نفتتح مجالاً للدراسة الموسعة حول هذه النقطة ذاتها، فنوضح من خلال بعض المحاور البسيطة موقف بعض المفسرين من قضية الاعتباط الهرمنيوطيقي في التفسير.

الكلمات المفتاحية: قرآن، نص، هرمنيوطيقا، تأويل، المعنى، علماء، المنهج، اللغة.

Abstract:-

If the interpreter is not a believer in the divine issuer of the heavenly books, he can apply the Hermeneutics to the Qur'anic text without making a contradiction in this case. If he believes in the divine issuer of the Qur'an, he can only believe that this text contains the divine teachings that must be followed. It also includes the ideological and cognitive facts that form the ideological structure of Islam, and it can not attribute the inability to God to find expressive formulations at the level of words and sentences that conform to those teachings, facts and beliefs. These contents are proven in the book of reality, and are not part of the mood of the reader in the interpretation of the Quranic text of the interpretation that produces the teachings and facts and beliefs that he wants is, not that God wants, and then attributed to God, this is the interpretation of the opinion rejected in Islam, It can only be said that there is a need for standard controls to understand the words of the Qur'an. Hence, it is said that Hermeneutics do not contradict the general interpretive vision of any interpreter. In Alta Akh is an error must be of refutation, we are here in this research, we try to we open an area of the expanded study on this particular point, In order to clarify the position of the Shiite interpreters towards Hermeneutics in interpretation.

Key words: Quran, Text, Hermeneutic, Interpretation, Meaning, Scholars, Method, Language.

استهلال

أجرى الحداثيون الإيرانيون والعرب مقارباتٍ حداثيةً للإسلام، ودعوا إلى تطبيق المنهجيات التأويلية الهرمنيوطيقية على القرآن، ومن الجدير بالذكر أن هذا هو ما تبنته فلسفة ما بعد الحداثة، إذ هو يمثل خطتها في تفريغ النصوص الدينية التي تتمتَّع بقداسةٍ واحترامٍ كبيرين في نظر أتباعها من محتواها، ومن الواضح أنَّ السبب في سلوك هذا الطريق الالتفافي هو أنه أصبح مؤكداً لدى أغلب مفكري الحداثة أنَّ تخلي الناس عن أديانهم هو مما برهن الواقع العملي على أنه من المحالات واقعاً، إذ بقي الدين مؤثراً وفاعلاً في حياة الإنسان المعاصر، هنا جاء دور فلسفة ما بعد الحداثة لتحقق الغاية الحداثية ذاتها عن هذا الطريق، وهو أن يتمَّ تأويل النصِّ الديني طبقاً لهذه المنهجيات التي تتعامل معه كما لو أنه نصٌّ شعريٌّ سرياليّ، حتى يتمَّ تفسيره طبقاً لخلفياتٍ ثقافيةٍ وقبلياتٍ معرفيةٍ تتوافق كلياً مع عقلانية الحداثة، وبهذا الأسلوب يقتنع الناس الذين يقدِّسون الدين ويحترمونه بأنَّ هذا هو التأويل الحداثي الصحيح للنص الديني، إذ إنَّ النصَّ ثابتٌ بحكم قداسته، لكنَّ تأويله متغيِّر، فلكلِّ زمانٍ تأويلٌ للنصوص الدينية منسجمٌ مع قبليات المفسرين المأخوذة من معارف وعلوم العصر، واليوم نطبِّق ذات الإجراء، نطبِّق منهجيات التأويل الحديثة التي هي متواءمةٌ مع ثقافة العصر وفلسفته على النصِّ القرآني، ليكون الناتج من هذه العملية التأويلية الهرمنيوطيقية هو المعنى الحداثي الصحيح للإسلام.

وما هو هذا الناتج التأويلي من القرآن؟

هو بلا شكٍّ ما يؤدي إلى هذه المعاني الثلاثة:

١- إنَّ القرآن كتابٌ تاريخي، خاصةً في قسمه المكوَّن من الآيات التي لا يؤدي تأويلها إلى معنىً متفقٍ كلياً مع مبادئ الحداثة.

٢- إنَّ القرآن كتابٌ رمزيٌّ، أو قل إنه نصٌّ مكتوبٌ بلغةٍ سرياليةٍ خياليةٍ مجنحةٍ، وليس ثمة حقيقةٌ واقعيةٌ وراء النصّ.

٣- لكلِّ إنسانٍ أن يسقط على القرآن الدلالة التي يريد، وهي غالباً لا تتفق في قليلٍ أو كثيرٍ مع الدلالات الأخرى بالضرورة، على أنها جميعاً صحيحةٌ ولا مجال لاتهام

إحداها بالخطأ.

٤- بناءً على ما سبق، فإنَّ الدين شأنٌ فرديٌّ، فلا يصحّ القول إنَّ له أية وظيفة اجتماعية تتجاوز الفرد الذي له الحقّ أن يعبِّر عن هذا الدين بصفته عبادات وشعائر وطقوساً وأخلاقاً شخصية، على أن لا تتعدى هذه الأخلاقيات الصفة الشخصية للفرد، فتختار لنفسها سبيل المعارضة مع الأخلاقيات المضادَّة للآخرين، حتى ولو كان ذلك في نطاق المجتمع الإسلامي الواحد.

إنَّ هذه الرؤية الضيقة للدين من شأنها أن تحوِّل الدين إلى تجربةٍ معنويةٍ شخصيةٍ لا تختلف عن أية تجربةٍ معنويةٍ أخرى ليس لها بعدٌ إلهي، كالتجارب المعنوية للشعراء والفنانين، هي حالةٌ معنويةٌ نابعةٌ من وجدانٍ شخصيّ، ومن تأمُّلٍ ذاتيٍّ وإرثٍ روحيٍّ فرديٍّ في نهاية المطاف.

التمييز بين مصطلح ((التأويل)) ومصطلح ((الهرمنيوطيقا)):

ثمة فارقٌ بين مصطلحي ((التأويل)) في سياق الثقافة الإسلامية و((الهرمنيوطيقا))، وهو ما يشير إليه الدكتور عبد الجبار الرفاعي بقوله: "لا يرادف مصطلح ((الهرمنيوطيقا)) مصطلح ((التأويل)) أو غيره، لأنَّ معنى الهرمنيوطيقا لا يرادف معنى التأويل، لا وفقاً لفهم شلاير ماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا وفقاً لفهم هيدغر وغادامير، ولا وفقاً لفهم ريكور وهيرش وغيرهما، الهرمنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان، والتوازي غير الترادف"[(١)].

هذا الكلام صحيح، ونحن نتَّفق معه مئة بالمئة، مع أننا نعلم أنَّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي يتبنى كلياً التوجُّهات العامة للهرمنيوطيقا الحديثة إلى مدياتها القصوى، وهو ما نعترض عليه ونوجِّه إليه النقد في مجمل ما نكتبه عن الهرمنيوطيقا، نعم إنَّ الهرمنيوطيقا تتضمَّن مجموعةً من الحقائق والواقعيات التي يمكن توظيفها في صياغة نظريةٍ هرمنيوطيقيةٍ خاصةٍ بفهم النصوص المقدَّسة على وجه العموم، والنصِّ القرآنيِّ على وجه الخصوص، إلا أنَّ المشكلة هي في إجراء عملية التنقيح للأسس والمقولات التي تنهض عليها فلسفة الهرمنيوطيقا بطابعها الغربيّ، وهو ما لا يوافق عليه أغلب من يتبنَّون هذه الفلسفة في عالمنا الإسلاميّ المعاصر، وأعتقد أنَّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي لا يختلف في توجهاته ومتبنياته

كثيراً عن سائر مفكري الهرمنيوطيقا في المجالين العربي والإيراني، كالدكتور نصر حامد أبي زيد، والدكتور محمد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مجتهد شبستري، وهذا واضحٌ من عرضه على وجه الخصوص لتلك الأسس والمقولات دون أن يوجِّه إليها النقد في معظم كتاباته، مع أنه يعتقد أنَّ "كلَّ مصطلحٍ يشي بحمولةٍ دلاليةٍ تتَّسع للنظرية والمنهج والمقولة والمفهوم والرأي، وبذلك فإنَّ كلاً من التأويل والهرمنيوطيقا يتَّسع لما يشي بشيءٍ من ذلك، وهي ليست متطابقةً، فنظرية التأويل أو نظرياته غير نظرية أو نظريات الهرمنيوطيقا، وهكذا المنهج أو المناهج التأويلية غير المنهج أو المناهج الهرمنيوطيقية، والمفاهيم والمقولات التأويلية غير المفاهيم والمقولات الهرمنيوطيقية. فالهرمنيوطيقا في ولادتها وتطوُّرها ومجالات تداولها كمصطلحٍ لا تتطابق مع التأويل، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالاته وصيرورته في سياق العلوم الاسلامية، ووفقاً لأنطولوجيا اللغة - حسب هايدغر - لا يمكن نقل المصطلحات من مجالها التداوليّ، في لغتها المشتقَّة منها إلى لغةٍ أخرى، بانتخاب لفظٍ مقابلٍ لها، فالهرمنيوطيقا نشأت في سياقٍ لغويٍّ ومجالٍ تداوليٍّ لاتينيّ، ولا يمكن تصنيع نسخةٍ عربيةٍ مرادفةٍ لها، وإنما يمكننا توطين المصطلح ذاته في السياق التداوليِّ للغة العربية وغيرها من اللغات، مثلما اتسعت العربية وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي - كما هو - للفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها"(٢).

مقولة ((موت المؤلِّف))

النقطة الأساسية التي يجب علينا مراجعتها ومحاكمتها بمقارباتٍ لسانيةٍ وفلسفيةٍ جادَّةٍ هي تلك النقطة المتعلقة بمقولة ((موت المؤلف))، هذه هي نقطة الشروع الأولى في تنقيح النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة، وتخليصها من شوائبها العالقة التي لا تحقق الانسجام مع فضاء الثقافة العربية والإسلامية المبتنية على تقديس النصّ القرآني، وعدِّه كلام الله الموحى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والحقّ أنَّ الثقافة الغربية ذاتها تناقض ذاتها في هذا المقام، فمثلاً لا تجد أحداً من الذين يبدون حماسةً شديدةً للمناهج الهرمنيوطيقية الحديثة، يطالب بتطبيق هذا المنهج على اللوائح القانونية والموادِّ الدستورية المعمول بها في نطاق الفضاء القانوني والسياسي العامّ للدول الغربية، بل إنهم يتشدَّدون في تحديد الدلالة، إلى درجة أنهم يعتنون بوضع كلِّ كلمةٍ في سياقها المحكم الصحيح لكي لا يقع الاشتباه

والغلط في فهم الدلالة المقصودة والمحددة بدقةٍ للواضع المقنّن، لكنهم في الوقت نفسه لا يفترون عن المطالبة بتطبيق هذه المنهجيات الهرمنيوطيقية الداعية إلى الانفلات من ربقة المقصدية التي تعزى إلى صاحب النصّ على الكتب الإلهية المقدَّسة، فإذا كانوا يرون أنَّ نصاً وضعياً كهذا ليس من الصحيح تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي عليه، لأنهم يعلمون أنَّ مآل ذلك إلى أن تصبح تلك النصوص القانونية والدستورية فارغةً من المحتوى، فأنى لنا أن نقوم بتطبيق المنهجيات ذاتها على نصٍّ إلهيٍّ معصومٍ يحتوي على مقررات العقيدة الثابتة والمحددة بالصياغة الإلهية التي تتَّسم بالعصمة، وما يترتَّب عليها من المقررات العملية والقانونية المتمثلة بالأوامر والنواهي الإلهية، أليس مآل ذلك إلى أن يصبح النصّ المقدَّس فارغاً من المحتوى تماماً، كما لو أنه نصٌّ سرياليٌّ أو رمزيٌّ ليس المراد منه إلا خلق فضاءٍ جماليٍّ يمتع القارئ، وبالمناسبة فإنَّ واحداً من أكبر الأخطاء في المدارس التأويلية الحديثة هو أنها تشاء إلغاء التخوم المائزة بين النصّ المقدَّس والنصّ الأدبيّ، لا سيما النصّ الشعري(٣)، مع أنَّ القرآن بوصفه نصاً مقدساً يرفض علناً النظر إليه بهذه الصفة، ويعلن صراحةً أنَّ البون الفاصل بين القرآن والشعر هو بونٌ شاسعٌ جداً، ومن هنا فإن المشروع التأويلي الهرمنيوطيقي لم يحظ بكثيرٍ من المقبولية في الأوساط الثقافية الدينية التي تجنح نحو الاعتقاد الجازم بوجود دلالاتٍ معياريةٍ ومنضبطةٍ للنصّ المقدَّس، مهما كانت هذه الأوساط تؤمن بأنَّ ثمَّة حاجةً حقيقيةً إلى اجتراح إجاباتٍ جديدةٍ من النصّ المقدَّس على أسئلة الواقع، يقول الدكتور عبد الجبار الرفاعي: "لقد أفضى التوكُّؤ على مناهج وأدواتٍ جديدةٍ في قراءة النصّ الديني، والفهم المختلف للحقيقة، إلى نزع القناع عن التراث، ومساءلة التاريخ من جديدٍ، وعبور الكثير من الاجتهادات التي تتحدَّث لغةَ زمانها في تفسير النصّ، ولا يفهمها أيُّ إنسانٍ يتحدَّث لغةَ زماننا، إلّا أنَّ هذه الجهود واجهت مقاومةً عنيفة، إذ نعتها البعض بالعدوان على أمجاد الأمة، وطمس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكلّ باحثٍ عَمَد إلى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشفَ عن محاولات حذف وإقصاء معتقداتٍ لا تتناغم مع الإيديولوجيا التبجيلية التسلطية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمَّش والمسكوت عنه، أو فضح سطوةَ وقمع السائد والمتغلب في التراث، وهكذا فإنَّ كلَّ قراءةٍ للنصّ الديني تتخطى التفسيرات المغلقة القديمة لا تمرُّ من دون

ضريبة، لذلك نجد الباحثين ممن يمتلكون خبرةً بمناهج القراءة الجديدة يهربون من توظيفها في قراءة النصِّ الديني، وغالباً ما يوظفونها في قراءة النصِّ الأدبي والأعمال الفنية والإبداعية المختلفة الأخرى، كأنهم يبحثون عن ملاذٍ يحتمون فيه من غضب أنصار التراث، لأنَّ القراءة الجديدة للنصِّ تجترح معانى لا تكرِّر ما هو موروثٌ من فهمٍ للحقيقة الدينية، ذلك الفهم الذى تقدّس بمرور الزمن، وتوكأ عليه مفسِّرو النصِّ الديني منذ عدَّة قرون، وتقدَّس بعضهم تبعاً لتقديس ذلك الفهم"[٤].

ولنا على كلام الدكتور عبد الجبار الرفاعي بعض التعليقات:

التعليق الأوّل: بات واضحاً من خلال مختلف الدراسات التخصصية التي تهتمُّ بدراسة وتحليل المنهجيات الحديثة في دائرة التلقي، أنَّ البنيوية التي ارتكزت على مقولةٍ أساسيةٍ فيها وهي مقولة ((موت المؤلف))، قد تمَّ توجيه النقد المتتابع لها حتى تمَّ تجاوزها إلى مدارس جديدةٍ في التلقي، خرجت من رحمها، واختلفت في بعض ملامحها عنها، إلا أنها جميعاً إذ تخلَّت عن عددٍ من متبنيات المنهج البنيويّ، لم تتخلَّ أبداً عن تلك المقولة الأساسية فيها، بل تبنَّتها بحماسةٍ منقطعة النظير لا تقلُّ عن حماسة البنيويين لها، وتعتبر الدراسات التي قدَّمها الدكتور عبد العزيز حمودة في كتابيه ((المرايا المقعرة))[٥] و((المرايا المحدبة))[٦] خير مرجعٍ يمكن الاستناد إليه لتوضيح هذه الحقيقة في هذا السياق.

التعليق الثاني: إنَّ طبيعة النصِّ الأدبي، لا سيما النص الشعري، مختلفةٌ فعلاً عن طبيعة النصِّ القرآني، لأنَّ الوظيفة الأساسية التي يضطلع بها النصُّ الأدبي إنما تتمثل بإمتاع القارئ من خلال البنية الاستعارية الخيالية المكثَّفة الموجودة في نسيج النصّ، وتنتهي مهمَّة النصِّ الأدبي عند تحقيق هذه الغاية، فنحن لا نقدِّر القيمة الإبداعية لأيِّ نصٍّ أدبيٍّ إلا على هذا الأساس، من دون أن يكون النصُّ خاضعاً للمحاكمة من خلال ما يتضمَّنه من أطروحاتٍ وأفكارٍ تعتبر من وجهة نظرنا الخاصَّة محقةً أو غير محقة، هذا الهمُّ الأخير ليس هماً للنصِّ الأدبي في الواقع، ولذلك ترانا نقدِّر الإبداع الشعري لأبي نؤاسٍ وأضرابه من شعراء الخمر والمجون، مع أننا لا نتفق معه جملةً وتفصيلاً حول الرسالة الخلقية المتضمَّنة في تلك النصوص الشعرية، وكذلك قد يتضمَّن ديوانٌ شعريٌّ كديوان أبي العتاهية على سبيل المثال، رسالةً خلقيةً وعقائديةً نتفق معه حولها بصورةٍ كلية، ومع ذلك فإننا لا نمنح ديوانه

تلك الأهمية التي نمحنها لديوان أبي نؤاسٍ أو ديوان نزار قباني مثلاً، فما ذلك إلا على أساس أنَّ زاوية النظر المهمة في تقييم النتاج الشعري ليست هي مدى صوابية وحقانية الأفكار، بقدر ما هي حجم ما يتضمَّنه النصُّ الشعري من القيم التعبيرية الفنية ذات القيمة العليا في الميزان الخاصّ بفنِّ الشعر.

التعليق الثالث: بناءً على ما ذكرناه في التعليق الثاني، فإنَّ النصَّ الأدبي، ولا سيما النصّ الشعري، قد لا يتأثر كثيراً بالنتائج المترتبة على تلك المقولة التي عُدَّت حجر زاويةٍ أساسياً في البنيوية وسائر مدارس التلقي التي أعقبتها حتى المرحلة الهرمنيوطيقية المتطرِّفة والمرحلة التفكيكية، بل ربما ساعدت تلك المقولة على تجاوز الكثير من العقبات التي تحول دون فهم النصّ، لا سيما إن كان النصُّ ذا بنيةٍ استعاريةٍ خياليةٍ ورمزية مكثَّفة، كما هو الحال مع النصوص الشعرية الرمزية، فلا شكَّ أنَّ القارئ يجد متعةً كبيرةً في تأويل النصِّ بحسب الأحكام الافتراضية المسبقة المختزنة في ذهنه، ولن يكون مهمّاً جداً الانحراف عن القصديات الموجودة في ذهن المؤلِّف لحظة كتابة النصّ، بل ربما كان صاحب النصِّ نفسه يريد من القارئ أن يتبع في تأويل نصِّه هذه الاستراتيجية التأويلية المنفتحة التي لا تقف عند حدود مقصدياته هو لحظةَ التأليف.

التعليق الرابع: ليس الأمر على هذه الشاكلة مع النصِّ الديني عموماً والنصّ القرآني على وجه الخصوص، فإنه من الواضح أنَّ الوظيفة التي يضطلع بها النصُّ الديني، ليست هي الإمتاع عن طريق الكتل الاستعارية الخيالية والمجازية والرمزية التي يتكوَّن منها نسيجه اللغويّ، كما هو الشأن مع النصِّ الشعري، إنَّ وظيفة النصِّ الديني هي الحديث عن وجود الواقعيات البعيدة عن متناول المستوى الإدراكي للعقل البشريِّ المحكوم بعالم الماديِّات غالباً، ليأخذ بيده إلى عالم الماورائيات والغيبيات الواقعية، وليست الأسطورية والخيالية كما يتوقَّع أصحاب النظرة الوضعية في تفسير الدين، لهذا فإنَّ الفنتازيا والخيال هما أبعد ما يكونان عن البنية التعبيرية للنصِّ الديني، وإلا انتهى به الحال إلى أن يتحوَّل إلى قصيدةٍ شعريةٍ وينتهي الأمر(٧).

خطأ تاريخي في تشخيص الفرق بين القرآن والشعر:

إنَّ علماء الأدب في الفترات السابقة لم يصيبوا الهدف في مسألة التمييز بين القرآن

والشعر، إذ إنهم شيَّدوا بناءهم على أساس وجود البنية العروضية في الشعر وفقدانها في القرآن، هذا الفارق سطحيٌّ للغاية ولا يستحقُّ التعويل عليه في هذا السياق، فإنَّ الفارق الجوهريّ والأساسيّ بين الشعر والقرآن، هو أنَّ الأوَّل ذو بنيةٍ استعاريةٍ خياليةٍ رمزيةٍ تستهدف إمتاع السامع أو القارئ، أما البنية اللغوية للقرآن، فإنها وإن تفوَّقت على الشعر من ناحية المستوى العبقري في التعبير الأدبي، لا تستهدف هذه الغاية، بل تستهدف البلوغ بالمخاطب إلى أعلى مديات الواقع الماورائي والغيبي، غير القادر على إدراكه بعقله الجزئيِّ المحكوم بالتفكير في إطار العالم المادِّيّ لا غير، أي انَّ الشعر لا يهمُّه أبداً أن ينقل لنا الحقائق والواقعيات، بل هو يستهدف ما هو نقيض هذه الغاية تماماً، فيغرق في الخيال، ليحقق لنا غايته النهائية في الإمتاع الأدبي لنا كمتلقين، أما القرآن فإنه يستهدف نقل الواقع كما هو، بحيث لا يمكن لي كمتلقٍّ أن أقول إنه يحلِّق في فضاء الخيال، فإن قلت في حقِّه ذلك، فإنَّ معنى ذلك أني أجرِّده من قيمته كمصدرٍ موثوقٍ للعلم الإلهي الواقعي، وأنتقل به إلى مستوى الشعر، وهذه هي التهمة التي كان يواجهه بها بعض البلغاء العرب من المعاندين، مع أنَّ جميع العرب، بلغاء وغير بلغاء، كانوا يعلمون أنَّ القرآن ليس موزوناً ومقفّى كما هو شأن المعلَّقات على سبيل المثال، ولا يحتاجون إلى من يخبرهم بذلك بعد مئات السنين، فإنهم أخبر منه وأعلم بهذه الحقيقة على كلِّ حال.

إذا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية تصلح من بعض الجوانب للتعامل النقدي تحليلاً وتشريحاً مع النصِّ الأدبيّ الرمزيّ، فإنَّ هذا لا يعني صلاحيتها للتعامل مع النصوص الدينية المقدَّسة، بداهةَ أنَّ النصَّ الدينيّ يتضمَّن رسالةً يراد من المخاطبين بها استيعابها ومعرفة مراداتها بدقَّة، لكي يتمكَّنوا من العمل طبقاً لها، كما هو الشأن مع النصِّ التشريعيِّ القانونيّ مثلاً، فكيف يمكن للهرمنيوطيقا الفلسفية أن تتعامل مع تلك النصوص التشريعية والقانونية، فكما أنها لا تصلح للتعامل معها، كذلك شأنها مع النصِّ الديني، فإنها لا تصلح للتعامل معه، وإلا كانت النتيجة هدر دلالة النصِّ في نهايةِ المطاف(٨).

أهميَّة الانخراط في الجدل المعرفي مع الهرمنيوطيقا

إنَّ المباحث التي تخوض فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية هي ذات اتصالٍ وثيقٍ بالدين الإسلامي، لأنه دينٌ يتأسس على النصّ، وبناءً على ذلك فإنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية بما أنها

تبحث في قضايا من قبيل مناهج التفسير، أو فهم النصّ، أو البحث في قضايا هي أعمُّ من النصّ كالسلوك والمواقف.. إلخ وفاقاً لبعض توجُّهات الهرمنيوطيقا، كما تبحث في حقيقة الفهم وما يتصل به من مواقف فلسفية معروفة في مظانّها، فإنه من الطبيعي أن يكون للنتائج المستخلصة من أبحاثها تأثيراتها الواضحة على النصوص الدينية قرآناً وسنةً، ولا بدَّ من الانخراط في السجالات المعرفية التي تدور حول هذه القضايا على هذا الأساس.

إنَّ القضايا التي تبحث فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية قضايا حساسة بالفعل، بحيث انها تؤثر فعلاً في تغيير المسار بالنسبة لعملية التفسير، فآراؤها في مجال البحث حول طبيعة النصّ ومعناه، وحقيقة فهم النصّ، وعلاقة النصّ بالتقاليد والتراث، وحقيقة العلاقة القائمة بين النصّ والمؤلف، وعلاقة القارئ بالنصّ، وهل للنصّ وجودٌ مستقلٌّ عن المؤلف، بحيث لا يكون لمراده وقصده أهميةٌ تذكر بالقياس إلى قصد المفسر، وما هو التأثير الذي تمارسه ظروف المؤلف على النصّ، أو ما هي التأثيرات التي تمارسها ظروف المفسّر وخلفياته المعرفية ومسبقاته الذهنية في إطار التغيُّر الحاصل في وعائي الزمان والمكان على عملية فهم النصّ، كلُّ تلك قضايا بحثتها النظرية التأويلية المعاصرة، خاصةً في مجال الهرمنيوطيقا، إنَّ النتائج التي تتمخَّض عن هذه الأبحاث لها انعكاساتها الخطيرة في مجال المعرفة واتخاذ الموقف العقائدي الصحيح، كما انَّ لها تأثيراتها الواضحة في مجال البحث عن إمكان القراءات المختلفة للنصّ الديني وتاريخية الفهم لهذا النصّ، بمعنى ارتباط الفهم التفسيري للنصّ بالظروف التاريخية التي صاحبته، والآفاق المعرفية والثقافية السائدة في زمان انبثاقه، وأنَّ فهم النصّ هو عمليةٌ متغيرةٌ ومتحولةٌ بشكلٍ مستمرٍّ، على أساس أنَّ المعارف متحولةٌ ومتبدلةٌ في كلِّ عصر، هذه القضايا وأمثالها لها المحورية الكاملة في مجال التأثير على فهم النصّ القرآني والسنني، وبالتالي لها انعكاساتها الخطيرة على الدين عموماً، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، لهذه الأسباب كلها، علينا كباحثين في مجال علم اللغة والدراسات القرآنية، أن نخوض الجدل المعرفي العميق مع هذه الأبحاث، حتى نسهم حالاً ومستقبلاً في صياغة نظريةٍ تأويليةٍ حداثيةٍ للنصّ القرآني ليس فيها نقاط الضعف الكارثية الموجودة في نظرية الهرمنيوطيقا، علماً أنَّ لدينا تراثاً معرفياً مهمّاً يمكن الانطلاق منه بقوةٍ نحو إنجاز هذه الغاية، ونحن في هذا البحث، عازمون على تقديم بعض النماذج المختصرة التي تصلح أن تكون نقاط انطلاقٍ حقيقية باتجاه تحقيق هذا المشروع.

المنهج التفسيري القصديّ للفيض الكاشاني

حجر الزاوية الأساس في التفسير القصدي هو عدم الاعتراف بالمعنى الشائع للمجاز، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتى لو كان ذلك مع نصب القرينة.

نحن نضع التفسير القصديّ في مقابل التفسير الهرمنيوطيقي للقرآن، لأنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي الوجه الأبرز للهرمنيوطيقا في الوقت الراهن، لا يمكن أن تمارس دورها السلبي في تفسير النص القرآني إلا من خلال مقولة المجاز بهذا المعنى الشائع في الدراسات اللغوية والأدبية، فأنت إذا استعملت لفظاً في غير معناه، صار المجال مفتوحاً أمام السامع للعبث بدلالة الكلام، إلا أن تكون حاضراً فتوجّه دلالة الكلام بنفسك، عن طريق التنبيه إلى أنَّ بعض الدلالات المحتملة ليست مقصودةً لك، أما لو كنت مؤلفاً مثلاً، واستعملت المجاز في عباراتك، فإنَّ تلك المواطن الهشة التي تتمثل في استعمالات الألفاظ في غير المعنى الموضوع له، ستوفر مجالاً واسعاً للعبث بالدلالة المقصودة لك، فإذا كنت ميتاً كمؤلف، فلن يكون عامل الحراسة للدلالات المقصودة لك موجوداً في تلك اللحظة، لذلك سوف يصل العبث بدلالات الكلام إلى أقصاه، ولهذا نجد التأويليين الهرمنيوطيقيين يركزون على مسألة ((موت المؤلف)) كمبدأ أساسي للتأويل الهرمنيوطيقي، لأنهم أوَّلاً يعتبرون النصّ بنيةً استعاريةً مجازيةً، أي إنه بنيةٌ رمزيةٌ فاقدةٌ لأية دلالةٍ مسبقة، وإنما تضفى عليه الدلالة بعدياً من خلال تأويل القارئ فقط، أما ثانياً، فإنهم يعتبرون المؤلف ميتاً، لكي يفقد سلطته كمؤلفٍ في مجال تحديد مراداته الحقيقية من الكلام.

نعم يكون ثمة معنىً مقبولٌ للمجاز غير هذا المعنى المتداول المألوف، وهو أن يكون للفظ معنىً أصليٌّ جامعٌ يمكن أن يتشعَّب إلى حصصٍ دلاليةٍ كثيرةٍ لا حصر لها، فيكون للفظ في كلِّ سياقٍ اقترانيٍّ معنىً خاصٌّ هو تلك الحصة الدلالية المتشعبة من المعنى الأصلي، وهكذا بالنسبة إلى التشعبات الدلالية الأخرى للفظ في السياقات الاقترانية الأخرى، هذا المعنى للمجاز مقبولٌ، وليس هو محلاً للاعتراض.

موقف الفيض الكاشاني من المجاز في القرآن

يقول الفيض الكاشاني في المقدِّمة الرابعة من المقدِّمات التي تصدَّرت التفسير: "تحقيق القول في المتشابه وتأويله يقتضي الإتيان بكلامٍ مبسوطٍ من جنس اللباب، وفتح بابٍ من

العلم يفتح منه لأهله ألف باب، فنقول وبالله التوفيق: إنَّ لكلِّ معنىً من المعاني حقيقةً وروحاً، وله صورةٌ وقالبٌ، وقد يتعدَّد الصور والقوالب لحقيقةٍ واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما، مثلاً لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصبٍ أو حديدٍ أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاسٍ أو خشبٍ، بل مجرَّد كونه منقوشاً فيه، وهذا حقيقة اللوح وحدُّه وروحه، فإن كان في الوجود شيءٌ يسطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإنَّ الله تعالى قال: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[٩]، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدُّه، من دون أن يكون معه ما هو خارجٌ عنه، وكذلك الميزان مثلاً، فإنه موضوعٌ لمعيارٍ يعرف به المقادير، وهذا معنىً واحدٌ هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفةٌ وصورٌ شتى، بعضها جسماني، وبعضها روحاني"[١٠].

للتعليق على هذا النصِّ المهمّ، نذكر الإشارات الآتية:

الإشارة الأولى: إنَّ الفيض الكاشاني يتكلَّم عن متشابه القرآن في هذا النصّ، وهو القسم الأشدّ غموضاً في القرآن، ولا يعرف المراد فيه على وجه التحديد، والآيات المتشابهة هي التي يركِّز البلاغيون على القول بأنها ذات بنية استعارية مجازية، ويتخيَّلون أنَّ غموضها متأتٍّ من هذه البنية الاستعارية المجازية المكثَّفة، وكأنَّ القرآن تحوَّل في هذه الآيات إلى كلامٍ شعريٍّ والعياذ بالله، هذا الكلام يرفضه الفيض الكاشاني بشكلٍ واضح، ويقدِّم نظريته العبقرية في تفسير هذه الظاهرة، أقصد ظاهرة المجاز القرآني، من خلال القول بالمعاني الأصلية للألفاظ، وأنها تتَّسع للمصاديق الدلالية الجسمانية والروحانية، من دون الحاجة إلى القول بأنَّ لفظ القلم إذا استعمل في القلم الماديّ فهو تعبيرٌ حقيقي، وإذا استعمل في القلم الروحاني فهو تعبيرٌ مجازي، إنَّ المادة اللغوية للفظ ((القلم)) موضوعةٌ للآلة التي تنجز عملية النقش، سواء كانت جسمانيةً أو روحانيةً، وكذلك ((اللوح))، ليس بالضرورة أن يكون هو اللوح الماديّ حتى يكون التعبير حقيقياً، بل هو تعبيرٌ حقيقيٌّ حتى مع افتراض كون اللوح روحانياً، وهكذا لا تكون تلك التعبيرات الغامضة الناشئ غموضها من كونها

تنتمي إلى نشأةٍ أخرى غير النشأة الجسمانية التي نعيش اشتراطاتها الآن تعبيرات مجازية، ولهذا قال في نهاية هذا البحث القيِّم: "ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين، وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى وعقولٌ مختلفة، فيجب أن يكلَّم كلٌّ على قدر فهمه ومقامه، ومع هذا فالكلُّ صحيحٌ غير مختلفٍ من حيث الحقيقة، ولا مجاز فيه أصلاً"[١١].

الإشارة الثانية: من ذلك يظهر الخطأ الجسيم الذي ارتكبه البلاغيون، إذ اعتقدوا أنَّ لغة القرآن مجازية، شأنها في ذلك شأن اللغة الشعرية، وفاتهم أن يعرفوا الفرق الحقيقي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ذلك الفرق الذي ذكرناه في طيات البحث، من أنَّ الشعر يحلِّق في فضاء الخيال، فيمكن بل هو المطلوب منه في الحقيقة، أن يتحدَّث الشاعر بلغةٍ استعاريةٍ مجازيةٍ يتمُّ من خلالها التجاوز على النظام اللغويّ الدقيق الذي يربط بين اللفظ والمعنى، ومع ذلك نتسامح معه، بل يكون الالتذاذ بهذه اللغة الشعرية انطلاقاً من وعي السامع بأنَّ ما يستمع إليه إنما هو شعرٌ، والشعر لا يراد منه الحديث عن واقعياتٍ وحقائق، بل يراد منه الخيال والإمتاع الأدبي فقط، أما مع القرآن فالأمر مختلفٌ، إذ يراد منه بالضبط الحديث عن هذه الحقائق والواقعيات، سواءٌ كانت تنتمي إلى عالم الغيب أو عالم الشهادة، فكيف يمكن لكتابٍ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن ينقل لنا علم تلك الحقائق بلغةٍ استعاريةٍ رمزيةٍ فضفاضةٍ لا تعكس المراد بشكلٍ دقيق، هل يوافق أحد علماء اللغة أنْ يكون الحديث عن حقائق علم النفس أو علم الاجتماع أو علم القانون بلغةٍ استعاريةٍ مجازيةٍ رمزية، أم يعدّ اللغة المنضبطة دلالياً هي اللغة المناسبة للحديث عن الحقائق التي تعبِّر عنها هذه العلوم؟.

فإذا تقرَّر ذلك، علمنا أنَّ القرآن هو كتابٌ إلهيٌّ يتحدَّث عن حقائق وواقعياتٍ أخطر وأغزر وأعمق وأدقّ من كتب جميع العلوم، وعلى هذا الأساس، فإنَّ اللغة التي تناسب حالته هذه هي اللغة المنضبطة دلالياً إلى أقصى حدّ.

فإن قيل إن كان الأمر كذلك، فلماذا نجد تلك التعبيرات الغامضة في القرآن، قلنا إنَّ الغموض حالةٌ طبيعيةٌ توجد في كتب جميع العلوم، وهي تعود إلى عوامل عديدةٍ منها ما يتعلَّق بالتمكُّن العلمي واللغوي للمؤلف، ومنها ما يتعلَّق بطبيعة العلم نفسه، ومنها ما يتعلَّق

بجهة القصور عند المتلقي، وفي حالة القرآن، فإنه لا يمكن الحديث عن جهة قصورٍ عند صاحب النصّ، لأنه الله الذي يمتلك كلَّ صفات الكمال، فلم يبق إلا العاملان الآخران المتعلّقان بطبيعة الحقائق والواقعيات التي يتحدَّث عنها القرآن، فإنَّ قسماً منها ينتمي إلى نشآتٍ أخرى غير النشأة الدنيوية، ومن الطبيعي أن يكون الحديث عنها بكلماتٍ تقابلها من اللغة البشرية التي نتعامل بها في نشأتنا الدنيوية هذه محفوفاً بالغموض، وتلك حالةٌ تتعلَّق بوجودنا وتلبُّسنا بشؤون هذا العالم الدنيوي، فلو انتقلنا إلى تلك النشآت التي يتحدَّث عنها القرآن لزالت حالة الغموض، هذا الغموض إذن ليس ذاتياً للنصّ، بل هو عرضيٌّ يزول مع الاطلاع المباشر على تلك النشآت.

أما العامل الآخر فهو قصور المتلقي، هذا هو السبب الرئيس في وجود نسبةٍ كبيرةٍ من الغموض في أيِّ نصّ، فإذا كان المتلقي في مستوىً معرفيٍّ دون مستوى النصّ، فإنَّ الغموض يكون طبيعياً في هذا الظرف، وعلى هذا الأساس، فإنَّ الغموض ليس مقابلاً لصفة البيان، إذ يمكن أن يكون النصّ مبيناً وغامضاً في الوقت نفسه، لكنه لن يكون مبيناً ومبهماً، لأنَّ حالة الإبهام إنما تحدث بسبب القصور الموجود في شخص المتكلّم، عندما لا يجيد الاستعمال الصحيح للغة بشروطها البيانية والبلاغية الصحيحة.

الإشارة الثالثة: إنَّ متابعة الاقترانات الدلالية للألفاظ في السياقات القرآنية المختلفة مهمةٌ صعبةٌ للغاية، ولا يتخيَّلنَّ أحدٌ أنها مهمةٌ يستطيع أن ينجزها على وجهها الأكمل أيُّ لغويٍّ في العالم، بل ثمة عناصر سياقيةٌ غير لغويةٍ لها مدخليةٌ في تعيين الحصة الدلالية الصحيحة لكلِّ لفظٍ في كلِّ سياق، ومن هذا المنطلق، فإنَّ الحذر مطلوبٌ أيضاً أثناء عملية التفسير حتى وفاقاً لهذه النظرية، ولا بدَّ من الاهتداء بالتراث الروائي لأهل البيت عليهم السلام، لأنهم يمثلون الثقل الأصغر المقترن بالثقل الأكبر الذي هو القرآن، بحيث انهما لن يفترقا حتى يردا الحوض على رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيامة(١٢).

نقد الهرمنيوطيقا في المشروع التفسيري للسيد الطباطبائي

أكَّد السيد الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان، أنَّ الإسلام تشعَّب إلى فرقٍ ومذاهب إثر التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاشها المسلمون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، فاعتنق كلٌّ منها وجهات نظر سياسية ومذهبية خاصة، وصار كلُّ فريقٍ من هؤلاء يحاول أن

يربط بين الأفكار والآراء التي أنتجها خارج المرجعية القرآنية وبين القرآن، أي إنها قامت بتطويع النصِّ القرآني من خلال منهجيةٍ تأويليةٍ اعتباطيةٍ حتى ينطق بالمداليل التي تبرهن على أنَّ أفكار تلك الفرق وتوجّهاتها إنما هي مستمدَّةٌ من القرآن، وبهذا أصبح القرآن مرجعيةً ثانويةً يتمُّ اللجوء إليها من أجل تبرير القبليات السياسية والمذهبية لدى هذه الفرق، ولم يعد هو المرجعية الأساسية التي يجب الانطلاق منها أوَّلاً لتبني أية فكرةٍ اعتقاديةٍ تصلح أن يتخذ منها الإنسان رأياً ومذهباً، ومن الطبيعي أن يعتبر الطباطبائي أنَّ هذا المسلك التفسيري ليس في واقعه من التفسير في شيء.

يقول السيد الطباطبائي في هذا الصدد: "فرقٌ بين أن يقول الباحث عن معنى آيةٍ من الآيات: ماذا يقول القرآن، أو يقول ماذا يجب أن يحمل عليه الآية، فإنَّ القول الأوَّل يوجب أن ينسى كلَّ أمرٍ نظريٍّ عند البحث، وأن يتّكئ على ما ليس بنظريّ، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة، وتسليمها، وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أنَّ هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه"(١٣).

هنا يتخذ الطباطبائي من هذه المنهجيات التي تدعو إلى تطبيق القبليات المعرفية والثقافية غير المنقَّحة على القرآن موقفاً سلبياً، ولا يعتبرها تفسيراً أو تأويلاً للقرآن، بل هي آراء وآفكار تمثل حامليها، ولا تمثل القرآن في شيء، يقول عن هذه المنهجيات: "وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير، تجد أنَّ الجميع مشتركةٌ في نقصٍ وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأب.حاث العلمية أو الفلسفية من خارجٍ على مداليل الآيات، فتبدَّل به التفسير تطبيقاً، وسمِّي به التطبيق تفسيراً، وصارت حقائق من القرآن مجازاتٍ، وتنزيل عدَّةٍ من الآيات تأويلات(١٤).

عصمة القرآن أم عصمة الحداثة؟

لاحظ معي أنَّ السيد الطباطبائي يشير إلى قضيةٍ في غاية الأهمية، نحن نعتقدها في منهجيتنا التأويلية التي ندعو إليها في تحليل اللغة الدينية، لا سيما لغة القرآن، تلك القضية تتعلَّق بالتعامل مع لغة القرآن على أنها لغةٌ مجازية، تماماً كاللغة الأدبية، لا تختلف عنها في شيء، والحقّ انَّ فكرة مجازية القرآن هي المحور الأساس الذي تدور عليه رحى المدارس التأويلية الحديثة. المشكلة هي أنَّ الكثير من مفسري النصِّ القرآني قديماً وحديثاً يعتقدون

بمجازية القرآن، إن لم يكن على مستوى القرآن كله، ففي الأقلّ على مستوى بعض القرآن، فإذا ما كان المفسر القرآني الذي يتبنى فكرة انضباط الدلالة القرآنية يقرُّ بذلك على مستوى بعض القرآن، أصبح الباب مفتوحاً أمام هؤلاء التأويليين الحداثيين للقول بأنَّ لغة القرآن كلها مجازية، وما المانع من ذلك، فليس ثمة فرقٌ إلا على مستوى توسيع مساحة المجاز وتضييقها، علماً أننا لا نجد معياراً موضوعياً حقيقياً يضبط تلك المساحة، فهي مساحةٌ متأرجحةٌ بين التوسيع والتضييق، باختلاف آراء المفسرين في ذلك.

المهمّ في الموضوع أنَّ السيد الطباطبائي كان ملتفتاً إلى هذه المنهجية التي كتب لها الانتشار في الأوساط البحثية التي تعنى بالدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة للقرآن، وكان يعرف جيداً آلية عملها، والأهداف التي ترمي إليها من وراء ذلك، يقول في هذا المجال: "قد نشأ في هذه الأعصار مسلكٌ جديدٌ في التفسير، وذلك أنَّ قوماً من منتحلي الإسلام في إثر توغلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها، المبتنية على الحسّ والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى الحسيين من فلاسفة أوربا سابقاً، أو إلى مذهب أصالة العمل، فذكروا أنَّ المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم، وهو أنْ ((لا أصالة في الوجود إلا للمادَّة وخواصّها المحسوسة))، فما كان الدين يخبر عن وجوده مما يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم، يجب أن يُؤوَّل تأويلاً، وما يخبر عن وجوده مما لا تتعرَّض العلوم لذلك كحقائق المعاد، يجب أن يوجَّه بالقوانين المادية، وما يتكئ عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوَّة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنما هي أمورٌ روحيةٌ، والروح ماديةٌ ونوعٌ من الخواصّ المادية، والتشريع نبوغٌ خاصٌّ اجتماعيٌّ يبني قوانينه على الأفكار الصالحة لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقي"[١٥].

الحقّ أنَّ هذا الذي يتحدَّث عنه السيد الطباطبائي هو المضمون الجوهري الذي تنطلق منه المدارس التأويلية الحديثة في التعامل مع النصّ القرآني، إنها تريد الانتصار لمبادئ الحداثة، غثّها وسمينها، صالحها وطالحها، إنها تؤمن بعصمة الحداثة، أكثر مما تؤمن بعصمة القرآن، ولهذا تمَّ تبني تلك المنهجيات الهرمنيوطيقية المتطرفة التي تدور في فلك فكرةٍ خاطئةٍ لا تؤيدها الدراسة اللغوية المعمقة للنصّ القرآني، وهي فكرة مجازية القرآن.

وحدة المفهوم وتعدد المصداق:

ثمة نظريةٌ للسيد الطباطبائي جديرةٌ بالتأمُّل، ومن المؤسف أنها مع وجودها في مقدِّمة الميزان، واطلاع أغلب الباحثين في مجال الدرس القرآني عليها، يمرون عليها مروراً سريعاً، وحتى الذين يتوقَّفون عندها للنظر الدقيق في المنهجية التفسيرية الطباطبائية، لا يلتزمون بها في مجال وضع الأسس الصحيحة لنظريةٍ تأويليةٍ صحيحةٍ للنصِّ القرآني، بل يتجاوزونها إلى ما يخالفها على المستوى التطبيقي، مع أنهم على المستوى النظري يعلنون تأييدهم لها، ربما بدافع الكاريزما الكبيرة التي يتمتَّع بها السيد الطباطبائي في مجال التفسير ليس أكثر.

لكن علينا أن نعلن أنَّ نظرية الطباطبائي في المعاني الأصلية للألفاظ، إنما هي تطوير لنظرية الفيض الكاشاني التي تحدَّثنا عنها قبل قليلٍ، وإلا فإنَّ قصب السبق في هذه النظرية هو لهذا المفسِّر العملاق كما هو واضح.

يرى السيد الطباطبائي أنَّ الاختلاف في منهجيات التفسير ليس بدافع اختلاف النظر في مفهوم المفردات والجمل القرآنية، فهي واضحةٌ ومبينة، تبعاً لوضوح النصِّ القرآني وبيانيته، وإنما كان الاختلاف بين هذه الفرق والجماعات المذهبية بسبب أنهم اختلفوا في تحديد المصاديق التي تنطبق عليها تلك المفاهيم الكلامية على مستوى المفردات والتراكيب[١٦]، فإذا ما جمد المفسرون على المعاني العرفية للمفردات والتراكيب القرآنية، فإنَّ النتيجة ستكون هي الجمود في التفسير بالتأكيد. شيءٌ آخر، فإنَّ السيد الطباطبائي يعتقد محقّاً أنَّ للمفردة القرآنية معنىً أصلياً، هو الذي تتشعَّب منه المعاني العرفية والمداليل المصداقية المتبدلة، وقد ضرب الطباطبائي مثالاً على ذلك كلمة ((السراج)) و((السلاح)) و((الميزان)) و((القلم))، وأوضح كيف أنَّ الأدوات تعرضت للتبدُّل، إلا أنَّ الاسم لم يتغيَّر ولم يتبدَّل، فنحن عندما نطلق اسم ((الميزان)) مثلاً على الآلة المعروفة، فنحن لا نقصد أنَّ هذا اللفظ موضوعٌ لهذه الآلة بالذات، ليست الآلة بهيئتها وشكلها هي المعنى الملحوظ في التسمية، بل الملحوظ في تسمية الميزان هو الغاية والوظيفة التي يؤدِّيها[١٧]، فما دامت تلك الغاية موجودةً وهي التوزين، فإنَّ الاسم باقٍ كذلك، حتى لو تغيَّر شكل الآلة، بل حتى لو كان غرض التوزين متجسداً في شيءٍ غير حسِّي، كما في حالة الميزان المنصوب لتوزين الأعمال في نشأة القيامة، فإنَّ الاسم يطلق على ذلك الميزان إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً، وهكذا قل عن جميع

الأسماء لجميع المسميات، كالقلم والكرسي والعرش.. إلخ، وعلى هذا الأساس، فإنَّ المدار في صحة إطلاق الاسم هو اشتمال تلك المصاديق المتعدِّدة للفظ على الغاية والغرض، فهنا يرفض السيد الطباطبائي موقفين في الحقيقة:

الأوّل: يتمثل في موقف الحشوية والمجسِّمة، والحقّ أنَّ هؤلاء رفضوا القول بمجازية النصِّ القرآني، إلا أنهم جمدوا على المعاني العرفية التي ألفوها وأنسوا بها[١٨]، وهي معانٍ مصداقيةٌ متحوِّلةٌ ومتبدِّلة، فقاسوا تلك المسميات الموجودة في القرآن على ما ألفوه وأنسوا به من مقابلاتها في العالم الدنيويّ، وهو يرفض محقاً أن يكون هذا التصرف جموداً على الظاهر، لأنَّ الالتفات إلى المصاديق الأخرى التي تناسب كلَّ نشأةٍ بحسبها هو من الظاهر كذلك، لكنه جمودٌ على العادة والأنس في تشخيص المعاني المصداقية لا أكثر ولا أقلّ.

الثاني: موقف القائلين بمجازية النصِّ القرآني وفاقاً للمنهجيات الهرمنيوطيقية الحديثة الذين يريدون عن طريق القول بمجازية النصِّ القرآني أن يعيدوا تأويل آيات القرآن بما يناسب متبنيات الحداثة ومقولاتها، بحيث تكون هي المعيار الذي يقاس عليه القرآن، فلا حاجة للقول بمجازية النصِّ القرآني مع إمكانية حلِّ تلك الإشكاليات المتعلِّقة بمعاني القرآن عن طريق نظرية الطباطبائي في وحدة المفهوم وتعدُّد المصداق.

نقض الهرمنيوطيقا في المشروع التأويلي للشهيد الصدر:

إنَّ السيد الشهيد الصدر ليس مضطراً إلى إغفال مقصدية المؤلف في النصِّ ليتفاعل مع المعطى الحداثيّ كما يصنع الهرمنيوطيقيون، ليس المعطى الحداثي واحداً أو من صنفٍ واحدٍ ليكون التعامل معه بمقياسٍ واحد، فنحن أمام ثلاث قضايا إجرائيةٍ في الواقع، هي:

١- أن لا توجد بين كتاب التدوين وكتاب التكوين أية علاقةٍ جدليةٍ تكاملية، فعالم النصّ منفصلٌ ولا علاقة له بعالم الواقع، كما انَّ عالم الواقع منفصلٌ ولا علاقة له بعالم النصّ، ومن الطبيعي أن يؤدِّي هذا الاتجاه في التفكير إلى علمنة الحياة بشكلٍ تامّ، وما أطلق عليه السيد الشهيد الصدر اسم ((التفسير التجزيئي للنصِّ القرآني)) هو الذي يمثِّل أفضل تمثيلٍ هذا الاتجاه، فهو اتجاهٌ عاجزٌ عن تكوين نظرياتٍ في مجال الحياة الإنسانية العامَّة، فـ"المفسِّر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبيّ، فهو يتناول النصَّ القرآني المحدود، آية مثلاً، أو مقطعاً قرآنياً، دون أيّة افتراضات أو

أطروحاتٍ مسبقةٍ، ويحاول أن يحدِّد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ، مع ما يتاح له من القرائن المتصلة والمنفصلة، العملية في طابعها العامّ عملية تفسير نصٍّ معيَّنٍ، وكأنَّ دور النصّ فيها دور المتحدِّث ودور المفسِّر هو الإصغاء والتفهُّم"، كأنَّ هذا النمط من التفسير يعامل النصّ بوصفه نسيجاً لغوياً منغلقاً على ذاته، مكوَّناً من أنساقٍ وأنظمةٍ لغويةٍ على الطريقة البنائية وانتهى الأمر، أنا الآن عندما أقرأ نصاً أدبياً، قصيدةً مثلاً، فإنَّني لا أبحث عما يقابل دلالة النصّ الشعريّ في العالم الخارجي، ليس في عالم النصِّ الشعريّ إلا كتاب تدوينٍ فقط، ولا يوجد كتاب تكوينٍ أبداً، وهو إجراءٌ صحيحٌ في عالم الشعر، لأنَّ الغاية منه هو أن نعيش حالةً جماليةً وخياليةً، وليست الغاية منه أن تتطابق دلالاته مع ما عليه واقعٌ خارجيٌّ ما، النصُّ مكتفٍ بذاته، وهو من خلال التفاعل بين تلك الأنساق والأنظمة اللغوية يعمل وينتج الدلالة، هذه إجرائيةٌ شعرية، وليست إجرائيةً قرآنيةً في إنتاج الدلالة، واذ يكتفي المفسرون التجزيئيون بكتاب التدوين، فإنهم يطبِّقون تلك المنهجية التي يطبِّقها النقاد على النصِّ الأدبي.

مجرد العزل والتجميع ليس هو التفسير الموضوعي

وبالمناسبة فإنَّ الصدر أشار إلى مسألةٍ في غاية الأهمية، أشار إلى أنَّ عمليات التجميع والعزل ليست دائماً من التفسير الموضوعي، إنَّ مجرَّد تجميع الآيات القرآنية التي تتحدَّث عن موضوعٍ واحدٍ في مجموعةٍ معينةٍ ثمَّ النظر إليها بالمنهجية التجزيئية ذاتها لا يعني أنك انتقلت من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي، حتى لو حوَّلت جميع الآيات إلى مجاميع على هذا الأساس، فإنك إن طبَّقت المنهجية التي تشير إلى الاكتفاء بالمدلول اللفظي للآيات دون أن تقابلها بالكتاب التكويني، دون أن تطرح عليها أسئلةً من هذا الكتاب الذي يعني واقع الكون، وواقع الحياة، ودون أن تقيم علاقةً جدليةً بين القرآن وبين هذا الواقع، فإنك تبقى تتحرَّك في إطار التفسير التجزيئي ولن تخرج من هذا الإطار أبداً، يقول الصدر: "ليست كلُّ عملية تجميعٍ أو عزلٍ دراسةً موضوعيةً، وإنما الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائدية، أو الاجتماعية، أو الكونية، وتتَّجه إلى دراسته وتقييمه من زاويةٍ قرآنيةٍ للخروج بنظريةٍ قرآنيةٍ بصدده"(١٩).

فقه النظريات:ـ

لا يتكوَّن فقه النظريات بتلك الطريقة التي رفضها السيد الصدر، فقه النظرية هو التجسيد العمليّ للرؤية الكونية التوحيدية في القرآن، أن تقدِّم نظريةً في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الأدب، في الفلسفة، وهكذا، هذا يعني أنك تقابل بين الكتاب التدويني والكتاب والتكويني، تقابل بين النصِّ القرآني والواقع الذي جاء لإصلاحه، أما النظرة التجزيئية للقرآن فحتى لو أنها من الناحية الشكلية قامت بحشر الآيات التي تتحدَّث عن موضوعٍ معيَّنٍ في مجموعةٍ محدَّدة، فإنها لا تخرج عن نطاق التفسير الأدبي في جميع الأحوال، أي إنك تفهم النصَّ القرآني كما تفهم قصيدةً مثلاً، لا يختلف الفهمان في شيءٍ، فهم القرآن وفهم النصّ الأدبي يتمّان بمنهجيةٍ تفسيريةٍ واحدة، إنَّ معنى أن تفسِّر القرآن بطريقةٍ توحيديةٍ موضوعيةٍ، هو أنك تقوم بطرح الأسئلة على القرآن، وكيف تتكوَّن الأسئلة في ذهن المفسِّر المعاصر، إنها قطعاً عن طريق القبليات المعرفية الموجودة في ذهنه، لذلك فإنَّ ما تحدَّث عنه الدكتور سروش في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))[٢٠] صحيحٌ في الجملة، لا اعتراض على أطروحة سروش في تلك المرحلة، لأنَّ مقصدية النصّ كانت محفوظةً، وإنما يكون فهم المفسِّر نسبياً، لأنه نتيجة التفاعل بين قبلياتٍ معرفيةٍ مأخوذةٍ من علوم ومعارف العصر، وهي قابلةٌ للخطأ والصواب قطعاً وليست معصومةً، وبين إدراكٍ بشريٍّ محدودٍ للنصِّ القرآني، ومع أنها نسبيةٌ إلا أنَّ لها قيمةً معرفيةً كبيرة، لأنها لم تحصل بطريقةٍ اعتباطيةٍ، بل حصلت في كلِّ الأحوال عن طريق جهدٍ معياريٍّ كثيفٍ تمَّ بذله في سبيل الحصول على تلك المعرفة التي هي نتيجة التفاعل بين فهمين علميين وإن كانا نسبيين، فهمٍ علميٍّ لكتاب التكوين، وفهمٍ علميٍّ لكتاب التدوين، ومن المؤكد أنَّ الكتابين متطابقان على مستوى القرآن، إنما وجِد الاعتراض على أطروحة سروش في المرحلة التي أعقبت ذلك، في المرحلة التي كتب بها ((بسط التجربة النبوية))، لأنَّ مقصدية النصِّ تعرَّضت للاهتزاز، ولم تعد مقصديةً إلهيةً معصومة، بل هي مقصديةٌ بشريةٌ، هي مقصدية شخصٍ تاريخيٍّ اسمه محمَّد، عاش تجربةً باطنيةً وعرفانيةً عميقة، فصار يتحدَّث بكلامٍ تاريخيٍّ نسبيٍّ هو القرآن، ونسبه نتيجة اعتقادٍ خاطئٍ نشأ عنده بسبب تفانيه في تجربته الباطنية العميقة إلى الله، هنا في هذه المرحلة الثانية من أطروحة سروش لم يعد كتاب التدوين مطابقاً لكتاب التكوين، فقد أصبح القرآن كتاباً عادياً، هو نتاج معارف وعلومٍ وجدت في عصر النبيّ ﷺ

وانتهى الأمر.

أما مع أطروحة السيد الصدر فالواقع مختلف، لأنَّ التفاعل الذي يحصل بين القبليات المعرفية في ذهن المفسِّر ودلالة القرآن لا تعني أنَّ القرآن نفسه نسبيٌّ، كما لا تعني أنَّ الواقع الذي يعبِّر عنه كتاب التكوين هو نسبيٌّ، لكن تعني أنَّ الفهم البشريّ وإن كان علمياً موضوعياً هو نسبيٌّ للكتابين معاً، ومن هنا يكون للمعرفة المستقاة من النصِّ القرآني حقُّ التدخُّل في تصحيح القبليات المعرفية والعلمية، لأنها في معرض الخطأ على أيِّ حال، ويحصل في المقابل أن تتدخَّل هذه القبليات المعرفية المستقاة من معارف وعلوم العصر في توجيه مسار الإجابة، على أن نفهم أنَّ مضمون الإجابة رهينٌ بالنسبية التي تطبع الإدراك البشري على وجه العموم، وإلا فإنَّ القرآن مستعدٌّ للإجابة الصحيحة على السؤال التكويني الصحيح، بيد أنَّ الخلل يتمثل بالنسبية الموجودة في هذه القبليات، وبالنسبية الموجودة في فهم الإجابة، وليست النسبية موجودةً في أصل المعنى القرآني، ولا في أصل المعنى الموجود في كتاب التكوين.

الإجرائية الفوضوية في الاسلوب التجزيئي

نعود إلى الحديث عن الإجرائية الفوضوية الموجودة في الأسلوب التجزيئي الذي لا يقيم هذه العلاقة الجدلية بطريقةٍ منظَّمةٍ بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، يقول السيد الصدر:"طبعاً نحن لا نعني بالتجزيئية لمثل هذا المنهج التفسيري أنَّ المفسِّر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنه قد يستعين بآياتٍ أخرى في هذا المجال، كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكن هذه الاستعانة بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كلِّ خطوةٍ من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسِّر بكلِّ الوسائل الممكنة، أي إنَّ الهدف هدفٌ تجزيئيّ، لأنه يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصِّ القرآني، ولا يتجاوز ذلك غالباً، وحصيلة تفسيرٍ تجزيئيٍّ للقرآن الكريم كله تساوي على أفضل تقديرٍ مجموعة مدلولات القرآن الكريم، ملحوظةً بنظرةٍ تجزيئيةٍ أيضاً، أي إننا سوف نحصل على عددٍ كبيرٍ من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثرٍ وتراكمٍ عدديّ، دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضويّ لهذه المجاميع من الأفكار، دون أن نحدِّد في

نهاية المطاف نظريةً قرآنيةً لكلِّ مجالٍ من مجالات الحياة، فهناك تراكمٌ عدديٌّ للمعلومات، إلا أنَّ مجموع ما بين هذه المعلومات، الروابط والعلاقات، ما بين هذه المعلومات التي تحوِّلها إلى مركَّبات نظرية، ومجاميع فكرية، بالإمكان أن نحضر على أساسها نظرية القرآن لمختلف المجالات والمواضيع، أما هذا فليس مستهدفاً بالذات في منهج التفسير التجزيئي، وإن كان قد يحصل أحياناً، ولكن ليس هو المستهدف بالذات في منهج التفسير التجزيئي"[٢١].

هنا نقاط:

النقطة الأولى: من الواضح أنَّ السيد الصدر يهتمّ بمسألة بلورة المفاهيم العامة والمركبات النظرية التي تصلح أن تكون التجسيد الحقيقي للرؤية الكونية التوحيدية التي تحدَّث عنها في مجموعةٍ من المؤلفات، ابتداءً من كتابه (فلسفتنا)) وانتهاءً بكتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء))، فلا معنى لهذه الرؤية التوحيدية ما لم تتجسَّد في نظرياتٍ تصلح للإجابة على الأسئلة الحضارية للإنسان المعاصر، ولن يحصل هذا عن طريق تلك القراءات ((الأدبية)) للقرآن، بلحاظ أنَّ التفسير التجزيئي لا يمكن أن يؤدِّي إلى سواها في المآل الأخير، لأنَّ الرؤية التفسيرية التجزيئية لا علاقة لها بطرح الأسئلة على القرآن، هي لا تطرح أسئلةً، لأنَّ الأسئلة لا توجد إلا من خلال بلورتها على أساس القبليات المعرفية المأخوذة من معارف وعلوم العصر، والمفسِّر التجزيئي لا يهتمُّ بهذا الشأن مطلقاً، هو جالسٌ أمام القرآن يحاول أن يفهم مدلولاته اللغوية ابتداءً، وينتظر من القرآن أن يتحدَّث من تلقاء نفسه، فيمنحه المدلولات اللغوية التي يعبِّر عنها النسيج اللغويّ للنصّ، فمن الطبيعي أن تكون هذه المدلولات مفكَّكةً ومجزَّأةً ومبعثرة، ولا يربط بينها رابط الا في مناسباتٍ قليلةٍ ونادرة.

النقطة الثانية: يمكن أن نقول بناءً على فهمٍ خاصٍّ، إنَّ التفسير الموضوعي للقرآن لا يعني أنَّ المجموعات القرآنية التي تنتظم في سلكها الآيات منفصلٌ بعضها عن البعض الآخر، هذا وهمٌ كبيرٌ يمكن أن يحدث أيضاً، فلو أننا قمنا بجمع الآيات التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثلاً، لكي نستخرج منها نظريةً قرآنيةً في الاقتصاد، فإنه لا بدَّ من ملاحظة علاقة هذه المجموعة بالمجموعات الأخرى كذلك، أي علاقة هذه المجموعة بالسياق القرآني كلِّه، وكذلك عندما نقوم بطرح الأسئلة التي تتعلَّق بالاقتصاد، وهي متأثرةٌ بعلم الاقتصاد وبالمعرفة الاقتصادية في هذا العصر، فإننا لا نبلور السؤال عن طريق عزل المعلومات

الاقتصادية عن الكيان العامّ لفلسفة وعلوم ومعارف العصر في مختلف المجالات، بمعنى أننا لا بدَّ أن نلاحظ الرؤية الكونية العامَّة التي ترسمها الحداثة مثلاً، ونبلور تلك الأسئلة من خلالها، ثمَّ نطرحها على تلك المجموعة من الآيات في الدائرة الخاصة بالاقتصاد، مع ملاحظة اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية العامة للقرآن، وهذا الإجراء لا بدَّ منه في الحقيقة، وإلا أمكن أن ينحرف ذهن المفسِّر عن الإجابة الصحيحة المتوقَّع الحصول عليها من القرآن، وهو ما يفعله التفسير الهرمنيوطيقي حالياً في التعامل مع آيات القرآن تعاملاً تجزيئياً، حتى لو أنه قام بملاحظة مجموع الآيات ذات العلاقة بالموضوع المحدَّد، إلا أنه يتجاهل اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية التي لو تمَّت ملاحظتها لكانت النتائج التفسيرية مختلفةً عن واقعها الهرمنيوطيقي الموافق كلياً لمبادئ الحداثة، فلكي يتدخَّل النصّ في تصحيح القبليات، لا بدَّ أن ينظر إلى كلِّ مجموعةٍ من مجموعات الآيات التي تعالج موضوعاً محدَّداً في الإطار العامّ لتلك الرؤية التوحيدية القرآنية، وهو ما ينبغي الانتباه إليه على كلِّ حال.

النقطة الثالثة: لا بدَّ أن تقوم علاقةٌ جدليةٌ بين النصِّ والواقع الحداثي، لكن على أن تكون هذه العلاقة تكاملية، أي علاقة حوارية بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، وها هنا قضيتان:

القضية الأولى: إنَّ كتاب التكوين لا يحتوي على أية أخطاء في الواقع، بعيداً عن بحث مشكلة الإدراك والمعرفة النسبيتين اللتين تطبعان واقع المعرفة البشرية على وجه العموم.

القضية الثانية: إنَّ الكتاب التدويني ((القرآن)) لا يحتوي على أيِّ خطأٍ أيضاً في الواقع، بعيداً عن نسبية الإدراك البشري عندما يحاول أن يفهم دلالة القرآن.

الكتابان إذن متطابقان، ولا يختلفان أبداً في لوح الواقع، إنما يكون الاختلاف من جهة الفهم البشري الذي هو نسبيٌّ بطبيعته، وبناءً على هذا فإنَّ العلاقة الجدلية بينهما إنما يكون الواسطة فيهما هو هذا الإدراك البشري النسبي، فما يكوِّن هذا الإدراك من معرفة قرآنية يحتاج إلى تصحيحٍ دائمٍ بناءً على الحقائق القطعية التجريبية التي منها تتكوَّن قبليات المفسِّر، كما انَّ قبليات المفسِّر بحاجةٍ إلى التصحيح والتعديل الدائم أيضاً من خلال المعرفة القرآنية القطعية التي تعتبر درجة الوثوق بها عاليةً جداً، وهكذا تحصل علاقةٌ تفاعليةٌ بين كتاب التكوين وكتاب التدوين، وتجري عمليات التصحيح على قبليات المفسِّر في الجانبين، حتى

تكون النتيجة هي الاقتراب من درجة التطابق الكليّ بين الكتابين، لأنهما في الواقع متطابقان ولا يختلفان أبداً كما قلنا.

النقطة الرابعة: أما أن توجد علاقةٌ جدليةٌ بين النصِّ والواقع، لكنَّ المعيار الذي تقاس به دلالة النصِّ القرآني هو ما تبنَّته الحداثة المادية الغربية من علومٍ ومعارف في المجالات الإنسانية والتجريبية على السواء، فإنَّ هذا هو الاتجاه الحداثي الهرمنيوطيقي الجديد في تأويل القرآن، كما يتجسَّد في عددٍ من المشاريع الحداثية التأويلية للقرآن في الجانبين العربي والإيراني، كمشروع الدكتور محمد أرغون، ومشروع الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومشاريع كلٍّ من الشيخ محمَّد مجتهد شبستري، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور مصطفى ملكيان.. إلخ.

تزعم هذه المشاريع أنها تقيم العلاقة الجدلية بين النصِّ والواقع، لكنها ترسم خطى هذه العلاقة بحيث تعلي من شأن الواقع على حساب المقصدية الدلالية للنصِّ القرآني، وهي تعتمد في هذا على ما تنظر إليه من ضرورة اعتماد المناهج الهرمنيوطيقية في فهم هذا النصّ، وهي كلها مناهج إن صلحت لشيءٍ فإنها تصلح نسبياً لفهم النصِّ الأدبي وليس النصّ القرآني الذي إنما أنزل على صدر النبيّ ﷺ ليكون هدىً للناس، أي ليكون منهجاً كاملاً للحياة، ومن الواضح أنَّ نقطة الارتكاز الرئيسة في تلك المنهجيات التأويلية الحداثية تتمثل في المبدأ المعتمد في جميع مناهج التلقي منذ البنيوية حتى الآن حول مقولة ((موت المؤلف))، فمع الاعتراف بهذا المبدأ لا يمكن السير خطوةً واحدةً إلى الأمام باتجاه الحديث عن وجود دلالةٍ قصديةٍ للنصّ، الدلالة الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي الدلالة الفوضوية المزاجية التي يقوم المقسِّر بإسقاطها على القرآن، بناءً على تفعيل قبلياته المعرفية والثقافية المأخوذة من واقع الحداثة الغربية المادِّية، تلك القبليات التي تتناقض مع الرؤية الكونية التوحيدية الغيبية التي يتبناها القرآن، ومن خلال عدِّ النصِّ القرآني نفسه خالياً من الدلالة القبلية، انطلاقاً من الإيمان بمقولة ((موت المؤلف)) التي تعني في جميع الأحوال أنَّ الله سبحانه بالمنطق الحداثي المادِّي قد مات.

الخاتمة:ـ

من هذه الإطلالة السريعة على جهود بعض علماء التفسير في نقد الاعتباط

الهرمنيوطيقي يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

النتيجة الأولى: إنَّ الترويج للهرمنيوطيقا الفلسفية على أنها تمثل المنهج الحداثي المناسب لإجراء مقارباتٍ تأويليةٍ حداثيةٍ للقرآن لا يستند إلى أصلٍ شرعي، لأنه ببساطةٍ يؤدي إلى نقض الشريعة، وعدّ النصِّ القرآني نصاً خالياً من الدلالة المسبقة، فكلُّ ما هو موجودٌ هي الدلالات اللاحقة التي يختلقها المفسرون الهرمنيوطيقيون تبعاً للميول والأهواء والرغبات الشخصية، أو تبعاً لنتائج العلوم غير المنقَّحة، مما يجعل الحديث عن إمكانية الاستغناء عن النصِّ القرآني ممكناً بعد ذلك، والاكتفاء بنتائج تلك العلوم التي يقدِّرها فلاسفة الهرمنيوطيقا أكثر من تقديرهم للكتب الإلهية بطبيعة الحال.

النتيجة الثانية: هناك من يستند إلى بياناتٍ موجودةٍ في كتب المفسرين، يتمُّ فهمها بشكلٍ خاطئ، لكي يستدلوا بها على أنَّ المناهج التفسيرية لعلماء التفسير لا تتناقض مع الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن، وفيما ذكرناه خلال البحث إشارةٌ واضحةٌ إلى خطأ هذا الاعتقاد، وقد نتوسَّع في هذا الموضوع مستقبلاً كي يتضح الموقف أكثر من هذه القضية.

النتيجة الثالثة: الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن اتجاهٌ معروفٌ في تاريخ علم التفسير، وليس هو بالاتجاه الجديد، فقد وجدت ممارساتٌ تفسيريةٌ في العصور السابقة جنحت نحو فوضى الدلالة، تعزى الى الصوفية وغيرهم، وقد أدانها أئمة أهل البيت عليهم السلام وتبعاً لهم علماء التفسير تحت عنوان ((التفسير بالرأي))، ولا شكَّ أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفية تمثِّل ذروة الجنوح إلى هذا النمط من التفسير كما هو واضح.

النتيجة الرابعة: القرآن نصٌّ إلهيٌّ يتمتَّع بنظامٍ لغويٍّ محكمٍ ودقيق، وهو يختلف عن النصِّ الأدبي من هذه الناحية، ولهذا فإنَّ مناهج الهرمنيوطيقا الحديثة لا تصلح لتأويل النصِّ القرآني، حتى لو كانت نافعةً في مجال تأويل النصوص الأدبية.

النتيجة الخامسة: اعتمد كل من الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي المنهجية القصدية من خلال التفريق بين المعاني العرفية والمعاني الأصلية للألفاظ، للدفاع عن الدلالة المعيارية المنضبطة للنصِّ القرآني، وهي تقتضي متابعة الاقترانات اللفظية للألفاظ داخل السياقات القرآنية المختلفة، الأمر الذي يحتِّم اتباع منهجية تفسير القرآن بالقرآن كما تجسَّد ذلك واضحاً في تفسير الميزان على وجه الخصوص.

النتيجة السادسة: دافع السيد محمد باقر الصدر عن الدلالة القرآنية المعيارية المنضبطة من خلال الجدل الذي دعا إليه بين النصّ والواقع، موظفاً في سبيل ذلك منهجه في التفسير الموضوعي للقرآن، وهو ركنٌ أساسيٌّ من أركان منهجٍ تفسيريٍّ أكبر، هو منهج تفسير القرآن بالقرآن.

هوامش البحث

(١) مقدمة كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر: مفهوم النصّ/ دراسة في علوم القرآن، الدكتور نصر حامد أبو زيد، الهيأة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م، ص١٥٧.ينظر أيضاً: السلطة-الحقيقة-النصّ، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م، ص١٠٤-١٠٥.

(٤) مقدمة كتاب الهرمنيوطيقا والعالم، مصدر سابق.

(٥) ينظر: المرايا المقعرة/نحو نظرية نقدية عربية، د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.

(٦) ينظر: المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.

(٧) ينظر: مناهج النقد الحديث وإشكاليات تفسير القرآن، بحث مقدَّم لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، إعداد: بركات رياض محمدي، إشراف: أ.د. عفت محمد الشرقاوي، و أ.د. عاطف جوده نصر، الناشر: جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠١١م، ص٢٢٥-٢٥١.

(٨) ينظر: تصوُّرات العلمانيين المعاصرين للإسلام من خلال فكر محمد آركون ونصر حامد أبي زيد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م، ص١٦١وما بعدها.

(٩) القلم/٤-٥.

(١٠) تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.

(١١) المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.

(١٢) ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسيّ، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربيّ، ط٣ المصحَّحة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ج٢٣، ص١٣٢.

(١٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م، ج١، ص٣١.
(١٤) المصدر نفسه والجزء، ص٣٢.
(١٥) المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.
(١٦) المصدر نفسه والجزء، ص٣٦.
(١٧) المصدر نفسه والجزء، ص٣٧.
(١٨) المصدر نفسه والجزء، ص١-٩.
(١٩) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوتري علوم إسلامي، ص١٧.
(٢٠) ينظر: القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت-لبنان، ط١،٢٠٠٢م.
(٢١) المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٠-١١.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسيّ، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- تصوُّرات العلمانيين المعاصرين للإسلام من خلال فكر محمد آركون ونصر حامد أبي زيد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
- التفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.
- المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوتري علوم إسلامي.

- المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- المرايا المقعرة/نحو نظرية نقدية عربية، د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.
- مفهوم النصّ/ دراسة في علوم القرآن، الدكتور نصر حامد أبو زيد، الهيأة المصرية للكتاب، ١٩٩٠م، ص١٥٧.ينظر أيضاً: السلطة-الحقيقة-النصّ، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م.
- مناهج النقد الحديث وإشكاليات تفسير القرآن، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، إعداد: بركات رياض محمدي، إشراف: أ.د.عفت محمد الشرقاوي، و أ.د.عاطف جوده نصر، الناشر: جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠١١م.
- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م.