الهرمنيوطيقا وإشكاليات تأويل الخطاب الديني

آمال منصور

قال تعالى في كتابه العزيز:« الله نور السموات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم »

الآية 35 /سورة النور

تقـــــديم:

في خضم مغامرة البحث عن المعنى و الإجابة عن رهانات اللّحظة و معرفة المصير، في زحمة الأسئلة و رحلة التأويل و الاكتشاف التي لا تنتهي، تتطلّع الذات إلى أن تنفذ إلى الباطن الروحي العميق و تغادر الظاهر الحسّي المتعيّن، تقوم بذلك لأنّها« الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود و حقائق الألوهة في نفس الوقت »[1] .

لكن أي تأويل لأي نص؟ إنّه نص اجتمعت فيه حقائق الوجود و الموجود، حقائق الدين و الدنيا.

و لمّا كان تأويل الخطاب الدينـــــي لا ينفصل – إطلاقا–عن تأويل الـــــوجود و الانصهار في أقاصيه، تحوّل إذن مهمّة الذّات المجهّزة بكامل أدوات الفهم و التحليل و التفسير و الاكتشاف، و كان "**المنـــــهج التأويلي**" أو "**التأويلية**" أو "**الهرمنيوطيقا**" **HERMENEUTIQUE** أصلح المناهج النقدية إجرائيا لمثل هذا الخطاب.

و "الهرمنيوطيقا" ولدت مع مولد النص، و النص المقدّس تحديدا، فقد تحوّلت نظرية لتفسير الكتاب المقدّس، و الذي ظهرت الحاجة إليه مع ظهور حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، إذ كان على الكهنة البروتستنت، و قد قطعوا صلتهم بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، أن يتّكئوا على أنفسهم في تفسير الكتاب المقدّس تفسيرا لا يستند إلى سلطة الكنيسة.

لكن "الهرمنيوطيقا" بمعناها الحديث ظهرت لدى "شيلر ماخر" FRIEDRICH SCHLEIER MACHER و "دلتاي"WILHELM DILTHEY و "هيدجر" MARTIN HEIDEGGER، ليعطيها "هانس جورج غادامير"HANS GEORG GADAMER و "بول ريكور"PAUL RICOEUR قوامها الفلسفي و المعرفي الخالص.

أما في الثقافة الإسلامية فقد عمدت المؤسسة الدينية السياسية العربية على ترجيح تفاسير محددة، كما فرّقت بين "التفسير"**Explication** و "التأويل" **interprétation**، و هي تفرقة تعلي من شأن "التفسير"، و تقلل من مرتبة التأويل، كما تمّ بموجب هذه النظرة عزل المعرفة الدينية عن المعرفة العلمية، و بالتالي إنكار تطوّر النص، و هذا بدوره أفرز معضلة ظلت من قبيل المسكوت عنه، و هي التناقض الواضح بين فكرة "النص الديني صالح لكل زمان و مكان"، لأنّه جمّاع المعرفة التّامة، و فكرة تطوّر النص الديني، ليس هذا فحسب، بل تمّت إدانة تأويلات المتصوفة و تكفيرهم.

لقد ظهرت "الهرمنيوطيقا" في الدراسات العربية على أنها طريقة مكمّلة لمنهج ما، كالسيميائية مثلا، و التبست الآراء حول الحدود الفاصلة بين مصطلح التأويل **Interprétation**"، و التأويلية **Herméneutique** ، كما امتنعت الساحة النقدية العربية عن التأصيل لهذا المنهج لعدّة اعتبارات ترتبط بالمقدس. و من هنا تتولد إشكالية المحاضرة: هل يمكن التأصيل للتأويلية في الفكرين العربي و الغربي، و من ثمّ البحث عن نظرية لتأويل الخطاب الديني؟ !

1- تأصيل الهرمنيوطيقا في الثقافة الغربية و العربيّة:

لمّا كان الخطاب–أيّ خطاب– قائما على ضرورة التشفير و الترميز، و كان مجموعة من العلامات قطعت صلتها بالأشياء التي كان يفترض أن تعينها، غاب المعنى و التبس، و بذلك سوغ وجود "نظريات التأويل" الذي يعد على حد قول "**فريدريك شيلر ماخر**"« **فن تجنّب سوء الفهم** » ، و الذي يعود إلى مدارس قديمة جدّا؛ أي الهرمسية HERMETISME و الغنوصية GNOSISME و غيرها من المدارس الباطنية التي راجت في القرون الأولى للميلاد.

1-1- ماهية المصطلح (الهرمنيوطيقا):

1-1-1- في اللغة: هرمس و متاهات التأويل:

بنيت العقلانية الإغريقية من أفلاطون إلى أرسطو و كلّ من يدور في فلكهما على مبدأ مفاده؛ أنّ المعرفة هي إمساك بالسبب، لذلك وضعت ثلاث مبادئ رئيسة قيّدتها:

- **مبدأ الهويّة: يعني أن (أ= أ).**
- **مبدأ عدم التناقض: يستحيل أن يكون الشيء" أ" و "لا أ".**
- **مبدأ الثالث المرفوع: "أ" إما "صحيحة" و إمّا "خاطئة"[2].**

لم يكن باستطاعة أي نظرية منطقية أن تزعزع المبادئ الثلاثة التي تؤسس الفكر العقلاني و اللاتيني، بل أضيف لها معيار جديد شرعي هو: "الحد"modus/ limite، فهو الذي يعني النهاية، و الذي تغيب عنده فكرة اللانهائية.

لقد ظهرت المدرسة الهرمسية Hermétisme لتقلب هذا الطرح، و هي نسبة إلى الإله "هرمس" Hermès و ترتبط كلمة Herméneutique به.

تقول بعض الدراسات التي قامت حوله في مختلف لغات العالم أنّه هو الشخصية التي أسماها الفرس "أبنجهد" و سماها اليهود "أنوش أو أنوخ أو أخنوخ"، و سمّاها الصابئة "بوذا سيف" و سمّها المسلمون "إدريس"[3] . و جاء في "دائرة القرن العشرين" لمحمّد فريد وجدي:« هرمس هو هرمس الأوّل و لفظه أرمس و هو اسم "عطارد" و سمى عند اليونانيين "أطرسمين" و عند العرب "إدريس" و عند العبرانيين "أخنوخ" و هو ابن يارد بن مهلائيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم عليهما السلام »[4] .

و يقال أنّ هرمس قد وجد في الألف الثالثة أو الرابعة قبل الميلاد، أمّا موطنه فإنّ الفرس يدّعون أنّه قد ولد في فارس و ادّعت بابل نسبه إليها، و مصر أيضا، و اليمن التي

عدّته من أجدادها، كما وجد المؤرخ الإسلامي "ابن كثير الدمشقي" أنّه يتّصل بعمود النسب مع النبي محمد(ص)[5].

و من ميزات "هرمس" Hermès أنّه يحسب عدد السنين و الزمان، و يقدر لكل إنسان مقدار أجله فهو "سيّد المصير"، و هو من اخترع الكتابة و أبدع في السحر و الطب و الفلك[6].

أمّا عند "الإغريق" فقد عرف بوصفه رسولا للآلهة، لم يكن يحمل عادة رسالة واضحة بالضرورة، و لا كان ظهوره يثير البهجة دائما، إذ ربّما كان ظهوره هذا نفسه رسالته التي يقول فيها أنّه سيقود الأرواح إلى العالم السفلي عند الموت[7].

يشير "سقراط" في محاورة كراتيليوس cratylus إلى أنّ هرمس هو الإله الذي خلق اللّغة و الكلام، و يمكن أن يكون مؤولا interpréteur أو رسولا، كما عليه أن يكون لصا أو كاذبا أو محتالا، و الكلمات كما يقول سقراط لها القدرة على الكشف مثلما لها القدرة على الإخفاء، و يمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا، كما يمكن أن يحوّل الأشياء من طريق لآخر، أيضا لأنّ "بان"Pan ابن هرمس ذو نصف علوي لطيف و ربّاني، و آخر سفلي ماعزيّ يعد أمرا ذا دلالة عند سقراط[8].

يعني هذا عند سقراط أنّ اللغة من شأنها أن تتفكك إلى شقين هامين: الأوّل حقيقي، و الثاني زائف، حيث يقرن الأوّل بالرّب و الثاني يقرن بالشقاء الإنساني.

إذن فهرمس إله متعدد الوظائف و المجالات و الاختصاصات، و كان أبا لكل الفنون و ربّا لكل اللصوص في الوقت ذاته، كان شيخا و شابا في ذات الوقت، و يرمز إلى المعرفة الكلية و التأويل الشامل، و هو رمز الكلمة التي تنفذ إلى أعمق أعماق الوعي[9]. بالإضافة إلى ذلك فهو إله الفصاحة و رمز التعدد التأويلي و المعرفة الآتية من كل أصقاع الكون.

يجسد "هرمس" إذن صفة تخطي الحدود و تجاوز الحواجز، ففيها نعثر على نفي لمبدأ الهوية و مبدأ عدم التناقض، و كذا مبدأ الثالث المرفوع، حيث تتعدد التأويلات و تصبح كلها جائزة و ممكنة رغم تعارضها، فهي "أ" و "لا أ" في الآن نفسه، و هي "خاطئة" أو "صحيحة" كذلك.

تفقد إذن "الرسالة"- عند الهرمسيين- صفتها الإبلاغية التواصلية، و يتحول« مسرح العالم كله إلى ظاهرة لسانية و يحرم اللسان، في الآن نفسه، من أية سلطة إبلاغية »[10] .

هكذا تصبح اللغة في العرف الهرمسي بقدر ما تكون غامضة و متعددة بقدر ما تكون غنية بالرموز و الاستعارات.

1-1-2- الهرمنيوطيقا في النقد الأدبي:

تعود جذور النظرية التأويلية إلى تفاسير هوميروس و تحليلات النصوص في العصور القديمة منذ العصر الأنسي Humaniste، كما تحدّث عنها "أرسطو" في عمله الشهير "Peri Hermeneias"، و قد ارتبطت بالنصوص المقدّسة و تحديدا بممارسات

الفيلسوف اليهودي (v 20 av JC- 50 apr. JC) PHILON D'ALEXANDRIE الهليني(الذي لقب بأفلاطون اليهود)، و الذي عكف على تأويل العهد القديم معتمدا على وجهة نظر القبالة اليهودية التي تقول على لسان زهر: «في أيّة كلمة يلمع ألف ضوء »[11] . و بذلك يكون PHILON أكثر من ناهض أصحاب الاتجاه الحرفي مثل MOPSUESTE، و نادى بفكرة« النّص قابل لأن يمنح عدّة تأويلات غير منتهية لتحطيم مستواه التعبيري الخطّي بتشتيت أصوات الكلمة و حروفها و إسناد دلالة للحروف و الأصوات »[12] .

و بذلك تكون القبالة اليهودية قد فتحت الباب على مصراعيه للامحدودية التأويل، و قد سار على نهجها فيما بعد البطرسيون و المدرسيون.

لكن ما يثير السؤال هو هذا الارتباك العربي و الغربي معا في تعريف "الهرمنيوطيقا" لتمييزها عن غيرها من الممارسات، فهي تظهر أحيانا بأنّها مرادفة للفهم، و أحيانا مرادفة لفعل التأويل، و أحيانا أخرى مرادفة للتفسير.

فقد عرفت في موسوعة **ENCARTA 2005** بأنّها« العلم الذي يبحث في المعنى، في التأويل و الفهم science qui s'intéresse au sens à l'interprétation et à la compréhension »

بينما يعرّف مصطلح **INTERPRETATION** في الموسوعة ذاتها بأنّها« الفهم أو التفسير compréhension et explication » أو هو« الفعل الذي يبحث من أجل الوصول إلى المعنى action d'attribuer un sens ».

و يعرّف مصطلح **EXPLICATION** بكونه عرض يتيح الفهم exposé destiné à faire« comprendre و هو أيضا « cause qui permet de comprendre

أمّا في التراث العربي ورد تعريف "**التأويل**" في مختار الصحاح للجوهري في قوله:« تفسير ما يوؤل إليه الشيء و قد (أوّله) تأويلا و (تأوّله) بمعنى، و (آل) الرجل أهله و عياله و (آله) أيضا أتباعه و (الآل) الشخص و الآل أيضا الذي تراه في أول النهار و آخره كأنّه يرفع الشخوص و ليس هو السّراب »[13] .

أما "الفيروزبادي" فيساوي بين التفسير و التأويل في قوله« التفسير و التأويل واحد أو كشف المراد عن المشكل، و التأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر »[14] .

هذا الخلط المقصود بين المصطلحات الثلاثة ولّدته المؤسسة الدينية السياسية المسيحية و الإسلامية على حد سواء و التي أقصت التأويل و اعتبرته خروجا عن الدّين و أعلت من شأن التفسير.

درج العلماء المسلمون منذ القرن الرابع الهجري تقريبا، أي العاشر الميلادي –باستثناء الشيعة و بعض المتصوفة– على تفضيل مصطلح "التفسير" على مصطلح "التأويل"، فصار شائعا أنّ "التأويل" جنوح عن المقاصد و الدلالات الموضوعية في القرآن و دخول في إثبات عقائد و أفكار–أو بالأحرى "ضلالات"– من خلال تحريف مقصود لدلالت المفردات و التراكيب القرآنية و معانيها. غير أنّنا نجد عند "جلال الدين السيوطي"(ق9هـ – 15م) تميزا دلاليا بين مصطلحي "التفسير" و "التأويل" من حيث

ارتباط كل منهما بالآخر، و حاجة المفسّر-أو المؤول-إليهما معا، و ذلك على أساس أنّ "التفسير" هو شرح معاني الكلمات المفردة، في حين أنّ "التأويل" هو استنباط دلالة التراكيب، بما تتضمنه من حذف و إضمار و تقديم و تأخير و كناية و استعارة و مجاز[15].

لكن بعدما كانت الهرمنيوطيقا تخصّ النصوص الدينيةexégèse biblique اتسعت لتشمل« كل ظاهرة يتطلّب معناها تفسيرا، إذ أنّ الاغتراب الذي نستشعره إزاء معنى نص ديني ما يمكن بالمثل أن نستشعره إزاء أي معنى آخر نواجهه في موقف ما »[16] .

و يعود الفضل لـــ"شيلر ماخر" في أنّه أوّل من وسّع دلالة المصطلح بحيث أصبح يشمل الفيلولوجيا و القانون و التاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية، لكن رغم ذلك ظلّت النصوص الدينية تشغل الاهتمام الأكبر لـــ"شيلر ماخر".

أمّا "دلتاي"**WILHELM DILTHEY** فقد توصّل إلى ما أسماه "الحلقة الهرمنيوطيقية"le cercle herméneutique و مفادها: كي نفهم أجزاء أيّة وحدة لغوية لابدّ أن نتعامل مع هذه الأجزاء و عندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلاّ من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه[17].

لكن "مارتن هيدغر" عدّ مشروعه الفلسفي "الكينونة و الزمان"being and time ظاهرة هرمنيوطيقية، حيث اتّحدت الهرمنيوطيقا لديه بعدا فيلولوجيا أو انطولوجيا، ليأتي فيما بعد "هانس جورج غادامير" ليقوم بإعادة النظر في التراث الفلسفي الغربي و يفتح

بوّابة السؤال على مصراعيه، ففي كتابه"الحقيقة و المنهج vérité et méthode" ينكر فكرة الحقيقة المطلقة، كما ينكر مصادرة المنهج الذي وفقا له تتأسس الحقيقة على نوع من اليقين الذي لا يقبل الجدل، إذن فالمنهج –في نظره– ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة.

لكن على الرغم من أنّ "هرمنيوطيقا" غادامير تجاوزت الهرمنيوطيقا الكلاسيكية إلاّ أنّها انطلقت من نقطة أصيلة هي أن الهرمنيوطيقا نشاط« يجعل من الفهم لأوّل مرّة مشكلة أساسية و عامة معا بالضرورة، »[18] ، و بذلك يكون "غادامير" قد حاول و إلى حد بعيد في حل إشكالية تحديد هوية الهرمنيوطيقا، و ذلك من خلال محاولة اكتناه العلاقة بين مفهومي "الفهم" و "التفسير".

ما يتّضح لغادامير في النهاية هي أنّ مشكلة الفهم متأصلة في قلب مشكلة التفسير، فمشكلة "الفهم" تبدأ من الإمكانية الدائمة لتعدد التفسيرات و اختلافها، غير أنّ ذلك لا يعني أنّ مشكلة الفهم يمكن حلها بالتوصّل إلى تفسير واحد موضوعي و نهائي، فهذا التصوّر هو ما تناهضه "الهرمنيوطيقا" التي تسمح بتعدد التفسيرات داخل عملية الفهم ذاتها، فهل يعني ذلك أنّها تقودنا إلى نزعة نسبية؟ ![19] و هذا بدوره يولّد مشكلة أعمق على صعيد الخطاب الديني و قضية موقفه من مبدأ النسبية؟؟

2- معضـــلة تأويل الخطـــاب الـــديني:

حين تولّى محمد(ص) ولاية المسلمين باعتباره رسولا لا حاكما سياسيا يحمل بين يديه كتابا مبينا، نصّا جامعا يتوحّد فيه المعنى الظاهر و الباطن، البارز/الأساسي، المعطى/المبني، و كان هذا النّص بالتحديد تأريخا للبشرية و إجابة لكل سؤال، إذن فقد نزل باعتباره نصّا بشريا من أجل البشر و بلغة بشرية أيضا.

و لأنّ النص القرآني خطاب متعدد الدلالات و حمّال أوجه، و كذا هو مصدر التشريع الديني و الدنيوي، كان على متّبعي الدعوة أن يستشيروا الرسول(ص)- دوما- في كل ما غاب عنهم، و لمّا كان لكل أجل كتاب انتقل محمد(ص) إلى جوار ربّه الكريم،« نشب الجدل بين المسلمين حول(الإمامة/الخلافة) و من الأحق بها بعد الرسول(ص)، و هل تكون بالاتفاق و الاختيار(بالبيعة و الاستفتاء و الشورى) أم بالنص و التعيين، و هل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية و الروحية »[20] ، و حدث ما يعرف في التاريخ الإسلامي بحادث "سقيفة بني ساعدة"، و نشأت الهوّة بين المسلمين و التي أخذت تتسع لتظهر من جديد و بشكل أعمق.

عندما ابتعد النص عن سياقه الذي ولد فيه، و اتسعت رقعة الخلافة الإسلامية، و تنوّعت الأعراق التي أقبلت على هذا الدّين، في ظل النعرات و الصراعات من أجل السلطة تعدّدت تفاسير القرآن الكريم بتعدد الفرق السياسية و المذهبية.

2-1- تيّـــــارات التأويل في الثقافة الإسلاميّـــة:

انقسم التأويل عند المسلمين إلى ثلاث فئات أساسية، تتشابه –إلى حد بعيد– مع فرق التأويل القديم الغربي، و هي:

- الاتجاه الحرفي
- الاتجاه التأويلي المعتدل.
- الاتجاه الأصولي المتطرّف

2-1-1- الاتجاه الحرفي:

و يمثّله كل من "الحنابلة" و "الظاهريون"، الذين حاربوا كل غلو في التأويل إلاّ أنّهم كانوا مضطرين إلى إعمال بعضه في بعض الآيات حتى يستقيم الاحتجاج[21].

اضطرّ "الحنابلة" إلى مواجهة السلطة السياسية أيّام حكم المأمون، الذي حاول إن يخضع الخطاب الديني و الفكري أيضا للنظام السياسي و يوجّهه لخدمة مصالحه، لذلك تعرّضوا لسخط النظام و غضبه.

2-1-2- التجاه التأويلي المعتدل:

يمثّله كل من "الشيعة" بفرقهم الإمامية الاثنا عشرية، و الزيدية، و الإمامية الاسماعيلية(الباطنية)، و كذا الخوارج بفرقهم: الأزارقة، النّجدات، الصفرية، الإباضية، إضافة للمعتزلة و الصوفية، و الفلاسفة، فمنهم من عمد إلى القرآن و ركّز على الآيات التي تقوم على المجاز مثل"المعتزلة"[22]، و قد توّجهم "المأمون" على رأس الفقهاء جميعا،

كما« حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة، و عملوا على التنكيل بمخالفيهم في الرأي ممّا أفقدهم مصداقيتهم »[23] ، على الرغم من أنّ منهجهم العقلاني كان كفيلا بأن يؤدي إلى منجزات حضارية أكبر و أكثر فاعلية لو قدّر لتلك المسيرة أن تستمر[24].

إضافة للفرقة الصوفية التي كانت تنزع إلى التأويل الذوقي لآيات الذكر الحكيم، و التي جمعت بين التجربة و الذوق و الحدس و العقل.

كما حاول "الشيعة" إعطاء موازنات مذهبية لمفردات قرآنية[25]، و هكذا اتّخذ أغلبهم القرآن موضع تأويل ليطرح إشكالا آخر شديد الحساسية هو فكرة تعدد المعنى و كذا القرآن الكريم مخلوق أزلي أو مسطور في اللّوح المحفوظ.

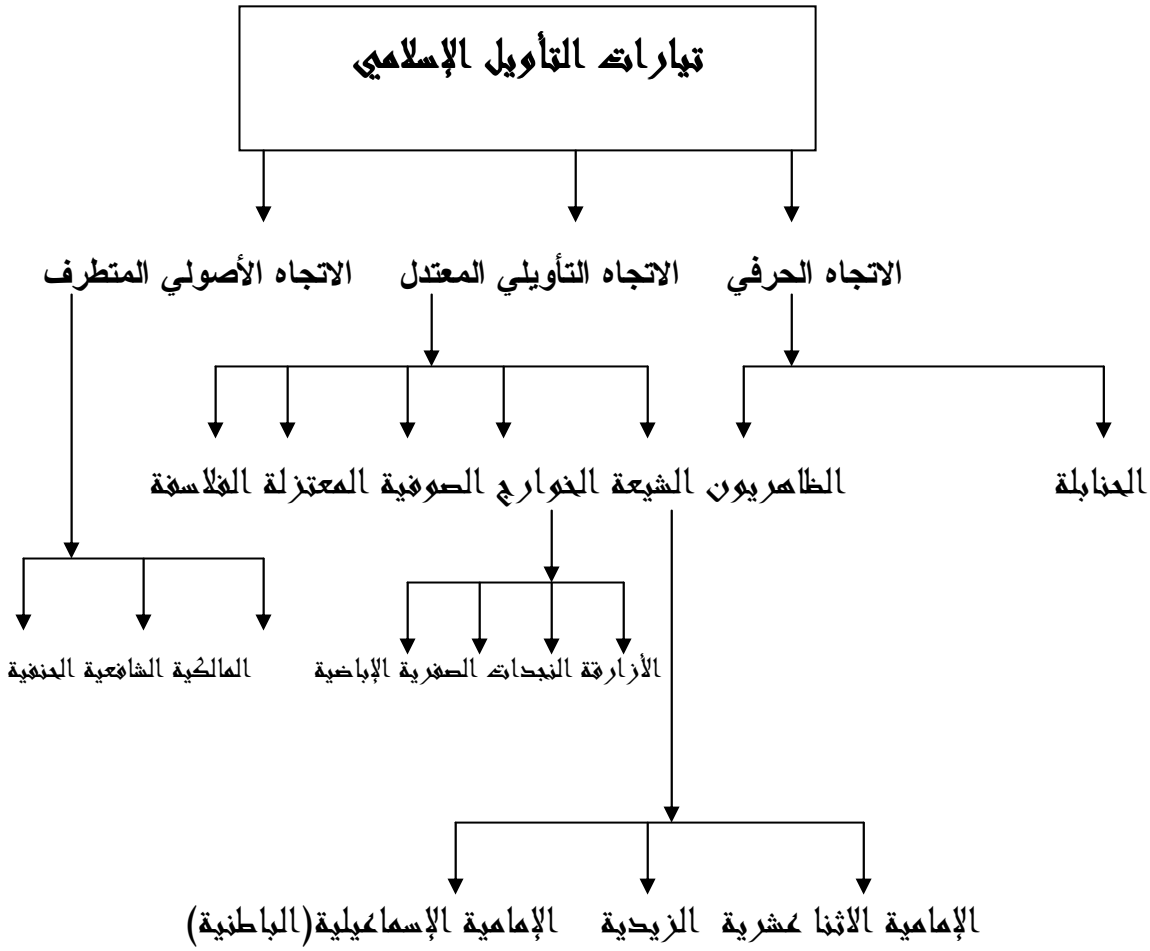
2-1-3- الاتجاه الأصولي المتطرّف:

لقد حارب أصحاب هذا الاتجاه الاتجاهين السابقين، كما اعتمدوا روايات الثقات من السلف في فهم الآيات تأويلها، و يمثل هذا الاتجاه كل من الأصوليين السنيين "كالمالكية" و "الشافعية" و "الحنفية"، و يعدّ "الشاطبي" أبرزهم، حيث كان لا يعمل بالظاهر على الإطلاق لأسباب أهمها أنّ اللّغة العربية لا بعض التقاليد التعبيرية التي تأبى أن تقبل على ظاهرها مثل: التشبيه و الاستعارة و الكناية و المجاز المرسل، فإذا ما أخذت حرفيا فقد تؤدي إلى خلاف المقصود من التعبير بها، و اشترط في المعنى الظاهر شرطين أساسين:

أ) أن يصحّ على مقتضى الظاهر المقرّر في لسان العرب و يجري على المقاصد العربية.

ب) أن يكون له شاهد نصا[26].

و المخطط الآتي يمثل هذه الاتجاهات:



2-2- أســس و مقاييـــس التأويــل الإسلامي:

حاول المؤولون الأصوليون المسلمون وضع قواعد أساسية لتأويل القرآن الكريم لحمايته من إتباع الهوى و هي:

أ) **الطبيعة البشرية و مراعاة المقاصد:**

و نعني به أنّ الشريعة جاءت لحفظ الضروريات الخمس: النفس و النسل، و المال و العقل و الدين، هذه الضروريات لا شكّ في كونيتها، لأنّ مكوّنات الجنس البشري واحدة، لذلك فإنّ كل خطاب كفيل بأن يحافظ عليها، سواء أكانت حظا أو تحريضا أو نهيا أو زجرا أو استدراجا[27].

ب) المســـــاق:

و يقصد به العلاقة بين مفاهيم النص و جمله و فقراته، و هناك عدّة نصوص أصولية تلحّ على دور المساق في الفهم و في التأويل، يقول الإمام الشاطبي:« المسافات تختلف باختلاف الأحوال و الأوقات و النّوازل، و هذا معلوم في علم المعاني و البيان، فالذي يكون على بال من المستمع و المتفهم هو الالتفات إلى أوّل الكلام و آخره بحسب القضية و ما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أوّلها دون آخرها، و لا في آخرها دون أوّلها(..) فإنّ القضية و إن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض لأنّ قضية واحدة نازلة في شيء واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوّله و أوّله على آخره، و إذا ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلّف »[28] .

ج) السيـــــــاق:

يعني أنّ الخطاب القرآني عكس كل مظاهر الحياة العربية فثبّت بعضها و غيّر بعضها، و هذا العنصر يثير عددا من المفكرين الإسلاميين، حيث لا يعترف الوعي الإسلامي التقليدي بفكرة تاريخية القرآن، لأنّه في نظرهم يتعالى على التاريخ، و

أيضا« هو عبارة عن المرجع الأعلى و النهائي لكلّ البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأيّ سؤال، كما و يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان و مكان »[29]

و حقيقة الأمر أن القرآن مرتبط بظروف عصره و بيئته، أي بمنطقة الحجاز في القرن السابع الميلادي.

د) رفض التناقـــــض:

لحلّ إشكال التناقض بين الأدلّة القطعية وضعت مفاهيم عديدة مثل: حمل المطلق على المقيد و العموم و الخصوص و المنطوق و المفهوم و الظاهر و الباطن و الجمع بين الأدلّة و الترجيح و الناسخ و المنسوخ[30].

لم تكن هذه الأسس الذي أوردها "محمد مفتاح في كتابه مجهول البيان"، و طبّقها الأصوليون المسلمون لتنقذ الفكر الإسلامي و تخلّصه من تناقضاته و إسقاطاته الأيديولوجية التي ترزح في ظل الدوغمائية، كما ليس بإمكانها أن تزيل نظام المسلمات و البديهيات المؤبدة منذ قرون عديدة، و هكذا تمّ الخلط بين مفهومين مختلفين "الدين" و "الفكر الديني".

2-3- نحو قراءة جديدة للخطاب الديني:

لقد تكرّس لدى العقل الإسلامي منذ مدّة طويلة أنّ« الوحي كما كان قد نطق به من قبل النبيّ و جمع فورا أو لاحقا في المصحف تحت الإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفّان، لا يمكن أن يكون موضوعا لدراسة أو مادة للتحري النقدي »[31] .

حيث أصبح الحديث عن تطوّر الديني أمرا يخالف الشرع، كما أصبح بموجب هذه النظرة تكفير كل من يحاول إعادة النظر في تفاسير الأسبقين و تأويلاتهم.

ليس هذا فحسب، بل عمدت المؤسسة العربية السياسية إلى إقصاء كل من يحاول مراجعة مسلمات العقل الديني أو أن يطأ عتبة ما يسمّى "المستحيل التفكير فيه"، كما صار من الصعب أيضا تخليص الدين من سلطة النظام.

و على هذا الأساس فقد بدا كتاب علي عبد الرازق "الإسلام و أصول الحكم"، و كتاب طه حسين "في الشعر الجاهلي"، و أطروحة الطالب محمد أحمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن" إشراف الشيخ أمين الخولي ضربا من المروق، و بدت أعمال "نصر حامد أبو زيد" شكلا من أشكال الزندقة المعاصرة.

لا يعني هذا أنّ هذه الأعمال قد أعطت الرؤية الحقيقية و النهائية للظاهرة الدينية، و أنّها ذلك بريئة تماما من بعض النوازع، لكنها في حقيقة الأمر رؤية يجب أن تنال من الوقت و الحوار و النقد الكافي لنتبيّن صحيحها من زائفها.

2-3-1- تحليل الخطاب الديني عند "محمّد أركون":

محمّد أركون واحد من أقطاب الفكر الإسلامي، ألّف عددا من البحوث و المؤلفات حول الفكر الإسلامي و الظاهرة الدينية، قدّمها باللّغة الفرنسية و ترجمها هاشم صالح.

و« مشروع محمد أركون الفكري مسكون، منذ البداية، بهاجس الأنسنة في السياق العربي الإسلامي، و بهاجس القطيعة مع الخطابات الأيديولوجية الموجّهة إلى الخيال

الاجتماعي، يعمل بجهد دؤوب على فهم "الظاهرة الدينية" وفق منهج التّاريخ المقارن للأديان »[32] .

يثير "أركون" علاقة السلطة بالدين، و هذا يتعلّق بالدّين المسيحي و الإسلامي على حد سواء، فالكنيسة الكاثوليكية الرسمية، اختارت أربعة أناجيل سمّتها الأناجيل الصحيحة، و سميت بقية الأناجيل بالأناجيل المنحولة، كما عمد المسلمون خلال عقود مضت إلى ما يسميه "أركون" **"صناعة أرثوذكسية"**، و يعني به ذلك الانتقال من إعتماد التفسير الاعتزالي للقرآن في القرن الثالث إلى التفسير السني في القرن الرابع.. و الذي أصبح له الغلبة الآن، و بذلك تمّ تثبيت القراءات ذات السلطة و المشروعية التي ستحدد للمسلمين الدين الصحيح، و يعتبر "أركون" أن عملية الأرثذكسة orthodoxisation أتت مع الطبري في القرن العاشر الميلادي.

يشترك "أركون" في هذه الفكرة مع "نصر حامد أبو زيد"، إذ دعا كل منهما إلى تخليص الدين من النّزعات السياسية و الأيديولوجية.

لكن "أركون" يذهب أبعد من هذا، و يطرح فكرة كانت نتيجة اعتناقه المنهج التاريخي، و هي فكرة "**تاريخية الظاهرة الدينية**" حيث يميّز« بين المستوى المتعالي كلّيا للوحي، و بين المستوى المتجلي تاريخيا في لغة بشرية معينة من خلال حروفها و أصواتها، و نحوها و صرفها(..) فالمستوى الأوّل لا يمكن أن يصل إليه أي بشري

و لا حتّى الأنبياء لأنّه يمثل "أم الكتاب" أو "اللّوح المحفوظ". و أمّا المستوى الثّاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي، على الرغم من استلهامه المستوى الأوّل و هو يتجسّد في المصحف، أو في التوراة، أو في الإنجيل »[33] .

يكون أركون بهذا الطرح قد استعاد قضية "**القرآن مخلوق**" لدى المعتزلة، و يكون قد فتح مرّة ثالثة صفحة دامية من التاريخ الإسلامي بعد **"طه حسين"** حين شكّك في مدى انتساب الشعر الجاهلي إلى عصر ما قبل الإسلام، حيث يستند إلى الصلة بين أصل اللغة العربية الفصحى التي كانت تتكلّمها العدنانية(في الحجاز و شمال الجزيرة) و اللغة التي كانت تتكلّمها القحطانية(في اليمن).

يستنتج "طه حسين" أنّ النص القرآني هو المرآة الأصدق للحياة الجاهلية، و لا يمكن أن نعتمد على العكس يقول:« إن هذا الشعر الذي يُنسَب إلى امرئ القيس أو إلى الأعشى أو إلى غيرهما من الشعراء الجاهليين لا يمكن، من الوجهة اللغوية والفنية، أن يكون لهؤلاء الشعراء ولا أن يكون قد قيل وأذيع قبل أن يظهر القرآن... ولا ينبغي أن يُستشهَد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغي أن يُستشهَد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله... هذه الأشعار لا تثبت شيئًا ولا تدل على شيء، ولا ينبغي أن تُتَّخذ وسيلةً إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث؛ فهي إنما تُكُلِّفت واختُرِعَتْ اختراعًا ليستشهد بها العلماءُ على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه »[34] .

يبدو أن هذا الطرح يتقاطع مع الرؤية الاستشراقية، لكنّه يتخطّاها، لأنّ تاريخية الظاهرة الدينية لا تنفي مصداقية الرسالة و قيمتها، فالغرض من القصص القرآني ليس تاريخا« و إنّما المراد بها الاعتبار و العظة من السياق »[35] ، و ليس المهم في القصّة ما تحكيه من وقائع و أحداث، بل المهم هو أسلوب السرد ذاته.

كما يطرح "أركون" قضية شديدة الحساسية هي أنّ الإسلام مثل بقية الأديان يمثّل تحديا للعلوم الاجتماعية، كما أنّ العلوم الاجتماعية نفسها إذا طبقت تطبيقا ملائما تمثّل تحديا للأديان، و هذا يستلزم قراءة علمية جديدة للدّين وفق مناهج اللسانيات الحديثة و السيميائيات، لذلك على القارئ –في نظر أركون– يجب أن يتسلح بـــ:

1- الإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصّة باللسانيات و السيميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير و النقد الابستيمولوجي.

2- أن يتدرّب القارئ على التمييز بين الاحتجاج و الإدراك و التأويل و التفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي[36].

و بذلك يكون تحليل الخطاب الديني عند "أركون" لا لتقديم معانيه الصحيحة و إبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفحات اللّسانية اللّغوية التي طالما رأى فيها "أركون" أنّها سابقة منهجيا و ابستيمولوجيا على التحليل و التأويل اللاهوتيين.

2-3-2- نقد الخطاب الديني عند "نصر حامد أبو زيد":

يظهر "نصر حامد أبو زيد" في المشهد النقدي العربي ليؤسس قراءة جديدة للظاهرة القرآنية، و ليعيد النظر في المسلّمات القائمة في المؤسسة العربي، إذ يبدأ في التاريخ

للتأويل الإسلامي من« الخلاف حول الإمامة و شروطها و مدى السلطة المخوّلة للخليفة »[38] ، ثمّ حادثة مقتل عثمان بن عفّان على أيدي الثوّار التي أثارت قضية شرعية الخروج على الإمام و الثورة على الخليفة، و بذلك يجعل "نصر حامد" التعدد المذهبي و السياسي سببا مهما في خلق تعدد تأويلي للخطاب القرآني.

يقرر "نصر حامد أبو زيد" بدءا أنّ الخلاف بين "الاعتدال" و "التطرّف" في بنية الخطاب الديني ليس خلافا في النوع، بل هو خلاف في الدرجة حيث يستعمل كلا من الخطابين "التكفير" وسيلة لنفي الخصم فكريا عند المعتدلين و تصفية الآخر جسديا عند المتطرّفين[39].

و الخطاب الديني السائد في نظر "أبو زيد" يزعم امتلاكه وحده للحقيقة، و لا يقبل مبدأ الاختلاف، كما يخلط بوعي خبيث بين فصل السلطة السياسية عن الدين، و بين فصل الدين عن المجتمع و الحياة، لذلك فهو يعتمد على جملة من الآليات لخّصها نصر حامد في الآتي:

1- التوحيد بين الفكر و الدين و إلغاء المسافة بين الذّات و الموضوع.

2- تفسير الظواهر كلها بردها جميعا إلى مبدأ أو علة أولى.

3- الاعتماد على سلطة "السلف" أو "التراث" و ذلك بعد تحويل النصوص التراثية-و هي نصوص ثانوية- إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة.

4- اليقين الذهني و الحسم الفكري "القطعي".

5- إهدار البعد التاريخي و تجاهله.

يبدو أن "نصر حامد" لم يراعي اختلاف الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، حيث يقوم النص الديني على طبيعة تزامنية تطورية تخضع و قبل كل شيء لحيثيات الظاهرة الميتافيزيقية، و بذلك يقع في حملة متهالكة على الخطاب الديني السائد فيخلط بين النصاب الديني و النصاب الفكري، فيصدر أحكاما دون إعطاء الأدلة الكافية.أضف إلى ذلك أن أي حضارة تصعد في سلم التطور تزداد العوامل الجاذبة إزاءها على عكس الحضارة التي تتجه إلى التخلف، ففكر نصر حامد أبو زيد قد يكون من بين نتائج العوامل النابذة.

خاتمـــــة(وجهة نظر):

ليس من شأن هذه المحاضرة أن تعيد تأسيس خطاب ديني جديد، و لا من شأنها أن تصحح جميع زوايا النظر التي علقت به، لكن ما كنّا نطمح إليه أن نطرح إشكاليات تأويل الخطاب الديني دون أي نازع إيديولوجي أو عرقي أو سياسي، لقد أردنا أن نفتح أفق الحوار.. لكي نحاول إرساء تقاليد جديدة للبناء الفكري الخلاق، من شأنها أن تغيّر واقعنا الثبوتي الذي طالما قيّدنا و رمى بنا نحو التخلّف و التبعية و الانغلاق.

هكذا تبقى قناعتنا كبيرة في أن الخوض في إشكاليات الخطاب الديني ليست ضربا من المروق بل هي محاولة جادّة للكشف عن جوانب هامّة من ديننا السمح.

الهوامـــــــــــــش

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل–دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 1998، الصفحة: 6.

(2) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، الصفحة: 26.

(3) علاء الدّين محمد عبد المتعال، هرمس مثلث الحكمة(بين الواقع و الأسطورة)، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، مصر، 2003، الصفحة: 5.

(4) المرجع نفسه، الصفحة: 12.

(5) المرجع نفسه، الصفحة: 5.

(6) ينظر: عبد الرحمان بدوي، الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982، الصفحة: 163– 164.

(7) ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية–الأدب و التاريخ و الهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، الصفحة: 13.

(8) المرجع نفسه، الصفحة: 13.

(9) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، الصفحة: 138.

(10) المرجع نفسه، الصفحة: 34.

(11) محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990، الصفحة: 91.

(12) المرجع نفسه، الصفحة: 91.

(13) الإمام محمد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصّحاح، ضبط و تخريج و تعليق د/مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة و النشر، الجزائر، ط4، 1990، الصفحة: 29.

(14) الإمام مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم الفيروزبادي الشيرازي الشافعي(ت817هـ)، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء1، 1999، الصفحة: 587.

(15) ينظر: جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي(ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، حقّقه و علّق عليه و خرّج أحاديثه فوّاز أحمد زمركي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004، الصفحة: 847-849.

(16) سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط1، 2002، الصفحة: 87.

(17) ميجان الرويلي/ سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، الصفحة: 89.

(18) سعيد توفيق، في ماهية اللّغة و فلسفة التأويل، الصفحة: 93.

(19) المرجع نفسه، الصفحة: 96- 97.

(20) محمد ابراهيم الفيومي، المعتزلة (تكوين العقل العربي)، ج4، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002، الصفحة: 16.

(21) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، الصفحة: 92.

(22) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 92.

(23) تعليق محمود علي مكي، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003، الصفحة: 13.

(24) المرجع نفسه، الصفحة: 13.

(25) محمد مفتاح، مجهول البيان، الصفحة: 93- 94.

(26) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 98.

(27) نقلا عن: المرجع نفسه، الصفحة: 98- 99.

(28) نقلا عن: محمد مفتاح، مجهول البيان، الصفحة: 98- 99.

(29) محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001، الصفحة: 14.

(30) ينظر: محمد مفتاح، مجهول البيان، الصفحة: 99.

(31) ينظر: المرجع نفسه، الصفحة: 12.

(32) محمد علي الأتاسي، حوار مع محمد أركون حول الانغلاق و الانفتاح في موقع معابر

(33) الموقع نفسه.

(34) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الصفحة: 22.

(35) طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار نهر، القاهرة، ط2، 1995، الصفحة: 20.

(36) أمين الخولي، مناهج التجديد في النحو و البلاغة و التفسير و الأدب، دار المعرفة، القاهرة، م1، ط3، 1961، الصفحة: 271.

(37) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الصفحة: 5.

(38) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003، الصفحة: 12.

(39) ينظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني(طبعة جديدة مع تعليق موثق على ما حدث)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003، الصفحة: 24.