

**Hermeneutics**  
Academic Quarterly Journal  
for Theoretical and Applied  
Hermeneutics and their  
Methodologies

Vol. 1  
Winter 2018

**Editor**

Mohamed Mahjoub

**Associate Editor**

Fathi Nguessou

**Editorial Board**

Yunis Qandil

Mohamed Hamza

Sayyid Abdallah Ould Oubah

Fawzi Bedoui

Abdessalam Benabdali

**Advisory Board**

Jean Greisch

Jean Grondin

Christian Berner

Saïd Taoufik

Fathi Meskini

Moncef Ben Abdeljelil

Abdeljabbar Refai

© All rights reserved  
Mominoun Without Borders

Morocco, Rabat, Agdal  
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)

P.O.Box 10569

Tel: +212 537779954

Fax: +212 537778827

Email: info@mominoun.com

www.mominoun.com

# حناويليات

مجلة فصلية علمية محكمة

تُعنى بالتأويليات النظرية والتطبيقية والمناهج

العدد الأول - شتاء 2018

**رئيس التحرير**

محمد محجوب

**مستشار التحرير**

فتحي إنقرزو

**هيئة التحرير**

يونس قنديل

محمد حمزة

السيد عبد الله ولد أباه

فوزي البدوي

عبد السلام بنعبد العالي

**الهيئة الاستشارية**

جان غرايش

جان غروندان

كريستيان برنر

سعيد توفيق

فتحي المسكيني

المنصف بن عبد الجليل

عبد الجبار الرفاعي



المملكة المغربية - الرباط - أكدال، تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير

عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر، ص.ب: 10569

هاتف: 00212537779954، فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com www.mominoun.com

## فهرس المحتويات



كلمة العدد مستشار التحرير	4
ملف العدد: التأويلية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر	
<b>بحوث ومقالات</b>	
في شروط التجدد التأويلي محمد محجوب	8
الزمن التأويلي محمد المصباحي	20
تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا بالاعتماد على نور خالص مجيد	28
المنصف بن عبد الجليل	
فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر فتحي المسكيني	44
الفكر الإسلامي ومآزق التأويل محمد حمزة	56

ضد التأويل: الجابري ومكر التراث فتحي إنقرزو	68
التأويل الإسماعيلي: أبوحاتم الرازي أنموذجاً حميد رضا شريعت مداري	84
دروب تأويل الأسلاف.. هايدغر قارئاً كانط رسول محمد رسول	90
<b>مقاربات تأويلية</b>	
يوسف والكهف وقدرنا التأويلي محمد محجوب	114
<b>نصوص وترجمات</b>	
مارتن هايدغر: أنطولوجيا (تأويلية الحديثة) ترجمة: محمد محجوب	120
ف.د.إ. شلايرماخر: في فكرة لايبنتس غير المكتملة بعد عن لغة فلسفية كلية ترجمة: فتحي إنقرزو	136
<b>قراءات ومراجعات</b>	
فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي لـ : علي أمين جابر مراجعة: فتحي إنقرزو	144
<b>ببليوغرافيات</b>	
ببليوغرافيا: التأويلية في الفكر العربي الإسلامي	154

## كلمة العدد

فتحي إنقرؤ\*

يأتي هذا العدد الأول من مجلة (تأويليات) مستجيباً لحاجاتٍ وانتظاراتٍ شتى من القراء والباحثين والمفكرين، ومعبراً عن مقام مشترك نرجو أن تتقاطع فيه الجهود، وتتضافر فيه المساعي، نحو قولٍ في المسألة التأويلية يريد أن يكون قولاً رصيناً لا تتخطفه الأحداث والأدراجات، ولا تتخلله المناكفات والصراعات التي تحفل بها ساحات الفكر في زماننا. أما اسم هذه المجلة، التي تقرأون عددها الأول فيدل، بدهشة، على كثرة المعنى، وتعدّد الدلالة، واللاتناهي المرسل على كلّ آفاق الفهم والتأويل؛ فإنّ التأويلية ليس لها غرض وحيد، ولا مقصد نهائي، ولا حدّ تقف عنده وجوباً، وإمّا هي كثيرة بكثرة أغراضها وموضوعاتها ومجالاتها، هي موضع اجتماع هذه الأغراض، واغتنائها بالمعنى، وترقيها إلى رتبة المعرفة والدراية الصناعيّة بالأمر نفسها.

هذه المجلة، إذًا، تنطق عن فكرة، وتريد أن تنطق عنها بالعربية: فكرة قديمة قديم الإنسان نفسه، ولكنها شديدة الحداثة والمعاصرة، هي فكرة المعنى، الذي يتخلل كل ما هو بشري، وينبئ عن وجوده، وهي فكرة العبارة عن هذا المعنى، أو التعبير عنه، وتخريجه وإجلاله بالعلامات والآيات والألفاظ والإنشاءات وغيرها... هي فكرة تريد أن توحد جهود العاملين في المجال التأويلي أيضاً كانت آفاقهم، وتضمّمها في سياق متين يصلح أن يكون سنداً للباحثين، جمعاً لأشتات محاولات يكاد القارئ لا يجد لها أثراً إلا بعنت شديد، ولا ينتظمها سعي فكري يعطي وجودنا في سياقنا الثقافي والتاريخي معنى وقيمة. وهي فكرة تثق بلغة الضاد حاملاً لهذا المشروع على المدى الكوني؛ فالأغراض التأويلية، فلسفيّة كانت أم أدبية، دينية أم قانونية... هي من جنس الأغراض الصناعية، التي تعبر عنها لغات ذات رتبة عليا من النضج التأملي، حملتها هم أناس قدّمهم راسخة في الزمان، ومقامهم في التاريخ أغنى عن كلّ بيان. تلك هي مهمة الكتابة بالعربية اليوم: أن نرتفع إليها، وأن نترقى إلى مقامها، وأن نستدرك ما فات منها، وأن نقابلها بتواضع جمّ لا بصلف

\* جامعة سوسة - تونس.

متكبرين فرحين بما لديهم؛ ذلك أن أصالة التأويلية، وأصالة انتسابها إلى العربية، إنما هما من الضرب نفسه: الانتساب إلى أثر تاريخي، والنهل من ينابيعه. فإن هذا الأثر ليس أثراً لما مضى وانقضى أمره، بل هو حاضر حي، هو في تفصيلات اليومي، ودقائق الحداث، وهو في المشاعر والانفعالات وتقلبات الأنفس والقلوب، وهو في الأشياء والأسماء. ولذلك، ربّما، يحسّن ألا نتصور أنفسنا دوماً في مقام البادئين وكأنه لم يسبقنا شيء في الزمان ولا في الوجود؛ بل الأولى أن نرسم خيط اتصالنا بهؤلاء الذين سبقونا، الذين هم أنفسنا، أو يقومون مّا مقام أنفسنا.

تريد هذه المجلة، إذًا، أن تكون نظيرةً لشبيهاها، التي تصدر في سائر المؤسسات الأكاديمية والبحثية والثقافية في العالم بالسنة ومضامين متعدّدة متفاوتة. فقد صارت التأويلية، في العقود الأخيرة، موضع انشغال فكري عظيم في مختلف لغات العالم؛ حيث صارت الحاجة إلى أداة ناطقة بهذا الانشغال أمراً ملحاً وضرورياً. ولعلّها تضطلع بذلك من وجهين متكاملين: أما الأول فهو الالتفات إلى المأثور التأويلي في النص العربي الإسلامي بتشكيلاته ومضامينه وأبعاده الثرية المتنوعة من البواكير الأولى للكلام إلى الصياغات النسقية للفلسفات الكبرى، من المدونات الشرعية إلى التجارب الصوفية؛ ولا سيما أن هذا المأثور بقي أشتاتاً لا يجمعه سياق موحد، ولا نجد له موضعاً في تواريخ المذاهب التأويلية، وكأنه شأن محلي لا يهّم البشرية ككل، ولا دخل له في بناء الأفق الكلي للفكر. أما الوجه الثاني فهو الاضطلاع بالمأثور التأويلي الغربي بالبحث والدراسة والنقل والتقريب إلى قارئ العربية، فهذا المأثور قد بقي على هامش التواريخ الرسمية للأفكار والمذاهب الفلسفية، ولعله لم يستقل بنفسه إلا في أطر محدودة، ولدى أوساط من العارفين بعينهم. بهذين المعنيين يقصد مشروع هذه المجلة التحرك بين البعدين جيئةً وذهاباً بين النصوص والألسنة والثقافات، لعلّه يقتضي ما يقتضيه المشكل التأويلي من طلب الكونية، واشتراط الصدق والصحة الموضوعية، واجتناب ما يغري الناس من أدروجات واهية، ورتانة شائعة، وملاحقة للأحداث بغير جدوى.

ذلك أن فكرة التأويل، التي تستهدي بها هذه المجلة، أوسع مدى ممّا يمكن تصوّره، متجوّهة بكل ما هو بشري، راسخة في التاريخ، من أجل أنها هي فكرة المعنى، وتحققه في الأقاويل والخطابات والأفاعيل، وسائر ما ينشئ الناس وهم يستمتعون بحديث بعضهم لبعض، وينقل ما تركه لهم السابقون سرداً وروايةً، وتدوينه في معالم مكتوبة ونصوص، وتأسيس ما يحمي ذلك من المكتبات والمدارس والمعاهد، وحفظه في أرشيفات هي ذاكرة البشرية، ومخازن المعنى، التي بها تستمر وتحتمي من غائلة الزمان. فكرة التأويل ماثورة في كلّ ذلك، وليس لنا إلا أن نستنقذ منها ما يتيسر من نبذات وتنف وأجزاء في كلّ مرة، فالتأويل عمل لا ينتهي، وكذا الفهم، على شاكلة الخلق ابتداءً واستئنافاً.

أما ما ارتأينا من أبوابٍ تؤثت هذه المجلة، فقد جعلناها موزّعة بين أقسام خمسة: منها قسمان رئيسان يُخصّص أولهما لـ«البحوث والمقالات» في المجال التأويلي عامة، بحسب ما نضبط

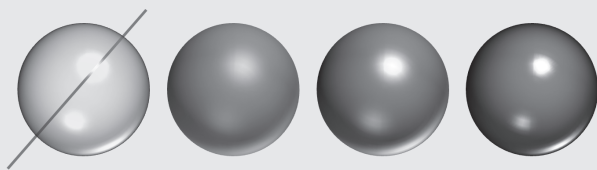
من محور لكل عدد، وثانيهما لما أسميناه «مقاربات تأويلية» تختلف نسبياً عن الأولى من حيث كونها متعلقة بالجانب التطبيقي، الذي ينبغي أن يكون للأفكار والمناهج التأويلية على نصوص ومتون ومآذج فكرية وثقافية مختلفة؛ ذلك أنّ الغرض من التمرس بالمناهج التأويلية لدى الباحثين هو استنطاق النصوص والوقائع والمآثورات وتحويلها إلى بنيات معنى ودلالة قابلة للنقل والترجمة والتفكيك.

لعل الترجمة من الوسائل التي تيسر هذا المقصد. فقد خصصنا لها قسماً قاراً ينهض لنقل النصوص التأويلية بمختلف أصنافها وتقريبها إلى قارئ العربية. أليست التأويلية نفسها شكلاً من أشكال الترجمة والنقل لا من لغة إلى لغة أخرى فحسب؛ بل من منظومة ذهنية إلى أخرى، ومن عالم رمزي إلى آخر؟ إنما هي ارتحال هرمسي على عادة كبير آلهة الطرق والمواصلات. وليست الحاجة إلى الترجمة كأى حاجة أخرى: إنما هي حاجة مصيرية، حاجة الحاجات جميعاً، الحاجة على الإطلاق.

يلي ذلك قسم «القراءات والمراجعات»، وهو القسم الرابع في هذه المجلة، ونحسب أنه ضروري لبناء أدبيات تأويلية في اللغة العربية تتابع ما يصدر في لغات العالم وفي لغة الضاد أيضاً من أعمال وبحوث ومناظرات وترجمات في المجال التأويلي بالمعنى الأعم. لعلنا بذلك نفلح في تقريب هذه الأعمال إلى القارئ العربي بأسلوب في المراجعة والدراسة النقدية بناءً لا يقل متانة عن سائر أجناس الكتابة والتأليف. وقد يجعلنا ذلك -أعني المؤلفين والقراء سواء بسواء- في وضع قريب مما يحدث في عالم الفكر وما ينشأ من اجتهادات وتقديرات في المجال التأويلي خاصة.

أما القسم الأخير فهو مخصص لـ«الببليوغرافيا» على عادة بعض الدوريات العلمية في توثيق ما يصدر في مجال بعينه، ولا سيما ما يكون قريباً من محور العدد؛ ولعله حرص على تجميع ما يكتب باللسان العربي في المقام الأول، ثمّ بسائر الألسنة العالمية، فإنّ ذلك من شأنه إفادة الباحث والقارئ ومساعدته بقوائم إن كانت غير مكتملة فإنها تقبل التجويد والاستكمال بالتدريج. ولعلّها مناسبة لدعوة الباحثين في هذا الخصوص إلى أن يخبروا عن أعمالهم، التي صدرت في المجال التأويلي العربي الإسلامي أو العالمي، وأن يسهموا بذلك في إثراء قاعدة بيانات نأمل تكوينها بالتدرج والتراكم.





## في شروط التجدد التأويلي

محمد محبوب\*

نحو أدق، إشكالية تكوّن الموضوع ضمن صياغة جديدة نزعت عن النصّ الديني مركزيته، وولدت الحاجة إلى توسيع مفاهيم التأويل والفهم والمنهج إلى ضروب جديدة من الموضوع هي خاصّة النصوص القارئة للنصّ الديني؛ ويعني ذلك خاصّة أنّ التأويل لم يعد متعلّقاً بالقرآن أو بالحديث فحسب؛ بل بات، كذلك، متعلّقاً بشروحهما؛ أي بالنصوص التي تستعيدهما، وتعيد بناءهما. وينتج عن هذا الوضع الجديد أنّ السّؤال لم يعد يتعلّق بطلب الحقيقة من وراء النصّ الديني المؤول فحسب، بل بات، كذلك، متعلّقاً بفهم الفهم؛ أي بفهم آلية بناء الفهم الذي صيغ عن النصّ الأصلي. وهكذا لم يعد السّؤال يستفهم مقصود النصّ فحسب، بل بات: كيف يمكننا أن نفهم فهم مقصود النصّ؟

- ولعلّ جوهر الأمر في هذا الوضع الجديد هو ما بات يتمثّل فيه من وقوف الدارسين عند حدود الدعوة إلى تجديد المناهج من خلال الدّعوة إلى الاستعانة على قراءة النصوص، ولاسيما النصوص الدّينية، بمناهج العلوم الإنسانيّة ومكتسباتها، وبما فتحت من المعارف،

\* جامعة تونس.

أريد، إذًا، أن أخترق حُجب الفردات (singularités) البرادائية الفارز بعضها عن بعض، لأتحدّث عن براداييم البراداييمات: فلعلّ إدراك هذا «الرّحم» البراداييمي يمكّن بعد ذلك من التّحقق ممّا إذا كان هذا الرّحم، ككلّ خزّان إمكان، قد أطلق، قد وضع، في أرض أخرى، سلالة أخرى من البراداييمات.



واستشكلكته من المسلّمات، وكذبته من الأحكام المسبّقة. ولكنّ هؤلاء الدارسين لا يفتنون أبداً إلى أنّهم متى قصروا موقفهم هذا على الدّعوة إلى التجديد لمجرّد «وجود» الجِدّة في علم، أو في علوم ما، لم يحصل من ذلك أيّ تجديد حقيقي. ما الذي يبرّر استعمال العلوم الإنسانية في قراءة النّص الديني؟ إني أريد أن أنظر إلى هذا المنحى المنهجي، الذي بات على كلّ لسان، من جهة كونه عَرَضاً على الحاجة إلى التّجدد التّأويلي، الذي لا يعي نفسه بما هو كذلك، وإن كان يمارس نفسه، ويعالج أمره بما هو تجديد، ولكنّه تجديد لا تأسيس له [non fondé]؛ فلا يمكن تجديد القراءة إذا لم يتغيّر على نحو صريح [explicitement] وضع النص، وإذا لم يتغيّر، تغيراً ناطقاً، وضع القارئ للنّص، وإذا لم تتغيّر، تغيراً مقصوداً ومضطلعاً به، إستراتيجية القراءة نفسها، ولم تتحدّد، استشكالياً في العبارة والمعنى، طبيعته الحجب التي تحول دون الفهم، ولم يُطرح، تبعاً لكل ذلك، السّؤال الرئيس: ما معنى أنني أفهم؟ وماذا يمكنني أن أفهم؟ ومن أنا؟ وما الفهم؟

- إنّ هذه الأسئلة، التي نصوصها هاهنا على نحو لا يزال يقتضي منّا تنظيمًا وترتيباً وبلورة، إمّا هي أسئلة تصاحب كالاتّراض كلّ ممارسات القراءة التي أشرنا إليها، ولكنها لا تنطق ضمنها، في حين أنها أساسها، وأنها هي التي تعطي شروط إمكانها.

لا شك في أنّه يمكننا أن نكيّف العديد من الأجوبة «المطروحة» و«المتوافرة» عن هذه الأسئلة، استنتاجاً لما تفترضه، أو تسلّم به، أو تسكت عنه؛ فما الذي يبرّر «تجديد الرؤية» في قراءة التّراث الفكري والرّوحي والديني في «المشاريع» من أوّل ما ابتدأت مع طيب تيزيني، وحسين مروّة، ومحمد عابد الجابري، ومحمّد أركون، وعبد المجيد الشّرفي، وغيرهم؟ ما الحاجة إلى ذلك التّجديد؟

إنّك تقرّ هذه النصوص، فتجد فيها من مستحدث المناهج، وطريف التطبيقات، ما يوحي بشورة حقيقية في بنية الفكر وأسلوبه وأفاقه... ولكنها تظلّ ثورة منتظرة، وإنّها لباقية كذلك إلى اليوم.

لقد أدّى ذلك إلى تحوّل في طبيعة المطلوب؛ أهو الحقيقة أم المعنى؟ ثمّ ما هو المعنى؟ أهو الدّلالة أم العبرة؟ أعني بنية الإحالة المتخفّفة من ارتباط الحدث، أو المثل، أو النّص بإحداثياته الخاصة؛ لتتسع وتمتد إلى الإحالة في نسق من الإحداثيات مختلف. ذلك هو، في تقديري، المقصد الأبعد لعبارة ريكور الشهيرة: «الرمز يحمل على التفكير» (Le symbole donne à penser)؛ إنّ حملنا لنا على التفكير -ولو كان من أساطير الأولين- هو ضرب من الإقرار المبدئي بمعاصرته لنا، وبمعاصرتنا له.

ولكنّ الحديث عن التّجدد التّأويلي يقتضي رصداً تقترح هذه الورقة بعض مشاهدته، التي سنمثل لكلّ منها بما يمكن أن نسميه مشهداً تأويلياً (une scène herméneutique):

المشهد التأويلي الأول: هو مشهد تأتلف فيه، على جهة الانتماء إلى البنية نفسها، إدلاءات تأويلية مختلفة المآتي. ولعلّ الإدلاءات التأويلية الكلامية هي أنصح مثال عليه. فإنّ كل الخصومات الكلامية، بمختلف موضوعاتها، إذا انتصرت بتأويل الآيات القرآنية، حصرت ذلك التأويل في الشّهادة لمعنى لا ينطق به النص المقروء والمؤول بقدر ما تنطق به العقيدة: ما الذي تعنيه مقالة المعتزلي واصل بن عطاء «بنفي صفات الباري تعالى»، كما ورد في (الملل والنحل) مثلاً، «من العلم والقدرة والإرادة والحياة»، إن لم تكن تكريس حقيقة التوحيد في أقصى ما تقتضيه من الكلفة النظرية بنفي الصفات امتثالاً لمعنى سابق ومحدّد هو أحدية الله؟ ثمّ يضيف الشهرستاني: «وكانت هذه المقالة، في بدئها، غير نضيحة (ن.ن.)<sup>1</sup>. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر (ن.ن.)، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين»<sup>2</sup>.

ما الذي يعنيه الشهرستاني من بعد ذلك، عندما يصف تطور تأسيس فكرة وحدة الذات والصفات، ونفي التعدّد عن الذات الإلهية فيقول: «وإنما شرعت أصحابه (= أصحاب واصل) فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة. وانتهى نظرهم فيها إلى ردّ جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً، ثمّ الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قال الجبائي، أو حالان، كما قال أبو هاشم»<sup>3</sup>؟ ينتفي المعنى الذي في الآية، إذًا، أو يتأكد، بحسب ما يؤكّد معنى سابقاً أو سياقاً محيطاً، أو مقالة سبقت. إنّنا لا نقف على «الغرابية» أو «التناقض» أو «عدم» الفهم إلا لنفيها، واستعادة التجانس الأصلي المفترض في النص. وليست قراءة شرطاً على النص؛ إن هي إلا استعادة لتجانسه مع سياقه.

وما الذي تعنيه مقالة أبي الهذيل العلاف، في أولى قواعده العشر، التي يوردها الشهرستاني، من «أنّ الباري -تعالى- عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، وحيّ ب حياة، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة، الذين اعتقدوا أنّ ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته؛ بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم...»<sup>4</sup>. فالمعنى هو ما تشهد له الآية، وما تقوم دليلاً عليه، وليس هو ما تعطيه الآية، ولا ما تعطيه القراءة.

1- نشير بالاختصار (ن.ن.) إلى أننا نحن الذين نغلظ المعنى، أو نشدد عليه، أو نوّكده، وأنّ ذلك ليس من الكاتب الأصلي.

2- راجع: الشهرستاني (ت 548هـ)، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1984، الباب الأول، الفصل الأول، ص46.

3- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص49-50.

المشهد الثاني: هو المشهد التأويلي المقاصدي. لن نتحدث كثيراً عن هذا المشهد الذي نُفرد له بحثاً مخصوصاً. تكفي الإشارة إلى أنّ القراءة المقاصدية، عند الشاطبي في (الموافقات)، أو عند ابن عاشور في تفسيره أو في كتاب (المقاصد)، إما تبلغ غايتها في شهادة كل آية على المقصد الذي وضعه الشارع غاية للوجود. إننا لا نغادر إشكالية التأويلية القديمة في مبحث المقاصد. وفي الحقيقة، هذا المبحث لا يخرج عن الأنموذج الأول إلا من جهة كونه يوحد مرجعية الحقيقة ضمن علوية المقصد، التي تظلّ مع ذلك مسلّمة من مسلمات الحقيقة الموضوعية، رغم ملامستها مفهوم المعنى كبؤرة لجملة الحقائق الجزئية.

مستوى النظر، الذي أقارب منه تاريخ الفلسفة وتاريخ التأويلية، هو، على وجه التحديد، رحم البراداييم، الذي يمكن أن يلتقي في ثناياه البراداييم التأويلي المتولد، الذي أنهج له شلايرماخر، والبراداييم التأويلي العربي الوسيط.

المشهد الثالث: هو الذي نضع عنده إمكان التجدد التأويلي، وهو الذي سنقف عنده مزيداً:

تبدو هرمينوطيقا شلايرماخر [Schleiermacher]، لدى كل من درسه، بمثابة القول المتقطع، المستأنف دائماً، والمحفوظ جزئياً، الذي صاحب تجربة هذا اللاهوتي، الفيلولوجي، المترجم، والذي كان يصدر عن مؤسسة الكنيسة المسيحية من جهة، وعن التيار الرومنطقي، من جهة ثانية، من خلال لقائه، منذ كان قسّاً، أحد كبار ممثليه، ف. شليغل (1829-1772) (F. Schlegel)، ومخالطته له عن قرب. وإذا كانت دروس شلايرماخر ومحاضراته المترددة على الهرمينوطيقا قد امتدت من (1805)، حيث قدّم درسه الأول في كلية اللاهوت في مدينة هال، ثم (1829م) عندما ألقى على منبر أكاديمية العلوم البروسية خطابه الشهيرين، إلى سنة (1832-1833)، تاريخ درسه الأخير عن الهرمينوطيقا، فإنّ الحاصل من هذه الدروس يكاد لا يجاوز في أغلبه الملاحظات غير المنسقة وغير المحرّرة والمكتملة. لذلك يلاحظ ديلتاي «أننا لا نملك من [نصوص] الهرمينوطيقا المتولّدة في بداياتها غير صورة لا تشفي الغليل (unwirksam)»<sup>1</sup>.

ولما كان الغرض من حديثنا عن شلايرماخر ليس عرض تطوّر نظريته من خلال تدرّج نصوصها ضمن المحطّات التي ذكرنا، ولما كان خطاباً شلايرماخر على منبر أكاديمية العلوم في بروسيا (آب) / أغسطس ثمّ تشرين الأول / أكتوبر (1829) هما اللذين يحتويان على العرض الأكثر نسقيّة لتأويليّته، فسنعيل في الغالب على هذين النصين.

1- راجع ديلتاي: W. Dilthey, *Die gestige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Ab-handlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, 1957 وقد رجعنا إلى الترجمة الفرنسية التي أنجزها م. ريمي: M. Rémy, *Le Monde de l'esprit, II*, Aubier, Paris, 1947, p.330.

ولكنّ مشكلي مختلفٌ عن هذا الغرض؛ فمستوى النّظر، الذي أقارب منه تاريخ الفلسفة وتاريخ التأويلية، هو، على وجه التّحديد، رحم البرادايّات، الذي يمكن أن يلتقي في ثناياه البرادايّم التأويلي المتولّد، الذي أنهج له شلايرماخر، والبرادايّم التأويلي العربي الوسيط: ربّما لم يكن هذا الالتقاء على أرضية الغيريّة الدّائرية<sup>1</sup> (altérité circulaire) غير القابلة للإرجاع (irréductible)<sup>2</sup> ولا للاستيفاء<sup>3</sup>، التي تمثّل فيها حدس شلايرماخر الفائق، ولكنّه قد يكون على أرضية الصورة العامّة من فنّ التأويل التي ابتداءً شلايرماخر فلاحظ، منذ مختصر (1819)، أنّها لا توجد بعدد<sup>4</sup>، والتي ليست أقلّ تأهلاً لتمثيل خاصية البرادايّم التأويلي الجديد. أريدُ، إذًا، أن أخترق حُجب الفدراتات (singularités) البرادايّية الفارز بعضها عن بعض، لأتحدّث عن برادايّم البرادايّات: فعلاً إدراك هذا «الرّحم» البرادايّي يمكن بعد ذلك من التّحقق ممّا إذا كان هذا الرّحم، ككلّ خزّان إمكان، قد أطلق، قد وضع، في أرض أخرى، سلالة أخرى من البرادايّات.

لذلك، إنّ أوجه ما يمكن الالتفات منه إلى هرمينوطيقا شلايرماخر، بصرف النّظر عن افتراضها اللّغوي<sup>5</sup>، وعن افتراضها للجنابة (fremdheit) الأصليّة<sup>6</sup> التي يتعيّن تملّكها، وعن تمييزها بين التّأويل اللّغوي<sup>7</sup> والتّأويل التقني<sup>8</sup>، وبين منهج التّخمين الحدسي (divinatio) السّيكولوجي ومنهج المقارنة التّاريخية<sup>9</sup>، هو سعيها نحو

- 1- راجع: F. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. Fr. par Christian Berner, Cerf, Paris, 1987, p. 173. حيث يعرض شلايرماخر مبدأ ف. آست (F. Ast) حول الحاجة في فهم التّفصيل إلى الكلّ، وفي فهم الكلّ إلى التّفصيل، مبيّناً مدى أهميّة هذا المبدأ بالنسبة إلى هذا الفنّ الذي هو الهرمينوطيقا، ولا سيما أنّ «عدداً كبيراً من العمليات لا يمكن إجراؤها دون تطبيقه، وأنّ عدداً كبيراً من القواعد التأويلية إنّما تتأسّس عليه».
- 2- راجع: شلايرماخر، المصدر السابق، خطاباً 1829، ص173، حيث يقول: «... لأنّ كل [نفس] من النفوس هي في وجودها المفرد لوجود الأنفس الأخرى، فإنّ اللاّفهم لا يمكنه أن يزول تماماً أبداً».
- 3- راجع: شلايرماخر، المصدر السابق، فصوص التأويلية لسنة 1805، ص11؛ حيث يقول: «إنّ الفهم ... مهمّة لا تنتهي».
- 4- راجع: شلايرماخر: *Herméneutique*, trad. Fr. Ch. Berner, Cerf, Paris, 1987, p.113. حيث يقول: «إنّ التأويلية، من جهة ما، هي فنّ الفهم لا توجد بعد في صورتها العامّة، فلا وجود إلاّ لتأويلات عديدة خاصة».
- 5- المصدر نفسه، ص21: «اللّغة هي أوحده ما يتعيّن افتراضه في التأويلية. وكلّ ما يكون على المرء العثور عليه [فيها]، وإليه تنتمي كذلك الافتراضات الموضوعيّة والذاتية الأخرى، ينبغي أن يُعثّر عليه في اللّغة».
- 6- المصدر نفسه، خطاباً 1829، ص172: «وحتى عندما يتعلّق الأمر بشيء معروف، فإنّه يظلّ، مع ذلك، شيئاً جنيباً يواجهنا في اللّغة عندما يأتي تشكّل ما للكلمات أن يصبح واضحاً لنا...».
- 7- المصدر نفسه، ص33 و34: «التّأويل اللّغوي هو فنّ العثور على المعنى المعيّّن لخطاب معيّّن انطلاقاً من اللّغة وبمساعدة اللّغة».
- 8- المصدر نفسه، ص49: «التّأويل التقني: أن تفهم [الخطاب] بما هو عرض للأفكار. وأن تفهم التّركيب انطلاقاً من الإنسان، وإذاً كذلك بالإنسان».
- 9- المصدر نفسه. ولعلّ أوضح عبارة عن هذين المنهجين هي التي ترد في ص150؛ حيث يقول شلايرماخر: «ثمّة منذ البدء منهجان لكلّ عملية من عمليات التّأويل التقني، المنهج الحدسي التّخميني (méthode divinatoire) والمنهج المقارني (méthode comparative). ولما كان كل واحد منهما محيلاً على الثاني، فلا ينبغي فصل أحدهما

صياغة مفهوم عامّ يتجاوز جزئية التّأويليّات الخاصّة، ويرقى بها إلى وضع التّأويليّة العامّة. إمّا نريد، في هذا المسعى، أن نرى رحم البراديمات التّأويلية، وبراديم التّأويليّة الأساسي. وانطلاقاً من هذا الرّحم، كذلك، يمكن أن نفهم مختلف مفاصل تأويليّة شلايرماخر، والتّأويليات القائمة عليها. ولعلّه يمكننا أن نرتّب الجوهريّ في هرمينوطيقا شلايرماخر ضمن جملة القضايا البسيطة الآتية:

- «إنّ التّأويلية، من جهة ما، هي فنّ الفهم لا توجد بعدُ في صورتها العامّة، فلا وجود إلا لتأويليّات عديدة خاصّة»<sup>1</sup>.

التّأويليّة المنشودة هي، إذًا، تأويلية عامّة.

- «مفهومُ شيءٍ ما هو أجنبي (fremde) ولا بدّ من فهمه»:

لا شكّ في أنّ أجنبية الخطاب، وغيريّته، هي العبارة الفلسفية عن اصطفاك جميع التّأويليات الخاصّة، واصطفاك جميع الموضوعات، ضمن التّأويلية العامّة: فما به يتمّ تجاوز التّأويليّات الخاصّة هو اشتراكها كلّها في طابعها اللّغوي من جهة، وفي كونها، من جهة ثانية، دائماً، خطاباً أجنبيّاً بالنّسبة إلينا؛ أي خطاباً 1. غيرياً 2. يتعيّن تملّكه، 3. لا يمكن استيفاءه، 4. يستدعي التّأويليّة بوصفها تكنولوجيا للفهم.

فغرض «اللافهم» هو الذي ينطلق منه شلايرماخر لتأسيس الهرمينوطيقا على مبدأ الغيرية الجذريّة لقول الآخر: ثمّة لا فهم أصليّ للآخر.

ليس عدمُ الفهم سلباً لشيءٍ إذًا: هو «حدثٌ أساسيٌّ» (fait fondamental)<sup>2</sup> (factum) في النّصّ الأصلي)، تقوم عليه التّأويلية العامّة (1809-1810)<sup>3</sup> من أوّل جملة فيها قياماً لا يستثنى أيّ لغة،

عن الآخر. فالمنهج الحدسي التّخميني هو المنهج الذي نسعى فيه، من خلال التحول إلى الآخر، إلى إدراك الفردي إدراكاً مباشراً. أما [المنهج] المقارن فإنه يبدأ بطرح [الشخص] الذي يتعيّن فهمه على أنه كلي، ويكتشف الجزئيّ من بعد ذلك بالمقارنة مع آخرين ممّن يشملهم الكلّي نفسه. إنّ المنهج الحدسي التّخميني هو قوّة المؤنث في معرفة الناس، أما المنهج المقارني فقوّة المذكر [فيها].

1- المصدر نفسه، ص 113.

2- راجع كذلك:

J. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la Raison*, III, Cerf, Paris, 2004, p. 165. «La réflexion philosophique sur l'art d'interpréter prend son départ avec le fait fondamental de la «non-compréhension» du discours»

3- راجع: شلايرماخر، *Herméneutique*. مصدر مذكور، ص 74: «L'opération de l'herméneutique ne doit pas seulement commencer là où la compréhension devient incertaine, mais dès les premiers débuts de l'entreprise consistant à vouloir comprendre un discours [فعملية التّأويل لا ينبغي أن تبدأ فقط متى أصبح الفهم متحيراً، وإمّا مع البدايات الأولى لإرادة فهم خطاب ما].»

ولأَيِّ لهجة مهما كانت بسيطةً أو بدائيةً. لا بدّ من أن ندرك وجهة هذا التأسيس الكليّ لمهمة التأويل على كلبية الالفهم الأصليّ فينا؛ لأنّ هذا الالفهم الأصل هو كليّ جامع. ولأنّه كليّ، إنّ الفهم [بما هو تفسير هذا الالفهم] مطلبٌ كليّ يتعيّن تحديده أساسه<sup>2</sup>. ما أساس الفهم؟ ما الذي يؤلّف بين ما يحصل فينا من المعنى وبين القول؟ إنّ جواب هذا السؤال، الذي يدكّر، إلى حدّ النسخ، بسؤال كانط، منذ (1772) في رسالته إلى مرقس هرتز (Marcus Herz)<sup>3</sup>، جواب ترنسندنتالي بامتياز. وإنّ ما جرى من الثورة الكوبرنيكية في مجال المعرفة عند كانط لهو الذي يبدو جارياً منها هاهنا، عند شلايرماخر، في مجال الفهم. على هذا النحو يؤوّل السيد ج. غرايش، ضمن حديثه عن البراداييم التأويلي في كتابه عن (العليقة المشتعلة وأنوار العقل)، جملة لوثر (Luther)، التي دبّج بها غادامر القسم الثاني من (الحقيقة والمنهج):

يرجّ شلايرماخر صفة القداسة، التي جرى حملُ الكتب المقدّسة عليها، فيتساءل عنها إن كانت، «من حيث قداستها»، مختلفة عن غيرها من الكتب: «إذ من المعلوم أنّها ليست مقدّسة إلا لأننا فهمناها».

(Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere)

«من لا يفهم الأشياء لا يقدر على استخراج المعنى من الكلمات»

فالذي يضمن فهمنا للأشياء هو قبليّة إقامتنا في العالم بين الأشياء، والذي يضمن أهليّتنا لتأويل «الأقاويل»، التي عن الأشياء، هو فعل الفهم. أريد أن أقبض على هذا الرّسم باعتباره منوال العلاقة التأويليّة الأساسيّة التي أراد شلايرماخر إرساءها.

فما لا ينفك يردّده شلايرماخر، وما لا ينفك يردّده من بعده غادامر، خاصّةً، هو أنّ اللّغة هي «الوسط الجامع للفهم»<sup>4</sup>، وأنّها «كلّ ما ينبغي افتراضه في التأويلية»<sup>5</sup>. ويعني افتراض اللّغة

1- راجع: شلايرماخر، *Herméneutique*، مصدر مذكور، ص73 وما يليها.

2- راجع التحليل الذي يخصه لذلك السيد ج. غرايش، مرجع مذكور، ص165-167.

3- راجع: كانط: *Lettre à Marcus Herz, in La Dissertation de 1770, suivie de Lettre à Marcus Herz, trad.* راجع: كانط: *Lettre à Marcus Herz, in La Dissertation de 1770, suivie de Lettre à Marcus Herz, trad.* intr. et notes par A. Philonenko, Vrin, Paris, 1976, p.132.: «Je me demandais en effet à moi-même: quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet» «كنت أسأل نفسي عن الأساس الذي تقوم عليه علاقة ما نسميه فينا تمثلاً بالموضوع».

4- راجع: غادامر، ه. غ.، (الحقيقة والمنهج): *Vérité et Méthode, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, p. 419.*

5- راجع: شلايرماخر، (*Herméneutique*)، مصدر مذكور، ص21.

وسطاً للفهم أنّ فهم كلّ خطاب خاصّ، وكلّ قول ذاتي شخصي، هو فهم يجري داخل اللّغة. ولكن ماذا يعني شلايرماخر بالقول الدّاتي والشّخصي؟ وهل يمكن الاكتفاء بالوسط اللّغوي العامّ والجامع لفهم كلّ خطاب شخصي وفردى؟

إذا ما أردنا أن نجيب إجابة جدّية عن هذه الأسئلة، التي تطرّق في الحقيقة باب اللاتناهي الهرمينوطيقيّ (*comprendre est une tâche infinie*)<sup>1</sup> المؤتلف من عنصر الجنابة<sup>2</sup> الجذرية لخطاب الآخر مضافاً إليه عنصر اللامفهومية الأصليّة، التي لا يمكن التّأبّي بها بعيداً عن الـ (*Unverstan-* *dlichkeit*) الشليغلية، التي ختمت حياة الأثينيوم في (1800)، فلا بدّ لنا من مسابرة مختلف فصوص هرمينوطيقا شلايرماخر ضمن عروضها المتتالية التي وصلتنا. ولما كان ذلك عملاً يبعّد النّهوض به في حدود الغرض الذي يعيننا<sup>3</sup>، فسنتصر على الأطروحات الأساسيّة، التي تقوم عليها تلك الهرمينوطيقا، إلا أنّنا سننجز ذلك مقارنة بين روايات الهرمينوطيقا الأربع الأهمّ التي كتّنا أشرنا إليها في ما تقدّم.

ما هي المحاور الرّئيسة التي تقوم عليها هرمينوطيقا شلايرماخر؟ لا أريد الإجابة عن هذا السّؤال من خلال متابعة تطوّر الفكرة الهرمينوطيقية لديه، وإنما أريد أن أبرز لوازمها المتواترة في عين التطور الذي شهدته النّظرية، وأقدّر أنّ هذه اللوازم هي المكتسبات الحقيقيّة، التي يمكن أن ندين بها لشلايرماخر:

- لازمة الغربة الأصليّة لخطاب الآخر، ورديفها الموضوعي: الكليّة الموضوعية للتأويلية.

- لازمة الفهم والدّور التّأويلي، ورديفها المنهجي: إعادة البناء الضرورية للنصّ.

لا شكّ في أنّ صياغات هاتين اللّازمتين عديدةً ومختلفة، ولكنها تتحدّ جميعاً في الإقرار ببرّانية النصّ المقروء الذي تتعيّن استعادة تملكه تأويلياً؛ فغربة النصّ الأصليّة، وبرائيتته، إنّما تمتدّان إلى كلّ نصّ آخر، ولا تقتصران على النصّ الديني لتخصّاه بأهليّة تأويلية فوق سواه. وقصور الفهم عن استيفاء مكنون النصّ؛ بل مراوحته (الدّائرية) بين التفصيل والكلّ، دون استيفاء ممكن، إنّما تقتضي التّسليم بأنّه لا يكون ثمّة فهمٌ إلا متى صار تملكاً للنصّ يخبر ضرورته أعني يخبر بنيته التي تعطي معناه، وتعطيه، تحديداً، على النّحو الذي تعطيه لا على نحو آخر.

1- راجع: شلايرماخر، (*Herméneutique*)، مصدر مذكور، ص 11.

2- نستعمل عبارة الجنابة عن دراية بالمعاني «الديويّة» التي تصاحبها، وذلك للتأكيد -استفزازاً- على خروج النصّ التّأويلي عن دائرة النصّ المقدس، التي كان محبوساً داخلها قبل شلايرماخر. النصّ المؤوّل هو كلّ نصّ «أجنبي»، وليس النصّ الإلهي أو اللاهوتي المقدس فحسب.

3- راجع عملنا (قيد الطبع): أعمار العقل التّأويلي: من ابن رشد إلى ريكور، حيث نعقد فصلاً كاملاً لتفاصيل هرمينوطيقا شلايرماخر وتطوّرها وقضاياها.



كلُّ نصٍّ ينتمي إلى آخر فهو موضوع للهرمينوطيقا:

وتتوزع عبارات هذه الآخريّة إلى:

الإقرار بأنّ النصّ الموضوع للتأويل يمتدّ إلى كلّ ما يقع داخل اللّغة. وهو ما تُبادر خطّطة (1805) إلى صياغته ضمن افتراض التأويليّة العامّ (ص21): «اللّغة هي الشّيء الوحيد الذي ينبغي افتراضه في التأويليّة؛ وكلُّ ما يتعيّن العثور عليه... لا بدّ من العثور عليه انطلاقاً من اللّغة». إنّ اللّغة هي أعمّ صورة من صور النصّ الذي يتعلّق الأمر بفهمه، وهي مرجع ذلك الفهم. سينتهي غادامر، لدى بداية القسم الثالث والأخير من (الحقيقة والمنهج)، إلى صياغة متجدّدة لهذا المبدأ: «بل إنّ اللّغة لهي الوسط الجامع الذي يعتمل ضمنه عينُ الفهم الذي يتحقّق في التأويل»<sup>1</sup>. ولكنّه لا ينتهي إلى ذلك إلا ضمن سياق شهادة التّرجمة على أنّ موضوع التأويليّة وتحقّق الفهم إنّما يُقدّان من اللّغويّة (Sprachlichkeit)، من المعدن اللّغوي (élément langagier)، حسب التّرجمة الفرنسية). فكأنّما تعين العنصر اللّغوي للموضوع التأويلي، وتعين العنصر اللّغوي لتحقّق الفهم، يتخذان من تجربة الجنابة المحض، التي هي التّرجمة، نموذجاً لهما. وإنّما يرجع ذلك إلى انقلاب جوهرى في الافتراض الذي يحدّد مهمّة الهرمينوطيقا، وهو الانقلاب الذي يكشفه غادامر منذ بداية القسم الثاني من (الحقيقة والمنهج)، حيث يصف التحوّل (métamorphose) الأساسى الذي طرأ على الهرمينوطيقا بين الأنوار والرّومنتيقية، وتحديدًا مع شلايرماخر.

توسيع مجال الهرمينوطيقا وهو التحوّل الأساسى الذي طرأ عليها. ويمكن معاينة ذلك منذ فصوص خطّطة (1805)؛ حيث يرد هذا التوسيع أولاً في شكل نقد لحدود تأويليّة إرنستي<sup>2</sup> (Ernesti). وهكذا ينبغي أن يفهم، في ما أرى، حرصه على التمييز بين السُّوبْتِلِتَاسِ إِنْتَلْغَنْدِي (-sub-tilitas intelligendi = كفاءة/صناعة/فنٌّ - الفهم (Verstehen))، والسُّوبْتِلِتَاسِ أَكْسْبِلِكَنْدِي (-subtili-tas explicandi = كفاءة/صناعة/فنٌّ - نقل فهمنا وتفسيره وعرضه للغير (Darlegung))<sup>3</sup>، وحصّره الهرمينوطيقا ضمن أولاهما فقط من جهة ما تكون تحديداً لمهمّة الفهم. إنّ الفهم هو حدّ الهرمينوطيقا الذي يعرفها. ولكنّ هذا الفهم لم يعد، كما عند إرنستي، مقصوراً على فهم الكتب المقدّسة أو النصوص القديمة؛ فمنذ «الخطّطة الأولى للتأويليّة - 1805» («Première ébauche» - 1805 «de l'Herméneutique»)، يرحّ شلايرماخر صفة القداسة، التي جرى حملُ الكتب المقدّسة

1- راجع: غادامر، ه. غ.، الحقيقة والمنهج (Gadamer, H. G., *Vérité et Méthode*)، مصدر مذكور، ص410.

2- إرنستي: راجع في خصوص نقد تأويليته: الفصوص، ص11، ص15... إلخ.

3- في عبارة شلايرماخر: «nur Kunst der Verstehens, nicht auch Darlegung des Verständnisses» (صناعة الفهم فقط لا يُضاف إليها صناعة عرض الفهم)، راجع: شلايرماخر، *Hermeneutik und Kritik*، نشرة فرانك، ص75. ذكره ج. بارتون: (J. Barton: *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville, Kentucky, 2007, p.176).



عليها، فيتساءل عنها إن كانت، «من حيث قداستها»<sup>1</sup>، مختلفة عن غيرها من الكتب: «إذ من المعلوم أنها ليست مقدسة إلا لأننا فهمناها»<sup>2</sup>. إنَّ الفهم هو البنية التي تغمر الكتب المقدسة وتستوعبها تحت عموميّة تفوق خصوصيتها:

«أليس للكتب المقدسة، بحكم طبيعتها الخاصة، هرمينوطيقا خاصة كذلك؟ بلى. ولكنّ الخاص لا يمكن أن يفهم إلا بوساطة الكلّي. وإلا لما أضحى غير شتات متراكم. لن تجد غير الفوضى أبداً إذا لم يرتفع «الفاهم» نفسه إلى الهرمينوطيقا»<sup>3</sup>.

الارتفاع إلى هرمينوطيقا جامعة يعني، إذاً، توحيد كثرة النصوص وكثرة التأويلات الخاصة ضمن وحدة موقف الفهم. لا بد من أن نبصر، ها هنا، مدى ما وقع من الانتقال بين الهرمينوطيقا الكلاسيكية المحدودة بالحقول الخاصة لموضوعاتها: فقه النصوص المقدسة وتفسيرها، أو فقه النصوص الكلاسيكية (أدبها وفلسفيتها وفنّيها في آن، ولكن من جهة تناولها الفيلولوجي)؛ فلقد كان لكلّ حقل من هذه الحقول تقنية «تأويلية» (شرحية/ تفسيرية) همّها تقديم قواعد تقوّم عدم الفهم. إنّ التأويلية القديمة قد كانت تأويلية قواعد رفح عدم الفهم في كلّ نوع من أنواع النصوص التي تباشرها. ولذلك لم يكن بوسعها أن تكون أكثر من قواعد الفهم الخاصة بذلك النوع من النصوص، ولكن عدم الفهم ليس راجعاً إلى صعوبة النصوص؛ بل حتى بساطة النصوص معرّضة هي، أيضاً، لسوء الفهم<sup>4</sup>. فكأنما الفهم «مطاوّل» للهرمينوطيقا، بعد أن كانت هذه لا تكون إلا حيثما تعدّر الفهم: الانتقال الذي تحدّثنا عنه، إذاً، هو مرور من تقنية في معالجة عدم الفهم إلى تكنولوجيا، إلى نظرية عامّة في الفهم تدرج قواعد فهم النصوص المقدسة (= الثيولوجية)، أو النصوص الأدبية القديمة (= الفيلولوجية) كحالة من حالاتها الخاصة<sup>5</sup>. ما الفهم ساعتها؟ إنه إعادة بناء النصّ المعطى.

1- انظر الترجمة الفرنسية لهرمينوطيقا شلايرماخر، مصدر مذكور: (II . الخطة الأولى للهرمينوطيقا (1805))، II. La première ébauche de l'herméneutique (1805) ص 32

2- معطيات الهامش السابق نفسها.

3- معطيات الهامش السابق نفسها. إنّ ما نوّد الإشارة إليه من وراء إيراد هذا الشاهد ليس التذكير بـ«الكوجيتو» المؤسس للتأويلية الحديثة، الذات بوصفها أساس الفهم، وأساس المعنى فحسب؛ بل، كذلك وخاصةً، تبيين رفح شلايرماخر لخصوصية التأويلات القديمة (تأويلات تقنيات معالجة عدم الفهم المخصوص بحقل حقل من النصوص) إلى الصورة العامة للفهم. وبعبارة أخرى يجعل شلايرماخر الفهم شرط نظام تأويلات الالفهم القديمة.

4- يقول شلايرماخر: «لا تظهر مقاطع صعبة في لغة نعرفها، إلا لأننا لم نفهم كذلك جيد الفهم ما كان سهلاً منها...».

معطيات الهامش السابق نفسها.

5- راجع: شوندي، بيتر (Peter Szondi)، Poésie et poétique de l'idéalisme allemand, Gallimard, Paris, 1991، الفصل 6: L'herméneutique de Schleiermacher (تأويلية شلايرماخر)؛ حيث يقول، متحدّثاً عن سياق «تأسيس التأويلية بواسطة تحليل الفهم» (ص 295): «لما كانت تلك التأويلية، الثيولوجية أو الفيلولوجية، إنّما تنطلق دائماً من المشكلات الخصوصية لموضوعها، فإنّها لم تكن تدرك إلا قواعد معدّة لتوجيه تأويل هذه الكتب المخصوصة لا نظرية في التأويلية تطلّ قائمة مهما اختلفت النصوص المؤوِّلة».

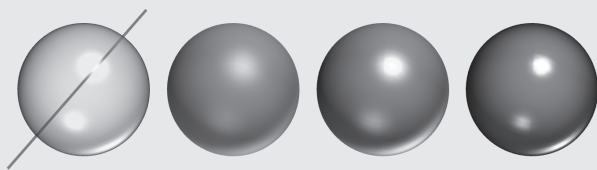
لقد كانت التأويلية التقليدية، في ما يقول ب. شوندي، تندخل كلما كان ثمة مقطع ممتنع الفهم فهماً مباشراً؛ أي كلما ظهر أن مقطعاً ما يناقض السياق، أو يناقض ما يُفترض أنه قصد الكاتب، أو يناقض حقيقة قائمة. فيتمثل الفهم ساعتها في حلّ هذا التناقض؛ إنّ الدافع العقلاني الذي من وراء هذه الرؤية بديهي. وعلى العكس من ذلك يدافع شلايرماخر عن القاعدة الثانية؛ أي عن الفكرة القائلة إنّ الشيء لا يفهم إلا متى تعرّفنا إلى ضرورته، وابتدناها؛ أي متى أعدنا إنتاجه مفهوماً. إنّ هذين المعيارين يبران ضرورة فحص تكويني. فنحن نقيم ضرورة قول ما عندما نستطيع استنتاجه؛ فيقتضي فهمه، إذًا، أن نلجأ إلى شخص الكاتب، وإلى جماع ما عاشه؛ فشلايرماخر يتصور كل قول خاصّ بمثابة «انبجاس لقطعة من حياة»، أو بمثابة «فعل»<sup>6</sup>.

تلك هي، إذًا، شروط التجدد التأويلي: تجاوز تأويليات الخاص التي وقفنا عندها ولم نبارحها إلى اليوم. إنّ التأويلية القديمة تأويلية للموضوع، وللهم المعياريّ المعطى الذي يتعلّق الأمرُ بالرجوع إليه كلما أشكل المعنى أو استشكل، وكلما تناقض مع المعطى الأصلي؛ التأويلية القديمة هي تأويلية السياق، وتأويلية العادة، وتأويلية قواعد القول التي ينبغي تجنب الخروج عنها. إنّها تأويلية الخاصّ (herméneutique du particulier).

ولكن ليس من شأن تأويلية الخاصّ أن تتجاوز صناعة تأويل الخاص؛ أي إنّهُ ليس من شأنها أن تطال صياغة المعايير الكلية للفهم خارج حدود «الكليّة الخاصة» لموضوعها.



6- شوندي، بيتر (Peter Szondi)، المرجع نفسه، الفصل 6، ص 299.



## الزمن التأويلي

محمد مصباحي\*

## مقدمة:

ما طبيعة الزمن التأويلي؟ أ زمن التأويل زماننا هذا أم زمن التغيير؟ عن السؤال الثاني بوسعنا أن نقدم إجابتين: الإجابة الأولى تناسب الوضع التاريخي الذي يعيشه اليوم هذا البلد الذي نحن فيه (تونس)، وهي أن هذا الزمن هو زمن التغيير. فقد أطلقت تونس شرارة التغيير الأولى، التي عمّت معظم أرجاء العالم العربي، دون أن تنتظر تأويلاً شرقياً ولا غربياً. وحتى التغيير الذي أنجزته كان كالزهرة التي لا يحتاج عطرها وجمالها إلى برهان أو تأويل. ولذلك أجدني محرجاً في أن أتكلم على زمن التأويل في بلد التغيير. الإجابة الثانية هي أن زماننا هو بالمطلق زمن التأويل، سواء بالمعنى الإيجابي أم السلبي، الذي أهم أماراته تفشي عدوى الأصوليات من كل الأصناف والأجناس. ولعل الإجابة نفسها ستكون صالحة إن نحن أعدنا صياغة السؤال الثاني باستبدال اسم التنوير باسم التغيير؛ أي هل زماننا بعيد عن التنوير بمعناه الكلاسيكي القوي. ومن أجل تقديم البيّنات المدعّمة لهذه الإجابة، سنقسم الزمن التأويلي إلى زمنين: الزمن التأويلي العربي بعد القرن الثاني عشر، والزمن التأويلي الكوفي الحالي.

\* جامعة محمد الخامس - الرباط.

تقدّم التأويلية نفسها باعتبارها فعل إضفاء الغموض والالتباس على العالم، وتقدّم المؤولين ملبّسين لا طالبين للحق والحقيقة. وبالفعل، لا تنفصل التأويلية عن اللبس والالتباس والتشابه والترواح بين الظاهر والباطن؛ إذ هي لا تكون فعالة إلا في حالة احتجاب المعنى بقصة، أو أسطورة، أو تشبيه، أو مجاز، أو استعارة، أو حلم.

## أولاً: الزمن التأويلي العربي بعد القرن الثاني عشر:

حديثي عن الزمن التأويلي العربي الإسلامي سيكون قصيراً. وأمهد له بالقول إن التاريخ العربي الإسلامي يكاد يكون عبارة عن صراع بين التنوير والتأويل، بين الإضاءة العقلية والإغماض المجازي الخيالي، بين رؤية للعالم تسعى لتغييره في اتجاه المستقبل بناء على حتمية طبيعية أو ضرورة عقلية، ورؤية أخرى للعالم قائمة على تأويل للنصوص العتيقة غايته خلق ظلال المعاني بدل استكشاف الحقائق المغيرة للعالم. ويشهد تاريخنا الفكري والحضاري أن التأويل هو الذي كان ينتصر في هذا الصراع على البرهان في أغلب الأحيان. وسأدعم قولي بقصتين من التراث:

القصة الأولى فوق الزمان والمكان نقرأها في القرآن، وتعطينا صورة نموذجية لهذا الصراع غير المتكافئ بين رؤيتين للحق والخير؛ دارت بين النبي موسى ونبي غامض يسميه التراث أحياناً بالخضر. كان الخضر يمثل، في هذه القصة، موقف التأويل؛ أي القدرة على خرق العقل والزمن والقضاء، بينما يمثل النبي موسى الاتساق العقلي، والسببية الطبيعية، والامتثال للأوامر الأخلاقية. وتحكي لنا القصة أن الخضر كان ينبهه موسى ﴿إنك لن تستطيع معي صبراً﴾ [الكهف: 18/72]؛ أي العقل لا يستطيع فهم ما ينزل منزلة المعجزات والكرامات. وقد انتصر على موسى، على الرغم من أن الأعمال الثلاثة، التي قام بها، كانت لا أخلاقية، ولا عقلانية، ومن ثم لا إنسانية بالمعيار العقلي. فقد قام الخضر بأفعال خالية من المعنى للوهلة الأولى: خرق السفينة، وقتل الطفل، وإعادة بناء الجدار، أمام دهشة النبي موسى واستنكاره، ولكنه بعد أن أنهى مهمته قدّم تفسيراً يجعله يملك قدرة خارقة على العلم بالقدر، وعلى اعتراض مكاتيبه.

القصة الثانية للصراع بين البرهان والتأويل تبدو، في الظاهر، أقلّ عجباً وغبابة من القصة الأولى، ولو أن لها عواقب وخيمة على مصير الحضارة العربية الإسلامية. كان بطل القصة هذه المرة الفقيه الفيلسوف ابن رشد، الذي كان يجمع بين عقلانية الفقهاء، وعقلانية الأطباء، وعقلانية الفلاسفة، في مواجهة خصمين كبيرين كان لهما شأن عظيم في تشكيل مصير الحضارة الإسلامية بعد القرن الثاني عشر، هما: أبو حامد الغزالي، والشيخ الأكبر ابن عربي. في المواجهة الأولى، التي لم تكن وجهاً لوجه، انتصر القاضي والفيلسوف ابن رشد على الغزالي انتصاراً عقلياً، إلا أنه لا أحد سمع بحججه وبراهينه على سمو العقل والعلم والإرادة الإنسانية، فانهزم أمامه عملياً وتاريخياً؛ لأن صاحب رسالة (قانون التأويل)، الذي وصفه ابن رشد بالملتبس وبالفسطاطي وبكاره الحق، هو الذي انتصر وساد خطابه المخضرم والملتبس إلى يومنا هذا. حيث نشر بتأويله ثقافة كراهية العلم والعقل والانفتاح على علوم الأمم الأخرى.

في المواجهة الثانية، التي كانت مباشرة بخلاف المواجهة الأولى، انتصر ابن عربي المتأول اليافع على الشيخ ابن رشد البرهاني بلعبة «نعم ولا» السفسطائية ذات الطاقة التأويلية التي لا تنفد، والتي أربكت الأخير، وأوقعتة في الحيرة التي هي غاية الكشف الصوفي، لكنّها عدوة النظر

الفلسفي. ولعلّ عذوبة التمثيلات والتشبيهات والمجازات التي يستعملها التأويل في مقابل جفاف وموضوعية الاستدلالات البرهانية، كانت من أسباب الانتصار التاريخي للتأويل الكلامي والصوفي على التنوير الفلسفي والعلمي.

وقد أدت هيمنة التأويل الكلامي الصوفي على الفضاء الفكري العربي إلى إلغاء العقل، وحجب الوجود، لمصلحة الوهم والاتكال على التدخل الإلهي في حلّ كلّ مشكلة طارئة، حتى أن ابن عجيبة، في القرن التاسع عشر، كَفَّرَ كلّ من أقرّ بظاهرة العدوى التي تحدثها الأوبئة وبقدرتها على الانتشار الذاتي، وبدّع كلّ من برهن على وجود أفعال البرء والشفاء للأدوية؛ لأنّ كلّ ذلك، في نظره، تدخل في الإرادة الإلهية وإشراك في وحدتها. وقد كانت النصوص المقدّسة هي الأفق الذي يفكر فيه صاحب كتاب (إحياء علوم الدين) أبو حامد الغزالي، ولحظة محيي الدين بن عربي صاحب (الفتوحات المكية وفصوص الحکم)، ولذلك جاء تفكيرهما تأويلياً محضاً على مستوى المنهج والمذهب؛ أي يتحرّك ضمن رؤية رمزية للعالم قسّمته إلى ظاهر وباطن، وعقل وأسطورة، وفكر وخيال، وشريعة وطريقة، ما جعلها محاطة بالغموض والأسرار من كلّ جانب. وهكذا يتّضح كيف أنّ الالتزام بالتأويل يؤدي حتماً إلى التخلّي عن الضرورة العقلية والحتمية الطبيعية والإرادة البشرية الحرّة، هذا علاوة على الإعراض عن مبدأ فصل الذات عن الموضوع.

في مقابل ذلك، كانت لحظة ابن رشد تنويرية بالمقياس الزمني الذي وُجِدَ فيه، لا فقط لكونه أعلن فحسب عداؤه السافر للتأويل رؤية ومنهجاً؛ بل أيضاً لأنّه جاهر بولائه للأفق الأنطولوجي وانتمائه إلى الرؤية العقلانية، وتشبّثه بالتفسير بطريقة برهانية اقتضت منه فصل الذات عن الموضوع. صحيح أننا لا ننكر تعلق ابن رشد الشديد بالنص، ولا سيّما نصّ المعلم الأول، غير أنّ تعلقه به كان من أجل تفسيره لا تأويله؛ أي إنّ التفسير كان ذريعة للتفكير في الوجود ومواجهته مباشرة. هذا علاوة على أنّ التفسير قائم على الدلالة المنفصلة، في حين أنّ التأويل قائم على الدلالة المتّصلة.

هذا وقد عُيِنَتْ منذ مدّة باللحظتين المتصارعتين، البرهانية والتأويلية، غير أنّني لم أشأ أن أقف منهما موقفاً محايداً. فأنا لا أخفي ولائي لأهل البرهان، وانتمائي إلى الأفق التنويري، ولا سيما أنّ النصّ أمسى، في هذه الأيام الأخيرة، ذريعة للذبح والقتل والإحراق وتدمير كلّ ما هو أخلاقي وجميل وإنساني في الإنسان. ومع ذلك، لا أستطيع أن أكتفم جنوحى خلسة المرة تلو الأخرى إلى الموقف التأويلي ومدّي أواصر الصلة بيني وبينه بسبب عذوبة مسلكه وقدرته على السماح للذات بأن تكون جزءاً من الموضوع. إنني لا أدعي أنني أقف موقفاً عدلاً بين البرهان والتأويل، إلا أن جنوحى إلى التأويل كان من أجل الاعتراف بحق الخيال في المعرفة والحكم، ومن أجل إعادة الاعتبار للغة بلوازمها المجازية والتمثيلية والتشبيهية، لكن دون التضحية بالعقل والاكتفاء بالنظر إلى الموجودات من وراء حجاب النصّ النقلي.

## ثانياً: التأويلية في الزمن المعاصر :

في هذه النقطة من المقال سيرافقنا السؤال الأول: ما طبيعة الزمن التأويلي؟ أتنتمي التأويلية المعاصرة إلى عالم الحداثة، أم أنها مضادة له، أم هل هي، بالأحرى، من تجليات ما بعد الحداثة؟ بعبارة أخرى، هل التأويلية فلسفة أصولية في مواجهة فلسفات التنوير، أم هل بوسعنا أن نتكلم عن تأويلية تنويرية تأخذ بيد الخيال والتمثيل، ويبدى أخرى العقل والبرهان؟

### 1- التأويلية بين الشفافية والالتباس:

بجهة ما، تقدّم التأويلية نفسها باعتبارها فعلٌ إضفاء الغموض والالتباس على العالم، وتقدّم المؤلفين ملبّسين لا طالبين للحق والحقيقة. وبالفعل، لا تنفصل التأويلية عن اللبس والالتباس والتشابه والترواح بين الظاهر والباطن؛ إذ هي لا تكون فعالة إلا في حالة احتجاب المعنى بقصة، أو أسطورة، أو تشبيه، أو مجاز، أو استعارة، أو حلم؛ أي حينما يكون النص حجاباً للوجود. في هذا الجو الهرمسي تغدو وظيفة التأويل رفع الحجاب عن معنى الوجود، عن طريق العبور به من ظاهره اللغوي إلى باطنه المجازي. وذكروا العبور بالترجمة العربية لكتاب أرسطو بيري إرمينياس بكتاب العبارة، وعلم «تأويل الأحلام» بتعبير الرؤيا. بيد أن العبور من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن لا يعني ردّ الظاهر إلى الباطن، وإمّا استكشاف الباطن بوصفه عالماً مستقلاً بدلالته الذاتية ومنطقه الخاص.

وقد كان تقسيم النص أو العالم إلى ظاهر وباطن ذريعة لتنسيب فكرة الحق والخير؛ أي لإدخال الالتباس عليهما. فالحق، في نظر التأويل العرفاني، مثلاً، يمكن أن يكون في جانب المتصارعين حوله معاً؛ لأن «كل واحد له وجه في الحق ومستند» كما قال ابن عربي؛ فنفس الفعل قد يكون معصية مذمومة في نظر العموم، ومعصية محمودة في نظر أهل الشهود؛ لأن لهؤلاء محكاً للحق والخير «لا يستطيعه الآخرون». وتعزيزاً لهذا الموقف التأويلي يقول أحد الصوفية: «إن الغاية في الحق هي الحيرة». هكذا تفضّل تأويلية الصوفية أن تبقى في منطقة «كأن»، لا في منطقة «أن»، في منطقة المحاكاة والتمثيل، لا في منطقة الشيء في ذاته. وفي مجال المحاكاة تتبدّد الحقيقة والحق والعقل، ولا يبقى سوى البحث عن المعنى، أو ظل المعنى المتواري وراء الكلمات.

التأويل، إذًا، فعل للتلبيس، والمؤول ملبّس بالمعنيين الحرفي والمجازي؛ فهو يكسو الحروف والكلمات والقصص لباساً فوق لباس، ويطمس الحدود بين الحق والباطل. على هذا النحو تكون التأويلية، التي هي محبة التأويل، مضادة بطبيعتها للتنوير الذي غايته التمييز والوضوح لتحقيق مرتبة الشفافية، التي لا أسرار فيها ولا غوامض. وأهل التأويل يعدّون كلّ محاولة لرفع الغموض والالتباس عن قصص الوجود وحكاياته إفقاراً له، بل يرون أنّ الخروج من أزمة الحداثة يكون بالرجوع إلى الالتباس والغموض، ولا سيما غموض الإنسان الذي يضمن له غناه.

ولا تكتفي التأويلية بمعاداتها للتنوير؛ بل تضيف إلى ذلك معاداتها للأنتولوجيا؛ فلم يعد الوجود، بالنسبة إلى التأويلية، هو الذي يحدّد القيمة؛ بل أضحت القيمة هي التي تؤسس الوجود. لكن إذا علمنا أنّ الإنسان هو الذي يعطي الوجود معناه و«قيّمته»، وكان الإنسان أصلاً كائناً مشبوهاً، مُلتبساً ومتلبساً، هذا إن لم يكن كائناً لقيطاً بسبب خطيئته الأولى، فإنّ الوجود سيصبح، تبعاً لذلك، مشبوهاً وملتبساً؛ أي خليطاً بين الخير والشر، بين الحق والباطل. وهذا ما يجعل التأويلية فلسفة ما بعد حداثة.

بينما كانت التأويلية الوسطوية تبحث عن العقل داخل اللاعقل؛ أي عن اللاعقل العقلي، تبحث «التأويلية ما بعد الحداثة» عن اللاعقل داخل العقل؛ أي تبحث عن العقل اللاعقلاني.

هل معنى هذا أنّ الزمن التأويلي زمن محافظ وأصولي؟ نعم ولا؛ لأنّه بدلاً من أن يقوم أهل التأويل بمهمات تغيير العالم، يكتفون بتأويله، بدلاً من أن يفكّوا شيفرات الوجود لتغييره، يكتفون بفكّ شيفرات النصوص، شيفرات القصص والأساطير والاستعارات الدينية الموجودة في النصوص. ومع ذلك، لا يمكن أن ننكر أنّ الإنسان يلجأ إلى التأويل كلّما نشبت أزمة بين النص والواقع؛ أي متى أصبح الواقع غير متلائم مع النص، ما يعني أنّ ممارسة التأويل تنطلق من حاجيات ومتطلبات مستجدة في الزمن الحاضر. بهذه الجهة يمكن القول إنّ التأويلية ملقاة هي الأخرى على المستقبل، وليست حبيسة الماضي. وبالفعل، على الرغم من أنّ التأويلية نشأت على ضفاف التبولوجيا والتفسير (تفسير الكتب المقدسة)، قدّمت نفسها، خصوصاً بعد هايدغر وغادامر، بوصفها فلسفة ما بعد حداثة، أو على الأقل ذات طموح ما بعد حدائي، إلى الحد الذي يسمح لنا بالقول إنّ التأويلية هي إحدى علامات زمن ما بعد الحداثة. ومما يدل على ذلك انفتاحها على كل الفلسفات والمناهج، حيث نجد التأويلية الفيلولوجية (شلايرماخر)، والتأويلية السيكلوجية (ديلتاي)، والتأويلية الفينومينولوجية (هوسرل)، والتأويلية الوجودية (هايدغر)، والتأويلية العملية القائمة على الأحكام المسبقة (غادامر)، وتأويلية الاشتباه والالتباس (ريكور)، والتأويلية التحليلية (أوتو آبل)، والتأويلية التفكيكية (هابرماس).

## 2- تضايف العقل واللاعقل :

من بين ما يميز الفلسفة التأويلية نقدها الشديد للعقل، سواء أخذناه بمعنى اللوغوس أم بمعنى النوس، فلم يعد العقل مبدأ مقدساً يتصف بالحياد والنزاهة والأمانة والموضوعية العلمية الكفيلة بقيادة الإنسان بقوة وثبات نحو إدراك الحقيقة؛ بل أصبحت خاضعة، في نظر أهل التأويل، للأحكام المسبقة للثقافات التي يعيش فيها المفكر. ونتيجة لنقدها الجذري للعقل، جرى تحويله من لوغوس استدلالي إلى لوغوس لغوي، فيإلى لوغوس خيالي منفتح على القلب والخيال. هكذا يكون الفكر التأويلي



قد نظر إلى العقل من خلال أفق لاعقلي، وكأن اللاعقل هو الجذر الخفي للعقل. وهذا يعنى أن ما كانت تُعدُّ حدوداً لا يحق للعقل تجاوزهها، تمَّ تجاوزهها واستيعابها في فضاءه لتصبح جزءاً منه.

بهذه الجهة يمكن اعتبار انتشار الهرمينوطيقا، بمختلف مدارسها وتياراتها، مؤشراً على انحسار العقلانية لمصلحة اللاعقلانية، وكأنَّ انتكاس فكر التنوير لمصلحة فكر التأويل علامة على طغيان النزعة الأصولية على الفكر البشري. نعم، لم تذهب التأويلية المعاصرة إلى حدِّ التلويح بأفول العقل، كما فعل عتاة اللاعقلانيين، ولكنها شجعت على البحث عن الميتوس بدل اللوغوس، عن القلب والشعور بدل العقل والذهن من أجل أن تعيد النظر في الأسطورة وتعدُّها أداة انفتاح على الوجود، بعد أن استحوذ العقل على مهمة الانفتاح هذه زمناً طويلاً. لم يعد العقل قادراً على حجب اللاعقل وإلغائه، لأنه مهما قيل عن اللاعقل فسيبقى يشكل أحد جوانب العقل نفسه، إن لم يكن يشكل وجهه الحقيقي الخفي عنا. فالعقل منغمر في اللاعقل من كل جانب، علاوة على أنه يشكل أفقه البعيد الذي لا يمكن إدراكه. وكلما اعتقدَّ العقل أنه حقق أشواطاً كبيرة في الابتعاد عن اللاعقل وعن أساطيره، يباغته هذا الأخير من حيث لا يحتسب ليسكن في طياته. وفي مقابل ذلك، مهما ابتعدت التأويلية عن العقل فهي عائدة إليه لا محالة؛ لإضاءة الغوامض والأسرار التي تشتغل عليها.

وقد يتراءى لنا أن الرغبة في إعادة ربط العقل باللاعقل هي أمر مشترك بين «التأويلية ما بعد الحداثية» و«التأويلية قبل الحداثية». غير أن الفرق بينهما كبير؛ إذ بينما كانت التأويلية الوسطوية تبحث عن العقل داخل اللاعقل؛ أي عن اللاعقل العقلي، تبحث «التأويلية ما بعد الحداثية» عن اللاعقل داخل العقل؛ أي تبحث عن العقل اللاعقلاني. وقد كان مدخل التأويلية المعاصرة إلى تضمين اللاعقل داخل العقل هو التاريخية والنسبية.

وموازاة لذلك، مهما كان تقدُّمنا في سعينا للحصول على قدر أكبر من الموضوعية والشمولية، فإننا سنكتشف الذاتية في قلب الموضوعية. وهذا ما قامت به الحداثة الفلسفية منذ ديكارت، وخاصة منذ كانط، حيث أصبحت الموضوعية مرآة للذاتية، وليس العكس كما كان الحال قبلهما. وهذه، في نظرنا، هي البداية الحقيقية والأصلية لحقبة التأويل المعاصرة. بيد أن ما أضافته التأويلية إلى هذه الفكرة هو ربطها الذاتية بالولاء الثقافي والعقدي اقتداءً بنيتشه، وفرويد، وماركس. فإذا سلّمنا بأن كل موضوعية مُسخَّرة من قبيل ثقافة معينة لقضاء مآرب غير منظورة، أدركنا أن الشمولية والإجماع المنعقد حول المعارف العقلية هو سراب بعيد المنال. ونقد أسس العلم على هذا النحو دليل آخر على الطابع الأصولي في التأويلية.

### 3- التأويلية تحول من الوجود إلى اللغة:

التأويلية فلسفة ما بعد حداثية كذلك؛ لأنها تربط الوجود باللغة ربطاً ذاتياً عن طريق

الوجود بمصير الإنسان الذي يملك ناصية اللغة. اللغة أصبح لها، في الأفق التأويلي، ثقل أنطولوجي؛ لأن الوجود صار انعكاساً للغة وليس العكس. وبالفعل، آلت التأويلية على نفسها أن تأخذ «الكتاب بقوة» [مريم: 19/12]؛ أي أن تجعل الوجود تابعاً للغة، وخاصة إذا كانت لغة قوية، لغة مريدة، لا لغة هشّة متخاذلة. إن تحويل الوجود إلى لغة عن طريق تحويل اللغة إلى وجود، جعل الوجود عبارة عن تأويل، عبارة عن قصص ومجازات ورموز وعلامات تنتظر من يؤولها، ويكشف عن معناها.

التأويلية محاولة لتأسيس علاقة لغوية أو «ما بين لغوية» مع النص من أجل تفكيك دلالاته وإعادة بنائها. وأقصد بذلك تفكيك الأقوال التي صيغت لحكاية قصة الوجود. والتأويل، أيضاً، هو علاقة بين أقوال تأويلية لإضفاء «العقلنة» على النص. ولا يهّم التأويل أن يكون المعنى خيالياً، تمثيلاً أو محاكاةً، طالما أنه معنى يسري في النص بقوة وبكلّ حملته القيمية.

لكن على الرغم من رفع التأويلية لقيمة اللغة إلى مستوى المبدأ الأول للوجود، تبقى لغة عَرَضِيَّة، متحوّلة، كيفية، وليست لغة جوهرية، ثابتة ماهوية. فما يهّم المؤول المعاصر ليس المبادئ والجواهر، وإنما العلاقات والإضافات والنسب والتحوّلات والكيفيات والتفاعلات والانفعالات. غير أنّ هذه الرؤية العلائقية هي التي تسمح للمؤول أن ينسج علاقة ونسبة بينه وبين المؤول. بهذه الجهة يصبح العقل التأويلي اسماً آخر للقلب الذي يستطيع معرفة الوجود والانفعال به في الوقت نفسه.

### خاتمة:

وقفنا عند زمنين تأويليين مختلفين، لكنهما يتقاطعان في ملامح، ويتقابلان في ملامح أخرى: الزمن التأويلي ما قبل الحدائي والزمن التأويلي ما بعد الحدائي. يشترك التأويلان في أنهما موقف هرمسي من العالم. لكن هرمس لا يمكن أن يفهم دون مقابله؛ أي لا يمكن أن يفهم اللاعقل دون عقل، ولا يمكن فهم التأويلية دون تنوير. ولكونهما موقفين متضادين، هما في صراع دائم، تارة ينتصر هذا، وتارة ينتصر ذلك. في الغرب تم حسم هذا الصراع الأزلي لمصلحة التنوير في زمن الحداثة، دون أن تتلاشى التأويلية التي ظلّت تشكّل ما يشبه هوامش وحواشي على التنوير. أما بالنسبة إلينا، فبعد القرن الثاني عشر، قرن ابن رشد، انتصرت التأويلية في صيغتها الكلامية والصوفية، وظلّت سارية المفعول إلى أن طرأت عليها التأويلية ما بعد الحداثيّة، فلقيتها لغاية إنتاج تأويلية هجينة.

ما يميز التأويلية المعاصرة أنها لا تغلق أبواب الحوار والنقاش لمزيد من التأويل ومن إلباس الكلمات بالمعاني. فما دامت الغاية من الفعل التأويلي إبراز المعنى من وجهة نظر ذاتية، وذلك بـ «عقلنة» القصة والحكاية، فإنّ باب المداولة التأويلية سيظلّ مفتوحاً على الدوام. غير أنّ فرض العقلنة على قول غير عقلائي لا يتمّ عن طريق البرهان أو الدلالة المتصلة، بل عن طريق التغيير

في معاني الأسماء والرموز بتبني الدلالة المنفصلة. وبحكم ارتباط الفعل التأويلي بالذات المؤولة، يبقى فضاؤه لا محدوداً؛ إذ يفتح على الواقع واللاواقع، على الحقيقة والوهم.

ولأن الرؤية التأويلية قائمة على مبدأ مرفوض أصلاً في الأنطولوجيا، وهو مبدأ الدور المنطقي، فإن البداية والأولية تفقدان معنيهما، وتغدو الأوائل مخالطة لما هي مبدأ له، تؤثر فيه، وتتأثر به، تفعل فيه وتنفعل به، كما يسمح الدور المنطقي للمبادئ أن تؤدي دوراً متوسطياً؛ لأنها غير لابثة، ولا مستقرة؛ بل هي في تحول مستمر، تتبادل المواقع مع ما هي مبدأ له، في مقابل الأنطولوجيا التي يبدو فيها الأول لا ثاني له.

يذكرنا هذا الجو التأويلي بأماذوقل، بخليطه الذي يشتمل على الحب والكرهية، على مبدأ الوحدة والتفكيك. التأويلية المعاصرة هي، بجهة ما، إعادة اكتشاف الجو الأماذوقلي المحفوف بالرموز والأسرار والتناقضات التي يجب فك طلاسمها، والمفعم بازدواجية الظاهر والباطن اللذين ينبغي العبور من أحدهما إلى الآخر. وفي هذا الجو الأماذوقلي أعادت التأويلية المعاصرة اكتشاف غنى الكتب الدينية الكبرى التي تعرض الوجود على شكل قصة مرتبطة بالإنسان مرتكب الكبيرة، وتحثنا على تأويل رموزها وإحالاتها وتناقضاتها وتخيالاتها العجيبة، بسبكها في منظومة عقلية قابلة للفهم.

إن شعورنا بالحاجة إلى تأويلية تنويرية يحركه إدراكنا أن الإنسان لم يعد راعي الوجود، بل ثقب أسود يبتلع الوجود؛ كما يحركه اكتشافنا خيانة الإنسان لأمانة خلافة الله في الأرض، حيث صار يخربها ويخرب من فيها استناداً إلى تأويلات شيطانية. وبتخلي الإنسان عن واجب الرعاية والخلافة، يفقد الوجود قيمته، والحقيقة جاذبيتها، ونقطة ارتكازها، فتغدو متأرجحة لا قرار لها بين الحق والباطل.

هل معنى هذا أننا ينبغي أن نتخلى عن فكرة كون الإنسان هو الموجود الذي يجب أن يحتكر الكلام باسم الوجود، والعودة إلى إعطاء الكلمة للوجود نفسه، والرجوع إلى كهف الهرمسية، في مقابل التنوير الذي هو نضال عنيد للخروج منه إلى النور. لكن إذا كانت الأصوليات تخرج من التأويليات، ألا يكمن الصواب في ممارسة التأويل بكيفية تنويرية حتى يتوقف عن توليد الأصوليات، ويتحول التأويل إلى تنوير؟

ما نخشاه هو أن يوقظ النظر إلى الوجود، عبر حجاب النص، التنين التأويلي المقدس ذا الرؤوس السبعة، الذي ينفث النار في كل ناحية واتجاه بطريقة عمائية لا ضمير لها ولا دين، دون أن يستطيع العقل العربي «التنويري» مواجهته؛ لأنه كلما اتخذ مبادرة لتطويقه تحولت إلى فخ يمنعه من التحرك داخله.



## تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا بالاعتماد على نور خالص مجيد

المنصف بن عبد الجليل\*

### حدود المسألة:

لعلّ أهمّ ما يظهر من الكتاب الجماعي، الذي أشرف على نشره الباحث الهولندي مارتن فان برونسن (التطوّرات المعاصرة في الإسلام الإندونيسي)<sup>1</sup> سنة (2013)، أربعة آراء جديرة بالمناقشة:

يتمثّل الرأي الأول في أنّ الإسلام الإندونيسي ظاهرة تتجاوز الحدّ الدينيّ الصرف، لتمازج الشأن السياسي، والحزبي، والحركي، والمعرفي، والثقافي، فضلاً عن التنظّم الاجتماعي، والتشكّل الاقتصادي. والحاصل من هذا أنّ الإسلام في إندونيسيا معنيّ بكلّ التقلّبات التي يشهدها المجتمع، إلى حدّ أنّه لا تثبّته المقالات مهما كانت وجاهتها، حتّى تأتي تأويلات أخرى سدّاً للحاجة، وبلوغاً للأرب السياسي وغيره.

ويهمّ الرأي الثاني كثرة الجمعيات، والمؤسسات، والأحزاب، والحركات، والمنظّمات، والهيئات، والمدارس

\* جامعة سوسة - تونس.

1- Martin Van Bruinessen (ed.), *Contemporary Developments in Indonesian Islam*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2013.

لو صاغ نور خالص مجيد فهمه للحداثة وتطبيقاته على غير نموذج الإصلاحين والتوفيقين، لكان الأثر أشدّ، والتجديد أوضح، والانقطاع عن التلفيق أقرب إلى الإقناع. أمّا مهادنة الأصوليّة، والأخذ بفكرها، وإن من طرف، فإنّه يتحوّل إلى سلفية أشدّ تحوطاً من التجديد والتحديث.

التي تدّعي تمثيل الإسلام. وقد عدّ ناشر الكتاب (123) مؤسّسةً تشتمل على كلّ الأنشطة التي ذكرنا، بما فيها النشاط الطّبي. ويدلّ مثل هذا العدد على تفرّع الظاهرة الإسلاميّة في شرايين المجتمع، واحتلالها ضمن النقاش الدائر موضعاً حيويّاً ومهمّاً. وهو ما ينزلها حتماً ضمن مسار تاريخي يصنعه المجتمع الإندونيسي بما يحقّق توازنه، وحسن انتظامه.

ويعني الرأي الثالث تأثر الظاهرة الإسلاميّة في إندونيسيا بعلاقتها مع المراكز النشيطة في العالم، ولاسيما منها مراكز الوهابيّة في شبه الجزيرة العربيّة؛ كما يشير الرأي الثالث في الكتاب إلى العوامل العرقيّة التي تطبع الفكر الإسلامي الإندونيسي، في اتّجاه منه، بالطابع الأصولي المحصّن لمثل الجسم العربيّ هناك من الاندثار وفقدان السيادة. وهو ما يظهر في مثل سولو من جزيرة جاوة. وكذلك الشأن في أتشييه (Aceh)، وجنوب سولواي (South Sulawesi)، حيث تطبّق الشريعة فعلاً، ولا يلتفت إلى القوانين النافذة في بقية الجزر الإندونيسيّة.

أمّا الجانب الرابع، فيتعلّق بمقالة مركزيّة في الكتاب، ومضمونها، من خلال استقراء ميدانيّ ودراسة للأدبيات الفكرية الصادرة عن المثقّفين والمفكرين والعلماء على حدّ سواء، أنّ الرؤية الإسلاميّة في الأفق الإندونيسي تنزع نحو المحافظة والأصوليّة، كما يظهر في تزايد عدد المؤيدين لتطبيق الشريعة، والفتاوى في منع التعدديّة، وحرية الأقليات، وما إلى ذلك من الشؤون الحيويّة في تشكّل الحياة المدنيّة. ويرمي الكتاب إلى تفسير ذلك النزوع من الواقع الإندونيسي ذاته.

إنّ هذه الجوانب الأربعة، التي وصفها الكتاب، تجلي، من زاوية أخرى، زاوية الفكر التجديدي في إندونيسيا، جهد كوكبة من المفكرين الذين انكبوا على دراسة التاريخ الإسلامي، وتأوّلوا القرآن والحديث، وقلبوا الفقه والمدونات الأصوليّة، ونظروا في العقائد، والتصوّف، والفلسفة بما أغنى طرق النظر عندهم، وقاسوا ذلك المتن الواسع بما علموه من فلسفة الحداثة، وتاريخها في آفاقها الأصليّة؛ وأنشؤوا مقالات في الحداثة والإسلام بما يناسب روح المجتمع الإندونيسي وثقافته. وكان نور خالص مجيد (1939-2005) من أبرز أولئك المجدّدين؛ بل أسّس، بعد انتشار أفكاره واكتسابه وجهة علميّة وفكريّة، جامعة برامدينة (Paramadina)، التي تُعدّ اليوم من أهمّ المؤسّسات التعليميّة، التي تُعنى بتحديث الفكر الديني والمساهمة في تنمية القيم المدنيّة من أجل مجتمع إندونيسيّ تعدّدي وحدائيّ.

نهتمّ، في هذا البحث الوجيز، بمقالة نور خالص مجيد في الحداثة وتوابعها في تأويل النصّ القرآني والتاريخ الإسلامي. وغابتنا أن نرسم مدخلاً إلى اتّجاه ما يسمّى في الأفق الإندونيسي «الإسلام الليبرالي» (Liberal Islam)، الذي أسّسه نور خالص مجيد نفسه، ويخلفه في إشاعته اليوم لطفي الشوكاني (Luthfi Assyaukanie)، وأولي الأبخار عبد الله (Ulil Abshar Abdalla)، اللذان أسّسا ما يسمّى اليوم اصطلاحاً «شبكة الإسلام الليبرالي» (Jarigan Islam Liberal, JIL). ويُعدّ الإسلام الليبرالي من أهمّ المساهمات في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا؛ بل يرى فيه البعض، مثل

آن كول (Ann Kull)، الأستاذة في جامعة لوند السويدية، تأويلاً جديداً للتاريخ الإسلامي (والقرآن) في الأفق الإندونيسي. ويسعى استقراؤنا فكر نور خالص مجيد إلى لفت النظر إلى ثلاثة مكونات دقيقة لا يفهم ذلك الفكر إلا بها؛ يتمثل المكون الأول في أنّ سيرة الرجل العلميّة قد طبعها شخصيّة فضل الرحمن ورؤيته، بعد أن استقرّ في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وبرهن ذلك الانطباع على تقيّد مقالة نور خالص مجيد في الحداثة بالحدود التي سيّجت مقالة فضل الرحمن نفسه. ويدور المكون الثاني على محدوديّة مقالة نور خالص مجيد في الحداثة؛ لأنّه نحا فيها منحى توفيقياً من أجل أن يعالج قضايا مجتمعه بما لا يراجع المسلّمات الدينيّة. والحاصل، في نظرنا، أنّ مقالة نور خالص مجيد حملت في ذاتها بذرة تهافتها، ويعدّ ذلك سبباً من أسباب انتكاس الجهد التحديثي، وعودة الأصوليّة الدينيّة إلى شدّتها. ونعني بالمكون الثالث أنّ نور خالص مجيد قد صاغ مثلاً آخر للمسألة التأويليّة لا تتمثل طرافته في بناء نظريّة تأويليّة جديدة، بل تتّضح جدّته المثيرة في نوع التطبيقات الفقهيّة والتشريعيّة، بما يضمن استمرار التعدديّة الدينيّة والإثنيّة والثقافيّة في إندونيسيا، ويرسّخ البعد الإنساني والكوني في القيم الإسلاميّة، وهو ما يحوّل مقالة الحداثة على لسانه وتطبيقاتها ذات أفق تمجيدي وحجاجي.

### في أوائل الأفكار: نور خالص مجيد واستبطان البانشسيلات:

يشير من ترجم لنور خالص مجيد إلى علاقة الرجل بآدم مالك (1917-1984) النائب الثالث للرئيس سوهارتو. ويبدو أنّ نور خالص مجيد قد اقتفى أثر مالك في اعتباره البانشسيلات وصحيفة المدينة التي أنشأها النبي في المدينة وثيقتين متماثلتين في الروح. وارتأى مالك أنّ الصحيفة تسمح بالمساكنة الآمنة والسلميّة بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانات الأخرى. وكذا ظلّت البانشسيلات ذات المبادئ الخمسة، وهي: (1) الإيمان بإله واحد؛ (2) إنسانيّة عادلة ومتحضّرة؛ (3) وحدة إندونيسيا؛ (4) نظام ديمقراطي بالحكمة التي تضمنها الشورى والتمثيل؛ (5) العدالة الاجتماعيّة لكلّ الشعب الإندونيسي. ويبدو أنّ نور خالص مجيد قد بقي وفياً لهذه النظرة إلى حين تأسيسه جامعة برامدينة (Paramadina) وترجمتها من أجل مجتمع كمجتمع المدينة، ظلّاً أنّ مجتمع المدينة مكفولة حرّيته الدينيّة، ومضمونة تعدديّته؛ ومحميّة حقوقه على أساس المساواة في الحقوق الإنسانيّة والواجبات اللازمة. ويبدو أنّ نور خالص مجيد قد ذهب مذهبين في تأوّل المسألة الدينيّة في الصحيفة والتاريخ البالغ زمن الحاضر: أوّلهما أنّ الأديان الإبراهيميّة تنهل من مشكاة واحدة، وأنّ بينها جوانب متماثلة وأخرى مختلفة، استجابة لصورها، وأوضاع مجتمعاتها؛ مثلما أنّ بينها استمراراً؛ والثاني أنّ الإيمان بإله واحد لا يعني حتماً إله المسلمين. ومن ثمّ قال نور خالص مجيد بالتعدّد في شأن الألوهيّة، تماماً كما قال بالتعدّد في الفكر والسياسة والمجتمع. ولكن ماذا عن البوديّة والهندوسيّة وأتباع الديانات الصينيّة؟ يرى مجيد أنّ لها ما يمكن اعتباره شبهة كتاب (هكذا) وفيه عقائد أساسيّة عن وحدانيّة الإله. كما يقرّ أنّ أصحاب هذه الديانات قد حادوا

عن التوحيد الصحيح، كما حاد اليهود والنصارى بتغييرهم ما بأيديهم من الكتب، أخذاً بما جاء في القرآن من أمر التحريف؛ ولكنّ الحاصل، في نظر نور خالص مجيد، أن نتوخى نظرة احتوائية (Inclusive) لا إقصائية، لأنه لا يوجد فرق جوهري بين رسالات الديانات الكبرى في العالم<sup>1</sup>.

ولئن كنّا لا نعترض مبدئياً على النظرة الاحتوائية إلى الأديان، فإننا لا نقبل ذلك دون تأسيس لما يشترع لتلك النظرة أصلاً. ومعناه أنه لا تُقبل تلك النظرة إذا اشتطنا في صحّة العقائد ما يقوله القرآن؛ عندها سيكون التفكير لاهوتياً إيمانياً، وفي ذلك ضيم يدخل على العقائد المخالفة؛ بل يوجد من العقائد والأديان القديمة ما لا إيمان فيه باله واحد؛ فكيف السبيل إلى مساكنة هؤلاء واعتبارهم من الأمة الإنسانيّة المكفولة حقوقها بالشروط الإنسانيّة قبل غيرها؟ لا يبدو الرأي عند نور خالص مجيد مبنياً على أساس متين. أمّا تأويله البانشسلا إحياء لصحيفة المدينة أو الدستور الذي وضعه النبي فور هجرته إلى المدينة، ففيه اختزال تاريخي وثقافي واجتماعي لا يسمح البتة باعتماد مبدأ التعدد الديني مطلقاً دون قيود ناظمة. ولو كان الأمر على ما ارتأى نور خالص مجيد ما كان للنبي أن يحمل مخالفته على الهجرة عن المدينة. إن هذه الأفكار الأولى، التي أعلنها نور خالص مجيد، ستجد صدى في محيط مثل إندونيسيا، وستلقى معارضة شديدة من العلماء السلفيين هنالك. ولكنّ حاجة المجتمع إلى مبدأ التعدد الديني والعرقى والسياسي، ثقافة تيسر وحدة الشعب بتنوعه وتعدّد رؤاه، ستمهد الطريق لتلك الأفكار. ويبدو أنّ المحاضرة، التي ألقاها في الثاني من شهر كانون الثاني/يناير سنة (1970) في جاكرتا، بمناسبة عيد الفطر، وأطلق فيها عبارته المشهورة: «نعم للإسلام، لا للأحزاب الإسلاميّة»، قد رشّحت الرجل ليكون أحد التحديثيين الجدد (Neo-modernist) كما وصفه أحد الباحثين المعاصرين<sup>2</sup> أخذاً برأي فضل الرحمن الباكستاني في «التحديثيين الجدد» من المسلمين؛ وفضل الرحمن كان هو نفسه أستاذ نور خالص مجيد عند التحاقه بجامعة شيكاغو للدراسة والبحث. كان على نور خالص مجيد أن يعاين مجتمعه متعدّد

1- Ann Kull, *Modern Interpretation of Islamic History in the Indonesian Context. The case of Nurcholish Majid*, p. 5.

2- On the concept "Neo-Modernism" that was initially proposed by Fazlur-Rahman, then taken up by a group of Indonesian intellectuals who have been in contact or Fazlur Rahman's disciplines, see Fazlur Rahman, *Muslim modernism in Indo-Pakistan sub-Continent*, in. SOAS, 21 (1958), p. 98-99; also Navin Ghulam Haider Ali, *Fazlur Rahman: A Muslim Modernist*, unpublished PhD Thesis, Pakistan Study Center, University of Karachi, 2014, p. 103, footnote 28. Concerning the appropriation of the concept by Indonesian intellectuals including Nurcholish Majid, see Greg Barton, "The International Context of the emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia", in M.C. Ricklefs (ed), *Islam in the Indonesian Social context*, Melbourne: CSEAS, Monash University, 1991, p.75; Siti Fathimah, *Modernism and the Contextualization of Islamic Doctrines: The Reform of Indonesian Islam Proposed by Nurcholish Majid*, unpublished MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1999, p. 95-105.



الأديان، وكان عليه أن يعتبر الإسلام العربي الذي وفد عن طريق التجارة إلى إندونيسيا، واستقرت جماعات منه بمواطن داخلية كان فيها أديان وضعيّة، وعقائد مسيحيّة، فضلاً عن البوذية وأديان صينيّة؛ وكان على هذه الأديان أن تقبل بعضها بعضاً، دون تناحر. وكذا التابع في المناكح، والمواريث، وتنظيم العمل، والتدبير السياسي، والتنظيم الاجتماعي، والتفكير أصلاً. ولو كان كلّ ذلك يتمّ بالدين، ويُساس بالشرع، لاختلّ ما به وحدة الشعب الإندونيسي وصلابة لحمته. لذلك كان تأويل نور خالص مجيد مسألة الصحيفة، ووحدة الألوهيّة، واختلاف الرسل مناسبة للأزمان، سبيلاً إلى ترتيب ما بين الفكر الديني ومقتضيات التطور

الحدائثة الإسلاميّة أمر ممكن، وهو الرهان الذي على المسلمين اليوم أن يواجهوه بأن يتوخّوا فهماً عقلاً لظواهر، وأن يقبلوا مرّة أخرى أن العلمانيّة الحيّة ليست إعلاناً لزوال الإيمان، وبطلان الدين.

الاجتماعي والنهضة الفكرية. وهنا بالذات ستطرح إشكالية الحدائثة في رؤية نور خالص مجيد. ولكن في كلّ ما أبنّا حمل فكر نور خالص مجيد بذرتين لا تستقيم بهما الحدائثة فلسفةً وجوديةً يتحوّل فيها الدين من عقيدة ملزمة وحقيقة مطلقة وكيونة فوق التاريخ إلى ظاهرة لا تفهم خارج المقام والسياق والضرورة. تتمثّل بذرتا التهافت في المنزع القياسي التبريري كقياس البانشيلا على دستور المدينة، أو ما يسمّى الصحيفة، من ناحية؛ واعتبار العقائد الدينيّة كلّها أمراً واحداً، يجمعها أمر التوحيد. ومثل هذا التنميط أبعد ما يكون عن فهم الظواهر الدينيّة المنسجمة بخصوصياتها داخل الأنظمة الاجتماعيّة والثقافيّة، فضلاً عن الرؤى الفكرية والقيم الأخلاقيّة. ونرى أنّ اعتبار الأديان أمراً واحداً يرجّح مرجعيّة الإيمان على مرجعيّة اللإيمان، وفي ذلك حرج مرّكب: يتمثّل الأول في القول في كلّ دين ما لا يقوله أصحابه؛ ويتّصل الثاني بالتمييز بين الناس على أساس ديني وتفضيل المتديّن على من ليس متديّناً، وفي ذلك سبب انزياح المواطنة عن مواضعها.

### مقالة نور خالص مجيد في الحدائثة:

تتنزّل مقالة نور خالص مجيد في الحدائثة في سياق فكريّ دقيق هو النظر في مواقف المسلمين من الرهانات التي تطرحها فلسفة الحدائثة، وهي ظاهرة - وإن نشأت في سياق تاريخي أوروبيّ أُجمل في ما اصطلح عليه بعصر الأنوار- فتحت عصراً جديداً غير حياة الناس وتفكيرهم وروابط الاتصال بينهم تماماً كما وسّع المعرفة، وبنى أصولها على غير ما درج في السنن المعلومة والنظريات المستقرّة، وشمل ذلك كلّ الدين أو الظاهرة الدينيّة، وأضحى المعلوم بالضرورة غير بديهيّ، ولا ممّا تقبله العقول. ويُعدّ رأي نور خالص مجيد أحد تلك المواقف التي أبداها المسلمون من الحدائثة ورهاناتها.



وقبل أن يحدّد نور خالص مجيد مفهوم الحداثة، يركّز على التحديث بصفته إجراء عملياً يشتمل على مقوّمات الاجتماع، ويرمي إلى تنمية الموارد، وتجويد الحياة، وتحقيق الرخاء، والحدّ من الآفات. ولئن أشار كثيراً إلى التحديث التقني والتكنولوجي خاصّةً، فإنّه سرعان ما نبّه إلى ما ينجرّ عن التحديث من تغيّر بنيوي في رؤى الناس، وطرق تفكيرهم، ونظرتهم إلى القيم التي كانوا يحتكمون إليها. ولا شكّ في أنّ الشأن الديني ليس بمنأى عن هذا كلّه. وقد رأى من الواجهة أن يصل بين التحديث والعقلانيّة، من ناحية، وبين العلمانيّة (Secularization)، من ناحية ثانية، وبين التحديث والانتصار للرؤية الغربية (Westernization)، من ناحية ثالثة. ومجمل الرأي عنده أنّ التحديث لا يحمل حتماً دلالة غربيّة، وليس هو، من ثمّ، شكلاً آخر من أشكال الاستعمار، ولا استنباطاً لنظام حياة غربيّ؛ وليس هو بالحافز على العلمانيّة باعتبارها إلغاء للدين وأثره في المجتمع؛ ولا التحديث بملخٍ قيم الإسلام التي نادى بها؛ والتحديث يتوسّل حتماً بالمنزع العقلاني، وهو نظرة في ما تعالج به الحقيقة وتثبت إلى حين اندراسها بما يقوم مقامها، ويعتاض به عنها لتبدّل الفهم، وتغيّر المنطلقات. والعقلانيّة تنكر التفكير الغيبي الذي يرسخه الدين، ويردّ كلّ اتّجاه إلى قبول الأساطير التي يضعفها العقل، وتكذبها مقدّماته<sup>2</sup>. وهنا، يقف التحديث والدين وجهاً لوجه باعتبارهما متنازعين في ما تثبت به الحقيقة، وشروط دوامها فضلاً عن إطلاقها. والحلّ هو تحديث الفكر الديني، وتأويل النصوص التي يستند إليها، ومنها، فيما ما يخصّ المسلمين عموماً، والإندونيسيين خصوصاً، النصّ القرآني، وما يتبعه من تاريخ المسلمين. ومعنى هذا أنّ نور خالص مجيد يعدّ التحديث ومرجع النظرية أمراً لازماً لا فكاك للمسلمين منه، وهو لهذا لم يذهب مذهب العلماء في إنكار العلوم الجديدة، ولا الالتحاق بالمدارس الأجنبيّة، ولا ارتداء الملابس الغربيّة؛ لأنّ مثل هذا الاحتماء من النافذ متهافت أصلاً ومرتدّ بصاحبه إلى موات.

يستخلص نور خالص مجيد حقيقتين في نظره: أولاً أنّ الحداثة ظاهرة كونيّة وشاملة لا تترك شاردة ولا واردة من حياة الناس، ولا بدّ، من ثمّ، من قبولها والمساهمة فيها؛ والثانية أنّ الحداثة الإسلاميّة (Islamic Modernity) أمر ممكن، وهو الرهان الذي على المسلمين اليوم أن يواجهوه بأن يتوخّوا فهماً عقلانيّاً للطواهر، وأن يقبلوا مرّة أخرى أن العلمانيّة الحيّة ليست إعلاناً لزوال الإيمان، وبطلان الدين، لأنّ الحركات الدينيّة تكاثرت حيث الإقبال على التحديث، وإمّا الأرجح أن تفهم العلمانيّة على أنّها تحوّل الظاهرة الدينيّة في المجتمعات الحديثة، من حيث الأدوار والوظائف والدلالة.

تقتضي الحقيقة الأولى (كونيّة الحداثة) أن نشير إلى تباين الرؤية الدينيّة والرؤية الحداثيّة، ولعلّ أهمّ ما يبين ذلك التنافر مرجع الحقيقة في المنظورين، وديمومتها، وكيفيّة تفسيرها، فضلاً عن موقع البشري والتاريخي ووظيفتهما فيهما. ولا سبيل إلى التوفيق إلّا إذا اقتفينا أثر نور خالص مجيد في

1- See Siti Fathimah, op. cit, Chapter Two, Section 1, p. 59-72.

2- See Siti Fathimah, op. cit, Chapter Two, Section 2, p. 73-79.

اعتبار الله هو الموجود الأوحيد الذي تلازمه صفة الحداثة دائماً لأنه الحقيقة المطلقة<sup>1</sup>، وأن الحداثة تحتوي في ذاتها على القدرة على التناسب مع حقائق نسبية من أجل الوصول إلى تلك الحقيقة المطلقة<sup>2</sup>. واعتبار الله موجوداً كونياً يردّ نور خالص مجيد إلى تأويل الإسلام ديناً كونياً؛ أي ديناً جامعاً لكل الأديان، الكتابية وغير الكتابية على حدّ سواء. وهو ما سنعود إليه لاحقاً في حديثنا عن التعددية في تأويل نور خالص مجيد. والحاصل، في الحقيقة الأولى، أن كونية الحداثة، بشروطها التي استقامت بها رؤيتها، قد ألجأت نور خالص مجيد إلى تأويل العلمانية، والعقلانية، وأصول المعرفة حتى يمكن الحديث عن نظرية في الحداثة الإسلامية، وتلك موضوع الحقيقة الثانية.

بمّ تكون حداثة إسلامية في نظر نور خالص مجيد؟ ولمّ سمّاها تسمية ماهوية فلم ينسبها مثلاً إلى المسلمين؟

تدور آراء مجيد على مبدئين، يتمثل أولهما في أسلمة المعرفة، وهو ما عبّر عنه العطاس بـ«تخليص المعرفة من الرؤية الغربية» (De-westernization). وقد سائر نور خالص مجيد ما اقترحه اسماعيل الفاروقي في مشروع «أسلمة المعرفة»، وأحدثت له مؤسسة برمتها في فرجينيا تسمى اليوم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» (Institute of International Islamic Thought, IIIT). أمّا المبدأ الثاني فيتمثل في وضع منهجية جديدة لفهم القرآن والحديث النبوي.

ولعلّ أهمّ ما استحدثه نور خالص مجيد هو تلك المنهجية التي يمكن وسماها بالمنهجية التاريخية التأويلية، وإن سمّتها سيّتي فاطمة، في أطروحتها عن نور خالص مجيد، بالمنهجية السياقية (Contextual Approach)<sup>3</sup>.

يشير نور خالص مجيد إلى أنّ المفسرين القدامى، وكذلك المجددون، لم يتجاوزوا شروط التفسير القديمة، ولم يخرجوا عن الآثار التي حجت كلية النص القرآني وشموليته، وكان، من ثمّ، همهم جزئياً أو يكاد. ولفت النظر إلى تدبّر القرآن في كليته، وكذلك في سياقه التاريخي، ولا بدّ من أن يُعنى بأسباب النزول، أو شأن النزول، أو مناسبات النزول، وسمّاها «مفهوماً أو خبراً أو نظرية تفسّر قصد الشارع في ذلك المحلّ والمقام، والوقت، والمسألة». ويُستقرأ من ذلك كلّ ما هو خاصّ بالسياق والمقام، وما هو مبدأ كونيّ متجاوز إنسانيّ. وييسر ذلك فهم مقصد الرسالة أصلاً، والقيم المتصلة به، ويبني على ذلك تعميم المبدأ الكوني، وتطبيقه على الأوضاع الراهنة. وهكذا تكون المزاوجة في تأويل القرآن والحديث بين الانطلاق من اللحظة الراهنة بعلم العصر، ومعارفه الحديثة لفهم غائية الرسالة، ودلالة الأحكام في المسائل المعاصرة للنبيّ. ويُستصقّى من ذلك ما هو خاصّ وما هو عام

1- Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, p. 174.

2- Ibid.

3- Siti Fathimah, op. cit, Chapter Three, p. 95-134.

كوفيّ من المبادئ، فيترك الخاصّ لخصوصيته، ويُعمّم العام لكونيته، وبذلك يُفهم القرآن والحديث في كليّتهما وشمولهما، من ناحية، وفي سياقهما التاريخي والكوفيّ، من ناحية أخرى.

تتنزّل هذه المنهجية في إطار أوسع يمثّل وجهاً من وجوه الطرافة في تأويل نور خالص مجيد، وهو اعتباره النصّ القرآني نصّاً تاريخياً، تماماً كما حدّر من تقديس التاريخ الإسلامي والنزوع به عن النقد، مستنداً في ذلك إلى عبارة محمد أركون الشهيرة «أسطرة التاريخ الإسلامي».

كما تتشكّل هذه المنهجية بمبدأ آخر هو «المحافظة على القديم الصالح، والأخذ بالجديد الأصالح»، وبذلك كان توفيقه بين مصلحي جمعية المحمّدية ونهضة العلماء.

تتضمّن مقالة نور خالص مجيد في الحداثة بذرتين أخريين من بذرات التهافت. نعني بالأولى إقراره، على وجه التسليم الديني والاعتقاد الإيماني، بأنّ الله هو الموجود الأوحّد المطلق الذي تلازمه صفة الحداثة أبداً. وفي هذا نسفّ لما تتقوم به الحداثة أصلاً. والله ليس مبدأً وحسب، بل الأهمّ من المبدئية توابعها الفكرية، والتشريعية، والأخلاقية، والعمرائية تماماً. وتتعلّق البذرة الثانية بالتأويل القياسي بين الحاضر والماضي، والتسليم بوجود قيم كونيّة، ترجمت بشتّى الصيغ النظرية، من بينها «مقاصد الشريعة». والحال أنّ تلك المنهجية القياسية إمّا كانت حيلة من حيل الإحيائيين حتّى يُمحّ التفسير الديني الظواهر والأشياء حياةً بعد اندثار أصحابه، وزوال عهده، وتبدّل الأزمان بما لا يشابه ما مضى. ولفساد هذه المنهجية أصلاً كان فشل الإصلاحية في عهدها الزاهرة بدءاً بأواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وكذا الأمر في شأن المقالة السلفية والإحيائية على وجه سواء. وإمّا الحداثة قطيعة معرفية ومنعطف في التفكير لا يتقوم إلا على أصول غير السابقة؛ لأنّه تقويض لها، أو لا يكون.

### رؤية نور خالص مجيد بين الدعوة إلى التعددية وتوحيد الأمة الإندونيسية:

ما من شكّ في أنّ أهمّ ما يشدّ النظر في رؤية نور خالص مجيد هو الأفاق التطبيقية والمسائل العملية، التي تترجمها تأويلات الآيات القرآنية إلى مقالات، أو إقرارات، أو ما يشبه الآراء ذات المنزعة الإفتائي، وإن لم يُرد صاحبها الإفتاء أصلاً. وكما تصدّى فضل الرحمن لتأويل القرآن في مسائل الشورى، والزكاة، والربا، والإرث، والأخلاق، والعبودية والرق، والحرية، والمساواة بين المرأة والرجل، لم يكن المجتمع الإندونيسي المعاصر بمنأى عن طرح هذه المسائل، وما يقتضي ذلك من مراجعة الآيات القرآنية في سياقها المستنبط من الأخبار، وتأويلها بما يسمح استقراء الحلول. ويمكن أن نعرض مثاليين يوجّهان إلى الوقوف على مسألة التأويل والحداثة الفكرية، آفاقها ومحدوديتها عند نور خالص مجيد. يخصّ المثال الأوّل الزواج بين أهل الأديان المختلفة، ونعني، على وجه الدقّة، زواج المسلمة بغير المسلم؛ وهي مسألة ذات توابع تبلغ غاية التعددية في المجتمع الإندونيسي المعاصر. أمّا المثال الثاني، فيتصل بالتدبير السياسي المحقّ للعلمانية، استناداً إلى مقالة نور خالص مجيد التي أسلفنا، وهي: «نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلامية».

## إن الدين عند الله الإسلام:

خصّصت سيّتي فاطمة جزءاً من الفصل الثالث من أطروحتها لتأويل نور خالص مجيد للآية ﴿إنّ الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران: 19/3]<sup>1</sup>. وقد أوردت عن وجهة ثلاثة آراء فصلها المفكّر الإندونيسي تفصيلاً أضحى يُعرف به، ويُثنى عليه بسببه، إيماناً من الباحثين في الفكر الديني الإندونيسي المعاصر بأنّ الرجل من المدافعين عن مبدأ التعدّديّة (Pluralism)، يتمثّل الرأى الأوّل في أنّ تأويل الإسلام هو الخضوع لله خالق كلّ شيء، وأنّ الديانات كلّها متساوية في ذلك، نعني الديانات الأصيلة، التي لم يُصبها أيّ تغيير أو تحريف (كذا). وتنبّه فاطمة إلى تأثر نور خالص مجيد بتأويل أو تفسير عبد الله يوسف للآية ذاتها؛ بل قدّمت شاهداً مفيداً على ذلك<sup>2</sup>. ويتمثّل الرأى الثاني في أنّ المقصود بأهل الكتاب لا يخصّ أمم الوحي، وأنباء الكتب المقدّسة المنزلة عليهم، وإنّما يتشمل أيضاً على مَنْ لهم شبهة كتاب (كذا)، وهم أهل البوذية، والهندوسية، والشنتو، والتاوية، والزرذشتية، والكونفوشيوسية، ويبدو أنّ الجامع بين هذه الديانات -إن كانت أصيلة- أنّها كلّها توحيدية، حسب تأويل مجيد، كما تقرّ فاطمة<sup>3</sup>. ويتعلّق الرأى الثالث بمخالفة شقّ من العلماء الإندونيسيين مذهب نور خالص مجيد، وعدّهم إطلاق الإسلام على كلّ الديانات الكتابية وغيرها رأياً لا وجهة فيه بصريح الآيات القرآنية والحديث دون إغفال الفقه. ومن أولئك عبد القادر الجيلاني (Abdul Qadir Djaelani)، وديدين حفيظ الدين (Didin Hafidhuddin)، وغيرهما<sup>4</sup>. ولئن كنّا لا نذهب مذهب علماء إندونيسيا في الردّ على نور خالص مجيد، فإنّنا لا نرى أيضاً تأويلاً طريفاً يمكن قبوله، وإنّما غاية نور خالص مجيد أن يجد مخرجاً من الإحراج الذي سبّته الآية المذكورة. والصريح أنّ تاريخ الأديان كلّها، ما كان منها كتابياً، وما كان غير كتابي، لم يقبل مثل هذا التعميم، ولا ذوبان أيّ دين في غيره، فضلاً عن ذوبانه في الإسلام باعتباره إبداء الطاعة والذّلة لله وحسب؛ تماماً كما لم يقبل الإسلام باعتباره «الدين الخاتم» أن يتحدّ بغيره من الأديان، والانصهار فيه. وهذا التأويل الاحتوائي من نور خالص مجيد ليس إلا «حيلة تأويلية» لقبول المختلف في حظيرة الإسلام، فيتستى بذلك حسم المسائل الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والدينية، فيكتسب التفكير الإسلامي على لسانه جوهرًا إنسانياً. والواقع التاريخي الشاهد على فهم الناس أديانهم يدلّ بما لا شكّ فيه على تشبّث كلّ أهل ديانة بديانتهم؛ بل على تشبّث أهل كلّ عقيدة ومذهب بعقيدتهم ومذهبهم. ويبدو لنا هذا التأويل، الذي استصفاه نور خالص مجيد من التراث التفسيري، تأويلاً انتقائياً غايته التوفيق بين متطلّبات الأوضاع الراهنة في إندونيسيا، والصرامة

1- Ibid, p. 123.

2- Ibid, p. 123-4.

3- Ibid, p. 126.

4- See Ibid, p. 129-30; See also: <http://www.4shared.com/web/preview/pdf/W-URxH7t>, p. 38. However, Abdullah Yusuf 'Ali has relied on Tabari's exegesis, see his Tafsir, edited by A. Madkur, 4th ed. Cairo, 1430/ 2009, Vol. III, p. 1721.

كيف يكون، إذاً، انسجام بين مقالة نور خالص مجيد «نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلامية»، ومفهوم العلمانية باعتبارها عقلانية، ونهوض القرآن بتحرير المجتمع والفكر من وضعهما الجاهلي، فاعتبار الإسلام مشتركاً ثقافياً وحضارياً لا يجوز احتكاره ولا تسييسه؟

الفهيّة التي رسّخها أهل الفقه والعقائد. ويرتدّ ذلك التّأويل الانتقائي -وإن استحدثه القدامى- إلى نزعة تمجيدية تمنح الإسلام درجة فوق الأديان الأخرى، وهو ما لا يقبله أحد من غير المسلمين. وتعدّ مقالة نور خالص مجيد في التحريف في غير محلّها؛ لأنّها التزام بنظرة القرآن إلى الكتب السماوية التي بأيدي أتباعها اليوم، دون تمحيص تاريخي، ولا نقد مؤسس على فقه اللغة، واللسان، والنقاش الأثريّة. وعلى كلّ، لا يعترف اليهود والنصارى البتّة بالتحريف الموجه إلى نصوصهم في القرآن، ولا هم بالعاجزين عن اتهام القرآن بالتهمة نفسها. ولو عرضت المسألة الإسلاميّة، دلالة وتطبيقاً، في أفق تأويلي تاريخي يكشف تبدّل

الأوضاع المجتمعيّة عموماً، وتغيّر القيم، وتهافت العمل بالأحكام الفقهية الناشئة في ما مضى من العصور، وانتظام الظاهرة الإسلاميّة في محضن جديد وذهنيّة حديثة، لكانت المقالات التّأويلية مجدية، ولظهر انتفاع بها. أمّا الحرص على مجاراة السلفيّة، واستنطاق النصوص بما يناسب المطالب المعاصرة، واستيحاء الغابر بغير منطق وروحه، لاستنباته حيث لم ينشأ أصلاً، فذاك كمن يستقي ميّتاً في بيته تألّفاً لأهله، وتوسّلاً إلى المنافع من ورائه، فلا يكون له في الواقع سوى تنانة الجثّة، واقتتال الناس، كلّ يريد ما ينفعه.

### نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلاميّة:

هذا الشعار، الذي أعلنه نور خالص مجيد في إحدى خطبه المهمّة، ذو دلالتين: تتمثّل الأولى في الفصل ما بين السياسة والدين، والثانية في ضمان التحدّد والوحدة في الوقت نفسه، وهو تماماً ما تريد البانشيلا ترسيخه، كما أسلفنا. نعني بالدلالة الأولى ذهاب نور خالص مجيد إلى أنّه لا يحقّ لأيّ حزب في إندونيسيا أن يدّعي استحواده على الإسلام، وأنّ الإسلام ثقافة وحضارة يعني الأفق الإندونيسي برمّته. أمّا أن ينتصب حزب من الأحزاب مرجعيّة إسلامية فذاك من باب الاحتكار، واستعمال الدين؛ بل قصره على الحزبيّة السياسيّة. والمفهوم الظاهر من هذه المقالة المهمّة، التي أنشأها نور خالص مجيد، أنّ الدين لا يقبل التوظيف السياسي الضيق. وفي ذلك تكمن فكرة العلمانيّة عنده. ولكنّ الفحص الدقيق يكشف غير ذلك، يرى نور خالص مجيد أنّ العلمانيّة فرع ملازم للتحديث، وهي صيغة من الصيغ التي تتجلّى فيها عقلانيّة الناس في تفهّم الأشياء وتفسيرها. ومن ثمّ تصبح العلمانيّة عنده أحد المسالك في تحرير الفكر بالعقلنة، ولا سيّما ذلك الفكر الذي كبّله التفسير القديم للأشياء، وأفسدته القيم التقليديّة، التي صبغته بالتفكير الأسطوري أو السحري.

ويرتدّ نور خالص مجيد إلى الفترة التأسيسية التي ظهر فيها الإسلام ليتحدّث عن عقلنة القرآن ومباشرة الظواهر الجاهلية مباشرة عقلية؛ بل يسرّ بذلك الأسلوب في النظر، والفهم، والتدبّر، تحرير الفكر والمجتمع، وتلافي ما عرفته الجاهلية من سائر ألوان الفساد والظلم، وانخرام العدل والمساواة.

أمّا الدلالة الثانية فتعني اعتبار الإسلام المشترك الثقافي والحضاري، وهو، من ثمّ، عنصر جامع وموحد دون إلغاء تنوع الأديان والعقائد في إندونيسيا. والطريف، في هذه النظرة، أن يحدّد موقف المسلمين من أهل العقائد الأخرى؛ والطريف أيضاً أن تقدّر مسألة الأكرية والأقلية ضمن توازن الحقوق والواجبات، التي تضمنها مسألة خارجة عن الاعتبار الديني أصلاً، وهي مسألة المواطنة المنصوصة بفلسفة البانشسلا، ورؤية الدستور الإندونيسي، وإن كانت البانشسلا تنصّ، في أول مبادئها الخمسة، على التوحيد ذي المنزع الديني والعقدي. هل يعدّ الهندوسي والبراهماني في إندونيسيا ذمياً، مثلاً؟

كيف يكون، إذًا، انسجام بين مقالة نور خالص مجيد «نعم للإسلام لا للأحزاب الإسلامية»، ومفهوم العلمانية باعتبارها عقلانية، ونهوض القرآن بتحرير المجتمع والفكر من وضعهما الجاهلي، فاعتبار الإسلام مشتركاً ثقافياً وحضارياً لا يجوز احتكاره ولا تسييسه؟ يفترض رأي نور خالص مجيد أنّ العلمانية لا تعني انقطاع الظاهرة الدينية وعدم تأثيرها في حياة الناس، وإمّا هي مستمرة، للحاجة إليها، بشرط أن تتغيّر وظائفها حسب المحاضن الجديدة؛ والعلمانية أساساً عقلانية الناس في تفهّم الأشياء والظواهر، وما دام الدين قادراً على توفير ذلك النزوع، فإنّه أيضاً قادر على تحرير الفكر من كلّ تقليدية بائسة وغير مناسبة للظرف والمقام؛ تماماً كما حرّر القرآن الجاهليين ممّا كان يمنع ترقّهم. وإمّا غاب ذلك النزوع إلى التحرّر لما طرأ على متأولي القرآن من تقليدية وابتعاد عن اللحظة التأسيسية الأولى؛ أي رسالة القرآن «الأصلية». والظاهر من هذا الرأي أنّ نور خالص مجيد يفتني تماماً رأي فضل الرحمن في نظره إلى الجاهلية وقيمها، وعقلانية النظرة التوحيدية التي تضمّنها القرآن، واعتبار الفقهاء، والمتكلمين، والمحدثين، والمتصوّفة، هم الذين حادوا بالإسلام التاريخي عن معياريته الأولى. لذا ظهر البون الشاسع بين الرسالة في أصليتها، والرسالة كما طبّقها المسلمون، وقتنتها أجيال العلماء على مرّ القرون.

والحاصل ممّا سبق في تأويل نور خالص مجيد للآية (19) من سورة آل عمران (3)، وفصله بين الإسلام والحزبية السياسية؛ لأنّ الإسلام هو المشترك بين عموم الناس ثقافةً وحضارةً، أنّ الرجل قد اجتهد في التأسيس لوحدة المجتمع الإندونيسي وتعدّديته في الوقت نفسه. وتعدّد مسألة المناكح والمواريث من أهمّ التوابع لذلك التأسيس، كما اكتسب مفهوم المواطنة المضمونة بالبانشسلا ملمحاً مدنياً لم تقوّه مازجة الإسلام حياة الناس ورؤاهم، وحياتهم أوسع من الأديان ولا شكّ، تماماً كتاريخهم، ولغاتهم، وأعرافهم، وتقاليدهم، وتشريعاتهم، وكل ما تواضعوا عليه في تنظيم



أحوالهم. وعلى الرغم من هذا الجهد في التوفيق بين مفهوم البانشيلا، الدستور الإندونيسي المثير لإعجاب المتخصصين في العلوم السياسيّة والممارسين على حدّ سواء، والعلمانيّة، باعتبارها عقلانيّة يمارسها القرآن وأتباعه (كذا)، والحدائثة بصفتها رؤية لا تلغي حضور الدين في الشأن العام (كذا)، لم يضمن نور خالص مجيد بما تأوّل ما تتقوّم به الحدائثة، ولاسيما ممزجة الدين للشأن العام، وتشكيله هويّة الناس، واعتبار التوحيد رؤية عقلانيّة إلى الكون؛ بل النفاذ من ذلك كلّه إلى تبني خطاب القرآن وحججه عن الجاهليّة، وحضارتها. والحال أنّ ما اكتُشف من الآثار من أمثال قرية الفاو وغيره ليدلّ على أنّ الجاهليّة فضاء ثقافيّ وحضاريّ لا يرقى الشكّ اليوم إلى عمقه وغناه وجودته، التي قد لا تُضاهى في بعض الجوانب، كالجوانب الفنيّة والهندسيّة.

## مصادر نور خالص مجيد:

### فضل الرحمن ومنهجية الحركة المزدوجة:

لا يخفي نور خالص مجيد تأثره الواضح، إن في العبارة أو في التصوّر، بالمفكر الباكستاني فضل الرحمن (1919-1988). ويعود هذا التأثير إلى كونه حصل عنه العلم في شيكاغو، وزار فضل الرحمن إندونيسيا في السبعينيّات، ويبدو أنّه أوّل من تحدّث في إندونيسيا عن «الحدائثين الجدد» (Neo-Modernists) وعن منهجيّته المتمثّلة في «الحركة المزدوجة». ولئن تابع نور خالص مجيد أستاذه في مقدّماته، وتصوّره لحدائثة من داخل الثقافة الإسلاميّة؛ ولئن تشبّث أيضاً بمنهجية تاريخية نقدية، فإنّه لم يكن عنده ذاك الاطلاع الواسع على المدونة التفسيريّة، ولا صرامة التحليل الفيلولوجي، الذي يظهر في مثل مؤلّفات فضل الرحمن، عن الإسلام، أو كبرى الموضوعات في القرآن، أو الإسلام والحدائثة... إلخ. ويهمّنا في هذا المقام أن نشير إلى أربعة آراء نعتقد أنّها طبعت منهجية نور خالص مجيد وأفكاره بشيء من الضيق والمحدوديّة، ما جعلها عاجزة عن تحقيق التجديد المنشود؛ بل التحديث المأمول. يتمثّل الرأي الأوّل في تصوّر إسلام معياريّ هو جوهر الرسالة القرآنيّة، وأنّ كلّ ما جرى في التاريخ من تطبيق لتلك الرسالة وتقعيد إنّما كان مجانباً لقصد الرسالة. وهذا الافتراض يوقع في ماهويّة إسلاميّة تناقض نظرة الحدائثة إلى سائر الظواهر، وتقديرها خاصّة للواقع الديني باعتباره تجربة وممارسة. ويتعلّق الرأي الثاني بالجانب الكوني في الإسلام، وهو كذلك لأنّه (في نظر الحدائثين الجدد) جانب إنسانيّ بامتياز، والواقع أنّ القيم الكونيّة كاعتبار الدين عند الله الإسلام؛ أي الطاعة والامتثال، والأديان في ذلك سواء، أو المساواة بين الجنسين، أو الأصل في الإنسان الحرّيّة... إلخ؛ إنّما هي جزء من النزعة الحجاجيّة، التي ترمي إلى الدفاع عن القرآن والإسلام معاً. ويتعلّق الرأي الثالث بأنّ التوحيد هو الناظم لرؤية العالم، وفيه عقلانيّة الفهم والتدبّر؛ وهو موقف لاهوتيّ - إيمانيّ، سرعان ما يتهاوى بمجرد أن يكون لغير المؤمن، ولغير الموحد حقّ في المواطنة وتوابعها. والحدائثة بلا مواطنة كفاقدة ما تقوم عليه. ويدور الرأي

الرابع على مسألة الأخلاق، وهي إن ارتبطت حتماً بالدين، بطلت إنسانية الإنسان، إلا أن يكون متديناً أصلاً، وذلك فاسد بالمشاهدة والنظر. وإثماً الأخلاق شأن عقلي، قد يمتن بالدين، وقد يفسد، ولا سيما إن تسبب الدين في إقامة الحروب، وشرع الاقتتال والاعتصاب، ومنع الحريات، وما إلى ذلك من الشؤون.

#### إسماعيل الفاروقي وأسلمة المعرفة:

يُعدّ إسماعيل راجي الفاروقي (1921-1986) أول من ابتكر مفهوم «إسلامية المعرفة»، وصاغ نظرية تمثلت في الوصل بين المعرفة والرؤية التوحيدية.

وظفق الجيل من بعده يبحث عن تنزيل فنون المعرفة في أفق الرؤية التوحيدية، فتحدثوا عن علوم إنسانية إسلامية، واقتصاد إسلامي، وعلوم سياسية إسلامية، ومالية إسلامية، وما إلى ذلك من سائر العلوم الصحيحة وغيرها. وكان من مآثره أن تأسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هرندين، فرجينيا. ولا يهمننا في هذا السياق عدول الجيل بعد الفاروقي عن نظرية الأسلمة إلى تدين المعرفة، وضبطها بالرؤية التوحيدية، وما ظنّ من الأخلاق الإسلامية الصميمة. ونرى أن نشير إلى أهمية المعبر الذي مثله فضل الرحمن لنقل أسلمة المعرفة من الولايات المتحدة حيث نشأت إلى أفكار الحدائين الجدد في البلاد الإسلامية، ومنهم نور خالص مجيد. كتب فضل الرحمن كتابه الشهير (الإسلام والحداثة) (*Islam and Modernity*)، وأفرد فيه فصلاً لأسلمة التربية والمعرفة التي تتولّى المدارس والمعاهد تدريسها. وإثماً كانت غايته أن تبلور المعارف كلها الرؤية التوحيدية في بعديها التاريخي - النقدي، والحضاري - الإنساني. ولكن المزالق كانت دقيقة، لسهولة الانخراط في استتباعات الأيدولوجيا بدلاً من تدريس الصرامة العلمية، والتفكير النقدي في موضوعات قد تكون أحياناً من البديهيات أو حتى المعتبرة مقدّسة.

في أفق الأسلمة، واقتفاءً لأثر فضل الرحمن، نزل نور خالص مجيد نظرية إلى الحداثة، وتحدّث، في أكثر من مقام ومقال، عن الحداثة الإسلامية (Islamic Modernism)، يعني التحديث من داخل الإرث الثقافي والحضاري الإسلامي. وهو تحديث لا يلغي أثر الدين وحضوره في حياة المؤمنين، ولا ينفصل عن الرؤية التوحيدية الجامعة، وكأنّ الرجل لا يعول في هذا على غير الرؤية السنيّة؛ أمّا الشيعيّة والخارجيّة والصوفيّة، وما تلاها من الرؤى المعاصرة كالرؤية البهائيّة، فلا أثر لها. وتبلغ هذه «الرؤية من الداخل» أقصاها عند التنصيص بصريح اللفظ على عقلانيّة النظرة التوحيدية في تفهّم الكون، والنظرة إلى منزلة الإنسان؛ وهو ما شرحه فضل الرحمن، في الفصل الأول من كتابه (الإسلام والحداثة)، بعمق لا مثيل له حتى تيسّر له لاحقاً اعتبار الحداثة الغربيّة إلحاديّة، ولذلك

إنّ غرس الحداثة في منابت إسلامية يقتضى أن تكون رؤيتها، ووسائلها النظرية، وتطبيقاتها من جنس التربة؛ أي من جنس الهوية، والسنن الجارية، وطبيعة التحصيل المعرفي، والانتظام الاجتماعي والسياسي، وما إلى ذلك.



متهافتة. إن غرس الحداثة في منابت إسلامية يقتضى أن تكون رؤيتها، ووسائلها النظرية، وتطبيقاتها من جنس التربة؛ أي من جنس الهوية، والسنن الجارية، وطبيعة التحصيل المعرفي، والانتظام الاجتماعي والسياسي، وما إلى ذلك. ولسنا نجد وجهة في كل هذا؛ لأنَّ غائية التحديث هي تماماً تغيير نمط التفكير، وتحوير السنن، وإنتاج رؤى أخرى بغرض كشف ما لم يوجد. أمَّا الاستنبات، فهو تسييج وضبط وإفراغ للحداثة من جوهرها النقدي الصميم. كذلك تبقى أسلمة الحداثة شبه الممكن المحال. وفي آراء نور خالص مجيد شاهد لافت على ذلك، وهو مضمون المدرسة التي أسَّسها وسمَّها (Paramedina)؛ أي المدينة، يعني مدرسة تدرِّس الإسلام الحقَّ وتنشئ المجتمع الإسلامي الصميم، وهو المجتمع النبوي في المدينة. وقد بيَّنا سابقاً القياس الذي أجراه نور خالص مجيد بين صحيفة المدينة والباننشسلا. وهذه آراء تخرج من مشكاة واحدة هي استحضار الأصل ليكون نموذج الحاضر، وكأنَّ التاريخ يعزل لحين، حتى يبعث الماضي بغير روحه وفي غير منبته.

### استنتاجات أولية:

تطرَّقنا في مقالنا إلى إشكالية التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر في إندونيسيا؛ وقد عولنا في استقراءنا على أحد المفكرين والمثقفين البارزين، ممَّن عُدوا اليوم أحد أعلام الحداثيين الجدد بتلك المواطن غير العربية. ووصلنا بما لا التباس فيه بين تأويل الإرث الديني (اللاهوتي، والتفسيري، والفقهية) وإشكالية التحديث، بما هي تجديد مرجعية الحداثة، لا الإصلاح. وأمکن أن نتابع أفكار مجيد منذ البواكير إلى التأثر بمفكرين معاصرين من داخل إندونيسيا وخارجها. ووقفنا على ما يعنى بـ«التحديث من الداخل» (Modernizing-from-within)، إلى حدِّ الحداثة المنشودة إسلامية أو لا تكون. وقد وقفنا على بذور التهافت في آراء نور خالص مجيد: في تعريفه الحداثة، ونظرته إلى الظاهرة الدينية، وتحقيقه شأن العلمانية، وختمه بإسلامية الحداثة ائتساء بمن قالوا بـ«إسلامية المعرفة»، كإسماعيل راجي الفاروقي، وفضل الرحمن من بعده. ويسع بعد هذا الاستقراء أن نختم بأربعة استنتاجات مهمة مازلنا نعدّها في عداد الاستنتاجات الأولية.

إنَّ عودة الفكر الديني المعاصر في إندونيسيا إلى سابق عهده من التشدّد والأصولية تعود إلى ما بيَّنه مؤلّفو الكتاب الجماعي، الذي أشرنا إليه في بداية المقال، ولكن تعود أيضاً إلى اشتغال الفكر التحديثي الإندونيسي على بذرة تهافته. ولو صاغ نور خالص مجيد فهمه للحداثة وتطبيقاته على غير نموذج الإصلاحيين والتوفيقيين، لكان الأثر أشدَّ، والتجديد أوضح، والانقطاع عن التلفيق أقرب إلى الإقناع. أمَّا مهادنة الأصولية، والأخذ بفكرها، وإن من طرف، فإنّه يتحوّل إلى سلفية أشدَّ تحوطاً من التجديد والتحديث. والنفوس أعلق بما اعتادت، وأوثق بما علمت، وأكسل من أن تقاوم راسخاً. أمَّا حياة الناس اليوم بمبدأ التعددية، فراجع إلى عزيمة سياسية يُدار بها الشأن الديني، والثقافي والعرفي على حدِّ سواء.

ليس في أفكار نور خالص مجيد ما يقنع غير المسلمين؛ لأنه قال فيهم بما لا يحسبون أنفسهم من أهله. فالتوحيد شأن إشكالي في تصوّره، وتطبيقه، وعقلانيته المزعومة، وهل يهّم غير المسلمين؟ وهل غير السنّة يرون أنفسهم معنيين بمقالة مجيد؟ وهل جرّاً. ومن الخطأ أو التأويل على غير أصل أن تقرن البانشسلا بالصحيفة، وأن ترى الصحيفة دستوراً ينصّ على التعدّدية. فهذه تأويلات خارج السياق التاريخي، وهو ما يبطل جدوى التفكير أصلاً فضلاً عن اقتراح مسالك للتحديث.

إنّ آراء نور خالص قد انبنت على مسلّمات ليس من أهونها اعتبار النصّ القرآني بلا تاريخ؛ أي كأنّه نصّ جامد دُونَ فور نزوله، وليس فيه ما يدلّ على تكوّن ونشوء. وتاريخ النصّ يثبت عكس ما تيقّنه نور خالص مجيد. وإمّا الجدل اليوم حول مخطوطات صنعاء القرآنية، وإقبال كوكبة من الباحثين التونسيين على إخراج النصّ القرآني وقراءته من المطان المطبوعة والمخطوطة، ليشهدا على ضرورة البدء بالتاريخ للنصّ قبل الوثوق بتفسير الآيات. وهو ما لم يفعله نور خالص مجيد .

إنّ ما يسمّى «عربيّة القرآن» مازالت في حاجة مؤكدة إلى التحقيق والدراسة؛ ولا تؤخذ المصطلحات، ولا العبارات العلميّة من أعمال المفسّرين القدامى، ولا من المعاجم؛ لأنها كلّها ترمي إلى الدفاع عن السنّة (Orthodoxie) وترسيخها، وإمّا المطلوب أن نبدأ مشروع الإيتيمولوجيا العربيّة. ونلفت الانتباه، على وجه الإخبار، إلى أنّ قصيدة قد اكتشفت منذ سنوات في أحد المواقع الأثرية في جنوب اليمن، وقد أرخت فوسّعت درايتها بما يسمّى «العهد الجاهلي» بما يقدر بمئتين وخمسين عاماً. وصار العهد الجاهلي يشتمل على أربعة قرون قبل الإسلام، لا مئة وخمسين عاماً كما اشتُهر. وفي القصيدة أربعة جوانب لا يعرفها الناس قبل هذا الكشف الأثري؛ **أولها:** أنّ في مقدّمها تنصيماً على أنّ القصيدة تُقدّم إلى الإله كهلان قرباناً. ونقف لأوّل مرّة على وظيفة من وظائف الشعر قبل الإسلام، وهي تقديم الشعر قرباناً للآلهة، وهو ما يمكن توجيهها إلى إعادة تأويل المعلّقات والمختارات وما مائلها في الجودة. **والجانب الثاني** أنّ القصيدة مخمّس؛ وظنّ الدارسون أنّ التوشيح والتخميس هما ممّا ظهر وانتشر في الأندلس، وليس الأمر كذلك؛ ويقتضي هذا الكشف مراجعة تاريخ العروض، وما يتبع. **والجانب الثالث** أنّ في القصيدة إشارة إلى مساندة الملائكة المقاتلين، وهو مقطع يذكر تماماً بالقصّ القرآني في الغرض، وهو ما يدلّ أيضاً على تجدّر القرآن في جانب المنظومة الإلهية في حضارة جنوب الجزيرة العربية؛ ومن قال غير ذلك من المؤرّخين والمستشرقين إمّا يخرج النصّ عن سياقه، وذهنيّة معاصريه. **والجانب الرابع**، عربيّة ما قبل القرآن. وهذا الجانب هو المهمّ في مجال البحث قبل الانطلاق في التأويل.

لئن لم يترجم جلّ ما كتب نور خالص مجيد عن الباهاسا الإندونيسية، فإنّ آراءه قد وجدت طريقها إلى كلّ أفق عن طريق الدراسات العامّة والمختصّة. وقد التمسنا أثراً واضحاً لكلّ من

آراء فضل الرحمن ونور خالص مجيد في أعمال الباحثين التونسيين المعاصرين، من أمثال: محمد الطالببي وعبد المجيد الشرفي خاصة. ومثّل كتاب الثاني (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) الدليل على عمق التواصل بين الباحثين في العدوتين الغربيّة والشرقيّة من العالم الإسلامي، وإن تناءت الديار. ولكنّ المقالة عن التحديث عند أيّ منهم لم تتجاوز حدّ الإصلاحيّة التوفيقيّة، وليس التوفيق إلّا مسكناً يزيل الألم ويطيل العلة.



## فكرة النبي في الفكر العربي المعاصر

فتحي المسكيني\*

تحت أسماء كثيرٍ منا، يرقد نبيّ: اسمُ نبيّ لم نفكر فيه بما هو كذلك. كم من محمّد، ومن يوسف، ومن إبراهيم... في كل عائلة. وليس من المصادفة أن الألمان، مثلاً، إلى حدود كانط كانوا يسمّون المسلمين باسم «المحمّدين». وحين ظهر كانط قالوا هو موسى الألمان، هذا بألواحه وذاك بلوحاته. ربّما لا ننتبه، إلا بأخرة، إلى أن معنى النبيّ لم يمت تحت أسمائنا، وأنه أب، أو أخ، أو جدّ لنا، على نحو ميتافيزيقي فظيح.

لم يعلم دريدا، مثلاً، إلا متأخراً، أن اسمه الحقيقي هو «إيليا» (بالعبرية «إياهو» وبالعربية «إلياس»)، حيث إن اسمه الكامل -إن شئنا- هو «جاك إلياس دريدا». إلياس يعني بالعبرية: «إلهي هو يهوه». كان إخوة دريدا ثلاثة ذكور: الأكبر «إبراهيم»؛ والأوسط «موسى»، والأخير هو «إياهو» / إلياس دريدا.

ويجدد بنا أن نسأل عندئذٍ: لمن نسيء إذا أسأنا إلى نبيّ؟

نحن نأخذ هذا العنصر البيوغرافي الخاص بدريدا

\* جامعة تونس المنار.

” لم يعد النبي مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً منذ وقت طويل. وفي الظاهر فقط، أو عرضاً فقط، نحن نواصل الاهتمام بهالته الدينية أو العقديّة. إن النبي قد دخل الأزمنة الجديدة، وتحول إلى «رمز» يشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لإوالية خاصة. وعلينا، ربّما، أن نسأل: كيف تحوّل النبي من «رسول الله» إلى مجرد «رمز ديني»؟

وكأنه امتحان ذاتي لكل الإبراهيميين: نحن جميعاً أنساب نبيّ ما، ولا يتعلق الأمر بمجرد استعمال سيميوطيقي عابر؛ بل بوضعية تأويلية عميقة خاصة بنوع ثقافي بعينه. نحن نوع ثقافي يحمل وضعية تأويلية جاهزة سلفاً، سابقة إلى القلب، هي أننا منحدرين من نسب نبويّ ما، يؤدّي فيه الاسم دوراً حاسماً. الاسم في أفق أنفسنا العميق أخطر من أيّ نقاش حول المفاهيم. في استفهامنا عن ذواتنا العميقة نحن لا نفكر بشكل يوناني بل بشكل إبراهيمي. ميتافيزيقا الاسم مختلفة بشكل مخيف عن ميتافيزيقا المفهوم.

ولذلك، الإساءة إلى الاسم معقدة جدّاً، وتختلف عن الإساءة إلى مفهوم. ويبدو لنا أنّ الإلحاد الحديث مفهوم، وليس اسماً. على خلاف معنى الشرك أو الكفر في أفقنا. ثمّة توقيع ما وراء كلّ أسئلتنا عن مصادر أنفسنا. ولا تؤدّي السببية هنا أيّ دور حقيقي.

لذلك سوف يدور بحثنا حول هذا الاستفهام المزدوج: بأيّ معنى علينا أن نؤوّل استئناف بعض العرب المعاصرين (ولاسيما جبران ونعيمة) لاسم «النبي» باعتباره نموذجاً للكتابة الإبداعية العميقة حول المصير الخلاصي لكيثونة الإنسان في ذواتنا المعاصرة؟ ثمّ كيف نفسّر انسداد أفق هذا الاستئناف الرومانسي الرائع لفكرة النبوة، وانخراط العرب، بدلاً من ذلك، في استعمال شبه حربي لشخصية «النبي» بطلاً نهائياً في مقالات التكفير (سيد قطب، المودودي)؟ وعامةً: كيف نؤوّل انتقال فكرة النبي من نموذج رومانسي إلى بطل تكفيري في أفق الفكر العربي المعاصر؟ ومن ثمّ: ما طبيعة العلاقة بين التأويل والتكفير؟

والملمح الآن على مستوى التفكير لدينا، بوصفنا نحن ميتافيزيقية خاصة، هو السؤال عن مصير «النبي» في أفقنا، ليس أفقنا الروحي فحسب؛ بل أفقنا القيمي خاصة، أو المعياري عامة. انتهت أوربا إلى موت الإله أفقاً معيارياً منذ القرن التاسع عشر، وأطلقت عليه اسم «العدمية». وهذا القرار الميتافيزيقي لا يلزمنا في شيء. نحن نشعر أنّ لدينا مشكلاً من نوع آخر: إلهنا من نوع لا يموت؛ لأنّه غير تشبيهيّ، ولا يوجد على صعيد العنصر الإنساني بما هو كذلك. والموت يوجد خارج أفقه تماماً.

هنا يبدو النبي بمثابة المقابل الحقيقي لما ينبغي التفكير فيه: موت المقدّس الديني في أفقنا يجري التفاوض حوله في خانة النبي، وليس الإله.

قال نيتشه: «نحن الذين قتلناه». هل يمكن إطلاق هذا الاستدراك الميتافيزيقي على شخص «النبي» في أفق الفكر العربي المعاصر؟

يبدو أنّ الموت الأخلاقي لفكرة النبي قد قطعت شوطاً هائلاً منذ دخول ثقافتنا في أفق الأزمنة الجديدة المسماة ذاتياً بكونها «حديثّة» أو «أنوارية» أو «متقدّمة» أو «غربية» أو «أوربية»... إلخ. واقع الحال -ونحن لا نفكر منذ قرنين إلّا في «واقعة» أو «واقعية» الحادثة، وليس في الحادثة؛

لأنها مشكل يقع خارج أفقنا- هو أن التحديث لدينا ارتبط بأفق مُعلَمن انتهى إلى تحويل أجهزة التشريع التقليدية، ومنها بالتأكيد جهاز النبوة، إلى محمّيات أخلاقية غير قادرة على أداء الدور التقليدي لها. هناك فشل إنجازي أصاب فكرة النبي وحوّلها إلى حالة استثنائية، حالة أخلاقية أو معيارية استثنائية تصلح للزيارة الميتافيزيقية، وليس للاستعمال العمومي.

لقد تمّ التخلي عن نموذج النبي، واستُعيض عنه بنموذج آخر، له أسماء «حديثية» متعددة ومتنافسة إلا أنها ترجع إلى أصل واحد هو: الإنسان. هناك عودة حثيثة إلى الإنسان في أفقنا الأخلاقي. وأسماؤنا الجديدة أو «الحديثية» جمالياً هي دليل مثير. وقع تحوّل في الأسماء منذ بعض الوقت من الأسماء النبوية إلى الأسماء الجمالية. ثمّ وقت ردة لا تزال سارية المفعول.

هنا يمكننا الحديث عن عمليات تثار أخلاقية تتالت في أفق الفكر العربي المعاصر لاسترجاع شطر من ألق الشخصية النبوية وإعادتها إلى الخدمة. وأقوى من خاض هذا الغمار الخاص هم الشعراء والأدباء، ثمّ خاصة الشعراء أو الأدباء السيّتون؛ أي الذين حوّلوا سردياتهم إلى أجهزة إيديولوجية، ولاسيما أنهم تعاصروا مع أفق الدولة- الأمة، التي اخترعت الوعي الإيديولوجي، وعاشت عليه من خلال مفهوم «الهوية» يختلف أسماؤها الوطنية والقومية والفردية، ولكن أيضاً الدينية والطائفية والجماعوية والحضارية والثقافية... إلخ.

عن الزمرة الأولى يمكننا أن نذكر: جبران، ونعيمة، والشابي، والمسعودي... إلخ. وعن الزمرة الثانية يمكننا أن نذكر: سيد قطب، والمودودي، وكل الشخصوخ الإسلامية الراديكالية إلى اليوم. الأولى رومانسية، أما الثانية فيمكن وصفها بالعدمية السياسية.

بيد أن ثمة بؤرة اهتمام خلفية ثالثة يدور فيها النقاش حول النبي/الإنسان، أو إنسانية النبي، أو تاريخية النبي: الشخصية النبوية باعتبارها مثلاً إنسانياً أعلى (كما تعامل كانط مع المسيح باعتباره مثلاً أخلاقياً أعلى)؛ مثلاً كتابات طه حسين، والعقاد، ومحمد حُسين هيكل... في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وشارك في هذا النوع من البحث حتى الفكر المسيحي العربي مثل: القبطي الدكتور نظمي لوقا في كتابيه (محمد الرسالة والرسول)، و(وامحمداه)، اللذين ألفهما في نهاية الخمسينيات. وهو ما وجد في كتابات هشام جعيط، أو محمد عابد الجابري، صيغته التنويرية والأكاديمية المعاصرة.

مثلاً: كتاب طه حسين (على هامش السيرة) (1933)؛ كتاب محمد حُسين هيكل (حياة محمّد) (1935)؛ وكتاب عباس محمود العقاد (عبقريّة محمّد) (المنشور سنة 1941).

يمكن اعتبار كتاب (عبقريّة محمّد) نموذجاً كاملاً عمّا يمكن أن نسّميه الإنقاذ الأخلاقي أو الأدبي للشخصية النبوية. وهو، في واقع الأمر، إنقاذ أخلاقي لمحمّد/الإنسان من الدور الديني للنبي؛ حيث يتمّ إبراز عبقرية محمّد الأخلاقية في سكوت مقصود عن نبوته بالمعنى التقني. هنا نجد

أنفسنا أمام بورتريه شخصي مثير لمحمد/القائد البصير، محمد الصديق، الزوج الكريم والرصين، ومحمد/الأب، ومحمد/السيد الرؤوف بخدمه، ومحمد/الرجل صاحب الدعابة والأريحية... ولكن في غياب صارخ لمحمد النبي، لمحمد كما أراد أن يكون لنفسه؛ حيث يتم الاستغناء بشكل سردي هادئ عن كل الملامح الدينية للنبي.

ولا مناص، عندئذٍ، من مقابلة هذا السؤال: هل من حقنا فعلاً إجراء إنقاذ أخلاقي «حديث»، على طراز يرضي ضمير الإنسان الأوربي أو الإنسان الليبرالي...، لشخصية النبي باللجوء إلى عملية إبوخيا غريبة تردّ النبي إلى إنسانيته المحضه، وتضع بين قوسين كل ملامحه الدينية؟ وعندئذٍ: ما الفرق بين النفس الفاضلة الوثنية، التي صاغها أفلاطون أو أرسطو، وبين النبي الإبراهيمي؟ هل فعلاً يمكن الاكتفاء بالجانب الإنساني من شخصيّة النبي، والاستغناء المنهجي عن دوره النبويّ بما هو كذلك؟ أليس في ذلك أكبر عملية إخصاء رمزيّ أهليّ للنبي الإسلامي، وتحويله إلى مسخ أخلاقي حسب مقاييس الضمير المسيحي المعلمن، الذي فرضته أوروبا المعاصرة على بقية الإنسانية؟

وهنا يمكننا أن نلقي ضوءاً آخر على كتابات جعيط والجابري في ما يخص النبي: إنها كتابات تؤرّخ لنبوّة محمد، ولكن من دون الإفلات من النموذج الأخلاقي والتنويري والإنساني الحديث. ولذلك لا عجب في أن نجد أنّ الرهان في الحالتين هو توفير محمد قابل للاستعمال التنويري أو للاستعمال الحديث، حسب مطالب أفق انتظار محدّد بشدّة. كان الهدف المنهجي هو تأويل شخصية النبي بكلّ ملامحها، حيث يتم إجراء عقلنة هادئة للنموذج الذاتي الذي اقترحه وطبّقه، وتطهيره بشكل نقدي، لغوي وتأويلي وأخلاقي، من كلّ ملامحه المتعارضة مع الفهم الحديث لمفهوم النبي، وذلك يعني مع الفهم المسيحي المعلمن لمفهوم النبوة.

وهي نقاشات انتهت راهناً إلى إثارة السؤال عن الكتابات والرسوم المسيئة لشخصية النبي: وهذا المحور يشكّل الوضع التأويلي الراهن، الذي بدأ، ربّما، منذ (2005) تاريخ نشر الرسوم المسيئة، وتزامن معه مثلاً نشر الكتاب المنسوب إلى الشاعر العراقي معروف الرصافي (الشخصية المحمّدية) سنة (2007) (ولكن المكتوب ما بين 1933 و1941).

هنا نشأت جبهة لاهوتيّة حامية أخرى هي الدفاع عن النبيّ الدّيني في سيرته النبويّة التقليديّة، التي بنى عليها الإسلام تاريخه الهوي. وهي تعارض كلّ تأويل إنساني أو تاريخي لشخصية النبي. وذلك من دون تفريق حقيقي بين الإساءة إلى حرمة النبي في سيرة الرصافي، أو في الرسوم الكاريكاتورية لصحيفة (شارلي ابيدو)، التي تجد جذورها البعيدة في التنميط الاستشراقي لصورة النبي الإسلامي، وبين الجهد التأويلي التنويري من طرف مفكرين مسلمين، وإن لم يكونوا إسلاميين، مثل: الجابري، أو جعيط.

فلسفياً، علينا ردّ هذه القضايا مجتمعة إلى أصل إشكاليّ واحد، ألا هو: المسألة المعيارية. مادام الأمر يتعلّق بنمط التقويم الميتافيزيقي لوجودنا المعاصر، فلا فرق، عندئذٍ، بين الشعراء والفقهاء: ما نوع القيمة التي مُنحها لشكل الحياة الذي يخصّنا؟ من هذه الزاوية لا يزال نيتشه قادراً على مساعدتنا. نحن -«غير الغربيين» من الساميين- لا نمثّل اليوم أكثر من سؤال معياري مختلف. نحن شكل حياة تفرض سؤالاً مختلفاً عن القيم... إلخ. وهذه المعيارية الذاتية هي المكسب الذي يمكننا أن نزعم أننا ظفرنا به، أو استولينا عليه في غزوة الحداثة، الغزوة التي غزتنا. كلّ اعتراض «علمي» على الغرب هو خبل لاهوتي. لكنّ ذلك لا يعني أنّ معارك المصير؛ أي معارك فك الارتباط الإستمولوجي مع الغرب، هي بلا معنى.

إنّ تجرؤ جبران أو الشابي أو نعيمة على استدعاء اسم النبي في دائرة الإبداع الحديث ليس تجديدياً غير مبرّر على رمز مقدّس؛ بل هو جزء من مشهد تأويلي معاصر يجد جذوره في الحركات الرومانسية.

بل بالعكس: لم نكن يوماً أقدر على طرح هذا الإشكال ممّا نحن الآن. كلّ تفكير اليوم هو تفكير معياريّ، ومن ثمّ هو ليس له من صلاحية كونية غير شكل الحياة الذي يدافع عنه. الحياة هي الشكل المعياري الراهن الوحيد للكونية. ما عدا ذلك هي كونيّات إمّا ليست موضع نقاش (المسائل العلمية) وإمّا هي كونيّات مسلّحة (من طبيعة إمبراطورية).

النبي هو جهاز معياري من طراز استثنائي، وهو اختراع الإبراهيميين الأخير، بعد اختراعات آدم والله الخالق والعالم المخلوق والكتب المقدسة والآخرة... إلخ. لا يتعلّق الأمر بمجرد الدين؛ بل بجهاز تشريع روحي واسع النطاق اخترعته شعوب من الشرق الأوسط القديم، وتحوّلت بفضلها إلى جماعات روحية متخلّعة أو مفتوحة، ومازالت تصرّ على أنّه ادّعاء صلاحية معيارية قابل للكونية لأنّه شكل حياة لا يزال قابلاً للسكن.

وبعبارة حادّة: لم يعد النبي مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً منذ وقت طويل. وفي الظاهر فقط، أو عرضاً فقط، نحن نواصل الاهتمام بهالته الدينية أو العقديّة. إنّ النبي قد دخل الأزمنة الجديدة، وتحوّل إلى «رمز» يشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لإوالية خاصة. وعلينا، ربما، أن نسأل: كيف تحوّل النبي من «رسول الله» إلى مجرد «رمز ديني»؟ من نبيّ الملة إلى أيقونة عمومية في فضاء الدولة الحديثة؟

نحن أمام استعمال عمومي لأيقونة «النبي»، ولم نعد أمام سلوك ديني أو غير ديني إزاء صحّة رسالته، أو عدم صحّتها. وبعبارة أخرى: نحن أمام علمنة حثيثة وحادة لشخصية النبي حتى



تصبح قابلة للاستعمال العمومي داخل شبكة القيم أو المعايير التي فرضتها الرؤية الحديثة للعالم وللإنسان. ولم نعد أمام التصوّر الديني لرسول الله في أفق الملة.

هنا، يتبيّن أنّه ما كان يمكن أن يتحوّل النبي إلى أيقونة رومانسية معلّنة لدى جبران أو الشابي أو نعيمة، أو إلى أيقونة سياسية معسكرة لدى سيد قطب أو المودودي، لولا الانسحاب الميتافيزيقي لنبي الملة/«رسول الله»، وتعويضه بأيقونة النبي/الرمز العمومي، أو الشخصية المحميّة بقانون المقدسات في دستور الدولة الحديثة. لكنّ هذا التحوّل التاريخي العميق في معيارية النبي في أفق الفكر العربي المعاصر هو جزء لا يتجزأ من زحزحة الأفق الأخلاقي للإنسانية من أفق الملل الدينية والصور الدينية للعالم إلى أفق الدولة الحديثة والصورة المنزوعة السحر عن العالم.

في هذا السياق فقط يمكننا تنزيل أيّ إساءة «فتية» أو «سياسية» لشخصية النبي في أفقنا الروحي المعاصر. لقد سبق هذه الإساءة تحويل معياري لفكرة النبي أدّى إلى علمنتها في شكل رمز قابل للاستعمال العمومي؛ لأنّه جزء من جهاز المقدسات الذي أقرته الدولة الحديثة، وعدّته مصدراً من مصادر شرعيتها.

ومع ذلك علينا أن نسأل: إذا كان الأمر يتعلّق بمجرّد رمز ديني معلّم وجزء من جهاز مقدّسات مستعمل بشكل عمومي، فكيف نفهم السخط الأخلاقي الواسع النطاق الذي نجم عن الرسوم المسيئة لشخصية النبي في المدة الأخيرة؟

هذه الإساءة لها تاريخ نائم علينا إثارته، وإلا فإنّ النقاش حولها سوف يظلّ نقاشاً لاهوتياً بين ملحدّين.

إنّ تجرؤ جبران أو الشابي أو نعيمة على استدعاء اسم النبي في دائرة الإبداع الحديث ليس تجديفاً غير مبرّر على رمز مقدّس؛ بل هو جزء من مشهد تأويلي معاصر يجد جذوره في الحركات الرومانسية، وتظهر آثاره القوية لدى كتاب كثيرين مثل: بودلير، ونوفاليس، وهوغو، وهابن، ورمبو... وكلّ أعمال هؤلاء هي، من ناحية نموذج الذات، تدور حول شخصية «الشاعر/النبي».

أيتعلّق الأمر بمجرّد رمز أو استعارة أم أنّ الأمر أخطر من ذلك؟ أيّ أنّ الشعراء المعاصرين يدعون في قرارة أنفسهم أنّهم مؤهلون ميتافيزيقياً لأداء هذا الدور التأويلي الاستثنائي: دور النبي؟

يجدر بنا أن نذكر بأنّ اللاتينية تشتق اسمي «النبي» و«الشاعر» من جذر لغوي واحد هو «vates»، الذي يرجع إلى شيء مثل «videre» أو «vire»؛ أي «وصل» و«ربط». النبوة مثل الشعر نوع استثنائي من الوصل مع عالم آخر. وبلغّة بلانشو، انطلاقاً من ليفناس، مع «الأخر»، الآخر الكبير. ليس أقلّ من شاعر أو نبيّ للدخول في علاقة استفهام كبيرة مع الآخر الكبير، مع الله.

بطبيعة الحال، منذ فيثاغورس يتكلم الشعر عن المقدس. لكن مجال اشتغال العنف المقدس  
تغيّر: تغيّر دور النبي.

قال بلانشو: النبي لا يعلن أيّ نهاية؛ بل هو: «يكسر الطابع المستحيل للمستقبل». المستقبل  
هو شكل الانتظار الذي حوّله ثقافته ما إلى هويّة؛ أي إلى آخرة يومية قابلة للسكن. وعلينا أن  
نسأل: هل الانتظار عمل محايد؟

وقال بلانشو: «من يكتب هو في منفى الكتابة: هناك يوجد موطنه؛ حيث لا يستطيع أن  
يكون نبياً».

هنا، نفع على عبارة مزعجة كثيراً ما يتمثل بها: لا نبي في قومه. أو في موطنه.

بما أنّ النبوة مستحيلة في موطنها، فلماذا نشعر بالإساءة؟

الموطن ليس الوطن. هو نمط انتماء بلا إقليم نهائي. ولذلك هو «أرض»، وليس إقليماً. وحين  
تندعم الحدود، يفتح موطن لا يمكن لأحد أن يدعي امتلاكه. ونجد أنفسنا أمام نبوة مستحيلة،  
حيث تعمل ذاكرة أو ماهية مجروحة.

وقال بلانشو: «يمكن أن نداوي الجرح. ولكننا لا نستطيع أن نداوي ماهية جرح ما».

أصبح النبي كائناً (inavouable): لا يمكن البوح به، لا نستطيع الكلام عنه، النطق به... وعلى  
مفترق صعوبتين، يكشف النبي عن وجهه: هو من لا نستطيع البوح به كما هو كما لا يحقّ لنا  
الكلام عنه بما نحن. اختلط المقدس بالمنوع. وبدأ تدنيس الآلهة في أفق البشر.

يفرض النبي علينا مسؤولية تتخطانا، أو لا ترانا. لا نحن ندافع عنه كما يستحق، ولا نحن  
نسكت عنه كما نريد أن نظهر لأنفسنا. بطبيعة الحال، لم يصبح النبي أيّاً كان، بعد، لكنّه يعاني  
من الوحدة. العظمة نوع من الوحدة. وليس من السهل أن يخترع شعب من الشعوب أنواعاً  
جديدة وملائمة من الوحدة.

من يسيء إلى نبي يسيء إلى وحدته.

ولكن،

مادام الأنبياء قد عادوا إلى التأثير الفظيع في عالمنا، فإنّ علينا أن نجرّهم إلى الحفرة التاريخية  
التي سقطنا فيها، وأن نجرّب مصائرنا اليومية بوساطة آلامهم.

في صفحة من يومياته، يقول كافكا: «أنا مواطن من عالم آخر هو بالنسبة إلى العالم العادي  
كما الصحراء مع العالم الفلاحي»، ثم يضيف: «منذ أربعين عاماً وأنا تأه نحو كنعان».

بطبيعة الحال، هناك حلّ جورج باطاوي: (l'athéologie): الحياة الروحية التي «موضوعها المجهول»، وليس هذا الإله أو ذاك. وحيث «التجربة الباطنية هي السلطة الوحيدة».

إلا أنّ السؤال الذي يؤرّقنا هنا: كيف أمكن لشعراء أو أدباء «ملحدين» أن يقتربوا كلّ هذا الاقتراب المحرّج والمزعج والعميق من شخصية النبي عامة؟

يقف النبي حالةً روحيةً قصوى يحسّ كل شاعر كبير، منذ الرومانسيين إلى الآن، بأنّ عليه أن يأخذها على عاتقه، أو أن يتماهى معها، وإن كان ذلك في نطاق برنامج روحي غير-لاهوتي بشكل شرس.

ثمّ يأتي جيل من حركات اللاهوت السياسي (وهي، في واقع الأمر، حركات غير دينية تماماً، ولا تُسمّى «حركات دينية» إلاّ تجوّزاً أو مغالطة أو كسلاً اصطلاحياً) وينشط نموذج النبي/البطل التاريخي، ويحوّله إلى قائد حربي من طراز ما بعد-الحديث: كلّ الأنبياء الذين تمّ استدعاؤهم اليوم هم أنبياء من طراز ما بعد الحديث.

«ما بعد-الحديث» يعني هنا أمرين على الأقل: أنّه نبيّ لم يعد يمكن تدجينه في أيّ أيقونة مؤسّساتية أو دينية أو أخلاقية رسميّة، من النوع الحديث، حيث يمكن أدلجتها تحت سلطة قانونية من نوع هوبسي؛ وأنّه نبيّ لم يعد يمكن استيعابه بشكل رومانسي في صيغة نبيّ ملحد، قادر على امتصاص كلّ أنواع العدمية، التي نجمت عن الانهيار المعياري للدولة/الأمة، وتحوّلها إلى آلة سلطة «استيطانية» تستعمل الأجساد اليومية بلا أيّ وعود روحية لأفراد بلا إيمان.

والسؤال هو: كيف نفهم الانزلاق تحت-التاريخي، الذي وقع من النبي الرومانسي (نبي جبران وأحفاد زرادشت) إلى النبي العدمي (نبي سيد قطب والمودودي ورهطه)؟

هل كان نموذج النبي الملحد (زرادشت نيتشه في صيغته المختلفة من جبران إلى درويش) لحظة انتقال ضروريّة إلى طور النبي/ما بعد الديني للجهاديين؟

الرومانسيون هم في علاقة «لامرئية» (حسب عبارة بلانشو) مع التراث الديني. هم ملحدون، ولكنّ تجارب المعنى التي خاضوها هي من نوع روحاني. وفي هذا الأفق لا توجد شخصية بإمكانها مزاحمة فكرة النبي في ترجمة كلّ الانفعال ما بعد الديني لأجيال ملحدة. - قد يتعلّق الأمر بفقر أسلوب. ودولوز يتصوّر الأسلوب بوصفه نوعاً من «الوكوكة»، أو «الفأفة» لمن يتكلم لغة لا يعرفها أو لا تقوله. النبي مشكل أسلوباً إذاً، وعلينا أن نؤرّخ لهذا النوع من الثراء الروحي الذي لم يجد غير الفن كي يعبر عن نفسه في أفق المعاصرين غير الراضين عن برنامج التنوير إلى الآن. إنّ تجربة الهاوية مع باسكال تخترق كلّ نصوص الرومانسيين: صار النبي هو شكل العبور الوحيد المتبقي للمرور فوق الهاوية. وهي ثمّة تتكرر تحت قلم جبران أو المسعدي مثلاً. أمّا العدميون فيرفعون

ما سمّاه كانط ذات مرة «جثة محمّد»؛ حيث لا يتحقق إلا الجانب الحماسي ممّا هو بشري. ذلك أنّ النبي الجهادي لم يحقق على أرض الواقع إلا الجحيم.

- من المفيد أن نثبت أنّ الرومانسيين قد جرّدوا شخصية النبي ليس من كل خصائصها الدينية التقليدية فحسب؛ بل من كلّ أثر للأخطاء الأخلاقية التي اقترن باسمها في الكتب المقدّسة.

ومع ذلك، عاد النبيّ على نحو مريبك جدّاً إلى تقلّد المهامّ ما فوق الأخلاقية للبطل الديني: القتل باسم الإله، أو تنفيذ أوامر إله محارب، أو إله قاتل، أو إله منتقم. وصرنا أمام جريمة المقدّس. وهنا نجد أنفسنا أمام هذا الإشكال: إلى أيّ حدّ يمكن للضمير الحديث أن يتعفّف عن الإيمان بإله قاتل؟ وأن يعوّض ذلك، كما فعل الرومانسيون، بشخصية أسلوبية أو استيطيقية للنبي، النبي كأيقونة أدبية تمّ تعطيل ملكة أو زرّ القتل داخلها؟

من المثير للقلق أن نذكر أنّ فيلسوفاً معاصراً كبيراً من حجم إيمانويل ليفيناس يدافع عمّا جاء في الكتاب المقدّس من أوامر إلهية بالقتل. ويعترض على انزعاج مفكرين مثل سيمون فايل من أمر الإله العبراني بإعدام الكنعانيين، أو استيلاء مارتن بوبر من مذبحه الملك شاول للعمالق رجالاً ونساءً ورضعاً.

يبدو أنّ أفضل ما أتى به المحدثون هنا هو آلة الضمير المعلمن القادر على الاعتراض على طاقة القتل، التي تنطوي عليها الكتب المقدّسة. والحلّ الأخلاقي الوحيد الممكن هنا هو التأويل: اختار مارتن بوبر أن يقول: «إنّ النبيّ صمويل لم يكن فهم ما أمره به الربّ».

إذاً: إمّا أنّ النبيّ الديني لم يفهم ما أمره به الربّ؛ إذ لا يمكن لنا -نحن المحدثين- أن نعبد إلهاً قاتلاً؛ وإمّا أن نقبل بما جاء في الكتب المقدّسة، ونؤمن بأنّ القتل جزء من الألوهية. وعندئذٍ نفتح وجودنا المعاصر على ما يسمّيه بلانشو «الخارج»: خارج لا يمكن أن يسكنه إلا المجهول.

كلّ حركات اللاهوت السياسي تقف في نوع من «الخارج» الأخلاقي؛ حيث يصبح كلّ سلّم القيم الحديثة معلّقاً أو معطّلاً. مررنا من «الهاوية» (هاوية الرومانسيين) إلى «الخارج» (خارج العدميين).

يمكن أن نستفيد هنا من التقابل الذي بناه ليفناس بين «أوليس» والنبي إبراهيم: بين من تورّقه رحلة العودة إلى موطنه الأسطوري إيثاكا (Ιθάκη). وبين من دعاه إلهه إلى ترك موطنه بلا رجعة، حاملاً نفسه وابنه إلى أرض تظّل بالنسبة إليه غير معروفة إلى الأبد. وربما نقطة الوهن الروحي الذي أنهك النبي الملحد للرومانسيين هو أنّه نبي «أوليسي» وليس إبراهيمياً. هو نبي/موطن، وليس نبي/أرض.

هنا تكمن خطورة النبي/الجهادي، نبي/القتل الإلهي، إنّه من جنس إبراهيمي: في معنى

يجدر بنا هنا أن نوضح أن القرآن نفسه قد تغير مصيره هو بدوره: لقد تحول إلى موضوع؛ موضوع للدراسات القرآنية بلغات عدّة. لكنّه أيضاً موضوع للاستعمال المؤسّساتي أو الدعوي، سواء تحت لواء الدولة، أم لواء الحركات الإسلامية.

أنّه مدعوّ إلى أرض تظل بالنسبة إليه مجهولة بلا رجعة، وعلى الرغم من ذلك عليه أن يدعو نفسه وأبناءه إليها، إلى الأبد. وما يسميه ليفناس «أثر الآخر» هو أثر الإله الذي يدعو إلى أرض مجهولة، على الإبراهيميين ألا يكفوا عن الرحلة إليها، دون أيّ معرفة بها.

ولأنّ النبي الإبراهيمي نبي دعويّ، يُنقذ ما يُؤمر به، فهو لا يرى أيّ أفق أخلاقي محايت للعقل، أو للنوع البشري. هو لا يسكن طبيعته البشرية أو يستعملها، كما فعل اليونان؛ بل هو يسخرها. والفرق بين استعمال الأجسام وبين تسخير الأجساد هو نفسه

الفرق بين أوليس/العائد إلى موطنه، حيث تنتظره ذاكرة ما، وبين إبراهيم/المهاجر إلى أرض موعودة لا يعرفها، عليه أن يخلق القصة التي تناسبها. القصة ضدّ الذاكرة. هذا هو الفرق بين آلهة الإغريق وبين إله الإبراهيميين.

وعامةً،

يبدو أننا نميل إلى هذا الافتراض: إنّ «الرسول» بالمعنى الديني المحصور انتهى بوجه من الوجوه بالنسبة إلينا؛ أي خرج عن أفقنا؛ لكنّ «النبي»، ربّما، لم يبدأ بعد بالشكل المناسب.

هنا يمكننا أن نستضيء بالتمييز الدارج في اللاتينية المسيحية واللغات الحديثة كالفرنسية بين «apôtre» من اليونانية (apostolos) وهو الاسم الذي أطلقه القديس بولس على نفسه، وبين «prophète» من اليونانية (prophètes) (مؤوّل الكلام الإلهي ولاسيما الملهم بالإنبياء عن أحداث في المستقبل)، وبين (divinatione De) اللاتين و(mantikê tékhne) اليونان؛ أي ما سمّاه العرب فنّ الكهانة عن المستقبل أو الماضي أو الكنوز أو الأمراض الخفية... وبحسب تعليق أغامبن على مصطلح (apostolos) كان بولس مبعوثاً (un envoyé) من يسوع كي يسلم الرسالة المسيحية (le message messianique)؛ كان مكلفاً بتبليغ شيء محدّد، ولم يكن نبياً؛ أي متكلماً رأساً بالكلمة الإلهية. المبعوث أو الرسول يتكلم في الحاضر؛ أي انطلاقاً من وحي تمّ بالفعل، وهو هنا مجيء المسيح (أو «الماشيح» حسب اليهود). أمّا النبيّ فهو في اتصال بالمستقبل.

زمن الرسول هو زمن البعثة أو البعث: حين كُلف بمهمّة. وهو يوجد بين الزمن الوثني (chronos)، وبين نهاية الزمان (apocalypse). زمن الرسول هو «بقيّة»، الوقت الذي تبقى بين هذا العالم والعالم الآخر. هنا يبدو النداء المسيحي أو المشيحي غير محدّد. ويعاني من تناءٍ مرعب. وأغامبن يقارنه بيوم السبت اليهودي: يوم يكتمل العمل بانقطاعه.

لو عدنا الآن إلى فكرة النبي في الفكر العربي «المعاصر»، فإنّ علينا أن نلاحظ مصيرين مختلفين لكُلّ من مصطلح «الرسول» ومصطلح «النبي»: ففي حين أنّ فكرة الرسول قد ظلّت محصورة في خطاب المؤسسة الدينية عن السيرة النبوية، ومن ثم انقطعت عنّا من الداخل، نرى فكرة النبي وقد تحوّلت إلى أيقونة أسلوبية ومعياريّة خطيرة جدّاً، ربما هي المجاز اللامرئي الذي يحكم علاقة العرب المعاصرين بأنفسهم العميقة: مجاز لامرئي للهوية وللسلطة في آن.

ربما يجدر بنا هنا أن نوضّح أنّ القرآن نفسه قد تغيّر مصيره هو بدوره: لقد تحوّل إلى موضوع؛ موضوع للدراسات القرآنية بلغات عدّة. لكنّه أيضاً موضوع للاستعمال المؤسّساتي أو الدعوي، سواء تحت لواء الدولة، أم لواء الحركات الإسلامية. لقد كفّ القرآن عن حديثه: لم يعد حدثاً روحانياً استثنائياً بالنسبة إلينا، وخرج شيئاً فشيئاً عن أفق الفهم الأصيل لأنفسنا.

ومع ذلك أخذ مفهوم النبي طريقاً آخر. ربّما لأنّ النبيّ هو الجانب الحدّي، الحيوي، القابل للتجريب، القابل للسكن، أو القابل للعيش (vivable) من الدين؛ أي من جملة مصادر أنفسنا العميقة.

ومع ذلك،

يبدو أنّ مفهوم «النبي» قد عانى من إهمال بنيوي في كتابات المعاصرين، باستثناء ما كتب ما بين (1933 و1941) تقريباً. وهذه طفرة غريبة علينا أن نوّهلها. ولكن علينا أن نسأل: لماذا هذا الإهمال؟ مثلاً: كتابات المودودي أو سيد قطب؛ حيث يؤدّي مفهوم «الإله» دوراً مركزياً. ولا نعثر على ما يقابل معنى «الحاكمية» في مفهوم النبي لدى الإسلاميين المعاصرين.

يبدو لنا أنّه يمكن بلورة الفرضية الآتية: إنّ تأسيس فكرة الإسلام السياسي على مبدأ الحاكميّة لله هو الإطار النظري الذي أدّى إلى نتيجتين مترابطتين: أولاً مبدأ التكفير؛ والثانية غياب دور مركزي لفكرة النبيّ. إنّ مبدأ التكفير أدّى إلى اهتمام استراتيجي بالدراسات القرآنية سواء من طرف الإسلاميين كالمودودي أم من طرف التنويريين مثل الجابري؛ في حين أنّ إهمال دور النبيّ قد يتمّ تعويضه في نوع من الاستدراك السردّي بإنتاج كتابات عن «السيرة النبوية». والاهتمام بشخصيّة النبي نوع من التعويض السردّي (الدعوي) فقط. في مقابل اهتمام مركزي بأحكام القرآن باعتباره هذه المرة دستوراً إلهياً.

ثمّة اهتمامات جانبية أخرى بالنبيّ لكنّها كلّها تقريباً لئن لم تكن من نوع التعويض السردّي، فهي من قبيل المزايمة التنويرية (الاستشراقية)، ونذكر على الخصوص نقاش جعيط و الجابري مثلاً حول معنى عبارة «النبيّ الأمّي»؛ حيث يخلصان إلى أنّ الأمّي يعني من ليس له كتاب مثل اليهودي أو النصراني، وليس من لا يعرف الكتابة والقراءة. وهذا مكسب تنويري ضعيف لا يخلق

لنا أيّ أفق حقيقي لفهم فكرة النبيّ اليوم. مع الإشارة إلى أنّ الجابري هو الآخر قد منح القرآن دوراً مركزياً في مقابل اهتمام جانبيّ بمفهوم النبيّ.

قال فريدريك شليغل: «المؤرّخ هو بمثابة نبيّ الماضي».

ولكن يبدو أننا مؤرّخون سيّئون لماضٍ لم يعد يكلمنا. وما قام به الجابري أو جعيط مثلاً هو رسم ملامح نبيّ الماضي، ليس إلا. نبيّ المستقبل لم تُرسم ملامحه بعد.

وحتى نختم مؤقتاً هذه التعليقات على أنفسنا العميقة، نقول:

في كتابه (أيّوب، أو قوّة العبد) (الصادر بالفرنسية سنة 2005)، يقول أنطونيو نغري: «بدأت كتابة هذا النصّ منذ وقت طويل. كان وضعي يائساً تماماً؛ كنت في سجن تحت حراسة مشدّدة منذ ثلاثة أعوام خلت لأسباب سياسية، ولا أعرف كيف يمكنني أن أصمد أكثر. وكنت أبحث في تحليل الألم والعذاب عن مفتاح ما للصمود والمقاومة».

كان هذا المفتاح هو سفر أيّوب. أصبح النبيّ أيّوب بالنسبة إليه نموذجاً للمقاومة مأخوذة في معناها الذاتيّ الجذري: مقاومة العذاب بوصفها تمريناً شخصياً جدياً ضدّ نوع من العالم، حيث تصبح الحياة غير قابلة للحياة. فأيّ تجربة عذاب أو ألم يمكن للنبيّ محمّد هو دون سواه أن يساعدنا على احتمالها؟



## الفكر الإسلامي ومازق التأويل

محمد حمزة\*

يتصل موضوع هذه الورقة بتقديم قراءة نقدية تفهيمية لسيرورة التفسير القرآني في العصر الحديث، سعياً إلى تفحص بعض محاولات تجديد قراءة القرآن سواء تلك التي رفعها الفكر الإصلاحي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أم تلك التي تشكلت في الفكر الإسلامي الحديث، وصدرت عن عدد من المفكرين الجدد، وتفحص هذه المقالة؛ تجديد تفسير القرآن، أو تجديد قراءة القرآن، يضعنا في سياق تأويل التأويل، وهو سبيل إلى النظر في مدى استجابتها في آنٍ لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي من جهة، وللمقتضيات التأويلية الحديثة من جهة ثانية.

ونروم، عبر تفحص هذه المحاولات التجديدية، طرح الأسئلة الآتية: أتمّ فعلاً تجديد تفسير القرآن في التاريخ الإسلامي، أم أنّ التفسير كان علماً تواصل نشاطه في الفكر الإسلامي وفق سُنّة تأويلية تشكّلت معالمها الكبرى في القرون الإسلامية الأولى، وهي التي تواصلت بمركزاتها ومسلماتها، وإن بدا عليها بريق التجديد؟ ما سبب تواصل هذه السُنّة التأويلية التقليدية؟ ولماذا

\* جامعة سوسة - تونس.

اليوم، وبالنظر إلى التغييرات التي تصيب بنسق حثيث سبل المعرفة تلقياً وإنتاجاً، نرى أنّ البنية المتحجرة للتفسير القرآني قد تشظت وتناقلت منها تأويلات جديدة مثل التأويلية الجهادية الحركية، وتأويلية الدعاة، وهي تأويلية نكوصية صلتها بالقرآن باهتة وانتقائية يستأثر بالاهتمام بها عدد محدود من الآيات، وتستمدّ المعنى من الكتابات الفقهية الأكثر انغلاقاً.



احتبس تفسير القرآن ضمن أفق لم يقدر على مغادرته، وداخل أطر صار حبيساً لها؟ وما طبيعة المآزق التي انتهى إليها؟

هذا يقتضي بدءاً الإلماع إلى المرتكزات التي تأسست عليها التأويلية التقليدية في علاقتها بالنص القرآني، وبجموع المؤولين، وفي ضبطها لطرائق تفسير النص، ووجوه تدبره، وهنا نقرّ بدءاً بأمرين أولهما أنّ التفسير القرآني هو إنتاج فكري من جملة إنتاجات فكرية، ومن ثمّ إن العديد من الخصائص والمرتكزات، التي نراها في العلوم الدينية، قائمة بشكل متماثل في التفسير. الأمر الثاني أنّ التأويل في الإسلام اتخذ مسالك متعدّدة بعد انقطاع الوحي، وبعد أن صار المسلمون يعيشون ما يمكن تسميته بالوضعية التأويلية، وقد تولّى علماء الدين تأويل القرآن وتأويل النص الإسلامي عموماً، وشكّل عملهم في التاريخ ممارسة تأويلية ضمن بنية ذهنية مخصوصة، وموقف لغوي ولساني واحد من النص ومن المعنى، اعتماداً على مراجع مضبوطة، ووفق شروط تأويلية واحدة، وفي سياق هذا العمل تمّ استقطاب عناصر ارتضتها الجماعة المفسرة، في مقابل إقصاء ما لم يكن متناسباً مع الرؤى المجتمعية والسياسية والعقدية؛ أي مع اختيارات رमित في دائرة ما سمّي بالتأويل الفاسد وغير الصحيح بما ولّد تفاسير رسمية معترفاً بها، وحظيت بالقبول والمباركة، في مقابل تفسيرات هامشية بقيت منحصرة في دوائر مغايرة لها أتباعها وقواعد استنباطها وآليات استقاء الدلالة فيها.

وقد تشكّلت فئة عاملة عدّت نفسها مؤهلة أكثر من غيرها لفهم الشريعة وتأويلها، وأدعت شرعية اكتساب شرعية تأويل النصوص التأسيسية وامتلاك معناها الصحيح، كما تمّ أيضاً تثبيت سلطة نص التفسير باعتباره ترجمة وفيه لمعاني القرآن.

أما النص المؤول، وهو القرآن، الذي يمكن عدّه قطب الرحى في التأويلية الإسلامية، فقد تكفلت نظرية الإعجاز بمنع أيّ وجه للمماثلة بينه وبين بقية النصوص، كما تمّ ضبط طرائق التفسير وشروطه وأدواته ضمن مسلمات رسّخت مبدأ أنّ الدلالة موجودة يقيناً في النص حتى إن غابت تصریحاً، وهذا المبدأ كان عماد الرؤية التأويلية التقليدية، التي تعدّ الدلالة موجودة لأنّ الله لم يغفل في الكتاب شيئاً: ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38/6].

وقد أسس هذا التصور لأمرين: الأول أنّ المعنى كامن في النص، وما على المؤول إلا استخراجها. الثاني: إمكان الانتقال من المعنى المتضمّن في القرآن إلى المعنى المتضمّن في التفسير، دون تدخّل ذوات المفسرين، ودون خشية من ضياع المعنى.

والواقع أن الدراسة المتأنيّة لعملية إنتاج المعنى تبين لنا أنّ هذا الخطاب التفسيري القديم إنّما صيغ عبر تأثيرات الأنظمة المعرفية المتاحة في عصر التدوين، وقد هضم هذا الخطاب نصوصاً شتى (خصوصاً من داخل الدائرة التوحيدية ومن خارجها) صهرتها منهجية الإسناد والرواية في نصّ جامع يدعي الاتساق المطلق للنص القرآني.

عملياً، كان الخطاب التفسيري يمارس هيمنة مادية ورمزية على النص القرآني، وهذا الحجب للنص الأول، وهذه الهيمنة هي التي ستكون منطلقاً لكل الدعوات الإصلاحية، التي ستنادي بتخليص النص من وصاية المفسرين بدءاً من دعوة الأفغاني، الذي أطلق صرخته الشهيرة: «القرآن نص بكر»، وصولاً إلى نداء يوسف الصديق «لم نقرأ القرآن بعد»، والتي لطفتها في الترجمة: «أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها».

دعا رجال (المنار) إلى العودة إلى القرآن في مشروعهم الإصلاحي بعد ضبط جديد لماهيته ووصله بوظيفة الهداية، والاختصار عليه دون سواه من النصوص؛ أي التخلي عن التراث التفسيري السابق، الذي كان في نظرهم أساء فهم النص، وهو ينطبق بالخلاف في فهم القرآن، وشوّه مقاصده السامية.

وقد رفع الإسلام الإصلاحي منذ الأفغاني شعارات من قبيل أن «القرآن إمامنا وقدوتنا»، و«القرآن نظيف والمسلمون هم الذين لوثوه»، فكان التأويل البشري للنص المقدس كان تشويهاً له، وتلويناً لطهارته، فكان التأويل البديل، إذًا، محاولة لاستعادة النص/ المنبع الصافي، وكان الإصلاح الديني سعيًا إلى ربط حال الأمة بالنواة المركزية في هذا الموروث وهو القرآن، مقابل التخلي عن جوانب من هذا التراث رآها المصلحون تحريفًا لرسالته، فكانت هذه الدعوات تصدر عن اعتقاد المصلح بإمكان الإصلاح الاجتماعي والسياسي عبر الإصلاح الديني، أو هكذا توهم أصحابه على الأقل أنه بالإمكان إصلاح حال الأمة بمجرد ملامسة لحظة الوحي الأولى.

لم يكن بوسع المصلح، في ما كان يسعه التفكير في نطاقه، أن يدرك أن لا معنى للدعوة إلى تجديد تفسير القرآن، وإلى إعادة قراءته، إن لم يتم استحداث قاعدة منهجية وثقافية جديدة لإعادة تفسير القرآن، كما لم يفهم المصلح، وقد وضع رهانه الإصلاحي في تخليص الموروث الديني ممّا علق به من تحريفات ودسائس، أن مدار النصوص ذات الأصول اليهودية أو النصرانية، التي دخلت التفسير، ليس الصحة أو الخطأ، وإنما مدارها الحاجة التي دعت إلى دمجها واستيعابها. هكذا تحوّلت البداية الواعدة لرجال المنار إلى أفق مغلق فتح الباب لمن تتلمذ على رشيد رضا لرفض حادثة الغرب الفكرية بدعوى انتمائها إلى منظومة ثقافية مغايرة والاكتفاء بمنجزاتها المادية، كما فتح الباب للانبهار بالعلم الحديث، وأسلمة حادثة الغرب، ولنا في التفسير العلمي للقرآن مثال جلي على ذلك.

ونقدّر أنّ خطاب الإصلاح الديني، الذي مثّله مدرسة المنار، كان مشروعاً يحمل مآزقين: الأول أنّه كان يحمل وعياً بدائياً بسوء فهم النص القرآني، ولكنّه كان مرتهنّاً بالأطر الاجتهادية التي اندرج فيها، وأعاد إنتاجها خصوصاً في اعتبار الإصلاح يكون بالعودة إلى السلف تاريخياً ونصاً ورجالاً، بعد تنقيته ممّا علق فيه من شوائب، هذا ما جعل من الدعوة إلى التجديد اندراجاً ضمن رؤية سلفية مدارها أنّ الله يبعث للأمة من يجدد لها دينها على رأس كل مئة سنة ليس

إلا، ولم يكن تجديداً بمعنى القطع والحسم. أمّا المآزق الثاني، فيتمثّل في كون التفسير القرآني كان محتسباً في الأسئلة التي طرحها الفكر الإصلاحي لكيفية إصلاح حال المسلمين، ومدارها: كيف نهض؟ وبأي وسيلة؟ وماذا نأخذ من الغرب؟ وماذا نترك؟ فكان أن التبس سؤال النهضة بسؤال المرجع.

وكان من نتائج هذه المآزق، التي لم يقدر المصلح على تمثيلها، أنّ التفسير القرآني بخطّةه التقليدية المقتّنة في تدبّر القرآن وبتصوره التقليدي لوظيفة المؤول وللشروط، التي ضُبطت لممارسة نشاطه التفسيري والعلوم التي تشكّلت أدوات لضبط المعنى، هو السلاح الذي اتخذّه المصلح للتجديد الديني، هذا ما يفسّر أن مقدمات التفاسير كانت واعدة أكثر من متون التفاسير.

ومن اليسير ملاحظة أنّ التفاسير القرآنيّة في العصر الحديث على وفرتها تحتوي على مادّة واحدة يكرّر بعضها بعضاً، وأنّ التجديد المائل في بعضها، والقائم على مراجعة بعض المواقف التأويلية، أو الاجتهاد في صرف معنى بعض الآيات المشكّلة، يجب ألا يخفي اندراجها ضمن السنة التأويلية التقليدية، فهي تلتزم بخطة التفسير الكلاسيكية القائمة على اتباع المصحف وفق ترتيب التلاوة، وهي تعوّل تعويلاً يكاد يكون تاماً على جهاز تأويلي بلوره العلماء ضمن ما أطلقوا عليه تسمية علوم القرآن.

ونرى اليوم أنّ التفاسير الطويلة والمكتملة تكاد تختفي من مجال الإنتاج الديني، وما يصدر منها لا يتجاوز التلخيص لمدونات التفسير القديمة، وصار خطاب التأويل القرآني دفاعياً يسعى جهده للدفاع عن سلامة الرؤى والمواقف والقواعد التي ضبّطت في محاوره النص بما يكشف هذا الخطاب عن هشاشة مرتكزات هذا الخطاب وتضاربها في شأن قضايا النص القرآني.

نستطيع أن نخلص في هذا المستوى إلى أنّ التفسير القرآني قد تحوّل أفقاً مغلقاً بعد أن كان يوفر للقمامي المعنى لحياتهم؛ ذلك أنّه استنفد إمكاناته التأويلية؛ لأنه يصدر عن تصوّر قديم للنص وللمعنى وللعلم، كما أنّ المفسر التقليدي فقد عملياً تلك المعرفة الموسوعية والتبحر، التي كانت للسلف، وصار مطمئناً إلى معاني القرآن بصفتها معاني نهائية وقطعية الدلالة، وانحصر دور مفسر القرآن في مراقبة التأويلات حتى لا تآبق من سلطة الرقيب الديني.

واليوم، وبالنظر إلى التغييرات التي تصيب بنسق حثيث سبل المعرفة تلقياً وإنتاجاً، نرى أنّ البنية المتحرّجة للتفسير القرآني قد تشظّت وتناقلت منها تأويلات جديدة مثل التأويلية الجهادية الحركية، وتأويلية الدعاة، وهي تأويلية نكوصية صلتها بالقرآن باهتة وانتقائية يستأثر بالاهتمام بها عدد محدود من الآيات، وتستمدّ المعنى من الكتابات الفقهية الأكثر انغلاقاً.

بيد أنّ هذه التأويلات، التي لا تعدو في معظمها أن تكون رجوع صدى للتأويلية التقليدية في مرتكزاتها ومستنداتها المعرفية والمنهجية، وفي موقفها من النص ومن قداسته، وفي رؤيتها لله والعالم

والكون، لا تستأثر بالحضور في الفكر الإسلامي وإن كانت لها الغلبة المادية بفعل معطيات موضوعية تجعل سيادة الفكر التقليدي ضامناً أساسياً لتأييد الأنظمة السياسية والاجتماعية التقليدية؛ ذلك أن الدارس بمستطاعه أن يلحظ وجود مسارات جديدة يشملها مشروع تأويلية حديثة، أهمها، في تقديرنا، مسارات ثلاثة: أولها تحويل قراءة النص القرآني من احتكار المفسر التقليدي إلى أهلية القارئ الحديث العلميّة؛ ثانيها الانخراط في مشروع نقد النص القرآني؛ ثالثها تحويل القراءة من الحرفيّة إلى المقاصديّة.

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع تاريخ المصحف باطمئنان كبير، خصوصاً عندما ماهى بين مستويات القول القرآني بوثوقية كبيرة، فالعلماء المسلمون لم يجدوا أدنى غضاضة في القفز على المستويات، التي مرّ بها القول القرآني، وصولاً إلى تثبيته في «المصحف الإمام».

وأهمّ تجسيد لهذه التأويلية الجديدة هو «خطاب التفكير في القرآن»، الذي قام به عدد من المفكرين الحديثين، الذين ينتمون إلى سياق اجتماعي وسياسي ومعرفي مغاير للسياق الذي كان قائماً في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

إن سرمدى قدرة هذا الخطاب على تجديد الفكر الإسلامي عبر مراجعة مرتكزات التأويلية التقليدية، واصطناع تأويلية بديلة، يدفعنا إلى دراسة المراجعات المتعلقة بالقرآن، التي اتصلت بمنح أربعة:

أولها مراجعة وظيفة النص القرآني، وقد تمّ، في هذا المستوى، تقديم نقد جذري للقراءات التفسيرية، التي ذهبت في توظيف القرآن مذاهب شتى، هذا المنحى في المراجعة، إن بدأه الشيخ محمد عبده في (تفسير المنار)، حين أراد تخليص القرآن ممّا علق به من الشروح، وإعادة تحديد وظيفته، فإنّ مراجعة هذه الوظيفة، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، صارت تصدر عن واقع جديد أضحت فيه القوانين والتشريعات المدنيّة أمراً واقعاً في العديد من المجتمعات العربية، كما أنّ قيماً جديدة باتت مقتضى مركزياً من مقتضيات الإنسان الحديث.

ثانيها مراجعة العلاقة الواصلة بين القرآن والتاريخ من خلال إعادة النظر في مدى التسليم بالقرآن وثيقة تاريخية تخبر عن وقائع وشخوص واقعيين. وتمثل محاولة محمد أحمد خلف الله في مؤلفه (الفن القصصي في القرآن الكريم) نموذجاً متميزاً لهذا المنحى، والتمشي الذي اعتمده خلف الله، ومن قبله الخولي، على محدوديته في تطبيق بعض مناهج الدرس اللغوي على الخطاب القرآني بسبب منطلقاته التمجيدية القائمة على تنزيه القرآن من شبهات المستشرقين وتلامذتهم من المسلمين، فقد كان يهدّد صرح التأويلية التقليدية التي ترى الخطاب القرآني حاملاً لحقيقة تاريخية لا يمكن صرفها إلى المجاز أو التمثيل.

ثالثها **مراجعة منزلة القرآن**، ولاسيما اعتبار القرآن الأصل الأول في التشريع، وهي منزلة أعيد النظر في مشروعيتها في نطاق مراجعة علاقة النص القرآني بنص السنة النبوية. وهنا نشير إلى تيار القرآنيين على وجه الخصوص، الذي دعا إلى الاقتصار على القرآن، واطراح نصوص الحديث النبوي، كما تمّت مراجعة فاعلية النص من خلال إعادة النظر في ما عدّ ناسخاً في القرآن، وما عدّ منسوخاً منه بحثاً في القرآن عمّا يكون أكثر قدرة على الاستجابة لمقتضيات الراهن ولأسئلته، وهو السياق الذي يتنزّل فيه كتاب محمد محمود طه (الرسالة الثانية من الإسلام).

رابعها **مراجعة الأصول والمنابت والمرجعيات**، التي نهل منها القرآن، واستقى أحكامه ونظراته إلى العالم، على غرار ما يقوم به يوسف الصديق، ومنذر صفر، وغيرهما<sup>1</sup>.

ما حدود هذه المراجعات؟ وهل تجاوزت أفق التأويل التقليدي؟

في واقع الأمر نرى أنّ عدداً من المفكرين، الذين انخرطوا في مشروع نقد التأويلية التقليدية، أنجزوا خطوات كبيرة في تجديد النظر في قضايا القرآن بتحويل الاهتمام إلى أصول النص المؤوّل؛ أي أصول القرآن بتنزيله في محاضنه الدينية والثقافية السابقة للإسلام سعياً إلى تجاوز التصوّر الكلاسيكي لتاريخ النص القرآني، وكيفية تشكله، ومستويات القول التي يتضمّنهما، وقد بلور ذلك جهازاً معرفياً نقدياً ومفاهيمياً جديداً للتفكير في القرآن.

كما نلاحظ التحوّل بالدراسات القرآنية من مشاريع البحث الفردية، التي كثيراً ما انتهت إلى نتائج علمية محدودة، أو توقفت بموت أصحابها، إلى مشاريع بحث جماعية تهتم بجوانب من القرآن تاريخاً وخطاباً في نطاق فرق بحث جماعية كشأن مشروع (المصحف وقراءاته)، الذي أشرف عليه الأستاذ عبد المجيد الشرفي ومشروع (المدونة القرآنية) (Corpus coranicum)، الذي تشرف عليه أكاديمية العلوم في برلين، والذي انطلق سنة (2007)، وترأسه البروفسور أنغليكا نوفييرت، ويختص في البحث في مجالين: الأول تاريخ النص القرآني منخرطاً في دراسة الوثائق المادية لفهم التطور التاريخي لتشكّل النص القرآني، ويستند بدرجة أولى على أقدم المخطوطات القرآنية، التي تم العثور عليها، والشواهد المادية التي يتم ترتيبها ترتيباً تاريخياً، وبدرجة أقل على المصادر العربية والإسلامية القديمة. وفي نطاق هذا المشروع يعمل عدد من الباحثين الأكاديميين المهتمين بتاريخ القرآن على استثمار ما يُكتشف من مخطوطات قديمة للقرآن ومن حفريات في الجزيرة العربية لاستخلاص جملة من النتائج المتصلة بواقع الجزيرة العربية في فترة حياة محمد وقبيلها في المستوى والاجتماعي والاقتصادي والديني.

أمّا المجال الثاني، فيتصل بالبحث في اللغات، التي كانت متداولة في الجزيرة العربية؛ مثل

1- Seddik Y., *Le Coran. Autre lecture, autre traduction*, Paris, 2002; *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Paris, 2004; Sfar M., *Le Coran, la Bible et l'orient ancien*, Paris, 1998.

اللغات السريانية/الأرامية واليونانية، وفي الديانات التي كانت موجودة آنذاك، وتأثير هذه اللغات والديانات في المعجم القرآني، في سعي إلى تنزيل القرآن في محيطه الثقافي واللساني. والمؤكد أنّ هذا المسار في البحث سيدعم البحوث الفيلولوجية، التي تهتم بدراسة المعجم القرآني (*Glossarium coranicum*).

يبدو المشروع الآنف الذكر طموحاً في سعيه إلى التوثيق النصي، وجمع المخطوطات القرآنية القديمة، وتحليل صيغ الخطاب الموثقة فيها، وإلى بلورة قاعدة بيانات تشمل مصادر قديمة تساعد على إعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية، وإلى تركيب المعطيات النصية والسياقية المتصلة بالنص القرآني، تعويلاً على التمشّي المنهجي، الذي انخرط فيه تيودور نولدكه (1836-1930)، والعمل على إصدار طبعة نقدية من المصحف القرآني استناداً إلى المخطوطات القديمة، وإلى المصادر الإسلامية القديمة.

إن التفكير في القرآن هو تفكير بجهاز معرفي نقدي ومفاهيمي جديد، وتجذير للقرآن في الزمان والمكان وتخصيصاً في الحقبة التاريخية التي انبثق فيها بإعادة تركيب البيئة الدينية للمسلمين الأوائل غرب الجزيرة العربية، إنّه اشتغال تطبيقي على نصوص القرآن بتحليل صيغ الخطاب الموثقة فيها بما يفتح أفقاً جديداً للمعرفة بالقرآن وبالإسلام الأول.

والمؤكد أنّ طبيعة المصادر، التي تم التعويل عليها، تتدخل إلى حدّ ما في تكييف النتائج، التي تم الانتهاء إليها، وهو ما يجزّ إلى إشكال ثانٍ مفاده قلة المصادر الخارجية قياساً إلى المصادر الإسلامية المكتوبة باللغة العربية، ودون ريب، إنّ قضية المصادر لا تتعلق بتاريخ القرآن فحسب، بل تطرح أيضاً في التاريخ للعصر الإسلامي الأول، وفي مجال السيرة النبوية<sup>1</sup>.

إن مسألة الترتيب التاريخي للقرآن بدورها مسألة وثيقة الصلة بالسياقات الحافة بعملية جمع القرآن وتثبيته في المصحف الإمام. ولئن كان القدامى قد خاضوا في مسائل جمع القرآن وتدوينه، وانتهوا إلى سلامة المصحف الإمام في ثبته وترتيب سورته وترتيب آياته ومطابقتها الكلية لما أخبر عنه الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9/15]، فإنّ المطلع على الفكر الإسلامي الحديث يلحظ دعوات لإعادة الترتيب التاريخي للقرآن، كما يقف على محاولات لترتيب النص القرآني وفق ترتيب نزوله، وهو أمر ملحّ في نظر العديد من الباحثين الذين لا يرون إمكان قيام تأويلية بديلة دون العودة إلى الاعتبارات التاريخية، التي رافقت نزول الوحي وصولاً إلى تثبيته. ولكن إلى أيّ حدّ يمكن أن يقلب ترتيب النزول المعطيات التي تمتلكها عن القرآن؟

يعلّمنا درس النقدي الحديث أن ننزع كلّ وثوقية في أيّ تمشّ معرفي يتمّ اعتماده؛ ذلك أنّ

1- A. de Premare, *Aux origines du Coran*, Tunis, 2005.

النتائج تبقى وقتية وفي حاجة إلى التأكيد أو المراجعة؛ ذلك أنه قد نعثر على وثائق جديدة قد تقلب جزئياً ما انتهى إليه البحث، أو قد تدعم نتائجه.

لقد تعامل الفكر الإسلامي مع تاريخ المصحف باطمئنان كبير، خصوصاً عندما ماهى بين مستويات القول القرآني بوثوقية كبيرة، فالعلماء المسلمون لم يجدوا أدنى غضاضة في القفز على المستويات، التي مرّ بها القول القرآني، وصولاً إلى تثبيته في «المصحف الإمام».

إنّ التفكير في تجديد التفسير القرآني يضعنا قطعاً في مواجهة مشروع قراءة تاريخية جديدة للنص القرآني، وهو مشروع لا يمكن أن ينهض دون الحفر فيما عدّ بديهياً، وغلّف بقداسة تمنع من إعادة النظر في ما استقرّ من مسلّمات في شأن تاريخ القرآن كمسألة الوحي، ودور الرسول في تلقّي هذا الوحي وتبليغه، وقضية جمع القرآن وتدوينه.

وهنا لا بدّ من أن نقدّم على طرح الأسئلة الآتية: لماذا الخوف على القرآن من الترتيب التاريخي؟ هل هو خوف على النص المقدس من التاريخ؟ أليس لأن التاريخ مهّد للقداسة، ويوشك أن يقوِّض بنيانها؟ التاريخ هو بحث في الثقافي، ونظر في السيروية، وتفحص للمتحوّل، في حين أنّ النص الديني تبنى قداسته على مبدأ التعالي عن التاريخي وعن البشري وعن العارض.

إنّ الخوف على النص الديني من التاريخ<sup>1</sup> يخوّل، في نظر العلماء التقليديين، أن تضطلع المؤسسة الدينية بوظيفة حراسة القرآن من دعاوى المبطلين، بما يعنيه ذلك ضمناً من حراسة التفسير من أن يتصدّى له من ليس أهلاً له، وصونه من المتقولّين والمحتالين، ولعلّ المفارقة تكمن في أنّ الخوف من التاريخ يبطن في طياته تجذّر النص الديني في التاريخ، ويكفي استحضار تاريخية القول بالنسخ واجتهاد العلماء للاستجابة لضغوط الواقع التاريخي، الذي يعيشون فيه، والذي كان يفرض عليهم تغيير النصوص وتبديلها، فالحاجة التاريخية هي التي فرضت على المسلمين تعطيل نصوص من القرآن إمّا بنصوص من القرآن ذاته، وإمّا بنصوص من السنة. والمفارقة هي استمرار علماء القرآن والمفسّرون المحدثون في الدفاع عن النظرية التقليدية للناسخ والمنسوخ في هذا الشأن لغاية رفع التعارض عن النصوص.

وهنا يصير الخوف مضاعفاً: خوف أوّل من الجديد، الذي ينذر بتقويض تراث الذات، وخوف ثانٍ من التراث القديم، بما يحتويه من مواقف وأخبار قد تقوِّض أركان السياج التأويلي، الذي أقاموه لأنفسهم، فكان مجرد اطلاعهم على بعض ما حوته المدونة التفسيرية القديمة لدى مفسّرين

1- من الممكن التساؤل عن تأخر صدور الترجمة العربية لكتاب نولدكه عن القرآن إلى سنة 2004، على الرغم من محاولات تعريبها منذ الخمسينيات من القرن الماضي. انظر: نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، نشر مؤسسة كونراد أدنلور، بيروت، ط1، 2004م. وخصوصاً مقدّمة المعرّب جورج تامر، والملاحظة نفسها تنسحب على عدم تعريب العديد من الأعمال الاستشراقية الجادة، بما يدع المجال للجهل بها، من ذلك عدم تعريب الموسوعة القرآنية إلى اليوم، على الرغم من مرور عشر سنوات على تاريخ صدور أوّل مجلداتها.



كالطبري، والرازي، وابن كثير، وغيرهم، أو الاطلاع على ما حوته كتب علوم القرآن القديمة، وخصوصاً كتابي الزركشي والسيوطي، من مواقف وروايات، مصدر حرج حقيقي لهم، ودافعاً لهم كي يسعوا إلى تشذيب ما نبا في هذا التراث.

هذا في ما يتصل بتاريخ القرآن، أما إذا تجاوزنا هذا المستوى التاريخي إلى المستوى التأويلي، فإننا نجد عدداً من الباحثين، الذين صوّبوا اهتمامهم إلى البحث عن عناصر الحيوية والديناميكية الموجودة في التأويلية القديمة، قبل أن يغلب عليها الجمود والتكلس، ونرى أنّ محاولات استثمار فكرة النسخ عند بعض المجدّدين في جوهرها دعوة إلى استثمار حركيّة النص كي يبقى منفطحاً متحركاً وقابلاً للتحيين والقراءة المتجدّدة وفق الوضعيات التاريخيّة، التي يعيشها كلّ مؤمن في الفترة التاريخيّة التي ينتمي إليها. وهنا نذكر أنّ الطاهر الحدّاد اعتمد مفهوم النسخ مدخلاً سعى من خلاله إلى تجديد قراءة القرآن، واستثمر بدوره المفكر السوداني محمود محمد طه فكرة النسخ ليلور منهجاً طريفاً في التعامل مع آيات القرآن.

والحاصل أنّ التأكيد على تاريخية التأويلية التقليدية كان سبباً لدى العديد من المفكرين للدعوة بكلّ صراحة إلى تبني تأويلية تتجاوز الأحكام التشريعية، وتسعى إلى تجذير فكرة تاريخية النص وتاريخية الفهم الإنساني، وضرورة التمييز بين القرآن والقراءات المجرأة عليه.

بيد أن مواقف العديد من المفكرين لا تخلو من تردّد في شأن الالتزام بالمقتضيات النقدية، التي يفرضها مبدأ مراجعة هذا الموروث المتّصل بالقرآن وظيفته ومنزله وتمثلاً، مما يجعل هذه المراجعات، على أهميتها، تشكّل مازقاً تأويلياً حقيقياً؛ ذلك أنّها كثيراً ما كانت تتقلّب بين جرأة المراجعة، ومازق التنزيه.

إنّ حديثنا عن منازع التنزيه الثاوية في الخطاب المجدّد منطلقه وعي مفهومي ومنهجي بالفرق الذي يفصل من جهة أولى بين تنزيه القرآن في الفكر الإسلامي التقليدي قديمه وحديثه بصفته بحثاً دفاعياً غايته تنزيه القرآن من مطاعن الطاعنين في صحته، وإثبات سلامته من التحريف، والظاهرة التي لاحظناها من جهة ثانية، وفيها تفقد هذه المراجعات أحياناً صرامتها العلميّة وفاعليتها إزاء ما يكتنفها من مسلّمات قديمة مدارها قداسة النص القرآني وتعالیه وفردته، ومسلّمات جديدة نشأت بفعل الوضعية النفسية والاجتماعية والمعرفية، التي حملت بعض المفكرين على الدفاع عن مبدأ عدم تعارض القرآن مع القيم المدنيّة الحديثة ومع منظومة حقوق الإنسان.

هذا الخطاب النقدي يبطن، في تقديرنا، خطاباً دفاعياً داخله يتأسس على مسلّمة لا يتمّ التصريح بها، ولكنها مبثوثة في التمشّي المنهجي، وفي نتائج البحوث، ومن مظاهرها الدفاع المستميت عن عدم التعارض بين القرآن ومنظومة حقوق الإنسان، والقول بالانسجام بين رسالة القرآن والقيم الكونية الحديثة، والتسليم بإمكان المواءمة بين رسالة القرآن، ومقتضيات الحداثة، كما أنّ من



كأننا إزاء سياج تأويلي نصي  
يحكم قبضته على المفكر الحدائلي،  
ولا يسمح له بتخطي النص  
وتبني تأويلية جديدة ترى أنه  
من حق المسلم الحديث التشريع  
لأحوال معاشه خارج نطاق النص  
الديني.

وجوهها التمييز في الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وبين الدين والتدين، وبين عوارض الممارسة التي لا تخلو من انحراف، والمقاصد السامية التي دعا إليها الإسلام سيراً في الاتجاه السهمي الذي رسمه القرآن.

إن هذه المصادر، التي تبناها عدد من المفكرين الحدائليين<sup>1</sup>، وإن كانت تستجيب إلى ما يلح على الضمير الديني الحديث من رهانات ومن إكراهات، أدت إلى مأزق جدي هو تبرئة الرسالة وتنزيهها واتهام التاريخ، تاريخ المسلمين، وخصوصاً علماء الدين، الذين يتحملون وزر ما آل إليه وضع الإسلام، وأوقعت هؤلاء المفكرين في نقض المراجعات، التي انخرطوا فيها، بنفي ما هو تاريخي، والتعسف على بعض المضامين الواردة في القرآن.

ونرى في هذه المصادر القائمة في الفكر التجديدي ضرباً من الفكر الترميقي، أو من التأويل الترميقي، ينهض على المواءمة بين منظومات تنتمي إلى إستميات مختلفة، ولا تأخذ في الاعتبار انتماء القرآن إلى إستمية مخصوصة وإلى أفق تأويلي قائم على تشكيلات خطابية قد تستعصي على الدمج ضمن المصادر التي سلّموا بها.

إن هذه المنزلقات المنهجية، التي لا تستجيب دوماً إلى ضوابط الفكر النقدي الصارم، تستدعي الحفر في الأسباب الكامنة وراء هذه الظاهرة، وخصوصاً ما اتصل منها بالأنساق الفكرية لهؤلاء الكتاب في علاقتها بمدارات ثلاثة: هي الإيمان من جانب، والمقتضيات المعرفية من جانب ثانٍ، والواقع الاجتماعي والسياسي، الذي يعيش فيه هؤلاء المفكرون بما يفرضه عليهم من ضغط اجتماعي، والعلاقة بين هذه المدارات تمثل مأزقاً جوهرياً لم يقدر الفكر الإسلامي الحديث على تجاوزه والتفكير في براديمات جديدة.

هذا ما يجرّنا إلى مواجهة السؤال الآتي: أليس من باب الحكم الماقبلي انطلاق القارئ من موقف عدم التعارض بين القرآن والتشريعات الحديثة، بين القرآن والحداثة؟ هل من دور المؤول إثبات عدم التعارض بين النص القرآني وحقوق الإنسان، والعمل على تطويع النص الديني للقيم الحديثة؟

ألا تخطئ العديد من الكتابات التجديدية السبيل عندما تعمل على تطويع النص لسؤال الحاضر، وعندما تستبسل في الدفاع عن قابلية النص كي ينسجم مع أفق انتظار المؤمن، كما هو الشأن في الماضي، وكما كان ذلك قديماً وكما سيكون في الآتي.

1- ونرى في بعض كتابات نصر حامد أبو زيد، وعبد الجواد ياسين، ومحمد الطالبي، وغيرهم، أمثلة لهذه الظاهرة.

إنّ مقولة قابليّة النصّ الدينيّ كي ينسجم مع كلّ تطور تنتهي إليه الإنسانية تطرح مشكلات عويصة من منظور التأويلية الحديثة؛ ذلك أنّ لكلّ نصّ حدوده التأويلية، التي لا يمكن تخطيها دون الوقوع في ضرب جديد من الإسقاط هو عين «المنهج التلفيقي» الذي يعمل على إنقاذ النصّ وتخليصه من سطوة الحداثة، ومن عنف أسئلتها المحرقة.

إنّ مقاومة القراءات الإسقاطية، التي شرّعت، طول التاريخ الإسلامي، لمواقفها العقديّة والاجتماعية والسياسية توسّلاً بالنصّ، ينبغي ألاّ توقع المفكّر الحداثي في وجوه جديدة من الإسقاط، وإن كانت الغايات المبتغاة نبيلة كأن تعمل على كسر الجمود الفكري استناداً إلى القرآن، أو تدعو إلى تبني قيم جديدة كقيمتي التسامح أو المساواة.

إنّ ليّ عنق بعض الآيات التشريعيّة، والبحث لها عن منافذ تأويلية جديدة، اعتماداً على سبب نزول شارد، أو على رواية يتيمة، قد تكون له فوائده لدى فئات عديدة من المؤمنين، الذين يسعون إلى إدراج سلوكهم اليومي ضمن السياج التشريعي القرآني، ولكن هذا هو عين المنهج التلفيقي، الذي يعمل بكلّ الوسائل المتاحة للبرهنة على إمكان استيعاب النصّ القرآني للقيم الحديثة، وعدم التعارض بينهما.

لكننا إزاء سياج تأويلي نصي يحكم قبضته على المفكّر الحداثي، ولا يسمح له بتخطي النصّ وتبني تأويلية جديدة ترى أنّه من حقّ المسلم الحديث التشريع لأحوال معاشه خارج نطاق النصّ الدينيّ. يقتضي تخطي هذا المآزق التأويلي أخذ مسألة مهمة بلورتها التأويلية الحديثة في الاعتبار، ومفادها أنّ النصّ الديني يجب أن ينظر إليه في إمكاناته التأويلية لا في تطوره المطلق.

ونرى التأويلية الشيعية مجسّدة في كتابات عدد من المفكرين الإيرانيين المعاصرين، ومن أهمّهم عبد الكريم سروش، ومحمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان، تشقّ مسالك جديدة في قراءة النصّ الديني لتجاوز بعض هذه المآزق، وتوظّف مفاهيم جديدة مستقاة من حقول العلوم الإنسانية الحديثة مثل مفاهيم النسبيّة والتاريخيّة والتعددية الدينية، وتطرح قضايا جديدة تخصّ الشأن الديني؛ مثل الحديث عن «التجربة البشرية للدين» و«نزع الأسطورة عن النصوص المقدّسة» و«الانفتاح على آليات النقد التاريخي»، و«إخضاع المعطى الإيماني للقراءة الظاهرية»، وغيرها من القضايا.

والمؤكّد أنّ الحفر في الرهانات المعرفية، التي تطرحها كتابات هؤلاء المفكرين الإيرانيين المعاصرين، ومدى استجابتها لمقتضيات تجديد الفكر الإسلامي، ومدى إمكان استفادة الفكر العربي الإسلامي الحديث منها، حقول تستدعي النظر المتفحص.

ما ننتهي إليه أنّ تفسير القرآن السنّي، على وجه التحديد في العصر الحديث، يعاني مآزق حقيقية: لقد كان الخطاب الإصلاحية محتبساً داخل أفق مغلق ودخل أسئلة فرضتها الأطر

الاجتهادية، التي حكمت عقله، وكيفت علاقته بالواقع وبالأخر وبالماضي؛ ذلك أن إعادة تفسير القرآن طرحه المصلح ضمن استراتيجية لمجابهة الحاضر وأسئلته في علاقة الذات المسلمة بواقعها. وكثيراً ما أهدر المصلح جانب المتخيل في التراث التأويلي القديم، وضحى به، ظناً منه أنه بتخليص التفسير من الإسرائيليات، ومن العجيب، ومن الغريب، يكون الخلاص، ويكون حال الأمة.

إن تجاوز جانب من هذه المآزق يقتضي أن نُقدِّم على تحديد جديد لماهية النص وحدوده التشريعية، فالخلط لا يزال قائماً حول وظيفة النص القرآني وحول حدوده الدلالية، ودون ذلك يبقى تجديد التأويل دعوة طوباوية، فالربط بين تجديد قراءة القرآن، وجعل القرآن مرجعيةً منها تستمد حلول الحاضر، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى قراءة مستلبة تجعل الحلول كامنةً في نص حاوٍ لكل الأفضية، شامل لحلول الراهن والآتي.

إن الخطاب النقدي الحديث في القرآن - وإن كان يشكّل تفكيراً جديداً في القرآن، ويحمل أسئلة جديدة ووجهات نظر جديدة، ويشكّل مقالة جديدة تطرح سؤال الحاضر في علاقته بالنص المقدس - كان خطاباً متفاوتاً من حيث العمق في التفكير النظري في كيفية اشتراع عقل تأويلي جديد مؤسس على ثقافة المواطنة وثقافة الحرية وثقافة الإنسان، فنحن في حاجة إلى مسالك جديدة في التفكير توفر المعنى في زمن صار فيه الإنسان يعيش أزمة المعنى، وذاك رهين إنجاز قراءة تفكيكية للتأويلية التقليدية لتعربة مواطن السلطة المعلنة والمتخفية في خطاب المفسر، وللتخلص من النزعة المركزية للذات المسلمة، وصهرها في رؤية كونية وإنسانية، وللتخلي أيضاً عن النزعة الذكورية، التي ظلّ الرجل مدارها، وتحقيق تأويلية جديدة منصفة للجنسين.

فتلك سبل تؤدي - لا محالة - إلى حلّ معضلات الإنسان الحقوقية والسياسية، مع مراعاة أمرين أساسيين: الأول حرية الضمير التي هي أساسية في العمل التأويلي، باعتبار هذه الحرية ضامنة لقراءة بديلة تنصهر في مبادئ التعدد والتنوع، وتتبنى قيم الحرية والديمقراطية والمساواة بين جميع الأفراد، والثاني الحرص على توافر ضوابط أكاديمية أساسية للعمل التأويلي؛ ذلك أنه لا يمكن أن نقول النص كلّ ما نروم بلوغه؛ لأن ذلك سيصبح بدوره ضرباً من التوظيف لا يختلف في مستوى أدواته وآلياته عن التوظيف الذي طالما اعتمده مؤسسة التأويل الرسمية كما الهامشية للتشريع لمقاتلتها.

يصير، إذًا، من الراهن في الفكر الإسلامي اصطناع تأويلية جديدة تأخذ في الاعتبار إمكانات النص التأويلية من جانب، تلك التي لا يمكن تجاوزها دون الوقوع في خطر القراءة الإسقاطية؛ فللنص الديني حدوده الدلالية، التي لا يمكن تخطيها دون المساس بالمقتضيات التأويلية الحديثة، كما تأخذ في الاعتبار وضعيّة الإنسان الوجودية كي يكون النص مستجيباً لأفق انتظار متجدد لذات قارئة كثيراً ما كانت أسيرة روااسب الأصالة والهوية ومفاهيم قداسة النص الحاوي للحقائق الأزلية والكلية، التي لا تستدعي غير قلب مؤمن يبصر بنور الله.. وهي ذات في حاجة إلى فلسفة جديدة، وإلى أفق حرّ تستعيض به عن الارتقاء في انفصالات الهوية و يقينيات النص.

## ضد التأويل الجابري ومكر التراث

فتحي إنقرزو\*

«إن مقام التأويل، من حيث هو استرداد تفهيمي للماضي، هو دوماً مقام لحاضر حيّ [...] ذلك أنه من شأن الماضي ألا ينفتح إلا على قدر العزم وملكة القدرة على الكشف اللذين في عهدة الحاضر. أما أصالة تأويل فلسفي فتتعيّن بالنظر لما للبحث الفلسفي من ثقة مخصصة بنفسه ومن وثاقة تمكّنه من الاضطلاع بالمهمات التي يُعهد بها إليه».

هايدغر، تأويلات فينومينولوجية لأرسطو (1922).

لا يزال سؤال الفلسفة في الإسلام سؤالاً راهناً محيراً للناظرين، باعثاً على التأمل في مآثور صار في زماننا «تراثاً» كلّ يجد فيه ضالته؛ ولعلّه في الأغلب الأعمّ أمرٌ لا يخلو من النزوع إلى المخاصمة، والمحاكمة، وغلبة الظنّ، وبادئ الرأي، وتقلّب الأهواء؛ بل الميل إلى التحزّب والفرقة، والانقياد إلى مجادلات غير ذات موضوع أصلاً. فما بالك إن صار تطرح هذا السؤال أمراً راهناً وشيئاً كالتوطئة للزمان الحاضر، والتّقدمة للعصر، وإنشاء مقام يكون منه البصرُ بمعاصرة أبلخ الآيات عليها اتّباعُ «حدائث» قائمة بعدد عند أهلها، وإن لم تكتمل، أو إحياء «نهضة» لم تفلح في تحقيق مقاصدها إلا لمأماً. وعلى كلّ حال إنّ

\* جامعة سوسة - تونس.

” إن الرشدية ممكنٌ فلسفيّ من بين ممكناتٍ كثيرةٍ في التراث العربي الإسلامي، فليس تأخّره بالزمان حجّة على إمامته المطلقة للفلاسفة، ولا تمسّكه بأرسطو عنواناً لاستقلال فلسفي، ولا هجومه على المتكلمين والفقهاء علامة ابتداع فارقة، ولا رده على أبي حامد ونقده لأبي نصر وأبي علي استنقاصاً من شأنهم، ولا تجريحاً في مكانتهم.

الفلسفة الإسلامية لا يُسأل عنها حيث توجد، أو حيث ينبغي لها أن توافق من نُدرنا ووعودنا ما توافق، وقد لا يكون تاريخها نفسه تاريخاً حقيقياً؛ بل شيئاً ممّا تسوّل نفس القارئ له في كلّ مرة. ذلك ما بادر إلى التصريح به باحثٌ مقتدرٌ في هذه الفلسفة هو السيد كريستيان جامبيه في فاتحة عمل له عنوانه: (ما هي الفلسفة الإسلامية؟)، فلنقرأ قوله:

«إنّ الفلسفة الإسلامية فلسفةٌ مفقودةٌ، وهي نشاطٌ نصادفه حيث لم نكن نتوقّع حتى عند أولئك الذين لا يقبلون به، أو ينكرونه. وإن بعضاً من أكثر العقول التأمليّة في الإسلام من لا يعدّ نفسه من "الفلاسفة" بحصر المعنى. ولأمرٍ مثل ذلك إنّ التأريخ للفلسفة الإسلاميّة مهمّة خطيرة دفعت أكثر الذين جازفوا بها إلى كتابة "تاريخ" بحسب الفكرة التي كانوا يصطنعونها للفلسفة، رافضين بذلك أو قابلين أعمالاً على قدر ما اتخذوا من قرار أولي<sup>1</sup>.

لا شكّ في أنّ هذا التّشخيص، في تقديرنا، بالغ الدّلالة على القصد الذي ننوي بسطه في هذا المقام من حيث يعبر عن حرج الفيلسوف ممّا يفرضه الحكم الفلسفي والتاريخي للفلسفة الإسلاميّة من المصاعب والمشكلات، حرج يزيد منه حال مؤرّخ هذه الفلسفة وقد أعيته الحيلة من التزام حياد مطلوب، أو براءة مفترضة، ولا سيّما إذا لم يكن لهذا التاريخ، خلافاً لتواريخ فلسفية أخرى، أن يتوافق على ترتيبات زمنيّة ثابتة، وأن تتوثّق الأسماء والآثار فيه، وأن تركز العقول إلى اتّفاق يحسم أمره. وليس هذا الاتّفاق، الذي يشير إليه المؤرّخ المرموق، إلا من جنس الشّرائط الكونية للتفكير، التي يستوي بها قيام الجماعات العاملة في الشأن الفلسفي على مقدار أدنى من الإجماع لعلّ الفلسفة الإسلاميّة جديرة به من حيث هي انتظاماً للنصوص والمشكلات والقضايا انتظاماً دالاً منتجاً للمعنى، لا دافعاً إلى خصوماتٍ تهدر الجهد والوقت.

لقد مرّ حينٌ من الدّهر كان فيه قرّاء هذه الفلسفة من شتّى الطّبقات والمنازع والمذاهب لا يرون فيها غير جنس من القول، أو من الفكر، لا ينتسب إلى الفلسفة بالذات، وإمّا بالعرض والظرف والمصادفة يدفع إليه الفضول إلى المختلف، والتطلّع إلى الغريب. وهو أمرٌ أسهم في تكريسه عاملان اثنان: أما الأول فيرجع إلى الخارج، ويتّصل بالمرجع اليوناني، الذي لا تستقيم هذه الفلسفة دونه، وكأنّها عالية عليه لا قيام لها بنفسها، ولا معنى لها، إلا من حيث هي تعليقات وحواشٍ على متون أصليّة ثابتة؛ في حين أنّ الثاني يعود به هؤلاء إلى ما بين هذه الفلسفة والدين من العلاقة، التي لا تنفك منها أيّة محاولة للتلفس عند الإسلاميين، والتي تستمد منها عدّها النظرية ومضمونها الأقصى. ولعلّ الشائع الأعمّ من المحاولات المبدولة في هذا السياق لا يخرج عن الحرج من حضور عنيد لهذين العنصرين، وعن البحث عن تدبير لمنزلة هذه الفلسفة اليوم إما بالسعي إلى استعادة المناظرة مع هذين الحدثين الأكبرين، وإما بالرغبة في استنقاذها منهما على

-1 راجع:

C. Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Paris, Gallimard (folio-essais), 2011, p. 19.

سبيل الخلاص والتحرر مما يُحسب عوائق ومعطّلات لا تناسب الزّمان الحاضر، ولا ترقى إلى اعتبار الفكر في حسابان المعاصرين.

والحقُّ أنّ شيئاً من هذا القلق الغالب على أدبيّات الفكر الفلسفي العربي في العقود الأخيرة هو الذي دفعنا في هذا المقام إلى أن نتخيّر عمل محمد عابد الجابري، وأن نقصد مباشرة ما نهض له في كتاب (نحن والتراث)<sup>1</sup>، الذي هو التّوطئة الحقيقيّة لمشروعه الفلسفي الشهير في نقد العقل العربي<sup>2</sup>، من حيث تكفّل فيه بوضع خطته «التأويلية» في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي، ورسم معالمها، وضبط مقاصدها وغاياتها. إنّما غرضنا أن نفحص عن الواجهة الفلسفية لهذه الخطة، وعن مدى استقامة مطالبها لمثل هذه المهمة المتعسرة التي - وإن كانت سوقها رائجة في وقت من الأوقات - هي في زماننا من المشكلات التي ضعف ألقها، وانصرف عنها اهتمام الباحثين. ونحن نستهدي في هذا الفحص بفرضيّة عمل مفادها أنّ هذا المشروع يعاني من تفاوت «أنطولوجي» بين أدوات المنهج وآلياته وبين مطلوبه الموضوعي؛ ومضمونه أخلّ بمبدأ المطابقة الذي اقتضاه صاحبه لنفسه، وأهدر ضماناته الفلسفية التي اجتهد في تحصيلها. إلى ذلك يُضاف الطابع الجدالي، الذي هيمن عليه، والذي أسهم، بوعي أو بغير وعي، في خلط الإشكالية الفلسفية للعلاقة بين التراث والمعاصرة، أو الحداثة ذات الأركان النظرية، بمطالب سجالية سلبية ذات بعد سياسي ليس لها أثر يذكر في بناء الموضوع بناءً استدلالياً موجِباً على الشّاكلة المتعارف عليها في بناء القول الفلسفيّ.

### مكر التراث وأوهام المعاصرة:

تستأنف مقدمة الكتاب وتستجمع ما تناثر من مقوّمات ومعطيات منشورة في مقالاته، التي قصد بها المؤلف بسط نظرتّه إلى التّراث بوصفها «قراءة جديدة» و«معاصرة» (ص 11) حيناً، وبوصفها

1- الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1980، ط 5، 1986. الإحالات على هذا الكتاب ترد في المتن بين قوسين. راجع حول هذا الكتاب ومشروع الجابري عموماً: بنعبد العالي، عبد السلام، «بين البناء والتقويض»، ضمن: التراث والنهضة: قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، إعداد كمال عبد اللطيف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2004، ص 55-63. وكذلك: التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987، ص 17-24. وقيدي، محمد، حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1985، ص 103-137.

2- الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي: نقد العقل العربي 1، دار الطليعة، بيروت، 1984. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي 2)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986. ولقد بلغ الجابري استكمال الجانب العملي لهذا المشروع بكتابتين: العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي 3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2001.

إنّ القراءة بهذا المعنى، أو بهذه المعاني، ليست شيئاً غير ما قرّرتَه الذاتُ القارئة، واتّخذته من مواقف فاصلة بينها وبين غيرها فصلاً مانعاً: بينها وبين سائر القراءات المرفوضة أصلاً وشكلاً، وبينها وبين مطلوبها (التراث).

«قراءة علمية واعية» (ص16) حيناً آخر؛ وهي - وإن كانت كثيرةً بكثرة موضوعاتها - واحدة «تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة»، ولما كانت كذلك فهي «ليست مجرد بحث أو دراسة؛ لأنها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية... وتقتصر صراحةً، وبوعي، تأويلاً يعطي للمقروء «معنى» يجعله، في آن واحد، ذا معنى بالنسبة لمحيطه الفكري - الاجتماعي - السياسي، وأيضاً بالنسبة لنا نحن القارئین». أما صفة «المعاصرة» التي تلحق بها فلها معنيان: معنى يكون بحسبه «... المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي» (ص11)؛ ومعنى يكون به «... المقروء معاصراً لنا،

ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقوليّة» (ص12). إنّ «الفصل والوصل» هما ركنا هذه الاستراتيجية العامة، التي تكون القراءة لديها بنية تضاميف بين القارئ والمقروء لا وجود لهما ولا معنى إلا بالنسبة والعلاقة. وإنّ هذه البنية هي التي تُقاس عليها القراءات السائدة (السلفية والاستشراقية والمادية) ليتبيّن تهافتها لا من خلال «أطروحاتها» المقرّرة؛ بل عبر «طريقة التفكير التي تنتجها، أي "الفعل العقلي" اللاشعوري الذي يؤسّسها» (ص16)، والذي لا يخرج بالجملة عمّا قرّره القدامى من مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» (ص17-19). فالقراءة ليست تنوعاً على المضمون؛ أي نقداً للأطروحات، وإلا استحال نقداً إيديولوجياً للإيديولوجيا، وإمّا هي فوق ذلك بضرب من الاختلاف بالطبيعة عن هذا المضمون؛ إذ ينصبّ النقد على آلية الإنتاج النظري من حيث هي آلية عقلية أو معرفية غير واعية بذاتها.

إنّ الافتراض الرئيس، الذي يسلم به صاحب هذا المشروع، إمّا يصدر عن توهم لمشكلة النقد الذي يقترحه للمفهوم الكانطي الذي أثار عنه أنه ليس نقداً للكتب والمؤلفات، وإنما هو نقدٌ لقدرات العقل نفسه مأخوذة دون اعتبار للمضمون الذي ينتجه ويعطيه. فلذلك نجده يقرّ بتفضيل مطلق لهذا المنوال الذي لا تهّمه «الأطروحات» وإمّا كيفية إنتاجها: «إنّ فحص المقروء، عندما يتم بصورة منهجية صارمة قد تكون أولى نتائجه دفع القارئ إلى مراجعة أدوات عمله» (ص17)؛ ذلك «...أن القضية المنهجية الأولى، التي تواجه الفكر العربي المعاصر في محاولة إيجاد طريقة "ملائمة" للتعامل مع تراثه، ليس الاختيار بين هذا المنهج أو ذاك من المناهج الجاهزة؛ بل فحص العملية الذهنية التي سيتم بواسطتها ومن خلالها تطبيق المنهج. المسألة الأساسية هي نقد العقل لا استخدام العقل بهذه الطريقة أو تلك» (ص20). بعد ذلك، نجده ينساق إلى المجازفة بقرار خطير مفاده أنّ الفلسفة الإسلامية، مادة التراث المقصود بالنظر والقراءة، ينبغي لها ألا تؤخذ من جهة «المضمون المعرفي»؛ بل من جهة «الوظيفة الإيديولوجية» التي اضطلع بها كلّ فيلسوف



في زمانه، وحدد دوره التاريخي ومقامه. فهذا المضمون، في رأي المؤلف، هو، في غالب الحالات، «مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة من جديد»، أما «المضمون الإيديولوجي»، فله «حياة أخرى» يجباها بصور وأنحاء مختلفة. بهذه المثابة تتبدى معالم القراءة التي يرتئها الجابري للتراث من حيث هي القراءة الوحيدة الممكنة بحسب الافتراض «التأويلي» الذي أشرنا إليه في وجهيه: وجه اختصاص النقد بالمنهج المنتج للمعرفة، لا بالمعرفة بما هي محصول مادّي للعقل، وهو على العموم وجه صوريّ يعتني بالآليات والطرق وكيفيات التصريف لا بالأمر المطبوعة في نفسها؛ ووجه ثانٍ يتعلق بالمضمون، ولكنه مقيّد بالتفضيل اللامشروط للمضمون الإيديولوجي الذي يحمله الفكر من حيث هو التشكيل السياسي والاجتماعي للمادة المعرفية، ومن حيث هو سبب استمراره التاريخي.

إنّ القراءة بهذا المعنى، أو بهذه المعاني، ليست شيئاً غير ما قرّره الذات القارئة، واتخذته من مواقف فاصلة بينها وبين غيرها فصلاً مانعاً: بينها وبين سائر القراءات المرفوضة أصلاً وشكلاً، وبينها وبين مطلوبها (التراث) الذي الشأن عنده لا أن ينطق عن حقيقته أو عن مدلوله؛ بل أن يطاوع الشروط الشكلية للتأويل، ويستفرغ نفسه من كل مضمون ممكن، ولا يستبقي غير الوظيفة الإيديولوجية، التي تلقي به في معتزك الزمان الفعلي للسياسات ومرتع الأهواء والانفعالات. من أجل ذلك يتبين أنّ هذه القراءة، وعلى قدر وقوفها على هذه القطعيّات الجازمة النابذة، إنّما هي استعداد سجالي وجدلي في أقصى الأحوال، لا قوام له بنفسه؛ بل بمضاداته التي لا يحيا إلا باستبعادها بالجملة: فهذه القراءات - وإن اختلفت مصادرها ومقاصدها - تفضي إلى الموقف عينه؛ أي إلى «اللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية» (ص16)، من قبل ما غلب عليها من «سلفية» معممة وراسخة. يتكرّر ورود هذا الضرب من الأحكام في مواضع كثيرة من الكتاب، وكأنّ المؤلف قد انتقل، من حيث لم يشعر، من رتبة المناظرة الفلسفية للتراث ونصوصه ورجاله إلى رتبة المناكفة السياسية وما تستلزمه من التعميم المخلّ وتبكيك الخصوم والانصراف عن الحق والغفلة عن الفواصل والتفاريق: «الفكر العربي الحديث والمعاصر هو، في مجمله، فكر لاتاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدهسه وتستمد منه "الحلول" الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أنّ لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستند به. هكذا يقتبس العرب جميعاً نهضتهم من الماضي...» (ص19).

يبدو المشهد، الذي ترسمه مقدمة الكتاب، وكأنه مقابلة بين «سلفية دينية» غاية همها «الفهم التراثي للتراث» (ص13)، تسير في ركابها سلفيات أخرى وإن لبست لبوس الحداثة والتنوير والثورة بقياس عنيد للحاضر أو الشاهد على غائبٍ ما هو مثالٌ له إلغاءً للتاريخ ولعمل الزمان، وبين سلفية مضادة أظهر الأمارات عليها أنها تاريخية وعلمية موضوعية؛ بل هي في انقطاع تام لا عن هذه القراءات التراثية فحسب؛ بل عن التراث نفسه من حيث آل إلى التجوهر ببنية للعقل منحدره من «عصر الانحطاط»، وقائمة على ثابت بنيوي رئيس هو القياس (انظر: ص 20). ولكن



ما الذي يضمن أن تكون هذه القراءة مطابقة لما اقتضته لنفسها من الشرائط واللوازم المنهجية؟ أليس التضادّ بين هاتين السلفيتين، على جهة اضطرار إحداهما إلى الأخرى اضطراراً وجودياً، محدثاً لتخليط وإيهام بفرق لا وجود له إلا في حساب القائلين به ليس إلّا؟ بهذه الشاكلة، إن القراءة التي يقترحها الجابري واقعة في دور (cercle) لا محالة، وهي تصادر على المطلوب، ولا توفر له من الأدلة ما يقنع مرتين على الأقل:

- مرة حين تبين أنّ هذا الدور ليس من الجنس التأويلي الضروري للفهم، كالذي اقتضاه الفلاسفة منوالاً للعلاقة بين القارئ والمقروء، بين الذات والغير، بين العقل والنص... وخاصّة من جهة فهم الكلّ انطلاقاً من الجزء والعكس بالعكس<sup>1</sup>؛ فهو لا ينخرط في حركة تواصلية من تبادل المواقع بين الطرفين؛ بل ينتصر للطبيعة بينهما، ويذهب به الظنّ إلى استخدام هذه المقولة، التي وإن صحّت في بعض القراءات الإستمولوجية الخاصّة بتاريخ العلوم<sup>2</sup> - لا تناسب المقام التأويلي الفلسفي من حيث يفترض المواصلة والمداولة بين السابق إلى العلم، أو المعروف قبلاً، وبين الجهد إلى استدراكه بالتفهّم والمعاشية والمشاركة الروحية؛ فما يصحّ في صحيح العلوم ودقيقها لا يصحّ بالضرورة في المجال الإنساني، وما يقبل التفسير بالأسباب لا موضع له في التأويل والفهم حيث تتفاعل الخبرات المعيشة والدوافع والأفعال والدلالات...

- وهو، كذلك، أضعف وجاهةً من «الدور التأويلي» الخصب والفعال من جهة اعتقاده في منوال للعلاقة بين الذات والموضوع يفترض ضرورة الفصل بينهما لضمان أكبر قدر من الموضوعية في تناول التراث. ولعلّه لا يخفى ما في مثل هذا القول من التخليط الشنيع، فالمعلوم فلسفياً أنّ هذا المنوال، منذ قرنين على الأقلّ، قد فقد امتيازاته التأسيسية لكونه مسبوقةً بجملة من الطبقات والمراتب الكثيرة التي تتشكّل منها التجربة، وبنسج لغوي كثيف يسهم في تشكيل هذه الثنائية، وبجملة من التشكيلات الأولية المتقدمة على الموقف النظري والمعرفي. إن ما يعدّه الجابري، بحسب منطق شديد التبسيط، إخلالاً بمقتضى الموضوعية، حين يشتكي من المداخلة والتمازج بين الذاتية والموضوعية عند القارئ العربي، إنما هو، في الأصل، وضعٌ شديد التعقيد ليس من الممكن أن نردّه إلى غلبة الذاكرة وأمحاء المسافة بين هذه الذاتية، التي هي نحن بالجملة،

1- ولذلك نجده يذهب مذهباً مضاداً لحركة الفهم نفسها، بحسب هذا الدور التأويلي، حيث نجده يفضل الأخذ بقراءة «شمولية» (holiste) - هيغلية! - لا ترى الأجزاء والتفصيلات إلا تعبيرات جانبية عن الكلّ. اقرأ مثلاً قوله: «نحن نطلق هنا من أنّ الفكر النظري في مجتمع معين وعصر معين يشكل وحدة متميزة ذات كيان خاص تذوب فيه، إذا أخذ بوصفه كذلك، مختلف الفروق والاتجاهات. إن الحقيقة هنا هي الكل، لا الأجزاء، وما الأجزاء إلا تعبيرات وحيدة الجانب عن هذا الكلّ». نحن والتراث، ص 27.

2- حول مفهوم القطيعة في السياق الإستمولوجي، راجع: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 3، 1994، ص 44-42. راجع كذلك حول استعمال هذا المفهوم في نص الجابري: يفوت، سام، «الجانب المنهجي في كتابة الجابري»، ضمن: التراث والنهضة، (م.م)، ص 53-43.

وبين التّراث الذي يتخلّل الكيان لا تنفكّ منه المدارك والمشاعر. وحين يقول: «... عندما يقرأ القارئ العربي نصّاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستلهماً» (ص22)، فهو يعتقد أنّ ما يدعو إليه من «روح نقدية» أمرٌ من شأنه أن يفصله عما تلقّاه ونشأ عليه، وأن يفكّ صلته بانتمائه الكياني إلى الزمان التاريخي؛ أي إلى جوهر نفسه، من حيث هي جملة العلامات والآثار، من حيث هي الوثيقة التي تُقرأ كلّ يوم، وتُتأوّل فتعكس في ما تفعل وتنتج وتنشئ. فلعلنا أمام قارئ يكاد يكون بلا ذاكرة ولا تاريخ، بلا حياة فعلية، ولا حراك وجودي وشعوري وإدراكي، ذات نقيّة متعالية لا شأن لها بالإحساس ولا بالخيال، لا تحمل وزر وجودها ولا تاريخها؛ بل تتحلّل منهما كما تتحلّل من ثقل الحاضر، وكأنّها كيان شفاف لطيف.

يقع القرار الرئيس عند الجابري بالوقوف عند اللحظة الرشدية في قلب هذه الصعوبة، التي يقتصد فيها مشروعه، وينقطع عنها بانتصاره المبدئي لفكرة القطيعة والانفصال في بنية الفلسفة الإسلامية وتاريخها.

قد نشارك الجابري موقفه من نمط سائد من العلاقة بالتراث هو إلى انفعالات النفس أقرب منه إلى التدبير العقلي الرشيد، حيث يكون فيه القارئ مدفوعاً بحاجات هي من جنس غير الذي يقتضيه مقام الفهم، ولا سيّما «ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر» (ص23). ومن آيات ذلك التلهف إلى حلول عاجلة لمشكلات أهمها «تأكيد الذات» حيال وضع يفلت منه، وغلبة المشاغل الحيوية واليومية على الإقبال على النصوص؛ ولكننا لا نعتقد بأنّ الحل الذي يقترحه جدير بالنظر، وخاصة من جهة الدعوة إلى «فصل الذات عن التراث» بوصفه «الخطوة الأولى نحو الموضوعية»؛ ذلك أنّه، فضلاً عن امتناع هذا الفصل بالفعل، لكون الظواهر الروحية (الثقافية والاجتماعية والتاريخية) من جنس ذاتي/موضوعي شديد التعقيد، ضرب «التماسف» (distanciation) بينهما غير راجع إلى مقولات المعرفة؛ بل هو حركة تأويلية تتردّد فيها الألفاظ والمعاني، ويكون فيها للأحكام السابقة دخلٌ في ابتناء الحقائق المكتشفة، يتواتر الفهم وسوء الفهم، ويتكامل الكل والأجزاء، في دورة طويلة هي دورة المعنى بوصفه من تجاريب الوجود: من تصاريف الحديثية اليومية إلى أعلى المعاني وأقدس الكتب والنصوص. أمّا أشتات الملاحظات، التي ترد جزافاً حول اللغة العربية، والقارئ العربي، والتراث العربي، وغير ذلك، فلا يُصار إلى استشكالها فلسفياً من أجل أنها تعبّر عن حال يمكن الترقّي به إلى رتبة «الحدث الفكري»، أو رتبة السؤال وتدبيره على جهة الإمكان والتقدير، وإمّا هي جملة من الأعراض الوجدانية لا تتصل بموضوعها إلا عوجاً؛ ذلك أنها بحاجة إلى التحقق الموضوعي (objectivation) وإلى أن تُنزع عنها غشاوات وحجُب فتنجلي حقائقها عارية. أمّا الجهد لاستدراك هذا السعي للفصل بين طرفي المسألة، فقد كرّسه الجابري بما عبّر عنه من «وصل القارئ بالمقروء» (ص25) من حيث هو صيغة ارتدادية لاستنقاذ تلك العلاقة من الشكلائية المفرطة التي

أفضى إليها القول بالقطيعة منوالاً للاعتبار التاريخي للتراث. ذلك ما يقترحه المؤلف من خلال نمط فريد من الحدس لعله ضامنٌ للاستمرارية المطلوبة بين الذاتية القارئة وموضوعها: «اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بـ"الحدس"، فهو وحده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالياتها ومشاكلها، وتحاول أن تطلّ على استشرافاتها [...] إن هذا يعني أن "الحدس"، الذي نتحدث عنه هنا، ليس الحدس الصوفي، ولا الحدس البرجسوني أو الشخصاني، ولا الحدس الفينومينولوجي؛ بل نقصد حدساً خاصاً هو إلى الحدس الرياضي أقرب... إنه رؤية مباشرة ريادية استكشافية» (م.م). بيّن أن هذا «الحدس الاستشراقي» ليس مقاماً للرؤية الخالصة، أو سعياً إلى المطابقة والفناء، من قبل أنه يعمل ضمن اللغة والمنطق وإن كان مخترقاً لحدودهما. إنه ضربٌ من التعلّق الأولي بين الذات القارئة ونظيرتها، من المشاركة والتشاعر والشهود الذي يخترق العبارة المنطقية، ويكشف المعنى الضامت أو المسكوت عنه: «إن الأمر في الحقيقة لا يتعلّق بإلغاء المنطق بل بالدفع به إلى أقصى مداه [...]». ذلك ما يخفّف من وطأة الاختزال المعرفي للعلاقة بين الذات والموضوع، وقد نبهنا في ما سبق على ضعف وجهته الفلسفية، ويضفي على عمل القراءة فاعليّة حقيقية. وحتى إن أنكر الجابري أن يكون هذا النمط من الحدس سليل واحد من المذاهب التي أحصاها، مفضلاً النمط الرياضي الاستكشافي، فإننا نرى له جدارة فلسفية تأويلية لا تُضاهى مثلما أقرّ ذلك كبار الفلاسفة المعاصرين: إن الحدس ضروري للفهم كضرورته للغة وللتواصل بين الذوات والجماعات، وإنّ مقام الرؤية هو أنسب المقامات لتأويل التاريخ والظفر بمعناه، أو بمعانيه القصوى عند قرائه، وأقدرها على مناظرة العصر.

### فلسفة بلا تاريخ:

ولكن الرؤية، في السياق الذي تخيره الجابري، إنما هي من شرائط المنهج وعنصر متولد عنه، ولو أنّ ما بينهما تفاعلٌ جدليّ عليه تقوم القراءة، وبه تستقيم. إنّها ليست شرطاً أنطولوجياً في تكوين الأمر الموضوعي أو المطلوب؛ أي مسألة التراث في المقام، وليست شرطاً لمعرفته بطبيعة الحال، ولكنها شيءٌ من عمل التأويل الذي ينفذ إلى أعماق النصّ، ويكشف عن «المضمون به على غير أهله» بحسب عبارة شهيرة للغزالي؛ وبعضٌ ممّا يشدّ الذات القارئة إلى مخاطبها، صاحب النصّ المقروء، ويصلها به وصلاً حدسياً شهودياً عميقاً. وفي تقديرنا إنّ ما غنمته الذات القارئة بالحدس أهدرته بالرؤية؛ فالأول مفهوم إجرائي استكشافي يحسّن استصلاحه تأويلياً؛ حيث يُستفاد منه في ابتناء عملية القراءة بوصفها مساراً مفتوحاً لانهائياً، تمتزج فيه القواعد الصنّاعية بالمهارات الحدسية، أمّا الثانية (أي الرؤية) بالمعنى المقصود)) فهي لا تنفصل عن المنهج من أجل أنّها مقيدة ببنيته الصورية مساوقة له. ولا يخفى أنّ التقليد الفلسفي المعاصر في شقّه التأويلي/الهرمينوطيقي خاصّة لا يجعل للمنهج وضعاً تأسيسياً سابقاً للفكر، ولا يقرّ له بأية أصلائية في إنشاء الحقيقة أو تحصيلها؛ إذ هو مساوقٌ لها متجوهرٌ بها.

لا شك في أن عناصر هذه الرؤية، التي يبسطها الجابري في القسم الأخير من مقدمة كتابه، ليست من جنس ميتافيزيقي يحدّد شكل العلاقة بالوجود، أو من جنس تأويلي يجعلها ذات سبق وأصالة في تجربة القراءة ومفاعيلها. كأنّ القارئ المأمول هاهنا غير الفيلسوف، أو هو فيلسوف بالقصد فقط: فلا هو يستنفر من مقومات الرؤية ما كان الفلاسفة يشترطونه من مقام حدسي مبصر بتجربة للوجود سابقة للقول وللمفهوم، تجربة ميتافيزيقيّة مباشرة يكون التراث عبارةً ناطقةً عنها وكتابةً لها وأثراً، ولا هو يكتفي بتحصيلها من المتون واستئنافها بالنظر والقراءة وتجويد مضمونها. خلافاً لذلك نجده يقرّ بما هو أدنى من ذلك وأقلّ شأنًا؛ فالعناصر الثلاثة لهذه الرؤية (أي وحدة الفكر والإشكالية وتاريخية الفكر في معطيه المعرفي والإيديولوجي، وأخيراً المنزلة التاريخية للفلسفة الإسلامية) إنّما هي تقليدٌ للأمر نفسه؛ أي للمقومات الصوريّة لبنية القراءة الفلسفيّة للتراث وتكرير لمعنى بعينه.

وإذاً لما كانت هذه العناصر غير ذات مضمون فعلي متعين فلسفيًا، لكونها من جنس الاستعداد المنهجي لا أكثر ولا أقلّ، ظهر التماثل في مكوّناتها والترادف في معانيها: فوحدة الإشكالية ليست مقيدةً بحدود الفكر الذي أنتجها، وإنّما هي ذات نسبة إلى التجربة التاريخية التي أنشأتها، كما أنّ «الإشكالية لا تتحدّد فقط بما تمّ التصريح به؛ بل أيضاً بما تتضمّنه وتحتمله» (ص28-29)؛ أمّا تاريخية الفكر، التي لا تتناقض مع «المعالجة البنيويّة» (ص24) المشار إليها، فلا تعني شيئاً غير ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي أنتجه...» (ص29)؛ وهي تتقوم بأمرين اثنين: «الحقل المعرفي»، الذي يتكوّن من «مادّة معرفية» ومن «جهاز تفكيري» من جهة أولى، و«المضمون الإيديولوجي»، الذي يعبر عنه الفكر، ويجعل له وظيفةً سياسيّة واجتماعيّة محدّدة في زمان بعينه من جهة ثانية. فالإشكالية الفكرية ذات وجهين جدليين من حيث يعبران عن «تناقضات» الحقل المعرفي وتناقضات المجال الإيديولوجي وصراعاته سواء بسواء؛ إذ لا يجوز التسليم بتناسب بين المستويين: «وبما أنّ المعرفة لا تساق -بالضرورة- في موهها تطوّر المجتمع، فإنّ المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي اللذين يحملهما فكرٌ واحدٌ ليس من الضروري أن يكونا متساوقين؛ أي على درجةٍ واحدةٍ من التطوّر...» (ص30). ومهما كان من أمر الاحتياط في تقدير هذه العلاقة بين الفكر والواقع، من حيث هي «علاقة ملتوية ومنعرجة [...] غير مباشرة تمرّ عبر أشكال أخرى من الوعي...»، فإنّ الجابري لا يجد بدءاً من التسليم بها، وإن كان قد شنع على أصحاب القراءة الجدليّة في بادئ الأمر، ولا سيّما في شكلها السياسي المباشر (اليساري). فإنّ أتينا أخيراً إلى العنصر الثالث للرؤية، التي هي من أصول القراءة المنهجية للتراث، وجدنا موقف المؤلف وقد تشكّل وتنازع في صيغةٍ نهائيةٍ قصوى متحكّمة في المشروع كله: فوحدة الإشكالية، وكذلك الوظيفة الإيديولوجية، إنّما يتحقّقان تحقّقاً نموذجياً في الفلسفة الإسلاميّة وفي أظهر خواصّها الدّاتية - أنّها «قراءاتٌ لفلسفةٍ أخرى»؛ ولذلك فإنّ الفصل بين المعرفي والإيديولوجي يفرض نفسه في هذه الفلسفة فرضاً. ولما كانت إشكالية الفلاسفة الإسلاميين واحدة، وهي التوفيق بين العقل والنقل، كان مجال الإبداع «محدوداً جدّاً» أمامهم من أجل أنّهم في الأصل قرّاء لفلسفة الآخرين: «وبعبارةٍ أخرى

فإن ما ندعوه بـ"الفلسفة الإسلامية" لم تكن "قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتاريخها الخاص"، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم؛ بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارةً عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف إيديولوجية مختلفة متباينة» (ص31).

يكفي مثل هذا التصريح ليجد المرء أن مؤلف (نحن والتراث) قد أتى بالفعل أمراً عجيباً مرتين على الأقل: مرة أولى حين قرّ عنده على وجه اليقين أن الفلسفة الإسلامية بإشارات التنصيص (وكأنها عبارة بالتجوّز لا بالحقيقة) ليست قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، كالشأن عند يونان وعند الأوربيين المحدثين؛ بل هي قراءات للفلسفة اليونانية ليس فيها من الترابط والوحدة ما يجعلها تستأهل تاريخية أصيلة وأصلية؛ وإن لم تكن مشاكلة لما عرفته فلسفات القدامى والمحدثين، فإنها بالأقل الأدنى مقومة لها بالذات، والحال أن الفلسفة اليونانية والأوربية الحديثة ليستا متصّلتين بالتحليل كما في أساطير وسرديات بعض الفلاسفة والمؤرخين؛ بل لا تنطوي كل واحدة منهما على هذه الوحدة المفترضة، وهذه التاريخية المتجددة المحايثة لها، إلا بضرب من البناء الفكري الافتراضي التأملي الذي كرّس تمييز هذين الأثرين الكبيرين من آثار الإنسانية عن نظائرها من فلسفات وحكم الأمم والحضارات الأخرى؛ وأمّا المرة الثانية فقد خالف فيها الجابري المعلوم من أصول الفكر ونواميسه المتعارف عليها مخالفة غريبة شاذة عما هو قائم في أعراف الفكر وفي أدبيات النظر والبحث حين سلب الفلسفة الإسلامية أي اختصاص بمضامينها، وجعلها مجرد قراءة لفلسفة أخرى، وكأنها من المطاعن والمآخذ التي لا يختلف فيها اثنان؛ وحين جعل من هذه القراءة، لا محاولة لبناء محتوى معرفي مزيد ومضاف إلى أصله المأخوذ عنه؛ بل توظيفاً إيديولوجياً لهذا المحتوى الذي لا يزيد على «آراء وأقاويل مكرورة لا تختلف إلا في طريقة العرض ودرجة الإيجاز أو التركيز» (م.م). وأغرب من ذلك كله أمر هذا التوظيف: فهو حيناً من خواص التفلسف والتفكير الأصيلة الجديرة بالاعتبار من حيث ارتباط الفكر بمصاديقه الواقعية التاريخية وخوضه في صراعات وتناقضات بين الفاعلين في المجال السياسي والاجتماعي؛ أي من حيث هو أقصى العبارة الموضوعية الناطقة عن حقيقة الفكر وماهيته؛ وهو حيناً آخر من مساقط الفلاسفة الإسلاميين، الذين لم تكن غايتهم ابتداء مضمون فكري جديد بقدر توظيفه في حلبة الصراع والتّزاع. ونحن ساعتها أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التركيز على الرّهانات والدلالات الإيديولوجية السياسية لهذه الفلسفة لنغتم من ذلك خيراً كثيراً، أو الوقوف على المضامين المعرفية، التي تشكّلت منها النصوص والمدونات، فنقع في ما وقع فيه المستشرقون من قبلنا، ولعلهم واقعون فيه إلى اليوم. وأكثر من ذلك تخليطاً التردّد التابع من هذه الفرضية: بين اعتبار الفلسفة الإسلامية «خطاباً إيديولوجياً مسترسلاً» (ص33) حول التوافق بين الدين والفلسفة حتى صارت «ذات تاريخ راکد»، لا يحمل أي تقدّم، ولا يعكس أية حركة»، وبين النظر إليها بوصفها «خطاباً إيديولوجياً مناضلاً جند نفسه لخدمة العلم والتقدّم والدّفع بالتطور إلى الأمام»، وأن «خصومها كانوا من العناصر الرّجعية والمحافظة» !! (ص35، انظر: ص36-37).

## ابن رشد معاصراً؟

لا شك في أن مثل هذا الموقف، الذي اعتنى الجابري ببسطه وتسيوغيه، شديد الأثر في مفهوم الفلسفة عنده وفي علاقته بتاريخها؛ فهو مفهوم غير متعلق بمضمونه أو بمصداقه بالاصطلاح المنطقي إلا سلباً، حيث تبدى المحتوى المعرفي جامداً مواتاً بغير حياة ولا حركة؛ وهو تاريخ أقرب إلى أعراض الزمان وسقطاته لا معنى فيه إلا من خارج<sup>1</sup>، ولا حقيقة له إلا بالتجوّز والمسامحة. فكيف يمكن أن تستقيم العلاقة بالتراث والحال أنه جزء من تاريخ هو كالوزر الذي ينوء بحمله أصحابه وورثته وأبناؤه؟ تاريخ ليس له أن يكون بأي حال سرداً لأصول بعيدة، أو قصصاً لسير الرجال، أن يكون تعاقباً وتراتباً لمذاهب ومقالات يتبع بعضها بعضاً، أو ضرباً من التشكيل النسقي المعقول الذي تنسجّه الذات المتفلسفة، وتضع فيه من المعاني ما تضع بحسب حاضرها ومطلق. من البين أن الفلسفة الإسلامية - وإن كانت لا تحتتمل من التواريخ المصطنعة ما شاع - ليست هامشاً على تاريخ الفلسفة، ولا حكمة من نمط أنثروبولوجي مخصوص، ولا خليطاً من هذا وذاك... إن مطلوب الفلسفة هو الكلي، كما أبصر ذلك أفلاطون، ولم يخالفه فيه أحد فيما نعلم، والكلي إنما هو الحق الذي من شأن الحديث الفلسفي، ومدار الحوار ورهان المناظرة؛ أي الأفق الذي يشدّ النظر إليه شدّاً لا الظروف التي هي في تبدل دائم، والزمان الطبيعي للحياة الذي هو مراقى وحدثان.

يقع القرار الرئيس عند الجابري بالوقوف عند اللحظة الرشدية<sup>2</sup> في قلب هذه الصعوبة، التي يقتصد فيها مشروعه، وينقطع عنها بانتصاره المبدئي لفكرة القطيعة والانفصال في بنية الفلسفة الإسلامية وتاريخها. فهو بهذا الوقوف يعفي نفسه من الدورة (détour) الضرورية، التي يقتضيها ضرب الاعتبار الفلسفي من حيث هو تاريخي؛ أي من حيث هو طرف في التاريخ الفلسفي للحقيقة، لا يباشر موضوعه رأساً؛ بل يباشره مُدَاوِرَةً وتوسّطاً، ولا يُحصّله مباشرة بل يحصله بناءً وتدرّجاً. خلافاً لمثل هذه الاستراتيجية الأفقية، التي يتنامى فيها المعنى التاريخي حتى يفضي إلى تأمل الحاضر وإلى تدبير العصر، اختار الجابري أن يختصر تاريخ الفلسفة الإسلامية في لحظة مفصلية واحدة مفضلاً تقطيعها تقطيعاً عمودياً نهائياً بين مأثورين متباينين في البنية والمقصد

1- على الرغم من قوله في موضع آخر: «وإذاً، فلم تكن الفلسفة في المجتمع العربي الإسلامي، هنا في المغرب أو هناك في المشرق، بضاعة أجنبية، ولا جسماً غريباً؛ بل كانت منه وإليه: عكست مشاكله وآلامه، وحملت آماله وأحلامه، فكانت بالفعل ضميره» (ص44).

2- حول الأعمال المخصصة لابن رشد لدى الجابري، راجع: «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس: مشروع قراءة جديدة في فلسفة ابن رشد»، ضمن: نحن والتراث، ص211-260. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995. ابن رشد: سيرة وفكر. دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. فضلاً عن مقالات كثيرة نجد خلاصتها في تقديماته للنصوص التي تمكّن من تحقيقها ونشرها مع جملة من الباحثين ضمن مركز دراسات الوحدة العربية نهاية التسعينيات من القرن الماضي.



هل زمان الفلسفة والفكر هو زمانٌ قبلٍ وبعدي، إقبالٍ وإدبارٍ، ندخل فيه إلى التاريخ ونخرج منه كيفما شئنا؟ بأية حيلة صارت الرشدية بنت الحداثة وصاحبة المحدثين، وهي التي عُدَّت على الضفة الأخرى تهمةً وكلفت حملتها ما كلفت؟

والمضمون: المأثور المشرقي والمأثور المغربي<sup>1</sup>. وعلى هذه القسمة تدور تصوّراته لأطوار هذا التاريخ وتحولاته الكبرى (ص35-40)، وذلك استمساكاً بعين الفرضيات التي تأخذ التجربة الفلسفية والمضمون المعرفي والفكري، الذي أنتجته لدى المشاركة بحسب مقياس الصراعات الإيديولوجية، والرهانات السياسية، والنزاعات المذهبية الحاقة به؛ بل بحسب أحلام هي أقرب إلى الاستيهام والهوس (المأمون)، أو إلى الوعود والتطلعات السياسية (الفارابي)؛ ومواقف مترددة بين التطلعات التقدمية (الكندي)، والقوى الرجعية المحافظة (الغزالي)، لتبلغ أقصى درجات الظلامية الغنوصية (ابن سينا، السهروردي) وتنتهي بها. أما

المغاربة (ص40-44) فالشأن عندهم (ابن باجه، ابن طفيل، ابن رشد...) انقطاع عن أسلافهم ونظرائهم في المشرق بإلغاء وساطتهم في قراءة النصوص اليونانية والإقبال عليها وعلى معانيها إقبالاً مباشراً. وليست هذه القطيعة، في حساب القائل بها، غير خطة تمّ وضعها بإحكام: فحلم الفارابي استُبدل بتدبير عملي واقعي للشأن الإنسي، وأسرار الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس صارت ملحوظة في فاتحة قصص فلسفي لا إغماض فيه ولا هو «مضنونٌ به على غير أهله». أما الغاية من ذلك كله فتحرر نهائي من سلطة الرمز وسلطة التأويل اتخذ شكل «عقلانية نقدية واقعية» (ص43) هي كالحلم الواقعي، الذي غرضه العودة إلى حيث المنابع الأولى للمعنى الفلسفي؛ أي نصوص المعلم الأول خالية من شوائب التحريفات والتأويلات، وإلى حيث منابع الشرع صافية من أقاويل الفقهاء والمتكلمين. إن «الروح الرشدية»، التي بقيت خالدة هي، في تقدير الجابري، ما يستحق أن ينهض له المعاصرون، ويضطلعوا به، انتصاراً للعقل وتباهياً بالعقلانية؛ وهي إن كانت نهاية الدورة التاريخية والروحية للفلسفة العربية الإسلامية في قسم منها على الأقل، فإنها، في مبدئها وأصلها المطلوب، استئناف للمنابع اليونانية، وجهدٌ للمطابقة بينها وبين الدين مطابقة حاسمة للفرقة والفتنة والخلاف.

أما، في تقديرنا، فإنّ وضع ابن رشد في هذا المحل الأقصى، الذي صار نموذجاً لغيره من أسلافه وأخلافه، إنما يناسب ضرباً من الاعتقاد لا يقوم عليه دليل مقنع سوى المنافحة عن الرأي واتّباع الظنّ والإيقاع في الشكوك<sup>2</sup>؛ ولا نخال أبا الوليد -إن قام بيننا حياً (redivivus)- يرضى به

1- «ولا علم لنا بتقويم التراث أبلغ في القول بالتفاضل من نموذج الجابري؛ فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب؛ بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها منزلة...». عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1994، ص78.

2- ذلك ما انتهى إليه المصباحي، مثلاً، على الرغم من اجتهاده في رفع محاولة الجابري إلى رتبة المناظرة المزدوجة

أصلاً، وهو الفقيه قبل كل شيء، المشتغل بصنوف كثيرة من العلوم، المتقن لصنوف الأدلة وضروب الأقاويل ومراتب الاستدلال والمناظرة. إنَّ الرشدية ممكنٌ فلسفيٌّ من بين ممكناتٍ كثيرةٍ في التراث العربي الإسلامي، فليس تأخره بالزمان حجةً على إمامته المطلقة للفلاسفة، ولا تمسكه بأرسطو عنواناً لاستقلال فلسفي، ولا هجومه على المتكلمين والفقهاء علامة ابتداء فارقة، ولا رده على أبي حامد ونقده لأبي نصر وأبي علي استنقاصاً من شأنهم، ولا تجريحاً في مكانتهم، وهو أعلم الناس بمبالغهم من العلوم الشرعية والعلوم الحكمية، وإن كان قد أغلظ القول في شأنهم أحياناً... فيلسوف قرطبة ليس من دعاة القطيعة كما يتبين من ثلاثيته الشهيرة<sup>1</sup>، ولا هو منكر للتواصل بين الأجيال والقرون طلباً للحق، ولا قائل بنهايات يقف عند تخومها الفكر، ويعجز العقل، وينقطع الإبداع<sup>2</sup>. فكيف يصح أن يكون فاصلةً تاريخيةً وفلسفيةً ملغيةً لما سبقها؟ كيف يجوز لرجل في مقام أبي الوليد أن يهين لدخولنا إلى التاريخ بإلغاء التاريخ نفسه؟ أليس من باب التهافت الزعم بأن «...كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته [...] خارج التاريخ» (49)؟<sup>3</sup> هل

مع واقعتي التراث العربي الإسلامي والحدثة الغربية. راجع: المصباحي، محمد، «الجابري بين تحديث "العقل العربي" وتعريب الحدثة»، ضمن: مجموعة من المؤلفين، الجابري: دراسات متباينة، تقديم علي العميم، دار جداول، بيروت، 2011، ص 210.

- 1- راجع بهذا الخصوص مقدمات النشرات التي اعتنى الجابري بإعدادها لأعمال ابن رشد ضمن: «سلسلة التراث الفلسفي العربي» لدى مركز دراسات الوحدة العربية، وخاصة ما تعلق بهذه الثلاثية: الفصل والكشف والتهافت.
- 2- ثمة نص لأبي الوليد في نهاية كتاب التهافت يدل دلالة قاطعة على أنه من دعاة التواصل، الذي هو شرط تكويني وكياني للذات عموماً، وللذات المتفلسفة بنحو خاص، فضلاً عن التواصل التاريخي: «فالشرائح بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم [= الفلاسفة] لأن الفلاسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة، والشرائح تقصد تعليم الجمهور عامةً. ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائح إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء، وعينت بما يشترك فيه الجمهور، ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتحصيل سعاداته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته، أما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وأما عند نقلته إلى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته ألا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل». ابن رشد، أبو الوليد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 583-582.
- 3- والحال أن الواقع التاريخي لا يشهد لهذا الموقف، حيث استمرت الفلسفة في المشرق، وخاصة في الجانب الإيراني، خلاقة مبدعة، فأعطت المير داماد المعروف بالمعلم الثالث، وتلميذه صدر الدين شيرازي المعاصر لديكارت، والمعروف بالملا صدرا، وآثارهم من رتبة الآثار الفلسفية الكبرى. وقد بقي التقليد السيني حيّاً في بلاد فارس لعهود طويلة، دافعاً للتفلسف، جامعاً بين المصادر اليونانية والمصادر العرفانية الإشرافية، ولم يكن بحسب الحكم الجائر للجابري تعبيراً عن «وعي فلسفي مقلوب» (انظر: نحن والتراث، ص 87-166)؛ أو عن «عقل مستقيل» (تكوين العقل العربي، ص 186-216)؛ فضلاً عن الإسهام الكبير في بناء هذا الإرث من جانب شيخ الإشراف السهروردي، الذي لا تزال فلسفته، وهي منظومة متسقة شديدة الطرافة والإحكام، بحاجة إلى قراءة متفهمة جريئة، لا إلى أحكام متسرعة جائرة. أما حول مقارنة وجمع طريقتين بين هذا الأثر الفلسفي المشرقي وبين ابن رشد، فيمكن أن يرجع القارئ إلى: المصباحي، محمد، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رشدية، دار الطليعة، بيروت، 2006.



زمان الفلسفة والفكر هو زمانٌ قبل وبعدٍ، إقبالٍ وإدبارٍ، ندخل فيه إلى التاريخ ونخرج منه كيفما شئنا؟ بأية حيلة صارت الرشدية بنت الحداثة وصاحبة المحدثين، وهي التي عدت على الضفة الأخرى تهمةً وكلفت حملتها ما كلفت؟ أليس منطوق الخطاب الرشدي نفسه في وجهه التسقي الميتافيزيقي، وفي بعض آرائه العلمية، تابعاً تبعيةً تامّةً للمأثور الأرسطي الغريب أصلاً عن العالم الحديث؟ هل من المعقول اليوم أن نستمر في الأخذ بمواقف متشنجة من أهل الكلام وبتقويمات تعسفية لفلاسفة المشرق وللغزالي مثلاً؟ وحتى فلاسفة المغرب لم يسلموا من الانتقاء والتحيز: أين ابن سبعين وابن مسرة مثلاً؟

مثل هذه السؤالات وغيرها<sup>1</sup> لا يُقصد منها بأي وجه إنكار الدلالة الفلسفية والتاريخية لفلسفة ابن رشد، وهو عبثٌ صريحٌ، وإمّا التنبيه على أنّ هذا المنوال، الذي يعزل الفلسفة الرشدية عن هذه الدلالة الأساسية، والذي كرّس الجابري له حياته كلها تقريباً، إمّا هو وقوف على رشيديّة مترسبة تجد في «ما تبقى من الرشدية»، في «الروح الرشدية» (52)، من بعد استصفائها من مضمونها الفلسفي الأساسي؛ أي من جوهر رؤيتها للوجود وللإنسان، محتواها الأقصى<sup>2</sup>. لمثل ذلك نحسب أنّ هذه القراءة قد أسهمت بقصد وتصميم في التمسك بالوجه الشكلي من الموروث المشائي بإصرارها على أنّ الحداثة الرشدية، في زمانها وفي زماننا سواء بسواء، إمّا هي مشروطة بالانقطاع عن التراث الرّوحي الذي تشكّل منه القسم الأعظم من الفلسفات الإسلامية بوجهيه؛ ميتافيزيقا والعقل وميتافيزيقا الإشراق. شرطُ هذه الحداثة أو هذه المعاصرة هي رشيديّة متخيّلة، متبقيّة، سالبة لا تغتنى بمضمونها ولا بالمضامين الحافة بها المتعلقة بأطرافها، وكأنّها لا تصلح عندنا إلا أداةً كما تصلح الموازر والمواعين. فهل يليق بفلسفة أبي الوليد أن تنزل بها إلى رتبة الآلة، وأن نجعلها طرفاً في صراع إيديولوجي مقيت، لا صراع تأويلات تتنازع الكلي الذي من شأن الفكر ومن طبيئته ومقامه؟

لنختم قولنا هذا بشيءٍ لم يكن الجابري ليشير إليه، وقد يكون أحجم عن ذلك قصداً. إنه شيءٌ لعلّه أقرب إلى نفس أبي الوليد وأدّل على انتسابه إلى زمانه وأهله من معاصرة عرجاء هجينة لا مساخ لها في منطق الفكر، ولا في معانيه وتاريخيته؛ شيءٌ هو من جنس اللّقاء والمنازلة كصراع

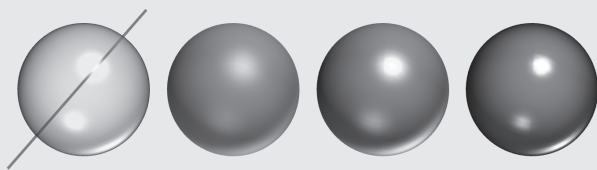
1- راجع مثلاً، حول المآخذ الموجهة إلى هذه الرشدية المعاصرة: بنسالم، حمّيش، «عن الرشدية: مقدّمات فلسفية»، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، أعده للنشر مقداد عرفة منسية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، ص 57-39. راجع كذلك الملاحظات النقدية، التي أشار إليها كمال عبد اللطيف بخصوص مشروع الجابري إجمالاً، في: «حوار المشرق والمغرب؟ أم كسر مرجعية التقليد؟»، ضمن: حوار المشاركة والمغاربة، الجزء الثاني، الكويت، وزارة الإعلام، 2006، ص 153-126.

2- حول التجربة الفلسفة الرشدية كتجربة تأويلية وأنطولوجية أساسية، راجع: محجوب، محمد، «نظرية التأويل الرشدية»، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 4/1985، ص 65-71؛ وكذلك: «شرح ابن رشد لجمهوريّة أفلاطون»، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، ج 2، ص 22-13.

العمالقة الأفلاطوني حول الوجود (*gigantomachia péri tès ousias*). فقد ذكر الشيخ الأكبر، في بعض مواضع الفتوحات، لقاءات له مع الفيلسوف بعضها عابراً، وبعضها انقطع وتعطل، ومنها لقاءً يستحق أن نشير إليه. هكذا تحدث ابن عربي عن ابن رشد الذي «كان يُظهر التعجب مما سمع»؛ بل التعظيم والتبجيل لمن كان دونه سناً وقدرًا: «فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظاماً، فعانقني، وقال لي: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه؛ ثمّ إنّي استشعرتُ بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده؛ وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها...»<sup>1</sup>؛ حوارٌ خاطفٌ كأنه حين سُرق من الدهر، ولقاءٌ أولى أن يكون محرّجاً لنا ولمعاصرنا أكثر منه لأصحابه ومن حضره. فإنّ محاوره الفيلسوف الشيخ والمتصوف الصبيّ هي «حدث فكري»، وهي مناظرة تكاد لا تُدرك، بل لا تُذكر إلا قليلاً... هي موضع الفكر الأعلى: بين ما أعطاه النظر للفلاسفة، وما وقع فيه العارفون من الحيرة؛ هي موضع المحاسن والأضداد، النعم واللا (*Est et non*)، تلك التي سيرها ديكرت في بعض منامه، ولعلّها أقدم منه؛ فلو كان للسابقين من أسلافنا أن يُبعثوا أحياء بيننا، لكان أولى بنا أن ننكر أنفسنا، ولأقبل الناس بعضهم على بعض يتساءلون.



1- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج1، ص154-153.



## التأويل الإسماعيلي أبوحاتم الرازي أنموذجاً

حميد رضا شريعت مداري\*

ممارسة الفكر الإسلامي، ومراجعة التراث الإسلامي، تقدّمان لنا صوراً ثلاثاً عن التأويل هي: التأويل القرآني، والتأويل الكلامي، والتأويل الباطني. أمّا الذي استخدمه المصحف الشريف سبع عشرة مرة، في مجالات القول والفعل والرؤيا، فهو، كما يقول المفسر الفيلسوف السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره (الميزان)، يشير في جميع إطلاقاته إلى الحقيقة التي يعتمد عليها القول أو الخبر أو كل ظاهر يُراد تأويله<sup>1</sup>. هذه الحقيقة هي الأمر العيني الذي تسبّب في تشريع حكم شرعي، أو بيان تعليم عقيدي، أو وقوع حادث<sup>2</sup>، تأويل الرؤيا هو تعبيره، وتأويل الحكم هو معياره، وتأويل الفعل هو المصلحة التي يعود الفعل إليها، وتأويل الحادث سببه الحقيقي<sup>3</sup>. فهذا النوع من التأويل ليس بياناً أو تعبيراً أو تفسيراً؛ بل هو عبارة عن حقيقة وأمر عيني، فليس هو، في الواقع، وصفاً للآية الكريمة؛ بل متعلّقه.

\* جامعة الأديان والمذاهب الإسلامية، قم - إيران.

- 1- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1973، الجزء الثامن، ص 135.
- 2- الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، ص 52.
- 3- الطباطبائي، الميزان، الجزء الثالث، ص 349.

”  
مال الفلاسفة المسلمون  
والمعتزلة ومتأخرو  
الأشاعرة والشيعة إلى  
التأويل، والآخرون مثل  
أصحاب الحديث وقفوا  
بشدّة في وجه هذا النوع  
من التأويل إلا أنه قلما  
تخلّص عالم إسلامي من  
السلف والخلف من  
التأويل.

هذا التأويل، الذي يعمّ المتشابهات والمحكمات القرآنية، لا يعلمه إلا الله تعالى، وله أن يمنحه من شاء، كالذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، فإن القرآن ﴿لا يمسسه الا المطهرون﴾ مثله مَثَل علم الغيب الذي يخص البارئ تعالى، وهو -جل شأنه- ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول﴾ [الجن: 26-27]. هذا النوع من التأويل لا يجعل اللفظ رمزاً وعلامة؛ بل يعطيه زيادة على دلالاته اللفظية حقيقته العينية، ولا تفوّض صلاحيته إلى من سوى الله تعالى وهو -جل شأنه- قد يرشد بعضاً إلى بعض التأويلات، وللجميع أن يفهموا العلاقة بين اللفظ والأمر العيني، بعد أن وصلتهم التأويلات، ولا يجوز لأحد أن ينسب تأويلاً إلى الآيات الكريمة لا ينسجم مع المحكمات القرآنية، والسنة المتواترة، والعقل القطعي.

أما التأويل الكلامي، فهو ترجيح أحد المعاني المحتملة للفظ على المعنى الظاهر استناداً إلى القرائن اللفظية واللّبئية. والذي أثار نقاشاً حاداً بين ذوي الاتجاهات العقلية وأتباع النص والظاهر؛ أي أهل الحديث، هو تقديم المعنى المرجوح اعتماداً على الدليل العقلي، فقد اختلفوا في الصفات الخبرية وتفسير النصوص الحاكية عنها بين مفوّض معناها إلى الله تعالى، أو مثبت للمعنى الظاهري (الإمرار)، أو مؤوّل لها إلى ما يرضاه العقل، وقد مال الفلاسفة المسلمون والمعتزلة ومتأخرو الأشاعرة والشيعة إلى التأويل، والآخرون مثل أصحاب الحديث وقفوا بشدة في وجه هذا النوع من التأويل إلا أنه قلما تخلّص عالم إسلامي من السلف والخلف من التأويل. وقد نُسبت إلى الإمام أحمد بن حنبل عدة تأويلات أشار إلى ثلاثة منها الإمام أبو حامد الغزالي في (فيصل التفرقة)<sup>1</sup>، وآخرون إلى نماذج أخرى، وقد تكلم السقاف<sup>2</sup>، وأستاذه الغماري، على تأويلات الإمام أحمد وغيره ممّن تقدّم عليه أو تأخر عنه، وحاول عمرو عبد المنعم في (دفاعاً عن السلفية) أن يردّ عليهما، لكنّه لم يستطع أن ينفي إسناد جميع النماذج إلى ذويها!<sup>3</sup>

التأويل الكلامي، عند مَنْ يؤمن به، يتبع قواعد تجعله ممنهجاً وبعيداً عن الهمجية، فإن المتكلمين يحاولون أولاً أن يستشهدوا بالشواهد القرآنية والحديثية والمجازات الشائعة في اللغة العربية، ثم إنّ الدليل العقلي، الذي يعتمدون عليه، لابدّ من أن يكون دليلاً قطعياً ينسجم مع النصوص الدينية، ولا يمكن قبول تأويلات لا يحتملها اللفظ، وكيف كان، فإن الباب بمصراعيه مفتوح أمام التطبيقات التأويلية للنقد والردّ.

أما التأويل الباطني فهو الأكثر إثارة للبحث، وقد شاع في جميع الفرق الباطنية والغنوصية في مختلف الأديان، وقد اعتمده في الأوساط الإسلامية الغلاة من الشيعة المرفوضون لدى الشيعة بمختلف فرقها (مثلاً ر. الهفت والأظلة)، ولا يخلو تراثنا الفلسفي والعرفاني من هذا النوع من

1- الغزالي، أبو محمد محمد بن محمد، فيصل التفرقة، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ص 65.

2- السقاف، حسن بن علي، تناقضات الألباني الواضحات، دار الإمام النووي، عمان، ط 4، 1992.

3- سليم، عمرو عبد المنعم، دفاعاً عن السلفية، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 1998.

التأويل. أمّا في المذاهب الإسلامية، فلا نجد مذهباً له أسسه الكلامية، ومبادئه الفقهية يكون قد اعتمد التأويل مذهباً، وطبّقه في كتبه المعتمدة والمنشورة مثل الشيعة الإسماعيلية، كما أنّها هي الفريدة في نوعها من بين المذاهب الإسلامية في اعتمادها مذهباً فلسفياً يخصّه ويُعترف به رسمياً لدى أمّتهم وأتباعهم.

التأويل الباطني كما حدّده الباحث الإسماعيلي عارف تامر: «هو باطن المعنى أو رمزه أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدلّ عليها»<sup>1</sup>. فلا علاقة تظهر بين اللفظ والمعنى قبل التأويل ولا بعده؛ لأن اللفظ ليس إلا علامة كان يمكن تبديلها إلى عدد أو إلى شكل من الأشكال، فلا يمكن تقييمها، ولا نقدها، ولا تعيين صدقيتها، أو عدم صدقيتها. إن المعيار الأساس والمرجع الرئيس للتأويل ومدى صحّته واعتباره هو الإمام فحسب.

بغية دراسة ماهية ونوعية التأويلات الإسماعيلية ومدى إمكانية توزيعها بالموازين العلمية والمعايير الدينية، نركّز دراستنا هذه على التأويلات التي طبقها أبو حاتم الرازي، الداعية الإسماعيلي والفيلسوف الأديب الإيراني، الذي اشتهر بدفاعه عن النبوة في كتابه (أعلام النبوة)، وبإحاطته بالملل والنحل كما يدلّ عليه كتابه (الزينة). لكن المعول عليه في دراستنا هذه هو كتاب (الإصلاح)<sup>2</sup> المشحون بالتأويلات، وقد ألف هذا الكتاب ردّاً على سلفه الفيلسوف الإسماعيلي النسفي، الذي طرح في كتابه (المحصول) فكرة تأويل الشريعة ونسخ ظاهرها في فترة إمامة محمد بن إسماعيل، التي كانت قد بدأت في ذلك الزمن وفقاً لرؤية النسفي، فيعارضه الرازي في (الإصلاح) برأيه الصريح لمصلحة الشريعة الإسلامية، وأنّها لا تنسخ بحال، وأنّ التأويلات الباطنية معتبرة تماماً إلا أنّها لا تعني نسخ الشريعة وإبطال ظاهرها، ثمّ يدخل الرازي في تفاصيل التأويلات، ونحن الآن نسرد نماذج من هذه التأويلات:

الآية 27 من سورة النور: ﴿لاندخلوا بيوتنا غير بيوتكم﴾ نهاهم أن يدخلوا دعوة غيرهم (ص5)؛ ﴿حتى تستأنسوا﴾؛ أي حتى تعرفوا حدّ كل امرئ منهم (ص5)؛ ﴿وتسلموا على أهلها﴾؛ أي حتى تقرّوا لصاحب تلك الدعوة بأنّ الحق له، وهو أولى به (ص5)؛ ﴿ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون﴾؛ أي يبيّن الله لكم هذه الحدود لتذكروا وتعرفوا بيوتكم في دينكم.

وأما التأويل في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «أفر من قضاء الله إلى قدره»، فإنه أراد أن يفرّ من لطيف تأييد السابق إلى بيان التالي.

الآية 249 من سورة البقرة: ﴿فلما فصل طالوت بالجنود قال الله إنّ الله مبتليكم بنهر﴾؛ أي لما رتب حدوده، وفصل لهم حظوظهم من البركة، عرفهم في ذلك... (ص88)؛ ﴿فمن شرب﴾

1- مقدمة تأويل الدعائم، تحقيق محمد حسن أعظمي، القاهرة، 1967، ص19.  
2- الرازي، أبو حاتم، كتاب الإصلاح، جامعة طهران وجامعة مكجيل الكندية، طهران، 1992.

إنَّ أبا حاتم الرازي، على الرغم من مكانته العلمية المرموقة، وتحت وطأة انتماءاته الطائفية، تأوَّل الآيات القرآنية كأنها وثيقة سرّية للدعوة الإسماعيلية ومرسوم لتنظيماتها الدعوية، أو كتاب فلسفي يترجم الفلسفة الإسماعيلية القديمة

منه فليس منّي؛ أي من ركن إليه وإلى من يقوم به من الأضداد فهو خارج عن الحرم (ص89)؛ ﴿ومن لم يطعمه فإنه منّي﴾؛ أي من لم يركن إليهم فهو ثابت الحدّ والمرتبّة في الحرم (ص89)؛ ﴿إلا من اغترف غرفة بيده﴾؛ أي إلا من اقتبس بيان ما يؤلفه من الظاهر من جهة اللاحق المتصل به (ص89)؛ ﴿فشربوا منه إلا قليلاً منهم﴾ فمالوا إلى ذلك، وركنوا إلى الدولة العاجلة إلا قليلاً من أولئك الحدود (ص89)...

الآية 82 من سورة الأنبياء: ﴿ومن الشياطين من يغوصون له﴾؛ أي ساعده الزمان، وانقاد له الأضداد، فكانوا يغوصون في الظاهر، ويفتنون أهله بإذنه، وهو عمل دون إقامة الدعوة الحقيقية (ص91).

الآية 78 من سورة الأنبياء: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾؛ أي كانوا يُلهمون الظاهر من جهته بتأييد من الأصليين (ص91).

الآيتان 16 و17 من سورة النمل: ﴿... وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير﴾؛ أي عرّف اللواحق المأنوسين به أنه قد جرى فيه من الحروف العلوية (ص91)؛ ﴿... وأوتينا من كلّ شيء﴾، وأنه قد انفتح عليه من جهتها كلّ ما تحتاج إليه حدود الدعوة (ص91)؛ ﴿وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون﴾؛ أي اجتمعت له الحدود كلّها في الدعوة، فالجن على اللواحق، والإنس على من أنس بهم ممّن دونهم من الحدود، والطير على الحروف العلوية (ص92)؛ ﴿فهم يوزعون﴾؛ أي رتبهم من مراتبهم وحدودهم (ص92).

النماذج التي قدمت لا شكّ في أنّها تدلّ على تأويلات غير ممنهجة، فإنَّ أبا حاتم الرازي، على الرغم من مكانته العلمية المرموقة، وتحت وطأة انتماءاته الطائفية، تأوَّل الآيات القرآنية كأنها وثيقة سرّية للدعوة الإسماعيلية ومرسوم لتنظيماتها الدعوية، أو كتاب فلسفي يترجم الفلسفة الإسماعيلية القديمة المتجذرة في الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة! ألا يفسح هذا النوع من المقاربة القرآنية المجال لأصحاب الدعوات الدينية الأخرى أو حتى التنظيمات السياسية والفئات الحزبية، أن يستخرجوا ما يؤمنون به من الآيات القرآنية؟! أليس هذا نموذجاً للتفسير بالرأي، الذي يتبوأ فاعله مقعده من النار كما ورد في الحديث النبوي الشريف؟!

وقد حذا حذو الرازي فيلسوف إسماعيلي آخر هو الأديب والرحالة الإيراني ناصر خسرو

في كتبه المختلفة، ولا سيما (وجه دين)<sup>1</sup>، الذي ألفه بالفارسية للتعبير عن حقيقة الشريعة التي جاء بها النبي المصطفى (ص3). إنّه يعدّ العقل في الحقيقة الجنة، وبابها النبي (ص33)، وأن تأويل الشريعة هو من صلاحيات الأمة (ص49)، وأنّ الشريعة إذا أفرغت من التأويلات فلا قيمة لها (ص66). يرى هو أنّ كلمة التوحيد مركبة من حروف ثلاثة مكررة، وهي تشير إلى الحقائق الثلاث: البارئ والعقل الكلي والنفس الكلية (ص71). والنفسي والإثبات اللذان تفيدهما كلمة التوحيد، إلى جانب الحروف الثلاثة غير المكررة، والهجاءات السبعة المستخدمة في هذه الكلمة الشريفة، تعطينا الرقم (12)، وهو عدد اللواحق (ص72).

﴿والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين﴾ [التين: 1-3] تشير إلى الحدود الأربعة؛ أي: الناطق، والأساس، والإمام، والحجة (ص80)؛ وللصلاة سبعة أركان، وهي تطابق عدد النطقاء السبعة، والأئمة السبعة (ص132)؛ التكبير الاستفتاحي هو أخذ العهد والميثاق من المؤمن، والقيام هو صبره على الدعوة، وفاتحة الكتاب هي كلمات الداعي، والركوع هو معرفة الأساس في الدور الكبير ومعرفة الحجة في الدور الصغير، والسجود هو معرفة الناطق في الدور الكبير ومعرفة الإمام في الدور الصغير، والتشهد هو معرفة الداعي، والتسليم هو مطالبة المؤمن بالحديث عن الدين (ص132).

الغريب أنّ هذه التأويلات بعينها توجد في مؤلفات الفقيه الإسماعيلي القاضي النعمان المغربي<sup>2</sup>. إنّه يؤول الظلمات الثلاث إلى الحدود الثلاثة؛ أي الإمام والحجة والمستفيد<sup>3</sup>، وبطون الأمهات إلى المستفيدين من المراتب العالية والمفيعدين للمراتب الدانية، والبطون إلى باطن العلم الذي ينتقل إلى الآخرين<sup>4</sup>.

### القانون في التأويل الكلامي:

خلافاً للتأويل الإسماعيلي، وما يشابهه من تأويلات الغالين المنتمين إلى الشيعة، والمنتحلين التشيع، يمكن ضبط التأويل الكلامي ضمن أطر محددة، كما نجده عند الإمام الغزالي في كتابه (فيصل التفرقة)؛ حيث يخصص فصلاً لقانون التأويل: «فاسمع الآن قانون التأويل... اتفقوا على أنّ جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول الوجود الحسي... وإن تعذر فالوجود الحسي... فإن تعذر فالوجود الخيالي، أو العقلي، فإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي، ولارخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين» (ص67).

1- خسرو، ناصر، وجه دين، نشر كاوياني، برلين، 1303 الهجرية الشمسية.

2- النعمان، القاضي، أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، بيروت، 1960، ص45-42.

3- تأويل الدعائم، ج 1، ص30.

4- المرجع نفسه، ص29.



هذا القانون يؤكد معيارين رئيسيين هما: الاحتفاظ بالدلالة اللفظية بأنواعها وأساليبها دون الخروج من إطارها، وإخلاء اللفظ من معانيه الظاهرية وغير الظاهرية، فكأنها علامات ورموز، ولا يعلم مغزاها إلا الأوحدي من الناس. أما الآخرون، فمن فيهم العلماء، فلا يمكنهم التطرق إليها، ولا يمكنهم الحدس قبل التأويل، ولا يمكنهم التطبيق؛ أي استخراج هذه المعاني من تلك الألفاظ (ر). **فيصل التفرقة**، ص65؛ حيث يقول إنّما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أنّ ما قاله لا معنى له). والمعيار الثاني هو وجود براهين عقلية على استحالة الظاهر (الظهورات الأولية أو الظهورات الثانية طبقاً للوجودات الخمسة والدرجات الخمس في التأويل).

وأخيراً، يتحدث الإمام الغزالي عن أنواع التأويل ومناطق محظورة في التأويل، وهي ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، مثل حشر الأجساد والعقوبات الحسية (ص71)؛ أي ما يتعلق بأصول الإيمان الثلاثة: الإيمان بالله، وبرسوله، وباليوم الآخر (ص73). ولا يسعني أن لا أذكر ما يقننه الغزالي هنا للتكفير: «اعلم أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع... فاعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلاً، لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة. واعلم أنّ الخطأ في أصل الإمامة وتعيينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيراً... ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة، ويجعلون الإيمان بالإمام مقروناً بالإيمان بالله وبرسوله، ولا إلى خصومهم المكفرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة فكل ذلك إسراف؛ إذ ليس في أحد القولين تكذيب الرسول أصلاً» (ص74).

### النتيجة:

النتيجة، التي يمكن أن نخرج بها في هذه المقالة القصيرة، أن تأويل النصوص الدينية - وإن كان سائغاً في بعض الحالات، أو أمراً لا بُدَّ منه في بعض الحالات الأخرى - بحاجة ماسة إلى أسس ومعايير تحول دون الهمجية والفوضى الفكرية. والأهم في هذه المعايير هو الاعتماد على البراهين القطعية للتخلي عن الظواهر، ثم الانضباط بالدلالة اللفظية، فإنّ تأويلات لا تحتملها الألفاظ، ولا تدعمها الأساليب الكلامية، لا يمكن الركون إليها، ولا يعقل ولا يجوز إسنادها إلى النصوص الدينية البليغة في أساليبها والرصينة في مضامينها.



## دروب تأويل الأسلاف.. هايدغر قارئاً كانط

رسول محمّد رسول\*

### مدخل عام<sup>1</sup>:

لا يتقصّد هذا البحث تقديم مطالعة شاملة للاهتمام الذي سخي به الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (-1976 1889)، وهو يقرأ خطاب مواطنه إيمانويل كانط (-1804 1724)، إمّا هو محاولة متواضعة لرسم جوانب من تلك القراءة الدوّية، والتجوال المثمر في حدائقها المعرفية الغنّاء، خصوصاً أنّ رحلة هايدغر مع كانط امتدّت لأكثر من نصف قرن، وتلك فترة طويلة لم ينشغل بها فيلسوف؛ لا هو بالكانطي ولا بالكانطي الجديد، كما رتن هايدغر، الذي بدا مفتوناً بخطاب سلفه إمّا افتتان خلال تلك السنوات الطويلة، حتى إنه، وهو في منزله، وكلّما التفت شطّر رفوف مكتبته، يرى نفسه مضطراً إلى تصفّح أحد مؤلّفات كانط، فيمضي لينشغل به عن غيره، ويجلس ليقراه، ويعيد قراءته ليكتب ويكتب دون ملل، وذلك افتتان يبدو مثيراً للفضول؛ لكون صاحب (الكينونة والزمان) ليس صاحب (نقد العقل المحض)، من حيث المعنى والمبنى، لكن «المسكوت عنه» في فلسفة سلفه، وكذلك اللامفكّر فيه، لا ينفكّ يستدرجه

\* باحث وأكاديمي عراقي.

1- مقدمة كتابنا فتنة الأسلاف: هايدغر قارئاً كانط (مخطوط).

” في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، أوضح هايدغر قائلاً: «لا نحتاج إلى أن نخبر عن فلسفة كانط في نظريات إجمالية وأحاديث عامة؛ بل ننتقل إلى هذه الفلسفة ذاتها، فمنذ الآن ينبغي أن يتكلّم كانط وحده». وذلك تقويض لما التأم حول كلام كانط من تفسيرات وشروح أضرت بفلسفة كانط نفسه.

مفتوناً به في رحلة ولع قرائي تأويلي يقصد موقعة في صيغة جديدة نادرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

خلال تلك الفترة الطويلة، بدأ الخطاب الكانطي كينونة معرفية فلسفية تحت اليد يتداولها هايدغر بعشق مُستدام، كان ذلك الخطاب هو ما يوجد أمامه، فراح يظفر بكينونته مغويًا مُغتوى بها حدّ الافتتان الهميم بتلايب عمقها الدلالي. كان ينظر إليها مكتسباً سابقاً (Vorhabe)، ورؤية سابقة (Vorsicht)، وتصوراً سابقاً (Vorgriff)، بمعنى أن خطاب أو كلام (Rede-Discourse) كانط هو مُعطى له سلفاً، على أن «سلفاً» هذه، وهنا تحديداً، لا تعني قبلياً (*a priori*) متسلطاً على نحو مفارق إمّا بدلالة ما هو وجوداني أنطولوجي معرفي.

لقد سعى كانط إلى تقديم تبيينات وتفسيرات وتأويلات لجُل ما أعمل تفكيره فيه هذا الفيلسوف المدقق، وكان ما هو معروض أمام هايدغر جملة تلك المبيّنات والمفسّرات والمؤولات، ما يعني أن كانط قدّم مقروءه الفلسفي لمجرى ما فكّر فيه طول حياته الفكرية؛ قدّم معاني ومفاهيم ومسائل وقضايا ونظريات ورؤى وتفسيرات وإشكاليات فلسفية عويصة في زمانه، وذلك هو جُماع كلامه الفلسفي، وكلّ ذلك أنتج خطابه الذي له، ليأتي هايدغر، بعد أكثر من عشرة عقود على رحيل كانط، ويقرأ المقروء الكانطي في نحو ما يفهم منه أنه قراءة المقروء أصلاً. إن قراءة القراءة الكانطية، أو القراءة المؤدية إلى القراءة الكانطية، كانت منال هايدغر ومأربه وفق استراتيجية تجربة فلسفية معرفية وجودانية تواصلية فريدة في حوارها الجدلي (-des Streitiges praches) بدا عزمها القرّائي يشدّه (= هايدغر) أبداً إلى التجوال بين أزاخير حدائق المقروء الكانطي العاطرة فكراً على نحو فاتن، وكان ذلك التواصل القرّائي يوطد عراها، والتلاقي الوجودي يبسط جماليات التجوال المثمر بين منعطفات ومنحنيات تضاريسها المعرفية التي جعلها هايدغر مسكنه حيث أقام فيه لعقود طويلة من الزمان بعشق مُستدام.

## 1

منذ بداية صدور مؤلّف كانط الثري (نقد العقل المحض)، في طبعته الأولى عام (1781)، كانت الآراء المضادة له تتسع، فقرّر هذا الفيلسوف إجراء تصحيحات وتعديلات ليخرج بها الكتاب في طبعته الثانية عام (1787) مزهواً بتعديلات طفيفة راقّت لكاتبه.

وعندما رحل كانط، مطلع القرن التاسع عشر (في عام 1804)، لم يترك مجموع مؤلّفاته تراثاً معلوماً له فحسب؛ بل ذلك الجدل واسع النطاق بشأن خطاب فلسفته، ذلك الذي صار يرح ويسرح في عقود القرن التاسع عشر أفقياً، حتى بدأ المتابع يستكشف جدلية تواصلية نقدية فريدة امتاز بها ذلك القرن، وهذا ما تناولته شخصياً من ذي قبل في فصول كتابي (الحضور

والتمركز: قراءات في العقل الميتافيزيائي الحديث<sup>1</sup>. وكنْتُ أقصد بـ«جدلية التواصل النقدي» علاقة المثالية الألمانية بفلسفة كانط، فهي علاقة تواصلية من حيث ديمومة النقاش المستمر بين أطراف المشهد الفلسفي في تلك الفترة، وهي جدلية كونها تتركس الاختلاف والاتفاق مع فلسفة كانط. وفي كلتا الحالتين كان الأمر فيها مفيداً وممتعاً وله جدواه المعرفية والفلسفية في ظلّ الروح النقدي، الذي ميّز الفلسفة الألمانية، والحسّ النقدي الذي طبعها.

يبدو لي أنّ هايدغر واصل الطريق في تلمّس جدلية تواصلية نقدية، وهو يقرأ إمكانات السؤال الفلسفي الكانطي، وكان أسلافه؛ مثل يوهان فخته (1762-1814)، الذي قرأ كانط، لكنّه اتّجه صوب الأنا المثالية بوعي ميتافيزيقي منظومي، وكذلك فردريك شلنج (1775-1854)، الذي كان يقرأ كانط بعمق، لكنه افترق عنه من دون التفريط بمثاليته الميتافيزيقية، وأيضاً فلهلم هيغل (1770-1831)، الذي كان يقرأ كانط، لكنّه شيّد عمارة فلسفية ميتافيزيقية نافرة الحضور<sup>(2)</sup>. أما طريق هايدغر فقد بدت مغايرةً مقارنةً برواد المثالية الألمانية؛ حيث إنّه بقي في العالم، بقي في الحياة، منتصراً للوجود والأنطولوجيا وممكن الوجود بذاته، أو الدّازين والكينونة الإنسانية.

وعندما انصرف هايدغر لقراءة كانط، كان يعلم أنّ الافتراق عنه يبقى الديدن المصري، الذي لا يقبل الشك، لكنّ قراءته التأويلية لكانط اتخذت مساراً مختلفاً؛ فالتقاطع بينهما يبدو كبون شاسع، وهذا لا يعني أنّ هايدغر لم يخضع الفلسفة الكانطية إلى حائل مصطلحاته ومفاهيمه وكلامه الفلسفي، فقد كان الأمر مجازفة، لكنّها المجازفة التي ظلّت تؤزّق فيلسوف الغابة السوداء طول نصف قرن؛ بل أكثر، وهو يقرأ كانط، ويُعيد قراءة نصوصه (Re-reading)، ويكتب عن كانط ويعيد الكتابة عن كلامه (Re-writing) بما لا يخلو من تعدّد زوايا النظر القرائية، وهي الزوايا التي تشكّل المجموع الاستراتيجي لتلك القراءة التي جرّبت التأويل فضلاً عن الشرح والتوضيح والتفسير.

في المنظور النيتشوي، وهو ما تعلّم منه هايدغر، «قلّما يكون فكر الفلاسفة اكتشافاً؛ بل هو، بالأحرى، إعادة تعرف وتذكّر، ورجوع وعودة إلى مؤونة للنفس واحدة أزلية نائية؛ مؤونة انبثقت منها تلك المفاهيم في زمن غابر»<sup>3</sup>. ولما كان هايدغر ينظر إلى فكر الفلاسفة على أنه دازين أو ممكن وجود بذاته، ينظر فيه على أنه كينونة معرفية، فإنّه، في عام (1923)، راح يؤكّد

1- انظر: رسول، محمّد رسول، الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص15.

2- للمزيد حول رواد المثالية الألمانية، انظر كتابنا: الحضور والتمركز: قراءة في العقل الميتافيزيائي الحديث، (م. م)، الفصل الثالث: «ميتافيزيقا فخته»، ص127 وما بعدها، الفصل الرابع: «ميتافيزيقا شلنج»، ص161 وما بعدها، الفصل الخامس: «ميتافيزيقا هيغل»، ص185 وما بعدها.

3- نيتشه، فريدريش، ما وراء الخير والشر: تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة د. موسى وهبه، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص45.

أنَّ الهرمينوطيقا بوصفها نمطاً لكيونونة «لا تهدف إلى المعرفة؛ بل إلى التعرّف وجودياً، يعني أن الهرمينوطيقا تستهدف الكينونة، إنها تتكلّم انطلاقاً من حالة التبيين (Auslegung) ولأجلها»<sup>1</sup>. أو تتكلّم من حالة الاستيضاح<sup>2</sup> ولأجلها. وهذا يعني أنَّ القراءة لدى هايدغر هي تعرّف أنطولوجي وتذكّر وجودي، وليست آلية معرفية خالية من الأبعاد الوجودية والأنطولوجية فحسب، وهي، بذلك، إنما تبتعد عن مجرد الفهم المعرفي الخالص للخطاب الكانطي أو غيره كما هو تأريخ القراءات الهايدغرية لعدد من الفلاسفة ابتداء من فلاسفة الإغريق حتى نيتشه.

في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، أوضح هايدغر قائلاً: «لا نحتاج إلى أن نخبر عن فلسفة كانط في نظريات إجمالية وأحاديث عامة؛ بل ننتقل إلى هذه الفلسفة ذاتها، فمنذ الآن ينبغي أن يتكلّم كانط وحده»<sup>3</sup>. وذلك تقويض لما التأم حول كلام كانط من تفسيرات وشروح أضرت بفلسفة كانط نفسه، ولا سيما تلك القراءات التي كشف عنها فلاسفة الكانطية الجديدة أو المحدثّة، التي كانت ضاربة في زمانه بين الأوساط الفلسفية الألمانية، ولا سيما الجامعية منها.

في الواقع يحمل هذا التوضيح، في حدّ ذاته، أهمية قرائية هايدغرية منهجية لافتة، فها هي كينونة الخطاب الكانطي ماثلة أمام هايدغر، مؤلّفات كانط بوصفها كينونة تحت اليد، موجودة على مكتب هايدغر نفسه، إنّها ما يوجد أمامه، وتلك ملاقة وجودية ذات بعد أنطولوجي، لكنّ هايدغر ليس غرضه إنجاز ملاقة كهذه فحسب، أو ملاقة العين لكتلة الورق على نحو حسيّ احتفالي فارغ الدلالة، إنّهُ كان يسعى للتواصل مع كلام تلك المؤلّفات، ليس هذا فحسب؛ بل كان يريد اعتلان قراءته المتفرّدة لها، يريد الخروج بها على نحو هايدغري ولكن ليس عبر قراءة عموماتية، فهايدغر ليس بالمؤرّخ التعليمي على نحو بيداغوجي (Pedagogical)، ولا بالمعلّم بسيط المعرفة المتخصّصة، ولا ذلك السوقي الذي عندما يجلس مع أصحابه في المقهى يدّعي أنه يعرف عن كانط ما لا يعرفه جلاسه أنفسهم، فليس ذلك شأن شخصية هايدغر؛ بل شأنها أن تجعل من كانط يتكلّم فلسفته، يجعل كلام تلك الفلسفة مبسوطاً في لغة (Sprache) كانط، أن يجعل تلك الفلسفة تتكلّم بلسان كانط، بمعنى أنّه يتوجّه ويتوافر ويبسط عنايته لكانط في ذاته، يجعل ما هو في ذاته مأوى له، فكانط يملك فلسفته وقوله وخطابه ولغته، ولذلك هو الأجدر بكيونونة خطابه، لكنّها السكنى الهايدغرية في المأوى الكانطي لم تكن تمنع ولادة قراءة تأويلية فريدة كانت، في يوم ما، هي ذاتها طموح كانط نفسه وإن تأخرت. أليس كانط نفسه هو الذي قال يوماً: لقد «جئت مع كتاباتي قبل الأوان بقرن من الزمان، لن يفهمني الناس بحقّ إلا بعد مئة عام، وإثر

1- هايدغر، مارتن، أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة د. عمارة الناصر، دار الجمل، بغداد، 2015، ص 53.

2- يفصّل الدكتور مشير عون ترجمة مصطلح (Auslegung) إلى «الاستيضاح». انظر: عون، مشير باسيل، الفسارة

الفلسفية: بحث في تأريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، بيروت، 2004، ص 114

3- هايدغر، مارتن، السُّؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق،

المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، مقدمة المترجم، ص 94.

ذلك سيدرسون كتبتي من جديد، ويعترفون بقيمتها»<sup>1</sup>.  
وها هو هايدغر يأتي، بعد كل تلك العقود من  
الزمان، ليدرس خطاب مؤلفات سلفه كانط، ويتعرّف  
إلى موجوديتها، وينصرف إلى قراءتها بحسب تأويليته  
لكلامها الذي لها.

كان هايدغر، إزاء ذلك، غاية في التهذيب؛ لقد  
راح يحترم كينونات النصوص الكانطية كما هي،  
وراح، أيضاً، يحترم مؤدأها النصي؛ وجمالياتها البلاغية،  
والتزاماتها التوثيقية، وبنيتها البحثية؛ بل ويحترم  
مساقاتها التاريخية، فتلك النصوص هي الابنة  
الشرعية للزمان الذي عاش فيه كانط، ولزمانية التفكير

الكانطي. وكان هايدغر، في كل ذلك، أكاديمياً بارعاً من حيث احترامه لعبقرية كانط كاتباً فلسفياً  
شديد الكفاءة والحرص على بناء جملة لغوية فلسفية رصينة باعتبار «أن اللغة هي التعبير  
الخارجي عن الكلام»<sup>2</sup>. وفي الوقت نفسه، وكما يقول هايدغر، راح «ينتقل إلى هذه الفلسفة ذاتها»،  
وهذا يمكن أن يعني أنه ينطلق من رؤيته القرائية التي تسعى إلى تقويض كل الأسوار القرائية،  
التي تصدّت لتلك الفلسفة في ذاتها؛ تصدّت لقراءة فلسفة كانط قبله، تلك القراءات التي عمّرت  
تفسيرات وتأويلات قرائية لمفاصل فلسفة كانط حتى أصبحت مكتسباً فهمياً سابقاً، أصبحت رؤية

هل كانت القراءة الهايدغرية  
لكلام كانط عنيفة كونها توجّهت  
فوراً إلى ما يعنيه الكلام الكانطي  
بما يتضمّنه من مبادئ؟ هل كانت  
ملاقاته الوجودية مع كانط عبر  
متون كلامه ذات عنف وتغالب  
غير محبين للمتلقين؟

1- Varnhagen von Ense, *Tagebücher*, 1, 46.

ذكر هايدغر هذا النص مقتبساً في كتابه: هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية  
عند كنت، (م.م)، مقدّمة المترجم، ص95.

2- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012، ص312.  
تحدّث غادامر عن أسلوب هايدغر في إلقاء المحاضرات، قائلاً: «كان ظهوره في قاعة الدرس مصحوباً، إلى حدّ  
كبير، بالثقة بالنفس لشخص عرف أنه سيكون ذا تأثير معيّن، ولكن جوهر شخصيته وتعاليمه يكمن في  
الطريقة التي يندمج بها في عمله، وفي الطريقة التي بها تشرق أفكاره، فبسببه تصبح المحاضرة شيئاً جديداً  
على نحو تام؛ فهي لم تعد إلقاء درس لأستاذ جند كل جهوده من أجل البحث والنشر». ويضيف غادامر: «في  
جامعة ماربورغ، وعندما كان هايدغر يلقي محاضراته، كان المرء يستطيع أن يشاهد الأشياء كما لو أنها مسبوكة  
في شكل مجسم». غادامر، هانز، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، ص107، ص108 - 109. أما جوزيف كوكلمانس  
فيقول عن أسلوبية هايدغر، قائلاً بما لا يخلو من سخرية: «لم تعد اللغة مجرد أداة، ولكنها أصبحت نفسها  
تتكلم». ذكره: غاسبر، دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - ناشرون،  
بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص200. أمّا دايفيد غاسبر نفسه، فيقول عن تلك الأسلوبية إن «هايدغر  
فيلسوف صعب بسبب أنه ابتكر في الألمانية لغة عالية الخصوصية، واستعملها آلة غوص وراء التفكير ومبادئ  
الأفكار، ليكشف عن جذورها وأصولها الأولى». ص145.

قراءة سابقة، أصبحت تصوّرات قرائية سابقة، وبالمرة أصبحت تلك القراءات كينونات فهم سابقة أمام هايدغر، تلك السابقة التي تصدّى لها هايدغر متفكراً في شؤونها ليختلف عنها صوب رؤيته القرائية الخاصة به للسؤال الفلسفي الكانطي.

إن التقويض الهايدغري، في الواقع، سيّخذ دلالة العزل هنا. وكان هايدغر قد حدّد دلالة التقويض الإيجابية في الفقرة السادسة من (الكينونة والزمان)، وذلك خلال عرضه مسألة الكيفية، التي نؤرّخ بها لتأريخ الأنطولوجيا، ومن ثمّ عاد، في محاضراته (ما الفلسفة؟)، إلى توضيح تلك الدلالة قائلاً: إن «اكتساب التاريخ هو ما نعنيه بمصطلح التقويض (Destruction)، فهو لا يعني التفكيك والتصفية والتنحية جانباً للتقويضات التاريخية البحتة عن تأريخ الفلسفة؛ التقويض يعني أن نفتح آذاننا، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث وجود الموجود، وبالاستماع إلى الحديث نحصل على الاستجابة»<sup>1</sup>. وبترجمة أخرى لهذا النص نهض بها الدكتور محمد مزيان، نقرأ: «تملك التاريخ هو ما تعنيه كلمة تقويض، معنى هذه الكلمة محدّد بوضوح، فالتقويض لا يعني الإلقاء بالشيء إلى العدم؛ بل الخلخلة والمجاورة وتجنب العبارات التاريخية المحض حول تأريخ الفلسفة، يعني فعل التقويض فتح آذاننا وجعلها حرّة تجاه ما هو مستعص علينا ضمن التقليد الذي يمنح باعتباره كينونة الموجود، وبإصغائنا لهذا النداء نتوصّل إلى تحقيق الملاءمة»<sup>2</sup>. فلم يكن من مهام هايدغر نفسه التصدي لتفكيك وتعريبه ونقد كل أشكال السابقيات، التي التفتت حول «ذات» فلسفة كانط، نعم عندما راح هايدغر يدوّن عبارته «فلسفة كانط في ذاتها»، كان مضي على وفاة كانط مئة وثلاثون سنة، وخلال تلك السنوات ظهرت كتابات هائلة عن فلسفة صاحب (نقد العقل المحض). ولذلك، اختصر هايدغر الطريق، ذهب مباشرة إلى بنية الفلسفة الكانطية في ذاتها، ما يعني أنّه ذهب نحو الأصل الكانطي، وهايدغر صاحب الولوج بكلّ ما هو أصل عبر الانفتاح على ذلك الأصل والاستماع إليه بقصد الإصغاء إلى الصوت الكانطي في

1- هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟، ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1974، ص 66 - 67. ومحاضرة هايدغر ما الفلسفة؟ بقلم محمود رجب. وحول مفهوم «التقويض»، انظر أيضاً: هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص 75 وما بعدها. ما يعني أنّ تحديد دلالة «التقويض» لدى هايدغر مرّ بثلاث مراحل هي: مرحلة محاضرات 1923، التي نشرت تحت عنوان أنطولوجيا. هرمينوطيقا الواقعية، كما ظهر المصطلح في نهاية الفقرة 10، ص 94، وكذلك في نهاية الفقرة 20، ص 150 من الترجمة العربية (د. عمارة الناصر)، ولكن من دون تحديد دلالته التعريفية؛ ومرحلة الكينونة والزمان عام 1927، حيث ورد رأي هايدغر التفصيلي في الفقرة السادسة، ص 75؛ ومن ثمّ المرحلة الثالثة، وهي شروحات على مرحلة عام 1927، كما ظهرت في محاضرة ما الفلسفة؟ عام 1929.

2- هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، الفلسفة، الهوية والذات، ترجمة: محمّد مزيان، تقديم محمّد سبيلا، منشورات ضفاف/ بيروت، ومنشورات دار الأمان/ الرباط، ودار كلمة/ تونس، ومنشورات الاختلاف/ الجزائر عام 2015، ص 21 - 22. كلمة «الاستجابة» في الترجمة الأولى هي نفسها كلمة «الملاءمة» في الترجمة الثانية.



ذاته فيه، الإصغاء إلى حديثه، إلى كلامه، إلى ما لم يقله كانط نفسه، لكنه فُكّر به وفيه؛ بل إلى ذلك الجديد الذي ميّز كانط به دون أن يتنبه إليه أحد من قرائه.

إنّ كانط، في أصل خطابه وكلامه وقوله، وفي ما لم يقله، هو الذي جعله هايدغر البنية الأرضية الصفر لانطلاق قراءته بكلّ أشكالها؛ التوضيحية والتفسيرية والتأويلية. أمّا ما التفتّ حول الكلام الكانطي من ذي قبل حتى شكّل نقاباً (das Eingehüllte) دُستّ تحته فلسفة كانط، فكان بإمكان هايدغر نزع، نزع ذلك النقاب (Enthüllung) في قراءة سجالية جدالية، لكنّه فضّل نزع النقاب عن مكونات فلسفة كانط في ذات كلامها عبر التوجّه صوبها لتخلو له القراءة الخاصة به تحت هدي زاوية نظر (Hinsicht) تأويلية معيّنة خطّط لها هايدغر بعمق ودراسة ودكاء. أمّا ما كان ملتفّاً تحت نقاب شيدّه غيره من القراء عن كلام كانط فلم يكن يعنيه؛ إذ أودع ما تحت النقاب؛ بل النقاب الملتف حول كانط ذاته، أودعه إلى ذاته (ذوات تلك القراءات) بوصفه بنية مفهومية سابقة تملّكت رؤيتها وتصوراتها التي لها، أودع كلّ تلك القراءات إلى ذواتها قدر تعلّق شأنها بكلام فلسفة كانط ليبقى فقط قراءته، ولاسيما أنه هو الذي سيقول: «إننا لا نجد الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ في العبارات التأريخية؛ بل نجدها في التحوار مع ما قد سلّم إلينا بوصفه وجود الموجود»<sup>1</sup>. بصريح العبارة: جعل هايدغر تلك القراءات، التي هي أحد ضروب التأريخ للفلسفة الكانطية، جعلها «هناك» ليكون هو نفسه «هنا» مع كلام كانط في ذاته بوصفه وجود الموجود، يكون هنا لتدلي كينونته الفاهمية به، وهي كينونة هايدغرية قرائية وتأويلية، تدلي بدلوها على نحو متفرد! ولا سيما أنه هو القائل: «إن التباحث مع الفلاسفة في ما يقولونه، وفي ما يعنيه قولهم؛ أي: في ما يتكلّمون عنه، شيء مختلف تمام الاختلاف عن تحديد آراء الفلاسفة ورصدها»<sup>2</sup>. فهل كان هايدغر مخلصاً أو غير أخلاقي عندما توجّه نحو صلب الكلام الكانطي؟ وبالمرّة: هل كانت القراءة الهايدغرية لكلام كانط عنيفة كونها توجّهت فوراً إلى ما يعنيه الكلام الكانطي بما يتضمّنه من مبادئ؟ هل كانت ملاقاته الوجودية مع كانط عبر متون كلامه ذات عنف

1- هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ترجمة: محمود رجب، ص66. ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر. هذا ويترجم الدكتور عثمان أمين هذا المقتبس إلى: «إننا سنجد الإجابة على السؤال عن ماهية الفلسفة، لا في أقوال تاريخية تسجيلية عن تعريفات الفلسفة؛ بل من خلال الحوار مع ما قد سلّم إلينا من جهة التقاليد على أنه كينونة الكائن». هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، في الفلسفة والشعر، ترجمة وتقديم الدكتور عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1963، ص59. أمّا الدكتور جورج كتورة فيترجم النص، بمراجعة الدكتور جورج زيناتي أعلاه، إلى الآتي: «إننا لن نجد الجواب عمّا تكونه الفلسفة عبر أقوال تاريخية [الهمزة من عندنا] تتناول تحديدات معينة؛ بل عبر ما ترويّه، ممّا يعتبر تحديداً لوجود الموجود». انظر: هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟ ترجمة د. جورج كتورة، مراجعة د. جورج زيناتي، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد الرابع، خريف 1988، ص30.

2- هايدغر، مارتن، ما الفلسفة؟، ص65. وترجمة الدكتور عثمان أمين، المصدر السابق نفسه، ص57، وهذا نصها: «فرق بين آراء الفلاسفة ووصفها، وبين مساجلتهم في آرائهم؛ أي مناقشة المبادئ التي يجعلونها أساساً لكلامهم».



وتغالب غير محبين للمتلقين، الذين أخذوا ينظرون إلى حالهم بأنهم مغيبون من جانب العمّ هايدغر؟ أعتقد بأنّ هايدغر أراد خلق نمط علاقة أنطولوجية وجودية مغايرة مع الكلام/الخطاب/ الفلسفة الكانطية حتى يتّسّى له القول: ها أنذا هنا، وهذه كينونة قراءتي التأويلية لكلام كانط، أنا الذي فُتنتُ بعبقريّ ألماني أعده سلفاً لامعاً من أسلافي الفلاسفة، الذين أحببتهم، وعشت معهم سنوات من عمري دون ملل، أو ضجر، أو هزيمة، في البيت والجبل والجامعات ومعاهد المدرس داخل ألمانيا وخارجها.

لقد كانت فلسفة كانط في ذاتها قد شيّدت سابقيتها الخاصة بها مكتسباً سابقاً، ورؤية سابقة، وتصوّراتٍ سابقة، موضوعة أمام هايدغر، كانت تلك الفلسفة، في حدّ ذاتها، هي قراءة كانط لمجمل ما كان يتفكّر به وفيه خلال حياته حتى مماته، لتأتي القراءة الهايدغرية نشاطاً تعرّفياً تالياً يستيقظ على فجر السابقيّة الكانطية في كلامها الذي لها، لتخلق تلك القراءة كينونة تأويلية، ولذلك يُكمل هايدغر نصّه السابق فيقول بين عامي (1936/1935): «إن ما نضيفه هو فقط أن نقدّم، بين الفينة والأخرى، إرشاداً يكمن معناه واتجاهه في أن لا نعيد خلال سيرنا عن طريق السؤال، وهكذا؛ فالمحاضرة هي نوع من إشارات الطريق، إشارات الطريق غير مهمة بالمقارنة مع ما يجري في الطريق ذاته، إنّها تظهر فقط بين الفينة والأخرى على جانب الطريق، لكي تشير وتختفي من جديد عندما نمرُّ بها»<sup>1</sup>.

يبدو لي أنّ ما كان مُهمّاً بالنسبة إلى هايدغر هو «الطريق ذاته»، الطريق الكانطي ذاته، طريق الكلام الكانطي الذي جعله هايدغر طريقاً للسؤال. إنّ عبارة طريق السؤال «Weg der Frage» تجعلنا نقسّم الاهتمام القرآني الهايدغري لفلسفة كانط، في موضع معيّن لها، إلى مرحلتين هما:

**الأولى:** مرحلة التعرّف المجسّد، أو التعرّف الوجودي إلى عالم المكتوب الكانطي، وتلك ملاقة أولية همّ بها هايدغر بحصر مؤلّفات كانط لتكون ما تحت اليد، وتكون ما هي منظورة أمامه.

**الثانية:** مرحلة التعرّف القرآني، الذي يُريد تحقيق هدف مُنجز تأويلي، بمعنى الشروع بقراءة تأويلية للكلام الكانطي، وها هو المنجز، وقد تبدّى ماثلاً لهايدغر، جاهزاً للقراءة، فنحن إزاء «إضافة» يعلنها هايدغر وهو يريد تقديم كلام الخطاب الكانطي على مائدة المساءلة، يضع ذلك الخطاب على طريق السؤال بوضع ما يسميه هايدغر الإرشاد الذي سيضبط طريق السؤال لكي لا يحيد عن جادة المبتغى؛ أي لا يحيد عن الانتقال إلى المرحلة القرائية الثانية؛ مرحلة القراءة التأويلية، أو مرحلة الممارسة القرائية التأويلية، التي سيبسطها هايدغر إزاء الكينونة المعرفيّة للكلام الكانطي في ذاته، من دون تلك الأسوار التأويلية، التي التفتّ حول خطاب كانط الفلسفي طوال

1- هايدغر، مارتن، السُّؤال عن الشيء، ص94. مفردة «المحاضرة» المقصود بها هنا: محاضرة هايدغر السُّؤال عن الشيء.

عقود متواصلة من الزمان، وهي الأسوار التي تفلّت هايدغر من أسر فخاها منتصراً لخصوصية ومقام ومكانة قراءته التأويلية لكانط، إلا أنه ينبغي تأكيد أنّ تلك الأسوار كانت، في حدّ ذاتها، باعثاً مهماً للقراءة الهايدغرية التي يبدو أنها تتقاطع مع قراءة فلاسفة الكانطية الجديدة للأثر الكانطي، وهي القراءات التي كانت سائدة في الأوساط الفلسفية المحيطة بهايدغر في الوسط الأكاديمي كمدرسة ماربورغ الألمانية، ومنهم: هرمان كوهن (1842-1918)، وبول ناتورب (1854-1924)، وأرنست كاسير (1874-1945).

ويبدو أنّ فكرة **الطريق**، في عبارة هايدغر «طريق السؤال»، ذات ارتباط بحكاية **المنعطف** الهايدغري، الذي كان تحولاً من تحولات فلسفته، فبعد رجوعه إلى كوخه المتواضع في الغابة السوداء (شفارديتسفالدي)، إثر الأزمة السياسية التي عصفت به في علاقته بالنازية، كتب رسالة إلى هانز غادامر أوضح فيها أنّه «يشعر بنشاط منتج المألوف القديم. وكتب: كلّ ذلك حدث لي بسرعة، فسمى هذه الخبرة الفكرية **بالمنعطف**، ليس بالمعنى اللاهوتي لمفهوم الهداية، إنّما بالمعنى الذي عرفه هو؛ المنعطف هو منعطف طريق كما في الطرق الجبلية. وفي هذه الحالة، ليس المرء هو الذي يغيّر اتجاهه، إنّما الطريق نفسها هي التي تنعطف في اتجاه مقابل؛ أي: ترتقي»<sup>1</sup>. إن توجّهاً من هذا القبيل سنجدّه في محاضرات/كتاب هايدغر (**السؤال عن الشيء**)، التي ألقاها بعيد الأزمة السياسية التي حاقت به، ولا سيما أنّه تحدّث عمّا أسماه طريق السؤال فيها.

## 2

في كتاباته، التي امتدت لنصف قرن (1912-1962)، كان كانط حاضراً فيها بمستويات قرائية متعدّدة. وفي هذا السبيل، يبدأ الكثير من الباحثين عن كانط في المدوّنات الهايدغرية بكتابه المرموق (**الكينونة والزمان**)، لكن المتابعة الحثيثة تأخذنا إلى أبعد من ذلك؛ أي إلى قبل سنة (1927)، تحديداً إلى عام (1912)، عندما كتب هايدغر مقالة تحت عنوان (**مشكل الواقعية في الفلسفة الحديثة**)<sup>2</sup>، وهي المقالة التي تؤكّد، حتى الآن، بواكير التفكير الهايدغري المدوّن عن كلام سلفه كانط، تلك

1- غادامر، هانز جورج: التلمذة الفلسفية. سيرة ذاتية، ترجمة حسن ناظم علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص113. أما الدكتور مشير عون فقد أشار إلى هذا المنعطف بقوله: «أخذ هايدغر يُسائل الكينونة من موقع إقبالها إلى الكائن الإنساني، لا من موقع إقبال الكائن الإنساني إليها أو من موقع تحققها في الوجود الإنساني، فكان المنعطف الفلسفي الخطير الذي وسم بميسمه الخاص سائر الكتابات التي أنشأها هايدغر بعد إصدار كتابه الأول الشهير الكينونة والزمان». انظر: عون، مشير، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، ص108.

2- نشرت باللغة الإنجليزية لأول مرة في عام 1973:

Heidegger M., «The Problem of Reality in Modern Philosophy», *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 4, N° 1, (January 1973).

عندما توجه هايدغر صوب الفلسفة، قراءةً ودرساً وتأليفاً، راح يتأبط مؤلفات كانط الفلسفية، يقرأها ويُعيد قراءتها بتؤدة وحرص وصبر وحب متواصل بقصد التفاعل معها، ومعاودة النظر في المعرفة الميتافيزيقية الخاصة بها.

البواكير التي سرعان ما تواصلت على نحو مستمر في بقية محاضراته وكتاباته التالية، ومنها محاضرات عام (1923)، التي حملت عنوان (أنطولوجيا هرمينوطيقا الواقعية)<sup>1</sup>، أتى فيها إلى مناقشة آراء كانط، ما يعني أن فلسفة مواطنه كانت تستأثر باهتمامه بعد عام (1912)، لتستمر تالياً في درس شتاء (1925/1926)، وفي درس صيف (1927)، وكذلك في درس شتاء (1927/1928)، وكان في موسم محاضرات عام (1926/1927)، ألقى هايدغر محاضرة بعنوان «تاريخ الفلسفة: من توما الأكويني إلى كانط»<sup>2</sup>، وفيها تمّت المقاربة والمقارنة بين فيلسوف وسيط وآخر حديث، ونُشرت في الجزء الثالث والعشرين من أعماله الفلسفية الكاملة سنة (2006).

وعندما صدر كتابه الخصب (الكينونة والزمان)، عام (1927)، كان اهتمام هايدغر بكلام فلسفة كانط له الأهمية الكبرى من حيث القبول والرفض؛ فقد استمرت الأفكار الكانطية تأسره ولا فكاك من الإصغاء إلى صوتها الفلسفي، ولا الاكتفاء بدراساته السابقة عن مواطنه الألماني كانط، الذي دخل إلى ثلاثة كتب مهمة من مؤلفاته في خلال أقل من خمس سنوات.

وفي سياق ذلك نشر كتابه المفصلي (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)<sup>3</sup> عام (1929)، وكان في أصله ضميمة محاضرات ألقاها في أثناء الفصل الشتائي الدراسي (1925/1926) (قبل صدور الكينونة والزمان)، وتكرّر إلقاء المحاضرات نفسها في أيلول/سبتمبر (1928) في (معهد هيردر) في مدينة ريغا، ولم يكتفِ بذلك، إنّما ألقاها أيضاً في دافوس خلال شهر آذار/مارس (1929)، لينشرها في نهاية العام ذاته كتاباً تحت عنوان (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)، ويهديه تابيناً إلى ماكس شيلر<sup>4</sup> بمناسبة مرور

1- وجد هذا الكتاب ترجمة عربية أولى له: هايدغر، مارتن، الأنطولوجيا: هرمينوطيقا الواقعية، ترجمة د. عمارة الناصر، دار الجمل، بغداد، 2014. تم نشره بالألمانية عام 1988.

2- Heidegger M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (WS 1926-1927), GA 23, 2006.

3- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3.

4- فيلسوف ألماني (1874-1928). جاء إهداء هايدغر كتابه تابيناً لشيلر بمناسبة وفاة هذا الأخير، الذي كان يناهض الفلسفة الكانطية والتجريبية معاً، ونحا في بحوثه المنحى الفلسفي الديني في محاولة منه لإحلال التكامل بين الروح والحياة، وكان له موقفه القلق من الكنيسة في كل حياته، وبدا الرجل موضع جدل في حياته، ويوصف بأنه أحد فلاسفة ألمانيا العظام. حول شيلر انظر ما كتبه عنه غادامر: التلمذة الفلسفية، ص 71 وما بعدها. وأيضاً: د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 367 وما بعدها.

عام على وفاته (1928). ويبدو أنّ تلك المحاضرات جاءت تطبيقاً مستفيضاً لما تناوله هايدغر في كتابه (الكينونة والزمان) عن كانط، فضلاً عن كونها تنطوي على بعد حجاجي جدالي للكانطيين الجدد، الذين لم تعجبه مطارحاتهم حول كلام كانط، ما يعني أنّ «رجوع هايدغر إلى كانط ذو استراتيجية خاصة»<sup>1</sup>.

وفي العام ذاته، أصدر هايدغر كتابه المفصلي أيضاً (نقد العقل المحض: تأويل فينومينولوجي)<sup>2</sup>، والكتاب في أصله كان عبارة عن دروس ألقاها حول كلام كانط في جامعة ماربورغ خلال شتاء العام الدراسي (1928/1927) في أثناء صدور (الكينونة والزمان)، وبقيت تلك المحاضرات حبيسة الأرشيف الهايدغري لسنوات طويلة حتى تنبّه لها هرمان هايدغر (الابن) لينشرها بعد وفاة والده بعام واحد (1977) في كتاب مثّل الجزء الخامس والعشرين من الأعمال الكاملة، وكان الأجدد بهايدغر نفسه نشرها كتاباً في أثناء حياته؛ لكي يقف عليها القارئ المهتم بفلسفة كانط كما يؤؤلها هايدغر، ويعرف الفرق بينها وبين كتابه (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)، إلا أننا لا نعرف سبب عزوف هايدغر عن ذلك عندما كان على قيد الحياة.

وفي تلك السنوات، كان هايدغر مولعاً بفلسفة كانط وكلامها على نحو مثير حيث كان التداخل بين الكتابين الآنفين وفيراً فيما لو عقدنا مقارنة بين عناوين مباحثهما؛ بل في طريقة هايدغر القرائية لفلسفة مواطنه كانط. وفي عام (1927) ألقى محاضرة في جامعة ماربورغ تحت عنوان «المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا»، نشرها لأول مرة باللغة الألمانية في سنة (1975)، وتحديداً في المجلد الرابع والعشرين من أعماله الكاملة، وتمّت ترجمته إلى اللغة الإنجليزية سنة (1982)<sup>3</sup>. وفي صدر الكتاب، وتحديداً في الفصل الأول منه، كان كانط حاضراً، حيث خصّصه لدراسة أطروحة كانط الأساسية عن الوجود، في ظلّ اعتقاده، بحسب قراءته التأويلية، بأنّ الكينونة لدى كانط ليست محمولاً واقعياً، وكُرّس الفقرة السابعة فيه لدراسة مضمون هذه الأطروحة، بينما بسط في الفقرة الثامنة رؤيته الخاصّة بالتحليلات الفينومينولوجية لشرح التصوّر الكانطي بشأن الوجود، أو بشأن إعطاء الوجود. ويعتقد هايدغر بأنّ أطروحة كانط هذه كانت قد ظهرت في المرحلة قبل النقدية، وتحديداً عام (1763) في بحثٍ له تحت عنوان «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله». وعاد مرّة أخرى للنظر فيها والعمل بها في عام (1781)، عندما نشر كتابه (نقد العقل المحض)

1- طواع، محمّد، هايدغر والميتافيزيقا: مقارنة تربة التأويل التقني للفكر، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص146.

2- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927-1928), GA 25, 1977.

3- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), GA 24, 1975; *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. A. Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

تجدد الإشارة إلى أن كتاب المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا يُعد واحداً من مؤلفات هايدغر المهمة بل والجميلة في معالجه للموضوعات التي ناقشها فيه.

في طبعته الأولى، كذلك الثانية سنة (1787)، وتحديدًا في المنطق الترنسندنتالي. وفي هذه المحاضرات نفسها عاد هايدغر إلى كانط في الفقرات الثالثة عشرة والرابعة عشرة والحادية والعشرين.

وفي عام (1930)، كان هايدغر يلقي دروساً صيفية عن فلسفة كانط، تلك التي نُشرت تالياً كتاباً تحت عنوان (ماهية الحرية البشرية: مدخل إلى الفلسفة)<sup>1</sup>، وخصوصاً الفصل الأول من الجزء الأول في الكتاب، الذي صدر عام (1982) ضمن الأعمال الكاملة (المجلد 31)، ما يعني أن هايدغر غيَّب نشرها في أثناء حياته أيضاً!!

في سياق ذلك، سنجد هذا التداخل القرآنيّ متاح الوجود، أيضاً، في ما أقبل عليه هايدغر نفسه عندما كان يلقي محاضراته في جامعة فرايبورغ-فرع بريسغاو<sup>2</sup> هذه المرّة، وذلك خلال دورة عام (1936/1935) تحت عنوان «الأسئلة الأساسية للميتافيزيقا»، التي تحوّلت إلى كتاب نُشر في عام (1962) تحت عنوان (السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط)<sup>3</sup>.

كذلك نجده يأتي إلى تناول كانط في دراسات أخرى غير مخصصة به مباشرة؛ ومنها محاضراته الصيفية المهمة عام (1936) عن «أطروحة شلنج في ماهية الحرية الإنسانية»<sup>4</sup>، وهي قراءة تأويلية كان لكانط حضوره فيها. وبين عامي (1943/1942) يكتب دراسته المطوّلة (مفهوم هيكل للتجربة)<sup>5</sup>، وفيها يتطرق إلى كانط، وبينهما، وتحديدًا في عام (1938)، انتهى هايدغر من دراسته (عصر صورة العالم)<sup>6</sup>، وكذلك دراسته المهمة (كلمة نيتشه: «الله مات»)<sup>7</sup>، عام (1943)، ناهيك عن محاضراته في الموسم الدراسي لعامي (1956/1955) حول مبدأ السبب الكافي، التي نُشرت في عام (1997) تحت عنوان (مبدأ العلة)<sup>8</sup>. وفي مضمون كل هذه الدراسات أتى هايدغر على ذكر كانط فيها على نحو أو آخر، ما دلّ على أنه بقي مصاحباً لخطاب وكلام فيلسوف (نقد العقل المحض) في كتابات أخرى عديدة له حتى نشر عام (1961) دراسته (أطروحة كانط حول الكينونة)<sup>9</sup>، وهي الدراسة التي قد تكون كُتبت في وقت سابق لهذا التاريخ.

- 1- Heidegger M, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit.. Einleitung in die Philosophie*. GA 31, 1982.
- 2- في جامعة فرايبورغ درس هايدغر اللاهوت الكاثوليكي.
- 3- Heidegger M, *Die Frage nach dem Ding Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, (WS 1935), GA 41, 1984.
- 4- Heidegger M, Schelling: *Vom das Wesen der menschlichen Freiheit*, (SS 1936), GA 42, 1988.
- 5- Heidegger M, *Hegel's Concept of Experience*, in: M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, ed. and Trans.: J. Young & K. Haynes, Cambridge University Press, 2001, pp. 86-156.
- 6- Heidegger M, *Die Zeit des Weltbildes*, in: Heidegger, *Off the Beaten Track*, pp. 57-72.
- 7- Heidegger M, *Nietzsches Wort: „Gott ist tot“*, in: M. Heidegger, *Off the Beaten Track*, pp. 157-199.
- 8- Heidegger M, *Der Satz vom Grund*, (WS 1955-1956), GA 10, 1997.
- 9- Heidegger M, *Kants These über das Sein* (1961), in GA 13.

## 3

خلال قرنين من الزمان مضياً، تحضر فلسفة إيمانويل كانط في المشهد الفلسفي الحديث والمعاصر على نحو فاعل، وعلينا أن نتذكّر هنا ما قاله كانط يوماً وعلى نحو ذاتي نادر: «جئتُ مع كتاباتي قبل الأوان بقرن من الزمان؛ لن يفهمني الناس بحق إلا بعد مئة عام، وإثر ذلك، سيدرسون كُتبي من جديد، ويعترفون بقيمتها»<sup>1</sup>. وفي خلال ذلك، لم يستطع فلاسفة القرنين التاسع عشر والعشرين المرور فقط مرور الكرام على فلسفة كانط، إنما التوقّف ملياً عند مشروعها بكلّ مفاصله. ولعل الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر أحد هؤلاء الفلاسفة، الذين أمعنوا النّظر في فلسفة وكلام سلفه كانط، الذي شغل الدرس الفلسفي دون أن يملّه أحد حتى اللحظة.

وعندما توجّه هايدغر صوب الفلسفة، قراءةً ودرساً وتأليفاً، راح يتأبّط مؤلفات كانط الفلسفية، يقرؤها ويُعيد قراءتها بتؤدة وحرص وصبر وحب متواصل بقصد التفاعل معها، ومعاودة النّظر في المعرفة الميتافيزيقية الخاصّة بها، والإقامة عند منازلها، في ظلّ رغبة عارمة لإعادة تأسيسها من جديد باعتبار أن «الفلسفة هي تشغيل (In-Gang-bringen) للميتافيزيقا التي فيها تأتي إلى ذاتها، وإلى مهامها الصريحة»<sup>2</sup>، وجعل الفلسفة «تستيقظ وتتحرك وهي التي تنتمي إلى كينونتنا»<sup>3</sup>. وكلّ ذلك بالانطلاق من حقيقة الوجود باعتبار هذا الوجود هو النور المحجوب خلف الموجود سواء كان الذات البشرية أم الأشياء أو حتى الأشياء في ذاتها من خلال تصحيح النّظر إلى سؤال الوجود، الذي يختلط غالباً بوهم سؤال الوجود على أنّه سؤال الوجود، الذي يُكشف من دون أن يكون مكشوفاً لنا.

إن علاقة هايدغر بكانط أكثر من أن تكون علاقة فيلسوف بفيلسوف، فهايدغر يعتقد بأنّ «فلسفة كانط حملت، لأول مرّة، كل التفكير والكينونة الحديثين إلى ضياء التأسيس والشفافية، هذا التأسيس عين، مذ ذاك، كل الموقف المعرفي، وكذلك عمل على حصر حدود العلوم وتقديرها في القرن التاسع عشر إلى الزمن الحاضر. وهنا سما كانط كثيراً على كل السابقين واللاحقين، إلى حدّ أن أولئك الذين يرفضونه أو يتجاوزونه يبقون أيضاً خاضعين له تماماً»<sup>4</sup>. ما يدل على أن العلاقة مع كانط لا تبدو مجرد «علاقة تاريخ، وإنما هي علاقة إنصات وتباحث من أجل الوقوف عند حقيقة فكره الميتافيزيقية، أو عند الأسس التي يبني عليها استراتيجية تحليلاته ومعالجته لقضايا التفلسّف، وخاصةً أطروحته بصدد مسألة الوجود ومشكل الحقيقة»<sup>5</sup>.

1- هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، مقدّمة المترجم، ص95.

2- هايدغر، مارتن، ما هي الميتافيزيقا؟ ترجمة د. إسماعيل المصدق، ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، كتابات أساسية، ج 2، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2003، ص33.

3- المصدر نفسه، الهامش رقم 26، ص37.

4- هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، ص93 - 94.

5- طواع، محمّد، هايدغر والميتافيزيقا: مقارنة تربة التأويل التقني للفكر، ص145.



سكوت كانط عمّا أراد قوله في خطابه الفلسفي هو حالة طبيعية، لكنه يتطلّب من القارئ النبيه، وفي أثناء ذلك، قدرة على الإصغاء أو السمع رفيع المنزلة لذلك المسكوت عنه مما يضر به خطاب كانط من دون أن يقوله.

وهكذا، تبدو لهايدغر نظرة مختلفة في قراءته للموروث الفلسفي؛ ففي رأيه، وبحسب تعبير ستيان أودويغ، «أنّ المفكّر المأخوذ بعين الاعتبار أو عمله يظلال غير مفهومين بعد وفاته، ويختفيان في ظلمة صوفية لا زمنية، ولا بدّ، في سبيل إخراجهما من هذه الحالة خارج الزمنية، وعرض مغزاهما وعمقهما الحقيقيين، لا بد من مفكّر آخر من الصنف ذاته والمعيار ذاته»<sup>1</sup>. وهذا، بطبيعة الحال، يتطلّب «بيان الإمكانيات الكمونية غير المحقّقة، والمنظورات المنسية، المتخفية في أعماق فكره؛ هذا فنّ للقراءة بين السطور»<sup>(2)</sup>. ولذلك، لا يستطيع المرء أن «يتغلغل في ثنايا الفكر النظري السابق إلا إذا عاشه حدسياً، ولا

يكفي، من أجل ذلك، أن يتعلّم قراءة ما كتب وقيل بصورة حرفية، وأن يفهم ما فكّر؛ بل الشيء الأساسي هو أن يتعلّم القراءة بين السطور، وأن يفكّر ما لم يقل؛ ما يستتر خلف النص»<sup>3</sup>.

إنّ كل الكتابات الهايدغرية القرائية عن فلاسفة وشعراء آخرين إنّما تنطلق من النظر إليها على أنها كينونات فلسفية، أو إبداعية شعرية<sup>4</sup>. وعندما نظر هايدغر إلى القراءات السابقة له، تلك التي تناولت كلام وفلسفة كانط، والتي هي بمثابة نقاب وُضع كانط تحته، بدت له مجرد «نقاشات مستفيضة تحجب وتحمل المفهوم إلى وضوح مزيف»<sup>5</sup>. ولغرض السير في طريق قرائي للكلام الكانطي يتّسم بالاختلاف نحو الأعمق والأهم فيها، راح هايدغر يفترض، في هذا المجال، وجود ما أطلق عليه ما هو مسكوت عنه (Verschwiegenheit)، أو ما هو ملازم للصمت في كلام تلك الفلسفة؛ مسكوت عنه سواء قصده كانط أم لا.

1- أودويغ، ستيان، على دروب زرادشت، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق، بيروت، 1983.

2- المرجع نفسه، ص344.

3- المرجع نفسه، ص345. نوه بأن كلمة «حدسياً»، في هذا المقتبس، تتقاطع مع توجّهات هايدغر الفلسفية الوجودانية والأنطولوجية برمتها. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ خصوم هايدغر يصفونه بأنّه حدسي لا عقلائي.

4- لا يمكن تغييب الجانب القرائي التأويلي في منظومة الهرمينوطيقا الهايدغرية، ومن ذلك قول دايفيد غاسبر إنّ هرمينوطيقا هايدغر «تبتعد عن الانشغال بالتفسير النصي». انظر كتابه: مقدمة في الهرمينوطيقا، ص146. إنّ العلاقة بين الهرمينوطيقا والقراءة النصية التأويلية متوتّبة في خطاب هايدغر، وشاهدنا كثرة القراءات التي قدمها هايدغر في حياته لكبار الفلاسفة من حوله.

5- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص318. ويبدو أنّ رؤية هايدغر هذه موجهة إلى الكانطيين المحدثين، الذين لم يبلوا البلاء الحسن وهم يقرؤون فلسفة كانط حتى نقبوه بالغموض واللف والدوران، وإذا كانوا يتوقعون أنهم يوضحون كانط للقارئ فإنّما توضيحهم لا يعدو سوى تزييف لحقيقة الفلسفة الكانطية.



ولذلك، ينوّه هايدغر إلى أنه «وفي أثناء الكلام الرفيع، يبقى السكوت الأصيل ممكناً، وحتى يمكنه أن يسكت، ينبغي للذّازين أن يكون له شيء ما ليقوله، وذلك يعني أن يتوافر على انفتاح أصيل وخصب على ذات نفسه، وعندئذٍ تنكشف القدرة على السكوت جلية، وتقطع حبل القيل والقال»<sup>1</sup>، أو الثرثرة الضارة، التي تأخذ الكائن إلى سقوط وانحطاط، ويضيف هايدغر، في موضع آخر، أن «من أراد أن يدفعنا إلى الفهم وهو صامت، ينبغي أن يكون لديه ما يقول»<sup>2</sup>. على «أن المسكوت عنه، من حيث هو ضرب من الكلام، إنما يُفصل مفهومية الدازين على نحو من الأصلية؛ حيث إنه إنما منه تنبثق القدرة على السماع الرفيع والكينونة-الواحدة-مع-الآخر الشفافة»<sup>3</sup>. وهذا تعبير هايدغري ملاقاتي يزخر ببراعة يديها صاحب الغابة السوداء في فلسفته للقراءة التأويلية، فسكوت كانط عمّا أراد قوله في خطابه الفلسفي هو حالة طبيعية، لكنه يتطلّب من القارئ النبيه، وفي أثناء ذلك، قدرة على الإصغاء أو السمع رفيع المنزلة لذلك المسكوت عنه مما يزخر به خطاب كانط من دون أن يقوله، وهو إصغاء شفاف وحصيف يعزل القيل والقال والثرثرة الفائضة عن الحاجة، ذلك الإصغاء الذي يذهب مباشرة إلى ما أراد كانط قوله، ولم يیده كلامه على نحو مباشر. وسكوت كلام كانط هنا لا يعني الحجب المطلق؛ ذلك أنّ للسكوت قوله الذي له، وتلك فكرة راقية، وما قراءة هايدغر لفلسفة وكلام كانط سوى استحضار «قول السكوت ذاك»؛ استحضاره إلى واضحة النهار المقروء، استحضار المسكوت عنه في كلام كانط.

## 4

من جانب آخر، وبينما كان هايدغر يحرّر فصول كتابه (الكينونة والزمان)، كان أيضاً يلقي محاضراته عن إشكالية الميتافيزيقا الكانطية، بدا يدخر وقتاً لقراءة صفحات كثيرة من (نقد العقل المحض) بوصفه كينونة معرفية ذات كلام وقول، إلى جانب بقية مؤلفات كانط الأخرى، قراءة ما بين السطور، واضعاً في اعتباره جملة ما أحاطت فلسفة كانط من أسوار القيل والقال أو الثرثرة نقاباً حاجباً رَمّاً كان أهمها ما ضربته الكانطية المحدثّة حول أفكار كانط الفلسفية نقاباً، وهو ما لاحظته هانز جورج غادامر في كتابه (طرق هايدغر)، الذي قال فيه: «إن ما اكتشفه هايدغر، في الواقع، هو كانط الذي ضاع بين حُجب الكانطية المحدثّة»<sup>4</sup>. على أن مسعاه ذلك ما جاء من مجرد

1- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص319. المسكوت عنه باللغة الإنجليزية هو (Reticence)، وذلك بحسب ترجمة جون ستانغ. أما الدكتور المسكيني فهو يترجمه، بحسب سياق وروده، مرة إلى «المسكوت عنه/ صمت/» وإلى «صمت/» ص334، وإلى «سكوت الذّازين عن نفسه/» ص486، وإلى «السكوت/» ص521، ص492، وإلى «الكلام بما هو ضرب من السكوت/» ص522، وإلى «مُلازم للصمت أو ملازمة الصمت/» ص563.

2- هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ص521.

3- المصدر نفسه، ص319.

4- غادامر، هانز جورج، طرق هايدغر، ترجمة د. حسن ناظم، ود. علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص147.

قراءة عابرة، إنما من قراءة عميقة تنبش في ما بين السطور، قراءة تأويلية مصغية وبشفافية عالية الأداء للمسكوت عنه لدى كانط؛ قراءة ترمي إلى استجلاء الإمكانيات الكمونية غير المحققة قولاً مباشراً، والمنظورات المنسية والمتخفية في أعماق فكر كانط الفلسفي؛ ذلك أن «احتكاك هايدغر بالكانطية الجديدة أو المحدثّة، خلال سنوات تدريسه في جامعة ماربورغ، كان ضمن العوامل التي أنارت اهتمامه بكانط، لكن هذا لا يعني، بأيّ حال، أنه «كان يتبنّى تأويل الكانطية الجديدة لكانط أو لمؤلفه (نقد العقل المحض)؛ بل إنّه، على العكس من ذلك تماماً، كان يفهم كانط ويؤوّله من زاوية تختلف جذرياً عن الكانطية الجديدة؛ بل حتى يمكن القول أكثر من ذلك؛ فأقدامه على تأويل كانط كان حافزه الولوج إلى ميدان يمكن أن يتضح فيه الفرق بين فلسفته التي كانت آنذاك في طور التكوين وفلسفة الكانطية الجديدة، وأن تُختبر فيه فلسفته بمقارنتها مع فلسفة الكانطية الجديدة»<sup>1</sup>، وخصوصاً أن الفرق بين رؤيته ورؤية الكانطية الجديدة كان شاسعاً؛ فهذه الأخيرة «تعتبر نقد العقل المحض نظرية في المعرفة العلمية أو نظرية للتجربة أو للعلوم الوضعية، وكانط قام، في هذا المؤلف، وبحسب الكانطية الجديدة، بتأسيس علم للطبيعة، وبلورة مفهوم نقدي عن الطبيعة، والمطروح الآن على الفلسفة، وبحسب الكانطية الجديدة، هو توسيع النقد الكانطي ليشمل العلوم التي كانت تسمّى علوم الثقافة أو الروح. وإذا كان هايدغر يعتقد أن السؤال الجدير بأن يُطرح هو سؤال الكون [الكيونة]، فإنه لن يقبل بالطبع النظر إلى نقد العقل المحض كمجرد تأسيس لعلم الطبيعة الحديث، أو بوصفه نظرية للمعرفة؛ فالمشكل الذي يهيمن على الفلسفة الغربية بأكملها يتعلّق بالكائن. ولهذا، إنّ نقد العقل المحض لا يمكن أن يكون نظرية للمعرفة؛ بل يجب النظر إليه من زاوية السؤال عن الكون [الكيونة]»<sup>2</sup>.

ويضيف الدكتور المصدق في هذا الشأن: «إنّ تأويل الكانطية الجديدة لنقد العقل المحض ناشئ، بحسب هايدغر، عن الارتباك الذي وقعت فيه الفلسفة بعد أن اقتسمت علوم الطبيعة وعلوم الروح مجالات الكائن المختلفة، إنّ السؤال، الذي أصبح يُطرح على الفلسفة في هذه الوضعية، هو: ما الذي يبقى، إذًا، للفلسفة؟ يشترك عدد من الاتجاهات في القول إنّه لم يبق للفلسفة إلا معرفة العلم، أما معرفة الكائن فلم تبق من شأنها. وانطلاقاً من هذا التصوّر، تمّ الرجوع إلى كانط، الذي عدّت فلسفته في (نقد العقل المحض) نظرية للمعرفة الرياضية الفيزيائية. وبخلاف ذلك، يرى هايدغر أنّ نظرية العلم غير أساسية في نقد العقل المحض؛ فلم يكن هدف كانط، بالدرجة الأولى، وبحسب هايدغر، أن يقدم نظرية لعلم الطبيعة، ولا أن يصوغ مفهوماً نقدياً عن الطبيعة؛ إنّ (نقد العقل المحض) ليس نظرية حول الطبيعة كموضوع لعلم الطبيعة؛ بل حول الكائن عموماً، إنه يطرح إذًا مشكلة الميتافيزيقا؛ ذلك أنه فقط، وبعد بسط مشكلة الميتافيزيقا، يمكن التساؤل عن الطبيعة والتاريخ كمجالين للكائن، وعن العلوم التي تهتم بهما. إن (نقد العقل

1- انظر: هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، مقدّمة المترجم، ص 12 - 13.

2- المصدر نفسه، مقدّمة المترجم، ص 13 - 14.

المحض) هو تأسيس صريح للميتافيزيقا<sup>1</sup> بوصفها علماً كما كان كانط تحدوه الرغبة بذلك، ولا سيما أنّ دلالة «النقد» لديه تتوجّه نحو «قدرة العقل بعامة بالنظر إلى جميع المعارف، التي يمكن أن ينزع إليها، بمعزل عن أية تجربة، ومن ثمّ الفصل بين مسألة إمكان الميتافيزيقا عامة أو لا إمكانها، وتعيين مصادرها ونطاقها وحدودها، وكل ذلك بناء على مبادئ»<sup>2</sup>، ما يعني أن النقد يطال الميتافيزيقا ويتمفصل في إشكالية سؤال الميتافيزيقا، وهذا لم يتوخاه الكانطيون الجدد سوى أنهم تمسّكوا بالجوانب العلمية فيه.

بثّ هايدغر الروح في جسد الفلسفة الكانطية عندما أصغى إلى صوتها الأصل بما يتلاءم وجوهر ما كان يسعى إليه عبر قراءته المتواصلة لنصوص كانط الفلسفية، وهو بصدد تشييد رؤية فلسفية تنتصر للوجود المنسيّ والأنطولوجيا المتوارية في تلك النصوص.

لقد ظل مارتن هايدغر يدافع عن أفكاره المغايرة لتأويل الكانطيين المحدثين حتى وقت متأخر من حياته. ولكنه، وليس دفاعاً عن مدرسة الكانطية المحدثّة. من الضروري الإشارة هنا إلى أنّ قراءة الأقسام الأولى من (نقد العقل المحض) تكشف عن نظرية معرفة نقدية تبدو واضحة المعالم، وهو ما درسناه في أطروحة جامعية تقدّمنا بها عام (1994) لنيل درجة الماجستير من قسم الفلسفة في جامعة بغداد، لكنّ هذا لا يعني أنّ مشروع كانط الفلسفي، مترامي الأطراف، يخلو من جوانب أخرى تستحقّ الاهتمام، ومن ذلك الجانب المتعلق بالسؤال الميتافيزيقي.

على أيّ حال، نحن نعتقد بأنّ ما تدفّق في ذهن هايدغر عن فلسفة كانط كان يستبطن، لسنوات عدة تالية، كتاب (الكينونة والزمان)، إلا أنّ هذا ليس سوى مظهر من مظاهر استثمار هايدغر للفكر؛ بل الكلام الكانطي في بناء قراءة مغايرة لقراءة الكانطيين المحدثين؛ حيث أدّى ذلك إلى حماسة راسخة أفضت إلى حمل هايدغر أفكاره القرائية عن كانط إلى قاعات الدرس الجامعي، وصبها في محاضرات كان يُلقّيها على تلامذة الفلسفة في جامعة ماربورغ، لتحليل جوانب عدّة من فلسفة كانط قبل صدور كتابه (الكينونة والزمان)، وهو ما فعله، بدايةً، بين عامي (1926/1925)، وخصوصاً محاضراته الشتوية، التي نُشرت تحت عنوان «المنطق: السؤال عن الحقيقة»، وتبعته ذلك محاضراته، التي ألقاها في صيف عام (1927) بعنوان «المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا»، في وقت كان فيه كتابه (الكينونة والزمان) قد صدر؛ تلك المحاضرة، التي تطرّقت إلى مفهوم الكينونة (Sein)<sup>3</sup>، الذي عرض له في (الكينونة والزمان) بوصفه مفهوماً مركزياً، ولاسيما أنّ هذا المفهوم ارتقى إلى عنوان كتاب هذه المرة.

1- المصدر نفسه، ص 13 - 15.

2- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2015، ص 31.

3- انظر: د. إسماعيل المصدق، في: هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، ص 8.

وفي خلال ذلك، تولّدت لدى فيلسوف الغابة السوداء ألفة قرائية مع كانط، فراح يلقي محاضرات جامعية في سنة (1928/1927)، بدت مخصّصة لفيلسوف (نقد العقل المحض)، وجاءت بعنوان «تأويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض»، وهي المحاضرة الأولى التي يتضمّن عنوانها عنوان كتاب كانط العمدة.

لقد تكلّلت تلك القراءات، سواء كانت قراءات أولية أم محاضرات تحليلية، تكلّلت بتنزيد مشروع كتاب نشره هايدغر في عام (1929) تحت عنوان (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)، أعقبها مناظرة جدالية بين هايدغر وأرنست كاسيرر، أحد فلاسفة الكانطية المحدثين البارزين في ماربورغ، وقد أُلقيت في مدينة دافوس في شتاء عام (1929) حتى سُميت «مناظرة دافوس»، وتناولت في الأساس علاقة الفلاسفة بالعلوم، لكنّ هايدغر دافع فيها عن رؤيته المناوئة لرؤية الكانطيين المحدثين، بعد أن تناور الكلام مع كاسيرر عن فلسفة كانط في (نقد العقل المحض).

في تلك المناظرة أكّد هايدغر موقفه الصارم، الذي يرى في كانط فيلسوفاً أفنى عمره في سبيل بناء رؤية ميتافيزيقية فلسفية خاصّة كانت غاية كتابه (نقد العقل المحض)، وإن بدا الأمر تنزيهاً لبناء نظرية معرفة غالباً ما يوصف بالنقدي. ولذلك، كانت تلك المحاضرة بمثابة الحافز لكي يواصل هايدغر قراءاته التأويلية لفلسفة كانط، فجاءت محاضراته في صيف عام (1930) بعنوان «في ماهية الحرية البشرية: مدخل إلى الفلسفة»، تبعها، في دورة شتاء عام (1936) محاضراته ذات الأهمية الفائقة: «السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كانط»، ومن ثمّ محاضراته التي ألقاها في عام (1961) بعنوان «أطروحة كانط حول الكينونة»، إلا أنّ محاضراته حول «السؤال عن الشيء» أرسلت دعائم الطريقة، التي قرأ بها هايدغر فلسفة كانط بحسب ما يُريد ويتميّ على الكانطيين المحدثين السير بمقتضاها؛ فحصر كانط في زاوية نظر إليه من خلالها بأنّه فيلسوف نظرية معرفة فيه إجحافٌ قاسٍ. لهذا، بثّ هايدغر الروح في جسد الفلسفة الكانطية عندما أصغى إلى صوتها الأصل بما يتلاءم وجوهر ما كان يسعى إليه عبر قراءاته المتواصلة لنصوص كانط الفلسفية، وهو بصدد تشييد رؤية فلسفية تنتصر للوجود المنسيّ والأنطولوجيا المتوارية في تلك النصوص.

في كتاب (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)<sup>1</sup>، أنف الذكر، تطرّق هايدغر في فصله الأول إلى المفهوم التقليدي للميتافيزيقا في محاولة منه للكشف عن السياق التاريخي/التاريخاني، الذي اختمرت به أفكار كانط الميتافيزيقية، وتطرّق إلى نقطة مغادرة الميتافيزيقا أسسها التقليدية، ومن ثمّ حالتها (الميتافيزيقا) كما تتجلى في كتاب كانط (نقد العقل المحض). وفي الفصل الثاني، الذي احتل غالبية صفحات الكتاب، درس ماهية المعرفة عامة، وماهيتها معرفةً محدودةً، والحقل الأصلي لوضع أساس الميتافيزيقا، وانتقل إلى دراسة الخطوط العريضة لوضع أساس الأنطولوجيا، وكذلك الطريقة

1- Heidegger M., *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, 1965.

التي يتنزّل فيها الأصل، وألقى الضوء في مستوى أول على العناصر الماهوية للمعرفة المحضة، والحدس المحض في المعرفة المتناهية، وتوضيح المكان والزمان بوصفهما حدوساً محضة، وكنية الحدوس المحضة، ومستوى الفكر المحض في المعرفة المتناهية، والمفاهيم المحضة للفاهمة بوصفها أفكاراً، والأفكار بوصفها محمولات أنطولوجية. ودرس، في رتبة ثانية، السؤال عن ماهوية وحدة المعرفة المحضة، وأوضاع التركيب الأنطولوجي، وكذلك مشكلة المقولات ودور المنطق الترنسندنتالي في فضائهما معاً. ودرس، في مستوى ثالث، وحدة التركيب الأنطولوجية من خلال الشكل الخارجي للاستدلال الترنسندنتالي. وفي مستوى رابع درس الحساسية والصور والشيامة أو الشيم، وهو ما يدخل في إطار بنية المعرفة الأنطولوجية في علاقتها بهذه المفاهيم، التي اعتمدها كانط في نظرية المعرفة. وفي المستوى الخامس ألقى الضوء على ماهية المعرفة الأنطولوجية. أما في الفصل الثالث، فتناول التخيّل والمخيّلة بالمعرفة الأنطولوجية، وعلاقتها بالحدس المحض، وبالعقل النظري، وبالعقل العملي، وبالزمان، ليختم هذا الفصل، وبالمرة الكتاب، بتناوله مسألة ميتافيزيقا الدازين أو ممكن الوجود بذاته (Dasein) بوصفه أنطولوجيا أساسية، وكذلك تطرّق إلى فكرة وهدف الأنطولوجيا الأساسية، وعلاقة فكرة الأنطولوجيا الأساسية بكتاب كانط (نقد العقل المحض).

يبدو واضحاً كيف سار هايدغر، وهو يسعى إلى قراءة تأويلية في دروب (نقد العقل المحض) بكلّ ما في تلك الدروب من بناء مفاهيمي كثفه كانط في خطابه الفلسفي، ليس من أجل التطابق مع تلك المفاهيم، إنّما الاختلاف معها بقصد استعادة الميتافيزيقا مهابتها الخاصة من خلال «إجلاء الإمكانيات التي تكمن فيها»<sup>1</sup>، كما «قال هايدغر في المباحث الأخيرة من كتابه (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)»<sup>2</sup>. ولذلك نلاحظ كيف نفذ مصطلح الدازين أو ممكن الوجود بذاته في تلك المباحث، ومعروف أنّ هايدغر حقن هذا المفهوم بدلالة جعلته حياً في (الكينونة والزمان) بوصفه عبئاً مولّدة لمعانٍ فاعلة في مسائل الكينونة والوجود، وليس هذا فقط؛ بل انسلّ هايدغر إلى مسائل الأنطولوجيا الأساسية الذي دعا إلى معاودة تأسيسها من جديد.

وفي نصّ جميل جاء إلى عنوان (في آداب الكينونة) يعود إلى عام (1947)، كتب هايدغر: «رب هبة تكمن في أنّه إنّما في الفكر تأتي الكينونة إلى اللغة، فإن اللغة هي مسكن الكينونة، وإنّما في هذا السكن يقيم الإنسان. إنّ المفكرين والشعراء هم الساهرون على هذا السكن. إنّ سهرهم هو ما يُنجز تجلي الكينونة، من جهة ما يحملون هذا التجلي إلى كلم اللغة وكانوا عليه في اللغة حافظين»<sup>3</sup>. وهذا يعني أنّ وكّد الفيلسوف التأويلي، فيلسوف القراءة التأويلية، بل غايته؛ إنّما هي الوصول إلى الكينونة من خلال إجلاء حقيقتها، وذلك توجّه بل عناية تأويلية همّ بممارستها

1- . محجوب، محمّد، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص56.

2- . المرجع نفسه، ص56.

3- . هايدغر، مارتن، في آداب الكينونة، ضمن كتاب د. فتحي المسكيني: التفكير بعد هايدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص193 - 194.

الفيلسوف بوصفه الساهر الأصيل على الكينونة، ولما كانت الكينونة تسكن اللغة، فإلى هذه اللغة تتوجّه القراءة التأويلية، إلى كلامها تنصرف القراءة التأويلية، الذي هو كلام هذا الفيلسوف أو ذاك، وهو ما أقبل عليه هايدغر في قراءة للكلام الكانطي.

## 5

لم يمضِ حضور القراءة الهايدغرية المخصّصة لكانط على وتيرة واحدة، ولا وفق مستوى واحد؛ ففي داخل تلك الوتيرة وذاك المستوى نجد تنوعات قرائية حتى يبدو أن ملاقات هايدغر القرائية لسلفه كانط مضت في طريقتين:

**الأول:** الطريق الذي سلكته كتابات هايدغر، تلك التي يظهر فيها كانط فيلسوفاً يُستشهد به ضمن تحليل إشكالية أو قضية أو مسألة أو مفهوم فلسفي ما في سياق معيّن، دفاعاً أو قبولاً، أو في سياق مقارنة تهدف إلى مقارنة كانط مع غيره من الفلاسفة؛ حيث لا توجد قصديّة مخصصة يمكن أن يظهر فيها كانط أو فلسفته محور بحث وتفكير مخصص. وفي هذا الاتجاه، بدأت كتابات هايدغر عن كانط منذ عام (1912)، ولم تتوقّف إلا بوفاته عام (1976). وظهرت في هذا الاتجاه مقالات كتبها هايدغر، ومحاضرات جامعية كان قد ألقاها هنا أو هناك، ومن ثمّ بحوث ودراسات عدّة، وصولاً إلى الكتب القائمة برأسها تلك التي كان لكانط فيها حضوره الواضح في كينونة القراءة الهايدغرية، من دون أن يكون كلام هذا الفيلسوف مقروءاً على نحو مركزيّ إن صح التعبير.

**الثاني:** الطريق الذي سلكته محاضرات وكتب ومقالات لهايدغر عن كانط على نحو بؤري؛ حيث كان هذا الفيلسوف موضوعاً تتشعب مركزياً أمام التحليل والمعينة. لقد بدأ ذلك منذ محاضراته الجامعية للفصل الدراسي (1926/1925)، التي تجلّت تالياً في كتابه (كانط ومشكلة الميتافيزيقا)، ومن ثمّ محاضراته الجامعية للفصل الدراسي (1928/1927) عن اهتمامه بإيجاد تفسير فينومينولوجي لكتاب كانط (نقد العقل المحض)، ومن ثمّ محاضراته الجامعية للعام الدراسي (1936/1935) عن الأسئلة الأساسية للميتافيزيقا أو ما هو الشيء. نظرية المبادئ الترنسندنتالية أو المجاوزة عند كانط؟ وصولاً إلى دراسته الصغيرة أطروحة كانط حول الكينونة لعام (1961)، التي نشرها بعد عام في كتابه (علامات الطريق)، الذي صدر في عام (1962).

وهذا يعني أنّ الملاقاة الهايدغرية لكانط عامّة سارت في الاتجاهات الآتية: (1) بقاء التلازم بين هايدغر وكانط مستمراً لعقود طويلة على الصعيد القرآني في مستوييه الكمي والكيفي. (2) كانت الفترة من عام (1912) حتى عام (1962) فترة مُنتجة على الصعيدين أعلاه؛ حيث ظهر كانط موضوع عناية في محاضرات ومقالات ودراسات وكتب تباعاً. (3) شهدت الفترة من عام



(1925) إلى عام (1936) تركيزاً هايدغرياً منقطع النظر على قراءة فلسفة كانط في الكتب الآتية: الكينونة والزمان، وكانط ومشكلة الميتافيزيقا، ونقد العقل المحض. تفسير فينومينولوجي، والسؤال عن الشيء. وكانت الكتب الثلاثة الأخيرة منها محاضرات، وقد تحوّلت إلى كتب نُشرت في حياة هايدغر وبعد وفاته، أما دراسته (أطروحة كانط حول الكينونة)، فقد نشرها هايدغر في عام (1962)، وقد أكّد فيها هايدغر أنّ «رجوع كانط إلى الأنا أفكّر هو رجوع من أجل الوقوف على الأساس الذي يُحدّد الوجود أو هو رجوع إلى منحدر الوجود؛ أي إلى ما يؤسّس إبداع الموضوعات باعتبارها حقيقة الوجود»<sup>1</sup>، وهو تأكيد شممنا عطره في دراسات قرائية تأويلية سابقة لهايدغر عن كانط تعود إلى عقود قبل هذا التاريخ.

قرّر هايدغر ألا يتخلّى عن حوار متسائل كهذا في قراءته التأويلية لغيره من المفكرين والفلاسفة، ومنهم كانط الذي دخل معه مباشرة في حوار ونقاش تساؤلي أثمر ما جادت به تلك القراءات من محاضرات ودراسات وكتب عُدّت حتى الآن أمودجاً لذلك الحوار الخلاق.

إنّ تلمّس مسارات القراءة الهايدغرية لفلسفة مواطنه إيمانويل كانط تتطلّب قراءة كلّ هذه الأعمال المذكورة بتؤدّة ومتابعة تأريخية لتبيان الكيفية التي يفكّر بها هايدغر داخل المتن الكانطي وخطابه برمته، إلّا أنّنا مرحلياً يمكننا أن نقف عند بعضها، وهي: أنطولوجيا: هرمينوطيقا الواقعية، ومن ثمّ الكينونة والزمان، ثمّ كانط ومشكلة الميتافيزيقا، وتالياً محاضرة الأسئلة الأساسية للميتافيزيقا أو السؤال عن الشيء، ومن ثمّ مبدأ العلة، من دون بخس مكانة بقية مقالاته ودراساته وكتبه ومحاضراته الأخرى التي أولت الخطاب الكانطي الشأن العظيم.

في كلّ قراءته التأويلية لعدد من الفلاسفة الذين تناولهم درساً وقراءة، رام هايدغر فتح حوار متسائل مع خطابهم في ذاته مباشرة، وفي عام (1954) نشر كتابه (محاضرات ومقالات)، الذي ضمّ، من بين ما ضمّ، مقالته الشهيرة عن الشذرة رقم (16) لهيراقليطس، وأكّد فيها مفهوم «الحوار المتسائل»، الذي لا بد من أن ينصرف إلى الفتح الفكري مع الفيلسوف المعنيّ مباشرة من دون الاعتناء بتأريخ ما قيل عنه، وكان حديث هايدغر ذلك بمناسبة قراءته لشذرة هيراقليطس إيّاها، التي جرت وفقاً لتفسيرات عدة، ومنها التفسير اللاهوتي، ولهذا قال هايدغر: «سيجد أحدنا أنّ هذا التنوع في التفسير سيهدّده بمواجهة شبح النسبية المفزع، فما السبب في هذا؟ لأنّ الخطأ التاريخي، الذي تنطوي عليه هذه التفسيرات، يكون، في هذه الحالة، قد تخلّى عن الحوار المتسائل مع

1- انظر: طواع، محمّد، هيدجر والميتافيزيقا: مقارنة تربة التأويل التقني للفكر، ص160. يستند الدكتور طواع إلى متن دراسة هايدغر «أطروحة كانط حول الكينونة» بترجمته الفرنسية.



المفكر؛ بل لعله لا يكون قد دخل بالمرّة في مثل هذا الحوار. إنّ الوجه الآخر لكل تفسير يُقدّم لتفكير المفكر عن طريق الحوار معه إمّا هو علامة خصوبة لم تُقل أو لم يُعبّر عنها، مطوية في ذلك الذي لم يستطع هيراقليطس نفسه أن يقوله، أو يُعبّر عنه إلا عن طريق النظرات التي قُبِضت له وحده»<sup>1</sup>. وفي الواقع، ومنذ بداياته الفكرية والفلسفية، قرّر هايدغر ألا يتخلّى عن حوار متسائل كهذا في قراءته التأويلية لغيره من المفكرين والفلاسفة، ومنهم كانط الذي دخل معه مباشرة في حوار ونقاش تساؤلي أثمر ما جادت به تلك القراءات من محاضرات ودراسات وكتب عدّت حتى الآن أمودجاً لذلك الحوار الخلاق. وكل ذلك يعني أنّ القراءة هي حوار تساؤلي، وتلك مزية من مزايا القراءة الهايدغرية.

يبدو لنا أنّ هايدغر وضع في كتاباته ومحاضراته ودراساته ومؤلفاته جُلّ ما تُريد تأويليّته القرائية قوله عن كانط، وهي تأويلية قرائية يتقدّمها التوضيح والتحليل والتفسير حتى بدت مهمتها «إعادة التشييد الأثري لمقصد كانط، وهما يتوافق مع التفاصيل النصية التي يمكن التحقق منها»<sup>2</sup>، وهو تشييد يتوارى خلف المدون الكانطي ما استدعى الإصغاء إلى صوته المتواري، وصرف سطح النص إلى ما يمكن أن يُضمّره، وفي الوقت ذاته، تبيان التشييد القرائي التأويلي لهايدغر نفسه، وهو يلاقي فلسفة كانط، وخصوصاً أن التشييد الهايدغري راح يتبدّى في أغلب مسارات هايدغر الفلسفية، حتى إنّه قال مرة في كتابه (السؤال عن الشيء...): «نجعل من سؤال كانط سؤالنا»<sup>3</sup>، بمعنى أنّ هايدغر كان يستدرج كانط إلى حائل منظومته وبقائه مفاهيمه الفلسفية؛ حيث كان يريده فيلسوفاً أنطولوجياً أو يتمناه؛ ذلك الفيلسوف الذي كان يفكر في الإنسان والطبيعة والوجود بوعي أنطولوجي أساسي.

## 6

عندما نتفياً بما هو تأويلي، وخصوصاً عندما تكون القراءة نشيداً يقصدُ ظلال المعاني ودلالات الأفكار، التي قد تكون محجوبة ومتوارية خلف لغة الكلام، لا بدّ لنا من أن نتوقّف عند جرة التأويل، التي كان يحملها الفلاح الجبلي<sup>4</sup> مارتن هايدغر، نتوقّف ونتعرّف إلى تلك الجرة لنكتشف

1- هايدغر، مارتن، أليثيا: هيراقليطس - الشذرة السادسة عشرة. ضمن كتاب: هايدغر، مارتن، نداء الحقيقة، ترجمة وتقدير ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 370.

2- ليتش، فنسنت ب، قراءة النصوص، ترجمة مصطفى بيومي عبد السلام، نوافذ، العدد 40، كانون الأول/ديسمبر 2011، الرياض. ص 56.

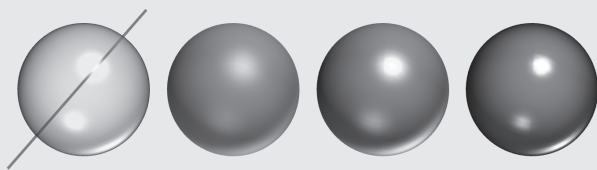
3- هايدغر، مارتن، السؤال عن الشيء، ص 94.

4- هكذا يصف غادامر هايدغر: «هايدغر الرجل الجبلي، الريفي، الصغير الجسم، ذو النظرة الغامضة، الذي يخترق مزاجه كل شيء رغم محاولاته ليكون متحفظاً». انظر: غادامر، هانز جورج، التلمذة الفلسفية، ترجمة حسن ناظم، علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2013، ص 110.

أنها تضم غسل التأويل، ولكننا لو توغلنا أكثر في قاعها لوجدناها تضم أيضاً كينونة الهرمينوطيقا، فكان لزاماً علينا خوض غمار فهم كلتا الكينونتين؛ فالتأويل (Interpretation) لدى هايدغر فعل قرأئي ينطلق من زاوية نظر بحسب توجهات ما تريد قوله الفاهمة التأويلية الهايدغرية، كما أن التأويل تعرّف وليس مجرد معرفة فقط، ومن ثم يتخذ التأويل من المسألة الهرمينوطيقية طريقاً له، كما أن التأويل هو تقويض بقدر ما هو نزع للنقاب، الذي يحجب الأسئلة الحقيقية لكلام المقروء أو كلام الفيلسوف المدروس «موضوع التأويل». أما الهرمينوطيقا (Hermeneutik) فهي فعل تبيين وبسط وتفسير وجوداني أنطولوجي أصلي، ولا يمكن النظر إليه إلا بوصفه الأساس المتلازم لكل تأويل ممكن الوجود، فلا تأويل من دون حمولة هرمينوطيقية تعزّز مقامنا المؤول أصلاً في الوجود.

لقد أرست القراءة الهايدغرية للفلسفة الكانطية تقليداً قرأئي المنحني ظهرت معطياته في الفلسفة الأوربية خلال القرن العشرين (وخصوصاً النصف الثاني منه) حيث فتح (هذا التقليد) الأفق متاحاً لقراءات فلسفية تالية نهض بها فلاسفة أورييون كبار لنظرائهم الآخرين من الفلاسفة، وسواء اتفقوا أم اختلفوا في تلك القراءات، أرسوا، بدورهم، التقليد القرأئي ذاته، ومن ذلك قراءات جاك دريدا لفريدريش نيتشه، وإدموند هوسرل، وكذلك قراءة جيل دولوز لهنري برغسون، ولديفيد هيوم، وإيمانويل كانط، وغيره من الفلاسفة. لقد كانت هذه القراءات التواصلية-البينية وغيرها الدليل الحيوي على تواصلية قرائية لا بد من الرجوع إليها لأنها تُعدُّ موروثاً هائل الرؤية والمنهج في مجاله.





## «يوسف» و«الكهف» وقدرنا التأويلي

محمد محبوب\*

نتراوح هذه الورقة بين بنيتين تأويليتين اخترنا أن نعبر عن أولاهما من خلال نموذجية قصة يوسف، وعن ثانيتهما من خلال نموذجية قصة الكهف؛ فسورة يوسف وسورة الكهف لا تؤخذان هنا بوصفهما سورتين، وإنما بوصفهما أمودجين ضمن البراداييم التأويلي:

- فأما الأمودج الأول فيعطيه تدرج صورة (figure) يوسف اقتفاءً لأثر هو معنى معطى. فكأما تريد القصة أن تكون تجربة التقاء بمعنى مقدر من البداية، وهو المعنى الذي تشير إليه رمزياً صيغة الرؤيا: ﴿إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (الآية).

- وأما الأمودج الثاني فتعطيه لا نهائية المعنى، التي تعبر عنها صياغة خبر الكهف نسقاً من الإمكانيات نكاد لا نقر إحداها حتى تعوضها إمكانية أخرى ترجئ الحسم في حقيقتها. ولعل صيغة الإرجاء تتحول، في الوقت نفسه، إلى نوع من صيغة الرجاء، الذي يجد عبارته في هذا الاستدراك المزامن لكل إقرار: ﴿قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل...﴾ (الآية).

\* جامعة تونس.

صورة يوسف ليست صورة الفاجعة التي يكتنفها هلع اللايقين، ولكنها صورة الحزن (حزن يعقوب النموذجي خاصة) هذا الحزن الذي يعيش نفسه، ويخبر زمانيته، حزن لا يأتي من عدم الاطمئنان وإنما هو حزن في عين الاطمئنان إلى أن مصيره معروف.

وتنتهي الورقة إلى طرح مفهوم «القدر التأويلي» (destin herméneutique) من خلال التساؤل عن معوقات «الإصلاح» في تراثنا: أليس هو أننا أخذناه دوماً على جهة الرؤيا التي نوؤلها إلى معنى سابق، متعالٍ، على كل إنسان (تأويليات «المجاز»، والدلالة «الحقيقية»...)? ألا يمكننا تعويض ذلك بنموذج الخبر «عبرة» يعتبرها كل إنسان بحسب إنسانيته المحايثة (تأويليات التحرر)?

في نص من ألفت نصوص نظرية التأويل تاريخاً لهذه النظرية منذ سنة (1978)، وتنزيلاً لها في سياق التوسط لجدل بين الأدبيات الأنطولوجية لهايدغر وغادامر، من جهة، وبين الاستشكالات الإبستمولوجية لهابرماس وأبل من جهة أخرى، يكتب ريكور محيلاً على غادامر (Gadamer):

«فعدند [غادامر]... ينبغي فهم الانسواء الوجداني في التقليد «كتطبيق»، [يجري توسطاً] بين معيار الماضي والوضعية الحالية. بفضل التطبيق يُعاد تصوير فاعلية التاريخ في قوتها الأصلية، على الرغم من المسافة الزمنية. وساعتها يُنشدُ أمودج التأويل في ما يقوم به القاضي من تحيين المعيار».

ودون أن ينكر آبل وهابرماس أن يكون غادامر على أتم الوعي بأن التأويلية لا يكون لها ما تقوله إلا متى فقد التقليد قوته؛ أي متى كان في وضعية أزمة يوشك فيها تواصل حركة الثقل الثقافي أن ينقطع، فإنهما يريان في «التطبيق» حدّاً (limitation) من المشروع الهرمينوطيقي أكثر ممّا هو تحقيقٌ له. فإن المرء لا يتحدث عن التطبيق إلا في ما تعلق بالنصوص الدينية، التي لا تزال سلطتها قائمة حتى وإن ضعفت، أو بالنصوص الأدبية «الكلاسيكية»؛ أي التي تحتمل تحييناً في كل وضعية ثقافية، أو بالنصوص القانونية، التي تظل قيمتها المعيارية فوق كل جدل. ولكن هذه العلاقة بالتقليد ليست هي العلاقة الحديثة به. ومن هذا المنظار، إن المشكل الذي طرحه الثقافات الأوروبية أو اللامريكية أوضح وأشد جذرية من مشكلنا نحن؛ ذلك أن إعادة تمكك الماضي لم تعد تقبل تصوورها كتطبيق، وإنما كعبور (يشق من خلال) شك جذري يضاهاي مماسفة (distanciation) شاقّة أحياناً. وفي الوقت نفسه لم يعد ممكناً أن نرجع كل مماسفة إلى الاغتراب المنهجي (المعروف). وإنما المماسفة جزء لا يتجزأ من الأسلوب الحديث بحق في العلاقة بالتقليد. وفي هذا المعنى، إن عين المماسفة هي التي تجعل إعادة التملك والتجريد المنهجي ممكنين. ويسلم آبل، بغير مشاحة، أنه قد أصبح من العسير اليوم أن نقول بالمقالتين معاً: فمن ناحية، لا بد لنا، حتى لا نقع من جديد في مضائق النزعة التاريخية (historicisme)، من أن نقول إنه ليس ثمة موقف محايد نستطيع منه أن ننظر عن بعد إلى كل التقاليد: وبهذا المعنى، إن نقل التقليد يظل شرط إدراك أي موضوع ثقافي؛ فتشتغل الهرمينوطيكا إزاء الوهم المنهجي بمثابة كاشف للسذاجة. ولكنه ينبغي علينا، من ناحية أخرى، أن نعترف بأن هذا التقليد أو ذاك لم يعد يخاطبنا، وأن إعادة تمككه المباشرة ممنوعة علينا. فيبقى لنا أن نستفيد من المماسفة نفسها، وأن نمارس بفضلها شبه موضعية للمضامين المنقولة، حتى ندرك تمككاً أكثر توسطاً، وأشد تعقيداً، ليس لنا بعد، في كثير من الأحوال، مفتاحه.

ولكنَّ منطق «التَّطبيق» (Anwendung) لا يعني مجرد الإخضاع، الذي نتولَّى فيه قراءة المعطى الجديد وفق أُمُودج يقدِّمه لنا التراث والتقليد، وإمَّا هو كذلك، وخاصَّةً الوضع الذي نعتبِر فيه روح التقليد الموروث اعتباراً: لا لاستحضار إيقاع مكرور وجاهز، وإمَّا لتمثُّل معنى لنا: هو ليس استحضاراً للمقصد يفرض علينا الوجهة نفسها، ويلزمننا بالحركات نفسها، وإمَّا معاودة للإيماءة (une répétition du geste)، بعد أن غادرنا التُّربة الأصليَّة، والموطن الأصلي، ولم يعد يصاحبنا غير الحنين. ذلك هو التَّفلسف: حينٌ يجد منه المرء نفسه في بيته، في وطنه، في موطنه حيثما كان. وليس ثمة تعريف أوفق للتأويل من هذا الحنين الذي نستحضر به التقليد، ولكن لا لإنشابه في الحاضر موضوعاً له طيِّعاً.

ليس على الفعل من شرط، وليس عليه من قدر يضاف إلى مشيئة الرحمن. لذلك مباشرة تعقب رمزية الكهف إطلاقية حرية الفعل، التي لا حد لها خارج المشيئة التي لعلَّ جوهرها أنها غير معلومة.

إن هذين الأُمُودجين هما ما خلَّتْ أنه يمكنني استنتاجهما ضمن قصصيتي «يوسف» و«الكهف»: فرؤيا يوسف منوال الرؤيا المفتوحة على دلالتها لا يكون استحضارها إلا لحاقاً بتلك الدلالة. إن صورة يوسف «آية للسائلين»، وجواب يقدِّمه النص عن كلِّ استفهام للمعنى. هي أكثر من العجيب الذي تصفه قصة الشغف الذي طوح بامرأة العزيز: إنها جواب كلِّ من يسأل عن المعنى.

يوسف جواب. ويعني ذلك أنَّ رؤياه تحتوي من قبل على حقيقتها؛ بل على مصداقها لما يعقب الرؤيا من الأحداث: جاء في تفسير (التَّحرير والتنوير) أنَّ القصة تنبيه ليوسف «بعلو شأنه ليتذكَّرها كلِّما حلَّت به ضائقة، فتطمئنُّ بها نفسه أنَّ عاقبته طيبة». ولكن الالفت في قصة يوسف أنها مع ذلك تسرد الأحداث دون اطمئنان.

إنَّ سورة يوسف تفترض نهايتها واطمئنان نهايتها، وتصرِّح بأنَّ يعقوب كان على أتمِّ العلم بمفتاح الرؤيا، ولكنها مع ذلك تعرض لمشاهد يعقوب ضمن تنالي صور المأساة، التي كأنَّما تنسى لبرهة من الزمن ما كانت قدمته، واطمأنت إليه من مفاتيح المأساة: صورة يوسف ليست صورة الفاجعة التي يكتنفها هلع اللايقين، ولكنها صورة الحزن (حزن يعقوب النموذجي خاصة) هذا الحزن الذي يعيش نفسه، ويخبر زمانيته، حزن لا يأتي من عدم الاطمئنان وإمَّا هو حزن في عين الاطمئنان إلى أن مصيره معروف: يعقوب مطمئنٌ إلى مصير يوسف، ولكنه، مع ذلك، خائف حزين: ﴿قال إني ليحزنني أن تذهبوا به وأخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون﴾. بل تبلغ القصة قمَّتها حين تعرض مشهد الحزن المطمئن: بل حتى «العالم بما لا يعلمون»: ﴿قالوا تالله تفتأ تذكر

يوسف حتى تكون حرضاً أو تكون من الهالكين. قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون».

إنّ أمودج يوسف هو أمودج جريان الحياة ووقوع الحكاية كتتحقيق ملتزم لقدر تأويلي لا مبدل له. في البدء كانت الرؤيا. ولدى النهاية كانت الرؤيا «قد جعلها ربي حقاً» (الآية). ولم يجعلها في الأثناء إلا تطبيقاً لا يحيد عن الرؤيا. ليست قصة يوسف، في حد ذاتها، هي التي تعيننا هاهنا. وإمّا يعيننا المنوال الذي تقدّمه لعلاقتنا بالتقليد: أننا لا نحين هذه العلاقة إلا كتطبيق لها، تماماً كما أنّ يوسف لا يعيش حكايته، ولا يخبر حياته، ولا حياة أبيه يعقوب، ولا حياة عالمه بأكمله إلا كتطبيق للرؤيا. ما هو التأويل إذاً؟ إنه تطبيق معيار الرؤيا الأولى على مسار الأحداث التي تجري.

وعلى العكس من ذلك، تبدو قصة الكهف محرّرة للفعل وللحدث وجريان الحدث؛ فحكاية الكهف نبأ وخبر. ومن هذه الناحية لا فرق بينها، بوصفها قصة وبنية قصة، وبين قصة يوسف. ولكننا مع الكهف لدى خبر لا يتعلّق الأمر بأن ندركه ونعايشه كتتحقق لصيغته الرمزية الأولى؛ بل الخبر معطى للاعتبار، وهو إلى ذلك، وبالإضافة إلى ذلك، معطى مصحوب، تلازمه بنية التخفّف التي تجعل الاعتبار بالحكاية متاحاً لكلّ قارئ ولكلّ سياق، من جهة كون الإحداثيات الواقعية للحكاية ليست ملزمة ولا ضاغطة. إننا، هاهنا، لا نبذل الحياة تحقيقاً لرؤيا، وإمّا نعيشها في أفق الرحمة التي لا تسلط البدء على القارئ مألّاً محتوماً: «سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة ثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل» [الآية 21].

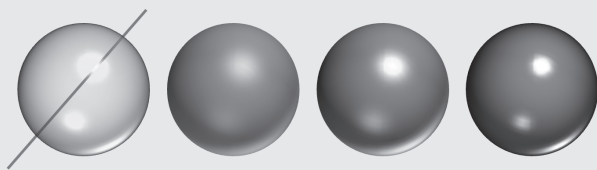
ليس على الفعل من شرط، وليس عليه من قدر يضاف إلى مشيئة الرحمن. لذلك مباشرة تعقب رمزية الكهف إطلاقية حرية الفعل، التي لا حدّ لها خارج المشيئة التي لعلّ جوهرها أنّها غير معلومة. ليس الأمر، هاهنا، محكوماً بضرورة تحقيق الرؤيا تطبيقاً لإرادة معلومة وسابقة، وإمّا هو الفعل، بل ربما «الفعل» (Agir)، الذي يخبر حرّيته الأصلية كقصد لا علم له بنتيجته، رغم أنّه يظل تحت سماء المشيئة الإلهية غير المعلومة «قل الله أعلم...» (الآية).

ما أعنيه بالقدر التأويلي، إذاً، هو هذا التآرجح بين بنية التأويل تطبيقاً، ولكنّه تطبيق معرض إلى ضرب من هزال التقليد عن إعطاء المعيار، هزال يتنا نرى العناد اليومي (acharnement) في التمسك به صارخاً، في دموية التعامل مع الحاضر، لكأنّه اعتراض على تمّنع هذا الحاضر من الإذعان للمعيار، وبين بنيته عبرة تتخفف من مادية التقليد، ومن ثقل ارتباطه بإحداثياته لتقبل على الحاضر بإيماءة الرمز، إيماءته فقط، وتفعل فيه وفق منطق الحرية: ألا إنّ أول شروط الحرية هو الرجاء.



منطق الحرية، هاهنا، هو منطق العبرة بما هي العبرة من الخبر، من «النبأ» في عبارة القرآن الكريم. ما هي العبرة؟ وهل كلما تمثّلنا وقائع ماضٍ ما، أو تقليد ما، حصل لنا من تمثّلنا ذلك إدراك معنى؟ إنّ تمثّل الوقائع ضمن حدث ماضٍ ما يعني إدراك بنيتها الدلالية من جهة ما هي عناصر محيلٌ بعضها على بعض ضمن ترتيب من إنشائها؛ لأنّه ترتيب لا يسبقها إلى بنية يضعها لها من قبل، حيث يؤدّي تلاؤمها مع تلك البنية إلى شهادتها عليها. إنّ ترتّب الوقائع ضمن بنية ذاتية قد يفيدنا بمدلول، ولكنّه لا يستطيع أن يفيدنا بمعنى. ويقتضي الحديث عن المعنى، على العكس من ذلك، تمّدّد الإحالة التي لكلّ عنصر من عناصر بنية ما إلى خارج تلك البنية. إنّ ذلك التمّدّد هو الانتشار الزماني، الذي يسمح بالمعاودة على نحو غير تكراري، فكأنّما ترسم لدى كلّ اطلاع «على أحوال الماضين من الأمم» مضارعة لتلك الأحوال تعيد، بشكل ما، تولّد آتات تلك الأحوال على دياغرام هوسرل المعروف، بضرب من تشاكل (تألف؟ تضامن؟) المصير؛ أي من تشاكل إيقاع الذهاب والإدبار، وذلك هو الذي نسميه درساً. ما الذي يسمح بتمثّل ذلك التشاكل؟ لا شك في أنّ الذي يسمح به ليس أياً من العناصر، إذا ما أخذناها في ذاتية ملامحها؛ أي في تضاريس فرادتها المخصوصة. إنّ خروج عنصر «الأحوال الماضية» من فردانية صورته (l'individualité de sa forme) ذات المدلول، إلى كثرته الافتراضية (sa pluralité hypothétique) هو الذي يسمح بتمثّل المعنى لدى الاطلاع على «أحوال الماضي»، وهو الذي يسمح خاصّة بالانتقال من حديث يتمثّل الماضي إلى حديث يتمثّل التاريخ بوصفه حدث المعنى.





## مارتن هايدغر الأنطولوجيا<sup>1</sup> (تأويلية الحديثية)

ترجمة: محمد محجوب\*

### [1] مدخل:

§1. في العنوان: «الأنطولوجيا»

تعليقاً على الإشارة الأولى إلى الحديثية (Faktizität).  
تعيينها الأقرب: الأنطولوجيا.

\* جامعة تونس.

1- الأنطولوجيا (تأويلية الحديثية) [Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)] هو عنوان الدرس الذي ألقاه هايدغر (-1889) في جامعة فرايبورغ خلال سداسي الصيف لسنة 1923. وقد نشر هذا الدرس في نصه الألماني الأصلي ضمن سلسلة الأعمال الكاملة لهايدغر، سنة 1988، المجلد 63 [Gesamtausgabe, 63] سنة دار النشر Vittorio Klostermann، مدينة Frankfurt am - Main الألمانية، بعناية كايت بروكر أولتمانس (Käte Bröcker-Oltmanns) مذيلة بملحق من ص 113 إلى ص 116. نود أن نشكر هاهنا دار النشر Vittorio Klostermann على تفضلها بإحالة حقوق الترجمة وثقتها في المترجم، وكذلك دار النشر (مؤمنون بلا حدود) على مبادرتها بشراء هذه الحقوق وتيسير هذه الترجمة.

ونحن نبادر اليوم إلى تقديم هذه الترجمة الجزئية للصفحات العشرين الأولى من مؤلف هايدغر. وقد اقتصرنا على الأدنى من الهوامش على أن نخصص لها المساحة الكافية لدى

ليست الأسئلة ومضات  
خاطرة، لا ولا هي  
«مشكلات» اليوم المعتادة،  
تلك التي يحصلها «المراء»  
مما يُروى ومما يُقرأ،  
ويخرجها [للناس] ملوحاً  
بالعمق وبُعد الغور؛ بل  
تخرج الأسئلة من مناظرة  
«الأشياء». وإما تكون  
الأشياء ثمة فقط حيث  
تكون الأعين.

تعني «الأنطولوجيا» نظرية الوجود. ولو لم يُتَبَيَّن من هذا اللفظ إلا مجرد التلويح البعيد إلى أن الوجود سيُستدرج في ما يلي، على نحو غرضي ما، إلى البحث، و(يرفحُ) إلى القول، لقد أدّت العبارة بذلك خدمتها الممكنة عنواناً (للدرس). فإذا ما عُدَّت الأنطولوجيا تخصصاً لمادّة تقع مثلاً ضمن دائرة اهتمام المدرسانية المحدثّة، أو دائرة اهتمام المدرسانية الفينومينولوجية، وما تحدّد بها من اتجاهات فلسفية أكاديمية، لم تكن عبارة الأنطولوجيا، بما هي عنوان، موافقةً ساعتها لما نأتي إليه من مبحثنا، ومن أسلوب معالجته.

أمّا إذا ما اتُّخذت «الأنطولوجيا» فوق ذلك شعاراً، كذاك الذي ترفعه اليوم حملات أضحت شعبيةً على كانط، وبشكل أكثر صراحة على الروح اللوثري، وبصفة أكثر جذريةً على كلّ تساؤل صريح لا يتهيب سوء العاقبة من قبل أن تقع، وباختصار إذا ما اتُّخذت الأنطولوجيا كلمةً تحريض تغري بضرب من قومة العيب على الفلسفة بما هي كذلك، فإنّ ذلك يكون عنوان الدرس مغلظاً عظيم التخليط.

لن يكون لكلمتي «أنطولوجيا» و«أنطولوجي» أن تُستعملا، هاهنا، إلا في ما كنّا تحدّثنا عنه من المعنى الفضايف للإشارات المهملة. فتعنيان أن الوجود، بما هو كذلك، وجهه السأل والتّحديد. أمّا أيُّ وجود، وكيف (يُسأل ويُحدّد)، فذلك ما يظلُّ غيرَ محدّد أصلاً.

وإذ تحفظ الأنطولوجيا ذكرىً من لفظة (ἄν) اليونانية، فإنّها تشير في آن إلى أسئلة الوجود الماثورة، التي قامت على أرض الفلسفة الكلاسيكية اليونانية، وتكاثر اعتلاجاتها لدى مدارس المقلّدين. [2] ورغم كون الأنطولوجيا التّقليديّة تدّعي العناية بتعيينات الوجود العامّة، فإنّ لها في الحقيقة عيناً على جهة معيّنة من الوجود.

أمّا في الاستعمال الحديث، فكثيراً ما تُقال الأنطولوجيا على معنى نظرية الموضوعات، ولاسيما (النظرية) الصّورية. فتتطابق من هذا الوجه مع الأنطولوجيا القديمة (الميتافيزيقا).

الترجمة الكاملة التي نُؤمل صدورها قبل نهاية سنة 2017. كما أننا أثبتنا بين معقوفات [] أرقام الصفحات الأصلية في النشرة المشار إليها حتّى يسهل الرجوع إليها عند الحاجة.

وتمثل ترجمة تأويلية الحديثية مقدّمة مهمة لفهم تطوّر الفكر الهايدغري في علاقة بطرح مسألة معنى الوجود مثلما تبلور في كتاب الوجود والزمان. ذلك أنّ درس 1923 ليس فقط هو الدرس الذي شهد التسمية النهائية لمفهوم الدازاين [الموجد] المركزي والمفتاح في تفكير الوجود والزمان وفي تفكير هايدغر عموماً، وإمّا هو أيضاً المخبر الذي تفرّعت عنه المسودات الثلاث التي مهدت على نحو حازم لمؤلف 1927. لا شك إذ أنّ ترجمة تأويلية الحديثية ستمثل المدخل الأوفق لفهم الفينومينولوجيا التأويلية للدازاين التي أعطت ميزان الأنطولوجيا الأساسية ومسألة معنى الوجود، وإيقاعهما، في هايدغر الأول (من 1919 إلى 1929).

نشير أخيراً إلى أننا علّمنا على الهوامش التي من وضعنا بعبارة (المترجم). أمّا بقية الهوامش فهي من هايدغر أو ناشر الكتاب (المترجم).

ولكنَّ الأنطولوجيا الحديثة ليست، مع ذلك، مادَّة (Disziplin) معزولة؛ بل إنها لتقوم في تعالق مخصوص مع ما يُفهم من الفينومينولوجيا في مدلولها الأقرب. فإمَّا في صلب الفينومينولوجيا أولاً نَبَت مفهومٌ مُناسبٌ (Forschungsmaßstiger) للبحث. أنطولوجيا الطَّبيعة وأنطولوجيا الثقافة والأنطولوجيات المادِّية: إنَّ هذه تمثِّل المعارف (Disziplinen)، التي يُعرض ضمنها محصَّل غرض هذه الجهات بحسب طبيعته الموضوعيَّة المقوليَّة. فما تمَّ على هذا النحو إعتاده إمَّا يخدم بمثابة الخيط الموجِّه لمشكل التقوُّم، [أعني] سياق الوعي بموضوعات من هذا الصَّنْف، أو ذاك من حيث بنيته ونشأته.

وعلى العكس من ذلك، إمَّا من الفينومينولوجيا فقط [تُشتقُّ] المسألة الأساسية (-Problem basis)، التي تُرفع إليها الأنطولوجيا الملائمة، وتُجرى على ترتيب منظم. ففي نظرنا نحو الوعي بكذا [إذ يظهر] - يظهر أيضاً (ist auch ... sichtbar) وعلى هذا النحو فقط، الذي منه، أعني خاصية الموضوع الذي لموجود ما بها هو كذلك، ومن خاصيات الموضوع التي لمختلف مناطق الوجود المخصوصة إمَّا تتأقُّ الأنطولوجيات. من هنا هي تتأقُّ، على وجه التحديد، ولا تتأقُّ من الوجود بما هو كذلك؛ أي من الوجود الخليِّ من الموضوعات. الفينومينولوجيا، في المعنى الضيق، بما هي فينومينولوجيا التقوُّم. الفينومينولوجيا في المعنى الواسع [بما هي] تتضمَّن الأنطولوجيا.

ولكنَّ السَّؤال، داخل مثل هذه الأنطولوجيا، عن حقل الوجود الذي ينبغي أن يُعترف منه المعنى الحاسم والموجِّه لجميع استشكالات الوجود، لم يُطرح أصلاً. هو سؤال غير معروف لهذه الأنطولوجيا، وهي لذلك تظلُّ مغلقةً هي نفسها عن عين أصلها ومآق معناها.

إنَّ قصور الأنطولوجيا الماثورة وأنطولوجيا اليوم هو قصور مضاعفٌ:

[3]

1. فالغرض عندها منذ البدء هو الكون - موضوعاً (Gegenstandsein)، [أي] موضوعيَّة الموضوعات المحدَّدة، والموضوع معطى لعني (Meinen) نظريِّ غير محدَّد، أو هو الكون - موضوعاً المادِّيّ للعلوم المخصوصة للطَّبيعة والثقافة ذات الصِّلة به، وإذا ما اقتضى الأمر، فإنَّه، من خلال أقاليم الموضوعات (Gegenstandsgebiete)، هو العالم، ولكن ليس انطلاقاً من الموجد (Dasein) وإمكانات الموجد، ولا أيضاً ممَّا قد يُلصق به من الخاصيات اللانظرية الأخرى. [تنبيه: ازدواج معنى «الطبيعة» بما هي عالم وبما هي إقليم موضوعات؛ «الطبيعة» بما هي عالم لا يمكنها أن تُصاغ صورياً إلا انطلاقاً من الموجد، من التاريخية، ولذلك هي ليست قاعدة زمنيَّتها؛ وهو عين ما يجري على الجسد].

2. ما الذي ينجم عن ذلك إذاً: إنها تسدُّ على نفسها المنفذ إلى ما هو داخل الإشكالية الفلسفية الموجود الحاسم: الموجد، الذي منه الفلسفة، ولأجله، «تكون» [ist].

وإمَّا يُستعمل عنوان الأنطولوجيا، في ما يلحق، في حدود مأخذ أجوف غير منضبط، فيدُلُّ

به على ما أيما اتفق من سأل عن الموجود بما هو كذلك، وبحث فيه. وهكذا تتعلّق عبارة «الأنطولوجي» بطرح الأسئلة، وبالتفسيرات، وبالمفاهيم، وبالمقولات التي نشأت، أو التي لم تنشأ، عن النظر في الموجودات من جهة الوجود.

(وإنما على أنها «أنطولوجيا» تؤخذ الميتافيزيقا القديمة، شعوذةً ووثوقيةً، من دون أدنى إمكان فيها، ولا حتى مجرد التفات نحو موقف البحث المتسائل).

(وليطهرن في «الوقت» المناسب أن مهام أساسية تنوي في الأنطولوجيا كذلك!).

وهكذا فلعلّ العنوان، الذي ينجم عن الغرض والمعالجة اللاحقين، يكون: تأويلية الحديثية.

## [5] تأويلية الحديثية

### تصدير<sup>1</sup>

طرح الأسئلة؛ ليست الأسئلة ومضاتٍ خاطرة، لا ولا هي «مشكلات» اليوم المعتادة، تلك التي يحصلها «المرء» مما يُروى ومما يُقرأ، ويخرجها [للناس] ملوحاً بالعمق وبُعد الغور (Tiefsinn): بل تخرج الأسئلة من مناظرة «الأشياء» (Auseinandersetzung mit den «Sachen»). وإنّما تكون الأشياء ثمة فقط حيث تكون الأعين.

لذلك يتعيّن على بعض الأسئلة أن «تُطرح» هنا، ولاسيما أن السأل (Fragen) قد غادر اليوم ما يجري من الموضة، إلى المشغلة الكبرى للـ«مشكلات»؛ بل إنّ المرء ليوشك في صمت أن يلغي السأل إغناءً، معتقداً أنّه إنما يقوّي بذلك زهد من يعيشون ببساطة إيمان الفخامين. إنّهُ يعلن المقدّس قانوناً جوهرياً، ويحمّله على الجدّ في ذلك عصرٌ تُحوّجه (إليه) هشاشةٌ فيه وهُزال. هو لم يعد يأبه لشيء أكثر من [حرصه على] استدامة «المشغلة» (Betriebe) استدامة لا كابع لها. ها قد بات أهلاً لتنظيم معتمّم للكذب والرياء (Verlogenheit). بل إنّ الفلسفة نفسها لتفسّر فسادها «قيامه للميتافيزيقا».

ولقد صاحبنّي في بحثي لوثر (Luther) الشاب وكان مثالي أرسطو الذي مقتته لوثر. وأعطاني الدّفح كيركيغورد (Kierkegaard)، وفتح عينيّ هوسرل (Husserl). ذلك لمن كان لا «يفهم» شيئاً إلا متى قدره في حدود التأثيرات التاريخية، فهماً مغلوّطاً من فضول جهيد؛ أي تلفتاً عمّا هو وحده حاسمٌ [في هذا الدرس]. على المرء أن ييسّر على هؤلاء «وجهة فهمهم» تيسيراً، [6] حتى يزولوا من تلقاء أنفسهم. فلا شيء متوقّع منهم. ما يشغلهم إلا الزيف - البسودوس<sup>2</sup>.

1- العنوان من عند هايدغر. والتصدير لم يُعط في الدرس.

2- «Pseudos» مثبتة بالحروف اللاتينية Pseudos في الدرس، على غير عادة هايدغر (المترجم).

## [7] القسم الأول

دروب تأويل الموجد في مريته<sup>1</sup> (Jeweiligkeit)

الحديثة (Faktizität) تسمية (Bezeichnung) خاصية الوجود (Seinscharakter) التي للموجد «المخصوص» (eigenen) الذي «لنا». وتعني العبارة على نحو أدق: أن هذا الموجد في كل مرة [ظاهرة المزية؛ على جهة أنه يبقى مثلاً (Verweilen)، ولا يذهب، أنه يكون هاهنا - بالقرب (Da-bei)، أنه هاهنا- يوجد (Da-sein)] بقدر ما هو يكون في خاصية وجوده طبق الوجود (seinsmäßig) موجوداً «هنا». أنه يتموجد (dasein) طبق الوجود يعني أنه، بدياً، لا يكون ولا يكون أبداً على جهة موضوع (Gegenstand) للحدس وللتعيين الحدي، نعلمه مجرد علم، ونحوز عنه مجرد معرفة؛ وإنما الموجد هو، نفسه، هنا، في الكيف [Wie] الذي لوجوده الأخص. إن كيف الوجود يفتح ويسور «الهنا» الممكن في كل مرة. الوجود - [على جهة] المتعدي: أن يكون<sup>2</sup> (sein) الحياة الحديثة. أما الوجود ذاته فليس يكون أبداً موضوعاً ممكناً لملك (eines Habens)، مادام ما يتعلق به الأمر فيه إنما هو الوجود نفسه.

لا يعني الموجد، من جهة ما هو في كل مرة الخاص الذي لنا، تنسيباً مفرداً (isolierend) للأفراد منظوراً إليهم من الخارج، وإذا [تنسيباً مفرداً] للفرد (أنا نفسي فقط = *solus ipse*)، وإنما «الخصوص» لنا (Eigenheit) كيف وجود وإشارة إلى درب يقظانية (Wachsein) ممكنة. إلا أنه ليس حداً (Abgrenzung) بين جهات، على معنى التقابل الفاصل بينها.

فيعني «الحديثي»، إذاً، أن شيئاً ما، بفعل ما يكون من خاصية الوجود تلك، هو من عين ذاته متمفصل، وأنه في هذه الحال «يكون». فإذا ما حمل المرء «الحياة» على أنها ضرب من «الوجود»، عنت «الحياة الحديثة» ساعتها: موجدنا المخصوص بما هو «هنا» في أي عبارية<sup>3</sup> [-Ausdrücklich-] له مطابقة لخاصية وجوده.

1- المزية إحداث نقتحه للإيفاء بـ: *Jeweiligkeit* التي تعني الوهلة (*while*) التي في كل مرة، نقتحها قاصدين إلى «وهلية» المرة، أو «تؤهالها»، لا من حيث قصر الوهلة [التي تعني في اللسان: الأول مما نرى أو مما نجد، دون ما يليه منه]، وإنما من حيث استغراقها وامتدادها الزمني المتجدد كل مرة لدى كل واحد منا (المترجم).

2- ترجمنا صيغة التعدي التي للوجود بالـ «كون» تقديراً لاستلزامه هذا الذي يكونه، وهو ما بدا لنا غير متاح من خلال فعل الوجود، ولاسيما في بنائه الصري للمجهول (المترجم).

3- «عبارية»: هاهنا وجه أول من وجوه تبرير استعمال مصطلح «الحديثة» للإيفاء بالمفهوم الألماني *Faktizität*: فلا بد من الانتباه إلى أن هايدغر يعرّف هنا الحياة الحديثة، والوجه الذي تقال به هذه الحياة في حديثها. وهو يحدد هذا الوجه على أنه «موجدنا المخصوص بما هو «هنا»، في أي عبارية له مطابقة لخاصية وجوده». فالحياة الحديثة حديثة على جهة تعبيرها المطابق لخاصية وجود الموجد؛ هي حديثة من جهة كونها معرّة. وهو ما جعلنا نجد في جذر «حدث» المحيل على الحديث، لا فقط على الحدوث وما يحدث، ما شجعنا على



## [9] الفصل الأول

### الهرمينوطيقا

### الهرمينوطيقا في المفهوم التقليدي

تحتاج الكائنات الحيّة إلى الألسنة  
سواء للتذوق أم للمحاورة. ومن ثمّ  
إنّ التذوق كفيّة ضروريّة في المعاشرة  
(فنجده لدى أكثرها)، ولكنّ التوجّه  
إلى الآخرين ومخاطبتهم في أمر ما  
(التحاور حول شيء ما) إمّا هو من  
أجل تأمين الوجود الأخصّ للكائنات  
الحيّة في عالمها وبوساطته.

على عبارة الهرمينوطيقا أن تشير هنا إلى الكيفية  
الموحّدة للمراهنة على الحديثية (وتوظيفها) [Einsa-  
tz] ومقاربتها (والتوجّه إليها) [Zugehen]، ومساءلتها  
[Befragen] وتفسيرها [Explizieren].

عبارة (ἐρμηνευτική (ἐπιστήμη, τέχνη) ἔρμηνεύειν,  
ἐρμηνεία, ) بُنِيَتْ اشتقاقاً من (ἔρμηνεύς). وأصل الكلمة الاشتقائيّ غامض<sup>1</sup>.

وقد جعل اسم الإلاه (Ἐρμῆς)، رسول الآلهة، في علاقة مع تلك الكلمة.

ويمكننا بالرجوع إلى بعض الشواهد أن نحيط بحدود الدلالة الأصلية للكلمة، وأن نفهم في  
الوقت نفسه كيفية تبدل معناها.

أفلاطون:<sup>2</sup> οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρμηνῆς εἶσιν τῶν θεῶν [ليس  
الشّعراء إلا النّاطقين [Sprecher] عن الآلهة]، ومن ثمّ فإنه يحقّ [أن يقال] على المنشدين الذين  
ينشدون بدورهم [شعر] الشعراء:<sup>3</sup> οὐκοῦν ἐρμηνέων ἐρμηνῆς γίγνεσθε<sup>3</sup> ألا تصبحون  
بذلك ناطقين عن النّاطقين؟ فالـ Ἐρμηνεύς [هرمينوس] هو ذاك الذي يخبر شخصاً ما، ويؤدي  
له ما يقصده شخص آخر، أو هو، أيضاً، ذاك الذي يتوسط (لنقل) هذا الخبر وهذا الإعلان،  
فيفهمه ويقتفي أثره ويحيّنه وينشئه في نفسه من جديد [nachvollzieht]<sup>4</sup>؛ انظر السفسطائي  
[246]248-3: ἀφερμήνευε، أخبر عن: نقل ما يقصد الغير.

«نحت» الحديثية وتفضيلها على ما يعرض من الترجمات السطحية ولاسيما «الواقعية» و«الواقعة» و«العيان»  
واشتقاقاتها. وفوق ذلك إن Faktizität لا تشير في الألمانية إلى أي واقعية أو واقعية وإنما تشير إلى العُروض (ما  
يعرّض = Zufall)، وإلى القدر (الذي يقدر = Fugung). راجع في هذا الخصوص: Georg Imdahl, Das Leben, verstehen, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1977، ص 195 وما يليها.

1- انظر: E. Boisacq, Dictionnaire étymologique, Heidelberg-Paris, 1916, p.282 [هايدغر]

2- إيون، 534 هـ. (Burnet) Oxford 1904.

3- إيون، 535.

4- استعملنا هذه العبارات الثلاث تحويطاً حول مدلول هذا الفعل nachvollzieht الذي يشير في نفس الوقت  
إلى معاني الفهم، وتحيين الفهم، وإعادة الإنتاج وتحقيق الأثر واستلهاام المعنى والتفكير. ولا شك أن معجم  
شلايرماخر وديلتاي حاضران في هذا الاستعمال الهايدغري المخصوص (المترجم).

ثياتيتوس، 209أ: ἡ τῆς σῆς διαφορόντητος ἐρμηνεία. Λόγος = الإخبار عن الشّيء هو التعبير عن الاختلافات عن/ بالنسبة إلى الـ κοινόν [كوينون = المشترك]. (انظر ثياتيتوس، 163ج: ما يُصبح مرثياً من الكلمات وما يتوسط لنقله عنها المفسّر)؛ [10] لا تصوّراً نظرياً، وإنما «إرادة»، ورجاء ونحوهما، الوجود، الكيان؛ ويعني ذلك أنّ الهرمينوطيقا هي الإخبار عن وجود موجود ما في وجوده لدى - [نفسى].

#### أرسطو:

τῆ γλώττη (καταχρηται ἡ φύσις) ἐπι τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διαλεκτον, ὧν ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει), ἡ δ' ἐρμηνεία ἔνεκα τοῦ εἰν للمحاورة. ومن ثَمَّ إنّ التذوّق كـيفيَّة [Weise] ضروريّة في المعاشرة (فنجده لدى أكثرها)، ولكنّ التوجّه إلى الآخرين ومخاطبتهم في أمر ما (التحاور حول شيء ما) إنّما هو من أجل تأمين الوجود الأخصّ للكائنات الحيّة في عالمها وبوساطته). ἐρμηνεία [هرمينيا] تقوم هنا ببساطة مقام διάλεκτος [ديالكثوس]؛ أي المحادثة والمحاورة ولكنّ هذه ليست إلا الكيفية الحديثة لإنجاز الـ Λόγος، وهذا الأخير، أعني الكلام عن شيء ما، إنّما يعتني بالـ κατὰ συμφέρον (.) τὸ βλαβέρον<sup>2</sup> أمام الحوز الحدسي للموجودات في مؤاناتها وعدم مؤاناتها.

انظر كذلك ἐρμηνεύειν؛ فيلوستراتوس [Philostratus]<sup>3</sup>. شروح سمبليسيوس على كتاب الطبيعة لأرسطو [Simplicii Aristotelis Physicorum Commentaria]<sup>4</sup>. يقول بيريكلاس في توسيديديس:

καὶτοι ἐμοὶ τοιούτω ἀνδρι ὀργίζεσθε ὅς οὐδενὸς οἶομαι ἦσσαν εἶναι γινῶναι τε τὰ δέοντα καὶ ἐρμηνεύσαι ταῦτα φιλόπολις τε καὶ χρημάτων κρείσσω.<sup>5</sup>

#### أرسطو:

λέγω δέ, ..., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν<sup>6</sup>

1- أرسطو، النفس، 8، II، 420 ب<sub>18</sub> وما يليها.

2- أرسطو، السياسة، الألف 2، 1253 أ<sub>14</sub> وما يليها.

3- De vitiiis sophistarum, ed. C.L. Kayser, Leipzig 1871, Vol.II, S. 11, Z. 29. In: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1912, Bd. II, S. 235, Z. 19.

4- Ed. H. Diels. Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin 1882, S. 329, Z. 20.

5- Debello Peloponnesiaco, ed. G. Boehme. Leipzig 1878, Bd. II, 60 (5), S. 127.

6- كتاب الشعر، 6، 1450 ب<sub>13</sub> وما يليها: [أعني ... أنّ الكلام تعبير [الأشياء] بالأسماء].

ثمة كتاب أثار لنا من بين نصوص أرسطو يحمل عنوان *περὶ ἑρμηνείας* [باري هرمينياس = في العبارة]، ويعالج الـ *λόγος* [لوغوس] من حيث كفايته الأساسية في كشف الموجودات والتوليف بينها وبينها. والعنوان مناسب مناسبة تامة لهذا الذي أشير إليه. [11] ولكن النص لم يقدم من قبل أرسطو، ولا من قبل أتباعه المباشرين من المشائين تحت هذا العنوان؛ بل أثار عما خلّفته مدرسة أرسطو «كمشروع غير مكتمل» و«دون عنوان». إلا أنّ العنوان كان رائجاً بعد على أيام أندرونيكوس الروديسي. وقد رجّح ه. ماير، وهو الذي يعود له الفضل في تحقيق النص الأصلي على أسس متينة، أنّ أول ظهور للعنوان قد كان في الجيل الأول بعد ثيوفراستس وأودامس<sup>1</sup>.

أمّا في السياق الحالي، فإنّ الكلمة (التي جاءت) عنواناً لهذا البحث الأرسطي ليست مهمّة لنا إلا من حيث تاريخ دلالتها. إنّ مزية القول أنّه يجعل شيئاً ما متاحاً لنا بما هو مكشوف ههنا، بما هو كائن لدينا [*vorhanden seiend*]. للـ *λόγος* بما هو كذلك الأهلية الفائقة على الـ *ἀληθεύειν* [الإحجاب]<sup>2</sup> (أي على أن يأخذ ما كان محتجباً []، مغشّى []، فيجعله جلياً، مُسَفرّاً، ويجعله متاحاً). ولما كان النص (الأرسطي) إنّما يعالج ذلك، استحق تسميته: *περὶ ἑρμηνείας*.

وفي العهد البيزنطي حازت الكلمة من العمومية ما باتت توافق به معنى «الدلالة» [*be-deuten*] عندنا. فالكلمة أو الكلمة المركّبة، تعني شيئاً ما، و«لها مدلول» [ومن ثمّ (هذا الضرب (من) أفلاطونية الدلالة].

أمّا فيلون فقد أشار إلى موسى بكونه *ἑρμηνεύς θείου*<sup>3</sup> (المتنبئ عن إرادة الرب).

أريستياس:

«τά τῶν Ἰουδαίων γράμματα ἑρμηνείας προσδίδεται»<sup>4</sup>

[يحتاج نصّ اليهود إلى ترجمة (*Übersetzung*)، وتأويل (*Auslegung*)]. والترجمة: جعل ما كان معروضاً بلغة أجنبية مُدرَكّاً ومتاحاً في لغتنا المخصوصة ولها. ثمّ أصبحت الـ *ερμηνεία* تعني في الكنيسة المسيحية ما يعنيه التفسير [*Commentar (ennarratio)*].

1- «Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik», in Archiv für Geschichte der Philosophie, 13 NF6 (1900), S.23-72.

2- «الإحجاب»: صيغة قياسية نقترحها ترجمة لفعل الأليثوين *ἀληθεύειν* = أحجب / يُحجب / إحجاباً [اعتباراً لبنيته السالبة بفعل حرف الألفا «α»] [*αληθεύειν*] حسب القراءة الهايدغرية المنتشرة في كل ما كتب تقريباً. وأما القياس في العربية فعلى أفعال من مثل عذر / أعذر، شكّا/أشكى، عتب/أعتب، إلخ. (المترجم).

3- De vita Mosis III, 23(II,188). Opera IV, ed. L. Cohn. Berlin 1902, S. 244.

4- Ad Philocratem epistula, ed. P. Wendland. Leipzig 1890, S. 4, Z. 3.

التفسير، Ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀχτάτευχον  
التأويل: تقصّي القصد الحقيقي لنصّ ما، [12] ومن  
ثمّ التقريب لذلك المقصود، وتيسير النفاذ إليه.  
Ἑρμηνεία = ἐξήγησις [هرمينيا = اكسيغيسيس].

لقد وضع أوغستينوس أول «هرمينوطيقا» متينة  
[grossen stils]:

«Homo timens deum voluntate meus in  
scripturissanctis diligenter inquirat. Et ne amet  
certamina, pietate mansuetus; praemunitus  
etiam scientia linguarum, ne in verbis locutioni  
busque ignotis haereat; praemunitus etiam cog-  
nitione quarumdam rerum necessarium, ni vin naturamve earum quae propter similitudinem  
adhibentur, ignoret; adjuvante etiam codicum veritate, quam solers mendationis diligentia  
procuravit: veniat ita in ad ambigua Scripturarum discutienda atque solvenda»<sup>1</sup>

تُظهر الهرمينوطيقا، بالنظر إلى  
«موضوعها»، وما هي تلك الكيفية  
المُزَمَّع بها النفاذ إلى موضوعها،  
أن لهذا الموضوع وجوده بما هو  
أهل للتأويل ومفتقر إليه، وأنه  
مما يؤاتي هذا الوجود أن يكون  
[ذلك الموضوع] ضمن حال ما من  
المؤوئية [Ausgelegtheit].

«ما الذي على المرء أن يتزود به ليقارب تأويل المواضع غير الجليّة في الكتاب: [عليه أن  
يتزود] بخشية الرب، فلا يعنيه إلا تحريّ مراد الرّب في النص، وأن يكون قد علّم التقوى وهُدب  
فيها، حتى لا يستطيب الانزلاق إلى مباحكات الألفاظ، ويتسلح بمعرفة للغات اتقاء أن يبقى واجماً  
أمام شوارد الكلام وغريب الأساليب، وأن يكون قد أُعطي معرفة بعض الموضوعات والأحداث  
الطبيعية التي تُقدّم لغرض التمثيل، حتى لا يسيء تقدير قوتها البرهانية التي يعضدها ما يتضمّنه  
النص من الحقيقة».

أمّا في القرن السابع عشر فيعتزنا عنوان «Hermeneutica sacra» [التأويلية المقدّسة] للدلالة  
على ما سيشار إليه في مواضع أخرى تحت أسماء «مفتاح الكتاب المقدّس» [Clavis scripturae]  
[sacrae]<sup>2</sup> و«المدخل إلى الكتب المقدّسة» [Isagoge ad sacras literas]<sup>3</sup> و«الرسالة في التأويل» [Trac-  
tatus de interpretatione]<sup>4</sup> و«الفيلولوجيا المقدّسة» [Philologia sacra]<sup>5</sup>.

1- De Doctrina christiana, Patrologia latina, ed. Migne (i.w.zit.: Migne) XXXIV, Paris 1845, Liber III  
cap. 1, 1, S. 65.

2- M. Flacius Ilyricus, Clavis scripturae sanctae seude sermone sacrarum literarum. Basel 1567.

3- S. Pagnino, Isagogae ad sacras literas liber unicus. Köln 1540 u. 1542.

4- W. Frantze, Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum  
maxime legitima. Wittenberg 1619.

5- S. Glass, Philologia sacra, qua totius V. et N.T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et ge-  
nuinae interpretationis ratio expenditur. Jena 1623.

[13] وراهنأ، لم تعد الهرمينوطيقا مجرد التأويل نفسه، وإنما نظريّة شروط التأويل وموضوعه وأدواته ومؤداه وتطبيقه العملي. انظر: يوهانس يعقوب رمباخ:

I. «De fundamentis hermeneuticae sacrae» [في مبادئ التأويلية المقدسة]<sup>1</sup>. في الاستعداد الملائم لتأويل النصوص، وفي معنى النصوص.

II. «De mediis hermeneuticae sacrae domesticis» [في الأدوات الداخليّة للتأويلية المقدسة]<sup>2</sup>. التناسب الإيماني كمبدأ للتأويل؛ الظروف المحيطة، الانفعالات، الترتيب، السياق، توازي النصوص.

III. «De mediis hermeneuticae sacrae externis et literariis» [في الوسائل الخارجية والأدبية للتأويلية المقدسة]<sup>3</sup> في الوسائل النحوية والنقدية والبلاغية والمنطقية والعلمية. الترجمة والشرح.

IV. «De sensu inventi legitima tractatione» [في المعالجة المشروعة للمعنى المخترع]<sup>4</sup> في أداء (المعنى)، وسوق الحجج (عليه)، التطبيق الاستنباطي والعملي [بوريسماتا، ١٧٤١] = الاستنباط عبر استخلاص النتائج].

ثم إن شلايرماخر قد ضيق، بعد ذلك، ما كان لاح من الهرمينوطيقا فكرة جامعة [um-fassend] وحيّة [انظر أوغستينوس!] إلى «فنّ (تكنولوجيا) فهم القول»<sup>5</sup> الذي لغير ما، واستدرجها كصناعة ارتبطت بالنحو وبالبلاغة إلى سياق الجدليّة. وهذه المنهجية صورية، وهي كهرمينوطيقا عامّة [أي كنظرية فهم وتكنولوجيا فهم للكلام الأجنبيّ عموماً] إنما تحتوي التأويليتين الخاصتين الثيولوجيّة والفيلولوجيّة.

وقد أدرج أ. بوخ فكرة هذه الهرمينوطيقا ضمن مصنفه: *Encyklopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften* [موسوعة العلوم الفلسفية ومنهجيتها]<sup>6</sup>.

[14] وتبنى ديلتاي مفهوم شلايرماخر للهرمينوطيقا كصياغة لقواعد الفهم [«تكنولوجيا تأويل

1- *Institutiones hermeneuticae sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*. Jena 1723, *Conspectus totius libri: liber primus*.

2- Ebd., *Liber secundus*.

3- Ebd., *Liber tertius*.

4- Ebd., *Liber quartus*.

5- *Hermeneutik und Kritik m. bes. Beziehung auf das Neue Testament*, hrsg. V. F. Lücke. *Sammtliche Werke* I. Abt. 7. Bd. Berlin 1838, S. 7.

6- Leipzig 1877.

آثار مكتوبة»<sup>1</sup>، ولكنه أرسى قواعدها من خلال تحليل للفهم كفهم، ثم أتبع نظره في تطور الهرمينوطيقا أيضاً في سياق بحثه في تطور علوم الروح.

إلا أن تضيُّقاً فاتِكاً في موقفه يظهر من هنا تحديداً؛ ذلك أن العصور الفارقة [الآبائية (Pa-tristik) ولوثر (Luther)] في تطور الهرمينوطيقا الحقّة تظلّ هنا خافية عنه، طالما أنه ظلّ دائماً لا يتابع الهرمينوطيقا بما هي غرضٌ إلا إلى الحدّ الذي يظهر فيه ما كان يعدّه هو جوهرياً من توجهه نحو منهجية هرمينوطيقية لعلوم الروح.

ولكنّ «التذريح» الممنهج الذي بات يساق له اليوم ديلتاي [سبرانغر (Spranger)] لم يصل أبداً إلى مضاهاة موقفه، مع ما تقدّم من ضيقه في حدّ ذاته، وقلّة وضوحه واضطرابه في ما يتصل بالوجهات الأساسيّة.

§ 3. الهرمينوطيقا بما هي تأويل ذاتي للحديثية.

لا تُستعمل عبارة الهرمينوطيقا، في عنوان البحث [Untersuchung] الذي يأتي، في المعنى الحديث، وهي لا تُستعمل عموماً في المعنى الموسع جداً لنظريّة التأويل؛ بل تعني اللفظة على الأرجح، في علاقة بدلالاتها الأصلانية: وحدة تحقيق معيّنة لل-ἐρμηνεία [التأديّة]؛ أي (تحقيق) تأويل الحديثية لقاء ورؤية وإدراكاً وحمللاً إلى المفهوم.

لذلك تمّ اختيار الكلمة في دلالتها الأصلانية؛ لأنها، مع كونها أساساً غير موفية بالمطلوب، تُبرز على نحو علنيّ بعض العناصر [15] التي تظلّ فاعلة خلال استكشاف [Durchforschung] الحديثية. فتُظهر الهرمينوطيقا، بالنظر إلى «موضوعها»، وبما هي تلك الكيفية المُزَمَع بها النفاذ إلى موضوعها، أن لهذا الموضوع وجوده بما هو أهل للتأويل ومفتقر إليه، وأنه مما يؤاقي هذا الوجود أن يكون [ذلك الموضوع] ضمن حال ما من المؤؤلية [Ausgelegtheit]. فعلى الهرمينوطيقا تقع مهمة جعل الموجود الذي هو، في كلّ مرّة، موجّداً الحقانيّ مُتاحاً في خاصية وجوده، ومتاحاً لهذا الموجود عينه، متواصلًا معه، متصيّداً ما يهجم عليه من الغربة عن نفسه. وإنما تتشكل [bildet sich] للموجد في الهرمينوطيقا إمكانيّة أن يصير وأن يكون ذا فهم لنفسه.

إنّ هذا الفهم، الذي ينبجس في التأويل، غير قابل للمقارنة [unvergleichlich] مع ما يُعرف عادةً بالفهم من جهة ما هو سلوك عارف تجاه حياة [كائن] آخر. وهو ليس عامّةً موقفاً تجاه كذا... [قصديّة = Intentionalität]، وإنما كيفاً للموجد عينه؛ ولعلّه يمكن اصطلاحاً المبادرة مسبقاً إلى حدّه [الفهم] على أنه تيقُّظ الموجد إلى نفسه.

1- Die Entstehung der Hermeneutik. In: Philosophische Abhandlungen, Chr. Sigwart zu seinem 70. Geburtsatage gewidmet v. B. Erdman u. a. Tübingen/ Freiburg/Leipzig 1900, S. 190, 5. Aufl. in Ges. Schr. V. Stuttgart/ Göttingen 1968, S. 320.

ليست الهرمينوطيقا ضرباً من العولجات نخترتها اختراعاً لتحليل نسلطه فضولاً على المؤجد. فسيكون علينا أن نبرز بالرجوع إلى الحديثية نفسها مدى ومتى ما تتطلب تلك الحديثية شيئاً من قبيل التّأويل [Auslegung] المشار إليه. فليست العلاقة بين الهرمينوطيقا والحديثية هنا هي العلاقة بين القبض على موضوع والموضوع الذي قبض عليه، حيث لا يكون على الأول [في طريقي تلك العلاقة] إلا مجرد مقايضة نفسه. وإنما التّأويل عينه كيف ممكن وفائق لخاصية وجود الحديثية. التّأويل موجودٌ وجود الحياة الحديثية عينها. لو كان للمرء أن يعيّن - على نحو غير مستحق - الحديثية «موضوعاً» للهرمينوطيقا [مثلاً تكون النباتات موضوعاً لعلم النبات]، إذاً للزمه أن يرى هذه [الهرمينوطيقا] في عين موضوعها المخصوص (مثلاً يتعين علينا، توازياً مع المثال، أن نقول) إنّ النباتات، إنّما هي ما هي وكيف هي، بفضل علم النبات ومنه].

بذلك، إنّ ما أشرنا إليه للتوّ من معية الوجود [Seinszusammenhang] التي للهرمينوطيقا مع «موضوعها» تجعل استعمالها وإنجازها ومملّكها تكون من حيث الوجود والحديث [seinsmas-sig und faktisch] سابقة زماناً لكل عمل العلوم. فاحتمال [16] إخفاؤها أمر مبدئي [فيها] وينتمي إلى وجودها الأخصّ. وطابع البدهة الذي في تفسيرها إنّما هو جوهرياً مهزوز. وإن أنت أردت أن ترفع أمامها [vorantragen] مثلاً أقصى للبدهة كمثال «الحدس الماهوي» [Wesenseinsicht] لم يكن ذلك إلا سوء تقدير [verkennen] لما يمكنها ولما يجب عليها.

إنّ غرض البحث الهرمينوطيقيّ هو المؤجد الذي هو في كلّ مرّة موجدنا المخصوص، وذلك -لا محالة- من جهة ما نسائله تأويلياً في خاصية وجوده تشوّفاً إلى أن نريّ فيه تيقظاً جذرياً لنفسه. ويتميّز وجود الحياة الحديثية في كونه إنّما يكون في كيف وجود ممكنيته<sup>1</sup> التي له هو نفسه. أمّا الإمكان الأخصّ، الذي له هو نفسه، وهو الإمكان الذي المؤجد (الحديثية) هو إياه، من دون أن يكون في الحقيقة «هنا»، فلعلّه يمكننا أن نعتبره كياناً [Existenz]. وإنّما بالنظر إلى هذا الوجود الحقّاني [eigentlich] نفسه، تقع الحديثية من خلال استشكالها التّأويلي، ضمن عدّتنا - التي - لنا - من - قبل<sup>2</sup> [Vorhabe]، وإنّما عنها، وتبعاً لها، هي تؤوّل. سيشار إلى ما سينشأ [erwachsenden] في خلال ذلك من الفواصر [Explicite] المفهومية بأنّها كيانيات [Existenzialien].

1- حرفياً: «كونه ممكناً» [Möglichsein]

2- راجع هوماش الترجمة الإيطالية لـ الوجود والزمان: Martin Heidegger, Essere e Tempo, Nuovo edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 20083, Glossario ص310، مادة: Vorhabe وكذلك Vorstruktur

وقد أثرتنا هذه الترجمة بناء على ما كان لاحظته ث. كيزيل، (University, *The genesis of Being and Time*, of California Press, 1993, p. 508)، من أنّ العبارة [Vorhabe] تنتدب غرضاً للتفكير في سنة (1922) في أفق تهيئة الأوسيا بكونها ملكاً [«له» ضمن معجم الدال لأرسطو، الميتافيزيقا، الدال، 51023 وما يليها]، وهي تعني حرفياً «المتاح لنا من قبل».



ليس «المفهوم» [Begriff] رسماً [Schema] بل هو إمكان للوجود، وإمكان للحظة [Augen-blick]، أو هو ما تتقوّم به اللحظة؛ معنى راسخ<sup>1</sup>؛ يشير إلى العدة - التي - لنا - من - قبل [Vorhabe]؛ أي إنّه ينتقل [بنا] إلى تجربة أساسية؛ ويشير إلى سابق إلى الإدراك [Vorgriff]؛ أي إنّه يستدعي كيفية من المعالجة [Ansprechen] والمساءلة [Befragen]؛ ما يعني أنّه ينقلنا إلى الموجود في منزعه التأويلي وفي انشغاله [Bekümmern]. ليست المفاهيم الأساسية لواحق على الموجود، متخلفة عليه [،]، وإنّما هي سوابق إليه تحمله من قبل<sup>2</sup>؛ هي تحصيل للموجد وإحاطة، على الجهة التي لها.

إنّ قبليّ التأويل [Die Vorhabe der Interpretation] - أنّه لا يمكن أن يمثّل غرضياً على جهة الموضوع [المعدّ] لمجرد حكاية [Erzählung] تستوفيه، هو العلامة تحديداً على خاصية وجوده [Seinscharakter]. وهذا القبليّ، بما هو بلا ريب مقوّم تقويمياً حاسماً لعين هذا التأويل الذي هو الوجود هنا - مع [das da sein mit ist]، يشترك في خاصية الوجود تلك التي للوجود هنا: الممكنية [Möglichkeit]. وهذه الممكنية ممكنية محدودة، وحدثياً متبدلةً تبدلاً يأتيها من الوضعية التي يجري عليها السّأل الهرمينوطيقي. العدة - التي - لنا - من - قبل ليست إذاً أمراً متروكاً للهوى والتحكّم.

«وإنّما تُفسّر<sup>3</sup> الحياة أوّل ما تفسّر عندما تكون قد عُيرت بعدد، مثلما أنّ أوّل ما ابتداءً المسيح تفسير النصوص [17] وإظهار كيفية تعليمها عنه إنّما كان بعد قيامته» [كيركيغورد، اليوميات Tagebuch، 15 نيسان / أبريل 1838]<sup>4</sup>.

السؤالية الأساسية [Grundfraglichkeit] في الهرمينوطيقا وفي مشوفها [Absehen]: الموضوع: لا يكون الموجود إلا في نفسه. هو يوجد، ولكن على جهة تطرّقه [Unterwegs] هو نفسه إلى

1- يستعمل هايدغر هنا صيغة (geschöpfte) المشتقة من فعل (shöpfen)، وهو يدلّ في معناه القديم على الماء أو السائل الذي يرشح ونستصفيه بواسطة إناء. ولذلك فضلنا ترجمته بمشتق من «رشح» الذي يدلّ على ما يطفو على السطح، وكأثماً نستخلصه منه استخلاصاً.

2- لا أستبعد من معنى «تحمله» هاهنا ما تفيده القصة الشهيرة التي أعطت مثل «وافق شن طبقة». فالحمل في تلك القصة يعني الحديث: وهذا معنى «vortragen» التي تعني فعل المحاضرة والحديث إلى. فكأثماً المفاهيم الأساسية هي التي تحدّث بالموجد. ولعل هذا الرافد من المعنى هو من بين مبررات قرارنا ترجمة الـ «Fak-tizität» بالحديثية إحالة لا على ما يحدث فحسب، وإنّما خاصة على الطابع المحدث لهذا الذي يحدث. أمّا مفهوم العيانة، الذي اقترح كثيراً، فضلاً عن الواقعية، فهو لا يجعل منها إلا موضوعاً للفرجة.

3- تعني العبارة ضمن الألمانية القديمة المتوسطة [mittelhochdeutsch = moyen haut allemand نحو: 1050 - 1350] إجلاء الشيء بما يجعله يظهر واضحاً، بيناً، مفهوماً. ولذلك آثرنا ترجمتها سياقياً هنا بالتفسير.

4- Die Tagebücher 1834-1855. Auswahl und Übertragung v. Th. Haeker. Leipzig o. J., S. 92 (München<sup>4</sup> 1953, S. 99).

إن محيط دائرة قابلية الفهم الحدتي ليس [معطى] مسبقاً ولا هو يقبل الحساب أبداً. كما أن أسلوب استحصاله لا يمكن أن يُقاس على معيار إدراك القضايا الرياضية ونقلها. وكذلك لا وجهة لهذا أصلاً، مادامت الهرمينوطيقا إنما تبدأ في وضعية، ومن ثم يكون الفهم ممكناً.

نفسه! إن هذا الضرب من الوجود الذي [ينتمي] إلى الهرمينوطيقا لا يمكن التأيُّ به، فمعالجته اصطناعاً أو بالوكالة. وإنما ينبغي اعتباره الاعتبار الفصل. فما يستعلن فيه [drückt sich] هو فقط كيف ينبغي أن يفهم البدار المستبق [Vorsprung] وكيف يمكنه. ليس البدار المستبق تنصيباً لغاية [يُنْتَهَى إليها]، بل هو على الحقيقة إقامة اعتبار للتطرق-إلى، وإتاحة لحرّيته، وحلّ لأوصاده، وتمسُّك بالممكنية.

وإنما ثمة [في هذا البدار] سؤالية [-Fraglich] أساسية على قدر ما في استعدادنا القبلي [-Vo] rhabemässig. فهذه السؤالية ينعكس وهجها على

جميع خاصيات الوجود؛ السؤالية الأنثية: العناية [Sorgen]، الاضطراب [Unruhe]، الحيرة [Angst]، الزمانية [Zeitlichkeit]. في السؤالية، وفيها وحدها، يدرك الموقع الذي فيه ومن أجله يمكن أن يكون ثمة شيء ما من قبيل «العقد» على غاية. وإنما لهذا فقط، حيث يُعقد ولا يُعقد [على غاية]، كيفاً للموجد، يكون وجود ما. فماذا عن مشكل الموت ضمن هذا المساق [-Zusammenhang]؟

وإنما في الهرمينوطيقا يُنشأ أول مرة موقف السأل الجذري الذي لا يقتدي بأي فكرة تقليدية عن الإنسان. (وما يُسأل عنه هو كيفية طرح مشكل الاستعداد [Anlageproblem] وما إذا كان هذا المشكل يُطرح أصلاً. أفلا تصبح الممكنية، من جهة [von] السؤالية<sup>1</sup> [Fraglichkeit]، قابلة لأن تُرى كوجداني [existentiell] قائم بذاته وعياني؟).

وفوق ذلك: إن منطلق التأويل هو في جاري اليوم [Heute]، أعني في ما تعين (في الهم) حالاً متوسطة من قابلية الفهم [Verstandlichkeit]، عنها تكون حياة الفلسفة وإليها معاد قولها. ففي الهم شيء إيجابي معين: هو ليس فقط حدث - انجرار - إلى - الهويان [Verfallsphänomen]، بل هو أيضاً، بما هو كذلك، كيف [Wie] للموجد الحدتي.

إن محيط دائرة قابلية الفهم الحدتي ليس [معطى] مسبقاً ولا هو يقبل الحساب أبداً. كما أن أسلوب استحصاله لا يمكن أن يُقاس على معيار إدراك القضايا الرياضية ونقلها. وكذلك لا وجهة لهذا أصلاً، مادامت الهرمينوطيقا إنما تبدأ في وضعية، ومن ثم يكون الفهم ممكناً.

1- على معنى قابلية السؤال، وفضلنا هذه الصيغة على «المسؤولية» التي تحيل على سياق آخر (المترجم).

[18] أمّا عن «كليّ» [Allgemeines] للفهم التّأويليّ من فوق ما هو كيفمي [Formale]، فلا وجود لذلك. ولو وجد شيءٌ من قبيل ذلك لكان على أيّ تأويليةٍ تفهم نفسها، وتفهم مهمّتها المضمّنة فيها، أن تنأى بنفسها مسافةً عنه، إلفاتاً وعوداً إلى الموجد الذي هو في كلّ مرّةٍ حدّيّ. فليس «الكيفميّ» شيئاً ما قائماً بذاته أبداً، وإمّا هو فقط عون لنا من العالم إذ يخفف عنا ما نحمله منه [weltliche Ausladung und Hilfe]. ما يقع حقّاً على الهرمينوطيقا، إذًا، ليس الإخبار عن شيءٍ ما، وإمّا معرفة وجدانية به، أعني (نشدان) وجود. إنّها تتكلّم صدوراً عن الحالة التّأويلية [Ausgelegtheit] ومن أجلها.

**الرهان الهرمينوطيقي** - ذاك الذي نراهن عليه [worauf] - إن جازت العبارة - بكلّ شيء، مثلما نراهن على ورقة [في لعبة ورق]، وإذًا [ذاك] الـ «**هما هو**» [«als was»]، الذي فيه، مسبقاً، تدرّك الحديثية، وفيه مسبقاً، تُبذل خاصية وجودها الحاسمة، لا يمكن أن يُخترع اختراعاً [nicht erfunden sein] لا ولا هو مع ذلك مكسب نهائي، وإمّا هو عن تجربة أساسية يصدر، ومنها يخرج، وهو ما يعني هنا تيقظاً فلسفياً يلتقي [begegnen] فيه الموجد نفسه بنفسه. إنّ التيقظ فلسفيّ. وهو ما يعني أنه حيّ نابضٌ ضمن تأويل للنفس أصلاي أعطته الفلسفة من نفسها لنفسها، على نحو تمثّل فيه إمكاناً حاسماً وكيفية لالتقاء الموجد نفسه بنفسه.

وعلى فحوى هذا الفهم الذاتي الذي تحوزه الفلسفة عن نفسها أن يتبين تبيناً واضحاً، وعلينا المبادرة من الآن بالإشارة إليه. هو يقول مخاطباً هذه الهرمينوطيقا: (1) إنّ الفلسفة هي كيفية المعرفة الحاضرة في عين الحياة الحديثية التي يعود ضمنها الموجد من تلقائه على نفسه [تمحيصاً] دوغماً إقامة أيّ اعتبار لنفسه ولا أيّ تبجيل لها. (2) ليس على الفلسفة من جهة ما هي كذلك أي مهمة في الاضطلاع بكونية الإنسانية والثقافة ولا في التخفيف على قادم الأجيال من معاناة [Sorge] السؤال ولا في تعطيله النهائي بموجب ضرب من الصلاحية تدعيها وليست لها. إن الفلسفة تكون فقط ما تستطيع أن تكون: فلسفةً زمانها. زمانيةً. فإمّا على جهة الوجود-الآن، يعمل الموجد.

ولكن ذلك أبعد ما يكون عن أن يعني أنه علينا أن نكون على أقصى ما يمكن من الحداثة، أي أن نستجيب لما يُشهر من الحاجيات وما يخاطب خيالنا من الأغراض. فكل ما هو حديث إمّا يُعرف بكونه [19] يتصنع مخاللة زمانه المخصوص بل لا يمكنه أن يكون ذا مفعول إلا على هذا النحو. (الأعمال، حملات الدعاية، حملات التبشير والدعوة، الإخوانيات والزيونيات، التحيل الفكري).

على أنّ الكيفية التي يلتقي ضمنها الموجد نفسه، ويلتقي خاصية وجوده، في يقظته الموجهة [إلى تلك الخاصة]، لا تستطيع أن تدخل مسبقاً في أي حساب، وهي لا شيء بالنظر إلى الإنسانية الكونية، ولا هي شيء بالنظر إلى جمهور، ولكنّها الإمكان الحاسم والمحدّد في كلّ مرة للحديثية العيانية. وعلى قدر التوفّق إلى القبض تأويلياً على الحديثية، وإلى رفعها إلى المفهوم، يستزيد ذلك الإمكان من شفافيته [لنا]. ولكنه إمّا يستنفد بعد نفسه «في ذات الوقت». فالكيان [Existenz] هما

هو مخصوص إمكان الموجد التاريخي، هو بما هو ما هو، فاسدٌ بعدُ ما أن يسלט عليه الإلزام بأن يكون على ذمة فضول فلسفي يتولى وصفه. ذلك أنه ليس الكيان «موضوعاً» [Gegenstand] أبداً، وإنما هو وجود [Sein]. وإنما الكيان هاهنا فقط، على قدر ما «تكون» كياناً، حياةً.

ومن قيل أن المراهنة الهرمينوطيقية هي هاهنا فقط على هذا النحو، فإنها ليست موضوع استدلالات عامة ولا موضوع نقاشات عمومية. فما هذه وتلك إلا الأدوات المفضلة التي تستعمل عند الحاجة، وفي الوقت المناسب، لدفع الصدمات التي قد يتعرض لها الموجد الحديث. ولعل المطالب التي كثيراً ما تُرفع اليوم بكثير من الصخب هي: (1) أنه ينبغي على المرء أن لا يقيم طويلاً على [aufhalten] الافتراضات [Voraussetzungen] وإنما عليه أن ينظر إلى الأشياء ذاتها (فلسفة الأشياء). (2) أنه ينبغي حمل الافتراضات إلى العلن حتى تشف للعموم، ما يعني جعلها على أقصى ما يمكن من عدم الإذابة ومن المقبولية. وهذان المطلبان يحيان نفسيهما بألق فلسفة موضوعية مطلقة خالصة. وما تلك إلا أقنعة يوارون بها صرخات الحيرة [Angst] أمام الفلسفة.

إن السؤال عن محل هذه الهرمينوطيقا ضمن إطار مهام «ال» فلسفة هو إذن سؤال من الزوائد [عن اللزوم]، وهو في آخر الأمر سؤال لا وجهة، هذا إن لم يكن لا يستقيم أصلاً. ولا يجوز أن يزيّن لنا ما يعرض من غرابة العناوين أن تمكث طويلاً على مثل هذه الاعتبارات الفارغة.

ستظل الهرمينوطيقا بغير ما جدوى طالما لم يكن ثمة هذا التيقظ للحديث الذي ينبغي عليها تعهده. وسيظل كل قول عنها مغلطاً فيها. وفي ما يخصني فيني أنظن، إن جازت لي هذه الملاحظة الشخصية، أن الهرمينوطيقا ليست هي الفلسفة إطلاقاً، وإنما هي شيء تمهيدي جداً، مع أن لها خصوصياتها: فما يتعلق به الأمر فيها ليس أن نصير إلى نهايتها بأسرع وقت ممكن بل أن نقيم فيها وأن نصبر عليها قدر الإمكان.

لقد صرنا اليوم إلى حال من فراغ المخ والنخاع حتى بتنا لا نصبر حتى على سؤال: وإن أنت لم تظفر بالجواب لدى هذا العراف الحكيم، هرولت إلى الذي من بعده. فعلى قدر ما يزداد الطلب يرتفع العرض. وهو ما يقال له في لغة العوام: اهتمام متزايد بالفلسفة.

[20] ليست التأويلية هي هي الفلسفة. وإنما هي تريد بكل بساطة من فلاسفة اليوم أن تلفت «كريم عنايتهم» إلى موضوع أصبح منسياً. لا ينبغي أن نستغرب أن مثل هذه الأشياء الثانوية قد ضاعت من اهتمام اليوم إذا ما أدخلنا في الاعتبار هذه الصناعة الفلسفية الهائلة حيث بات الأهم، على ما نسمع، هو ألا نصل متأخرين عن بداية انبعاث الميتافيزيقا، وحيث لا هاجس إلا مساعدة النفس ومساعدة الآخرين على صداقة مع ربّ كريم تكون بأقل ما يمكن من التكاليف، وفي أرغد ما يمكن من الظروف، وتكون فوق ذلك بمردود مباشر، وكل ذلك بفضل الحدس الماهوي [Wesensschau].<sup>1</sup>

1- ملحق من هايدغر: «لا مقايسة بمعايير وأطر خارجية ومشكوك فيها. مزيد التشديد على طابعه الجوهرية».

## ف.د.إ. شلايرماخر في فكرة لايبنتس غير المكتملة بعد عن لغة فلسفية كلية<sup>1</sup>

ترجمة: فتحي إنقزو<sup>2</sup>

كلّما أحيينا ذكرى عظماء الرّجال حتى نجدّد ما بين حياتهم العلميّة وحياتنا من العلاقات، كان لزاماً علينا أن نُقبل أيضاً على المشروعات، التي لم يبلغوا استكمالها. فإنّ القدر، الذي يحكم هذه الحياة الدّنيا، لا يُبقي لأولئك، الذين لهم من القوّة الرّوحية حظٌّ عظيمٌ، إلاّ مقداراً يسيراً حتّى يرفعوا إلى مطلق الوجود ما كان بذوراً ملقاةً في باطن أنفسهم. يجب أن نذكّر بين حين وحين بما يبقى هكذا على حال الاحتياط، وقد حفظته أعمال<sup>2</sup> وأفعال<sup>3</sup> أخرى، فلعلّ الدّهر يوجد بروح أشبه بهم يشعر بنفسه مدعوّاً

\* جامعة سوسة - تونس.

1- محاضرة قدمها فريدريش د.إ. شلايرماخر في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين يوم 7/7/1831؛ وقد نُشرت ضمن الجزء الأول من القسم الثالث من الأعمال المجموعة: خطابات ومقالات (ترقيم صفحات هذه النشرة مشار إليه في متن النص بين معقوفتين):

F.D.E. Schleiermacher: «Über Leibniz unausgeführt geliebten Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache» (1831), Sämtliche Werke III/1: Reden und Abhandlungen, hrsg. L. Jonas, Berlin: Reimer, 1835, pp. 138-149.

2- Werke.

3- Thaten.

” لقد ولى الزّمان بغير رجعة؛ ذلك الذي تفخر به شعوبٌ خاصةٌ وتفطر في تقدير نفسها، فهي؛ إذ تنسى أصولها، تظنّ أنّها تشهد بمفردها في وجودها على الإنسانيّة الحقيقيّة، وهي تنكر كلّ ما يوجد خارجاً عنها، وتعتقد أنّ بقيّة النّاس أحقّ بالعبوديّة؛ بل يمكن استخدامهم أو تعريضهم للتّهجير.

لوصل ما انقطع من الحبل. أمّا ما يبقى من أمور أخرى غير مكتملة، فإنّه يرجع إلى ما في العصر من آفة العمى<sup>1</sup>؛ ولا يبعد أن تتقدّم بعض العقول شوطاً بعيداً يجعل من أفضل أفكارها، وقد غشّتها عباراتهم القاسية بصدد مثالب معاصريهم، مجردّ تحديثات<sup>2</sup> لا غير. لمثل ذلك، يحسُن بين حين وحين أن نعرض هذه المرآة للأجيال القادمة، في حال سيكون بمقدور أحدهم أن يظطلع بتحقيق ما لم يكن يُنطق به إلا رجماً بالغيب<sup>3</sup>. وأخيراً، قد يوجد من الباحثين الممتازين من يستسلم لسحر خادع يجعلهم [139] يقعون في حبّ أشباح لا حياة حقيقية فيها. وحتى إن لم يأتوا بغير النطق بأفكارهم التي، على الرغم من حبهام هذا، ليس المطلوب منها أن تتنزّل في التّطوّر المقبل للعلم، والتي ليس فيها من عنفوان حياة حتى تبلغ تمام النّضج في واضحة النهار؛ فإنّه لأمر، كيفما أخذته، عظيم الغناء أن نرى كيف يقع أكابر الرّجال هم أيضاً في الخطأ، لنرى كم كان قربهم من هدفهم كبيراً حتى وإن لم يبلغوا السعي في تحقيقهم.

إنّ مثل هذه الفكرة، التي بقيت دوماً جنينية لصاحبنا لايبنتس، تقضي بتوفير أساس متين للميتافيزيقا بنحو نهائيّ، وبضمان حلّ لكلّ النزاعات في هذا الميدان يكون يسيراً وبقينيّاً بوساطة نسق من الرّقوم الكونيّة، يتعيّن أن يكون فناً للاكتشاف وللنّقد؛ ولعلّه من غير اليسير أن نفصل في أمر هذا النّسق، وإلى أيّ صنف ينتمي. فإنّ تناهى إلى مسامعنا أن الفكرة كانت تراود لايبنتس منذ ريعان الحداثة، حينما كان قد ابتدأ بالكاد يتلمّس بأطراف قدميه الأمواج المتلاطمة لبحر الميتافيزيقا المحيط، الذي يغمر العالم، في أحد أطوار تكوينه حيث من اليسر بمكان، وبالتّخليط بين أمور مختلفة، أن يخطئ المرء في أمر جليل كهذا. كذلك فعل الشّابّ اليافع أيضاً حين افتتح مسيرته بعمل<sup>4</sup> يتّصل بهذا الأمر، ولم يتوسّع فيه بما يلزم من التأمّل؛ وقبل سنتين من وفاته، أسرّ الشيخ بهذه الفكرة عينها في رسالة إلى أحد معارفه الجدد<sup>5</sup> ممّن كان أقربهم إلى نفسه؛ وإدّاً، أيّاً كانت الحقبة التي كُتبت فيها النصّ الذي يحوي الإحالة الصّريحة على هذه المسألة، فإنّ لايبنتس قد احتفظ بهذه الفكرة دون شكّ إلى آخر حياته. ولقد قرأنا [140] كيف كان قاب قوسين أو أدنى من تحقيقها، ولكنّه كان يتحسّر من وهن قواه التي كان يصرفها حينذاك في أعمال علمية جماعيّة ذات مدى كبير؛ وهو يروي لنا كيف يمكن ببسر لبضعة من الرّجال الموهوبين، في مقدار يسير من الرّمان، أن ينجزوا العمل الأساسي الكبير في النّحو وقاموس الأعداد الأولى<sup>6</sup> للأشياء، هؤلاء الرّجال بإمكانهم في لمح البصر أن يختصروا الميتافيزيقا والأخلاق، هاتان الصّناعتان الرّئيستان اللّتان تتضمّنان كلّ ما هو ضروريّ، في حسابٍ لا يقبل أيّ دحض؛ وهو يكشف لنا بهذه الصّورة رصيذاً

1- Unempfänglichkeit der Zeiten.

2- Ahndungen.

3- Weissagung.

<sup>4</sup>- في فنّ التركيب (*De arte combinatoria*) [ملحوظة المؤلف].

<sup>5</sup>- رسالة إلى السيد دي رومون (*Lettre à Mr. de Remond*) [ملحوظة المؤلف].

- Urzahlen.

من الحكمة الفيثاغورية، ويصل فكره بالبدايات الأولى للحكمة الكونية: لذلك، ولما كنا لا نملك غير أن نستشعر هذه الحقيقة المحتجبة بعمق، فإننا نستنكر آفة العمى التي يشكو منها عصر أبي أن يسهم بتواضع في عمدة أعمال رجل كان يُكنّى له كل الإعجاب ويتخذة مثلاً. أما العصر اللاحق فنحن نرى أنه سيبقى هو، أيضاً، على حال الخمول<sup>1</sup>، فلا أحد، باستثناء بضعة مغامرين ممن لا دربة علمية لهم، قد استأنف هذا البحث عن نظام للتّقييم<sup>2</sup> الكوني بالإمكان تطبيقه بسهولة وبثقة على كل لغة، نسق عناصره من شأنها أن تكون هي الأعداد الحقيقية لجميع الأشياء: هكذا تكون هذه الفطرة السليمة<sup>3</sup> كابحة لجماح الرّجل العظيم، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ نداءً خفياً قد منعه هو، أيضاً، أن يصرف من وقته ومن قواه في مشروع آيل إلى الفشل لا محالة، وإن اعترف هو نفسه بأنّه من الصعوبة بمكان أن نجد العدد الحقيقي، الذي يكون التعبير الصحيح عن ماهية الشيء وعن اختلافه عن شيء غيره، فإننا نجد من قبل في هذا الاعتراف بالأخص وعياً غامماً بامتناع العثور على كافة الأعداد؛ بل على عدد واحد. والحق أنّه من اليسير أن نقول إنّ [141] الهوس<sup>4</sup> الرياضي فقط هو الذي منعه من تبين الحدّ الفاصل بين هذين المجالين، وإنّ الابتهاج الطبيعي فقط، الذي يقترن بالكشوفات العجيبة للرياضيات، هو الذي تراءى له به إمكانٌ جديدٌ لإرجاع المفاهيم إلى أعداد، ولاكتشاف حجر الفلاسفة اعتماداً على الفنون الرياضية.

لنقرّ بكلّ ذلك؛ ولكن لنتساءل أيضاً على سبيل التحقيق: إلى أيّ حدّ أخطأ لايبنتس هدفه، ولأية غاية أطلق فعلاً هذا السهم الضائع.

ذلك أنه لما كان ما نسميه علماً بالمعنى الخاص للفظ يتعيّن أن يقصد به الشيء نفسه عند الجميع بغير اعتبار للفرق في المكان والزمان واللّسان، وجب أن يصدّق حيثما كان، وأن يتحرك إليه السعي نفسه. وكذلك الأمر بشأن الميتافيزيقا خصوصاً، علم المبادئ العلمية كافة، أيّاً كان اختلاف الأسماء التي نطلقها، بحسب اختلاف جهات النّظر، على هذا التوجّه الأعلى للفكر؛ غير أنّنا لا نبلغ دوماً هذه المطابقة، لأنّ اللغات غير متكافئة أصلاً فحسب؛ بل كذلك لأنّه في صلب كل لغة ليس من الممكن إطلاقاً ضبط قيمة الكلمات بدقة، كما أنّه ليس بمقدورنا دوماً أن نصل المشار إليه بالعلامة، وذلك هو السبب في أنّ قيمته تتقلّب وتتبدّل؛ ولما بقيت الرياضيات، من بين العلوم كلّها، في تطورها، أقلها عرضةً للتناقضات، وأمکن لها من جملة العلوم فعلاً أن تحتفظ بأكبر قدر من الثبات لدى الجميع من قبل أنّها لا تستخدم اللغة إلا قليلاً: كان من المعهود، أيضاً، أن يُصار إلى خدمة الميتافيزيقا، وبارجاعها إلى الرياضيات كافة العلوم الأخرى من خلالها. وإذا، حتّى وإن كان المنهج مفقوداً، فإنّ المهمّة ستكون مع ذلك محصّلةً بشكل صحيح، أعني استنقاذ الفلسفة من

1- Unthätigkeit.

2- Bezeichnung.

3- allgemeine Instinkt.

4- Begeisterung.



المغالط التي تُحدثها لا معقولية اللغات بعضها إزاء بعض، وقلق<sup>1</sup> العناصر التي تتكوّن منها كلّ واحدة لامحالة، [142] الأمر الذي يعيق كلّ نسق عن بلوغ الصّحة الكلّية. فإنّ تبين أنّنا لم نتخلّ عن اقتضاء الكلّية، دون أن نتّبع مع ذلك السّبيل الذي فتحه لايينتس، فإنّنا مدينون له بتعليل<sup>2</sup> لما فعلناه من جانبنا منذ عصره إلى يوم الناس هذا حتى نعفي أنفسنا من هذا العبء.

إنّ لايينتس نفسه، في ما يتعلّق بالمطابقة<sup>3</sup> بين مختلف اللّغات بعضها لبعض، لم يكن قطّ في حرج من أمره. فقد كان يستخدم، في مداخلته الفلسفية، اللسانين اللاتيني والفرنسي بيسر موزون بينهما. أمّا بخصوص الاستعمال العلمي، فإنه ليس بإمكاننا أن نرى أنّ هذين اللّسانين مختلفان، وذلك من أجل أنّ العبارات الفلسفية كآفة بحقّ كتلك التي للغة الحديثة إمّا هي مأخوذة من نظيرتها القديمة، وفي جزءٍ منها أيضاً، وبوساطة منها، من اللسان الإغريقي. ولكن منذ أن أهملنا نحن أيضاً الألسنة المشتركة، متّبعين في ذلك الفرنسيين والإنجليز، وصرنا نستخدم حتّى في الفلسفة لغتنا الأمّ؛ أيّ تقدم بلغناه كي نحلّ [هذه] المسألة المضاعفة؟ كيف تيسّر لتفلسفنا أن يفعل فعله في اللّغة حتى يصطنع مجالاً مناسباً لحاجاته، حيث كلّ كلمة وكلّ صيغة قد ثبتت للجميع، واستقرّت بعينها في تراكييها كآفة، بإيضاح وتعريف كاملين، أيّاً كانت التّبديلات والتّحويلات التي يمكن أن تطرأ عليها خارج هذا الميدان؟ كيف أمكن لنا أن نبتني هذا المجال حتى نجعل لغتنا الفلسفية الصّناعية<sup>4</sup>، التي تخضنا في تناول النّاس الذين لا يشاركوننا لساننا وحتى نقل لغتهم إلى لغتنا ونحن مطمئنون؟ ويشبه أن يكون ما حدث راجعاً إلى منهجين اثنين. فقد كنّا من قبل نقصّ آثار الفرنسيين، ونحتذي حذوهم، وكنّا نبحث عن بناء لغة صناعية تضاوي الألمانية قدر الإمكان هي مع ذلك مرتبطة باللغة المدرسية اللاتينية، وكأنّها نقل<sup>5</sup> وفيّ لها، مثلما تجددت بعد عهد الإصلاح، وصارت أكثر اعتدالاً وتحزّراً من المدخولات<sup>6</sup>، التي لم تكن لتصلح أكثر من حذلقات فارغة. بعد ذلك، وكانط<sup>7</sup> ها هنا هو مثالنا الكبير، كان الأمر [143] أن انسقنا إلى خليط لغويّ<sup>8</sup> جامع، وقد أفرطنا في إدخال عناصر غريبة، حتى إنّ قسطاً عظيماً من معجمنا الفلسفيّ ليس ألمانياً إلا من حيث الشّكل الظاهري؛ ذلك أنّ قوامه كلّ غريب أصلاً، من أجل ذلك، فحتى وإن كانت القضايا [التي تولّف لغتنا] مربوطة بحروف<sup>9</sup> ألمانية،

- 1- Unbestimmtheit.
- 2- Rechenschaft.
- 3- Ausgleichung.
- 4- Muttersprache.
- 5- Kunstsprache.
- 6- Uebertragung.
- 7- Barbarismen.
- 8- Sprachmengerei.
- 9- Partikeln.

فإن غط بنائها كله غير ألماني. زيادةً على هذين المنهجين، من البين أنه لا يزال ثمة أيضاً نزعةً صفوية<sup>1</sup>، لعلها ثانوية، إلا أنها تبحث عن إغناء اللغة الفلسفية الصناعية شيئاً فشيئاً انطلاقاً من مخزوننا اللساني القديم بأن تجعل للألفاظ وللجمل قيمةً علميةً على نحو تحكيمي، وهي الجارية بلا ضبط والمبتدلة في التعامل اليومي. ولقد انتهت هذه الأمور كلها بامتزاج بعضها ببعض في خليط مُريب، سخيف بما فيه من التقعر، منفر بما يغلب عليه من الجمود، عرضة لتعريض شديد من جانب اللغويين<sup>2</sup> الأفاذ. إن الثقائص الكثيرة لمثل هذه اللغة أحرى أن تجعلها من مضاحك العقلاء، وأن تثير -لامحالة-

لا يحق لأي شعب، اليوم وقبله، أن يحصر نفسه في لسانه؛ بل يجب على الشعوب كافة، كل على قدر طاقته، أن تكون في جمع بغيرها. غير أن ذلك يلزم ألا يكون بأي وجه حاصلًا عن التلاشي التدريجي للألسنة في لسان واحد سيخرج من هذا الصراع منتصراً لا محالة.

سخرية السّاحرين ممتعة لا نظير لها، صادرة من شعبنا شديد الجدّ بلا شك. هذا ما صارت إليه لغتنا الفلسفية. أي قدر غريب هذا الذي جعل منا معارضين متشدّدين لهذه البساطة الرياضية، التي كان لايبنتس يعتزم نشرها. ولكن إن كان علينا أن نسوّغ موقفنا من هذا الأمر، أو بالأحرى المسار التاريخي لتطورنا، الذي حاد بنا أكثر ممّا يلزم عن السبيل التي رسمها هذا الرّجل العظيم؛ وجب أن نفحص العمل الذي ينهض له العلم إزاء اللغة، من وجهة نظر المسألة العامّة للعلم، من حيث إن هذا العمل يسهم بقسط في حلّها.

لقد ولى الزّمان بغير رجعة؛ ذلك الذي تفخر به شعوبٌ خاصةً وتفردت في تقدير نفسها، فهي؛ إذ تنسى أصولها، تظنّ أنّها تشهد بمفردها في وجودها على الإنسانيّة الحقيقيّة، وهي تنكر كل ما يوجد خارجاً عنها، وتعتقد أنّ بقيّة الناس أحقّ بالعبوديّة؛ بل يمكن استخدامهم أو تعريضهم للتّهجير. وهي من التي يُزيّن لها أن [144] الرّبات<sup>3</sup> مقيمة في لغتها فقط، وأن كل لغة غيرها لا تعدو أن تكون غير لكنة أعجميّة<sup>4</sup>. واليوم، إن أفق الجمال الرّوحاني قد امتدّ شيئاً فشيئاً على الأرض كلها، ونحن مضطرون إلى الاعتراف بالقدرة نفسها على الإبداع للشعوب كافة، ومن ثمّ المساواة في الحياة الرّوحانيّة بتنوعها. فإن نحن أقررنا بذلك، حيث تكون العفوية الوطنيّة ضعيفة أصلاً، ولكن حيث ينقلب الاستعداد التّقبلي من حال الغفوة إلى اليقظة الفجئيّة، أو متطوراً شيئاً فشيئاً باستنشاق ريح للحياة غريب: جاز أن يكون لنا أملٌ في أن نرى ميدان التّطور الرّوحاني يمتدّ بسبيل

- 1- puristische Tendenz.
- 2- Sprachkünstlern.
- 3- Musen.
- 4- barbarisches Gestön.

هذه الثقله الحيويّة<sup>1</sup> إلى حدّ يغطّي المعمورة كلّها. وإنّّه، في هذا الميدان، لا يحقّ لأيّ شعب، اليوم وقبله، أن يحصر نفسه في لسانه؛ بل يجب على الشعوب كافّة، كلّ على قدر طاقته، أن تكون في جمع بغيرها. غير أنّ ذلك يلزم ألا يكون بأيّ وجهٍ حاصلًا عن التلاشي التدرّجي للألسنة في لسان واحد سيخرج من هذا الصّراع منتصرًا لا محالة؛ ذلك أنّه إن وجب أيضاً قطع العزلة، وجب أن تُحفظ الخواصّ الذاتيّة<sup>2</sup> مع ذلك. وأمّا فنّ الشعر فإنّ وجوده مجعولٌ لهذا الغرض أصلاً متى تعلّق الأمر باللّغة، هذا الفنّ الذي مُقامه بأرضه يحرس البيت الحرام، في حين أنّ التّوازن الأخرى للإنسان تتخلّل كامل ميدان الرّوح لتكشف حتّى في ما هو غريبٌ عن الصّور المقدّسة. إنّ ما تحمل هذه التّوازن من أسفارها، لا يستردّ منه فنّ الشّعْر إلا ما يقدر على قوله في لكنة قومه؛ وحين تتسرّب عناصر غريبة يمكن تعويضها بعناصر أهليّة إلى اللّغة، فإنّ فنّ الشّعْر يلاحقها بلا هواده، من قبّل أنّها تمثّل خطراً في الوقت نفسه على ثبات النّبر وعلى أصالة العرض. ولكنّ إرجاع التّوازن يجعل الحسّ الفنّي موالياً لتكاثر الألسنة<sup>3</sup>. إنّ أكرم ضيافة لدى الشعوب، أولئك الذين يدعون كلّ من جاورهم إلى مشاركتهم بهجة الحياة الفرديّة، لا شيء يوقّع الرضى في أنفسهم أكثر من الإنصات لقصائد أصيلة تُلقى في لسانها الأصليّ [145]؛ وكذلك الأمر لدى المحبّ، فليس أعظم لديه من أن يتحدّث بلسان غريب، وقد زيّن لنفسه أنّه يمكن له، ولو لحين، أن يخرج من جلده، أو أن يترجم في لغته الخاصّة ما انطبع بنحو شديد بالخصوصيّة الغريبة. خلافاً لهذا التّثبيت التلقائيّ ولهذا التّبادل الودّي غير المنحاز بين الألسنة، نرى الحياة العامّة في تجمهر النّاس على السّوق النّافقة للعالم، على أنّ إفاء العلاقات المحدّدة بين شعوب هذا العصر الحديث يجعل من مثل هذه الحياة الوسيلة الكونيّة لتذويب كلّ الألسنة. أمّا من يريد هاهنا أن يحتفظ بشيءٍ خاصّ فإنّه كالمجنون، وإنّ كلّ واحد مستعدّ للتّضحية باللّغة بالخضوع إلى قانون المصلحة المتبادلة؛ حيث يختلط، تحت وصايته، كلّ شيءٍ بكلّ شيءٍ اختلاطاً شنيعاً. وحتّى إن كان لسانٌ ما يطغى بشكل كبير على هذه الضّقة، في حين تطغى ألسنةٌ أخرى على ضفاف أخرى؛ فإنّه ثمّة دوماً أمرٌ غريبٌ، قريباً كان أم بعيداً، يمتزج به. مرّة هي فنون المعاملة<sup>4</sup>، وما تقتضيه من الحنكة، ومرّة هي الموادّ وطرائق تصريفها، تلك التي تجعل من أسمائها الأصليّة شائعة في شطر العالم، حتّى وإن حوّلت أو حُرّفت، أو كذلك، كحال المنتصرين الذين يتقبّلون لسان المهزومين، فإنّ ألفاظهم تنتهي بالأشهاد على واضعيها الأوائل قدر شهادتها على أولئك الذين يستعملونها.

إنّ العلم، في هذا المقام، يقع في مرتبة وسطى بين المجالين المذكورين. وهو لا يدّعي نزعة قومية، مثل فنّ الشّعْر، حتى وإن كان يبسّر أينما وُجد الحدس المتبادل لما قد تشكّل على هذا

- 1- Lebensübertragung.
- 2- Eigentümlichkeiten.
- 3- Vielsprachigkeit.
- 4- die Arten des Verkehrs.

النحو، وهو يتحرك بدافع الصدق الكلي، ويريد حقاً أن يكون للجميع. إلا أنه وإن كان واعياً بأنه يقاسم أيضاً مصير كل ما هو أرضي، فإنه لا يريد مع ذلك أن يكون واحداً للجميع مقابل مثل هذا الحراك الذي لا يهدأ [146]، ومثل هذا التقلب الذي لا يستقر، دون قاعدة مضبوطة، ولا وعي واضح بالطريقة التي تُستخدم في مجال المعاملة الدولية. إلا أنه لبلوغ تكوين بأعلى درجة من الثبات الممكن للغة يكون غير مقيّد بالصفة القومية، ليس على العلم أن يسلك سبيلاً جديداً؛ إذ يمكن له أن يتخذ أحد السبيلين، أو أن يجمع بينهما. فإنه شتان ما بين العلوم الجزئية، وبين التأمل. وقد يُظنُّ بهذه العلوم أنها بمقدورها أن تبلغ بيسر تكويناً مستقراً للغة؛ لأنها تقدر على تبين موضوعاتها، وأن تُرضي دعوى صاحبنا لايبنتس بأن ترتد إلى حساب، وذلك من اللحظة التي صار فيها اعتبار ما هو بسيطٌ وبدئيٌّ قائماً، وإن مثل هذه المحاولات يكاد لا يُحصى. غير أن الوحدات الأصلية لا تريد أن تبقى مثبتة. فالكشوفات يتجاوز بعضها بعضاً وهي تنشئ نظريات جديدة، كل واحدة منها تتخلى عن الوحدات السابقة. أما الذي يبقى على حال الثبات، فهو الموضوعات الظاهرة للعيان؛ ولكن لما كان كل شعب علمياً يضيف مثل هذه الموضوعات، وكان له الحق أن يسمي ما وجد؛ كانت كتل شديدة التنافر تتسرب إلى اللغة العلمية من لغاتٍ مختلفة، على أنها حين دلت نماذجها الأولى على متانتها، وجمعت واعتمدت بيسر من جانب كل لغة مشاركة في هذا المجال، صارت لنا كتلة مطابقة للصيغة التي أخذ بها لايبنتس؛ أنه في كل لغة متصلة بمثل ذلك الجمع، ينبغي اعتماد علاماتٍ يمكن أن تُقرأ من قبل الجميع باليسر نفسه وفي اتفاق تام. وإذا كان الجهد العلمي، الذي يقتضي صحةً كليةً، يهيمن هاهنا أيضاً، ويتعدى حدود اختلاف الألسنة، إذا كان تاريخ العلم يشهد بوضوح على الخلط؛ بل على بقاء تحريفات لم تعد تنتمي إلى نظريات صادقة: [147] حينئذٍ، فإنه لن يكون بإمكاننا أن نشكك في التوافق الذي بين هذه العلاقة اللغوية وبين حال تلك العلوم.

ولعل الصورة، التي تخص هيئة لغتنا الفلسفية الصناعية، كما أتينا عليها سريعاً، وعلى الرغم من الهنات التي تنطوي عليها، لا تبعد كثيراً عما سبق بيانه. ولقد يكون من نعم الله، كالأشأن لدى الإغريق، أن يجري تأملنا كله بلساننا نحن. ولكن تحولاً كالذي تقتضيه النزعة الصفوية الكاملة ليس له أن يمكننا من بلوغ [هذا المراد]. فقد يحدث أن ننقل عناصر فلسفية من لغات أخرى إلى لغتنا بنحو حُرْفِيٍّ شديد، بوساطة تركيبات ذات بناء جديد تكشف مع ذلك دوماً أنها لم تكن تشكيلات لغوية أصلية، فالأمر لا يتعلق، حينئذٍ، بالقوة التشكيلية للغة، ولا كذلك بوحدة لغة أفلاطون أو أرسطو؛ بل بكليهما لدى شيشرون. ولكننا نريد بناء لغتنا على منوال ألماني صرف، كما فعل أفلاطون وأرسطو [بلغتهما]، أعني أنه ليس في ميسورنا أن نخترع عناصر اللغة لأجل الاستخدام العلمي، وإنما أن نتخير منها من المجالات القريبة قريباً شديداً، وفتيز الأيسر دخولاً في هذا الاستخدام المخصوص، أو تطويعه للمنوال الذي يقتضيه مقياس اللغة. على أن هذا الأخير

1- wissenschaftliche Volk.

لم يكن عندنا عرضة إلي أي إهمال قط. على خلاف ذلك، إن كل فرد قد صار بهذا النحو أو ذاك مخترعاً في مجال الفلسفة، بمقدار متفاوت من التوفيق، ولعله غير زائد على اللزوم أن نستخرج الكنز الألماني الصّرف من العناصر اللغوية، ومن الصيغ المستقرّة، التي جُمعت في معجمنا الفلسفي منذ زمن فولف، كنزاً لغوياً متميزاً وموقوفاً على الفلسفة. على أنه ينبغي لنا إنصاف لغتنا والاعتراف بديننا لها، فلا يكون لنا أن نقنع بثرائها؛ ذلك أننا، بهذا النحو، نرى بوضوح إلى أي حدّ تطوّرت لغتنا بشكل عميق، إمّا بلاوعي، في مثل هذا العصر وهذه الميادين، التي من مهامها المحدّدة [148] المتعلقة برهافة الحس ما كان غريباً كل الغربة؛ ذلك ما يصدّق على جميع اللغات الجديدة، التي يكون فيها التمرّس بالعلم على الشاكلة نفسها. ولكن سواء تعلّق الأمر بنا أم بغيرنا، وإن كنّا من أولئك الذين يتّخذون هذا السبيل دون غيره حتى يبلغوا مقارعة الإغريق نداءً بندي؛ توجّب علينا، من وجه، أن نقطع السّياق التاريخي للفكر الفلسفي؛ لأنّه لم يكن موجوداً عند رواد هذا الاستعمال للعقل؛ ومن وجه آخر، كان علينا أن نتخلّى عن الادّعاء الطّبيعي للعلم بصحة كليّة فعلاً، والاكتفاء بأن تكون فلسفتنا بحق من شأننا نحن فقط، أما عند الآخرين فلا شأن لها إلا بقدر ما تفهم بما هي كذلك.

ونحن إمّا نتقدم، في المقام الأول، بمطالبة يكون كل علم بمقتضاها، بالمعنى الأخصّ للكلمة، هو نفسه عند الجميع، وكذا الفلسفة على الحقيقة أولى بوجاهة تامة، أما في المقام الثاني فنحن نرى أنه لا توجد لغة حائزة عناصر فلسفيّة خالصة مفصولة عن كل استعمال آخر. وإذاً، الصّحة المطلوبة مرتبطة أساساً بكوننا، لدى الاستعمال العلمي، لا نحصل ولا نبتني إلا القيمة العلميّة للعبارة: من أجل ذلك لزم أن نشهد بأنه لا شيء أقرب من الفكرة الأمّ لصاحبنا لايبنتس من الطريقة التي نتبعها نحن الألمان منذ فترة من الزّمان، حتّى وإن لم تكن تتعلّق بفنّ الاكتشاف<sup>1</sup> قدر تعلقها بضمان التفاهم الفلسفي وتيسير التّقد. أمّا من حيث اللّغة الفلسفيّة الصّناعيّة، فإنّ هذه الطريقة إمّا تنهل من كل اللّغات الفلسفيّة، التي تنتسب إلى مدارنا التاريخي، والتي تمتلك العناصر التي لها أخلص قوام تأملي؛ إذ يجب علينا أن نقدر على استبعاد هذه العناصر بأيسر الطرق فيما يخصّ استعمالات أخرى، بنحو لا يجعلها تتسبّب في سوء فهم حينما تظهر في سياق فلسفي. أمّا هذا الحوز فيجري على صورتين: على [149] الاستيعاب في اللّغة، أو على التّقلّ إليها، نقلاً ليس له أن ينكر أصله الغريب. ونحن، باتّباعنا هذا السبيل، يتعيّن علينا أن نكتسب علماً بلغة صناعيّة، حيث يهون سريان الفرق فيها بين أثر علمي وبين نقوله؛ بل يُحى شيئاً فشيئاً، الأمر الذي يعني، كما أراد ذلك لايبنتس، أنّها إمّا هي منظومة رقوم، يمكن لكل واحد أن يقرأها بيسر في لغته، وكأنّه يقرأ لغته.



1- Technik der Erfindung.

## فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي ل: علي أمين جابر

مراجعة: فتحي إنقرزو\*

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات  
القرآنية، بيروت، 2014، ط1، 592ص.

يأتي هذا العمل في أوان قد لا يكون متأخراً كل  
التأخير؛ فالمقام الذي بات للفيلسوف صدر الدين  
الشيرازي (المعروف بصدر المتألهين، أو المُلّا صدرا، ولد  
سنة 1571/979-1572، توفي سنة 1640/1050) أغنى عن كل بيان، وفلسفته أشهر من أن تقدّم بكلمات  
معدودات. أما مذهبه في التأويل فأمر حقيق أن تُعقد  
له المباحث والدراسات. ذلك ما اجتمع لصاحب هذا  
الكتاب وتيسر له: التأليف بين سيرة الرجل الفيلسوف  
العارف، وما لقيه من تصاريح الأيام، وتقلبات الأزمنة،  
وبين فلسفته التي امتزجت فيها مصادر الحكمة ومنابع  
العرفان من ميراث يونان إلى تعاليم فارس والحكماء  
المشركين، واستخلاص مقالاته في التأويل من بعد ذلك،  
بمراثبها وقواعدها ومتونها، وما فتحت من الآفاق، وما  
هي بالمقالة الجزئية أو بالمنهج، وإنما هي فلسفة بالمعنى  
الآتم (ص13-14). خلاصة رؤية للإنسان والعالم والنفس

\* جامعة سوسة - تونس.

لا شك في أن التأويلية  
الحقيقية للحدث القرآني  
إنما هي تلك التي تصيب  
جوهره، أي الكلام الإلهي،  
وأنحاء فهمه، والإقبال عليه،  
ودرك معانيه وحقائقه. لقد  
أبصر الشيرازي من مقامه  
أن «حقيقة التكلم بإنشاء  
كلمات تامات، وإنزال آيات  
محكمات، وأخرى متشابهات  
في كسوة الألفاظ والعبارات».

والألوهية في تضديد نسقي لا يتيسر إلا للقلة من العرفاء ممن هم في رتبة حكيم شيراز، ولا سيما من معاصريه في الشرق من أبناء زمانه وحضارته، أو في الغرب ممن جرت العادة على مقارنته بهم: ديكارت، كانط، هيغل... من المحدثين؛ وديلتاي، هوسرل، هايدغر... من المعاصرين.

ذلك أن هذا الفيلسوف يكاد لا يُعرف اسمه إلا بالسماع، ولا تجد من قرأ متونه وتعرّف إلى فكره إلا القلة من المتخصصين، أو بعض من جاوز ذلك بقراءةٍ لنصوص من بعض أجزاء (الحكمة المتعالية)، وبعض الرسائل الفلسفية المتفرقة الأغراض المنشورة هنا أو هناك، في الوجود والمعرفة أو في النفس والعالم، أو بنظر في (تفسير القرآن الكريم) وقراءة خاصة لبعض السور والآيات تتخلل عمله، أو لبعض التعليقات والشروح كـ(شرح أصول الكافي) (للكليني)، و(التعليق على شفاء ابن سينا)، أو على (حكمة الإشراق) للسهروردي، على عادة عصره في تدبيح النصوص على النصوص. ففي هذين المحورين تقع الإشكالية التأويلية بين مصادرها الفلسفية في التأسيس الأنطولوجي للتجربة العرفانية، ومصادرها القرآنية ذات النظم والقواعد والمطالب المعلومة. والحق أنه ليس بين الطرفين عند صدر الدين أي منافسة أو تدافع أو حاجة إلى التعديل؛ بل تماثل في البنية والمقصد، وتناسب في العناصر والمقومات، حيث ينتظم انقسام الوجود إلى ظاهر وباطن انقسام النص نفسه ومشاكلته للهيئة البشرية عامة: فالظاهر والباطن، والظهر والبطن، والسر والعلن؛ أمور تقع عندها المشاكلة بين القرآن وبين الإنسان، كما جاء في كتابه (مفاتيح الغيب) (ص15: وهو في الأصل مقدّمة تفسيره للقرآن)، وهي، في الوقت نفسه، مراتب معينة للفهم تقتضي ضرباً من التدرج والتوازي مما يحتاج إليه قيام التأويل، وكذلك ضرباً من الاستعداد الروحي لا يستقيم بغيره، هو استعداد من جنس التعلق «بروح القرآن ولبه وسره»، الذي «لا يدركه إلا أولو الأبواب ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكير، بل بالعلوم اللدنية» (ص16 نقلاً عن مفاتيح الغيب، ص. 41). وهو موقف لا يقضي بالاستغناء عن المنهج وكأنه من أحوال النفس ومقامات الروح: فالتأويل عند صدر المتألهين لا يستقيم بغير المنهج الأسلم له، «منهج الراسخين في العلم»، لا منهج الواقفين عند الظاهر من المشبهة، ولا منهج أرباب النظر والبرهان من المعتزلة والفلاسفة، ولا منهج التلفيق بين هذا وذاك، كالذي نجده عند الأشعرية، وبعض أهل الاعتزال (ص17-18)... هو منهج تتألف فيه عناصر ثلاثة: العنصر الفلسفي الحكمي والعنصر النصي الشرعي والعنصر العرفاني (ص19). وقد يكون هذا التألف من الشرائط التي ترفع النظرية التأويلية عند صدرا إلى أفق كلي للفكر، تستجمع به ما تاتر من عناصر ومقومات لدى السابقين من الحكماء والمتصوفة والمتكلمين، وتتنظمه في قول علمي متين.

وقد يكون هذا الوجه، الذي قرأ منه المؤلف فلسفة الشيرازي، آيةً على أصالة الموقف الفلسفي الذي ينفرد به صدر المتألهين، ومكانة الغرض التأويلي منه؛ فقد جاء هذا الغرض في الدراسات الصدرية إما مبنوياً في أغراض ومسائل أخرى، وإما مقصوداً على السياق القرآني دونما اقتضاء لأي أفق كلي. من هذه الجهة يمثل هذا العمل استفادةً من الجهود التي اضطلعت بها



الدراسات الكلاسيكية في فلسفة الشيرازي منذ أعمال هنري كوربان وتلامذته ورفاقه، وفي طليعتهم كريستيان جامبيه، وسيد حسين نصر، وكذلك أعمال باحثين مرموقين مثل العلامة طباطبائي وفضل الرحمن وجلال الدين أشتياني... والحق أنّ اتفاق هذه الطائفة من العارفين بفلسفة صدر المتألهين على مركزية الغرض التأويلي فيها أمر لا يرقى إليه الشك؛ فإنه غرض يتجاوز النطاق الصناعي لتطبيق القواعد في قراءة النصوص، ولا سيما النص القرآني، ليتصل برؤية عامة للوجود والكون والإنسان؛ ولعل مصادر فلسفة الشيرازي تشهد على ذلك: المصادر الشرعية في المقام الأول من كتاب وسنة (ص58-56)، وهي التي من شأنها أن تحرّر العقل من «ترهات المتصوفة» و«أقاويل المتفلسفة» على حدّ عبارته في (مفاتيح الغيب)، حيث ينتظم «علم الحديث» و«علم القرآن» آلية التمييز نفسها بين الظاهر والباطن، بين المجمل والمبيّن، بين المحكم والمتشابه؛ والمصادر الفلسفية، في المقام الثاني، الجامعة بين المشائين من الإسلاميين: الفارابي، ابن سينا، الخواجه الطوسي، وبين حكماء يونان: أفلاطون وأرسطو وفرفورديوس (ص67-61) وغيرهم من المتأخرين. أما في المقام الثالث فنجد التصوف والعرفان والإشراق (ص76-67): بين تنديد ببطلان بعض الطرق والشطحات والمهاترات، وتمجيد للتصوف النظري الرفيع، كالذي وجده عند محيي الدين بن عربي، وتعبير عن ثقة تامة بالمنابع العرفانية التي صدرت لدى أصحابها «عن معدن الحكمة ومشكاة النبوة ومنبع القرب والولاية» (ص70، نقلاً عن مفاتيح الغيب، ص219)؛ يبقى المصدر الإشراقي في هذا المقام أعلاها مرتبة، ذلك الذي يمثله حكيم الإشراق شهاب الدين السهروردي، وقد وضع فيلسوفنا شرحاً شهيراً لكتاب (حكمة الإشراق) لعله مستلهمٌ من تعاليم الطوسي والمير محمد باقر الداماد، الشهير بالمعلم الثالث، وهو من شيوخ صدر المتألهين، وأعلامهم مقاماً. ولا يبعد أن تكون المسائل الإشراقية، ولا سيما المقالة المركزية في «نور الأنوار»، عمدة الميتافيزيقا الصّدرية، ومحورها العصبي.

أما المبنى الفلسفي لأثر الشيرازي فلا يخلو من طرافة وابتداع محيرين في زمان متأخر كزمانه اعتقد فيه المؤرخون بأنّ باب الاجتهاد الفكري قد أغلق، وأنّ دورة الفلسفة قد خُتمت؛ فهو يتقوم بأركان ثابتة تقوم عليها «الحكمة المتعالية» من أنحاء في النظر هي استكمال لطرائق المتقدمين، واستفادة من الجمع بين العنصر البحثي والعنصر الذوقي، بين التجريد العقلي والمكاشفة العرفانية (ص81-76)؛ ومن اصطلاح فلسفي مخصوص مناسب لهذا النمط من الحكمة ذات المنزح الأنطولوجي الصرف (ص84-81) المختلط بالمكاشفات والإشراقات؛ حتى لكأننا إزاء لغة يتدعها صدر المتألهين هي «لغة متعالية» بعبارة المؤلف (ص92) تذكّر بحديث السهروردي عن «لسان الإشراق» في بعض كتبه، وإن تشكّلت من طبقات أو من درجات متفاوتة تصوراً واستعمالاً. ولعل هذه المطالب المنهجية واللغوية تجتمع في نطاق يوحد بينها ما ذهب إليه الملا صدرا من «الممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»، على حدّ قوله في (المبدأ والمعاد) (ص94)، فالكلّ عنده حاصل هذه الخلطة الطريفة بين عناصر ومواد يستنتج بعضها من بعض، ويتألف بعضها مع بعض في تركيب يراه مناسباً لمطالب الفلسفة المتعالية، وما تقتضيه من العبارة عن معانيها.

تنبع الحاجة إلى التأويل من الحاجة الوجودية إلى حفظ الموازنة بين مراتب العالم، بين الظاهر والباطن، وبين قوى النفس، وبين مستويات العملية التأويلية، في ضرب من التلازم بين معرفة «أسرار العبادات»، و«أسرار النفس»، و«أسرار الوجود» تبعاً.

كل ذلك إنما تبسّط المؤلف في عرضه على القارئ على سبيل التمهيد والتوطئة من أجل أن يتيسر له الإقبال على الموقف التأويلي الأساسي في فلسفة الملا صدرا. فإذا هو موقف موزع منذ الفصلين الأول والثاني بين التفسير والتأويل: تفسير القرآن الكريم (ص107-136)، ومعاني التأويل التي من شأنه ووجوه الحاجة إليه وضرورته (ص141-235)؛ ليتفرغ المؤلف من بعد ذلك إلى بسط مقومات النظرية التأويلية: الأنطولوجية (ص237-367) والأنتروبولوجية (ص369-452)، لينتهي في ضرب من المسار الدائري إلى علاقة القرآن بالتأويل (ص453-531) هي بالجملة فصول مطولة وقراءات متأنية لمتن فلسفي محكم البناء من العسير على المرء أن يحيط بأطرافه، وأن يجمع لحاظه الإشكالية وأغراضه في دورة واحدة.

أما الابتداء بالتفسير فليس بمفروض من جهة السبق في الزمان، من أجل أنه انشغال فكري وروحي متأخر في حياة الملا صدرا في فترة اعتزاله وبعده عن الناس، وفي وقت اكتمل فيه نسقه الفلسفي، وتمتنت أركانه، فلم يبق له غير انتظار الإشارة ليقبل على «أمر عظيم وخطب جسيم» كما قال، هو «أمر من أمر قلبي»، و«إشارة من سرّ غيبي»... (ص109، نقلاً عن «مفاتيح الغيب»، ص2-3). ولا يخالف الشيرازي كثيراً من المفسرين في التوطئة لتفسيره بمقدمات نظرية هي آلة منهجية تتعلق بما يسميه «مصادرات يتعاطاها علم التأويل، ومقدمات يعين فهمها على فهم معاني التنزيل» (م.م)؛ ولكن قارئ هذه التوطئة النظرية (التي يمثلها نص «مفاتيح الغيب» كمقدمة للتفسير الكبير. انظر: أسرار الآيات) سرعان ما يتبين له أن الأوليات، التي بسطها، ليست مجرد قواعد صناعية للتفسير، وإنما هي انعكاس لرؤيته الفلسفية، التي يتطابق فيها النص والوجود، الكلام الإلهي ونظام العالم في حركة دائبة مستمرة بين الأعلى (قوس الصعود) والأدنى (قوس النزول) شبيهة بالجدلية الأفلاطونية. ولا يخلو العمل التفسيري من استفادة من مصادر متنوعة راجعة إما إلى الأدبيات التفسيرية نفسها (فخر الدين الرازي صاحب «مفاتيح الغيب»، النيسابوري...)، وإما إلى الأخبار والروايات عن النبي وأهل البيت، وعن كتب السنة والشيعة سواء بسواء، ومقالات الفرق والنحل (الشهرستاني، الشيخ المفيد...)، ومصادر من الفلسفة والكلام والتصوف (ابن عربي، ابن سينا، الغزالي، الطوسي، السهروردي صاحب «عوارف المعارف» وسميه صاحب «التلويحات...») في مزيج عجيب قلّ نظيره. ولا يقف تفسير القرآن عند نص بعينه، وإن كانت بعض النصوص معقودة له بأكملها؛ بل يتخلل مؤلفاته كلها: (الحكمة المتعالية)، (المبدأ والمعاد)، (الشواهد الربوبية)، (المظاهر الإلهية)، وغيرها. فأما ما يتعلق بالمنهج فقد ضبط صدر المتألهين في نص من نصوص «مفاتيح الغيب» تصنيفية نموذجية لما سماه المقامات الأربعة «لأصحاب المسالك التفسيرية»: أولها

«مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة»، وثانيها «مقتر غال في حسم باب العقل كالحنبالية»؛ وثالثها «طائفة ذهبوا في الاقتصاد في باب التأويل ففتحوا هذا الباب في أحوال المبدأ وسدوها في أحوال المعاد [...] وهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن الأشعري، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله ما لم يؤوله الأشاعرة [...] ومن ترقبهم إلى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية [...]»؛ رابعها هو خلاصة الموقف الذي يتبعه الشيرازي مخالفة للمقامات الثلاثة المذكورة: «أما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر فشيء دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون الذين يدركون الأمور بنور قدسي وروح إلهي لا بالسمع الحديثي ولا بالفكر البحثي» (ص122 نقلاً عن مفاتيح الغيب، ص. 84-86؛ راجع: متشابهات القرآن) فالأمر، إذاً، مداره على الموازنة بين عناصر لا يجوز فيها الغلو ولا التقدير، لا من جهة الظاهر ولا من جهة الباطن؛ لا من جهة العقل ولا من جهة النقل، وإنما هو كالحمد اللطيف الذي يدق عن النظر، هو مقام الراسخين في العلم عملاً بالآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7/2]، تلك الآية التي قرأها سلفه في المغرب، صاحب (فصل المقال)، القراءة نفسها، والتزم فيها الوقف نفسه بمعنى غير المعنى، وقصد غير القصد. على أن المؤلف ينبه، زيادة على هذا التوازن الدقيق بين عناصر المنهج التفسيري الصدري، إلى معنى رئيس يُراعى فيه الاقتصاد في ربط الظاهر بالباطن ربطاً موزوناً بحسب نظرية المطابقة بين العوالم: «فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مثل وأشبه للحقائق والأعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثم ما خلق في العالمين شيئاً إلا وله مثالٌ وأمُودجٌ في عالم الإنسان» (ص125، نقلاً عن التفسير، ص. 154-155، انظر: ص. 139-138)، ويشبه أن يكون الاسم الصناعي لهذه المقالة هو «السخرية» في الاصطلاح الفلسفي للمشرقين عامة، بوصفها قاعدة ضامنة لهذا التناسب الميتافيزيقي بين العوالم.

لذلك تنبع الحاجة إلى التأويل من الحاجة الوجودية إلى حفظ الموازنة بين مراتب العالم، بين الظاهر والباطن، وبين قوى النفس: «العقل والقلب والخيال»، وبين مستويات العملية التأويلية: «الشريعة والطريقة والحقيقة»، في ضرب من التلازم بين معرفة «أسرار العبادات»، و«أسرار النفس»، و«أسرار الوجود» تبعاً (ص142). لذلك إن ضرورة التأويل قائمة من وجه على هذه البنية التناسبية الكونية، ولعلها خليط من ماثورات المشرقين والحكمة الفارسية العتيقة والأفلاطونية المحدثة، ومن وجه ثانٍ على لزوم التأويل من النص القرآني بوصفه ضرباً من التدبر الذي يدعو إليه وتدعمه الأحاديث والأخبار المنقولة؛ فالتأويل ليس مفروضاً على النص من خارج، وإنما هو جوهر النص نفسه من حيث تطلعه إلى المعنى ومخاطبته للنفوس واسترساله في ذلك مع الأزمنة بلا نهاية. إلى هذا الحد تبدو هذه الضرورة مبنية على مرجعية النص وحجيته المتعالية، حيث لا تظهر وجهة التأويل في عمل الملا صدرا إلا بالقياس إلى تطبيقه على القرآن، ولا تُستخلص قواعده ومبادئه إلا من بنية النص وطبيعته والنصوص الحافة به من الحديث والخبر. على أن التوازن، الذي يحرص عليه صدر الدين، بين مختلف المقاربات وبين مختلف أوجه النص بناء على انقسامه الأصلي

إلى ظاهر وباطن، أو ظهر وبطن، من حيث ضرورة حفظ الطرفين معاً بغير غلو ولا تقتير، لا يخفي ميل صاحب (الحكمة المتعالية) إلى طريقة العرفاء وأهل الكشف والمتصوفة؛ حيث يكون التأويل معراجاً يرتقي فيه العارف من مرتبة إلى مرتبة ومن عالم إلى عالم، ومن معنى إلى معنى، فإن الأصل في المعنى القرآني التكثر والتعدد والاختلاف دلالة على معجزة الخلق، خلق الإنسان: «اعلم أنّ القرآن كالإنسان مقسم إلى سر وعلن، ولكلّ منها ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلا الله...» (ص 145 نقلاً عن مفاتيح الغيب، ص. 39)، فذلك حصل الانقسام بين التفسير الذي شأنه الظاهر من النص والتأويل الذي يختص بالباطن، وإن كان بينهما اشتباه وتداخل حيث يميل الموقف الصدري إلى اعتبار التأويل أشمل مصداقاً من التفسير لا من حيث يقف عند الدلالة المتداولة أي حمل الكلام على غير ما وُضع له، وإنما من حيث يفيض إلى الأخذ بالتأويل مأخذاً وجودياً، فهو لا يناقض الأخذ بالظاهر، وإنما يعبرُ به إلى الباطن؛ كأنها الحركة التأويلية بهذا المنحى الوجودي الأنطولوجي استعادة للتجربة الصوفية للعبارة بوصفها عبوراً وجوازاً من طور إلى طور كما أبصر بذلك الشيخ الأكبر أحد الأعلام المبجلين عند الشيرازي. ولعل هذا المعنى قريب من التأويلية المعاصرة من حيث قيامها على تقدير العنصر اللغوي في بناء النص والمعنى (ص 159-160)، وهو العنصر الذي لا يرى فيه صدر المتألهين مخالفة للطريقة الباطنية العرفانية التي يدعو إليها؛ فالتأويل كيفما قلبته إنما يؤخذ على جهة العبارة والتعبير (ص 162). أما العدة اللازمة للعمل التأويلي، من حيث الشروط (ص 179-169)، والأهلية اللازمة للقائمين به (ص 187-179)، والأدوات (ص 221-187)، والميادين (ص 235-221)، فإنها مبدؤها ومنتهاها في النظام الكوني الشامل الذي تنضبط به المناسبة بين المقامات والجهات، وتتحدد به السبل والطرائق، وينتظم به شأن الناس عامتهم وخاصتهم.

والحق أنّ منعطف التحليل في هذا الكتاب لا يتبين إلا عند الفصل الثالث («الوجود والتأويل»)، الذي يختزن ماهية الموقف التأويلي ونواته الأنطولوجية الصلبة في فلسفة الملا صدرا، وما ينجم عنها من مصاعب ومشكلات لا نظير لها عند السابقين بوجه عام؛ ذلك أن العنوان نفسه موحٍ بهذه الصعوبة القصوى؛ بل كأنه يعدُّ بحديث عن أحد الفلاسفة المعاصرين ممن نجد عندهم تخريجاً أنطولوجياً طريفاً لمفهوم التأويل، ألم يُقارن الملا صدرا بهایدغر في مناسبات ومقامات عديدة؟ هل في مسألة الوجود عند صدر المتألهين ما يقتضي تأسيساً للتأويل؟ هل يعني ذلك خروجاً من نطاق النص وحدوده؟

تلك سوالاتٌ قد تجول في خاطر قارئ هذا الكتاب وهذا الفصل منه بالذات، وهو الفصل المركزي بحجمه وأهميته، حيث يبدو الغرض التأويلي وكأنه غير مستقلّ بنفسه مثلما كان الشأن لدى تطبيقه على النص القرآني، وإنما هو متخلل لمفاصل نظرية الوجود بتقاسيمها وأبوابها ومكانتها التأسيسية من النسق الفلسفي للحكمة المتعالية ووجاهتها التي لا تنافسها فيها أي مسألة أخرى. فذلك تظهر أولية مسألة الوجود في هذا المقام كما عبرت عنها مقدمة كتاب (المشاعر) بوصفها

«أسس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الإلهية والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد» (ص237، نقلاً عن المشاعر، ص. 52). ولعلَّ إسهام صدر المتألهين في هذه المسألة أعظم من أن يقدر؛ فقد استخلص ما تناثر لدى المتفلسفة من قبل من أغراض أنطولوجية مفرقة لدى حكماء يونان، ولا سيما أفلاطون وأرسطو، ولدى الإسلاميين، ولا سيما ابن سينا والسهورودي، وطعمها بحدوس من ميراث العرفان والإشراق والحكمة الإلهية العتيقة، وخرَّج مسائلها وأغراضها ونظَّمها نظماً شديداً التماسك تتساقق فيه الحدوس والإشراقات مع المعاني والمفاهيم. لذلك جاءت المباحث الفلسفية في الوجود

من المقومات الفلسفية للوجود «التشكيك»، الذي يمثل صيغةً لحل معضلة الوحدة والكثرة وكيفية التعلق بينهما، ولا يتعين أن يؤخذ بالمعنى المنطقي المتداول، وإفهامه أن حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، وأن كل موجود في مرتبة أعلى يشمل المرتبة الأدنى منه.

في مطلع الرسائل والمؤلفات الكبرى لصدر المتألهين وكأنَّها موضع البدء بإطلاق: في أول كتب (الحكمة المتعالية)، ومطالع (الشواهد الربوبية)، و(المبدأ والمعاد)، و(المسائل القدسية)، وغيرها من الرسائل. وقد جُمعت مسألة الوجود في مطالبها الكبرى في رسالة شهيرة هي (كتاب المشاعر) (التي نقلها كوربان إلى الفرنسية وقدمها إلى الجمهور الغربي). وبالجملة تدور هذه المطالب على تقرير معاني الوجود من حيث الحقيقة لا المفهوم؛ أي «المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفاهيم المصدرية التي لا تحقِّق لها في الأمر نفسه» (ص241-240، نقلاً عن الحكمة المتعالية، ج1)، وهو المعنى الذي يشير إلى الفعلية الخالصة والظهور والتحصُّل بلا تقييد من كلية أو جزئية ومن عموم وخصوص وهي الحقيقة على الإطلاق؛ ثمَّ الوجود على معنى التحقق العيني الذي يكون للماهية في الخارج بناءً على أصالة الوجود وتقدمه عليها، «... بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقق، والماهية تبعٌ له، لا كما يتبع الوجود للموجود؛ بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير وتأثر. فيكون الوجود موجوداً في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود؛ أي بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد» (ص243-242، نقلاً عن الشواهد الربوبية، ج1، ص8).

هذه المعاني الأساسية للوجود تنتظمها في أنطولوجيا الملا صدرا جملة من المقومات التي اشتهرت بها وجعلتها مخالفة لتعاليم عموم المشائين من الإسلاميين، ولا سيما الشيخ الرئيس: منها البدهة والعمومية المطلقة، وأنه لا تعريف له؛ لأنه لا شيء أظهر منه وأجلى؛ ومنها كذلك «الاشتراك المعنوي» لا اللفظي الذي قال به بعض المتكلمين والفلاسفة، ومفاده «أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل تشكيك لا حمل تواطؤ» (ص246، نقلاً عن الحكمة المتعالية، ج1)؛ ومنها «أصالة الوجود» التي تُعدُّ ركن الأنطولوجيا في فلسفة صدر المتألهين، وذلك في ضرب من الردِّ على القول بنوع من أصالة الماهية عند أفلاطون والسهورودي وابن عربي، مستفيداً من إسهامات أرسطو والفارابي وابن سينا في الحدِّ من غلواء التأويل الماهوي المثالي للوجود، رغم

ميل الملا صدرا وانقياده إلى تجديد القول الأفلاطوني في المثل النورية تجديداً طريفاً على نهج شيخ الإشراق، وإن خالفه من قبل أخذه باعتبارية الوجود وتقدير الأصالة للنور، حيث يرى أنّ نظرية النور الإشراقية هي المرادف الحقيقي لنظرية الوجود (ص251)؛ ومن المقومات الفلسفية للوجود «التشكيك»، الذي يمثل صيغةً لحل معضلة الوحدة والكثرة وكيفية التعلق بينهما، ولا يتعين أن يؤخذ بالمعنى المنطقي المتداول، وإنما مفاده أن حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، وأن كل موجود في مرتبة أعلى يشمل المرتبة الأدنى منه، وهي مقالة استقاها الشيرازي من الحكمة الفارسية القديمة، ونجد بعض عناصرها في فلسفة السهروردي؛ ثم بعد ذلك «أقسام الوجود»، ومنها التقسيم إلى واجب وممكن، وإلى خارجي وذهني، وإلى مستقل ورباطي ورباط؛ يليها «وحدة الوجود» في موقف يمزج تعاليم صاحب الإشراق بتعديل نقدي لمذهب ابن عربي الشهير في هذا الغرض، حيث يحصل التساوق والجمع بين مقام الوحدة أو الحق ومقام الكثرة أو الخلق؛ وأخيراً «نظرية جعل الوجود»، وهي من تصرفات الشيرازي وابتداعاته التي تتعلق بنمط الصلة بين العلة والمعلول من حيث الخلق والإيجاد و«الجعلُ إمّا بسيط، وهو إفاضة نفس الشيء متعلقاً بذاته مقدس عن شوب التركيب، وإمّا مؤلف، وهو جعلُ الشيء شيئاً وتصويره إيّاه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين، مجعولاً ومجعولاً إليه» (ص273-272، نقلًا عن الحكمة المتعالية، ج1).

تلك هي البنية الصورية لمسألة الوجود بمقوماتها وشرائطها وتقاسيمها الكبرى. أمّا مضمونها الميتافيزيقي، فيعقد له المؤلف القسم الثاني من الفصل نفسه، ويجعله تحت عنوانين اثنين: أولهما «الوجود الحق» من حيث هو الغاية القصوى من العلم الفلسفي وذروته؛ أي علم الربوبيات وعلوم المعاد: معرفة الذات الإلهية، ومعرفة الأسماء والصفات (العلم، القدرة، الإرادة، الحياة، السمع، البصر، الحكمة، الكلام)، ومعرفة الأفعال؛ وثانيهما «العوامل والنشآت»، وترد بالضرورة في صيغة الجمع من أجل أن الأمر يتعلّق بمراتب ودرجات، وإن اختلف المتكلمون والمتفلسفة في عدّتها، فقد وقف صدر المتألهين على ما استقرّ من تقسيم رباعيّ في المدرسة الإشراقية: العالم الربوبي، العالم العقلي، العالم المثالي، العالم المادي؛ يرجع في نهاية المطاف إلى تقسيم ثنائي: عالم الربوبية وعالم الإمكان. وهي ترتيبات دفعت الشيرازي إلى استعادة هائلة ومناظرة كبرى لميراث الفلاسفة القدامى وأتباعهم من المشائين خاصة وسائر الحكماء المشرقين في نظام العالم، ولا سيّما في أساسه الأفلاطوني الأخير، وما يقتضيه من إصلاح واستئناف على ما تحكّم به قواعد الكشف والعرفان. والحق أنّ هذه المادة الغزيرة، التي اجتهد المؤلف في قراءتها، وترتيب مسائلها ومواضعها لا تظهر دلالتها التأويلية للقارئ بما يكفي من الوضوح وهي الدلالة المحورية في مشروع الكتاب برمتها، ولو اقتفى أثر تحليلات عارفين مرموقين بالتراث المشرقي والصدري بالذات على ضوء فتوحات الفلسفة المعاصرة لظهرت له هذه الدلالة في مستوى فينومينولوجيا الخيال، وما تجعله لعالم المثال من الدور التوسطي العظيم في بناء الصور والأشكال العابرة للتاريخ، الأمر الذي يجعلنا نجد في فلسفة الملا صدرا فكراً حياً راهناً معاصراً لنا لا شك.



أما الوجه الإنساني أو الأنثروبولوجي -إن جازت العبارة- الذي يعقد له المؤلف الفصل الرابع من عمله، فيعبر عن جدلية الوجود البشري، أو عن ضرب مخصوص من التاريخية الواقعة بين نشأتين: نشأة أولى ونشأة آخرة. ولذلك انتظم القول في هذا الشأن على جهة المداولة بين حركتين شبه أفلاطونيتين هما «قوس النزول» و«قوس الصعود»، وبين مقامين يؤلف طرفاهما حدود الوجود البشري في مبدئه ومعاده؛ أي «شؤون النفس» و«المعاد الجسماني». فالمبدأ الميتافيزيقي لهذه البنية هو التصور الدائري لنظام العالم: «... وكأن العالم كله كدائرة انعطفت آخرها إلى أولها، إحدى قوسيه نزولية والأخرى صعودية، ولها نقطتان إحداهما نهاية أولاهما وبداية آخرها وهي الهيولى، والثانية بالعكس وهو الإنسان الكامل، روح العالم، مظهر اسم الله وخليفة الرحمن...» (ص370، نقلًا عن أسرار الآيات، ص118). فالإنسان الكامل في قوس النزول يعني وجود نشأة أولى سابقة، وتنزله إلى العالم الهولاني، ثم اقتضاء الصعود والعودة إلى الأصل والعروج على المراتب كلها، كل ذلك في استعادة لمنظومة التماثل والتناسب بين الكونين الأكبر والأصغر في التراث العرفاني والصوفي. على أن الإنسان يبقى في هذا التصور مركز الخلق وصورة الكون وغاية الكائنات جميعاً. أمّا «الإنسان الكامل»، المنحدر من تراث ابن عربي وصدر الدين القونوي وعبد الكريم الجيلي، فيمثل النموذج الأقصى لهذه الأنثروبولوجيا الإشراقية، التي أبصرت الدلالة الكونية للمقياس البشري لكل وجود بما في ذلك الوجود الإلهي، وهو المعنى الذي سيكون في قلب التأويلية الحديثة ومساعدتها في تقدير الفهم على حسب ما يعطيه الوجود البشري من المعنى. وليس من دلالة لقوس الصعود غير هذه الحركة التجاوزية التي تكمن في باطن النفس البشرية وتحرك تاريخها السري: من هبوطها من العالم الأعلى، وما يكتنفه من الرمزية البالغة إلى تشوفها الدائم إلى الجنب الأعلى والأوبة إلى الأصل. أما المضمون الفلسفي لهذه التجربة الواقعة بين التخوم والأطراف فمرجعه إلى النفس وشؤونها وتصاريفها، وقد صارت من أغراض العلم الإلهي لا العلم الطبيعي: فإن رأس هذه الشؤون «معرفة النفس» سبيلاً لمعرفة العالم والله، وذلك على نحو من الاستدلال الذي بادر إليه ابن سينا وأصله السهروردي تأصيلاً عميقاً على إدراك الذات لذاتها بغير واسطة وثبوت وجودها بهذا الإدراك دون آلة من الجسم. ثم ما يقتضيه وجود النفس من التجرد والحدوث والبقاء واجتماع القوى لها، وغير ذلك مما يلتئم به العلم بها، وينتهي إلى غاياته القصوى -المعاد- وما حَفَّ به من الخصومات والمجادلات نجد آثارها ودلائلها في رسائل كبرى للشيرازي: (المبدأ والمعاد)، (الشواهد الربوبية)...

تنتهي هذه الدورة الطويلة، التي يعبر بها القارئ مقامات التأويل في فلسفة الشيرازي بما ابتدأت به: الحدث القرآني. وكأن البنية الدائرية مصير كل جهد تأويلي أصيل كما تنبّه لذلك أكابر العرفاء والمتصوفة قديماً وأعلام الهرمينوطيقا حديثاً. ولكن القرآن، في الفصل الأخير من هذا الكتاب، ليس هو قرآن الفصل الأول، وقد تكون المسافة الواجب قطعها بين التفسير بقواعده وشروطه وأهله وبين التأويل الذي ينتهي بعد المرور بالطورين الأنطولوجي والأنثروبولوجي إلى استعادة النظر في النص بوصفه الواقعة الكبرى، التي من شأن الإنسان والأفق الذي هو متطلع إليه في أيامه وأعماله. كأنها قدر العلاقة بالقرآن تأويلي كيفما أخذته؛ فهو منقسم، كما مرّ بيانه،



إلى ظاهر وباطن، وحد ومطلع، وهو مُشاكل في بنيته العميقة للهيئة الإنسانية وللعالم بأسره، بما ينطوي عليه من التناظر مع المراتب والدرجات التي للوجود عامة، وللوجود الإنساني خاصة، وهو موزع بين «قرآن لفظي» في ظاهر شكله، وبين «قرآن آدمي» في حقيقته القصوى، بين قرآن وفرقان، أو بين جمع وفصل، بين صامت وناطق، بين كتاب وكلام. فالقرآن يجري على ما يجري عليه الوجود من وحدة وكثرة، من أسماء ومنازل، ومن مقاصد صارت بالتدرج من مداخل الفهم الكبرى للمعاني القرآنية لا على المستوى التشريعي كما هو شائع، وإنما على المستوى التأويلي الأعمق المرتبط بنظرة قارئ الكتاب إلى الكون، وإلى نفسه، وهو الذي ينبغي للمرء أن يقرأه، كما قال شيخ الإشراق السهروردي، كأنه نزل في شأنه.

لا شك في أن التأويلية الحقيقية للحدث القرآني إنما هي تلك التي تصيب جوهره، أي الكلام الإلهي، وأنحاء فهمه، والإقبال عليه، ودرك معانيه وحقائقه. لقد أبصر الشيرازي من مقامه أن «حقيقة التكلم إنشاء كلمات تامات، وإنزال آيات محكمات، وأخرى متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات» (ص 479-480، نقلاً عن المظاهر الإلهية، ص 105)؛ فإن كلام الله، أو كلماته وكتبه إنما هي الموجودات الصادرة عنه دون توسط أو استعداد على غير الصدور الذي يكون لكلماتنا بما يقتضيه من آلات ووسائط جسمانية، غير أن تجليات هذا الكلام وتنزلاته لا تكون إلا على مراتب ثلاثة: القرآن والفرقان والكتاب: الأول بسيط إجمالي، والثاني تفصيلي، وكلاهما من عالم الأمر. أما الثالث فمن عالم الخلق والتقدير وهو النازل على الأنبياء. وبالجملة، إن نظرية الكلام والكتاب والكتابة هي نموذج لتصوير الشيرازي لنظرية اللغة في بعدها التأويلي الكوني من حيث هي من سنخ الوجود عينه عاكسة للفرق الأنطولوجي الرئيس بين عالم الأمر وعالم الخلق، بين الوحدة الأصلية البسيطة وبين التكثر والتكوين والتفصيل. ولذلك كانت هذه البنية التأويلية للكلام قائمة على استنظام مقوماتها الأنطولوجية، التي تبتدئ «بتنزل الكلام الإلهي» وأطواره وأنحائه حتى يبلغ الزمان البشري الأرضي؛ ثم «مراتب الكلام الإلهي» من أعلاها إلى أدناها مروراً بالمرحلة الوسطى بحسب ما يكون الكلام مقصوداً بالذات أم لقصد آخر، الأمر الذي يحدد أنحاء الوحي وأنحاء تنزيله؛ وأخيراً «الحروف المقطعة»، التي في مطالع بعض السور، ما ينبغي لها من التأويل الذي يكشف أسرارها في منحى يتطابق فيه، عند صدر المتألهين، نظام الحروف في اللغة مع نظام الكواكب والأفلاك، لا يخفى انتشاره في أوساط كثيرة من تقاليد عُرفت بصوفية الحروف والأعداد في الشرق والغرب. كل هذه المعطيات أفضت بالمؤلف إلى استنتاج متوقع مفاده أن ركن التأويل عند الشيرازي هو المطابقة بناء على التناظر الكوني-البشري بين الآفاق والأنفس، حيث تنتظم الحدود الثلاثة (القرآن، والإنسان، والعالم) بنية تماثلية عميقة هي من وجه موروثه عن تعاليم قديمة من التراث الفلسفي والروحي، ومن وجه ثانٍ مرتبة بعناية وجهه كيرين وأصالة فكرية مقارنة للأنساق الفلسفية الكبرى.



## ببليوغرافيا التأويلية في الفكر العربي الإسلامي

إعداد: قسم التحرير

### نصوص في التأويل والتفسير: القرآن والحديث:

- الأصفهاني، أبو مسلم، التفسير، تحقيق محمد خضر بنها، مراجعة رضوان السيد، بيروت، (د.ت).
- الأملي، حيدر، المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم، تحقيق محمد الموسوي التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور، قم، 1428 هـ.ق.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تصحيح عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد:
- مقدمة التفسير، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان، الإسكندرية.
- مقدمة في أصول التفسير، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، 1997.
- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشركة المصرية، القاهرة، 1380 هـ.
- الحلاج، حقائق التفسير (خلق الخلائق القرآن)، جمع وتقديم محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.
- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، بيروت، (د.ت).
- ابن رشد، أبو الوليد:
- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، 1986.

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ط 2، 1964.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأوقال في وجوه التأويل، تخرىج وتعليق خليل مأمون شىحاً، دار المعرفة، بيروت، 2002.
- الشيرازى، محمد بن إبراهيم:
- متشابهات القرآن، ضمن: سه رساله فلسفي (ثلاث رسائل فلسفية)، مقدمة وتصحيح وتعليق استاد جلال الدين اشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم 1378 هـ.ش.
- أسرار الآيات، تقديم وتصحيح محمد خواجهوي، دار الصفة، بيروت، 1993.
- تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدارفر، قم، ط.3، 1415 هـ.ق.
- تفسير القرآن الكريم، تحقيق محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 2، 1419 هـ.ش/1998.
- مفاتيح الغيب، تصحيح خواجهوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ط 1، 1984.
- ابن عربي، محيي الدين:
- الفتوحات المكية، 4 أجزاء، دار صادر، (د.ت).
- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980.
- ابن العربي، القاضي أبو بكر، قانون التأويل، تحقيق محمد السليمانى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط2، 1990.
- الغزالي، أبو حامد:
- قانون التأويل، تحقيق محمود بيجو، ط1، 1993.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1983.
- القاسمي، محمد بن محمد، محاسن التأويل، تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، 1978.
- ابن قتيبة:
- تأويل مختلف الحديث، تحقيق محيي الدين الأصفر، بيروت-الدوحة، 1999.
- تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، المكتبة العلمية، بيروت، ط3، 1981.
- ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد، ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الكويت، 1404 هـ.

- القونزي، صدر الدين، إعجاز البيان بتأويل أم القرآن، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1969.
- الكرمانى، محمود بن حمزة، غرائب التفسير وعجائب التأويل، تحقيق سمران شركال يونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة-بيروت، 1983.
- المحاسبى، الحارث، العقل وفهم القرآن، تحقيق وتقديم حسن القوتلى، دار الكندي/ دار الفكر، بيروت، ط 2، 1978.
- المصري، ثوبان بن إبراهيم، ذو النون، التفسير العرفاني للقرآن الكريم، جمع وتقديم محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007.
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى، رسالة في حقيقة التأويل، تحقيق جرير بن العربي أبي مالك الجزائري، دار أطلس الخضراء، الرياض، 1425 هـ.

#### الدراسات:

- جابر، علي أمين، فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2014.
- جماعي، الهيرمينوطيقا والتأويل، حسن حنفي وآخرون، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2، 1993.
- جماعي، التأويل والهرمنوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2011.
- الحديدي، مصطفى محمد: اتجاه التفسير في العصر الوسيط، القاهرة، 1975.
- حرب، علي، التأويل والحقيقة، بيروت، 1985.
- حمزة، محمد، أفق التأويل في الفكر الإسلامي، مؤسسة الانتشار العربي/دار محمد علي الحامي، بيروت-صفاقس، 2011.
- حنفي، حسن، تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه على الظاهرة الدينية، مكتبة الناظفة، القاهرة، ط1، 2006.
- الحيدري، كمال، تأويل القرآن، دار فراق، إيران، 2005.
- خرمشاهي، بهاء الدين، التفسير والتفاسير الحديثة، بيروت، 1991.
- دروزة، محمد عزة، التفسير الحديث، القاهرة/بيروت، 2000.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، 1976.

- الرومي، فهد، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، بيروت، 1414 هـ.
- أبو زيد، نصر حامد:
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.
- الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993.
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء.
- فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، الدار البيضاء، 1996.
- زيد، مصطفى، دراسات في التفسير، دار الفكر العربي، (د.ت).
- زيعور، علي، التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق، دار الأندلس، بيروت، 1985.
- الزين، محمد شوقي، التأويل في قراءة التراث الإنساني، الدار البيضاء، 2002.
- سروش، عبد الكريم، نظرية القبض والبسط في الشريعة، تعريب أحمد القبانجي، بغداد، 2006.
- السليبي، نائلة:
- التفسير ومذاهبه حتى القرن 7 هـ، مركز النشر الجامعي، تونس، 1999.
- تاريخية التفسير القرآني، الدار البيضاء، 2002.
- السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: دراسة نقدية إسلامية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، 2010.
- شبستري، محمد مجتهد، الهرمنيوطيقا: الكتاب والسنة، ترجمة حيدر نجف، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين/بيروت، دار التنوير، 2013.
- عمارة، محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- الغفار، أحمد عبد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د.ت).
- غولدتسيهر، إغناز، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، دار إقرأ، بيروت، ط5، 1992.
- الفقيه، الحبيب، التأويل: أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي - القاضي النعمان، مركز الدراسات الاجتماعية والاقتصادية، تونس.
- فيدوح، عبد القادر، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2005.

- كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط2، 2008.
- ناصف، مصطفى، نظرية التأويل، جدة، 2000.

### الدوريات:

- المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 4، (حزيران/ جوان 1985).
- المحجة، دار المعارف الحكيمة، العدد 6، (2003).
- أوراق فلسفية، العدد 10، (2004).
- عالم الفكر، المجلد 33.
- قضايا إسلامية معاصرة، العدد 53-54، (شتاء-ربيع 1434/2013): الهرمينيوطيقا والمنهج الحديث في تفسير النصوص الدينية (1).
- قضايا إسلامية معاصرة، العدد 57-58، (شتاء-ربيع 1435/2014): الهرمينيوطيقا والمنهج الحديث في تفسير النصوص الدينية (2).
- قضايا إسلامية معاصرة، العدد 59-60، (صيف-خريف 1435/2014): الهرمينيوطيقا والمنهج الحديث في تفسير النصوص الدينية (3).
- قضايا إسلامية معاصرة، العدد 61-62، (شتاء-ربيع 1436/2015): الهرمينيوطيقا والمنهج الحديث في تفسير النصوص الدينية (4).



## الإطار النظري

**تعنى** - مجلة (تأويليات) بقضايا التأويل وفلسفته في مختلف المجالات، في السياقين العربي الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، والعالمية بمختلف مشاربه ولغاته وتقاليده القديمة والوسيلة والحديثة. وهذه القضايا إما أنها تدخل في أفق التأويلية بمعناها التقني وتاريخها كما استقرّ في الدراسات الفلسفية واللاهوتية والجمالية وغيرها، وإما أنها قضايا عامة متعلقة بكل ما يتصل بغرض التأويل أياً كان مجاله وموضوعه.

**تحاول** - هذه المجلة الإسهام في انتظام المجال التأويلي، وترتيب معطياته ومتمونه، وتقريب مسائله لقارئ العربية، وهي، بذلك، تراهن على رفع مستوى البحث والكتابة في هذا المجال، وتوفير المواد والنصوص والبليوغرافيات للباحثين، وتيسير التواصل بين المؤسسات البحثية وبين المنشغلين بالقضايا التأويلية، والعمل على تجويد الإنتاج العربي في هذا المجال تعريفاً به، ودفاعاً عنه، وترويجاً له بين القراء والباحثين.

**تعتني** - مجلة (تأويليات)، التي تصدر معدّل أربعة أعداد في السنة، إلكترونياً وورقياً، بما استجدّ من بحوثٍ في الشأن التأويلي بروافده كلها، ولا تقبل من الأعمال ما سبق نشره، وما لم يخضع لشروط الكتابة البحثية الأكاديمية كما سيأتي بيانه، وتسعى إلى تخصيص محور لكل عدد، على أن يُقسّم محتوى العدد إلى قسم للدراسات والأبحاث، وقسم للمقاربات التطبيقية، وقسم للترجمة، وقسم للمراجعات والدراسات النقدية لأعمال صادرة حديثاً في المجال التأويلي العربي أو العالمي، وأخيراً قسم ببليوغرافي يتولّى رصد العناوين والإصدارات المتعلقة بمحور العدد وتحيينها.

**تدعو** - مجلة (تأويليات) الباحثين باللغة العربية، وبغيرها من اللغات العالمية، إلى الإسهام في أعمالها بالكتابة البحثية، والترجمة، والمقاربات التطبيقية، والمراجعات، والمعطيات البليوغرافية، وذلك بقصد تشكيل مقام مشترك للنظر والكتابة في المجال التأويلي يخضع لميثاق أكاديمي بالشروط المتعارف عليها، لعلّه يسهم في الارتقاء بالكتابة الفلسفية والفكرية بالعربية إلى مستوى مرموق، ويرفع الجدل إلى أفق تواصل خلاق وخصب يحتاج إليه الباحثون والقراء أيما احتياج.



## شروط النشر في مجلة (تأويليات)

- ترحب مجلة (تأويليات) بما يكتب من بحوث ودراسات وترجمات ومراجعات في مجال الفكر التأويلي برافديه العربي الإسلامي والعالمي الكوني، ويُشترط ألا يكون البحث منشوراً في موضع آخر، إضافة إلى:
- أن يرُقن البحث ويُرسَل بالبريد الإلكتروني على العنوان الآتي: [hermeneutics@mominoun.com](mailto:hermeneutics@mominoun.com)
- أن يراعي الأصول العلمية في تحرير المقالات، وفي الترجمة، من جهة التوثيق، وترتيب معطيات الإحالة على المصادر والمراجع، على أن تكون الحواشي في أسفل الصفحة متسلسلةً، وتكون الإحالة على النحو الآتي:
- الكتب بالعربية: لقب المؤلف، اسمه، العنوان، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
- الكتب باللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، العنوان (بخط مائل)، دار النشر، مدينة النشر، سنة النشر، الصفحة.
- المقالات بالعربية وباللغات الأجنبية: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال بين ظفرين، اسم المجلة أو الدورية (مائل بحسب اللغة)، العدد، السنة، الصفحة.
- عند تكرار الإحالة عينها، يجب استعمال الاختصار الدال على ذلك مع وضع اسم المؤلف عند الاقتضاء.
- أن يُرفق كلُّ بحثٍ بملخصين: أحدهما بالعربية، وثانيهما بلغة أجنبية (فرنسية أو إنجليزية) في حدود ١٢٠ كلمة.
- أن يخضع كلُّ بحثٍ لمحكّمين اثنين من ذوي الاختصاص والخبرة العلمية.
- أن تُرفق البحوث بالسيرة الذاتية للمؤلفين.
- أن تُراعى في انتقاء النصوص، التي تقع ترجمتها، دلالتها على الأغراض التأويلية.
- أمّا مراجعات الكتب والدراسات النقدية، فيُراعى فيها أن تشترك مضامينها مع مضامين المجلة، وأن تتعلّق بأعمال حديثة النشر في مختلف اللغات العالمية لا يزيد تاريخ صدورها على ثلاث سنوات.