

الفهرس

١	المقدمة
١١	الفصل الأول: ماهية الهيرمنيو طيقا المتبناة
١٥	البحث الأول: قراءة تاريخية للهيرمنيو طيقا
٥١	البحث الثاني: تحديد الهيرمنيو طيقا المتبناة
٧٧	الفصل الثاني: المبني التأسيسي
٨٠	البحث الأول: المبني الكلامي
٩١	البحث الثاني: المبني الفلسفى
١١٣	البحث الثالث: المبني الأصولي
١٢٩	الفصل الثالث: الجنة التطبيقية
١٣٢	البحث الأول: هيرمنيو طيقا الشیخ شبستري من العرض إلى الموازنة
١٥٣	البحث الثاني: قصة البقرة والمقاربة الأعمق
١٨٥	خاتمة

مقدمة

التعامل مع القرآن الكريم من أشد الأنقال المعرفية التي يمكن أن يواجهها أي إنسان في بحر تفكيره، لأنه يفرض نفسه كموجود متغير على البشرية جموعه بله على المسلمين، لذلك يظل السؤال القرآني من أهم بل ومن أولى أوليات العقل الإسلامي المعاصر، عليه اجتراره، ومخاتلته، ولم لا مواجهته بالأسئلة الحية وحتى بالأسئلة المهددة لوجوده لأنه بهذا طرح يمكن أن تحدث عن الوهية القرآن الكريم.

انطلاقاً من هذا الاعتقاد رأينا من الضروري تجديد التعامل مع القرآن الكريم لا من باب التمذهب والانتصار، بل من جهة التكامل وتحقيق الذات العارفة في التاريخ المعرفي في الجغرافية المعرفية التي نرت亨ن لها وبها. هذا الهاجس جاء نتيجة استفزاز معرفي عايشناه بشكل يومي وثم استثارته عن طريق حواراني المتكررة مع المفكر الإسلامي إدريس هاني في جلساتنا الأسبوعية، والتي كانت تدور في عمومها على أزمة الفهم وأزمة المقدس وحيثيات هذا

الأخير في العالم بما هي رؤية كوسموLOGIE كان يطرحها المفكر هاني بحضاوة غريبة كنت أعاينها من خلال بريق عينيه، ولكن تمنيت أن يسيطرها في كتاب يرجع إليه عند الحاجة فتترسخ اللحظة الروحية .

هو هم معرفي كبير ذاك لهم المتعلق بفهم القرآن الكريم، ولا يمكن حل هذه المعضلة بالاكتفاء بالمتبادر أو النقل أو حتى المستقلات العقلية، لأن جميع هذه الأدوات ما هي إلا تطبيق للفهم وليس هي عين الفهم ، بمعنى أن القرآن الكريم يشكل معيناً يؤخذ منه بقدر الحاجة والقدرة، لكن ليس هناك ثمة شخص فكر في التعامل مع القرآن الكريم تعاملاً معيارياً مخرجاً إياه من زحمة الواقع وارتهرات اللحظة التاريخية ، فليس هناك هم تقرأني بقدر ما هو هم تأنسي لمجموع الأشياء الدينية ، انوجدت لتفك مشاكل الإنسان والإنسان فقط .

نزعه إنسية صرفة لكن في أدنى مقاماتها بحيث لا تنظر للأشياء الدينية بأنها معارج للروح بقدر ما هي آلات للتزويع عن النفس وتصريف المكبوتات بعنوانين تفصيلية كثيرة، ليس ثمة شخص يحترم الجماد أو الحيوان لأنهما مخلوقات أهل للاحترام، بل يحترمها لأنهما انوجدا خدمة له ، هي استعلائية صرف جرّت الرياحات على الثقافة الدينية .

لنا بصدق الدفاع عن تصور ما في هذا الكتاب ولا البحث عن تعبدية جديدة غير التي توجد الآن، لكن كل ما نطبع إليه هو

أن يجري كل واحد منا وقفة معيارية مع كتاب الله ويكتف على أن يكون أناياً بسائل الكتاب ويبحث عن الحلول في الظرف الراهن الذي يعيش فيه، صحيح أن القرآن الكريم يقوم بهذه الخدمة لكن لا يجب أن ننسى بأن هداية الإنسان هي أهم تفاصيله، وما الهدایة إلا عروج روحي داخل المادة بالتمازجة والمخالطة، وليس فقهيات وحسب، أو في أحسن الأحوال أخلاقيات.

القرآن له وجود معياري بوصفه كلاماً إلهياً، والكلام الإلهي هو معياري بالضرورة. لذا الفهم يجب أن يكون معيارياً يتسمخ مع القرآن الكريم، والا أضمننا الكتاب إلى الأبد، فالمشروع الذي نقدم على بلورته في هذا الكتاب هو إيقاف حالة الهجران التي هو ذاهب إليها لا محالة عندما يتأنس. هناك مجهدات فكرية كبيرة ومعاصرة حاولت أن تعامل مع النص القرآني، وهي مجهدات فكرية تظل جد محترمة، نذكر بعضها على سبيل الإيجاز لا الاستغراق. مدرسة التفسير الموضوعي: نجد المدرسة الموضوعية في التفسير التي صاغها العلامة محمد باقر الصدر في كتابه الموسوم بالمدرسة القرآنية، تحمل مشروعًا فكريًا مهمًا في مقام التفسير، حيث إنه «يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية»^(١) مستهدفاً «تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع

(١) محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤.

. ١١

من موضوعات الحياة أو الكون^(١). وبالفعل عمد العلامة الشهيد إلى تفعيل نظرته تفعيلاً جيداً في نقاط البحث المتعلقة بالسن التاريخية وعناصر المجتمع إلا أنه للأسف لم يستكمل البحث بسبب استشهاده على يد الرئيس السابق صدام حسين. وقد عمد تلامذته ومحبّوه إلى المضي قدماً في هذا المشروع للتدليل على جدواه وعلى رأسهم العلامة عبد الله جوادي آملي^(٢)، والعلامة جعفر السبحاني^(٣).

ثمرة هذا التوجه هو تحقيق نظرية قرآنية للمواقف المبحوثة وصياغة أجهزة معرفية شاملة وتأسيبة في نفس الآن لغيرها من المنظورات، مرتكزاً على جدلية الواقع والنص، مرتبأً الانطلاق من

(١) محمد باقر الصدر: م. ن. ص. ن.

(٢) بالإضافة إلى التفسير النجزي الصريح لهذا العلامة والمعنى بتفسير «تنبئ» له جهة معترضة فيما يخص التفسير الموضوعي صدر منها عدد ليس بالقليل على رأسها: التوحيد في القرآن، ولولادة الإنسان في القرآن، و المعارف القرآنية من خلال الحراميم السبع، العقيدة من خلال الفطرة في القرآن. صادرة عن دار الصفوة (بيروت).

(٣) للعلامة جعفر السبحاني سلسلة تفسيرية موضوعية أراد لها من الأسماء مفاهيم القرآن في عشرة أجزاء، خصص لكل جزء منها مفهوماً قرآنياً وهي على التفصيل الآتي:

الجزء الأول: بهم التوحيد، والجزء الثاني: بهم الحكومة الإسلامية، والجزء الثالث: بهم الإعجاز القرآني، والجزء الرابع: بهم النبوة والرسالة المصحددية، والجزء الخامس: بهم العصمة والإمامية، والجزء السادس: بهم أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته، والجزء السابع: بهم السيرة الت婢ية من منظور قرآن، والجزء الثامن: بهم المعاد، والجزء التاسع: بهم الأمثال في القرآن، والجزء العاشر والأخير: بهم العدل الإلهي والإمامية.

الواقع بوصفه مجالاً ثرياً ومعدن الإشكالات العلمية المعاشرة، ومحلاً على دستور الأمة الإسلامية قصد البت في هذه الإشكالات فعلى هذا الأساس، يعني التفسير الموضوعي كما يفهمه الشهيد الصدر، جعل النص القرآني المقدس مصدراً للمعرفة، انطلاقاً من تقديم رؤية قرآنية شاملة حول مسألة ما، عن طريق الرجوع إلى كل ما قاله القرآن الكريم في هذا المجال، وأيضاً من خلال صياغة إشكالات وسائل مستمدة من الواقع وناتجة عن قراءة دقيقة لهذا الواقع ووضعها بين يدي القرآن لفهم رؤيته الشاملة إزاءها^(١).

إلا أن هذه المدرسة على أهميتها تحاول الإجابة عن جدلية الواقع والخطاب، بإيجاد حيوية جدلية ذهاباً وإياباً بين النص القرآني والواقع المعاشر، إلا أنها في أحسن الأحوال تجري تفسيراً مهجوساً بإشكالات الواقع وخاضعة لبعد الزمنية واللحظة، ولا يمكن للهاجس الزمني والمكاني إلا أن يكون مؤدياً للتفسير مقرأ في نفس الآن بالنسبة.

المدرسة الدلالية الجديدة: وهناك مدرسة دلالية حاولت أن تستفيد من النظريات الحديثة في علم الدلالة إلا أنها لم تستطع على أهمية المشروع أن تجز قراءة قرآنية وفق مبادئها، وفي هذا العقام لا بأس من أن نشير إلى المجهود الهام الذي قام به الأستاذ غالب حسن وخصوصاً في كتابه «نظريّة العُلم في القرآن» ومدخل جديد

(١) حبيب فياض: التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، عن معهد المعارف الحكيم للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ الصفحة ١٥.

«التفسير» حيث عمل على استئثار المفاهيم من خلال استقراء معاذلاته وهي إثنينية إن كانت مفيدة، بل وممتعة في نفس الآن، إلا أنها لا تذهب إلى حيث يبحث عن الفهم المعياري، فمعمار القرآن الكريم والقيام بربط المعاذلات يحتاج إلى بحث أعمق من المستوى الذي قام به الباحث غالب حسن، تبقى أهمية البحث على المستوى الدلالي الوظيفي هي الأغلب، بالإضافة إلى هذا الباحث الفذ نجد الأستاذ محمود البستاني حاول أن ينجز منهجهة جديدة في فهم القرآن الكريم من خلال ما سماه «المنهج البناء في التفسير»^(١)، وهو منهجه أراد أن يهتم بعمران السور القرآنية الكريمة من جهة أن الحكمة لا تنجر للآيات الكريمة فحسب، بل إن المعنى ربما قد يتعمق أكثر لو تم إعمال الرؤية البناءة العامة للسورة، موضحاً منهجه في هذا الصدد «المقصود من التفسير البناء» هو دراسة النص القرآني الكريمة من خلال السورة، بضمنها وحدة لغوية لها بناؤها الخاص المتمثل في نص ترابط آياته وموضوعاته وعناصره وأدواته بعضها مع الآخر على نحو ما نبدأ بتوضيح في الفقرات اللاحقة.

وأما بالنسبة إلى المسوّغات الفكرية لهذا النمط من التفسير

(١) لمزيد من التوسيع يرجى الرجوع إلى الكتابين المشار إليهما أعلاه، غالب حسن: نظرية العلم في القرآن؛ ومدخل جديد للتفسير، دار الهادي ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١. ومحمود البستاني: المنهج البناء في التفسير، دار الهادي ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى . ٢٠٠٩

فيتمكن تلخيصه في الحقيقة المتمثلة بأن الدراسات التفسيرية قد يمها وحديثها، سواء أكانت تفاسير عامة أم تفاسير فنية، أنها إما أن تتناول السورة الكريمة من خلال الدراسات التجزئية للأيات بحسب تسللها في السورة، أو تتناول الدراسة الموضوعية للظواهر المطروحة فيها. وكلتاها لا تتناولان السورة بما أنها نص ترابط وتتناغم آياته ومقاطعه وموضوعاته وعناصره وأدواته فيما بينها^(١).

فنظرية التفسير البنائي ترتكز على ثلاثة خطوط أساسية: البناء القائم على صلة أجزاء النص بعضها مع الآخر، والبناء القائم على هيكلية النص، والأدوات الموظفة لإتارة هدف النص.

بخصوص البناء القائم على صلة أجزاء النص بعضها مع الآخر فنجد لها تمثل في التمهيد والتداعي والتجانس والتعم وغيرها من الطرق، والتي تحقق الأثر الكلي على المستجيب من قراءته الكلية للسورة^(٢).

أما بخصوص هيكلية النص، فإذاً إن مادته المعرفية قد تتبعها وحدة الموضوع - وهو نادر بالقياس إلى تعددية الموضوعات -، ولكن في الحالين ثمة بناء عام يخضع بطبيعة الحال للوحدة العضوية، إلا أن الفارق بينهما (من حيث الشكل أو الهيكلية)، أن الأول منها يأخذ - في الغالب - تسلسله الزمني أو الموضوعي، وحياناً آخر يأخذ تسلسله النفسي، وفي الحالين فإن المرحلة التي

(١) محمود البشاني: م. س. الصفحة ١٣.

(٢) محمود البشاني: م. س. الصفحة ١٩.

يقطعها النص لا تتجاوز (بدايتها ووسطها وختامها) ت خوم الموضوع المحدد. بعكس الآخر منها (أي النص متعدد الموضوعات) فيما يخص بناؤه للزمان النفسي في الغالب، ومن ثم فإن الرحلة التي يقطعها النص تفاصع أو توازي (بدايتها ووسطها ونهايتها) بحسب متطلبات الاستجابة الكلية التي يستهدفها النص في هيكليته^(١).

أما فيما يتعلق بأدوات الإنارة إلى الأهداف، فهو العنصر الإيقاعي من حيث مساهمة العضوية في بناء النص، وهو يتمثل في نطاق المفردة والمرتبة والمقطوع والنص بعامة، وهو نمطان، أحدهما خارجي، يقع في متم السورة كما القافية في الشعر، والثاني داخلي متعلق بتجانس العبارة أو المقطع أو النص بعامة مع دلالاتها^(٢).

وما يمكن إجماله بخصوص هذه المنهجية على أهميتها، هو أنها تحمل في بطنها بذرة التغير التجزيئي إلا أنها أرادت لنفسها الوقف عالياً على مستوى السورة كموجود نصي بنائي كبروي قبل الخوض في التفاصيل، وهي منهجية على أهميتها تظل ناقصة لأنها تكون ملزمة باستيعاب الوحدة اللغوية الناتجة عن التراتبية بين السور، وتعقب الموضوعات المتشابهة في مجلد القرآن الكريم حتى يستقيم لها التصور، وهو ما لا يقول به الأستاذ الفاضل محمود

(١) محمود البشّاني: م. س. الصفحة ٣١.

(٢) محمود البشّاني: م. س. الصفحة ٤٠.

البستانى، بل بالعكس هو يرى أن تكرر القصص في سور أخرى تكون متغيرة العلاقة، لأن الأدوار تختلف داخل كل بناء سوروي فثمة أسرار في ذلك وهو ما يضطّل عنهج البناي بتوبيخه^(١).

فإن التفسير البناي يظل تجزيئاً إلا أنه يحجم من النصوص المفسرة إلى ١١٤ سورة، دون أن يتبعه إلى أن السور تشكل نفسها بوصفها مركبات وحدة عضوية لموجود معرف في ضخم اسمه القرآن الكريم. فلو أراد لنفسه أن يكون بنائياً صرفاً لما تنزل إلى مرتبة السورة، بل لصعد إلى مقام القرآن الكريم بوصفه نصاً عضوياً كلياً.

هذا فضلاً على أن العملية دلالية كبروية بالمقارنة مع الدلالات اللغوية الصغرافية المنتشرة، وهي لا يمكن أن تقدم فهماً معيارياً للقرآن الكريم.

وعليه تكون المنهجية التي نحن بصدده إثباتها وثبتتها في نفس الآن، ناظرة للقرآن الكريم كموجود كلي خطابي لا نصي، بعدها تنزل إلى مرتبة الموضوعة (رأس هرم التفسير الموضوعي)، فالسورة كعمان خطابي (رأس هرم التفسير البناي) أخذنا بعين الاعتبار الدلالات الوجودية لا الدلالات النصية كما هو المتعامل معه إلى يومنا هذا (رأس هرم التفسير العلمي الدلالي)، فالمشروع الذي نحن بصدده مستوعب لغيره ومتزه عن نقائصهم.

صحيح أن مجموع هذه التوجهات تظل مهمة، إلا أنها وفي

(١) محمود البستانى: م. س. الصفحتان ١٤ و ١٥.

أحسن الأحوال نجدها تجاهد من أجل تحقيق التفسير الأمثل^(١)، فالمخاض المعرفي لا يبعده أن يكون محايباً للواقع خاضعاً لازماته ومتاثراً بترسباته ، لذا لا يمكن أبداً الحديث عن الفهم الكامل للنص القرآني ذاك الفهم الذي يتربّخ ولا تغّيره نواتب الدهر ، ولا يرتكس أمام ظهورات معرفية جديدة .

صحيح أن هناك من سوف يرى التجديد الدائم في التفسير هو من نقاط قوة النص القرآني ، مصداقاً لقاعدة الجري الثابتة ، لكن هذه المسألة على أهميتها لا تحل المسألة وهي ماذا أراد الله بهذا القرآن ؟ فأكيد أن المعانى المتكررة ليست إلا سطوح لـ « المعنى » الأصيل والحقيقة الثابتة .

إذاً بحثنا ينجر إلى إرادة المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي الذي ندافع عنه من أجل فهم القرآن الكريم وليس تفسيره (الفصل الأول) ، وبالتالي القبض على المعنى الحقيقى المتوحد لا السطحي المتكرر ، بعدها سوف نعمل على إثبات التصور بمصاديق كلامية جديدة وفلسفية وكذا أصولية (الفصل الثاني) قبل أن نختم الكتاب بدراسة تطبيقية تقريرية لأصل النظرية (الفصل الثالث) ، فخاتمة عامة تشكل إلماحة آفاقية للفهم القرآني الأمثل .

(١) هناك تفسير متونى صلب قام به المرجع الديينى العلامة محمد ناصر مكارم الشيرازي اختار له من الأسماء التفسير الأمثل .

الفصل الأول

ماهية الهرمنيوطيقا المتبناة

تفجير مكان الخطاب واستطاقه شكل دائماً هاجساً فكريأً عند الفلسفة بمجموع مشاربهم، اهتموا بالأساطير وبالخطابات المقدسة وبالحكايات والمعرويات والرموز والطقوس بحثاً عن «المعنى»، وعلى طول تاريخ الفلسفة والتي تلزمت مع الظهور البشري شكلت المفكّر فيه والمعول عليه في التأسيس النظري، لكن التعامل مع الخطاب بدون آليات علمية، كثيراً ما جعل بعض الخلاصات تكون غير صافية، بل ومحرفة لأصل «المعنى»، مما حدا بثلة من الفلسفه يفكرون في فهم الفهم بدلاً من الفهم حتى يجعلون له ضوابط علمية إلى أقصى الحدود لتشكل عقائلاً ايستمولوجياً (معرفياً) للذوات الفلسفية ولمرغوباتهم، حتى لا تقلب الفلسفة فلدقة تصل حد العماء والخواء الوجودي. فعملوا على التنظير لعملية الفهم وإيجاد الصيغة السليمة فولدت الهبرمنيوطيقاً من داخل الرحم الفلسفـي وهو المولود المنهجي الأولـد الذي استطاعت أن تربـيه وتطعـمه حتى يستـد عـودـه، اختارت

له من الأسماء الهرمنيوطيقاً تيمناً باليه التفسير هرمس .

ونحن في هذا البحث المشرع عندما نتعامل مع هذا الجهاز المفاهيمي نعلم جيداً بأننا أمام أزمتين : الأولى تشخيصية والتي سوف نحاول إياضها بعجلة مع بيان ما نرتئيه منها لحيويتها التي لا تنكر ، والثانية شرعة الاعتماد، ذلك أنه ليس من المتيسر إدخال بعض المفاهيم إلى سوق الأفكار والمداول الإسلامي إلا بعد إجراء عملية تبئة والتي غالباً ما تسمى أسلمة للمفاهيم .

لكن عيب هذه العملية على أهميتها أنها تجعل الغموض مسيطرًا على أصل المفهوم الغربي به تفاصيله المعرفية، لذلك كثيراً ما يتعامل مع المفاهيم بقراءة عكسية منبأة على المحمول التبييني للمفهوم، هذا ناهيك على أن القارئ الإسلامي يكون جاهلاً بتفاصيل هذا المفهوم، وكيفية استولاده في رحم الفكر الغربي . ليضحي حاملاً لجهاز لا يعرف كيفية تشغيله لا في المجال المعرفي العام ولا في المجال المعرفي الخاص، بل تجده يكرر المفهوم بمناسبة ومن دون مناسبة .

وتقليداً منا على أزمة الشرعية، سوف نعمل على إظهار مكامن القوة في النظرية مع تفصيل في أسانيدها الجوانية الإسلامية في مقام الدفاع على التصور، في الفصل الثاني من الكتاب .

وعليه فإن هذا الفصل هو توصيفي بالأساس مع تركيبة نقدية مبدئية لموضوعة الهرمنيوطيقا على أن نعمل في البحث الثاني على تفصيل وجهة نظرنا في الموضوع من خلال المنظومة الدينية

التي نرى محوريتها، والكل امثالاً منا لا إرالية علم الكلام: الإبانة والدفاع ودرء الشبهات، وبهذا وجوب التدوين.

البحث الأول

تأريخ مبسط للهيرمنيوطيقا

بدأت الهيرمنيوطيقا، أو علم التفسير (نصر حامد أبو زيد)، أو الفسارة (مثير باسيل عون)، كمصطلح قديم طريقها داخل دوائر الدراسات اللاهوتية العامة كجهاز من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفتر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)^(١)، وظلّت آلية داخلدينية على الأقل لدى اللاهوت البروتستانتي لمدة من الزمن حتى أتى المفکر الألمااني الشهير في أواسط رoad الهيرمنيوطيقا شلايرماخر (المتبني للموقف الكلاسيكي) الذي نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً ودرية لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص^(٢). ومجمل نظرية هذا المفکر متركزة على أساس أن النص هو وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، وبالتالي فهو يشير - في جانبه اللغوي - إلى اللغة بكلامها. ويشير - في جانبه النفسي - إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بينهما جدلية صرف^(٣)، وأنه كلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة لنا،

(١) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وأليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة ١٩٩٩ الصفحة ١٣.

(٢) م. ن. الصفحة ٢٠.

(٣) م. ن. الصفحة ٢٠.

وصرنا أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم. وعلى ذلك لا بد من قيام علم يغضن القارئ من سوء الفهم مهما تقدم الزمن، لذا ينطلق شلابير ما خر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانب النص، اللغوي والنفسي. فيحتاج المفسر للتفاذه إلى معنى النص إلى موهبتين، الموهبة اللغوية، والقدرة على التفاذه إلى الطبيعة البشرية^(١).

فهناك وفي أي نص جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكناً، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلّى في استخدامه الخاص للغة. وهذا الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته دونما احترام لأوليات الاعتبار بمعنى يمكن للقارئ أن يبدأ من الاستعمال الخاص للغة كما يمكنه أن يبدأ من الفهم المشترك، فكلاهما يؤدي إلى الآخر^(٢).

والعملية تأسس على إعادة القارئ بناء تاريخية موضوعية للنص، وهي عملية تعتمد بكيفية تصرف النص في كلية اللغة، وتعتبر المعرفة المتضمنة في النص ناتجاً للغة. ولهذه البداية جانب آخر، وهو ما يطلق عليه شلابير ما خر إعادة البناء التبؤي الموضوعي، وهي تحدد كيفية تطوير النص نفسه للغة.

وللبدء من الجانب الذاتي كذلك له جانبان الأول إعادة البناء

(١) م. ن. الصفحة ٢٠ و ٢١.

(٢) م. ن. الصفحة ٢١.

الذاتي التاريخي، وهو يعتد بالنص باعتباره نتاجاً للنفس، أما الجانب الثاني وهو الذاتي التبؤي، فهو يحدد كيف تؤثر عملية الكتابة في أفكار المؤلف الداخلية^(١).

غير أن أهم مواجهة على هذه النظريّة هي أن شلابيرمانخر يضع قانوناً لتفسير النص مطالباً القارئ أن يتبعه عن ذاته وعن أفقه التاريخي الراهن ليفهم النص فيماً موضوعياً تاريخياً، حالاً نفسه محل المؤلف. وطبعاً ثمة استحالة في حصول ذلك، وهنا يتجلّى عين رومانسيّة شلابيرمانخر^(٢)، والتي سيعاول كل من ديلشي وغادامر تجاوزها كما سوف يتم بيانه فيما يتعلّم.

نعم لقد حاول ديلشي إيجاد تفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم الإنسانية، وذلك في محاولته الجادة لإقامة العلوم الاجتماعية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية (بخلاف تيار الوضعيين) مرتكزاً على فارق جوهري هو أن مادة العلوم الاجتماعية مادة معطاة - العقول البشرية - وليس مشتقة من أي شيء خارجها، بخلاف مادة العلوم الطبيعية، وعليه فإن العالم الاجتماعي يجد مفتاح العالم في نفسه وليس في خارجها. وعليه أساس الفهم الذاتي الصحيح يتجلّى في إقامتها على أساس معرفي وأساس بسيكولوجي^(٣). فالأساس المعرفي عند ديلشي يتأسس على التجربة

(١) م. ن. الصفحة ٢٢.

(٢) م. ن. الصفحة ٢٣.

(٣) م. ن. الصفحتان ٢٤ و ٢٥.

الذاتية، فهي المقابل للتجربة في العالم الخارجي بالنسبة للعلوم الطبيعية. والتجربة الذاتية هي الشرط الضروري غير الممكن تجاوزه لأي معرفة ما دام أن هناك مشتركاً بين الآحاد من البشر، وعليه يصبح من المتيسر الإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ إن هذا الموضوعي الإنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة^(١). وطبعاً هذا الفهم المؤسس على التجربة الذاتية وقراءتها كما الشيء الموضوعي راجع للتعبير سواء كان في سلوك اجتماعي أم نص مكتوب.

فمجمل نظرية ديلثي هي أن الهيرمنيوطيقا لا تعني عملية الفهم لشيء معطى محدد سلفاً، له وجود خارجي محايده عن المتكلّي الذي يحاول أن يفهم هذا الشيء أو النص. إن هناك بين المتكلّي والنص الأدبي شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة، هذه التجربة ذاتية عند المتكلّي، ولكنها تحدد له الشروط المعرفية التي لا يستطيع تجاوزها. وهذه التجربة موضوعية في العمل. بقيت الإشارة إلى أن تأثير الفيلسوف الكبير ديلثي على كل من هайдجر وغادamer من الأمور غير الخافية وربما ما سبق تقدم تبيانه بخصوص هذين الفيلسوفين سيشكل توضيحاً لحجم التأثير ولحدوده في نفس الآن.

فاما هайдجر، فإنه كما ديلثي عمل على سبر منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها، معتمدًا على بعض المفاهيم التي صقلها أستاذه هورسل من قبل الوجود ETRE والوجود الإنساني،

(١) م. ن. الصفحة ٢٥.

فالفهم هو «قدرة إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة الشخص، ووجوده في العالم»، فالفهم بهذا المعنى أساسى وسابق على أي فعل وجودي. كما أنه هو أساس اللغة والتأويل، والتأويل هو عبارة عن إضفاء الصراحة على الفهم، لأن الفهم متقدم على التأويل، فيكون التأويل منبني على أصل الفهم لا العكس^(١).

الواضح أن الهرمنيوطيقا عند هайдجر هي فن لفهم الوجود بما هو موجود وغير منبنية على أوليات منهجية صارمة كما هي مفصلة عند ديلثي، والملاحظ أن الفيلسوف الألماني غادamer قد نهج نفس نهج ديلثي وهайдجر على التفصيل الآتى.

منظور غادامر :

الفهم عند غادامر لا يشير إلى علم التأويل أو قواعده، ولا إلى المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية كما هو عند ديلثي، إنما هو فعل فلسفى نواته: كيف تثير عملية الفهم وتكون ممكنة؟ ثم ما هو الفهم؟^(٢).

ذلك أنه لا يرى من موجبات المعرفة في العلوم الإنسانية اعتماد النهج المنطقى الاستقرائي الباحث عن القواعد والأحكام

(١) مثير باسيل عون: *الفسارة الفلسفية* - بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفى الغربى دار المشرق بيروت ضمن سلسلة المكتبة الفلسفية الطبعة الأولى ٢٠٠٤ ما ضمن هو عصارة ما فصل في الفصل الخامس من الكتاب المخصص لفسارة هайдغر.

(٢) نصر حامد م. ن. ، الصفحة ٤٢.

والقوانين المستندة إلى الملاحظة التجريبية^(١)، بل يرى الأقرب لهذه المعرفة هو الاستقراء الوجوداني النفسي، حيث تبني توجه الفيلسوف هيرمان هيلمھولتس بخصوص المعرفة في العلوم المتعلقة بالروح. عند هيلمھولتس الاستقراء في هذه العلوم يكون مرتکزاً على التجربة الذاتية النفسية والبعد التاريخي للمعرفة بخلاف الاستقراء القائم في العلوم الطبيعية الذي لا يهتم كثيراً بهذه الوجودانيات وكذا بالحركة التاريخية؛ لأن التجربة تكون وليدة الفرضية، وإذا نجحت فقد نجحت كمعيار استقرائي علمي في المستقبل، بخلاف المعارف الروحية التي تتركز على البعد الفردي الوجوداني وكذا الحركة التاريخية^(٢). والفيلسوف غادamer تبني نفس الطرح، بل حتى أنه طفق يتقدّم الفيلسوف ديلشي لتأثير هذا الأخير بالتوجه الفلسفى الوضعاني، وإن بشكل نسبي، لأنه يشير بالحرف إلى أنه «عند ديلشي الذي تأثر كثيراً بمنهجية العلوم الطبيعية والتجريبية ذات أساس منطق ميل»، فإنه يهتم إلى حد ما بمفهوم الروح، فالإرث الرومانسي والمعتالي الذي يعلمه في مواجهة التجريبية الإنجليزية، ذلك أنه لم يتوقف فقط عن الإحساس بالزهو لأنه يعيش داخل الاستقراء الحي والذي يميز المدرسة التاريخية عن أي طريق من التفكير متعلق بالعلوم الطبيعية أو القانون الطبيعي^(٣).

(١) مثير باسيل عون: م. ن. ، الصفحة ١٢٣.

(٢) Hans-Georg Gadamer: *Vérité et Méthode - les grands lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, éditions du Seuil. p.21.

Op.Cit. p.22.

(٣)

فانتصاره لرأي الفيلسوف هيلمهمولتس راجع إلى النّثأة الفكرية التي عرفها غادamer، ذلك أنه كان مهتماً ولسنوات خلت بالفن والأداب بل حتى أن هذا المبحث ضمته في الباب الأول المتعلق بتجربة الفن، حيث يرى الحس المرهف والتوجه النفسي هو المفتاح الأساس للتعاطي معها، وهو عين ما حاول إثباته في مقام التأسيس لنظريته في الهيرمنيوطيقا راداً بذلك طروحات ديلشي الذي كان واقعاً تحت نير التوجه الوضعياني في الفلسفة.

كما أنه اهتم كثيراً بجنبة الأحكام المسبقة وتأثيرها على الفهم مما حدا به إلى اعتبارها شروط صحة بالنسبة للفهم، وبالتالي لا يكون هذا الفهم إلا فعلاً تاريخياً مرهوناً بخلفيات المفسر للخطاب وكذا النفسية صاحب النص، هذه النفسية التي يبحث عنها في حياة المؤلف وحركة حياته.

بقيت الإشارة إلى أن غادamer لا يقبل بأن يعطي مدخلية مطلق المدخلية للأحكام المسبقة لأنّه يعلم جيداً بأن هناك مسبقات ضالة ومنحرفة يتعمّن على المفسر التخلص منها حتى لا يتم استدخال ذات المفسر في النص يبرز تصوراته السابقة والأحكام الشخصية، فالمقصود أن يدرك الإنسان آراءه المبترة لكيما يظهر النص في غيريته الخاصة^(١).

وهذا التخلص من الاستدخال يتم بتقديح المسبقات المعرفية

(١) مثير باميل عون: م. ن. الصفحة ١٣٨.

للقارئ ومعاينة دورها الفعال في كشف النص من تدثيره وحتى لا يتم توليد نص موازٍ لا علاقة له بالأصلي.

لأن النص يظل صامتاً لا ينطق من تلقاء ذاته، والأشياء لا تنطق بفعل قوتها الذاتية إلا إذا استطعفتها ذاتية المفسر من موقع إقبال هذه الذاتية على فهم الأشياء^(١).

وطبعاً تقييع هذه المسبقات يتحقق بالرجوع إلى الأفكار الكبرى في التراث بوصفها آلية إنتاجية للفهم، والاحتياط من المساحة الزمنية الفاصلة بين النص وتفسيره، لذلك يظل الفهم تقيحاً واستولاً عملاً تاريخياً بامتياز.

وعليه، فالفهم بما هو فعل تاريخي، لا يمكن أن يتعاطى مع النص إلا في سياق متطلبات العصر، ولهذا فإن الفهم يرتبط دائماً بالزمن الحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ. وأن المفسر مهما سعى همه بظل له فهماً خاصاً يختص بعصره يجب أن لا ينفك عنه، بل لا يستطيع ذلك^(٢). فخلافاً لرأي المذهب الفلسفـي التاريخي الناشط في القرن التاسع عشر، رأى غادamer أن تاريخية انتساب الإنسان إلى الزمان والمكان تهيئ له القدرة على الفهم الأفضل، عوضاً أن تكون هي العائق في تعطيل عملية الفهم^(٣).

كما أن تاريخ الفعل يصب أعمق الفهم الإنساني بحث لا

(١) مثير باسيل عون: م. ن. نفس الصفحة.

(٢) نصر حامد: م. ن. الصفحة ٤٢.

(٣) مثير باسيل عون: م. ن. الصفحة ١٣٦.

يستطيع الإنسان أن يسيطر عليه أو أن يفرغ من الإحاطة به. وكلما أدرك الإنسان في وعيه الأعمق حقيقة الأثر الذي ينشئه تاريخ الفعل في فهمه لواقع التعبير الإنسانية المتنوعة، أيقن أنه خاضع للتاريخ خصوصاً يستحيل معه الإلعام بشمولية هذا الخضوع. فليس من فهم إنساني من دون فعل صريح للتاريخ يضبط هذا الفهم ويوجهه. ولشدة تأثير هذا الوعي في مسرى الفهم الإنساني، قال فيه غادamer إنه أكثر من وعي للتاريخ، بل قل إنه كيّونة التاريخ هي جوهر قوامه^(١).

إذاً التأويل الفلسفى خاضع حتماً لما بات يدعى بالدائرة الـهـيرـمـيـوـطـيـقـيـة أو الحلقة الـهـيرـمـيـوـطـيـقـيـة. وبمقتضى هذه الدائرة يجري الفهم الإنساني مجرى التأثير القبلي بما يستوطن الباطن الإنساني من حواجز وتصورات ومقاصد في المعنى. ومن ثم، فجميع هذه الأحكام السابقة التي تقدم على الفهم تصبح هي في نظر غادamer شروط الإمكان الأصلية الثابتة في عملية الفهم الفعلى. فالإنسان لا يمكنه أن يفسر تغيراً صابباً إلا إذا راعى ما نشا عليه من بنى في التصور تقدم على إدراكه لأشياء الوجود وأغراضه وأحداثه. ولذلك قال غادamer في هذه الشروط إنها شروط بنوية ثابتة متعللة على عملية الفهم التفصيلية^(٢).

واللغة في هيرميويطيا غادamer هي الوجود الذي يتنظم في

(١) مشير باسيل عون: م. ن. الصفحةان ١٤١ و ١٤٢.

(٢) مشير باسيل عون: م. ن. الصفحة ١٣٦.

إطار الفهم، ولهذا فإنه يعد الفهم والتأويل شيئاً واحداً. والخلاصة أن تفكيك الفهم عن التأويل ما هو إلا تصور انتزاعي بدون مصداق حقيقي، وأنه لا معنى للفهم، والمعرفة بمعزل عن اللغة والتأويل. والفهم يتركز في ثلاثة أبعاد غير منفصلة عن بعضها:

- المهارة العملية (وهذه المهارة تم تلقيها في الـهيرمنيوطيقا الكلاسيكية).

- المهارة الفهمية.

- المهارة التفسيرية.

وفي هيرمنيوطيقا غادamer يوجد اتجاهان لتبيين الفهم بوصفه ظاهرة لغوية، هما:

أولاً: يبدأ وصف غادamer للفهم الـهيرمنيوطيقي بتحليل ظاهرة الحوار، فهو يعتقد أن الفهم هو شكل من أشكال الحوار والحدث اللغوي يتحقق عبره الارتباط.

ثانياً: إن السن الثقافية توافق على صورة اللغة بمفهومها الواسع، وتفسير هذه النصوص يعني البدء بالحوار معها، ومن ثم يقع الفهم في أجواء اللغة، وميزته هي «النظم اللغوي»^(١).

فالدورة الـهيرمنيوطيكية عند غادamer تدور حول ثلاثة أقطاب: المؤلف التاريخي، والمفسر الذاتي، والنص في معناه الكلي. وهي دائرة لا تنتهي وكل سؤال فيها يؤدي إلى سؤال جديد. فالمفسر

(١) نصر حامد: م. ن. ، الصفحة ٤٢.

يتحرك حركة دائبة من الفهم المسبق للنص، ومن معانٍ تاريخية متغيرة إلى الطرف التاريخي للمفسر. ومن المفسر إلى التعاطف العقلي مع المؤلف وهكذا في حركة لا تنتهي. وربما تكون الدائرة الهرمنيوطيقية هذه هي أهم ما تبرز فيه المفارقة بين منهج التأويل ومنهج البنائية القائم على النظام^(١).

وهذه الحلقة الهرمنيوطيقية عند غادamer هي مقتبسة مع شيء من التبييض عن دورة هайдغر، ذلك أنه في مقام النقض والبناء يوضح غادامر بأنه «سوف نعمل علىأخذ التوصيف الممنوح للدائرة الهرمنيوطيقية عند هайдغر، حتى نعمل على الاستفادة منها بخصوص الدلالة الأساسية الحديثة والتي تكتسبها بنية الدائرة»، حيث ما كتبه هайдغر «لا يمكننا تجاهل هذه الدائرة والتي نصفها بالمحفرة، فالدائرة تستبطن في داخلها الإمكانية الإيجابية لمعرفة الشيء الأصلي، فلا يمكننا الاستفادة من هذه الدائرة بشكل جيد إلا إذا جعلنا التفسير هو هاجسها الأول والدائم والأخير وأن لا نجعل مكتباتنا، أو مسبقاتنا المتعلقة بالرقبة والتمكن، خاضعة لتخمينات أو مفاهيم شعبية. ولكن بتأمين الأمانة العلمية بحملها على الفهم المتأتي من الأشياء ذاتها»^(٢).

فغادامر يرى بأن هذا الكلام لا يمنحنا رؤية عقلانية لأية

(١) يرجى الرجوع إلى كتاب مثير بأسيل عن المنهج به أعلاه بخصوص فسارة غادامر وكذا المقالة التالية لأحمد بهشتى.

Hans-Georg Gadamer: op.Cit, p287.

(٢)

الفهم، ولا حتى يعطينا دليلاً على وجود دورة كهذه بقدر ما يدافع عن الإيجابية الأنطولوجية لها، والحال أن ما أقدم على قوله هайдغر بظل من مستلزمات الفهم، فأي مفتر يحترم نفسه لا بد له من أن يتخلص من الأفكار المسبقة غير الصحيحة والمبتررة ويعاطي مع الموضوع بتجزد أكبر^(١) ما يعبر عنه هайдغر ليس تعليمة مخصصة لمارسة الفهم، وإنما يصف بالأحرى نمط إنجاز التأويل الذي يتغنى بارادة الفهم. لا تكمن عتبة التفكير الهيرمنيوطيقي الهيدغرى في بيان وجود حلقة (الفهم) وإنما كيف تنطوي هذه الحلقة على دلالة أنطولوجية إيجابية. يبدو أن هذا الوصف - كما هو - بديهي لكل مؤول يعي جيداً ماذا يصنع.

ينبغي على كل تأويل صحيح أن يتजّب اعتباطية القرارات الطائشة والتحديّات التي تفرضها عادات الفكر المترسخة ويوجه انتباهه إلى الأشياء نفسها (باعتبارها نصوصاً سديدة من منظور الفيلولوجي والتي تعالج بدورها الأشياء نفسها)^(٢).

فهайдغر يقول «لا ينبغي الخفض من قيمة الحلقة إلى رتبة حلقة مفرغة بشرط أن تركها كما هي، توارى فيها الإمكانية الإيجابية للمعرفة الأكثر أصالة والتي لا يمكن إدراكتها بصورة

Hans-Georg Gadamer: op.Cit. p287.

(١)

(٢) هанс غيورغ غادamer: فلسفة التأويل - الأصول. العبادي. الأهداف. ترجمة محمد شوقي الزين، عن الدار العربية للعلوم ونشرات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٦، الصفحتان ١٢٢ و١٢٣.

حقيقة إلا إذا افتعل التأويل بأن نشاطه الأولي والدائم والنهائي ليس هو التخلّي في كلّ مرة عن مكتبه المبكر ومدركته وتصوره السابق لصالح تزوّات وقرارات طائشة أو تصورات شعبوية وإنما تأمّل المحور العلمي انطلاقاً من الأشياء نفسها»^(١).

لم يهتم هайдغر بمشكلة الهيرمنيوطيقا والنقد التاريخي، إلا من أجل أن يخرج - في إطار هم الأنطولوجي - البنية المسبقة للفهم، وعليه فبحاجة أن تخلص الهيرمنيوطيقا من العراقل الأنطولوجية لمفهوم الوضعيانية الخاص بالعلم، فإنها تستطيع أن تعيد للفهم بعده التاريخي^(٢) وهذا عين ما حاول غادamer أن يقوم به من خلال تأسيسه لحلقته الهيرمنيوطيقية «يتعلق الأمر بتركيز النظر على الشيء قصد تجنب كل غواية قد يفرضها المسؤول على نفسه. فالذي يريد أن يفهم يشكل نوعاً من التصور، ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء. فهو يتصور باستحضار مسبق لمعنى شامل بمحضه ما يظهر المعنى الأصلي (الأول) للنص. لكن هذا الأخير لا يظهر بدوره إلا إذا قرأت النص بنوع من جوانية الانتظار بخصوص دلالته الدقيقة. إن فهم ما هو موجود هنا يتم عبر إعداد هذا التصور القبلي والمسبق الذي ينبغي أن يخضع للمراجعة المستمرة كلما تقدمنا في اختراق المعنى»^(٣).

(١) هانس غيورغ غادامر: م. ن. الصفحة ١٢٢.

(٢) Hans-Georg Gadamer: op.Cit, p286.

(٣) هانس غيورغ غادامر: م. ن. الصفحة ١٢٣.

معتبراً بأن الفهم يتحدد باستمرار بحركة التصور للفهم المسبق أخذنا بعين الاعتبار لجنة الوعي التاريخي في مسألة الفهم، أما غادamer فيرى بأن الحلقة تصح بما سماه «الاستحضار المعنوي للكمال» حيث عرّفه بـ«يتجلى الاستحضار المعنوي للكمال الذي يوجه فهمنا كافتراض يستند في كل مرة على المحتوى المتجدد». ليس فقط الوحدة المحايدة للمعنى هي التي نفترضها هنا والتي توجه القارئ، وإنما فهم القارئ هو الذي ينقاد بجوانب الانتظار المتعالي للمعنى الذي ينبع من العلاقة التي نقييمها بحقيقة ما هو مدلول. مثلما أن المرسل إليه يفهم الواقع والأحداث الجديدة التي تتضمنها الرسالة التي يتحصل عليها ويرى الأشياء بأعين كاتب الرسالة. بمعنى أنه يعتبر ما كتبه صحيحاً دون أن يسعى إلى إدراك رأي الكاتب في جوهره، فإنه يتبع علينا أن نفتح على إمكانية انطواء نص التراث على معرفة تتجاوز ما يريد رأينا المسبق معرفته، فقط عندما تتحقق إرادة الكشف عن حقيقة ما يقال، فإننا نسعى إلى «فهم» النص باعتباره رأي الآخر أي وفق طريقة نفسية تاريخية».

فـ«الافتراض المسبق للكمال لا يعني فقط أن النص بإمكانه أن يعبر كاملاً عن آرائه، ولكن ما يقوله ويعبر عنه هو أيضاً الحقيقة الكاملة»^(١). يبقى الشرط التأويلي الهام في البيرمنيوطيقا هو فهم الشيء، أي تشكيل علاقة فهم متميزة مع الشيء نفسه، يتحدد انطلاقاً من دلالة ما يمكن قوله كمعنى وحدي وبالتالي تطبيق

(١) هанс غيورغ غادamer: م. ن. الصفحة ١٢٧.

الاستحضار المعنوي للكمال. وعليه، بتوحيد وجمع الافتراضات المسبقة الأساسية التي تحتمل ما تبقى (من الآراء) ينكشف معنى الانتفاء، أي لحظة التراث في الموقف التاريخي والتأويلي^(١). فما يحاول غادamer التركيز عليه هو أن المسافة الزمنية بين النص والفهم لا يمكن أن تشكل عائقاً، بل بالعكس إنه يساعد في اندراك الفهم ضمن ثنائية الألفة والغرابة ويظل بعد النفي حاضراً لكن ليس بالتوصيفية الشلابيرمانخية العرضية، بل باقتراب طولي في عين الدلالة اللغظية. أما يهمنا في الواقع هو أن نعرف بوجود إمكانية إيجابية وإنتاجية للفهم في المسافة الزمنية. فهذه المسافة مغمورة باتصالية المصدر (أو المنشأ) والتراث وبموجتها يتجلّى لنا كل تراث. ليس من نافلة القول الحديث هنا عن إنتاجية حقيقة لما وقع^(٢).

فـ«الغربلة» المعنى الحقيقي المتواجد في النص أو إبداع فني هو في حد ذاته مسار لا نهائي وغير مكتمل. فالمسافة الزمنية التي تتجزّر هذه الغربلة تظل فريسة حركة وامتداد لا نهائي وهنا يكمن الجانب الإيجابي الذي تحوز عليه هذه الغربلة للفهم. غالباً ما تسمح هذه المسافة الزمنية بحل المتشكلة التقديمة لفن التأويل والمتمثلة في التمييز بين الأحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة. فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي. فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد

(١) هانس غيبورغ غادamer: م. ن.، الصفحةان ١٢٧ و ١٢٨.

(٢) هانس غيبورغ غادamer: م. ن.، الصفحة ١٢٩.

تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته».

رأس الكلام في هذا الموضوع أن وعي الإنسان لتاريخ الفعل الناشط في تكوين فهمه الإنساني هو في الوقت عينه وعي لما أحرزه هذا الفعل من إنجاز في صياغة تراث الفهم الإنساني الذي ينتهي إليه الإنسان المفتر، ووعي للحدود التي ينضبط في داخلها كل اجتهداؤيلي «الفهم هو صيرورة ناتجة عن الوظيفة الفعلية للتاريخ ويمكننا تبيان أن الخاصية اللغوية ضرورية لكل فهم يؤسس داعم فن التأويل»^(١) فمدماك الدور التاريخي يظل حاضراً في عرض أداة الفهم لما له من إنتاجية في هذه المسألة.

الآن وبعد أن أنهينا عرض منظور الفيلسوف غادamer وإن بشكل مقتضب نرتقي المرور إلى عرض منظور الفيلسوف ريكور، حتى يتم تشخيص المنظور الهيرمنيوطيقي الغربي في أجل صوره.

منظور ريكور:

بول ريكور فيلسوف فرنسي موسوعي ومتمكן من مادة بحثه إلى درجة متقدمة جداً، وهو كما غادamer اشتغل مطلقاً على الهيرمنيوطيقا وحاول جاهداً إيجاد مسلكية فلسفية قوية حتى أنه عمل على تطبيقها على النص الإنجيلي، يتأسس مجمل نظريته على إجراء مصالحة جذرية بين التيارين الفكريين الغربيين على أساس ميوله الفكرية والتي تركزت على ثلاث مدارس فلسفية تأثر بها كثيراً «ألا وهي مدرسة تفكير الذات (الذات العاقلة) في الذات

(١) هانس غبورغ غادamer: م. ن. الصفحة ١٣٠.

PHILOSOPHIE REFLEXIVE، وهي المدرسة التي أنشأها فيخته وسار عليها جان ناير، ومدرسة علم الظاهرات أو الفلسفة الظاهراتية (الفيونومينولوجيا) التي أسسها هوسرل وانتهى إليها هайдغر من بعد أن طوعها لخدمة البحث عن معنى الكيونة في الإنسان أولاً، ومن ثم في اللغة، وأخيراً في الكيونة عينها، ومدرسة الفلسفة التحليلية الناشطة في الفضاء الثقافي الأنجلوسaxonي^(١).

فالتفكير الذاتي في الذات المفكرة ينبغي أن يعتمد اللغة والتفكير داخل اللغة، بتعزيز النظر فيها واستيعاب تعبيرها حتى تكشف ذات الغير، مع وجود صعوبة في ذلك، لأن اللغة بطبيعتها غامضة مبهمة وملتبسة بل حتى أنها تخفي الكثير من المضمرات، لذلك يتضمن فعل التفكير نظراً في طبيعة اللغة، أي التسلح بمنهج قوي في التأويل يتيح للإنسان المتفكر أن يعالج معالجة نقدية مستنيرة الالتباس الذي يكتنف اللغة في كل تجلياتها. فالواضح أن الملكية التي يعتمدها ريكور تتلخص في التفكير الذاتي بتوسط اللغة كظاهرة تحتاج لتأويل حتى تنضبط منهجه فهمها، فالفلسفة التفكيرية الذاتية تتحرك قصداً في نطاق الفلسفة الظاهراتية الهوسرلية ليضحي الجميع تعبيراً هيرمنيوطيقياً لهذه الفلسفة الظاهرية وإن بتفريح بسيط^(٢).

(١) مثير باميل عون: م. ن. الصفحة ١٥٦.

(٢) مثير باميل عون: م. ن. الصفحتان ١٥٧ و ١٥٨.

«لا يمثل نقد هيرمنيوطيقا المثالية الهوسرلية سوى القفا السليبي لبحث موجه في اتجاه إيجابي أضعه هنا تحت عنوان: «الظاهرية الهيرمنيوطيقية» والقابل للترجمة والإعداد. لا يزعم البحث الحالي تشغيل - جعل - هذه الظاهرية الهيرمنيوطيقية: بل يقصر نفسه على توضيع إمكانياتها بالذهاب، من ناحية، إلى أنه فيما وراء نقد المثالية الهوسرلية، تبقى الظاهراتية هي افتراض الهيرمنيوطيقا المتعذر تجاوزه: ومن أخرى، إلى أنه ليس بوسع الظاهراتية أن تطبق برنامجهما المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا»^(١).

فريكور قد وجه انتقاداً إلى طريقة هайдغر لمقاربة الوجود والكونية مسمياً إياها بالسبيل القصير^(٢)، مستعيناً بطريق جديد سماه بالسبيل الطويل ميناً إياه: «إن الطريق الطويل الذي أفترحه يطمح هو أيضاً أن يبلغ بالتفكير إلى مستوى الأنطولوجيا (علم

(١) ببول ريكور: من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عن عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ الصفحة ٤٣.

(٢) مثير بليل عون: م. ن. الصفحة ١٥٨ وتجدر الإشارة إلى أن الفيلسوف الفرنسي وصم فارة هайдغر بالسبيل القصير لأن «علم كونية الفهم إذ يعرض عن مناقشات المنهج، يحمل نفسه تواً إلى مستوى علم كونية الكائن المحددة ليستطلع فيه فعل الفهم لا كمط في المعرفة، بل كمط في الكونية ويجري الانتقال إلى هذا المستوى بتحول مباغت في الانكالية. فبدلاً من السؤال عن الشرط الذي به يمكن للذات العارفة أن تفهم نصاً من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعل الفهم في صلب كونته».

الكينونة أو علم الوجود). ولكنه يبلغ إليه بلوغاً متدرجاً في راعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات (السيمانطيكا)، ومن ثم التفكير. وإن الشكل الذي أفسح عنه في ختام هذا المقطع لا يصيّب إلا إمكان الإتيان بعلم الكينونة مباشر (أنطولوجيا مباشرة)، منعّق في الأساس من كل تطلب منهجي، ومنعّق بنتيجة ذلك من دائرة التأويل التي ينشئ هو لها نظريتها.^(١) فالواضح أن ريكور يصرّ على ضرورة الاعتماد الدائم على معطيات اللغة ومعطيات التفكير في الذات العارفة^(١).

خلاصة الانتقاد أن هайдغر يصل إلى نتائج انتزاعية بدون توسط معرفي يراه ريكور ضرورياً من منهج ونضج لغوي.

ذلك أنه «بدلاً من السؤال عن الشرط الذي به يمكن للذات العارفة أن تفهم نصاً من النصوص، أو أن تفهم التاريخ، يجري السؤال عن جوهر الكائن الذي يقوم فعل الفهم في صلب كينونته. وهكذا تصبح مسألة الهرمنيوطيقا جزءاً من تحليل بنية هذا الكائن، أي الإنسان «الكينونة القائمة» DASEIN الذي يوجد في حال الفهم»^(٢) واللاحظ أنه عين العيب الذي أخذه عليه غادamer فقط من حيثية أخرى، وهي أن ريكور يرى بأن هайдغر انتزاعي رامي إلى إثبات الكينونة، أما غادamer فيراه غير مبال بحجية المنهج الفهمي التي يصر عليها مرور الكرام والتي يراها كمبرقة إثباتية لمحورية الكينونة.

(١) مثير بأسيل عون: م. ن. الصفحة ١٥٩.

(٢) مثير بأسيل عون: م. ن. الصفحة ١٥٨.

يخلص الأستاذ الزين إلى أن الفيلسوف ريكور يعتمد على طاقة اللغة في الاشتغال «عندما يصبح الفهم COMPRENDRE هو إدراك أو مسك PRENDRE شامل وجماعي COM لشيء ما. وهو ما يسميه PRENDRE-ENSEMBLE بمعنى COM- PRENDRE، وهو سانكروني أو تزامني أكثر منه دياكرونياً أو تعاقياً لأنه يخص بنية الفهم وصيغة الإدراك. وبعده التعافي يصبح الفهم لهذه العلاقات الكائنة بين الوحدات المؤسسة لحياة ما مثل السيرة الذاتية أو البيوغرافيا كإدراك شامل لحياة المؤلف في ضوء تجاربه للمعيشة وتصوره للعالم. العلاقة بين التفسير والفهم يراها ريكور في المعنى الأنطولوجي كمجاوزة لا مناص منها إفلاتاً من نسق العلامات المغلق (البنيوية) أو المتعاليات الحدسية والمحردة (الفيومينولوجيا). ليس التفسير سوى وسيط يربط فهم العلامة بفهم الذات، لكنه وسيط له أهميته إلى درجة اختزال الفهم إلى مجرد تفسير صحيح ومعالجة دقيقة للنصوص أو الرموز أو العلامات بمعنى الفهم بوصفه مسألة سطحية»^(١).

زبدة الكلام بهذا الخصوص أن التفسير لا يبعُدُ أن يكون مسلكاً علاجياً للتعامل مع النص ولا يمكن أن يعتبر فهماً بالمعنى الصحيح للكلمة. فالفهم تفاعل للذات العارفة مع العلامات والرموز والإشارات بتوسط التفسير والتي لا يمكن أن تكون إلا

(١) محمد شوفي الزين: تأويلات وتفكيكات نصوص في الفكر الغربي المعاصر، منشور عن المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ الصفحان ٧٠ و ٧١.

دلالية، وهذا ما نحن بصدده الدفاع عنه في كتابنا هذا.

فالمعول عليه في التأويل هو «البحث في ثانيا النص عن حركة داخلية تنظم وتنسق الأثر وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إيداع عالم هو مادة النص أو شبيته. وهذه الحركة المزدوجة (الдинامية الداخلية والقصدية البرانية) تؤسس ما يسميه ريكور «نشاط النص» أو العمل الفعلي للنص»^(١).

بقيت الإشارة إلى أن هذا الطريق الذي اختاره الفيلسوف ريكور محاولاً تجاوز مزالق غادamer الذي ظل خاضعاً لهوا جنس كل من ديلشي (حل مسألة أصل العلوم الإنسانية والأصح القول الروحية) وهайдغر (علم الكينونة) كانت ناجحة إلى أقصى الحدود.

والآن بعد أن أوضحنا منظور ريكور الفلسفى لا بأس من أن ننتقل إلى بحث هيرمنيوطيقته الدينية والمنصبة على فهم النص الدينى.

المجهود الahirمنيوطيفي الدينى عند ريكور يتأسس في كلية الإمساك بالخيال والتطبيق لها وإظهارها على طول المجهود التفسيري للنص الانجيلي الموجود مسبقاً، وأن العملية لا تتوقف عند هذا الحد بل تستمر حتى يتم اندماج عالم النص الانجيلي بعالم القارئ فتتم إعادة صورنة النص الدينى^(٢)، يعني أن عالم القارئ

(١) محمد شوقي الزعن: م.س الصفحة ٧٢.

(٢) Franois-Xavier Amherdt: *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la NewTheology School*. Editions du Cerf, 2004, p.353.

يعمل على إعادة توجيه معنى النص بقوة التخييل وتطبيق هذا التصور مع إيجاد مصداق له على طول الجسم التفسيري للنص المقدس. وقد أبدى ريكور إعجاباً كبيراً بكتابات اللاهوتي الألماني رودلف بولتمان وخصوصاً فيما يخص جانب إزالة الطابع الأسطوري لبعض النصوص الإنجيلية، ذلك أن بولتمان حاول أن يزيح بعض الصور التي يعتقد بلا معقوليتها لينظرها من هذه الشحنة السلبية «FAUX SCANDALE» ليركز فيما بعد على البعد الإيماني الضروري بطبعه «VRAI SCANDALE» بوصفه الغاية، خالصاً إلى القاعدة العامة القائلة «يجب أن تعتقد حتى تفهم، وأن تفهم حتى تعتقد» هي حلقة بولتمانية تزيد الإيمان بالمراجعة الدائمة للنص الإنجيلي.

لكن ريكور والذي دافع كثيراً عن تصور بولتمان أبدى بعض التحفظات موضحاً ذلك بأنه «لكي تفهم النص، فإنه يجب أن تعتقد بكل ما يقوله، لكن ما يقوله النص لا يمكن أن نجده في شيء آخر خارج عنه، لذلك فيجب فهم النص حتى تعتقد»⁽¹⁾ فخلاصة تصور ريكور هو أن الاعتقاد يكون ثمرة لفهم النص ولا يمكن أن يكون مبدأ لذلك، فبدل الحلقة البولتمانية أضحت عندنا هلال ريكوري . فهم النص يؤدي إلى الاعتقاد .

أما فيما يخص عملية نزع الأسطرة عن النص الديني ، فإنه وبخلاف بولتمان لا يرى النص هو سبب الأسطرة، بل

François-Xavier Aimherdt: Op.Cit. p357.

(1)

بالعكس يعتقد بأن النص هو مصدق الحقيقة والواقعية المبحوث عنها وأن الأسطرة همت الفهم وليس الخطاب، كما أن رأس المسألة في الفارقية بين ريكور وبولتمان أن هذا الأخير يعتمد الفهم الوجودي الحاكم على النص الديني لأنه يرى النص عنوان الأسطرة، وما دام هدف بولتمان هو نزع الطابع الأسطوري عن النص الديني فإن فهمه يأتي من خارج النص لذلك نقف على إوالية الاعتقاد قبل النص ثم العودة الأبدية للاعتقاد.

أما ريكور مع بقائه وفيما لأسسه الفلسفية يرى محورية النص واللغة بوصفهما السبيل المؤدي للاعتقاد عن طريق الظاهرات التي تكبد الفيلسوف مشقة إثبات جدوايتها، ذلك أن شيء النص اللامحدود أو عالم النص بوصفه هو عين العالم الكينوني المبسوط أمامه هو ما يرتكز عليه النص التوراتي جاعلاً منه فوق العاطفة والافتراض والإمكانية، وطبعاً وضع شيء النص اللامحدود فوق كل شيء يعني طرح قضية استلهام الكتب المقدسة بمصطلحات ذات بعد نفسي تحوز سمة العالم التوراتي^(١)، فالهيرمنيوطيقا الدينية عند ريكور تحاول أن تبين بأن النص الديني وإن كان كأي نص إلا أن خصوصية المجاهرة بالإيمان تجعل منه نصاً مولداً لشيئية اللامحدودة وال المتعلقة في الوجود الكينوني الخاص الذي يتشكل في ذهن كل قارئ ومفسر له، وأنه على أساس المكون الاستقلالي الجوهرى الذي يمتلكه يجعل هيرمنيوطيقيته التطبيقية والإقليمية أمراً

(١) بول ريكور: م. ن. ، الصفحات من ٩٦ إلى ٩٨.

ممكناً، بل وضرورياً، حتى، فعالم النص هو ذلك العالم الذي ينفتح عليه النص بما هو إمكان أو الوجود الممكن، والذي يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة. هذا المقتضى الذي يتأسس على تعليق ذاتية كاتب النص وذاتية القارئ في نفس الآن (المباعدة) عن طريق اندماج استدحالي ليس للنص وحده بل أيضاً لأشياءه، بغية التخلص من موقعية الذات الوهمية.

وحتى لا تعمق في بحث المنظور الهرمنيوطيقي الديني عند ريكور أكثر مما هو متطلب، فإنه يكون من المناسب إبداء وجهة نظر اللجنة الإنجيلية في تقريرها الذي أعدته بخصوص تفسير الإنجيل داخل الكنيسة. حيث تعاطت بإيجابية مع تصور ريكور، ذلك أن الأخذ بعين الاعتبار لفارق الزمني بين وضع النص وبين القارئ والمحافظة على مسافة معه، ومحاولة فهم النص الديني في إطاره التاريخي والدلالي مع لزوم أن يعيش النص حياة قرائه في كل العصور شكلت دافع إيجابية للنص الديني، وهو ما كانت الكنيسة تحرص على إبداعه، لأن إغلاق النص كما هو الأمر عند بولتمان لا يخدم غرض الكنيسة بالطلاق⁽¹⁾.

وطبعاً التركيز على الفهم التاريخي للنص الإنجيلي يستلزم القول بغالبية الطابع الرمزي عليه، وهذه أولى أزمات هرمنيوطيقية ريكور والتي سوف نعمل على بسطها ضمن باب القراءة النقدية.

François-Xavier Amherdt: Op.Cit, p.651.

(1)

النقد التكاملی للمنتظر الهرمنیوطيقي :

في البداية لا بأس من الإيصال إلى أن النقد الذي سوف نعمله في هذا البحث هو نقد تكاملی يعني أننا سوف نوضح مواطن الخلل في النظرية الفلسفية والإشكالات التي تثيرها على أن نعمل على إيصال كيفية تجاوزها في بحث مستقل سعمل من خلاله على إبداء الهرمنیوطيقا التي نتبناها.

حيث إنه وبعد أن تقدمنا بعرض موجز لأهم المدارس الفكرية التي اهتمت بالتنظير لنظرية التأويل، يطيب لنا أن نتقدم ببعض النقود عليها من باب استكمالها، على أن نخصص نقوداً تشخيصية لنظرية كل من غادamer وريكور، لتشكل بطبيعة الحال مقدمة لعرض تصورنا للموضوع.

فأهم النقود المرجحة لنظرية التأويل كما هي ظاهرة في المدرسة الدينية والفلسفية الغربية يمكننا بسطها على التفصيل الآتي:

انعدام وضوح معالم تأثير القبليات وأهميتها:

ذلك أن التفسير الخاطئ يظل خاطئاً بقطع النظر عن القبليات المعتبرة، وليس بالضرورة تغيير القبليات يؤدي إلى الفهم الصحيح. إلا إذا تم التحدث عن قbelيات قطعية مشتركة بين المفسرين ووجوبية توافرها لاستقيم التفسير. وهذا ضرب نظرية الهرمنیوطيقا في الصميم.

فمعضلة القبليات تجلّى في عموميتها وعدم تحقق تشخيص مقطعي لها، بل إنها ومن خلال هذه الضوابط تكون كل التفاسير سليمة تصديقية دون أن يتّبّع إلى مطابقتها للواقع الخارجي.

وإذا ما قلنا بأن أقصى ما يمكن استفادته الباحث منه هو تعزيز البحث بخصوص الموضوع محل التفسير دونما توجيه من قبله، وأنه وعلى أساس البحث تتكامل القبليات حتى تصل موطن الإحاطة بالنص المراد تفسيره تكون قد هدمتنا حجية القبليات لأنها لا يمكن إلا أن تكون مولدة للفهم وليس ثمرة فهم النص، فهي تشكّل تكويناً جوهرياً في آلية الفهم، ولا يمكن أن تتغيّر وفق الفهم وإن سقطت كآلية.

كما أنه وإن أردنا أن نتحدث عن تتكامل القبليات بوصفه رهيناً بالرؤى المتبناة من قبل الباحث، فالأنثربولوجى يرى أولويات القبليات رهينة بالمساحة المكانية والزمانية لتزول النص، بخلاف الألسنى الذي يرهن قبيلاته بتضارب المدارس الألسنية واللغوية، والكل بخلاف العارف الذي يرهن قبيلاته بالعمق الذوقى مع شفافية القلب حتى يتّسّر الكشف. فإن الفهم الكبّروي لا يمكن إلا أن يكون تكميّياً بخلاف الفهم الصغّروي الراجم لقبيلة تخصّصية واحدة. وطبعاً مع نظرية كهذه تظل جميع التفاسير لها مصداقية صحة وإن بشكل نسيبي دونما تفرد إحداها بالصحة على الإطلاق.

هذا على مستوى الوجه الأول من النقد، أما الوجه الثاني فإن القول بتنوع التفاسير على إطلاقها دونما عقال هو نصف لملاك

النص القطعي الدلالة وغير القابل لأي فهم آخر، فعندما يصرخ أحدهم بأن عمراً دخل السوق فهذا له مفاد واحد، ولا يمكن القول بتنوع التفاسير بخصوص هذا المعنى إلا إذا سلمنا بخطأ باقي المفسرين. أو أن الكلمات تحتوي معانٍ مختلفة وهذا عين الواقع في الدور. لأن النص (على الأقل في المستوى الشرعي) في الأصل يحمل على قطعية الدلالة وإذا سلمنا بجواز تعدد التفاسير بخصوصه كف أن يكون نصاً.

حقيقة التركيز على القبيليات تكون لها فائدة وثمرة فقط في تبيان نفسية المفسر، والتي ربما تفيد في إعادة قراءة النص المفسر. لكن هذه الثمرة تفقد مشروعية وجودها أمام القرآن الكريم، لأن موطن الاعتبار هو حقانية التفسير لا نفسانية المفسر وهذه مجالها الخصب هو الأدب في أوسع أبوابه.

وقوع الدور المؤدي للبطلان:

لقد سبق لنا أن نوهنا إلى أن المفكرين في معرض تبيانهم لعراقل الهرمنيوطيقا يختتمون بمرحلة ضرورة ترجمة النص إلى الإطار التاريخي للمفسر. لكن حيث إنه يكون من المنطقي أن تخضع الترجمة نفسها بوصفها متنه الفهم الأول إلى فهم ثان تكون قد وقعنا في التسلسل المبطل للنظرية من الأساس على اعتبار أن تسلسل شيء محال، وإليكم تفصيل ذلك أن كل فهم (طبعاً وفق الرؤية الهرمنيوطيقية) يحتاج إلى تفسير ولا تتضح دلالة النص على المعنى، إلا في ضوء التفسير، بل إن النص يتكلم بواسطة

التفسير، ويلقي بمكتوناته إلى الخارج عبر عملية التفسير، إذاً لا شئ في أن فهم هذه الترجمة يحتاج إلى تفسير هو الآخر، مما يؤدي إلى حدوث تسلسل سلبي مبطل، وهذه ضربة أخرى للهيرمنيوطيقا من قبل التولد السلبي للأفهام، أما موطن الدور الحقيقي المتحدث عليه سابقاً وإن إماحاً فهو تأدبة النص المفتر (الفتح) دوراً مفترأً بعد أن تضحي تفاصيله مكوناً قبلأً في نفسية المفتر (الكسر) فتجلى في أن كل تفسير بحاجة إلى تفسير أيضاً مما يجعله مفترأً لما يليه، مع دخالة النص المفتر (الفتح) في النص المفتر (الكسر).

الخلط في المدارك المعرفية:

الواضح أن تركيز الهيرمنيوطيقيين على القبليات وعلى محوريتها، راجع إلى وقوعهم في الخلط - أو ربما إيقاعنا نحن في الخلط - بين المدارك المعرفية الأولية والمدارك المعرفية الثانوية. ومقصودنا بالمدارك المعرفية الأولية هي المدارك المتباينة داخل علم معين، مثلاً علوم التفسير بوصفها موضوع هذا البحث، وبين فلسفة العلم أي المدارك المعرفية الناشئة خارج العلم والتي تريد الحكم عليه.

فالهيرمنيوطيقي يريد في بحثه توسيعدائرة بادخال المدارك المعرفية الثانوية في قلب المدارك المعرفية الأولية، وهو أمر مستحيل لأن المدارك المعرفية الثانوية لا تهتم بمصداق الحقانية ولا بمصداق الخطأ والصواب، بخلاف المدارك المعرفية الأولية التي

تجد نفسها أمام هاتين الحيثيتين الهاامتين . ومن هنا نفهم تركيزهم على تعدد التفاصير وعلى ضرورة البحث بخصوص الاختلاف (الخطأ والصواب) في المباني المعتمدة . إلا إذا صرّحوا لنا مشكورين بأن مقاريthem تتجه كلياً للمدارك المعرفية الثانوية دون نية إدخالها في المدارك المعرفية الأولية ، وهذا مستحيل لأن عين القول بالسلسل في الأفهام ، والصحيح أنه محکوم عليهم بوضع كهذا لأن الهرمنيوطيقا أرادت لنفسها خرق الحدود وضبط المدارك المعرفية الأولية من الخارج ، وهو أمر غير متيسر إلا إذا تم تبني الأساس القائل بحاكمية العقل على النص .

ذلك أن معارف الدرجة الثانية تهتم بالشأن المعرفي الأولى وليس بمادته ، فمثلاً الهرمنيوطيقا لو ركزت على علم التفسير والفهم كما تدعى في عناوينها الكبرى لنجحت إلى حد كبير متناسقة مع مكانها الوجودي ، لكنها وبعد أن تركز على أنها هي فهم كيفية الفهم نجد لها تذهب أبعد من ذلك لتقرر في أصل اللغة وخصوصيتها بما هي هي ، وهذا من مظان المعرفة الأولية مما جعلت مهمتها في فهم الفهم تضحي هي الفهم الأصوب ، وهذا تزل في درجة المعرفة .

هذا من جهة أولى ، أما من الجهة الثانية فإن المدارك المعرفية الثانية تهتم بالتعامل مع شأن معرفي أولي وليس مع مادة الشأن المعرفي الأولى والا تزلت في الدرجة بشكل تعسفي ، وهناك من نجح في الحفاظ على هذه المسافة كديليثي وهيرش وغادامر وهناك

من وقع في مطب المطابقة بين معارف الدرجة الثانية وأصل مادة معرفة الدرجة الأولى كشلاير ماخر وهايدغر .

وللتغلب على هذه المطبات المعرفية، لا بد من التركيز على اللحظة التداخلية بين القبيليات وفهم النص، بمعنى أنها تضحي كمعارف ثانوية مكوناً وجودياً داخل الذات العارفة للتخلص من تراتيبيتها البغيضة، وتصير ذات أثر حضوري بسيط لا كسي تركيبى.

أزمة بؤرة معنى النص :

بهذا الخصوص نجد الهيرمنيوطيقي يقع في مطب معرفي آخر، لأنه يعجز عن تبيان المسلكية الصحيحة والكافلة بضمان الخلوص إلى بؤرة المعنى في النص، فإن كان يقصد بأن بؤرة المعنى تفهم خارج النص (والظن أن لا) فهذا دور آخر يوقتنا فيه لأن فهم النص يوجب الاعتماد على خارج النص وهذا عين الدور، والحال أن هذا ليس فهماً بقدر ما هو استقراء، أما إذا كان من خلال النص (وهذا هو الغالب)، فكيف نصل إلى البؤرة دونما اعتماد قبيليات مختلفة بل ومتضاربة حتى، فهذا يجرنا أيضاً إلى ضياع الوصول إلى بؤرة معنى النص حقيقة ومتفق عليها، هذا إذا سلمنا بأن البؤرة في غير حاجة إلى فهم أما وال الحال أن أي نص بما فيه البؤرة في حاجة إلى فهم وتفسير فإن الدور والتسلسل لن يتوقف فكل بؤرة معنى النص تقع للفهم والتفسير بنفس المراحل مما يجعلها تحتاج بدورها إلى بؤرة وهكذا دواليك إلى أقصى حدود التجزئ، ومن ثمة نفشل في الإمساك بالبؤرة حقيقة، وطبعاً الكل وفاقاً للمنتظر الهيرمنيوطيقي .

أزمة الفاعلية للوظيفة التاريخية :

إن غادamer كثيراً ما دافع عن الجهة التوظيفية التاريخية ودورها في استكمال الفهم الأسلام، معتبراً المسافة الزمنية ليست عائقاً بقدر ما هي كمال ضروري للهيرمنيوطيقاً، بوصفها جمالية لتلقي التراث ابناء على تيجين، أولاهما، إعلامنا بحقيقة الوجودية الخاصة، ثانيتها، ووعينا بتناهينا وحدودنا النظرية.

لكن هذا المنظور على جديته وجذته في نفس الآن لا يقضى على مجموعة من الإشكالات وهي كيف للقارئ أن يستوعب مدلولاً لغوياً في إطار جمالية التراث، أي ربط فهمه بالإرث التاريخي الكبير الذي يجره خلفه.

مع ضرورة ملاحظة أن هذا التصور هو مشابه إلى ما يدفع عنه الفيلسوف طه عبد الرحمن في إطار ما سماه بالمقرب التداولي، إلا أن هذا الأخير يتسلح بالمنطق بدعوى أنه وجد التراث الإسلامي متاخماً بالمنطق. أما غادamer فيتعامل مع التراث كأشياء جمالية كفيلة بإيصال نفسها أمامنا، فهي أشياء لطيفة وجميلة توجد خدمة لتصحيح تصورنا.

صحيح أن نسبة الفهم من مستلزمات هذا الطرح ووعينا بهذه المصلحة يظل جيداً في هذا العقام لكن لا نعتقد بأن هناك فهماً يمكن أن ينقض سواه بل ويشكل المعيار بوصفه «الفهم الأمثل»، كما أن التشخيص الزمني للنص والتعامل معه كحقيقة متراخية في الزمن هو من إواليات الحكم المعنوي على بعض النصوص

وخصوصاً لترجمة بعض الأعمال من لغات لم تعد لها السلطة المعرفية التي كانت لها في الأزمنة الغابرة كاللغة الآرامية واللغة السريانية واللغة اللاتينية. فهل الترجمة والتي تشكل في حد ذاتها فهماً معيناً للنص المترجم هي عين الفهم الآرامي وغيره؟ الأكيد لا، وهنا تحضرني مقالة إيطالية رائعة في هذا الباب معناها أن من يترجم يخون النص بالضرورة TRADUTORE TRADITORE، فتكون الأفهام ضحية خيانة عظمى، أكثر من أن تكون فهماً سليماً للنص الأصلي.

هذا ناهيك عن آفة هامبتي دامبتي اللغة^(١) والتي لا يجب علينا تجاهلها في هذا المقام، حيث يتم تحويل اللغة أكثر من المعنى المراد منها تواعضاً، كما حدث مع مفهوم الديموقراطية حيث نجدها انقلب من «حكم رعاع» عند أرسطوطاليس حاملة لمعنى قدحى ينبغي التخلص منه، إلى «حكم الشعب» بما تحمله من معنى إيجابي يجب الاقتداء به^(٢).

فالمنطق الغادامي يلزمـنا فراءـة أرسطوطاليس بـعين تداولـية

(١) قال هامبتي ببرة ازدراء: «حين استعمل في كلامي كلمة ما فهي لا تعني سوى ما أريد لها أن تعنيه - لا أكثر ولا أقل». قالت أليس: «المسألة هي هل تستطيع أن تجعل الكلمات تعني أشياء مختلفة؟».

قال هامبتي دامبتي: «المسألة هي من يكون السيد - هذا كل ما في الأمر»، أليس في المرأة.

(٢) موسى البدربي: هامبتي دامبتي... الديموقراطية... وتجربة التحرر الوطني: الحالة الفلسطينية. ضمن كتاب جماعي حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية، عن مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى سنة ١٩٩٤.

حضورية، والحال أن أرسطو طالب سوف يقول في هذا المقام «أنا أرسطو كل ما أعرفه في بحر هذه الأفهام أني لست أرسطياً» على غرار ما قاله كارل ماركس في حياته «كل ما أعرفه أني لست ماركسيًا»، فجنبة السلطة يجب أن لا تتفاصلها في مقام توليد الخطاب وتوليد التفاسير، والتي تؤثر سلباً على الفهم الصحيح والسليم للتصوّص، بما أن المجتمع عندما يتبع خطاباً ما فهو «إنتاج مراقب، ومنتقى، ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوده المحتمل، وإخفاء ماديته الثقلة والرهيبة»^(١)، ووعياً من بهذه الخصوصية فإننا سوف نطبع إلى تجاوز معضلة حركة التغيير في التاريخ لأن البحث المعياري لا بد أن يكون متخلصاً من هذه الحركة، فالصيرونة نفسها من على أنفسنا كما نفسها فوكو في مجموع ما يطرحه، لعلنا نصل إلى مقام الفهم الحقيقي والقبض على «المعنى» دون مواربة زمانية أو تسلط جهة معرفية معينة، ولا إلقاء باللل بعد الجمالي في التلقين.

صحيح أننا لا نرمي إلى استبعاد التاريخ بالجملة من عملية الفهم، لكننا لا أقل سوف نجعله مسلكاً ضمن مسلكيات ضبط بعض المفاهيم لا أقل ولا أكثر، دون أن تخضع له على مستوى الظرفية أو الارتهان لسلطه الصيروري.

(١) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة الأستاذ محمد سبلا، عن دار التوزير الطبعة الأولى ١٩٨٤ الصفحة ٩.

أزمة المقام الفهمي والمقام التفسيري :

بل حتى أن غادamer وقع في معضلة مفتوحة ذلك أنه وعلى مستوى الفهم والتفسير يقع في أزمة معرفية، أرادها هيرش جدلية، ذلك أن «الخلط الدياليكتيكي» بين المهاراتين الفهمية والتوضيحية من جانب غادamer أوقعه في تناقضات ومشكلات منطقية، والسعى لإزالة هذا التمايز يؤدي إلى مشكلات منطقية مخجلة حتى أمام أبسط أنواع الأسئلة. نظير السؤال التالي: ماذا يفهم الشارح قبل أن يخوض في شروده وتوضيحاته؟ توضح الصعوبة التي يلاقتها غادamer، لدى مواجهته لمثل هذا السؤال حينما يريد أن يدخل في وصف عملية التفسير وأفقه، فليس بوسعه أن يقول: إن المفسر يفهم المعنى الأصلي للنص، لأن ذلك يعني تجاهل زمنية الفهم وتاريخيته. كما أنه لا يستطيع أن يقول: إن المفسر يفهم شرحه وتوضيحه الذي يأتي لاحقاً، لأن هذا القول لا معنى له^(١).

وهذه فعلاً من أزمات الدور والتي سبق لنا أن نوهنا بها فيما سبق، فلن توسع بهذا الخصوص.

أزمة التشخيص عند ريكور :

في الحقيقة لا يمكن أن نعيّن على الفيلسوف ريكور منظوره الفلسفي، بل نجده متكملاً إلى أقصى الحدود إلى أن المعضلة تهم

(١) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة الأستاذ محمد سبلا، عن دار التنوير، الطبعة الأولى ١٩٨٤ الصفحة ٩.

تطبيق منظوره على النص الديني ذلك أنه يمكننا تسجيل مجموعة من الملاحظات على التفصيل الآتي :

- أن ريكور ركز كثيراً على إوالية الخيال والتصورات الذهنية السابقة التي يجب أن تشكل مقدمة للتعاطي مع النص الديني ، وأن الاستمرار في التعاطي مع هذا النص يجب أن ينجر إلى عالم يطابق عالم القارئ حتى يتم الفهم .

وطبعاً هذه المقدمة فيها ما فيها، ذلك أن تشخيص الفهم قائم على الذاتية في التعامل مع النص الديني وما الرجوع إلى العطاء التفسيري إلا مسلكية لتحقيق هذه الذاتية، وخلاصة كهذه تناقض مع أصل حاكمة النص الديني على الفهم البشري بوصفه وحياً كائناً للحقيقة .

- أن ريكور اضطر إلى نقض الحلقة البولتمانية القائلة بالإيمان كمقدمة للفهم من أجل توطيد الإيمان، حتى يستقيم له منظوره القائل بالأحكام السابقة اللازمة التطبيق، لهذا نجد ربط الاعتقاد بفهم النص دون أن يجعله مقدمة له، والحال أن نقض الإيمان ولو الجزئي في التعامل مع النص الديني يستلزم معاملة هذا الأخير كجسم معرفي نسبي غير قائل بالصحة بالضرورة، بل يجب موازنته ومعايرته مع غيره من النصوص الإنسية، وتعامل كهذا لا يمكن أن يؤدي إلى أكثر من افتئان وليس إيمان بالمعنى الأنطولوجي، وهو أمر لا يقول به الفيلسوف ريكور وإن ظل من مستلزمات منهجه .

- الفيلسوف ريكور عانى من معضلة أخرى تجلى في أن الطابع الأسطوري لا يشمل اللغة الدينية بقدر ما يشمل المتبادر إلى الذهن، لذلك نجده وإن أيد بولمان في هذا المشروع أي نزعة الأسطرة عن النصوص الدينية إلا أنه حصرها في المتبادر لا في أصل اللغة الدينية، وهذا ترميز غير مبرر للنص الديني لأنه من مستلزمات هذا الكلام الحكم بالإغلاق فيما يخص النص الديني وعمائته، وربما هذه تشكل عملية إنقاذ للنص الديني.

صحيح أن ريكور بقى وفياً لمبادئ الهيرمنيوطيقية والمؤسسة على محورية النص واللغة إلا أنه وفي نفس الآن، وتحت هاجس إيديولوجي، التف على هذه النقطة جزئياً بازاحته لمحورية اللغة الدينية أصلاً، جاعلاً من ظهورها المتبادر هو العيب لا أصل الخطاب، وهذا نقض مبدئي لمحورية النص واللغة لا شك في ذلك.

لهذا لم يكن غريباً أن يتعامل المجمع الكنسي بایجابية مع مشروع الفيلسوف ريكور الهيرمنيوطيقي الديني، لأنه أولاً يضمن نسبة الفهم مما يجعله يحطم التوجه اللاهوتي الليبرالي الذي يبني تصوراته على قطعية دلالة النصوص الدينية والتي تظل في الغالب لا معقولة، مما يهدد في الصميم الصرح الديني.

والسبب الثاني أن هيرمنيوطيقية ريكور لا تنف透過 التفاسير الرسمية للنص الإنجيلي بقدر ما تعتبره وإن في مقام التجاوز لتصل عالم القارئ.

والسبب الثالث، أنه يحافظ على هيبة النص الديني ولا يسقطه أمام ظهورياته الأسطورية.

- قمة الأزمة التي تعانيها مدرسة ريكور الهرمنيوطيقية هي القول بالرمزية، ذلك أن الخلوص إلى هذه التبيحة ما هو إلا التغاف على ظهور الخطاب الإنجيلي بأنه خطاب لا عقلاني فعمل على ترميز النص ليجعل من المتبادر إلى الذهن غير صائب، بل الفهم الذاتي هو المصيب بعنوان أن الرمز يظل حاضراً بقوة في النص الإنجيلي، وهذا أيضاً شكل طوق نجاة للكنيسة التي عانت الأمرين مع كتابات كل من كارل بارت ورودلف بولتمان وبيول تيليش. لأن الرمزية هي الضمانة الوحيدة لل موقف في وجه التقوّد اللاهوتية الليبرالية والمشكّلة على النص بوصفه ظاهرة لغوية.

طبعاً هذه كانت بعض وجوه النقد التي وجئناها إلى فقه الهرمنيوطيقا الغربية والتي سوف نعمل على تصويبها في البحث التالي مستغلين الفرصة في إبارة تصورنا للموضوع.

البحث الثاني

الهرمنيوطيقا الأوستانية

لكل ظاهر باطن ولكل باطن يليه، هاته المسلمنة المعرفية لدى التأويليين أصبحت أكسيومـة معرفية لا يشق لها غبار، ونحن على هذا الأساس نحاول أن نبني تصوراً هيرمنيوطيقياً إسلامياً أردنا له من الأسماء الأوستانية، لأن الباري جلّ وعلا يقول «**جَعَلْتُكُمْ أُمَّةً وَسَطَا**». إلا أنها وإن كانت تحمل ضميمة إسلامية فهذا لا يعني

بالضرورة تطابقها من التصور الرسمي للتأويل، هذا التصور الذي حاول أن يستوعب كثيراً من النصوص المعتبرة في هذا المقام ويؤسس على ضوئها منظوره التأويلي والذي أراد له الأوحدية، ونحن في هذا المقام نرى من المناسب عرض هذا التصور آخذين بآنموذجين معاصرین، على أن نسط تصورنا الشخصي للمسألة مرجحين أدوات الاستدلال الكاملة للفصل الثاني من الكتاب.

إلا أنه قبل بسط التوجه الرسمي لا يأس من الإشارة إلى أن أمير المؤمنين عليه السلام عمل على تصويب الوضع الفكري الديني عندما عمد إلى إعادة تثبيت نخبة فكرية وسياسية من أصحاب التأويل «أعاد الإمام علي الاعتبار لنظام الدولة الإسلامي، وقام بتفعيله، بتفعيل مشروع تعليم القرآن المسؤول، الذي يتبع فقهاء التأويل، الذين مثلوا هيكلية النظام السياسي، المسؤول عن حركة الأمة وتطورها نحو إقامة الكتاب: ﴿لَتُمْ عَلَىٰ شَوَّحٍ
تُفْسِمُوا (...) وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ رِزْكِنَا﴾ [المائدة: ٦٨]، فتبوا فقهاء التأويل في عهد الإمام علي مقامات قيادية. فاستعملهم على الأمصار، وعلى التعليم، وفي سلك القضاء، بعد أن عزل العمال والقضاة، الذين يتمون للتعهد البائدة، وطردتهم من المساجد. ويمثل ابن عباس نموذجاً لولاة على (ع)، فقد نصب والياً على البصرة، فكان إلى جانب ذلك يعلم الناس في مسجدها تأويل القرآن، فخرج أفواجاً من الفقهاء، ومارس القضاء بين الناس مستنداً في أحکامه إلى القرآن المسؤول»^(٥).

(*) يرجى الرجوع إلى موقع الانترنت المعنى التأويل لمعاينة مجلد أبحاث الشيخ احمد البحرياني.

مما أعطى دفعه كبرى للتفكير الديني في حينه، وربما لو استمر الأمر إلى حينه لما كان العالم الإسلامي يعيش أزمة حضارية كما هو وضعه الآن.

ومحاولة منا في الإيجاز نظن بأنه أصحى من الضروري العكوف على بحث التأويل كمدعاك معرفي.

غالباً ما يوضع هذا العلم قبالة النص القرآني، ليشير على العموم إلى محاولة تفسير القرآن بالرأي، خلاف الطرح السلفي الذي يرى تفسير القرآن بالعثور، إلا أن هذا العثور - وهذا أنسن المعضلة المعرفية - انتقائي، ولا يهتم بقراءات بعض الصحابة المشهود لهم بالعلم والورع كعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعلي بن أبي طالب التأوiliين بامتياز، مما يجعل ادعاء تفسير القرآن بالعثور موضوع نقاش. ونحن في هذا المقام سوف نعمل إلى عرض تصور تأويلي رسمي، قبل أن ننتقل إلى عرض تصورنا الخاص مرجحين الاستدلال للفصل الثاني من الكتاب.

التصور الرسمي للتأويل:

يرى سماحة الشيخ أحمد البحرياني بأن المسلمين تعلموا التأويل، مما جعلهم يتسلّمون خزائن الكنوز المعرفية المتمثلة في آيات الكتاب الحكيم، وترددت أصواتهم كثوفاتهم المعرفية في نصه، وبرزت خلافة الإنسان بانتاج خطابه مع الحفاظ للقرآن بمقام التصديق على الخطاب المتولد منه أو من النص النبوي بوصف الرسول عليه الصلاة وعلى آله الترجمة التطبيقية للنص القرآني في

أجلٍ صورها . ومن هنا يتحقق فهم الآية القرآنية الكريمة ﴿فَإِنْ تَتَّبِعُمْ فِي سَبِيلٍ فَرِدُواهُ إِلَى أَنَّهُمْ وَالرَّسُولُ﴾ [النَّاس: ٥٩] ، والرد إلى الله رد إلى كتابه ، والرد إلى الرسول رد إلى شخصه أو سنته . وهذا عين الواقع التأويلي .

والنظر إلى كتاب الله من جهة النزول التأويلي يؤدي بالضرورة إلى إنتاج آيات غير قابلة للحصر ، مما يؤدي إلى الإحاطة الكاملة بالواقع الذي يضمن تلك الحركة التلاقيبة مع المستجدات ، وهذا التأويل يمارس على أساس آلية نسخية على آيات القرآن الكريم ، بمعنى استنطاق النص القرآني من داخله ببعضه البعض ، بل ويكفل خطأً معرفياً مفتوحاً بين الإنسان وربه كما يعبر في الحديث الشريف «إذا أحب أحدكم أن يحدثه ربه فليقرأ القرآن» ، ومن خلال هذا الخط المعرفي يطلع الإنسان على الكثير من الحقائق المعرفية ، ليكون القرآن بلورة في عالم النبوة ، لها القدرة على أن تروي مستنبطها حقيقة الأحداث في الأبعاد الزمنية المختلفة .

«وهذه الطريقة المنهجية ، التي يمثلها التأويل كمنهج استنطاق ، تحصن عملية البحث في الخطاب من التغرات ، التي يمكن أن تسهل عبرها أهواء الباحث ، فتلحق الآيات وترادفها لتجيب كل منها على الشبهة التي نظرأ على الآية قبلها ، فتحجب الهوى وتصده عن الدخول كموجة لآيات الخطاب . بهذه الطريقة ، يتضح أن ليس للباحث نصيب منها إلا بمقدار التعقب ، والتتبع ، والإصغاء للقرآن الناطق ، ليكون الحكم لله . يضاف إلى ذلك ، أن

التأويل يكفل توحيد الأفكار المستبطة من الكتاب بمعنى الاختلاف المعتبر عن التناقض، لأن العملية التأويلية إذا ما وقعت في الخطأ نتيجة تقويت الباحث لآية معينة تنسخ النتيجة النهائية التي توصل إليها. فإن للمتدبرين الآخرين القدرة على الإشارة إلى تشابه النتيجة المتهي إليها، والمتشابه لا يعمل به، ولا بد من إحكامه بنسخ التشابه بالأية المفروضة في التركيب». فهو منهج محكم لا يترك الباب مفتوحاً من أجل التخيط أو إدخال الأهواء في القراءة التأويلية، بل هو منهج محصن لجسم الخطاب، بل حتى أنه يسمح للغير بتقويمه على أساسه نفس النهج المتبع. وهذه من كمالات المنهج التأويلي.

بقيت الإشارة إلى أن التأويل كآلية وطريقة لها قواعدها وشروطها، ممكنة للحركة الداخلية للخطاب حركة منهجية. وفحوى هذه القواعد تتلخص في جعل الخطاب القرآني هو الذي يملي عملية التغيير في خطاب قرآنٍ آخر، فالتغيير ناجٍ إيحاءات الآيات تجاه بعضها البعض وعبر المزاوجة بين الآيات، ويظل جسم الخطاب القرآني هو الشاهد على سلامته الناج. حينها يتجلّى قوله تعالى: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ لَوَجَدُوا فِيهِ أَخْيَالًا كَثِيرًا» [الناء: ٨٢]، حيث التحدي القرآني الكامن في هذه الآية، يتلخص في أن الآية القرآنية أينما وجئت بلحاظ الآيات الأخرى الناظرة لها، والمرتبطة بها بعلاقة إيدال أو إكمال أو تقديم وتأخير أو حذف أو تغيير في الشكل أو الإعجمام، فإن التصريف لا يؤدي إلا إلى فكر سديد وعلم جديد، لا يمكن أن يتناقض أو يختلف. وهو ما يجعل كلام الله يتميّز عن كلام البشر، وحينها يظهر أن وراء القرآن قدرة

خارجة عن نطاق الطاقة البشرية، وتجاوزها إلى حد الإعجاز، مما يدل على ربانية مصدره».

فكم هو معلوم أن القرآن قد قسم آياته إلى محكم ومتشبه، وأنه لكي يتبيّن المعنى لا بد من رد المتشبه إلى المحكم حتى يتحقق الفهم. وليس بخفي أن ربط معرفة الناسخ والمنسوخ وبين تأويل الخطاب على وجوه كثيرة. فإنراجع الآيات المتباہات إلى الآخر المحكمات، يؤدي إلى نسخ الثابة، ونصرف الآيات إلى وجوه. بهذا ينحلي الإطار العام للتأويل باعتباره منهجاً للاستباط من الكتاب.

هذا مجمل تصور الشیعی أحمد البحراني والذی آثرنا تعقبه في عمومياته، لأنّه تصور إلى حد ما جامع لمجموع النظريات التأویلية الإسلامية التي ظهرت إلى تاريخه.

نفس التصور تقريباً نجده عند الشیعی عبد الهاדי الفضلي، ذلك أنه أوضح في مقام التأويل القرآني، على أنه يأتي بمعانٍ كثيرة هي مرة تكون بمعنى التفسير أي يراد من اللفظ غير ظاهره لفرينة شرعية (قصد روایة) أو عقلية قامت تفید ذلك، ومرة بمعنى العدول عن الظاهر إلى معنٍ متزع بلا دليل عليه، ومرة بمعنى التبرير وهي «ظاهرة نفسية يلجأ إليها الإنسان لتصويب فکر خاطئ أو تصحيح سلوك مغلوط ومن هذا نظریتا الجبر والتقویض»^(۱). مبقياً على

(۱) الشیعی عبد الهاדי الفضلي: التأولی، منشور بـمجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد التاسع عشر، سنة ۲۰۰۲، الصفحات ۷ و ۸.

صدقية الأولى ورادةً المعينين الآخرين بوصفهما اجتراحاً غريزياً لمعنى النص مستدلاً في نفس الآن بروايات.

طبعاً هذا التصور وإن كان بدويًا لأن الشيخ لم يفضل ببساط القول في مقاله إلا أنه يتفق في الكبريات مع تصور الشيخ أحمد البحرياني.

صحيح أنه عندنا مجموعة من الملاحظات على هذه التصورات إلا أنها أحبينا أن نطرحها كتصور إسلامي مبدئي لعملية التأويل، وكيف تنضبط هذه العملية، وإيماناً منها بضرورة الاستفادة من عطاءات العصر الحديث من نظريات مشابهة ستنقل إلى عرض نصورنا الخاص قبل أن نعكف على تبيان مواطن الصحة فيه في فصل مستقل من الكتاب.

التصور الخاص للهيرمنيوطيقاً الأُوستانية:

حقيقة الهيرمنيوطيقاً حققت فتوحات فكرية كبيرة جداً، وخطت خطوات عميقه جداً من أجل تشريح الخطاب وإعادة التعامل معه من جهة التثوير والإثراء، إلا أنها وكغيرها من الإنجازات المعرفية البشرية عرفت مجموعة من النقائص حرصنا على تبيان بعضها وفق البضاعة المعرفية الفضيلة جداً التي توفر عليها، أما النقائص الحقيقة فربما هي أكثر من ذلك، لا زالت خافية عن أنظارنا.

نقول بأننا حرصنا على الوقوف عند بعضها وكما هو معلوم بأنه بطرح السؤال الصحيح تكون قد ضمّنا نصف الإجابة، فأولى

المترئقات متعلقة بالنسبة الكاملة بخصوص التفاسير الموجودة إلى حدود الساعة، وثانيها التحدث عن بؤرة المعنى بدون استدلال معتبر، وثالثها الحاكمة على مؤلف النص بأكثر مما يقصد وهذا عين السقوط في المصادرية على المطلوب (ديلشى أنموذجاً) إذ إن الحاكمة على المؤلف تستلزم استدلاً لوحدها ولا يمكن أن تشكل مسلمة ينطلق منها الهيرمنيوطيقي رأساً ليبني عليها تائج قد تكون باطلة ببطلان المقدمات.

وعليه، فإنه بوقوفنا على وجود مفسر كامل بامتياز (وهي إحدى مصاديق العصمة) واعتماده كسف في التعامل مع الخطاب، ربما سيشكل ضمانة من حالة التسبب التي يمكن أن يقع فيها الهيرمنيوطيقيون يقيناً مع إيمانهم بنسبة جميع التفاسير. نفس الأمر ينحر إلى بؤرة المعنى مناط التأويل حيث يجب أن تتبع مصداق الخطاب واعتباره العمدة، وبالتالي نغوص في الخطاب على مستوى المدارك المعرفية الأولية والتي يجب تقييدها بأدوات علمية معاصرة ونبحث فيها عن الحقانية من عدمها، وليس الأخذ بالمدارك المعرفية الثانوية كما هو واقع الحال، بالأحرى الخلط فيما بينهما كما هو عند الهيرمنيوطيقيين حتى تتجاوز السقطات المعرفية التي سبق تسجيلها. أما فيما يخص السقطة الثالثة والتي تدعى فهمها للنص أكثر من مؤلفه، فليس لدينا حل بخصوصها إلا من حيث تعقب مراد المؤلف في مجموع الجسم الخطابي دون أن نستطيع الجزم بمراده، ما لم يكن شارح النص معصوماً، فمن هذه الحالة يمكن لنا الجزم بمراد صاحب النص، ما دامت تقريرات المعصوم

حججة، صحيح أن يقينية كهذه متحققة على أساس الإيمان والاعتقاد بعصمة المفتر ولا مصدق خارجي لها، إلا أن اليقين الوجداني كاف للوصول إلى الخلاصات المبتنى تحصيلها، لأن اليقين حتى الوجداني يظل مغيباً في إطار فلسفة الـهـيـرـمـيـوـطـيـقاـ.

صحيح أن مباحث الدليل اللغطي كما هو مطروح عند العلامة الشهيد محمد باقر الصدر، بخصوص الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاستعملية والدلالة التصديقية الجدية المهيمنة على غيرها من الدلالات لأنها تقييد القطعية، قد تصب في نفس الخانة وإن باختلافات يسيرة تهم حجية الظهور، الشيء الذي يرفضه الـهـيـرـمـيـوـطـيـقاـيون من الأساس. لأن الفهم الأولي اعتباطي خالي من القبليات المعرفية المرجوة (لأن القبلية المعتمدة في الظهور هي العرف)، لذلك لا يتزعون على هذا الفهم أية حجية، ما عدا إذا اعتبروا المدرك العرفي قبلية من القبليات، ولعمري هذا متعذر التصديق لسبب وحيد أن القبليات التي يركزون عليها هي تلك الناتجة عن المخاضات الفكرية والذهنية الوائلة حد العالمية. فهم على سبيل المثال يصرحون بأن عبارة السماء تمطر قد تحمل معانٍ كثيرة بخلاف ظاهرها، وهذا عين الظهور العرفي المنقوض من قبلهم.

إلا أن مجمل هذه المقدمات التصورية في التأويلية الإسلامية تظل سليمة في مقام التفسير (الفهم السطحي)، ولكنها لا يمكن أن تعد فهماً بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه حتى تفسير المعصوم عليه

السلام يحتاج إلى آلية استيعاب والا سقطنا في تسلل لا خروج منه، لذلك يكون من الضروري تأكيد البحث والتنقيب من جديد من أجل الوصول إلى المعنى المراد، وهنا يأتي دور ما نقترحه تحت مسمى الهرمنيوطيقا الأوسطية.

ما نقصده بالهرمنيوطيقا الأوسطية هو أكثر من التأويل الذي كان عند طائفة من القراء، إذ المدرسة تقوم على نوع من التفكير المضمر، لبنية النص، ثم إيجاد النظير أو المرادف للفظ محل (الشبهة)، ونقله إلى سياق آخر، حيث يستطيع اكتساب معنى آخر. ويعود إلى موضعه مجدداً في صورة استبدالية. ولا تكفي آلية المماثلة، أن تتأثر في المجال الواحد، بل قد تخرج ل تستدعي مختلف السياقات - قرآن، حديث، أمثال العرب - بل إن العملية التمثيلية هذه تتجاوز عالم النصوص والكلمات لتعم على عالم الأشياء^(١). بمعنى أن الواقع يكون حاكياً على الخطاب/النص والعكس صحيح مما يجعل هذا التأويل يتفق مع البعد الاستيفائي للكلمة أي رد الأشياء إلى أصولها.

فالتأويل كما هو عند أنصاره، يؤدي دور «مفجر دائم لمكامن النصوص». فتشير القرآن في ضوء ما سلف، يجعل القرآن يعاصر كل الموضوعات المتتجدة، ويكتشف عن أحکامه المختلفة بعدد الإحالات الاستبدالية، التي لا تحصى^(٢) لأنّه خطاب بالضرورة

(١) إدريس هاني: محة التراث الآخر - الترمعات العقلانية في الموروث الإمامي. منشورات الغدير، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٨ الصفحة ٣٧٥.

(٢) إدريس هاني: م.ن. ، الصفحة ٣٧٧.

مفتاح على أكثر من حقبة زمانية ومن جغرافية معرفية طبعاً باستحکام داخلي يرد المتشابه إلى المحکم ذلك أنه ما دام «كل معنى جديد يكشفه التأويل، يكون بمثابة إحكام لمتشابه، فإنه يأخذ موقع الحكم النسبي للموضوعات المتتجدة». هذا يعني أن الارتباط بالمورد الأول، أمر مرفوض قطعاً، لأن ثمة أكثر من نزول للنص.

وكل وجه يكشف عنه التأويل^(١) فالواضح أن التأويل يضمن حيوانات كثيرة للنص ويجعله معاصرأً بامتياز، والحقيقة أن النص القرآني بوصفه أكمل النصوص يحمل في طياته هذه الحيوانات الكثيرة فقط يتضرر من يستمره بشكل فعلي، «فتحمیل النصوص بعضها من المعاني المحددة»، هو من باب التعارض الذي تفرضه ديناميكية النص، التي هي ديناميكية متصلة بحركة الواقع ومتغيرات الظروف^(٢)، فالنص والحال كذلك يتحرك داخل دوالib التاريخ وي الخضع فهمه لقوى الزمان والمكان مما يجعله نصاً مساوياً لحركة المجتمع، لكن يجب أن لا يفهم من ذلك معنى التطاول والتسيب، لأن الفهم التاريخي للنص راجع ضرورة إلى رؤية المؤلف له، فاما أن النص كاشف بنفسه على معناه القطعي الدلاله وأما أنه متذر بالظاهر، والحال أن المراد هو الباطن مما يضع القارئ أمام ضرورة الرجوع إلى تفاسير المعصومين كشفاً للباطن أو لبواطن النص ولا اجتهاداً من أجل استبطان النص واستطاقه

(١) ادريس هاني: م.ن. ، نفس الصفحة.

(٢) ادريس هاني: م.ن. ، الصفحة ٣٨١.

مستحکماً بقواطعه من محکمات، لكنه وفي أي حال من الأحوال ليس له أن يقف عند الظاهر لأن ذلك مخالف قطعاً لمراد مؤلف النص.

زبدة القول هو أن البحث عن بؤرة معنى النص غير متيسر ما لم يكشف النص عن ذلك، وإنما السعي وراء ذلك دونه خرط القناد، اللهم إلا إذا صرحاً بموت المؤلف أو أن المفسر يفهم النص أكثر من مؤلفه وطبعاً هذا ساقط الاعتبار عندنا. مما يجعل عملية البحث عن البؤرة دونما كشف كلي من النص ذاته سواء بظهور معنى محكمه أو برد متشابهه إلى المحکم وفق نسق تداولي أو إضاءة من مفسر ممتاز (معصوم) تجني على النص لا أقل ولا أكثر.

وعليه، تضحي الهرمنيوطيقاً الأوستطية التي تبحث عن تفعيلها في هذا المقام هي اليقين بحاکمية صاحب النص على النص وأن التفسير لا يتم إلا من داخله بمصداق ظهوره الأولي وتحقق معناه من خلال الباطن بعرض بعضه على البعض الآخر وبرد متشابهه إلى محکمه يعني بتعقب الدينامية الداخلية للنص بوصفه وسيطاً فهيمياً، متجلين نصاً آليوياً وفقاً للتخریج الهاناني، وأن أي تفسير متقييد بهذه الضوابط يظل تفسيراً مشروعاً ما لم تقف على تفسير ممتاز مؤسس على المعصومية عندها تقف أمام هذا التفسير من جهة تحقق المعنى في أ geli صوره، أو أمام مقتضى عقلي كامر لظهورية هذا النص، وطبعاً المقتضيات العقلية المتحدث عنها لا بد

أن تكون متحققة من خلال إعمال العلوم الإنسانية والفلسفية والكلامية.

فمجموع ديناميات النص حتى التفسير المعصوم يظل لاعباً
لدور وسائطه وليس هو متنه الفهم المبحوث عنه، يساعدنا على
تعقب الدينامية الداخلية للنص بتعقب مداركه الحيوية، بعدها تستقل
إلى مبني التعمير حتى تخلص للمعنى الحقيقي.

وحتى لا يبادر إلى ذهن القارئ إلى أن تصورنا ما هو إلا عملية نسخ للتصور المدرسي السائد، فإننا نحاول أن نبدي وجهة نظرنا والتي تظل تفصيلية - تهم الجنة الوسانطية - حاكمة على صغيريات التصور لا كبرياته، ذلك أن حاكمة صاحب النص وإن شكلت مبدأ إلا أنها على المستوى التطبيقي الخارجي تتضمن حل لتحول مقام الفهم الإنساني لأن التصور البشري مهما انضبط لا يمكن أن يتحقق الحاكمة فعلاً ما دام أنه سوف يسقط فهمه على مراد صاحب النص، وهذا متتحقق خارجاً ولا يمكن نكرانه.

فأمام تعدد الأفهام والتي تدعى بالإجماع على أنها وفق مراد صاحب النص وهو الشارع الحكيم، تكون في حالات كثيرة وائلة لحد التناقض والتضاد. فهل هي حقاً منضبطة لحاكمية صاحب النص أم أنها أفهام بشرية تبحث لها أن أدلوحة المطابقة لغيرها من المعارض وجلب الأتباع؟

لذا يجب أن تكون مرنين بهذا الخصوص ونستوعب نسبة الحاكمة للشارع الحكيم، لأنها إن شكلت أصلًا اعتقادياً لا

يمكن دحشه فإنها على الأقل وفق الفهم تظل نسبية تدور بين الظاهر والواقع.

ولهذا نقف كثيراً على الخلط بخصوص النص الديني والذي قد نسلم بقطعية صدوره إلا أنه على مستوى الفهم ينکاثر إلى أفهام كثيرة تختلف وفق مسیقات المفسّر نفسه.

فالقرآن الكريم والذي لا يمكن لأحد أن يشكّل بخصوص حاكمية صاحب النص المقدس عليه وعلى غيره من النصوص، يظل موضوع أفهام كثيرة تنطلق من الظاهر على أساس أنه هو المحك الفهمي، إلا أن الاختلاف بهم التعميق من التسطيح والتوصيع من التضييق إلى غيرها من مديات النص، لنقل بأن الرواية - والقطعية الصدور - تفسره فهل فهمنا لمضمون الرواية يظل واحداً أو حداً أم أنه يختلف وفق المصاديق المعرفية المختلفة التي يرجع إليها المفسّر عن وعي أو بدون وعي. والضائقة المعرفية تسع أكثر لهم السند العقلي في الفهم.

فهل ما نراه نصاً غامضاً يحتاج لمستقل عقلي يفسره، يراه غيرنا كذلك؟ الأكيد لا، مما يجعل أن حتى عملية التفسير العقلية تظل تراوح مكانها باحثة عن دعامة معرفية وعقلية هي نفسها.

إن ما نحاول التعميد له هو أن الهيرمنيوطيقاً الأوسطية تحاول على الأقوى تخطي الروايات والمستقلات العقلية لتعتمد على الدعامة المعرفية الجوانية في الذات العارفة، وتخطيها هذا لا يعني تهميش هذه الوسائليات بقدر ما تعني التعاطي معها كوسائليات لا

كنتيارات، وهذا التجاوز يتأسس على مقدمة استيعاب دينامية النص (مرحلة التفسير إن رأساً أو بتوسط)، وتحقيق الانعكاسية الكاملة والمطلقة بين الدينامية والمستقبل الذاتي المعرفي المتوجهر.

فما فهم النص القرآني ولا فهم الرواية ولا إعمال المستقل العقلي إلا تفعيل للذات العارفة المفكرة التي توازن بين الاستدلالات لتعمل الأولى فالأولى، وطبعاً العرض يتم على بعد الفطري الذي يتعين تنقيته حتى يضحي مرآة عاكسة بالمطلق للحقائق الخارجية.

وهذا المنظور هو المعول عليه في فهم الرواية القائلة «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، بمعنى أن استدخال المعرف في الذات العارفة وتنقيتها من الداخل يجعلها عاكسة للحقائق الخارجية والتي ما هي إلا تجليات إلهية فتقترب معرفة الذات الربانية نحو الكمال والموافقة، بخلاف انعدام الانعكاس الإيجابي. فالروايات المفسرة والمستقلات العقلية تحتاج بدورها إلى حفر معرفي ينطفئها ويضعها في مكانها المناسب من عملية الفهم، والتي تظل في جميع الأحوال ثانوية أمام الذات العارفة، بخلاف ما ينظر إليها.

بل حتى ما يسمى بالظهور العرفي يظل غير مساوق للحقيقة دائمًا ولا لسقطت الاستدلالات الروائية الشرعية أو العقلية، في مقام الإبارة عن المعنى. فالظهور العرفي هو في أحسن الأحوال التسالم على المعنى المبادر من عبارة معينة، وهذا التسالم لا يمكن أن يشكل مصداقاً مطابقاً للواقع الخارجي، لاختلاف الألسن بين

القبائل ، بالأحرى بين البلدان الناطقة باللغة العربية .

فما يكون الظهور العرفي في واقع الحال إلا استدحراً بدوياً للمسيق المعرفي لدى الذات العارفة والتي سرعان ما تنقضه أو تؤكده من خلال إواليات معرفية مستجمعة لديها .

فالدائرة الهرميّة من طبقة الأوسطية تقوم على أساس أن الذات العارفة بمسيقاتها الوجودية العميقه تكون هي المبدأ وهي المتهي .

مسيقات معرفية وجودية تعامل مع الظهور المعنوي البدوي ثم تنفعه داخلياً لتجد لها مستندات معرفية ثانوية إن روائية أو عقلية حتى لتجده بالمعنى بعيداً عن المبادر ، والتي تستوطن الأداة المعرفية الوجودية للذات العارفة .

وهذه المستندات لا تكون لها قوة صارفة عن الظاهر إلا بما تسمح لها به المسيقات المعرفية الوجودية للذات العارفة .

فالدوران على والبرهان إنني بين الذات والواقع في مقام الفهم .

لكن عملية التأسيس على المبني المعرفية الذاتية الوجودية تستلزم عملية مراجعة كاملة للخريطة المعرفية المتعلقة بالإنسان من حيث هو إنسان . لذلك الحفر يكون لازماً أيضاً على مستوى العلوم الإنسانية من أجل تصفيتها لكي تصل مقام المطابقة مع الحقيقة الإنسانية .

والحقيقة أن هكذا منهاج هو منهاج عصبي ، لأن المعصوم

وحده الذي يعتمد على ذاته العارفة بالله لتفسير وتطبيق الفهم الأكمل للنص وعلى رأسه النص القرآني. فالمداخل المعرفية الثانية من ظهور عرفي وروايات (وهو مصدرها) ومستقلات عقلية ما هي إلا مقامات نسبية للإدراك لا تكون مطابقة لحقيقة المعنى، ويمكن الاستدلال بالروايات على هذه الحقيقة، فالإدراك يدور مع قدرة العقول المتلقية، مما يجعل حتى الروايات تكون حاجزاً عن استيعاب النص في حقيقته.

لذا لا يكون مستغرباً لو علمنا بأن هناك موجودات ممكناً تحكر الفهم الأمثل للقرآن الكريم ولا يمكن أن يحيط به غيرها، فلا الدلائل المتعارف عليها تمكن الغير من الوصول إلى هذا المقام، ولا حتى الموجودات الممكناً يمكنها أن تطلعه على ما لم يستطع عليه خبراً.

فدرجات الانكشاف تدور مع القدرة الذهنية ودرجة الحفر العقلي ترتباً وترتباً، وما سوف نعمل عليه حالاً هو إثبات أن هكذا عملية ممكناً التحقق عملياً وعلمياً لممكناً الموجود لكنها لن تقارب حقيقة النص بقدر أنها سوف تقترب منه إلى قاب قوسين أو أدنى.

وهذه العملية تظل ممكناً لو حاولنا الإمساك بالخط المعرفي الناظم للقراءة المحمدية للنصوص، لأن خطأ كهذا يطابق الفطرة أيضاً تطابقاً، بل هو عين دفائن العقول التي تحدث عنها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عندما قال بأن الله أرسل الأنبياء «يشردوا دفائن العقول»، فحركة الأنبياء في التاريخ العيش

هادفة إلى تطهير جوهر العقل من الركامات النفسية والغريزية، وعندما يتحقق هذا الهدف يصير المعمود له لسان حال النبوة ليس فقط في مصاديق الممارسة، بل أيضاً في فهم الآيات وعلى رأسها الآية القرآنية، وهذا الاستدلال سوف نعمق بحثه في الفصل المعد خصيصاً للمقام الإثباتي.

يبقى السؤال في الكيفية العملية في إزاحة الدفائن من الترببات التي يعيش فيها الإنسان، هنا يجب أن نعلم بقيناً بأن الحفريات التي يجب أن تقوم بها يجب أن تكون مقطعة للخلوص إلى جوهر النفس الإنسانية وجوهر الغريزة الإنسانية وجوهر الحركة الإنسانية في التاريخ وجوهر المراجج الروحي عند الإنسان بما هو هو، وهو ورش يظل كبيراً جداً وهاماً في نفس الآن حتى تتحقق التوطئة للظهور البشري الأكمل. بوصف أن هذه العملية على ضخامتها تظل في رأس هرم الأهمية للبشرية جموعه والتي سوف تؤدي بالضرورة إلى الفهم الأجلى والمعطابق للواقع الخارجي.

التفصيلة الثالثة والتي يجب تحقيقها في مقام إقامة هذا الفهم الأكمل تظل متحققة في الحوارية الوجودية بين القارئ والنص المقدس، ليس لأنه نص تاريخي والذي في الغالب ما نعم عملياً فيه، عن طريق الاهتمام بالمدلولات اللغوية في عصر التزول، بل لأنه نص ماهوي وجودي مرهون بالوجود الإنساني مما يجعل مراميه لا زمانية في قلب الزمن، وحتى نجلي أي غموض بهم هذه العبارة لا يأس من إبراد مثال بسيط، فمثلاً عندما نقف أمام فهم

ال المسلمين للسماء نراهم يحصرونها في الموجود الأزرق الذي يرتفع فوق رأسنا بوصفه سقفاً، لكن مع تقدم العلوم الفلكية أيقنا بأن السماء ما هي إلا موجود دنيوي بالمقارنة مع باقي الأفلاك، فتوسع فهمنا إلى سقف أعلى، وهذه الحركة الزمنية في الفهم لم تؤثر في النص القرآني بالمرة، الأفهام تتبدل لكن أصل النص يظل ثابتاً وثبوته مخالف لحقيقة التبدل الزماني. وعليه، فاستمرار النص ومحوريته تظل لا زمانية في قلب الزمن بهذا المعنى. المقام الثاني هو المقام الوحشاني للنص القرآني، وهذا المقام لا يمكن التعامل معه لغويأً تعيناً بقدر ما هو متيسر التعامل معه تعيناً وهي التركيز على إزاحة الركام وثبت الدفائن في عين العقل لتضحي مجانية.

لهذا يتعمّن علينا إعادة النظر في فهمنا للغة الدينية، فهل هي ظاهرة أسلوب ذات مدلولات ارتكانية - يعني محكومة بقوانين اللغة الدينوية - أم هي ظاهرة روحية تخاطب موجوداً تكويناً في الإنسان يعجز عن التعامل معها.

فمثلاً عندما يتحدث المرء قائلاً «أنا أحترمك» سرعان ما نفهم من كلامه المعنى المبادر، لكن لو كانت هذه العبارة مزامنة لحركة استخفافية، فإن المعنى يتغير ليقلب عكسه وهو ما اصطلاح عليه الأصوليون بالدلالة الاستعمالية.

النص القرآني يسري عليه نفس الأمر من زاويتين: الزاوية اللغوية يظل خاضعاً لقوانين المعرفة البشرية، لكنه من الزاوية التكوينية الملازمة له يظل خاضعاً لتعاليم الروح، بوصفها هي

المميز في الوحي للبشر، وهو ما نوه إليه أمير المؤمنين عليه السلام بعلم التأويل لمجمل القرآن، فالفهم الروحي هو المحك الأنفي للعالم الديني.

القراءة اللغوية تعبدية صرف، أما القراءة الروحية فهي معراج صرف لله سبحانه وتعالى، وما أريد من الخلق إلا العروج على الأقوى.

فكيف يتحقق الفهم الروحي للنص القرآني؟ في الحقيقة إعمال الأدوات الحفريّة يظل واجباً على هذا المستوى أيضاً، لكن على مستوى أعلى هو البحث في جوهر الروح والتعامل مع أدوات الفهم الروحية لاستطاق القرآن استنطاقاً مهدياً، والتحقق من جوهر الروح يشخص بالتأثير والمأثر في الروح، لأنها تكويناً انطباعية مع ما يوافقها بخلاف العقل الذي قد تحرمه الركامت عن تبيان الحقيقة، الروح تكويناً قادرة على التفاعل مع الأثر والمأثر تفاعلاً مطابقاً من دون مدخلية للمعاديات في هذا التأثير الذي يظل جديلاً.

المشكلة كل المشكلة تتجلى في الفاعلية الخارجية، فالإنسان الذي يمنع عقله الأسبقية في الاستيعاب يجعل الروح في الدرجة الثانية، مما يجعل مفهوماته قابلة للدوران بين الصحة والخطأ، أما لو جعل الأولوية للروح، فتأكد أن الانطباع سوف يكون مطابقاً وتتحقق الكاشفية لدفائن العقل، هو عيب في المدماكة لا في التكوين.

فحركة الأنبياء في التاريخ حركة روحية في طول المادة، والإنسان المتكامل لا يكون كذلك إلا إذا كان روحياً في طول المادة، وفي حالة ما إذا قلب المسألة تظل تشخيصاته حتى الإيمانية تدور بين الصحة والخطأ، لأن الفيصل العين قد ظل مغيباً في مقام الحكم والإحکام ألا وهو الروح.

الحركة الحرفية الأولى التي تظل واجهة الاتباع هي البحث في جوهر الإنسان، وهذا الجوهر لا يمكن إلا أن يكون هو الروح بوصفها المائز للإنسان عن غيره من الموجودات، وكل مائز يظل جوهرأً بالقوة، وعند تنزيل البحث درجة فسوف يتم البحث في جوهر الإنسان التكويني لنصل إلى مقام العقل للبحث فيما هو العقل بما هو موجود إنساني، بعدها تنزل درجة للبحث في جوهر تعامل الإنسان مع الموجود الخارجي مما سيدفعنا لبحث مقام الأنفسية بوصفها انعكاساً كبيراً يدور مع التجربة سعة وضيقاً على مستوى التأثير، بعدها نستقر في حركة الجوهر الفاعل في التاريخ حتى نخلص إلى حركة نبوية في التاريخ الإنساني لتشخص لنا وقائعات الفهم العميق لمجمل الخطاب.

أو ليس الوجود بما هو موجود يستحق بحمد الله ويشكر له، فإذا كان الإنسان أكمل الموجودات أفالاً يكون حرياً به تشخيص مواطن التسبيح في الموجودات الأدنى منه مقاماً؟ صحيح أن الإنسان بصفته المادية لا يستطيع أحوالاً كهذه لكن لو كانت الروح هي التي لها القول الفصل لاستطاع تشخيص هذه الأمور، بل والأبعد من ذلك فيصير بصره حديداً في الدنيا قبل الآخرة. مع

التسليم بأن الحدة تظل مختلفة بين النشأتين، ولبيت قصص الأنبياء بغريبة عنا في مفروض السؤال.

بعد أن أوضحنا وبايجاز كبير تصورنا الבהיר منوطقي، لا بأس من إيضاح كيفية إجراء الحفر المقطعي، وإعادة البحث في مجلل الموجود الإنساني مادة وروحًا.

حقيقة الاستعانة بالنصوص القرآنية لتسهيل عملية الحفر تظل منافية بالتمام، لأنها هي نفسها تحتاج إلى فهم أكمل بناء على الحفر الذي سوف نسعى للقيام به وإن إشارة؛ لأن المقام يحتاج إلى تعميق نظر أكثر.

المعطيات العلمية التي وصلنا إليها إلى تاريخه أوضحت أن حركة الإنسان في التاريخ هي حركة غريزية في الغالب ترتكز على أوهام العظمة، وهي من مكونات الغريزة الإنسانية الجمعية، طبعاً نقصد بالغريزة الجمعية تلك الغريزة التركيبة من مجموعة من الغرائز البشرية، هذه الغريزة الجمعية الحاكمة على حركة الإنسان بما هو هو يجعل الفاعلية للقوى الشهوية والغضبية هي المتحكم في الحركة، إلا أن الإنسان وفي إطار عيشه المشترك يحتاج إلى تغليب غريزته على غريزة غيره، وهذا التغليب يحتاج إلى إعمال المكر والحيلة والإسقاط والإسفاف بتحركات الآخر، مما يجعل بعض الموجودات الإنسانية ترتفع إلى القوة الوهمية وهي القوة التخييلية الكفيلة بضمان إعمال الغريزة الآنية بدلاً من الغريزة الغيرية.

والأنبياء سلام الله عليهم ما أرسلوا إلا ليثروا دفائن العقول عند الإنسان، مما يجعلنا نخلص ولو على عجلة إلى أن الدفائن العقلية هي الرباط القوي للعقل التخييلي، بمعنى أن الغريزة المتشكلة على مستوى القوتين الشهوية والغضبية تشكل موجوداً تكوينياً معييناً في العقل ليضحي تخيلياً واهماً مسقطاً روح العقل تحت طمر من الركامات الدنيا ﴿أَتَتَبَرُّكَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ [القرآن: ٦١]، فالعبادة درجية على مستوى العقل حيث تكون الفاعلية للخيال والأوهام بدل الوجود الكينوني المطمور.

وعليه تكون حركة الأنبياء هي إزالة الطمر عن الوجود الكينوني في مقام العقل لتضحي القوة العاقلة هي المتحكمه ليس فقط في الوهم (مرتع الرذائل)، بل أيضاً في القوى الشهوية والغضبية، فتجدد لها المسلكية الوجودية الأصلية ﴿وَمَا كَلَّفْتُ لِلْحَنَّ وَإِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وعندما يتحقق هذا الحفر باظهار الحقائق في أجلى صورها تكون قد يسرنا الطريق للحفر على مستوى الروح، وهو جهد أنفسي عظيم.

فالروح غير متيرة الكشف إلا بناء على قوة عاقلة متحكمه في غيرها من القوى، وعندما نقول متحكمه، فإننا بالضرورة نتحدث عن صراع بين مجموع القوى وعلى مدار الساعة، بعدها نعود إلى الحفر الغائي في القوة العاقلة لأن الوجود الإنساني وجود هدفي بالضرورة وهذه الغائية هي التي تشكل مسلكاً ملكياً للروح.

وعندما يتم قطع هذه المراحل ليس على مستوى الفرد وحده

(لذلك نحن نخالف التوجه العرفاني) بل على المستوى العام تكون مقايمنا للنص القرآني قد تغيرت بالكامل وانفتحت على مستوى الروح.

خلاصة ما نود الوصول إليه أن الفهم وجداني بالضرورة وليس لغوياً، بل الفهم اللغوي على أهميته ما هو إلا سطح للمعنى الحقيقي، وبالتالي لا يكون هو «المعنى»، بل يكون إطلاة لـ «المعنى»، لذلك نجده نسبياً في الزمان والمكان، بخلاف الفهم الروحي الذي يظل كيتوبياً لن يتغير أبداً لأنه استحصل على جوهر الوجود الكيتوبي. وهذا أكمل الأفهام وأقواها وهو الهدف من خلق البشر.

فالتكامل يظل واجباً على الوجود الإنساني بتحقيق ترابطه مع مجمل الموجودات الأخرى على المستوى الأفقي، وتحقيق ترابط مع عمقه الإنساني على المستوى العمودي.

ويمكن لنا حتى يكون خطابنا منضبطاً مع تصور ريكور أن نقول إن البعد الوجودي الكيتوني في النص القرآني هو عين شيء، النص اللا محدود والذي يجب أن نتعامل معه ونتحققه في ذواتنا قبل أن نطبقه على واقعنا، لأن الفهم بعيد عن التطبيق يظل رزوخية، تناقض مع فلسفة الوجود نفسه.

فالفهم تغلغل للمعنى في جوهر الروح الإنسانية، وما سواه إلا درجات من التفسير المساوٍ للحركة التاريخية، لذا لا يكون مستغرباً أن نقف على تضارب في التفسير لحد التصادم؛ لأن

العدمك التفسيري مدماك تاريخي معرفي سرعان ما يتبدل بتبدل
صواميل إعمال التفسير .

وهنا بالضبط يكون نقضنا لتصور الـهـيـرـمـيـوـطـبـقـاـ الغـرـبـيـةـ
مؤـسـأـ؛ لأنـهـاـ وـفـيـ مقـامـ الـبـحـثـ عـنـ الفـهـمـ تـكـوـنـ فـيـ الحـقـيقـةـ وـاقـعـةـ
تحـتـ وـهـجـ التـفـسـيرـ لـاـ غـيـرـ،ـ فـالـبـعـدـ التـارـيـخـيـ فـيـ التـعـاـمـلـ معـ النـصـ ماـ
هـوـ إـلـاـ عـمـلـيـةـ تـفـسـيرـيـةـ صـرـفـ تـرـيـدـ عـمـقاـ أـكـثـرـ،ـ لـكـنـهاـ لـنـ تـصلـ مـهـماـ
سـمـتـ وـمـهـماـ سـعـتـ لـاـنـ تـكـوـنـ الفـهـمـ،ـ لـاـنـ هـذـاـ الـأـخـيـرـ مـعيـارـيـ لـاـ
يـدـاـخـلـهـ الزـمـنـ وـلـاـ يـغـيـرـ مـعـالـمـهـ المـكـانـ .

فـإـنـ كـنـاـ بـحـثـ عـنـ فـهـمـ النـصـ الـقـرـآنـيـ فـلـيـسـ مـنـ مـسـلـكـيـةـ إـلـاـ
تـعـمـيقـ النـظـرـ فـيـ الرـوـحـ،ـ وـلـاـ ظـلـلـنـاـ دـاـخـلـ سـوـرـ التـفـسـيرـ فـيـ أـجـلـىـ
صـوـرـهـ وـرـيـمـاـ فـيـ أـكـمـلـ صـوـرـهـ لـاـ أـقـلـ وـلـاـ أـكـثـرـ .

الفصل الثاني

المباني التأسيسية

إيداء التصور كيغما كان نوعه وحتى لو وصل حد البداهة بظل مفترأ للأدلة، ويتهاطل إذا ما افتقدها، لذلك من المناسب عرض مبانٍ تأسيسية للتصور الذي أبدينا بعض تفاصيله في الفصل الأول من الكتاب - نقول بعض تفاصيله لأن كمال النظرية هو بالتطبيق ولا تحيزت إلى ترف معرفي ليس إلا - وما نقصد بالمباني التأسيسية تلك المنظومة المعرفية المتراكبة التي تعمل على إعادة إثبات المنظور الفكري المتبني من قبلنا، وهي واقعاً متراكبة إلى درجة التمازج، إلا أنها ولأسباب منهجة أثرنا تفصيلها حتى يقف القارئ الكريم على مواطن الاستدلال عندنا تفصيلاً، على أنه ستحقق له الرؤية التركيبية الكلية من خلال تضاريس النص الذي نحن بصدده خلقه، فقط تجب الإشارة إلى أن المبني التأسيسي المشار إليه لا يفيد حتماً إعطاء الحلول بالمطلق، بل يكفينا فيه طرح الإشكالية والوعي بالمعضلة على أن نعمل في تركيبتها الكبرى إثبات صواب ما اتجهنا إليه.

هي مبانٍ معرفية تأصيلية لأصل التصور وفي نفس الآن إثباتية للخلاصة التي بسطناها في البحث الثاني من الفصل الأول، بمعنى أننا لن نأتي بخلاصات رياضية ولا حتى منضبطة بمفهوم الخلاصات الاستقرائية، بل سوف نسعى إلى وضع لبناء المبني التأسيسية معرفياً مع محاولة تحجيم جسم البحث في هذا الباب، لأننا لستا بقصد طرح أكاديمي يقدر ما نحن أمام بحث تأسيسي لتصور خاص.

هاته المبني التي تجزأ إلى ثلاثة، مبني كلامي جديد يعيد النظر في اللغة الدينية وفي مفهوم الوحي من خلال جنبتي التعالي والتزامن، المبني الفلسفى الإسلامى الذى أثبت صرامة تصوره وقدرته على تجاوز العديد من المطبات المعرفية الغربية، والمبني الأصولي لاستكشاف مواطن الخلل فيه وإعادة النظر فيه توليفياً لإثبات صحة التصور الهيرمنيوطيقي الأوسطى.

البحث الأول

المبني الكلامي الجديد

يقول الشيخ شفيق جرادي إن اللغة بدؤياً تبني على السمع لتعرف فيما بعد التقعيد والتقنين، وأنها كلغة تحاكي مستويات متعددة « فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه .. كما تعالى لتنافس النفس في تجردها . ثم قد تعلو فوق الذات الفرد المتحيز بحيز الشخص أو المكان أو الزمان لتشاكل بتوظيفية شبه سحرية (إعجازية) مع الكامل والمطلق . . . إذ إنها بحسب ابن جني : « من

عند الله جل وعز، فقوى في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وأنها وحيٌ^١.

ولعل منشأ ذهابه إلى كونها توفيقاً من عند الله سبحانه وأنها وحيٌ، إشارة إلى طبيعتها التي تختلف عن طبيعة الكلام، مع أنها تتحد بالكلام وحدة تامة، يصعب التمييز بينهما^(١).

سوف نتخد أبحاث الشيخ شفيق جرادي المتعلقة باللغة الدينية كمنطلق لإجراء بحث تأسيسي كلامي لنظرتنا على أن نطعم أبحاثه بوجهة نظرنا في الموضوع، لقد خصص المؤلف للمسألة اللغوية الدينية بحثين الأول بعنوان «مقدمات منهجية للغة الظاهرة الدينية»، والبحث الثاني بعنوان «الوحي والكلمة في اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر»، ولنا أن نقول بأن الشيخ قد أبدع في هذه النقطة بشكل غريب وملفت لأنه وحسب علمنا أول من أثار نكتة الفارق بين لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية، وهي نكتة جد هامة قد تقضي على بعض التحفظات المتواجدة هنا وهناك.

الشيخ جرادي حاول أن يحدد معنى اللغة مستعيناً بالجرجاني في هذا المجال «قال الجرجاني في تعريف اللغة: ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(٢). وما يتفرع منه أثناء النقاش إلى قول ولفظ

(١) شفيق جرادي: مقاريات منهجية في فلسفة الدين، عن معهد المعارف الحكيم للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤ الصفحتان ٢٠٥ و٢٠٦.

(٢) شفيق جرادي: م. د. ، الصفحة ٢٠٢.

وصوأة وغيرها من التجليات الواقعية للغة، خالصاً إلى:

- ١ - أن اللغة وإن اعتمدت على الحروف والتصوّرات لبناء الكلام، إلا أن الكلام هو صورة تميّز بين شكل في تأدية المقصود وشكل آخر، وهي أيّاً كان مصدر تولّدّها فإنما تخضع بالأخير لما يصطـلـح عليه الناس كجماعات توافـع ابـتدـاء عـلـى هـيـة لـفـظـيـة مـعـيـنة، ثم تأتمر لاحقاً بتلك الهيئة أو الصورة التي بنتـها ووضـعـتها.
- ٢ - أن اللغة تحاكي مستويات متعددة. فهي تضبط الصریح من القول ومحكمه.. كما أنها تعالى لتنافس النفس في تجردها^(١) ..

« وأن اللغة بما هي دلالة معنى لا حدّ لمداها ولا منتهـى»، بينما الكلام هو اللـفـظـ مـحـكـومـ بـالـكـثـرـةـ المـحـدـوـدـةـ . . .^(٢) مـارـأـ بـمـسـائـةـ الكـثـيرـ منـ التـوـجـهـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ الـجـرـمـانـيـةـ الـظـاهـرـاتـيـةـ بـخـصـوصـ اللـغـةـ وـالـكـيـنـونـةـ وـالـأـسـطـورـةـ، مـتـهـيـاـ إـلـىـ التـيـجـةـ الـكـبـرـىـ وـهـيـ أـنـ هـنـاكـ لـغـةـ الـدـيـنـ وـلـغـةـ الـظـاهـرـةـ الـدـيـنـيـةـ مـمـيـزاـ بـيـنـهـمـ بـمـجـمـوعـةـ مـنـ الـمعـايـرـ:

أولاً: أن لـغـةـ الـدـيـنـ إنـماـ تـعـلـقـ بـالـكـلـامـ الصـادـرـ عـنـ اللـهـ سـبـحـانـهـ أوـ الـمـنـسـوبـ إـلـىـ اللـهـ سـبـحـانـهـ بـشـكـلـ مـبـاـشـرـ . . . أـمـاـ لـغـةـ الـظـاهـرـةـ الـدـيـنـيـةـ فـيـانـ اللـهـ سـبـحـانـهـ يـصـيرـ فـصـلاـ منـ فـصـولـ الـدـيـنـ، وـيـكـوـنـ «ـالـلـهـ»ـ مـوـضـوـعاـ لـمـحـمـولـاتـ تـعـلـقـ تـارـةـ بـوـجـودـهـ، وـأـخـرىـ بـصـفـاتـهـ، وـثـالـثـةـ بـأـفـعـالـهـ وـمـقـاصـدـهـ.

(١) شـفـيقـ جـرـاديـ: مـ. نـ. ، الصـفـحـاتـ ٢٠٥ـ وـ ٢٠٦ـ.

(٢) شـفـيقـ جـرـاديـ: مـ. نـ. ، الصـفـحةـ ٢٠٧ـ.

ثانياً: يمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الأساسي، إذ يبحث عن كيفية تكلم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتم اللغة الظاهرة الدينية بالبحث عن تاريخية لغة الدين كناتج ثقافي . . .

كما وتبحث في طريقة التداول الذي تعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة، سواء في أعرافها العقائدية أو السلوكية والطقوسية . .

ثالثاً: تمثل لغة الظاهرة الدينية تعبير التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية، أو المضمونية الخاصة بنفس القضية، وكونها تنطوي على سمات بشرية وثقافية بحثة بشتعل عقل المتسمى إلى (الصحيح على) بلورتها بحسب قدراته التعبيرية والثقافية الخاصة . . كما وأنها تمثل ملامع نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية . .

رابعاً: تحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكمة عن الدين . .

لذلك فإنها تبقى لغة تعبير عن طبيعة فهمها للموضوع دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن نفس ذات الموضوع . . وإن كانت بحسب الواقع هي لغة طموحة في نيل ودرك الحقيقة والذات . .^(١). جاعلاً من هذه الأسس الطرق المؤدية إلى تعددية فهم الكتب السماوية وهي نتيجة ذات أصلية واقعية مشهودة .

ونحن سوف نعمل على مناقشة هذه الأسس، قبل أن نتغل

(١) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٢٤.

إلى البحث في موضوعة الوحي.

على هذا المستوى يمكن لنا أن نسجل الملاحظة الآتية وهي أن الفهم المدعاكي أي المحاط بالآيات لغوية والتواضع لا يمكن أن تهم إلا لغة الظاهرة الدينية، بوصفها تجلٍ مادي للخطاب الديني.

أما لغة الدين فتظل مفارقة للواقع الإنساني، و بعيدة عن فهمه وفق تلك المداميك، ونحن قد قبل بهذا الكلام بلحاظ أن لغة الدين وإن كانت لا تخضع للإراليات التقييدية والتواضعيّة للتفسير، إلا أنها واجهة الفهم والإفهام، مما يعني بأن ثمة مسلكية معرفية خاصة لاستيعاب لغة الدين خارج المبادر والمتسلم عليه.

فنخلص إلى أن لغة الدين هي روح لغة الظاهرة الدينية، بمعنى أن الظهور العرفي ما هو إلا سطح أولي لـ«المعنى» الحقيقي من الوحي، وأن معنى كهذا لا يستنطق إلا بالقراءة الكينونية من خلال الأنما المتتجوهرة (أي الأنما المطابقة للروح)، وهنا بالضبط موطن الاختلاف مع الشيخ جradi لأن اللغة الدينية وإن كانت مصدريتها إلهية إلا أنها تظل ممكناً الاستيعاب بمراتب معرفية معينة، وهذا الاستيعاب لا يشكل بالضرورة لغة الظاهرة الدينية بما هي تعبير التجربة الدينية للفرد، أو الجماعة باتساقاتها المنطقية الشكلية، أو المضمونية الخاصة بنفس القضية.

صحيح أن هناك إشكالية مقطعة يمكننا أن نعيشها وهي هل التجوهر الأنوي كفيل بتوحيد الرؤية أو الفهم؟ أم أنه يظل واقعاً تحت مطرقة التعدد الذي يعانيه التفسير. هذا سؤال محوري هام جداً يفصل الأزمة الفهمية عن الأزمة التفسيرية في العمق لا في

الأثر، نرتقي إرجاء الجواب عنه بعد استكمال عرض الأسس الكلامية.

نجد ساحة الشيخ لم يفصل بين الاتجاهات الثلاثة الرائدة للوحي، فالاتجاه الأول: يرى بأن الوحي الرسالي المتمثل بالقرآن الكريم والنبوة الخاتمة لرسول الله محمد صلى الله عليه وآله يجمع حفائق كل الوجود^(١) وأن «الشخص الذي يصل إلى مرحلة عالية فإنه يشرف على جميع العلوم التي تقع في مرحلة أدنى...»

والإنسان الذي لم يبلغ تلك المكانة الرفيعة، لا يفهم إلا هيكل القرآن.. إلا لغة القرآن.. أن يتعرف إلى مقام التفصيل التدريجي للقرآن، ويعدد علاقة مع لفظ ومفهوم القرآن.. وليس مع روح القرآن ونحن لا نقدر على فهم جميع العلوم واستبطاطها من القرآن^(٢). ولهذا «السبب فإن علينا أن نجعل أفكارنا متلائمة مع الوحي القرآني لا أن نجعل معنى ودلالة الوحي القرآني متلائمة مع أفكارنا»^(٣)...

فيكون الله سبحانه وتعالى هو محور معارف القرآن لا الإنسان^(٤).

الاتجاه الثاني: يسعى للكشف عن مضامين الوحي لكنه يعتبر

(١) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٣٧.

(٢) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحتان ٢٣٧ و ٢٣٨.

(٣) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٣٩.

(٤) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٤٠.

بأن الكشف «لا يبدأ عمله من النص، بل من واقع الحياة وما تثيره من تجارب، وأسئلة، وإشكالات، وخبرات، وعلوم». ثم يتقدم نحو النص مساجلاً ومحاوراً مستهدفاً بذلك معرفة ما يتضمنه الوحي حول تلك المواقف لأنها هي القيم والمصدر في الحكم على الواقع^(١).

الاتجاه الثالث: هذا الاتجاه «وان آمن باطلاقية مضمون الوحي وكون التوحيد هو المحور فيه، لكنه لا يشغل بهذا الأمر، بل يسعى لتفاعل مع دلالات الوحي بحسب ما يظهر ويتبدى لنا في حركة التفاعل والتعاطي... خاصة أن الوحي الديني ظاهرة ذات بعدين، يوجد أحد بعديها في هذا العالم، والأخر في العالم الآخر، وحينما يأتي الدين من العالم العلوي إلى العالم السفلي، فإن نوافعه وظلماته لهذا العالم تشوّه» وهو الأمر الذي يفرض علينا إجراء نقد مستمر لمعارفنا المتعلقة بالوحي كما وأنه من الضروري أن نحدد ما الذي نريده من الوحي في عالم متغير ومتحوال^(٢).

وكل هذه الاتجاهات تأثرت بداخل فلسفية وعرفانية جعلتها تكون تصورها الخاص بخصوص المعرفة القرآنية مما يجعل من الوحي وكلماته «باباً شرعاً أمام محاولات بحثية ومنهجية لتشكيل المركبات والمباني المفيدة والمستفيدة، والتي تتجاوز المشكلات

(١) شفيق جرادي: م. ن. ، ن. ص.

(٢) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٤٢.

القائمة عند ما هو قائم بدون أي تجاوز سلبي وموافق مسبقة^(١).

فما يذهب إليه سماحة الشيخ هو أن الاتجاهات لم تكن ثمرة عسف معرفي بقدر ما كانت نتيجة طبيعية لعدد المدارك المعرفية، لكن ما يهمنا نحن في المسألة هو أن القرآن الكريم بما هو نص مركب يستلزم هكذا اتجاهات بالضرورة، بقي أن ما أفلته سماحة الشيخ للحسم فيه هو هل التركيب من سُنْخِ الْكَلَامِ الإِلَهِيِّ أَمْ لَا؟ نحن نجزم بأن تركيب النص لا يمكن أن يشكل حقيقته بل بالعكس حقيقة القرآن الكريم هي التوحد المعرفي، صحيح أن ظهوراته متكررة بمشكلات المجالات المعرفية، لكن تعدد الظهور لا يمكن أن يحمل على الحقيقة الوجودية للقرآن، لذلك نقول بأن تكثير الاتجاهات يظل ميرراً على مستوى التفسير وتفعيل الرأي القرآني في المعيش الإنساني، لكنه لا يمكن بتاتاً قبول سحب هذا التعدد وهذه الظاهرات على أصل الوجودي القرآني المتجوهر.

كان هذا محمل تصور الشيخ جرادي بخصوص اللغة الدينية ولغة الظاهرة الدينية ومسارب فهم الوحي. فجملة ما نخرج به هو أن تفسير النص القرآني يظل معلقاً على مقدمات معرفية خارجية سواء كانت داخل دينية أم خارج دينية، قد تؤثر بشكل من الأشكال في التفسير إلا أنها لن تصل إلى مقام فهم روح القرآن.

أما الفهم عند الشيخ محمد مجتهد شبرستري فتجد بأنه

(١) شفيق جرادي: م. ن. ، الصفحة ٢٤٥.

مؤسس على القدرة الإدراكية عند الإنسان «والذي لا شك في أن هذه المحددات في الإنسان ستترك أثراً لها في فهمه لدين الله، ييد أن تلك الآثار لا تصل (في حال عدم الإنسان إلى تنقيح مسبقاته الذهنية بأسلوب علمي واضح) إلى الآثار المترتبة على عدم فهم دين الله أصلاً، بل ستأتي نتائجها بمستوى قدرة البشر على فهم دين الله، أي أن دين الله يستبين أمامه بمقدار ما تسمع به تلك المحددات. وعندها سيكون علمنا بدين الله في الجملة لا بالجملة»^(١).

فالشيخ شبستری يعتبر أن القرآن يتوفّر على لغة تفسيرية ونقدية وتاريخية، بوصفه لغة دينية^(٢) وأنه عند عدم الانتباه لهذه الحقيقة فإن آثار التفسير القرآني ستكون خطيرة وربما تبعدنا عن الدين بقدر ما نظن أننا في صلبه.

وعليه، فإن الطريقة السليمة للتعامل مع الكتاب الإلهي تتجلى في المنطلقات الثلاثة الآتية:

أولاً: يجب على الذي يعود إلى كلام الله، أن لا يتخذ موقفاً جزئياً إزاء مقبولاته الذهنية وتوقعاته المسبقة، حتى لو كانت هذه الأخيرة قد خضعت لتنقيح متكامل.

ثانياً: أن العودة إلى كلام الله والرجوع إليه، لا يكون فاعلاً

(١) محمد مجتهد شبستری مدخل إلى علم الكلام الجديد مشورات دار الهادی بیروت لبنان الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ الصفحة ٩٩.

(٢) محمد مجتهد شبستری: م. ن. ، الصفحة ١٣٤.

وأصلًا إلا في الحالة التي يبلغ فيها الإنسان إلى درجة من الابتهاج والانقطاع. أي أن يحس الإنسان فعلاً وواقعاً أن معطيات العقل والعلم البشري لا تفي ب الحاجة على تلك القضايا التي تعد الأصل والغاية في وجوده وحياته.

ثالثاً: بعد تنقیح المقبولات الذهنية والتوقعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعداً لأي تحول أو تغيير محتمل فيما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض على كلام الله وب بواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاج والانقطاع، يحل له فهم كلام الله (فهم في الجملة) بعنابة الله نفسه. وهذا الفهم يكون على شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثمة شيء يضمن صحة فهم كلام الله غير هذا^(١). فبهكذا أوليات يصح البحث في التفسير ما دام هذا الأخير في الحقيقة جوهر الدين وأساسه ولبه^(٢)، ففي الأديان السماوية ينظر إلى كلام ما باعتباره ظواهر تبلغ بالإنسان معان رفيعة، وذلك الكلام هو الوحي الذي يمثل في الواقع ظواهر كلامية تستخل الإنسان من آفاقه الضيقة وتسمو به نحو بلوغ كلام الله تعالى. وبعبارة أخرى تيسر للإنسان فهم كلام الله عن طريق إنسان آخر، وهذه اللغة هي لغة التفسير^(٣).

مجمل ما نخرج به مما تم عرضه أعلاه، أن اللغة الدينية بقدر

(١) محمد مجتهد شبرى: م. ن. ، الصفحتان ١٠٦ إلى ١٠٤ بتصريف شديد.

(٢) محمد مجتهد شبرى: م. ن. ، الصفحة ١٣٥.

(٣) محمد مجتهد شبرى: م. ن. ، ن. ص.

ما هي ظاهرة، فهي محجوبة بمجموعة من المسبقات المعرفية التي تجعل أقصى ما يمكننا الوصول إليه تفسيراً لها، قد لا يكون مطابقاً لحقيقة ما نرمي إلا بالقدر الذي نتمكن من خلاله من تشذيب هذه المسبقات وإعادة النظر في تفسيرنا للنص.

المتسالم عليه في المجال الكلامي العدري والجديد هو إعادة النظر في تعاملنا مع النص القرآني وتشذيب المسبقات المعرفية، وهذه الدعوى على صحتها ظاهراً تظل في جميع الأحوال ناقصة، لأن المسلكيات المعرفية التي اتخذها الشيخ شبرستري تظل غائية على مستوى سطح المعرف ولا علقة لها بالكونية، لذلك نجدها تعيد نفس الأخطاء إن لم تجعلها أكثر جسامـة من القراءات الرسمية النصية للنص الديني، وهو ما سوف نعمل على بسطه في الفصل الثالث من الكتاب والمتعلق بالجانب التطبيقي للبحث.

فنكـون باجتـراحـنا للإشكـالية والـعمل على تـعمـيق التـشـذـيب والإـصلاح هو عـين التـعاملـالـخارـجيـ معـ النـصـ الـديـنـيـ لكنـ بـعنـوانـ الـوـجـودـ العـيـنيـ لاـ المـكـنـاتـ المـعـرـفـيةـ المتـواـجـدةـ فيـ كـلـ مـكـانـ وـفيـ كـلـ زـمـانـ.

عملـنا يـتجـلىـ فيـ الإـاحـاطـةـ بـأـزـمـةـ «ـالـآنـ»ـ الإـسـلـامـيـةـ وـالـعـملـ عـلـىـ تـجاـوزـ مـعـضـلـاتـهاـ بـتـركـيـعـ المـفـاهـيمـ المـزـمـنةـ فـيـ مـحـارـبـ الرـوـحـ،ـ حـتـىـ تكونـ الـمـرـأـةـ كـامـلـةـ الـاـنـعـكـاسـ لـاـ تـعـانـيـ مـنـ تـضـارـيسـ تـشـويـهـ لـهـاـ.ـ لـكـنـ فـيـ نـفـسـ الـآنـ هـذـاـ التـرـكـيـعـ لـاـ يـتمـ مـنـ خـلـالـ الـرـياـضـةـ الـنـفـسـيـةـ

والروحية كما قد يتبادر إلى الذهن، بل باسترجاع حركة اللغة الدينية في التاريخ الإنساني وإعمال آليات علمية في استيعاب ظهورات معانٍ دينية في مساحات زمانية طويلة وفي حضارات متكثرة، بعدها نعود إلى النص القرآني لتطبيق هذه النظائر حتى يتضح لنا «المعنى»، ثم بعدها نعمل هذا المجهود على العدماك الروحي لنرى مدى صدقته من خلال الأثر الذي يتركه على النفس البشرية.

فهم روح القرآن متأتية بهذه الآلية ويمكتنا على ضوء ذلك إجراء فراءة قرآنية للغوص في مسام الكينونة حتى نستجلي المعنى الأصيل والأصلي للنص القرآني وللوجود القرآني على حد سواء.

بقيت الإشارة إلى أن مفهوم الوحي بالمعنى الذي أوضحتناه أعلاه يظل هو المصدق الأكبر لتصورنا، لأنه بوصفه كلاماً ربانياً تظل وجوديته كامنة في الإطلاق لمصدريته الإلهية، غفلأً عن الرموز والإشارات والألفاظ التي تأثر بعامل الزمان والمكان، فهي عين التعالي عن الزمان والمكان بخلاف صورها الخطابية، ذلك أن تصوراً كهذا هو الضامن للأبدية التي يتحدث عنها المتكلمون، يصرّح الشيخ محمد حسين الطباطبائي «لأن بيان مقصد، ومطلب ما إذا كان (القرآن) كاملاً، وتماماً بشكل مطلق، فإن اعتباره، وصحته لن تكون محدودة بوقت محدد، ومحضصة بزمان معين». والقرآن المجيد يرى أن بيانه نام، وكامل، وليس وراء الكمال شيء. يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا لَقُولُ فَصْلٌ ١٣﴾ [الطارق: ١٣]

[١٤]^(١)، إذاً القرآن بما هو هو غير متقيّد بالزمان وتظل ناجعيته وفاعليته متوجّحة بمرور الزمان، مع ثبوت حاكميّته على مجموع الأزمنة التي مرّ منها، وإذاً فإن الوجود القرآني وجود مستقل ومتعالي عن الوجود اللفظي والإشاراتي له والتي تظل مساوقة للزمن بالضرورة خاضعة لمساعيه الجزئية الظاهريّة «العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع»^(٢)، فسعى الشيخ محمد باقر الصدر هو سعي محابي للنص القرآني للواقع المعيش من جهة الحكم بضرورة قيمومة النص القرآني على المعيش^(٣). ومن هنا تبقى للقرآن حيثيات قدرته على القيمة دائمًا، قدرته على العطاء المستجد دائمًا، قدرته على الإبداع^(٤). فعملية الاستنطاق الموضوعي التي يسعى إليها العلامة محمد باقر الصدر هي عملية تنظيرية فرائية للإشكالات الواقعية التي يريد البحث فيها، لأنّه يؤمن بأن «طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية، بينما القرآن الكريم دلت الروايات على أن لا ينفذ، وصرّح القرآن الكريم بأنّ كلمات الله لا تنفذ، القرآن الكريم عطاء لا ينفذ بينما التفسير اللغوي ينفذ لأنّ اللغة لها طاقات محدودة. وليس هناك تعدد في المدلول اللغوي»،

(١) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: القرآن في الإسلام، تعرّيف الشيخ أحمد سامي وهبي دار الولاء الطبعة الأولى ٢٠٠١ الصفحتان ٣١ و ٣٢.

(٢) السيد محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية دار الكتاب الإسلامي الطبعة الأولى ٢٠٠٤ الصفحة ١٨.

(٣) السيد محمد باقر الصدر: م. ن. ، ن. ص.

ولو وجد تجدد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن^(١).

فالزبدة أن الوحي بما هو وحي يظل ثرياً، وهذا الشراء لا يمكن الحفاظ عليه في سياق اللغة، لأن هذه الأخيرة تظل محدودة ونافذة بالضرورة. والسبيل القوي للحفظ على حيوية النص القرآني هو مساءلة الواقع المتجدد على ضوئه وهو ما عنده العلامة بالتفصير الموضوعي للقرآن الكريم.

محل الشاهد عندنا نحن في هذا المقام ليس في تحكيم القرآن على الواقع بالمساءلة المعكوسة: أي واقع/قرآن، بل محل الشاهد عندنا أن المداليل اللغوية تشكل حجاباً عن تبيان موطن الشراء في القرآن الكريم، وهذا الشراء هو ما نسميه بالوجود القرآني المتجوهر، هو وجود لأنه متحقق الإخبار عنه ومتجوهر لأنه يحتاج إلى حفر لا لغوي للوصول إليه، العلامة محمد باقر الصدر أراد اعتماد الواقع للكشف عن هذا التجوهر أما نحن فنبحث عن السيرة لإثبات هذا المقتضى.

لذا نرى من الضروري رفع النقاش من القرآن إلى لغة الوحي بالمطلق حتى نحاول الإمساك ببعض توصيفات الوجود القرآني المتجوهر، ذلك أن الأبحاث اللاهوتية المقارنة اهتمت كثيراً بأبعاد الوحي الإلهي إن في جنبه المتعالية أو آثاره الزمنية، مؤثرين اعتماد

(١) السيد محمد باقر الصدر: م. ن. ، الصفحتان ١٨ و ١٩ .

نص لأحد كبار الفلاسفة واللاهوتین في الغرب المعاصر ألا وهو جون هيك الذي عمد في بحث قیم له إلى إجراء قراءة توصیفیة نقدیة للمدارس اللاهوتیة التي تعاملت مع النص المقدس، على أن تعاملنا مع هذا النص سوف يكون کاثارۃ للموضوع ولن توقف عليه بالمطلق.

في البداية أوضح الفیلسوف هيك إلى أن المسائل الفكریة المتعلقة بالاستعمالات الدينیة المتمیزة للغة تنقسم لاثین:

الأولی: وهي التي كانت معروفة عند مفكري القرون الوسطی، وتعلق بالمعانی الخاصة التي تحملها العبارات، عند استعمالها للدلالة على الإله.

الثانیة: وهي التي لها امتداد تاریخي أيضاً، ولكن طورتها وهذبها الفلسفة التحلیلیة المعاصرة، وتعلق بالوظيفة الأساسية للغة الدينیة، خصوصاً القضايا الخبریة (مثل: الإله يحب البشر)، فهل تشير هذه القضايا إلى نوع خاص من الحقائق - الدينیة التي تمیز عن الحقائق العلمیة - أم أنها تؤدي وظيفة مختلفة کلیاً^(۱)

فالتوجه الأول حاسم في مسألة «المعنی» بخلاف التوجه الثاني التطوری.

ذلك أن توما الأکوینی زعيم التوجه المدرسي في اللاهوت

(۱) جون هيك: مشکلات اللغة الدينیة، ترجمة طارق عیلی، مجلة المحجة، العدد العاشر، الصادرة عن معهد المعارف الحکیمية للدراسات الفلسفیة والدينیة، الصفحة ۶۶.

المسيحي تلخص رؤيته في أن «فكتره المركبة والأساسية ليست صعبة الفهم، فهو يرى أنه عند إطلاق كلمة مثل «خير» على الإله والمخلوق، فإنها لا تستعمل بنفس المعنى في الحالتين (اشتراك معنوي). فالإله لا يكون خيراً بنفس المعنى الذي يكون فيه البشر خيرين، وكذلك فإننا لا نطلق صفة «الخير» على الإله والبشر بمعنيين مختلفين ومتضادين كلياً (مشترك لفظي). كما تستعمل الكلمة «بات» BAT للدلالة على الوطواط، وعلى عصا البيسول. لا شك أن هناك صلة وثيقة بين الخير الإلهي، والخير البشري تعكس حقيقة خلق الإله للبشر. وبحسب الأكويتي لا ينطبق «الخير» على العالم والمخلوق لا اشتراكاً لفظياً ولا اشتراكاً معنوياً، ولكنه تمثيل، ويتبين هذا المعنى بتأملنا في التمثيل «النازل» من الإنسان إلى أشكال أدنى من الحياة»^(١).

محمل هذه النظرية تجلى في القول إن المعنى يكون مشروطاً ولا يمكن بناه الوصول إلى المعنى الحقيقي للأشياء وما الألفاظ إلا تمثيل صرف ولا علقة لها بالاشتراك اللفظي أو المعنوي. فاللغة الدينية عند السكولائين عبارة عن تمثيل لا يمكن بناه عن طريقها الإمساك بـ«المعنى»، لأن مفارق في السخية وفي العلو والدون، ولا خفاء على أن هذا التصور عماني وضبابي لا يقضي على الكثير من الإشكاليات الفلسفية والمعرفية التي يحاول السكولائيون التغلب عليها بالإيمان غير القابل للإثبات.

(١) جون هيك: م. ن. ، الصفحة ٦٧.

أما عند تبليش فإن العمدة عنده، فهي الطبيعة الرمزية للغة الدينية، فهو يميز بين الرمز والعلامة، فكلاهما يشير إلى شيء آخر وراءه. ما تشير إليه العلامة يكون بالاصطلاح والوضع... لكن الرمز يشارك بما يشير إليه. وهذه المشاركة بوصفها المائزة تكون راجعة إلى الصلة الذاتية بالحقيقة التي يرمز إليها؛ أي أن هناك ربطاً تكوينياً بين الرمز والمرموز إليه، وهذه العلاقة هي ناشئة من اللاوعي الفردي والجمعي.

«وبالتالي لها امتدادها في الحياة وأضحلالها وموتها (في بعض الحالات). فالرمز «يكشف عن مراتب للحقيقة تكون مجهرة بالنسبة لنا»، وفي نفس الوقت «يطلق أبعاد وجواهر نفوسنا» وهي تتطبق على مظاهر العالم الجديدة التي تكشف عنها»^(١).

وقفنا بأن اللغة الدينية هي لغة رمزية بالمطلق ولا يوجد فيها ما يفيد الحقيقة عدا الوجود الإلهي الصرف. أي أن الإله موجود صرف على الحقيقة لكن توصيفاته تتخل خاضعة لقانون الرمزيات، وإن كان تساؤل الفيلسوف هيكل عن صحة هذا المنظور يظل سليماً، فهل الاعتقادات المعقدة والمفاهيم المركبة تشكل لا وعيَاً في الحقيقة «إن تطبيق الخصائص الرئيسية الأخرى لكل رمز على التعبير اللاهوتية - بحسب نظرية تبليش الملحقة أعلاه - تثير أسئلة أخرى». فهل من المعقول القول إن العبارة اللاهوتية المعقدة مثل «الإله غير متوقف بوجوده على آية حقيقة خارجية» نشأت من

(١) جون هيكل: م. ن. ، الصفحة ٦٩.

اللاوعي، سواء كان فردياً أم جماعياً؟ ألا يدو على الأرجح أن فيلسوفاً لاهوتياً صاغها بعنابة؟ وبأي معنى يمكن لهكذا جملة أن تكشف عن «مراتب الحقيقة المخفية علينا». وعن «العمق المخفي لنفس وجودنا»^(١).

وقد عمل كل من راندال وبرايثويت على التدليل على صحة هذه النظرية على العموم في مقام بحث وظيفة الدين.

ما نسعى إلى إثباته من خلال هذا النص/الضوء أن الفكر اللاهوتي المسيحي ارتكز على تصورين بخصوص اللغة الدينية، تصور تمثيلي وتصور رمزي، لكن كليهما اتفقا على مسألة محورية وهي عدم الوصول إلى المعنى الحقيقي للغة الدينية، فأقصى ما يسعون إليه هو التعامل مع الموجود المعرفى المترتب عن الفهم للعيش دينياً في المجتمع، هذا التصور المشترك يفهم جيداً بأن الجوهر النصي بعيد المنال عنهم وأنه لا بد من الاكتفاء بما تيسر في انتظار الخلوص إلى «المعنى» الأكبر وال حقيقي إن كشفاً أو خلاصاً مسيحيانياً.

من هذه الناحية نستطيع أن نجزم على أن اللاهوت المسيحي يعني جيداً مسألة التجوهر إلا أنه أراح نفسه من البحث عنها وفيها، بل لاحظ الاستحاللة المعرفية.

ونحن نريد أن نكتفي في مقام البحث اللاهوتي المقارن

(١) جون هيك: م. ن. ، الصفحة ٧١.

بمسألة التجوهر المعنوي الكبير، وما علينا بما يعتقدونه من استحالة بهذا الخصوص من عدمه.

الفارق الأساس بين اللاهوت الإسلامي واللاهوت المسيحي هو أن الأول يدعى امتلاك الحقيقة من ظاهر النص أو بالارتباك لبعض الروايات، والثاني يؤمن بأنه لم ولن يقبض على «المعنى» من النص الديني على الأقل وفق المتداول من أدوات معرفية، وأقصى ما مارسه اللاهوتيون المعاصرلون هو التدليل على هذه الاستحالة بالتركيز على الرموز والأساطير والقصص.

نحن في هذا المقام نقول إن الإمساك بالوجود القرآني المتجوهر متطلب بتحقيق ملامة التعالي في الوجود الإنساني حتى يصل مقام السنخية مع الكلام الإلهي، والمعرفة لن تتحقق بعنوان الكشف كما قد يتبادر إلى الذهن بل إن ذلك متطلب بتحقيق تجريد الذات العارفة والمتأتية للجميع فقط يجب الحفري شاقوليًّا في العوالم المتكررة في النفس الإنسانية، فالمسألة مرتهنة بالمعرفة ذات البرهان الصارم لا الكشف الذوفي بل لاحظ أنها كمية غير حضورية ولو بتدخل الآنا المتجوهرة في الموضوع، وهذا متتحقق بالإمساك بالخط المعرفي الإلهي^(٤) الناظم للسير الكوني واعتماده في استيعاب «المعنى» المتأتي من القرآن الكريم نفسه، فحركية الفهم

(٤) ما نقصد بالخط المعرفي الإلهي الناظم هو النهج المعرفي المرتبط بالحركة السنخية في المواقف المعرفية الإنسانية، لأنها تكون بطبعها أقرب للمشترك الإنساني المطبق عليه ثم تكون بالدليل فطرية لأنها تكوينية.

الأمثل تتم من خلال جدلية الأنما والأنا الأعمق مع الإحاطة بتاريخ الفهم البشري، يعني أن استيعاب النص القرآني يتم من خلال الاستطاق الوجданى للمفهوم القرآنى هذا الاستطاق الذى يرتهن بمجموع المعارف الإنسانية المتألقة منها الذات العارفة وفقاً للمعنى الروحي، مع تعقب دقيق للتاريخ الستي العام من جهة الكاشفية عن الخيط المعرفي الإلهي الناظم.

لهذا يظل محورياً إجراء دراسة دينية مقارنة والتسلح بآليات الأنتريلوجيا الدينية والقيام بعملية مسح فكري تاريخي وجغرافي ضخم حتى نمسك بالمعنى، لأن الكلمة الإلهية سائرة في الكون منذ وجدت البشرية أصلاً، فمن المستحيل فعلاً الخلوص إلى المعنى الحقيقي دون إجراء عملية فهمية بهذا الثقل، فالظهور البدوي لا يمكن أن يكون عين حقيقة الفهم لأنه وفي أحسن الأحوال يؤدي دور الكوة الهدادية إلى المعنى لا هو عين المعنى.

وهذا هو الخطأ المتسرّب للعقل فيما يخص الخطاب القرآني الكريم، إذ إنه يعتقد بأنه يتيسر الاكتفاء به للفهم، والحال أن آياته قد تشكّل كوة فحسب للمعنى الإلهي الحقيقي. صحيح أن هناك من سوف يقول بأنه يكتفى بهذا الظهور البدوي، وهذا يظل من حقه المشروع، فالإيمان درجات والعروج قدرات، لكنه ليس له الحق وتحت أي عنوان أراد أن يحاول إزام الغير بفهمه البدوي (التفسير) بعنوان أنه الفهم الأكمل وأن المعنى قد ظهر وما وراء المعنى إلا العدم.

هي حقيقة يجب علينا أن نؤمن بها وهي أن اللغة الدينية عبارة عن دوالib معرفية كثيرة متكررة شاقولياً، وأبواب ذات مفاتيح غبية، يتعامل معها المرء بقدر جهده ويقدر رغبته، وكلما سعى إلى استكشاف المعنى أعمق فأعمق كلما اكتشف بأن الفهم البدوي ليس هو كل شيء.

لكن هذه الرمزية والغوص المعرفي واستكشاف المعنى لا يكون كثيفاً، كما قد يدعى البعض فضلاً على أن الكشف من دون علم هو تخيط، بل المسألة تتعلق بمشروع معرفي يضم على الإنسان أن يخوضه بتعقب اللغة الدينية في مشكلاتها التاريخية، فالعملية بقدر ما هي أنفسيّة تتصل مترابطة بعمل آفاقي لا بد من السعي فيه وإليه.

وإذا أحبينا أن نقبس مفهوماً عرفانياً كالأسفار، فإننا سوف نجعل من أسفارنا أربعة مقومة لغيرها بما هي معرفية لا عرفانية، وهي الهجرة من الكائن إلى الوجود الكينوني، وأنه بعد تجوهر الكائن، ينطلق في السفرة الثانية، من الكائن الوجودي المتجوهر إلى الخالق، ثم من الحق إلى الوجود الطبيعي وهي سفرة هدایتية دعوية، ثم من الكائن الوجودي المتجوهر بالحق إلى سائر الكائنات بما هي عليها هي.

كان هذا استدلال كلامي جزئي على النظرية، أتممناه بحمد الله ونعمته، وسوف ننتقل إلى استكمال الاستدلالات لكن هذه المرة على أرضية فلسفية.

البحث الثاني المبني الفلسفى

الوجود بما هو وجود يظل مطلقاً ليقّن إحاطته بالعدم، فتنفي محدوديته «لأن حد الشيء نهاية، ولازمه أن يكون له بداية، وهذا يعني أن ابتداءه عند انتهاء مغايره، وانتهاه عند بداية، فالمعايير محيط به، ولما لم يكن للوجود معاير إلا العدم لزم إحاطته بالعدم لا محالة»^(١).

فانعدام وجود المعاير إلا وهو العدم يكون بالضرورة محيطاً بالوجود، لأن العدم ليس له وجود خارجي، بل هو فكرة انتزاعية على مستوى الذهن ولا يمكن الإخبار عنه، والمعاير لا يكون كذلك إلا إذا تحققت مساواة على مستوى الوجود على أقل القدرات.

فالوجود مطلق بطبعه وكل مطلق يظل ثابتاً بالضرورة والا سقطت إثلاقيته، يقول الفيلسوف محمد حسين الطباطبائي في كتابه العمدة دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة تعليقاً على هذه العبارة وقد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتًا وتحققاً « بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقق».

«يشكل عام يمكن القول إن للثبوت والتحقق ثلاث مراتب:

(١) محمد خاقاني: بینات - رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان، منشورات دار الهادي، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩، الأمر يتعلق بتعليقه للشيخ حاتم إسماعيل على البينة الثانية الصفحة ٦٦.

١ - ثبوت الحقيقة العينية للوجود: استناداً إلى أصلة الوجود، يمكن القول إن الشيء الوحيد المتحقق والثابت بالأصلة هو الحقيقة العينية للوجود. وثبتوت الحقيقة العينية للوجود عبارة عن ثبوت ذاتي وهو ليس مأخوذاً من الغير . . .

٢ - ثبوت الماهيات: المرتبة الثانية من الثبوت، هي الثبوت الذي نسبة إلى الماهيات، كما لو قلنا: الإنسان موجود، البياض والسود موجودان، الجواهر والأعراض متحققة في الخارج. وما شابه ذلك. والمراد بالماهية، هو ذلك الحيز الذي يعكس ذات وذاتيات مصاديقه . . .

٣ - ثبوت المفاهيم الاعتبارية العقلية: المرتبة الثالثة من مراتب الثبوت، هو الثبوت الذي ينبع إلى المفاهيم الاعتبارية مثل العلية، الإمكان، الوجوب، الوحدة، الكثرة، القوة، الفعل . . .

مع الالتفات لتلك المقدمة، نخلص إلى نتيجة مفادها: «المقصود بـ «نفس الأمر» هو المعنى العام للثبوت المشتمل على مراتبه الثلاث؛ أي ثبوت الوجود، وثبتوت الماهية، وثبتوت المفاهيم الاعتبارية العقلية»^(١)، لذلك يتضمن عنه التجزيء والغيرية والتعدد وغيرها من الأعراض الطارئة لانتفاء العرض والجوهر عنه بالذات.

(١) محمد حسين الطباطبائي: دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة، شرح الشيخ علي شبرواني، ترجمة حبيب فياض، منشورات دار الهادي، الطبعة الأولى ١٩٩٥، الفصل الثامن الصفحات من ١٢٥ إلى ١٣٠.

وهذا الثبات يستلزم البساطة واستجمام الكمالات، لأن انعدام الكمال تقىصة تمس بالإطلاقية في الصميم فتجعل منه مقيداً بوجود مغاير، وحيث إن الوجود لا مغاير له بالأصل فإن الكمال يكون من أوكد صفاته، وهذا يجر إلى القول بالبساطة وانعدام التركيب لأن التركيب هو نوع من الناقص بدوره، فينتفي بدوره لتحقق المقدمة الحضورية.

لسا في وارد إثبات الباري جل وعلا بهكذا منظومة في إطار ما يسمى بالبرهان الإني، بقدر ما نحن بصد إثبات جوهرية الإنسان، لأنه محك البحث.

فالأنما الإنسانية هي المشترك البشري العميق الذي لا يمكن نسقه، متعلقة بالأصل الوجودية لها عين ما للوجود من حضورية في الذات العارفة، تعقلها بدون كسبية ولا إعمال فكر ولا حتى استخلاص بل نجدها ناضحة فارضة نفسها بالفعل بعد أن فرضت نفسها بالقوة.

لو تسر لنا الشك في وجود أشياء كثيرة فإننا لا يمكن أن نشك في أنا نشك، أي أن «الأنما» المفكرة حاضرة حضوراً وجودياً لا يستساغ معها الشك في وجودها، وهو ما سعى ديكارت إلى إثباته في كتابه تأملات ميتافيزيقية وخصوصاً في التأمل الثاني خالصاً إلى أنه «ليست ثمة شك في أنني كائن، فلو خدعني أي شيء»، وليخدع كيما شاء، فإن التبيجة لن تؤدي إلى انعدامي، طالما أفكر في أنني شيء. بحيث لو فكرت جيداً وقلبت الأمور بعنابة كبيرة،

فإنه في النهاية يجب الخلوص واعتماد هذا المفترض كما ثابت «أنا كائن إذا أنا موجود» كخلاصة سليمة. في كل مرة فكرت فيها أو تصورتها في نفسي^(١). فالأنا موجودة بالبداهة في عالم الإمكان وبذاهتها عين بساطتها تكون تجلياً للوجود المطلق، لأنها تتفق معه على هذا المستوى، لكن وحيث إن الأنّا صفة زائدة عن الوجود المحسوس تكون أدنى منه درجة وخاضعة لمطلب التقييد لما هي متأثرة بالمعارف والمكتسبات الخارجية، وهنا محصلة اختلافها عن الوجود العيني.

ما نحن عاملين على بحثه في هذا العقام هو الشخص الوجودي، ذلك أن الملا صدرا استند «على تشخيص الإنسان، وغير عن اعتقاده بأن مرجع الضمير «أنا» يُعد أساس التشخيص. ويرى أن الإنسان حينما يدرك ذاته، فلا يقوم هناك احتمال الاشتراك فيها. ويعد إدراك «الذات» هنا عين الذات المشخصة»^(٢).

فتشخيص الذات يتحقق «في الموضع الذي يمتنع فيه جواز الصدق على الكثرين»^(٣). مع لاحظ بأن تشخيص الذات يتحقق

(١) DESCARTES: Méditations Métaphysiques, Idéa CERES EDI-TIONS, p32.

(٢) غلام حسين إبراهيم ديناني: حركة الفكر الفلسفى في العالم الإسلامي، الجزء الثاني، دار الهادى، الطبعة الأولى ٢٠٠١، الصفحة ٣٥٧.

(٣) غلام حسين إبراهيم ديناني: م. ن.، الصفحة ٣٤٤.
شفيق جرادي: مقاربات متهدبة في فلسفة الدين، منشورات معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى ٤، ٢٠٠٤.

بالاعتراض التي تنجر إليها بالمحايطة والمساواة والمساواة لل موجودات الخارجية، ف تكون أنا متأثرة و مأثورة بها، مما يجعلها متفردة عن غيرها من «الآنات» الأخرى. صحيح أن الذات العارفة لا يمكن أن تقوم إلا بـ«أنا» قائمة الذات، مما يجعلها جوهراً إنسانياً بالضرورة، إلا أن هذه الآنا تكون عرضة للمتغيرات، فيظل الجوهر الإنساني المشترك متحققاً خارجاً مع دواخله والمتغيرات الطارئة عليه، فكيف يمكن التحدث عن التجوهر المعياري الذي نبحث عنه، والحال أن المتحقق واقعاً هو الشخص بمشكل الآنا مع المعارف الخارجية؟

الفيلسوف الإيراني محمد خاقاني حاول أن يثبت صحة الجوهر الإنساني عن طريق الاستدلال الوجدي، «فمن خلال معرفتي ببني و بأفكاري و حالاتي النفسية معرفة حضورية، يتبيّن لي مدى التعلق الذاتي بين أفكاري وأحوالي النفسية من جهة، وبين نفسي من جهة أخرى. فلو لم أكن (أنا) لم تكن هناك معرفة، ولا احساس، ولا تعقل ولا شك، ولا يقين. فكل هذه الأمور منشقة من نفس مرتبطة بها ارتباطاً ذاتياً أسميه «السببية»، وتتمحور على النفس، وتحدد بواسطتها في إطار كيان واحد»^(١)، وهو في الحقيقة استدلال ديكاري صرف.

فالباحث الوجودي الذي نسعى إلى الارتكان إليه هو ذلك الوجود المقر بالتعالي والحااضن للكلبي والمطلق الطارد للعدم، لا

(١) محمد خاقاني: م. ن. ، الصفحتان ١٠٢ و ١٠٣.

المهروس بالعدم وكان الوجود قائم حيث لا عدم ومتى حيث العدم، فتكون العدمة هي الحاكمة على الوجود لا العكس^(١). لذا وجب عدم الخلط بين الخلاصات التي انتهينا إليها، وبين الطرح الوجودي الغربي المهجوس كما عند كيركغارد وسارتر.

الوجودية كما طرحت من طرف أبيها باسكال تظل ثمرة للتنازع الداخلي بين الخير والشر، وأن هذا الطريق الوجودي الأمثل لتمثيل الإيمان بالله، وسوف نعاين بأن مجمل الوجوديين ركزوا على هذه الجنبة، فالفيلسوف كيركغارد في مقام بحثه عن «الخوف» نجد أنه يعتبر الجهر المبثوث في ذات الإنسان من أجل الاختيار بين طريق الخير والشر، أما عند هайдغر فالمسألة تؤدي بالمرء إلى المواجهة مع العدم واستحالة العثور على عقل كلي هادي مما يدفعه للاختيار في حياته، ومجمل التصورات الوجودية تمر عبر هذه القناة، فالوجودية الغربية متأنسة على الهاجس أمام العدم وعيشه الوجود الإنساني، مما يحذو بالمرء إلى «الغثيان»^(٢).

والحال أن الوجود طارد للعدم كما سبق وإن أوضحنا ذلك، مما يجعل هكذا هاجس متيف بالجملة، فلا عيشه ولا «غثيان» يخص الوجود الإنساني.

(١) إدريس هاتي: ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمـة المتعالية، دار الغدير الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠، يتحسن البحث في الصفحات التالية من ٢٣٨ إلى ٢٤٦.

(٢) الغثيان هو اسم رواية للفيلسوف الفرنسي الوجودي جون بول سارتر.

خصوصية الأنّا بما هي جوهر الذات العارفة أنها تنطبع بالصور الحسية وتعقلها منشأة تحولاً داخل نفس الذات، لهذا أيقنا بأنّها مقيدة أي أنها خاضعة لانطباعات الممكّنات الخارجية سواء كان هذا الانطباع والتعقل حضوريًا أو كسيّاً. وهذه حقيقة غير مدفوعة لأصالة ما يتم معاييرته خارجاً.

إلا أنه وإن كان صحيحاً أنها تعمل على تشخيص الإنسان من خلال جمع الاطباعات والتعلقات التي تقع لها بالمعايشة والتعقل، فإنه يظل أكيداً أيضاً بأنّها تظل في جميع الأحوال مشتركاً وجودياً كيّونياً في الإنسان.

بقي الآن علينا أن نبحث مواطن قيام هذا الجوهر الجسماني بما هو مشخص معياري صرف، هنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الـ«أنّا» تحتاج إلى مكون خاص يحكم فتجوهر به تجوهراً معيارياً، فتكف على أن تكون انطباعية بالمطلق. فهو تقيد وجودي أعمق لوجود عميق، الذي هو بالضرورة مطلق مجاز تابع غير متبع فيكون عين جوهر الإنسان «الأنّا» وجوداً معيارياً متصرفاً في شأناته.

ذلك أن الـ«أنّا» ليست وجوداً عارياً عن المعرفة بقدر ما هي وعاء المعرفة الحضورية، غير أن تلبّيات الصور الذهنية والتفسية عليها وتأثّرها به تؤدي بها إلى وقوع تعبّيات مغايرة لعين مكونها الوجودي العلّاق لها والمتبّس بها، هذا الوجود اللطيف يجعل من «الأنّا» منسجمة مع أنواعها عندما تتحقق المطابقة، والإسراف إلى وجود مغاير لكيونتها فتصير «أنّانية» بدل «أنّوية».

هناك نقاط اتفاق مع الموجود الآن وهنا الهايدغرى «DASEIN» فالآن هنا بوصفها ظاهرة وجودية متعينة زماناً ومكاناً.. الأن، هي الموجود هنا DA-EIN. الوجود المتعين بوصفه متشخصاً ومتميزاً كما نعبر نحن.. هайдغر يعلن التمييز بين الوجود والموجود.. بين المطلق، وبين هذه الأنما المتغيرة^(١) فـ«DASEIN» يتحدد بالضرورة في المكان» بمعنى الحقل المتعلق بحقيقة الكائن، ثم التفكير فيه من خلال هذا التصور.

فمضمون كلمة DASEIN كما هي مبسوطة في كتاب الكائن والزمان هي الآتية: روح DASEIN تتأسس في وجوده^(٢). وإذا فإن نقاط الاتفاق هي أن الأنما تشكل ثمرة للوجود التعيني، والفيلسوف هайдغر اهتم بها لما لها من تأثير بالظاهراتية الهوسيرلية وإن كان قد تجاوزها على مستوى التعالي والحقيقة الوجودية. لكننا نحن نرى الأنما بما هي وجود متعين قادرة على الخلوص إلى أصل الوجود إذا ما تخلصت من «الآن» و «الهنا» فيحنا في SEIN (الكائن أو الموجود) بدون DA (هنا)، ومرتكزنا هو أنا لا نؤمن بجدوائية الفلسفة الظاهرية بالمطلق لأنها حاكمة على صاحبها بالزمن الشخصي لذا هي تهتم بال الموجودات مطلق الموجودات ولا تلقي باللاوجود بما هو هو.

هذا بالإضافة إلى أننا نبحث عن التمييز في الكينونة بخلاف

(١) إدريس هاني: م. ن. ، الصفحة ٢٤١.

(٢) HEIDEGGER: Qu'est-ce que la métaphysique, traduit par Henry Corbin. P:33 in Questions I et II, tel Gallimard 1968.

الفيلسوف هайдغر الذي لا يراها إلا في رحم الزمان دون تزامنية من قبل الكائن «الكائن والزمان يتحددان بشكل تقابلية، ولكن بطريقة تجعل الكائن لا يتحدد بوصفه زمنياً ولا الزمن بوصفه كائناً»^(١).

اتفاقا مع الفيلسوف الكبير هайдغر متّأب في مقام التعين أو التّشخص ولو في الآية لكن مرحبا لأننا نرمي أبعد من ذلك مما يجعلنا نمر من الآية إلى اللآنية، فالتعامل مع النص القرآني بوصفه كلاماً إلهياً لا بد أن يكون بعنوان اللآنية، أما التزامنية في البحث فهي متعلقة بمرغوبات تزامنية وهذا يحقق تفسير النص القرآني لا فهمه. والتفسير يظل خارج الهدف من البحث الذي نحن بصدده التدليل على أهميته لا وهو الفهم الأنطولوجي للنص القرآني أي البحث عن الوجود القرآني المتوجّه والإمساك به.

لأن الرسالة السماوية ما هي إلا مسلكية ضيقة لتحقيق المطابقة بين الكينونة الوجودية (الروح) والوجود الكينوني (الإنسان) كما الصراط المستقيم، وهذا ما سَمَّاه أمير المؤمنين عليه السلام باستفارة دفائن العقول، فالاستفارة هي جان معرفي داخلي يؤدي إلى إجراء حفر مقطعي على «الإنسان» ليس بما هي أثر زمني مكاني وفق التوليفة الهайдغرية بل بما هي معيارية، والذي يمكن أن نسميه عقلاً كلياً لثبوت اشتراكه الإنساني. فيخلصها من الاطباعية والتعقل الصوري المعرون بالزمن والمكان ليدفعها نحو مدامك معرفي روحي تشخص به الموجودات الخارجية.

HEIDEGGER: temps et être in Questions III et IV. Tel Gallimard (١)
1976, p:196.

وهذا المدماك لا يكون إلا معرفياً لذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بمعنى أن من استطاع إلى إعمال المدماك المعرفي على وجوده الكينوني، خلص إلى منهجة علمية معرفية تصفي معارف الموجودات الخارجية، لتضحي عين الحقيقة والحق.

بمعنى أن عرفة النفس يؤدي إلى التخلص من الكثير من الغبش الواقعي والانتزاعي، والمشكل للحجاب أمام الحقائق الكونية، والمؤدي بالضرورة إلى تشهي الانعكاس والانطباع، لكن عند تحقق العرفان النفسي فإن المعرفة الإلهية تتحقق بالضرورة، لأن الانعكاس الكامل والمعنوي للحقائق الكونية مؤدي إلى حضور الحقيقة المطلقة في الذات العارفة.

الحركة المعرفية التي نرى صوابية اتباعها هو ضمان صبرورة جدلية انكفائة داخل الوجود الكينوني الثابت «الأنّ» وتحريك بواسطتها نحو الكشف عن جوهرها الخاص وهو بطبيعة ثابت لثبوت النسخة، فلزمت المطابقة والا لزم التصارع الداخلي بين الكينوتين الكينونة بالأصل (الروح) والكينونة بالعرض (الأنّ)، لأن الأنّ تكون محل انطباع وتعقل بخلاف الروح التي تكون محل تكوين وتصوير دون أن تتضرر بالانطباعات الخارجية، بل هي بإطلاقيتها مع ثبوت تركيبها تكون حاكمة.

سؤال يظل مطروحاً وفارضاً نفسه في المقام وهو لماذا الروح

لا تحكم في غالب الأوقات؟ هذا السؤال على أهميته يظل غير ذي بال، لأننا إذا علمنا بأن الأحكام الخارجية تمر بقنوات كثيرة من أهمها قناة القوة الوهمية التي تعمل على تركيب الصور الذهنية لتكون مطابقة للغرائز، فيؤدي ذلك إلى تأثر الكينونة بالعرض وهي «الآن»، وتأثر الكينونة بالعرض يؤدي إلى انحصار الكينونة بالأصالة، علماً بأن العازل عن الحاكمة الروحية هو الغيش التصوري. وأثار هذا الانحصار كثيراً ما نعاينها على المستوى الخارجي من تصرفات اجتماعية هادمة للوجود الإنساني أو أمراض نفسية/أنية تؤدي إلى اضمحلال التشكيل الخارجي للأنما فتصير أنانية.

إلا أن الانهمام على الكينونة بالأصالة والعمل على تحريكها يؤدي بالضرورة إلى تمشكل الكينونة بالعرض لأنها تابعة للأولى غير متوجعة لها، فتصير باقي المتوجعات الغريزية والغريبة رهينة تصوراتها الداخلية، فتتحدث عندها عن إعمال القوة العاقلة.

ذلك أن الإنسان بما هو كائن تجاذبه أربع قوى هي: القوة الشهوية، والقوة الغريبة، والقوة الوهمية، والقوة العاقلة.

ولا يتأتى للإنسان أن يعيش تماهياً مع الطبيعة ومع الوجود إلا بتهدیب القوة الشهوية والقوة الغريبة والقوة العاقلة مع لزوم الإشارة إلى أن القوة العاقلة هي الحاكمة في كل المقامات الدنيا، وكلما شارفت القوة العاقلة للبيتين كلما تحقق الانسجام مع باقي

الموجودات يقول العلامة المولى محمد مهدي التراقي في هذا الباب «أول مراتب اليقين اعتقاد ثابت جازم مطابق للواقع غير زائل بشبهة وإن قويت، فالاعتقاد الذي لا يطابق الواقع ليس يقيناً، وإن جزم به صاحبه واعتقد مطابقته للواقع، بل هو جهل مركب ينشأ عن اعوجاج القرىحة، أو خطأ في الاستدلال، أو حصول مانع من إفاضة الحق كتقليد أو عصبية أو غير ذلك»^(١).

فمقام اليقين كما أوضحه العلامة التراقي هو مطابقة الاعتقاد للواقع، وهذا ما سميته بالانعكاس الكلي بين الكيونة الوجودية وبين الموجودات دونها وقوع انحراف في الفهم أو انجراف في المطابقة.

وإذاً القوة العاقلة كما عرفها الفلسفه والمتالهين هي الأشرف والأنبل في مقام القوى الإنسانية، وكلما ازدادت صرامة ازداد تحكم الروح في الأنما، وكلما أحكمت السيطرة على نفسها توهجت الروح في الأنما مما يؤدي إلى ظهور النورانية على مجموع الممكن الإنساني إن فرداً أو جماعة، لأن مصاديق الانتحاجاب تتهاجر.

بهذا يثبت لدينا فلسفياً أصلية البحث الوجودي الكيوني لكن بطريق إني لا لمي، أي بالبحث في عين الكيونة للوجود الكيوني إلا وهي الروح.

(١) المولى محمد مهدي التراقي: جامع السعادات، الجزء الأول عن إسماعيليان سنة ١٤٢٦ هجري قمري، الصفحة ١٢٥.

البحث الثالث

المبني الأصولي

ما سوف نسعى إلى بحثه في هذا المقام هو إيجاد الدليل الأصولي على صحة التوجه الهرمنيوطيقي الأوسيطى، لأننا نكاد نجزم بامكانية ذلك، بخلاف ما اتجه إليه الفيلسوف الإيرانى مصطفى ملكيان عندما اعتبر الهرمنيوطيقا مخالفة للتصور الأصولي ولاكثر خلاصات علماء الأصول في مباحث الألفاظ، ذلك أنه قال «الكثير مما سجله علماء الأصول في مباحث الألفاظ، يرفضه الهرمنيوطيقين اليوم»^(١)، لأننا سوف نسعى إلى إثبات العكس بلحظ العنوان الذي أرتأينا إثباته في هذا المقام، فنحن لسنا بقصد بحث مجلمل العطاء الأصولي بل سوف نكتفى بجنبة الدليل اللغزى لأنها هي التي اهتمت باللغز والمعنى «الحقيقة» من اللغز، وشكلت موضوع مجموعة من النظريات نرتضى بسطتها قبل الاستشكال حولها لإثبات الصحة في التصور.

يقول العلامة محمد باقر الصدر في تقريراته الأصولية «العا كانت دلالة اللغز على المعنى الحقيقي في حقيقتها ترجع إلى نحو من الاستباع والسببية بمعنى كون الوجود الذهنی للغز سبباً للوجود الذهنی للمعنى فلا يمكن أن تحصل بدون مبرر، ومن هنا حاول الأصوليون تبرير هذه السببية فوجد اتجاهان.

(١) مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية مقاريات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحسين نجف، عن دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، الصفحة ٥٧٩.

أحدهما: الاتجاه الثاني القائل بأن العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية كالعلاقة بين النار والحرارة.

والآخر: الاتجاه الموضوعي القائل بأنها علاقة تحصل نتيجة لعامل خارجي ويجعل جاعل معتبر عنه بالوضع ليست نابعة من طبيعة اللفظ والمعنى^(١)، ولما كان العلامة من أنصار الاتجاه الموضوعي طرق بحث حقيقة الوضع خالصاً إلى أنها متقومة من جهة أن «الجاعل يقوم بعملية يترتب عليها قيام السبيبة بين اللفظ والمعنى أي يحدث في اللفظ صفة خاصة فيصبح اللفظ بعد اكتسابه تلك الصفة سبباً لإخبار المعنى»^(٢). لكن إشكالاً ينفتح بخصوص تشخيص تلك العملية التمهيدية التي قام بها الواضع / الجاعل صانع اللغة، فأوجب السبيبة بين اللفظ والمعنى، مما جعل الأصوليين ينقسمون إلى توجهين نظريين، الأولى نظرية الاعتبار والثانية نظرية التعهد، وسوف نعمل على بسط رأي العلامة في كلتى النظريتين على أن تقوم في طي العرض بإبداء وجهة نظرنا النقدية.

نظرية الاعتبار:

ويقول أصحاب هذه النظرية: بأن الواضع يمارس عملية اعتبارية إنشائية تولد على أساسها العلاقة اللغوية بين اللفظ

(١) الشيخ محمود الهاشمي: بحوث في علم الأصول: مباحث الدليل اللغطي، الجزء الأول، الكتاب يرمي عبارة عن تقريرات الشهيد السيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٦، الصفحة ٧٢.

(٢) الشيخ محمود الهاشمي: م. ن. ، الصفحة ٧٣.

والمعنى . وهناك صيغ مختلفة في التكيف الإنساني لهذا الاعتبار الوضعي .

الصيغة الأولى : أن الواضع يجعل اللفظ على المعنى كما تجعل الإشارات الحمراء مثلاً على موقع معينة لتكون علامة على الخطر ، غاية الفرق أن الوضع هناك حقيقي وهذا اعتباري^(١) . وقد اعترض العلامة الخوئي على هذا التحليل بلاحظ أن الوضع الحقيقي يستلزم ثلاثة ابتداءات : الموضوع والموضوع له والموضوع عليه ، أما الوضع الأصولي فيبني على اثنين : الموضوع والموضوع له .

إلا أن العلامة الصدر استدرك على هذا المطعن مبيناً بأن «الإشكال إن كان من جهة مجرد عدم صدق عنوان الموضوع عليه على المعنى ، فهذا مما لا يسلم به من يدعى أن الوضع معناه جعل اللفظ على المعنى وكون المعنى موضوعاً عليه ، فتكون دعوى عدم الصدق المذكورة مصادرة . وإن كان من جهة أنه لا يتصور في المقام ثيتان أحدهما يكون موضوعاً عليه والآخر يكون موضوعاً له كما هي الحال في موارد الوضع الحقيقي ، فحين توضع الشارة الحمراء يكون هناك موضوع عليه وهو المكان وموضوع له وهو الخطر وليس المقام كذلك . فيرد عليه : أنه إن أريد بالتعدد كون الموضوع له والموضوع عليه متباينين وجوداً فهذا غير لازم في موارد الوضع الحقيقي ، بل الموضوع له غالباً صفة قائمة بالموضوع

(١) الشيخ محمود الهاشمي : م . ن . ، الصفحتان ٧٤ و ٧٥ .

عليه، فالعلامة توضع على مكان معين للإشارة إلى أنه خطير أو أنه رأس فرsex ونحو ذلك من الصفات. وإن أريد بالعدد المعنى المحفوظ في الصفة والموصوف بهذا بالإمكان افتراضه في الوضع الاعتباري . . .

وعلى هذا يصح أن يقال: في كل من الوضع الحقيقي والوضع الاعتباري أن الموضوع له هو الدلالة على قضية الموضوع عليه هو المعنى الإفرادي المتحصل من تلك القضية، وبهذا يكون التغاير بين الموضوع عليه والموضوع له محفوظاً دائمًا^(١).

إلا أن العلامة الصدر مع ذلك يرفض الصيغة من جهة أن «مجرد جعل شيء على شيء آخر حقيقة فضلاً عن جعله اعتباراً لا يعطيه صفة يكون بها شيئاً حقيقياً له»^(٢)، بل يلزم إضافة نكتة أخرى هي التاليم على الدلالة.

الصيغة الثانية: اعتبار اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى بوجوده الخارجي ومتحدداً معه فتسرى إليه آثاره التي منها تصوره عند الإحساس به.

وقد ناقشها العلامة بما يرجع إلى أمرين كثرين:
الأول: أن هذا الاعتبار لا بد وأن يرجع إلى الحكومة والتنزيل بالحافظ الآثار.

(١) الشيخ محمود الهاشمي: م. د. ، الصفحة ٧٥.

(٢) الشيخ محمود الهاشمي: م. د. ، الصفحة ٧٦.

الثاني: أنا لا تجد ترتب شيء من أحكام المعنى الخارجي وأثاره على وجود اللفظ، فما معنى كونه وجوداً تنزيلياً؟

حالياً العلامة الصدر إلى أن الصحيح في الإجابة عن هذه الصيغة أن السبيبة والاستباع بين اللفظ والمعنى لا يعقل أن تكون متولدة عن مجرد الاعتبار والجعل، وإلا لأمكن جعل كل شيء سبباً لشيء آخر بمجرد الاعتبار. وهذا بالإضافة إلى أن تنزيل اللفظ متزلاً الوجود الخارجي للمعنى أو اعتباره وجوداً للمعنى لا يجعل منه بالاعتبار سوى مصداق عنائي للمعنى ومن الواضح أن تصور المصدق الحقيقي ليس سبباً بذاته للانتقال إلى التصور الطبيعي، فكيف بالمصدق العنائي الاعتباري «فلا بد أن تبدل الصيغة السابقة إلى صيغة تقول: بأن الوضع هو اعتبار اللفظ نفس المعنى، أي اعتبار العينية بالحمل الأولى بينهما»^(١).

الصيغة الثالثة: الوضع هو اعتبار اللفظ أداة لتفهيم المعنى، فإن صيرورة اللفظ أداة حقيقة لتفهيم المعنى لا تتحقق من مجرد الاعتبار والجعل، وإلا لأمكن جعل أي شيء أداة لشيء آخر»^(٢).

زبدة ما يمكن الخلوص إليه بخصوص النظرية الاعتبارية أنها انتزاعية بدون مصاديق خارجية لما تدعى، وهذا عين ضعفها لأنها حتى ولو سلمنا بالصيغة الثالثة والأخيرة لوجدنا بأنها قائلة بأصلية اللفظ وأن دليليته للمعنى كاملة والحال أن الأمر خلاف ذلك، كما

(١) الشيخ محمود الهاشمي: م. ن. ، الصفحة ٧٧.

(٢) الشيخ محمود الهاشمي: م. ن. ، الصفحة ٧٨.

سوف توضّحه في مقام نقاش الدليل الاستعمالي ، مما يجعلها تتهاجر بالبداية وإن كانت هي المعمول عند الأصوليين . فالعلامة الصدر اتبه إلى هذه الحقيقة « وقد يكون هذا النقص الظاهر في نظرية الاعتبار بمختلف صيغها هو السبب في ظهور النظرية الأخرى في تفسير العلاقة الوضعية وهي نظرية التعهد . وإن لم يوضح ذلك في كلمات أنصارها» .

نظرية التعهد: «تلخص هذه النظرية في أن الوضع ليس اعتباراً وإنما هو تعهد من قبل الواضع بأن لا يتلفظ بالكلمة إلا إذا كان يريد افهام المعنى الخاص الذي يحاول ربطه بها . وهذا التعهد يؤدي إلى أننا متى ما سمعناه ينطّق بتلك الكلمة انتقل ذهتنا إلى تصور ذلك المعنى وعرفنا أن المتكلم أراد تفهيمه لنا ، وهذا معنى قيام السبيبة بين اللفظ والمعنى»^(١) بمعنى آخر أنه «فترض أن العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة أو تكلموا بها ، فإن هؤلاء خصصوا ألفاظاً معينة لمعانٍ خاصة ، فاكتسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص»^(٢) .

والعلامة الصدر رد هذه النظرية جزئياً لأنها عجزت عن إثبات

(١) الشيخ محمود الهاشمي : م . ن . . ن . ح .

(٢) محمد باقر الصدر : المعالم الجديدة ، الصفحة ١٢١ ، ضمن دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة ، دار التعارف للمطبوعات ، سنة ١٩٨٩ ، المجلد الأول .

نوعية العلاقة السبيبة التي جعلها الواضح بين اللفظ والمعنى، ما دامت العلاقة الذاتية منافية من الأساس. مفترحاً حلاً للإشكالية أن العلاقة السبيبة التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري، والقانون هو أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سهل الصدقة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصور آخر^(١).

بل وزاد في ثقل الاستدلال على هذه النظرية بهدم نظرية التعهد وتقويم نظرية تكوينية الفهم.

فسقطات نظرية التعهد ثابتة وفق التفصيل الآتي :

- ١ - إن القضية المتعهد بها إن كانت هي أنه «كلما قصد تفهم معنى الحيوان المفترس مثلاً نطق باللُّفْظِ الْأَسَدِ» فهذا لا يجدي في إيجاد الدلالة التصريحية المطلوبة من التعهد، لأنَّه يستوجب استلزم قصد تفهم المعنى للنطق باللُّفْظِ دون العكس الذي هو المطلوب. وإن كانت هي أنه «كلما نطق باللُّفْظِ فهو يقصد معناه» فالتعهد بمثل هذه القضية وإن كان يحقق الاستلزم المطلوب ولكنه ليس عقلانياً، لوضوح أن الإياب باللُّفْظِ ليس هو الذي يدفع بالمستعمل إلى إرادة معناه بل الأمر بالعكس. مضافاً إلى ما سبأني من استلزمـه التعهد بعدم الاستعمال المجازي. وإن كانت القضية المتعهد بها «أن لا

(١) السيد محمد باقر الصدر: م. ن. ، الصفحة ١٢٢.

يأتي باللفظ إلا حينما يكون فاصلةً تفهم المعنى» فالتعهد بذلك معقول ومحقق للاستلزم المطلوب بين اللفظ والمعنى، غير أنه ينطوي على تعهد ضمني بعدم الاستعمال المجازي، وواضح أن الوضع لا يعني التعهد بعدم المجاز. ولا يمكن إصلاحه بدعوى: تقييد التعهد الوضعي بعدم الإتيان بالقرينة أما في حالة الإتيان بالقرينة فلا تعهد. وذلك لأن الإنسان العرفى ليس ملتزماً بعدم استعمال اللفظ في المعنى المجازي إلا بقرينة، إذ كثيراً ما يتعلق الغرض من الاستعمال بالإجمال والإبهام.

هذا إضافة إلى أن المراد بالقرينة إن كان هو القرينة المتصلة خاصة لزم التعهد الضمني بعدم الاستعمال المجازي مع الاعتماد على قرينة مفصلة.

٢ - أن الدلالة اللغوية على أساس هذه النظرية تتضمن عملية استدلالية وانتقالاً منطقياً عقلانياً على أساس الالتزام العقلاني بالتعهد من أحد طرفي الملازمة التعهدية إلى طرفها الآخر مع أن نشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان منذ عهوده الأولى وقبل أن تتكامل مدركاته العقلانية لا يساعد على هذا الافتراض، بل يبرهن على أن عملية الوضع وإيجاد العلقة الوضعية والاستفادة منها في مجال المحاجرة لا تتوقف على تعقيدات ومصادرات عقلانية كما يفترضه هذا التفسير.

٣ - أن الإتيان باللفظ ليس مطلوباً نفياً، بل غيري؛ أي بقصد تفهم معناه للسامع، وإرادته كذلك فرع كونه موضوعاً لذلك

والمفروض أن وضعه متوقف على قضية شرطية هي إرادة إفهام معناه كلما جيء به، فيلزم الدور بلحاظ الإرادة الاستعملية^(١).

زبدة الكلام بخصوص نظرية التعهد أنها لا تقضي على الكثير من الإشكالات المتعلقة بالمجاز وبالفهم المرتبط بالقرائن المتصلة والمنفصلة، بل هي تنطلق من مقدمة فاسدة وهي أن الواقع يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي المتوافر عليه، والحال أن الأمر أن لا، وما بحث الأصوليين في المجاز والدلائل الاستعملية إلا نقض لنظرية التعهد هذه، وهو عين ما أثبته العلامة الصدر بجدارة، لذلك نجده حاول تأسيس نظرية جديدة من أجل تشخيص حقيقة الوضع.

نظرية الفهم التكويني للعلامة الصدر

نظرية العلامة الصدر تأسس على أن «الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته، فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به، وهذا قانون تكويني ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية».

أحد هما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رقية رسم مشابه له على الورق.

(١) الشيخ محمود الهاشمي: م. ن. ، الصفحتان ٧٩ و ٨٠.

ثانيهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً ومقترباً بذلك الشيء على نحو أكيد بلين، فيصبح هذا القرين في حكم قرينة من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يحدثها على الذهن عند الإحساس به. وهذا هو ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبه الشرطي والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية.

وهذا الاقتران والإشراط الذي يوجب الاستجابة المذكورة لا بد أن يكون على وجه مخصوص، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران، بل لابد أن يكون اقتراناً مركزاً مترسحاً في الذهن إما نتيجة كثرة تكرر الاقتران خارجاً أمام إحساس الذهن، وهذا هو العامل الكمي لتركيز الاقتران، أو نتيجة ملابسات اكتفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحى عن الذهن، وهذا هو العامل الكيفي^(١).

ومن مميزات هذه النظرية، أن الوضع ليس من المجموعات، بل هو أمر تكويني، وأن الدلالة تصورية بالمطلق، وتتوقف فعلية الدلالة الوضعية غالباً على العلم بالوضع، لأنها إنما يتحقق بالإشراط والاقتران، فلا بد أن يعيش الشخص ذهنياً حالة الإشراط والاقتران بين اللفظ والمعنى ليتغلب إلى المعنى عند سماع اللفظ وهذا يكون غالباً على أساس العلم بالوضع، وقد يحصل على أساس تلقيني^(٢).

(١) الشيخ محمد الهاشمي: م. ن. ، الصفحة ٨١.

(٢) الشيخ محمد الهاشمي: م. ن. ، الصفحتان ٨٢ و ٨٣.

صراحة نظرية العلامة الصدر لها مركبات سليمة تقوم عليها إلا أنها تعاني من بعض الوهن في جانب آخر وهو أن القول بالعلم بالوضع يهدم أساس التكوين في الفهم، وهو وهن لا يمكنه الهروب منه بلحاظ أن هاجس علم الأصول هو التركيز على دراسة العناصر المشتركة من أجل استبطاط الحكم الشرعي وهدفية من هذا النوع لا بد أن تلزم صاحبها بضرورة الركون إلى الظاهر حتى يتحقق التعبد العملي للمؤمن.

لكن هذا الأمر لا يشفع لصاحب النظرية فيما انتهى إليه، لأن هناك تحطم ذاتي آخر ينجر إلى النظرية وهي تهم المقصودية من التكوين، فإن كان التكوين المتحدث عنه يهم الأنماط الإنسانية ذات الحمولات المعرفية، فإن أصل النظرية ينخرم لأن الأمة الإسلامية وحدها عرفت مدارس تفسيرية كثيرة تصل حد التناقض في بعض الأحيان فيما يخص بعض النصوص الدينية ولا يمكن للعلامة أن يدفع الاختلاف بالجهل بالوضع الحاصل عند الجهة المخالفة، وخصوصاً أنه يتادر إلى ذهتنا بأن المسألة تتعلق بالعلم الكسي للوضع. أما إن كان قائلًا بالعلم الحضوري، فهنا المطلب يتسع أكثر لأن الاشتراك في القابلية أمام نفس الموضوع يؤدي إلى نفس التتجة بالضرورة وفق الطرح الذي تبناه العلامة. وحيث إن واقع الحال يعني عن إثبات خلاف الحاصل فيكون العلم الكسي هو المقصود.

لست هنا في وارد بسط مجموع نظريات الأصوليين بخصوص

المقاطع التحizية في أبحاثهم، لأنها لا تعنينا في هذا المقام، لكن نعتقد بأن التركيز على الكبri ليوضع بما لا يدع مجالاً للشك المحورية بعد التكويني في فهم مراد الواضح وهو ما سعى العلامة الصدر لإثباته إلا أنه ولأسباب أوضحتها أعلى لم يتقدم إلى الأمام ويسقط البحث بخصوص بعد التكويني الذي أشار إليه، والموجود في كل إنسان بما هو هو.

والحقيقة تقال أن هكذا بسط هو من شأنية الفلاسفة والمتكلمين لا الأصوليين، وما إشارتنا لهذه الجنة إلا لإيضاح بأن حتى المبني الأصولي الحديث يعتصد التوجّه الهرمنيوطيقي لكن بخفاء.

فالإكباب على مباحث الوضع وأثرها على المعنى ما هو إلا إقرار بأزمة عقلية ما تظل مفتوحة أمام العقل الأصولي وهي كيف نفهم الألفاظ؟ وكيف نخلص إلى المعنى؟ وهل القدر المتيسر من الفهم يظل كافياً؟ حقيقة يظل المجهود الأصولي هام جداً في مقامه لا في مقام الهرمنيوطيقا، لأنه مهجوس بالأحكام الشرعية التي يجب استباطتها من أجل تمرير المؤمن على القيام بواجباته الدينية، فيكون القدر المتيسر كافياً في هذا المقام العملي لكنه لا يمكن بتاتاً رفعه فوق مكانته.

وعلماء الأصول يعون هذه المسألة جيداً لذلك لا ينفكون يؤكدون بأن الأحكام الشرعية هي أحكام ظاهرية ليست بالضرورة مطابقة للواقع، لكنها كفيلة بتحقيق التعب'd المرجو.

أما في المقام المعرفي الأعلى فلا بد من البحث عن كيفية تضمن تحقيق الواقعية في الفهم، والتي لا تيسر إلا تكويناً كما سبق وإن ألمحنا إلى ذلك.

وعليه، فإن المعارف الأصولية تطابق مع الجهد الهرمنيوطيقي الأوسطي، لأنها تعني جيداً حيزها وحدودها، كما أنها تعني جيداً السقف الذي وصلت إليه وهو الظاهر لا الواقع، لذا فلا مزاحمة بينهما في المهام الوجودية. وحيث لا مزاحمة بين المكونين المعرفيين، فإنه حتماً هناك تكامل إن انقباضاً أو ابساطاً على مستوى المعرفة الدينية الكلية والتي س抿ناها الهرمنيوطيقاً الأوسطية.

الخلاصة

مجمل المباني التي طبقنا على تبيانها في هذا الفصل تؤدي إلى تعضيد الهرمنيوطيقاً الأوسطية التي سبق لنا وأن أوضحناها في الفصل السابق من الكتاب، ولكي تتضح مواطن صحة الاستدلال بالنسبة للقارئ الكريم سوف نعكف على لمحة الزبدة.

إشكالية «المعنى» المحرك الإنساني الأكبر تعرف أزمة تشخيص مما دفع بعض الأصوليين كالعلامة الصدر لابتکار نظرية تكوينية الفهم، لكنه لم يدفع البحث في هذا الاتجاه بعمق أكبر مما جعل محورية الآنا المتتجوهرة التي عملنا على إثبات ضرورتها للتعمير في الفهم تفرض نفسها بوصفها المعمول عليه الوحيد لتحقيق تشخيص المعنى الحقيقي لا الافتراضي، والواقعي لا الظاهري

وخصوصاً أن اللغة الدينية بما هي دينية تظل لا زمانية لا مكانية، وهذا التجرد عن الزمان والمكان يجعل منها موجوداً تعيناً صرفاً يحتاج إلى آلية من ساخته حتى يفهم وفق أكمل الأشكال الممكنة.

ولا بأس من تذكير القارئ من أن القرآن الكريم بوصفه لا زمان في قلب الزمان، فكذا الأنما المتوجهرة التابعة للكونية الوجودية تظل لا زمانية في قلب الزمان نفسه، ولمزيد من الإيضاح عندما يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِنَّ دُرِّيَّتِهِنَّ وَأَنْهَدَهُنَّ عَلَىٰ أَنْفُسِهِنَّ أَنَّتُ هُنَّ بِرَبِّكُمْ قَاتِلُوا بْلَىٰ شَهَدْتُ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فمن من المخلوقات يتذكر الموقف؟ وهل الله سبحانه وتعالى سوف يتمسك في مواجهة خلقه بما لا مقدور لهم عن إدراكه أو تذكره والغفلة عنه؟ إن هذه الآية الكريمة لهي من مصاديق الشيفرة الإلهية المبثوثة في كل إنسان، إلا أنها وككل الشيفرات تحتاج إلى فك ترميز عنها حتى تتجلى، وهذا واجب إنساني لأنّه ليس معدوراً إن أغفل عن ذلك. سؤال يطرح نفسه هل فك الترميز يتحقق بالقراءة واكتساب المعارف العلمية؟ الأكيد لا، لأنه لم يحدث أن وقفت على فطاحلة العلم قال أنا أتذكر المشهد. صحيح أن المعارف العلمية تظل ضرورية في هذا المقام إلا أنها لا يمكن أن تشكل كل شيء، فلا بد من الخلوص إلى دفائن العقول واستثارة الروح حتى تتوهج؛ لأنها القرص الصلب بالنسبة للإنسان واستنطاقها عن طريق التوهج هو الطريق المؤدي إلى تحقق المطابقة بين الموجود والوجود، وأكيد المؤدي إلى تذكر المشهد.

قد يكون فهمنا الشخصي للأية منقوضاً وفق رأي آخر بدعوى المجاز، هذه مسألة واردة أيضاً، لكننا في جميع الأحوال نتفق بأن الفهم ظل نسبياً ومنجرحاً من أكثر من وجه، وهذا يؤدي إلى السؤال المعضلة وهو: هل فهم القرآن مكتوب عليه النقص أم أن مكنته الكمال متيسرة في زمان ما وفي مكان ما دونما شرط بهذا الزمان ولا هذا المكان؟ الجواب عن هذا السؤال يؤكد الطرح الذي خلصنا إليه أو حتى أنه على أقل تقدير يؤكد الهدف الذي نرمي إليه من هذا الطرح.

الفصل الثالث

الجنبة التطبيقية

سوف نعمل في هذا الفصل على إجراء قراءة تطبيقية للتصور الذي حرصنا على بسط تفاصيله في مجموع الفصلين السابقين، أخذذين كمثال أنموذج قصة البقرة في الثقافة الإسرائيلية ولو على ضوء القرآن الكريم، فهي حركة من القرآن إلى المفهوم المتعالي داخل التاريخ الديني وخصوصاً كما تم إيضاحها في العهد القديم، فتكوين تصور مؤثر في الذات العارفة، فرجوع إلى القرآن الكريم من أجل تعميق الفهم، وطبعاً هذه الحركة لا علاقة لها بالقبليات؛ لأن هذه الأخيرة تأسست بمناسبة استفهام النص القرآني ولا ببعديات؛ لأنها لن تكون حاكمة معرفياً، بل هي انعكاس داخلي تأسيسي لأصل المفهوم في الذات العارفة، وسوف نعمل على تفصيل الفارق بهذه المناسبة (البحث الثاني)، لكن قبل ذلك يظل من الألائق إجراء قراءة نقدية لتوجه فكري عمل على إعطاء قراءة هيرمنيوبطique للقرآن الكريم، إلا وهي النظرية التي صاغها المفكر الشيخ محمد مجتهد ثبوري (البحث الأول)، حتى يتسعى الوقف على تفاصيل عملية سوف تكون ممهدة لاستيعاب القراءة العملية (البحث الثاني)، وبهذا وجوب التنويه.

البحث الأول

هيرمنيوطيقيا الشيخ شبستری من العرض إلى الموازنة

يظل من المناسب تخصيص حيز وصفي للرقية الهيرمنيوطيقية عند الشيخ محمد مجتهد شبستری (أولاً) قبل إبداء مجموعة من الملاحظات على ضوء ما سبق وأن تبناه (ثانياً)، وعلى ضوء القراءة العقلية السليمة.

أولاً - منظور الشيخ شبستری :

يعتبر شبستری أن القرآن يتوفّر على لغة تفسيرية ونقدية وتاريخية، بوصفه لغة دينية^(١) وأنه عند عدم الانتباه لهذه الحقيقة فإن آثار التفسير القرآني ستكون خطيرة وربما تبعنا عن الدين بقدر ما نظن أننا في صلبه.

وعليه فإن الطريقة السليمة للتعامل مع الكتاب الإلهي تتجلّى في المنطلقات الثلاثة الآتية:

أولاً: يجب على الذي يعود إلى كلام الله، أن لا يتخذ موقفاً جزئياً إزاء مقولاته الذهنية وتوقعاته المسبقة، حتى لو كانت هذه الأخيرة قد خضعت لتفتيح متكملاً.

ثانياً: أن العودة إلى كلام الله والرجوع إليه، لا يكون فاعلاً

(١) محمد مجتهد شبستری، مدخل إلى علم الكلام الجديد، منشورات دار الهادی، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٠، الصفحة ١٣٤.

وأصلًا إلا في الحالة التي يبلغ فيها الإنسان إلى درجة من الابتهاج والانقطاع. أي أن يحس الإنسان فعلاً وواقعاً أن معطيات العقل والعلم البشري لا تفي بواجبة على تلك القضايا التي تعد الأصل والغاية في وجوده وحياته.

ثالثاً: بعد تنقیح المقبولات الذهنية والتوقعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعداً لأي تحول أو تغيير محتمل فيما يحمله من مساقات، عن طريق العرض على كلام الله وبواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاج والانقطاع، يحل له فهم كلام الله (فهم في الجملة) بعنابة الله نفسه. وهذا الفهم يكون على شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثمة شيء يضمن صحة فهم كلام الله غير هذا^(١). فبهكذا أوليات يصح البحث في التفسير ما دام هذا الأخير في الحقيقة جوهر الدين وأساسه ولبه^(٢)، ففي الأديان السماوية ينظر إلى كلام ما باعتباره ظواهر تبلغ بالإنسان معان رفيعة، وذلك الكلام هو الوحي الذي يمثل في الواقع ظواهر كلامية تستخلص الإنسان من آفاقه الضيقة وتسمو به نحو بلوغ كلام الله تعالى. وبعبارة أخرى تيسر للإنسان فهم كلام الله عن طريق إنسان آخر، وهذه اللغة هي لغة التفسير^(٣).

وطبعاً هذه المقدمات الثلاث ما هي إلا ثمرة ما خلص إليها

(١) م. ن. ، من ١٠٢ إلى ١٠٤ بتصرف شديد.

(٢) م. ن. ، الصفحة ١٣٥.

(٣) م. ن. ، الصفحة ١٣٥.

علماء الهرمنيوطيقا بخصوص عمليات التفسير وفهم النصوص وهي خمس قضايا:

- ١ - قبليات وأوليات المفسر (الدور الهرمنيوطقي).
- ٢ - ميول وتطلعات المفسر.
- ٣ - استطاعه للتاريخ.
- ٤ - تشخيص مركز المعنى (البؤرة) وتفسير النص كمجموعة تدور حول هذا المركز.
- ٥ - ترجمة النص إلى الإطار التاريخي للمفسر، (اسقاط على الظروف التاريخية للمفسر)^(١).

وطبعاً هذه المرحلات الخمس قد عمد السيد شبستري بتجميعها في ثلات، مركباً إياها بسبقات عقدية إسلامية لازمة، لكنه وفي جميع الأحوال يكون من المناسب الوقوف قليلاً عند منظور الشيخ شبستري لهذه المراحل.

قبليات المفسر والدور الهرمنيوطقي

على هذا المستوى يوضح الشيخ شبستري أنه لكل باحث أو محقق، سواء كان مجال عمله خاص بالتفسير أم شيء آخر،

(١) علم الكلام الجديد وفلسفة الدين تحت إعداد عبد الجبار الرفاعي، منشورات دار الهادي، بيروت لبنان الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٢، مقال لشبستري منشور بباب الهرمنيوطيقا تحت عنوان «الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص» ترجمة حيدر نجف الصفحة ٤٩٩.

قبليات ومعلومات أولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المبنية عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائمًا إلى قبليات معينة تبدأ باستعمال هذه القبليات، ولا تكون إلا بها. وهذه نقطة تكتسب أهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص^(١). وأن هذه القبليات تتأسس على توسيعة دائرة المطالعة ومضاعفة المعلومات حول الموضوع، مما يجعل منها قبليات أساسية تدفعه إلى مزيد من المطالعة فتضخم القبليات حتى تتفوّي الإحاطة بالموضوع، وأنه من^(٢) البين جداً أن هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات» وهو ما نسميه بالدور الهيرمنيوطيقي. وأن المرحلة الثانية اللاحقة التي تواجه الباحث، تمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتباس منها، وفي هذه المرحلة أيضاً تنطوي على دور هيرمنيوطيقي؛ لأن الباحث يقوم بالموازنة والمقابسة، ليتقل إلى مرحلة التأليف وهي دور هيرمنيوطيقي بامتياز أيضاً؛ لأنه وفي هذه المرحلة يتم وضع الهيكل العام ويتم تغيير موضع العناوين بشكل يضمن بنية النص وفق المنظور المبني على الباحث.

فمجمل هذه المراحل هي نفسها مراحل فهم النصوص، فليس (ثمة نص يفهم دفعه واحدة، وبلا مقدمة وبدون السير من مرحلة إلى أخرى، وتكمل المرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة،

(١) م. ن. ، الصفحة ٤٩٩.

(٢) م. ن. ، الصفحة ٥٠٢.

والمراجعات المتعددة، والذهاب والإياب بين مراحل العمل المختلفة)^(١) هذا من مصاديق وجود القبيليات، كما أنه هناك مصدق آخر وهو أن أي فهم لا يكون إلا جواباً عن سؤال مسبق وطبعاً إن أي سؤال ليس إلا ثمرة معرفة أولية معينة بدرجة معينة، فهذا مصدق آخر من مصاديق وجود القبيليات عند المفسر.

ميوال وتطلعات المفسر :

هنا نجد شبستري ينص على أن ميوال وتطلعات ومحفزات المفسر، التي تدفعه لاستطاق النص وإشارة الاستفهامات على النص وفهمه، إحدى أنواع القبيليات والمقدمات في عملية الفهم، والظاهر أن الإنسان يتحفز للسؤال من داخله^(٢). وإن تنقیح القبيليات والأسئللة والميوال والتطلعات للانطلاق في تفسير النصوص الدينية، يكتب أهمية مضاعفة بالقياس إلى التنقیح اللازم لتفسير وشرح النصوص الأخرى. فالنصوص الدينية تناول معنى الوجود ومصير الإنسان، وتنقیح وضبط القبيليات والأسئللة والميوال والتطلعات استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتظة بالأسرار والتعقید، عملية في متنه الصعوبة والإجهاد، وتحتاج إلى قابليات خاصة. لهذا لم يتقد لتفسير النصوص الدينية إلا ذوي العقليلات الدينية القوية^(٣).

(١) م. ن. ، الصفحة ٥٠٣ .

(٢) م. ن. ، الصفحة ٥٠٥ .

(٣) م. ن. ، الصفحة ٥٠٧ .

حقيقة إن هذه المعطيات هي من باب المسلمات إلى حدٍ ما، لكن موضع الإشكالية ما هي ضمانتنا بأن ميول ونطليعات المفسر تطابق نطليعات مؤلف النص؟ وخصوصاً إذا تعلق الأمر بنص ديني قديم العهد؟ هنا تأتي أهمية المرحلة الثالثة، استنطاق التاريخ.

استنطاق التاريخ

هنا يوضح الشيخ شبرتي بأن القبليات والميول والتطلعات والاستفهامات وحتى الاطلاع على تفاسير الآخرين، كلها تقود المفسر إلى البحث بما يريد أن يقوله النص، وفي هذه المرحلة يتحتم على المفسر أن يقوم باستنطاق التاريخ والإصغاء إليه^(١)، لذا لا يتيسر ذلك إلا بمنهجية تاريخية تحليلية دقيقة محايدة، والتعرف إلى قواعد وأسس اللغة وال الحوار التي كان القدماء يستعملونها، ويسمونها أحياناً «قواعد التفسير» والإحاطة بكل مباحث الألفاظ في علم الأصول. وقد ظهرت حديثاً أبحاث في أساليب النقد التاريخي فتحت أبواباً واسعة أمام هذا الموضوع. وفيما يلي أشير إلى عدة نقاط أساسية حول الموضوع «ماذا يقول النص؟» لا بد لأي مفسر أن يتطرق إليها:

التعرف إلى المعنى المباشر للمفردات والجمل.

دراسة الدور التغييري والتعويي للنص، أي البحث في تأثير النص على مخاطبيه، ضمن شكله الخاص والظروف الاجتماعية العامة.

(١) م. ن.، الصفحة ٥٠٨.

المعرفة بالقصد الجاد لصاحب النص، فما هو يا ترى هذا الخطيب أو الكاتب من النص؟

التأثير الذي يتركه النص، بعض النظر عن أهداف صاحبه أو غيره من الأشخاص.

وأهم ما يشير الشيخ شبسترி هو النقطة الثانية، فالبيانات اللغوية، ومن ضمنها الكتابات، ترك أثراً في المتلقي، وتلعب دوراً خطابياً تعبوياً في علاقتها معه. وهي بطبيعة الحال تطالب برد فعل من مخاطبها، يمكن تقسيمها إلى نوعين أساسين:

- معرفة حقيقة معينة (دعوة معرفية).
- المبادرة إلى فعل شيء محدد أو ترك العمل بشيء معين (الدعوة السلوكية).

وأهم أنواع الدعوة المعرفية: الاستفهام التقريري (دعوة المتلقي إلى الإيمان)، والاستدلال (هادف إلى منع رؤية معينة للمخاطب)، وآخبار (يرمي إلى الإعلام والإباء)، وتحذير (تنبيه المخاطب إلى أمر أو حالة معينة)، وإيضاح (تفهيم المتلقي)، وإيجاب (الهادف إلى تصديق المخاطب)، أما الدعوة السلوكية التي ترمي إلى دفع المخاطب صوب القيام بعمل معين أو تركه لعمل معين، فيمكن أن تكون إيجاباً أو تحريماً.

وكل هذه أدوات لفهم المعنى الذي يقصده مؤلف النص، ويمكن استخدام هذه الأدوات عبر سلسلة من المواقف والحكم. والمسألة العhmaة هنا هي الملاك الدقيق في مناطق ومعيار هذه

المواقف ودراسة منابتها وأصولها. صحيح أن النص يفيد معنى معيناً، لكن هذه الإفادة لا تصبح ممكناً إلا عندما يحدد المفسر مسبقاً ما يُامكان المؤلف أن يقصد إيصاله من المعاني، وما ليس بإمكانه أن ينوي إيصاله من المعاني. وتشخيص هذه الإمكانيات يحتاج إلى معايير ومناطق^(١).

تشخيص بؤرة المعنى

شستری يحدد العراد بـ«بؤرة معنى النص» وجهة النظر الرئيسية التي تدور حول محورها جميع معطيات النص. واضح أنه من المهم جداً تشخيص هذا الأساس، وفهم كل النص باعتباره بناء يقوم على هذا الأساس. ولا يمكن تشخيص بؤرة المعنى بطريقة غير منهجية، وبدون معايير وأساليب دقيقة. وأسلوب التشخيص هو «استطاق التاريخ» أو «الإصراء للتاريخ» الذي أسلفنا القول فيه^(٢). وهذا عين القول بوحدة النص بوصفه كياناً متفرداً بمعنى عام تاماً، فجميع أجزاء النص تفهم ضمن علاقتها ببؤرة معنى النص والإبطل أن يكون فيماً صحيحاً للنص. لكن المعضلة التي تقف أمام علماء الهرمنيوطيقاً هي كيف يتيسر الوصول إلى بؤرة معنى النص؟ وما هي الضمانات على أن ما وصلنا إليه هو البؤرة، أم غير ذلك؟ لا زالت أبحاث العلماء تتعقب على هذا المستوى للخلوص إلى آلية متفق عليها إلى حد الإجماع.

(١) م. ن.، الصفحة ٥٠٩.

(٢) م. ن.، الصفحة ٥١٠.

ترجمة النص إلى الإطار التاريخي الذي يعيشها المفسر

وطبعاً هذه المرحلة من المسلمات، لأنه عندما يختلف الإطار التاريخي الذي عاشه المؤلف عن الإطار التاريخي الذي يعيشها المفسر يجعل من التجارب مختلفة كلّاً، وعليه يضحي من اللازم ترجمة النص بتحويله إلى الإطار التاريخي الذي يعيشها المفسر، وطبعاً هذه الترجمة ما هي إلا إحياء النص في الإطار التاريخي المعاش من قبل المفسر. وطبعاً مفتاح فهم نصوص العصور الخالية، يتمثل في فهم تجارب البشر في تلك العصور فهو نوع من التمثيل العبداني الأولي، على أساس من الموضوعية دونما إثارة نقود على تلك الفترة ودونما إسقاط الأفهام المعاصرة على الأفهام القديمة في العصور، وإنّا عذرنا هذا تحريراً وليس فيما تاريجياً للنص. من ثمة يكون من الضروري الحفاظ على البيان الأصلي للنص وعدم ترجمته إلى الإطار التاريخي المعاصر، في المرحلة الأولى وإنّا شكرنا هذا الأمر سقطة هيرمنيوطيقية يتعمّن تجاوزها. فالتفسير الصحيح لا يحصل، والفهم الحقيقي لا يتأتى إلا عندما يندمج المفسر ومخاطبوه بالنص، ويأخذ المعنى بالإفصاح عن نفسه. وفي حالة الإبقاء على البيان الأصلي للنص وعدم ترجمته إلى الإطار التاريخي المعاصر، أو في حالة تطبيق النص على قبيليات المفسر (مع أهمية هذه الأخيرة) لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتضح المعنى الخفي^(١).

(١) م. ن.، الصفحة ٩٣٥.

وتبقى الضمانة الكبرى لتحقق الفهم الصحيح للنص في أي عصر خلق، هو اعتماد المشترك الإنساني (بوصفه المنطق العام لإنتاج النصوص وفي جميع العصور فهو إلى حد ما الإجماع التاخصي بين الأمم)، وغربلة القبيليات (ياخضاعها لمنطق النص الباطني والتوفير على مجموعة من القبيليات محبيطة بموضوع النص).

هذه مجلمل مقاربة الشيخ شبرستري لاواليات الهيرمنيوطيفا لمقاربة النص مع تبيان معتمداته، والتي على أساسها أظهر المرحلات المحورية الثلاث المتبناة من قبله، والتي سبق لنا أن نوّهنا إلى أنه تجمع للمرحلات الخمس كما أشار إليها أساطين الفكر الهيرمنيوطيقي . والآن نرى ضرورة الانتقال إلى الشطر الأهم من البحث وهو إنجاز مقاربة نقدية للمنتظر الهيرمنيوطيقي عند شبرستري وكيفية إعماله على النص القرآني .

ثانياً - الرؤى النقدية للنظرية :

في البداية لا يأس من الإشارة إلى أن مقدمات الشيخ محمد مجتهد شبرستري ظلت في العموميات، ولم يقدم جواباً مضبوطاً على الطريقة الهيرمنيوطيفية التي أراد تبنيها، إذ يتعدّر علينا تشخيص التوجّه الذي يتبنّاه، فهو مرة يظهر لنا كما لو أنه من أتباع المدرسة الرومانسية جاعلاً من الهيرمنيوطيفا ملكرة مقدّوفة في قلب المؤمن (شلابيرماخر)، ومرة يظهر لنا علمياً حارماً جارياً وراء التقييد لعملية الفهم وبالتالي فهو من أتباع المدرسة العلمية التاريخية (ديليشي

وهيرش)، ومرة يظهر لنا من العرفانيين الجدد المركزين على الذوق الكوني (هانس جورج غادamer)، هذه الحربيانية جعلت من عمل شبستري منقوصاً وربما لم يعط الشمار المرجوة منه، لأنه من الاستحالة بمكان الجمع بين الطرحين، ولهذا نجد فيلسوفاً كريكور - وهو من هو في عالم الهيرمنيوطيقا الحديثة - يقع في المطب ذاته بأن ظل قابعاً في الفموض نوعاً ما بخصوص نظريته التأويلية والناتجة في الأغلب على محاولته التلفيقية (طبعاً بدون حمولة قدحية للكلمة) لمجموع النظريات القائمة بخصوص الهيرمنيوطيقا من شلايرماخر إلى غادامر.

وطبعاً هذا الوضع يصعب حقيقة إجراء قراءة نقدية مقطعة في الكبri، لكن هذا لا يمنعنا من تحقيق المطلب في الصغرى.

فالانتقادات التي يمكن أن نحملها على نظرية شبستري متکثرة نرتئي لها في التعداد التالي:

انعدام وضوح معالم تأثير القبيليات وأهميتها

ذلك أن التفسير الخاطئ يظل خاطئاً بقطع النظر عن القبيليات المعتبرة، وليس بالضرورة تغيير القبيليات يزددي إلى الفهم الصحيح. إلا إذا تم التحدث عن قبيليات قطعية مشتركة بين المفسرين ووجوبية توافرها لاستقيم التفسير. وهذا ضرب نظرية الهيرمنيوطيقا في الصميم، وهو ما حاول شبستري الالتفاف عليه.

لأن أقصى ما أراده الباحث هو تعميق البحث بخصوص

الموضوع محل التفسير دونما توجيه من قبله، وأنه وعلى أساس البحث تتكامل القبيليات حتى تصل موطن الإحاطة بالنص المراد تفسيره، وطبعاً تكامل القبيليات رهين بالرؤى المتبناة من قبل الباحث، فالأنثروبولوجي يرى أولويات القبيليات رهينة بالمساحة المكانية والزمانية لنزول النص، بخلاف الألسني الذي يرهن قبيلياته بتضارب المدارس الألسنية واللغوية، والكل بخلاف العارف الذي يرهن قبيلاته بالعمق الذوقي مع شفافية القلب حتى يتيسر الكشف. وطبعاً مع هكذا نظرية تظل جميع التفاسير لها مصداقية صحة وإن بشكل نسيبي دونما تفرد إحداها بالصحة على الإطلاق.

كما أنها لا تقضي على إشكاليات متعلقة بالفهم، وهي أن القبيليات لا يمكن أن تكون تقويمية ما لم تتفق مع رؤية قائمة الذات مستقلة، يعني أن هناك حاكمة معرفية داخلية هي التي تقوم بتصنيف القبيليات، وليس كثرة القراءة هي التي تقوم القبيليات.

فلا يمكن مثلاً تصحيح قبلية ما بمراجعة نص حتى لو كان فرآيا ما لم تتحقق تلك القبليّة في الذات العارفة من جهة الحاكمة عليها، والا لظلت تلك القبليّة قائمة في جميع الأحوال وما كان للنص من مدخلية تقويمية له. وما تکثر المذاهب الإسلامية إلا دليل خارجي على صحة أن القبيليات تتحقق داخل الذات العارفة وليس من خلال النص القرآني.

هذا على مستوى الوجه الأول من النقد، أما الوجه الثاني فإن القول ببعض التفاسير على إطلاقيها دونما عقال هو نسف لملاك

النص القطعي الدلالة وغير قابل لأي فهم آخر، بمعنى أن النص في أجله كمالاته يظل عاجزاً عن إيصال المعنى الحقيقي له، وهذا هدم لتصور الشيخ شبرستري ليس فقط على مستوى جنة تقويم القبيلات، بل أيضاً أن النص بكشوفاته المتكررة يظل عاجزاً على منع المعنى الحقيقي، وهذا منافق للأصل العقلي القائل باستحالة التسلسل، أي أن المعنى مهما تكاثر لا بد أن يكون له حد معنوي حق، وهذا عين ما يدفعه الشيخ.

المعاني تنزل إلى أن تضحي واحداً هذا قدر حتمي ليس للقارئ وحسب، بل وللنـص أيضاً، ويظل من حق الشيخ أن يهتم بالبني المتكررة للمعنى، لكنه ليس من حقه أبداً أن يدفع إمكانية إيجاد المعنى المتوحد الواصل مقام الحقيقة.

والمشروع الذي نحن بصدده الدفاع عنه يذهب رأساً إلى الإمساك بالمعنى المتوحد، صحيح أن نسبة النجاح تختلف من قارئ لآخر وذلك راجع إلى نوعية ودرجة الاستعداد، لكن أبداً لن نجعل من النـص جسماً مائعاً مخاللاً يتختفي عندما يظهر.

هذا فضلاً على أن النـص على المستوى الشرعي والأصولي يقيد في الأصل قطعية الدلالة، وإذا ما سلمنا بجواز تعدد التفاسير بخصوصه كف أن يكون نصاً.

حقيقة التركيز على القبيلات تكون لها فائدة وثمرة فقط في بيان نفسية المفسـر، والتي ربما تؤدي في إعادة قراءة النـص المفسـر. لكن هذه الثمرة تفقد أمام القرآن الكريم لأن موطن الاعتبار هو

حقانية التفسير لا نفسانية المفسر، فهذا مجالها الخصب هو الأدب في أوسع أبوابه.

وقوع التسلسل المؤدي للبطلان

لقد سبق لنا أن نوهنا إلى أن الشيخ شبستری في معرض تبيانه لعراقل الہیرمنیوطیقا ختم العراقل بضرورة ترجمة النص إلى الإطار التاريخي للمفسر. لكن حيث إنه يكون من المنطقي أن تخضع الترجمة نفسها بوصفها متنه الفهم الأول إلى فهم ثانٍ تكون قد وقعنا في التسلسل المؤدي إلى بطلان النظرية من الأساس، وتفصيل ذلك أن كل فهم (طبعاً وفق الرؤية الہیرمنیوطیقية) يحتاج إلى تفسير ولا تتضح دلالة النص على المعنى، إلا في ضوء التفسير، بل إن النص يتكلم بواسطة التفسير، ويلقي بمكتوناته إلى الخارج عبر عملية التفسير، إذاً لا شك في أن فهم هذه الترجمة يحتاج إلى تفسير هو الآخر، مما يؤدي إلى حدوث تسلسل سلبي مبطل، مؤدي إلى التولد السلبي للأفهام.

حقيقة هذه المواجهة هي فرع من أصل معضلة القبيليات الحاكمة على الفهم، فتفسير النص؛ أي ترجمته في إطار تاريخي ما هو إلا إعمال للقبيليات اللحظية على النص المفسر (فتحاً)، والتفسير يضحي في حد ذاته نصاً يحتاج لتفسير لحظي وهكذا إلى أن يضمحل الوجود البشري في هذه النشأة.

طبعاً هذا يترتب عنه التسلسل الناقص للنظرية ليس فقط على مستوى انهزام القبيليات الحاكمة في ضبط المعنى، بل إن

المسيرة غير متوقفة حتى على مستوى الفهم نفسه، فكل تفسير
بحاجة إلى تفسير أيضاً^(١).

الخلط في المدارك المعرفية:

الواضح أن تركيز الشيخ شبستری على القبليات وعلى
محوريتها، راجع إلى وقوعه في الخلط - أو ربما إيقاعنا في الخلط
- بين المدارك المعرفية الأولية والمدارك المعرفية الثانوية.
ومقصودنا بالمدارك المعرفية الأولية هي المدارك المتباينة داخل علم
معين، مثلاً علوم التفسير بوصفها موضوع هذا البحث، وبين فلسفة
العلم أي المدارك المعرفية الناشئة خارج العلم والتي تزيد الحكم
عليه.

فالشيخ شبستری يزيد في بحثه توسيع الدائرة بإدخال المدارك
المعرفية الثانوية في قلب المدارك المعرفية الأولية، وهو أمر
مستحيل لأن المدارك المعرفية الثانوية لا تهتم بمصداق الحقانية ولا
بمصداق الخطأ والصواب، بخلاف المدارك المعرفية الأولية التي
تجد نفسها أمام هذين المحورين الهامين. ومن هنا نفهم تركيزه
على تعدد التفاسير وعلى ضرورة البحث بخصوص الاختلاف (الا
خطأ والصواب) في العباني المعتمدة. إلا إذا صرخ لنا مشكوراً
بأن مقاربته تتجه كلّاً للمدارك المعرفية الثانوية دون نية إدخالها في
المدارك المعرفية الأولية وهذا مستحيل لأنه عين القول بالسلسل

(١) م. ن.، مقال لأحمد بهشتی منشور بباب الہیرمنیو طیقا تحت عنوان
«الہیرمنیو طیقا: المقتضيات والتاتج» الصفحة ٥٦٤.

في الأفهام، وصحيح أن ثبستري محكوم عليه بوضع كهذا لأن البيرمنيوطيقا أرادت لنفسها خرق الحدود وضبط المدارك المعرفية الأولية من الخارج، وهو أمر غير متيسر إلا إذا تم تبني الأساس القائل بحاكمية العقل على النص.

لكن عمله يظل مبرراً لسبب جوهري وهو أنه بقصد تصويب تفسير القرآن الكريم، فبدل من أن يجعل معارف الدرجة الثانية انعكاسية في الذات العارفة، أرادها موجوداً خارجاً حاكماً على الفهم الديني.

والحال أن هذا الأمر يظل غير متيسر للأسباب المعرفية التي أوضحتها أعلاه، فكان حرياً به أن يعمد إلى عرض معارف الدرجة الثانية على الذات العارفة والتي تعمد إلى تصفيتها تمعيرياً فتكتسب أوليتها داخل الآنا المتتجوهرة وتعامل مع معارف الدرجة الأولى بوصفها ممكنة لا واجبة واعتبارية لا أصلية.

والحق يقال إن العرفانين ورجال الصوفية يتعاملون مع هذه المدارك بنفس الطريقة، يعني أنهم يرفعون معارفهم الدينية المتمuirة إلى مقام الملكة فتكتشف أمامهم الأفهام الدينية بعنوان ما يقولون بأنه الحقيقة مطلق الحقيقة، ونحن نتفق معهم في المسلكية لا في التبيجة.

ذلك أن تملك المعارف الإنسانية وعرضها على الذات العارفة المنعكسة بالروح (الآنا المتتجوهرة) يجعلها مدركاً جوانياً بالعرض لكن أصالتها متحققة من القابلية التكوينية في الروح البشرية،

فتضحي معارف الدرجة الأولى تنزل في المقام الفهمي بعد أن كانت آخذة بناصية الحكم على الفهم من عدمه، إلا أنها لن تذهب إلى الحد القائل بأن فهمنا هو الحق لما لهذا الحكم من إطلاقية لا تكفلها إلا الأنماط التجوهرة ذات الانعكاسية الكاملة مع الوجود الخارجي.

أزمة بؤرة معنى النص

الواضح أن الشيخ ثبستري لا يكف عن خلق إشكاليات كثيرة بطر وحاته الموضعية أعلاه، وأهمها على الإطلاق استخراج بؤرة معنى النص، إذ نجده بهذا الخصوص كفى نفسه عناه بيان الملكية الصحيحة والكافية بضمان الخلوص إلى بؤرة المعنى في النص، فإن كان يقصد بأن بؤرة المعنى تفهم خارج النص (والظن أن لا)، فهذا دور آخر يوقتنا فيه؛ لأن فهم النص يوجب الاعتماد على خارج النص وهذا عين الدور والحال أن هذا ليس فهماً بقدر ما هو استقراء، أما إذا كان من خلال النص (وهذا هو الغالب)، فكيف نصل إلى البؤرة دونما اعتماد قبليات مختلفة، بل ومتضاربة حتى فهذا يجرنا أيضاً إلى ضياع الوصول إلى بؤرة معنى النص، هذا إذا سلمنا بأن البؤرة في غير حاجة إلى فهم أما والحال أن أي نص بما فيه البؤرة في حاجة إلى فهم وتفسير، فإن الدور والتسلسل لن يتوقف، فكل بؤرة معنى النص تقع للفهم والتفسير بنفس المراحل مما يجعلها تحتاج بدورها إلى بؤرة وهكذا دواليك إلى أقصى حدود التجزيء. ومن ثمة نفشل في الإمساك بالبؤرة حقيقة، وطبعاً الكل وفاقاً للمنظور الهيرمنيوطيقي.

والحال أن المعول عليه هو رسالة النص وليس بؤرته، بمعنى الهدفية المطروحة له ومنه، فيتم البحث واستفهام النص من هذا الطريق.

والتركيز على الرسالة يستلزم الإحاطة بمحيط النص وليس ذات النص، لذا تكون لأننا المتوجهرة القول الفصل في استيعاب الرسالة في أدق تفاصيلها ما دام يتم استقرارها واستنباط المعنى من حدود النص قبل أن تدخل جغرافيتها. وهذه إوالية تهم محيط النص لا قلبه وتظل ضرورية في استفهامه.

هذا فيما يهم كبريات نظرية الشيخ شبستري، أما فيما يخص الصغيرات فإننا نجدها على التفصيل الآتي:

لقد سبق للشيخ أن نوّه إلى ثلاث مراحل من أجل التعامل مع كلام الله سبحانه وتعالى وهي:

أولاً: يجب على الذي يعود إلى كلام الله، أن لا يتخد موقفاً جزئياً إزاء مقبولاته الذهنية وتوقعاته السابقة، حتى لو كانت هذه الأخيرة قد خضعت لتفقيع متكملاً.

ثانياً: أن العودة إلى كلام الله والرجوع إليه، لا يكون فاعلاً وأصلياً إلا في الحالة التي يبلغ فيها الإنسان إلى درجة من الابتهاج والانقطاع. أي أن يحس الإنسان فعلاً وواقعاً أن معطيات العقل والعلم البشري لا تفي بآجاله على تلك القضايا التي تعد الأصل والغاية في وجوده وحياته.

ثالثاً: بعد تنقیح المقبولات الذهنية والتوقعات السابقة،

وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعداً لاي تحول أو تغير محتمل فيما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض على كلام الله وب بواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاج والانقطاع، يحل له فهم كلام الله (فهم في الجملة) بعنابة الله نفسه. وهذا الفهم يكون على شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثمة شيء يضمن صحة فهم كلام الله غير هذا.

طبعاً سلاحيظ القارئ العزيز أن الشيخ قد أوقفنا في معضلة خطيرة هي أقصى ما يمكن أن يتصور من دور، وهي الإيمان بعدم جزمية القبليات الموجودة مع إمكانية تغييرها من خلال قراءة النص القرآني ، فالملاحظ عند الشيخ شبستری أن النص المفسر هو الذي يقوم بخلق القبليات (التعداد الثالث)، وهذا مناقض لما أوضحتنا في كبريات نظريته وهو عين الدور الأقصى الممكن تصوره. هذا ودون أن يجيئنا عن سؤال آخر هو هل توالي القبليات والبعديات التي تصير في نفس الآن قبليات معدلة، تصل نقطة الذروة أم أن التكامل يظل مستمراً مع توالي القراءة للنص المفسر؟ وهل القول بالتكامل لا يفيد إلا عدم صحة الفهم من جهة نقص القبليات المتوافرة للقارئ والتي لا تتكامل إلا مع القراءة المتكررة للنص المفسر؟ ربما يكون التعداد الثالث يحمل جواباً بخصوص هذا السؤال إلا أنه بالعكس يزيد في تعقيد الخلط، ذلك أن التور المتحدث عنه والمقدوف في قلب الإنسان ليس قبلية من القبليات، بل استعداداً للكشف، وهو غير الفهم على الأقل بالمنهج الهيرمنيوطيقي، لأنه لكل امرئ أن يدعى الكشف مع تعدد التفاسير

وهذا دور آخر يحضرنا فيه السيد شبستر لأن الكشف الرباني لا يكون إلا عين النص، فمن أي وجه تعدد الأفهام مع تحقق العينية في النص؟ إلا إذا قلنا بانتفاء العينية في النص، مما يجعل من التوالي الفهمي راجع إلى تراتبية في الكشف وهذا تسلسل حقيقي بمثابة لقمة الشيف. فكان حرياً به أن يعيد النظر فيما سماه النور المقدّوف في النفس البشرية، ويجري بحثاً أعمق بخصوصها، لأننا نعتقد بأننا نتحدث عن نفس الشيء فقط هناك فارق في التشخيص والعلية.

فما يراه الشيف بالنور المقدّوف هو عين ما نقول بأنه الأنماط التجوهرة، وهي ليست قذفاً في الروع بقدر ما هي انعكاساً كلياً مع المعرفة الخارجية وإحداث التشخيص الأنسب من خلال المدركات الباطنية.

وفي هذا الباب يطيب لنا إيضاح الفارق بين القذف في الروع وبين تجوهر الأنماط معرفياً، فالقذف في الروع علم لدنيٍ يوصف بالحضورية بسيطة غير استقرائي بالمرة موصول بحد العصمة، بخلاف الأنماط التجوهرة التي هي ثمرة جهد معرفي مركب واستقرائي، فلا هي حضورية ولا هي واصلة حد العصمة.

النقد الثاني، راجع إلى أن القول بالانقطاع والابتهاج كمقدمة محورية للفهم تدخل في باب المدركات المعرفية الأولى والقائلة بالحقانية أي أن النص المتعامل معه نص ديني مقدس حقاني في ذاته متزلاً من عند الباري جل وعلا ويجب التعامل معه على هذا

الأساس، وهذه الحقيقة وإن كانت مصادفة للصواب، إلا أنها تناقض مع المدركات المعرفية الثانوية والتي لا تهتم بحقانية النص، بل تعامل معه تعاملها مع أي نص آخر، أدبياً كان أو فلسفياً أو غير ذلك بوصفها تنظر للموضوع من الخارج، فالواضح أن المبدأ الثاني يشكل نسفاً للنظرية الهرمنيوبطيقية التي أرادها الشيخ ثبستري.

إلا أنها لا يمكن أن تمس بالبعد الهرمنيوبطيقي الذي أنسنا له، لأن الأنماط التجوهرة بطبعتها سوف تقرأ الوجود مطلقاً الوجود قراءة حقانية، ولا تقع في المطب الثانوي من سخ المطب الذي وقع فيه الشيخ.

وعليه يمكن لنا أن نخلص إلى أن هيرمنيوبطيقية الشيخ ثبستري ليست كذلك، فهي في نظرنا لا تعتبر مجاهوداً من أجل تحقيق تجديد داخل النظرية التفسيرية الأصولية لا أقل ولا أكثر، فالجنبة التقديسية حاضرة بشكل كبير في خطابه بلا مبرر ثانوي، بل حتى أن الملكة التفهمية/الإفهامية التي يركز عليها في دورته التفسيرية لها مصدر خارجي هو الله سبحانه تعالى. وطبعاً هكذا مقدمات غير متقدمة داخل المنظور الهرمنيوبطيقي بالمعنى الذي ارتضاه. بالإضافة إلى أنه هناك ثمة مزيد آخر لما انتهينا إليه يتجلى في الانقطاعية والابتهال المرجو لتسهيل عملية الفهم، وهكذا سلوكيات لا يمكن أن تتحقق إلا إذا أيقن القارئ بأنه بين يدي كتاب وجودي وأخروي في نفس الآن.

فالشيخ شبرتي نسّر بمفاهيم تنقض تصوّره، بل حتى أنه لم يشدّب المفاهيم التأسيّة للهيرمنيو طبقاً، مما أوقعه في حيص بيص دفع به إلى الانقلاب جزئياً على أصل النظرية، لكن لو كان متبنّاً للبعد التكويني في الاستفهام لا يكيد أنه كان سيتخطى هذه الأزمة.

البحث الثاني قصة البقرة والمقاربة الأعمق

ما سوف نسعى إلى بحثه في هذا الفصل هو إجراء فهم تطبيقي لقصة قرآنية كريمة، ونحاول أن نجري ما سعينا إلى توضيحه في صفحات الكتاب فيما سبق، وارتَأينا أن نعتمد مجموعة آيات قرآنية كريمة تتعلق بقصة موسى عليه السلام مع بنى إسرائيل، على أننا سوف نقوم ابتداءً بعرض بعض التفاسير المدرسية لهذه القصة الكريمة، بعدها سوف نعمل على تبيان منهجنا الفهمي عليها وللقارئ الكريم أن يحكم بهذا الخصوص.

النص القرآني :

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبَّحُوا بَقْرَةً فَالَّتِي
أَنْتُمْ تَذَبَّحُونَ هُرُواٰ فَالْأَغْوَدُ بِاللَّهِ أَنَّ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾٦٧﴾
فَأَلَوْا أَذْعُونَ لَكَ رَبِّكَ
يَبْيَنُ لَكَ مَا هُنَّ فَالْإِنْهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا يَكُرُّ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ
فَأَفْعَلُوا مَا ثُؤْمِرُوكَ ﴿٦٨﴾ فَأَلَوْا أَذْعُونَ لَكَ رَبِّكَ يَبْيَنُ لَكَ مَا لَوْنُهَا فَالْإِنْهُ
يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفَرَاءَ فَاقْعُ لَوْنُهَا شُرُّ الشَّطَرِينَ ﴿٦٩﴾ فَأَلَوْا أَذْعُونَ
لَكَ رَبِّكَ يَبْيَنُ لَكَ مَا هُنَّ إِنَّ الْبَقَرَ شَبَّةَ عَلَيْنَا وَإِنَّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ
لَمْ يَمْتَدُّونَ ﴿٧٠﴾ فَالْإِنْهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ شَيْرُ الْأَرْضِ وَلَا شَقِّ الْمَرْكَ

مُسْلَمٌ لِأَيْثَيْهِ فِيهَا قَاتُلُوا أَنْفَنَ حَتَّىٰ بِالْحَقِّ فَدَجَّوْهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧١﴾
[البقرة: ٦٧ - ٧١].

فهذا النص القرآني هو الذي سوف نتخذه كأنموذج توضيحي لآلية الفهم المراد تبنيها في إطار الهرمنيوطيقا الأوسطية، مع توضيح بأنه سيظل تقريباً ليس إلا لأن العمل يحتاج إلى مجهود أكبر، لكن قبل ذلك يظل من المناسب إعطاء رأي التفسير المدرسي الديني، قبل الخوض في الفهم الشخصي.

التفسير المدرسي

بالنسبة للتفسير العدريسي اخترنا اسمين لامعين في عالم التفسير الأول يتبنى النهج الروائي والثاني يتبنى النهج التوليفي ولا علاقة لنا بمذهبهما، ما دمنا في مقام فهم النص القرآني.

تفسير ابن كثير

يقول تعالى: وادكروا يا بني إسرائيل نعمتي عليكم في خرق العادة لكم في شأن البقرة وبيان القاتل من هو بسيها وإحياء الله المقتول ونصه على من قتلته منه «ذكر بسط القصة»، قال ابن أبي حاتم: حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح حديث يزيد بن هارون، أنبأنا هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن عبيدة السلماني، قال: كان رجل من بني إسرائيل عقيماً لا يولد له، وكان له مال كثير، وكان ابن أخيه ورائه، فقتلته ثم احتمله ليلاً فوضعه على باب رجل منهم ثم أصبح يدعوه عليهم حتى تسلحوا وركب بعضهم على بعض. فقال ذوو الرأي منهم والنبي: علام يقتل بعضكم بعضاً

وهذا رسول الله فيكم؟ فأتوا موسى عليه السلام، فذكروا ذلك له فقال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذَبَّحُوَا بَقَرَةً قَالُوا أَتَنْجِدُنَا هُرُونًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ الْمُنْهَلِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧] قال: فلو لم يعتضوا لأجزاء عنهم أدنى بقرة ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم حتى انتهوا إلى البقرة التي أمروا بذبحها فوجدوها عند رجل ليس له بقرة غيرها، فقال والله لا أنقصها من ملء جلدتها ذهبًا فأخذوها فذبحوها فضربوه ببعضها فقام فقالوا من قتلك؟ فقال: هذا - لابن أخيه - ثم مال ميتاً فلم يعط من ماله شيئاً فلم يورث قاتل بعد، ورواه ابن جرير من حديث أبوب عن محمد بن سيرين عن عبيدة بنحو من ذلك والله أعلم. ورواه عبد بن حميد في تفسيره أنبأنا يزيد بن هارون به، ورواه آدم بن أبي إيواس في تفسيره عن أبي جعفر هو الرازي عن هشام بن حسان به، وقال آدم بن أبي إيواس في تفسيره: أنبأنا أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية في قول الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذَبَّحُوَا بَقَرَةً﴾ قال: كان رجل منبني إسرائيل وكان غنياً ولم يكن له ولد، وكان له قريب وكان وارثه، فقتلته ليرثه، ثم ألقاه على مجمع الطريق، وأتى موسى عليه السلام، فقال له إن قريبي قتل وإنى إلى أمر عظيم وإنى لا أجد أحداً يبيّن لي من قتله غيرك يا نبى الله قال: فنادى موسى في الناس فقال: أنسد الله من كان عنده من هذا علم إلا بيته لنا، فلم يكن عندهم علم، فأقبل القاتل على موسى عليه السلام، فقال له أنت نبى الله، فعل لنا ربك أن يبيّن لنا، فسأل ربه فأوحى الله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذَبَّحُوَا بَقَرَةً﴾، فعجبوا من ذلك ﴿قَالُوا أَتَنْجِدُنَا هُرُونًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ الْمُنْهَلِينَ﴾،

قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي ، قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض «يعني لا هرمة» ولا بكر «يعني ولا صغيرة» عوان بين ذلك «أي نصف بين البكر والهرمة» قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لونها ، قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع لونها «أي صاف لونها» تسر الناظرين «أي تعجب الناظرين» ، قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي إن البقر تشبه علينا وإنما إن شاء الله لمهتدون ، قال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول «أي لم يذللها العمل» تثير الأرض ولا تسقى الحرش يعني ولا تعمل في الحرش «سلمة» يعني مسلمة من العيوب «لا شبة فيها» يقول لا بياض فيها ، قالوا «أَنَّمَا جَنَاحُ الْحَرَثِ فَدَبَّحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ» ، قال ولو أن القوم حين أمروا بذبح بقرة استعرضوا بقرة من البقر فذبحوها وكانت إياها ، ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم ، ولو لا أن القوم استثنوا فقالوا وإنما إن شاء الله لمهتدون لما هدوا إليها أبداً ، بلغنا أنهم لم يجدوا البقرة التي نعت لهم إلا عند عجوز وعندها يتامي وهي القيمة عليهم ، فلما علمت أن لا يزكوا لهم غيرها ، أضعفت عليهم الثمن ، فأتوا موسى فأخبروه أنهم لم يجدوا هذا النعت إلا عند فلانة وأنها سألت أضعاف ثمنها ، فقال موسى إن الله خف عليكم فشددتم على أنفسكم فأعطواها رضاها وحكمها . فعلوا وأشتروها فذبحوها فأمرهم موسى عليه السلام أن يأخذوا عظماً منها فيضربوا به القتيل ، ففعلوا ، فرجع إليه روحه ، فسمى لهم قاتله ثم عاد ميتاً كما كان ، فأخذ قاتله وهو الذي كان أنت موسى عليه السلام فشكى إليه ، فقتله الله على سوء عمله .

وعلى العموم باقي الروايات تصب في نفس الاتجاه مع فارق

في التفاصيل والتي لا تؤثر على المغزى، فكلها تنصب على إثبات تعنت بني إسرائيل، وأنهم لو تساهلوا واكتفوا بما أمروا أول مرة لما شدد الله معهم، ولما أرهقوا أنفسهم في دفع أثمان باهظة لهذا الغرض أي اكتشاف من هو القاتل وحرمانه من العيراث لقتله مورثه.

فالعمدة في مضمون القصة بكاملها هو عدم التعنت والاستجابة الفورية للأمر الإلهي.

والآن لا بأس من عرض وجهة نظر العلامة محمد حسين الطباطبائي في كتابه الميزان في تفسير القرآن.

تفسير الطباطبائي

قوله تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبَّحُوا بَقْرًا»^١ إلخ، هذه قصة بقرة بني إسرائيل، وبها سميت السورة سورة البقرة.

والامر في بيان القرآن لهذه القصة عجيب، فإن القصة فصل بعضها عن بعض حيث قال تعالى: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ» إلى آخره ثم قال: «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَآذَنْتُمْ فِيهَا» ثم إنه أخرج فصلاً منها من وسطها وقدم أولاً ووضع صدر القصة وذيلها ثانياً، ثم إن الكلام كان مع بني إسرائيل في الآيات السابقة بنحو الخطاب، فانتقل بالالتفات إلى الغيبة حيث قال: و إذ قال موسى لقومه ثم التفت إلى الخطاب ثانياً بقوله: و إذ قتلت نفسي فادارأتم فيها.

أما الالتفات في قوله تعالى: و إذ قال موسى لقومه: إن الله

يأمركم أن تذبحوا بقرة، ففيه صرف الخطاب عنبني إسرائيل، ونوجيهه إلى النبي في شطر من القصة وهو أمر ذبح البقرة وتوصيفها ليكون كالمقدمة الموضحة للخطاب الذي سيخاطب به بنو إسرائيل بقوله: و إذا قتلت نفأ فادارأتم فيها و الله مخرج ما كتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى و يريكم آياته لعلكم تعقلون، الآياتان في سلك الخطابات السابقة بهذه الآيات الخمس من قوله: و إذا قال موسى إلى قوله: و ما كادوا يفعلون، كالمعترضة في الكلام تبين معنى الخطاب التالي مع ما فيها من الدلالة على سوء أدبهم و إيذائهم لرسولهم، برميه بفضول القول ولغو الكلام، مع ما فيه من تعنتهم و تشديدهم و إصرارهم في الاستيضاح والاستفهام المستلزم لنسبة الإبهام إلى الأوامر الإلهية وبيانات الأنبياء مع ما في كلامهم من ثوب الإهانة والاستخفاف الظاهر بمقام الربوبية، فانظر إلى قول موسى (عليه السلام) لهم: إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة، و قولهم: ادع لنا ربك يبين لنا ما هي، و قولهم ثانية: ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها، و قولهم ثالثاً: ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشبه علينا، فأتوا في الجميع بلفظ ربكم من غير أن يقولوا ربنا ثم كرروا قولهم: ما هي، و قالوا إن البقر تشبه علينا فادعوا التشبه بعد البيان، ولم يقولوا: إن البقرة تشبهت علينا بل قالوا: إن البقر تشبه علينا، كأنهم يدعون أن جنس البقر متشابه و لا يؤثر هذا الأثر إلا بعض أفراد هذا النوع وهذا المقدار من البيان لا يجزي في تعين الفرد المطلوب وتشخيصه، مع أن التأثير لله عز اسمه لا للبقرة، وقد أمرهم أن

يذبحوا بقرة فأطلق القول و لم يقيده بقيد، و كان لهم أن يأخذوا بإطلاقه، ثم انظر إلى قولهم لنيهم: - تخذنا هزواً، المتضمن لرمي (عليه السلام) بالجهالة واللغو حتى نفاه عن نفسه بقوله: أعود بالله أن أكون من الجاهلين، و قولهم أخيراً بعد تمام البيان الإلهي: الآن جئت بالحق، الدال على نفي الحق عن البيانات السابقة المستلزم لنسبة الباطل إلى طرز البيان الإلهي و التبليغ النبوى.

وبالجملة، فتقديم هذا الشرط من القصة لإثابة الأمر في الخطاب التالي كما ذكر مضافاً إلى نكتة أخرى، و هي أن قصة البقرة غير مذكورة في التوراة الموجودة عند اليهود اليوم، فكان من الحري أن لا يخاطبوا بهذه القصة أصلاً أو يخاطبوا به بعد بيان ما لعبت به أيديهم من التحرير، فأعرض عن خطابهم أولاً بتوجيه الخطاب إلى النبي ثم بعد ثبيت الأصل، عاد إلى ما جرى عليه الكلام من خطابهم المتسلسل، نعم في هذا العورد من التوراة حكم لا يخلو عن دلالة ما على وقوع القصة و هاك عبارة التوراة.

قال في الفصل الحادي و العشرين من سفر تثنية الاشتراك: إذا وجد قتيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لامتلكها واقعاً في العقل لا يعلم من قتلها يخرج شيوخك و قضاتك و يقيسون إلى المدن التي حول القتيل، فالمدينة القريبة من القتيل يأخذ شيخ تلك المدينة عجلة من البقر لم يحرث عليها لم تجر بالغير و ينحدر شيخ تلك المدينة بالعجلة إلى واد دائم السيلان لم يحرث فيه و لم يزرع و يكسر و ينكرون عنق العجلة في الوادي ثم يتقدم الكهنة بني لاوي

لأنه إياهم اختار الرب إلهك ليخدموه و يباركوا باسم الرب و حسب قولهم تكون كل خصومة و كل ضربة ويغسل جميع شيوخ تلك المدينة القريبين من القتيل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي و يصرخون و يقولون أيدينا لم تسفك هذا الدم و أعيننا لم تبصر أغر لشعب إسرائيل الذي فديت يا رب ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إسرائيل فيغفر لهم الدم انتهي .

إذا عرفت هذا على طوله علمت أن بيان هذه القصة على هذا النحو ليس من قبيل فصل القصة، بل القصة مبنية على نحو الإجمال في الخطاب الذي في قوله : و إذا قتلت نفساً إلخ و شطر من القصة مأتية بها بيان تفصيلي في صورة قصة أخرى لنكتة دعت إليه .

فقوله تعالى : و إذا قال موسى لقومه خطاب للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) و هو كلام في صورة قصة و إنما هي مقدمة توضيحية للخطاب التالي لم يذكر معها السبب الباعث على هذا الأمر و الغاية المقصودة منها بل أطلقت إطلاقاً ليتباهي بذلك نفس السامع و تقف موقف التجسس ، و تتشظط إذا سمعت أصل القصة ، و نالت الارتباط بين الكلمين ، و لذلك لما سمعت بنو إسرائيل قوله : إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة تعجبوا من ذلك و لم يحملوه إلا على أن النبي الله موسى يستهزئ بهم لعدم وجود رابطة عندهم بين ذبح البقرة و ما يسألونه من فصل الخصومة و الحصول على القاتل قالوا - تخذلنا هزواً و سخرية .

و إنما قالوا ذلك لفقدهم روح الإطاعة و السمع و استقرار ملحة الاستكبار و العتو فيهم، و قولهم: إنا لا نحوم حول التقليد المذموم، و إنما نؤمن بما نشاهد و نراه كما قالوا لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة و إنما وقعوا فيما وقعوا من جهة استقلالهم في الحكم و القضاء فيما لهم ذلك، و فيما ليس لهم ذلك، فحكموا بالمحسوس على المعقول فطالبوها معاينة الرب بالحس البادر و قالوا: ﴿قَالُوا يَتُّوْسَى أَجْعَلُ لَنَا إِنَّهَا كَمَا لَمْ يَرَهُمْ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٨]، وزعموا أن نبيهم موسى منهم يتهوس كتهوسيهم، و يلعب كلعبهم، فرمي بهم بالاستهزاء و السفة و الجهالة حتى رد عليهم، و قال أعود بالله أن أكون من الجاهلين، و إنما استعاذ بالله و لم يخبر عن نفسه بأنه ليس بجاهل لأن ذلك منه (عليه السلام) أخذ بالعصمة الإلهية التي لا تختلف، لا الحكمة الخلقية التي ربما تختلف.

وزعموا أن ليس للإنسان أن يقبل قوله إلا عن دليل، و هذا حق، لكنهم غلطوا في زعمهم أن كل حكم يجب العثور على دليله تفصيلاً، ولا يكفي في ذلك الإجمال و من أجل ذلك طالبوها تفصيل أوصاف البقرة لحكمهم أن نوع البقر ليس فيه خاصة الإحياء، فإن كان و لا بد فهو في فرد خاص منه يجب تعينه بأوصاف كاملة البيان ولذلك قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي، وهذا تشديد منهم على أنفسهم من غير جهة فشدد الله عليهم، و قال موسى إنه يقول إنها بقرة لا فارض، أي ليست بمسنة انقطعت ولادتها و لا بكر أي لم تلد عوان بين ذلك، و العوان من النساء و البهائم ما هو في

متصف السن أي واقعة في السن بين ما ذكر من الفارض و البكر، ثم ترحم عليهم ربهم فوعظهم أن لا يلحو في السؤال، و لا يشدوا على أنفسهم و يقنعوا بما يتبين لهم فقال: فاقعروا ما تزمرون، لكنهم لم يرتدعوا بذلك بل قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لونها، قال إنه يقول إنها بقرة صفراء فاقع شديدة الصفرة في صفاء لونها تسر الناظرين و تم بذلك وصف البقرة بياناً، واتضح أنها ما هي وما لونها وهم مع ذلك لم يرضوا به، و أعادوا كلامهم الأول، من غير تحجب و انقباض، وقالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي إن البقر تشبه علينا وإنما إن شاء الله لمهتدون، فأجابهم ثانياً بتوضيح ماهيتها و لونها وقال إنه يقول إنها بقرة لا ذلول أي غير مذلة بالحرث والسفى تثير الأرض بالثiar ولا تسقى الحrust فلما تم عليهم البيان ولم يجدوا ما يسألونه، قالوا الآن جئنا بالحق قول من يعترف بالحقيقة بالإلزام والحجوة من غير أن يجد إلى الرد سبيلاً، فيعترف بالحق اضطراراً، ويعتذر عن المبادرة إلى الإنكار بأن القول لم يكن مبيناً من قبل، ولا بينا تماماً.

والدليل على ذلك قوله تعالى: فذبحوها وما كادوا يفعلون .

على مستوى هذا التفسير سوف نعاين مسألتين محوريتين تضاف إلى فهم ابن كثير، ذلك أنه وبغض النظر عن التعنت الثابت في حق بني إسرائيل، هناك تفسيران آخران إضافيان يتحفنا بهما العلامة الطباطبائي ، وهما:

النكتة الفهيمية الأولى، وهي أن قلة الأدب مع الرسول البدية

على خطابهم تخفي شيئاً، سوف يعمل الباري جل وعلا على إيدائه.

النكتة الفهيمة الثانية، أن بني إسرائيل سألوا الدليلية حيث لا دليل، وهو انقباض منهجي خطير في مقام البراهين الدينية.

أثرنا عرض هذين المجهودين التفسيريين لإيضاح أن المعنى تغير نحو الأعمق وتم استنتاج مجموعة من الملاحظات كانت متفقة من الأصل في تفسير ابن كثير.

مما يجعل من السؤال مطروحاً: ما هو المعنى الأعمق الذي يمكننا الخروج به إذا أجرينا حفراً معرفياً أقوى؟

المعنى الأعمق

في الحقيقة إذا رجعنا إلى النص القرآني فإننا سوف نقف على كثير من المعضلات التي ظلت غير مفترة بالمطلق، وأنه رغم الجهود المدرسية إلا أنها لم تسعفنا في استيعاب مداخل بعض الكلمات، ودورها في القصة القرآنية.

فمثلاً ما دور عبارة **﴿وَإِذْ قُتِلَتْ نَفْسًا فَأَذْرَقْتُمْ فِيهَا وَاللهُ يُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْنِيُونَ﴾**، حقيقة التفاسير المدرسية لا تجيب عن هذا السؤال، بل حتى أنها تضمنا في ورطة معرفية؛ لأن الأمر حسب المنقول يتعلق بشخص واحد أراد مال عمه فقتله، فما دخل بقية بني إسرائيل في العملية؟ وهل الخطاب بالجمع موجه للقاتل؟ لأنه لو كان الأمر كذلك لسقط الاستدلال برمتة فيما يخص باقي بني إسرائيل. وما بال بني إسرائيل يصررون على تفاصيل معينة والحال أن الذبح جاء

معلقاً على البقرة؟ بمعنى آخر لماذا لم يكتفوا بالتحديد الأولي للمنحور؟ وما ذنب باقي بني إسرائيل حتى يعمدوا إلى شراء بقرة يكون الهدف منها مساءلة المجرم الحقيقي؟ ولماذا أوحى الباري جل وعلا بهذه القصة للرسول عليه الصلاة والآله مع أنها غير موجودة لا في التوراة ولا في العهد القديم^(*)، بل الموجود هو تفصيل كلي آخر؟ وهل قتل الفرد لفرد وانكشاف المجرم هو انكشاف لمجموع بني إسرائيل حتى يقول الله سبحانه وتعالى ومخرج ما كتم تكتمون؟ وهل الكتمان يتعلق بالجريمة؟ لأنه لو تعلق بها لتهافتت مجموعة الروايات المعتمدة من قبل المفسرين، لأن آية رواية لم تحدث عن مؤامرة ما.

هي أسئلة كثيرة تتناقل يجعل من التفاسير التي بين أيدينا ناقصة وغير وافية بالغرض، فعملنا الاستفهامي سوف يتجلّى في

(*) من المؤسف أن الدراسات الاستراتيجية الحديثة لم تهتم كثيراً بالنص المقدس توراة أو عهداً قديماً، حتى تستطع أن تستوعب نوعية العلاقة التي هي قائمة بين إسرائيل المعاصرة بوصفها امتثالاً توراتياً - أو على الأقل هي تعتقد ذلك - وبين مصر، فليس من باب العصادة أن نقف على أنه في عز التقاش القومي في مصر بدأ الحديث عن الفرعونية والأصول الأصلية للهieroglyphs، بمعنى آخر أنه تم استحضار جمع من الفحص التوراتية في الجانب الإسرائيلي حتى يتم تكوير تصور استراتيجي كلي - ولا يهمنا هل نجحت أم لا - وتعين الشعب على هذه المحملات الأسطورية، في مقابل أن المصريين تجيشوا فرعونياً دون أن يعوا جيداً خصوصية الفرعونية كعنصر استفزازي ليس فقط لليهود بل حتى للمسلمين، فقدوا عنصر قوتهم التعبوية في حين أن دعواتهم شكلت وقوداً للإيديولوجية الصهيونية. لاحظ أن حروب الصهاينة كلها ابنت على الأساطير اليهودية إحياء وتعميم.

الأساس بالجواب عن هذه الأسئلة بتركيبة أعمق لإبصاج بأن الكتمان كان جماعياً، وأن لا علاقة للموضوع بالقتل الأساس.

فلو عدنا قليلاً إلى رسالة موسى عليه السلام لبني إسرائيل لعلمنا جيداً بأنها رسالة توحيدية محمولة لشعب ليس بتوحيدي، يعني بأن موسى عليه السلام بعث لشعب لا يعرف شيئاً عن التوحيد لشعب عايش الديانة المصرية لسنوات طوال وتعاطى معها، ولم يكن متميزاً عقدياً عنها. لأن خصوصية بني إسرائيل خصوصية إثنية لا أقل ولا أكثر، فكلهم من نسل يعقوب عليه السلام، وإذاً موسى بعث خصوصاً لأولاد يعقوب عليه السلام وليس للمصريين.

هذه الخصوصية التي نوهنا إليها سوف يكون لها أثر كبير في استيعاب التوحيد الموسوي على أرضيته الإسرائيلية، لأنه يظل من غير المناسب استيعاب هذا التمييز من خلال قصة البقرة من القرآن الكريم، بمعنى أنه فهمنا للأية الكريمة لا يمكن أن يتأسس إلا على مداميك تاريخية ودينية وأنترولوجية بعدها سوف نجري حفراً ذاتياً معرفياً للخلوص للمعنى الذي نعتقد بأنه هو الصحيح، في أجلى صوره لا مشذراً في كلمات المفسرين.

كما يجب التنوية إلى مسألة معينة وهي أن قصة البقرة لم تأت في مقام حاججي، لأن هذه القصة بهذا تفاصيل غير واردة لا في التوراة بطبعتها العبرانية ولا في العهد القديم، وبالتالي يظل من المسلمات أنه لا يمكن الاحتجاج بشيء لا يقر به الخصم ولا حتى بأهم تفاصيله.

فمثلاً لا يمكن لمحمد بن عبد الله عليه أفضـل الصلوات والتسـlim وعلـى الله أن يـحتاج بقصـة أهلـ الكـهـفـ في مواجهـة دـيـانـاتـ لا تـعـتـقـدـ بـوقـوعـ القـصـةـ فـعـلـاـ،ـ هـذـاـ نـاهـيـكـ عـلـىـ آـنـهـمـ هـمـ مـنـ تـحـدـوـاـ نـبـيـ اللـهـ بـقـصـةـ أـهـلـ الكـهـفــ.ـ فـلـوـ لـمـ تـكـنـ باـقـيـ الـدـيـانـاتـ مـوـضـعـ الـاحـجـاجـ تـقـرـ بـقـصـةـ أـهـلـ الكـهـفــ لـمـ كـانـ مـنـ مـبـرـ لـتـحـدـيـهـمـ بـهـاــ.ـ مـاـ يـجـعـلـ مـنـ قـصـةـ الـبـرـةـ تـحـمـلـ مـعـانـيـ أـبـعـدـ مـنـ الـحـجـاجـ وـالـاسـعـلـاــ.ـ الـحـقـيقـيـ،ـ بـلـ تـحـمـلـ ثـمـرـةـ أـعـمـقـ حـتـىـ مـنـ ثـمـرـةـ التـعـتــ؛ـ لـأـنـ الـجـمـيعـ وـمـنـ خـلـالـ باـقـيـ الـقـصـصـ يـعـلـمـ تـعـتـقـدـ الـقـوـمـ قـبـلـ شـقـ الـبـحـرـ وـإـنـزـالـ الـمـائـدـةـ وـصـنـعـ آـلـهـةـ إـلـىـ جـانـبـ اللـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ،ـ كـلـ هـذـهـ الـأـمـورـ حـقـيقـةـ مـوـجـودـةـ حـتـىـ فـيـ الـعـهـدـ الـقـدـيمــ.ـ وـعـلـيـهـ فـيـانـ مـغـزـيـ الـقـصـةـ أـبـعـدـ مـنـ ذـلـكـ وـأـنـهـ عـلـىـ سـبـيلـ التـوـكـيدـ تـهـمـ أـمـةـ مـحـمـدـ بـالـأـولـىـ لـأـسـواـهــ،ـ يـعـنـيـ أـنـ الـمـغـزـيـ الـأـيـوـيـ لـيـسـ اـرـتـدـادـيـاـ لـأـمـةـ مـحـمـدـ كـمـاـ يـعـلـمـ الـقـصـصــ،ـ بـلـ أـمـةـ مـحـمـدـ هـيـ الـمـعـنـيـةـ بـهـ بـالـأـصـالـةـ وـيـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ اـرـتـدـادـيـاـ لـغـيـرـهـمـ مـنـ الـأـمـمــ.ـ

هذه مقدمة بسيطة كان من الضروري إيضاً حها قبل البدء في عرض تصوربني إسرائيل لمكانتهم الاجتماعية والدينية في مقابل المصريين، بمعنى أننا سنحاول أن نستوعب خصوصية هذه الثانية بنو إسرائيل / المصريين، ما الذي يجمعهما وما الذي يفرقهما، ولماذا لا نستطيع استيعاب الوضع الإسرائيلي إلا إذا كان مرافقاً بالوضع المصري، لعلنا نستوعب شيئاً من الإطار الجانبي للنص القرآني.

لو عدنا إلى النص المقدس العهد القديم ليس بوصفه كتاباً مقدساً، لأن هذه المسألة لا تعنينا في هذا المقام، لكن لو رجعنا إليه بوصفه كتاباً تارياً لحدث الخروج، فإننا أكيد سوف تكون تصوراً خاصاً عن نوعية العلاقة الإسرائيلية المصرية ذلك أن سفر الخروج الإصلاح ٢٠ يوضح بأن الدائم عز وجل يخاطب موسى عليه السلام بـ«أنا الدائم»، ربك، الذي أخرجك من مصر متزل الاستعباد، نفس الشيء نجد له يتكرر في مواضع كثيرة، إذاً العلاقة القائمة متواترة إلا أن المسألة التي يجب التركيز عليها في هذا الجانب ليست العبودية بالمعنى الجسعي الفيزيقي، بل يجب الاهتمام بالمعنى النفسي البيكولوجي يعني أن التابعة تكون متحققة على مستوى العقيدة والتصورات الكوسموLOGIE ومجموع معتقدات مستعبدية. مما يجعل منبني إسرائيل حاملين لتصورات اعتقادية مصرية شاؤوا أم أبوا، وكأي عبد يكون حاجته الدائم هو الحصول على ما عند مالكه بعنوان أن تلك الأشياء والمعتقدات خصوصيات سيادية، إذا استحصل عليها تكون قد تحفظت عنده إلى حد ما المساواة. فالعقدة المتحكمة هي عقدة النقص.

لذلك سوف نجد أن ما أنتي به موسى عليه السلام لن يرضي بنى إسرائيل أنفسهم، لأنهم يعتقدون القاعدة الصورية الكبرى التي يعتقد بها المصريون، وهي تاليه الكون.

وتاليه الكون يبني على مقدمة محورية، وهي أن الآلهة تركت الكون واختفت في السماء، غير أن هذا الترك ليس بترك

كلي، بل جعلت صوراً لها يتعبد بها المؤمنون لهم، فترسخت الصور المقدسة في الجماد والحيوان وحتى في الملوك، فيكون الملك هو صورة الإله في الكون وينبغي السماع له والطاعة لأن في هكذا سلوك تعبد للإله.

والطوطمية على العموم تأسس على نفس العرتكزات، وهي أن المخلوقات لها صورية إلهية يجب أن تعبد وتتقديس وتقدم لها القرابين، بلحاظ البعد الدموي للنثأة الاجتماعية البدائية.

والأكيد أن غضب فرعون من موسى وهارون عليهما السلام راجع إلى المساس بالحظوة الدينية التي كان يحظى بها بين قومه وحتى لدىبني إسرائيل؛ لأن هؤلاء الآخرين كانوا يتمتنون على أقل التقادير بقاء الأثياء على ما هي عليه حتى لا يزداد عذابهم مراقبو بنى إسرائيل كانوا في وضعية حرجة، لأنهم أمروا «لن تقللوا من كمية الأجر الواجب صنعه كل يوم» وعند خروجهم من قصر فرعون. التقوا بموسى وهارون اللذين كانوا في انتظارهم، وقالوا لهم: «إليشاهدكم الدائم، وليرحكم كما لقد تسيئتم في غضب فرعون منا ومن رعاياه ووضعتم السيف في يدهم (أي المصريين) ليقتلوا» (سفر الخروج الإصلاح^٥) وهذه المؤاخذات سوف تكرر مما يفيد بأنهم كانوا رغم صعوبة العيش مع المصريين إلا أنهم كانوا قابلين بالوضع.

لذلك الله سبحانه وتعالى لا ينفك يذكرهم بأنه أنقذهم من العبودية والمذلة.

بقيت الإشارة إلى أن هذه المسألة ليست هي المحورية عندنا وإن كان لها أثر كبير في استيعاب نفسيّة بني إسرائيل، فالعمدة متعلقة عندهم في العيش الهنيء إن في ظل موسى عليه السلام أو لا أقل يتركهم و شأنهم، ولم تكن المعضلة القائمة عندهم في التوحيد من عدمه، وهو ما سوف نقف عليه بعض لحظة.

فالله سبحانه وتعالى يأمر موسى عليه السلام «ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات فائلاً. أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما معاً في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ. لأنّي أنا الرب إلهك إله غيرها» (سفر الخروج الإصلاح ٢٠). فالدعوة واضحة في مواجهة تاليه الكون بكل قوّة، وهو السعي الثاني الذي حرص عليه موسى عليه السلام كي يطبقه إلا أن قومه لم يريدوا اتباعه في هذه الخصوصية، ما دام أن المنشك المتحقق عندهم في الاستبعاد ليس في شيء آخر.

يصرح الباحث الحفرى يان أسمان «الحريم الصور»، من وجهة نظر مصر، معنى ازدواجي، الأول ذو طبيعة سياسية، و يتوجه ضد أحقيّة الدولة بتمثيل الألوهية في الأرض. والآلهة، حسب نظر المصريين بعيدين عنهم ومنزوعين في الخفاء، وذلك لأنّهم قد خرّجوا من هذا العالم، وبهذا أصبحوا غير مرئيين. وقد كون الآلهة بدلاً من حضورهم الحقيقي الدولة التي تمثلهم في الأرض، على

شكل شخصيات الملوك وعلى شكل الصور والحيوانات المقدسة و حتى تحريم الصور في التوحيدية تعني ضمن ما تعنيه رفض تأليه الكون ، ويفهم التصوير على أنه شكل من أشكال العبادة . ولا يجوز تصوير أشياء هذا العالم ، لكي لا يتورط المرء في عبادتها . لذلك كان على الإنسان أن يسيطر على العالم ، لا لغرض استغلاله ، وإنما ليصمد أمام عبادته^(١) .

وأن بني إسرائيل رفضوا بتناً عملية التوحيد المحفض «وما يهمني في موسى المصري هو البرهنة على عدم توصل التوحيدية إلى الإطاحة تماماً بحق اختيار تأليه الكون ، لقد قام مذهب تأليه الكون في مسار تاريخ الأديان والفكر الغربي بخلق مسمع له»^(٢) .

وفي هذه النقطة بالذات سوف ننتقل إلى قصة العجل الذهبي ، بوصفها أهم حدث شركي عرفه الشعب الإسرائيلي في مرحلة الرسالة الموسوية الحية ، ذلك أننا لو عدنا إلى أصل القصة في العهد القديم فسوف نقف على أن هارون عليه السلام هو الذي عمد إلى صنع العجل استجابة لطلب بني إسرائيل بعد أن تشکكوا في مجده ، موسى عليه السلام من جديد ، فظلو له عاكفين .

في سفر الخروج الإصلاح ٣٢ نقرأ «ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في التزول من الجبل اجتمع الشعب على هارون . وقالوا

(١) يان أسمان: التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ترجمة حسام الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٦، الصفحتان ٨٩ و ٩٠.

(٢) يان أسمان: م. ن. ، الصفحة ٩٧.

لَهْ قَمْ أَصْنَعْ لَنَا آلهَةٌ تَسِيرُ أَمَامَنَا. لَأْنَ هَذَا مُوسَى الرَّجُلُ الَّذِي
أَصْعَدْنَا مِنْ أَرْضِ مِصْرَ لَا نَعْلَمُ مَاذَا أَصَابَهُ ۲. فَقَالَ لَهُمْ هَارُونَ
إِنْزَعُوا أَقْرَاطَ الْذَّهَبِ التِّي فِي آذَانِ نِسَائِكُمْ وَبَنِيَّكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَتُوْنِي
بِهَا ۳ فَنَزَعَ كُلُّ الشَّعْبِ أَقْرَاطَ الْذَّهَبِ التِّي فِي آذَانِهِمْ وَأَتَوْا بِهَا إِلَى
هَارُونَ ۴ فَأَخْذَ ذَلِكَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَصُورَهُ بِالْإِزْمِيلِ وَصَنَعَهُ عَجَلاً
مُسْبُوكًا. فَقَالُوا هَذِهِ آلَهَتُكِ يَا إِسْرَائِيلُ التِّي أَصْعَدْتَكَ مِنْ أَرْضِ
مِصْرَ ۵ فَلَمَّا نَظَرَ هَارُونَ بْنِي مَذْبِحًا أَمَامَهُ وَنَادَى هَارُونَ وَقَالَ غَدَّا
عِيدُ الْلَّهِ ۶ فَبَكَرُوا فِي الْغَدِ وَأَصْعَدُوا مَحْرَقَاتٍ وَقَدَمُوا ذَبَابَعَ
سَلَامَةً. وَجَلَسَ الشَّعْبُ لِلأَكْلِ وَالشَّرْبِ ثُمَّ قَامُوا لِلْعَبِ ۷ فَقَالَ
الْرَّبُّ لِمُوسَى اذْهَبْ اِنْزِلْ. لَأْنَهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ الَّذِي أَصْعَدْتَهُ مِنْ
أَرْضِ مِصْرَ ۸ زَاغُوا سَرِيعًا عَنِ الْطَّرِيقِ الَّذِي أُوصَبْتَهُمْ بِهِ. صَنَعُوا
لَهُمْ عَجَلاً مُسْبُوكًا وَسَجَدُوا لَهُ وَذَبَحُوا لَهُ وَقَالُوا هَذِهِ آلَهَتُكِ يَا
إِسْرَائِيلُ التِّي أَصْعَدْتَكَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ ۹ وَقَالَ الْرَّبُّ لِمُوسَى رَأَيْتَ
هَذَا الشَّعْبَ وَإِذَا هُوَ شَعْبُ صَلْبِ الرَّقْبَةِ ۱۰ فَالآنَ اتَرْكَنِي لِيَحْمِي
غَضْبِي عَلَيْهِمْ وَأَفْنِيهِمْ. فَأَصْبِرْكَ شَعْبًا عَظِيمًا ۱۱ فَنَفَرَ مُوسَى
أَمَامَ الْرَّبِّ إِلَيْهِ . وَقَالَ لِمَاذَا يَا رَبِّ يَحْمِي غَضْبِكَ عَلَى شَعْبِكَ الَّذِي
أَخْرَجْتَهُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ بِقُوَّةِ عَظِيمَةٍ وَيَدِ شَدِيدَةٍ ۱۲ لِمَاذَا يَتَكَلَّمُ
الْمَصْرِيُّونَ قَائِلِينَ أَخْرَجْتَهُمْ بِخَبِيثٍ لِيَقْتَلُهُمْ فِي الْجَبَالِ وَيَفْنِيهِمْ عَنْ
وَجْهِ الْأَرْضِ. ارْجِعْ عَنْ حَمْوَ غَضْبِكَ وَانْدِمْ عَلَى الشَّرِّ بِشَعْبِكَ ۱۳
اذْكُرْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَإِسْرَائِيلَ عَبْدِكَ الَّذِينَ حَلَفْتَ لَهُمْ
بِنَفْسِكَ وَقُلْ لَهُمْ أَكْثَرُ نَسَكُمْ كَتْجُومُ السَّمَاءِ وَأَعْطِنِي نَسَكُمْ كُلَّ
هَذِهِ الْأَرْضِ الَّذِي تَكَلَّمْتَ عَنْهَا فَيَمْلِكُونَهَا إِلَى الأَبَدِ ۱۴ فَنَدَمْ

الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعه. ١٥ فانصرف موسى ونزل من الجبل ولوحا الشهادة في يده. لوحان مكتوبان على جانبيهما. من هنا ومن هنا كانوا مكتوبين . ١٦ واللوحان هما صنعة الله والكتابة كتابة الله منقوشة على اللوحين. ١٧ وسمع يشوع صوت الشعب في هتافه. فقال لموسى صوت قتال في المحلة. ١٨ فقال ليس صوت صباح النصرة ولا صوت صباح الكسرة. بل صوت غناء إنا سامع. ١٩ وكان عندما اقترب إلى المحلة أنه أبصر العجل والرقص. فحمي غضب موسى وطرح اللوحين من يديه وكسرهما في أسفل الجبل. ٢٠ ثم أخذ العجل الذي صنعوا وأحرقه بالنار وطحنه حتى صار ناعماً وذرأه على وجه الماء وسقى بنى إسرائيل ٢١ وقال موسى لهارون ماذا صنع بك هذا الشعب حتى جلبت عليه خطيبة عظيمة. ٢٢ فقال هارون لا يرحم غضب سيدني. أنت تعرف الشعب أنه في شر. ٢٣ فقالوا لي اصنع لنا آلهة تسير أمامنا. لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه. ٤٤ قلت لهم من له ذهب فليزرعه ويعطيني. فطرحته في النار فخرج هذا العجل. ٢٥ ولما رأى موسى الشعب أنه معزى لأن هارون قد عرّاه للهزء بين مقاوميه . ٢٦ وقف موسى في باب المحلة. وقال من للرب فإلي. فاجتمع إليه جميع بنى لاوي. ٢٧ فقال لهم هكذا قال رب إه إسرائيل ضعوا كل واحد سيفه على فخذه ومرروا وارجعوا من باب إلى باب في المحلة واقتلو كل واحد أخيه وكل واحد صاحبه وكل واحد قريبه. ٢٨ ففعل بنو لاوي بحسب قول موسى. ووقع من الشعب في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل. ٢٩

وقال موسى املزوا أيديكم اليوم للرب حتى كل واحد بابه وب أخيه .
فيعطيكم اليوم بركة . ٣٠ وكان في الغد أن موسى قال للشعب أنتم
قد أخطأتم خطبة عظيمة . فاصعد الآن إلى الرب لعلي أكفر
خطيتكم . ٣١ فرجع موسى إلى الرب . وقال آه قد أخطأ هذا
الشعب خطبة عظيمة وصنعوا لأنفسهم آلهة من ذهب . ٣٢ والآن إن
غفرت خططيتهم . والا فامحني من كتابك الذي كتب . ٣٣ فقال
الرب لموسى من أخطأ إلي أمحوه من كتابي . ٣٤ والآن اذهب أهد
الشعب إلى حيث كلمتك . هودا ملاكي يسير أمامك . ولكن في يوم
افتقادك افتقد فيهم خططيتهم . ٣٥ فضرب الرب الشعب . لأهم
صنعوا العجل الذي صنعه هارون » . (سفر الخروج الإصلاح ٣٢)

وطبعاً هذا التصور كان قائماً عندهم من جهة الطبيعة
الاجتماعية والمنظومة الفكرية التي كانت حاكمة عليهم ، فليس من
باب المصادفة أن نجد البقرة القريان تحول إلى رماد تذروه الرياح
في الثقافة الإسرائيلية ، ففي سفر اللاويين الإصلاح ١ ، نجد
الآتي : ١ ودعا الرب موسى وكلمه من خيمة الاجتماع قائلاً . ٢
كلم بنى إسرائيل وقل لهم . إذا قرب إنسان منكم قرباناً للرب من
البهائم فمن البقر والغنم تقربون قرائينكم . ٣ إن كان قربانه محرقة
من البقر فذكرأً صحيحاً يقربه . إلى باب خيمة الاجتماع يقدمه
للرضا عنه أمام الرب . ٤ ويوضع يده على رأس المحرقة فيفرض
عليه للتکفير عنه . ٥ ويذبح العجل أمام الرب ويقرب بنو هارون
الكهنة الدم ويرشون الدم مستديراً على المذبح الذي لدى باب
خيمة الاجتماع . ٦ ويسلح المحرقة ويقطعها إلى قطعها . ٧

ويجعل بنو هارون الكاهن ناراً على المذبح ويرتبون حطباً على النار ^٨. ويرتب بنو هارون الكهنة القطع مع الرأس والشحمة فوق الحطب الذي على النار التي على المذبح. ^٩ وأما أحياؤه وأكارعه فيغسلها بماء ويورق الكاهن الجميع على المذبح محرقة وقود رائحة سرور للرب ^{١٠} وإن كان قربانه من الغنم. الفأن أو الماعز. محرقة فذكرأً صحيحاً يقربه. ^{١١} ويذبحه على جانب المذبح إلى الشمال أمام الرب. ويرشّ بنو هارون الكهنة دمه على المذبح مستديراً. ^{١٢} ويقطعه إلى قطع مع رأسه وشحمة ويرثيئن الكاهن فوق الحطب الذي على النار التي على المذبح. ^{١٣} وأما الأحياء والأكارع فيغسلها بماء ويقرب الكاهن الجميع ويورق على المذبح. إنه محرقة وقود رائحة سرور للرب ^{١٤} وإن كان قربانه للرب من الطير محرقة يقرب قربانه من البream أو من أفراخ الحمام. ^{١٥} يقدمه الكاهن إلى المذبح ويحرز رأسه ويورق على المذبح ويعصر دمه على حائط المذبح. ^{١٦} ويترع حوصلته بفرنها ويطرحها إلى جانب المذبح شرقاً إلى مكان الرماد. ^{١٧} ويشقه بين جنابه. لا يفصله. ويورقه الكاهن على المذبح فوق الحطب الذي على النار. إنه محرقة وقود رائحة سرور للرب» (سفر اللاويين الإصلاح الأول)، فالقربان يتعرض للاضمحلال والإزالة الكلية، وحقاً كانت القرابين على هذا المنوال في المجتمعات الدينية البدائية ذات التوجه الطوطي، فالعالم الاجتماعي والإثنولوجي الكبير مارسيل موس يقول إن القربان «يتركز في إثناء همسة وصل بين العالم المقدس والعالم العدنى بتوسط

ضاحية، بمعنى توسط شيء ما يدمر أثناء سريان الحفل القراباني^(١).

وقد أعقب عالم الاجتماع الفرنسي كازانوف هذه الملاحظة باستشكال كبير وهو أن القرابان لا يمكن أن يعتبر عملاً تدنيسياً بقدر ما هو مساعدة الأضحية على أن تتعالى في عالم الأموات لذلك تكون مسبقة ومتبوعة بأعمال تطهيرية^(٢)، فلو اعتمدنا القراءتين على أهميتها سوف نصل إلى خلاصة وهي أن الالتفاف الكلي للقرابان هو تطهير له ولمحورته في تحقق التواصل بين العالم القدسي والعالم المدنس، لذلك لم يكن مستغرباً أن تجد مكانة البقرة متحققة ليس في قربانيتها أي في تحقيقها نقطة التواصل بين العالمين، بل أيضاً في أن يكون العجل إليها يبعد.

وطبعاً هذه الطقوس وبدائيتها هي التي دفعت بالفيلسوف ابن ميمون إلى الدفاع عنها، يقول الباحث الأركيولوجي يان أسمان «القد حاول ابن ميمون تعليل قوانين الطقوس اليهودية، التي لا يمكن تعليلها بالعقل، تاريخياً، وبالضبط بمعنى «التحول المعياري» للطقوس الوثنية (القانون يأمر بما كان محظياً عند الوثنين، ويحرّم ما كان مقدساً عندهم)». وقد عثر ابن ميمون أثناء بحثه عن هذه الطقوس على دين الصابئة في كتاب «الفلاحة النباتية» لابن وحشية، وهو كاتب عاش في القرن العاشر الميلادي. ومن خصائص الوثنية

JEAN CAZENEUVE: L'ethnologie, Larousse, 1967, p225.

(١)

JEAN CAZANEUVE: Op. Cit., PP225 ET 228.

(٢)

الصابية بالدرجة الأولى تقدس الأجرام السماوية وعلم التنجيم. ولم تكن الوثنية عند ابن ميمون بساطة المفهوم الجامع لكل ما يتعلق بالباطل والأديان المعزولة، وإنما هو دين مساو للأديان الأخرى في هويته العنصرية، كمجتمع وشعب ووطن، وهو الشعب الصابئي أو «الأمة الصابئية». إن أكثر الأنواع تأثيراً على إبادة تذكر معين، هو تغطية هذا التذكر بتذكر مضاد. ولم تتمكن التوحيدية أن توطد كدين مضاد إلا بتغطية طقوس الصابئة الكثيرة بطقوس جديدة، فلبت على غرار التحول المعياري الطقوس الوثنية على رأسها، وقد لخص ستيفان نيتلس في عام ١٦٢٥ مبدأ ابن ميمون للتحول المعياري كما يلي:

كتب موسى بن ميمون في دلالة الحائزين، بأن طقوس القرابين استعملت خصيصاً لإبادة عبادة الأوثران. وبما أن الوثنين مثل الكلدانين والمصريين كانوا يقدسون حيوانات مثل الماشية والشياه لعلاقتها بأبراج الثور والحمل، ولذلك أمر الإله بذبح هذه الحيوانات كقرابين^(١).

فالمشكلة لا تتجلى وحسب في أن نحر المعبودات الكلدانية والمصرية كانت تدنساً للمقدس عندهم، بل كان أيضاً عملاً حاضراً على التخلص من ستخ التقديس الذي هو قائم عند الإسرائيelin الأوائل، وهو ما أغفله الأستاذ أسماعيل، كما حاول أن يتجاهله الفيلسوف اللاهوتي ابن ميمون.

(١) بيان أسماعيل: م. ن. ، الصفحتان ١٠٥ و ١٠٦.

ما يمكن أن نخرج به من هذا الملح الإثنوغرافي يؤدي إلى مسألة جد هامة وهي أن الحيوان الفلاحي كانت له قدسية خاصة بالنسبة للمجتمعات الزراعية، لعله من توسط في الرزق على مستوى البعد العادي العرفي، فوقع تشرب عند بني إسرائيل للعبد الأسس ألا وهو تاليه الكون والذي لم يستطيعوا التخلص منه ليس فقط لأنهم ولدوا في أوساط حضارية شربتهم هذا المعتقد فحسب، بل أيضاً أن التمييز الإسرائيلي المصري كان يفرض عليهم التختنق داخل النسق العقدي الكلي ألا وهو تاليه الكون، فلم يكونوا يجدون أنفسهم إلا داخل الثانية الاستعلالية في هذا النسق.

فليس من المستغرب أن يشكل الغياب الموسوي عندهم ضرورة حضور تاليه الكوني من باب سد الفراغ الإيماني، ولو على مستوى تعقب آثار النبي موسى عليه السلام، في الوجود الأسمى الذين يرون فارضيته في الزمن الاجتماعي. لأن تاليه الكون ما هو إلى غياب الآلهة بعد حضورها عياناً في مرحلة زمنية معينة، وهي فكرة ظلت ساكنة لوجودان المتدينين.

قد تبدو هذه الخلاصة مبتسرة لكن لو عدنا للفترة الزمنية التي عاشها بنو إسرائيل لشخصنا بأن الكلمة العليا كانت للطوطم بوصفه بنية عقدية ظلت متراجدة إن تجلياً أو خفاء داخل الجسم العقدي التوحيدى، فكثيراً ما سألوا النبي جعل آلهة متكثرة كما عند القوم/ الخصم، ليس لأنهم يشكرون في التوحيد، ولكن لأن الآلهة المتكثرة تقبل بوقوع تمييز فعلى حسب أفكارهم التي كانت لا تزال

طازجة وحاملة لإرث ضخم لم يكن من السهل التخلص منه . وما مراجعة سفر الخروج برمته إلا دليل على الجهد النبوي في التخلص من الإرث .

إنها جدلية الطبيعة وما وراء الطبيعة ، كما نوه إلى ذلك الباحث أرموند أبيكايسن في كتابه القيم « الفكر اليهوديالجزء الثالث المعنون بفضاءات النسيان وذكريات الزمان » فالاحتفاء بعد الفصح وهو يوم إنقاذبني إسرائيل من القبضة الفرعونية يتطابق مع حلول فصل الربيع من كل سنة ، ليدلل على أن عيد الفصح هو ولادة جديدة للإنسانية كما أن فصل الربيع ولادة جديدة للطبيعة مجلل الطبيعة^(١) .

إذاً هناك مركب تأليهي للكون سكن العقلية الإسرائيلية في عهد موسى عليه السلام ، هذه التركيبة التي ظلت مستمرة في جميع سلسلة أنبياء بنى إسرائيل ، بل وظلت حاضرة حتى في احتفالات عيد الفصح .. عيد التحرير من العبودية .. عيد التدخل الإلهي لتغيير التاريخ والمجتمع .

والأآن وبعد أن أوضحنا مظان البحث في البقرة وبعدها القدسي في الثقافة الإسرائيلية على أقل التقادير في العهد الموسوي - وإن كنا لا نشك في استمرار تأليه الكون في الديانة اليهودية نفسها - تكون قد ألمتنا بمسألة هامة وهي أن التمييز الموسوي فشل مع

ARMAND ABECASSIS: La pensée juive, tome 3 Espaces de l'oubli (١)
et mémoires du temps, librairie générale française, biblio essais, 1989.

ال القوم في امتحان البقرة، والفشل الموسوي لا يمكن أن ينجر إلى بعد القتل كما قد يتبدّل إلى الذهن من خلال الروايات، بل بهم الجنة الشركية (تأله الكون). فما البقرة إلا عنوان الشرك الخفي داخل الديانة اليهودية كما انرسمت من خلال العهد القديم والتلمود.

فلنعد الآن إلى النص القرآني الكريم موضوع الاستشهاد ونعيد قراءته وفق المقدمات الدينية المقارنة والإثنولوجيا.

النص القرآني: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرًا فَالْأَجْدَنَا هُرُوجًا قَالَ أَغُوذُ بِاللَّهِ أَنَّ أَكُونَ مِنَ الْمُجْهِلِينَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا أَذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هُنَّ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا يَكُونُ عَوَانٌ بَيْتَ ذَلِكَ فَأَفْعَلُوا مَا تَوْمَرُونَ ﴿٦٨﴾ قَالُوا أَذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّمَّا يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَةٌ فَاقْعُ لَوْنُهَا نَسْرٌ أَنْظَرِيْنَ ﴿٦٩﴾ قَالُوا أَذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هُنَّ إِنَّ الْبَقَرَ ثَنَبَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْهَنْدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالَ إِنَّمَّا يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُلُولٌ ثَبِيرُ الْأَرْضِ وَلَا تَسْقِي الْحَرَثَ مُسْلَمَةً لَأَشْبَهَهُ فَالْأَنْ جَئْتَ بِالْحَقِيقِ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ (البقرة: ٦٧ - ٧١)

فعلى ضوء ما سلف يمكن لنا أن نفهم مسألة ذبح البقرة على أنها إزالة الشركيات من داخل النفس البشرية وإسقاطها قربة لله سبحانه وتعالى، هذه الشركيات التي لا تزيد من مقام المؤمن، بالعكس فإنها تنسفه من الداخل، فلا هي تثير حرث الدنيا للأخرة، مع تجلّيها في الذات العارفة. بمعنى أن الهاجس الموسوي هو

العمل على تطهير الانعكاسات الخارجية على الذات العارفة والتي وصلت مقام التقديس بدون مبرر، بل بالعكس هي تناقض أصل الموجود الروحي في الذات العارفة، فيكون الأولى إزالة (ذبح) الشرك (البقرة) لأنها فكرة دينية عرضية تناقض مع الفكرة الدينية الأصيلة ألا وهي التوحيد.

ولندفع المسألة أبعد من ذلك، فسوف نجد بأن القصة الموجهة للرسول عليه الصلاة والآله هي سعي حيث لإظهار بأن تأثير الكون لا زال قائماً في الذهنية العربية ولا بد من إزالته، حتى تتحقق الانعكاسية الكاملة والمطلقة، فما الموجودات الخارجية إلا موجودات دينية بالمقارنة مع الإنسان بما هو هو، أي أن هذه التقدمة هي دعوة لنزع التقديس عن الموجودات الخارجية ما دام التقديس يكون للأكميل لا للأنقص، وما جدواه وجودها إلا مسلكية استدلالية على حقيقة التوحيد.

وعليه يكون الانعكاس الناقص من الموجودات الخارجية هو المتعلق بتقديسها والحال أنها بطبعها دالة على التوحيد لا على الشرك . هو خطاب انقلابي على الرؤية الكونية التي استمرت لقرون خلت ومحاولة لإعادة تأسيس المنظور الكوسمولوجي على مبنيات توحيدية لا شركة جلية (صفراء فاقع لونها لا شبة فيها) أو خفية (ما كتم نكتمون) ماكرة (تسر الناظرين) أو غبية (تعتيبة صرف).

والآن لنجري مسحًا لمجموع الآيات القرآنية الكريمة التي تضمنت كلمة بقرة أو عجل، ونعاين هل للكلمة مسار شركي أم

لا؟ حتى يثبت لدينا صحة الأثر الديني لكلمة البقرة أو العجل بمعنى هل يظل رمزاً للشرك من عدمه.

وسوف يلاحظ القارئ الكريم بأن التشيع الذاتي بالأثر الحفي لكلمة البقرة أو العجل سوف يكون هو الحاكم في الفهم لمجموع الآيات المترتبة عليها الدراسة الحالية.

فلو عدنا إلى الآيات القرآنية الكريمة لوجدناها على التفصيل الآتي، فبالإضافة إلى الآيات الكريمة موضوع النص الفهmi نجد بأن باقي الآيات تهم كلمة العجل وهي على التفصيل أدناه:

سورة البقرة:

﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَى أَزْبَعَنَ لِلَّهِ ثُمَّ أَخْذَنَاهُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ كُلُّكُمْ﴾ [البقرة: ٥١].

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَقُولُ إِنَّكُمْ ظَلَّنْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِأَخْحَادِكُمُ الْعِجْلَ فَتُؤْبِدُوا إِلَى بَارِيْكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيْكُمْ فَنَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا هُوَ الْوَآبُ الرَّجِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤].

﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أَخْذَنَاهُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ كُلُّكُمْ﴾ [البقرة: ٩٢].

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا بِيَتْكُمْ وَرَفِعْنَا فَوْقَكُمُ الظُّورَ حَدُّوا مَا يَأْتِيَكُمْ بِغَوَّ وَأَنْسَعُوا قَالُوا سَيِّئَاتُنَا وَعَصَيْنَا وَأَنْسِرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُثْرَيْهِمْ ثُلَّ يَنْسَأَا بِأَمْرِكُمْ يَدِهِ إِيْعَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُنْزَمِينَ﴾ [البقرة: ٩٣].

سورة النساء :

﴿يَتَلَكَ أَهْلُ الْكِتَبِ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا
مُؤْمِنًا أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَى نَا اللَّهَ جَهْرًا فَأَخْذَنَاهُ الصِّدْقَةَ بِظُلْمِهِ ثُمَّ
أَخْذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَنَاهُ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنًا عَنْ ذَلِكَ وَمَا تَبَيَّنَ لَهُ مُوسَى
سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣].

سورة الأعراف :

﴿وَأَخْذَ قَوْمٌ مُؤْمِنٌ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ خُلُقِهِ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ حُوارٌ اللَّهُ
يَرَوُا أَنَّهُ لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يَتَهَبِهِمْ سَيِّلًا أَخْذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾
[الأعراف: ١٤٨].

﴿إِنَّ الَّذِينَ أَخْذُوا الْعِجْلَ سَيَّئَاتُهُمْ عَصَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَذْلَةٌ فِي
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ بَعْزِي الْمُقْرَبِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٢].

سورة هود :

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رِسْلًا إِبْرَاهِيمَ بِالشَّرِّ فَقَالُوا سَكُنْ فَمَا
لِيَتَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَيِيلٍ﴾ [هود: ٦٩].

سورة طه :

﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ حُوارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِنَّهُ
مُؤْمِنٌ فَتَبَرَّى﴾ [طه: ٨٨].

سورة الذاريات :

﴿فَرَأَعَ إِلَكَ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَيِّئِنَ﴾ [الذاريات: ٢٦].

فبر جوعنا لمجمل الآيات الكريمة المتعلقة بكلمة عجل منجد أكثرها متعلقة وبالتالي له، بل حتى أن الباري جل وعلا صرّح بأنّ بنى إسرائيل أشرابوه في قلوبهم، بمعنى تحقق اليقين عندهم في الوهية. أما ما يخص قصة إبراهيم عليه السلام وضيوفه فيمكن أن نستوعب أن تخوفه أو توجهه في الضيوف راجع لأنّه قدّم لهم العجل، والحال قد يكونوا يتّمّون إلى الطائفة المآلّة له.

في إبراهيم عليه السلام كنبي وداعية، كان يتحرّك في دوائر جغرافية شرّيكية واسعة جداً، ولم يكن يعرف للمرء ديناً إلا بعد التّشخيص، ويطّيب لنا الإثبات بالآيات المتعلقة بقصة العجل الحنيد ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُئْسًا إِلَزَاهِيمَ إِلَيْهِ الْمُرْسَلِينَ قَالُوا سَكَنْتَ فَأَنْتَ فَعَلَّمْتَنَا إِلَيْنَا لِمَّا كُنَّا لِيَّنِينَ حَمَّاءَ يَرِجُلِي ٦٩﴾ فَلَمَّا رَأَاهَا أَيْدِيهِمْ لَا تَقْبِلُ إِلَيْهِمْ نَكْرَهُمْ وَأَوْجَسْ مِنْهُمْ خِفْفَةً قَالُوا لَا تَغْفِفْ إِنَّا أَزَيلْنَا إِلَى قَوْرَ لُوطَ ٧٠﴾ [موعد: ٦٩ و ٧٠]، حيث نلاحظ أن التوجّس لم يترتب من دخول الضيوف لبيت إبراهيم عليه السلام - والذي كان متّبعاً بالسلام والبشرى - بقدر ما كان راجعاً لعدم اقترابهم من الطعام، مما يجعل من التوجّس متعلّقاً بأصل الطعام وبنوعيته، وإن أعمّلنا الأثر المعرفي الديني للبقرة والعجل علمنا بأن سبب التوجّس راجع لتأليه هذا المخلوق ولانتشار هذه الديانة في أصقاع الأرض، فيظلّ الأثر كائناً للمعنى الحقيقي لهذه الآية حتى ولو أنها لم تشر للشركيات بشكل مباشر، إلا أنها تحيل عليه وفقاً لما كونته من مفهومية كاملة للبقرة والعجل في اللغة الدينية.

صحيح أن هذا الفهم والمتصل بقصة البقرة يبقى قابلاً للتعزيز أكثر، لكنه لا أقل يقدم فهماً جديداً إلى جانب باقي التفاسير وبرقية عميقة جداً تضمن الجري لهذه الآية الكريمة ورفعها من موجود فصصي إلى موجود توجيهي كوسموولوجي.

يبقى السؤال المحوري هو هل الفكرة وصلت وتحفظت في الواقع الخارجي؟ يبقى السؤال معلقاً إلى حين إجراء عملية حفر معرفي في البنية العقدية الإسلامية.

خاتمة

التطبيق من أعقد الأمور وأصعبها، لأنه يشكل العنوان العملي لمجموع ما يطرحه المرء بخصوص نظرية يدافع عنها ضد ما يكون الدفاع، وكان بإمكاننا الفرار إلى الأمام وتجاوز معضلة الجنة التطبيقية في البحث وتعزيز التأسيس أكثر فأكثر، تاركين معضلة التطبيق لغيرنا من قد يحفره الموضوع لذلك، لكننا آلينا على أنفسنا على أن نبحث عن مصدق تطبيقي لـما طرحته، فإن أصبنا فيكون هو المطلوب وإن أخطأنا فـما علينا إلا أن نعيد النظر في محمل أدوات الجهاز المعرفي للهـرمنـيـوـطـيـقاـ الأـوـسـطـيـةـ، لكن حيث إنه تحقق لدينا الأثر القرآني لكلمة بقرة وعجل، وتشرينـاـ الأـثـرـ في أنفسـناـ مما يجعل آفاقـيةـ الآيات القرآنيةـ الـكـرـيـمـةـ تـسـعـ أكثرـ وـتـعـاـمـلـ معـهاـ بـمـفـهـومـيةـ أـوـسـعـ منـ ذـيـ قـبـلـ.

هي افتتاحية كبيرة تضمنها لنا هذه العملية، في عادة التعامل بعمق أكبر مع النص القرآني، صحيح أن تعزيز هذه المسلكية ليس بالأمر البهيـنـ، إلا أنه يبقى حـيـوـيـاـ فهو وـرـشـ كـبـيرـ عـلـىـ التـعـاـمـلـ معـهـ

بجهد أكبر وبانعكاسية مطلقة مع الموجودات الخارجية، وبجدية أنطولوجية لا غبار عليها.

تبقى نقطة يجب إيضاحها، وهي أن الهيرمنيوطيقا الأوستانية لا تحمل هاجس الإطاحة بالأدوات المعرفية وبالمنهج التفسيري القائم، أو التي سوف تقوم، بل هي أقصى ما تبحث عنه إيجاد عملية أنطولوجية لفهم القرآن الكريم دون أن تنزع مصداقية التفاسير القائمة حالياً أو التي سوف تظهر في المستقبل.

فطموح هذا الجهاز المعرفي أعمق بكثير من غيره من المشاريع مما يجعل اختلافه في الطول لا في عرض المشاريع التفسيرية، فلا مزاحمة متحققة ولا عصبية مستحكمة داخل الهيرمنيوطيقا الأوستانية.

المراجع

الكتب باللغة العربية:

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- أبو زيد (نصر حامد): إشكاليات القراءة وأكياس التأويل، المركز الثقافي العربي الطبعة الخامسة ١٩٩٩.
- أسمان (يان): التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ترجمة حسام الحيلري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- البيتاني (محمود): المنهج البنائي في التفسير، دار الهادي ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- ريكور (بول): من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عن عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١.
- الشيخ جرادي (شفيق): مقاربات منهجية في فلسفة الدين، عن معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٤.
- حسن (غالب): نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير، دار الهادي

- ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، الطبعة الأولى ٢٠٠١ .
- خاقاني (محمد): بنيات - رحلة في آفاق الفلسفة والعرفان، منشورات دار الهادي، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩ .
 - ديناني (غلام حسين إبراهيم): حركة الفكر الفلسفى فى العالم الإسلامى الجزء الثاني ، دار الهادى ، الطبعة الأولى ١ ٢٠٠١ .
 - الرفاعى (عبد الجبار) - إعداد -: المثلهد الثقافى فى إيران، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين ، منشورات دار الهادى ، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى سنة ٢ ٢٠٠٢ .
 - الزين (محمد شوقي): تأويلات وتفكيكات فصول فى الفكر الغربى المعاصر ، منشور عن المركز الثقافى العربى ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠١ .
 - شبستري (محمد مجتبى): مدخل إلى علم الكلام الجديد ، منشورات دار الهادى ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠ .
 - الصدر (محمد باقر): المدرسة القرآنية ، دار الكتاب الإسلامي ، الطبعة الأولى سنة ٤ ٢٠٠٤ .
 - الصدر (محمد باقر): دروس في علم الأصول مع المعالم الجديدة ، دار التعارف للمطبوعات ، سنة ١٩٨٩ .
 - العالمة السيد الطباطبائى (محمد حسين): القرآن في الإسلام ، تعریف الشیعـ احمد سامي وهـى ، دار الولـ ، الطبعة الأولى ٢٠٠١ .
 - العالمة السيد الطباطبائى (محمد حسين): دروس فلسفية في شرح بداية الحكمة ، شرح الشیعـ عـلـی شـیرـوـانـی ، ترجمـة حـیـبـ فـیـاضـ ، منشورات دار الهادى ، الطبعة الأولى ١٩٩٥ .
 - عون (مشير باسيل): القسارة الفلسفية - بحث في تاريخ علم الفسـ الفلـسـفـيـ الغـرـبـيـ ، دـارـ المـشـرقـ ، بـيـرـوـتـ ضـمـنـ سـلـسـلـةـ المـكـتـبـةـ الـفـلـسـفـيـ ، الطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ ٢٠٠٤ـ .
 - غادamer (هـانـسـ غـيـورـغـ): فـلـسـفـةـ التـأـوـيلـ - الأـصـوـلـ . العـبـادـيـ . الأـهـدـافـ .

- ترجمة محمد شوقي الزين، عن الدار العربية للعلوم ونشرات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠٦.
- فوكو (ميشيل): نظام الخطاب، ترجمة الأستاذ محمد سبلا، عن دار التوزير، الطبعة الأولى ١٩٨٤.
 - فياض (حبيب): التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر، عن معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
 - ملکیان (مصطفی): العقلانية والمعنى مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحسين نجف، عن دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.
 - العولى التراقي (محمد مهدي): جامع السعادات، الجزء الأول، عن إسماعيليان سنة ١٤٢٦ هجري قمري.
 - الشيخ الهاشمي (محمود): بحوث في علم الأصول، باحث الدليل اللغطي الجزء الأول الكتاب برمه عبارة عن تقريرات الشهيد السيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر طاب ثراه، عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٦.
 - هاني (إدريس): محة التراث الآخر - التزعمات العقلانية في الموروث الإمامي. منشورات الغدير، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٨.
 - هاني (إدريس): ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، دار الغدير، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠.

المقالات :

- بهرامي (محمد): الهيرمنيوطيقا وعلم التفسير - بحث مقارن، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن.
- بهشتی (أحمد): الهيرمنيوطيقا: المقتضيات والتائج ضمن كتاب المشهد الثقافي في إيران: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.
- الشيخ الفضلي (عبد الهادي): النأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة،