

جدلية التفسير والتأويل -مُداورات الفكر الهرمنيوطيقي-

الدكتور محمد الخضراوي⁽¹⁾

خلاصة المقالة:

تناول هذه الدراسة بالبحث والتحليل نظام البنية القرآنية بلحاظ اشتماله على جملة من الآليات التعبيرية التي تُكوّن مجاله الدلالي، وتصنع جهازاً للتواصل بينه وبين مختلف المقامات الثقافية؛ ما يجعل من القرآن مُحاوراً معرفياً للواقع بكلّ مستوياته الفكرية والعقدية.

ويبرهن النصّ القرآني، في كنف هذه الآليات البيانية، عن كينونته الميتافيزيقية (حقيقته الغيبية) وعن الاستراتيجية الدينية التي يعرضها على جموع المتلقين من أجل صيانة فكر كوني؛ إلهي المرجع.

ويؤلف نظام التفسير والتأويل -بوصفه ممارسة تعبيرية- العناصر الجمالية والأسلوبية التي يقوم عليها معمار الأداء، أو «البلاغ» الديني؛ بمعنى أنّه يؤسّس لتأويل التنزيل في ما وراء العبارة الظاهرة، وإن بدت مغلقة لسانياً ونهائية المعنى.

ومن هنا؛ فإنّ العمل والتحقيق وبذل الجهد في تأويل التنزيل وفتح مغالق النصّ من أجل الظفر بالدلالة القرآنية، ليس نهاية الممارسة العلمية، ولا خاتمة لمنظومة المعارف الدينية... إنّ هو إلا نقطة جوازٍ وعبورٍ إلى مشاريع دينية ذات أبعاد ثقافية وحضارية لا تنهاى ولا تنضب؛ لأنّ القرآن، وإن تمايز بالذاتية؛ أي بالاستقلالية عن شروط الإنتاج

(1) باحث في الفكر الإسلامي، من تونس.

البشري، فإن نصّه اللغوي لا يجد دلالة المشخصة وقابلية الفهم البشري إلا في إطار العالم الطبيعي الذي ينزل فيه ويُحيل إليه (أي الكلمات والأشياء والعلامات الكونية)؛ من أجل التمثل المادي المباشر للمعاني الغيبية.

وبما أنّ العالم الفيزيائي أو عالم الطبيعة لا يتوقف عن الحركة وعن التجدد والعطاء؛ فإنّ العبارة القرآنية كذلك لا تتوقف عن التعبير؛ وهذا يعني أنّ النزول القرآني جاء بيّنة سيميائية (الإعجاز القرآني)، وببنية لغوية طافحة بإمكانات التوليد الدلالي، والفهم، ومعاودة الفهم؛ طبقاً لتجدد الآليات والمنهج لدى القراء.

وبناءً عليه، لا يمكن للكتاب الكريم أن يكون واحديّ الدلالة ونهائيّ المعنى أو محكماً ظاهراً بحسب التصنيف التقني المتداول في علوم القرآن؛ إذ لو كان كذلك، ما كان ليفي بمستلزمات التغيير التي تُعرض لهوية الإنسان ذي القيم كثيرة التقلب والانقلاب؛ بسبب تغير الآفاق الثقافية والرؤى الإنسانية التي تقتضي في كلّ عصر تحيين الفهم، وتتطلب التأويل والاجتهاد، وتجديد القراءة للعالم وللوجود الإنسانيّ عامّة. فلا إشكال في أن يكون اللسان هو صلة الرّبط بين عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة.

كلمات مفتاحية:

النصّ الديني، النصّ القرآني، التفسير، التأويل، الهرمنيوطيقا، الميتافيزيقا، اللغة، الدلالة، الفهم، الاجتهاد، التجديد...

مقدمة:

يعتمد نظام البنية القرآنية على جملة من الآليات التعبيرية التي تُكوّن مجاله الدلالي، وتصنع جهازاً للتواصل بينه وبين مختلف المقامات الثقافية؛ ما يجعل من القرآن محوراً معرفياً للواقع بكلّ مستوياته الفكرية والعقدية. وفي كنف هذه الآليات البيانية، يبرهن النصّ الكريم عن كينونته الميتافيزيقية (حقيقته الغيبية)، وعن الاستراتيجية الدينية التي يعرضها على

جموع المتلقين من أجل صيانة فكر كوني إلهي المرجع. ونظام «التفسير» و«التأويل»، بوصفه ممارسة فكرية وحرية تعبيرية، يرصد العناصر الجمالية والأسلوبية التي يقوم عليها معمار الأداء أو «البلاغ» الديني، ويؤسس لمنهجية تحليل التنزيل في ما وراء العبارة الظاهرة، وإن بدت العبارة القرآنية للتيارات المحافظة مغلقة لسانياً ونهاية المعنى؛ ذلك أن العمل والتحقق وبذل الجهد في تأويل التنزيل وفي فتح مغالق النص من أجل الظفر بالدلالة الشرعية ليس نهاية الممارسة العلمية، ولا خاتمة لمنظومة المعارف الدينية، إن هو إلا نقطة جواز وعبور إلى مشاريع دينية ذات أبعاد ثقافية وحضارية لا تتناهى ولا تنضب؛ لأن القرآن وإن تميز بالذاتية؛ أي بالاستقلالية عبر مرجعيته اللاتاريخية (الإلهية)، فإن نصه اللغوي لا يأخذ دلالاته المشخصة، ولا يجد قابلية للفهم البشري إلا في إطار العالم الطبيعي الذي ينزل فيه ويحيل إليه (الكلمات، والأشياء، والآيات الكونية)، من أجل التمثل المادي المباشر للمعاني الغيبية. وبما أن العالم الفيزيائي أو عالم الطبيعة لا يتوقف عن الحركة وعن التجدد والعطاء، فإن العبارة القرآنية كذلك لم تتوقف عن التعبير منذ عصر التنزيل (18 آب 610 م) وما تلاها من العصور الهجرية الأولى، حيث كان العيش في العالم يعتمد على محدّدات حضارية محدودة، ولم تكن تلك الأزمنة تمتلك من القوة العلمية أو الصناعية ما يمكنها من أن تناوئ الميتافيزيقا أو تبطلها، ولم يكن لها أن تساندها إلا بمقدار من القناعات تحددها التقاليد والموروثات الثقافي المنبثقة من نظام الصنمية. وجاء النزول القرآني بيّنة لسانية معجزة، وببينة لغوية طافحة بإمكانات التوالد والتوليد الدلالي، وهذا المعنى يقتضي الفهم ومعاودة الفهم؛ طبقاً لتجدد الآليات والمناهج لدى القراء، ولا شك في أن اختيار اللغة قناة للتواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ليس أمراً عشوائياً أو صدفياً، وإنما هو فعل منهجي يُراعي قوة منطق اللغة وقدرتها على تشخيص الأشياء وتقريبها إلى الأذهان، ويُراعي بصفة أخصّ تعدديتها

وإمكانات الاستنباط منها والاختلاف فيها. وبناءً عليه، لا يمكن للكتاب الكريم أن يكون واحدياً الدلالة ونهائي المعنى، أو محكماً ظاهراً؛ بحسب التصنيف التقني المتداول في علوم القرآن؛ إذ لو كان كذلك، ما كان ليفي بمستلزمات التغيير التي تعرض لهوية الإنسان ذي القيم كثيرة الثقل والانقلاب؛ بسبب تغير الآفاق الثقافية والرؤى الإنسانية التي تقتضي في كل عصر تحيين الفهم، وتتطلب التأويل والاجتهاد وتجديد القراءة للعالم وللوجود الإنساني عامة، فلا إشكال في أن يكون اللسان هو صلة الربط بين عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة. وتكمن تجاوزه اللغة في كونها تنطوي على نظام من العلامات والرموز كامن وراء التصاميم اللفظية، يتميز بالتعدد والخفاء، ولا يتسنى وعيه بالشكل النهائي⁽¹⁾؛ ولهذا لم يستنفذ فعل الاستخلاف الإنساني، وهو التداول الثقافي على اللغة (من آدم ﷺ وأسمائه إلى الرسالة القرآنية)، مفاهيم الكلمة ووظائفها التعبيرية، بل إن العقل البشري لم يتوقف عن استقدام النصوص المتقدمة عنه واستحضارها في مختلف لحظات التاريخ؛ باحثاً عن الإشارات الثقافية والعقلانية الكائنة فيها؛ ليقراها طبقاً لقناعاته وتأويلاته الخاصة؛ كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا العقديّة والفلسفيّة والأدبيّة وسائر التراث الإنساني، وبما أن معجزة الإسلام كانت قرآناً؛ أي كلاماً ووحياً إلهياً، فإن هذا التنزيل، استند -لغاية الإقناع- إلى وظائف تعبيرية وتواصلية تجسّد هويته ذات المنطلقات والمقاصد المفارقة للسائد الثقافي، وفتتح على مختلف الأفعال المعرفية حتى تدعم مكتسبات الإنسان وحقائق الغيب على مستوى التمثيل العقلي والاستيعاب الذهني؛ إذ لولا الكلام «لم يثبت للرب ربوبية، ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يُخيل في صورة الدليل»⁽²⁾. وعلم الكلام مستحصل من النص؛ لأن الأدلة

(1) Emile Benveniste: Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1974, 133-21/ .

(2) ابن حسان، عبيد الله: رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، لا ط، بيروت، دار الجيل، لا ت، ج4، ص245.

الشَّرعية لا تنافي قضايا العقول؛ إذ لو نافتها لكانت الأحكام تكليفاً بما لا يُطاق، ولا تمتنع عن العقل التصديق؛ لأنَّ مورد التكليف هو العقل⁽¹⁾.

ومن هنا، كانت نصية النصِّ الديني هي مقبوليته للقراءة وللفهم والتأويل؛ طبقاً لإمكانات التناول والتداول؛ إذ النَّاس في العلم طبقات، وموقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم بالقرآن⁽²⁾، ولاسيما أنَّ الكلمة القرآنية - بما هي حضور لساني يمثّل الإمكان الوحيد للتواصل مع الإنسان - تشتمل على بُعد أنطولوجي؛ لأنها تربط عالم الذات بعالم الوجود من جهة ما يكون هو الآخر (الوجود) كلمة ميتافيزيقية؛ أي فعلاً من أفعال الله خاضعاً للمعاينة المفاهيمية. وبما أنَّ الحقل المعرفي الذي يستمدُّ منه الكائن المفكر قيمه العقلية لا حدودَ له ولا نهايات، فإنَّ مساءلاته للمعنى ومهاراته في تحليل الخطاب لا تتناهى ولا تتحدّد.

لقد اكتسب القرآن - بحكم وضعه اللغوي الخاص - صفة الكونية على المستويين الجغرافي والتاريخي، وعلى مستوى آخر هو: معاصرة الحضارات؛ باعتبار مقاصده التي تتكيّف مع الواقع الاجتماعي ومع ما يستجدُّ فيه من وقائع ومستحدثات. فهي إذاً مقاصدٌ لامتناهية، ولا يمكن غلقها واعتبار ما كُتب فيها من المسلّمات المُلزِمة. وهذا يُحيل على معنى آخر دقيق في قراءة النصِّ الديني، وهو رحابة عبارة القرآن وانفتاحها على العالم بكلِّ زماناته ومستحدثاته وبنائه الحضارية، وهذا أمرٌ لم يكن إلاّ بسبب انفتاح لغة القرآن الكريم على التأويل وقابليتها للتعددية والاختلاف.

أولاً: الهرمنيوطيقا.. كلمة ومعنى:

اقتصرت الهرمنيوطيقا أو علم التأويل -تاريخياً- على تفسير الكلام

(1) انظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتخريج أحاديث ووضع تراجم: عبد الله دراز، تخريج الآيات وفهرسة الموضوعات: عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422هـ/2001م، مج2، ج3، ص19.

(2) انظر: ابن إدريس الشافعي، محمد: الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، لا ط، بيروت، المكتبة العلمية، لا ت، ص19.

الإلهي؛ لأجل الخروج بقانونٍ ما لفهم الكتاب المقدس، ولا سيّما العهد القديم (التوراة) الذي تباعدَ به الزمن وتعدّدت قضايا التعامل معه. ويذكرُ هنري كوربان، بأنَّ التَّأويلَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مَحَوْرًا مَرَكَزِيًّا فِي الفِلسَفَةِ كانَ دَرَسًا مَنَظَّمًا ضَمَنَ قَائِمَةَ العُلُومِ الدِّينِيَّةِ، ولم يظهر إلا من خلال هذه البوابة الشرعية، ويلاحظُ أَنَّ الفِيلْسُوفَ الألمانِيَّ هَايْدِغَرَ لَمْ يَكْتَشِفِ التَّأويلَ إِلَّا من خلال دراساته التَّيُولُوجِيَّةِ؛ تمامًا كما كان الأمر بالنسبة إلى الفِيلْسُوفِيْنَ الآخَرِيْنَ دِلْتَايٍ وَشَلِيرْمَاخِر⁽¹⁾، بل إنَّ هَايْدِغَرَ صرَّحَ فِي بعض الحوارات بالقول: «بدأتُ تعليمي في المدارس الدِّينِيَّةِ، ولولَا هذه الوِجْهَةُ الدِّينِيَّةُ ما كُنْتُ لأَصِلُ إلى هذا الدَّرَبِ الفِكرِيِّ. إنَّ المِصْدَرَ الدِّينِيَّ هو على الدوام وَجْهَةٌ مُسْتَقْبَلِيَّةٌ»⁽²⁾.

ويمكن -تأطيرًا للموضوع- أن نحدّد موضوعَ الهرمنيوطيقا الحديثة ضمن منظورين: تاريخي ودلالي. أمّا على مستوى التطور التاريخي، فيجدرُ التذكير بأنَّ الهرمنيوطيقا برزت خلال القرن الثامن عشر بوصفها فنُّ تأويل النصوص، ثمَّ صارت منهجًا للعلوم الإنسانيّة خلال القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين تحوّلت مع هَايْدِغَرَ إلى مدرسة فلسفيّة، لكنّها لم تَأْخُذْ وَضْعَهَا الحَقِيقِيَّ إِلَّا مع تلميذه غَادَامِيرٍ، ولا يمكن كذلك نِسِيَانُ شَأْنِ الفِيلْسُوفِ الفرنسيِّ بُولِ رِيكُورٍ.

يفصّل جون غريش وجهة النظر التاريخيّة ويفرّق بين مراحل ثلاثٍ كبرى تطوّر خلالها هذا المنهج، تبدأ المرحلة الأولى قبل قرون، حين كان التَّأويل تخصصًا عمليًّا يتوزّع على سائر الميادين التَّطْبِيقِيَّةِ؛ إذ يُمارَسُ فنُّ التَّأويلِ بصفةٍ أساسِيَّةٍ فِي مجال تفسير الكتاب المقدّس؛ كما فِي مجالِ القضاء والقانون، حيث تطبّق القواعد والقوانين العامّة على مسائلٍ خاصّة، وتبدأ

(1) E.Brito : Heidegger et l'hymne du sacré, Presses Universitaires de Louvain, Belgique 1999, P 315

(2) Françoise Dastur: Heidegger et la Théologie, Revue philosophique de Louvain, Volume 92, N° 23-, Belgique 1994, P 227.

المرحلة الثانية مع فجر القرن التاسع عشر، حين حدثت تغييراً حاسماً في النموذج أثر في فترات التطور اللاحقة، حيث أُخْرِجَتْ الهرمنيوطيقا من المجالات الدينيّة والقانونيّة إلى سائر أنظمة المعرفة، وتحوّلت إلى نظريّة في الفهم والتأويل، وبدأ تأسيس الهرمنيوطيقا الفلسفية مع شلايرماخر (1768-1834م). وأمّا المرحلة الثالثة، فقد ظهرت فيها مع دلتاي (1833-1911م) دائرة الفلسفة التأويليّة بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو ما يصحّ أن يقع التعبير عنه بـ «العصر التأويليّ للعقل»⁽¹⁾ الذي بلغ أوجّه مع هايدغر وغادامير وريكور.

وإذا راجعنا النشأة الحداثيّة الأولى بحثاً عن منابع الفهم والتأويل أَلْفِينَا العقل الديكارتّي (1596-1650م) ريادياً في تشوير الفلسفة، وتطوير منهجية البحث العلمي، وتأسيس المنطق الحداثي. وقد عبّر الفيلسوف هيغل (1770-1833م) عن هذه الريادة بالقول: «إن ديكارت هو بطل الفكر الإنساني»⁽²⁾، وتبدو ميزة ديكارت الأولى في ابتكاره للشك المنهجيّ الذي أرادَه لأجل تصحيح المفاهيم، فكان ذا شأن إيمانيّ، كما عند أبي حامد الغزالي (450-505هـ.ق) الذي جعل الشكّ طريقاً إلى اليقين. لكنّ زمن الحداثة تحوّل بهذا الشكّ المنهجيّ إلى بنى راديكاليّة صَنَعَتْ رُؤى مغايرةً للتفكير في العالم، نذكر من ذلك: الشكّ الارتيابيّ الذي أراد من خلاله ديفيد هيوم (1711-1776م) وبشكل جذريّ ونهائيّ استئصال الميتافيزيقا الدينيّة اعتماداً على اتّجاهه التجريبيّ المتأسّس على اعتبارات حسّيّة خارجيّة بالتّحايث مع الإحساس الباطني (مرتبطاً مع

(1) Jean Greisch: L'age herméneutique de la raison, Cerf 1985.

* Jean Greisch: Herméneutique et métaphysique, in: Philosophie (comprendre et interpréter: le paradigme herméneutique de la raison), Institut catholique de Paris, by beauchesne Editeur 1993, P 406407-.

(2) Le monde des livres et le livre du monde in: Les cahiers de science et vie : René Descartes (15961650-), n°66, décembre 2001, P 18.

Pour Scepticisme - doute sceptique, André Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Delta, Beyrouth et PUF, Paris, 1996, pp 949950-.

تجربة الخارج)، وقد أحدث هذا المنظور الإقصائيّ الإرباك لدى العقل الحدائّي النَّاشئ. كذلك كان لراديكاليّة نيتشه دور استتصاليّ منبعت من اعتبار التأويل فعلَ هيمنة وإرادةً للقوّة، حاول من خلاله إعدام القناعات الإيمانية ونسَفَ الإيتيك المسيحيّ حين أسس ما أسماه «جينيالوجياً الأخلاق». ويضَافُ إلى هذا التوجُّه، دورُ فرويد في علم النفس، وما أدخل عليه من ممارساتٍ إشكاليّة مبنية على الشكوكيّة وعدم الموضوعية. والناتج: أنّ هذا الانقسامَ الكبيرَ في قراءة العالم ومن ورائه قراءة النصوص، يكشفُ عن دورٍ جديدٍ لسلطة القراءة، على مستويات التنظير والأداء والاستعمال. وحاصل القول أننا صرنا إزاء نمطين من الفهم؛ أحدهما: النمطُ الفلسفيّ الديكارتيّ الذي استندَ إلى الممارسة الارتبابيّة في قراءة العالم⁽¹⁾ منهجياً لغرض الوصول إلى الحقيقة الدنيّة التي أثبتّها باستدلالات عقلية، والنمط الآخر هو الشكُّ العدميّ الذي لم يهادن الفكر الميتافيزيقيّ في كليّاته وفي تفاصيله، وزعماء هذا الاتجاه قد أسماهم الفيلسوف الفرنسيّ ريكور (Ricoeur Paul): «أساتذة الشك»؛ وهم: كارل ماركس، فريديريك نيتشه، وسيغموند فرويد⁽²⁾؛ ذلك أنّهم استعملوا التأويل بوصفه تقنية جاهزة لتفنيد حقائق الميتافيزيقيا. إلا أنّ فلسفة الشك لا تُعدّ من الهرمنيوطيقا في شيء؛ لأنّ الهرمنيوطيقا بحث عن الحقيقة من خلال اللامعنى وليست دحْضاً لها⁽³⁾؛ وبهذا، فإنّ اللحظة التنويريّة للمنهج الديكارتيّ اكتسحت مختلف مجالات الفكر والعلوم، ومنها العلوم الإنسانيّة ومناهج القراءة والكتابة (التأليف)، كما اتخذت صياغات وأنساقاً رسمت معالم الإبداع وثوّرت المفاهيم والمناهج؛ لكنّ فعلَ التأويل مع هذا، لم يستوفِ رهاناته العلميّة في بلد ديكارت؛ ولهذا فقد كتب الفرنسيّ جون غريش متسائلاً، ثمّ

(1) René Descartes : Méditations métaphysiques, Cérès, Tunis, 1994., / 56- 57.

(2) أساتذة الشك: فريديريك نيتشه (1844-1900م)؛ سيغموند فرويد (1856-1939م)؛ كارل ماركس (1818-1883م)؛ ديفيد هيوم (1711-1776م).

(3) Paul Ricoeur: de l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, 1965 / 40.

Jean Lyon: les 50 mots clés de la théologie moderne, Ed. Privat, 1970 / 60.

مقرّاً بأنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية ليست سوى بضاعة مهزّبة إلى فرنسا!⁽¹⁾ وهذا طبيعيّ ما دامت الأفكار تخضع إلى لحظات فكرية مهيمنة، حيث كانت الهرمنيوطيقا خلال الثمانينات لغة مشتركة بين الفاعلين الثقافيين الغربيين، تماما كما كانت الشيوعية في الستينات، والبنوية في السبعينات⁽²⁾.

وأما على مستوى الدلالة، فسنبين بعض المفاهيم، دون أن نغرق في تفاصيلها. يقول ريكور: «التفسير هو تأويل النصّ بوصفه مجموعة من العلامات»⁽³⁾، ويقول أيضاً: «التأويل هو تعيين معنى غير مباشر من خلال معنى حرفي مباشر»⁽⁴⁾. وبكلام مختلف لريكور: «إنّ التأويل هو تفكيك الرموز اللغوية»⁽⁵⁾، ويختزل الفيلسوف التعريف في كلمة مفتوحة على كلّ المعاني، فيقول: «إنّ التأويل هو قول شيء ما عن شيء ما»⁽⁶⁾. وأمّا فيلسوف التأويل الآخر -غادامير- فقد جعل كلّ الممارسات الذهنية البشرية تأويلاً (التأمّل والتدبّر والتفكير)، فقال: «كلّ فهم تأويل»⁽⁷⁾، ورأى أنّ الفهم هو فعل تأويل دائم⁽⁸⁾، وأنّ كشف التعددية في العبارة اللسانية تأويل⁽⁹⁾، كما أنّ كلّ إعادة إنتاج للمعنى تأويل⁽¹⁰⁾. وهذا يعني، أنّ فنّ التأويل، هو استقصاء المعنى النصّي من خلال تعدّد الاختصاصات وتداخلها، وهو ما يجب أن ينطبق على المجال الديني⁽¹¹⁾.

- (1) Jean Greich: Le cogito herméneutique (l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien), Librairie philosophique - Vrin 2000, P 53- 54
- (2) Gianni Vattimo: Éthique de l'interprétation , La Découverte Paris 1991, p 45 - 58.
- (3) Paul Ricœur: de l'interprétation, essai sur Freud, Seuil 1965, P35.
- (4) Paul Ricœur : Du texte à l'action , Seuil 1986, P 21.
- (5) Max Kohn: Le récit dans la psychanalyse, éditions érès, 1998 / 109.
- (6) Paul Ricœur: le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Seuil 1969, P 8.
- (7) Hans Georg Gadamer: Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique, Seuil, 1976, P235.
- (8) Hans Georg Gadamer: Vérité et méthode, (ibid), P148.
- (9) Paul Ricœur: Le conflit des interprétations (ibid), P 26.
- (10) Hans Georg Gadamer: Vérité et méthode, : (ibid), P 12.
- (11) Jean Lyon : les 50 mots clés de la théologie moderne, Ed. Privat, 1970, P59.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ الهرمنيوطيقا تقوم بدورِ الوَسَاطة في الوصول إلى المعاني المتوارية خلف العبارة الظاهرة بطريقة منهجية، ومن ثمّ إعادة توزيعها وبثّها من جديد⁽¹⁾.

ويكمنُ توسُّع الهرمنيوطيقا في الخروج بالنصّ من إطار القراءة اللغوية، ليكون بحثاً في الكون وفي الكائن البشريّ الحيّ؛ ولذلك ارتبطت بالأنطولوجيا، وتحوّلت إلى تأمل فلسفيّ في الوجود؛ انطلاقاً من قراءة النصّ وتأويله، وأضحت بحثاً في نظام الوجود ذاته (من خلال النصوص اللغوية)⁽²⁾، وذلك من جهتين: إحداهما أنّ كلّ علم يحمل كلّ إنسان مفكراً على التفكير في أناه (أي في ذاته)؛ كما قال هايدغر⁽³⁾، وعلى التفكير في العالم، وفي نظام الوجود فيه، فإنّ التجربة الشخصية لكلّ فرد ترتبط بالوجود وبالتفكير في الموت وفي الفناء -والكلام لغادامير-⁽⁴⁾. ونخلصُ بذلك إلى أنّ الهرمنيوطيقا تعني وضعَ خصوصياتٍ للفهم، ولقواعد التأويل⁽⁵⁾، وهي في كلمة: «علمُ قواعد التفسير»، غير أنّ الهرمنيوطيقا لا تتوقّف عند هذا الحدّ، وإنّما تتوسّع إلى آفاقٍ فلسفيةٍ بعيدة المدى.

ثانياً: القرآن والتأويل.. سياسة الكلمة الدينية:

يحيلنا المستوى المعجمي لمصطلح التأويل إلى جذر كلمة «أول»؛ وهو بمعنى الرجوع، وآل يؤول (بالتخفيف): إذا رجع، وهو مشتق من الأول بتشديد الواو؛ كما يرى ابن فارس، وأول الحكم إلى أهله: أرجعه وردّه إليهم، وأول الكلام: عاد بالمفردة اللغوية إلى مجالها القاموسي. هذا حسب

(1) Encyclopédie philosophique universelle, PUF 1998, 1 / 1129.

(2) André Lalande : Vocabulaire de la philosophie, PUF et Delta Beyrouth 1996, P 714-715.

(3) Martin Heidegger : qu'est-ce qu'une chose, Gallimard 1992, P186.

(4) Gadamer Hans Georg : Vérité et méthode (ibid), PP 202203-.

(5) Encyclopédie philosophique universelle (ibid) 2 / 1133.

الاستعمالات العربية الأولى، وقد كان أهل الجاهلية يُسمونَ يومَ الأحد: الأول، ولكنَّ كلمة التَّأْوِيلِ تعني كذلك: العاقبة والمآل، وتأويل الكلام: عاقبته وما تَوَوَّلُ إليه الأمور من نهاياتٍ وخواتيمٍ⁽¹⁾. فالتَّأْوِيلُ بهذا المعنى، هو الأولُ والآخرُ، فهو بدايةٌ ونهايةٌ. والنَّاتِجُ من هذه التَّعْرِيفَاتِ أَنَّ التَّأْوِيلَ في القرآن يتأسَّس على المعنى الاستعماليِّ الأولِ، لكنَّه لا يتحدَّد به ولا ينتهي عنده. وعدمُ التَّحدُّدِ يُحيلُ إلى المستوى الثاني، حيثُ يَعْنِي التَّأْوِيلُ «التَّقْدِيرَ والتَّدْبِيرَ»، وهو معنى ثقافيٌّ يفتحُ مجالَ القراءةِ واسعاً، ويُفِيدُ أَنَّ للقارئِ دَوْرًا أساسياً في تقديرِ المعنى وتحديدِه من منظوره الخاصِّ، والتَّقْدِيرِ يدخلُ في معنى «التَّصْيِيرِ»؛ وهو التَّحوُّلُ الثَّقَافِيُّ بالكلام من معناه الظَّاهرِ إلى دلالاتٍ يَسْتَحْدِثُهَا المُوَوَّلُ بحسَبِ المُعْطَيَاتِ المعرفيَّةِ المتوافرة.

ثمَّ يأتي المعنى الثالث، وهو معنًى سياسيٌّ يفتحُ على دلالاتٍ غيرِ حصريَّة. وفي اعتقادنا أَنَّهُ لا يمكن القَفْزُ على هذا المعنى المتجذِّرِ بطبيعته الزمنيَّةِ في عمقِ القراءةِ الدينيَّةِ إلَّا بعد بيانِ أَنَّ هذا المعنى مستمدٌّ من عادة العرب في كلامهم، وأَنَّهُ يتنزَّلُ ضمن القوانين الوجوديَّةِ المُتألِّفة مع القوانين الكونيَّةِ.

لقد تحدَّث السيوطي عن طابع التَّأْوِيلِ السياسيِّ، فرأى أَنَّ التَّأْوِيلَ مأخوذٌ من الإيالة؛ وهي السياسة، فكأنَّ المُوَوَّلَ يَسُوسُ الكلامَ ويضعه في موضعه، وأكَّد الزمخشري ذاتَ المعنى في أساس البلاغة: «آل الرعيَّة يؤولها إيالةً حسنَةً وهو حسنُ الإيالة لقومه سائسٌ محتكم، وألنا: سُسْنَا وسُسْنَا. وأوَّلَ القرآنَ وتأوَّلَه، وهذا متأوَّلٌ حسنٌ، أي لطيف التَّأْوِيلِ جدًّا»⁽²⁾. إذًا فقد صنَّفَ الزمخشريُّ السياسةَ في إطار «الحسنِ»، بمعنى

(1) انظر: ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، لا ط، قم المقدَّسة، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404هـ-ق، ج1، ص162.

(2) الزمخشري، جار الله: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1419هـ-ق / 1998م، ج1، ص39.

حُسْنِ إِدَارَةِ شُؤْنِ النَّاسِ فِي الْمَدِينَةِ، وَكَأَنَّهُ يَقُولُ: لَا سِيَاسَةَ إِلَّا السِّيَاسَةَ الْحَسَنَةَ، وَعَلَى هَذَا الْمَسْتَوَى قَاسَ التَّأْوِيلَ، بَوْصَفِهِ حُسْنَ إِدَارَةِ الْمَعْنَى. وَأَقْرَرَ اللَّغَوِيُّ أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ الْقَزْوِينِيُّ دَلَالََةَ الْمَصْطَلَحِ، وَأَكَّدَ أَنَّ الْإِيَالَةَ هِيَ السِّيَاسَةُ، وَهِيَ مِنْ بَابِ التَّأْوِيلِ بِمَعْنَى الرَّجُوعِ؛ لِأَنَّ مَرَجِعَ الرَّعِيَّةِ إِلَى رَاعِيهَا، مِنْ حَيْثُ التَّدْبِيرُ، وَآلُ الرَّجُلِ رَعِيَّتَهُ يُوَلُّهَا إِذَا أَحْسَنَ سِيَاسَتَهَا⁽¹⁾. وَبِهَذَا يَجِدُ الْمَصْطَلَحُ الْمَذْكُورُ شَرْعِيَّتَهُ مِنْ تَعَدُّدِ الْإِحَالَاتِ عَلَيْهِ، فَقَدْ تَوَحَّدَتْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى ثَلَاثُ مَقُولَاتٍ مُخْتَلِفَةُ الْإِتِّجَاهَاتِ؛ فَالسِّيَاطِيَّةُ مُمَثَّلٌ لِمَدْرَسَةِ التَّفْسِيرِ الْمَنْقُولِ، وَالزَّمْخَشَرِيُّ مُتَخَصِّصٌ فِي التَّفْسِيرِ الْعَقْلِيِّ، وَابْنُ فَارِسٍ يُمَثِّلُ الْإِتِّجَاهَاتِ اللَّغَوِيَّةَ.

ويبدو أن استخدام مصطلح السياسة في البيئة العربية القديمة، لا يختلف من حيث المعنى عن الاستخدامات المعاصرة له، فقد قال الطبيب والفيلسوف العراقي ابن الأكفاني: إن علم السياسة يعلم منه أنواع الرياضات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها، وموضوعه معرفة المراتب المدنية وأحكامها، ومنفعته الاجتماعات المدنية الفاضلة⁽²⁾. وضمن هذا النسق، اعتبر المسلمون إدارة الحياة في العالم من قبيل القوانين الإلهية، سياسة؛ إذ الشَّرْعُ مَصَالِحُ وَسِيَاسَاتٌ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى فِي حَقِّ الْعِبَادِ، وَالْمَصَالِحُ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَزْمَنَةِ؛ كَمَا يَقُولُ الْفَقِيهَ الْعِرَاقِي أَحْمَدُ بْنُ بَرَهَانَ⁽³⁾.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول: إن إطلاق الدلالة السياسية على فعل التّأويل، يجعل من هذا الفعل ممارسةً سياسيةً بامتياز، مع ملاحظة

(1) يذهب ابن فارس إلى أن الأصل «أول» يعني ابتداء الأمر وانتهاؤه، والأول هو مبتدأ الشيء، وآل يؤول: رجع، وأول الحكم إلى أهله: أرجعه وردّه إليهم (انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م، س، ج، 1، ص 158؛ 159؛ 160).

(2) انظر: ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم بن ساعد الأنصاري: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم، تحقيق وتعليق: عبد المنعم محمد عمر، مراجعة: أحمد حلمي عبد الرحمن، لا ط، القاهرة، دار الفكر العربي، لا ت، ص 221.

(3) انظر: ابن برهان، أحمد: الوصول إلى الأصول، لا ط، الرياض، مكتبة المعارف، 1403 هـ/ 1983 م، ج 1، ص 386.

تحدّد طبيعة هذه الممارسة؛ وهي أنّ التّأويل لا يَنْتَظِم ولا يكون، إلّا متى ما ارتبطَ بتعدّد الاختصاصات وتنوع المناهج والأطروحات الفكرية؛ لأنّ السياسة التي قاس بها السيوطي والآخرين التّأويل هي علمٌ متعدّد الروافد والمناهج كسائر العلوم الإنسانيّة. والنّاتج أنّ فعل التّأويل مُنْفَتِحٌ على الاختلاف والتّعدّد والحرية بوصفها مفاهيم ومقومات تؤسّس إدارة المعنى؛ كما تؤسّس كلّ عملٍ سياسيٍّ، والتّأويل عملٌ سياسيٍّ، كما تقدّم الشّرح. والذي يعنينا في الموضوع هو اعتبار التّعددية لباب المنهج وقلبه النّابض؛ لأنّها تَنْزَلُ في إطار بيداغوجيّا التّوضيح والإفهام التي تعتمد على الخبرة الثقافيّة والاجتماعيّة للمتلقين، ويتميّز بها علم الاتّصال القرآنيّ.

ويتقاسم الأديب الرّاغب الأصفهانيّ مع متخصّصي علوم القرآن دلالة المصطلح، ويدعمها فلسفيّاً؛ ليجعل فعل السياسة أساساً من أسس الإيجاد الإنسانيّ. ف«الإنسان أوجد ليكون كاملاً في المعنى الذي أوجد لأجله، ويختصّ الإنسان بثلاثة أشياء: التعمير والعبادة والخلافة (...)» [والخلافة] هي الاقتداء بالباري سبحانه بقدر الطّاقة البشريّة في السياسة باستعمال مكارم الشريعة (...) الخلافة تُستَحَقّ بالسياسة، والسياسة نوعان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختصّ به، والثاني سياسة غيره وذويه وأهل بلده، وهذه السياسة العامّة لا تكون إلّا بتحرّي مكارم الشريعة، بمعنى الحكمة والعدل»⁽¹⁾. وكذلك فقد فصل أبو نصر الفارابي القول في الفكر السياسيّ الإسلاميّ حين تحدّث عن المدينة والسياسة والمدنيّة في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وفي «السياسة المدنيّة»، وسمّى حاكم المدينة «الرئيس»، رئيس الأمة، وتحدّث عن مجلس رئاسيّ عند تعدّد الشّروط الفكرية والجسدية والأخلاقيّة للرئيس الفيلسوف⁽²⁾.

(1) الأصفهاني، الراغب: الذريعة إلى مكارم الشريعة، لا ط، مصر، دارالسلام، 1428هـق/ 2007م، ص 82-

(2) انظر: الفارابي، أبو نصر محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، لا ط، مصر، مؤسسة هندواي

ولا شك في أن التمازج بين التأويل، بما هو قراءة للقرآن الكريم من جهة، والخلافة الإنسانية من جهة أخرى، والفلسفة من منظور ثالث، ومكارم الشريعة في إطار متصل، يدل على أن فعل التأويل يتخذ مقاماً مركزياً في قائمة العلوم الإسلامية النظرية، كما في عمق الأفعال الدينية. ولا شك في أن هذا الترابط بين النظري والعملي يؤكد أن التعامل مع القرآن الكريم هو أكبر من أن يكون مجرد رياضة ذهنية يمارسها العقل بغير الاستعراض الفكري أو الجدال الإيديولوجي، إنه ممارسة علمية لأجل فهم لغة القرآن وإحالاتها الكونية والغيبية، عبر العلم والفهم والتجربة الوجودية للحَيِّ (الكائن الحي).

ويؤكد الفيلسوف النيسابوري أبو حامد الغزالي عمق الممارسة العلمية التي تستبطن لغة القرآن، وتدفع إلى الفهم والتأويل وتعدد المعارف؛ لأجل استكناه الدلالات الإلهية، فيصف القرآن بالبحر الذي لا تتناهى حدوده، ويحاول الغزالي استكمال الصورة بطريقة تشخيصية، فيطرح أنموذجاً تأويلياً تحتويه العبارة؛ ليبين للناس معنى «القراءة الأنموذجية» للقرآن الكريم، ويثبت دور القارئ في إنتاج المعنى وفقاً لمنهجية النص الديني. يقول الفيلسوف الفقيه: «إنه لا يمكن معرفة أفعال الله في الشفاء والمرض في مثل قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾⁽¹⁾ إلا بمعرفة الطب بكماله؛ إذ لا معنى للطب إلا بمعرفة المرض بكماله وعلاماته، ومعرفة الشفاء وأسبابه، والبحث عن حقيقة ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى علم الهيئة والنجوم وغيرها (...); لأن القرآن هو البحر الذي لا شاطئ له»⁽²⁾، ولا نهاية لإحالاته المعرفية.

ولا شك في أن العبارة الأخيرة تستوقف الانتباه؛ لأنها تحيل إلى

للتعليم والثقافة، 2012م، ص75-77.

(1) سورة الشعراء، الآية 80.

(2) الغزالي، أبو حامد: جواهر القرآن، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، ط2، بيروت، دار إحياء العلوم،

1406هـ/ق / 1986م، ص44-46.

معنى إشكالي يتعلّق بالتأويل اللامتناهي؛ ذلك أن فعلَ التأويلِ مسألةً عقلانيّةً لا تحدّدُ بسقفٍ يتوقّفُ العقلُ دونه عن القول. فالقرآن هو البحرُ الذي لا حدودَ له، والنشاطُ الذهنيُّ هو حركة الإنسان الوجوديّةُ التي لا تحدّدُ ولا تتوقّفُ. والنتيجةُ أن التأويلَ إبداعاتٌ عقليةٌ متواصلةٌ، وبما أن العقلَ متضامنٌ مع الحقيقة، فإنه يتسمُّ بالصدقية؛ ولذلك فقد اعتُبرَ أصلاً لفهمِ الشريعة، كما إن المعارفَ الثقيلةَ أصلٌ. وهذا الأمرُ يدرأُ التعارضَ بين العقلِ والشرع؛ ولهذا من كذبَ العقلَ فقد كذبَ الشرعَ؛ إذ بالعقلِ عُرفَ صدقُ الشرعِ، وبالعقلِ ثبَتَتِ النبوةُ، وبالعقلِ ثبَتَ الشرعُ، وهكذا تحدّث أبو حامد الغزالي في قانون التأويل⁽¹⁾.

ثالثاً: التأويل القرآني والآثار الواقعية:

يظهر من خلال المتابعة السابقة للمراجع المتخصصة في مجال العلوم الإسلامية، أن التأويل يمثلُ مصطلحاً علمياً كبيراً، وأنه وردَ في القرآن الكريم باعتباره قانوناً علمياً وضرورةً نظاميةً وخرطةً طريق لا يمكنُ التوصلُ إلى الحقيقة من دون اعتمادها. وهنا تُمكن ملاحظة أن العقلَ القرآنيَ المؤسَّسَ للمعنى الديني لا يتناقضُ من حيث عقلانيّة الفهم والبحث عن المعنى مع نظريات الحداثة. وقد تبينَ في تاريخ القرآن أن الثراءَ المنهجيّ-القرآني يتوضّحُ من خلال ألوانِ القراءاتِ الدينية المتنوعةِ ومن خلال الاتجاهات والمناهج المتعددة التي ملأت ساحة المعرفة الإسلامية منذ بداية استقبال النصّ الكريم في زمن النبوة. وتكفي، لفهم هذا الواقع، نظرةٌ بانوراميةٌ في بنية النصوص التفسيرية التي أخصبت خلال العقود الأربعة الأولى من التقويم الهجري، حين تعددت المدارس العقديّة والمكوّنات الفكرية الإسلامية.

صحيحٌ أن الممارسات التأويلية الأولى بدت سياسيّة حين تضافرت

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد: قانون التأويل، ط1، لا م، لا ن، 1413هـ/ق/ 1993م، ص 19-20.

نشأتها مع الفتنة الكبرى والاغتيالات السياسية والانشقاقات العقائدية التي حدثت خاصة مع مقتل عثمان بن عفان سنة 35 من التقويم الهجري، لكن المراهنات السياسية لم تدم طويلاً، فقد تطور المشهد المعرفي وامتزج بالعلوم الصحيحة، واندلعت المناقشات والمناظرات الفكرية، وأسهمت في صياغة منظومات قرآنية تبلورت في الأزمنة البعدية على النحو العلمي متعدد الاختصاصات.

وبدأت التعددية المنهجية عملياً في مجال العلوم الإسلامية حين استقل تفسير القرآن بوصفه نظاماً علمياً خاصاً، وأُخرج من دائرة المدونات الحديثية، فلم يعد تفسير القرآن مجرد باب من أبواب كتب الحديث. ثم اختلفت ثقافة المفسر، وانتظمت قراءات القرآن تحت عناوين مختلفة: التفسير المأثور (النقل الخالص)، والتفسير بالمأثور (النقل المتمازج مع الرأي)، والتفسير العقلي (المستقل بمساراته الفكرية). ولم تلبث التخصصات العلمية أن شقت طريقها ضمن هذه المناخات واستقلت بمكوناتها الوظيفية. هنالك ظهر المنهج اللغوي، والفقهية، والصوفي، والباطني، والرمزي، والأدبي، والعلمي، والفلسفي، ... ثم تنوعت الأنماط، ما بين التفسير الترتيبي، والتحليلي، والموضوعي، ... ووصلت في أيامنا إلى أصناف منهجية جديدة أسهم بها من خارج المنظومة الإسلامية، ويمكن البناء عليها؛ وذلك مثل: التفسير السيمونطقي، الذي كتبه الياباني توشيهيكو إيزوتسو، ويتعلق بتطبيق منهج التحليل الدلالي، فهو دراسة تحليلية لمعاني الألفاظ القرآنية (دراسة معاني المصطلحات الأساسية والتأسيسية المستمدة من المعجم القرآني)، وعلى هذا يكون العنوان: «علم دلالة القرآن»⁽¹⁾.

وقد حاول الياباني توشيهيكو أن يبدو موضوعياً حين قدم تحليلاً دلالياً

(1) انظر: إيزوتسو، توشيهيكو: الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، - ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد، ط1، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م، ص29-33.

ودرس مفاهيم مثل «الإيمان» في علم الكلام الإسلامي، وذكر أن الشرط الأساس للممارسة الصحيحة للتأويل هو أن يكون هناك برهان محدد يظهر استحالة التفسير الظاهر⁽¹⁾. وصحيح أنه لم يلتزم بهذا المسار بل مارس الإسقاط والمصادرة، لكن المنظر الشامل للإنتاجات المنهجية الجديدة يظل مثمراً؛ لأنها لم تعدل بمشاريعها عن القضايا الإشكالية التي طرحتها المنظومة القرآنية في إطار عقلانية المعرفة وعلميتها، وإن كان منها ما يتضارب مع بعض الأساسيات المنهجية، وتختلف الرؤية لديها؛ لأن المثل والأهواء والنحل، وسائر الآفاق الثقافية المسيطرة، كثيراً ما تنتهك لحظة الموضوعية، وتساهم في مناوئة المعرفة.

وإذا اتبعنا المسار ذاته، فسيثبت ما سبق تقريره؛ وهو أن المعادلات الحدائرية اختلفت نوعياً حين انتهجت في قراءات النصوص الدينية مسبقات ومرجعيات ومسلمات غير دينية، إلا أنها من حيث الجوهر العلمي الخالص لا تمثل صداماً مع المحددات الدينية، كما وقع الترويح لذلك؛ لأن المغايرة (الفكر المغاير) لا يمكن أن تكون تهديداً للمعنى عموماً، ولا للمعنى الديني خصوصاً. وقد تقدم الكلام على أن مركز الأهتمام في القرآن الكريم هو التأسيس لموضوعية المعرفة في إطار التعدد والاختلاف، ويمكن أن نلاحظ أن الآيات -غالباً- ما تنتقد الذين في قلوبهم «زيغ» وتدعو إلى اجتناب «الهوى»، وغير ذلك من النزعات الفردية، فكانت -بذلك- تهدف إلى تقليص تأثير الذاتية والهيمنة على النصوص والافراد بصياغة المعنى. وللتذكير، فإن الوحي نزل في مجال سوسيوثقافي واجتماعي مناوي للنص القرآني، ولم تنشأ بينه وبين مجاله قطيعة؛ ولهذا، كان الخط المنهجي للعقل الإسلامي يستوعب الاختلاف ويتعايش مع تعدد المعتقدات.

(1) انظر: إيزوتسو، توشيهيكو: مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي -تحليل دلالي للإيمان والإسلام-، ترجمة وتقديم: علي عيسى العاكوب، ط1، حلب، دار الملتقى، 1431هـ/ق/ 2010م، ص64-65.

لقد اختلف العقل الإسلامي في التاريخ مع العقل اليوناني وسائر ثقافات العالم ليستحدث بأدواته المنهجية مُنتجاته المعرفية الخاصة. ولا شك في أن القناعات الإيمانية التي توحد بين الأديان السماوية تؤكد هذا المسار؛ وهو أن الشرائع الإلهية طرائق ومناهج مرتبطة بأنظمة التفكير الخاصة بالمجموعات البشرية المُخاطبة بالتنزيل؛ أي إن التعددية الشرائعية تعكس اختلاف الثقافات والبني الاجتماعية التي تستقبل الوحي الإلهي. وإذا كان الله -تعالى- قد أرسل إلى مختلف شعوب العالم عدداً من الأنبياء ﷺ والرسل ﷺ يبلغ ثلاثمئة وأربعة وعشرين ألفاً (على اختلاف)؛ فهذا يعني أنه أنزل مئات المناهج نظيراً لذلك، وإذا كانت هذه الشرائع تنظر إلى العالم ضمن أنظمة مفهومية متعددة بتعدد مراحلها التاريخية، فإن صورة الواحدية تتجلى فيها، وبهذا المعنى كانت استراتيجياً التأويل القرآني حالة تنويرية تركز على نظام داخلي يعتمد على الأنشطة الاستقصائية لأجل استجلاء المرادات الإلهية من خلال التفاعلات الثقافية والعقائدية التي تنتج في زمن القراءة، وهذا الموقف الاتصالي مبني على أن اتجاهات التفكير الإنساني مشتركة في البحث عن الحقيقة؛ فهي بهذا المعنى إيجابية وإن تناقضت نتائج تحقيقاتها وفحوصها العلمية، لكن هذه النتائج ليست حقائق مطلقة تستوجب التقديس. وما دامت التأويلية تمثل محوراً للتفكير العلمي في عالم الحداثة التكنولوجي، وما دام هذا المنحى الحداثي الجديد فضاءاً للمقايسة والمقارنة، يبقى لزاماً علينا أن نرسم حدود المقاربات الدلالية والمفهومية بين النص المقدس قبل أن ننظر في اتجاهات الحداثة المؤدّجة التي حرصت بعض تياراتها على الإعراض عن القداسة الدينية من أجل أن تتمحور حول ذاتها اللادينية وتمسك -وبطريقة شمولية- بكل شيء، فتقصي الدين والنص والمقدس من ساحة التفكير، وتصنع، على أنقاض ذلك، علويتها وقداسة نفسها.

رابعاً: الحداثه والتأويل.. استراتيجيا التمرّد على الميتافيزيقيا:

بدأت إشكاليّة التأويل المعاصر من محاولة عديد من المستشرقين استجلاب بعض القراءات الدينيّة-الكتابيّة لأجل تطبيقها ميكانيكياً على القرآن الكريم، بعد سحبها من بيئتها الأصليّة (الغربيّة)، من دون مراعاة للتّمايز والاختلاف بينها وبين القرآن. وقد بدأ التسويق مع نوّلدكه (1836-1930م) الذي جعل من نبيّ الإسلام مؤسساً ناقلاً، وليس رسولاً من عند الله!⁽¹⁾ ثمّ جاءت المرحلة الإشهارية والدعائيّة مع بلاشير الذي روج لتماثل القرآن مع الإنجيل، ولمقولة أنّ النبي محمّداً كان منخرطاً في بعض الطوائف ذات المعتقد المسيحي!⁽²⁾ ثمّ تابّعهما في ذلك هشام جعيط!⁽³⁾

ويبدو أنّ هذا التّباين الذي يعبر عن إسقاطات إيديولوجيّة تتناقض مع الوقائع التاريخيّة، قد أهمل المصادر التي أكّدت أنّ القرآن الكريم قد كتّب من إملاء النبي ﷺ ذاته، بصفة فوريّة ومحيّنة للتّنزيل في الزمان وفي المكان، وحسب التاريخ الكرونولوجي (التسلسل الزمّني) الذي استمرّ ثلاثاً وعشرين سنّة. وفي تباين واضح، تحدّث نوّلدكه عن مسألة التّدوين القرآنيّ، فكتب: «إنّ الفضل الرّئيس في تماسك النّقل يعود إلى النبي نفسه، فهو قرّر على الأرجح منذ اللّحظة الأولى [للوحي]، أنّ يكون وثيقة صادقة غير محرّفة للإرادة الإلهيّة في مواجهة كتاب اليهود والنصارى المقدّس. ولذا كان لزاماً أن يهتمّ بالتثبيت الخطّي لما أوحى به إليه؛ ليحفظ من الاندثار أو التّحريف. والنّقل لا يسمّى الكتاب الذين كان محمّد يُملي عليهم الآيات فحسب؛ بل يزودنا بمعلومات هامة عن شكل

(1) انظر: نوّلدكه، تيودور: تاريخ القرآن، تعديل: فريديريش شفالي، تعريب: جورج تامر، ط2، نيويورك، نشر: جورج ألمز، لا ت، ج1، ص9-3.

(2) 24-Regis Blachère: introduction au Coran, maison neuve et Larose 2002, P23

(3) انظر: جعيط، هشام: تاريخية الدعوة المحمديّة في مكة، ط1، بيروت، دار الطبعة، 2007م، ص162-

هذه المكتوبات»⁽¹⁾. وفي المقابل، يذكر أن يسوع لم يترك كتابات موحاة ولا من نوع آخر، ولم يكن للمسيحية كتاب مقدس⁽²⁾.

ويؤكد اتجاه البحث أن قراءة النص القرآني لا بد من أن تخضع، وبحكم الضرورة الموضوعية، إلى اعتبار مسألة الوحي أساساً للوصول إلى المعاني الموضوعية التي تنطوي عليها العبارة القرآنية. وهنا سيكون مفهوم القداسة -بالمعنى الإسلامي- القاعدة المركزية لفهم القرآن الكريم؛ لأن غاية النص القرآني من البلاغ الديني هو تقديم المعتقد المقدس كلياً في إطار الوحي الجديد -كما يقول بلاشير⁽³⁾- . وأما إذا قرئ خارج هذا المجال المقاصدي، فإنه يمكن تطويع المعنى القرآني حسب المقتضيات الإيدلوجية التي يتموضع فيها القارئ (يضع نفسه فيها)، فينزلق إلى التحريفية وفوضى الدلالة. فإذا تضاربت المقاصد، وانتهى القارئ إلى إزاحة المقصد الأصلي للوحي -بتعبير جارك بارك- تضيع المعاني المرادة من القول الإلهي؛ لأن القرآن الكريم يتنزل في أعلى مراتب البيان؛ لكونه تحدياً ثقافياً يتجاوز الواقع ببنية المعرفة ومنظومته البيانية⁽⁴⁾. وهذه مسألة تستدعي الاعتراف بالمرجعية الدينية؛ لأن الاعتراف بهذه المرجعية يعني تفسير النص الشرعي داخل الحقل الديني ابتداءً، وليس انطلاقاً من مقاربات شخصية ومرجعية بشرية يخضع لها القارئ، ويسعى إلى إخضاع الدلالات الدينية لها؛ لأن اللغة كانت وسيلة اتصال الله بالإنسان⁽⁵⁾، ويذكر الجاحظ أن اللغة عطاء من الله ابتداءً⁽⁶⁾.

وفي ضوء هذا السياق، لا نملك أن نرسم حدود المقدس إلا من خلال

(1) نولدكه، تاريخ القرآن، م.س، ص 232.

(2) انظر: م.ن، ص 342.

(3) Régis Blachère : Regards sur un passage parallèle des évangiles et du Coran, in Mélange d'Islamologie, Pierre Salman, Leiden-Brill, 1994, P 96..

(4) Jacques Berque: Relire le Coran, Albin Michel, Idées 1993,11

(5) Michel Foucault: Les mots et les choses, Gallimard, 1966. , P 92.

(6) الجاحظ، عمرو: البيان والتبيين، تحقيق وتقديم: فوزي عطوي، ط1، مصر، المطبعة التجارية الكبرى،

1345هـ/ق/1926م، ص 19.

المرجعية الإسلامية، وليس بالاعتماد على التصورات الخاصة المناهضة للحقائق الدينية التي استبدلت الوحي بالعقل البشري، والإله بالإنسان، ثم تمحورت الذات الإنسانية حول نفسها بشكل ميتافيزيقي سحبتته من مقام الروحية إلى ذاتها⁽¹⁾، وحصرت القداسة في الذات البشرية وفي المجال الأرضي الذي تعيش فيه، وحاولت تخييب الواقع الديني عن الزمان والمكان الذي تملكته بصفة عرضية، لكنها لم تسلم البتة من الرعب الميتافيزيقي ومن كابوس العدم، وهو تفلت الحياة عن الإنسان، من الوجود والبقاء إلى الفناء. وذاك لُغزٌ عجز العقل المحض عن اختراقه، فلم يفسره، ولم تتكشف له الحقائق الدينية تبعاً لذلك.

خامساً: إشكالية العلمية في الفهم التفسيري:

طرح التونسي محمد الطاهر ابن عاشور إشكالية «العلمية» في قراءة النص الديني، واستنتج أن تفسير القرآن لا يدخل ضمن دائرة العلوم؛ لأن العلم يعني أساساً اليقين⁽²⁾، فقال: «ما كنت أرى التفسير يُعدّ علماً إلا لو كان شرح الشعر يعدّ علماً، ولكنني رأيت التفسير معدوداً في مقدمة العلوم؛ لأنه منبع العلوم الشرعية، ورأيت لأسباب تأخره أثراً قوياً في تأخر كثير من العلوم الإسلامية؛ خصوصاً الفقه، والنحو، واللغة، أحببت أن أتابعهم في عدّه علماً»⁽³⁾. ولا شك في أن إنكار علمية تفسير القرآن الكريم من قبل قارئ متميز للنص القرآني، مثل محمد الطاهر ابن عاشور، يمثل

(1) Luc Ferry : L'homme - Dieu, Grasset, 1994 / 43

(2) سبب الترحج من إطلاق صفة العلم على التفسير هو مسألة الدقة الاستدلالية؛ لأن العلم كما يقول ابن حزم الأندلسي: «هو تيقن الشيء على ما هو عليه إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه (سواء أكان ذلك بالحس أم بالعقل) (...)، وإما عن اتباع لمن أمر الله باتباعه وهو النبي صلى الله عليه وسلم، وإن لم يكن ذلك عن ضرورة ولا عن استدلال (...)» (ابن حزم الأندلسي، علي: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم: إحسان عباس، ط2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1403هـ/1983م، ج1، ص36).

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: ألبس الصبح بقريب، ط1، القاهرة، دار السلام؛ دار سحنون، 1427هـ/2006م، ص160.

منعرجاً منهجياً في فهم الحقائق الشرعية. ويظل الإشكال قائماً في حقل علوم القرآن والتفسير حول مدى علمية كل من الاختصاصين. والمفارقة أن هذا الموضوع لم تُعاود البحوث الدينية إثارته للبحث من بعده؛ لأنّ البحث عن مسمى العلم ومضمونه لم يكن موضوعاً للدراسة في مجال التخصصات القرآنية؛ ولهذا لا تتعرض له الكتب المختصة بالتعريف، فضلاً عن الفحص والمتابعة والتحقق. ولكنّ طرح السؤال التالي يظل ضرورة ملحّة: هل يبقى للمعارف الشرعية ولمضامينها منطق تستند إليه لتشريع وجودها الثقافي والحضاري إذا ما افتقدت الدلالة العلمية؟ ثمّ إنّ القول بأنّ التفسير علم، وبأنّ علوم القرآن علوم، هل يمكن الحديث عنها بوصفها علوماً فعلية؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهي علوم بأيّ معنى؟

وللتوسّع في فهم المصطلح؛ انطلاقاً من التصنيف الأعلامي للتفسير - كما ذكر ذلك محمد الطاهر ابن عاشور-، وبما أنّ العلمية تُمثل عنواناً لكافة الحضارات والثقافات، تجدر ملاحظة أنّ ثمة هوةً تصوّريةً للمصطلح بين العلوم القديمة والعلوم المعاصرة، فالمفاهيم الحديثة لمصطلح العلم تتعلق بمضامين خاصة لا تدرج ضمنها مسميات العلم في المفاهيم الدينية. فمنّ تسميه المنظومة الإسلامية «عالمًا»؛ كالفقيه أو المحدث، لا يُسمّى عالمًا في مفاهيم الحداثة⁽¹⁾؛ وذلك لأجل الاختلاف في تحديد العلم وفي ماهيته.

وسنذكر لذلك مثالين:

أولهما يمثل القطيعة بين العلوم الدينية والعلوم الدقيقة، فالفرنسي غاستون باشلار تحدّث في المجال العلمي عمّا أسماه «Obstacle» بمعنى القطيعة (coupure) المعرفية بين الماضي والحاضر، وهذا يعني مناهضة

(1) Les sciences ont changé de nature et de forme, il y a une rupture avec celles qui précèdent.

* La théologie et la physique st si profondément incompatibles, leurs conceptions ont un caractère si radicalement opposé (Auguste Comte, Cours de philosophie positive, leçon 1 et 2, Cérès Editions, 1994, P 25).

واضحاً لمفهوم الاستمرارية في حقل العلوم (le continuisme). ويرى باشلار أن من ضمن هذه العوائق: الميتافيزيقيا والدين؛ باعتبارهما ينتميان إلى المرحلة «ما قبل العلمية» في تقسيمه الثلاثي للتطور العلمي⁽¹⁾.

والمثال الآخر ذكره الفرنسي ريجيس دوبري مشخّصاً على المستوى العملي الفرق بين لغة الدين ولغة العلم، قال: لو أن عالمين؛ أحدهما متخصص في الفيزياء الفلكية (un astrophysicien) من العام 2002م، والآخر متخصص في العلوم الكونية (un cosmologue) من العام 1402م، التقيا، فلن يكون بينهما مجال للحديث؛ بل سيكون بينهما حوار الطرشان، وعلى العكس من ذلك، لو أن مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً، من أي الأزمان كانوا، التقوا في الجنة، لكان التفاهم بينهم قائماً؛ لأن المعارف والرموز الدينية هي ذاتها لا تتغير، والنتيجة: هناك عقل علمي جديد مناهض ومناقض لما سلف⁽²⁾. وللبيان، سنذكر بصفة مختصرة الفروق التعريفية لمصطلح العلم الذي يمثل مفتاح التفسير والتأويل، في مجالي العلوم القديمة والحديثة.

استخلص النظام المعرفي الغربي أن ليس ثمة تعريف نهائي للعلم. وما تزال البحوث العلمية تنطلق من المعاجم لتحديد رؤيتها العلمية، وإن كان المنظور الجماعي يتحد في تصنيف العلوم وتحديد مضامينها. وقد أكد البريطاني آلان فرانسيس شالمرس، المتخصص في تاريخ العلوم والإبستمولوجيا، أكد أن ليس ثمة مفهوم أبدي وكوني للعلم وللمنهج العلمي⁽³⁾، كما إن القواميس لا تقدم تحديداً إضافياً للموضوع؛ ومن ذلك أن الموسوعة الفلسفية للفرنسي أندريه لالاند، كانت فضفاضة على هذا المستوى، وكانت غير دقيقة، حيث أوردت مفهوم العلم في كلمة جامعة تشمل سائر المعارف، من جهة ما تقوم على الوحدة والشمول والموضوعية،

(1) Gaston Bachelard : La formation de l'esprit scientifique, Vrin 1967, P 16.

(2) Régis Debray: Dieu un itinéraire, Edition Jacob 2001, P 376- .

(3) Alan Chalmers: Qu'est ce que la science ? La Découverte, 1988 , P 219.

وبوصفها قابلةً للإثبات والبرهنة، وأنها تنظر إلى حقائق العالم خارج معايير الذاتية: «العلم هو جملة من المعارف والبحوث، التي تتميز بالوحدة والشمول، وتقود إلى نتائج متناسقة في اكتشاف قوانين العالم بطريقة موضوعية تتأكد بالفحص المنهجي لا تخضع للأهواء ولا للأذواق والمصالح الخاصة، وإنما تنظر إلى العالم من جهة ما هو هو»⁽¹⁾.

وجملة الرأي أن تعريف العلم تجاوز الحدود التقليدية المتمثلة في دوغمائية النظام الكنسي، واتخذ منحي معاصراً منذ الفيزيائي الإيطالي غاليلي (Galilée) (1564-1642م)، وأضحى يختص بالعلوم الصحيحة دون سواها، وانحصر في علم الفيزياء الذي صار مقياساً لكل العلوم. ولا يمكن الحديث عن نشأة العلم المعاصر من دون التوقف عند النمط الفكري الجديد للفرنسي أوغست كونت (1798-1857م)، الذي أسس الفلسفة الوضعانية؛ باعتبارها فلسفة العلم ورمز العقلانية، ولأنها الأقدر على مواكبة مسيرة التقدم في الحياة. وقد اعتمد كونت على «العلمية»؛ بوصفها مبدأً استراتيجياً لمناهضة الفلسفة التولوجية والميتافيزيقية؛ وذلك لما ارتأى أن العالم دخل عصر الإيجابية (أي الوضعانية) عبر هيمنة العلوم الستة: الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والفلك، والبيولوجيا، والسوسيولوجيا، التي تحتكر القول الفصل في جميع الحقائق الدنيوية والغيبية⁽²⁾. وبما أن أوغست كونت قد دمج علم الاجتماع أو السوسيولوجيا في دائرة العلوم الصحيحة، فإن ذلك باعتبار خاص؛ وهو كونه المؤسس الأول لهذا التخصص الجديد الذي تولد عن لحظة الحداثة وحفظ مقوماتها العقلانية، فحول بذلك محاور الاهتمام الوضعانية من التنظير العقلي إلى مجالات تطبيقية، وكان علم الاجتماع من منظوره هو الحاضنة العملية للوضعانية (العلمية)؛ ولذلك أراد أن يؤسس على التحليل المنهجي ليكون علماً دقيقاً صالحاً

(1) André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Delta Beyrouth et PUF Paris 1996, P 954

(2) Auguste Comte: Cours de philosophie générale: Cérés Editions 1994, P16 -22.

لدراسة التحوّلات والتطوّرات الاجتماعيّة. وقد رأى أحد المتخصّصين أنّ السّوسيوولوجيا بما هي إرادةٌ لدراسة المجتمعات، وتحليلٌ لتطوّراتها وفقاً لطريقة منهجيّة وموضوعيّة مُثلى، قد انبثقت من التحوّلات الاجتماعيّة التي أدّت إلى ظهور مجتمع الحداثة⁽¹⁾.

واضح أنّ الجُمُوحَ الوضعانيّ أراد فرضَ رقابةٍ عامّةٍ على آفاقِ الفهم اللّامحدودة التي يتيحها فعل التّأويل للمتخاطبين عبر أنظمة اللّغة، ومن ذلك أنّ أوغست كُونت أرادَ محاصرةَ العلومِ الإنسانيّة (التي أسماها الفيزياء الاجتماعيّة)، وإخضاعها إلى نظام صارم من القواعد والمعادلات الرّياضيّة من أجل أن تُفضيَ إلى نتائجٍ دقيقة، كما هو الحال في العلوم الصّحيحة. وفي الإطار ذاته، اعتمد كُونت آلياتِ الحصارِ نفسها لنفيِ المعتقداتِ والمعارفِ الدّينيّة المرافقة لها، ويُضاف إلى ذلك أنّه استند إلى مُقايَساتٍ زمنيّةٍ غربيّةٍ ليخلطَ بين ماضٍ إنسانيّ سحيقٍ (ظهرت فيه الأديان)، وعصرٍ حدائثيّ جديدٍ (زمن النهضة)، وقفزةٍ علميّةٍ نوعيّةٍ (الوضعانيّة)، ويلغيَ على إثر ذلك كلّ أمرٍ سابقٍ لوضعانيّته.

وخلاصة الأمر أنّ كُونت رأى أنّ الحالة التّيولوجيّة التي صنّفها ضمن بدايات الاعتقاد التّاريخيّ، تعكس التّضادّ الكلّيّ والتّناقض الرّاديكاليّ العميقَ مع علوم الفيزياء التي تُعتبر المُعتمدَ والأساسَ للعلميّة، بما هي القيمةُ المركزيّة التي تستند إليها الوضعانيّة في مجال قيادة المجتمع صوب التّطوّر، وبهذا فقد بلغ هذا التّفكير مداه في زمن الحداثة الأوّل. لقد كانت التحوّلات الوضعانيّة الصّاعدة تبتغي صياغة رؤية جديدة للعالم وبناء قيمٍ علويّةٍ من خلال تدمير المعتقدات الدّينيّة وكلّ المشتقّات الحضاريّة المتقدّمة في تاريخ الإنسانيّة.

وضمن هذا النّسق من التّفكير الرّاديكاليّ، رأى أوغست كُونت أنّ

(1) Paul Williams: Sociologie des religions. Que sais- je ? PUF 1995, P 87.

العقل العلمي الجديد: حدّد باشلار العام 1905م بوصفه فاتحة عهد جديد؛ وذلك حيث قسّم العهود العلميّة إلى ثلاث: المرحلة ما قبل العلميّة، والمرحلة العلميّة، ومرحلة العهد العلمي الجديد.

فلسفته أضحّت شيئاً ثابتاً وحتمياً لا يُمكن الحيّدة عنه أو استحداثُ بديلٍ عنه، وانتهى الأمرُ لديه إلى نفي الإيجابية الأصلية عن المنهجين التّيولوجيّ والميتافيزيقيّ، وأراد لهما أن يدخُلا دائرة الإهمال والنّبذ ليتركَا المجالَ للعلوم التجريبيّة ولللسفة الوضعانيّة المظفّرة. لكنّ منطق الرّفص الوضعانيّ لا يعبر عن حقيقة علميّة نهائيّة وقاطعة؛ إذ لا يمكن للعلم أن يكون نافياً للميتافيزيقيا، وكلُّ علم يبتّ الشكوك -بقول ديكارت- لا يمكن اعتباره علماً⁽¹⁾. وضمن هذا الاعتبار، رأى المغربي عبد الله العروي أنّ وضعانيّة كونت لا تقلُّ ذاتيّة عن التّصوّرات الأسطوريّة التي سبقتّها⁽²⁾.

لقد انزاح مؤسس الوضعانيّة عن الموضوعيّة حين رأى أن كلّ شيء يجب أن يكون موضوعاً للعلم الدقيق، وأراد أن يفرض مناهج العلوم الدّقيقة والمغلّقة على العلوم الإنسانيّة وعلى حقْل المعارف الدينيّة، وما يستتبعهُمَا من فنون التفكير والإبداع. كذلك أخطأ التقدير حين أراد أن يكون الدّين والإنسان والميتافيزيقيا أشياء خاضعة للدراسة العلميّة والفلسفيّة والاجتماعيّة، ككُلِّ مَوْجودات الطّبيعة، لا تختلف عنها بمميّزاتٍ وخصائص وامتداداتٍ متعالية.

سادساً: العلم والعقل الإسلاميّ:

درجت منظومة العلوم الإسلاميّة على تعريف «العلم» وفقاً لحدود منطقيّة، جعلها ابن سينا مفتتحاً لكتابه «النّجاة» فجعل الفصل الأوّل منه تعريفاً للعلم أورده تحت عنوان: «فصل في التّصوّر والتصديق وطريق كلّ منهما»، وقد سار التّعريف على الشّكل المنطقيّ المعهود، وهو أن العلم

(1) «Tte connaissance qui peut être rendue douteuse, ne doit pas être appelée du nom de science».

(2) انظر: العروي، عبد الله: ثقافتنا في ضوء التّاريخ، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988م،

تصوّر.

ويمكن إعادة توضيح المعنى بالقول: إنَّ التَّصوُّرَ هو الإدراك والتَّعَقُّلَ وتمثُّل الأشياء (Judgement) فكرياً دون إبداء رأي من أي نوع كان، وهذا لا يكون إلاّ بحصول صورة الشَّيء في الذَّهن؛ تماماً كما هو الشَّأن بالنسبة إلى علم اللغة، حيث تتكوَّن العلامة من الدالِّ والمدلول. ويُعرَّف المدلول بوصفه الصُّورة الذَّهنيَّة للشَّيء الذي تحيل إليه الكلمة (الدالِّ). كذلك نجد لهذا المعنى نظيراً ضمن منظومة أصول الفقه، وهو ما أُطلق عليه مُسمًى الإرادة التَّصوُّريَّة، ويعني البحث في معنى اللفظ من دون النَّظَرِ إلى القرائن وإرادة المتكلِّم، حيث لا يُشترط التَّطابق بين المعنى والقرينة أو المقصد.

وأما التَّصديق، فهو الحكم الذي يبدأ من إدراك الشَّيء وتصوِّره في الذَّهن وفقاً للقاعدة المعروفة في أصول الفقه: الحكم على الشَّيء فرع تصوِّره، والحكم -هنا- هو قضيَّة معرفيَّة، وموضوعٌ علميٌّ يَعتمد على البرهان والاستدلال، أي إنَّه ليس حُكماً بالمعنى القضائي (الذي يستلزم التَّقبيح والإدانة)، ولا يكون حكماً عاطفياً وإيديولوجياً.

وعلى العموم، فإنَّ التَّصوُّرَ والتَّصديقَ ينطبقان كلاهما على جملة من المصطلحات؛ مثل الموضوع والمحمول في علم المنطق، والمبتدأ والخبر في علم النَّحو، والمسند والمسند إليه في البلاغة، والمحكوم عليه (المبتدأ) والمحكوم به (الخبر) في علم أصول الفقه. وكلُّها بمعنًى واحد، وتبيِّن إذا ما طُبِّقت على مثالٍ، وليكن: «محمَّدٌ موجودٌ»، فمحمَّدٌ: موضوع ومبتدأ ومسند ومحكوم عليه...

ويبقى أن نذكر تعريفاً تقنياً للعلم من دائرة علوم القرآن، ونبحث بعد ذلك في أبعاده العمليَّة والاستعماليَّة في المجال القرآني. وقد ورد هذا التَّعريف التقنيُّ لدى الرَّاغِب الأصفهاني الذي عرَّف العلم بكونه إدراكاً لمَاهِيَاتِ الأشياء «العلم هو إدراك الشَّيء بحقيقته، وهو نوعان:

أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني هو الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه». ثم يعاود تقسيم العلم إلى نظري وعملي، وإلى عقلي وسمعي⁽¹⁾. وأمّا من جهة الأبعاد العمليّة لهذا المصطلح في منظومة التفكير الإسلامي، فقد ارتبط مفهوم العلم بفلسفة الدلالة الدينيّة، حيث استعمل في أزمنة النبوة بمعنى الاستقصاء وإنتاج المعرفة؛ انطلاقاً من علوم الوحي من جهة، وربطاً للقيم الدلاليّة عبر المنهج العلمي بالظواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة من جهة ثانية. وضمن هذا المعنى، طرح المسلمون الأوائل مفهوم الثورة العلميّة، فقد ذكر المصري بدر الدين الزركشي في كتابه المرجعي «البرهان في علوم القرآن»، ذكر عن الصحابي عبد الله بن مسعود (المُتوفى سنة 32 للهجرة) أنّه قال: «من أراد علمَ الأوّلين والآخريّن، فَلْيُثَوِّرِ الْقُرْآنَ»⁽²⁾.

إنّ مفردة «التثوير» مستمدة من مصطلح سياسي هو الثورة، وتعني الانتقال الراديكالي من مرحلة زمنيّة إلى مرحلة مختلفة تحمل مشروعاً مناقضاً، يُلغي مشاريع المرحلة السابقة جميعاً. ويبدو أنّ مشروع «تثوير القرآن» يتنزّل ضمن هذا النسق من التغيّر الراديكالي لنمط المعرفة القديم (الجاهلي)، وإحداث نقلة نوعيّة في منهجية البحث

(1) الأصفهاني، حسين (الراغب): مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط2، قم المقدّسة، طليعة النور، 1427هـ-ق، ص343.

كذلك قارب الأصفهاني بين التعلّم والإعلام، باعتبار سرعة الخبر في الإعلام (...)، أمّا التعلّم، فإنّه تنبيه النفس لتصور المعاني، والتعلّم تنبيه النفس لتصور ذلك. وقد يستعمل التعلّم في معنى الإعلام (انظر: م.ن).

(2) الزركشي، بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ج1، ص454.

* علي الماوردي (364 - 450 هـ) حين كتب «أعلام النبوة»، جعل الباب الأول «في مقدّمة الأدلّة» وخصّ الحديث فيه عن العلم بما هو تمييز بين الحق والباطل وعن العقل بوصفه «قوة التمييز بين الحق والباطل»، وجعل الباب الثاني «في معرفة الله»، ولم يتحدّث عن النبوات إلا في الباب الرابع (انظر: الماوردي، علي: أعلام النبوة، ضبط وتقديم وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ-ق / 1987م، ص23؛ 31).

* التذكير بتعريف الجرجاني: «العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة» (الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، وضع هوامش وفهرسة: محمد باسل عيون السّود، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1421هـ-ق / 2000م، ص157).

العلمي، تفتح على عهد حضاري جديد، ولا شك في أن مشروع التثوير لم يتوقف عند الزمن الهجري الأول؛ وإنما سار تصاعدياً بنسق تقدّمي نحو الإبداع واستثمار تعدّد الاختصاصات في كافة مجالات العلوم والدراسات الإنسانية؛ لأجل استنباط المعارف من النصوص القرآنية، ولا شك في أن تعدّد مصادر الفهم يُعتبر من مآثر المنهج الإسلامي الذي يجعل للكلمة قوة وسلطة وسيادة عابرة للأزمان. وتبعاً لهذا، تمنح التعددية القرآن إمكان الاستمرار والديمومة؛ ليكون معاصراً لكل الأزمان والحضارات التي تتنشأ في التاريخ. وإذا استندنا إلى هذا الأساس، فإن القرآن بعلمه ومعارفه، يُشكّل عناصر معرفية استثنائية في طبائع القراءة الدينية لا ترتبط بزمانها التاريخي فحسب؛ وإنما تزامن كل لحظات الفهم -فهم النص المقروء- وفقاً للمتغيرات الثقافية والعلمية، وما ذاك إلا لكونها ترتكز على حافز تطبيقي أساس يُعين المعنى الديني ضمن نسيج اللغة العام المتعدّد، واللامتناهي.

وإذا أردنا تقصي الدلالة الواقعية لمفهوم «التثوير» -المذكور-، أمكننا استحضار أنموذج قرآني لأجل تعقب هذا المعنى في المجال العلمي، والبحث عن امتدادات معاصرة له في مجالات ذات صلة. والمثال هو قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁽¹⁾. وبالنظر إلى اختيار منظومة الأسماء أساساً تعليمياً يهدف إلى فهم العالم واستيعاب الوجود من خلال الاسم وما يحيل إليه من أشياء في عالم الطبيعة، فقد استحدثت من نظام الأسماء في الزمن المعاصر علوم دقيقة ترصد عبر المنهج العلمي أصول الأسماء وتواريخها ودلالاتها، وتبدأ من أحد فروع اللسانيات المعجمية المتخصصة في علم الألفاظ ودراسة الكلمات وتعريفاتها: (La lexicologie)، ويتفرّع منه علم الهيئات والجماعات (l'onomastique)، كما يتفرّع من هذا التخصص الدقيق نظام أسمائي آخر، هو علم أسماء الأشخاص

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(l'anthroponymie)، ويمكن الحديث أيضاً عن علم أسماء الأماكن (la toponymie)؛ لأن الكائنات الإنسانية لا تعيش إلا في محيط المكان، ولا توجد من دونه؛ ولذلك كان علم المكان من علم الإنسان.

والحاصل أنه لما تعلم آدم ﷺ منظومة الأسماء، فقد ارتبط ذلك عملياً بالمواقع الجغرافية التي تتموقع فيها الأشياء والكائنات والمجموعات البشرية الصغيرة التي نشأت من بعد ذلك؛ لتجعل (تلك المجموعات) من الأسماء رموزاً تُعيّن بها الأشياء وتتخذها نمطاً من التواصل اللغوي، بعد أن تستخرج منها مشتقاتها من الأفعال وسائر مستلزمات الكلام؛ لأن الأسماء وُجِدَتْ أولاً، ثم استخرج الإنسان منها الأفعال والكلمات وسائر مستلزمات صناعة الحوار. ولا شك في أن نشأة المدينة الإسلامية بالمعنى المدني كانت تثويراً للعلمية القرآنية التي ولدت المعارف الحضارية المثبتة في المدونات التاريخية. ولا بد من الإشارة إلى أن الإنسان -داخل هذا النظام- هو من يمتلك القول الفصل الذي يمنح قارئ القرآن مقاماً مركزياً في تحقيق الفهم الذاتي وصناعة المعنى. وقد عبّر علي بن أبي طالب ﷺ عن دور القارئ في صياغة الدلالة القرآنية، حين جعل استنطاق النص وتثوير المعنى شرطاً للقراءة الدينية، ومن كلامه في نهج البلاغة: «هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال»⁽¹⁾. ودور التّرجمان (التّرجمان) الذي يمنحه نظام الإرسال القرآني للقراء يمثل إنجازاً منهجياً، ورهاناً تواصلياً يُؤسس لنمط استقباليّ جديد، ويسعى إلى تفعيل دور القارئ ودعم الحوار مع علوم الوحي من جهة، ومع المكونات الثقافية والاجتماعية المستقبلية للنص القرآني من جهة أخرى.

ويجدر التذكير -ونحن في مجال القراءة الدينية وتعدّد الاختصاصات-

(1) العلوي، محمد بن الحسين بن موسى (الشريف الرضي): نهج البلاغة (الجامع لخطب أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب ﷺ ورسائله وحكمه)، شرح: محمد عبده، ط1، دار الذخائر، قم المقدسة، 1412هـ-ق، ج2، ص5.

أن التفرقة بين العلوم الدينيّة والدنيويّة لم تكن مطروحةً في إطار العقل الإسلاميّ الأوّل؛ إذ لا فرق بين الرياضيات والفلسفة وعلوم القرآن والفقه وغيرهما في فهم الكلام الإلهي، فجميعها يندرج في إطار العلم الشرعيّ ومُستتبعاته؛ بل هي جزء من النسيج الإيمانيّ ذاته. يقول الرّاعب الأصفهاني: «إذ غاية معرفة الإنسان برّبّه أن يعرف أجناس الموجودات؛ جواهرها وأعراضها المحسوسة والمعقولة، ويعرف أثر الصنعة فيها، وأنها محدّثة، وأن محدّثها ليس إيّاها ولا مثلاً لها؛ بل هو الذي يصحّ ارتفاع كلّها مع بقائه ولا يصحّ بقاؤها وارتفاعها»⁽¹⁾. ولهذا لم يحصل أن أدان أحد المسلمين العلوم الصحيحة، وإن اختلفوا في شرعيّة الفلسفة وعلم المنطق أحياناً. ويمثّل أبو حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» أحد هذه النماذج؛ حيث هاجم الفلاسفة منتقداً مواقفهم المتعلّقة بالمعتقدات الدينيّة، لكنّه لم ينادهم في القضايا العلميّة، على الرغم من أن الفلسفة كانت شاملة لعلوم عديدة؛ مثل: الرياضيات، والعلوم الطبيعيّة، والفلك، ... ويمكن أن نذكر أنموذجاً آخرَ مختلفاً، اعتمد فيه المفسّرون على مسائل فلسفيّة لفهم القرآن الكريم: فالأندلسي محمد بن جزيّ الكلبيّ فسّر في كتاب «التسهيل في علوم التنزيل» الآية 125 من سورة النحل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾، فسرها قائلاً: «المراد بالسبيل هنا: الإسلام»، ثمّ فسّر معنى الحكمة والموعظة والجدال حيث قال: «وهذه الأشياء الثلاثة يسمّيها أهل العلوم العقليّة بالبرهان والخطابة والجدال». وهذا الكلام معروف لدى ابن رشد في «فصل المقال في ما بين الحكمة والشرية من الاتّصال»⁽²⁾.

(1) الأصفهاني، الذريعة إلى أحكام الشريعة، م.س، ص155.

(2) انظر: الغرناطي الكلبي، محمد بن جزيّ: التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبدالله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، لا ت، ج1، ص438-439.

* ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرية من الاتّصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط8، بيروت، دار المشرق، 2000م، ص50-51.

خاتمة:

وفي الختام يكمن محصل القول في التالي:

1 - تحدّث المنظومة الإسلاميّة منذ بداية تاريخ القراءة الدينيّة، عن القرآن الكريم بوصفه مراسلةً «المراسلة القرآنيّة». ويبدو أنّ هذه الاستراتيجية الإرساليّة آتت نتائجها المثمرة في بناء مدينة الإسلام المدنيّة. لأجل هذه الوظيفة التّواصلية الجديدة، لم يتحوّل النصّ الدينيّ إلى مؤسّسة معزولة عن الأحداث اليوميّة، وظلّت الوظيفة الإبلاغيّة ذات صبغة جماهيريّة اشتراكيّة، تتجاوز حواجز الزّمان والمكان؛ لتصلّ إلى جميع الشرائح الاجتماعيّة والمكوّنات الثقافيّة دون كبير عناء. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ اعتبار القرآن رسالةً يمثّل نقلةً تواصليّةً غيرت مفاهيم العلاقة مع المقدّس، والانتقال العقلائيّ من الانجذاب نحو المعجزات المرئيّة إلى التّحاور الفكريّ مع المفاهيم والقضايا الدينيّة الكبرى التي يطرحها الكتاب. وقد أعطى الطبري، وهو المرجع والمؤسس المنهجيّ لمدرسة التّفسير بالمأثور، أعطى لدلالة النصّ القرآني بعداً انفتاحياً غير محدود، حين أعلن في مقاربة عقليّة أنّ القرآن الكريم رسالةً في التّواصل لا تتجسّد إلاّ بمشاركة القارئ في صناعة المعنى: «إذا كان غير مبين منّا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنّه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلاّ بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالة إلاّ بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرّسالة إليه وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرّسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأنّ ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾

أنجز الطبري سبقاً ثقافياً حين حدّد التنزيل بوصفه تواملاً، وأثبت في تفسيره أنّ القرآن رسالة، بما يحمل معنى الإرسال من نظام علاماتي (نظام العلامات والرّموز والمفاهيم) ماثوث في المحيط الدلالي العام، وموجّه من قبل باث إلى متقبّل بقصد الإقناع. وتمثّل الفاعليّة التواصليّة في النبوة ذاتها بوصفها مفهوماً تواملاً، حسب تحديد الطبري؛ لأنّ الرسول -أيّ رسول- يُبعثُ بصفة حضريّة وممنهجة إلى متقبّلين ينتمون إلى ذات الطبيعة اللسانيّة، وهُمُ الفاعلون الاجتماعيون الذين يشكّلون التجمّعات البشرية، ويخضعون إلى إيديولوجيا مهيمنة تُمسكُ بها فئة متنفّذة تحدّد هويّة المجموعة البشرية وتنازع أمر النبوة أهله، وإليها أشار القرآن بمصطلح «القوم». وإذا كان التّحاور العقديّ بين النبي ﷺ وقومه المرسل إليهم يستند إلى حوار اللّغة اليوميّة، فهذا يعني أنّ الأداء اللّغويّ يشكّل الاهتمام المركزيّ لإرساء علاقة تفاهميّة بين المقدّس والدنيويّ ضمن هذه الحاضنة التّواصليّة.

ثمّ إنّ مفهوم الرّسالة لدى الطبريّ يؤسّس لأمرين:

- أحدهما موضوعيّة القراءة، باعتبار أنّ النصّ متضمّن لقصديّة متعيّنة، أريد بثّها في إطار ثقافيّ-معرفيّ، يتوجّب على فعل القراءة مراعاته عبر تفكيك الشّفرات اللّسانيّة التي تتضمّن المعنى؛ أي إنّ اللّغة المتداولة خلال عمليّة التّواصل تحفظ وجود المعنى ولا تُخطئ في التّعبير عنه، ولا تحول دون إدراك القارئ له.

- والأمر الآخر هو أنّ قراءة النصّ القرآنيّ لا يمكن أن تكون إنشائيّة، أو بكلام آخر «إنتاجية» تعتمد على إرادة القول ضمن مقاييس معيارية متعيّنة ضمن سيرورة اجتماعية تنفتح لزمان وجوديّ واجتماعيّ

(1) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، لا ط، بيروت، دار الفكر، 1415هـ/1995م، ج1، ص18-19.

محددين، أو أن تكون نتاجاً لأسئلة تطرحها منهجية التعامل مع الآثار الأدبية المتغيرة بتغيير الأسئلة: من يقول النص؟ ماذا يقول النص؟ كيف يقول النص ما يقول؟⁽¹⁾ ثم تفترع طرق القراءة وتنتظم ضمن مسارات منهجية تبحث في ماهية المعنى وفقاً للحظتها الثقافية، ويسوغ إلغاء القواسم التعبيرية والدلالية التي تُبنى عليها المعاني اللغوية ذاتها.

2- دعا محمد الطاهر بن عاشور إلى مراجعة تاريخ النتاج الفكري الإسلامي من أجل أن تُستَساغ المعارف الدينية في مختلف مناحيها الفكرية وخصوصياتها الثقافية، وأن تُفهم ضمن منطق المعاصرة. وهذا لا يكون إلا بتجديد مناهج دراسة العلوم الشرعية من خلال الاطلاع على المعارف الكونية: «وبالجملة، فالحاجة اليوم إلى مترجمين نابغين لينقلوا ما يحتاج إليه من هاته العلوم (القانون، الفلسفة، الجيولوجيا، التاريخ، الاقتصاد) لأهل اللسان العربي، فيكفوهم كل الخبط في ما لا طائل تحته، ويسمو بهم إلى منزلة قرنائهم من الأمم المعاصرة، ونحن بين أيدينا من بعض هاته العلوم؛ مثل الحساب والجغرافيا والفيزيولوجيا والزوولوجيا وحوادث الجو، والطب، والرياضة البدنية، والاقتصاد والسياسة، والتاريخ، وعلم العُمران، والفلاحة والصنائع، والفلك، والجبر، وتهذيب الأخلاق، والتجارة، والموسيقى»⁽²⁾.

لم يخرج محمد الطاهر بن عاشور عن الحقل المعرفي الذي يستمد منه الكائن المفكر/ الإسلامي قيمه العقلية ومساءلاته للمعنى ضمن مهارات متعددة استعملها في تحليل الخطاب، ولم يختلف عن خط التفسير العلمي الذي طبع المراحل الإسلامية الأولى، وإن كان محط نقاش عميق أحياناً. من ذلك تعليقهم على فخر الدين الرازي في تفسير أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة لها في علم التفسير، حتى قال بعض العلماء: «فيه كل

(1) Groupe d'Entrevernes: Analyse sémiotique des textes, Toubkal, Maroc, 1987 / 78-.

.Umberto Eco: Les limites de l'interprétation (trois types d'intentions), Grasset, 1992 / 29

(2) ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، م، س، ص 198.

شيء إلا التفسير»⁽¹⁾. لكن هذا التعليق على الإنجازات العلمية الكبرى التي حققها القراء الكبار للنص القرآني، لم يبقَ دون ردٍّ، فقد ذكر الرّازي وهو يفسّر سورة الفاتحة، أنّ الرّؤية والعبارة كلاهما اتّسعتا لقول ما لم يُقَلْ من الدلالات العقلية والروحانية الخافية عن المفسرين التقليديين، فكتب ما نصّه: «اعلم أنّه مرّ على لساني في بعض الأوقات أنّ هذه السّورة الكريمة (سورة الفاتحة) يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشره آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقومٌ من أهل الجهل والغيّ والعناد، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلّقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني»⁽²⁾. لقد تحمّل الرّازي مسؤولية التأويل، ولم يخرج عن خارطة البحوث الدينية، ولم يتجاوز حدود التّطلعات العلمية التي انتهجها المهتمون بتفسير القرآن الكريم، وكانت نابعة من الظروف التأسيسية الأولى. وتجدر الإشارة إلى جملة من الإحالات في هذا الشأن، ومن ذلك ما ذكر ابن العربي أنّ سورة البقرة مشتملة على ألف أمر، وألف نهي وألف خبر، ولعظيم فقهها أقام ابن عمر في تعلّمها ثمان سنين⁽³⁾. وفي الإتقان للسيوطي أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال عن تفسير سورة الفاتحة: «لو شئت أن أوقر سبعين بغيراً من تفسير أمّ القرآن لفعلت»⁽⁴⁾. ونقل الزركشي عن أبي الدرداء أنّه قال: «لا يفقه الرّجل حتّى يجعل للقرآن وجوهاً»⁽⁵⁾.

وتعبّر هذه العيّنة من النصوص عن أنّ الحقل المعرفي الجديد، وهو التفسير، يقوم على البحث العلمي وعلى التأمل والتنظير. ومن الواضح أنّه

- (1) ابن مصطفى، أحمد (الشهير بطاش كبرى زاده): مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ/ق/ 1985م، ج2، ص76.
- (2) الرّازي، فخر الدّين: مفاتيح الغيب (المعروف -أيضاً- بالتفسير الكبير)، ط1، بيروت، دار الفكر، 1401هـ/ق/ 1981م، ج1، ص11.
- (3) ابن العربي، محمد: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، لا ط، بيروت، دار الفكر، لا ت، ج1، ص15.
- (4) السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، ط1، بيروت، دار الفكر، 1416هـ/ق/ 1996م، ج2، ص490.
- (5) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، م، س، ج1، ص454.

على الرغم من الاختلافات المطروحة في عالم التفسير بالرأي والتأويل، لم يُلغِ العقل الإسلامي حقَّ القارئ في التعامل العقلي مع القرآن الكريم، كلما كان ذلك ضمن المشروعات العلمية والآفاق المعرفية التي تسوّغها البنية المضمونيّة للقرآن ذاته، وبخاصة أن ليس ثمة مجالاً لاستمرار القرآن وبقائه في التاريخ، إلا متى حافظ على صحاحاته الدلالية، وهذا لا يكون إلا بتسديد القراءة وتجديد المعنى.

وبذلك يتّضح لنا أنه لا يمكن تجديد القراءة إلا بنقل النصوص من زمانها الأصلي إلى الأوضاع الراهنة التي تتم فيها عملية القراءة. وفهم الكتاب الديني لا يتسنى إلا متى ما ارتبط بفهم العالم ومعرفة الوقائع الحيائية التي تعبر عنها لغة القرآن الكريم في كل زمان، من خلال التأويل والتفكير وإجراء المقاييس العقلية. ومن هذا المنطلق، فقد حظيت القراءة الدينية - في التاريخ الإسلامي - بالتجديد المنهجي الذي تنوع بتنوع التيارات والفرق الإسلامية، فأضحت القراءة مشروعاً فكرياً شرع له العقل الإسلامي الأول حين أكد معنى التواصل اللغوي المفتوح، وكان ذلك على مستوى الواقع التجريبي الذي كان الكائن العربي القديم يُترجم فيه التصور والإحساس واستشراق الحياة وفقاً لبنيته الذهنية وبيئته الصراوية المُغلقة، ثم صار يُنتج العلامات والرموز اللغوية ليمثل الخواطر الإيمانية والحقائق الغيبية بطريقة ذاتية، بوصفها مظهراً إبداعياً انقطعت مناظرته وانعدمت مشابهنه في التاريخ.

وإذا كانت اللغة تفتح على الاختلاف وتؤدي إليه؛ لأنها مجال التصورات الذهنية والصيغة الذاتية، فإن تأويل القرآن باعتباره بحثاً عن الحقيقة وتواصل بين العقل البشري وبين الله تعالى، سيتحوّل إلى وعي فلسفي ونظام وجودي، وإلى قضية فكرية تتحقّق بها ذات القارئ وشخصيته الوجودية في العالم.