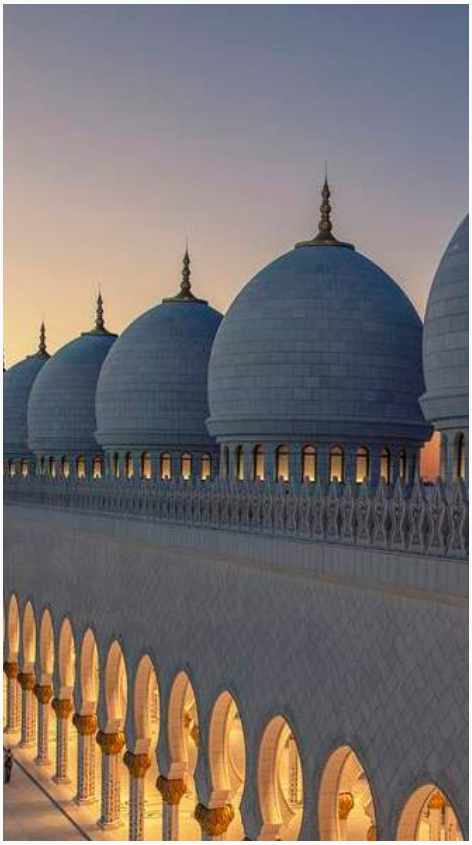
إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة

د. إسماعيل نقاز(*)



تمهيد:

لقد أثار الحديث عن إيجاد مناخات تجمع النظريتين: العربية الإسلامية المتمثلة في البيان العربي، والتأويلية المعاصرة؛ العديدَ من التساؤلات والكثير من الاختلافات، وهنا تحضر مسألة التأثير والتأثر، ولعل الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت وتجود به الدراسات الغربية في التأويلية المعاصرة، وموقعها في الساحة العربية النقدية هو الذي كان شفيع الباحثين العرب وحتى المدرسة الإيرانية المعاصرة،

(*) جامعة وهران – ٢ الجزائر، البريد الإلكتروني:

nmaknaci@gmail.com

إلى التوجه نحو هذا الحقل المعرفي. إن أهم تساؤل يمكن الولوج منه في هذا التمهيد يتمحور في كيفية استدعاء الموروث الغربي في سبيل إثراء المرتكزات التراثية، وهل هو نحو تطوير مناهج النقد العربي؟ ثم هل نحن بحاجة إلى إعادة النظر في موروثنا الحضاري حتى نستلهم من مناهج النقد الغربي المعاصرة؟ ثم إشكال آخر، هل هناك تفريق في الحقل التراثي بين المجال الديني وبين الحقل الفكري العام؟ يأتي التساؤل ملحًّا نحو بيان نظرية تأويلية نقدية متقدمة في القراءة والتأويل، لكن أصحاب هذه المشاريع هل استدركوا خصوصية النص الديني القرآني خاصة؟ أم إن مشاريع المقاربة التي اتجه نحوها هؤلاء، تتمثل في استدعاء نظرية نقدية جديدة في القراءة والتأويل دون اعتبار المفارقات الحقلية بين الدين والفكر العام، أي بين الفكر الإسلامي في بحوثه، وبين الفكر العربي (الأدب، التاريخ الفلسفة... إلخ) أي كل ما ليس بديني بحت. ثم إن أي خطوة في إيجاد معايير المقاربة بين الحقلين العربي والغربي، هل يمكن أن نعتبرها ركوبًا لمتن التأويلية المعاصرة من أجل استدعاء المصداقية والعلمية؟ بعبارة أخرى: هل تبني كثير من الباحثين لهذه النظريات الغربية كان انطلاقًا من قناعتهم بعقم مناهج النقد العربي الإسلامي في القراءة والتأويل؟ أم هو حديث التأثير والتأثر، يعني ابتغاء الإثراء المعرفي لا غير، أو الاستفادة من المنجزات الحضارية للفكر الغربي المعاصر، مثلما حصل مع المنطق في العصر الوسيط، ومثلما قرأت أوروبا فلسفة أرسطو عن طريق ابن رشد؟ هذه الإشكالات وغيرها هي التي ستكون مناط بحثنا في هذا الفصل، بعد أن نلج إلى مفهوم المقاربة، والحفر في جينالوجيا المصطلح، والحمولة العربية والغربية التي يحملها معرفيًا ومنهجيًا.

إضافة إلى مسحة عامة لأهم المشاريع التي خاضها أصحابها في التجربة المقاربية التي رأوها في التقريب بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي، حيث سنخوض معهم في أهم المرتكزات التي

رأوها في نتاج بحوثهم لنشفعها بنقود متعددة، وملاحظات عميقة.

ثم نخلص بعد تحديد مفهوم المقاربة إلى الصيغة المنتخبة والقراءة الوسيطة التي نراها في مناهج النقد العميقة من وراء الحمولتين العربية الإسلامية والغربية المعاصرة، وبحث أهم الدراسات الفاعلة في مفهوم المقاربة.

المبحث الأول: الإطار المفهومي لمصطلح المقاربة والصيغة المنتخبة:

إن الحديث عن مفهوم المقاربة هو حديث عن الخلفية اللغوية التي تشملها حمولة المصطلح (المقاربة)، بعد ذلك نستلهم المفهوم المعرفي والمنهجي في توظيف مصطلح المقاربة في البحوث العلمية المقارنة. لنصل في المطلب الثاني إلى المنهاجية المتبعة في صيغة المقاربة المنتخبة التي نقصدها.

المطلب الأول: جينالوجيا المقاربة والتحديد الاصطلاحي:

إن تحديد المصطلح يتوقف على جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويًا، وما تمثله مادة (قرب) في مدونات معاجم اللغة العربية، وهذا التحديد اللغوي في جذر المادة هو الذي يحدد مسار المراد من مصطلح المقاربة معرفيًا ومنهجيًا.

الفرع الأول: جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويا:

يأتي مصطلح المقاربة في معجم مقاييس اللغة من المادة اللغوية (قرب)، (قَرَبَ) القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. يقال: قَرُبَ يَقْرُبُ قُرْبًا. وَالْقِرَابُ: مُقَارَبَةُ الْأَمْرِ[1].

وفي لسان العرب لابن منظور: قرب: القُرْبُ نقيضُ البُعْدِ. قَرُبَ الشيءُ، بِالضَّمِّ، يَقْرُبُ قُرْباً وقُرْباناً وقِرْباناً أَي دَنا، فَهُوَ قريبٌ، الْوَاحِدُ، واقْتَرَبَ الوعدُ أَي تَقارَبَ. وقارَبْتُه فِي الْبَيْعِ مُقاربة. والتَّقارُبُ: ضِدُّ التَّباعد.

قَالَ اللَّيْثُ: القُرابُ والقِرابُ مُقارَبة الشيءِ. وقال ابْنُ سِيدَهْ: وقارَبَ

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر – بيروت، (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، (٥/ ٨٢).

الـشيءَ دَانَـاهُ. وتَقَـارَبَ الشـيئانِ: تَدانَيـا. وقـال الْجَوْهَـرِيُّ: شيءٌ مقـارِبٌ، بِكَـسْرِ الـراءِ، أَي وَسَـطٌ بَـيْنَ الجَيِّـدِ والـرَّدِيءِ. وَقَوْلُـهُ فِي الْحَدِيـثِ: سَـدِّدوا وقارِبُـوا؛ أَي اقْتَصِـدوا فِي الأُمـورِ كلِّهـا، واتْرُكـوا الغُلُـوَّ فِيهَـا وَالتَّقْصِـيرَ؛ يُقَـالُ: قـارَبَ فـلانٌ فِي أُمـوره إِذا اقْتَصَـدَ.

يتبـين لنـا مـن خـلال هـذه المعـاني اللغويـة أن مـادة المقاربـة لا تخـرج عـن مفهـوم التوسـط، والأخذ بالشيء الوسـط، مـن دون تحيـز، فهـي وسـط بـين دائرتـين كـما اصطلـح عليهـا صاحـب القامـوس وجعلهـا وسـطًا بـين الجيـد والـرديء، ومنـه اسـتدلال الجوهـري عندمـا جعـل المقاربـة وسـطًا بـين الغلـو والتقصـير. فالأخـذ بالوسـط المقارب يعني الاسـتفادة مـن كلا الطرفـين، وكأن المقاربـة تعنـي في الاصطـلاح اللغـوي المـزج بـين متضاديـن، عـن طريـق اجتـماع مـا يشـتركان فيـه وإن كان مـن وجـه دون آخـر.

وهـذا مـا يبيِّنـه قـول الجوهـري إن المقاربـة توسـط بـين الغلـو والتقصـير، أي وقـوف عنـد حـد يمكـن أن يشـكل وجهـة تجمـع بـين المشـتركين ومواطـن التقـارب، والابتعـاد عـن مـوارد التضـاد والنقيـض بـين المتقاربـين.

الفـرع الثـاني: مفهـوم المقاربـة منهجيـا ومعرفيـا:

بعـد الإطلالـة عـلى جينالوجيـا المصطلـح لغويًـا، الـذي تحـدد في مرتكزين أساسـين:

الأول: المقاربـة بمعنـى التوسـط في الـشيء، أي توسـط بـين الغلـو والتقصـير، حيـث إن المقاربـة بـين حقلـين معرفيـين تقتـضي الوقـوف عـلى أهـم المضامـين التـي تقتضيهـا طبيعـة كل حقـل معـرفي، دون غيرهـا مـن المفارقـات وعنـاصر التباين التـي تسـتحيل الاجتـماع، وتـأبى التفاعـل المعـرفي بينهـما.

الثـاني: المقاربـة بمعنى الدنـو، وهذا تقتضيه المسـاحة التي يشـتغل عليها كل حقل معـرفي، أي إن خلفية التقارب جـاءت بناء عـلى اتحـاد المقصد الذي يشـتغل عليـه كل حقل معـرفي، وإذا جئنا إلى تمثيـل هذه الخلفيـة اللغوية على ما نحـن بصـدده، فـإن التأويل الأصـولي يسـعى نحـو بيـان آليات ومناهـج تفسـير النصـوص الدينيـة،

وكيفيـــة تأويلهـــا، أي إنه يشـــتغل على العمليـــة التأويلية.

وهـذا نجـده أيضًـا لـدى التأويليـة الغربيـة المعـاصرة؛ حيـث إنهـا تقـوم بتوفـير كل آليـات تفسـير النصـوص وتأويلهـا، وهـي بدورهـا تشـتغل عـلى صيغـة العمليـة التأويليـة. فهـذا الاتحـاد في المقصـد والاختـلاف في وسـائل هـذا المقصـد هـو الـذي جعـل مـادة (الدنـو) تصـدق عـلى مفهـوم المقاربـة بـين التأويلـين الأصـولي والتأويليـة المعـاصرة. يتضـح لنـا مفهـوم المقاربـة في الاصطـلاح، بأنـه أسـاس نظـري يتكـون مـن مجموعة مـن المبـادئ يتأسـس عليهـا المنهـج عـن طريـق التـداول الفكري لمختلـف الحقول المعرفيـة المـراد تقريـب مسـاحاتها؛ بإحصـاء مواطـن الدنـو والاجتـماع.

وفي هـذا المقـام فنحـن أمـام حقلـين معرفيـين: التأويـل الأصـولي والتأويليـة الغربيـة المعـاصرة، وهـما يشـكلان تباينًـا معرفيًـا ومنهجيًـا واضحًـا، لكـن المقصـود مـن كلا الحقلـين واحـد؛ حيـث إن كليهما يسـعى إلى بيـان إنتـاج الدلالـة، والوقوف عـلى أقـرب المعـاني والتفسـيرات التـي يقتضيهـا النـص، أي إن كلًا منهـما يبحـث في آليـات التأويـل ومنهاجيـة النظـر في قـراءة النصـوص.

تتوجـه المقاربـة أساسًـا في وصـل المعرفـة التأويليـة المعـاصرة بالتأويليـة الأصوليـة في التـداول المعـرفي الـذي يمكـن أن يلتقيـا فيـه، ثـم لا بـدَّ أن هناك خصوصيـة تجعـل فـرادة أحدهـما عـن الآخـر مسـتحقة، ولا يمكـن أن نقـوم بـأي تبيئـة لأحدهـما في حقـل الآخـر. فالمقاربـة تقـوم إذن عـلى أسـاس مـن التـدوال المعـرفي تقتضيـه اللحظـة الحضـارية الـتـي تـعيشـها المعـرفة التأويليـة بـين حقلـين مختلفـين، وكلاهـما يشـكل حديـث التـدوال الزمنـي والراهن الغـربي والإسـلامي المعـاصر، أي نحـن أمـام موجـة فكريـة تتوجـه نحـو آليـات التأويـل وطرائـق التفسـير، والبحـث عـن التأويـل الأمثـل لمعرفـة مغاليـق المعرفـة الإنسـانية المختلفـة.

وقـد أعطـى طـه عبـد الرحمـن مصطلحًـا مغايـرًا، حيـث أقـام لفظـة (المقاربـة)

على وزن (التفعيل)، أي التقريب. والتقريب والمقاربة في المعنى متقاربان؛ حيث إن المقاربة تستلزم وجود أكثر من حقل معرفي، وكذلك التقريب فلا يمكن أن نتصور تقريبًا أحاديًا، أي لا بدَّ من وجود فضاءات معرفية متعددة نقوم بتقريبها.

إلا أن طه عبد الرحمن فرق بينهما، فإذا كان التقريب يفيد معنى الدنو من المطلوب كما تفيده المقاربة؛ فإن التدنية التي تدل عليها صيغة التفعيل التي صيغ بها لفظ التقريب، تحتمل أن تتواصل إلى أن تبلغ درجة التطابق مع المطلوب، على خلاف (المداناة) التي تتضمنها صيغة لفظ (المقاربة)، فإنها ولو استمرت لا تصل مرتبة التطابق، «وبيان ذلك أن التقريب التداولي، لما كان يقتضي نقل وظائف أو مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل لا يستقيم حتى يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته»[١]. ويظهر الاختلاف كذلك في اعتقاد طه عبد الرحمن أن الغموض الذي تكتنفه آلية التقريب هو من أجل بيان المضامين الغامضة، وتوسيع مدارك التداول بين الحقلين، ثم تؤدي في النهاية إلى اليقين، أما الغموض في آلية المقاربة فإن مسلكه هو الظن؛ لأن الخفاء فيه لا يؤدي إلا إلى ذلك.

ومن هذا المنطلق يتجه طه عبد الرحمن إلى مفهوم «التقريب» بقوله: «وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية»[٢]، فيصبح المنقول بعد ذلك موصولًا، ولما كان الوصل متعلقًا بالأصل؛ فمصطلح التقريب هو جعل المنقول مأصولًا[٣]، أي إعطاء المنقول قيمة علمية تصل إلى مرتبة المنقول إليه.

لكن لا داعي لهذا التفريق؛ لأنه اصطلاح منه، وليس مسألة لغوية تقتضي ذلك، أو اصطلاحًا معرفيًا ثابتًا، ولأن مصطلح «التقريب» و«المقاربة» مستمدان من مادة «قرب».

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٠).

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط. ٢) دون، (ص/ ٢٣٧).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٧).

ثم لا حاجة لنا هنا في عملية التداول المعرفي أن نقوم بمطابقة الحقلين المعرفيين المراد مقاربتهما، وتحصيل الاندماج بينهما أو إزالة الخفاء الذي يوصلنا إلى اليقين؛ لأن أساس المقاربة هو اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في كلا المجالين حتى تتحصل المعرفة الكافية بين عناصرهما، والوقوف على ما تميز به مجال عن آخر، بالإضافة إلى التركيز على المضامين الأساسية التي يجتمع فيها الحقلان.

ولا يهمنا حديث اليقين بينهما؛ لأن ذلك متعذر حتى في الحقل الواحد، فمناهج التأويل الأصولي مثلًا فيها ما هو قطعي وفيها ما هو ظني، وكذلك آليات ومناهج التأويلية المعاصرة فيها ما هو ثابت وما هو متغير وظني.

الذي يهمنا هو الالتفات إلى أهم العناصر المنهاجية والمعرفية التي اقتضتها الظاهرة التأويلية في كلا الحقلين، والإشادة بآليات التأويل الأصولي؛ لأنها تنحو نحو الضبط والحسم، وعن طريقها نحاكم آليات التأويلية المعاصرة التي تفتقر إلى كثير من الضبط والجدة، وفي جوار ذلك تفتح لنا التأويلية المعاصرة مساحات معرفية في توسيع النظر اللغوي ومعطيات الواقع الزمني والمكاني الذي يتجلى في ثنائية الدال والمدلول، عن طريق توسيع مدارك آلية السياق. نحن نعتقد أن هناك فوارق جوهرية بين الحقلين، لا يمكن أن تلتقي أبدًا؛ لكن مهمتنا في هذه الدراسة المقاربية هي الوقوف على مضامين العملية التأويلية في كلا الحقلين، والاشتغال على حدود الإفادة والاستفادة من كلا الحقلين.

قد تحدث طه عبد الرحمن عن مظاهر التقريب التداولي في تاريخ الفكر الإسلامي، في عصور التدوين الإسلامية الزاهرة؛ حيث جرى اشتغال التقريب التداولي على علمي المنطق والأخلاق، وفي هذه الأثناء الخصبة التي شهدتها الساحة الفكرية الإسلامية، استطاع الفكر الإسلامي أن يحتوي وأن يكون جزءًا من هذا التفاعل الفكري، خاصة في علمي المنطق والأخلاق.

وعلى طريقة طه عبد الرحمن في مفهوم التقريب أو المقاربة، يكون تقريب المنطق بجعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولًا، ويكون تقريب الأخلاق بجعل أبعد المنقولات في التسديد العملي مأصولًا[١].

لكن مفهوم التقريب لا يقتصر على استدعاء المعارف والعلوم الأخرى فقط، مما ليس موجودًا في حقل الفكر الإسلامي، مثل علم المنطق -وهو دخيل على الفكر الإسلامي ولا وجود له أصالة في الساحة الإسلامية إلا ما كان نزرًا قليلًا-. بل يشمل أيضًا ما كانت الحقول فيه تجتمع على المقاصد والغايات وتتباين في المناهج والوسائل.

ومن هذا المنطلق، فإن مفهوم المقاربة يشمل أيضًا المعارف التي تشترك في المقصد وإن اختلفت في المناهج والوسائل، وينطبق هذا على المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة؛ حيث إن كلًا منهما يسعى إلى تقديم قواعد ومناهج تفسير النصوص وتأويلها. فالمقصد واحد ألا وهو التأويل، لكن المناهج والآليات التي يتوسل بها كل حقل معرفي تتباين في أشياء وتتشابه في أشياء أخرى.

وهنا تظهر قيمة المقاربة في كونها إجراءً تفاعليًا يقوم على بيان المنجزات الحضارية العلمية المتباينة، وصياغتها في بوتقة التناغم والمشاكلة، التي تقتضيها طبيعة كل حقل معرفي. فالمقاربة[٢] التي نحن بصددها تتجه

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٤١).

(٢) هناك استعمال لمصطلح «التقريب» خارج دائرة الحقل المعرفي الواحد، وذلك ما نجده من طروحات حول التقريب بين الأديان، وهذه الأخيرة تدخل في مسمى حوار الحضارات، وحوار الأديان. وهذه الأخيرة تختلف عن المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ لأن مفاهيم التقريب بين الأديان تختلف، ولا تأخذ شكلًا واحدًا. هل المراد من التقريب بين الأديان هو إنشاء مساحة وسطية تعطي لكل دين مكانه وقيمته، أم هو توحيد المعتقد وهذا أمر يستحيل؟ أم إن مفهوم التقريب ينسحب على حوار الحضارات، وهذه صيغة مختلفة أيضًا؛ لأن حوار الحضارات لا يقتصر على الأديان، وقد يشملها أو لا يشملها، كما أن مفهوم الحوار بين الحضارات قد يأتي بمعنى التقريب، أو قد يأتي بمعنى المصالحة الفكرية التي تقتضيها اللحظة الحضارية.

نحو حقلين معرفيين مختلفين؛ التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة. ولا تبتغي هذه المقاصد بقدر ما تتجه نحو الوقوف على مضامين الاجتماع والاستفادة من المفارقات الموجودة في كل حقل معرفي، إضافة إلى مبدأ الاحتكام الذي يفرضه مجال معرفي على آخر. والاختلاف يظهر أيضًا من جهة الدائرة التي يشتغل عليها مفهوم المقاربة، حيث إنها لا تناقش المفاهيم العقدية أو السياسية، بل اشتغالها مرتكز أساسًا على الآليات اللغوية والمعرفية التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية.

وسنرى في المطلب الثاني حقيقة المقاربة التي نشتغل عليها، عن طريق بيان أساسيات المقاربة التي تقتضيها عملية التداول بين هذين الحقلين المعرفيين، ومن خلالها نحدد القراءة الوسيطة المنتخبة التي نراها حرية بمثل هذه المقاربة. وهذا من شأنه أن يجعل مقاربتنا تبتعد كثيرًا عما جادت به القراءات المعاصرة الحداثية للنص الديني، فأساسيات المقاربة التي نشتغل عليها ستجعلنا بمنأى عن كل هذه القراءات المشوهة التي تجاوزت الخصوصية، بل إنها قامت بإبعاد التأويل الأصولي تمامًا عن مشاريعها، تحت مظلة أن الفكر الأصولي قائم على أساس الدوغمائية، هذه الأفكار وغيرها لا ظلال لها لا من قريب ولا من بعيد على ما نحن بصدده، وسنقوم في المبحث الثاني بعرض بعضها ونقدها، وفضحها، وبيان أخطائها وتشوهاتها المنهجية والمعرفية.

والاختلاف يظهر أيضًا من جهة الدائرة التي يشتغل عليها مفهوم المقاربة، حيث إنها لا تناقش المفاهيم العقدية أو السياسية، بل اشتغالها مرتكز أساسًا على الآليات اللغوية والمعرفية التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية.

المطلب الثاني: صيغة المقاربة والقراءة الوسيطة المنتخبة:

الفرع الأول: أساسيات المقاربة وحدود التداول:

بعد الانتهاء من مفهوم المقاربة، الذي حددنا مفهومه المنهجي والمعرفي، يتأكد لنا الإشارة إلى أساسيات المقاربة وحدود التداول بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة. نخلص هذه الأساسيات في النقاط الجوهرية الآتية:

أولًا: المقاربة وأصل التداول:

إن التداول المعرفي بين الحقول العلمية المختلفة، لا مانع منه ما لم يؤدِ ذلك إلى تقويض المعرفة الأصيلة، ويتجلى ذلك بين التأويل الأصولي بوصفه معرفة أصلية، وبين التأويلية المعاصرة بوصفها منقولًا معاصرًا. فأصل التداول مشروع، وهذه مسلَّمة تقتضيها نظرية المعرفة القائمة على أساس التأثير والتأثر، فقد وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي نماذج مهمة في تقريب كثير من المعارف العلمية، ولعل ما قام به علماء الفكر الأصولي في تقريب المنطق خير دليل على ذلك، بل إن عوامل التأثير والتأثر كانت قائمة في كثير من المجالات والفنون، حيث نجد كثيرًا من فقهائنا يستحضرون النص الفلسفي اليوناني في التأصيل للسياسة الشرعية وللتاريخ كما وجدنا ذلك مع الماوردي والغزالي وابن عقيل وابن رشد وابن خلدون، وغيرهم.

فعلى هذا الأساس الذي ترجمته بِنَى التفكير الإسلامي «الحكمة ضالة المؤمن»، تتجلى قيمة الأصل التداولي في الفكر الإسلامي فـ» لا يخفى أن المنقولات التي توارادت على التراث تنوعت في مواضيعها، وتزامنت وتفاعلت فيما بينها، وأن أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث. وما هذا التنوع في المنقولات والتفاعل بين أصنافها، والاستمرار في تقريبها إلا دليل آخر على أن التكامل وصف راسخ في الممارسة التراثية«[1]. فمفهوم التكامل قائم على أساس الاستيعاب، وهو ميزة تشع بها مفردات الفكر الإسلامي، ومعنى الاستيعاب هو الدخول بهذه المناهج

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ ٢٣٧).

في خط المشروعية من عدمها، وهنا يتضح مفهوم التداول أكثر، نحن أمام نظريات وآليات تأويلية مختلفة في قراءة النصوص وتأويلها.

هذه الميزة التي اتحد فيها الهدف والغاية؛ إذ إن الهدف هو الوصول إلى قراءة جديدة، والغاية هي الانفتاح على مكنونات ما يريده المؤلف.

فهذه قاعدة تجعل مبدأ التداول مستساغًا، تبقى كيفية المقاربة هي الأساس الذي يرتكز عليه هذا المفهوم.

والمقصود بالاستيعاب هو استحضار هذه الآليات وإخضاعها لمشرحة التأويل الأصولي، ما يصلح منها وما لا يصلح، وتتحدد هذه المفاهيم عن طريق الآليات المنهجية التي تقتضيها طبيعة النص ونظام الدلالة. تقوم خصائص أصل التداول كما حددها طه عبد الرحمن على ثلاثة محاور رئيسة، تجعل من المقاربة وأساس التداول مشروعية تستدعيها الطبيعة المعرفية، وتقتضيها اللحظة الحضارية.

الرؤية التي ترنو إليها المقاربة بين التأويلية المعاصرة والتأويل الأصولي تتأسس على هذه النماذج الآتية:

(١) النموذجية في التنوع: تقوم هذه النموذجية في قيام التأويلية المعاصرة بأفضل أوصاف الاختلاف في الموضوع والمنهج، كما هو الحال في المنطق[1]، فإذا كنا أمام حقلين معرفيين نريد عمل مقاربة لهما، فأهم رافد نركز عليه في هذه العملية هو استدعاء المناهج التي تشكل في تنوعها وتباينها أفضل وأحسن الصيغ التي تقترب من مناهج المعرفة الأصيلة، بمعنى آخر: إننا أمام تأويل أصولي بأصالته ومناهجه، وأمام تأويلية غربية معاصرة. نموذج التنوع يقتضي النهوض بالآليات التي لا تصطدم أصلًا ولا فرعًا مع مناهج التأويل الأصولي، فعندما نقول إن منهج علم الدلالة، والنظريات السياقية، والطروحات المقاصدية، تعتبر مناهج جوهرية في التأويلية المعاصرة؛ فإن ذلك يستدعي هامشًا كبيرًا للبحث

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ ٢٣٩).

بين هذه الآليات ومناهج التأويل الأصولي في هذه المناهج بحد ذاتها. لأن التأويل الأصولي نفسه يبحث في هذه المناهج، فالنص أو اللسان أو اللغة هي الأساس في العملية التأويلية، والبحث هو الأساس الذي تعتمده المناهج اللغوية القريبة من فضاء اللغة.

ولا يهمنا بعد ذلك أن نجد اتفاقًا أم اختلافًا، المهم أن نتبيَّن حقيقة الدلالة في الحقلين، مع مراعاة الخصوصية التراثية، حيث تقف هذه الأخيرة أساسًا ومعيارًا في عملية النقد الجوهري التي نتحدث عنها لاحقًا.

(٢) النموذجية في التفاعل: وهنا تتأكد معالم الاتفاق التي سنحصل عليها، عند عملية المقاربة بين التأويلين في حدود هذه الآليات التي توفر بين الحقلين التقاء، حيث إن معالم هذه المقاربة لا بدَّ أن تقوم على التفاعل الذي يقتضي قيام المنقول «التأويلية المعاصرة» بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج، كما هو الحال بالنسبة إلى تقريب علم الأخلاق[1] في الفكر الإسلامي، ويظهر هذا جليًّا في مقاربات هيرش حول مفهوم النصية ودلالة القصدية وغيرها من المفاهيم التأويلية مثل السياق، وحدود التأويل التي أسس لها أمبرتو إيكو وغيره. إن هذه الآليات المتشابهة بين الحقلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، توفر لنا مساحة خصبة من التفاعل والتناغم والنقد.

ولا يعني التفاعل بالضرورة المطابقة أو المحايثة، بل يشمل أيضًا الرؤى النقدية العميقة التي تشمل التأويلية المعاصرة في مقاربتها للآليات اللغوية الأخرى المشابهة.

ولا يعني التفاعل بالضرورة المطابقة أو المحايثة، بل يشمل أيضًا الرؤى النقدية العميقة التي تشمل التأويلية المعاصرة في مقاربتها للآليات اللغوية الأخرى المشابهة.

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٩).

(٣) نموذج الاستمرارية: إن عملية التفاعل التي تقتضيها المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة تجعلنا أمام انفتاح تواصلي مستمر بين مختلف هذه الآليات والمساطر، لا سيما ونحن نعلم أن كثيرًا من المناهج التأويلية المعاصرة ما زالت قيد البناء والتطور، وما زالت هناك معالم لغوية في التأويل تحتاج إلى مزيد من النقد والتوضيح، فيقوم أساس التداول على الجدل العلمي الخصب الذي يجعلنا في عملية نقدية واكتشافية مستمرة في تقريب هذه الآليات. وقد ترجم طه عبد الرحمن هذه النموذجية أيضًا في تقريب المنطق وعلم الأخلاق[1].

ثانيًا: المقاربة وحدود التداول:

تقوم أساسيات المقاربة على توجيه القراءة نحو الجمع بين القراءتين الأصولية والتأويلية المعاصرة، أو ما اصطلحنا عليه من قبل بمفهوم الاستيعاب، ليؤدي بنا إلى منظور منهجي لا بدَّ من مراعاته، يتمثل في حدود التداول وضوابط المقاربة، حيث لا يمكن ونحن إزاء نظامين معرفيين مختلفين أن نقوم بأي عملية مقاربية دون أن نقيم حدودًا منهجية ومعرفية لهذه المقاربة.

فحدود التداول والتفاعل بين المنجزين الأصولي والتأويلي المعاصر، تجعلنا نقف أمام المقتضيات اللغوية الداخلية والخارجية التي يستدعيها النص في أثناء عملية التأويل، دون غيرها من المناهج التي قامت عليها آليات هدمية وهرمسية كما سيأتي مع بعض المقاربات المشوهة، حيث تجاوزت كل الخصوصيات التي يقتضيها التأويل الأصولي. نلخص هذه الحدود في النقاط الجوهرية التالية:

(١) لا يمكن أن نقوم بمقاربة التأويل الأصولي وبعض مناهج التأويلية المعاصرة القائمة على أساس البنيوية والتفكيك والتاريخانية؛ لأنَّ هذه المناهج لم تعد صالحة حتى في أرضها، وعند أهلها في مناهج النقد الغربية، وقد أحدثت التأويلية المعاصرة انقلابًا

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٤٠).

على الموروث الغربي، الذي التف حول آليات التفكيكية ومناهجها. إن مناهج التأويل الأصولي الأصيلة تقوم على منطق الضبط ومقصدية المعنى، وهذه معايير لا يمكن أن تجعل للمقاربة مع هذه المناهج أي منفذ نحو التداول.

فالبنيوية قامت على أساس عزل النص عن الفضاء الخارجي تمامًا، بل حتى المؤلف نفسه؛ مما أخرجها عن كل دواعي المنطق والمعقولية التي تقتضيها طبيعة التأويل، حيث »أصبح اهتمامها منصبًا على بنية النص في معزل عن أي إحالة مرجعية خارجية حتى لو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله، ومن هنا نجد أن فكرة «موت المؤلف» هي من أهم المقولات تداولًا في هذه المرحلة، وأنها كانت تعبر عن تيار فلسفي يقوم أساسًا على نفي الفاعل كيفما كان نوعه، ليتم التأكيد فقط على العلاقات التي بين العناصر والأجزاء... ومن بين ما ترمز إليه فكرة «موت المؤلف» إبعاد النص عن مصدره وإقصاء مقاصده وتحريره من المعنى«[1]. وقد نتج عن هذا الحسر التأويلي للنص الانقلاب الذي قامت به التفكيكية على الموروث البنيوي، حيث زاد من غربة النص، وأصبحت العمليات التأويلية لا تستند لأي معطى قانوني ولا آليات لغوية في قراءة النص، ولا يؤمن بالحقيقة، كل ما هنالك أنه »يأخذ بالمنهج السوفسطائي[2] القائم أصلًا على الشك في المعارف والمعاني، وقد خيم شك دريدا على كل القضايا، حتى فقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه، وهذا ما جعله يفتقد المعنى، ويصبح تفسير الدلالة تفسيرًا لا نهائيًا، يوحي باستحالة المرجعية لأي سلطة كانت، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن دريدا يعيد الاعتبار للشك للسفسطائي، ومن ثمَّ ينفي- كما نفى السفسطائيون- التفسيرات اليقينية

(١) حميد سمير، الهرمينوطيقا والنص القرآني: نقد وتجريح، (دار البيارق، عمان – الأردن، ط. دون)، (ص/ ١٤، ١٥).

(٢) تطلق السوفسطائية على ذلك التيار الفكري الذي ازدهر في اليونان بعد النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وهي حركة فلسفية تقوم على أساس أقاويل لفظية متناقضة خالية من الجد والصدق، ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، (ص/ ٣٥٣).

والمطلقة... والإصرار على عدم وجود قراءات صحيحة أو موضوعية خاضعة لقوانين أو شروط معينة«[1].

بل إنها تجاوزت كل معاني المنطق والمعقولية عن طريق فتح شهية القارئ والمؤول ليلعب بالنصوص كيف يشاء، دون أي مراعاة للقوانين والقواعد التي تقتضيها طبيعة اللغة. وعلى هذا الأساس يستحيل فعل أي مقاربة منهجية ومعرفية بين التأويل الأصولي وهذه المناهج الهرمسية، فأي عملية نخوضها في سياق المقاربة لا تنتمي لأي من هذه الآليات المزيفة.

(٢) إن آليات المقاربة هذه التي نقوم بها تجعل التأويل الأصولي هو الأساس في العملية التأويلية بحكم أنه يقوم على منهجية الضبط والحسم، وهذا يجعلنا نؤمن حق الإيمان بخصوصية النص الديني وآليات تأويله، بخلاف مناهج التأويلية المعاصرة التي تقوم على أساس تأويل النصوص الدينية وغير الدينية. فالحمولة المعرفية والمنهجية التي يقتضيها النص الديني تحول دون أي مقاربة مع بعض الجزئيات في آليات التأويلية المعاصرة. فالأخذ بخصوصية النص الديني لازم ومؤكد في الاعتبار.

(٣) لا تخرج المقاربة التي نقوم بها عن مناهج التأويل اللغوي بالدرجة الأولى، فهذا هو الهامش الذي يلتقي فيه هذان الحقلان المعرفيان، فمواطن الاشتغال التي تقوم عليها المقاربة لا تخرج عن الآليات اللغوية، مثل علم الدلالة، والسياق، ومفهوم النص، ونظرية القصدية، ونظرية الظاهر والباطن، ونظرية النص والواقع...إلخ، وهذه مسائل لغوية بالدرجة الأولى.

ولا علاقة لها بالحمولة الفلسفية الأيديولوجية، التي تجعلنا نستحضر المعطيات الفلسفية التصورية الأخرى، فتصير مقاربتنا إرغامًا قسريًا[2]،

(١) فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (ص/ ١٨٧، ١٨٨).

(٢) يحيى رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، (ع/ ٦٣)، (١٤٣٢هـ)، (ص/ ١٤).

وتشـــويهًا فعليًـــا لإســـقاط المفاهيـــم الفلســـفية على النص الديني، فمقاربتنا بمنأى عـــن هـــذه الأخطـــاء المنهجية.

ثالثًا: المقاربة والنقد الجوهري: تتميز المقاربة التي نرنو إليها بآلية النقد الجوهري العميق لآليات التأويلية المعاصرة، فإن حدود التداول التي نشتغل عليها تجعلنا نتوجه إلى الصيغ المقاربية بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة بشيء من النقد الحقيقي لمواطن التناغم والتباين، وهذا من شأنه أن يقفنا على حقيقة الآليات اللغوية التي تستند عليها التأويلية المعاصرة، كما يمكننا أيضًا من معرفة العلاقات اللغوية والدلالية التي تدخل أساسًا في التأويل، وهذا يفتح لنا آفاقًا معرفية ومنهجية عن طريق معرفة كيف ينظر كل حقل معرفي لهذه العلاقات والدلالات.

إن منهجية النقد التي نقوم بها في أثناء مقاربتنا تجعلنا نصحح كثيرًا من المفاهيم التأويلية التي تجاوزتها بعض المناهج التأويلية المعاصرة، وكذلك نحقق مناط بعض المفاهيم التي تدعي أنها تقترب من آليات التأويل الأصولي، مثل مفهوم القصدية الذي أسسه هيرش، ومدى اقترابه من معطيات المدلول المقاصدي الذي أسسه التأويل الأصولي، خاصة نظرية الإمام الشاطبي المقاصدية.

إن منهجية النقد التي نقوم بها في أثناء مقاربتنا تجعلنا نصحح كثيرًا من المفاهيم التأويلية التي تجاوزتها بعض المناهج التأويلية المعاصرة، وكذلك نحقق مناط بعض المفاهيم التي تدعي أنها تقترب من آليات التأويل الأصولي، مثل مفهوم القصدية الذي أسسه هيرش.

رابعًا: المقاربة وأصالة المنجز الأصولي:

إن حقيقة المقاربة تجعلنا نعي أكثر أصالة المنجز التأويلي الأصولي، فمقاربة التأويلية المعاصرة لا تؤدي بنا إلى أي خرق لأي آلية من آليات

التأويل الأصولي؛ لأننا نعتقد أن التأويل الأصولي تميز بآليات متينة وعميقة في التأويل[1]. وبالتالي فإننا نجعله المحك الذي تقوم عليه مفاهيم المقاربة، فخصائص الضبط والمعقولية وأوصاف الحسم والمنطق جعلت من النظرية الأصولية أساسًا متينًا، لا بدَّ أن نجعله أساسًا في العملية المقاربية، خاصة إذا علمنا أن توجه التأويلية المعاصرة بالدرجة الأولى إلى النصوص الأدبية والفكرية المختلفة، فهذا يعطي لنا مؤشرًا على قلة الضبط في قواعد التأويلية المعاصرة.

وهذا لا يجعلنا نقف أمام مدرسة أصولية بعينها، دون غيرها من الاجتهادات المتعددة، بل إن مقتضيات المقاربة تقوم على أساس الانفتاح على كل المذاهب الأصولية اتفاقًا واختلافًا؛ لأنَّ هذا من شأنه أن يجعل مفاهيم النقد والمقارنة والمقاربة ثريةً ثراء هذا التنوع الفكري.

(١) يحيى رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٧٣)، (٢٠١٤م)، (ص/ ٢٥).

الفرع الثاني: القراءة الوسيطة المنتخبة:

بعد هذه الأساسيات التي تعتبر الموجه الحقيقي لمفهوم المقاربة، فإننا نخلص إلى أن صيغة المقاربة التي نرتضيها لا تخرج عن مقتضيات اللحظة الحضارية التي تجعلنا ننفتح على مؤشرات التأويلية المعاصرة، وكيف تطور التصور الدلالي للنص؟ وما هي الآليات التي تعد جوهرية في مناهج الفهم؟

هذه التساؤلات وغيرها تجعلنا في إزاء هذه التحديات نقف على حقيقة الآليات اللغوية الداخلية والخارجية التي تقتضيها العملية التأويلية، كما نص عليها الفكر اللساني المعاصر. في هذه النقاط المجملة نلخص منهجية النظر الإجرائية التي سنقوم بها في الباب الثاني، وبها تتحدد صيغة المقاربة التي نودها:

(١) مفهوم النص وحدوده عند الأصوليين، كيف نظرت التأويلية المعاصرة إلى مفهوم النص، وما هو النص.

(٢) نقف على مستويات النص، ونقارن بينها وبين المعطى التأويلي المعاصر، ثم علاقة الدال بالمدلول، في الرؤيتين الأصولية والتأويلية المعاصرة.

(٣) نقف على مسمى حدود التأويل، أي التأويل النهائي والتأويل اللانهائي، كيف نظر إليها الفكر الأصولي، وكيف قامت آلياتها في التأويلية المعاصرة، وهذا يجعلنا نقف على أهم آليات التأويل وسبل الفهم.

(٤) بيان الآليات اللغوية الخارجية، ولعل من أهمها السياق، وما قيمة النظرية السياقية بالنسبة إلى التأويلين، ونعرض كل توجه، ونتبيَّن مواطن الإضافة وأماكن التناغم والاختلاف.

(٥) نظرية القصد والمقصدية ما موضعها في العملية التأويلية، وكيف نظر إليها كل حقل، وهل يمكن أن تتداخل مفاهيم الحقلين المعرفيين، وما مقصود القصدية عند كل منهما وما آليات كشفها.

المبحث الثاني: واقع المقاربة ومفهومها في الدراسات المعاصرة:

لا شك أن اللحظة الحضارية التي نعيشها في راهننا ألحت علينا حضورًا معرفيًا ومنهجيًا للوقوف على أهم التحديات التي تواجهها مناهج التراث النقدية، لا سيما نظرية التأويل الأصولي. إن الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت به التأويلية الغربية المعاصرة، لفت أنظار كثير من الباحثين العرب والمسلمين، وألحتهم المناهج الجديدة المتقدمة في تأويل النصوص وتفسيرها، على القيام بمختلف المقاربات مع المنجز العربي الإسلامي.

إن هذه الالتفاتة تنم على عمق الاحتكاك الثقافي والحضاري بين مختلف المنجزات الغربية والعربية، وهي ظاهرة صحية، تدخل في إطار الانفتاح على الحقول المعرفية المتعددة. وتحصيل التلاقح الفكري بين النظريات التأويلية وآليات تفسير النصوص، ومفهوم الدلالة بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي.

لكننا عندما نحصي هذه المقاربات فإننا نجدها تتوزع على اتجاهين مختلفين، كل اتجاه يقدم نمطًا مختلفًا من آليات المقاربة المنهجية بين التأويلية الغربية المعاصرة وبين المنجز التراثي العربي:

لكننا عندما نحصي هذه المقاربات فإننا نجدها تتوزع على اتجاهين مختلفين، كل اتجاه يقدم نمطًا مختلفًا من آليات المقاربة المنهجية بين التأويلية الغربية المعاصرة وبين المنجز التراثي العربي.

الاتجاه الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية.
الاتجاه الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري.

المطلب الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية:

نتناول نموذجًا أساسيًا طرح مفهومًا للمقاربة بين التأويلية الغربية المعاصرة والتأويل العربي الإسلامي، نلخص طرحه الفكري المقاربي، ثم نقوم بعملية نقدية في جوهر المقاربة المقدمة وعمقها.

محمد أركون[1] ومشروع الأنسنة:

تقوم نظرية تأويل النص الديني عند أركون على أساس المقاربة باستدعاء المنجز التأويلي الغربي، حيث تنبني هذه المقاربة على أساس أنسنة النص الديني، بعد تحديد مفهوم التأويل وحدوده، ثم آليات تقويض النص الديني.

أولًا: مفهوم التأويل وحدوده:

ينطلق أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي، بعدما يميز بين ما يسميه الحالة التأويلية والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية،

(١) محمد أركون، جزائري عاش في فرنسا، حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون، من أصحاب المشاريع النقدية للفكر الإسلامي، يكتب باللغة الفرنسية، ويحذو حذو الدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، توفي سنة (٢٠١٠م). موسوعة أعلام العرب المبدعين، (١/ ٨٦).

والفرق بين الحالتين هو الفرق بين المعرفية الدينية التي تتبع خط الأرثوذكسية، وبين حالة النقد الفلسفي الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

تقوم الحالة التأويلية على أساس أننا «نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى إليه يعتبر نفسه ذاتًا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله.

إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع، ولكنها ترتد حتمًا في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر»[1]. فالحالة التأويلية في اعتقاد أركون هي ركون الفكر التأويلي إلى مناهج فرضتها الأطر السياسية والاجتماعية المتخلفة عن وعي الروح الموضوعية والرؤية النقدية، حيث إن الاعتقاد يقف عائقًا أمام التحرر المنهجي في تقديم صورة مكتملة عن إشكالات المعرفة الدينية.

بخلاف الدائرة التأويلية التي يجتمع فيها الفهم بالإيمان دون وصاية الثانية عليه، فتقوم هذه الوصاية بصده عن المنهجية الموضوعية اللازمة، حيث يقول: »نحن نعلم أن الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نؤمن لكي نفهم، في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح«[2].

فأركون يعتقد أن القراءة الفعالة للتراث هي التي تقوم على أساس المنهجية العلمية لا الرؤية التبجيلية، والاندماج في اللحظة الحضارية لا يكون بمعزل عن تفكيك الماضي بشكل

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٣٤).

(٢) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (ط. ١)، (١٩٩٩)، (ص/ ٢٨٠).

جذري قصد فهمه وإعادة تقييمه من جديد؛ لأنه «إذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث العربي الإسلامي، والتراث الأوروبي»[1].

يقوم التأويل على أساس تجاوز الآليات الأصيلة في الفكر الإسلامي؛ لأنها في اعتقاده دوغمائية، ويتطلب ذلك توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقدية، «وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدًا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي»[2].

يتجه أركون من خلال هذه الأطر المنهجية إلى قراءة النص الديني، بإحداث القطيعة مع المناهج الرسمية التي يعتقد بأنها مغرقة في سياج الدوغمائية، وأن هذه الأخيرة لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعاني. فيعتبر مفهوم التأويل عنده أنه» محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية، والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا»[3].

لا يتوانى أركون -وهو يحدد التصور الذي بنى عليه مفهوم التأويل- في استدعاء المناهج العدمية الهرمسية

(١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (ط. ٢)، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٢٤).

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠١م)، (ص/ ٧٠).

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ص/ ٩٧).

التـي تقـوم عـلى تقويـض المعرفـة، وتقـضي عـلى أي مسـلمات تقتضيهـا طبيعـة المنجـز العلمـي، حيـث يسـتحضر منهـج التفكيـك بقـوة؛ بـل يجعلـه أسَّ العمليـة التأويليـة التـي نـدب إليهـا نفسـه؛ لأن» التفكيـك يمثـل المرحلـة الأولى مـن أجـل إعـادة التقييـم النقـدي لجميـع المسـلمات المعرفيـة العميقـة التـي يتحصـن بهـا العقـل الإسـلامي أو لا يـزال يتحصـن بهـا حتـى الآن«[1].

لا نوافـق أركـون عـلى مفهـوم التأويـل الـذي نـادى بـه؛ لأنـه يفتقـر إلى الموضوعيـة، ثـم إن هنـاك هجمـة معلنـة عـلى الـتراث، وتجـاوز الخصوصيـة ومعالم الإبـداع التـي يحويهـا؛ لأن خصوصيـة النـص الدينـي تجعلـه يتعـالى عـن كثـير مـن المناهـج التـي سـخرها في مفهـوم التأويـل الـذي وظفـه، فالتفكيكيـة لا تصلـح في أي وجـه مقـاربي طالمـا أن مهمتهـا هـي الهـدم دون الخضـوع لأي معياريـة في ذلـك، فالقـارئ حـر في إشـهار منهـج التفكيـك، وتقويـض أي معرفـة سـواء كانـت ظنيـة أو قطعيـة.

إن قضية تعلق التأويل الأصولي بملابسـات الـظـروف الـسياسية والاجتماعية هذه لا يمكـن إنكارهـا، طالمـا نحـن أمـام نصـوص دينيـة تنظـم شـؤون الحيـاة الاجتماعيـة والسياسـية، لكـن تعلـق النصـوص بهـذه الظـروف لا ينفـي عنهـا موضوعيتهـا، ولا يسـقطها في وحـل الدوغمائيـة كـما يزعـم.

فتجاذبـات المعـرفي والسـياسي هـذه مسـلمة معرفيـة قديمـة لا يمكـن إنكارها، مـا ينكـر عـلى أركـون أنـه أخضـع المناهـج التأويليـة الغربيـة دون معرفـة الخصوصيـة، واتخـذ كذلـك مـن تعلـق المعـرفي بالسـياسي سُـلمًا نحـو القطيعـة مـع الـتراث، وهـذا خطأ منهجـي ومعرفي فضيـع.

حدود التأويل:

لا شـك أن مـراد التأويـل متعلـق بالقصـد الإلهـي، وقصديـة النـص؛ أي الكشـف عـن الدلالـة التـي أرادهـا اللـه، فنكـون

(١) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠١)، (ص/ ٣٨).

أمام تأويل مطابق إذا اتحد القصد الإلهي بقصد النص، ونكون أمام تأويل مفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص؛ وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما أراده القصد الإلهي. والتأويل المفارق منه ما هو متناهٍ، وما هو غير متناهٍ. فالتأويل المتناهي يقوم على مسلمة تعدد المعاني «إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل معاييره. سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانية والثقافية أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية؛ لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريًا»[1].

أما التأويل اللامتناهي[2] فهو ينظر إلى تعددية المعنى بصورة غير متناهية، فلا وجود لأي معايير يتكئ عليها التأويل؛ فهو نسيج من العلامات والدلالات يقوم القارئ بتوليدها، وغياب القواعد والآليات الموضوعية في العملية التأويلية هو الذي يفتح الحرية أمام القارئ ليفعل بالنصوص كيف يشاء.

أين يضع أركون رؤيته التأويلية؟ لا شك أن الرؤية المعرفية التي ينطلق منها أركون في مشروعه التأويلي تقوم على أساس التأويل اللامتناهي؛ فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على أحادية المصدر، ويعتبرها تنزع نحو الأرثوذكسية، كما ينادي بتعدد الدلالات القرآنية، يظهر هذا من صريح كلامه:» فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهًا ولا قسرًا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات»[3].

(١) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين، (٢٠٠٤م)، (ص/ ١٨).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ١٨).

(٣) محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ص/ ٧٦).

يعتقد أركون أن التأويل اللامتناهي هو الكفيل بطبيعة الدلالة القرآنية التي تنفتح على كل القراءات، وتتميز بالتعالي، لكن تتعلق بظروف كل زمان ومكان» فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي، على العكس نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة«[١].

إن القول بالتأويل اللامتناهي هو تصريح بعدم قيمة الحقائق المعرفية، وبعدم التفريق بين القراءة الصحيحة والقراءة المسيئة، وهذا يسقطنا في بحر السفسطائية التي تقول بالشيء ثم تنقضه، ولا يعطي لقوانين الحياة أي قيمة؛ بل إن ارتكازه على هذه المفاهيم جعله ينكر كثيرًا من ضروريات الدين وأساسياته.

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص/ ١٤٥).

إن القول بالتأويل اللامتناهي هو تصريح بعدم قيمة الحقائق المعرفية، وبعدم التفريق بين القراءة الصحيحة والقراءة المسيئة، وهذا يسقطنا في بحر السفسطائية التي تقول بالشيء ثم تنقضه.

ثانيًا: أنسنة النص الديني:

يقترب مصطلح الأنسنة من مصطلحي «النزعة الإنسانية» و«الإنسانيوية»، اللذين يأتيان في اللغة العربية ترجمة للمصطلح الفرنسي «Humanisme»، الذي يشتق من اللغة اللاتينية من كلمة «Humanisme»، التي تعني في اللاتينية: «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات»[٢].

وارتبط ظهور الأنسنة أو النزعة الإنسانية بعد عصر الإصلاح الديني

(٢) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٧١).

والنهضة الأوروبية، حيث انتقل التصور العقلي والفكري من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان (تعالى الله سبحانه عن ذلك)، وقام المذهب الإنساني على أنقاض الوصاية التي كانت تمارسها الكنيسة[1]، أي الخروج من قفص العقل الكنسي اللاهوتي.

فالأنسنة بهذا المعنى تعتبر «قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية، صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيسًا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه»[2].

فأنسنة النص الديني عند أركون تقوم على أساس إعادة النظر في قداسته، التي تعني الوعي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالمهم ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته؛ وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية، والمتجسد في لغة بشرية؛ لأن «المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ، والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام، وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم؛ فهو إذن خطاب عربي، فضلًا عن أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته»[3].

والنتيجة التي يخلص إليها أركون من وراء مفهوم الأنسنة -الذي يشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية- أنه

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص/ ٥٦).

(٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٦٢).

(٣) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت – المغرب، (ط. ٢)، (١٩٩٥م)، (ص/ ٧٧).

يتوجه إلى نظرين اثنين: »أولًا تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه، وثانيًا سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال: أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية للتراث«[1]. حيث إن أنسنة النص المقدس بمجرد ما يندرج في الحياة البشرية والتاريخية حتى يفقد كثيرًا من سماته المطلقة، وذلك في إطار الظروف والملابسات اللغوية والاجتماعية والتاريخية للأفراد والمجتمعات.

إن هذه الرؤية الأركونية نحو أنسنة النص الديني من قرآن وسنة، جعلت نصوصه خاضعة لعامل الزمن، ولا علاقة لها بأي مطلقية. تحت غطاء أن النص الديني بعدما تحول إلى كتابة أصبح كتابًا إنسانيًا يعيش ظروف الواقع الذي عاشت فيه الكتابة.

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، (ط/ ٢)، (١٩٩٢م)، (ص/ ٣٧).

لا نسلم بادعاء أركون في التفريق بين مطلقية النص الديني، وبين علاقته بظروف المجتمع وملابسات الحياة الثقافية والسياسية؛ لأن التشريع الإسلامي مطلق في أحكامه، صالح لكل زمان ومكان. وكونه نزل في بيئة مختلفة قرشية صحروية، لا ينفي مطلقيته إلا ما حددته النصوص بعينها.

فعلماء الأصول يصنفون الأحكام عن طريق القاعدة الأصولية الجامعة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهذا يقتضي أن تجلي النصوص في بيئة قريش وفق أسباب اجتماعية واقتصادية نزل القرآن المجيد للإجابة عنها وتفسيرها، لا يؤدي بنا إلى القول براهنية النصوص وزمنيتها. أنسنة النص الديني وفكه عن التقديس والمطلقية الإلهية هو دعوة صريحة نحو فك النصوص عن أي معنى تشريعي قائم يصلح في كل الأحيان، وتحيينه عبر سياقات زمنية ومكانية، فرضتها الظروف والملابسات الاجتماعية بحيث لا تتعدى تلك البيئة أي بيئة التنزيل.

إن هـذا التوجـه الفكـري يقـضي بتعطيـل كثـير مـن نصـوص التشريـع، وهـذا مـا وقعـت فيـه المقاربـة الأركونيـة عندمـا تجـاوزت الخصوصيـة، أي خصوصيـة النـص الدينـي. معلـوم أن التشريـع إنمـا جـاء لينظـم حيـاة النـاس، وهـو متعلـق بشـؤونهم وحياتهـم، أي إنـه ينطـق وفـق الظـروف الاجتماعيـة والثقافيـة، لكـن لا تنفـي هـذه الراهنيـة عمومه وشـموليته.

ثالثًا: آليات تأويل النص الديني:

يـكاد المتتبـع لكتابـات أركـون، في منهاجيتـه المقاربيـة بـين التأويليـة الغربيـة المعـاصرة والفكـر الإسـلامي، أن يتيـه في وسـط الزخـم المصطلحـي للمناهـج المتعـددة التـي سـخرها في قـراءة الفكـر الإسـلامي، خاصـة ظاهـرة التأويـل، وهـذا يـدل دلالـة واضحـة عـلى اشـتغاله واهتمامـه بجديـد المناهـج التأويليـة المعـاصرة.

اشـتغل أركـون عـلى قصـف كثـير مـن الأبجديـات التراثيـة، وتفكيـك مـا يسـميه بالمتضـادات الثنائيـة، النقـل / العقـل، الحقيقـة / المجاز...إلـخ. وهـذا لا يتوقـف في نظـره عـلى مختلـف المناهـج التأويليـة التـي تشـتغل عـلى كل معـاني التقويـض والقطيعـة، حيـث يقـول: »إن المتضـادات الثنائيـة المتعاكسـة باسـتمرار التـي أورثنـا إياهـا تاريـخ قديـم مـن التفكـير الدوغـمائي الشـكلي المجـرد الـذي سـاد في الناحيـة الدينيـة والناحيـة الفلسـفية عـلى السـواء هـو الآن في طـور التجـاوز والانتهـاء أقصـد بهـذه المتضـادات هنـا مـا يـلي: العقـل / الإيمـان... معنـى مجـازي / معنـى حقيقـي... إن هـذه المتضـادات الثنائيـة هـي الآن كـما ذكرنـا سـابقًا في طريقهـا للامحـاء والتجـاوز، وذلـك عـن طريـق إحـلال المنطـق التعـددي بهـا، بالإضافـة إلى المنهاجيـة التداخليـة المتعـددة الاختصاصـات. يعنـي ذلـك بشـكل أكـثر وضوحًـا اسـتخدام مجموعـة مناهـج متشـابكة (مـن ألسـنيات وعلـم اجتـماع وأنثروبولوجيـا وتاريـخ) تكـون أكـثر قـدرة عـلى غـرس الفكـر في شـبكة الواقـع المعقـدة وتجذيرهـا فيهـا»[1].

(١) محمـد أركـون، تاريخيـة الفكـر العـربي الإسـلامي، (ص/ ٢٥).

مـن أجـل الوصـول إلى هـدف تأويـل جديـد وبعـث للـتراث الإسـلامي لا يـتردد أركـون في التوسـل بالمناهـج التأويليـة المعـاصرة المختلفـة[١]، مثـل المنهاجيـة التاريخيـة السوسـيولوجية، والمنهاجيـة الألسـنية، والمنهاجيـة السـيميائية، والمنهاجيـة الأريكولوجيـة التفكيكيـة... إلـخ.

(١) المنهـج التاريخـي أو القـراءة التاريخيـة: يعتمـد هـذا المنهج على أخـذ المعطيـات الواقعيـة السـببية، ليحللهـا وينقدها وينبش في مسـكوتها على أسـس منهاجية بقصـد التوصل إلى حقا ئق [٢].

فالنقـد التاريخـي للنـص الدينـي في مفهـوم أركـون لا يسـلم بـأي معطـى دينـي سـابق عـلى النـص، يفهـم النـص مـن خلالـه، وإنمـا يتضـح النـص ويفهـم مـن خـلال إخضاعـه لحركـة التاريـخ والاجتـماع[٣]، فالواقـع سـابق عـلى النـص، والنـص خاضـع لهـذا الواقـع؛ بـل كل عمليـة تأويليـة إنمـا هـي صـدى للواقـع، لا يحتـوي النـص عـلى أي شيء مـن التعـالي.

يتوسـل أركـون إلى النقـد التاريخـي كآليـة تأويليـة يستشـكل بهـا مختلـف البنـى المعرفيـة للفكـر الإسـلامي، حيـث يعتقـد أن النقـد التاريخـي هـو وحـده الكفيـل بإخـراج النصـوص مـن أي خلفيـة ثيولوجيـة التـي هـي امتـداد للخطـاب الأصـولي، وأيضًـا إخراجـه مـن السـياقات الأيديولوجيـة التـي سـجنت النـص وحبسـته في القـراءة الأحاديـة. لقـد توسـل أركـون بهـذا المنهـج إلى معطيـات أخرجتـه عـن السـياق الثقـافي الإسـلامي، بـل جعلتـه ناقـلًا وفيًـا، وتلميـذًا مقلـدًا للنسـخة الاسـتشراقية في طبعتهـا الخارجيـة، بـل كـما قـال أحـد الباحثـين: »إن مـشروع أركـون النقـدي دعـوة إلى الاجتهـاد والتجديـد، ولكـن ليـس في الفكـر الإسـلامي، كـما يدعـي؛

(١) كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ص/ ٢٤٣).

(٢) علي عكسة وآخرون، مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ١٠٥).

(٣) كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ص/ ٢٥٨).

بل في الفكر الاستشراقي، فهو كما تم ذكره، يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج»[1].

لا نسلم بهذا الادعاء الذي يعتبر تجنيًا صريحًا على المرويات النبوية؛ لأنَّ أركون يناقض نفسه عندما يتجاهل كل مناهج النقد التي وظفها نقاد الحديث، ويتجه نحو الأحكام الإسقاطية العارية عن الأدلة الحقيقية، إن الموضوعية والعلمية التي يتغنى بها أركون يترجمها في كل مرة بأحكام عامة وإسقاطية تفتقر لأدنى عناوين الموضوعية والعلمية التي يدعيها.

لا ينكر الباحث الجاد أن هناك عمليات كثيرة في تاريخنا شهدت حملات لوضع الحديث والكذب في نقله، لكن وقوف نقاد الحديث حال دون اختلاط هذه المرويات بالصحيح منها، وقد ألفت في ذلك موسوعات وجوامع تصنف هذه الأحاديث الموضوعية. فمشكلة أركون النقدية أنها تغرق في آفة التعميم التي عرضته لانتقادات لاذعة.

أما توظيف المنهج التاريخي، فلا بدَّ أن يتحدد بحقيقة المضمون الذي يراد له؛ فقد استعمل ابن خلدون حفريات المنهج التاريخي في نقد كثير من المرويات والأحداث السياسية، فإذا كان المنهج يقوم على أساس النقد الموضوعي والملاحظة الجادة، والحفر الحقيقي لأبجديات القضية المراد بحثها، فهذا جزء عميق في بحر الحقيقة والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي. لكن أركون يتفنن في إدخال المنهج الأركيولوجي التفكيكي على كل المناهج الموضوعية فيسلبها حقيقتها العلمية. حيث إنه يفجر المسلمات التراثية عن طريق التفكيك والهدم، ثم بعد ذلك يشفعها بمعطيات بعض المناهج النقدية الموضوعية ليعطيها صفة العلمية. ففي مسألة المرويات النبوية لو استخدمنا المنهج التاريخي النقدي لما توصلنا أبدًا إلى هذا الحكم التعميمي المجحف والتعسفي.

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، (ص/ ٥٤٨).

ضيق الرؤية الفكرية لأركون عن طريق جهله بحقيقة وملابسات القضية المبحوثة، واختفاؤه تحت زخم المناهج والمصطلحات المعاصرة لإضفاء روح العملية والعقلانية الخافت، هو الذي جعل معطياته التحليلية تفتقر لأدنى عناوين الموضوعية والعلمية.

(٢) المنهج الأركيولوجي التفكيكي: فهو عمدة الفلسفة التأويلية التي شيدها أركون في مقاربته للفكر الإسلامي، حيث غدا النص الديني ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل القائمة على أساس التفكيك Déconstruction، حيث ينظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، فيشبه النص بالطبقات الجيولوجية للأرض[١]، ولا يمكن النفاذ إلى هذه الطبقات واختراقها إلا عن طريق منهاجية التفكيك، حيث عن طريقها يتم تعرية طبقات النص التي اختفت من وراء النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع أبجديات البداهة والمسلمات المعرفية، وكذلك نزع رداء القداسة عن النص.

يهدف أركون من توظيف الممارسة التأويلية عن طريق التفكيك إلى إعادة تجديد شروطه النظرية المستحكمة بكل قراءة للقرآن، ومن ثمَّ اتجه إلى ما سماه اللامفكر فيه L'impensable[٢]، فالتفكيك عند أركون ينطلق من التشكيك بما يزعمه الخطاب الديني من قول للحقيقة، ويحتكر بهذا الأداء نتائج المعرفة.

يمكن القول إن ما جنته المقاربة التأويلية في نسختها المشوهة لدى أركون إنما مرجعها إلى منهج التفكيك الذي استطاع من خلاله أن يقفز على كل المسلمات والأصول الإسلامية

(١) مثل الممارسة التأويلية التي أسس لها ميشيل فوكو والقائمة على أساس الحفر والتنقيب والتفكيك، فوظف المنهج الأركيولوجي عند دراساته في تاريخ الأفكار، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ينظر: حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص/ ٥٥).

الثابتة، لا يمكن أن نصف قراءة أركون التفكيكية إلا بالعدمية والهرمسية التي تطفو على كل الحقائق والأدلة البرهانية الحقيقية، وتقف دون إنتاج المعاني لمجرد الإنتاج. لا يوجد لدى أركون منهج أبعد عن الموضوعية وتصيد الحقائق بالدليل والبرهان مثل منهج التفكيك.

يمكن القول إن ما جنته المقاربة التأويلية في نسختها المشوهة لدى أركون إنما مرجعها إلى منهج التفكيك الذي استطاع من خلاله أن يقفز على كل المسلمات والأصول الإسلامية الثابتة.

(٣) المنهج الألسني والسيميائي: يواصل أركون في تأسيس عمليته التأويلية على مختلف المناهج المعاصرة، ويأتي المنهج الألسني كأساس إجرائي في النصوص الدينية، حيث يقوم فهم النص وتأويله بناء على الأطر الألسنية التي تشمل «علم السيميائيات، وعلم المعاني، وعلم الدلالات والإشارات... وكلها علوم متقاربة ومتداخلة، ويصعب التمييز بينها أحيانًا»[1].

تقوم هذه الآلية التأويلية في مفهوم أركون على الوقوف على مضامين النصوص، وكيف نتوسل إلى إنتاج الدلالة وبناء المعنى الممكن من عمومية النص، ويوضح أركون توظيف هذه الآلية بقوله:» إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آلياته، وكيف يولد آثارًا للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولد تشكيلًا معينًا للوعي.

ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكي يقرأ عن القارئ الذي يقرؤه. وفي الواقع، إنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولًا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع كسرها ولا تهميشها...إن نصًا ما وخصوصًا إذا كان نصًا دينيًا قد صنع لكي يقرأ ويعاش، وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية»[2].

---

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص/ ٣٦).

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص/ ٢٣١).

ويتجه المنهج السيميائي كإضافة للمنهج الألسني، وفي الدرس السيميائي يتوجه أركون إلى أهمية العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول، بوصفهما الرافدين اللذين يحلقان في عملية التأويل، حيث إن هناك زحزحة في مفهوم هذه العلاقة، ويتمثل ذلك في قول أركون: »إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة) وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية«[1].

فقد تجاوز البحث السيميائي العلاقة المباشرة بين الدال والمدلول، وذلك بالإحالة إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها، ويسمي أركون هذه النقلة الجديدة بالطفرة السيميائية، ويشير إلى أهمية التحليل السيميائي بقوله: »فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبًا منهجيًا ممتازًا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضًا رهانات إبستيمولوجية، فهي تتيح لنا أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني«[2].

ومن ثمَّ تتحدد مستويات الخطاب اللغوي القرآني من خلال ثلاثة فاعلين: قائل / مؤلف، ومخاطب / مبلغ، ومخاطب / الناس، **وتقوم عملية التأويل بالنظر السيميائي في المحاور النصية الآتية:**

(١) كلام، منطوق، خطاب، نص.
(٢) خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة.
(٣) البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير.

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣٤).

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص/ ٣٥).

(٤) البنيات التركيبية والأدوات النحوية.
(٥) المفردات: الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، علم المعاني.
(٦) البلاغة، التنظيم المجازي للخطاب القرآني.
(٧) تحديد أنماط الخطاب القرآني، التشريعي، الجدلي...**إلخ.**

عن طريق هذه المحاور تتم العملية التأويلية، وهنا نجد أركون يلتفت دائمًا إلى توسيع مفهوم الدال والمدلول، بحيث يصبح آلية تتوجه نحو كشف المفاهيم والسياقات المحيطة ببنية النص، بعد التوسل بمقامات التحليل السيميائي السبعة التي ذكرناها.

إن محمد أركون بتوظيف المنهج الألسني السيميائي يكون قد أعطى نفسًا جديدًا لمفهوم الدلالة العربي، وخاصة المناحي السياقية، وعلاقة الدال والمدلول، وهذه آليات تعد من صلب البحث اللغوي التأويلي، لكن المفارقة التي سقط فيها أركون هي أنه انحرف بالمسار اللغوي لمفهوم النص عن حقيقته إلى المعطيات التفكيكية دائمًا كعادته في توجيه كل البنى التي تحتويها آلية التأويل إلى معانٍ هدمية وعدمية[1] واختراقية للموروث الديني.

هذه أهم المناهج النقدية التي وظفها أركون في مقاربته التأويلية، ما يمكن قوله في الإطار العام الذي قدمه في قراءة النص الديني هو غلبة المنهج التفكيكي على كل الآليات الأخرى، أي إن استفادة أركون من مختلف المناهج التأويلية إنما جاء على خلفية المسحة التفكيكية التي أدلج بها كل آليات التأويل. يعني حتى المناهج التأويلية لم تسلم من قراءة التفكيك، وقد رأينا كيف أن المنهج التاريخي هو مقدمة إلى اكتشاف مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تقوم على أساس النقد والملاحظة والتجربة، نجد هذه المعاني في المقاربة الأركونية غائبة، حيث تقوم

(١) العدمية: فلسفة إلحادية ترى أن العالم خالٍ من أي مضمون، وكذلك الإنسان، وترى الدين والأخلاق مجرد أوهام، والعدم نهاية الوجود، من روادها: نيتشه، فلوبير، فيودور، وتعد مسرحيات الإغريق التي تصور صراع العدم مع الإنسان جذورًا لهذه الفلسفة، المعجم الفلسفي، (ص/ ٣١٠). أعلام الفلاسفة، (ص/ ٣١٨).

رؤيته المنهجية على المفهوم الاستباقي أو الحكم الأولي الإسقاطي ثم بعد ذلك يضفي عليه المسحة الموضوعية العلمية المزعومة عن طريق هذه المناهج المبتسرة.

وقد رأينا كيف أن المنهج التاريخي هو مقدمة إلى اكتشاف مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تقوم على أساس النقد والملاحظة والتجربة.

كذلك رأينا ذلك مع المنهج السيميائي، حيث يقوم هذا الأخير على استثمار موارد الدلالة وعلاقة الدال والمدلول، وهي علاقات وأنظمة لغوية خارجة عن نطاق الأدلجة والتوجيه القسري، لكن نجد أركون يفجر هذه المعاني اللغوية والأنظمة الدلالية بإدخال منهج التفكيك، لتصبح بعد ذلك أنظمة فضفاضة خاوية لا تعبر عن أي نظام لغوي »إن مسعى الخطاب الأركوني في البحث عن خصوصية اللغة الدينية جعله يتجاوز الطروحات اللسانية والسيميائية التي أقامها أهل الاختصاص...فهو يرى بأن هذه الأخيرة لا يمكن اختزالها حتى إلى لغة أدبية، فهي لغة تتجاوز التبليغ والتوصيل«[1]؛ لأن المعطيات التي تقدمها السيميائيات لا تسعفه في منهج الهدم الاستباقي الذي فتح به مختلف القراءات المضادة. إن هذا المنحى الذي اتخذه أركون في صيغة المقاربة، جعله حبيس المناهج التأويلية المعاصرة، لا سيما التي تقوم على الهدم والتفكيك، أي لا تخضع لأي قواعد وقوانين موضوعية، ولعل انفتاحه اللامشروط على الثقافة الغربية أوصله إلى قناعة وهي أن دراسة التراث لا تكون إلا خلف هذه المناهج التي أثبتت هي نفسها قداميتها ونسبيتها.

كان حريًا بأركون أن يستعين بمناهج التأويل الأصولي القائمة على أساس الضبط والحسم؛ لأن النظام المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يقرأ بمعزل عن مناهجه وآلياته الداخلية. ثم تأتي بعد ذلك المناهج التأويلية المعاصرة

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، (ص/ ٥٤٧).

استئناسًا، وتأكيدًا على المعطيات الموجودة. ثم هناك تناقض يسقط فيه أركون؛ إذ يعتقد أن الحقيقة شيء يمكن الإمساك به أو القبض على معانيه، وهو ما لم يذهب إليه أنصار استراتيجية التفكيك: نيتشه وفوكو ودريدا، فموقفه هذا أوقعه في دوغمائية قسرية أكثر من الدوغمائية التي جاء ليحدث معها قطيعة؛ فهو يقع في فخ المشاريع اليوتوبية التي تعتقد بأنها الأقدر على تحرير العقول من وهم الفكر المنغلق، وهذا في المحصلة ما هو إلا وهم من أوهام الحداثة التي فضح المشروع التفكيكي نفسه زيفها، وبطلان دعاويها.

المطلب الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري:

يحيى رمضان وحدود المقاربة:

تأتي مقاربة المفكر اللساني يحيى رمضان، من خلال كتابه «القراءة في الخطاب الأصولي»، يعرض فيه نظريته القائمة على أساس المقاربة التفاعلية بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة، حيث يتوسل إلى حقيقة المقاربة عن طريق بيان مكونات هذه المقاربة ومفهومها، أي التصور الذي يراه في صيغة هذه المقاربة، وكذلك عن طريق مستويات التأويل وآليات الفهم. وسنعرض نظريته المقاربية من خلال هذين المحورين.

أولًا: مكونات المقاربة وحدودها:

تكمن أهمية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية، في تحديات اللحظة الحضارية التي يحيا الفكر الإسلامي في كنفها؛ حيث إن هذه الحاجة ليست وليدة الشعور بالنقص، أو عدم امتلاك آليات التأويل الأصيلة، وليست قراءة للتراث من خلال الآخر، وهذا ما يطرحه يحيى رمضان من أسئلة حول إمكانية معرفة الذات والوقوف على تحدياتها، هل يكون بالضرورة عبر الآخر؟ وهل معرفة الذات والوقوف على مضامينها الحقيقية تمر بالضرورة عبر الآخر؟ يجيب على هذه التساؤلات بأن

أساس المقاربة قائم على التفاعل الحضاري، حيث يقول: »ولكن المسألة في عمقها مسألة تفاعل تفرضه اللحظة الحضارية، وتستدعيه حتمية الاستمرار التي تقتضي إنجاز التأصيل المطلوب الذي لا يمكن أن يتم دون إحداث التفاعل الإيجابي والمثمر بين العناصر الأصيلة في اللحظة التي نعيشها«[١].

ويعزو مصداقية هذه المقاربة إلى أن الأصوليين قديمًا لم تمنعهم أصالتهم المعرفية والمنهجية من الاستفادة من معطيات الغرب عن طريق توظيف المنطق في علم الأصول، حيث إن مقتضيات اللحظة الحضارية تستدعي إحداث التفاعل بين مكونات القوة والأصالة في التراث وبين المنجز الأصيل في اللحظة التي نعيشها؛ لأن ذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة النمو والتقدم[٢].

تقوم منهجية المقاربة عند يحيى رمضان على أساس الازدواجية[٣] بين الوصف والتحليل المؤسس على المقارنة؛ وذلك لتوضيح الأماكن التي تظهر فيها التمايزات والمتشابهات، عن طريق اعتماد المناهج والآليات الألسنية اللغوية التي اشتغلت عليها التأويلية المعاصرة.

لكن ما هي المناهج التي يمكن أن تشكل حقلًا مشتركًا بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؟

لا شك في نظر يحيى رمضان أن المناهج التي ينبغي الاشتغال عليها هي التي تشكل تقاربًا منهجيًا ومعرفيًا في وسيلة الاشتغال وغايته، ويتحدد أساسًا على اللسانيات التداولية، والسميائيات التأويلية لأمبرتو إيكو[٤]، حيث إن اشتغال هذه المناهج ينصب أساسًا على تأويل الظاهرة اللغوية والوقوف على آلياتها.

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٢٠).

(٢) النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، مجلة المنطلق، (ع/ ١١٧)، (١٩٩٧م - ١٤١٧ه)، (ص/ ٢١).

(٣) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٢٩).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٠).

إن طبيعة النص الديني اللغوية والسياقية جعلت الأصوليين يتفانوا في تذليل الآليات والقواعد التي توصل إلى تأويله وبيانه، ولا يمكن قراءة النص الديني ولا تأويله إلا من خلال معطياته الداخلية التي شيدها الأصوليون عبر نظرية التأويل؛ فسعة النص القرآني جعلت الأنماط اللغوية تشهد أفقًا واسعًا من التحليل القائم على أساس مراعاة البنية الداخلية والسياقات الخارجية، التي تحيط بلحظة التنزيل، ولحظة الاستمرارية.

إن هذه الأوصاف الواضحة في طبيعة النص القرآني، وطبيعة قراءته كما يقول يحيى رمضان هي التي «جعلت قراءة الأصوليين التي اجتهدت لبناء هذا المنهج تقترب في رؤيتها وفي طريقة تعاملها مع النص، وفي بعض الأحيان في بعض نتائجها مع بعض المقاربات المعاصرة؛ ذلك أن التطورات التي شهدتها ممارسة القراءة...أوصلتها إلى الاقتناع بأن النص هو مجال التفاعل من أجل إدراك المعنى»[1].

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣١).

يستبعد يحيى رمضان كثيرًا من المناهج التأويلية التي تخطت الحدود التأويلية، ودخلت في قوالب هدمية وهرمسية، حيث غدا النص في مفهوم هذه المناهج وعاءً مفرغًا قابلًا لأن يملأ بأي شيء، ولا يوجد في العملية التأويلية سوى القارئ، ولا أساس لأي قراءة تدعي بأنها هي المنتخبة أو الصحيحة[2].

ولعل من أهم المناهج المرفوضة في هذه المقاربة، يقول يحيى رمضان، هي المناهج التفكيكية وآليات القراءة التي جعلت القارئ سيدًا وحرًّا في العملية التأويلية، حيث عبرت هذه المناهج الهرمسية عن كل مقتضيات اللانسجام؛ لأن ما جادت به مناهج السيميائيات على يد أمبرتو إيكو وهيرش، كان قائمًا على أساس كبير من الانسجام والسعي إلى مقصود النص والقراءة الصحيحة، بينما» تمثل التفكيكية أحسن مقاربة جسدت الحد الثاني، حد اللانسجام؛

(٢) يحيى رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، (ع/ ٦٣)، (١٤٣٢هـ)، (ص/ ١٤).

إذ كان هدفها هو تفجير النص من خلال البحث عن تناقضاته»[١].

إذن تكمن حدود المقاربة في نظر يحيى رمضان فقط في الآليات التي اشتغلت عليها الألسنية والسيميائية؛ لكونها تأسست على أساس البحث عن المعنى المقصود، والتزامها بمعطيات اللغة التي جعلت وعاء للمعاني، فهذه المناهج جاءت كرد فعل لما آلت عليه التأويلية المعاصرة بعد اعتناقها البنيوية التي حكمت بموت المؤلف، وبالتفكيكية التي حكمت بموت الحقيقة، وعدم وجود قراءة صحيحة؛ بل وحكمت بموت آليات التأويل في حد ذاتها، حيث لا وجود لمناهج الضبط أصلًا، كل ما هناك هو قارئ حر يلعب بالنصوص كما يشاء.

ثانيًا: مستويات التأويل وآليات الفهم:

تتحدد مستويات التأويل عند يحيى رمضان انطلاقًا من المسلمات اللغوية التي أنتجها التأويل الأصولي، عن طريق مناهجه، والمتمثلة في مسلمة اللسان، ومسلمة المقاصد، وحدود التأويل.

المسلمة الأولى: مسلمة اللسان:

يعتبر لسان العرب هو الوعاء الذي حمل كل المعاني التي تدل عليها النصوص؛ ولهذا نجد الإمام الشافعي يتوجه في تأسيسه بناء المناهج التأويلية على اللسان العربي، يصرح الشافعي نفسه في بيان أهمية المعطى اللغوي وجوهريته، عندما يقول: »وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِلَ سَعَةَ لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمَه انتفتْ عنه الشبه التي دخلت على مَنْ جَهِلَ لسانها»[٢].

وهنا يتجه الشافعي في توسيع مفهوم اللسان، حيث إنه يتجاوز حدود

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٢١).

(٢) الشافعي، الرسالة، (ص/ ٤٠).

اللفظة، وحدود الجملة» ملاحقًا الخطاب في امتداده مع السياق من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة، والوصول إلى مقصود المتكلم؛ ولذلك فهو لا يراعي السياق النظمي فحسب، وإنما أيضًا السياق المقامي الذي يوضح ظروف إنتاج الخطاب وملابسات تلقيه»[1].

يأتي مفهوم اللسان في مناهج التأويلية الغربية كما يقول يحيى رمضان متأخرًا، حيث جاءت اللسانيات مفرقة في أحوال اللسان بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، كما يقول هاريس، لكن ما وقعت فيه ألسنية دسوسير هو أنه أقصى المتكلم من مفهوم اللسان[2]، كما أقصى مقامه ومرجعه؛ ولهذا مفهوم اللسان عنده لا يخرج عن نطاق الجملة فقط.

لقد أشار يحيى رمضان إلى أن توسيع مفهوم اللسان قد أخذ أبعادًا واسعة جدًّا في مشروع الإمام الشاطبي، حيث ربط بين مفهوم اللسان ومفهوم التواصل، لكن يؤكد الإمام الشاطبي على عربية القرآن، وهذا يترتب عليه أن التأويل لا يكون إلا من جهة قوانين اللغة،» فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[3]. وهذا كما يقول يحيى رمضان يقودنا إلى القول بمعهود العرب، حيث إن الشاطبي تفانى في استثماره؛ لأنه يعد الفيصل الذي يقف أمام التأويلات المشوهة التي لا تمت للدلالة العربية بأي صلة.

إن قيمة معهود العرب، تعطي للغة طابعًا اجتماعيًا، أي إنها ليست بمعزل عن الوعاء الاجتماعي الذي تعيش فيه، وهذا يعطي لمسلمة اللسان عمقًا جوهريًا في امتداده فوق المفردات المعجمية؛ فهو لا يقف عندها، وإنما يستحضر معهود العرب، الذي يتمثل في اللغة الاجتماعية أو البعد الاجتماعي للغة.

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٨٩).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٩٣).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (٢/ ٤٩).

يميز يحيى رمضان في مقاربته لمفهوم تواصلية اللغة واتساعها عند الشاطبي على ما نادت به مختلف المناهج التأويلية المعاصرة، خاصة نظرة تشومسكي[١] التي أقامت تواصلية اللغة على أساس المعنى المعجمي والمعنى السياقي، وهذه خطوة نحو التعقيب على التحجيم الذي وقعت فيه بنيوية دسوسير.

من خلال هذه المسلمة التي أثارها يحيى رمضان يتبيَّن أن اللسان هو الأساس الذي تنطلق منه كل التأويلات، وإذا كان الإمام الشافعي نظر إلى اللسان من خلال المفردات المعجمية والمعاني السياقية؛ فإن الإمام الشاطبي أعطى لمسلمة اللسان مفهومًا موسعًا تواصليًا، وذلك عن طريق توسيع الآليات الخارجية التي تتحكم في تأويل النص ابتداء من السياق، ومرورًا بتحقيق المناط، ووصولًا إلى اعتبار المآل. لا تقف مقاربة يحيى رمضان للمنجز الغربي عند حد المشاكلة، بل تجاوز ذلك إلى رؤية نقدية قدمها بين يدي رواد البنيوية حيث لم تتعد عندهم مسلمة اللسان ومفهومها الجملة. فقد جاءت المناهج التأويلية بعد البنيوية وأعطت مفهوم واسعًا للغة، مثل أمبرتو إيكو وهيرش، وحتى تشومسكي.

المسلمة الثانية: مسلمة المقاصد:

تتجلى مضامين هذه المسلمة في البعد المقاصدي الذي استجلاه الإمام الشاطبي، وجعله جوهرًا في العملية التأويلية. لقد قامت مقاربة يحيى رمضان في بيان مسلمة المقاصد على أساس مختلف بين المناهج التأويلية المعاصرة، حيث إنها في أول أمرها انتهت إلى موت المؤلف عن طريق المناهج البنيوية والتفكيكية، وبالتالي لا حاجة إلى المقاصد، لكن ما لبثت هذه الأخيرة حتى عادت تؤسس لمفهوم المقاصد، وضرورة البحث عن مقاصد المؤلف ومراده، بعد عمليات نقدية مكثفة وواسعة ضد المناهج الهدمية الأولى. بعدما عرض يحيى رمضان

(١) نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية، ترجمة محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط. ١)، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م)، (ص/ ٧٨).

مقولات المناهج التي لا تؤمن بمقاصد المؤلف، انتقل إلى الردود التي وجهت إلى هذه المناهج[1] عن طريق آليات أخرى معاصرة نادى بها أمبرتو إيكو وهيرش وغيرهم.

تقوم آليات النظر الأصولي في استحضار المقاصد بعيدًا عن المنجز اللساني الذي لم يستفق إلا مؤخرًا للعودة إلى مقاصد النص ومقاصد المؤلف؛ فمسلمة المقاصد في التأويل الأصولي تشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية، فقناعة الإمام الشاطبي بهذه المسلمة كانت انطلاقًا من وعيه بجوهرية المعطى المقاصدي في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون سديدة؛ لهذا أخذ يبرهن عليها عن طريق الاستقراء، وهو أكبر رافد برهاني:» والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[2]. فمسلمة المقاصد، يقول يحيى رمضان، ليست شرطًا من شروط قراءة الخطاب الإلهي فحسب؛ وإنما معلم من معالم القراءة الصحيحة السليمة[3] التي تجنب المؤول الوقوع في الزلل والخطأ.

إن اللغة في بعدها اللساني قاصرة عن الإحاطة بمراد المتكلم؛ لذا تأتي مسلمة المقاصد لتميز بين أمرين إجرائيين في العملية التأويلية، كل منهما يوصل إلى الآخر[4]: المعنى الملفوظ من جهة، والمعنى المقصود من جهة أخرى. حيث لا يمكن أن نصل إلى المعنى الملفوظ إلا إذا بحثنا عن المعنى المقصود، والعكس بالعكس، لا نصل إلى المعنى المقصود، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الملفوظ، وهنا لا بدَّ من مراعاة المعهود اللساني والقواعد التي تقتضيها الألفاظ. إذن مسلمة المقاصد كما سماها يحيى رمضان تعد رافدًا ضروريًا في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون صائبة، وفي مقاربته للمنجز اللساني المعاصر فإن

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ١٤٣).

(٢) الشاطبي، الموافقات، (٢/ ٤).

(٣) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ١٤٦).

(٤) يحيى رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٧٣)، (٢٠١٤م)، (ص/ ٢١).

«المقاصد» أصبحت قبلة البحوث التأويلية المعاصرة، بعد أن جوبهت المناهج الكلاسيكية -التي نفت البعد المقاصدي- بشتى أنواع الردود.

المسلمة الثالثة: حدود التأويل:

تقوم هذه المسلمة على أساس منهجي ومعرفي عميق، يتمثل في طبيعة التأويل من حيث الإنتاجية التي يقدمها: هل تقف عند حد، أم تعتبر آلية لا تنتهي عند حدود ثنائية المعنى الصحيح / المعنى الخاطئ؟ لعل أولى المحاولات التي استطاعت أن تجيب عن هذه الإشكالية في منظومة التأويلية المعاصرة هي محاولة أمبرتو إيكو، بعد أن ألف في ذلك كتابه «حدود التأويل». قد وقفت دراسة أمبرتو إيكو في وجه النزاعات التفكيكية التي تخطت كل الشقوف المنهجية والمعرفية، فلا بدَّ للتأويل من قوانين ومبادئ، وهذه القوانين هي التي تفرض سلسلة من المعاني الممكنة والمحدودة دون تسيب، وقد أجمل يحيى رمضان الخطوط التي يتعلق بها التأويل في مسار حدوده وآلياته، وتقف هذه الخطوط العريضة قيدًا في العملية التأويلية تمنعها عن كل تسيب[1]:

القيد الأول: يتمثل في العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بالموضوع اللغوي، حيث هناك قيود تضبط هذه العلاقة.

القيد الثاني: ويخص العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بعضهما ببعض، وتظهر هذه العلاقة في طبيعة إنتاجية المؤلف، بقدر ما يجهد المؤلف نفسه لبناء نصه بكيفية يبتعد بها عن الأخطاء المعرفية والمنهجية في التأويل، يسعى المؤول جهد مقدرته في الإمساك بالمعاني التي أرادها المؤلف. لا نكون أمام تأويل محدود يقف عند المعنى والمراد إلا إذا توسل المؤول إلى التجسيد الفعلي لمقصد النص، حيث يتطابق مع قصدية المؤلف[2]، هذه القصدية لا يصلها إلا إذا راعى أدوات

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٤٥٨).

(٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (ص/ ٧٩).

النص، بكل ما يقدمه اللسان من قوانين وقواعد نحوية وثقافية[1].

وفي مقاربة هذه المسملة في التأويل الأصولي لا يجد يحيى رمضان بدًّا من الاعتراف بقيمة البحث الأصولي في نشدان هذه الحدود؛ لأن البحث الأصولي قائم على أساس البحث عن المراد الحقيقي، وبالتالي لا معنى للتأويلات المتصارعة التي ليس همها إلا إنتاج مزيد من المعاني، دون مراعاة الحقيقة المرجوة، كما تلوح به المناهج التفكيكية؛ فالخطاب الأصولي قائم منذ البداية بوضع المساطر التي من خلالها يتوضح المراد، ويتأسس التأويل.

وقد نظر الإمام الشاطبي إلى هذه الآليات التي تحفظ التأويل من القراءات الزائغة والرديئة، عن طريق البنى المعرفية التي يقوم عليها نظام اللغة، وقد أجملها الإمام الشاطبي في ثلاثة:

(١) معهود العرب / مقتضيات اللسان.
(٢) مقاصد النص / مقاصد المؤلف.
(٣) التنزيل وإجرائية الممارسة (تحقيق المناط).

وفي نظرة مقاربية يزاوج يحيى رمضان بين تنظير الناقد أمبرتو إيكو، وبين الإمام الشاطبي في قضية حدود التأويل وآليات القراءة المنضبطة، حيث يقول: »لا شك أنه اتضح إلى أي حد هو التشابه قائم بين ما قام به الشاطبي وبين ما يؤسسه أمبرتو إيكو؛ فرفض هذا أن يؤول نص قديم (نص هوميروس) بمفاهيم الذرة الحديثة التي لم تكتشف إلا في العصر الحديث هو الموقف نفسه الذي كان الشاطبي قد اتخذه بخصوص تأويل الآية الكريمة: {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ} [ق: ٦]، المعتمد على معطيات علم هيئة العالم»[2].

فقد حرص كل منهما على شد العملية التأويلية إلى معهودها اللساني وظروفها

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٤٦٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٤٨٤).

التنزيلية، وهي تعد رافدًا جليلًا في الحفاظ على المعاني المقبولة، والابتعاد عن كل التأويلات المبتسرة القسرية التي لا تراعي معهود اللغة وظروفها. كل ما تطلع إليه يحيى رمضان من وجه الشبه بين نظرية أمبرتو إيكو التأويلية، وآليات التأويل المقاصدية على يد الإمام الشاطبي، يعتبر وجهًا مقاربيًا يترك هامشًا كبيرًا في التقاء التأويل الأصولي بالتأويلية المعاصرة في محطات معرفية ومنهجية كثيرة؛ مما يؤكد لنا أن التأويلية المعاصرة ليست كلها في مقام واحد، أو في سياق هدمي واحد. بل هناك نقود معاصرة تأويلية تجاوزت النظريات الهرمسية الهدمية، وأعطت نفسًا جديدًا لمفهوم التأويل في البحث عن المعنى المراد.

وهذا ما جادت به مقاربة يحيى رمضان، عندما جمع مساطر العملية التأويلية في ثلاث مسلمات: **مسلمة اللسان** وقد وجد فيها تناغمًا كبيرًا بين ما جاد به تأسيس الإمام الشافعي وبعده الإمام الشاطبي، وبين ما أقرته التأويلية المعاصرة عن طريق تشومسكي وغيره في إثبات المفهوم الموسع الاجتماعي والثقافي للغة، بل وقفت هذه المناهج في وجه البنيوية التي أسرت النص وجعلته دفين الجملة لا يخرج عنها.

كذلك **مسلمة المقاصد** التي يلتقي فيها بحث الإمام الشاطبي بمقاصدية أمبرتو إيكو وهيرش بالخصوص، فقد التقت التأويليتان عند مساطر هذه المقاصد وجعلتها أساسًا في العملية التأويلية.

وهذا فتح الباب أمام مفهوم **مسلمة حدود التأويل** التي تجاوزت بها التأويلية المعاصرة كثيرًا من المفردات التي نفت حقيقة التأويل، وأعطت للقارئ سلطة تغيب معها كل مقتضيات البحث عن حقيقة المعنى، ومدلول المراد من المؤلف، لتنافس بذلك منجزات التأويل الأصولي الذي ما فتئت قواعده وقوانينه تحرص على قبض حقيقة التأويل، والنزوع بها نحو الضبط والمراد الصحيح الحقيقي للمؤلف / المتكلم.