بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 20 فبراير 2017

آفاق التّحديث في التّجربة التّأويليّة- الكلاميّة الجديدة

إيمان المخينيني
باحثة تونسية

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

آفاق التّحديث في التّجربة التّأويليّة-الكلاميّة الجديدة[1]

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة: «التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر»، المنعقدة بتاريخ 11و12 فيفري 2015 تونس العاصمة، تنسيق د. محمد محجوب. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

يكتسب الحديث عن المقاربة الهرمينوطيقيّة للفكر الإسلاميّ وجاهته في تقديرنا. وحتّى يكون الطّرح دقيق الأفكار والاستنتاجات، عمدنا إلى دراسة آفاق القراءة التّأويليّة الفلسفيّة في إطار تجديد علم الكلام الإسلاميّ تحديدا. وسؤالنا الشّاغل في هذا السّياق عبارته:

أيّ ملامحَ تجديديّة طبعت المسارات الدّلاليّة للخطاب الكلاميّ الجديد في ضوء المكتسب الهرمينوطيقيّ؟

وسعيا إلى الاجابة عن بعض هذه المساءلة، نعمد إلى إثارة نقطتين إثنتين، في أولاهما طرح لآفاق القراءة الكلاميّة الجديدة وإبانة لبعض مرتكزاتها. وفي ثانيتهما إشارة إلى عوائق هذه القراءة وإلى بعض إشكاليّاتها.

مقدّمة:

لن نضيف جديدا إن نبّهنا إلى أهميّة أن نتفكّر في آفاق النّشاط التّأويليّ الذي تضطلع به الذّات الباحثة عن ملامح أخرى للمشهد الثّقافيّ العربيّ الإسلاميّ اليوم، تتجاوز ما سلف من أطروحات وتؤسّس لواقع من التّأويل مستحدث.

ولكن يمكن أن تكون الإضافة في هذا الطّرح كامنة لا في الإجابة عن أسئلة التّحديث، إنّما في تجديد سؤال التّجديد أصلا. نعني البحث له عن فضاءات أخرى لتشكّل المعنى ولاستئناف إنتاجه بآليات تختلف جذريّا عن السّائد من طرائق إنشاء الأفكار وإرساء المشاريع الفكريّة المتداولة.

هاهنا يكتسب الحديث عن المقاربة الهرمينوطيقيّة للفكر الإسلاميّ وجاهته في تقديرنا. وحتّى يكون الطّرح دقيق الأفكار والاستنتاجات، عمدنا إلى دراسة آفاق القراءة التّأويليّة الفلسفيّة في إطار تجديد علم الكلام الإسلاميّ تحديدا. وسؤالنا الشّاغل في هذا السّياق عبارته:

أيّ ملامحَ تجديديّة طبعت المسارات الدّلاليّة للخطاب الكلاميّ الجديد في ضوء المكتسب الهرمينوطيقيّ؟

وسعيا إلى بعض إجابة عن هذه المساءلة، نعمد إلى إثارة نقطتين إثنتين، في أولاهما طرح لآفاق القراءة الكلاميّة الجديدة وإبانة لبعض مرتكزاتها. وفي ثانيتهما إشارة إلى عوائق هذه القراءة وإلى بعض إشكاليّاتها.

1- آفاق القراءة الكلاميّة الجديدة

من المفيد في هذا المقام أن تتوضّح لدينا جملة من المفاهيم التي تشكّل الخلفيّة النّظريّة السّاندة لخطاب التّجديد في علم الكلام الإسلاميّ حتّى تتبيّن لنا الرّابطة بين الأفكار التي يتبلور بمقتضاها المشروع التّأويليّ التّحديثيّ. ونعني بالمرتكزات النّظريّة هنا مفهومين أساسيّين هما البنية القبليّة للفهم، ونسبيّة الحقيقة الدّينيّة.

1-1. المعطيات القبليّة ودورها في صياغة حدث الفهم:

قام المشروع الهرمينوطيقيّ الفلسفيّ على إعادة التّفكير في حدث الفهم ذاته. فكان السّؤالان المركزيّان اللّذان تدور في مدارهما كلّ قضايا التّأويل هما: كيف نفهم النّصّ؟ ومن يفهم النّصّ؟ وتولّدت عنهما مساءلات جوهريّة أخرى كشفت عن الوجه الأنطولوجيّ لهذا الحدث علاوة على بعده الإبيستيميّ- المعرفيّ.

وانطلاقا من مركزيّة هذا البعد الوجوديّ، يعتبر هيدغر - كما يرى بعض الدّارسين - أنّ الفهم «هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتيّ الذي وجد فيه»[1]. ولمّا كان كذلك فهو «ليس شيئا نمتلكه بل هو شيء «نكونه»»[2].

وبفهمه للنّصّ إذن، يكشف المؤوّل عن وجوه كينونته وعن ممكناتها. لأجل ذلك نتحدّث عن الفهم بوصفه حدثا وبوصفه أيضا متأصّلا في المرء ومصاحبا لوجوده وقائما في كلّ فعل من أفعاله التّأويليّة. وطالما كان فعل التّمثّل والفهم ذا طبيعة أنطولوجيّة، كان من البديهيّ أن يرتبط بأفق المرء الخاصّ وأن يتأثّر برؤيته الوجوديّة الذّاتيّة. فالفهم إذن «لا يمكن تخيّله بدون «عالم» أو «معنى»»، والنّقطة المحوريّة هنا هي أنّ الفهم عند «هيدجر» أصبح أنطولوجيا»[3].

وبناء على هذا القول، بدأت ملامح الدّور الهرمينوطيقيّ الفلسفيّ تتشكّل وجوديّا لنقف مع كلّ تأويل على بعض دلائل الحضور الأنطولوجيّ للمؤوّل فيما يؤوّل وهو ما يبرّر الحديث عن حضور المعطيات القبليّة في كلّ عمليّة فهم بوصفهما سندات أولى للتّفكير في النّصّ وبما هي مكوّنات أساسيّة يتأسّس عليها كلّ أفق انتظار بما تتضمّنه لفظة أفق من قدرة على استشراف الدّلالة انطلاقا من خصوصيّةٍ في التّمثّل معيّنةٍ.

وأبرز ما يفيدنا في كلّ ما تقدّم أن نقف على أهميّة النّقلة الجذريّة من الرّهان المعرفيّ البحت إلى الرّهان الأنطولوجيّ في عمليّة الفهم وهو ما يبرّر حضور الذّات فيما تفهم وهو حضور تكفله وتؤسّس له البنى القلبيّة التي تمثّل وعي المؤوّل المسبق بمشاغل النّصّ وقضاياه الرّئيسة كما تهيّء الخلفيّة الأساسيّة للأسئلة الموجّهة إلى النّصّ انطلاقا من مشاغل الحاضر ونوازل العصر.

فما المقصود بالتّمثّل القبليّ للنّصّ وكيف يكون شرطا تأويليّا للفهم؟

إنّ الاستعداد القبليّ للمعنى في ضوء المفهوم الهرمينوطيقيّ ليس أفكارا مسقطة على النّصّ ولا على الذّات القارئة له، إنّما هو تصوّر منبثق من صلب الخبرة التّاريخيّة الوجوديّة للذّات التي تخاطب الدّلالة الوجوديّة وتشارك الذّات الكامنة في النّصّ معرفيّا وأنطولوجيّا. وحينما تتأسّس علاقة تأويليّة تجمع الذّات بالنّصّ فذلك لا يفترض منها أن تتجرّد من بنيتها المعرفيّة الأنطولوجيّة، إنّما ليس بإمكانها الإقدام على القراءة إلاّ من خلال هذه التّركيبة المتكاملة.

1 راجع مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص 222

2 نفسه، ص 222

3 نفسه، ص ص 223، 224

وهذه التّركيبة هي ما يعبّر عنها هيدغر بـ«البنية المسبقة للفهم» *pre-structure of understanding*، تلك التي «تفعل فعلها في كلّ تأويل»[4]، في تجاوز صريح للنّموذج التّفسيريّ القديم الذي يفصل بين ذات وموضوع بحجّة تكوين تأويل موضوعيّ خال من الفرضيّات المسبقة.

غير أنّ القول بالحكم المسبق وبحضوره الأكيد في العمليّة التّأويليّة، ليس قولا بالذّاتيّة مقابل الموضوعيّة، ولا هو تشريع لطمس معالم المعنى النّصّي بالمعنى الذّاتيّ، إنّما هو تأكيد على وقائعيّة الفهم وعلى تاريخيّته. فكلّ فهم إنّما هو زمانيّ وقصديّ وتاريخيّ. وكلّ حكم مسبق يشكّل بنية قبليّة للمعنى إنّما هو جماع التّجربة التّاريخيّة للوعي الفرديّ عبر الخبرة المعيشة وللوعي الجمعيّ عبر التّراث.

إنّ هذه الخلفيّة النّظريّة كانت للمنشغلين بتجديد الكلام الإسلاميّ سندا تأويليّا رئيسا، ومرتكزا أساسيّا في مشروع إعادة قراءة التّراث لتكوين رؤية عقديّة راهنة. فقد اعتبر المتكلّمون الجدد أنّ التّفاعل مع النّصّ الدّينيّ واستئناف العلاقة به ليس لهما أن يتشكّلا من فراغ. لأنّ كلّ قراءة إنّما تحرّكها رهانات معيّنة وتبنيها تصوّرات قبليّة للمعنى.

هذا المبدأ بنى عليه المتكلّم الإيرانيّ عبد الكريم سروش[5] موقفه من القراءة الدّينيّة المعاصرة، حين يتحدّث عن المعرفة القبليّة المهيّئة للتّجربة التّأويليّة. وهي معرفة لا يمكن للقارئ طرحها ولا تحييدها عند شروعه في القراءة. إذ يقول: «إنّ عالم الدّين، وهو في مقام فهم الشّريعة، يوجّهه عقله دائما لفهم الشّريعة فهما لا يخدش تصوّراته السّابقة. وإذا كانت معارف الإنسان الأخرى، العلميّة والفلسفيّة، تتلاءم ومعارفه الدّينيّة أو تتعارض معها في مواضع معيّنة فقط، فإنّ فرضيّاته هذه حاضرة دائما في فهمه للدّين»[6]. وكلّ قرّاء النّصّ المقدّس «لا ينظرون في الدّين (...) بلا منظار وبدون أساس»[7].

فالفهم مرتبط وثيق الارتباط بأسئلة توجَّه إلى متن النّصّ الإسلاميّ لتلقّي إجابات منه. وهذه الأسئلة توجّهها تقديرات وتصوّرات بعينها. وفي هذا السّياق يقول سروش: «إنّ فهمنا للكتاب والسّنّة (...) مناسب لعلومنا ومعارفنا، والإنسان بقدر معرفته يوجّه إليهما الأسئلة، وبمقياس معرفته أيضا يفهم الأجوبة. إنّ توجيه الأسئلة وفهم الأجوبة يخضع أيضا لضوابط وأحكام معيّنة، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصّة في

4 راجع مصطفى، عادل، فهم الفهم، ص 232

5 اسمه الحقيقيّ حسين حاج فرج دبّاغ، ولد سنة 1945 لأبوين إيرانيّين من طهران. تلقى تعليما جامعا بين الدّروس الدّينيّة والموادّ العلميّة الحديثة في المرحلتين الابتدائيّة والثّانويّة، ثمّ درس في كليّة الصّيدلة وتخرّج منها، ثمّ التحق سنة 1972 بجامعة لندن في فرع الكيمياء وتلقى في ذات الوقت تكوينا في مادّتي التّاريخ وفلسفة العلوم. عيّن مع انطلاق الثّورة الإسلاميّة مديرا لمؤسّسة الثّقافة الإسلاميّة ثمّ عيّن رئيسا للجنة المكلّفة بتعديل البرامج التّعليميّة. وسنة 1983 غادر هذه المؤسّسة ليعيّن في مؤسّسة الأبحاث والدّراسات الثّقافيّة. ينشغل سروش حاليّا بدراسة علم الكلام الجديد ويقدّم في إطاره إسهامات عديدة. راجع ترجمة سروش في كتاب القبض والبسط في الشّريعة، ص ص 15، 17. وفي كتاب العقل والحرّيّة، ص ص 5، 23

6 سروش، القبض والبسط في الشّريعة، ص 42

7 نفسه، ص 43

الشّريعة الإسلاميّة، لأنّ هذه الشّريعة توصي النّاس وتأمرهم بمعاينة التّاريخ والسّير في العالم والتّحقيق والتّعقّل والتّفكّر... وإنّ شريعة توصي بمثل هذه الوصايا، لا يمكنها أن ترفض محصّلات تلك التّحقيقات والمطالعات، أو أن تكون غير منسجمة ولا متلائمة معها»[8].

فالقارئ إذن يُقبل على النّصّ وقد تشكّل في وعيه بعض فهم، ووجّهه شكل من أشكال التّمثّل الذي يتكوّن انطلاقا من معارفه ومكتسباته. ولا يعني ذلك بتاتا أنّ هذا التّهيّؤ القبليّ لاستنباط المعنى من النّصّ القرآنيّ من شأنه أن يحيد بالفهم عن صواب المسار أو من شأنه أن يطمس حقيقة المقصد الإلهيّ. إنّما هو استعداد مسبق لتلقّي المعنى، يدخل في تفاعل مطّرد وفي حوار مستمرّ مع لغة النّصّ. إمّا لتتأكّد وجاهته أو ليترك المجال لتصوّر جديد.

هذا الموقف من التّصوّر القبليّ للمعنى يتأكّد أيضا مع المفكّر الإيرانيّ محمّد مجتهد شبستري[9] الذي يعتبر التّوقّع القبليّ للدّلالة شرطا حاضرا بقوّة في كلّ عمليّة قراءة ومكوّنا أساسيّا من مكوّنات التّجربة الإيمانيّة. إذ يقول: «لا شكّ في أنّ من يعيش التّجربة الإيمانيّة يملك تصوّرات فلسفيّة وأنثروبولوجيّة وله رؤية كونيّة خاصّة، فالذّهن الخالي من التّصوّرات والفرضيّات لا يمكنه تحصيل التّجربة الإيمانيّة»[10].

ومفاد ذلك أنّ شبستري يقيم علاقة تلازميّة بين توظيف المكتسب المعرفيّ وتأسيس التّجربة الإيمانيّة على اعتبارها تجربة لا تبنى من فراغ ولا تتأسّس على عدم، إنّما تستند إلى انتظارات معيّنة للمعنى، تدخل في تفاعل حركيّ مع النّصّ الدّينيّ. بل ويذهب شبستري إلى أنّ من شروط الإيمان، اقترانه بفرضيّات سابقة لفعل قراءة النّصّ الدّينيّ. إذ يقول: «إنّ حصول وبقاء الإيمان يقترن دائما ببعض الفرضيّات والتّصوّرات الفكريّة»[11]. **فالفهم الماقبليّ لم يعد مجرّد شرط في المعرفة الدّينيّة فقط، إنّما هو بهذا المعنى أصبح شرطا للإيمان في حدّ ذاته.**

---

8 نفسه، ص ص 62، 63

9 ولد في شبستر سنة 1936، تلقّى بحوزة قمّ دراسة في مقدّمات العلوم الإسلاميّة وأدبيّات اللغة العربيّة والمنطق والفقه والأصول. كما تلقّى تكوينا في الفلسفة والكلام والتّفسير وفلسفة الحقوق وعلم النّفس. اهتمّ بقضيّة تجديد المعارف الإسلاميّة وفي هذا الإطار كان عضوا في جهاز تحرير مجلة "مكتب إسلام". وفي سنة 1969 سافر إلى هامبورغ بألمانيا لإدارة المركز الإسلاميّ هناك. وفي تلك الفترة تعلّم الألمانيّة وأحاط بأعمال المركز ونشاطاته وقام بإدارته لمدّة عشر سنوات عمل فيها على هدف أساسيّ وهو ممارسة النّشاط الدّعويّ الإسلاميّ بين المسيحيّين وإبداء المساهمة في حوار الأديان وتخصيصا في الحوار الإسلاميّ- المسيحيّ. ساهم في النّشاط السّياسيّ قبل الثّورة الإسلاميّة، وبعد ذلك انصرف إلى البحث العلميّ والتّدريس في كلّية الإلهيّات وجامعة طهران. وكان تركيزه أكبر على موادّ علم الكلام الإسلاميّ، تاريخ الفرق الإسلاميّة، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة وهو منشغل حاليّا بقضايا علم الكلام الجديد وله في هذا الاختصاص مؤلّفات عدّة ومقالات متنوّعة. راجع سيرة شبستري الذّاتيّة ضمن كتاب مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ص 53، 57

10 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 172. ويتأكّد هذا المعنى عنده أيضا في قوله: "إنّ تفسير النّصّ يقوم على أساس قناعة قبليّة مفادها أنّ مجرّد القراءة أو الاستماع لا يكفيان للكشف عمّا يضمره النّصّ من مكنونات"، شبستري، الهرمينوطيقا، الكتاب والسّنّة، ص 11

11 نفسه، ص 172

ومثل هذا الاستنتاج ينبّهنا إلى أهمّيّة البعد الذّاتيّ في صوغ التّجربة العقديّة الذي يفتح على البعد الجمعيّ في مستوى لاحق. إذ البنية المسبقة في الفهم كاشفة في جانب أوّل عن الخبرة التّاريخيّة الفرديّة، ثمّ عن الخبرة التّاريخيّة الجمعيّة في جانب ثان. ذلك أنّ تجربة الجماعة هي جماع التّجارب الفرديّة. أي أنّ التّصوّر الجمعيّ للتّجربة العقديّة هو كلّ متشكّل عبر الأجزاء المبثوثة وعبر التّجارب الفرديّة المختلفة.

ولتبيّن ماهية البنى الماقبليّة للفهم لدى كلّ من سروش وشبستري، ولاستجلاء خصائصها وشروط اعتمادها نركّز اهتمامنا بدءا على دراسة أثر الخلفيّة المعرفيّة في توجيه الفهم.

-أ- أثر الخلفيّة المعرفيّة في توجيه الفهم

يعتبر سروش أنّ كلّ مؤوّل للنّصّ الدّينيّ وتحديدا القرآنيّ بالأساس إنّما يتوجّه قصديّا إلى الدّلالات المتضمّنة فيه. بمعنى أنّ القول باعتباطيّة القراءة وبعشوائيّتها وبراءتها من التّصوّر المعرفيّ السّابق مغالطة مكشوفة. والملاحظ أنّ الحديث عن الخلفيّة الإبيستيمولوجيّة يؤكّد الطّابع العلميّ- المعرفيّ للحكم المسبق. وهو ما يلحّ عليه المتكلّمون الجدد حتّى لا يتلبّس المعنى على القارئ فيذهب إلى اعتباطيّة الفهم القبليّ وإسقاطه على النّصّ جزافا. وهي الدّلالة السّلبيّة التي لحقت بالحكم المسبق في القراءة الوضعيّة.

فالمؤوّل يختار زاوية نظر معيّنة يباشر في ضوئها عمليّة فهم الدّلالة القرآنيّة وهي زاوية نظر علميّة- معرفيّة يتوجّه بمقتضاها المعنى إلى بؤرة بعينها، فيركّز القارئ النّظر من خلالها. وبذلك تكون معارف المضطلع بالعمليّة التّأويليّة، خلفيّة أولى مبدئيّة لتكوين الرّأي حول المعنى في النّصّ. ويؤكّد سروش وجاهة هذا الرّأي بقوله: «إنّ عالم الحقائق مظلم، يضيء بقدر إضاءتنا له، والقنديل الذي يضيئه ليس سوى معارف المؤرّخ وفرضيّاته وأسئلته وتصوّراته السّابقة التي تنير حوزة البحث والتّحقيق ومجال الرّؤية»[12].

فالظّلام في هذا المقام يعني غموض الدّلالة واستتارها، أمّا الضّياء فدالّ على تكشّف جوانب المعنى في النّصّ المراد تأويله من زاوية نظر معرفيّة دقيقة. ذلك أنّ «الذّهن الخالي عاجز عن كشف الحقيقة»[13]. لكونه يفتقد السّند المعرفيّ اللاّزم للتّدبّر والإدراك. فما من تمثّل لنصّ مّا إلاّ وهو قصديّ، وينطبق هذا الشّرط التّأويليّ بالضّرورة على المعرفة الدّينيّة التي لا تخرج عن كونها «حصيلة تفاعل عالم الدّين والنّصوص الدّينيّة»[14] على حدّ تعبير سروش.

12 سروش، القبض والبسط في الشّريعة، ص 169. وسروش في هذا السّياق يتحدّث عن المؤرّخ بوصفه قارئا للظّاهرة الدّينيّة وباحثا عن معنى وجوديّ لها.

13 نفسه، ص 35

14 نفسه، ص 35

وتبعا لهذا التّصوّر تختلف أنواع التّأويلات باختلاف الاختصاص المعرفيّ الذي يباشر به النّصّ الدّينيّ. فعالم اللّغة يركّز على الجوانب اللّسانيّة في موضوع تأويله، أمّا عالم الكلام فيهتمّ بالمستوى العقديّ، أمّا المختصّ في علم الإناسة فينشغل بما يطرحه النّصّ القرآنيّ من قضايا تخصّ الإنسان ومحيطه. بذلك فكلّ ضرب من ضروب المعرفة مؤثّر بشكل من الأشكال على طريقة الفهم وعلى نقاط التّركيز ومواطن الاهتمام[15]. وهو ما يهيّء نوعا من الانتظار القبليّ للمعنى.

وتتأكّد وجاهة هذا المبدإ التّأويليّ مع شبستري كذلك حين يعتبر أنّه ما من قارئ إلاّ ويقيم تجربته في القراءة على أساس تهيّء ما قبليّ للمعنى. ذلك أنّه بحسب هذه المقدّمات، لا يمكن للمفسّر أن يفسّر النّصّ ما لم يملك معارف أو فرضيّات مسبقة. فهو يجب أن يمتلك معرفة مجملة أو كثيرة الإجمال، ولا يمكنه إن انطلق من المجهول المطلق أن يفهم شيئا من أيّ نصّ. إنّ الفهم والتّبيين ممكنان حين يعلم الإنسان شيئا عن الموضوع وإن لم يعلم عنه كلّ شيء في الوقت عينه. ومن ثمّ في كلّ مرّة يحدث تقدّم نحو الأمام وتراجع إلى المجهول وهو الذي يؤدّي إلى أن يتكامل الفهم، وهذا ما سمّي «الدّور التّأويليّ»[16]. والسّبب في ذلك أنّنا «نسمع الخطاب من داخل التّاريخ واللّغة»[17]. والتّاريخ واللّغة يشكّلان ثقافة المؤوّل التي توجّهه إلى معان دقيقة دون أخرى وفي مجال التّأويل الإسلاميّ، يعتبر الكاتب أنّ المؤوّل «يتحرّك على مستوى تفسير القرآن بالانطلاق من تلك الرّؤية الذّهنيّة المسبقة»[18]. ويؤكّد «أنّ اختلاف تفاسير المفسّرين ناجم عن اختلاف تصوّراتهم وتصديقاتهم الأوّليّة عن ماهية الكلام الإلهيّ الذي يعتبر القرآن مصداقا له»[19].

وينضاف بهذا الشّاهد معطى آخر مفاده أنّ القول بحصول التّصوّر القبليّ للمعنى أو بحضور الحكم المسبق عن النّصّ في كلّ قراءة ليس تشريعا لفرض أحكام اعتباطيّة أو لإسقاطها على النّصّ، إنّما هو إثبات لحضور الذّات فيما تقرأ، وهو كذلك تفسير منطقيّ لظاهرة اختلاف الأفهام وتعدّدها في علاقتها بالنّصّ الواحد.

يعني ذلك أنّ القول باختلاف التّأويلات ليس شاهدا على اختلاف نتائج القراءة بقدر ما هو دالّ قبل ذلك على اختلاف المقدّمات الأولى السّابقة لفعل القراءة ذاته. ويؤكّد شبستري هذا المعنى بقوله: «ما يختلف

15 يعدّد سروش جملة من الاختصاصات المعرفيّة كعلم النّفس والاجتماع والفيزيولوجيا وعلم النّفس الفلسفيّ... ويعتبر أنّ النّاظر من زاوية معرفيّة مخصوصة يكون فهمه مختلفا ومتميّزا عن فهم القارئ الذي يختار زاوية مغايرة، راجع سروش، نفسه، ص ص 46، 47

16 بهشتي، أحمد، المدرسة التّأويليّة الإيرانيّة المعاصرة، رصد تقويميّ للمشروع الهرمينوطيقيّ لمحمّد مجتهد شبستري، ضمن التّأويل والهرمينوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتّفسير، ص ص 182، 183

17 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 180

18 نفسه، ص 242

19 نفسه، ص 242

به الفرقاء بعد ذلك أنّ كلّ فريق يعتمد على مقبولات عقليّة تتفاوت أو تختلف مع مباني الفريق الآخر»[20]. وفي مجال التّفسير القرآنيّ والفقه يرى شبستري أنّه من الضّروريّ «بيان عناصر ميول المفسّرين والفقهاء وتطلّعاتهم وما يحملونه من قبليّات وتصوّرات مسبقة (...و) بما أنّ هذه القبليّات مختلفة فيما بينهم فمن الطّبيعيّ أن تؤدّي إلى إعطاء فتاوى وتفاسير مختلفة أيضا»[21].

كذلك يؤكّد شبستري - كما فعل سروش -، بطلان الزّعم بالحياد المطلق وبالموضوعيّة. ذلك أنّ «فرضيّة خلوّ الذّهن تماما أثناء مراجعة نصّ معيّن هي أمر غير ممكن بالمرّة»[22] على حدّ تعبيره.

لقد اعتبر دعاة تجديد الكلام الإسلاميّ إذن أنّ اعتماد المتصوّر الماقبليّ في قراءة النّصّ القرآنيّ يمثّل أمرا أكيدا رغم مزاعم الطّرح الموضوعيّ الذي يتوهّم حياد القراءة وموضوعيّة التّأويل، ومثل هذا الموقف يجعل من رهان تجديد الخطاب الإسلاميّ ناتجا عن تجديد الفروضات المسبقة بالضّرورة.

فما من سبيل لتغيير نظرتنا إلى المقاصد التّشريعيّة والدّلالات العقديّة العميقة ما لم تمهّد لذلك جملة من التّصوّرات القبليّة التي تمثّل مجموع معارف المؤوّل الموجّهة لفهمه أثناء القراءة. في هذا السّياق يرى سروش أنّه «ما من معلومة جديدة تسمح ببقاء المعلومات القديمة على حالها، وإنّما تغيّر معناها ومفادها، وكلّ كشف جديد هو قرينة جديدة تتيح تفسير الموضوع القديم تفسيرا جديدا»[23].

فإذا بقيت مكتسبات القارئ ثابتة، كان ذلك سببا مباشرا في ثبات الفهم واستقراره. وإذا ما طرأ عليها تغيّر وتطوّر أثّر ذلك ضرورة في وجهة الفهم وطبيعة التّمثّل. ويذهب شبستري إلى المعنى ذاته إذ يقول: «إنّ الإنسان الحديث يملك فهما آخر ورؤى أخرى، وهذه الرّؤى الجديدة اقترنت بفرضيّات جديدة وإيمان جديد»[24].

وانطلاقا من ذلك يؤكّد الكاتب ضرورة ارتباط المشروع الكلاميّ الحديث بفرضيّات جديدة واعتمادها لفتح آفاق تأويليّة مغايرة لآفاق الكلام التّقليديّ ورؤيته العقديّة الكلاسيكيّة. ويقول شبستري «في نظري أنّه من أجل تأسيس علم كلام إسلاميّ جديد، هناك فرضيّات فلسفيّة هرمينوطيقيّة متناسبة أكثر»[25]. وبيان ذلك أنّه يجعل من أفكار الفلسفة الهرمينوطيقيّة مرتكزا نظريّا لتجديد النّظرة إلى التّراث الكلاميّ الإسلاميّ بغاية استئناف تصوّر عقديّ حديث. ويندرج ذلك ضمن المهمّة التّأويليّة الموكولة إلى قارئ النّصّ القرآنيّ في

20 شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص88.

21 نفسه، ص 150

22 نفسه، ص 103

23 سروش، القبض والبسط، ص 82

24 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 173

25 نفسه، ص 173

تصوّره. ذلك أنّ «مهمّة المفسّرين الأساسيّة في هذا العصر تنقيح تلك التّصوّرات والتّصديقات التي يملكونها عن «القرآن» لكي نقترب بعد إجراء عمليّة النّقد والتّنقيح هذه من فهم القرآن بشكل أفضل»[26].

إنّ الغاية إذن من تجديد البنى المعرفيّة الماقبليّة هي حصول تجديد في الخطاب الإسلاميّ يضمن الاقتراب أكثر من مقاصد الرّسالة الإسلاميّة التي يعتبر المسلم المعاصر معنيّا بها بشكل أساسيّ. ممّا يجعل الفهم القديم الذي استقرّ بآلياته الكلاسيكيّة وبقي ثابتا لمدّة زمنيّة مطوّلة، غير قادر على الإجابة عن مستجدّات الرّاهن وتقلّباته. وطالما كان تجديد المشروع الكلاميّ الإسلاميّ في ارتباط وثيق بتطوّر بنية الانتظارات المسبقة في ذهن القارئ، بات من الضّرورة بمكان أن تتطوّر آفاق الانتظار التّأويليّ، وتتغيّر بنية المعارف التي تتيح للقارئ إمكانات تمثّل أخرى للمعنى القرآنيّ.

من هنا كان الحديث عن شرط الدّيناميكيّة التّفاعليّة في بنى الفهم المسبقة، باعتبار ذلك مبدأ هرمينوطيقيّا في الطّرح الكلاميّ الحديث.

ـب- الحركيّة التّاريخيّة للفهم القبليّ

المعرفة الدّينيّة في المقاربة الكلاميّة الجديدة جزء من المعرفة البشريّة، وضرب من ضروبها. وشأن المعارف البشريّة أنّها متغيّرة ومتقلّبة تأثّرا بكلّ تطوّر يطرأ على ضلع من أضلاعها أو على اختصاص من اختصاصاتها[27]. لذلك تعتبر الحركة خاصيّة أساسيّة في تركيبة الأحكام المسبقة التي تمثّل خلفيّة نظريّة ممهّدة لقراءة النّصّ القرآنيّ ولتشكيل المعرفة الدّينيّة على نحو منفتح على الدّوام.

إنّ القول بتاريخيّة المعرفة الدّينيّة يدحض بوضوح مزاعم اعتبار التّراث الدّينيّ برمّته مقدّسا ومخبرا عن حقيقة المقصد الإلهيّ على نحو من العصمة. ومقابلة هذا الرّأي تقضي حينئذ باعتبار التّراث الإسلاميّ نتاجا لاجتهادات بشريّة قابلة للتّطوّر. لذلك يعتبر شبستري أنّ «رؤية أصحاب الهرمينوطيقا الدّينيّة الجديدة تذهب إلى أنّ العقائد والأحكام الجزميّة الموجودة في التّراث الدّينيّ بشكل عامّ هي تاريخيّة وزمانيّة بذاتها، وتمثّل حجابا سميكا يغطّي وجه «الخطاب الدّينيّ» وينبغي إماطة اللّثام عن هذه الحقيقة ليعيش المؤمنون في أجواء نورها وحركتها. وفي الواقع، فإنّ هذه الحقيقة يجب العمل دائما على «تجديدها» و«ترميمها» كيما تبقى حيّة وفاعلة في واقع الإنسان والمجتمع البشريّ ويجب استخدام هذه الآليات والوسائل في غربلة عناصر التّراث وتنقية عمليّة «الوحي الجديد»»[28].

---

26 نفسه، ص 242

27 راجع شبستري، الهرمينوطيقا الكتاب والسّنّة، ص ص 27، 28

28 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 35

فالحركة في الخطاب الإسلاميّ اليوم باتت ضرورة تأويليّة أكيدة لا شكّ في قيمتها الفعليّة وفي جدواها. وليس بالإمكان حصول تحوّل في نوعيّة المعرفة الدّينيّة إلاّ إذا كانت البنية المعرفيّة المسبقة للفهم في حركة دائبة. ذلك أنّ انتظارات القارئ ينبغي أن تطوّع لمعارف جديدة ولمكتسبات تأويليّة متحوّلة ومتطوّرة حتّى تنتج معرفة متجدّدة بالنّصّ. وهذا التّجدّد تحديدا هو ما يكسب المعرفة الدّينيّة سمتها التّاريخيّة التّفاعليّة.

ويؤكّد سروش هذا المعنى بقوله: «إنّ المعرفة الدّينيّة هي من بين جميع المعارف البشريّة، الأقرب إلى المعرفة التّاريخيّة (...) والفهم الدّينيّ، هو أيضا نتيجة تفاعل الرّكن الدّاخليّ (الكتاب والسّنّة) والرّكن الخارجيّ (المعارف البشريّة)»[29]. أمّا تاريخيّة الفهم الدّينيّ، فناجمة عن تأثّر وعي المؤوّل بالظّروف الحافّة بعمليّة القراءة. وهو ما يحقّق تجذّر التّأويل في الخبرة المعيشة. وأمّا شرط التّفاعل فمتحقّق من خلال تأثير المعارف وتأثّرها ببعضها البعض.

فأيّ مجال معرفيّ مخصوص ليس بمعزول عن الاختصاصات الأخرى، ممّا يجعل تطوّره وتغيّره مؤثّرا بشكل مباشر أو غير مباشر في المعارف الأخرى. وهو ما يحقّق ديناميكيّة بنى الفهم المسبقة لكون التّصوّر الماقبليّ للمعنى هو جماع توقّعات القارئ لما في النّصّ من دلالات ومقاصد. وهذه التّوقّعات تتأسّس وفق ما في الذّهن من معارف ومكتسبات. وطالما كانت هذه المكتسبات المعرفيّة في حركة متواصلة، كان الانتظار القبليّ للمعنى كذلك.

وفي ارتباط بين حركيّة الفهم المسبق وأثرها في القراءة التّأويليّة للنّصّ، يعتبر سروش أنّ تغيّر المقدّمات يفضي إلى تغيّر في ملامح القراءة. حيث أنّ «نتيجة قياس مّا منسوبة إلى مقدّماته، أي إنّه يتغذّى منها. وكلّ تغيير في تلك المقدّمات ينتهي بتغيير النّتيجة، وثبات النّتيجة معلول أيضا بثبات المقدّمات (...) وثبات النّتيجة وكذلك تحوّلها، منسوب إلى مقدّماتها. فإذا بقيت مقدّمات قياس مّا ثابتة في جميع العصور، تبقى النّتيجة أيضا ثابتة، إذا أصاب المقدّمات تحوّل، تتحوّل النّتيجة أيضا»[30].

هذا التّغيّر هو ما يحقّق فعليّا الحركيّة التّاريخيّة للفهم الماقبليّ، ويجعل من خلفيّة الفهم النّظريّة في حركة متواصلة وفي حالة من المراجعة الدّائمة. فالانتظار الماقبليّ للمعنى يتشكّل وفقا لما عند القارئ من معطيات معرفيّة أولى، ينبغي أن تبقى في وضع غير ثبوتيّ حتّى لا تنتج قراءة ثبوتيّة جامدة تدّعي لنفسها إطلاقيّة الحقيقة، أو صوابا مطلقا في الفهم.

29 سروش، القبض والبسط، ص ص 34، 36

30 سروش، القبض والبسط، ص 72

لأجل ذلك يعتبر سروش أنّ الحكم المسبق خاضع لثنائيّة الإثبات والنّفي. من هنا فإنّ العلماء مدعوّون «إلى تنقيح مبادئهم وآرائهم ومعلوماتهم السّابقة، وتصحيحها باستمرار»[31] في ضوء ما يطرأ على معارف العصر من تطوّرات وتعديلات. فارتباط المعرفة الدّينيّة بالمعارف البشريّة الأخرى، وانفتاحها عليها أساسيّ من وجهين. أحدهما إثراء التّصوّر الدّينيّ بمعلومات من خارج المنظومة العقديّة المخصوصة، والآخر ضمان حركيّة هذا النوّع من المعرفة وخضوعه لمقتضيات التّطوّر التّاريخيّ. وفي هذا السّياق تحديدا يحذّر شبستري من التّوظيف التّسلّطيّ للحكم المسبق. وفي رأيه «يجب على الذي يعود إلى كلام الله أن لا يتّخذ موقفا جزميّا إزاء مقبولاته الذّهنيّة وتوقّعاته المسبقة، حتّى لو كانت هذه الأخيرة قد خضعت لتنقيح متكامل، (...) إنّ ما هو مهمّ في عمليّة الفهم الصّحيح للدّين هو استعدادي للتّغيير المحتمل لمحتويات ذهني إزاء الكتاب والسّنّة، وليس كون ذهني خاليا في مقابل الكتاب والسّنّة (...) وممّا يمرّ، يتبيّن أنّ المانع والحجاب الذي يحول دون الإنسان هو إصراره (عناده) على الأشكال والصّيغ الذّهنيّة التي يحملها ويؤمن بها. فمثل هذا الإصرار والعناد هو ضرب من الذّاتيّة التي يجب أن تترك جانبا»[32].

وكذلك يلتقي شبستري مع سروش في القول بالحركة التّفاعليّة الأصيلة التي تحكم العلاقة بين المعرفة القبليّة في المجال الدّينيّ والمعارف البشريّة الموازية، إذ يقول إنّ «التّنقيح الذي نعنيه لا يتيسّر إلاّ عن طريق البحث والتّحليل والنّقد الدّائم لتلك المقبولات والمسبقات الذّهنيّة، في ضوء آخر المعطيات الفلسفيّة والعلميّة والذّوقيّة للإنسان»[33]. وهو ما يؤكّده شبستري باعتماده شرط «غربلة القبليّات والتّطلّعات»[34].

حينئذ يتعيّن الدّور التّأويليّ للقارئ عملا دؤوبا تتحقّق في إطاره عمليّة تبادليّة بين القديم والجديد والسّابق واللاّحق. ويؤكّد شبستري هذا المعنى بقوله: «إنّ المعنى الأساسيّ والمركزيّ «بؤرة المعنى» الذي تفهم المقولات والمداليل في ضوئه، قادر على تقديم آراء وتصوّرات جديدة على الدّوام. قد تؤدّي بشكل تلقائيّ إلى تغيير مقولات جانبيّة بالتّزامن مع انبثاق أيّ تفسير جديد»[35]. ويظهر جدل القديم والجديد أيضا في تأكيد مبدإ تاريخيّة الفهم القبليّ من خلال قول سروش: «حين يواجه مفكّر كلاما مّا، فإنّ فهمه له حصيلة تعاون معارفه السّابقة ومعارفه الجديدة»[36].

---

31 نفسه، ص 74

32 شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ص 102، 103

33 نفسه، ص 105

34 شبستري، الهرمينوطيقا الكتاب والسّنّة، ص 25

35 نفسه، ص 145

36 سروش، القبض والبسط في الشّريعة، ص 97

2-1. في مفهوم الحقيقة الدّينيّة:

حين تصير الحقيقة سؤالا محيّرا عوض أن تكون برد اليقين إثر حيرة السّؤال، تنقلب من كونها حلاّ تأويليّا إلى كونها مشكلا تأويليّا عصيبا. وذاك هو فضاء اشتغالنا على ماهيّتها في الطّرح الكلاميّ الجديد.

إنّ الحديث عن قضيّة الحقيقة الدّينيّة في التّصوّر الهرمينوطيقيّ، يرتبط وطيد الارتباط بمبدإ تاريخيّة الفهم الدّينيّ. فطالما أنّه لا يوجد فهم إلاّ وهو تاريخيّ مرتبط بظرفيّة زمانيّة ومكانيّة تحكمه، فمعنى ذلك أنّه ليس ثمّة دلالة إطلاقيّة لنصّ مّا. من هنا كان منطلق إثارة قضيّة الحقيقة من وجهة النّظر الهرمينوطيقيّة التي يندرج ضمنها مشروع تجديد الكلام الإسلاميّ عند كلّ من سروش وشبستري وهي قضيّة يدعونا الحديث عنها إلى توزيع اهتمامنا على نقاط فرعيّة ثلاث: أولاها دحض وهم الإطلاقيّة. وثانيتها: انفتاح الحقيقة الكلاميّة الهرمينوطيقيّة. وثالثتها سؤال عبارته: كيف تتمّ النّقلة من رهان الحقيقة إلى سؤال الفهم الكشفيّ؟

-أ- دحض وهم الإطلاقيّة

القول بتاريخيّة التّمثّل يعني حتما تقويض كلّ ادّعاء لإطلاقيّة الفهم. ولهذا الكلام صلة وثقى بانهيار المرجعيّات الشّموليّة في الفكر الفلسفيّ الحديث. وهو واقع معرفيّ وأنطولوجيّ أصبح المسلم المعاصر يعيش على وقعه يوميّا وليس بمقدوره تلافيه أو تجاهله إلاّ إذا اختار أن يكون خارج التّاريخ أو على هامشه.

ومن آثار التّغيّر والتّجدّد المستمرّين أن ينتفي وجود إطار قارّ وثابت للتّفكير وأن يتهاوى مبدأ الثّبوتيّة والإطلاقيّة الذي ألصق بماهية الحقيقة على امتداد فترات من تاريخ الفكر الإنسانيّ. فالتّفكير من داخل منظومة ضيّقة وفي إطار إيديولوجيّة مضبوطة منغلقة بات ضربا صريحا من الجمود الفكريّ ومن التّكلّس المعرفيّ بل وحتّى الوجوديّ. وصار من الضّروريّ في مقابل ذلك أن يتّخذ المفكّر وضعا آخر من الانتماء إلى المعرفة لا من داخل منظومة مغلقة، إنّما في علاقة تفاعليّة بين منظومات شتّى تمكّنه من تحصيل معرفة بالمسائل منفتحة على مرجعيّات مختلفة وعلى اختصاصات متنوّعة.

ووجه المعرفة البيتخصّصيّ والبيمرجعيّ هو أفق الانفتاح الذي تنشده الثّقافة الفلسفيّة الحديثة وتراهن عليه. وإذا ما انفتح أفق مماثل، فإنّ العودة النّقديّة على مفهوم الحقيقة تصير ملحّة وضروريّة. إذ من غير المقبول أن تتحوّل آليات إنتاج المعرفة وتتغيّر آفاقها بشكل جذريّ وأن تظلّ ماهية الحقيقة ثابتة ومستقرّة على ما أفرزته ميكانيزمات المعرفة التّقليديّة.

ففي مقابل هذا التّصوّر ظهرت آراء تقوّض وهم الإطلاقيّة والثّبوتيّة لترسي في اتّجاه مضادّ مبدأ النّسبيّة والمحدوديّة ولتنقد كلّ تصوّر أداتيّ ومنهجيّ للحقيقة. فنحن على حدّ تعبير غادامير «لا نمتلك معايير يقينيّة

مطلقة (...) تمكّننا من التّمييز بين التّحقيق الصّحيح والأصيل وبين الشّبهة الباطلة وغير المجدية، قد نشكّ أحيانا في أنفسنا، ونحاول معرفة ما إذا كان ما نقوله ينطوي بالفعل على الحقيقة التي نريد قولها»[37].

وإذا ما حصل للذّات شكّ في أنّ ما ذهبت إليه هو الحقيقة أو لا، فمعنى ذلك أنّه لا وجود لحقيقة مطلقة إلاّ في ذهن واهم ومدّع أنّ ما ينطق به هو عين الصّواب وأصل الحقيقة. وتبعا لذلك فلا حقيقة إلاّ وقد تكوّنت من وجهة نظر مخصوصة أي وهي نسبيّة مشروطة بأسباب إنشائها وبظرفيّة تكوينها.

وينطبق هذا الأمر على مجال الحقيقة الدّينيّة إذ يعتبر شبستري أنّ القدامى «كانوا يتصوّرون أنّ الدّين يملك حقيقة معيّنة وإطارا محدّدا يجب على الإنسان اكتشافه ومعرفته ولكنّ الإنسان الجديد ينظر إلى الدّين من خارج الأطر والقوالب. فليس هناك إطار محدّد للدّين. فالإنسان المعاصر هو الموجود الذي قذف به في ساحة الوجود اللاّمتناهي ويجب عليه أن يجد ذاته ويتحرّك وفق مسؤوليّته في واقع الحياة. وهو الذي يعيّن لنفسه كيف يعيش. هذه هي الأمور التي طرحتها الفلسفة الوجوديّة، فلا إطار للحياة. ويجب على الإنسان أن يخلق هذا الإطار لحياته. ففي مثل هذه الحالة انهارت الإيديولوجيّات والعقائد الشّموليّة التي كان يعتمد عليها الإنسان في واقع الحياة. فالعالم الخارجيّ عندما يتعرّض للاهتزاز وعدم الثّبات، فإنّ هيمنة الأفكار والمنظومات العقائديّة الشّموليّة ستنهار أيضا»[38].

إنّ هذا الشّاهد يوضّح لنا تصوّر المتكلّمين الجدد لمسألة الحقيقة التي وقع إخراجها من حيّز المطلق والأزليّ والأبديّ إلى فضاء من التّشكّل المطّرد والدّائم[39]. فطالما أنّ حركة الوجود في تغيّر مستمرّ، فلا معقوليّة للقول إنّ ثمّة حقيقة واحدة وثابتة ينبغي على قارئ النّصّ الدّينيّ تحصيلها وإلاّ اعتبر فهمه باطلا وخاطئا.

ونفيا لمنطلقات كلّ مقاربة إيديولوجيّة، يعتبر مجتهد شبستري أنّه في إطار التّجربة الإسلاميّة، ينبغي التّصدّي لكلّ قراءة تدّعي لنفسها أنّها إطلاقيّة وفوق بشريّة بزعمها بلوغ المقصد الإلهيّ من الوحي. وخطر مثل هذا الادّعاء يوضّحه صاحب كتاب «قراءة بشريّة للدّين» بقوله: «إذا قبلنا قراءة غير بشريّة وفوق بشريّة للدّين، فإنّ المعايير الموجودة في عالم الإنسان ستتعرّض للانهيار والتّلاشي، وفي هذه الصّورة لا يبقى اعتبار لجميع المعارف والقيم لدى الإنسان لا للعلم والفلسفة ولا للحقوق ولا للمثل الإنسانيّة. وهكذا يتمّ نفي الإنسان وإلغاؤه»[40].

37 غادامير، فلسفة التّأويل، ص 164

38 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 50

39 راجع شبستري، الهرمينوطيقا، الكتاب والسّنّة، ص 81

40 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 124

هنا يتوضّح لنا أكثر ما ذهب إليه شبستري من اعتبار القول بحقيقة مطلقة في الفكر الإسلاميّ طرحا فوق-بشريّ. وهو ما لا يمكن قبوله في ضوء متغيّرات الفلسفة المعاصرة وفي ضوء ما فتحت عليه الهرمينوطيقا الحديثة من أفق ناقد لجملة من المسلّمات الأزليّة المغلوطة. ومن هذا المنطلق النّقديّ تحديدا يقول عبد الكريم سروش إنّ «ذوي التّفكير السّطحيّ يظنّون أنّ الحقيقة واضحة، وتحصيلها سهل، والعقول السّاذجة تقتنع بكلّ ما تقرأ في هذا العالم وتعتقد أنّه حقّ وأبديّ»[41].

وانسجاما مع هذا الموقف، وانطلاقا من مبدإ الإقرار بوجاهة التّغيّر والاختلاف، يرفض سروش قيام الفكر الكلاميّ الإسلاميّ منذ نشوئه على مبدإ ردّ شبهات المخالف. ويعتبر ذلك دليلا على صدور هذا الخطاب من مسلّمة امتلاك الذّات المتكلّمة للحقيقة، واعتبارها الآخر في المقابل قاصرا على بلوغها ومحتاجا إلى كشف المتكلّم عنها. وفي هذا الإطار ينبّه سروش إلى أنّ «من ينظر إلى أفكار الآخرين على أنّها شبهات، لن يستسيغ تلك الأفكار ولن يتوصّل إلى حلّ تلك الشّبهات حلاّ عقليّا موفّقا. يجب أن نعلم أنّ النّاس لا يفكّرون بأمر منّا وبموافقتنا، وأنّ الحقيقة ليست منحصرة في جماعة من البشر أو في صنف واحد منهم»[42].

فمن لا يفكّر إلاّ في أطر ضيّقة، لا يرى من حقيقة إلاّ ما ينتجه فكره، أمّا من انفتح فهمه على آفاق رحبة، فستتجلّى له حقيقة مغايرة وهي أنّه لا وجود لحقيقة واحدة بل لا وجود لحقائق أصلا إنّما هناك فقط تأويلات كما نبّه إلى ذلك نيتشه. وهذا الفصل بين حقيقة الشّريعة وفهم الشّريعة يندرج ضمن توجّه المتكلّمين الجدد نحو الحدّ من وهم إطلاقيّة الحقيقة ومن ادّعاءات تملّكها.

بل ويذهب سروش إلى أنّ الحقيقة المطلقة للشّريعة ومقاصدها لا توجد إلاّ عند الله الذي شرّعها[43]. لأجل ذلك، **من الخطإ أن نتحدّث عن نسبيّة الحقيقة، إنّما الأحرى أن نتحدّث عن نسبيّة المعرفة الدّينيّة** السّاعية إلى الحقيقة والطّامحة إليها. هاهنا ينتفي مبدأ التّطابق الذي يرتكز عليه الفكر الأرثوذوكسيّ، حين يعتبر أنّ الفهم الصّحيح للشّريعة هو حقّ الشّريعة وأصلها الثّابت. وبيان ذلك كما يوضّح سروش أنّه «إذا كان الفهم الصّحيح للشّريعة هو الشّريعة نفسها، فمعنى ذلك أنّه كان يجب أن تنزّل شرائع بعدد الذين يفهمون الشّريعة فهما صحيحا. لذلك فإنّ المعرفة الدّينيّة على الرّغم من أنّها مبنيّة على الدّين، ومرآة له، ولكنّها (كذا) ليست الدّين نفسه»[44].

41 سروش، القبض والبسط، ص 28

42 نفسه، ص 94

43 إنّ "المعرفة الدّينيّة جهد إنسانيّ لفهم الشّريعة مضبوط ومنهجيّ وجمعيّ ومتحرّك ودين كلّ واحد هو عين فهمه للشّريعة، أمّا "الشّريعة الخالصة"، فلا وجود لها إلاّ لدى الشّارع (عزّ وجلّ)"، نفسه، ص 30

44 نفسه، ص 30

وإذا كانت الحقيقة المطلقة من خصائصها الثّبات والوضوح والخلود...، فإنّ الفهم البشريّ للشّريعة «لا يتّصف بأيّ من هذه الصّفات ولم يكن في أيّ عصر من العصور كاملا ولا ثابتا ولا نقيّا ولا بعيدا من الخطإ والزّلل، ولا مستغنيا عن المعارف البشريّة أو مستقلاّ عنها، ومنشؤه ليس قدسيّا ولا إلهيّا. وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرّفين، أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالدا ولا أبديّا. لذا فإنّ قدسيّة الشّريعة وكمالها ووحدتها، لا تؤدّي بالضّرورة إلى أن يكون فهم النّاس للشّريعة أيضا قدسيّا وكاملا وواحدا»[45].

من هذا التّحليل نستنتج أنّ سروش لا ينفي أن تكون الحقيقة غاية منشودة ولكن يؤكّد أنّه لا وجود لفهم يمكنه أن يرقى إليها، ولا أن يزعم حيازتها بشكل كليّ. فمن سوء الفهم القول «إنّ الحقيقة نسبيّة وعصريّة»[46]، إذ «الكلام يدور على نسبيّة فهم الدّين وليس على الحقيقة»[47].

ولمّا كان التّصوّر الكلاميّ الجديد لماهية الحقيقة مؤسّسا على هذه المراجعات النّقديّة لثوابت الأطروحات الكلاسيكيّة المتداولة، بات ضروريّا أن نتبيّن المقترح الجديد لمتصوّر الحقيقة كما يتبلور في المقاربة الكلاميّة الحديثة.

ـب ـ انفتاح الحقيقة الهرمينوطيقيّة

يأتي الحديث عن انفتاح ماهية الحقيقة الهرمينوطيقيّة في سياق مقابلة الانغلاق الذي حكم الفكر الثّبوتيّ الدّغمائيّ القائل بإمكانيّة الظّفر بحقيقة إطلاقيّة. ولكن بأيّ معنى نفهم دلالة الانفتاح؟

يستند الفكر الهرمينوطيقيّ الحديث على جملة من المراجعات الفلسفيّة لمفهوم الحقيقة ليخرج بصياغات مغايرة لما ضبط لها في سياقات فكريّة منغلقة. وأبرز ما يتميّز به هذا المتصوّر في الفكر التّأويليّ الفلسفيّ محايثة لماهية الانفتاح. وفي هذا الإطار ينبّه هيدغر إلى وجود علاقة جوهريّة بين الحقيقة والحرّيّة بوصفها انفتاحا فينومينولوجيّا على دلالة الموجود. فأن نترك الموجود يوجد معنى ذلك أنّنا نكتشفه اكتشافا أصيلا ومن وراء ذلك نحن نكتشف أنفسنا قبالته.

وتأثّرا بهذه الصّياغة الهرمينوطيقيّة لمتصوّر الحقيقة التّأويليّة يعتبر كلّ من شبستري وسروش أنّ المهمّ في تجربة قراءة المتن القرآنيّ ليس هو ادّعاء بلوغ حقيقة المقصد الرّبّاني، إنّما هو عيش حدث الفهم بشكل ينفي كلّ اغتراب عن النّصّ الدّينيّ ويحقّق اقتراب الذّات المؤوّلة ممّا تؤوّل. وبناء على ذلك فإنّ المشروع

45 نفسه، ص 31
46 نفسه، ص 263
47 نفسه، ص 263

التّجديديّ في علم الكلام يكمن أساسا في تحقيق حدث الانفتاح على مستويات ثلاثة: فهو انفتاح على **النّصّ** ومن ثمّ على **الذّات** ومن ثمّ على **الآخر**. فبأيّ معنى نفهم ذلك؟

- **الانفتاح على النّصّ**

يعتبر مجتهد شبستري أنّ قضيّة «فهم الكلام الإلهيّ، هي في طليعة أهمّ المسائل الإلهيّة في عصرنا الحاضر».[48] وسبب اعتبارها كذلك أنّ مسألة الفهم باتت مشغلا مركزيّا وأصبحت الأسئلة الدّائرة حول فهم تجربة الفهم من أوكد القضايا الفكريّة الممهّدة لحدث الفهم ذاته. لذلك نلحظ تركيزا كبيرا من قبل أصحاب المشروع التّجديديّ في علم الكلام على التّدبّر في شرائط تجربة البحث عن المعنى.

وفي مثل هذا السّياق يعتبر كلّ من مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش أنّ قراءة مّا لا يمكن أن تبلغ مداها ما لم تكن إقامة في ثنائيّة السّؤال والجواب. أمّا السّؤال، فهو ما تطرحه الذّات المؤوّلة على النصّ، وأمّا الجواب فهو ما ينتظر من دلالة تنبثق من ذلك النّصّ وتصدر عنه. ووفقا لمنطق السّؤال والجواب فقط، يمكن أن نواجه وضع الاغتراب عن النّصّ لنحقّق في المقابل الاقتراب منه والانفتاح عليه.

فالمؤوّل وفق هذا الجدل الذي يفترض أن يخوضه مع النّصّ مدعوّ إلى الانفتاح عليه بشكل متواصل. وسبيله في ذلك طرح مساءلاته على النّصّ وتوقّع إجابة منه انطلاقا من القول بأسبقيّة السّؤال التّأويليّة في كلّ عمليّة قراءة. «فالخطاب الذي يقصد منه كشف شيء يتطلّب أن يكون ذلك الشّيء قد فتحه السّؤال. ولهذا السّبب يتقدّم الجدل عبر السّؤال والجواب. أو أنّ سبيل كلّ معرفة تمرّ خلال السّؤال. فطرح سؤال يعني استدراج شيء مّا إلى الانفتاح وانفتاح ما هو موضع سؤال يكمن في حقيقة أنّ الجواب لم يتقرّر»[49].

هذا المعنى نجد أثره بشكل صريح فيما ذهب إليه شبستري وسروش من اعتماد منطق السّؤال والجواب شرطا أساسيّا لتحقيق قراءة تنفتح على النّصّ على نحو أصيل ومباشر. إذ فهم الدّلالة النّصّيّة عند شبستري هو خوض لتجربة تحاوريّة مع النّصّ أساسها تبادل المعرفة بين القارئ والنّصّ من خلال بنية السّؤال والجواب التي هي بنية تفاعليّة وتبادليّة أساسا. فالسّؤال لا يطرح من جهة أحاديّة، وكذلك الجواب لا يصدر عن جهة أحاديّة. إنّما هو فعل تبادل مطّرد. فالقارئ ما كان لينشغل بالنّصّ لو لم يطرح عليه النّصّ أسئلته ولو لم يكن منشغلا ببعض قضاياه فيطرح عليه هو بدوره أسئلة لينتظر إجابتها.

ونظرا إلى قيام بنية السّؤال والجواب على أساس ديناميكيّ فاعل تبطل كلّ مزاعم امتلاك حقيقة ثبوتيّة للنّصّ لكون دلالته متحرّكة على الدّوام. فلا السّؤال يصاغ نهائيّا ولا الجواب كذلك. إنّما هي حركة من

48 شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص107.

49 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص484.

الإنتاج التّشاركيّ في سياق تحاوريّ بين النّصّ ومؤوّله. حينئذ يكون جدل السّؤال والجواب معبّرا عن إرادة فهم داخل دائرة التّفاهم، لا عن سلطة فهم تمارسها الذّات القارئة. وبذلك فقط تنأى الحقيقة النّاتجة عن فعل التّحاور عن أن تكون «الحقيقة المطلقة والمغلقة»[50]، إنّما هي في مقابل ذلك ««حقيقة» مبدعة ومهيّأة من جملة الحقائق المنتجة، ممّا يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل دائم المراجعة والتّجدّد، الحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكا، إنتاج الدّلالة وبلورة المعنى وليست إرادة السّيطرة والهيمنة»[51].

- **الانفتاح على الذّات**

إنّ التّأويل من وجهة نظر الهرمينوطيقا الحديثة ليس نشاطا فكريّا تغيب فيه الذّات وهي تقرأ النّصّ، إنّما هو فعل يتحقّق بواسطة الذّات تلك التي تضطلع بالمهمّة التّأويليّة وتحضر فيها بعمق. وهنا نفهم بجلاء أكثر، معنى أن يرتبط الدّور التّفسيريّ بالدّور التّأويليّ. فأن ينشغل القارئ ببنية النّصّ وعلاقاتها الدّاخليّة، فمعنى ذلك أنّه يعلّق وظيفته الإحاليّة على العالم وينغمس في فضاء تركيبته اللّغويّة المجرّدة استقصاء لوجه الدّلالة الأوّل.

إنّ النّصّ لا يتوجّه إلى الفراغ، أو إلى الأشياء اللاّواعية، إنّما هو يخاطب قارئه وينفتح على عالمه. وهذا التّصوّر يتطابق وينسجم مع ماهية النّصّ القرآنيّ عند المتكلّمين الجدد، وتحديدا عند شبستري وسروش الذين ننشغل بدراسة طرحهما الهرمينوطيقيّ.

فالمتن القرآنيّ هو خطاب من الله إلى الإنسان، وفهمه إنّما يعني الإصغاء إلى النّداء الرّبّانيّ، بمعنى أنّ الذّات تعتبر نفسها مقصودة بذاك الخطاب قصدا مباشرا. لذلك فهي تسعى إلى اكتشاف دلالته عبر ولوج حوار معه، تكتشف فيه معناه بقدر ما تكتشف ذاتها. وبيان ذلك أنّ مفهومها عن التّديّن سيتشكّل وفق سيرورة إنتاج فهمها المشتقّ من نصّها الدّينيّ. حينذاك، تتحايث التّجربة التّأويليّة مع التّجربة العقديّة وتلازمها.

ويعبّر شبستري عن هذا المعنى بقوله إنّنا «نوجب على الإنسان انطلاقا من طبيعة إيماننا بالوحي وبكلام الله، أن يأخذ في مقام فهم كلام الله موقع «المستمع» الذي يصغي، وليس دور الإنسان الذي يملي، لأنّ تحوّل الإنسان إلى الموقع الثّاني (أي ممارسة دور الإملاء)، لا يتّسق مع طبيعة إيماننا بالله وبالوحي»[52].

---

50 بو الشّعير، غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، ص 37

51 نفسه، ص 37

52 شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص 101

أمّا مهمّة الإصغاء، فهي ما به تتحقّق علاقة وطيدة بين النّصّ والذّات المقصودة بالخطاب، وهي أيضا ما يقوم شاهدا على أنّ للذّات دورا مركزيّا في حدث الفهم الذي يتعيّن فعلا تشاركيّا في فضاء الطّرح الهرمينوطيقيّ الحديث. وفي إطار تأوّل الخطاب القرآنيّ تمثّل وظيفة الإصغاء التي تناط بعهدة متأوّله وظيفة رئيسة إذ عبرها فقط يبلغ القارئ درجة من الانقطاع إلى النّصّ.

إنّ ما نفهمه من قول شبستري أيضا هو أنّ خوض مغامرة تأويل الوحي، لا يتطلّب تجريد الذّات من انتمائها العقديّ، وإخراجها من دائرة الإيمان حتّى تنعت قراءتها بالموضوعيّة، إنّما من منطلق هذه الرّؤية العقديّة المخصوصة، تصوغ فهمها للنّصّ، وتتمثّل معناه. وهذا التّأسيس على المكتسب العقديّ ينضوي تحت تركيبة البنية القبليّة للفهم التي هي أساس من الأسس التي يتقوّم بها فعل القراءة التّأويليّة.

- **الانفتاح على الآخر**

الآخر في المنظور الهرمينوطيقيّ يتّخذ أبعادا شتّى نجملها في ثلاثة رئيسة هي النّصّ والتّراث والفكر المخالف. أمّا النّصّ فكان لنا مدار تحليل سابق تبيّنّا فيه آفاق الانفتاح الهرمينوطيقيّ، ووقفنا على أنّ من أوكد شروط قراءته تأويليّا في الطّرح الهرمينوطيقيّ الفلسفيّ الحديث أن نعي بـ«آخريّته»، كما يقول غادامير: «إنّ الشّخص الذي يحاول أن يفهم نصّا مّا هو شخص يهيّء نفسه للنّصّ كي يخبره شيئا مّا. وهذا هو السّبب في وجوب أن يكون الوعي الموجّه تأويليّا وعيا حسّاسا، منذ البداية، **لآخريّة النّصّ**»[53].

فكأنّ النّصّ بهذا الفهم كائن يعبّر عن ذاته ويفترض من الذّات القارئة أن تعي أنّ كينونته تقابل كينونتها وتدفعها إلى نوع من الحوار التّبادليّ الذي يصاغ في ضوئه المعنى المتحرّك. وحين نتعمّق في دلالة آخريّة النّصّ كما تصاغ هرمينوطيقيّا، ينكشف لنا وجه التّراث الذي ينخرط في سياقه كلّ من النّصّ مدار التّأويل والمؤوّل المضطلع بمهمّة التّأويل. فكيف يكون الآخر تراثا طرفاه التّأويليّان هما النّصّ وقارئه؟

أمّا في مستوى الانفتاح على التّراث فإنّ بداية الطّريق التّأويليّة الكلاميّة في معالجة قضيّته، إنّما تتمثّل في تجاوز وجه أزمة الجدليّة الفاصلة بين تراث/ حداثة، لابتناء تجربة عقديّة تأويليّة، يلتقي فيها البعدان التّراثيّ والحداثيّ بشكل تكامليّ لا إشكاليّ.

ونحن نقف على هذا المعنى في قول شبستري: «إنّني لا أشعر بوجود قطيعة بين الحداثة وتراثنا الدّينيّ. ولكن هناك تفاوت بين تراثنا الدّينيّ والتّراث المسيحيّ، رغم أنّ البعض يعتقد بوجود قطيعة بين التّراث الإسلاميّ والحداثة»[54].

53 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 372

54 شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 80

وفي حال الإقرار بتكامل هذين البعدين في الثّقافة الإسلاميّة، فإنّ المقاربة الهرمينوطيقيّة للكلام الجديد، تقضي بالتّفاعل المباشر مع التّراث. وتستوجب الانفتاح عليه بوصفه هذا الآخر الذي يوازي حضورُه حضورَ المتكلّم المعاصر وهو يتأوّل النّصّ الدّينيّ باحثا عن المعنى والدّلالة.

لأجل ذلك فتراثنا يوجد فينا، وليس موضوعا منفصلا عنّا. إذ هو معطى حاصل ومتأصّل في وعينا الذي نتوهّم أنّه يعيش لحظة الحاضر في انفصال عن لحظة الماضي، في حين أنّه امتداد طبيعيّ لها. فهذا «العنصر الإسلاميّ الذي نتحرّك فيه بوصفه سياقا روحيّا، أي بوصفه نمطا بدائيّا من الفهم السّابق لأنفسنا، ليس «تراثا» علينا أن نقرأه بشكل جديد، بل هو واقعة حديثة يشاركنا العالم الحاليّ في احتمالها ولكن أيضا في رسم دلالتها»[55].

أمّا الانفتاح على الآخر المخالف فيظهر من خلال تأسيس ماهية الحقيقة على النّسبيّة وهو ما يضع معنانا في الانفتاح على من يقابلنا في الرّأي ويتضادّ معنا في الحجّة. وعلى هذا الأساس يذهب شبستري وسروش إلى أنّه طالما كان المؤوّل منطلقا من مسلّمة تقويض وهم الإطلاقيّة والجزميّة ورافضا إسنادها إلى نتائج قراءته، فمعنى ذلك أنّه يرى في فهم الآخر إمكانا تأويليّا ينضاف إلى فهمه ويتشابك معه، ويمثّل من ثمّ صياغة ممكنة للمعنى لا ينبغي إقصاؤها لفرض دلالة الذّات، إنّما تفترض الإصغاء إلى معقوليّتها الخاصّة.

بهذا الفهم الكلاميّ الهرمينوطيقيّ يستحيل معنى الآخر مرآة من بين مرايا عدّة تنعكس فيها دلالة النّصّ القرآنيّ على نحو من الأنحاء، فتصير بذلك قراءة الغير مكمّلة لقراءة الذّات وإن كانت مخالفة لمنطلقاتها ونتائجها أو حتّى مناقضة لها.

إنّ القراءة التّأويليّة الدّاعية إلى التّفاعل مع الآخر، تجعل من ذاك الآخر جزءا خفيّا من الذّات. ومثل هذا القول «يوحي منذ البداية بأنّ ذاتيّة الذّات عينها تحتوي ضمنا الغيريّة إلى درجة حميمة. حتّى إنّه لا يعود من الممكن التّفكير في الواحدة دون الأخرى»[56]. وعلى مثل هذا المقصد راهن المتكلّمون الجدد في محاولتهم فتحَ الخطاب الكلاميّ المعاصر على آفاق تبادليّة فعليّة بين الذّات المؤوّلة والآخر المخالف لتأويلها، والذي تقف دلالته على طرف مقابل من دلالتها.

هذه المرتكزات النّظريّة وغيرها ممّا لم يتّسع المقام لإيرادها، لا تجري إلى غاية تنظيريّة بحتة إنّما هي في علاقة وثقى بالرّهان التّطبيقيّ الذي يسعى إليه المشروع الكلاميّ الجديد.

55 المسكيني، فتحي، الهويّة والزّمان، ص 69

56 نفسه، ص 72

يعدّ التطبيق في المقاربة الهرمينوطيقيّة خطوة متأصّلة في الفعل التأويلي. فهي من صميمه، وهي دالة على الصلة بين الفكرة والواقع وعلى إمكانات تجسّدها وتحقّقها فعليا. إذ الفهم بتعبير غادامير «يتضمن دائما تطبيقا للمعنى المفهوم»[57]. وشأن التّطبيق أنّه خروج من عالم التجريد لتفعيل ما تمثّله المؤوّل من معنى في النصّ. وبذلك يصير أقرب ما يكون من دلالته. هذا المسار الذي تتوخاه «هرمينوطيقا الفعل»[58] يبين عن جهد من الذات مبذول لإثبات وجاهة فعليّة، واقعيّة لنشاطها التأويليّ- التأمّلي.

في ضوء هذا التصوّر الـهرمينوطيقي لماهية التطبيق وقيمته الفعليّة وعلى أساسه، يبني المتكلّمون الجدد فهمهم للنّصّ القرآني. وبما أنّ تأويل النصّ الديني يقوم على علاقة بالتراث، فإنّ خوض تجربة تأويليّة لفهمه يستوجب تطبيقه على الوضع الرّاهن للمؤوّل ممّا يقضي بتحيين معناه[59]، لجعله محايدا للوضعيّة الوجودية الآنية. وهنا يكمن مجال اجتهاد متأوّل النصّ التراثي في لحظته الحاضرة وتحت تأثير هواجسه الرّاهنة.

فكيف إذن تطرح القضايا الحادثة تأويليّا في اختصاص الكلام الجديد بشكل يجعل من فعل قراءة النصّ القرآني ومن حدث فهمه سبيلا إلى تطبيقه وجيهةً ومشروعةً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟

اعتبر المتكلّمون الجدد ومنهم عبد الكريم سروش ومحمّد مجتهد شبستري، أنّ من مظاهر تفعيل القراءة الكلامية المعاصرة ومن أبرز تجليات تجديدها تطبيقيّا، هو الخوض في مسائل راهنة تشغل المسلم المعاصر وتهمّه بشكل جوهريّ ومباشر[60]. ذلك أنّ الإبقاء على مواضيع الكلام التقليدي والخوض فيها في الزمن الرّاهن، يعدّ انزياحا عن تجربة التجديد الكلامي المنشودة. لأنّ مثل هذه المسائل الكلاسيكية المجرّدة لا تعني المسلم اليوم في شيء وليس لها من صلة قريبة أو بعيدة بمشاغله الحالية[61]. لأجل ذلك إضافة إلى تجديد المتكلّمين المحدثين للآليات التّأويليّة ولشروط إقامة حدث الفهم الجديد نظريا، فقد حرصوا على تدارس

57 غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 448

58 راجع قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ص 75

59 «comprendre un texte du passé, c'est savoir le traduire pour notre situation présente, entendre en lui un écho aux inquiétudes de notre temps. Cette «contemporanéité» des textes anciens se manifeste déjà dans le canon des œuvres qui s'est imposé à notre actualité», Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, p177.

60 «الكتب الكلامية التقليدية، نادرا ما تتطرّق للشؤون العمليّة، بينما تدرس المؤلفات الكلاميّة الجديدة الاهتمامات العملية بشكل مستفيض» ملكيان، مصطفى، نفسه، ص 188

61 بين الكلام الجديد والكلام التقليدي تباينات كبيرة في المواضيع التي يتناولها كلّ من العلمين. فالمتكلمون القدامى دافعوا فقط عن طائفة معينة من تلك القضايا، هي المتعلقة بالبارئ عزّ وجلّ ذات وصفات وأفعالا، وبالنبوّة العامة والخاصة وبالمعاد (...) بينما يأخذ الدفاع عن جميع هذه القضايا مكانه في علم الكلام الجديد، سواء كانت قضايا إخبارية أو إنشائية...'، ملكيان، مصطفى، الكلام الجديد في إيران، ضمن قضايا إسلامية معاصرة ص 187-186-185

قضايا معاصرة وعلى الخوض فيها سعيا إلى البحث عن معقولية للخطاب الاسلامي التجديدي وتحديدا عن مقبوليّة واقعية للطّرح الكلامي الحديث[62].

من هنا حرص الكاتبان على راهنيّة المسائل المطروحة واعتبرا توفّر شرط الرّاهنيّة والمعاصرة دليلا على عمق التّناول التّأويليّ لمسائل الكلام الجديد. وفي ضوء ذلك تمّ الخوض في مباحث حيويّة من قبيل مسألة حقوق الإنسان وعلاقة المجتمعات الإسلاميّة بها. كما أثيرت قضيّة المرأة في ظلّ المعطى الحداثيّ الرّاهن وطرحت مسألة جدليّة الإسلام والسّياسة مع ما ينتج عنها من استتباعات التّقليب العميق للمنظومة المفهوميّة والاصطلاحيّة الخاصّة بالمرجعيّتين.

وانتظم كلّ ذلك حرص شديد من المفكّرين على استشراف آفاق حداثة دينيّة فعليّة تؤسّس لتجربة المسلم المعاصر لا فقط نظريّا، إنّما تطبيقيّا بالضّرورة وعلى نحو أساسيّ وجذريّ.

إلاّ أنّ دون تطبيق هذا المشروع عوائق عدّة وإشكالات جمّة تشمل بعديه النّظريّ والتّطبيقيّ على حدّ سواء. نعرّج على البعض منها في القسم الثّاني من المقال.

2- في إشكالات القراءة الكلاميّة الجديدة:

2-1. المعطى القبليّ مشكلا تأويليّا:

تطرح هذه القضيّة إشكاليّا في إطار النّقاش بين أتباع القراءتين الفلسفيّة والوضعيّة حول صياغة المسألة الهرمينوطيقيّة. ففي حين يعتبر الفهم القبليّ أسّا من أسس تدبّر المعنى تأويليّا، يمثّل هذا الفهم عائقا دون بلوغ المعنى في النّصّ ودليلا على تسلّط من الذّات على موضوع دراستها.

وبيان هذا الاعتراض على المعطى القبليّ أنّه ما من قيمة للموضوع إلاّ وهو معطًى للوعي يحقّق له سطوته على ما يعيه، فينتقل به من المحايثة إلى المفارقة. حينئذ لا تنتج معرفة بالموضوع إنّما يُستأنَف التّأسيس لمنظومة وجود مغلقة على ذاتها، لا تعيد إلاّ إنتاج مقولاتها القبليّة المتعالية في وجودها على وجود الشّيء في ذاته. إنّ هذا التّمركز إنّما هو «سجن الذّات الحاضرة على الدّوام لصق ذاتها، سجن الوعي بالذّات في ادّعائه للمركزيّة المطلقة والتّجوهر الانغلاقي، وزعم الاكتفاء الذّاتي الأنطولوجي، وبالتّالي الانشداد

62 إنّ "القضايا القديمة لم تعد مطروحة على الساحة، يعني قضية التوحيد لم تعد مطروحة، قضية الصفات لم تعد مطروحة، وإنما المطروح الآن حقوق الإنسان، التنمية، استلاب الإنسان المسلم في وطنه، الحرية، حقوق المرأة... وغيرها. هذه الموضوعات يجب أن تكون موضوعات علم الكلام الجديد، وإذا كنّا ندرس علم الكلام القديم، فإنّ هذا العلم أصبح علما تاريخيا" البيومي، عبد المعطي، نشأة علم الكلام وتطوّراته الراهنة ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص ص 253-254

الإقصائي إلى الذّات فحسب»[63]. ذلك أنّه كلّما توهّمت الذّات اكتفاءها بذاتها ازدادت تمركزا وانقطاعا على العالم، ورأت في مقدّماتها نتائج حاسمة لا تتطلّب تأثّرا بالموضوع المعطى.

من هنا كان انشداد الذّات إلى وعيها دالاّ يعمّق انحباسها في إطار أفكارها المسبقة في شكل إقصائيّ لكلّ معنى مغاير لمعناها وبذلك تصير الممكنات الماهويّة لأيّ موضوع كان هي ممكنات الأنا أصلا، استئنافا لمنطق تعاليها الميتافيزيقيّ على الأشياء في العالم. إنّ الفعل التّأويليّ على هذا الأساس يصير فرضا ميتافيزيقيّا لمعنى الذّات على معنى النّصّ وتسليطا لمعقوليّة هذه الذّات المتعالية على معقوليّة المعنى النّصّي.

إنّ التحام الفكر بنفسه الذي ينتج عن «مطابقة قصديّة الوعي للتّحليل القصديّ»[64] من شأنه أن يفرز قراءة انغلاقيّة. وبيان ذلك أن تخضع الموضوعات «للوصف الماهويّ الذي يتعلّق رأسا بـ«نظام المبادئ» والذي يستمدّ شرعيّته من تقييد الأنا المتعالي ببنية ماهويّة ثابتة، هي مقياس له وهي رحم القبليّ الفينومينولوجيّ»[65].

فالفكر التّأويليّ إذا التحم بنفسه وكان فعله دورانا حول مقدّماته الأولى وإعادة إنتاج لها، انقطعت علاقته المباشرة بالنّصّ، واستحال فعل التّأويل ضربا من المغالطة التي يتورّط فيها الأنا الترنسندنتاليّ Transcendental حينما ينقطع عن المحايثة التّاريخيّة ويستعيد أفكاره المتعالية في كلّ مرّة يباشر فيها نصّا يقرؤه.

إنّ إشكال الذّاتيّة مفرز حتما لأزمة في التّأويل. نقطة الإشكال الرّئيسة فيها تغييب أفق النّصّ لإحضار أفق الذّات في الخطاب المفترض أن يكون سؤالا عن معنى النّصّ لا تفعيلا لسلطة الذّات عليه وإعلاء لوهم براديغم الوعي الترنسندنتالي القديم.

هذا البعد النّظريّ لإشكاليّة القبليّات الذّهنيّة التي يرى فيها كلّ من سروش وشبستري دعامة لتجديد الفهم الكلاميّ المعاصر يدلّ بشكل لافت إذن على أنّ هذا الشّرط التّأويليّ مؤثّر بعمق في بيان حدود الطّرح التّجديديّ للكلام الإسلاميّ ممّا يدفع بإلحاح إلى القيام بجملة من المراجعات النّقديّة في ظلّ هذا الفكر.

يطرح المؤلّفان في كتاباتهما الكلاميّة قضيّة الانتظار المسبق للمعنى بوصفها توفّر فرضيّة نظريّة مهيّئة لحدث فهم الدّلالة القرآنيّة وفي حال عدم حيازة القارئ على هذا الأفق القبليّ ليس بإمكانه بلوغ المقصد الإلهيّ وليس بمقدوره تحصيل المعرفة بالنّصّ.

63 فرحات، مصطفى كمال، صروف الكينونة فيما بين ليفيناص وهيدغر، ضمن حوليات الفينومينولوجيا والتّأويليّة، ص 32

64 راجع انفرّو، فتحي، هوسرل والتّأويليّة، ضمن حوليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة، ص 109

65 نفسه، ص 109

وقد اعتبر هذا المبدأ عند عدد من النقّاد لاغيا من عدّة أوجه:

أوّلا لأنّ التّوقّع القبليّ للمعنى يفسد على القارئ إمكان تحصيل معرفة أصيلة بالنّصّ وبدلالته المستقلّة عن الذّات المؤوّلة وكأنّ النّصّ خال من الدّلالة وهو في انتظار من يسقط عليه تصوّراته عنها.

ثانيا لأنّ الفهم القبليّ لا يكفل بالضّرورة الاطّلاع على الدّلالة النّصيّة إنّما بإمكان المؤوّل فهم النّصّ في غياب توقّع أوّلي للمعنى وهو ما يمكّنه من تكوين رؤية موضوعيّة حوله.

ثالثا إنّ استقدام دلالة النّصّ وإخضاعها لمكتسب قارئه المعرفيّ والوجوديّ يحدث قلبا في عمليّة التّأويل فعوض أن يفسّر المؤوّل النّصّ، يستحيل النّصّ مفسّرا للمؤوّل[66] وكاشفا عن غاياته المسبقة من القراءة.

رابعا لقد اعتبر سروش وشبستري في ظلّ اعتماد البنى القبليّة للفهم أنّ الانتماء الدّينيّ يمثّل شرطا ضروريّا لفهم المعنى القرآنيّ[67]. وتبدو المغالطة في مثل هذا الزّعم من خلال إمكان بلوغ غير المسلمين إلى الدّلالة القرآنيّة وإن لم يتوفّر شرط الإيمان بها. فبعض المستشرقين من غير المسلمين عندما يقرؤون المتن القرآنيّ يمكنهم فهم المقاصد منه دون أن يكونوا مؤمنين بها أصلا[68].

خامسا إنّ ارتباط الفهم القبليّ بظرفيّة المؤوّل التّاريخيّة يجعل منه متحوّلا ومتبدّلا في حركة دائمة لا هوادة فيها. وهو ما يضفي مزيدا من التّعقيد على العمليّة التّأويليّة بدلا عن حيويّتها وديناميّتها. والسّبب في ذلك أنّ الانتقال من معنى إلى آخر يصير رهين تحوّلات طارئة قد تفضي إلى نوع من الانفعاليّة أكثر من أن تقود إلى صياغة متأنّية للمعنى، كما تصيّر من فعل القراءة مجرّد استجابة لتاريخ تغيّرات انتظارات المؤوّل وتوقّعاته لمعنى النّصّ المقروء.

2-2. في إشكاليّة المفهوم التّأويليّ للحقيقة الدّينيّة:

لا يمتلك النّصّ القرآنيّ حقيقة معناه في ذاته، إنّما يصير ذا دلالة عندما يقرؤه المؤوّل. هذا المبدأ التّأويليّ الذي يعتمده كلّ من سروش وشبستري يعتبر عند عدد من نقّاد نظريّة الهرمينوطيقا من أشدّ المآخذ عمقا وخطورة على المقاربة الكلاميّة الحديثة لأنّه مؤدّ إلى ضرب من الفوضى المعنويّة ومن التّراكم الدّلاليّ المشوّش[69].

66 راجع طاهري، صدر الدّين، قراءة نقديّة للكتاب هرمينوطيقا الكتاب والسّنّة، ضمن علم الكلام الجديد وفلسفة الدّين، ص 600

67 يقول سروش في هذا الصّدد: «ليتوجّه الإنسان نحو الدّين يجب أن (...) يؤمن بضرورة وجود الله وضرورة الالتزام بالدّين»، سروش، القبض والبسط، ص 41

68 «كون كلّ فرضيّة لقبول الوحي شرطا لفهمه، هو مغالطة كبيرة، فإنّ فهم الدّين بما هو هو لا يرتبط بقبول الدّين»، لاريجاني، صادق، المعرفة الدّينيّة في نقد نظريّة د. سروش، ص 120

69 راجع شبستري، قراءة بشريّة للدّين، ص 30

إذ المؤوّل بفعل امتلاكه لتصوّرات قبليّة عن المعنى القرآنيّ وبفعل توجيه فهمه بجملة من المساءلات المحاورة للنّصّ يصير في حلّ من الدّلالة المعجميّة والبنيويّة ليفتح على آفاق دلالته التّاريخيّة المخصوصة. حينها يرتدّ المعنى النّصّي إلى المعنى الذّاتيّ وتتعدّد القراءات بتعدّد انتظارات الذّوات المؤوّلة وبتكثّر احتمالات الدّلالة الشّخصيّة.

ومن ضمن أبعاد الإشكاليّة كذلك أنّ مسألة انفتاح الحقيقة الدّينيّة تتّخذ بعدين، أحدهما ذاتيّ والآخر جمعيّ.

أمّا البعد الذّاتيّ فيظهر من خلال اشتراط حركيّة الفهم وتاريخيّته. بمعنى أنّ الذّات الواحدة قد تفهم نصّها المقدّس على نحو متغيّر ومتبدّل على الدّوام طالما أنّ من شروط المعرفة الدّينيّة عند المؤلّفيْن المذكوريْن أن تستجيب لقانون التّغيّر التّاريخيّ اللاّثبوتيّ. وفي ضوء ذلك لا يقرّ لها قرار في ضبط مقصودها من النّصّ الدّينيّ، وتبقى في حالة انتظار متواصلة للمعنى.

وينضاف إلى إشكال اللاّتعيّن الدّلاليّ هنا، إشكال الانفلات من المعنى المعجميّ والسّياقيّ للّفظ القرآنيّ بإخراجه من إطار العلاقات البنيويّة والنّسقيّة – اللّغويّة إلى فضاء دلاليّ منفتح ولا مشروط، هو ما أسماه شبستري بـ«بؤرة المعنى» في النّصّ. وفي ظلّ هذا المنطق التّكوينيّ للدّلالة الرّمزيّة، ينبغي على المؤوّل أن يتخيّر عددا من المقاصد الكبرى الكليّة لينزّل ضمنها جملة المعاني الجزئيّة للآيات القرآنيّة المختلفة.

وفي فعل التّجميع هذا ضرب من التّعسّف على الدّلالة الجزئيّة السّياقيّة للمعاني القرآنيّة المخصوصة. وهاهنا يظهر إشكال آخر متمثّل في سوء توظيف مبدإ «الدّائرة التّأويليّة» كما يحدّده غادامير بوصفه منتظما لعلاقة الكلّ بالجزء في دلالة النّصّ.

وأمّا البعد الجمعيّ فيبدو مفهوم الحقيقة إشكاليّا في ضوئه، من جهة كونه فاتحا على وضعيّة تراكميّة تقبل في إطارها معاني الذّوات القارئة على اختلاف مرجعيّاتها ورؤاها وانتظاراتها بشكل لا مشروط.

هذا الإجراء التّوسّعيّ في قبول كلّ دلالة، كاشف عن مبالغة واضحة في تحميل اللّفظ ما لا يتحمّل من معنى، ودالّ على انتفاء كلّ إجراء تحديديّ – تقعيديّ من شأنه التّصدّي للانسيابيّة التّأويليّة المفرطة.

حينذاك، فإنّ هذا المنطلق التّأويليّ في الفكر الكلاميّ الجديد – في تقدير عدد من النّقّاد – لا يمهّد لإثراء المشهد الإسلاميّ الثّقافيّ المعاصر بقدر ما يؤسّس لواقع من الفوضى النّظريّة ومن الانفلات التّأويليّ المؤدّي حتما إلى تكوين خطابات عقديّة متضاربة ومتناحرة على الحجّيّة. وليس الأمر بمختلف عمّا كان عليه المشهد الكلاميّ القديم. وكأنّنا بشرط نسبيّة الحقيقة الدّينيّة يصير مرتكزا لا لتجديد النّظرة الكلاميّة المعاصرة، بل لإعادة إنتاج أنماط كلاميّة كلاسيكيّة يردّ بعضها شبهات الآخر ويقيم البرهان على بطلان حجّته. بذلك يخشى

أن تستعاد الممارسة الإقصائيّة على المخالف الفكريّ والمذهبيّ. وقد تحتدّ وتيرة الإقصاء أكثر حين يتعلّق الأمر بالمخالف العقديّ أيضا.

حينئذ لا يحضر المعنى الآخر في ذاته إلاّ بما هو انعكاس لفهم الذّات لذاتها ولتأويليّتها الخاصّة. هاهنا تحديدا نقف على تلك السّمة الارتداديّة – الانعكاسيّة للتّأويليّة الذّاتيّة الفاعلة. هذه الأنا المؤوّلة تتّخذ لها مقاما متعاليا يردّ كلّ القراءات المختلفة إليها على نحو لا يؤسّس لتأويل تذاوتيّ أو بيذاتيّ إنّما هو يزيد من تمركز الذّات حول ذاتها ويضاعفه.

وكأنّنا في ظلّ الكشف عن بعض إشكاليات مطلب انفتاح الحقيقة التّأويليّ لم نعد نتحدّث عن نسبيّة الحقيقة الدّينيّة، إنّما عن يقينيّة الحقيقة الذّاتيّة. ولعلّنا نقف على هذا البعد الإشكاليّ في تجلّياته الأعمق حين تتكشف لنا دلائل حضور البعد الصّوفيّ بكثافة في الخطاب الكلاميّ الجديد.

ذلك أنّ حضور النّفس الصّوفيّ لافت جدّا في المتن الكلاميّ التّأويليّ. ويثير ذلك فينا مساءلات عديدة تبلغ حدّ الحيرة إزاء هويّة هذا المشروع. فهل نحن بصدد كلام جديد أم تصوّف جديد؟

إنّ سؤالنا هذا داع إلى التّفكير في ماهيّة الخطاب المدروس وفي مقوّماته المرجعيّة السّاندة، وفي غاياته ورهاناته الخفيّة. وبيان ذلك أنّ الوقوف على جذريّة الخلفيّة الصّوفيّة في الخطاب الكلاميّ الجديد بوصفها مكوّنا عميقا فيه وأصيلا، يدفعنا إلى التّساؤل مجدّدا عن حقيقة انفتاح الحقيقة التّأويليّة النّسبيّة في ظلّ الرّهان الكشفيّ – النّورانيّ باعتباره رهانا صوفيّا بامتياز يبشّر بحيازة الحقيقة اليقينيّة اللّدنيّة.

خاتمة

لقد اضطلع علم الكلام الإسلاميّ الجديد بمهمّة التّأسيس لخلفيّة نظريّة هرمينوطيقيّة تتأوّل النّصّ القرآنيّ وتعيد تشكيل ماهية التّجربة العقديّة الحديثة على أرضيّة التّذاوت عوضا عن الذّاتيّة، والتّعدّديّة بديلا عن الانحصاريّة، والالتحام الأفقيّ- التّشاركيّ بدلا عن الانغلاق الفكريّ-المذهبيّ الإقصائيّ.

وهي رهانات كبرى يطرحها السّؤال اللاّهوتيّ الجديد فيثير بذلك من الجدل والنّقاش ما به يعمّق من البعد الخلافيّ للقضيّة التّأويليّة ويجذّره أكثر في السّياق الثّقافيّ الإسلاميّ المعاصر.

التأويل الاسماعيلي: أبو حاتم الرازي نموذجاً

حميد رضا شريعت مداري[70]

ممارسة الفكر الاسلامي ومراجعة التراث الاسلامي تقدّمان لنا صوراً ثلثة عن التأويل هى التأويل القرآني والتأويل الكلامي والتأويل الباطني. أما الذى استخدمه المصحف الشريف سبع عشر مرة فى مجالات القول والفعل والرؤيا فهو كمايقول المفسر الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائى فى تفسيره الميزان يشير فى جميع إطلاقاته الى الحقيقة التى يعتمد عليها القول أو الخبر أو كل ظاهر يراد تأويله (الطباطبائي، الميزان، الجزء الثامن، الصفحة135)؛ هذه الحقيقة هى الامر العيني الذى سبّب فى تشريع حكم شرعي أو بيان تعليم عقيدي أو وقوع حادث (الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، الصفحة 52)؛ تأويل الرؤيا هو تعبيره، وتأويل الحكم هو معياره، وتأويل الفعل هو المصلحة التى يعود الفعل اليها، وتأويل الحادث سببه الحقيقي (ر. الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، الصفحة 349).فهذا النوع من التأويل ليس بيانا أو تعبيرا أو تفسيرا بل هو عبارة عن حقيقة وامر عيني فليس هو فى الواقع وصفا للآية الكريمة بل لمتعلَّقه.

هذا التأويل الذي يعم المتشابهات والمحكمات القرآنية لا يعلمه الا الله تعالى وله أن يمنحه لمن شاء كالذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا فإن القرآن «لايمسه الا المطهرون» مَثَله مَثَل علم الغيب الذى يخص البارئ تعالى وهو جلّ شأنه «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول» (الجن/27). هذاالنوع من التأويل لا يجعل اللفظ رمزا وعلامة بل يعطيه زيادة على دلالته اللفظية حقيقته العينية ولاتفوَّض صلاحيته الى من سوى الله تعالى وهو جلّ شأنه قد يرشد بعضا الى بعض التأويلات وللجميع أن يفهموا العلاقة بين اللفظ والامر العيني بعد أن وصلتهم التأويلات ولا يجوز لأحد أن ينسب تأ ويلا الى الآيات الكريمة لاينسجم مع المحكمات القرآنية والسنة المتواترة والعقل القطعي.

70 الاستاذ المشرف فى جامعة الاديان والمذاهب الاسلامية فى قم، ايران.

أما التأويل الكلامي فهو ترجيح أحد المعانى المحتملة للّفظ على المعنى الظاهر إستنادا الى القرائن اللفظية واللُّبية. والذى أثار نقاشا حادّا بين ذوي الاتجاهات العقلية وأتباع النص والظاهر أي اهل الحديث هو تقديم المعنى المرجوح إعتمادا على الدليل العقلي فقد اختلفوا فى الصفات الخبرية وتفسير النصوص الحاكية عنها بين مفوِّض معناها الى الله تعالى أو مثبت للمعنى الظاهري (الإمرار) أو مؤوِّل لها الى ما يرضاه العقل وقد مالت الفلاسفة المسلمون والمعتزلة ومتأخروا الأشاعرة والشيعة الى التأ ويل والآخرون مثل أصحاب الحديث قد وقفوا بشدّة بوجه هذا النوع من التأويل إلا أنه قلما تخلّص عالم اسلامي من السلف والخلف من التأويل وقد نسبت الى الإمام أحمد بن حنبل عدة تأويلات أشار الى ثلثة منها الإمام أبو حامد الغزالي فى «فيصل التفرقة» (الصفحة 65) وآخرون الى نماذج أخرى وقد تكلم السقاف وأستاذه الغماري الى تأويلات الإمام أحمد وغيره ممن تقدم عليه أو تأخر عنه وحاول عمرو عبدالمنعم فى « دفاعا عن السلفية» أن يرد عليهما لكنه لم يستطع أن ينفى إسناد جميع النماذج الى ذويها!

التأويل الكلامي عند من يؤمن به يتبع قواعد تجعله ممنهجا وبعيدا عن الهمجية فإن المتكلمين يحاولون أولا أن يستشهدوا بالشواهد القرآنية والحديثية والمجازات الشائعة فى اللغة العربية ثم إن الدليل العقلي الذى يعتمدون عليه لابدّ أن يكون دليلا قطعيا ينسجم مع النصوص الدينية ولا يمكن قبول تأويلات لا يحتملها اللفظ وكيف كان فإن الباب بمصراعيه مفتوح أمام التطبيقات التأويلية للنقد والردّ.

أما التأويل الباطنى فهو الأكثر إثارة للبحث وقد شاع فى جميع الفرق الباطنية والغنوصية فى مختلف الأديان وقد إعتمده فى الأوساط الاسلامية الغلاة من الشيعة المرفوضون لدى الشيعة بمختلف فرقها (مثلا ر. الهفت والأظلة) ولا يخلو تراثنا الفلسفي والعرفانى من هذا النوع من التأويل. أمّا فى المذاهب الاسلامية فلا نجد مذهبا له أسسه الكلامية ومبادئه الفقهية يكون قد اعتمد التأويل مذهبا وطبّقه فى كتبه المعتمدة والمنشورة مثل الشيعة الاسماعيلية كما أنها هى الفريدة فى نوعها من بين المذاهب الاسلامية فى إعتمادها مذهبافلسفيا يخصه ويُعترف به رسميا لدى أئمتهم وأتباعهم.

التأويل الباطنى كما حدده الباحث الاسماعيلي عارف تامر: «هو باطن المعنى أو رمزه أو جوهره وهو حقيقة متسترة وراء لفظة لاتدل عليها» (مقدمة تأويل الدعائم، الصفحة 19). فلا علاقة تظهر بين اللفظ والمعنى لا قبل التأويل ولابعده لأن اللفظ ليس الا علامة كان يمكن تبديلها الى عدد أو الى شكل من الأشكال فلا يمكن تقييمها ولا نقدها ولا تعيين مصداقيتها أو عدم مصداقيتها. إن المعيار الأساس والمرجع الرئيسى للتأويل ومدى صحته وإعتباره هو الإمام فحسب.

بغية دراسة ماهية ونوعية التأويلات الاسماعيلية ومدى إمكانية توزينها بالموازين العلمية والمعايير الدينية نركز دراستنا هذه على التأويلات التى طبقها أبوحاتم الرازي، الداعية الاسماعيلي والفيلسوف الأديب

الايرانى الذى أشتهر بدفاعه عن النبوة فى كتابه أعلام النبوة وبإحاطته على الملل والنحل كمايدل عليه كتابه «الزينة» لكن المعول عليه فى دراستنا هذه هو «كتاب الإصلاح»المشحون بالتأويلات وقد ألف هذاالكتاب ردّا على سلفه الفيلسوف الاسماعيلي النسفي الذى طرح فى كتابه «المحصول» فكرة تأويل الشريعة ونسخ ظاهرها فى فترة إمامة محمد بن إسماعيل التى كانت قد بدأت فى ذاك الزمن وفقا لرؤية النسفي فيعارضه الرازي فى الإصلاح برأيه الصريح لصالح الشريعة الاسلامية وأنها لا تنسخ بحال وأن التأويلات الباطنية معتبرة تماما إلا أنها لا تعني نسخ الشريعة وإبطال ظاهرها ثم يدخل الرازي فى تفاصيل التأويلات ونحن الآن نسرد نماذج من هذه التأويلات:

1. الآية 27 من سورة النور:

«لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم» نهاهم أن يدخلوا دعوة غيرهم (ص 5)؛ «حتى تستأنسوا» أي حتى تعرفوا حد كل إمرئ منهم (ص5)؛ «و تسلموا على اهلها» أي حتى تقروا لصاحب تلك الدعوة بأن الحق له وهو اولى به (ص5)؛ «ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون» أي يبين الله لكم هذه الحدود لتذكروا وتعرفوا بيوتكم فى دينكم.

2. وأما التأويل فى قول رسول الله صلى الله عليه وآله «أفر من قضاء الله إلى قدره» أنه اراد أن يفر من لطيف تأييد السابق الى بيان التالى.

3.الآية 249 من سورة البقرة:

«فلمّا فصل طالوت بالجنود قال الله إن الله مبتليكم بنهر» أي لمّارتب حدوده وفصل لهم حظوظهم من البركة عرّفهم فى ذلک ... (ص88)؛ فمن شرب منه فليس منّي» أي من ركن اليه والى من يقوم به من الاضداد فهو خارج عن الحرم (ص89)؛ «و من لم يطعمه فإنه منّي» أي من لم يركن اليهم فهو ثابت الحد والمرتبة فى الحرم (ص89)؛ إلا من إغترف غرفة بيده» أي إلا من إقتبس بيان مايؤلفه من الظاهر من جهة اللاحق المتصل به (ص89)؛ «فشربوا منه الا قليلا منهم» فمالوا الى ذلک وركنوا الى الدولة العاجلة الا قليلا م اولئک الحدود (ص89)...

4. الآية 82 من سورة الانبياء: «ومن الشياطين من يغوصون له» أي ساعده الزمان وإنقاد له الأضداد فكانوا يغوصون فى الظاهر ويفتنون اهله بإذنه وهو عمل دون اقامة الدعوة الحقيقية (ص91).

5. الآية 78 من سورة الانبياء: «وكنا لحكمهم شاهدين» أي كانوا يلِهَمون الظاهر من جهته بتأييد من الاصلين (ص91).

6. الآيتان 16 و17من سورة النمل: «... وقال يايها الناس علمنا منطق الطير» أي عرّف اللواحق المأنوسين به أنه قد جرى فيه من الحروف العلوية (ص91)؛ «... واوتينا من كل شيء» وأنه قد انفتح عليه من جهتها كل ما يحتاج اليه حدود الدعوة (ص91)؛ «و حشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون» أي اجتمعت له الحدود كلها فى الدعوة فالجن على اللواحق والانس على من انس بهم ممن دونهم من الحدود والطير على الحروف العلوية (ص92)؛ «فهم يوزعون» أي رتبهم من مراتبهم وحدودهم (ص92).

النماذج التى قدمت لا شك أنها تدل على تأويلات غير ممنهجة فإن اباحاتم الرازي رغم مكانته العلمية المرقومة وتحت وطأة انتمائاته الطائفية تؤول الآيات القرآنية كأنها وثيقة سِرّية للدعوة الاسماعيلية ومرسوم لتنظيماتها الدعوية أو كتاب فلسفى يترجم الفلسفة الاسماعيلية القديمة المتجذرة فى الفلسفة الافلاطونية المحدثة! الا يفسح هذا النوع من المقاربة القرآنية المجال لاصحاب الدعوات الدينية الاخرى أو حتى التنظيمات السياسية والفئات الحزبية أن يستخرجوا ما يؤمنون به من الآيات القرآنية؟! اليس هذا نموذجا للتفسير بالرأي الذى ليتبوء فاعله مقعده من النار كما ورد فى الحديث النبوى الشريف؟!

و قد حذا حذو الرازي فيلسوف اسماعيلي آخر هو الاديب والرحالة الايراني ناصر خسرو فى كتبه المختلفة سيما وجه دين الذى ألفه بالفارسية للتعبير عن حقيقة الشريعة التى جاء بها النبي مصطفى (ص3). إنه يعتبر العقل فى الحقيقة الجنة وبابها النبي (ص33)و أن تأويل الشريعة هو من صلاحيات الأئمة (ص49) وأن الشريعة اذا افرغت عن التأويلات فلا قيمة لها (ص66). يرى هو أن كلمة التوحيد مركبة من حروف ثلثة مكررة وهى تشير الى الحقائق الثلثة وهى البارئ والعقل الكلي والنفس الكلية (71) والنفى والاثبات اللذان تفيدهما كلمة التوحيد الى جانب الحروف الثلثة غير المكررة والهجائات السبعة المستخدمة فى هذه الكلمة الشريفة تعطينا رقم 12 وهو عدد اللواحق (ص72).

«والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الامين» تشير الى الحدود الاربعة اي الناطق والاساس والإمام والحجة (ص80)؛ وللصلاة سبعة اركان وهى تطابق عدد النطقاء السبعة والائمة السبعة (ص132)؛ التكبير الاستفتاحي هو اخذ العهد والميثاق من المؤمن، والقيام هو صبره على الدعوة، وفاتحة الكتاب هى كلمات الداعي، والركوع هو معرفة الاساس فى الدور الكبير ومعرفظ الحجة فى الدور الصغير، والسجود هو معرفة الناطق فى الدور الكبير ومعرفة الإمام فى الدور الصغير، والتشهد هو معرفة الداعي، والتسليم هو مطالبة المؤمن بالحديث عن الدين (ص132).

الغريب أن هذه التأويلات بعينها توجد فى مؤلفات الفقيه الاسماعيلي، القاضي نعمان المغربي (ر. أساس التأويل، ص42-45). إنه يؤول الظلمات الثلثة الى الحدود الثلثة أي الإمام والحجة والمستفيد (تأويل

الدعائم، ج 1، ص 30) وبطون الامهات الى المستفيدين من المراتب العالية والمفيدين للمراتب الدانية، والبطون الى باطن العلم الذى ينتقل الى الآخرين (نفسه، ص29).

القانون فى التأويل الكلامى:

خلافا للتأويل الاسماعيلي وما يشابهه من تأويلات الغالين المنتمين الى الشيعة والمنتحلين للتشيع، فإن التأويل الكلامى يمكن ضبطه ضمن أطر محددة كما نجده عند الإمام الغزالي فى كتابه **فيصل التفرقة** حيث يخصص فصلا بقانون التأويل:

«فاسمع الآن قانون التأويل... إتفقوا على أن جواز ذلک موقوف على قيام البرهان على إستحالة الظاهر والظاهر الاول الوجود الحسى... وإن تعذر فالوجود الحسى... فإن تعذر فالوجود الخيالى أو العقلى فإن تعذر فالوجود الشبهى المجازى ولارخصة فى العدول عن درجة الى مادونها الا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق الى البراهين» (ص67).

هذا القانون يؤكد على معيارين الرئيسيين وهما الاحتفاظ بالدلالة اللفظية بانواعها واساليبها دون الخروج من إطارها وإخلاء اللفظ من معانيه الظاهرية وغير الظاهرية فكأنها علامات ورموز ولايعلم مغزاها الا الاوحدي من الناس اما الآخرون بما فيهم العلماء فلايمكنهم التطرق اليها لايمكنهم الحدس قبل التأويل ولا يمكنهم التطبيق أي استخراج هذه المعانب من تلک الالفاظ (ر. فيصل التفرقة، ص65 حيث يقول إنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعانى ويزعم أن ما قاله لامعنى له). والمعيار الثانى هو وجود براهين عقلية على استحالة الظاهر (الظهورات الاولية أو الظهورات الثانية طبقا للوجودات الخمسة والدرجات الخمسة فى التأويل).

و أخيرا يتحدث الإمام الغزالي عن انواع التأويل ومناطق محظورة فى التأويل وهى ما يتعلق باصول العقائد المهمة، مثل حشر الاجساد والعقوبات الحسية (ص71) أي ما يتعلق باصول الايمان الثلثة، الايمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر (ص73) ولا يسعنى أن لا أذكر ما يقننه الغزالي هنا للتكفير:

«إعلم آن النظريات قسمان قسم يتعلق باصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع... فاعلم أنه لا تكفير فى الفروع اصلا لكن فى بعضها تخطئة كما فى الفقهيات وفى بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالامامة واحوال الصحابة. واعلم أن الخطأ فى اصل الامامة وتعيينها وشروطها ومايتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيرا... ولايلتفت الى قوم يعظمون امر الامامة ويجعلون الايمان بالامام مقرونا بالايمان بالله وبرسوله ولا الى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم فى الامامة فكل ذلک اسراف اذ ليس فى احد القولين تكذيب الرسول اصلا» (ص74).

النتيجة:

النتيجة التى يمكن ان نخرج بها فى هذه المقالة القصيرة هى أن تأويل النصوص الدينية وإن كان سائغا فى بعض الحالات أو امرا لابد منه فى بعض الحالات الاخرى الا آنه بحاجة ماسة الى اسس ومعايير تحول دون الهمجية والفوضى الفكرية. والأهم فى هذه المعايير هو الاعتماد على البراهين القطعية للتخلى عن الظواهر ثم الانضباط بالدلالة اللفظية فإن تأويلات لاتحتملها الالفاظ ولاتدعمها الاساليب الكلامية لا يمكن الركون اليها ولا يعقل ولايجوز إسناد ها الى النصوص الدينية البليغة فى اساليبها والرصينة فى مضامينها.

المصادر:

1. خسرو، ناصر، وجه دين، نشر كاوياني، برلين، 1303 الهجرية الشمسية.
2. الرازي، أبو حاتم، كتاب الاصلاح، جامعة طهران وجامعة مک جيل الكندية، طهران، 1992
3. سليم، عمرو عبدالمنعم، دفاعا عن السلفية، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، قاهره، 1998
4. السقاف، حسن بن علي، تناقضات الالباني الواضحات، الطبعة الرابعة، دارالإمام النووي، عمان، 1992
5. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، 1973
6. الغزالي، ابو محمد محمد بن محمد، فيصل التفرقة، تحقيق سميح دغيم، دارالفكراللبناني،
7. نعمان، قاضي، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1960
8. _____، تأويل الدعائم، تحقيق محمدحسن اعظمي، قاهرة، 1967

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2017

جميع الحقوق محفوظة © 2017