الهرمينوطيقيا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي

الأستاذ المساعد الدكتور
عبد الرزاق رحيم صلال
كلية الآداب – جامعة البصرة

المقدمة :

تثير الجدليات المعاصرة المتعلقة بتأويل النص القرآني الكثير من الأفكار والنظريات المتصارعة في حقل الفكر الديني . جاذبة إياه إلى باب تنظيري متناقضة في مجال معالجة النص المقدس ، وجره إلى وجوه تفسيرية متعددة المضامين والأهداف ، مما ينتج عنه انحراف النص عن المعنى الصحيح المراد له . وبالنتيجة نقف أمام معضلة فكرية تفسيرية تسوقها لنا قراءتنا الخاطئة لهذا النص أو ذاك .

وعندما نقف أمام أحد تلك الجدليات وهي (الهرمينوطيقيا) ذات الأصول الدينية المحضة النابعة ابتداء مما أملاه عليها سياقها التاريخي الديني الذي ظهر إبان عصر النهضة الأوربية وازدهار البروتستانتية ، وانعكاس تأثيرها على فهمنا للنص الديني بحسب ما اطلع عليه مفكرونا الإسلاميون الذين نهلوا من الثقافة الغربية ما حاولوا به إخضاع النص القرآني للمنهجية الغربية التي وقفت موقف الضد من تأويل الإنجيل الذي استعمله رجال الكنيسة آنذاك وسخروه لأطماعهم ومصالحهم الشخصية ، فجاءت ثورة الهرمينوطيقا كرد فعل طبيعي لتصحيح انحراف الفكر الكنسي عن مبادئ رسالة الإنجيل السماوية . وتنطلق دراستي في مطلبين اثنين ؛ تناول الأول فيه الخطاب العربي المعاصرلمفهوم الحداثة الذي انضوت تحته مصاديق الهرمينوطيقا الهدامة ، وبيان تمايزه مع الخطاب الإسلامي الرصين الساعي إلى بناء فكر اسلامي رسالي معتدل في تعامله مع النهج الغربي المعادي للإسلام ، أما المطلب

الثاني فتناولت فيه أثر علمي التفسير والتأويل في بيان المقاصد الشرعية من النص الديني عبر المصالح الضرورية والكليات الخمس ، وموقف تلك المقاصد من الشبهات التي تحوم حول تأويل النص الديني وفق النهج الجدلي المادي الغربي . وختمت البحث بجملة نتائج توصلت إليها من خلال بحثي هدفت إلى تعزيز دور الفكر الإسلامي وحمايته من الأفكار الضالة التي تحاول النيل منه ، ومن ديننا الحنيف . والله المسدد للصواب .

المطلب الأول

تمايز الخطاب الحداثي العربي مع الحداثة الغربية..

أولا: مفهوم الحداثة بين مدرستين: يعد مفهوم الحداثة من أكثر المفاهيم الغربية جدلاً في الخطاب العربي المعاصر لما يعتريه من ضبابية في المعنى وتشويشاً في آليات الطرح. حيث تتعدد دلالات اشتقاقه اللغوي، وكذلك عند استخدامه كأداة للتنظير النقدي من جهة الاصطلاح الفني. فكلمة الحداثة مشتقة من الجذر اللفظي (الحدث والحديث) وهو نقيض

القديم (ابن منظور، لسان العرب ٥٢/٤).(وانظر:الحداثة وما بعد الحداثة في اللغة والمعنى والاصطلاح . دراسة منشورة في مجلة الاستغراب ، التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ، بيروت ، العدد الأول، السنة الأولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م ، ص٣٢٠)

وقيل (استَحدثَ) أي وجد خبراً جديداً (الرازي، مختار الصحاح/١٢٥) وكل شيء جديد يعني المعاصرة، فهنالك تلازم دلالي بين المصطلحين (الحداثة والمعاصرة) ولما كانت تلك الدلالات تستلزم طرحا جديدا فلابد من الموائمة بينهما تبعاً للغاية المنشودة من وراء ذلك التلازم. فكل فكر جديد هو معاصر في الزمن . (والمعاصرة ما كان في عصره وزمانه ، والعصري هو المنسوب إلى العصر السائر على نهج عصره العصرية ميل إلى كل ما هو عصري وما هو من دون العصر) (المنجد في اللغة/٥٠٩). ولكي نضع حداً دقيقاً يفصل بين ما هو جديد وما هو معاصر لابد لنا إن نوظف الإبداع أو الجدّة في كل مبتكر مستحدث. فالجديد يتضمن بالإضافة الجدة الزمانية معنى إبداعيا أو فنياً (أدونيس، مقدمة للشعر العربي/٩٩). أي إن ما اوتي به ليس له مثيل يماثله في السابق، أما الحديث فهو (ما لم يصبح عتيقاً) (اودنيس، المصدر السابق). فهل كل ما يطرح كجديد أو حديث قابلا للأخذ به أو الرفض إذا كان مفهومه غير واضح الدلالة؟

إن المتتبع لمفهوم الحداثة عند الغربيين – وهم الذين استعملوه قبلنا – يجد أن كتابهم استعملوه بصورة غير دقيقة بسبب عدم وضوحه ، لأنه نتاج تصورات فلسفية متضاربة كما صرح بذلك (مالكوم برا دبري) عندما درس ما خرجت به أفكار التنويريين المنادية بالعقلانية العلمانية كأساس وحيد للتطور الحضاري والإنساني بعيداً عن التصورات الدينية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة يومئذ في أوربا (برا دبري. مالكوم، الحداثة/٢٠)

ويعزو بعض الباحثين ظهور الحداثة في الغرب في القرن السابع عشر في أوربا حيث يربطها بمجموعة ثورات اقتصادية وثقافية ودينية وعلمية منهجية عملت جميعها إلى إحياء التراث

اليوناني القديم وبالتحديد في مجالي القانون والفلسفة، قوامها تمجيد العقل والدعوة إلى استعماله بالطاقة القصوى ، ناهيك عن استخدامهم لمنهجية قوامها الملاحظة والتجربة والاستنباط (العروي ، عبدالله، العرب والفكر التاريخي/١٠٨).

ولكي نعطي بعض التحديدات الدقيقة لمفهوم الحداثة علينا أن نسأل فيما إذا كانت الحداثة هي كل ما يعوق الحريات الفكرية وتحرير الفرد من مختلف التبعيات ؟ أم هي أحد طرق الوصول إلى العقلانية العلمية باللجوء إلى الغيبيات في كل شيء أو في بعضه ؟ وهل يمكن عدّ الحداثة استمرار لثورة ديناميكية سجلت حضورها في واقعنا التاريخي؟ولكي نعطي للحداثة دورها الايجابي في الإبداع أو الإصلاح لابد من إشراك التأريخ في إبداعات الفكر وتوظيفه في العمل على إحياء المنظومة القيمية للحداثة واستنباتها في مختلف مجالات المعرفة ، وتحديدا الدينية منها لمسايرة ركب التطور الحضاري والفكري بما يتماشى مع ثوابتنا الدينية ويدعم تصوراتها في نظرتها للكون والحياة، لا أن نأخذها كتقليد سار عليه غيرنا ، المختلف معنا في منهجه وفكره.

فلا خوف على عقيدتنا من الحداثة لأنها تمثل مساراً جديداً في قراءة الحياة والكون والنص الديني معاً، فالنتاج الفكري في استمرارية بعثه لا يخلق لنا عائقاً في

مجاراته والرد عليه بل يحفزنا في البحث في حفريات النص لاستخراج مكنوناته بطرق وآليات ابتكرها العصر، بعضها غفلنا عنه والأغلب يحثنا على الرد عليه. وهو ما دعا طيفاً واسعاً من كتابنا إلى عد نظرية الحداثة مما لها من وجوه سلبية أكثر منها ايجابية، لأنها في كثير من مضامينها محاولة للانتقاص من تراثنا ألقيمي الديني بسبب نشأتها وسط أفكار غريبة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية وهي جميعاً استفادة من معتقدات سريالية ورمزية (ظ. الجهني، د. مانع بن حماد، الموسوعة المسيرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ١٠٢/٢) وبالتالي فالحداثة تقوم على تأسيس وعي مضاد للثوابت الدينية ولا يعترف بها مثل اليقين وثبوتية النص الديني والوحي ويضع محلها مفاهيم مناقضة مثل الشك والنسبي. فالفكر الحداثي يرى في الشك جهد وسعي للوصول إلى الحقيقة ، فهي علامة العافية. أما نفي الثوابت فهو دليل على الحرية، ودعاته يقترحون على الدوام التحرير من

سلطة النص عبر إخضاعه لمنطلق العقل وسؤاله وشكه، وهدفهم تحرير النص من القدسية ليصبح ملكاً مشاعاً لكل قارئ يبدي رأيه وينقد كيفما يرى . وكأنه نص بشري يسري عليه من عمومية القراءة كنص أدبي يعطي لقارئه الحق في تحريك مشاعره الداخلية بالخيال. لكنهم نسوا إن النص الديني إما إن يكون أوامر وأحكام وحقائق مستكشفة تحتاج إلى بيان قصد المشرع للدين ليتطابق في العمل والتصور لما هو مأمور به. وفي الدراسات كثيراً ما نحتاج إلى قصد المؤلف. وأن كانت تلك الرؤى مقبولة لحدودها القانونية على سبيل المثال ونتعامل معها على أساس المثال وعلى أساس أنها وقائع أو حقائق معول عليها. كما إن هنالك أقوال كثيرة عند أصحاب التأويل النصي (الهرمنيوطيقيا) تصرح بوجوب معرفة ظروف المؤلف وعقله، ويقصدون بذلك إن تحليل المقاصد ومعرفتها إنما تعرف من خلال الظروف المحيطة بالمؤلف ساعة وضعه للنص، وليس القصد من ذلك نفي مقاصده. وعند فقهاء الشريعة اختلاف التفاسير لا يعني إن جميعها مقصودة ، أو كلها صحيحة فالاختلاف أو التناقض بين النصوص الدينية يتبع للرؤى المختلفة، وفي ديننا قضايا

ظنية يمكن الاختلاف بها وهي محل نظر وتحليل وفق الأدلة المعتبرة. فمن تتبع الدليل في قضية ما اقترب من قصد الشارع في فهمه للدليل وبقدر استطاعته وحسب صحة مبانيه.

ثانيا : تعامل الخطاب الحداثي العربي مع النص القرآني : واجه خطاب الحداثة العربي انقسامات عدة ابتداء منذ القرن التاسع عشر، فأعقبه بروز اتجاهات وتيارات عدة تناولت طرق فهم كل تيار للنص الديني وفق رؤى يرى أصحابها أنها الأصلح لفهم النص ، فتولدت تبعاً لذلك الحساسية الفكرية حيال ما آل إليه الخطاب الإسلامي العربي المعاصر تجاه مناهج فهم النصوص الدينية بدوافع معرفية وأيديولوجية، فبات مصطلح الحداثة ذو مفاهيم متناقضة أثرت سلباً في توجيه الخطاب الإسلامي نحو قضايا عقدية وتفسيرية لازمته طويلاً، ومما زاد من تعقيدات الفهم الحداثي بروز الفكر السلفي الرافض بشكل عام للمنظور الحداثي معتبراً إياه خطاب معارض لأصالة النص الديني ودوره في عملية التفسير، ومحاولة للنيل من كفاءة السلف التي تمثل مرجعية تراثية تتقاطع مع ما ذهب إليه منظرو الحداثة الغربيين وتلامذتهم من الموفدين العرب الذين حاولوا تطبيق الفهم النظري الغربي للحداثة عبر مفاهيم واليات فهم جديدة تعتمد على عد القرآن نصا تاريخيا ومنتجا ثقافيا . وهو ما دأب عليه نصر حامد أبو زيد عند قرأ النص القرآني قراءة تاريخية ناسوتية وليس غيبية لاهوتية متخذاً من الواقع مدخلاً لفهم النص . أما مسائل الغيب والوحي والإيمان فهي مستنسخة في ((اللوح المحفوظ)) وان إقحامها في إطار المادة اللغوية للنص سوف يعرقل عملية التلقي والمعاصر والفهم الموضوعي للنص (أبو زيد، مفهوم النص/٢٤). وأبو زيد يحاول إن يفصل أو يجرد النص الديني كتراث لغوي من قدسيته وانه موحى به من رب العباد ليجعله عرضة للنقاش وفق نظريات حداثوية متباينة في الرؤى والاستنتاجات. وهو أمر مرفوض البتة لأننا عندما ندرس النص الديني ندرسه ككل لا يتجزأ يحمل بين ثناياه معانٍ متكاملة في صياغات لغوية محكمة. وحاول الفكر الحداثي العربي إثارة قضية العقل والنقل للولوج إلى تطبيق

نظرية الحداثة المعاصرة، مستنداً إلى قول مدرسة التفسير بالعقل التي تقر بضرورة عقلنة النقل الذي يوافق من التقول ما يعتد به في التفسير والتأويل وما خالفه العقل لم يؤخذ به. واستمر السجال حتى عصرنا الحديث فثارت قرائح النقاد الغربيين فانطلقوا بعقلانيتهم الثائرة على سلطة الكنيسة وسيطرة النصوص الدينية على مجمل نشاطات الحياة الاجتماعية وغيرها، وعندما تم لهم ما أرادوا في مجتمعاتهم غير فصل الكنيسة عن التدخل في النشاطات الحياتية الأخرى ، أرادوا تطبيق ما توصلوا إليه على واقعنا وتراثنا الفكري والعقائدي.

فقالوا إن الوصول إلى العلمية أو الموضوعية لفهم النصوص الدينية عامة والنص القرآني خاصة لا يتم من خلال الاعتماد على التفسير بالمنقول الذي اعتمد عليه السلف الصالح في تفسيراتهم للقرآن لان ذلك تعبير ثقافة عصر قد انقضى ، وان تطورات العصر الحاضر تستلزم آلية حديثة لفهم النص تقدم الحلول المناسبة لما نواجه من إشكاليات تعيق عملية تطور فهم النص وتقف حاجزاً أمام العقل في تطوره وتصوره للحالة الإبداعية. مما استدعى ذلك المفكرين العرب الحداثيين الى الدعوة الى التحرر من سلطة النص الديني ومرجعيته الشاملة. فإذا ما تمسكنا بتلك السلطة ليس بإمكاننا الانطلاق بالعقل وقدراته الجبارة في اكتشاف مجالات العلوم الانسانية المختلفة.وبما ان الانسان من وجهة نظر الحادية (أدونيس) الذي أشتغل بجدلي (الثبات والتحول) ورفضه للغيبيات فهو يرى ان الإلحاد هو الصورة الطبيعية للإنسان ، أما اذا كان الانسان تابعاً للغيب لا يمكن ان يكون انساناً، فالإلحاد هي الثورة الحقيقية الهادفة الى هدم سلطة النص التي يمارسها الإنسان باسم الوحي او الغيب (أدونيس، الثابت والمتحول، الأصول، ص٨٩).

وقريب من هذا المعنى يحاول اتباع الحداثة تصوير بعض تأويلات القدامى من المفسرين بأنها طفْرة نوعية تتشابه في بعض مضامينها ورقيها مع البعد والفكر الحداثي المعاصر. ويستشهدون بعقيدة الحب الشاملة عند ابن عربي، وما تطرق فيه الى الرحمة الالهية التي فتح بها الوجود واليها يؤول. أو ما اسماها الدين العالمي

المفتوح، كل ذلك مدعاة تجاوز فيها ابن العربي ثنائيات الصراع التقليدي بين الواقع والخيال والغيب والشهادة والخالق والمخلوق (راجع أبو زيد، نصر حامد، فلسفة والتأويل/٢١٣).

ويحاول الحداثيون العرب اليوم النظر إلى الحداثة أنها عملية تحرير الإنسان من قيود فرضها التأريخ والتراث الديني الذي نظر إلى الكون والحياة بعين زمانه ، وما يحتاجونه اليوم إلى تفسير أكثر عقلانية من تفسير القدماء مع الاهتمام بالتجربة الإنسانية المعاصرة التي تريد الحكم بالضرورة الثقافية في تفسير النص سواء كان ذو دلالات ثابتة او متغيرة من خلال انجاز قراءة انجاز قراءة جديدة للنص بهدف تجديد الفكر الإسلامي ولأن الحداثة طالت كل مناحي العصر ولم تقتصر على النقد الأدبي فقد شملت المناحي الاجتماعية والاقتصادية والفكرية على وجه العموم، فهي لغة المفاهيم الفكرية والثقافية للعقل الجمعي العربي، وبالنتيجة كان لها موقف رافض أو متجاهل لخصوصية النص المقدس عند المسلمين.

وللرد على هذا الموقف نقول إن طبيعة الفكر الانساني تميل إلى خلق أفكار وأراء ونظريات مستحدثة في كافة مجالات المعرفة بهدف تطوير العلوم وتقديم رؤى نقدية جديدة للواقع المعرفي وهذا أمر مقبول ومحبذ إليه عبر سياقاته التقليدية الموضوعية المقبولة، لا ان يختلط الفهم في وضع آليات لا تتناسب او تتطابق مع المنهجية العلمية في فهم النص وتفسيره، فبعض الآليات العلمية المعتمدة عند الحداثيين سواء كانوا غربيين او من تلامذتهم العرب تتسق او تتطابق في تصوراتها مع منهجيتنا العلمية المتبناة في نظرية الفهم للنصوص الدينية، فما ينطبق على فهم النص الأدبي لا ينطبق على فهم النص الديني، لان هذا له خصوصياته المعرفية وطرق نقده المعتمدة. من هنا يحصل الخلط والالتباس في تطبيق آليات الفهم التي يجب الفصل فيما بينها تطبيقاً وممارسة.

وهذه النظرة لا تمنع من الأخذ بجدية في دراسة المخزون التراثي الديني وتشذيبه مما علق فيه من تفسيرات خاطئة للنص الديني أما تطرفاً أو جهلاً أو تجاهلاً لمضامينه

الحقيقية الهادفة لخدمة الفكر البشري، فعقول العلماء تتباين من عصر لعصر في إنتاجها وتلقيها للمعارف كما هو الحال في النظرات الحديثة للمفسرين المعاصرين الذين آلوا على أنفسهم ان يتصدوا لعملية التفسير بمنهجية العلوم المعاصرة التي لم تكن معهودة عند سابقيهم، بل ان البعض منهم جاءوا بنظريات ومواقف دحضوا بها آراء القدماء وهذا أمر ممدوح، فهل نسمي هذه المواقف حداثة ام تطور؟ فأن كانت الحداثة بمفهوم الإتيان بالجديد فما جاء به معاصرونا من العلماء هو الجدة بعينه وهو التطور بذاته لأنهم اتوا بتطورات النظرية العلمية والفكرية وطبقوها في عملية تفسير النص والانتقال به إلى عصر يواكب التطور. ان تناول النص القرآني بالتحليل يجب ان يكون وفق منهجية التفسير المعتمدة سواء عقلياً كانت ام تقلية لان تناوله وفق مناهج قراءة النصوص الأدبية التي تتحكم فيها مناهج متعددة، فمنهجية الشعر غير منهجية الخطابة والنقد والمقامة، فأي آلية نستخدم؟

إن إسقاطات المناهج الأدبية على النص القرآني سوف يلغي الفوارق بين النصين وهذا خطأ فادح لان مضامين النصوص الأدبية هي نتاج فكري محض. في حين ان ما جاءت به النصوص المقدسة الموحى من من المقدس الإلهي هو شأن رباني فوق قدرة البشر ويعلو على آية مقارنة نقدية من وضع البشر. وعليه فنحن مع الحداثة التي تواكب ثوابتنا العقدية وتساير التغيير الايجابي ، والحركة الدائبة نحو تطور الفكر الانساني بما يحكم هذه الحياة ويقودها نحو الحقيقة والمراد الرباني لبني البشر. فالحداثيون وقعوا في التناقض البيّن عندما رفضوا كل ما هو ثابت في الدين مستمسكين بالعقلانية المادية التي تفسر اكتساب المعرفة

وتفسير العالم بالقدرة الكبيرة للعقل البشري في تغيير الواقع الانساني عبر هذه المعرفة العقلية. ان تمسكهم بفكرة الحداثة كنموذج ثابت لنظرية محددة يراد لها التطبيق في عالمنا الإسلامي مثلما تحققت في الغرب هو التناقض بعينه ؟ ثم هل آل ما طبقوه في مجتمعاتهم من نظرية فصل الدين عن السياسة، وإبعاد دور الدين عن مجمل الحياة

اليومية الى نتائج ايجابية على كافة الأصعدة آم إنها جعلت من مجتمعاتهم أكثر تفككاً وانحلالاً ؟

نحن نعلم جيداً ان الحداثة الغربية لها صلة وثيقة بما شهدته أوربا في القرون الوسطى من صراع بين الدولة والكنيسة من جهة وما كانوا ينادون من تحرير العقل والإنسان من سلطتها، فحقيقة حداثتهم ما هي الا ثورة ضد ظلم رجال الكنيسة والسياسة والتعصب الديني ورفضه للعلم ولكننا كمسلمين ففي غنى عن تنظيرهم وهذيانهم لأن إسلامنا هو تحرير من العبودية والجهل والتقليد الأعمى.

ثالثا: اثر النهج الحداثي الغربي على العقل العربي : أثرت المناهج الفكرية الغربية في عقول الوافدين العرب الذين نهلوا من معين المدارس الاجنبية فكراً ومنهجاً ، ولم يكن ذلك التأثير اعتباطا بل كان مرتبطاً بجملة أسباب لعل من أهمها :

١- **الفارق الزماني والمكاني بين مجتمعين :** لقد كان ابتعاث الطلبة العرب الى جامعات الغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين اللذان كانت فيه الشعوب العربية ترزح تحت نير الاستعمار والفقر والجهل الى مجتمعات اكثر تطوراً ومدنية مادية مما استدعى انبهارهم بما وجدوه من تطبيق للحقوق الفردية وممارسة للحريات التي كانت ممنوعة في بلدانهم كحرية التعبير والانتقاد والاعتماد والصحافة وغيرها من مقومات الحقوق الإنسانية فاستشعروا هذه القيم بإكبار وإجلال كبيرين في نفوسهم مع جهلهم ا ناول من طبق مبادئ تلك الحقوق ونادى بها هو دينهم الحنيف عبر المسؤولية المشتركة في توزيع تلك الحقوق بين الأفراد كمجتمع وسلطة الدولة كراعية لحقوق الانسان .

٢- زرع المفكرون الغربيون من علماء ولاهوتيين ومستشرقين في عقول الدارسين العرب أدواة اختراق الفكر العربي الإسلامي من خلال ما طرحوه من نظريات تشكك في مورثنا التاريخي والعقدي، فلم يكن أولئك الطلبة محصنين من تلك

الأفكار المضادة، ولم تكن لديهم القدرة على المجابهة فاستسلموا يائسين لمدرسيهم، وراحوا بعد عودتهم لبلدانهم ينطقون بأفكارهم ويستنتجون ما أملت عليهم قرائح أساتذتهم من نظريات هدامة.

٣- وجد الحداثيون العرب صدى تصدي الغربيين للفكر اللاهوتي اثره البالغ في شحن عقولهم ضد دينهم، فراحوا يقلدونهم دون نظر وتعمق في دينهم الذي لا يجوز تلك النظرة ولا يهمش دور المؤسسة الدينية في توعية وتوجيه وقيادة الامة نحو الخطاب الرسالي، بعكس ما ذهب اليه الغربيون من إخضاع النصوص الدينية في كتبهم المقدسة للنقد والتحميص حتى عدوا ما ورد في الإنجيل والتوراة مجرد روايات تخضع عبر الأزمنة الى التشذيب والتغيير في مفرداتها بما يتلاءم وتوجهاتهم الفكرية والعقدية . فهم لا يعطون صفة المقدس لتلك النصوص ، وكأنها ليست صادرة من السماء بخلاف ما عند المسلمين الذين يرون ان النصوص الواردة في القرآن الكريم هي من عند الذات المقدسة – سوراً وآيات – وأنها غير قابلة للتغيير او التحريف بنص القول المقدس : ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)) سورة الحجر/٩ .

٤- ان المتعاملين مع النص الشرعي من الحداثيين العرب ليسوا من اهل الخبرة والاختصاص في العلوم الدينية وجُلّ ما درسوا في مدارسهم العربية بديهيات اللغة وآدابها ، واستكمل لهم الغرب مباني مناهجهم وأفكارهم المضادة لحضارتهم ودينهم ، فنظروا بنظرة الغرب الى القرآن كمنتج ثقافي قابل للمراجعة والتحليل في مختبر السردي والتفكيكية لإعادة إنتاج تفسيره ، فوقعوا في المحذور ضانين إنهم بحداثتهم المستوردة يطوروا من الفكر الإسلامي ويخرجوا

أبناء جلدتهم منن السمات القديمة التي لازمت معتقدهم في جوانب التفسير وفهم النص الديني.

٥- من خلال اطلاعنا مع بعض النماذج التطبيقية للحداثيين العرب في تعاملهم مع النص الشرعي قد بينوا ان دراساتهم لا تهدف إلى إبطال الموروث التفسيري للقرآن الكريم بقدر ما يبرز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بالخطاب الديني، كتلك الدراسة التي قدمها محمد أركون في كتابه (القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني) وكتابه الآخر (قراءات في القرآن) ولكن القارئ اللبيب يستخلص من وراء كتاباته أنها محاولات متعمدة لإظهار ضعف التفسيرات السابقة ورفضها ، كما ان استشهاده بالقرآن والتوراة والإنجيل في تحليله لنصوصها يظهر أيضاً انه جمع الحكم بينها رغم فارق ثبوت كل منها، وهو مالا يقره مسلم له إلمام بسيط بنصوص العهدين، فكيف عمن درس وتعلم في أكاديميات مسيحية ويهودية؟ وهذا السبب هو الذي دعا هؤلاء الحداثيين إلى محاولات النيل من أصول الفكر الإسلامي عبر تحليلات تعتمد اسس المنهج التفكيكي والسيولوجي.

٦- ان ما أنتجه الحداثيون العرب تكشف لنا عن محاولتهم التوسط بين الأصالة والمعرفة بغية الربط بينهما من خلال دعوتهم للتجديد المطلق عبر سعيهم الى خلق قطيعة معرفية مع التراث العربي الإسلامي، ودعواهم المتكررة بالتعامل من دون تحفظات مستغلين في ذلك مواقف دعاة الاعتكاف على القديم الذين يقدسون الماضي لمجرد جملة سمات لازمت فترة ظهور تلك التفاسير الكبيرة التي انجبت عباقرة مسلمون وبهم عرفت المدارس الفقهية الإسلامية.

رابعا: مناهج تفسير الكتب المقدسة وأثرها في بروز هرمينوطيقيا التعدد : استندت مناهج تفسير الكتاب المقدس كثيراً على ما ذهب اليه معظم الدارسين في تعريفهم للهرمينوطيقا في الأساطير اليونانية، والتي تعني (الاله والرسول)الذي كان يعبر المسافة بين تفكير الالهة وتفكير البشر ويزودهم بما يعينهم على الفهم وتبليغه (هوي. ديفيد كوزنز، الأدب والتأريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٣).

ويؤكد علماء اللاهوت على ان الهرمينوطيقا يعني فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس لان التأويل في نظرهم هو العلم الديني بالأصالة والذي يكون لب فلسفة الدين، ويقوم بمهمتين اثنتين أولهما اعتماد النقد التاريخي في البحث عن الصحة التاريخية للنص الديني. وثانيهما التأكيد على المبادئ اللغوية في فهم معنى النص (حنفي حسن، تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، نشر مكتبة النافذة، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦، ص٣٨٤). ومن خلال ما تقدم يظهر لنا ان فن التأويل او الهرمينوطبقا قد نشأت مع بدايات الفكر الانساني ابتداءً من استخدام أرسطو لها من خلال مناقشته لإشكالية القانون الطبيعي وعلم الاخلاق، فعد اول من وضع اسس معالم التجربة التأويلية في المذهب القانوني (جادمير، هانز جورج، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر، والدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص٦٣). وبمرور الزمن أخذ مفهوم الهرمينوطيقا يتطور بشكل متسارع تبعاً لتطور مراحل التفكير البشري، فأخذت كل مرحلة ما يناسبها تعريفاً وفق خصائص ذلك التفكير وقيل بروز المنهج التاريخي فالتفسير اللاهوتي نشأ المذهب العقلي ونجد ذلك جلياً في مقولة القديس اوغسطين (تعقل كي تؤمن لكي تعقل) (حنفي، حسن. تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات، ص٣٧).

أما من أهم المناهج التفسير للكتب المقدسة فهي :

أولا : منهج المدرسة التأويلية اللغوية والتاريخية في التفسير: أكدت هذه المدرسة على استعمال النهج اللغوي والتاريخي في معالجاتها للنصوص الأدبية غير المقدسة بدعوى ان بروز الهرمينوطيقا كان تعليمياً ليتيسر المعنى وتقريبه إلى أذهان الناس فالمعنى اللفظي المراد فهمه في الكتاب المقدس هو ذاته الذي يتحدد بالطريقة ذاتها في بقية النصوص في الكتب الاخرى. يقول جادمير (تدل الهرمينوطيقا في علم اللاصوت على فن تأويل الكتاب المقدس (الاسفار الخمسة) بدقة فهو في الواقع مشروع قديم انشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي دقيق) (جادمير، فلسفة التأويل/٦٤).

واستمر تطور المناهج التفسيرية للكتاب المقدس وأصبحت الهرمينوطيقا فيما بعد تطلق على المنهج الفقهي واللغوي بمستويات متعددة أوردها توما الأكويني في مستويات اربع جمعت بين المعاني الحرفية والرمزية والمعاني الباطنية (الصوفية) والخلقية، مما اتاح المجال لفن التأويل ان يتبع مساراً فلسفياً في تحديد معناه فمع بدايات عصر التنوير وبروز كتابات فرنسيس بيكون ١٥٦١-٦٢٦) وتوماس هوبز (١٦٧٩-١٥٨٨) وغيرهم بدأ الاهتمام بوضع قواعد للتأويل تمكن الباحثين من الوصول الى التفسير الصحيح للنصوص، ومن هنا اعتبر فن التأويل هو (فن الفهم) (ظ: ريكور. بول. صراع التأويلات – دراسة هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياش. نشر دار الكتاب الجديد. ليبيا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ص٩٧). وعمل (فريدويك شلاير ماخر) على تحرير فن التأويل من عناصره العقائدية والعرضية المرتبطة في تطبيقاتها بالإنجيل. ولكن شلايرماخر ربط عملية الفهم عبر المحدد اللغوي والمحدد النفسي، فاللغوي ينطلق من كون اللغة اقليمية ذات تركيب نحوي وشكل ادبي اما المحدد النفسي فيعتمد على الخلفية الفكرية للمؤلف إضافة الى الحوافز التي دفعته للتعبير عما في النص من تمثيل لشخصية المؤلف (ريكور. المصدر السابق) وبمعنى مقارب لما ذهب إليه شلايرماخر سعى العالم فلهلم دلتاي أي ربط التأويل بالعلوم الإنسانية

بالاعتبار ان الهرمينوطيقا أساس كل العلوم الاجتماعية والإنسانية فعندما أراد (دلناي) تعريف الهرمينوطيقا أعتمد على ما ساقه ديكور من كمعانٍ للهرمينوطيقا كلها تدور حول معاني الحياة والتجربة يقول دلتاي (تطلق اسم التفسير والتأويل على ذلك الفن من فهم التجليات الحيوية الثابتة بشكل دائم... ويدور الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي حافظت الكناية عليها. اننا نعطي اسم التفسير والتأويل لفن فهم التجليات المكتوبة للحياة) (ريكور.مصدر سابق).

ثانيا : المنهج الفينوميتولوجي أحدى مناهج التفسير المعتمدة في فهم النص الديني عند الغرب، وجاء تأسيسه رداً على المذهب السيكولوجي وبعد (أدموند هوسرل المؤسس الحقيقي للفينوميتولوجيا حيث قسم العلوم الى نوعين علوم وقائع تعتمد على التجربة الحسية، وعلوم الماهية وهدفها الوصول الى إدراك الصورة الجوهرية للعلوم. (بونسكي. إ. م. الفلسفة المعاصرة في أوربا. ترجمة عزت قرني. دراسة منشورة في (سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. العدد ١٦٥ لسنة ١٩٩٢، ص٢٣١). وأثرت تلك المناهج في بروز هرمينوطيقا متعددة منها :

١- هرمينوطيقا الارتياب فتهدف الى تجاوز المسافة بين عصر النص وعصر القارئ من خلال سلخ الطابع الأسطوري الذي اوجده (رودولف بولتمان) وما جاء به فرويد في نظرية المثل والأوهام، ونيتشه في الأخلاق وماركس بنظرية الأيديولوجيات (ريكو. صراع التأويلات/١٩٣) ويعلق بول ريكور بالقول: ان نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص تهدف الى الوقوف بوجه معاول الهدم التي رفعها فرويد ونيتشه وماركس عندما حاولوا الشك في العقيدة والثقافة بغية للوصول الى المعنى الحقيقي للمعتقد او العقيدة وهؤلاء الثلاثة عملوا جاهدين للإبقاء على الطابعين العلمي والفني للتأويل دون ان يحل احدهما منزلة الآخر في حين أن التفاعل مع النص – بنظر ريكور – سوف

يوصلنا الى الايمان ولو بطريقة استعارية نتجاوز بها الطابع الأسطوري (ريكور، المصدر السابق).

٢- الهرمينوطيقا الفلسفية: ظهر هذا النوع من الهرمينوطيقا كفن عام في تأويل الفكر البشري مع بداية القرن التاسع عشر. وركز على أسلوب الفهم بدل التفسير في العلوم الإنسانية مثل علوم النفس والتأريخ والاجتماع والدين. وتطور في القرن العشرين ليتخذ من تاريخية الانسان ومنزلته في العالم اهتمامه الأول من خلال الاهتمام بالوعي الشخصي بالحياة بدل المعرفة العلمية مستخدمة التفكير النقدي في تعدد التأويلات لتكشف تسلل الإيديولوجيات السلطوية في الخطاب الحداثي (ريكور. صراع التأويلات/٣٤).وهنا لابد من طرح تساؤل هل هناك فرق بين الفيلسوف والهرمينوطبقي؟ أم أن كلاهما يبحثان في فن واحد او فنين متداخلين في مسار عملهما ؟

ان نظر الفلاسفة الى الفن الحقيقي أنما يكون ابعد عن الخيال والتمويه قريباً من الجمال والحقيقة والخير، في حين ان قواعد الهرمينوطيقا التي تشكل هذا الفن تتقن عن حرية وليس وفق قواعد محددة. لذا فأن أفلاطون يعلن بأن المؤول (الهرمينوطيقي) يمكن ان يصل الى درجة الفيلسوف اذا ما اقلع عن التعامل مع اختصاصه على انه علم ويمارسه كفن، وان لا يكون هذا الفن مقتصراً على موضوع واحد دون آخر ومقيداً بقواعد، وإنما يجب ان يكون ما يبحثه موضوعاً كلياً يتجلى فيه الذوق والمهارة وجميعها تعبر عن الحرية الإنسانية في اصدق صورها. فالفيلسوف في نظره ينشد الحقيقة او يسلك في سبيلها منهجاً وفق خطوط مستقيمة، بينما الهرمينوطيقي يطلب المعنى ولا يحصل عليه الا بنسب ضئيلة لصعوبة إدراكه الفن الكلي. يقول أفلاطون (اما انتم الحكماء معشر الرواة والممثلين وكذلك الشعراء الذين تتغنون بأشعارهم اما أنا فواحد من الناس يتكلم الحقيقة فقط) (أفلاطون.

محاورة أيون. ترجمة عادل مصطفى مقتبس من كتابه فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧، ص٤٨٤). وقد انتبه (غادامير) الى مقولة أفلاطون وحاول جعل الهرمينوطيقا فلسفة، حيث أعطى الأولوية لقيمة الفهم على التأويل فقدم مطلب المعنى على الحقيقة. ونظراً لارتباط اصول الهرمينوطيقا بالفلسفة والدين خصوصاً تأويل النصوص المقدسة او ما يعرف بالتفسير التوراتي فأن العلماء يرجعونها الى الحضارة اليونانية حيث ارتبط اسم الهرمينوطيقا (بهرمس) رسول الآلهة أولمب في الميثولوجيا الاغريقية (أفلاطون، المصدر السابق/٤٨٤) اذ تشير الوثائق التاريخية أن (هرمس) كان رسول زيوس كبير الآلهة ينقل له رسائله من السماء وينزل بها الى الأرض ليبلغها للبشر، فهو وسيط بين عالم السر الغيبي وعالم العلن المرئي (المصدر السابق). .

المطلب الثاني

مقاصد الشريعة وإشكالية التأويل في الخطاب القرآني .

أولا : أثر علمي التفسير والتأويل في بيان المقاصد الشرعية :

إن استقصاء معنى المفردة القرآنية يستلزم الرجوع إلى كتب التفسير واذا تكررت اللفظة في مواضع عدة من القرآن، فالباحث عن المعنى عليه العودة الى أراء المفسرين في كل منها، ليصل بالنتيجة الى المعنى المقصود. فعلم التفسير من العلوم التي لم تنضج ولم تحترق تعبيراً عن قلة وضوح الغاية من التأليف وإمكانية انفصاله عن علوم أخرى منجهة المنهجية والعدة المعرفية(النيفر، أحميدة، الانسان والقرآن وجهاً لوجه/١٥) ويصعب على الباحث اكتشاف المنهج الذي يعتمده المؤول في قراءة النص القرآني. فقضايا التأويل داخل منظومة الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ظلّ خطابها التفسيري بعيداً عن المحدد المنهجي الذي يضبط الممارسة التأويلية كإطار معرفي تستقيم به المنهجية التأويلية.وليس هناك طريق لتحديد منشأ التشابه والإجمال في تحديد المعنى، ولكن يصح ان يكون منشأ التشابه نفس وضع اللفظ لغة من حيث هو(الخفاجي، أ. د. حكمت عبيد حسين، التأويل بين النص القرآني وأقوال المفسرين/ ٣٢.) مثل قوله تعالى : ((وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ)) (سورة البقرة/٢٢٨)

أو يكون اختلاف القراءة كقوله تعالى : ((وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ)) (سورة البقرة/٢٢٢)

او يكون منشأ الاختلاف تبعاً للسنة الواردة في تفسير الآية الشريفة لو كانت متنافية، فيصير التشابه من باب الوصف. محال المتعلق لا الوصف بحال الذات وقد يتعلق اختيار المتكلم بالإجمال لأغراض مترتبة على ذلك(الخفاجي ، مصدر سابق /١٥).

ولما كان الوصول الى فهم وبيان مقاصده يستتبع الرجوع الى جملة علوم ومعارف يستمد منها إدراك تلك المقاصد على حقيقتها، أمثال علوم اللغة والبيان والبلاغة وفقه اللغة والفقه وأصوله وغيرها، وكما يشير إليها الزركشي في برهانه عند تعريفه للتفسير بقوله هو ((علم يُفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم

وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ومعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ) (الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، ٢٩/١.)ويقابل معنى التفسير أعلاه ما يعرف اليوم الهرمينوطيقا المعاصرة مصطلح (الفهم) لتنطلق من خلاله عملية التفسير نحو عملية جديدة، تتوفر فيها آليه شرطية ضرورية ، للتواصل مع النص القرآني، لان مدارك الفهم تتباين فيما بين العقول. فإن لم نجد لها ضابطاً يحددها، ولا يخرجها عن كونها عملية استيعاب متكامل لمحتوى النص وتطبيقاته. فأننا سنكون امام مدارك لا تستوعب عملية الفهم بحد ذاتها.ان الخطاب التفسيري عبر ادواته التأويلية يحاول ان يستنطق معاني القرآن ودلالاته كي يؤسس لمنهجية في التفكير تسهم في صياغة الأنساق الثقافية والمفاهيمية للحضارة العربية الإسلامية والتي يمكن عدّها الخلفية اللامرئية التي ينشأ المنهج في كنفها(بارة، عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة/٤٢٨.)

وحاولت الفلسفة منح النص دوراً متميزاً فيما يستوجبه العقل عبر رؤيتها للتأويل والمؤول الذي اعطوه مكانة محترمة لأنه في نظرهم، ينظر، ويتأمل، ويستدل وصولاً الى الاهتداء الى رد الشيء الى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية، وهم بذلك يتوافقون مع المعتزلة الذين حجة العقل اولى خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، ودرز الشيء قبل الكتاب والسنة من حيث المعارف، ومعرفة الله على وجه التحديد لا تنال الا الحجة العقل. فأن كانت وظيفة التأويل هكذا فأن محاولة التقليل من شأنه او إقصائه عن أداء دوره يعد تعطيلاً للاجتهاد، وحبس الامة على الماضي، لذا قرر ابن رشد ان الشرع قد اوجب النظر بالعقل في الموجودات بحسب تقتضيه شرائط البرهان، وان خالق ظاهر الشرع، لأن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي بعد وجود المعاني المتعددة للفظة الواحدة من دلائل الاعجاز القرآني (ابن رشد، الإمام القاضي، ابي الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد (ت ٥٩٥هـ)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال/١١٦.)

، فربما تكثر وجوه المعاني الى عشرين وجهاً للمفردة الواحدة، قال ابن الجوزي ((اعلم ان معنى الوجوه والنظائر، ان تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بكل مكان معنى غير الآخر)) (ابن القيم الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر ٢/١.)

أن الاتكاء على نظام فكر ومنهج نسقي ثقافي في التفسير يساعد ف الوصل إلى مدلولات النص القرآني التي ترشدنا الى معرفة المفاتيح الأساسية المعتمدة بين النص والمتلقي. وبذلك تصبح هذه الأنساق الثقافية سلطة معرفية تؤطر الخطاب التفسيري وتسير به نحو النص. وتتحول من مجرد معطى تأويلي الى منظومة قرائية فسرية لا مناص لأي مفسر من استيعاب آليات اشتغالها (بارة. مصدر سابق /٤٢٩.)

ان الأساس الذي يعتمد عليه في تدقيق النظر في فحوى الخطاب القرآني هو مبدأ القصدية، فهو الأصل في تتبع مضمون الكلام. وأن أساس ديمومة المجتمع الإنساني هي لكون الإنسان قاصداً في خطابه أفهام المتلقي ما يريد توصيله من معرفة الى الآخرين. فمن باب أولى يهدف الخطاب القرآني الى تحقيق الغاية من قصده تجاه مخاطبيه، سواء كانوا مذكورين في النص علناً أو إضمارا بوصفهم الجمهور الخاص او الضيق في عرف المتداولين او المتلقي الفعلي، فأولئك الذين يعنيهم الخطاب القرآني بوصفهم بنية أو استراتيجية نصية او قارئاً افتراضياً لم يولد بعد. فتكون أمام مفهوم المقام التأويلي الذي يعمل فيه المؤول على دمج أفقه بأفق النص مساءلة وحواراً، ولكن في إطار الزمن الراهن، الزمن التأويلي، فالشريعة وفق هذا المنظور وضعت للإفهام قصد ولعل هذا ما جعل القرآن الكريم يؤكد على نزوله بلغة العرب ومقاصدها فلا يتحقق فهم ولا يقوم تأويل خارج المقاصد العربي (المصدر السابق /٤٣٤) .قال تعالى : ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يوسف/ ٢) .وقال ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (سورة الشعراء / ١٩٥) وقال ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (سورة النحل /١٠٣).

وكأجراء تأويلي اعتمد علماء الكلام والمفسرين على التفسير بالمأثور وان كان أهل البُرهان منهم كان يُعمل العقل اقتضاء لصحة التفسير وهو أمر تقتضيه ظروف تنزيله منجماً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً اذ احتفت ببعض آياته ظروف ومناسبات يطلق عليها ((اسباب النزول مما لم يُتح لغير من عناصر التنزيل مشاهدتهما فكان سبب النزول قرينة على تعين مراد الشارع منها او ترجيحه على الأول)) (الدريني، فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر/١٦٧ بتصرف) .

ويشير الشاطبي إلى ارتباط التأويل بالسياق التداولي الذي نشأ فيه القرآن، وهو ما كان عليه اكثر السلف المتقدمين لأنهم كانوا ((اعلم العلماء بمقاصده وبواطنه)) (ألشاطبي، ابو اسحق، الموافقات في أصول الشريعة ٣٣٠/٣) .

فالمفسر بحاجة ماسة الى المأثور، حيث ان بيان الأحكام في منهجية القرآن جاء على نحو كلي في الغالب، والكلية يستدعي الإجمال دون التفصيل، فالأسباب والشروط والمواقع والكيفيان قد تكلفت به السنة التي وصلت الينا عن طريق النقل والأثر اذ المجمل من حيث مجمل لا يقع به التكليف . (الشاطبي، المصدر السابق، ٣٧١/٣).كما يرى الشاطبي ان المنطق اللغوي كاف في الدلالة اذا ما أعوز المأثور من السنة، ولكن هذا لا يعني ان التأويل يبقى مرتهناً بالمأثور دون اجتهاد المفسرين برأيهم أو أعمال عقولهم، فالقرآن نزل بلسان عربي، مما جعل العلماء يعدون اللغة العربية في مقدمة العلوم التي يحتاجها المفسر المؤول، او ان يقال ان الرأي الاجتهادي بالمأثور عن صحابة الرسول (ص) مختلف فيه لان الاجتهاد موطن الاحتمالات، فذلك لا يعفي المفسر من طرق أبواب الاجتهاد للبحث عن الدليل الموافق الى ما يذهب اليه.(الزركشي، مصدر السابق، ١٣/١. والشاطبي ٣٣٣/٣) .

ان النسق المعرفي لتفعيل المقاصد هو نسق يربط بين الحقول المعرفية ومفاهيم المقاصد في تكوين منظومة ثقافية توحد بين العاملين في مجال الفقه الإسلامي، وتحديداً من يعمل في صناعة الفتوى ويساعدهم على التحرير من أسر القضايا الجزئية.كما انها تساعد الفقيه والمفكر على إشاعة الرؤية المقاصدية التي تربط القضايا بواقعها

وسياقها وجزئياتها وآثارها على الواقع وتجعل الحكم الصادر في القضية مستجيباً لمقاصد الشريعة.

ثانيا: المقاصد الشرعية بين الكليات الخمس والمصالح الضرورية والتحسينية .

لابد للباحث المتفحص لأمور الشريعة ان لا يقف عند حدود دراسة المقاصد عند الكليات الخمس المنصوص عليها في كتب الفقه والأصول وهي حفظ النفس وحفظ العقل وحفظ الدين وحفظ العرض وحفظ المال، وإنما يجب عليه أيضاً الاهتمام بثلاثة قيم أخرى تعد سيادته بالمفهوم الأخص وهي التوحيد والعدل والحرية، فالمجتمع بحاجة إلى نظام حماية من أنواع الشركيات الدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

فبالتوحيد نحمي المجتمع من الوثنيات الدينية، وبالعدل نحمي المجتمع من الوثنيات الاقتصادية ، وبالحرية نحمي المجتمع من الوثنيات السياسية والاجتماعية. فجميع هذه القيم تؤدي دور المقاصد ان لم تكن هي جزء من منظوماتها لحماية المجتمع ودرء المفاسد عنه. وهنالك مصالح حاجيه ومصالح تحسينية يمكن إلحاقها بالمقاصد الشرعية، فالأولوية في الحفاظ للضروريات على الحاجيات، وللحاجيات على التحسينات، وهو ما استقراه الشاطبي واستقصاه من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وعندما بدأ الاصطلاحيون من الفقهاء بالقراءة المتمعنة لكتاب الشاطبي (الموافقات) ما صرحوا باعتبار ذلك تجاوزاً على الطريقة القياسية في أصول الفقه والاستنباط بل استخدموا المقاصد لشرعنة الأوضاع والمؤسسات الجديدة التي اقتضتها صدمة الغرب، وبهذه الطريقة سوّغ لإنشاء مؤسسات المنافع العمومية مثل التعليم العام. فصار من الممكن اشتراع المصلحة للمسلمين التي تحول دون الاستبداد سواء كانت المصلحة حاجية او تحسينية او ان المصلحة تقتضي ان لا تغرق المؤسسة الرسمية بين رعاياها اضفاء لمبدأ المواطنة التي لم يشترع الفقهاء او لا تدعمه النصوص مباشرة لكن ذلك يدخل ضمن مقاصد الشريعة الصائنة للمصالح التي

تمكن من الاستقرار والتقدم(السيد د. رضوان، من فلسفة الفقه الى مقاصد الشريعة مقال منشور في صحيفة السفير (بيروت)، ١٨ و٢٦ آيار ٢٠٠٠م.)

ان العمل بالمقاصد ضرورة اساسية في تحقيق الخطاب اغراضه في توصيل المراد الى المتكلم الذي يعد العنصر المقصود بخطاب المتكلم. والمتلقي ان لم يكن عارفاً بمقصود الكلام لا يقدر على فعل التأويل فقد ((اجمع العقلاء على ان العلم بمقاصد الناس في محاوراتهم علم ضرورة. ومن ذهب مذهباً يقتضي الا يكون الخبر معنى في نفس المتكلم ولكن يكون وصفاً للفظ من اجل دلالته على وجود المعنى من الشيء او فيه او انتقاء وجوده)) (الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز/ ٥٣٠) .

وامتازت الدلالة في طابعها ألقصدي في الحضارة العربية الإسلامية جعل أمر التكليف في الشريعة لا يتم خارج تحقق الفهم والإفهام وإلا أصبحت تلك التكاليف مقتصرة على فئة محددة من الناس. يقول الشاطبي ((أن تكون التكاليف الاعتقادية والعلمية مما يسع الأمي تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها، اما الاعتقادية بأن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور من كان منهم ثاقب الفهم أو بليداً. فأنها لو كانت مما لا يدركه الا الخواص لم تكن الشريعة عامة، ولم تكن أمية وقد يثبت كونها كذلك. فلابد ان تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ(الشاطبي، مصدر سابق/٣٩٧) .وربما يتساءل البعض عن الدلائل التي يعرف من خلالها مقصد الشارع وكيفية معرفتها والاهتداء اليها، فيجيب الشاطبي بقوله ((النظر ههنا ينقسم بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام أحدها أن يقال : ان مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرّفنا به.

وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي، مجرداً عن تتابع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها ألللغوي وحاصل هذا أن الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً وهو رأي الظاهرية الذي يحصرون العلم بمقاصد الشرع في ظواهر النصوص))((الشاطبي، ٦٦٦/٢) .

ثالثا: بيان المعنى بين التفسير والتأويل :

يعد التفسير العلمي جلاءً للظواهر الشاخصة في المعارف والعلوم من خلال استنباط العناصر المادية المحددة له. ويتعدد مفهوم التفسير بتعدد تقسيماته ووظائفه، فهناك تفسير غائي وتفسير وصفي وتفسير وظيفي. ومجمل هذه التقسيمات لا تخرج عن ابانة المعنى بخلاف التأويل الذي يبحث في المعاني الباطنة. فالمتأولون يرون ان للقرآن والحديث الشريف معانٍ ظاهرة وباطنه، وان علم الظاهر هو الذي يبحث بالمعاني الظاهرة في حين ان المعاني الباطنة يبحثها علم الباطن الذي يعتمد على الحدس والالهام. في حين يعتمد أهل الظاهر على العقل والنقل (حنفي عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة. مكتبة مدبولي، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٠، ص١٧٥) فيتبين لنا ان التفسير أعم من التأويل لان مراده تحديد المعنى المراد للمفردات والألفاظ والتفسير هو الاستلانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ السهل واليسر من لفظ الاصل، وان تفسير الشيء لاحق به ومتمم له وجار مجرى بعض أجزائه (حنفي، المصدر السابق/٢٠٩) بينما التأويل بمعنى الظن يستعمل في المعاني والجمل. ويعد المفسر هو المؤتمن على مقاصد النص ودلالاته فكل نص ديني يحتاج لجلاء معانيه وكمالها الى مفسر هو المؤتمن على ذلك، وهنا تتحدد نقطة الفارق بين علمي التفسير والتأويل من جهة، وبينهما وبين الهرمينوطيقا من جهة الغرض والمنهج ووحدة الموضوع، فالهرمينوطيقا هي تقنية الفهم وليست المقصد من المعنى، فلكل منهما أدواته والياته التي تختلف عن بعضها الاخر حسب طبيعة الموضوع والغاية، اذا ان تقنية الفهم سلكت عند أصحابها سبيلاً لاهوتياً وفيلولوجياً. فالاول تطور واستخدم في دفاع دعاة الإصلاح الديني عن الكتاب المقدس ضد هيمنة رجال الكنيسة على احتكار تفسير الكتاب المقدس اما الأسس الفيلولوجية فقد تطورت نتيجة المطالبة بإحياء الأدب الكلاسيكي (غادامير. هانز جورج. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوربا للطباعة والنشر والتوزيع /٢٦٠)

والتنمية ومن خلال هذه النظرة يحاول الغربيون ان يوحدوا نظراتهم في أن هدف التأويل في الكتابات الدينية والأدبية لا اختلاف فيه فالعملية التأويلية مهمتها ككل تتضمن العمل الكلي للبحث التأريخي سواء كان النص دينياً ام دنيوياً، فالتأويلية مهمتها البحث في ممهدات البحث التاريخي الذي يستلزم في النهاية كليات البحث التاريخي (غادامير، الحقيقة والمنهج/٢٦٢). ومما عقد المعنى ان أصبح للهرمينوطيقا كعانٍ متعددة تدور ما بين الفلسفة والابسمولوجيا وعمومية المعنى بحيث أصبحنا أمام دائرة ثلاثية الأقطاب، مجاورها التأويل والتفسير والفهم، اختلطت فيها تبعية الأنا التأويلية المزدوجة للاوعي والمقدس، تلك التبعية التي قدمت بطريقة رمزية فرضت على الوعي هيمنة أجبرته على تأويل المعنى رمزيا

نتائج البحث : استخلصت النتائج الآتية مما تقدم من بحثي ، بعدما شرعت في بيان مفهوم الهرمينوطيقيا المعاصرة ، وأثرها في تأويل معطياتنا القرآنية في فكرنا الإسلامي :

١ـ إن وضع التصورات الجدلية المادية وتفسيرها للنص الديني ، هو إسقاط غير علمي ، وذلك لتباين مواطن الفكر من حيث الأيديولوجية . فلا يمكن بحسب النظرية المادية تغيير أسس ومفاهيم رسالية رئيسة وردت مضامينها في القرآن الكريم .

٢ـ إن توظيف التراث في الصراع الأيديولوجي يهدف بمجمله إلى استئصال كل المفاهيم التي

تصطدم مع أهداف التوظيف التراثي ، التي تسعى إلى النظر إلى جميع النصوص بمقياس وتقييم واحد ، غير مفرقة فيه بين نص من وضع بشري وآخر من وضع سماوي ،اللذان كلاهما له تفسير وإسقاطات تختلف عن الآخر ، وبالتالي الحكم عليهما بنتائج واستنتاجات واحدة هو عين الخطأ وليس الصواب .

٣ـ لقد مزجت الهرمينوطيقيا الغربية والمصنعة عربيا على يد من تتلمذوا في معاهد الغرب ومدارسه الفكرية في معرض تفسيرها للنص العام بين النص التاريخي والنص الديني . مما نتج عن هذا الخلط نتائج خاطئة ، لأن لكل منهما آلياته المعتمدة

في التحليل والاستنتاج . ويستتبع ذلك أيضا أن تلك الآليات والأدوات المستخدمة في التحليل تحمل بين جنباتها رؤى وتصورات مما لا يحمله النص الآخر ، وبالنتيجة سنصل إلى حقائق مزيفة .

٤- إن الهدف الأسمى للفكر المادي الغربي هو سعيه إلى نزع القداسة عن النص الديني الوارد في القرآن الكريم ، بدافع الشعور بالنقص حيال ما آلت إليه نصوصه الدينية المختلفة في سياقها اللغوي والمعنوي كمضمون ، وما اختلطت به كتبهم المقدسة من روايات وأساطير تاريخية متناقضة . فعمدوا إلى نزع صفة الوحي الإلهي عن النص الديني تمهيدا لتحطيم الأسطورة الدينية وفك رموز شفرتها المتمثلة (بالله والوحي والملائكة والجن واليوم الآخر والغيب) . وعندما يفلحوا في ذلك يسهل عليهم إخضاعها لتصوراتهم المادية وفق نظرية تفسيرية مادية تكون بديلة للفكر الديني الرسالي .

المصادر والمراجع حسب أسبقية ورودها في البحث :

(١) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، دار صادر ، الطبعة الرابعة ، بيروت ، ٢٠٠٥م .

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة في اللغة والمعنى والاصطلاح ، دراسة منشورة في مجلة الاستغراب التي يصدرها المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، العدد الأول ، السنة الأولى ، بيروت ، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م .

(٣) الرازي ، أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح ، المكتبة العصرية ، بيروت ،١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .

(٤) المنجد في اللغة ، المطبعة الكاثوليكية ، الطبعة السابعة والثلاثون ، بيروت ، ١٩٧٣م

(٥) أدونيس ، علي أحمد سعيد ، مقدمة للشعر العربي ، دار العودة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٧٩م ،

(٦) برادبري ، مالكوم ، الحداثة ، دار المحبة ، الأولى ، ٢٠٠٩م .

(٧) العروي ، عبدالله ، العرب والفكر التاريخي ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الخامسة ، بيروت .

(٨) الجهني ، د. مانع بن حماد ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ، دار الندوة للنشر .
(٩) أبو زيد ، نصر حامد ، مفهوم النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٠م .
(١٠) أدونيس ، علي أحمد سعيد ، الثابت والمتحول ، دار الساقي ، بيروت
(١١) أبو زيد ، نصر حامد ، فلسفة التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت،١٩٨٨ م
(١٢) هوي. ديفيد كوزنز، الأدب والتأريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة خالدة حامد، نشر المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠١٥).
(١٣) ١٣- حنفي ، حسن ، تأويل الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقاته في الظاهرة الدينية ، نشر مكتبة النافذة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦م .
(١٤) ١٣- جادمير ، هانز جورج ، فلسفة التأويل ، ترجمة محمد شوقي ، الزين ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، والدار العربية للعلوم ، والمركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٦م .
(١٥) ١٤- حنفي ، حسن ، تطور الفكر الديني الغربي في الأسس والتطبيقات ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ٢٠٠٤م .
(١٦) ١٥- ريكور ، بول ، صراع التأويلات ، دراسة هرمينوطيقية ، ترجمة منذر عياش ، نشر دار الكتاب الجديد ، الطبعة الأولى ، ليبيا ، ٢٠٠٥م .
(١٧)١٦- بونسكي ، أ.م. الفلسفة المعاصرة في أوربا ، ترجمة عزت قرني ، دراسة منشورة في سلسلة دار المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، العدد١٦٥، الكويت ١٩٩٢م
(١٨) ١٧- أفلاطون ، محاورة آيون ، ترجمة عادل مصطفى ، مقتبس من كتاب فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقيا ، رؤية للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ٢٠٠٧م.
(١٩) ١٨- النيفر ، أحميده ، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج ، دار الفكر ، دمشق ،٢٠٠٠ م .
(٢٠) ١٩ - الخفاجي ، أ.م . حكمت عبيد حسين ، التأويل بين النص القرآني وأقوال المفسرين ، بحث منشور في مجلة المصباح الفكرية . العدد ١١، ٢٠١٢م .

(٢١) ٢٠ ـ الزركشي ، بدر الدين بن محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، المكتبة القطري ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧٢م .
(٢٢)٢١ ـ بارة ، عبد الغني ، الهرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف الجزائر ، ٢٠٠٨م .
(٢٣) ٢٢ ـ ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٩٧م .
(٢٤)٢٣ ـ ابن القيم الجوزي ، أبي الفرج عبد الرحمن ، (ت٥٩٧هـ) نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر .
(٢٥)٢٤ ـ الدريني ، فتحي ، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ، دار قتيبة ، الطبعة الأولى ، دمشق ، ١٩٨٨م .
(٢٦) ٢٥ ـ الشاطبي ، أبو اسحق ، الموافقات في أصول الشريعة ، شرح وتعليق عبدالله دراز ، دار المعرفة ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٩٧م .
(٢٧) ٢٦ـ السيد د. رضوان، من فلسفة الفقه الى مقاصد الشريعة مقال منشور في صحيفة السفير (بيروت)، ١٨ و٢٦ آيار ٢٠٠٠م.)
(٢٨) ٢٧ـ الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، ٢٠٠٤م .
(٢٩)٢٨ ـ غادامير. هانز جورج. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوربا للطباعة والنشر والتوزيع)