

الهرمنيوطيقا الدينية -مفتاح كلياني لنص كوكبي-

الدكتور عبد العالي العبدوني⁽¹⁾

خلاصة المقالة:

يعدّ استفهام النصّ المقدّس من أعلى المشاريع المعرفيّة التي يمكن أن تشغل عليها أمة ما، وهو أحد أوجه الحيويّة أمام الهويّة الإسلاميّة. ومن هنا، تأتي الهرمنيوطيقا بوصفها إحدى الآليات المعرفيّة والفلسفيّة الممكنة لتحقيق هذا الربط بين النصّ المقدّس والواقع الخارجيّ المعيش.

ومن هذا المنطلق، تقدّم هذه المقالة بحثًا نقديًا وتأصيليًا لأصل تصوّر الشيخ محمد مجتهد شبستري بخصوص هرمنيوطيقا القرآن والسنة من جهة المباني التصوريّة، ومراجعة حركيّة صاحب النصّ المقدّس والظهور العرفيّ في طول المقترّب التأويليّ الهرمنيوطيقيّ، بكيفيّة تسمح بالحفاظ على المصدريّة المتعالية؛ بوصفها إحدى أهم مصاديق الجري العمليّ للنصّ المقدّس، بمعنى العمل على تقديم مطارحة نقدية لما تمّ وضعه من تصوّرات، ومن ثمّ السعي إلى إعادة بنية النقاش بطرح تصوّر جديد في طول العمليّة النقدية، وكيفية التعامل مع النصّ المقدّس بما هو إطار معياريّ منفتح على تعولم جديد ناقض للانسدادات الكوكبية الجديدة، أو بشكل أدقّ كيفية تحوّل النصّ المقدّس إلى حالة أثرية من أجل لحظة عالميّة جديدة، تهدم المباني القائمة وتعطي فسحة أو مساحة تصديقيّة للحظة عولميّة جديدة.

(1) باحث في الفكر الإسلامي، من المغرب.

كلمات مفتاحية:

القرآن، السنّة، النصّ، الهرمنيوطيقا، الهرمنيوطيقا الدينيّة، الفهم، التأويل، الوجود، الإنسان، التاريخ، المعصوم، ...

مقدمة:

لم يظهر النصّ المقدّس لكي يكون كاشفاً عن الحقائق وحسب؛ بل جاء ليتحوّل إلى مشروع حضاريّ فعليّ على الأرض، عينه لا على التصديقات الحقّة بقدر ما يريد مصاديقها فعلاً على الأرض، بحيث تضمن للإنسان المؤمن حياة أكثر اعتدالاً مع الخلفيّة الميتافيزيقية.

ولذلك، ثمة قراءات متكرّرة للنصّ المقدّس لا تجمد عند الأوّليات المعرفيّة الراسخة في ذهن القارئ وحسب؛ بل ترتبط بأهداف القارئ نفسه، فيصير النصّ المقدّس «حمال أوجه» ووجهات نظر، يفتح على العالم من خلال عمليّة استنطاقه، وتدويره مع مستلزمات الوجود الإنسانيّ، وإلا صار حملاً وثقلاً معرفياً يقهر الحياة الإيمانيّة تحت رزح من التصورات الذاتية وتعايش تناقضيّ مع أصل المعيش.

فاستفهام النصّ المقدّس من أعلى المشاريع المعرفيّة التي يمكن أن تشتغل عليه أمّة ما، وهو أحد أوجه الحيوية أمام الهوية الإسلاميّة⁽¹⁾.

ومن هنا، تأتي الهرمنيوطيقا بوصفها إحدى الآليات المعرفيّة والفلسفيّة الممكنة لتحقيق هذا الربط بين النصّ المقدّس والواقع الخارجيّ المعيش؛ إذ المعول عليه في التأويل هو «البحث في ثنايا النصّ عن حركة داخلية

(1) ربطنا الحيويّ بالهويّ حتّى نوّكد على محوريّة ارتباطهما؛ لتتشكّل لدينا منصّة حضاريّة متكاملة، فالهويّ؛ كما يؤكّد على ذلك الفيلسوف فتحي المسكيني: هو تلك الرزمة من الخصوصيات التي تقف بوصفها منتجاً معيارياً قد يكون ارتكاسياً، ولا يتواءم مع حركة التاريخ مدخولاً بهاجس الحفاظ على المكتسبات، ولو كسرًا للمناخ الحيوية للمجتمع، في حين أنّ الحيوي هو الدينامية التي تدفع بأمة ما إلى التحرك قدماً لبناء اقتدارها على الأرض، وحيث إنّ الحيوي لا يستقيم دون أرضية ارتكاز، فقد جعلنا أرضيته هي الهوية التكامليّة. ولمزيد من التوسّع، يمكن مراجعة كتابات هذا الفيلسوف، وخصوصاً كتاب: «الكوجيطو المجروح أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة»، صادر عن منشورات صفاف والاختلاف سنة 2013م؛ و «الهوية والحريّة نحو أنوار جديدة»، صادر عن دار جداول سنة 2011م.

تنظّم الأثر وتنسّقه، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إيداع عالم هو مادّة النصّ أو شَيئته. وهذه الحركة المزدوجة (الديناميّة الداخليّة والقصدية البرائيّة) تؤسّس ما يسمّيه ريكور (نشاط النصّ) أو العمل الفعليّ للنصّ⁽¹⁾، أو تلك الفاعليّة الواقعيّة للخطاب حول أصل التولّد الحضاريّ من جهة التأسيس، ومن جهة الإراءة لحركة السير الحضاريّة التفاعليّة مع مجمل أشياء العالم، فالنصّ المقدّس لم يأتِ إلاّ حاملاً لإراءة كليائيّة تهّم البناء المعرفيّ العقديّ، وكذا الفعل الحضاريّ، وإذا ما تمّ الفصل بينهما، فإنّه يتهاوى جزئياً في جنبه من جنباته؛ كما في حالة قيام التوحيد العقديّ النظريّ إلى جانب الشرك العمليّ، والتي أتى القصص القرآنيّ ليؤكد عليها في أكثر من موضع.

ما نوّد أن نشتغل عليه في هذه المقالة، هو بحث كفيّة التعامل مع النصّ المقدّس؛ بما هو إطار معياريّ منفتح على تعولم جديد ناقض للانسدادات الكوكبيّة الجديدة، أو لنكن أدقّ في التعبير: كفيّة تحوّل النصّ المقدّس إلى حالة أثريّة من أجل لحظة عالميّة جديدة، تهدم المباني القائمة، وتعطي فسحة أو مساحة تصديقيّة للحظة عولميّة جديدة، لتكون الغائيّة الكبرى، ألا وهي «التعولم»، منطلقاً مفاهيمياً لإعادة استقراء النصّ المقدّس على ضوئه؛ فالقبليّات المعرفيّة التي أكّد عليها الشيخ محمد مجتهد شبستري، والتي لا يمكن إنكارها، تأتي مطعّمة بقبليّة غائيّة تنير هديّة التعامل مع النصّ المقدّس.

ولذلك يأتي بحثنا نقدياً وتأصيلياً لأصل تصوّر الشيخ محمد مجتهد شبستري بخصوص هرمنيوطيقا القرآن والسنة من جهة المباني التصورية، ولمراجعة حركيّة صاحب النصّ المقدّس والظهور العرفيّ في طول المقترّب التأويليّ الهرمنيوطيقيّ بكفيّة تسمح بالحفاظ على المصدرية المتعالية؛ بوصفها إحدى أهمّ مصاديق الجري العمليّ للنصّ المقدّس؛ بمعنى أننا لن

(1) الزين، محمد شوقي: تأويلات وتفكيكات.. فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط1، بيروت، منشورات ضفاف؛ وآخرون، 1436هـ-ق / 2015م، ص75-76.

نكتفي بمطارحة نقدية لما تمّ وضعه من تصوّرات، بقدر ما سوف نسعى إلى إعادة «بنيّة» نقاشنا بطرح تصوّر جديد في طول العملية النقدية.

أولاً: هرمنيوطيقا القرآن والسنة أو النقض التأصيلي:

1. التصوّر الهرمنيوطيقيّ عند الشيخ محمد مجتهد شبستري:

يرى الشيخ محمد مجتهد شبستري أنّ القرآن متوافراً على لغة تفسيرية ونقدية وتاريخية؛ بوصفه لغة دينية⁽¹⁾، ومع عدم الالتفات إلى هذه الحقيقة، فإن آثار التفسير القرآني ستكون خطيرة، وربما تبعدنا عن الدين بقدر ما نظنّ أننا في صلبه.

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

- عدم اتّخاذ موقفٍ جزميّ إزاء المقبولات الذهنية والتوقّعات المسبقة عند الرجوع إلى كلام الله، حتّى لو كانت قد خضعت لتنقيح متكامل.
- الرجوع إلى كلام الله لا يكون فاعلاً وأصيلاً إلا في حالة يبلغ فيها الإنسان درجة من الابتهاال والانقطاع؛ أي عندما يحسّ الإنسان فعلاً وواقعاً أنّ معطيات العقل والعلم البشري لا تفي بالإجابة على تلك القضايا التي تُعدّ الأصل والغاية في وجوده وحياته.
- بعد تنقيح المقبولات الذهنية والتوقّعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعداً لأيّ تحوّل أو تغيير محتمل في ما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض على كلام الله وبواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاال والانقطاع، يحلّ له فهم كلام الله (فهماً في الجملة) بعناية الله نفسه. وهذا الفهم يكون على شكل نور يقذفه الله

(1) انظر: شبستري، محمد مجتهد: مدخل إلى علم الكلام الجديد، ط1، بيروت، دار الهادي، 2000م،

في الإنسان، وليس ثمة شيء يضمن صحة فهم كلام الله غير هذا⁽¹⁾، فبأوليات كهذه يصحّ البحث في التفسير، ما دام هذا الأخير في الحقيقة جوهر الدين وأساسه ولبه⁽²⁾، ففي الأديان السماوية يُنظر إلى كلام ما بوصفه ظواهر تبلغ بالإنسان معانٍ رفيعة، وذلك الكلام هو الوحي الذي يمثّل في الواقع ظواهر كلامية تنتشل الإنسان من آفاقه الضيقة، وتسمو به نحو بلوغ كلام الله تعالى. وبعبارة أخرى: تيسّر للإنسان فهم كلام الله عن طريق إنسان آخر، وهذه اللغة هي لغة التفسير⁽³⁾.

وطبعًا، هذه المقدمات الثلاث ما هي إلا ثمرة ما خلص إليه علماء الهرمنيوطيقا بخصوص عمليات التفسير وفهم النصوص؛ وهي خمس قضايا:

أ- قبلات المفسّر وأولياته (الدور الهرمنيوطيقي).

ب- ميول المفسّر وتطلّعاته.

ج- استنطاق المفسّر للتاريخ.

د- تشخيص مركز المعنى (البؤرة)، وتفسير النصّ بصفته مجموعة تدور حول هذا المركز.

هـ- ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخي للمفسّر (إسقاطه على الظروف التاريخية للمفسّر)⁽⁴⁾.

وقد عمد الشيخ شبستري إلى تجميع هذه المرحليّات الخمس في ثلاث؛ مزكّيًا إياها بمسبقات عقديّة إسلامية لازمة. ولذا؛ من المناسب الوقوف قليلاً عند منظور الشيخ شبستري لهذه المراحل.

أ. قبلات المفسّر والدور الهرمنيوطيقي:

يرى الشيخ شبستري أنّ كلّ باحث أو محقق يمتلك قبلات ومعلومات

(1) انظر: شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، م.س، ص 102-104.

(2) انظر: م.ن، ص 135.

(3) انظر: م.ن، ص 135.

(4) انظر: شبستري، محمد مجتهد: «الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص»، ترجمة: حيدر نجف، ضمن سلسلة «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين»، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، ط1، بيروت، دار الهادي، 2002م، ص 499.

أولى عن الموضوع الذي يريد دراسته؛ سواء أكان مجال عمله خاصاً بالتفسير أم بشيء آخر، كما إن المعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائماً إلى قليات معينة تبدأ باستعمال هذه القليات، ولا تكون إلا بها. وهذه نقطة تكتسب أهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص⁽¹⁾.

وتأسس هذه القليات على توسعة دائرة المطالعة، ومضاعفة المعلومات عن الموضوع؛ ما يجعل منها قليات أساسية تدفعه إلى مزيد من المطالعة، فتتضخم القليات حتى تتقوى الإحاطة بالموضوع⁽²⁾. ومن البين جداً أن هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات»؛ وهو ما نسميه «الدور الهرمنيوطيقي».

والمرحلة الثانية اللاحقة التي تواجه الباحث، تتمثل في تقويم المصادر ودراستها والاقتراب منها، حيث تنطوي هذه المرحلة -أيضاً- على دور هرمنيوطيقي؛ لأن الباحث يقوم بالموازنة والمقايسة، لينتقل إلى مرحلة التأليف؛ وهو دور هرمنيوطيقي بامتياز -أيضاً؛ لأنه، وفي هذه المرحلة، يتم وضع الهيكل العام وتغيير مواقع العناوين، بشكل يضمن بنية النص وفق المنظور المتبني لدى الباحث.

فمجملة هذه المراحل هي نفسها مراحل فهم النصوص، فليس «ثمة نص يُفهم دفعة واحدة، وبلا مقدمة، وبدون سير من مرحلة إلى أخرى، وتكميل للمرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة، والمراجعات المتعددة، والذهاب والإياب بين مراحل العمل المختلفة⁽³⁾، وهذا من مصاديق وجود القليات. كما إن ثمة مصداقاً آخر؛ مفاده أن أي فهم لا يكون إلا جواباً عن سؤال مسبق، فأى سؤال ليس إلا ثمرة معرفة أولية معينة بدرجة معينة، وهذا مصداق آخر من مصاديق وجود القليات عند المفسر.

(1) انظر: شبستري، «الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص»، م.س، ص 499.

(2) انظر: م.ن، ص 502.

(3) انظر: م.ن، ص 503.

ب. ميول المفسر وتطلعاته:

ينصّ الشيخ شبستريّ على أنّ ميول المفسر وتطلعاته ومحفّزاته هي التي تدفعه إلى استنطاق النصّ؛ فإشارة الاستفهامات على النصّ وفهمه هي إحدى أنواع القبليّات والمقدّمات في عمليّة الفهم، بحيث يتحفّز الإنسان للسؤال من داخله⁽¹⁾.

ويكتسب تنقيح القبليّات والأسئلة والميول والتطلّعات، للانطلاق في تفسير النصوص الدينيّة، أهميّةً مضاعفةً بالقياس إلى التنقيح اللازم لتفسير النصوص الأخرى وشرحها؛ فالنصوص الدينيّة تتناول معنى الوجود ومصير الإنسان، وتنقيح القبليّات والأسئلة والميول والتطلّعات وضبطها؛ استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتظة بالأسرار والتعقيد. هي عمليّة في منتهى الصعوبة والإجهد، بحيث تحتاج إلى قابليّات خاصّة. ولهذا؛ لم يتصدّد لتفسير النصوص الدينيّة إلا ذوو العقليّات الدينيّة القويّة⁽²⁾.

وفي الواقع، فإنّ هذه المعطيات هي من باب المسلّمات إلى حدّ ما، لكنّ موضع الإشكاليّة يكمن في هذا السؤال: ما هي ضمانتنا بأن ميول المفسر وتطلعاته تطابق تطلّعات مؤلّف النصّ، وخصوصاً إذا تعلق الأمر بنصّ دينيّ قديم العهد؟
وهنا تأتي أهميّة المرحلة الثالثة؛ وهي: استنطاق التاريخ.

ج. استنطاق التاريخ:

يرى الشيخ شبستريّ أنّ القبليّات والميول والتطلّعات والاستفهامات؛ وحتّى الاطلاع على تفاسير الآخرين، كلّها تقود المفسر إلى البحث عمّا يريد أن يقوله النصّ، وفي هذه المرحلة يتحتّم على المفسر أن يقوم باستنطاق التاريخ والإصغاء إليه⁽³⁾، وهذا لا يتيسّر إلا بمنهجية تاريخية تحليلية دقيقة محايدة، وبالتعرّف على قواعد اللغة والحوار التي كان

(1) انظر: شبستري، «الهيرمنيوطيقا وملابسات فهم النص»، م.س، ص505.

(2) انظر: م.ن، ص507.

(3) انظر: م.ن، ص508.

القدماء يستعملونها، ويسمونها أحياناً بـ«قواعد التفسير»، وبالإحاطة بكلّ مباحث الألفاظ في علم الأصول.

وقد ظهرت حديثاً أبحاث في أساليب النقد التاريخي فتحت أبواباً واسعة أمام هذا الموضوع. وفي ما يلي يمكن الإشارة إلى عدّة نقاط أساسية عن الموضوع بمحورية سؤال «ماذا يقول النص؟»، لا بدّ لأيّ مفسّر من أن يتطرّق إليها؛ وهي:

- التعرّف على المعنى المباشر للمفردات والجمل.
- دراسة الدور التغييري والتعبوي للنص؛ أي البحث في تأثير النص في مخاطبيه، ضمن شكله الخاص والظروف الاجتماعية العامّة.
- المعرفة بالقصد الجادّ لصاحب النصّ، وما هو هدفه منه؟
- التأثير الذي يتركه النصّ؛ مع غضّ النظر عن أهداف صاحبه أو غيره من الأشخاص.

وأهمّ ما يثيره الشيخ شبستري: النقطة الثانية؛ فالبيانات اللغوية، ومن ضمنها الكتابات، تترك أثراً في المتلقّي، وتلعب دوراً خطيبياً تعبويّاً في علاقتها معه، وهي -بطبيعة الحال- تطالب برّدّة فعل من مخاطبيها، يمكن تقسيمها إلى نوعين أساسين؛ هما:

- معرفة حقيقة معيّنة (دعوة معرفية).

- المبادرة إلى فعل شيء محدّد أو ترك العمل بشيء معيّن (الدعوة السلوكية).

وأهمّ أنواع الدعوة المعرفية: الاستفهام التقريري (دعوة المتلقّي إلى الإيمان)، والاستدلال (منح رؤية معيّنة للمخاطب)، والإخبار (يرمي إلى الإعلام والإنباء)، والتحذير (تنبيه المخاطب إلى أمر أو حالة معيّنة)، والإيضاح (تفهيم المتلقّي)، والإيجاب (تصديق المخاطب). وأمّا الدعوة السلوكية التي ترمي إلى دفع المخاطب نحو القيام بعمل معيّن أو تركه لعمل معيّن، فيمكن أن تكون إيجاباً أو تحريماً.

وكلّ هذه أدوات لفهم المعنى الذي يقصده مؤلّف النصّ، ويمكن استخدام هذه الأدوات عبر سلسلة من المواقف والأحكام.

والمسألة المهمّة -هنا- هي الملاك الدقيق في مناط هذه المواقف ومعيارها، ودراسة منابتها وأصولها. فصحيح أنّ النصّ يفيد معنىً معيّنًا، لكنّ هذه الإفادة لا تصبح ممكنة إلا عندما يحدّد المفسّر مسبقًا ما بإمكان المؤلّف أن يقصد إيصاله من المعاني، وما ليس بإمكانه أن ينوي إيصاله من المعاني. وتشخيص هذه الإمكانيّات يحتاج إلى معايير ومناطات⁽¹⁾.

د. تشخيص بؤرة المعنى:

يحدّد شبستريّ المراد بـ«بؤرة معنى النصّ» بوجهة النظر الرئيسة التي تدور على محورها جميع معطيات النصّ. وعليه، فمن المهمّ جدًّا تشخيص هذا الأساس، وفهم كلّ النصّ؛ باعتباره بناء يقوم على هذا الأساس. هذا، ولا يمكن تشخيص بؤرة المعنى بطريقة غير ممنهجة، وبدون معايير وأساليب دقيقة، وأسلوب التشخيص هو «استنطاق التاريخ»، أو «الإصغاء للتاريخ» الذي أسلفنا القول فيه⁽²⁾. وهذا عين القول بوحدة النصّ؛ بوصفه كيانًا متفردًا بمعنى عامّ تامّ، فجميع أجزاء النصّ تُفهم ضمن علاقتها ببؤرة معنى النصّ، وإلا بطل أنّ يكون فهمًا صحيحًا للنصّ. لكنّ المعضلة التي تقف أمام علماء الهرمنيوطيقا هي: كيف يتيسّر الوصول إلى بؤرة معنى النصّ؟ وما هي الضمانات على أنّ ما وصلنا إليه هي البؤرة وليس شيئًا غير ذلك؟ هذا والحال أنّ أبحاث العلماء لا زالت تتعمّق على هذا المستوى، للخلوص إلى آليّة متفق عليها حدّ الإجماع.

هـ. ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخي الذي يعيشه المفسّر:

تعدّ هذه المرحلة من المسلّمات؛ إذ إنّ اختلاف الإطار التاريخي الذي عاشه المؤلّف عن الإطار التاريخي الذي يعيشه المفسّر، يجعل من التجارب مختلفة كليًا. وعليه؛ يصبح من اللازم ترجمة النصّ بتحويله إلى

(1) انظر: شبستري، «الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص»، م.س، ص 509.

(2) انظر: م.ن، ص 510.

الإطار التاريخي الذي يعيشه المفسر، وطبعاً هذه الترجمة ما هي إلا إحياء للنص في الإطار التاريخي المعيش من قبل المفسر.

ويتمثل مفتاح فهم نصوص العصور الخالية في فهم تجارب البشر في تلك العصور؛ فهو نوع من التمثل المبدئي الأولي، على أساس من الموضوعية، من دون إثارة نقد على تلك الفترة، أو إسقاط الأفهام المعاصرة على الأفهام القديمة في العصور، وإلا عدّ هذا تحريفاً وليس فهماً تاريخياً للنص. فمن ثمة يكون من الضروري الحفاظ على البيان الأصلي للنص، وعدم ترجمته إلى الإطار التاريخي المعاصر في المرحلة الأولى، وإلا شكّل هذا الأمر سقطة هرمنيوطيقية يتعين تجاوزها، ف«التفسير 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 قبيات المفسر (مع أهمية هذه الأخيرة) لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتضح المعنى الخفي»⁽¹⁾.

وتبقى الضمانة الكبرى لتحقيق الفهم الصحيح للنص في أي عصر خلا، في اعتماد المشترك الإنساني (بوصفه المنطق العام لإنتاج النصوص في جميع العصور، فهو إلى حد ما إجماع تناصي بين الأمم)، وغرلة القبيات (باخضاعها لمنطق النص الباطني، والتوافر على مجموعة من القبيات المحيطة بموضوع النص).

هذه مجمل مقارنة الشيخ شبستري في أوليات الهرمنيوطيقا لمقاربة النص، مع تبيان معتمده، والتي على أساسها أظهر المرحليّات المحوريّة الثلاث المتبنّاة من قبله، والتي سبق لنا أن نوّهنا إلى أنّها تجميع للمرحليّات الخمس؛ كما أشار إليها أساطين الفكر الهرمنيوطيقي. والآن نرى ضرورة الانتقال إلى الشطر الأهم من البحث؛ وهو إنجاز مقارنة نقدية للمنظور الهرمنيوطيقي عند شبستري، وكيفية إعماله على النص القرآني.

(1) شبستري، «الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص»، م.س، ص 513.

2. قراءة نقدية للتصور الهرمنيوطيقي عند الشيخ شبستري:

ظلت مقدمات الشيخ محمد مجتهد شبستري في العموميات، ولم يقدم جواباً مضبوطاً على الطريقة الهرمنيوطيقيّة التي أراد تبنيها، إذ يتعذر علينا تشخيص التوجّه الذي يتبناه، فهو تارةً يظهر لنا كما لو أنّه من أتباع المدرسة الرومانسيّة، جاعلاً من الهرمنيوطيقا ملكة مقذوفة في قلب المؤمن (شلايرماخر)، وتارةً أخرى يظهر لنا علمياً صارماً جارياً وراء التقعيد لعمليّة الفهم، وبالتالي، فهو من أتباع المدرسة العلميّة التاريخيّة (ديلثاي، وهيرش)، وتارةً ثالثةً يظهر لنا من العرفانيين الجدد المركّزين على الذوق الكونيّ (هانس جورج غادامر). هذا التلوّن جعل من عمل شبستري منقوصاً، وربّما لم يعطِ الثمار المرجوّّة منه؛ لأنّ من الاستحالة بمكان الجمع بين الطرحين، ولهذا نجد أنّ فيلسوفاً مثل بول ريكور -وهو من العلماء المعروفين في الهرمنيوطيقا الحديثة- قد وقع في المطبّ ذاته؛ بأنّ ظلّ قابعاً في الغموض نوعاً ما- بخصوص نظريّته التّأويليّة التي نتجت في الأغلب عن محاولته التلفيقيّة (طبّعاً بدون حمولة قدحيّة للكلمة) لمجموع النظريّات القائمة بخصوص الهرمنيوطيقا؛ من شلايرماخر إلى غادامر.

وبناءً عليه؛ يصعب -حقيقةً- إجراء قراءة نقدية مقطعيّة في الكبرى، لكنّ هذا لا يمنعنا من تحقيق المطلب في الصغرى. فالانتقادات التي يمكن أن نحملها على نظريّة شبستري متكرّرة، يمكن إيجازها بالآتي:

أ. انعدام وضوح معالم تأثير القبليّات وأهميّتها:

إنّ التفسير الخاطئ يظلّ خاطئاً بقطع النظر عن القبليّات المعتمدة، وليس بالضرورة أن يؤدّي تغيير القبليّات إلى الفهم الصحيح، إلا إذا تمّ التحدّث عن قبليّات قطعيّة مشتركة بين المفسّرين، وعن وجوب توافرها ليستقيم التفسير، وهذا ضرب لنظريّة الهرمنيوطيقا في الصميم، وهو ما حاول شبستري الالتفاف عليه؛ لأنّ أقصى ما يريده الباحث هو تعميق البحث بخصوص الموضوع محلّ التفسير من دون توجيه من قبله. وعلى

أساس البحث تتكامل القبليات حتى تصل إلى موطن الإحاطة بالنص المراد تفسيره، وطبعاً فإن تكامل القبليات رهين بالرؤى المتبناة من قبل الباحث، فالإنثروبولوجي يرى أولويات القبليات رهينة بالمساحة المكانية والزمانية لنزول النص؛ بخلاف الألسني الذي يرهن قبلياته بتضارب المدارس الألسنية واللغوية، والجميع بخلاف العارف الذي يرهن قبلياته بالعمق الذوقي، مع شفافية القلب؛ حتى يتيسر الكشف.

ومع نظرية كهذه، تظل لجميع التفسيرات مصداقية صحة، وإن بشكل نسبي، من دون تفرّد إحداها بالصحة على الإطلاق.

كما إنها لا تقضي على إشكاليات متعلّقة بالفهم؛ وهي أنّ القبليات لا يمكن أن تكون تقويمية ما لم تتفق مع رؤية قائمة بالذات مستقلة؛ ما يعني أنّ ثمة حاكمية معرفية داخلية هي التي تقوم بتصنيف القبليات، وليست كثرة القراءة هي التي تقوم القبليات.

فلا يمكن -مثلاً- تصحيح قبليّة ما بمراجعة نص، حتى لو كان قرآنيّاً، ما لم تتحقّق تلك القبليّة في الذات العارفة من جهة الحاكمية عليها، وإلا لظلت تلك القبليّة قائمة في جميع الأحوال، وما كان للنص من مدخلية تقويمية لها. وما تكثر المذاهب الإسلامية إلا دليل خارجي على صحة مقولة أنّ القبليات تتحقّق داخل الذات العارفة، وليس من خلال النصّ القرآني.

هذا على مستوى الوجه الأوّل من النقد، وأمّا الوجه الثاني، فإنّ القول بتعدّد التفسيرات على إطلاقها من دون عقاب هو نسف لملاك النصّ قطعيّ الدلالة، وغير القابل لأيّ فهم آخر؛ بمعنى أنّ النصّ في أجلى كماله يظلّ عاجزاً عن إيصال المعنى الحقيقيّ له، وهذا هدم لتصور الشيخ شبستريّ، ليس على مستوى جنبه تقويم القبليات فحسب؛ بل إنّ النصّ بكشوفاته المتكرّرة يظلّ عاجزاً -أيضاً- عن منح المعنى الحقيقيّ، وهذا مناقض للأصل العقليّ القائل باستحالة التسلسل؛ أي إنّ المعنى مهما تكاثر لا بدّ من أن

يكون له حدّ معنويّ حقّ، وهذا عين ما يدفعه الشيخ شبستريّ.

إنّ المعاني تنزّل إلى أن تصبح واحداً. هذا قدر حتمي، ليس للقارئ وحسب، بل للنصّ -أيضاً-، ويظلّ من حقّ الشيخ شبستريّ أن يهتمّ بالبنى المتكثّرة للمعنى، لكن ليس من حقّه أبداً أن يدفع إمكانية إيجاد المعنى المتوحّد الواصل مقام الحقيقة.

والمشروع الذي نحن بصدده الدفاع عنه، يذهب رأساً إلى الإمساك بالمعنى المتوحّد. وصحيح أن نسبة النجاح تختلف من قارئ إلى آخر، وذلك راجع إلى نوعيّة الاستعداد ودرجته، لكننا أبداً لن نجعل من النصّ جسماً مائعاً مختلاً يتخفى عندما يظهر.

هذا فضلاً عن أنّ النصّ على المستوى الشرعيّ والأصوليّ يفيد في الأصل قطعيّة الدلالة، وإذا ما سلّمنا بجواز تعدّد التفاسير بخصوصه، لكفّ عن أن يكون نصّاً، وتكون حقيقة التركيز على القبلية ذات فائدة وثمره في تبيان نفسيّة المفسّر فقط، والتي ربّما تفيد في إعادة قراءة النصّ المفسّر، لكنّ هذه الثمرة تُفقد أمام القرآن الكريم؛ لأنّ موطن الاعتبار هو حقانيّة التفسير، لا نفسانيّة المفسّر، فهذا مجالها الخصب؛ وهو الأدب في أوسع أبوابه.

ب. وقوع التسلسل المؤدّي للبطلان:

في معرض تبانه لمراحل الهرمنيوطيقا، ختم الشيخ شبستريّ هذه المراحل بضرورة ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخيّ للمفسّر. لكنّ حيث إنّ من المنطقيّ إخضاع الترجمة نفسها، بوصفها منتهى الفهم الأوّل، إلى فهم ثانٍ، نكون قد وقعنا في التسلسل المؤدّي إلى بطلان النظرية من الأساس، وتفصيل ذلك: إنّ كلّ فهم (طبعاً وفق الرؤية الهرمنيوطيقية) يحتاج إلى تفسير، ولا تتضح دلالة النصّ على المعنى إلا في ضوء التفسير، بل إنّ النصّ يتكلّم بواسطة التفسير، ويلقي بمكوناته إلى الخارج عبر عمليّة التفسير. إذاً، لا شكّ في أنّ فهم هذه الترجمة يحتاج إلى تفسير هو الآخر؛ ما يؤدّي

إلى حدوث تسلسل سلبي مبطل، مؤدّي إلى التولد السلبي للأفهام. وحقيقة هذه المؤاخذة هي فرع من أصل معضلة القبليات الحاكمة على الفهم، فتفسير النصّ، أي ترجمته في إطار تاريخي، ما هو إلا إعمال للقبليات اللحظية على النصّ المفسّر، والتفسير يصبح في حدّ ذاته نصّاً يحتاج إلى تفسير لحظي، وهكذا إلى أن يضمحلّ الوجود البشري في هذه النشأة.

وطبعاً، فإنّ هذا ممّا يترتب عليه التسلسل الناقض للنظرية، لا على مستوى انهزام القبليات الحاكمة في ضبط المعنى فقط؛ بل إنّ المسيرة غير متوقّفة حتّى على مستوى الفهم نفسه، فكلّ تفسير بحاجة إلى تفسير -أيضاً-⁽¹⁾.

ج. الخلط في المدارك المعرفية:

يرجع تركيز الشيخ شبستريّ على القبليات وعلى محوريتها إلى وقوعه في الخلط -أو ربّما إيقاعنا في الخلط- بين المدارك المعرفية الأولى، والمدارك المعرفية الثانوية. ومقصودنا بالمدارك المعرفية الأولى: المدارك المتبنّاة داخل علم معيّن، ومنها مثلاً: علوم التفسير؛ بوصفها موضوع هذا البحث، وبين فلسفة العلم؛ أي المدارك المعرفية الناشئة خارج العلم، والتي تريد الحكم عليه.

فالشيخ شبستريّ يريد في بحثه توسيع الدائرة؛ بإدخال المدارك المعرفية الثانوية في قلب المدارك المعرفية الأولى، وهو أمر مستحيل؛ لأنّ المدارك المعرفية الثانوية لا تهتمّ بمصداق الحقائق، ولا بمصداق الخطأ والصواب، بخلاف المدارك المعرفية الأولى التي تجد نفسها أمام هذين المحورين الهامّين.

ومن هنا، نفهم تركيزه على تعدّد التفاسير، وعلى ضرورة البحث بخصوص الاختلاف (لا الخطأ والصواب) في المباني المعتمدة، إلا إذا

(1) انظر: بهشتي، أحمد: الهيرمينوطيقا.. المقضيات والنتائج، ص 564.

صَرَّحَ بأنَّ مقارنته تتَّجِهُ كَلْبِيًّا نحو المدارك المعرفية الثانوية من دون نيَّة إدخالها في المدارك المعرفية الأولى، ولكنَّ هذا مستحيل؛ لأنَّه عين القول بالتسلسل في الأفهام.

وصحيح أنَّ شبستريَّ محكوم عليه بوضع كهذا؛ لأنَّ الهرمنيوطيقا أرادت لنفسها خرق الحدود، وضبط المدارك المعرفية الأولى من الخارج، وهو أمر غير ممتيسر إلا إذا تمَّ تبني الأساس القائل بحاكمية العقل على النصِّ. لكنَّ عمله يظلُّ مبررًا لسبب جوهريٍّ؛ وهو أنَّه بصدد تصويب تفسير القرآن الكريم، فبدلًا من أن يجعل معارف الدرجة الثانية انعكاسية في الذات العارفة، أرادها موجودًا خارجًا حاكمًا على الفهم الدينيِّ.

والحال أنَّ هذا الأمر يظلُّ غير ممتيسرٍ للأسباب المعرفية التي أوضحناها سابقًا، فكان حريًّا به أن يعتمد إلى عرض معارف الدرجة الثانية على الذات العارفة، التي تعتمد إلى تصنيفها ومعيَّرتها، فتكتسب أوليتها داخل الأنا المتجوهره، وتتعامل مع معارف الدرجة الأولى؛ بوصفها ممكنة لا واجبة، واعتبارية لا أصيلة.

والحق يقال: إنَّ العرفانيين ورجال الصوفية يتعاملون مع هذه المدارك بالطريقة نفسها؛ يعني أنهم يرفعون معارفهم الدينية المتمعيرة إلى مقام الملكة، فتكشف أمامهم الأفهام الدينية بعنوان ما يقولون: إنه الحقيقة؛ مطلق الحقيقة، ونحن نتفق معهم في المسلكية، لا في النتيجة؛ ذلك أن تملك المعارف الإنسانية وعرضها على الذات العارفة المنعكسة بالروح (الأنا المتجوهره) يجعلها مدرکًا جوائيًا بالعرض، لكنَّ أصالتها متحققة من القابلية التكوينية في الروح البشرية، فتتنزل بذلك معارف الدرجة الأولى في المقام الفهميِّ، بعد أن كانت آخذة بناصية الحكم على الفهم من عدمه، إلا أننا لن نذهب إلى الحدِّ القائل بأنَّ فهمنا هو الحقُّ؛ لما لهذا الحكم من إطلاقية لا تكفلها إلا الأنا المتجوهره ذات الانعكاسية الكاملة مع الوجود الخارجيِّ.

د. أزمة بؤرة معنى النص:

لا يكفّ الشيخ شبستريّ عن خلق إشكاليّات كثيرة بطروحاته السابقة، وأهمّها على الإطلاق: استخراج بؤرة معنى النصّ؛ إذ نجده بهذا الخصوص قد كفى نفسه عناء تبيان المسلكيّة الصحيحة والكفيلة بضمان الخلوص إلى بؤرة المعنى في النصّ، فإنّ كان مقصوده أنّ بؤرة المعنى تُفهم من خارج النصّ (وأغلب الظنّ ليس كذلك) فهذا دور آخر يوقعنا فيه؛ لأنّ فهم النصّ يُوجب الاعتماد على خارج النصّ، وهذا عين الدور. والحال أنّ هذا ليس فهمًا بقدر ما هو استقراء، أمّا إذا كان من خلال النصّ (وهذا هو الغالب)، فكيف نصل إلى البؤرة من دون اعتماد قبليّات مختلفة، بل ومتضاربة؟ وحتىّ هذا يجزّنا -أيضاً- إلى ضياع الوصول إلى بؤرة معنى النصّ، هذا إذا سلّمنا بأنّ البؤرة في غير حاجة إلى فهم، أمّا والحال أنّ أيّ نصّ -بما فيه البؤرة- بحاجة إلى فهم وتفسير، فإنّ الدور والتسلسل لن يتوقّف، فكلّ بؤرة معنى النصّ تقع للفهم والتفسير بالمراحل نفسها؛ ما يجعلها تحتاج بدورها إلى بؤرة، وهكذا دواليك، إلى أقصى حدود التجزيء. ومن ثمّة نفشل في الإمساك بالبؤرة حقيقة، وطبعاً هذا كله وفاقاً للمنظور الهرمنيوطيقيّ.

والحال أنّ المعوّل عليه هو رسالة النصّ، وليس بؤرته؛ بمعنى الهدفيّة المطروحة له ومنه، فيتمّ البحث واستفهام النصّ عبر هذا الطريق.

ويستلزم التركيز على الرسالة الإحاطة بمحيط النصّ، وليس ذات النصّ، ولذا يكون لأننا المتجوهرة القول الفصل في استيعاب الرسالة في أدقّ تفاصيلها، ما دام يتمّ استقراؤها واستنباط المعنى من حدود النصّ قبل أن تدخل جغرافيته. وهذه أوّلية تهّم محيط النصّ، لا قلبه، وتظلّ ضروريّة في استفهامه.

هذا في ما يهّم كبريات نظريّة الشيخ شبستريّ، وأمّا في ما يخصّ الصغريات، فإنّنا نجدها على التفصيل الآتي:

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

- عدم اتخاذ موقفٍ جزميٍّ إزاء المقبولات الذهنيّة والتوقّعات المسبقة عند الرجوع إلى كلام الله، حتّى لو كانت قد خضعت لتنقيح متكامل.
- الرجوع إلى كلام الله لا يكون فاعلاً وأصيلاً إلا في حالة يبلغ فيها الإنسان درجة من الابتهاال والانقطاع؛ أي عندما يحسّ الإنسان فعلاً وواقعاً بأنّ معطيات العقل والعلم البشريّ لا تفي بالإجابة عن تلك القضايا التي تُعدّ الأصل والغاية في وجوده وحياته.

- بعد تنقيح المقبولات الذهنيّة والتوقّعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعدّاً لأيّ تحوّل أو تغيير محتمل في ما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض على كلام الله وبواسطته، وبعد أن يبلغ الإنسان حالة من الابتهاال والانقطاع، يحلّ له فهم كلام الله (فهمه في الجملة) بعناية الله نفسه. وهذا الفهم يكون على شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثمّة شيء يضمن صحّة فهم كلام الله غير هذا.

طبعاً، سيلاحظ القارئ أنّ الشيخ قد أوقعنا في معضلة خطيرة، هي أقصى ما يمكن أن يتصوّر من دور؛ وهي الإيمان بعدم جزميّة القبليّات الموجودة، مع إمكانية تغييرها من خلال قراءة النصّ القرآنيّ، فالملاحظ عند الشيخ شبستريّ أنّ النصّ المفسّر هو الذي يقوم بخلق القبليّات (التعداد الثالث)، وهذا مناقض لما أوضحنه في كبريات نظريّته؛ وهو عين الدور الأقصى الممكن تصوّره. وهذا دون أن يجيبنا عن سؤال آخر؛ وهو: هل توالد القبليّات والبعديات التي تصير في الآن نفسه قبليّات معدّلة، تصل إلى نقطة الذروة أم إنّ التكامل يظلّ مستمرّاً مع توالي القراءة للنصّ المفسّر؟ وهل القول بالتكامل لا يفيد إلا عدم صحّة الفهم من جهة نقص القبليّات المتوافرة للقارئ، والتي لا تتكامل إلا مع القراءة المتكرّرة للنصّ

المفسّر؟ ربّما يحمل التعداد الثالث جواباً بخصوص هذا السؤال؛ إلا أنه بالعكس يزيد في تعميق الخلط؛ ذلك أنّ النور المتحدّث عنه والمقدوف في قلب الإنسان ليس قبليّة من القليّات؛ بل استعداداً للكشف، وهو غير الفهم بالمنهج الهرمنيوطيقيّ على الأقل؛ لأنّ لكلّ امرئٍ أن يدّعي الكشف مع تعدّد التفاسير؛ وهذا دور آخر يضعنا أمامه هذا الطرح؛ لأنّ الكشف الربّانيّ لا يكون إلا عين النصّ، فمن أيّ وجه تتعدّد الأفهام مع تحقّق العينيّة في النصّ إن لم نقل بانتفاء العينيّة في النصّ؟ وهذا ما يجعل التوالد الفهميّ راجعاً إلى تراتبيّة في الكشف؛ وهذا تسلسل حقيقيّ مبطلٌ لطرح شبستري، فكان حريّاً به أن يعيد النظر في ما أسماه «النور المقدوف في النفس البشريّة»، وأن يجري بحثاً أعمق بخصوصها؛ لأننا نعتقد بأننا لا نتحدّث إلا عن الشيء نفسه، وثمّة فارقٌ بين التشخيص والعلّيّة. فما يراه الشيخ شبستري بالنور المقدوف هو عينه الذي نعبر عنه بـ«الأنا المتجوهرة»، وهي ليست قذفاً في الرّوع بقدر ما هي انعكاسٌ كليّ مع المعارف الخارجيّة، وإحداث التشخيص الأنسب من خلال المدركات الباطنيّة.

وتجدر الإشارة إلى الفارق بين القذف في الرّوع وبين تجوهر الأنا معرفياً، فالقذف في الرّوع علمٌ لدنيّ يوصف بالحضوريّة، وهو بسيطٌ غير استقرائيّ بالمرّة، موصولٌ بحدّ العصمة، بخلاف الأنا المتجوهرة التي هي ثمرة جهد معرفيّ؛ مركّبٌ واستقرائيّ، فلا هي حضوريّة ولا هي واصلة حدّ العصمة.

والنقد الثاني راجعٌ إلى القول بالانقطاع والابتهاال، بوصفهما مقدّمة محوريّة للفهم تدخل في باب المدركات المعرفيّة الأوليّة، وإلى القول بالحقائيّة؛ أي إنّ النصّ المتعامل معه نصٌّ دينيّ مقدّس حقّانيّ في ذاته، متنزّل من عند الباري جلّ وعلا، ويجب التعامل معه على هذا الأساس. وهذه الحقيقة، وإن كانت مصادفة للصواب، إلا أنّها تتناقض مع المدركات

المعرفية الثانوية التي لا تهتم بحقانية النص؛ بل تتعامل معه تعاملها مع أي نص آخر، أديباً كان أم فلسفياً أم غير ذلك؛ وذلك من جهة أنها تنظر إلى الموضوع من الخارج، فالواضح أن المبدأ الثاني يشكّل نسفاً للنظرية الهرمنيوطيقية التي أرادها الشيخ شبستري، ولكنها لا يمكن أن تمسّ بالبعد الهرمنيوطيقي الذي أسسنا له؛ لأن الأنا المتجوهرة بطبيعتها سوف تقرأ الوجود مطلق الوجود قراءة حقانية، ولن تقع في المطبّ الثانوي من سنخ المطبّ الذي وقع فيه الشيخ شبستري.

وعليه؛ يمكن لنا أن نخلص إلى أن هرمنيوطيقية الشيخ شبستري ليست كذلك، فهي في نظرنا لا تعتبر مجهوداً من أجل تحقيق تجديد داخل النظرية التفسيرية الأصولية، لا أقل ولا أكثر، فالجنبه التقديسية حاضرة بشكل كبير في خطابه، بلا مبرر ثانوي، بل حتى الملكة التفهيمية/ الإفهامية التي يركّز عليها في دورته التفسيرية لها مصدر خارجي؛ وهو الله سبحانه تعالى. وطبعاً، فإنّ مقدمات كهذه غير متصورة داخل المنظور الهرمنيوطيقي؛ بالمعنى الذي ارتضاه، مضافاً إلى أن ثمة مؤيد آخر لما انتهينا إليه؛ يتجلّى في الانقطاعية والابتهال المرجو لتسهيل عملية الفهم، وسلوكات كهذه لا يمكن أن تتحقّق إلا إذا أيقن القارئ بأنه بين يدي كتاب وجودي وأخروي في الآن نفسه.

فالشيخ شبستري تستر بمفاهيم تنقض تصوّره، حتى إنه لم يشذّب المفاهيم التأسيسية للهرمنيوطيقا؛ ما أوقعه في ارتباك في الطرح، دفع به إلى الانقلاب جزئياً على أصل النظرية، بينما لو كان متبنياً للبعد التكويني في الاستفهام، فمن المؤكّد أنّه كان سيتخطى هذه الأزمة.

ثانياً: العلاقة بين صاحب النص والظهور العرفي:

1. الظهور العرفي وسقف اللغة الدينية:

في مقام بيان المرجعية العلمية الصلبة لفهم كتاب الله، نجد العلامة

محمد حسين الطباطبائي رحمته الله في مقدّمة تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» يصرّح بالآتي: «وهذا هو الذي دعا الناس إلى أن لا يقتصروا على الفهم العاديّ والمصداق المأنوس به الذهن في فهم معاني الآيات؛ كما كان غرض الاجتناب عن الخطأ والحصول على النتائج المجهولة هو الذي دعا الإنسان إلى أن يتمسك بذيل البحث العلميّ، وهو أجاز ذلك للبحث أن يداخل في فهم حقائق القرآن وتشخيص مقاصده العالية؛ وذلك على أحد وجهين، أحدهما: أن نبحث بحثاً علمياً وفلسفياً أو غير ذلك عن مسألة من المسائل التي تتعرّض له الآية حتّى نقف على الحقّ في المسألة، ثمّ نأتي بالآية ونحملها عليه، وهذه طريقة يرتضيها البحث النظريّ، غير أن القرآن لا يرتضيها، كما عرفت.

وثانيهما: أن نفسّر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخص المصاديق ونتعرّفها بالخواص التي تعطيها الآيات... وقد قال النبي ﷺ: «فإذا التبتست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، وماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنّة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكمة، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجايبه، ولا تبلى غرائب، فيه مصابح الهدى ومنار الحكمة، ودليل على المعروف لمن عرف النصفة، فليرع رجل بصره، وليبلغ الصفة نظره ينجو من عطب، ويخلص من نشب، فإنّ التفكّر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، يحسن التخلّص ويقلّ التربّص»⁽¹⁾. وقال علي عليه السلام، يصف القرآن على ما في النهج: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»⁽²⁾. هذا هو الطريق المستقيم، والصراف السوي، الذي سلّكه معلّمو القرآن وهداته صلوات الله عليهم»⁽³⁾.

(1) العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، لا ط، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، 1380هـ-ق، ج1، مقدّمة في فضل القرآن، ح1، ص1-2.
(2) الشريف الرضي، محمد: نهج البلاغة (الجامع لخطب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام) ورسائله وحكمه، شرح: محمد عبده، ج2، الخطبة، 133، ص17.
(3) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدّسة، لا ت، ج1، ص11-12.

وبعد أن صرّح العلامة الطباطبائي قده بأنّ الفهم المتبادر العرفي لا يسعف في جميع الأحوال، أوضح بأنّ النهج السليم هو شرح القرآن بالقرآن، وهو المنهج نفسه الذي أوضحه الشيخ ابن كثير، لكنّ مع اختلاف كبير؛ ذلك أنّ الشيخ ابن كثير لا يرتضي الفهم الأوّلي من الأساس، بل حتّى يراه متفلّتا يجب عقله بالمأثور، بخلاف العلامة الطباطبائي قده الذي يقرّ بحجّيته، وإنّ كان بدويّاً غير مفيد للقطع، بل يكفل الاطمئنان للمعنى فقط.

كما إنّ منهجية العلامة الطباطبائي قده في تفسير القرآن بالقرآن راجعة إلى استيضاح معنى الآية من نظيرتها، بالتدبّر المندوب إليه في القرآن نفسه، وتشخيص المصاديق، والتعرّف بالخواص؛ أي خصوصية كلّ آية على حدة.

إذاً، فالظهور العرفي يظلّ هو الحاكم أولاً، ثمّ يأتي التدبّر العقليّ في الآيات القرآنيّة لتحديد المصداق ومعاينة الخصوصية حتّى يتمّ تفسير القرآن بالقرآن، ولعلّ مقالة علي بن أبي طالب عليه السلام المشار إليها في موطن الاحتجاج توضّح بشكل جيّد هذه المسلكيّة، فبعضه ينطق ببعض بمعنى أنّه ينسف الفهم المتبادر؛ وهو ما صرّحنا بأنّه الفهم البدويّ، فيكون القرآن مفسّراً نفسه بنفسه بالمصداق القائم في الدرجة الأولى؛ وذلك بعد تحقّق التدبّر العقليّ في مجمل القرآن، ويشهد بعضه على بعض بمعنى أنّ القرآن يصحّح الفهم المتبادر من آية قرآنيّة بأية قرآنيّة أخرى، فمدار التدبّر العقليّ متحقّق في الجنبتين معاً: جنبه النطق، وجنبه الشهادة.

وطبعاً، فإنّ منهجية كهذه لا يتيسّر استيعابها إلا إذا علمنا بأنّ كتاب الله «له ظهر وبطن، فظاهره حكمة، وباطنه علم»، فمناطق فهم الباطن هو العلم بما هو علم.

وبعد هذه المنهجية الصلبة تأتي الروايات والنقولات لتوضيح المعنى في أجلى صورته، والتي تشكل دليلاً أو تأكيداً على الخلاصة الفهمية، وهي في الأعم الأغلب موافقة للعقل القطعي.

كما إن من موجبات منهجه أنه يفرق بين المفهوم والمصداق، وبالتالي، فهو لم يكن يخلط بين التفسير والتطبيق، بخلاف التفسير بالمأثور، والذي يظل خاضعاً لأزمة التفسير والتطبيق المجتمعيين، فلو وقف على رواية تبين أسباب نزول الآية الكريمة، فإنه مع الإشارة إلى حقيقة الجري، يرتفع إلى أعلى؛ ليفسر الآية الكريمة بمعناها الجامع ومفهومها الكلي، وإلا بقينا أمام التطبيق دون التفسير؛ وهو من المطبات الكثيرة التي يقع فيها التفسير بالمأثور، فتضيع الحكمة الإلهية من مناسبة النزول؛ لتصير الواقعة هي الحاكمة على الفهم للنص القرآني.

ويرى العلامة الطباطبائي رحمته الله أن تنزيل القرآن الكريم بنحو التجلي لا التجافي، ولذا نجده قد شخّص معارفه الطولية، وجعل كلاً منها في رتبته الخاصة، ولم يرَ أيّاً منها مانعاً من الحمل على الظاهر وحجّيته واعتباره. وكان يعطي الأصلة في التفسير للظاهر، ولا يعتبر الباطن أصلاً في تفسير الآية المفهومي؛ بل كان يدخل الباطن عن طريق حفظ ظاهرها وحجّيته، ويسلك من ذلك الباطن إلى باطن آخر.

وأما في ما يخص التأويل، وكيف يعتمد السيد الطباطبائي رحمته الله؛ فهو رهين بالفهم الطولي للآية الكريمة؛ محافظاً على ظهورها، من دون أن يتم تجاوزها إلى النقيض، فعملية التأويل عنده تعميق نظر وإبصار في الحكم العميق لها⁽¹⁾.

وقد ألمح الأستاذ حيدر حبّ الله إلى هذه النقطة؛ عندما أشار إلى أن «العلامة لم يحضر النصّ في بحثه التفسيري؛ بل تعامل بروح أكاديمية صرفة مع تفسير النصّ، مخضّعاً عمله لقواعد التفسير نفسها، وعندما كان

(1) انظر: مجموعة من المؤلفين: سيرة العلامة الطباطبائي، ط1، بيروت، دار الهادي، 2000م، ص43-63.

يأتي للبحث الروائي الذي كان يعقده في أواخر كل فصل تفسيريّ كان يكتفي بمجرد عرض النصوص، من دون أن يوحى لنا بأنه يركّز نظره عليها كثيراً، ما لم تكن القضية من حيث أساسها روائية. وانطلاقاً من ذلك لم يكن الطباطبائي رحمته الله ليخشى النصّ الروائي؛ بل كان يتعامل معه بروح فوقية -بالمعنى غير السلبي للكلمة-، أي إنه كان يرى هذا النصّ في درجة تالية منهجياً لما كان قد فرغ منه في تفسير الآيات سلفاً، ولهذا لم يكن ليتحفّظ عن الإسراع في استبعاد نصّ روائيٍّ أحياناً، أو تجاهل آخر أحياناً أخرى؛ مبرراً ذلك بأنه لا يتوافق مع ما تقدّم في تفسير الآية، ولم يكن لينظر إلى سند النصوص وتقييم تعارضها وغير ذلك، والشاهد الأهم هو فصل النصّ الروائيّ التفسيريّ عن القسم التفسيريّ نفسه، وهذا يدلّ منهجياً على تأخر رتبتيّ للنصّ الروائيّ، وإلا لكان من الضروريّ استحضاره لدى تفسير النصّ نفسه»⁽¹⁾.

غير أنّ لدينا بعض الملاحظات بخصوص هذا التصريح؛ وهو أنّ الإشارة إلى النصّ الروائيّ بعد تفسير الآية الكريمة لم يكن من باب التوالي الرتبتيّ، بقدر ما كان يكشف عن ركون العلامة إلى حاكمية ظاهر الآية الكريمة، والتي لا يرى معها ضرورة للتوضيح الروائيّ؛ لأنّ أعمال النصّ الروائيّ، وخصوصاً في ما يخصّ أسباب النزول، وجعلها رأس الفهم للآية الكريمة، كان ممّا يعتبره العلامة تطبيقاً وليس تفسيراً، وطبعاً، فإنّ اعتماداً كهذا ينسف أصل مشروع التفسير الذي ارتضاه العلامة، غير أنّه وفي جميع الأحوال يترك لنفسه وللقارئ الكريم فرصة إجراء قراءة تطبيقية للآية الكريمة؛ وذلك بمنحه الأدلة النقلية التي يمكن أن يستعين بها ليطبّق الآية الكريمة على الواقع، والتي تظلّ في جميع الأحوال خارج مهمّة التفسير التي أوضحها العلامة في مقدّمة كتابه.

(1) حب الله، حيدر: «علم الكلام عند السيد محمد حسين طباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنص»، مجلة الكلمة، تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 36، 2002م، ص 52.

كما إن الدافع الثاني والأساس إنما هو أن الأدلة النقلية -على أهميتها- تظل في العموم ظنية الورود تحمل نسبة من عدم صدورها عن المعصوم عليه السلام، وهذه النسبة قد تكبر وقد تتضاءل، فلم يكن ليعول عليها في مقام تفسير القرآن الكريم، مصداقاً للقاعدة الكبرى التي أوضحها العلامة؛ وهي أصالة البيان في القرآن، وحاكميته على النص الروائي؛ ما يجعل من ظواهر القرآن مقومة للنص الروائي، وبالتالي لا يمكن أن تكون كاشفة للمعنى بالأولى؛ إلا من جهة التعضيد، لا من جهة التأسيس للفهم. ف«للعلامة الطباطبائي في خصوص ظواهر القرآن الكريم رأي خاص، يقضي باعتبارها حجة وكاشفة عن الواقع، ما لم تقم قرينة قطعية على خلافها؛ كما هو الحال في معالجته -مثلاً- لبداية الخلق الإنسانية ورد نظرية داروين؛ والسبب في ذلك، أي امتياز الظواهر القرآنية عن مداليل الروايات، وحجية هذه الظواهر حتى في المجال العقدي والتكويني، يمكن أن يرجع إلى:

- أصالة النص القرآني ومرجعيته العامة، حتى في تقويم الروايات وتمييز صحيحها من سقيمها.

- مبدأ الوضوح القرآني، وأن هذا الكتاب في نفسه بيان ومبين وواضح في دلالاته ومعانيه؛ أي مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

- وجود احتمال النقل بالمعنى في كثير من الروايات أو أغلبها؛ ما يفسح المجال لاحتمال تسرب وعي الناقل وثقافته ومحيطه الفكري وطاقاته الذهنية إلى داخل النص المنقول؛ بما يحدث فيه تصرفاً في الألفاظ والعبارات، على خلاف الحال في النص القرآني؛ إذ لا ريب في أنها الألفاظ عينها التي أعلمها المولى سبحانه لنبيه الكريم.

- يقينية صدور النص الكتابي، في مقابل ظنية صدور الروايات؛ وهو ما يحتمل أن تكون له علاقة -أيضاً-⁽¹⁾.

(1) رحيمان، سعيد: «المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية -قراءة نقدية مقارنة-»، ترجمة: حيدر حب الله، مجلة نصوص معاصرة، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة، بيروت، السنة الأولى، العدد

لكنّ الظهور المتحدّث عنه عند العلامة الطباطبائي قَدِيرُهُ لا يشمل البعد اللغويّ الدلاليّ للكلمة فقط، بل البعد الملاكيّ الحكميّ -أيضاً-؛ وهي جنبه معرفيّة تهتمّ كثيراً بمحاولة استيعاب الحكمة من النصّ القرآنيّ؛ بمعاينة قواعد التفسير والتأويل، مرتبطاً بالاتّصال اللغويّ وأطرافه وشروطه وقواعده وآثاره والدلالات الاستعماليّة، وجميعها مرتبطة بالتضمينات النظرية والمجال المعرفيّ الذي تتمّ فيه عمليّة التثوير والاكتناز، ودائماً وفق المعول اللغويّ؛ بتوسّع مجاليّ أكبر من المقام الدلاليّ الصرف؛ وهو ما أسماه الباحث مصطفوي «الأفهوم القرآنيّ»⁽¹⁾. على أنّ ذلك كله يبقى في إطار العنوان الكبرويّ المسمّى تفسيراً، مع ضرورة الإشارة إلى أهميّة العقل في هذا المقام.

ف«انطلاقاً من البرهانيّة التي أكسبته إيّاها الفلسفة، ولاسيّما المتعالية؛ اعتبر السيد الطباطبائي أنّ ثمة خللاً منهجياً في التعاطي مع النصوص العقليّة، وهذا الخلل يكمن في أنّ حجّية النصّ وقيّمته متفرّعة عن العقل، وبالتالي لا معنى لأنّ تكون النصوص حاکمة على العقل ونشاطه، وقد اعتبر الطباطبائي أنّ تقييد البحث الكلاميّ بموافقة الشرع تسبّب في منع البحث الحرّ وطريقة التفكير الاستدلاليّ»⁽²⁾، بل إنّ نهجاً كهذا هو وقوع في الدور؛ ذلك «أنّ العقيدة التي يُراد الاستدلال عليها لا تتبع في ثبوتها الاستدلال؛ لأنّها شرط في ممارسة الاستدلال وإسباغ الشرعيّة عليه؛ فهي إذاً ثابتة في المرتبة الأولى، وإلا لما كان يصلح أن تكون قيداً لغيرها»⁽³⁾، فتقلب الأمور، فيصير «الاستدلال تابعاً للعقيدة في صحّته»، والحال أنّ العكس هو الواجب.

الثاني، 2005م، ص 101-102.

(1) انظر: مصطفوي، محمد: «الأفهوم القرآني ونظريات تشكّل الخطاب»، مجلة الحياة الطبية، بيروت، العدد الثالث عشر، 2003، ص 15-48.

(2) حب الله، «علم الكلام عند السيد محمد حسين طباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنص»، م.س، ص 50.

(3) الطباطبائي، محمد حسين: رسالة التشيع في العالم المعاصر، ترجمة: جواد علي كسار، ط 1، قم المقدّسة، مؤسّسة أم القرى، 1418هـ.ق، ص 115.

وطبعًا، فالتركيز على البعد الأفهومي في القرآن الكريم هو عين ما أشار إليه العلامة السيد محمد حسين الحسيني الطهراني قدس سره بالمعاني الكلية للألفاظ، حيث صرح «ومن خصائص هذا التفسير -أيضًا-: رعاية المعاني الكلية للألفاظ الموضوعية، لا خصوص المعاني الجزئية الطبيعية والمادية المأنوسة لذهن الإنسان، وكذلك تحديد موارد الجري والانطباق، وفصلها عن متن المدلول المطابقي للآيات»⁽¹⁾.

وحتى نستجمع الموضوع جيدًا لا بأس في إظهار الخطوط العريضة لمنهجية التفسير عند العلامة؛ ذلك أنه يعمد في إطار تفسيره للآية إلى سوق كل ما يتصل بها من آيات، مع بيان السورة والرقم لكل آية، ثم يستخلص المعنى الظاهر الذي دل عليه مجموع الآيات، كما لو كانت في سياق واحد؛ لأن المفروض أن مصدر القرآن واحد، وأنه يعتمد القرائن المنفصلة تمامًا كالممتصلة، ثم يعزز المعنى الظاهر، ويدعمه بمنطق العقل؛ إن كان من الموضوعات العقلية، وإلا أقام الدليل على أنه لا يتعارض مع العقل في شيء، فإذا تم هذا انتقل بالمعنى القرآني إلى حياة المجتمع، وقارن بينه وبين عقائد الناس وأفعالهم وعاداتهم، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وأثبت أن من خالف القرآن في شيء من ذلك فقد تنكر لإنسانيته، وتجاوى عن الحياة الكريمة التي تضمن له ولمجتمعه السعادة والهناء، ثم يلحق المؤلف بكل فصل من فصول الكتاب بابًا مستقلًا يورد فيه طرفًا من أحاديث الرسول وأهل بيته⁽²⁾، فالانتقال من الظهور العرفي الدلالي إلى الأفهوم القرآني الكريم إنما هو من جهة الإحاطة بالمعارف الكلية بشاهدة القرآن بعضه على بعضه الآخر، وهذا كان إيضاحًا لمنهجية التفسير.

(1) الحسيني الطهراني، محمد حسين: الشمس الساطعة، ط1، بيروت، دار المحجة البيضاء، 1997م، ص60.

(2) انظر: مغنية، محمد جواد: «ثلاث خصائص لتفسير الميزان»، ضمن كتاب رسالة التشيع في العالم المعاصر، ص502-503.

وأما على مستوى التأويل؛ بما هو تعميق نظر في الحكمة الإلهية، يكون العلامة الطباطبائي قده ملزماً باعتماد النصِّ الروائيِّ إلى جانب المدركات العقلية والإثباتات الشهودية؛ لأنه يرى أن بطون القرآن تساعد على تأييد ظواهره⁽¹⁾؛ وبالتالي لا تناقض بين التفسير والتأويل بقدر ما هو تعميق للنظر، واستيعاب أقوى وأعمق للثمار المعرفية والمعنوية الموجودة في ثنايا الآيات الكريمة. ولعلَّ هذا من مصاديق الرتبة؛ لأنَّ العلامة لم يكن ينتقل إلى التأويل إلا بعد المرور من التفسير، فلو تيسر للأستاذ حيدر حب الله توضيح ذلك لما وجد نفسه ملزماً بإقحام جملة «بالمعنى غير السلبي للكلمة» في موطن بيان المنهج.

وخلاصة الكلام أن فهم الكتاب لا يمكن أن يتحقق إلا بإجراء تدبّر عقليّ معتبر يهّم مقام الظهور الأوّليّ لكلام الله، وبعدها ننتقل إلى إجراء قراءة كئيّة للقرآن الكريم من جهة أن بعضه ناطق ببعض، وأن بعضه شاهد على بعض، فبمنهجية كهذه يستمرّ الفتح المعرفي في أقدم النصوص وأقواها وأهمّها؛ وهو نصّ الحياة العبادية إلى آخر الزمان، ويظلّ الوحي عائشاً فينا ونحن عائشون به؛ ما يعيدنا إلى بحث أصل معنى اللغة الدينية. وسوف نطلق من تصوّر سماحة الشيخ شفيق جرادي، على أن نبدي ملاحظتنا بخصوصه، حيث نجده يحاول أن يحدّد معنى للغة؛ مستعيناً بالجرجاني في هذا المجال: «قال الجرجاني في تعريف اللغة: ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، وما يتفرّع منه أثناء النقاش إلى قول ولفظ وصوارة وغيرها من التجليات الواقعية للغة، خالصاً إلى أن:

- «اللغة، وإن اعتمدت على الحروف والتصوّات لبناء الكلام، ولكنّ الكلام هو صورة تميّز بين شكل في تأدية المقصد وشكل آخر، وهي أيّاً كان مصدر تولّدها، فإنّما تخضع في نهاية المطاف لما يصطلح عليه الناس: جماعات تتواضع ابتداءً على هيئة لفظية معيّنة، ثمّ تأتمر لاحقاً بتلك

(1) انظر: رحيمان، «المدرسة التفكيكية والمدرسة الطباطبائية - قراءة نقدية مقارنة-»، م.س، ص102.

الهيئة أو الصورة التي بنتها ووضعتها.

- اللغة تحاكي مستويات متعدّدة، فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه... كما إنّها تتعالى لتنافس النفس في تجرّدها⁽¹⁾.

- اللغة بما هي دلالة معنى لا حدّ لمداها ولا منتهى؛ بينما الكلام هو اللفظ المحكوم بالكثرة المحدودة...»⁽²⁾.

وقد مرّ بمساءلة كثير من التوجّهات الفلسفيّة؛ الجرماييّة الظاهراتيّة بخصوص اللغة والكينونة والأسطورة، وانتهى إلى النتيجة الكبرى؛ وهي أنّ ثمة لغة الدين، وثمة لغة الظاهرة الدينيّة، مع التمييز بينهما بمجموعة من المعايير:

- «تتعلّق لغة الدين بالكلام الصادر عن الله سبحانه أو المنسوب إلى الله سبحانه بشكل مباشر... أمّا لغة الظاهرة الدينيّة، فإنّ الله سبحانه يصير فصلًا من فصول الدين، ويكون «الله» موضوعًا لمحمولات تتعلّق تارةً بوجوده، وأخرى بصفاته، وثالثة بأفعاله ومقاصده.

- يمثل الوحي في لغة الدين موضوع الاهتمام الأساس؛ إذ يبحث عن كيفية تكلم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتمّ لغة الظاهرة الدينيّة بالبحث عن تاريخيّة لغة الدين بوصفه ناتجًا ثقافيًّا... كما تبحث في طريقة التداول الذي تتعاطى به الجماعة مع نظام الكلمة؛ سواء في أعرافها العقديّة أم السلوكيّة والطقوسيّة...

- تمثّل لغة الظاهرة الدينيّة تعبير التجربة الدينيّة للفرد، أو الجماعة باتّساقاتها المنطقيّة الشكليّة، أو المضمونيّة الخاصّة بالقضية نفسها، وكونها تنطوي على سمات بشريّة وثقافيّة بحته يشغل عقل المنتمي على بلورتها بحسب قدراته التعبيريّة والثقافيّة الخاصّة...

(1) انظر: جرادي، شفيق: مقاربات منهجيّة في فلسفة الدين، ط1، بيروت، معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2004م، ص205-206.

(2) م.ن، ص207.

كما إنها تمثل ملامح نظام الفرق والطوائف بحسب خصوصياتها التفسيرية والإخبارية...

- تنحكم لغة الظاهرة الدينية إلى صيغ التصورات الذهنية المولدة للغة الحاكية عن الدين... ولذلك، فإنها تبقى لغة تعبر عن طبيعة فهمها للموضوع، دون أن تمتلك القدرة أو الحق في التعبير عن ذات الموضوع... وإن كانت بحسب الواقع لغة طموحة في نيل الحقيقة والذات ودركهما...⁽¹⁾، حيث جعل من هذه الأسس الطرق المؤدية إلى تعددية فهم الكتب السماوية؛ وهي نتيجة ذات أصالة واقعية مشهودة. ونحن سوف نعمل على مناقشة هذه الأسس، قبل أن ننقل إلى البحث في موضوع الوحي.

ومن الواضح أن المؤلف يحاول أن يشرع لحركة فكرية بدأت تتسارع بوتيرة كبيرة في هذه الأيام، وهي تؤمن بنسبية فهم النص الديني، جاعلاً نسبية الفهم متعلقة بلغة الظاهرة الدينية، لا بلغة الدين بما هو كلام الله سبحانه وتعالى. لكن مشروعية دفاع كهذا لا يمكن أن تبرر عملية الفصل التشرحي داخل النص الديني بين لغة الدين ولغة الظاهرة الدينية، فالقرآن الكريم -مثلاً- هو كلام رباني صرف (لغة دين)، لكننا من زاوية اهتمامنا باستيعاب معانيه، وكيفية الوصول إلى ذلك تجعله (لغة الظاهرة الدينية). إن صراحة هذه الخلاصة تحتاج إلى كثير من المجهود لترسخ في الأذهان.

إن اللغة معطى معنوي صرف، كما سبق ونوه إلى ذلك المؤلف، لكن عملية الفهم تحتاج إلى مقدمات؛ كلامية، وصوتية، ودلالة استعمالية (التواضع الجمعي) وهذه آليات للفهم. وقد تنجح هذه الأدوات في الفهم الجيد، وقد توصل إلى الفهم الأتم، وقد تؤدي إلى الفهم الخطأ (سوء الفهم)، ولا يمكن للآليات المشرحية أن تعطي للجثمان اللغوي هوية

(1) جرادي، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، م.س، ص 224.

أخرى؛ بمعنى أن لغة الدين تظل واقعة تحت مطرقة الفهم وفق الآليات والأدوات البشرية المتسالم عليها، والتعامل مع لغة الدين وفق هذه المنهجية لا يعني استباحتها حتى نبحت لها عن قدسية أعلى. صحيح أن ما يحاول المؤلف الخلوص إليه هو إضفاء المشروعية على عملية الاجتهاد في الفهم دون أن يعاني المجتهد من الهجمات الشرعية الشرسة، إلا أننا نعتقد بأن منح هويتين للجسم اللغوي نفسه: لغة دين، ولغة ظاهرة دينية، لن يحل الإشكالية بقدر ما يجعل من لغة الدين نفسها غير ذات وجود فعلي، فتصير عارضة على الأصل اللغوي الأكبر؛ وهو لغة الظاهرة الدينية.

وهذا ما سوف نعاينه في بحثه عن الوحي والكلمة، حيث نجد سماحة الشيخ لم يفصل بين الاتجاهات الثلاث الرائية للوحي؛ فالاتجاه الأول يرى في الوحي سعيًا إلى التماثل بين الإنسان وبين سمات المتعالي، والثاني يرى في الوحي بثًا حيويًا هاديًا لكل مواضع السكون والقلق، والثالث يرى تكييف الوحي مع كل واقع مستجد تمليه الظروف وسلطات الأمر الواقع وإملاءاته الكونية العالمية⁽¹⁾؛ بل يرى مشروعيتها متحققة في عين ذاتها، ما دام الوحي بكلماته (لغة الظاهرة الدينية) «بأبًا مشرّعًا أمام محاولات بحثية ومنهجية لتشكيل المرتكزات والمباني المفيدة والمستفيدة، والتي تتجاوز المشكلات القائمة عند ما هو قائم، بدون أيّ تجاوز سلبي ومواقف مسبقة»⁽²⁾.

فالسلبية في التعامل مع النتائج، بخصوص أصل الوحي، وبجميع أنواعها، هو ما سوف يهدد الوحي، بما هو «لغة دينية»، لصالح الوحي / الكلمة، بما هو «لغة ظاهرة دينية».

2. الجري العمليّ العولميّ أو الهرمنيوطيقا الأوسطية:

إن وجود مفسر كامل بامتياز (وهي إحدى مصاديق العصمة)، واعتماده

(1) انظر: جرادى: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، م.س، ص 245.

(2) م.ن.

سقفًا في التعامل مع الخطاب؛ ربّما سيشكل ضمانة من حالة التسبب التي يمكن أن يقع فيها الهرمنيوطيقيون؛ يقينًا مع إيمانهم بنسبية جميع التفسير. والأمر نفسه ينجرّ إلى بؤرة المعنى مناط التأويل، حيث يجب أن نتبع مصداق الخطاب، ونعتبره العمدة؛ وبالتالي نغوص في الخطاب على مستوى المدارك المعرفية الأولى، والتي يجب تنقيحها بأدوات علمية معاصرة، ونبحث فيها عن الحقائق من عدمها، دون الأخذ بالمدارك المعرفية الثانوية؛ كما هو واقع الحال، أو بالأحرى دون الخلط في ما بينهما؛ كما هو عند الهرمنيوطيقيين، وذلك حتى نتجاوز السقطات المعرفية التي سبق تسجيلها. وأمّا في ما يخصّ السقطة الثالثة؛ والتي تدعي فهمها للنص أكثر من مؤلفه، فليس لدينا حلّ بخصوصها، إلا من حيث تعقّب مراد المؤلف في مجموع الجسم الخطابي، دون أن نستطيع الجزم بمراده ما لم يكن شارح النصّ معصومًا، فمن هذه الجهة يمكن لنا الجزم بمراد صاحب النصّ ما دامت تقارير المعصوم حجة، فصحيح أن يقينية كهذه متحققة على أساس الإيمان والاعتقاد بعصمة المفسّر، ولا مصداق خارجي لها، ولكنّ اليقين الوجداني كافٍ للوصول إلى الخلاصات المتغيّية تحصيلها؛ لأنّ اليقين -حتى الوجداني- يظلّ مغيبًا في إطار فلسفة الهرمنيوطيقا.

إنّ مباحث الدليل اللفظي، كما هو مطروح عند العلامة الشهيد محمد باقر الصدر قدس سرّه، شاملة لخصوص الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية الاستعمالية والدلالة التصديقية الجدّية المهيمنة على غيرها من الدلالات؛ لأنّها تفيد القطعية، وقد تصبّ في الخانة نفسها، وإنّ باختلافات يسيرة تهمّ حجّية الظهور، الشيء الذي يرفضه الهرمنيوطيقيون من الأساس؛ لأنّ الفهم الأوّلي اعتباطي خالٍ من القبليّات المعرفية المرجوة (لأنّ القبليّة المعتمدة في الظهور هو العرف)، ولذلك لا ينزعون عن هذا الفهم أيّ حجّية ما لم يعتبروا المدرك العرفي قبليّة من القبليّات. وهذا متعسّر التصديق؛ لأنّ القبليّات التي يركّزون عليها هي تلك الناتجة عن المخاضات

الفكرية والذهنية الواصلة حدّ العالمية، فهم -على سبيل المثال- يصرّحون بأنّ عبارة «السماء تمطر» قد تحمل معانٍ كثيرة بخلاف ظاهرها، وهذا عين الظهور العرفي المنقوض من قبلهم. ولكنّ مجمل هذه المقدمات التصورية في التأويلية الإسلامية تظلّ سليمة في مقام التفسير (الفهم السطحي)، ولكنها لا يمكن أن تُعدّ فهمًا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ إذ حتى تفسير المعصوم عليه السلام يحتاج إلى آليّة استيعاب، وإلا سقطنا في تسلسل لا خروج منه، ولذلك يكون من الضروري تأكيد البحث والتنقيب من جديد من أجل الوصول إلى المعنى المراد، وهنا يأتي دور ما نقترحه تحت مسمّى الهرمنيوطيقا الأوسطيّة.

وما نقصده بالهرمنيوطيقا الأوسطيّة هو أكثر من التأويل الذي كان عند طائفة من القراء؛ إذ المدرسة «تقوم على نوع من التفكيك المضمّر لبنية النصّ، ثمّ إيجاد النظير أو المرادف للفظ محلّ (الشبهة)، ونقله إلى سياق آخر، حيث يستطيع اكتساب معنى آخر، ويعود إلى موضعه مجدّدًا في صورة استبدالية. ولا تكفي آليّة المماثلة أن تتأطر في المجال الواحد؛ بل قد تخرج لتستدمج مختلف السياقات -القرآن، الحديث، أمثال العرب-؛ بل إنّ العمليّة التمثيلية هذه تتجاوز عالم النصوص والكلمات لتقع على عالم الأشياء»⁽¹⁾؛ بمعنى أنّ الواقع يكون حاكياً عن الخطاب/النصّ، والعكس صحيح؛ ما يجعل هذا التأويل يتّفق مع البعد الاشتقائيّ للكلمة؛ أي ردّ الأشياء إلى أصولها.

فالتأويل، كما هو عند أنصاره، يلعب دور «مفجّر دائم لمكامن النصوص. فتثوير القرآن في ضوء ما سلف، يجعل القرآن يعاصر كلّ الموضوعات المتجدّدة، ويكشف عن أحكامه المختلفة بعدد الإحالات الاستبدالية، التي لا تحصى»⁽²⁾؛ لأنّه خطاب بالضرورة منفتح على أكثر من حقبة زمنية، ومن

(1) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، ط1، منشورات الغدير، 1998م، ص375.

(2) م.ن، ص377.

جغرافية معرفية قائمة باستحكام داخلي؛ برد المتشابه إلى المحكم؛ ذلك أنه ما دام «كل معنى جديد يكشفه التأويل، يكون بمنزلة إحكام لمتشابه، فإنه يأخذ موقع الحكم النسبي للموضوعات المتجددة، وهذا يعني أن الارتباط بالمورد الأول أمر مفروض قطعاً؛ لأن ثمة أكثر من نزول للنص. وكل وجه يكشف عنه التأويل»⁽¹⁾، فمن الواضح أن التأويل يضمن حيوات كثيرة للنص، ويجعله معاصراً بامتياز. والحقيقة أن النص القرآني، بوصفه أكمل النصوص، يحمل في طياته هذه الحيوات الكثيرة، وينتظر من يستثمره بشكل فعلي، «فتحميل النصوص بعضاً من المعاني المحددة هو من باب التعاصر الذي تفرضه ديناميكية النص، التي هي ديناميكية متصلة بحركة الواقع ومتغيرات الظروف»⁽²⁾. فالنص - والحال كذلك - يتحرك داخل دواليب التاريخ، ويخضع فهمه لقهريّات الزمان والمكان؛ ما يجعله نصاً مساوفاً لحركة المجتمع، لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك معنى التناول والتسيب؛ لأنّ الفهم التاريخي للنص راجعٌ ضرورة إلى رؤية المؤلف له، فإما أن النص كاشف بنفسه عن معناه قطعيّ الدلالة، وإما أنه متدثر بالظاهر، والحال أن المراد هو الباطن؛ ما يضع القارئ أمام ضرورة الرجوع إلى تفاسير المعصومين عليهم السلام؛ كشافاً للباطن أو لبواطن النص، وإلا اجتهد اجتهاداً من أجل استبطان النص واستنطاقه مستحكما بقواطعه من محكمات؛ لكن - وفي أي حال من الأحوال - ليس له أن يقف عند الظاهر؛ لأن ذلك مخالف قطعاً لمراد مؤلف النص.

وخلاصة القول: إنّ البحث عن بؤرة معنى النص غير متيسر ما لم يكشف النص عن ذلك؛ ما يجعل عملية البحث عن البؤرة من دون كشف كلي من النص ذاته، سواء بظهور معنى محكمه أم برد متشابهه إلى المحكم، وفق نسق تداولي أو إضاءة من مفسر ممتاز (معصوم)، يصبح تجنياً على النص لا أقل ولا أكثر.

(1) هاني: محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانية في الموروث الإمامي، م.س، ص 377.

(2) م.ن، ص 381.

وعليه؛ تصبح الهرمنيوطيقا الأوسطية التي نبحت عن تفعيلها في هذا المقام هي اليقين بحاكمية صاحب النصّ على النصّ، وأنّ التفسير لا يتمّ إلا من داخله بمصداق ظهوره الأوّليّ، وتحقّق معناه من خلال الباطن؛ بعرض بعضه على بعضه الآخر، وبرّد متشابهه إلى محكمه؛ أي بتعقّب الدينامية الداخليّة للنصّ، بوصفه وسيطاً فهمياً، منتجين نصّاً أيوياً وفقاً للتخريج «الهائلي»، كما إنّ أيّ تفسير متقيّد بهذه الضوابط يظلّ تفسيراً مشروعاً ما لم نقف على تفسير ممتاز مؤسّس على المعصومية؛ فعندها نقف أمام هذا التفسير من جهة تحقّق المعنى في أجلى صورته، أو أمام مقتضى عقليّ كاسر لظهورية هذا النصّ، وطبعاً المقتضيات العقلية المتحدّث عنها لا بدّ من أن تكون متحقّقة من خلال إعمال العلوم الإنسانيّة والفلسفيّة والكلاميّة.

فمجموع ديناميات النصّ -وحتى التفسير المعصوميّ- يظلّ مؤدّياً لدور وسائطيّ، وليس هو منتهى الفهم المبحوث عنه، وهو ما يساعدنا على تعقّب الدينامية الداخليّة للنصّ؛ بتعقّب مداركه الحيويّة، وبعدها نتقل إلى مبنى (التمعير) لنخلص إلى المعنى الحقيقيّ.

وحتى لا يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ تصوّرنا ما هو إلا عمليّة نسخ للتصوّر المدرسيّ السائد، فإنّنا نحاول أنّ نبدي وجهة نظرنا التي تطلّ تفصيلية -تهمّ الجنبه الوسائطيّة- حاكمة على صغريات التصوّر لا كبرياته؛ ذلك أنّ حاكمية صاحب النصّ، وإنّ شكّلت مبدأً، ولكنها على المستوى التطبيقيّ الخارجيّ تضمحل لتصل إلى مقام الفهم الإنسانيّ؛ لأنّ التصوّر البشريّ مهما انضبط لا يمكن أن يحقّق الحاكمية فعلاً ما دام أنّه سوف يسقط فهمه على مراد صاحب النصّ، وهذا متحقّق خارجاً ولا يمكن نكرانه.

فأمام تعدّد الأفهام، التي تدّعي الإجماع على أنّها وفق مراد صاحب النصّ؛ وهو الشارع الحكيم، والتي تكون في حالات كثيرة واصله إلى حدّ التناقض والتضادّ، فهل هي حقاً منضبطة لحاكمية صاحب النصّ أم إنّها

أفهام بشرية تبحث لها عن أيديولوجية المطابقة لإسكات المعارض وجلب الأتباع؟

ولذا، يجب أن نكون مرنين في هذا الخصوص، ونستوعب نسبية نسبة الحاكمية إلى الشارع الحكيم؛ لأنها - وإن شكّلت أصلاً اعتقادياً لا يمكن دحضه - فإنها، على الأقل وفق الفهم، تظلّ نسبية تدور بين الظاهر والواقع. ولهذا نقف كثيراً على الخلط بخصوص النصّ الدينيّ، الذي قد نسلم بقطعية صدوره، ولكنه على مستوى الفهم يتكاثر إلى أفهام كثيرة تختلف وفق مسابقات المفسّر نفسه.

فالقرآن الكريم، الذي لا يمكن لأحد أن يشكل بخصوص حاكمية صاحب النصّ المقدّس عليه وعلى غيره من النصوص المقدّسة، يظلّ موضوع أفهام كثيرة تنطلق من الظاهر على أساس أنه هو المحكّ الفهمي، ولكن الاختلاف يهّم التعميق من التسطّيح، والتوسيع من التضييق إلى غيرها من مديات النصّ، لنقل بأنّ الرواية - قطعية الصدور - تفسّره، فهل فهمنا لمضمون الرواية يظلّ واحداً أوحدًا أم إنه يختلف وفق المصاديق المعرفية المختلفة التي يرجع إليها المفسّر عن وعي أو بدونه؟ والضائقة المعرفية تتسع أكثر لتهمّ السند العقليّ في الفهم، فهل ما نراه نصّاً غامضاً يحتاج إلى مستقلّ عقليّ يفسّره، يراه غيرنا كذلك؟ من المؤكّد أنه ليس كذلك؛ ما يجعل حتى عملية التفسير العقلية تظلّ تراوح مكانها باحثه عن دعامة معرفية وعقلية؛ هي نفسها.

إنّ ما نحاول التععيد له هو أنّ الهرمنيوطيقا الأوسطية تحاول على الأقوى تخطي الروايات والمستقلات العقلية؛ لتعتمد على الدعامة المعرفية الجوانبية في الذات العارفة، وتخطيها هذا لا يعني تهميش هذه الوسائطيّات بقدر ما تعني التعامل معها؛ بوصفها وسائطيّات لا نهايات، وهذا التجاوز يتأسّس على مقدّمة استيعاب دينامية النصّ (مرحلة التفسير إن راساً أم بتوسط)، وتحقيق الانعكاسية الكاملة والمطلقة بين الدينامية

والمستقبل الذاتي المعرفي المتجوهر.

فما فهم النص القرآني، ولا فهم الرواية، ولا إعمال المستقل العقلي؛ إلا تفعيل للذات العارفة المفكرة التي توازن بين الاستدلالات لتعمل الأولى فالأولى، وطبعًا، يتمّ العرض على البعد الفطريّ الذي يتعيّن تنقيته حتّى يصير مرآة عاكسة بالمطلق للحقائق الخارجيّة.

وهذا المنظور هو المعوّل عليه في فهم الرواية القائلة «من عرف نفسه عرف ربّه»⁽¹⁾؛ بمعنى أنّ استدخال المعارف في الذات العارفة وتنقيتها من الداخل يجعلها عاكسة للحقائق الخارجيّة، التي ما هي إلا تجليات إلهيّة، فتقترب معرفة الذات الربّانيّة نحو الكمال والمطابقة، بخلاف انعدام الانعكاس الإيجابي. فالروايات المفسّرة والمستقلات العقلية تحتاج بدورها إلى حفر معرفيّ ينظفها ويضعها في مكانها المناسب من عمليّة الفهم، التي تظلّ في جميع الأحوال ثانويّة أمام الذات العارفة، بخلاف ما ينظر إليها.

بل حتّى ما يسمّى بالظهور العرفيّ يظلّ غير مساوق للحقيقة دائميًا، وإلا لسقطت الاستدلالات الروائيّة الشرعيّة أو العقليّة، في مقام الإبانة عن المعنى. فالظهور العرفيّ هو في أحسن الأحوال التسالم على المعنى المتبادر من عبارة معيّنة، وهذا التسالم لا يمكن أن يشكّل مصداقًا مطابقًا للواقع الخارجيّ؛ لاختلاف الألسن بين القبائل أو بالأحرى بين البلدان الناطقة باللغة العربيّة.

فما يكون الظهور العرفيّ في واقع الحال إلا استدخالًا بدويًّا للمسبق المعرفيّ لدى الذات العارفة، التي سرعان ما تنقضه أو تؤكّده من خلال أوّليات معرفيّة مُستجمعة لديها.

فالدائرة الهرمنيوطيقية الأوسطيّة تقوم على أساس أنّ الذات العارفة بمسبقاتها الوجوديّة العميقة تكون هي المبتدأ وهي المنتهى. مسبقات

(1) الواسطي الليثي، علي بن محمد: عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، ط1، قم المقدّسة، دار الحديث، 1376هـ.ق، ص430.

معرفية وجودية تتعامل مع الظهور المعنوي البدوي، ثم تنقحه داخلياً لتجد لها مستندات معرفية ثانوية؛ إن روائية وإن عقلية؛ حتى لتذهب بالمعنى بعيداً عن المتبادر، والتي تستوطن الأداة المعرفية الوجودية للذات العارفة. وهذه المستندات لا تكون لها قوة صارفة عن الظاهر إلا بما تسمح لها به المسبقات المعرفية الوجودية للذات العارفة.

فالدوران عليّ، والبرهان إنّي بين الذات والواقع في مقام الفهم. لكنّ عملية التأسيس على المباني المعرفية الذاتية الوجودية تستلزم عملية مراجعة كاملة للخريطة المعرفية المتعلقة بالإنسان، من حيث هو إنسان. ولذلك يكون الحفر لازماً -أيضاً- على مستوى العلوم الإنسانية؛ من أجل تصنيفها؛ لكي تصل مقام المطابقة مع الحقيقة الإنسانية.

والحقيقة أنّ منهاجاً كهذا هو منهاج عصمتي؛ لأنّ المعصوم عليه السلام وحده الذي يعتمد على ذاته العارفة بالله لتفسير الفهم الأكمل للنص وتطبيقه، وعلى رأسه النصّ القرآني، فالمدخل المعرفية الثانوية -من ظهور عرفي، وروايات (وهو مصدرها)، ومستقلات عقلية- ما هي إلا مقامات نسبية للإفهام، لا تكون مطابقة حقيقة للمعنى، ويمكن الاستدلال بالروايات على هذه الحقيقة، فالإفهام يدور مع قدرة العقول المتلقية؛ ما يجعل حتىّ الروايات حاجباً عن استيعاب النصّ في حقيقته.

ولذا؛ لا يكون مستغرباً لو علمنا بأنّ ثمة موجودات ممكنة تحتكر الفهم الأمثل للقرآن الكريم، ولا يمكن أن يحيط به غيرها، فلا الدلائل المتعارف عليها تمكّن غيرها من الوصول إلى هذا المقام، ولا حتىّ الموجودات الممكنة يمكنها أن تُطلعه لمن لا يستطيع عليه خبراً. فدرجات الانكشاف تدور مع القدرة الذهنية ودرجة الحفر العقليّ؛ ترتّباً وترتيباً، وما سوف نعمل عليه حالاً هو إثبات أنّ عملية كهذه ممكنة التحقّق، عملياً وعلمياً، لممكن الموجود، لكنّها لن تقارب حقيقة النصّ بقدر ما سوف تقترب منه إلى قاب قوسين أو أدنى.

وتنظّل هذه العمليّة ممكنة لو حاولنا الإمساك بالخطّ المعرفيّ الناظم للقراءة المحمّديّة للنصوص؛ لأنّه خطّ يطابق الفطرة أيّما تطابق، بل هو عين دفائن العقول التي تحدّث عنها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عندما قال بأنّ الله أرسل الأنبياء عليهم السلام: «ليثيروا لهم دفائن العقول»⁽¹⁾، فحركة الأنبياء عليهم السلام في التاريخ المعيش هادف إلى تطهير جوهر العقل من الركامات النفسية والغريزية، وعندما يتحقّق هذا الهدف يصير المبعوث له لسان حال النبوة، ليس في مصاديق الممارسة فقط، بل في فهم الآيات -أيضاً-، وعلى رأسها الآية القرآنيّة، وهذا الاستدلال سوف نعمّق بحثه في الفقرة المعدّة خصيصاً للمقام الإثباتيّ.

ويبقى السؤال في الكيفيّة العمليّة في إزاحة الدفائن من الترسّبات التي يعيش فيها الإنسان، هنا يجب أن نعلم يقيناً بأنّ الحفريّات التي يجب أن نقوم بها، يجب أن تكون مقطعيّة؛ للخلوص إلى جوهر النفس الإنسانيّة، والغريزة الإنسانيّة، والحركة الإنسانيّة في التاريخ، والمعراج الروحي عند الإنسان بما هو هو، وهي ورشة تظّل كبيرة جدّاً وهامّة في الآن نفسه؛ حتّى تتحقّق التوطئة للظهور البشريّ الأكمل؛ فهذه العمليّة على ضخامتها تظّل في رأس هرم الأهميّة للبشرية جمعاء، والتي سوف تؤدّي بالضرورة إلى الفهم الأجلّي والمطابق للواقع الخارجيّ.

والتفصيّل الثالثة التي يجب تحقّقها في مقام إقامة هذا الفهم الأكمل تظّل متحقّقة في الحوارية الوجوديّة بين القارئ والنصّ المقدّس، لا لأنّه نصّ تاريخيّ -وهو غالباً ما نقع فيه عمليّاً، عن طريق الاهتمام بالمدلولات اللغويّة في عصر النزول-، بل لأنّه نصّ ماهويّ وجوديّ مرهون بالوجود الإنسانيّ؛ ما يجعل مراميه لازمانيّة في قلب الزمن، وحتّى نجلي أيّ غموض يهّم هذه العبارة، لا بأس في إيراد مثال بسيط: عندما نقف أمام فهم المسلمين للسماء نراهم يحصرونها في الموجود الأزرق الذي يرتفع فوق

(1) الشريف الرضي، نهج البلاغة، م.س، ج1، الخطبة 1، ص23.

رأسنا؛ بوصفه سقفاً، لكن مع تقدّم العلوم الفلكية أيقننا بأن السماء ما هي إلا موجود دنيويّ بالمقارنة مع باقي الأفلاك، فتوسّع فهمنا إلى سقف أعلى، لكنّ هذه الحركة الزمنية في الفهم لم تؤثر في النصّ القرآنيّ البتّة؛ الأفهام تتبدّل، لكنّ أصل النصّ يظلّ ثابتاً، وثبوته مخالف لحتمية التبدّل الزمانيّ. وعليه؛ فاستمرار النصّ ومحوريّته تظلّ لا زمانية في قلب الزمن بهذا المعنى. والمقام الثاني هو المقام الوحيانيّ للنصّ القرآنيّ. وهذا المقام لا يمكن التعامل معه لغويّاً تعيّنياً بقدر ما يتيسّر التعامل معه تعيّنياً؛ وذلك من خلال التركيز على إزاحة الركام، وتثبيت الدفائن في عين العقل؛ لتصبح متجلية.

ولهذا، يتعيّن علينا إعادة النظر في فهمنا للغة الدينية، فهل هي ظاهرة ألسنية ذات مدلولات ارتكانية - أي محكومة بقوانين اللغة الدنيوية - أم هي ظاهرة روحية تخاطب موجوداً تكوينياً في الإنسان يعجز عن التعامل معها. فمثلاً: عندما يتحدّث المرء قائلاً «أنا احترمك»، سرعان ما نفهم من كلامه المعنى المتبادر، لكن لو كانت هذه العبارة مزامنة لحركة استخفاوية، فإنّ المعنى يتغيّر لينقلب عكسه؛ وهو ما اصطاح عليه الأصوليون بالدلالة الاستعمالية.

والنصّ القرآنيّ يسري عليه الأمر نفسه من زاويتين؛ هما: الزاوية اللغوية، حيث يظلّ خاضعاً لقوانين المعرفة البشرية، لكنّه من الزاوية التكوينية الملازمة له يظلّ خاضعاً لتعاليم الروح، بوصفها هي المميّز في الوحي للبشر، وهو ما نوّه به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بعلم التأويل لمجمل القرآن، فالفهم الروحي هو المحكّ الأنفسيّ للعالم الدينيّ.

والقراءة اللغوية تعبدية صرفة، وأمّا القراءة الروحية فهي معراج صرف لله سبحانه وتعالى، وما أريد من الخلق إلا العروج على الأقوى، فكيف يتحقّق الفهم الروحيّ للنصّ القرآنيّ؟

الحقيقة أن أعمال الأدوات الحفرية يظل واجباً على هذا المستوى -أيضاً-، لكنه على مستوى أعلى يكون بحثاً في جوهر الروح، وتعاملًا مع أدوات الفهم الروحية لاستنطاق القرآن استنطاقاً محمدياً، والتحقق من جوهر الروح يتشخص بالأثر والمأثور في الروح؛ لأنها تكوينياً انطباعية مع ما يوافقها، بخلاف العقل الذي قد تحرمه الركامات عن تبيان الحقيقة، الروح تكوينياً قادرة على التفاعل مع الأثر والمأثور؛ تفاعلاً مطابقاً بدون مدخلة للماديات في هذا التأثير الذي يظل جدلياً.

والمشكلة كل المشكلة تتجلى في الفاعلية الخارجية؛ فالإنسان الذي يمنح عقله الأسبقية في الاستيعاب، يجعل الروح في الدرجة الثانية؛ ما يصير مفهوماته قابلة للدوران بين الصحة والخطأ، أما لو جعل الأولوية للروح، فمن المؤكد أن الانطباع سوف يكون مطابقاً، وستتحقق الكاشفية لدقائق العقل، وهو عيب في المدمائية لا في التكوين.

فحركة الأنبياء ﷺ 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 الإيمان- تدور بين الصحة والخطأ؛ لأن الفيصل المبين قد ظل مغيباً في مقام الحكم والإحكام؛ ألا وهو الروح. والحركة الحفرية الأولى التي تظل واجبة 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 جوهرًا بالقوة، وعند تنزيل البحث درجة، فسوف يتم البحث في جوهر الإنسان التكويني؛ لنصل إلى مقام العقل؛ للبحث في ماهية العقل بما هو موجود إنساني، بعدها ننتزل درجة للبحث في جوهر تعامل الإنسان مع الموجود الخارجي؛ ما سيدفعنا إلى بحث مقام الأنفسية، بوصفها انعكاساً كسبياً يدور مع التجربة، سعة وضيقة، على مستوى التأثير، بعدها نستقرئ حركة الجوهر الفاعل في التاريخ؛ حتى نخلص إلى حركة نبوية في التاريخ الإنساني؛ لتتشخص لنا وقائعات الفهم العميق لمجمل الخطاب.

أوليس الوجود بما هو موجود يسبح بحمد الله ويشكر له؟ فإذا كان الإنسان أكمل الموجودات، أفلا يكون حرياً به تشخيص مواطن التسبيح في الموجودات الأدنى منه مقاماً؟ صحيح أن الإنسان بصفته المادية لا يستوعب أحوالاً كهذه، لكن لو كانت الروح هي صاحبة القول الفصل لاستطاع تشخيص هذه الأمور؛ بل وأبعد منها، فيصير بصره حديداً في الدنيا قبل الآخرة، مع التسليم بأنَّ الحدّة تظلّ مختلفة بين النشأتين، وليست قصص الأنبياء ﷺ بغريبة عنّا في مفروض السؤال.

بعد أن أوضحنا، وبإيجاز كبير، تصوّرنا الهرمنيوطيقيّ، لا بأس في إيضاح كيفية إجراء الحفر المقطعيّ، وإعادة البحث في مجمل الموجود الإنسانيّ؛ مادّة، وروحاً.

وحقيقة الاستعانة بالنصوص القرآنيّة لتسهيل عمليّة الحفر تظلّ منتفية بالتمام؛ لأنّها هي نفسها تحتاج إلى فهم أكمل؛ بناءً على الحفر الذي سوف نسعى إلى القيام به، ولو بإشارة؛ لأنّ المقام يحتاج إلى تعميق نظر أكثر. فالمعطيات العلميّة التي توصلنا إليها كشفت عن أنّ حركة الإنسان في التاريخ هي حركة غريزيّة في الغالب، ترتكز على أوهام العظمة، وهي من مكونات الغريزة الإنسانيّة الجمعيّة، طبعاً، نقصد بالغريزة الجمعيّة تلك الغريزة التركيبيّة من مجموعة من الغرائز البشريّة. هذه الغريزة الجمعيّة الحاكمة على حركة الإنسان؛ بما هو هو، تجعل الفاعليّة للقوى الشهويّة والغضبيّة هي المتحكّمة في الحركة، ولكنّ الإنسان، وفي إطار عيشه المشترك، يحتاج إلى تغليب غريزته على غريزة غيره، وهذا التغليب يحتاج إلى أعمال المكر والحيلة والإسقاط والإسفاف بتحرّكات الآخر؛ ما يجعل بعض الموجودات الإنسانيّة ترتفع إلى القوّة الوهميّة؛ وهي القوّة التخيليّة الكفيلة بضمان أعمال الغريزة الإنّيّة بدلاً من الغريزة الغيريّة.

والأنبياء سلام الله عليهم ما أرسلوا إلا ليثيروا دفائن العقول عند الإنسان؛ ما يجعلنا نخلص، ولو على عجالة، إلى أنّ الدفائن العقليّة هي الرباط

القوي للعقل التخيلي؛ بمعنى أن الغريزة المتشكلة على مستوى القوتين الشهوية والغضبية تشكل موجوداً تكوينياً معيماً في العقل؛ ليضحي تخيلاً واهماً مسقطاً روح العقل تحت طمر من الركامات الدنيوية: ﴿أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾⁽¹⁾، فالمبادلة درجية على مستوى العقل، حيث تكون الفاعلية للخيال والأوهام بدل الوجود الكينوني المطمور.

وعليه؛ تكون حركة الأنبياء ﷺ كامنة في إزالة الطمر عن الوجود الكينوني في مقام العقل؛ لتصبح القوة العاقلة هي المتحكمة لا في الوهم (مرتج الرذائل) فقط؛ بل في القوى الشهوية والغضبية -أيضاً-، فتجد لها المسلكية الوجودية الأصلية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽²⁾، وعندما يتحقق هذا الحفر، بإظهار الحقائق في أعلى صورها، نكون قد يسرنا الطريق للحفر على مستوى الروح؛ وهو جهد أنفسي عظيم.

فالروح غير متيسرة الكشف إلا بناءً على قوة عاقلة متحكمة في غيرها من القوى، وعندما نقول متحكمة، 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 لا على مستوى الفرد وحده (ولذلك فنحن نخالف التوجه العرفاني)، بل على المستوى العام؛ تكون مفاهيمنا للنص القرآني قد تغيرت بالكامل، وانفتحت على مستوى الروح.

(1) سورة البقرة، الآية 61.

(2) سورة الذاريات، الآية 56.

خاتمة:

إنَّ الفهم وجداني بالضرورة، وليس لغويًا، بل الفهم اللغوي على أهميته ما هو إلا سطح للمعنى الحقيقي. وبالتالي؛ لا يكون هو «المعنى»، بل يكون إطلالة على «المعنى»؛ ولذلك نجدُه نسبيًا في الزمان والمكان، بخلاف الفهم الروحي الذي يظلُّ كينونيًا لا يتغيَّر أبدًا؛ لأنَّه استحصل على جوهر الوجود الكينوني، وهذا أكمل الأفهام وأقواها؛ وهو الهدف من خلق البشر.

فالتكامل يظلُّ واجبًا على الوجود الإنساني؛ بتحقيق ترابطه مع مجمل الموجودات الأخرى على المستوى الأفقي، وتحقيق ترابط مع عمقه الإنساني على المستوى العمودي.

وحتى يكون خطابنا منضبطًا مع تصوّر بول ريكور، يمكن لنا أن نقول إنَّ البعد الوجودي الكينوني في النصّ القرآني هو الشيء عينه في النصّ اللامحدود، والذي يجب أن نتعامل معه ونحقّقه في ذواتنا قبل أن نطبّقه على واقعنا؛ لأنَّ الفهم البعيد عن التطبيق يظلُّ رزوخية (خطابية) تتناقض مع فلسفة الوجود نفسه.

فالفهم تغلغل للمعنى في جوهر الروح الإنسانيّة، وما سواه إلا درجات من التفسير المساوق للحركة التاريخيّة؛ ولذا لا يكون مستغربًا أن نقف على تضارب في التفسير إلى حدّ التصادم؛ لأنَّ المدماك التفسيريّ مدماك تاريخيّ معرفيّ سرعان ما يتبدّل بتبدّل صواميل إعمال التفسير.

وهنا بالضبط يكون نقضنا لتصوّر الهرمنيوطيقا الغربيّة مؤسّسًا؛ لأنّها، وفي مقام البحث عن الفهم، تكون في الحقيقة واقعة تحت وهج التفسير لا غير، فالبعد التاريخي في التعامل مع النصّ ما هو إلا عمليّة تفسيريّة صرفة تريد عمقًا أكثر، لكنّها مهما سمت ومهما سعت لن تصل إلى تكوين الفهم؛ لأنَّ هذا الأخير معياري لا يداخله الزمن، ولا يغيّر من معالمه المكان. فإنَّ كُنّا نبحت عن فهم النصّ القرآني، فليس من مسلكيّة إلا تعميق

النظر في الروح، وإلا ظللنا داخل سور التفسير في أجلى صورته، وربما في أكمل صورته، لا أقل ولا أكثر. وعندها يصير تصوّرنا عولمياً يستدخل الجنبه الإنسانية، بما هي مشترك عالمي، مرتفع عن إكراهات المكان والزمان، ومتجاوز للمحلي بأجلى صورته؛ فالتأويلية الأوسطية إحدى الآليات الضرورية للتأسيس للكلي، بعيداً عن الأزمات الجغرافية، وهي إحدى الآليات الحيوية لدخول المنظومة الفكرية الإسلامية إلى صرح العالمية؛ لتؤثت المشهد العالمي باقتدار لا يخفى.

وحتى يتيسر دخول العقل الإسلامي التأويلي لحظة عالمية جديدة، اللحظة العالمية التي أضحينا نعيشها، والمنبئية على ثقافة السوق وديموقراطية التفاوض التجاري، حيث منطق الربح والخسارة هو المتغلب في حاكمية التصور، لم يعد أمام العقل الاقتداري إلا أن يبني منظومة فكرية متأصلة على النص المقدس؛ لإعادة ترتيب لحظة عالمية جديدة وتأثيرها.

ف«اللحظة العالمية» عند الباحث زكي العايدى، والذي حاول تقديم دراسة استدلاية على أننا بتنا نعيش ثمة لحظة موحدة، تقوم على أساس ديموقراطية السوق، حيث يقول: «إن اللحظة العالمية ليست مجرد إضفاء طابع الشرعية على إيديولوجية السوق، وعلى ناتجها السياسي؛ أي الديموقراطية، وإنما هي تأكيد على الارتباط العضوي بينهما، إلى درجة قيام علاقة دائرية بين السوق والتنمية والديموقراطية»⁽¹⁾. وقد عرّفها بـ«اللحظة التي تتشابك فيها الآثار الجيوسياسية والثقافية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، مع تسارع وتيرة العولمة الاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، فاللحظة العالمية ليست هي مرحلة ما بعد الحرب الباردة؛ لأن أوروبا على الخصوص من عاشت آثارها الجيوسياسية، ولا مرحلة العولمة؛ لأنها بدأت منذ زمن ليس بالقصير، بل هي تقاطع لهاتين السيوروتين

(1) العايدى، زكي: «المعنى والقوة في النظام العالمي»، ضمن كتاب «المعنى والقوة في النظام العالمي الجديد»، إشراف: زكي العايدى، ترجمة: سوزان خليل، بيروت، دار سينما، 1994م، ص 41.

الكبريين»⁽¹⁾. هذه اللحظة تحاول أن تحتوي الأحداث العالمية ضمن معانٍ قوية، مستقرّة ومنسجمة⁽²⁾؛ بمعنى أنها تتحوّل إلى جهاز معرفي كبير خالق للمعنى الأساس العالمي، بتوسّط أفكار - قيم تستطيع أن تنظّم سير العالم، والتي تتحرّك لزومًا مع مفردة «ديموقراطية السوق»، حيث أضحت آليات السوق الحرّ متحكّمة في السير الاقتصاديّ العالميّ، شمالًا وجنوبًا، فضلًا عن تحطّم المباني الإيديولوجية التي يمكن أن تقف أمام هذا التمدّد. هذا، واللحظة العالمية لا يمكن أن تقوم إلا باستجماع ثلاثة شروط رئيسية؛ هي: الحدث، وعدم الرجعية، والانسجام.

ففي ما يتعلّق بالحدث؛ بما هو مقطع زمنيّ يفصل بين الـ«ما قبل» و الـ«ما بعد»، يجب أن يكون حاملًا لقيمة، لا لتصنيف تاريخيّ محض؛ لأنّ الـ«ما بعد» لا يكون ذا أهميّة إن لم يكن مشمولًا بقيمة جديدة تُضاف إليه بعد دخول الحدث على خطّ البتر الزمنيّ⁽³⁾.

وواقعًا فإنّ «الحدث» قد عرف حراكًا وتداخلًا وتهميشًا وفق التحوّلات الفكرية التاريخية التي عرفها الغرب، فمن مقام المحورية في المدرسة المنهجية الأسطوغرافية، إلى الدور المتقلّص مع مدرسة الحوليات، إلى مرحلة التجمّد الكليّ مع الجيل الثاني للمدرسة، إلى أن ظهر التوجّه النقديّ الذي أعاد للحدث محوريتته في العملية التاريخية، لكنّ مع فارق أساس هو أنّه قطع مع مجمل التصورات السابقة، إلى أن وصل به الأمر إلى أن «لا معنى للقول بأنّ المؤرّخ يطمح إلى استعادة الأشياء كما وقعت، كما إنّ هدفه ليس أبدًا أن يجعلنا نعيش الحدث السابق من جديد، وإنّما أن يعيد تركيب هذا الحدث، ويعيد إنشاءه من خلال نظام رجعيّ، فالموضوعية التاريخية تكمن بالضبط في نبذ ادّعاء مطابقة الماضي الأصليّ؛ إذ إنّ

(1) Zaki Laidi: Le Temps Mondial- Enchainements, disjonctions et médiation. Les Cahiers de ceri, numéro 14, 1996, p 6.

(2) Zaki Laidi: Op cit, p 7.

(3) Zaki Laidi: Op cit, pp 17 et 18.

عمل المؤرّخ هو بناء نسق الواقع، انطلاقاً من فضاء المعقوليّة التّاريخيّة؛ ومن ثمّ فإنّ هذا العمل يهدف -قبل كلّ شيء- إلى تربية ذات المؤرّخ؛ إذ التّاريخ يصنع المؤرّخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرّخ التّاريخ؛ بمعنى أنّ مهنة المؤرّخ تصنع في آنٍ واحد التّاريخ والمؤرّخ»⁽¹⁾.

إذاً فقد استعاد الحدث مكانته في الهندسة المعرفيّة العالميّة، وبدأت على أساسه تجري المراجعات الفكرية، وليس ببعيد عنّا أثر حدثين على الترسيم الاستراتيجيّة العالميّة: حدث سقوط جدار برلين، وحدث الحادي عشر من سبتمبر، اللذين أدّيا إلى إعادة تأصيل فكر إمبراطوريّ ذاتيّ التكوّن؛ ابتدائي بعد انهيار الكتلة الشرقيّة، وتدخلي إكراهي بعد أحداث نيويورك وواشنطن، وهو ما بدا على أنّه واقعة مادّيّة خارجيّة ذات أثر كبير، تؤدّي إلى انقلابٍ في التّصورات وفي السياسات، ووحدها الدولة المتّمعيرة في التفكير تبقى خارج الأثر التّاريخي للوجود الدولي؛ ما يجعلها قابلة للدهس في أيّ لحظة من اللحظات.

ولذلك فقد أعاد التّاريخ الحدثيّ رزمة من المتحوّلات الواقعيّة إلى داخل الفاعليّة المعرفيّة التّاريخيّة، ولم يعد محكوماً بسيف الأسطوغرافيا بقدر ما جعلها تفلّسفاً إنسانياً جديداً يعتمدها، بوصفها أوليّات استدلالية على الفكرة.

وطبعاً فإنّ قيام الحدث، بوصفه فيصلاً زمنياً عن الـ«ما قبل» والـ«ما بعد» حاملاً لقيمة جديدة للسيرورة التّاريخيّة، يستلزم انضمام شرط عدم الرجعيّة؛ لأنّ الواقع أنّ الأحداث التي لا تقطع مع الـ«ما قبل» قيمياً لا تكون حدثاً تأسيسياً بالمرّة؛ وإنّما متواليات زمنيّة تعرف تسارعاً نوعياً إلى حين مجيء «الحدث»، ولو أنّه عملياً يصعب الارتهان لهذا المعامل؛ لأنّه على الرغم من وقوع الحدث التّأسيسيّ يمكن للعقل السياسيّ في

(1) ولد أباه، السيد: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ط1، بيروت، الدار العربيّة للعلوم، 1994م،

جغرافيات معيّنة أن يناوره؛ لكي يؤبّد المرحلة السابقة، ويتجاوز ضرباته؛ فمثلاً: في ما يتعلق بالموجة الديموقراطية العالمية، التي تتأصل على شكلّيات انتخابية ومضمون فكريّ محدّد المعالم، ووجود مؤسّسات وبنى سياسيّة خادمة لهذا المشروع الانتقاليّ، نجد أنّ بعض الأنظمة التي حاولت تجاوز معضلات هذه الموجة، قد ركّزت على شكلانيّة الانتخابات؛ بما هي إجراءات سياسيّة، من دون إقحام ثقافتها في قلب البنى والمؤسّسات السياسيّة المحليّة.

وأما الشرط الثالث والضروريّ؛ فهو الانسجام، فأيّ حدث تاريخيّ لا يمكن أن يكون له دور عمليّ في السير التاريخيّ إن لم يقدّم رؤية منسجمة لكلّ الحركات الكبرى، وليس بالضرورة وقوع ثمة توافق في التفاصيل.

ولذلك؛ فإنّ اللحظة العالميّة يمكن أن تتحوّل إلى باراديم جديد، لا بمعنى أنّه جهاز مساعد على اكتشاف الواقع كما هو، بل -أيضاً- من جهة «طرحه طرفاً جديدة للفعل والتفاعل»⁽¹⁾، بما هي رؤية منسجمة، والتي يراها الباحث العائدي متقومة في إيديولوجيا «ديموقراطية السوق»، من حيث تسارع وتيرة «الخوصصة» في العالم أجمع، وانفتاح العقليّة الاقتصاديّة العالميّة على مداميك السوق، وتحويل كلّ ذلك إلى رؤية سياسيّة وجيوسياسيّة ضمن أقدوم الديموقراطيّة والتنمية من داخل قوانين السوق؛ بمعنى أنّ «اللحظة العالميّة» المتقومة على ديموقراطيّة السوق لم تعد فقط رؤية كاشفة عن الحراك الدوليّ؛ بل آليّة فعل وتفاعل داخل المشهد العالميّ، ولكنّ الباحث لا يستبعد استمرار بعض اللحظات المحليّة والإقليميّة، بوصفها لحظات مقاومة لهذه اللحظة العالميّة، أو في أحسن الأحوال قارئة جديدة لها⁽²⁾.

(1) Zaki Laidi: Op cit, p 22.

(2) Zaki Laidi: Op cit, p 30.

وهنا تكمن أهميّة إعادة الانفتاح على النصّ المقدّس، بوصفه إطاراً تأسيسياً جديداً لحركة تاريخيّة متجدّدة بالضرورة، بشكل يضمن رسم معالم عولمة إسلاميّة قائمة، لا على النديّة وحسب؛ بل على الحاكميّة المعرفيّة في أشياء العالم. وهو يصبّ في الآن نفسه حركة التاريخ التي تتولّد في العالم أجمع تحت إسفين المصلحة والمنفعة، بتَمَعِير مفاهيميّ ومدماكيّ في الآن نفسه. كما إنّه مشروع أساس لدخول العقل الإسلاميّ حريم الاقتدار العولميّ، فالنصّ المقدّس ما أتى إلا «رحمة للعالمين»؛ جميع العالمين.