النصّ الدينيّ من الفهم إلى الاهتداء
-دراسة في أوهام الهرمنيوطيقا-

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة[1]

خلاصة المقالة:

برزت مدارس واتّجاهات عدّة عند بعض الباحثين الإسلاميّين في التعامل مع النصّ الدينيّ لجهة تفسيره وفهمه وتأويله، تدعو إلى مفاهيمها وآليّاتها بقصد تقريب النصّ الدينيّ إلى الأفهام. ومن تلك الاتّجاهات: الهرمنيوطيقا، التي تُعدّ إبداعًا غربيًّا ينتمي إلى السياق التطوّريّ للفكر والفلسفة الغربيّين، وهي تعكس -في عمقها، وعلى اختلاف طروحاتها- أزمة العقل الغربيّ في التموضع من الإنسان، والحقيقة، واللغة، والدين، ...

وأمام ذلك كلّه، كان لابدّ، مع تغلغل هذا المفهوم في الأوساط الدينيّة واختراقه لمجالنا الفكريّ والحضاريّ، من أنْ يصار إلى التذكير بالسياق الفلسفيّ الخاصّ، وكيف مثّل إفرازًا طبيعيًّا لمسار الحداثة المأزوم! وإلى التأكيد على خصوصيّة الموقف الفلسفيّ الإسلاميّ وعدم تناسبه مع اتّجاهات كهذه.

إنّ الفراغ أو شبه الفراغ العلميّ والمعرفيّ على مستوى نقد مناهج العلوم الدينيّة وتطويرها؛ وبالخصوص في الدراسات والبحوث اللغويّة والبلاغيّة، وفي البحث الأصوليّ ومناهج الاستنباط الفقهيّ، وفي مناهج التفسير، يحتّم علينا تقديم رؤية ومشروع حلّ أمام هذه التحدّيات، وذلك على مستويين؛ هما:

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من تونس.

1. تخطّي أوهام الهرمنيوطيقا: من خلال التأكيد على الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، وتطوير السؤال الفلسفيّ.
2. التأسيس للأرضيّة المعرفيّة للمنهج البديل: من خلال إعادة الاعتبار لتاريخ العلوم وتأسيس فلسفة العلوم الإسلاميّة، وتنقيح دقيق لهويّة القرآن الكريم وموضوعاته وما يُترقّب منه، وتأصيل النقلة المركزيّة من الفهم إلى الاهتداء.

كلمات مفتاحيّة:

القرآن، النصّ، المنهج، الفهم، الهرمنيوطيقا، التأويل، الفلسفة، الغرب، العقل الحداثيّ، العقل الوضعيّ، ...

مقدّمة:

لا جدال في أنَّ حضارتنا الإسلاميّة في تجربتها الأولى كانت حضارة نصّ، نصٍّ لا يمثِّل الكتاب الدينيّ للمسلمين فحسب؛ بل يُشكِّل محور الوجود التاريخيّ للأمَّة الإسلاميّة، ومركز الثقل في المعرفة الدينيّة للمسلمين وثقافاتهم المختلفة والمتنوّعة على امتداد الجغرافيا.

لقد قاد هذا الكتاب المقدَّس في رؤيته الحضاريّة الأمّةَ، ومن ورائها البشريّة جمعاء، إلى مراتب من التقدّم والرقيّ الماديّ والمعنويّ. ولا يزال هاجس التقدّم والاندماج في دورة حضاريّة ثانية يسكن في عقول كثيرين، بعد السبات الحضاريّ الذي شهدته أمّتنا في القرون الأخيرة.

هذا في حين أكّدت التجربة الحضاريّة الأولى أنَّ أمّتنا لايمكنها أن تنهض إلا إذا تصالحت مع كتابها، وسعت جادّة إلى الالتزام بمنظومته الفكريّة والمعنويّة والاجتماعيّة.

ومن أجل التعامل الواعي مع النصّ، برزت مدارس واتّجاهات عدّة في التفسير، تدعو إلى مفاهيمها وآليّاتها، بقصد تقريب النصّ القرآنيّ. ومن تلك الاتّجاهات المقتبسة من التجربة الغربيّة وسياقها التاريخيّ: الهرمنيوطيقا.

ويأتي هذا البحث ليقدِّم قراءة نقديّة موضوعيّة للهرمنيوطيقا التي لا تزال مثار نقاش وجدل كبيرين في الواقع المعاصر.

أوّلًا: الهرمنيوطيقا: المفهوم والسياقات التاريخيّة:

من المتسالم عليه بين الباحثين أنَّ الهرمنوطيقا هي إبداع غربيّ ينتمي إلى السياق التطوّريّ للفكر والفلسفة الغربيّين، وهي تعكس في عمقها، على اختلاف اتّجاهاتها، الموقف من الفكر، واللغة، والوجود، والمقدَّس،...

وفي هذا البحث، لا نريد أن نستغرق كثيرًا في تحديد حقيقة المصطلح ودراسة علاقته بالمدارس والاتّجاهات النصّيّة اللغويّة الأخرى، لكنّنا نريد أن نؤكِّد على السياق الحداثويّ لهذا المفهوم، وأنَّ الهرمنيوطيقا هي تعبير من تعبيرات أزمة العقل الغربيّ في التموضع من الإنسان، والحقيقة، واللغة، والدين...

ورد في معجم لالاند: «الهرمنيوطيقا تفسير نصوص فلسفيّة أو دينيّة، وبنحو خاصّ: الكتاب (شرح مقدَّس)، حيث تُقال هذه الكلمة خصوصًا لما هو رمزيّ»[(1)].

لقد ركّز هذا التعريف على معنى التفسير، وهو يُعدّ إحدى المدلولات المهمّة للّفظ، كما إنّنا نستوحي من ذيل التعريف معانٍ أخرى غير التفسير.

وإذا عدنا إلى المصطلح الإغريقيّ (Hermeneuein) وحقله الدلاليّ، فإنّنا نجده يتضمّن معانٍ كثيرة؛ كالتعريف، والشرح، والترجمة، والتأويل. ولذا، يصرّ بعضهم على استخدام المصطلح في ترجمته الحرفيّة المتمثّلة بلفظ هرمنيوطيقا، ويرفض مثل مصطلح «التأويليّة»؛ حرصًا منه على احتفاظ العبارة بجميع شحناتها المعرفيّة والدلاليّة والمنهجيّة المختزنة في داخلها؛ واعتقادًا منه بأنّ اللغة العربيّة لا يوجد فيها لفظة تحيط

(1) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، ط1، بيروت؛ باريس، منشورات عويدات، 1996م، ج2، ص555.

بجميع معانيها؛ فالتأويل، والتفسير، و... كلماتٌ تشير إلى بعض جوانب هذا المفهوم. «إنّ كلاًّ من كلمة تأويل وتفسير وفسارة لا تعكس إلا جزءًا من أجزاء ومهامّ وأغراض الهرمنيوطيقا التي يبدو أنّها ما تزال في طور التوسّع والتطوّر»[1].

ويرُكِّز المشتغلون في هذا المجال على معانٍ ثلاثة: التفسير، التأويل، والفهم. وهي اليوم تُطلَق فلسفيًّا على ذلك المجال الذي يهتمّ بنظريّة الفهم؛ سواء أكان الموضوع المطلوب فهمه نصًّا شفويًّا، أم مخطوطًا، أم عملًا فنّيًّا، أم ظاهرة اجتماعيّة أو تاريخيّة، وسواء أكان النصّ مقدّسًا أمكان نصًّا بشريًّا.

وقد شهد المصطلح مسارًا تطوّريًّا عرف خلاله تبدّلات وتحوّلات مهمّة، ليستقرّ على المعنى الذي أثبتناه سلفًا.

الهرمنيوطيقا التقليديّة:

ارتبطت الهرمنيوطيقا التقليديّة بالنصّ الدينيّ والدراسات اللاهوتيّة؛ وهي تمثِّل مجموعة المعايير والضوابط التي يجب الالتزام بها لفهم الكتاب المقدَّس.

وهذا الارتباط بالكتاب المقدَّس قد وجد الباحثون صداه -أيضًا- في الجذر القديم للّفظ مع أسطورة هرمس رسول الآلهة إلى البشر عند اليونان، والذي كان يتولّى نقل التعاليم الإلهيّة إلى البشر، فمهمّته الوصل والتقريب بين عالم الألوهيّة وعالم البشريّة.

وداخل الكنيسة ترعرعت هذه الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة، وبخاصّة بعد أنْ تبلورت إشكالات عدّة حول الإنجيل؛ منها: المرحلة الشفويّة للإنجيل، والعلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، والمعاني الرمزيّة لألفاظ الكتاب المقدَّس، وتعدّد قراءات الإنجيل، ...

---

(1) جاسبر، دايفيد: مقدّمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط1، بيروت، الدار العربيّة للعلوم ناشرون؛ الجزائر العاصمة، منشورات الاختلاف، 2007م، ص12.

هذه الإشكالات كلّها كانت وراء ظهور البروتستانتيّة والإصلاح الدينيّ. وفي هذا السياق ظهر كتاب الهرمنيوطيقا لدان هاور سنة 1654م، والذي ضمَّنَه قواعد لتفسير الكتاب المقدَّس، وقد استلهم هذا التوجّه نحو إرساء قواعد التفسير الصحيح للكتاب المقدَّس من الحركة الإصلاحيّة لمارتن لوثر.

الهرمنيوطيقا الرومانسيّة:

ظهرت الهرمنيوطيقا الرومانسيّة على يد اللاهوتي الألماني فريدريك شلايرماخر(1768-1834م)، حيث انتقل معه المصطلح من دائرة الاستعمال اللاهوتيّ والبروتستانتيّ -خصوصًا- إلى مشروع نظريّة عامّة في التأويل يمكن استعمالها في تفسير النصوص غير الدينيّة أيضًا، بحيث يزيل الخلافات بين القرّاء في فهم النصّ، مع الاعتقاد بأنّ الكتاب المقدّس ليس بحاجة إلى طريقة خاصّة.

وتقوم نظرية شلايرماخر على أنَّ النصّ هو الواسطة اللغويّة بين المؤلِّف والقارئ، فهو يرتبط في جانبه اللغويّ باللغة بتمامها، وفي جانبه النفسيّ يرتبط بالفكر الذاتيّ للمؤلِّف. ومن هنا يمكن القول إنّ هرمنيوطيقا شلايرماخر تقوم على ثنائيّة لغويّة ونفسيّة؛ أي فهم اللغة من جهة، وفهم القائل من جهة ثانية.وكلَّما ابتعدنا عن عصر النصّ وتقدّمنا في الزمن؛ كلّما كنّا عرضة لسوء الفهم، ولذا؛ فنحن بحاجة إلى فنّ التأويل لعصمة القارئ من الخطأ في الفهم (mecomprehension).

وتكمن رومانسيّة شلايرماخر في مطالبته القارئ بأنْ يبعد أفقه الخاص، وأن يحلّ محلّ المؤلِّف، ويعيد بناء تجربته على الصعيد النفسيّ.

وقد عمل دلتاي(1833-1911م)على تجاوز هذه الرومانسيّة، من خلال تأسيس منهج ملائم يتناسب مع العلوم الإنسانيّة، فنظريّته تقوم على أنَّ العلوم الإنسانيّة تختلف عن العلوم الطبيعيّة؛ فهذه الأخيرة تستند إلى التجربة في الخارج؛ بينما يجد أنّ العالم في مجال الإنسانيّات يعتمد على التجربة الذاتيّة. ولذا؛ فهو يرى أنَّنا نفسِّر الطبيعة، في حين أنّ علينا أن نفهم الإنسان لا أن نفسّره.

الهرمنيوطيقا الفلسفيّة:

يذكر الباحثون في تاريخيّة الهرمنيوطيقا أنّها عَرَفت نقلة هامَّة على يد هايدغر(1889-1976م) من المجال الإبستمولوجيّ (المعرفيّ) إلى المجال الأنطولوجيّ (الوجوديّ)؛ عبر التحوُّل من البحث عن منهج للفهم إلى البحث عن حقيقة الفهم ومعناه.

ومن بعده جاءت هرمنيوطيقا جورج هانس غادامير (1900-2001م) الـذي سعى من خلالها إلى تجاوز مساوئ هرمنيوطيقا شلايرماخر وهرمنيوطيقا دلتاي، فقد «اعتبر أنَّ فهم النصّ مرتبط بإدراك قوانين التفاعل بين التجارب المتراكمة، والحقيقة التي يُفصح عنها النصّ، وقد شبّه هذه العمليّة باللعبة التي تبدأ من المؤلِّف اللاعب، وتنتهي إلى المتلقي المتفرِّج؛ من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح عمليَّة التفاعل، ويجعل التلقّي ممكنًا وموصولًا عبر تراخي العصور، وهذه الإمكانيّة المتاحة تؤسّس للقول إنَّ النصّ لا ينطوي على حقيقة ثابتة؛ لأنَّ الحقيقة تتغيّر من عصر إلى عصر بحسب أفق المتلقّي، وتجربة القراءة، واختلاف مدارك المتلقّين في كلّ زمان ومكان»[1].

وأمّا الاتّجاهات المعاصرة للهرمنيوطيقا الممثَّلة في رموزها: إمليو بيتي، وبول ريكور، وإريك هيرش، فهي تنتقد غادامير، وتتّفق أكثر مع شلايرماخر، وهم يسعون إلى تشييد نظريّة موضوعيّة في التفسير، وجعل الهرمنيوطيقا علمًا يستند إلى منهج موضوعيّ متماسك يتجاوز الذاتيّة التي أكَّد عليها غادامير[2].

(1) الريسوني، قطب: من تهافت القراءة إلى أفق التّدبّر -مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التّدبّر القرآنيّ-، ط1، المملكة المغربيّة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، 1431هـ.ق/2010م، ص260.

(2) انظر:أبو زيد، نصر حامد: إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ط6، الدر البيضاء؛ بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001م، ص44.

ثانيًا: الهرمنيوطيقا ثمرة القلق الفلسفيّ الغربيّ:

لقد شهدت الهرمنيوطيقا تحوّلات عميقة عكست عبرها هذا القلق الغربيّ فلسفيًّا، فهي لم تستقرّ على حال، ومن الصعوبة بمكان أنْ ترسو إلى مرفأ نهائي، فتتّضح معالمها وتنجلي غوامضها؛ فقد كانت في مرحلة ظاهراتيّة، ثمّ صارت بنيويّة، ثمّ تبنّت فلسفة التفكيك، وإنْ كانت لا تخلو الساحة ممّن ينادي بالالتزام بقصد المؤلِّف وردِّ الاعتبار له؛ كهرمنيوطيقا إريك هيرش.

ومن الطبيعيّ أن ينعكس القلق الفلسفيّ الغربيّ على منهج فهم النصوص؛ فالنصوص البشريّة، مكتوبة كانت أم شفويّة، هي نتاجٌ إنسانيّ يرتبط بخصوصيّة الإنسان، وموقعه الكونيّ، وقابليّاته، واستعداداته، ومجالات إبداعاته، وعلاقته مع نفسه ومع الطبيعة ومع الآخر ومع الله من جهة، كما يرتبط باللغة وتراكيبها وطرائق تعبيرها وأساليب بيانها من جهة أخرى. والكشف عن مضامين هذه النصوص، وإنْ توقّف على دراية باللغة وفنونها، فهو يتوقّف -أيضًا- على الفلسفة من جهة ثانية.

ولذا؛ لا فكاك لنظريّات فهم النصوص عن الفلسفة، وإنْ نادت بالتخلّي عنها أو تجنّب تبنّي نظريّة فلسفيّة محدّدة؛ لأنَّ أيّ فهم لا بدّ من أن يقوم على أساس فلسفيّ.

وتعدّ الهرمنيوطيقا إحدى أدوات العقل الحداثويّ الغربيّ. وعند محاولة تقويمها لا بدّ من الانطلاق من رؤية تقويميّة لمسارات العقل ومآلاته في منظومة الحداثة.

فالعقل الحداثويّ يتّصف بجملة من المقوِّمات؛ هي:

- التأكيد على سلطان العقل، وعدم خضوعه إلا لنفسه؛ فالعقل سيّد نفسه.
- نبذ المقدَّسات الدينيّة، وتخطّي أفق المعارف اللاهوتيّة التي تعبِّر عن مرحلة من مراحل عدم النضج البشريّ.
- التأكيد على مقولة التقدُّم وضرورة العمل الجادّ على تحقيق التطوّر.

- تجاوز الثقافة التأمّليّة إلى الفكر التجريبيّ.
- التأكيد على ممارسة النقد والتحرّر من القوالب الجاهزة والحقائق اليقينيّة المطلقة.

هذه الأسس للعقل الحداثيّ هي حصيلة مسار طويل سلكته الفلسفة الغربيّة، أوجزها صاحب كتاب «مقدِّمات في علم الاستغراب»[1] في العصور الآتية:

- من القرن الأوّل إلى القرن الرابع عشر: عصر الفكر الكنسيّ
- القرن الرابع عشر: عصر الإحياء الدينيّ
- القرن الخامس عشر: عصر الإصلاح الدينيّ
- القرن السادس عشر: عصر النهضة
- القرن السابع عشر: عصر العقلانيّة
- القرن الثامن عشر: عصر التنوير
- القرن التاسع عشر: الوضعيّة والعلمويّة
- القرن العشرون: أزمة الإنسان والعلوم الإنسانيّة

فروح الحداثة تكمن في جوهر فلسفة النهضة والعقلانيّة والتنوير، لكنَّ هذه الحداثة في مآلتها انتهت -كما عبَّر صاحب التقسيم- إلى العدم، بعد أنْ انطلقت من العقل! وانتهت إلى السقوط والفوضى، بعد أنْ بدأت من النهوض والتقدّم!

إنَّ المأزق الحضاريّ الذي واجهه العقل الغربيّ دفعه إلى مراجعة نقديّة قاسية للحداثة ومقولاتها تحت ما يسمّى بـ «ما بعد الحداثة»، التي بدورها نراها تتيه في مسارات لنْ تكون بأهدى من مصير الحداثة نفسها، فبعد تنامي وسائل الاتّصال، وانتشار الإنترنت والأجهزة الذكيّة، وتطوّر التكنولوجيا الرقميّة، برزت دعاوى بأفول ما بعد الحداثة ومأزقها، والمناداة بـ «الحداثة الرقميّة» أو «الحداثة الآليّة والتلقائيّة».

---

(1) الدكتور حسن حنفي.

إنَّ هذا العرض التاريخيّ السريع يكشف عن مأزق العقل الغربيّ، وغياب مرجعيّة ثابتة لديه، وقلقه المفزع الذي يجعله يقفز من مربَّع إلى آخر.

وقد انعكس هذا الاضطراب الفلسفيّ والتململ في الوعي الكونيّ على معالجات العقل الغربيّ في مجالات الأدب والفنون والشعر، كما انعكس سلبًا في تعامله مع المقدّس والدين وما يرتبط به من رموز ونصوص وطقوس وأدبيّات. إنّ الاستعراض السريع لبعض الاتّجاهات في هذا المجال أو لبعض مقولاتها يؤيِّد ذلك؛ فمن الظاهريّة، إلى البنيويّة، إلى التفكيك، إلى ما بعد التفكيك، ومن مقولة اللفظ والمعنى، إلى البنية، إلى موت المؤلِّف، إلى التناصّ، ...

ويسجّل المتابع لأنصار هذا الاتّجاه في الساحة الإسلاميّة أنّهم في الغالب ممّن استهوتهم الحداثة الغربيّة وأعجبتهم تجربتها في التعامل مع النصوص الدينيّة والتراث الإنسانيّ عمومًا؛ لأنَّ الجدل الذي تثيره الهرمنيوطيقا هو في تطبيقاتها على النصّ الدينيّ، وأمّا اعتماد الهرمنيوطيقا بأيّ معنى كانت في الأدب والفنون والتاريخ والشعر، فلا يتصوَّر أنّه يقابل بالحساسيّة نفسها. فالهرمنيوطيقا، بأيّ معنى اعتُمِدَت، هي في النهاية ليست سوى مجموعة معايير أو ضوابط، وفي أحسن الأحوال فهي ليست إلا منهجًا متكاملًا أو نظريّةً في الفهم!

إنَّ المشكلة -كلّ المشكلة-تكمن في اعتماد الهرمنيوطيقا لفهم التراث الدينيّ؛ وبالخصوص النصّ الدينيّ، حيث بلغت الحماسة ببعض أنصار الهرمنيوطيقا إلى أنْ ينادي بهرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة[1]! زاعمًا أنَّ القرآن الكريم هو نتاج لتجربة الوحي التي عاشها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم!

وأمام ذلك كلّه، ومع تغلغل هذا المفهوم في الأوساط الدينيّة واختراقه لمجالنا الفكريّ والحضاريّ، كان لا بدّ من أنْ يصار إلى التذكير بالسياق الفلسفيّ الخاصّ، وكيف مثّل إفرازًا طبيعيًّا لمسار الحداثة المأزوم! كما لا

(1) انظر: شبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا القرآن والسنّة.

بدّ من التأكيد على خصوصيّة الموقف الفلسفيّ الإسلاميّ وعدم تناسبه مع اتّجاهات كهذه.

ثالثًا: أوهام الهرمنيوطيقيّين:

بعد الوعي بالبيئة الفلسفيّة للهرمنيوطيقا والوقوف السريع على مسارات الحداثة الغربيّة ومآلاتها، لن تكون الدعوة إلى هذا المنهج -في أحسن أحوالها- سوى رؤية نابعة من أوهام تنتاب هؤلاء في أنَّ الحلول تأتي من الغرب، وأنَّ الطريق الذي سلكه في تجاوز مشكلته مع النصوص المقدّسة هو الطريق الأمثل في التعامل مع النصوص الإسلاميّة. ولكنّنا إزاء هذا الإصرار على التبنّي نسجِّل الحقائق الآتية تبديدًا لهذه الأوهام:

1. الآليّات المستوردة لا تمثّل حلًا:

لقد مثّلت قضية الآليّات المستوردة وتأصيل المنهجيّات في دراسة النصوص والأدب، وبخاصّة الإرث الدينيّ، إشكاليّةً دار حولها السجال والنقاش طويلًا ولايزال.

فبعض النخب يصرّ على كونيّة مشروع الحداثة الغربيّة وإطلاق مناهجها وأدواتها، وعلى إسقاط جميع الفوارق البيئيّة والثقافيّة والحضاريّة بيننا وبينهم؛ ليبرِّر تمسُّكه بهذه الآليّات وتطبيقها على نصوصنا الدينيّة وفهم مقدَّساتنا!

لقد تجاوز هؤلاء الحداثويّون المدى بتطبيقهم هذه الآليّات على أعظم مكوّن ثقافيّ إسلاميّ: القرآن الكريم! إنَّها عقدة الحقارة أمام الغرب[1] والانبهار بكلّ ما يصنعه من أدوات وتقنيّات، وكذلك بما يبدعه من منهجيّات وآليّات على مستوى البحث والتفكير.

---

(1) انظر: نصر، حسين: «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيّة الإسلاميّة»، مقالة منشورة في كتاب: الدين والعلم، سلسلة الدراسات الحضاريّة، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، 2008م، ص25.

وقد يبرِّر بعضهم هذا النزوع الاقتباسيّ بالنجاحات التي حقّقتها هذه الأدوات في بيئتها، ولكن يبدو أنَّ هذه النجاحات لم تكنْ سوى إنجازات موضعيّة سرعان ما انقلب الوعي عليها أو انكشفت سراباتها!

وسيتّضح لنا في طيّات البحث الإطار الطبيعيّ لإشكالية «النصّ والمنهج»، وأنَّ التعامل مع النصّ الدينيّ في مجال الثقافة الإسلاميّة لايحتاج إلى قواعد أصيلة فقط[1]؛ بل يحتاج -أيضًا- إلى باحثين يعيشون روحيّة التراث ويؤمنون بقداسة النصّ.

2. ضرورة الاستفادة من كنوز التراث:

من المفارقات التي نسجِّلها على الهرمنيوطيقيّين: النبش في تراث الآخر وإهمال تراثهم الخاصّ، «فمهما بالغ المثقّفون العرب في الصدّ عن التراث والإقبال قدمًا على الحداثة الغربيّة، فإنَّهم لن يجدوا أنفسهم فيها، فحتّى دعاة تصفية الحساب مع التراث لا يفلتون عن الوقوع في تراث الغير؛ من حيث طلبوا النفور من تراثهم»[2].

لقد انحاز مثقّفونا إلى مقاربات لغويّة ونظريّات في الفهم، لو التفتوا إلى التراث الإسلاميّ لوجدوها لاتبتعد كثيرًا عن العديد من الدراسات اللغويّة والبلاغيّة والأصوليّة؛ كما تعجّ كتب التفسير بالنظريّات البلاغيّة والتفسيريّة التي ترقى في حالات كثيرة إلى ما تقدّمه البحوث الغربيّة.

3. تجاهل الفوارق الجوهريّة بين القرآن الكريم والعهدَيْن القديم والجديد:

في تاريخ الثقافة الغربيّة، مثّل الكتاب المقدّس معضلة أمام العقل الغربيّ، وقد رأينا في مسار تاريخ الفلسفة الغربيّة كيف قامت الحداثة بوجه الدين وسلطة الكنيسة، وعلى قاعدة نبذ المقدَّسات وتحرير العقل

---

(1) وهذا لا يعني رفض آليّة غربيّة إذا تمّ شحذها والتأكُّد من صلاحيّتها للمجال الخاصّ.

(2) مشروح، إبراهيم: طه عبد الرّحمن -قراءة في مشروعه الفكريّ-، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ(12)، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، 2009م، ص157.

من جميع القيود. وقد كان من الطبيعيّ أن يتوسّل بعضهم بالتأويل والهرمنيوطيقا للتوفيق بين النصّ والعقل.

وقد لجأ بعض روّاد الإصلاح الدينيّ إلى التأويليّة، كما وضع منهجًا متكاملًا في تفسير النصّ المقدّس لتحرير هذا النصّ من احتكار الكنيسة والكهنوت المسيحيّ لشرح النصّ المقدّس.

ومع أنّ القرآن الكريم يختلف في تاريخه ونصوصه ورسالته وهويّته... عن النصّ المقدَّس للآخر، فإنّ بعض مثقّفينا يصرّون على إسقاط تلك العدّة المنهجيّة على القرآن الكريم، متجاهلين تلك الفوارق كلَّها، ومتناسين عصمة القرآن من جميع أنواع التحريف والتزييف.

4. **العقل الوضعيّ وتجاهل المصدر المتعالي للقرآن:**

في مرحلة من مراحل تطوّرها، نادى أنصار التأويليّة بإلغاء الفوارق بين النصّ الدينيّ وغيره، وبضرورة التعامل مع النصوص كلّها بمنهجيّة واحدة. وهذا -في الواقع- يعكس روحيّة وضعيّة متطرّفة لا تهتمّ بالجوانب غير الحسّيّة، وتلغي من حسابها جميع الحقائق التي لا تنسجم مع منظومتها الفكريّة ورؤيتها الفلسفيّة.

ومن هنا، ركَّزت بعض النظريّات الهرمنيوطيقيّة على أجواء المؤلِّف ونفسيّته، فيما تطرّف بعضها الآخر إلى حدّ القول بموت المؤلِّف، وأنَّ الدور الأساس في فهم المراد من النصّ هو للمتلقّي، وأنَّ القارئ يُنشئ النصَّ مرّة أخرى ويُولِّده مرّة أخرى.

فكيف تنسجم هذه الدعاوى القلقة مع تفسير القرآن الكريم الذي يمثِّل كلٌّ من الاعتقاد بألوهيّة مصدره، وقطعيّة صدوره عن وحي إلهيٍّ ﴿لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦ﴾؛ ركنين أساسين في منظومة الفهم عندنا وثابتةً من ثوابت التفسير؟

5. **تجربة رائدة في نقد المدارس الغربيّة في تحليل النصوص:**

من دواعي تخلّي نخبنا عن أوهامهم في الهرمنيوطيقا وسائر أدوات تحليل النصوص: التجربة الرائدة

للدكتور عبد العزيز حمودة[1]، حيث طرح ثلاثيّة في نقد مدارس النقد الغربيّة:

- الكتاب الأوّل: «المرايا المحدَّبة».
- الكتاب الثاني: «المرايا المقعّرة».
-الكتاب الثالث: «الخروج من التيه -دراسةفي سلطة النصّ-».

وفي هذه السلسلة الرائدة التي أثارت ضجّة في أوساط المثقّفين والحداثويّين العرب، وبخاصّة في الجزء الأوّل منها، أكَّد الدكتور عبد العزيز حمودة على فشل المشروع الحداثويّ الغربيّ عمومًا، وتهافت مدارس النقد واتّجاهاته التي أفرزتها هذه الحداثة المعطوبة.

وفي دفاعه عن خصوصيّة الثقافة العربيّة، يرى أنَّ الناقد لابدّ له من رؤية فلسفيّة ومعرفيّة تنتمي إلى الأنساق الفكريّة الكبرى لتراثه وحضارته العربيّة.

ومن جانب آخر ينسف الأساس الذي استند إليه الحداثويّون في البيئة العربيّة لتبرير هذا التبنّي لمدارس النقد الغربيّ من تفكيك وبنيويّة... بتدليله على التحيّز في الحداثة الغربيّة؛ فهي غير محايدة أو موضوعيّة بصورة نهائيّة أو إنسانيّة عالميّة، وكذلك المشاريع والمعارف الناتجة عليها. ومن ثمّ يسجِّل ضحالة المردود المعرفيّ وضعف النتائج العلميّة التي أدّت إليها مدارس النقد الغربيّ، «فالمدارس النقديّة، التي أفرزها الفكر الحداثويّ وما بعد الحداثويّ الغربيّ على وجه التخصيص، كانت إنجازاتها في بلاد النشأة ذاتها، إنجازاتٍ ضئيلة ومتواضعة، لم تتجاوز إعادة تغليف مقولات نقديّة قديمة في لفائف جديدة أكثر بريقًا ولفتًا للأنظار»[2]؛ بل إنَّه يصرِّح بأنَّ هذه المدارس قد حجبت النصّ؛ عوض تقريبه والمساعدة على

(1) أستاذ متخصِّص في الأدب الانجليزيّ، عاش في الغرب فترة طويلة، ونال الدكتوراه في الأدب الأمريكيّ.
(2) حمودة، عبد العزيز: المرايا المقعرة -نحو نظريّة نقديّة عربيّة-، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد272، جمادى الأولى1422هـ.ق/آب2001م، ص487-488.

فهمه، «فالبنيويّون فشلوا في تحقيق المعنى، والتفكيكيّون نجحوا في تحقيق اللامعنى»[1].

وفي الجزء الثاني، كان ما يؤرِّقه: البديل الذي يجب أنْ ينبع من إنجازات التراث العربيّ وإبداعات العقل البلاغيّ العربيّ؛ لأنَّنا «بالقطع نرفض الارتماء في أحضان الحضارة الغربيّة في تجاهل شبه كامل لورطتها ومأزقها من ناحية، ولخصوصيّة الثقافة العربيّة من ناحية أخرى»[2]. ولذا؛ نراه يستغرب هذا التحوّل من إنجازات التراث العربيّ وإنجازات العقل العربيّ، إلى الثقافة الغربيّة وإنجازات العقل الغربيّ.

ويعبّر عنوان الكتاب الثالث «الخروج من التيه» عن توصيف المؤلِّف لحالة مدارس النقد الغربيّ؛ وللنخب الحداثويّة عندنا بالتبع: إنَّه التيه والضياع الذي يتلاشى فيه كلّ شيء، «التيه الذي وصل إلى ذروة لامحدودة تحت رعاية تغوّل النظريّة، الذي انتهى في النهاية إلى ابتلاع كلّ شيء: المؤلِّف، والنصّ، وقصديّته وسلطته في إحداث دلالة أو تحقيق معنى»[3]؛ ولذلك، فقد كان هذا الجزء «محاولةً لتقديم بديل نقديّ عربيّ لذلك التيه النقديّ الغربيّ الذي دخلناه أو أدخلنا إليه بعضهم من دون إرادة منّا»[4].

ويظلّ السؤال المحيّر الذي أطلقه الكاتب يتردّد في المدى ويملأ الأجواء: «لماذا نُصرُّ على أن يكون تيه المدارس النقديّة الغربيّة تيهنا»؟

ومن باب أولى أنْ نطرح السؤال على أنصار الهرمنيوطيقا الذين يريدون مصادرة خصوصيّة النصّ الدينيّ وإبداعات العقل الإسلاميّ في مجال

(1) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدَّبة -من البِنيويّة إلى التفكيك-، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 232، ذو الحجّة1418هـ.ق/ نيسان1998م، ص10.

(2) حمودة، المرايا المقعرة -نحو نظريّة نقديّة عربيّة-، م.س، ص482.

(3) حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه –دراسة في سلطة النصّ-، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 298، رمضان1424هـ.ق/ تشرين الثاني2003م، ص9-12.

(4) م.ن.

التفسير والأصول، إلى جانب إبداعات اللغة والأدب والبلاغة، إلى متى تصرّون على أن يكون تيه الهرمنيوطيقا الغربية تيهنا؟

رابعًا: الإطار العامّ لإشكاليّة «النصّ والمنهج»:

تقتضي الموضوعيّة العلميّة أن تشفع الممارسة النقديّة للهرمنيوطيقا بتقديم بديل مقترح لتحليل النصّ الدينيّ.

وهذه مهمَّة لا يتأتّى لهذا البحث المتواضع أن يدّعيها، ولا للباحث أن يتصدّى لها. ولكنّنا نكتفي بخطوط عريضة وإطار عام للبديل؛ كما تفرضه المنطلقات الفكريّة والتجربة التاريخيّة التي خاضها النصّ الدينيّ في كلٍّ من المشرق والغرب.

وهنا، لا بدّ من التنبيه على أنَّ الأوضاع الفكريّة العامّة وضعف البحث الفلسفيّ والدراسات المناهجيّة في العلوم الإنسانيّة عمومًا، والعلوم الدينيّة خصوصًا في العالم الإسلامي، يعيق جميع محاولات طرح البديل؛ بل نراه يدفع كثيرين نحو التوجّه لاستيراد حلولٍ من الآخر، واستنساخ تجاربه في تقريب النصّ الدينيّ وفهمه.

وأمام هذا الواقع، ينبغي على المؤسَّسة الدينيّة بذل الجهد في تطوير الاجتهاد وصياغة مناهج جديدة في قراءة النصّ، وبناء المعرفة الدينيّة التي تُشكِّل مقدِّمة ضرورية لفهمٍ معاصر للدين يستجيب لمتطلّبات الزمان وحاجات إنسان العصر، وعدم الانغلاق على الأفهام التاريخيّة للنصّ، وتجاوز المنطق التقليديّ في التعامل مع النصّ واستنباط الأحكام والاستغراق في مسائل العلوم؛ ولاسيّما الموروث منها.

إنّ الفراغ أو شبه الفراغ العلميّ والمعرفيّ على مستوى نقد مناهج العلوم الدينيّة وتطويرها؛ وبالخصوص في الدراسات والبحوث اللغويّة والبلاغيّة، وفي البحث الأصوليّ ومناهج الاستنباط الفقهيّ، وفي مناهج التفسير، يحتّم علينا تقديم رؤية ومشروع حلّ أمام هذه التحدّيات، وذلك على مستويين؛ هما:

1. تخطّي أوهام الهرمنوطيقا:

ويحصل ذلك من خلال التأكيد على مجموعة من الثوابت والمنطلقات:

أ. التأكيد على الرؤية الكونيّة الإسلاميّة:

تقدّم الكلام في أنَّ أنصار استيراد المناهج وأدوات التحليل يعتقدون بإنسانيّة العلوم الغربيّة وكونيّتها. وبالتالي فهم يتوهّمون صلاحيّة هذه الأدوات لكلِّ نصٍّ، ولكلِّ ثقافة، حالها في ذلك كحال تطبيقات العلوم التجريبيّة والتقنيّة؛ من حاسوب، وطائرة، وهاتف خلوي، وجهاز طبيّ تصويريّ، ... صالحة لكلِّ مجتمع إنسانيّ؛ مهما كانت ديانته ولغته وتاريخه وثقافته.

ومع أنّ من الممكن نقاش الكونيّة حتّى في مجال العلوم التجريبيّة وتطبيقاتها الصناعيّة والتكنولوجيّة[1]، فإنّنا نركِّز النقاش على مناهج الفهم وقراءات النصوص الدينيّة؛ فعندما ينادي هؤلاء بكونيّة تلك المدارس النصّيّة، يغفلون أو يتغافلون عن خصوصيّتها الغربيّة واصطباغها بالرؤية الكونيّة لهذه الحضارة وسياقاتها التاريخيّة!

والواقع أنّ تلك الرؤية الكونيّة الغربيّة، الطافحة بالوضعيّة والمادّيّة والغرور والاستعلاء، قد صيّرت تلك المدارس نوافذَ لإشباع غرور العقل وتغذية سطوته؛ فهذا العقل الغربيّ الذي تجده في أحسن أحواله لايبالي بما وراء الطبيعة -إنْ لم يكن يشكّك فيها وينكرها- يتمادى في وضعيّته من جهة، ويغرق أكثر في ذاتيّته وفرديّته من جهة ثانية، فنراه ينادي بموت المؤلِّف، ويُشَرْعِن تعدّد الأفهام، ويُوكل مهمّة بناء النصّ من جديد إلى القارئ...

لقد عزّز هذا التوغُّل في متاهات الهرمنيوطيقا ادّعاء الأنسنة والسعي الدؤوب إلى بناء معرفة إنسانيّة صرفة لاتبدأ من الله!

إنَّ الله في منظور الرؤية الكونيّة الإسلاميّة ليس مجرّد فكرة متعالية؛ بل

(1) انظر: نصر، «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيّة الإسلاميّة»، م.س، ص25.

هو مركز الوجود والفكر والحياة، وهو المبدأ والمنتهى، ولا قيمة لمعرفة لا تبدأ به وتنتهي إليه.

وفي مقابل هذا الضياع الفكريّ والتلاشي الفلسفيّ الغربيّ الذي كان ثمرة طبيعيّة لتغييب الحقّ والحقيقة؛ بوصفها هدفًا ساميًا للعلوم، والنزوع المحموم نحو الهيمنة والسيطرة على مستوى العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، ونحو التبرير والانحياز والذاتيّة والنسبيّة في العلوم الإنسانيّة، في مقابل ذلك لا يمكن «أن يقبل الإسلام شكلًا من أشكال المعرفة لا يبدأ من الله، ولا يستقي منه أثناء المسير، ولا ينتهي إليه أثناء الوصول؟ بل كيف يمكن أنْ يشرح الإسلام حقيقة عالم لا محلَّ فيه لله؛ بما هو علّة للكون، بينما نجد القرآن مليئًا بالإشارة إلى الله؛ بوصفه علّة وخالقًا للكون بأسره»[1].

ب. تطوير السؤال الفلسفيّ:

لا يمكن التفكيك بين الهرمنيوطيقا وسياقاتها الفلسفيّة التي تعزّزت بشكل كبير عند أنصار الهرمنيوطيقا، في ظلّ تردّي التفكير الفلسفيّ في بيئتنا الإسلاميّة.

هذا التردّي الذي تمتدّ جذوره من بدايات التفلسف عندنا وافتنان الفلاسفة بالتجربة اليونانيّة، فـ«الافتنان بالفلسفة اليونانيّة جعل المتفلسفة من المسلمين لا يعتقدون بإمكان الإتيان بنموذج فلسفيٍّ حي، ولم يكن يجاري الأوائل؛ بل إنَّهم اعتبروا أرسطو المعلِّم الأوَّل، وصاروا يمشون وراءه... والمشائيّة ما تزال راسخة في متفلسفة اليوم من العرب الذين يهرعون إلى كلّ فلسفة غربيّة يهوّلون من شأنها؛ وكأنّه لاحول لهم على استيعابها، مع الحرص على إمدادها بالتجربة الخاصّة، بعد أن تُتداول في المجال التداوليّ...»[2].

وقد انعكس هذا التردّي على البحث الفلسفيّ في مؤسَّسات التعليم

(1) نصر، «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيّة الإسلاميّة»، م.س، ص25.

(2) مشروح، طه عبد الرّحمن -قراءة في مشروعه الفكريّ-، م.س، ص183.

الدينيّ، والذي لا يزال السؤال الفلسفيّ فيه منغلقًا على الإرث القديم، دون جرأة على قراءة الإرث الفلسفيّ قراءة نقديّة؛ بما يُبقي البحث الفلسفيّ خارج التاريخ ومتطلّباته، فهو لا يزال يلوك مقولات وقواعد طواها الزمان وتخطّاها العقل البشريّ وكشوفات العلم الحديث.

لقد باتت الحاجة ماسّة إلى إعادة فهرسة البحث الفلسفيّ؛ وفق أولويّات العقل الإسلاميّ، ومحدِّدات الوحي، ومتطلِّبات الزمان، وكشوفات العصر وأسئلته.

2.التأسيس للأرضيّة المعرفيّة للمنهج البديل:

نحتاج في إعداد الأرضيّة المعرفيّة الملائمة للمنهج البديل، إلى ثلاث خطوات رئيسة؛ هي:

أ.إعادة الاعتبار إلى تاريخ العلوم وتأسيس فلسفة العلوم الإسلاميّة:

فمع السبات الحضاريّ الذي شهدته أمّتنا، انقطع حبل التواصل والاستمراريّة، لا في العلوم التجريبيّة وحسب؛ بل في العلوم الدينيّة -أيضًا-، وذلك منذ عشرة قرون تقريبًا، حيث طغت النزعة الاستصحابيّة، وهيمنت عقليّة الحواشي والشروح والهوامش، وتبدّد الإبداع العلميّ في جوٍّ تقليديٍّ محافظٍ يحظر الخروج عن سياقات الماضي ومباني السلف.

وتبدو خطوات الخروج من هذه الوضعيّة خجولة ومتعثّرة، والتأسيس العلميّ لمثل هذا الخروج يحتِّم الشروع بدراسة معمَّقة لتاريخ العلم والتأسيس لفلسفة العلوم الإسلاميّة.

فدراسة تاريخ العلوم الدينيّة، والتعرّف على التحوّلات الكبرى التي شهدتها، والانتكاسات التي عرفتها، من شأنه أن يمكِّننا، لا من استشراف مستقبل هذه الدراسات فقط؛ بل من توجيهه والنهوض بواقعه وامتداداته في الزمن أيضًا.

كما إنَّ فلسفة العلم التي تبحث في الأسس والافتراضات والمضامين ومناهج البحث... هي الكفيلة بإخراج هذه العلوم من سباتها الطويل، وإحداث نقلة معرفيّة حقيقيّة لها.

إنَّ تاريخ العلوم الدينيّة وفلسفتها، وبالخصوص في بعض الفروع؛ كالعلوم اللغويّة، والبلاغيّة، وعلوم القرآن، وبحوث الفلسفة والكلام، وبخاصّة تلك التي ترتبط بالنبوّة والوحي، هي ضرورة لا بدّ منها لتأسيس المنهج البديل.

ب. تنقيح دقيق لهويّة القرآن الكريم وموضوعاته وما يُترقّب منه:

من عوامل فشل الدراسات التفسيرّية، وبالخصوص تلك الدراسات التي استخدمت المنهجيّات الحديثة: عدم فهم الموضوع، بل عدم تشخيص الموضوع، مع أنَّ الجميع يدرك جيّدًا أنَّ طبيعة الموضوع هي المحدِّد الأساس للمنهج المعتمد.

فكيف لمن لا يدرك حقيقة القرآن وماهيّته ومرتبته الوجوديّة أن يحدّد لنا منهجيّة فهمه؟!

وكيف لجيلٍ من الباحثين المتغرّبين البعيدين كلّ البعد عن روحيّة القرآن وظلاله المعنويّة أن يلامسوا بيانه ويحيطوا بدلالاته، وهو الذي: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[1]؟!

وكيف لمن لا يُصلّي ولا يصوم ولا يرتِّل القرآن آناء الليل وأطراف النهار ولا يجسِّد قيم القرآن أخلاقيًّا وسلوكيًّا، كيف له أن يصل إلى معاني القرآن؟!

هذه التساؤلات توحي للقارئ بخصوصيّات هذا النصّ الفريد الذي لا يتطلّب لاستنطاقه زادًا معرفيًّا فقط، بل يتطلّب كذلك إيمانًا وأفقًا معنويًّا؛ فهو لا يستوجب قابليّات فكريّة للمفسِّر فقط، بل يشترط استعدادات معنويّة وعرفانيّة أيضًا.

وليس المقام مقام تفصيل؛ بل هو مقام إشارة وتنبيه، فالغرض من طرح الفكرة هو وضع خطّة أوّليّة لتلمُّس الطريق للمنهج البديل. وباختصار، يمكن القول: إنَّ المعرفة الحقَّة للقرآن لا يمكن أنْ تخرج عن الضوابط الآتية:

(1) سورة الواقعة، الآية 79.

- إنّ الله تعالى هو المصدر المتعالي للكتاب العزيز، وهو الذي أوحى به إلى رسوله الكريم صلى الله عليه وآله وسلم.
- إنّ الهدف المركزيّ لهذا الكتاب هو هداية الناس وإخراجهم من الظلمات (القصور الحضاريّ) إلى النور (الرشد الحضاريّ).
- إنّ هذا الكتاب يتنوّع محتواه ومضمونه؛ بحيث يغطّي قضايا عديدة؛ فهو يتحدّث عن الطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والألوهيّة، والنبوّة، والمعاد، والآخرة، والغيب، والملائكة، والجنّة، والنّار، والماضي، والحاضر، و...
- إنّ لهذا الكتاب موقعه الوجوديّ الخاصّ؛ فهو ليس -كأيّ بيان آخر- مجرّد وجودات لفظيّة تحكي عن معانٍ مختزنة؛ بل هو: ﴿قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ﴾[1]، ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾[2].

هذا الموقع الوجوديّ قد يساعد على فهم الحديث القرآنيّ عن الآثار التكوينيّة لآياته[3]: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ﴾[4]، ﴿ وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانٗا سُيِّرَتۡ بِهِ ٱلۡجِبَالُ أَوۡ قُطِّعَتۡ بِهِ ٱلۡأَرۡضُ أَوۡ كُلِّمَ بِهِ ٱلۡمَوۡتَىٰۗ بَل لِّلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ جَمِيعًاۗ ﴾[5]، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[6].

ج. تأصيل النقلة المركزيّة من الفهم إلى الاهتداء:

إنَّ أفضل السبل في التعرُّف على القرآن -وفق منهج الشهيد مطهري- هو الرجوع إلى القرآن نفسه الذي تحدَّث في آيات كثيرة عن حقيقته

(1) سورة البروج، الآيتان 21-22.
(2) سورة الواقعة، الآيتان 77-78.
(3) قيدارة، الأسعد بن علي (كاتب المقالة): «نسبيّة المعرفة الدينيّة والمنهج التكامليّ في تفسير القرآن»، مجلّة البصائر، مجلّة إسلاميّة فكريّة تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة في حوزة الإمام القائم عجل الله فرجه، بيروت، العدد42، السنة19، صيف 1429هـ.ق/2008م، ص37.
(4) سورة الحشر، الآية 21.
(5) سورة الرعد، الآية 31.
(6) سورة الإسراء، الآية 82.

وأغراضه[1]. وعلى مستوى رسالة القرآن نجد أغراضًا عدّة قد ذكرها القرآن نفسه؛ منها: إخراج الناس من الظلمات إلى النور، هداية الناس، «ليقوم الناس بالقسط»، «لعلّهم يعقلون»، «لعلّهم يعلمون»...

والعنوان العامّ الذي يمكن أن ينطبق على هذه الأغراض: الهداية، وفي القرآن آيات عدّة بصدد بيان هداية الكتاب والاهتداء بالكتاب؛ منها: قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2]، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[3]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[4]، ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[5]، ﴿قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ﴾[6]. وآيات عدّة ترتبط بمحور الهداية؛ منها هداية الناس إلى سنن الطبيعة والكون، وسنن المجتمع والتاريخ، وسنن التشريع، وسنن علاقة الغيب بالشهادة...

وقد يستشكل بعضهم على هذه المحاولة التأصيليّة لمركزيّة الاهتداء مقابل مركزيّة الفهم، بتوقّف الاهتداء الحقيقيّ على فهم الكتاب وآياته، وأنّ الاهتداء لا يتحقّق دون فهم!

ويكمن الجواب في أنّا لأمر يختلف كثيرًا بين اتّخاذ الفهم غايةً نهائيّة للقراءة، وبين كون الاهتداء هو غاية القراءة، وكون الفهم إحدى مقدِّمات الاهتداء.

(1) مطهّري، مرتضى: معرفة القرآن (مجموعة محاضرات حول القرآن أورد فيها 25 محورًا لقضايا القرآن).
(2) سورة البقرة، الآية 2.
(3) سورة البقرة، الآية 185.
(4) سورة النساء، الآية 26.
(5) سورة الشورى، الآية 52.
(6) سورة يونس، الآية 108.

خاتمة:

تقدّم في هذا الدراسة بيان تهافت الهرمنيوطيقا، وأنَّها لا تُناسب النصّ القرآنيّ؛ بل نجدها قد أخفقت في تحقيق شيء معتدٍّ به حتى في بيئتها ونصوصها الدينيّة الخاصّة.

وقد بيّنّا ضرورة الاستقلاليّة في إبداع مناهج التعامل مع النصّ الدينيّ وتقريبه. لم تكتفِ الدراسة بالنقد؛ بل حاولت أنْ تصوغ الخطوط العريضة لمشروع بديل، شرحنا الخطوات الأساسيّة فيه للتأسيس الذي يمهِّد لنقلة مهمَّة من الفهم إلى الاهتداء.

ومن البديهيّ أنَّ الأفكار التي طرحتها هذه الدراسة بحاجة إلى التوسّع أكثر، عسى أنْ نوفَّق في فرصة قريبة لدراسة أعمق لهذه الأفكار المطروحة فيها؛ بمحوريّة «من الفهم إلى الاهتداء».