الهرمنيوطيقا و الإشكالية المنهجية في فهم القرآن الكريم

أ. ريمة عسكراتني
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة

الملخص:

يعرّف هذا العرض الموجز بالهرمنيوطيقا كأحد أهم التيارات النّقديّة المتداولة على المستوى الغربي والعربي، مختبرا بذلك قدرة هذا المنهج على صياغة أسس جديدة ومفيدة تحكم عملية الفهم وتوجّه التّأويل، ومستكشفا الإشكاليّة المحرّكة للتفكير الهرمنيوطيقي بشتى أطيافه. كلّ هذه الخطوات جاءت خدمة لهدف رئيسي تصبو إليه الدّراسة والذي يكمن في رصد فرص الاستفادة المنهجية من عدمها داخل حقل تفسير القرآن الكريم، ومن ثم جاءت الخطة على النحو الآتي: مقدّمة: تعرف بالموضوع وتحدّد إشكاليّته الرئيسيّة، العرض وجاء فيه: تعريف الهرمنيوطيقا (أصل الكلمة ومنبتها)، الهرمنيوطيقا الفلسفيّة (إسهامات أكبر روّاد المنهج الهرمنيوطيقي)، أساسيّات التأويل الهرمنيوطيقي، مبدأ التطابق وتعدّدية المعنى القرآني، وخاتمة تتضمّن أهم نتائج البحث وما خرج به من توصيات.

Abstract :

This brief article tries to do a simple definition to Hermeneutics as an important critical stream used in western and Arabic world; It examine the powerful of this method in forming new or important principles of understanding and interpreting, from an other side this study tries to find the essential problematic which moves the hermeneutic thinking. All these steps in order to observe the possibilities of using this method in the scope of Coranic Exegese. So, the plan of work contains: an introduction, crux (Hermeneutic's definition, philosophical Hermeneutic, basics of Hermeneutical interpretation, the identification principle and the multiplicity of Coranic meaning) and finally, a conclusion which consist of results and recommendations of research.

مقدمة:

شهدت السّاحة الفكريّة العربيّة في الآونة الأخيرة تحدّيات عديدة في فهم وتفسير القرآن الكريم، ومع تعمّق الفتوحات العلميّة والفلسفيّة والدّراسات اللّسانيّة واللّغويّة في الغرب، تعالت أصوات بعض المفكّرين والكتّاب وذوي الاختصاص بالاستفادة من المنجزات الغربية في شتى المجالات السابقة الذكر بهدف استنطاق النّصوص القرآنية وإحياء المدلولات بأثواب جديدة توائم متطلبّات العصر وتجيب عن أسئلة اليوم. وفي الحقيقة جاءت هذه الدّعوة إيمانا بعالميّة المنهج وسلامة فكرة الاستقطاب من جهة، وتحقيقا للتّجديد المنهجي من جهة أخرى؛ فالرّكود الذي شهده تفسير القرآن الكريم إلى بدايات القرن التاسع عشر شكّل دافعا قويّا للسّؤال عن نجاعة المناهج المطروحة في فهم كتاب الله، كما أنّ تفاقم المشاكل في البلاد الإسلاميّة رغم وجود نصّ مقدّس مركزي يرتدّ إليه عند الحاجة زاد من مشروعيّة هذا السّؤال، وأضحى المنهج التّفسيري (سواء كان قديما أو حديثا) مطالبا بصياغة إجابات وافية عن انشغالات المسلم المتجدّدة وعن إشباع تطلّعاته المعرفيّة وبحثه الدّؤوب عن الحقيقة تيقّنا من وجود انسجام كلّي فيما يتوصّل إليه من معلومات. هكذا كلّما تحقّق هذا المطلب اتّسم المنهج بالمقبوليّة والصّلاحيّة بالإضافة إلى إمكانيّة الاستفادة المتواصلة من أدواته الإجرائيّة على المدى الطّويل، وبنفس القدر من القبول يكون الرفض حليف العجز المتكرّر عن إنتاج حلول فعّالة للأزمات الرّاهنة؛ فعندما يجفّ القلم عن العطاء تبدأ بوادر السّقوط، ويكون المنهج أمام خيارين: إما أن يعدّل في محتواه أو يتنازل عن مكانه لآخر يكون أكثر نجاعة منه.

وتبقى النّقطة البؤريّة أو المحرقيّة في سؤال المنهج هي قضيّة التّطابق، فمتى ثبت للمفسّر فهم مراد الله من كلامه المنزّل بصورة لا يشوبها لبس تمكّنّا من القول بتطابق المعنى مع النّص، وفي هذه الحالة ما على البشريّة إلاّ الاتّباع والانصياع نصرة لدين الله وأملا في التّقدّم والتّطوّر يقول سبحانه وتعالى: ﭽﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﭼ محمد: ٧. ولولا قداسة القرآن ما كان لمبدأ التّطابق أهميّة؛ ففهم القصد الإلهي شرط لابدّ منه لحصول التّكليف للإنسان ثم مجازاته بالثّواب أو العقاب، ودون تحقّق هذا الشّرط يغدو التّكليف

لاغيا والحساب ظلما وتعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا بدليل قوله سبحانه ﭽ□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ ى ى ي ي □ □ □ □چ القصص: ٥٩، وقوله: ﭽ□ □ □ □□ □□ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ چ فصلت: ٤٦. وفي هذا السّياق، يكون المنهج بلا قيمة كلما حاد عن إشكاليّة التّطابق وانشغل بتحقيق أهداف أخرى لا تمتّ للقصد الإلهي بصلة.

وإذا كان التّاريخ يثبت تحرّج السّلف الصّالح عن الخوض في تفسير كتاب الله خوفا من الانحراف بالمعنى إلى غير مراده تعالى، فإنّ البعد عن زمن النّزول وتبدّل الأعراف والفهوم يزيد الوضع تأزما، ولا يجد الباحث في مجال التفسير انفلاتا من واقع يفرض نفسه بقوّة، أو منهج يطرح سؤاله بإلحاح شديد، يشهد بذلك انتقال الاستخدام العربي الواسع لمناهج النّقد الغربي –كالفينومينولوجيا (علم الظّواهر) على سبيل المثال، والسّيميائيّة والهرمنيوطيقا محلّ الدّراسة– من دائرة المفكّرين الكبار إلى صغار الدّارسين بمختلف الجامعات الوطنيّة والعربيّة الدّوليّة، وهنا يغدو الدّارس في العلوم الدينية الإسلامية مجبرا بين أمرين اثنين: أن يختار تجاهل الأمر ممّا قد يفيد في تسكين الألم وليس في حلّ جذري للقضيّة المنهجيّة، وإمّا أن يسلك طريق الحوار والمناقشة، فإن لم يفض ذلك إلى حلّ مشكلة المنهج، فهو يساهم في وضع لبنة في ميدان البحث والتّنقيب. وعند هذا الطرح تزداد أهمية السّؤال الآتي: **هل تؤسّس الهرمنيوطيقا لطريقة جديدة للفهم بحيث تجسّر المسافة بين الماضي والحاضر، وتعرض حلولا ناجعة للمشكلات الرّاهنة؟ هل تعنى هذه الفلسفة بإشكاليّة التّطابق في محاولة لجمع المعنى والقصد على بساط تأويلي واحد أم أنّها على العكس من ذلك، فلسفة تدعو إلى فوضى معرفيّة عن طريق الاهتمام بإشكاليّة مغايرة؟**

ليس من نافلة القول أنّ الهرمنيوطيقا انتشرت بشكل هستيري ملفت في السنوات الأخيرة حتى صار الحديث عنها موضة العصر، وصنّف كلّ من يجهل هذا المصطلح في خانة سلبيّة عنوانها الانطواء على النّفس وعدم الالتفات إلى منجزات الغير عجزا/تكبّرا/تحبّرا/تصديقا بمقولات تكرّرت وتردّدت على المسامع حتى صارت قناعات

ومسلّمات، كقولهم: 'لم يترك الأوّل للآخر شيئا'، 'لا اجتهاد مع النّص الصّريح'، إلخ.. في وقت يعتبر التيار الهرمنيوطيقي نفسه قادرا على جمع المتناقضات وتقبّل الاختلافات في الفهم بل وجمع كلّ المحاولات التي ترمي إلى فهم الخطاب القرآني على بساط واحد يتساوى فيه السلف والخلف، وتذوب عليه الفوارق المذهبيّة والانتماءات والمسميّات بكلّ أنواعها؛ ذلك لأنّ التّأويل يعنى بالنّص ذاته وفق عمليّة سريّة عجيبة تطلق العنان للحوار والتّفاهم والالتقاء مع النّقيض إيمانا بالسّؤال المتجدّد وطبيعة الوجود التي لا تنفكّ عن البناء والتّشييد. وقبل الخوض في مدى صلاحيّة هذا المنهج في فهم وتفسير القرآن الكريم لابدّ من بيان معنى الهرمنيوطيقا، كيف نشأ وتطور هذا المصطلح وما هي سياقات استعماله؟

تعريف الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا كلمة تعود أصولها إلى الفعل اليوناني hermeneuein بمعنى: أوّل/ فسّر، والاسم: hermeneia بمعنى: تأويل/تفسير،[1] تقابلها في اللغة الفرنسية Hermeneutique، وفي الإنجليزية Hermeneutics،[2] وهي بالنظر إلى أصلها الاشتقاقي تشمل ثلاث معاني[3]:

- التعبير بصوت عال في شكل كلمات: An oral recitation.
- الشرح: كشرح حالة أو موقف ما: A reasonable explanation.
- الترجمة من لغة لأخرى: Translation from another language.

وكلّ هذه المعاني تشتمل في الحقيقة على عمليّة تأويليّة بحتة؛ لأنّ تحويل المفكَّر فيه إلى منطوق أو مكتوب لا يشكّل مجرّد انعكاس بسيط للفكرة كما سيأتي بيانه وكذلك شرح قضيّة ما، ذلك أنّ موضوع الشّرح لا يمكن أن يدافع عن نفسه بذاته بل لابدّ من شخص له خبرات وتجارب تسيّر عمليّة التبسيط والشّرح، وتتدخّل في تنقية الألفاظ أو الإشارات

---

[1] - Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969, p :12.

[2] - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الناشر: عويدات (بيروت/باريس)، ط: الثانية (2001م)، ج: 1، ص: 555.

[3] - Richard E-palmer, p :12-14.

في إعادة الطّرح، هذا ما يعني بشكل مباشر أنّ الكلام لا ينقل كما هو بل يحدث عليه تغيير وهذا هو عين التّأويل. أمّا التّرجمة فهي الأقرب إلى الهرمنيوطيقا من غيرها؛ لأنّ الوضع الذي ينقل فيه المترجم لفظاً من لغة إلى أخرى يحتاج إلى مراعاة سياق الكلام في اللغتين، بما في ذلك طبيعة نموّ الألفاظ وتبلور معانيها، وتبدّل استعمالاتها من عصر لآخر، وأهم شيء أن يتمكّن المترجم لعمل شخص آخر من وضع حاجز يفصل بين آرائه الشّخصية وبين ما يفصح عنه النّص؛ فوضعيّة المترجم وخصوصيّة كلّ لغة جعلت الترجمة في الطرح الهرمنيوطيقي عبارة عن عمليّة تأويليّة بامتياز.

أما اللاّحقة « ique » التي تدلّ على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن،[4] تساعد على فهم المجال الذي تتحرّك فيه الهرمنيوطيقا بداية؛ ذلك أنّها تعرّف تارة بعلم الفهم وتارة أخرى بفنّ الفهم، وفي الحقيقة الهرمنيوطيقا تجمعهما معا حتى وإن بدا أنّهما متناقضان، الهرمنيوطيقا هي علم وفنّ الفهم في ذات الوقت، والسّؤال الذي يشغلها تماشيا مع هذا التّعريف يمكن صياغته بشكل واضح جدّا: **كيف تتم عمليّة الفهم؟ ما المقصود بعمليّة الفهم في حدِّ ذاتها؟**

هذا وقد نسبت الهرمنيوطيقا إيتيمولوجيا إلى "هرمس"[5] Hermes الذي تباينت الآراء حول طبيعته؛ فقيل هو رسول آلهة الأولمب الإثنا عشر، كانت مهمّته الأولى نقل الكلام من زيوس كبير الآلهة إلى غيره، أما الثانية أن يلعب دور الوسيط، يترجم للبشر كلام الآلهة حسب قدراتهم وإمكاناته في الفهم والاستيعاب،[6] وقيل هو رمز الحكمة، إله الخطباء ودليل الأرواح الميّتة إلى العالم السفلي، نسب إليه إيجاد جميع العلوم الصالحة للمجتمع

---

[4]- هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول المبادئ والأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: الدار العربية للعلوم (لبنان) والمركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الثانية (1427هـ/2006م)، ص: 61.

[5]- انظر، المصدر نفسه، ص: 61.

[6]- انظر، عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (2007م)، ص: 24-26.

الإنساني حتى السحر والكيمياء السحريّة،[7] وقيل هو من الأنبياء الكبار، وهو النبيّ إدريس عليه السّلام الذي وضع أسماء البروج والكواكب السيارة،[8] كما قيل أيضا غير ذلك... ويكمن مربط الفرس في هذا الرّبط ذاته؛ لأنّ دور الوسيط بين مختلف العوالم: الآلهة الكبرى والصّغرى، الآلهة والبشر، الأحياء والأموات، الغيب والحاضر يوازيه في الأصل دور الهرمنيوطيقا في عبور فجوة الزمان بين الماضي والحاضر وعبور البون الفاصل بين القديم والجديد تأسيسا لفنّ التّأويل.

على العموم مرّت الهرمنيوطيقا بمراحل منهجيّة عديدة سواء على المستوى الدّيني أو الفلسفي، وما يهمنا في هذا البحث هو أهم المراحل الفلسفيّة التي ركّزت على صياغة رؤية واضحة للإشكالية التي تحرك التأويل الهرمنيوطيقي وفيما يلي أهم هذه المراحل.

الهرمنيوطيقا الفلسفيّة:

بدأت رحلة الهرمنيوطيقا فلسفيّا مع الألماني فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768م–1834م) الذي كان يعتقد أنّ النّصوص على اختلاف مجالاتها تشريعية أدبيّة ودينيّة تتفق في كونها ذات بنية لغوية قابلة للفهم والتّفسير، وبالتالي

---

[7]– مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الناشر: دار قباء الحديثة (مصر–القاهرة)، ط: الخامسة (2007م)، ص: 664. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الناشر: دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة (لبنان–بيروت)، ط: (1982م)، ج: 2، ص: 519. يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "نسبت إليه عدّة كتب ورسائل مشكوك في مصادرها وتعود إلى القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. والمظنون أنها ألّفت في مدينة الإسكندريّة. وتعكس في مجموعها جوّا من التلفيق والتوفيق بين المذاهب الفلسفيّة والدّينيّة، اليونانيّة والشّرقيّة المختلفة. وهي عناصر لمجموعة أخرى من الكتابات تسمى 'الوحي الكلداني' وبينهما عناصر كونيّة مشتركة عديدة."، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، الناشر: دار المعرفة (لبنان–بيروت)، ط: الثالثة (1414ھ/1993م)، ج: 2، ص:308/307.

[8]– المرجع نفسه، ج: 2، ص: 308/353.

فالأداة النّحويّة هي خير ما يلجأ إليه لتأويل محتوى هذه النّصوص على تنوّع تخصّصاتها.[9] هذه المبادرة جاءت في وقت كانت تعاني فيه النّظريّة التّأويليّة من تشتّت كبير، حتى الفيلولوجيا (فقه اللغة العام) لم يكن منضبطا بقواعد محدّدة تحكم عمليّة الفهم، بل كلّ ما كان هناك مجموعة من الملاحظات المتفرّقة الغير متّسقة منهجيا والتي لا تصلح أصلا أن تكون علما قائما بذاته الأمر الذي دفع بشلايرماخر لتأسيس هرمنيوطيقا عامّة تخدم كلّ فهم لغوي، وتجمع التّأويل الفيلولوجي والقانوني واللاّهوتي تحت سقف منهجي واحد.[10]

من هنا التغت فكرة القداسة، ولم يعد للنّص الإنجيلي خصوصيّة تفصله عن باقي النّصوص الأخرى على تنوّع مجالاتها، وكان على القارئ أن يتبع منهجين أساسيين من أجل الوصول إلى المعنى: المنهج الوضعي اللّغوي والمنهج النّفسي؛ لأنّ المؤوّل لا يغوص على مراد النّص إلاّ بملكة لغويّة ثريّة وقدرة على استبطان النّفوس البشريّة،[11] وعلى الصّعيد الموضوعي تعمل اللّغة كوسيط فعّال بين المخاطِب والمخاطَب من أجل فكّ شفرة المعنى نظرا لخضوعها لقانون التّواضع والممارسة، أمّا على الصّعيد الذّاتي يأخذ القارئ مكان المؤلّف في محاولة لفهم العصر الذي عاش فيه هذا الأخير وما هي دوافع الكتابة والمؤثّرات الخارجيّة ذات الصّلة المباشرة بشخص الكاتب. وهنا كان الشّاغل الوحيد للهرمنيوطيقا هو الظّفر بالمعنى الأصلي كما أراده منتجه فعلا، فالإشكاليّة التي تحرّك التّأويل إذن هي إشكاليّة تطابق.

تواصل هذه الفلسفة طريقها إلى نقطة أبعد مع وليام دلثي Wilhelm Dilthey (1833م-1911م) بعد أن جعل من الهرمنيوطيقا منهجا خاصّا بالعلوم الإنسانيّة في مقابل مناهج العلوم الطّبيعيّة، فإذا كان الإنسان يتميّز عن المادّة الجامدة بالمعرفة والشّعور والإرادة.. مما لا يقبل التّكميم والحصر المنهجي، فإنّ الخبرة والتّعبير والفهم هي أفضل

9- Richard E.Palmer, p : 84.

10- See, Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightement to the present) , publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988, p : 73/74.

11- قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (المغرب)، ط: الأولى (1431هـ/2010م)، ص: 258.

السّبل للوصول إلى فهم هذا المخلوق المميّز؛ ويخبر الشّخص الحياة –في منظور دلثي– فقط عندما يلغي الحواجز الزّمنيّة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وحيث تغدو التجربة انصهارا فريدا للذّاكرة والتّوقّع في كلّ واحد،[12] فالحاضر لا يشكّل لحظة ممتدّة ولكنه جزء صغير من تدفّق منظّم على وجه تغتني فيه دائما الخبرة الحاضرة (الفوريّة) من الوعي بالماضي، ومن توقّعات المستقبل.[13] ثمّ يأتي التّعبير في صيغة دلثي الثّلاثيّة كإخراج لواقع اجتماعي تاريخي يكشف عن نفسه في الخبرة وليس مجرّد إخراج لواقع فردي وشخصي محض، فالنّصوص عوالم تنتقل من عصر لعصر، ومن زمن غبر وانتهى إلى زمن حيّ منتعش، وهذا لا يحصل إلاّ بالفهم (العنصر الثالث في صيغة دلثي) أين تفهم الحياة الحياة،[14] وتعيد كلّ أنا اكتشاف نفسها في الآخر.[15]

يلعب التّاريخ إذن دورا محوريّا في هذا الطرح؛ فالنّص من وجهة النّظر هذه ليس مجرّد مرآة تعكس الحقائق وتبوح بالمعنى كما هو، إنّما النّص ثمرة تفاعل لخبرات طويلة تعبّر عن نفسها من زاوية معيّنة ووفق شاغل ما، وتحدث عمليّة الفهم عندما يسائل القارئ النّص ويحكّم خبراته إلى مقولات الكاتب وتحريراته. لكنّ دخول العنصر التّاريخي في تشكيل الفهم لا يعيق الطّريق أمام إمكانيّة فهم الآخر، أي أنّ فرصة محاصرة المعنى الأوّل لا تزال قائمة.

ويختلف الوضع تماما مع الألمانيين مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889م–1976م) وهانس جيورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900م–2002م) وكذلك الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1913م–2005م)؛ فالأوّل يؤسّس لمقولة

12– غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة: جورج كتوره، الناشر: دار أويا (المغرب)، ط: الأولى (2007م)، ص: 315.

13– See, H.P.Rickman : Dilthey selected writings, publisher: Syndics of the Cambridge university press (London), first edition: 1976, p : 17.

14– Richard E.Palmer, p : 114/115.

15– See, H.P.Rickman, p : 15/208.

"الدّازاين"[16] كبديل نهائي عن قسمة ذات وموضوع، أين تنتفي هذه الازدواجيّة وصفة الانفصال ليحلّ محلّها سؤال الوجود الذي يتمتّع بسرّ فريد يمنع الأشياء من الاستقرار والثّبات، ويمنحها تأشيرة التّرحال بحيث تتغيّر تتبدّل وتتحوّل دون أن يكون لها مستقرّ، وهذا هو حال النّص أيضا؛ فلهذا الأخير كينونته الخاصّة ووجوده المستقلّ بذاته والذي يجعل منه موضع تأويل دائم ومستمرّ، أمّا المؤلّف فلا يمثّل إلاّ جسرا يُبثُّ العمل من خلاله ويخرج للوجود محسوسا ملموسا، إنّه بلا فائدة: "فالفنّان يظلّ في الفنّ العظيم بالذّات.. في مقابل عمله شيئا مهملا فاترا، يكاد يكون معبرا محطّما لذاته أثناء عمليّة الإبداع من أجل إنتاج العمل الفنّي"[17]، وإذا كان الأمر كذلك مع صاحب العمل الأصلي فإنّ الوضع مع القارئ يزداد تأجّجا، فهو لا يمثّل إلاّ وسيلة لتحقيق إمكان من ممكنات النّص العديدة والغير منتهية، إنّه عامل أساسي في إسقاط المعنى على الواقع وليس طرفا نهائيّا يقف عنده الفهم ويكفّ احتمالاته.

وتزداد فكرة استقلال النّص في ذاته تعمّقا –كفكرة مناقضة لمبدأ التطابق– مع غادامير عندما يحدّد علاقة القارئ بالكاتب على النّحو الآتي: "يقع الفهم وعدم الفهم بين "الأنا" و"الأنت". صيغة "أنا" و"أنت" تعبّر في الواقع عن تجريد هائل، لايوجد مثل هذا على الإطلاق، لا يجود "أنا" ولا "أنت"، هناك فقط "أنا" الذي يقول "أنت".. ويقول "أنا" أمام "أنت"، لكن يتعلّق الأمر هنا بوضعيّات يسبقها دوما الاتّفاق أو التّفاهم..

[16]– «**Dasein**» كلمة ألمانية مؤلّفة من قسمين: «Sein» بمعنى "الوجود"، واللاّحقة «Da» التي تأخذ معاني عدّة في اللّغة الألمانيّة، فلا هي "هنا"، ولا هي "هناك"، ولا هي "هنا–هناك"، بل تأخذ معنى الكشف الذي معه يصبح "هنا"، "هناك" وما بينهما ممكنا، وعلى وجه أكثر دقّة؛ كلّ ترجمة للاّحقة «Da» تدخل ضمن منابع وأصول الكلمة لكنّها لا تحلّ محلّها.

See, Martin Hidegger : The basic problem of Phenomenology, translation/introdaction and lexicon by : Albert Hofstadter, publisher: Indiana university press (USA), first edition: 1988, p :335/336.

[17]– مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، ترجمة: أبو العيد دودو، الناشر: منشورات الجمل (الجزائر)، ط: الأولى (2003م)، ص: 95/94.

يستند هذا الاتّفاق على أمر ثابت ومستقرّ"[18]. أمّا التّفاهم فلا يشترط فيه التّطابق أبدا لأنّ الوصول إلى القصد الفعلي للمؤلّف أمر شبه مستحيل مع وجود العنصر التّاريخي الذي يفصل بشكل حاسم بين عصر انقضى وعصر حاضر مستمرّ، فالقول بأنّ المعنى "س" هو عين ما أراده صاحبه الأصلي يبقى مجرّد ادّعاء لا يمكن التّأكّد من صحّته وسلامته الفعليّة. وأمّا الأمر الوحيد الثابت والمستقرّ فهو النّص بحروفه الماديّة والذي يحمل موضوعا يقبل التّأويل باستمرار، ومن أجل الحصول على المعنى لابدّ أن يحسّ المتلقي بالانتماء الفعلي للتراث وأن يمدّ جسر التّواصل مع الأجيال الماضية، ليس من أجل إعادة/اجترار المعاني السّابقة وإنّما من أجل صياغة فهومنا الخاصّة التي تخدم مشاكلنا الرّاهنة وتجيب عن انشغالاتنا الحالية. وعلى هذا المنوال يكون للواقع الحالي أهميّة أكبر بكثير من الماضي الغابر، ويتجلى التّأويل الهرمنيوطيقي في أبهى صوره عندما ينصهر أفق القارئ في أفق النّص وتلتحم العوالم تشييدا للمعنى عند كلّ إحداثيّة زمانيّة ومكانيّة.

ومن منظور بول ريكور، يعدّ الإفصاح عن موت المؤلّف وولادة القارئ أمرا لا مفرّ منه؛ فالنّص مجرّد رموز وإشارات ميّتة، القارئ وحده من يملك القدرة على إحيائها وبعثها للوجود من جديد، في حين ترتبط وظيفة المؤلّف بالكتابة وإخراج النّص إلى عالم التّلقي، وحيث تكون هناك رموز يكون هناك تأويل مضاعف يقول ريكور: "أُعطي اسم "رمز" لكلّ بنية دالّة، يشير فيها المعنى المباشر والأوّلي والحرفي فضلا عن نفسه إلى معنى آخر غير مباشر، وثانوي ومجازي، ولا يمكن أن يفهم إلاّ من خلال المعنى الأوّل. وتشكّل هذه الظّاهرة من التّعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التّأويلي بالمعنى الدّقيق"[19]؛ يحيل الأمر هنا إلى انفجار هائل للّغة، فما أن يكون ثمّة معنى حرفي/ماديّ، اجتماعي متداول وسائد إلاّ وكان هناك بالمقابل معاني مجازيّة روحيّة ووجوديّة لا تنفكّ عن الظّهور ولا تتوقّف عن

---

[18]- هانس جيورج غادامير: المصدر السابق، فلسفة التّاويل (الأصول، المبادئ والأهداف)، ص: 105.

[19]- بول ريكور: صراع التّاويلات دراسات هرمنيوطيقيّة، ترجمة: منذر عيّاشي، مراجعة: جورج زيناتي، الناشر: دار الكتب الجديدة (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (2005م)، ص: 44.

التّوالد. وعلى أرضيّة هذا الفكر المنفتح تموت القصديّة وتحيا تأويلات القارئ اللاّمنتهية بغير تردّد.

وفي مواجهة شرسة لأفكار الثّلاثي السّابق يتصدّى إيريك دونالد هيرش Eric Donald Hirsch (1928م) لمقولة ضياع المعنى الأصلي بالتّأكيد من جديد على مبدأ القصديّة؛ فالنّص –بالنسبة له– يعني عين ما عناه المؤلّف على أساس أنّه اعتقاد معقول يمكن فهمه، كما أنّ استبعاد الكاتب من العمليّة التأويلية يؤدّي إلى سيادة الذّاتيّة والنّسبيّة، وفي هذه الحالة يتعذّر وجود مبدأ كاف للحكم على صحّة التّأويل،[20] من هنا لا يتردّد هيرش نهائيّا في التّركيز على المؤلّف كورقة رابحة بيد القارئ تساعده في استجلاء المعنى والقرب من الصّحّة بدل التّعمية والفوضى والالتباس، يشهد بذلك قوله الصّريح: "إزالة المؤلّف كمحدّد للمعنى هو رفض للمبدأ المعياري الدّامغ الوحيد الذي يمكنه قيادة تأويل ما إلى الصّحّة"[21]. وبهذه الصّفة يبقى المعنى ثابتا عبر العصور، يمكن لكلّ قارئ كفء استعادته متى شاء. ورغم إيمان هذا الفيلسوف بقدرة المتلقي على استرجاع المعنى الذي أراده المنتج الأصلي فإنّ نقطة التّماس بين الواقع المتغيّر والنّصّ لم تغفل عن ناظره، لذلك يقرّر هيرش أنّ هناك فرقا بين المعنى والدّلالة؛ فالأوّل يعود على مراد المؤلّف أمّا الدّلالة فتختصّ بما يعنيه النّص بالنّسبة لحاضرنا، وبهذا تنشغل الهرمنيوطيقا بالشّقّ الأول من إعادة استرداد المعنى، وينفرد النّقد الأدبي باستكشاف الدّلالة.[22]

أساسيّات التأويل الهرمنيوطيقي:

ونحو وثبة أبعد في الحديث عن أساسيّات الفهم داخل هذه الفلسفة، تعدّ العلاقات الآتية على قدر عال من الأهميّة في حبك خيوط التأويل الهرمنيوطيقي:

---

[20]– Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967, p : 1/3.

[21]– Eric Donald Hirsch.JR, p : 5.

[22]– انظر، عادل مصطفى: المصدر السابق، ص: 386.

1- علاقة الفهم بالتّفسير: تتمتّع هذه الثّنائية بجدليّة حثيثة في الهرمنيوطيقا، وأبرز طرح يعرضه ريكور ملخّصا في التّواضع على أنّ التّفسير عبارة عن إسقاط حالي راهني لمعنى النّص بينما يأخذ الفهم المجال الأوسع،[23] فهو عبارة عن شكّ دائم ومستمرّ ومحاولة لا تنفكّ عن الظّهور إلاّ مع وجود إمكانات أخرى ومعان منضوية داخل النّص الواحد، إنّه بمثابة السّقف الذي لانهاية له، يغطّي التفسير ولا يحدّه أبدا.

2- علاقة الواقع بالنّصّ والقارئ: هذه الثّلاثية موجودة عند أغلب الفلاسفة وهي تشكّل معادلة الفهم التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ فالفهم ناتج التّأثير المزدوج للواقع على النّص من جهة وعلى القارئ من الجهة الثانية.

3- علاقة الأحكام المسبقة باستخراج المعنى: يلعب الحكم المسبق دورا محوريّا في الهرمنيوطيقا الغاداميريّة بالخصوص؛ وقد يكون هذا الحكم إيجابي يحمل في طيّاته توقّعات وتنبّؤات أوّلية حول ما يتحدّث عنه النّص، فكلّ فعل قرائي مستحيل التّحقّق دون وجود مثل هذا التّنبّؤ وإلاّ أفضى بنا الحال إلى القول بالتّخمين والتّنجيم. وقد يكون هذا الحكم أيضا سلبيّا يعبّر عن ميولات القارئ وليس عن مقولات النّصّ،[24] ويتحوّل المعنى إلى تجسيد لفكر أيديولوجي دكتاتوري صارم؛ ويبقى الشّاغل الرّئيسي لهذه الفلسفة: كيف يمكننا أن نحمي النّصّ من سيطرة ميولاتنا الذّاتيّة ونحافظ أكثر على حوارنا مع الموضوع المطروح أمامنا.

4- الدّائرة الهرمنيوطيقيّة والتّأويل اللاّنهائي: تغيّر الحديث عن الدّور التّأويلي من مرحلة فلسفيّة إلى أخرى لكنّ فكرة لا نهائيّة المعنى ظلّت حاضرة باستمرار، ويمكن أن نجمل تعريف الدّائرة الهرمنيوطيقيّة على النّحو الآتي:

---

[23]- See, Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006, p : 84.

[24]- انظر، هانس جيورج غادامير: المصدر السابق، الحقيقة والمنهج، ص: 371-372، مطاع صفدي: نقد العقل الغربي الحداثة ما بعد الحداثة، الناشر: مركز الإنماء القومي (لبنان-بيروت)، ط: (1990م)، ص: 233/232.

– علاقة بين الجزء والكلّ: حيث يمثّل الجزء الجملة كوحدة صغرى لا يمكن أن تفهم إلا بإرجاعها إلى الكلّ أي النّصّ كوحدة كبرى. ومن زاوية أخرى قد يمثّل الجزء النّص الذي يتعذّر تأويله دون الرّجوع إلى الكلّ الذي يقصد به المنتوج الفكري للمؤلّف والسياق التاريخي الذي عاش فيه.

– علاقة بين الماضي والحاضر: حيث يلتقي الحاضر بأفقه الرّاهن مع الماضي بأفقه السابق على أرض تأويليّة واحدة منها ينبت المعنى، ونظرا لمحدوديّة الفكر البشري وارتباطه الوثيق بالظروف التّاريخية أوّلا، ونظرا للطّبيعة المتغيّرة التي يتميّز بها الحاضر ثانيا، يظلّ المعنى دائما في حالة عدم استقرار، والعلاقة خلف (الماضي) أمام (الحاضر والمستقبل) ترسم دورا غير منته للتّأويل.

ومن الملاحظ أنّ الحالة الأولى تتحدّث عن علاقة بين القارئ والمؤلّف على نحو يسقط فيه المعنى على قصد معيّن مثلما هو الحال عند شلايرماخر ودلثي وهيرش، عكس الحالة الثّانية التي تصف علاقة بين القارئ وموضوع النّص في وضعيّة تستبعد خطاب القصديّة وتفسح المجال للقول بموت المؤلّف ولا نهائيّة المعنى لصالح إبداعيّة المتلقّي وإنتاجيّته المستمرّة، وهذا ما ورد في فلسفة هيدجر، غادامير وبول ريكور.

علاقة اللّغة بالخطاب: يصرّ مؤسّسو الهرمنيوطيقا على وجود فارق كبير بين كلام منطوق/مسموع وكلام مكتوب/مادّي/مقروء؛ ففي حالة محادثة سؤال–جواب يأخذ الفعل الخطابي عند ريكور ثلاث مستويات: مستوى الفعل التّعبيري أو الافتراضي: فعل القول Niveau de l'acte locutionaire: ou propositionnel acte de dire. مستوى الفعل (أو قوّته) اللاّتعبيريّة: ما نفعله قولا. Niveau de l' acte (ou de la force) illocutoire: ce que nous faisons en disant. مستوى الفعل التّأثيري: ما نفعله بكوننا نتكلّم. Nireau de l'acte perlocutionaire: ce que nous faisons par le fait que nous parlons.[25]

[25]– انظر، بول ريكور: من النّص إلى الفعل، ترجمة: محمّد برادة وحسان بورقيّة، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية (مصر)، ط: الأولى (2001م)، ص: 81.

أما في حالة الكتابة يمكن نقل الفعل التّعبيري عن طريق رسم الحروف والكلمات في شكلها المادّي المحسوس، لكن بالمقابل يصعب –من وجهة نظر بول ريكور– نقل المستوى اللاّتعبيري، ويتعذّر نقل المستوى التّأثيري تماما، ولهذا تفقد الكتابة بعض العناصر الأساسيّة عندما تتحوّل من الصّورة السّمعيّة إلى الصّورة القرائيّة، ويختفي المعنى وراء الحروف وتغيب المدلولات بين الجمل، ووظيفة القارئ هنا تكمن في استكناه المحذوف واستنطاق النّص ليخرج من صمته الكثير.

مبدأ التطابق وتعدّدية المعنى القرآني: أيّة علاقة؟

إذا كان التفسير كما يعرفه الزركشي هو العلم الذي "يفهم به كتاب الله تعالى المنزّل على نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه.."[26]؛ فإنّه بهذا التعريف يكون المقابل العربي للهرمنيوطيقا الغربية التي اعتنت بدورها بسؤال الفهم وكيفيّة معالجة مختلف النّصوص تأويليّا، إلاّ أنّ الفاحص للمنظومة التفسيريّة في التراث الإسلامي يلحظ أنّ الإشكاليّة الرئيسيّة التي تحرك الفهم بداخلها هي إشكالية تطابق بالأساس على عكس بعض التيّارات الفلسفيّة في الهرمنيوطيقا المعاصرة التي مالت في طرحها إلى الجانب البراغماتي/النفعي منتصرة للموقف القرائي على حساب مقولات النص ومقاصد مؤلّفه.

وإذا كان التفسير يصدق عليه وصف من قال أنّه علم من العلوم التي لا نضجت ولا احترقت تعبيرا عن قلة وضوح الغاية من التأليف وإمكان انفصاله عن علوم أخرى من جهة المنهجيّة والعدّة المعرفية"[27]؛ فإنّه بالمقابل أيضا من غير المعقول أن نتحدث عن وجود تراث تفسيري متعدد الأطياف سبّاق إلى استيعاب الخطاب القرآني على مدى قرون من الزمن دون وجود منهجية محدّدة يقع الاشتغال عليها، "صحيح لا يقع التصريح بها، لكنّها

---

[26]– بدر الدين محمد الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أحمد علي الدمياطي، الناشر: دار الحديث (مصر)، ط: 1427هـ/2006م)، ص: 22.

[27]– النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، الناشر: دار الفكر المعاصر (لبنان–بيروت) ودار الفكر (سوريا–دمشق)، ط: الأولى (1421هـ/2000م)، ص: 15.

تظل قائمة بشكل واع في أذهان المفسرين القدامى"[28]. وبناء عليه ووفق عملية استقرائية للمنتوج التفسيري يلحظ القارئ أنّ تأويل المفسر للنص القرآني لا يبعد شاغله عن تحقيق هدف رئيسي يلخّص في مبدأ التطابق بأنواعه الثّلاثة:

- تطابق المعنى مع النّص: أي احتمال النّص للمعنى لغويّا ونحويا.
- تطابق المعنى مع الخطوط العريضة للنص: أي المقاصد العامة للقرآن.
- تطابق معنى النص مع الواقع تنزيلا وتطبيقا.

ورغم تجذّر هذا المبدأ في وعي المفسر لم يمنع ذلك من إدراك تعدّدية المعنى القرآني بل كان هناك انسجام كلي بين فكرة المطابقة وقضيّة الانفتاح الدّلالي؛ ذلك أنّ اللغة العربية ذاتها تفرض نفسها بقوة ضمن هذه الرؤيا وتنأى بنفسها عن الإطار الصّوري الجامد إلى حركة المدلول وتجدّد المعنى؛ ولذلك يقول الشاطبي في معرض الحديث عن نزول القرآن على معهود العرب: "أنّها فيما فطرت عليه من لسانها، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يُرَاد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يُعرَف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرَف بالإشارة، وتُسمِّي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلّق بعلم كلامها، فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب[29]".

بل إنّ أسلوب القرآن فاق أساليب القرآن في مدّ الجسر بين النّظام اللغوي الثّابت الشّكل والدّلالات المتعاقبة؛ فقد راعى واقع القراءة المزامنة بنفس القدر الذي راعى فيه موقع القارئ الافتراضي، ولذلك جمع بين طبيعتين: طبيعة اللغة العربية التي تقتضي العموم

---

[28]- المرجع نفسه.

[29]- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1425هـ/2004م)، ص: 256.

والخصوص، الإطلاق والتّقييد، الحقيقة والمجاز، الإجمال والتفصيل، الإظهار والإضمار والاشتراك اللّفظي وغيرها من السّمات.. وطبيعته الخاصّة كنصّ إلهي نزل على سبعة أحرف، كلّ حرف يحتوي على قراءات عديدة تفيد الكثير من المعاني وتتفاعل مع الموقف القرائي لتخلق فرص فهم جديدة. وهذا يظهر مدى تعالي لغة القرآن بالخصوص؛ كونها لغة تلاحق المعنى المطلق والدّلالة الممتدّة عبر الزمان والمكان، بل يبدو جليّا أنّ المعايير التي أجراها علماء أصول الفقه مجرى القواعد المطّردة تتأسّس بداءة على ما في طاقة اللغة من قدرات تعبيريّة سواء في مستواها الاصطلاحي المتعارف عليه، أو في مستوياتها الكامنة القادرة على عقد اصطلاحات جديدة للتعبير عن المقصديّة المرادة، ولذلك فعل التّأويل – في حقيقته– هو الكشف عن هذه الاصطلاحات الجديدة التي تخرج "الدّال" من حقله الدّلالي القديم، ليدخل في حقل دلالي جديد تطلبه البيئة المعرفيّة الجديدة.[30]

والأمثلة على تعدّديّة المعنى القرآني تفوق الحصر، ويكفي أن نستدلّ في هذا المقام بقوله تعالى: ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﭼ آل عمران: ١٦١، تنوّعت القراءات في قوله تعالى "يغلّ": فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم بفتح الياء وضمّ الغين، وقرأ الباقون بضم الياء وفتح الغين.

ومعنى "يغلّ" هو يخون، خيانة المال أو خيانة الوحي،[31] أما القراءة الأولى "يَغُلّ" من "غَلَّ" جاء الفعل فيها مبنيّا للفاعل، أي لا يمكن ذلك منه صلى الله عليه وسلم، لأنّ الغلول معصية، والنبيّ معصوم من المعاصي، فلا يمكن أن يقع في شيء منها، وهذا النفي إشارة إلى أنّه لا ينبغي أن يُتوهّم فيه ذلك، ولا أن ينسب إليه شيء من ذلك. بخلاف القراءة الثّانية بضم الياء وفتح الغين، فالفعل فيها مبني للمفعول، أي ليس لأحد أن يغلّ

---

[30]– منقور عبد الجليل: النّص والتّأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية (الجزائر)، د.ط، ص: 25/22.

[31]– جمال الدين الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، الناشر: المكتب الإسلامي (بيروت/دمشق)، ط: الثالثة (1404هـ/1984م)، ج: 1، ص: 491.

النبيّ صلى الله عليه وسلم ولا أن ينسب إليه الغلول.[32] والمتأمّل في القراءتين سيجد أنّ الثانية أضافت على الأولى معنى جديدا، فهما يشتركان بداية في نفي صفة الخيانة عن الرسول صلى الله عيه وسلم في شكل خبر، ثم تنفرد الثّانية بنهيين؛ نهي عن اتّهام الرسول صلى الله عليه وسلم، ونهي للنّاس عن الخيانة، خاصة خيانة نبي هذه الأمة.

فالقراءة إذن تلعب دورا فاعلا في توسيع دائرة المعنى، بل كلّ قراءة تغدو بمثابة آية وكأنّ النّصّ يتعدّد نصوصا؛ وطبعا ليست كلّ قراءة تلعب هذا الدّور، بل تأخذ القراءات في علاقتها مع المعنى ثلاثة مناحي: قراءات تبيّن معنى الآية، قراءات توسّع معنى الآية، وقراءات تعمل على إزالة الإشكال الذي يظهر في معنى الآية.[33] وإذا كان الحديث هنا يتعلّق في أكثره بالقراءات المتواترة وبنزر يسير جدّا مما وصلنا من القراءات الشّاذة؛ فإنّ الموضوع التّأويلي يأخذ بعدا أوسع عند التّطرّق إلى مفهوم الأحرف السّبعة التي نزل القرآن بداية وقد اشتمل عليها جميعا، ويغدو السّؤال الآتي أكثر إلحاح: ما هو الدّور الفاعل الذي كان من المفترض أن تلعبه باقي الحروف السّتة في عمليّة فهم القرآن؟ فبالقدر الذي نتوقّع أن تخدم القراءات الأخرى –على باقي الحروف السّتّة– المعنى وتعمل على محاصرته ومضاردته، بقدر ما يكون احتمال مساهمتها في تفجير الدّلالات وتوسيع دائرة المعنى إلى أضعاف مضاعفة لا يقلّ قوّة عن الاحتمال الأوّل.

وفيما تصرّ الهرمنيوطيقا على ازدواجيّة المسموع والمكتوب، حيث تتعارض معادلة كلام–سمع مع معادلة كتابة–قراءة بسبب فقدان الخطاب لعناصر دلاليّة مهمة أثناء تحوله من الصّورة السّمعيّة المرئيّة إلى الصّورة اللغويّة الشّكليّة؛ يمكننا القول أنّ الخطاب القرآني بدخوله عالم الرّسم العثماني فقد عناصر في غاية الأهمّيّة بالنّسبة لعمليّة الفهم، وهذا

---

[32]– محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار: الكتب العلمية (لبنان–بيروت)، ط: الأولى (1413هـ/1993م)، ج: 3، ص: 106.

[33]– انظر، محمد بازمول: القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، أطروحة: دكتوراه في الشريعة الإسلامية، إشراف: عبد الستار فتح الله سعيد، كلية: أصول الدين، قسم: الكتاب والسنة، جامعة: أم القرى (السعودية)، نوقشت بتاريخ: (1413/12/29هـ)، ط: الأولى (1417هـ/1996م)، ج: 1، ص: 324–587.

يتجاوز طرح بول ريكور الذي يعتقد أنّ للخطاب ثلاثة مستويات على تراتبيّة أفعال تابعة: مستوى الفعل التّعبيري أو الافتراضي، مستوى الفعل اللاّتعبيري ومستوى الفعل التّأثيري؛ فبهذا الخصوص يختلف النّص القرآني عن باقي النّصوص كونه نزل على سبعة أحرف ثم انتهى إلى حرف واحد، فقد بدى التّأثر واضحا في مستوى الفعل التعبيري بمجرّد دخول القراءة تحت شرط موافقة الرسم العثماني، أما بخصوص باقي المستويات المذكورة آنفا، فإنّ تنقل القرآن في شكله المسموع متواترا من جيل إلى آخر، من خلال صفات الحروف ومخارج الكلمات وطريقة النّطق، حفظ له سمات الفعل اللاتعبيري والفعل التّأثيري بدرجة عالية، وإن لم ترق إلى مثاليّة التّلقي الأول (أي حالة نزول الوحي)، وكذلك قراءته صلى الله عليه وسلم وقراءة الجيل الأول من الصحابة والتابعين، فمن المعلوم أن أسلوب القراءة المتقنة ينمّ عن الفهم الجيّد، وقراءة فرد من الجيل الأول الذي شهد الوحي أكيد سيكون لها وقع كبير على أذن السّامع الفاهم عكس قراءة الجيل الذي لم يشهد شيئا من ذلك.

وإذا كان بول ريكور قد انتهى بعد هذا التحليل إلى القول برمزيّة اللغة، حيث يأخذ الرّمز على عاتقه استيعاب كلّ ما هو مضمر ومختفي في الكلمات المحسوسة المرئيّة، فإنّ الرسم العثماني كان أذكى حلّ فكّر فيه عثمان رضي الله عنه، مستوعبا بفضله العديد من القراءات داخل الآية الواحدة، أمّا باقي القراءات على الأحرف السّتّة الأخرى **عدا** الحرف الذي وصلنا، فإنها تبقى هي الأخرى مضمرة داخل رسم المصحف العثماني، حتى وإن كانت صامتة فإنّ التّأويل وحده القادر على استنطاقها؛ يؤيّد هذه الفكرة الاستشهاد بالقراءات ما فوق السبع المتواترة في التفسير وتطويعها لخدمة المعنى داخل الآية الواحدة، بل في مواضع تأخذ هذه القراءات دور تخصيص الآية، تقييدها أو تفصيل ما جاء مجملا فيها.

هذا ويشير ابن الجزري إلى أنّ الأحرف السّبعة منها: ما اختلف لفظه واتفق معناه نحو: العهن والصوف، ذقية وصيحة..، ومنها ما اختلف لفظه ومعناه نحو: قال ربّ وقل ربّ، يخادعون ويخدعون..،[34] وبالتالي فإنّ كلّ هذه الاختلافات اختصرت في صورة

---

[34]– محمد ابن الجزري: النشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة: علي محمد الضباع، الناشر: دار الكتب العلمية (لبنان-بيروت)، د.ط، ج: 1، ص: 30/29.

مصحف واحد حتى تجتمع الأمة ولا تتفرّق مراعاة لمصلحة الجميع، ولكنّ غيابها قراءة لا يعني أبدا غياب معناها، وما كان مقدّرا أن تؤديه من مدلولات يبقى مضمرا في رسم المصحف يستحضره التّأويل. وعلى هذا النّحو يتّفق علم التّفسير مع الهرمنيوطيقا على قضيّة تعدّديّة المعنى والانفتاح الدّلالي إلى أبعد حدّ، وتفاديا لفوضويّة التّفسير وضياع المدلول تحت تأثير التّأويلات الفاسدة/المفرطة، جاءت جهود الأصوليين متتالية في ضبط عمليّة الفهم وتوجيه دقّة المعنى نحو مبدأ التّطابق، وقد جاء ذلك عبر مراحل نذكر أهمّها:

1- **تعيين معايير التّأويل الصّحيح**: من أجل سلامة التّأويل من الخطأ يضع الشّاطبي لتحقيق ذلك شرطين أساسيّين: أن يكون التّأويل قد أحال اللّفظ على معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة بين المختلفين. وأن يكون وضع اللفظ قابلا للتأويل لغة بوجه من وجوه الدّلالة حقيقة أو مجازا أو كناية، جاريا في ذلك على أسس اللغة العربيّة.[35]

والمتفحّص لهذين الشّرطين سيلحظ أنّ هذه الخطوة من قبل الأصوليّين ساهمت بجزء قليل في تضييق دائرة المعنى محقّقة بذلك أوّل نوع من أنواع التّطابق المذكورة آنفا، وهو ضرورة احتمال النّص للمعنى، فكلّ ما اتفق عليه المؤوّلون جملة وإن اختلفوا تفصيلا، وكان جاريا على معهود العرب فهو من المعاني التي يحتملها النّص قطعا. لكن إذا كان الاتفاق لا يقع بين أهل التّأويل إلاّ بوجود دليل يصرف اللفظ إلى غير مدلوله الظّاهر؛ فإنّ توظيف الأدلّة الشرعية في فهم مراد الله لم يكن موضوعيا بالوجه الذي يمكّن من الاكتفاء بهذا القدر من توجيه المعنى وفق الشروط السّابقة، بل كان الدّليل أيديولوجيّا لدرجة انعكست فيها المسألة في التراث التفسيري فبدل الاشتغال على استنطاق النّص القرآني وتسديد الفكر بناء على ذلك، انعكست المسألة وتمّ استغلال الدّليل لخدمة المذهب الفقهي أو العقدي للمفسّر. والحاصل أنّ المعنى على هذا الوضع تم تضييق مجاله جزئيا ولكنّه رغم ذلك ظلّ تائها دون مسكن يؤويه، ومن هنا لم يكتف الأصوليون بهذه المرحلة وجاء ما يعرف بطرق الكشف عن الدّلالة استكمالا للمسار السّابق.

---

[35]- أبو إسحاق الشاطبي: المصدر السابق، ص: 526.

2- **طرق الكشف عن الدّلالة:** يذكر الحنفيّة في طرق دلالة النّص على الحكم الشرعي أربعة أنواع،[36] نلخّصها على النحو الآتي:

أولا: عبارة النص وهي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه أي المعنى المتبادر فهمه منه، سواء أكان مقصودا أصالة أم تبعا.

ثانيا: إشارة النّص وهي دلالة الكلام على معنى غير مقصود من السّياق وليس مرادا به مباشرة، وإنما هو معنى التزامي لازم للحكم الأصلي المفهوم لأول وهلة من النّص.

ثالثا: دلالة النّص: وهي دلالة اللفظ من طريق مناط الحكم أو علته، لا من طريق العبارة أو الإشارة. كأن تشترك واقعتان في علة الحكم أو يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق، ويفهم ذلك من طريق اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد أو القياس.

رابعا: اقتضاء النّص وهو ما يدلّ عليه النّص من طريق المعنى الذي لا يستقيم الكلام إلاّ بتقديره.

وهذه الدلالات الأربع هي دلالة المنطوق عند الجمهور، أي منطوق النّص وهي تقابل دلالة مفهوم المخالفة عندهم؛ وهذا الأخير يطلق عندما يدلّ اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه، أي أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم.[37]

ومهما يكن هذا التقسيم، لاشكّ أنّه ساهم بشكل ملفت في رسم صورة واضحة للتأويل، عكس ما تراه الهرمنيوطيقا من أنّ النّص كلّه ملغّز، ويبقى دائما في حالة هروب من فكرة الحسم النّهائي للمعنى؛ فهذه الطرق تنتهي بالدّلالة إلى القطع واليقين في انعدام وجود صارف لها إلى الظّن. كما أنّ هذه الطرق دفعت إلى تقسيم النّص ذاته إلى مراتب؛ فمنه ما هو واضح الدّلالة وهو الظاهر، النّص، المفسّر، والمحكم، ومنه ما هو غير واضح

---

[36]- وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: دار الفكر المعاصر (لبنان-بيروت) ودار الفكر (سوريا-دمشق)، ط: الأولى (1419هـ/1999م)، ص: 164-169.

[37]- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، الناشر: مؤسسة قرطبة (العراق-بغداد)، ط: السادسة (1396هـ/1976م)، ص: 366/365.

الدّلالة وهو الخفي، المشكل، المجمل والمتشابه.[38] إلاّ أنّ خروج التّأويل من المفسّر والمحكم (على خلاف كبير في تعيين المحكم) وحضوره القويّ في باقي المراتب جعل هذا التسقيف لتعدّديّة المعنى ضمن ما تعود به الطرق السابقة غير كاف، إذ لم يشكّل ذلك رادعا قويا للتأويل الفاسد بل ظلّ المعنى يتأرجح بين الظاهر تارة –كما هو الحال عند أهل الظاهر الذين لا يعتدون إلا بسطح النص– والباطن تارة أخرى –كما هو الحال عند الباطنيّة ممن غرقت تفسيراتهم في عمق النص–؛ ولهذا كان من الضروري وضع ضابط ثالث لعملية فهم القرآن حتى يحتل التأويل مكانا متزنا يوفّق فيه بين السطح والعمق.

3- **خطاب المقصديّة:** قرّر علماء التأويل مجموعة من المبادئ العامّة التي لابدّ من مراعاتها أثناء تفسير القرآن حتى لا تتمرّد المدلولات وتخرج عن مراد الشارع، واصطلحوا على تسميتها بالمقاصد العامة للشريعة الإسلاميّة، وقد برزت في شكل تقسيمات مختلفة فالشاطبي مثلا وإمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي والآمدي والعز بن عبد السلام وغيرهم يقسمونها إلى ثلاث:

مقاصد ضرورية: يقصد بها المصالح التي تتوقف عليها حياة الناس وقيام المجتمع واستقراره، بحيث إن فاتت اختل نظام الحياة وساد الناس هرج ومرج، ولحقهم الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة؛ وهي خمسة: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل والمال.[39]

مقاصد حاجيّة: وهي الأمور التي يحتاج إليها النّاس لرفع الحرج والمشقة عنهم، وإذا فاتت يلحق الناس مشقة وعنت وضيق.[40]

مقاصد تحسينيّة: وهي التي تجعل أحوال الناس تجري على مقتضى الآداب العالية والخلق القويم، وإذا فاتت تصير حياتهم على خلاف ما تقتضيه المروءة ومكارم الأخلاق

[38]- انظر، المصدر نفسه، ص: 338-353.

[39]- المصدر نفسه، ص: 379.

[40]- المصدر نفسه، ص: 380.

والفطر السليمة.[41]وقد جاء القرآن الكريم مراعيا لكلّ هذه المصالح البشريّة وكان داعما لها في كلّ تشريعاته وأحكامه.

على الصعيد ذاته ينظر بعض العلماء الآخرين إلى مقاصد الشريعة من زاوية أعم، لذلك فضلوا تقسيمها على شكل آخر؛ ونأخذ كمثال تلخيص ابن عاشور لهذه المقاصد في ثمانية: إصلاح الاعتقاد، تهذيب الأخلاق، التشريع، سياسة الأمة، القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، التعليم، الوعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وأخيرا الإعجاز. هذا ويرى بديع الزمان النورسي تقليص العدد إلى أربعة ذات عمق وسعة، وهي على التوالي: إثبات الصانع الواحد، النبوّة، الحشر الجسماني والعدل. وكيفما كانت زاوية النظر إلى هذه الخطوط العامة للنص القرآني فإنّ الحاصل واحد، هو وقوعها في دائرة الاتفاق المبدئي بين جميع العقول فلا ظلم تتصف به الذات الإلهية باتفاق، ولا معنى للرسالة دون توحيد الله قطعا، وغير ذلك كثير مما لا يختلف فيه اثنان. وما يهمنا هنا هو ما أفرزه خطاب المقصديّة من نتائج تتصل بفهم القرآن، وفيه قضيّتين:

الأولى: أنّ غرض المفسّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده الله سبحانه وتعالى من كتابه بأتمّ بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كلّ ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقّف عليه فهمه أكمل فهم أو يخدم المقصد تفصيلا وتفريعا مع إقامة الحجة على ذلك،[42] فالقرآن نزل بغرض التّفهيم المتبع بالتّكليف، ولولا أهليّة الإنسان للفهم واستيفاء الشريعة بالتبليغ، لاتصف الله بالظلم وتعالى الله عن ذلك؛ إنما في كلامه مقاصد لابدّ من تحصيلها. ثم إذا رجعنا إلى تفسير كتابه عزّ وجلّ لابدّ أن نرجع إليه كما يقول سيّد قطب: "بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منّا أن نكون، لنكون. إنّ هدفنا الأول أن نعرف: ماذا يريد منّا القرآن أن نعمل؟ ما هو

[41]- المصدر نفسه، ص: 381.

[42]- ابن عاشور: التحرير والتنوير، الناشر: الدار التونسية للنشر (تونس)، ط: 1984م، ص: 41.

التّصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور؟ كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟".[43]

فلا فائدة ترتجى إذن من إنتاج دلالات لذات الألفاظ في منأى عن قصد الشارع، إذ العبرة والقول لابن القيم بإرادة المتكلّم لا بلفظه،[44] وحشد المعاني بعيدا عن غرض الواضع لا طائل من ورائه، وإن صلح الحديث عنه في النّصوص البشريّة، فهو ظاهر الفساد في نص مقدس إلهي، وتقوّل على الله بما لم يقل. وعليه يخرج التأويل المطروح هنا عن الصورة البراغماتية التي فرضتها لغة هيدجر الوجوديّة، ورمزية ريكور اللاّنهائية، ليرتضي لغة القرآن الطبيعيّة التي تتميّز بقدرة هائلة في استيعاب المعنى المتجدّد دون تنكّر لمقاصد الشارع ومراده. فالقصد الإلهي واحد وإن تعدّد الفهم وتجدّدت الدلالة وارتحل التأويل. وعند هذا الحدّ يظهر مدى تركيز المنهج التفسيري على تحقيق التطابق بين المعنى المسقط على النّص والخطوط العريضة للقرآن، فإن قيل: كيف يتعدّد المعنى والقصد واحد؟ قلنا إنّ الكتاب واحد والإنسان هو الإنسان ولكنّ الواقع متجدّد غير ثابت، وهذا هو مربط الفرس وفحوى القضيّة الثانية.

القضيّة الثانية: هذه المقاصد العامّة في الحقيقة ليست مجرّد ضابط للتأويل بل هي أكثر من ذلك؛ إنّها المحرّك والدّافع القويّ له أيضا، فالمجتهد عند علماء الأصول لا تتحقّق فيه القدرة على إسقاط النّص على الواقع بصورة سليمة إلاّ بإدراك أسرار التّنزيل، وتحكّم قويّ في إرجاع كلّ حكم إلى مقاصده الأصليّة، وإذا حاولنا أن نتساءل: ما هو مقدار تأثير القصد على تفسير النّص؟ سنقول أنّه تأثير بلا حدود، فكلّ شيء قابل للتغيير والتّجديد وفق جدليّة حثيثة تربط بين حاجات القارئ وقصديّة النّص ومتغيّرات الواقع.

---

[43]- سيد قطب: معالم في الطريق، الناشر: دار الشروق (بيروت/القاهرة)، ط: السادسة (1399هـ/1979م)، ص: 18.

[44]- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (1955م)، ج: 1، ص: 21.

والأدلّة على هذا الزّعم كثيرة، نذكر منها تأكيد الأصوليين على أنّ الأحكام الواردة بنصوص قطعيّة الدّلالة والثّبوت هي مما لا اجتهاد فيه، أي أنّها تثبت رغم تبدّل الظرف الزماني والمكاني والأحوال الشّخصيّة؛ إلاّ أنهم بالمقابل يؤكّدون في مسالك العلّة على مبدأ تحقيق المناط مما يسمح للحكم بالتبدّل والتّغيّر وفق ما تمليه الظروف والمصلحة؛ وتحقيق المناط هو "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور الفرعية التي يراد قياسها على الأصل، سواء أكانت علة الأصل منصوصة أم مستنبطة، كالنظر في تحقيق الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر في أي نبيذ آخرمصنوع من تمر أو شعير، والتّحقّق من أنّ النّباش (سارق أكفان الموتى) يعدّ سارقا لإقامة الحدّ عليه...".[45] وفي هذا السياق تأتي اجتهادات عمر؛ فهنا بالضّبط يمكننا أن نستوعب سبب إسقاطه لحدّ السرقة عام المجاعة، وانطلاقا من مبدأ جلب المنفعة ودفع الضّرر نستطيع أن نستوعب أيضا تأكيد الطوفي على ضرورة رعاية مصلحة المكلّف بل توسيعه الملفت لدور المصلحة في فهم النّصوص الشرعية حتى وصل إلى درجة تقديمها على النص والإجماع في مجال المعاملات وتفعيلها في نطاق واسع عكس سابقيه. كلّه من أجل تنزيل سليم للنّص على أرض الواقع، والخروج بالمتلقي من حالة الإيمان التقليدي الموروث إلى حالة الإيمان التحقيقي المشهود.

ومن هذه الزاوية نتفق بقوة مع فلسفة غادامير البراغماتيّة فهو يرى أننا ننتمي بشكل ما إلى التراث، وهذا الشعور بالانتماء وحده كفيل بأن يستخرج فهوم جديدة، وعبر منطق السؤال والجواب الذي لا ينقطع يصاغ المعنى عندما تتشابك خيوط الزمن الحالي مع الزمن الماضي، فيما يصطلح على تسميته غادامير بالتحام العوالم أو انصهار الآفاق، أفق النص من جهة وأفق القارئ المتجدّد من جهة أخرى. وفي مجال تفسير القرآن يدخل المقصد كعنصر وسيط بين أسباب النزول وسياق الآيات حتى لا يرتمي التأويل في سجن الماضي ولا يرتحل أبعد من موطنه الأصلي، بل يأخذ المنطقة الوسط التي تراعي واقع التنزيل والواقع الحالي، وتراعي المستوى الظاهري للنص والمستوى الباطني، وهذا هو الموقف الذي نحصل فيه على تأويل معتدل كما يقول الشاطبي: "فإنّه إذا تعيّن أنّ العدل في الوسط فما

45- وهبة الزحيلي: المصدر السابق، ص: 83/82.

مأخذ الوسط ربما كان مجهولا، والإحالة على مجهول لا فائدة فيه، فلابدّ من ضابط يعوّل عليه في مأخذ الفهم، والقول في ذلك والله المستعان أن المساقات تختلف باختلاف الأوقات والأحوال والنّوازل.. فالذي يكون على بال من المستمع المتفهم الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها، فإنّ القضيّة وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد..".[46]

وكذلك هو حال القرآن، ينسجم بعضه مع بعض، المكي مع المدني والآيات مع السور لدرجة يصبح فيها الكلام وكأنه نزل دفعة واحدة، ولا سبيل حينئذ لفهم القرآن إلا بإدراك تشابك العلاقات بين أجزائه، ولا مجال أيضا لتحقيق مقصود الشارع إلا باستيعاب دواعي نزوله، ومن هنا يواصل الشاطبي: "وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلاّ في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يعينه على هذا المقصد النّظر في أسباب التنزيل، فإنها تبيّن كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر"[47].

هكذا ننتهي إلى القول بأن آخر عنصر من عناصر التطابق يتحقق عندما يتنزّل النّص القرآني على الواقع بشكل صحيح، وهذا المطلب لا ينال إلا بقوة المفسّر على إدراك أسرار التنزيل، ووعيه العميق بضرورة إخراج النّص من دائرة الفهم الموروث إلى دائرة الممارسة العصريّة، ومن موقف الاختزال للدلالات إلى موقف التفعيل لها بما يخدم مراد الله ومصلحة الإنسان. وفي هذا الطرح تمضي تعدّديّة المعنى القرآني في طريقها جنبا إلى جنب مع مبدأ التطابق، فلا تنافر بينهما ولكن العلاقة التي تربطهما هي علاقة تكامل وانسجام.

خاتمة:

46- أبو إسحاق الشاطبي: المصدر السابق، ص: 716.

47- المصدر نفسه، ص: 717.

إنّ أهمّ ما يمكن بيانه من خلال ما سبق يكمن في أنّ الهرمنيوطيقا في بداياتها الأولى انطلقت من فرضيّة الوصول إلى العصمة من سوء الفهم وتفادي الوقوع في الخطأ، لكنّ النّتائج التي توصّلت إليها هذه الفلسفة بعيدة كلّ البعد عن الفرضيّة الأولى التي وضعت بداية، إذ انتقل الحديث من إمكانيّة الظّفر بالمعنى الأصلي وتحصيل مراد المؤلّف إلى اللّهث وراء سراب، فالدّلالة ليس لها حجام يكبحها مع فكرة موت المؤلّف وولادة القارئ بدلا منه، وعلى هذا الدّرب تحوّلت الإشكاليّة الرّئيسيّة للهرمنيوطيقا من البحث عن التطابق إلى إشكاليّة براغماتيّة/نفعيّة، يهمّها الإنتاج المتجدّد أكثر من استعادة المعنى الذي ينطوي عليه النّصّ. ومثل هذا الطّرح لا غبار عليه عندما يتعلّق الأمر بنصوص بشريّة؛ فمعادلة إنتاج بشري قبالة تلقي/نقد بشري تعطينا بالضّرورة إبداع مستمرّ دون قيود، وعلى العكس من ذلك عندما يتعلّق الوضع بوحي مقدّس/سماوي به أوامر ونواهي لابدّ من فهمها حتى يحصل التّكليف ثمّ الثّواب والعقاب الأخروي، وكذا العمليّة التّأويليّة التي تربط المفسّر بالآيات القرآنيّة لا تحتمل الانفتاح اللاّمحدود في ظلّ انعدام القصديّة وعدم تحقّق التّطابق، لأنّ مثل هذه المقولات تفضي إلى ضياع الأحكام الشّرعيّة وتغييب للرّسالة الإلهيّة مقابل القراءة المهيمنة والتّفاسير الشّاذّة اللاّنهجيّة، وبعبارة أدقّ نحن أمام إعلاء واضح لجانب الفهم البشري على جانب التّوجيه الإلهي.

ورغم أنّ بعض الآراء الفلسفيّة فيما تمّ بيانه تنأى بنفسها عن إشكاليّة التّطابق نحو الإشكاليّة البراغماتيّة فإنّ هذا لا ينقص أبدا من أهميّة الطّرح التّأويلي الذي جاءت به في بعض الجزئيّات؛ فمسائل الوعي التّاريخي، القبليّات المعرفيّة، جدليّة الواقع والنّص والقارئ، الدّائرة الهرمنيوطيقيّة تعدّ فتحا منهجيّا فعليّا قد يثير العديد من الأسئلة على مستوى فهم القرآن الكريم، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر: كيف يمكن أن نغاير بين تفسير بالمأثور وتفسير بالرّأي من حيث الدّرجة في وجود فكرة ذاتيّة القارئ؟ ما هي نسبة المحكم من المتشابه في فهم النّصوص القرآنيّة؟ كيف نوفق بين الشكل الثابت للنص القرآني والواقع المتجدّد في ظلّ انعدام مقولة النسخ؟

ومن الواضح أيضا أنّ القضيّة الأهم التي تشغل الهرمنيوطيقا هي تأثير الواقع المتغيّر على فهم النّص، بخلاف القضيّة الجوهريّة التي شغلت الفكر الإسلامي لعقود طويلة وهي علاقة العقل بالنّقل وأسبقيّة أحدهما على الآخر، ففي هذا الشّاغل دعوة قويّة لمراجعة علاقتنا بالتّراث وكيف يمكن أن نحقّق انسجاما بين تطلّعاتنا المستقبليّة ومشاكلنا الحاليّة وكنوز الماضي وأسراره التي تضيء طريقنا وتهدينا سبل الفلاح.

على صعيد آخر، يطرح الاستخدام العربي للهرميوطيقا على مستوى النّقد المنهجي والتّطويع الإجرائي في مجال فهم القرآن الكريم وتفسير آياته العديد من التّساؤلات؛ لماذا يعتبر مثلا المصري نصر حامد أبو زيد القرآن "منتجا ثقافيّا"[48] عندما يوظّف العنصر التّاريخي في الفهم؟ في وقت تمثل فيه الآيات التي نزلت لسبب معين جزءا ضئيلا جدا من القرآن مقارنة بالآيات التي نزلت ابتداء من غير سبب. ولماذا يحكم يحي محمد على الهرمنيوطيقا حكما نهائيّا بأنّ الإشكاليّة التي تحرّكها هي إشكالية براغماتيّة نفعيّة؟[49] في وقت يغفل فيه تماما الطرح الموضوعي لشلايرماخر ودلثي ودفاع هيرش القويّ عن قصديّة المؤلّف وإمكانيّة استرداد المعنى. وكيف يمكن أن نفسّر حصر قطب الرّيسوني لمقوّمات التّأويل الهرمنيوطيقي في سبعة: انتفاء البراءة في القراءة، موت المؤلّف وتأليه القارئ، وهم القصديّة، لا نهائيّة المعنى وصراع التّأويلات، التّناص، الفجوات البيضاء، والرّمزيّة المطلقة،[50] متجاهلا بذلك تاريخاً طويلاً من الاختلافات ومدارس بأكملها متضاربة الآراء حول هذه المقوّمات ذاتها، فأتباع هيرش مثلا ينتصرون للقصديّة مخالفين أتباع هيدجر وغادامير وبول ريكور الذين يؤسسون لموت المؤلّف، ومن أمثلة الفلاسفة المشتغلين على النّقد أيضا هابرماس، وإيميليو بيتي....

48- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الناشر: المركز الثقافي العربي (لبنان-بيروت)، ط: السابعة (2008م)، ص: 24.

49- انظر، موقع يحيى محمد على الشبكة العنكبوتية، www.fahmaldin.com.

50- انظر، قطب الريسوني: المرجع السابق، ص: 264-268.

ولعلّه من باب الإنصاف أن نشيد برأي الباحث أحمد بوعود في المسألة؛ إذ يرى أنّه من الممكن تطبيق الهرمنيوطيقا بهدف الحصول على قراءة جديدة للقرآن الكريم وفق شروط معيّنة يوجزها في: التزود بفنون اللغة، إدراك مقاصد القرآن وأسباب نزوله، فقه الواقع الذي ينتمي إليه القارئ، ويدخل هنا جميع مكونات هذا الواقع بكل علومه ومخترعاته.[51] وفي هذا لفتة في غاية الدّقة إلى ضرورة جمع التّأويل العربي بالتّأويل الهرمنيوطيقي لاستحالة استقامة هذا الأخير منفردا، وذلك ببساطة لأنّ التّأويل في النّسق العربي الإسلامي يتم وفق عمليّة ارتداديّة نحو المرجع المؤطّر: الديني، والعقدي، واللغوي، والنّحوي، والبلاغي، والتاريخي والاجتماعي، وعمليّة امتداديّة تعتمد على الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ استقصاء وتكوينا للمعنى،[52] بالمقابل يشتغل التّأويل الهرمنيوطيقي ضمن الدّائرة الامتداديّة فحسب فهو عبارة عن علاقة مباشرة للذات مع الموضوع، تتكئ على الخبرة والحدس في غياب أيّ مركزيّة ارتداديّة أخرى.

والنّتيجة المحوريّة التي يخرج بها هذا التّحليل هي أنّ الهرمنيوطيقا منهج يحمل أسسا معرفيّة تهتمّ بالواقع بشكل ملفت مما يساهم في تسليط الضوء على حلّ المشاكل الرّاهنة بدل العيش في حالة تحسّر على ماضي الأمة الذّهبي وغلق الأسوار على معاني السّلف والانطواء على الذّات. ورغم أنّ الإشكاليّة التي تحرّك التّأويل في الفلسفة الهرمنيوطيقيّة انتقلت من وضعيّة التّطابق إلى وضعيّة براغماتيّة فإنّ هذا لا ينفي وجود إمكانيّة للاستفادة المنهجيّة من بعض الآراء المطروحة ضمن دوائر الاتفاق بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي. ومن باب التّحري يبقى الحكم النّهائي على مدى صلاحيّة المنهج من عدمه في مجال تفسير القرآن الكريم منوط بتتبّع دقيق لتفاصيل هذا المنهج ومراجعة متأنيّة للخلفيّات الفكريّة الباعثة على إنتاجه، تمحيصا للجيّد من الرّديء وفرزا لما يمكن تطبيقه من المستحيل

---

[51]– انظر، أحمد بوعود: الهرمنيوطيقا وعبور الفجوة التاريخية في فهم النص القرآني، الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، قسم: الدراسات الدينية، نشر بتاريخ: 2014/10/31م، موقع: www.mominoun.com.

[52]– محمد بازي: التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، الناشر: الدار العربية للعلوم (لبنان–بيروت) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1431هـ/2010م)، ص: 21.

تطويعه، وهذا يستحقّ دراسة متخصّصة تجمع بين النّظري والتّطبيقي؛ لذلك أوصي المهتمين وذوي الاختصاص بالتّصدّي للمناهج النّقديّة الغربيّة بصفة عامّة والهرمنيوطيقا بصفة خاصّة بالتّحليل والنّقد الذي يعود بفائدتين:

أوّلا: اختبار صمود هذه المناهج أمام القرآن الكريم.

ثانيا: معرفة مدى صلاحيّة هذه المناهج في إحداث تجديد فعلي في تفسير القرآن الكريم وإنتاج فهوم تخدم فعلا الواقع وتسدّ الحاجة المعرفيّة لمسلم اليوم.