

إشكالية فهم النص الديني الإسلامي

The problem of understanding the Islamic religious text

مجدي عزالدين حسن*

قسم الفلسفة ، كلية الآداب، جامعة النيلين، الخرطوم (السودان)

تاريخ الاستلام: 2019/12/09 تاريخ القبول: 2020/05/10 تاريخ النشر: 2020/12/23

ملخص:

الفهم السائد يتعامل مع الإسلام بوصفه غاية في حد ذاته، إلا أنه وسيلة لتحقيق مجموعة من الغايات فيها الدنيوي وفيها الآخروي. وحتى ما هو آخروي يتوقف على ما هو دنيوي، ومن هنا أولوية الدنيوي على الآخروي، فما هو دنيوي معبر إلى ما هو آخروي. وحتى القيم التي يروج لها الفكر الأوربي المعاصر ويقوم بتصديرها إلى خارج فضائه الحضاري بوصفها قيم إنسانية عالمية، إنما جاء الإسلام أصلاً من أجل جعلها واقعاً معاشاً ومحسوساً لدى البشرية. وبهذا المنظور يكون الإسلام من أجل الإنسان نفسه.

كلمات مفتاحية: الجسد؛ النص الديني؛ الفهم؛ الإسلام.

Abstract:

The prevailing understanding deals with Islam as an end in itself, but it is a means to achieve a set of goals in the worldly and in the hereafter. Even what is eschatological depends on what is mundane, hence the priority of the mundane over the eschatological, for what is mundane crosses to what is eschatological. Even the values that contemporary European thought promotes and exports outside its civilizational space as universal human values, Islam came originally in order to make them a lived and tangible reality for humanity. From this perspective, Islam is for the sake of man himself.

Keywords: the body; religious text; understanding ; Islam.

*مجدي عزالدين حسن، قسم الفلسفة ، كلية الآداب، جامعة النيلين، الخرطوم (السودان)

izeldinn@yahoo.com

1. مقدمة:

هناك ضرورة لتأسيس رؤية جديدة للنص الديني الإسلامي ومناهج تأويله، ولا يتم هذا التأسيس إلا من خلال التعامل والتعاطي النقدي مع التراث من جهة أولى، بقصد مناقشة طرائق السلف في تأويل وتفسير القرآن، والحدائث من الجهة الأخرى، بقصد مناقشة المناهج والأدوات التي أنتجت الحدائث وإلى أي مدى بوسعنا توظيفها في تأويل النص الديني واستثمارها في فهمه. وحسبيلة هذا التعاطي النقدي. مع جهة التراث والمستلهم للحدائث وللمعارف المعاصرة خصوصا اللسانيات والهرمنيوطيقا. يُفضي إلى تأسيس رؤية جديدة للقرآن ومناهج تأويله.

على ذلك تكون فرضية البحث على النحو التالي: ليس بوسعنا (التجديد) بذهنية قديمة وبأدوات قديمة، والتجديد لا يكون تجديداً إلا إذا كان موصولاً بمنجزات فلسفة اللغة وفتوحات والهرمنيوطيقا واللسانيات.

لنحدد في البداية ماذا نقصد بالتجديد؟ وماذا نعني برؤية جديدة للتعاطي مع النص الديني الإسلامي؟ وعلى ماذا تتوقف الرؤية أياً كانت. في مداها وعمقها واتساعها أو في ضيقها وسطحياتها وضحالتها. على الرائي؟ أم تتوقف على المرئي؟ أم على أداة الرؤية نفسها؟ وهل هناك امكانية لاختضاع النص الديني الإسلامي للتفكير العقلاني الرصين؟ وكيف نفكر عقلانياً، وكيف نفكر نقدياً فيه؟ ونحن في مجتمعات لم تعرف ما معنى التفكير النقدي، مجتمعات سلطوية وأبوية وقبلية وعشائرية وطائفية. والسؤال: كيف لمجتمعات قائمة على ثقافة النقل والاتباع والتقليد أن تتصالح مع التفكير النقدي؟ هذه في اعتقادي هي أحد أهم الأسئلة التي يجب على أصحاب وأنصار مشاريع التجديد الانشغال بها والاشتغال عليها؟

في سياق انشغالنا هنا، نقول أن (التجديد) الذي نقصده ليس تجديداً على مستوى المضامين والطروحات، وإنما بالدرجة الأولى تجديداً على مستوى اليات الفهم ومناهج القراءة. وهو الانشغال الذي قادنا بدوره إلى تبيان (ما هو سائد) من طرائق تفكير ومن اليات

التعامل مع النص الديني الإسلامي، تلك الموروثة من السلف، موضحين في الآن ذاته مكمّن الخلل فيها، وهي ذات طرائق النظر (المهيمنة) اليوم في تعاملها مع النص الديني.

2. طرائق السلف في تأويل وتفسير القرآن:

نهتم هنا بتبيان اليات التعامل مع النص الديني الإسلامي عند السلف، موضحين في الآن ذاته مكمّن الخلل فيها، وهي ذات طرائق النظر (المهيمنة) اليوم والتي تحدد وتشترط العقلية الإسلامية المعاصرة في كيفية تعاملها مع النص الديني.

أولاً: آلية التوحيد بين الفكر الديني والدين، بين التأويل والنص القرآني نفسه. أي الاعتقاد بإمكان تطابق محصلة (تأويل) النص مع (النص) موضوع التأويل. ينبّن عليه الادعاء القائل بأن ما ننشئه حول النص من أقوال ونصوص إنما تقول حقيقته وتتطابق مع ماهيته.

ومكمّن الخلل في هذه الألية أنها لا تفرق بين النص وحاصل قراءته وفهمه. فلا يمكن للقراءة أن تكون النص نفسه. وبواسطة آلية التوحيد هذه، يقوم الخطاب الديني بإلغاء المسافة بين الذات المؤولة والنص الديني المؤول.

ثانياً: الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وذلك عبر تحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية. وإذا تساءلنا عن الطريقة التي يفهم بها (السلفي المعاصر) النص التراثي، فسنجد أن القراءة السلفية تنشغل — أكثر من غيرها من القراءات — بالماضي وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود)، المستقبل الأيديولوجي، على الماضي، ثم (البرهنة) — انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه — على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل. فالقراءة السلفية تأبى إلا أن تتعاطى مع (الماضي) ك (واقع حي)، ولذلك نراها تستعيد الصراع الأيديولوجي الذي كان في الماضي وتنخرط فيه. القراءة السلفية للنص،

قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للنص هو: الفهم الأحادي للنص. والسلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً في الحاضر منبسطاً في الوجدان. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة (الجابري، 1980: ص. 19).

فمنطق القراءة يزعم أن الأجيال الماضية أفضل بكثير جداً من الأجيال الحاضرة ويدعو في اتجاهها إلى ضرورة التغيير وإلى تحكيم القيم التراثية التقليدية باعتبارها نماذج أساسية للفهم. بالإضافة إلى أنها تعتقد أن مقولاتها وأفكارها ومفاهيمها تملك وتعبّر عن الحقيقة المطلقة وتزعم في الوقت ذاته أن لديها جواباً لكل شيء وتتصف بالجمودية بمعنى أنها تقف عند الأجوبة التي تم إنتاجها في الماضي وترى صلاحيتها فوق الزمان والمكان وترفض في الوقت ذاته توجيه أي نقد أو تقويم أو مراجعة أو تطوير لهذه المفاهيم مما يعني فقدانها للقدرة على التكيف مع متطلبات الواقع الإنساني المتغير بوتيرة متسارعة، ومن هنا يأتي تحجرها وانغلاقها المذهبي.

ثالثاً: آلية التمثيل الوحيد لله، أي الإدعاء بامتلاك القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وبالتالي إدعاء الحديث باسم الله واحتكاره. وينظر السلفي العقائدي إلى تأويله أو تأويل الجماعة المنتسب لها باعتباره "واقعاً قائماً، أو معرفة تامة، أو جواباً حاسماً، أو قولاً فاصلاً. أو عالملاً مكتملاً" (حرب، 2000: ص. 56). إنه يستبعد من المحيط المعرفي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن المعرفة فهو يتحدث بلغة جازمة قاطعة، قائلاً لك: هذا ما أجازته النص وهذا ما لم يجزه. وهو إذ يفعل ذلك فإنه لا يرى في مقولاته مجرد وجهة نظر قد تكون صائبة أو خاطئة من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة إنه يقول لك باختصار: هذا هو رأي النص في هذه المسألة وما عداه مرفوض يستحق الإدانة والتجريم إن لم يكن التكفير. وعلى ذلك نجد أن بنية القراءة السلفية هي بنية تسعى إلى استعادة جواب جاهز،

وهي بذلك لا تحض على التفكير والبحث والاستقصاء، بل جلّ ما يهيمها إنما يتمثل في الدفاع والتقريض والتبرير في سبيل تأكيد قناعاتها ومسلماتها التي هي فوق كل مساءلة وتشكيك. وترفض العقلية العقائدية كل المفاهيم والنظريات والنماذج التي لا تمت بصلة إلى أنظمتها المعرفية، وهو رفض ونفي يتم على حساب الحقيقة، لأنها تتعامل مع مقولاتها باعتبارها الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك، وبوصفها المبدأ الذي يفسر كل شيء. ولذلك تنقلب لديها مقولاتها إلى غيب ولاهوت وتتحول إلى أدلوجة تتعالى على الواقع والتاريخ. وبالتالي فهي ترى (تأويلها) (تفسيراً) مطابقاً لمقصدية النص الديني. وهي بذلك تضيي قيمة الموضوعية والصدق المطلق على (تأويلها) في مقابل وصم (التأويلات) الأخرى. المنافسة لها في شرح النص وتفسيره. بدلالة سالبة. وقد أوضح نصر حامد أبو زيد الغاية من ذلك بقوله: "إذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).... وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصفا يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات" (أبو زيد، 2008: ص. 219).

على هذا كله، يقوم، بشئلى ضمني أو صريح، ادعاء العقائدي السلفي بأن (تأويله) للنص الديني الإسلامي يمثل مقصدية الإله وما أراد قوله لنا. وبناء عليه، فإنه يجيز لنفسه أن يقرر ويفصل على نحو حاسم بين ما هو يمثل حقيقة النص الإسلامي وما هو (ضال) و(منحرف) و(زائغ) من تأويلات أخرى. وهو بذلك يصادر الدين لمصلحته هو أو لمصلحة الجماعة التي ينتهي لها، فيكون من لا يوالها خارجاً على الإسلام ذاته. فهو بذلك يقصي من دائرة الإسلام كل ما لا ينسجم ويتوافق مع ما توصل إليه من اجتهادات تأويلية.

وما تسكت عنه مثل هذه القراءة ولا تصرح به إنما يتمثل في مساواتها وممهاتها لفعل الفهم والتأويل بالنص ذاته، متناسية أو تتناسى أنها مجرد قراءة تأويلية من بين قراءات تأويلية أخرى. إنه "المنطق الذي يحكم العقل العقائدي والأيدولوجي عامة، أكان كلامياً أم لاهوتياً، دينياً أم علمانياً إنه منطق الاستبعاد: استبعاد كل رأي مخالف وكل موقف معارض، ينبني على استبعاد آخر هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة متعالية كلية، يشف عنها الخطاب ويمكن أن تعرف على نحو كلي يقيني ونهائي، أي استبعاد أن تكون الحقيقة، وبخاصة الحقيقة الدينية العقائدية، مشروطة، متغيرة، مصنوعة، أي مختلفة باختلاف اللغات والنصوص، وباختلاف التجارب والممارسات" (حرب، 2000: ص. 44).

وواضح جداً مما سبق ذكره، أن تبني مثل هذه المناهج والطرائق في التفكير، محصلته الأخيرة هي التجذير لثقافة الاستبداد والحرب والترسيخ لمفاهيم التكفير وسيادة لغة العنف واتخاذها وسيلة لفرض تصوراتنا عن الحقيقة، بديلاً لثقافة الديمقراطية والسلام وقبول الآخر وقيم التسامح. وعلى المستوى الأخلاقي، فإن نموذج التفكير السابق في استبعاده للآخر "ليس مجرد موقف نظري، وإنما هو موقف له وظيفته السلطوية، وهي الحفاظ على وحدانية المرجعية باحتكار المشروعية. فالنموذج العقائدي لا يقر للغير بأي مصداقية أو مشروعية، لأن من شأن هذا الإقرار زعزعة سلطته العقائدية، أي التشكيك بيقينية معتقده الأمر الذي يفقده مبرر دعواه ودفاعه. ولهذا فهو لا يقبل بطبيعته التعدد والاختلاف. والحال فإنه إذا كان لكل أن يمتلك حق الاختلاف، في المعتقد، وممارسة اختلافه بوصفه مبرراً ومشروعاً، فإن مآل ذلك تعدد المشروعيات والمرجعيات، ومن ثم القضاء على وحدانية الحقيقة اليقينية التي يدعى امتلاكها وحراستها أرباب العقائد وأمنائها المدافعون عنها".

ليس في مقدور مثل هذه المناهج إضافة الجديد المعرفي والفكري، وليس في وسع مثل هذه الطرائق في التفكير أن تسهم في تجديد أفكارنا ولا تطويرها، بل على العكس وعلى النقيض من ذلك فهي وحسب تركيب بنيتها ترى الاختلاف والمغايرة بوصفهما ابتداءً

وانحرافاً ينبغي فضحهما وإدانتهم، وبالتالي فهي تنظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً، لا بوصفه مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر أو وجهة نظر أخرى. وهي بذلك تقدم نموذج قراءة ترفض المعرفي الآخر بحجة مخالفته لمعتقداتها وبالتالي لجوهر النص. بينما في الحقيقة لا يتعارض إلا مع مفهومها الخاص للنص ومع قراءتها له. وبالتالي تنكر على الغير حقه في الاختلاف معها. وعلى ذلك فإن طرائق النظر هذه تقدم لنا قراءة تضفي صفة الصحة المطلقة على خطابها وفي الوقت ذاته تنفيها عن سائر القراءات المغايرة، قراءة ترى في ذاتها الإيمان الكامل وترى فيمن خالفها الكفر البواح. وهي في طبيعتها ترى أنها تقدم براهين قاطعة على المسائل التي تعالجها وأنها لا تقدم مجرد حلولٍ وإنما حلولاً ناجزة ونهائية وأخيرة للمشكلات التي تنظر فيها. وفي المقابل فإنها تنظر إلى نتائج مقدماتها على أنها تمتلك اليقين والثبوتية وبالتالي فهي وحدها القراءة الجديرة بأن تبحث وتقرر وتبرهن وتقطع. وهذا يؤدي بدوره إلى إلغاء الآخر المختلف معرفياً معها وإقصائه ونبذه ونفيه وتجريمه، وهو الأمر الذي يتنافى ويتناقض مع ثقافة الديمقراطية ولا يشجع على حرية الفكر، ولا يدعم قيم الحوار المتمدن ولا يعمل على تعزيز السلوك الديمقراطي. هذا يعني أن النموذج التفكيري السابق لا يمكن أن يرسخ وليس في مقدوره أن يجذّر لثقافة الديمقراطية - نظرياً وعملياً - لأنه على الضد من ذلك، فهو يؤول إلى وحدانية السلطة وإلى ممارسة الاستبداد والطغيان، بمعنى أنه ليس في مقدوره أن يمارس سلطة مفتوحة قابلة للنقاش، وهو بذلك لا يحترم ولا يفسح المجال لمعتقدات الآخرين ولا لأفكارهم ولا يعترف بحق الآخر في الاختلاف معه، فهو عقل قائم ومبني على مسلمتات دوغمائية وعلى بدايات أحادية مغلقة لا تتيح حرية التفكير والاعتقاد ولا تعترف بحق الآخر في أن يكون ما يراه، وهو بالتالي نموذج لا يفرض إلا مواطناً مسلوب الإرادة لا يملك ذاته، وهو بذلك يفرض وصايته على الآخر الذي ينظر إليه باعتباره قاصراً.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي من خلالها يتعاطى العقل الاسلامي مع النص، لوجدناه يتعامل مع المنتج المعرفي انطلاقاً من معايير التمييز ما بين الحلال والحرام أو ما بين الإيمان

والكفر. ونجد أن أنصار كل مذهب من المذاهب الإسلامية المتعددة عبر التاريخ كانوا يرون أن مذهبهم وتفسيرهم هو الحق وما عداه الباطل بل وصل بهم الحال لأبعد من ذلك، فالمطالع لكتب التاريخ الإسلامي يجد " كل فرقة تكفر مخالفاً وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام، فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد.... فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً" (الغزالي، د ت: ص. ص. 257).

وهو الشيء الذي يعني أن منهجية التناول التي تحكم طرائق التفكير والنظر الفقهي تقوم على نقض وتجريم الأطروحات أو المذاهب أو النظريات المغايرة والمختلفة مع ما تدعيه وما تتبناه من آراء وأفكار. وهي بدون شك ممارسة تتبنى موقفاً معرفياً يقدم لنا تفسيره على أنه في غاية الإحكام والوثوق والوضوح. وبالتالي فهو تفسير يمارس نبوته ورسوليته على بقية التفاسير، ويختزل ما يقوم بتحليله من خطابات مغايرة له، اختزالاً يصل إلى حد الإلغاء. على ذلك فهي طريقة في التفكير تدعى أنها تنتج قولاً محكماً متطابقاً مع مقصدية النص الديني الإسلامي في شقيه القرآني والنبوي، فيما هو قول يمارس فيما ينطق به من حقائق شيئاً من الإسقاط والاستبعاد والتزييف والطمس والنسخ.

وبالرغم من اختلاف المذاهب الإسلامية وتباينها وتعددتها، إلا أن طرائق تفكيرها التي على أساسها تشيد أنظمتها وأنسقتها قائمة على نهج واحد في طلب الحقيقة، حيث تتعامل مع الأقوال المعرفية من خلال ثنائية الإيمان والكفر. وهذا المنطق الثنائي في التفكير يخبرنا أن ليس ثمة في الأفق سوى طريق واحد بمقدورنا إن سلكناه أن نصل إلى الحقيقة المتمثلة فيما أراد الله قوله من خلال النص القرآني. وهي مناهج تتبع طريقة في التعبير عن الحقيقة أحادية الاتجاه وأحادية المعنى، وهذه الأحادية أوضح ما تكون في مفاهيمها وتصوراتها

وتفسيراتها وتأويلاتها، التي تدعي أن خطابها هو وحده الخطاب الصحيح، وأن طريقها هو وحده الصراط المستقيم، فالطريق إلى الحق واحد وليس متعدداً ما دام إنتاج الحقيقة يتم بطريقة واحدة. وهو بذلك منبج يتبنى موقفاً معرفياً يرى في خطابها كل الإيمان، ويرمي بالكفر كل من هو خارج دائرته، وهو بممارسته لهذا الإقصاء إنما يصدر عن نزعة اصطفاائية وعن نزعة مركزية، تنزه نفسها عن السلب والنقص والخطأ وترد ذلك كله إلى نصوص الغير. وهما هو ابن رشد يقول في ذات السياق: " فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة... وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر أو مبتدع" (ابن رشد، 1998: ص. 100).

وعلى ذلك فإن المنطق الذي يحكم طرائق النظر ومنهجيات التناول عند العقلية الإسلامية قائم على منطق الهوية الدائري المنغلق على ذاته الذي لا ينفث على الاختلاف والمغايرة والضدية، وبذا تتمركز الحقيقة والإيمان في نظره داخل دائرته المغلقة، أما الآخرون الواقعون خارج الدائرة فإنهم يدمغون بالباطل والكفر. إنه يستبعد من المحيط المعرفي كل ما لا يتفق مع ما يعتقد به أو يعرفه عن المعرفة فهو يتحدث بلغة جازمة قاطعة، قائلاً لك: هذا ما أجازاه النص وهذا ما لم يجزه. وهو إذ يفعل ذلك فإنه لا يرى في مقولاته مجرد وجهة نظر قد تكون صائبة أو خاطئة من بين وجهات نظر أخرى في المعرفة، إنه يقول لك باختصار: هذا هو رأي النص في هذه المسألة وما عداه مرفوض يستحق الإدانة والتجريم. وبالتالي هو منطق في التفكير يرى قوله مطابقاً للقول الإلهي الذي يشرحه ويفسره من خلال مقولاته وأفكاره، ولذلك فهو عندما ينتقد الآخر فإنه يقصيه من دائرة الإيمان، لا

لسبب سوى أنه لم يكن متطابقاً مع مقولاته وأفكاره، وينفيه لأنه اجتهد وفكر، ولم يكن تابعاً مقلداً لمذهبه.

ما الذي نستفيد منه من فلسفة اللغة والهرمنيوطيقا بصدد إشكالية فهم النص الديني الإسلامي؟

أولاً: إذا كان شليرماخر يعرف الهرمنيوطيقا على أنها "فن تجنب سوء الفهم" (Gadamer, 2001: p. 185) وبناء على هذا التعريف يرى أن المهمة المنوط بالهرمنيوطيقا إنجازها إنما تتمثل في تجنب المؤول عملية سوء فهم النص وإرشاده للقواعد الكفيلة بمساعدته على تحقيق هذه المهمة والوصول بالتالي إلى الفهم الصحيح للنص. ولذلك لا بد من وجود مجموعة من القواعد تعصم المؤول من الوقوع في شرك إساءة فهم النص، وتكون الضمانة الوحيدة التي إذا أتبعها فإنها سوف توصله للفهم الصحيح للنص. إلا أننا في مقابل ذلك نميل إلى الهرمنيوطيقا الفلسفية "الغادامرية" والتي انتقدت الهرمنيوطيقا القائمة على أساس ميثودولجي، وبصيرتها في ذلك أن المنهج لا يقودنا إلى الحقيقة، بل يقودنا إلى حقيقته كما يتصوره وكما يريده هو، وبالتالي يُصادر الحقيقة لحساب فهمه لها. ومن هنا فإننا مواجهون بإشكالية المنهج، وتتمثل أزمة المنهج حسب "غادامر" في عملية إدخاله للنص في قوالب معدة مسبقاً وأطر جاهزة يقيس المؤول بناء على هذه القوالب والأطر حقيقة النص.

مشكلتنا هي إذن مع المنهج المسكون مسبقاً بأوهام اليقينية والموضوعية وتملك الحقيقة المطلقة. فكل ذلك يؤدي بنا حسب التحليل الغادامري إلى الوصول إلى ما يعنيه النص بالنسبة لنا وحقيقة النص كما نراه نحن، وليس (حقيقة النص كما هي). بل إن النص مع التفكيكية لم يعد يمتلك (الحقيقة) بألف ولام العهد، طالما أنه لا يملك سلطة قادرة على تحقيق دلالة نهائية وإنتاج معنى ثابت. فسلطة النص بالمعنى التقليدي تعني قدرة الوحدة اللغوية على إحداث دلالة وحيدة أو إحداث دلالات متعددة لكنها نهائية، يمكن (تثبيتها) والوثوق فيها بشكل نهائي. ومتى ما (نسفت) علاقة التوحد ما بين الدال والمدلول،

بين العلامة اللغوية وما تشير إليه، تضرب سلطة النص في الصميم . الأمر الذي يؤدي بنا حتماً إلى لانهائية الدلالة والمعنى . وهو الأمر الذي أكدّه "دريدا" من خلال مفهوم (اللعب الحر) Free Play ، الذي يؤدي إلى قطع كل خيوط التثبيت التي تستقر بالنص وتثبته عند معنى محدد. ويؤدي إلى رفض وجود مركز تثبيت يفرض علي النص النظام والتراتب، ويفسر العلاقات المختلفة مع ما يتبع ذلك كله من جزئيات مهمة مثل نسف العلامة اللغوية وحرمانها القدرة على الدلالة، واستحالة تثبيت معنى نهائي للنص. إن ما تنفي التفكيكية وجوده، هو تلك السلطة الملزمة التي يفرضها النص على قرائه لتفسيره أو قراءته بهذه الطريقة أو تلك.

أخيراً، يعلمنا "هايدغر" أن ممارستنا لفعل التأويل يجب أن تتوجه إلى فضاء (اللا-مفكر فيه) داخل أروقة النص، وأن نتعلم كيفية الإصغاء له عبر مساءلته لا عما قاله فحسب، بل وعما لم يقله، وهكذا يعلمنا "هايدغر" كيفية الإنصات إلى نداء الوجود من داخل اللغة ومن خارج مبدأ الهوية وسلطة المنطق والتيلوجيا. وهو الأمر الذي يترتب عليه: أن فعل التأويل لا يجب أن يفكر في ما فُكر فيه فحسب، بل عليه أيضاً أن ينبش في متن النص وفيما وراء السطور ليفضح ما سكت عنه النص ولم يقله مستنطقاً بذلك لدلالات هذا الصمت. وعلى ذلك فإن "الهرمنيوطيقا الهايدغرية تتأسس على فرضية أنّ ما يظل خفياً لا يمثل حدود الفكر أو إخفاقه، بل هو الميدان الخصب الذي يزهر فوقه الفكر وينمو (...). وما يمثل أهمية فكر ما ليس ما يقوله، بل ما يتركه مسكوتاً عنه مسلطاً مع ذلك عليه الضوء، مستدعياً إياه بطريقة ليست طريقة القول" (امبرتو إيكو، 2005: ص.356) إن التساؤل الهرمنيوطيقي بهذا المعنى الهايدغري هو تساؤل يخرج عن دائرة المؤلف لدينا، لينقلنا من هرمنيوطيقا التطابق إلى هرمنيوطيقا التعدد، ومن يقينية التأويل المغلق إلى اقتحامية التأويل المنفتح، ومن النظام إلى (لا-نظامية) النظام نفسه. وبفعل الطرق والنبش والاستنطاق تنفتح كافة أبواب النص ونوافذه المغلقة على اختلاف والضدية والغيرية على المستوى الدلالي دون أن ينفي ذلك كله علاقته بتاريخه.

وعلى اختلاف عن الهرمنيوطيقا ذات التوجه الميثودولوجي التي جعلت مدار اهتمامها البحث عن المنهجية ذات الصواب الموضوعي أو المعيار الذي على أساسه نقيس ونقوم مدى صلاحية التأويلات، على خلاف ذلك، تأتي الهرمنيوطيقا الفلسفية عند "غادامر" لتجعل مدار اهتمامها هو فهم الفهم ذاته ولتطرح التساؤل عن حقيقة الفهم بدلا عن منهج يته. عملية الفهم عند "غادامر" لا تأتي كثمررة ل تطبيق تقني لمجموعة من ال قواعد، فالهرمنيوطيقا معه لم تعد معرفة تقنية بالمعنى الذي قصده شليرماخر من خلال نظريته الهرمنيوطيقية. فمع هذا الأخير " فهمت الهرمنيوطيقا تقليديا نفسها باعتبارها فناً أو تقنية" (Gadamer, 2001: p. 265).

وفي المقابل أصبحت مع غادامر فلسفة وليست علما محددا تمكنا من تشريع قوانين للتأويل أو منهجية معينة له كما ذهب أنصار الرأي الأول إلى ذلك، " إذ لم تعد الحاجة تتمثل، تحديداً، بإعطاء التأويل السليم قواعده، بل برزت، بالأحرى، ضرورة اشمَل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها" (كوزنز هوي، 2007: ص. 11) ورغم هذا الاختلاف، إلا أن ثمة مبدأ اتفقت عليه جميع الاتجاهات الهرمنيوطيقية على تباين منطلقاتها وعلى اختلاف النتائج التي توصلت إليها، وهو الأمر الذي أكدته غادامر بقوله: " مهمة الهرمنيوطيقا كانت أولاً وأخيراً تتمثل في فهم النصوص. " (Gadamer, 2001: p. 392) وبقوله أيضاً: " الهرمنيوطيقا هي الفرع الكلاسيكي الذي يُعنى بفن فهم النصوص " (Gadamer, 2001: p. 164) وعلى الرغم من هذا الاتفاق الأولي سرعان ما يتخذ "غادامر" موقفا مفارقا بتأكيديه على أن الهرمنيوطيقا معنّية بالدرجة الأولى بتبيان الشروط التي يمكن في ظلّها أن يحدث الفهم. ولتوصيف الكيفية أو الطريقة التي يحدث بها الفهم فعلا، يبدأ "غادامر" بالتأكيد على أن فعل الفهم يبدأ من بوابة الذات أولاً والتي أعطى للدور الذي تلعبه (أحكامها المسبقة) أهمية قصوى، شارطا بذلك عملية الفهم واكتمال حلقاته التأويلية بها، مفندا بذلك كل الشروط الموضوعية المؤسسة على دعاوى الهرمنيوطيقا ذات التوجه المنهج. ومن خلال مفهومه عن (انصهار الآفاق) أكد على أن عملية الفهم لا بد أن تبنى على

هرمنيوطيقا لا تحصر نفسه في التاريخ الماضي، تاريخ انبثاق النص، بل هي في حقيقة الأمر، تنطلق من الأفق الحاضر للموقف التأويلي بكل فرضياته وأحكامه المسبقة التي يأتي محملاً بها في أثناء عملية فهمه للنص. إلا أن "غادامر" يشدد على أن عملية الفهم والتأويل لا تكتمل إلا بعد الحوار ذو الطابع الجدلي الذي يحدث بين طرفين يمثل المؤول الطرف المنطلق من الأفق التاريخي الحاضر ويمثل النص الطرف المنتهي إلى الأفق الماضي، عملية الحوار هذه لا يرسى لها قرار إلا بعد انصهار للأفاق (الماضي والحاضر) تكون محصلته النهائية تحقق فعل الفهم. ومن هنا ستبدأ عملية تحليل الفهم الهرمنيوطيقي بوضع أسس للفهم والتأويل، وهي أسس ترفض كل مكتسبات عصر التنوير الأوروبي، و ترفض كذلك الاتجاه النسقي الذي أفرز البنيوية في بعدها المؤطر للنص، حيث يعتب "غادامر" الاتجاه البنيوي نسقا من العلامات مغلقا على نفسه ولا يشير إلى شيء خارج ه، مما يجعل النص (يغترب في الشكل المجرد) و تضع هوية وخصوصية بعده الأونطولوجي ودوره التاريخي.

ثانياً: الباحث هنا بصدد طرح التساؤلات وإبداء النقد من منصة الحاضر الهرمنيوطيقي بصدد آليات تأويل النص الديني الإسلامي عند العقلية الإسلامية (العقلية الإسلامية المقصود بها طرائق التفكير في الإسلام التي تم تأسيسها في عصر التدوين. بداية من القرن الثاني الهجري واكتملت في القرن الرابع الهجري. وهو العصر الذي شهد تأسيس العلوم الإسلامية) وكيفية اشتغالها والطريقة التي تعمل بها: وذلك بغرض توسيع مواعين النظرية التأويلية الإسلامية وتطوير مقولاتها إلى أقصى مدى يمكن أن تصله سواء تم ذلك بالاتفاق معها أو بالاختلاف عنها مستنديين في ذلك ومسلحين بكل أدوات الكشف والمقاربة، والعدة المنهجية والأدوات المعرفية التي يمكن أن تمدنا بها الهرمنيوطيقا واللسانيات المعاصرة. وكما يقول محمد أركون فأن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه " فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرّمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة (المستحيل التفكير فيه) كل الأسئلة التي طُرحت في المرحلة الأولى

والبدائية للإسلام. ثم سُكِّرت وأُغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية" (أركون، 1996: ص. 31).

والباحث هنا إنما يستهدف تجاوز الإشكالية التي نسجتها وصاغت أدوات المقاربة والكشف واليات التأويل التي تم توظيفها داخل حقل التأويلية الإسلامية، وتولدت عنها مشاكل عديدة. والتجاوز من وجهة نظرنا لا يمكن له أن يتم إلا إذا عملنا على إعادة صياغة أدوات جديدة بما يسمح بتولد طرائق تفكير جديدة أكثر استجابة وتمثلاً لمتطلبات الكشف الألسني والهرمنيوطيقي المعاصر. خاصة وأنه "لا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيداً مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الأيديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد" (أركون، 1995: ص. 96) وفي ذات الصدد، نتفق مع ما أشار إليه سعيد توفيق بقوله: "أن أدوات التأويل التي كانت معروفة في ثقافتنا الإسلامية في العصر الوسيط، والتي لازال البعض يستخدمها إلى يومنا هذا، هي أدوات محدودة وقليلة الحيلة، فيما يتعلق بتفسير ظواهر حياتنا المعاصرة ومن ثم، فإن من يضطلع بمهمة التفسير الآن، لابد أن يكون متسلحاً بمعرفة واسعة في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة كعلوم اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيكولوجيا، فضلاً عن الفلسفة" (توفيق، 2002: ص. 11) وفي سبيل ذلك لابد من التأكيد على مجموعة من المبادئ المستوحاة من الدرس الألسني والهرمنيوطيقي المعاصر:

المبدأ الأول: تنطلق الهرمنيوطيقا من مبدأ أن جميع النصوص. سواء كانت دينية أو غير دينية. تستوي طالما أنها تتوصل العلامات اللغوية في إيصال دلالاتها ومعانيها لقارئها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي إذا طبقناها على النصوص يمكن أن نصل إلى فهمها وحقيقة ما تقصد قوله. نقول أنه برغم ذلك كله إلا أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة لا تتمتع بخصوصية اختلاف النصوص، ولذلك فإننا نقر بأن التعامل مع النص القانوني يختلف عن الأدبي وهذا الأخير يختلف عن التعاطي مع النص

الديني..الخ. وبالتالي فإن ما تمدنا به الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل من مبادئ عامة هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني بما في ذلك النص الديني ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب،...) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها في الاعتبار عند تعاطيه مع كل من هذه النصوص. وهو الأمر عينه الذي يؤكد علي حرب بقوله: "في نقد النص تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكله والية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية. صحيح أن النص النبوي يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها، أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية. ذلك أن جميع النصوص تستخدم تقنيات مجازية بما في ذلك النص الفلسفي" (حرب، 2000: ص. 11).

وتأسيساً على ما سبق، يتوجب علينا التخلي عن الطرائق والمنهجيات القديمة التي انحدرت إلينا من التراث الماضي والتي كانت محكومة ومشروطة في عملية تعاطيها مع النص الديني الإسلامي بالمدى الذي وصل إليه تطور المعرفة الإنسانية آنذاك عبر عملية إنتاج المفاهيم واستحداث أدوات الكشف والمقاربة وإبداع آليات توليد المعنى والدلالة. وعلى ذلك فليس ثمة أي مجال للمقارنة بين ما كانوا عليه وما صرنا إليه، فالبون المعرفي الذي يفصل بيننا وبينهم شاسع جداً. ولذلك يتوجب علينا (هتك) هالة القداسة التي لا زال التيار السلفي المعاصر يصبغها على نتاج قراءة الأولين والسابقين للنص بوصفها القراءة الوحيدة الصائبة والمعبرة عن حقيقة المقصدية الإلهية، هذا من ناحية. ومن الناحية الثانية، لا بد من التعاطي مع هذا التراث بوصفه. في المحصلة النهائية للتحليل. نتاج بشري، وبالتالي ليست ثمة أية قداسة هنا، حيث إننا ننظر إلى التراث المتعلق بالنص الديني الإسلامي

باعتباره نصوص كتبها بشر، ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نص آخر.

المبدأ الثاني: يتمثل في نقل إشكالية التأويلية الإسلامية من موقعها السابق، الذي كان يُنظر إليها باعتبارها إشكالية تفسير النص الديني الإسلامي، إلى موقع جديد تتجسد معه بوصفها إشكالية فهم الفهم، أي فهم (الطريقة التي نفهم بها) النص الديني الإسلامي، وهو الأمر الذي يعني ولوج الهرمنيوطيقا من أوسع أبوابها. و "لا ريب في أن التفسير الكلاسيكي كان يجهل ألسنية النص الحديثة ونظرية القراءة، وقد أمكن للطبري متخبطاً الدقة الحديثة، أن يقدم لكل من تفسيراته بعبارة: يقول الله...، ويفترض ذلك ضمناً التطابق التام بين التفسير والقصد من الدلالة. وبالطبع بين التفسير والمحتوى الدلالي للكلمات في كل آية. ولم يتخلص التفسير المعاصر من هذه السذاجة" (أركون، 1996: ص. 70).

المبدأ الثالث (تاريخية التأويل): يتمثل في النقلة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا الحديثة في نظرتها للنصوص باعتبارها نصوص تاريخية بما في ذلك النص الديني الذي كشفت الهرمنيوطيقا أنه بدوره لا ينفك عن التاريخ ولا يتعالى عليه طالما أنه يلبس عباءة اللغة الإنسانية. ما نهدف إليه هنا يتمثل في التساؤل بصدد ما يمكن أن يمدنا به الإمكان الهرمنيوطيقي بحيث نصبح قادرين معه على الانخراط الواعي في عملية تأويل النص الإسلامي منطلقين من وضعيتنا التاريخية الراهنة وأخذين في الاعتبار ضرورة الانعتاق من عقلية التكرار وإعادة الإنتاج في تعاطيها وتناولها لموضوعات التراث. وبالتالي فلا بد للتيولوجيا ولموضوعاتها التي بقي امتياز التنقيب فيها حكراً على علماء الدين التقليديين أن تخضع للدرس الألسني والهرمنيوطيقي. " فالقرآن الذي يرفع رايته المسلمون اليوم بصفته جواباً نهائياً ومؤكداً على التحديات الراهنة (تحديات تاريخهم الخاص) وعن التحديات التي يواجهها كل البشر أيضاً، أقول أن القرآن نفسه لا يمكنه أن يفلت من مواجهة التجربة الراهنة لمحدوديتنا البشرية" (أركون، 1995: ص. 96).

وعلى ذلك فالنصوص الدينية التي تدعي القداسة والتعالى على التاريخ ليست سوى حاملاً زمنياً لأفكار دينية، إنها إبداع تاريخي في لغة تاريخية، "إن مسلمي اليوم يجدون صعوبة كبيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الإلهي" (أركون، 1991: ص. 96).

وكما يقول المفكر الإسلامي محمد أركون: "عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية، ومنتوجات ثقافية مرتبطة بال لحظة الثقافية التي أنتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة التيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن. وهذا ما يعقد الأمور كثيراً فيما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذي نرغب في فهمه (أي القرآن) وبين كل التفاسير التي نتجت في ما بعد طبقاً للحاجيات الأيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين" (أركون، 1993: ص. 223).

وعلى ذلك، ومثلما انطلق السابقون الأولون من الأفق التاريخي الذي ينتمون إليه في عملية تعاطيهم مع النص الديني وربط معناه ودلالته بمجريات الأوضاع التي عاصروها والظروف التي عايشوها. وهم كانوا محقين في ذلك. كذلك يجب علينا أن نعي نفس الدرس الذي أدركوه، بمعنى أننا لا يجب أن نفهم النص الديني بنفس الطريقة التي فهموا بها. فواقعنا الحالي غير واقعهم الماضي، ولكل مشكلاته التي يتميز بها. وإنما لابد من أن ننطلق من واقعنا الحاضر محملين بكل فرضياته وأحكامه ومفاهيمه داخلين على النص بكل ما هو متاح لنا من عتاد منهجي وترسنة معرفية بقصد جعله يُفصح لنا بعبارة صريحة عما يود قوله لنا بالنسبة لوضعيتنا الراهنة. وهو الأمر الذي يعني أن مهمة التأويل لا تقتصر، فحسب، على شرح ما كان يعنيه النص في عالمه الخاص بل تمتد لتشمل ما يعنيه

النص في اللحظة الراهنة لنا، وهو ما يجعل النص الديني الإسلامي موصولاً بحياة المسلم المعاصر ومقبولاً لعقل الإنسان الحديث.

المبدأ الرابع: يجب عدم الخلط بين النص القرآني من جهة وتأويلنا لهذا النص، وضرورة التمييز بينهما، ف" القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و(أرثوذكسي). وعلى العكس، نجد أن المدارس أو المذاهب المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويق إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة" (أركون، 1996: ص. 145). وبالتالي تعلمنا الهرمنيوطيقا الحديثة بأن هناك فرق بين فهم النص وتأويله وبين النص في حد ذاته. وهذا معناه نزع القداسة عن أي فكر بشري يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا وحاضرنا مستقبلنا باسم الله أو باسم الاسلام أو باسم القرآن أو باسم سلطة السلف والتراث.

نتائج البحث:

1/ هناك النص الديني الإسلامي وهناك التراث الديني الإسلامي، مصطلحان مختلفان. فالتراث الإسلامي إنما هو في المحصلة النهائية للتحليل مجرد قراءات في وعلى النص الديني الإسلامي. والسؤال هو: فيما يتمثل النص الديني الإسلامي؟ والإجابة الشائعة والسائدة تحصره في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. القرآن هو كلام الله، هنا لا يستطيع مسلم أن يجادل، لكن الاختلاف يحدث عندما نتساءل عن المنهجية الملائمة لفهم القرآن. أم السنة فهناك الكثير الذي يمكن أن يُقال بهذا الصدد، وهو الشيء الذي ينبغي أن يُرجع العقل الإسلامي المعاصر إلى مسألة تدوين السنة نفسها، والسنة التي نتعاطى معها اليوم هي ما دونه بخاري ومسلم، واللذان نعتبر كتبهما أصح كتب الحديث، وتعاملنا معهما بنوع من القدسية وتناسينا (بشرية) بخاري ومسلم، وجهلنا أن شروط صحة الحديث عندهما كانت مرتبطة بالحد الذي وصل له تطور المعارف العلمية آنذاك.

2/ لا بد من مراجعة شاملة وكاملة للطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر، وطرح التساؤلات الجديدة بصدد طرائق اشتغاله وآليات عمله: فالطريقة التي يُفكر بها العقل الإسلامي المعاصر لا تختلف عن الطريقة التي فكر بها العقل الإسلامي السلفي القديم. وهو الأمر الذي يمثل أساس الإشكالية نفسها ويعمل كمكانيزم يعوق كل محاولة تستهدف التجديد.

3/ يجب التركيز على التعاطي النقدي للمقدمات والمسلمات التي بناءً عليها يشيد العقل الإسلامي كل أنظمته الفكرية وأنسقته المفاهيمية. إن العقلية الإسلامية المعاصرة هي في أشد ما تكون إلى تجديد وتحديث طريقة تعاطيها مع الإسلام نفسه، وهذا المطلوب لا يتأتى إلا إذا وضعت مسلماته موضعاً للفحص والمساءلة.

4/ يجب أن لا نتعامل بقدسية مع التراث، لأن التراث الإسلامي ليس إلا مجموعة قراءات في النص الديني الإسلامي، يُمارس عبرها وفيها فهمه للنص، هذا الفهم الذي سُوق لنا لاحقاً بوصفه الإسلام نفسه، وأصبح أي طعن فيه وجرح في شهادته يؤخذ على أنه طعن وجرح في الإسلام نفسه. لا قدسية للتراث، لأن القراءات التراثية هي قراءات تحمل صفة البشرية سواء كانت من فقهاء، محدثين، متكلمين، مفسرين، متصوفة، فلاسفة.. الخ. هم قدموا مساهماتهم التي كانت محدودة ومشروطة بالمستوى الذي بلغه تطور المعارف آنذاك. وفي ذات السياق، ينبغي طرح السؤال: ماذا عَنَّا وأين هي مساهماتنا نحن؟

5/ المشكلة متجذرة في الطرائق القديمة التي لا يزال العقل الإسلامي المعاصر يُفكر بها، ولا يمكن إحداث تجديد بدون عقل جديد. وتجديد العقل الإسلامي يستدعي المراجعة الشاملة التي تطال كل شيء ولا تستثني شيء من هذه العملية، وهو ما يعني أن العقل الإسلامي ينبغي عليه أن يقوم بإعادة تأصيل للأصول الإسلامية نفسها معطياً الأولوية للعقل. وهو الأمر الذي نربطه بدعوتنا إلى إعادة تأصيل الأصول، والأصول نفسها ترجعنا إلى الإمام الشافعي، فالأصول الأربعة المتمثلة في: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ترتبط في تراتبيتها هذه بالشافعي، وهي تراتبية تعلي من شأن النقل على حساب العقل، إلا أن العقل

الإسلامي تعامل مع هذه التراتبية بوصفها الدين ذاته، وتناسى أنها مساهمة الإمام الشافعي، وقبل الشافعي كانت هناك تراتبية تُعطي للعقل مساحة ودور في تقرير صحة ما هو نقلي. وهو الأمر الذي يعكس لنا تاريخ صراع العقل والنقل في التجربة الإسلامية والذي حُسم لمصلحة النقل.

6/ ما سبق يستوجب على العقل الإسلامي إعادة طرح التساؤل عن الغاية من الإسلام نفسه. فالفهم السائد يتعاطى مع الإسلام بوصفه غاية في حد ذاته، الإسلام ليس غاية وإنما وسيلة لتحقيق مجموعة من الغايات فيها الدنيوي وفيها الأخروي. وحتى ما هو أخروي يتوقف على ما هو دنيوي، ومن هنا أولوية الدنيوي على الأخروي، فما هو دنيوي معبر إلى ما هو أخروي. وحتى القيم التي يروج لها الفكر الأوربي المعاصر ويقوم بتصديرها إلى خارج فضائه الحضاري بوصفها قيم إنسانية عالمية، نقول حتى هذه القيم (كرامة الإنسان، وحقوقه، العدالة الاجتماعية.. الخ) إنما جاء الإسلام أصلاً من أجل جعلها واقعاً معاشاً ومحسوساً لدى البشرية. وبهذا المنظور يكون الإسلام من أجل الإنسان نفسه، يكون الله من أجل الإنسان نفسه، وليس العكس. فما هو سائد من تصورات يتعاطى مع الإسلام باعتباره غاية في حد ذاته، وهو الأمر الذي ينبغي أن يقود العقل الإسلامي إلى إعادة طرح التساؤل بصدد آليات فهمه للإسلام نفسه، وهو أحد أهم التساؤلات التي ينبغي له الانشغال بها والاشتغال عليها والتعاطي معها بفهم حديث ينتج لنا بدوره تعريف جديد للإسلام.

7/ ينبغي على العقل الإسلامي المعاصر أن يفتح على المنجزات المعرفية الراهنة، ولا يُخفى الدور الذي يمكن أن تلعبه العلوم الإنسانية والاجتماعية في عالمنا العربي والإسلامي خاصة إذا تغيرت وضعيتها الحالية، الوضعية التي يمكن وصفها بأنها وضعية تهميش واحتقار، ولا يمكن للعقل الإسلامي أن ينهض إلا بإعادة الاعتبار لهذه العلوم، فأين هي هذه العلوم من وضعية التخلف والتأخر التي ترزح تحتها المجتمعات العربية الإسلامية، فالتهميش والإقصاء الممارس ضد هذه العلوم وهي العلوم المنشغلة بالإنسان والمجتمع وما

يتعلق بهما من قضايا ومشكلات، إنما يعكس بالدرجة الأولى حالة الازدراء والتهميش التي يعاني منها الإنسان العربي والفرد المسلم، وهي الوضعية السائدة في العالم العربي الإسلامي.

قائمة المراجع:

- أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، شرح: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998،
- أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005 م،
- ديفيد كوزنز هوي، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، خالدة حامد، منشورات الجمل، كولونيا/ بغداد، ط1، 2007 م.
- سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002 م،
- على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000 م،
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996 م.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993 م،
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996 م،

- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1991م،

- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995م،

- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صيَّاح الجهميم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996م،

- محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980م،

- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2008م،

— Hans-Georg Gadamer, Truth And Method, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Ward & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, London, Second Edition, 2001,