قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

العدد التاسع عشر ١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير
عبد الجبار الرفاعي

مراسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB
Tel: 44-208-5745282, E-mail: qahtanee@hotmail.com

الطباعة والتوزيع: الفلاح للنشر والتوزيع - بيروت: ص . ب 113/6590
هاتف وفاكس: 961-1-856677

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات 100 دولار اميركي
الافراد 50 دولار اميركي

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

- التأويل — عبدالهادي الفضلي ٤

حوارات

- التأويل وتعدد القراءات — محمد حسين فضل الله ٩
- الهرمنيوطيقا الفلسفية — محمد مجتهد شبستري ٢٠
- تكامل المعارف — طه عبدالرحمن ٦٥
- الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل — حسن حنفي ٨٨
- هرمنيوطيقا القرآن — مصطفى ملكيان ١١٧

ندوة

- مطارحات في القبض والبسط — عبدالكريم سروش ١٣٤

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للمجلة الحق في اعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

دراسات

- المجتمعات التقليدية في عالم متغيّر ..... عبدالله ابراهيم ١٦٤
- اتجاهات جديدة في التأويل ..... مجيد محمدي ١٨٤
- تحليل الخطاب ..... حسن حنفي ٢١٦
- الهرمنيوطيقا والفلسفة المعاصرة ..... رضا داوري ٢٣٨
- اشكالية المصطلح اللغوي ..... عبدالمجيد الصغير ٢٥٢
- الجدلية التأويلية ..... فاضل سيداروس ٢٧٠
- التأويل عند ابن رشد ..... وليم سيدهم ٢٨٤

مراجعات

- نظرية القبض والبسط ..... اكرم النعماني ٢٩٢

التأويل

د.عبد الهادي الفضلي

مر التأويل عند المسلمين بأدوار مميزة تركت وراءها أفاعيل بعيدة في التأثير على الذهنية الإسلامية، وأرقاما كبيرة ساهمت في اثراء الثقافة الاسلامية، وفي تلوين وتنويع مفاهيمها ومعطياتها. وإلى التأويل يرجع الكثير من الخلافات المذهبية في الاختلافات حول مسائل الفكر وقضايا العقيدة. ومنه ما نقرؤه في مدونات تفسير القرآن الكريم، وكتب شروح الحديث الشريف.

ومن أهم أسباب هذا هو اختلافهم في معنى التأويل، كظاهرة ثقافية، وكمصطلح علمي.

ومن هنا رأيت أن أقوم بهذه المحاولة المتواضعة في تعرف معناه بدءا مما جاء في القرآن الكريم.

وردت كلمة (تأويل) في القرآن الكريم سبع عشرة مرة، مرادا بها المعاني التالية:

١- تعبير الرؤيا (تفسير الأحلام):

وكان هذا في آيات سبع من سورة يوسف، هي:

- ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾.
- ﴿وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾.
- ﴿وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات ياأيها الملأ أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون * قالوا

أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾.

ـ ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾.

ـ ﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إني أراني أعصر خمرا وقال الآخر إني أراني أحمل فوق رأسي خبزا تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين* قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله﴾.

ـ ﴿وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله﴾.

فكلمة (تأويل) في سياق هذه الآيات الكريمة تعني تعبير الرؤيا، أما كلمة (الأحاديث) فالمراد بها ـ هنا ـ الأحلام، واطلقت الأحاديث على الرؤى والأحلام، لأن النفس تحدث بها في منامها ﴿رب قد ءاتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث﴾[1].

٢ـ بيان سبب إيقاع الفعل:

كما جاء في قصة موسى وصاحبه، وذلك في آيتين من سورة الكهف، هما:

ـ ﴿سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا﴾.

ـ ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا﴾.

وهي في الموضعين تعطي معنى واحدا هو بيان سبب ايقاع الفعل.

٣ـ الرجوع إلى الموئل الحق:

جاء في سورتي النساء والاسراء في الآيتين التاليتين:

ـ ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾.

ـ ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا﴾.

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم: مادة (حدث).

٤ـ تفسير المتشابه:

كان هذا في الآية السابعة من سورة آل عمران: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾.

٥ـ التفسير (بيان المعنى).

- ﴿هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله﴾.
- ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾.

ونحن ـ هنا ـ متى تأملنا في هذه المعاني لكلمة (تأويل) التي استعملها فيها القرآن الكريم فإننا سنراها تلتقي عند صفة أو حال واحدة اتصف بها كل واحد من المعاني المذكورة، تشكل عنصرا أساسيا في دلالة كلمة تأويل على معناها، تلك الصفة هي (الغموض)، وأعني بالغموض ـ هنا ـ عدم وضوح المعنى عند المتلقي بما يفتقر معه إلى الايضاح.

فالأحلام لأنها ظواهر نفسية ترمز إلى معاني غير بينة عند صاحب الرؤيا تحتاج إلى تعبير يكشف عما ترمز إليه من معنى. وكذلك الأفعال الصادرة من الإنسان إذا كانت على غير المألوف والمتعارف عليه بين الناس تحتاج إلى ما يكشف عن الدوافع والأسباب لوقوعها. والأمر في المتشابه أبين من أن يحتاج إلى بيان. وكذلك في تحديد المرجع الحق. ومثله تفسير ما يتطلب التفسير.

ونخلص من هذا إلى أن التأويل في المصطلح القرآني لا يكون إلا لما فيه غموض يفتقر إلى التفسير.

فالتأويل ـ قرآنيا ـ تفسير ولكن لما فيه غموض.

وقد ألمح إلى هذا الفرق بين التفسير والتأويل السيد المصطفوي في كتابه (التحقيق في كلمات القرآن الكريم) ١ / ١٧٦ حين قال: «والفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير هو البحث عن مدلول اللفظ وما يقتضيه التعبير أدبا والتزاما وعقلا، وأما التأويل فهو تعيين مرجع اللفظ، والمراد والمقصود منه، وقد يخفى المراد

على الناس ولا يدل عليه ظاهر اللفظ فهو يحتاج إلى الاطلاع على المقصود والمراد من اللفظ ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾.

ومن القرآن ننتقل إلى السنة الشريفة، ومن استعمال كلمة (تأويل) في الحديث الشريف ما جاء في كتاب (النهاية) لابن الأثير، قال: « وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) هو من آل الشيء يؤول إلى كذا، أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ».

ومما جاء في كتاب (مجمع البحرين) للطريحي، قال: « التأويل: ارجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهري إلى معنى أخفى منه، مأخوذ من آل يؤول إذا رجع وصار إليه، وتأول فلان الآية أي نظر إلى ما يؤول معناها، وفي حديث علي (عليه السلام): (ما من آية إلا وعلمني تأويلها) أي معناها الخفي الذي هو غير المعنى الظاهري لما تقرر من أن لكل آية ظهرا وبطنا، والمراد أنه صلى الله عليه وآله أطلعه على تلك المخفيات المصونة والأسرار المكنونة ».

وكما رأينا حدد المعجمان (النهاية) و (المجمع) معنى التأويل بالتفسير بما وراء ظاهر اللفظ.

والتأويل حيث يعدل عن ظاهر اللفظ إلى سواه ينشعب ـ فيما رأينا ـ من الاستعمالات التي ذكرت في القرآن الكريم والحديث الشريف إلى ثلاث شعب، هي:

١ـ التأويل بمعنى التفسير

حيث يراد من اللفظ غير ظاهره لقرينة شرعية أو عقلية قامت تفيد ذلك. ويمثل له عادة بقوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾، قال الجرجاني في (التعريفات): «التأويل في الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى ﴿يخرج الحي من الميت﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا».

وهو الذي عناه الإمام أمير المؤمنين في كتابه لابنه الحسن (عليهما السلام)

بقوله: « وأن أبتدأك بتعليم كتاب الله وتأويله ».

وهذا اللون من التأويل مشروع، وشيء طبيعي.

٢- التأويل بمعنى العدول باللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لادليل عليه.

يقول (المعجم الكبير): « وأول الكلام: فسره .. وأول: عدل بألفاظه عن نهجها المستقيم دون دليل، وبه فسر قوله تعالى: ﴿أما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾.

وإليه قصد أمير المؤمنين في الخطبة ١٢٢ من (نهج البلاغة) حيث قال: «ولكنا إنما أصبحنا نقاتل اخواننا في الإسلام على ما دخل من الزيغ والاعوجاج والشبهة والتأويل».

وهذا اللون من التأويل شيء غير مشروع في حد ذاته ولما يترتب عليه من مفاسد وأضرار.

٣ - التأويل بمعنى التبرير Justification

وهو - أعني التبرير- ظاهرة نفسية يلجأ إليه الإنسان لتصويب فكر خاطئ أو تصحيح سلوك مغلوط، ومن هذا نظريتا الجبر والتفويض، وما أول لهما من آيات قرآنية وأحاديث شريفة.

ومنه ما أشار إليه الإمام أمير المؤمنين في أحد كتبه إلى معاوية بن أبي سفيان بقوله: «فعدوت على الدنيا بتأويل القرآن».

وجاء في (المعجم الفلسفي) للدكتور صليبا: «التأويل ... أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها الخفية».

وهو الذي يعرف بالفرنسية Hermeneutigue وبالانجليزية Hermeneutic ويعرب من لفظه اليوناني إلى هرمنيوطيقا ويفرس هرمنوتيك.

وقد يقابله عند المسلمين ما يعرف بالتفسير الباطن، وهو ما ينحو إليه المتصوفة والعرفانيون، وأرباب العقائد المذهبية لارجاع العقيدة إلى أصل شرعي أو دعمها بسند شرعي. وسيجد القارئ العزيز التفصيلات الوافية عن هذا النمط من التأويل في هذا العدد.

التأويل وتعدّد القراءات

حوار مع:

السيد محمد حسين فضل الله

○ منذ شلاير ماخر مروراً بدلتاي حتى بولتمان وهيدجر وكارل بارث إلى غادامر وريكور، غدا مفهوم تفسير النصوص جامعاً لعدة علوم، ينتمي بعضها إلى علم النفس والاجتماع والأنثربولوجيا فضلاً عن علم اللغة. بينما لم يغادر التفسير لدينا أدواته ومناهله التراثية.

ما مدى إمكانية استئناف النظر في تلك الأدوات، وإطلالة التفسير على فضاءات فسيحة؟

□ إن علاقة التفسير بأكثر من علم، لا سيّما علم الاجتماع الإنساني. يرتكز على أساس أن النص هو تعبير عن حالة إنسانية في علاقة الفكرة، التي يريد الإنسان إبرازها بالكلمة، بالوعي الداخلي لها والانفعال الشعوري بها وارتباطها بالموقع الاجتماعي للمتكلم، والظروف المحيطة به، بقدر ما تتصل مفرداتها بذلك مما ينفتح على شخصية المضمون الثقافي والنفسي والحركي للمعنى.. ولعلّ هذا هو الذي يتمثل في مصطلح القرينة الداخلية والخارجية المحيطة بالنص التي قد تضيف إلى المعنى اللغوي إيحاءات وخصوصيات متنوعة، بحيث يتحول النص إلى حالة في حركية الواقع للإنسان بدلاً من أن تبقى مجرد مدلول للفظ في المسألة اللغوية... ولكن لابدّ من التنبيه على نقاط حيوية في الموضوع وهي أن هذه «القرائن» لابد أن

تملك الوضوح في علاقتها بالنص تماماً كأية ملامح شخصية لأي دلالة حالية أو مقالية، فلا يكفي فيها أن تكون حالة اجتهادية في انطباعات السامع أو الباحث في الأفق التجريدي لاستنطاق المضمون.. لأن النص يمثل حالة تعبيرية عن الوعي الإنساني لما يتمثله من الفكرة بكل ما يتصل بها من عناصرها الداخلية أو الخارجية، فلابدّ للأدوات التعبيرية أن تتوفر على تمثيل الفكرة لذلك كله في عملية التخاطب والتفاهم، بقدر ما ترتبط المسألة بالنص وظروفه المحيطة به وبالإنسان، بحيث إذا سمعه السامع وتأمل في ذلك كله فهم الفكرة التي يُراد التعبير عنها في كل مفردات الدلالة. وفي ضوء ذلك تخضع المسألة التفسيرية للقاعدة الثابتة التي يمكن أن تكون مرجعاً لكل الذين يدرسون النص ويناقشونه أو يختلفون في خصوصياته الدلالية. ومن خلال ذلك فإن العنوان الثقافي في التفسير النصّي لم يبتعد عن الخط الذي أخذ به العلماء المسلمون، ولكنهم اغفلوا تفاصيله في نطاق الاطلاع على بعض المصطلحات الحديثة، مما استحدثه الغرب، أو في المناقشة في قدرة الشخصية الذاتية والاجتماعية على الدلالة المذكورة للتحفّظ على قرينية القرينة على هذا المعنى أو ذاك، أو على علاقة هذه الحالة أو تلك بالمعنى.

○ **طالما دعوتم إلى توظيف العلوم الإنسانية في الاجتهاد، والإفادة من معطياتها الراهنة في انتاج فهم للنص يواكب العصر وما يحفل به من متغيّرات متنوعة.**

كيف يتسنّى توظيف المعارف الألسنية المعاصرة في التفسير، من دون استبعاد لأصول التفسير وقواعده الموروثة؟ وما السبيل للجمع بين تلك الأصول والمكاسب الجديدة للهرمنيوطيقا والألسنية؟

□ إن دعوتنا لتوظيف العلوم الإنسانية في التفسير قد ارتكزت على أن المسألة التفسيرية تخضع للمستوى الثقافي والعلمي للمفسر في وعيه للنص في شخصيته اللغوية، وفي الفكرة التي يعبّر عنها في خصوصياتها النفسية والاجتماعية، الأمر الذي يختلف فيه المفسرون تبعاً لاختلاف مستواهم الثقافي، ولذلك فإن الاطلاع على العلوم

الإنسانية يوسع تفكير الإنسان ويكشف له كثيراً من الخصوصيات المحيطة بالمعنى، ومن الإيحاءات المنفتحة على آفاق الفكرة.. وربّما يحتاج المفسر إلى الثقافة العلمية، لتحديد الموضوعات للأحكام في عناصرها الواقعية المتصلة بالنظام الكوني في أسراره العلمية، أما توظيف المعارف الألسنية في التفسير فهي مسألة خاضعة لدراسة هذه المعارف على مستوى النظرية باعتبار أنها مما تخضع للجدل في طبيعتها العلمية من جهة؛ في ميزان الخطأ والصواب وفي التعرف على مدى انطباقها على قاعدة المناخ النفسي والاجتماعي الذي يحيط بالمرحلة التاريخية للنص باعتبار أن أساليب التفاهم لدى الشعوب قد تخضع لما يشبه المصطلحات التي تختلف بين شعب وآخر أو بين مرحلة وأخرى؛ لأن الكلمة قد تشبه الرمز في دلالتها على ما يضمره الإنسان مما يريد التعبير عنه بحيث يتسالم أهل اللغة على أنه إذا أطلق هذا اللفظ أراد به هذا المعنى، بحيث لو تجاوزه إلى خصوصيات أخرى لا علاقة لها باللفظ ولا بما يحيط به واجهوه بأنه لم يأتِ بدليل عليه، وفي ضوء ذلك لابدّ من دراسة معمّقة على مستوى مفرداتها الفكرية ومرحلتها التاريخية وخلفياتها الاجتماعية، بحيث لا تكون غريبة عن الذهنية الشعبية العامة حتى على مستوى المثقفين فلا يتحقق التفاهم من خلالها.. وبكلمة واحدة أن أية نظرية في الواقع الاجتماعي الإنساني في طبيعة العلاقات أو في طريقة التخاطب أو في قواعد التفسير لابدّ أن تدرس كل خصوصيات المجتمع الذي يراد لها أن تحكمه وتتحرك فيه، وهذا هو ما تحتاجه مسألة الجمع بين ما هو الواقع في المسار التاريخي والنظريات الجديدة، لأن للشعوب مرتكزات عميقة في وجدانهم اللغوي والنفسي والاجتماعي، بحيث قد تتحول النظرية الجديدة إلى حالة فوقية تفرض عليه من الخارج في تصورات أصحابها وتحليلاتهم الذاتية بما لا ينسجم مع الواقع.

○ يرى بعض المفكرين بأن المفسر لا يستطيع أن يتعاطى مع النص بحيادية وموضوعية، وإنما هو يمارس عملية تلوين للنص الذي يريد تفسيره تبعاً لثقافته وقبلياته ومفروضاته ورؤيته الكونية، مضافاً إلى

أفقه الزمني الخاص، والفضاء التاريخي للنص، لذلك لن يفهم من النص إلا بمقدار ما يرقى إليه وعيه ورؤيته الخاصة. وهذا ما دعا بعض المفكرين إلى إنكار دلالة النص على الحقيقة، لأن «النص لا يقول الحقيقة، بل يفتح علاقة مع الحقيقة»، وأن تدبر القرآن ومحاولة فهمه «ليست مجرّد شرح أو تفسير أو تأويل للمقروء بل هي إعادة بناء له طبقاً لتصور القارئ فرداً أو جماعة»!

كيف يتغلب المفسر على ما يكتنف فهمه من مؤثرات شتى، فيكشف لنا عن الحقيقة التي يشي بها النص القرآني؟

□ من الصعب جداً أن يتحرّر المفسر من مكوناته الثقافية ومؤثراته العامة والخاصة في المرحلة التاريخية التي تحيط به، وفي المرتكزات اللاشعورية التي يخضع لها بشكل تلقائي من خلال رواسبه البيئية وتربيته الاجتماعية؛ لأن ذلك كله هو الذي يتدخل في صناعة شخصيته الثقافية، وفي أسلوبه في الخطاب وطريقته في فهم النص وفي علاقته بالآخر وفي نظرته للأمور ما يجعل حركته ـ كنتيجة لذلك ـ حركة عفوية تلقائية، كما لو كانت إنسانيته هي التي تمارس دورها في كل ما يواجهها من أوضاع متصلة بنشاطه الثقافي في المسائل المتعلقة بالثقافة والحياة، بحيث يتحول طلب التحرر منها إلى نوع من طلب التحرر من الذات لأنه لا يشعر بأن هناك انفصالاً بين الذاتية والموضوعية، بل يرى أنه موضوعي في فهمه للنص؛ لأن مفرداته الثقافية تحولت إلى شيء متجذّر في الذات. وفي ضوء ذلك، فإن هناك حقيقة ثقافية وهي أن النص لا يمثل حالةً موضوعيةً مستقلةً عن الإنسان، لأن استنطاقه في مضمونه الذي يراد له التعبير عن الحقيقة الكامنة في داخله مما يقصده المتكلم، خاضع للفهم المعرفي للسامع أو القارئ أو الباحث الذي يدرسه من خلال مكوناته الثقافية التي هي أشبه بالمكونات الشخصية العميقة، تماماً كما لو كانت جزءاً من الذات فلا يتصور في استغراقه في داخل وجدانه ان هناك وجهة نظر أخرى في الفهم بل قد يتصور أنها تمثل خطأ في الفهم بما لا ينبغي الالتفات إليه، ولهذا فإننا نؤكد

أن النص يمثل الحقيقة في داخله بلحاظ طبيعته التعبيرية عن مقصود المتكلم، ولكنه في فهم هذه الحقيقة يخضع للطريقة التي يفهم بها الإنسان الذي يتمثل النص في وجدانه الثقافي، النص الذي قد يختلف الناس في اجتهاداتهم في فهمه. ونتيجة ذلك أن فهم النص لا يمثل الحقيقة المطلقة، بل يمثل الحقيقة من وجهة نظر القارئ، الأمر الذي يفرض على المفسرين أن يتواضعوا في الواقع الثقافي المتنوع في الفهم والاجتهاد فلا يدّعوا لأنفسهم أنهم يملكون الحقيقة المطلقة.. ولهذا فلا تكون المسألة كما يذكره السؤال «إنّ تدبّر القرآن ومحاولة فهمه ليست مجرّد شرح أو تفسير أو تأويل للمقروء، بل هي إعادة بناء له طبقاً لتصور القارئ فرداً أو جماعة» عملية بناء له؛ لأن مسألة البناء تصير عملية انتاج ما لم يكن، بينما القراءة تمثل الكشف عن الحقيقة مما قد يخطئ فيه القارئ ـ انطلاقاً من ضبابية المناخ الداخلي والخارجي في نفس القارئ أمام النص ـ وقد يصيب.

إنّ المفسر لا يستطيع ـ مهما كانت محاولته ـ أن يتغلّب على المؤثرات الخفية في عمقه الإنساني مما تحوّل إلى جزء من الذات ـ كما ذكرنا ـ ولذلك فلا فرصة له أن يدّعي أنه يملك الحقيقة المطلقة الحاسمة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

وربّما كانت هذه النظرة الواقعية في الاجتهاد في فهم النص التي توحي بالنسبية في فهم الحقيقة، تؤدّي إلى الانفتاح على الرأي الآخر، بحيث يسمح بالدخول مع أصحابه في حوار علمي موضوعي يستهدف التعاون في الوصول إلى الحقيقة الواحدة بينهما، مما يحقق المزيد من الغنى الفكري الذي تتنوع فيه وجهات النظر تبعاً لتنوع الفهم التفسيري للنص، بينما تؤدي الأنانية الفكرية الذاتية التي يتصور الإنسان معها انه يملك الحقيقة المطلقة التي لا مجال للجدال فيها، لأنه جدال في البديهيات ومخالفة لله ولرسوله وضلال عن الخط المستقيم، إلى إغلاق باب التفكير في الجانب الآخر واللجوء إلى أساليب التكفير والتضليل في غياب أيّ قاعدة فكرية للكفر أو للضلال انطلاقاً من الجهل بمفرداتها لفقدان الثقافة الواسعة التي تتيح له

التمييز بين الحق والباطل والكفر والإيمان والهدى والضلال، فيحسب النظري بديهياً لأنه اقتنع به..

إن العقدة المرَضِيَّة لدى الكثيرين من هذه النماذج في أنهم يتصورون أنفسهم أنهم يملكون الأعلمية المطلقة في الوقت الذي نجدهم يتخبّطون في أكثر من حال جهل حتى في مجالات اختصاصهم العلمي، لأنهم ينظرون إلى الأمور في اتجاه واحد.

○ **اشتهر لدى المفسرين، وخاصة المتصوفة والعرفاء ما يعرف بـ(بطون القرآن) وتعدد مستويات فهمه، حتى قال البعض بوجود «سبعة بطون» بل «سبعون بطناً»، واستغرق أصحاب هذا المنهج في تأويل القرآن وحكاية معاني بعيدة عن ظواهر الآيات الكريمة. وقد اهتم الغلاة بتوظيف ذلك في تأويل القرآن، فانزلقوا في شطحاتهم المعروفة.**

ما هو موقفكم من هذا المنهج في تأويل القرآن؟ وهل يفضي عدم القول بالبطون إلى نفي عملية التأويل التي يمارسها المفسر مع بعض الآيات؟

□ لم أجد لهذه الدعوى «بطون القرآن» معنىً واضحاً في نطاق الدلالة اللفظية للنص بما يختزنه من المعنى الواحد، فإذا كان مقصود هؤلاء بالبطون تعدّد المعاني فهو أمر مرفوض حتى بلحاظ وجود المشترك اللفظي الذي تتعدّد فيه معاني اللفظ، لأنهم يؤكدون أنه لا يجوز استعماله في أكثر من معنى، وإذا كان مقصودهم وجود معنى باطني يقصده المتكلم من دون أن يستعمل اللفظ فيه ولكنه يبقى ملحوظاً لديه في وجدانه الذي يختزن بعض المعاني الخفية في خفاياه، فهو أمر لا علاقة له بالنص القرآني، لأنه لم تلحظ دلالته عليه، بل هو داخل في التصورات الخاصة للمتكلم التي هي بحاجة إلى دليل يدلّ عليها.

وإذا كان مقصودهم أن الفهم للقرآن يتنوع في وجدان القارئين، فقد يفهمون منه اليوم معنى ليفهموا منه معنى آخر في اليوم الثاني، وهكذا تتعدّد المباني حسب تعدّد الأفهام، وقد تصل إلى أعدادٍ تزيد وتنقص تبعاً لذلك من خلال الثقافة المتحركة للقارئ أو الباحث، فهذا أمر معقول، ولكن ذلك لا يعني تعدّد المعاني، بل تعدّد

الاحتمالات التي إذا اختلفت فلا يمكن إيرادها في اللفظ دفعة واحدة، بل هي خاضعة لميزان الخطأ والصواب، كما أن أي احتمال لا ينسجم مع قواعد دلالات النص لا يكون مقبولاً.

وإذا كان مقصودهم أن للمضمون القرآني آفاقه وإيحاءاته وحركيته في الواقع وامتداده في الزمن في تنوعات أحداثه وتعدّد مصاديقه واختلاف أساليبه فهو أمر معقول، لأن معناه هو أن القرآن يستبطن كل عناصر المعنى في حركته في الحياة والإنسان وفي إيحاءاته الحسيّة والمعنوية، ولكنه لا يمثل أيّ نوع من التعددية، بل يمثّل حالة من سعة المعنى في شموليته وامتداده ورحابته الأفقية وحركيته الإيحائية.

وفي ضوء ذلك، فإننا لا نملك ـ أمام هذا الوجه في معنى «البطن القرآني» إن صحّ التعبير ـ أية فرصةٍ للاتجاهات المنحرفة التي تختبئ خلف فرضيات فكرية معينة، لأنها لا ترتكز على أيّ دلالة ظهورية في استنطاق النص، ولا تملك أية قرينة داخلية أو خارجية تدل على ذلك في العمق، بل إن محكمات القرآن في النص والظهور تبطل ذلك وترفضه وتسقطه، وهذا ما نلاحظه في توجيه النبي محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم والأئمة من أهل البيت عليهم السلام إلى عرض الأفكار المختلفة على القرآن في دلالته الظاهرة الخاضعة لقواعد فهم اللغة العربية «فما خالف كتاب الله فهو زخرف».

لذا ـ وفي ضوء ذلك ـ قد تفرض علينا أمانة البحث القرآني أن ندقق كثيراً في الأحاديث الواردة في تفسير القرآن، مما لا ينسجم مع ظهوره من قريب أو من بعيد، بحجّة أنه من التفسير الباطني، لأن ذلك لا يرجع إلى محصّل في المعنى المعقول إلاّ أن يخضع للتفسير الإيحائي، أو المصداقي مما يطلق عليه اسم «الجري»، لأنه لا يمكن إعطاء القرآن أي معنىً لا يملك النص أساس الدلالة فيه، باعتبار أنه لا يلتقي بقواعد البلاغة، بل قد يدخل في بعض الحالات في دائرة الخطأ.

أمّا مسألة التأويل، فإنها ـ في مصطلحها الفني ـ تعني حمل اللفظ على خلاف ظاهره بحسب القواعد المتبعة في تأصيل الظهور، وهو أمر يخضع لما يطلق عليه اسم

«القرينة» التي توحي بمعنى آخر مخالفٍ للمعنى الموضوع له اللفظ، ولا علاقة له بنظرية «بطون القرآن» بل هو داخل في عنوان «المجاز» أو الكناية ونحوهما من أساليب التفنن في التعبير، وعلى هذا الأساس فإنه لا يخضع للاستغلال من قِبل دعاة الغلو والاتجاهات المنحرفة، لأنه يرتكز على قاعدة واضحة لا مجال فيها للالتباس.

○ **يدعو بعض العلماء المسلمين إلى تعدّد القراءات، ويعتقد بأنها ضرورة لشيوع روح التسامح، والقضاء على نزعات التكفير والتبديع والتفسيق في إطار الديانة الواحدة، وبالتالي التحرر من أنماط الدوغمائية والأيديولوجيا الاقصائية.**

ما هو موقفكم من تعدّد القراءات؟ وهل تعتقدون بمرتكزات قرآنية لمشروعيتها ؟

□ إن تعدّد القراءات ـ في بُعده المعرفي ـ يحمل الكثير من الإيجابيات الفكرية، لأنه يثري جانب الاحتمال في تمثّل الفكرة في عمقها التفسيري على أساس تنوع الاستظهار للآية، ويدفع ذلك إلى الانفتاح على الآخر بالحوار في تجربة الوصول إلى النتائج الحاسمة، سواء من خلال الرغبة الذاتية للإنسان في تأكيد فهمه أو من خلال الحاجة المعرفية إلى التعرف على وجهة النظر الأخرى التي قد تحمل في داخلها صورة الحقيقة لدى الإنسان الذي يعيش موضوعية التفكير وعقلانيته، بحيث لا تمثل فكرته عنده حالةً في الذات، كما لو كانت جزءاً من ذاته، بل هي حالة في الفكر الذي قد يتغير من وقت إلى آخر من دون أية عُقدةٍ خاصة بلحاظ أنه شيءٌ طارئ من الخارج، وليس شيئاً متجذّراً في الداخل.

وإننا نتصور أن ذهنية التسامح والقضاء على نزعات التكفير والتبديع والتضييق في إطار الديانة الواحدة لا تنفتح على الإنسان الآخر من خلال التعددية، بل قد تنشأ المشكلة من ذلك إذا كانت العصبية للذات أو للفكر المتخلف أو حالة التقديس للقديم هي المهيمنة على الفكر، الأمر الذي قد يخلق لهذا الإنسان الذي يملك وجهة

نظر معينة حالةً من التعقيد والتشنّج والضيق النفسي والتعصب بالدرجة التي يلجأ فيها إلى المواقف السلبية؛ لأنه لا يطيق الرأي المعارض ولا يعيش الاعتراف بالآخر.

إن القضية تتصل بالقيمة الأخلاقية الإنسانية التي يعيش فيها الإنسان إنسانيته في إنسانية الآخر فإذا كان يجد أن من حقه الاختلاف مع الآخر بفعل اختلاف مكوّناته الفكرية عن مكوّناته، فإنه يجد أن من حق الآخر الاختلاف معه ليكون الحوار الموضوعي هو الذي يؤدي بهما إلى التفاهم أو اللقاء على هدى الآية الكريمة **﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾** في إيحاءٍ قرآني بشرعية الاختلاف والابتعاد عن التحرك معه من موقع العقدة بل الانطلاق به نحو القاعدة الإيمانية المشتركة في إرجاع الأمر إلى الله والرسول؛ لأنهما المصدران المعصومان في تأصيل الحقيقة.

○ **يرى البعض أن تعدّد قراءات الدين يفضي إلى نسبية الحقيقة، وتباين المواقف، وتمزق وحدة الأمة، واضطراب رؤيتها، فيما يرى آخرون أن الاختلاف سنة اجتماعية، يحكيها تاريخ الأديان، ومسار التجربة البشرية ﴿ولا يزالون مختلفين ... ولذلك خلقهم﴾. وهذه السنة تؤكد أن تعدّد القراءات أمر لا مناص منه، كما أنها في الوقت نفسه تبرّر ذلك.**
كيف تغدو تلك التعدّدية سبيلاً للتعدّدية الفكرية والسياسية، من دون التضحية بوحدة الأمة؟

□ إن تعدّدية القراءات لا تعني نسبية الحقيقة، بل تعني نسبية الاجتهاد في فهمها، كما أنها لا توحي ـ وحدها ـ بالتمزيق لوحدة الأمة واضطراب رؤيتها للحقيقة، بل إنها قد تعني التنوع الثقافي الذي يوحي بأكثر من صورة للفكرة بما يغني جانب التصوّر فيها.. ولكن السلبية هي في انطلاق التعدّدية من موقع عقدة الرغبة في الخلاف من خلال الحالات الذاتية العدوانية كما توحي بذلك الآية القرآنية: **﴿وما تفرّقوا إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾** فإن ذلك قد يعود إلى صنع المشكلة للأمة، لأن المسألة لم تعد ـ في هذه الحالة ـ مسألة فكر يواجه

فكراً؛ ليكون العقل من جهة والشرع من جهة هو الذي يتدخّل لوضع الأمور في نصابها الطبيعي، بل غدت مسألة ذاتٍ تصارع ذاتاً أخرى، وتسعى لإسقاطها والتغلب عليها على أساس حال من العداوة والبغضاء.

إن التأكيد على أن التعدّدية في جانبها المعرفي تمثل حركة العقل الإنساني في معطياته المتنوعة من خلال اختياراته الاجتهادية في السعي للوصول إلى الحقيقة بإخلاص، وتفتح الأفق الثقافي على الحوار الذي يسعى له الطرفان ليكونا رفيقين في رحلة البحث عن الحقيقة الحائرة بينهما... إن هذا التأكيد الثقافي في وعي المسؤولية العقيدية الإيمانية هو الذي يمنع من تحوّل الخلاف إلى بغيٍ وعداوة ويوحي للجميع بأن من الممكن للأمة أن تعيش الوحدة في التنوع او التنوع في الوحدة.

○ تزخر مجتمعاتنا بتعدّدية دينية في مختلف المواطن، وقد سادت روح التعايش والسلم الاجتماعي حياة هذه المجتمعات في معظم العصور. ما هي الأسس القرآنية للتعدّدية الدينية، وصيانة وحدة الاجتماع الإسلامي من الفتن والحروب الأهلية ؟

□ لقد أكد القرآن على واقعية التعدّدية ووجه الجميع إلى اللقاء على الكلمة السواء وذلك هو قوله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله...﴾ فقد ركز على الالتقاء على مواقع اللقاء مع أهل الكتاب في وحدانية الله وعدم اتخاذ الإنسان الإنسان ربّاً من دون الله، بالرغم من الاختلاف في التفاصيل، وقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ وهذا هو المنهج الإنساني التوافقي الذي يمتد إلى اللقاء بالتيارات الأخرى المذهبية والعلمانية والسياسية في إطلاق الكلمة السواء في خط واقع اللقاء؛ ليعيش الجميع ذهنية واقعية اللقاء في إيجاد مناخ نفسي وروحي للانفتاح بإنسانية في مواقع الخلاف.

وقد أكد القرآن على المنهج الإنساني العام في الدعوة إلى الله وذلك هو قوله

تعالى: ﴿ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ وقوله تعالى: ﴿وإنا أو إيّاكم لعلى هدًى أو في ضلال مبين﴾ كما أكد على إبعاد الذات عن ساحة الحوار، لتكون المسألة أن هناك حقيقة ضائعة بينهما وأن الطرفين يعيشان حالة شكّ حولها، ليكون الحوار رحلة مشتركة في اكتشاف الحقيقة والله العالم.

أما مسألة صيانة وحدة الاجتماع الإسلامي من الفتن والحروب الأهلية، فنلتقي بها في التأكيد على وحدة الأمة في قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلّكم تهتدون﴾ وقوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾ ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما..﴾ وهكذا تتحرّك الأخلاقية الإسلامية الاجتماعية؛ لتؤكد الارتباط العضوي بين المسلمين في العقل والقلب والحركة والموقف، وتضع الوسائل الواقعية في مفردات الأخلاق؛ للوصول إلى الهدف ليلتقي الإيمان بالفكرة والمنهج في النطاق الروحي والعملي بطريقة واقعية لا تبتعد عن ثبات المبادئ. والله الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الهرمنيوطيقا الفلسفية والتعددية

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

الهرمنيوطيقا الفلسفية:

○ **حبذا لو أشرتم إلى طبيعة الدراسات الفلسفية التي أضحت فيما بعد حجر الزاوية لتعدد القراءات الدينية وتنوع قراءات النص. متى ظهرت هذه الدراسات وماذا تضمنت من مفاهيم واتجاهات؟ بعبارة أخرى ما هي الهرمنيوطيقا الفلسفية الموظفة على الصعد الكلامية وفي مجال فهم النصوص المقدسة؟**

□ بعد أن نقل كانط الدراسات الفلسفية إلى موضوع «المعرفة» ذاتها، وبعدما اكتسب «علم المعرفة» أهمية بالغة دون «علم الوجود» الكلاسيكي، أثير في أذهان البعض وبشكل مركز سؤال مفاده: أية معرفة تلك المتأتية عن تمحيص النصوص؟ وما هو «فهم النص»؟ موضوع البحث في هذا السؤال هو عملية الفهم ذاتها (Versehen). وفي مستهل القرن التاسع عشر استلهم فيلسوف الدين والمتأله البروتستانتي الألماني شلاير ماخر (Schleiermacher) الانجازات الهرمنيوطيقية لمن سبقوه، مركزاً جهده للإجابة عن السؤال «ما هو الفهم؟» كان هذا السؤال فلسفيا بطبيعته، وكان معناه بالنسبة لشلاير ماخر. ما هي المقدمات غير التجريبية لفهم النص؟ عن هذا السؤال تفتّق ما سمي لاحقاً «الهرمنيوطيقا الفلسفية» وانطوى على مضامين مختلفة. وكانت

منها، فإن هذا التوجه الواحد سيربط بينهم جميعاً برباط الإسلام.

وبخصوص كيف يمكنهم التفاهم فيما بينهم رغم انتهاجهم قراءات متفاوتة؟ وكيف يستطيعون التحاور؟ فإن ذلك يحصل على أساس الأدلة والشواهد التي يسوقها أصحاب القراءات المختلفة، إذ على كل محاور أن يقدم أدلته الداخلية (من داخل الدين) والخارجية (من خارج الدين) على قراءته المتبناة ويدافع عنها، وهذا البيان والدفاع والاصغاء إلى طروحات الآخرين هو الذي نسميه الحوار والتفاهم، فحينما يكون الإنسان مستعداً لأن يفهم بشكل دقيق ما يقوله الآخر، ثم يعي صلة ما يقوله هذا الآخر بما يطرحه هو على بساط البحث، وإذا كان على استعداد لإدخال تغييرات في وجهات نظره (إذا وجد أدلة الطرف الآخر ملزمة ومتينة) فهذا يعني أنه يمارس الحوار البنّاء.

معيار القراءة الخاطئة:

○ ألا تؤدي القراءات المتعددة للدين إلى انبثاق قراءات خاطئة، وبالتالي تبسيط النص وتسطيحه؟

□ الشبهة التي يتعيّن عليّ دحضها هنا هي تصوّر البعض أن تعدد القراءات يعني أن لا نحكم على قراءةٍ ما بالخطأ، وأن يكون المجال مفتوحاً لكل شخص لكي يقدم أي قراءة. وهكذا فمن التحفظات التي ترد على مدرسة القراءات أنها تدعو إلى الفوضى، ولا تبالي اطلاقاً بصحة أو خطأ القراءات، إذ بإمكان كل فرد أن يقول كل ما يحلو له. ونلاحظ سوء الفهم هذا بصيغة أخرى في أفكار جماعة من الكتّاب يقولون: إن الدين في تصور أنصار القراءات المتعددة ظاهرة تشبه التقاليد والأعراف والأذواق، وبإمكان كل إنسان بحسب ذوقه أن يقبل هذا الدين ولا يقبل ذاك. هذه أيضاً مؤاخذة مطروحة ضد تعدد القراءات.

كلتا المؤاخذتين ناجمتان عن سوء فهم، فالذين يطرحون هكذا إشكالات لم يتدبروا أساساً في نظرية القراءات. إن هذه النظرية لا تزعم أن كل القراءات الموجودة والممكنة صحيحة، وإنما تقول:

أولاً: لأن كل قراءة تقوم على أساس جملة مبان ومقبولات وقبليات، فلابدّ كخطوة أولى دراسة هذه المباني والقبليات بدقة، وتمحيصها، ونقدها، والخروج بتقييم لها.

ثم إن على صاحب القراءة أن يعرض أدلته التي قادته إلى هذه القراءة، أي أن مجرد استعراض القبليات لا يكفي، وإنما ينبغي بعد ذلك تقديم الأدلة الداخلية والخارجية على قراءته، وسيدرس الآخرون هذه الأدلة وينقدونها، وإذا ما استطاع صاحب القراءة الدفاع عنها بشكل مقبول، يمكن القول: إنه يتوفر على نظرية في قراءة النص، وستكون قراءته إحدى القراءات الممكنة، لأنها قراءة منهجية علمية. وحينما نصف القراءة بأنها صحيحة نقصد أنها منهجية وقابلة للدفاع، وبهذا تكون القراءة الخاطئة هي التي لا يمكن الدفاع عنها.

إذن بالرغم من وجود قراءات مختلفة، بيد أن أصحابها يمكنهم بل يتحتم عليهم خوض غمار الحوار فيما بينهم، وحتى مع الخارج، وأن يدخلوا في سجالات مستمرة، ويدافعوا دوماً عن قراءاتهم، ذلك أن القبليات والمقبولات تتغيّر باستمرار، والذي يغيّرها هو التحولات التي تطرأ على المعرفة الإنسانية على امتداد التاريخ، وهذا ما يجعل الدفاع المستمر عن القراءات أمراً لا مناص منه.

إذن لا يعطى كل إنسان الحرية المطلقة لنحت أي قراءة تروق له. وقضية أن الدين مسألة ذوقية لا يعني أيضاً أن ينتقي كل إنسان الدين الذي يحلو له أن يعتنقه. المسألة هي أن التدين والحياة بتدين تبتني على نوع من القراءة المؤمنة للاستعارات الدينية، بمعنى أن الإنسان المتدين يعيش بالرموز والتمثيلات الدينية، وتديّنه لا يستمر إلاّ إذا واصل قراءة هذه الرموز والاستعارات. ومن هنا قد تتفاوت أشكال التدين، أما جوهر التدين فلا يتغيّر أبداً، وجوهر التدين هو أن يرتبط المتدين ارتباطاً روحياً بحقيقة متعالية تتحدّث إليه عبر تلك الرموز والاستعارات.

السبيل لفهم الدين بنحو يواكب العصر:

○ **نظراً للفاصل الزمني الكبير بيننا وبين عهد ظهور الرسالة المتبلورة في**

الكتاب والسنة، ماذا ينبغي فعله من أجل جعل هذه الرسالة ملموسة ومتجسدة في العصر الحاضر، حيث تغيّرت أساليب الحياة والثقافات البشرية؟ ومن هم المخوّلون لعصرنة الرسالة؟

□ علينا تجاوز الطبقات الكثيفة للتراث والتي تراكمت طوال ألف وأربعمئة سنة، والمبادرة إلى نقد هذا التراث، ثم دراسة الكتاب والسنة وظروف صدورهما، وترجمة الرسالة التي كانت تفهم منهما آنذاك إلى لغة العصر الراهن. إذن علينا القيام بعدة مهام:

أولاً: قراءة النصوص الدينية الأولى كالقرآن الكريم وسنة النبي بذهنية عصر التنزيل، أي يجب قراءة النص كما ظهر وكما فهمه الناس أول مرة. وإذا أردنا القيام بذلك فلن نستطيع يقيناً أن نضع القرآن أمامنا ككتاب لنرى ماذا يمكن أن نستخلص منه، أو نقرأ الأحاديث النبوية محاولين استخراج شيء منها، فهذه النصوص ذات صلة بأرضيتها، وهذه الأرضيات النصية ما هي إلاّ الظروف والأحوال الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي سادت الحجاز آنذاك، فنصوص الكتاب والسنة كانت تريد إيصال رسالة لسكان الحجاز آنذاك، إذن ظروف وواقع الحجاز في ذلك العصر جزء من النص، أو هي أرضية النص الذي نريد دراسته.

عموماً يلزمنا دراسة هذه النصوص، لنرى ما هو معناها في فضاء تلك الأرضية، وحينئذ نستطيع إدراك رسالة النص، إلاّ أن هذه العملية ليست بمقدور كل إنسان؛ لأنها تقتضي مؤهلات علمية وفكرية وروحية عالية. من هنا يتعذر على كل إنسان أن يكون مفسراً للنص الديني.

الذين يظنون أن أنصار نظرية القراءات متساهلون في الدين، يقعون في نوع من الفهم السيّئ، فلابدّ من التأكيد هنا أن تفسير النصوص الدينية منزلة رفيعة ومهمة شاقة خطيرة، والمفسر الكفوء هو مَن يجعل النص مفهوماً في العصر الراهن، أي عليه أن يعرض نصاً ينتمي لثقافة قديمة «لكل ما لها من المفاهيم والرؤى والقيم» في إطار ثقافة العصر الحالي وما تزخر به من مفاهيم وقيم، ولو انجزت هذه العملية بشكل

صحيح ليبعث على الإيمان، بالضبط كما فعلت النصوص في صدر الإسلام، بمعنى أن مستمعي الرسالة في هذا العصر أيضاً سيدركون انها تجيب عن استفهاماتهم ومتطلباتهم، شأنهم في ذلك شأن الناس في زمن الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم حيث شعروا أن الرسالة تجيب عن أسئلتهم وتلبّي حاجاتهم الروحية.

إن هذه الترجمة الثقافية عملية عسيرة بالطبع، وعلى الذي يضطلع بها أن يكون صاحب خبرة عميقة بروح العصر، وهذا ما أُغفل بشكل عجيب لدينا، ولم تتضمنه البيانات الرسمية للدين، وبالتالي لم تُترجم رسالة الكتاب والسنة إلى ثقافة العصر الحاضر.

○ لكن ثمة تيار فكري يتنكّر أساساً لهذه الترجمة ويراها أمراً غير ضروري.

□ أصحاب هذه الرؤية يتصورون أن ثقافة العصر الراهن ما فيها إلاّ الباطل والزيغ والضلال، وهذا خطأ كبير يقعون فيه، ومردّه إلى أنهم لم يفهموا الثقافة بشكل صحيح، وتوهموا أن الثقافة يمكن أن تبقى ثابتة في كل العصور. هؤلاء يظنون أن الثقافة الإسلامية التي يحملونها هي ثقافة البشر الفطرية التي يجب أن تسود جميع الأصقاع في كافة الأزمان، والحال أن فطرية الثقافة البشرية لا معنى لها أصلاً، فإما أن لا يتحدث الإنسان عن الثقافة ويعلن أن كل هذه المقولات والمفاهيم خاطئة تماماً وعلينا إقصاؤها عن حياتنا، أو انه إذا تحدث عن الثقافة فعليه معرفة الثقافة، وسبيل ذلك جلي وواضح، فالثقافة مما يمكن معرفته بأدوات فلسفية وعلمية، وهذه الأدوات تدل على عدم وجود ثقافة ثابتة أو ثقافة فطرية للإنسانية، فالثقافات تنوعت وتطورت على امتداد التاريخ، ومن مجتمع إلى آخر. ربما أمكن الحديث عن شيء اسمه مشتركات ثقافية بين البشر، ولكن لا يصحّ القول: إن ثمة نمطاً ثقافياً واحداً لكافة المجتمعات والعصور.

وملخص القول: إن على مفسر النص معرفة ثقافة العصر الراهن بدقة، وأن يعلم ماذا يجب عليه فعله إذا أراد ترجمة النص إلى ثقافة عصره الحاضر.

الهروب إلى الماضي والشكلية الدينية:

○ تحدثت في بعض المناسبات عن ضرورة تجاوز الشكلية الدينية، ويبدو أن تجاوز الشكلية الدينية تعبير آخر لترجمة النص ثقافياً، ما هي الثغرات والمشكلات التي سنواجهها إذا لم تحصل هذه الترجمة؟

□ الشكلية الدينية هي الحفاظ على البيان الذي عاش قبل ألف وأربعمئة سنة، والعيش داخل فضاء ظروف تاريخية قديمة عاصرت النص في أول ظهوره، وهي أن نتوقّع إمكانية نقل الرسالة إلى ملايين الشباب والمتعلمين بواسطة هذا البيان. هذا أمر مستحيل. وما نلاحظه اليوم في معظم الإحصائيات من أن الدروس الدينية غير شيّقة للطلاب، وأن الشباب المتعلم لا يقبل على كلام الوعاظ الدينيين، وأن سوق الاصدارات الدينية راكدة، ناجم عن هذه الشكلية الدينية.

من ناحية أخرى نرى الذين يرتادون المساجد من الشباب، أو الذين يقرأون تلك الكتب المهجورة، ليسوا على درجة مناسبة من الوعي الفكري والنفسي، أي أنهم أضعف الشباب فكرياً ونفسياً ومعلوماتياً.

هذه المشكلات ناتجة جميعها عن أن المبلغين يرفضون تغيير طريقة بيانهم وسلوكهم السابق، وللأسف فإن بعضهم غير قادرين أساساً على تغيير هذه الطريقة، فهم لا يحملون الخبرة اللازمة لا بثقافة ذلك العصر ولا بثقافة هذا العصر، ولذا أؤكد أننا بحاجة إلى علماء دين أهم سماتهم معرفة ثقافة عصر التنزيل والسنة وثقافة عصرهم الراهن، فيكونون بذلك أصحاب أهلية وكفاءة للقيام بالترجمة الثقافية المذكورة.

الأبعاد الغائبة في الخطاب التبليغي:

○ كيف يستطيع شبابنا اليوم وإلى أي درجة وعن أي طريق التواصل مع النصوص الإسلامية الأولى، ومع نمط التفكير الديني بصورة عامة، وما هي موانع هذا التواصل؟

□ إذا كان المراد بالشباب أصحاب التعليم الضئيل، والناشئين في عوائل

تقليدية، والذين لا يعرفون عن عصرهم إلاّ القليل، ولا تتضمن ظروف حياتهم وعملهم أي عامل يدفعهم إلى إعادة النظر في نشأتهم التقليدية، فهؤلاء يبقون متدينين بارتياد المساجد والهيئات الدينية، والاستماع إلى البيانات الرسمية من وسائل الاعلام.

إلاّ أن القضية هي أن أعداد هكذا شباب تتناقص بشكل كبير يوماً بعد آخر، والسبب هو أن الجامعات تتطور وتنتشر باضطراد وأعداد طلبتها تتضاعف، وهم يشاهدون ويسمعون يومياً، حتى من التلفاز الحكومي الذي يحفه ألف نوع من الرقابة والحذف، مختلف ألوان الأفكار والرؤى والسلوك. وعلى كل حال فإن تيار المعلومات العارم، وتطور الجامعات وانتشارها، بالمستوى الذي يتعرف معه عدد أكبر من الشباب في كل يوم على الفكر النقدي، والفكر الذي يحمله اليوم قطّاع واسع من شبابنا هو فكر نقدي، فمن المتعذر على هؤلاء الشباب التواصل مع القرآن والسنة عن طريق البيانات والوسائط الرسمية، وهذه ثغرة يمكن الشعور بها بكل وضوح حالياً، خصوصاً وأن الترجمات الثقافية التي دعوت إليها قليلة جداً. إن الرسالة المعروضة في الكتاب والسنة ليست رسالة عرفانية وحسب، وإنما هي رسالة لها أبعادها العرفانية والسياسية والاجتماعية، فكما أنها ترتكز على التوحيد، تتحدث أيضاً عن العدالة الاجتماعية، طبعاً على أساس التوحيد.

وإذا طلبنا من الشباب أن يتعمقوا في كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي، عن طريق الشروح المتوفرة، فلن يجدوا هناك إلاّ البعد العرفاني، ولن يعثروا على بعد العدالة الاجتماعية فيه. وفي المقابل ثمة تفاسير للقرآن والسنة تشدد على العدالة الاجتماعية بطريقة متطرفة، فيختزلون الدين إلى ضمان للرفاه والعدل الاجتماعي، أي يمسخونه إلى أيديولوجيا تنادي بالعدالة. الحقيقة أننا نفتقر إلى ترجمات للرسالة إلاّ فيما ندر.

في إحدى المحاضرات التي ألقيتها ونشرت في واحدة من الصحف تحت عنوان «خصائص خطاب الأنبياء» ذكرت أن الرسالة الإسلامية تشمل: التوحيد، والعدالة

الاجتماعية، والواقعية، والرحمة، وإلى آخره من الأبعاد والمفاهيم. إذن لابدّ أن تعكس الترجمة كل هذه الأبعاد أو معظمها، وهذا ما لم يتحقق لحدّ الآن.

الحوار مع النص وحسن الاصغاء والاستماع:

○ ما هو المقصود من مفهوم «الاستماع» الذي تشير إليه في كثير من الأحيان؟ وهل يمكن سحب هذا المفهوم على جميع الصعد التي تشتمل على حوار؟

□ المراد من «الاستماع» هو أن نعد أنفسنا للفهم إذا واجهنا نصاً وأردنا فهمه، وهذه المسألة لا تختص بالنصوص الدينية، وإنما تحتل مكانتها حتى في الحوارات اليومية بين الأفراد، فإذا أردتُ أن أفهم الشخص الذي يخاطبني، عليَّ أولاً أن أعد نفسي لفهمه، وهذا لا يعني أبداً تحرري من القبليات والافتراضات المسبقة. إننا في حواراتنا مع الآخرين أو في قراءتنا للنصوص لا نستطيع أبداً تفريغ أذهاننا من القبليات والمفروضات تماماً، بيد أن بمقدور الإنسان إلى جانب قبلياته ومفروضاته أن يستعد لفهم الآخر فهماً صحيحاً، وهذا يتحقق إذا دخلنا في حوار مع النص واستلهمنا أجوبة أسئلتنا منه، وتوجهنا بوجهته، وعشنا أجواءه، وهذا ما يسميه علماء الهرمنيوطيقا «حسن الاستماع».

وقد كانت هذه القضية على درجة عالية من الأهمية حتى لدى العرفاء، إذ نلاحظ تشديدهم عليها في آثارهم المختلفة، ومن ذلك ما أورده السهروردي في مستهل كتاب «عوارف المعارف» تحت عنوان «حسن الاستماع»، ونظير ذلك نقرؤه أيضاً لدى الغزالي والرومي وعرفاء آخرين. هذا هو ما يفتح النافذة بين المتكلم والمستمع أو بين النص والقارئ، ويحقق التذبذب الدوري من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ.

المهم هو أن يحصل هذا الاستماع في دواخلنا، بمعنى أن ندرك بأن التعامل مع النص ليس كالتعامل مع الجمادات في المختبر.

حينما يدرس الإنسان مادة كيمياوية في المختبر فإنه لا يتعاطى معها أو يتواصل،

ولا يستمع إليها، وإنما يلاحظ تحولاتها من موضع الهيمنة عليها، أما المفسر فإنه إذا أراد التعامل مع النص بهذه الطريقة والنظر إليه من موضع الهيمنة، فهذا يعني أنه يريد فرض قبلياته ومقبولاته على النص. والصحيح هو أن يستمع الإنسان إلى النص على الرغم من احتفاظه بقبلياته، لعله يغيّر من قبلياته جرّاء استماعه للنص، وفي هذه الحالة عليه الاستماع للنص ثانيةً وفقاً للقبليات الجديدة.

معيار تفحص ونقد النصوص:

○ هل بإمكان المسلمين نقد النصوص الأولى؟ وما هي ظروف هذا النقد؟

□ بامكان المسلمين نقد النصوص الأولى، ولكن بالمعنى الذي سبق أن أوضحته، أي يجب عليهم أولاً تفحص ظروف صدور النص، والنظر إليه عبر تلك الظروف، والسعي لاستكناه رسالة النص من خلال إزاحة الأقنعة عنه، في هذه الحالة سيكون النقد بمنزلة المقدمة لبلوغ تلك الرسالة، وهذا النقد هو النقد الايجابي، في مقابل النمط السلبي الذي يفترض الناقد في إطاره مسبقاً أن القرآن الكريم كتاب كسائر الكتب، أو أنه لا يتضمن أية رسالة معنوية أو حياتية.

الأسس الفلسفية للتعددية الدينية:

○ ما هي الدعامات الفلسفية للتعددية الدينية؟ وبإيضاح أكثر، أي المناحي أو المنظومات الفلسفية تفسح المجال للتعددية الدينية، وأيها تصدُّ عن هذه التعددية؟

□ بعض المنظومات الفلسفية ترى أنها تعبِّر عن الحقائق النهائية، وأن ثمة علوماً سابقة للمعرفة البشرية «علوم ما ورائية أبدية»، والعلم الذي يصيبه الإنسان هو في الحقيقة علم بالعلم، أما العلم السابق فهو علم الباري، المتصف بأنه علم مستور وأبدي وأزلي، ومن الجلي أن مثل هذا الفهم الفلسفي لا يمكنه مجاراة التعددية الدينية، فالنظريات الفلسفية القادرة على تفهّم التعددية الدينية وإعطائها الضوء الأخضر لابدّ أن تكون رؤيتها للمعرفة البشرية وللقضايا الفلسفية وللحقيقة

على شاكلة أخرى، فمن المعروف أن بعض المنظومات الفلسفية ترى الإنسان منطلق المعرفة، ولا تفترض معرفةً سابقة لشروع الإنسان بالمعرفة. وهناك مدارس فلسفية ترى المعرفة معرفة بالظواهر لا بالذوات، وتفسر الحقائق بما يتناغم وأفكارها، وتعتمد على مفهوم التجارب البشرية لرسم ملامح الأديان، بعيداً عن براهين التوحيد، وتعتبر أن لغة الدين لغة رمزية. مثل هذه الفلسفات تفسح المجال بطبيعتها للتعددية الدينية، فالظاهراتية، واعتماد التجربة الدينية، واعتبار لغة الدين لغة رمزية، مقدمات ضرورية للاعتراف بالتعددية الدينية.

إذا أقمنا الحديث عن الله عزّوجلّ على أساس براهين التوحيد، ولأن هذه البراهين لا تتمخض إلاّ عن نتيجة واحدة حول ذات الله وصفاته، فإن أي تصور غير ما تتمخض عنه تلك البراهين، لن يكون من التوحيد في شيء، وسيعتبر ضلالا وإلحاداً. وفق هذا المنهج الفلسفي لا يتسنّى طبعاً الدفاع عن التعددية الدينية.

أما الذين يتوكأون في القضايا الدينية على تجارب البشر الدينية، ويعتبرون التديّن بالدرجة الأولى وليد مواجهة الإنسان لتجليات الحقيقة القصوى التي هي «الله تعالى». ويرون هذه التجربة مصدراً للمعرفة، يتمتع بقيمة لا تقل ـ في أدنى التقادير ـ عمّا تنتجه سائر التجارب التي يخوضها الإنسان في العالم، فبمقدورهم الانحياز إلى التعددية الدينية.

التجارب من وجهة نظر هؤلاء ظاهراتية، ولذلك لا توجد تجربة منها بمعزل عن التأويل، وإذا ما أوّلت التجربة تأثرت بالثقافة، وخضعت لإشعاعات وتلوينات قيود الإنسان الأربعة: القيد التاريخي، والقيد اللغوي، والقيد الاجتماعي، والقيد الجسماني. القضايا المطروحة في صيغة عقائد قد تكون متباينة ومتمتعة في الوقت ذاته بقسط من الحقيقة.

ينبغي على وجه الخصوص الالتفات إلى أن ثمة صلة وثيقة جداً بين تصورات الفلاسفة عن اللغة وآرائهم بخصوص قبول التعددية الدينية أو رفضها، فالفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن اللغة هي المعبِّرة عن الأفكار،وافترضوا أن الإنسان يفصح عن

المعاني بواسطة اللغة، وأن اللغة مطابقة تماماً لتلك المعاني، وعليها التعبير عن المعارف الكاملة، لا يخوّلهم فهمهم اللغوي هذا لأن يذعنوا للتعددية الدينية.

أما إذا اعتبرنا لغة الدين لغة رمزية فسيكون بمقدورنا قبول التعددية الدينية، ففي هذه الحالة يمكن القول: إن ما تطرحه القضايا الدينية هو رموز وتمثيلات، والقضية الدينية تعبّر عن حقيقة غير مذكورة بتمامها في لغة القضية. وإذا كان اختلاف القضايا المتباينة اختلافاً في الرموز لا فيما تحكي عنه هذه الرموز، كانت التعددية الدينية ممكنة وفق بعض الفلسفات ومتعذرة حسب فلسفات أخرى.

ظروف انبثاق التعددية الدينية في الغرب:

○ **التعددية الدينية التي برزت إلى السطح في العالم الغربي، هل كانت وليدة منظومات فلسفية جديدة، أم تدخلت في ظهورها تحولات اجتماعية وتاريخية أخرى؟**

□ لا أميل إلى إخضاع المعرفة للحوادث التاريخية، وألاحظ في أفكار بعض الباحثين نزوعاً تاريخياً اعتبره خاطئاً، والذي أعتقده هو أن علينا مناقشة كل منظومة معرفية بشكل مستقل، ولا ننساق إلى القول بأن كل ما هو تاريخي فهو معقول، وكل معقول فهو تاريخي. الصحيح هو أن نترك كل ما يمتُّ بصلة لفلسفة الدين لعالم الفلسفة، فنعتبره فلسفياً، وتبقى النقاشات الأخرى صحيحة في محلها، وبغير هذا سنفتقر إلى أية أدوات للنقد، بمعنى أننا لو قلنا بأصالة التاريخ لم تبقَ لدينا أي أدوات لنقد الأفكار والظواهر.

وفي طروحات أخرى ألاحظ نوعاً من النزوع البراغماتي، فحواه أن ثمة في العالم اليوم أدياناً ومذاهب متعددة، واحتراب هذه الأديان سيجر البشرية إلى كوارث وويلات، أو أن هذه الأديان لم تكن على معرفة وافية ببعضها في الماضي، وهي اليوم خبيرة ببعضها، مما يفرض اعتراف بعضها ببعض كواقع لا مندوحة منه.

هذه نقاشات ترتبط بجدوى التعددية، وفكرتها الأساسية أننا يجب أن نساير التعددية لأنها مفيدة، بيد أنني أرى أن الفيلسوف الديني أو عالم الكلام لا يصح أن

يقتصر على «فائدة» الأمور وكونها نافعة، فالأبعاد المعرفية للقضية، وهي ذات صلة بالتجربة الدينية، ذات أولوية على كونها مفيدة أو غير مفيدة، ويمكن أن نضيف «الفائدة» إلى البُعد المعرفي كعنصر ثانوي. الذي أراه أن أقوى ما يشد الإنسان إلى الدين هو المعرفة المتأتية عن الحاجة.

المسألة الثانية التي أود الاشارة إليها، هي أنني لا أزعم، بما أن اليقين النهائي لا يتحقق لأي إنسان، لذا ينبغي التساهل في مقام العمل والممارسات، فثمة أشخاص أو جماعات تختلف فلسفاتهم عن ممارساتهم اختلافاً بيّناً، وما أرمي إليه ليس استخلاص التساهل العملي من تلك المباني الفلسفية، وإنما أبغي الاشارة إلى المناهج الفلسفية المنسجمة مع التعددية الدينية.

من المناسب أن أسوق هنا شاهداً من تاريخ الإسلام، فالمعتزلة كانوا أصحاب نظر عقلي، وقد حاولوا إقامة المعرفة الدينية على أساس البراهين العقلية، لكنهم حينما استلموا زمام الأمور أو تحالفوا مع السلطة، انقلبوا إلى أناس متشددين متطرفين، فسجنوا من لم يؤمن بخلق القرآن «مثل أحمد بن حنبل» وعذبوه، وأذاعوا في بياناتهم السياسية أننا إذا ثبت لنا الوسادة صنعنا هذا بكل النظراء. وعرّفوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأن من واجبهم قهر كافة المسلمين بقوة السيف، والإكراه على الإيمان بأصول الاعتزال الخمسة. هكذا ظهر المعتزلة على مستوى الممارسة، لذلك لا يمكن التكهن بالسلوك من خلال النظريات الفلسفية والفكرية.

القول بالتعددية الدينية والانخراط بالنسبية:

○ ألا تعني التعددية الدينية الانجراف وراء النسبية بالضرورة؟

□ القضية التي تهمّني شخصياً لا تتمثل في ايجاد حلول تمنع مماحكاتنا بالآخر وتحول دون احترابنا معه. المسألة بالنسبة لي ليست مطلقة، ماذا نفعل حتى يتعايش اتباع الديانات المختلفة إلى جانب بعضهم. إذا كنّا نفتش عن حل عملي لحياة مشتركة يعمُّها السلام، فهنالك مبدأ آخر يمكن الاستناد إليه، هو مبدأ

«التسامح».[٢] والتسامح غير التعددية التي نناقشها هنا، ففي التسامح يحترم الإنسان حدود الآخرين وحرياتهم، وبالتالي يمكن الدعوة لتسامح واحترام حريات الآخرين، إلى جانب المناداة بأن الحقيقة كلها معنا، فهاتان أطروحتان يمكن الجمع بينهما، ويمكن تذكير الإنسان المؤمن بأن الحقيقة كلها معه وعنده، وان جانباً من تلك الحقيقة التي يحتكرها لنفسه يوصي باحترام حريات الآخرين ومعتقداتهم.

يحدثنا تاريخ الأديان أن بعض اتباعها اعتقدوا بخاتمية أديانهم وعالميتها، بل إن هذا المعتقد بالخاتمية والعالمية والأحقية المطلقة ملحوظ في جميع الأديان الكبرى في العالم، ولكن في الوقت ذاته كان جزء من عالميتها أن تحترم الآخرين، وهذا مشهود في الديانة الإسلامية.

والخلاصة هي أن بالإمكان معالجة المشكلة العملية الاجتماعية بين الأديان «والتي يعتقد اتباع كل واحد منها أن الحقيقة حكر عليهم» بمبدأ التسامح، أما مفهوم التعددية فهو قضية أخرى. المشكلة هنا هي أن المتدين يريد أن ينتمي للحقيقة المطلقة، والتدين لا يحصل إلاّ حينما يشعر المتدين بأنه تجاوز السطح وغار فيما وراءه، وقفز على الأمور النسبية، ووصل إلى نمط من الواقعية القصوى المطلقة، فسلّم نفسه لها وخضع خضوعاً تاماً. والسؤال هو: ان الإنسان إذا اقتنع بالتعددية الدينية، بمعنى أنه أدرك أن الحقيقة التي يؤمن بها ليست كل ما في الوجود من حقيقة، وإنما هي صورة من صور الحقيقة المطلقة انعكست له، وبإمكان الآخرين أن يتوفروا على صور ورموز أخرى، في هذه الحالة هل سيبقى للأمر المطلق الذي هو جوهر الدين معناه عند هذا الإنسان؟ ونظراً لأن ارتفاع الأمر المطلق لدى الإنسان يرتفع معه التدين، إذن كيف يمكن الجمع بين التعددية والتدين؟

اعتقد أننا إذا اعتبرنا التجربة الدينية هي جوهر التدين، إنْ من الناحية الفلسفية، وإنْ من الزاوية الكلامية، ثم أخذنا بنظر الاعتبار أن تلك الحقيقة

---

(2) Tolerance.

القصوى تتجلّى بأشكال متفاوتة للأشخاص، وكلهم مقيدون بالقيود الأربعة المذكورة، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال الشطب على المطلق؛ لأن ما يظهر لنا في إطار تلك القيود هو ذلك «المطلق»، فالمطلق ظهر لي ولستُ منقطعاً عنه، بيد أن هذا المطلق ظهر لي في ظرف تلك القيود الإنسانية، وهو يستغرقني بشكل أفقد معه وجودي المشروط. إننا لا نريد أن نكوِّن تصوراً انتزاعياً للمطلق، ولا نريد القول: إن المطلق في أقاصي الماورائيات. المطلق ليس شيئاً يحبس في الماوراء ولا نستطيع الوصول إليه، وإنما هو الشيء الذي يستغرقني بشكل لا أستطيع الفكاك منه، وهذه حالة ممكنة الحدوث في الظروف التاريخية العينية.

خصائص الحقيقة الدينية:

انطلاقاً من ذلك أوصى فريق من المتألهين والعرفاء بأن يُنظر للحقيقة الدينية نظرة وجودية، أي ينظر إليها بثلاث خصوصيات:

الخصوصية الأولى: ينبغي أن تتحلى الحقيقة الدينية بالتوثّب والحركة والحيوية، بمعنى أنني بكل قيودي، التاريخية، والاجتماعية، واللغوية، والجسمانية، لا أواجه الحقيقة النهائية في تجربتي الدينية، إلاّ إذا غيّرتني هذه الحقيقة، ومنحتني ولادة وحياةً جديدة، وأضفت على عيشي معنىً عميقاً مطلقاً.

ثم يجب مواجهة الحقيقة الدينية من مدخل «التغيّر والتحوّل»، لا من مدخل منطقي أو بطريقة انتزاعية ذهنية، فحيثما نجد المعنى النهائي والولادة النهائية والثقة النهائية، فهناك تكمن حقيقة الدين.

الخصوصية الثانية: أن حقيقة الدين شخصية وحوارية، أي أن الحقيقة المطلقة التي يتعرّف عليها الإنسان في تجربته الدينية حقيقة شخصية (personal). وإذا تجلّت الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق للإنسان بصورة شخصية عبر التجربة الدينية، فإنها ستبدو وكأنها تتكلم مع الإنسان وتخاطبه، وبالتالي فالخصوصية الثانية هي أن علاقتنا بالحقيقة المطلقة علاقتي «أنا» و «هو».

الخصوصية الثالثة: هي كون هذه الحقيقة «خافية» و«فرارة»، فهي ليست من

قبيل الحسابات الرياضية أجدها متى ما احتجت إليها وطلبتها، ذلك أنني أعيش داخل تلك القيود الأربعة التي تحجبها عني، وثمة حاجة إلى صرخة دائمة تخرجني على الدوام من حالي لكي أستطيع مواصلة اللقاء بتلك الحقيقة المطلقة، وهذه قضية تنطوي على مفارقة، بمعنى أنني لا أكون في ذاتي إلاّ حينما أكون خارجها. وهناك مقولة معروفة: «من احتفظ بنفسه فقد خسرها، ومن خسرها فقد عثر عليها». إذا أردتُ حفظ تلك القيود التاريخية خسرت نفسي وفقدتها، أما حينما أتحرر من القيود التاريخية وأقفز عليها، فسأكون قد تجاوزتها رغم تقيدي بها. الحس الداخلي (Imanenaz) يجتمع هنا والحس الخارجي (Trasendenz)، وهذا أقصى ما يمكن أن تبلغه الثيولوجيا المعاصرة.

هذه هي الخصائص الثلاث التي ينبغي أن تتسم بها الحقيقة المطلقة، وعليه لا خوف من النسبية هنا. إنني أنظر للقضية من هذه الزاوية، والمطلق مهم بالنسبة لي. إن حقيقة مثل هذه الظروف مطلقة بالنسبة لي، ومن الممكن أن تنتاب هذه الحال شخصاً آخر في ظروف أخرى، وتطرأ على شخص ثالث في ظروف متفاوتة، وبالتالي لا أجد في القبول الفلسفي بالتعددية الدينية بالمعنى الذي ذكرته محذور النسبية، فالنسبية الباطلة الفارغة من المعنى هي أن يرى الإنسان للحقيقة التي يؤمن بها زمناً محدداً تبطل بعده، ومثل هذا المعنى الباطل لا تفيده النظرة الوجودية لحقيقة الدين.

اختزال الدين في التجربة الدينية:

○ الملاحظ أنك من أجل انقاذ الدين من النسبية تختزله إلى التجربة الدينية، فماذا يكون من أمر العقائد وما نزل على النبي (ص) من الوحي؟

□ الذين يبدأون مناقشة الدين من التجربة الدينية، ينظرون لكل قضاياه من زاوية التجربة، أي أنهم يعتبرون الوحي أيضاً تجربة دينية سامية مرَّ بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولها تفسيرها الصحيح. طبعاً إذا نظرنا لجميع قضايا الدين من منظار التجربة الدينية، سيتفاوت فهمنا للوحي عن فهمنا الماضي له.

حينما أراد معتنقو الأديان وعلى امتداد تاريخها أن يفهموا ماهية الوحي فسّروه وفقاً لأدواتهم المعرفية المتوفرة لديهم. النموذج المعرفي لدى اليهود والنصارى والمسلمين هو النموذج الأرسطي، ولذلك كانوا يقاربون القضية بهذا النموذج، واليوم إذا توصلنا إلى نموذج آخر كنموذج التجربة الدينية، فينبغي مقاربة الوحي وفهمه طبق هذا النموذج، والنظر إلى جميع مسائله من هذه الزاوية، أما المشكلات التي قد يخلقها هذا النموذج وكيف يمكن تذليلها، فهذه اشكاليات كانت على طول الخط، وقد كان للذين تناولوا القضية بالنموذج الأرسطي مشكلاتهم أيضاً، ولم يستطيعوا إقناع الجميع بما يقولون، فالفقهاء والمتكلمون والعرفاء لم يستسيغوا حلول الفلاسفة الأرسطية أبداً، وذهبت كل جماعة مذهباً مختلفاً، فالمعتزلة قالت شيئاً، والأشاعرة قالت شيئاً آخر، والفلاسفة والعرفاء قالوا شيئاً مختلفاً.

وهكذا بقيت التجاذبات والسجلات قائمة، وهذه هي الخصوصية الثالثة التي ذكرتها، أي أن الحقيقة «خافية» ولا يصح أن نتوقع حل قضايا الدين والتدين كحل القضايا الرياضية، وحتى لو ألقينا على القضية نظرة دينية فسنجد أن هذا هو تقدير الله، أن يبقى البشر حيارى يلفهم الغموض والدهشة فيما يتعلق بذاته المتعالية، فهذه الحالة هي التي تبقي على لوعة الإنسان حيال الباري عزّوجلّ، وقد قال العرفاء: إن الله يحب عدم استقرار الإنسان الناجم عن آلام فراقه.

الوحي تجربة دينية سامية:

○ هل تعتقد أن الوحي كان تجربة دينية نبوية لا يمكن أن تتكرر للمؤمنين، وأنّ لكل مؤمن تجربته الخاصة؟

□ نعم، إنها تجربة سامية، وتحتاج إلى تأهيل خاص، فشخصية مثل الغزالي يوصي في «المنقذ من الضلال» بعد كل ما انتابه من حيرة وشكوك، بأن ندع جانباً معرفة نبوة الأنبياء عن طريق تحول العصا إلى ثعبان؛ لأن نبوة الأنبياء تعرف إذا خامر الإنسان طائف ولو بسيط مما خامر الأنبياء، وعندها سيرى أن الشكل الأكمل لما حصل له حصل للأنبياء، وحينئذٍ سيؤمن بالنبوة. إذن فالتجارب الدينية مهمة جداً للإيمان بالنبوات التي هي بدورها تجارب دينية على أعلى المستويات.

الافتقار للتجربة الدينية:

○ **اتباع كل واحدة من الديانات الكبرى اعتقدوا على الدوام أن دينهم هو السبيل الوحيد للفلاح والنجاة، وقد كانت هناك أطروحات للتوفيق بين هذه النزعة الحصرية والتعددية الدينية. من هذه الأطروحات التأكيد على الإيمان بدل الشريعة، فما هو رأيكم في هذا المجال؟ ففي الكثير من النقاشات التي تدور، حول الدين والديمقراطية مثلاً، أو الدين والتعددية، أو الدين والحرية، يلجأ البعض بسرعة ومن أجل تذليل العقبات إلى المنحى العرفاني أو التجربة الدينية، والحال أن أغلبية الناس تفتقر لمثل هذه التجارب ولا تعرف عنها شيئاً، فمعظم التجارب العرفانية تحصل للخواص لا لعامة الناس، وإذا أردنا معالجة التعددية الدينية استناداً إلى التجربة الدينية نكون قد عالجناها للخواص فقط. وعلى حد تعبير العرفاء: فإن لغة العوام لغة الشريعة، ولا يجدي عموم الناس سوى الدين المتمظهر في شكل شريعة. ألا تعتقد أن تعضيد التعددية بالنزعة الإيمانية لا يحل المشكلة إلا للخواص؟**

□ إن مشكلة الوقوع أو عدم الوقوع في النسبية مشكلة الخواص أساساً، بمعنى أنها مسألة فلسفية أو كلامية، أو هي قضية ذهنية، ولذلك فهي لا تشغل بال العوام ولا تضعهم على مفترق طرق بين النسبية وعدمها.

○ **يبدو أننا إذا اختزلنا الدين بالتجربة الدينية نكون قد حصرناه بالخواص، هنا تكمن المشكلة؟**

□ ما هو المقصود من وضع «الشريعة» في مقابل «الإيمان»؟ إذا كان القصد أنه ظهرت، فضلاً عن الإيمان أو التجربة الإيمانية، جملة قضايا عقيدية ومنظومة أعراف ورسوم ومناسك وقوانين، وحتى مؤسسات وأجهزة دينية، اتخذت شكلاً تاريخياً متصلباً، وتحولت إلى كيانات مطلقة، لا تسمح بالمرونة والاهتمام بالآخرين،

مضافاً إلى أنها أوجدت نزاعات دينية عديدة، فهذه حقيقة لا سبيل إلى إنكارها. نعم، النظم العقيدية والعملية في شكلها الجزمي، وقوالبها وشعائرها المتعنتة، تصنع مجتمعاً مغلقاً يشطب على من لا يتأقلم معه.

الإيمان والشريعة:

وللحيلولة دون هذا الواقع، نادى البعض بضرورة التركيز على الإيمان دون الشريعة، بمعنى مجموعة القوانين والأعراف والتقاليد، وقالوا: بما أن الإيمان الديني تجربة سيّالة ومتغيّرة، لذلك لا يصح أن يفضي إلى إلغاء الآخرين. إنني أوافق هذه الفكرة وأشير إلى ثلاث قضايا على وجه السرعة:

القضية الأولى: هي أن قبول التعددية الدينية يعني القبول بكل ما في الأديان الكبرى في العالم، وتصديق النظم العقيدية في هذا الدين العالمي الكبير، ونظام الطقوس والشعائر في ذاك الدين العالمي الكبير. تحدثنا في نطاق التعددية الدينية عن إمكانية وجود الحقيقة في أكثر من دين، لا عن حتمية وجود الحقيقة في بنية الديانات الموجودة، وبين هذا وذاك فارق كبير. على كل متدين أن يسمح بنقد دينه الذي يعتنقه والأديان الأخرى في الوقت ذاته، ومعايير هذا النقد قضية أخرى طبعاً، إذ من المحتمل وبفعل القيود الأربعة التي ألمعنا إليها، أن يبتعد كل دين مسافات كبيرة عن معنويته الأولى، فيتحول إلي مجموعة آداب وتقاليد ومنظومة عقائد متحجرة، خالية من المضامين وغير قادرة على التأثير.

والنتيجة هي أن الاعتراف بالتعددية الدينية بمعنى إمكانية تجلّي «الحقيقة المطلقة» بأشكال مختلفة، لا يعني إطلاقاً قبول جميع ما في الأديان كلها. ويجب أن يواكب التعددية الدينية نقد مستمر على طول الخط، وهذا ما ألمحت إليه في الخصوصية الثالثة، فقلت: إن الحقيقة «خافية»، أي أنها خافية وسط هذه التفاعلات المعقدة. الإنسان المتدين يجب أن يعيش في خضم النقد دائماً؛ ليصون تلك الحقيقة الفرّارة المعرضة دوماً لمختلف الآفات. وهكذا يبدو من الضروري جداً تجديد فهمنا للدين والغور المستمر في أعماقه لوعيها وعياً جديداً.

القضيـة الثانيـة: هـي أنكم إذا قصدتم بالشريعة شـيئاً يقـف علـى الضـد مـن التجربة الإيمانية، فهذا تضاد لا أستسيغه. الشريعة المقبولة هي تلك المنسجمة مع تحولات التجربة الدينية، التجربة الخاصة بتلك الحقيقة المطلقة ذات الخصوصيات الثلاث التي أسلفنا ذكرها.

إذن الشريعة يمكن أن تكون على نمطين:

الأولى: الشـريعة المتحجـرة أو الرسـوبية، والـتي مسـخت بمـرور الزمـن تقـاليد ورسوماً ونظماً عقيدية واجتماعية، وهي شريعة مرفوضة طبعاً.

والثانية: هـي الشـريعة الـتي تمثِّل التجليـات التاريخيـة والاجتماعيـة والجسمانية واللغوية لتلك التجربة الدينية الحية الفعالة، وهذه هي الشريعة المقبولة؛ لأنها سيّالة ومتحركة.

والنتيجة هي أن الشريعة غير مرفوضة على الدوام وفي كل معانيها ومفاهيمها، وإنما المرفوضة هـي تلك الشـريعة المتحجرة، والشـريعة المقبولة هـي تلـك الملائمـة للتجربة الإيمانية. أتباع الدين الأوائل لم تكن لديهم أية فكرة عن نظام اجتماعي أو قانوني بالمعنى المطروح اليوم في علم الاجتماع أو فلسفة الحقوق. وإذا كانوا يلهجون بشيء اسمه «حكم الله» فقد كان هـذا الحكم منسجماً مع معنـى التجربـة الدينيـة الـذي تناولنـاه. أي أنهم كـانوا يفـهمون شيئاً اسمـه «تجربـة الحكم الإلهـي المطلـق». حينمـا كـانت تنـزل آيـة تـأمر المؤمنـين الأوائل بـأن يفعلـوا كـذا في المكـان الفلانـي، أو ترشدهم إلى حرمـة هـذا الفعـل وحليـة ذاك، لم يكونـوا يفـهمون منـها إطلاقـاً بيانـاً لنظام عائلي، بالشكل الذي رسمه علماء الاجتماع فيما بعد للنظام العائلي، وإنما كانت القضية قضية تحديد علاقة الإنسان بربه، وقضية أن الإنسان إذا أراد العمل بما يرضي الله على مختلف أصعدة حياته، ومنها تعامله مع عائلته، فيجب أن يعمل كذا وكذا.

ومن هذا المنطلق كانت توصف الأعمال بأنها مقرِّبة إلى الله أو مبعدة عنه، وأنها مقويـة للإيمـان أو مضعِفـة لـه، وهـذه قضيـة تسـربت فيمـا بعـد إلى علـم الكـلام

الإسلامي، فتساءلوا: هل يمكن أن يزيد إيمان المرء أو ينقص؟ إذن كان الإيمان هو المسألة الرئيسة، والمهم هو كيف يعيش المؤمن، وكيف ينظم علاقته بربّه؟ وهل «تجربة الحكم الإلهي المطلق» حيّة في الإنسان أم ميتة؟

إن مفهوم «القانون» ومفهوم «النظام الاجتماعي» بالمعنى الحديث ظهرا فيما بعد، ولم يكونا في فجر الإسلام، فلم تشهد أيام صدر الإسلام نظاماً اجتماعياً، أو نظاماً سياسياً، أو نظاماً اقتصادياً بالفحوى التي نفهمها من النظام هذه الأيام، وما سمّي لاحقاً بقوانين الله، هو تسليم الإنسان لحكم الله، والتأدب بآداب عبوديته، و«الأدب» الإنساني لدى العرفاء حالة يتحلّى بها الإنسان حيال خالقه، فحينما نقرأ كتاباً كإحياء علوم الدين نرى أن ما ينبغي مراعاته في النظام العائلي من وجهة نظر الغزالي ليس قوانين حياة، وإنما هو آداب الحياة العائلية. وكذلك يتساءل العرفاء: ما هي آداب التجارة؟ وما هي آداب السفر؟ وما هي آداب المعاشرة؟ وما هي آداب العبادة؟ فيستعملون تعبير «الآداب» في كل من العبادات والمعاملات والسياسة. في البداية لم تكن الشريعة مطروحة في الأذهان بشكلها الراسخ في الأذهان اليوم، وإنما ظهرت النظم العقيدية والاجتماعية المقننة بمرور الزمن، ونتيجة تطورات تاريخية واجتماعية معقدة، إلى أن برز إلى السطح علم الفقه بصورته الحالية. هذه النتائج وليدة تحولات تاريخية واجتماعية مرّ بها المسلمون على امتداد تاريخهم، وأعتقد أن أهم معيار ينبغي الأخذ به اليوم هو أن ننظر أي أنماط الحياة وأي أصناف السلوك وأي القوانين أكثر انسجاماً مع إحياء التجربة الدينية للمسلمين والحفاظ على حيويتها، وأي الفتاوى وأي القوانين تنال من هذه التجربة ؟

هذه الرؤية تغيّر الكثير من المسائل، وبها يتمايز علم الفقه بصفته منطلقاً لنظام حقوقي عن الشريعة باعتبارها مظاهر عملية التجربة الدينية وهي الطريق إلى الآخرة. الاجتهاد الموجود اليوم إجتهاد حقوقي، وهو بالضبط كباقي التفاسير المنبثقة داخل النظم الحقوقية، فمثلاً في ميدان المعاملات والسياسات وصلنا اليوم إلى نظام حقوقي معين له اعتباراته وخصائصه، ومنها أنه نظام يتحول بتحول

الظروف وحسب ما يقتضيه تنظيم العلاقات الدنيوية للأفراد ببعضهم أو بالحكومة، إلاّ أن اتباع هذا النظام الحقوقي ليس من الدين أو التدين في شيء، فالذي يرتبط بالدين والتدين هو ما يكرِّس التجربة الدينية أو ينتقص منها، وهذا هو معنى كلام الغزالي في إحياء علوم الدين، إذ يصرِّح أن الفقه علم دنيوي، والعلم الأخروي هو علم المنجيات والمهلكات.

القضيـة الثالثـة: هـي أن «الإيمـان» صُنِّف في مقـابل «الشـريعة» خـلال فـترة مـن التاريخ من قبل طائفة من المتكلمين المسيحيين، وفي فترة أخرى انتفى هذا التقابل بين الشريعة والإيمان. في المسيحية كانت القضية: هل علاقة الإنسان بربه تنتظم وفق قوانين أم حسب اللطف والعناية الإلهية؟ وتطرقت كتبنا الدينية والكلامية لهذه القضية بصيغة: هل الله سيعامل عباده بفضله أم بعدله؟ وورد في بعض الأدعية: إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك. وفي المسيحية مبدأ يقول: «إذا كانت غاية الإنسان استعادة نفسه، سيخسر الله، وإذا ترك الإنسان نفسه واتخذ من الله غاية له فسيجد نفسه ويستعيدها» وكان السؤال: هل ينبغي فهم هذه الحقيقة بأنها قانون ينظّم الإنسان وفقاً له علاقته بخالقه، أم أنها ليست قانوناً، وكل ما في الأمر أن الله يريد برحمته ولطفه أن يستر على الإنسان ومن طرف واحد وبدون أية قوانين صارمة؟ في البروتستانتية قيل: إننا إذا فهمنا هذه الحقيقة كحقيقة سيكون من شأنها أن يجد الإنسان نفسه في مقابل الله، والحال أنه يجب أن لا يكون في مقابل الله أي شيء، وإنما هي الرحمة الإلهية التي تغمر الإنسان من جانب واحد وتعالج كل معضلاته، بيد أن الكاثوليك شدّدوا على كونها قانوناً، وقد أوجد المتأله البروتستانتي كارل بارث تغييراً ملحوظاً في هذه المسألة خلال القرن العشرين، فسلّم من ناحية بكون هذه الحقيقة قانوناً، لكنّه رتّبها بعد اللطف والعناية الإلهية، وقال: إن مثل هذا القانون موجود ولكنه وليد العناية والرحمة الإلهية، فالله سنّ هذا القانون برحمته ولطفه. وهكذا توفرت المسيحية على معالجة جامعة للحالتين، حالة أن العلاقة بين الإنسان وربّه علاقة قانونية لها استحقاقاتها من الطرفين،

وحالة أنها محكومة باللطف الإلهي الذي يغشى العباد بلا مقابل، وما رفضته المسيحية كـ«شريعة» هو في الواقع «القانون» البعيد عن العناية.

من مجموع ما سلف نخلص إلى أن من الخطأ مصادمة الشريعة بالإيمان، وإنما ينبغي تحرير الشريعة من الطابع المتصلب، ومن تبديلها إلى نظام حقوقي أو اجتماعي، أو منظومة آداب وتقاليد، بل يجب إخراجها في صيغة تجليات عملية للتجربة الدينية، وفي هذه الحالة ستكون الشريعة عبارة عن معايير السلوك البشري المستمد مادته من التجربة الدينية، والممتد على كل جوانب الحياة الإنسانية، وحينئذ لن تعود ثمة ضرورة لتصنيف الشريعة في الجهة المقابلة للإيمان.

منابع التعددية وعوائقها:

○ ما هي العناصر والخصائص الاجتماعية أو الدينية التي تدعم التعددية الدينية في تاريخنا وثقافتنا؟ وما هي العناصر التي يمكن إعتبارها عقبات في طريق التعددية؟

□ ثمة حادثة غير محمودة وقعت على أرضية ما أسميتموه الثقافة الإسلامية، وهي أن أذهان المسلمين وفي نطاق تفاعلات تاريخية واجتماعية معقدة، انصرفت عن النموذج الأمثل للعلاقة بين الله والإنسان، وانصبت معظم الاهتمامات على جعل البحث في التدين كالبحث في الرياضيات أو الفلسفة، أو البحث في النظم الحقوقية أو أي علم آخر، وحاولوا من أجل اثبات الله نحت مجموعة من البراهين والأدلة المنطقية، أو تموين المجتمع بجملة قوانين ليديروا بها حياتهم، وما إلى ذلك. وهذه حادثة تقع في جميع الأديان تقريباً، ويمكن تسميتها بالتحول إلى شريعة، أو الشرعنة. وأعتقد أنه في غمرة هذا التحول في تاريخ المسلمين توحّدت الإلهيات والإيمان، وساد التصور بأن التدين يعني الاعتقاد بمجموعة قوانين، في حين كان جوهر التدين في صدر الإسلام عبارة عن نمط من السلوك أو التجربة الدينية. هذه الاستحالة التاريخية أدّت إلى إضفاء صفة الإطلاق على القوانين، بحيث يوصم من لا يعمل بها بالخروج على الحقيقة. وإذا سلّمنا بعدم إمكانية الحديث عن العرف

لجمهور المسلمين الغائصين في هذا الخط التاريخي، وإقناعهم أن بوسع كل شخص، أو كل قوم، أو كل جماعة أن يعيشوا لأنفسهم، وأن حياتهم نوع من أنواع الحياة، فعندها يكون كلامي عن تلطيف الشريعة بمعنى فصل الشريعة عن علم الفقه والنظام الحقوقي الذي يجب بدوره أن يتغيّر ويناط بالعلل والأهداف.

التعددية والتجربة الدينية:

○ **تلطيف الشريعة هذا، أو الهبوط بها من الشريعة إلى التجربة الدينية، هل هو عملية جماعية أم فردية، لأن اللوازم والتبعات ستختلف في الحالتين، فإذا اعتبرناها جماعية لابدّ من التسليم بتفسير غالب وسائد، أما إذا كانت فردية، أمكن تكثير التفاسير بعدد الأشخاص؟**

□ ورد في بعض المناقشات أننا إذا افترضنا التجربة الدينية أساساً، لم يكن عامة الناس متدينين؛ لأنهم محرومون من التجارب الدينية. ويقول العرفاء في معرض الرد على هذه الإشكالية: إن المشكلة هي التفسير الصحيح للتجربة الدينية، وليس التجربة الدينية ذاتها. يعتقد هؤلاء أن للإنسان ضالة، لكنه لا يعلم ما هي ضالته، والبشر يجربون ذلك الأمر المطلق، غير أنهم يخطئون عندما يفسرونه ويحددون المصاديق، أي أن مشكلة عامة الناس تكمن في التفسير والتأويل، لا في التجربة، والواقع أن الإنسان حينما يعي هذه التجربة وعياً صحيحاً ستتبدد المشكلة أمامه، وسيكون الأنبياء بالنسبة له قادة علّموا البشر التفاسير الصحيحة للتجربة الدينية، وهذا هو معنى هدايتهم إلى التوحيد.

لابدّ هنا من ايضاح عدة نقاط، فقد تحدثتُ عن التجربة الدينية وإشاعتها، وفصل علم الفقه عن الشريعة الممهدة للآخرة، والذي قصدته لم يكن التجربة الدينية لهذا الشخص أو ذاك، وإنما قصدت أن أحداً لو سألني على ماذا يقوم أساس الإسلام؟ لأجبته على التجربة الدينية لدى البشر، لا على براهين إثبات الله الأرسطية وغير الأرسطية، بيد أن كلامي عن التجربة الدينية كلام عام، لا يختص بهذه التجربة أو تلك، أي أنني أقول كنظرية أن تديّن المسلمين ينبغي أن ينهض على

التجربة الدينية المتوفرة على الخصائص الثلاث المذكورة للحقيقة، وهذا ما أدلى به عرفاؤنا، أما عن النتائج العملية التي تتمخض عنها هذه النظرية، أو كم نوع من التجربة الدينية سوف يتحقق، فهذا ليس مجال بحثنا حالياً. التعدد والتنوع أمر مسلّم به في التجربة الدينية يقيناً، إلاّ أن الشريعة المتمخضة عن هذه التجارب الدينية المتعددة تختلف اختلافاً بيّناً عن الشريعة الناهضة على أركان الاستدلالات الفلسفية أو الكلامية أو التقاليد والأعراف والمؤسسات الاجتماعية، فالأخيرة شريعة متصلّبة منقطعة عن حياة الإنسان المعنوية، وبالتالي ليس النقاش حول تجربة خاصة لشخص معين، أو إكراه أحد على تجربة محددة، وإنما المسألة هي أن يقوم التدين على دعائم التجربة الدينية المتكثرة بطبيعتها.

التعددية والهرمنيوطيقا:

النقطة الأخرى هي القول بأن التعددية قطعية في الهرمنيوطيقا، وهذا صحيح، ولكن في الهرمنيوطيقا الدينية تبحث مسألة لا تبحث لدينا في الوقت الحاضر للأسف، وهي أين يحصل فهم كلام الباري؟ وإذا خضنا في هذا البحث وفي علاقته بالتجربة الدينية، كان أساس تحولات مهمة.

النقطة الأخرى هي أنني لا أقصد التركيب أساساً، إنني لا أرمي أبداً إلى السجالات الدائرة بين من يقول مثلاً: إن البلاد اليوم لا يمكن أن تدار بدون الموسيقى، لذلك يتوجب استنباط أدلة تجيزها، ويرد عليه آخر بأدلة تحرِّم الموسيقى. أنا لا أبحث عن سبل عملية لمشكلات محددة، إنني لا أتحدث أساساً عن هكذا تلطيف للشريعة، وإنما أقصد تغييراً في أساس المدخل الديني للذين يتحدثون باسم الدين في بلادنا اليوم، ليمكن عن طريق هذا التغيير الأساسي في المدخل إلى الدين إيجاد تغييرات ملائمة في جميع الآثار والثمار الناتجة عن الدين. إنني لا أفكر إطلاقاً أن لدينا عدداً من المشكلات المحددة، كمشكلة الموسيقى، والانتخابات، وينبغي أسلمة هذه المقولات، فأنا لا أعنى بالأسلمة، أي إضفاء صبغة إسلامية على كل ما في الدنيا، وأعتقد أن هذا ليس بالسبيل الصحيح، وإنما سيفضي إلى ذات

المعضلات التي أشرتم إليها، فحين نتدبر في مشكلات المجتمع نستشف أن بعضها نابع من أسلمة جوانب حياتية، كان ينبغي أن تترك لحالها ولا تؤسلم. كأن يقال مثلاً: إن مخالفة القوانين المصادق عليها حرام شرعاً، وذنب يحاسب الله عليه، وإن قرارات الحكومة واجبة الامتثال شرعاً. هذه الطروحات هي في الواقع أسلمة أشياء هي بطبيعتها غير إسلامية، وإنما تحتاج إلى إدارة وتنظيم عقلاني اجتماعي، وإذا أسبغنا عليها طابعاً دينياً أفرزت جملة من المشكلات لا علاقة لها بتلطيف أو عدم تلطيف الشريعة؛ لأن التلطيف الذي أتحدث عنه يكتسب موضوعيته في حدوده الخاصة، أي ينبغي تلطيف الشريعة ضمن حدودها، لا أن نسير بالشريعة إلى حدود ودوائر أخرى غير معنيّة بها. ينبغي المحافظة على حدود العلم والفلسفة والأخلاق والفن والأدب والسياسة والشريعة مستقلة عن بعضها، وبعد ذلك ندرس العلاقات والأواصر بينها، فمقدمة التعددية التي تحدثنا عنها هي التعددية الاجتماعية التي لم تواتنا الفرصة للتطرق إليها، والواقع أن نقاشنا يقوم أساساً على افتراض مجتمع تعددي يتوافر على أقطاب كثيرة. العرفاء فقط يستطيعون رؤية جميع أبعاد ومستويات الحياة بمنظار ديني.

تكامل المعارف
اللسانيات والمنطق والفلسفة

حوار مع:

د. طه عبد الرحمن

○ د. محمد العمري: نطلب من الدكتور طه عبد الرحمن في البداية الحديث عن مشروعه العلمي، والمراحل التي خطاها في سبيل إنجازه، وآفاق البحث المستقبلي في موضوع الدراسات المنطقية واللسانية.

□ في الجواب عن سؤالكم بصدد مشروعي العلمي يمكن القول بأن هذا المشروع يتحدد بواقع البحث في التراث الإسلامي العربي، وبالخصوص في المناهج العلمية التي تميز هذا التراث؛ فقد سيطر على هذا البحث اتباع منهجيات لا نسلم بصلاحيتها للأسباب التالية:

١ ـ أنها منهجيات مَنْقُولَةٌ لا مَوْصُولَةٌ؛ وأقصد بذلك أنها لا تستوفي الشروط المنطقية للموضوع الذي تُنْزَلُ عليه؛ ووجه عدم استيفائها لهذه الشروط:

أ ـ أنها مستعارة من مجالات معرفية مغايرة لهذا المجال الذي تُسَلَّطُ عليه تسليطا من غير مراجعة صفاتها الإجرائية ومراعاة الخصوصيات المنطقية لهذا المجال.

ب ـ أنها مقطوعة عن أسباب تطوير التراث، بل تثويره من حيث عجزها عن

سلوك طرق كفيلة بمد هذا التراث والاستمداد منه.

٢ ـ أنها منهجيات مَدْخُولَةٌ لا مكمولة: وأقصد بذلك أن فيها فسادا منطقيا، ويظهر هذا الفساد في الجوانب التالية:

أ ـ أنها أخلّت بصفة عامة بشروط النص المكتوب؛ فلما كانت تستند أساسا في أحكامها على «النصوص المكتوبة» بصفة عامة، كان يلزمها أن تُوَفِّيَ الشروط اللغوية والمنطقية «للنص المكتوب» حَقَّهَا، بينما نجدها قد تعاملت مع هذه النصوص كما لو كانت موضوعات مادية وخارجية، مثلها مثل الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ب ـ أنها أخلت بصفة خاصة بالشروط المنطقية للنص الإسلامي، فقد غفلت عن تَشبُّع الفكر الإسلامي في كل ميادينه بأدوات الاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة، وعن ممارسته لهما بدقة فائقة ومهارة نادرة، بحيث لا نظن إمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهيمه حق التفهيم من غير استخراج آليات البناء الاستدلالي لهذا الفكر.

ج ـ أنها أدت إلى الاعتقاد بإمكان الاستغناء عن كل تكوين نظري منطقي، مما جعل الأبحاث تقع في عيوب شنيعة، منها: عدم التخصيص، أي إطلاق العنان للتعميمات المتسرعة، وعدم التنسيق، وهو الخوض في شتات من القضايا المفككة، وعدم التركيز، وهو الاندفاع في سيل من الكلام النافل.

ويستهدف مشروعنا أن تَسْلَمَ مناهجنا من هذه النقائص التي تندرج تحت عَيْبَيْنِ اثنين سميناهما: النَّقْلَ والدَّخْلَ؛ فأردنا أن تكون هذه المناهج، من ناحية، موصولة بالنصوص الإسلامية، بمعنى أننا نأخذ بما أخذ به أهلها من طرق لغوية منطقية في طروحاتهم وتحليلاتهم وفي دعاويهم واعتراضاتهم، وذلك كله مع اعتبار الفارق التاريخي بيننا وبينهم؛ فإن كانوا قد أخذوا بأساليب المنطق الذي عاصروه وهو المنطق الأرسطي، وبأساليب الحجاج الكلامي الذي اصطنعوه، فإننا من جانبنا نأخذ بطرق المنطق الرياضي الحديث، وطرق نظريات الحجاج المعاصرة.

كما أردنا، من ناحية ثانية، أن تكون هذه المناهج مكمولة تناسب في خصائصها

خصائص الموضوع الذي تنصب عليه؛ فالموضوع التراثي كما ذكرنا مَبْنِيٌّ بناء لغويا منطقيا، ولا يمكن وصفه وصفا كافيا ولا تعليله تعليلا شافيا إلا إذا كانت الوسيلة الواصفة ذات طبيعة لغوية منطقية، وهذا بالذات حال الوسيلة التي اتخذناها.

كما قصدنا بهذه المناهج تمام التحقيق للنص التراثي، بمعنى الوقوف عند جزئيات مسائله، وتحليلها بأقصى ما يمكن من التأني والتدقيق من غير حذف مسبق، ولا توجيه مبيَّت لأية جزئية من جزئياته؛ وأخذنا على أنفسنا ألا نشتغل بالحكم على هذا التراث إلا بعد أن يتوافر لنا هذا التحليل الذي لابد من إنجازه قبل إصدار أي حكم، سالكين في ذلك مسلكا مخالفا لما سار عليه جل الباحثين في التراث، الذين وقعوا بسبب انعدام هذا التحليل، وضغط الحاجة «الإيديولوجية» لوضعيتهم، إما في مدح التراث أو القدح فيه، أو الاستغناء به أو الاستغناء عنه.

ولقد كانت الخطوة الأولى التي خطوناها في هذا الباب هي أن كشفنا عن الأصول اللغوية للمعاني الفلسفية (انظر كتابنا: اللغة والفلسفة، باللغة الفرنسية، ١٩٧٧)؛ فقد كان تمرُّسنا بلغات متعددة عاملا حاسما في تبيان الآثار الواضحة التي تخلفها بنيات اللغة التي يتكلمها الفيلسوف في مذهبه الفكري والعقدي؛ فصرنا إلى القول بنسبية المعاني الفلسفية، أي أن الفلسفات التي نُقِلت وتُنقَل إلينا محدودة في أبعادها العالمية، وينبغي تبين الجوانب الخاصة فيها والمعلولة بلغة الفيلسوف قبل الإسراع إلى اعتناقها وتبني الدعوة إليها والدفاع عنها.

كما دعونا إلى ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية عربية، تشترك بنية اللغة العربية في بناء مضامينها، بالإضافة إلى المضامين الفكرية والعلمية العامة، بل قلْنا بضرورة توجيه هذه البنية اللغوية التبليغية لتلك المضامين.

وليس في هذا القول ما يحمل على الاعتراض علينا بأننا نريد، من ناحية أولى، حصر الفكر الفلسفي في البنية اللغوية، ومن ناحية أخرى، استبعاد الأخذ بالفلسفات المختلفة: ذلك أنه لا مدلول للبنية اللغوية عندنا إلا من حيث إمكاناتها في إغناء المعنى الفلسفي بوجوه خاصة مناسبة لأساليب التعبير في هذه اللغة، ومن حيث إمكاناتها في الوفاء بغرض التأثير والإقناع، ومن حيث قدرتها على استنهاض الهمم

للعمل بما تم الاقتناع به، إذ لا نفوذ لمضامين مقطوعة الصلة بهذه البنية؛ كما أن هذا الموقف لا يتعارض مع إمكان الاقتباس والاستفادة من فلسفات الغير متى عَلِمْنا وجوه التغيير أو التحويل في المضمون الذي يَخْضَعُ له المنقول الفلسفي بسبب إنزال البنية اللغوية عليه.

أما الخطوة الثانية التي خطوناها في بناء مشروعنا فهي الابتداء في دراسة البنية الاستدلالية للنص التراثي، وبالخصوص النص الكلامي (انظر كتابنا: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط١، ١٩٨٧)، مستندين في ذلك إلى أحدث ما ظهر في مجال «نظرية تحليل الخطاب» و«نظرية الحجاج الجدلي»؛ ومما حاولنا إبرازه في هذه الخطوة هو إمكان بناء نموذج خطابي علمي عربي، أي نموذج يُوظف، في استفادته من نظريات التحليل الخطابي والحجاجي الحديثة، الإمكانات التبليغية والبيانية للغة العربية مع تعديل في هذه النظريات الخطابية والحِجاجية يناسب هذه الإمكانات البيانية المميزة للسان العربي.

وواصلنا جهودنا في تطبيق منهجنا اللساني المنطقي على قطاعات مختلفة من التراث؛ وإذا اكتملت لنا هذه التحليلات والتطبيقات، أمكننا الاتجاه إلى وضع اللَّبِنَات النظرية التي تؤسس المنهجية الإسلامية الآخذة بأسباب البيان العربي.

أولا ـ الأسئلة اللسانية

○ **د. حمو النقاري: ما هي الفروق الرئيسية بين المستويات الثلاثة: التركيب والدلالة والتداول في المقاربة اللغوية؟ وأي مستوى من هذه المستويات يمكن أن يعد أصلا؟**

□ الحق أن هذا التقسيم الثلاثي انتقل من المنطق إلى اللسانيات، فقد ميز شارل موريس (CharlesMorris) في كتابه: أسس نظرية الرموز سنة ١٩٣٨ بين عناصر ثلاثة تدخل في تحديد «الرمزية».

* الرمز من حيث هو علامة.
* الرمز من حيث هو دلالة.

* الرمز من حيث هو مَحَلٌّ للتأويل من لدن المستمع.

وهذا التمييز للعناصر الثلاثة يمكّن من التمييز بين:

* المستوى الذي نقوم فيه بدراسة العلاقات الصورية بين الرموز بعضها ببعض.

* والمستوى الذي نعالج فيه علاقة الرموز بالموضوعات التي تدل عليها.

* والمستوى الذي ندرس فيه علاقات الرموز بالمؤولين لها؛ وقد أطلق « موريس» على المستوى الأول اسم المستوى التركيبي أو «التركيبيَّات(Syntax)»، وعلى المستوى الثاني اسم المستوى الدلالي أو «الدلاليات(Semantics)»، وعلى المستوى الثالث اسم المستوى التداولي أو «التداوليات» (Pragmatics).

ثم انتقل هذا التقسيم الثلاثي للرمزية إلى ميدان اللغة على يد المنطقي «كارناب» (Carnap) في كتابه: مدخل إلى الدلاليات، فتناوله اللسانيون بالدرس، وقد شملت التداوليات أبواباً ثلاثة هي: باب «التداوليات الإشارية »، ويبحث في أسماء الإشارة وغيرها من الضمائر التي تتغير دلالتها بتغير ظروف استعمالها أو مقامها أو زمان النطق بها أو مكانه؛ وباب «تداوليات المعنى المفهوم»، ويُعَوَّل في إدراك هذا المفهوم على جملة المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع وعلى قدرة المستمع على استخلاص هذا المعنى من المقام؛ وأخيرا باب «تداوليات الأفعال اللغوية»، وهو يختص بدراسة أغراض الكلام من إثبات وسؤال وأمر ونهي ووعد ووعيد واعتذار وتحذير وغيرها.

وعلى هذا، تكون التداوليات نظرية استعمالية، حيث إنها تدرس اللغة في استعمال الناطقين لها، ونظرية تخاطبية، حيث إنها تعالج شروط التبليغ والتواصل الذي يقصد إليه الناطقون من وراء هذا الاستعمال للغة.

أما السؤال عما هو المستوى الأصلي من هذه المستويات اللغوية؛ فإن كان المقصود بالأصل: المبدأ المنطقي، فالأصل هو المستوى التركيبي؛ وإن كان المقصود بالأصل: الحقيقة الواقعة، فالأصل هو المستوى التداولي؛ وعلى كل حال، فهذا التقسيم الثلاثي هو تقسيم منطقي متدرِّج في التوسع؛ فـ«الدلالة» أوسع من «التركيب» إذ تزيد عليه بعنصر المدلول، و«التَّداول» أوسع من «الدلالة»، إذ يزيد عليها بعنصر

«الناطق»، فتقوم بين هذه المستويات علاقة «استغراق» أو «تَضَمُّن أقوى» بالتعبير الرياضي المجموعي.

○ **د. حمو النقاري: إذا كان المستوى التداولي أصلا، فهل يمكن عد التداوليات منهجا صالحا وملائما للبحث في كل الميادين المعرفية التي تساهم اللغة الطبيعية في إنشاء معارفها و«حقائقها» مثل ميادين الفلسفة والمنطق والأدب...إلخ؟ ثم أين تكمن جدة النتائج التي يفضي إليها هذا التناول التداولي؟**

□ أعتقد أن المنهج التداولي منهج مناسب للبحث في ميادين المعرفة التي تنقلها اللغة الطبيعية؛ ومن هذه الميادين: الميدان الأدبي، فنظرية تحليل الخطاب هي جزء من التداوليات؛ والميدان الحِجاجي الذي استفاد كثيرا من التحليل التداولي، وخاصة نظرية الأفعال اللغوية؛ والميدان الفلسفي الذي تبادل مع التداوليات الأخذ والعطاء؛ ذلك أن المؤسسين الأوائل للتداوليات اللسانية هم أصلا فلاسفة، فـ«أوستين» (Austin) صاحب «نظرية أفعال اللغة المباشرة» (أي دلالة المنطوق) فيلسوف من فلاسفة اللغة العادية الإنجليز؛ و«غرايس»(Grice) صاحب «نظرية أفعال اللغة غير المباشرة» (دلالة المفهوم) فيلسوف هو أيضا؛ وأخيرا «سورل» (Searle) منسق هذه النظرية في نظام متكامل فيلسوف هو الآخر.

وقد تلقف اللسانيون هذا الفكر الفلسفي التداولي بشغف ورتبوا قوانينه وفَصَّلوا مسائله ووسعوا مجال تطبيقه؛ وقد أخذ اللسانيون المغاربة يعتنون به، وعلى رأسهم زميلي العالم أحمد المتوكل الذي اختص من بينهم في التركيبيات التداولية مشغولا بإقامة أقوى شروط النحو العربي؛ وقد استفدنا بدورنا من الجانب التداولي في الدرس الفلسفي والكلامي، وساهمنا في وضع قواعد تداولية لهذا الخطاب الفكري، وخرجنا فيه بنتائج بلغت من التخصيص والتدقيق درجة لا يمكن أن يؤدي إليها المنهج التاريخي الذي غلب على الدرس التراثي الإسلامي العربي؛ وما أثبتناه من مبادئ المنطق الكلامي (في أصول الحوار ص.١٤٠) ومن قوانين المعاقلة

(ص١٦٤ ـ ١٦٨) شاهد كاف على هذا الضبط والتحقيق في تناول هذا التراث؛ وسوف نتعرض في المستقبل «لواقع الفلسفة» عندنا مقوِّمين الإنتاج المغربي فيها، و«لواجب الفلسفة» كما نتصوره، واضعين أصول «فلسفة بديلة» وشروط «تفلسف» ينزع نزعة تداولية.

وتظهر جدة النتائج التي تتوصل إليها المقاربة التداولية من جهتين: جهة الشكل وجهة المضمون.

١ ـ من جهة الشكل: تولدت هذه النتائج بطريق مضبوط ومنسق، إذ أُنشئت نماذج خطابية مبنية بناء نظريا متكاملا وموفية بشرط الكفايتين: الأخس (وهي الكفاية الوصفية) والأقوى (وهي الكفاية التفسيرية)، بمعنى أن الأحكام والدعاوى البلاغية والأصولية في سياق التداوليات تخرج عن وصف الانعزال والتفكك والتعسف الذي كانت عليه قبل هذا السياق إلى وصف الترتيب والتَّعليل والتنسيق.

٢ ـ من جهة المضمون: تتصف هذه النتائج بصفات ثلاث هي:

أ ـ التحصيل: ساهمت النماذج التداولية في الكشف عن حقائق لم يُسبَق إليها في ميدان البلاغة والحِجاج.

ب ـ التقويم: مكّنت هذه النماذج من تجديد النظر في الأبحاث البلاغية والأصولية السابقة، وذلك بالوقوف عند مسائلها التي تستحق الدمج والصوغ، وبمراجعة بعض مسائلها الأخرى التي تحتاج إلى مزيد من إحكام الوصف أو إحكام البناء.

ج ـ التوسيع: تعدت فائدة هذه النتائج الإطار التقليدي للبلاغة والحِجاج إلى قطاع أوسع من الخطاب الطبيعي، بحيث إن الآليات البلاغية والحِجاجية المثبتة في النماذج التداولية ليست صالحة لوصف أساليب اصطناع التحسين الكلامي وتَعَمُّلِ بديع التأثير على مستوى معين من مستويات الخطاب فحسب، بل أيضا صالحة لوصف مختلف أساليب الإبلاغ والتبليغ ومختلف طرق الإقناع والاقتناع في كل مستوى من هذه المستويات.

○ **د. حمو النقاري: هناك موقفان من علاقة النحو العربي باللسانيات؛ موقف يدعي تجاوز اللسانيات للنحو العربي، وبالتالي إمكان الاستغناء عن هذا الأخير؛ وموقف مناقض يرى كفاية النحو، وبالتالي عدم الحاجة إلى اللسانيات، ما رأيكم في هذين الموقفين؟**

□ من المسلم به أن يؤدي ظهور اللسانيات الحديثة وتطور مناهجها النحوية إلى اتخاذ مواقف من النحو العربي في سياق هذه المستجدات اللغوية، وأن يقتضي تقويما للنتائج النظرية والعملية لكل موقف يُتَّخذ من هذا النحو.

حقا إن للجدة من جهة والتنوع من جهة أخرى اللذين اتصفت بهما اللسانيات الحديثة أثرا كبيرا في لفت انتباه الباحثين العرب إليها، وعلى رأسهم بعض اللغويين المغاربة؛ فكان من الطبيعي أن يحاول بعضهم عرض جوانب من النحو العربي على محك هذه المناهج المستحدثة وأن يسعى إلى تقويم آلياته الإجرائية بحسبها.

لكن مشروع مُعايرة النحو العربي باللسانيات الحديثة يقتضي شروطا لابد من استيفائها وإلا خلا هذا المشروع من كل فائدة علمية، ومن هذه الشروط:

١ ـ أن يحيط الباحث اللغوي إحاطة كافية بالنماذج النظرية اللسانية تركيبا وتصنيفا.

٢ ـ أن يحيط بالأصول النظرية، المنطقية منها والرياضية، التي قامت عليها هذه المناهج والتي تتطلب تكوينا نظريا في غاية المتانة والتعمق.

٣ ـ أن لا يكتفي بالمحاكاة الآلية للنماذج اللسانية الموجودة، بل يجب أن يكون قادرا على اصطناع نماذج من عنده مستوفية للشروط النظرية ومُضَاهية للنماذج المنقولة عن الغرب.

٤ ـ أن يكون عالما بالنحو العربي متمرسا بأدق آلياته الوصفية والتحليلية، ومتحققا من أسبابه التاريخية وشرائطه النظرية.

وما لم يستجب الباحث اللغوي لهذه المعايير الأربعة: الإحاطة بالمناهج اللسانية الحديثة، والإحاطة بالمناهج النحوية العربية، والتكوين النظري الكافي، والقدرة على بناء هذه النماذج، فلا ثقة بأقواله ولا بأحكامه، لا بصدد ما ينقله على لسان

الغرب، ولا بصدد ما يثبته عند لغويي العرب.

وإذا التزمنا هذه المعايير في تقويم المواقف التي اتُّخِذت من التراث النحوي، فسوف نجد أن أصحاب هذه المواقف ما زال لم يكتمل عندهم تحصيل هذه الشروط، إما كلا أو جزءا.

وعلى هذا، فالادعاء بأن النحو العربي قد نفدت طاقته التجديدية، وأنه يجب الاستغناء عنه باللسانيات الحديثة قول لا مسوغ له، فضلا عن أن صاحب هذه الدعوى يُغْفل حقيقة أساسية: وهي أن المقدرة النظرية والمنهجية التي كانت للنحاة العرب القدامى تفوق بكثير مقدرة اللغويين العرب المحدثين، على الرغم من طول الأمد بيننا وبينهم، وعلى الرغم من استحداث آليات وتقنيات متعددة في الدرس اللغوي خلال هذا الأمد الطويل.

أما الادعاء المقابل، وهو أنه يجب الاستغناء بالنحو العربي وحده والصَّدُّ عن المناهج اللسانية الحديثة، فإن كان المفهوم من هذا الادعاء هو ضرورة اجتناب تسليط أساليب اللسانيات الغربية على النحو العربي، والتطبيق الأعمى للمناهج المستحدثة عليه، والخروج منهما بأحكام عامة وجازمة على التراث النحوي اللغوي، فهو مسلم به، ولا ينازع فيه إلا معاند؛ وإن أريد بهذا الادعاء أن نقف عند حدود ما وضعه النحويون القدامى، مع استبعاد كل تكوين في اللسانيات الحديثة، وكل تطلع إلى معرفة مناهجها، فهو أمر من الصعب التسليم به، لِما يترتب عليه من نتائج تضر النحو العربي، منها:

١ ـ أن النحو العربي لا يُنْصَر بإنكار اللسانيات الحديثة؛ فقد لا يحصل من هذا الإنكار إلا ازدياد سوء التقدير للنحو العربي متى زعم المنكر أن النحو العربي، موقوف وجوده وقيمته على مثل هذا الإنكار.

٢ ـ أن الإبعاد الكلي للمناهج اللغوية الحديثة قد يُفَوِّتُ على الباحث العربي فرصة اكتساب تكوين منهجي ونظري يؤهله لتجديد الاعتبار للنحو العربي، وذلك ببيان وجوه كفاية هذا النحو الوصفية والتعليلية والتعليمية أكثر مما لو بقي يُقَلب وجوها من هذا النحو من غير هذا التكوين النظري.

٣ ـ أن عدم إحاطة الباحث المناصر للتراث النحوي بإمكانات اللسانيات

وحدودها يجعله غير قادر على رد التحامل على النحو العربي من لدن الخصم، وعاجز عن تحصيل التصديق والثقة في كلامه لدى جمهور الباحثين والمهتمين، ولا سيما أن للخصم امتيازَ الجديد عليه، حيث إن الجديد: لسانيات أو غيرها، أقوى إغراءً وأفتن للنفس من القديم، ولو كان النحوَ العربي.

○ **د. محمد العمري: ما هي القيمة العلمية المعاصرة للتراث العربي الإسلامي بلاغة وأصولا (أصول الدين وأصول الفقه) من منظور تداولي؟ وما هي الوجوه المستقيمة في التعامل معه وفي استثماره؟**

□ يتبين لكل من بحث في التراث البلاغي والأصولي (أصول الدين وأصول الفقه) الإسلامي العربي أنه ينهج نهجا تداوليا؛ ولا حاجة لي أن أذكر هنا بتفاصيل طرق السكاكي والجرجاني وغيرهما، ممن أخذ بأسباب المقام ومقتضيات الأحوال أو السياق في المقاربة البلاغية؛ كما أنه لا داعي لبسط القول في موقع العلاقات بين المتكلم والمخاطب في أصول الدين وأصول الفقه، هذه العلاقات التي اتخذت فيهما شكل آليات «الادعاء» و«الاعتراض»؛ وقد عملنا في كتابنا: (في أصول الحوار وتجديد علم الكلام) على استخراج بعض القوانين التداولية لهذه الآليات؛ أما عن الوجوه السليمة في التعامل مع التراث البلاغي والأصولي، ففي رأينا أنه لا بد للباحث من سلوك المراحل التالية إن شاء أن يستقيم له هذا التعامل، وهي:

١ ـ التخلص من الأحكام المسبقة والجاهزة والفضفاضة التي تعوَّد الباحثون المتساهلون إصدارها ونشرها بين جمهور المهتمين والتعلل بها كلما مالت أنفسهم إلى اتخاذ موقف ذاتي من هذا التراث، أخذا به أو نَبْذاً له.

٢ ـ التخلي عن تقسيم التراث البلاغي والأصولي إلى «مناطق» أو «قطاعات» متمايزة؛ قطاع مقبول يستحق الدرس، وآخر مردود لا يستحق الدرس؛ قطاع حي نربط أسباب الحياة فيه بحاضرنا، وآخر ميت نقطع صلاته بحاضرنا، وهلم جرا؛ نظن أن هذه النظرية التجزيئية للتراث خالية من القيمة العلمية، على الرغم من ذيوعها وانتشارها بين القراء، ومن تسليم مناصري التراث ومعارضيه معا بها؛

وعندنا أن بواعثها الحقيقية هي استعجال حاجات العمل، والرغبة في اتخاذ مواقف إيديولوجية من التراث؛ حتى لو سلمنا بوجود عثرات وثغرات في هذا القطاع أو ذاك، ما كان ذلك ليصد الباحث عن تحقيقه والاشتغال عليه بأقصى ما يمكن من الأدوات حتى تظهر جوانبه كاملة.

٣ ـ تحصيل معرفة شاملة لمناهج القدماء وتكوينٍ كاف في مناهج المحدثين في التداوليات، وإلا سقط الباحث في أحكام قادحة أو مادحة من غير سند معقول.

٤ ـ استخدام أنفع وأنسب الوسائل المستحدثة في كل قسم من أقسام هذا التراث، سواء تواتر أو لم يتواتر تعظيم قدره؛ ولما كان التُّراث البلاغي والأصولي متعلقةً إشكالاتُه بالخطاب، فأنسب المناهج هو ما كان خطابيا تداوليا، أما إقحام مناهج وُضعت أصلا لموضوعات غير خطابية فيه، فهو خروج عن كمال إفادته وتمام الاستفادة منه.

أما توظيف هذا التراث البلاغي الأصولي، فممكن على وجهين متفاوتين بشرطين متميزين:

الوجه الأول: أن نستمد من هذا التراث بعض التصورات والقواعد، فنُغني بها جهازنا التداولي المستحدث، بحيث يتم تطويره أفقيا؛ وشرط هذا الوجه أن نحدِّد أدق تحديد وجوه إجرائية هذه الأدوات المقتبسة من التراث في صورة قواعد مضبوطة نراقب بها اشتغال هذه الأدوات داخل الجهاز الجديد.

الوجه الثاني: أن ننشئ، بواسطة مقولات وقواعد مأخوذة من التراث، نموذجا تداوليا يستوعب أحدث الأدوات التداولية مع توجيهها توجيها نظريا يتناسب مع شروط التراث اللغوية والنظرية، بحيث يشكل هذا النموذج تطويرا عموديا لهذه الأدوات؛ وشرط هذا الوجه أن تتوافر في هذا النموذج المصطنع كل الشروط النظرية المعلومة في مبحث التنظير العلمي من كفاية وتنسيق واتساق وبساطة ومناسبة إلخ. وهذه خطوة أعلى وأبعد في التوظيف؛ وقد جاء الفصل الأول: من كتاب في «أصول الحوار وتجديد علم الكلام» وهو بعنوان«مراتب الحوارية»: بمساهمة في هذا الباب.

○ د. محمد العمري: هل يمكن أن تتأسس على الاعتقاد بنجاعة المنهج التداولي مواقف ذات طبيعة سياسية اجتماعية؟

□ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال التذكير بطبيعة «التداوليات»؛ فإذا كان هذا المبحث جزءا من اللسانيات ـ يصدق عليه ما يصدق عليها من الأحكام ـ فله من العلائق مع المواقف الاجتماعية والسياسية ما للسانيات معها؛ ومتى سلمنا بأن اللسانيات علم وأن علميتها بمنزلة علمية العلم التجريبي كما يرى ذلك بعض اللسانيين، فإنه يكون لها من الروابط مع هذه المواقف ما للفيزياء معها؛ ولا أحد ينكر أن هذه المواقف لا تتدخل في مثل هذا العلم إلا من جهة الأهداف المرسومة له، لا من جهة القوانين والمعادلات التي تضبط موضوعه.

حقا، إن التداوليات جزء من اللسانيات يشتمل على عناصر ذات طبيعة اجتماعية في أبوابه التي تتناول «المعرفة المشتركة» و«المقام» و«حقوق وواجبات المتكلم والمخاطب»، لكن طرق تناولها لمثل هذه القضايا تظل مستقلة عن المواقف العملية؛ وإن جاز بناء المواقف الاجتماعية والسياسية عليها، فإن هذا البناء يكون أمرا خارجا عن طبيعة التناول التداولي نفسه.

نعم، إن النتائج العلمية، في أي ميدان كان، قد تُمْتَطى لبلوغ أهداف عملية من غير أن تكون هذه النتائج هي نفسها مُوَلِّدة لهذا الخروج إلى مجال الالتزام أو مسؤولية عنه.

ثانيا ـ الأسئلة المنطقية

○ د. محمد الباهي: يقال اللغة الصورية كما يقال اللغة الطبيعية، فهلا تتفضلون ببيان خصائص اللغة الصورية وعلاقاتها باللغة الطبيعية؟

□ اللغة الصورية هي كل لغة علمية تتركب من عناصر ثلاثة: الأبجدية، وقواعد التركيب،وقواعد الاستنتاج؛ فأما «الأبجدية»، فتتكون من جملة من الرموز المكتوبة التي تنقسم إلى ثوابت ومتغيرات؛ وأما «قواعد التركيب»، فهي تنتقي، من بين التراكيب الممكنة بواسطة رموز هذه الأبجدية، جملة التراكيب المقبولة أو السليمة

نحويا؛ وأما «قواعد الاستنتاج»، فأشهرها «قاعدة الاستبدال» و«قاعدة استثناء عين المقدَّم» (أو قاعدة الوضع)، وهي تنطلق من مجموعة متناهية من التراكيب السليمة، جاعلة منها مُسَلَّمات - أي قضايا مسلَّم بصحتها - فتشتق منها باقي التراكيب الصحيحة؛ وخير مثال على اللغة الصورية لغة منطق المحمولات التي تستعمل في صوغ الرياضيات وكثيرٍ من النظريات العلمية.

وعلى هذا، فاللغة الصورية ينطوي بناؤها على مرحلتين متميزتين: مرحلة تركيبية تحدد العبارات النحوية ومرحلة تنسيقية تحدد العبارات المنطقية؛ وهذه المرحلة الأخيرة هي التي فات فهمها بعض الباحثين، فأخذوا يستعملون المصطلح الذي وضع لها في اللغة الأجنبية وهو: «الأكْسِيُومَاتِيكس» في غير موضعه؛ والحق أن هذا المصطلح دقيق المعنى بسيط النقل، فالمعنى بَيَّناه، وهو الاستنتاج من مسلمات معينة، أما النقل إلى العربية، فقد يكون بالتعبير: «التنسيق الاستنتاجي» أو «التنسيق المُسلَّمي».

ولا تقف اللغة الصورية عند حد التركيب والاستنتاج، بل قد تُوضع لها نماذج نظرية تُسنِد لعباراتها تأويلات معينة (مثال نظرية الأعداد)؛ وقد ينشأ بين اللغة والنموذج تقابل؛ فيكون كل تركيب مستنتَج قضيةً «صحيحة» في النموذج (وهو ما يسمى بمسألة الصحة)، وتكون كل قضية صحيحة في النموذج تركيبا مستنتَجا في اللغة (وهو ما يسمى بمسألة التَّمام).

وبذلك، تظهر الفروق بين اللغة الصورية واللغة الطبيعية؛ ويمكن أن نجمل هذه الفروق بقولنا: إن اللغة الصورية لغة واصفة تتمايز فيها المستويات، بينما اللغة الطبيعية لغة موصوفة تتداخل فيها هذه المستويات؛ ولا سبيل إلى ممارستها إلا بفضل هذا التداخل.

ولما كانت اللغة الصورية لغة واصفة، أمكن استخدامها في وصف اللسان الطبيعي نفسه؛ فالنحو التوليدي مثلا لغة صورية اصطُنِعت لوصف مستوى التركيب في اللسان الطبيعي؛ والدلاليات التوليدية لغة صورية وُضعت لوصف مستوى التأويل في هذا اللسان؛ والتداوليات المفهومية لغة صورية أُنشئت لوصف مستوى التداول في

اللسان الطبيعي؛ وقد بسطنا الكلام في هذا الموضوع في كتابنا: المنطق والنحو الصوري (دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣).

○ د. محمد الباهي: من المسلم به أن المنطق يفيد في صياغة الرياضيات والعلوم الدقيقة، بل وفي صياغة بعض قضايا العلوم التجريبية، فكيف تتصورون استخدام أدوات المنطق في مجال التراث ووجوه الاستفادة منها فيه؟

□ لقد سبق أن أشرنا في بداية هذا الحوار إلى أن التراث الفكري الإسلامي من فلسفة وكلام وفقه ولغة تشبَّع بالمعرفة المنطقية والحِجاجية التي كانت سائدة في وقته، وأنه لا يمكن في نظرنا، استيعاب هذا التراث من غير ضبط لأدوات المنطق والمناظرة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن استخدام وسائل المنطق المعاصر في وصف التراث وتحليله سوف يكون مناسبا وملائما لطبيعة التراث، حيث إننا نسلم بأنه مثقل بالآليات الاستدلالية، بعضها يصطنع البرهان وأكثرها يغرق في الحجاج.

ومن فوائد هذا الاستخدام أن يُعَوِّد الباحث العربي الكف عن إرسال الأحكام فيما يبحث فيه، وأن يعلمه سلوك طريق التحقيق والتدقيق في مسائل التراث، هذا بالإضافة إلى التكوين النظري العام الذي يُحَصِّله بفضل التمرس على استعمال أدوات المنطق.

وقد جئنا بمثال لهذا الاستخدام المنطقي في الفصل المتعلق بالقياس والمماثلة في كتابنا: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام؛ فبعد أن ساد عند مؤرخي الفلسفة الإسلامية معنى واحد للمماثلة، بيَّنا، بفضل أدوات المنطق، وجود معان أربعة لها، يُشكل كل منها نسقا متكاملا مستقلا يختص بمجموعة من القوانين، أي قوانين لا يشاركه فيها غيره.

○ د. محمد الباهي: مع نشأة المنطق الرياضي، تجدد الاهتمام بمنطق القضايا الموجهة، وزاد هذا الاهتمام بظهور «نظرية العوالم الممكنة»، فما

هي هذه النظرية؟ وما وجوه ارتباطها بمنطق الموجهات؟

□ من المعلوم أن منطق المُوَجَّهات هو المنطق الذي يختص بدراسة خصائص القضايا التي يَدخُل في تركيبها «الوجوب» (أو الضرورة) و«الإمكان» (أو الجواز) كأن نقول: «يجب أن يكون المثلث شكلا هندسيا مكونا من أضلاع ثلاثة متقاطعة» أو نقول: «يجوز أن يكون الغزالي طبيبا»؛ ونذكر من قوانين هذا المنطق ما يلي: «الوجوب يلزم منه الوجود» و«الوجود يلزم منه الإمكان»، و«الوجوب يلزم منه وجوب الوجوب»، و«الإمكان يلزم منه وجوب الإمكان»، وهلم جرا.

لكن المناطقة لم يقفوا عند هذا المستوى التركيبي الاستنتاجي من منطق الموجهات، بل تعدَّوه إلى المستوى الدلالي، إذ حاولوا بناء نماذج لتأويل هذه القوانين المستنتجة،فكان أن أدخل بعضهم وعلى رأسهم «صول كريبكه» (Saul Kripke) في الستينات مفهوم «العالم الممكن»، مدعيا اقتباسه من «لاب ْينتس» Leipniz؛ وقد تأوَّل، بواسطة هذا المفهوم، «الوجوب» و«الإمكان» كما يلي:

* تكون القضية واجبة متى صدقت في كل العوالم الممكنة.

* وتكون القضية ممكنة متى صدقت في أحد العوالم الممكنة؛ ولما كانت العوالم الممكنة مرتبطة فيما بينها بحيث يوصل بعضها إلى بعض، فقد أُسنِد إلى «الوجوب» و«الإمكان» التأويل الأعم التالي:

* تكون القضية واجبة في عالم الواقع متى صدقت في كل عالم ممكن يوصِّل إليه عالم الواقع.

وتكون القضية ممكنة في عالم الواقع متى صدقت في أحد العوامل الممكنة التي يوصِّل إليه عالم الواقع.

وما أن استقام للمنطقيين بناء مثل هذه النماذج الدلالية الإمكانية حتى انفتحت أمامهم أبواب لإثراء التأمل الفلسفي، وتجديد النظر في قضايا الفلسفة التقليدية.

ومن الإشكاليات الفلسفية المستجدة ما يتعلق بالوضع الوجودي للعوالم الممكنة وبوجود الذوات في عوالم ممكنة متعددة؛ ومن الإشكالات القديمة التي أعيد النظر فيها قضية الصفات الذاتية والصفات العرضية ومفهوم المماثلة والمشابهة.

ومازال المتفلسف العربي غافلا عن هذا التجديد الذي وقع في ميدان الفلسفة بفضل نظرية العوالم الممكنة، لعدم تطلعه إلى الإحاطة بأدوات المنطق الحديث، ولعدم اطلاعه على أحدث ما يُكتب باللغات الأجنبية، وليس له عذر في هذا ولا ذاك.

ثالثا ـ الأسئلة الفلسفية

○ **د. محمد ألوزاد: يبدو جليا من سائر نصوص الأستاذ طه التزام واضح بالفلسفة الظاهراتية (الفينومنولوجيا) ورفض صريح للعقلانية الديكارتية والنزعات المادية؛ بماذا يمكن أن يعلل أستاذنا إخفاق هذه الفلسفة في الفترة المعاصرة في الغرب؟ وهل يمكن لهذه الفلسفة أن تقدم نظرية في تاريخية المعرفة؟ ولماذا لم تستطع هذه الفلسفة الذيوع والانتشار في المحيط العربي رغم محاولات الأستاذ حسن حنفي؟**

□ ما أعلمه عن الفلسفة الظاهراتية أنها منهج وصفي صرف يستند أساسا إلى استنطاق الظواهر في علاقاتها بالشعور، طلبا للماهيات التي تقوم فيها، ويرتكز على مبدأين جوهريين: «القصدية» و«التعليق»؛ بينما أبحاثي هي محاولات تنظيرية تستند أساسا إلى النتائج التي توصل إليها الباحثون في مجال «المنطق» و«اللسانيات» «وفلسفة المنطق» و«فلسفة اللغة»؛ ولا وجه يمكن أن تشترك فيه مع الفلسفة الظاهراتية، التي هي أقرب إلى البحث التأملي والمثالي منه إلى المنطق والعلم؛ لذا، أعتبر هذا السؤال غير «متوجه على» عملي، («توجه على» في لغة المناظرة اعترض وأصاب في اعتراضه) لأنه، بالتعبير الأصولي، «فاسد الاعتبار» إذ يعتبر المعترض اتجاهي «اللغوي المنطقي» بما لا ينبغي اعتباره به وهو «الظاهراتية».

والحق أن الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة لم تألف بعد، بل لم تعرف مثل هذه الأبحاث المنطقية اللغوية، ونعزو ذلك إلى الأسباب الآتية:

١ ـ اقتصارها على المناهج التاريخية والاجتماعية والسياسية، من غير تفطُّن إلى أن هذه المناهج اختيار واحد من بين اختيارات منهجية متعددة، وأنها لا تَفضُل غيرها من حيث الشروط المنطقية.

٢ ـ اكتفاؤها ـ وخاصة في بلاد المغرب العربي ـ بالتزود من الموضوعات المُحرَّرة

باللغة الفرنسية؛ ومعلوم أن الإنتاج الفلسفي الفرنسي، إنتاج غلبت عليه الروح التاريخية وانحبس في التأملات الأدبية؛ وقد كان لهذا الاقتصار على الإنتاج الفرنسي وعدم التفتح على غيره المكتوب بلغات أخرى مثل الإنجليزية والألمانية وغيرهما، أثر كبير في توجيه البحث العربي عامة والمغربي خاصة وجهةً أدبية، تنفر من التدقيق وتُغْرق في التعميمات.

٣ ـ أن الإحاطة بالمباحث المنطقية واللسانية ليست بعد في متناول دارس الفلسفة العربي، ذلك لأنه لم يحصل إلى حد الآن الاقتناع عند متفلسفة العرب المعاصرين، كما حصل عند أسلافهم، بضرورة تحصيل تكوين كاف في المنطقيات.

أما عن رفض العقلانية «الديكارتية»، فيمكن التذكير بأن التعصب لهذه العقلانية في البلاد العربية ابتدأ منذ وقوع طه حسين في شرَك إغراء الثقافة الفرنسية؛ ولقد استمر على هذا التعصب بعض الباحثين العرب المعاصرين، على الرغم مما وقع من مواجهة لهذه العقلانية ورسم لحدودها في موطنها الأصلي نفسه؛ وبدلا من أن يأخذ هؤلاء بعين الاعتبار هذه المراجعة في تقويم التراث الإسلامي، فضلوا البقاء على التشبث والتوسل بما تجاوزه غيرهم، ولو كان هذا الغير هو نفسه صانع هذه العقلانية.

وعلى هذا، فإننا نقرر الحقيقتين التاليتين:

* **أولاهما:** أن الأسباب الموضوعية للعقلانية «الديكارتية» ذهبت، وذهب معها الحق في الاستمرار بالقول بصواب هذه العقلانية الأبدي، وصلاحيتها لتقويم التُّراث الإسلامي.

* **الحقيقة الثانية:** أن العقلانية «الديكارتية» عُرِضت عند «ديكارت» نفسه في خطاب لا تنطبق عليه إلا معايير الاستدلال الحِجاجي والبيان اللغوي، فكان الأوْلى أن يُقَدَّم الحِجاج والبيان على البرهان الذي تدعي هذه العقلانية التزامه.

وأما عن النزعات المادية، فيظهر مما قلت أن منهجي، الذي ينبني على اللسانيات التداولية والمنطق ونظرية الحجاج، لا يمكن إلا أن يكون اختيارا مخالفا لهذه النزعات، وقد سبق ذكر مبررات هذا الاختيار، ولا ضرورة للعودة إليها، وإنما

أكتفي بالإشارة إلى أمرين منهجيين أساسيين:

* **أولهما:** أن بعض القضايا التي تَدَّعي النزعات المادية الاختصاص بمعالجتها يمكن تناولها في باب التداوليات والحِجاجيات بوسائل أدق وأبلغ، مثل مفهوم «الفعل» ومفهوم «الأمر» وغيرهما.

* **ثانيهما:** أن المنهج الحِجاجي التداولي يسعى بقدر الإمكان إلى ضبط العلاقات القائمة بين النص والواقع الذي يَصِفه أو يصوغه أو يبتدعه، بينما المناهج المادية التاريخية أو الاجتماعية تغفل هذا الجانب، فتتحرر من القيود المنهجية التي يوجبها الانتقال من النص إلى الواقع المنصوص عليه؛ والحق أن هذا الانتقال ما لم تُجْمَعْ شروطه وتُرَتَّبْ، لا فائدة نظرية من النتائج التي تتوصل إليها هذه المناهج، لكن لا يمنعها ذلك من فوائد عملية إذا عَلِقت بها الضمائر، وتعلقت بها الإرادة، أقصد إذا خضعت للتوجيه الفكراني (=الإيديولوجي) والاستخدام الالتزامي.

○ **د. محمد ألوزاد: كيف يمكن تفنيد مزاعم بعض المتشككين في طبيعة نقدكم للأستاذين الجابري ومحمد أركون، ممن يدعي أن هذا النقد يحمل خلفية ذاتية، أو بتعبير آخر لماذا الجابري وأركون بالذات؟**

□ إن نقدنا للأستاذين محمد أركون ومحمد عابد الجابري نقد منطقي محض ومبرراته منهجية صرف.

فلنبدأ بهذه المبررات، فمعلوم أن موضوع كتاب «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» هو «منهجية المناظرة» في التراث الإسلامي؛ ومعلوم أيضا أن هذه المنهجية ترتبط بإشكالين اثنين أساسيين هما: الإشكال المنطقي والإشكال اللغوي.

* **الإشكال المنطقي:** خاض هذان الباحثان في هذا الإشكال عند حديثهما عن «العقلانية» الإسلامية؛ وقد وصف أحدهما عقلانية المناظرة (هو منهج علم الكلام وعلم الأصول) بنقيض ما وصفها به الآخر. فالجابري يَعُدُّ هذه المنهجية ناقصة في عقلانيتها (عقلانية بيانية يجب تجاوزها) وأركون يعتبرها مغالية في عقلانيتها (عقلانية برهانية أرسطية يجب نبذها).

* **الإشكال اللغوي:** تعرض كل من هذين المؤلفين إلى هذا الإشكال، فأركون ادعى استخدام نتائج اللسانيات الحديثة في التنظير «للمنهجية الإسلامية»، والجابري ادعى تعميم نتائج اللغويات العربية على مجموع الإنتاج الإسلامي باستثناء الفكر الفلسفي الرشدي.

ولما اختص بحثنا باستخدام منهج منطقي لساني، وبتطبيق هذا المنهج على موضوع هو نفسه منطقي لساني وهو «المناظرة»، لزم أن نتعرض للموقفين السالفين المتناقضين وأن نراجع الأحكام التي خرجا بها، بل إن التعرض لأحدهما يلزم منه منطقيا التعرض للثاني، مادام أحدهما نقيض الآخر. كما لزم ألا نتعرض لهما إلا في جزء من فكرهما إلى حين أن تقتضي الضرورة المنهجية، في بحث من الأبحاث المقبلة، التطرق لهذا الجانب أو ذاك من الجوانب الباقية من هذا الفكر مثل التقسيم الثلاثي: «البرهان والبيان والعرفان» عند الجابري، أو مفهوم «القراءة القرآنية» عند أركون، أو التطرق لأفكار غيرهما من الباحثين، مغاربة ومشارقة.

أما عن نقدنا للجابري وأركون، فتظهر صبغته المنطقية الصرف بكونه لا ينصب على المسلمات التي انطلقا منها وحدها، والتي يمكن التساهل فيها واعتبارها من القرارات المنهجية الممكنة، وإنما بالخصوص على الطريقة المتبعة في استنتاج بعض الأحكام من هذه المسلمات؛ فقد أظهرنا بالبرهان القاطع الفساد المنطقي لهذه الطريقة عند الباحثَيْن؛ فما أجرياه على «المنهجية الإسلامية» أوْلى بأن يجرى على هذه الطريقة، فالجابري يزاول البيان حيث ينبغي أن يقوم بالبرهان، وأركون يمارس التعقيل حيث يدعو لطريق مغاير للتعقيل، فكان فساد طريقهما من باب يسمى «بالمفارقة» إن لم يقصدا إليه، ومن باب «المغالطة» إن قصدا إليه؛ ولا سبيل مقبول لرفع هذا الفساد، وكل من أنكر ذلك ونسبه إلى غير المنطق فهو مكابر معاند لا يستحق المحاورة.

○ **د. محمد ألوزاد: لقد قمتم بنقد أهل البرهان من فلاسفة الإسلام وبتفضيل النظر الكلامي والأصولي، أي المنطق الكلامي الجدلي؛ فهل لهذا النقد صلة**

ما بمدرسة مصطفى عبد الرازق التي انتهى أتباعها إلى القول ببطلان أصالة الفلسفة المشائية في الإسلام؟

◻ حقا، لقد نهضنا بأقوى الأدلة على الفلسفة المشائية الأرسطية في سياقها العربي، لا في سياقها اليوناني؛ فقد اعتبرنا أن اعتناق العربي لهذا الفكر لم يستوف الشروط اللغوية والمنطقية التي ينبغي توافرها في كل منقول عن الغير:

١ ـ من صور الإخلال بالشروط اللغوية أن تعبيرات فلاسفة الإسلام جاءت مخالفة للمقتضيات التداولية للبيان العربي، فاستغلقت كتاباتهم بركاكتها على الأفهام، وانحسر بالتالي تأثيرهم في عموم الفكر الإسلامي انحسارا طبيعيا من غير اضطهاد ولا مضايقة، على عكس ما يزعم بعض مؤرخي الفلسفة المتأخرين، فلم يكونوا أكثر من غيرهم من متكلمين وفقهاء وصوفية عرضة للخنق والتضييق، فلا نعلم أن فيهم مضروبا بالسوط أو محروقا أو مصلوبا مثلما نعلم من أمر أولئك، وإنما كانت أسباب ضعف نفوذهم داخلية ذاتية قائمة في صُلب طرق بنائهم اللغوي لفكرهم، هذه الطرق التي قطعتهم عن التواصل مع جمهور الناطقين باللغة العربية.

٢ ـ من صور الإخلال بالشروط المنطقية أن دعاويهم الفلسفية جاءت مخالفة لمقتضيات البرهان المنطقي، على خلاف ما يزعمون هم أنفسهم، وما يزعم اليوم بعض مؤرخي الفلسفة من أنصارهم؛ فأدلتهم ليست أقل حِجاجية ولا أكثر برهانية من أدلة غيرهم من المتكلمين والأصوليين؛ فقد سلكوا ـ كما سلك هؤلاء ـ طرقا استدلالية حجاجية، من قياس تمثيلي وتشبهات ومقارنات، وربما كانوا أقل توفقا من غيرهم في ممارستها، لخروجهم عن عادات العربي في الكلام، وإصرارهم على الأخذ بعادات اليونان اللغوية باعتبارها برهانية.

أما الاعتراض علينا بأن الفلاسفة هم أصحاب منطق، وأنهم بذلك أقرب إلى التزام طرقه في الاستدلال على قضاياهم، فلا يتوجه علينا للدليلين التاليين:

١ ـ أن درايتهم بالمنطق لم تكن أقوى من دراية غيرهم، بل إن بعض الفقهاء والمتكلمين فاقوهم في إدراك طبيعة المنطق وأبعاده وآفاقه؛ والدليل على ذلك أنهم قالوا باستقلاله، ولم يقل الفلاسفة بذلك بوضوح، وأنهم أدخلوه في مجالات غير

فلسفية، ولم يسبقهم الفلاسفة إلى هذا.

٢ ـ أن الفرق بين الدعوى الفلسفية والقضية المنطقية لم يكن واضحا لدى الفلاسفة، فأسقطوا شروط هذه على تلك، بينما عمد غيرهم (فقهاء ومتكلمون) إلى الفصل المرتب والممنهج بينهما، وعملوا على إخراج المنطق من سياقه الميتافيزيقي اليوناني.

إذا كانت الشروط اللغوية والمنطقية هي معاييرنا في تقويم الفكر «الأرسطي» لفلاسفة الإسلام، فهي أيضا معايرنا في تقويم الفكر الكلامي والأصولي؛ وإن إنزال هذه المعايير على هذا التراث يلزم منه إثبات الحقيقتين التاليتين:

١ ـ أن التراث الكلامي والأصولي لم يكتف بتوظيف كل الوسائل التبليغية للغة العربية، بل إنه أخضع لهذه الوسائل ما أخذه عن الغير، فاشتغل على هذه المضامين المنقولة اشتغاله على مضامينه الأصلية، فحوَّرها ووجَّهها بحسب القيم المختارة؛ ولم يكن هذا التحوير ولا هذا التوجيه جهلا ولا خيانة للمنقول، وإنما كان وعيا أقوى من وعي الفلاسفة بضرورة تأصيل المنقول، مبنىً ومعنىً، حتى يصير مُنتجا في المجال التداولي الإسلامي، ولا يبقى هذا المنقول أسيرا معزولا مقطوعا كما بقي عند الفلاسفة، وهم غائبون كليا عن أسباب ذلك.

٢ ـ أن التراث الكلامي والأصولي قام خير قيام بالشروط المنطقية المناسبة لموضوعاته ودعاويه، فلم يَدَّع المتكلمون والأصوليون ممارسة البرهان كما يمارسه المنطقي أو الرياضي أو المهندس؛ وما ذلك إلا لأنهم كانوا أبصر من الفلاسفة بطبيعة الاستدلال في الخطاب الطبيعي، وإنما قصرُوا همهم على بناء نظرية حجاجية متسقة، وهذه النظرية هي «مبحث المناطرة» وجاؤوا فيها بما لم يأت به الفلاسفة في باب الاستدلال البرهاني.

يتبين مما قلنا أن الأسباب التي دعتنا إلى تجاوز الفلسفة المشائية الإسلامية، وتجديد النظر في علم الكلام وعلم الأصول، هي بالدرجة الأولى أسباب لغوية تداولية وأسباب منطقية استدلالية؛ بينما الأسباب التي دعت مدرسة مصطفى عبد الرازق إلى هذا التجاوز تتعلق بمضامين هذه القطاعات المعرفية الثلاثة؛ فإن ظهر

اتفاقنا مع هذه المدرسة في بعض الجوانب من الفكر الإسلامي، فلم يكن بطريقها ولا تحت تأثيرها؛ كما أن دعوتنا إلى نبذ الفلسفة المشائية لا تتعلق إلا بالطرق التي نُقِلت بها إلى مجال التداول الإسلامي العربي؛ أما هذه الفلسفة في سياقها اليوناني، فلا يعنينا أمرها، فقد تكون باطلة وقد تكون صحيحة في هذا السياق؛ ولكنها تظل على الأقل مناسبة لغويا لهذا السياق؛ أما أتباع مدرسة مصطفى عبد الرازق، فقد حاولوا إبطال هذه الفلسفة من حيث هي محتوى، لا من حيث هي صيغة عربية كما فعلنا نحن، وهذا وجه الاختلاف بيننا.

○ **د. محمد الوزاد: ما موقفكم من التراث النقدي للدين والكتب المقدسة في الفكر العربي والغربي؟ وما موقفكم من نقد التصوف خاصة في التراث العربي والفكر السلفي المعاصر؟**

□ نجيب عن جانب التراث الناقد من سؤالكم من الوجوه الثلاثة الآتية:

١ـ الوجه المبدئي المنطقي: إن التراث الناقد للعقيدة الدينية عامة ليس أقوى أدلة عقلية، ولا أقوم شواهد حسية، ولا أفضل قواعد عملية من العقيدة الدينية نفسها؛ فالمنتقد للدين كالمعتقد له من حيث إمكان توجه الاعتراضات عليه «منعا» أو «نقضا» أو «معارضة»، ومن حيث إمكان دفع هذه الاعتراضات بالإثبات أو الإبطال.

٢ـ الوجه الزمني التاريخي: لا أحد ينازع في أن التراث الناقد للعقيدة الدينية لم يصنع التاريخ الثقافي والحضاري مثلما صنعه الالتزام بالعقيدة الدينية على الأقل إلى حد الآن؛ ولا يتوجه علينا الاعتراض بأن التدين كان سببا فيما يسمى اليوم باسم «التطرف الديني» أو من قبل باسم «التعصب الديني»، وذلك للدليلين الآتيين:

▪ **أولهما:** ليس كل معتقد في الدين واقعا بالضرورة في التعصب؛ فمبدأ ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ مبدأ مقبول، وقد سلّم به وعمِل به كثير ممن تعلقت همتهم بالدين، ادعاء أو دفاعا.

▪ **ثانيهما:** ليس كل منتقد للدين خاليا بالضرورة من التعصب؛ فالمنتقد كالمعتقد معرَّض لمثل هذا التطرف؛ فقد يبني هذا المنتقد، على أفكاره واعتقاداته، مواقف

عملية تضرُّ بالغير وتمنعه حقوقه في المخالفة.

٣ ـ الوجه العملي الواقعي: لا يمكن إنكار الحقيقة التالية، وهي: أن الخوض في نقد الدين أصبح اليوم أمرا متجاوزاً؛ والدليل على هذه المجاوزة أن الوعي بالفعالية الدِّينية صار في واقعنا أقوى وأعمق من ذي قبل، حتى أننا اليوم أقرب إلى ظهور فلسفات دينية منه إلى استمرار الفلسفات التي تنتقد الدين كما في القرن الماضي والذي قبله أو في مطلع هذا القرن؛ وإني لأتوقع أن ينشط النَّظر الديني ويتجدد في مطلع القرن المقبل، وأن تخرج بهذا الانبعاث إلى الوجود، فلسفات في العقيدة والإيمان.

أما عن جانب التصوف من سؤالكم وعلاقاته بمنتقديه من «سلفيين» و«لا سلفيين» (ماديين أو تاريخيين أو وضعيين)، فليس من اليسير بسط الكلام فيها في هذا الحوار الذي يوشك على نهايته، وسوف نكتب في هذا الموضوع عما قريب، وإنما نكتفي بالقول أن ما يجري على التصوف من انتقادات يجري كذلك على «التسلف»، وعلى «اللاتسلف»؛ فالمواقف الثلاثة كل منها مُعَرَّض لأن تصدق في حقه الصفات التالية:

أ ـ التبديع: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ التحول»، ويقضي هذا المبدأ بأنه ما من تيار عقدي إلا وهو معرض، مع دخول عوامل التطور الزمني والاختلاف البيئي والتكوين الشخصي عليه، لأن تحدث فيه تغيرات وتطرأ عليه تلونات تبتعد به قليلا أو كثيرا عن أصوله ومنابعه.

ب ـ التجميد: وذلك بموجب ما نسميه «مبدأ الدَّور»، ويقضي هذا المبدأ الثاني بأنه ما من تيار عقدي إلا وله عُمُر يَمُرُّ فيه بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين، تَخْتَصُّ إحداهما بالاجتهاد والتجديد وتختص الأخرى بالجمود والتقليد.

ج ـ موالاة العدو: وذلك بموجب ما نسميه «مبدإ التغلب»، ويقضي هذا المبدأ الثالث بأنه ما من تيار عقدي إلا ويحقق لنفسه أكبر إمكان للتغلب على خصمه بأن ينسب إلى هذا الخصم أشنع نقص يمكن أن يُتَّهم به في ظروف المواجهة وهو بالذات التعامل مع العدو.

الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل

حوار مع:

د. حسن حنفي

○ **مصطلح الهرمنيوطيقا** Hermeneutics **يتقوم بثلاثة أضلاع هي: المؤلف، النص، المفسر، أو القصد، النص، التفسير. وهو يختلف عن مصطلح التفسير** Interoperation**، لأن الهرمنيوطيقا تعني عند بعض الباحثين (نظرية التفسير) بينما مدلول التفسير الصق بعملية وممارسة التفسير، أما التأويل فهو (تغليب ظن بقرينة) حسب ابن حزم، وهو أقرب مصطلح بالعربية لمدلول الهرمنيوطيقا.**

ما هو مضمون كل واحد من هذه المصطلحات الثلاثة؟ وبماذا تتوحد وتختلف؟

□ يصعب على الإنسان أن يتكلم، وأن يكتب، نظراً لأن المفكر الإسلامي المعاصر لديه ثلاثة مصادر من المعرفة، فهل أجيب عن هذا السؤال وجزء منه يتجه نحو الثقافة الغربية؟ فالهرمنيوطيقا كلمة يونانية، وقد كان كتاب العبارة هو الكتاب الثاني لمنطق أرسطو، أما الكتاب الأول فهو المقولات.

فاللفظ يوناني ثم بعد ذلك تحول من اللفظ اليوناني في مبحث العبارة إلى قضايا التفسير والتأويل، هذه العبارة كيف تفهم؟ كيف تقرأ؟ كيف يتم أن نأخذ منها بعض الجهات في العمل وفي السلوك؟ وبالتالي فالسؤال ينتمي إلى الثقافة الغربية في المصطلحات.

أم إن المفكر الإسلامي المعاصر ينبغي أن يأخذ مادة من تراثه القديم، كما أشرت إلى ابن حزم، كذلك يمكن أن يشار إلى قواعد التأويل عند الصوفية وعند أهل اللغة.

المفكر الإسلامي المعاصر يبحث عن قضايا التأويل والتفسير، كما تتم الممارسة في الحياة اليومية، وكما يفعل الدكتور نصر حامد أبو زيد في تأويل الخطاب اليومي.

فإذن السؤال متشعب له ثلاثة جوانب، ومع ذلك يمكن القول: إن الهرمنيوطيقا تعني علم التأويل والتفسير، دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلاّ إذا قلنا: إن التفسير يظل هو التفسير الذي يعتمد على اللغة، وأسباب النزول، دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص.

أما الهرمنيوطيقا أي علوم التأويل فهذه تتجاوز مستوى اللغة، ومستوى الواقع والعالم، إلى مستوى المعاني الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، نزل القرآن على سبعة أحرف، فهنا التأويل ينطبق أكثر على الهرمنيوطيقا؛ لأن التأويل يتضمن الأبعاد الباطنية للنص، إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير هو مجرّد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ، ربما في العودة أيضاً إلى ما سماه الأصوليون والقدماء تحقيق المناط، وتنقيح المناط.

العناصر الثلاثة التي يتكون منها الهرمنيوطيقا هي: المؤلف، والمفسر، والنص، فنقول: إن المؤلف هو الذي كتب النص، لكن إلى أي حد نستطيع أن نفسره، وأن نقرأه؟ لأن المؤلف عندما يكتب نصاً يقرؤه قارئ، فالمؤلف ينتقل من المعنى إلى اللفظ، من الذهن إلى اللغة، في حين أن المفسر ينتقل من اللغة إلى المعنى، ينتقل من الصوت إلى الذهن، فإلى أي حد بالنسبة إلى المؤلف، أن ما يفكر فيه يكتبه، أم أن العبارة تخونه، وأنه مهما أحسن الإنسان التعبير عما في نفسه فإن العبارة تضيق به، وكما قال النفري: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة؟

لقد قال المحدثون: مات المؤلف عاش النص، فالمؤلف عندما كتب نصه، نحن لا ندري ما إذا كان ما في الذهن مطابقاً تماماً لما في العبارة، وأن المؤلف قد انتهى

وبقي النص، فأصبح النص يتحدث بنفسه، دون وضع اشكالية هل هذا النص يعبر تماماً عما في ذهن المؤلف؛ لأن المؤلف قد مات.

يأتي دور المفسر أو القارئ، هذا القارئ الذي يأخذ النص ويقرؤه، السؤال هو الآتي: هل هناك معنى موضوعي في النص؟ هل النص يحتوي على معاني موضوعية، أم ان هذا النص هو نص ميت، صوت بلا معنى، حرف بلا دلالة، وهو مجرد أن يقرأه المفسر يتحول إلى معاني ودلالات، قد لا تطابق المعاني والدلالات التي كانت في ذهن المؤلف؟ فقد ضاقت المسافة، تغيرت الظروف النفسية، ومن ثم فإن القارئ هو مؤلف ثاني للنص، يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أن النص ما هو إلاّ مناسبة، ما هو إلاّ البداية وليس النهاية. يوجد شيء في داخل النص، ولكن النص عندما يتحول إلى قراءة بالعين، أو إلى سماع بالصوت، فإنه يثير في نفس القارئ دلالات ومشاعر، قد لا تكون متضمنة في النص موضوعياً، ولكن موجودة في ذاتية القارئ، هذه العلاقة بين المؤلف والقارئ، النفس هو هذه العلاقة بين الاثنين، لكن النص انتهى دور المؤلف فيه، وإن القارئ هو الذي يحييه باستمرار، ولا يوجد معنى موضوعي للنص، فقد تتعدد القراءات لنفس النص، وفي نفس العصر، أما إذا تجاوز العصر النص فتتعدد قراءات أخرى، والنص يتحول إلى مجرد مشجب، إلى شماعة، أو إلى مرآة، تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية، وفي ظروفها الاجتماعية والسياسية، فالنص يصبح مرآة صامتة، لا تكشف عن شيء إلاّ إذا أتاها موضوع تعكسه، لكن النص نفسه ليس له معنى موضوعي داخلي في ذاته، ومن ثم يكون الصوفية أقرب إلى ما أقول من الأصوليين، يقول الأصوليون والنحاة واللغويون: ان هناك معنى موضوعياً في النص، أما الصوفية فيؤكدون ان النص ليس له معنى، هناك أبعاد النص الباطنية، وأن التأويل يتجدد ويتغير، طبقاً لأعماق النص، وهي أعماق في الشعور وبالتالي فإنه لا يوجد ثابت في النص، وان النص ما هو إلاّ مرآة تعكس ظروف كل عصر، ومن ثم فالتأويل هو أفضل ممارسة يمكن أن تكشف من خلالها عن علم اجتماع المعرفة، ونمط الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية لكل عصر، من خلال القراءة.

وهذا الذي يوجد عندنا أيضاً في الفترة المتأخرة، في عصر الشروح والملخصات، عندما توقفنا عن إبداع المتون، بدءاً من القرن السادس والسابع الهجريين أخذ الناس يشرحون المستصفى، ويشرحون الجصاص، ويشرحون الأشعري في علم الكلام، فماذا يعني الشرح؟ إنه لا يشرح المتن، ولكنه يكشف عن عصر جديد إذا كان العصر ذا طابع صوفي، تجد أن المادة الشارحة مادة صوفية، بمعنى عملية إسقاط العصر على النص، وبالتأكيد هي عملية تركيب العصر على النص، والنص بريء ربما، وهكذا تستمر الحضارة. وإن النص إذن ما هو إلاّ مجرد حامل أو خيط يتبلور حوله الوعي التاريخي.

○ **اتسع مدلول الهرمنيوطيقا في العصر الحديث، فتحرك من مجالات اللاهوت إلى حقول أخرى تنبسط على كافة العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع، والانثربولوجيا، والفولكلور، والنقد الأدبي، والفلسفة، وفلسفة الجمال. ويعود الفضل للمفكر الألماني شلاير ماخر (١٨٤٣م) في نقلِ المصطلح من حقل الاستخدام اللاهوتي، وتعميمه؛ ليكون علما وفنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، فابتعد شلاير ماخرِ بالهرمنيوطيقا نهائيا عن أن تكون في خدمة علم خاص، وجعلها علما بذاتها يؤسس عملية الفهم والتفسير.**

ما هي المرتكزات الأساسية للهرمنيوطيقا؟ وما هي مجالات تداولها في العلوم الإنسانية؟

□ هذا صحيح فمنذ أن جعل أرسطو مبحث العبارة جزءاً من المنطق، بعد مبحث التصورات أو المقولات، وقبل مبحث القياس والبرهان، وهو منطق اليقين، وقبل أن يتحول إلى منطق الظن في الجدل والسفسطة والخطابة والشعر، فوضع الهرمنيوطيقا عند اليونان كان هو أحد أجزاء المنطق، مرتبطاً بالعبارة.

وفي العصر الوسيط عند القديس أوغسطين تحولت الهرمنيوطيقا إلى علم لتفسير النصوص، وإن هذه النصوص هي عبارة، ومن ثم فإن التطبيق لمبادئ اللغة،

وان القديس أوغسطين له رسالة أو كتاب في الهرمنيوطيقا في العصر الوسيط. وربما في العصر المدرسي المتأخر لم يتل أحد، ولم يستأنف أحد ما عمله أوغسطين من قبل في العصر الوسيط.

في عصر أوغسطين أو قبله بقليل كانت هناك محاولات لضبط النصوص، عن طريق مقارنة النصوص المتشابهة، الأناجيل الأربعة مثلاً يدعونها في أعمدة متقابلة، لكي يعرفوا الاتفاق أو الاختلاف بين الروايات، مثل الكتاب الذي ألفه تاسيان، وكان أول محاولة قديمة لنقد الحديث، لمعرفة صحة الروايات، كما فعلنا نحن في علم الحديث.

قبل شلاير ماخر كان سبينوزا، وريتشارد سيمون في القرن السابع عشر، أول من حاول اخضاع النص الديني باعتباره عبارة لمنطق التأويل، فريتشارد سيمون غلب عليه التحقق من الروايات، كما هو الحال في علم الحديث، وكتب عن تاريخ العهد القديم، وتاريخ العهد الجديد، وتاريخ النصوص بروياتها الأولية، وتاريخ النصوص بترجماتها اللاتينية واليونانية، أو في ترجماتها العبرية واللاتينية. يعني لا يمكن معرفة معنى النص دون ضبط النص أولاً، لا يمكن فهم القرآن دون التأكد من صحة النص القرآني تاريخياً، لا يمكن فهم حديث «إنما الأعمال بالنيات» إلاّ إذا استوثقنا أولاً عن طريق علم الحديث ما إذا كان هذا الحديث صحيحاً أم لا.

هذا ما قام به ريتشارد سيمون، ثم اسبينوزا، وبعد ذلك يطبق اسبينوزا مبادئ النقد الحديث، وهي تشمل:

١ـ اللغة: عند اسبينوزا لا توجد لغة ثابتة، اللغة متطورة لذلك، بدأت في العصور الحديثة تكتب قواميس تاريخية للغة، مثلاً لفظ الماء ماذا كان مدلوله في نشأة اللغة؟ وما هي العصور المختلفة التي غيرت لفظ الماء؟ ماذا كان يعني لفظ الله أيام العبرانيين والآباء الأوائل؟ وماذا كان يعني لفظ الله في العصر التالي، وماذا كان يعني الله في الاشتقاق؟ وماذا يعني في العصور المتأخرة؟ فمعاني الألفاظ متغيرة، ربما لم نبدأ نحن بعمل مثل هذه القواميس التاريخية للغة العربية، لا ننافي رأينا أن

اللغة العربية حسب بعض آراء علماء اللغة توقيفية وليست اصطلاحية. إن الله هو الذي ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء... قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم..﴾ أنت في امتحان حتى يتأكد، عندما عرف الأسماء التي عينها الله له وللأشياء وللمعاني، فاللغة توقيف.

أما عند الذين يقولون: إن اللغة اصطلاح فيمكن أن يقوموا بكتابة قواميس للتطور التاريخي للغة، لكن في كل اللغات الآن هناك القاموس التاريخي، فيقول اسبينوزا: إن اللغة ليست ثابتة، ومن ثم لابدّ من فهم النص العبري والنص اليوناني في العهد القديم، وفي العهد الجديد بناءً على تطور اللغة ومعرفة معاني الألفاظ في العصر الذي قيلت فيه.

الله مثلاً في تاريخ اللغة العبرية كان يعني (الجبل)، لأن الجبل هو الشيء الكبير على الأرض، وإن من معاني الجبل الضخم الكبير الشامخ المثير للدهشة.

٢ـ القوى الاجتماعية والسياسية في كل عصر: فالذي يقوم بالتفسير إما الكهنوت المسيحي أو اليهودي، وهؤلاء الناس كانوا باستمرار طبقة اجتماعية لها قوى سياسية، وهذه الطبقة كانت تتعامل مع ملك اليهود، وكانت ترتشي من ملك اليهود، وكان الملك عندما يريد شيئاً يدفع إلى الأحبار والرهبان لكي يغيروا له الألفاظ والمعاني بتفسيرات، بل إنهم يقولون: إن جبريل يهبط من جديد حتى يعطينا المعاني الحقيقية، وغير ذلك.

إذن الذي يقوم بالتفسير هو القوى السياسية والاجتماعية، ومن ثم هي تفسير حقيقي وثابت ودائم. إن مناهج التفسير واتجاهاته تكشف عن صراع القوى الاجتماعية، هذا ما قاله اسبينوزا.

وهذا كله قبل شلاير ماخر، فإن شلاير ماخر توفي في ١٨٤٣م في نفس الفترة التي كان فيها هيغل، إنما استفاد من كل المحاولات، التي كانت تنزل النص من سمائه المقدس، وتتجاوز الاتجاهات التي ترى أنه لا يمكن تغييره، وإنه من وضع

الله، ومن كتابة الله، بل إن بعض التيارات اليهودية تذهب إلى أن الله كتبها بيده وأن روح القدس هي التي أملت بيد الكاثوليك.

إن الدين إما دين وحي أو دين الطبيعة، دين الوحي هو الدين الذي يأتي به الأنبياء، والدين الطبيعي هو الذي يكتشفه الإنسان بنفسه، هذا ما قاله اسبينوزا أيضاً، إن الوحي ليس فقط في النص، بل هو في القلب أيضاً، كما قال ابن عربي عندنا، عن قلبي عن ربي أنه قال، لم يعمل الرواية، ولم يعمل السند، عن أبي هريرة، عن ابن عمر أنه قال هذا النص في بعده التاريخي، لكن في معنى النص، دلالة النص يستطيع القلب أن يستشعرها، فالوحي كما قال اسبينوزا ليس فقط في النص ولكنه في القلب، ليس فقط مدوناً ولكنه موضوع في النفس، بل هو أيضاً موضوع للطبيعة، فالقانون الطبيعي هو صفة لله، عندما يصف الله نفسه بالرحمة، إذا وجدنا أمّاً تحتضن وليدها خشية أن يصيبه أذى، فهذه رحمة، والرحمة صفة إلهية ولكنها حدث طبيعي، والعدل صفة من صفات الله، وصفات الله هي قوانين الطبيعة في رأي اسبينوزا.

هذا بفضل اسبينوزا، وهو له أهميته في علوم التأويل، والاهتمام بالقاموس التاريخي للغة، وإن النص موجود في الحياة وليس فقط المعنى، وإن الوحي موجود وليس النص، كما لاحظ أهمية القوى السياسية والاجتماعية التي تقوم بالتفسير، لذلك رفض كل تأويلات الأحبار ورجال الدين وبولس وبطرس وغيرهم، وقال: إن هؤلاء حرفوا المعاني، وأراد أن يكتشف المعاني من الطبيعة لكي يصحح بها، فإن حي ابن يقظان لا يخطئ، في حين ان المفسر الذي يفسر النصوص هو الذي يخطئ.

إن الذي قلناه: إن العقل هو أساس النقل، وإن العقل لا يخطئ، ويمكن إذا اختلفنا في النقل أن يؤول طبقاً للعقل، اسبينوزا سمى العقل الطبيعة، وشلاير ماخر سمّاه الحياة.

طبعاً يمكن أن يتحول الوحي إلى قوانين رياضية ثابتة لا تخطئ عن طريق الرياضة وليس عن طريق الطبيعة.

مالبرانش حوّل الوحي إلى (كيف أرى العالم) نظرية الرؤية في ادراك الحقيقة، وكيف أنني استطيع بعيني وبإدراكي وبعقلي وبديني وبحواسي أن أدرك الحقيقة التي في العالم كما استنبطها من النصوص.

ثم جاء في النهاية شلاير ماخر وهو الذي حوّل علوم التأويل من العلوم المقدسة إلى علوم الإنسان. هذه أهمية شلاير ماخر، وأنه أنزل علوم التأويل من السماء إلى الأرض، كما أنزل سقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض، كما أنزل كونفوشيوس الدين الصيني من تعدد الآلهة في السماء إلى أخلاق واجتماع في الأرض.

ففي كل حضارة هناك تحوّل من الميتافيزيقي إلى الطبيعي، مما بعد الطبيعة إلى الطبيعة، ونلاحظ ذلك في التراث الإسلامي.

وأنا لا أبرهن إلاّ على العقليات التي يمكن أن آتي فيها بالبرهان، والعقائد الإسلامية نوعان: عقائد ظنية وعقائد عقلية، والعقائد العقلية: أن الله موجود، وأن الإنسان حر، مسؤول، مختار، وعاقل.

○ **هل أنت تفعل ذلك لأنك تعتقد أنك متخصص في حقل الطبيعيات، وأن الآخر متخصص في حقل الغيبيات، وأن ذلك مجال وهذا مجال، أم أنك تعتقد أن حقل الغيبيات هو حقل ظني لا يمكن إقامة البرهان عليه، ولا يمكن التصديق به، ولا يمكن بلوغ القطع فيه؟!**

□ هذا هو، الثاني أفضل.

○ **وهذا يسوق إلى فقدان البرهان على الغيبيات، مع العلم أنّ الله سبحانه وتعالى من الغيب، والوحي وكل الظواهر الميتافيزيقية هي من الغيب.**

□ إن التوحيد من العقليات وليس من الظنيات، من العقليات وليس من السمعيات، إن الله موجود، يستطيع العقل أن يستدل على ذلك باليقين، والوجدان يشهد بذلك.

وان الإنسان حر، مختار، مسؤول، وإن الإنسان عاقل يستطيع أن يميز بين

الحسن والقبيح، هذه هي العقليات القطعيات.

أما العقائد التي عليها أدلة نقلية فهي أربعة، النبوة، المعاد، الإيمان والعمل. هذا ما ورد في النص الأشعري.

○ أليس شلاير ماخر هو الذي حوّل الهرمنيوطيقا من علم مقدس الى علم بشري، مرجعيته معطيات العلوم الإنسانية؟

□ نعم، إن شلاير ماخر هو الذي حوّل علم الهرمنيوطيقا من علم مقدس إلى علم بشري يعتمد فيها العلوم الإنسانية، فعلم اللاهوت ليس علماً مقدساً، هو تفكير في الله، تفكير إنساني في الدين، ليس الله هو الذي يتحدث عن نفسه، الله يتحدث عن نفسه في الكتب المقدسة، الله استعمل لغات العصر، وتشبيهات العصر، الله تحدث بلغة الطبيعة، بلغة الأنهار، بالطبيعة الصحراوية، وموسى عبّر عن نبوته بلغة القصور وفرعون والملك، لأنه نشأ هكذا، والسيد المسيح، لأنه كان راعي غنم، هذا ما قاله اسبينوزا: إن النبوة تعبّر عن نفسها في إطار من ثقافة العصر، لكن شلاير ماخر هو الذي حول علوم التأويل من علم مقدس إلى علم طبيعي، فعلوم التأويل هي خطاب إنساني، وبالتالي هي موضوع للعلوم الاجتماعية، كعلم النفس وعلم اللغة، وعلم الأخلاق، وعلم السياسة، ولما كانت هذه الأوضاع تتغير بتغير العصور، فلكل عصر تأويله، ولكل عصر اجتهاده، ومن ثم أصبح هناك إمكانية لعمل يتعلق بمظاهر الحياة العامة، ايجاد الدلالة الدينية للموضوعات الدنيوية، يعني مثلاً، أفكر في الجبل، في البشر، في الشمس، في المجتمع، أبدأ من العالم الخارجي وليس من النص، وأحاول أن أجد دلالاته الدينية، فالتأويل في اللغة العربية (أوّل) بمعنى رجع إلى مصدره الأول، يعني الصعود وليس النزول، التفسير يبدأ من النص إلى العالم، والتأويل يصعد من العالم إلى النص، فعلوم التأويل هي التي تبدأ فيما هو واقع اجتماعي، ثم بعد ذلك تصعد شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى دلالاتها الدينية.

○ ما الفرق بين الهرمنيوطيقا الدينية، التي تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدسة، والهرمنيوطيقا الفلسفية ؟

□ الهرمنيوطيقا الدينية هي علوم التأويل، عندما تشرح التوراة أو الإنجيل أو الزبور، أي الكتب الدينية، طبعاً الهرمنيوطيقا الدينية تحاول أن تعرف المعاني الموضوعية لهذه النصوص، وكأن هذا النص عالم مغلق مكتف بذاته، وكأنه لا يوجد عالم خارجه، ولا يوجد تاريخ، ولا يعيش في زمان ولا مكان، لذلك هو علم يقوم على الادعاء.

الهرمنيوطيقا الدينية تحاول أن تبين المعاني الباطنة في النصوص، المعاني المستترة في النصوص، وهذه النصوص مرآة تعكس ظروفاً اجتماعية وسياسية.

الكتب المقدسة فيها مجاز، وفيها مجمل، وفيها ألفاظ متشابهة، فتحتاج إلى بيان وتوضيح وإحكام، ولكن هل هذا يأتي عن طريق اللغة، أو عن طريق العقل، أو عن طريق التاريخ؟ لكن هناك ادعاء لأصحاب هرمنيوطيقا الكتب الدينية انهم يحاولون أن يقولوا الحقيقة في النص الديني، وأن المفسر ما هو في الحقيقة إلاّ إنسان موجود في زمان وفي مكان، له مصالحه، وله اهتماماته، وبالتالي مهما حاول أن يفسر فإنه يسقط أفكاراً ومواقف من العصر على النص.

أما الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير أول من تكلم بها، وعند بول ريكور، وغيرهم، فإنهم يحولون الهرمنيوطيقا من علم عملي إلى علم نظري، يعني ليست الهرمنيوطيقا وظيفتها الفهم من أجل الفهم.

ما هو النص الديني؟ هو أوامر ونواهي. ما هو النص القانوني؟ هو أوامر ونواهي، أفعل أو لا تفعل، لكن النص الأدبي ليس فيه توجيهات، والنص التاريخي ليس فيه توجيهات، أما النص القانوني لا تقتل، والنص الديني ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾، فيه توجيه، فالهرمنيوطيقا الدينية هي الأداة التي أعرف بها الأوامر والنواهي، الهرمنيوطيقا الفلسفية لا شأن لها بالتوجيهات، تعرف معنى النص باعتبار أن النص معنى مغلق، ليس له مضمون بالنسبة للتوجه نحو العالم والأفعال

البشرية والسلوك البشري، الصلة بين اللفظ والمعنى، الصلة بين المعنى والوجود.

الهرمنيوطيقا الدينية هي التي تحول موضوعات الهرمنيوطيقا إلى ميتافيزيقا خالصة، الهرمنيوطيقا منهج عملي لمعرفة توجيهات النص، حتى أستطيع أن أستفيد منه في الحياة العملية.

بينما الهرمنيوطيقا الفلسفية لا شأن لها بالعمل، ماذا يعني النص؟ ماذا يعني التدوين؟ ما الصلة بين الحرف والمعنى؟ ما الصلة بين الصوت والذهن؟ ما الصلة بين المعنى والوجود؟ ما الصلة بين اللغة وما يسميه أغسطين بالمناطق الأنطولوجية؟ هي تأملات في الصلة بين اللغة والعالم، بين النص والوجود، بصرف النظر عن نص معين، بصرف النظر عن الرغبة في معرفة توجه معين وتوظيفه في النواحي العملية، هي أقرب إلى ميتافيزيقا النص من أخلاقيته.

الهرمنيوطيقا الدينية هي منهج تتجلى من خلاله أخلاقيات النص. الهرمنيوطيقا الدينية تحاول أن تجعل المنهج أداة لكشف الحقيقة الدينية، بصرف النظر عمّا إذا كانت حقيقة ميتافيزيقية، أم حقيقة طبيعية، أم حقيقة أخلاقية اجتماعية.

الهرمنيوطيقا الدينية تحاول أن تبني عالم الدين كما كشف عنه النص، دون أن تأخذ موقفاً، ودون أن تقوم بعملية نقدية، هل من الممكن للعقل البشري أن يصف عالم الحقيقة الدينية؟

في العصور الحديثة بعد العصر النقلي أصبح من الصعب بما أوتي الإنسان من أدوات معرفية أن يصف أشياء تخرج عن إطار المعرفة الإنسانية، يستطيع الإنسان أن يستدل بحواسه بعقله كما قال كانط، ومن ثم كانط لا يتجاوز أخلاق الواجب، يعني التأويل يبيح لي أن أعرف أن الحياة الدينية هي وجود قانون الخير والشر في الإنسان، ثم هناك صراع بين الخير والشر في الإنسان، ثم هناك انتصار للخير على الشر في الإنسان، وأتساءل في النهاية: هل هذه المعركة بين الخير والشر في حاجة إلى مؤسسة، كالكنيسة؟ فقال: لا ليست هناك حاجة إلى مؤسسة، وإنما في حاجة

إلى ذهن بشري قادر على أن يعرف ويميز بين الخير والشر، هو تقريباً شيء يشابه ما قاله المعتزلة.

○ **قال شلاير ماخر بوجود بعدين في النص: بعد موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وبعد ذاتي يشير إلى فكر المؤلف، ويتجلى في استخدامه الخاص للغة. يكتب شلاير ماخر: إن المفسر يحتاج إلى موهبتين كي يتوغل في معنى النص (فالموهبة اللغوية وحدها لا تكفي؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الاطار اللامحدود للغة، كما ان الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي، لأنها مستحيلة، لذلك لابدّ من الاعتماد على الجانبين، ولا توجد ثمة قواعد لكيفية تحقق ذلك). من هنا تغدو لديه (نظرية التأويل ـ رغم كل التقدم الذي أصابته ـ ما تزال بعيدة عن أن تكون فنا مكتملا). ويشدد على استحالة أن يستطيع أي تفسير لأثر ما أن يستهلك كل امكانيات معنى هذا الأثر.**

في ضوء هذا البيان ما السبيل إلى الوصول لفهم النص كما قصده وفهمه مؤلفه؟

□ المشكلة الرئيسية هي الصلة بين الذات والموضوع، التي سماها ديكارت أنا أفكر فأنا موجود، فالأولوية المطلقة للذات، والتي سماها كانط الثورة الكوبرنيقية، والتي شبّه نفسه فيها بكوبرنيقس، قبل كوبرنيقس كان الناس يتصورون أن الأرض ثابتة والشمس تدور حولها، وفي الفلسفة كان الناس يتصورون قبل كانط أن الحقيقة ثابتة والذات تدور حولها.

فأنجز كانط الثورة الكوبرنيقية، وهي تعني ان الذات هي الأساس، وأن الموضوع هو الذي يدور حولها، شلاير ماخر نقل مشكلة الذاتية والموضوعية في موضوع التأويل، فالنص برأيه يحتوي على جانبين: جانب لغوي أي العبارة، الكتاب المقدس، النص التاريخي، منطق أرسطو، أي ما يسمى بالنص، ثم الجانب الذاتي أي القارئ، المفسر، المؤول، الفاهم، المدرك...الخ.

ما بعد شلاير ماخر حتى هذا الجانب الموضوعي لم يعد له وجود، لأنه كما قلنا إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يحيي النص من جديد، ليس بمدى مطابقته مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقته مع المفسّر الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي وليس المؤلف الأول.

إن الجانب اللغوي الموضوعي عند دلثي أصبح لا وجود له، عند رولان بارت وغيره لا وجود له، إنما الباقي هو الجانب الذاتي، أي ما يستلهمه المفسر والمؤول، لا أقول يسقطه على النص، بل أن يستشفه من النص، أن يستلهمه من النص.

ولكن يظل السؤال: هل النص هو الذي يتكلم، أم ان القارئ، أو المؤول، هو الذي يجعله يتكلم؟ فالنص أخرس، صامت، والمؤول، هو الذي يجعله يتكلم.

فكيف الخروج من هذه الثنائية؟ وهنا يأتي الرومانسي ليقول: إنه يمكن ذلك عن طريق الحدس، عن طريق الوجدان، فيستطيع الإنسان وهو يقرأ نصاً، متجاوزاً اللغة والجانب الموضوعي، ومتجاوزاً الجانب الذاتي، والخبرات والظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها المؤلف، أن يدرك شيئاً بالحدس، مثلاً ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ أنا لم أذهب إلى قواميس اللغة، لكي أعرف ماذا يعني العمى، بصر، يبصر، صدر، قلب، ولم آتِ بتجارب ذاتية، ولكن بما أنني مهتم بالعلوم الإنسانية، في نظرية الإدراك، كيف يتم الادراك؟ هل يتم عن طريق الحواس الخارجية، السمع، البصر، اللمس، الشمّ، الذوق، أم أن هذه الحواس لا تعمل إلاّ إذا كان هناك الانتباه الداخلي، الوعي الداخلي؟ وهذا ما سمّاه هوسرل (نظرية الشعور المزدوج) هناك أشياء تأتيني في الحواس، هذا هو انطباع حسي، لكن قد تأتيني انطباعات حسية وأنا لستُ منتبهاً، قد يمرّ من أمامي إنسان وأنا ساهي غير منتبه، والإنسان يدخل في مجال الادراك الحسي لكن لا تحدث معرفة، لأن الوعي غير منتبه، وكثيراً ما يكون الوعي منتبهاً إلى الداخل، لكن شدة الوعي لا تجعل الحواس تدرك، وبالتالي تتم المعرفة بوجود شعاع من الحواس إلى الوعي،

وشعاع مقابل من الوعي إلى الحواس، حتى تتم المعرفة ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ هذا حدس، في كيف يعرف الإنسان؟ لا يكفي إدراك الحواس، ولكن لابدّ من الوعي الداخلي أو الانتباه، نظرية الانتباه أو الادراك. مثلاً ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً﴾ عندما ألقت أم موسى ولدها في اليم شعرت وكأن قلبها أصبح فارغاً.

هذه الظاهريات، التي تفرق بين الوعي المملوء والوعي الفارغ، الوعي المملوء عندما يكون الموضوع في الشعور، والوعي الفارغ عندما يكون الموضوع خارج الشعور. ﴿ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم﴾[1]، الفؤاد عندما يهوي، هذا الذي يسميه هوسرل بالقصدية، إن كل وعي فيه اتجاه نحو الأشياء.

يقول شلاير ماخر: أستطيع أن أتجاوز الذاتية والموضوعية، النص والتجربة، بالحدس، بالوجدان، بالادراك المباشر، مهما حاولت عن طريق الحدس.

○ الحدس أليس هو جانباً ذاتياً؟

□ أكثر من ذاتي، الذاتي فيه بعض النسبية، أما الحدس ذاتي ولكنه يدفعك إلى الحقيقة لكي تكشف الأشياء، هذا الذي سمّاه الصوفية: علم اليقين، حق اليقين، عين اليقين، علم اليقين هذه هي الحواس، هذه ورقة أدركتها بعيني، هذا هو علم اليقين، حق اليقين أدركتها بعقلي وعرفت أنها ورقة وليست ثعباناً، وقمت بعدة براهين، لكن عين اليقين أن تشاهد الحقيقة نفسها، أن يكشف الله عنك الحجاب، فشلاير ماخر من أوائل الصوفية الرومانسيين الذين قالوا: إن التفسير أو التأويل الحقيقي لا يأتي عن طريق اللغة والقواميس، الجانب الموضوعي في النص، ولا عن طريق التجربة الذاتية والحياتية والموقف الاجتماعي والحياتي، من حزن وفرح وألم و...الخ. وهذا ما قاله الصوفية في الأحوال، عن طريق ادراك الحقيقة ادراكاً مباشراً.

---

(١) سورة إبراهيم / الآية ٣٧.

فالنص فيه الجانب الموضوعي، هذا القرآن الكريم الموجود يُفهم من خلال التجربة البشرية، أنا مثلاً تستهويني آيات الأرض في القرآن الكريم، لأن الأرض محتلة، وفلسطين تقاوم، ومن ثم يكون دليلي: ﴿رب السموات والأرض﴾ ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾.

أنا مهتم بقضايا العدالة الاجتماعية، نظراً للتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء عندنا، فاقرأ آيات الفقر والغنى في القرآن الكريم، فهذه هي التي تستثيرني، لأني عندي تجربة حية تتعلّق بالاحتلال والعدالة الاجتماعية.

إن ما يضيفه شلاير ماخر، وهو تجاوز الذاتية والموضوعية إلى شيء آخر، وهو الداراك الوجداني الحدسي لبعض الحقائق. طبعاً يمكن أن تقول: ما البرهان على ذلك؟ ألا يوقعنا ذلك في الخرافة والوهم والخداع البصرى؟ يمكن ذلك، لكن شلاير ماخر عاش في عصر الرومانسية، وربما كان هذا رد فعل على مناهج التأويل التي غالت في القواميس، وفي النصوص، وفي التحليلات التاريخية. شلاير ماخر عاش في أوائل القرن التاسع عشر، وكان علماء القرن السابع عشر والسادس عشر يحاولون التعرف على سنخ النصوص من الناحية التاريخية، ولم يعد في النص شيء، لكنه هو الذي أراد أن يجعل الحقيقة في النفس أولاً، قبل أن تكون في الخارج ﴿وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

○ **قراءة النص في مدلولها الاصطلاحي تعني الفهم والتفسير والتأويل، أو هي بمثابة نظرية المعرفة في الفلسفة، وتتعدّد القراءات تبعاً لتنوّع مرجعيات الذين يقرأون النص وقبلياتهم، وإن كل قراءة هي إعادة بناء للمقروء، فالنص في قراءة ما سلاح ايديولوجي، خاصة في المجتمعات السلطوية والأبوية.**

ما هو أثر قبليات كل مفسر في تعدّد القراءات؟ وما هي المعايير المنهجية لحفظ وحدة الأمة مع تعدّد القراءات ؟

□ نظرية المعرفة هي إجابة عن سؤال: كيف أعرف؟ هل أعرف الأشياء عن

طريق الحواس، عن طريق التجربة، عن طريق العقل، عن طريق الاستدلال؟ الصلة في نظرية المعرفة بين وسائل المعرفة وبين موضوع المعرفة، فنظرية المعرفة تجيب على سؤالين: كيف أعرف؟ وماذا أعرف؟ الذات والموضوع، وهما بينهما علاقة مباشرة، فالتأويل هو نظرية في المعرفة مع توسط النص بين الذات والموضوع، يعني يوجد عنصر ثالث، عنصر متوسط.

نظرية المعرفة الفلسفية هل أدرك بالحواس، أم بالعقل، أم بالوجدان، أم بالتجربة، أم بالملاحظة، هي آليات المعرفة؟ وما هو الموضوع المدرك؟ هل هو الشيء المرئي؟ هل هو الشيء غير المرئي؟ هل هو الطبيعة؟ هل هو الإنسان؟ هل هو الميتافيزيقا؟ التأويل هو نفس نظرية المعرفة في الفلسفة، ولكن بين الذات والموضوع، فهناك نص، أنا أرى من خلال النص، أنا أفهم النص الذي يتجه بي إلى العالم، فهذا هو العنصر المتوسط، هذه هي المرآة الكاشفة، إن هذا النص يكشف لي عن تجارب إنسانية، الجانب الذاتي، كما أنه مرآة تعكس العالم الموضوعي، هذا هو الفرق بين التأويل ونظرية المعرفة.

في نظرية المعرفة هناك إمكانية عن طريق التجربة والاستقراء والاستدلال للوصول إلى بعض الأحكام اليقينية، أنا موجود أستطيع أن أدرك ذلك بالحواس، أنا أفعل، وأشك، وأفكر، وأحيى، وأستيقظ، وأنام، عندي براهين مباشرة على أنني موجود.

أما في علوم التأويل، فما البرهان؟ هنا تتعدّد القراءات، إن المرآة أي النص ما هو إلاّ أنك تستطيع بالمرآة أن توجهها لكي تكشف منظوراً، ولو غيرت اتجاهها فإنك تكشف منظوراً آخر، أنت عندما تغير اتجاهك من المرآة فسترى منظوراً، ففي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية كما هو الحال في نظرية المعرفة، ولكن هناك عدة قراءات، عدة منظورات، عدة رؤى، فالتأويل رؤية، وكأن النص مثل البلورة، البلورة متعددة الأبعاد والجوانب، القراءة هي إقامة البلورة على أحد الجوانب، البلورة يمكن أن يكون بها مئة جانب، نستطيع أن ندرك كل جوانب البلورة بواسطة

الحواس، لكن القراءة هي أن تأخذ هذه البلورة المتعددة الجوانب وتجعلها ترتكز فوق جانب واحد، وتراها وكأنها ثابتة، هذه هي الرؤية، وبالتالي تتعدد القراءات.

أنا أستطيع أن أقرأ لك القرآن الكريم وأبيّن أنه كتاب اشتراكي، من خلال استنطاق قوله تعالى: ﴿والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾. أستطيع أن أذكر لك عشرات الآيات التي تبين حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، ويستطيع إنسان آخر أن يثبت لي العكس، ويبيّن أن القرآن فيه حرية التجارة، وأن التجارة والربح والخسارة احدى الصور التي يستعملها القرآن الكريم للاقناع وللبرهان على الحياة الأخروية ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾؟ فالتجارة شيء محبّب ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾.

فأي القراءتين أصح؟

كلتاهما تقوم على منهج الاجتزاء، فالقراءة هي قراءة انتقائية، وأنا أثبت أن القرآن فيه جوانب من العدالة الاشتراكية؛ لأنني صاحب موقف تجاه عصري، لأن عصري يطغى فيه التفاوت الشاسع بين الأغنياء والفقراء، فأنا بما أنني مصلح اجتماعي أريد أن أحقّق العدالة الاجتماعية، فأقرأ القرآن من هذا المنظور.

بينما إنسان آخر في الخليج، ولأن عوائد النفط بالملايين، ويريد أن يستثمرها، ومستوى الدخل مرتفع جداً وليس هناك فقراء، لذلك تجد عوائد النفط مكدسة في البنوك الأجنبية في الخارج، ويحاولون هناك أن يدللوا على حرية التجارة، فما دام الإنسان يزكي، ويعطي زكاة المال ويتصدّق على الفقراء، إذن هذا يكفي؛ لأنه كان من الصحابة من الأغنياء، كعثمان بن عفان، وكان منهم من الفقراء أبو هريرة وأبو ذر، وكان لا أحد يعيب على الآخر.

ومن ثم القراءة هي وجهة نظر، طبقاً لوضع المفسر في العالم، ودوره الاجتماعي، وعلى هذا تتعدد القراءات، لا يوجد صواب وخطأ، كلتاهما قراءة، القراءات متعددة، فإذا ما تصارعت قراءة إسلامية وقراءة اشتراكية فإن هذا التصارع ليس

في النص ولكن في المواقف الاجتماعية، أنا بوعيي الاجتماعي أنتمي إلى الطبقات الفقيرة، وأدافع عن الفقراء، وآخر بوعيه الاجتماعي ينتمي إلى الطبقات الغنية، فأنا أعطي للنص تفسيراً اشتراكياً، وهو يعطي تفسيراً رأسمالياً، إذا تصادمنا، وكل منا يدعي أنه على حق والآخر على باطل، فإنه في الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص، ولكن في المواقف الاجتماعية في الخارج، لذلك أقول يوجد يسار اسلامي ويمين اسلامي ووسط اسلامي، فاليسار الإسلامي هو صاحب المواقف الاجتماعية أولاً، ثم يؤول النص من أجل تدعيم مواقفه الاجتماعية، واليمين الإسلامي هو صاحب المواقف الاجتماعية التي لا تدافع عن الفقراء، ولا تعتبر جريمة، ما دام الإنسان يدفع الزكاة.

ويقرأ النص بهذا المنظور، فالخلاف ليس في النص، وإنما في مناهج التأويل، فكل قراءة هي اجتزاء، كل قراءة هي خيانة للكل، لأنها ترد الكل إلى أحد أجزائه، والصراع هو صراع اجتماعي، أنا باعتباري أنتمي بوعيي إلى الطبقات الفقيرة، والآخر باعتباره ينتمي بوعيه إلى الطبقات الغنية، كلانا في موقفين اجتماعيين متصارعين.

فتنوع مناهج التفسير واختلاف المفسرين ليس السبب فيها يرجع إلى النص ولكن لاختلاف المواقف الاجتماعية.

أما كيف يمكن التوفيق بين وحدة الأمة وتعدّد القراءات؟ فإن وحدة الأمة لا تعني وحدة الفكر، ذلك أن حق الاختلاف حق شرعي، والله خلقنا مختلفين، شعوباً وقبائل لنتعارف.

من هنا تتنوع أساليب التفسير، فهناك التفسير بالمعقول، التفسير بالمأثور، التفسير بالرواية، التفسير بالدراية، التفسير باللغة، التفسير من منظور التصوف، ولذلك تعددت التفسيرات، فهناك التفسيرات العقائدية، والتفسيرات التاريخية، كتفسير الطبري، والتفسيرات الاجتماعية، كالمنار وتفسيرات أدبية جمالية كتفسير القرآن لسيد قطب، فاختلافات التفسير هي اختلاف في المواقف الاجتماعية

والسياسية، اختلاف في المنظور، وهذا لا يتنافى مع وحدة الأمة الممثلة في وحدة النص، هناك وحدة النص وهو القرآن الكريم، ثم تعدد القراءات طبقاً لتنوع المنظور الشخصي للمفسر ومرجعياته.

○ **تقولون: إن النص ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات، يقرأ كل عصر فيه نفسه، فالعصر هو الذي يفسر النص من خلال القراءة، ولما كانت العصور متغيرة جاءت التفسيرات متغيرة طبقا لها. ومع ذلك هناك بعض الضمانات لقراءة موضوعية، وهو ما سماه القدماء (المحكمات) في مقابل (المتشابهات) أي المعاني الثابتة للنصوص، في مقابل المعاني المتغيرة. وهذا ما يسمى في الفكر الغربي المعاصر (الجانب الشمولي للهرمنيوطيقا) أو (القيمة الشاملة) أو (المعيارية في التفسير).**
ما هي أبرز المعايير التي بوسعنا الاستناد إليها لفرز ما هو متغير مما هو ثابت في المعنى ؟

□ إن مباحث الألفاظ عند القدماء ميزت بين هذين الجانبين الظاهر والمؤول، الظاهر ثابت والمؤول متغير، الحقيقة والمجاز، الحقيقة ثابتة والمجاز متغير، المحكم والمتشابه، المحكم ثابت والمتشابه متغير، المطلق والمقيد، المطلق ثابت والمقيد متغير، وهكذا.

فيوجد عنصر ثابت وعنصر متغير، العنصر الثابت هو الدليل، هو العقل، هو الإنسان، عندما سُئل عمر ماذا تفعل لو أتاك فتّانا القبر، بسؤال في الغيبيات؟ فقال عمر: أو يقوم عقلي معي؟ قالوا له: نعم، يقوم عقلك معك، قال: إذن لا أبالي.

العقل هو الثابت، المعنى البديهي، أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز منك. المعنى البديهي داخلي، والمتغير هو الزمن، ولأننا نعيش في الزمن، والنص الديني يسمح بأن يدخل الزمان داخل الفعل، وهذه دلالة النسخ، في عصر الرسول والوحي ما زال يوجد تغير في الأحكام، من المنسوخ إلى الناسخ.

في تطور الوحي هناك تطور في مراحل النبوة، بين منسوخ وناسخ، المسيحية نسخت اليهودية، والإسلام نسخ المسيحية واليهودية، فالله يرعى التطور في النسخ، ويرعى فهم القرآن والنصوص في كل زمان ومكان، بما يسمح بالمتغيرات وليست في الثوابت.

انظر إلى أصحاب الكهف ظنوا أن العالم ثابت، فخرجوا بعد ثلاثمائة وتسع سنين، وجدوا أن العالم تغير، والحاكم تغير، والعملة تغيرت، فما استطاعوا أن يعيشوا، فماتوا. هذه هي حكمة النص، فيه جزء ثابت.

ما هي الثوابت؟ مقاصد الشريعة، الضروريات الخمس، دفاع عن الحياة، دفاع عن النفس، دفاع عن العقل، فالحياة قيمة أساسية، ولا يمكن أن أقتل انساناً لأي سبب، إلاّ في حالة الدفاع عن النفس والعدوان ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ أو القاتل ﴿ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب﴾، لكن لا أستطيع أن أقتل أحداً بأي مبرّر آخر، لأن الحياة قيمة مقدسة. النفس ثم العقل، فالحياة بلا عقل هي حياة الحيوان والنبات، لذلك فالعقل هو مناط التكليف، والمجنون لا يكلف، والصغير لا يكلف، والمعتوه لا يكلف، العقل وهذا هو الذات وله موضوع، وهو الحقيقة، وإن هناك حقيقة ثابتة يستطيع العقل أن يصل إليها، ولا يختلف فيها أحد، وهي أن هناك مبدأ مطلقاً.

ومن الثوابت العرض، وهو لا يعني فقط عرض الرجل والمرأة، كما هو المعنى الشعبي، وإنما يشمل الكرامة الوطنية، ويشمل الاحترام الانساني، ويشمل الحرية الإنسانية، ويشمل حقوق الإنسان، كل هذه من العرض.

ثم المال، وهو لا يعني المحفظة في الجيب، فإذا سرقها أحد مني أقطع يده، وإنما يعني الثروة الوطنية، المصالح العمومية، فالذي يسرق النفط، والذي يسرق المال العام، والذي يحتكر، والذي يستغل كل ذلك يبدّد المال، ويعتدي على الأمة.

فالثوابت هي مقاصد الشريعة التي لا تتغير.

○ تبالغون في التشديد على ضرورة انجاز قراءة للنصوص الدينية تجسد

مصالح الناس، وتحسبون إن المنهج السليم للتفسير هو المنهج المعبر عن مصالح الأمة، ولذلك تسرفون في عملية تأويل القرآن، ليغدو كل ما ورد فيه يتحدث عن التنمية، ومقاومة الاستعمار، والنضال وتحرير الأرض، ومناهضة الجهل والأمية والفقر، وغير ذلك، بينما تغيب لديكم الأبعاد الميتافيزيقية، التي احتلت مساحة واسعة من القرآن الكريم. كذلك تُهملون التجربة الدينية ومضمونها العميق الذي تتبلور فيه روح الدين وجوهره. وكأنك تعمل على أنسنة الدين وتفريغه من مضمونه الغيبي، وتوظف الدين كأيديولوجيا للمقاومة، مثلما يفعل جماعة لاهوت التحرر الذين يختزلون الدين في النضال الأيديولوجي، خلافاً لأولئك الذين يختزلون الدين في التجربة الدينية؟

□ وما المانع في ذلك؟ هل الدين غاية أم وسيلة؟ الدين بالنسبة لي وسيلة لا غاية، الغاية هي تكريم الإنسان على الأرض، ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾. لا توجد حقيقة دينية منفصلة عن الحقيقة الحياتية، وعن الحقيقة الاجتماعية، وإلاّ وقعنا في الرهبانية ﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم﴾. وإلاّ وقعنا في المعنى الصوفي، وفي المعنى البوذي والهندوكي للدين، بينما الدين في الإسلام هو للحياة، هو للمجتمع، هو للناس، وبالتالي لتحقيق مقاصد الشريعة.

أنا أقدم تفسيراً لعصري، هل مصالح الأمة هي عذاب القبر وغيره، بينما الأرض تنتهك كل يوم، وفلسطين يشرد أهاليها، وتهدّم منازلها، وأغنى أغنياء العالم منا، وأفقر فقراء العالم فينا، وطعامنا يجيء من الخارج، وشعوبنا غير مبالية، وبلادنا مجزأة، في القبيلة والطائفة، ونحن أمة واحدة؟

وتفسير المنار لرشيد رضا الذي استقاه من محمد عبده، كان تفسيراً إصلاحياً يراعي مصالح الأمة، وبالتالي ما عيب أن أقدم تفسيراً يهتم بمصالح الناس، حتى أستطيع أن أساهم في القضايا الاجتماعية، وتحقيق العدالة، وضمان حقوق الناس، وإشاعة الحريات؟

والدين وسيلة وليس غاية، الدين من أجل الإنسان، الدين أداة، والله غني عن العالمين. إن الله أرسل الرسل بالدين من أجل أن يستفيد منه الإنسان في حياته العملية و(خير الناس من نفع الناس).

والذي يفترض أن الدين له حقيقة ثابتة مستقلة عن حياة الناس، والناس وظيفتهم خدمة الدين فقط، ومهما كان حال الناس فالدين غير معني بحياتهم، فهذا فهم غريب عن روح الدين ومقاصده.

إذن التفسير الاجتماعي، كتفسير الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وعلي شريعتي، ومالك بن نبي، والبشير الإبراهيمي، وعبد الحميد بن باديس، ومحمد باقر الصدر، والإمام الخميني، هو تفسير يهتم بالمصالح العامة للأمة، ولا ريب أن مثل هذا التفسير محور حقوق الناس، والعدالة الاجتماعية، والحرية، والتنمية، والنهضة، والديمقراطية. كرد فعل على ما نحن فيه، من استغلال، وتبعية، وانتهاك للمقدسات.

يا ليت يزدهر هذا النهج في التفسير، ولماذا يعاب على هذا التفسير اهتمامه بالأمة؟ كان العصر القديم عصر لغة وبلاغة، وكلام، وفلسفة، وتصوف، فظهرت تفاسير بلاغية، وكلامية، وفلسفية، واشارية صوفية، وكان المسلم في العصر القديم منتصراً، فلم يجد المفسر حاجة لبناء تفسير يراعي حاجات الناس ومصالحهم. أما اليوم فنحن محتلون، مشتتون، ضائعون، ممتهنون، فلابدّ أن يكون هناك تفسير يغير حال الأمة، وإلاّ سيكون تفسيراً بلا نفع (وأعوذ بالله من علم لا ينفع).

○ أليس في ذلك اختزالية لمضمون النص الديني، أو الاقتصار على بعد واحد في مدلوله مع اهمال الأبعاد الأخرى ؟

□ هنا تتعدّد القراءات، قم أنت بتفسير يتكلم عن الغيبيات. وما أثر هذه التفاسير، التي تتحدث عن عذاب القبر، والموت، والصراط، والحور العين، وأنهار من عسل ولبن... الخ؟ وأنا أقوم بتفسير تتبلور فيه مصالح الأمة، وهذا تفسير وذاك تفسير، ولينظر أينا أنفع للناس، والتعبير عن أهداف القرآن في الحياة.

○ تحتل الميتافيزيقيا والغيب مساحة شاسعة في القرآن، والديانات عموماً، وبنية الكتاب الكريم هي بنية غيبية تقوم على أساس الوحي (عالم الغيب والشهادة). وأنت في هذا التفسير تهمش البعد الميتافيزيقي في النص المقدس، بينما القرآن فيه حديث عن الجنة والنار، والملائكة، والوحي، والصراط، والعرش، والكرسي، وغير ذلك من الحقائق الغيبية. وأنت تسعى لاستبعاد كل ما له صلة بالغيب، بل تحاول أحياناً أن تعمل على تأويل الغيب تأويلاً اجتماعياً سياسياً ؟

□ هذا اتهام وليس سؤالاً يا أخ عبد الجبار، أنا أعتقد أنه ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ فعندما يذكر الغيب تذكر الشهادة، وأنت عملت على استبعاد عالم الشهادة.

في المنطق الإسلامي إنما يعرف الغائب بقياسه على الشاهد، قياس الغائب على الشاهد، فالشاهد يقودنا للغائب. نظرية العلم التي أسسها القدماء في تراثنا، تقوم على أساس أن العلم يحصل من خلال الحواس، والملاحظة، والعقل، والخبرات، والاستدلال، والخبر المتواتر.

أنت تريد أن تعطي تفسير الحقائق الدينية، تعبّر عنها بأنها غيبية.

○ القرآن يسميها غيبية فيقول: ﴿عالم الغيب والشهادة﴾ !

□ لقد جمعت بين الغيب والشهادة، الغيب والشهادة وجهان لعملة واحدة، فلا يمكن دراسة الغيب والوصول إليه من دون عالم الشهادة.

والشهادة هي الأساس الذي يقاس عليه الغائب، طبقاً لقياس الغائب على الشاهد، ولذلك تكلم القرآن عن الغيب في الآخرين بلغة يفهمها الناس، تحدث عن أنهار من لبن، وعسل مصفى، والأعناب، والنخيل، واللذّات والمتع الحسية. هذا هو عالم الشهادة.

القرآن هو الأصل، والمعتزلة أوّلوا هذه الأشياء تأويلاً مجازياً، والمعتزلة قالوا: الكيف مجهول والاستواء معلوم، بينما أنت تريد أن تجعل الكيف معلوماً، وهذا تجاوز لقدرات الإنسان.

تقول: إنك من أنصار اللاهوت الجديد لكن أفكارك يا أخ عبد الجبار كلها أفكار تقليدية من اللاهوت القديم.

إن الله تعالى تحدّث عن نفسه بلغة البشر، ولذلك قال الصوفية بنظرية الإنسان الكامل.

○ **ذكرتم أنه ليس هناك تفسير صحيح للدين والباقي خطأ، لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء، وأن التسلط والتحزّب لرأي دون رأي يؤدي حتما إلى ضياع الإيمان، فحرية الرأي إذن يجب أن تكون مكفولة للمواطنين جميعا.**

ألا تحسبون أن هذا القول يفضي إلى نسبية الحقيقة، وانعدام الحدود بين الحق والباطل والصواب والخطأ، وبالتالي انعدام معايير اكتشاف الحقيقة؟

□ أنا لا أقول إن الإنسان يحق له أن يفسر طبقاً للأهواء والميول والرغبات كما يشاء، وإنما أقول: إن التفسير ينبغي أن يكون تبعاً لمصالح الأمة، وبالتالي هناك اتفاق الجمهور، واتفاق العقلاء، ومقاصد الشريعة. هذه هي الثوابت، وما دامت هناك ثوابت إذن هناك حماية من الوقوع بالنسبية والشكية.

المفسّر الذي يبدأ بالمصالح العامة ومقاصد الشريعة، فلا يخضع للهوى، ولا المزاج، وتفسيره هو الذي يجعل النص في الزمان وليس خارج الزمان، وهذا معنى أسباب النزول، فإن أسباب النزول تعني أن السؤال يفرضه الواقع والوحي يجيب ﴿يسألونك عن الأهلة﴾ ﴿ويسألونك عن المحيض﴾. وإذا كان السؤال عن قضية لا صلة لها بمصالح الأمة لا يجيب القرآن كما في ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾.

إن اتهام التفسيرات الاجتماعية السياسية الاصلاحية بأنها تلغي الثوابت، هذا غير صحيح، فالثوابت ما يتفق عليه عقلاء الأمة، ومقاصد الشريعة، والتفسير جزء من تجديد الدين؛ ولذلك تتعدّد القراءات، وتبعاً لذلك تتعدّد مناهج التفسير.

وأنا أطمح أن أبني الأيديولوجية الإسلامية، في الإنسان، وفي الطبيعة، وفي المجتمع، وفي التاريخ، وفي العلاقات الاجتماعية، وفي الأسرة، حتى أستطيع أن أقف في مواجهة الأيديولوجيات المعاصرة.

○ **قدمتم في جامعة السوربون في باريس أطروحتين للدكتوراه، حول ظاهريات التفسير، وتفسير الظاهريات، وحاولتم من خلالهما المقارنة بين اتجاهات التأويل في التراث، واتجاهاته الحديثة في الغرب.**

حبذا لو ألقيتم ضوءاً على المعطيات التي خرجت بهما الأطروحتان، والنتائج التي توصلتم إليها، مضافاً إلى الاطار الذي تحركت فيه.

□ هذه هي بداية مشروع (التراث والتجديد) الذي يتكون من جبهات ثلاث:

الأولى: هي إعادة بناء علوم التراث القديم.

والثانية: هي الموقف من التراث الغربي.

وهذا هو موضوع الجزء الأول من كتاب علم الظاهريات، بمعنى تأويل الظاهريات، حيث أخذت مذهباً من المذاهب الغربية الشاملة وأعدت دراسته.

والجبهة الثالثة: هي الموقف من الواقع ونظرية التفسير، وهذا هو الجزء الآخر، وهو ظاهريات التفسير، أي علاقة النص بالواقع.

أخذت علم أصول الفقه، وكنت أهدف إلى تحويل الإسلام إلى منهج في حياة الناس، وكان هذا كلاماً عاماً، فنصحني ماسينيون أن أبدأ بما انجزه الأصوليون من تحويل الإسلام إلى منهج، فكتبت مناهج التفسير، وأنا أعيد بناء أصول الفقه القديم على أساس الوعي، والوعي كان من أهم مكتسبات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، منذ الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد إقبال، وخاصة إقبال، ودعوته في العودة إلى الذات. أعدت بناء أصول الفقه على أساس من الوعي التاريخي، أي المصادر الأربعة للتشريع، ثم الوعي التأملي، أي مباحث الألفاظ، ثم في النهاية الوعي العملي في الأحكام والمقاصد.

وكانت هذه محاولة تجديدية للتراث القديم، في نموذج أصول الفقه، وبعد ذلك

أعدت بناء علم أصول الدين بحيث يواجه الاستعمار والتخلف (من العقيدة إلى الثورة) ثم علوم الحكمة القديمة في (من النقل إلى الإبداع) وحاولت أن أميز النقل عن الابداع، وأين مظاهر النقل وأين مظاهر الابداع؟ وفي ذهني علاقتي بالغرب، لماذا استمر النقل وتأخر الإبداع؟ وأنا مشغول الآن بتدوين وإعادة بناء علم أصول الفقه في (من النص إلى الواقع) وأعيد فيه كتابة عملي السابق الذي قدمته في السوربون قبل أكثر من ٣٥ سنة، كيف أبني علوم التشريع بدءاً من المصالح العامة؟ وأطوع النص للمصالح العامة والمقاصد؟

ثم يلي ذلك (من الفناء إلى البقاء) لأعيد بناء علوم التصوف، ليس من أجل الفناء، وإنما من أجل البقاء وإعمار العالم، محولاً المقامات والأحوال، من صبر وتوكل ورضا وقناعة وزهد وحزن وقبض وبسط، إلى معارضة وتمرّد واعتراض وثورة؛ لكي أشجع الناس وأخرجهم من حالة اللامبالاة والفتور، مثلما كتب عبدالرحمن الكواكبي (أم القرى).

وبعد ذلك أعيد بناء العلوم النقلية كلها، علوم القرآن والتفسير، وعلوم الحديث، والسيرة، والفقه، وأحكم فيها العقل، لأن هذه العلوم تركها القدماء نقلية صرفة، وأعمل على نقلها من هذا المجال، حتى تصبح علوماً عقلية نقلية، ولربما يستطيع جيل آخر أن يحولها إلى موضوعات عقلية صرفة.

هذه هي الجبهة الأولى، والجبهة الثانية هي الغرب، التي كتبت فيها تأويل الظاهريات، لأن الظاهريات هي آخر فلسفة ظهرت في الغرب، في النصف الأول من القرن العشرين، ترصد تطور الوعي الأوروبي، بداية ونهاية ومصيراً، وتنقد الاتجاهات الوضعية والحسية والتجريبية والعقلية، وتعيد المنهج للشعور، والطريق الثالث الذي يبدأ منه الفكر، عن طريق الوجدان والتأمل والحدس.

واهتم بالترجمات والدراسات عن الفلسفة الغربية، حتى لا يشعر المسلم بدونية حيالها، ولكي أضعها في موقعها الطبيعي، ولأجل أن لا ينبهر بها الناس، ويتصوروا أن ناقل العلم هو العالم، وأنه يعرض المذاهب الغربية، ليدعى العلم عند الناس، مع

أن العالم ليس هو الذي ينقل البضاعة، بل هو الذي يستفيد منها كعلوم وسائل، من أجل تطوير علوم نفسه، باعتبارها علوماً للغايات.

والجبهة الثالثة وهي ظاهريات التأويل والهرمنيوطيقا، واسميها نظرية التفسير، والتنظير المباشر للواقع، كيف أستطيع أن أدرك اللحظة الراهنة، كما يفعل عالم العلوم الاجتماعية، ولكن آخذاً بعين الاعتبار النص، عبر إعادة تأويله بما يتفق وظروف العصر.

إذن مشروع (التراث والتجديد) كله بدأ منذ أربعين عاماً في أطروحتي ذات الأبعاد الثلاثة، التي تطابق الجوانب الثلاثة في التراث والتجديد.

○ ما هي امكانية توظيف معطيات الهرمنيوطيقا في مجالات مباحث الألفاظ في علم الأصول، أو عملية التأويل في علم التفسير؟ وما هي طبيعة المكاسب التي يمكن أن تتحقق من خلال ذلك التوظيف ؟

□ في كتابي (من النص إلى الواقع) سأعالج هذه المسألة، وسوف أعيد بناء مباحث الألفاظ طبقاً للعلوم الألسنية الحديثة، وعلاقة اللغة بالمعنى، وعلاقة اللغة بالعالم، وأعيد بناء المصادر الشرعية الأربعة، وأعطي الأولوية للاجتهاد، والنص يكون في القلب، وسيكون النص رؤية للتوجيه.

إن الترتيب التنازلي الذي يبدأ بالنص إلى الواقع إنما ينسجم مع الماضي، أما الآن فنشكو من غلق باب الاجتهاد، ومن التحجر، والجمود على الأفكار والمواقف ذاتها، وتجاهل العصر وتحدياته، والجهل بالعلوم ومكاسبها، لابدّ من تفعيل الاجتهاد، وإعادة النظر في الترتيب التنازلي للمصادر الشرعية، واجعل المقاصد هي المحور، وأبرز المقاصد، مقاصد المكلف، في الأحكام التكليفية الخمسة، وأعيد بناءها طبقاً للطبيعة البشرية.

وهكذا أبرز المقاصد في الأحكام الوضعية الخمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. فعلي أن أبرز السبب، لماذا الخمر حرام؟ لأنه يذهب العقل، دفاعاً عن العقل، والمانع، لماذا لا أقطع اليد؟ لأن هناك مجاعة،

والشرط، لماذا لا أقطع اليد؟ لأن الرجل عاطل، والعمل والرزق شرط للحياة، والعزيمة والرخصة، إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه، والصحة والبطلان، إنما الأعمال بالنيات، فالعمل قد يكون صحيحاً في شكله، غير ان مضمونه باطل.

○ أعتقد ان إعادة بناء أصول الفقه عبر إعادة ترتيب الأدلة وإقصاء النص وجعله في أدنى مراتب الأدلة، تفضي إلى محاصرة الشريعة ونبذها، فأنت عندما تقدم على النص العقل والقياس، إنما تقصي القرآن عن الحياة!

□ ومن قال: إن العقل يتعارض مع القرآن، إن القرآن يؤيد ويدعم العقل، وتتطابق أحكام العقل مع القرآن.

○ لا شكّ في تطابق العقل مع القرآن، ولكنك عندما تجعل العقل هو المرجعية أنما تمارس عملية تأويل وقراءة تصدر عن الواقع والعقل من دون أن تستقي من النص!

□ أنت عندما تضع النص في أول الأدلة تقلّل من قيمة العقل والاجتهاد، وكل المصلحين في هذا العصر شدّدوا على ضرورة فتح باب الاجتهاد، وتعميق العقلانية وترسيخها، أنا من التيار الإصلاحي الذي يريد أن يعطي الاجتهاد الفرصة الأولى، حتى لا يتخلف المسلمون ويتقدم غيرهم، والقرآن يسمح لي بذلك.

○ نعم، يسمح القرآن بأن توظف مكاسب العلم في قراءة النص، ولكن شريطة أن تكون هناك معايير موضوعية صحيحة وواضحة، وشريطة أن لا تهمش النص وتعطله، بذريعة تأويل النص وقراءته قراءة معاصرة!

□ هل أنت محامٍ عن النص أم عن العقل؟!

○ أنا محامٍ عن النص وعن العقل، عن الاثنين معاً، ولا أجد تناقضاً في ذلك!

□ أنا سأكتب كتاباً أقول فيه بالحسن والقبح العقليين، وأبين للناس الحسن والقبح في الفعل، كما قال المعتزلة في الماضي، وأعطي الأولوية للعقل.

وأنت تكتب كتاباً تعطي فيه الأولوية للنص، ويمكن أن تمثل أنت مدرسة، وأنا أمثل مدرسة أخرى، ونتحاور ولا نتقاتل، وليس من الضروري أن نجتهد على نفس البنية القديمة، ونفس المنهج والأسلوب القديم، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقلدهم.

○ تشكر مجلة قضايا إسلامية معاصرة الأستاذ الدكتور حسن حنفي على تفضله بالاجابة عن أسئلتها.

□ وأنا شاكر لمجلة قضايا إسلامية معاصرة، والقائمين بتحريرها، والمجلة تقوم على تنمية الاجتهاد كما هو اسمها، وقد فرضت نفسها على الساحة الفكرية في الحوزة العلمية وخارجها، وأصبحت نموذجاً ترسمت خطاه عدة مجلات مشابهة في العالم العربي، وهي تمثل التجديد والمعاصرة، وصار الجميع يتحدث عن هذا البيان الجديد الذي يتدفق من مدينة قم مدينة الحوزة العلمية، باتجاه إسلامي تنويري تمثله قضايا إسلامية معاصرة.

هرمنيوطيقا القرآن
وتساؤلات العقل الحديث

حوار مع:

مصطفى ملكيان

○ ما هي حيثيات الحاجة إلى القرآن في العصر الحاضر؟ البعض يتساءل عن إمكانية الإفادة من القرآن الكريم مع ما يُلاحظ من تفاوت في الظروف والمقتضيات والنظم الحياتية بين عصر التنزيل والعصر الراهن. وهل يمكن لأطروحة «العودة إلى القرآن» أن تكون ذات معنى؟ ما هي تطلعاتنا وتوقعاتنا من القرآن في هذا العصر؟ وهل السؤال «ما هي توقعاتنا من القرآن» سؤال صحيح أساساً؟

□ لا بأس أن أبدأ الإجابة من السؤال الأخير. يبدو من المعقول جداً السؤال عمّا نترقّبه ونرجوه من هذا الكتاب أو ذاك، فمثل هذا التوقّع مشروع بالنسبة لكل الكتب على اختلافها، بما في ذلك الكتب الدينية ومنها القرآن الكريم. لا يبدو أن من السهل الدفاع عن الرأي القائل إن الإنسان قد يراجع كتاباً من دون أن يتوقّع منه شيئاً، ومن دون أن تكون في نفسه حاجة يرجو العثور على ما يسدها في ذلك الكتاب. بعبارة أخرى إذا أردنا أن تكون مراجعاتنا للكتب المختلفة عملية عقلائية فلابدّ أن يكون وراءها هدف معين، إذ من غير المنطقي تصفّح كتاب ومطالعته بدون أي غرض يدفعنا إلى ذلك. الغاية من قراءة أي كتاب الحصول منه على شيء ما كان

ليحصل لدى القارئ بدون مراجعة هذا الكتاب، وهذا ما نسمّيه توقعاتنا من الكتاب.

والقرآن الكريم هو الآخر، لابدّ أن تحدونا إليه حاجات وتطلعات معينة.

هل تلبّى حاجاتنا بعد مراجعة الكتاب؟

هذا ما يتصل أولاً بطبيعة الشخص الذي يراجع الكتاب، وثانياً بتطور الأحوال وتغيّر الظروف عبر الزمان والمكان، الأمر الذي يترك بصماته على عملية الإفادة من الكتاب بشكل أو بآخر.

أما بخصوص التحولات الفاصلة بين عصر التنزيل والعصر الحاضر، وهل ستبقي هذه التطورات للقرآن ما ينفعنا به اليوم أيضاً؟ فثمة جوابان لهذا السؤال؛ قبلي وبعدي. الجواب القبلي هو أننا إذا كنّا ذاتيين (essentialist) ومؤمنين بأن كل نوع من أنواع الموجودات في العالم بما فيها الإنسان، له ذات ثابتة لا تتغيّر، عندها سنؤمن أن الذات الإنسانية ثابتة لا تتغير رغم كل التطورات والصيرورات التاريخية التي مرت بها البشرية، وهذا معناه أن جوانباً من الذات الإنسانية لا تقبل التحول والتغيير إطلاقاً، رغم ما يحيط بها من التحولات.

وفق هذا التصوير يمكن القول: إن كتاباً ظهر قبل خمسة آلاف سنة وكان مفيداً للناس في حينه، يمكن أن يكون اليوم أيضاً نافعاً وذا فوائد، وقد يبقى مفيداً حتى بعد خمسة آلاف عام آخر.

ولكن إتضح للباحثين أن هذا الزعم بحاجة إلى مقدمات ينبغي إثباتها.

المقدمة الأولى: هي أن تكون الذاتية (essentialism) قضية ثابتة منطقياً ومعرفياً، أي يكون لكل نوع من أنواع الموجودات ذات ثابتة لا تتغيّر مع تغيّرات الزمن.

والمقدمة الثانية: هي أن الذات الثابتة تستلزم بالضرورة مقتضيات وحاجات ثابتة.

أما **المقدمة الثالثة:** التي يجب البرهنة عليها، فهي أن كتاباً ـ كالقرآن يُعنى بالحاجات والمتطلبات الثابتة للذات الإنسانية.

وبالتالي لم تتوفر الأدلة لحد الآن على أن كتاباً إذا ظهر في زمن سابق وكان مفيداً في حينه لابدّ أن يكون كذلك في الأزمنة الأخرى.

هذا بخصوص الإجابة القبلية، أما الإجابة البعدية فهي إجابة عن السؤال: ما

الذي تجدونه في القرآن مما يمكن أن يُخاطب به الإنسان المعاصر، ويكون مفيداً له وملبّياً لتطلعاته؟ وما هي تحديداً والعبارات القرآنية المتوفرة على معانٍ تتصل فعلاً بحاجات الإنسان المعاصر، وترسم لها الحلول والمعالجات المجدية؟ هذا السؤال برأيي أصعب من السؤال السابق، وصعوبته لا تتعلق بالقرآن وحسب، بل بكل الكتب الدينية التي من الصعب التأشير على عبارات فيها والقول بأنها مما يلبّي الحاجات العصرية.

والنتيجة هي أننا لا نمتلك برهاناً عقلياً على أن كتاباً ظهر قبل مليون سنة وكان مجدياً آنذاك، لابدّ وأن ينفعنا في الوقت الحاضر أو بعد مليون سنة.

إذا كان الشيء ممكن التحقّق، فهذا لا يعني أنه متحقّق فعلاً، وبتعبير آخر إذا لم يكن الشيء مستحيلاً، فهذا لا يحتّم أنه واقع بالفعل ومتحقّق حالياً، وإنما نحتاج إلى أدلة أخرى تثبت تحقّقه الفعلي. طبعاً لا شك أن في القرآن آيات تهمُّ الإنسان المعاصر.

إذا سلكنا السياق الظاهري (literal) الذي يتقيّد بظواهر الألفاظ ولا يخرج عن المعاني الحقيقية إلى غير الحقيقية، عندها يغدو الكثير مما في القرآن غير ذي صلة بالواقع الراهن، وعلى حد تعبير الانجليز (irrelevant) وعدم الارتباط بالحال لا يعني طبعاً عدم الصحة، الكثير من الآيات القرآنية إذا حملت على ظواهرها إنفصمت عراها بالحاضر، أما إذا تعمّقنا في روحها (spirit) وسبرنا أغوار الرسالة التي تحملها، فسنجد أن هذه الروح لا تزال مرتبطة بواقعنا ومهتمّة به، وبالتالي ستبقى للعبارة قيمتها وإستعمالاتها. أما إذا صرفنا النظر عن تلك الروح (spirit) فلن تكون ثمة صلة بين راهننا وبين الآية ﴿تبّت يدا أبي لهب﴾. في حين لو أدركنا أن خلف ﴿تبّت يدا أبي لهب﴾ روحاً ورسالة، لا تتأتّى إلاّ بالخروج عن الظاهر والعدول عنه إلى الباطن، نكون قد أضفينا على النص شمولاً لكل زمان ومكان، واستيعاباً لجميع الأحوال والمتغيّرات التاريخية. وفي المقابل إذا لم نسمح لأنفسنا بهذا العدول، نكون قد عزلنا الكثير من الآيات عن واقعنا المعاصر، وهذه حقيقة لا تختص بالقرآن فقط وإنما تسري على كل الكتب الدينية بدرجات متفاوتة. وأؤكد بدرجات متفاوتة، فلو أخذنا الكتاب المقدس للبوذيين مثلاً، وجدنا أن عباراته الخاصة بمكان وزمان معينين نادرة جداً، إلى حد يخال الإنسان أن أي من هذه العبارات لن تكون

irrelevant إلى أبد البشرية. وفي المقابل هناك العهد العتيق المتداخل بالزمان والمكان القديمين (أو هكذا يبدو من التفسير الظاهري على الأقل) إلى درجة يظهر معها عديم الفائدة بالمرة لمن يقرأه في هذه الأيام. هذا ما يتحفنا به التفسير الظاهري، أما إذا أخذنا بالتفسير الباطني، فستكون ثمة معانٍ عميقة لخروج بني إسرائيل وضياعهم في الصحراء، وقصص إبراهيم، وغيرها من منقولات التوراة، وستظهر لها أبعاد وفوائد أوسع ترتبط يقيناً بظروفنا الراهنة وتتفاعل معها بما ينفعنا وينير لنا الطريق.

○ **في هذه الحال ستكون علاقتنا بالقرآن في هذا الزمن علاقة هرمنيوطيقية ذات صبغة تفسيرية تأويلية، وليست أبداً من نسق العلاقات النصية، أي أننا لو أردنا الإرتباط بهذا الكتاب، فلا مناص لنا من التفسير والتأويل. والسؤال: ما هي الامكانيات التفسيرية للقرآن، سواء من حيث مناهج معرفة الدين لدى المسلمين، أو من حيث عبارات القرآن ذاتها؟ في هذا السياق قد تظهر للعيان مشكلات معينة، كالاجتهاد مقابل النص، أو النزعة الباطنية مقابل أصالة الظهور، أو التفسير بالرأي المنهي عنه في الأحاديث.. فهل أُعِدّت العدة لمواجهة هذه المشكلات ضمن مشروع العودة إلى القرآن؟**

□ يمكنني تقسيم السؤال إلى ثلاثة أسئلة:

أحدها يقول: هل يتحتّم علينا إنتهاج سبيل هرمنيوطيقي في عودتنا إلى القرآن أم لا؟.

إننا إذا أخذنا الهرمنيوطيقا بمعناها الخاص، وهو معنىً مناسب ودقيق جداً، لن يكن أمامنا مفر من إنتهاج المنحى الهرمنيوطيقي، ولإيضاح المعنى الخاص للهرمنيوطيقا، لابدّ من تفكيك ظاهرتين عن بعضهما، أحياناً أواجه حقيقة منح قائق العالم لأتعرّف عليها واكتشف ما يمكنني أن أسجل حولها من القضايا الصادقة، وأحياناً أواجه شيئاً، لا لكي أتعرف عليه ذاته، وإنما لكي يدلني على شيء آخر.

هل يمكن معاملة كل الأشياء والوظاهر على هذا النحو؟ هذه قضية فيها نقاش، لكن ما لا شك فيه أن بالإمكان التعامل بهذه الطريقة مع الأعمال المكتوبة والملفوظة، وكذلك مع النتاجات الفنية، فمثلاً يمكن النظر لتمثال منحوت من زاوية ما يريد أن يلقيه النحات علينا بانجازه هذا، بل إن البعض ذهب إلى إمكانية النظر لكل الموجودات العالم من زاوية دلالتها على غيرها، وربما أمكننا إستخلاص مثل هذا الرأي من القرآن ذاته، فهو يدعونا للتفكّر في كل شيء، وإعتبار جميع الموجودات والظواهر آيات دالة على عظمة الباري.

إن الهرمنيوطيقين الفلسفيين هم في الواقع أولئك الهرمنيوطيقون الذين لا يقصرون الدلالة على سنخ محدد من ظواهر الوجود، وإنما يرون كل ما في العالم دالاً بشكل أو بآخر على غيره. وإذا مايزنا هاتين الحالتين عن بعضهما، خلصنا إلى التمييز بين ظاهرتي: العلم والفهم، فأنا أفهم كتاباتك أو أقوالك، لكنني أعلم بهذا القدح الذي أمامي. العلم مما يُبحث في المعرفة (epistemology)، أما الفهم فيُبحث في الهرمنيوطيقا (hermenuties)، وبذلك تكون الإبيستيمولوجيا والهرمنيوطيقا علمين مقترنين ببعضهما، أحدهما يتصل بدنيا العلم والثاني بدنيا الفهم.

في ضوء هذا المعنى من الهرمنيوطيقا، يمكن النظر للقرآن بمنظار هرمنيوطيقي كأي كتاب آخر، وكأي نص منطوق أو مكتوب.

بيد أن للسؤال برأيي جزءاً آخر: هل بالإمكان تطبيق هذه النظرة الهرمنيوطيقية على القرآن أيضاً أم لا؟ أو إلى أي مدى يمكن تطبيقها على القرآن.

أعتقد أن كثيراً مما في الهرمنيوطيقا من الميسور تطبيقه على القرآن، إلاّ إن القرآن يختلف عن سواه من الكتب (الدينية وغير الدينية) إختلافين أساسيين:

الأول: أن جميع ألفاظ وعبارات القرآن (باعتقاد المسلمين على الأقل) من إنشاء وقول الله تعالى، وهذا ما لم يُزعم لأي كتاب غيره على الإطلاق، ومَن يؤمن بسماوية القرآن يرى بوناً شاسعاً بينه وبين باقي الكتب.

الثاني: أن الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يمثّل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي.

هاتان السمتان تدعوان إلى التريّث في تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على هذا الكتاب، فجميع القواعد الهرمنيوطيقية التي تطبّق على النصوص المكتوبة والمنطوقة، تشترك على الأقل في كونها لا تطبق على نصوص لها الميزتان المذكورتان للقرآن، فالكلام الذي أتحدّث به الآن إذا كُتب على الورق في تسلسله الحقيقي، سيكون أكثر قابلية لتطبيق القواعد الهرمنيوطيقية عليه، مما لو أخذتم حديث الخمس دقائق الأخيرة وثبّتموها في البداية، وإقتطعتم الدقائق العشر الأولى لتقحموها وسط الكلام، وهكذا تحدثون تقديمات وتأخيرات تمسخ الكلام عن صورته الحقيقية الأولى التي أُلقي بها، ثم تبغون تطبيق الهرمنيوطيقا عليه.

○ **وضع السلف علوماً حول الدلالة القطعية للنص، وحجّية الظهور، إلى أي حد تنسجم هذه العلوم والنتائج التي توصلوا إليها مع المنهجية الهرمنيوطيقية؟**

□ الكثير مما سجّله علماء الأصول في مباحث الألفاظ، يرفضه الهرمنيوطيقيون اليوم، وعليه نحتاج إلى إعادة نظر في هذه المسائل، وقد لا تنتهي إعادة النظر إلى نفس النتائج التي خلص إليها الأصوليون، ولا أقول انها تتعارض معها أو تنسفها بالضرورة، ولكن إعادة النظر ممارسة مهمة ونافعة على أية حال.

○ **من الثنائيات المطروحة في الهرمنيوطيقا، ثنائية الفهم والتفسير. هل ينبغي فهم معنى النص بصورة صحيحة دقيقة، أم تفسيره وتأويله بكل حرية وكيفما اتفق؟ وإذا فسرنا القرآن بأدوات هرمنيوطيقية قد يُشكل البعض أننا نفسره برأينا، ونبقى بمنأىً عن الفهم الصحيح لمعاني القرآن، ونكون قد حرمنا من هدايته.**

□ تارةً يُسأل: إلى أى حدّ يمكن تحاشي التفسير بالرأي، أو ما سمّاه الماضون تفسيراً بالرأي؟ وتارة يُسأل: إلى أي حد إجتنب مفكرونا التفسير بالرأي فعلاً؟

السؤال الثاني يتعلق بظاهريات المعرفة الدينية لدى مفكرتنا الدينيين، أما فيما

يتصل بالسؤال الأول، فإنني حينما أقرأ ما كُتِبَ عن التفسير بالرأي من القرون الماضية ولحد الآن أمايز بين معنيين مختلفين، المعنى الأول أن تكوِّن لنفسك رأياً بدون الاستعانة بالنصوص المقدسة أو معطيات الوحي، بل إعتماداً على مواهبك المعرفية وأدواتك الإستدلالية كإنسان يبحث في ظواهر العالم ويصل إلى نتائج وآراء معينة، ثم حينما يطالع النصوص الدينية يجد أن ما توصل إليه لا ينسجم وما في ظواهر هذه النصوص، ولأجل معالجة هذا التعارض الظاهري، أي لكي يحافظ على دينك من جهة ولا يتخلى عن ما توصل إليه من القنوات غير الوحيانية من جهة أخرى، سوف يعدل عن الظاهر إلى الباطن ويأوِّل النصوص الدينية، وهذا التأويل يسمّى أحياناً التفسير بالرأي، والواقع أن التفسير بالرأي هنا معناه أن معلوماتي لا تنسجم وظواهر الوحي، ومن أجل أن لا أضحي بأي منهما في سبيل الآخر، وأبقى على ديني وعلى نزعتي العلمية، أغور في النص إلى أعماقه غير المرئية متجاوزاً ظواهره وطبقاته السطحية.

هذا أحد معنيي التفسير بالرأي، وثمة معنى آخر خلاصته أن الإنسان يُسقِط قبلياته (التي لم يأخذها عن النص) على النص، وبإسقاطه هذا يتوصل إلى معانٍ معينة.

فيما يخص المعنى الأول يجب القول أن من الصعوبة بمكان إهمال المعطيات الإنسانية، فلو أردنا التغاضي عليهما السلام تمدنا به العلوم التجريبية سواء كانت طبيعية أو إنسانية، وكذلك عن العلوم الفلسفية كالمنطق والرياضيات والعلوم العقلية، وحتى المعارف التاريخية والشهودية، سنواجه مشكلتين أساسيتين:

الأولى: أن إهمالي يجب أن يرافقه إعتقاد بأن هذه العلوم ساقطة عن الاعتبار ولا قيمة لها في ميدان البحث عن الحقيقة، ومثل هذا السقوط غير محرز طبعاً، ناهيك عن أنه إذا أحرز فإن الله سيكون على حد تعبير ديكارت إلهاً خدّاعاً، لأنه أودعنا جملة قوى إدراكية تقودنا إلى الضلال والخطأ، وهذا على الضد من كون الله لا ينشد سوى الخير والصلاح.

الثانية: إن العلوم التجريبية إذا خسرت قيمتها وصحتها فسيسقط الدين عن

حجية هو الآخر، ذلك أن أحقية الدين والتعاليم الدينية تستفاد بنفس تلك الأدوات، ولا يمكن إثباتها بطريقة أخرى.

وبالتالي لا يمكننا إهمال معطيات العلوم والمعارف التي أصابها البشر، وإذا تصادمت بعض هذه المعطيات فعلاً مع النصوص الدينية فلا مندوحة لنا من العدول عن ظواهر هذه النصوص. وقد إستجاب السلف لمثل هذا العدول، غير أنهم ضيّقوا مجاله بطريقتين لا تصمد أي منهما اليوم للنقد، وهما:

أولاً: قالوا بجواز العدول عن الظواهر عندما تتعارض مع المستقلات العقلية، لذلك ينبغي مثلاً تفسير اليد الإلهية في الآية ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ بالقدرة الإلهية، لأننا لو أخذناها بالمعنى الظاهري تصادمت والمستقلات العقلية.

التضييق الثاني الذي أعمله الماضون هو أنهم قصروا العدول على العقل النظري، بينما نحتاجه اليوم في مجال العقل العملي أيضاً. السلف قالوا أن الشخص إذا صدر عنه رأي يتنافى ظاهرياً مع إستحالة إجتماع النقيضين، لابد من العدول عن ظاهر كلامه إلى معنىً آخر، ولكن ثمة مستقلات عقلية للعقل العملي أيضاً، ولعل من أبرز مستقلاته العدالة أو الحرية، وبهذا المعنى أعتقد أن إجتناب التفسير بالرأي لا هو ممكن ولا محبّذ.

لننتقل إلى الشق الثاني من المسألة؛ هل من المعقول أن لا تكون لنا أية قبليات وآراء إلاّ ما نأخذه من النصوص المقدسة؟ وهل يمكن أن نستقي جميع قبلياتنا من النص؟ يبدو أن هذا الرأي أيضاً ليس من الصواب في شيء، فمن المستحيل أن يفرَّغ الإنسان من أفكاره وقبلياته ويستقبل النص بذهنية خالية تماماً. إننا جميعاً نراجع النصوص الدينية بقبليات نزاوج قهراً بينها وبين النصوص، وبهذا المعنى ستكون كل التفاسير تفاسير بالرأي، لأنها تبتني على قبليات لم تُستمد من النصوص ذاتها.

إلاّ إن النقطة المهمة التي أود الإشارة إليها هي ضرورة أن لا نعدل عن مناهج التفسير، وحالنا في هذه كحال الفيزياوي الذي يتعيّن عليه إتباع المنهجية المقرّة في عرف علماء الفيزياء، بحيث لو صدر عنه ما يشذ عن نطاق المنهجية المتبعة، فلن يدخل حيّز علم الفيزياء حتى لو كان رأيه في ذاته رأياً صائباً. المفسر أيضاً عليه

الإلتزام بالأصول المقرّد من علم التفسير، فإذا عدل عنها أمكن القول أن تفسيره تفسير بالرأي، وهذه ليست بالظاهرة الجديدة ولا المختصة بالقرآن، فكل كتاب نريد شرحه لابدّ أن نتبع في ذلك جملة أصول ثابتة، وإذا كان «التفسير بالرأي» هو الخروج عن هذه الأصول والضوابط كان طبعاً ممارسة خاطئة ينبغي إجتنابها.

يبدو أن أصول التفسير لم تكن واضحة الكثير من المثقفين الدينيين، لذلك نراهم يحيدون عنها في كثير من الحالات. القليل من المثقفين الدينيين توفرت لديهم معرفة كافية بأصول علم التفسير وضوابطه، وهذه واحدة من نقاط الضعف الثلاث التي يعاني منها مثقفونا الدينيون اليوم.

النقطة الأولى ترتبط بالحجية المعرفية لظاهرة الوحي، فهل للوحي حقاً حجية المعرفية؟ ومن أين لنا أن نجزم بأن للوحي حجية معرفية كما للحس حجيته المعرفية إجمالاً، وكما للعقل حجيته، وللشهود حجيته؟ هذه المسألة درست بإسهاب من قبل فلاسفة الدين الغربيين في نطاق القيمة المعرفية للتجربة الدينية، بينما لم يولها مفكرونا الإسلاميون قدرها الكافي من البحث والدراسة.

هذه نقطة ضعف «معرفية» عانى ويعاني منها مثقفونا الدينيون، وهناك إلى جانبها نقطة ضعف «تاريخية»، فحتى لو كان للوحي حجيّته المعرفية، من أين لنا اليقين بأن ما نتصفحه اليوم هو الوحي النازل على النبي (ص) فعلاً؟ أي كيف نضمن الحجية التاريخية للقرآن؟ هذه إشكالية تعنى بالتحريف التاريخي للنص زيادة ونقصاناً، وبالتغييرات الناجمة عن تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي. إن السلف قلّما ركّزوا على هذه المشكلة الأخيرة، ولم يهتموا بعملية تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي، وما قد تخلّلت هذه العملية من أخطاء وقعت لا من باب التحريف، ولكن من باب سوء القراءة وسوء الكتابة، ومن باب القصور الكبير الذي إتصف به الخط الكوفي فأوقع قارئيه وناسخيه في أخطاء كثيرة.

وهنالك نقطة ضعف ثالثة في الحقل «الهرمنيوطيقي» يجب على مفكرتنا تلافيها ببذل جهود أكبر في هذا الحقل، وتتمثل المشكلة هنا بالسؤال: كيف نتأكد أن فهمنا للنص هو المعنى الذي توخّاه صاحب النص؟ ومن أين لنا العلم بأن ما فهمناه من

النصوص هو لا غيره مراد القائل؟ وإذا لم يكن فهم المتلقي مطابقاً لغايات منتج النص، فلن تعود المسألة مسألة «فهم» وإنما هي مسألة «سوء فهم».

○ تركزون على نوايا صاحب النص عند الحديث عن الهرمنيوطيقا؟

□ بل أقول أن فهم نوايا المؤلف مما لا مفرّ منه، لكنني لا أقصر الأمر على فهم نوايا المؤلف ومقاصده، فلا مراء أن الهرمنيوطيقا إن لم تستوعب إلاّ شيئاً واحداً كان هذا الشيء نيّة منتج النص، لكنها طبعاً تستوعب أموراً أخرى.

○ إذا كان القرآن نصاً يتقبّل عدة تفاسير، هل هناك أسس ومناطات للحكم على صحة أو سقم هذه التفاسير؟ ومن ناحية أخرى، ليس من السهل معالجة التناقضات بين العقل الحديث ومعطيات الوحي، فهذه التعارضات أعمق وأشد مما كانت عليه زمن ابن رشد مثلاً، الذي ألف كتاباً حول هذه القضية وسعى لعلاجها.

□ حول ما أشرتم إليه في أول السؤال أقول: أن هذا الانفتاح على تفاسير متعددة حالة متأصلة في القرآن ذاته، ومما باركه أئمة الشيعة عليهم السلام، فما روي عنهم من أن للقرآن ظاهر وباطن، ولباطنه باطن إلى سبعين بطناً، شهادة منهم لصالح هذا المعنى. لكن ثمة في هذا النطاق مسألتين لابدّ من الإلتفات إليهما:

أولاً: حينما نقول أن النص يقبل أكثر من معنى واحد، فقد تكون هذه السمة من إيجابياته وقد تكون من سلبياته. بتعبير آخر، حينما يكون النص حمّالاً ذا وجوه (كما وصف الإمام علي عليه السلام القرآن عندما إنتدب عبد الله ابن عباس لمحاججة الخوارج) فإن هذه الخصوصية يمكن أن تكون من محاسن النص، ويمكن أن تغدو من مثالبه، وهذا يتوقف على ما نرجوه من النص، فإذا كان كتاب الرياضيات حمّالاً ذا وجوه فسيعتبر كتاباً فاشلاً، أما إذا كانت قصائد حافظ الشيرازي حمّالة ذات وجوه فلن يعد ذلك من نواقصها وضعفها إطلاقاً.

ثانياً: إن إنفتاح النص على تفاسير عدة لا يعني الفوضى التفسيرية، كما يحلو

للبعض أن يشيع في الأوساط الثقافية اليوم، مؤكداً أن أتباع القراءات المتعددة من أنصار الفوضى التفسيرية، والحال أن القضية ليست كذلك بتاتاً. إن إنفتاح النص على تفاسير متعددة مختلفة لا يلغي الأصول والمناهج الدقيقة التي ينبغي على المفسر إتباعها لكي يكون تفسيره تفسيراً.

وبالتالي فإن إنفتاح القرآن على القرارات المتعددة لا يستلزم بالضرورة الفوضى في هذا الإنفتاح، إلاّ اللهم بالنسبة لمن لا يرى إتباع الضوابط التفسيرية من شأنه. ومن ناحية فإن الإقتصار على قراءة واحدة ليست من تقاليدنا في شيء، فإنفتاح النص يدحض أحادية القراءة من جهة، ولا يقرّ الفوضى التفسيرية والتأويلية من جهة أخرى.

الواقع أن علينا الخوض في ميادين التفسير مراعين الأصول الهرمنيوطيقية، وحينما ندخل ميادين التفسير سنجد أن ظهور تفاسير متعددة أمر ممكن ومستساغ.

وبخصوص القسم الثاني من السؤال يجب الإعتراف أن الأساليب التي إصطنعها الماضون لرفع التعارض لم يعد لها فاعليتها اليوم، ففي العصر الحاضر تضاعفت التعارضات وتنوّعت وغدت بحاجة إلى أساليب وإبتكارات جديدة.

هنا لابدّ من الإشارة إلى ثلاث نقاط:

أولاً: حينما نقول أن التعارضات اليوم إزدادت وتطورت، فإننا وبسبب تعاملنا مع رؤى كونية حديثة، سنكون حداثويين شعرنا أم لم نشعر، وشئنا ذلك أم أبينا، ولا ريب أن حداثتنا ذات مراتب، بيد أننا جميعاً حداثويون على كل حال، وحداثتنا تتضاعف يوماً بعد آخر.

ما أريد التركيز عليه في النقطة الأولى هو أن من الخطأ أن نتصور حداثوية الإنسان المعاصر خالية من الطابع الإيديولوجي، ثم نزعم حينما نجد رؤى الإنسان الحديث غير منسجمة مع آياتنا وروايانا أن رؤية كونية في غاية الرصانة والوفاء للبراهين العقلية لم تنسجم مع آياتنا وروايانا. الذي أتصوره هو أنه كما يوجد تعبّد في الدين هنالك تعبد في الرؤية الكونية للإنسان الحديث، ومن الخطأ التصور أننا في جادة الحداثة نسير مسيراً واضحاً على الإطلاق، فإذا إصطدمت بعض معطيات

الحداثة بتعاليم الدين، كان من الجلي ما يجب علينا فعله، وأيهما ينبغي أن نأخذ وأيهما نذر، ففي الحداثة أيضاً ثمة الكثير من الأمور غير الإستدلالية. طبعاً ينبغي الإعتراف بأن التعبّد في الدين أعمق وأوسع بكثير مما في الحداثة.

النقطة الثانية التي أرى أنها تُغفل في كثير من الأحيان هي أن الشيء إذا لم يكن مبرهناً عليه فلا يعني هذا بالضرورة أنه غير صائب، ولا يمكن القول أن المزاعم ستكون خاطئة إذا كانت الأدلة عليها ضعيفة، فضعف الأدلة أو الإفتقار إليها لا يخوّلنا أن نحكم على الأمور بالخطأ والزيغ.

وبالتالي فإن المجال لا يزال مفتوحاً أمام المتدين لأن يبقى على آرائه، رغم أنه لا يستطيع إقامة الأدلة والبراهين القاطعة لصالحها، فمجرد الإفتقار إلى الدليل لا يحتّم علينا التخلّي عن متبنياتنا، إلاّ إذا داهمتنا أدلة على تهافتها.

النقطة الثالثة هي أن تفاقم الإشكاليات المعرفية في العقود الأخيرة، والصعوبات التي تواجه الباحث في تشخيص صدق وكذب القضايا، يجعلنا على صعيد المفاضلة بين النظريات المختلفة، نركز على النتائج والآثار العملية لهذه النظريات والرؤى.

ينبغي أن ننظر للإنسان إذا إعتقد بأن ﴿من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة﴾، وإذا آمن بـ ﴿لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة﴾ وبـ ﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾، هل ستترك فيه معتقداته هذه آثاراً نفسية أفضل من عدم إعتقاده بها أو إعتقاده بنقيضها أم لا؟ بمعنى آخر: هل يُصلح الإنسان ونفسيته أن يعتقد بالجزاء الأخروي، أم أن عدم إعتقاده لا يقل صلاحاً وإصلاحاً عن إعتقاده؟ إنني لست ممن يخافون إن هم خاضوا في هذه البحوث أن يخسر الدين السباق، فيعمدون إلى تفريغ القضايا الدينية من مضامينها، والإلتفاف على فحواها، فما قيمة الدين إلاّ بمطابقته للحقيقة، بيد أن المسألة تكمن في أن ثمة صعوبات جمة تواجهنا على هذا الطريق.

والآن أحاول تلخيص الإجابة علي سؤال، فأقول: أن العلوم الحديثة تتضارب مع الكثير من عبارات الكتب المقدسة الإسلامية والنصرانية واليهودية، وبغية رفع هذه التناقضات لابدّ من تأويل الآيات، وعدم تجميدها في أماكن وأزمنة وأحوال خاصة، والعدول عن ظواهرها لتطبيقها على ظروف ومقتضيات أخرى.

○ مع كل هذا الكم الهائل من التفسير والتأويل والقراءات المتعددة، هل تعتقد أن الإنسان المعاصر سيستطيع الإفادة من النصوص الدينية؟ أم أن كل شيء سيضيع في هذا الخضم العاتي ولن يبقى أثر لأصالة النصوص؟

□ أعتقد أن النصوص الدينية ما زال لديها ما تقوله للإنسان المعاصر، ولكن لا يمكن للباحث إطلاق هذا الرأي إلاّ إذا توفر على عدة قبليات، وهي:

أولاً: يجب التسليم بأن التفسير الظاهري تفسير فاشل، بمعنى أن الكثير مما جاء في النصوص المقدسة هو مجازات وإستعارات وكنايات ورموز، خارجة عن دائرة العرف والتداول العامي للغة، فإذا فهمنا معاني الألفاظ كما يفهمها العامة من الناس في الوشارع سننتهي جزماً إلى نتائج خاطئة، من قبيل التجسيم والتشبيه وما إلى ذلك، مما إجتنبه الأسلاف، لكنهم لم يلتفتوا إلى أن أسباب اجتنابهم كان ينبغي أن تحدوهم إلى اجتناب الكثير من الأمور الأخرى أيضاً.

إننا لو توقفنا عند حدود التفسير الظاهري، ولم نتجاوز القوالب إلى ما بعدها، فقد تبدو القوالب غير مفهومة أو غير مقبولة، أو غير مفهومة ولا مقبولة في نفس الوقت.

القبلية الثانية التي لابدّ من التوفر عليها، لكي نواصل إفادتنا من النصوص الدينية، هي إحتمال أن البشر كانوا في يوم ما يعلمون أموراً لا يعلمونها اليوم، أو أنهم نسوها، فمن الجائز أن البشر كانوا قبل ألف سنة على وعي بحقائق لا يستطيعون اليوم وعيها، أو أنهم ذهلوا عنها.

على هذا الأساس، نستطيع القول أن الكتاب المقدس ما برح إلى اليوم منطوياً على حقائق وأمور غفل عنها الإنسان المعاصر، بالرغم من كل التقدّم الذي أ;رزه، وهذا ما أعتقد به شخصياً. فالإنسان قديماً كان واعياً بأمور وحقائق نسيها اليوم، إبتداءً من أبسط الأمور الخاصة بجسم الإنسان، وحتى أعقد ما يتعلق بالذهن البشري. إنني اليوم حين أقرأ كتابات شخص مثل ويلبر (kem wilber) أجد أنه كعارف وكعالم نفس وكخبير في الماورئيات يحدثنا عن حقائق وأمور ماتعة دقيقة حول دواخل الإنسان، لم تصل إليها أي من العلوم الحديثة، وحينما نقف للتدبر في

هذه المسائل نجد أن الحق معه. إنه يعترف باستقائه لطائف ودقائق من ثنايا الديانة البوذية، والهندوسية إلى حد ما.

أما القبلية الثالثة فهي أن الماضي، راجعوا النصوص الدينية لأغراض عديدة، ومن الخطأ أن تكون اليوم هي ذاتها أغراضنا الدافعة لمراجعة تلك النصوص.

ولو فعلنا ذلك لأصابنا الكثير من الإحباط واليأس، ولعدنا نجرجر ذيول الخيبة والإفلاس.

وبتعبير آخر إذا اخذنا ﴿ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين﴾ و ﴿كل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾، بمعنى إذا كان علينا معرفة كل أساليب الزراعة والصناعة، وحقائق الميتافيزيقيا، وما نحتاجه في حياتنا من القرآن سنصاب بصدمة وخيبة أمل شديدة، وقد أفضت هذه المزاعم الكبيرة إلى إبتعاد الكثيرين عن نمط الحياة والتفكير الديني، بالرغم من أن بعض الوعّاظ الدينيين ممن يروّجون هكذا مزاعم ضخمة يرمون عن صدق نية إلى إسداء خدمة للدين، وتمتين أركانه، وشد الجمهور إليه والتأكيد على شموليته لكل شيء.

الحقيقة أن الإدعاءات الكبرى من أهم أسباب صد الإنسان عن مدرسة فكرية معينة أو ايديولوجيا أو حركةٍ ما.

وفقاً لهذه القبليات يمكننا في العصر الحاضر استيحاء مداليل متعددة من النصوص المقدسة، إذ ما تزال في طياتها معارف ثرة عن الإنسان والأخلاق وما وراء الطبيعة و... الخ.

إن الحياة المعنوية ممكنة الحصول للإنسان المعاصر، ويمكن الجمع بينها وبين الحداثة، فلو سلّمنا بأن العقلائية جوهر الحداثة ولبابها، ستكون العقلانية والمعنوية ممكنتي الجمع، بل هناك ضرورة وحاجة أكيدة للجمع بينهما، عبر استدعاء العقلانية من الحداثة، والمعنوية من النصوص المقدسة. على سبيل المثال ما تزال تذكرة ﴿لقد جئتمونا فرادى﴾ جديرة بالفهم والقبول والإنتفاع الروحي بالنسبة لي أنا الإنسان العائش في القرن الحادي والعشرين.

○ إذن يمكن الخلوص إلى أن القرآن وباقي النصوص الدينية لا تزال ذات رسالة لاتباعها المعاصرين؟

□ النقطة الأولى التي يجب وعيها وقبولها هي أن موقف المسلم من القرآن يناظر موقف الهندوسي من الاوبانيشاد، أو اليهودي من التوراة، أو البوذي من كتابه المقدس، أو الزرادشتي من الأبستاق.

النقطة الثانية هي أن الكتب السماوية لو لم تلبِّ حاجات أتباعها، لما بقي هؤلاء الأتباع على تمسكهم بها طوال هذه الأزمان، فالناس لم يتعاقدوا مع أي كتاب على تبنّيه طوال أعمارهم، حتى لو لم يحقّق لهم أي شيء. وإذا لاحظنا اليوم أن كتاب البوذيين له قدسيته واحترامه، فلأنه لبّى حاجات متبعيه طوال قرون، وإذا كان القرآن متبعاً ومقدساً فلنفس السبب.

تلبية الحاجات البشرية طبعاً ليست وقفاً على أي كتاب سماوي أو كتاب ديني دون غيره، وهذا يُفهم من ملاحظتنا أن بعض الأشخاص لا زالوا مكرّسين كل حياتهم وقفاً لكتاب معين، بمعنى أنهم يحاولون تطبيقه على كافة مستويات حياتهم، ولكن من ناحية يظهر أن الإنسان حينما يتعامل مع النصوص المقدسة يدرك ما يحتاجه منها حاجة ماسة آنية مما لا يحتاجه حاجة ملحّة محرجة. هو طبعاً ليس ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، إلاّ إنه يشعر شعوراً واضحاً بأن هذه العبارات المقدسة دون غيرها أشد إلتصاقاً بحاجاته وظروفه والتحديات التي تواجهه. إن الإنسان المعاصر لا زال يراجع سقراط، وبوذا، وعيسى، ولنفس السبب الذي يجعله يراجع عيسى، فهو يراجع محمداً(ص) وعلياً(ع)، بل إن إرادة إشباع الحاجات هي التي تقوده إلى مراجعة النصوص المقدسة، فلسان حال البشر المعاصر هو أن لي حاجات وتطلعات أشعر أنها تجد ما يروي غليلها في النصوص الدينية، وبهذا يستطيع الإنسان الحديث العثور على ضالته في القرآن وإقتباس النموذج المعنوي منه.

من هنا إذا سألتني شخصياً وبصراحة لماذا تراجع النصوص المقدسة؟ أجبتك أنني أولاً أراجع جميع النصوص الدينية، وثانياً لا أراجعها لتحل محل عقلي، وإنما

لأن فيها حكمة، يدرك العقل أنها حكمة، ويدرك أيضاً أنها لا تتأتّى بالأساليب العادية للتحصيل المعرفي.

طبعاً ينبغي الإحتراس من النزعة السطحية عند الإستعانة بالنصوص الدينية، فما لم نبلغ اللباب لم تجدنا القشور فتيلاً، ولو قمت الليل وصمت النهار طوال عمري، من دون أن أبلغ اللباب المراد من هذا القيام والصيام لم أفعل شيئاً سوى إنهاك الجسم بالقيام والقعود والجوع والعطش، من دون أن أنتفع من كل هذا مكسباً روحياً حقيقياً. إذن ينبغي تجاوز القشور إلى اللباب، وهذا ما يشير إليه القرآن ذاته، فحينما يذكر الصلاة يقول: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾، وينوّه بلباب الصيام قائلاً: ﴿**ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون**﴾ وعن الحج والتضحية يقول: ﴿**لن ينال الله لحومها ولا دماءها ولكن يناله التقوى منكم**﴾، فلحوم ودماء الأضاحي ليست من يداخل الروح الإنسانية ويغيّرها، إنما يداخل الروح ما قد يرتبط بهذه الممارسات من شحنات الورع والتقوى.

والخلاصة هي أن هذه الممارسات الظاهرية ليست سوى وسائط، وستكون فارغة تماماً من المعنى إن لم تبلغ بنا الغايات السامية المتوخاة منها.

○ **هل يمكن للإنسان المعاصر أن يكون له إبداعه الديني الجديد، وتجربته الدينية الحديثة، في ضوء التعاليم الدينية المقتبسة من الماضي؟**

□ النزعة المعنوية تتحاشى دوماً شيئين يعتمد عليهما تدين العامة إعتماداً رئيسياً، يتوكّأ الدين في الغالب على سلسلة من الوقائع التاريخية إذا رفضناها لم يبقّ من الدين شيء، فمثلاً لا أستطيع أن أكون مسيحياً إلاّ إذا آمنت بانجاب السيدة مريم وهي عذراء باكر، وبالعشاء الأخير، وبصلب السيد المسيح، ثم إحتياؤه بعد ثلاثة أيام، فهناك إذن جملة من الأحداث التاريخية لابدّ للمسيحي من الإيمان بها، وإن لم يؤمن بها فسيُسأل بماذا أنت مسيحي إذن؟

أما المعنوية فلا تستند أدنى استناد إلى الأحداث التاريخية، وبدل أن تعتمد على

هذه الحوادث ترتكز على شيء آخر هو التجارب الدينية، فما معنى هذا؟

معناه أننا بدل التركيز على مَن الذي صدرت عنه هذه الأقوال وفي أي ظرف صدرت، نَخضِع هذه الأقوال للتجربة، لنرى هل تنجح أم لا.

المسألة الثانية هي أن لدين لا معنى له بدون التعبد، فلا يمكن القول إنني لا أتعبد أبداً لكنني متدين، بينما يصح القول أنني أعيش حالة معنوية من دون أن أتعبّد. كيف يمكن هذا؟ يمكن إذا ما إختبرنا بأنفسنا التعاليم التي تتحفنا بها النظريات المختلفة، والتعامل معها كما نتعامل مع الواجبات التي يأمرنا بها مدرّب السباحة مثلاً، فحينما يأمرنا مدرب السباحة بحركة معينة ونؤديها عملياً فنجدها مفيدة، سيتكوّن في ذهنياتنا إستعداد لتقبل أوامره اللاحقة وتنفيذها.

وبعبارة أدق ثمة أمران يدعواني إلى قبول أوامره:

الأول: العدد الكبير من المتدربين على يديه، والذين تخرجوا من دوراته سبّاحين بارعين. هؤلاء أدّلائي على أنني إذا إلتزمت بدساتيره سأكون موفّقاً في السباحة.

والثاني: أنني حصلت على نتائج إيجابية، حينما أطعت أوامره في المرات الأولى، فتكرّس بذلك إستعدادي لنفسي لاتباع توجيهاته في المرات الآتية.

هكذا يتعامل أصحاب التجارب المعنوية مع ما يتلقونه من تعاليم الدين. إن في دواخلهم موازين يقيسون بها جدوى أو لا جدوى النظريات التي يتعلمونها.

أما المتديّنون فيتقبلون هذه التعاليم بدون إختبار، وإذا جارينا المعنوية بعدم الإعتمادين هذين، عدم الاعتماد على أحداث التاريخ، وعدم الاعتماد الأعمى على التعاليم الدينية، سيصير الدين حالة معنوية، وتكون له إنفتاحاته على المستقبل. وكما قال بوذا: إنني لست معصوماً عن الخطأ، فإختبروا ما أقول لكم، وإذا أفادكم خيراً إقبلوه، وإلاّ فإتركوه.

مطارحات في القبض والبسط النظري للشريعة*

د. عبدالكريم سروش

ظهرت في العالم الإسلامي عدة نظريات مهمة غايتها الإحياء الديني، وقد حاول أصحابها بأساليب مختلفة تشخيص آفات المجتمعات الإسلامية والفكر الديني، واقتراح الحلول والمعالجات المناسبة للقضاء عليها. فريق من رواد الإحياء ركّزوا على المجتمعات الإسلامية بما هي مجتمعات، وفريق صبّ اهتمامه على نمط تفكير المسلمين، وبالطبع فإن الجمع بين هذين ممكن على الدوام. والنقطة التي كانت محسومة بالنسبة لجميع هؤلاء المصلحين هي أن ثمة خللاً يعانيه المسلمون في العالم الحديث، تركهم متخلفين عن ركب العلم والصناعة والتحضّر، ولابدّ لهذا الخلل من علاج. ومن الجلي أنه لا يمكن التحرك لتطبيب المرض إلاّ بعد تشخيصه ومعرفة أسبابه وطبيعته بدقة.

ظهر في المجتمعات السنية عدد من المصلحين، وفي المجتمعات الشيعية ظهر أيضاً

* محاضرة ألقاها الدكتور سروش على لفيف من طلبة الحوزة العلمية في قم حول نظريته «القبض والبسط النظري للشريعة» وتلتها مداخلات واشكالات على هذه النظرية.

مصلحون طمحوا إلى إحياء الدين، وفي البحث الذي كتبته بمناسبة استشهاد المرحوم مرتضى المطهري، أوردت أسماء بعض هؤلاء المصلحين الذين عاشوا منذ الأزمنة الغابرة وحتى زماننا هذا، وبالطبع خصصت السهم الأوفر من البحث لعرض أفكار وجهود المرحوم المطهري[١]. كان واضحاً لعموم المصلحين أن الفكر الديني فكر «ينشد الثبات»[٢]، في حين يبدو أن المجتمعات المتقدمة قد تنكّرت للفكر الثابت. البعض استعمل مفردات «الماضويون» و«التقدميون» أو «المتحجرون» و«المجددون»، وكان يشمُّ من هذه الاستعمالات رائحة مجافاة الدين، فقد قيل: إن الأفكار الدينية تطالب أتباعها برؤية ماضوية، بنوع من المراوحة في المكان، فعليهم حينما يريدون معالجة مشكلاتهم المعاصرة العودة إلى الوراء، ليروا هل كانت هذه المشكلة موجودة في مجتمع الجزيرة العربية زمن البعثة أم لا ؟ وإن لم تكن فماذا كان يقاربها من المشكلات، مما يمكنهم أخذ العبر والدروس منه للتغلب على مشكلاتهم؟

هذا هو معنى «الثبات». إنه التسمّر في نقطة معينة، والعودة دائماً إلى مرجع معروف وعدم التحول عنه، وطلب جميع الحلول منه.

وفي مقابل هذا هنالك الرؤية الضاربة بالثبات عرض الحائط، والمنحازة إلى التجديد والتغيّر.

الثابت والمتحول:

لقد واجهت المصلحين معضلة كبرى تلخّصت في أنهم لو أفتوا بالانجراف المطلق وراء التغيير، لكان عليهم التخلّي نهائياً عن التدين، وبهذا لن يعودوا مصلحين دينيين، فلو قال قائل: واكبوا الزمن دائماً، وسوّدوا عليكم مبدأ التحول، فسيذهب الدين والتراث أدراج الرياح، وسينهار الماضي برمته، وتتهدّم المعتقدات والضرورات الدينية الثابتة، ولهذا لم يكن بمقدورهم الركون إلى هذا الفهم بشكل مطلق.

ومن ناحية أخرى إذا أخذوا بمجاراة العامة ومماشاة أفكار السلف في كل شيء

فلن تتحقق أهدافهم الإحيائية، ذلك ان العامة من الناس لا ينظرون إلى المستقبل عادة، ولا يتحلون بمعرفة عميقة للاشكاليات الفكرية، وقد يبدون أحياناً سلفيين ومتحجرين بشكل متطرف ضار، وقد يجعلون من أمور ليست من السنّة سنةً مقدسة لا يحيدون عنها. والبعض من أفكار السلف كما هو معروف لا يمكن الدفاع عنها بالرغم من رسوخها وشيوعها.

الهم الأول الذي شغل المصلحين الدينيين هو الجمع بين هذا الثبات والتحول، وكان لابدّ من تقديم معادلة تجمع بين الثبات والتحول، فتحافظ على الثبات؛ لكيلا تتضعضع أركان الدين، وتستوعب المتغيرات، لتحول دون التحجر والجمود، وتفتح الطريق أمام التقدم والازدهار. هذه هي المشكلة التي واجهت حركة الإصلاح الديني. إذن فالمرض بتشخيصي هو مشكلة الجمع بين الثبات والتحول.

ولتطبيب المرض اقترحت في عصرنا الراهن عدة معالجات لحدّ الآن. العلاج الأول تبلور في أن علينا تمييز المبادئ الدينية الثابتة عن المتغيرات الدينية، وهذه من الطروحات التي أتصور أن معظم الباحثين والمهتمين على معرفة وافية بها، وقد نادى أصحابها بضرورة تحديد ما ينبغي أن لا يمس بتغيير في الدين، وذلك هو الثابت والأصيل، وما يمكن أن يطاله التغيير والتحول، وهو ما لا يتصف إلاّ بجنبة شكلية.

ومن هنا انبثقت قضية الاجتهاد، وقيل: إن الاجتهاد أساساً أطروحة لمعالجة هذه المشكلة، مشكلة عدم التفريط لا بالثابت ولا بالمتغيّر، وهو مطلوب لاستيعاب التحولات، وترتيب أحكام للظواهر المستجدة، وقد استند المرحوم المطهري في مبحث الخاتمية على هذا الأساس، مستشهداً بأصول، مثل قاعدة لا ضرر، والتزاحم، كأدوات تيسّر للفقه أن يبقى متحركاً على الدوام، وتحرّره من الجمود والتصلّب.

هذه المعالجة، وبعيداً عن الحكم بصوابها أو خطئها، تنطوي على ثغرة مهمة، تتمثل بحبس الاصلاح والإحياء الديني في حيّز الفقه، وكأن مشكلات المسلمين لا تتعدى قضايا الحقوق والقوانين، فالفقيه سيعالج لنا القضايا الحقوقية، لكن الدين

ليس محض قضايا حقوقية وفتاوى فقهية، فثمة في الدين أخلاق، وتاريخ، وتفسير، وعرفان، وعقائد، وهذه ميادين لا تعالج مشكلاتها بقواعد علم الأصول التي لا تنفع إلاّ الفقه. جميعنا يعلم أن هذه الحلول غير ناجعة، فهذا الاقتراح على افتراض صوابه وفوائده، لا ينفع إلاّ للفقه، أما لخارج هذا المجال فيجب البحث عن حلول أخرى.

أضف إلى ذلك أن الثابت والمتغيّر يظهران في المعرفة الدينية وليس قبلها، لذلك سيكون الاعتماد على الثابت والمتغيّر في الدين مقاربة مقلوبة للمسألة.

هذه الفكرة ذاتها طرحت أحياناً بصياغات أخرى، وهي أننا بحاجة إلى «فقيه شجاع» أو «فقيه عالم بزمانه»، ومعنى كل هذا هو إحياء مبدأ الاجتهاد، وساد الاعتقاد بأن أهل السنة يعانون خللاً في هذا الجانب، بينما عالج الشيعة هذه القضية باحيائهم مبدأ الاجتهاد الذي يستطيعون بواسطته حل مشكلاتهم.

وأكرر أن هذه الأطروحة على افتراض صوابها لا تصلح إلاّ للحقل الفقهي، أما خارج هذا الحقل فستبقى الكثير من التحولات بحاجة إلى ردود أفعال مناسبة.

الظرف(الإسلام) ثابت، والمظروف(الحضارة الإسلامية) متغير:

وجاء مصلحون آخرون ليقولوا: إن الإسلام ظهر في عصر خاص وقدم تعاليمه بقوالب معينة فاتخذ أشكالاً محددة تنتمي إلى زمان قديم، لكن هذا الشكل الظاهري لن يبقى خالداً، وسيتحول إلى أشكال أخرى في قوالب زمنية آتية. وقالوا: إن ثمة فارقاً بين «الفكر الإسلامي» و«الحضارة الإسلامية»، فالفكر الإسلامي هو مبادئ العقيدة والمعارف الإسلامية التي جاء بها أئمة الدين، أما الحضارة الإسلامية فهي عبارة عمّا تكوّن تدريجياً حول هذه المعارف وعلى أساسها. الحضارة الإسلامية يمكن أن تتحول وتتغيّر، أما الأفكار والمعارف الدينية فلا يصح أن تتغيّر. رؤية هؤلاء أن إسلام السلف صب في قالبهم الزمني، وعلينا صب الإسلام في قوالب زماننا. بعبارة ثانية ينبغي التمييز بين الإسلام وقوالبه، ليتحقق الإحياء والإصلاح الديني، والخطر الأكبر الذي يتربّص بالاصلاح هو الخلط بين الإسلام وقوالب

الإسلام. فالمظروف (الإسلام) ثابت، أما الظرف (القوالب) فمتغيّر.

هذا الرأي هو تقريباً ما نادى به المرحوم علي شريعتي، أوردته هنا مختصراً، وقد شرحه هو بإسهاب في كتاباته، وطرح مبادئ الأمر بالمعروف، والهجرة، والاجتهاد لتنمية الفكر الديني، والحيلولة دون مسخه إلى مؤسسة، ومن أجل تحويله إلى أيديولوجيا وإخراجه عن حالة «الثقافة».

تطهير الفكر الإسلامي:

شخصيات أخرى مثل السيد جمال الدين رأت أن الخلل الأساس يتحمله المجتمع الإسلامي. فنحن أساساً متخلفون، ولا نفكر بطريقة علمية وقد منينا بالانحطاط وبحكومات استبدادية فاسدة، ولابدّ من معالجة هذا الواقع. وقد طالب الأفغاني بيقظة المسلمين ونهضتهم، وقلما انجز مشاريع نظرية بل غلب على نشاطه الطابع العملي.

واقترح مصلحون آخرون حلولاً غير هذه. فالمرحوم محمد عبده أكد أن مشكلتين أساسيتين مني بهما الفكر الإسلامي. إحداهما أن أشياء من خارج الإسلام أضيفت إليه، والثانية أن بعض ما في الإسلام أُغفِل ولم يعمل به، لذلك ينبغي تشذيب الفكر الإسلامي من بعض العناصر الدخيلة على الإسلام، كالخرافات والإضافات. وقرر المرحوم عبده أن هذه الخرافات والإضافات تسربت حتى إلى الفلسفة والكلام. وكان يرى أنها عبء يثقل كاهل الإسلام ولابدّ من طرحها جانباً. وهناك جملة من العناصر الأصيلة لم يعرها المسلمون اهتماماً يناسب مكانتها ودورها: لذلك لابدّ من إحيائها والعمل بها، وعندها سيرى العالم كيف أن هذا الإسلام المشذّب بامكانه معالجة كل المعضلات واستقطاب جميع القلوب.

الكنوز المخبوءة:

في بلدنا هناك الكثير ممن ينادون بمثل هذا القول، ونحن نسمع ونقرأ كثيراً في وسائل الاعلام المختلفة أن ثمة كنوزاً خفية في الإسلام ينبغي استخراجها والانتفاع

منها، فما هي هذه الكنوز؟ لا ريب أن المراد من ذلك عناصر إسلامية لم يلتفت إليها لحدّ الآن أي فقيه ولا متكلم ولا مفسر ولا... وإلاّ فإن هذه الكنوز قادرة على تذليل مشكلاتنا.

هؤلاء يرون أن الفقيه الشجاع، وتفكيك الثابت عن المتغيّر، وتمييز الظرف عن المظروف، والتحرر من الانتقائية، لا تكفي لتحسين الأوضاع، وإنما يعتقدون أن ثمة كنوزاً خافية في طيات الدين، ومثل ذلك كمثل فقير كلما استخرج ما في جيوبه من أموال وعدّها لم يلفها كافية لتكاليف معيشته، فيقول لنفسه ربما كان هنالك صندوق أو كنز في مكانٍ ما إذا اكتشفته سدّ كل متطلباتي.

الانتقاء أو الالتقاط:

من المناسب هنا الإشارة إلى قضية الانتقاء أو الالتقاط، فكلما ذكر الإحياء والاصلاح ذكر إلى جانبه الالتقاط كتوأم له، فمجرّد التحرك لمعالجة المشكلة ومحاولة التوفيق بين الثابت والمتغيّر، والاستعانة بمجموعة من الأفكار والمناهج الحديثة، يستدعي القول: إن هذه ليست من الإسلام، وإنما هي طروحات وضعية، إلصاقها بالإسلام لا يعد إلاّ التقاطاً.

إذن أينما انتصب هم الاصلاح الديني، وجدت اتهامات الالتقاط موضوعاً خصباً لها، وتفتّقت إثرها هموم مكافحة الالتقاط. ولنا على هذا الصعيد أن ننظر إلى مجتمعنا الإيراني اليوم. صحيح أن مجموعة باسم المنافقين عرفت بالالتقاط أكثر من غيرها، وقد اضمحلوا اليوم ولم يعد لهم دور يذكر، بيد أن سمة الالتقاط ليست حكراً عليهم، ويمكن إطلاقها على سواهم. إن آفة الالتقاط ممكنة الظهور دوماً، وما لم نتعرف عليها بعمق ونتمكن من الوقوف بوجهها، لن يتحقق الاصلاح الديني بصورة كاملة، بل إن من أبرز وظائف المصلحين تشخيص الحدود الفاصلة بين الاصلاح والالتقاط وعدم الخلط بينهما.

الجذور التاريخية للإحياء الديني:

النقطة الأخرى هي أن قضية الإحياء الديني ليست بالقضية الجديدة، فهي قديمة جداً، في ثقافتنا الإسلامية على الأقل، ولعلّ من أول الكتب التي ظهرت على هذا الصعيد «إحياء علوم الدين» للغزالي في القرن الخامس الهجري، فعالم كبير مثل الغزالي وجد في زمانه الذي لم يتأخر كثيراً عن عصر البعثة، أن العالم الإسلامي بحاجة ماسة إلى نهضة إحيائية، وكان يرى أن علوم الدين إعترتها حالة موات أو إغماء أو خمود وسبات لابدّ من الخروج منها وتجاوزها، وعندما نطالع مقدمة كتاب «إحياء علوم الدين» نتبين طبيعة الهم الذي حمله الغزالي على وجه التحديد، فهو يذكر أن علوم الدين اختزلت إلى مناظرات متكلمين قد يحملون كل هم إلاّ هم الدين، فهم لا يفتأون يتناظرون مناظرات دينية، يتصور العوام أنها عين الدين، وهم في الظاهر يدافعون عن الله والرسول، والواقع أنهم لا يدافعون إلاّ عن مكاناتهم الشخصية، كما اختزلت علوم الدين إلى افتاء الفقهاء في مسائل مهجورة، لا يبتلى بها إنسان إلاّ مرّةً كل قرن، واختزلت أيضاً إلى الوعظ والخطابة حيث يرتقي الوعاظ المنابر مزوقين أنفسهم بالرياء كيما تهوي أفئدة من الناس إليهم.

ويتساءل الغزالي أين هذه من علوم الحقائق الدينية؟ ثم يجهد لتحرير الدين من المتكلمين وفقهاء السوء والوعاظ غير المتعظين، والتأشير على طريق الآخرة الذي يمثل الهدف النهائي للدين.

الفيض الكاشاني عالم شيعي من أعلام القرن الحادي عشر أخذ كتاب «إحياء علوم الدين» وأحياه على حدّ تعبيره، فدوّن كتاباً أسماه «المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء» وإن شئت قلت في إحياء الإحياء.

يذكر الفيض في مقدمة المحجة أنه كتبها لنفس السبب الذي حدا بالغزالي إلى كتابة الإحياء، ومعنى ذلك أن عالماً شيعياً من القرن الحادي عشر في إيران وجد في مجتمعه ذات العيوب التي عاشها مجتمع سني في القرن الخامس، فالدين تقلّص إلى علم كلام وفقه وخطابة، أما جوهر الشريعة وفحوى رسائل الأنبياء، وهي علم الآخرة، فقد أودعت رفوف النسيان.

وهكذا نجد أن إشكالية الإحياء اشكالية واسعة، والأفكار الدينية قد تمنى في أي وقت بالارتخاء والتراجع والركود، فتبرز الحاجة إلى دماء جديدة تحقن بها فتعيد لها الحيوية والنشاط.

القبض والبسط وإشكالية الثابت والمتغير:

تلك هي مشكلة المجتمعات الإسلامية والفكر الديني، وهذه هي الحلول التي قدمتها بعض الشخصيات الإسلامية المعروفة. نصل بعد ذلك إلى ما جال بخاطري في هذا المضمار، وما كتبته وأصدرته حول هذا الموضوع، وهو الدراسة التي ظهرت لي بعنوان «القبض والبسط» وناقشها عدد من علماء الحوزة وبعض المفكرين خارج الحوزة، وكانت ترمي أساساً إلى حل مشكلة الثابت والمتغيّر، ولأنني ألفيت الحلول السابقة ناقصة غير تامة، فقد اقترحت سبيلاً جديداً استلهمته من علم المعرفة.

يمكن النظر لأطروحة القبض والبسط من زوايا مختلفة، فهي من ناحية دراسة معرفية (ابستيمية) خالصة، ومن ناحية أخرى دراسة كلامية، ومن جانب آخر يمكن إعتبارها بحثاً أصولياً ينتمي إلى علم الأصول، ومن زاوية أخرى هي قضية تفسيرية تبحث في علم التفسير. وهذه الانتماءات إنتماءات حقيقية وثيقة.

الدين والمعرفة الدينية:

الخطوة الأولى التي قمت بها هي فصل الدين عن معرفة الدين، وذلك من منظور ابستيمي (تاريخي بَعدي). إنها فكرة بسيطة جداً، ورغم ذلك ظلت غائبة عن أذهان كبار المصلحين، وإذا ما التفتنا إليها فستتضح بداهتها، ولن يعود بها حاجة للبرهنة، فالدين له حسابه المنفصل تماماً عن المعرفة الدينية. المعرفة الدينية تنهض على أساس الدين، لكنها ليست الدين ذاته[٣]. كيف نفهم ذلك؟ نفهمه من خصائص كل منهما وعلاماتهما وآثارهما، وهذه الخصائص والآثار هي التي ترشدنا إلى أنهما شيئان متغايران لهما أحكام متفاوتة.

أولا: الدين (باعتقاد المؤمنين به) لا ينطوي على أي تناقض أو اختلاف ﴿...ولو

كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ أما المعرفة الدينية فتتضمّن الكثير من التعارض والاختلاف. المعرفة الدينية ليست سوى آراء العلماء وتصوراتهم حول النصوص الدينية، وهي طبعاً زاخرة بالأقوال المتعارضة والمختلفة والمتحولة. وهذا ما نلاحظه بكل وضوح، إنْ على مستوى الفقه، وإنْ على مستوى علم الكلام، أو في التفسير أو الأخلاق أو... الخ. المعرفة الدينية هي التي تظهر فيها التباينات والاختلافات، أما الدين ذاته فلا يضمر أي تناقض.

ثانيا: الدين ذاته حق في جميع جوانبه، وهل يمكن أن يعتقد إنسان بدين وهو يعلم أنه لا يخلو من تصورات وأحكام باطلة؟! عندما نؤمن بدين، فإننا في الواقع نؤمن بأحقيته وصدقه الكامل. إذن كل ما في الدين حق، بينما ليس كل ما في المعرفة الدينية حق. وخذ إليك السجالات التي تنشب بين علماء الدين، أفلا تعني أن أحدهم يخطّئ الآخر، ويرى أن رأيه باطل، والصحيح هو شيء آخر؟ وبالتالي فالحق والباطل مختلطان في المعرفة الدينية، أما في الدين ذاته فلا يلتبس الحق بالباطل، وليس ثمة سوى الحق المحض.

ثالثا: الدين كامل أما المعرفة الدينية فليست كاملة، ولنا أن نتساءل ما معنى أن الدين كامل؟ معناه أن الله أنزل كل ما يراه ضرورياً لهداية البشر، ولا نقص في هذا الجانب على الإطلاق، ومن لم يعتقد بهذا فثمة ثغرة في تدينه وإيمانه، بيد أن المعرفة الدينية ليست كاملة، فمن يجرؤ ياترى على القول: إن علم التفسير كامل؟ وإن فهمنا للقرآن بلغ ذروته وحدوده القصوى، ولم يبق شيء في القرآن لم نفهمه ولا يمكن اكتشافه؟ أو من يستطيع الزعم بأن علم الفقه كامل؟ أم هل يمكن الحكم بأن أي قاعدة اضافية لن تظهر في علم الأصول؟ وإذا ابتكرت قاعدة جديدة في علم الأصول ترتبت عليها طبعاً تغييرات مهمة في علم الفقه. وكذلك الحال بالنسبة لعلم التفسير وعلم الأخلاق و... الخ، فهي جميعاً علوم غير متكاملة. إنها معارف بشرية تتسم بالنقص، أما الدين ذاته فهو كامل.

الدين ثابت والمعرفة الدينية متغيرة:

وفي الخطوة التالية أكدنا أن الدين ثابت، بمعنى أن ما قاله الله وما جاء في القرآن وما ذكره أئمة الدين أمور ثابتة وصلت إلينا، وليس من صلاحية أحد إضافة شيء إليها أو انتقاص شيء منها، أما المعرفة الدينية فهي متغيرة، وبهذا نكون قد عثرنا على إجابة للمشكلة.

تغيّر المعرفة الدينية أمر بيّن جلي، فحينما ننظر اليوم لتفسير «الميزان» نجد من الواضح أنه يختلف اختلافاً كبيراً عن تفاسير سابقة، كتفسير الفخر الرازي ومجمع البيان وأبي الفتوح. ولو أخذنا الفقه اليوم لما شككنا في تفاوته عن فقه الشيخ الطوسي.

هذه هي المعرفة الدينية، إنها المعرفة المتأتّية عن فهم الكتاب والسنة، وحينما نقول «فهم» لا نقصد به فهم كل من هبّ ودبّ، وإنما الفهم المنهج العلمي، وحتى هذا الفهم المنهجي للكتاب والسنة نجد أنه متغيّر متحول، خلافاً للدين الذي لا يقبل التغيير.

وهكذا فإن جملة قرائن وعلامات تجعلني أفصل الدين الذي يؤمن به معتنقوه عن المعرفة الدينية، وهذه فكرة جلية ساطعة. الدين كامل والمعرفة الدينية غير كاملة... هذا لا تناقض فيه وهذه متناقضة، وهذا لا يتغيّر وهذه تقبل التغيير والتطور.

وبهذا نستطيع الحكم بسهولة أنهما شيئان متغايران، وليس معنى هذا أنهما أجنبيان عن بعضهما أو متضادان متنافران، فكل ما نقوله هو أنهما شيئان وليسا شيئاً واحداً.

البعد المعرفي لنظرية القبض والبسط:

كانت هذه نقطة معرفية ابستيمية أوردناها في نظرية «القبض والبسط». وهنا تتبيّن أهمية تأكيدنا على أن البحث في المعرفة الدينية بحث معرفي، فحينما ننظر للمعرفة الدينية من خارجها نجدها خليطاً من الحق والباطل والآراء المتعارضة،

والتصورات المتباينة المتجددة المتحولة، وقد يشدد كل عالم ديني على آرائه وأفكاره وينافح عنها بطبيعة الحال، ولكن حينما ننظر من الخارج نجد أن المعرفة الدينية مجموعة أفكار صحيحة وباطلة، لكل منها مؤيدون ومعارضون.

الدين مقدس والمعرفة الدينية غير مقدسة:

وإذا اتضحت هذه المسائل ستتضح تبعاً لها الكثير من المسائل الأخرى. فعندما يتضح لنا أن الدين شيء والمعرفة الدينية شيء آخر، سيتبيّن لنا بيسر أن الدين مقدس والمعرفة الدينية غير مقدسة، بمعنى أن آراء هذا العالم الديني وذاك ليست مقدسة؛ لأن العلماء أنفسهم يخطّئون أفكار بعضهم، لكنّ أياً منهم لا يخطئ الدين.

وتأسيساً على هذا سيكون من السهل الجمع بين الثابت والمتغيّر وبين المقدس وغير المقدس. ولهذه القضية توالي وتوابع عديدة، والشجاعة في إحياء الفكر الديني تتفجر حقاً من هذا الينبوع الفيّاض، وإنني لأجد أن معظم المشكلات ناجمة عن عدم التوفيق في الفرز بين هذين، أو عدم الإيمان بهذا الفرز.

المعرفة الدينية معرفة بشرية:

من وجهة نظر معرفية، أوضحنا أن المعرفة الدينية معرفة بشرية، أي أنها إنتاج بشري، شأنها شأن الفلسفة، والطب، أو علم النفس، أو أي معرفة أخرى ابتكرها الإنسان. الله هو خالق الطبيعة، لكن علوم الطبيعة ثمرة جهود بشرية. والدين أيضاً مرسل من الله، أما علوم الدين والفهم الديني (المعرفة الدينية) فمن انجازات الإنسان، وهي كأي انجاز بشري آخر له نواقصه وثغراته، وهكذا فإن ما فيه من نواقص وعدم كمال ليس وليد مكر الشياطين وكيد المتآمرين، وإنما هو من طبيعته الإنسانية. البشر بطبيعتهم خطّاؤون نسّاؤون، فلا هم معصومون من الذنوب ولا من الأخطاء، وعليه كانت علومهم غير معصومة هي الأخرى، ناهيك عن سلوكهم وألسنتهم.

إن بشرية المعرفةالدينية وأرضيتها في قبال سماوية الدين وصبغته الإلهية من

الحقائق التي تنقذ الإنسان من الكثير من ألوان الإفراط والتفريط، وتبعد هواجس ادعاء النبوة عن أذهان الوصوليين.

الجدل بين المعارف البشرية:

أما الخطوة الرابعة فهي تسجيلنا حقيقة التعاطي والتبادل الذي تعيشه المعارف البشرية، وبكلمة أدق إن ثمة «جدلاً» بينهما، وكلمة «الجدل» هذه كلمة مدروسة بدقة، أي أنني لا أستعملها مجازاً وتسامحاً، وهذه العلاقة منطقية من ناحية وغير منطقية من ناحية أخرى. منطقية لأنها مقننة، ولأن ثمة ارتباطاً بين طرفي الجدل على مستوى المعاني. وغير منطقية لأنها ليست قياسية، فحينما أجادل شخصاً، هل هناك رابطة بيني وبينه على مستوى المعنى أم لا؟ أي إذا سألني سائل: كيف أحوالك؟ يمكنني الرد عليه بعدة أجوبة ترتبط بسؤال من حيث المعنى، ويمكنني الرد عليه بالكثير من الإجابات التي لا يربطها بسؤاله أي معنى. قد أجيبه أن حالي على ما يرام، وقد أجيبه أن حالي ليست على ما يرام، أي أن القضية وضدها يمكن أن تمثل جواباً لسؤاله، ويمكنني الرد بأنني مصاب بالصداع، وقد أجيبه بأنني سقطت البارحة إلى الأرض، وغير ذلك الكثير من هذه الإجابات يتسنى لي الرد بها عليه، ولكن لا يمكنني أجابته بعبارة «اليوم يوم جمعة». وفي الوقت ذاته لا ترتبط أي من تلك الإجابات الصحيحة ارتباطاً قياساً بسؤاله.

المعارف أيضاً بينها حالة جدل تتعاطى المعلومات من خلالها، فكل معرفة تجيب عن أسئلة المعارف الأخرى، وبفضل هذا الجدل تتشكل علاقة تنتهي بفائدة كلا الطرفين أو بضرر كليهما.

أنماط العلاقات بين المعارف البشرية:

وعلاوة على العلاقة الجدلية، تقوم بين المعارف أنماط أخرى من العلاقة، فصنوف الترابط التي أوردناها في «القبض والبسط» بين المعارف البشرية، من المستبعد أن تجدوا لها نظيراً في مكان آخر. ولقد حاولنا بمنتهى التدقيق والإمعان

عرض ألوان من العلاقة يمكن أن تقوم بين المعارف، فمايزنا أولاً بين المعارف في مقام التحقق وفي مقام التعريف، وفي مقام الثبوت وفي مقام الاثبات، وفي مقام (إصدار) الحكم وفي مقام الجمع. وثانياً ناقشنا تبعات العلاقة المنهجية والمعرفية بين المعارف بشكل مفصل. وثالثاً أوضحنا أن «الربط» حالة معقولة وليست محسوسة، ولذلك لا تدرك إلاّ في ضوء نظرية ما.

آلية التحول والثبات في المعرفة الدينية:

الخطوة الخامسة هي أننا استنتجنا من الترابط الجدلي بين المعارف البشرية والتأثير المتبادل بينها، أن المعرفة الدينية تساهم هي الأخرى في هذا الجدل، وانها غير مستثناة من هذه القاعدة، أي أن المتكلم والفقيه والمفسر يتغيّر فهمه للكتاب والسنة إذا ما تغيّرت معلوماته الأخرى، وسيبقى فهمه ثابتاً إذا بقيت معلوماته الأخرى ثابتة.

وبعبارة أخرى دين العوام يتسم بالعامية، ودين العلماء يتصف بالطابع العلمي، ولهذا كان فهم الدين فهماً سيّالاً ذا مراتب.

وهكذا نكون قد كشفنا عن آلية التحول والثبات في المعرفة الدينية. وكذلك حول مبررات كون الدين ذا بطون وطبقات عميقة قلنا: ان المعرفة الدينية متحولة، وذكرنا أسباب تحولها، والحق أننا لا يوجد لدينا أي فهم للدين لا يعتمد على معلومات خارجية (وهذا اختبار مهم لإثبات ودحض زعمنا)، لذلك كلما غيرنا ذلك الجانب تغيّر هذا الجانب أيضاً، وهذا ما حدا بالبعض إلى التساؤل ما هو الدليل على شمولية هذا الزعم؟ وثانياً إذا اعتبرنا الفهم الديني سيالاً متحركاً فماذا سيبقى من الدين؟ والجواب هو أن شيئاً من الدين لن ينقص، وإنما سيبقى الدين على حاله كما كان، والذي يتغير هو المعرفة الدينية، وهي ظاهرة ليس من الخطأ أن يطرأ عليها التحول، فما ينبغي أن يبقى ثابتاً هو الدين وهو ثابت طبعاً، وثمة في المعرفة الدينية أمور تبقى ثابتة في الظاهر، غير أن الأمور بخواتيمها، ويجب أن نرى هل ستبقى كذلك حتى نهاية المطاف؟

لابدّ من الإلماع إلى أننا لا نقول: ينبغي تحول المعرفة الدينية، وإنما نقول: إنها تتحول لا محالة، وسواء تغيّرت أم لم تتغيّر فإن تغيرها وثباتها رهن بتغيّر وثبات المعلومات غير الدينية، ولنلقِ هنا نظرة على فقه الشيخ الطوسي في زمانه، وتفسير الفخر الرازي في زمانه، وكلام متكلمينا، والعلامة الحلي، ونصير الدين الطوسي في عصورهم. كانت الأفكار الدينية لهؤلاء متلائمة تماماً مع باقي معارفهم، فنصير الدين الطوسي لو لم يكن فيلسوفاً لما كانت معارفه الكلامية على ما كانت (أقصد الكلام المقتبس من المعارف الدينية) ولو لم يكن العلامة الطباطبائي فيلسوفاً لما ظهر تفسيره بالشكل الذي نجده اليوم، ولو لم تكن للشيخ الأنصاري تلك المعارف الأصولية، لما كانت له تلك الانجازات الفقهية، فمعارف هؤلاء العلماء ألقت بظلالها يقيناً على فهمهم للكتاب والسنة.

التفسير بالرأي والتشابه:

بهذه الخطوات الخمس تتجلّى مسألتان غامضتان، الأولى: مسألة التفسير بالرأي، والثانية: المتشابهات في القرآن. إن أي باحث لا يستطيع فهم الكتاب والسنة بدون وجهة نظر، وكل وجهات النظر هذه عصرية، فأنا في هذا الزمن لي وجهة نظري، والذي عاش قبل عشرة قرون له وجهة نظر أخرى. وجهات النظر هذه هي التي نسميها معلومات خارجية (من خارج الدين)، ولا نزعم هنا أن وجهات النظر لا تقبل التصحيح، بل ينبغي تصحيح وجهات النظر باستمرار، وإنما القول هو أن من المستحيل تناول الكتاب والسنة من دون وجهة نظر (كما لا يمكن تناول الطبيعة بهذه الصورة).

وبهذا يتضح المعنى الصحيح للتفسير بالرأي، فتكون جميع التفاسير هي تفسير بالرأي، ولا يمكن التفسير بدون رأي. المهم هو أن يكون هذا الرأي (أو وجهة النظر) صحيحاً، وهل خاض العلامة محمد حسين الطباطبائي غمار التفسير بعيداً عن نظرياته الفلسفية؟ وهل كان بالإمكان التخلي عن تلك الآراء؟ وحتى الذين لم يكونوا فلاسفة، نراهم أشركوا آراءهم نصف الفلسفية ونصف العامية في الفقه

والتفسير والأخلاق والكلام. على كل حال لم تكن نتاجاتهم بعيدة عن آرائهم.

والمتشابهات هي الأخرى تكتسب معنىً واضحاً. فثمة آيات وأحاديث لا نجد لها معنى بيناً في ضوء معلوماتنا الحالية، بيد أن معناها قد يتضح بعد عدة قرون في ضوء معلومات أوسع. من هنا لم تكن المحكمات والمتشابهات نصوصاً ثابتة، فالآية قد تكون اليوم متشابهة وغداً محكمة أو بالعكس، والمطلعون على مشاغبات المفسرين فيما يخص معاني المحكم والمتشابه يعون أهمية هذه النقطة جيداً.

الحق ثابت لكن فهم الحق في تحول وصيرورة دائمة:

النقطة الأخيرة التي أود الإشارة إليها هي أن طائفة من المهتمين تصوروا أن فهم الدين إذا كان سيّالاً انسلخ الدين عن صحته وأحقيته، وانزلقت الحقيقة إلى هاوية النسبية. هذا تصور خاطئ حقاً. وأكتفي هنا بايضاح مختصر لهذه المسألة:

إن أحقية الدين هي التي تقضي بسيالية الفهم الديني وليس العكس، والذي أرجوه هو الالتفات الدقيق إلى هذا المعنى. حينما أقرأ بيت حافظ الشيرازي:

منذ سنين لم تتحفنا معادن المروءة بالياقوت،

فهل أفلت الشمس؟ أم انقطع هطول الأمطار وهبوب الرياح؟

نعلم جيداً أن هذا القول يبتني على ما شاع من نظريات في عصر حافظ، حيث كانوا يعتقدون أن سطوع الشمس هو الذي يصنع الأحجار الكريمة في باطن الأرض، وحينما نريد شرح هذا البيت الشعري لا يخطر ببالنا أن كل ما قاله حافظ حق، وإنما نحتمل احتمالاً كبيراً أن تصدر عنه أقوال غير صائبة، فهو إنسان غير معصوم، ولذلك لا نشرح بيته هذا بحيث يخرج معناه صحيحاً بالضرورة، وإنما نعترف بما فيه من أخطاء، ولا نعير لذلك اهتماماً كبيراً. ولكن حينما تقرأون في القرآن: ﴿خلق الله سبع سماوات﴾ وتجدون أن جميع المفسرين إلى ما قبل مئة عام فسروا السماوات السبع بأفلاك بطليموس السبعة، ولا نجد بينهم حتى استثناءً واحداً، وبعدما تفهمون في العصر الحاضر أن لا وجود لهذه الأفلاك وإنما هي من نسج خيال المنجمين، فماذا عليكم أن تصنعوا؟ هل تغيّرون فهمكم للآية أم تقولون

إنها كبيت حافظ تفيد معنى باطلاً؟ أيهما تختارون؟ لأنكم تعتقدون أن القرآن والمعارف الدينية حق لا باطل فيه، ستبدلون فهمكم طبعاً، وتؤكدون أن مراد الباري لم يكن ما تصوره المفسرون لحد الآن؛ لأن الله تعالى لا يقول إلاّ الحق. وهذا ما فعله العلامة الطباطبائي حينما غيّر فهمه للشهب السماوية الواردة في القرآن، بدافع من المكتشفات العلمية الحديثة، وخالف أقوال كافة من سبقه من المفسرين.

إنها قضية بالغة الأهمية أنَّ «الاعتقاد بأحقية الدين وصحته يدعونا إلى الفهم السيال» وهذا ما يمكن سحبه على جميع الآيات والروايات، لا على السماوات السبع أو الشهب السماوية وحسب.

في الماضي كانوا يقولون تفسيراً للآية ﴿خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب﴾: إن نطفة الإنسان تتكون في مكان بجسم الإنسان يقع بين الصلب وأضلاع الصدر (الترائب)، أما اليوم فتشير علينا المعطيات العلمية بغير هذا. نطفة الإنسان لا تتكون هناك، وليس بين الصلب والترائب مكان أو عضو تتدفق منه النطف. هنا ليس أمامكم سوى طريقين: إما أن تقولوا إننا عثرنا على قضية خاطئة أخرى في القرآن، فيكون الفارق بين فهمكم وفهم السلف أنهم تصوروا فهمهم صحيحاً، بينما بقيتم على ذات الفهم لكنكم أدركتم خطأه! بيد أن المؤمن بهذا الكتاب لا يسمح لنفسه بهذا الرأي، وإنما يحتّم عليه إيمانه بصحة هذا الكتاب أن يغيّر فهمه.

وهكذا فإن الاعتقاد بالأحقية يؤدي دائماً إلى سيولة في الفهم، فأنتم ملزمون إذا وجدتم أنكم تواجهون باطلاً أن تحوروا فهمكم. هذا هو معنى وبرهان أن الحق ثابت لكن فهم الحق في تحول وصيرورة دائمة، ومبرر ذلك أن الحقائق لابدّ أن تكون منسجمة مع بعضها، وهذا بالذات ما يفضي إلى تحولات مستمرة في الفهم البشري.

طبعاً قد تسلمون بوجود هذه القضايا الباطلة، وتسوقون لتسويغها افتراضاً آخر، مفاده مثلاً أن القرآن تحدث بلغة العرب التي يفهمونها، وهذا ما ذهب إليه بعض المفسرين المعاصرين من أهل السنة. هذه الفكرة بالرغم من أنها لا تسمح للفهم بالسيولة والتحول، لكنها على كل حال تلائم بينه وبين المعارف الحديثة.

المعرفة الدينية والعلوم العصرية:

والآن، من أين علمنا عدم وجود الأفلاك البطليمية السبعة؟ وكيف عرفنا أن النطفة لا تخرج من بين الصلب والترائب؟ مَن الذي علّمنا هذه الحقائق؟ إنها العلوم العصرية بلا جدال، وحينما نقول العلوم لا نقصد العلوم الطبيعية فقط، وإنما نستوعب بقولنا هذا العلوم الإنسانية كالفلسفة والعرفان أيضاً.

هذا هو تأثير المعارف الخارجية في المعرفة الداخلية (الدينية). إن للمعارف الخارجية تأثيراً حاسماً وشاملاً في المعرفة الدينية، باعتبار إيماننا بأن الدين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولولا إيماننا هذا لما أثرت المعارف الخارجية في الدين كل هذا التأثير، ولذلك فهي قلّما تتدخل في شرح قصائد حافظ وسعدي، أما في تفسير القرآن والأحاديث الصحيحة فتلعب دوراً أكيداً، وهذا التأثير لا يكون عن وعي وقصد مسبق بالضرورة، ففي معظم الحالات يتحد الفقيه أو المفسر بمعلومات، إلى درجة أن لا يراها ولا يشعر بها، وهذا ما يجعله يستخدمها بكل حرية في عملية الفهم الديني.

من هنا كان فهم الدين عصرياً دائماً، ولا نعني من هذا الطرح أن علماء الدين يعصرنونه عامدين، إذ يجب أن نضيف هنا أن تأثر الفهم الديني بالمعطيات الخارجية يتم أحياناً بصورة مباشرة وأحياناً بصورة غير مباشرة، ففي التفسير يتأثر المفسرون بصورة مباشرة بالفلسفة والعرفان والعلوم الطبيعية (وما فيها من أخطاء)، ولكن في الفقه لا يحصل التأثير مباشرة، وإنما تتأثر علوم الكلام والأصول بالمعارف الخارجية كخطوة أولى، وبعد ذلك يتأثر الفقه بالأصول والكلام، وطبعاً لا تستلهم العلوم العملية كالفقه من المعارف الخارجية فحسب، بل ومن المقتضيات المعيشية أيضاً، وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني (رض) تحت عنوان: «أثر الزمان والمكان في الاجتهاد».

مناقشات

○ فكرة أن الدين غير المعرفة الدينية، وأن التغيير يطرأ على المعرفة الدينية لا على الدين، تستلزم أولا: أن تكون جميع المعارف الدينية الصادرة عن الفقهاء متغيّرة، والحال أنهم لا يختلفون في الكثير من المعارف الدينية، وثانيا: تقتضي أن لا نعتمد على المعرفة الدينية لأي فقيه، وبالتالي يجب أن نلغي مبدأ التقليد، وثالثا: تستلزم هذه النظرية أن يكون ثمة أنبياء وأئمة في جميع العصور، ليبيّنوا الدين، وإلا عمل كل إنسان بالدين حسب ما يفهمه منه.

□ جميع هذه الاشكالات ترتكز على عدم التمييز بين معارف الدرجة الأولى ومعارف الدرجة الثانية. في معارف الدرجة الثانية لا يلزم الحكم بصحّة أو سقم رأي من الآراء، أو نبقى بلا تكاليف شرعية. مثل هذه الأحكام من اختصاص معارف الدرجة الأولى، ولا تختص بمعارف الدرجة الثانية.

مضافاً إلى أن تحول آراء الفقهاء أو المعرفة الدينية بصورة عامة ليس من لوازم فكرتنا، وإنما هو عين سلوك علماء الدين، فنحن بعدما شاهدنا مثل هذه التغييرات أخبرنا عنها، ولم نوصِ أحداً بتغيير آرائه، وهذا الواقع مهما كانت مقتضياته فإنها تقع على عهدة موجديه لا على عاتق المخبرين عنه.

ولكن لمزيد من التفصيل أقول: إن كلامنا لا يقتضي أن يبدل الفقهاء غداً كل ما يقولونه اليوم، وإنما يستلزم أن الحكم يبقى ثابتاً إذا بقيت دعائمه الخارجية ثابتة، وإلا فلا.

وبتعبير ثان إذا بقي الحكم ثابتاً فمردّ ذلك إلى سبب خارجي، وإذا تغيّر فمردّ التغيير إلى الخارج أيضاً، أما أيّ من الأحكام تبقى وأيتها تتحوّر؟ فهذا ما يشخصه الفقيه دون مؤرخ المعرفة وعالمها.

فضلاً عن ذلك، لابدّ من التمييز بين مقامي «الواقع» و«المثال» أو «ماهو موجود» و«ما ينبغي أن يكون»، فقد يقول فقيه أو مفسر: إن الحكم الفلاني ضروري وينبغي عدم تغييره، والانتماء للإسلام رهن بالالتزام به، ولكن البون شاسع بين هذا «الينبغي» وبين «الواقع». إن تاريخ العلوم والأفكار لايسير بدساتيرنا ولاحسب تكهّناتنا.

ولكن لماذا تزول الثقة بالفقيه؟ المقلدون كانوا دوماً على علم باختلاف الفقهاء وتغيّر آرائهم، ونراهم في الوقت ذاته يقلدون هذا الفقيه أو ذاك، والفقهاء أنفسهم وهم على معرفة معمّقة بتعارض الآراء الفقهية لم يخسروا ثقتهم بالفقه، ناهيك عن الناس العاديين ممّن هم أقل علماً بهذه التعارضات.

المهم أن نعلم أن الفقه هو عين هذه الأقوال المتعارضة. وإذا كان كذلك فسنقبله ونتعايش معه على حاله هذه، فالفقه الخالص الكامل، بل أي علم كامل (كما أوضحت مراراً) لا يوجد إلاّ في مقام التعريف (الينبغي) أما في مقام التحقّق (الواقع) فكل العلوم من فقه وطب وتفسير و... الخ، عصرية وبشرية وناقصة وغير خالصة، ولا مندوحة من تقبلها بصورتها هذه.

وأما القول: إن مقتضى كلامنا وجود الأنبياء والأئمة في كل العصور، وإلاّ سيعمل كل إنسان بما يفهمه من الدين، فأنا أسأل: أو لم يكن الحال على هذه الشاكلة دوماً؟ وهل كان غير هذا؟ أفلا يجوز للمكلفين العمل بما يفهمونه من الدين شريطة أن يكون فهمهم منهجياً يستند إلى قواعد مقبولة؟ ثمّ هل ترانا نصيب من هذا العالم غير فهمنا المنهجي له؟ والمعرفة الدينية ما هي إلاّ جملة افهام منهجية. الله خلقنا بشراً وهو يدري أننا خطّاؤن، وأخطاؤنا المنهجية مقبولة عنده، والذي يريد أن يبعث الله رسولاً أو إماماً في كل عصر، أو أن يكون الجميع رسلاً وأئمة ﴿بل يريد كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منشّرة﴾ يطمح في الواقع أن يغدو الجميع معصومين فلا يخطأ منهم أحد، ثمّ هو يصبو إلى أن لا يجد أي خلل أو ثغرة في أية معرفة بشرية، غير أن مشيئة الله جرت على غير هذا، والمعرفة البشرية لم يُكتب لها ذلك، ولو شاء الله لخلق كافة الناس رسلاً وأئمة. الشارع واحد، لكن الشرّاح كثير، وهؤلاء الشراح الكثير يختلفون فيما بينهم، والله لا يؤاخذ أحداً إلاّ بمقدار فهمه واستيعابه.

○ **نظريتك لم تفصح عن علاقة بيّنة بين الثابت والمتغير، وإنما اتخذتها أساساً للقول بأن الأصل هو التغيّر، ومن ناحية أخرى لم تقدم نسقاً منطقياً ثابتاً للفهم الديني، ونقطة ثالثة هي أن ما ذكرته من أن صحة**

الدين تفضي إلى تطور فهمه، يعني فيما يعني صحة سائر المعارف.

□ لأن المعرفة الدينية ليست حقاً مطلقاً، فهي تؤوب إلى الدين بصفته الحق الكامل الخالص، وهذا هو سرّ تحول المعرفة الدينية؛ لذلك كان الرباط بين الثابت والمتغير هو أن الناقص يتحرك صوب كماله، أي أن المتغيّر يتحرك نحو الثابت، وأي رباط أوثق وأحسن من هذا؟

وأما النسق المنطقي الثابت لفهم الدين، أو بعبارة أخرى أسلوب فهم الدين، فلابدّ من التأكيد على عدم وجود نسق ثابت لفهم الدين. وأنا شخصياً لست في صدد تقديم نسق ثابت. علم الأصول أسلوب لفهم الروايات الفقهية ولكن هل يصح اعتباره ثابتاً؟ حتى الأساليب والأنساق تتكامل، إلاّ أن صحة الدين المؤدّية إلى حركية الوعي به، معناها أننا لا نستطيع تجاهل دور المعارف الأخرى التي نعتبرها صحيحة وحقاً في فهم هذا الدين الحق؛ لأن الحقائق لابدّ أن تكون متجانسة مع بعضها.

○ ما فهمته من السؤال هو أن ثبات الدين وتغيّر المعرفة به يسفر بالتالي عن نسبية المعرفة؟

□ نسبية المعرفة معناها أن جميع ما يُقال صحيح، معناها أن أي شيء قاله أي شخص هو حق وصدق، وليس ثمة صحيح أو خطأ مطلق، وهذا الكلام تفصله عن كلامنا مفازات بعيدة. نحن نقول: إن كل معرفة مجموعة آراء صحيحة وسقيمة، أي أن القضايا والأفكار تتوزع إلى صادقة وكاذبة. ولو كنّا زعمنا أن المعرفة الدينية في كل عصر صحيحة مهما كانت، لكان من الصواب استشعار النسبية من هذا الرأي، بيد أن كلامنا هذا ليس مطلقاً. ولا يفوتنا ان دراسة صحة وسقم الأفكار تنتمي لمعارف الدرجة الأولى، ولا موقف لعالم المعرفة في هذا الباب.

○ ما هو منهج البحث في هذه النظرية؟ هل توصلت إلى هذه النتائج بالأسلوب الاستقرائي التاريخي، أم أن نظريتك نظرية منطقية محضة توصلت إلى نتائجها إثر ترتيب عدة مقدمات بجوار بعضها، وقررت أن

المعارف تؤثر في بعضها بلا استثناء، وهذه التأثيرات تخلق تغييرات مستمرة لا تتوقف أبداً، أم أنك سلكت إلى ذلك سبلاً أخرى؟ طبيعة النظرية لا تدل على كونها علمية تجريبية لها ضوابط المسائل العلمية، أن تطرحوا نظرية ما، ثم تفتشوا لها عن شواهد مؤيدة أو داحضة، والذي ندريه أنك لا تميل إلى الاستقراء، بل تعتبره عقيماً، بيد أنك في نظريتك سقت شواهد ونماذج (وكانت هنالك أساليب أخرى طبعاً) على ما أحدثته الأفكار الجديدة في علم التفسير وعلم الفقه مثلاً من تحولات مهمة على صعد علمية أخرى، وقد تكون هذه الشواهد صائبة، ولكن إذا كان الاعتماد مقتصراً عليها فلن تنتهي بنا إلى نتيجة منطقية، وسبب ذلك هو عقم الاستقراء الذي تعتقده أنت أيضاً.

وكان ثمة برهان في فصول «القبض والبسط» أتخطر أن اسمه «مفارقة التصديق»[٤] لكنك اعتبرته خاصاً بالقضايا التجريبية ولا يمكن سحبه على القضايا الاعتبارية كالحقوق والفقه والفلسفة والعقليات. أختصر السؤال بالقول: هل ثمة براهين على هذه النظرية غير الملاحظات التاريخية، أم أنها تستند استناداً رئيسياً إلى معطيات التاريخ؟

□ قبل كل شيء لابدّ لي من الاعتراف بمتانة السؤال وأهميته. أولاً: في البحوث الثلاثة التي أسميتها «موانع فهم نظرية القبض والبسط» قدمت عدة أدلة منطقية معرفية. أما إذا اكتفيتم بالبحوث التي أوردتها تحت عنوان «القبض والبسط النظري للشريعة» فستجدون هناك البراهين الاستقرائية التي أشرتم إليها، ولكن إذا راجعتم بحوث «موانع فهم نظرية تكامل المعرفة الدينية» ستطالعكم هناك أدلة منطقية بشكل مفصّل، وتلك هي الأدلة التي ذكرت قبل قليل انكم قد لا تجدونها على هذه الشاكلة في أي مكان آخر.

وإذا ما عدنا إلى الأدلة الاستقرائية أقول: صحيح أنني أوردت جملة شواهد استقرائية، ولنفترض أنني لم أقدم غيرها، أفلا توفر لنا الأدلة الاستقرائية فرضية على أقل تقدير؟ وعليه أستطيع الزعم أنني طرحت فرضية، ثمة من التاريخ ما

يصدِّقها وليس هنالك ما يدحضها، فما الضير في هذا؟ معظم المعلومات الإنسانية فرضيات.

هذا أولاً، وثانياً صرحتُ في كتاباتي بأن هذه النظرية تقبل الدحض، فلو قدّم باحث نموذجاً واحداً لفهم ديني لا يتوكّأ على معلومات خارجية (نموذجاً واحداً فقط) ستنهار النظرية برمتها، وبالتالي فإننا قدمنا فرضية وعرضنا الكثير مما يؤيدها، وعلاوة على هذا أشرنا إلى سبيل دحضها، وزعمنا أن مثل هذا الدحض غير ممكن بتاتاً، أي لا توجد نماذج داحضة لها. إن أفضل طريق لتقديم النظرية هو أن يشير صاحبها بنفسه إلى سبيل تفنيدها.

النقطة الثالثة؛ هل النماذج التي أوردتها من تاريخ علم الحديث والكلام والتفسير، كانت نماذج استقرائية حقاً؟ هذا هو السؤال المهم. صحيح ما ألمحتم إليه من أنني ركزت في دروسي وكتاباتي على عقم الاستقراء، واعتبرت الحلول التي نحتها المفكرون في الشرق والغرب لترميم ثغراته حلولاً عقيمة، وبالتالي من المتعذر أن يتحفنا الاستقراء بنتيجة شاملة.

ولكن ما هو الاستقراء؟ الاستقراء هو استنباط نتيجة كلية من كثرة النماذج، فحينما نشاهد عشرة غربان سوداء، ثم نلاحظ مئة غراب أسود، وبعدها نلاحظ ٥٠٠ غراب كلها سوداء نستنتج من هذه المشاهدات أن «جميع الغربان في العالم سوداء». في الاستقراء لا تكتسب طابعاً موضوعياً سوى تلك النماذج الكثيرة التي شاهدناها.

ومن هنا يبقى الاستقراء عقيماً غير منتج؛ لأننا لا نتوفر في العالم على نموذج خالص (أو فرد بالذات كما يسمى في الفلسفة) إننا لم نعتمد على هكذا نماذج في نظريتنا، والشواهد التي سقتها لم تكن شواهد استقرائية، فلو اختبرتم خمسين زجاجة ضد الكسر لما خوّلكم ذلك إلى القول: إن جميع الزجاج ضد الكسر، وقد تكون لديكم زجاجة تتكسر، لكنكم إذا نفذتم بطريقة ما إلى ذات هذه الزجاجة ووجدتم أن ذاتها ضد الكسر، لأمكنكم هذا النموذج وحده أن تخلصوا إلى كون جميع الزجاج ضد الكسر.

ما أريد التشديد عليه هو أن الأمثلة التي سقتها لم تكن شواهد استقرائية، وإنما هي نماذج خالصة (أو من نوع الفرد بالذات). إنها تشير بشكل خالص إلى تأثير المعارف الخارجية في فهم الكتاب والسنة، لذلك كان نموذج واحد منها كافياً لإثبات الحكم. مشكلتنا في الاستقراء أننا لا نحصل على فرد خالص، وإنما نحصل على فرد هو مصداق لمئات الكليات (والفرد الخالص هو فرد كلي واحد فقط) لذلك إذا صدر عن أثر، لم نعلم عن أي تلك الكليات الكثيرة صدر، ولهذا يتعذّر علينا التعميم.

في علم المعرفة وفي الرياضيات وفي المنطق (في بعض الحالات على الأقل) حينما نسوق نموذجاً فإننا لا نستقرئ وإنما نقدم نموذجاً خالصاً، أي أننا بمشاهدتنا أقيسة كثيرة لا نستنتج حكم القياس استقراءً، وإنما القياس الواقعي الصحيح يرفدنا بحكم القياس بصورة كلية، وهكذا الحال بالنسبة للجمع والضرب في الرياضيات.

مجمل إجابتي عن السؤال هي، أننا أولاً: أوردنا أدلة معرفية ومنهجية ومنطقية على ترابط العلوم، وثانياً: قدمنا أدلة استقرائية تجعل من زعمنا فرضيةً غير مدحوضة ولها ما يصدّقها، ورسمنا أيضاً طريق دحض هذا الزعم وتفنيده، وثالثاً: لم تكن نماذجنا استقرائية في واقعها، وإنما هي نماذج خالصة، بإمكان واحد منها فقط أن يسحب ويعمم على كل الحالات الأخرى.

○ **حول الفرد بالذات علّمتنا أنت شخصياً أن الوصول إلى طبائع الحقائق بالشكل الذي كان مزعوماً في الماضي، ليس له اليوم قيمة علمية تذكر.**

□ في علوم الطبيعة لا في الرياضيات والمنطق.

○ **كيف نستطيع القول: إننا بلغنا جواهر الأشياء وطبائعها؟ إن هذا الزعم لا يصح إلا إذا كنّا حيال ماهية نوعية، ونريد إثبات حكم لكل هذه الماهية النوعية، فنحقق هذا الحكم في فرد بالذات ثمّ نعمّمه على كل الأفراد،**

وحتى هذا النسق محل إشكال من باب أننا كيف استطعنا وضع اليد على فرد بالذات، فالفرد الذي زعمنا أنه فرد بالذات كيف نتحقق ونثبت أنه كذلك، وأنه ممكن التعميم على كل الأفراد والطبيعة؟ فقد يكون الحكم خاصاً بهذا الفرد، وعلى افتراض امكانية هذا الأمر في الطبائع، فإننا هنا لا طبيعة بين أيدينا، حتى نحدد خصوصية في فرد، ثم نقول: إن هذه الخصوصية لا تتعلق بفرديته وإنما بطبيعته. الذي بين أيدينا (موضوع بحثنا) في نظرية القبض والبسط هو المعرفة بكل أبعادها وسعتها. لقد شخّصنا سمات بعض المعارف فقلنا: إنها تتغير في ضوء معارف أخرى، فكيف لنا القول بأن هذا التغيّر ليس سمات خاصة بالنماذج المحدودة التي درسناها، وإنما هو من لوازم كل المعارف والقضايا العلمية؟ ما هو الدليل على هذا الطرح؟ إنه سؤال مهم جداً ذلك الذي يستفسر عن كيفية الوصول إلى فرد المعرفة بالذات، وتعميم خصوصياته على كل المعرفة!

الاثارة الأخرى حول مفهوم القابلية للتفنيد، كنت أظن أن هذه النظرية لا تقبل الدحض، وذكرتم في محاضرتكم شيئاً كرّس ما كنت أظنه، فمتى نستطيع يا ترى دحض هذه النظرية؟ لو عثرنا على معرفة لم يطرأ عليها تغيير بالرغم من كل التحولات التي طالت المعارف الأخرى، هل نكون قد أبطلنا هذه النظرية؟ لكنك الآن ذكرت أننا حتى لو وجدنا معرفة لم تتغير فلن نتخلى عن النظرية، وإنما نقول: إن مرد ذلك إلى كون العلماء الذين تبنّوا هذه المعرفة لم تتغير معارفهم الأخرى حتى تؤثر على المعرفة المتطورة وتغيّرها، فمثلاً إذا لم يتغيّر رأي الفقهاء في مسألة معينة بتاتاً، ستقولون: إن باقي معارف الفقهاء لم تتحول، ولذلك لم يتحول رأيهم في هذه المسألة. أما لو طرأت تغيّرات على سائر المعارف ذات العلاقة بهذه المسألة، لتغيّر حكمهم فيها أيضاً. وهذا ما يجعل النظرية غير قابلة للدحض.

وأعود إلى سؤالي الأول الذي لم تجيبوا عنه بصراحة؛ هل يحق لنا تعميم

فكرة «القابلية للتنفيد» المتبناة في العلوم التجريبية على باقي المعارف والعلوم؟ وهل تجدون هذا الأسلوب مفيدا وصحيحا ومنتجا بالنسبة للمعارف البشرية الأخرى حتى رحتم تستخدمونه هنا، أم أنه وقف على العلوم التجريبية فقط؟

□ لنبدأ من السؤال الأخير، ليست هنالك حدود حاسمة لتطبيقات مبدأ القابلية للدحض، الأمر يتعلق بأن نستطيع تطبيقه. إننا لا نعلم مسبقاً ما هو العلم وما هو غير العلم، وبهذا الأسلوب (المبدأ) نعلم ما هو العلم وما هو غير العلم. إننا لا ندري مسبقاً ما هو العلم حتى نستخدم هذا الأسلوب أو المبدأ فيه، بل على العكس حينما نستعمل هذا المبدأ يتمايز العلم مما ليس بعلم. أضف إلى ذلك أن المشاهدات التجريبية تستعمل لدحض مزاعم تجريبية، ولتفنيد المزاعم المعرفية تستخدم طبعاً المشاهدات المعرفية. إن قابلية نظريتنا للتفنيد لا تعني قابليتها التجريبية للتفنيد.

أما سؤالكم حول هل هذه النظرية قابلة للتفنيد حقاً أم غير قابلة؟ فأعلّق عليه بالقول: إن زعمنا تمثّل في أنه لا يوجد فهم للكتاب والسنة (ذكرنا هذا كفرضية) لا يعتمد على فهم خارجي، وهذا الاعتماد يشمل الثبات والتغيّر. وعليه، إذا بقي الرأي ثابتاً فبسبب ثبات خارجي، وإذا تغيّر كان تغيّره أيضاً قائماً على تحول خارجي. هذه هي نظريتنا وهي نظرية تقبل الدحض، وسبيل دحضها هو العثور على نموذج بقي ثابتاً بالرغم من التحولات الخارجية، أو تغيّر على الرغم من الثبات الخارجي. أعتقد أن هذه فكرة واضحة.

أما إذا لم يتم إبطال النظرية فلأن المبطل مفقود، لا بسبب أنها غير قابلة للابطال ذاتياً، فثمة فارق بين أن نقول: إنها غير مدحوضة بالفعل وإنها غير مدحوضة بالقوة. نظرية القبض والبسط مدحوضة بالقوة، لكنها بالفعل تفتقر إلى ما يدحضها.

ونصل إلى السؤال الأول. نعم صحيح أن (كل ما صحّ على الفرد صح على الطبيعة، وكل ما صحّ على الطبيعة صحّ على الفرد) والنقاش ليس حول الطبيعة

(أي حول ماهية من الماهيات النوعية) وإنما النقاش حول الكلي.

○ الكلي الطبيعي؟

□ لا، إنني أعلن بصراحة أن المراد ليس الكلي الطبيعي، وإنما مطلق الكلي. إن الطبيعي ليس كلياً أساساً، وإنما لا بشرط من الكلية والجزئية (حسب اعتقاد القائلين به)، ولذلك فإن الفرد أيضاً ليس فرداً كلياً دائماً، بل إن تعبير المصداق يبدو أدقّ أحياناً. وأنا ضمن كلامي لم أستند إلى هذه القاعدة ولم أقل (كل ما صحّ على الفرد صح على الطبيعة، وكل ما صحّ على الطبيعة صحّ على الفرد) لأنها صادقة أينما كان لدينا كلي وفرد، حتى لو كان كلياً اعتبارياً (بدون طبيعة) كالبيت والحقل والجيش وما إلى ذلك.

والحق أنه لا شبهة في هذه المسألة، تبقى فقط شبهة الصغروية، وزعمي هو أن بإمكاننا بلوغ النماذج الخالصة في الرياضيات والمنطق وعلم المعرفة، وخصوصاً في علم التفسير أو الـ Hermeneutics. نعم في الأمور الطبيعية الخارجية لا ضمان لنا على الوصول إلى طبيعة الشيء، فلا أحد يمكنه التشدق بأنه وصل إلى طبيعة الماء وعرف ما هي، أو أنه أدرك حقيقة الضوء مثلاً، بحيث يستطيع القول إذا شاهد أثراً لشعاع من الضوء: إن جميع الإشعاعات الضوئية تصدر عنها مثل هذه الآثار. الطريق نحو معرفة طبائع الأشياء مسدود، ولكن حينما نكون نحن المنتجين والصانعين تكون معرفة ماهية الأشياء أسهل وأيسر، ومثال ذلك الفن والعلم والصناعة، أو بعض العلوم العقلية المحضة. ففي الهندسة حينما نرسم مثلثاً نقصد به كل المثلثات (وعلى حد تعبير باركلي خاصة ننظر إليه نظرة العام)، فإذا أثبتنا لهذا المثلث حكماً جرى الحكم على كل مثلث، وليس هذا إلاّ لكوننا لم نأخذ من هذا المثلث غير مثلثيته (المثلث الخالص)، وهذا ما لا يتحقق إلاّ في بعض الفنون لا في كافتها، وقد أسلفنا أن وضع اليد على فرد بالذات غير ممكن في العلوم الطبيعية.

وهذه الفكرة تصدق على التفسير أيضاً، فحينما أرى مفسراً كالطباطبائي يقول: بما أن النظرية العلمية حول الشهب السماوية تغيرت، لابدّ من تفسير آية الشهب

على نحو جديد، فهذا في رأيي نموذج خالص عثرنا عليه في علم التفسير. ليس هنالك أي خصوصية في تلك الآية، وهذه النظرية العلمية هي التي قادت المفسر إلى هذا التغيير، وهذا التغيير سيتكرر في كل الحالات المماثلة، وليس معنى الفرد الخالص سوى هذا. إنني لا أتصور ولا أعتقدكم تتصورون أن العلامة الطباطبائي لو مرَّ بآية أخرى غير آية الشهب لكان فسرها تفسيراً يتعارض مع حقيقة علمية ثابتة، إذن أية خصوصية في قضية الشهب؟ وأية خصوصية في غيرها من الحقائق العلمية؟ ونحن بدورنا لا نقول سوى هذا في القبض والبسط.

مضافاً إلى أن المسألة لا تتلخص بالتعارض مع النظريات العلمية والفلسفية، فكل مفاهيمنا تسبح في خضم المفاهيم الخارجية وتستلهم منها. كونوا على ثقة لو أن العلامة الطباطبائي كان اسماً «نومينياليستياً» وليس واقعياً «رئاليستياً» (يعتقد بالكليات) لتبدّى القرآن في نظره بمعنىً آخر، لذلك إن كنت أشير في كتاباتي إلى نموذج واحد فهو كافٍ يقيناً، لأن مراهنتي ليست على الاستقراء، فالاستقراء هو أن تعضّدوا حكمكم بكثرة النماذج، وأنا لم أركن إطلاقاً إلى كثرة النماذج. وما تعدّد الأمثلة والمصاديق في كتاباتي إلاّ للتدليل على وجود هذه الحقيقة في تاريخ الفكر الديني وأنها لم تكن استثناءات، أما أصحاب العقلية الفلسفية فيكتفون بنموذج واحد.

○ **إذا سلّمنا بدور كل العلوم في الاجتهاد الفقهي، تفضّلوا إذن ما هو دور نظرية الضوء الدقائقية في الاجتهاد، أو نظرية انشتاين النسبية في الفقه؟**

□ من المؤاخذات التي تطرح علينا هي التوهّم بأن شخصاً إذا قدم نظرية في علم المعرفة لابدّ أن يكون عالماً بجميع المعارف، ولا بأس أن نتدبر في هذا المثال: جميعنا يعلم أن الطبيعة ذات قوانين والعمليات الجارية فيها ليست تصادفية، والآن أسألكم أنا ما هي قوانين الضوء؟ وما هي قوانين الكهرباء؟ وهل يتعين على من يعلم بأن الطبيعة مقننة أن يعلم بكل قوانينها. ومثال آخر: كلنا نسلّم بأن لكل شيء مادي مقداراً. لا بأس، فما هو وزن الكرة الأرضية؟

لمجرد أن تقولوا: إن ثمة روابط بين المعارف البشرية، لا يصح أن تكونوا مخولين لتحديد جميع هذه الروابط في جميع الحالات وبين كافة المعارف، وإنما هذا منهاج بحث ضخم ينبغي القيام به وتحديد مصاديقه.

وأيضاً إذا انحاز باحث لتكامل العلوم، لا يصح أن نسأله ما هو مستوى الكمال الذي ستبلغه الفيزياء بعد قرنين؟ ففضلاً عن استحالة هذا الأمر، يبدو أنه يلغي إمكانية التكامل، لأنه سيحقق اليوم الكمال الذي من المقرر أن يتحقق غداً. ينبغي اكتشاف ترابطات العلوم حالة حالة، ولا أقول سوى أنني أرى اليوم أن دخول الكومبيوتر إلى دنيا العلوم ومنها علم الفقه قصّر من عمر الاجتهاد كثيراً وضاعف من دقته، فهو يقدم للفقيه العديد من المصادر التي كان التوفر عليها قبل ذلك غير ممكن أو صعباً جداً، ولكم أن تتأملوا في سوابق ولواحق الكومبيوتر ونظرياته وعلاقاته بالنظريات الفيزياوية والرياضية، لتروا أية تغييرات حلّت بالفقه من أية قنوات غير متوقعة.

وحتى لو افترضنا أن مدّعي الترابط يتحمل مسؤولية الاحاطة بكل هذه الترابطات، ومنها العلاقة بين نظرية الضوء الدقائقية والاجتهاد، ولم يفلح المدّعي في إثبات ذلك، فهل هذا مما يدحض نظريته؟ لدحض هذه النظرية لابدّ من التأشير على نماذج عارية من الترابط، لا على نماذج لم تكتشف علاقاتها بعد.

○ حبذا لو أشرتم إلى دور الثوابت في المعارف الدينية، وخصوصاً في الفقه، ومثالها حكم وجوب الصلاة؟

□ كلنا يعلم أن الصلاة واجبة، ووجوبها ضروري، أي أنها من ضروريات الدين، ومنكر الضروري خارج من دائرة الدين. والآن لننظر ما هو المعنى الدقيق للسؤال المطروح، معنى السؤال يتصل بالمعلومات الخارجية التي تغذّي علمنا بهذا الحكم، وبالدرجة الثانية إذا كان هذا الحكم متواتراً لابدّ أن يكون صاحبه معتقداً بقطعية التواتر ويقينيته، وإن كان خبر واحد فلابدّ لمن يطلق هكذا حكماً أن يكون من المعتقدين بحجية خبر الواحد. وفي الدرجة الثالثة لابدّ من الاعتقاد أن العقلاء

يقصدون معاني ظواهر كلامهم. وبالدرجة الرابعة لابدّ لصاحب هذا الحكم أن تكون له نظرياته حول العقلاء، والحكم السابق أحدهما. وفي الدرجة الخامسة لابدّ أن يتوفر على أساليب لاختبار هذه النظريات. وهذه النظريات ذات صلة بنظريات أخرى حول العقلاء وغير العقلاء (في العلوم الإنسانية والطبيعية). ثم إن هذه الأساليب لا تنفع في اختبار نظرياته فقط، بل تدخل في اختبار نظريات أخرى. وهكذا إذا تغيّرت أي من هذه اللوازم والملاحق لم يتسنَ استنباط حكم وجوب الصلاة من الروايات والأحاديث. إنها قضية شرطية تدل على ترابط حواري بين هذا الحكم والكثير من المعلومات الأخرى التي يتوافر عليها الفقيه، فليس لمنكر التواتر أو منكر حجية خبر الواحد أن يعتقد بوجوب الصلاة. إذن حتى الضروريات لا تختلف عن غير الضروريات من حيث توكؤها على المعارف الخارجية.

وإنما تختلف في الدور الذي تلعبه في منظومة الشريعة لا في أساس استنباطها من النصوص.

ونقطة أخرى، ما الذي تفهمونه من الوجوب؟ هل تتصورون أن جميع العلماء والفلاسفة يدركون الوجوب (الوجوب الذي أوردناه في باب الصلاة) بشكل واحد؟ الواقع أن مفهوم الوجوب معقد للغاية. قد نقول جميعنا: إن الصلاة واجبة، ولكن معنى الوجوب يرتبط بالمستوى المنطقي والفلسفي لشخص الفقيه، كذلك الحال بالنسبة لمعنى «إنَّ» أي الرابطة في عرف المناطقة، وكذلك فيما يتعلّق بكون هذه القضية حقيقية أو خارجية، وعموماً فإن التصنيفات الجديدة في الأصول والمنطق تغيّر من معنى قضية «الصلاة واجبة».

وهل تتصورون أن القضية ستنتهي إذا قلنا: إن الوجوب اعتباري هنا؟ ما هو معنى كون أمر الله اعتبارياً؟ كيف يجب أن نعي الله وأفعاله حتى نقرّر له حالة الاعتبارية؟ هل له ذهن أم أنه يضع حدّ شيء مكان شيء آخر (على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي)؟ هنا يتدخل علم الكلام بصورة مباشرة في الموضوع، أو تعتبر المسألة مفروضة مسبقاً، وهلمَّ جرّاً.

الواقع أن كل وعي كلامي يتبنّاه الفقيه فيما يتعلق بالتوحيد يتمخّض عنه دين وفقه خاص، وهذا هو معنى استقاء الفقه من علم الكلام.

الهوامش

(١) «مرتضى مطهري مصلح في العصر الحديث»، في كتابنا: «تفرج صنع» ص٣٦٦ ـ ٣٩٥.

(٢) ثبات طلب.

(٣) صدر وأنا أعد هذه المحاضرة للطباعة بيان عن المكتب المركزي لمثليات القيادة في الجامعات بمناسبة يوم اتحاد الحوزة والجامعة. ووردت فيه هذه العبارة العجيبة «إشاعة الأفكار التي ترى الدين تابعاً لمتغيرات باقي العلوم البشرية، عملية خطيرة، ونعتبرها رفضاً للحكومة الدينية الإسلامية».
والذي أتعجب منه هو اعتبار فكرة لم تهضم بعد فكرةً خطيرة. وقد تكرر في العبارة أعلاه الخطأ الفاحش القائل بأن الدين تابع لباقي العلوم، وأنا أؤكد هنا مرة أخرى أن الدين غير المعرفة الدينية، فالدين لا يتبع أية معرفة، وإنما المعرفة الدينية هي التي تتأثر بالمعارف الأخرى، وحتى المعرفة الدينية تتبع النصوص الدينية أساساً، وفهم هذه النصوص يستلزم معارف ومعلومات أخرى. وهكذا نرى أن مبدأ تفكيك الدين عن المعرفة الدينية ما يزال رغم كل بساطته بحاجة إلى مزيد من التأكيد والتصريح.

(٤) بارادوكس تأييد.

المجتمعات التقليدية في عالم متغيّر

المسلمون ورهانات التأويل الثقافي لمعطيات الحداثة والعولمة

د. عبدالله إبراهيم*

(١)

نقصد بالمجتمعات التقليدية تلك المجموعات البشرية المحكومة بنسق متماثل من القيم شبه الثابتة (أو الثابتة) والتي تستند في تصوراتها عن نفسها وعن غيرها إلى مرجعيات عقائدية أو عرقية ضيقة، و التي تتحكّم بها روابط عشائرية أو مذهبية، والتي لم تفلح في صوغ تصورات شاملة عن نفسها وعن الآخر، فلجأت إلى الماضي في نوع من الانكفاء الذي تفسره باعتباره تمسكا بالأصالة، وهي المجتمعات الأبوية التي يتصاعد فيها دور الأب الرمزي من الأسرة، وينتهي بالأمة والتي لم تتحقق فيها الشراكة التعاقدية في الحقوق والواجبات، وتخشى التغيير في بنيتها الاجتماعية، وتعتبره مهددا لقيمها الخاصة، فالحذر قائم تجاه كل تحديث، وهي المجتمعات التأثيمية التي تؤثّم أفرادها عندما يقدّمون أفكارا جديدة، ويتطلعون إلى تصورات

* مفكر عراقي، يعمل حالياً أستاذاً في كلية الإنسانيات بجامعة قطر، أصدر سلسلة كتب تعالج مشروع(الاختلاف)كبديل مقترح لتخطّي (المطابقة)مع الآخر ومع الماضي.

مغايرة، ويسعون إلى حقوق كاملة، فكل جديد هو نوع من الإثم، وهي المجتمعات المعتصمة بهوية ثقافية قارّة لا تعرف التحوّل، ولا تقرّبه، وأخيراً هي المجتمعات التي لاذت بتفسير ضيق وشبه مغلق للنصوص الدينية، وصارت مع الزمن خاضعة لمقولات ذلك التفسير أكثر من خضوعها للقيمة الثقافية والأخلاقية والروحية الدينية الأصلية. وبالإجمال هي المجتمعات التي لم تتمكن بعدُ من التمييز بين الظاهرة الدينية السماوية من جهة، والشروح والتفاسير والتأويلات الأرضية التي دارت حولها، من جهة ثابتة، فتوهمت بأن تلك الشروح والتفاسير والتأويلات هي الدين عينه، فأضفت قدسية عليها، وصارت تفكر وتتصرّف في ضوئها، وهي تختلف باختلاف المذاهب والطوائف والأعراق والبلدان والثقافات والأزمان.

ونقصد بالعالم المتغير تلك الحركة العارمة من النشاط العقلي والعلمي والسياسي الاقتصادي والثقافي الذي شمل أجزاء كبيرة من المجتمعات، فتمكنت تلك المجتمعات من تحديث بنياتها الاجتماعية والثقافية والسياسية استنادا إلى تصورات متجددة (غير ثابتة) وتحررت بدرجة ما من عبء الماضي،و تمثلت روحه، لكنها لم تقع في أسره، إنما أدرجته في تفاصيل حياتها، وانفتحت على المستقبل في حركة ناشطة، وتعاقدت على تصورات واضحة حول مفاهيم الحقوق والواجبات والحريات والمشاركة الجماعية في كل شيء.

نريد أن نعرض لحال المجتمعات التقليدية(=ومنها الإسلامية، التي تعنينا هنا أكثر من غيرها) في مواجهة الرهانات القائمة مع مفهومين كبيرين يعتبران الآن أهم موجهين ثقافيين (الثقافة بالمعنى العام) في العالم المعاصر، وهما: الحداثة والعولمة. وليس غايتنا الحكم على الآثار التي خلفتها وتخلفها تلك المتغيرات الخاصة بالمفهومين المذكورين في بنية المجتمعات التقليدية، وفي أنساقها القيمية والثقافية، وإنما نطمح إلى رسم صورة تقريبية لحال تلك المجتمعات، كما نتصورها، فلنبدأ بالحداثة وأثرها في بنية المجتمعات التقليدية، ثم ننتقل بعدها إلى العولمة وآثارها في تلك المجتمعات.

ليس من السهل تخطّي موضوع الحداثة كنزعة فكرية موجّهة للأنساق الثقافية والقيمية، في أي جدل يتصل بهذا الموضوع، فقد خلخلت النظام التقليدي للقيم، وبه استبدلت نظاما مغايرا يقوم على أساس التعاقد الاجتماعي والشراكة، ودشّنت لمؤسسات المجتمع المدني، وحرية الرأي والاعتقاد. وبالعموم كانت إحدى أهم تمخّضات القرون الأربعة الأخيرة. ومن الطبيعي أنها كانت موجها أساسيا في شيوع قيمة خاصة للإنسان كذات مختلفة عنها في القرون الوسطى. وفي خضم الجدل الجاري حول وعود الحداثة ومكاسبها، ووسط النقاش الذي رافق حركات ما بعد الحداثة في العلوم الإنسانية من فلسفة وأدب وأنثروبولوجيا، ظهر مفهوم العولمة، ليضع مفهوم الحداثة أمام اختبار دقيق، اختبار يهدف إلى التحقّق فيما إذا كانت العولمة وسيلة لتعميم نزعة الحداثة على مستوى العالم أم أنها نزعة أيدلوجية من إفرازات التمركز الغربي الحديث. والواقع فان هذا الأمر يستأثر الآن بجدل عميق في الثقافة الغربية. ليس من شأننا هنا متابعته، فهو أدخل بواقع تلك الثقافة،ولكن الذي يعنينا، هو الوقوف على امتدادات ذلك الجدل في ثقافتنا وماله من تأثيرات حاسمة في نسق القيم والعلاقات في مجتمعاتنا الاسلامية، وهي بدون تمحّل مجتمعات تقليدية تقف على مفترق طرق بين خيارين ومشروعين: مشروع ينبعث من الماضي، ومشروع يدفع به «الآخر» إلى درجة يمكن القول فيها إن تلك المجتمعات صارت محل تنازع تام بين المشروعين، كما سنوضّح ذلك. ومن المهم - بالنسبة لنا - الوقوف على رهانات الحداثة والعولمة في مجتمعات تعاني توترا عميقا في رؤاها ومواقفها وقيمها.

ينطوي الكلام عن الحداثة، بالنسبة للمجتمعات الاسلامية، على مفارقة لايمكن تخطّيها بأي شكل من الأشكال، لأنها متصلة بسلسلة من التطلّعات الحالمة الخاصة بالتحديث من جهة وبسلسلة مضادة من الإخفاقات الحاصلة في الواقع من جهة أخرى. وقد أصبح معروفا أن الحداثة الغربية قد أنجزت كثيرا من وعودها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وأن النقد يثار الآن حول بعض النتائج

التي أفضت إليها الحداثة العقلانية، وليس إلى الشك في كامل منجزها الذي أحدث نقلة لايمكن إنكارها في البنية الاجتماعية بما في ذلك الفكر والعلاقات الاجتماعية والتطور التقني وحقوق الانسان وغير ذلك[1]. لكن القضية المثيرة هي أن المجتمعات الاسلامية لم تقترب بعد من مخاض الحداثة كائنا ما كان مفهومه، ومازالت تتخبّط دونها، لأنها لم تراكم معرفة عقلية ـ نقدية تمكّنها من الاقتراب إلى خيار الحداثة بعد، ومازال النسق المهيمن في علاقاتها الاجتماعية نسقا إقطاعيا ـ أبويا يقوم على الطاعة والخضوع، ويحكمه التراتب الفئوي، الطبقي، والجنسي، والمذهبي. ومازال مفهوم (الحريم) شديد السطوة في قطّاعات واسعة من هذه المجتمعات، وفي بعضها يشمل عالم المرأة باجمعه، ومازلنا أبعد ما نكون عن الاقتراب إلى مفهوم المجتمع المدني الذي تنظّمه وتضبط إيقاعه وتعّبر عنه المؤسسات المستقلة، ومازلنا نهباً للانتماءات العرقّية الضيّقة المعزّزة بميول مذهبية أو عشائرية أو إقليمية.

هذا الأمر هو الذي يجعل تلك المجتمعات تحيا ازدواجية عقلية؛ لأنها تعيش في بعض جوانب حياتها على بعض معطيات الحداثة الغربية، والاستهلاكية منها بوجه خاص، وفي الوقت نفسه تعيش واقعيا في العصور الوسطى. وهذه الازدواجية التي ترتفع في الحياة والفكر والسلوك والعلاقات والقيم إلى مستوى الإشكالية التي لايمكن حلها هي التي تجعل خيار التحديث أمرا بالغ الصعوبة والتعقيد؛ لان الفكر لم يتسق بعد باتجاه محدد ليفضي إلى نتيجة معينة. فالتعارضات الناشئة بين نموذج الحداثة الغربية المستعار من الآخر دون اعتبار للسياقات الثقافية ـ التاريخية التي نشأ فيها، والنموذج المنبعث من طيات الماضي وقد جرّد هو الآخر من المحضن الثقافي ـ التاريخي الذي نشأ فيه، بحيث اعتبر نموذجا صالحا لكل زمان ومكان طبقا لتفسير محدد، تلك التعارضات بدأت منذ مطلع ما يسمى بـ(عصر النهضة العربية) تحول دون ترجيح أي خيار على آخر، بغض النظر عن مدى صلاحية أي من النموذجين. هنالك تقويض دائم للنسيج الاجتماعي والفكري والشعوري أدّى خلال هذه المدة الطويلة إلى حيرة عقلية حقيقية إلى درجة لا يستطيع فيها أحد أن يقترح العلاج

اللازم، ذلك أن الأثر الذهني الذي تركته الحداثة الغربية (=وهي الرواية الغربية لتجربة الغرب التاريخية) بفعل التجربة الاستعمارية أو بفعل المعرفة المباشرة بالطرق المتاحة الأخرى أنتجت فئة محاكاتية اندهشت بمنجز تلك الحداثة، و أدرجت نفسها في رهان التقليد دون أن تأخذ في حسبانها الصعوبات الناشئة من نقل التجارب الثقافية والحضارية للأمم الأخرى، وهي تجارب قد تصلح في إثارة الأسئلة، ولكنها لا تصلح للنقل والتطبيق الحرفيين.

وكما يلاحظ كل معنيّ بهذا الأمر فان الفئات المحاكاتيّة، خاصة السياسية منها، هي من مخلفات التجربة الاستعمارية أو ذيولها، وأنا أشدّد على أهمية هذا الموضوع لأنني أنظر إلى تلك التجربة كحقبة تاريخية لا ينبغي علينا أن نظلّ إلى الأبد نرتّب عليها أبعادا أيديولوجية تهييجيّة، فمعظم الشعوب قد مرت بتجارب مماثلة، والمطلوب هو تخطّي تلك التجربة بصورة حقيقية، وليس الدوران في حلقتها المغلقة باستمرار، إذ مازال قطاع واسع من العقل السائد محكوما بهذه التجربة وذيولها إلى درجة يبدو وكأنه غير قادر على الانقطاع عنها، فهو مشغول بما ينتجه أهل تلك التجربة بشغف الطفل المندهش المستثار بحيث يصعب القول إنه اقترب إلى ضفاف الحداثة الغربية التي أنتجها أصحاب التجربة الاستعمارية أنفسهم، لأنه رتّب فرضياته في الأفق الذي شكّلته تلك التجربة، وهو يلوذ بالغرب حينما يتعرّض لأدنى إحساس بالخطر، ويحتمي - في الوقت نفسه - به من مخاطر هي في حقيقتها من صناعة الغرب نفسه، ولكن بطلاء مختلف ومضلّل.

لو نظرنا إلى الفئات السياسية لوجدناها تعيد استهلاك مادة سبق وان استهلكت كثيرا من قبل، فوعودها بالتحديث تفتقر إلى المصداقية لأنها تتنزّل في إطار الاستهلاك الإيديولوجي المخادع الذي يراد منه تجييش المجتمع حول ادعاءات تشغله عن مطالبه الملحة وتصرفه إلى قضايا تُصوّر له على أنها مصيرية، وبها يستبدل أولوياته الحقيقية، إلى ذلك فقد شغلت تلك الفئات بموضوع الاستئثار بالسلطة، وتحصين مواقعها، ولم تلتفت إلى بناء المؤسسات التي تضمن التماسك الاجتماعي

وتطوّره، وتوفر نوعا أدنى من التداول السياسي وحتى الوظيفي، وهي من هذه الناحية صدى للبنية الاجتماعية التقليدية التي تحترز من التغيير، وتسعى للحفاظ على الأمر كما هو عليه، ومع أنها تحاكي الغرب في بعض مظاهره لكنها تتقاطع معه في تصرفاتها العامة، وفي أخلاقيات الممارسة السياسية، وليس هذا حطّاً من شأنها إنما هو وصف يراد به الوصول إلى معرفة أننا مازلنا نعيش ذيول الحقبة الاستعمارية، وما تولد عنها من قيم امتثالية ترهن المجموع لمصلحة الفرد، وتضحّي بالذاكرة الجماعية من اجل اصطناع ذاكرة ملفقة.

وفي ضوء ثورة الاتصالات وطموحات العولمة والتفكير بعالم موحد الرؤى والآمال فإننا نعود ادراجنا شئنا أم أبينا إلى خوض غمار تلك التجربة مرة ثانية بأشكال جديدة قد تكون أشد مرارة هذه المرة. لقد فقدنا الفرصة التي بها كان يمكن أن ننجح في الوصول إلى ما نحتاج إليه فعلا، والحق فان الرهان المشوّه للتحديث الذي وصفناه قد بعث نسقا من التفكير المضاد، يقول بالاعتصام بالذات، وتشكيل هوية ثقافية خاصة وثابتة تسعى إلىبعث نموذج مستعار من الماضي، بإلحاح من فكرة أننا بذلك النموذج نحقق الصفاء الكامل، ونبعث الخصوصية، وندرأ حالة الذوبان في الآخر. والأمر الملفت للنظر هو تصاعد أهمية هذا التيار في الأوساط الاجتماعية وتأثيره فيها، فبدأ يغزو عقلية الطبقة الوسطى (ثمة شك عميق في تبلور ملامح هذه الطبقة، وقد فات الوقت المناسب لذلك، ونستخدمها هنا تجوّزا) بصورة لا تقبل اللبس، واخترق المؤسسة التعليمية والاقتصادية وهو يصبو باتجاه تطلّعات سياسية كبيرة. فاذا عرفنا أن بنية المجتمع التقليدي المهيمنة، هي بنية أبوية تجد انسجاما عاما مع هذا الاتجاه، فان ذلك يفسّر اطّراد أهمية ذلك النموذج في العقدين الأخيرين.

من الواضح أن هذا التيار وضع نفسه في تعارض لما هو قائم من آثار الغرب، وذلك يعني ضمنا أن المجتمع انشطر شطرين كل منهما يأخذ بمناقضة الآخر والحطّ من شأنه. ومهما أدرنا التفكير في المناحي المتعددة لهذه الإشكالية وقلّبناها

على وجوهها فإننا لا نجد سوى التوتّر وسوء التفاهم بين التيارين، فكل منهما يصدر عن جملة من المسلّمات الأولية التي يعتقد بصحتها المطلقة، وتغلغلت هذه الازدواجية في تضاعيف الممارسات السياسية والثقافية والاجتماعية، وضربت المجتمعات الإسلامية في الصميم، فهي تجد نفسها على حافة خيارين، ولم تفلح بعد في إدراج هذين الخيارين في إطار من الحوار والتفاعل؛ لتصل إلى خيار ثالث مختلف عنهما لكنه غير متقاطع معهما، وهذا الخيار هو الذي نصطلح عليه (الاختلاف) بوصفه بديلا عن (المطابقة) التي هي امتثال سلبي للماضي والآخر معا[٢].

إن كل معالجة تحليلية لسؤال الحداثة (بالمعنى العام وليس طبقا للدلالة الغربية) لايمكن لها أن تتجاوز هذه القضية؛ لان ثقافة المطابقة بأبعادها التي وصفناها قد أصبحت مرجعية لأنساق التفكير والتعبير في حياتنا بكل مستوياتها الأساسية، إذ في ضوئها تترتب شؤون الفكر. وفي حالة معقّدة مثل هذه يغيب التفكير النقدي الجذري، ويتراجع الإبداع الأصيل، ويحل محلهما الاقتباس الذي يقوم على التشويه والتلخيص والاستنساخ، وتحل ثقافة التجميع محل ثقافة الإبداع، ويتجه التفكير إلى البحث عن أصول حتى لو اقتضى الأمر تلفيق تلك الأصول، أصول قد تبعث من طيات الماضي أو تستعار من الآخر، لا فرق كبيرا بين ذلك وهذا . وفي ظل حالة من التوتّر التي يحدثها انتماء مزدوج إلى رؤيتين وعالمين وزمنين ومكانين وثقافتين ونسقين من القيم في آن واحد قد تظهر إنتاجات فكرية، تسمى خطأ تحديثية، لان الحداثة ـ في رأينا ـ إنما هي موقف فكري جديد، ورؤية فلسفية للنظر إلى الذات والعالم طبقا لمنظورات مختلفة عن المرجعيات التقليدية الموروثة والمرجعيات المستعارة من الآخر، وغايتها إعادة ترتيب الواقع والفكر طبقا لحاجات اللحظة التاريخية المتجدّدة. فالحداثة المنشودة لاتقرّ بالثبات إنما تتطلّع دائما إلى التجدد، وبذلك تنتج فكرا يتحوّل باستمرار متخطّيا فكرة الهوية القارّة واليقين الثابت، وبهما تستبدل هوية ثقافية وقيمية متحوّلة ومنفتحة، تقر بنسبية علاقتها مع نفسها وتاريخها وفرضياتها بالدرجة نفسها التي تقر فيها بنسبية الهويات الأخرى، وتشكّل مضمونها من نسيج

متنوع الموارد يقوم على فكرة الحوار والتواصل والتفاعل، ثم تقليب المفاهيم والنظريات والمرجعيات الموروثة والمستعارة على كل الأوجه والاحتمالات عبر ممارسة نقدية جريئة، فبدون النقد تظل العلاقة مع المؤثرات الأخرى علاقة استتباع وخوف وقلق وتوتّر.

ولعل أكثر المظاهر المثيرة للانتباه في عصرنا هو أن النخبة الثقافية التي استأثرت ببعض المواقع المتقدمة في مجتمعاتنا منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر لم تلتفت جدّيا إلى نقد المفاهيم الأساسية السائدة في المجتمع، كمفهوم السلطة، والحرية، والحقوق، ونمط العلاقات الاجتماعية التراتبي، وهيمنة الذكورة، ولجأت إلى ممارسات متواطئة مغلّفة بشعارات تنتج باستمرار نسقا متماثلا من السعار الأيديولوجي الذي لا يعالج القضايا الجوهرية ولكنه يوهم بذلك، وغالبا ما تفيّأت ظلّ السلطان في قيلولة مُخدّرة طالت أكثر بكثير ما ينبغي لها، إلى ذلك فان خيرة تلك النخبة نأت بنفسها عن معالجة هذه القضايا الجوهرية، وبعضها كان ولائيا وامتثاليا للغرب، إلى درجة تراه المخلّص الذي لابد منه، فأقامت علاقة ذهنية مع التجربة الغربية بعد أن جرّدتها من شروطها التاريخية، وشحنتها بقوة الديمومة الأبدية، وتفاعلت إيجابياً مع التجربة الاستعمارية التي اعتبرتها ـ بتأثير من المركزية الغربية ـ القدر الذي بعثته العناية الإلهية لنا، وهذه الفئة تشبّعت بالثقافة الغربية، وتمثّلتها، فتدخّلت تلك الثقافة في صياغة لا وعيها، وهي فئة انتزعت لها مواقع في الحياة السياسية والاقتصادية والتعليمية وعملت على صوغ وعي فئات كثيرة صوغا يوافق المضمون الفكري للتجربة الاستعمارية، وهي نموذج للمحاكين ويصح تسميتهم ثقافيا بـ(مثقفي الاستعمار) بالمقارنة مع (مثقفي ما بعد الاستعمار). ومن تلك النخبة فئة انخرطت في نمط تهيجي من الأيديولوجيات، وأسست تنظيمات أيديولوجية وانتهى بها الأمر إلى التلاعب السيئ بالإنسان كقيمة رفيعة. ومن وجهة نظرنا فان الفئتين تخطّتا ـ أحيانا بسهولة بالغة ـ أهم المشكلات القائمة في الوسط الاجتماعي، ولم تلتفتا إلى المناحي التي تحتاج إلى تغيير. في نهاية المطاف فان

النخبة الثقافية لم تدرك أهمية دورها، ولم تمارس شيئا من ذلك الدور، إذ أن نسيج المجتمع التقليدي لم يتعرّض للتحليل والتشريح والنقد، فنشأ مع الزمن خوف من الاقتراب إلى هذا الموضوع الذي يكاد يعتبره الجميع قيما مقدسة لا يصح نقدها. والحق ما من مسافة تفصل المثقف في المجتمعات التقليدية، ومنها الإسلامية، عن شيء آخر أبعد من المسافة التي تفصله عن مجتمعه، وحتى لو ادّعى الاقتراب إليه فهو اقتراب محكوم بدرجة عالية من سوء التفاهم وسوء الظن، وهذا الوضع هو الذي قاد، وبصورة لا تقبل اللبس، إلى نبذ المجتمع للمثقف، وعدم تقدير دوره، إلا بوصفه كائنا غريبا يحتفي أحيانا به، لكن لا موقع فاعلا له في الأوساط الاجتماعية.

إنّ أقصى ما قام به ـ وهو نادر ـ أنه وصف في بعض الأحيان جوانب من الظواهر الاجتماعية، لكنه لم يجرؤ على نقد شيء وتغييره. ظل المجتمع راكدا، والحراك الذي تتصاعد مظاهره بين حين وآخر غالبا ما يكون بفعل مؤثرات خارجية. وخيرة التحليلات الفكرية والأنثروبولوجية والتاريخية والاجتماعية والأدبية المعتمدة في الأوساط الأكاديمية والتربوية، قام بها دارسون غربيون لمجتمعاتنا وثقافتنا وديننا وتقاليدنا وأدبنا وهي تحليلات تعكس رؤيتهم ومرجعياتهم التي يصدرون عنها أكثر ما تعبّر عن حقيقة الموضوعات التي درستها، كثيرا ما جرى تعسّف في إخضاع المادة المدروسة لتوافق الخلفيات الثقافية التي توجههم (كان ذلك مثار نقد لامع قام به إدوارد سعيد في نقده للرؤية الاستشراقية)، وذلك يفضح قصور النخبة الثقافية التي لا يمكن وصفها إلا بأنها تلاعبت بمجتمعها لغايات شخصية دون أن تضع في اعتبارها أمر تحديثه، ولهذا نبذت وتقطعت روابطها، وانعزلت عن خلفياتها الاجتماعية، واستأثرت بالمكانة النخب الدينية والسياسية والعسكرية.

من الواضح أن تواطؤاً قد وقع بين هذه النخب أفضى إلى استبعاد النخبة الثقافية التي لم تنجح من قبل في إنجاز وعودها، إلى درجة صار سؤال التحديث ـ الذي ينبغي أن تثيره النخبة الثقافية ـ سؤالا محظورا ومتشبعاً بمعاني تثير المخاوف في المجتمع،

وتبعث استعداء للمثقف، فراح يتواطأ هو الآخر كما يلمس ذلك في كثير من الأوساط الجامعية والتعليمية والتربوية التي يعوّل عليها في مجال التحديث أكثر من سواها.

إن سؤال الحداثة اليوم بالنسبة للمجتمعات التقليدية لا جواب عنه، فهو ضائع في خضمّ التوترات العرقية والمذهبية، ومتقطّع بين التطلّعات المتناقضة، وعالق بين التيارات المتعارضة، ومفرَّغ من المعنى في ظل العولمة. هذا هو واقع حال المرجعيات التي تترتّب فيها الممارسة النقدية في مجتمعاتنا، فكيف سيكون الأمر في عالم بدأ يندرج في نظام شبه متماثل من القيم الثقافية والاقتصادية، كما تسعى العولمة إلى ذلك؟

(٢)

لقد لعبت الثقافة دورا حاسما في تثبيت المعايير التفاضلية بين الشعوب، وكثيرا ما صاغت أو أعادت صوغ جملة من المعطيات الخاصة بمجتمع ما لجعله يتصوّر بأنه أفضل من غيره، ولهذا فهي بحسب تعبير «إدوارد سعيد» قادرة بفضل موقعها الرفيع على أن تجيز وتهيمن وتحلّل وتحرّم، وأن تخفض منزلة شيء ما أو ترفع من مقامه؛ الأمر الذي يعني قدرتها على أن تكون الوسيلة الأساسية لتثبيت التّمايز في المجال الذي تعبّر عنه. والحق فقد استخدمت الثقافة في الفكر الغربي بغية تثبيت ضروب من التمايزات بين ما هو غربي وما هو غير ذلك، وبدأت تبني على ذلك سلسلة من التراتبات الثنائية بين ما للغرب وما لسواه. فأهل الطرف الأول من الثنائية هم الأصل، وهم أصحاب المكانة الرفيعة، أما أهل الطرف الثاني فهم الشواذ التابعون، وأهل المكانة الدنيا.

وما كان لأحد أن يفلت من التأثّر بهذا التمايز. فقد كان ينظر إلى الثقافة الأوروبية على أنها المعيار المناسب للتفريق بين ما للغرب وما لغيره، وبين مَن هم من الجنس الأعلى ومَن هم من الجنس الأدنى، ولم يبق ذلك أسير الأفكار المجرّدة إنما شمل علوم اللغة والتاريخ والأعراق والفلسفة والأنثربولوجيا، وحتى علم الأحياء، وكلها وظّفت في إبراز هذا التمايز[٣].

إن الثقافة وسيلة خطرة وفعّالة؛ لأنها الأكثر من غيرها قدرة على تثبيت التصورات والقيم والرؤى، وترسيخ المرجعيّات الفكرية التي تصدر عنها المواقف، إلى ذلك قدرتها على اختراق الحواجز واجتياز الموانع. وبتوظيف وسائل الاتصال الحديثة أصبح من الصعب الحديث عن ثقافات غير قابلة للاختراق، فالثقافة المعاصرة بوجوهها الإعلامية والإعلانية والفكرية والعلمية أصبحت عابرة للقارات. وهذا التطور يؤدي إلى نتيجتين محتملتين: إما ذوبان الهويات الثقافية الأصلية إذا لم تتشبع بالخصائص الشعورية والذهنية والتاريخية المتصلة بسياقاتها الثقافية، وتكون - في الوقت نفسه - قادرة على تجديد نفسها، أو الانكفاء على الذات بسبب هيمنة الثقافات الأجنبية. وفي هاتين الحالتين تتعرّض الثقافات لخطر الانقراض أو الاحتماء بمفاهيم الماضي والانحباس في أسوار الحقائق الكبرى، وإنتاج صور متخيّلة عن عصور الشفافية الأولى كمعادل موضوعي لحالة الخوف من الثقافات الأخرى. وهكذا تواجه الثقافات الأصلية تحدّيين في آن واحد: الذوبان أو الجمود. وهو أمر يعطّل من قدرة تلك الثقافات على الوفاء بوعودها كأنظمة رمزية تحتضن شؤون التفكير والتعبير. ومن الواضح أن الثقافة العربية كمنظومة رمزية - معنوية تقف أمام هذا التحدّي، وهي مشغولة بعملية تخطّي هذين الخيارين، دون أن يتضح المسار النهائي الذي ينبغي عليها أن تسلكه.

في مشروع قدمه «ستيفن داهل» إلى الجامعة الأوروبية في منتصف عام ١٩٩٨ بعنوان (الاتصالات والتحوّل الثقافي: التنوّع الثقافي، العولمة، والتقارب الثقافي) انتهى إلى تقرير النتيجة الآتية: أن الثقافات قد تقاربت فيما بينها إلى حدّ كبير، ففضلا عن البعد الرمزي المميّز للثقافة التقليدية، فثمة في الوقت نفسه بعد رمزي عالمي لكل ثقافة، وهذا الأمر هو الذي جعل الثقافات الإنسانية تتضمن كثيرا من أوجه التماثل، وفي ظل سيادة ثقافة عالمية، فان الاهتمام ينشط أيضا بالثقافات المحلية. إن الثقافات تتمازج، وتنشأ هويات ثقافية جديدة، وتتشكّل مجتمعات حقيقية أو متخيلة، ثم تنحلّ. ومع ذلك فان الثقافات الأصلية مازالت هي التي تحدّد معالم

الثقافات الجديدة، ما انفكت تلك الثقافات تستأثر بالأهمية، ولم نصل بعد إلى الثقافة العالمية، واختفاء جانب من الثقافات المحلية لا يعني تلاشيها كما يذهب كثيرون إلى ذلك، فالثقافة هي أكثر من مجرد ما يظهر للعيان، إنها أعمق من ذلك بكثير، فالثقافات تتمازج لكنها لا تتلاشى[٤].

يبدو تفسير داهل لأوضاع الثقافات في ظل العولمة كثير التفاؤل. والحق أن تعارض الأنساق واصطدامها يلحق ضرراً بالغا بالثقافات الأصلية، وقد يفضي إلى انهيارها. وتصح فرضية داهل حين يكون التبادل متكافئا بين الثقافات، لكن ماذا يحصل في حالة غياب التكافؤ؟ ولنتتبع ذلك في ثقافتنا الإسلامية التي يكشف لنا تاريخها الحديث وضعا يماثل أوضاع كثير من المجتمعات التقليدية، إذ لايمكن الكلام عن تبادل ثقافي مع الغرب، ذلك أن التبادل الثقافي مع الغرب، شأنه شأن أي تبادل آخر يُختزل إلى تدفّق من جانب الغرب فقط. فثقافتنا تتلقىّ منشّطات يومية تصل إليها بشكل مناهج أو مفاهيم أو رؤى أو أفكار أو فرضيات وحتى نتائج. ومعلوم أن كل تلك المنشطات ظهرت تدريجيا في إطار ثقافي ـ سياسي معّين فأصبحت جزءا من أنساق ثقافية مشروطة ببعدها التاريخي. فحينما يخار إلى الأخذ بها لمعالجة ظاهرة ما، فهذا يعني إقحاما لأنساق ثقافية في شبكة من الأنساق المختلفة، وهنا لا تُقصى فقط الشروط التي تمنح تلك الأنساق فاعليتها، إنما يؤدي ذلك إلى تدمير الأنساق الثقافية الأصلية فالأولى تجرّد من محاضنها، والثانية تنهار لأنها تُستبعد وتحل محلها أنساق أخرى.

إن الحديث عن التبادل الثقافي غير المتكافئ لا يعتبر موضوعا صعبا، إنما من وجهة نظرنا يعتبر خاطئا، فالأمر إنما هو «استعارة» أنساق ثقافية بهدف معالجة مشكلات استبعدت أنساقها الأصلية. ولايخفى أن لذلك أسبابه التاريخية والاجتماعية والسياسية؛ فمن جهة أولى تمكّن «الآخر» من بلورة منظومة ثقافية ذات بعد علمي وفلسفي اتصفت بكفاءة ظاهرة، منظومة تمركزت حول نفسها، وأنتجت أيدلوجيا محدّدة حول خصوصيتها العرقية والدينية والفكرية، وهذه

الأيدلوجيا اختزلت الآخر إلى مكّون هامشي؛ ليندرج بمرور الزمن في علاقة تبعية مع الغرب ومنظومته الثقافية[٥]. وبالمقابل لم تطوّر ثقافتنا منظومة فروض خاصة بها في العصر الحديث، وإنما اخترقتها ثقافة الآخر ومزقت نسيجها الداخلي[٦]. فلم يكن ثمة تداخل فعّال بين الثقافتين، إنما وقع نوع من «التهجين» المنقوص إذ انهار كثير من مكونات تلك الثقافة، واستبدّت بها انساق أخرى.

هذا التهجين الثقافي المشوّه لم يكن كذلك إلاّ لأنه لم يستند إلى علاقات متكافئة وسويّة،بل كان مجرد «استعارة» من «الآخر»، وظل هذا المبدأ قائما في أشد مناحي الفكر أهمية كالمناهج النقدية والتربوية والمفاهيم والفرضيات، وأفضى ذلك إلى تفريغ الأنساق من مضامينها وشحنها بمعانٍ مختلفة. وبدأت أكثر القضايا خطورة وحساسية تعالج على هامش قضايا الفكر الغربي. وبالإجمال كان ذلك «التهجين» قد نشأ في ظل غياب كامل لـ «الحوار المعرفي». وكلما مضى الزمن تفاقمت الصعاب، فأصبح كل تغيير يحتاج إلى آلة خارجية، بما في ذلك قضية التحديث الاجتماعي. وهذا يكشف أن الثقافة الغربية شأنها شأن كل ثقافة في هذه الحالة، لم تتحول إلى منشّط يغذّي الثقافة الإسلامية بالأسئلة الجديدة، إنما أدرجتها في سياق التبعية، ثم الذوبان، واعتصم جانب منها بذاته تحت وهم الخصوصية المطلقة والمقاومة، وفي ظل العولمة سيتفاقم الأمران. لايخفى أن هذه هي الإشكالية الأساسية التي تميّز ثقافتنا في هذا العصر.

(٣)

ظهرت العولمة وكأنها تُسقط على تاريخ المجتمعات الإنسانية شروطاً جديدة لتغيير مساره التقليدي، بحيث يتمركز حول جملة من القيم والرؤى المحددة. إنها ترفع شعار توحيد القيم والتصورات والرؤى والغايات والأهداف بديلا عن التمزّق والتشتت والفرقة وتقاطع الأنساق الثقافية، ولكن العولمة في دعواها هذه إنما تختزل العالم إلى مفهوم. وتتخطّى حقيقته باعتباره تشكيلا متنوعا من القوى والإرادات والانتماءات والثقافات والتطلّعات، لأن توحيدا لا يقرّ بالتنوع سيؤدي إلى توتّر يفجّر

نزعات التعصّب المغلقة، وعودة إلى إحياء الخصوصيات الضيقة التي تتغذّى من مرجعيّات عرقية ودينية مغلقة، وذلك يقود إلى الارتماء في سجن الهويات الثابتة. فالتاريخ البشري لعوب في تحولاته، فكل رغبة بالتعميم والشمول قد تفضي إلى التضييق المبالغ فيه، وبازاء العولمة الداعية إلى ضغط المجتمعات في إطار واحد، تنشأ رغبات احتجاجيّة مضادة ترفض الامتثال لعملية الدمج التي تنزع عن المجتمعات خصوصياتها الثقافية من لغة ودين وبنية اجتماعية ونفسية وأخلاقية، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التفاضل التراتبي حينما يكون الأمر متعلّقا بالبطانة الشعورية والثقافية للمجتمعات؛ لأنها نسبية، وتتحدد أهميتها من نوع العلاقة التي يقيمها الإنسان الذي ينتمي اليها.

إن العولمة تتجاوز هذه الخصوصيات وبها تستبدل قيما تدّعي أنها عالمية. إن القول بعالمية القيم التي تبشّر بها العولمة مضلل وفيه كثير من مجانبة الحقيقة؛ لأن القيم التي تريد العولمة تسويقها إنما هي القيم الغربية التي تبلورت ضمن المحضن الغربي خلال القرون الأخيرة، إنها ذات القيم التي نشرتها المركزية الغربية وطبعتها بطابعها، وإذا كانت تلك القيم قد تشكلت في بيئتها الغربية في ظل شروط تاريخية معينة، فإن نزعة التمركز الغربي عملت على تعميمها لتصبح كونية. وكانت التجربة الاستعمارية قد أسهمت في إشاعة تلك القيم على مستوى العالم، لكن العولمة تجاوزت الأسلوب التقليدي فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة التي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجباريا، ووظّفت التقدّم الكبير الذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيا على العالم.

لقد بدأت وسائط الاتصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغاً يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربية[٧] وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعليا تطبق تشريعات ملزمة تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصادية والسياسية مثل الدور الذي تمارسه منظمة التجارة العالمية، والمؤسسات العابرة القارات، والبحث عن أطر سياسية واقتصادية عالمية، وذلك سيفضي إلى

استبعاد كثير من التشكيلات الثقافية والقيمية الأصلية التي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص. على أن الأمر الأكثر أهمية هو أن بعض المجتمعات بدأت تعبّر عن ردة فعلها تجاه ذلك بصوغ مشاريع ثقافية مشتقة من السياق الثقافي الخاص بها، وهي تسعى إلى استلهام صور الماضي كمقاومة رمزية. ففرض قيم غربية ينتج ردود فعل مضادة، وأحيانا يوقد شرارة التفرّدالأعمى؛ لأن هيمنة نموذج ثقافي واحد كما تسعى العولمة إلى ذلك لا يؤدي إلى حل المشكلات الخاصة بالهوية والانتماء، إنما قد يؤدي على العكس إلى ظهور أيدلوجيات تضخّ مفاهيم جديدة حول نقاء الأصل وصفاء الهوية. ثم إن محاكاة النموذج الغربي ستقود إلى سلسلة لانهائية من التقليد المفتعل الذي تتقاطع فيه التصورات، وهو يتعارض مع القيم الموروثة التي ستُبعث على أنها نظم معنوية تُستثمر لتأجيج التعصّب العرقي والديني والثقافي. وستؤدي العولمة إلى تراتب جديد أكثر من السابق؛ لأنها تنمّي فكرة الولاء للآخر، وهيمنة الفكر الامتثالي، واختزال الذات الى عنصر هامشي، واستبعاد المكونات القابلة للتطوّر، وتفجّر الحراك الاجتماعي بطريقة فوضوية. وكل ذلك يسبب انهيارات متعاقبة في الأنساق الثقافية الأصلية[٨].

تشطر العولمة العالم إلى شطرين، وتعمّق بينهما التناقض: عالم تمثله المجتمعات التقليدية، وتقوم العولمة بوضع التقنيات الحديثة والاتصالات تحت تصرفه، فيقوم من خلالها بإعادة إنتاج الأفكار التقليدية الموروثة دون أن يتمكن من الانخراط في تحديث نفسه على مستوى إنتاج المعرفة العلمية ـ العقلية التي يشترطها كل تحديث مهما كانت سياقاته الثقافية، وعالم آخر أنجز رهان الحداثة وهضمها، وتمثّله المجتمعات الحديثة، وفيه تقوم العولمة بتحديث المعرفة وتجديدها بشكل مطّرد. وثمة فرق كبير بين إعادة إنتاج معرفة تقليدية بوسائل حديثة، وإنتاج معرفة جديدة بوسائل حديثة. فذلك سيفضي إلى أن المجتمعات التقليدية ستنطوي على نفسها، وتُشغل ببعث الأفكار الموروثة الخاصة بها والتي حجزتها ضمن نسق اجتماعي ـ ثقافي شبه مغلق، إنها ستكون بعيدة عن إنتاج المعرفة المطلوبة من أجل التحديث. وفي

الوقت نفسه ستستأنف المجتمعات الحديثة تطوير المعرفة من آخر نقطة وصلت إليها.

وحسب التحليل المعرفي سترتمي المجتمعات التقليدية في أحضان الماضي وتجعله هدفا لها، فيما سيكون المستقبل هو هدف المجتمعات الحديثة، وحتى تلك الوسائط التقنية التي ستضعها العولمة تحت تصرف الجميع ستستخدم في المجتمعات التقليدية لبعث الفكر التقليدي ونشره كما بدأت تظهر إلى العيان بوادر ذلك، ومن ذلك أن الشكل الديمقراطي والتعددي في الحياة السياسية ـ وهو من منجزات الحداثة ـ بدأ يستخدم في إشاعة الأفكار والميول المذهبية والطائفية والعرقية والعشائرية والثقافية الضيقة ونشرها في تعارض واضح مع أهداف الديمقراطية الداعية إلى تأسيس مجتمعات اندماجية، تحترم المؤسسات، وتصبو إلى المجتمع المدني ذي المؤسسات المستقلّة. وكما يلاحظ فان شبكة الاتصالات الحديثة قد وضعت تحت تصرف الجميع إمكانية انشاء منابر تبشر بالانتماءات الطائفية المغلقة التي يسود فيها الرأي المطلق، ونزعة تكفير الآخر، وذلك في محاولة لتشكيل صورة ثابتة وضيقة الأفق عن الماضي.

ومن الواضح أن ثورة (الانفوميديا) التي هي الآن أبرز ما تمخضت عنه العولمة ستلبي النزوات الفردية ـ الرغبوية المتصلة بميول شخصية ضيقة، وانتماءات مغلقة، ومن خلالها يسهل التلاعب بالرأي العام عبر إنتاج أيدلوجيا عدائية ضد المعرفة العلمية ـ العقلية. فكل ما يتعارض مع النسق الثقافي والاجتماعي التقليدي سيكون موضوعا للشبهة والخوف والرفض والاتهام. وبالمقابل ستمكّن العولمة المجتمعات الحديثة من تجاهل آمال وتطلعات المجتمعات التقليدية العالقة بين مفاهيم ضيقة غير قادرة على تفسير أوضاعها ولا أوضاع المجتمعات الحديثة. فمجتمعات النخبة قد تخطت التاريخ بمفهومه القديم، وغادرته إلى غير رجعة كما يرى فوكوياما فيما لم تزل المجتمعات التقليدية عالقة فيه، أو بمعنى أدق في فهم ضيق له، فهم ضيق للدين والعرق والتفاوت الطبقي، والعجز عن المشاركة، فيما غادرت المجتمعات

الغربية الحديثة كل ذلك فوصلت نهاية التاريخ[٩].

لن يعاد تشكيل العالم على نحو جديد كما تعد العولمة بذلك إلاّ من ناحية زيادة انكفاء المجتمعات التقليدية على نفسها، وإنتاج مأثوراتها لتعزز بها مفهوما معيّنا للهوية، وبالمقابل توسيع سيطرة المجتمعات الحديثة وتجديد معرفتها. تعمّق العولمة تصورات متناقضة عن النفس والتاريخ والهوية، وتسهم في ظهور معارف متعارضة، ولن يتحقق رهانها في تخطّي الاختلافات وإعادة توحيد المجتمعات الإنسانية. وفي هذا السياق يؤكد «برتران بادي» أن ادعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمن مغالطة، لأنه في إطار فرضية التقارب التي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام التي تقوض تلك الفرضية، فالحث على استيراد نماذج غربية من قبل المجتمعات التقليدية يفضح عدم اتساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصلية في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تحريض تلك المجتمعات على التكيّف مع القيم الغربية، يجدّد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإن التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرّد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولا عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع، وحين تسعى العولمة إلى وضع نهاية للتاريخ فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة، فعدم توافق النموذج مع المجتمعات التقليدية لا ينتظر منه حل المشكلات المتوطّنة فيها، بل إن محاكاة ذلك النموذج قد فشلت في جميع المجالات التي ظهرت فيها المحاكاة، ما حصل هو تعميق مفهوم المحاكاة نفسها؛ فالنخب الثقافية والسياسية والاقتصادية مضت في اقتباس النماذج الغربية في أكثر من مجال، حتى ولو أبدت ظاهريا نوعا من الاستنكار، فالعولمة راحت تعمّق التناقضات، وذلك قاد إلى نتيجة واضحة، وهي: أن المجتمعات غير الغربية وجدت نفسها على الدوام ممزقة وحائرة بين منهج التكيّف ومنهج الابتكار. فالعولمة في ضوء كل هذا جددت بناء فكرة التبعية في كثير من مجالات الحياة[١٠].

النتيجة المترتبة على ذلك هي أن مفهوم التبعية الثقافية استند إلى مفهوم محدد للمحاكاة عمّق الروح الامتثالية، فظهر ازدواج خطير، هو إفراز حالة التمزق التي أشرنا إليها ؛ ففيما اعتبر هدف العولمة إنجاز اندماج كلّي للعالم، فإن ذلك الهدف ظل مجرد إطار عام لا يقدم حلولا فعلية، وهذا هو الذي دفع إلى صحوة الثقافات الطرفية التي وجدت نفسها تقف في مواجهة هيمنة ثقافة المركز، وكلما ازداد التناقض تعمّق الخلاف بحيث إن مفهوم الهوية قد انغلق على نفسه عند بعض الثقافات القائلة بالخصوصية المطلقة والجوهر الثابت، فأعيد في ضوء هذه التحديات تشكيل الخصوصيات الثقافية (=العرقية والدينية والفكرية) بما يوافق ضربا انكفائيا من الآيديولوجيا.

يضاف إلى كل هذا أن التبعية أدت إلى تعارض واضح بين الإستراتيجيات المشتملة على: نشر الثقافة الخاصة من أجل هيمنة النخبة على الآخرين بصورة أفضل، وبذلك تصطنع خصوصيّة معبرة عن هدف عالمي، وبمقابل هذا يتم استيراد عناصر من الثقافة المهيمنة للتزوّد بوسائل مؤثرة لمجتمعات هي في الأصل غريبة عن تلك الثقافة، واللجوء في الوقت نفسه للهوية وتوظيفها لصالح استراتيجية خاصة بالمنازعات الوطنية والدولية معا، بحيث دخلت هذه الممارسة في صلب العمل السياسي، وهذا سيكشف أن مفهوم الهوية غير ثابت، ومكوناتها غير مطلقة، فهي متحركة ومتعدّدة، تتغيّر على وفق المقتضيات والأحوال وحسب حاجة الفاعلين الاجتماعيّين. ولا يخفى أنه خلف هذه التناقضات يكمن صراع عميق بين انساق ثقافية مختلفة، انساق متجددة المعاني تتشكّل طبقا للتطلعات المختلفة، سواء أكانت تلك التطلّعات خاصة بالقائلين بالخصوصية أو بالعالمية[١١].

يحسن أن نردف هذه الخلاصة التي انتهى إليها «برتران بادي» بما خلص إليه «سير لاتوش» الذي يؤكد بأن التمعّن العميق في الثقافة الإنسانية لا يظهر وجود ثقافات كونية حقيقية محتكرة فقط من قبل ثقافة معينة، حتى ولو كانت تلك الثقافة هي الثقافة الغربية، فكونيّة القيم، واعتبارها نماذج فوق تاريخية وفوق

وجودية إنما هي وهم يماثل أفكار أفلاطون، واعتراض الثقافة الغربية على أنساق ثقافية أخرى في العالم لا يتصل أساسا بموضوع عبادة القيم الكونية، إنما هو متصل بالمصالح الغربية التي تبشر بثقافة من طرز خاصة تخدم أهدافها، وبما أن معاني الأنساق الثقافية مختلفة، فمن الطبيعي أن يظهر عدم قبول للثقافة الغربية التي لها حيثياتها الخاصة بها، وعليه ينبغي على الغرب قبل أن يحقق العولمة الموعودة ـ كما يقول لاتوش ـ أن يسأل عن : همجية حضارتنا، بل وحتى تعصّبها في نظر الآخرين، فهنالك أشياء عديدة في أخلاقنا وعاداتنا تبدو شنيعة ووحشية في نظر المجتمعات غير الغربية، وإذا كانت هذه المجتمعات قد سمحت بها أخيرا، فإن ذلك عائد إلى أنه لم يكن لديها خيار آخر، ولم تستطع منع ممارسات شائعة عندنا مثلما استطعنا نحن منع الممارسات التي تبدو لنا غير محتملة لديهم [١٢]. وهكذا فإن الشروط التي تتم في ضوئها عملية تسويق العولمة تكشف عمق التناقض بين السياقات الثقافية والقيمية. وكما يؤكد «إدوارد هيرمان» فان العولمة عملية نشطة ومزدوجة من التوسع العابر للحدود ومن الترابط الاقتصادي، وهي أيدلوجيا وظيفتها القضاء بلا رحمة على أية مقاومة تتصدى لها، إلى درجة لايمكن إيقاف عجلتها. إنها طاغوت غير ديمقراطي يبني نفسه من خلال الانظمة الديمقراطية[١٣].

من المؤكد بأن الحالة الثقافية والقيمية التي وصفنا طرفا منها في العالم المعاصر ستؤثر في بنية المجتمعات التقليدية، وقد يأخذ ذلك التأثير مظهرا إيجابيا أو سلبيا، ولكن تفاعلات الحداثة والعولمة في عصر المعلوماتية ستضرب القيم التقليدية في الصميم. وليس من اهتمامنا هنا الحكم على طبيعة التغيير، ولكن يهمنا القول: إن عالما يمور بالصراعات الثقافية والقيمية لن تكون مجتمعاتنا بمعزل عنه، لأنها ببساطة جزءمنه. وليس أمامها سوى تطوير المنظومات القيمية الخاصة بها، وتكييف الوافدة إليها، بما يوافق حاجاتها، ومنظورها. ولن يتم ذلك بالانكفاء، والاعتصام بالنفس، إنما بالتفاعل الذي صار خيارا لاخيار سواه.

الهوامش

(١) للوقوف بالتفصيل على هذا الموضوع نحيل على : الآن تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧. وهابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ويمكن التوسع في متابعة الموضوع في مؤلفات بورديو، ودريدا، وفوكو.

(٢) ينظر مشروع (المطابقة والاختلاف) عبدالله إبراهيم، بأجزائه الثلاثة: الأول: المركزية الغربية، والثاني: الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، والثالث: المركزية الإسلامية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧و١٩٩٩و٢٠٠١ على التوالي . ويمكن العودة إلى كتاب(عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين) للمؤلف، المجتمع الثقافي، أبوظبي، ٢٠٠١.

(٣) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، مجلة الآداب الأجنبية، دمشق، ع١٠١ ــ ١٠٢ (٢٠٠٠)ص ١٣ وما بعدها.

(٤) ستيفن داهل، الاتصالات والتحول الثقافي مشروع مقدم إلى الجامعة الأوربية في برشلونة، حزيران ١٩٩٨ (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).

(٥) لكشف ملابسات التمركز الغربي يراجع: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: اشكالية التكوّن والتمركز حول الذات، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

(٦) لمعرفة تفاصيل ذلك يراجع: عبدالله إبراهيم، الثقافة العربية المرجعيات المستعارة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

(٧) لكشف ذلك يراجع: فرانك كيلش، ثورة الانفوميديا، ترجمة: حسام الدين زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ٢٠٠٠.

(٨) الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة ص٩.

(٩) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة: حسين الشيخ، بيروت، دار العلوم العربية، ١٩٩٣ ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(١٠) برتران بادي، الدولة المستورَدة: تغريب النظام السياسي، ترجمة: لطيف فرج، القاهرة، دار العالم الثالث، ١٩٩٦، ص٦ ـ ٧.

(١١) الدولة المستوردة، ص ٢٨٠.

(١٢) سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة: هاشم صالح، الدار البيضاء، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، ١٩٩٣. ص ١٨٦.

(١٣) إدوارد هيرمان، تهديد العولمة، نيسان ١٩٩٩ (باللغة الإنجليزية عبر شبكة الإنترنت).

اتجاهات جديدة في التأويل
فكر عبد الكريم سروش نموذجاً*

مجيد محمدي

المنهج

يمثل كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» أهم نص يوضح لنا رؤية عبد الكريم سروش «القبض والبسط» وما يتبناه من منهج حيال الدين، وهو ما طرحه الكاتب في إيران التسعينيات بعد ما شهدت الساحة الكثير من التطورات في الفكر الديني وفي الأجواء الثقافية للبلاد وفي مجال تغيير البنية الاجتماعية والسياسية أيضاً.

من خلال ما تعكسه نصوص الكتاب، وكيفية بيان الموضوعات فيه، وعبر اهتمام أتباع سروش وتلاميذه بنشر هذه الفكرة في مختلف الاوساط، والبحوث التي أثارها المؤلف نفسه ومعتنقو فكرته... من خلال مجمل ذلك يبدو أنهم يطرحون هذه النظرية بوصفها نظرية جديدة، تعتمد من جهة على الفكر الديني التقليدي (فالفرد المؤمن بهذه النظرية بإمكانه المحافظة على كل معتقداته الاساسية وسلوكه الديني السابق؛ أي أن يبقى «متديّناً» في ضوء رأيه وحسب فهمه) وتأخذ بنظر

* ترجمة: سرمد الطائي.

الاعتبار - من جهة أخرى - معطيات الفكر والمعرفة البشرية، وأنها منهج لطرح جديد و(معاصر) للدين. وهكذا فإن هذه النظرية تزعم بأنها تجمع في نفسها الجديد والقديم، أو التراث الديني والتجديد.

وهذه النظرية هي حصيلة المواجهة بين المعارف الدينية من جهة، والمعارف العصرية من جهة اخرى. ولكن على المؤلف:

اولاً: أن يدرك خطأ هذا الاستنتاج، إذ ليس ضرورياً أن تكون حصيلة المواجهة بين المعارف الدينية والمعارف العصرية، اطروحة من نوع «المعرفة العصرية». تؤكد لهجة المؤلف في أحاديثه وكتاباته على أن هذه النظرية تتوافق بشكل كامل مع حقائق هذا العصر.

وثانياً: أن فيلسوفاً يزعم بأنه استطاع تجاوز كل المناقشات غير المبرهنة، وتكرار المكررات والخلفيات التاريخية والتواتر والشياع، وكل ما من شأنه أن يقف سداً في وجه الكم الهائل من الأفكار، وأنه استطاع من خلال امتلاك الشجاعة الكافية، واعتماداً على فكره الذاتي، أن يتقدم في بحوثه فيصل إلى المصادر النقية الرقراقة للمبادئ والمعتقدات، إن فيلسوفاً كهذا ينبغي أن يتمتع بالشجاعة في الكشف عن منهجه في بناء النظرية تلك. إن الجمع بين منهجين أو نوعين من النظام الفكري في اسلوب المؤلف لا بد أن يكون قائماً على أساس معين، وأن يكون مستنداً الى مصادر خاصة، أو مستلهماً منهما. صحيح أنه «لا يوجد في العلم قانون: من أين لك هذا؟» إلا أن القليل جداً من العلماء يمكن أن يكون الإلهام مصدراً لنظرياتهم، فباستطاعة الباحث أن يصف لنا كيف توصل إلى نظرياته، وما هي البواعث أو الموضوعات التي أدت به الى هذه النظرية؟ إلا أن جميع بحوث سروش تخلو من هذه النقطة، بينما يبدو بيان ذلك معقولاً، خاصة وأن سروش ينظر الى الامور من زاوية معرفية ومنهجية.

ثالثاً: ثمة منهج كلامي للمزج والمزاوجة بين المعرفة الدينية والمعارف العصرية في نظرية سروش، أي أن النتيجة واضحة مسبقاً، وأننا لم نتوصل الى هذه النتيجة بعد بيان جميع أبعاد النظرية، بل ان «إنقاذ الدين» أو «إنقاذ الإيمان» عن طريق

عصرنته هو هدف واضح بشكل ملحوظ في جميع أبعاد هذه النظرية. مع العلم انه لا يفترض المنهج الفلسفي نتائجه مسبقاً على العكس من المنهج الكلامي، كما لا يقبل بأي مبدأ او عقيدة إلا بشهادة التجربة ومصادقة العقل، وهو يضع هذه المبادئ دائماً في معرض النقد (ويحظى الامر الثاني هذا بأهمية كبرى).

يطبق منهج المؤلف النقدي في مجالات خاصة فقط، وبالامكان في المدخل الفلسفي التوصل الى فكرة أو نظرية معينة نابعة من الشخص ذاته، حتى ولو كانت تتعارض مع أفكار الجميع. أما المنهج الكلامي وعلى اساس الاهتمام بحفظ دين العامة، فهو يحدد الكاتب أو الباحث ويقيده ضمن إطار المعتقدات المسبقة. ولا يهتم المنهج الفلسفي بغزو العقول والهيمنة عليها، أو استقطاب الدعاة أو الانصار عن طريق التكرار المستمر للموضوعات. رغم إمكانية حدوث مثل هذا الامر تلقائياً فيما بعد، إلا أن المنهج الكلامي يروم منذ البداية أن يكون معلم أخلاق ومربياً لعامة البشر يستهدف إصلاح الآخرين، وأن يغرس في الأرض شجرة تغطي كل الأرجاء في المستقبل.

ومما يدل على المنطلق الكلامي اللاهوتي عند سروش تكراره لموضوع واحد خلال الملتقيات العامة على تنوعها، ومحاولة توسيع رقعة؛ البحث، لتشمل اولئك الذين لم يكونوا في اجوائه... ان البحث الكلامي يذهب نحو المخاطبين بنفسه، بينما البحث القائم على منطلق فلسفي يستقطب الآخرين فيطلبونه ويجيئون اليه بأنفسهم.

يسمح المنهج الفلسفي بالتشكيك في كل شيء، ولا يخشى أن تكون بعض القضايا المطروحة شاذة لم يقل بها أحد من قبل، ذلك لأنه يؤمن بأن التشكيك يساعد ـ على الأقل ـ على توضيح بعض الحقائق (في الوقت الذي لا يرفض أي شيء دون نقده)، ولا يهدف ان يتحرك من الشك نحو اليقين.

بينما المنهج الكلامي، ومهما كان متقدماً وعصرياً، فإنه يقول كلمته الاخيرة مباشرة، ويحتفظ بمجموعة من المعتقدات دون مساس. إن الفارق بين المناهج الكلامية هو في نوع المعتقدات الاساسية وحدودها، وليس في أصل انتسابها الى الكلام. ويرى المنهج الفلسفي وجود نوع او جانب من الحقيقة في جميع الأفكار،

والمعتقدات، والمنظومات الفلسفية، والمناهج والشرائع. أمام المدخل الكلامي فإنه يخطئ البعض مباشرة مهما كان متساهلاً ومتسامحاً، ولا يسعى الى البحث عن بعض الحقائق في مناهج الآخرين ورؤاهم.

وفي المنهج الفلسفي لا يتحرج الفيلسوف من الافصاح عن مصادر أفكاره ومرجعياتها، بينما المنهج الكلامي يأبى ذلك، لأن ذكر المصادر والمرجعيات يقلل من أهمية (الزعيم الفكري) في نظر الاتباع. وإذا كان المنهج الفلسفي يتولى نقد وجهات النظر كافة، فليس ذلك من اجل ان يصل الى نقطة ايجابية عن طريق تسليط الضوء على سلبيات الآخرين، بينما المنهج الكلامي هو كذلك.

ان إطلاق تسمية «الكلام الجديد» على مجموعة محاضرات المؤلف هو أمر جدير بالاهتمام.

فلسفة الدين

نجد ان موضوعات «القبض والبسط النظري للشريعة» وسائر الموضوعات الآخرى التي تناولها المؤلف فيما يتصل بالدين، تدخل ابتداءً في موضوع «فلسفة الدين» رغم أن نتائج هذا البحث لا تبقى في ذلك المجال، لكن أي نوع من فلسفة الدين هي؟ وفي أية مجالات تتحرك، ونحو أي الاتجاهات؟

رغم أن فلسفة الدين تعتبر مدخلاً جديداً في الموضوعات الفلسفية، إلا ان مجالات محدودة منها كانت مطروحة منذ القدم، فظهور الشك في الدين وكيفية تعزيز عقائد المؤمنين، والبحث في المفاهيم الدينية، وممارسة المقارنة بين الاديان، هي من الموضوعات التي حظيت باهتمام الفلاسفة، وقد يدخل بعض هذه الموضوعات في إطار فلسفة الدين بمعناها المعاصر. وفلسفة الدين بمعناها الحاضر تشمل البحث في الدوائر التالية:

١ ـ ادلة الإثبات والنفي لشتى العقائد الدينية، خاصة ما كان يتعلق بوجود الله تعالى، والبحث عن مبادئ وأسس كل منها.

٢ ـ ماهية العمل والسلوك الدينيين واهميتهما.

٣ ـ العلاقة بين التجربة الدينية والتجربة العرفانية أو التجربة الحسية.

٤ ـ علاقة الدين بسائر جوانب الثقافة البشرية، أي: الدين والعلم، الدين والفلسفة، الدين والفن.

٥ ـ ماهية الايمان الديني من حيث انه عقيدة.

٦ ـ حقيقة الوحي وعلاقته بأفعال البشر وردود افعالهم.

٧ ـ كيفية تفسير النصوص الدينية وأدواته أو مسألة التأويل.

٨ ـ مكانة الدين في الثقافة البشرية بشكل عام.

٩ ـ تحليل وتفسير لغة النص الديني أو منطق الخطاب الديني.

١٠ ـ إمكانية إعادة بناء الدين في السياقات التقليدية.

١١ ـ انثروبولوجيا الدين ومبادئها.

١٢ ـ أنماط الرؤى الكونية الدينية وطبيعتها.

لقد اهملنا المبادئ والمناهج والآليات التي يقوم عليها تفسير قضايا علم النفس وعلم اجتماع الدين، وبشكل عام مختلف فلسفات العلوم الدينية التي هي من فلسفة علم الدين، ولم نعتبر كل هذه جزءاً من موضوعات فلسفة الدين (تماماً مثل الفرز بين فلسفة السياسة وفلسفة علم السياسة).

إن ما يضع العناوين الاثني عشر المذكورة، بالرغم من تنوعها، ضمن اطار واحد، أي فلسفة الدين هو:

١ ـ التدقيق العقلي.

٢ ـ منهج المواجهة الناقدة.

٣ ـ بلورة الأطر المفهومية.

٤ ـ طرح أنواع مختلفة من تفسيرات الدرجة الثانية.*

---

* كثيراً ما يستخدم سروش تعبير قضايا الدرجة الثانية اوتفسيرات الدرجة الثانية ونحو ذلك، وهو يشير في هذا الى ما يعرف في الفلسفة الكلاسيكية بالعلم المضاعف او المركب مقابل العلم البسيط. فثمة علم بسيط يمثل الادراك المألوف كالعلم بأن ارسطو انسان، وهنالك علم آخر يكون موضوعه ⇐

يمكن معالجة هذه الموضوعات في إطار دين واحد معين، أو في إطار الدين بشكل عام، او معالجة مجالات خاصة من مشتركات الأديان أو دين واحد. تتكون هموم الفلاسفة بشكل لا يجعلهم يتوفرون على ما يوجد من معتقدات وقضايا في دين واحد أو أديان مختلفة بصورة متساوية؛ فالفيلسوف الديني يبدي اهتماما أكبر ببعض القضايا، وذلك إما بسبب رغباته الذاتية الخاصة، او لما يحمله من تصور عن الدين والقضايا الدينية، او بسبب موقفه الفلسفي العام.

نلاحظ ان قسماً من مناقشات سروش حول الدين تطرح مباشرة في إطار بعض العلوم الدينية، كعلم الكلام أو التفسير أو الأخلاق[١] (وحتى في هذه الموضوعات فإنه بالطبع يدخل الى مجال فلسفة الدين على سبيل الإشارة). كما نجد ان قسماً آخر يأتي في اطار فلسفة الدين[٢]. وتأتي موضوعات سروش فيما يتعلق بفلسفة الدين في النقاط الاولى والرابعة والسابعة والتاسعة[٣] والعاشرة[٤]. والتي تتركز في الدائرة الرابعة بنحو اكثر، ومن هناك تتواصل الموضوعات الاخرى.

ففي اطار العنوان الأول يتجه سروش نحو مولوي والغزالي، وفي ضوء نزوعه العرفاني، يتولى نقد البراهين العقلية لإثبات وجود الله تعالى. فهو يعتقد بأن عامة البراهين التي تساق لإثبات وجود الله تعالى، كبرهان اتقان الصنع، وبرهان النظام العام، وبرهان الامكان والوجوب، والبرهان الاخلاقي، وبرهان الفطرة، ونحو ذلك، (وهذا نوع من الانثروبولوجيا الدينية أيضاً، كما يستعرض سروش الى جانب ذلك الانثروبولوجيا الفلسفية، والانثروبولوجيا العلمية أيضاً) مما يمكن أن يخضع للنقد والدراسة سواء في مقدماتها أو ادلتها.

كما يشمل الإطار الذي تحركت فيه اعمال سروش ملاحقة الوان المصادرات،

☜ العلم الأول البسيط أي انه علم بعلمنا بأن ارسطو انسان. اذ ان قضايا الدرجة الثانية هي تلك التي يكون موضوعها الادراكات والمعارف البسيطة بحيث تكون حصيلة القضية عبارة عن العلم بالعلم، وقد يعبر عنها في المنطق الكلاسيكي بالقضايا التي تتولى تحويل العلم الارتكازي المغفول عنه الى علم تفصيلي ملتفت اليه. (التحرير).

وتناول مختلف النظريات بأسلوب يتوخى طرح بدائل لوجهات النظر، الى جانب نقد مرتكزاتها وأدلتها، والتدقيق في المفاهيم، وتناول الدراسات المنطقية التي تشير اليها دراسات فلاسفة الدين الغربيين، بالإضافة الى نماذج من البراهين هذه مما يتوافر في الموروث الثقافي. وبالامكان أن يشكل هذا برنامجاً بحثياً طويل الأمد يستطيع سروش أن يواصله لسنوات طويلة.

أما مجال العنوان الرابع فيشكل المجال الأساسي لأبحاثه، في ضوء ميول سروش ومجال اختصاصه الاكاديمي.

وأساساً فإن موضوعات «القبض والبسط» تتوفر على بحث انماط العلاقة بين الدين والعلم والفلسفة، وتحديد مكانة علم الكلام والكلام الجديد من بين المعارف الأخرى في هذا الإطار. كما تنطلق بحوث «القبض والبسط» من النظرية القائلة بأن «الأجزاء المختلفة للمعرفة البشرية هي في تفاعل مستمر فيما بينها، الى جانب ما يقوم من علاقة وثيقة بينها، واذا ما شهد العلم إبداعاً فإنه يترك تأثيره على علم المعرفة او الفلسفة. ان تحول الفهم الفلسفي يغير فهم المرء حول الانسان والكون، وعندما يكتسب الانسان والكون وجهاً آخر فإن المعرفة الدينية تكتسب معنى جديداً أيضاً»[٥].

يتمثل أحد المبادئ المهمة لنظرية «القبض والبسط» بهذا الترابط والتأثير المتبادل في المعارف البشرية، وعلى هذا الأساس فإن اتجاه الإنسان نحو الدين إنما هو مسبوق ببداياته في الفلسفة ومعرفة الإنسان[٦]. هذا الارتباط ليس ارتباطاً موضوعياً حتى نبحث في هذه الدراسات عن الموضوعات وعن المقارنة بين تعاريف العلوم، بل «ينبغي النظر الى المعارف فيما يتصل بتكوّنها ونموها التدريجي والتاريخي، وفي هذا المجال ثمة أنواع العلاقات بين العلوم، مما لا يتوافر ولا يمكن أن يكون في مجال التعريف»[٧]. وكذلك فإن هذه العلاقة ليست توالداً منطقياً وقياسياً بالضرورة، بل يمكن أن تكون علاقة منهجية، أو علاقة الارتباط في ظل نظرية واحدة[٨].

المبدأ الثاني هو تطور المعارف البشرية، فالتطور في المعارف عامة أمر بديهي، ولا يستطيع أي شخص أن يعارض ذلك بسهولة. والآن إذا اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة بشرية، فهي تتحول وتتطور بسبب ارتباطها بسائر المعارف الاخرى: «العلم هو سعي بشري لفهم الطبيعة، وفلسفة ما وراء الطبيعة هي سعي بشري لفهم الوجود، والمعرفة الدينية هي سعي بشري لفهم الشريعة»[٩]. وبالامكان اثبات بشرية المعرفة الدينية عن طريق ما يلي:

أولاً: ان نزعم بأن للمعرفة الدينية، كسائر المعارف الاخرى، هوية جماعية ومستمرة: «فللمعرفة الفلسفية هوية جماعية، كما ان كل معرفة اخرى ليست مصنوعة ومخلوقة بواسطة شخص واحد ايضاً، فالفلسفة هي هذا الموجود وليس اللاموجود الذي يجب أن يكون، والمعرفة الدينية كذلك»[١٠].

ثانياً: أن نقول بأن الفهم الديني نسبي وعصري[١١]، وأن تكون هذه العصرية بياناً لأسباب تحول الفهم الديني ومصادر لتغذيته: «إن عصرية الفهم الديني تضم في آن واحد آلية تغذية للفهم الديني، وآلية تكامله»[١٢]. ولهذا الفهم العصري أربعة معان: «١ ـ الفهم المنسجم والمتناغم مع علوم العصر، ٢ ـ الفهم المتأثر بعلوم العصر في المدلول والمضمون، ٣ ـ الفهم الذي يجيب عن التساؤلات النظرية المعاصرة، ٤ ـ الفهم الذي يجيب عن المشاكل العلمية المعاصرة. وكل واحد من أنواع الفهم هذه هو جزء من المعرفة الدينية»[١٣].

ثالثاً: أن نعمد الى المبدأ الذي يقرر صعوبة التوصل الى حقائق الأمور وماهياتها، والذي هو أمر مهم في المعارف البشرية، فنعممه الى مجال المعرفة الدينية أيضاً: «لا أظن ان طلاب الحقيقة واليقين تؤلمهم هذه الكلمة، إن الذين لا يعتبرون العلم والإدراك علماً وإدراكاً إلا اذا كشفوا اللثام بواسطته عن وجه الحقائق، لا بد أن يتحلوا بالصبر أيضاً، وأن لا يحلموا بأن تصيب سهامهم الأهداف المطلوبة دون أدنى قدر من العناء والمشقة... علينا أن لا نتخلى عن طلب اليقين، ولكن علينا كذلك أن نتجنب الظن الطفولي بأننا نحصل على تلك الجوهرة النفيسة بأزهد الأثمان»[١٤].

رابعاً: أن التحول والتطور في المعرفة الدينية ليس ناجماً عن مؤامرة وخيانة: «ليس تحول المعرفة البشرية والمعرفة الدينية، نتيجة مؤامرات الخبثاء ووسوسة الشيطان، بل هو من تبعات انماط التغيير الحتمي في الكون، وحركة الذهن وسعة الاستيعاب، وطموحات الفكر، وتطلعات الروح البشرية المعادية للجهل»[١٥].

ثمة آثار للإيمان بتحول المعارف ومنها المعرفة الدينية، ينبغي للمؤلف أن يلاحظها في مجال الثقافة الدينية، وفي أوساط المتدينين وعلماء الدين، وأن يجيب عن المسائل والقضايا النابعة منها. وأول هذه القضايا هو أنه «لا يوجد عندنا دين ثابت». ولكي يقدم سروش حلاً لهذه المشكلة فهو يفصل بين الدين والمعرفة الدينية: «إن الاسلام أمر ثابت، إلا أن فهمه ليس ثابتاً... وأساساً إذا ما قيل إن كلاماً معيناً يخالف الاسلام، فالمقصود أنه يخالف فهماً آخر عن الاسلام، فليس باستطاعتنا أبداً أن نجعل فهماً معيناً في مقابل الاسلام، بل الواقع دائماً هو أن كل فهم معين عن الاسلام يواجه فهماً آخر»[١٦].

إن هذا أهم معطيات النظرية التي طرحها سروش من حيث مواجهته لما تتسم به آراء علماء الدين التقليديين من حتمية وقداسة، اذ يحسب كل من هؤلاء ان وجهة نظره هي المصيبة فقط. ولعل هذا المعطى هو الاكثر تأثيراً على افكار المؤمنين الذين تساورهم الهواجس والتساؤلات العلمية ذات الصلة بهذا الجانب.

على هذا الاساس، وحيث ان كل فهم ومعرفة يمتلك هيكلية خاصة تناسب العصر، وأن فهم الدين هو عصري دائماً، فإن «دين كل شخص يتمثل بفهمه للشريعة»[١٧]. وفي هذا الحكم يعتبر سروش دين المرء (وليس أصل الدين) مساوياً لمعرفته الدينية، أي أنه يعتبر الدين الذي يتمسك به الفرد من جنس المعرفة. وهذه النتيجة هي حصيلة القياس على العلم حيث «علم كل شخص هو فهمه للطبيعة». ولكن اذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة للعلم (لأن العلم هو تماماً من جنس المعرفة، بل هو المعرفة ذاتها) إلا انه لا يصح بالنسبة الى الدين الذي يعتنقه المرء، لأن لـ «دين المرء» أبعاداً أخرى غير المعرفة (كالشهود العرفاني

والباطني، والتجربة، والايمان بالمصدر المقدس).

وهنا تختلط كلمة مقبولة تقرر أن فهم الدين يتفاوت من شخص لآخر، بكلمة اخرى مرفوضة تفيد أن دين المرء هو عبارة عن فهمه للشريعة، ذلك لأن حقيقة الدين ليست الفهم بل هي الإحساس والمشاعر. وربما كان السبب في ضعف الاهتمام بذلك هو غفلة سروش عن «التجربة الدينية» ومميزاتها وخصائصها. ويمكن أن يكون سبب هذا الامر أيضاً ضعف الاهتمام بفلاسفة الدين الآخرين ممن ليسوا اتباعاً لتيار الفلسفة التحليلية.

لا تتسم المعرفة الدينية بالقداسة والكمال اضافة الى عدم ثباتها، اذ لا موضوع لهذه الصفات أيضاً بل تختص بالدين ذاته والشريعة ذاتها: «فالشريعة مقدسة وكاملة ولها منشأ الهي، وليس للخطأ والتناقض طريق إليها (يؤمن المؤلف بهذه الامور، وإلا فلا يمكن إثباتها أو تفسيرها عقلياً حسب المنهج النقدي) وهي ثابتة وخالدة، ولا تستمد من الذهن والمعرفة البشرية، ولا ينال ذلك إلا المطهرون (لا يوضح المؤلف من هم المطهرون الذين ينالونها) ولكن وألف لكن... ان فهم الشريعة (أي علم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام) لا يتصف بأية صفة من هذه»[١٨].

إن التمييز بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع كانط في الفصل بين (الشيء لذاته) و(الشيء لذاتنا)*. كانت مشكلة (كانط) في كيفية إنقاذ الميتافيزيقيا من المبالغات والمزاعم غير المبرهنة، والبحث حول إمكانية ذلك. وكان يرى نفسه من أجل ذلك مضطراً أولاً لعدم إنكار ذاتية الأشياء، حتى لا يسقط في هوة التشكيك، ومضطراً ثانياً الى عدم حصر المعرفة بالحس. من هنا فإنه يتمسك

---

* يميز عمانوئيل كانط بين الـ (Noumenon) وتعني مفهوم الشيء كما هو في ذاته واقعاً أو كما يبدو للعقل المحض في عالم النومينات على حد تعبيره، والـ (Phenomenone) التي تعني الشيء كما يبدو أو يظهر لنا، ومن هذا اللفظ تشتق فلسفة الظاهريات Phenomenology. لاحظ فيما يتصل بذلك مثلاً: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، ج٢ ص٢٧٠ فما بعد. (التحرير)

بـ «الايمان» بالشيء في ذاته، ويبادر في مجال الظواهر والأشياء كما تبدو لنا الى شتى أنواع النقد والمعرفة.

واجه سروش المشكلة ذاتها في مجال الدين والمعرفة الدينية. فهو من جهة لم يكن يريد وضع علامة استفهام على أصل الدين الثابت والمقدس وإخضاعه لعملية النقد - حتى لا يخرج من زمرة المتدينين - وكان من جهة أخرى يجد إمكانية التحول والنقد بالنسبة للمعارف الدينية الموجودة، ولا يتفق مع المبالغات والمزاعم الباطلة. لذلك فهو يلجأ الى هذا الفصل والتأكيد في كل ابحاثه على ثبات أصل الدين: «لا نقول بأن الوحي المنزل على الانبياء يتكامل بواسطة البشر، بل نقول ان فهم البشر لمضمون الوحي هو الذي يطوي مسيرة التكامل»[١٩].

والايمان بالثبات هو الآخر مثل «ايمان» كانط بالذوات الثابتة، هو مجرد ايمان. ولا يمكن الحصول على هذا الايمان عن طريق الاستدلال أو إقناع الآخرين به. هذا الايمان هو مجرد عقيدة ويقوم جوهر التمسك بالدين على هذا الايمان. وفي الحقيقة فإن نظرية القبض والبسط تقيم سداً ما بوجه اللاإيمانية (في أوساط المؤمنين الذين يواجهون العالم الجديد أكثر من غيرهم)، ذلك لأن دخول الظن والاحتمال والتشكيك الى دائرة المعارف الدينية يعتبر أمراً طبيعياً، ولو لم يتم الفصل المذكور فإن السيل سرعان ما سيجرف بيت الايمان. أما لو جعلنا أصل الدين بعيد المنال غير خاضع للمعرفة وفي الظل، بنحو يتميز عن المعرفة الدينية، فإنه لا يمكن اقتحامه بسلاح العقل، وبامكاننا التوقع من المؤمنين أيضاً أن يؤمنوا بهذه «الحدود الدنيا»[٢٠].

على أساس هذه النظرية فإن على المؤمن:

أولاً: أن يؤمن أو هو مؤمن فعلاً بأن «الشريعة الخالصة لو كانت موجودة فهي عند الشارع»[٢١].

وثانياً: بأن هذه الشريعة سوف تبقى ثابتة رغم كل التحولات التي تطال الأفهام وفي كل الظروف. وهذا الثبات ليس لأن المؤمنين يريدون ذلك، إنما لأن الشريعة

ذاتها هي بحيث تبقى ثابتة (ولم يتضح الحد الفاصل بين الاثنين): «ولكن المؤمنين بالدين لا بد أنهم يؤمنون أيضاً بهذه الحقيقة الهامة (وهذا هو من الأركان العقائدية المهمة) القائلة بأن قوة الدين تبلغ درجة تتيح له ان يستقطب ويهضم كل التحولات»[٢٢]. وبسبب هذا الاعتقاد فإن المؤمن يعتقد بثبات الشريعة والدين مهما وقع من تطورات ومهما ظهر من أنماط الفهم، حتى الفهم غير المنسجم، وهذا الامر يتطلب الايمان فقط حتى يجعل أصل الدين غير قابل للتحقق وغير قابل للبطلان. وهذا الايمان حسب رأي المؤلف هو كالايمان بإعجاز وخلود القرآن الكريم تماماً، الايمان الذي يبقى ثابتاً دون تغيير في كل الحالات وتحت كل الظروف.

وثالثاً: ينبغي أن يعتقد المؤمن بإمكانية ضمان دينية المعرفة من خلال الرجوع المستمر للكتاب والسنة، ذلك لأن السؤال المطروح بشكل طبيعي في هذا المجال هو أنه بالرغم من وجود هذا الارتباط والتأثير المتبادل فإنه من الممكن في النهاية أن يأتي يوم تبتعد فيه المعرفة الدينية عن صبغتها الدينية. ومرة اخرى يقوم المؤلف بحل هذه المشكلة باللجوء الى «الايمان»: «إن ما يكفل دينية هذه المعرفة هو عودة علماء الدين بنحو متواصل الى الكتاب والسنة، والارادة الصادقة[٢٣] حيال التنقيب في مصادر المعرفة والغوص في بحار وأعماق الشريعة»[٢٤].

ينبغي إضافة هذه المعتقدات الاساسية الثلاثة، ـ أي (كون الشريعة عند الشارع)، و(ثباتها في كل الظروف) و(ضمان بقاء المعارف بالعودة المستمرة الى الكتاب والسنة) ـ التمسك بمجموعة اخرى من العقائد، مثل (الايمان بخلود الدين) و(وجود مصدر مقدس) و(القيامة).

وهكذا وعن طريق القول بحد أدنى يحصر المؤلف المعتقدات الاساسية، ويرفع عنوان الايمان القطعي عن المعارف الدينية. كما لا يمكن إيجاد هذه القناعات لدى الفرد عن طريق الاستدلال، بل هي إما موجودة لدى الفرد أو غير موجودة. ومجموعة هذه العقائد إنما هي غيبية وميتافيزيقية، فعلى المؤمن أن يحافظ عليها رغم كل الظروف.

بناءً عليه فإن نظرية القبض والبسط تعمل على إنقاذ إيمان المؤمنين بالشكل التالي: في العالم المعاصر الذي لا تستطيع فيه العقائد أن تظل ثابتة وأن تستوعب كل شيء، كما لا يستطيع الفرد أن يعتبر كل شيء مقدساً، فإن العقائد المحدودة النسبية تبدو اكثر معقولية.

يفترض المؤلف أن المؤمنين اليوم ليسوا ـ ولا يمكن ان يكونوا ـ على غرار المؤمنين في الماضي، وكذلك لم يتقبل المؤلف تبعات تلك المجموعة الايمانية الواسعة التي لا تنسجم مع ثقافة «التسامح» و«النقد» و«إزالة القدسية» و«تحديد السلطة».

ثمة لوازم منطقية لنظرية القبض والبسط فيما يتصل بدراسة الامور الثابتة والمتغيرة في الدين وهي كما يلي:

(١) لا بد للفرد المؤمن في النهاية أن يعتقد بأن هناك أشياء تبقى ثابتة في الدين، رغم سائر التحولات التي تعصف بالتاريخ.

(٢) بالامكان أن تتقلص أو تزداد الامور الثابتة في الدين بمرور الزمن.

(٣) إن ما يعتبره المؤمنون اليوم ثابتاً، من الممكن أن يعتبره مؤمنون آخرون في عصر آخر ثابتاً أو بالعكس.

(٤) بالامكان أن نفكر في وجود علاقات ثابتة بين القضايا الدينية عوضاً عن الامور الثابتة.

(٥) إن الامور الدينية الثابتة تنحصر في الامور التي لا تقبل الإبطال أو الإثبات بحيث لا تملك التطورات الواقعية أي تأثير على صدقها أو كذبها.

(٦) تحول القضايا الثابتة (مثل ضرورة النبوة) الى قضايا الدرجة الثانية (مثل الاعتقاد بأن الشريعة تهضم جميع التغييرات في داخلها).

إن لهذه الرؤية ـ سواء أخذنا أحد اللوازم أو عدداً منها معاً بعين الاعتبار ـ نتائج ذات جهتين: فمن جهة لا تحتوي على الكثير من إشكالات الحلول السابقة، كالغموض، والإحالة الى المجهول، وعدم قبول الثوابت للنقاش، والمعايير الغامضة (مثل الحاجات الواقعية وغير الواقعية)، وتقسيم التغييرات الى السليمة والسقيمة.

ولكنها من جهة اخرى تجعل البحث عن الثابت والمتحول منتفياً. فاللازمان الاول والثالث يقلصان الموضوع من مستوى البحث عن الامور الثابتة والمتغيرة ومحاولة الحصول على معيار لذلك، الى نوع من الإيمان. أما اللازم الثاني فيجعل الثوابت عائمة، بينما يصبح الزمن في ضوئها هو المرجع النهائي، وأما اللازم الرابع فينقل الثبات من القضية الى العلاقة، ويصبح تعبيرنا عن الثابت والمتغير وصفاً هيكلياً او هندسياً. كما يطرح اللازم الخامس تعبيراً جديداً عن الثابت، فالثابت يعني ما لا يقبل الصدق والكذب. واللازم السادس يعكس درجات النظرة الى القضايا الدينية عن طريق توظيف فلسفة الدين. لكن سروش لا يتحدث عن عموم هذا الموضوع والذي يعتبر من أهم الموضوعات الدينية في العالم المعاصر.

المسألة الثانية هي الانتقال من أمر التحول والتطور في المعرفة الدينية الى التشكيك والنسبية في الدين، الامر الذي يتجنبه المؤلف بشدة. ولكي يتجنب سروش التشكيك والنسبية يتشبث بالنقاط التالية:

الاولى: أن «التشكيك يجري في العلوم الحقيقية والخبرية، ولكن حديثنا هو عن تفسير الوحي والكشف عن معاني النصوص الدينية»[٢٥] وكأن المؤلف لا يعتبر تقريرات كتاب الوحي قسماً من العلوم الخبرية، لكن هذا ينسجم مع بعض عبارات كتاب الوحي، ولا ينسجم مع البعض الآخر بالطبع.

الثانية: أن بعض الإدراكات يبقى ثابتاً عبر سياق التحول والتطور: «وفي هذا المجال فإن بعض الأفهام يبقى ثابتاً ومتشابهاً، ولكن ليس هذا الامر بسبب أن هناك من يريد أن يبقيها ثابتة من عمد ويفلح في ذلك، بل بسبب أن المقتضى الطبيعي للأفهام ينتهي الى هذا الأمر ويولد ذلك الثبات بدون إرادة هذا وذاك»[٢٦]. وهذه الأفهام الثابتة تختلف بالطبع عن تلك المعتقدات الثابتة الاساسية التي يفترض ثباتها على النحو المتقدم.

الثالثة: أن التحول والتكامل يختلف عن النسبية والتغيير، لأن هناك فارقاً بين تحول فهم الاشياء وتحول الشيء ذاته[٢٧]: «إن الحديث هو عن أن فهمنا للاشياء

يتغير، والفارق بين الاثنين هو الفارق بين الجنة والنار. والفهم النسبي هو غير الحقيقة النسبية، وكذلك الفهم المتحول والعصري هو غير الحقيقة المتحولة والعصرية»[٢٨]. وهنا أيضاً يستند المؤلف الى مبدأ التمييز المعرفي بين الحقيقة وفهم الحقيقة.

الرابعة: ليس كل فهم عن الدين مسموح به. فلا ينبغي أن نتصور ان تحول وتطور الفهم يعني جواز كل أنماط الفهم. إن المنهج المعرفي يجيز نوعاً معيناً من فهم الدين، وهو ما يكون منهجياً يمتلك الضوابط؛ «فمادام الفهم منهجياً يقوم على ضوابط محددة وينطلق من القواعد المقبولة لدى العلماء المختصين، فهو يعتبر فهماً دينياً من وجهة نظر المنهج المعرفي».[٢٩] إن تذرع المؤلف بالمنهج المعرفي يجنبه المواجهة المباشرة مع علماء الدين، حيث بإمكانه أن يطمئنهم بأن نظريته ليست ذات علاقة مباشرة بتقويض المعتقدات والنظريات الدينية القائمة، بل هي فهم مضبوط ومنهجي من قضايا الدرجة الثانية للمعرفة الدينية: «إن البحث في مجال تحول وتطور المعرفة الدينية هو بحث معرفي وليس بحثاً فقهياً أو تفسيرياً»[٣٠]، ولهذا السبب فإن بإمكاننا أن نعتبر منهج سروش حيال الدين معرفياً.

الخامسة: إن الفهم الصحيح للدين هو الآخر لا يمثل الدين ذاته: «إن فهمنا للدين حتى ولو كان صحيحاً تماماً ودون نقص فهو أيضاً ليس نفس الدين بالذات»[٣١].

المعطى الثالث لنظرية القبض والبسط هو تغير مجموعة توقعات سروش وانتظاراته من الدين. ثمة تطور شهده المجتمع الايراني خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، وقد ظهرت مشاكل في الاتجاهات الاخرى لإحياء الدين فهي اطروحات كانت لها توقعات أخرى من الدين ولم تكن ناجحة عملياً بل كانت تخلق المشاكل والمتاعب، كما ان سروش يتوفر على النظريات الدينية الجديدة. وقد تظافرت كل هذه الأمور كي توصل المؤلف الى مجموعة توقعات اخرى من الدين. فسروش لم يكن ليصل الى هذه النظريات دون تغيير توقعاته من الدين.

من الطبيعي أن لا يرضى المؤمنون بالتمييز بين الدين والمعرفة الدينية إذا كانوا ممن ينتظرون من الدين تقديم الحلول لشتى مشكلات المجتمع البشري، حيث يتوقعون أيضاً أن تكون الحلول تلك مقدسة بغية تكريسها في أذهان المؤمنين. فمؤلف نظرية القبض والبسط قام في البداية بتنظيم وترتيب توقعاته من الدين، ثم وجد بعد ذلك الأسس المعرفية والنظرية لأفكاره (ومن الصعب تصور حركة عكسية لذلك، إن لم يكن هذا مستحيلاً)، وتماماً كما يعتقد هو ليس من الممكن أن نسعى لفهم الدين بأذهان فارغة: «إن البحث النظري والكلامي الهام، الذي ينظم توقعاتنا من الدين، ويحدد لنا دوائر ما نبحث عنه، والمجالات الخارجة عن حيز بحثنا، وما نفهم وما لا نفهم من كمالات الدين، إن هذا البحث يقول لنا بنفسه ما الذي نريده من الفقه وما الذي لا نريده»[٢٢]. وبالطبع فإن توقعاتنا من الدين لا تتبلور من خلال المباحث النظرية الكلامية فقط، بل تتأثر أيضاً بالامور النفسية، والتربوية والمكانية، والأجواء والبنى الاجتماعية والسياسية التي نعيش فيها. تماماً كما نجد المؤلف في النصف الثاني من حقبة الثمانينيات، يطرح توقعات اخرى من الدين لم يكن طرحها في النصف الأول من الحقبة ذاتها، أي في مرحلة النضال والعمل على تأسيس النظام السياسي الديني.

إن نظرة المؤلف المعرفية الى الدين تقوده الى البحث عن قبول المزاعم الدينية والكلامية للاختبار والتجربة. وفي هذا المجال يشير المؤلف الى خمس نظريات:

١) قبول المزاعم الدينية للاختبار، ولكن مع الاشارة الى ان نتائج هذا الاختبار تظهر في عالم آخر، ويرى المؤلف ان هذه النظرية هي في الحقيقة نفس القول بعدم إمكانية الاختبار.

٢) تسجيل النجاحات والحسنات لحساب الدين، وربط السيئات والاخفاقات بالعناصر الدخيلة السيئة؛ وبعبارة أخرى قبول اختبار المزاعم الدينية في حدود النجاحات، ورفضه في حدود الاخفاقات. يترك المؤلف هذا الرأي جانباً عن طريق القول بأن المؤمنين يعشقون إيمانهم.

٣) تسجيل الاخفاقات والسيئات لحساب الدين، حيث يرى المؤلف ان هذه النظرة هي مواجهة عاطفية للموضوع.

٤) القول بأن مرحلة اختبار الفرضيات الدينية سابقة للمعطيات والنتائج الخارجية الملاحظة. ويرى سروش أن لهذه النظرية ثلاثة أخطاء، وهي الغفلة عن آثار فهم معين عن الدين ولوازمه، والغفلة عن المسار التاريخي لتكوينه، وعدم الاهتمام بجوانبه العلمية والتجربية البحتة.

٥) قبول الدين للاختبار.

في الوقت الذي يهتم المؤلف ببعض تبعات هذه الرؤية فإنه يجعلها مرتكزاً للتقييم، ومن خلال رؤيته الى الجانب الانساني في الدين وذكر معطيات وجوده يشير الى هذه القضية «إن الدين هو هذا الذي يشير اليه تاريخ الدين» أو «لا ينبغي أن نرى الصورة الجذابة للدين في مرآة الأدلة فقط بل في مرآة التاريخ أيضاً، وينبغي أن نستمع لشهادة التاريخ ليس في حق المذاهب البشرية فقط بل وفي حق المذاهب الدينية أيضاً». ان نتيجة هذه النظرة المعرفية والتاريخية الى الدين هي الاهتمام الجدي بآفات الدين في أبحاث سروش[٣٣].

تصنف بحوث سروش الى حد ما في اطار النزعة المتحررة التي شهدها الفكر المسيحي خلال القرن العشرين، ولكن ذلك لا يقوده - كبعض أولئك - الى لون من النزعة الإنسانية أو العلمانية، بل تتحدد المسألة لديه في إطار نقد الآراء الكلامية، ونقد الدين الكلامي والفقهي البحت بالدرجة الاولى.

يأتي اتجاه سروش نحو الغزالي ومولوي تماماً في هذا السياق، إذ كان اولئك يرفضون حصر الدين في العقائد الكلامية البحتة أو التعاليم الفقهية، وقد قاموا في عصرهم بلون من النشاط التجديدي لإحياء الدين، وهكذا فإن مساهمات سروش التجديدية متأثرة الى حد ما بهذه الرؤية.

وخلافاً لأتباع النزعة المتحررة التي شهدها الفكر المسيحي، لا يعمد سروش الى تجريد اللاهوت من الأهمية تماماً، فهو لا يعتقد بأنه لا فائدة في صرف الوقت في

ذلك، ولكنه ـ كما اولئك ـ يجعل فلسفة الدين بديلاً لعلم الكلام، ويؤكد على الوجه الأخلاقي للدين بشكل كبير. إن تركيز سروش على الوجه العرفاني للدين ليس مساوقاً لاتجاهات المتحررين العقلية، إلا أنه يقف في نفس الوقت مع هذه الاتجاهات من زاوية الاهتمام بالحرية بالدرجة الاولى. وأيضاً لا يتفق سروش مع اتجاه «فلسفة الدين الغربية» عند التحرريين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية تجعل من الصعب القبول بأطر فلسفة الدين التجريبية.

في نهاية الثمانينيات ابتعد سروش عن الدين الايديولوجي والدين الفقهي، وما يستتبعه ذلك، مثل تسييس الدين، وإضفاء صبغة دينية على العلوم، وتصور الحد الأعلى من الدين، ولكنه يحذر من أن تصنف آراؤه في حقل التوجهات العلمانية، أو نزعة انسنة للدين.

يتحدث سروش عن مواجهة الدين للقضايا الحياتية والمعرفية، ولكنه شخصياً لا يقدم على هذه المواجهة. فهو لا يحاكي النزعة المتحررة التي شهدها الفكر المسيحي، في توجيه نقد مفهومي للنصوص، حتى يهبط بالدين الى مستوى التجارب الإنسانية، ولا يحصر الدين في اطار الرموز، كما لا يدفع عنه الاساطير، ولا يبني الدين كالوجودية الدينية على أسس من القلق والتوتر البشري، كما لا يعمل على غرار الحركة التي تحاول نسج صورة دنيوية للدين؛ فهو لا يتحدث عن دين بلا شريعة، أو عن رفع الحاجز بين المقدس وغير المقدس، ولا يتحدث عن الله باسلوب غير ديني، كما لا يقول بحصر الايمان في مجال الحياة الدنيوية، وليس وراء ذلك، ولا عن العيش بدون الله، ولا عن ترك المعاجز الجزئية، ولا عن ترك هواجس تجديد الدين.

ليس لديه مشروع آخر غير كلام الغزالي ومولوي (ومحمد إقبال من المتأخرين) في اعطاء صورة عرفانية عن الدين، وتقليص وجهه الفقهي، إلا أنه يربط المشاعر العرفانية بالهاجس الاجتماعي، ويتجلى هذا الجمع في أفكار شريعتي، بوصفه جمعاً بين الشعور العرفاني والالتزام الاجتماعي ـ السياسي، بينما يتمثل في أفكار سروش

بالجمع بين الشعور العرفاني والهندسة الاجتماعية (مولوي وبوبر). وهكذا فإن ثمة تغييراً قد طال مفهوم النشاط الاجتماعي، أي ان بوبر احتل مكان الاشتراكية. يمكن أيضاً ملاحظة هذا الجمع في مفهوم هذين للمثقف، فالملاحظ لدى شريعتي وسروش هو جعله في مكان النبي واعتبار الأنبياء مثقفين. على فرق هو أن مفهوم النبي - المثقف عند شريعتي، هو الذي يضطلع بدور الهداية والتوجيه (التركيز على الدور الاجتماعي) بينما النبي - المثقف عند سروش، هو مستودع الأسرار العارف بها (التركيز على الدور العرفاني).

يتمثل الوجه المشترك بين سروش واللاهوتيين الجدد بالحذر من اللاهوت الطبيعي، والقول بأن دور الرب ينحصر في تلافي الثغرات،* والزعم بوجود معرفة تشرح كل أمور الحياة. ولكن سروش وقبل كل شيء يتناغم مع هاميلتون في أن «من اللازم أن يمتنع (علماء الالهيات) عن حمل امتعة اضافية وأن يسافروا بمحفظة صغيرة. على هؤلاء أن يضعوا جانباً كل ما يؤمنون به حتى يصلوا الى نقطة الوثوق قطعياً بأمر من الامور»[٣٤]. وهذا هو ما يسميه سروش بنظرية الحد الأدنى.

إن عدم اتجاه سروش نحو العلمانية Secularism (حصر الدين في العلاقات الشخصية بعيداً عن العلاقات الاجتماعية) يبدو ظاهراً في عدد من مميزات هذه الرؤية. يرى علم اجتماع الدين ان الارضيات الممهدة للعلمانية تتمثل في: التصنيع والهجرة الى المدن، وتبلور العلاقات القائمة على الرأسمالية، والعقلانية الناجمة

---

* يشير الكاتب الى التفسير الميكانيكي الذي يعتبر الكون بمثابة ماكنة كبيرة تتسم بالتعقيد، وقد توفرت أرضية الرؤية هذه في عصر غاليلو، بينما شاعت منذ عصر نيوتن فصاعداً. وتم تأكيدها ودعمها من خلال المنجزات العظيمة التي حققتها فيزياء نيوتن. وكانت الرؤية الميكانيكية تلك تقدم تصوراتها حول الله والكون، وعلاقة الله بالكون، وطبيعة تدخله في شؤون العالم وتدبيره له. وغالباً ما ظهر التعارض بين الدين والتفسيرات الميكانيكية للعالم، الامر الذي جعل الإلهيات والدين يواجهان اسئلة وتحديات عديدة، يمكن الإشارة من بينها الى ما ساد من اعتقاد على مستوى الإلهيات، بأن دور الله وعلاقته بالكون، وطبيعة تدخله في شؤون العالم، انما يتمثل، وحسب، بتلافي الإله للثغرات وأنحاء الخلل، التي ربما تظهر في حركة الكون. (التحرير)

عنها (التخصص، والتسلسل الوظيفي، والانضباط الاداري) ومحاربة القدسية والفردية والعرفية. لكن سروش لا يتحمس كثيراً للانتقال الى الطور الصناعي، ملاحظاً مجمل التبعات التي تقترن بذلك، بل يدعو الى ثقافة التقشف والقناعة، كما لا نلاحظ في أي من بحوثه تأييداً للعلاقات التي تفرزها الرأسمالية. أما العقلانية التي تشكل المسألة الأساسية فيما يقدمه من تحليل للعالم المعاصر ولعلم اجتماع الدين، فإنها لا تظهر ولا تبرز في أكثر من التأكيد على العقل في قبال العشق.

بالنسبة الى الحداثة Modernism التي تدعو الى الدقة والعقلانية من جهة، وتكشف من جهة اخرى عن عدم استقرار عالم الواقع وغموضه (والجمع بينهما أمر صعب أيضاً) يؤكد سروش على الوجه الثاني. توضح هذه النقاط المسافة التي تفصل بين سروش وبين المذهب الدنيوي.

ان اهتمام سروش المتزايد بنقد الرؤية الفقهية الى الدين، وولعه بإبراز الوجه العرفاني للدين، أدى الى تقلص اهتمامه بأزمة الهوية، وإشكالية الوطني ـ الديني، وموضوع التغريب، مما يشكل جوانب أساسية من الفكر الديني المعاصر. كما ان بحوثاً مثل ما جاء في كتابه «ثلاث ثقافات=سه فرهنك» لا تعتبر اكثر من كونها إثارة للقضية، وهي لا تخطو اكثر من خطوة واحدة في سياق تحليل القضايا الثلاث المذكورة.

إعادة بناء الفكر الديني

اهتم سروش بموضوع إعادة بناء المعرفة الدينية وتغيير هيكليتها، ولهذا السبب فهو يبدي اهتماماً كبيراً بأفكار: الغزالي، ومطهري، وإقبال، وشريعتي، في سلسلة رجال الإحياء. وحسب رأي سروش فإن اساليب السابقين في عملية إحياء الدين تمحورت حول ما يلي: «١ ـ مكافحة الخرافات (عملية التهذيب)، ٢ ـ التأكيد على الأبعاد والجوانب المغفولة والمجهولة والتذكير بها، ٣ ـ أخذ الأفكار الايجابية من الآخرين وإضافتها وإلصاقها بالدين، دون الاهتمام بمدى إنسجامها أوعدم انسجامها مع مبادئ الدين، ٤ ـ التمسك بكلمة (حسبنا كتاب الله) ومحاربة كل

جديد، ٥ ـ التعرف على الأفكار الجديدة، في مجالات علم السياسة والاجتماع، والسعي الى استنتاج ما يعضدها من آيات القرآن الكريم، ٦ ـ العمل على تنمية وإغناء وتعزيز الدين، عن طريق استيعاب المبادئ والتعاليم الأصيلة للدين، ودعمه بالقضايا الجديدة واستنتاج حلولها بمهارة من الدين»[٣٥]. لكنّ لسروش تصوراً آخر حول إعادة بناء الدين رغم ميوله للفقرتين الثانية والسادسة.

تحمل رؤية سروش لمسألة اعادة بناء الفكر الديني الميزات التالية:

١) ان اعادة البناء هذه هي حصيلة ترابط وتلاقح الفكر الديني والمعارف البشرية الأخرى[٣٦].

٢) بالرغم من المناهج الاجتماعية والفلسفية والعلمية، فإن اعادة البناء هذه ليست حصيلة ما تفرزه المعارف الأخرى من قضايا جديدة، وبالتالي عرضها على الدين والفكر الديني، بل ان (إعادة البناء) هذه (وهي تعبير أدق من مصطلح الإحياء الديني) تتولى تغيير الهيكلية المعرفية للفكر الديني.

٣) تعيش عملية اعادة البناء هاجس امتلاك القوة أيضاً، بالاضافة الى تمسكها بالخلوص والأصالة[٣٧]. إن قوة الدين هنا تتحقق بنحو سلبي أكثر منه إيجابياً؛ بمعنى أن المعرفة الدينية تستعيد قسماً كبيراً من مزاعمها السابقة، وهكذا فإن المعتقدات الأساسية تبقى نقية دون تلاعب. ويتم تأمين خلوص الدين أيضاً بواسطة المعتقدات الأساسية نفسها؛ أي ان الله هو الذي يحافظ على خلوص دينه. إن العودة المستمرة الى الكتاب والسنة، تجعل المؤمن مرتبطاً دائماً بالدين والمعرفة الدينية، ويقترب أكثر الى جوهر الدين، كما ان الايمان برمزية الكون وتلقين الذات هذه الحقيقة، بشكل دائم يبقي المؤمن في دائرة الحيرة ازاء سر الوجود، بنحو لا يجعل علمه الغزير يقضي على حيرته هذه.

خلافاً لمطهري وإقبال وأحياناً شريعتي، لا يعتبر سروش المجتهدين في الفقه من رجال إحياء الدين وإعادة بناء الفكر الديني، ذلك أن الاجتهاد يحتفظ بأسس النظريات القائمة، كما أن هيكلية المعرفة لا تتغير. فالاجتهاد هو تغيير في الفروع

وليس تحولاً في النظرية، ومن حسنات الاجتهاد انه يستوعب المتغيرات الاجتماعية ويوجد تحولاً في النظريات، الامر الذي يتفوق على النظرية التي تحافظ على أسسها وتغير المجتمع، من اجل جعله منسجماً مع هيكلها، فتبقى هي قائمة بلا تغيير. لكن التنويري ومن يتولى إعادة بناء الفكر الديني هو الشخص الذي يجيز الاجتهاد في الاصول أيضاً، إضافة الى تقبله للتحولات في العالم الخارجي والذهني، وفي عالم المعرفة والنظرة الواقعية: «والآن لتوسيع القوالب (أي تغيير النظرية بحيث يمكن إلباسها لجسم المجتمع) وهي الاجتهاد نفسه، لا تكفي في الحقيقة عمليات الترقيع المتتالية الرتيبة، أي أن هذا ما كنا نفعله حتى الآن. ويبدو من عملية الاجتهاد في فقهنا أن جسم المجتمع قد تضخم، وأن ثيابه قد تمزقت بشكل مؤقت، فعلينا أن نتولى ترقيعه بشكل مؤقت ايضاً. وهذا هو البراغماتية بعينها عملياً. فالرجوع الى قانون العسر والحرج والمصلحة وما شاكل، هو من هذا القبيل. اذ ان هذه عمليات ترقيع موضعي، بينما العمل الصحيح هو الفهم الجديد للمبادئ والاسس»[٣٨].

يرى سروش بأن التنوير الديني لا بد ان ينظر الى الدين نظرة جذرية وفوقية[٣٩]، ولذلك فباستطاعته أن يطرح فهماً جديداً عن المبادئ والأسس، وهذا بالطبع هو دور علماء المعرفة. والوجه الآخر لهذا الكلام هو أن علم المعرفة من معارف الدرجة الثانية، وأن دور علماء المعرفة هو دور المتفرج المراقب في الغالب، وقلما يؤدون دوراً عملياً في ساحة الواقع.

والدور الآخر للمثقف الديني ـ حسب رأي سروش ـ هو التعرف على موارد الغفلة في المجتمع واستيعاب الأسرار[٤٠]. ومفهوم التعرف على موارد الغفلة مأخوذ من الغزالي، إذ كان يعتقد أن الدنيا دار الغفلة، وأن أمور الدنيا تسير بغفلة، والمثقف يتولى من هذه الزاوية بيان ما يغفل عنه الآخرون، ولأنه ينظر من أعلى فهو يتخلص من القيود التي تفرضها علاقات هذا العالم ومقتضياته (بل بالإمكان أن ينتهي هذا الى نوع من المكانة الاخلاقية والعرفانية للمثقف). وكذلك يتعمق المثقف في الاسرار التي لا يهتم بها الآخرون. إن هذا المفهوم للمثقف الديني ينبع من مفهوم الدين في

رأي المؤلف وليس من مفهوم التنوير، ذلك أن المؤلف يرى حقيقة وجوهر الدين في حيرة الانسان ازاء سر الوجود[٤١]، الامر الذي يؤدي الى تداخل هذا اللون من التنوير مع النبوة، كما انه السر في ان هذا المفهوم يبتعد كثيراً عن جميع مبادئ التنوير في عصرنا الحاضر.

والدور الآخر للتنويريين ورجال الاصلاح الديني ـ حسب سروش ـ يتمثل بتحديد الأمراض والآفات. ففي عدة مناسبات، وفي النصف الثاني من حقبة الثمانينيات بالتحديد، يذكر سروش مساوئ الحكومة الدينية، والنظام التعليمي الديني. فهو يرى «ان معرفة الآفات أمر مهم، وأن الحكيم هو الذي يتعرف على الآفات والأمراض»[٤٢]. وحسب رأيه فإن آفات النظام التعليمي الديني هي ومساوءه عبارة عن:

(١) إضفاء القداسة على العلوم والمعارف الدينية بسبب قداسة النصوص الدينية.

(٢) اطلاق تسمية الشبهة على السؤال.

(٣) تمتع اللغة العربية بالكثير من الاهتمام والتكريم.

(٤) مخاطبة عوام الناس.

(٥) عدم الالتزام بالنقد.

(٦) شيوع العناوين والالقاب والإهتمام بالظاهر.

(٧) تربية الخطباء.

كما يوجز آفات تداخل العلم والسلطة الناجم عن نيل السلطة بواسطة علماء الدين، في ثلاثة أمور:

١ ـ أن تتحدث الحوزة (المؤسسة التعليمية الدينية) بلغة السلطة.

٢ ـ كلما هزل العلم والمنطق، فإن السلطة والقوة تسد الفراغ.

٣ ـ ان تلعب الحوزة دور المنظّر لتصرفات السلطة والمبرر لها[٤٣].

إن هذه الطريقة في كشف الآفات والأمراض كانت تقتضي المواجهة الجادة مع

القوى التقليدية. وخلال المواجهة مع القوى التقليدية، وخاصة في السنوات ١٩٨٥م فما بعد، استلهم سروش منها قسماً كبيراً من قواعد اللعبة. هذه القواعد تتلخص في ثلاثة أمور:

١ ـ القيام بدور المنظّر.

٢ ـ الاهتمام بالتبليغ والتوجيه أكثر من التدريس.

٣ ـ المناقشات والصراعات اللفظية. فإذا كان سروش في الاعوام ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥م يلعب دوراً فكرياً، ويستفيد من حرية الفكر حتى في مواجهة الماركسيين، فإن سروش في الفترات اللاحقة، ولا سيما في أبحاثه حول نظرية القبض والبسط اصبح منظّراً آيديولوجياً، يبلور الآيديولوجيا، ويملأ الفراغات الآيديولوجية، ويرد على الشبهات، ويطرح أفكاره بوصفها إطاراً لحل مشاكل هذا الجيل. إن نمط التمييز الجاد الذي نجده في كتاب «العلم والقيم=دانش وأرزش» وكتاب «ما هو العلم، ما هي الفلسفة=علم جيست، فلسفه جيست» مثّل فرزاً مفيداً أوضح الكثير من النقاط في أذهان الإيرانيين من ذوي الفكر والبحث، وطرح إطاراً ومنهجاً للبحث، وصنف المسائل والقضايا، وبكلمة: ساعد تيار التفكير في هذا البلد، أما أبحاث (القبض والبسط) فهي نوع من العموميات (ربط المعارف بعضها بالبعض) التي تطرح بمثابة الاستراتيجية للراغبين،ولكنها لا تبذل جهوداً علمية في اتجاه توضيحها في أذهان الطلبة والجامعيين، وعلى سبيل المثال فإنه لو كان قد تناول مثلاً موضوعات حول العلاقة القائمة بين أصول الفقه والفلسفة، وأصول الفقه واللغة، الفقه ووجهات النظر الاجتماعية، أو تفسير النصوص ونظرية التأويل التفسيري، وقام بإعداد أربعة أبحاث جادة حول انماط العلاقة هذه، لكانت حينئذ توضح القضية بشكل أكثر جدية من المحاضرات المتشابهة المتكررة في الأوساط المختلفة. وبالطبع فإن تأثير العمل العلمي يكون أبطأ، وهو يفتقد الأثر القوي الذي تتركه المحاضرات والخطابات.

كان على سروش باعتباره استاذاً جامعياً أن يسلك طريقاً آخر غير الطريق

الحالي (باعتباره داعياً ومبشراً بفكرة محددة). فالمفكر والاكاديمي يقيم نظريته على أسس علمية، ثم يتحدث بها، بينما يسعى المبلغ والداعية الى تعزيز افكاره في الاذهان، ويستفيد لذلك من الاساليب المناسبة لها. وكذلك فإن سروش خلال سنوات البحث العلمي لم يكن ممن يصارع الخصم على المنابر الصحفية، الاسلوب الذي ينتهجه حالياً (نجد أن ردوده على ناصر مكارم وصادق لاريجاني لا توضح أية نقطة من نظرية القبض والبسط، وهي ليست إلا لإفحام الخصم).

فلسفة النبوة

يتطلب البحث حول «توقعاتنا من الدين» صورة خاصة عن ماهية الدين وفلسفة النبوة، إضافة الى انه احد أسس نظرية القبض والبسط أيضاً. إن السؤال المهم الذي يطرحه سروش في هذا المجال هو: «هل جاء الانبياء لكي يعلموا الانسان الحد الأدنى مما يحتاج إليه، أو الحد الأقصى من حاجاته؟»[٤٤] إن الاجابة عن هذا السؤال تعيد إيضاح ماهية الدين وفلسفة النبوة، بل انها تمنح خاتمية النبوة معنى جديداً. فالتعبير الشائع الذي كان ناجماً عن التصور الآيديولوجي والنضالي خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات كان يقوم على أساس أن النبي يعلم البشرية كل ما تحتاج اليه، أو اكثر ما تحتاج اليه، على هذا الاساس ينبغي الرجوع في كل قضية الى الكتاب والسنة، واذا لم تكن الاجابة موجودة في بعض الحالات فهو ليس بسبب عدم وجودها، بل بسبب ضعف البحث والتنقيب. وعلى هذا فإنه لا يوجد أي فراغ نظري في المعارف الدينية، وفقاً لنظرية الحد الأقصى. بالمقابل يعتقد سروش «بأننا نحتاج الى الدين، وأن النبي قد بعث إلينا وأدى رسالته، وأن البشرية لا تستغني عن النبوة، وأحكام الرسالة خالدة أيضاً، مع ذلك فإننا نقول إن كمال مهمة النبي هو في تعليم الناس الحد الأدنى من احتياجاتهم»[٤٥].

العلم والدين

بالمقارنة مع المفكرين الدينيين السابقين الذين كانوا يسعون لإنكار أي تعارض

بين العلم والدين، فإن سروش يؤمن بمبدأ التفاعل والتعارض بين العلم والمعرفة الدينية (وليس الدين) ويرى أن ذلك ينطوي على نقطة ايجابية فيما يتصل بتطور طرفي التلاقح على المستوى المعرفي: «فالمعارف أنواع، وينبغي الاعتراف بهذه الأنواع وفسح المجال أمامها للمواجهة والتلاقي، والاستفادة منها جميعاً»[٤٦]. وأساساً فإن نظرية القبض والبسط هي حصيلة هذا اللقاء وبعض التعارضات السابقة.

يرى سروش أن للمعرفة الدينية أيضاً في بعض المجالات تفسيرات اخرى للحقائق التي تعنى بها العلوم، وتقف في ذلك موقف المنافس للعلوم. ولكن من جهة اخرى «على العلم في المجتمع الاسلامي أن يقر بوضوح بأنه ليس منافساً لله، بل هو مرآة لفعل الله في الطبيعة»[٤٧]. كما ان تفسيرات وتحليلات العلوم ينبغي أن تلاحظ بتدقيق أكبر وأن لا يكتفى بها: «فإننا نملك للاكتشاف والتفسيرات العلمية، تفسيرات اخرى تحتل موقعاً أرفع منها»[٤٨]. وهكذا، أي من خلال تحول العلم والمعرفة الى مرآة لفعل الله عزوجل، والذي يزيل القداسة عن العلم أيضاً فإن ذلك التعارض يخرج صورة المعركة العدائية. وحول العلوم الإنسانية فإن المؤلف لا يقبل «العلوم الانسانية الاسلامية» ويكتفي «بعلوم المسلمين الانسانية» التي لا يتضح الفارق بينها وبين العلوم الانسانية لغير المسلمين في المناهج والنتائج: «إن ما ينتجه هؤلاء (العلماء المسلمون) سيكون حتماً العلم الإنساني الإسلامي. وإسلامية العلم ليس لها معنى آخر غير هذا»[٤٩]. ولهذا السبب فإن كلام المعارضين يكون صادقاً في أن العلوم الإنسانية الموجودة غريبة، ذلك لأنها مولودة في بلادهم. إن التعبير المذكور يتناغم الى حد ما مع النظرة القائلة بأن «الثمرة الوحشية للعلم تعمل على تدمير الايديولوجيا والرؤية الكونية وتقليصهما»[٥٠]. لكن هذا العرض يجب أن لا يتحول إلى توصية يتحدد العلم الإنساني بسببها وذلك بلزوم «تنميته وتطويره في البلاد الاسلامية» وإخضاعه للرقابة بواسطة الايديولوجيا.

الدين والدنيا

يطرح سروش هذا البحث في قالب أكثر جدة وأكثر عصرية، وهو مسألة التنمية

الصناعية والتنافس في مضمار التقدم في مجالات الصناعة؛ أي من خلال مسألة خاصة إلا أنها اقرب الى عصرنا. فهو يتساءل: «هل يمكن العيش دون الصناعة؟ وهل يمكن وقف التنمية الصناعية؟ هل يمكن اللحاق بالمتقدمين صناعياً أو حتى التقدم عليهم؟ هل يمكن إضفاء صبغة إلهية وإنسانية على الصناعة؟ وهل الآلة في الحقيقة هي مخدومة الإنسان أم خادمته؟ ما هي علاقة الطمع والقناعة ـ كقيمتين أخلاقيتين كبيرتين ـ بالصناعة؟ أليس التقدم التقني هو تسمية مهذبة تطلق على حرص وطمع الإنسان؟ فما ذلك الذي يجب أن يقنع به الانسان ولا يطمع في المزيد؟ ألم تعمل الصناعة على إبعاد بني البشر عن الله؟ أو لم تدفع الإنسان الى ان يتصور انه امتلك القوة، الامر الذي جعل الإحساس بالعجز أمام الله القادر بلا فائدة وبلا معنى؟ ألم يكن للعرفان ولأفكارنا في التصوف التي (تعلم الناس ترك الدنيا) وتحتقر التخطيط للدنيا والعلوم الدنيوية، وتسمي المشتغلين بالعلوم الدنيوية بالحيارى التائهين، وتجعل علم الطريقة والقلب فوق كل ذلك؟... ألم يكن لها دور في اخفاقاتنا في هذا العالم؟»[٥١].

حيث ان للمؤلف علاقة قلبية وطيدة بالعلم وكونه غير متحمس الى العالم الصناعي، فهو لا يرى سقفاً يحدد الأول: «ينبغي أن لا تتحول الحاجات الى سقف لنمو العلم. فلا يجوز أن نسلم أزمّة التنمية والتطور الى يد الحاجات، فالعلم لا ينمو ولا يتطور ما لم تطرح فيه مفاهيم وتصورات جديدة»[٥٢]. ولكنه في مجال الصناعة يؤمن بالقناعة أي «الاكتفاء بالموجود» ذلك لأن «من الأوصاف والعيوب التي تذكر للتقنية هي: التسرع، والتنافس المتزايد، وكبح القناعة، وإزالة القداسة، وتعميم الغفلة، وتلويث البيئة، والتكاثر، وإيقاظ هوى الالوهية،وإشعال نيران الطمع، وتغريب الانسان عن ذاته، وإثارة الشهوات الكامنة، وخلق الرغبات الكاذبة، ووضع القوى المدمرة الرهيبة في أيدي القاصرين، واستخدام الانسان للإنسان، ومضغ الطبيعة وجعلها حثالة لا تفيد،... وكل هذه الصفات يمكن بشكل من الأشكال أن ترى بالعين أو تُستنتج بالعقل»[٥٣]. وهنا يغفل المؤلف عن عدد من النقاط:

أولاً: أن التكنولوجيا هي وليدة العلم، وعدم جعل سقف للعلم يؤدي بالطبع الى عدم وجود سقف للتكنولوجيا. ثم أن الاستخدامات غير السليمة وغير الانسانية، كما هي شائعة في التكنولوجيا، كذلك تشيع في مجال العلم.

ثانياً: إذا سلمنا بأن «ذات التقنية هي الجشع والتكاثر والتنافس واللاتوازن»[٥٤]. فإن المؤلف نفسه يعترف بأن هذا الامر ناجم بالطبع عن جشع الانسان، وهو «شأن من شؤون الإنسان وليس انحرافاً عن إنسانيته»[٥٥]، وهو «شر لا بد منه»[٥٦]. وبينما يذكر المؤلف فوائد التكنولوجيا، فإنه لكي يثبت نظرية «الجشع الذاتي» يعود فينكر فوائدها واحدة واحدة؛ فيقول «إن التقنية تخلق الحاجة، والاحتياج مناقض للقدرة»[٥٧]. دون أن يشير الى أن التقنية تسد بعض تلك الحاجات؛ أو يقول: «إن التقنية لم تأت على المستوى العالمي برفاه أكثر»[٥٨]. وذلك بتفسير أن الاغنياء هم المستفيدون اكثر من غيرهم من المنجزات التقنية. فهل بالامكان عن طريق ذكر علاقات القوة وعلاقة الحاكم والمحكوم أن ننسب الخير الذاتي أو الشر الذاتي للادوات التي غالباً ما تكون تحت تصرف الاغنياء؟ أو القول بأن التقنية لم توفر كذلك للإنسان فراغاً أكبر، وذلك بافتراض أن «القوة والفراغ لا يكمنان في الحاجة بل في الاستغناء؟»[٥٩].

وفي كل هذه النقاط لا يطرح المؤلف هذا التساؤل: أليس هناك استخدام «أفضل» للتقنية، بحيث يقلص المشاكل الى أدنى حد، ويرفع الفوائد الى أعلى مستوى؟ فالذين يصنعون الأدوات والآلات يكتشفون مشاكلها شيئاً فشيئاً (بدون تطوير التقنية لا توجد ثقافة الاستخدام الأمثل لها) ويبحثون عن اساليب الاستفادة المثلى منها.

ثالثاً: أن نظرة القناعة أو (الاكتفاء) تعاني من مشكلة أساسية وهي «من أين؟» من أين يجب الابتداء بالقناعة؟ ما هي حدود هذه القناعة؟ اذا كان هذا الموجود كافياً، ألم نصل الى هذه النقطة بنفس نظرية الجشع؟ وما هي حدود الاستفادة المثلى من الطبيعة؟ وما هي الحدود الدنيا؟ حيث نجد الجواب بالطبع في نفس

اسلوب تحسين الاستفادة الذي يستخدمه أصحاب الفن والتقنية. إننا نستطيع أن نغير مؤشرات التحسين وأن نقرر من جديد ما يجب أن يشكل الحد الأدنى أو الحد الأقصى، ولكننا لا نستطيع السعي الى حل المشكلة من خلال أحد المؤشرات. إن الرفض الكلي للتقنية بمبرر الجشع الذاتي أيضاً (حسب نهج العرفاء الذين يعتبرون الدنيا مذمومة) يعني مسح صورة المسألة عوضاً عن حلها.

رابعاً: ما هو مقياس «البساطة»؟ فاذا كان الاتجاه نحو البساطة في الحياة يحل المشكلة[٦٠]، فما هو الشيء البسيط؟ فهل المترو (قطار الأنفاق) هو الأبسط أم القطار الهوائي؟ هل السكك الحديدية هي الأبسط أم الخطوط الجوية؟ هل الدراجة الهوائية هي الأبسط أم السيارة الشمسية؟ هل البساطة تكمن في كيفية الاستفادة، أم في أسلوب الإنتاج، أم في المواد المستخدمة في الإنتاج؟

خامساً وأخيراً: يمكن التوصية بالقناعة أو الكفاف باعتبارهما حلاً فردياً، ذلك لأن باستطاعة «الفرد» أن يختار اسلوباً معيناً لحياته الخاصة بعيداً عن الوصايا العامة للآخرين، ولكن ليس باستطاعتنا أن نمنع الجميع عن أسلوب حياتي خاص بمجرد طرح نظرية أخلاقية شخصية أو اجتماعية. ينبغي النظر الى القناعة الى جانب سائر الرغبات البشرية الأخرى التي ليست مذمومة في نفسها (كالرفاه والسرعة والقوة والسلامة والأمن...الخ) كما ينبغي تحديد الأمثل في كل مجتمع حسب القيود والامكانيات المتاحة، والرؤية العامة للرغبات نفسها ومدى مطلوبيتها.

الهوامش

(١) يعالج المؤلف هذه الموضوعات في: (نهاد ناآرام جهان، مؤسسه فرهنكي صراط، تهران، ١٩٩٠م) و(أوصاف بارسايان، مؤسسة فرهنكي صراط، تهران، ١٩٩٢م) و(جامعه تهذيب بر تن احيا، فرهنك، كتاب جهارم وبنجم، ربيع وخريف عام ١٩٨٩).

(٢) كتاب «قبض وبسط تئوريك شريعت» وبعض الدروس الاخرى للمؤلف مثل: نقد وتحقيق برهان النظم، أو نقد نظرية الفطرة.

(٣) كتاب «مرتضى مطهري احيا كننده اي در عصر جديد»، تفرج صنع، سروش، طهران، ١٩٩١م (ط٢)، وأيضاً

«روشنفكري ودينداري» مؤسسه فرهنكي صراط، تهران، ١٩٩١م.

(٤) لا بد من الاشارة الى أن هذه الموضوعات ترتبط اساساً بالنصف الثاني من الثمانينات، أما في النصف الاول من حقبة الثمانينات فقد كانت موضوعات سروش تعالج بشكل أساسي نقد النظريات الماركسية (ايدئولوجي شيطاني، دكماتيسم نقابدار، انتشارات ياران، تهران، ١٩٨٠م؛ نقدى ودرآمدي بر تضاد ديالكتيكي، انتشارات حكمت، تهران،١٩٧٩). والموضوعات الفلسفية التي كانت تصنف غالبيتها في حقل فلسفة العلم (دانش وارزش، انتشارات ياران، ١٩٧٩م؛ علم جيست، فلسفه جيست، انتشارات ياران، تهران، ١٩٨٢م (ط٢)، «مطهري ومسئله باید واست»، «مباني منطقي استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»، «بحث تطبيقي در باره ادراكات اعتباري»، «علامه طباطبائي فيلسوف در فرهنك ما»، «هويت تاريخي واجتماعي علم»، «موضوع، روش، اعتبار ومشكلات علوم انساني»، «علوم انساني در نظام دانشكاهي»، تفرج صنع، والموضوعات الاجتماعية «غربيان وحسن وقبح شؤون وأطوار آنان»، و«وجود ماهيت غرب»، «از تاريخ بياموزيم»، «صناعت وقناعت»، تفرج صنع؛ جه كسي مي تواند مبارزه كند. نشر وبزوهشهاي اسلامي، تهران، ١٩٧٨م؛ انقلاب در، انقلاب بر، دفتر نشر فلق، تهران). أما في النصف الثاني من هذه الحقبة فقد كانت الاجواء الثورية قد تقلصت واتجهت الموضوعات النقدية لمعالجة الاوضاع القائمة، كما تقدمت الاهتمامات العلمية على الاهتمامات الثورية، واتخذت الموضوعات الفلسفية لوناً اكثر تخصيصاً «علت ودليل علوم اجتماعي»، نامه علوم اجتماعي، ج١، ش١، خريف ١٩٨٩م؛ «محك وتجربه» (١) و(٢)، فرهنك، كتاب أول، خريف ١٩٨٧م، وفرهنك، كتاب نهم، صيف ١٩٩١م؛ روم هاره، «تاريخ فلسفه علم» ترجمة عبد الكريم سروش، كيان، ش٤٧ شتاء ١٩٩١) كما اتخذت الموضوعات الاجتماعية بشكل عام منحى تحرريا، واتجهت لنقد الافكار الحتمية القائمة «آزادي عقل»، كيان، ش٦، ربيع ١٩٩٢م؛ «تقليد وتحقيق در سلوك دانشجويي» كيان، ش١، صيف ١٩٩١م؛ «مباني تئوريك ليبراليسم» و«سه فرهنك»، رازداني، روشنفكري ودينداري). وفي هذه السنوات نشر المؤلف كتابين مترجمين قيمين هما (آلن راين، فلسفه علوم اجتماعي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، تهران ١٩٨٩؛ ادين آرتوربرت، مبادي ما

بعد الطبيعي علوم نوين، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ومؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنكي، تهران، ١٩٩٠م).

(٥) قبض وبسط تئوريك شريعت، ص٨٥.

(٦) المصدر، ص٨٩.

(٧) المصدر، ص٣١٩.

(٨) المصدر، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٨.

(٩) المصدر، ص٢٤٥؛ وأيضاً: ص٢٧١.

(١٠) المصدر، ص٢٤٧.

(١١) المصدر، ص٢٩٨.

(١٢) المصدر، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(١٣) المصدر، ص١٥٧.

(١٤) المصدر، ص١١٢ ـ ١١٣.

(١٥) المصدر، ص٩٢.

(١٦) المصدر، ص١٩؛ وأيضاً: ص٩٩.

(١٧) المصدر، ص٩٧.

(١٨) المصدر، ص١٥٨.

(١٩) المصدر، ص١١٩.

(٢٠) رغم أنه لو استمر الفكر النقدي في النقد واقتحم مجال ذلك الثابت أيضاً فإنه لا يبقى من الإيمان شيء. لا نستطيع أن نطالب الأفراد بالاستفادة من السلاح الذي في حوزتهم في منطقة معينة. وبهذا المعنى فإن هذه النظرية تبقي على ايمان المؤمنين فقط. وتسلط الضوء على حدود الإيمان بالامور الثابتة. إن جانباً من مخاوف المؤمنين وعلماء الدين حيال أبحاث سروش ناجم عن هذه الجهات.

(٢١) المصدر، ص٢٠٧.

(٢٢) المصدر، ص١٠٣.

(٢٣) ولا بد أيضاً أن ايمان الشخص هو الذي يوضح الحد الفاصل بين الارادة الصادقة والارادة الكاذبة.

(٢٤) المصدر، ص١٥٦.

(٢٥) المصدر، ص٢٤٢.

(٢٦) المصدر، ص١٤٧.

(٢٧) المصدر، ص١٨٢.

(٢٨) المصدر، ٢٦٤.

(٢٩) المصدر، ص١٧٣.

(٣٠) المصدر، ص٢٧٣.

(٣١) المصدر، ص٢٧٣.

(٣٢) المصدر، ص٣١٦.

(٣٣) مقالة «عقيدة وآزمون: بحثي در فلسفه دين» في دورية (كيان) العدد ٨، السنة الثانية، صيف ١٩٩٢م.

(٣٤) هوردن، ويليام. راهنماي إلهيات بروتستان، ترجمة: طاطه وس ميكائيليان، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، ١٩٨٩م، ص١٩٩.

(٣٥) «مرتضى مطهري احيا كننده اي در عصر جديد». تفرج صنع، ص٣٦٨.

(٣٦) رازدني، روشنفكري ودينداري، ص٣٨.

(٣٧) المصدر، ص٤٦.

(٣٨) مجله «نامه فرهنك» العدد ٣، ربيع

١٩٩١م، ص١٣ ـ ١٤.

(٣٩) رازدنـــي، روشـــنفكري ودينـــداري، ص٥٤.

(٤٠) المصدر، ص٥٧.

(٤١) مجله «نامه فرهنك» العدد ٣، ربيع ١٩٩١م، ص٧، إن المشكلة الكبيرة في هذا التعريف لجوهر الدين هي أن الحيرة ناجمة في الأغلب من الجهل، حتى جهل المرتبة الثانية، أي الجهل بالجهل؛ ذلك لأن الجهل بالجهل هو الآخر من جنس الجهل. وهكذا فإن الدين يكون مرتبطاً بجهل الناس الذي يمكن أن يتقلص شيئاً فشيئاً، ورغم أن كل علم، يضع أمامنا مجهولات جديدة، إلا أن هذا الامر لا يقلل من شأن دور العلوم الجديدة في إزالة الحيرة.

(٤٢) «انتظـــارات دانشـــكاه از حـــوزه»، صحيفة سلام، ١٦/ ١٠/ ١٣٧١.ش.

(٤٣) المصدر.

(٤٤) نامه فرهنك، ص١٣.

(٤٥) نفس المصدر.

(٤٦) «هويت تاريخي واجتماعي علم»، تفرج صنع، ص٢٩٣.

(٤٧) نفس المصدر.

(٤٨) نفس المصدر.

(٤٩) «علوم انساني أز نظام دانشكاهي»، تفرج صنع، ص٢٠٠.

(٥٠) المصدر، ص٣٠٨.

(٥١) «صناعت وقناعت»، تفرج صنع، ص٢٩٣.

(٥٢) «هويت تاريخي واجتماعي علم»، تفرج صنع، ص٢٢٦.

(٥٣) «صناعت وقناعت»، ص٢٩٧.

(٥٤) المصدر، ص٣٠٨.

(٥٥) نفس المصدر.

(٥٦) المصدر، ص٣٠٩.

(٥٧) المصدر، ص٣٠٤ ـ ٣١٣.

(٥٨) نفس المصدر.

(٥٩) نفس المصدر.

(٦٠) صناعت وقناعت، ص٣٢٢.

تحليل الخطاب

د. حسن حنفي*

أولا: حضارة الكلمة وحضارة الطبيعة:

يبدو أن الحضارات نوعان: حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية، باستثناء الحضارة اليابانية، وحضارة الطبيعة، وهي الحضارة الغربية الحديثة، باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث. في حضارة الكلمة، تكون الكلمة هي العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة. فلا يفهم العالم إلاّ من خلال الكلمة، ولا توضع له قواعد للسلوك إلاّ باستنباطها من الكلمة. وهي أيضاً العنصر المتوسط بين الله والعالم. فالله يتكلم، بل إنه يخلق بالكلمة «كن فيكون». الله هو الكلمة كما هو الحال في إنجيل يوحنا وعند فيلون. لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهي الذي يصل الله بالعالم، والخطاب الإنساني الذي يصل الإنسان بالله وبالعالم.

وفي حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضارة الكلمة عن طريق الفعل دون وعي نظري بعلوم التأويل، مثل حضارات الهند والصين التي تغيب فيها علوم التأويل، والتفكير الجديد على النص القديم. تكفي لذلك التجربة الروحية التأملية في الهند،

---

* مفكر مصري.

فالحقيقة في الداخل وليست في الخارج، أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية في الصين. فالحقيقة في الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد في الأسرة والمجتمع والدولة كمواطن صالح، لا يقرأ أحد الماضي لتجديده بل يضيف إليه لتجاوزه. فأقوال كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات في حضارة الصين القديم.

والفيدا والفيدانتر متجاوران دون أن يكون أحدهما تأويلاً للآخر في الهند. والزند أفستا يضع الحقيقة ذاتها دون تأويل لها في فارس. ويضم إلى ذلك حضارات ما بين النهرين في العراق. فملحمة جلجامش لا تجديد فيها. وقوانين حمورابي لا تأويل لها. وكذلك يضاف إلى ذلك «كتاب الموتى» في حضارة مصر القديمة كتاب مقدس لا تخريجات فيه ولا شروح.

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسير والتأويل كمقدمة للفعل، مما يتطلب وعياً نظرياً لغوياً ومنطقياً، هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة في الشرق، اليهودية والمسيحية والإسلام. ففي اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من الكتاب السابق شارحاً له. فالمدراش شرح للتوراة، والتلمود شرح للمشنا. وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل، الحلقا والهاجادا، ونشأت طبقة الكهنة والأحبار ومناهج الاستدلال والفتاوي. وأصبح التراث اليهودي حلقات يخرج بعضها من البعض الآخر، نواته التوراة كحلقة أولى.

والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية الإلهية. لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين في «الدياتصيرون» وأوغسطين في «الفقيه المسيحي» وتم تقنينها في نظرية المعاني الأربعة في العصر الوسيط. ثم جاء الإسلام قارئاً للمسيحية واليهودية ودين إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام، مستخرجاً الجديد من القديم، وواضعاً أسس الاجتهاد والتجديد والإصلاح، وواضعاً علوم التأويل قبل الغرب الحديث.

وقد حدث وعي نظري بتحليل الخطاب عند اليونان بعيداً عن حضارة الكلمة والبعد الديني بالتأمل في اللغة والبرهان، وصياغة ذلك في المنطق بأبحاثه الثمانية

المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين، والجدل والسفسطة والخطابة والشعر كمنطق للظن. فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة، له دلالات ومعان، وله مقاييس صدقه في اتساق النتائج مع المقدمات. فإن غاب هذا النمط المثالي من الخطاب في منطق اليقين لم يبقَ إلاّ خطاب منطق الظن؛ إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال في الجدل، أو التمويه بقلب الحق باطلاً والباطل حقاً كما هو الحال في السفسطة، أو التأثير في النفس عن طريق الخطابة أو التخييل عن طريق الشعر.

وقد كان هذا الوعي النظري بالخطاب أساس تحليل الخطاب في العصور الحديثة بعد تجاوز الأشكال الديني الشرقي، الكلمة كواسطة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة في ذاتها بمنطقها الداخلي وكعالم مستقل، وليست مجرد واسطة بين عوالم. فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر، والله كلمة، والعالم إشارة وعلامة ودليل، في البدء كانت الكلمة.

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول تحليل الخطاب من المستوى الإلهي إلى المستوى الإنساني. فالله لا يتكلم إلاّ لإنسان ولا يعبر عن قصد إلاّ بلغة الإنسان، ولا يفهم هذا إلاّ بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله. فكل خطاب من الله (Discours-Der Dieu) هو خطاب عن الله (Discours Sur Dieu). وأصبح علم التأويل أو الهرمنيوطيقا علماً إنسانياً وليس علماً مقدساً بفضل شلاير ماخر. فالكلام يتكون في وعي الإنسان. وهو الذي يحدد مقاصده. لذلك بدأ النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنساني للنص المقدس لغة وقصداً وبيئة. فالنبي والحواري والكاتب والراوي والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم. فما تصوره القدماء أنه من وحي الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحي والنبوة.

وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية ومن الموضوع إلى الذات. وانتهى النقاد إلى أنّ العقيدة لم تخرج من النص بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولاً

ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه. وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهي أو موعظة إلى آخر ما هو معروف في مدرسة الأشكال الأدبية[١].

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيداً عن الدين والفلسفة. وأصبح تحليل الخطاب غاية في ذاته بصرف النظر عن العوالم الأخرى التي تكشف عنها اللغة، عالم المعاني أو عالم الأشياء. وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة، منهج تحليل المضمون في العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الديني أو الخطاب السياسي، النبوات أو الزعامات، منهج التحليل اللغوي النفسي كما هو الحال في علم اللسانيات النفسي Psycho Linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها، ومنهج التحليل اللغوي الاجتماعي من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعي لغة كما هو الحال في علم اللسانيات الاجتماعي Social Linguistics ، ومنهج التحليل اللغوي الخالص، كما هو الحال في علم اللسانيات العام General Linguistis من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

والسؤال الآن: هل تظهر الخصوصيات الحضارية في تحليل الخطاب أم أن هناك منطقاً واحداً لتحليل الخطاب في كل الحضارات، خاصة حضارات الكلمة؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة وبالتالي تصبح مقياساً لجميع الحضارات؟ فالعام هو في حقيقته خاص. ولا يمكن استقراء منطق الخطاب في كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلاّ افتراضاً.

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة في تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضاري مثل التحول من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب المدون. فعادة ما ينقل الخطاب شفاهاً كما هو الحال في النص الشعبي قبل التدوين. كما توجد بعض المؤلفات القديمة أمالي من الأساتذة على الطلاب مثل «المغني»

للقاضي عبد الجبار، بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل. كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية. ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت في بابل والبعض منها دون بعد ذلك وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن في الأناجيل المتقابلة وأكثر من قرن في الإنجيل الرابع. والنص القرآني وحده هو الذي دون منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمرّ بمرحلة شفاهية، كما مرّ الحديث أكثر من قرنين.

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة في كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضاري. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازاً، كلاماً أو إشارة، ألفاظاً أو علامات، وهناك مستوى المعاني سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء كانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية، وهناك مستوى الأشياء التي تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ، والذي يمكن أن يكون معيار الصدق في الخطاب، سواء كان هذا العالم الخارجي عالم الأشياء أم عالم الأفعال.

ويظل سؤال آخر قائماً: هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كان فصل الخطاب؟ ألم تستطع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام، فالرسم كلام، والورود والأزهار لغة وعبارات؟ أليست الحروف الصينية رسوماً والحروف الهيروغليفية صوراً؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام؟ أليس الصمت لغة وقد يكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس إلاّ رمزاً، وما في بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب؟

هنا يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصراً على الكلام. فاللغة نسق إشاري، مجموعة من العلامات الدالة. فاللغة أوسع من الكلام. والكلام أحد وسائل اللغة.

هناك لغة الطبيعة ولغة الطير ولغة النمل، تلك اللغة التي فهمها سليمان. وما من شيء إلاّ ويسبح بلغة، ولكن الإنسان لا يفهمها؛ لأنه تعود على لغة واحدة لغة الكلام. ومن ثم يصبح السؤال: ما اللغة، لغة الكلام أم لغة الطبيعة؟ وهما المعنيان اللذان يشير إليهما لفظ «آية» التي تعني النص المدون والظاهرة الطبيعية في آن واحد.

وتفرق الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب في وصف الكلام الشفاهي في الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات، وكأنها دروس في قواعد الكلام دون رؤية فلسفية في الخطاب، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله، والحديث عن جزئيات في التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات[٢]. وتحلل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق في التفسير، ومضمون الخطاب، موضوعاته وتصوراته، وبناء الخطاب وعرض مضمونه، وبناء الخبر، وطبيعة المرجعية في الخطاب، والاتساق في فهم الخطاب[٣]

وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهي، وتركيب العبارات، وتبادل البنيات، وبواعثها وإتساقها ونبراتها[٤]. وتبين دراسة رابعة نظرية الخطاب وقواعد الخطاب. وأتنوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهي والنبرة، وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته، وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبي[٥]. وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيديولوجية والقوة، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب، وعن أهمية تحليل النص في البحوث الاجتماعية، وعن الوعي اللغوي النقدي[٦]. وكثير منها يكرر بعضه بعضاً حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة في أيدي اللغويين المحترفين.

ثانياً: أنواع الخطاب:

وبالرغم من وجود بنية واحدة للخطاب إلاّ أنه على أنواع متعددة يمكن إجمالها في أنواع ابتداء من الأكثر إلى الأقل تعقيداً والأعمق إلى الأقل عمقاً، والأشمل إلى الأقل شمولاً على النحو الآتي:

١- الخطاب الديني: سواء كان مقدساً أو دنيوياً، إلهياً أم إنسانياً، وحياً أم إلهاماً نقلاً أم عقلاً، وهو أكثر الخطابات عمومية؛ لأنه سلطوي أمري تسليمي إذعاني. يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد، ويعتمد على التصوير الفني وإثارة الخيال، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر. قد يكون خطاباً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام، أو باطنياً كما هو الحال في التصوف أو تشريعياً كما هو الحال في الفقه وأصوله. يقدسه الناس حتى ليصبح بديلاً عن المقدس ذاته. له أصول وفروع، وله قلب وأطراف، وبه حق وباطل، فرقة ناجية وفرق هالكة. يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العقل. يعتبر نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى. يتوحد به الحكام بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطاباً واحداً. تكثر المذابح والحروب، ويتم تكفير المخالفين باسمه. يدل على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء لأنه أقدم أنواع الخطاب. يؤدي أحياناً إلى الغرور والتعالي والتعصب ولا يقبل الحوار لأنه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته. لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلاّ من صدق القائل.

٢ - الخطاب الفلسفي: وهو تطوير للخطاب الديني ووارث له. ينزع منه الجانب العقائدي القطعي النقلي السلطوي ويحيله إلى خطاب عقلي برهاني. يقبل الحوار، والرأي والرأي الآخر. ويحتوي على مقاييس صدقه، الاتساق، وتطابق النتائج مع المقدمات إذا كان استنباطياً، ومع الواقع إذا كان استقرائياً، ومع التجربة الإنسانية إذا كان خطاباً من العلوم الإنسانية. وهو قادر على التعميم والتجريد والصياغات النظرية للقوانين. إنساني النزعة، متفتح على الحضارات الأخرى، يخاطب جمهور العقلاء، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية. يعاديه الخطاب الديني لأنه يعتبره منافساً له على المعرفة والسلطة. واستشهد أصحابه مثل سقراط، والجعد بن درهم والحلاج والسهروردي المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب، وتقدمت البشرية من خلاله. أحياناً لا يفهمه إلاّ الخاصة وأحياناً تفهمه العامة إذا

كان بسيطاً واضحاً بعيداً عن المصطلحات الفلسفية. مثالي الطابع، يعتمد على التنزيه، أخلاقي النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة. تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، والحضارة الأوربية الحديثة.

٣ـ الخطاب الأخلاقي: وهو قراءة للخطاب الديني والخطاب الفلسفي إلى الحد الأدنى الذي يتفق عليه الناس جميعاً وهو الفضائل والتمييز بينها وبين الرذائل. يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل، ومعاملة حسنة. فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق. لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهاني والصوفية. والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك، والكاثوليكية التجديدية عند لوازي، واليهودية الإصلاحية عند اسبينوزا ومندلسون. فالتقوى في القلب، والعمل الصالح جوهر الإيمان. قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية، ولكنها تتفق حول القيم والفضائل وقواعد الأخلاق. ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو بممارسة التأمل الفلسفي. بل قد يمارسها من لا يطبق الشعائر ولا العقائد من الصفوة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور. العقائد والفلسفات تفرق، والفضائل والأخلاق تجمع. العقائد والفلسفات الحد الأعلى الذي قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى الذي يصل إليه الناس يقيناً.

٤ـ الخطاب القانوني: وهو اختزال للخطاب الديني والفلسفي والأخلاقي إلى مجموعة من الأوامر والنواهي. فالدين شريعة، والأخلاق مواعظ، والنظر عمل لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الديني والفلسفي مثل القياس في الشريعة الإسلامية والحلقا في اليهودية والقانون الكنسي في المسيحية. بل توحّدت الشريعة مع الدين، وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية، مثل الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية. والخطاب القانوني خطاب عام للناس جميعاً، يضع قواعد للسلوك وعقوبات في حالة خرق القانون. يعتمد العقاب على أكثر مما يعتمد

على الجزاء. وقد يصل العقاب إلى حد الموت. وعادة ما تحدث المفارقات بين القاعدة والتطبيق، بين صورية القانون وماديته، بين الشدّة واللين، بين حسن النية وسوئها، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. وقد نشأت المدارس السلفية والأرثوذكسية للتأكيد على هذا الجانب في الخطاب الديني. ووضعت في الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة، والتعزير تقديراً للعقوبة.

٥ـ الخطاب التاريخي: وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره. فالحاضر حله في الماضي، والمدينة الفاضلة كانت في عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت في الحياة الأخرى، والحاضر دعاء وابتهال لانفراج الأزمة وتخفيف الكرب. وقد يكون الخطاب التاريخي وضعياً مهمته الإخبار. فالخبر أحد مصادر المعرفة. في هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولاً كما بين ابن خلدون في أول «المقدمة» لذلك وضع علماء الحديث علماً بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند، النقد الخارجي، أكثر من تحليل المتن، النقد الداخلي[٧]. وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد النص[٨].

٦ـ الخطاب الاجتماعي السياسي: وهو الخطاب الذي يتحول من الخطاب الديني بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب في الحياة اليومية من بسطاء الناس. فاللغة اتصال. والاتصال بين الذوات. والذوات أعضاء في مجتمع وفي نظام سياسي. الغرض منه الترابط الاجتماعي، والصراع أحد مظاهره، أو التأثير في الناس وتوجيههم كما هو الحال في الخطاب الإيديولوجي. يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية في حراك اجتماعي بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف في مسار تاريخي يحكمه قانون التاريخ.

٧ـ الخطاب الأدبي الفني: وهو الخطاب النقدي الذي يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها، صورها وأساليبها، وقدرتها على التأثير في المتلقي وإثارة خياله، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان. وهو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذي يصورانه ويعبران عنه. وقد تكمن الحقيقة في الجمال، أي على المستوى الوجداني الانفعالي وليس على مستوى التجريد العقلي، كما هو الحال في الخطاب المنطقي الرياضي، أو الطبيعي المادي كما هو الحال في الخطاب العلمي. صاغه النقاد العرب مثل عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني، وأعاد صياغته علماء النقد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرانكفورت. العمل الأدبي أو الفني نفسه إبداع. وتحليله نقدياً يدخل في إطار الخطاب النقدي الجمالي.

٨ـ الخطاب الإعلامي المعلوماتي: وهو الخطاب الذي يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل للتأثير على السامعين وتوجيههم في اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته. فلا يوجد خبر إلاّ من وسائل الإعلان عنه. كما لا يوجد مضمون بلا صورة. وهو الخطاب السائد والشائع، والذي تحول في هذا العصر إلى الخطاب الرئيسي؛ لأنه الطريق إلى القوة في السياسة والاقتصاد، وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات في وسائل الاتصال السمعية والبصرية. وقد تطور الإعلام نفسه حتى أصبح علماً مستقلاً هو المعلوماتية. وتحول من علم إنساني تقليدي إلى تكنولوجياً حديثة تهدف إلى تنظيم المعلومات والاستفادة منها في كيفية صنع القرار.

٩ـ الخطاب العلمي المنطقي: وهو أشد أنواع الخطاب صرامة ودقة. يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضية المنطقية. وهي نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحياناً تبدو متباينة، موضوعات صورية خالصة في المنطق والرياضة. وأخرى طبيعية مادية في العلوم الطبيعية. فالرياضة هي القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحال في المنطق الرياضي وفي الطبيعة الرياضية، ويحاول تجاوز

اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى. كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية. وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم في الذهن البشري عن طريق معرفة قوانين الفكر. وهو الخطاب الذي يزهو به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة في الخطاب العلمي المنطقي العربي قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمي المنطقي الغربي الحديث.

ويبدو أن أنواع الخطاب في الأدبيات المعاصرة قد تمّ استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوي ومنهج تحليلي واحد. وفي العمومية تختفي الخصوصية. فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون المضمون. وبالتالي لم تُعْنَ إلاّ بالألفاظ والتراكيب. والمضمون يعني أي مضمون، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بديني أو فلسفي أو أخلاقي أو قانوني أو تاريخي أو اجتماعي سياسي أو أدبي فني أو إعلامي معلوماتي أو علمي منطقي. فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معاني ودلالات، وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام. فالخطاب الديني جزء من الفكر الديني، والخطاب الفلسفي أحد موضوعات الفلسفة، والخطاب الأخلاقي موضوع من موضوعات الأخلاق، والخطاب القانوني جزء من منطق القانون. والخطاب التاريخي يدخل في فلسفة التاريخ، والخطاب الاجتماعي السياسي جزء من العلوم الاجتماعية والسياسية، والخطاب الأدبي الفني جزء من علوم النقد، والخطاب الإعلامي المعلوماتي الموضوع الرئيسي لعلوم الاتصال، والخطاب العلمي المنطقي جزء من فلسفة العلوم. فأنواع الخطاب في اللسانيات المعاصرة تدخل في علومها الخاصة وليس في علم اللسانيات نظراً لسيادة النزعة الشكلية فيه. من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسه عن باقي العلوم الإنسانية، وأصبح الخطاب فيه لغوياً خالصاً بصرف النظر عن مضمونه وموضوعه وقصده وباعثه[٩].

ثالثاً: أبعاد الخطاب:

١ـ عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها.

٢ـ عالم المعاني، المعاني المستقلة عن الألفاظ.

٣ـ عالم الأشياء، العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني.

٤ـ عالم الأفعال، الأوامر والنواهي.

وأبعاد الخطاب هي مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهي أربعة:

١ـ عالم اللغة، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها: وهو يعادل مباحث الألفاظ في علوم اللغة، تقسيم الجملة إلى اسم وفعل وحرف، والاسم إلى نكرة أو معرفة، مذكر أو مؤنث، مفرد أو مركب، والفعل إلى زمان وصيغة، والزمان إلى ماضي وحاضر ومستقبل، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف في علم النحو والصرف العربي القديم، وفي اللسانيات المعاصرة التي استقر فيها التحليل الصوري للغة في علم الأصوات وعلم التراكيب[١٠]. كما وضح عند أرسطو في مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزدم Wisdom ، وفتجنشتين Wittgenstein ، ومور Moore ، وكواين Quine، وفي التفكيكية المعاصرة Deconstructionism عند دريدا Deerridda تحت تأثير هيدجر. فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقالاً من الشفاه إلى التدوين. ومهمة التفكيك القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم اللغة لا يوجد عوالم أخرى، لا معاني ولا أشياء ولا أفعال، الكتابة في نقطة الصفر «كما يقول كارل بارت».

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقيا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطق محكم للألفاظ خاصة في مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائي، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلي. لذلك يغلب على أمثال هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقي العلمي التعليمي الشفاهي بالرغم من صوريتها وعدم وضوح الغاية أو القصد. وخلوها من الإيماء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالي التأثيري في اللغة[١١]، وسلبياته الوقوع في الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة

لا شأن له بباقي مستويات الخطاب، المعنى والأشياء والأفعال، وهو المستوى الذي ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة في تحليل الخطاب والتي يغلب عليها التحليل الكمي.

وقد ترتبط الألفاظ بالمعاني دون أن تستقبل المعاني عنها كما هو الحال في علوم البلاغة، البيان والبديع في علوم اللغة العربية القديمة. وفي مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل: الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال، الظاهر والمؤول لاكتشاف أعماق النفس في فهمها للخطاب، المحكم والمتشابه؛ لاكتشاف ضرورة الجهد الإنساني المتغير عبر الزمان؛ لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته، والمجمل والمبين؛ لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به.

كما ظهر هذا البعد أيضاً في علوم القرآن في التساؤل عن إعجازه، وكما هو معروف في «اسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» لعبد القاهر الجرجاني واضعاً نظرية «التخييل».

كما ظهرت مشكلة النقل والعقل في علم أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور، والخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر، وبين البصريين والبغداديين في القياس اللغوي، بين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعي لتدخل العقل في فهم الخطاب. وهو ما حاوله أرسطو أيضاً في مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشتركة والمتواطئة، وأوغسطين في «الفقيه المسيحي» وهوسرل في «منطق القضايا» في «المنطق الصوري والمنطق الترنسنتالي»، وفي علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهي أساس علوم التأويل[١٢]. وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته في الوقوع في هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم، وبين النفس والبدن. لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة في التحليل الخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق في التفسير[١٣].

٢ـ عالم المعاني المستقل عن الألفاظ: وهي أقرب إلى معاني العقل عند الفلاسفة، الإشراقات والإلهامات والنبوات، أو معاني النفس عند الصوفية، البرقات والهوامع واللوامع والتي لا يمكن صياغتها في لفظ أو عبارة إلاّ لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التي لا يفهمها إلاّ أهلها. والصمت لغة قد تكون أبلغ من الكلام. وهو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون، والمعاني في النفس عند أوغسطين، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسية ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط، وعالم الأفكار القبلية، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج، والماهيات المستقلة عند هوسرل. وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ، كما يقارب الغزالي بين العلاقتين. ولا يمكن إدراك هذه المعاني إلاّ بالحدث أو الاستبطان إدراكاً ذاتياً؛ لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة وبالنزعة الرومانسية التي وضحت في علوم التأويل عند ريتشل وشلاير ماخر، وعند بعض الفرق الصوفية مثل «المرتعشون» uaker ، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام[١٤]. ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية، وعيبه الإيغال في النزعة الباطنية الصوفية، والتراسل الروحي بين الذوات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع.

٣ـ عالم الأشياء: العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني. وهو عالم التحقق من صدق القضايا التي تصدر أحكاماً على الواقع حتى تصبح أحكاماً علمية؛ لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity. الأشياء ليست لغة بل توجد في العالم الخارجي الذي يميل إلى اللغة، من المفهوم إلى المصداق. وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود. كما تبنّت الوضعية الاجتماعية عند دوركهايم وليفي بريل هذه النزعة الشيئية، واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء. وتتم رؤية الأشياء في العالم الخارجي رؤية مباشرة عند برجسون، بالتعاطف معها، والتكيف مع العالم، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها. كما يمكن إدراكها بحركة الجسم

نحوها عند ميرلوبونتي، بالسباحة في بحر الأشياء وبالغوص في محيط العالم. وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعاني عودة للبراءة الأصلية في العالم وفي النفس. كما دعا روسو من قبل إلى «العودة إلى الطبيعة»، وقد ميزت الوضعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب. فمقياس الصدق في الأولى تطابق النتائج مع المقدمات، وفي الثانية تطابق الأحكام مع الواقع. الأولى يقين الرياضيات والثانية يقين العلوم الطبيعية التجريبية. وهو ما ركزت عليه أيضاً بعض الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب، ونتيجة الخطاب والخبر، ومرجعية الخطاب، والاتساق في تفسير الخطاب. ولم يغب هذا البعد الذي اشتهر به التراث الغربي الحديث عن التراث الإسلامي القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين، مستوى المعاني، وحق اليقين، مستوى التصديق، وعين اليقين مستوى الرؤية. كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذي يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمنٍ وتعجب واستفهام واستنكار من ناحية أخرى.

الأولى تعبر عن عالم الأشياء في مقابل عالم التمني. والآية في القرآن تعني العبارة والظاهرة الطبيعية في آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق، التحقق في الآية كلغة وفي الآية كطبيعة. كما تمّ استخراج الألفاظ الأعجمية في القرآن لبيان صلة اللغة بالواقع التاريخي في شبه الجزيرة العربية. وتم تحليل ألفاظ الرواية في الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر، السماع المباشر في «سمعت» وغير المباشر في «قال»، وإبراز مضمون القول في «أمر» أو «نهي» وتعيين المأمورين في «أمرنا» أو «نهانا» ووصف الواقع الفعلي أثناء النبوة «كنا نفعل». كما ارتبط النص القرآني بالواقع المكاني في «أسباب النزول» وبالواقع الزماني في «الناسخ والمنسوخ» مما يدل على صدق الوحي، إجابة عن سؤال أو استجابة لتطور. ويقوم القياس الأصولي على التحقق من وجود علّة الأصل في الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة. وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبي في العلوم

الطبيعية قبل العلم الغربي الحديث[١٥]. ويمتاز هذا البعد في تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة.

فاللغة وسيلة وليست غاية. وصدق الحكم في تحقيقه. ويعيبه أحياناً ضيق الأحكام، وطابع التصديق الحرفي، وإسقاط الإنسان الذي يقوم بعملية التحقق، وغلبة الطابع النفعي البراجماتي من أجل السيطرة على الطبيعة.

٤ـ عالم الأفعال: الأوامر والنواهي، وهو البعد الإنساني للخطاب الذي يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية، البعد الأول، وليس التعبير عن معاني، البعد الثاني، وليس التحقق من صدقه في الواقع، البعد الثالث، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون، نداء لسلوك، توجه نحو الممارسة، ودافع للحركة والتغير الاجتماعي. فالله تكلم، وكلامه فعل «كن فيكون» وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردي والأمر الجماعي، والأمر والنهي، للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك. وقسموا أحكام التكليف وهي صيغ الأفعال إلى خمسة: الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبي الفعل والترك الضروريين، الإيجاب والسلب الحتميين، والمندوب والمكروه أيضاً بين قطبي الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار، وأخيراً المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية، وهو الفعل الطبيعي على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابي أو سلبي. كما أول الصوفية النصوص تأويلاً عملياً وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعوداً إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطاً أحكام التكليف في صراع مشهود بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية.

وقد انتبه أخيراً التراث الغربي إلى منطق الأفعال Deontic Iogic وظهرت نظرية الخطاب ــ الفعل عند أوستن J.Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Perfomance-Speech وصاغ بيرس Ch.S. Pierce منطقا لسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوة إلى الفعل. كما تناول عديد من

الفلاسفة المعاصرين نفس القضية. فمصير النص وغايته الفعل عند ريكور. والمعرفة عند هابروماس فعل اتصال. والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة. فالفعل عند بلوندل ظهور الفضل الإلهي في الإنسان ودليل على وجود الله. والفعل عند لافل هو سر الوجود. وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر تغيير العالم وليس فقط فهمه منتقلاً من العقل Logos إلى الفعل Praxis[١٦]. وقد أبرزت بعض الدراسات المعاصرة هذا البعد السلوكي للخطاب فاللغة أيديولوجية وقوة. والخطاب يهدف في النهاية إلى التغير الاجتماعي والثقافي. لذلك كان تحليل الخطاب جزءاً من الوعي النقدي للفرد ومرآة للصراع الاجتماعي. ويمتاز هذا البعد السلوكي للخطاب بأنه إنساني فعال يهدف إلى التطوير والتغيير ويقضي على الخطاب النظري المجرد المغلق على ذاته، ويميز بين الوسيلة والغاية. ولكنه أحياناً يوحي بالقهر والإلزام، والأمر الخارجي. فيضيع السلوك الطبيعي بين الأمر والمأمور. وصيغة الأمر في اللغة العربية ثقيلة على النفس. وكثيراً ما تصطدم بالشعور بالحرية.

رابعاً: مناهج تحليل الخطاب:

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب. فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتنافى مع التحليل. لذلك غلب على الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية في الصغر والتي يصعب ضمها في مناهج كلية يمكن تطبيقها. لذلك غلب عليها الطابع النظري أكثر من الطابع العملي، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظري أو نتيجة عملية. هي أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التي ينتقل أعلامها عن بعضهم فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم في دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية. تقوم على تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهي، والخطاب في الحياة اليومية والحوار والمشافهة وأحياناً حديث النفس وليس النصوص العالمة الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع

الخطاب. وتحليل لغة التداول هو عود إلى الكلام الشفاهي قبل التدوين، عود إلى البدائية. كما أنّ التفكيكية تحول الكلام إلى وحدات كتابية، وكلاهما خروج عن بؤرة الخطاب باعتباره قصداً وغاية وحركة وباعثاً وصراعاً. تغيب الغاية من التحليل والقصد منه، وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب، صياغات فارغة، فقرات وأصوات، علامات ورموز، قلب وعدل للعبارات في الحوار بلا مضمون وقصد. كل ذلك على المستوى الأول في تحليل الخطاب، أي اللغة المستقلة عن المعاني والأشياء والأفعال. كما ارتبط تحليل الخطاب في الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام وتحصيله وباضطرابات الكلام أي بعلم النفس المرضي. أصبح التحليل شكلاً بلا مضمون فكري أو نفسي أو أساس اجتماعي. لذلك يغيب الخطاب الفكري أو المقال الفلسفي لإثبات التحليل والتركيب وكأن التحليل غاية في ذاته وليس وسيلة للكشف عن مضمون فكري أو نفسي أو اجتماعي. غاب الفكر باعتباره قصداً، والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه. كما أدى التجريد والتعميم واللغات المقارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية ثقافية وتراكم تاريخي طويل، وطبيعة الفروع اللغوية، خاصة السامية والآرية وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقي اللغات، كما أن مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة، مثل النصوص الدينية التي تهدف إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك. ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج في تحليل الخطاب:

١ـ **تحليل الألفاظ:** وينصب هذا المنهج أساساً على البعد الأول للخطاب. ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب، وربما استبدالها ووضع رموز بدلاً منها دفعاً للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ. وقد استعمل المناطقة هذا المنهج ابتداء من مبحثي المقولات والعبارة لأرسطو في الوضعية المنطقية المعاصرة. كما استعمله المناطقة الرياضيون في المنطق الرمزي.

٢ـ **تحليل اللغة:** وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثاني والثالث من أبعاد

الخطاب، المعاني والأشياء، وهو المنهج الغالب في تحليل النصوص الفلسفية، يبدأ من المنهج الأول ويوسع مجاله، ولا يوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى الشيء. ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال في القضايا الأدبية والخبرية كما هو الحال في القضايا العلمية، بين التحليل والتركيب، الأول في القضايا الرياضية والثاني في القضايا العلمية.

٣ـ تحليل الأحلام: بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية. ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسي. ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج). وهو منهج يكشف البعد النفسي الغائب في منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة.

فاللغة ليست مجرد تراكيب وبنيات بل هي مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق. المسكوت عنه هو أساس المنطوق.

٤ـ منهج تحليل المضمون: وهو المنهج الأشمل والأعم الذي يضم المناهج الثلاثة السابقة، تحليل الألفاظ، وتحليل المعاني وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون. العالم الإنساني أو العالم الطبيعي. فالكلام اسم وفعل وحرف أي أشياء وأفعال وعلاقات، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجي ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب. والاسم نكرة أومعرفة، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر، علم بارز. وهو بسيط أو مركب يشير إلى شيء واحد أو إلى شيئين مضافين. وهو مفرد أو جمع، مثنى أو مذكر أو تكسير. والمفرد لا يجمع مثل الله. ويضاف إلى ضمائر الملكية في حالة الملكية أو يظل جوهراً فراداً في العالم لا يمتلكه أحد مثل الأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظاهر الطبيعة التي يعيش الناس فيها ولا يمتلكونها.

وضمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطب أو الغائب. للفرد أو الجمع. فالمال لا يضاف إلى ضمير المتكلم إلاّ مرة واحدة وبصيغة السلب **﴿ما أغنى عني ماليه﴾** في حين أنه يضاف جمعاً إلى ضمير الغائب عشرات المرات

«أموالهم» مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين. وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب وضعه فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً. والفاعل أقوى من المفعول، والمفعول أضعف من الفاعل. والفعل له زمان، ماضي وحاضر ومستقبل؛ لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة. ويضاف أيضاً إلى الضمائر، المتكلم والمخاطب والغائب، المفرد أو الجمع وأكثرها الغائب تنبيهاً لمجموع البشر. كما أن للتكرار دلالته على أهمية الموضوع. فالاسم الذي لا يتكرر ليس محوراً في الفكر مثل لفظ «زاهد» الذي ذكر مرة واحدة سلباً ﴿وكانوا فيه من الزاهدين﴾ واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية، والمصدر الصريح أقوى من المصدر المؤول. والاسم مثل «توحيد» أقوى من «واحد» لأنه يدل على فعل التوحيد. والحرف له دلالته على العلاقة مثل لفظ «المال» الذي يتكون من حرف صلة «ما» وحرف الجر «ل» فالمال ليس جوهراً بل علاقة أي وظيفة اجتماعية مما ينفي شكل الملكية المباشرة. كما أن للسياق معناه الذي تنتج تحته معاني الألفاظ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب، المعنى المباشر له أو لحن الخطاب، ما يستفاد من إيحاءاته وإيماءاته وإشاراته. والجملة الاسمية تبدأ بالجواهر والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعي ثم العالم الذاتي. وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على فعل آخر، الاعتماد المتبادل، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية؛ لأن الكلام له قلب وأطراف. والصيغ الإنشائية كلها، الاستفهام والتمني والتعجب تدل على الجانب الذاتي في الكلام في حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعي فيه. والتقديم والتأخير لهما دلالتهما في أهمية المقدم، اسماً أو فعلاً أو حرفاً.

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية والواقعية والفعلية لخطاب طبقاً لأبعاده الأربعة، ووضع النص في سياقه الاجتماعي وفي آلياته الاتصالية، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهي نفسها بنية الموضوع. وهو نوع جديد من التطابق كضمان للموضوعية، بين الفكر والواقع، بين المعرفة والوجود.

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجل إحكام معاني الألفاظ دون الوقوع في الإنشاء، ومعرفة المعاني الواضحة ضد مخاطر الاشتباه، ورصد البواعث والمقاصد في الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته. ومن ثم يمكن المساهمة في أحكام الخطاب العربي المعاصر ودفع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية، وأن حضارتهم حضارة نصية، وأن عقليتهم عقلية تأويلية، وأنهم لا يحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام. وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء.

الهوامش

(١) انظر دراستنا: مدرسة الأشكال الأدبية في «دراسات فلسفية» الأنجلو المصرية ١٩٨٧.

(2) John Myhill: Topological Discouse Analysis. Quantitive Approches to the study of function, Blackwell, USA, 1992.

(3) Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis, ed. : Studies in discoure analysis Press, USA 1983.

(4) Malcolm Coulthard, Martin Montogomry, ed .: Studies in discoure analysis, Routeledge & Kegan Paul, LONDON, 1981.

(5) Malcolm Coulthard, An Introduction to discourse Analysis: Longman , LONDON, 1977.

(6) Norman Faricloughh: Critcal discourse Analysis: The Critacl Study of language, Longman, LONDON, 1995.

(٧) أنظر: دراستنا «من نقد السند إلى نقد المتن» مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد الخامس. القاهرة ١٩٩٦.

(8) Langlois & Seignobos: Introduction, aux etudes historiques.

(٩) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة في علم تحليل الخطاب من فصل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التي خرجت من اللسانيات المعاصرة عند دي سوسير De saussure وجاكبسون Jakoposon قد كتب الخطاب الفلسفي Le Discours Philosophique وأسس حفريات المعرفة كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفي.

Foucault: Le disconrs Plosphique, paris, Gallimarm, .

Foucault: L Archeologie Du Savroir, paris, Gallimard .

(١٠) وقد وضح ذلك في المبادئ اللغوية في مقدمة «المستصفى» للغزالي.

(١١) وهو مستوى بحث هادي النعماني: الظواهر اللغوية الحديثة في الخطاب الإعلامي العربي، المنشور في هذا المجلد.

(12) John Myhill: tobological Dis course: Analisis, Quantitative Appuoach to the study of linguistic Function – Malcolm Conlthard, Martin Montogomry: Stndies in: Discourse Analysis.

(13) Saint Augrstin: Ie Magistere Chretien.
– Husserl: Logique Formelle et logique Transcendentale.

(١٤) أُنظر: بحث عصام نجيب: Gillian Brown, George Yule: Discourse Analysis. الأسس النفسية للخطاب.

(١٥) أُنظر: دراسات: صالح السنوسي: أزمة المصداقية في الخطاب السياسي العربي.
ـ د. أسمهان عقلان: دور الأحداث التاريخية في صياغة الخطاب السياسي.
ـ نور الدين الأسد: مفارقة الخطاب للمرجع.
ـ محمد خرماش: مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب.

(16) P.Ricoeru: Du Texte al' eaction.
P. Habermass: The orny of commu-nicative action.
M. Blondel: I action (2 vols).

الهرمنيوطيقا والفلسفة المعاصرة

د. رضا داوري*

تعني الهرمنيوطيقا في الأدب والتاريخ والفلسفة، علم تفسير النصوص السماوية المقدسة، ولا سيما تفسير «العهد القديم»، ولكن هذه المفردة وابتداءً من القرن التاسع عشر دخلت علم الفلسفة واكتسبت دلالات جديدة.

يجمع الفلاسفة الذين تناولوا الهرمنيوطيقا على أنها تعني علم ادراك المعاني والدلالات وفهمها. ولكن، ما هو المعنى وأين هو في حقيقة الأمر؟

حاول شلاير ماخر ودلتاي فهم الدلالات التي انطوت عليها كلمات السابقين واستيعاب معاني اقوالهم وأفعالهم، أما غادامر فقد ركز على «وحدة اللغة». طرح دلتاي الهرمنيوطيقا بوصفها منهجاً للعلوم الإنسانية مقابل المنهج التفسيري المتعارف في علوم الطبيعة، أما غادامر فلا يرى الهرمنيوطيقا مجرد منهج بل يعمد هذا الفيلسوف الألماني الى منحها قدراً اكبر من الأهمية، حتى كأنه ربما حاول في اطارها وبواسطتها تحديد مصير الإنسانية. إنه يعتقد تبعاً لهايدغر أن وحدة اللغة تمثل حقيقة البشر، أو أنها على الاقل ترسم نمط العلاقة الحقيقية بين البشر، بيد أن هذه العلاقة كما توصف عادةً، هي علاقة بين الأنا والأشياء تارة وبين الأنا والآخر تارة اخرى.

---

* استاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران. ترجمة: حيدر نجف.

حين تكون العلاقة بين (الذات) و(الآخر) علاقة الأنا بالأشياء، فستتأسس رؤيتنا الى التاريخ والماضي على منهج العلوم الطبيعية، وهي حينئذ علاقة الهيمنة والتملك. ان اولئك الذين يؤمنون بحيادية العلم وبأنه لا يتحمل أية مسؤولية ينظرون إليه بوصفه مجرد مجموعة من الاحكام الانتزاعية، بينما نجد أن منهج العلم انبثق عن الهيمنة على الطبيعة والتحكم في ظواهرها، وانما يتناسب منهج العلوم مع الانتصار والهيمنة هذين. ربما يقال: إن منهج العلوم الطبيعية يعنى بالعلاقة بين البشر والأشياء لا الاشخاص (كما يقال ذلك فيما يتصل بهرمنيوطيقا دلتاي ومنهج ماكس فيبر)، غير ان البشر الذين يعيشون في حقب تاريخية متفاوتة لا يفهمون لغات بعضهم فهم غرباء عن بعضهم، ولن ينجح الانسان المعاصر في استيعاب التاريخ إلا حين يتقن لغة الماضي.

أما العلاقة الأخرى وهي الأساس لمختلف الصلات الاخرى، فهي الوحدة اللغوية، وفي نطاقها يمكن تأسيس علاقة حقيقية بالماضي والحاضر، فالحاضر يكتشف حقائقه عبر لغة الماضي، وبعبارة اخرى فإن الانسان يستطيع من خلال الوحدة اللغوية ان يستلهم العبر فيما يتصل بوضعه الراهن مما هو امر بالغ الأهمية اليوم ويترك اثراً كبيراً على مستقبل الانسانية.

رغم ذلك لم يطرح غادامر مواعظ وتوصيات اخلاقية، اذ ليست الوحدة اللغوية أداة اخلاقية بل تتصل بالوجود الانساني بنحو وثيق، وبكلمة أدق ليس الانسان سوى الوحدة اللغوية. وهذا لا يعني طبعاً أن الوحدة اللغوية تعبر عن آلية بإمكانها معالجة مشاكل الانسان اجتماعياً وتاريخياً.

في ضوء هذا يعتقد غادامر ان الهرمنيوطيقا لا تنبثق عن الخلافات والجدل الدائر حول مناهج العلوم ومجالات الفلسفة، ومع ذلك فإن الخوض في هذه النقاشات وتناول المناهج العلمية كان من المقدمات الضرورية للهرمنيوطيقا التي طرحها. بيد أن غادامر لم يؤمن ابداً بتصنيف العلوم الى قسمين على اساس المنهج، فهو لم يشيد جداراً بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، ويختلف مع اولئك

الذين يؤمنون بتباين العلوم التجربية والعلوم الإنسانية في المنهج.

اكد اوغست كونت ودوركهايم وغيرهما في علم الاجتماع، أن الشؤون الاجتماعية هي بمثابة اشياء جامدة ينبغي تناولها بنفس الطريقة التي تدرس بها الاشياء في علم الفيزياء، بل ان كونت اطلق على علمه الجديد (أي علم الاجتماع) اسم الفيزياء الاجتماعية. كما أسهب دوركهايم ضمن أحد فصول كتابه «القواعد» في بحث منهج علم الاجتماع مبرهناً على ضرورة اعتماد منهج العلوم الطبيعية بحذافيره لدراسة المجتمع، وقد اختار للفصل هذا عنوان «الظواهر الاجتماعية: الأشياء».

لم يعكس غادامر القضية، ولم يقل: إن علينا استخدام المنهج الهرمنيوطيقي في كل العلوم، ذلك أن الهرمنيوطيقا لا تمثل منهجاً لديه. بل ان غادامر لا يعتبرها قضية ابستمولوجية تتصل بالمعرفة. إنه يوافق هايدغر في أن «الفهم» هو الاسلوب الرئيس لتكوّن الحقيقة (الوجود في العالم). ونواجه في هذه الحالة تساؤلاً حول طبيعة العلاقة بين منهجية العلوم وهذه الهرمنيوطيقا والتفهم. ليست هرمنيوطيقا هايدغر وغادامر مجرد فهم للنص، وإنما يتم التدليل من خلالها على ان تحويل الفلسفة الى منهج وتغليب الجانب المنهجي للعلوم قد عرّض عملية الفهم الى مخاطر عديدة. يرى غادامر انه لا يكفي في معالجة المشكلة القول بأن منهج علوم الطبيعة هو منهج تبييني، بينما منهج العلوم الانسانية هرمنيوطيقي، فهو يعتقد بعدم وجود أي تقابل أو تضاد بين العلوم الطبيعية والانسانية في المرحلة الراهنة، اما ما كان يؤمن به فيلهلم دلتاي وماكس فيبر من تباين المناهج فهو امر ينتمي الى الماضي.

لا يرمي غادامر الى إعلان ظهور صيغة جديدة في الهرمنيوطيقا حلت محل هرمنيوطيقا دلتاي. لقد ذهب الأخير الى أن الوعي بالماضي يتطلب التحرر من الرؤى الكونية الموجودة، وسعى شلاير ماخر الى إعادة بناء الماضي. يعتقد غادامر ان فهم نص أو عمل فني لا يعبر عن فهم لماضيه، بل يعتقد أن النص أو العمل الفني

يتضمن إجابة عن سؤال يجول في خواطرنا، غير أن الفارق الأساسي بين شلاير ماخر ودلتاي من ناحية، وهايدغر وغادامر من ناحية أخرى، يكمن في أن الأولين يعتبران الهرمنيوطيقا منهجاً بالدرجة الأولى، في حين يرى هايدغر أن الفلسفة حينما تتحول الى ظاهريات الوجود، ستكون الهرمنيوطيقا من لوازمها. صحيح أن الهرمنيوطيقا هي عملية فهم وتقرير وتأويل، غير أن هذه جميعاً من تجليات الوجود في العالم ومن اللوازم الذاتية لهذا الوجود، ولذلك فهي تكتسب طابعاً انطولوجياً لا ابستيمولوجياً. وقد سار غادامر هو الآخر في الطريق ذاتها، فدرس شروط قراءة العمل الفني وفهم التجارب التاريخية، من أجل ان يكشف عن ماهية الهرمنيوطيقا.

كيف يتسنى لنا فهم العمل الفني؟ قال الرومنطيقيون: إننا نشارك النوابغ فهمهم ونشاطرهم موهبتهم الابداعية، وبهذه المشاركة يمكننا فهم لغتهم. ولكن هل في وسع كل إنسان ان يشارك الشعراء العظام نبوغهم، وأن يساهم في أفكار فلاسفة كبار من طراز افلاطون وأرسطو؟ لقد وجد غادامر أن دعوى المشاركة في نبوغ الشعراء والمفكرين تتسم بأنها كبيرة وفجة، وإذا عجز مفكر مثل غادامر عن مشاطرة الفلاسفة أفكارهم، فكيف يبرر الآخرون لأنفسهم زعماً كهذا؟ وحتى على افتراض مشاركة المبدع في ابداعه، فكيف يمكن ان نفهم باطن النصوص الدينية والمرامي العميقة في الملاحم والاساطير؟ مع ان الأساطير لا تعود لمبدع محدد، وأن الكتب السماوية لم تكن من صنع نابغة أو شاعر، حتى ان أصحاب الاناجيل لم يدونوا وجهة نظرهم الشخصية. وعلى فرض أن بعضهم امتلك رؤية فلسفية يمكن فصلها عن الانجيل وفرزها عن نصوصه، فإن عملية فهم المعطيات الدينية وقراءتها لا تتوقف عند هذا الحد. اذ كيف لنا ان نعمد الى الآثار والمعطيات الدينية التي اكتسبت شكلاً محدداً في اطار ديني معنوي، ونلاحظها بوصفها دينية بمعزل عن فهم الانبياء؟ وإذا اعتبرناها مستقلة فكيف نتواصل مع المصدر الأول لمحدداتها، وكيف يتسنى لنا حينئذ ان نشارك مبدعها؟

قد لا يبدو فهم التاريخ والاحداث التاريخية عسيراً الى هذه الدرجة، وبالرغم

من أن غادامر لا يقتفي اثر هيغل في المنهج الفلسفي إلا أنه يعتبر وجهة النظر الهيغلية مهمة جداً، فغادامر يؤكد أن رؤية هيغل تتسم بالعمق وهي بالغة الخطورة فيما يتصل بالتاريخ وأحداثه وتطوراته.

يشدد هيغل على ان سلوك الشخصيات العظيمة في التاريخ الى جانب ما حملته من افكار وحققته من إنجازات، هي امور تتلاءم مع مسار التاريخ، وتمثل إرادته وتجسد روح العصر. أي أن ما يقوم به الفرد ينسجم والوجهة العامة للعصر، وبذلك يمكن متابعة التاريخ ودراسة تطوراته وتحديد طبيعته من خلال تفسير افكار الشخصيات التاريخية المهمة وملاحقة ما قامت به من مشاريع وإنجازات.

أما غادامر فيرى أن مثل هذا التطابق مجرد صدفة على تقدير وقوعه، اذ ان أفعال الاشخاص وافكارهم ليست متناغمة مع مسار التاريخ دوماً، لأن التاريخ مملكة الإمكان وليس تمثيلاً لمسرحية كتبت وأعدت مسبقاً. ينقل غادامر عن كالينغوود قوله: إننا ندرك كل احداث معركة ترافالغار؛ لأن خطة الأدميرال نيلسون قد تحققت، حيث سارت الأحداث وفق ما خطط له نيلسون وتم تنفيذه. أما لو كان نيلسون قد خسر المعركة لما كان بإمكاننا وصف أحداث المعركة (كما وقعت). والرد على كالينغوود ليس عسيراً، فلو كان نيلسون قد خسر؛ لكان بونابرت هو الرابح ولكانت خططه هو قد تحققت ولأخذ التاريخ مساراً آخر. غير ان في وسع كالينغوود الإجابة عن ذلك بأن هذا الحدث التاريخي يسير على اية حال وفق خطة معينة.

يسوق غادامر هذا المثال ليقول: إن تفسير التاريخ وأحداثه وتبعاته لا تكفي للوصول الى معنى التاريخ، وهو الى ذلك يدرس رؤية دلتاي الذي يؤكد أن تراجم الأشخاص ولا سيما السير الذاتية التي يدونونها عن أنفسهم، تعد وثائق مهمة لتفسير التاريخ وفهم مساراته. لكن من يدونون ما عاصروه من تواريخ يفتقرون في الغالب الى سعة الأفق التي تؤهلهم لتحديد كافة الملابسات المعقدة المحيطة بالحدث التاريخي، ولهذا لا يتسنى لمن يمارس تحليل التاريخ ان يستوعبه بالكامل بمجرد مراجعة ما دوّنه الشهود العيان، والمشكلة الرئيسية هي أننا لا نعثر مطلقاً على صانع التاريخ ولا نتواصل معه.

اذا كان منهج هيغل وتفسير دلتاي غير كافيين، فما هو السبيل الذي يمكن اعتماده؟ ركز غادامر في كتاب «الحقيقة والمنهج» على الفن وملابسات التجربة الفنية، وقد أشرت الى أن غادامر يعتقد ان تفسير العمل الفني من خلال المشاركة فيما يكتنف نتاجات الفنان من ظروف هو منهج لا يقوم على اساس متماسك. اذ ليس بمستطاع جميع القراء خوض تلك التجربة المشتركة، وربما لم تتسن هذه المشاركة لأي منهم. ولو كان بإمكاننا اعادة بناء العمل الفني؛ لكنا حينئذ قد ابدعنا نتاجاً آخر قبال نتاج الفنان.

يقال: إن فهم الشعر يتطلب تفهم الآفاق الحقيقية للشاعر، والتواصل مع الأدوات اللغوية والاجتماعية التي يستخدمها، اذ يمكن مقاربة النصوص الشعرية وقراءتها من خلال الوعي بظروف الشاعر وأحواله وإعادة ابداع قصائده، إلا أن غادامر يعتبر هذا الرأي متهافتاً وناجماً عن مزاعم فارغة حول مشاركة المبدع في عمله الابداعي، اذ لو كان ابداع نص شعري مميز مما يستطيعه جميع القراء، واذا كان نظم الشعر وإدراك معانيه سهلاً الى هذا الحد، لكان فن الشعر ظاهرة مبتذلة سطحية.

رغم أن غادامر لا يفضل النظر الى الشعر والفن من زاوية علم الجمال والذوق، إلا أنه يفضل رأي كانط على آراء الهرمنيوطيقيين والرومنطيقيين القائلين بمشاركة المخاطَب في موهبة الفنان. نعلم أن كانط يعتقد بكون العمل الفني وليد النبوغ، وأن العمل الذي يصنعه النبوغ لا يمكن تقليده، فلا يمكننا فهم الآلية التي تدخلت في تكوينه. والمراد بالنبوغ هو الشهود والابداع، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع الحديث هنا عن المنهج، أي انه ليست ثمة قواعد تتيح لنا تكرار أحوال الشاعر وأحاسيسه، وعليه فليس في وسع المفسر إعادة ابداع الأثر الفني، واذا كان الأمر كذلك فالتفسير مستحيل.

في نظرية «المشاركة في نبوغ الفنان» يتقدم المنهج على الحقيقة، ولهذا اختار غادامر لكتابه عنوان «الحقيقة والمنهج» ليضع هذين في مقابل بعضهما، ويعلن

خلافاً للشائع بأن المنهج تابع للحقيقة، فيما يرجح نظرية كانط في الفن على نظريات غيره، ذلك أن كانط لا ينيط فهم الفن بالمنهج. والواقع أن ثمة بوناً بين عملية الابداع الفني والتجربة التي نعيشها أثناء قراءة هذا الابداع، وهو مما لا يتسنى لأي شخص تجاوزه.

اذن كيف يمكن تفسير الشعر والفن، خاصة وأننا نشعر في دخيلة أنفسنا بفهم العمل الفني والوعي بأعماقه وأبعاده؟ مر بنا أن غادامر لا يتفق مع الرؤية الهيغلية، ولا يرى أن فهم الشعر من اختصاص الباحث التاريخي وأنه حصيلة الدراسات التاريخية، فالتجربة التي يخوضها مفسر الشعر تجربة خاصة. لا يستعمل غادامر مفردة التجربة بمعناها العلمي الشائع، وإنما يقصد بها التجربة الحياتية، إلا أن التجربة هنا تجربة خاصة.

تجربة الأثر الفني تجتاحنا وتستعمرنا، وعلينا تفسير تجربة ليست في متناول أيدينا، ولا نستطيع توفير ظروفها. في هذه التجربة لا شأن للمفسر بموهبة الفنان أو نبوغه. إذن ما الذي يريد أن يفسره وكيف؟ وهل لهذا التفسير معاييره وضوابطه؟ كيف يفهم الفيلسوف نصاً فلسفياً ويفسره؟

عندما نقرأ نصاً فلسفياً نجد أن هنالك تبايناً بين ما نمتلكه من رؤية ولغة وبين ما يتحرك فيه النص من فضاء ولغة خاصين (ثمة اشخاص يفسرون مفردات النصوص التاريخية والفلسفية والدينية بما تنطوي عليه من دلالة معاصرة، ولا يصح أن يعد هؤلاء باحثين يتسمون بالدقة، وإنما الكلام هنا عن مفسري النصوص الفلسفية أو الأدبية أو الدينية).

كثيراً ما يورد المشتغلون بالفلسفة العبارة أو المفردة التي يستعملها المؤلف ذاتها ويضعونها داخل قوسين، ومرادهم من هذا إلفات القارئ الى أن هذه العبارة أو الكلمة هي عين ما أورده المؤلف دون أي تصرف. بيد أن هذه العملية غالباً ما تشير الى لون من التنصل عن فهم النص وتفسيره. وإن كان لا بد من فهم نص ما فلا مندوحة من تفسيره، والتفسير والتفهيم لا يتأتى إلا باستعمال عباراتنا ومقارباتنا الخاصة.

يسوق غادامر هنا مثال الترجمة، ففي الترجمة لا يكفي نحت معادل للمصطلحات التي يستعملها الفيلسوف، وإنما ينبغي إعادة بناء النص بلغة أخرى، لهذا كانت الترجمة عملية صعبة ومسؤولية خطيرة جداً. يرى غادامر أننا لا نستطيع ترجمة نص إلا إذا فهمناه أفضل من فهمنا لنصوص لغتنا الأم، وإلا لم يكن ذلك ترجمة. يتصور البعض أن المترجم يقوم أولاً بترجمة النص ثم يفهمه بعد ذلك، والحقيقة أنه لا تتسنى ترجمة النص ما لم يفهم. ولكن هل هذه القضية خاصة بالنصوص الفلسفية؟

اننا نصل الى كل شيء عن طريق اللغة، فاللغة شرط في تفسير مشاهداتنا وملاحظاتنا، وهي عموماً شرط في تفسير شتى التجارب، غير ان فريقاً من الباحثين قال أن هذا الرأي ينتهي الى النسبية، وأكدوا أن علينا في هذه الحالة أن نشكك في المعارف بأسرها.

لكن هؤلاء في حقيقة الأمر وقعوا في سوء فهم، ولعلهم استهانوا بإمكانيات اللغة ولم ينتبهوا الى حقيقة الاختلاف بين اللغات. اذ ان اللغة ليست مجرد صور وألفاظ، بل بإمكاننا إتقان لغات أخرى والتعبير بها عن افكارنا، كما يمكننا نقل الأفكار الصادرة بلغات أخرى نتقنها الى لغتنا، ولا يبدو أن المعرفة ستتضرر بهذه النقول وتضيع اجزاء منها في غمرة هذه الترجمات. بل على العكس حيث ان معرفتنا بلغة أجنبية وقراءة نصوص جديدة بها، يوسع آفاقنا ويضاعف مساحات العالم في نظرنا، فتتجدد الاشياء وتزداد جذابيتها. أنا شخصياً حينما أقرأ بعض موضوعات الفلسفة الاسلامية المترجمة الى الفرنسية أشعر بالتوفر على اشياء لم احصل عليها بقراءة النص الفارسي أو العربي الأصلي. إن لغة التجربة لا تقيدنا، وبوسعنا الاقتراب الى الاشياء عن طريق اللغة، ولا شك ان ثمة حدوداً لهذا ولكن يمكن تغيير زاوية النظر ورؤية الاشياء والخوض فيها بلغة أخرى ومن وجهة نظر متفاوتة.

تقرر الهرمنيوطيقا أن بالامكان التعبير عن كل شيء بشتى اللغات، بمعنى أن اللغة لا تقيد التجربة، وإذا كانت ثمة قيود فهي قيود عالمنا. يمكننا من خلال اللغة

مقاربة وتفسير كل شيء في هذا العالم، فالتفسير والتأويل والمقاربة (الهرمنيوطيقا) لا تختص بالعلوم الانسانية، ولا يدلل العنوان في كتاب «الحقيقة والمنهج» على أن المنهج لا ينتهي بنا الى الحقيقة بل إنه لا ينطوي على طعن في المنهج، وإنما يرى غادامر أن المنهج تابع للحقيقة وبالتالي لا تنفصل العلوم عن بعضها على اساس المناهج، وحينما نرتبط بالعالم عبر اللغة نستطيع تفسير كل شيء. قال غادامر: إن اتباع الاتجاه التحليلي في الفلسفة الانجليزية الذين مارسوا تحليل شتى اللغات على اختلاف العصور التي تنتمي اليها، قد توصلوا الى جانب من الفكرة هذه. وفي ضوء ذلك كان يعتقد ان من الممكن وجود صلة تنطوي على جدوى كبيرة بين الفلسفة التحليلية ونمط التفكير الذي طبع الفلسفة الاوربية.

لكن القضية المهمة هي مدى عمومية المعرفة الهرمنيوطيقية، فكأننا نواجه في الهرمنيوطيقا أموراً جزئية بل حتى شخصية. تحتم القاعدة العلمية اختبار الظواهر والأشياء، وهذه قاعدة لها مسوغاتها، ولكن ليس اختبار الاحكام والأفكار وقفاً على المناهج العلمية، فدائرة هذا الاختبار أوسع بكثير من دائرة العلوم والمنهج العلمي، وهي تشمل حياة البشر بأسرها، بل إن نظام الحياة الانسانية قائم على التجارب المتصلة بالحقيقة.

لا يختزل غادامر التجربة في التجربة العلمية ولا يجعلنا أسرى للمنهج، فهو يرى أن التجربة ليست شيئاً يستطيع أي شخص انجازه بصورة صحيحة بمجرد أن نلقنه قواعدها وآلياتها. وحتى لو حدث مثل هذا في الابحاث العلمية، ومع أن التجارب تنجز عادة على ايدي التقنيين، فإن الاشراف عليها يبقى من اختصاص الباحث المتعمق.

يتحدث غادامر عن أصنام فرانسيس بيكون* التي تحول دون استخدام المنهج،

---

* هاجم فرنسيس بيكون في القرن السادس عشر المدرسة الاسكلائية (فكر العصر الوسيط) لأنها تقوم على الولع بالجدل للجدل. كما هاجم غيرها من المظاهر اللاعلمية في عصره ونعتها بالاصنام التي تستعبد عقول الناس. ثم قسمها الى اربعة اقسام: اصنام القبيلة واصنام الكهف واصنام السوق واصنام المسرح. (التحرير).

مذكراً بأنها شروط تتطلبها المعرفة، ولا يمكن التحرر من هذه الشواغل الفكرية التي يسميها بيكون أصناماً. ولا ينكر غادامر أن في وسع الباحثين تطوير إنجازات بعضهم وتكميلها في دنيا العلوم وضمن سياق التطور العلمي، غير أن التجربة التاريخية للعصر الحديث وتحقق مشروع تغيير العالم، لا يدلل على ان في وسع المناهج العلمية فعل كل شيء كما لا يعني أن المعرفة الانسانية محدودة بهذه المناهج.

ثمة من يتصور أن بالإمكان معالجة أية مشكلة بواسطة العلم ومن خلال تشكيل مؤسسة علمية والاستعانة بفريق من الخبراء والباحثين المتخصصين. بل إن بعض السطحيين راح يدعو الى تقييد فهم النصوص الدينية بالمنهج العلمي، ولعل برتراند رسل أبرز فيلسوف آمن بشمولية البحث العلمي، وأسبغ عليه طابع الإطلاق. وقد ساقه تفاؤله الى ان يتوقع من العلم تقديم المعالجات حتى للقضايا الاخلاقية والاجتماعية.

طبعاً يمكن أن نرى في عالم الأوهام ملائكة العلم وهي تحول دون نشوب الحروب وتحقق السعادة للحياة الزوجية وتختار للانسان أصدقاءه المناسبين...الخ، إلا إنه ليس من الحكمة ان نراهن على هذا الخيال ونعقد الآمال عليه، لا سيما في عالم اليوم، إن لم يكن ذلك لوناً من السذاجة.

يبدو أن معياراً آخر سيطرح هنا غير المنهج العلمي، وهذا المعيار لم يأت به غادامر ولا أي مفكر او فيلسوف غيره، فقد شاعت نزعة الغلو العلمي القائلة بقدرة العلم على معالجة جميع الإشكاليات منذ حوالى قرنين، وما تزال تحتفظ لنفسها بالكثير من الانصار والاتباع. ومن الأحداث المهمة في تاريخ البشر فصل العلم عن العمل والسلوك وجعلهما في مقابل بعض، واعتبار العمل الحقيقي مجرد إطلاق العلوم النظرية، وكأن البحث العلمي يتكون بشكل مستقل تماماً عن العلاقات والأطر الانسانية في هذا العالم، وكأن بالامكان استخدام نتائج البحوث العملية لخدمة الحياة وبنائها بشكل مطلق.

لم يخطر على بال اليونانيين استنتاج ارشادات عملية من العلم النظري، رغم

انهم قسموا العلم الى نظري وعملي، كما لم يضطروا الى توهم أن الأخلاق داخلة في دائرة العلوم الطبيعية.

في الكتاب السادس من اخلاق نيقوماخوس يتحدث أرسطو عن عقل يمكن بواسطته تحديد صحة الفعل وظرفه ومكانته وإمكانه، وقد اطلق الفارابي على هذا العقل اسم الفضائل العقلية أو الفضائل الفكرية. يعتقد غادامر أن هذا ينم عن أن العمل حينئذ لم يكن قد اصبح وضيعاً قليل الاهمية بعد في الفكر الأرسطي. إلا أنه لا يريد التطرق لصنوف الفضائل، انه يرى أننا لن نتوفر على أي علم بدون هذه الفضائل الفكرية والتعقل. واذا راق لفيلسوف اليوم اضفاء نظام ميكانيكي على المجتمع بفضل المعطيات العلمية وجعله منظماً دقيقاً كالماكنة، فذلك لأن الفضائل الفكرية الأرسطية قد غابت عنا، لكن المهم هو أن الفيلسوف أو أي شخص آخر حينما يعقد كل آماله على المنهج العلمي فإن دافعه نحو ذلك هو في الواقع شيء سابق على المنهج العلمي.

للفيلسوف رغباته وآماله ومطامحه التي لا تتبع المنهج وإنما يتحتم على المنهج تحقيقها وتلبيتها. وبعبارة اخرى حينما يرى فيلسوف أن اعتماد المنهج سبيل لمعالجة المعضلات الانسانية كافة، فهو يأخذ بعين الاعتبار عادة إشكالية معينة في ذهنه، ويأخذ في التفكير بإعداد علاجات لها من خلال المناهج العلمية. إنه يتوقع من التطور العلمي ما كان ارسطو يرى أن الفضائل الفكرية تنهض به ولذلك يستبدل التعقل والحكمة بالمنهج، لكن المنهج أعمى وليس من شأنه ان يدرك الظروف والملابسات والمكانة والإمكان وما إلى ذلك.

يقال: إنه لا حاجة الى تشخيص الظروف والملابسات لإضفاء صفة الاطلاق على مبدأ الملاحظة والبحث او مبدأ الرد والدحض ويمكن اختبار شتى الحالات بهذه المعايير، ولكننا نجد اولاً ان هذا المبدأ محدود وفق ما يطرح في علم المناهج. وثانياً انه اساس يختبرون بواسطته حالات معينة، أي أنه خاص بتلك الحالات.

الواقع أن شمولية العلم مقيدة بحدود مبدأ الملاحظة والبحث (أو مبدأ

الدحض)، وفي ضوء هذا يرى غادامر أن شمولية الهرمنيوطيقا لا تقل عن شمولية العلوم، فالهرمنيوطيقا ميّالة بطبيعتها الى منح العلم طابعاً شمولياً وإلى تناول الموضوعات بنظرة شاملة وفي اطار عالمها هي. لكن الأهم من كل هذا نزوع الهرمنيوطيقا الى استيعاب مكانة الإنسان في العصر الراهن، وهو ميل لا يتحدد به موقف المنهج العلمي وحسب، بل إن ظهوره وانتشاره ليس عديم الصلة (من وجهة نظر غادامر على الأقل) بالخطر الذي يواجه المجتمع الانساني من جوانب متعددة، والهرمنيوطيقا من هذه الزاوية هي علم شامل.

ما هي منزلة العلم الشامل والعام في الفلسفة المعاصرة؟ يبدو أن الهرمنيوطيقا بالمعنى الواسع للكلمة ظهرت مع تاريخ الفلسفة، ولكن لم لا نقول: إن ماضيها يرجع الى ما قبل انطلاقة تاريخ الفلسفة؟ أفلا ينتمي هرمس الى ما قبل تاريخ الفلسفة؟ لقد عاش هرمس في عالم ما قبل الفلسفة.

في تلك العصور امتلك الانسان آذاناً أخرى، وكان في وسعه الإصغاء لما يقوله هرمس، ولم تكن بعد ثمة حاجة الى الهرمنيوطيقا. والواقع أن الهرمنيوطيقا حلّت محل كلام هرمس، ويمكن العثور على نموذج لهذا التحول في الفكر الافلاطوني، ففي أعمال الفلاسفة اليونانيين الكبار ثمة بصمات للحقبة التي كانت الملائكة ما تزال تتنَزل فيها.

لقد كان مَلاك معبد دلفى* يهمس في أذن سقراط، أما لغة افلاطون فقد طغت عليها النزعة الحوارية، وهناك قاسم مشترك بين الكلام الهرمسي والنزعة الحوارية، وهو اللغة.

لقد كنا دوماً مع اللغة ولسنا شيئاً بدونها، بيد أن اللغة لا تنحصر بلغة التفاهم اليومي. إننا نقرأ الشعر ونفهمه وإن لم نعدم الذوق لم نترجم الشعر الى اللغة

---

* Delphi مدينة قديمة في أواسط بلاد اليونان. تقع على سفح جبل البرناس. يرقى تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد. كان فيها معبد (oracle) الشهير كرس للإله أبولو منذ عهد هوميروس. وقد نهبه الرومان مرات عديدة، حتى إذا كان القرن الرابع للميلاد تعرض للتدمير. (التحرير).

اليومية. إننا نفهم لغة الشعر، وبهذه القراءة نكتسب علاقة جديدة بالعالم تختلف عن تلك الآصرة التي تقيمها لغتنا اليومية. وباختصار ان الفهم هو الفهم اللغوي، واللغة تحتل المحور المركزي في الهرمنيوطيقا، إلا أن الهرمنيوطيقا ليست علم لغة. إنها التفهم والقراءة، ولغة التفهم لغة زمنية، إنها لغة العصر.

إذن لا تختص الهرمنيوطيقا بالفلسفة، كما انها ليست فكراً ينتمي الى عصر معين، ومع ذلك ظهر مصطلح الهرمنيوطيقا في العصر الحديث، واكتسب أهمية في الفلسفة المعاصرة.

ما هي العلاقة بين الهرمنيوطيقا والفلسفة المعاصرة؟ حينما نتحدث عن الهرمنيوطيقا والفلسفة المعاصرة، فلا بد أن يكون لدينا مفهوم للهرمنيوطيقا. ولا بد أن نعلم ما هي الفلسفة المعاصرة؟ وما هو معنى المعاصرة؟ ويبدو أن معرفة كل واحد من هذه المفاهيم يتوقف على معرفة الآخر، فماذا في وسع من لا يفهم الهرمنيوطيقا ان يفهم من الفلسفة المعاصرة يا ترى؟ ومن لم يعرف شيئاً عن الفلسفة المعاصرة فلن يعرف شيئاً عن الهرمنيوطيقا، وهذا في حد ذاته من الوان الدور الهرمنيوطيقي، ويمكن عرض شكلها الأصلي بالنحو التالي:

حينما نريد تفسير كلام ما علينا معرفة هذا الكلام، فلو لم نعرف عنه شيئاً ولم نفهم منه شيئاً فلن نصغي اليه. وفي الوقت ذاته يجب أن يطرح هذا الكلام سؤالاً بين ايدينا لا نعرف الإجابة عنه أي ان نكون جاهلين بمعنى الكلام، وبهذا نفهم الكلام ونجهل معناه في آنٍ واحد.

ومن تجليات هذا الدور ما يظهر في اطار الصلة بين الهرمنيوطيقا والفلسفة المعاصرة. إن فهم المعاصر والمعاصرة مرهون بفهم الفلسفة المعاصرة، بحيث أننا لو سألنا ما معنى المعاصر كان لا بد أن نخوض في الفلسفة المعاصرة، وإن لم نكن نعلم معنى المعاصرة، لم نعلم وليس بوسعنا أن نعلم ما هي الفلسفة المعاصرة. قد يقال: إن فهم معنى المعاصرة والفلسفة المعاصرة ليس بالأمر العسير، ولا حاجة به الى مقدمات فلسفية.

حقاً ماذا تعني الفلسفة المعاصرة؟ هل يكفي في ذلك تحديد لحظة تاريخية، بداية القرن العشرين مثلاً، بوصفها نقطة البداية للحقبة المعاصرة، فنعتبر كل ما طرح من فلسفة في هذه الحقبة فلسفة معاصرة؟ يبدو أن الجواب هو بنعم. ولكن لا يفوتنا أن تسمية كل شيء بالمعاصر مجانبة للصحة، بمعنى أن الاشياء التاريخية فقط هي التي يصدق أن توصف بالمعاصرة أو الكلاسيكية...الخ. فنحن لا نقول: إن هذه الشجرة معاصرة، أو هذا الطعام معاصر، على سبيل المثال. إننا نتحدث عن العمارة المعاصرة، والفلسفة المعاصرة، والشعر المعاصر، والعلم المعاصر. ان العمارة والفلسفة والشعر والعلم لا تكون معاصرة الا اذا انتمت الى العالم التاريخي المعاصر، ولكن ما لم نتعرف على العالم التاريخي المعاصر كيف نعرف الفلسفة والشعر المعاصرين؟ ربما نتولى نقل كلام فيلسوف معاصر على قيد الحياة وكأنه كلام غير معاصر، وبالعكس فقد ينقل مفكر من هذا العصر شيئاً عن هيراقليطس وأفلاطون وابن سينا بصيغة ولهجة معاصرتين. إذن قد تكون للمعاصر صلة بالماضي، ولكن لا بد أن تكون لهذا الماضي سمات معاصرة، بمعنى أن الاشياء المعاصرة الآن ستبقى في المستقبل أيضاً.

يمكن من خلال الهرمنيوطيقا تحديد ما هو معاصر وفهم الفلسفة المعاصرة، كما يمكن طبعاً ملاحظة الهرمنيوطيقا عبر النظر في الفلسفة المعاصرة.

اشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي

د. عبد المجيد الصغير*

غالباً ما ينصب اهتمام الباحثين المحدثين في تاريخ علم الكلام على تلمس «الأسباب» السياسية والاجتماعية، التي قد تساعد على تفسير هذا الموقف الكلامي أو ذاك. وقلما ينتبهون إلى ما قد يكون وراء الخلافات الكلامية، علاوة على أسباب سياسية واجتماعية، من أسباب أخرى ترجع أحياناً إلى عدم توحيد الرؤية اللغوية، وعدم الانطلاق من أرضية مشتركة تحدد المجال المصطلحي المستعمل أثناء الحوار والمناظرة الجدلية، الشيء الذي قد يترتب عليه إبداء أحكام وإلزامات للخصم لا تلزمه حقيقة، نظراً لفقدان الشرط الأساس لصدق تلك الأحكام والالزامات، ألا وهو الاتفاق على المجال المصطلحي وتوحيد مفاهيمه.

وغرضنا في هذه المقالة الوجيزة لا يعدو إثارة الانتباه إلى ما لعامل لغة الحوار، ولاشكالية المصطلح المستعمل، ولعدم توحيد المفاهيم اللغوية، من تأثير في تشكل بعض المواقف الكلامية الأساسية في الإسلام، وهي المواقف التي نعلم جميعاً مقدار ما كان للعامل السياسي من دور فيها، فإذا ما تبين أن البعد اللغوي ومشكل

* أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة محمد الخامس بالرباط .

المصطلح المفاهيمي بوجه عام كان له أيضاً بعض الحظ في تشكل المواقف والخلافات الكلامية، فإن ذلك لن يعني تقليلاً من الدور السياسي المنوه به، بل تعميقاً له وتأصيلاً، من حيث إن عدم الاتفاق على المجال المصطلحي من شأنه أن يعمق الخلاف، ويجعل بالتالي الدوافع السياسية أكثر بروزاً وهيمنة.

١ـ لعلنا لا نعدو الصواب إذا اعتبرنا جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) أول من طرح في الإسلام مشكلة القراءة والتأويل، وانتبه إلى مستويات التعبير والدلالات اللغوية، خاصة بعد وعيه بخطورة انتشار القراءات الحرفية للنصوص الشرعية، هذه القراءات التي غالباً ما تضمر نزعة تشبيه غليظ، وتصرّ على التعامل مع أي خطاب لغوي، خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق، الشيء الذي من شأنه أن يلحق تشويهاً كبيراً بالنص الشرعي الذي يصير بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية، وتكريماً للتجسيم الغليظ. ولأجل دفع هذا الاتجاه في قراءة النصوص يسارع جهم بن صفوان إلى اصطناع منهج التأويل، قاصداً منه انقاذ النص من إسقاطات المجسمة والمشبهة، منطلقاً من مسلمة موافقة المنقول للمعقول في تأكيده على التنزيه المطلق والتوحيد الخالص، الشيء الذي يقتضي أن يكون التنزيه مقصداً نقلياً وعقلياً معاً. وهناك شيئان يؤكدان هيمنة البعد اللغوي على المشروع الكلامي عند جهم بن صفوان، إنهما المناسبة والمضمرات:

أ ـ فمن حيث المناسبة، مناسبة ظهور جهم بن صفوان، نلاحظ أن موقفه الكلامي لا يفهم إلاّ بكونه رد فعل ضد تيار تفسيري للنص القرآني ولنص الحديث النبوي، تمثل لدى معاصره مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) المفسر المعروف، وهو التفسير الذي تغذى من مختلف روافد التشبيه والحشو والأدب التوراتي (الإسرائيليات)، هذا الأدب الأخير الذي نعلم مقدار ما تطفح به نصوصه الأصلية (سفر التكوين مثلاً) من حشو وتجسيم تجاوز «المتشابهات» إلى الكلام الدال بوضوح على التشبيه الغليظ.. ولم يدخل جهم بن صفوان في مواجهة عنيفة ضد مقاتل بن سليمان إلاّ حينما رآه يتعامل مع لغة القرآن والحديث تعامل اليهود مع

نصوصهم، ويسقط على النص الإسلامي ذلك الركام من الحشو، الذي ازدحم فيه التشبيه والتجسيم والأساطير الإسرائيلية والغنوص المسيحي، فموقف جهم بن صفوان يمثل منذ البداية رفضاً لمستوى من مستويات التعامل مع اللغة، رأى في انتشاره بين المسلمين وتوظيفه في النص الشرعي قاصمة الظهر وضربة قاضية ضد المقصد الإسلامي الكبير، مقصد التوحيد والتنزيه.

ب ـ وإذا كان المشكل اللغوي هكذا بادياً في نشأة المشروع الفكري لجهم بن صفوان، فإن مضمون المشروع لا يعدو أن يكون طرحاً لرؤية لغوية جديدة ترمي إلى مواجهة ذلك الحشو المستشري، وتقصد في الأخير انقاذ النص الشرعي من مخالب التجسيم الغليظ، وذلك لا يتم عند الجهم إلاّ بفضل اصطناع منهج التأويل اللغوي، الذي يقف على النقيض من منهج المشبهة، القائم على الفهم السطحي للغة الطبيعية، والجهل بمستويات التعبير فيها. وهذا يعني أن العطاء الفكري لجهم بن صفوان لا يخرج عن كونه محاولة لتأسيس الموقف الكلامي، انطلاقاً من تحديد جديد للمصطلحات اللغوية، بجانب اصطناع التأويل كأساس لتقريب المنطوق اللغوي في النص إلى المقتضى العقلي.

ينطلق جهم بن صفوان من مقدمة يتخذها مبدأً مسلما يتيح له مواجهة المجسمة والمشبهة، ومفاد تلك المقدمة الأساسية أنه «لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه»[1]، ومن ثم فإن أخص خصائص الله تعالى أنه ذات وليس شيئاً أبداً، ما دام مفهوم الشيئية ينطبق في أصله اللغوي على كل ما كان قابلاً للرؤية واللمس، وليست المسافة بعيدة بين مفهوم الشيئية أو التشييئي ومفهوم الجسمية، بل غالباً ما نجد المصطلحين يحيل الواحد منهما إلى الآخر، لهذا يؤكد الجهم ان الله ليس شيئاً، وهي الصيغة التي أثارت ردود فعل قوية من طرف أهل السنة، الذين اعتبروا ذلك افراطاً في النفي، وتعطيلاً مطلقاً للصفات وللذات أيضاً! كما سبق وأن لاحظ ذلك أحمد بن حنبل، لكن دون أن يفطنوا إلى كون موقف الجهم هذا لا يتضمن بذاته تعطيلاً، بل ان الموقف الجبري المنسوب الى الجهم، وهو الذي يحصر القدرة والفعل والخلق في الذات الإلهية دون غيرها، لدليل على بعد الجهم من القول

بالتعطيل أو تجريد الذات الإلهية، عن صفاتها الفاعلة القديمة، ولم ينتبه أهل السنة والنقاد الحنابلة الى أن موقف الجهم من نفي «الشيئية» عن الله ينبني على مجرد تحليل دلالي للمصطلح، الذي بحكم قربه من مفهوم «الجسمية» فان من شأن جواز اطلاقه على الذات الالهية توهم جواز إلحاق الجسمية بها. وإذا كان المعتزلة، وربما الأشاعرة أيضاً، سيقولون: إن الله «شيء لا كالأشياء»[٢]، فانه لا معنى لهذا الاستدراك إلاّ نفي مفهوم الشيئية بالمرة عن الله تعالى، وإن الدلالة الأصلية المتداولة لمصطلح «شيء» لا تنطبق من ثم عليه، فهو إذن «لا شيء، وما من شيء، ولا في شيء»!

هذا، وإذا كان المعتزلة سيجعلون تعريفهم لمفهوم التوحيد يتضمن جانباً من الصفات يتسم بالايجاب والاثبات، متبوعاً بجانب سلبي ناف، فإن هذا الجانب من الصفات المنفية عن الذات الإلهية لا يعدو أن يكون مجرد تحليل لمفهوم الشيء أو الجسم الذي سعى الجهم لنفيه عن الذات الإلهية. وكما يروي لنا أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ)[٣] فان المعتزلة قد أجمعوا «على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» وهذا جانب إثبات، وفي آن واحد فانهم قد أجمعوا مباشرة على ما نعتبره مجرد تحليل لعبارة «ليس كمثله شيء»، ذلك انهم أجمعوا أيضاً على أنه تعالى: «ليس بجسم: ولا شبح ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان، ولا تدركه الحواس»، ولا شك أن هذه الصفات المنفية لا تعدو أن تكون تحليلاً لمفهوم الشيئية، أو الجسمية، التي ذكرت في صدر هذا الجانب السلبي من التعريف، وهو المفهوم الذي سبق للجهم أن نفاه اعتماداً على دلالاته اللغوية التي تحيل إلى معانٍ مادية واضحة.

نعم! ان الموقف الكلامي لجهم بن صفوان يقوم على أساس نفي الصفات، غير أن هذا النفي، حسب مسلمته التي انطلق منها، يتضمن نفياً وإثباتاً بالنسبة للطرفين معاً، الذات الإلهية والإنسان، فكما يقتضي التنزيه والتوحيد وجوب نفي

الصفات البشرية عن الذات الإلهية، فإنهما يقتضيان في آن واحد إثبات الصفات الإلهية الذاتية ونفيها عن الإنسان أو عن غيره من الكائنات. وعليه نرى الجهم يقرر أن «الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيها، فنفى كونه حياً عالماً (مريداً موجوداً) وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً» وحده[٤]. وإذا كان مؤرخو الملل والنحل في الإسلام قد أصروا، رغم هذا، على أن يروا في مثل ذلك الكلام شاهد اثبات على النفي والتعطيل عند الجهم، فما ذلك إلاّ لكونهم أغفلوا النظر إلى المستوى الذي يتحرك فيه جهم بن صفوان، وهو المستوى اللغوي قبل كل شيء، خاصة بعد أن سطا المشبهة والمجسمة على المصطلحات والمفاهيم اللغوية المتعلقة بالصفات، فأنزلوها على الذات الإلهية مشبعة بأبعادها المادية المحسوسة، إلى حد اصبحت معه تلك الذات قابلة للحركة والسكون والصعود والنزول والجلوس والوقوف، ومن ثم كان البديل عند الجهم مراجعة «حفرية» للمصطلحات اللغوية، ونفياً لكل ما من شأنه أن «يوحي» بالتجسيم والتشبيه و«قياس الغائب على الشاهد».

وهكذا، واعتباراً لما ذكر، فالله عند الجهم ليس حياً ولكنه المحيي، مادام مفهوم الحياة، كما هو متداول في اللغة الطبيعية، يتضمن ويقتضي كونه ظاهرة مادية مركبة، تكتسب بعد توفر عناصر مشتتة متفرقة تحتاج بذاتها إلى تجميع وتركيب، حتى تتم الحياة ممثلة في جسم حيّ من بين الأجسام، وهو ما يعني أن مفهوم الحياة مرتبط دوماً بمفهوم الجسمية. وبهذا المعنى الاصطلاحي للحياة فإنه يستحيل أن يوصف الله تعالى بكونه حياً، بل الواجب يقتضي أن يوصف بأنه المحيي الواهب لغيره هذه الحياة. واعتباراً لنفس التحليل فإنه تعالى ليس موجوداً ولكنّه الموجد، مادامت الأشياء في العالم ينطبق عليها كونها موجودة. والمصطلح في ذاته يوحي بأن الأشياء جميعاً عاجزة عن ان تهب الوجود لنفسها، فهي حسبما يشير به المصطلح، موجودة بغيرها، والمصطلح في ذاته موضوع ومتداول بصيغة اسم المفعول مما يحيل إلى موجد فاعل خارجي تستمد الأشياء منه وجودها، فلا يمكن أن ينطبق هذا المعنى لـ «موجود» بأية حال من الأحوال على الذات الإلهية المستقلة الغنية بذاتها،

فهي بهذا المعنى ليست موجودة بل هي واهبة الوجود لغيرها، فالله اذن ليس موجوداً ولكنه الموجد.

وانطلاقاً من نفس «الهم اللغوي» والوعي باشكالية التسمية يصر الجهم على أن ينفي عن الذات الإلهية مفهوم الارادة، بعد أن خصها وحدها بالقدرة والفعل، ولم يستطع المعارضون ادراك البعد اللغوي وراء ذلك، فاعتبروه جمعاً بين النقيضين، حيث نفى الارادة وأثبت القدرة! ولم يفطنوا مرة أخرى إلى أن الداعي لنفي الارادة عند الجهم قائم أيضاً على محاولة لتحليل مفهوم الارادة اصطلاحاً في اللغة العربية، فالارادة تتضمن في الأصل معنى التردد بين طرفين أو اختيارين، والتردد في ذاته دليل نقص وقصور عن ادراك عواقب الأمور عند كل اختيار انساني، ومن ثم كان مفهوم الارادة أكثر انطباقاً على الإنسان، وأبعد ما يكون عن الذات الإلهية. والملاحظ، بعد ذلك كله، أن كل الصفات الإلهية اللازمة التي لا يجوز نسبتها لغير الذات الإلهية، والتي هي قديمة قدم الذات، تتضمن صيغة الفعل والعطاء، عكس الصفات البشرية التي توحي بالتلقي والقبول، فالله هو المحيي بينما الانسان حي، والله هو الموجد والكون موجود، والله هو الخالق والعالم مخلوق.

من جهة أخرى فإن الجهم، مدفوعاً برغبة في اثبات التوحيد الخالص، اضطر إلى التمييز بين صفة العلم والصفات الذاتية القديمة، وذلك من حيث أن العلم كمفهوم يحيل بالضرورة إلى موضوع معلوم حادث موجود في الخارج. وبذلك يكون العلم ليس من صفات الذات القديمة، بل من الصفات التي تحدث لمعنى أو لسبب خارج؛ لذا اعتبر العلم عند جهم بن صفوان صفة محدثة، يحدثها الله عند حدوث الموضوع المعلوم، غير أن علم الله حادث لا في محل[٥].. ولا شك اننا هنا أمام الصيغة الأولى لنظرية الأحوال التي ستتطور مع أبي هاشم الجبائي المعتزلي.

غير أن ما يجدر التأكيد عليه بصدد هذه الصفة الأخيرة، خاصة من حيث انعكاساتها اللغوية، أن القرآن، وهو كلام يتلى ويسمع، لا يمكن أن ينعت عند جهم ابن صفوان إلاّ بكونه جسماً، فالقرآن جسم، إذن. ولا يمكن ادراك مغزى هذا النعت وأساسه اللغوي وبعده العقائدي إلاّ إذا تذكرنا العلاقة الجدلية عند الجهم بين

مفهومي الجسمية والشيئية ومفهوم المخلوق المتولد عنهما، فالقرآن جسم، وهو بالتالى شيء موجود في العالم، إذا جاز لنا استعارة هذا التعبير من هيدجر، وذلك يعني، بطريقة استنتاجية، أن القرآن مخلوق. وأن القول بجسمية القرآن وأنه مخلوق يهدف من جهة أخرى إلى تحقيق الغرض الأكبر من المشروع الكلامي عند الجهم، إنه التوحيد الذي يتم الدفاع عنه هذه المرة بالتمييز بين القرآن، الذي هو كلام الله، وبين الذات الإلهية، هروباً من السقوط فيما سقطت فيه المسيحية حينما اعتبرت المسيح هو الكلمة، والكلمة هو الله؛ ولهذا رأى الجهم أنه إذا كان القرآن كلام الله فهو مع ذلك جسم، أي «شيء» مخلوق غير ذات الله وصفاته الأزلية القديمة.

إنه علم، والعلم من صفات الأحوال والمعاني الحادثة في الزمن والمرتبطة بأحداثه، ومن ثم كان القرآن جسماً أي شيئاً مخلوقاً. ومعلوم أن هذا ما سيتبناه المعتزلة، ويتأثرون فيه بالجهم، مثلما تأثروا بمنهجه التأويلي، وبإيمانه بموافقة المعقول للمنقول، وتمييزه بين صفات الذات وصفات المعنى، وإذا كان المعتزلة قد رفضوا إدراج جهم بن صفوان ضمن سلسلة سندهم، فإنهم رغم ذلك ساروا وراء العديد من آرائه التي وقفنا على بعض أبعادها اللغوية والعقائدية.

هذا في نفس الوقت الذي نرى فيه حضوراً قوياً للجهم بين خصومه الآخرين من الأشاعرة، الذين لم يكفوا هم أيضاً عن الأخذ بآرائه الأخرى، التي لا يصعب علينا تلمس بعض أبعادها اللغوية كذلك.

ويتجلى مبلغ تأثير جهم بن صفوان على النسق الفكري الأشعري في رجوع هذا الفكر الأخير عند تأصيله لركيزتين أساسيتين من ركائز نسقه المذهبي، إلى ما سبق أن أسسه الجهم بخصوص مفهوم الجسم، وكذا بخصوص المبدأ الذي انطلق منه والمتعلق بالفصل القاطع بين الصفات البشرية والصفات الإلهية، والحد بذلك من هيمنة قياس الغائب على الشاهد، وسيقيم المفكر الأشعري على هذا الموقف الجهمي من مفهوم الجسم ومن مسألة الصفات مبدأه حول مفهوم العادة وتأويله لمعنى السببية، كما سيقيم عليه مفهومه حول نظرية الكسب، والعادة والكسب كما

نعلم يلعبان دوراً مركزياً في النسق الأشعري.

أ ـ ذلك أن مفهوم الشيء أو الجسم يقتضي عند جهم بن صفوان قابلية الفناء والانحلال، كما يقتضي، تبعاً لذلك قابلية الحركة والسكون. وانطلاقاً من المبدأ القاضي بالفصل بين الصفات الإلهية الذاتية والصفات البشرية أو الجسمية، فإن الحركة بطبيعتها فعل، ولا يجوز نسبة القدرة على الفعل والتأثير، وهما صورة من صور الخلق، لغير الذات الإلهية، من ثم كان الجسم، بطبعه فاقداً القدرة الذاتية على التأثير والحركة، وكانت الحركة، بالتالي، لا تبقى زمانين ما دامت هي في مبدئها في حاجة دوماً إلى محرك فاعل، هو الله، كما أنها في حاجة إليه عند كل انتقال لها من جسم لآخر ومن زمن لآخر.. هذا ما أسسه الجهم حول معنى الحركة نتيجة تحليله لمفهوم الشيء أو الجسم، ونتيجة كذلك لذلك الفصل الذي أكد عليه بين صفات الذات الإلهية التي يمنع نسبتها إلى غيرها من الأشياء والأجسام المخلوقة.

وفي ضوء هذا الموقف الجهمي، نلاحظ أن المبدأ الأشعري المعروف في تفسير الطبيعة، والقائل بأن العرض لا يبقى زمانين، ليس في حقيقته سوى مقولة جهم بن صفوان السابقة حول «الحركة لا تبقى زمانين». فإذا كان العالم عند الأشاعرة ليس إلاّ مجموعة من الأعراض، فإن هذه الأخيرة ليس لها بقاء أو استمرار مكاني ولا زماني، وبالتالي فلا رابطة حقيقية توجد بين الأشياء، وعلى أساس هذا المبدأ الأشعري حول الأعراض، وحول مفهوم الزمان والمكان، يقيم الأشاعرة أطروحتهم الأساسية حول معنى السببية والعادة، وهي الأطروحة التي لا تفهم إلاّ باعتبارها مستندة إلى ما سبق أن أسسه الجهم بخصوص نفي الفعل عن الأشياء جميعاً، واختصاص الذات الإلهية وحدها بالقدرة على الفعل والتأثير، أو على الخلق والحفظ.. وبذلك يتبين لنا كيف يتغذى الأشاعرة من مائدة الجهمية، ولا يكفون مع ذلك عن التنكر لها، والهجوم على مؤسسها!

ب ـ من جهة ثانية لم يخطئ ابن تيمية، حين وصفه للأشاعرة بكونهم «جهمية الأفعال» ولم يكن بإمكان الأشاعرة، بعدما انطلقوا من نفس الأساس الذي أصله

الجهم، وهو الفصل بين الصفات الإلهية الذاتية والصفات البشرية، إلاّ أن ينتهوا إلى نفس موقفه بخصوص طبيعة الفعل الإنساني. وإذا كان الجهم قد أصر على الفصل التام بين صفات الغائب وصفات الشاهد، فإنه قد أكد أيضاً على ضرورة التمييز بين الصفات البشرية وبين صفات الأجسام الأخرى، ولهذا فقد أثر عنه قوله: إن الله «خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختياراً له منفرداً». وفي هذا ما ينفي أن يكون جهم بن صفوان، فيما سمي بنظريته في الجبر، يسوي بين الإنسان والجماد[٦]، بل إنه كما نرى ينسب ارادة واختياراً للفعل، الشيء الذي لا يوجد على مستوى الجماد والحيوان، وإن كانت القوة التي يكون بها الفعل راجعة إلى الله وحده، لأنها مظهر للخلق، وهي أساس الفعل وسببه الفعال، وهذا لا يكون لغير الذات الإلهية. وما نود التنبيه عليه هنا أن موقف الأشاعرة من مشكلة الفعل الإنساني، وتميزه عن الفعل الطبيعي، وتفسيرهم لمفهوم الكسب، لا يعدو أن يكون في جوهره استئنافاً لنفس تفسير الجهم سابق الذكر لطبيعة الفعل الإنساني، إذ الكسب الأشعري يؤكد هو الآخر على نفي القدرة عن الإنسان، مقابل اثبات الارادة والاختيار له. وما كان للاشاعرة أن ينتهوا لغير ذلك بحكم استمدادهم من نفس القاعدة أو المنطلق الذي أقاموا عليه مفهوم السببية، وهو ذاك المنطلق الذي أوضحه الجهم قبلهم، حينما ميّز بين الصفات الإلهية الذاتية، كالقدرة والخلق، والصفات البشرية، كالإرادة والاختيار.

وإذا كان العديد من الكتّاب قد درج على اعتبار الموقف الأشعري بخصوص مفهوم الكسب موقفاً وسطاً بين القول بالاختيار والقدرة وبين القول بالجبر المطلق، فإنه لا مفرّ من اعتبار الموقف الجهمي هو الآخر يتمتع بنفس تلك الوسطية، كما نلاحظ من جهة أخرى أن ابن رشد الحفيد قد رام الطعن في ذلك الموقف الأشعري حول معنى الكسب، وحاول من جانبه البحث عن «الموقف الوسط» البديل بين الموقفين المتناقضين، فانتهى به المطاف إلى جبرية طبيعية كونية، تجاوزت جبرية الجهم والأشعرية، حينما حاول ارجاع الاختيار والارادة ذاتها إلى مجرد أسباب ومحددات طبيعية ونفسية مقدرة تقديراً إلهياً أزلياً.[٧]

تلك مواقف أساسية في فكر جهم بن صفوان دائرة بين مشكلة التأويل العقلي ومسألة الصفات ومشكلة الفعل الإنساني، وهي كما لاحظنا اشكاليات فرضت نفسها على أكبر الفرق الكلامية في الإسلام بل انها ظلت تمثل الاشكاليات الرئيسية في علم الكلام، حتى فرضت نفسها على ابن رشد الفيلسوف، فخصص لها حيزاً مهماً في كتابيه «مناهج الأدلة» و«فصل المقال»..

وإذا كانت تلك الاشكاليات بهذه الدرجة من الأهمية فإن مما له دلالته أن يكون للبعد اللغوي حظه الأوفر في ابراز تلك الاشكاليات لدى جهم بن صفوان، بجانب البعد السياسي الذي لسنا بصدد الحديث عنه في هذا المقال، غير أن ما يستغرب له كون جميع الذين قوموا فكر جهم بن صفوان، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم معاصرين، ورموه بما شاؤوا من أوصاف القدح، لم يفطنوا إلى مدى حضور ذلك البعد اللغوي في تحديد مواقفه الفكرية، ولم يقدروا مقاصده الأساسية الدائرة بين الدفاع عن التوحيد الاسلامي، ونفي الحشو والتجسيم، وانقاذ النص الاسلامي منهما، ومن السقوط ضحية تفسير سطحي للغة الطبيعية..

٢ ـ غير أن العامل اللغوي يثبت حضوره مرة أخرى فيما أثير من مشاكل بين الاتجاهين الكلاميين الكبيرين، الاعتزال والأشعرية:

أ ـ وإذا كان تاريخ المعتزلة قد ارتبط بالقول بـ «المنزلة بين المنزلتين» وهي الأصل الرابع من اصولهم الخمسة، فإن هذا الأصل بجانب أبعاده السياسية الواضحة، نجده محملاً بأبعاد لغوية واضحة هي الأخرى، خاصة وأنه أصل عرف كذلك تحت مصطلح «الأسماء والأحكام» مما يجعل البعد اللغوي حاضراً بقوة في القول بالمنزلة بين المنزلتين، ومن المستغرب حقاً أن يتهم مؤلفو كتب «الملل والنحل» المعتزلة بالابتداع والخروج عن «رأي الأمة» في مرتكب الكبيرة، في حين أن البعد اللغوي لهذا الأصل يبين بوضوح أن المعتزلة قصدوا من ورائه انقاذ رأي الأمة وتحقيق نوع من الاجماع حول المشكل، اعتماداً على تحليل مفاهيمي للإيمان والكفر والفسق، ناهجين في ذلك موقفاً أقرب أن يكون «توقيفياً» في استناده على ما نطقت به لغة الشرع وما أجمع حوله ممثلو الأمة.

وإذا كان مفهوم الايمان يتضمن، في صورته الكاملة، اقتران العمل به، إذ الايمان «ما وقر في القلب وصدّقه العمل»، مثلما أن مفهوم الكفر ينتفي فيه مضمون الايمان ونتيجته، فإن واصل بن عطاء لم يبنِ موقفه حول مرتكب الكبيرة إلاّ بعد استقراء كامل للغة القرآن وللغة الأمة أيضاً. وإذا كانت الأمة بمواقفها السياسية ـ الكلامية، وهي تواجه السلطة الأموية المرفوضة من قبلهم جميعاً، قد توزعت مواقفها في تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه، حيث اعتبر صاحب الكبيرة عند الخوارج كافراً فاسقاً، وعند المرجئة الأوائل مؤمناً فاسقاً، وعدّه الشيعة كافر نعمة فاسقاً، في حين أن الحسن البصري اعتبره منافقاً فاسقاً، وبهذا الاستقراء للغة الأمة تبين لواصل ابن عطاء كيف أنّ هناك اجماعاً حول نعت مرتكب الكبيرة بالفسق، في حين ظل الاختلاف دائراً حول الكفر والايمان والنفاق كنعت اضافي لمفهوم الفسق.

ثم برجوعه إلى النص القرآني واستقرائه للغته فقد لاحظ واصل أن القرآن يقرن دوماً الايمان بالعمل، وأنه إذا كان يفصل فصلاً قاطعاً بين درجة الايمان ودرجة الكفر، فإنه في موضع تسميته وحكمه على ذلك الذي ينتمي فعلاً بإيمانه لأمة الإسلام، ورغم ذلك يسري بين أفرادها بالفساد ـ من قبيل رمي المحصنات المؤمنات الغافلات ـ لا ينعته بالكفر ولا بالايمان بل يقتصر على نعته وتسميته بالفسق[٨]. وبذلك يتبين لواصل بسبب ذلك الاستقراء للغة القرآن وللغة الأمة أن منطوق النص ومضمون الاجماع يلزم بتسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً دون الايمان أو الكفر، وهما مفهومان لم تتوفر عناصرهما «كاملة» في موقف الفاسق.

لذا لا نملك إلاّ أن نبدي استغرابنا كيف يتهم واصل بن عطاء لموقفه هذا بأنه قد «اعتزل» وخرج عن رأي الأمة في مرتكب الكبيرة، وكأني بالمتهمين قد فسروا موقفه بعكس مقصوده، بل من الممكن أن نتساءل: وهل هناك خلاف في المضمون بين ذلك الموقف المعتزلي وبين البديل الذي اقترحه الأشاعرة وجمهور أهل السنة في تسمية مرتكب الكبيرة؟ ونود أن نقف عند هذا البديل المقترح لنلاحظ أن الخلاف بين الفريقين لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً بحتاً، لا يتميز من خلاله موقف الأشاعرة عن موقف المعتزلة!

ذلك أن الموقف الأشعري إذ يرفض بشدة التفسير المعتزلي لمفهوم المنزلة بين المنزلتين، وتسمية مرتكب الكبيرة فاسقاً، يرى، بعكس ذلك، أن البديل الذي أجمعت عليه الأمة يقضي بأن مرتكب الكبيرة «مؤمن ـ عاص»، وهو لأجل ذلك ليس في منزلة بين المنزلتين. غير أننا نلاحظ أن مفهوم «المؤمن العاصي»، لايعدو أن يكون، سواء من حيث التسمية أو من حيث المضمون، هو بعينه مفهوم «الفاسق» عند المعتزلة! وأنه أيضاً، كما هو واضح، مفهوم تركيبي مشدود إلى طرفين اثنين، الايمان والكفر، مثلما عند المعتزلة أيضاً. وتوضيح ذلك أن المؤمن العاصي ليس خارجاً عن الملة بحكم معتقده وعدم كفره، بما أجمعت عليه الأمة بخصوص منطوق الايمان ومضمونه، فهو بهذا المعتقد شابه المؤمن الكامل الملتزم بالعمل. غير أنه ليس مؤمناً كامل الايمان بحكم عصيانه، ومن ثم فهو بعصيانه وتعطيله للعمل واقدامه على المنكر شابه الكافر الذي لا يلتزم في أعماله بالشرع ولا يقف عند حدوده. وواضح أنه لا معنى للتحذير من العصيان إلا لكونه يقرب إلى درجة الكفر ويبعد صاحبه عن درجة الايمان، وبهذا يتبين لنا أن «المؤمن ـ العاصي» فاسق بحكم عصيانه كما فضل المعتزلة تسميته، كما أنه بحكم نعته كمؤمن ـ عاص في منزلة بين المنزلتين، هما منزلة الايمان الكامل ومنزلة الكفر الخالص وإذا كان أهل السنة قد رفضوا تسمية العاصي كافراً، فكذلك فعل المعتزلة. كما أنهم إذا كانوا قد فضلوا تسميته مؤمناً ـ عاصياً، فلا معنى لهذا التركيب سوى نعت مباشر واحد هو الذي يؤديه مفهوم «الفسق»، الشيء الذي يطرح سؤالاً كبيراً حول التهم التي الصقت بالمعتزلة من طرف أهل السنة، لمجرد قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وخروجهم بذلك على رأي الأمة والجماعة!؟

ب ـ واذا ولينا وجهنا شطر الأصول الاشعرية الخاصة فإنا واجدون فيها، هي الأخرى، مدى تأثير المصطلح اللغوي سواء في صياغة الأصل الكلامي أو في تحديد الموقف من المناظر أو المجادل، الذي يتمتع بدوام الحضور في النسق الفكري لكل علماء الكلام. بل لا يفهم الطابع التوفيقي الذي أراد الاشاعرة التميز به إلا إذا وضعنا في الحسبان لجوءهم في كثير من الاحيان الى اصطناع التحليل اللغوي للمفاهيم الكلامية، قصد البحث عن مواطن للتوفيق واختيار «الحل الوسط»، كما

أن هذا الاسلوب الفكري الملاحظ في النسق المذهبي للاشاعرة يجعلنا نلاحظ أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لا يعدو أن يكون أحياناً مجرد خلاف لفظي، رغم ما قد يبدو من تصميم على تعميق الخلاف من طرف الاشاعرة.

١ ـ وإذا كانت «مشكلة الكلام» ودورانه بين القدم والحدوث تحتل بالنسبة للأشعرية نفس الأهمية التي تحتلها مشكلة مرتكب الكبيرة عند المعتزلة، إذ إن نشأة الأشعرية مرتبطة تاريخياً كما نعلم بقيام أبي الحسن الأشعري مدافعاً عن موقف أحمد بن حنبل من مسألة الكلام الإلهي، ضد الموقف المعروف للمعتزلة حول «خلق القرآن».. وعليه فلقد كان من المفروض أن يأتي الطرح الأشعري لمشكلة الكلام مسايراً للموقف الحنبلي ومبتعداً عن الموقف المعتزلي. غير أن المعالجة الأشعرية لمشكلة الكلام بددت كل الفوارق بينها وبين الطرح المعتزلي للمشكل، الى درجة يمكن القول معها: إن الأشعري يقول بخلق القرآن حسب التفسير المعتزلي للمسألة! ونحن نعلم أن المعالجة الأشعرية تنطلق من رؤية لغوية بالأساس حينما نراها تسارع الى تحليل مفهوم الكلام لغة، فتميز فيه بين مضمونه العلمي ومنطوقه اللفظي، وإذا كان الحفاظ على التوحيد والكمال الإلهي يقتضي أن يكون الله محيطاً منذ القدم بالمضمون والمعلوم من المحدثات التي يتضمنها القرآن، فإن الهدف نفسه وهو التوحيد يقتضي أن يكون الملفوظ والمنطوق مخلوقاً محدثاً؛ لأنه ككلام وخطاب، موجه في الحقيقة إلى محدثين مخلوقين في الزمن وبذلك يكون القرآن قديم المعنى محدث اللفظ.

والمتأمل في هذه المعالجة الأشعرية لمشكلة الكلام يدرك أنها لا تخرج عن كونها صياغة جديدة لنفس الأطروحة المعتزلية، من حيث إن المعتزلة، وهم المدافعون الأوائل عن التوحيد، لا يشكون أبداً في قدم العلم الإلهي، وليست المعاني المتضمنة في القرآن إلا صورة من ذلك العلم. والكل يدرك أن الذي كان موضع جدال بين المعتزلة وخصومهم لم يكن هو مضمون الخطاب القرآني[٩]، بقدر ما كان موضع أخذ ورد لفظه وعبارته وتموقعه في الزمان والمكان، كما أن غرضهم الأساس من اثبات خلق القرآن كان لمواجهة تيار من الحشو ذي الرؤية التجسيمية والتشبيئية يزعم قدم

القرآن بعلمه ولفظه، وبرسمه النحوي وبسفره المجموع بين دفتي الكتاب! ولم يكن بامكان أبي الحسن الأشعري، وهو وارث المنهج التأويلي المعتزلي ـ الجهمي، ليساير ذلك الاتجاه الحشوي، فقال برأيه المشار إليه آنفاً، معتقداً أنه يوفق بين طرفين متقابلين. في حين أنه حين انطلاقه لمعالجة المسألة على المستوى اللغوي لم يخرج في ذلك عن مضمون وجوهر الأطروحة المعتزلية، وهو كون اللفظ القرآني بحيثياته محدثاً وليس قديماً.(١٠)

٢ ـ ونود ألا نغادر هذه المشاكل الكلامية التي نقوم بمجرد تلمس لأبعادها اللغوية دون الاشارة أخيراً إلى تلك المشكلة الأخرى التي أصر الأشاعرة وجمهور أهل السنة على تصنيف الموقف المعتزلي منها في خانة الابتداع ومخالفة المنصوص والخروج عن الاجماع، ألا وهي مشكلة الرؤية المندرجة تحت أصل التوحيد. ونريد أن نسبق توضيحنا للمشكلة لنقول مدعين أنها هي الأخرى لا تخرج عن كونها خلافاً لغوياً محضاً، وأن تحليل المعالجتين، المعتزلية والأشعرية، يجعل الخلاف بينهما مجرد خلاف لفظي ناشئ عن جهل الأشاعرة بمصطلحات المعتزلة!

إن نفي الرؤية عند المعتزلة، كما هو الشأن عن الجهمية قبل ذلك، قائم على أساس التوحيدوالتنزيه ونفي التشبيه والجسمية عن الذات الإلهية من سائر الوجوه. وإذا كان مفهوم الرؤية في اللغة الطبيعية والاستعمال المتداول يقصد به غالباً الرؤية بالعين المجردة، فإن المنطق والتجربة يؤكدان أن مثل هذه الرؤية لا تتم إلاّ بتوفر شروط مادية في الرائي وفي الموضوع المرئي ذاته. ومن ثم كان نفي الجسمية ولواحقها المادية عن الذات الإلهية يستتبع منطقياً نفي الرؤية حسب مفهومها المتداول والمعروف في اللغة الطبيعية؛ لذا رأى المعتزلة ضرورة تأويل النصوص التي يوحي ظاهرها بامكانية الرؤية للذات الإلهية، معتبرين مفهوم الرؤية أخذ في تلك النصوص بمعناه المجازي وهو حدوث الوعي والادراك والمعرفة.

ثم يأتي «البديل» الأشعري للمشكلة منطلقاً من الرغبة المعلنة في مواجهة الموقف المعتزلي ومعارضة تأويله للنصوص، لكن هل حقاً يختلف الطرح الأشعري عن ذلك الذي عبر عنه المعتزلة؟

اعترافاً من الأشاعرة بضرورة نفي الجسمية وكل لواحقها المحسوسة عن الذات الإلهية، نراهم يسارعون الى دفع اعتراض المعتزلة بكون الرؤية، كمفهوم، عملية تقتضي الجسمية. بل الرؤية كمفهوم لغوي وكفعل انساني إنما يقصد فقط إلى اثبات الوجود ولا يحيل بالضرورة إلى المحسوس المجسم، الشيء الذي يعني أن الرؤية كفعل لها ارتباط مباشر بالوجود، فكل ما هو موجود تصح رؤيته، والله واجب الوجود، فرؤيته ممكنة لأجل ذلك، وإذا كان المعتزلة قد شرطوا الرؤية بالجسمية وتوابعها، من الجهة ووقوع الضوء والمقابلة وما إلى ذلك من شروط الرؤية المادية، فإن الأشاعرة يلجأون، لنفي هذه الجسمية، إلى الفصل الذي مارسوه أحياناً بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فقوانين وأحوال عالم الغيب ليست بالضرورة «قوانين» ومواضعات عالمنا المحسوس، بل ان «عادات» العالم المحسوس ليست في ذاتها حتمية ولا ضرورية، كما برر الاشاعرة ذلك من خلال مفهومهم عن السببية والعادة.. وعليه فلا «علاقة ضرورية» بين مفهوم الرؤية ومفهوم الجسمية، وليس من شروط الرؤية في عالم الغيب اقتضاء الجسمية أبداً. ومن ثم كانت الرؤية بالعين للذات الإلهية الموجودة ممكنة لكونها موجودة فحسب.

هذا باختزال شديد تبرير الاشاعرة لمسألة الرؤية[١١] فهل هي تتناقض والموقف المعتزلي سابق الذكر؟ لا أظن ذلك واقعاً! وبيان ذلك أن المعتزلة حينما نفوا الرؤية الحسية المعهودة في المشاهد والتجربة المحسوسة اضطروا أن يثبتوا عن طريق تأويل النصوص رؤية «قلبية»[١٢] لا تقتضي التجسيم ولا التشبيه، والأشاعرة، من جهتهم، أثبتوا الرؤية بالعين، إلاّ أنهم أيضاً أولوا مفهوم الرؤية بالعين بكونه لا يقتضي في عالم الغيب ما يقتضيه في الشاهد من التجسيم والتشبيه. بل العالم الطبيعي ذاته مجرد عادات ومواضعات قابلة للرفع.. لهذا فإثبات الرؤية والقول بإمكانها لا يتضمن تجسيماً بأية حال.

وعليه فالملاحظ بعد ذلك أن المعتزلة قد نفوا الرؤية الحسية، في حين أن الأشاعرة بعكس ذلك قد أثبتوا الرؤية بالعين، إلاّ أنهم أكدوا على كونها ليست كالرؤية الحسية! وكأن الموقفين يختلفان لأجل اثبات نتيجة واحدة: تأويل «لمفهوم

الرؤية بحيث لا ينتج عنه تجسيم، فتكون الرؤية إما ادراكاً قلبياً (مزيد علم) لا يقتضي التجسيم، أو ادراكاً بالعين لا يقتضي هو الآخر تجسيماً، اعتباراً لنسبية العوائد الطبيعية في العالم المحسوس وعدم اضطرادها على عالم الغيب. واذا سمح المفكر الأشعري لنفسه أن ينعت المعتزلة بكونهم نفاة الرؤية، فإن موقفه ذاته لا يشذ عن ذلك النعت! مادام يصرح ويعترف بامكانية الرؤية، ثم يضيف محدداً ومبيناً أنها ليست كالرؤية الحسية، ولا تقتضي ما تقتضيه الرؤية في عالم الحس والشهادة، وهذا هو بذاته مضمون الموقف المعتزلي من «نفي الرؤية».

وبذلك يتبين لنا كيف أن الاختلاف بين الفريقين في موضوع الرؤية خلاف غير حقيقي، ولعل كل واحد منهما كان يأخذ مفهوم الرؤية بمعنى مخالف للآخر! مما يعني غياب اتفاق حول المصطلح اللغوي الذي يقع بصدده النقاش!

ونكتفي أخيراً بالاشارة إلى أن الموقف الأشعري من مسألة السببية لا يخلو هو الآخر من معالجة لغوية، خصوصاً في ضوء منهجيتهم الرئيسية المتمثلة في التمييز بين مفهومي الوجوب والامكان، وهو التمييز الذي سيثير عليهم انتقاداته كل من ابن رشد وابن تيمية، اللذين لم يدركا الدور الذي يلعبه مفهوم «الامكان» في النسق الاشعري، فأصبحت الأشعرية لديهما مجرد سفسطة وتلاعب بالالفاظ والمصطلحات وقدح في العقل وتكسير لمنطق اللغة الطبيعية..! ولو تغلبت لديهما النظرة اللغوية للقضايا التي أثارها الاشاعرة، خصوصاً حول مفهوم السببية، ومعنى امكانية خرق العادة، لأدركا أن الاشاعرة لا يرون اطلاق القول بخرق العوائد، وان معالجتهم لمفهوم السببية وانتهاءهم الى القول بـ «استقرار العوائد» لا يفهم إلاّ في ضوء تحديدهم لمصطلحين لغويين ومفهومين أساسيين، هما مفهوما الوجوب والامكان.»[١٣]

تلك عينات ونماذج من النظريات والمواقف الكلامية الاساسية حاولنا أن نثبت رجوع جانب منها إلى مشاكل ذات طبيعة لغوية، واذا كان البعد اللغوي ليس بالبعد الوحيد الذي يفسر تلك المواقف الكلامية، وقد لا يكون هو البعد الفعال في نشأتها أو في تطورها، فإنه مع ذلك يشكل عنصراً مهماً يساعد بجانب البعد السياسي

والاجتماعي، على تفسير مواقف مهمة في علم الكلام. دون أن يحظى مع ذلك بالاهتمام من قبل الدارسين. وفي ظننا ان مشكلة السلطة المتوجة للبعد السياسي في علم الكلام ليست ببعيدة عن مشكلة اللغة والمصطلح اللغوي، مع العلم ان أية سلطة، سياسية كانت أو علمية، انما تظهر نفسها دوماً في قالب لغوي، وهو القالب الذي بقدر ما يظهر كحامل ومجسد لأوامر رجل سلطة ما بقدر ما يؤثر هو الآخر في مفهوم تلك السلطة ويؤطر نوع الوعي بها.

وإذا كان من المعلوم أن علماء الاسلام كانوا على وعي تام باشكالية اللغة والمصطلح، وعلاقتهما الجدلية بطبيعة بعض العلوم الاساسية في الإسلام، الشيء الذي يفسره لديهم مثلاً مركزية «علم التفسير» واهتمامهم الشديد بباب «الدلالات والحدود» في علم الأصول، واعتبارهم امتلاك علم اللغة شرطاً ومفتاحاً للعلمين السابقين.. إلاّ أن الملاحظ أنهم بخصوص علم الكلام لم يؤكدوا على أهمية البعد اللغوي، ولم يحاولوا جرد مصطلحاته، ولا مقارنة مفاهيم «مجتهديه» حول تلك المصطلحات وضبط دلالاتها. ولم يأت تلمسنا نحن اليوم لبعض صور اشكالية المصطلح اللغوي في علم الكلام إلاّ للتأكيد على شمولية هذه الاشكالية، وانطباقها على الخلاف الكلامي أيضاً، وفي ذلك دعوة لاعادة النظر في لغة المتكلم، وتفكيكها إلى عناصر تسمح بابراز حضور مشكل المصطلح اللغوي، كعامل مساعد على التحليل والفهم، وفي ذلك كما قلنا في البداية اغناء وتوسيع لأبعاد هذا العلم الاسلامي الذي ارتبط منذ نشأته، كما نعلم، بموضوع «الكلام» وبماهية الخطاب اللغوي.

الهوامش

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل لابن حزم، ج١: ص ١٠٩.

(٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩، ص ٢٣٥.

(٣) نفس المصدر.

(٤) الشهرستاني، نفس المصدر ص١٠٩.

(٥) الشهرستاني، المصدر المذكور، ص١١٠.

(٦) الشهرستاني، نفسه، ص١١٠.

(٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، طبع مع كتابه فصل

المقال، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٧٨، ص ١٢٢-١٢٤.

(٨) وقد احتج واصل بن عطاء على ذلك بالآية: ﴿ **والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة.. وأولئك هم الفاسقون** ﴾ النور، آية ٤ وفي نصوص بعض الأحاديث نفي للايمان عن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها.

(٩) ولعل ما يدل على ذلك قول المعتزلة بـ «شيئية المعدوم» فالأشياء كلها كانت قبل وجودها، وهي في حالة العدم، معلومة عند الله، ولكنها وهي كذلك ليست هي الذات الإلهية، فهي كمعلومات كانت «شيئاً» بالمفهوم الجهمي، ذات ماهية مغايرة للذات الإلهية.

(١٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص١٢٣.

(١١) انظر عرض ونقد ابن رشد لموقف الاشاعرة هذا في: الكشف عن مناهج الأدلة، ص٩١ ــ ٩٥، ومن الغريب أن ينتقد ابن رشد الاشاعرة لكونهم أثبتوا الرؤية، وهذا عنده يقتضي التجسيم، ثم نراه يدافع كما فعل الحشوية والحنابلة، عن إثبات الجهة والعلو بالنسبة للذات الإلهية، زاعماً أن إثبات الجهة لا يقتضي اثبات المكان أو الجسمية! انظر ص٨٣ ـ ٨٦.

(١٢) أو مزيد علم بتعبير ابن رشد: مناهج الادلة، ص ٩٥.

(١٣) للمزيد من تفصيل المشكل المشار إليه في الفقرة الأخيرة انظر بحثنا حول مشكلة السببية عند الاشاعرة وعلاقتها بمفهومي الامكان والوجوب: «في وحدة مفهوم العادة بين الغزالي وابن خلدون» مجلة كلية الآداب بالرباط عدد ٩-١٩٨٢ ص ٩٣ ـ ١٠٩، وقارن أيضاً موقف ابن تيمية من الفكر الاشعري عامة في بحثنا: «مواقف رشدية لتقي الدين بن تيمية» ضمن «دراسات مغربية» نشر جمعية البحث في الآداب والعلوم الانسانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢ ، ١٩٨٧.

الجدلية التأويلية في الحديث اللاهوتي المعاصر*

فاضل سيداروس

إن موضوع مداخلتي هو «الجدلية التأويلية (Dialectique hermeneutique) أو «الدائرة التأويلية» (Cercle hermeneutique) كما يقول الفرنسيون، في الحديث اللاهوتي المسيحي المعاصر الغربي.

وسأتناول الموضوع من ناحيتين، إحداهما نظرية بطرح قضية الجدلية التأويلية، والأخرى عملية بتطبيق ذلك على مجال ضمن العديد من المجالات وهو «لاهوت التحرير».

قضية الجدلية التأويلية:

لماذا «التأويل»؟ وما هي إشكالية التأويل؟ وفي ضوء ذلك، لماذا الحديث عن «الجدلية» التأويلية؟

* محاضرة ألقيت في جزئها الأول في مؤتمر أساتذة اللاهوت بالشرق الأدنى، في سبتمبر ١٩٩٧م، وفي جزئها الثاني في مؤتمر الفلسفة السابع، بجامعة القاهرة، يوم ١٦ ديسمبر ١٩٩٥م.

١ـ لماذا التأويل؟

تتمثل ضرورة التأويل بسببين، أولهما يتعلق بنص الكتاب المقدس نفسه، والثاني بعلاقاته مع قارئه.

ففي ما يختص بالنص الكتابي، تجدر الإشارة إلى أن ثمة مسافة أدبية بين حرفية النص وبين ما يقصده، بين الحدث المكتوب وبين معناه، بين خصوصيته وشموليته، فتستدعي هذه المسافة تأويلاً وظيفته فهم المعنى الشمولي المقصود في خصوصيته الحدث المروي.

ولكن هناك مسافة أخرى تستوجب التأويل، وهي مسافة زمنية بين النص ـ وهو يعود إلى ألفي سنة بشأن هذا الكتاب المقدس مثلاً، أو أقل بشأن صيغ عقائدية في علم اللاهوت ـ وبين قارئ النص، وهو قارئ من هذا القرن أو ذاك، من هذه الثقافة أو تلك.

ومما يزيد المسافة تعقيداً أن وضع قارئ نص يختلف عن وضع متحاور يتحاور. في هذه الحالة إن المتحاور بوسعه أن يستفسر من محاوره ويطرح عليه أسئلة ويجادله في حديثه، فيدور الحوار بين «أنا» / «أنت»، وأما في تلك الحالة، فلا يكون الحوار ممكناً؛ لأن العلاقة هي بين «نص» / «قارئه»، وبالتالي ما من مخرج إلاّ بتأويل القارئ للنص، وإنما التأويل حينذاك هو في سبيل تقليل المسافة بين حضارتين وعقليتين متباينتين.

لقد تلمسنا إذا مسافتين، إحداهما يمكن إطلاق عليها صفة «السنكرونية» (Synchronia) أي نص في حد ذاته بين حرفتيه ومعناه، والأخرى صفة «الدياكرونية» (Diachronia) أي علاقة النص بقارئه مع مسافة الزمن، وما وظيفة التأويل سوى تجاوز هاتين المسافتين السنكرونية والدياكرونية، في سبيل أن يخاطب النص القارئ.

٢ـ ما هي إشكالية التأويل؟

بوسعنا أن ننطلق من النص الموجه إلى القارئ، أو من القارئ المتوجه إلى

النص، وكلتا المسيرتين جائزتان، وسأنطلق الآن من النص الموجه إلى القارئ، وسأنطلق من القارئ المتوجه إلى النص، في حديثي عن الصعيد العملي في «لاهوت التحرير».

بين نص الكتاب المقدس وقارئه توافق على صعيد «ما قبل الفهم» (pre-comprehension) أو «ما قبل العقل» (per-rationnel) ـ إذا استخدمنا تعابير ميرلو بونتي الفينومينولوجية، وقد طبقه المفسر المعاصر الشهير بولتمن على فعل الإيمان الديني، فالنص الكتابي موجود من أجل قارئ، في سبيل أن يخاطبه، فيلمسه شخصياً، ويضفي معنى على حياته واختباراته الإنسانية، على ماضيه وحاضره ومستقبله، ويوجه أعماله وتصرفاته. فليس الكتاب المقدس كتاباً يتحدث عن الله فحسب، بل عن الإنسان أيضاً؛ فهناك علاقة إذاً بين«كلمة الله» / «وجود الإنسان»، على حد تعبير العالم اللاهوتي كارل راهنر اليسوعي، وما يقال في الكتاب المقدس يمكن تعميمه على «علم اللاهوت» ـ «الثيولوجيا». فالحديث عن الله يؤدي إلى الحديث عن الإنسان أيضاً: لأن الله يخاطب الإنسان عن الإنسان، وقد سبق أن قال أوغسطينس: «أريد أن أعرف الله والنفس»، وبالتالي «الثيولوجيا»، وما الأحاديث الدينية في نهاية المطاف سوى «ثيولوجيا أنثربولوجية» (Theologie anthropologique) أو بتعبير متكافئ «أنثروبولوجيا ثيولوجية» (Anthropologie thelolgique) أي حديث عن الإنسان في ضوء الوحي.

فإن كانت كلمة الله موجهة إلى الإنسان، في توافق بينهما، فمصيرها أن تدخل إلى عمق حياته وتوجهه وتضفي معنى على حياته، وليس في ذلك أي لون من ألوان النرجسية أو الإنغلاقية أو الأنانية، بل على نقيض ذلك فإن كلمة الله هي بمثابة منبر نقدي يدعو الإنسان إلى «الاهتداء» المستمر[١]، وإلى الانفتاح المستديم على الله الذي يخاطب الإنسان ويعمل لخلاصه. هكذا فإن كلمة الله ـ المتسامية كل التسامي والمتميزة عن الإنسان والخارجة عنه ـ تصبح شيئاً فشيئاً كلمة الإنسان الشخصية والمندمجة في عمق كيانه، فليس الإنسان كالشمع الذي يتشكل بأي تأثير

خارجي، بل إنه لا يفهم إلاّ ما يستوعبه ويدمجه ويجعله شخصيّاً. ولدى الألمان لفظ خاص للتعبير عن عملية الاستبطان والاستيعاب هذه، وهو Aneignung ، فما هو عام يصبح خاصاً، وما هو بعيد يصبح قريباً، وما هو خارجي يصبح داخلياً، وما هو غريب يصبح شخصياً.

وإن عملية الدمج هذه عمل روح الله في الإنسان، فروح الله الذي أوحى الأنبياء والرسل أن يحرروا الكتب المقدسة، يسمح لقارئها بأن يستبطنها ويدمجها لتصير كتابه وكلمته بل وحياته، وروح الله الذي أوحى كتاب الكتاب المقدس منذ آلاف السنين لا يزال يعمل في قارئه الأمس واليوم وإلى نهاية تاريخ البشرية، فكلمة الله كامنة لا في الكتاب المقدس فحسب، بل في قلب الإنسان أيضاً، هناك صعيد «ما قبل الفهم» و«ما قبل الوعي»، وذلك من زاوية القارئ، وهناك الصعيد «الأنطولوجي» من زاوية كلمة الله الموجهة إلى الإنسان فثمة إذا توافق حقيقي بين كلمة الله والإنسان، بين الكتاب المقدس وقارئه؛ لأن موحي كل من النص وقارئه روح واحد، روح الله، وسيظهر هذا التوافق على صعيد آخر، وهو صعيد النص نفسه في فعل تأويله.

فيتميز النص الكتابي بأنه نص قد حرره بشر ـ الأنبياء والرسل ـ قد أوحاهم روح الله تدوينه، فإنه نص تاريخي موقف الزمان والمكان، كما ألح فيه عالم اللاهوت البروتستانتي المعاصر وولفهارت بانبرغ، فإن كلمة الله ـ المدونة في الكتاب المقدس ـ هي في الآن نفسه كلمة الإنسان وروح الله الذي يضمن أن كلمة الإنسان هذه تطابق تماماً وحي الله وقصده وإرادته في أن تصل كلمته إلى البشر عن طريق البشر.

الحق يقال إن العلاقة كلمة الله / كلمة الإنسان لا تمثل للمسيحية مشكلة، وذلك بفضل التجسد، حيث إن الكلمة صار بشراً كما قال يوحنا الإنجيلي (١/١٤).

ولكن القضية الحقيقية ـ في المسيحية وفي سائر الأديان ـ هي العلاقة بين شمولية الكتاب المقدس وخصوصيته، فما يستوجب الدراسة ولا سيما التأويل، هو العلاقة بين الخاص / الشمولي، كيف ذلك؟

إن جميع الأديان تدعى شمولية كتابها، فهو موجه إلى جميع البشر في جميع الأزمنة وجميع الأمكنة، في جميع العصور وجميع المواقف، ويطرح ذلك سؤالاً شائكاً، ألا وهو: كيف يمكن أن يعبر نص خاص بموقف زمنياً ومكانياً تعبيراً شمولياً؟ أليست شمولية النص بهذا المعنى أمراً خيالياً وهمياً؟ أليست شمولية الإنسان يوتوبيا؟

لا أعتقد ذلك؛ لأن الخاص يمكنه أن يعبر عن الشمولي، ولأن الشمولي بوسعه أن يتجسد في الخاص، إذا أولنا النص تأويلاً، فوظيفة التأويل في ذلك تتمثل بأنه يبرز المعنى الشمولي الكامن في التعبير الخاص، أو يظهر المقصود الشمولي من خلال النص الخاص، فإن كان النص موقفاً زمانياً ومكانياً، إلاّ أنه يحمل في طياته رسالة شمولية تجاوز حرفية حدوده الزمنية والمكانية، فالتأويل إذاً يقرب المسافة بين الخصوصية / الشمولية، أو يظهر الجدلية الهيغلية بين الخاص / الشمولي، الشمولي / الخاص.

إلاّ أن ذلك يثير سؤالاً شائكاً آخر، وهو كيف التمييز في التأويل بين ما هو خاص - إذاً نسبي - وما هو شمولي - وإذاً مطلق - ؟ فثمة خطران يهددان التأويل، أحدهما الأمانة لحرفية النص الخاص، فيقع التأويل حينذاك في فخ الإيديولوجيا التي لم تعد تعير أهمية للنص بل للآراء، فينبغي للتأويل أن يعي هذين الخطرين ليتجنبهما، ويجتهد في احترام جدلية الخاص / الشمولي احتراماً يأخذ بعين الاعتبار عنصري الجدلية، فلا يقلل من قيمة النص الخاص ولا من المعنى الشمولي، فلا يتلاشى أحد العنصرين في الآخر أو يمتص أحدهما الآخر، هذا هو دور التأويل، وهذا ممكن نظرياً، ولكن كثيراً ما يبدو ذلك أمراً صعباً وحسبنا مثال على صعوبة الموقف الأصولية من جهة، والإيديولوجيا من جهة أخرى، وكلتاهما تدعيان التأويل الموضوعي الصائب[٢].

يثير ذلك كله توتراً آخر، وهو: كيف يستطيع قارئ خاص بموقف زمنياً ومكانياً أن يقرأ نصاً تبعده عنه مسافة زمنية ومكانية، ويعتبر أن هذا النص الخاص الموقف يخاطبه شخصياً؟

فعندما يقرأ قارئ مموقف نصاً، فإنه يقرؤه من منطق ثقافته وعقليته، ومن واقع تساؤلاته واهتماماته ـ أي من وجهة نظر سيكولوجية ذاتية ـ وكذلك في داخل عصره وفلسفته، وفي إطار مجتمعه وبيئته ـ أي من وجهة نظر سوسيولوجية موضوعية ـ وبالتالي فلا قراءة موضوعية محضة، مثلما لا موضوعية كاملة في الفلسفة أو التاريخ أو سائر العلوم الإنسانية، ولقد تحدث نيتشه عن «المنظور الجزئي» (perspectivisme) للعقل البشري المحدود، كما أن ميرلو بونتي اعتبر أن «كل نظرة إلى (شيء) هي وجهة نظر إلى (الشيء)» (Toute vue sur est un point devut) فإن وجهة نظر «القارئ تتحكم فيه ضمنياً، سواء وعى أو لم يعِ ذلك، فلا يقرأ القارئ نصاً إلاّ وهو محتمل بذاتيته من جهة وخصوصية عصره من جهة أخرى.

وليست القراءة الموقفة هذه سلبية ـ كأن القارئ لا يقدر تجاوز ذاتيته وذاتية عصره، أو كأنه يسقط على النص تصوراته وآماله الذاتية بدون روح موضوعية، أو كأن النص فرصة للتعبير عن الذات، فيقول الفرنسيون بتلاعب في الألفاظ: (Le texte comme pretexte) بمعنى أن النص يصبح مجرد مناسبة للتعبير عن الآراء الكامنة، فلا تمت القراءة الموقفة إلى كل ذلك بصلة، بل إنها ضرورة قراءة من زاوية معينة، من منظور معين، لأن القارئ مموقف ضرورة فردياً واجتماعياً، ومحدود ضرورة أنطولوجياً ووجودياً.

فما دور التأويل في هذا الموقف المحدود؟ إن القارئ الموقف المحدود يطرح أسئلة على النص الموقف هو أيضاً، ويوجه إليه تساؤلاته لا الفكرية فحسب، بل الوجودية أيضاً المتعلقة بمعنى حياته ومصيره، بتصرفاته ومعاملاته، بعمله ووجدانه، وإنه يجد في النص ما يجيب عن أسئلته وتساؤلاته هذه، وقد تكون أسئلته وتساؤلاته هذه مختلفة أو جديدة بالنسبة إلى أزمنة أخرى أو أمكنة أخرى، ولكن النص الموقف زمانياً ومكانياً يحمل في طياته شمولياً يسمح بفعل التأويل، أي باستخراج ـ من نص مموقف ـ معنى وإجابة عن موقف مختلف عنه زمانياً ومكانياً.

ولا ينحصر التأويل في قراءة النص قراءة مموقفة، بل له وجه آخر وهو ترجمته بلغة العصر، بفلسفته وعقليته، باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته، فما علم اللاهوت ـ

في نهاية الأمر ـ سوى قراءة عصرية للكتاب المقدس من منطلق خصوصية العصر. ولنضرب مثلاً واضحاً في العقيدة المسيحية، ففي السنة ٣٢٥، انعقد مجمع كنسي إثر ظهور بدعة آريوس الذي كان ينكر ألوهية يسوع المسيح، فقام آباء المجمع بفعل تأويلي أصبح نموذجاً للأجيال القادمة، إذ رأوا أن التعبير الكتابي «المولود الوحيد» (Monogeenes) لله للأب يعني ـ بلغة الفلسفة اليونانية في ذلك الوقت ـ من «جوهر» (ousia) الأب، من «الجوهر نفسه» (Homoousios)، وبين التعبير الكتابي والتعبير الفلسفي وضعوا حرف «أي» («المولود الوحيد» من الأب «أي» من «جوهر» الأب) فما علم اللاهوت سوى هذا الـ«أي» بمعنى أن علم اللاهوت يترجم التعابير الكتابية والمعاني الكتابية، الوحي الكتابي والرسالة الكتابية، بلغة العصر، فمن قرأ كتابه المقدس بلغة عصره وباهتماماته قام بفعل تأويلي.

٣ـ لماذا الحديث عن «جدلية» التأويل؟

لقد حللنا التأويل والفعل التأويلي من منظورين اثنين: النص / القارئ، فالنص الخاص يخاطب القارئ الخاص، رغم المسافة الزمنية والمكانية؛ لأنه يتضمن بعداً شمولياً، والقارئ الخاص يقرأ النص الخاص بعقليته واهتماماته الخاصة؛ لأنه يحوي في شخصه شمولية البشرية، ولذلك فإنه يتوجه إلى النص باحثاً فيه عن معناه الشمولي.

فثمة «جدلية تأويلية» (Dialectique hermeneutique) بين النص / القارئ، وكذلك بين خصوصيتهما / شموليتهما، سواء أكانت هذه الجدلية في داخل النص نفسه بين تعبيره الخاص / معناه الشمولي، أم في شأن القارئ بين موقفه الخاص / وضعه البشري الشمولي، ففي نظري، لا يكفي الحديث عن «الدائرة التأويلية» (Cercle hermeneutique) بين النص / القارئ؛ لأن هناك جدلية بتمام معنى الكلمة، أي تفاعلاً بين القطبين يظهر في عناصر الجدلية الثلاثة المعروفة:

١ـ فهناك وضع (position) القطبين، كل واحد أمام الآخر، نص يقرؤه قارئ خاص.

٢ـ وهناك أيضاً النفي (Negation) المتبادل بين القطبين، حيث إنهما ينفيان خصوصيتهما، أي المسافة الزمنية والمكانية التي تبعدهما عن بعض، ويتم هذا النفي بمجرد أن قارئاً خاصاً يقرأ فيه ما يتجاوز خصوصيته كنص، وبمجرد أن يعرض نص على قارئ خاص ليتجاوز خصوصيته كقارئ.

٣ـ وهناك أخيراً الائتلاف (Synthese) بين القطبين، حيث إنهما يقرآن بشموليتهما، فالقارئ الخاص يستنبط شمولية النص من النص الخاص، والنص الخاص يخاطب شمولية القارئ من خلال قارئ خاص، غير أن الشمولية لا تتفجر ولا تظهر إلاّ عندما تلتقي خصوصية كل من القارئ والنص.

هذه هي «الجدلية التأويلية» على الصعيد النظري، ويتبقى لي أن أطبق الكلام هذا على مجال عملي، وهو «علم اللاهوت السياسي»، ولا سيما «لاهوت التحرير».

لاهوت التحرير والجدلية التأويلية

يمثل «لاهوت التحرير» مثلاً مميزاً للتأويل، إنه تيار لاهوتي يتناول ما تحياه الشعوب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتاريخياً ودينياً، وقد أفرزه المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٦)، ولا سيما نص «الدستور الرعوي: الكنيسة في العالم المعاصر».

وعلى خلاف طرحي للقضية نظرياً، سأنطلق في تطبيقها لا من الكتاب المقدس، بل من قارئه المحمل باهتماماته وتساؤلاته وتطلعاته الدنيوية والإيمانية، فيتوجه إلى كلمة الله كيما توجه تصرفاته الدنيوية في ضوء إيمانه، فمن منطلق قضية دنيوية يرتقي القارئ المؤمن إلى مستوى كتابه المقدس، لكي يستلهمه في ما يقوم به من تحرير.

فإن منطلق المؤمن أمام قضية دنيوية منطلق تحليله للأوضاع الدنيوية في ضوء إيمانه، ولنحلل هذين القطبين:

١ـ تحليل الأوضاع الدنيوية:

نشأ «لاهوت التحرير» في غضون واقع الأوضاع السياسية والاجتماعية

والاقتصادية المتردية بأمريكا اللاتينية في الستينات والسبعينات، حيث الفساد والظلم والاستغلال والتفرقة العنصرية بين الأغنياء والفقراء، بين الحاكمين والمحكومين، وكذلك في ظل الحكومات العسكرية التي ادعت اتخاذ موقف محايد تجاه الصراع القائم بين رأسمالية أمريكا الشمالية وشيوعية الاتحاد السوفييتي، وأمام ذلك الوضع اتخذ العديد من أبناء الكنيسة موقفاً لمحاربة هذا الواقع، وكان لعلماء اللاهوت دور بالغ الأهمية في تحليل الأوضاع هذه، واستعان عدد منهم في تحليلهم لها بالتحليل الماركسي، ولا سيما بنظرته إلى الإنسان وإلى المجتمع البشري، وذلك من دون أن يتخلوا عن إيمانهم المسيحي، كما أنهم استعانوا بالعلوم الإنسانية في تأويل الكتاب المقدس، ولا سيما علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا[٢].

وكلنا يعلم نظرة ماركس الأنثروبولوجية، فكما قال فويورباخ، لم يخلق الله الإنسان على صورته كمثاله، بل إن الإنسان خلق إلهاً على صورته كمثاله، فالإنسان هو المقياس، فإن الأفق الماركسي أفق بشري محض بدون وجود الله، أفق أرضي مادي زمني، بدون وجود ما بعد الحياة الأرضية، ولا بعد روحي ولا أبدي في داخل الأفق، إن للعمل قيمة مميزة تجعله هو الذي يتحكم في العلاقات البشرية في داخل العلاقة الجدلية الهيغلية سيد / عبد، بما فيه من عنف وصراع بين الطبقات هما الوسيلة في سبيل التحرر، وما الثورة إلا لاستئصال الشر السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي كي يتحرر الإنسان، ولم يكتف ماركس بـ«تفسير» العالم من منطلق تجليات الروح كما قام به هيغل، بل إنه أراد «تغيير» العالم من منطلق تجليات المادة، كما أنه لم يكتف بوصف العنف، بل إنه قننه وسخره في سبيل تغيير الأوضاع.

٢ـ في ضوء الإيمان:

هنا يتدخل قطب الإيمان، فليس المحرر أو الراغب في التحرر مصلحاً سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً فقط ـ ماركسياً كان أو غيره ـ بل هو مؤمن يقرأ كتابه المقدس لكي يستلهمه في كفاحه من أجل التحرر، فإنه يقرأ الكتاب المقدس محملاً

بتحليله للأوضاع الراهنة، ولا سيما بتحليله الماركسي لها[٤]، باحثاً في النصوص الكتابية عمّا يوجه عمله التحرري، وبالتالي فإنه يقوم بفعل تأويل لتلك النصوص، فنظرته إليها «وجهة نظر» إليها، من زاوية ما يهم قضيته وما يفيدها، فيمكن القول إنه يقوم بقراءتها وبتأويلها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وهذه النصوص من جهتها تخاطبه في ما هو بصدده من زاوية ما يهم قضيته.

فما هي أبرز هذه النصوص، وكيف يؤولها المؤمن الذي يخوض كفاح التحرر؟

ثمة حدث تحرير الله للشعب العبراني من العبودية، إذ ترك الشعب ـ بقيادة موسى ـ أرض فرعون، وعبر البحر الأحمر، وسار في البرية أربعين سنة، حتى دخل أرض الميعاد (خروج ١٣ وتابع) فإن اختبار العبور هذا من أرض العبودية إلى أرض الميعاد بمثابة «حدث تأسيسي» للشعب العبراني، فاختبر فعلاً التحرير الشامل ـ السياسي والاجتماعي، الديني والروحي ـ فأصبح هذا الاختبار مقياساً لتحرير الشعوب من جميع ألوان الاستغلال والظلم والفساد على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وثمة قول قد صرح به السيد المسيح هو بمثابة قوة دفع هائلة:

كنت جائعاً فأطعمتموني / فما أطعمتموني. كنت عطشانَ فسقيتموني / فما سقيتموني. كنت غريباً فآويتموني / فما آويتموني. كنت عريانَ فكسوتموني / فما كسوتموني. كنت مريضاً فزرتموني / فما زرتموني. كنت سجيناً فجئتم إلي / فما جئتم إلي (...) كل ما فعلتم لواحد من إخوتي هؤلاء الصغار، فبي قد فعلتموه / لم تفعلوه» (متى ٢٥ / ٣١ـ٤٦).

إن هذا القول قد ألهم العديد من المسيحيين منذ ألفي سنة للقيام بأعمال الرحمة تجاه الأشخاص، إيماناً منهم بأن كل ما يفعلونه للفقراء والمعوزين يفعلونه لشخص يسوع المسيح نفسه، إلاّ أن القراءة السياسية والاجتماعية لهذا النص أضفت عليه اتجاهاً خاصاً، وهو أن أعمال الرحمة هذه لا تختص بالأفراد فحسب، بل بالجماعات أيضاً، بالمجتمعات والفئات والطبقات المظلومة والمقهورة والمستغلة، باللاجئين والأميين والمنبوذين، بمن لا صوت لهم ولا حق لهم ولا مدافع عنهم،

فيقوم هكذا بفعل تأويل بتمام معنى الكلمة.

ومن النصوص الكتابية التي سمحت لهم بهذا التأويل، وصف لوقا البشير للجماعة المسيحية الأولى في أورشليم:

«كان المؤمنون كلهم متحدين، فيجعلون كل ما عندهم مشتركاً بينهم، ليبيعوا أملاكهم وخيراتهم ويتقاسموا ثمنها على قدر حاجة كل واحد منهم (...) لا يدعي أحد منهم أنه يملك ما يخصه، بل كانوا يتشاركون في كل شيء لهم (...) فما كان أحد منهم في حاجة، لأن الذين يملكون الحقول أو البيوت كانوا يبيعونها ويجيئون بثمن المبيع فيلقونه عند أقدام الرسل ليوزعوه على قدر احتياج كل واحد من الجماعة (أعمال الرسل ٢ / ٤٢ ـ ٤٧ و ٤ / ٣٢ ـ ٣٧).

واعتبر وصف الجماعة الأولى هذا وصفاً نموذجياً لما تطلق عليه اليوم صفة «الاشتراكية»، إذ كان كل شيء «مشتركاً» بين المؤمنين، ولما إليه كل مجتمع بشرى[٥]، فتميز التأويل بهذه النبرة الاجتماعية.

غير أن الكتاب المقدس كمنبر نقدي يعدل بعض المفاهيم الدنيوية المتطرفة، فما المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية سوى مظاهر لداء أعمق كامن في قلب الإنسان،لا في المؤسسات البشرية فحسب، ألا وهو الخطيئة: فالخطيئة أصل جميع الشرور أية كانت مظاهرها، وعلى أي صعيد كان، هذا ما يوضحه الكتاب المقدس منذ صفحاته الأولى، من خلال قصة معصية آدم وحواء الرمزية، غير أن التأويل الدنيوي قد أضفى على الطابع الروحاني طابعاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، حتى إن علماء لاهوت اليوم يتحدثون عن «بنيات الخطيئة» (Structures de peche) ـ لا عن الخطيئة فحسب ـ تعبيراً منهم عن تأثير بعد الخطيئة الروحية الشخصية في الهياكل التحتية والفوقية، في المؤسسات والمنظمات على جميع أصعدتها.

وبالتالي، ينبغي أن يشمل التحرير، لا مظاهر الشر فحسب ـ كما تدعيه الماركسية مثلاً ـ بل منبعه خاصة، أي الخطيئة أيضاً، بل وهياكل الخطيئة، ومن هنا ضرورة اعتبار التحرير لا يقتصر على البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بل يدمج البعد الروحي أيضاً، في سبيل تحرير شامل يسميه الوحي الخلاص، فيؤدي

التأويل الدنيوي إلى إبراز عمق التحرير الخلاصي الشامل الذي اختبره الشعب العبراني، إذ حرره الله من عبودية الأرض ـ أي التحرير الدنيوي ـ وهو يرمز إلى أنه حرره من عبودية الخطيئة ـ أي التحرير الروحي.

وكذلك، فعندما حقق السيد خلاص البشرية، فقد خلصها من عبوديتها الشاملة، ولا سيما على مستواها الروحي كي تتحرر جميع المستويات الدنيوية.

ويفضي بنا الكلام في الخلاص الشامل إلى الحديث عن «الإنسان الكامل» (Lhomme integral)[٦]، حيث لا تحده الزمنيات والأرضيات والماديات ـ كما هو لدى ماركس مثلاً ـ بل يدمجها وينطلق منها ليرتفع بها نحو الله مطلق حياته، الله مبدؤه ومرجعه وغايته، فيؤدي التأويل إلى النظرة النقدية هذه، كما أنه ينقد النظرة الكتابية الروحانية الصرف التي تهمل الأمور الدنيوية.

وإن الإنسان المتكامل «له علاقات أفقية مع أخيه الإنسان ويتفجر هنا أيضاً الفرق بين متطلبات الكتاب المقدس ومسلمات الماركسية، فإن كل هيغل قد أوضح ـ في «فينومينولوجيا الروح» ـ أن أساس العلاقات البشرية هو العنف، في إطار العلاقة السيد / العبد، وإن كان ماركس قد استلهمه في استخدام العنف في الصراع بين الطبقات، إلاّ أن الإنجيل يبشر بخلاف ذلك تماماً ـ وهذا الأمر أساسي في الوسائل التي يتبناها لاهوت التحرير ـ وهو أن جميع البشر إخوة؛ لأنهم مخلوقون على صورة الله كمثاله، وهم أبناء الله الأب، وإخوة يسوع المسيح مخلصهم، وهياكل الروح القدس، وبالتالي فإنهم جميعاً مدعوون إلى أن يصيروا إخوة، دعوة أعمق من علاقة العنف الفينومينولوجية، فليس «الإنسان ذئب للإنسان» (Homo homini lupus)، بل إنه أنطولوجياً ـ وإن لم يظهر ذلك وجودياً أو فينومينولوجياً ـ «أخ لأخيه الإنسان».

فعلى مثال سيدهم يسوع المسيح، فإنهم مدعوون، لا إلى استخدام وسائل العنف، بل إلى الوداعة، ففي العظة على الجبل ـ وهي دستور العلاقات بين البشر ـ يقول يسوع بصريح العبارة: «طوبى للودعاء؛ لأنهم يرثون الأرض» (متى ٥ / ٥).

فلم تعد الأرض ملكاً للقوي الجبار، للمحارب المنتصر، للمغتصب الظالم، بل للوديع، وإن اضطر أحياناً الودعاء إلى الدفاع عن كرامتهم وحقوقهم وعن الحق.

وبالإضافة إلى الوداعة ثمة مسامحة الأعداء:

«أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويضطهدونكم، فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات» (متى ٥ / ٤٤ ـ ٤٥).

فاقتداء بسيدهم يسوع المسيح ـ الذي صلى من أجل صالبيه وهو معلق على الصليب: «يا أبت، اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون» (لو ٢٣ / ٣٤) ـ وتحقيقاً لتعليمه السابق ذكره، إنهم مدعوون إلى مسامحة أعدائهم في خضم المقاومة والدفاع عن كرامتهم وحقوقهم، فلا مقاومة ولا دفاع بدون روح المسامحة والمصالحة.

نتلمس هنا أيضاً دور الكتب المقدسة النقدي إزاء الأيديولوجيات التي لا تأخذ بصورة كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الروحية، وكذلك دور الأيديولوجيات النقدي إزاء الروحانيات التي لا تأخذ بصورة كافية بعين الاعتبار أبعاد الإنسان الدنيوية هكذا، فإن تأويل الروحي الدنيوي معاً يوضح دور الكتب المقدسة كقوة دفع للتحرر الشامل وكمنبر نقدي للتحرر المزيف، كما أنه يوضح دور الأيديولوجيات المماثل تجاه الروحانيات المتطرفة.

٣ـ «الجدلية التأويلية» الدنيوية الروحية:

في ختام مطافنا، يجدر بنا أن نظهر مراحل «الجدلية التأويلية» الثلاث في «علم اللاهوت السياسي» عامة، وفي «لاهوت التحرير» خاصة.

تطرح قضية (position) من منطلق تحليل الواقع، وضرورة معالجته بالتحرر من الأوضاع المتردية باستخدام وسائل دنيوية معينة، فيتوجه المؤمن إلى كتابه المقدس محملاً بقضيته هذه، فيؤوله.

وإنه ينفي (Negation) مضمون تحليله ومعالجته ووسائله الدنيوية، إذ يجد في كتابه دوافع أخرى في التحليل والمعالجة والوسائل، كما أنه ينفي قراءة كتابه روحانية غريبة عن الواقع المذكور، فكلا النفيين متعلقان بخصوصية قراءة الدنيوية قراءة الواقع الدنيوية وقراءة الكتاب الروحانية.

إنه يحقق إئتلافاً (Syvthese) جديداً ـ هو بالفعل «الجدلية التأويلية»

(Dialectirue hermeneutique) ـ يجمع بين القضية الدنيوية والقضية الروحانية، وقد صحح القطبان بعضهما بعضاً، فلم تعد القضية دنيوية محضاً ولا روحانية محضاً، لا اجتماعية صرفاً ولا فردية صرفاً، بل أضحت مزيجاً من الدنيوي / الروحي، من الاجتماعي / الفردي، من الواقعي / الايماني، فانجلت بالتالي شمولية القراءة الجديدة.

الهوامش

(١) يطلق الكتاب المقدس على ذلك تسمية Metanoia أي تغيير الفكر، إذ إن العقلية اليونانية تعتبر أن العقل يوجه الإنسان، وأما العقلية اليهودية فتتحدث عن «تغيير القلب» إذ أن القلب يوجه الإنسان.

(٢) فكيف يمكن التمييز هذا؟ إن روح الله الذي أوحى الكتب المقدسة والذي يخاطب القارئ من خلال النص الموحى به، يمنحه حساً إيمانياً للتمييز بين ما هو شمولي ـ فهو جوهري وأساسي ـ وما هو خاص ـ فهو عرضي وثانوي ـ وهذا الحس الإيماني تناله السلطة التعليمية في الكنيسة للبتّ في شأن التمييز إذا تعذر وجوده لدى المؤول، فهي تفصل ـ بإلهام من روح الله ـ بين الخاص والشمولي، وبين الجوهري والعرضي، بين المطلق والنسبي.

(٣) مما لاشك فيه أن الواقع العربي الراهن يستدعي من جهته «لاهوت تحرير»؛ فعلى المسيحيين والمسلمين العرب أن يقوموا به، وما مثل أمريكا اللاتينية سوى نموذج، فهناك لاهوت تحرير في أفريقيا وفي آسيا أيضاً، ولقد صدر من دار المشرق كتاب: لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية ـ نشأته ومضمونه وتطوره، للأب وليم سيدهم اليسوعي، في سلسلة «دراسات لاهوتية»، بيروت ١٩٩٣، وكذلك لاهوت التحرير في أفريقيا ١٩٩٦، وسيصدر قريباً لاهوت التحرير في آسيا.

(٤) وقد يكون في قضايا أخرى محملاً بتحليله السيكولوجي أو السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي أو التاريخي أو اللغوي البنياني أو غيرهما من العلوم الإنسانية أو الوضعية.

(٥) وكعلامة أن ذلك أمر ممكن، لا تزال الرهينة تمارس إلى اليوم هذه «الشركة (باليونانية Koinonia) في الممتلكات والمعيشة والخدمة فكل شيء مشترك بين الرهبان.

(٦) عنوان كتاب للفيلسوف التوماوي الحديث والشخصاني المعاصر جاك مريتان.

قضية التأويل عند ابن رشد
بحسب كتابه «فصل المقال»

د. وليم سيدهم*

لاشك أن العلاقة بين «العقل والنقل» أو بين «العلم والإيمان» أو بين النص المقدس «المنزل» أو الموحى به، ومحاولة التوفيق بين ما جاء في النصوص المقدسة من جهة وما تطرحه الفلسفة من قضايا، كان مثاراً للنقاش على امتداد التاريخ حتى اليوم.

وإذا كانت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر في أوربا جعلت من العقلانية منهجاً شبه مطلق في دراسة النص الديني، في مقابل سطوة رجال الدين، وظهرت المناهج المختلفة لدراسة النص الديني المسيحي دراسة نقدية تعتمد على الأنواع الأدبية والظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية التي ساهمت في إنتاج النص وبقية الظواهر الإنسانية، وامتد تأثيرها حتى الآن بعد أن توالت انتصارات العلم التجريبي، فإننا في مصر والعالم العربي، بل والعالم الثالث ما زلنا نسيّد النص الديني وما يدور حوله من تفسيرات غير مناسبة تنتمي إلى العصور الوسطى وما

* أستاذ في الكلية اللاهوتية القبطية بالمعادى في القاهرة.

قبلها إلى حد التطرف، فبينما تسود العقلانية البحتة في غالبية العالم الأوربي ـ منتقصة من البعد الروحي والعلاقة مع المطلق ـ ففي مصر والعالم العربي تسود النزعة الحرفية لفهم النصوص المقدسة، والفهم السلفي بمعناه السلبي للنصوص الدينية. ولا ننكر أن هناك محاولات كثيرة من مفكرين أجلاء منذ القرن التاسع عشر وحتى الآن اجتهدت لتقيم علاقة متوازنة بين الجانب العقلاني وما هو إيماني في النصوص المقدسة.. فمن الشيخ محمد عبده إلى مصطفى عبدالرازق وطه حسين إلى العديد من المفكرين المجتهدين في أيامنا.

ولا أخفي عليكم أن تناولي لقضية «التأويل» عند ابن رشد نبعت من تساؤلاتي حينما كنت أدرس الفلسفة في العشرينات من عمري في الجامعة، وأحسب أن في مطلع الشباب تزدهر مثل هذه التساؤلات حول علاقة النص الديني بالواقع الذي نعيشه، ومدى قدرته على الرد على التساؤلات الجوهرية في حياة الإنسان عن معنى الموت والحياة ووجود الله، وعلاقة العقل بالنص الديني.

ولقد وجدت ضالتي في كتاب «فصل المقال لما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ولأنني مسيحي مصري وأنتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية أردت أن يكون الرد على تساؤلاتي رداً نابعاً من هذه الثقافة التي أنتمي إليها.

ففي منتصف السبعينيات حيث كانت الأفكار السلفية لبعض التيارات الإسلامية التي تدعو إلى الانغلاق الطائفي والاستبعاد للآخر ونفي دور العقل، وكنت وقتها في باريس أدرس اللاهوت المسيحي وعيني على مصر، وعلى انتمائي للعالم العربي والمحافظة على هويتي المسيحية المصرية العربية، وجدت في ابن رشد رفيقاً عصرياً منفتحاً، واتخذته نموذجاً للإنسان المؤمن مسلماً أو مسيحياً، استطاع أن يصالح في حياته بين العقل والنقل بكل معاني الكلمة، فقد كان فقيهاً وقاضياً.. بالإضافة إلى أنه كان فيلسوفاً، واستطاع أن يصالح بين الحضارة العربية الإسلامية متمثلة في علوم الفقه وأصول الدين وبين الحضارة الغربية التي كانت متمثلة في الفلسفة اليونانية وخاصة علم المنطق فيها «الأرجانون»، فاعتبرته أقرب إليّ من أوريجانيس

المصري؛ لأن ميزة ابن رشد أنه عالج قضية تماثل في إشكالياتها وحدتها قضيتنا في الوقت الحاضر، ألا وهي علاقة الدين بالعقل في إطار الحضارة العربية الإسلامية، وأمام تحديات الآخر الأوربي ـ الأمريكي. فما أشبه اليوم بالبارحة!

ولكي نتحدث عن مفهوم التأويل عند ابن رشد ودوره في المصالحة بين الإيمان والعقل رأيت أن أقدم نصاً من كتاب «فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» يلقي الضوء على المفاتيح الأساسية لهذا الكتاب الفريد ودور مقولة «التأويل فيه».

النص من «فصل المقال»

١ ـ مفهوم الحق:

وإذا كنا نعتقد.... أن شريعتنا الإلهية حق. وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

٢ ـ البنية المنطقية للإشكالية:

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود:

أن يكون قد سُكت عنه في الشرع، أو عُرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هناك (وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي). وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق:

(أ) أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه.

(ب) أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طُلب تأويله.

٣ ـ تعريف التأويل:

ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من:

(أ) تسمية الشيء بشبيهه.

(ب) تسمية الشيء بسببه.

(جـ) تسمية الشيء لاحقه.

(د) تسمية الشيء مقارنه.

(هـ) غير ذلك من الأشياء التي عددت في تصنيف الكلام المجازي.

مفاتيح لقراءة هذا النص:

أربع كلمات تشكل بنية هذا النص وتساعدنا على قراءة كل ما جاء في الكتاب:

١ـ الحقيّة واحدة، مصدرها واحد (اللّه)، وغايتها واحدة وإن اختلفت الوسائل للوصول إليها (الشرع، العقل).

٢ـ إن التعارض بين الشريعة والعقل، تعارض عرضي وليس جوهرياً، ظاهري وليس باطنياً.

٣ـ «التأويل» هو الآلية الشرعية لحل مشكلة التعارض، إذا ما حدثت بين ما جاء به الشرع وما يدركه العقل.

٤ ـ النظر البرهاني آلية الفلاسفة في فهم الموجودات لا تقل شأناً عن القياس الشرعي الذي يستخدمه الفقهاء في استنباط الأحكام من القرآن.

سأتطرق لكلمتين فقط:

الأولى: مفهوم الحق أو وحدة الحقيقة.

الثانية: آلية التأويل.

نظرة تحليلية للنص:

أولاً ـ وحدة الحقيقة:

الشريعة تدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق.

١ ـ مجمل النص القرآني حق.

٢ ـ هذا النص القرآني يدعو إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق.

٣ ـ النظر البرهاني المؤدي إلى معرفة الحق هو القياس الأرسطي بأنواعه الذي يتضمنه علم المنطق، وهو يختلف عن القياس الشرعي الذي يستخدمه «الفقهاء» وهو استخراج المجهول من المعلوم عن طريق العلة، والأول أرقى من الثاني؛ لأن الأول يقيني والثاني ظني.

٤ ـ هذا النظر البرهاني الذي يؤدي إلى معرفة الحق مأمور به في الشريعة الإسلامية، وهناك الكثير من الآيات التي تدعو إلى إعمال العقل.

٥ ـ الحق الذي يؤدي إليه النظر البرهاني هو الحق بالمفهوم الفلسفي للوجود بكل أنواعه وصوره، وهي نفس الموجودات التي يتحدث عنها الشرع.

٦ ـ الحق الذي يتحدث عنه الشرع لا يتناقض مع الحق الذي يتكلم عنه العقل، لأن مصدرهما واحد وهو «الله الحق»، وغايتهما واحدة وهي البلوغ إلى الله الحق والتعامل مع مخلوقاته بالحق.

أين الإشكالية هنا؟

١ ـ هل يجوز للمسلم أن يستخدم منهجاً غير إسلامي للوصول إلى الحق؟ أي هل حكم الغزالي على المشتغلين بالفلسفة اليونانية بالكفر له ما يبرره شرعياً ومنطقياً؟

٢ ـ أين مكانة الفيلسوف المسلم الذي ينفذ تكليف الشريعة له بالنظر وإعمال العقل في الوجود والموجودات بالنسبة للفقيه الذي عليه أن يهتم بالأمور العملية من عبادات ومعاملات؟

ثانياً ـ مصطلح التأويل وعلاقته بالنظر البرهاني:

١ ـ بعد أن أكد ابن رشد عدم التضاد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة العقلية ووحدة مصدرهما ووحدة غايتهما، وضع آلية شرعية لفض الاشتباك في حالة حدوثه بين النظر البرهاني والنص القرآني، وهي آلية «التأويل» إذا جاز لنا هذا القول.

٢ ـ جاءت كلمة «التأويل في فصل المقال ١١٠ مرات، بين فعل وصفة واسم، مما يبين أهمية هذه الكلمة في كتاب لا تزيد صفحاته على الـ ٤٠ صفحة.

(أ) تعريف التأويل قبل زمن ابن رشد:

تعريف ابن رشد: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

وهذا التعريف لا يختلف عن التعريف الذي قالت به الأشعرية، إلاّ أن ابن رشد يقرن التأويل بالبرهان.[١]

(ب) ما يجوز تأويله وما لا يجوز بحسب فصل المقال ثلاثة أنواع من النصوص:

١ ـ ظاهر من الشرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر (مثال السعادة الأخروية) فقرة ٤٨.

٢ ـ ظاهر من الشرع يجب على اهل البرهان تأويله، وحمله على ظاهره كفر (مثال آية الاستواء وحديث النزول) ويجوز الاختلاف في تأويله عند أهل البرهان.

٣ ـ صنف ثالث من النصوص متردد بين ظاهر لا يجوز تأويله وظاهر يجب تأويله (المعاد).

أصناف الناس وعلاقتهم بالتأويل:

الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

---

(١) راجع بحث د. علي عبدالفتاح المغربي «التأويل بين الأشعرية وابن رشد».

الصنف الأول: ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.

الصنف الثاني: من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة (الأشعرية والمعتزلة).

الصنف الثالث: وهو من أهل التأويل اليقيني، وهم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.

لا ينبغي التصريح بالتأويل للجمهور:

لأن التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو من غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر. وحين نتساءل عن السبب في ذلك يرد ابن رشد: «لأن التأويل يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة».

ويضيف ابن رشد: «فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية، أعني الكتب التي تكون الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين.. كما صنع أبو حامد الغزالي».

وإذا سئل ابن رشد عن الطريقة المثلى لتعليم الجمهور بعيداً عن التأويل.. يجيب: «إن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلّت على الإعجاز.

إحداها: أنه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها.

والثانية: أنها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيها تأويل، إلاّ أهل البرهان.

والثالثة: أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق».

ويضيف منتقداً المتكلمين بشدة: «هذه الخواص الثلاثة لا توجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أعني أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق ولذلك كثرت البدع».

ختام:

ماذا نتعلم من استخدام مقولة التأويل للمصالحة بين البرهان والقرآن؟

١ ـ أن ثقافة ابن رشد الواسعة سمحت له بأن يعالج النص الديني بقدر من التسامح والمنهجية العلمية في عصره.

٢ ـ العقلانية الرشدية أحوج ما نكون لها اليوم في مقاربتنا للنصوص الدينية المسيحية والإسلامية.

٣ ـ الانفتاح الثقافي والحضاري بحنكة واقتدار، فلم يفرط ابن رشد في هويته الإسلامية والعربية، بل أغناها وترك أثراً ومعلماً لا يمحى في الشرق والغرب، وترجمت كتبه وما زالت في العالم كله.

٤ ـ لم يقصد ابن رشد احتقار الجمهور بمحافظته على التأويل لأهل البرهان، بل قصد أن يميز بين قدرات الناس، ويحترم المرحلة التي يمر بها كل إنسان، فهذا التقسيم ليس عنصرياً ولا طبقياً، ولكن مرحلياً، فيمكن لمن في الجمهور أن يجتهد ليصل إلى مرحلة أهل البرهان.

٥ ـ الحوار بالحجة والمنطق عوضاً عن العراك بالصوت والمدفع.

نظرية القبض والبسط
على ضوء الترجمة العربية

أكرم النعماني*

إن مصطلح «القبض والبسط» مصطلح قرآني ومصطلح صوفي كما هو مصطلح فيزيائي. جاء في الآية الشريفة (البقرة : ٢٤٥): ﴿... والله يقبض ويبسط وإليه تُرجَعون﴾. وقيل في تفسير الآية: «القبض الأخذ بالشيء إليك ويقابله البسط»[١].

وقال الشريف الجرجاني عن ذلك: «هما حالتان بعد ترقي الصبر عن حالة الخوف والرجاء، فالقبض للعارف كالخوف للمستأمن، والفرق بينهما أنّ الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف من وارد غيبي»[٢].

وفي الفيزياء يطلق على حالة انسحاب (Elasticite) فيقال: قوة القبض والبسط.

وأما صاحب نظرية القبض والبسط فقد استعملها في مجال رابع هو المجال الابستمولوجي فقال: إن البعد النظري للشريعة ينقبض أو ينبسط بحسب المعطيات المعرفية البشرية، فتارة يتراجع إذا بطلت النظريات العلمية، وأخرى يتسع إذا ثبتت، وهذه العملية تستمر إلى أن يماط اللثام عن كامل وجه الشريعة.

---

* كاتب عراقي.

ما إن انتشرت مقالات القبض والبسط النظري للشريعة حتى توالت الردود عليها والتصدي لها بحدة وعنف في مجلة «كيهان فرهنكى = العالم الثقافي»، فنشبت معارك فكرية ضارية في واحد من أهم الأحداث الفكرية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فقامت جماعة للهجوم عليها، وانبرت أخرى للدفاع عنها. وقد اضطربت مواقف صاحب نظرية القبض والبسط في هذا النزاع أشد اضطراب، حتى قيل: إن نظرية القبض والبسط اعتراها القبض والبسط، فبعد أن كان يرى أن مقولة الفرد بالذات «أي النموذج الخالص الذي يعبر تعبيراً عينياً عن طبيعة الشيء» ليس لها أي قيمة علمية، مما كان يذكر بمقالة الشاعر الساخرة في الجوهر الفرد:

ولو أبصر النظّام جوهر ثغرها لما شك فيه انه الجوهر الفرد

وبعد أن كان يعتقد بعدم جدوى الاستقراء وعقمه تبعاً لكارل بوبر؛ تمسك بالفرد بالذات، كما تمسك بالاستقراء لاثبات مدعاه. وفيما كان يقول بما يشبه قولة ذلك العالم الفيزيائي: عندما احرك حقيبتي، يحدث تغيير في كل أجزاء الكون، فقال: حينما يحدث تغيير في قضية من القضايا المعرفية تتغير كل قضايا المعرفة، تراجع عن ذلك ليقول: إن التغيير يحصل في فروع العلم الأصلية وغير الأصلية لا في كل قضاياه.

على أية حال فإنه بعد مرور سنوات طوال على ظهور هذه النظرية ما زال وطيس الجدال فيها حامياً، بحيث لم يدع أحد طرفي النزاع خط رجعة قط، فتحولت القضية إلى مشكلة شخصية ترتبط بماء الوجه والموقع والمكانة، فلن يستطيع رواد النظرية وصاحبها التخلي عنها لصالح الخصوم بحال، وإن قطعوا بخطئها، ولا الخصوم يستطيعون التخلي عن مواقفهم المتشددة لصالح الرواد بحال. من هنا اقتضت الضرورة أن تعرض النظرية مع الردود والدفاعات عنها؛ ليكون القارئ الحصيف على بينة من الأمر، فيكون منه الحكم لينصف كل من طرفي النزاع، وذلك في غيابهم. وقد أحسنت مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» صنعاً عندما ختمت ملفاً عن القضايا لتشرك القارئ العربي في عملية التحكيم هذه.

إلا أن الفائدة لا تقتصر على ذلك، لأن بهذا الملف تنفتح نافذة على القارئ العربي يطل من خلالها على جانب من المشهد الثقافي الإيراني، إذ إن نظرية

القبض والبسط تمثل نموذجاً لنشاط تيار فكري متنوع النتاج والاتجاه والمتبنيات، يسعى لتكريس وضع ثقافي ومعرفي يغاير الوضع السائد والقائم حالياً في ذلك المشهد.

وهناك فائدة زائدة لا يُستهان بها ألا وهي التواصل الفكري والحضاري بين العالمين الإسلاميين العربي والإيراني.

إن المراقب للأوضاع الثقافية الفكرية في إيران يجد أن هناك مشتركات بين التيار الذي تمثله نظرية القبض والبسط ونقادها وتيارات فكرية فاعلة ظهرت في الآونة الأخيرة على مسرح الفكر العربي ونقادها أيضاً، يمكن أن تمهد لحصول تلاقح بين التيارات هذه ونقادها، للخلوص إلى نتائج أنجع وأفضل تجمع بين إيجابيات الفكرة ونقدها من كلا الطرفين.

وأخيراً وردت في طيات مقالات الملف إثارات اصطلاحية تستوقف القارئ للنظر إليها والتأمل عندها في تركيب نظري جديد علها تشير إلى اتجاهات فلسفية حديثة، «كنسبية المعرفة» «الشك المعرفي» «فلسفة التأويل» «الفرد بالذات» «الذرائعية» وهي تستحث المتابع للتمحيص والتنقيب في مظانها أكثر من ذي قبل.

دونما شك ان المقالات التي حواها العدد (الخامس عشر) من قضايا إسلامية معاصرة قوية المضمون، واسعة الأبعاد، واضحة الاتجاه والمواقف، مما جعلت من هذا العدد عملاً نوعياً، إلا ان هذا لا يتنافى والقول بأن بحث الشيخ عبد الله الجوادي الآملي هو أكثر عمقاً ودقة وشمولاً ورصانة، ولكن لا مندوحة من الاعتراف بأن لغة الشيخ الجوادي لغة خاصة، صعبة، والذين يجيدون معرفتها وفهمها هم خاصة تلامذته، حيث انهم واظبوا على حضور درسه منذ زمن غير قصير، كما انه صعب المضمون بحيث يستعصي فهمه على القارئ أحياناً، إلا بعد المراجعة والقراءة المتأنية.

ويبدو أن مترجم المجلة جراء هذه الصعوبة المزدوجة قد عانا الكثير في نقله البحث إلى العربية، فإن الشيخ الجوادي استاذ فلسفة إسلامية قد ألمّ بالفلسفات الحديثة، فهو أولاً وبالذات ينطلق من موقعه الفلسفي الإسلامي بوصفه استاذ

فلسفة إسلامية في معالجة القضايا موضع الاهتمام، وهذا هو بالتحديد ما نجده في معالجته المطولة لنظرية القبض والبسط، حيث انه حول مركز البحث، وعلى ضوء تحويله هذا نقض النظرية بعد أن نقضها في الموقع الأول، وذلك لأن الأستاذ صاحب النظرية يتبنى نظرية كارل بوبر القائلة بأن هناك عوالم ثلاثة:

١ ـ عالم الخارج.

٢ ـ عالم الذهن.

٣ ـ عالم الحاصلات المعرفية، كالنظريات والبراهين والكتب.

يقول بوبر: إن البحث في المعرفة يقع في العالم الثالث فقط دون غيره، وفي هذا العالم بالتحديد ـ حسب بوبر ـ تبطل النظرية أو تقاوم الإبطال والنقض.

والشيخ الجوادي يقول: إن ما يحدث من تغيير وتحول ونقض وإبطال في العالم الثالث، يرتبط بتصرفات العالم فقط، فمثلاً يصفُّ المقدمات ليأخذ نتيجة تتناسب مع المقدمات، والعلوم المختلفة تتكفل ذلك، وأما نفس العلم فهو أمر مجرد وثابت قائم في العالم الثاني دون غيره، وإن كان ذا مراتب فيتكامل فيما بعد بحسب المعطيات الجديدة، إلاّ أن هذا لا يعني أن ما كان سابقاً باطل ومزيف لا يصلح للاعتماد عليه فيما بعد، وبناء على ذلك فإن بحث المعرفة يجري تماماً في العالم الثاني فحسب، وبتغيير مركز البحث ومحله لا يمكن البرهنة على صحة نظرية القبض والبسط بالطريقة التي سلكها صاحبها في البرهان، فالشيخ الجوادي حاول أن ينسف النظرية من قواعدها بجملة البراهين التي أتى بها في القسم الثاني من بحثه المستفيض لنقد النظرية. وأما في القسم الأول فقد أبطل النظرية باعتبارها تتعلق بالعالم الثالث ـ حسب التقسيم البوبري ـ لأن صاحب نظرية القبض والبسط يدعي ـ وفق منهج بوبر ـ إذا تخلفت نظرية القبض والبسط في مورد واحد فهذا يكفي لإبطالها وإثبات زيفها، وقد جاء الشيخ الجوادي بمورد تتخلف فيه النظرية، وذلك في إشارة له إلى ما كان عليه علم الفلك سابقاً، من أن الأرض هي مركز المجموعة الشمسية، فكان الفلاسفة حينذاك يتبنون مقولة «الحدوث والقدم» وبعد أن أثبت علم الفلك أن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية، بقيت مقولة «الحدوث

والقدم» على ما كانت عليه مذ قبل ولم تنلها يد التغيير قط، وبه يتضح أن نظرية ترابط العلوم أي نظرية القبض والبسط لا تصدق هنا، وبذلك تنهد أركانها بحسب المنهج البوبري، الذي يقره ويتبناه صاحب نظرية القبض والبسط نفسه.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا بقوة والحاح، هو انه ماذا عساه أن يصنع صاحب نظرية القبض والبسط في الرد على هذه المؤاخذات التي يسجلها الشيخ الجوادي على نظريته؟ ببساطة إنه لم يأتِ بشيء ذي بال وكل ما صنعه ـ إلاّ عابراً ونادراً ـ هو معالجته لقضايا هامشية وجزئية لا تمت إلى صميم الموضوع بصلة، مثل إن الشيخ الجوادي لِمَ ترحم على الفيض الكاشاني ولم يترحم على أبي حامد الغزالي؟!! وبعدها عمّ صمت ثقيل، فلم ينبرِ أحد ـ فيما نعلم ـ للدفاع عن نظرية القبض والبسط أمام النقد والتفنيد الذي وجهه الشيخ الجوادي لها.

أخال أن من أسباب ذلك هو أن الشيخ الجوادي عالج القضية من موقع الفلسفة الإسلامية، في حين إن الأستاذ صاحب نظرية القبض والبسط لم يكن متضلعاً فيها، وإن كانت له بعض المحاولات وكذلك الأمر بالنسبة لحماته.

المعوق الآخر هو أن لغة الشيخ الجوادي لغة صعبة ـ كما أسلفنا ـ لا تأتي طيعة ذلولاً، إلا لمن تدرب عليها وتعودها وفك رموزها، الشيء الذي لم يتأتَّ للأستاذ صاحب النظرية.

بعد هذا العرض السريع المقتضب لما جاء في رد الشيخ الجوادي أود أن أشير إلى بعض كبوات جواد مترجمنا المفضال المتفوق الأستاذ حيدر نجف.

أحسب ان سرعة الأستاذ المترجم في عملية الترجمة، وفلسفية الموضوع، وصعوبة لغة الشيخ، كل ذلك أدّى إلى بعض الاخفاقات، مما أضفى غموضاً على غموض النص، فتارة نجد المترجم يسقط مقطعاً كاملاً، كما في صفحة ١٥٨، وأخرى يختصر فقرة كما في مستهل البحث، وثالثة يعبر عن المعنى بالشرح بكلمة أو أكثر، كما في صفحتي ١٥١ و١٥٢. هذا كله ليس بشيء، والمهم هو أن هناك مفردات وقضايا مركزية لم تنقل إلى العربية بكفاءة ونجاح، سنشير إليها في هذه العجالة بما يلي:

١ ـ يقول: الإنسان كائن عادي والفكر الإنساني بدوره حقيقة مادية تتعاطى مع العالم الخارجي بأدوات مادية خاصة[٣].

والصحيح: الإنسان كائن مادي والفكر الإنساني بدوره حقيقة مادية وهي تحصل من خلال أدوات مادية خاصة في تعامل متبادل مع الخارج.

٢ ـ يقول: ... إن المفاهيم الجزئية لا تكتسب معانيها إلاّ في نطاق ترابطها مع المفاهيم الأخرى. وهذا الترابط والانسجام المنظومي يقتضي أن تنتقل التغييرات الحاصلة في أي جزء من المنظومة إلى كل أجزائها الأخرى فيطرأ التغيير على مجمل بناء المنظومة المعرفية الأمر الذي يوجب التغيير في المفاهيم والعناصر التي تصنعها[٤].

والأفضل: ... وهذا الترابط والانسجام العضوي يقتضي أن تنتقل التغييرات الحاصلة في أي جزء من المجموعة إلى كل أجزائها الأخرى فيطرأ التغيير على مجمل نظام وبناء المنظومة المعرفية الأمر الذي يوجب التغيير في وظيفة المفاهيم ومدار العناصر الكائنة فيها.

٣ ـ يقول: ونسبية المعرفة قضية فلسفية، بالرغم من إمكانية توظيف بعض أسس العلوم الأخرى لمناقشتها[٥].

والأفضل بل الصحيح: ونسبية المعرفة قضية فلسفية بالرغم من إمكانية الاستعانة ببعض مبادئ العلوم الجزئية الأخرى لإثبات هذه القضية.

٤ ـ يقول: وينبغي الالتفات إلى أن التعقيد الكبير لخلايا الدماغ، أو النظام المعرفي أو الدور الذرائعي الآلي والتطبيقي للنظريات، لا يضمن بدوره سمة التعبير عن الواقع، وهي السمة الضرورية لكل معرفة ذات قيمة[٦].

ايضاح: لعل كلمة الذرائعي توهم بأن الباحث يريد الإشارة إلى الذرائعية (Instrumenta) التي تفيد أن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة الحياة، أو كما يعبر ديوي مؤسس المذهب: «إن المعرفة العقلية آلة ضبط عندما تصادفنا عقبة»، فإن البيانات الأربعة في البحث تكشف عن أن المراد من اللفظة هو المعنى اللغوي دون الاصطلاحي، فمن الأفضل أن نأتي بكلمة الأداتي بدل الذرائعي، ونصوغ العبارة بما

يلي: «وينبغي الالتفات إلى أن التعقيد الكبير لخلايا الدماغ أو النظام المعرفي أو الأداتي أو الاستخدام العملي للنظريات لا يضمن أبداً خصوصية العرض والحكاية الملازمين القطعيين للمعرفة».

٥ ـ قال: فكل علم من العلوم يأخذ على عاتقه مناقشة طائفة من هذه الحركات والجهود بما يتناسب وموضعه، فعلم الميكانيك يتولى تحديد نوع السيارات وتقدير الوقود الذي تحتاجه الرحلة..[٧].

أقول: كان من الصحة بمكان أن يستخدم «علم الآلات» بدل علم الميكانيك لأن ما يسمى علم الآلات حالياً كان يسمى الميكانيكا سابقاً وأما اليوم فتطلق الميكانيكا على علم القوى المحركة «الديناميكا »Dynamics والقوى المتزنة (الاستاتيكا Statics) فيتضح من ذلك ان استعمال الشيخ الجوادي بحسب المعنى القديم للميكانيكا لا المعنى الحديث له.

٦ ـ قال: وهذا الدليل يثبت أيضاً بطلان تلك النظريات البنيوية أو التطبيقية الاجتماعية التي ترى الهوية الفردية لعناصر المجتمع متفرعة عن أصلها الاجتماعي والمجتمع ليس سوى مجموعة علاقات منتظمة[٨].

أقول: وكان من الصحيح أن يعبر: «النظريات البنيوية» أو «الوظيفة الاجتماعية» لأن كلمة «كاركردى» الفارسية بمعنى «الوظيفية» العربية و Functionulistic الانجليزية.

٧ ـ قال: إن التحول في المباحث الفلسفية الخاصة بالحركة، والكثير من المباحث الانطولوجية للنفس المؤدية إلى إثبات الحركة الجوهرية والحدوث الجسماني والبقاء الروحاني، هي في الواقع رهينة الدراسات الفلسفية في أصول ومبادئ تلك المسائل وحسب[٩].

ايضاح: ترجمة مصطلح «هستى شناسى» الفارسية بمصطلح الانطولوجية أي علم الوجود ترجمة دقيقة وفي محلها، إلا ان هناك خللاً موضوعياً في استعمال الشيخ الأستاذ الجوادي نفسه؛ لأن الانطولوجية تعني ما يسمى في الفلسفة الكلاسيكية بـ«الأمور العامة» مثل الوجود والعدم، الوجود والماهية، العلة والمعلول،

الوجود والامكان والامتناع، وهكذا. وأما مسألة النفس فتعالج في مبحث الجوهر والعرض ومواضع أخرى لا في الأمور العامة أو الانطولوجية، ولعل الشيخ الجوادي أراد من كلمة الأنطولوجية الفلسفة إلاّ ان هناك اتجاهات في الفلسفة الحديثة منحت الانطولوجيا معنىً آخر يمكن معه بحث مقولة النفس من خلالها، فقيل: «وهذا المنعرج الطويل الذي يقود من التأمل إلى التأويل، تلجأ إليه فلسفة تتخلى عن مرامها المتمثل في تأمل مطلق وتطابق مطلق بين الفكر والوجود. مما يجعل من الانطولوجيا أي من قول الوجود onte-lagi واقعاً ، لا مجرد إمكانية نناضل من أجلها؛ لأن ما يفرق بين الذات [المتكلمة والمتأمّلة وذاتها هو وساطة العلامات والرموز والنصوص، أي ما يسميه ديلثي بالتجسيد والتعبير عن الحياة، فبالنسبة لديلثي تبدو الحياة «كديناميكا تهيكل ذاتها بذاتها ولا يمكنها أن تؤوَّل إلا بصورة غير مباشرة من خلال العلامات والانتاجات» وهو بذلك أول من اتخذ ما يسميه ريكور بـ«الطريق الطويل» المقابل لـ«الطريق القصير» الذي تتوخاه الأنطولوجيا المباشرة: انطولوجيا الفهم عند هدِغِر.»][١٠] لكنه من البعيد أن يكون الشيخ الاستاذ قد استعمل المصطلح بهذا المعنى؛ لأنه بصدد معالجة القضية من خلال الفلسفة الصدرائية.

٨ ـ قال: فقطعة الحديد حقيقة خارجية واحدة تناقش في الفيزياء من حيث الكتلة والمقاومة والوزن والقوة و... وفي الكيمياء من حيث البناء والعناصر وتركيباتها، وفي الفلسفة من حيث الوجوب والامكان، وفي الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع من حيث دورها في الحياة الاجتماعية للبشر..[١١].

أقول: ما ورد في النص الفارسي هو مصطلح «مردم شناسى» بمعنى علم الشعوب أي الاثنولوجيا (Ethnology) وهو العلم الذي يدرس توزيع الشعوب ومميزاتها على سطح الأرض وهذا غير الانثروبولوجيا أى علم الإنسان (Anthropology) الذي يدرس الإنسان من نواحيه الجسمانية والحضارية والاجتماعية.

وللانصاف ان هذه الملاحظات المتواضعة لا تحط من قيمة الترجمة شيئاً؛ لأن

المترجم قد برع في ترجمة هذا النص، برغم الصعوبات التي المت به، أيما براعة، فإني قد لاحظت بعض المواضع التي كان من المفروض أن يحيد عن الصواب فيها إلاّ أنه قد ترجمها بدقة وذكاء[١٢].

وفي نهاية المطاف لابدّ من انصاف الرجل في نظريته ـ نظرية القبض والبسط ـ إذ كانت هذه النظرية عبوة ناسفة مدوية أيقظت الكثيرين من سباتهم العميق، وأقلقت مضاجعهم، وأثارت حفيظتهم أحياناً، فراحوا يبحثون عن الردّ الحاسم لانهائها، أو على الأقل تطويق آثارها.

ومن الطريف ان من خلال هذه الردود قد تبين الموقف الفلسفي الإسلامي من قضايا معرفية مختلفة وهامة، أُثيرت في الوسط الثقافي والاكاديمي لم تجد جواباً إلى ذلك الوقت، كما استحثت عدداً غير قليل من المعنيين بالشأن الثقافي ـ الفكري والمعرفي؛ ليوسعوا من مدارساتهم فيعو أفكاراً ونظريات غفلوا عنها أو أهملوها، كما شجع البعض أن يدرسوا القضايا في أكثر من زاوية، ولا يدعوا الموروث يهيمن على عقولهم كاملة، فيسلب عنهم قوة النقد البناء والتفكير الحر الايجابي.

ويحسن التنبيه في الختام: إن بعض النقاد وإن رفض النظرية على النحو الكلي، إلا انه أقرّها على نحو القضية الجزئية. ولله الحمد أولاً وآخراً.

الهوامش

(١) تفسير الميزان، ج٢ : ص ٢٨٥.

(٢) التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني، ص ٧٣.

(٣) قضايا إسلامية معاصرة العدد الخامس عشر، ص١٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص١٥٢.

(٥) المصدر السابق، ص١٥٢.

(٦) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٧) المصدر السابق، ص١٦٠.

(٨) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٩) المصدر السابق، ص١٦٣.

(١٠) نبيهة قارة. الفلسفة والتأويل، ص٢٣ ـ ٢٤.

(١١) المصدر السابق من قضايا إسلامية، ص١٨١.

(١٢) قد اعتمدنا في توضيح المصطلحات على مصادر مختلفة، أهمها ملحق لسان العرب، والمعجم الجغرافي: لجنة الجغرافيا في مجمع اللغة العربية بمصر.

جدل التراث والعصر

عبد الجبار الرفاعي

دار الفكر المعاصر
دار الفكر

منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي

عبد الجبار الرفاعي

دار الفكر المعاصر
دار الفكر

مناهج التجديد

محمد مهدي شمس الدين
محمد حسين فضل الله
محمد حسن الأمين
طه جابر العلواني
عبد الحميد أبوسليمان
جمال الدين عطية

دار الفكر المعاصر
دار الفكر

مقاصد الشريعة

محمد مهدي شمس الدين
محمد حسين فضل الله
طه جابر العلواني
محمد حسن الأمين
حسن الترابي
أحمد الريسوني
عبد الهادي الفضلي
جمال الدين عطية

دار الفكر المعاصر
دار الفكر

ملفات صدرت من قضايا اسلامية معاصرة

- الفكر السياسي الاسلامي
- الفكر العربي المعاصر: مقاربات نقدية
- اتجاهات جديدة في تفسير القرآن
- الفكر الاسلامي المعاصر: قضايا اشكالية
- منهج التعامل مع القرآن
- فلسفة الفقه ١ـ٢
- مقاصد الشريعة ١ - ٣
- قراءات في فكر الشهيد الصدر
- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام ١ـ٥
- اشكاليات التأويل

ملف العدد القادم

التعددية والغيرية والاختلاف

تجليات التعايش بين الاديان والثقافات

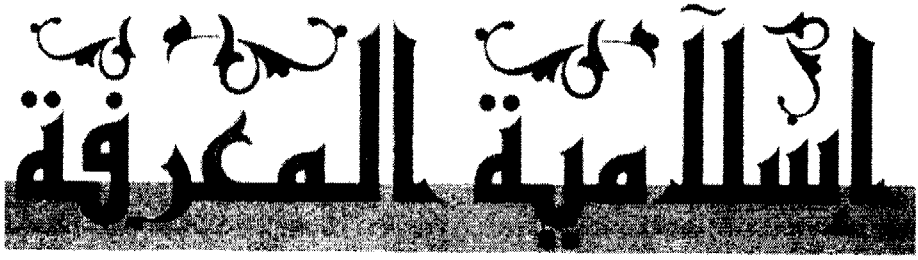
صدر حديثاً

مبادئ الفلسفة الاسلامية

عبدالجبار الرفاعي

مجلدان

بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر



مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

رئيس هيئة التحرير: د. جمال البرزنجي

السنة السابعة **العدد الخامس والعشرون** **صيف 1422هـ/2001م**

بحوث ودراسات

- "الأيديولوجيا" في الفكر العربي المعاصر — سعيد شبار
- الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا — أحمد علي سالم
- تأصيل السلام في الخطاب الإسلامي — كريم دوجلاس كرو

رأي وحوار

- حوارات إسلامية المعرفة: ملاحظات نقدية — فتحي حسن ملكاوي

قراءات ومراجعات

- المخطوطات الجغرافية في المكتبة البريطانية / عبد الله الغنيم — محمد عبد الجواد علي
- مابين جنة عدن وجحيم ارجدون / مارك غوبن — عبد الرحمن النقيب

منبر مفتوح للإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني بإعادة صياغته وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين قراءتي الوحي والكون.

للمراسلات: Islamiat al Ma[c]rifah Journal

500 Grove Street, 2nd Floor
Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.
Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org / URL: www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسسات 80 دولاراً أمريكياً

المسلم المعاصر

عدد خاص
بمقاصد الشريعة

- نظرية المقاصد عند الشاطبى ومدى إرتباطها بالاصول الكلامية — د. أحمد الطيب
- مشروع تجديد علمى لبحث مقاصد الشريعة — د. طه عبد الرحمن
- مقاصد الشريعة وأهداف الأمة — د. حسن حنفى
- نحو تفعيل مقاصد الشريعة (مدخل تنظيرى) — د. جمال عطية
- مقاصد الشرع فى الإستثمار — د. قطب سانو

العدد (١٠٣) السنة السادسة والعشرون

للمراسلة / رئيس التحرير : أ. د / جمال عطية

جمهورية مصر العربية ـ الجيزة ـ العجوزة ـ ١٣ شارع مرقص حنا ـ شقة ١٣

للاستعلام ت : ٠١٠٥٤٣٣٥٧٠