

# الدرس التاسع: القبلية المعرفية والفهم

الاسس المنطقية للفهم الديني (9)

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

هناك ثلاثة عناصر تتعلق بفهم النص وقراءته، هي: القبلية والنص والفهم. والفهم هو نتاج التفاعل بين هذين العنصرين، ووجوده مستمد من وجودهما دون عكس. فبين ذات القارئ والنص المقروء مسافة لا يمكن اجتيازها الا عبر قنطرة القبلية. فلولا هذه القبلية لكانت المسافة قائمة والبعد باقياً من غير اجتياز.

وهنا يطرح السؤال المزدوج التالي: كيف نثبت ان القبلية تعمل على تحديد الفهم؟ وكيف نثبت كون النص يحدد الفهم ايضاً؟

وقد يصاغ هذا السؤال المزدوج بصيغة اخرى لها علاقة بالادراك والشيء الخارجي، فيمكن ان يقال: كيف نثبت ان للعقل تأثيراً على تحديد الشيء الخارجي، كما تزعم نظرية (كانت) معتبرة العقل هو المحدد للشيء الخارجي لا العكس؟ كذلك كيف نعكس المسألة ونثبت ان الشيء الخارجي يحدد العقل مثلما ان هذا الأخير يحدد الاول؟

ومن حيث الدقة: كيف نثبت ان لكل من العقل والشيء الخارجي دوره في تحديد الصورة الذهنية والحكم التصديقي، فتكون هذه الصورة - وكذا الحكم - نتاج فعل عاملين: العقل بقضايه القبلية، والشيء الخارجي كوجود مستقل؟

وبعبارة اخرى: كيف نثبت ان ما هو قبلي يقوم بتحديد صورة ما هو بعدي، وان ما هو بعدي يعمل على تحديد تلك الصورة، وان العملية بين الطرفين مشتركة تتفاعل فيها العناصر الخارجية والذاتية لتحديد ادراك الشيء او صورته؟ وكذا هو الحال مع الاحكام التصديقية.

وهذا التقسيم يجعل العلاقة بين الفكر والموضوع ليست متطابقة بالضرورة، فهي اشبه بعلاقة الماهية بالوجود حسب تصور فلاسفتنا القدماء، اذ الوجود واحد لكنه يتعدد بتعدد قابليات الماهيات ويتنوع بتنوعها.

هكذا فإن الفكر يتعدد مع ان الموضوع واحد. وهذا ما يبرر اختلاف القراءات الى الدرجة التي يرى فيها الكثير ان النص مفتوح وقابل الى ما لا نهاية له من القراءات والأفهام، واليه يعود السبب فيما يطرح احياناً من تساؤل حول ما اذا كان للنص معنى مقصود كشيء في ذاته ام لا؟ فهذه النسبية تدل على ما للفكر من تأثير بكل من الذهن والموضوع، مثل تأثير الصورة في المرأة

بكل من الشخص وهذه الأخيرة. فالمرآة المستوية لا تعطي ذات الصورة التي تعطيها المرآة المقعرة او المحدبة او غيرها، لكن جميع المرايا تظل معبرة عن شيء واحد لا غير، هو ذلك الشخص، دون ان تخلط بينه وبين غيره من الاشياء. ونفس الحال يجري مع الفكر والقراءات.

فالفكر واقع - لا محالة - تحت تأثير الذهن البشري واعتباراته القبلية. وقد تكون هذه الاعتبارات عامة مشتركة، كما قد تكون خاصة ببعض الازهان دون البعض الاخر.

كما قد تكون هذه الاعتبارات منضبطة او غير منضبطة، اي تخضع الى قواعد واضحة فتكون منضبطة، او انها لا تخضع الى ذلك كتلك المتأثرة بالظروف النفسية والخارجية فتكون غير منضبطة.

وليس الفكر الديني ومنه الاسلامي بمنى عن هذه الحقيقة العامة، حيث انه ايضاً متأثر بما عليه الذهن البشري واعتباراته القبلية بأصنافه السابقة، فهو بالتالي فكر بشري اجتهادي قابل للتعدد كغيره من مذاهب الفكر. وحتى التيار المتصف بالنقلي او البياني يستند الى عدد من القبلات المعرفية تجعله تياراً اجتهدياً كغيره من التيارات الدينية، كالذي اشار اليه ابن رشد في بعض المواضع.

وهذا يعني ان القبلات لا تشكل بالضرورة مبادئ ثابتة ولا قواعد منضبطة، بل منها ما هو منضبط وثابت، كما منها ما هو غير منضبط ومتغير، وان البشر يتفاوتون ويختلفون حولها، فمنها المتفق عليه، ومنها المختلف حوله.

والمشترك بين ادراك الشيء الخارجي وبين فهم النص هو ان الموضوع المعالج لدى كل منهما يمثل مادة خام يراد الكشف عن معناها وتفسيرها. وهو ما يمكن اعتباره (الشيء في ذاته)، وان كلاهما يخضع الى آليات من التفكير القائم على القبلات كما عرفنا. والفكر البشري عن وعي او غير وعي يعمل طبقاً لهذه القبلات، حاله في ذلك حال اللغة، حيث هي الاخرى تعمل ضمن وعاء مشترك قبلي قادر على فهم الجمل اللغوية وتوليدها بلا حدود، سواء كان ذلك يجري عبر نظام (الكفاية اللغوية) كما اطلق عليه تشومسكي، او عبر خرق هذا النظام بأداة (المتبقي) كما اطلق عليه لوسر كل. لكن تظل القابلية الفكرية اعماق واوسع مدى من القابلية اللغوية، وفيها من القواعد والمبادئ ما لا نجده في القابلية اللغوية، وبها يتهىء العمل ضمن انظمة معرفية قد تختلف وقد تشترك.

وقد كان عمانوئيل كانت يعتبر العقل هو الذي يحدد الموضوع الخارجي.

وبحسب المقياس (الكانتي) فإن ما هو قبلي جدير بتحديد ما هو بعدي.

وتعتمد نظرية (كانت) السابقة على التفرقة بين «ما لذاتنا وما في ذاته»، وهي تفرقة صحيحة.

فنحن لا نمتلك فعلاً غير «ما لذاتنا»، لكن ذلك لا يعني وجود فصل تام بين الامرين كما يميل اليه (كانت).

ويمكن ان نثبت العكس، وهو ان للاشياء دوراً في تحديد «ما لذاتنا»، لذا فالفصل المطلق بين «ما لذاتنا وما في ذاته» هو فصل وهمي مفتعل. مما يعني ان من الممكن استكشاف بعض الحقائق الموضوعية في الاشياء، كما يمكن اثبات هذه الاشياء - نسبياً - عوضاً عن الزعم (الكانتي) الذهاب الى ان الشروط القبلية لا تمتلك موضوعية خارجية بالضرورة، وهو ما يجعل الشيء في ذاته عصباً عن التحديد والمعرفة. رغم ان بهذه الشروط استطاع (كانت) ان يثبت لنا الشيء في ذاته، كاستعانه بمبدأ السببية. فاذا كنا ندرك ظواهر الاشياء كشيء لذاتنا فما الذي يدعونا للاعتقاد بوجود شيء في ذاته إن لم نستند الى مبدأ السببية؟! وعليه كيف جاز لنظرية (كانت) ان تعد هذا المبدأ مفصلاً عن الواقع الموضوعي مع ان به تقرر ذلك الواقع، وبدونه يستحيل اثبات الشيء في ذاته؟!!

هكذا تثور بعض المؤاخذات على مقالة (كانت). فما يدعيه في تحديد العقل للشيء الخارجي مقبول على النحو النسبي، فالتأثير مشترك ومتبادل، فالعقل يحدد الشيء، والعكس صحيح. والدليل على ذلك ظهور الاشياء في الذهن منتظمة، فهي تظهر بالشكل الذي تظهر فيه تبعاً لعاملين؛ هما: الشيء كما في ذاته، وقبلية الادراك العقلي. لذا فالعقل لا يحدد الشيء تحديده المطلق، بل الأمر متبادل بين العقل والشيء. وبعبارة ادق، تتحدد الصورة الذهنية بتأثير كل من العقل والشيء الخارجي، فلا العقل يحدد الصورة وحده، ولا الشيء الخارجي يفعل ذلك، بل كلاهما يعملان - معاً - على تحديدها.

هكذا فإن امامنا قضيتين متماثلتين. فالموقف من النص كشيء في ذاته وعلاقته بالصورة الذهنية لدى القارئ هو كالموقف من الشيء الطبيعي وعلاقته بالصورة الذهنية لدى الرائي، ولا جواب لدينا على هذه المشكلة الا باعتماد منطق القرائن الاستقرائية ودورها الايجابي في تنمية القوة الاحتمالية للتقريب بين الحالتين التصورية والموضوعية، او بين القراءة والنص المجهول كشيء في ذاته. فنحن نقوم - هنا - بعملية من الاستدلال، وكل عملية استدلال هي عبارة عن اتصال غير مباشر، فليس لدينا ما يمكن فعله من الاتصال المباشر في الكشف عن طبيعة الاشياء الخارجية، او الكشف عما يتضمنه النص المجهول كشيء في ذاته.

إذاً يمكننا ان نستدل بشتى القرائن الدالة على الحقيقة الموضوعية؛ سواء كانت طبيعية او نصية، وعملية الاستدلال هذه تتخذ السبل المنطقية التي فيها يمكن التمييز - في الكثير من الاحيان - بين الأمر الاقرب للحقيقة عن ذلك البعيد عنها.

وللتبسيط نفترض - مثلاً - ان احساسنا قد نقل لنا صورة ذهنية عن كرة تبدو أمامنا لكننا نشك في وجودها او كونها شيئاً اخر كالقلم والطاولة وغير ذلك.

ويمكن تطبيق الأمر ذاته على العلاقة بين احساسنا التصوري في القراءة وبين النص المجهول كشيء في ذاته. حيث يمكننا في النص البسيط - مثلاً - ان نجمع العديد من القرائن الاحتمالية التي يمكنها ان تدعم تقارب الحقيقة بين القراءة والنص المجهول، بحيث كلما زادت هذه القرائن كلما قوي احتمال التقارب بينهما. وواقع الأمر ان اول فعل في القراءة ينشأ هو فعل الظهور المجالي، اذ يمكن الاستدلال على ان هذا الظهور قابل لان يبرر القطع الوجداني بالتطابق مع النص المجهول، وذلك بالقدر الذي ينفي عنه مجال (الخبز والشعير). (! فقرة القطع الوجداني بالتطابق بين المجال والنص المجهول هي بنفس قوة القطع الذي نعتقد فيه ابتعاد النص عن مجال (الخبز والشعير). (! فالقطع بهذا المعنى ممكن ومبرر تبعاً لكثرة القرائن الاحتمالية، وهي نفسها التي تبرر القطع بنفي ان يكون للنص اشارة تخص ذلك المجال المستبعد.

ويمكن تشبيه علاقة تطابق الظهور المجالي مع النص المجهول؛ بعلاقة الوجود مع الماهية، او علاقة النور مع الزجاج الملون. فالزجاج يظل مظلماً غير متميز واشبه بالمعدوم ما لم ينفذ اليه النور. فهذا النفاذ هو الذي يُظهره ملوناً كما هو عليه. اذ ليس بمقدور النور قلب الزجاج الى (الخبز والشعير)، او تحويل قابلياته الى شيء اخر. وبالتالي فلولا هذه القابليات الكامنة ما ظهر بالشكل الذي ظهر فيه، رغم ان ظهوره بهذا الشكل من الالوان لا يعبر عن حقيقة ما عليه الزجاج بالكامل، انما بفعل كل من النور والقابليات تظهر الالوان والاشكال على النحو الذي ظهرت فيه، ولولا النور ما ظهر من ذلك شيء، وكذا لو ان للنور لوناً اخر غير ما كان عليه؛ لظهرت الوان الزجاج بشكل مختلف عما كانت عليه.

إذاً يظل المجال ثابتاً هو هو لا ينقلب الى مجال (الخبز والشعير)، وان بدا تأثر الظاهر وما على شاكلته بالقبليات والاذهان.

هكذا نقف بفكرة المجال موقفاً وسطاً بين اولئك الذين رؤوا امكانية تطابق قراءتنا مع النص كشيء في ذاته، او كما قصده صاحب النص، وبين اولئك الذين رؤوا في النص انفتاحاً لا يحده حدود، اي انه قابل للتشكل والانتاج الى ما لا نهاية له من القراءات والفهم والتفسير؛ بعدد القراء والمفسرين، وهو بهذا يكون مستقلاً عن قصد صاحبه باعتباره خطاباً مكتوباً وليس كلاماً مشافهاً. وتهيمن هذه الرؤية على الكثير من المفكرين الغربيين من رواد ما بعد الحداثة - من امثال الالماني غادامير والفرنسي دريدا والفرنسي ريكور والبراجماتيين وغيرهم - وتوحي نظريات عدد من هؤلاء بانها لا تضع حدوداً للقراءة والتفسير، ولا ميزاناً للترجيح بين القراءات المتعددة، كالذي تدعو اليه براجماتية رورتي ونقائضية دريدا المسماة بالتفكيكية. مع أن هذا التصور يجعل النظرية لا تخدم قائلها إن لم تسيج ضمن سياق منيع يمثل ذلك الذي اطلقنا عليه المجال. فهي ذاتها معبر عنها بالنص، ولو طبقنا على هذا النص ما يقولونه لكان من غير الممتع ان نقرأه قراءة هي على النقيض تماماً مما يريدون ايصاله الينا، وهنا سوف يستحيل ان يتحقق اي مجال للتواصل المعرفي. فالتواصل لا يتم الا عبر النص، ولما كان الأخير مفتوحاً، فلا مجال لمعرفة ما

يراد منه ولو على سبيل التقريب، وبالتالي يصبح من العبث ان نكتب شيئاً او نقول شيئاً، فكل شيء يمكن حمله على (الخبز والشعير) بلا حدود. ولا شك ان فكرة المجال والفهم المجمل والقيم الاحتمالية تبعدا عن هذا العبث من التفكير ان اريد به الانفتاح التام بلا قيود مقننة مرسومة.

كما أن المعنى الذي أراده غادامير رغم أنه لا يخرج عن المعنى الوجودي للانفتاح، بمعنى أن طبيعة الذهن البشري تظل خلاقة للفهم والتفكير بلا حدود، وهو أمر صحيح، سيما وأن في كل زمان هناك من يتجاوز المجال الظاهر للفهم، لكن مع ذلك فهذا الفيلسوف يرى ان كل فهم للنص لا بد من ان يكون نتاج تأثيرين مختلفين من الأفق، هما أفق النص وأفق الثقافة المعاصرة كما سنعرف، وهذا ما يجعل من المحال معرفة النص كما هو، وبالتالي الانفتاح على القراءات بلا حدود، رغم انه - مثل بول ريكور - لا يساوي بين هذه القراءات من حيث احتمال الإصابة. وفي جميع الأحوال تظل عملية التأويل عند غادامير وغيره من المفكرين مفتوحة بلا نهاية؛ باعتبارها لا تستوفي الغرض من إصابة المعنى النهائي. وهنا نعود الى المربع الأول، ونحن لا نجد رداً على هذا التحليل سوى ما ذكرناه.

على أن ما يقدمه الفكر البشري من اجتهاد في قراءته للموضوع، سواء كان نصاً او واقعاً او غير ذلك، لا ينفي وجود حقائق متكشفة مجملة وقليلة للموضوع (الخام)، وكأن الموضوع يُظهر نفسه بنفسه.

فنحن هنا اشبه ما نكون أمام غابة كبيرة تشهد بوجود الاشجار الكثيفة دون شك، وكأن الاشجار تعلن عن نفسها، أما سائر الاشياء الاخرى، مثل أنواع محددة من الحيوانات، فهي لا تظهر الا بعد البحث والتفتيش، وقد تظل هناك اشياء مجهولة عنا في هذه الغابة الكثيفة، كما قد تشبه علينا أمور لا نعلم عنها شيئاً على وجه القطع واليقين لعدم قدرتنا على تحديدها بدقة.

وعليه أصبح الموضوع، كالنص مثلاً، ناطقاً بحقائق فعلية تتكشف لدى الادراك دون حاجة الى جهد التحديد والتعيين. لكنها - مع ذلك - تظل مجملة غاية الاجمال.

إذاً في المادة او الموضوع الخام، هناك حقيقة عامة تشهد عليها قرائن كثيرة تجعلها ظاهرة «بنفسها» دون جهد ادراك، سواء كان الموضوع الخام عبارة عن واقع او وجود او نص او عقل. لكن تظل الحقائق المتكشفة «بنفسها» محدودة، خلافاً لما يتبقى من مضامين، اذ تحتاج الى جهد الممارسة الاجتهادية عبر العلاقة التي تربط قبلات الادراك بالموضوع. فعند هذا الارتباط والامتزاج يتحول الموضوع الى علم وتفكير. فتارة تتلبس العلاقة الكشفية للذهن بموضوع الطبيعة فتنج عن ذلك علوم الطبيعة، واخرى بالنص فتنج علوم النص، وثالثة بالعقل فتنج علوم العقل... الخ.

فمعرفة كاشفة والمرآة، مع ما لطبيعة المرآة من دور في اظهار الصورة المنعكسة، بحيث تتحدد

الصورة بفعل أمرين: المرأة والشيء الخارجي، ولا وجود لها عند حضور احد هذين الامرين دون الآخر. فالصورة في المرأة لا تطابق الشيء الخارجي، لكنها تقترب من حقيقته. وكذا يقال بخصوص النص، حيث ان ما يحدد الاشارة فيه، كالظاهر مثلاً، ليس النص المجهول (كشيء في ذاته) فقط، بل القبلات المعرفية أيضاً. فبفعل الأمرين معاً يتجلى الظاهر ضمن المجال. لكن مع أخذ اعتبار الفارق في القيمة الاحتمالية بين الظاهر والمجال، حيث لما كان الأخير يعبر عن أقصى حدود الاجمال؛ فذلك يعطي المبرر للتطابق مع ما عليه النص كشيء في ذاته، طالما انه يحظى بكثرة القرائن الاحتمالية الدالة عليه. أما الظاهر او الاشارة فهو لا يحضى بتلك القوة والقيمة من القرائن التي يحظى بها المجال، لذلك فلا مبرر لحالة القطع الذهني بالتطابق ما لم يكن ذلك محمولاً على المجملات العامة، طبقاً لنفس الاعتبار من التنمية الاحتمالية. فالامر يعود في النهاية الى ما عليه هذه التنمية من قوة وقيمة، لكنها تتعاضد عند القضايا المجملة مقارنة مع القضايا المفصلة، ومنه يتبين الفارق بين القيمتين الاحتماليتين لكل من المجال والظاهر او ما على شاكلته من انماط الاشارة.