

المنهج في فهم الإسلام (1)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

علم الطريقة

علم منهج الفهم الديني

يحيى محمد

إهداء

الى كل عقل مميز وقلب متيم بالإيمان..

الى الجامع بينهما صدقاً وعدلاً..

الى الطريق الثالث والوسط..

المحتويات

15	 مشروع العمر
19	 الأسس المنطقية للفهم الديني
	مدخل أول: مقدمة في علم الطريقة
	القسم الأول: علم الطريقة وفهم الخطاب الديني
23	 الفصل الأول: مبررات علم الطريقة
23	 السؤال عن فهم الخطاب؟
32	 حاجة الفهم الديني لعلم الطريقة
37	 غياب علم الطريقة وأسبابه
49	 علم الطريقة والكلام
54	 الكلام كموضوع متحقق
56	 علم الطريقة وأصول الفقه
69	 الفصل الثاني: فهم النص وإشكالية التطابق
69	 الأنساق المعرفية وظاهرة الإجتihad
77	 الأنساق المعرفية وظاهرة العدول
84	 خلاصة القسم الأول
	القسم الثاني: نُظم الفهم الديني
89	 الفصل الثالث: محددات الفكر الإسلامي
97	 الفصل الرابع: ظاهرة المعيار والوجود في تمثيل التراث

112	 مناهج نُظِم التراث
114	 تداخل الفكر الإسلامي
117	 الفصل الخامس: النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث
123	 خلاصة القسم الثاني
	القسم الثالث: البحث الطريقي والأدوات المنهجية
129	 الفصل السادس: البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني
130	 خصائص البحث الطريقي
133	 ما هو قبلي هنا بعدي هناك وبالعكس
137	 البحث الطريقي والبناء التحتي للفهم
139	 البحث الطريقي والقواعد الكبرى للفهم
141	 مسلّمات علم الطريقة
143	 فلسفة علم الطريقة
149	 الفصل السابع: البحث الطريقي والجهاز المعرفي
150	 أركان الجهاز المعرفي
150	 1- المصدر المعرفي:
150	 2- الأداة المنهجية:
152	 3- المولّدات والموجهات القبلية:
154	 4- الاستنتاج:
158	 5- الإنتاج والتوليد:
158	 الجهاز المعرفي والأصل المولّد

161	متى يكتمل حضور الجهاز المعرفي لدى الانسان؟
162	الجهاز المعرفي والكشف المتعلق به
164	تحديد البرهان المنطقي عن التمييز بين الأجهزة
166	خلاصة القسم الثالث

مدخل ثانٍ: الفهم بين النص والقبلات

القسم الرابع: الفهم والنص

171	الفصل الثامن: بين قراءة النص الديني والنص الأدبي
183	الفصل التاسع: آليات قراءة النص
184	آليات المرحلة الأولى (الإشارة)
199	آليات المرحلة الثانية (الإيضاح)
219	نص النص ونص نص النص
227	الفصل العاشر: نُظم الفهم والفكر العلمي وآليات القراءة
235	خلاصة القسم الرابع

القسم الخامس: الفهم والقبلات المعرفية

241	الفصل الحادي عشر: القبلات المعرفية وإشكالية التطابق
254	أربعة أنواع للقارئ والفهم
263	الفصل الثاني عشر: فلسفة القبلات
263	القبلات: صورية وتصديقية
264	القبلات الصورية
264	الشكل الأول:

265	 الشكل الثاني:
273	 القبلات التصديقية
274	 أو هام بكون والإضافة الجديدة
277	 العلم والقبلات الصورية والتصديقية
280	 الفهم والقبلات الصورية والتصديقية
284	 القبلات: منضبطة وغير منضبطة
284	 القبلات غير المنضبطة
287	 العقيدة والرأي
291	 القبلات المنضبطة
294	 أقسام القبلات المنضبطة
295	 1 - قبلات مطلقة:
296	 2 - قبلات عامة:
296	 3 - قبلات منظومية:
297	 4 - قبلات محايدة:
298	 5 - قبلات مفترضة:
303	 لماذا لا يقنع العقل بالتناقضات؟
306	 التمييز بين القبلات المنضبطة وغير المنضبطة
313	 القبلات المنضبطة ومرايا الفهم
318	 خلاصة القسم الخامس

مدخل ثالث: محددات الفهم ونتائجه

القسم السادس: سنن الفهم وقوانينه وقواعده

323	تمهيد
325	الفصل الثالث عشر: سنن الفهم
337	الفصل الرابع عشر: قوانين الفهم
337	القانون الأول: قانون العلاقة العكسية
346	القانون الثاني: قانون تحكم فهم الكل بفهم الجزء
358	القانون الثالث: قانون تداخل المناهج المعرفية
363	القانون الرابع: قانون الافتقار النسبي للنص
373	الفصل الخامس عشر: قواعد الفهم
375	قاعدة الاستقراء ومنهج الفهم
377	1- المنهج التمثيلي القياسي
378	2- المنهج الانتزاعي
382	3- المنهج التكاملي
385	خلاصة القسم السادس

القسم السابع: مسلمات الفهم ومستنبطاته

389	الفصل السادس عشر: مسلمات الفهم
397	الإيمان والحاجة الروحية
405	الفصل السابع عشر: مستنبطات الفهم
405	1- الحقائق المستنبطة
405	2- القواعد المستنبطة

405	3- النظريات المستنبطة
410	4- القوانين المستنبطة
413	القوانين البسيطة:
414	القوانين المثمرة:
416	5- المستنبطات بالعلاقة مع «الآخر»
418	خلاصة القسم السابع
مدخل رابع: معايير التقييم والترجيح	
القسم الثامن: أدوات التحقيق المعرفي	
422	تمهيد
423	الفصل الثامن عشر: وظائف علم الطريقة
426	المعرفة والتحقيق المعرفي
431	الفصل التاسع عشر: المعايير الأولية والثانوية للتحقيق
431	أولاً: المعايير الأولية للتحقيق
432	1 - المجمل النصي
434	2- المعقولية والتعليل
437	3 - الواقع
442	الواقع وفهم النص
443	أ - الكشف التوجيهي
444	ب - الكشف المنتظر
444	ج - الكشف التوقيفي

445	 د - الكشف الإشاري والإيضاحي
447	 هـ - الكشف الإشكالي
451	 الواقع ومنهج التوسعة والانفتاح
458	 4 - الوجدان الفطري
461	 5 - المنطق
463	 المنظومات المعرفية والتحقيق المنطقي
464	 التحقيق المباشر
468	 التحقيق غير المباشر
476	 قاعدة عدم تكافؤ النفي والإثبات
480	 ثانياً: المعايير الثانوية للتحقيق
480	 قاعدة البساطة والشمول
482	 البساطة والفهم الديني
487	 الفصل العشرون: تنافس معايير الترجيح وتزاحمها
489	 نموذج عذاب الآخرة وتعارض المعايير
506	 بحث تراثي غير متوقع حول العذاب
511	 خلاصة القسم الثامن
515	 خاتمة: قواعد علم الطريقة
533	 ملحق: حوار حول علم الطريقة
561	 ثبت مصطلحات ومفاهيم علم الطريقة
585	 المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مشروع العمر

الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاق، أفعال وسيرة وأقوال.. كلها تجسّدت في النص الديني كما وصلنا. وهو النص الذي اختلط مع الأفهام المتعددة التي أحاطت به من كل جانب؛ فكوّنت بذلك «نصوصاً» مختلفة متضاربة..

لقد كان الإسلام واحداً من دون تعدد في عقيدته وشريعته وسياسته وطقوسه واجتماعه وأخلاقه ومعرفته.. ومع توالي الزمن ذهبت هذه الوحدة وحلت محلها جملة «إسلامات» متوالدة ومتضاربة في نواح مختلفة، وهي كثيراً ما تتداخل فيما بينها إلى يومنا هذا: فهناك إسلام مذهبي، وإسلام سياسي، وإسلام طقوسي، وإسلام قومي، وإسلام أخلاقي، وإسلام وجداني شخصي، بل وحتى إسلام عجائز نابع من دين الأمهات.. وهكذا توالى تعدد الإسلامات «الفاهمة»، وكل واحد منها يحمل تعارضات وتناقضات بعضها يتكرر للبعض الآخر. فالإسلام المذهبي يحمل إسلامات مذهبية كثيرة ومتعارضة، وكذا الحال مع الإسلام السياسي، إذ يحمل إسلامات سياسية متناكرة.. ومثل ذلك سائر التنوع في الإسلامات الأخرى. لكن رغم هذا التعدد في الإسلامات الفاهمة إلا أنها تتأسس على إسلام فاهم واحد هو الإسلام المعرفي الإبتسيمي، فلولاً الأخير ما كان للبقية من شيء. وعليه توجّب البحث في طبيعة هذا الإسلام منهجياً باعتباره يمثل البنية التحتية لسائر النظائر.

فلقد غيّبت البساطة المعنوية للإسلام بفعل التعقيد المستحدث والمتراكم طوال القرون الماضية، لذلك كان لا بد من تعقيد مضاد يعود بنا إلى البساطة الأولى النقية.. ولم نرَ ما يناسب تحقيق هذا الهدف سوى البحث في «المنهج»، أي المنهج في فهم الإسلام.

إن لمشروع (المنهج في فهم الإسلام) تاريخاً طويلاً يمتد إلى ما يقارب ثلاثة عقود. فقد بدأنا العمل به منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، وقد تحدثنا عن دواعي ذلك وحديثاته خلال بعض الحوارات التي أجريت معنا. وهو يتضمن خمسة مجلدات كالتالي:

1- علم الطريقة

2- نُظْم التراث

3- النظام الوجودي

4- النظام المعياري

5- النظام الواقعي

ويمثل المجلد الأول منها مقدمة منطقية لدراسة نُظْم ومناهج الفهم الديني – بل والعلم والفكر عموماً - كما تتضمنها بقية المجلدات الأربعة، وهو في حد ذاته يعتبر مشروعاً مستقلاً، وقد تكون علاقته بسائر المجلدات شبيهة من وجه بعلاقة مقدمة ابن خلدون بتاريخه المسمى (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر). ويأتي المجلد الثاني كمدخل لدراسة نُظْم التراث المعرفي الإسلامي. في حين يحتضن المجلدان الثالث والرابع تفاصيل هذه النُظْم والمناهج. أما المجلد الخامس والأخير فهو ينطوي على نظام جديد اقترحه كبدل للفهم الديني.

وبذلك تعبّر المجلدات الخمسة عن مشروعين أو ثلاثة مشاريع مترابطة، وكلها تدور حول إشكالية الفهم. وهي علم الطريقة كمنطق لمناهج الفكر والفهم الديني، ومن بعده المناهج ذاتها، وهي تتمثل في كل من تراثنا المعرفي وما تمّ اقتراحه من بديل. فعلم الطريقة هو أول هذه المشاريع، ثم نُظْم التراث ومناهجه، وأخيراً النظام الواقعي الذي اقترحه كبدل عن تلك النُظْم والمناهج، وتعود أهميته إلى ربطه للدين بكل من الواقع والقيم الأخلاقية التي تجاهلتهما تلك النُظْم؛ فكانت النتيجة أن تراءى الدين بمرايا الانغلاق والعنف والتوحش.. وما زالت تبعيات هذه النتيجة حاضرة إلى يومنا هذا عبر تضليل الآخر وتكفيره وقتله لأتفه الأسباب..

لقد عملنا على انجاز هذا المشروع الخماسي مدة أعوام طويلة.. وخلالها تمّ نشر القسم الأعظم منه بعناوين مستقلة مختلفة، رغم أن بعضها مرتبط ببعض الآخر، وهي كل من: مدخل إلى فهم الإسلام، ومنطق فهم النص، والفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، والعقل والبيان والإشكاليات الدينية، وجدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع¹.

¹ للتفصيل انظر ما جاء في مقالنا: سيرة مشروع (المنهج في فهم الإسلام) والتباساته، موقع فهم الدين، تمّ نشره بتاريخ 2018-1-27:

ولهذا المشروع جملة من الملاحق المنشورة ككتب مستقلة، مثل: الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، والقطيعة بين المثقف والفقير، ومشكلة الحديث. كما يضاف إليها الجزء الثاني من كتاب (منهج العلم والفهم الديني)، إذ كان يُفترض أن يكون فصلاً ضمن المجلد الأول الخاص بعلم الطريقة، لكنه توسع فنشرناه مستقلاً، واضطررنا إلى أن نفتبس منه الشيء الكثير. وكذا هو الحال مع كتاب (مشكلة الحديث)، إذ كان يُفترض أن يكون فصلاً ضمن المجلد الرابع (النظام المعياري)، لكنه توسع فضايق به المجال مما حدا بنا إلى نشره مستقلاً، ولخصنا منه ما يناسب المجلد المشار إليه.

ونشير إلى أننا كنّا نرغب في بحث العلاقات الدائرة بين نظامي التراث الإسلامي (الوجودي والمعياري) ضمن مجلد آخر يضاف إلى ما سبق، إلا أن الوقت لم يسعفنا لهذا العمل، وبالتالي فقد اكتفينا بطرح بعض الإشارات الدالة على هذا المعنى ضمن المجلدات المعنية بالغرض المذكور.

كما نشير إلى أن الطبعة الثانية لهذا المشروع قد تضمنت عدداً من الإضافات المستجدة.

شكر وتقدير

يبقى أنني مدين بالشكر لكل الذين قدّموا لي العون في تسهيل انجاز المشروع طوال مدة العمل به، وأخص بالذكر هنا أسرتي التي هيأت لي الظروف المناسبة للبحث والتفكير.. كذلك صديقي الدكتور عادل الموسوي؛ فكثيراً ما كان يبدي استعداداً لبذل كل ما يلزم من دعم لأجل انجاز هذا المشروع.. إضافة إلى أخيه وصديقي الباحث قصي فاخر الموسوي (رحمه الله) الذي أدين له بالفضل في مساهمته في التصحيح اللغوي لأربعة كتب، هي: الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، وجدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع، ونقد العقل العربي في الميزان. كذلك أدين بالشكر إلى أخ في الله جمعتنا المراسلات الكثيرة من دون أن أعرف هويته الشخصية، وقد اهتمّ بالتعريف عن الطروحات التي أقدمها عبر عدد من الوسائل الإعلامية، وكان ينوي المزيد، ثم انقطعت أخباره عني كلياً.. أدعو الله تعالى أن يجعله سالماً وسط الخراب الذي أحاط بنا من كل صوب وحوب، وأن يكتب له الرحمة والرضوان حياً وميتاً..

ولعل امتناني وشكري الأعظم هو للشباب الباحث والشاعر محمد هادي المناع الذي تطوّر لي بتصميم وتأسيس الموقعين الإلكترونيين (فهم الدين.. وفلسفة العلم والفهم)،

بل وأضاف مؤخراً تصميم موقع ثالث باللغة الانجليزية بعنوان (philosophy of science & religion)، وما زال يوجد عليّ بمعالجة كل ما يصادفني من مشاكل تقنية تتعلق بهما من دون تردد ولا ردّ اعتبار مقابل، فله مني غاية الشكر والدعاء بأن يجازيه الله تعالى خير الجزاء..

كما أدين بالشكر إلى صديقي المفكر القطري الدكتور جاسم السلطان الذي أخذ يبشّر بهذا المشروع ومفاهيمه واطروحاته؛ كما في محاضراته وفي المحافل العامة والخاصة منذ صدوره.

ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-5-28

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2021-8-19

www.fahmaldin.net
www.philosophyofsci.com
Email: fahmaldeen@gmail.com

الأسس المنطقية للفهم الديني

تشير الدراسة التي بين أيدينا (علم الطريقة) تساؤلات عما إذا كان من الممكن إحداث طريقة للتفكير الديني تختلف عما ساد ويسود في تراثنا وعالمنا الإسلامي؟ فهي من جانب تعتني بمناهج الفهم الديني بما تتضمن من قبلات ومسلمات معرفية، كما أنها من جانب آخر تتفادى الدخول في طرائق التفكير المذهبي واللاهوتي الشائع استخدامها حاضراً وماضياً.

فالغرض من (علم الطريقة) هو إخضاع الدراسات الإسلامية تحت هيمنة البحث المنهجي الإبستيمي والقطيعة مع كافة ضروب التفكير المذهبي، حيث يتحقق التفكير في المذهب لا بالمذهب، وبالتالي إنقاذ الدين منه.

فبحسب هذا العلم ينبغي قلب التفكير المذهبي وتصويره منهجياً وفقاً للقاعدة الكوبرنيكية. فبدلاً من الرضوخ إلى الإجتراح القائم في جعل المنهج ينتظم وفقاً للتفكير المذهبي؛ لا بد من قلب المعادلة بجعل المنهج هو الأساس وتحويل المذهب وتصويره إلى أنماط من التفكير المنهجي المتعدد الأفاق. وبذلك يخضع المذهب للمساءلة المنهجية من دون عكس.

هكذا نأمل أن تتحقق - في المستقبل - ظروف ملائمة للبحث العلمي يختلف عما كان عليه الأمر من قبل، شبيه بما حدث للعلم الطبيعي من النقلة النوعية بين ما كان عليه قبل النهضة الحديثة وما بعدها، وذلك بفضل الإعتماد على مبدأ المراجعة وفحص النظريات باستمرار من دون انقطاع. وهو ما نحتاجه في فحص المسلمات الدينية ومراجعتها على الدوام؛ بعيداً عن الاعتبارات المذهبية والأيدولوجية، كما وبعيداً عن الأساليب المتبعة في التلقين وخلق الكادر الاستفتائي الذي يتصف بالطابع السكوني ولا يجيد غير الاستفتاء وتحصيل الجواب الجاهز من دون معرفة طرائق الفهم والتفكير، الأمر الذي يكرّس ظاهرة التقليد المستشرية في مجتمعاتنا الإسلامية. لذلك كان لا بد من خلق الكادر الأدوات الذي يتصف بالطابع النقدي ويهتم بالأسئلة العميقة المتعلقة بالأدوات والمناهج الفكرية.

فشتان ما بين الكادرين، فاستنهاض الأمة إنما يأتي بخلق الكادر الأدوات لا الاستفتائي.

كما نأمل أن يلقي (علم الطريقة) اهتماماً واسعاً للبحث والتطوير، وأن يُعتمد عليه في التدريس لدى الهيئات والمؤسسات العلمية؛ كالمعاهد والحوزات والجامعات

الأكاديمية ذات الصلة بالدراسات الدينية والفلسفية. فهو علم جديد يفتح آفاقاً من التفكير لم تُعهد من قبل.

وقد فرض علينا هذا العلم الجديد أن نقدّم مفاهيم وتقسيمات مستحدثة كثيرة؛ تمتاز بالدينامية والفاعلية والثراء المعرفي والفلسفي دون أن تكون من النوع الساكن البسيط الذي لا يفيد ولا يثري ولا يثمر شيئاً.

كما نشير إلى أن هذا العلم لا يقتصر دوره على دراسة اشكالية الفهم الديني منهجياً كالذي يشير إليه العنوان الثانوي للكتاب (علم منهج الفهم الديني)، بل ينبسط دوره على دراسة العلوم المختلفة، وعلى رأسها العلم الطبيعي، كما سنلاحظ من خلال المقارنة بين الاشكالية الدينية والاشكالية العلمية ومجمل الادراكات البشرية، وذلك استناداً إلى وجود بعض المشتركات الأساسية بين هذه الحقول المتنوعة، فكل منها يتأسس بناؤه على عنصرين متفاعلين، هما الذات البشرية - كما تتمثل في القبلات - والموضوع الخارجي، وبالتحديد أن كلاً من هذه الحقول يحمل أجهزة معرفية تتألف من خمسة أركان، وهي كما سنعرف عبارة عن: المصدر المعرفي، والأداة، والموجهات والأصول المولدة، والاستنتاج (الاستجاب)، والانتاج المعرفي.

لذلك ميّزت بين الموضوعات الخارجية التي يجري التفكير فيها؛ فحددت مصطلح (الفهم) بما يخص التفكير في النص، تمييزاً له عن (العلم) الذي يخص التفكير في الكون، ومثل ذلك (الادراك) الذي يخص التفكير في الموضوعات الخارجية العامة. وهذا ما ورد في الطبعة الأولى للمشروع. ثم استدركت إيجاد مصطلح مناسب لتعظيمه على صيغ التفكير الثلاث المذكورة، فكان بعنوان الاستنتاج أو الاستجواب. فالفهم يستنتق النص أو يستجوبه. والعلم يستنتق الكون أو يستجوبه. والادراك يستنتق الموضوع الخارجي العام أو يستجوبه.

ومهمة علم الطريقة هي البحث في مناهج الاستنتاج الثلاثة، وقد خصصنا الكتاب حول مناهج فهم النص، مع مقارنات إيضاحية موجزة لما تبقى من صيغ التفكير الاستنتاجي.

ومن الله التوفيق..

يحيى محمد

مدخل أول: مقدمة في علم الطريقة

القسم الأول

علم الطريقة وفهم الخطاب الديني

الفصل الأول

مبررات علم الطريقة

السؤال عن فهم الخطاب الديني؟

من الواضح إن طرح سؤال على مستوى كيف نفهم الخطاب الديني نصاً وشرعية، وكيف يمكن إبداء النظر فيما نطق وما لم ينطق به، كسؤال منهجي يطلب الإيضاح ويسلك مسلك الإجتهد من غير قطع دوغمائي ولا ادعاء مسبق.. إن طرح سؤال كهذا لو أمكن تصويره في القرون الخالية لعدّ من السذاجة والبلاهة، ما دام التصور العام قائماً - آنذاك - على الوضوح والبيان المستند إلى «الدليل والبرهان»، رغم ما يحفل به هذا الوضوح من تهافت وتناقض.

نعم، إن طرحاً كهذا ليس بإمكانه العيش وسط قرون الوضوح والبيان، وسط الثبات الحضاري. أما اليوم فقد أصبح الطرح ملحاً لا يسعه البقاء حبيساً في صدور الباحثين من المخلصين والملتزمين، الواعين بموجات التناقض التي انتابت الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً.

والواقع إن الأحداث السياسية والاجتماعية التي عصفت بالعالم الإسلامي خلال العقود الأخيرة هي ما حفّزت على هذا الطرح المنهجي لفتح بابٍ ظلّ مغلقاً منذ قرون. فعلاوة على أن فترة ما قبل «الوعي النهضوي الحديث» لم تشهد تحركاً جاداً ومقصوداً باتجاه السؤال المشار إليه بين العلماء والمفكرين والفلاسفة والفقهاء وغيرهم، لغياب المحفّز بسبب عدم التطور الحضاري قياساً بما شهدته فترة القرنين الأخيرين.. فكذاك أن الأحداث الكبيرة التي ألمّت بالعالم الإسلامي خلال هذين القرنين؛ لم تشهد هي الأخرى مثل ذلك التحرك، وإن عملت على الضغط والتمهيد للدفع نحو السؤال السابق، وما زالت الحاجة تدعو إلى مزيد من الدفع والتنبيه نحو خلق متكامل لذلك الطرح.

فلا الإحتكاك الحضاري أفضى للعمل بموجب السؤال الأنف الذكر، ولا إنتهاء نظام (الخلافة) أدى إلى ذلك النوع من التحرك، ونفس الشيء نقوله حول النزاع الذي استمر - وما زال - بين القديم والحديث، بين التمسك بحرفية «النص» وسيرة «السلف الصالح» من جهة، وبين الخضوع لمتطلبات الحاضر من جهة أخرى، أو بين الوقوف في طرف التراث واستصحاب الحاضر عليه، وبين التطلّع إلى هذا الحاضر وجرّ التراث إليه بالتأويل والأدلجة طبقاً لجعل الحاضر مفتاحاً للماضي كالذي يقوم به علماء

طبقات الأرض.. كل ذلك لم يعمل على إبراز مضمون السؤال المنهجي الآنف الذكر. فكل ما صنعه تلك الأحداث هو التحفيز على مشاريع فكرية تنتمي إلى المضامين والمفاصل الجزئية دون أن تبعث على إيجاد مشاريع عضوية من النوع الكلي، على نحو ما نطلق عليه فهم الروح والطريقة العامة التي يتحدد بموجبها النظام المفصلي للرؤية والفكر.

لقد ظهر الصراع حول حقوق المرأة بظهور كتابي (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة) لقاسم أمين، لكنه كان مقطوعاً من مسرحية يعجز الذهن فهمها منه. كما ظهر الصراع حول نظرية الحكم الذي فجّره علي عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، فجّر إلى دراسات عديدة تدخل في مسلسل هذا الصراع؛ كما هو الحال مع كتاب (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد الخضر حسين، وكتاب (النظريات السياسية الإسلامية) لمحمد ضياء الدين الرئيس، وغيرهما.

ثم ظهر صراع على مستوى فقهاء الشيعة في هذا الدرب، والذي فجّره الإمام الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية) فساهم في بث الوعي أولاً، وبعد ذلك تمّ إنجاز صيغة للحكم أفضت إلى إيجاد دراسات فقهية تسير على هذه الطريق، مثل كتاب (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) للشيخ منتظري، وكتاب (أساس الحكومة الإسلامية) للسيد كاظم الحائري.

وقد أدى هذا الحال إلى خلق صراع جديد بين ما يُعرف بنظرية «ولاية الفقيه المطلقة» وطرف آخر أفرزته الظروف الخاصة بالحكم وأخذ يعلن عن نفسه بحمله لنظرية «الشورى» المقيدة بالفقهاء، كما هو واضح مما جاء في كتاب (شورى الفقهاء) للسيد مرتضى الشيرازي وبعض الدوريات الشيعية الأخرى، فهو مشروع مضاد لمشروع «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه المطلقة».

وقد صنعت مثل هذه الظروف طرفاً ثالثاً سعى للمصالحة بين الديمقراطية ونظام الحكم الإسلامي، لكنه لم ينضج بعد. كما وظهر صراع نظري عام يتعلق بالموقف من التراث في قبال الحداثة، وهو موضوع غطى على غيره من الصراعات الأخرى في الساحة العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

والملاحظ أنه رغم تجذّر تلك الصراعات المعرفية بفعل تطورات الظروف؛ فقد ظلت مفصلية لا تعبّر عن حقيقة الصراع الجوهري، فهي كأغصان الشجرة وأوراقها التي تخفي الجذور تحت سطح الأرض، مع أن هذه الجذور هي التي تمدها بالحياة والنمو، أي أن ما خفي من الشجرة أهم وأعظم مما بدا منها. فما خفي هو أساس ما ظهر ويظهر، وإن أطمسه أصحاب الصراع أو غفلوا عنه، كجبل الثلج الراسخ في أعماق المحيط. مما يعني أن مظاهر الصراع الفكري المفصلي تعكس نزاعاً خفياً يمسّ

النظام الكلي لفهم الخطاب الديني، وأن الصور البادية على ساحل بحر الفكر؛ ما هي إلا تجليات أعماق روحه الكلية.

هكذا فالصراعات التي شهدتها الساحة العربية والإسلامية هي صراعات تمسّ البناء الفوقي للفهم دون بنائه التحتي، رغم تعذّر الحكم والبتّ في الأول ما لم يعالج الأخير. فالبناء الفوقي للفكر بكافة مظاهره وأشكاله، ومنها ما يتعلق بالفهم الديني، قائم على البناء التحتي، وأن هذا الفهم بتجلياته المختلفة، سواء تعلّق بالقضايا السياسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية أو غيرها، كلها رهينة الفهم المتجذّر تحتياً والمتصف بالكلية والشمول.. وإن بدا خفياً على من خضع له في الفهم وتوليد المعرفة.

بالفعل هناك مشاريع هامة جريئة ظهرت مؤخراً، وعالج بعضها الفكر الإسلامي من زاوية علاقته بفهم الخطاب الديني مباشرة، لكن عيبه أنه تناول الفكر بطريقة تجزئية تفقر إلى المنهج الكلية والشمول، كما هو الحال مع أعمال (نصر حامد أبو زيد)¹.

وحاول بعض آخر أن يلّم بمفاصل الفكر الإسلامي إبرازاً ونقداً، لكن آفته أنه لم يمارس نشاطه المعرفي بحسب ما يقتضيه النظام الكلي للفكر، مما جعله يظهر وكأنه يدور على ما دار عليه التراث؛ بلا ضوابط تمسك به وتسيطر عليه روحاً وطرقاً، كما يظهر من مشروع (حسن حنفي) ذي الجبهات الثلاث. وقد كان هذا المفكر يلوّح بإشاراته المتعددة إلى منهجه الخاص والجديد حول فهم الخطاب؛ كتتويج للمشروع الذي بدأه منذ مدة طويلة، لذا توقّعنا عند الطبعة الأولى من كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام) أن يظهر لديه الأهم مقارنة بما شاهدنا له من دراسات، باعتباره يجد طريقه الخاص إلى فهم الخطاب كما هو واضح من الإشارات التي أثارها صاحب المشروع هنا وهناك. ولما ظهر هذا المنهج في كتابه (من النص إلى الواقع) سنة 2005م وجدناه لم يخرج عن شكليات أصول الفقه ومضامينه التراثية دون أن يقمّ جديداً؛ سوى الدعوة إلى تغليب العقل والواقع – لا سيما المصلحة منه - على النص، ومن ذلك إنه اعتبر نفسه قد كتب كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل الفقيه ودفعاً للشبهة حول تطبيق الشريعة الإسلامية.

فقد وضع الكتاب للفقيه «من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع، على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص». كما استهدف في الوقت ذاته العمل «ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهيّة

¹ أهم أعمال نصر حامد أبو زيد، ما يلي: الإتجاه العقلي في التفسير/ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة. فلسفة التأويل/ دراسة في تأويل القرآن عند محبي الدين بن عربي. مفهوم النص/ دراسة في علوم القرآن.

تضحي بالمصالح العامة؛ قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق. كما إن من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغير». وبالتالي فقد أراد أن يعيد قراءة النص «طبقاً لروح العصر واكتشاف بنيته في تحليل الشعور»¹.

لكن في جميع الأحوال فإن حسن حنفي لم يتناول إشكالية الواقع بالبحث والدراسة، وعلاقتها بالنص، بل ظل عالقاً ببحث موضوعات أصول الفقه، لا سيما شكلية كتب هذا العلم وعناوينه على مرّ العصور، كما في الجزء الأول من كتابه الأنف الذكر.

ويمكن اعتبار طريفته إمتداداً للطريقة التراثية، إذ وضع مشروعه حول «التراث والتجديد» وضعة «تراثية» أراد منه أن يكون خلفاً لكتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) أو كتاب (المحيط بالتكليف) للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، معتبراً مشروعه تطويراً «للتيار العقلي الطبيعي الاعتزالي مع إدخال عنصر الثورة والتحرر عليه، وهي مكتسبات في حياتنا المعاصرة»². الأمر الذي يتفق مع وسمه للمشروع سمة «التراث والتجديد»، فهو بالأساس لم يوضع لغرض فهم الخطاب الديني كاستراتيجية مركزية³.

¹ حسن حنفي: من النص إلى الواقع، ج 1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي، المقدمة، ص 13 و 14 و 15.
² حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي العربي في بيروت، الطبعة الأولى، 1988م، ج 1، ص 214-215.

³ يقسم الدكتور حسن حنفي مشروع (التراث والتجديد) إلى ثلاث جبهات أو أقسام، هي: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، وموقفنا من الواقع (نظرية التفسير). ولكل جبهة بيان نظري يخصصها. وتتكون الجبهة الأولى من سبعة أجزاء كالتالي:

- 1 - من العقيدة إلى الثورة/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين.
 - 2 - من النقل إلى الإبداع/ محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة.
 - 3 - من الفناء إلى البقاء/ محاولة لإعادة بناء علوم التصوف.
 - 4 - من النص إلى الواقع/ محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه.
 - 5 - من النقل إلى العقل/ محاولة لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه).
 - 6 - العقل والطبيعة/ محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية).
 - 7 - الإنسان والتاريخ/ محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية (اللغة، الأدب، الجغرافيا، التاريخ).
- أما الجبهة الثانية فتتقسم إلى ثلاثة أجزاء كما يلي:

- 1 - مصادر الوعي الأوروبي
 - 2 - بداية الوعي الأوروبي.
 - 3 - نهاية الوعي الأوروبي.
- كذلك تنقسم الجبهة الثالثة إلى ثلاثة أجزاء هي: 1- المنهاج. 2- العهد الجديد. 3- العهد القديم. وقد نشر أغلب أجزاء الجبهات السابقة.

مع ذلك ففي هذا المشروع بعض المؤشرات صادف أن وجدناها تتفق مع ما نميل إليه مبدئياً، رغم الاختلاف في التفصيل، لا سيما فيما دعا إليه حول «الواقع» كأساس منهجي للتفسير والنظر. فهناك وعي تام يظهر لأول مرة على الصعيد المنهجي مؤسس على «الواقع» في قبال كل من العقل والنص¹.

كما هناك بعض آخر بنى طريقته على المنهجية والإمساك بالنظام الكلي للفكر الإسلامي كشغل أساس يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعيناً في ذلك بالنقد المعرفي الإبستيمي، وإن لم يشغله مشكل فهم الخطاب، ولم يفعل سوى إبداء النقد الجذري للأجهزة الفكرية التي تكونت ومارست نشاطها معرفياً وأيديولوجياً، كما هو الحال مع مشروع محمد عابد الجابري الذي نحسبه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، لإهتمامه بتلك المنهجية من الإمساك بحبال الفكر العربي الإسلامي²، مما جعلنا نصدر كتاباً مستقلاً لمعالجة ما قدّمه من مشروع، وهو كتاب (نقد العقل العربي في الميزان)³.

أما ما قدّمه هذا المفكر مؤخراً حول فهم الخطاب، وبالذات حول القرآن بجزئيه المدخل والفهم، فلا يعدّ شيئاً مهماً يستحق الذكر والمعالجة مقارنة بمشروعه المنهجي السابق.

وبالرغم من وجود مثل تلك المشاريع، إلا أن الساحة العربية والإسلامية ما زالت تشهد غياباً لتنظيم الفكر الإسلامي تنظيماً منهجياً وكلياً يأخذ بعين الاعتبار استراتيجية فهم الخطاب كشغل أول وأساس، وبالتالي فإنها تشهد - كذلك - غياب النظر في وضع الخطط الممكنة إبستيمياً (أي المعرفة العلمية) لصياغة التصورات المنهجية الجديدة من النظام الكلي، على النحو الذي يكون شاغلها التخلص من أزمت الفكر والوقوف

¹ انظر حول ذلك المصادر التالية: حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م، ج1، ص372-375، وج5، ص531. ومقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص9-10. ومن النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، موقع الكتب العربية الإلكتروني www.kotobarabia.com، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com، ص259 و269 و492. كذلك: مصطفى الفيلاي: الصحوة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م، ص367. وانظر أيضاً: الحلقة الأخيرة لمشروع (المنهج في فهم الإسلام).

² بخصوص المشروع المنهجي لدراسة التراث تتحدد أعمال الجابري الأساسية بالكتب التالية: نحن والتراث، التراث والحداثة، نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي). وهناك كتب أخرى لها بعض العلاقة بهذا الشأن ككتاب: الخطاب العربي المعاصر، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

³ صدرت الطبعة الأولى لكتاب نقد العقل العربي في الميزان سنة 1997م، عن مؤسسة الانتشار العربي في بيروت، ثم أعقبتها الطبعة الثانية سنة 2009م، عن دار أفريقيا الشرق في الدار البيضاء بالمغرب.

كأطراف كَلِيَّة تنافس الأطراف المتجذرة التي مارست دورها المعرفي طيلة قرون عديدة من الزمان.

وعلى العموم يلاحظ أن مسلك الفكر المعاصر يتبع في كثير من جوانبه روح التفكير العامة للأجهزة المعرفية في التراث، فهو في الغالب لا يقدم منهجاً كلياً لفهم الخطاب الديني مباشرة، بل يعتمد لينتظم كتابع ومؤيد لجانب من جوانب هذا التراث، وإن كان ما يستهدفه من هذا الانتظام هو اتباع الروح العامة لا المفصل، خلافاً للطريقة التي سادت في التراث ذاته، إذ كان الهم محددًا بالمفصل لا الروح العامة للتفكير.

فالفكر المعاصر منقسم على ذاته في الغالب بين محي للغزالي وإبن رشد والمعتزلة وغيرهم، وهو في هذا الإنقسام لا تهمة المفصل المعرفية بقدر ما تهمة الروح العامة من التفكير، فكأن ما كان غائباً أو ضعيفاً في الماضي قد أصبح حاضراً اليوم. كل ذلك للدواعي الأيديولوجية الحاضرة بوعي وقوة لإستهداف النهضة والتغيير عبر عمليات الانتظام بجوانب التراث.

وكان الإتجاه المعاصر لجأ للماضي كهزمة وصل لفتح الحاضر، خلافاً لنهج (ماركس) الذي جعل من تحليل الأخير قنطرة منصوبة لفتح الماضي على شاكلة ما قاله العالم الجيولوجي (جيمس هتون) خلال القرن الثامن عشر¹: الحاضر مفتاح الماضي².

أما الطرق التقليدية الحالية فقد ظلت تستصحب الماضي كما هو، وهي منقسمة بإنقسام التراث ذاته. أو يمكن القول إن الإنقسام المنهجي للتراث ظل وما زال كما هو لم يتغير. فما زال الحاضر يشكل تجسيدا حياً لإنقسام الفكر التراثي من قبل. فهناك الفكر الفلسفي؛ كما تمسكت به بعض التيارات في ايران، كما هناك الفكر الصوفي؛ كما في ايران وتركيا وبعض الاقطار العربية؛ كمصر والسودان والمغرب. يضاف إلى الفكر السلفي البياني كما في السعودية واليمن وغيرها، فضلاً عن الفكر العقلي الأصولي كما يحضر في بلدان إسلامية عديدة، كمصر والعراق وغيرها.

¹ فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415 هـ - 1994 م، ص86، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com.

² تُنسب هذه المقولة أيضاً إلى العالم الجيولوجي الشهير تشارلس لايل خلال القرن التاسع عشر، وإليها الإشارة في العنوان الثانوي لكتابه الضخم (مبادئ الجيولوجيا)، إذ جاء في هذا العنوان ما يلي: محاولة لتفسير التغيرات السابقة لسطح الأرض بالرجوع إلى الأسباب العاملة حالياً). وهو المبدأ الذي استمدّه داروين من هذا السفر في بناء نظريته حول التطور (ستيفن ماير: شك داروين، ترجمة موسى ادريس ومؤمن الحسن وآخرون، نشر مركز براهين، الطبعة الأولى، 2016 م، ص547). وانظر أيضاً غلاف كتاب لايل:

إن الغرض من السؤال المطروح «كيف نفهم الخطاب؟» هو لطلب الوضوح «المنهجي» وتأسيس المعرفة كمسعى للقضاء على اضطراب الفكر وتناقضاته في الماضي والحاضر. وربما يُظن من هذا السؤال - باستفهامه ومعناه - البساطة والسذاجة لما ألفتاه من السلوك الاستصحابي والتكراري للعلماء إزاء موقفهم من الخطاب الديني. فالإجتهاد محددة مصادره وأصوله، والنص مبينة معايير فهمه والتعامل معه، وليس هناك ما يحتاج إلى استئناف نظر.

وربما يضيف البعض إلى هذا، فيحسب أن ذلك العمل من سلوك العلماء هو عمل تعبدى سلفي يحرم تجاوزه، فأى بحث فيه علامة تجديد كلية هي بمثابة البدعة المحرمة. وينطلق هذا التصور من وجود برنامج صحيح وكامل يفى بجميع المتطلبات ويجيب على مختلف التساؤلات ويسدد كافة الاحتياجات.

ولا شك إن من الخطأ أن نشغل أنفسنا بمناقشة مثل هذا الرأي، فهو يحكم على نفسه بمثل ما يحكم به على غيره. فالطريقة التي أوصلته إلى قناعة لتأسيس النظر وتشديد الفهم وإنتاج المعرفة، هي وحدها تكفي لمنح مبرر ومشروعية مثل ذلك التأسيس والفهم والإنتاج عند المقابل. بل الواقع إن مقالة كذلك تقضي إلى السقوط في الدور، حيث لا تتأسس حجية التعبد ما لم تثبت عملية الفهم. إذ لما كانت تلك الحجية متوقفة على فهم الخطاب، فإن الفهم - أي فهم كان - يتعذر أن يضاد بالتعبد، وإنما بفهم مثله. فحجية التعبد هي قضية معرفية متوقفة على فهم الخطاب، وهذا الأخير يتوقف بدوره على تأسيس النظر القبلي، كشرط من شروط الإمكان المعرفي، وبالتالي فالسير بالإتجاه المعاكس يفضي - من الناحية المنطقية - إلى الدور لا محالة.

ومن الناحية الإبستمية (المعرفة العلمية) لا ينحصر التعامل مع الخطاب الديني بحدود الفهم، فهناك عمليتان أخريان، إحداهما تسبق الفهم وظيفتها تأسيس المعرفة القبليّة، وتكاد تتداخل معه أحياناً إلى حدّ التماهي والتعبير عن هذا الفهم نفسه، كالذي يجري مع طريقة النقليين أو البيانين.

أما العملية الأخرى فمتفرعة عن إحدى العمليتين - هي تأسيس المعرفة القبليّة - أو كليهما معاً، وظيفتها توليد وإنتاج الهيكل المفصلي للفكر في كافة ميادين العقل والكون والميتافيزيقا وسائر الأمور المعيارية الأخرى، بما فيها تلك التي تستند إلى فهم الخطاب، إذ تجعل منه مصدراً للإجتهاد والاستنباط.

من هنا كان لا بد من التمييز بين هذه المستويات الثلاثة للمعرفة. فهناك فهم النص أو الخطاب. كما هناك التأسيس القبلي للنظر والمتمثل في القبلية الأساسية

التي تسبق الفهم، وهي تشكل شرطاً لإمكان الفهم والتفكير. وأخيراً هناك التوليد والإنتاج المعرفي المستنتج من التأسيس أو الفهم أو منهما معاً.

وتعد هذه المستويات مترابطة فيما بينها، إذ بعضها يتأسس على البعض الآخر. فالفهم متأسس على التأسيس القبلي للنظر، كما إن التوليد والإنتاج المعرفي يتأسس بدوره على كل من المستويين الآخرين. لكن مع لحاظ أن التوليد والإنتاج المعرفي قد يُبنى على التأسيس القبلي للنظر فحسب، كما قد يُبنى على الجامع المشترك بين التأسيس القبلي والفهم. بيد أنه من المحال أن يُبنى على مجرد الفهم فحسب؛ باعتبار أن الأخير مبني على الأول بالحثم وال لزوم.

بعد هذه الإشارة نعود لنتساءل عن الوضوح السائد في القرون الخالية، فهل هناك برنامج متفق عليه يستوعب مستويات التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي كما أشرنا إليها سابقاً؟ أم هناك برامج متنافسة ومتضاربة، بعضها يدعو إلى تكذيب البعض الآخر؟

واقع الأمر - وكما هو واضح - هناك برامج متعددة بعضها يضاد وينافس البعض الآخر. فهناك إتجاه يعتبر الخطاب الديني واضحاً وكافياً بذاته، مبرراً هذا الأمر تارة بمقالة «بيان الخطاب» وأن فيه كل شيء، إذ يحسبه معبراً عن حقيقة واضحة ومتجلية لا تحتاج إلى تأويل ولا إلى توجيه.. وأخرى بمقالة «الظاهر»، إذ يعتبر الخطاب ظاهراً ليس فيه باطن ولا خفاء.. وثالثة بمقالة «الناطق عن الخطاب» وذلك من حيث اعتبار الخطاب القرآني والسنة النبوية ليسا محلاً للبيان، أي هما متشابهان لا تعرف حقيقتهما إلا بواسطة الناطق المفسر لهما، وهو أمر يختص بالامام المعصوم، إذ وحده يمكنه الكشف عن حقيقة ما يتضمنه الخطاب، بل هو ملهم بجميع الطبقات الظاهرة والباطنة التي يشتمل عليها الأخير.

وفي القبال هناك برنامج لا يعترف - في كثير من الأحيان - ببيانية الخطاب ووضوحه، بل يعزو «الوضوح» إلى ركييزة خارجية مناطة بنوع محدد من العقل هو ما نطلق عليه «العقل المعياري»، كأداة مؤسسة للنظر ومقومة للفهم ومن ثم منتجة للمعرفة والفكر.

كما هناك إتجاه يجعل مفتاح الوضوح مؤسساً على «العقل الوجودي الفلسفي» كمصدر للتأسيس والفهم والإنتاج المعرفي، وليس على الخطاب الديني. يضاف إلى وجود إتجاه آخر يجعل مصدر الوضوح قائماً على الكشف والشهود القبلي الذي يختص به الأولياء والعرفاء، كمسلك ينقذ من الضلال ويفتح للعارف طريق الهداية والبيان.

لا شك إن السؤال المطروح «كيف نفهم الخطاب؟» لا معنى له في عصر النص أو الخطاب، فكل شيء يبدو واضحاً مباشرة، لما تكشف عنه اللغة وقرائن الحال ولسان الأحداث...الخ.

فبمثل هذه القرائن وقياساً بما عليه الظروف البسيطة آنذاك يكون الخطاب واضحاً ومغطياً لحاجات الواقع الذي نزل فيه من دون بحث في التفاصيل أو مطالبات بالتعمق والتدقيق. حتى عُرف عن الصحابة بأنهم كانوا لا يسألون النبي (ص) عن أمور دينهم إلا ما ندر، بل كانوا يفعلون ما يفعل من غير سؤال إن كان هذا ركناً أو فرضاً أو أدباً، فكان يصلي وهم يرونه فيصلون مثله، وكذا الحال في الوضوء والحج وغير ذلك من العبادات والمعاملات. لذلك جاء عن ابن عباس قوله: ما رأيت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله (ص) ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن، منهن: يسألونك عن الشهر الحرام...الخ¹.

كما قال بعض السلف وهو يخاطب معاصريه: انكم تسألون عن أشياء ما كنا نسأل عنها، وتتقرون عن أشياء ما كنا ننقّر عنها، وتسالون عن أشياء ما أدري ما هي. وعن عمر بن اسحاق أنه قال: لمن أدركت من أصحاب رسول الله (ص) أكثر ممن سبقني منهم؛ فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم².

أما بعد العصر السابق، فلسان حال السؤال عن «الفهم» أخذ يظهر أكثر فأكثر، كلما امتدّ الزمان واشتدت الظروف وكثرت الأحداث وتطورت الحياة، حتى جاء اليوم الذي أصبح لهذا السؤال منحنى آخر لم يرد في العصور القديمة. فما هو المعنى الذي يحمله السؤال الآن؟ وما هو الفرق بين تصور ما قبل «الوعي النهضوي» وما بعده؟

لقد تميزت إشكالية عصر ما قبل «الوعي النهضوي» بأنها ذات طابع مزدوج للعقل والنص، وأحياناً يضاف إلى ذلك الطابع العرفاني. فتارة كان التعامل المعرفي جارياً ضمن دائرة «العقل»، وأخرى ضمن دائرة «النص»، وثالثة ضمن اعتباراتهما معاً. ولم يظهر ما يدعو لطرح السؤال الآن في الذكر لاعتبارات الوضوح والبيان التي أشرنا إليها، فالسؤال من هذه الناحية يقع أو يكاد يقع في قائمة ما يُعرف بـ «اللامتفكر فيه»، إلا أن التنافس على التمثيل الحقيقي للخطاب بين الإتجاهات المعرفية كان يعبر

¹ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل ببيروت، 1973م، ج1، ص71. والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م، ج1، ص333. ومحمد علي المكي: تهذيب الفروق، مطبوع في هامش الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج1، ص180.

² شاه ولي الله الدهلوي: رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية، ص2. وحجة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، 1355هـ، ج1، ص141.

بشكل مبطن وغير صريح عن مضمون ذلك السؤال، رغم أن هذا الأمر لم يُلحظ إلا بمنظار يقع خارج دائرة تلك الإتجاهات المتنافسة.

ومع أن السيادة في الصراع الدائر بين الإتجاهات المعرفية كان للطريقة التي مزجت بين اعتبارات «النص والعقل»، إلا أن الأحداث والتطورات التي شهدتها العالم الإسلامي منذ ما يقارب المائتين سنة الأخيرة جعلت من تلك الإشكالية المطروحة غير كافية للتأسيس والفهم والإنتاج المعرفي.

فهناك «عامل» خرج ليعبر عن نفسه كعنصر ضروري للدخول والتفاعل ضمن لائحة التأسيس والفهم والإنتاج، وهو ما يتمثل في «الواقع». مما جعل طرح السؤال الأنف الذكر ضرورياً وسط ما قلبته الأحداث من مفاهيم، ومهد لنوع جديد من التعامل، لا مع الخطاب الديني أو الشريعة فقط، بل مع القنوات الفكرية التي تصدّت لفهمه عبر عمليات تأسيس النظر والإنتاج المعرفي. فقد أصبح الهم ليس في المنظومات التي انتجت وأفرزتها تلك القنوات، بل في طرق وأدوات التأسيس والفهم والإنتاج، لا سيما وأن الصراع والتنافس بين المذاهب قد أفضى إلى بلورة وتحديد هذه الأدوات والطرق من الناحية الإبستمية (المعرفة العلمية). وهو ما سمح لنا بأن نرى وراء ذلك الصراع المذهبي اللاهوتي، صراعاً آخر يمتزج معه، فيظهر حيناً ويختفي حيناً آخر، وهو النزاع المنهجي الإبستمى الناشئ عن أجهزة الفكر وأدواتها المعرفية، والذي يختلف عن الهياكل المفصلية للصراعات المذهبية.

حاجة الفهم الديني لعلم الطريقة

يعتبر علم الطريقة منطقاً تحتاجه العلوم البشرية كافة، وبالتالي جاز تطبيقه على الفهم الديني وغيره من الدراسات. ومن الطبيعي أن يكون متأخراً زماناً عن العلوم المستندة إليه، رغم أنه يقتضي - من الناحية المنطقية - تقدّمه عليها. فتاريخ أي علم يبدأ بغير ما يراد له البدء به فيما بعد، أي يبدأ خارج حدود المقتضيات المنطقية. وإذا كان (البحث البراني) يمكنه أن يحدد لنا البداية التاريخية، فإن (البحث الجواني) كفيل بتحديد البداية المنطقية. ففي العلوم الطبيعية والرياضية، لم يُعرف (علم الطريقة) إلا متأخراً، وقيل إن (عمانويل كانت) هو أول من أشار إلى وجود علم لا هو من العلوم الطبيعية ولا من العلوم الرياضية، وهو الذي عُرف فيما بعد بعلم المناهج.

فالعلوم البشرية لا تكتمل ما لم تُستحكم وينضبط التفكير فيها وفقاً للعلم المنهجي. لهذا أدرك القدماء ما لهذا العلم من ضرورة في العديد من نواحي المعرفة. وعادة ما يُلتفت إليه بعد الأثر الذي تحدثه فوضى الإنتاج المعرفي واضطرابه، فهو - من هذه

الناحية - كالخفاش أو البومة لا ينشط ويطير إلا بعد أن يفقد النهار بريقه ويرخي الظلام سدوله، كالذي تؤكد العلوم الآتية التي سنختصر الحديث عنها.

فمن الناحية التاريخية يبدو أن أول العلوم التي يشملها العلم المنهجي هو المنطق كما وضعه أرسطو مستهدفاً به إحكام التفكير الفلسفي بعد أن علّنه فوضى التراكمات التي خلقتها المذاهب الفلسفية آنذاك.

ويعد المنطق منهجاً للنظر والتفكير المناط بالمعرفة البشرية عامة. رغم أن تعلم المنطق لا يحتم على المتعلم ممارسة التفكير المنطقي.

ومن العلوم المنهجية الأخرى ما شهدته الحضارة الإسلامية، كعلم الأصول للفقه، والنحو للغة، والعروض للشعر، وغيرها. فقد وضع الشافعي أصول الفقه ليحكم به أسلوب استنباط الأحكام الشرعية حسب القواعد المعتمدة.

وقيل إن علة إقدام الشافعي للتكلم في أصول الفقه دون من سبقه من الفقهاء، هو لأن الفقهاء كانوا منشغلين بالأحاديث التي ترد كل واحد منهم في بلاده، فإذا تعارضت عليه أدلة هذه الأحاديث حكم عليها بحسب ما لديه من فراسة. أما في عصر الشافعي فقد تفاقم الأمر حين اجتمعت أحاديث البلدان جميعاً، فكان التعارض مضاعفاً، تارة بين أحاديث البلاد الواحدة، وأخرى بين أحاديث البلدان المختلفة، فأوقع ذلك حيرة لدى العلماء لكثرة التعارض والاختلاف، فانبرى الشافعي ليضع حداً للتعارض عبر رسالته في أصول الفقه، فوضع قواعد الجمع والترجيح بين الأدلة المتعارضة¹.

كما ذكر ابن خلدون بأن السلف لم يكونوا بحاجة إلى النظر في الأسانيد لقرب عصرهم وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، لكن «لما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها إلى صناعة؛ احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه»².

ويصدق الحال على النحو بالنسبة للغة، فهناك روايات عديدة تؤكد بأن وضع النحو كان بسبب الفساد الذي حلّ في اللغة بين الناس.

وجميع الروايات تشير إلى أن واضع هذا العلم هو أبو الأسود الدؤلي، منها إنه جاء الدؤلي إلى زياد بن أبيه فقال: أرى العرب قد خالطت العجم فتغيرت ألسنتهم أفتأذن لي أن أضع للعرب كلاماً يقيمون به كلامهم؟ قال زياد: لا، فجاء رجل إلى زياد فقال: أصلح الله الأمير توفي أبانا وترك بنون، فقال زياد: ادع لي أبا الأسود، فدعي فقال:

¹ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص 83-84.

² مقدمة ابن خلدون، ص 455.

ضع للناس الذي نهيتك عنه. وفي رواية أخرى عن المازني أنه قال بأن السبب الذي وضعت له أبواب النحو أن بنت أبي الأسود قالت له: مَا أَشَدُّ الْحَرَّ؟ فقال: الحصباء بالرمضاء، قالت: إنما تعجبت من شدته، فقال: أو قد لحن الناس، فأخبر بذلك علياً (ع) فأعطاه أصولاً بنى منها وعمل بعده عليها¹.

وفي جميع الأحوال تتقدم العلوم تاريخياً على المناهج الموضوعية لإحكامها، وأن صناعة هذه المناهج تأتي بعد أن تمر العلوم بظاهرة الفوضى والفساد. فالأخيرة هي التي تلفت نظر العلماء للبحث عن المناهج الكفيلة بإحكام التفكير في العلوم؛ تجنباً لتراكمات هذه الظاهرة.

ويصدق هذا الحال من وجه على تاريخ الفلسفة التي يشكل بحث «المعرفة» فيها منطقاً لضبط وإحكام البحثين الآخرين المتمثلين بالوجود والقيم.

فقد نشأت الفلسفة كبحت في «الوجود»، ومن ثم ظهر البحث في «المعرفة»، مع أن النظر المنطقي يفترض أن يكون هذا المجال متقدماً على الأول وعلى بحث القيم المفترض تأخره عن البحثين الآخرين معاً. فالنسق العلمي إن كان ذا طبيعة قيمية فلا بد من أن يسبقه نسق يناسبه على صعيد الوجود، وهذا الأخير ينبغي أن يسبقه نسق ثالث على صعيد المعرفة. مما يعني أن إشكالية المعرفة يجب أن تتقدم منطقياً على إشكالية الوجود، وأن هذه الأخيرة ينبغي بدورها التقدم على إشكالية القيم.

لكن على الرغم مما سبق فإن قنوات المعرفة المتعلقة بفهم الخطاب، والتي يتأسس عليها الفكر الإسلامي بعمومه، ما زالت إلى الآن لم تتشكل وتترعرع بوصفها أجهزة «طرقية» لها فروعها وعلومها المختلفة، بل نشأت وترعرعت بعنوان علوم ومذاهب، ابتداءً من مرحلة التدوين والتنظير خلال القرون الأولى للهجرة وحتى عصرنا

¹ كما رويت أخبار أخرى تفيد ذات السبب، مثل ما جاء عن أبي الأسود أنه قال: دخلت على علي فرأيت مطوقاً فقلت: فيم تتفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: سمعت ببلدكم لحناً فأردت أن أضع كتاباً في أصول العربية. فقلت: إن فعلت هذا أحبيتنا. فأتيت به بعد أيام فألقى إلي صحيفة فيها الكلام كله: اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل. ثم قال لي: زده وتتبعه. فجمعت أشياء ثم عرضتها عليه. وفي رواية أخرى أنه قدم أعرابي في زمان عمر فقال: من يقرئني مما أنزل الله على محمد؟ فأقرأه رجل سورة براءة فقال: (أن الله بريء من المشركين ورسوله) بالجر. فقال الأعرابي: أو قد برىء الله من رسوله؟! إن يكن الله قد برىء من رسوله فأنا أبرأ منه. فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه فقال: يا أعرابي أتبرأ من رسول الله؟... ليس هكذا يا أعرابي. قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: (أن الله بريء من المشركين ورسوله). فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ مما برىء الله ورسوله منه. فأمر عمر بن الخطاب إلا يقرئ القرآن إلا عالم باللغة وأمر أبا الأسود فوضع النحو (انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج4، مادة: أبو الأسود الدؤلي. والسيوطي: سبب وضع علم العربية، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموسوعة الشاملة الإلكترونية [http:// islamport.com](http://islamport.com)، ج1، ص30 وما بعدها).

الحاضر. بمعنى أن هذه الظاهرة أخذت تلازم تاريخ الفكر الإسلامي إلى يومنا الحالي، إذ ما زال هذا الفكر هيكلاً مفصلياً مجزّأً لم يتسنَّ له القيام بتأسيس علم الطريقة كمنطق أساس لفهم القنوات الكلية للمعرفة التي تستهدف فهم النص أو الخطاب، رغم تراكم المشاكل الخاصة بفوضى الناتج المعرفي وفساده.

نعم، لا ننكر وجود تقسيمات وتصانيف أُجريت على العلوم منذ بداية مرحلة التدوين. ومع أن علم الطريقة لا يمكنه الاستغناء عن التصنيف، إلا أن ما حدث لا علاقة له فيما نحن بصدد بحثه. فهي مجرد تصانيف تخلو من توضيح الظاهرة النظامية أو النسق الأكسيومي (axiomatic system) لعلاقة الأداة أو الآلية بالإنتاج المعرفي.

ويتضمن مفهوم هذا النسق بعض الافتراضات النظرية التي تتأسس عليها جملة من النتائج المشتقة أو المستنبطة، وهو منهج مطبق في كل من الرياضيات والفيزياء. كما أنه موظّف لدى النظريات المعرفية أو الفلسفية. وأبرز الأمثلة عليه ما يتعلق بالبديهات الإقليدية ومشتقاتها الهندسية المعروفة.

كذلك فإن أغلب التقسيمات والتصانيف المشار إليها تتصف بالعموم ولا تترصد أخذ اعتبار استراتيجية فهم النص أو الخطاب، بل همّها حمل العلوم على منحائها العام.

فأقدم ما وصلنا منها ما يعود لعالم الكيمياء الباطني جابر بن حيان الكوفي (المتوفى حوالي سنة 199هـ)، والذي يقيم تصنيفه تبعاً لاعتبارات النزعة اللاهوتية، إذ رأى العلوم منقسمة إلى ضربين، فهي إما علم دين أو علم دنيا.

ثم أنه قسّم علم الدين إلى ما هو شرعي وما هو عقلي، والشرعي عبارة عن ظاهر وباطن، أما العقلي فهو قسمان، علم حروف وعلم معان، وعلم الحروف ينقسم إلى طبيعي وروحاني، والروحاني ينقسم إلى نوراني وظلماني، أما الطبيعي فينقسم عنده إلى أربعة أقسام هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وأما علم المعاني فهو عبارة عن فلسفي وإلهي. وكل ذلك يعود إلى علم الدين، أما علم الدنيا فينقسم عنده إلى شريف ووضيع¹.

وقد استمر مثل هذا التقسيم الثنائي، فتارة تقسم العلوم إلى علوم الأوائل وعلوم المسلمين، وأخرى إلى علوم نقلية وعقلية.

¹ مختار رسائل جابر بن حيان، عني بتصحيحها ونشرها: پ. كراوس، مكتبة الخانجي، 1354هـ، كتاب إخراج ما في القوة إلى الفعل، ص100.

والتقسيم الأخير هو الذي ساد على غيره، كتقسيم ابن خلدون الذي ضم في مقدمته علم التصوف إلى العلم النقلى.

وكذا فعل الغزالي قبله، إذ قسّم العلم إلى شرعي وعقلي وحسب أحدهما يداخل الآخر، كما في رسالته (الدنية)¹، وفي (المستصفى) اعتبر العلوم منقسمة إلى دينية وعقلية - غير دينية²، كما قام بتقسيم آخر في نفس هذا الكتاب، فاعتبرها ثلاثة أصناف، عقلية محضة كالحساب والهندسة والنجوم، ونقلية محضة كالأحاديث والتفسير وما إليها، ومزوجة كالفقه وأصوله³.

وهناك تصانيف أخرى كما في التقسيم الذي وضعه الفقيه ابن عبد البر النمري (المتوفى سنة 463هـ) والذي جاء على غرار تقسيم أهل الفلسفة، فهو يرى أن «العلوم عند جميع أهل الديانات ثلاثة: علم أعلى وعلم أسفل وعلم أوسط، فالعلم الأعلى عندهم علم الدين الذي لا يجوز لأحد الكلام فيه بغير ما أنزل الله في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه صلوات الله عليهم نصاً، والعلم الأوسط هو معرفة علوم الدنيا التي يكون معرفة الشيء منها بمعرفة نظيره، ويستدل عليه بجنسه ونوعه كعلم الطب والهندسة، والعلم الأسفل هو أحكام الصناعات وضروب الأعمال مثل السباحة والفروسية والزي والتزويق والخط وما أشبه ذلك من الأعمال التي هي أكثر من أن يجمعها كتاب أو يأتي عليها وصف وإنما تحصل بتدريب الجوارح فيها. وهذا التقسيم في العلوم كذلك هو عند أهل الفلسفة إلا أن العلم الأعلى عندهم هو علم القياس في العلوم العلوية التي ترتفع عن الطبيعة والفلك...»⁴.

كذلك قسّم اخوان الصفا العلوم إلى رياضية وشرعية وفلسفية، والشرعية منها ستة علوم: علم التنزيل، وعلم التأويل، وعلم الروايات والأخبار، وعلم الفقه والسنن والأحكام، وعلم التذكير والموعظة والزهد والتصوف، وأخيراً علم المنامات⁵.

وأيضاً فهناك تصنيف سباعي يعود إلى ابن حزم الاندلسي (المتوفى سنة 456هـ)، فهو يرى أن «العلوم تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان، وهي: علم شريعة كل أمة، فلا بدّ لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال، وعلم

¹ الرسالة الدنية، ضمن رسائل القصور العوالي للغزالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م، ج1، ص106 وما بعدها.

² الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية بمصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1، ص5.

³ المصدر السابق، ص3.

⁴ ابن عبد البر النمري: جامع بيان العلم، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net، باب العبارة عن حدود علم الديانات وسائر العلوم المنتحلات (لم تذكر أرقام صفحاته). كذلك: مقدمة احسان عباس على رسائل ابن حزم الاندلسي، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ص11.

⁵ رسائل اخوان الصفا، طبعة المانيا، 1984م - 1986م، ص246.

أخبارها وعلم لغتها، فالأهم تتميز في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها، وهي علم النجوم، وعلم العدد والطب، وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة إلهية.. وعلم شريعة الإسلام ينقسم أقساماً أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام. فعلم القرآن: ينقسم إلى معرفة قراءته ومعانيه. وعلم الحديث: ينقسم إلى معرفة متونه ومعرفة رواته. وعلم الفقه: ينقسم إلى أحكام القرآن، وأحكام الحديث، وما أجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه، ومعرفة وجوه الدلالة وما صحّ منها وما لا يصح. وعلم الكلام: ينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حجاجهم وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح. وعلم النحو: ينقسم إلى مسموعه القديم وعلمه المحدث. وعلم اللغة: مسموع كله فقط. وعلم الأخبار ينقسم على مراتب...»¹.

لكن مهما قيل عن تلك التقسيمات، إن كانت متعسفة أو دقيقة، فإنها لا توضح لنا العلاقة الرابطة بين الطريقة المعرفية ومنتجاتها الخاصة، كما لا توضح لنا العلاقة بينها وبين فهم النص الديني. فهي تتجاوز من حيث العموم هذا المضمار، وبعضها يقوم بتشتيت ما ينبغي لمّه طبقاً لاستراتيجية فهم النص أو الخطاب. ففي هذه الحالة يتحدد منطق التقسيم طبقاً لروح العملية المعرفية وطبيعة استدلالاتها، بغض النظر عن موضوع العلم الذي تعالجه، كإن يكون فقهاً أو كلاماً أو تفسيراً أو غير ذلك. يضاف إلى أن منها ما ينطوي على إدغام بعض الأقسام وأحياناً على التقييد والحذف، كالعلم العقلي، إذ تارة يؤخذ كدلالة على علم الكلام وما إليه، وأخرى على علم الفلسفة، وشتان بين العلمين، فأحدهما من عالم مغاير للعالم الذي ينتمي إليه الآخر رغم ما حصل بينهما من تبادل أثر وتأثير على أرض الواقع.

غياب علم الطريقة وأسبابه

لقد تناول المؤرخون متى وكيف بدأ تكوين العلوم والمعارف الإسلامية، كالفقه والكلام والتفسير والحديث والفلسفة والتصوف (العرفان) وغيرها، وذلك فيما أطلق عليه عصر التدوين الموسوم بالعصر الذهبي لا سيما خلال عصر الرشيد والمأمون. فلقد كان لنشأة علم الحديث علاقة بالحفاظ عليه من الدس والاندساس في عهد الحفظ والمشاهدة. وكان لنشأة علم الفقه علاقة بتجدد الحوادث وعدم تغطية نص الخطاب لكافة أبعاد الواقع. كما كان لنشأة علم الكلام علاقة ببعض الأحداث السياسية في العصر الأموي، ثم ما لبث أن اشتد هذا العلم وتطور نتيجة مقاومته للنزعات الباطنية الدخيلة من أمثال المانوية والهرمسية والمزدكية والزرادشتية وغيرها. فبفضل الصراعين

¹ رسالة مراتب العلوم من رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس، ج4، ص70-78.

الخارجي والداخلي أصبح علم الكلام علماً يدافع عن الخطاب الديني وينازع عليه بالفهم، عبر تأسيسه له من الخارج والداخل. إذ بمعونة الصراع الخارجي استطاع أن يثبت بنیان التأسيس الخارجي للخطاب، كما أنه بمعونة الصراع الداخلي تمكن من تثبيته من الداخل، وهو الذي نعبر عنه بفهم النص أو الخطاب.

فهناك ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي في علم الكلام، أحدها عبارة عن التأسيس القبلي للنظر، حيث يعبر عن التشريع الخاص بالعقل الكلامي بغض النظر عن علاقته بغيره. وثانيها عبارة عن التأسيس الخارجي للخطاب، والذي تتحقق به إثبات المسألة الدينية والحجة الشرعية والإعتراف بصدق مدلولها. أما ثالثها فهو التأسيس الداخلي للخطاب والذي يتم فيه التحقق من طبيعة مضمون النص إن كان على توافق مع الرؤية القبلية للعقل فيقر عليه، أو لا يتفق ظاهره معها فلا يقر عليه؛ بل يعمل بالتوجيه والتأويل تبعاً لها. وقد أفضى هذا الحال بالعقل الكلامي إلى أن يرى في النص صفات محددة، كالمجاز والاحتمال والتشابه، هي على الضد من صفات العقل المتمثلة بالحقيقة والقطع والإحكام. وهو ما يبرر ممارسة التأويل لصالح الرؤية القبلية، بل وحتى المذهبية. لكن رغم ذلك فقد بقي علم الكلام لا يتعدى حدود التعبير عن المذاهب المتنازعة والنحل المتصارعة، دون أن يحفظ لذاته أصولاً ثابتة يتفق عليها الجميع إلا ما ندر.

وكان لحضور الفلسفة والعرفان والغنوص إرتباط بما أطلق عليه العلوم الدخيلة؛ القادمة من بلاد اليونان وفارس والهند. ويُعتقد أن حضور هذه العلوم كان لدوافع أيديولوجية نتيجة الصراع الدائر بين الدولة والمعارضة إبان الخلافة العباسية، حيث لجأت المعارضة إلى تبني النزعة الباطنية كما هو الحال مع الكيسانية والإسماعيلية، في حين عمدت الدولة إلى تبني النزعة العقلية المتمثلة بأرسطو عبر ترجمة كتبه المختلفة، كما في عهد المأمون. مع أن عملية الترجمة قد بدأت بفعل الدولة الأموية بما يخدم نزعة الباطن للمعارضة، إذ المعتقد بأن أول من باشر الإيعاز بهذه العملية هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (المتوفى سنة 85هـ) كالذي ينقله ابن النديم في (الفهرست)، وأن من ضمن ما تمّ ترجمته هو ذلك التراث الخاص بالكيمياء والذي كان من العلوم التي استخدمته الباطنية كأداة لتبرير النزعة الغنوصية، كما عند جابر بن حيان الكوفي. وقد ذكر ابن النديم: «ويقال - والله أعلم - إنه صحّ له عمل الصناعة وله في ذلك عدة كتب ورسائل وله شعر كثير في هذا المعنى رأيت منه نحو خمسمائة ورقة ورأيت من كتبه: كتاب الحرات، كتاب الصحيفة الكبير، كتاب الصحيفة الصغير، وكتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة»¹.

¹ ابن النديم: الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، المقالة العاشرة.

ورغم أن ابن خلدون قد شكك في علاقة خالد بن يزيد الأموي بالكيمياء لاعتبارات عرقية بيئية، وهي «أن خالداً من الجيل العربي والبدواة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع، فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطب لم تظهر بعد ولم تترجم»¹. لكن الإشكال هو أنه إذا كان مبرر التشكيك متعلقاً بممارسة خالد بن يزيد لصناعة الكيمياء للاعتبارات العرقية البيئية التي ذكرها، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لهذا الخليفة دور الإيعاز لترجمة الكتب المتعلقة بها، إذ تُظهر هذه الصناعة أموراً عجيبة وغريبة، بل ومغرية، وكل ذلك مما تتشوق إليه النفوس عند سماع أخبارها، سواء كانت عربية بدوية أو غيرها، فكيف إذا ما كانت هذه النفوس ذات ملك وسلطان؟² لهذا فمبرر التشكيك الذي ذكره ابن خلدون لا يعد كافياً.

هكذا يظهر أن هذه العلوم وغيرها من المعارف الأخرى لم تنشأ وتترعرع كفروع متحدة بأصرة المنهج أو من خلال علم الطريقة للفهم والتفكير. فمعظمها كان مشغولاً بالصراع والتنافس، إما لغرض السيادة عبر التوليد المعرفي الناتج عن التأسيس القبلي للنظر، أو لغرض احتواء النص الديني واحتكاره عبر ممارسة الفهم القائم على ذلك التأسيس. فبالرغم من هذه العلاقة المزدوجة التي تربط العلوم والمذاهب ببعضها من جهة، وبالنص من جهة أخرى، فإنه لم يظهر وسط هذه المباحثات أثر للتفكير المنهجي المتعلق بفهم النص أو الخطاب كعلم مستقل عام يتجاوز مرحلة التنافس والسجال، أو مدخل معرفي غرضه البحث والتفتيش عن أنسب القنوات الممكنة لفهم النص وما يترتب عليه من إنتاج معرفي.

فقد كانت العلوم والمذاهب ترى نفسها مكتفية من حيث ذاتها، صحيحة في أسسها ومبانيها، كاملة في معرفتها، لا تحتاج إلى ما يغني فقرها ويسدد عوزها، لا سيما إنها لم تعان من صدمات ذاتية تلفت نظرها إلى واقعها الخاص فتلجأ إلى إعادة النظر وتقويم حالها عبر النقد الذاتي.. فلم يحدث هذا باستثناء بعض الومضات الخاطفة، أبرزها ومضة فخر الدين الرازي في نقده الذاتي وإحساسه بمشكل الجهل المعرفي، وهو إحساس لم يتعد الإعراف بعجز الإنسان عن أن يرجح دليلاً على آخر معارض، وقضية في قبال أخرى، كما في بعض القضايا الميتافيزيقية، وهو ما يذكرنا بما قدمه (عمانوئيل كانت) من نقد للأدلة الميتافيزيقية في كتابه (نقد العقل المحض)، استناداً إلى تساوي القيمة المعرفية للأدلة المتعارضة، واستحالة ترجيح بعضها على البعض

¹ انظر الفصل الثالث والعشرون من: مقدمة ابن خلدون.

² نقل ابن النديم حكاية مفادها بأن خالد بن يزيد بن معاوية كان يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، وخطر بباله الصناعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفتّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصناعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة (الفهرست، المقالة السابعة).

الآخر¹. لكن عوضاً عن أن تكون صدمة الفخر الرازي مرشداً لإبعاث الفكر الإسلامي باتجاه علم المنهج والطريقة، فإنها على العكس آلت إلى افراغ علم الكلام من موضوعه بجعله قائماً على غير أساس من الدليل، وظلت المعضلة المعرفية معلقة تعرب عن إفلاس العلم الكلامي وتناقضه.

مهما يكن فإن فقدان الإحساس بوجود صدمة كبيرة كهذه، سواء فيما يتعلق بالواقع أو النص أو العقل، كل ذلك كان سبباً أفضى إلى غياب الالتفات إلى البحث المعرفي حول علم الطريقة للفهم الديني، لا سيما وأن هناك بعض العوامل التي أثرت على هذا النحو من الغياب، ومنها مقالة «الفرقة الناجية» التي تبنتها أغلب الاتجاهات الفكرية لدى تراثنا المعرفي. فقد اعتقد أغلب علماء الإسلام بأن الفرق الإسلامية كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية؛ إختلفوا حولها وتنافسوا عليها، وزعمت كل فرقة أنها هي المقصودة، اعتماداً على ما روي عن النبي (ص) بأنه قال: «إفترقت اليهود إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». وقد اجتهد علماء الفرق الإسلامية لتحديد الفرقة الناجية وفرق الضلال الأخرى بما يتفق مع العدد المشار إليه في الحديث، لكن حيث إن الواقع التاريخي لا يبدي أي إتفاق مع العدد المذكور، لذا جرت عمليات التعداد عشوائياً من غير انتظام، فكل فرقة عملت على تمزيق وتكثير غيرها من الفرق الكبرى بغية إيصال العدد إلى اثنتين وسبعين فرقة لأدنى مناسبة واعتبار، لتصبح بالنتيجة هي المقصودة بالفرقة الناجية. هكذا عمل الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)²، ومثله عمل ابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس)؛ إذ ذكر بأن أصول الفرق عبارة عن: الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية، وبعدها نقل قول البعض بأن هذه الفرق هي أصل جميع الفرق الضالة في الإسلام، إذ انقسم كل منها إلى اثنتي عشرة فرقة فصارت اثنتين وسبعين³. وكذا فعل البغدادي في فرقه للفرق، حيث وزع المذاهب إلى أقسام تحمل أعداداً متفاوتة من الفرق الضالة، فالروافض والخوارج والقدرية كل منها تحمل عشرين فرقة، يضاف لها خمس مرجئة وثلاث نجارية، وبكرية وضرارية وجهمية وكرامية، أما الناجية فهي المسماة عنده بأهل السنة والجماعة من فريقين الرأي والحديث⁴. وكذا عدّ البعض بأن أصول الفرق عبارة عن ثمان كبار، هي المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية؛ فمن هذه الفرق

¹ عمانوئيل كنط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، ص225 وما بعدها، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م، ص2.

³ أبو الفرج بن الجوزي: تلبيس إبليس، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م، ص28-29.

⁴ الرسعني: مختصر كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال بمصر، 1924م، ص28.

تأسست سائر الفرق الأخرى، فافترق المعتزلة إلى عشرين فرقة، وانشطر الشيعة أولاً إلى ثلاث فرق هي الغلاة والزيدية والإمامية، وكان الغلاة ثمانى عشرة فرقة، والزيدية ثلاث فرق، والإمامية فرقة واحدة. وبالتالي فمجموعها اثنتان وأربعون فرقة. يضاف لها سبع فرق للخوارج وإحدى عشرة فرقة للعجاردة وخمس فرق للمرجئة وثلاث فرق للنجارية ومثلها للمشبهة وواحدة للجبرية. لذا فالمجموع مع الفرقة الناجية يصبح ثلاثاً وسبعين فرقة¹. وهناك جماعة من العلماء اعتبروا أصول البدع أربعة تتمثل في الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة، وعن هذه الأصول ظهرت سائر التفريعات الضالة، إذ كل منها انشطر إلى ثمان عشرة فرقة، ومع الناجية يتحقق العدد المطلوب². بل هناك من حاول أن يحصر تلك الفرق الثلاث والسبعين بطائفة واحدة معتبراً ما عداها خارجة عن الإسلام³، وصنّف البعض كتاباً بهذا الخصوص، إذ ذكر فيه ثلاثاً وسبعين فرقة من الإمامية الشيعة⁴. وقد جرت مناقشات عقلية ونقلية عن تشخيص الفرقة الناجية، كالمباحثة التي تمت بين نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، والتي عقب عليها الشيخ الدواني ببعض التعقيبات⁵. لكن من جانب آخر إضطر البعض إلى عدم تعيين الفرق الضالة المنصوص على عددها في الحديث لعدم معرفة مقياس ذلك، كالذي لجأ إليه الطرطوشي وأيّده الشاطبي⁶. وفي القبال هناك من اعتبر الحديث موضوعاً من الأساس رغم تعدد روايته، كما هو الحال مع ابن حزم وغيره⁷، لا سيما الزيادة القائلة «كلها هالكة إلا واحدة». وقد حذر الإمام اليماني محمد إبراهيم (المتوفى سنة 840هـ) في (العواصم والقواصم) من هذا الحديث بقوله: «وإياك والاعتزاز بـ (كلها هالكة إلا واحدة) فإنها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة»، معتبراً أن في سند الحديث ناصبياً كان يسب الإمام علياً، وهو أزهري بن عبد الله - ابن سعد - الحراري. كذلك فعل الإمام الشوكاني إذ ذكر بأن زيادة «كلها

¹ الشاطبي: الإعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج3، ص77-61.

² الإعتصام، ج3، ص77-78.

³ الملل والنحل، ص70.

⁴ فخر الدين الرازي: إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، 1356هـ - 1938م، الباب الثالث، ص12.

⁵ نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران، ج2، ص279. ومحمد باقر الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق اسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان في قم، ج2، مادة 881، ص440. والشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1958م، ج1، ص28-29.

⁶ الشاطبي: الإعتصام، ج3، ص80-83. والموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م، ج4، ص181 وما بعدها.

⁷ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1989م، ج3، ص138. وعبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى، ج1، ص33-34.

في النار إلا واحدة» قد ضعفها جماعة من المحدثين¹. ومن الطريف ما يُذكر بأنه يوجد في قبالة حديث مناقض وإن لم يقف في قوته من حيث كثرة أسانيد، إذ روي أن النبي قال : «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة»².

مهما يكن فالحديث لا يحظى بوثاقة تاريخية من حيث عدد الفرق. كما إن مضمونه يتعارض مع مبدأ العدل الإلهي وضرورة حق الاجتهاد والتعبير عن الرأي وحرية الفكر وسط الاختلافات الكثيرة. والأهم من ذلك هو أن متن الحديث يحمل متوالية حسابية تجعل من التاريخ قائماً على صورة رياضية، بحيث أن الفارق في الإفتراق بين الأمم الثلاث (اليهود والنصارى والمسلمين) هو واحد لا أكثر، وهو أمر من الصعب تصديقه وفقاً لمنطق الاحتمالات. ناهيك عن عدم وجود أي شهادة تاريخية تؤيد تحديد الأعداد التي ينطوي عليها الحديث.

هكذا فوجود الحلقات المغلقة للمنظومات الفكرية المتنافسة، والتي لم تسمح بالخروج عن دائرة «الفرقة الناجية»، أفضت إلى أن تعتد كل حلقة بنفسها، وترى أنها تطابق حقيقة ما عليه الخطاب الديني بما ينسجم وتلك المقالة «المخدرة»، مما زاد في حدة الصراع دون أن تدع مجالاً للتفاهم فيما بينها، أو للنقد الذاتي إزاء العلاقة مع النص أو الخطاب، أو حتى الإحساس بالصدمات المعرفية.

كذلك الحال مع تأثير العامل الأيديولوجي للصراع كموقف دفاعي وتبريري لحفظ المذهب وتحقيق السياسة. فحضور الأيديولوجيا يعمل على تغييب النقد الذاتي للوعي المعرفي، مثلاً أن غيابها يتيح الفرصة لإحضار هذا النقد. فوظيفة كل منهما تختلف عن الأخرى، فمهمة النقد الذاتي تمهد لتفكيك علاقات المنظومة الفكرية وتحليلها باستمرار بما يخدم البحث عن الطريقة الأمثل، بينما وظيفة الأيديولوجيا على الضد، فهي لا تنظر إلى المنظومة ذاتها وما تحتله من موقع علمي، بل ينصب نظرها أولاً وأخيراً على الأغراض المصلحية الخاصة التي يتم بها توظيف تلك المعرفة لخدمتها فحسب.

على ذلك فإن حضور الأيديولوجيا ومن ثم تغييب النقد الذاتي قد ساهم في جعل المذاهب عاجزة عن إدراك حقيقة ما تحمله من قيمة معرفية، فضلاً عن إدراك الواقع المعرفي لغرمائها من المذاهب الأخرى. وهذا ما جعل الصراع يتحول إلى أشبه ما يكون بـ «حوار الصم».

¹ انظر: يوسف القرضاوي: مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، مجلة رسالة التقريب، عدد 13، ص146-148. ومحمد علي الشوكاني: فتح القدير، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasoob.com، ج2، ص59.

² الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، 1353هـ - 1934م، ص101-102.

إذاً إن إفتراض التطابق بين مفهوم النص والنص ذاته؛ قد وجد له مبرراته وسط مزاعم الوضوح والقطع التي تأسس عليها بنيان تراثنا المعرفي دون إحساس بالصدمة المعرفية. وساعد على ذلك تحكم العامل الأيديولوجي في الكثير من المسارات الفكرية، مما أفضى إلى ضعف حضور النقد الذاتي.

والحقيقة هي أن هناك فاصلاً بين مفهوم النص والنص ذاته، أو بين النص كـ «شيء لذاتنا» وكـ «شيء في ذاته» مما لم يرد حوله تمييز، فقد لا يتفق ما «لذاتنا» مع ما «في ذاته»، وهو ما يؤكد الطابع الإجهادي للأنساق التي اهتمت بالنص كموضوع للبحث. وعليه فلو أن المنظرين القدماء تورطوا بهزة من الصدمات المعرفية وتحسسوا ببأسها، كإحساس عام، لتحولت ممارساتهم المعرفية إلى إتجاه غير ما عرفناه عنهم اليوم.

فالإحساس بالصدمة يفضي إلى المبادرة بالنقد الذاتي، نزولاً بخلخلة المفاهيم الراسبة، كنوع من أنواع «التخلية»، ثم صعوداً بتأصيل وجود الفاصلة ونفي التطابق بين الشئيين «لذاتنا» و«في ذاته» من النص. فهذا النوع من «التخلية» بعد «التخلية» - كما يقول العرفاء - هو أول وأهم خطوة بإتجاه «علم الطريقة» والانفتاح على جميع الأنساق والمنظومات الإبتيمية المساهمة بعملية فهم النص أو الخطاب.

لكن ذلك لم يحدث!..

فحيث إن العقليين في علم الكلام أقاموا بنياناً من البناء العقلي المتعالي الترسندالي (أو الترانسدنتالي transcendental)، فقد ضربوا على أنفسهم سوراً غير ذي باب، أو داروا في دائرة مغلقة ليس لها منفذ، لا سيما وأنهم كانوا منشغلين بالصراع المعرفي الأيديولوجي، مما أدى إلى تحجيم دور العقل وحرمانه من فرصة الإحساس بالصدمة المعرفية التي تكشف عن قصوره وتناقضاته. فلم يحدث هذا الإحساس إلا بعد فترة طويلة من الممارسة المعرفية، بدأت بالغزالي ثم تكررت بشكل آخر مع فخر الدين الرازي. لكنها مع ذلك لم تفعل شيئاً، فهي عند الغزالي مشكلة لتجربة ذاتية استطاع خلالها أن يفرّ من حبس العقل الكلامي «المعياري» إلى حبس من نوع آخر ظن أنه طريق النجاة من الأزمة المعرفية. أما مع الفخر الرازي فقد تمكنت منه الصدمة المعرفية دون أن يجد طريقاً لإفراغها والسيطرة عليها، فأصبح حاله كمن أثار الغبار ثم شكاً من عدم الرؤية!

ومع أن هناك من وقع بمثل هذا الحال من التشكيك والحيرة، لكن ذلك لم يؤثر في الأمر شيئاً.

هكذا فالعقليون باستثناء القليل منهم لم يعانون من الصدمات المعرفية، فلم يتحسسوا بهزة، لا مع النص ولا مع الواقع ولا حتى مع العقل ذاته، بالرغم مما حفل به الأخير من تناقضات جعلت من قضاياها المركزية موضعاً للخلاف بينهم.

فقد كانت الاعتبارات العقلية بعضها يشهد على البعض الآخر بالتناقض والتهافت، مما جعل دلالة الفكر الكلامي لا تخرج عن المحتوى والمذهبية من غير أصول مشتركة في الغالب. فالأصول التي شغلت الفرق الكلامية وجعلتها دوائر مغلقة ومستقلة عن بعضها البعض هي ما أطلق عليها أصول الديانة. فالمعتزلة لا يهتمهم سوى تثبيت الإعراف بأصول الديانة الخمسة (التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لذلك ورد عن بعض أصحاب هذه الجماعة الإعتقاد بأنه لا يحق لأحد الانتماء إليهم ما لم يقر بهذه الأصول¹. وكذا فعل الأشاعرة وغيرهم من الفرق الأخرى الشيء نفسه. وبالتالي فقد نصب المتكلمون لأنفسهم سدوداً ومفاصل عقلية جعلتهم بعيدين عن النظر إلى الروح المعرفية لـ (علم الطريقة)، بل أفضى بهم الحال إلى السقوط في مستنقع التناقض والتهافت لغياب المشترك العقلي من الأصول التي نسجوها على أنفسهم، كالشرانق مثلما تفعل اليرقات!

نعم لا ينكر وجود بعض المبادرات الخلاقة في ثنايا الفكر العقلي الكلامي، لما لها من علاقة منهجية صميمة بعلم الطريقة. فالكثيرون من الكلاميين، كالمعتزلة والزيدية والإمامية الإثنى عشرية، دعوا إلى النظر العقلي للوصول إلى الحقائق الأساسية من الدين، حتى أنهم جعلوا منه واجباً أساسياً من واجبات التكليف، بل أغلبهم وضعه أول الواجبات قاطبة، بل وتناولوه كمقدمة أساسية في أوائل كتبهم الكلامية، كما إن بعضهم قدّم عليه وجوب الشك؛ للنظر في المذاهب التي تدعي لنفسها «الحقيقة»². فوظيفة النظر والشك لدى الكلاميين تهدف للوصول إلى الحقيقة وإحقاق الحق. فبالرغم من أن هذه الخطوة قد جاءت ضمن السياق المعرفي اللاهوتي، إلا أن من الممكن الاستفادة منها على الصعيد المنهجي الخاص بعلم الطريقة، وذلك بعد إفراغها من مداخلها اللاهوتية، لا سيما وأن أغلب علماء الكلام يعتبرون المكلف لو أبدى نظره وشكه، ومن ثم توصل بمحض عقله إلى اختيار مذهب ما رآه صحيحاً، فإنه مع ذلك سوف لا ينجو من تبعات الحكم اللاهوتي الخاص بالتكفير والتضليل، فهو بنظر المخالفين يحمل وزر

¹ الخياط المعتزلي: الانتصار، مقدمة وتحقيق نيبرج، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1925م - 1344هـ، ص126-127.

² انظر كلاً من: عبد الجبار الهمداني: المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج1، ص71 و19. وشرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، 1965م، ص39. وابو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه، تهران، 1362هـ، ص2. ويوسف بن المطهر الحلي: أنوار الملوك في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بیدار، الطبعة الثانية، ص9. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1971م، ص81. كما انظر دراستنا: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العدد التاسع والعاشر، 1991م.

اختياره، ويشدد عليه الحال لو اختار مذهباً يخالف ما عليه البيئة العقائدية التي نشأ فيها وعمل على تقليدها.

مع أن هناك ثغرات لهذا التفكير المعياري، أهمها هي أن ما ذكر من الواجبات التكليفية المتعلقة بأصول الدين، وما قبلها من الواجبات الأخرى، كوجوب النظر، لا تتناسب مع بداية السن الشرعي للتكليف، كما يشهد على ذلك الواقع. فهناك مفارقة كبيرة بين تلك البداية وكمال الرشد العقلي¹، ناهيك عن أن هذه الموضوعات تحتاج إلى نوع من التخصص لا تتاح لأي كان من الناس.

وقد إلتفت الشيخ مرتضى الأنصاري من الأصوليين المتأخرين إلى هذه الناحية، وقال: «مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم، لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شُبهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده؛ خصوصاً، والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات والتشكيك في البديهيّات، وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصّلوا منها شيئاً إلا القليل»².

ومن وجهة نظر منهجية طبقاً لـ (علم الطريقة) يمكن اعتبار الدعوة إلى النظر والشك (المنهجي) خطوة أولى للتحقق من التأسيسات القبلية وفهم الخطاب، كنهج إبستيمي دون تبعات لاهوتية وتقييمات معيارية، والتي أقل ما توصف بأنها متناقضة، فلا معنى لمطالبة المكلف بالنظر والشك ثم تقييد اختياره بنتيجة محددة سلفاً، وكأننا أمام حقيقة رياضية لا تقبل الاختلاف والإعتراض، أو لنقل إننا أمام قضية (تحصيل حاصل)!

كان ذلك مع العقليين الكلاميين، أما مع النقليين البيانيين فإن احتماءهم بالنص، أو بفهم السلف ككاشف عنه، جعلهم في منأى عن التعرض أو الإحساس بالصدمات المعرفية ومن ثم ممارسة النقد الذاتي، تبعاً لقداسة المصدر الذي عولوا عليه، ولكون سائر المصادر المعرفية الأخرى - كالعقل والواقع - ليس لها اعتبار في قبال النص.

¹ للتوسع انظر الفصل الأخير من كتابنا: الإجهاد والتقليد والإتباع والنظر، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2010م.

² مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي بقم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص283.

أما الفلاسفة فقد تعالوا بممارساتهم المعرفية عن الواقع والنص، طبقاً للتحديدات الأولية النابعة عن الموروث القديم لعلوم الأوائل، لذا فلم يعانون من صدمة تتعلق بهذا أو بذلك، بل اعتبروا الرصيف الذي يقفون عليه رصيفاً ثابتاً لا يقبل الانحراف، واعتمدوا على ما وسموه بالبراهين المنطقية أو الفلسفية كأساس بنوا عليه سائر المعارف الخاصة بالواقع والنص. وكانوا يرون أن ما يترتب على هذه البراهين من نتائج يتمتع بدرجة من اليقين تجعله معياراً للحكم على غيره من المعارف وتصحيحها. والحال عند أهل التصوف والإشراق سيان، إذ هم أيضاً عدّوا الأشياء واضحة وبيّنة طبقاً لعمليات الكشف والعرفان بما لا يدع مجالاً للوقوع أو الإحساس بالصددمات المعرفية، سواء مع العقل أو النص أو الكشف ذاته. ومن ثم فإن كلاً من الاتجاهين انطلق من مرجعية يراها مكتفية بذاتها وقادرة على إنتاج الحقيقة، وإن اختلفت أدواتها ومناهجها، الأمر الذي حال دون نشوء أزمة معرفية داخلية حادة كتلك التي تظهر عند من يتردد بين مرجعيات متنافسة أو متعارضة.

هكذا فمسالك الفكر التراثية لم تشعر بالصددمات المعرفية، وبالتالي لم يتح لها ممارسة النقد الذاتي بشكل شامل وكلي، باستثناء بعض الموارد الجزئية من النقد؛ للظروف التي مرّت بها بعض الاتجاهات، كالإتجاه الشيعي، سواء في بداياته النظرية الأولى، أو في مراحلها المتأخرة.

ففي البدايات الأولى نجد الشريف المرتضى (المتوفى سنة 436هـ) يشن حملة نقدية واسعة على الروايات الشيعية وأصحابها، كردّ على الإتجاه النقلي الذي ساد آنذاك¹.

فهذا من جانب يعبر عن كونه نقداً ذاتياً، باعتبار أن صاحبه ينتمي إلى نفس الدائرة الشيعية التي عرض رواياتها وأصحابها للنقد، لكنه من جانب ثانٍ يعبر عن نقد من إتجاه ضد إتجاه آخر.

وحصل شبيه بهذا الحال مع بعض المتأخرين، إذ أفضت عملية الصراع الأصولي الإخباري إلى نزاع هالة القداسة عن رجال الحديث ومنهم أصحاب أئمة أهل البيت، إلى الحد الذي اعترف بعضهم كوحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1208هـ) بعدم وجود ما يقطع بوثاقة هؤلاء الأصحاب².

¹ انظر: رسائل الشريف المرتضى، دار القرآن الكريم في قم، ج1، ص26-27 و211-212 و410، وج2، ص18، وج3، ص310-311.

² محمد باقر البهبهاني: رسالة الإجتهد والأخبار، وهي ملحقة خلق (عدة أصول)، طبعة حجرية، مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة بطهران، 1317هـ، ص52-59 و78-79. وانظر أيضاً: مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

يضاف إلى ما شهدته أصول الفقه في مراحلها المتأخرة من جهد علمي ونقدي قل نظيره، إذ تعلق النقد هذه المرة بالقيمة المعرفية لمصادر وطرق تحصيل الأحكام الشرعية، لا سيما ما يتعلق بالمناقشات التي دارت حول «دليل الانسداد»¹، وكذا تأسيس الأصول العملية².

مع هذا فقد بقيت المذاهب الأساسية منغلقة على نفسها، للتصور بأن كلاً منها يحمل الحقيقة والوضوح، فأفضى بها الأمر للإنشغال بالنزاع والصراع دون إهتمام بممارسة النقد الذاتي، مما ساهم في عجزها عن الإنفتاح ودراسة قضاياها طبقاً لأدوات المعرفة وأواصرها، فهي لم تتجشم عناء البحث عن الأسس والمبررات المعرفية المتداخلة بين المذاهب والعلوم طبقاً لطرق التفكير العامة وما يترتب عنها من نتائج مفصلية منتزعة بطريقة التوليد الهندسي أو النظامي (الأكسيومي)، والذي يتضمن وجود بعض الافتراضات التي تتأسس عليها جملة من النتائج المستنبطة كما عرفنا.

فحتى أولئك الذين كانوا على قرب من طبيعة هذا البحث الإبستيمي، لم يتهياً لهم تأسيس دراساتهم بطريقة تُعنى أساساً بالبحث الهندسي (الأكسيومي) في رد الفروع والأجزاء إلى أصولها وكلياتها، كما هو الحال مع الغزالي وابن رشد.

فقد صنف الغزالي الإتجاهات التي ادعت أنها على الحق تصنيفاً رباعياً، وهي بالتحديد كل من مذهب الفلاسفة والمتصوفة والباطنية وأهل الكلام. ولو درسنا هذا التصنيف دراسة «طريقة» لوجدنا أن فيه اغفالاً لبعض الإتجاهات والعلوم. فهو تقسيم لم يأخذ بعين الاعتبار إلا تلك المذاهب التي تتنازع حول العقائد، وهو حتى في هذا النحو من الاعتبار يخلو من بعض الإتجاهات العقائدية، كمذهب السلف والحشوية.

يضاف إلى أن أساس التصنيف مدفوع بالهاجس اللاهوتي، فهو يعبر عن حاجة ذاتية طرأت على نفس الغزالي. وبالتحديد فإن ما مرّ به من شك نفسي عارم دفعه لتحديد الإتجاهات بالحصص الأنف الذكر حول طلب الحق وأنه لا مطمع فيه بغيرها³. وهو دافع لاهوتي عبّر عنه الغزالي بعبارة (المنقذ من الضلال) كوسام لكتابه الذي ضمّنه البحث عن نجاة تنقذه من الضلال وسط الإتجاهات الأربعة السابقة، دون أن يهيمه البحث المنهجي الإبستيمي (المعرفي العلمي).

¹ انظر بهذا الصدد: فرائد الأصول، ج1، ص183 وما بعدها. كذلك: الفصل الأول من كتابنا: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر. والفصل الخامس من حلقة (النظام المعياري).

² انظر بهذا الصدد: محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، تحرير السيد محمود الهاشمي، المجمع العلمي للامام الصدر، طبعة أولى، 1405هـ، ج5، ص9 وما بعدها.

³ ذكر الغزالي بأنه أخذ ينظر في تلك الأصناف الأربعة من الإتجاهات، بعد أن شفاه الله من مرض الشك المطلق (المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م، ص64).

لذلك فالغزالي لم يدرس تلك الإتجاهات التي صنفها دراسة هندسية (أكسيمية) قائمة على رد الفروع للأصل واعتبار الجزء متضمناً في «الكل المعرفي» والبحث عن الأصرة التي تربط هذا الكل بأجزائه، بل إن قراءته لا تخلو من الجدل والتحيز والتهميش. فمثلاً كان يمكن اختزال الكثير من السجلات والمطارات التي ملأ بها كتابه (تهافت الفلاسفة)، فيما لو بحث الإشكالية الفلسفية طبقاً للبحث الهندسي (الأكسمي)، إذ يمكن ردّ المقالات المعرفية بعضها للبعض الآخر بحسب ما تحمله من روابط معرفية خاصة، كما سنرى.

أما ابن رشد فقد خطى خطوة رائدة بإتجاه البحث المنهجي الإبستيمي كما في كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة). ففي العنوان من الدلالة على ذلك البحث ما يكفي، لكنه مع هذا لا يخلو من الاعتبارات اللاهوتية والأيدولوجية. فقد قام ابن رشد في هذا الكتاب بفحص «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها»، متحرياً «في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة». أما الباطن أو المؤول فقد نبّه على أنه من خاصة العلماء، وقصد بهم الفلاسفة بالذات، إذ أشار في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) إلى تبيان «مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها»، وقال: «إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور..»¹.

وقد كان غرض ابن رشد من تناول مشكلة الظاهر من الشرع هو رد «الضربة اللاهوتية» عن الفلاسفة، لا سيما ضربة الأشاعرة المتمثلة بالغزالي كما في كتابه (تهافت الفلاسفة). لذا قسّم الطوائف المدعية بأنها على الشريعة إلى عدد من المذاهب «وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»، مبيناً تأويلاتها التي فرضتها على الجمهور بما يخل ومقاصد الشارع من حمل الأخير على الظاهر.

يضاف إلى أن ابن رشد لم يتقصّ كل الطوائف المعرفية، بل تناول المشهورة منها في زمانه، وهي: الأشاعرة والمعتزلة والباطنية والحشوية.

فهذا التقسيم يكفي لتحقيق غرضه الأيدولوجي من البحث، لا سيما ما يتعلق بنقد الأشاعرة، بل إن كتابه (مناهج الأدلة) كان مطروحاً لهذا الغرض بالذات. فهو ممثلي بمقالات الأشاعرة والرد عليها دون غيرها من الطوائف الأخرى. وقد اقتصر على طرح القضايا الإلهية دون سواها، إذ اشتمل على خمسة فصول أساسية، هي: (البرهنة

¹ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الطبعة الثالثة، مكتبة الانجلو المصرية، ص133-134.

على وجود الله، والقول في الوجدانية، وفي الصفات، وفي معرفة التنزيه، وفي معرفة أفعال الله).

ومع أن مطارح ابن رشد للأشاعرة وغيرها لم تأخذ بعين الاعتبار تلك العلاقات التي تربط جزئيات المذهب ببعضها حسب الطريقة الهندسية للنسق الأكسيومي، إلا أن ما قدّمه من نقد للأدلة المنطقية التي مارسها الكلاميون لإثبات بعض القضايا الميتافيزيقية، كقضية وجود الله وتوحيده، كان من الأهمية بمكان وفقاً للبحث المنهجي الإبستيمي. فهي خطوة هامة على صعيد علم الطريقة، وإن كانت في حد ذاتها غير كافية، وذلك لأن من الصعب على الدراسات الإنسانية وعلى رأسها تلك التي تتمتع بشيء من الحساسية، كالدراسات الدينية، أن تتجرد عن الميول الذاتية والأيدولوجية لدى تأسيسها للدليل المنطقي لإثبات قضاياها الخاصة.

فغالباً ما يكون الدليل منحازاً وموجهاً بفعل مسلمات أولية تعمل على توجيهه بالطريقة التي يخدم فيها تجاهها العام، فيصبح «الدليل المنطقي» كالعملة النقدية يمكن إظهار أي وجه منها كما نشاء.

وينطبق هذا الحال على الاتجاه الفلسفي الذي ينتمي إليه ابن رشد كما سنرى. وهو يختلف كثيراً عما يجري في العلوم الطبيعية التي تستعين بآلية الجدل بين الفرض والاستقراء.

هكذا فقراءة الغزالي وابن رشد للمذاهب الإسلامية بقيت حبيسة التفكير اللاهوتي والأيدولوجي، وأن التقسيم الذي اتبعته هاتان القراءتان لم يكن «طريقياً» بالمعنى الإبستيمي.

علم الطريقة والكلام

ليس بين العلوم الإسلامية علم كان بإمكان مادته أن تكون مصدر إلهام لعلم الطريقة كعلم الكلام. فهو يحمل مواصفات خاصة قد تجعل من مادته أرضاً خصبة للبحث الطريقي بما لا يجمعها سواه، كما يتضح من خلال النقاط التالية:

1- يتصف هذا العلم بالطابع المعياري. إذ تنبعث هذه الصفة من مركز الدائرة التي يدور حولها البحث الكلامي. وهو بهذا أقرب للتعبير عن الخطاب الديني. فمن حيث هويته الذاتية يبحث هذا العلم في مبادئ التكليف التي تبشر بها الأديان، والتي لا تزيد على أربعة: المكلف (التوحيد)، والمكلف (العبودية)، والواسطة أو الصلة بينهما (الرسالة)، ومن ثم ثمرة التكليف (الحساب). وهو يبحث في هذه المبادئ لا كقضايا

وجودية مستقلة ومجردة عن دائرة التكليف (الإنشائي) المستمدة من الصبغة الدينية. الأمر الذي يميزه عن غيره من العلوم الأخرى المنافسة، كالفلسفة مثلاً.

2- كما يتميز هذا العلم بالشمول والكلية، وأنه لا يُعنى بالجزئيات كالذي يمارسه علم الفقه. وهو يبحث أحياناً في الأصول المعرفية التي تسبق عملية فهم النص الديني، لا سيما وأنه معني بتأسيس الأخير من حيث علاقته بتلك الأصول، أي أنه مهتم بالقبلات المعرفية ولو ضمن نطاق ضيق، كالبحث الذي يقيمه حول مناهج العقائد، وكل ذلك يجعل من مادته تقترب من مادة علم الطريقة.

ففي الدائرة الإسلامية أن قياس الكلام إلى غيره من العلوم الإسلامية هو قياس الكلي إلى الجزئي، وعلى حد قول الإمام الغزالي: إن «العلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود.. ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل.. فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام، إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله والإجماع يثبت بقوله والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، وقول الرسول (ص) إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»¹.

3- يُفترض في هذا العلم أن يكون متجرداً عن الاعتبارات اللاهوتية التي أضعفته. فمن حيث طبيعته الذاتية يتميز عن الفقه بكونه لا يحمل مثل هذه الاعتبارات، رغم أن واقعه يشهد عليها.

فلولا هذه الاعتبارات لكان علم الكلام مادة خصبة لعلم الطريقة. لكن يظل أن فيه عيوباً كثيرة تحول دون إمكان التعويل عليه كعلم متحقق.

¹ المستصفى من علم الأصول، ج1، ص5-7.

وهنا نحن نميز بين العلم في ذاته، والعلم المتحقق. ونقصد بالأول إنه علم بغض النظر عن تحققه فعلاً، فسواء تحقق أم لم يتحقق، وسواء كان علماً أم ما زال ثقافة؛ فإن من الممكن إفتراض موضوعه وتحديده بما يجعله متميزاً ومختلفاً عن غيره. أما العلم المتحقق فله خصائص وصفات موضوعية محددة تضاف إلى هويته الذاتية المفترضة بحسب الاعتبار الأول. لذا فالعلم المتحقق ينطوي ضمناً على العلم في ذاته من دون عكس.

إذاً علينا أن نعرف الفارق بين هذين العلمين للكلام:

فما هي الصفات التي تجعل من الكلام علماً ذا هوية ذاتية؟ وما هي تلك التي تجعل منه علماً ذا هوية متحققة، أو صفات فيها عوارض خصوصية طارئة، قد نصفها بأوصاف مثل القدم والجدة والإسلامية والمسيحية والأشعرية والاعتزالية، وكذا العلمية التخصصية والثقافية وما إلى ذلك من أوصاف وصفات، مما يبرر إجراء المقارنة بين مثل هذه الخصوصيات المختلفة للموضوع المشترك الواحد، أي حينما يكون لدينا أكثر من كلام متحقق.

وعليه لا بد من أن نحدد سلفاً ما يُقصد بالكلام، وذلك من حيث الهوية والوظيفة الذاتية، أي كموضوع مفترض في ذاته. فما هو علم الكلام؟

ونحن هنا قيدنا الكلام في السؤال بلفظة (علم) تسامحاً، إذ غرضنا هو التعرف على الكلام كهوية ذاتية مفترضة بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى. والتقييد بالعلم إنما نريد به العلم العام سواء كان تخصصياً أو ثقافة.

لقد اعتاد المفكرون المسلمون تحديد هذا العلم طبقاً للوظيفة التي انيطت به؛ وهي إثبات قضايا العقيدة الإسلامية والدفاع عنها ضد شبهات الخصوم. وفي بعض هذه التحديدات نجد الوظيفة الكلامية لم تتوقف عند ذلك الشكل العمومي من العقيدة وإنما تجاوزته في التخصيص ضمن بعض الصور المذهبية. فقد أخذ التحديد بُعداً مذهبياً خالصاً وهو الدفاع عن المذهب والرد على خصومه ممن وصفوا بالمبتدعة. الأمر الذي ألبسه طابعاً أيديولوجياً أبعد عن هويته الحقيقية، مما جعله مساعاً سهلاً للطعن والإعتراض. فالغزالي يرى أن هذا العلم مناط بالكشف «عن تلبيسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام واهله»¹.

ومثلما أخطأ التحديد السابق في تقديم تصور حقيقي لنشأة علم الكلام؛ فكذلك أنه لم يقدم تحديداً دقيقاً لتعريف هذا العلم وهدفه، مما أثر على تصور المتأخرين، ومن ذلك

¹ المنقذ من الضلال، ص 92.

إن ابن خلدون ضمّنه مفهوماً مذهبياً ذا طابع أشعري. فقد اعتبره علماً «يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف واهل السنة»¹. فالتعريف كما هو واضح يتضمن عدم الإعتراف بغير الكلام الأشعري وما على شاكلته كممثل وحيد لعلم الكلام. وبالتالي فهو يتجاهل سائر الممارسات الكلامية بما فيها تلك التي سبقت الأشاعرة بمدة طويلة، كالمعتزلة وغيرها. كما إن هذا التعريف المذهب لا يتقبل الإعتراف بحقيقة ما ينطوي عليه علم الكلام من خصوصية (الإجتهد) كسائر العلوم الإنسانية المتضمنة لإختلاف الآراء. فضلاً عن إنه لا يسمح لهذا العلم من أن يمارس وظيفته في التحقيق والابداع العلمي المستقل.

من جهتنا يمكننا تحديد علم الكلام كهوية تجعله يختلف عن غيره من العلوم والمعارف، وذلك في ما لو أخذنا بنظر الاعتبار هويته الذاتية المفترضة كموضوع قائم في ذاته بغض النظر عما يلحق به من عوارض طارئة.

إن هوية كل علم تستمد من أمرين متلازمين هما الموضوع والوظيفة، شرط أن تكون الأخيرة مقيدة بالبحث والكشف المعرفي ضمن الآليات التي يفرضها الموضوع دون الوقوع في المصادرة على المطلوب. فالفيزياء مثلاً هو علم موضوعه الظواهر الطبيعية ووظيفته تفسير هذه الظواهر وفق الآليات الأساسية للعلم كالملاحظة والتجربة والاستقراء. لذا فتحديده كهوية يأتي من حيث اعتباره علماً لتفسير تلك الظواهر وفق الآليات المشار إليها. فهو بهذا الشكل من الإفتراض يعد موضوعاً قائماً في ذاته، أما ما يلحق به من خصائص أخرى، مثل كيفية تفسير هذه الظواهر ودقتها العلمية والمناهج المتبعة في التفسير وكذا النتائج والنظريات المتخذة في ذلك؛ فكلها أمور لاحقة لا تمثل جوهر ما عليه هذا العلم في ذاته. وبالتالي فهي إن تبدلت فلا يقتضي منها تبدل العلم المفترض.

والفقه – كمثال آخر – هو علم موضوعه الأحكام الشرعية، وله وظيفة تتمثل في استنباط الأحكام الشرعية وفق آليات ملاحظة النص الديني كمصدر أساس. لكن كيفية الاستنباط والمناهج المتبعة فيها وكذا النتائج المترتبة عليها؛ فكل ذلك يعد من الأمور التي لا تتعلق بجوهر موضوع الفقه بما هو في ذاته، وهي بالتالي عرضة للتغيير والتبدل دون أن يطرأ تغيير على أصل هذا الموضوع. لكن لو تبدل موضوع العلم أو وظيفته فإن ذلك سيبيح على إيجاد علم آخر مفترض غير السابق بما هو في ذاته. ويمكن أن يُنتزع من العلم علم آخر أضيق أو أوسع دائرة من الأول، فتكون لكل منهما

¹ تاريخ ابن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني ببيروت، الطبعة الثالثة، 1967م، ج1، ص821.

هويته الذاتية، رغم أن أحدهما يكون متضمناً في الآخر. وكمثال على ذلك الفيزياء النووية باعتبارها فرعاً لعلم أعم هو الفيزياء العامة.

وعندما نبحث في الكلام كهوية ذاتية نجد أن له موضوعاً هو العقيدة الدينية، وبالتحديد مبادئ التكليف الأربعة الأنفة الذكر كما عرفنا. وكذا إن له وظيفة هي التحقيق في أرجاء هذه المبادئ وفق عدد من الآليات. وبالتالي فكل علم يبحث في إطار العقيدة الدينية أو مبادئ التكليف فهو من علم الكلام، وإلا كان خارجاً عن هذه الهوية. فمثلاً إن البحث الدائر حول التحقيق في وجود إله لهذا الكون بشكل منفصل ومستقل عما تقوله العقيدة الدينية التي تتضمن الإطار المعياري لنظرية التكليف؛ لا يمكن أن يكون بحثاً كلامياً بالمعنى الذي تحدده تلك الهوية الذاتية من الموضوع الكلامي، إنما يمكن أن يكون بحثاً فلسفياً أو منطقياً أو أي بحث آخر مختلف.

هكذا فتحددنا لعلم الكلام - كموضوع في ذاته - هو تحديد إبستيمي لا ينطوي على التسليم سلفاً بأي قضية يراد الاستدلال عليها. وبالتالي فهو على خلاف التحديدات المألوفة التي تعرّف هذا العلم بما ينطوي على قضايا مسلّم بها سلفاً ويراد الاستدلال عليها في الوقت ذاته، مثل اعتباره علماً يراد منه إثبات العقيدة الدينية والدفاع عنها والرد على خصومها. وهو تحديد يفترض التسليم بالعقيدة سلفاً قبل إقامة الدليل عليها.

نعم لو قلنا إن الإيمان بالعقيدة نابع من مصدر آخر لا يمت إلى الكلام بصلة؛ لكان يمكن مجازة مثل ذلك التعريف بشرط أن تتوضح الوظيفة المعرفية بما يخرجها عن المصادرة على المطلوب.

لكن الإشكال: من أين يأتي الإيمان بالعقيدة ما لم تمارس فيه الأدلة الموضوعية التي هي محل اهتمام ذلك العلم؟!

كما يخلو تحديدنا الأنف الذكر من السمات الأيديولوجية الممزهبة كتلك التي تجعل من وظيفته الرد على المبتدعة. بل ويخلو من صفة مطلق الرد على الخصوم، إذ الرد ليس من الصفات الذاتية للعلم بما هو علم إبستيمي قائم في ذاته، فالعلم بما هو علم وظيفته الذاتية هي الكشف المعرفي لا الرد الذي يفترض التسليم سلفاً بالقضايا التي ينبغي أن تكون ضمن دائرة البحث والتحقيق الكلامي.

وعليه فالتعريف الذي وضعناه يجعل من التفكير الكلامي بما هو موضوع في ذاته ليس فقط محل ممارسة أولئك المدافعين عن العقيدة الكلامية، بل كذلك محل ممارسة أولئك الذين يُنعتون بالخصوم. فالمدافع والخصم ينطبق عليهما التفكير الكلامي حينما يتعلق الغرض بدراسة مبادئ التكليف أو ما يلف حولها من قضايا. فضلاً عن أنه شامل

لكل كلام ديني، كالكلام الإسلامي والمسيحي واليهودي.. ولكل كلام مذهبي، كالكلام الأشعري والاعتزالي والامامي والكاثوليكي والبروتستانتى... الخ.

وتصحيحاً للموقف نعتبر التعريف التقليدي للكلام المتضمن لإثبات العقيدة والرد على خصومها؛ ليس تعريفاً للكلام بما في ذاته، وإنما هو تعريف للكلام الديني المتحقق والمخصوص، كالكلام الإسلامي مثلاً. وحينما يوضع قيد آخر في التعريف؛ فإنه لا يحتفظ بالكلام الديني الشامل كالكلام الإسلامي، بل يكون علم كلام مذهبي.

وبالتالي فإن القيود الموضوعة في التعريف تعمل على تضيق هوية الكلام، وكلما زادت هذه القيود كلما زاد التضيق في الدائرة التي يعمل بها هذا العلم.

ومع كل هذا فإن من المفارقة والتناقض أن يحتفظ التعريف بقيود تلك المسلمات دون أن يشار إلى كونها تفرعاً أو نتاجاً لعلم أشمل يتناولها بالبحث والتحقيق، وهو ما يمثل جوهر مهمة علم الكلام بما هو موضوع قائم في ذاته.

الكلام كموضوع متحقق

إذا كنّا قد عرفنا بأن الكلام كموضوع في ذاته هو ذلك الذي يهدف للبحث والتحقيق في قضايا مبادئ التكليف وما يترتب عليها من مقدمات ونتائج؛ فإنه كموضوع متحقق عبارة عن نمط الممارسة العلمية الخاصة حول قضايا تلك المبادئ، وذلك بما تنطوي عليه الممارسة من إستخدام مفاهيم إجرائية محددة ومناهج معينة وأصول تتكئ عليها ومواقف معرفية ترتضيها ومصادر علمية توظفها لأغراضها، وقد يترتب على ذلك أيضاً إجراء بعض الأنماط من التعامل مع نص الخطاب الديني وما إلى ذلك من ممارسات علمية ومعرفية. فما يظهر من طبيعة هذه الممارسات العلمية هو ما يحدد فعلاً هوية الكلام المتحقق، وهي هوية إضافية لا تعود في صميمها إلى موضوع الكلام كما هو في ذاته. لهذا كان من الممكن أن ينشأ عدد من الهويات الفعلية التي يعبر كل منها بطريقته الخاصة عن الكلام المتحقق، وأن تتنافس هذه الهويات وتتناقض، أو يتجدد بعضها أو يندثر ويموت، كل ذلك بغض النظر عن الكلام المفترض كما هو في ذاته. ومنه يظهر لدينا ما يُعرف بالكلام الإسلامي والمسيحي واليهودي وغير ذلك من الأديان، كما يظهر لدينا ضمن الدائرة الإسلامية مثلاً كل من الكلام الاعتزالي والأشعري والامامي والسلفي، وكذا يظهر ما يطلق عليه التقليدي والجديد¹.

¹ لاحظ دراستنا: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ-2001م، ص171-202.

وعموماً إن من المتعذر على أي علم من العلوم الموضوعية أن تتحقق فعلياً من غير الممارسة الإجتهدية. فالإجتهد متضمن في آلية التحقق ذاتها. وهو المبرر الموضوعي للتعددية التحقيقية، سواء أطلقنا على ذلك عبارة (نظريات)؛ كالذي يجري في العلوم الطبيعية والاجتماعية، أو قلنا أنها (مذاهب)؛ كمذاهب الفلسفة وعلم النفس وما إليها، أو غير ذلك من التسميات التي لا تغير من حقيقتها الجوهرية وهي أنها عبارة عن تعددية إجتهدية تتضمنها ذات الآلية التحقيقية. بمعنى أنه لا يمكن صون هذه الآلية عن الإجتهد والتعدد إطلاقاً.

وحيث إن حديثنا عن الكلام الإسلامي فلنعلم أنه رغم وجود الاتفاق على قبول مبادئ التكليف؛ إلا أن الممارسة الإجتهدية التي تتضمنها آلية التحقق جعلت فهم هذه القضايا مثاراً للتعددية والاختلاف. فقد اختلف الكلاميون حول طبيعة (المكلف) من حيث ذاته وصفاته ونمط إرتباطه وعلاقته بخلقه وعباده. كما اختلفوا حول طبيعة (المكلف) من حيث قدرته وإرادته ونمط التكليف الذي يخصه إن كان شرعياً محضاً أو يضاف إليه التكليف العقلي. واختلفوا أيضاً حول (رسالة التكليف) في عدد من القضايا كالدليل عليها وصفاتها ووجوبها وما قد يترتب عليها من أمور كالامامة.

وكذا انسحب الاختلاف إلى الموقف من المضامين البيانية للرسالة، وتعددت وجهات النظر حول التقنين الخاص في العلاقة بين العقل والنص، إذ هناك من عمل على رفض الممارسة العقلية في علاقتها مع النص، وهناك من اعتبر العقل في خدمة البيان، كما هناك من فعل العكس بجعل العقل قيمياً على الظاهر البياني ولو أفضى الأمر إلى تأويله واعتباره من المتشابه لا البيان. وأخيراً إنهم اختلفوا حول (ثمرة التكليف)؛ كإختلافهم المتعلق بمسائل الإحباط والوفاء والإرجاء والوعيد وغيرها الكثير الكثير.

إن الرباط الذي شدّ الكلام الإسلامي التقليدي بنظرية التكليف هو رباط يمكن التعبير عنه على مستويين، أحدهما له علاقة بتحديد التكليف بما هو (موضوع في ذاته)، والآخر له علاقة بتحديد هذا التكليف بما هو (موضوع لأجله)، كما سنرى، رغم وجود بعض المفارقات والمصادر التي لاحت هذا الأمر.

فقد ظهر لعلم الكلام خصائص وصفات على الصعيد المعرفي بعضها كان كفيلاً بأن يفضي به إلى الوقوع في الشلل المزمّن من غير قدرة على النهوض، كما سنعرف.

والنقطة التي أردنا تبيانها - هنا - هي أن علم الكلام ليس بالعلم الذي يمكن الاستفادة منه في القضايا المتعلقة بعلم الطريقة.

فأقل ما نقول فيه هو أنه علم لاهوتي وليس علماً إبستيمياً، لكن فيه من المواد ما تقترب من مادة البحث في علم الطريقة، وكان من الممكن ان يُلفت النظر لتأسيس العلم الأخير، مثل بحثه حول مناهج العقائد التي تقترب من مادة البحث لدى علم الطريقة، لذلك اعتبرناه مصدر إلهام لهذا العلم، لكن دون امكانية ان يتحول إلى هذا الأخير.

فالأول هو علم معياري لاهوتي يتمثل موضوعه بمبادئ التكليف وأركانها الأربعة، وهو يمارس دور الفهم في علاقته مع النص الديني، فيتقبل ظواهر النص أحياناً، ويقوم بتأويل بعضها أحياناً أخرى. فيما ان الثاني هو علم إبستيمي يختص بدراسة مناهج الفهم والتفكير، ولا يمارس دور الفهم في علاقته بالنص الديني مثلما يمارسه الأول وسائر العلوم الاسلامية. لذلك فعلم الطريقة يتقدم على الأخيرة رتبة؛ باعتبارها تتوقف على الأسس التي يعالجها هذا العلم إبستيمياً.

علم الطريقة وأصول الفقه

أرى أن أهم العلوم الإسلامية التي لها علاقة ببحث علم الطريقة هو ذلك المسمى بـ «أصول الفقه». فمن جهة أن هذا العلم مكرس بدرجة رئيسة لتأسيس آليات فهم النص، ومن بعده الإنتاج المعرفي المعبر عنه بالرأي أو الاجتهاد أو العقل وما شاكل ذلك، والذي يستند بدوره - في الغالب - إلى ما تفضي إليه العملية الأولى¹.

أما من جهة أخرى فهي أن هذا العلم يقر بعملية الاجتهاد المفضية إلى الظن، وبالتالي فإنه يعتبر «الشيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة «الشيء لذاتنا» من الخطاب، بخلاف الحال مع علم الكلام وغيره من العلوم الكبرى التي تقوم على إنكار الاجتهاد المؤدي إلى الظن وعدم التطابق مع الخطاب.

وهذا ما جعل المذاهب المعيارية تفرق بين المخطئ في العقائد وأصول الدين وبين المخطئ في الفقه والفروع. فبنظرها أن المخطئ في الأصول يعد كافراً أو ضالاً في

¹ من تعاريف علم الأصول هو أنه «النظر في طرق الفقه على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»، أو هو «معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»، أو هو «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية»، أو هو «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»، أو هو «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي» (انظر حول ذلك: أبو الحسين البصري المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م، ج1، ص9. ويس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م، ج1، ص4. وتاريخ ابن خلدون، ج1، ص812. ومحمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص23. ومحمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، طبعة أولى، 1978م، الحلقة الثالثة، ج1، ص13).

أحسن الأحوال، بينما المخطئ في الفقه والفروع لا شيء عليه، بل له أجر ما بذله من جهد الإجتهد والسعي فيه¹. الأمر الذي جعل السلف يبعدون أنفسهم عن الجدل في القضايا الأولى خلافاً لقضايا الفقه والفروع²، وهو ما عالجه خلال الحلقة الثانية لمشروعنا المنهجي (نظم التراث).

على أن لعامل الزمن دوره الهام في ترسيخ وتعميق التفاوت بين الشيين «في ذاته» و«لذاتنا» من الخطاب، وذلك بفعل التطورات التي لاحت مفهوم الإجتهد الفقهي. ففي البداية كان الإجتهد يعني القياس أو ما يقابله من الممارسات الإجتهدية الأخرى المجعولة لاستنباط أحكام القضايا غير المنصوص فيها، كالاستحسان والمصالح المرسلة وما على شاكلتها، ولم يكن مفهومه دالاً على بذل الجهد لاستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته، كما هو واضح لدى المذاهب الفقهية الأربعة، فهو يعد مصدراً من مصادر التشريع، وبالتالي فهو يقع في نفس القائمة التي تضم المصادر الأساسية للاستنباط، كالكتاب والسنة والإجماع. مما يعني أن آلية استنباط الأحكام من هذه المصادر الثلاثة لم تُفهم بأنها إجتهد. فالإجتهد لم يصح إلا مع عدم وجدان الحكم الشرعي من المصادر الأنفة الذكر.

فمن الناحية المبدئية إن الدلالة التي تمنحها المصادر الثلاثة هي القطع والبيان أو ما يردّ إلى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته، كحجية الظهور وخبر الواحد، بينما لا يفيد الإجتهد إلا الظن والرأي. وعليه كان العمل به من موقع الإضطرار طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة. فالإجتهد إنما يباح للمضطر كما تباح الميتة والدم عند الضرورة.

فأول صورة منظرة وصلتنا عن مبدأ الإجتهد الفقهي هي تلك التي رسمها مؤسس علم الأصول الشافعي (المتوفى سنة 204هـ). فهو يرادف بين الإجتهد والقياس؛ في الوقت الذي لا يجد لهذا الإجتهد، أو القياس منه بالذات، أساساً منصوفاً عليه من قبل الشرع مباشرة. فهو وإن استدل على الإجتهد من خلال نص الحديث، لكن ذلك كان

¹ انظر بصد الطوائف والشخصيات المكفرة في مجال الأصول والإعتقادات كلاً من: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص137-138. والمستصفي، ج2، ص357-358. وأبو اسحاق الشيرازي: شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، طبعة أولى، 1408هـ - 1988م، ج1، ص111، والذي يقول: «من اعتقد غير ما أشرنا إليه من إعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري فهو كافر». وانظر أيضاً: رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص136. ورسالة في الإعتقادات، ضمن الرسائل العشر لأبي جعفر الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، تقديم محمد واعظ زاده الخراساني، ص103. كذلك: الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، ج1، ص23-24.

² يقول الإمام الشافعي بهذا الصدد: «رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطنة أهون من الكفر».

بصدد القضاء، لا بمعناه المصطلح عليه، ولا بمعنى القياس الذي حاول الشافعي أن يستدل عليه بالقرآن بصورة غير مباشرة.

لهذا فقد كثر الجدل حول مسند القياس وغيره من موارد الإجتihad الأخرى. وموقف الشافعي بهذا الخصوص ربما لا يختلف عما ينسب إلى مواقف المذاهب الثلاثة الأخرى (الحنفي والمالكي والحنبلي)، لا سيما إن القائمة التي تضم مبدأ الإجتihad هي نفسها التي يُذكر فيها النص كمصدر للتشريع. فحينما يعدد أتباع المذاهب الأربعة مصادر التشريع يضعون أنواع الإجتihad مع أنواع النص وملحقاته جنباً إلى جنب، رغم أنهم يميزون بينهما من حيث الرتبة والدرجة. فالقرافي المالكي – ومن بعده الطوفي الحنبلي – يُحصى الأدلة بين العلماء عموماً ويجدها عبارة عن تسعة عشر دليلاً، كما أنه يحصى أصول مذهب مالك ويوصلها إلى اثني عشر دليلاً. كما إن الشاطبي حاول أن يرد أدلة المذهب المالكي إلى أربعة. وجميع هذه الأدلة ما هي إلا جمع بين النص والإجتihad، إذ يتمثل النص بالكتاب والسنة والإجماع الكاشف عنهما، وما عدا ذلك يعود إلى صور الإجتihad. وكل ذلك يتسق مع الفهم الخاص للإجتihad من كونه ليس مستلزماً من النص مباشرة، ولا أنه موضوع حول فهمه بالذات، بل بالعرض. فهذا هو حال ما كان عليه العصر الذي ضمّ أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها.

لكن مع مرور الزمن أخذ مفهوم الإجتihad يتسع ويتغير، فقد كسب هذا المفهوم معنى شمل فيه حالة الإجتihad في النص، ولم يبقَ حبيساً وموقوفاً على ما لا نص فيه كما عهدناه في السابق. كما ظهرت محاولات واسعة للاستدلال بالنص على قضايا الإجتihad، لا سيما القياس منه. ومن ذلك شاع الاستدلال على جواز العمل بالإجتihad بدعوى الإجماع وذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتضمن عدم الممانعة من العمل به حين عدم توفر النص، كالاستدلال بحديث معاذ بن جبل.

ويبدو أن الشافعي لم يعول على هذا الحديث باعتباره مرسلاً، فكما نصّ الآمدي أن المرسل عند الشافعي ليس بحجة، ومعلوم أن الشافعي لا يأخذ بالمرسل إلا بشروط. لكنه مع ذلك استدل على الإجتihad برواية أخرى تتعلق بالقضاء¹. مع هذا فالعلماء الذين جاءوا بعد الشافعي لم يكتفوا بالقدر الضيق الذي اعتمده الأخير في الاستدلال على الإجتihad، بل وسّعوا من هذه الدائرة؛ فاستدلوا عليه بمختلف الأدلة، سواء من حيث النصوص القرآنية، أو الأحاديث الكثيرة، أو دعوى الإجماع، أو سيرة الصحابة وأقوال الخلفاء الراشدين، مثلما يُنقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب.

¹ الشافعي: الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص494.

أما من حيث إتساع مفهوم الإجتهد، فقد ذكر العلماء المتأخرون أن الإجتهد ينطبق على قضايا النص ولا يقتصر على الوقائع غير المنصوص فيها. فشتان بين المفهوم القديم للإجتهد كما حدده الشافعي وبين ما استحدثه الأتباع فيما بعد. إذ كان التحديد الأول ينحصر ضمن (الإنتاج المعرفي) الخاص بالإجتهد فيما لا نص فيه، بينما شمل التحديد الأخير مجال «فهم النص» ووضع تفاوتاً بين الفهم والشرعية. فهذه هي أولى بوادر الخلطة التي مست علاقة التطابق بين الفهم والخطاب.

أما في الدائرة الشيعية فالمقرر مبدئياً هو أن الإجتهد ليس إنتاجاً للمعرفة كما في القياس والإستحسان والمصالح المرسلة، بل هو فهم للنص طبقاً لشروطه الخارجية والداخلية، أي شروط السند والمتن، إذ وُضع الإجتهد أساساً لهذه الاعتبارات؛ فكان يعني إفراغ الجهد والوسع لاستنباط الحكم من النصوص، كما تقرر صراحة لدى المحقق الحلي (المتوفى سنة 676هـ أو 726هـ)، مما يعبر عن إمتداد لما آل إليه النظر السني.

وبالفعل يعترف المرحوم مرتضى مطهري من فقهاء الشيعة المعاصرين بهذا الإمتداد. فقد كسب مفهوم الإجتهد لدى السنة معنىً جديداً، كما عند الغزالي (المتوفى سنة 505هـ)، وأخذ الإستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام، فحينها وبعد «هذا التحول والإنقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً».

لكن مفهوم الإجتهد في الدائرة الشيعية لا يعطي مدلول الإمتداد لما آل إليه النظر السني فحسب، وإنما هناك جانب الانفصال عنه في الوقت نفسه. فقد كانت آلية استنباط الحكم من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الإتجاه الشيعي، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة (الإجتهد)، حيث في تلك الفترة كان هذا الإصطلاح حاملاً للمعنى الذي يتعامل به الإتجاه السني، كمرادف للقياس وما على شاكلته، والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها. لهذا كانت عبارات المنظرين من قدماء الشيعة تفوح برفض الإجتهد وتحريم العمل به، كما هو الحال عند المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي.

مع ذلك فهناك إختلاف فيما تفضي إليه آلية فهم النص في عملية استنباط الحكم الشرعي. فبعض العلماء يعتقد بأن هذه الآلية تفضي إلى القطع أو العلم، بما يجعل التطابق بين الفهم والنص تاماً، كما هو رأي الشريف المرتضى وابن ادريس الحلي وابن زهرة والمحدث محمد أمين الإسترابادي وأتباعه. بل لا يستبعد القول إن هذا هو مسلك جميع المتقدمين من الإمامية حتى مجيء المحقق الحلي، أو ابن اخته الملقب بالعلامة الحلي، خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، باستثناء البعض كالشيخ الطوسي.

لكن على خلافهم ذهب الإتجاه العام من الشيعة، كما هو حال المتأخرين، إذ تقرر بأن آلية الفهم غالباً ما تفضي إلى الظن بالحكم الشرعي، وبالتالي فهم لا يمانعون من الإقرار بوجود خلخلة واسعة في علاقة التطابق بين الفهم والخطاب الديني.

لقد كانت الخلخلة في العلاقة بين الفهم والخطاب لدى المحقق الحلي مقتصرة على كل ما هو نظري وغير ظاهر من النص المباشر في الغالب، إلا أن الأمر عند المتأخرين إمتد إلى أكثر من هذا. فهو قد لاح ظاهر النص ولم يتوقف عند حدود الأطارات النظرية للنصوص. وقد تجاوز الأمر عند البعض فأخذ أبعاداً أوسع من ذلك، إلى حد طال فيه حتى ما يتعلق بصريح النص ذاته.

تبقى القضايا غير المنصوص فيها، أو التي يعجز استنباطها بواسطة فهم الخطاب، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي، وقد تعامل معها فقهاء الإمامية باعتبارات مختلفة. فإذا غرضنا الطرف عن الإتجاه الذي يتوقف دون ابداء رأي فيها، كما هو حال الإخباريين، سواء القدماء منهم أو المتأخرين الذين نظّروا للطريقة الإخبارية، فإن هناك ثلاثة مواقف مختلفة كالتالي:

الأول: وهو الموقف الذي عالج تلك القضايا وفق قاعدة القياس. ويعد أول المواقف الثلاثة من الناحية التاريخية، بل أكثر من هذا يعد أول ممارسة إجتهادية لدى الشيعة، كالذي ظهر لدى ابن الجنيدي وابن أبي عقيل العماني.

الثاني: وهو الموقف الذي اعتبر تلك القضايا عائدة إلى قطيعات العقل، كالذي ظهر لدى المنظرين للفكر الشيعي في عصر الغيبة، وهم المفيد والمرتضى والطوسي، واستمر قروناً طويلة، إذ ساد الاعتقاد بجعل تلك القضايا عائدة إلى أحكام العقل كالبراءة والإستصحاب... الخ. ففي البداية كان المعتقد بأن هذه الأحكام هي أحكام إلهية قطعية، ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية.

الثالث: إنه بفعل الصراع الأصولي الإخباري، وربما قبل ذلك بفترة، ظهر موقف ثالث، يعتبر تلك القضايا تدخل ضمن المعالجة العملية. وهو الموقف الذي ظهر في عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) واستمر حتى يومنا هذا، إذ لم تعد هذه المدركات من الأحكام العقلية، بل أُعتبرت مجرد وظائف عملية أُطلق عليها (الأصول العملية)، إذ ليس من مهامها معرفة الحكم الشرعي وإدراكه على حقيقته، بل تنحصر وظيفتها في تعيين السلوك العملي للمكلف كي تبرأ ذمته من التكليف، أما الحكم الشرعي فيظل معلقاً ومجهول الحال.

وقد سبق للفيض الكاشاني، وهو من الإخباريين، ومن قبله الشيخ حسن زين الدين العاملي، أن اعتبر البراءة وغيرها من الأصول العقلية لا تحدد الحكم الشرعي ولا

تكشف عنه بقطع أو بظن، بل ما يستفاد منها هو تحديد الوظيفة التي يمارسها المكلف إتجاه متعلقات الحكم الشرعي حين عدم وجدان الدليل¹.

وبهذا الكشف أصبح الجهد الإجتهادي للشريعة مكرساً بدرجة واسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية، فتميزت بذلك عن الإتجاه السني لكونه قيّد الجهد بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب².

وعموماً أخذ مفهوم الإجتهااد يتسع ويتمدد على حساب إفتراض التتابع بين الفهم والخطاب. فكلما إمتد الظرف التاريخي كلما عمل الإجتهااد على توسعة رقعة التفاوت بين الشيين (في ذاته) و(لذاتنا) من الخطاب.

فإذا كان عصر النص يحفل بالتصور القائم على التتابع؛ فإن ما بعد هذا العصر، منذ العمل الفقهي المتواضع عليه لا سيما بعد عملية التنظير، بدأ التصور الآنف الذكر يهتز ويختل، حيث الإعلان عن تأسيس الإجتهااد - المفضي إلى الظن - فيما لا نص فيه، وهي أولى مراحل إهتزاز تلك العلاقة بين الفهم والخطاب، ولو ضمن حدود آلية الإنتاج المعرفي. لكن لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فمع مرور الزمن أخذت ظاهرة الإهتزاز والخللة تتسرب إلى فهم الخطاب مباشرة بعد أن كانت مقتصرة على الإنتاج المعرفي.

أما في الدائرة الشيعية فقد ساد الإعتراف بأن ما يفهم من الخطاب الديني في الفقه لا يتجاوز الظن غالباً، إذ أدرك الفقهاء أنهم عاجزون عن تحصيل العلم أو القطع في

¹ بحوث في علم الأصول، ج5، ص10-11. والفيض محسن الكاشاني: الأصول الأصيلة، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سارمان چاب دانشگاه، ايران، 1390هـ، ص19-20.

² لقد قارن الإمام محمد باقر الصدر في تقريراته بين منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني، فاعتبر الأول إعتد على إفتراض مرحلتين للاستنباط؛ يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعي، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية إتجاهه تنجيزاً أو تعذيراً. والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول العملية لأنها تشخص الموقف العملي إتجاه التشريع من دون أن تشخص الحكم الواقعي نفسه. أما في الفقه السني فالمعول عليه هو فقط المرحلة الأولى للاستنباط، حيث يتجه الدليل الاستنباطي إلى إثبات الحكم الشرعي دائماً، سواء بالإعتد على النص، أو بالإعتد على القواعد الإجتهاادية (بحوث في علم الأصول، ج5، ص9-10). وإن كان بعض المتأخرين من أهل السنة أكد بأن الأصل في الدليل الشرعي هو القطع، بما لا يختلف في ذلك عن الإتجاه الشيعي، فكما قال الشاطبي: «قد تقدم أن كل دليل شرعي فإما مقطوع به أو راجع إلى مقطوع به» (محمد جمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م، ج1، ص85). وقال الأبياري في (شرح البرهان): «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن ومدرکها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء أنها قطعية أن من كثر استقراؤه وإطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وفتاواهم وموارد النصوص الشرعية ومصادرها حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن. وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية وبين كون هذه النصوص لا تقيد إلا الظن» (محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن، الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م، ص234).

الموارد الجزئية للفقهاء باستثناء القليل منها، فاكثفوا بالظن المعتمد، إذ الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي. ويقدّر المفكر الصادر أن الأحكام القطعية لا تتجاوز الخمسة بالمائة من مجموع الأحكام الكلية. كما قد اتسعت دائرة القضايا التي يجهلها الفقهاء في فهمهم للخطاب وتلك التي تدخل ضمن نطاق القضايا التي لا نص فيها، وهذا ما جعل علم الأصول يستغرق البحث - عندهم - فيما أطلقوا عليه (الأصول العملية)، وهي التي لا تعنى بالكشف عن الحكم الشرعي، بل بإبراء الذمة فحسب، فكثر بذلك الفتاوى التي تعمل بالبراءة أو الاحتياط.

كما ظهرت مناقشات إبستمولوجية هامة جرت حول إفتراض ما يُعرف بدليل الإنسداد؛ كالذي ذهب إليه عدد كبير من المتأخرين، وهو لا يقتصر على إنسداد باب العلم بالأحكام، بل يفترض أيضاً إنسداد باب الظن المعتمد شرعاً، وهو المعبر عنه تارة بالإنسداد العلمي، وأخرى بالظن الخاص، والمقصود به بالدرجة الرئيسية الإنسداد المتعلق بحجية خبر الأحاد، لما أثير حولها من شكوك ومشاكل معرفية، لا سيما إن مدار أغلبية موارد الأحكام الفقهية يتوقف على هذا الخبر¹.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على المدى الذي آل إليه علم الأصول من الكشف عن حدة إهتزاز علاقة التطابق وخلخلتها، وبالتالي التفاوت بين ما هو (في ذاته) وما هو (لذاتنا) من النص أو الخطاب، مما يتفق مبدئياً مع منطق علم الطريقة.

فستان بين الفهم الذي شيده قدماء الفقهاء حول الخطاب وبين الفهم الذي إنتهى إليه المتأخرون. فبينما كان أولئك يبنون فهمهم على الوضوح والبيان وبالتالي التطابق مع الخطاب؛ نجد المتأخرين على العكس يقيمون التباعد بين الفهم والخطاب كلما إمتد بهم الزمان. وإذا كان مآل هؤلاء هو الوقوع في خندق (الإنسداد) والإعتراف بغياب الطريق الموصلة إلى البيان في النص، أو اللجوء إلى الوظيفة العملية بعد اليأس من تحصيل صور البيان؛ فإن الأمر عند القدماء يختلف تماماً، إذ إن قرب عهدهم بعصر النص ومحدودية ما يحتاجون إليه من المسائل نسبياً جعلهم يتصورون أن تحصيل البيان والوضوح حالة مطلقة ثابتة، فادعى علماء الشيعة القدماء طبقاً لهذا «أن من

¹ ثمة خلاف فيما يقتضيه دليل الإنسداد من العمل بين الأصوليين الإماميين، فالبعض يرى أنه منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات، أو الحكم بالبراءة. وبعض آخر يرى لزوم العمل بالاحتياط ما أمكن ذلك. لكن أغلبهم ذهبوا إلى التعويل على مطلق الظن ما لم يكن فيه نهى صريح خاص من قبل الشرع، كما في القياس، وإن كان البعض تقبل حتى هذا النوع من الظن لعلّة الإنسداد. وقد شاع لدى المتأخرين من علماء الأصول تنقيح دليل الإنسداد بعدة مقدمات، أوصلها البعض إلى خمسة لو أنها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقاً لأغلب القائلين بهذا الدليل، وهي تفيد بأنه لما كنّا نعلم علماً إجمالياً بوجود الكثير من التكاليف الشرعية في حقنا، وأنه يعسر علينا العلم بأغلبها، وكذا الظن الذي اعتبره الشارع وارتضاه، وحيث أنه لا يجوز إهمال هذه التكاليف، كما لا يجب الاحتياط بالعمل بجميع صورها المحتملة، لذا لا بد من الترجيح فيما بين المحتملات من الأحكام، وحيث يقبح ترجيح المرجوح على الراجح، لذلك لا بد من التعويل على العمل بالظن وترجيحه على ما هو أقل منه رتبة ودرجة مما هو مشكوك أو موهوم.

اللفظ الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشرعية باقية». وهو أمر يتشابه كثيراً مع ما حصل من تطور في علوم الطبيعة، إذ ساد الاعتقاد بالتطابق بين العقل والطبيعة قروناً طويلة، منذ اليونان وبعدها الحضارة الإسلامية، ومن ثم النهضة الحديثة، حتى بدأت أركان هذا الاعتقاد تتزعزع وتتهار شيئاً فشيئاً، منذ عصر التنوير، ومن ثم تفاقم الأمر واتخذ منحىً علمياً ومنطقياً خلال عصرنا الحالي¹.

وحديثاً نجد بعض البوادر لإختراق آخر قلعة من قلاع «البيان» - بعد الضرورات الدينية - وهي المتمثلة بالنص الصريح أو المقطوع بمعناه، تبعاً للحاجات الزمنية وما فرضه الواقع من متغيرات، كموقف الشيخ محمد عبده من الزواج المتعدد، إذ اعتبره عادة لم تعد مرغوب فيها وأجاز إبطالها لتحول الظروف رغم أنها مشرعة في القرآن الكريم صراحة، واستثنى من ذلك ما خضع للضرورة وفي حالة ما إذا كانت الزوجة لا تنجب أولاداً². وأكثر من هذا ذهب الدكتور محمد عمارة إلى صحة الاجتهاد حتى مع وجود النص القطعي الدلالة والثبوت مع قيد أن يكون متعلقاً بالمتغيرات الدنيوية، إذ يكون الحكم متوقفاً في مثل هذه الصورة على ما يحققه من مقصد ومصلحة، وليس على صراحة النص وحرفيته³. لكن لهذه الاجتهادات سوابق وجذور قديمة استعرضناها خلال الحلقة الأخيرة من سلسلة مشروعا المنهجي (النظام الواقعي).

أما في الوسط الشيعي فكما عرفنا أن فقهاء الإمامية حددوا الاجتهاد - في البداية - بحدود الاعتبارات النظرية، وبعدها بسطوا هذا الحكم على ظواهر النصوص، إذ توقفوا عند هذا الحد ومنعوا الاجتهاد في النص كأمر صريح، فميزوا بين صريح النص وظاهره، وقالوا بعدم جواز الاجتهاد في قبال النص. ومع هذا فقد ظهر أخيراً من حاول المساس بالنص عندما وجده لا يفي بمتطلبات العصر الحديث، كالذي أشار إليه الشيخ

¹ اعتمدنا في ما سبق عرضه على كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، 2009م.

² هناك ثلاثة أدلة قدمها محمد عبده لإبطال الزواج المتعدد كالتالي: «أما أولاً: فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وجد في واحد من المليون فلا يصح أن يتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح ألا يعدل الرجال في زواجهم جاز للحاكم أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب.

وثانياً: قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهم من حقوقهن في النفقة والراحة، ولهذا يجوز للحاكم وللقيام على الشرع أن يمنع التعدد دفعاً للفساد الغالب.

وثالثاً: قد ظهر أن منشأ الفساد والعداوة بين الأولاد هو إختلاف امهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربى على بغض الآخر وكراهيته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم وأيدي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات والجواري معاً صيانة للبيوت عن الفساد» (محمد عبده: المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد 8، 1408هـ - 1987م، ص170).

³ محمد عمارة: هل يجوز الاجتهاد... مع وجود النص؟!، مجلة منبر الحوار، العدد 13، 1410هـ - 1980م، ص100.

محمد جواد مغنية وهو بصدد تفسير بعض النصوص التي لا تتسق مع مفرزات هذا العصر.

فحول الرهان في السباق روي عن النبي الحديث القائل: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»، حيث يدخل في الحافر الخيل والبغال والحمير، وفي الخف الإبل والفيلة، وفي النصل السيف والسهم والحراب. ويذهب الفقهاء إلى جواز سبق بهذه الأنواع الثلاثة دون غيرها على عوض لوجود الحصر في النص¹. لكن مع ذلك طرح الشيخ مغنية سؤالاً يتعلق بما إذا كان من الجائز السابق على عوض في الأسلحة الحديثة كالرمي بالبندقية والسيارات وغيرها، أو أن موضوع السابق يُلغى من أبواب الفقه لتطور وسائل القتال؟ وينظره أن غرض هذا النص هو لفائدة التمرن على مباشرة القتال والاستعداد، معتبراً «الرسول الأعظم إنما ذكر هذه الثلاثة، لأنها السلاح المعروف دون غيرها في عصره، وليس هذا إجتهداً منّا في قبال النص، وإنما هو إجتهد صحيح ومركز في تفسير النص، يتفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء، تماماً كالإجتهد في تفسير قول الإمام (ع): (لا زكاة إلا بحديد) من أن المراد بالحديد الآلة الصلبة المحددة: نحاساً كانت أو فضة أو حديداً أو فولاذاً، ولو جمدنا على ظاهر النص لكانت الذبيحة بسكين النحاس أو الفضة ميتة لا يجوز أكلها... وبالإجمال إن الإجتهد في تفسير النص جائز كتفسير الحديد بالآلة الصلبة... والإجتهد في قبال النص محرم كتحليل أكل الميتة خنقاً...»².

وهو في محل آخر أقام العديد من الإجتهدات المماثلة لهذا النوع، كالإجتهد في قبال الحديث النبوي: «إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبع أذرع»، أو قول الإمام الصادق: «حد الطريق سبع أذرع»، معتبراً ذلك يتفق مع الحياة البسيطة آنذاك، وهو لا يتفق مع حياتنا المعاصرة. كذلك الحال فيما يتعلق بمقدار الدية، إذ «قال الفقهاء: إن دية الحر المسلم الذكر مئة بعير، أو مئتا حلة، أو ألف شاة، أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم». لكنه تسائل: «هل للفقهاء اليوم أن يجتهد ويقول: لقد كان لألف دينار يومذاك من القوة الشرائية ما يكفي عائلة المقتول عشر سنوات - مثلاً - أما اليوم فليس للألف هذه القوة، وعليه ينبغي أن نجعل المقياس في مقدار الدية القوة الشرائية التي كانت للألف

¹ ورد حديث السابق المذكور في المصادر السنية أيضاً، وذكر بأنه حديث مشهور، أخرجه أحمد بن حنبل وأصحاب السنن الأربعة ورواه الشافعي والحاكم وصححه (مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج29، ص48. ومصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م، ص88). علماً بأن من الفقهاء من لم يحصر السابق على عوض في الأصناف الثلاثة الأنفة الذكر استناداً إلى بعض الأخبار والروايات الدالة على جواز السابق في أصناف أخرى كالمصارعة والطيور والسفن والزيارات (ابو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، إيران، الطبعة الثانية، 1387هـ، ج6، كتاب السابق والرمية، ص291-292. ومحمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية بطهران، ج28، ص217-218).

² محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم، ج4، ص235-236.

يومذاك، لا للألف بنصه الحرفي، وبكلمة: هل للمجتهد أن يأخذ في مسألة الدية بروح النص، لا بحرفيته، بحيث إذا أدى إجهاده إلى ذلك يكون إجهاداً في تفسير النص، لا في قبال النص؟¹.

ومع كل ما ذكره الشيخ مغنية فإن من الغريب أن يعتبر ذلك ليس فيه شيء من تغيير الأحكام لتغير الأزمان «لأن الإجهاد في تفسير النص جائز في كل مكان وزمان». مع أن ما فعله لا يعبر عن فهم للنص ضمن حدوده اللفظية والبيانية، إذ من الواضح إن النصوص التي ذكرها لا يستفاد منها الأحكام الجديدة التي أدخلها، بل إنها تتجاوز صريح الحكم في النص؛ استناداً إلى ما فرضتها الحاجات الزمنية في واقعنا المعاصر، إلى الحد الذي أصبح من غير الممكن التوفيق بين هذا الواقع وما يفيد النص من حكم صريح. ومع ذلك فالأمر - في تلك الأحكام - وإن كان لا يستند إلى فهم النص، إلا أنه ليس معزولاً عن فهم الخطاب بالكلية. فهو فهم مستوحى من روح الشريعة العامة ومقاصدها الكلية والذي لا يبرره العمل بمجرد الاعتبارات اللفظية للنصوص دون النظر إلى الواقع، سواء ذلك الذي تفاعل معه الخطاب في عصر النص، أو الواقع المعاصر، على ما فصلنا الحديث عنه خلال حلقة (النظام الواقعي).

وإذا كان علم الأصول لم يصل بعد إلى مرحلة التعويل على الواقع وعلاقته بالفهم الكلي للخطاب دون التقيد بالقيود اللفظية وحرفيتها؛ فإن ما حققه من خطوات جبارة بصدد الكشف عن الهوية العميقة والتفاوت الكبير بين الفهم والنص يشكل في حد ذاته طريقاً معبداً باتجاه تلك المرحلة، وذلك عبر المرور الممنهج بعلم الطريقة.

لكن مهما كان شأن إقتراب طريقة البحث لأصول الفقه من علم الطريقة، إلا أن بينهما فوارق هامة تمنع رد أحدهما إلى الآخر.

فرغم أن علم الأصول هو من العلوم المنهجية أو المنطقية الخاصة بالفقه؛ إلا أن من غير المنطقي إلحاقه بالبحث الطريقي. ويعود سبب ذلك إلى اعتماد هذا العلم على النص كمصدر معرفي للتشريع بما يتضمن من فهم، كما يتمثل في الكتاب والسنة، وكذا الإجماع ككاشف، مع أنه بحسب البحث الطريقي يكون النص موضوعاً للفهم، وهو أمر مختلف حوله منهجياً، إذ يتأسس هذا الفهم على قواعد سابقة، ولذلك لا يمكن للنص (أو فهمه) أن يكون مصدراً أساسياً للبحث الطريقي - لحاله وفي حد ذاته - كالذي يصادره علم الأصول؛ طالما أنه قائم على مصادرات أخرى قبلية، لهذا فهو يعدّ من البحث الاستنباطي كالذي سيتضح لنا فيما بعد.

¹ محمد جواد مغنية: أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الأولى، 1964م، ص235-237.

كذلك فإن علم الأصول مقيد بمعالجة قضايا الفقه، وهو علم لا يحمل الروح الكلية مثلما هو الحال في الكلام، فقياس الفقه وأصوله إلى الكلام هو قياس الجزئي إلى الكلي، كالذي مرّ علينا.

وأيضاً فإن استراتيجية علم الأصول ضيقة وجزئية باعتبارها تختص بالفقه دون غيره من العلوم الإسلامية الأخرى. والأهم من ذلك هو أن هذه الاستراتيجية محكومة بالدلالات اللاهوتية وما تحمله من خصوصيات مذهبية. فهذا العلم يبحث عن الطرق العامة لتسوية الطابع اللاهوتي لعملية الاستنباط، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، حتى لو كانت هذه الطرق ومن ثم عملية الاستنباط مفضية إلى فهم واهٍ، أو على حساب الفهم الدقيق لثنايا النص أو الخطاب¹.

وبعبارة أخرى، تتحدد وظيفة هذا العلم أساساً بالكشف عن المسوغ الشرعي لطرق الاستنباط لدى الممارسة الفقهية، دون الأخذ بنظر الاعتبار مقدار القيمة الاحتمالية التي تفرزها هذه الطرق من الفهم، إلا بقدر كشفها عن المسوغ الشرعي أو موافقتها له، لهذا يعد الظن مساوياً للشك في غير المعبر شرعاً². الأمر الذي يجعل الإنطلاقة الأساسية لهذا العلم قائمة على العامل اللاهوتي. فهو مبني على فهم مسبق للخطاب يتأسس عليه الكشف اللاهوتي لطرق الاستنباط الفقهية.

فمثلاً إن من الاهتمامات المناطة ببحث هذا العلم محاولاته الرامية لإثبات حجية خبر الأحاد في الروايات، كمرقاة لإسباغ الحجية على أغلب موارد الفقه المتوقفة عليه. وهو في هذه المحاولات لا يعطي الأولوية لمقدار القيمة الاحتمالية التي يحملها الخبر، بل يكتفي بإثبات المسوغ الشرعي له حتى لو كان على حساب ذلك المقدار من القيمة. لهذا فهو يضع شروطاً لاهوتية تحدد مجال الأخذ بذلك الخبر، كشرط الإسلام، وهو شرط يحظى بموافقة جميع الأصوليين، ثم العدالة أو الوثاقة أو المذهبية أو غيرها من الشروط التي يختلف حولها هؤلاء، والتي تتصادم أحياناً مع القيمة المعرفية للخبر. ويتضح مثل هذا الحال في موقف بعض المذاهب من القياس، إذ يستتكر التعامل به لسبب لاهوتي هو الاعتقاد بنهي الشارع عنه؛ رغم التفوق الاحتمالي الذي يحمله مقارنة بغيره من الأمارات كخبر الأحاد.

أما الحال مع علم الطريقة فمختلف، فهو يعول على القيم المعرفية المحتملة لفهم الخطاب بغض النظر عن الحجج والشروط اللاهوتية، لكونها تتوقف على الفهم ذاته.

¹ يستثنى من ذلك الطريقة المفضية إلى العلم أو القطع. فالعلم لدى الكثير من الأصوليين يعد حجة ذاتية لا تتوقف على جعل الشرع لها، إلا أن موارده قليلة جداً، كما هو الحال في الخبر المتواتر (انظر حول ذلك: فرائد الأصول، ج1، ص4 وما بعدها).

² جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج2، ص349. كذلك: فرائد الأصول، ج1، ص309.

على أن من الطبيعي أن يكون لكل علم إفتراضاته ومسلماته المنطقية التي تتسق مع موضوع بحثه. فعلم الأصول لما كان علماً لاهوتياً، فهو لهذا ملزم بالتعويل على الحجج والشروط اللاهوتية، حتى لو كان بعضها على حساب القيمة المعرفية طبقاً لما سلّم به من فهم للخطاب. كذلك علم الطريقة، فحيث أنه ليس علماً لاهوتياً، بل علم يراد وضعه لدراسة اللاهوت وفهمه، لذا فمن المنطقي ألا يلتزم بالحجج والشروط اللاهوتية إلا ضمن علاقتها بالقيمة المعرفية الكاشفة عن فهم الخطاب. فلما كان مقيداً ببحث ذلك الفهم، أضحي من غير المعقول أن يلتزم بالشروط والحجج المنتزعة منه، باعتباره يفضي إلى الدور، إذ تصبح آلية بحث الفهم متوقفة على الحجج والشروط اللاهوتية، مع أنه ينبغي لهذه الأخيرة أن تتوقف بدورها على دراسة الفهم ذاته. فمن الناحية المنطقية، إن إثبات الحجج يتوقف على تحديد بحث الفهم، مما يعني أنه ما لم يتحدد الطريق إلى علم الطريقة فإن الفهم اللاهوتي بجميع أشكاله - ومنه الفهم الأصولي للفقهاء - يصبح قائماً خلاف ما يقتضيه النظر المنطقي الأنف الذكر. وبالتالي فإن ما هو شرط أو حجة في علم قد لا يكون شرطاً أو حجة في علم آخر، كما يلاحظ حول اختلاف الموقف بين الفقهاء والكلام إزاء التعويل على خبر الأحاد، حيث إن علم الفقهاء يعتمد عليه في أغلب موارد، بينما لا يستسيغه علم الكلام باعتباره لا يؤدي إلى القطع الذي يحتاجه في تأسيسه للعقائد.

أخيراً يمكن القول بأنه على الرغم من وجود تلك الفوارق الجوهرية بين علم الأصول وعلم الطريقة، إلا أن وجود قواعد إبستمية تخص فهم النص في علم الأصول، تفرض على علم الطريقة أن لا يهمل توظيفها بعد حذف ما تتضمنه من دلالات لاهوتية وخصوصيات مذهبية.

هكذا نعود من حيث بدأنا.. فقد سبق أن شهدنا غياب الطريق بغياب السؤال المنهجي: «كيف نفهم الخطاب؟»، وهو السؤال الذي يتحوّل إلى خصوصية أكبر حينما ينقلب إلى البحث عن أفضل القنوات لفهم النص كما سنعرف. فغياب مثل هذا السؤال قد يعكس صوراً مختلفة من مظاهر الروح الكلية للفكر في التراث، كإحساس بالوضوح والدوغمائية والانغلاق والفهم المفصل والقيم اللاهوتية والأيدولوجيا وضعف النقد الذاتي وما إليها. إذ كانت هذه المظاهر حاضرة في فكر التراث بقوة، فبعضها يتفاوت في حضوره وغيابه بين علم وآخر، أو مذهب وآخر، في حين تشترك البقية بقوة الحضور لدى كافة المذاهب والعلوم الكبرى - مثل الكلام والفلسفة والتصوف وغيرها -؛ كإحساس بالوضوح والدوغمائية والفهم المفصل وضعف النقد الذاتي.. مما يجعل فتح باب السؤال الأنف الذكر على مصراعيه ملحاً؛ باعتباره إيذاناً بقلب الموازين الأنفة الذكر طبقاً للمهمة التي يتولاها علم الطريقة، لا سيما وأنه يجب أن يكون علماً شمولياً مؤسساً على النحو الكلي، ومن ثم فإنه يتعامل من الناحية

الرئيسية مع العلوم والمذاهب التي تحمل صفة الروح الكلية ويكون لها علاقة بفهم النص. فأهم ما يتعلق بهذا الفهم هو التعرف على نوع الأداة المعرفية والأصرة التي تستخدمها تلك العلوم والمذاهب للإنتاج وفهم الخطاب، بما يترتب على ذلك من علاقات أكسيومية منظمة تنظيماً ذاتياً كنسيج بعضه يتسق مع البعض الآخر. إذ بهذه الطريقة من البحث يمكننا إدراك ما يمتاز به الجهاز المعرفي من روح كلية عامة وكفاءة ذاتية إزاء الإنتاج والفهم، طبقاً لعدد من المعايير كما سنعرف لاحقاً.

الفصل الثاني

فهم النص وإشكالية التطابق

الأنساق المعرفية وظاهرة الإجهاد

بداية يتعذر على النشاط الذهني المعرفي القيام بوظائفه من دون طرق قبلية تعمل على إنتاج العلوم المختصة بهذا النشاط، سواء كان الأمر مع علوم الطبيعة، أو العقل، أو النص، أو غيرها. وفي الفهم الديني، لدينا فهم ونص وطريقة للفهم. فالطريقة تحدد الفهم، والفهم يحدد النص تبعاً لبعض الاعتبارات. فمثلاً أن الفهم لا ينقل النص كما هو، فإن الطريقة لا تنقله كما هو، بل تُصوره بحسب قواعد ومسلمات قبلية تشكل محور النشاط للفهم وإنتاج المعرفة. والفارق بين النص الديني وفهمه، هو كالفارق بين الطبيعة وعلمها. ويشابه علم الطريقة ما يُعرف بـ (فلسفة العلم) أو منهج العلم. فمثلاً أن علم الطبيعة يتصور الكون ضمن اعتبارات وقواعد قد تؤدي إلى عدم المحاكاة والمطابقة بينهما، كذلك الحال في علاقة طريقة الفهم بالنص أو الخطاب، حيث إن ما تحمله من اعتبارات قبلية قد تجعل من الفهم الذي تؤسسه لا يطابق حقيقة ما عليه الخطاب. لهذا فإن إختلاف الطرق والقنوات المعرفية غالباً ما يفضي إلى تباين طبيعة الصورة المرسومة للخطاب أو الفهم المنتزع منه. وعليه فإن من مبررات علم الطريقة هو أن المنهج هو الذي يحدد الفهم لا العكس، وبالتالي فهذا العلم كفيل بدراسة مناهج الفهم وشروطه وأدواته وأصوله.

وقد لا يحتاج المرء إلى الاستفتاء في فهم هذه الجزئية أو تلك بقدر حاجته للتعرف على طرق الفهم والتفكير. بل إن الاستفتاء وممارسة الفهم قد يكونان حجاباً عن العلم من دون التعرف على هذه الطرق التي يتناولها علم الطريقة بالبحث والتحليل.

فليس المهم أن يتلقى المرء المعلومة، بل الأهم أن يتعلم كيف يفكر لاصطيادها.. كالفقير لا ينبغي أن يُعطى سمكة، بل يُعلَّم كيف يصطاد السمك، كما يقول المثل..

وتدور إشكالية الفهم حول ما إذا كان من الممكن تحقيق التطابق بين الفهم والخطاب، كالذي تذهب إليه غالبية الإتجاهات التراثية، فهي إن لم تستكشف التطابق بين فهمها وبين النص اللغوي عبر الظهور والتبادر؛ فقد تستكشفه عبر ممارسة التأويل والاستبطان (أو الترميز)، وذلك بإسقاط قبلياتها الخاصة على النص وممارسة ما سنسميه بظاهرة (الحرف والعدول). وقد نعمم دائرة الإشكالية حول النص عامة، سواء

كان دينياً أو غير ديني، كنصوص الأدب والشعر، فنتساءل: هل من الممكن أن يتحقق التطابق أم يتعذر ذلك كالذي يذهب إليه رجال ما بعد الحداثة في الغرب. أو أن الأمر يدعو إلى التفصيل كالذي نذهب إليه، إذ نميز بين الفهم المجمل والفهم المفصل، كما سنعرف لاحقاً¹.

وفي القضية المعرفية الواحدة، عندما تتعلق بموضوع ما، لا بد من التمييز بين جانبيين متحدين ومختلفين لها، أحدهما معرفي إبستيمي، والآخر موضوعي متوقف على طبيعة هذا الموضوع، فإن كان الموضوع وجودياً أو انطولوجي، فإن التمييز يكون بين ما هو إبستيمي وانطولوجي، وكذا إن كان الموضوع واقعياً فإنه يخضع لنفس المعيار. والشئ ذاته يصدق مع النص، باعتباره من الموضوعات الخارجية. بل وينطبق الحال على الموضوع العقلي من دون فرق.

فعندما يكون النص موضوعاً للبحث في القضية المعرفية، فبالإضافة إلى ما يرد عندنا من المفهوم المعرفي الإبستيمي الصرف؛ ثمة الجانب الآخر من المعرفة الذي يشير إلى النص ذاته، ونطلق عليه (المفهوم النصي)، وهو المفهوم المعبر عن دلالة النص بنحو ما من أنحاء الترجيح أو التطابق. فقد يراد من هذه الإشارة إستكناه النص وإستكشافه دون حد التطابق، كما قد يراد منها تحقيق الأخير، وفي كلا الحالين لا بد من إستكشافه عبر المظهر المعرفي، إذ لا سبيل للتحقق من الموضوع إلا به.

يبقى أن الفارق بين النص في ذاته، والنص لذاتنا، أي الفهم الخاص بنا، هو إلى حد كبير يمثل الفارق بين «الشئ في ذاته» و«الشئ لذاتنا».

وإذ نقول «إلى حد كبير»، فإننا نقصد بأن الفارق بين الأمرين لا يصل إلى حد القطعية التامة. إذ لا مانع من أن يتطابق الشئان أو النصّان «في ذاته ولذاتنا»، وإن كان ذلك من الأمور التي يصعب تحقيقها على وجه القطع إلا في قضايا محدودة، كتلك التي تعدّ جوهر الخطاب الديني ومبرر وجوده في الوقت نفسه، وأقصد بذلك قضية «التكليف». فهي بمثابة البديهة في الخطاب، بما تقتضيه وتتضمنه من محاور أساسية؛ كوجود المكلف (الله)، والمكلف (العبد)، والواسطة بينهما (الرسالة)، والحساب كثمرة للتكليف (الأخرة أو القيامة)... الخ.

فالتكليف هو القضية المركزية التي يجب أن تكون محل اطباق وموافقة جميع أنواع الفهم المنتزعة من النص أو الخطاب، إذ بدون الإعراف بهذه القضية لا يعدّ الخطاب خطاباً حقيقة، لأنه يغدو فارغاً من مضمونه، وبالتالي يؤدي إلى انهيار جميع ما يقام عليه من فهم. وعليه فالضرورة تقتضي الإعراف بهذه القضية المحورية؛

¹ للتفصيل أكثر انظر حلقة (النظام الواقعي).

كشروط لإجتياز الفهم قنطرة (الموافقة) واعتباره مقبولاً من الناحية المبدئية. أما السبب الذي جعلنا نعدّ هذه القضية محل قطع وتطابق بين الشيين «في ذاته ولذاتنا»، فهو أن القرائن النصية الدالة عليها كثيرة جداً إلى الحد الذي يصعب احصاؤها تبعاً لمنطق الاحتمالات، رغم أن تفاصيلها الخاصة تخضع للترجيحات الاحتمالية من هنا وهناك. وسنرى ما لقيمة هذا المنهج المنطقي من أثر في تغيير الكثير من الموازنات والصور المستخلصة من النص عبر الفهم.

ونحن نعبر عن الطرق والأجهزة المعرفية لثرائنا بأنها قنوات إجتهدية تتنافس فيما بينها على تمثيل الخطاب الديني أو جعله يطابق تصورها. وأهم عامل يجعلها تتصف بهذه النزعة من الممارسة الإجتهدية هو أن نص الخطاب ذاته يمتاز بخصوصية فريدة هي قابليته على المطاوعة لتقبل مختلف الأنساق والإجتهدات، فهو حمّال ذو وجوه كما يُنقل عن الإمام علي.

وهناك من القدماء من أدرك هذه المطاوعة، كما هو الحال مع الماوردي الذي يقول: «إن كلام كل كتاب وأخبار كل نبي لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة، لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه. ومعلوم أن الكلام كلما أفصح وأعرب وأحسن نظاماً وأبعد مخرجاً كان أشد احتمالاً لفنون التأويلات وضروب التفاسير، ولا كلام أولى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة، وكان كتابنا الذي هو القرآن أولى الكتب وأخصها بهذه المعاني، إذ كانت اللغة التي أنزل الله بها أفصح اللغات، وكان كتابنا جعل نظمته حجة على قومه وعلماً لنبيه، ولا بد في الدين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثر تختلف التأويلات في فحواه على مر الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تُبّع ومشرّعون وأئمة ومؤتمنون. ثم مع طول الزمان ازدادت لها أنصار ومتعصبون وأعوان ومحامون، فكان سبباً لإختلاف الأمم وانشقاق عصاها»¹.

وعلى نفس هذه الشاكلة رأى العديد من رجال المذاهب الإسلامية بأن دلالة النص لا تفيد إلا الظن، أو أنها مما تقبل التأويل والاحتمال، كما هو رأي الغزالي والفخر الرازي والشريف المرتضى وغيرهم على ما سنعرف. بل يصل حدّ المطاوعة عند البعض إلى أبلغ من ذلك، كما هو الحال مع قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن العنبري

¹ الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، 1988م، ص88-89. كذلك: علي أومليل: في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991م، ص55.

(المتوفى سنة 168هـ)¹، إذ يقول: «إن القرآن يدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب. ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بذلك فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار؟ فقال: كل مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله.. وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس مؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني.. وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه، وقتل المؤمن بالكافر ولا يقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب.. ولو قال قائل أن القاتل في النار كان مصيباً ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيباً، إذ كان إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب. وكان يقول في قتال علي لطلحة والزبير وقتالهما له أن ذلك كله طاعة لله تعالى»².

وحديثاً أدرك العديد من الباحثين والمستشرقين تلك المطاوعة، فالمستشرق (جولد تسيهر) يقول: «كذلك يصدق على القرآن ما قاله في الانجيل العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة (بيتر فير نفلس): كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه»³. كذلك يقول المستشرق (هورتن) وهو استاذ فقه اللغات السامية بجامعة بون: «إن روح الإسلام رحبة فسيحة بحيث أنها تكاد لا تعرف الحدود، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة، فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص»⁴.

إذاً ليست هناك قناة معرفية إلا وتمارس دورها الإجتهادي لفهم الخطاب. فحتى القناة التي تشحن حمولتها من «النقل» لا تخلو من الممارسة الإجتهادية. فهناك اعتبارات مبدئية وتصورات قبلية تقوم عليها آلية الفهم أو تتداخل معها، رغم أنها لا تتطابق بالضرورة مع الخطاب كـ «شيء في ذاته». فليست العملية مجرد نقل آية أو رواية كما هي، بل هي هضم وتحليل وتركيب لمادة النص، وهو المعني بالفهم.

¹ ذكر عنه ابن حبان بأنه كان يتفقه على مذهب الكوفيين وبخالفهم في الشيء بعد الشيء (محمد بن حبان: مشاهير علماء الأمصار، فقرة 1260، شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية).

² ابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ، ص55-57.

³ اجناس جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الثانية، ص3.

⁴ عن محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م، ص189.

وتجري هذه العملية طبقاً لتصورات بعضها قبلية وبعضها الآخر يتداخل مع الفهم ذاته، كالأخذ بالظهور العرفي واللغوي، واعتبار الشريعة بيّنة لا تحتاج إلى تبیین ولا تأویل، وكونها صادقة ومطلقة لا تحد بزمان ولا مكان، وما إلى ذلك من المفاهيم الكلية القبلية أو المتحدة بالفهم. ففي الأساس تستند القناة النقلية البيانية إلى قاعدة الظهور اللفظي، أي أنها تعتمد على الدلالات التي يبديها اللفظ اللغوي. لكن لهذا اللفظ حالات مختلفة من حمل المعنى، فتارة يُعوّل عليه طبقاً للنشاط الإنتقائي بفعل ما يحمله من معاني عديدة، إذ يتم إنتقاء المعنى المراد وسط العديد من المعاني، وغالباً ما يكون هذا الإنتقاء بفعل المنظومات القبلية أو لأدنى مناسبة تُذكر، وهو الحال الذي يمارسه العرفاء وبعض الإتجاهات المعاصرة بطلاقة، وتستعين لذلك بقاعدة نفي الترادف في اللغة ليسهل عليها اختيار المعنى المراد تبعاً للنشاط القبلي. كما يُعوّل على اللفظ تارة أخرى وفقاً لما يُعرف بالظهور اللغوي والعرفي كقاعدة عامة مستخلصة بفعل بعض القبلات، والتي بفعلها يتأسس فهم النص، لا سيما ما يتعلق بالعرف الخاص بواقع النزول، كما تزاوله القناة النقلية البيانية. والأخيرة بهذا الاعتبار لا تستند في فهمها - غالباً - إلى عناصر خارجية كالعقل والواقع، كما أنها تنفي - ضمناً - أن يكون فهم الخطاب مقتصرًا على الخاصة فقط، أي العلماء، كذلك أنها تنفي أن يكون الله تعالى قد أنزل خطاباً تفهمه الأجيال اللاحقة البعيدة دون المشافهين الحاضرين وقت النبوة، أي خلافاً لما يزعمه دعاة القراءة العلمية - لعلوم الطبيعة - للقرآن، كما في عصرنا الحاضر. وكل ذلك له علاقة بالقبلات التي يشتغل عليها علم الطريقة.

وقد سبق لإبن رشد أن أدرك الشكل الإجتهادي للمذاهب بما فيها المذهب النقلي البياني، منكرًا ما يزعمه كل منها من «أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع»¹. فالجميع واقع تحت (كلمة سواء)، وبالتالي فمن كان منهم بلا خطيئة فليرم غيرهِ بحجر!.

هكذا فمادامت الأجهزة المعرفية تعبر عن قنوات إجتهادية بتأسيسها القبلي للنظر ومن ثم فهمها للنص، فإن من الطبيعي أن لا يكون لأي منها حق النيابة المطلقة عن النص أو الخطاب، فضلاً عن الاستبداد بالنطق بإسمه كحق فردي مطلق. فكونها قائمة على تصورات قبلية أو متداخلة مع الفهم، وكونها مختلفة فيما بينها، كل ذلك يجعلها موضع بحث ونظر، لا سيما وأن النص أو الخطاب كموضوع هو «شيء في ذاته» لا يطابق بالضرورة الفهم المطروح كـ «شيء لذاتنا». وهذا يعني أن وجود أجهزة فكرية جاهزة عرفها التاريخ لا تتسم بالضرورة بروح المطابقة والمصادقة إبستيمياً مع الخطاب.

¹ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص134.

وطبقاً لذلك يصبح من الخطأ الجسيم ما يتصوره البعض حديثاً بأن للنص الديني وضوحاً يجعله حاملاً للنظريات الكونية والفلسفية، كما هو الحال مع الدكتور علي سامي النشار الذي يقول صراحة: «ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خلو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق الوجود لكي يحددها في صورة نهائية». ثم يقول: «... ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه، وأن يضع أصوله العامة». وهو يذكر بعض الأمثلة؛ منها: فكرة خلق الأشياء من لا شيء وإيجاد العالم من العدم، منكر فكرة قدم المادة، ومعلن بدء الزمان ونهايته «وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها»¹.

لكن إذا كان النشار توصل فيما توصل إليه، من أن القرآن الكريم يثبت فكرة خلق العالم من العدم، فقد سبق لابن رشد أن توصل من منطق القرآن ذاته إلى نقيض هذه الفكرة. فهو في البداية أنكر أن يكون في القرآن آية واحدة تنص على أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، أي مع عدم وجود شيء آخر معه. بل واستظهر بعدد من الآيات أن العكس هو الصحيح، وبالتالي فهو يرى بأن العالم وإن كان حادثاً من حيث صورته، إلا أنه كالقديم من حيث المادة، كالذي يبدو من قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾². فقد استظهر ابن رشد بأن الآية دالة على وجود أشياء سابقة لوجود صورة العالم، كالماء والعرش والزمان الذي يقيس وجودهما. كذلك هو الحال مع قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾³، معتبراً خلق السماء كان من مادة سابقة هي الدخان⁴.

مع ما يلاحظ إن الموقف السابق لابن رشد، إذا ما أخذ على ظاهره، فإنه لا يناسب حقيقة معتقده الفلسفي في ثبات السماء وقدمها، وكذا عدم انفصال صور الأشياء الأرضية عن المادة أو الهيولى بأي شكل من الأشكال. صحيح أن صور الأشياء عنده حادثه، لكن من حيث لا بداية حاسمة للحدوث، وبالتالي فالأشياء وإن كانت حادثه من حيث جزئياتها الفردية، إلا أنها قديمة من حيث النوع، فكل فرد حادث يسبقه فرد حادث آخر وهكذا من غير بداية أو نهاية. والموقف ذاته يتكرر مع مدرسة ابن تيمية، فهي أيضاً ترى الخطاب الديني - عموماً - دالاً على عدم وجود بداية للخلق، مستشهدة عليه بصفة (الفعال)، كما في قوله تعالى: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁵، وموظفة لذلك قول أحد علماء

¹ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص32.

² سورة هود/ 7.

³ سورة فصلت/ 11.

⁴ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م، ص42-43.

⁵ سورة البروج/ 16.

السلف، فكما نُقل عن عثمان بن سعيد الدارمي أنه قال: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»¹.

مهما يكن فالواقع إن الصور الإجمالية في القرآن الكريم تجعل من الصعب أو المستحيل التقرير بما هو أمر حاسم يعود إليه، فمع أنه جاء ذكر الماء والعرش والدخان كموجودات سابقة على الأرض والسماء، إلا أنه لم يتبين أمرها على وجه القطع إن كانت حادثة أو قديمة. وبالتالي فمن السذاجة القول بأنه يمكننا التوصل بيقين إلى نظريات مبثوثة في القرآن من هنا وهناك، ما لم تكن قرائن الاستقراء أو الاحتمال كثيرة في الوقت الذي تخلو فيه من وجود المحور المنافس لها.

وحتى في هذه الناحية فإن الصورة الإجمالية هي البادية غالباً، مما لا يدع مجالاً لاعتبار القرآن أو الخطاب محلاً لحمل النظريات «المنطقية». وقد كشفنا خلال حلقة (النظام الواقعي) عن خطأ الطريقة التقليدية التي حوّلت الخطاب الديني إلى خطاب «ممنطق» يكتفى به في الكشف عن أحوال الأشياء بصورة قطعية، كذلك التي تتعلق بغاية خلق النجوم والعلم بالأرحام ضمن العلوم الخمسة المعتقد بأنها مستأثرة عن الخلق، وكذا مفهوم القوة في آية رباط الخيل: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل»²، ومثل ذلك ما يتعلق بالنظم الاجتماعية؛ كنظام الرق والجزية والخلافة وتوزيع الأراضي وغنائم الحرب وغيرها مما يخالف الكثير من تصوراتنا الحديثة عن فهم النص أو الخطاب³.

وعليه فنحن في الواقع نعيد من وجه موقف ذلك الإخباري الذي يقول بأن القرآن كله متشابه وأنه يتعذر معرفة مدلول آياته وسوره بما في ذلك سورة التوحيد، وهذا ما جعله مثاراً للعجب من قبل الأصوليين لظنهم أن ذلك من الواضحات⁴.. بل هناك من أنكر وجود النص القطعي أو الصريح، وحكاه الباجي عن أبي محمد بن اللبان الأصفهاني، وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن أبي علي الطبري أنه قال: يعز وجود النص – القطعي أو الصريح – إلا أن يكون كقوله تعالى: (يا أيها النبي) وقوله:

¹ ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص156. وابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة (قوله: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه). وانظر أيضاً ما جاء في حلقة (النظام المعياري).

² سورة الأنفال / 60.

³ انظر ما جاء في حلقة (النظام الواقعي). كذلك: جدلية الخطاب والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2012م.

⁴ قال الجزائري: ذهب بعض مشايخنا إلى أن القرآن كله متشابه بالنسبة إلينا.. حتى سألته بعض الأفاضل وأنا كنت حاضراً في المسجد الجامع في شيراز، وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشيخ المحدث صاحب (جوامع الكلم) يتناظران في هذه المسألة، فانجرت الكلام هاهنا حتى قال له الفاضل المجتهد: ما تقول في معنى (قل هو الله أحد)؛ فهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث؟ فقال: نعم لا نعرف معنى الأودية ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك (الأنوار النعمانية، ج1، ص308).

(قل هو الله أحد)، وجاء في (المنخول) قول الأصوليين: لا يوجد النص في الكتاب والسنة إلا في ألفاظ متعددة، كقوله تعالى: (قل هو الله أحد) وقوله: (محمد رسول الله)، وقول النبي (ص): «اغد يا أنيس إلى امرأة هذا»، وقوله: «ولا يجزي عن أحد بعدك»¹. ومن القدماء من اعتبر القرآن الكريم ورد على الإقتضاب كما هي طريقة العرب من الانتقال من موضوع إلى آخر دون أن تكون بينهما مناسبة، كما هو رأي أبي العلاء محمد بن غانم². ومثل ذلك ما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وهو أن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يأتي ربط بعضه ببعض. ومن ربط ذلك فهو متكلف³.

والسؤال الذي يرد بهذا الخصوص هو أنه لو كان القرآن الكريم من الواضحات كما ينبغي؛ فلماذا - إذاً - هذا الزخم الذي لا ينتهي من الفهم المختلف والمتناقض في مسائل تعد واضحة تماماً مثل مسألة التوحيد التي هي على رأس أصول الدين وأهمها جميعاً؟

إذ تجد مفهوم التوحيد مختلفاً عند الكلاميين، كما يختلف عند أهل الحديث، وهو غيره عند الحشوية، وخلافه عند الفلاسفة، ومثله عند الصوفية والباطنية وهكذا.. وينطبق هذا الحال على مفهوم العدالة الإلهية، فرغم وضوحها إلا أن عليها خلافاً يجعل نظريات العلماء لا تقل عن ثلاث، كالاختلاف الحاصل بين الفلاسفة والعرفاء من جهة، وبين الأشاعرة من جهة ثانية، وبين هؤلاء جميعاً من جانب، والمعتزلة والإمامية الإثني عشرية والزيدية من جانب آخر، ناهيك عما يمكن أن يقدمه أهل النقل والبيان من مفاهيم مستمدة من النصوص بهذا الصدد.

لكن حين نقول بأننا نعيد موقف ذلك الإخباري لا يعني أننا نسلم معه بأن الوضوح مضمون عند سبرنا للأحاديث وأقوال السلف. كما لا يعني أننا نسلم معه بأن القرآن يخلو من كافة مستويات الوضوح والبيان، فهو ليس رموزاً ولا ألغازاً، لا سيما إذا ما عولنا على القرائن التي يثيرها هنا وهناك والتي تكشف عن فهم بعض الدلالات العامة والخصوصيات، وإن كان التفصيل يحتاج إلى نوع من المعايير المساعدة لفهمه والتي ينتج عنها إختلاف التصورات لإختلاف الأدوات والمعايير كما سنعرف. أما الموقف العام فهو أن التفاصيل تظل مفتقرة إلى البيان؛ لأن قرائن الوضوح التام قد ذهبت مع ذهاب عصر الرسالة النبوية، لا سيما عندما كان القرآن خطاباً مشافهاً قبل أن يتحول إلى نص مدون، إذ يعاني الأخير من فقر الفهم مقارنة بغنى الخطاب المشافه، وذلك

¹ البحر المحيط، فقرة 292.

² جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م، ج3، ص373-374.

³ الاتقان، ج3، ص370.

لمشاركة العديد من الدلالات الأخرى غير اللغوية في إفهام السامع عند الكلام المشافه، وهو ما يفتقر إليه النص، وبالتالي كان فهم النص أقل قدرأ من فهم ذلك الكلام. فلواقع أثر بالغ في تحديد معنى الخطاب مما يفتقر إليه النص المكتوب. وهذا يعني إن نص القرآن لا يسعه منافسة الخطاب القرآني المنزل في التعبير وإيصال الدلالة الكافية للمتلقى، فهذا الأخير أكثر غنى من الأول تبعاً لقانون (الإفتقار النسبي) كما سنرى.

وعلى العموم أنه إذا كان من المتفق عليه - تقريباً - بأن قضايا الفقه الجزئية تشهد على الإفتقار البياني وضعف الوضوح، فإن الاختلافات الواسعة حول قضايا العقائد والتفسير وغيرها؛ كلها تشهد هي الأخرى على ذلك بما لا مزيد عليه.

الأنساق المعرفية وظاهرة العدول

إن اعتبار القنوات والأجهزة المعرفية إجتهدية يثير أماننا مشكل «المقياس» الذي يتم به ترجيح وتقييم تأسيسها وممارستها لآلية فهم النص أو الخطاب. فنحن نعترف أنه ليس لدينا مقياس مطلق وموحد يمكن إعتماده في عملية الترجيح والتقييم، إضافة إلى أن المقياس ذاته غير محايد. فحيث إنه ليس من الممكن مسح الطاولة والتحرر من كافة أصنام الوهم البيكوني، أو السلطات المعرفية القبلية المنضبطة منها وغير المنضبطة، فإن مآل المقياس باعتباره أحد هذه السلطات القبلية هو خدمة بعض الأجهزة على حساب البعض الآخر، خصوصاً إذا ما كان موجهاً بحسب رغباتنا الذاتية خلاف «موضوعية» التقييم.

لكن ذلك لا يمنع من وضع بعض الشروط والاعتبارات التي يتقبلها «الوجدان العلمي» لإتخاذ الشكل المناسب للمقياس المشار إليه، ولو كخطوة أولية تحتاج إلى ما يتممها كما سنرى.

فمن المعلوم، إن قراءتنا للنصوص، ومنها النصوص الدينية، هي قراءة «تأويلية» أو هرمنوطيقية، يتأثر فيها الفهم بالمعاني الثقافية واللغوية الحاضرة. وقد تتضخم هذه الممارسة التأويلية عندما تتجسد بظاهرة الحرف والعدول، أي الحرف والعدول عن المعطيات الظاهرة أو البادية لنا، ولو بعد التحقيق. ومن الناحية المبدئية، إن غرض كل جهاز معرفي هو تقديم اطروحته كمنظومة ذات أنساق متسقة تعبر عن صور موافقة أو مطابقة لروح الخطاب. ولما كان تطابق النسق مع «نص الخطاب» لا يتحقق كلياً دائماً، لذا فوظيفة الجهاز المعرفي هي أنه يعزو «العدول والإنحراف» إلى النص عن روح الخطاب وحقيقته، مع تقديم ما يبرر حالة «الإلتواء» المفترضة في النص قياساً بالنسق الصوري المسلّم به، أو تبعاً لتأسيس النظر القبلي.

بالضبط كما يحصل مع الفهم المعاصر للهندسة الكونية. فطبقاً للمذهب الإصطلاحي الذي أذاعه الرياضي الفرنسي (بوانكاريه) إنه لا فرق من حيث الصحة والإتساق بين فرضين متعارضين ومتكافئين يصفان شكل الطبيعة المتمظهر بالهندسة اللاإقليدية كما يبدو أحياناً. فبحسب هذا التمظهر فإنه يمكن القول بأن هندسة الطبيعة لا إقليدية، فيما لو لاحظنا مثلاً انحراف الأشعة الضوئية عن استقامتها، كالذي تنبأ به أينشتاين من أن أشعة الضوء التي تمر بالقرب من الشمس يصيبها الانحراف بفعل المجال الجاذبي، الأمر الذي تمّ لحاظه لأول مرة وقت كسوف الشمس (يوم 29\5\1919)¹. لكن يمكن القول – أيضاً - بفرض معارض ومنافس لهذا النسق الصوري، وهو أن هندسة الطبيعة إقليدية، إلا أن هناك قوى كونية تحرف الأشعة الضوئية عن استقامتها وتجعلها تبدو وكأنها لا إقليدية².

وقد كان بوانكاريه يعتقد بأن الفيزيائيين سوف يفضلون الاحتفاظ بالهندسة الإقليدية باعتبارها أكثر بساطة وملائمة من اللاإقليدية³، مثلما أشار أينشتاين وغيره إلى ذلك⁴، لكن لم تمض إلا سنوات قليلة حتى ظهرت نظرية النسبية العامة (سنة 1915) وهي تتبنى الهندسة الأخيرة على خلاف ما توقعه بوانكاريه، إذ رغم ما ظهر من اعتراضات قوية على أينشتاين لإقتراحه الهندسة الجديدة للمكان، لا سيما وأنها بدت خلاف التوقعات والحس المشترك العام common sense، إلا أن الفيزيائيين أخذوا يتقبلونها ويرجحونها على الأولى فيما بعد⁵. وقد أصبح من المقرر بأن الهندسة الإقليدية رغم أنها أبسط من اللاإقليدية على الصعيد الرياضي، إلا أنها أعقد من غريمتها على الصعيد الفيزيائي، وهو ما جعل الفيزيائيين يميلون إلى الأخيرة بفضل صاحب النظرية النسبية⁶.

¹ ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص225-226، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com. ورودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص186، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² انظر حول ذلك: هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1979م، ص123-129. كما انظر:

Hempel, C. G. Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britain in 1968, p. 78.

³ انظر بالخصوص الفصل الخامس من كتاب هنري بوانكاريه: العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁴ ألبرت أينشتاين: الهندسة والتجربة، خطاب ملقى سنة 1921 في برلين، ضمن: أينشتاين: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص27.

⁵ كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ص172 و199.

⁶ الأسس الفلسفية للفيزياء، ص189 و191-192.

ونستنتي من ذلك - إلى وقت قريب - عدد قليل من الفيزيائيين ظلوا يعتبرون نظرية أينشتاين معقدة ومجردة، لهذا حسبوها خاطئة لتصوهم بأن الحقيقة الفيزيائية ينبغي أن تكون مفهومة ببساطة، وبالتالي فقد حاولوا الرجوع إلى فكرة المكان والزمان المطلقين كما بشر بهما نيوتن من قبل¹. مما يعني أنه لا يمكن إلغاء احتمال صحة الهندسة الإقليدية كلياً.

وبحسب وجهة نظر بوانكاريه فإنه ليس للهندسة الإقليدية ما تخشاه من تجارب جديدة، وكذا الأمر مع الهندسة اللاإقليدية، فما من تجربة البتة تتناقض مع مصادرة إقليدس، وما من تجربة البتة - في قبال ذلك - تتناقض مع مصادرة لوباتشفسكي، وبالتالي فكل التاويلين يمكن أن يكون صحيحاً، والاختلاف بينهما يعود إلى البساطة وما يلائمنا، حيث التأويل بحسب الهندسة الإقليدية أكثر بساطة وملائمة بالنسبة لنا عند بوانكاريه²، وإن ظهر أن الأمر معكوس منذ أينشتاين وحتى يومنا هذا.

وعليه فمن وجهة نظر الباحث (الإصطلاحي) أن الكشف المنهجي يثبت بأن النتائج التجريبية ليس بإمكانها القضاء على النظرية وقتلها. فكل نظرية يمكنها أن تنفذ إما بإضافة بعض الفروض المناسبة، أو بإعادة صياغتها بشكل مناسب³.

كذلك هو الحال مع الأنساق الصورية التي تجتهد للوصول إلى مطابقة حقيقة الخطاب، إذ يمكن أن تكون متعارضة ومتنافسة، الأمر الذي يعني أن أي نسق صوري قد يجد لنفسه مكاناً للدخول والتعبير أو التمثيل عن واقع الخطاب وحقيقته، حتى لو أدى ذلك إلى إضفاء صفة الحرف والعدول على نص الخطاب لأسباب هي بمثابة القوى الكونية المؤثرة على أدوات القياس أو الأشعة الضوئية، كما في مثالنا الفيزيائي الأنف الذكر.

فعلى سبيل المثال إن طريقة الأنساق العقلية ترى النص يعترضه العدول عن حقيقة روح الخطاب لتعارض النص مع النسق العقلي الذي تؤمن به سلفاً، وهو ما يجعلها تفترض حكمة تقف خلف هذا العدول، من قبيل اعتبار النص إقناعياً خطابياً جاء لعامة الناس دون الخاصة كما يقول الفلاسفة التقليديون من أمثال ابن سينا وأتباعه⁴، أو

¹ بول ديفيز وجون جربين: اسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص28، مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² بوانكاريه: العلم والفرضية، ص152-156.

³ انظر:

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosiphical Papers, Volume1, Edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press, p.32.

⁴ انظر مثلاً ما يقوله ابن سينا في: رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الاولى، 1368هـ - 1949م، ص50-51.

اعتبار علّة الانحراف هي لحدّ المكلفين على التفكير والنظر في النص كالحال مع طريقة أهل الكلام ومن على شاكلتهم¹، أو لاعتبارات وأغراض أخرى.

إن إضفاء صفة العدول على النص أو ما يلابسه من ظروف يفضي إلى تعارض الأنساق الصورية حتى داخل الدائرة المعرفية الواحدة. فإختلاف قضايا التأسيس القبلي للنظر وإختلاف أساسيات الفهم ذاته، كل ذلك يجعل من الأنساق بعضها يعارض البعض الآخر، مما يعرضها إلى خلع ظاهرة الحرف والعدول على النص أو ما يلابسه لأجل الحفاظ على الإتساق مع قضايا التأسيس وأساسيات الفهم.

وإذا كان هذا الأمر يصدق مع الممارسات التي يقوم بها «الجهاز العقلي» بأصوله المتعددة التي يفرضها على فهم الخطاب، الأمر الذي ينتج عنه تضارب أنساق الفهم لتضارب حالات الحرف والعدول المنزوعة على النص، مما تبرره ظاهرة التضاد في تلك الأصول العائدة إلى التأسيس القبلي للنظر، كما هو الحال مع الخلاف العقلي لمسائل الحسن والقبح والقضاء والقدر والعدل والجور وغيرها من مسائل التأسيس القبلي.. فإذا كان هذا الأمر يصدق مع الممارسات العقلية للفهم، فإن ذات الأمر يصدق مع الممارسات البيانية النقلية أيضاً، كما هو الحال مع الخلاف بين الشيعة والسنة حول الإمامة أو الخلافة.

فالنسق الشيعي يعبر عن فكرة حضور الوصية على ولاية الأمر لعلي بن أبي طالب عبر استشهاده بالنص الثانوي (الحديث)، خلافاً لما عليه النسق السني الذي ينفي مثل هذا الحضور من خلال أخذ اعتبار الظروف والملابسة للنص المذكور، فضلاً عن غياب الفكرة لدى النص الأساسي (القرآن). وطبقاً لهذا التعارض فإن الإتجاهين يمارسان نوعاً من خلع العدول على النص أو ملابساته الظرفية. فلو توقفنا عند حدود ما اتفق عليه الطرفان في الغالب لوجدنا ظاهرة الحرف والعدول لدى الإتجاه السني تلوح النص الثانوي ذاته، لا سيما حديث الغدير المتفق عليه غالباً²، إذ النظر السني لا

¹ لاحظ مثلاً: شرح الأصول الخمسة، ص599. وبدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، طبعة ثانية، ج2، ص75-76.

² وردت روايات حديث الغدير بعدة ألفاظ مختلفة لكن دلالاتها المجملة متقاربة بعض الشيء. وأقل ما يتفق عليه المسلمون هو قول النبي (ص): «من كنت مولاه فعلي مولاه». ولا شك إن الإختلاف في الزيادات اللفظية يبعث على إختلاف المعنى، كذلك فإن لملايسات الحادثة دوراً كبيراً على تحديد الأخير، لا سيما ما يرويه أهل السنة من أن للحديث علاقة بشكوى بعض جنود علي (ع) منه عند رجوعه من اليمن، وبالتالي تنتفي العلاقة بموضوع الخلافة. أما الروايات التي يستشهد بها الشيعة على الحادثة، فمنها ما روي عن زيد بن الأرقم أنه قال: «خطب رسول الله (ص) بغدير خم تحت شجرات فقال: أيها الناس بوشك أن أدعى فأجيب وإني مسؤول وإنكم مسؤولون، فماذا أنتم قائلون. قالوا نشهد أنك قد بلغت واجهدت ونصحت فجزاك الله خيراً. فقال: أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنته حق وأن ناره حق وأن الموت حق وأن البعث حق بعد الموت وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. قالوا بلى نشهد بذلك. قال: اللهم اشهد، ثم قال: يا أيها الناس أن الله مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فهذا مولاه، يعني علياً، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه».

يراه نصاً دالاً على ولاية الأمر لعلي كما يوحي إليه الظاهر، كما لا يرى هذه الدلالة في سائر النصوص التي تدعمه من هنا وهناك، كحديث المنزلة وحديث السفينة الناجية وحديث الثقلين وحديث مدينة العلم¹، وغيرها من الأحاديث المعتبرة لدى الاتجاه السني². أما لدى الاتجاه الشيعي فنجد أن ظاهرة العدول لا تلوح النص المشار إليه، بل تلوح النص الأساسي (القرآن)، من حيث عدم وضوح الفكرة فيه رغم خطورتها وأهميتها، إذ تأتي هذه الأهمية بعد النبوة والرسالة لنبيينا (محمد بن عبد الله) المشار إليها صراحة في مواقف كثيرة من النص الأساسي (القرآن) خلافاً للحال مع الولاية المذكورة. كذلك نجد أن ظاهرة العدول تلوح الملابس الظرفية المناطة بالنص الثانوي، والتي أهمها أمارة إرادة النبي (ص) لأن يكتب أمراً يضمن السلامة في الدين للمسلمين وهو مسجى على فراش الإحتضار، لكنه لم يفعل ذلك لبعض الظروف³، مما يوحي بأنه أراد تعيين ولاية الأمر دون أن يفعل، ودون أن يكون لإرادة هذا التعيين سابقة، الأمر الذي يعارض الفهم السابق المتعلق بحديث الغدير.. كذلك عدم احتجاج الإمام علي بالنص، مع أنه قد احتج بحقه. وأيضاً إجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لتداول أمر الخلافة بينهم قبل تحرك المهاجرين إليهم كردّ فعل⁴، مما يعطي إنطباعاً بعدم وجود تخطيط سابق للأمر، لا من جهة المهاجرين ولا من غيرهم. كذلك غياب ذكر النص في السقيفة وعدم احتجاج الأنصار به مع حاجتهم الماسة إليه حين يأسوا من تحقيق النصر على خصومهم المهاجرين.. وغير ذلك من الأمارات التي مفادها عدم وجود نص يتعلق بالخلافة السياسية، كالتى عرضناها في كتاب (مشكلة الحديث).

¹ عن حديث المنزلة جاء في بعض الأحاديث أن النبي (ص) خرج في غزوة تبوك وخرج الناس معه، وقال له علي: أخرج معك؟ فقال (ص): لا. فبكى علي، فقال له رسول الله (ص): أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس بعدي نبي..

وعن حديث السفينة الناجية جاء في بعض النصوص أن النبي قال: «ألا أن مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق».

وعن حديث الثقلين جاء عن النبي (ص) أنه قال: «أني تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يفتروا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما».

وعن حديث مدينة العلم قال الرسول (ص): «أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد العلم فليأت الباب».

² انظر بهذا الصدد الكتاب الهام (المراجعات) إذ فيه مناظرة علمية راقية ومطولة بين علمين كبيرين في الطائفتين الشيعية والسنية، هما السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي والشيخ سليم البشري.

³ سميت هذه الواقعة برزية يوم الخميس، حيث جاء في بعض الأخبار عن ابن عباس أنه اشتد برسول الله وجعه يوم الخميس، فقال: إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً. لكن القوم الجالسين عنده تنازعوا، حيث قال بعضهم: هجر رسول الله! فقال الرسول (ص): دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه.. وقد أورد البخاري ومسلم هذا الحديث في صحيحيهما (انظر: صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 4168 و4169. وصحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 1637).

ويشكل على الحادثة أنها لم تُروَ عن أحد من الصحابة سوى ابن عباس رغم خطورتها البالغة، لا سيما وقد كان ابن عباس في ذلك الوقت حديث السن لم يتجاوز من العمر ثلاث عشرة سنة.

⁴ انظر بهذا الصدد: السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام البصري، ج 2، ص 656 وما بعدها، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية: <http://www.shamela.ws>.

وعلى الصعيد الإبستيمي فإن المنظومات والأنساق الصورية التي يقدمها الجهاز أو الأجهزة المعرفية كصور معبرة عن الخطاب هي منظومات وأنساق إجتهادية ليس من المنطقي قبولها قبولاً مطلقاً، كما ليس من المنطقي - أيضاً - رفضها رفضاً مطلقاً. بالضبط كما هو حال النظر إلى النظريات العلمية ذات التعميم العالي، حيث التصور المعاصر يميل إلى عدم وجود نظرية تحظى بالقطع والقبول المطلق، وكذا هو الحال مع الرفض، مع الأخذ بعين الاعتبار حالة الترجيح للنظرية العلمية الأكثر تعميماً وتأييداً على غيرها، مثل ترجيح نظرية أينشتاين على نظرية نيوتن في الفيزياء الكونية¹. إذ أصبح الاعتقاد السائد بأن النظريات العلمية غير قابلة للإثبات، بل كما يرى فلاسفة كامبردج أنها تتفاضل بدرجات الاحتمال والتأييد تبعاً لعلاقتها بالأدلة التجريبية المتوفرة، خلافاً للتصور السابق لدى كل من التجريبيين والعقليين الذين أشبعوا الرؤية العلمية بالقطع واليقين، وقد أدرك الفلاسفة هذا الخطأ ببطء². مما يعني أن هناك أكثر من نظرية تجد لنفسها الطريق في التعبير عن الإتفاق مع الوقائع كما في العلوم الطبيعية، أو التعبير عن الإتفاق مع الخطاب كما في العلوم الدينية، مهما كانت حالة الحرف والعدول التي تنطوي عليها، سواء في هذه العلوم أو تلك.

ويصدق الأمر ذاته على آلية تطبيق النسق على الواقع. فمثلاً إن فشل نظام الحكم الإسلامي - أو غيره من النظم الأخرى - على أرض الواقع، لا يدل بالضرورة على خطأ فكرة نسق النظام، وإن كان يضعه موضع الاتهام على الصعيد الإبستيمي، حيث يُنظر فيما إذا كان فشله عائداً إلى خطأ أساسي في قضايا النسق، أو إلى خطأ في القضايا الثانوية التي لا تعبّر عن صميمية النسق وجوهره. ومع وجود الاحتمال الأخير تصبح ممارسة ظاهرة الحرف والعدول من قبل المؤمنين بالنظام ضرورة إجرائية للحفاظ على نسق النظام وتبرير فشله طبقاً لاعتبار الخطأ في القضايا الثانوية دون الأساسية.

هكذا أصبح واضحاً بأن اعتبار الأنساق الصورية إجتهادية لا تحظى بدرجة الرفض والقبول المطلقين إنما هو تعبير آخر عن قوتها الاحتمالية، الأمر الذي يعني أن التنافس بين هذه الأنساق يجري طبقاً لهذه القوة، وهو ما يفرض علينا أن لا نعاملها معاملة متماثلة، بالرغم من أننا نواجه مشكلة هامة على صعيد الحساب الاحتمالي، ذلك أن القوة الاحتمالية المتجمعة من القرائن المختلفة لا يمكن حسابها حساباً متساوياً،

¹ انظر:

Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, 1984, p.13-14 .

² انظر:

Lakatos, I. the methodology of scientific reserch programmes, 1978, p. 11.

وبالتالي فإنه قد يصعب أحياناً ترجيح نسق على نسق آخر لإختلاف نوع القرائن المتجمعة لصالح قيمة احتمال كلٍ منهما¹، مثلما يصعب ترجيح رواية ذات متن قوي وسند ضعيف على رواية أخرى ذات متن ضعيف وسند قوي، أو العكس.

لكن بالرغم من كل ذلك فإن من الممكن وضع معايير يُعتمد عليها في حالة القبول والرفض النسبيين. فعلى الأقل إن من المفترض كشرط أولي أن نعتبر الجهاز السليم من الناحية الذاتية وقبل كل شيء؛ ذلك الذي يحافظ على نسق الإتساق في ذاته لكل من عمليات التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي، بعيداً عن التناقضات الذاتية والمفارقات الضمنية. كما إن من المفترض أن لا يصادم الجهاز كلاً من بديهيات العقل والمنطق والواقع، وأن لا يعرّض النص أو الخطاب في صدام مع هذه المعايير.

ونحن نعتبر هذه الافتراضات خطوات احترازية هامة على الصعيد المنهجي، إلا أنها غير كافية، بل لا بد من التعويل على معايير أخرى تسدّد حاجة تقييم الأجهزة والإتساق تبعاً لما يفرضه «الوجدان العلمي»، كما سنعرف لاحقاً.

¹ انظر بهذا الصدد القسم الثالث من كتابنا الاستقراء والمنطق الذاتي، دار أفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2015م، لا سيما نظريتنا حول الاحتمال في الفصل المعنون: وجهة نظر جديدة في الاحتمال.

خلاصة القسم الأول

* كيف نفهم الخطاب الديني؟.. سؤال مركزي طرحناه في مستهل (علم الطريقة) غرضه البحث عن الوضوح المنهجي لدى التفكير الديني. وهو سؤال يجعل من الفهم شاغلاً أساسياً لكل من له اهتمام بالفكر الإسلامي، وله الرغبة في أن يبتعد عن التفكير المذهبي والأيديولوجي المتهاويين.

* لتجليات الفهم الديني جذور تحتية عميقة تتميز بالكلية والشمول، وهي خفية على العالقين بهذا الفهم.

* لمظاهر الصراع الفكري نزاع آخر خفي يمسّ النظام الكلي للفهم الديني، وهو يظهر حيناً ويختفي حيناً آخر، وهو النزاع المنهجي المتعلق بالأجهزة والأدوات المعرفية.

* يتحرك الصراع المذهبي والأيديولوجي - عادة - ضمن دائرة البنى الفوقية للفهم من دون المساس ببنائه التحتية العميقة.

* لقد غاب عن المذاهب الإسلامية ممارسة النقد الذاتي لعدم إحساسها بالصدمات المعرفية، وساعد على ذلك التوظيف الأيديولوجي للصراع الفكري.

* تشترك المذاهب الإسلامية وعلومها بعدد من المظاهر السلبية، كالإحساس بالوضوح والدوغمائية والفهم المفصل وضعف النقد الذاتي..

* يقتضي الفهم الديني كلاً من التأسيس القبلي للنظر والتوليد المعرفي. ويمثل الأول أهم شرط للتفكير، وبالتالي فالعمليات ثلاث بعضها يتوقف على البعض الآخر، إذ تبدأ بالتأسيس القبلي لتنتهي بالفهم والتوليد.

* في الفهم الديني، إن المنهج يحدد الفهم، وإن قبليات الفهم تحدد النص. وتصدق هذه الشاكلة على كل نشاط معرفي.

* ليست هناك قضية مركزية يشهد عليها النص الديني بوضوح مثل قضية التكليف، فبدونها يفرغ النص من محتواه.

* إن علم الكلام كهوية هو علم إبستيمي يمارس التفكير في نظرية التكليف بأركانها الأربعة (المكلف والمكلف والصلة بينهما وثمرته التكليف)، ويتصف بالكلية

والشمول. لكنه كعلم متحقق بقي أسير التفكير اللاهوتي دون ان يرتقي إلى المستوى الإبستيمي المطلوب.

* لقد أفضت الممارسة العقلية لعلم الكلام إلى أن ترى صفات النص هي على خلاف صفات العقل، إذ يتصف الأول بالمجاز والاحتمال والتشابه، فيما يتميز الأخير بالحقيقة والقطع والإحكام. الأمر الذي جعلها تكرر ظاهرة التأويل نصرته لقبلياتها المنظومية.

* يمتاز علم أصول الفقه بالمنهجية التي تختلف عما لدى علم الطريقة لاعتبارات كثيرة أبرزها اعتماده على النص كمصدر أساس للتشريع من دون اتخاذه موضوعاً للفهم كما يفعل ذلك علم الطريقة. وهو علم مختص بالفقه فحسب، فيما الآخر هو علم شمولي يمارس التفكير في مختلف العلوم، سواء الدينية منها أو العلمية أو غيرها.

* ليس بالضرورة أن يخضع علم الطريقة لذات الشروط والحجج الملزمة للعلوم التي يتولاها بالبحث والدراسة.

* ينفتح علم الطريقة على مختلف المذاهب والعلوم ذات العلاقة بالفهم الديني وغيره. وهو يهتم ببحث الأدوات والأصول المولدة للأجهزة المعرفية من حيث علاقتها بالفهم والتوليد وما شاكلها.

* يشابه علم الطريقة البحث الجاري في فلسفة العلم، فكلاهما يبحث في المناهج والنظريات المتعلقة بالموضوع الخارجي، نصاً أو طبيعة. لكن ما يمتاز به الأول هو الشمول بجمعه للبحثين الإبستيمي والهرمنوطيقي.

* إن غرض قنوات الفهم المعرفية التعرف على (النص في ذاته) عبر (النص لذاتنا). لكن النص الأخير لا يطابق النص الأول بالضرورة، وهو ما يبرر الممارسة الاجتهادية لكافة أنساق الفهم وطرقه.

* كل المنظومات وأنساق الفهم التي تقدمها الأجهزة المعرفية تمارس الاجتهاد، سواء على مستوى العقيدة والأصول أو الفقه والفروع. وبالتالي لا ينبغي التعامل معها وفق القبول والرفض المطلقين، وهو تعبير آخر عن قيمتها الاحتمالية، رغم ان من المحال إجراء الحساب الاحتمالي لها بدقة، لعدم تماثل قرائنها الاحتمالية، لذلك يكون الترجيح فيما بينها قائماً على الكيف لا الكم الحسابي.

* يتأثر الفهم بالمعاني اللغوية والثقافية على الدوام، وهو ما يجعل القراءات هرمنوطيقية تتفاعل فيها الذات مع النص باستمرار. وقد يتطور الحال إلى فرض ظاهرة (الحرف والعدول) على الظهور الدلالي عبر التأويلات المختلفة.

* تتبع أهمية ظاهرة (الحرف والعدول) من كونها تحافظ على الإتساق مع قضايا التأسيس القبلي للنظر، وهي ظاهرة لا تمارسها الدائرة العقلية في تأويلاتها المعروفة فحسب، بل تمارسها الدائرة البيانية أيضاً.

* من المحال على المعرفة أن تتأسس من دون قبلات، سواء في الفهم أو العلم أو غيرهما من المعارف.

القسم الثاني
نُظم الفهم الديني

الفصل الثالث

محددات الفكر الإسلامي

بداية لا بد من التمييز بين كل من النص والتراث المعرفي الإسلامي والفكر المتعلق بهما. فالنص الديني هو العنصر المؤسس لكل من التراث والفكر الإسلامي. والتراث المعرفي هو كل ما وصلنا من هذا الفكر. لكن الأخير أعم من التراث لزيادته عليه بالفكر الإسلامي المعاصر، وكلما صار الأخير تراثاً كلما زاد عليه الفكر الإسلامي بفكر معاصر آخر، وهكذا يظل الفكر الإسلامي قابلاً للتحديث والتجديد، وهو ما لا يصدق على التراث باعتباره أمراً قاراً مقارنة بعموم الفكر.

وهنا نتساءل: ما هي خصوصية الفكر الإسلامي؟ أو ما الذي يميزه عن غيره من ضروب التفكير؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بد من أن نعرف بأن خصوصية أي فكر تعتمد على ما يستند إليه هذا الفكر من مصادر معرفية منضبطة. وهي على نوعين متلازمين لا غنى لأي فكر أو علم من أن يرجع إليهما للإنتاج والتوليد المعرفي، كما يلي:

1- مصادر ذاتية: وهي تشكل خصوصية الفكر المعني، وبدونها ينتفي ذلك الفكر. وتمتاز بأنها تحمل «اعتبارات معرفية» خاصة (غير مشتركة) لدى تيارات الفكر المختلفة.

2- مصادر عارضة: وهي ليست ذاتية، أو ليس لها خصوصية الفكر المعني، لكنها قد تلعب دوراً أعظم من المصادر الذاتية نفسها. وتمتاز بأنها تحمل «اعتبارات معرفية» قد تكون مشتركة أو خاصة.

والمقصود بالاعتبارات – كما وردت في النوعين السابقين للمصادر – ليس المفهوم الضيق الذي استخدمه الفلاسفة المسلمون، حينما قالوا: لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة أو الفلسفة¹، وكانوا يقصدون بها تلك الاعتبارات العدمية كما وظفت لأجل تبرير نظرية الفيض والصدور. إنما المقصود بها الدواعي والأدلة التي تتولد عنها النتائج المعرفية. ولهذه الدواعي والأدلة طبائع مختلفة، إذ قد تكون الطبائع دينية، أو

¹ صدر المتألهين الشيرازي: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص31.

علمية؛ كاعتبارات مبدأ البساطة والتجريب، وقد تكون وجودية كاعتبارات مبدأ السنخية (أي علاقة الأصل والشبه). فالاستدلال على صدور الواحد عن مبدأ الوجود الأول - مثلاً - مستمد من منطق السنخية، ومثله القول بكون العالي يحمل صفات السافل على نحو أكمل، وتنطبق هذه الاعتبارات على الإعتقاد بازلية الصنع ونفي البداية المحددة لخلق العالم، ومثل اعتبار الفلاسفة بأن كل مجرد يعقل ذاته وغيره؛ إستناداً إلى كونه فعلي الوجود من دون حجاب المادة المانعة¹. فجميع هذه الإعتقادات مستندة إلى اعتبارات خاصة تتعلق بمنطق السنخية لدى الفلاسفة.

لكن قد تحمل الاعتبارات دواعي وأدلة مشتركة، بمعنى أنها موضع ثقة جميع الدوائر المعرفية. ويمكن تحديد الاعتبارات المشتركة بكل من الأصناف التالية:

1- الاعتبارات الرياضية الثابتة.

2- الاعتبارات المنطقية الواضحة كمبدأ عدم التناقض.

3- الاعتبارات العقلية المشتركة كمبدأ السببية العامة.

4- الاعتبارات الوجدانية المشتركة كالتسليم بحقيقة الواقع الموضوعي العام.

وجميع هذه الحقائق المشتركة مطلقة وثابتة.

5- اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي الجزئية، ومنها اعتبارات القوانين الموضوعية العامة كالقوانين العلمية، كذلك المعارف الحسية. وهي نسبية تخضع لاعتبارات منطق حسابات الاحتمال والترجيح.

6- الحقائق الحضورية، كالوعي بالوجود النفسي للذات البشرية المعبر عنه بالأنأ، ومثله تلك التي تكون حاضرة في هذه الذات، والتي تتعامل معها الأخيرة بشكل مباشر كوجودات ذهنية شاخصة في قبال الكينونات الخارجية. وهي من الحقائق النسبية غير القابلة للتشكيك بالنسبة للفرد الذي يباشر الوعي فيها، أما بالنسبة للآخرين فإنها تمثل واقعاً موضوعياً مكتسباً لا يختلف عن اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي الجزئية، فتصبح بهذا المعنى من الاعتبارات المعرفية المشتركة كما في الفقرة السابقة، حيث ان

¹ صدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح سيد جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م، ص85-86. ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص582. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السيزواري والسيد محمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج3، ص447-448 و455. ومحمد حسين الطباطبائي: نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ، ص261.

ادراكها يتم من الخارج وليس مباشرة من الداخل، لذلك فهي تحتاج إلى أدلة عليها؛ خلافاً لمن يدركها بالحس الحضورى المباشر.

7- كما هناك نوع آخر من الاعتبارات المشتركة يخص قضايا القيم الأخلاقية، وهي وإن بدت ثابتة في عدد من القواعد الكلية، مثلما عليه قاعدة العدل، إلا أن مصاديقها متأثرة بما عليه طبيعة الواقع وتغيراته، لهذا فقد تقتضي بعض المصاديق أن تكون ذات اعتبارات خاصة غير مشتركة. كما قد تتزاحم القواعد عند تضارب مصاديقها مع بعضها بما يسمى (تزاحم القيم)، كالذي يحصل أحياناً بين قاعدتي الصدق وحفظ النفس المحترمة أو البريئة¹.

ومن حيث مصادر المعرفة إنه إذا كان العقل والواقع يفضيان تارة إلى اعتبارات مشتركة، وأخرى غير مشتركة، فإن الأمر مع النص الديني يختلف، إذ إنه لا يسفر إلا عن اعتبارات خاصة؛ رغم أنها قد تكون مدعومة باعتبارات مشتركة من العقل أو الواقع.

ويمكن تطبيق فلسفة الاعتبارات على المجالات الإنسانية المختلفة، كالنواحي النفسية والاجتماعية والحضارية وغيرها. فكل طرف في هذه النواحي يرتبط مع الآخر باعتبارات ذاتية وعارضة، كما ويرتبط معه باعتبارات خاصة ينفرد فيها الطرف لنفسه، واعتبارات عامة يشترك فيها مع غيره.

فمثلاً إن الحضارات العالمية تختلف فيما بينها بنواحي بنوية خاصة، يمكن أن تميز حضارة ما عن أخرى، لكن مع هذا الاختلاف هناك مشتركات تجمع بين الحضارات وتجعلها أقرب إلى النزعة الإنسانية العامة بما تحمله من قيم متقاربة في نواحي عديدة، ومنها القيم الأخلاقية العليا.

ومثلما تتصف المصادر الذاتية بالثبات والإتفاق بين المنتمين للفكر المعني، فإن المصادر العارضة يسود فيها التغير والاختلاف. فمثلاً في العلم الحديث للطبيعة تُعد التجربة والاختبار أبرز محددات المصادر الذاتية لهذا العلم، لكن يضاف إليها مصادر عارضة بعضها ميتافيزيقية وأخرى تتعلق بما يطلق عليه الحدس والخيال، أو غير ذلك. وبالتالي فلو أن المصادر العارضة تغيرت أو انتفت فإنها سوف لا تغير من طبيعة خصوصية العلم الطبيعي وهو أنه قائم على الاختبار والتجريب، بخلاف الحال فيما لو

¹ انظر التفاصيل خلال الفصل السابع من حلقة (النظام المعياري). كذلك دراستنا: صراع العقل مع العقل في علم الكلام، مجلة المنهاج، عدد 37، 2005م. واشمل من ذلك في سلسلة حلقات فلسفة النظام الأخلاقي، موقع العلم والفهم الديني:

انتفى الاختبار كلياً، حيث إن ذلك يزعرع الطريقة العلمية بأكملها ويجعلها نمطاً آخر من التفكير¹.

ومن ذلك أيضاً إن الرياضيات تعتبر عارضة بالنسبة للفيزياء، فلو انتفت الأولى لما أفضى ذلك إلى انتفاء الثانية، لكن أهميتها تأتي من أن الفيزياء تصبح غير قابلة للتطور الكافي من دون الرياضيات. وهو موقف يخالف ما يراه الكثير من العلماء والفلاسفة المعاصرين، وبعضهم نقد الفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون لكونه اعتبر الرياضيات عارضة على الفيزياء².

وتتحدد المصادر الذاتية للفكر الإسلامي بالنص أو الكتاب والسنة، وإذا كانت السنة شارحة للكتاب وتبيناً له؛ فسيقتصر الأصل على الكتاب. أما المصادر العارضة فتتنوع وتختلف بحسب الفرق والاتجاهات، ومن هذه المصادر العقل الكلامي والعقل الفلسفي والذوق الكشفى، وكذا القياس والاستصلاح والاستحسان، وغير ذلك من المصادر والاعتبارات.

ولو عدنا إلى المصادر الذاتية فسنجد أن أبرز قضاياها المعتبرة هي نظرية التكليف، لكثرة ما تشهده من القرائن الدالة عليها، وهي من حيث كونها أبرز القضايا فإن ذلك يجعلها المحور الذي يدور حوله الفكر الإسلامي والديني عموماً، وبالتالي فإن هوية هذا الفكر محددة بهذه النظرية.

وتتضمن نظرية التكليف أربعة محاور هي موضع إتفاق المسلمين إجمالاً، وإن اختلفوا حولها تفصيلاً، وهي كما عرفنا بالتحديد: المكلف والمكلف ورسالة التكليف وثمره التكليف. لكن إذا أخذنا باعتبار أن كل فكر وعلم يمكن تقسيمه منهجياً إلى نوعين من الفكر: أحدهما (في ذاته)، والآخر (متحقق)، فسيصبح الفكر الإسلامي بما هو في ذاته معبراً عن تلك الهوية المجملة من نظرية التكليف، وأنه بهذا الشكل يحمل الاعتبار الذاتي لا العارضة، لكنه من حيث كونه فكراً متحققاً فذلك يعني النظر إليه من حيث تجسده في التراث المعرفي والمعاصر فعلاً³.

وتعد الاعتبار العارضة العامل الأهم الذي يقوم بتحديد طبيعة الفكر المتحقق. فعليها يتنوع الفكر ويتجدد، بل وبها يصبح الفكر قائماً على الجمع لا الطرح، خلافاً للاعتبارات الذاتية لكونها تنحو إلى الإنغلاق والطرح.

¹ انظر دراستنا: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدى للدين، مجلة الحياة الطبية، العدد (15)، 2004م.
² انظر حول ذلك: روبر بلانشي: الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، ص7-8، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.
³ لاحظ دراستنا: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ - 2001م، ص171-202.

وعليه فالفضل في تعدد الفكر الإسلامي يعود - في الغالب - إلى الاعتبارات العارضة، ومن ذلك إن أغلب الطرق المعرفية لهذا الفكر قائمة على الاعتبارات العارضة لا الذاتية. لهذا أخذت نظرية التكليف تُقرأ - تبعاً للاعتبارات العارضة - برؤيتين متعارضتين في مرأتين مختلفتين تمام الاختلاف. ونقصد بذلك الفهم المتعلق بنظرية التكليف تبعاً لنظام المتسارعة كعلماء الفقه والكلام من جانب، والفلاسفة والعرفاء من جانب آخر، ففي الغالب أن كليهما اعتمد على الاعتبارات العارضة.

وبعبارة ثانية، إنه من الناحية المنطقية ينقسم الفهم الديني إلى نوعين مختلفين من الاعتبارات، هما الاعتبارات الذاتية للفهم كما تبرزه الدائرة البيانية (النقلية)، والاعتبارات العارضة له كما يتجلى لدى الدوائر المعرفية الأخرى.

وعلى العموم إنه لما كان لكل علم اعتباراته المختلفة، وإن بعض هذه الاعتبارات ذاتية والأخرى عارضة، لذا فمن المتوقع حصول درجات وأنواع مختلفة من التعارض، فقد تتعارض الاعتبارات العارضة مع بعضها البعض، كما قد تتعارض الاعتبارات الذاتية مع بعضها، وكذا يمكن أن تتعارض الاعتبارات العارضة مع الذاتية، وقد يمتد التعارض ليكون بين الاعتبارات العارضة من جهة، والحقائق الأصلية أو حقائق الموضوع الخام - كحقائق النص العامة مثلاً - من جهة ثانية.

فالاعتبارات العارضة قائمة بدورها على موضوع خام آخر ليس هو ذاته الذي تقوم عليه الاعتبارات الذاتية، الأمر الذي يعني وجود مدارات مختلفة من التفكير يتنافس بعضها مع البعض الآخر، ومن ذلك التنافس بين مدار التفكير العارض الذي تنشأ عليه الاعتبارات العارضة، ومدار التفكير الذاتي الذي تنشأ عليه الاعتبارات الذاتية، وحيث هناك مداران للتفكير، أحدهما ذاتي وآخر عارض، أو قل أن لدينا موضوعين كلاهما يتصفان بالخام، ولهما حقائقهما المنكشفة المستقلة، أحدهما ذاتي، والآخر عارض، فهذا يفضي إلى حصول نوع من التنافس وربما الصراع والصدام، حيث لكل منهما اعتباراته الخاصة، وهي الاعتبارات الذاتية والعارضة.

وقد يفضي الصراع إلى أن يكون صداماً بين الاعتبارات العارضة وحقائق الموضوع الذاتي، ومن أبرز الشواهد عليه ما حصل مع النظام الفلسفي والعرفاني، حيث أسفر التفكير ضمن مداره الوجودي العارض إلى نتائج لا تتفق مع موضوع النص الخام أو حقائقه الأصلية، كالذي استعرضناه خلال الحلقة الثالثة لمشروعنا المنهجي (النظام الوجودي).

وبالتالي فالمشكلة - هنا - ليست في النزاع الحاصل بين الاعتبارين الذاتي والعارض للفهم والتفكير، إذ كلاهما يعبر عن فهم وتفكير إجهادي، إنما المشكلة في الصدام الذي قد يحصل بين التفكير العارض من جهة، وبين الحقائق الأصلية

للموضوع الذاتي من جهة ثانية. مثلما قد يحصل الصدام بين التفكير الذاتي من جانب، وبين الحقائق الأصلية للموضوع العارض من جانب آخر.

فالتفكير الذاتي، وهو في قضيتنا عبارة عن التفكير البياني، قد يتحول إلى ما يشكل صداماً مع الحقائق الأصلية للموضوع العارض؛ كالعقل والواقع والوجود.

ومن الناحية النقدية، إن جميع الطرق المتحققة للفكر الديني، باعتباراتها الذاتية والعارضة، قد عانت من مشاكل مزمنة أساسية ثلاث، كالتالي:

الأولى: إنها لم تمارس المراجعة النقدية المتواصلة لفحص مفاهيمها ومقولاتها، لكونها من المذاهب الدوغمائية التي لا تشكك في مقالاتها.

الثانية: إنها غيّبت الاعتبارات الخاصة بالواقع، فحتى الإتجاهات العقلية كانت إتجاهات تجريدية، أو أنها تعاملت في الغالب وفق العقل القبلي وليس البعدي، بل لم يحصل آنذاك تمييز بين هذين النوعين من العقل. ويعتبر عمانوئيل كانت أول فيلسوف ميّز بشكل واضح وصريح بينهما، وكما أشار إلى أن هذا التمييز بين المعرفتين قد كان غامضاً جداً حتى لدى من وصفهم بالمفكرين المحترمين¹. ومعلوم أنه سبق لديفيد هيوم أن أشار - عرضاً - إلى وجود العقل المجرد المستمد من أبحاث قبلية، كما في (محاورات في الدين الطبيعي)². أما التمييز لدى (كانت) فهو منهجي له علاقة بالمعرفة الترندالية وما يمكن أن يُقبل منها وما لا يُقبل³.

الثالثة: إنها إستندت في الأساس إلى الاعتبارات المعرفية الخاصة دون المشتركة. بل وإن اعتباراتها والنتائج المترتبة عليها كانت تجريدية في كثير من الأحيان، الأمر الذي يصعب إخضاعها للإختبارات الواقعية المباشرة. وهذا يعني أنها تفوقعت ضمن دوائر مغلقة من التصورات والمنظومات الذهنية التي يتعذر إختراقها وفحصها من الخارج، أو جعلها تحتكم إلى المنطلقات العامة المتمثلة بالواقع والأصول العقلية المشتركة، وكل ما يمكن فعله هو الفحص المنطقي غير المباشر، وكذا الفحص الضمني لتبيان ما قد تفضي إليه من تعارضات ذاتية أو ضمنية. ومن أمثلة الاعتبارات الذاتية المتعارضة في المنظومات المغلقة؛ ما جاء عن الفكر العرفاني حول العذاب وعلاقته بالأسماء. فهناك اعتبارات حكمية وعرفانية متناقضة، فمن الاعتبارات الدالة على عدم الخلود في العذاب ما ذكره صدر المتألهين في عدد من كتبه - كالشواهد

¹ عمانوئيل كانت: نقد العقل المحض، ص401.

² ديفيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي، ترجمه وقدم له وعلق عليه محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1956، ص60.

³ انظر حول ذلك مقالنا: التجربة والقبليات الكاننية، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2016-2-13.

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=114>

الربوبية وغيرها - وهو أن القسر لا يدوم في الطبيعة وأن لكل موجود غاية يصل إليها يوماً، كذلك أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء.

لكن في قبال هذه الاعتبارات هناك اعتبارات أخرى منافية دالة على العذاب الدائم، كالقول بأن النفوس خاضعة للأسماء الإلهية، وأن من الأسماء الإلهية ما يظهر بمظاهر الإنتقام والعذاب، وأن من مقتضيات الأعيان الثابتة هو أن تكون على ما عليه بعد أن يفاض عليها الوجود، فالسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه. وكذا يمكن أن يقال حول نظرية الفلاسفة في الصدور وما تتضمنه من تعارضات ضمنية¹. وأيضاً هو الحال مع ما جاء في نظام المنشوعة (المعياري) من اعتبارات تجريدية وضمنية متعارضة، كالموقف من بعض قضايا الحسن والقبح وغيرها².

كانت هذه نقاط ضعف الإتجاهات المعرفية للفكر المتحقق، بلا فرق بين تلك التي عولت على الاعتبارات الذاتية أو العارضة. فالأولى انطلقت من مقولة (إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق)، أي من النص. أما الثانية التي تشعبت بها الطرق والإتجاهات فأغلبها تجريدية؛ إما بحكم موضوعاتها الخاصة، أو لأن معالجتها للقضايا المعرفية كانت تحت سلطة العقل القبلي.

وعليه فلو أردنا إيجاد فكر متحقق جديد يتجنب الوقوع فيما وقع به الفكر المتحقق التقليدي؛ لكان لا بد من الأخذ بالنقاط التالية³:

1- لا غنى عن المراجعة النقدية المتواصلة للفكر الديني، أي مراجعة نقد الذات على التواصل. إذ لا يمكن تحقيق تطور نوعي ملحوظ من غير هذا المبدأ، كالذي حصل مع العلم الحديث في قطيعته مع القديم⁴.

2- إحضار الواقع بقوة ضمن مفاصل الفكر الديني، وإحضار الدراسات التي تخص واقع الإنسان وحقوقه. بل هناك نوعان من العقل يتوجب إحضارهما، هما العقل البعدي القائم على دراسة الواقع والتزود بنتائجه، والعقل الوجداني والبديهي. ولا بد من التمييز بين العقل القبلي والعقل البعدي، وأن القضية المدعمة بالأول لا تكون بقوة تلك المدعمة بالثاني؛ ما لم تكن من القضايا الوجدانية والبديهية واللوازم المستنتجة عنها، وعدا ذلك

¹ لاحظ بهذا الخصوص التعارضات المتعلقة بالنظام الوجودي في خاتمة (النظام الوجودي).

² انظر بهذا الخصوص الفصل السابع من حلقة (النظام المعياري).

³ لاحظ: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة.

⁴ انظر بشأن العلم الطبيعي:

فإن القوة المعرفية التي يحظى بها العقل البعدي هي أكثر وثوقاً مما يحظى به العقل القبلي. وبحسب العقل البعدي فإن للدلالة الواقعية أهميتها الخاصة للكشف المعرفي. وبالذات فإن العقل المطلوب هو ذلك المحدد بالنظام الواقعي، أو جعل الواقع أساس التفكير والتكوين المعرفي بعد البديهات العقلية والمنطقية.

3- تقليص الاعتبارات الذاتية مع توسعة الاعتبارات العارضة. وهذا ما يتطلب العمل بجعل الأولى مجملة، على خلاف الثانية، لا سيما تلك التي تتعلق بالإنفتاح على الواقع. والجمع بين هذين النوعين من الاعتبارات يتيح لنا أن نجعل من الاعتبارات الذاتية موجهات دون أن يكون لها سلطة ذهنية تكوينية، خلافاً للاعتبارات العارضة كما تتمثل في الواقع¹.

4- العمل على تفعيل الاعتبارات العارضة المشتركة لا الخاصة. فقد جرّب الفكر المتحقق الديني العمل وفق الاعتبارات الخاصة دون نجاح، وهو لم يجرب بعد العمل وفق الاعتبارات المشتركة. وحيث إن هناك نسقاً منطقياً يتحكم في العلاقة بين المعرفة والوجود والقيم، لذا كانت المهمة الملقة على عاتق الاعتبارات المشتركة؛ الإنطلاق من البعد المعرفي ليتم بناء كل من النسقين الوجودي والقيمي، وأخص بالذكر - هنا - ضرورة الارتكاز على منطق الاحتمال والاستقراء في التكوين المعرفي.

¹ انظر حلقة (النظام الواقعي). كذلك الفصل الأول من القسم الثاني لكتابنا: القطيعة بين المتقف والفقير، دار ابدال، بغداد، الطبعة الخامسة، 2026م.

الفصل الرابع

ظاهرة المعيار والوجود في تمثيل التراث

يمكن تقسيم علوم التراث ذات العلاقة بفهم النص والخطاب الديني إلى قسمين. فهناك علوم تمهيدية متخصصة ومحيدة لا علاقة لها بفهم الخطاب بشكل مباشر، وإن وظفت لهذا الغرض، كعلوم العربية والتاريخ والرجال والمنطق وما على شاكلتها. وفي قبالتها توجد علوم لها علاقة ماسة بهذا الفهم طبقاً لما تحمله من أدوات معرفية وتأسيسات قبلية فرضت نفسها على آلية الفهم مباشرة، كعلم الكلام والفقه والتفسير والحديث والتصوف والفلسفة... الخ.

ومع أن موضوعات المجموعة الثانية من العلوم مختلفة، إذ لكل علم موضوعه الخاص، فما لعلم الكلام هو غير ما لعلم الفقه من موضوع، وكذا الحال مع التفسير والحديث والفلسفة والتصوف، فلكل من هذه العلوم معالجته الخاصة واستقلاليتها النسبية، لكنها مع ذلك تشترك في إخضاع النص الديني للفهم. وعليه لو أنا اعتبرنا الموضوع المشترك الجامع لهذه العلوم هو فهم النص بالذات؛ لأصبحت بمثابة علم واحد متعلق بهذا الفهم، ولكان من الممكن تقسيمها قسمة أخرى بحسب علم الطريقة. إذ لا تشكل تلك الأجزاء والأقسام كتلاً مستقلة لكل منها موضوعها المحدد، بل تقترب بعض الكتل من بعض، أو تندك بها لاتحاد طريقتها العامة في الفهم.

فمن وجهة نظر «طريقة» تُصنف هذه العلوم ضمن كتلتين كبيرتين، لكل منهما روحها الخاصة من النظر والتفكير، إلى الحد الذي تتضارب فيه إحداها مع الأخرى، وإن تداخلا على مستوى السطح والظهور التاريخي، كما يظهر لدى المفكرين الذين حاولوا التوفيق أو التلفيق بينهما. فبحسب التحليل الإبستيمي إن القطيعة والمنافاة بينهما ليست محايثة ولا تاريخية، بل منطقية ذاتية جوانية، بغض النظر عن مجراها التاريخي وما تضمنه من تلفيقات.

فكتلة علوم الكلام والفقه وغالب تفسير القرآن والحديث؛ تتخذ إتجاهاً محدداً في قبال كتلة الفلسفة والعرفان أو التصوف. فكل من الكتلتين يعبر عن نظام معرفي قائم في ذاته يتنافى جذراً وروحاً مع الآخر.

ولا يعود السبب في هذا التنافي المعرفي إلى إختلاف الموضوع الذي يعالجه النظامان من حيث الأساس. فمع أن الفلسفة والعرفان تتعاملان مع موضوع «الوجود» قبل تعاملهما مع الخطاب الديني، بخلاف الحال مع النظام الآخر، إلا أن هذا التمايز

ليس هو السبب في مصدر التضارب المنطقي بين النظامين، فمن المعلوم إن علوم النظام الآخر تعالج أيضاً موضوعات جزئية مختلفة، ومع هذا فليس بينها منافاة من النوع الذي أشرنا إليه.

كما لا يمكننا أن نعزو السبب في مصدر التضارب المعرفي للنظامين إلى الاختلاف في وجهات النظر بينهما هنا وهناك، إذ لا يخلو أي نظام وجهاز معرفي من كثرة الخلاف، بما فيها الخلافات الكبيرة، ومع ذلك لا يعني أن بينها قطيعة ومنافاة على الصعيد المنطقي العام.

يضاف إلى أنه لا يسعنا إرجاع مصدر التضارب إلى إختلاف طريقة الاستدلال الصورية، إذ هما كثيراً ما يشتركان في هذه الطريقة.

يبقى أن نقول بأن مصدر التضارب يعود إلى التباين الشاسع في الروح العامة لنمط التفكير لدى كل منهما، فطبيعة المعرفة لكل منهما هي ليست من جنس الثانية، إلى الحد الذي يجعل من موضوع البحث المشترك، وهو الخطاب الديني، يتمظهر بمظهرين لكل منهما جنسه المختلف كلياً عن الجنس الآخر. ولنقل أن لكل منهما مرآته الخاصة المختلفة جذراً عن الأخرى.

لذلك لم تفض عمليات التوفيق بين الطبيعتين تاريخياً إلا إلى نوع من التأسيس الجديد لصالح إحداها على حساب الأخرى. فالتضاد بينهما هو تضاد بين روح حتمية وأخرى غير حتمية، وليس من الممكن الجمع بينهما دون خسارة إحداها لحساب الثانية.

وبالتالي فإن ذلك يدفعنا إلى القول بضرورة دراسة هاتين الروحين كموضوعين في ذاتيهما بغض النظر عن العناصر الصورية المحايدة التي توظفها كل منهما.

ومع أن من السهل أن تجد عالماً يجمع بين الفلسفة والعرفان كما هو غالب الفلاسفة، أو يجمع بين الكلام والفقه كما هو غالب المتكلمين، لكن يقل وجود من يجمع بين علوم الكتلة الأولى من جهة، وعلوم الكتلة الثانية من جهة أخرى، لا سيما الجمع بين الفلسفة والفقه، كما هو حال ابن رشد، وبأقل من ذلك من يجمع بين الفلسفة والكلام، كالذي يلاحظ لدى الكندي، لكن الكندي عالم طبيعي ذو نزعة كلامية اعتزالية أكثر منه فيلسوف محترف على شاكلة سائر الفلاسفة التقليديين؛ لكونه يتجاوز المبادئ الفلسفية مثل موقفه من خلق العالم.

فعلاً إن هناك خروقات حصلت للكثير من الفلاسفة والعرفاء عندما تناولوا القضايا الدينية، ومنها تلك التي عالجها علم الكلام.

فمثلاً إن لابن رشد رأياً حول القضاء والقدر يخالف مبناه الفلسفي. فهو يتوسط في حل المشكلة ويرى أن إرادتنا للأشياء لا تتم إلا بمؤاتاة الأسباب الخارجية والداخلية - في أبداننا - التي سخرها الله تعالى، والتي منها ما يكون حافظاً على الفعل أو مثبطاً له. بهذا تجري الأفعال على نظام محدود مقيد بالأسباب والإرادة معاً، حيث كلاهما يشكل الحد العام للقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده¹. لكن هذه الرؤية تخالف المبنى الفلسفي لابن رشد وحتمية نظام الضرورة في الأسباب والمسببات للوجود كله من أوله حتى آخره².

كما أن لصدر المتألهين آراءً حول خلق السماوات والأرض تتعارض مع مبانيه الفلسفية. ومن ذلك جمعه بين الاعتبار الفلسفية القائلة بضرورة أزلية الفيض وأبديته وإستحالة عدم الكائنات أو خلقها من العدم تبعاً لمنطق السنخية، وبين الاعتبار الدينية التي تقر بأن الله قادر على أن يخلق السماوات والأرض في لحظة واحدة³، كما وله القدرة على إفنائهما متى شاء في أي لحظة⁴، وأن الدنيا ستفنى بقيام الساعة الكبرى. كذلك إعتقد تبعاً للمنطق الفلسفي أنه لا بد للعقول المجردة أن تظل ثابتة لا تتعرض للتغير والتحول باعتبارها ليست من جملة العالم ومما سوى الله، بل باقية ببقائه وموجودة بوجوده من دون جعل وتأثير⁵. لكنه مع ذلك أقر بفناء العقول ورقبها بالتحول إلى ما هو أعلى منها شأنًا، تليقاً مع بعض النصوص الدينية التي صرحت بموت وفناء الكل⁶.

وبالتالي فما نود قوله هو أن واقع الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين وحتى الفقهاء؛ لا يعكس بالضرورة الإتساق مع المبادئ الفلسفية والعرفانية والكلامية والفقهية الملتزم بها دائماً، لا سيما الأصول المولدة وتفريعاتها.

من المعلوم قبل كل شيء أن لنظام الفلسفة والتصوف وجوداً مستقلاً سبق وجود الخطاب الديني أو الإسلامي لمدة تتنازع عشرة قرون خلت. وكانت إشكاليته المعرفية هي إشكالية «وجودية» تتخذ من «الوجود العام» موضوعاً لها، مضافية عليه الطابع

¹ مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص227-226.

² انظر حول ذلك كتابنا: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

³ صدر المتألهين: تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م. ج8، ص181.

⁴ تفسير صدر المتألهين، ج6، ص123.

⁵ صدر المتألهين: الاسفار، ج3، ص127، وج6، ص302-303 و315، وج8، ص396. وأسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ، ص95.

⁶ انظر حلقة (النظام الوجودي).

الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله. لذا أثرنا تسميته بـ (النظام الوجودي) الحتمي، وهو يحمل دائرتين معرفيتين هما الدائرة الفلسفية والعرفانية أو الذوقية كما سنعرف. فما قدّمه هذا النظام من تنظير، سواء بحسب دائرته الفلسفية أو العرفانية، يمتاز بالطابعين الوجودي والحتمي معاً، حتى على مستوى تعامله مع الخطاب والقضايا المعيارية، كما سيأتينا تفصيل ذلك خلال حلقة (النظام الوجودي).

أما علوم النظام الآخر فقد نشأت بعد وجود الخطاب الديني، وقد علقت بهذا الخطاب بشتى الأشكال والنواحي، لذلك لم يكن هناك مانع يفصلها عن فهمه مثلما هو الحال مع النظام الوجودي. فموضوعها الأساس إن لم يكن عين النص أو الخطاب ذاته، فهو لا يخرج عن القضايا التي تتعلق به مباشرة هنا وهناك. لذا فمن حيث ذاتها إنها ليست مستقلة، ولا كان بالإمكان معالجتها وقراءتها بمعزل عن العلاقة بالنص أو الخطاب، خلافاً لما هو الحال مع النظام الوجودي، لكونه مستقلاً بذاته، وبالتالي فمن الناحية المنطقية جازت معالجته لذاته وبغض النظر عن علاقته بالنص.

وهذا ما اضطرنا إلى المغايرة في الطرح بين القراءتين المخصصتين لهذين النظامين، إذ سنفرد للنظام الوجودي باباً من المعالجة قبل احتكاكه بالنص وعلاقته بفهمه، لنتعرّف عليه كشيء مستقل في ذاته وبغض النظر عما قدّمه من طريقة فهم. ولم نعمل الشيء ذاته مع النظام الآخر لإلتصاقه بالفهم كما أشرنا.

لكن لما كانت علوم النظام الآخر غير مستقلة في ذاتها عن الخطاب، فهي إما مبنية على فهمه أو على الموضوعات العالقة بأجواءه، وحيث إن للخطاب طبيعة معيارية تتضمن «الروح الانشائية» وتتخذ من نظرية التكليف قطبها الأساس، لذا فقد اصطبغت هذه العلوم بالصبغة المعيارية، أي أنها تنتمي إلى ما نطلق عليه (النظام المعيارية)، دون أن يعني ذلك بأن الخطاب هو الآخر ينتمي إلى هذا النظام، باعتباره مادة خام قياساً بالنظم والأجهزة التي تطرح نفسها لفهمه ومعالجة قضاياها.

ومصطلح (المعيارية) جاء ليقابل مصطلح الوصفي والتقريبي للأشياء الخارجية، فمعناه هو ما ينبغي عليه الشيء أن يكون.

وفي بعض المعاجم الفلسفية عرّف (المعيار) لدى المنطقيين بأنه نموذج مشخص لما ينبغي أن يكون عليه الشيء¹، وهو النموذج المثالي الذي تنسب إليه أحكام القيم. فالمعيار في الأخلاق هو النموذج المثالي الذي تقاس به معاني الخير، والمعيار في المنطق هو قاعدة الاستنتاج الصحيح، وفي نظرية القيم هو مقياس الحكم على قيم

¹ من الناحية اللغوية يُعرّف المعيار بأنه من المكييل، والعيار ما يعاير به المكييل (لسان العرب، مصدر سابق، مادة عير).

الأشياء. والعلوم المعيارية هي عند (وونددت) عبارة عن العلوم التي تهدف إلى صوغ القواعد والنماذج الضرورية لتحديد القيم، كالمنطق والأخلاق وعلم الجمال. وتقابل هذه العلوم نظيرتها المسماة بالعلوم التفسيرية أو التقريرية القائمة على ملاحظة الأشياء وتفسيرها، كما في علوم الطبيعة، فهي علوم خبرية خلافاً للعلوم المعيارية التي يمكن تسميتها بالعلوم الإنشائية¹. وبالتالي فما نعينه بالنظام المعياري لدى الفكر الإسلامي هو التفكير في مجال القيم بما ينبغي عليه الشيء أن يكون.

لذا فمن حيث الدقة، إن الفارق بين النظرتين الوجودية والمعيارية هو أن النظرة الوجودية ترى الأشياء من حيث ذاتها وصفاتها وعلاقاتها الكينونية. في حين تترصد النظرة المعيارية البحث في الفعل الإرادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات انشائية أخلاقية لا كينونية. فشرط الوجود هو الذات، وبالأساس الذات الإلهية، فمن خلالها تتشخص طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات. بينما شرط «المعيار» هو القدرة والإرادة، فيها يمكن الحديث عن الخصال المعيارية للفعل أو السلوك الحر. وبالتالي فلولا الذات ما كان للوجود وجود، كذلك فلولا القدرة والإرادة ما كان للمعيار عيار. وبهذا التمايز بين النظرتين (الوجودية والمعيارية) يمكننا أن نتفهم طبيعة التفكير لدى كل منهما.

فميزة النظام الوجودي عن النظام المعياري هي أن الأول لا يشرع إلا بأخذ اعتبار «الوجود» ولأجله. فحتى القضايا المعيارية تكون محددة ومقاسة طبقاً لـ «الوجود». بينما ينعكس الحال في النظام المعياري الذي يحمل دائرتين معرفيتين هما الدائرة البيانية والعقلية كما سنعرف. إذ يقوم التشريع في هذا النظام، سواء لدى دائرته البيانية أو العقلية، على «المعيار» ولأجله؛ بما في ذلك تحديد قضايا الوجود واعتباراته. فبحث الدائرة البيانية حول (المشكل الوجودي) كما يتمثل في الصفات الإلهية لا يخرجها عن الطبيعة المعيارية، فهي تعالج هذا المشكل اعتماداً على بيان النص وتبعاً للدوافع اللاهوتية. أما الدائرة العقلية فمن الواضح إن محور اهتمامها يتمثل في العلاقة التكليفية التي تربط المكلف بالمكلف، وهي حتى في تعاملها مع القضايا الوجودية، كبحتها في الأمور الفيزيقية والميتافيزيقية، تنطلق في الغالب من الدافع اللاهوتي. ويصدق هذا الأمر على الإتجاهات التي انقسمت على نفسها بين عدد من الدوائر، كمذهب الأشاعرة المتقدمين، فهو في تحديده لقضايا الصفات كمشكل وجودي يتبع المنهج البياني بخلفياته اللاهوتية، أما بالنسبة لقضايا العلاقة التكليفية فإنه يتبع المنهج العقلي. أي أنه منقسم على ذاته بين الدائرتين ومتمشكل بكلا المشكلتين (الوجودية والمعيارية).

¹ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ - 1994 م، ج2، مادة (المعيار)، ص399-400.

فالغرض من الاهتمام الغالب بعلوم الكلام والفقه وتفسير القرآن والحديث وما على شاكلتها هو لتحديد العلاقة المعيارية لنظرية التكليف، فهي قطب الرحى الذي تدور حوله هذه العلوم. فليس هناك موضوع في ذاته ولأجله تقوم عليه تلك العلوم أشد وأقوى من هذه النظرية بما تنطوي عليه من تحديد لعلاقات الحق بين المكلف والمكلف. فمن حيث الأساس إن نصوص الخطاب الديني دالة على التكليف، بل هي عين التكليف ذاته، وهو ما جعل تلك العلوم التي قننت هذه النصوص تتجه هي الأخرى باتجاه هذه القضية المركزية. فدائرة البحوث الفقهية هي عينها دائرة علم التكليف، فقد شهد الفقه تضخماً في البحث والتقنين خلال القرون الأولى، وامتنص من الطاقات الفكرية ما يكفي أن نعرف أنه منذ القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري ظهرت اتجاهات كثيرة من المدارس الفقهية؛ قدرها البعض بما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة¹، كل ذلك لغرض تحديد دوائر التكليف طويلاً وعرضاً. ومع أن الإجتهد الفقهي تكفل بتحديد دوائر التكليف لإبتلاء طاعة المسلمين في شؤون ممارساتهم العملية؛ إلا أنه هو الآخر كان خاضعاً لذات التكليف. وكما قرر الشافعي بأن الله قد ابتلى طاعة المسلمين «في الإجتهد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»².

كذلك الحال مع علم الكلام، فقد لجأ هو الآخر إلى تحديد التكليف مباشرة بما هو «موضوع في ذاته»، فهناك مباحث عامة عن التكليف وشروطه وعلاقته بالعدل وإرادة الإنسان، كما إن مقدمات كتب هذا العلم قد ألفت أن تشرع بالبحث عن وجوب العلم، وعما يجب على الإنسان أن يعرفه أولاً، وعن تحديد عقيدة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال. فأصبح التكليف مقدمة للكلام، بل أصبح الكلام تكليفاً، فبنظر أصحاب الكلام تعتبر القضايا الأساسية لهذا العلم من التكاليف الواجب على المسلم بحثها عيناً لتحديد عقيدته سلفاً. فمثلاً ذكر الباقلاني في كتابه (الإنصاف) ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، فعدّد مختلف قضايا الكلام الأشعرية، وأضاف إليها العلم بأوائل المعرفة وأصول الأدلة والمقصود بالاستدلال وانقسام المعلومات والموجودات والمحدثات، كما أوجب على المكلف معرفة أول نعم الله على خلقه وأفضلها عند المؤمنين المطيعين وغيرها من القضايا الأخرى³. ومعلوم أن الباقلاني أذاع مبدأ (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) خلال القرن الرابع الهجري، لذلك فقد زاد من

¹ يبدو أن هذا التقدير الذي ذكره المفكر محمد اقبال في (تجديد التفكير الديني في الإسلام ص189-190) جاء تبعاً لما مذكور من عدد الأدلة المعتبرة في الفقه، والتي نصّ عليها القرافي المالكي ونجم الدين الطوفي. مع أنه لا لزوم بين عدد الأدلة وعدد المدارس المرتكزة عليها (انظر الأدلة المشار إليها في: القرافي: تنقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب العشرين، بعنوان: في جميع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين، لم تذكر أرقام صفحاته. والطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1980م، ص109-110).

² الشافعي: الرسالة، ص22.

³ أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص13-20.

حمولة التكليف فشملت قضاياها حتى الأدلة المحررة، إذ خرجت من كونها في دائرة ما هو «موضوع لأجله» لتدخل دائرة ما هو «موضوع في ذاته» من التكليف، الشيء الذي يعني أن الكلام قد أصبح «شريعة»، والإجتهاد «نصاً». فلما كان الاستدلال على بعض العقائد، كالقدرة والخلق، متوقفاً عند الباقلاني على إثبات الخلاء والجوهر الفرد والعرض لا يبقى زمانين وغيرها¹، لذا فقد اعتبر هذه القضايا ضمن العقائد الواجب إعتقادها، وبالتالي فهي قضايا وجودية مؤسسة على المعيار، خلافاً لطريقة الوجوديين، لكونهم يؤسسون المعيار على الوجود لا العكس.

بل لدى المعياريين إن مبرر وجود الخلق هو لغرض معياري يتعلق بالتكليف، إذ سُخِّرَت الأشياء للإنسان ليعتبر منها ويتخذها مرشداً ودليلاً على التكليف، بما في ذلك التكاليف العقلية، كما يلاحظ - مثلاً - لدى الذين اعتبروا الغرض من وجود الشهوات في الإنسان إنما لأجل التكليف، فطبع الناس يميل إلى الشهوات ومن ثم إلى الفعل القبيح، وليس هناك من رادع سوى التكليف، فيتعين بذلك خياره دون تركه².

كما ذهب الحر العاملي إلى أن الحكمة من خلق الشهوات والشياطين وغيرها تتمثل في التكليف والتعريض لزيادة الثواب، وكذا هو الحال مع نصب الشبهات وانزال المتشابهات³.

كان ذلك مما له دلالة على البحث الكلامي بما هو «موضوع في ذاته» من التكليف. أما البحث الكلامي بما هو «موضوع لأجله» فإنه يستغرق ما تبقى من مواد علم الكلام، ويتوارى في كثير من الأحيان وراء الأدلة المحررة، بما في ذلك أدلة إثبات أصول العقائد كالتوحيد والعدل، فرغم تضاربها بحسب الميول المذهبية إلا أنها تهدف إلى التنزيه والتقديس بعيداً عن شبهة التدنيس ومخالفة الشريعة، بغية ضمان «الإعتقاد الحق»، لذلك لا يخلو لسانها من التعريض بكل من يخالف هذا الحق، بالتكفير والتضليل، مما له دلالة على «التكليف» بوصفه معياراً يتوارى خلف لغة الكلام وعلمه.

يضاف إلى أن نشأة علم الكلام ومجادلات «الصخب» التي ظهرت في أوساطه، لم تتجاوز - هي الأخرى - حدود ذلك المعيار. فقد نشأ الاعتزال على يد (واصل بن عطاء) بعد اعلان رأيه حول «منزلة الفاسق»⁴، بل إن أغلب أصول المعتزلة الخمسة

¹ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص465.

² انظر حول ذلك: الهمداني: شرح الأصول الخمسة، ص510. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص161. ومقداد السيوري الحلبي: إرشاد الطالبين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص273-274. كما انظر الفصل الأول من حلقة (النظام المعيارية). كذلك: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي.

³ الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ، ص402.

⁴ الملل والنحل، ص22-23.

لها دلالة معيارية على التكليف. كما إن الأشاعرة هي الأخرى لم تستقل عن المعتزلة ولم تنفصل عنها إلا بعد إحساسها بما ضيعته من «واجب التكليف»، وذلك بعد المناقشات التي دارت بين الأشعري وأستاذه الجبائي حول قضايا لها علاقة صميمة بنظرية التكليف، كقضية الصلاح والأصلح.

ويلاحظ أن الممارسة العقلية لعلم الكلام تقف على الضد والتنافي مع الممارسة العقلية للفلسفة التقليدية. فالنظام الذي ينتمي إليه كل منهما هو على الضد من الآخر. فبحسب البحث الطريقي أن العقل الكلامي هو عقل معياري خلافاً لما يتصف به العقل الفلسفي من صفة وجودية غير معيارية. وبالتالي فإن الروح المعرفية وطريقة التفكير ونوع النتائج لكل منهما هي مختلفة تماماً كما سنعرف.

وعموماً يمكن القول بأن منهج علم الكلام هو أقرب للتفكير الديني، أو أنه ممزوج بهذا التفكير، وأن أتباعه يحملون عقيدة أيديولوجية مذهبية دينية، وعلى خلافه منهج الفلسفة المتحرر غالباً من هذه المذهبية، وأنه أقرب للمنهج العلمي، لا سيما وأن العلوم الطبيعية كانت في ذلك الوقت تُبحث وتُدرس ضمن الفلسفة، وأن العلماء كانوا إما فلاسفة أو دائرين في فلهم. لذلك فالتطور العلمي الذي حصل خلال تاريخ الإسلام إنما كان بفعل الفلسفة لا الكلام، رغم بعض مؤاخذاتنا على علاقتها بعلوم الطبيعة، كما سنعرف¹.

لذا ففي فهم القضايا الدينية يسهل الإنفكاك تماماً من الفلسفة، لكن من الصعب الإنفكاك من علم الكلام وتفكيره الديني؛ باعتباره مختصاً في أسس وأركان هذه القضايا خلافاً للأولى.

وحقيقة، لولا أن الفلسفة ومعها العرفان انشغلا بالخطاب الديني بالفهم والتبعية كمنهج، لكنا اعتبرناهما يقعان عرضاً وبموازاة منطق الدين ذاته. فهما ينافسان هذا المنطق ومدعياته الأساسية. لذا يصعب عليهما تبرير أصول المسألة الدينية وأركانها الأربعة، خلافاً لعلم الكلام.

لا يقال بأن للفلسفة التقليدية المنهج البرهاني، بحجة أنها لا تسلم بشيء ما لم تقم الدليل عليه، خلافاً للكلام. بل كل منهما يقيم المنهج الاستدلالي طبقاً للمسلمات الخاصة به، مثلما أشار إلى ذلك ابن رشد². كما يمكن القول إن الفلسفة التقليدية ليست برهانية بإطلاق، بل إنها مقيدة ضمن ما تقترضه من ماهيات كلية في الذهن، فهي بالتالي ليست برهانية من حيث علاقتها بالواقع أو انطباقها معه.

¹ انظر الحلقة الثانية (نظم التراث).

² ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت، ص 540-541.

ويمكن تصوير هذه الناحية بمثل يعود إلى الهندسة الكونية، فحينما نقول إن مجموع زوايا المثلث هو (180 درجة)، فهذا القول صحيح قياساً بما نحمله من تصور وإفتراض ذهني، لكنه ليس معنياً بالواقع الموضوعي فعلاً. فنحن نتعامل مع سطح مستو على الصعيد الذهني، في حين ليس بالضرورة أن يكون مبنى الواقع بمثل هذا السطح، وبالتالي قد لا يكون مجموع تلك الزوايا بالقدر المذكور.

فمثلاً إن نظرية أينشتاين في النسبية العامة قد عوّلت على السطح المنحني للهندسة الكونية، وأخذت تصور الواقع بأنه محدب أشبه بقطعة البطاطس، لهذا كان مجموع زوايا المثلث حسب هذا الإفتراض مغايراً للدرجة السابقة، خلافاً لنظرية نيوتن في تصورهما لتلك الهندسة¹. وهكذا الحال يمكن قوله حول ما يتعلق بالفلسفة التقليدية.

ويترتب على ذلك أن الفلسفة والكلام لم يتعاملا تعاملاً محايداً إزاء القضايا التي اعترضتهما، لا سيما القضايا الرئيسة للعقيدة الدينية. ومع ذلك فإن لكل منهما إجتهداته الخاصة، إلى الدرجة التي يتفقان فيها غالباً على ترجيح الرؤية العقلية على النص، إذ يعتبرانها قاطعة خلافاً للأخير، لكنهما يختلفان في مضامين تلك الرؤية تماماً.

كما لعبت اللغة دوراً هاماً وعظيماً، لا فقط في حدود ما هو «موضوع لأجله» بما تمده من مقدمات لتحديد فهم موارد الأمر والنهي من التكليف، بل كذلك أنها في مرحلة التقنين قد عبّرت أحياناً عن علم ما هو «موضوع في ذاته» من أبعاد الفقه والتكليف، فهي الدين بعينه على حد تعبير أبي عمرو بن العلاء²، وكما ينقل البعض قول الجرمي الفقيه بأنه منذ ثلاثين سنة كان يفتي الناس في مسائل الفقه من كتب سيبويه في النحو³. وربما كان القصد من ذلك إنه لا يتجاوز توظيف طريقة سيبويه في النحو كـ «موضوع لأجله» لا «موضوع في ذاته» من الفقه.

وهكذا هو الحال مع علوم أخرى كتفسير القرآن والحديث والسيرة وما إليها. فمثلاً رأى جماعة من العلماء بأن علة وجود المحكم والمتشابه في القرآن هو لغرض تكليفي، إذ كُلف الإنسان بالإجتهد في النظر لمعرفة ما هو محكم وما هو متشابه. وقد ذكر القاضي عبد الجبار الهمداني في جواب على سؤال عن وجه الحكمة في وجود المحكم

¹ انظر حول ذلك:

Madden, E. H. , Introduction; Philosophy Problems of Physics, 1968, p. 57-58. And: Hempel, Geometry and Empirical science, in: The Structure of Scientific Thought, p. 79-80.

² جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، ج2، ص17.

³ الموافقات، ج4، ص115-116. كذلك: محمد عطية الابراشي وأبي الفتوح محمد التوانسي: سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية ونوابع الفكر الإسلامي، مكتبة نهضة مصر، المجموعة الأولى، ص19.

والمتشابه في القرآن فقال: «إنا إذا علمنا عدل الله وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتل (الخلاف)، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى. وقد ذكر أصحابنا في ذلك وجوهاً لا مزيد عليها. أحد الوجوه: أنه تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً، ليكون ذلك داعياً إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد. والثاني أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في باب الثواب أدخل، وذلك شائع. فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، فكل ما كان أدخل في معناه كان أحسن لا محالة»¹. وعلى هذه الشاكلة ذكر الزركشي بأن الله جعل كتابه محكماً ومتشابهاً ليحثهم على التفكير فيه ومن ثم يثيبهم على قدراتهم وجهودهم الاجتهادية².

وهناك من المعياريين من جعل العلوم كلها موضوعاً لنظرية التكليف، كابن حزم الاندلسي، إذ ذكر بأن الغرض من وجودنا في الدنيا هو تعلم ما أراده الله تعالى منا وأخبرنا عنه، وهو معرفة الشريعة والعمل بموجبها للتخلص من البلاء الذي ابتلانا الله تعالى به في الدنيا. فقد ربط ابن حزم العلوم بهذه الغاية المعيارية. وعلى رأيه أنه لا تتم صحة معرفة الشريعة إلا بمعرفة أحكام الله وعهوده في كتابه المنزل، كذلك بمعرفة ما بلغه النبي (ص) إلينا وما أوصانا به، وأيضاً ما أجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه، وكل ذلك لا يتم إلا بمعرفة الرجال الناقلين لتلك الأمور وأزمانهم وأسمائهم وأنسابهم، ومعرفة المقبولين منهم وتفرقتهم عن غيرهم. كما إن ذلك لا يتم إلا بمعرفة القراءات المشهورة ليوقف بذلك على المعاني المتفق عليها وتمييزها عن غيرها، وهو لا يتم إلا بمعرفة اللغة ومواقع الإعراب وما يقتضيها من التعرف على علم الشعر لعلاقة الإعراب به. كما لا بد من التعرف على علم الهيئة لمعرفة القبلة وأوقات الصلوات، ولا بد من معرفة علم الحساب لتقسيم الموارد والغنائم وغيرها. كما لا بد من التعرف على حدود الكلام لمعرفة حقيقة البرهان مما يحتاج إلى علم المنطق والفلسفة. ولا بد أيضاً من معرفة العيوب التي تجب التكليف كعاهة الجنون والآفات المختلفة، وهو ما يحتاج إلى علم الطب. ولا بد لمعرفة كيفية الدعاء إلى الله من علم الخط والبلاغة وما إليها. كما إنه لا بد من معرفة عبارات الرؤيا باعتبارها حقاً «وهي جزء من سنة وأربعين جزءاً من النبوة»، وهو ما يحتاج إلى التمكن من سائر العلوم المذكورة. وأخيراً يذكر ابن حزم بأن الحاجة تمت إلى التعرف على علم النجوم لمعرفة الصواب من الخطأ في القضاء بالنجوم. وبذلك تكون جميع العلوم التي عرفها هذا المفكر لها غاية معيارية تتمثل في نظرية التكليف³.

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 599-600.

² البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 75-76.

³ رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، ج 4، ص 78-83.

ويلاحظ أن هناك خصوصيتين للبنية المعيارية داخل النظام المعياري، إحداهما معرفية، وهي التي تناظر ما عليه النظام الوجودي. أما الأخرى فليس لها ما يقابلها في النظام الأخير، إذ تتضمن جانباً من الموقف النفسي إتجاه القضايا الدينية والإحساس بالقداسة، كما يتم التعبير عنها بالحرمة إزاء «معيار» نظرية التكليف، خشية التفريط بالحق المتعلق بالله أو المكلف.

فالكثير من علماء هذا النظام يتحرّجون من أن يضيفوا رأياً من عندهم خارج الحد المتعارف عليه، خشية تجاوز هذا الحق المعياري؛ بما في ذلك «المسائل الوجودية» التي نصّ عليها الخطاب، كمسألة الاستواء على العرش، الأمر الذي يفسّر السبب الذي جعل أغلب علماء السلف يلجأون إلى التفويض والاحتياط خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وكثيراً ما كان العالم يتخذ من قاعدة الاحتياط موقفاً عملياً، حتى لو كان رأيه النظري بخلاف ما يؤدي إليه الموقف العملي وما يستلزمه هذا الموقف من حدوث بعض الأضرار¹.

ويذكرنا هذا الأمر بما نقله الشيخ محمد جواد مغنية عن أحد أساتذته أثناء الدرس حول طهارة أهل الكتاب، حيث قال الأستاذ: «إن أهل الكتاب طاهرون علمياً نجسون عملياً»، فأجابه الشيخ بالحرف أيضاً: «هذا إقرار صريح بأن الحكم بالنجاسة عمل بلا علم». مما جعل الأستاذ ورفاق الصف يضحكون، كما نقل².

ورغم توظيف النظام المعياري لعلوم العربية لصالحه، لا سيما ما يتعلق بالدائرة النقلية، لكن ذلك لا يجعل من هذه العلوم علوماً تابعة له، فهي محايدة كالمنطق في علاقته بالفلسفة، وإن تمّ توظيف كل منهما لتحقيق مطالب النظامين، بل إن الشواهد التاريخية تثبت بأن التوظيف كان في بعض الأحيان معكوساً، بمعنى أن النظام المعياري وظّف المنطق لصالح قضاياها ضد النظام الوجودي، كما إن الأخير وظّف بدوره اللغة العربية لإثبات مطالبه ضد الأول. وهذا يعني أن كلاً من اللغة العربية والمنطق لا يحمل تصورات عقائدية أو وجودية خاصة، بل هما صوريان يقبلان التطبيق على مختلف العلوم التي تناسبهما.

لذلك فإن مناقضة البيانين للمنطق ليس المقصود منها مناقضته لذاته، فهو في حد ذاته لا يعارض البيان أو المعيار؛ باعتباره صورياً، بل لأن الفلاسفة صاغوه واستخدموه لأغراضهم «الوجودية» حتى أصبح ملاصقاً لأعمالهم الفلسفية، لذا أبعدوه

¹ بصدد ما تفعله بعض الاحتياطات العملية من أضرار انظر: المحقق أبو القاسم القمي: قوانين الأصول، طبعة حجرية، ص446.

² فقه الإمام جعفر الصادق، ج1، ص32-34. ويبدو أن الاستاذ المشار إليه في المتن هو المرحوم السيد أبو القاسم الخوئي.

أهل المعيار عن اهتمامهم وحرّمه آخرون لهذا الغرض، للإعتقاد بأنه مدخل للفلسفة وموظف للكفر ومناوئة الشريعة¹، حتى حان وقت إعادة ترتيب اعتباره وتوظيفه داخل حيز البيان والنظام المعياري عموماً، كما فعل ابن حزم والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته.

فكما ذكر بأن «صناعة المنطق قبل إمام الحرمين الجويني لم تكن ظاهرة في الملة، وما ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المباشرة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك»².

ونقل السيوطي في (الحاوي للفتاوي) آراء عدد من العلماء الذين حرّموا الاشتغال بالمنطق لكونه، كما يعتقد، يجر إلى الفلسفة والزندقة، فاعتبر أول من نصّ على التحريم الشافعي، ومن أصحابه إمام الحرمين والغزالي في آخر أمره، وابن الصباغ صاحب (الشامل) وابن القشيري ونصر المقدسي والعماد بن يونس وحفده والسلفي وابن بندار وابن عساكر وابن الأثير وابن الصلاح وابن عبد السلام وأبو شامة والنووي وابن دقيق العيد والبرهان الجعبري وأبو حيان والشرف الدميّطي والذهبي والطبيي والملوي والأسنوي والأذرعي والولي العراقي والشرف بن المقرئ وقاضي القضاة شرف الدين المناوي. ونصّ عليه من أئمة المالكية ابن أبي زيد صاحب (الرسالة) والقاضي أبو بكر بن العربي وأبو بكر الطرطوشي وأبو الوليد الباجي وأبو طالب المكي صاحب (قوت القلوب) وأبو الحسن بن الحصار وأبو عامر بن الربيع وأبو الحسن بن حبيب وأبو حبيب المالقي وابن المنير وابن رشد وابن أبي جمرة وعامة أهل المغرب. ونصّ عليه من أئمة الحنفية أبو سعيد السيرافي والسراج القزويني الذي ألف في ذمّه كتاباً سماه (نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلى بحب علم المنطق). كما نصّ عليه من أئمة الحنابلة ابن الجوزي وسعد الدين الحارثي وابن تيمية الذي ألف في ذمّه ونقض قواعده مجلداً كبيراً سماه (نصيحة ذوي الإيمان في الرد على منطق اليونان)³.

لكن على رأي ابن خلدون فإنه منذ الجويني أخذت صناعة المنطق طريقها وسط أهل الملة، ثم انتشرت وقرأها الناس وفرّقوها عن العلوم الفلسفية من حيث أنها قانون ومعيار للأدلة فقط⁴. ثم جاء الفخر الرازي فسبق غيره في اعتبار المنطق علماً مستقلاً بذاته؛ وهو أنه آلة للعلوم⁵.

¹ انظر بهذا الصدد: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ج4، ص98 وما بعدها.

² تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835.

³ السيوطي: الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ-1982م، ج1، ص255.

⁴ تاريخ ابن خلدون، ج1، ص835.

⁵ مقدمة ابن خلدون.

أما نظام الفلسفة والتصوف فحيث إنه يستند إلى إشكالية الوجود والحتمية، فإن فهمه للخطاب لم يرتكز على نزعة «المعيار» كما هو الحال في النظام الأول، بل قام على نزعة «الوجود» واعتباراته الحتمية، إلى الحد الذي أصبح الخطاب بحسب هذا الفهم مرآة لإظهار الوجود وحتميته حتى في القضايا المعيارية الصميّة؛ بما فيها مسألة التكليف ذاتها. فطبقاً لهذا الفهم فإن عملية التكليف التي يبيدها الخطاب تتخذ طابعاً مجازياً حقيقته الوجود والحتمية.

وكتأكيد على هذا المعنى نرى الفيلسوف الأرسطي ابن رشد يردّ مصدر التكليف الأمرّي الإنشائي (المعيارّي) إلى تكليف (وجودي)، إذ اعتقد بأنّ الله أمراً «وجودياً» حكم فيه على الفلك الذي يخصّه بالحركة وأمر سائر المبادئ المفارقة بأن تأمر جميع الأفلاك الأخرى بالحركات، وهو الأمر الذي قامت عليه السماوات والأرض «وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً»¹.

وهو من منطلق هذا المعنى جعل عبادة الحكماء وشريعتهم الخاصة «وجودية»، فخصوصية هذه العبادة والشرعية تتعلق - عنده - بالفحص عن جميع الموجودات «إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه»².

كما إن صدر المتألهين اعتبر الرسائل السماوية للأنبياء داخلة في المعنى الوجودي الحتمي، متصوراً أن فائدتها الوجودية جاءت تبعاً لما يفرضه القضاء الوجودي في سابق الأزل³. وهو من منطلق هذا المعنى فهمّ قضايا الخطاب المعيارية فهماً وجودياً خالصاً، كما في تفسيره لآية: (قل كل يعمل على شاكلته)⁴، حيث رآها تعني بأن كل شيء يخرج على شاكلة الأصل - الله -، كالذي جاء في الحديث النبوي القائل: «خلق الله آدم على صورته»⁵.

وكذا فعل زعيم العرفاء الشيخ الأعرابي قبله، فهو أيضاً فهمّ قضايا المعيار في الخطاب فهماً وجودياً، ورأى الأمور تجري حتمياً بما فيها قانون العبادة والتكليف. فهو

¹ تهافت التهافت، ص 185-186.

² ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ببيروت، 1986م، ج 1، ص 10.

³ انظر لصدر المتألهين: تفسير القرآن، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، ج 4، ص 234-235.

ومفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ص 167-168.

⁴ سورة الاسراء/ 84.

⁵ انظر بهذا الصدد كتب صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 272. ومفاتيح

الغيب، ص 87-88. والشواهد الربوبية، ص 41-42.

يعدّ قوله تعالى ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾¹؛ ذا دلالة على القضاء التكويني، فمعنى (قضى) هو (حكم)، والمعنى العام للآية هو أن الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة، حكماً وجودياً حتماً غير معياري². وقد أبدى - بحسب هذا المنطق - بعض التحير والتشكيك في طبيعة النزعة المعيارية لحقيقة التكليف، كالذي يلاحظ في أبياته الشعرية التالية:

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلف

إن قلت عبد فذاك نفي³ أو قلت رب فما يكلف⁴

وكم قلت:

حيرة من حيرة صدرت ليت شعري ثم من لا يحار

أنا مجبور ولا فعل لي فالذي أفعله باضطرار

والذي أسند فعلي له ليس في أفعاله بالخيار

أنا إن قلت أنا قال لا وهو إن قال أنا لا يغار

فأنا وهو على نقطة ثبتت ليس لها من قرار

وكم قلت:

تعجبت من تكليف ما هو خالق له وأنا لا فعل لي فأراه

فيا ليت شعري من يكون مكلفاً وما ثم إلا الله ليس سواه⁵

هكذا تكون النزعة الوجودية لفهم الخطاب وقضاياه المعيارية ظاهرة على لسان كل من أصحاب الفلسفة (ابن رشد) والعرفان (ابن عربي) والإشراق (صدر المتألهين الشيرازي). وستشهد على ذلك الفصول الخاصة بالنظام الوجودي.

¹ سورة الاسراء/ 23.

² أبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار إحياء الكتب العربية، 1365 هـ - 1946 م، ج 2، ص 39، وج 1، ص 72.

³ ورد في لطائف الأسرار، ص 42: فذاك ميت.

⁴ كما ورد في المصدر السابق: أنى يكلف.

⁵ ابن عربي: لطائف الأسرار، تحقيق وتقديم أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380 هـ - 1961 م، ص 41. وكتاب الجلالة، من رسائل ابن العربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367 هـ - 1948 م، ج 1، ص 12.

ونشير أخيراً إلى التمايز الحاصل بين النظامين المعياري والوجودي من خلال المباحث الفلسفية العامة لكل من: المعرفة (الإبستمولوجيا) والوجود والقيم. كما هناك تمايز آخر يتعلق بالفكر الغربي الحديث أو بعض تياراته الهامة.

فقد إستند البحث في النظام المعياري إلى إشكالية (القيم) كما تتمثل في نظرية التكليف، ومنها تعدى إلى إشكاليتي المعرفة والوجود. فكما عرفنا بأن مباحث هذا النظام كانت تدور حول (نظرية التكليف) وقد تأثرت بها كل من الإشكاليتين السابقتين. فالغرض من (المعرفة) لدى هذا النظام هو عبادة الله والالتزام بتكليفه، لذلك كان النظر المعرفي من الواجبات. والكثير من علمائه يذهبون إلى أنه أول الواجبات الملقة على عاتق الإنسان¹. وكذا هو الحال مع مبحث الوجود، فالغرض منه هو التوصل إلى معرفة الله وصفاته وعلاقته بالإنسان لتحديد موارد تكليفه. إذ يعتقد هذا النظام بأن الله خلق الإنسان لإبتلائه وإمتحانه طبقاً لنظرية التكليف، فأوجد فيه الشهوات والعقل، وأمده بقوى الخير والشر، وأرسل إليه الملائكة والشياطين؛ لإلهامه بالخير وتضليله بالشر، كما سخر له سائر المخلوقات الطبيعية.. كل ذلك لذات الغرض من التكليف والإمتحان.

في حين دار البحث في النظام الوجودي حول إشكالية (الوجود)، ومنه تعدى إلى المبحثين الآخرين. فقد انعكس تأثير الإشكالية الوجودية على كل من القيم ونظرية المعرفة، فأصبحت القيم لدى هذا النظام مجازية لأنها محكومة بالحنمية الوجودية، كما أصبحت المعرفة ذات أبعاد مطلقة وضرورية بفضل التطابق مع الواقع، لا سيما وأنها مستلهمة من العقل السماوي الفعال.

أما الفكر الغربي الحديث، أو بعض تياراته الهامة، فقد اشتغل على نظرية المعرفة، ومنها تعدى البحث إلى إشكالية الوجود والقيم، كالذي يظهر لدى كل من ديكارت وبيكون ولوك وهيوم وستيوارت مل ومانويل كانت والوضعيين المنطقيين وفلاسفة العلم وغيرهم. والذي جعل هذا الفكر يهتم بنظرية المعرفة هو أنه قد شكك بالمسلمات المعرفية، وغلب عليه عدم التسليم بوجود تطابق بين العقل والوجود، خلافاً للنظام الوجودي الذي برر التطابق وفقاً لمبدأ النسخية كأصل مولد؛ كما سنعرف لاحقاً. فـرؤية الفكر الغربي للوجود هي رؤية ينتابها التردد والشك وأنها لا تتوغل صوب القضايا الميتافيزيقية كما يفعل النظام الوجودي. كما إن تأثيرها على القيم بين هو الآخر، باعتبارها تخضع للتحليل المعرفي لدى هذا الفكر، وهو غالباً ما يراها ذاتية

¹ انظر التفاصيل خلال الفصل الأول من حلقة (النظام المعياري).

وليست تجلياً من تجليات الحتمية الوجودية. فهي بنظره ليست منعكساً اعتبارياً وفق ما تدور عليه العلاقات الوجودية كالذي يصوره النظام الوجودي.

مناهج نظم التراث

عرفنا بأن التراث الإسلامي يحتضن نظامين معرفيين أطلقنا عليهما النظام الوجودي والنظام المعياري، ولكل منهما دوائر معرفية متنافسة، فالأول منهما يحمل دائرتين فلسفية وعرفانية، كما إن الثاني يحمل دائرتين عقلية وبيانية (نقلية). وبهذا يكون الفكر الإسلامي - كتراث - حاملاً لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية، رغم أن إنتاجها المعرفي وفهمها للنص الديني يتحددان طبقاً لما تحمله من أصول مولدة فعالة تعمل كدينامو للتفكير والتنظير. إذ يتعذر على الأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأواصر.

ففي النظام الوجودي تتأسس الرؤية الفلسفية وفهمها للنص الديني من خلال أصل مولد خاص هو مبدأ «السنخية»، فله وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولدة في الوقت ذاته، وبهذا الإزدواج فإن ما يتولد عنه من مفاصل الرؤية يخضع لإشترك هذين العنصرين. وهي تقوم من حيث الأساس على أداة التفكير العقلي في الكشف عن علاقات الوجود تبعاً لنظام الأسباب والمسببات. فالوجود كله بنظرها عبارة عن عقل متفاوت الكمال، والعقل كله عبارة عن وجود.

والحال ذاته لدى الدائرة العرفانية، إذ تؤسس رؤيتها من خلال مبدأ السنخية كأصل مولد يعمل وفق أداة الكشف والشهود القلبي، فمعارفها ومنظومتها الوجودية لم تتأسس وفق الأداة العقلية وأساليبها الاستدلالية كما هو الحال لدى الدائرة الفلسفية، بل تأسست وفق أداة الذوق الوجداني والشهود العياني. رغم أنه من الناحية الفعلية نجد الكثير من الوجوديين قد زاوجوا بين الأداتين ضمن منهج أطلق عليه المتأخرون (الطريقة الاشرافية).

أما النظام المعياري فنجد أن دائرته العقلية تحمل أكثر من جهاز معرفي مولد، فكل جهاز يعمل طبقاً لبعض الأصول العقلية، فيكون منهجاً ورؤية مولدة يتأسس عليهما الإنتاج المعرفي وفهم النص الديني. ومن حيث التحديد تعمل هذه الدائرة وفق أصلين مولدين رئيسيين يجمعهما رابط عام هو (الحق)، وإن اختلف الأمر بينهما تحت عنوانين، هما: الحق في ذاته أو (الحق الذاتي)، والحق المشروط بالملكية أو (حق الملكية)، كما يشهد على ذلك علم الكلام العقلي. فالأول يعتبر (الحق) كياناً معيارياً غير مشروط بشروط خارجة عن ذاته، كما يحتمي به كل من المعتزلة والإمامية والزيدية

ومن على شاكلتها، كأساس لتوليد النظر القبلي والإنتاج المعرفي المنظم ومن بعده فهم النص. في حين يرى الآخر أن هذا (الحق) مشروط بالملكية، كما يتمثل لدى الأشاعرة، فهو الأصل الذي يبرر للمالك المطلق حق التصرف بملكه ما يشاء.

تبقى الدائرة البيانية ضمن النظام المعياري، وتتميز بأنها قائمة على قاعدة الفهم العرفي للنص. فالنص بما له من اعتبارات عرفية للفهم والتوليد هو مرجع أساس للتكوين المعرفي لدى الدائرة البيانية. **فالنص مرجعية تكوينية وتقويمية، بمعنى أن العقل البياني يتكون من إفرازات نصية، وأن المصادر الأخرى ليس لها اعتبار ما لم يتم عرضها على مرجعية النص وإحراز موافقته.** وإذا كان من الممكن للبياني أن تنقطع صلته بالمصادر الأخرى التي قد يكون لها شيء من الأثر على فكره؛ فإن من المحال أن ينطبق ذلك على علاقته بالنص. فلدى البياني إن مصادر المعرفة والتشريع تبدأ بالنص، حيث القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، وبعدهما الإجماع ككاشف عن النص أو مستدل عليه به، وقد يضاف إلى ذلك قول الصحابي وسلوكه ككاشف آخر، وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الإجتهد الأخرى التي حرص البيانيون - عادة - على جعلها مستمدة من النص مباشرة وغير مباشرة.

وتظل الآلية الإجتهدية لدى العقل البياني آلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي إليه. والغالب فيها أنها مسخرة في إطار الرواية والحديث، سواء كانت هذه الرواية نبوية كما لدى أهل السنة، أو إمامية كما لدى الشيعة.

فبحسب العقل البياني إنه لا بد من الخضوع إلى الضوابط التي يراعى فيها فهم النص واعتباراته اللغوية وما يقتضي ذلك من آليات عديدة؛ كالجمع بين المتعارضات ومعرفة السند وأحوال الرجال وقضايا كثيرة أخرى ماثلة في علوم القرآن والحديث والرجال وأصول الفقه. والإشكالية التي يواجهها البياني لا تتجاوز في الغالب إشكالية البحث في السند والدلالة.

وتتضمن قاعدة الفهم العرفي كلاً من المعنى اللغوي الحرفي، والمعنى المستخدم عرفاً، ومثله المعنى الشرعي، ويتفرع على ذلك ما يطلق عليه حديثاً (الفهم الاجتماعي للنص).

هذه هي مناهج ونظم التراث ودوائره المعرفية الأربع، والتي سلطنا عليها البحث عرضاً ونقداً لدى أغلب حلقات سلسلة هذا الكتاب.

تداخل الفكر الإسلامي

يتصف الفكر الإسلامي - كثرات معرفي - بالتعدد والتداخل، فهو متعدد بكثرة فرقه، كما أنه متداخل أيضاً. وتبرز إيجابية هذه الظاهرة لدى الفروع من هذا الفكر، كما في علم الفقه وغيره من العلوم. أما في الأصول والعقائد فالأمر مختلف، إذ الفكر فيها وإن تعدد وتداخل إلا أن ما ساد قد تمّ توظيفه باتجاه التضليل والتكفير. إذ كانت الفرق الدينية أحادية التصور وانحصارية التفكير؛ لا تجيز للآخر الاختلاف والتعدد، وبعضها يتهم البعض الآخر بالضللال والكفر، كما أنها قد داوت قضاياها العقيدة بأنحاء شتى من الإجهاد، رغم أنها تنتكر - في الغالب - لهذا الإجهاد ولا تعترف به¹.

لكن رغم كل ذلك فإن النقطة الإيجابية التي تتجاوز هذه السلبيات هي أن تعددية هذه الفرق محكومة بالتداخل. فبحسب البحث الإبستيمي تتصف التعددية المشار إليها بأنها متداخلة على المستويين: المضمون الفكري، والمنهج أو الطريقة.

ومن حيث الدقة، هناك ثلاث جهات تتداخل فيما بينها، هي: المناهج والعلوم والمذاهب. ففي المذهب الواحد تتعدد العلوم والمناهج، كما تتعدد في العلم الواحد المذاهب والمناهج، وكذا الحال في المنهج الواحد، فهو أيضاً يتضمن تعدداً في العلوم والمذاهب.

فمثلاً على مستوى المضمون، رغم أن الفرق الإسلامية تتفق على أصل التوحيد، إلا أنها تختلف حول مضمون هذا الأصل. فهناك التوحيد بالمعنى التشبيهي، وفي قبالة التوحيد بالمعنى التنزيهي، كما هناك التوحيد بالمعنى الأشعري، وكذا بالمعنى الفلسفي، وعلى شاكلته العرفاني المعبر عن وحدة الوجود، وغير ذلك من المعاني. وهذا الاختلاف لا يمنع من اشتراك الفرق الكبيرة في حمله. فالمعنى التنزيهي للتوحيد وارد؛ سواء في الساحة الشيعية أو السنية، ومثله المعنى التشبيهي، وكذا المعاني الأخرى.

ولو استعنا ببيتين من الشعر لمحي الدين بن عربي حول التوحيد فسنجد إلى أي حد تتفق فيه الإتجاهات داخل المذاهب الإسلامية المختلفة²:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محيداً

وإن قلت بالامرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

¹ انظر الفصل الأخير من: الإجهاد والتقليد والإتباع والنظر.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص290. ونقد النقود، ص663-664. وإيقاظ النائم، ص19.

إذ يعكس هذان البيتان شكل التناغم الذي يتقارب فيه الإتجاه العرفاني - الذي يؤيده حيدر الأملي وصدر المتألهين الشيرازي بقوة - مع الإتجاه السلفي الحنبلي واتباعه من أمثال ابن تيمية ومن على شاكلتهم من متقدمي الأشاعرة؛ وعلى رأسهم مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري. وهو ذاته يعكس التداخل بين المذاهب الإسلامية وتقاربها.

وعلى شاكلة ما سبق إن التسليم بمرجعية العقل وارد لدى الساحتين (السنية والشيوعية)، كما إن انكار العقل وارد هو الآخر لديهما¹، وكذا يقال حول قضايا رئيسة أخرى كقضية الحسن والقبح العقليين²، وقضية القياس وما إليها³. ففي هاتين الساحتين هناك من يعول على هذه القضايا، مثلما يوجد من ينكرها. وهو معنى كون هذه التعددية تداخلية. كل ما في الأمر قد تجد الغلبة المعرفية للفكرة في هذا المذهب، في حين تجد الندرة لهذه الفكرة لدى المذهب الآخر. وقد ينعكس الأمر تاريخياً، فما يعد غالباً في فترة زمنية قد يصير شاذاً أو قليلاً في فترة أخرى، وقد يتناوب الحال بين المذاهب.

وبالتالي فهناك تعددية تداخلية تتيح للبحث المنهجي أن يؤدي وظيفته دون الوقوع في براثن المذهبية والإسقاطات الأيديولوجية.

وينطبق الحال ذاته على الخلاف المنهجي، فجميع المناهج التي يتضمنها النظامان المعياري والوجودي نجدها في الساحتين الأنفتي الذكر من دون إختلاف⁴. فالمذهب السني يحتضن هذين النظامين مثلما يحتضنهما المذهب الشيعي بلا فرق، إذ كل منهما يحمل تياراً من النظام الوجودي بدائرتيه العقلية والفلسفية والكشفية العرفانية، كما ويحملان تياراً آخر من النظام المعياري بنزعتيه العقلية والبيانية، وبالتالي فكل منهما يكافئ الآخر في حمله للدوائر الوجودية والمعيارية الأربع، أي الفلسفية والعرفانية والعقلية والبيانية. يضاف إلى أن ما يغلب على الإتجاه السني هو النزعة المعيارية، لا سيما العقلي منها كما يتمثل لدى الأشاعرة، وهو عين الأمر بالنسبة للإتجاه الشيعي أو

¹ نشير إلى أن أغلب الإتجاهات البيانية النقلية في الساحتين السنية والشيوعية، ومعها بعض الإتجاهات العرفانية، تنتكر للدليل العقلي، خلافاً لغيرها من الإتجاهات.

² فأغلب علماء الإمامية الاثني عشرية يتبنون الحسن والقبح العقليين وملازمتها للقضية الشرعية، لكن بعضهم كالإخبارية وبعض الأصوليين لا يقررون ذلك. وعلى العكس من هذا في الساحة السنية حيث أغلبهم لا يقررون تلك القضية، وبعضهم يتبنوها كما جاء على لسان ابن القيم الجوزية وعدد من الفقهاء والمتكلمين.

³ إذ أقرت أغلب الإتجاهات السنية مبدأ القياس الفقهي، والقليل منهم منعه، كالحال مع داود الظاهري وابنه وابن حزم وغيرهم. وعلى خلاف ذلك منع أغلب علماء الإمامية الاثني عشرية هذا المبدأ، لكن أقره القليل منهم؛ كابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني وقبلهما الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم من المتقدمين، وبعض المتأخرين ممن عاصر الشيخ الانصاري (لاحظ حول ذلك الفصل الأول من: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر. كذلك دراستنا: أزمة الإجتهد عند الشيعة، مجلة الإجتهد والتجديد، 2007م).

⁴ سبق أن تعرضنا إلى ذلك في محاضرتين حول التعددية لدى الفكر الديني والسياسي (دار الإسلام، لندن)، ونشرت إحداها تحت عنوان (الإسلاميون والمجتمعات التعددية) في بعض الإصدارات العربية عام 1421هـ - 2000م.

الإمامي الإثنى عشري من دون فرق. وبالتالي فما من حسنة تجدها هنا إلا وتجدها هناك، وكذا العكس؛ ما من سيئة هنا إلا ويقابلها سيئة هناك.

هذا ما نقصده من التداخل في تراثنا الإسلامي، وبه يمكن تجاوز النزعات المذهبية وأيديولوجياتها المتعارضة، فما من مذهب إلا ويستعين بذات الطرق التي يوظفها المذهب الآخر. فنحن نمارس - هنا - شبيه ما يمارسه العالم الانثروبولوجي في تعامله البنيوي مع الأساطير المختلفة وفقاً للنهج الشتراوسي، فرغم وجود الاختلاف الكبير بين هذه الأساطير، بل وتعارضها، لكنها تخفي وراءها وحدات بنيوية ثابتة هي موضع الارتكاز المشترك فيما بينها.

وبالتالي فإن دراسة التراث المعرفي طبقاً لعلم الطريقة والبحث الإبتسمي ستؤدي إلى نتائج مختلفة عن تلك التي تفضي إليها النزعات المذهبية. خاصة إذا ما عوّنا على العلاقة المنطقية التي تربط بين جهات ثلوث الفكر الإسلامي (المناهج والعلوم والمذاهب). فلو جعلنا المذهب أساس العلم؛ لسقطنا بالفكر الأيديولوجي وضياح الحقيقة. أما لو عكسنا المسألة وجعلنا العلم أساس المذهب، والمنهج أساس التكوين العلمي، فسيدلنا ذلك على الحقيقة والبناء المعرفي الصحيح.

فجميعنا يمارس «الرهان»، سواء وعينا ذلك أم لم نع، لكن مع وجود فارق بين من يراهن على المذهب بالمعنى (القبلي أو العشائري) عندما يكون أساساً للعلم، ومن يراهن على العلم كأساس للمذهب. فالمرأنة الأولى لا تصح وإن كسبت الرهان، في حين تصح الثانية وإن خسرت الأخير. فالفارق بينهما كالفارق بين من يتنبأ بظهور وجه الصورة في رمية قطعة النقد المتكافئة الوجهين، ومن لا يتنبأ بها ولا بالوجه الآخر، بل يتوقف عند النسبة المنطقية (2\1). فمهما كان الوجه الذي يظهر فستبقى الحالة الأخيرة هي الصحيحة دون الأولى. فحتى لو ظهرت الصورة فعلاً وتمّ كسب الرهان فلا يعني ذلك أن هذه العملية صائبة، إذ هي مبنية على الصدفة، والصدفة ليست أساس العلم، خلافاً للحالة الثانية المنطقية.

هكذا فالذين بنوا علمهم على التقليد وسيكسبون الرهان يوم الجزاء لا يختلفون حظاً عن أمثالهم ممن سيخسرونه. فالجميع من حيث النتيجة، رغم التضاد والخلاف القائم بينهم، على السواء، طالما أن العملية مبنية على الصدفة وشائبة (الضميمات القبليّة) دون سعي التحقيق الموضوعي المحايد قدر الإمكان. وبعبارة تقريبية نقول - في المثل الشائع - إنهم يراهنون على الفرس السوء في السباق.

الفصل الخامس

النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث

سبق أن حددنا منهج القراءة الأكاديمية للفكر الإسلامي طبقاً لاستراتيجية «فهم الخطاب» أو النص، عبر دراسة أجهزته المعرفية بما تحمل من أصول غايتها هذا الفهم. لكن يضاف إلى ذلك أن القراءة السابقة يمكنها التعلق باستراتيجية ثانية هي «فهم التراث المعرفي»، أي بغض النظر عما ينطوي عليه هذا الفهم من علاقات تخص النص أو الخطاب الديني.

فبحسب المنهج المعول عليه يصبح تاريخ الإسلام الفكري متمثلاً بأجهزة معرفية لها أصول مولدة ومنظمة تنظيمياً أكاديمياً ثابتاً، وهي محددة بقضايا قبلية منضبطة، مما يجعلها تعمل طبقاً لأسبقية الكل على الأجزاء. كما بحسب هذا المنهج يصبح تفسير التراث قائماً على إتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها، خلافاً للإتجاه المعاكس الذي يتزعمه التحليل البراني، والذي يقرأ التاريخ المعرفي طبقاً لأثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف والمؤثرات جغرافية أو عرقية أو إجتماعية أو سياسية... الخ. وهو تحليل يجعل من التراث خاضعاً لتأثير القضايا القبلية غير المنضبطة، وبالتالي يجعلها تعمل طبقاً لأسبقية الأجزاء على الكل.

فأمام هذين المنهجين نحن نرجح إتباع القراءة الأولى على الثانية. إذ نفترض بحسب القراءة الأولى وجود أجهزة معرفية تعمل على التوليد الذاتي الجواني، تبعاً لما تمتلكه من أصول مولدة فعالة. فأى جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا بباطناته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، وذلك بفضل وجود بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي.

هكذا تنفذ القراءة الجوانية إلى صميم الظاهرة المعرفية - لا خارجها -، فتفترض لهذه الظاهرة وجود قالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكاديمي، تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة والتي نطلق عليها (دينامو التفكير). الأمر الذي يغني - في مثل هذه الصورة - عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ. فليس من وظيفة ذلك المنهج الخوض في البحوث التي تجعل همّها محصوراً في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، والتي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل، على نحو آلي أو منعكس شرطي.

فعبئها أنها تعمل على قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية، إذ مهما نجحت في الكشف عن العوامل التي تؤثر في بناء وتأسيس بعض جوانب الظاهرة؛ فإنها تتصاغر أمام حقيقة ما تستضمرة من مغنطة هندسية للنظام الأكسيمي الدال على النشاط الذاتي والجواني للأصل المولّد الفعال. وبالتالي نعتبر هذه الدراسات واقعة في ملابس من الوهم والحقيقة، لا سيما حينما يتستر خلفها دوافع أيديولوجية (تأسيسية).

فلو سلّمنا بصدق نظرية هذه الدراسات وما تفرضه من تأثير حاسم للوسط على كل من الأداة والمحتوى للفكر؛ لكان هذا مانعاً من دراسة الفكر دراسة منطقية تكشف عن العقل الضمني للظاهرة المعرفية الممغنطة بمجال الأصل المولّد الفعال. فعلى فرض صدق هذه النظرية فإن وجود الإتساق بين المعارف الإنتاجية والأصل المولّد يجعل العلاقة بينهما قائمة على محض الصدفة، فلا فرق بين وجود الإتساق وعدمه، فبكلا الحالين أن مرد تحليل هذه العلاقة يكون عائداً إلى العامل البراني. وهو أمر غير مقبول بحسب منطق الاستقراء والاحتمالات، إذ وجود الإتساق له دلالة على التأثير المنظم للمحور المشترك، مما يعجز عن تفسيره عامل الوسط الخارجي، خلافاً للتحليل المنبعث من الحكم الذاتي للظاهرة المعرفية تبعاً لمنطق الأصل المولّد وكونه محوراً مشتركاً قادراً على تفسير النظام الحاصل في العلاقة المعرفية.

ورغم أنه قد يقال بأن ثبات الوسط، كالبينة الجغرافية أو العرق، هو بمثابة المحور المشترك لتفسير الوحدة والإتساق في الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه.. إلا أن هكذا إفتراض لا تتقبله حقيقة وجود التفاوت والإختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولّدة حتى لدى الوسط والعرق الواحد. وبعبارة أخرى، إنه لو صح مثل هذا الإفتراض لكان من المناسب أن لا نجد تكثرراً في الأجهزة المعرفية ولا نحظى بأكثر من أصل مولّد واحد يستحوذ على الوسط الثابت بكامله. والحال إن في الوسط الواحد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها. مما يدل على أن الوسط - على ما له من تأثير نسبي كبير - ليس هو العامل الحاسم ولا المحور المشترك الذي يتم به تفسير الأكسمة للظاهرة المعرفية وتبرير تعدد الأجهزة وأصولها الإبتيمية.

وكمقارنة بين القراءتين (الجوانية الأكسيمية) و(البرانية الوسطية) نرى أن الأولى تميل بحسب منطقها الهندسي المغنيطي إلى إبراز الإتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر. أما القراءة الأخرى فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية تبعاً لتأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة فإنها تعمل على تخصيصها بالظرف المولّد، وتجعل من وحدة الوسط البراني علة لوحدة الظاهرة المعرفية وإتساقها. مع أنه بحسب القراءة الجوانية حتى لو افترضنا بأن أدوات الفكر وأصولها المولّدة ناشئة كلياً تبعاً لثقافة الوسط، والتي تعود بدورها إلى ظروف الوسط ذاته؛ فمع ذلك فإن ما ينشأ عن تلك الأدوات والأصول من معارف علمية مستجدة لا يصح اعتبارها منعكسة عن الظروف أو عدّها تعبر عن رد فعل ميكانيكي عن الوسط. فمن المعقول أن يبعث الوسط على

أشكال ساذجة من التفكير غير المنتظم. كما ومن المعقول أن يكون أثره العام على مجمل العملية المعرفية، بعيداً عن التحديد الآلي والحتمي مفصلاً بعد آخر. وكذا من المعقول أيضاً أن يبعث على صور معرفية أيديولوجية متمظهرة بمظهر الشكل العلمي المنتظم التفكير. لكن هذه الصور تظل متقلبة عندما تكون هناك دوافع سياسية أو إجتماعية أو غيرها تستبطن العملية المعرفية وتقع خلف تأسيسها بالكامل. أما أن يبعث الوسط على صور متسقة ومنظمة من التفكير الأكاديمي؛ فهذا غير معقول، طالما أن الوسط وما يستتضمره من دوافع أيديولوجية يخضعان إلى التغير والضرورة باستمرار.

تبقى أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأيديولوجيا لا تعبر دائماً عن (الصدام). فالأخير لا يتحقق ما لم تأت الأيديولوجيا على حساب الحقيقة والدقة المعرفية. فبعض الأيديولوجيات تمتلك أهدافاً مستقبلية عامة تحفز على الإثبات العلمي دون أن تقف عثرة في طريقها، طالما أنها غير مشحونة بالمضامين المسبقة. بل يمكن القول إنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن تكون هناك معرفة علمية دون أن يقبع خلفها دافع أيديولوجي يعبر عن غرض ما من الأغراض الإنسانية، مهما كان نوعه وسعته، لا سيما فيما يتعلق بالمعارف التي تلفت حول الدراسات الإنسانية.

وعموماً ليس بالضرورة أن يكون تأثير الفضول الأيديولوجي على مفاصل العملية المعرفية وجزئياتها كافة، فقد يكتفي بالغرض العام المستفاد من مجمل هذه العملية. ويمكننا تحديد القيمة الاحتمالية للفضول الأيديولوجي في علاقته بجزئيات العملية المعرفية عبر ما تتمتع به الأخيرة من قدرة أكاديمية، فكلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والإرتباط؛ كلما كانت القيمة الاحتمالية للفضول الأيديولوجي ضعيفة. فالعلاقة بينهما عكسية. مما يعني أن الأيديولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك إتساق وإرتباط بين مفاصل المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد. إذ لا قدرة للأيديولوجيا على تأسيس الإتساق والإرتباط بين المعارف الجزئية ما لم يكن القصد منها عاماً يتمثل في ايجاد الإتساق ذاته، بغض النظر عن نوع المفاصل المعرفية، وهو ما لا يحدث إلا نادراً. أو يحصل في بعض الأحيان أن تكون قادرة على تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل المولد طبقاً لأغراضها الخاصة، لكن كل ذلك ليس له علاقة بتأسيس المفاصل الجزئية للمعرفة المنظمة، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى، فتأسيس الأيديولوجيا لهذه الخصوصية أكاديمياً هو ما لا يتفق مع منطق الاحتمالات، إذ يصبح تفسير الإرتباط والمغنطة بين المعارف قائماً على محض الصدفة والإتفاق قياساً بمسبباتها من الأغراض الأيديولوجية المتنازعة. وبالتالي ليس من السهل على الغرض الأيديولوجي أن يفسر - كمحور مشترك - جميع قضايا المذهب أو المنظومة المعرفية الممغنطة بعضها بالبعض الآخر حسب الإتساق. فبحسب منطق الاحتمالات إن من المعقول أن يشكل الغرض الأيديولوجي محوراً لتفسير قضية ما أو قضيتين معرفيتين بدرجة

معتبرة من الاحتمال، إلا أن مع إزدياد القضايا الممغنطة برباط الشد والأكسمة يصبح المحور عاجزاً عن أن يحظى بدرجة معتبرة من القيمة الاحتمالية، الأمر الذي يفقد جدارته في التفسير ويكون غير ثابت، مثلما لا تثبت كتابة جملة منتظمة المعنى بافتراض مجيئها عن طريق الصدفة، كأن يُفترض أنها حدثت نتيجة لهو طفل لا يعرف القراءة ولا الكتابة.

على أنه إذا لم يكن للأيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة؛ فإن بإمكانها الحضور على مستوى آخر هو توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة. مما يعني أن هناك فارقاً بين التأسيس الأيديولوجي للمعرفة وتوظيفها، وهو ما يفسر لنا ذلك (الازدواج) الذي حلّ لدى الكثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي ظهرت وترعرعت خلال تاريخ الفكر الإسلامي. فمع أن هذه المذاهب لم تمارس في الغالب ظاهرة النقد الذاتي، وهي الظاهرة التي لها علاقة عكسية بالأيديولوجيا، فهي تغيب مع حضور النقد وتحضر مع غيابه، وبالتالي فإن ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة على حضور الأيديولوجيا، لكن مع ذلك يمكننا أن نعتبر في الوقت نفسه أن الكثير من المنظومات في تراثنا لم يكن له صلة بالأيديولوجيا بحسب المعنى السالف الذكر، لحملها لصفة الممغنطة والإتساق.

فلا يمكننا مثلاً إن نردّ مقالات المعتزلة في العدل واللفظ والحسن والقبح العقليين وحرية إختيار الإنسان وغيرها من المقالات؛ إلى أغراض أيديولوجية ببعثرتها وانتزاعها عن انتظامها الخاص في المنظومة المعرفية. كما لا يمكننا أيضاً أن ننزع مقالات الأشاعرة عن النظام الخاص بها باضفاء سمات الأيديولوجيا عليها، كمقالة الكسب وقدم القرآن وجواز تكليف ما لا يطاق والحسن والقبح الشرعيين وما إليها من المقالات الأخرى. وكذا الحال مع المقالات الفلسفية والعرفانية، كنظرية الفيض والحتمية ووحدة الوجود وقدم العالم وتأثير العالم العلوي على السفلي وما إليها. فأياً تفكيك بين المقالات المتسقة تفضي إلى التعارض مع منطق الاحتمالات كما عرفنا.

وعادة ما تتأثر القضايا القبلية للفهم الديني بالأيديولوجيات، لكن مع شيء من الفارق، وهو أن القبليات غير المنضبطة تتأثر بالأيديولوجيات المؤسسية، في حين تتأثر القبليات المنضبطة بالأيديولوجيات الموظفة لا المؤسسة.

وبهذا نصل إلى بيت القصيد من معنى الازدواج الحاصل في حضور وغياب الأيديولوجيا لدى الكثير من المذاهب المعرفية لتاريخ الفكر الإسلامي. فعندما نقول إنها حاضرة غائبة في الوقت ذاته، نعني بأنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة المعرفية بما تحمله من جوانب إتساقية مشدودة برباط الأصل المولّد، إلا أنها في الوقت نفسه غائبة على مستوى التأسيس ضمن المنظومة المتسقة بنظام الممغنطة والإرتباط.

وبذلك ندرك أهمية التعرف على الأصل المولّد وعلاقته بإنتاجه المعرفي، فهو عبارة عن مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي. مما يعني أن أي عملية فهم للتراث لا تأخذ ذلك بنظر الاعتبار تظل ناقصة ومشوشة.

وأقل ما يمكن أن يقال عند المقارنة بين هذه الطريقة (الجوانية) لبحث التراث المعرفي، وبين الطرق الأخرى (البرانية) التي تركز على فاعلية ونشاط العوامل الخارجية كأساس لإنتاج مفاصل الفكر والظاهرة المعرفية؛ هو أنه على الرغم من تغير هذه العوامل وعدم ثباتها إلى الحد الذي يجعلها غير موجودة اليوم كما كانت في السابق، إلا أن ذلك لم يؤثر في ثبات العلاقات المنطقية التي تربط ثنائيا الفكر والظاهرة بعضها ببعض الآخر. كما بالرغم من أن الكثير من مفاصل التراث المعرفي لم تعد له اليوم حاجة وقيمة كما كانت بالأمس بحكم ظروفها الخاصة، إلا أن طريقة المعرفة والتفكير ما زالت حيّة حاضرة تمد يد التوجيه إلى عقلنا الحاضر باستمرار، فهي فعّالة لا تموت بموت ما أنتجته من فكر ومعرفة، الأمر الذي يفرض علينا قراءة التراث المعرفي طبقاً لإفترض أوله كآخره، إذ بعضه مستضمّر في البعض الآخر ضمن دوائر خاصة، وكل ما يظهر من أفكار ومعارف يعبر عن افرازات جديدة تولّدها العقول المولّدة داخل هذه الدوائر.

هكذا فالطريقة الأكسيمية الجوانية تنحو إلى قراءة التاريخ الفكري للتراث طبقاً لتحديد (الوحدات المعرفية) كوحدات ثابتة بنوياً. فهي لا تعير أهمية للإفترض القائل بوجود وحدة للتاريخ كما تحاول بعض الإتجاهات البرانية إثباتها. فكل ما يهتم الطريقة الأكسيمية هو النظر للمعرفة كوحدة قائمة في ذاتها، الأمر الذي يجعلها ترى التاريخ كياناً قائماً على وحدة المعرفة لا العكس.

ومن الواضح إن بين الاعتبارين فارقاً جوهرياً حتى مع إفترض أن مقالة وحدة التاريخ يمكنها تبرير ثبات الوحدة المعرفية. فهذا الإفترض لا يجعل للوحدة المعرفية استقلالها الذاتي الخاص، ولا النظر الجواني الدينامي، فالأساس الذي يهتم به هو وحدة العامل البراني، باعتباره علة مؤثرة وحاسمة تفضي بالأفكار المعرفية إلى إتخاذ طابع التطور والوحدة والاستمرارية عبر التاريخ. وبعبارة أخرى، إن تطور الفكرة ووحدتها واستمراريتها المنظّمة، كلها تحدث نتيجة العامل البراني، فبوحده واستمراريته وإرتباط أحداثه يتحقق الإتصال والتطور المشدود بعضه ببعض الآخر داخل الظاهرة المعرفية.

مع ذلك فنحن لا نستهدف في دراستنا هذه قراءة الفكر العربي الإسلامي كـ (موضوع في ذاته)، بل غرضنا قراءة هذا الفكر من حيث علاقته بفهم الخطاب.

أي أن ما فكرنا به كشغل هو حل إشكالية هذا الفهم على الصعيد الإبستيمي، فخلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة، وليس بالتراث المعرفي وحده. ذلك لأن حضارتنا كما يقول حسن حنفي هي حضارة مركزية، وليست طردية كما هي الحال مع الحضارة الغربية¹. وبعبارة أخص هي حضارة كان فيها تاريخ الفكر الإسلامي مديناً بوجوده وصيرورته إلى (فهم الخطاب)، وبالتالي فإنها حضارة (فهم) قبل أي ممارسة معرفية أخرى. مما يعني أن أي نهضة أو تجديد حضاري يتعدّر عليه اجتياز القنطرة ما لم يمرّ عبر ذلك الفهم بلا تجاوز.

من هنا كان لا بد من تسليط الضوء على علاقات خمس متلاحمة تشكل أساس دراستنا للفكر الإسلامي، وهي كما سنعرف كل من: المصدر المعرفي والأداة المنهجية والتأسيس القبلي للنظر وعلاقته بفهم النص أو الخطاب، ومن ثم علاقة ذلك بالإنتاج المعرفي. فحيث إن هذه العلاقات مترابطة، لذا يتعدّر معالجة فهم النص دون البقية.

وبذلك تتبين خصوصية هذه الطريقة لقراءة التراث المعرفي الإسلامي، فهي تختلف عن القراءات المفصلية التي لا تعير للاعتبارات المنهجية أهمية. كما أنها تختلف عن القراءات المنهجية التي تفصل ما بين الرؤية كمضمون فكري والأداة؛ لغياب الأصرة التي تربط بينهما كتأسيس للنظر والإنتاج وفهم النص أو الخطاب. وبالتالي إن حاجتنا إلى وضع لبنات متواضعة تخص البحث عن علم الطريقة هي التي دفعتنا إلى تقسيم الفكر العربي الإسلامي إلى طرق معرفية تمارس دور التأسيس القبلي للنظر ومن ثم الفهم والإنتاج. فكما عرفنا أن هذا الفكر - كتراث معرفي - ينقسم أساساً إلى نظامين متنافسين لكل منهما أجهزته الخاصة، بعضها يعمل على تعقيل الخطاب والواقع، وبعض آخر على بيانيتها، وثالث على عرفتهما.. الخ. فبهذا التقسيم (الطريقي) سوف يتم التخلص من التضخم والشتات الكبير لهذا التراث، والذي يصعب حصره ومعرفة روحه الحقيقية إذا ما انتهجنا دراسته عبر التجزئة كمفاصل ومضامين.

¹ مقدمة في علم الاستغراب، ص 14 و 82.

خلاصة القسم الثاني

* ينقسم الفهم الديني إلى اعتبارات ذاتية كما تتمثل في الدائرة البيانية (النقلية)، واعتبارات عارضة كما لدى الدوائر المعرفية الأخرى، وهي الغالبة والتي يعود إليها الفضل في تعدد الفكر الإسلامي وتجده.

* لقد عانت الدوائر المعرفية في تراثنا الإسلامي من ثلاث مشاكل مزمنة أساسية، فهي لم تمارس النقد الذاتي لمفاهيمها ومقولاتها، كما إنها غيّبت الاعتبارات المتعلقة بالواقع. كذلك إنها إستندت في الأساس إلى الاعتبارات المعرفية الخاصة دون المشتركة.

* إن أغلب تراثنا المعرفي قد مارس التوظيف الأيديولوجي للمعرفة وإن لم يتأسس وفق الأيديولوجيا ذاتها.

* تتناسب العلاقة بين الفكر الممغنط والفضول الأيديولوجي تناسباً عكسياً، فكلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والإرتباط؛ كلما كانت القيمة الاحتمالية للفضول الأيديولوجي ضعيفة.

* تتميز القراءة الجوانية بالمنطق الضمني للمعرفة، فهي تعمل على كشف الإتساق والوحدة الداخلية للظاهرة المعرفية، خلافاً للقراءة البرانية التي تعمل على تشتيتها عند ربطها وتعليلها بالظروف البيئية.

* لتراثنا المعرفي أجهزة لها أصول مولدة وموجهات هي التي تحدد المفاصل والمضامين وفق تحكم الكلي بالجزئي.

* يتصف تراثنا المعرفي بأنه متعدد ومتداخل من حيث المنهج والمضمون، سواء على مستوى الأصول والعقائد، أو الفروع والفقه وغيره من العلوم. ويتمثل هذا التداخل في كل من المناهج والعلوم والمذاهب، فكل منها يتضمن البقية.

* ينقسم تراثنا المعرفي إلى نظامين متعارضين، هما النظام الوجودي المتمثل في الفلسفة والعرفان، والنظام المعياري المتمثل في علوم المتشريعة من الفقه والكلام وغيرهما. وإن الفارق بينهما هو أن الأول يرى الأشياء من حيث كينونتها الوجودية، فيما يراها الثاني من حيث علاقتها بالإرادة والقيم.

* يحمل النظام الوجودي روحاً حتمية، فيما يحمل النظام المعياري روحاً معيارية، وهما من هذه الناحية متضادان إلى درجة أن كل عملية توفيق بينهما تفضي إلى التضحية بأحدهما لحساب الآخر.

* للنظامين الوجودي والمعياري موقفان مختلفان إزاء مباحث الفلسفة العامة الثلاثة (المعرفة والوجود والقيم). إذ يدور البحث لدى الأول حول الوجود ومنه ينعكس على المبحثين الآخرين، فيما يدور البحث لدى الثاني حول القيم كما في نظرية التكليف ومنه يتعدى إلى المعرفة والوجود.

* إن النص الديني وفق النظام الوجودي هو مرآة لإظهار الوجود وحتميته. وتتخذ نظرية التكليف وفق هذه الرؤية طابعاً مجازياً حقيقتها نفي الإرادة والقيم المعيارية.

* تستقطب نظرية التكليف علوم النظام المعياري. فهو معني بتحديد علاقات الحق بين المكلف والمكلف.

* يحتضن تراثنا المعرفي منهجين عقليين يتمثلان في الفلسفة وعلم الكلام، وليس هناك منهج ثالث مستقل. وتتصف العلاقة بينهما بالتنافي والتضاد منطقياً، وإن كانت متلاقية بحسب مجراهما التاريخي، فأحدهما يمتلك روحاً من التفكير هي على الضد من الآخر. إذ تتصف الروح الفلسفية بأنها وجودية حتمية، فيما تتميز الروح الكلامية بالطابع المعياري لا الحتمي، وكل جمع بينهما يفضي إلى التلفيق لا التوفيق.

* يتميز العقل الكلامي بأنه أقرب للتفكير الديني، فيما يتميز العقل الفلسفي بأنه أقرب للتفكير العلمي، فالأول يحمل عقيدة دينية مذهبية، فيما يتحرر منها الآخر.

* إن العقل هو الأساس الذي تُبنى عليه الفلسفة في كشفها عن علاقات الوجود ومراتبه وفقاً للنظام السببي. فمن وجهة نظرها إن الوجود هو العقل والعقل هو الوجود، وكلاهما يتضمنان الترتيب السببي. ويلعب قانون الشبه والسنخية صلة الوصل في تحديد التطابق بينهما. وهو أمر يصدق حتى على مستوى الأحكام والبراهين والقوانين، إذ لا مبرر غيره يحكم مثل هذه العلاقة.

* يحتضن كل من النظام الوجودي والنظام المعياري دائرتين معرفيتين، إذ يتضمن الأول الفلسفة والعرفان، فيما يتضمن الثاني العقل (المعياري) والبيان.

* يتأسس النظام الوجودي بدائريته الفلسفية والعرفانية على أصل مشترك هو مبدأ السنخية، فعليه تنبني مفاصل المنظومة الوجودية، مما له أثر بارز في الفهم الديني.

* يتأسس النظام المعياري على عدد من الأصول المولدة، فهي تتغير لدى الدائرتين العقلية والبيانية، كما تتعدد وتتعارض لدى الدائرة الأولى ذاتها، لكنها جميعاً مشتركة بروح واحدة هي الروح المعيارية المستوحاة من نظرية التكليف.

* تتأسس الدائرة العقلية المعيارية على مبدأ (الحق) المتضمن لفكرة الإلتزام والواجب التكليفي. لكن هذا المبدأ منقسم على نفسه إلى أصليين مولدين ينشأ عنهما إتجاهان متضادان يستقطبان أغلب نشاط هذه الدائرة، هما (الحق الذاتي) و (حق الملكية). وأبرز من يمثل الإتجاه الأول المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنا عشرية، فيما يمثل الإتجاه الثاني الأشاعرة.

* يتمثل الأصل المولد للدائرة البيانية بقاعدة الفهم العرفي للنص، وهو الفهم المستمد من لغة النص واعتباراته العرفية، وهو لديها أساس التكوين والتقويم المعرفي.

* يحمل المذهبان السني والشيوعي ذات النظم الفكرية ودوائرها المنهجية الأربع من دون اختلاف. فكل واحد منهما يستخدم ذات الطرق التي يستخدمها الآخر، وبالتالي فهما متكافئان ومتداخلان منهجياً.

القسم الثالث

البحث الطريقي والأدوات المنهجية

الفصل السادس

البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني

أصبح من الواضح إن الطريقة التي نطمح لها هي غير طريقة السجال المعرفي الذي شهدته الأدبيات الإسلامية عبر تاريخ الفكر الإسلامي، والتي كان شاغلها النظر في المفاصل الفكرية بعيداً في الغالب عن الأدوات وأواصر التوليد المعرفي، الأمر الذي رماها بالوقوع في مستنقع «حوار الصم» لعجز بعضها عن إدراك البعض الآخر. فلما كان هذا الصراع يعبر في كثير من الأحيان عن شكل خفي من صراع الأدوات والأواصر التي تربطها بالرؤية، لذا كان لا بد من لحاظ ما لتلك المفاصل من علاقات إتساقية ولزومية مع أدواتها والأواصر التي تعمل على توليدها. فبهذا - وبهذا وحده - يمكن أن نتخطى النظرة التجزيئية المبتسرة إزاء الفكر الإسلامي، إذ يصبح من الواجب النظر إليه نظرة شمولية وهندسية (أكسيومية) يتعزز فيها الجزء ضمن الكل الذي ينتمي إليه. كما نتجاوز في الوقت ذاته ظاهرة التفكير المذهبي.

فمن الواضح إنه لا توجد رؤية معرفية من غير أداة تعمل على توليدها، فالعلاقة بينهما - في الأساس - هي علاقة إنتاج وتوليد. وتتصف وظيفة الأداة والآلية في التوليد المعرفي بأنها لا تقبل الإمساك والإنتهاء ولا يحدثها حد سوى ما تتأطر به من الإطارات العامة التي تنمى بها. وهي بهذا المعنى تكون أهم من الرؤية التي تتولد عنها عبر بعض الأواصر المعرفية. فمهما كان حجم الرؤية إلا أنها تعبر عن إدراك محدود قياساً بالسعة والقابلية اللامتناهية التي تتمتع بها الأداة في ممارستها لآلية الإنتاج والتوليد المعرفي.

من هنا فإن دراستنا للأداة وعلاقتها بالأصرة المعرفية تتيح لنا التعرف على طبيعة المعرفة التي تصدر عنها والحدود العامة التي تحدها وتنمى بها، ومن ثم فإن ذلك يساعدنا على معرفة فهم النص أو الخطاب، وهو الموضوع الأساس المستهدف من البحث.

والشيء ذاته يقال عن العلوم الطبيعية، حيث تمتلك أدوات للكشف والتوليد عبر بعض الأواصر. ويكون لهذه الأدوات والأواصر أهمية قصوى مقارنة بما ينتج عنها

من كشوفات معرفية. فالعلم الطبيعي منظور إليه لدى بعض الدوائر العلمية بأنه «طريقة منهجية وليس كتلة من المعارف المنكشفة»¹.

وبشكل أعم يتوقف الفهم من الناحية المنطقية على المنهج المتبع، وهو ما يشكل مادة البحث لعلم الطريقة. إذ يتولى العلم الأخير الكشف عن طبيعة المناهج التي تتناول الفهم بالدرس والتحليل.

وفي جميع الأحوال يكون الفهم مسبوqاً بالمنهج أو الطريقة. فلا يمكن للأول أن ينشأ دون الأخير. ويصدق هذا الحال على مختلف ضروب المعرفة الحصولية والاستدلالية، إذ لا يمكن أن تتحقق من غير طريقة سابقة. لكن الأخيرة تفترض عدداً من العناصر القبلية؛ مثل الأداة والنظر القبلي. وهو ما يجري في كل معرفة حصولية؛ سواء وعينا ذلك أم لم نع.

وبعبارة أخرى، يتعذر نشوء المعرفة الحصولية والفهم من غير أدوات وتأسيس للنظر القبلي. وبقدر ما تختلف هذه الأدوات والتأسيسات القبلية؛ بقدر ما تتباين طرق المعرفة والفهم، وبالتالي يحصل لدينا ما نطلق عليه الأجهزة المعرفية لما تحمله من إمكانات التوليد والفهم تبعاً لهذه الطرق.

وقبل أن نتحدث عن العناصر القبلية للفهم وسائر أركان الجهاز المعرفي، علينا أن نشخص خصائص البحث الطريقي وتمييزه عن غيره من البحوث، كما يلي..

خصائص البحث الطريقي

تنقسم البحوث المتعلقة بفهم الخطاب الديني أو النص إلى ثلاثة أقسام، كالتالي:

1. البحث الاستنباطي للفهم: وهو ما يزاوله العلماء، باعتباره نوعاً من المعرفة المتعلقة بالنص أو الموضوع الخارجي. فالاستنباط هنا هو بالمعنى الفقهي وما على شاكلته لا المنطقي، أي هو عبارة عن استخراج المعنى من النص الديني، كالذي يمارسه رجال العلوم الإسلامية والاتجاهات الفكرية التي تتعامل مع النص مباشرة لدى مختلف الاتجاهات والمذاهب. ويمكن أن ندرج ضمنه القواعد والنظريات الأصولية التي تطبق على عمليات الفهم كما يمارسها علم أصول الفقه وغيره من العلوم الدينية. فالبحث الاستنباطي للفهم هو ذاته ما نعبر عنه بممارسة فهم النص مباشرة. وهو بذلك

¹ David L. Hull, The Use and Abuse of Sir Karl Popper, 1999. Look:
[http:// www.ask-force.org/ web/ Discourse/ Hull-Use-Abuse-Popper-1999.pdf](http://www.ask-force.org/web/Discourse/Hull-Use-Abuse-Popper-1999.pdf)

أعم مما يزاوله الفقه ضمن قواعده المعتبرة، كما أنه أعم مما تزاوله الدائرة البيانية. فهو من هذه الناحية يشكل عين ممارسة الفهم ذاتها بأنماطها المختلفة. وهو البحث الذي ينظر ما يمارسه علماء الطبيعة والإنسانيات في كشوفاتهم الخارجية.

2- البحث التاريخي للفهم: وهو معني بتطورات الفهم الديني عبر التاريخ وما يعتري هذا الفهم من حالات الرقي والجمود، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة. ففيما يرتبط بالفهم المتغير يمكن أن تُدرس الحالات المتعلقة بالقضايا الوصفية أو التقريرية الإخبارية، كتلك التي تستنبط من النص حول العلوم الطبيعية. كما يمكن أن تُدرس الحالات المتعلقة بقضايا القيم والأحكام، ومقارنة كل ذلك قديماً وحديثاً؛ طبقاً للحاظ التأثير المتولد عن تطورات الواقع وتحولاته، كالذي استعرضناه خلال حلقة (النظام الواقعي). وهو البحث الذي ينظر البحوث المناطة بالكشف عن تاريخ العلوم الطبيعية وتطوراتها.

3- البحث الطريقي للفهم: وهو معني بدراسة مناهج الفهم والقواعد التي يعتمد عليها والقوانين التي تتحكم فيه. كما يندرج ضمن البحث الطريقي كل ما يستجد من قواعد للفهم، وكذا طرق التقييم والترجيح بين مناهج الفهم وأنساقه. ويدخل هذا القسم في صميم علم الطريقة، وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم). وبهذا الاعتبار يكون عبارة عن فلسفة الفهم. لكن إطلاق سمة المنهج والطريقة عليه أولى من إطلاق لفظ الفلسفة.

وللمنهج معنيان، إذ يُقصد به المعنى الإجرائي، كما قد يُقصد به المعنى الإبستمولوجي أو المعرفي. ويعني الأول القيام بالخطوات والضوابط اللازمة للبحث. فمثلاً في البحث التجريبي؛ على المجرّب أن يأخذ بعين الاعتبار كل الخطوات التي تكفل للعملية التجريبية أن تكون مناسبة، دون أن ينقصها شيء من الشروط المعدة للبحث، كتحضير عينات من المادة المراد إجراء البحث عليها وتعريضها لظروف إختبارية مختلفة، والاستفادة من الأبحاث السابقة في هذا المجال، وتسجيل الملاحظات الخاصة بخطوات البحث وجمعها ثم تحليلها واستخلاص ما يمكن من نتائج. والأمر كذلك في البحث الفكري، فلكي يحاول المفكر أن يقدم نظرية ما أو يطرح تصوراً دقيقاً حول قضية معينة؛ عليه أن يقوم بجملة من الإجراءات المنهجية كشرط للدقة في النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها، من قبيل الاطلاع المسبق على النظريات والتصورات التي سبقت بحثه في القضية ذاتها، وكذا مقارنة هذه الأفكار ببعضها أو القيام بنقدها ضمن نفس موضوعي، وكذا أن لا يحمل صورة نهائية مسبقة حول القضية ليسقطها على البحث، وكل ذلك يعد من الإجراءات المنهجية للوصول إلى نتائج نهائية دقيقة. لكن ذلك لا علاقة له بالبحث المنهجي بما يعبر عن نظرية في المعرفة الإبستمولوجية، ففي جميع الأحوال إن الباحث سيعوّل على منهج أو أكثر من المناهج المعرفية؛ سواء التزم بدقة الإجراء المنهجي أم لم يلتزم. فقد يعتمد على المنهج التجريبي في قبال العقلي أو

العكس، فهو وسيلة غرضها الكشف عن الحقائق عبر عدد من القواعد والمبادئ القبلية التي تعمل على تحديد سير العملية المعرفية، وكل ذلك لا علاقة له بالإجراء المنهجي الأنف الذكر. والذي يعنينا هو المعنى الإبستيمي للمنهج لا الإجرائي.

ومن مميزات البحث الطريقي (المنهجي) هو أنه يتضمن ما سبقه من بحث - البحث التاريخي - من دون عكس. بمعنى أن البحث التاريخي للفهم لا يزاوِل التحقيق في قضايا المناهج والقواعد المعرفية وأساليب وضعها، وكذا القوانين التي تتحكم في الفهم، وما إلى ذلك مما يعود إلى الجانب المنطقي، بل يتناول كل ما له صلة بالتطورات التاريخية، سواء من حيث الوصف أو التحليل. وهو بهذا يعمل كمراقب خارجي دون أن يعنى بصياغة منطق الفهم، أو الكشف عن القواعد والقوانين ووضع المنهج الخاص بالترجيحات المتعلقة بالأنساق المعرفية للفهم. في حين إن تضمن البحث الطريقي للبحث التاريخي صميمي لا غنى عنه، باعتباره يمثل تراث الفهم عبر الأزمان المختلفة، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي - وبالأحرى التراثي - هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) قائم على البحث الأول الاستنباطي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين إن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث (الطريقي)، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليس له علاقة مباشرة مع النص. وبالتالي فإن البحث الأول هو الوحيد الذي يتعامل مع النص مباشرة عبر ظاهرة الاستنباط. أما البحثان الآخران فيتعاملان مع الفهم لا النص. فالبحث التاريخي معني بدراسة الفهم سطحيّاً من الخارج، فيما يقوم البحث الطريقي بحفر جوانب للوصول إلى بنيات الفهم الأساسية من الداخل.

وفي جميع الأحوال إن غياب أيٍّ من البحوث المعرفية الثلاثة السابقة سوف لا يفضي إلى غياب النص كموضوع خارجي، والعكس ليس صحيحاً، أي أن غياب النص يفضي إلى غياب هذه البحوث جميعاً. كما إن غياب البحث الاستنباطي يفضي إلى غياب البحثين التاريخي والطريقي معاً، رغم أنه من الناحية المنطقية ينبغي أن يتوقف البحث الاستنباطي على البحث الطريقي، تبعاً لتوقف كل علم على منطقته الخاص، وإن كان من الناحية التاريخية يحصل العكس، بمعنى أن العلم يكون متقدماً على المنطق الخاص به، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ورغم أن الفهم يمثل معرفة المعرفة، لأن النص هو معرفة قلبها اللغة، والفهم القائم عليه يشكل علماً لهذه المعرفة، خلافاً لما عليه علم الواقع الخارجي، لأن الواقع لا يعد معرفة مثل النص، لكن ذلك لا يلغي حالة قيام بعض المعارف على البعض الآخر،

إذ يكون بعضها موضوعاً ذاتياً للبعض الآخر، حتى ينتهي الأمر إلى الموضوع الخارجي المتمثل في النص. فإذا كان موضوع الفهم هو النص، فإن يفهم هذا النص أو ذلك، فإن العلم الذي يتناول الفهم لا علاقة له بالنص مباشرة، بل يتعلق بالفهم ذاته.

وعندما يكون هذا العلم منهجياً، بمعنى أنه يهتم بالمنهج، نعبر عنه بأنه علم لمنهج الفهم، وهو ما نسميه علم الطريقة. وهو العلم الذي يدرس مناهج الفهم ويوضح العلاقة فيما بينها وبين تأسيساتها القبلية، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفهم. فهو يمارس التفكير في المنهج لا بالمنهج. وهو بهذا يقوم باجتراح آفاق جديدة للتفكير وفتح أبواب للدراسة الموضوعية لم تكن معهودة من قبل.

إن التأسيسات القبلية للنظر هي قبلات معرفية يُعتمد عليها في الفهم سلفاً. كما يُعتمد عليها في كل معرفة تتعلق بإدراك الواقع الخارجي العام، وكذا كل علم تقني خاص بالعلوم الطبيعية والإنسانية. وبعبارة أخرى، إن كلاً من الإدراك والعلم والفهم قائم على تلك التأسيسات، أو ما نطلق عليها (القبلات المعرفية). فبدون هذه الأخيرة لا تقوم لتلك المعارف والعلوم قائمة. فالقبلات هي ما تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعقلها، فنفكر بها وإن لم نفكر فيها.

ما هو قبلي هنا بعدي هناك وبالعكس

نقصد بالقبلات المعرفية لدى دراستنا للنص الديني، أو أي دراسة أخرى مختلفة، ما هي أعم من مفهوم (المعارف القبلية) الوارد ذكرها في المباحث الفلسفية. فعادة ما يُقصد بالمفهوم الأخير هو كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة. أما المعنى الذي نريده من المصطلح الآخر فهو كل معرفة تسبق دراسة الموضوع المطروح، ومن ذلك قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية أو عقلية أو غيرها. فمثلاً إذا كانت القضايا الحسية تعتبر من البعديات لدى التفكير الفلسفي أو العقلي بإطلاق؛ فإنها تعتبر في الوقت ذاته من القبلات المعرفية لدى قراءة النص الديني وفهمه. فمن حيث الحس - مثلاً - نعلم أنه ليس للأشياء المادية إرادة، وهي قضية بعديّة وليست قبلية بالنسبة للتفكير العقلي بإطلاق. لكنها تقع موقع القبلات المعرفية في فهم الكثير من النصوص الدينية، كقوله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه﴾¹، إذ طبقاً لمعرفتنا القبلية المتمثلة بمعرفتنا الحسية؛ لا يمكن أن نفسر إرادة الجدار بالمعنى الحقيقي للإرادة.

¹ الكهف/ 77.

ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالأمور الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة أو الجن وما إليه، فهو من القبليات الدينية مقارنة بما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار ان معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما انها ليست عقلية ولا وجدانية.

وبالتالي قد يكون النشاط الذهني متعكساً في ممارسته للقبليات مقارنة بالبعديات. فمثلاً يمكن أن يكون الفهم الديني قائماً على القبليات العلمية أو الفلسفية أو غيرها، وقد يحصل العكس أيضاً، كما في حالة تفسير القضايا العلمية والفلسفية إستناداً إلى اسقاطات القبليات الدينية.

ومن حيث العموم إن لقبليات المعرفة أشكالاً من البنى النسبية المتنوعة، فقد تكون القبليات دينية بيانية، أو واقعية إخبارية، أو عقلية صرفة، أو حدسية كشفية. كما قد تكون القبليات اسطورية أو نفسية أو غيرها مما تفتقر للاعتبار عادة. فالبنى الأربع الأولى هي موضع التعويل المنضبط لدى ممارسة التفكير الذهني في القضايا المطروحة. ويقابلها البعديات، فلكل من القبليات السابقة بعدياتها، وكل منها يتصف بالنسبية، فالقبليات بالنسبة لقضايا معينة قد تكون بعديات بالنسبة لقضايا أخرى مختلفة، والعكس بالعكس.

فالمعارف المستمدة من ذات الموضوع المطروح للبحث والدراسة تتصف بالبعديات، فهي تنتمي إلى ذات الإطار المرجعي للموضوع المبحوث أو المقروء دون أن تستمد من أطر مرجعية أخرى، لكنها يمكن ان تتخذ دور القبليات بالنسبة لحقول معرفية خارجة عن الإطار المشار إليه.

فمثلاً تعتبر المعارف العقلية الصرفة التي يُستنتج بعضها من البعض الآخر – ضمن مرجعية العقل المجرد ذاته - من البعديات، وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون من القبليات عندما تُتخذ كمرجع بالنسبة للحقول المعرفية الأخرى، كالدينية والواقعية والحدسية أو الكشفية. ومن ذلك إنه في الفلسفة التقليدية تتصف قواعد الإمكان الأشرف والصدور وتشاكل المراتب وغيرها بأنها من البعديات بالنسبة للحقل الفلسفي المجرد ذاته، فهي مستنتجة من مبدأ السنخية الذي يمثل الأصل المولد لدى التفكير الفلسفي الوجودي، لكنها في الوقت ذاته تكون من القبليات عند اسقاطها على المعارف الدينية أو الواقعية أو الكشفية.

ومثل ذلك إن المعارف الدينية البيانية هي من البعديات ضمن ذات الإطار الديني، لكنها قد تكون من القبليات المسلّم بها لدى التفكير في تحليل الواقع أو العقل أو الحدس الكشفي. وينطبق هذا الحال على معارف الأشكال الأخرى وفق النسبية المشار إليها.

فالمعارف الواقعية أو الحدسية، قد تكون من البعديات عندما يتم التعامل معها ضمن ذات الحقل الذي يخصها، لكنها يمكن أن تكون من القبليات بالنسبة للتفكير في قضايا الحقول الأخرى.

إذاً.. فما هو بعدي هنا قبلي هناك، وكذا العكس. وإذا ما كان القبلي يؤثر في البعدي، فإن العكس صحيح أيضاً، حيث يمكن للبعدي أن يؤثر في القبلي ويعمل على تغييره طالما أنه غير مستقر أو ثابت بذاته.

ومبدئياً قد تكون القضية المطروحة على بساط البحث مصنفة ضمن القضايا الدينية، ومع هذا تساهم في فهمها قبليات عائدة إلى البنى الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية، اجتماعاً وانفراداً. كما قد تكون القضية واقعية، ورغم ذلك تخضع لقبليات الفهم الديني أو التفكير العقلي أو الحدسي. وقد تكون القضية عقلية، لكنها تخضع لحكم القبليات الدينية أو الواقعية أو الحدسية الكشفية. ومثل ذلك قد تكون القضية المطروحة حدسية كشفية، لكن تفسيرها يخضع لقبليات البنى الثلاث الأخرى (الدينية أو الواقعية أو العقلية).

كما أن بعديات أي شكل من البنى الأربع الأنفة الذكر قد تؤثر على قبليات غيرها. فالبعديات الدينية، وهي المستنتجة بالفهم البياني من النص اللغوي الديني، قد تساهم في تغيير جملة من قبليات الأشكال الثلاثة الأخرى، وكذا هو الحال مع البعديات الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية. فكل منها بعدياتها الخاصة التي قد تعمل على تغيير بعض من قبليات البنى الأخرى غير المستقرة. مما يعني أنه مثلما قد يتأثر الباحثون في القضايا الدينية بالقبليات الواقعية والعقلية والحدسية الكشفية عند ممارسة الفهم الديني، فإنهم قد يسقطون - في الوقت ذاته - بعدياتهم الدينية إلى الدرجة التي يغيرون بها قبلياتهم المتعلقة بالبنى الثلاث الأنفة الذكر. وعلى نفس المنوال يتصف حال الباحثين في القضايا الأخرى (الواقعية أو العقلية أو الحدسية).

وما نخلص إليه هو أن القبليات لا تنحصر في القضايا العقلية الصرفة، خلاف الحال الذي أكد عليه الفلاسفة لدى أبحاثهم الإبستمولوجية إزاء فلسفة الوجود العام، كالذي تحدّث عنه عمانوئيل كانت ضمن منطق الترسندالي (transcendental). ولهم في ذلك ما يبرر فعلهم ضمن حقل التفكير الفلسفي أو الذهني بإطلاق. لكننا عندما نوسع من طبيعة القضايا ونأخذ بعين الاعتبار تداخلاتها المختلفة، إذ بعضها يتصف بالعقلية فيما يتصف البعض الآخر بمصادر لا تمت إلى العقل الصرف بصلة، فإنه في هذه الحالة لا يمكننا أن نعول على المنطق الترسندالي الذي جاء به الفلاسفة في نعته للقبليات وما يقابلها من بعديات. فالنسبية في التفكير ظاهرة لا مرأى فيها، وإن واقع الذهن البشري يتخذ من العلاقة بين القبليات والبعديات مصادر بعضها يؤثر في البعض الآخر، لا أقل من أن نظريات الفيزياء المعاصرة قد أخذت على عاتقها هدم الجدار

المحصن للقبليات - كما بناه الفلاسفة بمنطقهم المتعالي - ببعديات تجاربهم غير المألوفة للعقل والوجدان العام.

ومن الضروري أن نميز - هنا - بين الوصف والتقويم عند معالجة القبليات، فمن حيث الوصف ندرك ما عليه حال الباحثين ومواقفهم المختلفة إزاء القبليات المسلّم بها، وقد لا نوافقهم عليها من حيث التقويم.

فالفيزيائيون مثلاً قد سلكوا درباً لنسف البداهة العقلية بما فيها تلك المناطقة بمبدأ عدم الاتساق (التناقض) الوجودي، ومثله مبدأ السببية وقوانينها العامة، وبالتالي لم تكن بحوث عمالقة الفلاسفة المنظرين من أمثال أرسطو ومانوئيل كانت تعني لهم شيئاً ذا بال، ومن ذلك ما ظهر من تفسيرات حول ما يُعرف بتناقض قطّة شرودنجر، استناداً إلى بعض الشواهد التجريبية، كالتّي عوّل عليها أغلب أتباع الكوانتم دون مناقشة، وكما يُقال فيزيائياً: إن «قطّة شرودنجر تجلس في هذا الصندوق بطريقة ما حية وميتة إلى أن يكشف غطاء الصندوق»¹. لكن هذه الحالة التقريرية لما آلت إليه الفيزياء المعاصرة - في قلبها للمنطق والبداهة الوجدانية رأساً على عقب - لا تثبتنا عن التمسك بقضايا غير قابلة للرد، فكل رد لها مردود عليه، مثل التمسك بمبدأ عدم التناقض للقضايا المعرفية. وبالتالي لا مفر من الاعتراف بوجود قضايا متعالية ثابتة غير قابلة للتجاوز والتغيير.

مع ذلك فإن ما يهمننا عندما نعالج أنماط التفكير المعرفي هو الإقرار الوصفي بوجود حالات نسبية للقبليات، فما هو قبلي هنا بعدي هناك، وما هو بعدي هنا قبلي هناك، مع الاعتراف بوجود قبليات مطلقة لا تخضع لمثل هذه النسبية.

إن التأكيد على وجود قبليات نسبية في علاقتها التفاعلية مع البعديات يجعلنا نتخطى الحدود التي رسمها الفيلسوف الألماني مانوئيل كانت للتفكير الفلسفي.

فمن جانب إن (كانت) اعتمد على بعض البعديات وتوهم بأنها من القبليات، كما هو الحال في تصورات الهندسة الكونية إعتدالاً على المنظومة النيوتنية، ومثل ذلك تبنيه لقوانين نيوتن واعتبارها من القبليات الضرورية المحضة، مثل قانون تساوي الفعل ورد الفعل، ومبدأ العطالة أو القصور الذاتي²، مع أن لهذا المبدأ صيغاً مختلفة، أحدها

¹ والتر إيزاكسون: أينشتاين حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد محمد، نشر دار كلمة وكلمات عربية، الطبعة الأولى، 2010م، ص468.

² مانوئيل كنت: نقد العقل المحض، ص51 و53.

يعود الى نيوتن، وأن هناك صيغة ثانية قد سبق إليها غاليلو، إضافة إلى صيغة ثالثة تعود إلى أرسطو¹.

بالإضافة إلى أنه جعل من ضمن القبلات العقلية المحضة احتواء المادة على كميات ثابتة لا تزيد ولا تنقص²، رغم أن علاقة المادة بالطاقة – كما تدل عليها فيزياء القرن العشرين - تبطل مثل هذا الحكم. كما من جانب آخر إنه لم يتوسع في بسط القبلات إلى ما يتعدى حدود المفاهيم والأحكام البديهية الصرفة التي أطرها ضمن خاصتي (الضرورة والكلية)³، وهما موضع إشتراك الفاهمة البشرية أو الذهنية، رغم وجود قبلات لا تتصف بالضرورة والكلية، مثل ادراكنا للعالم الموضوعي المجمل، ومثل اقرارنا بوجودنا الحضورى، كما إن هناك قبلات نسبية خاصة هنا وهناك، وهي القبلات التي تراود البشر جميعاً في شتى أبحاثهم بما فيها الفلسفية الصرفة، وكان من غير الممكن أن يكون عقل الفلاسفة، بمن فيهم أرسطو وعمانوئيل كانت، خالياً منها..

فمصادر هذه القبلات كثيرة، ومن السهل أن تنسلّ إلى نفوس الفلاسفة والعلماء قبل عقولهم بوعي وبغير وعي.

البحث الطريقي والبناء التحتي للفهم

إذا جاز لنا تقسيم الفهم الديني - وكذا مطلق الفكر - إلى بنية أساسية عميقة وأخرى سطحية؛ فإن البحث الطريقي يقع موقع البنية الأساسية للفهم، في حين يندرج البحث الاستنباطي ضمن بحث البنية السطحية له. حيث في جميع الأحوال إن البحث الاستنباطي قائم - من الناحية المنطقية لا التاريخية- على البحث الطريقي من دون عكس. وتوضيح هذه المسألة يعتمد على ما للقبلات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

وهذا يعني أن جميع البحوث المناطة بموقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية وما إليها؛ هي بحوث ترتبط بالبنية السطحية (أو البناء الفوقي للفهم)، ومن ذلك ما يتعلق بكيفية نظام الحكم السياسي وفقاً للإسلام، ودور الأخير في تحديد صور المؤسسات الاقتصادية والإدارية، وكذا ما يرتبط بالحريات الفردية والاجتماعية وحقوق الإنسان والمرأة، والموقف من الفرق المذهبية والمجتمعات غير المسلمة وحالات السلم والصراع، ومثل ذلك الموقف من الديمقراطية

¹ للتفصيل انظر كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

² نقد العقل المحض، ص51.

³ المصدر السابق، ص46.

وعلاقة الإسلام بالعلم والنهضة، وكذا تحديد كيفية الاجتهاد والاستنباط وصور التكليف والفروض الدينية التي أشبعها الفقهاء بالبحث والدرس، وغير ذلك من المجالات الحياتية. فجميع هذه البحوث لها علاقة بالبنية السطحية، ولها أهمية ضئيلة مقارنة بما عليه البحوث المتعلقة بالبنية الأساسية العميقة (أو البناء التحتي للفهم)، باعتبار أن الأولى متوقفة على الأخيرة من دون عكس. بل إن الأولى كثيراً ما تصدر الموقف الذي عليه البنية الأساسية - ضمناً - من دون وعي، ولو أن البحث جرى في الأخيرة لكان قد اختلف الموقف المتعلق بالبحث في الأولى أو البنية السطحية للفهم.

لذا كثيراً ما يصاب الحوار المذهبي بحوار الصم والطرشان تبعاً لقيام المتحاورين على عرض وجهة نظرهما وفقاً للبنية السطحية، مع تضمن ذلك موقفاً مسبقاً غير ملتفت إليه يخص البنية الأساسية العميقة أو البناء التحتي للفهم. فجوهر الصراع - هنا - يجري وفقاً للبنية الأخيرة من غير وعي ولا شعور، وهو ما يؤدي إلى الصراع الأول الخاص بالبنية السطحية للفهم. وبالتالي يتصف كلا المتحاورين بعدم فهم ما لدى الآخر. ولا ينفذ أن يكون الحوار معتمداً على بنيتين مختلفتين؛ فينطلق أحد المتحاورين وفق البنية الأساسية العميقة، فيما ينطلق الآخر وفق البنية السطحية. إذ في هذه الحالة إن من ينتمي إلى البحث في البنية الأساسية يفهم ما لدى الآخر، في حين لا يفهم الآخر ما لدى الأول، فيكون الحوار غير متوازن، وكأنه حوار بين يقظ وسكران.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن البنية السطحية لها طبقات مختلفة، فقد تكون سطحية تماماً، أو أنها وسطى، فهي سطحية بالنسبة للأساسية منها، لكنها تحتية مقارنة بما فوقها. ويمكن أن نعبر عن ذلك بوجود ثلاث بنى مختلفة، سطحية ووسطى وأساسية عميقة. وتتصف الوسطى بأن لها صفة مزدوجة مقارنة بما فوقها وتحتها.

فمثلاً إن التعرف المباشر على فتوى في قضية ما، أو تفسير آية معينة، أو موقف الإسلام من مسألة محددة.. كل ذلك يجعل المعرفة تنتمي إلى البنية السطحية الصرفة للفهم. في حين إن تعليق هذه المعرفة على أبحاث أخرى، كاللغة والدلالة وعلم الحديث والرجال وغيرها.. كل ذلك سيجعل من الفهم منتزعاً إلى بنية ثانية وسطى هي بمثابة التحتية للأولى، لكنها تظل سطحية أو وسطى مقارنة بالثالثة التي تبحث بما هو تحت هذه المباحث من قبلات الفهم ودوائره المنهجية. لهذا فالعلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية الأساسية العميقة إلى السطحية مروراً بالبنية الوسطى. ونحن نميل إلى جعل كل ما يتوقف على البنية الأساسية من دون وعي بأنه يدخل ضمن البنية السطحية للفهم.

فالبنية الأساسية هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعيها الباحث أو يفكر فيها. فلا تتأتى معرفة هذا الشرط من دون «حفر» للوصول إلى أقصى منابع توليد الفكر. ولا نقصد بذلك حصر العملية بزمن معين كالتى تتناولها اركيولوجية ميشيل فوكو، بل

يكفي التفكير في النظام المعرفي ولو لم يُحدد بعصر ما دون غيره؛ لتداخل العصور أحياناً، ولأن الزمن المعرفي لا يتطابق بالضرورة مع الزمن التاريخي للعصور، سواء على صعيد المجتمعات أو حتى على صعيد الأفراد أنفسهم. فكم من عالم عاش قديماً وهو يفكر على شاكلة ما يفكر به أبناء عصرنا الحديث.. وكم من فرد – أو مجتمع – معاصر لا يعي التفكير إلا على نمط ما تفكر به المجتمعات الخالية!

البحث الطريقي والقواعد الكبرى للفهم

مبدئياً، عندما يكون الفهم الديني فهماً كلياً شمولياً فإنه يدخل ضمن إطار البحث الطريقي، أما عندما يكون جزئياً فسيندرج ضمن إطار القواعد الصغرى الجزئية؛ كالتى يعالجها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية. وتوضيح ذلك كالتالي:

تارة يقام الفهم بحسب البحث الطريقي الذي له قواعده وقوانينه الخاصة ضمن ما أطلقنا عليه علم الطريقة، وأخرى يقام بحسب القواعد الصغرى الجزئية؛ كتلك التى يؤطرها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية، والتي تتشكل بحسب ما عليه البحث الأول (الطريقي). فلكل دائرة معرفية قواعدها الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى. وتمثل هذه الأخيرة أصولاً مولدة للفهم والتوليد المعرفي، وهي التى تشكل موضع دراسة علم الطريقة.

فالدائرة البيانية - مثلاً - قائمة على القاعدة الكبرى المعبر عنها بالفهم العرفي للنص، ومن خلال هذه القاعدة يتشكل فهم النص كوحدات تامة وكافية للفهم دون حاجة لعناصر أخرى عارضة، كالعقل والواقع وما اليهما. وهي على خلاف غيرها من الدوائر المعرفية، كتلك التى ترى وحدات النص غير كافية للتعبير عن الفهم المطلوب؛ ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار فهم الواقع، لا سيما الواقع المرتبط بها. والوظيفة الملقاة على عاتق علم الطريقة هي دراسة هذه الدوائر بما تتضمنه من قبلات، أو بما تحمله من قواعد كبرى أو أصول مولدة قبلية، لذا فهو علم شامل وكلي، إذ تختلف القوانين والقواعد التى يبحثها عن تلك التى تتناولها الدوائر المعرفية بالفهم والتحليل.

فمثلاً تتحدد قواعد الفهم الأصولي للدائرة البيانية بتلك التى يتناولها علم أصول الفقه وغيره من العلوم البيانية، كقاعدة العموم والخصوص والنسخ وحجية الظهور وما إليها. وهي قواعد قبلية يعتمد عليها الفهم البياني، إذ يراد من قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - الجمع بين نصين متعارضين أحدهما يقبل تخصيص الآخر دون تنافي. ومع ان هذا ما يسلم به علم الأصول من الناحية قبلية، لكن يلاحظ ان هناك خيارات قبلية أخرى ممكنة، إذ يمكن ان يقال ان العلاقة بين النصين المتعارضين القابلين للجمع عبر

التخصيص هي علاقة ناسخ بمنسوخ، أو يقال إن أحد النصين يدور في فلك هو غير فلك الآخر، كما قد يحتمل حلول الوضع والتغيير في أحد النصين أو كليهما... الخ. فجميع هذه الخيارات مطروحة في علم الأصول، وإن كان ترجيح هذا العلم هو لصالح التخصيص دون غيره ضمن عملية ما يمهد من الممارسة الاستنباطية التي يتولاها علم الفقه. وقد يكون للاعتبارات النفعية (البراجماتية) دور رئيس في مثل هذا الترجيح. وكشاهد على ذلك، إنه لو تردد الأمر بين النسخ والتخصيص فإن العلماء يحملونه على التخصيص، باعتبار أن النسخ رفع للحكم، والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع¹.

هذا فيما يتعلق بالوظيفة الأصولية للفهم، أما الوظيفة التي يمارسها البحث الطريقي فبعيدة عن التمهيد لعملية الاستنباط. إذ ينبنى التمهيد لهذه العملية طبقاً للقواعد الصغرى الخاصة بالفهم البياني، في حين إن ما يقوم به البحث الطريقي هو البحث في القواعد الكبرى التي تتأسس عليها القواعد السابقة، كذلك البحث في أساليب الترجيح المتعلقة بالدوائر المعرفية وأنساق الفهم الدينية؛ بغية الوصول إلى قيمة ما تمارسه هذه الدوائر والأنساق من فهم. فهدف البحث الطريقي يدور حول ما إذا كان يمكن للنص المجرد - من الناحية الكلية - تحديد المعنى المطلوب بمعزل عن عناصر أخرى أم لا؟ وما إذا كانت قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - يمكن الإعتماد عليها دائماً، أم أنها مقيدة بقضايا الأحكام وما إليها دون العقائد؟ وماذا بشأن الاحتمالات الأخرى المنافية لها كما عرضناها آنفاً؟

ومن ذلك يمكن أن نتفهم لماذا يعتمد علم الكلام على ممارسة التأويل دون القواعد البيانية الصغرى؛ كالتخصيص والتقيد، في حين يعتمد علم الفقه على هذه القواعد عند التعارض بين النصوص القابلة للجمع العرفي. فهذا الاختلاف بين العلمين يندرج ضمن الخلاف القائم بين الدائرتين العقلية والبيانية، إذ يعتمد علم الكلام على العقل كأساس للفهم والتفكير، في حين يعتمد الفقه على البيان العرفي أو اللغوي. فمثلاً إن المشكل المتعلق بمسألة الصفات الإلهية لا يعالج لدى علم الكلام ضمن الدائرة العقلية وفقاً للتخصيص والجمع بين النصوص المتعارضة، خلافاً لمعالجة البيانيين لهذه المسألة، انطلاقاً من ظاهرة الجمع والتخصيص. فبحسب التفكير الأخير؛ رغم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، إلا أنه يحمل الصفات المذكورة في النص الديني، قرآناً وحديثاً، وبالتالي فهو جميع الصفات المقررة رغم كونه ليس كالأشياء، وكل ذلك يدخل ضمن إطار الجمع العرفي بين النصوص المتعارضة كما تزاو لها الدائرة البيانية؛ سواء في الفقه أو

¹ انظر مثلاً: حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص 308-310.

العقائد، خلافاً للحالة التي يزاولها أغلب الكلاميين باعتبارهم ينضون تحت لواء الدائرة العقلية.

وعلى العموم إنه إذا كانت قبليات الفهم الأصولي تتحدد في قواعد مثل قاعدة العموم والخصوص؛ فإن قبليات البحث الطريقي تتحدد في قواعد أوسع وأشمل تتوقف عليها القواعد الأولى. بمعنى أن الفهم متوقف على القواعد الصغرى، ومنه تتشكل العلوم الدينية وغيرها من العلوم التي تستهدف الفهم الديني، لكن هذه القواعد تتوقف بدورها على القواعد الكبرى، وهي ما تشكل مادة البحث الطريقي، كما هو الحال - مثلاً - في قاعدة الفهم العرفي للنص الذي تتأسس عليه قواعد علم الأصول وغيره من العلوم البيانية.

لذلك فقد سبق أن اعتبرنا البحث الطريقي لا يتضمن علم الأصول رغم كونه من العلوم المنهجية أو المنطقية، وذلك لإعتماده على النص كمصدر معرفي للاستنباط، في حين يتموضع النص لدى علم الطريقة بموضع الفهم (كإشكالية) لا الاستنباط. فوظيفة الأخير - الاستنباط - لدى علم الأصول تصادر جملة من القواعد والمسلمات لإعتمادها على بعض الدوائر المعرفية. وهذه المصادرة وما تتضمنه من قواعد وأصول مولدة هي ما يبحثها علم الطريقة. فالاستنباط لدى الفقه وأصوله بمعناه الدارج يشكل نمطاً من أنماط الفهم المختلفة، وليس هو النمط الوحيد، وجميعها يتناولها علم الطريقة بالدراسة والتحليل.

وبعبارة ثانية، إن علم الأصول وغيره من الدوائر المعرفية تجعل من النص موضوعاً للفهم من حيث العرض والجزئية وليس الذات والكلية. فجميع هذه الدوائر تمارس آلية الفهم أو تضع قواعد صغرى محددة له ضمن اعتبارات كل دائرة بخصوصيتها، لكنها ليست معنية بجعل النص موضوعاً للفهم كإشكالية لتعالج من خلاله مختلف أنماط الفهم ضمن قواعد كبرى عامة. فما يُعنى بذلك هو علم الطريقة الذي يتعالى على الفهم ودوائره المعرفية. ومعنى أنه يجعل النص موضوعاً للفهم كإشكالية؛ هو أنه يجعل الفهم بمختلف مشاربه المنهجية موضوعاً لبحثه. وهذا ما لا ينطبق على علم أصول الفقه وغيره من العلوم الإسلامية.

مسلمات علم الطريقة

إن علم الطريقة هو علم يكشف عن التواصل المعرفي بين محددات الموضوع المدروس وما يتطلبه من أسس وقوانين وسنن وقواعد اجرائية سابقة تعمل على افراز النتائج النهائية. فهو يقوم برصد الممارسة المعرفية من الخارج، ومنها الفهم الديني،

عبر تحديد ما تستند إليه من تلك الأسس والقواعد والأدوات المنهجية. وبالتالي فهو لا يندرج ضمن مجرى الممارسة المشار إليها، بل يكشف عن أبعادها باستقلالية تامة، وهي الأبعاد التي تعبر عن العلاقة الكائنة بين الخارج والداخل، أو القبلي والبعدي، ومثل ذلك العارض والذاتي.

ولا شك إن المبرر الذي يقف وراء تكوين هذا العلم المنهجي الناشئ (علم الطريقة) هو وجود مسلمتين أساسيتين إحداهما تكامل الأخرى، وتنص الأولى على اعتبار الفهم غير النص، كما تنص الثانية على كون الفهم هو نتاج مشترك لكل من النص وذات القارئ أو القبليات، بمعنى أن للذات البشرية دوراً في إنتاج الفهم مثلما للنص هذا الدور، ولأن للذات دوراً في التأثير على الفهم؛ لذا يصبح الأخير قابلاً للتشكل بأشكال مختلفة بلا حدود. والفهم من هذه الناحية شبيه بالعلم في علاقته بالطبيعة. ففي الحالتين يفترض وجود موضوع خارجي (خام) يقام عليه الكشف الذهني، سواء كان هذا الكشف علماً، أو فهماً وتفسيراً. ففي العلم الطبيعي يتمثل الموضوع الخارجي بما يُعرف بالطبيعة أو الفيزيكا. وفي الفهم الديني يتمثل هذا الموضوع بالنص. فكل من علم الطبيعة وفهم النص قائم على موضوع خارجي هو الشيء في ذاته، وإنه لا سبيل للتعرف على هذا الشيء من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها واعتباراتها، سواء أدى ذلك إلى الابتعاد عن معرفة كنه الشيء أو الاقتراب منه. بمعنى أنه مثلما أن الفهم قائم على مسلمتين أساسيتين، وهي أن الفهم غير النص، وأنه يتشكل بفعل التفاعل بين النص والذات البشرية، فكذا أن العلم قائم على هاتين المسلمتين: وهي أن العلم غير الطبيعة، كذلك فإن العلم هو نتاج متأثر بكل من الطبيعة وذاتية العالم، فالطبيعة هي الموضوع الخارجي المتصف بكونه شيئاً في ذاته لا يمكن التعرف عليه من غير التفاعل مع ذاتية العالم وقبلياته.

وقد أصبحت هذه القضية واضحة جلية لدى الفيزياء المعاصرة كالتى يشير إليها أصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم. ومن ذلك ما قاله نيلز بور في سياق نقاشه مع أينشتاين بأن مهمة الفيزياء لا تتحدد في الكيفية التي تكون عليها الطبيعة، بل بما نستطيع قوله عنها¹. فهو على خلاف مسلك الفيلسوف الألماني هايدجر الذي يطالب بالانصات للعالم والوجود عند الحوار معه بدل الكلام. ويوافق هايزنبرغ استاذ بور فيقول حول الذرة: «إن ما تعلمنا حوله لم يكن الطبيعة نفسها، بل الطبيعة التي عرضت لطرق استنتاجنا»². لهذا عولت القراءات الأدبية المعاصرة على التبرير الذي جاء به هايزنبرغ في مبدئه الارتياحي (عدم اليقين)، وطبقته على قراءة النصوص الأدبية، فكما

¹ ديفيد لندي: مبدأ الرية، ترجمة نجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 1430 هـ - 2009 م، ص241، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² جورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص121، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

يحصل في الفيزياء تفاعل بين الراصد والمرصود، فكذا يحصل تفاعل بين القارئ والنص. وقد بينت براهين الاستحالة - كما يرى إليا بريغوجين وايزابيلا استنجر - سواء في النسبية أم الكوانتم أم الترموداينميك بأنه لا يمكن توصيف الطبيعة من الخارج كما لو تمّ ذلك عن طريق مشاهد. فالتوصيف هو حوار وتواصل خاضع لضوابط تبرهن اننا مخلوقات متموضعين داخل العالم الفيزيائي¹.

وعموماً يلاحظ أن لعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالتالي:

الأول: التحليل، حيث يُرصد فيه نتاج العلماء من الفهم وتحليله من خلال ارجاعه إلى القبلات والأصول المولدة وطرق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الاستنباطي يتبنى عن وعي أو عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرق بتحليل نتاج العلماء كما وردتنا.

الثاني: ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

الثالث: السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم.

هكذا يتبين بأن علم الطريقة ليس علماً يتوقف عند حد الوصف والتفسير لما هو كائن من نظريات الفهم وأنساقه، بل الأهم من ذلك إنه علم معياري يهتم بما ينبغي تأسيسه من ضوابط ومعايير للترجيح بين النظريات والأنساق أو إنتاجها. وهو ما نعمل على انجازه.

فلسفة علم الطريقة

لكل علم فلسفته الخاصة؛ تقف خلفه لتبرر أهليته وأهميته مع بحث مشروعية ما يتبناه. وينطبق هذا الحال على علم الطريقة، فهو عندما يوضع كموضوع للبحث والنقاش من حيث أهليته كعلم جديد، وكذا مشروعية ما يتبناه، ومن ذلك مشروعية المعايير التي يصادق عليها، والموضوعات التي يضطلع بالإهتمام بها كمقدمات لبحث (الفهم).. فكل ذلك يجعل من البحث بحثاً فلسفياً نطلق عليه (فلسفة علم الطريقة).

¹ إليا بريغوجين وايزابيلا استنجر: نظام ينتج عن الشواش، ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008م، ص387، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

وأهمية هذه الفلسفة أنها تعمل على رفق علم الطريقة بالأفكار المناسبة التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار ضمن دائرة الإهتمام التي يشتغل عليها هذا العلم، فضلاً عن تصحيح مباني الأخير أو إصلاحها، مما يخضع جميعاً للبحث والنقاش النظري المجرد.

فكل علم فيه ما هو أساس مفترض، كما فيه ما هو خاضع للخيار وقابل للنقاش والأخذ والرد. وعلم الطريقة بمعاييره وقواعده وموضوعاته يخضع لهذا الاعتبار من التمييز. وكلها تعتبر من قبلات هذا العلم.

وقد يقال إن هذه المسألة تطرح إشكالية تخص المعايير المعتمدة، فإذا كان علم الطريقة قائماً على جملة من المعايير القبلية، فإن فلسفته ستقوم هي الأخرى على معايير لهذه المعايير، ولو أننا بقينا نستمر على هذه الشاكلة لكننا نحتاج إلى سلسلة غير متناهية من المعايير. وذات الشيء يمكن قوله بصدد فلسفة الأشياء، إذ تحتاج إلى فلسفة قبلها هي فلسفة الفلسفة، وهذه أيضاً بحاجة إلى فلسفة أخرى قبلها وهكذا بلا نهاية. لكن الصحيح هو أنه لا بد من التوقف عند حد معين قابل للتبرير، ولو أننا تجاوزنا هذا الحد لسقط العلم كله.

وبالتالي فعندما نقول إن هناك معايير لا غنى عن الإعتماد عليها هو لأنها غير قابلة للرد والإرجاع باعتبارها مسلمات أصلية مبررة للعلم المخصوص، فلو أننا أرجعناها جميعاً إلى غيرها لبطل هذا العلم. ومن ثم يمكن إستبدال الإشكالية على نحو صحيح كالتالي:

هل أن هذه المعايير - أو بعضها على الأقل - مقنعة؟ فقد تكون مقنعة لاعتبارات معينة؛ ككونها تفتح آفاقاً من البحث الجديد، أو كونها مفيدة للإعتماد عليها في الكشف عن قيم الأنساق المعرفية ومناهج الفهم... إلخ. لكن لو لم تكن - المعايير - مقنعة أو صحيحة بالجملة؛ ففي هذه الحالة يصبح العلم المخصوص كاذباً أو بلا لزوم.

ويمكن أن نعبر عن الإشكال السابق وجوابه بالقول أن علم الطريقة هو منهج محدد له قبلياته وأدواته ومصادره المعرفية؛ فكيف يعبر عن التفكير في المنهج لا بالمنهج؟ أي كيف يقوم بدراسة المناهج وهو ذاته عبارة عن منهج مثل غيره من طرق التفكير المعرفية؟ وبالتالي سيحتاج إلى علم آخر يعمل على دراسته كمنهج محدد مثلما يقوم هو بدراسة غيره من المناهج، وهكذا يتسلسل الحال.

ويأتي الجواب على شاكلة ما عرضناه حول حاجة معايير علم الطريقة إلى معايير أخرى سابقة، وهو أنه في الحالتين سنصل في التراجع المعرفي إلى البديهيات التي لا يسبقها شيء آخر. ففيما يخص التفكير المنهجي ستعتمد الطرق المعرفية بعضها على

البعض الآخر التي تسبقها منطقياً، وهكذا حتى يصل الحال إلى بداية محددة تتمثل بالبديهيات الأولية من دون استخدام منهجي سابق.

وبهذا الاعتبار يصبح علم الطريقة «منهجاً» لدراسة مناهج الفهم الديني وغيره من طرق التفكير الموضوعية. لكن الاعتبار الأدق هو نفي الصفة المنهجية عنه من حيث علاقته بموضوعه، لا بمطلق المعرفة، فهو يختلف جذراً عن المناهج الموضوعية التي يقوم بدراستها، حيث إن هذه المناهج معنية بدراسة الموضوعات الخارجية أو استنطاقها واستجوابها مباشرة، مثل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنص الديني وغيرها من الموضوعات الخارجية. إذ ليس لعلم الطريقة علاقة مباشرة في دراسة هذه الموضوعات أو استنطاقها، بل هو معني بدراسة المناهج التي تعمل بدورها على استنطاق هذه الموضوعات، لذلك فهو يفكر في المنهج لا بالمنهج، أي إنه يتعالى عن أن يتخذ من هذه المناهج منهجاً محدداً لدراسة غيره من الطرق المناظرة. ومن ثم فإنه يحتل مرتبة تحليلية فوقية (Meta-level) يكون فيها موضوع البحث هو آليات الفهم ذاتها وشروطها وحدودها، لا النتائج التي تقضي إليها تلك الآليات عند تعاملها مع موضوعاتها الخارجية المختلفة.

فهذا الجواب يشاكل إجابتنا عن الشبهة القائلة بأن من جاوز التمذهب أو نقضه فقد تمذهب هو الآخر، كما جاء في كتاب (مشكلة الحديث)، حيث قلنا بأنه إذا كان لهذا النقد تمذهباً؛ فلا بد من أن يكون من منطق آخر مختلف عن التمذهب الحاصل، وبالتالي فهو نفي للتمذهب بالمعنى الشائع¹.

ونشير إلى أنه يمكن تعميم موضوع علم الطريقة بحيث يشمل على كافة المناهج المعنية بالنظريات الفكرية قاطبة بما فيها النظريات الفلسفية، حيث إن هذه الأخيرة تعتمد على مناهج محددة لها قليات وأصول مولدة مع أدوات ومصادر معرفية، ومن ثم يمكن لعلم الطريقة دراسة هذه المناهج وفق المعايير التي يعتمدها.

ويتبين مما سبق أنه لا يمكن أن تتسلسل الاستدلالات بالتراجع المعرفي باستمرار إلى ما لا بداية له، حيث لا بد من مسلمات أساسية، فهذا ما يتفق عليه أغلب الفلاسفة، لا سيما القدماء الذين يركزون إلى مسلمات واضحة أساسية لا تتقبل البرهنة، كما أنه يتفق مع مبرهنة الرياضي النمساوي جودل في كون الرياضيات رغم بدايتها وبساطتها لكنها تتضمن على الأقل مسألة واحدة لا تقبل البرهنة والتدليل، فكل نظام مكون من بديهيات وقواعد رياضية، وإن بعضها لا يمكن البرهنة عليه ضمن نفس النظام أو داخله، وقد استطاع جودل أن يثبت أن هذه الدعوى ذاتها عند تحويلها إلى

¹ للتفصيل انظر خاتمة مشكلة الحديث.

صيغة حسابية فإنه لا يمكن البرهنة عليها وإن كانت صحيحة، لأن أي برهان عليها سيفضي إلى التناقض¹.

ومما يذكر بهذا الصدد ما نقله عالم الفلك البريطاني ستيفن هوكنج عن الصدمة الكبرى لأينشتاين (عام 1949) عندما اكتشف جودل مبرهنته الأنفة الذكر والتي تنسب إلى الرياضيات مسائل لا يمكن إثباتها ولا نفيها².

وقد وسّع البعض هذا الاعتبار وبسطه على المعرفة البشرية قاطبة. فمثلاً إن فتجنشتاين قام بتعميم هذه النظرية معتبراً أن أي نظام منطقي عاجز عن إثبات اتساقه، الأمر الذي يحتاج فيه إلى نظرية أعلى، وهذه تحتاج هي الأخرى إلى نظرية أعلى، وهكذا إلى ما لا نهاية، أو ينتهي التسليم بقضايا ليس عليها دليل كالذي يلجأ إليه المنطق الارسطي. وقد عمم فتجنشتاين ذلك واعتبر أننا في البحث عن النظام نستخدم لغة لفظية أو رياضية لوضع النظريات، أي تمثيلات تصورية للعالم، لكن ذلك يتطلب نظرية ثانية للتأكد من صحة ما نعتبره واقعاً، وهذا يحتاج إلى نظرية أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي فأى جهد لتفسير العالم يحتاج إلى قفزة إيمان³.

وعلينا أن نعترف بأن كل علم وكل مفهوم لا بد من أن يمر ببداية غامضة، ثم بعد ذلك تتضح دلالاته شيئاً فشيئاً. فحتى المفاهيم المتعلقة بالعلوم الطبيعية لا تخلو من هذه الحقيقة. وعلى ما يقوله (آلان شالمرز) فإن «تاريخ مفهوم ما، سواء كان مفهوم العنصر الكيميائي أو الذرة أو اللاشعور أو غيرها، يبدأ بالإنبثاق في شكل غامض ثم ينتقل إلى مرحلة الإيضاح التدريجي عندما تأخذ النظرية التي يدخل جزءاً فيها، في إكتساب الدقة وتصير أكثر تماسكاً»⁴. ومثلما ترد شواهد على هذا المعنى من العلم الطبيعي ذاته، فإنه ترد أيضاً شواهد عليه من الفلسفة التي تناولت هذا العلم، أو من غيره من العلوم والفنون، ومن ذلك إن فيلسوف العلم ذائع الصيت (توماس كون) قد أقر بأنه استعمل مصطلح باراداييم «نموذج إرشادي» بمعنى ملتبس عند تأليفه لكتاب (بنية الثورات العلمية)، ففي غضون سبعة أعوام منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب أصبح هذا الفيلسوف – كما يقول – أكثر فهماً واستيعاباً لعدد من قضايا الكتاب وعلى رأسها ما يتعلق بالمصطلح المشار إليه، وذلك بفضل ردود النقد وبذل المزيد من جهده

¹ روجر بنروز: العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير مارتن غاردنر، ترجمة محمد وائل الأناسي وبسام المعصراني، مراجعة محمد المراياتي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م، ص145-146، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² ستيفن هوكنج: الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة (291)، الكويت، 2003م، ص129، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

³ بحث في نظام الكون، ص243.

⁴ الآن شالمرز: نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991م، عن مكتبة مصطفى الإلكترونية، ص85.

الخاص¹. وينطبق المعنى السابق على علم الطريقة، حيث سعة الإيضاح والدقة التي نسجلها اليوم هي ليست كذلك التي وردت بداية إستخدامنا للمفهوم عند تأليفنا لكتاب (مدخل إلى فهم الإسلام) سنة 1994، ويمكن أن نُرجع ذلك إلى ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة). وذات المعنى ينطبق على النظام الواقعي الذي نتبناه كمنهج للفهم.

ويمتاز علم الطريقة بأنه يتضمن الجمع بين فن التأويل المسمى الهرمنوطيقا، والإبستميا العلمية. فهو يتضمن فن التأويل باعتباره يعترف بأن كل فهم ليس بقدرته ان يتعالى على حدود التأويل والتأثر بالقبليات. وهو بذلك ينزع النزعة الذاتية كالذي تؤكد عليه الأدبيات الحديثة ونظريات التلقي، لكنه في الوقت نفسه يحمل الجذور الإبستمية ليحافظ على المعاني العلمية دون ان يترك للهرمنوطيقا فوضى الفهم المنفتح بلا ضوابط ولا حدود، لذا فهو يعمل على تضيق الممارسة الهرمنوطيقية قدر الامكان، لكنه يعترف باستحالة القضاء عليها. وبالتالي يمكن اعتباره جسر العبور من دائرة الهرمنوطيقا إلى دائرة الإبستمولوجيا. وكذا يحصل العكس، حيث العبور من الإبستمولوجيا إلى الهرمنوطيقا، ففي العلوم الدقيقة مثلما هو حال الفيزياء يمكن الكشف عن العناصر الهرمنوطيقية المضمرة والمعلنة وسط دائرة الإبستمولوجيا. وهو ما يعني ان المعرفة عادة ما تكون مزدوجة بهاتين الدائرتين، وان العلاقة بينهما متضادة، فكلما اتسعت إحداها ضاقت الأخرى، وبالعكس. ومع ذلك يبقى الهدف الموضوعي هو تتبع خطى الإبستمولوجيا بالوسائل الممكنة.

يبقى أن نشير إلى نقطتين كالتالي:

الأولى: لما كانت دراستنا تختص بالفهم الديني فإنها تفترض النص كحقيقة موضوعية له مصداقيته وتعالیه، وهو موقف يشابه موقف علماء الطبيعة من الواقع الموضوعي، فهم يفترضونه ولا يخضعونه للأدلة والتحقيق، كالذي يشير إليه أينشتاين². وليس معنى ذلك أننا نسوي بين مرتبة النص ومرتبة الواقع، فمن الطبيعي أنهما ليسا متكافئين في الحجية والاعتبار. فرغم انه لا توجد أدلة على الواقع الموضوعي، لكن الإنسان مع ذلك مفطور بالغريزة على الاعتراف به³، وهو خلاف النص الذي يحتاج إلى الدليل لتثبت حجيته ومصداقيته. لكننا - مع هذا - لسنا بصدد هذا المورد من البحث، فغرضنا هو فهم النص، لا النص بحسب ذاته.

¹ توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413 هـ - 1992 م، ص 243. ونظريات العلم، ص 96.

² Madden, E. H. 'Introduction; Philosophy Problems of Physics', 1968, p. 63.

³ انظر حول ذلك الفصل الأخير من كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي.

وبعبارة أخرى، إننا نستهدف البحث في النص من الداخل الضمني لا الخارج؛ تعويلاً على الجوانب المنطقية والمنهجية المتعلقة بالآليات المتحركة في الفهم، ولا علاقة لذلك بتأسيس النص من الخارج. وبالتالي سوف لا نخضع النص - بذاته - للتحقيق، ولا نطبق عليه ما يطبق على النظريات والأفهام، ولا نجعله مورداً للأخذ والرد، أو القبول والرفض، كما لا نجعله خاضعاً لأفق التوقع والانتظار كالذي يمارس في النظريات العلمية. فلكل ميدانه، رغم أن من الممكن مناقشة الآراء (الداخلية) التي تطرح بشأن الاستدلال على حجية النص وتبرير قبوله، إذ تكون المناقشة في هذه الحالة حول ما يطرح من نظريات وأفهام عالقة بالنص ومثبتة لحقيقته، فهي نظريات (ضمنية) استناداً لإرتباطها بنظم التفكير القابعة تحت مظلة دائرة فهم النص والخطاب الديني عموماً، فيكون الغرض من هذه المناقشة تقييم المحاجة في هذه النظم وعلاقتها بمسألة الفهم ضمن (المعالجة الضمنية) دون البحث عن حقيقة مصداقية النص ذاته. فإذا كان للنظم المعرفية اهتمام بقضية إثبات النص وتبرير حجته؛ فإن دراستنا المنهجية لا تهتم بهذه النقطة ذاتها، بل بالطريقة التي تعتمد عليها هذه النظم في الفهم والاستدلال. أي ينحصر اهتمامنا بمصداقية نظم فهم النص لا النص ذاته.

الثانية: سوف نناظر في دراستنا بين ثلاثة أنماط من الدراسة المنهجية يجمعها شيء مشترك، وهي العلم المناط بمنهج فهم النص، ومنهج إدراك الشيء الخارجي العادي، ومن ثم منهج تفسير الطبيعة. وجميع هذه الأنماط من الدراسة يجمعها شيء يمثل الموضوع الخارجي الذي يتناوله الذهن بالإدراك والفهم والتفسير عبر أدواته الحسية والاستقرائية وما إليها. والعلم الذي يختص بمنهج فهم النص هو ذلك الذي نطلق عليه علم الطريقة، وهو يناظر العلم الذي يتناول نظريات المعرفة ومناهج الإدراك، ضمن الفلسفة، كما يناظر العلم الخاص بالمنهج العلمي المطلق عليه فلسفة العلم. وهو قابل للتطبيق على هذه الموارد المختلفة والمقارنة فيما بينها، كما قابل للتطبيق على غيرها من العلوم والمعارف الموضوعية.

الفصل السابع

البحث الطريقي والجهاز المعرفي

من وجهة نظر علم الطريقة ليس الجهاز المعرفي تياراً محدداً من التيارات المذهبية، ولا أنه علم ذو موضوع واحد بالضرورة، بل يعبر عن نسق معرفي قائم على أركان مترابطة خمسة:

فلا بد للنسق أو الجهاز المعرفي أن يحمل أداة منهجية لتوليد المعرفة، كما لا بد من وجود مصدر للمعرفة تعتمد عليه هذه الأداة، وكذا لا بد من أن يكون هناك تأسيس قبلي من القضايا السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم، ومن بين هذه القضايا تلك المتصفة بالتوليد والتوجيه، والتي عبرنا عنها بالآصرة المعرفية أو الأصل المولّد، يضاف إلى ضرورة وجود الإنتاج وما نسميه باستنطاق الموضوع واستجوابه (كفهم النص مثلاً) كوظائف لازمة.

وقد نعبر عن الجهاز المعرفي بالدائرة المعرفية للتفكير، فتكون الدائرة متضمنة للأركان الخمسة الآتية الذكر.

ومن الناحية المنطقية كل فهم لا يمكنه أن يتشكّل من غير جهاز أو دائرة معرفية؛ لحاجته لكل من المصدر والأداة والقبليات المعرفية. ولا فرق في ذلك بين الفهم الواعي وغيره من الأفهام والقراءات غير الواعية لهذه الحقيقة. كما ينطبق هذا الحال على مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية، ومثلها معرفتنا العامة للأشياء الخارجية وغيرها من المعارف والعلوم.

لهذا تعتبر الأركان الثلاثة المشار إليها أساسية في الجهاز المعرفي، وهي تتصف بالترابط المحكم، ولكل منها وظيفته الجزئية، وبفعل هذا الترابط يتمكّن الجهاز المعرفي من القيام بوظيفته الكلية في الإنتاج والاستنطاق أو الاستجواب. وأي خلل في بعضها يؤثر على البقية ومن ثم على الوظيفة العامة.

فالحال هنا أشبه بما يحصل مع الأجهزة والآلات الميكانيكية، حيث تتألف من عناصر مترابطة ولكل منها وظيفته الجزئية، ومن خلالها يقوم الجهاز بوظيفته الكلية، كما في التلفاز والراديو والسيارة... الخ.

أركان الجهاز المعرفي

يمكن تحديد المفاهيم الخمسة لأركان الجهاز المعرفي المشار إليها آنفاً كالتالي:

1- المصدر المعرفي:

وهو المنبع الذي تصدر عنه مضامين المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع والإلهام الغيبي. وهو ليس بالضرورة يطابق الموضوع الذي يمارس فيه الذهن نشاطه في الفهم الديني، وكذا في سائر نواحي هذا النشاط كعلم الطبيعة وغيره. فرغم أن موضوع الفهم هو النص، إلا أن مصدر الفهم الرئيسي قد يتمثل في نواح أخرى خارجية غير منتزعة من النص ذاته، كالمنظومات العقلية أو الواقع أو غيرها. لكن يظل النص – الموضوع – يحتفظ بنسبة من المصدر، مهما كانت ضئيلة، يضاف إلى غيره من المصادر المعول عليها في الفهم. وينطبق الحال على سائر الموضوعات، كالطبيعة مثلاً، فقد يكون المصدر الرئيسي المعتمد في تفسيرها ليس منتزعا عنها عبر الملاحظات والتجارب، بل من منظومات أخرى، كالنواحي العقلية القبلية أو النص الديني أو الإلهام الكشفي أو غير ذلك من مصادر المعرفة المتنوعة، والتي تشكّل – في هذه الحالة – قليات للعلوم الطبيعية.

2- الأداة المنهجية:

وهي آلية أو طريقة صورية تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستتبطة تقبل التوظيف؛ اعتماداً على المصدر المعرفي كمضامين. فهي منهج استكشاف المعرفة وتوظيفها. وهي بالتالي تتوسط؛ إما لتمرار دور الإنتاج والتوليد المعرفي، أو تعمل على استنطاق الموضوع المراد تسليط الضوء عليه (كفهم النص مثلاً).

وقد تكون الأداة بيانية صرف لغوية أو عرفية أو شرعية أو غيرها. وقد تكون عقلية منطقية أو وجودية أو معيارية أو غيرها. كما قد تكون كشفية إلهامية أو شهودية أو غيرها. كذلك قد تكون واقعية استقرائية أو تمثيلية أو غيرها... إلخ. وكل ذلك رهين الاعتماد على طبيعة المصدر المعرفي. وقد تكون الأداة منطقية محايدة تناسب التوظيف لأكثر من مصدر معرفي دون خلل وإعتراض، كالأداة الاستقرائية، فهي عندما تطبق على الواقع كمصدر تتخذ الطابع الواقعي، في حين عند تطبيقها على النص تتخذ الطابع البياني.

وعلى العموم إنه يمكن تطبيق الأداة المنهجية على أكثر من مصدر، ومن ذلك أداة التمثيل أو القياس، فهي قابلة لأن تُطبق على النص، كالذي يجري في القياس الفقهي، كما تُطبق على الواقع، ومنه الواقع العلمي، كما سنعرف.

وتتمثل حياة الأداة بممارسة دورها في التوليد والاستنتاج (كالفهم مثلاً)، وهي بغير ذلك خاوية جوفاء، وعلاقتها بالرؤى وما ينتج عنها أشبه بعلاقة المقولات بالحدوس الحسية كما يصورها (عمانوئيل كانت) في عبارته الشهيرة: «إن المقولات من دون حدوس حسية جوفاء، كما إن الحدوس الحسية من دون مقولات عمياء»¹.

ففي جميع الأحوال إن الرؤى لا يمكن أن تنتج من غير أداة، لكن عدم الوعي بالأخيرة قد يجعل الرؤى ضالة في علاقتها بها، وهي أنها قد تصدر عن أداة غير مناسبة.

فمثلاً إن الرؤى المتعلقة بعلوم الطبيعة يناسبها الأداة الواقعية كما تتمثل في منهج الاستقراء والتجربة، ولو استبدلنا هذه الأداة بالأداة النقلية مثلاً فإن ذلك سيفضي بضلال هذه الرؤى وعدم دقتها أو الثقة بها. وشبيه بذلك ما يصفه (كانت) في علاقة الحدوس الحسية بالمقولات، رغم مؤاخذتنا عليه في تصويره لهذه العلاقة المضيقّة².

وعلى الصعيد الفلسفي نرى أن الأداة لما كانت منهجاً للتفكير فهي من هذه الناحية عبارة عن «عقل طريقي»، وأن التقسيم الفلسفي للعقل بأنه عقل نظري وعقل عملي هو تقسيم قاصر ما لم يُضف إليه ذلك العقل الطريقي الذي بدوره لا يمكن للعقلين الأنفي الذكر أن يمارسا دورهما كلياً.

وعليه يصبح تقسيم العقل ثلاثياً: نظري وعملي وطريقي، وأن العقلين الأولين يعبران عن «عقل مضموني»، في حين يعبر الثالث عن «عقل صوري».

بل يمكن اختزال هذه العقول الثلاثة إلى عقليين: مضموني (نظري وعملي) وصوري، وأن علاقة العقلين المضموني والصوري هي علاقة عدم استغناء، فأحدهما لا يستغني عن الآخر، مثلما لا يمكن للصورة – في العالم الطبيعي – أن تستغني عن المادة (الهيولي) ولا المادة أن تستغني عن الصورة، كما يرى الفلاسفة القدماء. فالعقل الطريقي هو عقل متأصل في علاقته بالعقلين النظري والعملي.

¹ عن: محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م، ص172. وفي تعبير آخر: «الأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء» (عمانوئيل كنط: نقد العقل المحض، ص75).

² انظر حول ذلك مقالنا: الحدس الكانتي وروابطه القبلية، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2016-1-27: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=113>. كذلك: مفارقات نقد العقل المحض، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2026م.

3- المولّدات والموجهات القبلية:

نعني بالمولّدات الأصول التي تعوّل عليها الأداة المنهجية في التوليد والاستنتاج – كفهم النص –، والتي بواسطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها، لذلك نطلق عليها الأصول المولّدة، وسبق أن عبّرنا عنها بالأواصر المعرفية. وعلى شاكلتها الموجهات.

وتمثل الأصول المولدة والموجهات ركناً يجعل المعرفة خاضعة لتحكم الكلي بالجزئي لا العكس. فهي التي تحدد المفاصل والمضامين وفق هذا التحكم. وهي التي تمثل مصادر التشريع والعقل المنتج في العلم والثقافة والفكر للجهاز المعرفي. وتتميز بأنها من قبلية الفكر لا بعديته. فهي سابقة على الانتاج واستنتاج الموضوع، بل انها تتحكم بهما من دون عكس.

والفارق بين الأصول المولدة والموجهات هو أن الأولى تعمل على إنتاج المعرفة، في حين لا تقوم الموجهات بهذا الدور التوليدي، وإنما يُسترشد بها في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها باتجاه دون آخر، أو توظيفها لأغراض معينة. أي أنها تتخذ دور الإدلاء على الطريق المناسب دون القيام بعملية التوليد والإنتاج، مثل دور القيم الأخلاقية في التوجيه. لكن يظل أن كل توجيه لا يخلو من توليد، مثلما أن كل توليد لا يخلو من توجيه. كما قد يجتمع المولّد والموجه في أصل معرفي واحد يمارس دورين من التوليد والتوجيه للقضايا.

وتتميز الموجهات بسلبية التفسير لا ايجابيته، بمعنى أنها لا تحمل قضية محددة أو قانوناً معيناً يمكن الاستناد إليه في التفسير، بل إنها معممة إلى أقصى حد ممكن، لذا لا تصلح للتفسير الايجابي المباشر. وقد تكون الموجهات ظاهرة مكشوفة، كما في الموجهات البيانية للنصوص، ومثلها الموجهات الطبيعية Naturalism المعممة على مختلف الاسباب والقوانين العاملة في الطبيعة؛ كمعيار لا يسمح بنفوذ التفسيرات التي لا تمت الى الخلفية الطبيعية بصلة. كما قد تكون الموجهات مستترة، مثل الموجهات العقلية والواقعية التي تقف خلف التفسيرات البيانية.

فمثلاً إن عدداً من الفقهاء المعاصرين يؤدون هذا الدور من التوجيه العقلي والواقعي المستور وهم يمارسون تحليلاتهم واستنباطاتهم البيانية، فتجد من حيث الظاهر انهم يزاولون النهج البياني من دون إعمال للعقل المستقل او غيره من الموجهات، لكنهم في واقع الأمر يتظللون بالتوجيهات العقلية والواقعية غير المنظورة للوصول الى النتائج المحددة سلفاً، رغم ممارسة «اللعبة البيانية» في التحليل والاستنباط.

وقد يقال كيف أمكننا التوصل الى هذه النتيجة من الموجهات غير المنظورة؟ والجواب هو لاعتمادنا على الجانب الاستقرائي والاحصائي، حيث ان الالتزام بالنهج البياني لا يوصل الى نتائج كثيرة متسقة مع ما يفرضه العقل وضرورات الواقع. وعلى هذه الشاكلة يتظل بعض البيانيين بالتوجيه البياني حينما يستخدمون الطرق العقلية في سجلاتهم مع أهل الكلام والفلسفة، كما هو حال ابن تيمية.

ومثلما جرى ويجري في المجال الديني صراع شرس بين الموجهات البيانية وما يقابلها من موجهات عقلية وواقعية عامة في الكثير من النصوص المتنازع حول تفسيرها، وقد يعبر الصراع عن نزاع محدد بين الأصول المولدة.. فكذا نجد مثل هذا الصراع في مجال العلوم الطبيعية، كما تقوده حركة التصميم الذكي ضد الاتجاه السائد للفكر العلمي في احتمائه بالموجهات الطبيعية دون فسخ المجال أمام موجهات أخرى غير طبيعية، كما تدل عليها الكثير من البيانات العلمية، لا سيما في علم الأحياء. لذا فللعلم موجهاته الفكرية المسلم بها قبلياً مثلما هو الحال في الفهم الديني، وهي بمثابة الجانب الفلسفي الذي يتحكم بالنتائج العلمية. وقد فصلنا الحديث عنها ومناقشتها في كتاب (صخرة الإيمان: الإله والتصميم).

هذا فيما يتعلق بالموجهات المعرفية، أما الأصول المولدة فهي قضايا قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق.

إذ نفترض وجود انتظام تتولد فيه المعرفة بعضها من بعض، إعتماًداً على عدد من القضايا المتصفة بالتوليد والتوجيه والتفسير ضمن إطار المنظومة نفسها. وكأن الأصل المولد يستبطن سائر المعارف الأخرى، وكأنه الماهية التي تتحدد بها التفاصيل، مثلما يتحدد من إسم افلاطون كل ما نعرفه عن هذا الرجل الحكيم. وكذا الحال في الأصل المولد، إذ ننتزع منه معارف كثيرة مختلفة، أو نفسرها طبقاً له دون غيره لإمتهانه بالتفوق. ويشترط أن يكون أساس استنتاج الموضوع واستجوابه - كفهم النص مثلاً - وليس نتاجاً عنه.

هذا هو المعيار الذي نبني عليه إجتهدنا لانتخاب الأصول المولدة كقضايا أساسية أو مرجعية عند بحثنا للدوائر والنظم المعرفية. وبالتالي فإن الصفة التي نبني عليها هذا الحكم هي صفة (هندسية) أو منطقية، بحيث تدرج فيها سائر القضايا؛ إما كمشتقات نابعة من الأصل المولد، أو أنها على الأقل تتسق معه بما لا ينافسه عنصر آخر.

على ذلك قد تكون الأصول المولدة هرمية، حيث يتربع الأصل المولد على قمة هرم المنظومة المعرفية، كما هو حال الفلسفة والعرفان. كما قد تكون هذه الأصول أو

الموجهات قاعدية أفقية، حيث أنها داخلية في المساحة العريضة للمنظومة المعرفية، كما هو حال الدائرة البيانية للفكر المعياري، كالذي استعرضناه خلال حلقة (نظم التراث).

وفي جميع الأحوال تُشكّل الأصول المولدة والموجهات مرجعيات معرفية يستند إليها كل من التوليد المعرفي واستنتاج الموضوع كالفهم مثلاً.

إذاً فالأصل المولّد هو بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف، مقارنةً بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. وسبق أن عرفنا بأن ما يحدد البداية الأخيرة هو البحث البراني، خلافاً للبحث الجواني الكفيل بتحديد البداية الأولى المنطقية. فما يجري من بحث على المنوال التاريخي في الأصول والبدايات هو غير ما يجري من بحث على المنوال المنطقي، إذ كما إتضح بأن منطق كل علم لا يسعه أن يتقدم زماناً على تاريخ هذا العلم. فمنطق كل علم يأتي بعد مراحل تقدم الأخير، وبالتالي فإن البداية التاريخية هي ليست ذات البداية المنطقية للعلم.

وبلغة متعالية فإن كل علم هو الذي يحدد شروط ما سيأتي من منطق. والعكس صحيح أيضاً، وهو أن كل منطق يحدد بدوره شروط ما يُعتمد عليه من علم.

4- الاستنتاج (الاستجواب):

وهو ممارسة ذهنية تعنى بالتعرّف على موضوع معين، كالنص الديني والكون وما إلى ذلك، وفي حالة النص اصطلاحاً على هذه الممارسة بالفهم، وللأخير صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها. وبذلك يتميز عن سائر ضروب الاستنتاج المتعلقة بالأشياء الخارجية والطبيعة.

ونحن نعد هذه الممارسة وظيفة عامة وعنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم النص الديني كوظيفة عامة، خلافاً للأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بالفهم المشار إليه، كالأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي للطبيعة، والتي تخلو من وجود رابطة بينها وبين النص. فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز المعرفي أن يضم مذاهب وعلومًا متنوعة، ميزتها أنها تشترك في العناصر الخمسة المشار إليها، وإن اختلفت أحياناً حول طبيعة الفهم وما تولّده من معارف تبعاً لإختلاف الموضوع، أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لاعتبارات وأمور عارضة أخرى.

والاستنتاج ممارسة عملية يقتضي وجود موضوع له يمارس عليه هذا النشاط الوظيفي، ففي حالة الفهم الديني يتمثل الموضوع بالنص. وبصورة عامة فإن كل نشاط ذهني استنتاجي يقتضي وجود ما يخصه من موضوع، فالنشاط المتعلق بتفسير الطبيعة يقتضي وجود الأخيرة كموضوع لما يُعرف بعلم الطبيعة. وهكذا مع سائر النشاطات

المعرفية الأخرى. وجميع هذه الممارسات ينتج عنها نتائج هي حصيلة هذا النشاط المعرفي. فمثلاً ان الفهم كممارسة ينتج عنه فهم كحصيلة، والعلم الطبيعي كممارسة ينتج عنه هو الآخر علم كحصيلة... وهكذا.

وبالتالي فالاستنتاج هنا، سواء في الفهم الديني أو العلم أو غيرهما، مأخوذ بكلا الاعتبارين كممارسة وحصيلة، للتلازم بينهما، لكن يبقى الأساس في ذلك هو الممارسة لا الحصيلة. مع الأخذ بعين الاعتبار أن الممارسة العامة، سواء في الفهم أو العلم أو غيرهما من ضروب الاستنتاج المعرفي، لا تقبل التقييم، خلافاً للحصيلة؛ حيث أنها قابلة للخطأ والشك والصواب.

وحول الفهم الديني فإنه يجري على نحوين، فهو إما أن يتعلق بالنص مباشرة، أو ينشأ عبر التوسل بأفهام أخرى، وغالباً ما يحصل الأخير. فالذي يفسر القرآن مثلاً؛ يلجأ إلى التوسط بسائر التفاسير لينتهي إلى ما يعتقده من نتائج، ونادراً ما يبدأ التفسير بالاعتماد المباشر على النص من دون هذا التوسط. ويتحقق مثل هذا الحال في العلم الطبيعي مع بعض الاختلاف كما سنشير. فقد يخضع العلماء نتائجهم النظرية وفق التجارب والملاحظات المباشرة، كما قد يستعينون في ذلك بسائر النظريات المعتمدة أو المسلم بها. فمثلاً إن أينشتاين بلور نظريته عبر الاستعانة بجمع نظريتي نيوتن وماكسويل، وأن من أتى بعده استعانوا بنسبيته كمسلمة أساسية لإبداء وجهات نظرهم العلمية حول الكون، مثلما هو معلوم في نظرية الانفجار العظيم والسفر نحو الماضي، ومثل ذلك التوسط بنظرية الكوانتم، أو التوسل بهذه الأخيرة بمعية النسبية لدى الذين حاولوا توحيد قوى الطبيعة الأربع.

وسواء جرت الممارسة العلمية بشكل مباشر أو غير مباشر فإن مؤسسة العلم تتقبلها من دون تحفظ، خلافاً لما يجري في الفهم. فالمؤسسة الدينية تتحفظ غالباً من ممارسات الفهم المباشر؛ بحجة التخوف من عدم استيفائها لشروط البحث الإيجابي، وترى ان من ضمن هذه الشروط هو الإستفادة من البحوث التراثية. وأحياناً تكون هذه الدعوة مجرد غطاء لتمرير التقليد ورفض كل طرح جديد. وعليه فإن تفاسير القرآن الحديثة المقطوعة الصلة عن الأعمال التراثية هي غير مقبولة لدى الأوساط الدينية واعتبارها تفاسير متهورة، فهي بالنتيجة تغرد خارج السرب.

كذلك قد لا يتعلق الفهم بالنص ذاته وإنما بفهم مثله، فيكون فهماً للفهم. وهو من هذه الناحية يعد فهماً غير مباشر للنص، وأنه يتعامل مع نظيره بجعله نصاً يستحق الممارسة الفهمية، كالذي يزاوله الشراح في تفسير ما يقدمه الآخرون من فهم مباشر للنص. وبذلك ينشأ «فهم الفهم». وقد يتسلسل الحال عبر الأفهام العمودية التي يتركب بعضها على البعض الآخر، فإذا كانت السلسلة ثلاثية الأفهام فإن آخرها يوصف بأنه (فهم فهم الفهم)، وقد يزداد التراكم ضمن السلسلة بلا حدود، حيث تكون رباعية

أو خماسية أو أكثر. وكلها تمثل حجباً عن النص الأصلي، وكلما زاد التراكم كلما زاد البعد عن الأخير؛ ما لم تشكل نوعاً من الاستفادة لفهم النص ذاته بوعي ونقد. وينطبق الحال ذاته في العلم، فقد تتأسس نظرية على المعطيات الواقعية، ثم تقوم نظريات أخرى بشرحها أو تأويلها فيحصل ما يمكن تسميته بنظرية النظرية، وقد يتسلسل الحال مثلما يجري في الفهم.

كما قد تتخذ الأفهام من بعضها إنموذجاً ارشادياً (باراداييم paradigm)، فالذين يتأثرون بنظرية معينة، قد يرفعونها إلى المستوى الارشادي ضمن ممارساتهم النظرية الأخرى، وقد يحصل ان تكون شخصية فكرية معينة هي محور الإرشاد النظري أو جعلها مجالاً مركزياً للتقليد، وربما يُضفى عليها القداسة المعرفية لمنع تجاوزها والتحول إلى غيرها. وكل ما ذكرناه ينطبق على مجالات التفكير الأخرى غير المتعلقة بالنص، كالمجال العلمي والفكري والأدبي.

وكثيراً ما نسمي فهم النص بفهم الخطاب، كالذي مرّ علينا في السابق، إذ يُقصد بالنص اللغوي - في كثير من الأحيان - بأنه كلام مكتوب، أو خطاب مدوّن، وبالخطاب بأنه قول مشافه، كالذي عليه الألسنيات الحديثة، وكما يقول بول ريكور: إن النص خطاب أثبتته الكتابة، أو أن النص مؤسس بواسطة تثبيت الكتابة¹. وبحسب هذا المعنى يكون الخطاب سابقاً على النص من الناحية الإنشروبية.

واستناداً إلى هذين المعنيين فإن النص هو نوع من الخطاب الموجّه، وإن الخطاب هو نوع من النص الموجّه أيضاً، لكن التوجيه لديهما مختلف في الغالب، فالجهة التي يستهدفها الخطاب جهة اجتماعية حاضرة ومشخصة ولها حدود، مما يجعل العلاقة بين المخاطب والمخاطب علاقة تواصلية حيث التفاعل والجدل والتعاطي المتبادل، وبالتالي فإنها تعبّر عن المعنى الاجتماعي بحكم هذا التفاعل المباشر. في حين إن النص يستهدف جهة إنسانية لا تتصف بالحضور المباشر والتشخيص ولا بالحدود، وهي بالتالي جهة مجهولة، مما يجعل العلاقة بين الكاتب والقارئ علاقة إنصالية نيابية غير تواصلية، أي على خلاف الحالة التي يتصف بها الخطاب. فما موجود هو الأثر المكتوب المعبر عنه بالنص، أما صاحبه فقد غاب وانتهى.

فعلاقة القارئ المباشرة إنما هي مع النص دون الكاتب، وهي قائمة على التلقي دون التفاعل والجدل، أي خلاف ما يجري في حالة الخطاب².

¹ بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001م، ص 106 و 105.

² يلاحظ أن المعنى اللغوي للخطاب هو أقرب إلى معناه الإصطلاحي ودلالته المعنوية، خلافاً للمعنى اللغوي للنص؛ فهو بعيد عن معناه الإصطلاحي ودلالته المعنوية. فكما ذكر ابن منظور في (لسان العرب) أن معنى النص لغوياً

يضاف إلى أنه من حيث التكوين النفسي أو الذاتي فإن الخطاب هو أصل للنص وسابق عليه، لأن كل أثر مكتوب لا بد من أن يكون نتاج قول أو كلام، وهو ما نعبر عنه بلغة الأشاعرة بالكلام النفسي. والخطاب من هذه الناحية له صفة غريزية فطرية خلافاً للنص المتصف بالاصطناع والتكلف. فمن حيث التكوين الذاتي يكون الفكر سابقاً على الكلام، وكلاهما فطريان، والكلام سابقاً على النص، خلافاً لبعض أدبيات ما بعد الحداثة كما تتمثل في اتجاه جاك دريدا. أو لنقل: **الفكر هو علة الخطاب، والخطاب علة النص أو الأثر المكتوب.** وكما أشرنا إلى أن الأخير ذو خاصية مصطنعة غير فطرية.

ويؤيد هذا المعنى ما يراه عالم النفس التكويني بياجيه من أن البناء المعرفي لدى الطفل سابق على اللغة كما في الحس الحركي، فالتنسيق الذي يعتمد عليه الطفل في مستوى الفعل يشكل قاعدة تتأسس عليها البنيات المنطقية لاحقاً، وبالتالي فإن الجذور المنطقية للتفكير تتقدم على اللغة زماناً¹.

ومن هذه الناحية فإن وصف الكتابات والموضوعات العلمية والأدبية والمذهبية بأنها (خطابات) هو وصف لائق ومبرر، كقولنا: الخطاب العلمي والأدبي والفلسفي والديني والاجتماعي والاقتصادي، أو قولنا: الخطاب الأشعري والمعتزلي والإسلامي والسني والشيعة، أو قولنا خطاب الصدر والقرضاوي وعلي شريعتي والجابري وحسن حنفي. وكذا إن وصف هذه الكتابات والموضوعات بأنها (مقالات) هو وصف صحيح إستناداً إلى مصدر (قول)، حيث الخطاب والمقال هما أثر ذاتي مباشر للفكر، فهما يحملان هذا الفكر المنضبط ومن ثم ينقلانه إلى الأثر المكتوب (النص) بهيئة ما نصفه من مذاهب وموضوعات مختلفة.

وعليه فنحن نسمي النص الديني بالخطاب لعدد من الاعتبارات، منها ما سبق أن عرفنا بأن الخطاب هو أصل النص وسابق عليه، سواء من الناحية الإنشائية، أو من حيث التكوين النفسي.

هو رفع الشيء، فنص الحديث ينصّه نصاً هو بمعنى رفعه. كما ذكر بأن أصل النص هو بمعنى أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرباً من السير سريع. قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده. وقال ابن الأعرابي بأن النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص هو التوقيف، كما أنه التعيين على شيء ما، ونص الأمر شدته. أما المعنى اللغوي للخطاب فهو مراجعة الكلام، وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان. قال الليث: الخطبة مصدر الخطيب، وخطب الخطيب على المنبر، واخطب يخطب خطابةً، واسم الكلام: الخطبة (ابن منظور: لسان العرب، انظر مادة: نصص، ومادة: خطب، موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>). وهذا هو المعنى الذي شهدت عليه آيات قرآنية عديدة، مثلما جاء في سورة ص، فكما قال الله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْجُكَمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ﴾ سورة ص 20، وقال: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخُطَابِ﴾ سورة ص 23.

¹ محمد وقيدى: الإستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م، ص 38 و 40.

يضاف إلى أن النص الديني كوثيقة مدونة (المصحف القرآني مثلاً) مسبوق زمنياً بالخطاب الذي يُطلق على الكلام المشافه كما عرفنا. فأصل النص مستمد من الخطاب لا العكس.

كما إن من هذه الاعتبارات هو أن الخطاب الديني باعتباره مشافهاً فإنه يشتمل على النص ويتضمن من المعاني الحقيقية ما يفتقر إليها الأثر المدوّن. إذ لا يتجرد الخطاب عن ملابساته الظرفية ومقتضياته الحالية تبعاً لتفاعله مع الواقع الذي تنزّل فيه، مما يجعله أقرب لحمل الحقيقة، خلافاً للأثر المدوّن الذي غاب عنه الواقع أو انتهى، وكل ذلك له انعكاساته السلبية على الفهم.

إذاً الخطاب هو الأصل، سواء من حيث السبق التاريخي، أو من حيث الاعتبارات الإنشروبية والتكوينية، وكذا باعتبار المعنى الإبستيمي بحمله للحقيقة، أما النص فهو التابع والظل الذي ليس بمقدوره الكشف عن كافة تجليات الحقيقة التي يتمتع بها الأول، كالذي سيأتينا تفصيله فيما بعد.

5- الإنتاج والتوليد:

وهو أيضاً من الممارسات والوظائف الذهنية التي تترتب عليها حصيلة معينة، وبالتالي فالتوليد هو ممارسة وحصيلة للتلازم بينهما، وحاله في ذلك حال الاستنتاج المعرفي كما في الفهم الديني. فالتوليد كحصيلة كل ما ينتج من معرفة، سواء كان سابقاً على عملية الاستنتاج أو بعدها، أي سواء كان معبراً عن القبلية المعرفية الناتجة – مباشرة وغير مباشرة - عن المولّدات والموجهات، أو هو نتاج عملية استنتاج الموضوع ذاتها - كالفهم مثلاً - . مع الأخذ بعين الاعتبار تعدّد فصل التوليد الأخير عن تأثير القبلية المعرفية، كالأصول المولّدة وما ينتج عنها. وبالتالي ففي جميع الأحوال إن الإنتاج أو التوليد مدين في وجوده إلى القبلية المعرفية. فمثلاً إن القياسات الفقهية تتعلق بقضايا جديدة لا نص فيها، لكن نتائجها تعتمد على فهم النص مثلما تعتمد على بعض القبلية.

الجهاز المعرفي والأصل المولّد

تلك كانت عناصر الجهاز المعرفي، وتعد الثلاثة الأولى منها مرتكزات أساسية بعضها يتوقف على البعض الآخر ويستكمل به كما أشرنا من قبل، وعليها تتحدد الوظائف العامة لسائر العناصر، أي الفهم – الاستنتاج - والإنتاج.

فلولا المصدر المعرفي ما كان للمولّدات والموجهات أن تقوم بدورها من التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للأداة المنهجية أن تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والاستكشاف.

وكذا لولا الأداة المنهجية ما كان للمصدر المعرفي أن يكون مصدراً يُعتمد عليه في الفهم والتوليد، ولا كان للمولّدات أن تقوم بدورها كمولّدات لغيرها.

كذلك فإنه لولا المولّدات والموجهات ما كان للفهم والتوليد أن يتم، فلا آلية معرفية ولا مصدر للتوليد.

وفي جميع الأحوال لا تخلو أي ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء عبّرت هذه الممارسة عن إستكشاف جديد للمعرفة، أو قامت بفهمها أو تفسيرها، أي سواء كانت توليدية أو توجيهية.

وبعبارة أخرى، هناك ترابط محكم بين تلك المرتكزات أو العناصر، فلما كانت الأداة عبارة عن منهج صوري، فستكون وظيفتها تحديد طريق الحركة ومنها الحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي للتوليد والفهم، إعتماًداً على المصدر المعرفي. فرغم أن الأداة قد تكون عقلية أو بيانية أو كشفية أو واقعية.. الخ، إلا أن كونها صورية يجعلها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي للإنتاج، ومن ثم الفهم، ما لم يتم ذلك عبر التأسيس المشار إليه كأصرة معرفية تربط بينهما، باعتباره يحمل آثارهما معاً. فهو منهج ورؤية في الوقت نفسه، إعتماًداً على المصدر المعرفي. فهو منهج تبعاً لقدرته العامة على التوليد والإنتاج الذاتي، وهو رؤية باعتباره مفرزاً افرازاً معرفياً كقضية ما من القضايا التي يتضمنها المصدر المعرفي. ومع هذا فإننا لا نعدّه منظوياً ضمن لائحة الإنتاج المعرفي الخاص، لكونه أصل هذا الإنتاج وعلة نشوئه وتولّده. فهو أصل مولّد وفعل يعمل كأصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة. وهو بالتالي عبارة عن «دينامو التفكير» الذي يتحدد به الطابع النظامي الهندسي (الأكسيومي) للفهم والإنتاج، ويجعل من ذلك نسقاً بنيوياً يتعالى على الاعتبار التاريخي والقراءات البرانية التي تعمل على تشتيت نسيجه الذاتي وأجزائه الداخلية، كما ويجعل من علاقة الكل بالأجزاء علاقة قائمة على أسبقية الكل على الأجزاء من دون عكس. وهو بذلك يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز، إذ لولاه لكان من غير الممكن توليد معرفة هندسية (أكسيومية) اشتقاقية، فضلاً عن أن طاقته التوليدية الكامنة لا تنضب ولا تقبل النفاذ.

هكذا فبمعرفة الأصل المولّد يمكننا إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه، فغالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة صريحة أو خفية بإتجاه ما يتسق مع هذا الأصل. كما ويمكننا إدراك شروطه

المعرفية، فهو لا يعرفنا على طبيعة توليده اللزومي أو الإتسافي، بل ويعرفنا - أيضاً - على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنيوي. فمع أن الشرط لا يصح إستنتاجه منه لأنه يفضي إلى الدور، لكنه للمدرك الناظر يكون كالمستنتج تماماً. يضاف إلى أن بمعرفته نتمكن من إدراك روح النظام العام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي.

وميزة الشروط المعرفية أنها تكون أساس تكوين المعرفة دون إنتاجها، خلافاً للأصول المولدة. فمبدأ عدم التناقض المنطقي - مثلاً - هو من شروط المعرفة الإخبارية التي بدونه تسقط المعرفة، لكنه ليس موضوعاً للتوليد المعرفي الإخباري.

وتتجسد فائدة هذا المبدأ في جعل التعامل مع النص متسقاً لا يتضمن التناقض أو يستلزمه، سواء تعلّق الأمر بالفهم أو النص. فمن المفترض أن لا يسفر الفهم إلى مقالات متناقضة، وأن لا يعرّض النص إلى التناقض، مثلما لا يصح تعريض الواقع إلى التناقض أيضاً.

وعليه فهناك مسلمتان أوليتان حول شروط فهم النص أو الخطاب، كالتالي:

الأولى: وتشترط أن لا يكون الفهم متأسساً على التشكيك بحقية الخطاب الديني أو جعله متناقضاً. وهي أهم مسلمة ينبغي الارتكاز عليها أو مصادرتها. بل هي أولى مسلمات الفهم. فكل فهم يدعو إلى التشكيك في النص أو جعله متناقضاً هو فهم لا يعيننا، لأن طرحة يتجاوز حدود الدائرة الدينية أو الفكر الإسلامي. وبالتالي فالتعامل معه ينبغي أن يكون مختلفاً وخارج مجال إهتمامنا.

الثانية: وتشترط أن لا يكون الفهم متناقضاً مع ذاته ولا مع الأصل المولّد الذي إستند إليه، وكذا أن لا يكون متناقضاً مع الحقائق الأصلية للموضوعات المسلم بها، كالبديهات العقلية وحقائق النص الأصلية، ومثل ذلك الحقائق الواقعية.

ورغم أن الشروط المعرفية والمولّدات، وكذا الموجهات، تنتمي إلى القبليات، إلا أن وظائف بعضها تختلف عن البعض الآخر.

فالشروط المعرفية هي شروط للعمل التوليدي والتوجيهي فحسب، في حين تقوم المولّدات والموجهات المعرفية بتحديد النظام الهندسي للتوليد.

وقد يحصل في حالات معينة ان البعض يوظّف الشروط المعرفية لتبدو كأنها أصول مولدة، مثل جعل مبدأ عدم التناقض أصلاً يُستنتج منه الكثير من المعارف المختلفة، وعلى رأسها مبدأ السببية.

متى يكتمل حضور الجهاز المعرفي لدى الانسان؟

من حيث النمو والتكوين البنائي للعقل البشري تنشأ العناصر المعرفية على مراحل حتى تنتهي بظهور الجهاز المعرفي.

فمع وجود المصدر المتمثل بالموضوع الخارجي - كما في الواقع - تبدأ المعرفة لدى العقل بالتكامل المنطقي وفق التدرجات التالية:

1- الانطباعات الحسية والنفسية:

وهي من حيث الواقع الفعلي للبشر تشكّل البداية الأولى للتكوين المعرفي بفعل الإلفة والنشأة الحسية، وميزتها أنها تخلو من التصور التجريدي للقضايا والعلاقات القائمة بينها، مع افتقارها للدقة الابدستيمية والأساس المنطقي في التمييز بين قضايا المعرفة الضرورية وغيرها.

2- الضرورات الأولية:

تبدأ المعرفة المنطقية بالوجود الخفي للضرورات الأولية، فهي أساس المعرفة قاطبة، وبدونها تختل الأخيرة وتصبح فاقدة للقيمة والموضوعية. ورغم قلتها باعتبارها قضايا محدودة؛ إلا أنها تمثل مفاتيح متنوعة لضبط وتشغيل كافة أنماط المعرفة البشرية، وبدونها تبقى الأخيرة مقفلة.

وهي واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار دون ان تقتبس نور وضوحها من شيء آخر، الأمر الذي يكشف عن أنها مزروعة في العقل الباطني للانسان عن قصد وتخطيط.

ووفق دراسة عالم النفس التكويني بياجيه يبدأ العقل المنطقي بالظهور والتمييز بين القضايا وقت المراهقة في عمر يقارب الثالثة عشر سنة. ففي هذا الوقت تتميز المبادئ العقلية بالوضوح والضرورة. أما قبل ذلك فالمعرفة اعتباطية وفق الانطباعات الحسية والنفسية؛ فلا توصف بالمنطقية والدقة الابدستيمية، كما أسلفنا¹.

3- أدوات التوليد:

بوجود الضرورات الأولية يتم توليد واستنتاج ما أمكن من قضايا المعرفة اعتماداً على المصدر كما في عالم الحس والموضوعات الخارجية، لكن هذه العملية لا تتم إلا

¹ للتفصيل انظر كتابنا: تأملات في اللاشعور، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، 2015م.

بفعل وجود أدوات للإنتاج، حيث تجعل من عملية التوليد قابلة لأن تكون محكمة. وقبل ذلك فالمعارف المستنتجة تتصف بالاعتباط.

وقد تكون الأدوات الفاعلة في التوليد قياسية أو استقرائية أو تمثيلية.. الخ. وبالتالي فإن عملية التوليد واستنتاج الموضوعات الخارجية لا تتم من دون أدوات ناشطة.

ومن الناحية المنطقية ان الرؤية، كما في الضرورات الأولية، تسبق في وجودها الأداة – المنهج -، لكن الأداة تسبق بدورها الرؤية المستنتجة، ويتسلسل الحال ضمن جدلية السبق بين الأداة والرؤية، أو المنهج والنظرية، إلا ان الأساس هو سبق الأداة للرؤية، مع الاحتفاظ بقيمة الهرم فيما يخص الضرورات الأولية.

فتتصف المعرفة على هذا النحو بأنها نازلة من العقل إلى الواقع، على خلاف ما كانت عليه نشأتها عند الانطباعات الحسية والنفسية، حيث تتصف بأنها صاعدة من الواقع إلى العقل.

4- المولّدات والموجهات:

مع زيادة التوليد والإنتاج واستنتاج الموضوعات الخارجية تظهر الحاجة إلى افتراض مولّدات وموجهات موحّدة يستخلصها الذهن البشري من مصادره المعرفية ليشكّل منها أنساقاً بهيئة منظومات فكرية ناشئة بفعل التفاعل والجدل بين المعرفتين النازلة والصاعدة.

والميزة الأساسية في هذه الأصول المولّدة هي أن لها القابلية على توليد المزيد من القضايا أو جعلها تتناسب معها باتساق من دون مفارقة. وبذلك يكتمل حضور الجهاز المعرفي لدى الانسان على مراحل من حياته، بدءاً بالضرورات الأولية، وقبلها الانطباعات الحسية والنفسية، ومروراً بأدوات التوليد، ومن ثم انتهاءً بحضور المولّدات والموجهات كافتراضات ذهنية.

الجهاز المعرفي والكشف المتعلق به

ثمة نقطتان مهمتان تتعلقان بتحديدنا للجهاز المعرفي كما يلي:

إذ يتعين علينا أولاً، عند تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الهندسي الأنف الذكر، أن نهمل القضايا المعرفية التي تتخذ صفة الحياد من الجهاز، وهي التي لا تظهر فيها علاقة واضحة مع الأصرة المعرفية المناطة بربط الأداة بالفهم والإنتاج، أي تلك التي

أطلقنا عليها (الأصل المولّد). فمن وجهة نظر «طريقة» قد يتخذ المذهب المعرفي أنواعاً متعددة من الأصول المولّدة الفعالة. وقد يبرز بعض منها على حساب البعض الآخر، فيصبح المذهب مميزاً به، بينما يجري الإهمال النسبي لسائر الأصول أو الأجهزة الأخرى التي لا تمتلك سلطة إبستيمية قوية في التحكم بالمصير المعرفي للمذهب. فإذا كان الجهاز المعرفي لا يتحدد بمذهب معين، فإن الأخير في المقابل لا يخضع بالضرورة تحت سلطة فردية من الجهاز المعرفي. وهذا ما يبرر دراسة الفكر الإسلامي بصورة تكون فيها المذاهب غير مستقلة عن بعضها البعض، بل يجري التعامل معها بحسب ما تحمله من قنوات وأجهزة معرفية مشتركة هي ميدان الصلة بين المذاهب من جانب، والتقسيم والتجزئة في المذهب الواحد من جانب آخر.

أما ثانياً فهي أن تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الأنف الذكر يفرض علينا اعتبار القضايا غير المتسقة مع الأصل المولّد؛ قضايا «كاذبة» في المنظومة المعرفية. فإذا لم نتمكن من حملها على نحو «المجاز» الإبستيمي داخل الجهاز المعرفي، فسُحِّل على التضاد مع روحه العامة، مما يجعلنا نعتبرها وليدة جهاز معرفي مضاد.

وبالتالي فمن المفترض طبقاً لعلم الطريقة أن يقام كشف هو بمثابة «الإختبار الشاق» للمنظومات المعرفية، بتعريض الخزين الإبستيمي للفحص والمساءلة عما إذا كان واقعاً في ذلك الداء من وجود القضايا الكاذبة، أم لا؟ إذ تفضي هذه القضايا بالمنظومة إلى عدم الإتساق الذاتي، تبعاً للمنطق الهندسي (الأكسيومي) في النظام المعرفي.

هكذا لكي نتعرف على الجهاز المعرفي طبقاً لـ «علم الطريقة» لا بد من ملاحظة عدة أمور تساعد على الكشف المعرفي، منها ما يلي:

1- معرفة الأداة، حيث تتحدد بها طريقة الجهاز المعرفي كمنهج صوري عام. ومثل ذلك معرفة المصدر الذي يستقي منه الجهاز معارفه.

2- معرفة الأصل المولّد الفعال كتأسيس قبلي للنظر، حيث تتحدد به خصوصية المنهج في الإنتاج وكذلك فهم الخطاب، كما به يحصل إدراك الروح العامة للجهاز المعرفي.

3- تحديد الموضوع والحقل الأساس الذي يُخضعه الجهاز المعرفي للبحث والقراءة. فقد يكون عبارة عن نفس الخطاب الديني أو الوجود أو الواقع أو العقل.. الخ.

4- ملاحظة درجة النظام الهندسي في الجهاز المعرفي، بإدراك حجم القوة التي تربط الأصل المولّد بقضايا الإنتاج والمعرفة، فبعضها مما يلزم عن هذا الأصل بالضرورة، وبعض آخر مما يتسق معه، كما قد تكون هناك معارف أخرى موظفة

لغرض ما في الجهاز دون أن يكون لها علاقة توليدية بذلك الأصل. وعليه فكلما كانت هناك صلات محكمة وثيقة بين ثنانيا المعرفة في الجهاز، لا سيما تلك التي لها علاقة بالأصل المولّد، كلما دلّ ذلك على قوة النظام الهندسي (الأكسيومي)، وكذا العكس بالعكس.

5- ملاحظة درجة الإتساق في المنظومات الإبتيمية للمذاهب الفكرية التي تتخللها الأجهزة المعرفية، عبر التفتيش عما إذا كانت تحمل قضايا كاذبة لا تتسق مع الأصول المولّدة التي تتبناها؟

6- التعرف على طريقة الاستدلال التي تتبعها المنظومات المعرفية ومدى تعبيرها عن العلاقة بالأصل المولّد.

7- التعرف على روح النظام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي، فكما عرفنا أن الأجهزة المعرفية التي شهدنا تاريخ الفكر الإسلامي تنضوي تحت نظامين معرفيين، ينافس أحدهما الآخر. وهو ما دعانا إلى معرفة روحهما على نحو الإجمال. وستشهد الحلقات القادمة تفاصيل ما سبق إجماله.

8- التعرف على الأغراض التي تجعل المنظومات المعرفية تؤسس وتوظف قضايا جهاز أو نظام آخر لا تنتمي إليه.

تحديد البرهان المنطقي عن التمييز بين الأجهزة

مبدئياً سوف لا نعول على طرائق الاستدلال المنطقية للتمييز بين النظم والأجهزة المعرفية، فغالباً ما تكون هذه الطرائق صورية وليست مورداً للتمييز بدقة، وادعاء القطع والبرهان لدى بعضها لا يعني أنها قطعية وبرهانية حقاً، لكونها ليست محايدة، بل موجهة من قبل الأصول المولّدة. فالطريقة البرهانية في الاستدلال والوصول إلى النتائج القطعية قد تدعيها أحياناً حتى العلوم التي يكثر فيها الظن، كما هو الحال مع علم الفقه المتمثل في ممارسات كل من ابن حزم الاندلسي والشريف المرتضى وابن ادریس الحلي ومحمد أمين الاسترابادي وغيرهم، فكيف الحال مع علم الكلام الذي ينافس الفلسفة في ادعائه بكشف الحقائق، أو حتى إستخدام طريقتها المنطقية للبرهان، كما فعل المتأخرون من أصحاب النظام المعيارى؟! مما يعني أن هناك شروطاً موجهة غير محايدة تكمن خلف ما يُدعى من طرائق برهانية؛ هي التي تضيف على السلوك المعرفي نهجه البرهاني. فالشروط المشار إليها هي مصادرات قبلية تحقق للجهاز المعرفي ما يطلبه من قطع وبرهان، وهو ينطبق على النظام الفلسفي (البرهاني)، إذ لولا ما يحمله من مصادرات قبلية خاصة لا يتفق عليها الجميع؛ لما تمكّن من الوصول إلى نتائج هي

بمثابة المقطوع بها والمبرهن عليها مع الأخذ بعين الاعتبار شروطها من المصادرات القبلية. وهذا الحال نفسه ينطبق على طريقة أهل الكلام، فهي أيضاً تُعدّ برهانية أو مفضية إلى القطع مع الأخذ بعين الاعتبار شروطها من المصادرات القبلية، حتى مع إعتمادها على الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد.

وعليه يمكن تقسيم اليقين إلى مشروط وغير مشروط، فالأول يتوقف على إفتراض مسلّم به لدى البعض، وهو يكتسب صفة القطع بإفتراض ان المسلم به صحيح، ولو ثبت بطلان الأخير لانتفت القطعية منه، خلافاً للآخر الذي لا يتوقف التصديق به على أي إفتراض، فإما ان يكون من البديهات والوجدانيات، أو انه مستدل عليه بما لا يقبل الشك والجدل. ففي علم الطبيعة مثلاً إن للنظرية العلمية لوازم مشتقة عنها، وهي بالتالي قطعية نسبة لها، بمعنى انها تتصف بالقطع فيما لو كانت النظرية صحيحة، لكنها تكون غير قطعية عند ثبوت خطأ النظرية. وهو الحال الذي ينطبق على الفهم الديني. فمثلاً إن ما تقوله الأشاعرة حول جواز تكليف ما لا يطاق، وكذا نظريتها حول العدالة الإلهية والحسن والقبح وما إلى ذلك، تعتبر كلها قطعية نسبة لمنطقها في (حق الملكية) كالذي سبقت الإشارة إليه، فلو كان هذا المنطق صحيحاً لكانت النتائج المترتبة عليه قطعية تماماً، والعكس بالعكس. وكذا يمكن تطبيق ذلك على الفكر الديني برمته، إذ له لوازم متعلقة بنظرية التكليف، فلا يصح التكليف الشرعي ما لم يكن أصل الدين صحيحاً.

لذا نقول إن طريقة البرهان تبقى صورية ليس بوسعها توليد مادة الدليل أو النتيجة، فمثلاً يمكن إجراؤها على علوم الطبيعة والميتافيزيقا بحسب الشروط الخاصة، يمكن إجراؤها أيضاً على العلوم المعيارية كالفقه والكلام من دون إختلاف. هذا بالإضافة إلى ما أثبتته الدراسات الحديثة، بل والقديمة أيضاً، من أن طريقة البرهان الأرسطية الشائع إستخدامها قديماً هي محل إعتراض جذري؛ لكونها تقضي إلى المصادرة على المطلوب.

وعموماً يتضح بأن هذا المسلك من البحث له أهمية يفوق غيره من المسالك والطرق التي تتناول المضامين المفصلية للإنتاج المعرفي. إذ مهما كانت قيمة هذه المضامين فإنها تظل محصورة العدد من المعرفة، خلافاً للطريقة التي تعمل على توليدها، فكونها تحمل توليداً كامناً غير قابل للحصر أو الإنتهاء يجعل إدراكها ضامناً لإدراك الروح العامة للإنتاج، ناهيك عن إدراك الكثير من المضامين المعرفية التي تتسق معها أو تلزم عنها منطقياً. إضافة إلى أن البحث في علم الطريقة يتحاشى بطبعه السقوط في شبكة الحبال اللاهوتية من التفكير والتقييم، تبعاً لما يفرضه منطق البحث من التقيد بدراسة آليات الفهم والإنتاج وما يقتضي ذلك من تأسيس قبلي للنظر.

خلاصة القسم الثالث

* يتوقف الفهم على المنهج المتبع، ويفترض الأخير عدداً من العناصر القبلية؛ مثل الأداة والنظر القبلي. وهو الحال الذي يصدق على مختلف ضروب المعرفة الحسولية والاستدلالية. وتتباين حول ذلك الطرق المعرفية التي تشكل مادة البحث الطريقي.

* تنقسم البحوث المتعلقة بالفهم الديني إلى ثلاثة أقسام، هي: البحث الاستنباطي والتاريخي والطريقي. ويتميز البحث الأول بأنه الوحيد الذي يتعامل مع النص مباشرة عبر ظاهرة الاستنباط كما يزاولها علماء الدين في مختلف المجالات، خلافاً للبحثين الآخرين، إذ يتعاملان مع الفهم لا النص.

* منطقياً ينبغي أن يتأسس البحث الاستنباطي على البحث الطريقي، مثلما يتأسس الفقه على أصوله، والفلسفة على المنطق، لكن فعلياً إن غياب البحث الاستنباطي يفضي إلى غياب البحث الطريقي – ومثله التاريخي -. والعلاقة بين البحثين هي كعلاقة الرؤية بالأداة، حيث إحداها بحاجة إلى الأخرى.

* يتعلق البحث الطريقي بالبنية التحتية إعتماً على ما للقبليات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، لذلك تشكل صلب موضوع البحث لدى علم الطريقة.

* إذا كانت البحوث الثلاثة الآنفة الذكر تتوقف على وجود النص؛ فإن الأخير لا يتوقف – في القبال – على أي منها.

* قد تتبادل القبليات مع البعديات الأدوار نسبياً. ومن ذلك قد يعتمد الفهم الديني على قبليات العلم، فيما يعتمد العلم على قبليات الفهم.

* قد يتأثر الباحث في الفهم الديني بمختلف القبليات الواقعية والعقلية والكشفية، كما قد يُسقط في القبال بعدياته الدينية على تلك المجالات.

* قد تكون القبليات المنضبطة دينية بيانية، أو واقعية إخبارية، أو عقلية صرفة، أو حدسية كشفية. ومثلها البعديات، فكل من القبليات السابقة بعدياتها، وكل منها يتصف بالنسبية إن كانت قبلية أو بعدية.

* مثلما يمكن للقبلي أن يؤثر في البعدي، فإن العكس يحصل أيضاً، وهو أن يؤثر البعدي في القبلي، شرط أن يتصف الأخير بعدم الثبات والاستقرار.

* إن لبنيات الفكر، ومنه الفهم الديني، طبقات مختلفة كثيرة، وهي تنقسم مبدئياً إلى بنية سطحية خالصة وأخرى تحتية عميقة، وتتوسط بينهما طبقة وسطى هي في حد ذاتها تمثل طبقات غير محدودة.

* تختلف القواعد التي يبحثها علم الطريقة عن القواعد التي تعالجها الدوائر المعرفية بالبحث والتحليل، إذ تنصف الأولى بالكلية والشمول خلافاً للثانية التي تنصف بالضيق والجزئية. كما أن الأخيرة تتأسس على الأولى من دون عكس.

* لا يُعنى علم الطريقة باستنباط معاني النص. فالاستنباط هو وظيفة ما تقوم به الدوائر المعرفية التي يتناولها هذا العلم بالدراسة والتحليل.

* لعلم الطريقة مسلمتان أساسيتان، إحداهما هي أن الفهم غير النص، والثانية هي أن الفهم يتولد بفعل التأثير المشترك لكل من القبلات والنص. وعلى هذه الشاكلة يجري التعامل مع سائر العلوم والمعارف ومنها العلم الطبيعي، حيث العلم غير الطبيعة، وأنه ينتج بفعل التأثير المشترك لكل من الطبيعة وقبلات العالم.

* لعلم الطريقة وظائف ثلاث، أولها تحليل أفهام العلماء بإرجاعها إلى القبلات وطرق الفهم المختلفة. وثانيها ضبط معايير الترجيح بين نظريات الفهم ومناهجه. أما ثالثها فيتمثل في البحث عن معايير لإنتاج نظريات للفهم عالية الكفاءة.

* إن النص الديني هو موضوع مسلّم به لدى علم الطريقة على شاكلة الموقف الذي يتخذه علماء الطبيعة إزاء الواقع الموضوعي، إذ يسلمون به دون إخضاعه للتحقيق والتدقيق. وبالتالي فهو يتعالى على النقد والنقض والتشكيك.

* إن ما يجمع بين فهم النص وإدراك الشيء الخارجي وعلم الطبيعة هو أن موضوعها يعبر عن شيء مستقل قابل للبحث الذهني.

* يتعامل علم الطريقة مع التراث الإسلامي بوصفه مجموعة من الأجهزة المعرفية التي تشترك فيها المذاهب، كما وينقسم إليها المذهب الواحد، فهي بذلك تخرق الحواجز المذهبية وتلغي حدودها.

* إن معنى الجهاز المعرفي هو ذات معنى الدائرة المعرفية، وهو ليس علماً ولا مذهباً محدداً، بل هو نسق يخرق العلوم والمذاهب، وميزته إنه قائم على أركان خمسة أساسية، هي المصدر المعرفي والأداة المنهجية والمولدات أو الموجهات، كذلك الاستنتاج والإنتاج المعرفي.

* تتمثل المرتكزات الأساسية في الجهاز المعرفي بكل من المصدر المعرفي والأداة المنهجية والمولّدات، فكل ممارسة معرفية لا تنشأ إلا بفعلها، وهي مترابطة وبعضها يتوقف على وجود البعض الآخر.

* يكتمل حضور الجهاز المعرفي لدى حياة الانسان عبر مراحل أربع، فبعد الانتهاء من مرحلة الانطباعات الحسية والنفسية تبدأ مرحلة الوجود الخفي للضرورات الأولية، ثم تعقبها مرحلة نشاط أدوات التوليد والإستنتاج، وبعدها تتواجد المولّدات والموجهات كافتراضات ذهنية.

* يتميز الأصل المولّد بأنه يحمل طابع الرؤية والمنهج معاً، فهو قضية معرفية محددة كرؤية، كما ان له قدرة على التوليد المعرفي كمنهج.

* قد تكون المنظومة المعرفية هرمية عندما يتربع الأصل المولد في قمة الهرم ومنه يتم اشتقاق المنظومة وتوجيهها، كما قد تنصف بالقاعدة الأفقية حيث ينبسط الأصل المولد أو الموجه على مساحة المنظومة المعرفية بتمامها.

* ينقسم العقل ثلاثياً إلى: نظري وعملي وطريقي. وإن العقلين الأولين يعبران عن عقل مضموني في قبال العقل الطريقي الأداتي، حيث أحدهما لا يستغني عن الآخر.

* إن الفهم يجري على نحوين، فهو إما أن يتعلق بالنص مباشرة، أو ينشأ عبر التوسل بأفهام أخرى، وهو الغالب. وشبيه بهذا الحال ما يجري في العلم الطبيعي مع بعض الاختلاف.

* كثيراً ما ينفصل الفهم عن النص ويتعلق بفهم مثله، فيتشكل بفعل ذلك فهم الفهم، وقد تتركب الأفهام بعضها على البعض الآخر لتشكل سلسلة لا يتعلق أغلبها بفهم النص مباشرة. كما قد تصير بعض الأفهام إنموذجاً ارشادياً لغيرها.

* إن الخطاب هو قول مشافه يسبق النص (المكتوب) من جميع الاعتبارات؛ سواء النفسية أو التكوينية. ويستهدف كل منهما جماعة من البشر، فالأول يستهدف الجماعة الحاضرة ليلقي عليها الكلام المشافه مباشرة، في حين يستهدف الآخر جهة انسانية مجهولة بلا حدود.

مدخل ثانٍ: الفهم بين النص والقبليات

القسم الرابع

الفهم والنص

الفصل الثامن

بين قراءة النص الديني والنص الأدبي

تتميز قراءة النص الديني عن تلك المتعلقة بالنصوص البشرية، كالتى وردت في الأدبيات الغربية، من منطلق ان أغلب الذين تناولوا النص، لا سيما الأدبي وسائر الأعمال الفنية، إنما أرادوا ذلك بمعزل عن قصد المؤلف أو صاحب النص، وقد دفعهم هذا العمل للبحث عن امكانات الدلالة التي يمكن ان يتضمنها النص حتى لو كانت خارج دائرة قصد المؤلف، بل وحتى لو جرت القراءة على الضد مما قصده صاحب النص. ولهذه القراءة مبرر مفهوم – مع ما لنا من تحفظ –، وهو أنها تبحث عن ثراء النص وخصوبته، لهذا فهي تتعمق في النص لاستكشاف المجالات الرحبة لامكاناته وجعله ينطق بكل شيء من غير تحديد، أو ضمن قيود قد تتسع وقد تضيق، كما قد تتلاشى أحياناً. لذلك تعترف هذه الأدبيات بوجود امكانات غير متناهية للفهم والتأويل، بل كل فهم يجر إلى فهم آخر مغاير، وكل قارئ يمهّد إلى آخر يمكنه الادلاء بدلالات أخرى مختلفة وقد تكون متعارضة مع ما سبق، وكلها تعد مناسبة أو ذات اضاءات جديدة.

لقد بدأ فن (الفهم والتأويل) كعلم مستقل على يد فريدريك شلايرماخر (المتوفى سنة 1834م) تحت وسام: الهرمنوطيقا Hermeneutics، وهو مصطلح مشتق من لفظ يوناني قديم له علاقة بتفسير النصوص، كالذي جرى استخدامه على يد أرسطو¹. ويتضمن المصطلح إشارة لها دلالة خاصة، وهي الإشارة المتعلقة بهرمس Hermes الذي عزا له القدماء مختلف أنواع العلوم، ومنها تعليم اللغة والتفسير والتشفير وفك الرموز والانتقال من الظاهر لمعرفة الباطن بلا حدود، أي القدرة على فتح باب التأويل بلا انقطاع، وهي ما امتازت به الدراسات المعاصرة للقراءة والهرمنوطيقا، كما سنعرف.

ومع أن هناك من سبق شلايرماخر في البحث حول قضايا الهرمنوطيقا، لكن إليه يعود الفضل في تأسيس هذه القضايا ضمن إشكالية علمية مستقلة تخص النصوص عامة، بشرية كانت أو دينية، دون أن تقتصر على نصوص الكتاب المقدس. فهو لم يميز بين النص الديني والنص البشري، بحجة أن من كتب النص الديني هم بشر أيضاً،

¹ انظر حول المصطلح الموسوعة الإلكترونية التالية:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics>

لكن ذلك لم يمنعه من أن يضع في عين الاعتبار أهمية دراسة حياة المؤلف، لالقاء الضوء على فهم النص والإبداع الفني بشكل أفضل، وقد استدعاه هذا الأمر إلى أن يتصور مع أتباعه من الرومانسيين بأنه يمكن للقارئ أن يفهم المؤلف بأفضل مما فهم هذا الأخير نفسه عند إتباعه هذه المنهجية¹. وهي القاعدة التي سبق للفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت) أن استشهد بها، وكما صرّح في (نقد العقل المحض) إنه يمكن فهم أفكار المؤلف أكثر مما فهم هو نفسه، وحتى إلى التفكير ضد مقصده الخاص².

وقديماً انشد المتنبي بيته الشهير عندما سُئل عن معاني شعره: إسألوا ابن جني فهو أدري بشعري مني. في حين إن أغلب الذين تناولوا النص البشري والعمل الفني قاموا بعزل المؤلف وتحييده عما أبدعه، لا سيما بعد مرحلة ما يسمى ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة منذ ستينيات القرن العشرين، إلى الدرجة التي عبّر فيها الناقد الفرنسي (رولان بارت) تعبيره الشهير بموت المؤلف، وذلك ليخلّوا بين القارئ والنص، وبعضهم أراد من هذه الممارسة فسخ المجال لأن يقول القارئ ما يريده تبعاً لما تفرضه ذاتيته وقبلياته الخاصة، ومن ثم إسقاطها على النص المقروء. لذلك وردت عبارة (إيف شيفريل) وهي تتضمن كون القارئ أصبح «البطل الحقيقي للبحث الأدبي»، لا سيما وأن فكرة غموض العمل الأدبي وعدم اكتماله يفسح المجال لانتظار القراء أكثر فأكثر³. الأمر الذي يفتح الباب لظهور نصوص جديدة للقراء – بلا حدود – غير تلك التي للمؤلف.

ولم يتوقف الحال عند إماتة المؤلف أو تغييبه، بل وصل الأمر إلى تغييب حتى (المتلقي الأصلي) الذي يتوجه إليه قصد المؤلف من نصّه المدوّن. والغرض من هذا التغييب، سواء بالنسبة للمؤلف أو المتلقي الأصلي، هو ليفسح المجال للقراء جميعاً بأن يدلّوا كل منهم بدلوهم لفهم النص دون اعتبار ما سبق ذكره. وبذلك سيكون النص مفتوحاً على جميع القراءات، أو هو مفتوح على كل من يعرف القراءة كالذي يراه غادامير ويؤيده ريكور، وكما يقول هذا الأخير: «إذ ما دام النص يفلت من مؤلفه ومن سياقه فإنه يفلت أيضاً من متلقيه الأصلي، وهكذا يهب نفسه قراءاً جدداً باستمرار»⁴.

ولا شك إن مثل هذه القراءة لا تناسب النص الديني كالقرآن الكريم مثلاً، ولو طبقنا على القرآن كل ما يمكن أن يقال، وهو معنى الحد الأقصى للقراءة، لكننا لم نفهم منه شيئاً بقدر ما نفهم منه أقوال الآخرين. فكل قراءة هي نص جديد، وهكذا بإنفتاح ودون

¹ بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م، ص122. كذلك: بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001م، ص110-111.

² نقد العقل المحض، ص194.

³ دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997م، ص82، عن الموقع الإلكتروني لاتحاد الكتاب العرب: <http://www.awu-dam.org>.

⁴ نظرية التأويل، ص146.

حدود، وقد يفضي الأمر أحياناً إلى انقطاع الصلة بين النص الأصلي والقراءات المتعلقة به، فالقراءات هنا هي افرازات ذهنية معلقة خارج حدود النص.

وبالتالي لا يمكن تطبيق ما سبق على النص الديني، إذ ليس الهدف في قراءة الأخير هو البحث عن الثراء والخصوبة بمعزل عن قصده أو قصد صاحبه، بل الغرض هو معرفة ما يتضمنه النص كحقيقة موضوعية غير منفصلة عن قصد صاحبه. فنحن لا ينتابنا شك بأن مضمون النص الديني يحمل رسالة للبشر يراد التعرف عليها لتطبيقها، سواء آما بحقيقة ما يفترضه النص من مصدر قدسي أم لم نؤمن. ولا يجري هذا الحال - غالباً - في النصوص الأدبية وسائر الأعمال الفنية، وهو ما يبرر جعل القراءة فيها تستهدف الثراء المعنوي بعيداً عن قصد المؤلف، فالجدل المحتدم في الإتجاهات الغربية المعاصرة المعنية بفهم النص والهرمنوطيقا ينحصر في تحديد فعل الفهم والتأويل ضمن العلاقة الدائرية بين ذاتية القارئ والنص، ولم يُعط للمؤلف مجال ضمن هذه العلاقة الدائرية المسماة بالدائرة الهرمنوطيقية، فالغرض من ذلك كما اشرنا هو البحث عن الثراء والعمق وعدم التقيد بقيود مقاصد الكاتب وصاحب العمل الفني؛ طبقاً للاعتبارات النفعية (البراجماتية). وبالتالي فالإشكالية المطروحة في القراءة الخاصة بالنصوص الأدبية هي في الغالب إشكالية براجماتية. ومع ان هناك من يتبنى هذه النزعة صراحة، لكنها تمتد لتطول غيرها من الإتجاهات، لذلك لا غرابة من ان يصف المفكر البراجماتي رورتي نقائضية دريدا المسماة بالتفكيكية بأنها واقعة أسر النزعة البراجماتية، أكثر مما يتصف بها واضع هذه اللفظة (البراجماتية)، أي المفكر بورس¹.

ولا تختلف الإشكالية البراجماتية للقراءات الهرمنوطيقية الحديثة عما يسود اليوم في المجال العلمي، فقد أصبح من المسلم به ان القوانين العلمية هي قوانين لا يفترض مطابقتها للواقع، وان ما يعزز الروح البراجماتية للعلم هو استناده إلى التعميمات ذاتها، فهي تشكل صلب نسيج العلم الحديث، رغم الاعتقاد السائد بأن التعميم لا يجد له تبريراً على الصعيد المنطقي، كالذي فصلنا الحديث عنه في (منهج العلم والفهم الديني).

أما الإشكالية التي تناسب قراءة النص الديني فهي إشكالية (التطابق)، أي البحث عن حدود التطابق بين الفهم وما عليه النص أو الخطاب الديني، وهو ما يستدعي معرفة قصد صاحبه - كما نتوقعه - دون التوقف عند حدود دائرة القارئ والمقروء، وإلا قد يفضي الأمر أحياناً إلى استحالات عقلية. فمثلاً لا يمكن فهم النص القرآني

¹ أومبرتو إيكو: التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 2000م، ص126.

القائل: (وهو على كل شيء قدير)¹؛ بمعزل عن معرفة صاحب هذا الخطاب. فلو أن القارئ أراد التخلي عن هذه المعرفة وقصد المتكلم؛ لكان يمكن أن يستنتج بحسب الاعتبارات اللغوية الصرفة نتائج نعلم يقيناً بأن صاحب النص لا يقصدها، مثل أن الله قادر - أيضاً - على افناء ذاته وخلق ما هو أعظم منه قدرة وقوة. كما يمكن للقارئ أن يصل إلى تناقض النص ذاته عند عدم أخذ مقاصد المتكلم، كما هو واضح من ظاهرة التعارض في الظهور اللفظي للعديد من نصوص الخطاب الديني، كالذي استعرضناه خلال الحلقة الخامسة والأخيرة من سلسلة هذا الكتاب. لذلك كان لا بد من التعرف على كل ما له علاقة بصاحب النص أو الخطاب، كالتعرف على الرسول القائم بتبليغ الخطاب وتجربته وكيفية تطبيقه له، بغية فهمه فهماً يقترب من مقاصد صاحبه.

صحيح انه في النصوص الأدبية لا يمكننا أخذ قصد المؤلف خارج حدود مفردات وعلامات النص التي يضعها، فنحن ننتزع مقاصده مما نتوقعه وفق هذه المفردات والعلامات، ولا يحق لنا أن نضع ما نريده من مقاصد، فقد يكون النص متناقضاً، وبلا شك إن صاحبه لا يقصد التناقض، لكنه قد يقع به من دون وعي أحياناً، وبالتالي ليست مهمتنا انقاذ المؤلف على حساب النص، فقرأتنا ينبغي أن تكون موجهة وفق هذا الأخير. لكن قد ندرك بأن علامات النص تفيد مقاصد غير معلنة صراحة، وقد تكون المقاصد وجدانية دون حاجة التنصيص عليها، كما قد نفهم هذه المقاصد من خلال المعنى العرفي وقت كتابة النص، أو من خلال سيرة الكاتب بما لها علاقة مباشرة بالنص المقروء، والتي يتوقع أن يفهمها القارئ الأصلي الموجه إليه الخطاب قبل غيره من القراء. وبغير ذلك فمن المفروض أن لا يقحم القارئ نفسه في انقاذ النص من النقص والتناقض وفقاً لفهمه واستنتاجه، خلافاً للوظيفة التي نمارسها في فهمنا للنص الديني، والتي تفترض الأخير يتعالى على التناقض الذاتي، كالذي سبقت الإشارة إليه.

هكذا إذا كان هدف قراءة النص الأدبي هو الثراء المعنوي فحسب؛ فإن ما يناسب هذه القراءة هو تحقيق (الحد الأقصى) للفهم والتأويل، سواء جرى ذلك طبقاً للموجهات الذاتية للقارئ، أو تبعاً لموجهات النص وبمعزل عن قصد المؤلف، ففي كلا الحالين يكون الفهم بلا حد ولا نهاية، ويتعاضم الأمر عندما تنفلت ذات القارئ من عقالها، فتصبح هي الموجه للنص لا العكس، فيكون الفهم بلا حد ولا قيد ولا نهاية؛ طبقاً لانزلاق القارئ بإقحام ما يريد من قبلات ورغبات ذاتية. وكل ذلك بعيد عما يناسب القراءة الخاصة بالنص الديني، فالشيء الذي يناسب هذه القراءة ليس الثراء المعنوي وبلوغ الحد الأقصى من الفهم والتأويل، بل الاكتفاء بـ (الحد الأدنى) بغية التعرف على المعنى الحقيقي للنص. فلو طبقنا قاعدة الحد الأقصى للفهم والتأويل، فسيكون الهدف محكوماً بثرأ المعنى وخصوبته رغم انه قد يكون على حساب ما يريده صاحب النص

¹ المائدة/120.

ويقصده وفق المؤشرات التي يشير إليها، طبقاً للهدف البراجماتي، وقد نصاب بداء الممارسات الغنوصية للفهم؛ كممارسات فوضوية أو هوسية بحسب تعبير السيميائي الايطالي (أومبرتو إيكو). ورغم أن هذا الأخير نقد الإتجاهات المعاصرة التي لا تعير أهمية للنص بقدر ما تركز على ذاتية القارئ وابداعاته، ومنها ما وصفها بأنها نزعات هرمسية جديدة، أو أن لها قرباً وشبهاً بالطريقة الهرمسية الغنوصية، باعتبارها تندفع بلا حدود ولا قيود، إلا أنه كان الآخر في بعض كتاباته الأولى يقترب من هذا الاتجاه، كما في كتابه (العمل الفني المفتوح)، خلافاً لكتابه المتأخر (حدود التأويل)¹. وبالتالي فالنزعة البراجماتية بارزة في تحديد نوع القراءة المطلوبة للنص والعمل الفني، وهو أمر ينطبق أيضاً على المنهج الذي يرى النص الأدبي مصاباً بالتناقض والتنافر الذاتي، وانه يخلو من المعنى، وتظل مهمة القارئ المبدع هي الكشف عن تناقضات النص واطهار فضائحه وما يخفيه، كما هي حال طريقة دريدا النقائضية.

فعندما تكون سلطة القارئ الذاتية أقوى من سلطة النص فإن ذلك كفيل بتكثير القراءة وتعددها وإنفتاحها بلا حدود، بل وابتعادها عن المعنى الذي يتضمنه النص، بخلاف ما لو كانت سلطة الأخير هي الأقوى، إذ في هذه الحالة تميل القراءة إلى التوحد والاقتراب من ذلك المعنى المفترض ضمن الحد الأدنى.

إن الخلاف الحاصل اليوم في نظريات التأويل والقراءة حول منح الدور الأعظم للموجهات الذاتية للقارئ في قبال الموجهات الموضوعية للنص، أو العكس، يذكرنا بالخلاف المنهجي لدى العلم الحديث بين النظامين العلميين (الإفتراضي والإجرائي)²، أو بذلك الحوار الذي جرى بين وليام هويويل وجون ستيوارت مل خلال القرن الثامن عشر، وذلك قبل ان تتكشف ثمار النظام الإفتراضي ودواعيه ابان القرن العشرين. فقد تعلق النزاع بينهما حول طبيعة المفاهيم والنتائج المستخلصة من المنهج العلمي. وكان ستيوارت مل يعتقد ان النتائج العلمية إنما تعبر عن مفاهيم مستنسخة من الواقع، أو أنها تمتاز بالمطابقة معه، وفاقاً مع الرؤية البيكونية، وخالفه في ذلك وليام هويويل الذي رأى ان القوانين العلمية عبارة عن افرازات ذهنية بما يتسق مع الرؤية الديكارتية³.

فهذا النزاع يشابه ما يجري من خلاف لدى التأويلات السيميائية بين أولئك الذين يراهنون على الموجهات الذاتية للقارئ مثلما هو الحال لدى الاتجاهين النقائضي والبراجماتي، وبين الذين يلتزمون بسلطة الموجهات الموضوعية للنص، كالذي يدعو إليه المفكر الايطالي إيكو.

¹ انظر بهذا الصدد: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، نشر منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م، ص79.

² سنتعرف على هذين النظامين مجملاً فيما بعد.

³ للتفصيل انظر: فلسفة العلم، ص371-372. كذلك: الاستقراء والمنطق الذاتي.

ان من الفوارق الأخرى في القراءة بين النص الأدبي والنص الديني، هو ان البحث في قراءة الأول يجري وفق علاقة ما يطلق عليه (التناص).

فمن المسلّم به ان كل نص بشري لا بد وان يعتمد على نصوص أخرى للغير، فيكون نص المؤلف جامعاً لتشكيلة من النصوص السابقة عليه مع ما له من إضافة جديدة. بمعنى انه لا يمكن كتابة نص من غير اعتماد على غيره من النصوص، سواء كان ذلك مصرحاً به أم لا، وسواء كانت النصوص منقولة حرفياً أو أنها ملقاة بمعانيها أو حتى محورة عما هي عليه في الأصل. وبالتالي فكل نص هو مستعار من نصوص أخرى مختلفة المشارب والأصول والأزمان، وكل نص هو مرتع للنصوص والأفكار الحاضرة منها والماضية. وهذا ما جعل (لانسون) يرى بأن ثلاثة أرباع الكاتب أو المبدع مكوّن من غير ذاته¹.

وتعد الناقدة السيميائية (جوليا كريستيفا) أول من وضعت مصطلح التناص (عام 1966م)، وكانت تقول بأن «كل نصّ هو عبارة عن فسيفساء من الاقتباسات، وكل نصّ هو تشرّب وتحويل لنصوص أخرى». لكنها تخلت عن هذا المصطلح (عام 1985م) واستبدلته بمصطلح آخر أطلقت عليه (التتقالية)، لكونه، كما تقول، قد فهم في الغالب بالمعنى المبتذل². ومع ذلك فقد ظل المصطلح ساري المفعول في كتابات النقد الأدبي، لا سيما إن التناص، أو كما يسميه الناقد الأدبي محمد عزام (النص الغائب)، لا يختص بالكاتب وحده، بل يشمل القارئ أيضاً، باعتباره يساهم في إعادة تشكيل النص وإنتاجه من جديد.

أما النص الديني فلا يمكن إخضاعه للتناص بالمعنى السابق، لسبب واضح وهو أن صاحب هذا النص يُفترض أن يكون واحداً وليس متعدداً كما هو الحال في النص الأدبي وغيره من النصوص البشرية.

صحيح أن النص الديني – كالقرآن الكريم مثلاً – يعتمد على اللغة، واللغة تحمل ثقافة البيئة، أي ثقافة الناس وتصوراتهم الحاضرة والماضية، وبالتالي يصبح النص مرتعاً لهذه الثقافة، ومن ذلك إنه نتاج نصوص آخرين سابقين، لكن ذلك لا يجعل منه بالضرورة أداة استهلاك للنصوص دون اعطائها المعاني الجديدة. إذ مع ان الكلمات قد يحافظ كل منها على المعنى المتداول ثقافياً؛ لكن إرتباطها ضمن الشبكة السياقية يجعلها قادرة على اعطاء الدلالات والمفاهيم الجديدة غير المألوفة للثقافة المتداولة. فمثلاً ليس

¹ لانسون : منهج البحث في تاريخ الآداب، ترجمة محمد مندور، ضمن: محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر، 1996م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com، ص 400.

² محمد عزام: النصّ الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، دمشق، عن موقع اتحاد الكتاب العرب الإلكتروني، 2001م، ص 29-30.

هناك معانٍ للألفاظ من غير تمايز، إذ الفهم اللغوي قائم على الاختلاف والتمايز بين الألفاظ كالذي يقرره أصحاب ما بعد الحداثة من أمثال جاك دريدا¹، فكذا نقول إن الجودة والثراء المعنوي قائم على الاختلاف والتمايز بين سياق ومجال الألفاظ وعلاقاتها. فمثلاً إن النصوص العرفانية تتحدث بنفس الكلمات والمعاني اللفظية لثقافة الناس، لكن مراميها شيء آخر مختلف، فهي بالتالي تعد نصوصاً جديدة على هذه الثقافة. كذلك فإن النص الديني رغم أنه اعتمد غالباً على المعاني الدارجة ثقافياً للألفاظ اللغوية المعهودة، لكن تشكيلته العامة قد تجاوزت - كثيراً - ما سبقه من نصوص، معنى وصياغة.

وسواء في النص الديني، أو النص الأدبي، هناك نوع من التصور المفترض، وهو أن كل فهم يتصدى لهما هو فهم ناقص يحتاج إلى فهم آخر يتممه، وهكذا من غير نهاية، فتصبح بذلك القراءات خصبة ومشجعة ومثرية. فهذا هو ما يتفق عليه أصحاب القراءات الهرمنوطيقية، وهو ذاته يتسق مع أصل اشتقاق لفظة Hermeneutics المتضمنة للإشارة الهرمسية، ويكفي أنه يخدم الغرض البراجماتي. وقد اعتبر شلايرماخر أن فن الهرمنوطيقا يفترض - كمبرر لقيامه - كون الأصل في الفهم المتلقى هو فهم سيء وأنه يحتاج إلى معايير منضبطة لتقديم الفهم المناسب، لا سيما عندما يكون النص مكتئفاً بالغموض والرمزية. وقد يكون جميع الذين تناولوا النصوص من حيث التحليل الهرمنوطيقي يتفقون على مبدأ أن كل فهم يُقدّم هو فهم ناقص، وهو ما يجعل ممارسة القراءة حيوية ودينامية لا تنتهي عند حد معين.

وينطبق هذا التصور على النص الديني الذي نعالجه، مع الأخذ بعين الاعتبار إننا نتعامل مع نص - سواء كان دينياً أو أدبياً - تتراوح فيه مستويات الفهم بين حدين: أدنى وأقصى، بمعنى أنه من الناحية المنطقية يمكننا تحصيل الحد الأدنى للفهم الصحيح، وهو الحد الذي يمكن بلوغه عند المستوى الأفقي للنص، اعتماداً على قرائن الاحتمال الاستقرائية أو الاستقراء النصي، كالذي يستهدفه البحث الإستمولوجي. لكننا كلما تدرجنا بالفهم من خلال المستوى العمودي، بممارسة التعمق في المعنى، فإن ذلك سيعرضنا إلى امكانات وترددات عديدة تسمح بقراءات ممكنة كثيرة، ويصبح من الصعب أن نصل إلى الفهم الصائب أو المطابق لحقيقة النص كما هو في ذاته؛ لضيق أفق القرائن الاحتمالية المبنوثة في النص عند هذا المستوى، فكان لا بد من الاستعانة بالإفتراضات القبلية للتعويض عن نقص تلك القرائن، فيكون الفهم مشحوناً بالاسقاطات الذاتية للقارئ على حساب قرائن النص الموضوعية، كالذي يستهدفه البحث الهرمنوطيقي. وعندما يصل المستوى إلى الحد الأقصى يصبح الفهم عاجزاً عن أن

¹ انظر مثلاً: جوناثان كلر: جاك دريدا، ضمن: البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، 1996م، ص190. كذلك: جون ستروك: المقدمة، ضمن نفس المصدر، ص15.

يلبي مطالب النص ومقاصده، إذ يكون القارئ مستنداً إلى الاعتبارات الذاتية واسقاطاتها. ولا شك إن بين الحدين الأدنى والأقصى مراتب لا يمكن حصرها.

لذلك فإنه إذا كان فن القراءة الأدبية يشجع على المراتب العليا للقراءة العمودية، وبعضها يشجع على أقصى حد ممكن لها - شبيه بما تطور إليه العلم الفيزيائي اليوم من ولوج مساحات قصوى تتداخل مع القضايا الميتافيزيقية البعيدة الغور -، فالأمر مع القراءة الدينية شيء مختلف، لاختلاف الغرض، إذ ما تفعله القراءة الأدبية يأتي على خلاف ما يتطلبه النص الديني من ضرورة فهم مطالبه الأساسية كما هي، وبالتالي فكل قراءة تتقصد الخروج عن هذه الحدود بحجة الإثراء والخصوبة هي قراءة تحريفية، وهي بنظر مقاصد الخطاب الديني مرفوضة ومنكرة.

وهنا نواجه شبهتين: تتحدد الأولى بالقول إن هكذا قراءة ستكون ساذجة غير عميقة. كما تشير الثانية إلى أن الزعم بأن الخطاب الديني يرفض تلك القراءات هو ذاته مبني على قراءة ضمن قراءات أخرى مفتوحة، ومن بينها تلك التي يمكن أن تدعي بأن الخطاب يرحب بمثل تلك القراءات، فيكون ادعاء الرفض بذلك دليلاً على نقيضه.

والجواب عن الشبهة الأخيرة هو رغم أننا لا نؤمن بالقراءة الحصرية التي تعول على قراءة أحادية دون غيرها، لكننا نرى في الوقت ذاته أنه لا يصح أن تتجاوز القراءات المجال المحدد الذي يفرضه النص ذاته، باعتباره يتضمن ألفاظاً وسياقاً ومجالاً كما سنرى، كما لا يصح لها أن تتجاوز القرائن المختلفة الدالة على المعنى المجمل للنص، والتي قد تقضي إلى حالة من القطع واليقين، مهما ضاق نطاق هذه الحالة.

وعليه لو صدقت الشبهة السابقة على مطلق القراءات من دون ضوابط وحدود لكانت دساتير الأمم ومراسيمها ورسائلها وتراجماتها ومطلق تفاهماتها كلها عبثاً في عبث. فمثلاً أنها تعطي المبرر للمجرم أن يرى حكم الإدانة بحقه غير مبرر لكون القاضي قد التزم قراءة حصرية دون قراءات أخرى مختلفة للقانون الجنائي. كما أنه بإمكان أي مسؤول في الدولة أن يتنصل من أي قرار رسمي مدون بحجة أنه قابل لقراءات أخرى مختلفة، يضاف إلى أن الدعوة إلى القراءات المفتوحة لو كانت مطلقة بلا شرط ولا حد لأفضت إلى أن تكون نقيضة لذاتها، ولكانت ردودنا وتفاعلاتنا معها عبثاً لا طائل تحته. لهذا إنما يُقصد بهذه الدعوة للقراءات المفتوحة عادة هي أن تكون مشروطة بالنصوص الأدبية لا سيما القوية منها.

أما الجواب عن الشبهة الأولى فهو أن القراءة التي تلتزم بالحد الأدنى دون الأقصى يمكن أن تكون ساذجة فعلاً فيما لو كانت تنطلق من منطلق غير واع أو علمي. أما لو كانت مبنية على الخزين المعرفي والوعي النقدي لنافست بذلك نهج القراءة الأخرى.

فهي لا ينقصها الوعي والمعرفة، ولو شأنت ان تدلو بدلوها لسهل عليها ذلك مثلما تفعل القراءة الأخرى، لكن ايمانها بخطأ الأخيرة يمنعها من فعل ذلك. ويشابه هذا النهج مذهب النقد المعرفي للفيلسوف عمانوئيل كانت، مثلما يشابه مذهب جماعة من فقهاء الشيعة الذين توصلوا إلى انسداد الباب العلمي أو الطريق إلى العلم ضمن ما يعرف بأصحاب دليل الانسداد، فهم قد انتهوا إلى هذه النتيجة من منطلق الوعي والاجتهاد وليس الغفلة والجهل. فلديهم ملكة الاجتهاد ما لدى غيرهم، بمعنى انهم لا يختلفون عن سائر الفقهاء ممن عارضوهم حول انغلاق الباب والطريق إلى الأحكام، لكنهم اعتبروا القول بانفتاح الطريق إلى الأحكام هو من الأوهام المضللة للأذهان. وعلى هذه الشاكلة ما سبق إليه جماعة من فقهاء أهل السنة فيما يُعرف بفتور الشريعة.

وبلا شك إن هذا النهج يختلف جذراً عن الرؤية العامية الساذجة عندما تعترف بأن الطريق إلى أدلة الأحكام بالنسبة لها هو طريق مسدود، فالانسداد بالنسبة لها يأتي من الناحية الذاتية لا الموضوعية، باعتبارها ضيقة الأفق معرفياً، خلافاً للاتجاه الاجتهادي الذي يتصف بسعة المعرفة والوعي النقدي، فمع انه يصل إلى ذات المرمى من انسداد الطريق، لكن انسداده قائم على الجانب الموضوعي لا الذاتي، بمعنى ان هناك مبررات موضوعية تقتضي هذا الانسداد، ولا علاقة لذلك بالقصور المعرفي كما هو لدى عامة الناس.

بالفعل إن هناك من يؤيد القراءة القصوى للنص الديني؛ شبيه بما يرد في النص الأدبي، بحجة وجود روايات تفيد بأن للنص (القرآني) ظاهراً وباطناً ولهذا الباطن باطن آخر إلى سبعة أبطن، أو أن له ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً، وكذا الروايات التي تفيد بأن كلام أئمة أهل البيت يسع لمعاني كثيرة، وان فيه طبقات من الباطن فيبدو بعضه على خلاف البعض الآخر¹، أو ان في كلام الأئمة سبعين وجهاً ممكناً².

لكن الإشكال الذي يرد في هذا الصدد هو أنه حتى لو افترضنا صحة هذه الروايات؛ فما الذي يضمن الوصول إلى تلك الطبقات من الباطن، مع أن ظاهر النص لا يبدي قرائن كافية للتدليل عليها؟ فكيف إذا ما عرفنا بأن تحقيق الحدود القصوى للقراءة - تحت مظلة تلك الطبقات من الباطن - يندفع بإسقاطات الاعتبار الذاتية،

¹ مرتضى الانصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص115.

² لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، ص87-88. والفيض محسن الكاشاني: الأصول الأصيلة، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سألزمان چاپ دانشگاه، ايران، 1390هـ، ص17-18. كما انظر كتابنا: مشكلة الحديث.

كإسقاطات القبلية الفلسفية والعرفانية وغيرها؟! لذلك كان لا بد من التواضع والاعتدال عند معالجة هذا النص، من غير غلو ولا تقصير تبعاً للنهج الإيستمولوجي.

على أن هذه الطريقة في القراءة قد سبق إليها العرفاء المسيحيون قبل الإسلام، مثلما سبقهم في ذلك عرفاء اليهود.

فهناك قراءة عرفانية للإنجيل قد جسدها «الكامل» الذي يعرف معاني الرموز طبقاً لمبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي، وأن للأشياء كلها وجهين: ظاهر وروحي، وأن الأخير لا يتعرف عليه سوى الشخص الكامل، كالذي يقوله الاسكندراني أوريغانوس (المتوفى سنة 254م)، فهو يعتقد أن النص الديني يحتوي على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز.. فالرمز فقط هو ما يقدم المفتاح لفك أقفال الغموض المختبئ في النص¹. وقد عُرفت مدرسة الاسكندرية بطريقتها الرمزية في قراءة الإنجيل خلافاً لمدرسة انطاكية الحرفية. إذ كان كليمنفس الاسكندراني (المتوفى عام 214م) متأثراً بالمفسر اليهودي فيلون الاسكندراني (المتوفى عام 45-50م) فقرأ الإنجيل بعيون الفلاسفة اليونان، واعتبر أن لغة النص رمزية ويجب أن تفهم بطريقة رمزية وتأويلية². وكان فيلون يرى أن من الواجب - في أكثر الأحيان - وضع دلالة النص الحرفية جانباً لصالح الدلالة الرمزية، معتبراً أن النص يتضمن معان عديدة، ورأى أن لكل حرف من النص الإلهي تميزاً خاصاً، وهو مليء بالمعاني العميقة.

بل أكثر من هذا أن جماعة من أحرار اليهود اعتبروا أن كل قراءة للتوراة لا يمكنها أن تصل إلى أعماقه الحقيقية، محتجين على ذلك بأن التوراة كانت موجودة حتى قبل الخلق نفسه.

وفي تعليق مشهور يقول أن الله فكّر في التوراة ثم خلق العالم، مثل البناء الذي يفكر في خطة سابقة ثم يبني عليها البناء، أما النص التوراتي المكتوب فهو بمثابة ثوب للنص القديم. وهو الأمر الذي يجعل التفسير لا نهاية له كما يقولون، فكل قراءة لا تمس سوى ثوب النص، من دون أن تلج أعماقه الغائرة³.

وقد يناسب المعنى الأخير حول التوراة ما تراه بعض المذاهب الإسلامية بقدم الكلام الإلهي، ومنهم الأشاعرة ومتصوفتهم ومن تأثر بهم من فلاسفة الشيعة، أمثال صدر المتألهين الشيرازي ومحمد حسين الطباطبائي. فالقول بقدم الكلام الإلهي يعطي

¹ مقدمة في الهرمنوطيقا، ص 61-62.

² نفس المصدر والصفحة.

³ المصدر السابق، ص 46-47.

المبرر للقراءات المعمقة والرمزية بأن لا تنتهي عند حد. فمع ان النص محدود، لكن المعنى غير محدود ولا متناهٍ. وقد يصدق في هذا المجال ما يقوله جاك لاكان: إذا كان الإنسان يقول أكثر مما يعني فإن الله يعني أكثر مما يقول.

الفصل التاسع

آليات قراءة النص

لا بد من التمييز بين عدد من المفاهيم التي لها علاقة بقراءة النص (الديني) وفهمه. فلدينا ما يُطلق عليه النص والظاهر والباطن والتأويل والتفسير وما إلى ذلك. وقد اعتاد علماء التفسير والخطاب الديني ان يتعاملوا مع نوعين من قراءة النص، أحدهما يعبر عن حمل النص على معناه البين أو الظاهر¹، والآخر يطلقون عليه التأويل، وهو حمل النص على غير ظاهره، كما هو اصطلاح المتأخرين. وبالتالي لا توجد هناك آلية أخرى للقراءة غير هاتين الآليتين، كذلك لا يوجد غير مستوٍ واحد من القراءة، وان هذه القراءة بوسعها ان تكون مستقلة ومفصلة مبدئياً عن التحديدات المعرفية القبلية، أو القبلية بكافة أشكالها. والحال ان العلاقة بين المفاهيم السابقة تختلف عندنا، وان هناك أكثر من آليتين، بل وأكثر من مستوٍ للقراءة، وان هذه القراءة لا يمكن فصلها عن القبلية، وان للنص ظهوراً آخر غير الظهور اللفظي المتعارف عليه، وانه اعتماداً على الموقف من هذين الظهورين تتحدد نوع الآلية التي تستخدم في القراءة..

ولأجل الكشف عن هذه الأمور نبدأ بتقسيم مستوى القراءة إلى مرحلتين أو نوعين من الآليات كالآتي:

¹ اعتاد علماء الأصول أن يميزوا بين النص والظاهر، فقد اعتبر الروياني في (البحر): إن الفرق بين النص والظاهر وجهان: أحدهما أن النص ما كان لفظه دليلاً، والظاهر ما سبق مراده إلى فهم سامعه. والثاني أن النص ما لم يتوجه إليه احتمال، والظاهر ما توجه إليه احتمال. وقال أبو نصر بن القشيري: اختلف الناس في النص، فقيل: ما لا يتطرق إليه تأويل، كما قيل: ما استوى ظاهره وباطنه، ونوقض بالفحوى، فإنها تقع نصاً وإن لم يكن معناه مصرحاً به لفظاً، وأجيب بأنه لا استقلال له، بل كل ما أفاد معنى على قطع مع انحسام التأويل فهو نص. كما قال القاضي أبو حامد المروزي: إن النص هو ما عري لفظه عن الشراكة، وخلص معناه من الشبهة، وقيل إنه الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً. لكن الشافعي قد يسمي الظاهر نصاً في مجاري كلامه، وهو صحيح في وضع اللغة، لأن النص من الظهور، لكن من حيث الاصطلاح فيبينهما اختلاف في المعنى (الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 292-293). لكن ذكر محمد بن علي بن الطيب البصري بأن الشافعي قد حدد النص بأنه خطاب يُعلم ما أريد به من الحكم؛ سواء كان مستقلاً بنفسه أو غلم المراد به بغيره، وكان يسمي المجمل نصاً (محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، باب في ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في المجمل والبيان، لم تذكر أرقام صفحاته، موقع الكتاب الإسلامي الإلكتروني <http://www.islamicbook.ws>).

وعموماً فإن أغلب علماء الأصول يعولون على أن اللفظ إذا أتى بمعنى لا يحتمل معه الخلاف فإنه يعبر عنه بالنص، وإذا أتى بمعنى يحتمل معه الخلاف فإنه يطلق عليه الظاهر. لكن لا نفرق بين هذين النوعين من حيث كونهما يعودان إلى الظاهر، وذلك لاعتبارات معرفية سنذكرها فيما بعد. وثمة تقسيمات لدلالة اللفظ، كما في التقسيم الرباعي للأحناف (عبارة النص وإشارته واقتضائه ودلالته)، لكنها لا تخرج عن النوعين المشار إليهما.

آليات المرحلة الأولى (الإشارة)

إذا ما كان للنص ظاهر يُفهم معناه فهذا يعني - من وجهة نظرنا - ان هناك ثلاثة عناصر ضمنية بعضها يتقوم ويتأثر بالبعض الآخر، ولها علاقة بصياغة وتحديد هذا الظاهر، ونطلق عليها بكل من الظهور اللفظي والسياق والمجال. كذلك هناك عنصر رابع خارجي يخص المحددات القبلية، أو التأسيس القبلي للنظر، أو القبلات المعرفية التي لها دورها الفاعل في تحديد معنى ذلك الظاهر، كما سنعرف لاحقاً.

ولدى البيانين والأصوليين ان الظهور اللفظي هو عبارة عن حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتها التبادر. والمقصود بالتبادر هو انسياب المعنى إلى الذهن مباشرة عند قراءة اللفظ أو سماعه.

ولا شك إن التبادر في حمل اللفظ على المعنى له أسباب قد تكون مختلفة بين شخص وآخر. فقد تكون أسباب الاختلاف شخصية ذاتية، كما قد تكون عامة، وقد تختلف رقعة هذه الأخيرة ودائرتها بين جماعة وأخرى؛ تبعاً لسلطة الدوائر المعرفية ونظمها القبلية؛ كالمعنى الذي يتبادر للمتأثرين بالأجواء الفلسفية التقليدية من لفظ النص الديني، ومثلهم المتأثرون بالأجواء العلمية الطبيعية حالياً، فقد يتبادر المعنى من لفظة (العلم) أو لفظة (العلماء) الواردين في القرآن الكريم بذلك المتداول لدى العلوم الطبيعية (science)، مثلما يتبادر من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾¹.

وقد يكون سبب التبادر له علاقة بالوضع الشرعي كما في لفظة الصلاة، أو له علاقة بالضرورات الحسية، أو بكثرة الإستخدام والعرف كالذي يركز عليه البيانين والأصوليون، وهو كثرة إستعمال اللفظ على المعنى المخصوص، فيتخذ اطاراً عرفياً، وهم بهذا يقسمون الحقيقة اللفظية إلى لغوية وعرفية وشرعية، وبالتالي قد يختلف التبادر من عرف لآخر، أو من مكان لآخر ومن زمن لآخر.

ومن ذلك إن لفظ (التقاطع) في بلاد المغرب - اليوم - له ظهور دال على الاتفاق، في حين إنه في بلدان المشرق - وعلى الأقل في عدد منها - له ظهور دال على التعارض عادة². وفي المعاجم اللغوية يرد ما يقارب المعنيين، حيث ما يقارب الأول

¹ فاطر\ 28.

² اذكر انه كنت ضيفاً في بيت أحد الاساتذة الجامعيين المغاربة في الدار البيضاء، فجرى الحديث حول مشروع الفكري، وفي اثناء الحوار قال لي هذا الاستاذ: اني اتقاطع معك فيما طرحته من أفكار. لكني استغربت من مقاله هذا لظني بأنه كان موافقاً لي في جميع أو أغلب ما طرحته، فرددت عليه بالقول: اتصور بأننا متفقان ولسنا متقاطعين. عندها أشار بعض الحضور إلى ان هذا هو ما يقصده الاستاذ. فعلمت بأن لفظة (التقاطع) تدل عندهم على الاتفاق لا

الدال على الاتفاق القول: تقاطعت الطُّرُق؛ أي تلاقت وتشابكت، وما يقارب الثاني الدال على التعارض والانفصال القول: تقاطع القوم؛ أي هجر بعضهم بعضاً، وعكسه التواصل¹.

وهنا لا بد من لحاظ جملة أمور كالتالي:

أولاً:

إن ما يقال بأن الظهور اللفظي لا يكون إلا عند حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتها التبادر؛ هو أمر غير صحيح إذا ما أخذ على إطلاقه. فهو لا يصدق إلا على اللفظ المفرد أو المنعزل عن النص، أي ذلك الذي ليس له علاقة بسائر الألفاظ والعلاقات القائمة بينها. فلو أخذ اللفظ ضمن دائرة الألفاظ وسياقها فإن كلاً من الظهور وتبادر المعنى سوف لا يتوقفان على ما للفظ من حقيقة.

وبعبارة أخرى إنه لا يوجد تلازم بين الحقيقة اللفظية وبين الظهور، وكذا لا يوجد تلازم بينها وبين التبادر، حيث لا مانع من أن يعبر الظهور اللفظي عن المعنى المجازي بالتبادر، إذ قد تتدخل بعض القرائن القبلية المنفصلة بالعمل على صياغة وتحديد المعنى اللفظي تبعاً لمنبهات القرائن اللفظية والسياقية.

فبفعل التنبيه الذي يثيره سياق النص مع ما للألفاظ الأخرى من دلالات؛ قد ينساق الذهن مباشرة إلى حمل اللفظ على المجاز، فيصبح الظهور معبراً عن المعنى المجازي لا الحقيقي. وبالتالي فالحقيقة لا تساق الظهور، أو أن أحدهما لا يدل على الآخر، فقد لا تعبر الحقيقة عن الظهور، وكذا الظهور عن الحقيقة، مع الأخذ بعين الاعتبار ما للقرائن المنفصلة - سواء كانت عقلية أو خارجية أو عقلية - من دور في تحديد الظهور اللفظي.

فمثلاً في الايتين القرآنيتين: (واسأل القرية التي كنّا فيها والغير التي أقبلنا فيها)².. (وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة)³، نجد للفظ (القرية) ظهوراً للمجاز كما ينبه عليه مجرى السياق، إذ لو حملناها على الحقيقة لكان من الصعب فهم ما تعنيه الآيتان، إذ كيف يمكن أن نسأل القرية وهي ليست من الكائنات الحية والعاقلة؟ لكن بفعل ما

التعارض. وفعلاً لفت انتباهي بعد ذلك عندما أقرأ لبعض المفكرين المغاربة بأنهم يستخدمون لفظ التقاطع كدلالة على الاتفاق، ولولا تلك الجلسة لكنت اظن بأن النص المغربي متناقض عند مصادفة ذلك اللفظ، حيث يقول خلاف ما يريد إثباته.

¹ انظر معجم المعاني: [https:// www.almaany.com](https://www.almaany.com)

² يوسف/ 82.

³ الأنبياء/ 11.

يختزنه الذهن من القبلات المعرفية، مثلما يتمثل في الضرورة الحسية، فإن ما يتبادر من المعنى مباشرة هو أهل القرية وليس القرية ذاتها.

هذا فيما لو استبعدنا الرأي الذي ذهب إليه القليل من العلماء كابن تيمية الذي قال بأن القرية هنا تأتي بمعنى الساكنين¹، ضمن مذهبه المعروف بنفي المجاز في النص الديني والأصل اللغوي²، وكالذي أشار إليه - من قبل - الراغب الاصفهاني (المتوفى حدود سنة 450هـ) من ان البعض ذهب إلى ان معنى القرية هو القوم أنفسهم، ومما نقله بهذا الصدد أن بعض القضاة دخل على علي بن الحسين رضي الله عنهما فقال: أخبرني عن قول الله تعالى: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة﴾³؛ ما يقول فيه علماؤكم؟ قال: يقولون إنها مكة، فقال: وهل رأيت؟ فقلت: ما هي؟ قال: إنما عني الرجال، فقلت: فأين ذلك في كتاب الله؟ فقال: ألم تسمع قوله تعالى: ﴿وكأين من قرية عنت عن أمر ربها ورسله﴾⁴، وقال: ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا﴾⁵.. الخ⁶.

وعلى هذه الشاكلة يمكن لحاظ الشيء نفسه في قوله تعالى: ﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه﴾⁷، حيث ظهور الآية لم يأت بحسب حمل جميع الألفاظ على الحقيقة والتي منها لفظة (يريد)، فعلاقة الألفاظ ببعضها تسمح لأن يكون للجدار إرادة، وهو أمر لا يعقل كما تدل على ذلك الضرورة الحسية.

وعليه فأول ما يتبادر للذهن هو حمل معنى الإرادة في هذا السياق على المجاز. أو لنقل: إن تبادر الظهور في الآية، كما ينبه عليه السياق، هو حمل اللفظ على المعنى المجازي تبعاً للمخزون الذهني من الضرورة الحسية.

هكذا فسواء في هذه الآية أو ما قبلها هناك تبادر للظهور في المعنى المجازي وليس الحقيقي. فالمجاز سابق - في هذه الحالة - على الحقيقة من حيث الفعل الذاتي أو الإدراك، وهو غني بالمعاني والثراء مقارنة بالحقيقة.

وإن كان من الناحية الانثروبولوجية لا يمكننا تقدير ان يكون المجاز سابقاً على الحقيقة، فالأول متطور عقلياً ولغوياً مقارنة بالأخيرة. فلا مجاز من غير حقيقة لغوية.

¹ ابن تيمية: الايمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م، ص101-102.
² انظر حول ذلك: ابن تيمية: الايمان، ص80. ورسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته). ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر، ص242-243. كذلك: النظام المعياري.

³ سبأ/ 18.

⁴ الطلاق/ 8.

⁵ الكهف/ 59.

⁶ انظر: الراغب الاصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة: قرى.

⁷ الكهف/ 77.

فهو الأصل الذي نشأ عليه الثراء المجازي، ولولا هذا الثراء، لكانت جامدة ضيقة الأفق لا تتعدى الإدراكات الحسية المكتسبة. وإذا كان للعقل دور في التجلي غير المحدود فأنما يعود فضله للغة المجازية، بمعنى أن لهذه اللغة الفضل في اظهار قابليات العقل غير المحدودة.

وبحسب المعنى النسبي للتبادر، فإن الظهور اللفظي كثير ما يتأثر بالثقافة العصرية، فمثلاً قد يكون للفظ معنى متبادر للذهن وقت نزول النص، سواء كان ذلك لاعتبارات المعنى العرفي أو الشرعي، وقد يستمر هذا التبادر للمعنى رديحاً من الزمن، لكنه قد يتبدل إلى تبادر معنى آخر للفظ بفعل تطورات اللغة والثقافة. ومن الأمثلة على ذلك مفهوم «الحكم» كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.. وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.. وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾¹، حيث يتبادر إلى أذهان الكثير من الناس أن معنى الحكم في هذا النص وغيره من الآيات هو ذلك المتعلق بالسلطة السياسية أو بما يتضمنها ويشملها، وكأن هناك نظاماً محدداً لهذه السلطة دينياً، كالذي تفهمه بعض الحركات الإسلامية المعاصرة، مثلما جرى عليه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وغيرهما²، في حين ليس للمعنى علاقة بالجانب المذكور. فمن حيث السياق وعدد من الروايات أن المعنى مرتبط بالأحكام القضائية المتعلقة بأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأغلب التفاسير تشير إلى هذا المعنى. وعلى هذه الشاكلة إن ألفاظاً وردت في القرآن الكريم، من قبيل التفقه والاستنباط والتأويل لها معان هي غير ما اصطلاح عليه العلماء فيما بعد، ومن ثم أصبحت المعاني الجديدة هي المتبادرة لدى الكثير من الناس والعلماء.

ولا بد من التمييز بين التبادر الأولي المباشر والمتأثر بثقافتنا العصرية والتقليدية، وبين التبادر التحقيقي المعتمد على فحص النص لغوياً وخارجياً، أي تبعاً لاعتبار السياق الخارجي كما تحدده علاقة النص أو اللفظ بالواقع الذي نشأ فيه. فبعد الفحص والتحقيق قد يصبح للفظ أو النص ظهور هو غير ذلك الظهور الساذج المرتبط بثقافتنا المعاصرة؛ بما فيها الثقافة التقليدية المنحدرة إلينا عبر العصور التاريخية. فقد تتناغم النصوص مع المعطيات المعاصرة فيبدو لأول وهلة وكأن المعنى المتبادر هو ذاته الذي نستلهمه من هذه الثقافة المركوزة في عقل القارئ، كالذي يروج له أصحاب التفاسير العلمية للقرآن، لكن عند التحقيق اللغوي والسياقي، سواء السياق الدلالي أو

¹ المائدة\ 44-47.

² انظر مثلاً: أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، تعريب أحمد ادريس، دار القلم، الكويت، الطبعة الاولى، 1398هـ - 1978م، ص11-16. والمصطلحات الأربعة في القرآن، عن منبر التوحيد والجهاد الإلكتروني www.tawhed.com، فقرة ملاك الأمر في باب الألوهية. وسيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1399هـ - 1979م، خاصة ص91-92. وخصائص النصوص الإسلامية ومقوماته (القسم الاول)، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1398هـ - 1978م، ص144 وما بعدها.

التاريخي، فإن النص قد يعطي دلالة أخرى مخالفة. فمثلاً ما صورته أصحاب التفسير العلمية من الظهور المتبادر والجلي لبعض الآيات، خلافاً للسياق الدلالي، مثل ما جاء حول قوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾¹، إذ قيل أنها دالة على إمكانية النفوذ في الأقطار الكونية، وأن معنى كلمة (سلطان) هو «العلم»، خلافاً للسياق الدلالي، حيث جاء بعد هذا النص قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ، يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾².

ثانياً:

إذا كان للسياق دور منبه في تبادر المعنى والظهور اللفظي، سواء بالنسبة للحقيقة أو المجاز، فإن له دوراً مماثلاً في تحديد المعنى الذي يخص الحقيقة بتجلياتها المختلفة. فالحقيقة اللفظية كما يمكن الإشارة إليها بنحو حسي مثلاً، فإنه يمكن الإشارة إليها - كذلك - بروح المعنى العام الذي يشمل ما هو حسي وغير حسي. فقد يُحمل اللفظ ضمن سياق ما على اعتبارات الجانب الحسي لحقيقة اللفظ، كما قد يُحمل ضمن سياق آخر على جانب معنوي لنفس تلك الحقيقة.

فمثلاً قد يتبادر لنا في الكلام العادي معنى الميزان بأنه هذا الميزان المحسوس، لكننا عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً﴾³، أو قوله: ﴿وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾⁴؛ فإنه لا يتبادر لنا هذا الميزان، وإنما يتبادر شيء آخر، استناداً إلى السياق والألفاظ الأخرى، وإعتماداً على ما عليه القبلات المعرفية.

وبالتالي فليس للفظ حقيقة مشخصة واحدة، فحيث إن له علاقات وإرتباطات بسائر الألفاظ؛ فإن ذلك يُكسبه المعنى المناسب تبعاً لما تقضي إليه القبلات المعرفية. مما يعني أنه بفعل السياق وهذه القبلات يمكن تخصيص الظهور للمعنى المشترك العام من اللفظ.

ففي مثالنا السابق لا يختلف الميزان المحسوس عن ذلك الميزان الذي تحدثت عنه الآيتان تمام الاختلاف، بل بينهما وحدة معنوية مشتركة تجمع ما بين الطرفين، شبيه بالذي تحدثت عنه (نظرية المشاكلة) العائدة إلى بعض العرفاء والاشراقيين من

¹ الرحمن/ 33.

² الرحمن/ 34-35.

³ الأنبياء/ 47.

⁴ الحديد/ 25.

الفلاسفة¹، وكذا ما عوّل عليه جماعة من البيانين لتبرير موقفهم من إثبات الصفات الإلهية بلا كيف، كما هو الحال مع مدرسة ابن تيمية.

فكلا الطرفين اعتبر أن للفظ معنى مشتركاً يجمع بين الحسي والمعنوي، ومن خلال هذا المعنى يمكن فهم القضايا الغيبية عبر الأمور الحسية، ولولاه ما كان من الممكن فهم ذلك. وبالتالي فكلاهما يقيمان الفهم وفقاً للظاهر اللفظي، وهما يعترفان بأن معنى اللفظ يظل مشتركاً وعاماً يحدده السياق العام للنص، إن كان يتحدث عن أمر حسي شهودي أو معنوي غيبي. وكلاهما يقرّان - حسب هذا الفهم - بأن الصفات الإلهية تُحمل على ظاهرها وأن معناها يفهم دون تأويل، وأن لهذا المعنى بعض الشبه بما عليه الشاهد المحسوس، مع بقائه محكوماً بقاعدة (ليس كمثله شيء)².

وعموماً إن ما سبق يجعلنا نتعامل مع الظهور اللفظي للحقيقة على مستويين. أو قل أن ذلك يفرض علينا أن نتعامل مع الحقيقة اللفظية تبعاً لمعنيين: أحدهما عام؛ لما يحمله من روح المعنى بلا خصوص، والآخر خاص؛ لما يحمله من المعنى المشخص لذلك العموم.

ومن حيث الترتيب المنطقي لا بد من أن يستبق المعنى الأول الثاني، وإن الثاني يتضمن الأول. أي أن الحقيقة بالمعنى الخاص لا تكون كما هي عليه بهذا الوصف ما لم تكن في الوقت نفسه، بل وقبل ذلك، عبارة عن حقيقة عامة مشتركة.

ففي البدء يفترض - بحسب التجوز المنطقي - أن الحقيقة كانت مشتركة ثم تشخصت بمعنى محدد. وبالتالي فعند تشخصها تكون قد هيئت المجال باتجاه تفسير النص، خلافاً لما هي عليه قبل التشخيص.

فمثلاً: عندما نريد أن نعرف معنى اليد ضمن أحد النصوص المقروءة ونشخصها بهذه اليد الجارحة؛ فذلك يعني أننا من حيث الترتيب المنطقي نفهم بأن اليد عبارة عن عضو حي يُستخدم في الإمساك والصنع والتكوين، ولا يُستخدم في السمع والابصار مثلاً، وفي حدود هذا المعنى الأخير يكون فهمنا لليد هو بمعناها العام المشترك، أي ذلك الذي لا يفيد في حد ذاته المعنى الخاص، كاليد الجارحة.

لكن عندما نخطو خطوة أخرى فنشخص معناها بهذه الجارحة أو بغيرها وفق ذلك المعنى المشترك؛ فإننا في واقع الأمر قد هيئنا الأمر باتجاه تفسير النص الذي أحد مضامينه اللفظية هو هذا اللفظ المبين.

¹ اوردنا تفصيل هذه النظرية غير المعروفة في الاوساط الحديثة خلال حلقة (النظام الوجودي).

² للتفصيل انظر حلقة (النظام المعياري).

علماً بأن المعنيين قد يتحدان من الناحية العملية؛ بحيث يتبادر لدينا بصورة المعنى الخاص من غير مرور بالمعنى العام، وذلك عندما يعبر التبادر عن درجة قوية من الوضوح تبعاً للسياق والقبلات المعرفية، كالذي يظهر بكثرة استعمال المعنى.

لكن في أحيان أخرى قد يتضح المعنى العام دون الخاص، وانه للوصول إلى هذا الأخير نحتاج إلى جهد من الإجتهد؛ تبعاً لاعتبارات مضافة من القبلات المعرفية، ومن بينها القبلات التي تتصف بالرؤى المنظومية، مثل التحديدات الوجودية للفلاسفة والعرفاء، كما تعرضها (نظرية المشاكلة).

ثالثاً:

يمكن المقارنة بين الألفاظ والسياق من حيث العلاقة بينهما على الصعيدين المعرفي والثبوتي. فمن الناحية الثبوتية ليس للسياق أي ثبوت من غير الألفاظ، والعكس ليس صحيحاً، حيث قد تكون الألفاظ موجودة مستقلة ومنعزلة بلا أي سياق أو علاقات، لكنها لا تشكل نصاً، فميزة النص بسياقه، وان السياق هو تلك العلاقة القائمة بين الألفاظ، وبالتالي فإن تحديد وضع السياق يعتمد على ما عليه الألفاظ، فاي تغير في هذه الألفاظ يبعث على تغير السياق أو العلاقات.

أما من الناحية المعرفية فإن المتكلم يضع ألفاظه في سياق خاص ليدل به على ما يريد من مقصد، وبالتالي من الممكن من خلال السياق فهم ما يراد من الألفاظ إن كانت تُحمل على الحقيقة أو المجاز أو الرمز، وكذا فإن به يمكن حمل اللفظ على ما هو مألوف من المعاني الحسية والوجدانية، أو على أبعاد أخرى معنوية مجردة. ولو تغير السياق لافضى ذلك إلى تغيير المعنى، كان يبدل اللفظ من محل إلى آخر. فحتى في حالات التغير الطفيف للسياق فإن ذلك قد يغير شيئاً ما من المعنى؛ كالذي لاحظته علماء البلاغة، ومن ذلك الفارق بين القولين: (زيد كالأسد) و(كان زيداً الأسد)، فرغم ان كلا القولين دالان على التشبيه، لكن في القول الثاني توجد زيادة في المعنى على القول الأول؛ وهي أنه دال على «فرط شجاعته وقوة قلبه، وانه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الأسد، ولا يقصر عنه، حتى يتوهم انه أسد في صورة آدمي»¹.

رابعاً:

قلنا إن للسياق دوراً في تحديد المعنى الذي ينبغي اختياره للفظ؛ سواء بحسب المجاز أو الحقيقة. وإذا جاز لنا التمثيل، يكون دور السياق بمثابة العلة المادية أو الشرطية التي تهيء لليلة الفاعلية القيام بوظيفتها في تحديد المعنى وتعيينه. ونقصد

¹ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص258.

بالعلة الأخيرة؛ القبلات المعرفية مثلما تتمثل في القرائن المنفصلة، إذ يتم بها إنتقاء المعنى الذي يناسب السياق ويتسق معه، سواء كان هذا المعنى مأخوذاً بحسب الحقيقة أو المجاز. بل إن مجرى السياق والألفاظ الأخرى قد تبدي من الأيحاءات ما هو أكثر من ذلك في بعض الأحيان، فهي قد تفتح باب الإشارة للمعنى الرمزي للفظ، وذلك بحمل (المجال) على المجاز واغفال (المجال) بمعناه الحقيقي، كالذي يمارس في القصص الرمزية، مثل تلك التي يتداولها العرفاء.

لكن ما معنى المجال وما علاقته باللفظ والنص؟

نقصد بالمجال (الظاهر) نوعاً من المحور النصي يدركه كل من أراد فهم النص، سواء استطاع تحديد القراءة أم لم يستطع، وسواء عمل وفق الظهور اللفظي للنص أم لم يعمل، وسواء احتمل نوعاً من القراءة أم انه توقف كلياً دون إدراك ما هو المقصود من النص. فكل ذلك لا يخل بفعل إدراك المجال العام له، وهو المحور الخاص بدلالاته المجملة اللفظية والسياقية. فمثلما يكون للنص دلالاته اللفظية المفصلة ضمن علاقاته السياقية؛ فإن له كذلك دلالاته المجملة المختلفة عن الدلالة اللفظية (المفصلة).

وتعتبر فكرة المجال كعنصر ثالث للنص أهم الاكتشافات التي تضمّنها علم الطريقة. فوفقاً للمجال يصبح للنص قيود داخلية لا تسمح بالقراءة السائبة أو الفوضوية.

وعلى العموم ان للنص ظهورين: لفظي ومجالي. فقد نتوقف - مثلاً - إزاء ما يعنيه قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾¹، فمع إننا قد لا نعرف بالضبط ما يراد بهذا النص القرآني، لكننا مع ذلك ندرك المجال الذي يتحدث عنه النص، فهو لا يتحدث عن الخبز والشعير، ولا عن الإنسان والحيوان، ولا عن طبيعة العلم والحياة، ولا عن القضايا المطروحة حالياً كالأصالة والمعاصرة وحقوق المرأة وشؤون السياسة والوطن وغير ذلك.. إنما يتحدث عن نوع من العلاقة التي تربط الله بشيء أطلق عليه العرش، فهل هذه العلاقة هي كعلاقة الملوك بعروشهم؟ وهل ان العرش - هنا - هو نفس ما نتصوره من مفهوم جسمي؟ وكذا هل معنى الاستواء هو ما نفهمه من الظاهر المتبادر في الذهن أم شيء آخر؟ فسواء حددنا نوع القراءة أو لم نحدد أي شيء من ذلك، وتوقفنا كتوقف الامام مالك أو أشد منه، فإن مجال النص والقراءة هو مجال حاضر لا يغيب، ولو لم يكن حاضراً لكنّا قد استعنا بمجالات أخرى كتلك التي افترضناها وهي أبعد ما تكون عما يعنيها النص، كمجال الخبز والشعير!

¹ طه/5.

إذاً ان إدراك المجال لا يتوقف على فعل تحديد القراءة. فحتى لو كان هناك نوع من التحفظ في ابداء أي نوع من القراءة والفهم المحتمل، فإن ذلك لا يشكل عقبة دون إدراك المجال، طالما أمكن معرفة ما تدور عليه الأحداث اللغوية بالإجمال والعنوان العام. مما يعني ان شرط إدراك المجال هو معرفة مثل هذا العنوان، فلو لم يدرك لكان النص معبراً عن الخفاء والغموض التام، مثلما هو الحال مع قراءة الحروف المقطعة في أوائل سور النص القرآني، فهي مبهمة المعنى إجمالاً وتفصيلاً، عنواناً وأحداثاً، وبالتالي فإن المجال فيها مبهم غير ظاهر.

ويتميز المجال عن السياق في أن الأخير يبعث على إدراك الظهور اللفظي، فيما لا يبعث الأول على هذه الخصوصية. فالمجال هو أشبه بحدود بلد مفصول عن بلدان أخرى جغرافياً، فبغداد تقع في العراق لا مصر، والقاهرة تقع في مصر لا العراق، والخلط بينهما هو كالخلط بين المجالات المختلفة. فعندما نقول ان بغداد مدينة مصرية فقد حوّلنا مجال تواجد الجغرافي الى مجال آخر مختلف، وكذا لو قلنا بأن القاهرة مدينة عراقية. أما عندما نتجاوز السياق فمثل ان نقول بأن بغداد تقع شمال العراق، فهي وإن كانت ضمن مجال العراق لا خارجه، لكن تغيير وضعها ضمن هذا المجال يجعل علاقتها السياقية غير صحيحة، فهي من حيث السياق لا المجال لا تتسجم مع موقعها الوسطي ضمن العراق. وفي النص من الممكن ان تكون القراءة مختلة السياق، فتكون علاقات النص غير منسجمة بحسب الفهم، أو ان القراءة قد تجاوزت السياق من دون مراعاة له، كما يحصل في حالة التأويل، لكن ذلك لا يؤثر على المجال النصي. فالخرق الحاصل لم يحوّل المجال إلى مجال آخر بعيد.

من جانب آخر، سبق أن عرفنا بأن تحديد الظهور اللفظي يعتمد على السياق والقبليات المعرفية. لكن ماذا بشأن المجال؟ هل يعتمد هو الآخر على ما ذكرنا أم انه أمر آخر مختلف؟

للإجابة عن ذلك لا بد من ان نعرف أولاً بأنه لما كان المجال يستمد ظهوره مما عليه الألفاظ وسياقها، أو انه منتزع من كل ذلك على نحو الإجمال، فلا بد ان يكون هو الآخر مستند إلى ما تبديه القبليات المعرفية تبعاً للممارسة اللغوية المألوفة أو المتعارف عليها. فالمجال يعبر عن المعنى المجمل للموضوع المطروح على بساط البحث من النص اللغوي. أو انه عبارة عن ذلك الظهور في المعنى العام للمحور الذي يتناوله النص؛ والذي يتشكل مما نفهمه من الإجمال الكلي للألفاظ وسياقها، بحيث تتميز لدينا طبيعة المحور الذي يطرحه النص وان لم نتمكن من قراءته قراءة تفسيرية أو إشارية، بل يكفينا معرفة العنوان العام الذي تدور حوله الأحداث اللغوية للنص.

والأمر شبيه بما يحصل من تبادل للمعنى المجالي عند النظر إلى عناوين الكتب والمقالات، حيث تنبؤنا - غالباً - عن طبيعة ما تتضمنه هذه الدراسات وإن لم نقرأها ونطلع عليها بعد.

فضلاً عن ذلك، علينا لحاظ أن الظهور المجالي هو ظهور يعبر عن الإدراك المجمل للكل، وهو الإدراك الذي يستبق إدراك الأجزاء، فمنه يبدأ تحديد مفصل الأجزاء المتمثلة بالدلالات اللفظية. وهو بذلك تنطبق عليه الصيغة الجشطالتيّة التي يتقدم فيها الكل على الأجزاء، ولا يساوي هذا الكل مجموع أجزائه، كما إن قوانينه تختلف عن قوانينها. وكذا الأمر بالنسبة للمجال، فهو لا يعبر عن مجموع الدلالات اللفظية، كما إن الظهور فيه ليس من الظهور اللفظي (المفصل)، وإدراكه يحصل بالتبادل المباشر، وهو سابق في ظهوره لظهور الدلالات اللفظية، بل إن حضوره شرط في تحديد هذه الدلالات، رغم أن وجوده متوقف على وجود الألفاظ والسياق.

ويمكن التمثيل على ذلك بإدراكنا لوجه شخص نقابله أول مرة، فنحن ندرك صورة عامة مجملة كلية للوجه قبل البدء بالتفاصيل. ففي البداية لسنا نتصور الأجزاء لنؤلف منها الكل الخاص بالصورة، أو اننا لا نقوم بالتقاط صور مجزئة لنركب الكل منها، فلا نعمل على تجميع صور الأنف والفم والجبهة والعينين والخصدين وما إلى ذلك لنؤلف منها صورة مركبة هي شكل وجه هذا الشخص. بل تأتي هذه التفاصيل متأخرة عن تصور الوجه ككل، رغم أنه من الناحية الموضوعية، أو من حيث الواقع، تكون الأجزاء سابقة للكل.

فالكل مؤلف من أجزائه، ولولا هذه الأجزاء ما تشكل هذا الكل، وبالتالي فالسبق الموضوعي يكون للأجزاء لا للكل. لكن من حيث الإدراك الصوري فإن العكس هو الصحيح. فعلاقة الكل بالجزء هي كعلاقة الماهية بالوجود، إذ تتقدم ماهية الشيء على وجوده في الإدراك المعرفي، لكنها تتأخر عنه من حيث الحقيقة الموضوعية، فلولا الوجود ما كان للماهية وجود.

فنحن نتحسس بالشيء كصورة في ذهننا أولاً قبل أن نعلم حقيقة ما هو عليه إن كان له وجود في الخارج أو ليس له وجود، فإن كان له وجود فهو سابق على صورته من حيث الواقع، لكنه متأخر عنها من حيث الإدراك.

يبقى أن للدلالة اللفظية نوعين من التفصيل، أحدهما مجمل مقارنة بالآخر، فتارة تكون الدلالة اللفظية بمستوى الإشارة، وأخرى بمستوى التفسير أو الإيضاح كما سنعرف، وأن الإشارة تعد مجملة مقارنة بالآخر. أما المجال فهو غير هذين الأمرين. ولنقل أن لدلالة المجال من الظهور هي غير الظهور اللفظي بكلا مستوييه الإشاري

والتفسيري أو الإيضاحي، وانه يعد مجملًا مقارنة بهما، مثلما أن الإشارة مجملة مقارنة بالتفسير أو الإيضاح كما سيتبين لاحقاً.

خامساً:

من ناحية أخرى إن للمجال ظهوراً بحسب الحقيقة أو المجاز؛ مثلما ان للفظ ظهوراً بحسب الحقيقة أو المجاز، وعلامة هذا الظهور هي التبادر في كلا الأمرين. فسواء كان التبادر يشير إلى المعنى المجالي الحقيقي كما تبديه ألفاظ النص وسياقها، أو كان يشير إلى المجال المجازي والرمزية الظاهرة في النص، ففي كلا الحالين نحن امام ما نطلق عليه الظهور المجالي أو المجال الظاهر.

فمثلاً إن للقصص الرمزية للعرفاء دلالات بادية للفظ والمجال، لكنها ليست مرادة بذاتها، وانما ترمز إلى ما ورائها من المعاني الباطنية بحسب القبلية الوجودية، لذلك فهي من هذه الناحية لها ظهور يختلف عن تلك الدلالات البادية، وهو ما نسميه الظهور الرمزي والمجالي، فالرمزي من حيث اعتبار اللفظ رمزاً لمعنى باطن هو غير الدلالة البادية سواء كانت حقيقة أو مجازاً، والمجالي من حيث اعتبار المجال ليس ذلك المأخوذ من المعاني البادية للألفاظ، وانما من ذلك المرموز إليه.

فمثلاً في قصة (حي بن يقظان) لابن طفيل نجد ان مجال القصة ليس هو المجال الحقيقي، بل مجال مجازي، وان الظاهر فيه هو الظاهر الرمزي، فكل من يطلع على القصة – وبمعزل عن مقدمة المؤلف - يدرك تماماً أن المؤلف لا يتحدث عن أحداث واقعية، بل يرمز بها إلى أمور أخرى فلسفية وعرفانية، وان أبطال القصة ليسوا شخصيات واقعية، كما لا يقصد بهم أفراداً معينين، إنما يراد بهم اتجاهات نوعية محددة من المذاهب الفكرية.

ويبدو المجال المجازي واضحاً عندما تتوارد ألفاظ النص المتسقة باضطراد نحو مجال آخر هو غير المجال الحقيقي من دون مفارقات.

ولا شك إن هذا النوع من المجال الظاهر هو على الضد من مجال آخر نطلق عليه المجال التأويلي أو الباطني، فالأخير يقطع الصلة بين الدال والمدلول، ولا يجد ما يدل عليه بحسب القرائن الدلالية للنص وإيحاءاتها. وفيه يكون القارئ متوجهاً نحو ربط كل شيء بأي شيء، وكل نص بأي نحو من الأنحاء من غير ظهور ولا ملازمة، فالدلالة النصية في واد، والمعنى الآخر في واد، كالذي لا يفهم من النصوص جميعاً سوى انها ترمز إلى الخبز والشعير، فيرى في لفظة الدائرة - مثلاً - بأن لها معنى الخبز لكونه دائري الشكل، ويرى في لفظة الرمل بأنه يرمز إلى الشعير باعتباره مكوناً من الحبيبات المنفصلة. فهو – كما قلنا - أشبه بإلحاق مناطق جغرافية من دولة إلى أخرى

بعيدة دون لحاظ الحدود الفاصلة بين الدولتين... وكل ذلك دال على تحويل المجال واستبداله بمجال آخر باطني. وهو أمر شائع إستخدامه لدى الباطنية والعرفاء عند قراءتهم للنص الديني.

فمثلاً في قوله تعالى: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾¹، ان معنى الوالدين - حسب المجال الباطني - هو العقل والطبيعة، وان معنى البيت هو القلب، وان المؤمنين والمؤمنات هم العقول والنفوس. كذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾²، إذ ورد بأن معنى (البر والبحر) يشير إلى الإدراكات الحسية والعقلية، وأن (الطيبات) هي العلوم اليقينية، كما إن تكريم الإنسان يشير إلى ما خص الله تعالى الإنسان بالنفس الناطقة. وفي القصص القرآني جاء في آية إلقاء موسى في التابوت ورميه في اليم كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى، أَنْ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾³، أن التابوت عبارة عن الناسوت أو الجسم الإنساني، وأن اليم هو العلم، والقائه في اليم هو إشارة إلى ما حصل للإنسان من بلوغ العلم بواسطة هذا الجسم، فلولا الجسم ما كان للنفس من القوى الفكرية والحسية والخيالية التي هي مصادر هذا العلم⁴.

سادساً:

لو عدنا إلى النص القرآني: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾؛ فعادة ما يحمل القارئ المفردة الأولى - من المفردتين في النص المذكور - على الحقيقة، وهي مفردة (واسأل)، في حين يحمل مفردة (القرية) على المجاز. لكن لماذا لا يكون العكس، أو حتى حمل المفردتين معاً على المجاز؟

والجواب هو ان تحديد هذه المعاني بحسب المجاز أو الحقيقة والعلاقات الدائرة بين معاني المفردات؛ تتوقف كلها على ما يتم اختياره للمعنى المناسب طبقاً للمركز الذهني للقبليات المعرفية، وهو المعنى الذي تتوفر فيه سمات المعقولية وعدم التعقيد وكذا الاتساق الخالي من التناقض والغموض، وذلك ضمن نفس المجال الذي يبديه النص.

فمثلاً لو ان إمكانات حمل مفردة (القرية) تتحدد في ثلاثة احتمالات، ومثلها مفردة (واسأل)، وان المزاجية بين الأمرين تتخذ أصنافاً شتى هي تسعة بحسب هذه الإمكانات، فمن الممكن ان نجد من بين هذه الأصناف ما هو غير متسق ولا معقول،

¹ نوح/ 28.

² الاسراء/ 70.

³ طه/ 38-39.

⁴ للتفصيل انظر: النظام الوجودي.

كما قد نجد منها ما يخرج عن المجال الذي يبيده النص، وقد نجد من المزاوجات الممكنة ما هو معقول ومتسق وداخل ضمن المجال الظاهر العام. ولا شك إن المعنى الأخير هو الذي سيتبادر إلى الذهن عادة، اتساقاً مع ما تشهده الضرورة الحسية.

وكمثال آخر على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾¹، إذ لا يمكننا في هذه الحالة حمل ما ورد في الآية على الحقيقة المشخصة، بل اننا سنضطر إلى ترجيح أحد خيارات ثلاثة معقولة، منها خياران يقبل كل منهما الحمل على المجاز أو التأويل، حيث إما أن يكون المجاز والتأويل متعلقاً بالماء، فيكون المعنى أن الماء الذي خلق الله منه كل شيء حي هو عنصر آخر غير هذا الماء الطبيعي، كإن يكون المقصود منه الوجود أو مرتبة عليا من المراتب الوجودية، إذ من المستبعد أن يكون الجن وكذا الملائكة مخلوقين من هذا الماء الطبيعي. أو يكون المجاز والتأويل متعلقاً بلفظة (كل شيء حي)، حيث تُحمل على كل الأشياء الحية الطبيعية دون غيرها من الكائنات الأخرى، كالجن والملائكة وما إليها.

كما هناك خيار ثالث، وهو حمل الماء على روح المعنى العام ثم تشخيصه بغير المعنى الحسي، فهو ليس هذا الماء الطبيعي الذي تقوم به حياتنا، بل يمكن أن يُحمل على الماء الصوري الذي يسري في كل شيء سريان الماء أو الروح في الأجسام، كالذي ذهب إليه بعض العرفاء².

ولا شك إن جميع هذه الخيارات مبررة تبعاً للقبليات المعرفية كما هو واضح.

وفي جميع الأحوال هناك عوامل مختلفة ترجح خيارنا لمعنى النص، كطبيعة السياق ونوع الألفاظ وما عليه القبليات المعرفية؛ ومنها الضرورات الوجدانية والتنموية الاحتمالية. ويجري العمل بكل ذلك وفق المنطق اللاشعوري.

فالآلية التي يعمل بها الذهن البشري هي آلية تعتمد لا شعوراً على التصفية والانتقاء من الإمكانيات الكثيرة المتعددة. وهي بهذا الفعل تميل في الغالب إلى الخيارات التي تتسم بالمعقولية والاتساق، طبقاً لضغط القبليات المعرفية وعلى رأسها تلك التي تتصف بالتنموية الاحتمالية.

أو لنقل إن الآلية الذهنية تعتمد على النشاط الباطني التلقائي من هذه التنموية، وذلك عندما تجد نفسها أمام عدد مختلف من القرائن التي تلف حول معنى محدد دون غيره من المعاني الأخرى. ولما كان هذا النشاط التوليدي هو نشاط منطقي منظم؛ أطلقنا عليه

¹ الأنبياء/ 30.

² حيدر الأملي: جامع الاسرار ومنبع الانوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، طبعة ثانية، 1368هـ، ص59.

(نظام التوليد اللاشعوري)، وسمّة النظام فيه واضحة وفقاً لما يمتاز به من العمل الآلي المخطط تبعاً للأصول المقررة. وإذا كان الكثير يتصور ان النشاط اللاشعوري تغلب عليه الممارسات غير المنطقية؛ فإن واقع الأمر هو العكس تماماً، فأغلب نشاطه هو من النوع المنطقي المنظم، وإليه يعود الفضل في كون تفكيرنا وسلوكنا يتميزان عادة بطابع الاتساق¹.

فنظام المعرفة لدى البشر يجري وفق قواعد وقوانين عامة مشتركة، وهي وإن لم تكن موضع إتفات لدى أغلب الناس بمن فيهم أصحاب الاختصاصات المعرفية المختلفة، وكذلك رغم كونها محدودة العدد؛ إلا أنها ذات آليات فاعلة كمفاتيح فاعلة للتشغيل في الوعي الباطن أو اللاشعور، حيث يوظفها كل منا في نتاجه المعرفي غير المحدود، ولولاها ما كان للبشر أن يمتلك القدرة والحرية على النتاج المفتوح، بل لكانت المعرفة لديه لا تخرج عن كونها انعكاسات مباشرة ومحددة للبيئة.

في حين إن وجود هذا النظام الشامل، يجعل القدرة على التفكير وتوليد المعرفة غير متناهية، حيث تتم آليات الإستدلال والاستنتاج وإن كنا غير واعين بها. بمعنى أننا نفكر بها وإن لم نفكر فيها. والمهم هو أنها تنطلق من مبادئ وآليات صحيحة يشترك في توظيفها المختص وغيره، سواء كان ذلك بوعي أو بغير وعي. فمثلاً يطبق الناس - جميعاً - آليات القياس المنطقي والاستقرائي بفهم ودراية دون عناء، رغم أنهم لا يعون قواعد هذه الآليات وضوابطها المنطقية. فأغلب معارف الإنسان قائمة على هذا النحو.

وطبقاً لما سبق، لو تضمنت القبلات المعرفية قرائن عديدة تدل على كون النصوص الموضوعية لا يراد منها ما يراد من الألفاظ المستخدمة في المحاورات العادية، بل تدل على أمور أخرى لا تستكشف بحسب التفاهم العرفي، فإن الذهن البشري سيلجأ حينها إلى حمل الألفاظ على دلالات أخرى تمتلك من المجال المجاز ما هو غير المجال الحقيقي، أي ان ما يتبادر إلى الذهن بالظهور هو ذلك المجال المجازي، في حين يستبعد المجال الحقيقي عن المعنى الظاهر، فتكون الألفاظ دالة بذلك على الطبيعة الرمزية. وقد لجأ الفلاسفة والعرفاء إلى مثل هذا الفعل في قراءتهم للنص الديني، تبعاً للقرائن التي اعتمدها ضمن قبلاتهم الوجودية، لكن الفارق - هنا - هو ان القرائن التي اعتمدها هي قرائن خاصة بهم دون غيرهم، فليس لها ذلك العموم الذي يلجأ إليه كل من أراد فهم النص خارج نطاق الخلفيات والمنظومات الفكرية المحددة.

نعم سيحدث الأمر الأخير فيما لو ان احياءات النص تلّوح بقرائن عديدة إلى الرمزية والباطنية دون المعاني المألوفة. ففي هذه الحالة سيتبادر إلى الذهن المعنى الدال على الظهور الرمزي والمجال المجازي.

¹ انظر بهذا الصدد: تأملات في اللاشعور.

وكذا لو كانت القرائن المنفصلة المنقولة دالة على حمل الألفاظ على الرمز، والمجال على المجاز، فإن ذلك سيؤثر على قراءتنا للنص، إذ يمكن حمله على الرمز والمجال المجاز وفق القياس والتمثيل.

هكذا يختزن الذهن البشري من التجارب السابقة ويستجمع القرائن القبلية مع ما يضاف إلى القرائن الحالية والمقامية؛ ليصبها جميعاً في إطار فهم النص، فهذه هي ملكة الذهن التي تستجمع ما أمكنها من الآليات المعرفية المناسبة في فهم ما يراد من النص بحسب ألفاظه وسياقه. وعلى هذه الشاكلة يكون تعامل الذهن مع القضايا الكونية.

سابعاً:

نستنتج مما سبق وجود أربعة أنماط من الظهور اللفظي مع نوعين من الظهور المجالي، فضلاً عن وجود السياق.

والأنماط الأربعة للظهور اللفظي هي كالتالي:

1- نمط المعنى المشترك العام للحقيقة اللفظية. ونطلق عليه الظهور الحقيقي العام، مثل المعنى العام للفظ (الميزان).

2- نمط المعنى الخاص للحقيقة اللفظية. ونطلق عليه الظهور الحقيقي الخاص، مثل المعنى الخاص للفظ (الميزان).

3- نمط المجاز الظاهر، أو الظهور المجازي، مثل المعنى المجازي الظاهر للفظ (القرية) في قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾.

4- نمط الرمز الظاهر، أو الظهور الرمزي، مثل المعاني الرمزية الظاهرة في قصص الفلاسفة والعرفاء كقصة حي بن يقظان.

وما عدا هذه الأنماط فاللفظ لا يفيد الظهور، بل إما يفيد المجاز البعيد (التأويل)، أو الرمز البعيد (الباطن).

أما الظهور المجالي فهو عبارة عن كل من النوعين الحقيقي والمجازي، وإن ما يخالف هذين النوعين نسميه المجال الباطني.

وبعبارة أخرى، في النص لفظ وسياق ومجال، وإن اللفظ ينقسم في المعنى إلى ثلاثة أنواع، هي المعنى الظاهري والتأويلي والرمزي. وإن للمعنى الظاهري أربعة أنماط سبق عرضها. كما إن المجال ينقسم إلى ما هو مجال ظاهر ومجال باطن، وإن الأول يتشعب إلى صنفين هما المجال الحقيقي والمجال المجازي.

فهذه هي آليات المرحلة الأولى من قراءة النص، ونطلق عليها (الإشارة)، فهي تنقسم إلى حالات ثلاث، هي: الإشارة الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية أو الرمزية.

وتختلف الإشارة بالمعنى السابق كما نريده عن معنى «الإشارة» الوارد ذكرها لدى العرفاء والصوفية، إذ يُقصد بها ما يقابل «العبرة». أي أنها غير مستنبطة من اللفظ والعبرة، أو أنها لا تعبر عن معنى الظهور اللفظي، ومن ذلك أنهم يقولون: «نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة، والإشارة لنا والعبارة لغيرنا»¹.

وعليه فالتفسير الإشاري هو تفسير القرآن بغير ظاهر النص لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ومن ثم يمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد، وهناك من يميز بين هذا التفسير والتفسير الباطني، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه، أما الباطنية فيعتبرون الظاهر غير مراد أصلاً، بل المراد هو الباطن بالذات².

تلك هي مرحلة الإشارة، وتتأسس عليها مرحلة أخرى نصك لها مصطلح (الإيضاح)، وكان يمكن ان نكتفي بتسميتها (التفسير) لولا ان لهذا الاصطلاح معنى شائع الاستخدام في العلوم القرآنية، وهو يختلف عما نريد التنظير له.

ولتبيان ما عليه المرحلة الأخيرة ومقارنتها بالإشارة؛ علينا اتباع ما سيأتي من خطوات..

آليات المرحلة الثانية (الإيضاح)

قد نتساءل ونقول:

ما هي شروط الإيضاح؟ أو متى يكون النص موضعاً أو مفسراً؟

فمثلاً هل نحصر الإيضاح أو التفسير بحدود ظاهر النص؟ أم أنه يختلف عن الظاهر؟ وماذا لو حملنا النص على التأويل أو الباطن والرمز؛ فهل ذلك من الإيضاح والتفسير أم لا؟

للإجابة عن هذه الاسئلة وغيرها علينا متابعة النقاط التالية:

¹ ابن القيم: مدارج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ج3، ص345، عن مكتبة النور الإلكترونية: <https://www.noor-book.com>.

² محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، حققه واعتنى به فؤاد احمد زمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1995 م، ج2، ص66-67، عن مكتبة النور الإلكترونية.

أولاً:

لقد سبق ان عرفنا ان ظاهر النص يتضمن ظهورين، أحدهما الظهور اللفظي والآخر الظهور المجالي، وقلنا إن هناك أربعة أنماط للظهور اللفظي، أحدها يعبر عن روح المعنى العام للحقيقة اللفظية، وثانيها يعبر عن الحقيقة الخاصة، والثالث هو الظهور المجازي، والرابع عبارة عن الظهور الرمزي.

ولا شك إن النمط الأول لا يعطي تفسيراً بالمعنى الذي يوضح الكيفية التي عليها اللفظ وسط علاقاته الخاصة ضمن السياق. فالظهور اللفظي عندما يعبر عن روح المعنى العام فإنه يخلو من التوضيح، أو على الأقل يفتقر إلى تحديد المعنى الشخص الذي بدونه لا تتوضح الكيفية التي يريد النص تبينها عبر ما سميناه الإيضاح أو التفسير، رغم كون المعنى في هذه المرحلة يعبر عن الحقيقة المفهومة تبعاً للسياق، وهي الحقيقة التي تدفع عنها الحمل على المجاز والرمز.

فمثلاً حينما نقول إن لله يداً ونزولاً ومجيباً وغير ذلك من الصفات والأحوال الظاهرة في النص لكن من غير تحديد لكيفية هذه الصفات المثبتة؛ فإن قولنا هذا يشير إلى ظاهر النص من دون إيضاح، ومثل ذلك ما ورد عن الامام مالك حول استواء الرحمن على العرش، فهو قد حمل ألفاظ النص القرآني على حقيقتها الظاهرة ولكن من غير إيضاح للكيفية أو التفسير، إذ قال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»¹. ومثله ما قاله أحمد بن حنبل: «استوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر».

كذلك عندما يكون الظهور اللفظي معبراً عن أحد الأنماط الأخرى، وهو حمل اللفظ على الحقيقة بمعناها الخاص، أو حمله على المجاز الظاهر وكذا الرمز الظاهر، فإن ذلك لا يفضي بالضرورة إلى إيضاح الكيفية التفسيرية للنص، لكنه بلا شك يُعدّ خطوة أساسية في هذا الاتجاه، وقد تندك فيه شروط الإيضاح التي تستعلم منها الكيفية الاستيعابية للنص.

فمثلاً لو اننا قمنا بإثبات الصفات الإلهية المذكورة وحملناها على معانيها الحقيقية الخاصة، كأن نعد لله اليد والعين والوجه وغيرها من الصفات ونحملها على معنى ما لدينا من الأعضاء والجوارح، فإننا قد خطونا بذلك خطوة الإيضاح أو التفسير للنصوص المتعلقة بهذه الصفات، وكذا لو قلنا إن معانيها مجردة وحددنا هذه المعاني

¹ محمد بن أحمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص155. والجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، ص551.

كالذي لجأت إليه نظرية المشاكلة للفلاسفة المتأخرين أو المعاينة للعرفاء أو غيرها، فإننا نكون قد مارسنا آلية الإيضاح أو تفسير الكيفية التي عليها معاني ألفاظ النص.

فالإيضاح يختص بتفسير هذه الكيفية من العلاقات اللفظية التي يتضمنها النص، فإن لم تكن الكيفية متخيلة لدى الإرادة التصورية للذهن فإن الأمر يخرج عن حد الإيضاح وإن دل على حمل اللفظ الظاهر على حقيقته أو على غيره.

على أن تبيان الكيفية الإيضاحية أو التفسيرية يستند إلى حضور نوعين من العلاقة المتخيلة للإرتباط اللفظي، نطلق على أحدهما العلاقة المفهومية، وعلى الآخر العلاقة المصادقية.

فالعلاقة المفهومية هي تلك التي تعبر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها بالشكل الذي تكون فيه واضحة المعالم وبيّنة المقاصد، بغض النظر عن كيفيتها على الصعيد الخارجي، وقد تندك هذه العلاقة في الدلالات اللفظية الظاهرة، كما قد تتمايز عنها بأشكال مختلفة؛ إما لكونها تعبر عن حالات من المعاني المجازية أو الرمزية، أو لكونها لا تعبر عن ذلك وإنما تعطي مزيداً من المعنى المضاف الذي يثيره ظاهر النص، كما سيمر علينا في بعض الأمثلة البلاغية.

أما العلاقة المصادقية فهي تعبر عن طبيعة ما تدل عليه المعاني اللفظية بحسب الوجود الخارجي.

وعليه لا غنى للإيضاح عن تبيان هاتين العلاقتين. فالحاجة الإيضاحية ما هي إلا حاجة لشرح طبيعة هاتين العلاقتين معاً. بل إن الحاجة الجوهرية في العملية الإيضاحية أو التفسيرية تتمثل في شرح وتبيان العلاقة المصادقية، فالغرض من قراءة النص (الديني) هو الكشف عن الموضوع الخارجي، وما ضرورة العلاقة المفهومية إلا لأنها شرط لا غنى عنه في تلك العملية من الكشف، حيث لا تتوضح العلاقة المصادقية ما لم تتكشف قبلها العلاقة الأخرى. فهذه هي طبيعة الملازمة بين العلاقتين للعملية الإيضاحية، وهذه هي حاجتها.

ثانياً:

عملياً نصادف أشكالاً مختلفة للحاجة الإيضاحية الأنفة الذكر. فتارة تكون الحاجة لكليهما معاً، وتارة أخرى تكون الحاجة لإيضاح العلاقة المفهومية بما تعبر عن منطوق النص، لكون العلاقة الأخرى بيّنة، وثالثة العكس، حيث تكون الحاجة لإيضاح العلاقة المصادقية دون المفهومية لبيانيتها، ورابعة قد تنتفي هذه الحاجة نظراً لبيان النص في كشفه عن عناصره تبعاً لكلا العلاقتين، حيث يتحدان ويندمجان في المتخيل الذهني لظاهر النص من غير تمايز، للوضوح الناتج عما تمدنا به بعض القبلات المعرفية

وعلى رأسها الضرورات الحسية والوجدانية. لكن في أغلب الأحيان نجد أنفسنا في حاجة لايضاح الكيفية وشرح ما يراد تبيانته من النص؛ سواء على صعيد المفهوم أم المصداق أم كليهما.

ويمكن تبيان هذه الأنماط الأربعة كما يلي:

الحالة الأولى:

في كثير من الأحيان يتبادر في النفس كيفية العلاقة المفهومية والمصداقية وفق المتخيل الذهني من غير جهد مضاف إلى الحاصل الوارد في منطوق النص بعلاقاته اللفظية، نظراً للمخزون الذهني من القبلات المعرفية التي تعمل على تشكيل الصورة المتخيلة لطبيعة العلاقتين الأنفتي الذكر، خاصة فيما يتعلق بالقبلات الحسية والوجدانية باعتبارها واضحة غير مجهولة المعالم. وفيها يبدو لنا الاتحاد بين العلاقتين المفهومية والمصداقية، أو الإشارة والإيضاح الظاهرين، كالذي يتبادر لدينا من متخيل العلاقتين عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿فجاءته إحداهما تمشي على استحياء﴾¹، أو قوله تعالى: ﴿واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة﴾²، أو قوله: ﴿يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا﴾³.. ففي مثل هذه الآيات تبدو العلاقتان المفهومية والمصداقية متحدتين عند المتخيل الذهني، خلافاً لما سنرى افتراقهما أحياناً، حيث قد تتبادر إلى الذهن إحداهما دون الأخرى، أو ان إحداهما تفترق عن الثانية ولا تتحد معها عند التبادر، الأمر الذي يستدعي الكشف عما تحتاجه أي منهما من الشرح والإيضاح والتفسير.

الحالة الثانية:

في حالات معينة قد يكون ظاهر الدلالات اللفظية للنص منكشفاً لدى ذهن القارئ أو السامع، لكن هذا الظاهر لا يفي بحاجة العلاقة المفهومية لدى المتخيل الذهني، بحيث يحصل شعور بأن الظاهر من تلك الدلالات يظل ناقصاً ما لم يدرك الغرض الذي تضيفه طبقاً لذلك المتخيل. فيصبح من المعلوم لدى الإرادة التصورية للذهن ان ما ترمي إليه الدلالة النصية هو شيء آخر غير الظاهر المحصل، استناداً إلى كل من الكناية والاستعارة والتمثيل. فمثلاً جاء في قوله تعالى: ﴿قال رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً﴾⁴، فالدلالة الظاهرة للمقطع الأخير من النص تعبر عن كثرة ما أصاب الرأس من الشيب، لكن غرض النص ليس الظاهر المذكور، بل التعبير عن

¹ القصص/ 25.

² البقرة/ 67.

³ آل عمران/ 200.

⁴ مريم/ 4.

حالة تقدّم السن أو الشيخوخة، إذ إن من يصل إلى هذه المرحلة من العمر يبيض رأسه شيئاً.

وعلى هذه الشاكلة جاء في (نهج البلاغة) تمييز بين الحق والباطل بأربعة أصابع، فقد روي أن الإمام علي وضع أصابعه بين عينه وأذنه، فإذا هي أربعة، كما جاء في النص: «أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ إِلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعَ». وبلا شك إن هذا الظاهر لا يفي بالمقصود، إنما كان الغرض من ذلك هو التمييز بين رؤية الشخص للحادثة بالعين مباشرة، وسماعه عنها، لذلك أرفد الإمام قائلاً: «الباطل أن تقول سمعتُ، والحق أن تقول رأيتُ»¹.

ويمثل البلاغيون على ذلك بأمثال؛ كقولهم عن الفتاة بأنها (نؤوم الضحى)، فالظاهر منكشف وهو وصف الفتاة بأنها تنام في وقت الضحى، لكن ما يريد المتكلم أن يوصله للسامع هو شيء آخر، أو أن السامع يفهم منه شيئاً آخر غير هذا الظاهر، وهو كون الفتاة مترفة مخدومة. وكذا قولهم: (هو كثير رماد القدر)، والمعنى أنه مضياف أو كثير الضيافة، حيث لكثرة الضيافة فإنه يقوم بتجهيز الطعام باحراق الحطب ونصب القدر فيكثر الرماد بذلك².

ومعلوم أن الإيضاح أو التفسير - هنا - هو ليس ظاهر الألفاظ، فلو توقف الأمر على هذا الظاهر من غير أن يكون هناك متخيل ذهني للعلاقة بين مضامين النص على صعيد المفهوم، أو ما يريد المتكلم توصيله من معنى وراء ذلك الظاهر، فسوف لا يعد إيضاحاً وتفسيراً بل مجرد ظاهر وإشارة، بحيث لو قلت هذا هو الظاهر وهذه هي حقيقة اللفظ لما أوفى المعنى شيئاً حول العلاقة المفهومية وتوضيحها كما يريد أن يبلغها المتكلم.

ولا شك إن ما يساعد على إيضاح هذه العلاقة هو القبلات المعرفية، خاصة تلك التي تتمثل في قرائن الواقع الحسي. فكأننا من خلال العلاقة المصادقية أمكننا أن نكشف عن العلاقة المفهومية.

إذاً فحاجتنا العملية للإيضاح هي الكشف عن هذه الأخيرة، فبعد هذا التشخيص تصبح العلاقة الأولى واضحة بفضل الضرورة الحسية، خلافاً لما سنراه في الحالة القادمة.

¹ نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412 هـ، خطبة رقم (141)، ص. 198

² دلائل الاعجاز، ص 66 و 262-263. كذلك: الفخر الرازي: نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، تحقيق ودراسة بكري شيخ امين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الاولى، 1985م، ص 106.

الحالة الثالثة:

في بعض الأحيان قد يكون النص واضحاً من حيث العلاقة المفهومية تبعاً للظهور اللفظي، فلا تكون هناك حاجة إلى الكشف عن تبيان طبيعة العلاقة بين الألفاظ بما هي هي في مرحلتها المفهومية لوضوحها، وإن كان المتخيل الذهني للعلاقة المصادقية للنص يحتاج إلى الكشف والإيضاح.

وأقرب مثال على ذلك ما يتعلق بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾¹، فظاهر النص دال على أن الرمية التي كانت للنبي هي في الوقت ذاته منفية عنه ومنسوبة لله، وهذا هو توضيح ما عليه العلاقة بين الألفاظ من حيث المفهوم الذي ينطق به النص، لكنه لا يكفي بشأن إيضاح الكيفية الخارجية أو المصادق، إذ ما معنى أن تكون الرمية المنسوبة إلى النبي هي في حقيقتها رمية لله لا للنبي؟

فالمعنى بحسب المصادق ليس واضحاً أو مفسراً، الأمر الذي يستدعي أن تكون هناك إضافة إيضاحية أو تفسيرية تشرح فيه الكيفية التي عليها طبيعة المصادق الخارجي، وبدون ذلك لا يكون النص نصاً مفسراً، إنما هو واقع تحت طي الإشارة والفهم الظاهر فحسب.

ونحن هنا في إيضاحنا وتفسيرنا لهذه الإشارة والفهم الظاهر لا غنى لنا من الاستناد إلى القليات المعرفية، مثل تلك التابعة للرؤى المنظومية، كالتي تنكئ على نظرية وحدة الوجود. ففي تفسير ابن عربي لهذا النص اعتبر الآية دالة على كون الصورة المحمدية هي ذاتها صورة إلهية في إحدى تعينات الذات القدسية². ومثل ذلك إن النص لدى الأشاعرة يشير إلى أن الفعل عائد إلى الله تعالى دون غيره مطلقاً.

ومن الأمثلة الأخرى على هذه الحالة قوله تعالى: ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب﴾³، حيث إن العلاقة المفهومية واضحة تبعاً للظهور اللفظي، لكن العلاقة المصادقية تحتاج إلى الإيضاح:

إذ كيف يمكن تصور حركة الجبال التي شُبّهت بمر السحاب؟ فهل نتصور ذلك بحسب القلبية العلمية التي تؤكد على حركة كل شيء طبيعي؟ وهل إن الحركة

¹ الأنفال\ 17.

² مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، إيران، ص602. وأبو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365 هـ- 1946 م، ج1، الفصل الثاني والعشرون، ج1، ص185. كما لاحظ: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1367 هـ، ص354.

³ النمل/ 88.

المقصودة داخلية بحسب الجزيئات والذرات والجسيمات البسيطة؟ أو ان حركتها خارجية بحركة الأرض في الفضاء؟

يظل هناك عدد كبير من النصوص القرآنية يمكن اعتبارها واضحة المعنى من الناحية المفهومية، لكنها غير واضحة من الناحية المصادقية.

الحالة الرابعة:

في حالات معينة قد لا يكون النص واضحاً من الناحيتين المفهومية والمصادقية، مما يجعل الحاجة إلى الإيضاح والتفسير رهينة تبيان هاتين العلاقتين معاً، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾¹، فما معنى وصف الله بالنور وما هي كلفيته المصادقية؟

ومثل ذلك ما وصف الله نفسه بكثير من الصفات؛ كالمكر والغضب والحب والرضا والمجىء والاستواء... الخ.

فبعض العلماء لم يفسر العلاقة الأخيرة للنص واكتفى بإيضاح العلاقة المفهومية؛ بأخذ هذه الصفات على حقيقتها الظاهرة ولكن من غير تكييف، أي من غير إيضاح للعلاقة المصادقية، كالذي عليه ابن تيمية². وبعض آخر زاد على ذلك بتحقيق ما يتطلبه الإيضاح والتفسير فاعتبرها مأخوذة على حقيقتها الظاهرة وان لها الكيفية الخاصة، كالكيفية الجسمية مثل الذي ذهب إليه الحشوية، أو الكيفية التجريدية (التشاكلية) كالذي ذهب إليه صدر المتألهين، أو الكيفية (العينية) كالذي ذهب إليه ابن عربي³.

هكذا يتحقق الإيضاح والتفسير الظاهر بحسب ما له من علاقة بمستويي الظهور اللفظي. وبالتالي فهناك مستويات ثلاثة للظهور بعضها يقوم على البعض الآخر، كالتالي:

الأول: مستوى الظهور اللفظي بمعناه الدال على الحقيقة العامة المشتركة. وهو ليس من الإيضاح بشيء وإن كان يعبر عن حمل اللفظ على الحقيقة.

¹ النور/ 35.

² للتفصيل انظر: النظام المعياري.

³ فصلنا الحديث عن النظريتين الوجوديتين المشاكلة والمعينة مضافاً إلى نظرية التمثيل ضمن حلقة (النظام الوجودي).

الثاني: مستوى الظهور اللفظي بمعناه الدال على المعنى الخاص، وهو مستوى يتجلى بنواح ثلاث: أحدها حمل اللفظ على الحقيقة المشخصة كتعبير عن أحد مصاديق الحقيقة العامة المشتركة. وثانيها حمل اللفظ على الظهور المجازي. وأخيراً حمل اللفظ على الظهور الرمزي. وهذا المستوى هو الآخر لا يعبر عن المرحلة الإيضاحية.

الثالث: مستوى إيضاح النص أو تفسيره، ويمتاز بأنه يعتمد على المستوى الثاني، مثلما ان هذا الأخير يعتمد على الأول. وخاصية الإيضاح انه يعمل على تبيان العلاقتين المفهومية والمصادقية معاً. ولما كان قائماً على المستوى الثاني وموضحاً له تبعاً لهاتين العلاقتين فإنه يعبر بذلك عن فهم الفهم ومعنى المعنى.

ثالثاً:

عرفنا أن الأخذ بالظاهر لا يعني بالضرورة إيضاحاً وتفسيراً، كما إن الإيضاح والتفسير لا يقتضي الأخذ بالظاهر، فهناك ظاهر بلا إيضاح أو تفسير، وإيضاح أو تفسير بلا ظاهر، مما يعني ان العلاقة بينهما ليست لزومية. بل إن هذا الحكم يجري على ما تبقى من أنواع الإشارة، حيث لا توجد علاقة لزومية تربط بين الإيضاح والتأويل، أو بينه وبين الباطن أو الرمز. إذ يمكن ان تتحقق لدينا الإشارة التأويلية أو الباطنية وإن لم يثبت الإيضاح أو التفسير.

والإيضاح بهذا المعنى له أنماط مختلفة، فعندما يتأسس على الظاهر نطلق عليه (الإيضاح الاستظهاري)، لكنه عندما لا يرتبط بأي علاقة مع الظاهر فإنه لا يخرج عن نمطين من العلاقة، فهو إما ان يكون متأسساً على التأويل فنطلق عليه (الإيضاح التأويلي)، أو يكون متأسساً على الرمز فنسميه (الإيضاح الاستبطاني أو الرمزي).

وعلى العموم لدينا مجموعتان إحداها تترتب على الأخرى من غير لزوم، حيث نطلق على الأولى (الإشارة)، وعلى ما يترتب عليها (الإيضاح). وان الفارق بينهما هو ان الإشارة تبحث عن المعنى، لكن الإيضاح يبحث عن شرح المعنى، أو انه عبارة عن معنى المعنى.

ومن حيث الإشارة لدينا كل من استظهار النص وتأويله واستبطانه. فاستظهار النص هو ذلك الذي يحافظ على الظهور المجالي وتكون فيه الدلالات اللفظية معلومة بالتبادر. وتأويل النص هو ذلك الذي يبتعد عن هذه الدلالات الظاهرة، وإن التزم بالظهور المجالي. أما استبطان النص فإنه على خلاف كل من الاستظهار والتأويل حيث يتصف بعدم الالتزام بكل من الظهورين اللفظي والمجالي.

ومن حيث الإيضاح لدينا كل من الإيضاح الاستظهاري والتأويلي والاستبطاني. وخاصية الأول هو انه يعتمد على الإشارة الظاهرية ليكشف عن الكيفية التي عليها

العلاقتان المفهومية والمصادقية، كالذي مر علينا بيانه. كما إن خاصية الإيضاح التأويلي هو انه يعتمد على الإشارة التأويلية بالكشف عن طبيعة العلاقتين المفهومية والمصادقية للمعنى. فقد يكون التأويل محض إشارة من غير إيضاح أو تفسير، وذلك عندما يكون هناك نفي للظهور اللفظي وحمله على التأويل من غير ان تتوضح فيه كل من العلاقتين المفهومية والمصادقية.

فمثلاً إن إبعاد المعنى الظاهر للألفاظ الخاصة بالصفات الإلهية وتأويلها ولو من غير تعيين، أو بتعيين المعنى ولكن من غير تبيان لكل من العلاقتين المفهومية والمصادقية، لا يعد من الإيضاح أو التفسير المكتمل للنص. فنحن هنا نواجه نفس الحال الذي سبق مواجهته مع حالات الحاجة الإيضاحية عند الاستظهار. ومن ذلك إن العلماء حينما حملوا آية (استواء الرحمن على العرش) على خلاف الظاهر، وهو قولهم بأن ذلك يعني استيلاء الرحمن وغلبته على العرش مثلاً، لم يكشفوا عن كيفية العلاقتين المفهومية والمصادقية لهذا المعنى.

فمن حيث العلاقة المفهومية هو ان لله الغلبة والاستيلاء على كل شيء فما جدوى هذا التخصيص بالعرش؟ وكذا لو قيل إن معنى الاستواء جاء ليدل على الملكية، وهو ان العرب يقولون استوى فلان على البلد بمعنى استملكه، فذلك لا يكفي أيضاً للتعبير عن الدلالة المفهومية من حيث تصورنا القبلي عن مالك الوجود الذي يملك كل شيء أولاً وأخراً. أما من حيث العلاقة المصادقية فيبقى السؤال وارداً، وهو: ما معنى هذه العملية الاستيلائية أو التملكية للعرش؟ وبذلك نعتبر المفسرين الذين ذهبوا إلى هذا المعنى إنما حملوا النص على التأويل ولكن من غير إيضاح أو تفسير مكتمل¹.

أما خاصية الإيضاح الاستبطاني فهو انه يعتمد على الإشارة الرمزية ليوضح من خلالها طبيعة العلاقتين المفهومية والمصادقية للمرموز إليه. فلو توقف الحال على الإشارة الرمزية من دون إيضاح الكيفية التي تخص هاتين العلاقتين؛ فإن ذلك لا يعد من الإيضاح، رغم تأديتها للفعل الاستبطاني، باستبعاد كل من الظهورين اللفظي والمجالي.

فمثلاً ليس من الإيضاح بشيء إذا توقف الحال على اعتبار شجرة آدم وقصته يرمزان إلى أمور ليس لنا العلم بها سوى انها خلاف ظاهر ألفاظ القصة ومجالها. وكذا ليس من الإيضاح بشيء لو حددنا معنى الشجرة كرمز يشير إلى قضية أخرى اجنبية لكن من غير توضيح للعلاقة المفهومية لهذا المعنى بسائر المعاني الرمزية المستخلصة

¹ انظر مثلاً: الزمخشري: تفسير الكشاف، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج3، ص 52. والفخر الرازي: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ج22، ص7.

من القصة، ومثل ذلك فيما لو تمّ الكشف عن هذه المعاني ولكن من دون إيضاح الكيفية المصادقية لها.

ففي كل هذه الأحوال لا يمكن ان نعد ذلك من الإيضاح أو التفسير المكتمل. إذ يشترط في الإيضاح الاستبطاني للنص الكشف عن العلاقة المفهومية للمعاني المستخلصة من خلال الرموز اللفظية مع تبيان ما عليه حقيقتها المصادقية.

فمثلاً إن لابن عربي تصوراً رمزياً لقصة يوسف، يعتبر فيها ان المقصود بيوسف من حيث الباطن هو النفس المؤمنة، وأبيه يعقوب هو العقل، وإخوته هم النفس الأمّارة واللّوامة، وان امرأة العزيز هي النفس الكلية وهكذا..

فابن عربي تبعاً لهذه الإشارات المفهومية يذكر بأن الله تعالى لما أراد من النفس المؤمنة ان تسافر إليه اشتراها من إخوتها الأمّارة واللّوامة بثمن بخس، وحال بينها وبين أبيها العقل، فبقي هذا العقل حزيناً لا تفتر له دمة، وذلك بعد أن كان يتنزّه في الحضرة الإلهية بوجود هذه النفس، فلما حصلت الحيلولة بينهما أصابته الظلمة في بصره من الحزن، وهكذا¹..

فهذه التصورات الرمزية تدل على ابراز جانب من العلاقة المفهومية، أما العلاقة المصادقية فهي عبارة عن مصاديق الرؤية العرفانية التي تشرح طبيعة العلاقة التراتبية بين العقول والنفوس وتسخير بعضها للبعض الآخر.

رابعاً:

للتمثيل على المقارنة بين الآليات الست المختلفة للإشارة والإيضاح؛ نتبع ما يلي:

لو أخذنا مثال اليد الإلهية كما وردت في النص القرآني، وقلنا بأن لله يداً حتى وإن كانت غير معلومة الكيفية؛ فكلامنا هذا يعبر عن حقيقة اللفظ وظاهر النص وإن لم نعين تفسيره بالتحديد إن كانت هذه اليد جارحة كأيدينا مثلاً أو غير ذلك. فهو بالتالي مجرد إشارة ظاهرية فحسب.

ولو قلنا بأن هذه اليد معلومة وموضحة؛ كإن ندعي أنها كأيدينا، أو هي عين هذه الأيدي، أو انها أيّد بالمعنى المجرد، فإن ذلك يدخل في الإيضاح والتفسير ولا يقتصر على مجرد الأخذ بالظاهر، وهو ما نطلق عليه الإيضاح الاستظهاري.

¹ ابن عربي: كتاب الاسفار، ضمن رسائل ابن العربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص 42.

ولو قلنا بأن يد الله ليست مرادة على ظاهر اللفظ، لكن لا نعلم تفسيرها ضمن سياق النص، أو أننا عيّنا معناها ولكن مفهوم النص الذي يتضمنها غير مكتمل المعنى والتوضيح، أو لا اعتبارات تتعلق بعدم تبيان ما عليه النص من الناحية المصادقية.. فكل ذلك يكون تأويلاً من حيث الإشارة لا الإيضاح والتفسير.

ولو قلنا بأننا نعلم المراد كمفهوم ونتخيل المصادق عبر المعنى المأول، فإن يكون المراد هو القدرة أو النعمة أو غير ذلك تبعاً لما عليه مجال النص، فإن الأمر يصبح إيضاحاً بحسب التأويل.

ولو قلنا بأن يد الله ليست مرادة بحسب الظاهر وانها ترمز إلى أمر آخر غير مرتبط بالمجال الذي وردت فيه الكلمة، وإن كنا لا نعلم تحديد معنى هذه الكلمة ومجالها، أو كنا نعلم ذلك لكن من دون إيضاح لكلا العلاقتين المفهومية والمصادقية، فالأمر يكون مجرد إشارة رمزية من غير إيضاح وتفسير.

ولو قلنا بأننا نعلم تحديد المعنى مفهوماً ومصادقاً، فإن نفس اليد بمعنى العقل الأول وما شاكل هذا المعنى ونبين ما يرتبط بذلك من العلاقات، فالأمر يصبح إيضاحاً بحسب الباطن.

خامساً:

تبعاً للتقسيم الأنف الذكر بين المجموعتين يتجلى أن لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبول، فقد يكون المعنى المحدد بحسب الإشارة متفقاً على قبوله بين المفسرين، أما الإيضاح فهو موضع خلاف بينهم، أي ليس كل ما يقبل من حيث الإشارة فإن إيضاحه يقبل هو الآخر، وكل ذلك يعود إلى اختلاف ما عليه القبلات، خصوصاً تلك التي تعود إلى النظم المعرفية كما سنعرف لاحقاً.

فمثلاً قد يتفق العرفاء مع غيرهم من العلماء في فهمهم للإشارة الاستظهارية، لكنهم مع هذا يفسرون الإشارة تفسيرهم الوجودي المعهود بما يختلفون فيه عن الغير، بل وبما يبتعدون فيه عن أجواء النص وسياقه، وبما قد لا يستسيغه العقل والوجدان، رغم أن فهمهم قائم على الإشارة الظاهرية. وفي هذه الحالة نطلق على هذه العملية (الاستظهار الجدلي).

وفي الجملة إن ما يعنيه الاستظهار الجدلي هو أن تكون الإشارة ظاهرية، في حين يكون إيضاحها وتفسيرها قائماً على المباطنة والتأويل البعيدين؛ بفعل ما تتحكم فيه قبلات النظم المعرفية.

وسياتينا عدد من الشواهد يبرز فيها هذا النوع من الاستظهار الذي تفرق فيه الإشارة عن الإيضاح افتراقاً بيناً.

سادساً:

قد تتخذ القراءة بأشكالها الثلاثة، سواء على نحو الإشارة أو الإيضاح، نمطين مختلفين، فتارة تتخذ طابعاً مقطعيّاً مجزئاً، وأخرى تتخذ الطابع الكلي للقضية أو الموضوع المقروء. ومثلما قد تكون القراءة الكلية استظهارية، فإنها قد تكون تأويلية أو استبطانية.

وقديماً استخدم الفلاسفة هذا الأسلوب من التأويل الكلي، فمثلاً اعتبروا حياة الإنسان في الآخرة من شقاء في النار أو نعيم في الجنة كلها نفسية كالتجربة تجري في المنامات والأحلام، أي خلاف الصور الجسمية التي تبديها ظواهر النصوص القرآنية، لذا اعتبروا الآيات الواردة في المقام هي للتشبيه والاقناع فحسب، كالذي عليه اخوان الصفا والفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين.

وحديثاً استخدم هذا الأسلوب من التأويل الكلي الاستاذ محمد أحمد خلف الله حول القصص القرآني كما في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم)، فنفي ان يكون الوارد من القصص القرآني يعبر عن حقائق تاريخية، وانما جاء لاعتبارات أدبية فنية ونفسية. وبالتالي فهي قراءة تتناول الجانب الكلي للموضوع المقروء.

وقد تكون القراءة المقطعية من حيث الإشارة استظهارية، ومن ثم قد يتكفل الدليل الاستقرائي لإثبات الجانب الاستظهاري للمقاطع أو الآيات، لكن قد يضطر الفهم على مستوى الإيضاح إلى إفتراض صور أخرى تأويلية أو رمزية تخالف ما عليه الإشارة ضمن ما سميناه (الاستظهار الجدلي).

فالتمييز بين التأويلين المقطعي والكلي واضح، إذ ننكر تأويل المقاطع الجزئية إذا ما كانت دلالاتها العامة بالاستقراء واضحة، رغم ان من الممكن تأويل الموضوع الكلي عندما يواجه معارضة من أصول أخرى مخالفة، كالذي سنتعرف عليه بالتفصيل عند تناولنا لموضوع عذاب الآخرة فيما بعد.

سابعاً:

ان مصاديق كل من آليات الإشارة والإيضاح الثلاث تتفاوت فيما بينها قوة وضعفاً تبعاً لاعتبارات كل من الظهور اللفظي والحالة التي عليها سايكولوجية القارئ واعتباراته القبلية.

فقد تتفاوت حالات الاستظهار من نص إلى آخر لدى القارئ، كما قد يتفاوت استظهار النص الواحد من قارئ إلى آخر، بحيث يحصل ما هو أكثر أو أقل استظهاراً مقارنة بالآخر. وقد يتولد لدى بعض القراء معنى لا يحتمل معه الخلاف، فيما لا يتولد هذا المعنى لدى قراء آخرين.

وينطبق الحال نفسه حول الاليتين الأخريين. فقد يحصل من التأويل وكذا الاستبطان ما هو أكثر تأويلاً واستبطاناً بالنسبة للآخر، سواء كان الآخر عبارة عن النظر من النصوص، أو النظر من القراء.

بل قد تحصل حدود وسطى بين الآليات الثلاث، ومن ذلك ما أطلقنا عليه المجاز الظاهر، فهو لا يخلو من التأويل القريب، لكنه يعبر في الوقت ذاته عن حالة من حالات الظاهر بدلالة ما يحصل من التبادر، بفعل القرائن المنفصلة المركوزة في الذهن. وبالتالي فنحن - هنا - أمام حالة مزدوجة تجمع بين التأويل والاستظهار، إذ يمكن عدها من الاستظهار بفعل القرائن المركوزة في الذهن، كما يمكن عدها من التأويل بفعل ما فيها من المجاز اللفظي.

فمثلاً على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾¹، إذ لو عزلنا هذا النص عن أي قرينة منفصلة، كالقرينة الخارجية الحسية، لَكُنَّا قد استظهرنا من النص الدلالة على موت النبي والآخرين موتاً حقيقياً وقت نزول الخطاب. فالظاهر دال على انهم ميتون حقيقة، لكن بفعل القرينة والضرورة الحسية يتبين ان الأمر ليس كذلك، حيث يتبادر المعنى طبقاً لموجهات القرائن الخارجية، أو القبليات المعرفية، ومنه نعلم ان ظاهر النص دال على معنى كون النبي والآخرين سيموتون لا محالة، لا انهم ميتون فعلاً. وهذا التوجيه أو التأويل القريب هو ليس كالتأويل البعيد الذي يبتعد عن سياق النص وحقيقة ألفاظه ابتعاداً كثيراً.

وينطبق هذا الحال - أيضاً - على قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾، حيث يفهم القارئ مباشرة وبحسب ما لديه من المخزون الذهني للقبليات الحسية ان المقصود بذلك هو أهل القرية. وكذا قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ﴾، حيث يتبادر إلى فهم القارئ، تبعاً للقرائن القبلية المتمثلة بالحس، ان المقصود من الإرادة في النص هو الميل، وليس تلك الصفة الحيوية التي تُطلق على الإنسان وغيره من الأحياء.

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾²، فوفقاً للقبليات الوجدانية فضلاً عن دلالات سائر نصوص القرآن لا يتبادر إلى

¹ الزمر / 30.

² الاسراء / 72.

الذهن كون المقصود من لفظة (أَعْمَى) بداية الآية هو فاقد البصر، بل هو أعمى القلب والبصيرة. كذلك قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾¹، فلو اعتمدنا على الظاهر الحرفي للنص لكان يعني ان اليهود يعترفون بأن عيسى رسول الله ومع ذلك قتلوه، فإذا كانوا يعترفون برسالته الحقّة فلماذا قتلوه؟! وهو أمر يتناقض مع نصوص أخرى بأنهم كذبوه، وهو ما يبرر محاولة قتلهم له. لذلك جرى تأويل النص بأن المعنى هو اننا قتلنا عيسى الذي يدعي انه رسول الله، فجاء خطابهم بنحو التهمك والاستهزاء، مثل قول المشركين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾، كالذي أفاده ابن كثير في تفسيره².

وعلى هذه الشاكلة هناك عدد كبير من النصوص تقترب فيها مجازية النص من فعل الظهور العائد إلى الحقيقة.

لكن هناك ما هو أقل من ذلك ظهوراً وإن لم يبتعد كثيراً عنه. ومن ذلك ما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾³، إذ قيل فيه ان معناه هو اخراج المؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، وكذا العالم الفطن من الجاهل البليد، وهذا الجاهل من العالم.

ومثل ذلك بعض النماذج التي يركز عليها العرفاء ضمن مبدأ ما يسمى (الاعتبار)، وهو المنهج الداعي إلى العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقرينة مناسبة دالة على هذا الأمر أو منبهة عليه، من حيث الانتقال من النظر إلى النظر، أو من الشيء إلى شبيهه أو إلى ما يناسبه، كالقياس التمثيلي والقياس بالأولى، فهو لا يلغي الظاهر، كما انه لا يتوقف عنده. إذ يمثل الظاهر إشارة لما يناسبه، وهو المعبر عنه بالتفسير الإشاري كما عرفنا.

وسمي هذا التفسير بالاعتبار تبعاً لقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁴، أو قوله: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةٌ لِّأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁵.

وقد يُتخذ هذا التفسير كقراءة – سواء إشارية أو إيضاحية – للنص، كما قد يُتخذ كقياس وجداني مسترسل ضمن ذكر النظر بالنظر. وفي الحالة الثانية لا نعتبره عائداً

¹ النساء/ 157.

² تفسير ابن كثير، انظر: التفسير في:

<http://www.alro7.net/ayaq.php?langg=arabic&sourid=4&aya=157>.

³ الروم/ 19.

⁴ الحشر/ 2.

⁵ آل عمران/ 13.

إلى الآليات الستة من الإشارة والإيضاح، بل قائم عليها. أما فيما يتعلق بالحالة الأولى فإن لها مراتب ودرجات من القرب والبعد عن الظاهر.

فمثلاً سئل الشبلي (المتوفى سنة 334هـ) عن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾¹، فقال: «أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى وأبصار القلوب عما سوى الله تعالى». كما جاء في تفسير ابن حيون الاسماعيلي لقوله تعالى: ﴿وَتِيَابُكَ فَطَهِّرْ﴾²، أن الظاهر من النص هو تطهير وتنظيف هذه الثياب مما يعلق بها من أوساخ وقاذورات، والباطن هو تطهير النفس من الذنوب التي كنى عنها بالثياب³. وجاء أن بعض العرفاء كان يقول أن المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾⁴؛ هو النفس، أي أننا أمرنا بأن نقاتل النفس باعتبارها أقرب شيء إلينا.

وذكر ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة 643هـ) في فتاويه: وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أن أبا عبد الرحمن السلمي صنف كتاب (حقائق التفسير) وقال: أن اعتقد السلمي أن ذلك تفسير فقد كفر. ثم اردف ابن الصلاح قائلاً: الظن بمن يوثق به من الصوفية أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة في القرآن العظيم، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة، فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لما فيه من الإبهام والالتباس⁵.

وعلى شاكلة هذا النموذج ما ذكره الغزالي بالنسبة إلى قوله تعالى في حق موسى: ﴿اخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾⁶، حيث يكون المعنى هو بحسب الظاهر عبارة عن خلع النعلين الذين يشكلان ملابس القدمين للإنسان، وبحسب الباطن عبارة عن طرح الكونين أو العالمين⁷.

وقد سبق لهذه الطريقة الثيولوجي اغسطين (354م - 430م) في تفسيره الرمزي لسفر التكوين ضمن الفصل الثامن من كتابه الاعترافات، فمثلاً جاء في سفر التكوين أن

¹ النور/ 30.

² المدثر/ 4.

³ النعمان بن حيون المغربي: تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ - 1958م، ص36.

⁴ التوبة/ 123.

⁵ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، 1408هـ - 1988م، ج2، ص187. وانظر أيضاً ما ذكره ابن عربي في انتزاع معنى محاربة النفس وجهادها من نفس الآية المشار إليها (الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص572).

⁶ طه/ 12.

⁷ مشكاة الانوار، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي (4)، ص21-22. وانظر بهذا الصدد: النظام الوجودي.

الله عزل الظلمة عن النور: «وفصل الله بين النور والظلمة»، فرأى ان الظلمة ترمز إلى الروح التي ما تزال بدون نور. كما وفسر ما جاء في سفر التكوين «لكم يكون طعاماً» بأنها ترمز إلى الحسنات التي تتعش وتنمي الروح¹.

كما هناك ما هو بعيد عن الظهور اللفظي، مثل الكثير من معاني الفهم التي وضعها كل من المعتزلة والأشاعرة إزاء النصوص الدينية، كما يتبين موقفهم من النصوص القرآنية الخاصة بمسألة القضاء والقدر. إذ قامت المعتزلة ومن على شاكلتها بتأويل ظواهر الآيات الدالة على التدخل الإلهي في اضلال العباد والختم على قلوبهم². وعلى الضد لجأت الأشاعرة إلى تأويل ظواهر الآيات الدالة على نسبة الأعمال إلى العباد³.

وأخيراً فهناك ما هو أكثر بعداً وإغالباً في التأويل، بحيث يصل إلى درجة التحريف، كما يدل عليه الكثير من الممارسات التي قام بها الفلاسفة والعرفاء تبعاً لقبلياتهم الوجودية. ومن ذلك ما قام به ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مصير فرعون، حيث أظهره بأنه من الناجين من العذاب والنار⁴. وكذا ما قام به صدر المتألهين في تأويله للآية: ﴿ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهودنا فكفروا وتولوا﴾⁵، إذ قلب حقيقة الظاهر فيها واعتبرها تعني بأن الله قد حكم بكفر من اعتبر النبي ذا حقيقة بشرية، خلافاً للظهور اللفظي للآية وسائر الآيات⁶. ومثل ذلك ما قام به حيدر الأملي والقيصري من تأويل آية الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان، انه كان ظلوماً جهولاً﴾⁷، فقد اعتبر الأملي بأن ما ورد في الآية من وصف الإنسان بالظلم والجهل لا يعد زمناً، بل هو مدح لا يفوقه مدح آخر⁸. وقبله كان القيصري يرى ان معنى الآية هو ان الإنسان ظلم لنفسه مميت اياها بافناء ذاته في ذات الله تعالى، وانه جهول لغيره بحيث انه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»⁹.

¹ دافيد جاسير: مقدمة في الهرمونيكا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م، ص64.

² انظر مثلاً: عبد الجبار الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن. ومتشابه القرآن. ورسائل الشريف المرتضى، ج2.

³ انظر مثلاً: الباقلاني: التمهيد.

⁴ اوردنا ذلك مع الكثير من النصوص التي قام بتأويلها ابن عربي وغيره من الفلاسفة والعرفاء ضمن حلقة (النظام الوجودي).

⁵ التباين/ 6.

⁶ صدر المتألهين: اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ، ص143-144.

⁷ الاحزاب/ 72.

⁸ جامع الاسرار ومنبع الانوار، ص21.

⁹ داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج1، ص165.

إذاً فهناك تفاوت في الاستظهار والتأويل، وهناك حالات وسطى للآليتين السابقتين. والأمر سياتي بشأن الآلية الرمزية، كما يدل على ذلك ما سبق إيراده حول المجال المجازي.

ثامناً:

وفقاً لما سبق نخلص إلى أن تحقيق الآليات الثلاث (الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية) يتم عبر عدد من الشروط لها صلة بالموقف من عاملين، هما: الظهور اللفظي والمجال. فمن خلال هذين العاملين تتميز الآليات الثلاث السابقة، إذ تتعين ماهية كل منها وفق شكل العلاقة التي يحددها عامل الظهور اللفظي والمجال، كما يتبين معنا كالتالي:

1- الآلية الاستظهارية

يشترط العمل بهذه الآلية تحقيق شرطين أساسيين، الأول: أن لا يخرج الفهم أو القراءة عن الظهور المجالي للنص. أي أن لا يتحول الفهم من المجال الظاهر إلى مجال آخر مختلف. أما الشرط الثاني: فهو أن يكون الفهم قائماً على الظهور اللفظي للنص، بغض النظر عن ماهية الأسباب والدوافع التي تعمل على تشكيل صورة هذا الظاهر، والتي منها الخزين الذهني للقبليات المعرفية.

إذاً فلهذه الآلية شرطان ينبغي الحفاظ عليهما، هما المجال والظاهر، وإن الأخذ بالظاهر يقتضي الأخذ بالمجال من دون عكس.

2- الآلية الاستبطانية

وشرط هذه الآلية التخلي عن كلا الشرطين من القراءة الاستظهارية الآنف الذكر، فهي لا تحتفظ بالمجال كما يطرحه النص، وتبعاً لذلك لا يمكنها المحافظة على ظاهر لفظ النص. فعدم الحفاظ على المجال يفضي إلى عدم الحفاظ على الظاهر من دون عكس. وخاصيتها الأساسية العمل ضمن مجال مختلف جديد لا يمت بصلة إلى المجال المطروح. أو يمكن القول إنها تعمل على استبدال المجال الظاهر بمجال آخر، هو ذلك الذي يتحدث عن (الخبز والشعير!)، وإن مبرر هذه الممارسة قائم على ما لبعض المنظومات المعرفية من دوافع اسقاطية عند قراءتها للنص الديني، فهي بحسب قبلياتها المعرفية تقرأ النص وفق المجال الذي تفكر فيه، ومنه يتحول الظهور اللفظي إلى رمز يشير إلى مضامين هذا الفكر.

وأبلغ من مارس هذا الدور من الآلية الاستبطانية هو النظام الوجودي، لا سيما منظومته العرفانية وتلك الموصوفة بالباطنية (الاسماعيلية).

3- الآلية التأويلية

تتصف هذه الآلية بأنها وسط بين الآلية الاستظهارية والآلية الاستبطانية. فهي تنقوم بشرطين، أحدهما مرتبط بالآلية الاستظهارية، والآخر مناط بالآلية الاستبطانية. كما انها في القبال تتخلى عن شرطين لكل منهما. فهي تحافظ في قراءتها على الظهور المجالي دون ان تستبدله بمجال آخر بعيد، وهو ما يجعلها تتفق مع الآلية الاستظهارية دون الاستبطانية. لكنها من ناحية أخرى لا تعمل بظاهر اللفظ، مما يجعلها تتفق مع الآلية الاستبطانية دون الاستظهارية. فوظيفتها محددة - إذاً - بالقراءة التي تعمل على تأويل الظهور اللفظي ضمن المجال الذي يلوح في أفق النص، استناداً إلى القبلات المعرفية وعلى رأسها تلك التي تتصف بالطابع المنطومي.

ويكفي ان نحدد شرط هذه الآلية بأنها لا تعمل بالظهور اللفظي، حيث يفهم من ذلك انها تحتفظ بالمجال فقط، أو نقول بأنها تحتفظ بالمجال فحسب، حيث يفهم من ذلك أنها لا تعمل بالظهور اللفظي.

هكذا ننتهي من حيث المقارنة بين هذه الآليات الثلاث؛ إلى ان خاصية الآلية الاستظهارية هي الحفاظ على الظهور اللفظي، لأن هذا الفعل يقتضي في الوقت ذاته الحفاظ على المجال من دون عكس.

بينما الآلية الاستبطانية هي على الضد من الأولى، حيث خاصيتها الأساسية ترك المجال وابداله بآخر بعيد، مما يقتضي عدم الحفاظ على الظهور اللفظي من دون عكس.

في حين إن الخاصية الأساسية للآلية التأويلية هي خاصية جهوية أو نسبية، حيث يمكن تحديدها بعدم الأخذ بالظهور اللفظي، وفيه ان هذا التحديد لا يقتضي اهمال المجال وتركه. كما يمكن تحديدها بأنها تعمل وفق المجال فحسب، وفيه يفهم انها لا تعمل بالظهور اللفظي. فهذه الآلية تحمل اقتضاءاً من جهتين، خلافاً للآليتين السابقتين، حيث كل منهما يحمل اقتضاءاً من جهة واحدة لا اثنتين.

وبعبارة أخرى، تتصف الآلية الاستظهارية بأنها تعمل على مراعاة سياق النص في اخذها بالظهور اللفظي والمجال، أو يكفي ان نقول إنها تحافظ على الظهور اللفظي، فذلك يقتضي الحفاظ على المجال.

وان الآلية الاستبطانية تعمل على الضد، فلا تأخذ بالمجال مما يقتضي عدم مراعاة السياق بتركها للظهور اللفظي، لذا يكفي القول انها لا تحافظ على المجال، فذلك يقتضي عدم الحفاظ على الظهور اللفظي.

وان الآلية التأويلية تتخذ الطريق الوسطى، حيث تحتفظ بالمجال لكنها لا تراعي السياق في حمل اللفظ على الظاهر، أو يمكن القول إنها تحافظ على المجال فحسب، فذلك يعني انها لا تحافظ على الظهور اللفظي، أو القول انها لا تحافظ على الظهور اللفظي فحسب، مما يعني انها تعول على المجال.

وللتعبير عن القانون الرياضي العام لآلية الفهم والقراءة فسيكون كما يلي:

± المجال ± الظاهر ← الفهم

ولنسمّه (قانون القراءة). ولو رمزنا للفهم أو القراءة بحرف (ف)، وللمجال بحرف (م)، وللظاهر بحرف (ظ)، فإن علاقة هذا القانون ستكون كما يلي:

± م ± ظ ← ف

ومن حيث تفصيل هذه العلاقة، تكون الفوارق بين الآليات الثلاث كالتالي:

المجال + الظاهر ← الاستظهار

المجال - الظاهر ← التأويل

- المجال - الظاهر ← الاستبطان

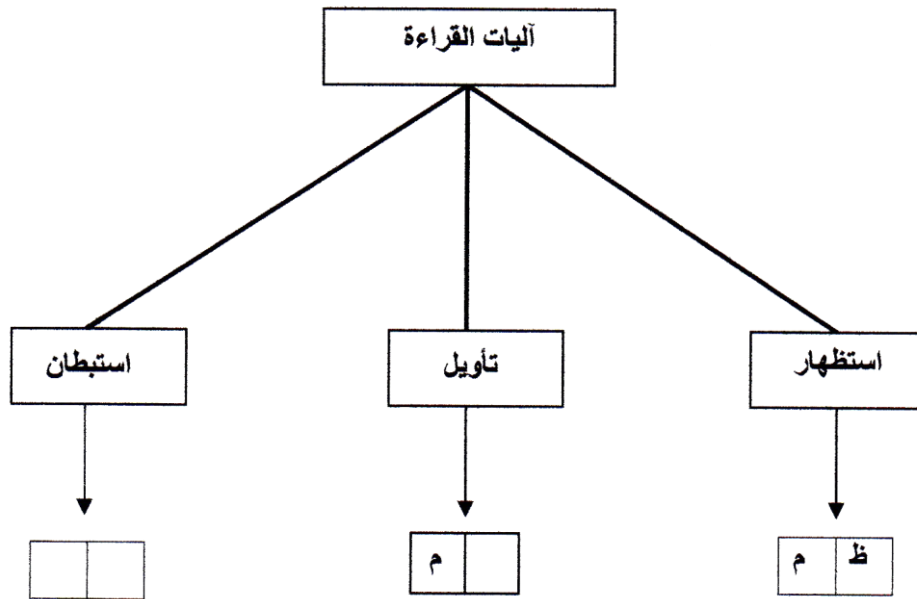
ولو رمزنا للاستظهار بحرف (هـ)، وللتأويل بحرف (ي)، وللاستبطان بحرف (ط)، فستكون علاقات قانون القراءة كالتالي:

م + ظ ← هـ

م - ظ ← ي

- م - ظ ← ط

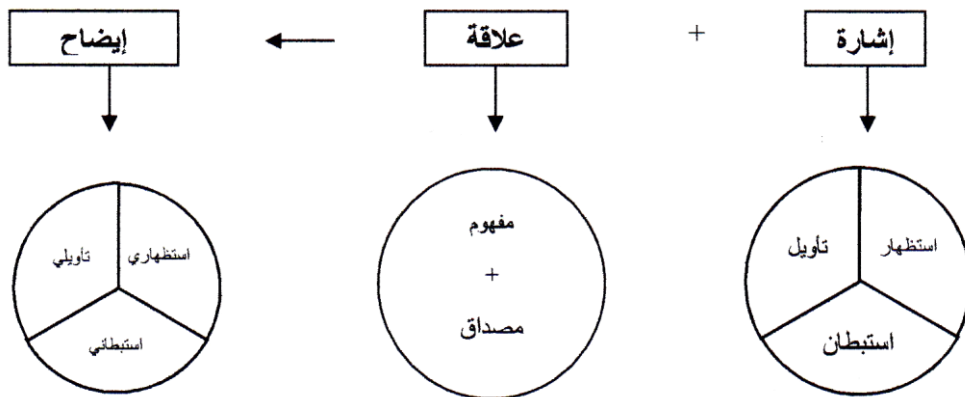
كما يمكن التعبير عن ذلك بالأشكال الهندسية التالية:



أما العلاقة بين الآليات من حيث القراءتين الإشارة والإيضاح، فيمكن التعبير عنها رمزياً كالتالي:

إشارة + علاقة ← إيضاح

أو تقريبها عبر الرسم البياني كما يلي:



نص النص ونص نص النص

أولاً:

في قراءة النص لدينا عناصر ثلاثة متلازمة، هي النص والإشارة والإيضاح. ومن حيث التمييز بين هذه العناصر نلاحظ ان للنص بعده الموضوعي المستقل عن معرفتنا به، فهو عندما يدخل في حيز المعرفة يتحول إلى ما نطلق عليه الإشارة، ومن بعد ذلك الإيضاح أو التفسير. ومعلوم إن الإشارة هي كشف عن معنى النص، وان الإيضاح يزيد عليها بشرح هذا المعنى فيكون عبارة عن معنى المعنى. وبالتالي

فآليات الإشارة والإيضاح وإن كانت مستندة إلى النص، إلا انها من هذه الناحية لا تكشف عنه كشيء في ذاته.

فرغم قيام آليات الإشارة والإيضاح الست على النص، مباشرة وغير مباشرة، إلا انها ليست عين النص، وهي لا تتطابق معه بالضرورة. فالنص شيء وفهمه المتمثل في الآليات شيء آخر.

فالنص في ذاته خارج حدود المنال الذهني. أو لنقل ان الذهن لا يتعامل مع الأشياء في ذاتها ما لم تكن من العلوم الحضورية التي يحضر فيها الشيء بنفسه، بل يتعامل مع القضايا الخارجية وفقاً للعلم الحسولي الذي ترسم فيه صورة ذلك الشيء، وارتسامها في الذهن هو العلم الحضورى لها، أو العلم الظاهر لذاتنا. ولا شك إن حضور هذا العلم لذاتنا يمنعه من ان يكون عين ذلك الشيء في ذاته، للاختلاف بين الشئيين «في ذاته ولذاتنا»، فالأول هو الموضوع المتعين عالمه في الخارج فحسب، والثاني هو المعنى المحدد عالمه في المجال التصوري للمعرفة، لذا فأحدهما لا يمكنه ان ينقلب إلى الآخر لاختلاف العالمين.

ونضيف إلى هذين الشئيين «في ذاته ولذاتنا» وجود عنصر ثالث نعبر عنه للمسامحة بالشيء في ذاتنا، وذلك لأنه ليس على شاكلة الشئيين «في ذاته ولذاتنا»، وهو ما يتمثل في القضايا القبلية الخالصة مثل الضرورات الأولية وغيرها. لذا لو أخذنا مفهوم الشيء بنحو من التعميم المسامح، أو عبّرنا عن الشيء بالعنصر؛ فسيصبح على ثلاثة أقسام: في ذاته وفي ذاتنا ولذاتنا.

والأمر لا يختلف من هذه الجهة بين الموضوع الطبيعي الذي ينتمي إلى العالم الكوني، وبين الموضوع النصي الذي ينتمي إلى العالم اللغوي. فسواء الشيء الطبيعي

أو النص، كلاهما يحتفظ بكيان الشيء في ذاته. فالنص في ذاته يستحيل ان ينقلب إلى ما هو معرفي لذاتنا، والذي عبّرنا عنه بالنص لذاتنا، لكن ما يحصل هو ان هناك صورة تتجلى في ذاتنا للتعبير عن ذلك الشيء، سواء تطابقت معه أو لم تتطابق. وكل ذلك لا يتحقق من دون وجود عنصر ثالث كما في ذاتنا.

والنص في ذاته هو أشبه بما يقوله العرفاء عن الماهية والعين الثابتة قبل الایجاد، حيث لا تظهر ما لم تتنور بنور الوجود من الخارج، وكذا النص لا يظهر لذاتنا ما لم يتنور بنور المعرفة (أي بنور ما في ذاتنا)، وان الماهية إذا أخذت من حيث هي هي فإنها تظل معدومة لا تشم رائحة الوجود، وكذا النص إذا أخذ بما هو هو، أو هو في ذاته، فإنه يظل مجهولاً وشبه معدوم لا يشم رائحة الإدراك والمعرفة، ومن هذه الخصوصية نطلق عليه (النص المجهول) في قبال النص المعلوم أو النص لذاتنا.

فمثلاً لا تظهر الماهية من حيث ذاتها بمظهر الوجود، كذلك لا يظهر النص من حيث ذاته بمظهر المعرفة والفهم من الآليات الإشارية والإيضاحية. فلو لا المعرفة والإدراك ما كان يمكن ان نطلق عليه ظاهر النص أو الإشارة، ومن ثم الإيضاح. وقلنا ظاهر النص باعتباره أول ما يتبادر من النص عند المعرفة، وإلا فكل آلية عند المعرفة تتصف بالظهور نسبة إلى الذات الكاشفة، حيث تتجلى بالحضور كصورة ظاهرة أو مشهودة، وهي بهذا المعنى تختلف عما قصدناه من ظاهر النص الذي هو أول تبادر المعنى.

ثانياً:

يمكن اعتبار آليات الإشارة نصاً آخر يقوم على ذلك النص المجهول، وان الإيضاح هو نص ثالث يقوم على نص الإشارة، وكلاهما يعبران عن النص المعلوم. وإذا كان النص المجهول ينتمي إلى العالم الموضوعي الخارجي فإن النص المعلوم بشطريه (الإشارة والإيضاح) ينتمي إلى عالم الإدراك المعرفي. هكذا لدينا نص مجهول، وهو الجانب الموضوعي للنص، مع نصين معلومين، وهما الجانب الذاتي للنص، ومن ثم فالنصوص ثلاثة كالتالي:

1- نص كشيء في ذاته، وهو الأساس الذي لا يقبل التحديد والتعريف من حيث هو هو، إذ لا علاقة له بالإدراك والذات العارفة، شبيه بما عليه الماهية من حيث هي هي، إذ لا علاقة لها بالوجود. لذا فهو نص مجهول.

2- ونص ثان يقوم على ذلك النص باعتبارات الإدراك والذات العارفة، وهو المعبر عنه بالإشارة على أقسامها الثلاثة: الاستظهار والتأويل والاستبطان. فنص

الإشارة بهذا الاعتبار ينشأ عن أمرين، هما: النص المجهول وذات القارئ، والإشارة بهذا الاعتبار هي نوع من القراءة والفهم، نطلق عليها القراءة الأولى أو الإشارية.

3- ونص ثالث يتحدد بقراءته لنص الإشارة، وهو ما نطلق عليه نص الإيضاح بأقسامه الثلاثة: الاستظهار والتأويل والاستبطان. وهو بالتالي يعتمد على كل من ذات القارئ (كعنصر في ذاتنا)، والنص المجهول (كشيء في ذاته). ومن حيث الدقة انه يعتمد على كل من ذات القارئ والإشارة، والإشارة بدورها تعتمد على النص المجهول وذات القارئ. فهنا في الإيضاح تحديداً يصبح العنصر الأخير – ذات القارئ – مضاعفاً.

هكذا فذات القارئ تتسع لقراءتين أو فهمين، إحداهما تتعلق بقراءة النص المجهول فنسميها نص الإشارة، وأخرى تتعلق بقراءة هذا النص الأخير فنسميها نص الإيضاح أو التفسير. أو قل ان لدينا قراءتين إحداهما تقوم بقراءة الأخرى، أو ان لدينا فهمين أحدهما يعمل على فهم الآخر. كما إن لدينا ثلاثة نصوص، بعضها ينتج عن البعض الآخر، فهناك النص المجهول، وعليه يقوم نص الإشارة مما نعبر عنه (نص النص)، ومن ثم يقوم على هذا الأخير نص الإيضاح الذي هو (نص نص النص). وباعتبار أن الأخير نص فهو قابل للقراءة لكن بلا حدود.

وبعبارة ثانية، إنه لا يمكن التعرّف على النص المجهول إلا من خلال نص آخر هو (نص النص)، كما لا يمكن التعرّف على الأخير إلا من خلال (نص نص النص).

إذاً لدينا نص، ونص النص، ونص نص النص. أو قل: لدينا نص، وقراءة النص، وقراءة القراءة. أو لدينا نص، ومعنى النص، ومعنى المعنى. أو قل: لدينا نص، وفهم النص، وفهم الفهم. ويمكن أن يتسلسل الحال بلا حدود، لكنها جميعاً تكون منطوية ضمن الإيضاح أو (نص نص النص) دون أن نفرد لها حالة جديدة. والحال ذاته ينطبق على علاقة العلم بالطبيعة.

وواضح إننا باستثناء النص المجهول نتعامل مع قراءتين وإجتهادين أحدهما قائم على الآخر، مما يجعلهما طبقتين تتفاوتان في البساطة والعمق، حيث القراءة الإيضاحية هي تعميق للقراءة الإشارية، وانه لا وجود للقراءة الإيضاحية من غير الإشارية، وإن كان العكس غير صحيح. لكن في كلا القراءتين والفهمين نواجه القابلية على التعددية. فالتعددية قد تكون إشارية، كما قد تكون إيضاحية.

وفي جميع الأحوال لدينا أنماط من التعددية على مستوى القراءتين الإشارية والإيضاحية؛ تعود إلى ما لدى النظم المعرفية من القبلات المختلفة، وقلما يحصل الاتفاق بينها. لذلك قد تكون القراءة الإشارية، وكذا الإيضاحية، عبارة عن قراءة

وجودية أو معيارية أو واقعية.. الخ، كما لا يوجد تلازم بين القراءتين التعدديتين، فرغم ان القراءة الإيضاحية قائمة على الإشارية إلا ان الاتفاق على هذه الأخيرة لا يلزم منه الاتفاق على الأولى.

والأمثلة على ذلك كثيرة؛ كتلك التي يتفق فيها بعض أقطاب النظام الوجودي مع غيرهم في القراءة على مستوى الإشارة، لكنهم يختلفون معهم في القراءة الإيضاحية أو التفسيرية غاية الاختلاف، ومن ذلك اتفاقهم حول الإشارة الاستظهارية رغم انهم يختلفون حول شرحها وتفسيرها، فيكون لدينا أنماط من الإيضاح الاستظهارية، ومنه الوجودي الذي يختلف عن غيره من الأنماط الاستظهارية للإيضاح أو التفسير. وسنعرض - فيما بعد - نماذج عدة تكشف عن هذا الاختلاف.

ثالثاً:

لو أردنا التعرف على علاقات النصوص الثلاثة السابقة رياضياً فسيكون كالتالي:

نرمز لذات القارئ أو القبلية ب (ق)، وللنص المجهول ب (ن)، ولهذا النص عندما يتحول إلى صورة ذهنية في ذات القارئ نطلق عليها الظهور المعنوي للنص ب (ن ع)، ولنص الإشارة ب (ش)، ولنص الإيضاح ب (ض). وعليه ستكون العلاقات كما يلي:

$$ن = ن$$

$$ق + ن ع \leftarrow ش$$

وحيث انه في الإيضاح لدينا نوع من القبلية يضاف إلى الإشارة، لذا فان:

$$ق + ش \leftarrow ض$$

والطرف الايمن من العلاقة السابقة يمكن ان يحل كالتالي:

$$ق + ش = ق + (ق + ن ع)$$

وبالتعويض فان:

$$ق + (ق + ن ع) \leftarrow ض$$

$$2ق + ن ع \leftarrow ض$$

وتعني العلاقة الأخيرة بأن الإيضاح يتضمن قِبلات مضاعفة مقارنة بالإشارة. فلإشارة قِبلاتها، لكن الإيضاح يضيف إليها المزيد من القِبلات.

وإذا كان هناك نوع من الاندماج أو الاتحاد بين الإشارة والإيضاح كالذي لاحظناه في السابق؛ فإن قِبلاتهما تكون غير متميزة، الأمر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية السابقة. أما في حالة التمايز بين قِبلاتهما والتي تجعل من الإيضاح غير متحد مع الإشارة؛ فإن ذلك سيجعل من العلاقة السابقة تتحلل كما يلي:

لنرمز لقِبلات الإشارة بـ (ق ش) ولقِبلات الإيضاح بـ (ق ض). وعليه سنتحلل العلاقة السابقة كالتالي:

$$2ق + ن ع \leftarrow ض$$

$$ق ش + ق ض + ن ع \leftarrow ض$$

وإذا رمزنا إلى العلاقة المفهومية بـ (هـ)، وإلى العلاقة المصادقية بـ (ص)، وهما علاقتا الإيضاح (ض)، فإن قِبلات الإيضاح ستكون كالتالي:

$$ق هـ + ق ص \leftarrow ق ض$$

بمعنى أن قِبلات الإيضاح هي مجموع القِبلات المتعلقة بالعلاقتين المفهومية (هـ) والمصادقية (ص).

وبالتالي فستكون النتيجة في علاقة الإيضاح بحسب التعويض كالتالي:

$$ق ش + (ق هـ + ق ص) + ن ع \leftarrow ض$$

وتعني العلاقة الأخيرة أن الإيضاح يتضمن كلاً من مجموعة قِبلات الإشارة وقِبلات العلاقتين المفهومية والمصادقية المحدتين للإيضاح، بالإضافة إلى الظهور المعنوي للنص.

ويلاحظ أننا لم نعر أهمية لقِبلات الظهور المعنوي للنص، حيث لا يمكن أن يتحقق هذا الظهور إلا من خلال بعض القِبلات التي تتصف بالصورية، وهي تختلف عن طبيعة القِبلات السابقة للإشارة والإيضاح، وبالتالي لا بد من أخذ هذا الاعتبار في العلاقة الرياضية، لكننا سنؤجل ترتيب هذه العلاقة إلى القسم القادم بعد أن نستكمل الحديث عن طبيعة القِبلات الصورية واختلافها عن تلك التي تتصف بها قِبلات الإشارة والإيضاح أو التفسير.

رابعاً:

قد يقال إنه إذا كان النص المجهول لا يخضع للمعرفة وإنه عبارة عن ذلك الشيء في ذاته، وإن الذي يعرف به هو كلا النصين الخاصين بالقراءة الإشارية والإيضاحية (كشيء لذاتنا)، وإن هذين النصين أو القراءتين يتقومان بالقبليات المعرفية (كعنصر في ذاتنا)، فالسؤال الذي يرد بهذا الصدد هو: هل يمكن التوصل إلى تطابق النصين أو القراءتين مع الأول، أو على الأقل الاقتراب من المعنى الذي يتضمنه؟ وما مبرر ذلك؟

نعترف - ابتداءً - بأن هذه المسألة معقدة، بل فيها مستويان من التعقيد، فالعلاقة التي تربط نص القراءة الإيضاحية بالنص المجهول هي أشد تعقيداً من تلك التي تربط نص القراءة الإشارية به. والأمر واضح من حيث إن القراءة الإيضاحية تتضمن الإشارية وتزيد عليها، وكما رأينا فإنه من الناحية الرياضية فإن القبليات التي تتضمنها القراءة الإيضاحية تكون مضاعفة مقارنة بالقراءة الإشارية.

لكن مع ذلك يمكن القول إننا نواجه قضية هي ذات القضية التي نواجهها في الكشف عن طبيعة الأشياء الخارجية، فهذه الأشياء هي أيضاً عبارة عن أشياء في ذاتها، وبالتالي يستحيل نقلها كما هي في ذهن الرائي، وبالتالي كيف نطمئن بأن الصورة الذهنية تعبر عن الحقيقة الخارجية وتحاكيها؟ أو على النحو الأدنى: كيف نبرر اقتراب الحقيقة من الحالة التصورية للشيء في ذهن إلى حالته الموضوعية في الخارج؟ وهل ان العلاقة بين زيادة القبليات والكشف عن حقيقة الشيء هي علاقة عكسية؛ فكلما زاد عدد القبليات تضاعف في القبال احتمال الكشف.. أم ان الأمر ليس كذلك دائماً؟

هذه هي الإشكالية التي تواجهنا، وسندع الإجابة عنها إلى ما سيأتينا فيما بعد..

نذكر القارئ قبل ان ننهي هذا الفصل بما تسالم عليه علماء التراث والمفسرون من التعامل مع النص وفق العلاقات التالية:

- 1- يتألف النص من عنصرين لا غير، هما اللفظ والسياق.
- 2- وفقاً للفقرة السابقة فإنه ليس للنص ظهور غير الظهور اللفظي المتعارف عليه.
- 3- كما وفقاً للفقرة الأولى فإن هناك نوعين من القراءة فقط، هما القراءة التي تأخذ بالظهور اللفظي، وتلك التي تأخذ بخلافه. وعادة ما تسمى الأولى بالتفسير، والثانية بالتأويل.
- 4- لقد اعتاد علماء التراث ان يتعاملوا مع القراءة وفق مستوى واحد فقط لا غير. ويستثنى من ذلك النهج الذي اتبعه العرفاء ومن على شاكلتهم، حيث جعلوا لكل

ظاهر باطناً. وهو نهج يفتقر إلى القواعد المحددة كتلك التي يستحضرها علماء الأصول والتفسير.

5- ان القراءة لديهم يمكن ان تستقل مبدئياً عن القبلات المعرفية.

هذا في حين توصلنا خلال البحث إلى نتائج مغايرة لتلك الفقرات، وهي من حيث الإجمال كالتالي:

- 1- يتشكل النص من ثلاثة عناصر لا عنصرين، هي: اللفظ والسياق والمجال.
- 2- وفقاً للفقرة السابقة فإن للنص ظهوراً آخر غير الظهور اللفظي، وهو ما سميناه الظهور المجالي.
- 3- كما وفقاً للفقرة الأولى فإن هناك ثلاثة أنواع من القراءة لا نوعين، حيث تمّ تحديدها وفقاً لقانون القراءة، وهي كل من: القراءة الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية (الرمزية). وهذه القراءات الثلاث تستوعب جميع المذاهب والمدارس المعرفية ذات العلاقة بفهم النص، فهي إما ذات نزعة بيانية، أو تأويلية، أو رمزية.
- 4- يوجد مستويان للقراءة بدل المستوى الواحد. وقد أطلقنا على الأول (الإشارة)، وعلى الثاني (الإيضاح) أو التفسير.
- 5- لا يمكن فصل القراءة عن القبلات المعرفية مطلقاً، الأمر الذي سنتناوله بالتفصيل خلال القسم القادم.

على ذلك يمكن تلخيص خلافتنا مع الرؤية التقليدية إزاء النظر إلى النص وكيفية التعامل معه عبر الجدول البياني التالي:

الموقف التراثي	الرؤية الجديدة
اللفظ + السياق ← النص	اللفظ + السياق + المجال ← النص
الظهور اللفظي ← ظهور النص	الظهور اللفظي + الظهور المجالي ← ظهور النص
أنواع القراءة = استظهار + تأويل	أنواع القراءة = استظهار + تأويل + استبطان
مستويات القراءة = واحد	مستويات القراءة = إثنان (إشارة + إيضاح)
تأثير القبلات المعرفية = 0 أو 1	تأثير القبلات المعرفية = 1

الفصل العاشر

نُظم الفهم والفكر العلمي وآليات القراءة

تتميز مناهج التراث الإسلامي ونظم الفكر العلمي بتشابهات كثيرة، إلى الدرجة التي تتيح لنا تطبيق آليات القراءة عليهما من دون فرق، وهو ما سنستعرضه خلال الفقرات التالية¹:

أولاً:

من وجهة نظرنا يتحدد الفكر العلمي الحديث بثلاثة نُظم مختلفة، هي النظام الإجرائي الاستقرائي، والنظام الإفتراضي الاستنباطي، والنظام التخميني الميتافيزيائي. وقد سبقها النظام العلمي القديم.

ويعتمد النظام الأول أساساً على التجربة والاستقراء، وهو يرفض مبدئياً الإفتراضات الذهنية والميتافيزيقية. وقد بدأ منذ اللحظة التي أُستبعد فيها النظام العلمي القديم، ويؤرخ له عادة منذ القرن السابع عشر الميلادي، واستمر إلى ما يقارب نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين، وله مخاض بدأ منذ ثورة كوبرنيك الفلكية خلال القرن السادس عشر. ويتميز بأنه قائم على التحقيق والمراجعة ضمن الممارسات التجريبية والقرائن الاستقرائية، فهو يعمل على استخلاص النتائج التي تدل عليها المشاهدات والتجارب ومن ثم انتزاعها وتجريدها وبالتالي تعميمها ضمن قوانين عامة، وبعد ذلك يتم إختبارها ليعرف مدى صدقها وكفاءتها. وقد تتخذ هذه القوانين صيغة رياضية محددة، والمثال النموذجي لهذا النظام نظرية نيوتن كما تتمثل في قانون الجاذبية الرياضي. ولهذا النظام بؤادر قديمة ظهرت لدى رجال قلة ضمن الحضارة اليونانية والإسلامية، من أمثال أرخميدس وإبن الهيثم.

وهو نظام يتقاطع مع النظام القديم القائم على العقل كالذي يتمثل في الطريقة الأرسطية وما تضمنته من منظومة علمية وفقاً للإفتراضات والمسلمات العقلية، وعلى رأسها مسلمة السنخية التي تجعل من الطبيعة كياناً مسانخاً للعقل.

وبحسب النظام الإجرائي انه ينبغي ان تتجسد النظرية الفيزيائية برمتها للخضوع تحت مبضع الفحص والإختبار، فالمفاهيم والمبادئ الفيزيائية تحتاج لطرق الإثبات

¹ نشير إلى ان هذا الفصل هو ملخص ومقتبس من كتابنا: منهج العلم والفهم الديني.

والتحقيق التجريبي من دون إفتراضات معلقة. وهو من هذه الناحية يخالف ما لجأ إليه النظام الثاني الإفتراضي في تعويله على الإفتراضات والتجارب الخيالية، بل والصيغ الرياضية المفترضة. وقد برز هذا التوجه بداية القرن العشرين كما يظهر لدى نظرية النسبية وميكانيكا الكوانتم، وما زال قائماً حتى يومنا هذا.

لكن هذا النظام لم يأت ليطيح بالأول، فقد نجد في النظام الثاني بقايا ما للأول أحياناً، حتى ان نظرية النسبية لأينشتاين قامت على فرضية الجاذبية لنيوتن وان فسرتها تفسيراً مختلفاً، كما أنها استندت إلى بعض فروضات هذه النظرية لا سيما ما يتعلق بمبدأ العطالة (القصور الذاتي) أو القانون الأول للجاذبية ضمن ما يعرف بالنظرية النسبية الخاصة. وبالتالي يظهر أحياناً ان هناك شيئاً من التداخل بين النظامين، وهو ان النظام الأول لا يخلو من تضمنه لبعض الفروض التي يتأسس عليها الطابع الاستنباطي، كالقانون الأول لنيوتن، ولو من غير إدراك له، إذ كان نيوتن يصف إستنتاجاته بأنها استقرائية بحتة من غير فروض. لكن تظل هذه الفروض ضيقة لا تقارن بالطلاقة التي صنعها النظام الثاني.

هكذا لا يلغي النظام الإفتراضي النظام الذي قبله، بل يضيف إليه ما لم يستوعبه الأول، بمعنى أنه يحترم ما للطريقة الإجرائية من دور علمي، لكنها تظل محدودة الافق، فلو كان بالإمكان اقامة التجارب الواقعية على كل ما تتضمنه النظرية الفيزيائية لما كانت هناك حاجة للتجارب الخيالية والإفتراضات الحدسية، ولا إلى المفاهيم النظرية والتأويلات الرياضية المجردة نسبياً. لذا يتميز هذا النظام عن سابقه بعنصر الإفتراضات الحدسية والخيال والتأويلات الرياضية المفتوحة والبعيدة عن التجارب المباشرة. وهو يعتمد رغم ذلك على أفق الانتظار للإرصاد والتجارب.

وللنظام الثاني منهجان متعاكسان بحسب السير المعرفي والسلوك، أحدهما قائم على الخيال، والآخر على الرياضيات، والغالب فيهما التشابك والاندماج والمزاوجة. فالأول يمتاز بالتأمل الخيالي وبقدر واسع من الحرية واطلاق العنان للخيال دون الإعتداد على منهج محدد في تكوين الفروض، مثلما يتمثل في نسبية أينشتاين.

أما الآخر فهو صوري رياضي مجرد، وقد بدأ مع ماكسويل، ثم توج لدى الكوانتم الموجية. وكثيراً ما يتداخل المنهجان، لكن من الناحية الإبستمية يبدأ المنهج الخيالي بالخيال والتأمل ليصنع صورة تأويلية هرمنوطيقية حول الواقع الفيزيائي، ومن ثم يلبسها أخيراً القالب الرياضي المناسب، فيصبح الناتج هو ما نسميه المنهج (الخيالي-الرياضي).

وعلى عكس ذلك المنهج الرياضي، فهو يبدأ بالبعد الصوري الرياضي لينتهي إلى صورة خيالية هرمنوطيقية، ونسميه المنهج (الرياضي-الخيالي). وبالتالي فالمنهج

الأول يبدأ بمقدمات تخيلية حول الواقع الفيزيائي لينتهي إلى نتائج رياضية، في حين يقوم المنهج الثاني بشكل معاكس عادة، وهو أنه يبدأ بمقدمات رياضية لينتهي إلى نتائج خيالية، وأحياناً يحصل تشابك بين الحالين بحيث يكون التطور هو بناء متراكم من التصورات الخيالية والرياضية بعضها قائم على البعض الآخر. لكن من الناحية المبدئية نلاحظ بأن الأول يبدأ من الهرمنوطيقا لينتهي إلى الإستمولوجيا، في حين يبدأ الثاني من الإستمولوجيا لينتهي إلى الهرمنوطيقا. والحقيقة أن كليهما يمارسان نوعين مختلفين من الهرمنة أو التأويل.

وما زال هذا النظام قائماً رغم أنه خُلف نظاماً ثالثاً أخذ ينافسُه ويزاحمه، وهو النظام التخميني الميتافيزيائي، فهذا الأخير يتبنى كلا المنهجين الذي يقوم عليهما النظام الثاني، أي المنهج (الخيالي-الرياضي) والمنهج (الرياضي-الخيالي)، سوى أنه أخذ يتعلق بموضوعات غير قابلة للاختبار والتحقيق، وهي أقرب إلى القضايا الفلسفية منها إلى العلمية. ويلاحظ أن عامل الافتراض وارد في كلا النظامين الثاني والثالث، وهو ما يجعلهما غارقين في مسبح التأويل المفتوح والهرمنوطيقا خلافاً للنظام الأول.

ويمكن القول إنه باستثناء النظام القديم فإن سائر النظم لا يتقاطع بعضها مع البعض الآخر. فالنظام الثاني يضيف شيئاً جديداً لا يرد في الأول، كما إن النظام الثالث هو الآخر يضيف شيئاً جديداً غير وارد لدى الأول والثاني، ولولا كونه غير متقاطع مع النظامين السابقين لما كان يمكن أن يشكّل حلقة من حلقات العلم الحديث، ولكان يعد من النظم الفلسفية الصرفة، أو يلحق بالنظام القديم.

ثانياً:

إن للنظم العلمية تشابهات كثيرة مع نظم التراث الديني، فالنظام العلمي القديم يشابه النظام الفلسفي الوجودي للفهم، فكلاهما يسقطان الاعتقادات بشكل توكيدي ودوغمائي دون تردد، بل إن نظام العلم القديم ناشئ عن النظام الفلسفي الوجودي ذاته، وبالتالي فإن كلاً من الفلاسفة والعلماء كان يمارس ما يسمى مبدأ انقاذ الظواهر، وهو المبدأ الذي ظل مستحكماً قرونًا طويلة، بل حتى إنه أستخدم خلال النهضة العلمية الحديثة. وهو على شاكلة ما كان يمارسه الفلاسفة المسلمون من تأويل للنص الديني.

فمثلاً كان مبدأ انقاذ الظواهر يجري تطبيقه على أرض العلم، كان مبدأ التأويل يجري تطبيقه على أرض النص. وإذا كان المبدأ الأول يمثل انقاداً فعلياً للظواهر الواقعية، فإن الأخير يمثل انقاداً فعلياً للمظاهر النصية. وكلاهما تأويل، فالأول تأويل يخص الواقع الموضوعي، والآخر تأويل يخص النص الديني؛ كالذي يمارسه الفلاسفة والمتكلمون دفاعاً عن مسلماتهم العقلية.

كما ان النظام العلمي الإجرائي يشابه المنهج البياني للفهم الديني، كذلك فإن النظام الافتراضي يشابه من وجوه المنهج العقلي لهذا الفهم. وبالتالي فإن الخلاف بين النظامين الإجرائي والافتراضي العلميين يشابه إلى حد ما الخلاف الجاري بين المنهجين البياني والعقلي، أي بين من يعتبر النص الديني بين بذاته دون ان يحتاج إلى إضافة خارجية، كالذي يقوله أصحاب النزعات البيانية الصرفة، وبين من يرى هذا النص متشابهاً يحتاج إلى المسلمات العقلية لتسديد ثغرة التشابه وعدم الإحكام.

فالخلاف القائم بين الدائرتين البيانية والعقلية للفهم هو من بعض الوجوه كخلاف القائم بين النزعتين التجريبية الاستقرائية والعقلية الحدسية للعلم، حيث تحافظ الدائرة البيانية والنزعة التجريبية على ما هو ظاهر ووصفي دون ان تتعداه للتأويل أو تفترض له إفتراضات خارجية، وهو خلاف ما تقوم به الدائرة العقلية للفهم والنزعة الحدسية للعلم، فكلاهما يفترضان قضايا غير مستمدة من المعطيات الموضوعية، إحداها تحت عنوان العقل كما في الفهم، والأخرى تحت عنوان الحدس الخيالي والرياضي كما في العلم.

وما تمارسه الدائرة العقلية في اخضاع النص للعقل سلباً وإيجاباً، سواء العقل المعياري الكلامي أو الوجودي الفلسفي، يشابه ما عليه النظام الافتراضي العلمي في اخضاع ظواهر الطبيعة والتجارب أحياناً لأحكام الافتراضات الحدسية ولو بالتأويل.

فمثلاً ان للنزعة العقلية للفهم إضافة عقلية، فكذا هو الحال مع النظام الافتراضي للعلم. وكلاهما يخالفان ما عليه النزعتان البيانية والإجرائية. فالنزعة العقلية تقرأ النص وفقاً لقبلياتها المنظومية حتى وإن أدى ذلك إلى خلاف ما تدل عليه الظواهر اللفظية بالتأويل. وهو شبيه الحال بما يسعى إليه النظام الثاني الافتراضي من وضع إفتراضاته القبلي حتى وإن أدى الأمر إلى تجاوز ما تدل عليه الظواهر الطبيعية. فهو يقوم أحياناً بنوع من التأويل لهذه الظواهر، وحتى التجارب، بما يتفق ومسلّماته الافتراضية. فمثلاً تنحو نسبية أينشتاين إلى تأويل العلاقة الظاهرة للمكان والزمان بحسب الاتصال النسبي، وكذا أنها عندما تتحدث عن السرعات الفائقة فإنها تتعامل مع الظواهر المألوفة بطريقة تأويلية، ومثل ذلك عندما تتناول الظواهر الكمومية. وعلى هذه الشاكلة كثيراً ما تتجاوز الإفتراضات المطروحة في نظرية الكوانتم المظاهر الحتمية والعلاقات السببية وقضايا الحس المشترك العام لدى عالمنا الكبير، وكل ذلك يشكل تأويلاً لقضايا الواقع المألوفة، شبيهاً بما تقوم به النزعة العقلية للفهم في تأويلها لظواهر النص اللفظية. فهما بالتالي يمارسان الشيء نفسه الذي كان يمارسه النظام القديم تحت ما يسمى مبدأ انقاذ الظواهر. فسواء لدى الدائرة العقلية في الفهم أو لدى النظريتين النسبية والكوانتم في العلم فإن المآل واحد من حيث التأويل والحرف والعدول، أو ممارسة انقاذ المظاهر والظواهر. وهو ما يعني ان هذا المبدأ لم ينته دوره وان انتهى ذكره والإعتراف به لصالح مبدأ البساطة.

كذلك مثلما ان للدائرة العقلية تناقضاتها الذاتية بحسب أصولها المولدة وقواعدها الأساسية، كالتناقض بين النزعتين الوجودية والمعيارية، ومثل ذلك التناقض بين القواعد العقلية الأصولية لعلم الكلام ضمن النظام المعياري، فكذا ان للنظام الثاني تناقضاته المتعلقة بقواعده المفترضة، وهي التناقضات المتمثلة بكل من النظريتين المتنافستين النسبية والكوانتم والتي يظهر مفعولها مباشرة عندما يتعلق الأمر بتفسير ما يحصل عند الكتل العظيمة ذات الاحجام الضئيلة؛ كمراكز الثقوب السوداء وبداية نشأة الكون.

والنظام الإفتراضي بمنهجه السابقين (الرياضي والخيالي) يشابه ببعض الاعتبارات النظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعقلي والعرفاني الخيالي أو الحدسي. فالمنهج الفلسفي يؤكد على المسلمات العقلية البرهانية التي لها دورها في الفهم الديني، وهو من هذه الناحية يشابه الصورة الرياضية التي يقدمها النظام الإفتراضي في العلم ليصبغ بها الخيال التأويلي في فهمه للظواهر الطبيعية. كما إن المنهج العرفاني - مثلما يتمثل في مذهب ابن عربي - يؤكد على دور الحدس والخيال البشري إلى الحد الذي يرجحه على الفعل العقلي، وهو بهذا يجعل من الفهم الديني فهماً قائماً على الخيال، ومن ثم فإنه يشابه بذلك ما يفعله الخيال العلمي ضمن النظام الإفتراضي والنظام الميتافيزيائي القائم عليه.

هكذا فبحسب هذه الاعتبارات نجد ان التصور الرياضي في العلم سيقابل التصور الفلسفي في الفهم ضمن اعتباراته المجردة التي يفرضها على النص سلفاً، فيفضي به الحال إلى التأويل ضمن قاعدة ما يسمى المثل والممثل. أما التصور الخيالي في العلم فسيقابل الخيال والحدس العرفاني كالذي يؤكد عليه ابن عربي في الكشف، ومنه الكشف المتعلق بالفهم.

وبالتالي فإن النظام الوجودي بنهجه الفلسفي والعرفاني يناظر ما عليه النظام الثاني الإفتراضي للعلم، فلدى كلا النظامين هناك ما يعود إلى البرهان والإبستمولوجيا، كما لديهما ما يعود إلى الكشف الحدسي والهرمنوطيقا.

وأكثر من ذلك هناك نوع من التناظر بين العلم والفهم على صعيد العلاقة الثنائية السابقة. وهو ان انقسام النظام الإفتراضي للعلم إلى منهجين يحصل بحسب ترتيب علاقة المقدمات بالنتائج، فتارة يعبر المنهج عن بداية التأويل الرياضي الصوري لينتهي إلى تأويل خيالي، وهو ما سميناه المنهج (الرياضي-الخيالي)، كما قد يحصل العكس وفق ما أطلقنا عليه المنهج (الخيالي-الرياضي)، وهو القيام بالتأويل الخيالي لينتهي إلى الصياغة الرياضية. فالعلاقة بين الرياضيات والخيال يمكن النظر إليها كعلاقة الإبستمولوجيا بالهرمنوطيقا، فعندما تعمل الرياضيات على تحديد فعل الخيال وفقاً للمنهج الأول (الرياضي-الخيالي) فهذا يعني ان هناك نوعاً من البسمة

الهرمنوطيقية، وعلى العكس عندما يحدد الخيال فعل الرياضيات وفقاً للمنهج المقابل (الخيالي-الرياضي)، إذ يعني ان هناك نوعاً من الهرمنة الإستمولوجية. وبالتالي فهناك حركتان تبدأ إحداهما بالبستمة لتنتهي إلى الهرمنة، في حين تبدأ الأخرى بالهرمنة لتنتهي إلى البستمة.

وهذا الحال يناظر بوجه من الاعتبارات ما يحصل لدى العلاقة التي تربط النهجين في النظام الوجودي، أي الفلسفي والعرفاني قبال نهجي النظام الثاني الإفتراضي: (الرياضي-الخيالي) و(الخيالي-الرياضي). فلدى الفلاسفة المسلمين تحليل لدرجات الإدراك الثلاث هي (العقلية والخيالية والحسية)، فقد ركزوا على القوتين المعرفيتين العقلية والخيالية، وجعلوا القوة العقلية أعلى المراتب الثلاث والتي تناسب الفلاسفة، ومن ثم تأتي بعدها القوة الخيالية التي تناسب الأنبياء، ومن الطبيعي ان يكون على شاكلتهم العرفاء. فالقوة العقلية تمثل القوة الفلسفية البرهانية قبال القوة الخيالية المتمثلة بالقوة النبوية الاقناعية – ومثلها العرفانية –، فهما قوتان مختلفتان من حيث الأولوية، ويعاكسان الرؤية العرفانية التي ترى العكس صحيحاً؛ حيث الانتصار للقوة النبوية العرفانية أو الخيالية قبال القوة العقلية الفلسفية¹. وهذا التعاكس يناظر النهج التعاكسي لدى فيزياء النظام الثاني، بمعنى ان القوة الفلسفية العقلية والعرفانية الخيالية يناظران في اعتباراتهما النهجين المختلفين للنظام الإفتراضي، فالأولوية التي يعطيها الفلاسفة للقوة العقلية الفلسفية قبال القوة النبوية الخيالية – أو العرفانية – تناظر الأولوية المعطاة للنهج (الرياضي-الخيالي) في قبال العكس. كما إن الأولوية التي يعطيها العرفاء للقوة العرفانية الخيالية قبال العقلية الفلسفية تناظر الأولوية للنهج (الخيالي-الرياضي)، وهي على العكس من السابق.

وإذا كانت القوة الخيالية تحتاج إلى القوة العقلية كما لدى الفلاسفة، أو العكس صحيح كما لدى العرفاء، فإن هذا الحال يشاكل ما عليه النظام الإفتراضي، إذ يجعل الحاجة مزدوجة بين الخيال والرياضيات، فقد يحتاج الخيال إلى الرياضيات كما في المنهج (الرياضي-الخيالي) أو البستمة الهرمنوطيقية، وكذا العكس صحيح وهو أنه قد تحتاج الرياضيات إلى الخيال كما في المنهج (الخيالي-الرياضي) أو الهرمنة الإستمولوجية.

هكذا يتضح بأن النظام الثاني الإفتراضي للعلم يجد تناظرات مختلفة لدى مناهج الفهم الديني التراثي باستثناء ذلك الذي يعود إلى المنهج البياني والذي يناظر النظام الأول الإجرائي.

¹ اوردنا التفصيل حول ما سبق لدى حلقة (النظام الوجودي).

يبقى النظام الثالث (التخميني الميتافيزيائي) للعلم، وهو تطوير للنظام الثاني بجعل وظيفة المنهجين الخيالي والرياضي تمارس دورها بلا حدود، وليس كما كان يفعله النظام الثاني ضمن حدود أفق التوقع والانتظار التجريبي. وبذلك أصبحت الرياضيات مجردة دون أن يكون لها علاقة بالواقع سوى الاسقاط، كما إن الخيال هو أيضاً أصبح في غاية التجريد عن الواقع فلا يربطه به سوى الاسقاط لأدنى مناسبة. وهو من هذه الناحية يتفق مع النزعة العرفانية للفهم، فهي تسقط اعتباراتها الخيالية على النص لأدنى مناسبة. لذلك فكلاهما يحمل رؤى غريبة للغاية هي على شاكلة الرؤى الاسطورية التي يصعب تصديقها.

مع ذلك فإن الفارق بين النظام الثالث للعلم والمنهج العرفاني للفهم هو أن الأول ذو نزعة تخمينية، في حين إن الأخير ذو نزعة توكيدية دوغمائية.

ثالثاً:

بذلك جعلنا المقارنات السابقة ندرك بأن التفاسير الفيزيائية هي أشبه بتأويلات النص المختلفة، فكل تفسير هو تأويل، وكل تأويل يقابله آخر، ويمكن تفسير أي شيء بتأويلات مختلفة. وعليه يمكننا أن نخضع النظم الفيزيائية لآليات القراءة كما تمارس في الفهم وفقاً لعلم الطريقة.

فمثلما في الفهم ثلاث آليات للقراءة، هي الاستظهار والتأويل والاستبطان، فكذا هو الحال في العلم، حيث فيه ما يقابل كل طريقة من هذه الآليات، فيمكن تطبيق الاستظهار على النظام الأول الإجرائي مثلما يطبق على الدائرة البيانية. كما يمكن تطبيق التأويل على النظام الثاني الافتراضي مثلما يطبق على الدائرة العقلية، سواء كانت فلسفية أو كلامية، في حين إن الاستبطان يناسب النظام الثالث (التخميني الميتافيزيائي)، مثلما يناسب المنهج العرفاني الباطني لإعتقاداته الاسطورية لأدنى مناسبة، وكلاهما يقتربان مما تتجه إليه نظريات القراءة الأدبية فيما بعد الحداثة؛ بجعل النص مفتوحاً وقابلاً لإتخاذ الحد الأقصى للقراءة بلا حدود وضوابط، كالذي سبق عرضه.

كما ومثلما أن النص يتألف من ثلاثة عناصر، هي اللفظ والسياق والمجال، وأن أي قراءة لا بد من أن تحتكم إلى ترتيب العلاقة بين هذه العناصر، فكذلك يتألف الكون من ثلاثة عناصر، هي الشيء والعلاقة والمجال، وأن أي تفسير لا بد من أن يستظل بترتيب الروابط بين هذه العناصر. فهناك أشياء في الطبيعة يمكن الإشارة إليها بنحو ما؛ كالشجر والحجر والإلكترون والبروتون، ولهذه الأشياء علاقاتها المتشعبة. كما إن لها مجالاتها الخاصة بحيث لا يختلط بعضها ببعض الآخر، ومن ذلك عدم اختلاط قوانين الكوانتم للعالم الجسيمي بقوانين العالم الجسيمي الكبير، رغم أن هذا الأخير قائم

على الأول. ومثلما ان الكائن الحي يتألف من وحدات الحياة المسماة بالخلايا، إلا ان لكل منهما قوانينه الخاصة التي لا تختلط بالآخرى رغم التراكب الحاصل بينهما.

إذاً هناك تناظر في العناصر بين النص والكون أو الطبيعة، فأشياء هذه الأخيرة تناظر الفاظ النص، وعلاقاتها تناظر سياقاته، كما إن مجالاتها تناظر مجالاته.

وفي حالة النص عرفنا بأن الآلية الاستظهارية تتصف بكونها تعمل على مراعاة سياق النص في أخذها بالظهور اللفظي والمجال. وان الآلية الاستبطانية تعمل على الضد، فلا تأخذ بالمجال مما يقتضي عدم مراعاة السياق بتركها للظهور اللفظي. وان الآلية التأويلية تتخذ الطريق الوسطى، حيث تحتفظ بالمجال لكنها لا تراعي السياق في حمل اللفظ على الظاهر.

وتتنطبق هذه الآليات الثلاث للقراءة على النظم العلمية الثلاثة. فالنظام الأول يمارس نمط الاستظهار فيحافظ على الظهور الفعلي لعلاقات الأشياء ضمن مجالها، والثاني يمارس نمط التأويل باعتباره لا يحافظ على ظهور العلاقات، وإن كان لا يتجاوز المجال المتعلق بها، في حين يمارس الثالث نمط الاستبطان لكونه يتجاوز مجال العلاقات بإستدلالاته من أي شيء على كل شيء.

هذه هي التناظرات بين نظم العلم والفهم، فالنظام الإجرائي التجريبي للعلم يناظر المنهج البياني للفهم، فكلاهما يمارس نمط القراءة الاستظهارية. والنظام الإفتراضي الاستنباطي يناظر المنهج العقلي بشقيه الوجودي والمعياري، إذ كلاهما يمارس نمط القراءة التأويلية. كما إن النظام التخميني الميتافيزيائي يناظر المنهج العرفاني الباطني، حيث كلاهما يمارس نمط القراءة الاستبطانية لأدنى مناسبة.. وإذا كان النص هو من يحدد طبيعة المجال الذي يتضمنه عبر فعل القراءة، فإن الكون هو من يحدد طبيعة المجال الذي يتضمنه عبر فعل الملاحظة والتجربة والإختبار.

خلاصة القسم الرابع

* لا تستهدف قراءة النص الديني الثراء الخصب كما تشجع عليه القراءات الأدبية المعاصرة، بل يكفيها تحقيق الحد الأدنى للفهم دون أقصاه، لأن الغاية الأساسية منها هي ضبط المراد والكشف عن المقصود بقدر الإمكان، لا توسيع آفاق الدلالة إلى ما لا نهاية.

* تفترض القاعدة الهرمنوطيقية أن الفهم ناقص على الدوام، فهو سيال بلا حدود، وعليه تنتصف القراءات بأنها خصبة ومشجعة ومثرية، كالذي تدعو إليه أدبيات ما بعد الحداثة، حيث لا يُنظر إلى المعنى بوصفه معطًى نهائياً، بل باعتباره مشروعاً مفتوحاً للتجدد المستمر.

* إن المجاز متطور عقلياً ولغوياً مقارنة بالحقيقة اللفظية. فلولا ثراه لكانت اللغة ضيقة لا تتجاوز المعنى الحسي، ناهيك عن أن له الدور الأساس في جعل العقل يُظهر مكنوناته بلا حدود، ويمنحه القدرة على التعبير عن المعاني المجردة والعلاقات المركبة.

* لا سبيل للإتصال الذهني بالموضوعات الخارجية من دون العلم الحسولي، أي من دون (الشيء لذاتنا) في قبال (الشيء في ذاته)، وذلك اعتماداً على (ما في ذاتنا). والفرق بين هذه العناصر الثلاثة هو أمر عظيم، إذ يحدد طبيعة المعرفة وحدودها وإمكاناتها في تمثيل الواقع الخارجي .

* إن أغلب النشاط المعرفي اللاشعوري لدى البشر يمتاز بالمنطقية والنظام والاتساق خلاف المتصور حوله، بل إن كثيراً من عمليات الإدراك والحكم واتخاذ القرار تجري في هذا المستوى بكفاءة تفوق ما نتصوره عادة.

* يفضي الفهم في حالة اعتماد المستوى العمودي للنص إلى ترددات تسمح بقراءات ممكنة كثيرة تضعف من قيمة احتمال التطابق مع النص، بخلاف حالة الاعتماد على المستوى الأفقي؛ حيث الإستعانة بالقرائن الاستقرائية المبنوثة هنا وهناك، بما يعزز فرص الاقتراب من المراد النصي.

* إن الحقيقة اللفظية على معنيين خاص وعام، إذ يمكن الإشارة إليها بنحو خاص كالمعنى الحسي مثلاً، كما يمكن الإشارة إليها بروح المعنى العام الذي يشمل ما هو حسي وغير حسي، ويستوعب مختلف مصاديق الدلالة ضمن إطار جامع.

* للقراءة مستويان من الآليات، هما الإشارة والإيضاح (التفسير)، ويتصف الأول بالإجمال، فيما يتصف الثاني بالتوضيح والتفصيل، وهو قائم على الأول من دون عكس، إذ لا يمكن الانتقال إلى الإيضاح من دون المرور بمرحلة الإشارة الأولية.

* للنص ثلاثة عناصر، هي اللفظ والسياق والمجال، ويترتب عليها ثلاثة أنماط للقراءة تبعاً لقانون القراءة، وهي الاستظهار والتأويل والاستنباط، سواء على مستوى الإشارة أو الإيضاح.

* إن ميزة الاستظهار هي الحفاظ على كلا الظهورين المجالي واللفظي، وعلى عكسه الاستنباط الذي لا يلتزم بهما معاً، في حين يتوسط التأويل فيحافظ على المجال دون الظهور اللفظي.

* إن الدلالة على نوعين: لفظية ومجالية، وتعتبر الأخيرة مجملة مقارنة بالأولى التي هي إما إشارة أو إيضاح، مع أن لها دوراً أساسياً في تحديد الإطار العام للمعنى.

* ينقسم المجال إلى ظاهر وباطن، وإن الأول يتشعب إلى صنفين هما المجال الحقيقي والمجال المجازي. لذلك فهو ينقسم على شاكلة ما ينقسم إليه الظهور اللفظي، وعلامة الظهور لكل منهما التبادر، بوصفه المؤشر الأول على المعنى الذهني.

* لا يتحقق الإيضاح ما لم تتبين طبيعة العلاقتين المفهومية والمصادقية، خاصة الأخيرة، إذ الغرض من قراءة النص (الديني) هو الكشف عن الموضوع الخارجي، وهو لا يتحقق ما لم تتبين قبله العلاقة المفهومية. وبدون ذلك تظل القراءة إشارية فحسب؛ لعجزها عن بلوغ مرتبة التعيين والكشف التفصيلي.

* للظهور النصي ثلاثة مستويات بعضها يقوم على البعض الآخر، هي: الظهور الإشاري العام، والظهور الإشاري الخاص، والظهور الإيضاحي، بحيث يمثل كل مستوى درجة أعلى من التحديد والكشف مقارنة بالمستوى السابق.

* يمكن تطبيق أنماط القراءة الثلاثة على مقاطع النص وجمله، كما يمكن تطبيقها على الطابع الكلي للموضوع المقروء، مما يمنحها مرونة في التعامل مع الجزئيات والعمومات على السواء.

* تتفاوت مصاديق آليات الإشارة والإيضاح الثلاث قوة وضعفاً اعتماداً على كل من هيئة النص وقبليات القارئ وأحواله النفسية، فالحال يختلف من قارئ لآخر، مثلما يختلف من نص لآخر، الأمر الذي يفسر جانباً مهماً من تباين القراءات وتعدد نتائجها.

* للإشارة قبلياتها، لكن الإيضاح يضيف إليها المزيد من القبليات؛ مما يجعلها أكثر تعقيداً، وأكثر تأثراً بالخلفيات المعرفية والمفاهيم المسبقة التي يحملها القارئ.

* للعلم أربعة نُظم تتشابه مع نُظم التراث الديني ومناهجه، هي النظام القديم والإجرائي والإفتراضي والميتافيزيائي، فالأول يشابه النظام الفلسفي للفهم في استعلائه ودوغمائيته، والثاني يشابه الدائرة البيانية في حفاظهما على ما هو ظاهر ووصفي من دون افتراضات ومصادر أجنبية. فيما يشابه الثالث الدائرة العقلية والفلسفية، فكلاهما يعتمد على الإفتراضات القبلية. أما الرابع فإنه يشابه الدائرة العرفانية في استدلالات كل منهما لأدنى مناسبة.

القسم الخامس
الفهم والقبليات المعرفية

الفصل الحادي عشر

القبليات المعرفية وإشكالية التطابق

الفكر هو علاقة معرفية تربط الذهن بالموضوع. أو هو رؤية الذهن للموضوع وقراءته له. ففيه ان العلاقة قائمة بين الرؤية والقراءة من جهة، وبين الموضوع من جهة أخرى، استناداً إلى القبليات التي تتيح لهذه العملية الإدراكية ان تحصل. فطالما هناك تفكير بشري فلا بد من هذه العلاقة الثنائية أو الثلاثية. ففي علم الطبيعة مثلاً هناك علم من جهة، وهناك طبيعة مستقلة من جهة ثانية، كما هناك قبليات سابقة من جهة ثالثة.

أو قل: ثمة عنصران: شيء لذاتنا وشيء في ذاته. يضاف إلى عنصر ثالث هو ما في ذاتنا، إذ لا مجال لتحقيق الشيء لذاتنا من دون وجود عنصر آخر في ذاتنا.

ويتخذ التعبير الرياضي لهذه الصيغة الشكل التالي:

العنصر في ذاتنا + الشيء في ذاته ← الشيء لذاتنا

وبحسب الرموز الدالة:

فينا + فيه ← لنا

أو بحسب الرموز الاعتبارية:

ن + هـ ← ل

حيث رمزنا للعنصر في ذاتنا بـ (ن)، وللشيء في ذاته بـ (هـ)، وللشيء لذاتنا بـ (ل).

وبلا شك ان التقسيم السابق يجعل العلاقة بين الفكر والموضوع ليست متطابقة بالضرورة، فهي أشبه بعلاقة الماهية بالوجود حسب تصور فلاسفتنا القدماء، إذ الوجود واحد لكنه يتعدد بتعدد قابليات الماهيات ويتنوع بتنوعها.

هكذا فإن الفكر يتعدد مع ان الموضوع واحد. وهذا ما يبرر اختلاف القراءات إلى الدرجة التي يرى فيها الكثير ان النص مفتوح وقابل إلى ما لا نهاية له من القراءات

والأفهام، واليه يعود السبب فيما يطرح أحياناً من تساؤل حول ما إذا كان للنص معنى مقصود كشيء في ذاته أم لا؟ فهذه النسبية تدل على ما للفكر من تأثير بكل من الذهن والموضوع. أي تدل على ما للشيء لذاتنا من تأثير بكل من العنصر في ذاتنا والشيء في ذاته، وذلك مثل تأثير الصورة في المرأة بكل من الشخص وهذه الأخيرة. فالمرأة المستوية لا تعطي ذات الصورة التي تعطيها المرأة المقعرة أو المحدبة أو غيرها، لكن جميع المرايا تظل معبرة عن شيء واحد لا غير، هو ذلك الشخص، دون أن تخطئ بينه وبين غيره من الأشياء. 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 الأذهان دون البعض الآخر.

فمثلاً على الاعتبارات القبلية العامة؛ مبدأ السببية وعدم التناقض، ولكون هذه القضايا واضحة للجميع فإن بها يكون العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، حسب قول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت¹، وهو على شاكلة القول المأثور: «لم يُعطَ للبشر أن يشتركوا في شيء مثلما أُعطي لهم أن يشتركوا في الحس السليم»². وكما أوضح عالم الاجتماع ألكسي دو توكفيل بأن مفهوم العقل اكتسب معنى اعتباراً من اللحظة التي شعر فيها الجميع أنهم متساوون، ومن ثم قادرون على استنباط الحقيقة من ذواتهم³. فهذا هو المعنى الدال على وجود أشياء قبلية مشتركة بين البشر، وهي ما تجعل عملية التفاهم بينهم ممكنة، كما وتجعل قضاياهم المعرفية، سواء كانت علمية أو فلسفية أو قيمية أو عامة، قابلة لأن تكون مشتركة كونية أو عالمية، ولولاها لما كان بالامكان أن يتم الاتفاق على شيء، ولا كان بالامكان جعل هذه القضايا تصل إلى المشتركات العامة للبشر أو كون التفكير فيها يصل إلى حد العولمة الكونية. وقد ينفع هنا التعليق على كلمة بليغة لدوركايم إذ يقول: «إننا نتكلم بلغة ليست من صنعنا، ونستخدم أدوات ليست من ابتكارنا، وننادي بحقوق ليست من وضعنا»⁴. فنقول إن جميع ما طرحه دوركايم في الفقرة السابقة يعود في الأصل إلى المشتركات البشرية، فالأصول اللغوية للبشر واحدة، وهي القدرة والقابلية على إنتاج اللغة والتفاهم. كما إن أصول الأدوات لدى البشر مشتركة، سواء كانت مادية أو معنوية عقلية، فمثلما لديهم القدرة المشتركة على الابتكار والصنع المادي، فإن لديهم القدرة العقلية المشتركة في تقديم التصورات

¹ رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1968، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص109.

² ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة باشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص27، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

³ أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ص133.

⁴ المصدر نفسه، ص217.

والمفاهيم المبتكرة. أما الحقوق فمن الواضح إن أصولها المطلوبة مشتركة لدى البشر كافة. فالعدالة مثلاً هي مطلب بشري مشترك لا يختلف حولها إثنان.

أما الاعتبارات القبلية الخاصة فهي تعود إلى المنظومات الفكرية المتباينة، فللمنظومة الفلسفية - مثلاً - اعتباراتها القبلية التي تميزها عن الاعتبارات القبلية للمنظومة الكلامية، وهكذا.. كما قد تكون هذه الاعتبارات منضبطة أو غير منضبطة، أي تخضع لقواعد واضحة فتكون منضبطة، أو أنها لا تخضع لذلك كتلك المتأثرة بالظروف النفسية والخارجية فتكون غير منضبطة.

وليس الفكر الديني ومنه الإسلامي بمنئى عن هذه الحقيقة العامة، حيث أنه أيضاً متأثر بما عليه الذهن البشري واعتباراته القبلية بأصنافه السابقة، فهو بالتالي فكر بشري إجتهادي قابل للتعدد كغيره من مذاهب الفكر. وحتى التيار المتصف بالنقلي أو البياني يستند إلى عدد من القبلات المعرفية تجعله تياراً إجتهادياً كغيره من التيارات الدينية، كالذي أشار إليه ابن رشد في بعض المواضع، كما عرفنا.

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

والمشترك بين إدراك الشيء الخارجي وبين فهم النص هو أن الموضوع المعالج لدى كل منهما يمثل مادة خام يراد الكشف عن معناها وتفسيرها. وهو ما يمكن اعتباره (الشيء في ذاته)، وأن كلاهما يخضع لآليات من التفكير القائم على القبلات كما عرفنا. والفكر البشري عن وعي أو غير وعي يعمل طبقاً لهذه القبلات، حاله في ذلك حال اللغة، حيث هي الأخرى تعمل ضمن وعاء مشترك قبلي قادر على فهم الجمل اللغوية وتوليدها بلا حدود، سواء كان ذلك يجري عبر نظام (الكفاية اللغوية) كما أطلق عليه تشومسكي، أو عبر خرق هذا النظام بأداة (المتبقي) كما أطلق عليه لوسركل. لكن تظل القابلية الفكرية أعمق وأوسع مدى من القابلية اللغوية، وفيها من القواعد والمبادئ ما لا نجده في القابلية اللغوية، وبها يتهىء العمل ضمن نظم وقواعد معرفية قد تختلف أو تشترك فيما بينها.

وقد كان عمانوئيل كانت (المتوفى سنة 1804) يعتبر العقل هو الذي يحدد الموضوع الخارجي كما يتمثل في الظواهر الطبيعية، وكما يقول: «إن هذه الموضوعات بوصفها ظاهرات هي التي تنتظم وفقاً لطريقة تصورنا»¹، وبالتالي فهي مشروطة بالأحكام والقضايا القبلية. وهذه هي ثورته كما وصفها بأنها ثورة في الفلسفة

¹ نقد العقل المحض، ص35.

جاءت اقتداءً بما أجراه علماء الهندسة والطبيعة من ابداع ثوري لافلت للنظر، وأن ثورته هي على غرار الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، فكما ان كوبرنيك قلب التصور البطليمي القديم معتبراً الأرض هي التي تدور حول الشمس لا العكس، فكذا ان (كانت) اعتبر العقل هو المحدد للشيء الخارجي خلافاً للرؤية السائدة قبله والتي كانت على العكس ترى الشيء الخارجي هو الذي يحدد العقل، ومنه الاستنتاج القائل بتطابق العقل والطبيعة، أو الصورة الذهنية والشيء الموضوعي.

وبعبارة ثانية، لقد كان الفلاسفة السابقون يعتقدون بأن معرفتنا يجب ان تنتظم وفقاً للموضوعات، وقد قلب (كانت) هذه المعادلة جاعلاً قوانين الفكر هي الأساس والمركز الذي تتحرك حوله هذه الموضوعات وليس العكس كما كان يُعتقد¹.

وبحسب المقياس (الكانتي) فإن ما هو قبلي جدير بتحديد ما هو بعدي. ولا شك إن هذا الحال ينطبق على ما يجري في الفهم. ولو صحت مقالة (كانت) لكان الفهم هو المحدد للنص لا العكس، وبعبارة أدق ان ما هو قبلي للفهم يقوم بتحديد ما هو بعدي له.

وتعتمد نظرية (كانت) السابقة على التفرقة بين «ما لذاتنا وما في ذاته»، وهي تفرقة صحيحة من حيث المبدأ. فنحن لا نمتلك فعلاً غير «ما لذاتنا» مما له علاقة مباشرة بالموضوع الخارجي، لكن ذلك لا يعني وجود فصل تام بين الأمرين كما يميل إليه هذا الفيلسوف، مع الأخذ بعين الاعتبار ان ما نقصده بالشيء في ذاته يختلف عما قصده (كانت)، فنحن لا نضيف إلى الموضوع الخارجي شيئاً آخر كما فعل الأخير، فهو يرى أن الموضوع الحسي ينطوي على عالمين ظاهر كما يتجلى لنا، وباطن خفي مجهول هو عالم (الإرادة الحرة) التي تكلف في اقحامها عبر بعض التعميمات والمصادرات من دون مبرر كاف، وهي ما قصد بها «الشيء في ذاته». ووفقاً لفلسفته فإن الذهن البشري يعمل على تحديد الأشياء كظواهر عبر إدراك «ما لذاتنا» تبعاً للمبادئ والقضايا القبلية، في حين لا يخضع «الشيء في ذاته» أو الإرادة الحرة لتحديدات هذه المبادئ والقضايا، ومن ثم فهو عصي عن الفهم والإدراك. فكل ما ندركه هو الظاهر الذهني بفعل التحديدات العقلية القبلية، وهو ما لا ينطبق على «الشيء في ذاته» بأي نحو من الأنحاء، ويظل هذا الشيء مجهولاً بذاته من دون معرفة. وبالتالي فإن القبلي هو ما يحدد البعدي بهيئة «ما لذاتنا»، استناداً إلى الشروط القبلية والقوالب الذهنية كشرط السببية وقالي الزمان والمكان الحدسيين. وسبق ان اعتبرنا القبلية الثابتة هي «عنصر في ذاتنا» لولاه ما أمكن تحقق «الشيء لذاتنا» الذي هو حصيلة تفاعل الأول مع «الشيء في ذاته».

¹ المصدر نفسه، ص 34 و 36.

ويمكن ان نثبت العكس، وهو ان للأشياء دوراً في تحديد «ما لذاتنا» دون ان يتوقف الحال على قضايانا القبلية فحسب. مما يعني ان من الممكن استكشاف بعض الحقائق الموضوعية في الأشياء، كما يمكن إثبات هذه الأشياء - نسبياً -، وهو أمر يختلف عما لدى ذلك الفيلسوف. فهو يرى ان الشروط القبلية لا تمتلك موضوعية خارجية فيما يخص الشيء في ذاته (بالمعنى الكانتي) ولا تمتد إلى معرفته، إنما تقتصر على أشياء التجربة الممكنة، وهو ما يجعل الشيء عصياً عن التحديد والمعرفة. رغم أن التحليل يبين بأن ببعض هذه الشروط استعان (كانت) لإثبات هذا الشيء، وبالتالي لو سلمنا ان بوسع الشروط القبلية إثبات الشيء في ذاته، فما الذي يمنع من تحديد هذا الشيء بحسبها؟

لقد اعتمد (كانت) على مبدأ السببية في اثبات الشيء في ذاته وإن لم يصرح به في سياق الاستدلال، وكما قال: إن من الخُلف «أن يكون ثمة ظاهرة من دون ان يكون ثمة شيء ليظهر»¹.

فالمعنى واضح، وهو أن إثبات الشيء في ذاته قائم على مبدأ السببية الذي يضمن بأن الظاهرة لم تنشأ من العدم المحض، رغم أنه يعتبر السببية من المقولات الرابطة وليست من الحدود الكاشفة. وهو في مناسبات عديدة اضطر إلى الإقرار - بما لا يخلو من تناقض - بأن للسببية صنفاً آخر هو ما يشكل صلة الوصل والعلية بين الشيء في ذاته والظاهرة الطبيعية، وهي مصادرة تضاف إلى كثرة مصادراته الفلسفية، ومنها تلك المتعلقة بخصوصية (الحرية) لدى الشيء في ذاته.

لكن هذه الظاهرة - وشروطها من الزمان والمكان - كما يتحدث عنها (كانت) لا تمثل واقعاً حقيقياً، بل إنها صورة ذهنية مصاغة وفق قليات نسبية وذاتية²، وبالتالي كيف يمكن إثبات ما يقبع خلفها من واقع حقيقي كالشيء في ذاته مثلاً؟

فإثبات الأخير يتوقف على وجود الظاهرة (الذهنية) من خلال قضايانا القبلية، ومنها السببية، لكن هذه القضايا تظل نسبية وذاتية بحسب (كانت)، فكيف يتأسس عليها إثبات هذا الشيء؟ فإمكان التجربة الإدراكية يعتمد على المبادئ القبلية وعلى رأسها مبدأ السببية، رغم ان هذه القضايا رهينة للبعد الذاتي للإنسان، وقد صايرها (كانت) في الموضوعات الامبيريقية. وبالتالي فهو لا يجد تبريراً منطقياً يدعم فكرة وجود الشيء في ذاته، ولا ما ينقذه من النزعة المثالية الخالصة، عند ربطه بين التصور والواقع الموضوعي رغم نقده لها ومحاولته اثبات الواقع الموضوعي طبقاً لاعتبارات الزمان وعلاقته بالجواهر الثابت من دون ان يعلّق اثبات الواقع الموضوعي على الشيء في

¹ نقد العقل المحض، ص37.

² المصدر السابق، ص112 و255-257.

ذاته¹؛ باعتباره مجهولاً حتى من جهة إن كان يوجد فينا أو خارجاً عنا؟ وما إذا كان يختفي باختفاء الحساسية أو يظل جانباً²؟.

لقد سبق للفيلسوف المثالي جورج باركلي (المتوفى سنة 1753) ان اعتبر القول بوجود الحقائق الخارجية يفتقد إلى الدليل. فإذا كان كل ما نمتلكه هو الشيء لذاتنا فقط، فما مبرر الاعتقاد بوجود عالم خارجي ونحن لا يسعنا إدراكه إدراكاً مباشراً؟ وعلى حد تعبير بعض المفكرين: «لو أنني فقط أستطيع أن أخرج من رأسي لرأيت ما إذا كان هناك شيء»³.

وبعبارة أخرى إلى أي حد يمكننا إثبات قضايا الواقع؟ هل باستطاعتنا ان نثبت تفاصيله أو مجملاته؟ وهل يمكننا إثبات كميّاته ورموزه؟ وماذا بشأن العلاقات بين الأشياء وإرتباطاتها بحسب التأثير والاقتران الزماني والمكاني؟

وعموماً تثور بعض المؤاخذات على مقالة (كانت) المثالية. فما يدعيه في تحديد العقل للشيء الخارجي مقبول على النحو النسبي، فالتأثير مشترك ومتبادل، فالعقل يحدد الشيء، والعكس صحيح. والدليل على ذلك ظهور الأشياء في الذهن منتظمة، فهي تظهر بالشكل الذي تظهر فيه تبعاً لعاملين؛ هما: قنليات الإدراك العقلي والشيء في ذاته، وذلك بحسب ما قصدناه من المقولة الأخيرة لا بما قصده (كانت).

لذا فالعقل لا يحدد الشيء تحديده المطلق، بل الأمر متبادل بين العقل والشيء. وبعبارة أدق، 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.

أي ان تحديد الشيء لذاتنا لا يحصل إلا بتفاعل العنصر في ذاتنا والشيء في ذاته.

وينطبق الأمر ذاته على العلاقة بين الفهم والنص، فأحدهما يعمل على تحديد الآخر. فالفهم لا يحدد النص باطلاق، كما إن النص لا يحدد الفهم باطلاق، والأمر نسبي.

وإذا توخينا الدقة فإن الفهم محدد بكل من القنليات والنص معاً، فلا القنليات تعمل على تحديد الفهم وحدها، ولا النص يفعل ذلك، بل كلاهما يعمل على تحديده بنوع من

¹ تفصيل مناقشتنا لذلك جاء في كتاب: مفارقات نقد العقل المحض.

² نقد العقل المحض، ص182.

³ تيري إيجلتون: أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، ص29، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الاشتراك. وعليه فعندما نقول إن الفهم محدد بفعل القبليات فلا يعني ذلك انه معزول عن تأثير النص.

ويظهر مما سبق ان هناك ثلاثة عناصر تتعلق بفهم النص، هي: القبليات والنص والفهم. والعلاقة الدائرة بينها هي علاقة ثابتة، فالفهم يتوقف على كل من القبليات والنص، وان غياب أحد العنصرين الأخيرين يعني غياباً للفهم ذاته. لكن العكس ليس صحيحاً، أي ان غياب الفهم لا يعني غياباً للقبليات، كما لا يعني غياباً للنص.

فالفهم (كشيء لذاتنا) هو نتاج التفاعل بين القبليات (كعنصر في ذاتنا) والنص (كشيء في ذاته)، ووجوده مستمد من وجودهما دون عكس.

وبالتعبير الرمزي فإن (ف) يتحدد بحسب (ق) مع (ن)، حيث (ف) تمثل الفهم، و(ق) هي القبليات، و(ن) هي النص. وبعبارة رياضية فإن:

$$ق + ن \leftarrow ف$$

وهي على شالكة ما سبق تحديده من أن:

العنصر في ذاتنا + شيء في ذاته ← الشيء لذاتنا

وبعبارة ثانية، إن بين ذات القارئ والنص المقروء مسافة لا يمكن اجتيازها إلا بقطرة القبليات. فلولاً هذه القبليات لكانت المسافة قائمة والبعد باقياً من غير اجتياز، رغم انها تصبغه بلونها الخاص. والحال ذاته ينطبق على كل مدرك موضوعي.

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

وقد يصاغ هذا السؤال المزدوج بصيغة أخرى لها علاقة بإدراك الأشياء الخارجية، 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 الأول؟

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 بقضاياه القبلية، والشيء الخارجي كوجود مستقل؟

وبعبارة أخرى: 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 إدراك الشيء أو صورته؟ وكذا هو الحال مع الأحكام التصديقية.

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

إذاً يمكننا ان نستدل بشتى القرائن الدالة على الحقيقة الموضوعية؛ سواء كانت طبيعية أو نصية. وتتخذ عملية الاستدلال السبل المنطقية التي يتم من خلالها التمييز - في الكثير من الأحيان - بين الأمر الأقرب للحقيقة عن ذلك البعيد عنها.

وللتبسيط نفترض - مثلاً - ان إحساسنا قد نقل لنا صورة ذهنية عن كرة تبدو أمامنا لكننا نشك في وجودها أو كونها شيئاً آخر كالقلم والطاوله وغير ذلك. ففي هذه الحالة علينا ان نتوسط ونتوصل بمختلف القرائن لنثبت فيما لو كانت هذه الكرة حقيقية أو وهمية، وكذا فيما إذا كانت بالفعل عبارة عن كرة أو انها شيء آخر. ومع اننا بسبب تراكم الخبرات التي نمارسها في التعامل مع الأشياء الخارجية لن نحتاج عادة إلى الاختبار أو المزيد منه، لكننا نفترض كما لو كنا نمارس عملاً استدلالياً أولياً، مثلما هو الجاري في الممارسات الاستدلالية للعلوم الطبيعية. لكن حيث من المحتمل ان يكون ما نراه وهماً؛ لذا كان لا بد من صنع قرينة أخرى، كأن نتحرك نحو زاوية أخرى وننظر من خلالها إن كنا سنرى شيئاً ما كالسابق، وكذا نذهب لنتلمس الشيء الذي نراه، إذ لو كان وهماً بصرياً لكان من المستبعد ان نتحسس بلمسه، فهذا الإحساس يزيد الظن بوجود شيء خارجي يحمل صفات تبدو انها دالة على الكرة، ولأجل التأكد أكثر يمكننا القيام بضرب ودحرجة ما لمسناه، كما يمكننا ان نأتي بآخرين ليخبرونا عما يرونه ويلمسونه من شيء، وكذا يمكننا ان نأخذ له صوراً فوتوغرافية تبين حقيقة وجوده ومعالمه.. الخ.

ويمكن تطبيق الأمر ذاته على العلاقة بين إحساسنا 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 أول فعل في القراءة ينشأ هو فعل الظهور المجالي، إذ يمكن الاستدلال على ان هذا

الظهور قابل لأن يبرر القطع الوجداني بالتطابق مع النص المجهول، وذلك بالقدر الذي ينفي عنه مجال (الخبز والشعير!). ففوة 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 إشارة تخص ذلك المجال المستبعد.

ويمكن تشبيه علاقة تطابق الظهور المجالي مع النص المجهول؛ بعلاقة الوجود مع الماهية، أو علاقة النور مع الزجاج الملون. فالزجاج يظل مظلماً غير متميز وأشبه بالمعدوم ما لم ينفذ إليه النور. فهذا النفاذ هو الذي يُظهره ملوناً كما هو عليه. إذ ليس بمقدور النور قلب الزجاج إلى (الخبز والشعير)، أو تحويل قابليته إلى شيء آخر. وبالتالي فلولا هذه القابليات الكامنة ما ظهر بالشكل الذي ظهر فيه، رغم ان ظهوره لا يعبر عن حقيقة ما عليه الزجاج بالكامل، إنما بفعل كل من النور والقابليات تظهر الألوان والأشكال على النحو الذي ظهرت فيه، فلولا النور ما ظهر من ذلك شيء، وكذا لو ان للنور لوناً آخر غير ما كان عليه؛ لظهرت ألوان الزجاج بشكل مختلف عما كانت عليه.

إذاً يظل المجال ثابتاً هو هو لا ينقلب إلى مجال (الخبز والشعير)، وإن بدا تأثر الظاهر وما على شاكلته بالقابليات والأذهان.

هكذا نقف بفكرة المجال موقفاً وسطاً بين أولئك الذين رؤوا امكانية تطابق القراءة مع النص في ذاته، أو كما قصده صاحب النص، وبين أولئك الذين رؤوا في النص إنفتاحاً لا يحده حدود، أي انه قابل للتشكل والإنتاج إلى ما لا نهاية له من القراءات والفهم والتفسير؛ بعدد القراء والمفسرين، وهو بهذا يكون مستقلاً عن قصد صاحبه باعتباره خطاباً مكتوباً وليس كلاماً مشافهاً¹. وتهيمن هذه الرؤية على الكثير من المفكرين الغربيين من رواد ما بعد الحداثة - من أمثال غادامير ودريدا وريكور والبراجماتيين وغيرهم - . وتوحي نظريات عدد من هؤلاء بأنها لا تضع حدوداً للقراءة والتفسير، ولا ميزاناً للترجيح بين القراءات المتعددة، كالذي تدعو إليه برجماتية رورتي ونقائضية دريدا المسماة بالتفكيكية. مع أن هذا التصور يجعل النظرية لا تخدم قائلها إن لم تسيج ضمن سياق منيع يمثل ذلك الذي أطلقنا 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 اليها، وهنا سوف يستحيل ان يتحقق أي مجال للتواصل المعرفي. فالتواصل لا يتم إلا عبر النص، ولما كان الأخير مفتوحاً، فلا مجال لمعرفة ما يراد منه ولو على سبيل التقريب، وبالتالي يصبح من العبث ان نكتب

¹ بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الاولى، 2001م، ص85.

شيئاً أو نقول شيئاً، فكل شيء يمكن حمله على (الخبز والشعير) بلا حدود. لذلك فإن فكرة المجال تتيح للنص وضع قيود داخلية تشكل أهم شرط أساسي للقراءة الصحيحة، وبدونها تصبح القراءة سائبة بلا حدود، وهي ما تضع حداً لتجاوزات الاتجاهات الباطنية والعرفانية في فهم النص الديني، مثلما تضع حداً لفوضوية الكثير من القراءات الأدبية لما بعد الحداثة. وهي انما تفعل ذلك تبعاً للمعنى المعياري لا الانطولوجي أو الوجودي.

وعموماً إن فكرة المجال والفهم المجمل والقيم الاحتمالية تبعنا عن هذا العبث من التفكير الإنفتاحي التام بلا قيود مقننة مرسومة تبعاً للمعنى المعياري.

علماً بأن المعنى الذي أراده غادامير لا يخرج عن المعنى الوجودي للإنفتاح، بمعنى أن طبيعة ذهن البشري تظل خلاقة للفهم والتفكير بلا حدود، وهو أمر صحيح، لا سيما وأن في كل زمان هناك من يتجاوز المجال الظاهر للفهم، لكن مع ذلك فهذا الفيلسوف يرى أن كل فهم للنص لا بد من أن يكون نتاج تأثيرين مختلفين من الأفق، هما أفق النص وأفق الثقافة المعاصرة المتأثرة بالثقافة التاريخية ضمن ظاهرة انصهار الأفاق كما سنعرف، وهذا ما يجعل من المحال معرفة النص كما هو، وبالتالي الإنفتاح على القراءات بلا حدود، رغم أنه - مثل بول ريكور - لا يساوي بين هذه القراءات من حيث احتمال الإصابة¹. وفي جميع الأحوال تظل عملية التأويل عند غادامير وغيره من المفكرين مفتوحة بلا نهاية؛ باعتبارها لا تستوفي الغرض من إصابة المعنى النهائي. وهنا نعود إلى المربع الأول.. وبالتالي لا نجد رداً على هذا التحليل سوى ما ذكرناه، وسيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

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

فنحن هنا أشبه ما نكون أمام غابة كبيرة تشهد بوجود الأشجار الكثيفة، دون شك، عندما ننظر إليها عن بعد، وكأن الأشجار تعلن عن نفسها.. أما سائر الأشياء الأخرى، مثل أنواع محددة من الحيوانات، فهي لا تظهر إلا بعد البحث والتفتيش، وقد تظل هناك أشياء 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 الإدراك دون حاجة إلى جهد التحديد والتعيين. لكنها - مع ذلك - تظل مجملة غاية الإجمال.

¹ نظرية التأويل، ص 148.

إذاً في المادة أو الموضوع الخام، هناك حقيقة عامة تشهد عليها قرائن كثيرة تجعلها ظاهرة «بنفسها» دون جهد إدراك، فهي محل انصات لما تنطق به من حقائق بلا حاجة لاستنتاجنا في التعبير عنها، سواء كان الموضوع الخام عبارة عن واقع أو وجود أو نص أو عقل. لكن تظل الحقائق المتكشفة «بنفسها» محدودة، خلافاً لما يتبقى من مضامين، إذ تحتاج إلى جهد الممارسة الإجتهدية عبر العلاقة التي تربط قبليات الإدراك بالموضوع. فعند هذا الارتباط والامتزاج يتحول الموضوع إلى علم وتفكير. فتارة تتلبس العلاقة الكشفية للذهن بموضوع الطبيعة فتنتج عن ذلك علوم الطبيعة، وأخرى بالنص تنتج علوم النص، وثالثة بالعقل تنتج علوم العقل... الخ.

وبعبارة أخرى، عندما يُعرض الموضوع على الذات البشرية يكون له وجه من الحقائق المنكشفة بفعل قبليات قرائن الاستقراء الاحتمالية، مثلما له وجه آخر يتلبس بمختلف قبليات الذات الكاشفة.

ولا نقصد - هنا - بالحقائق، الحكم على ما يتضمنه الموضوع من صواب أو خطأ، بل نقصد بها الجانب الوصفي فحسب. فمثلاً يمكن ان نصف نصاً ما بهذه الحقائق التي لا تخطئها الذات القارئة؛ بنحو من الإجمال والعموم، وهو وصف لا علاقة له بمضمون ما يريد النص إثباته، سواء كان على صواب أو خطأ. وبالتالي يمكن ان نطلق على مثل هذه الحقائق: الحقائق الأصلية أو (الموضوعية)، إذ يعبر الموضوع - في انكشافه - عن حقائقه الأصلية، وهو كونه على ما هو عليه من الخصائص المنكشفة.

وعندما يكون العقل هو الموضوع، يحصل نوع من الاتحاد بين الكاشف والمكشوف، أو العاقل والمعقول، إذ يصبح العقل كاشفاً عما في نفسه، وهو من الحضور المباشر، خلافاً للموضوعات الأخرى غير العقلية، إذ يكون الكاشف فيها غير المكشوف، أو ان العلاقة بينهما هي علاقة غير مباشرة.

لكن ماذا لو قيل إن تركيبنا الذهني يرى الأشياء متسقة هكذا، ولو تغير هذا التركيب - كأن تتغير طبيعة ما عليه الجهاز العصبي مثلاً - لُكنا نرى الموضوع رؤية أخرى مختلفة ومضادة للمسلمات العقلية؟

في الجواب نقول: ان تغير التركيب الذهني لا يبعث على رؤية أخرى متسقة إلى درجة التضاد مع المسلمات العقلية. صحيح ان الرؤية عندها قد تتشوش وتضطرب ثم تعود للاعتدال بشكل مختلف، لكن من المستبعد تماماً ان يؤدي ذلك إلى تكوين صورة نسقية مضادة. ففي أحسن الأحوال قد تبدو لنا الأشياء بأشكال مختلفة كذوات، أو يظهر لنا عالم متسق آخر ما كان ظاهراً من قبل. فمثلاً مما قد يبدو للشخص المصاب بالاستجماتنا القوية (Astigmatism) انه يستقبل صوراً مشوهة على شبكة كل عين،

فعندما ينظر إلى عصا بوضع أفقي فقد يرى أنها أطول مما نراها وأنها في وضع رأسي وليس أفقي، وجميع أطوال الأشياء الأخرى تتغير على هذا النحو بشكل متنسق، ولو أن هذا الشخص زود بنظارات تصحيحية فإنه سيرى الأشياء بشكل مشوه ومشوش ويحتاج إلى أيام أو أسابيع لكي يتلائم مع الحالة الجديدة ليرأها طبيعياً¹.

كما كانت هناك تجارب تبدي أن بعض الناس المصابين ببعض الأمراض البصرية يرون الأشياء بشكل مختلف، وهي مألوفة لديهم، ولو أنه تمّ تصحيح الرؤية لهم بنظارات مصححة لأصابهم شيء من الاختلال والتشوه في الرؤية قبل أن يتكيفوا على الوضع الجديد. وقد وصف الطبيب والفيزيائي (هيلمهولتز) بعض التجارب كالتجارب أجراها بنفسه واستخلص منها أن من الممكن أن يكون المكان المرئي ذا بنية غير إقليدية، فلو أن شخصاً تكيف جيداً على تجارب تتضمن سلوك الأجسام في عالم غير إقليدي لأمكنه تصور البنية اللاإقليدية بنفس السهولة التي نتصور بها البنية الإقليدية².

فلا شك إن مثل هذه الحالات مقبولة وقد تكون متوقعة بفعل التكيف الذهني مع الأشياء بنوع من الاتساق، ففي المثال الأول أن أطوال الأشياء نسبية كما هو معلوم وأن ما يرى بأنه رأسي في حين أنه أفقي قد يتصحح أو يعلم تعارضه مع استخدام حاسة أخرى كاللمس مثلاً، أو حتى أنه ليس بالإمكان ذلك فإنه سوف لا يكون أشد مما نحن فيه على الأرض وهي تتحرك – كما يُفترض – في حين أننا لا ندرك حركتها. لكن ما يُستبعد هو أن تبدو علاقات الأشياء متسقة بشكل مفارق للحال الأول. فمثلاً لا يمكن توقع أن تنقلب صورة المعلول إلى علة، وصورة العلة إلى معلول، وصورة الأب إلى الابن، وكذا العكس، ما لم يتغير الموضوع ذاته.

ومعلوم أنه عُرضت تصورات مستمدة من نظرية أينشتاين في النسبية لتبين بأن الأمور قد تنقلب إلى الشيء المعاكس، فقد صورت لو أن سرعة الضوء كانت أكبر مما هي عليه لكان من الممكن السفر للماضي، ولانقلبت الأشياء على العكس، فيكون المعلول علة لعلة، والابن أباً لأبيه وهكذا. لكن طرح المختصون إفتراضات متعددة كي لا تكون الفرضية مصادمة للمنطق³، كذلك التي استعرضها بول ديفيز في (كيف تبني آلة الزمن) وستيفن هوكنج في (تاريخ أكثر إيجازاً للزمن) والذي قدّر وجود امكانييتين محتملتين، الأولى هي أن يكون المسافر للماضي متابعاً للأحداث التاريخية دون أن تكون له حرية لتغيير شيء من هذه الأحداث، فهو مراقب ومشاهد فحسب، مثل مشاهدتنا للأفلام السينمائية التي نتابعها لكن من دون تأثير على مجرى وقائعها،

¹ الأسس الفلسفية للفيزياء، ص200.

² المصدر السابق، ص200.

³ انظر التفاصيل في دراستنا بعنوان: السببية والزمن الفيزيائي، موقع فلسفة العلم والفهم الإلكتروني، بتاريخ: 6-2015-5م: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=107>.

ومن هذه المراقبة أيضاً قد نرى الأمور بشكل معكوس، كتسلسل الفلم من النهاية حتى البداية، فتظهر العلة وكأنها معلول، والأب وكأنه ابن، وكذا العكس. لكن تظل هذه المشاهد مجرد صور وإدراكات قابلة للنقد العقلي القائم على منطق القرائن الاحتمالية والاستقرائية. أما الثانية فهي ان يكون المسافر يتبع تاريخاً آخر غير تاريخنا المسجل¹، فالكون مليء بالتواريخ المختلفة وفق انحناءات الزمكان، أو هو مليء بالعوالم المختلفة التي بعضها يختلف عن البعض الآخر في زمانه وسائر أبعاده وفقاً للنسبية العامة.

وما نود قوله هو ان ما ذكرناه سابقاً هو ذاته يصدق مع النص، إذ إن احتمالات الحصول على معانٍ متناسقة وعمومية يتفق عليها جميع من شملته هذه الحالة هي احتمالات ضعيفة للغاية. وهو أمر يعزز اعتبار فهمنا للنص محصوراً ضمن المجال المفترض. ففي حدود هذا المجال يمكننا الاقتراب من المعنى الذي يتضمنه النص طبقاً للقرائن الاحتمالية.

فمعرفتنا كاشفة كالمرآة، مع ما لطبيعة المرآة من دور في اظهار الصورة المنعكسة، بحيث تتحدد الصورة بفعل أمرين: المرآة والشئ الخارجي، ولا وجود لها عند حضور أحد هذين الأمرين دون الآخر. فالصورة في المرآة لا تطابق الشئ الخارجي، لكنها تقترب من حقيقته.

وكذا يقال بخصوص النص، حيث إن ما يحدد الإشارة فيه، كالظاهر مثلاً، ليس النص المجهول (كشيء في ذاته) فقط، بل القبلات المعرفية أيضاً (كعنصر في ذاتنا). فبفعل الأمرين معاً يتجلى الظاهر ضمن المجال (كشيء لذاتنا). لكن مع أخذ اعتبار الفارق في القيمة الاحتمالية بين الظاهر والمجال، حيث لما كان الأخير يعبر عن أقصى حدود الإجمال؛ فذلك يعطي المبرر للتطابق مع ما عليه النص في ذاته، طالما انه يحظى بكثرة القرائن الاحتمالية الدالة عليه. أما الظاهر أو الإشارة فهو لا يحظى 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.

فالأمر يعود في النهاية إلى ما عليه هذه التنمية من قوة وقيمة، لكنها تتعاضد عند القضايا المجملة مقارنة بالقضايا المفصلة، ومنه يتبين الفارق بين القيمتين الاحتماليتين لكل من المجال والظاهر أو ما على شاكلته من أنماط الإشارة.

¹ تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ص123-124. وبول ديفيز: كيف تبني آلة الزمن، ترجمة منير شريف، مراجعة عادل يحيى ابو المجد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الاولى، 2010م، ص122، الموقع الالكتروني: <http://www.alkutubcafe.net>

أو قل: إن كل معنى إجمالي لا بد من أن يحظى على الدوام بالعدد الأكبر من القرائن الاحتمالية مقارنة بالمعنى المحدد أو المفصل. وبالتالي لا مانع من تحصيل القطع الوجداني بالتطابق مع النص المجهول ضمن حدود المعنى المجمل، وذلك عند تضافر القرائن الاحتمالية الدالة عليه.

فمن شأن المجمل أنه يبعث على القطع بخلاف المفصل، لكن قد يكون المفصل مجملاً لما تحته، وهنا قد يتفاوت القطع، وقد يصل الحال إلى وجود مفصلات يمكن انتزاع المجملات منها دون أن يفضي ذلك إلى القطع في المعنى. ولا شك إن من أبرز مصاديق القطع للمعنى المجمل هو الظهور المجالي.

هكذا عندما نتحدث عن المطابقة بين الفهم والنص؛ لا نريد بذلك المطابقة التامة الجامعة المانعة، فذلك غير ممكن إذا ما نظرنا إلى مقصد صاحب النص، إذ في جميع الأحوال تتجدد التساؤلات إن كان معنى النص يشتمل على ما طرحه من تساؤل أم لا؟

وعليه لا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نثبت التطابق، فالنص في هذه الحالة قابل لعدد غير محدود من القراءة والإفراض، إنما نقصد بالتطابق امكانية حصول ذلك من حيث الحد الأدنى، كالتطابق الإجمالي، سواء كان هذا الإجمال كافياً في تحصيل المعنى أم غير كاف؟

وينعكس الإنفتاح المشار إليه سلفاً على التردد الحاصل بين القراءتين التعبدية والمقصدية للنص الديني، فهل يُكتفى بحرفية ما يتضمنه النص من دلالات كالذي عليه المنهج البياني الصرف، أم يضاف إليها أمور أخرى يقتضيها الخطاب وإن لم تكن صريحة أو منصوفاً عليها، كما سنعرف؟..

أربعة أنواع للقارئ والفهم

وهنا لا بد من التمييز بين أربعة أنواع للقارئ، وكذا الفهم: فهناك القارئ المغالي والمقصر والمسيئ والمتواضع، وهي أنواع تنتج أربعة أنماط من الفهم طبقاً لهذه المسميات. وجميعها لها علاقة بالنص، سواء كان دينياً أو بشرياً، ويمكن إجمالها كالتالي:

القارئ المغالي

فبحسب منظور القارئ المغالي إن من الممكن التعبير عن دلالات النص كما يريدها النص أو صاحبه بالضبط، وإن القارئ في هذه الحالة يكون مستنسخاً للمقروء

دون ان يضيف أو ينقص شيئاً مما تقتضيه القراءة والفهم. فالقراءة في هذه الحالة تكون جامعة مانعة. ويكثر هذا النوع من القراء في التيارات التقليدية والتراثية من تاريخنا. وعيبه هو أن من المستحيل تحقيق الهدف الذي ينشده، فمن الناحية الواقعية ليس هناك قارئ يمكنه تحقيق الحد المغالي من الفهم، بمعنى انه لا يوجد فهم بهذا الشكل الذي تتحقق فيه حالة التطابق المطلق بين فهم القارئ وما عليه النص كما هو في ذاته. لكن يظل هذا الفهم هدفاً ينشده القارئ عموماً مهما كانت قراءته؛ سواء قريبة عن مقصد النص وصاحبه أو بعيدة عنه. فمهما اقترب القارئ في فهمه من مقصد النص، ومهما ادعى ان فهمه يتطابق كلياً مع مراد صاحبه فإنه لا يصل إلى حد التطابق الفعلي، فليس بإمكانه ان يتجاوز - كلياً - قنانيه وثقافته وتطلعاته الأيديولوجية، ولا بوسع ان يتجاوز كافة الابعاد المعرفية التي يتضمنها النص بما فيها حل المشاكل الخاصة بالاختلال والنقص الذي يعتري النسق الدلالي للنص. إذ يفترض في القارئ المغالي أن لا يتأثر بميوله الذاتية وظروفه العصرية التي يستمد منها الكثير من قنانيه ومفاهيمه، بل وفهمه لمعاني النص.

فهذا هو الفهم المغالي.

القارئ المقصر

أما القارئ المقصر فهو على العكس تماماً من القارئ المغالي، فهو يعتبر ان من غير الممكن التحرر كلياً عن هذه الشروط الخاصة بالقراءة، إذ لا يمكن التجرد عن معايير عصره وثقافته وأيديولوجياته، وكل ذلك يقف عقبة أمام التعرف على حقيقة النص كما هو. وبحسب هذه النظرية ان كل قراءة تمهد لقراءة أخرى تتجاوزها، لا سيما عند توالي الأزمان والشروط التاريخية. فالمعاني تأتي دائماً بما يخلعه القارئ على النص من لباس، وتتفاوت الألبسة بتفاوت القراء، وبالتالي يكون الفهم بعيداً - على الدوام - عن حقيقة ما عليه النص. ويكثر هذا النوع من القراء لدى أصحاب النزعات (السياسيونسية)، باعتبارها تركز على أثر ثقافة العصر والأيديولوجيات - بل وحتى المسلمات التراثية والتاريخية ومنها الاسطورية - على القراءة، وبالتالي تختلف القراءات والأفهام والتأويلات باختلاف تلك النواحي، بمعنى أن كل شخص يقرأ شكلاً مختلفاً عن الآخر طبقاً لما سبق، وهذا ما يجعل إصابة المعنى الحقيقي للنص بعيد المنال، إن لم نقل إنه مستحيل بالفعل.

وينضم إلى هذا النوع من القراء ما يذهب إليه غادامير في نظريته في انصهار الآفاق. فرغم انه يؤكد على المعنى الذي يفرضه النص على الذهن، لكنه يضيف إلى ذلك ما يفرضه الذهن على النص من معنى آخر له علاقة بذاتية القارئ وظروفه الخاصة مع التداعيات التاريخية للفهم، وبفعل اندماج الصورتين، أو الأفقين، يتشكل المعنى النهائي للنص كما يفهمه القارئ.

ولا شك إن غادامير يبدي اعتدالاً في تصويره للقارئ، لكنه يحتفظ بالميل إلى عدم القدرة على التخلص من فرض الأحكام المسبقة الذاتية أو التحيزات، لذلك يدعو إلى تقصي الوعي بها لتصحيحها وتغييرها باستمرار، ومنه تتشكل القراءة والتأويل بلا حد ولا نهاية¹. ومع أنه يعتبر عمليات الفهم الجديدة اضافات مثرية تعبّر عن نتاج ذاتية القارئ في تفاعلها مع موضوعية النص، ومع أن هذه الممارسات التأويلية لا تستنفد كامل طاقات القراءة والنتاج الإبداعي، لكن لا شيء يمكنه أن يعرفنا على حقيقة النص الموضوعية كما هو في ذاته، وكل ذلك يعود إلى التأثير الخاص بتحيزاتنا أو قبلاتنا الذاتية، وهي قبلات تبقى ملاحقة لكافة القراءات عبر الأجيال، مما يجعل الفهم والتأويل مستمراً من غير انقطاع، وتبقى هذه الممارسات نسبية لا يمكنها الإمساك بالنص كما هو في ذاته.

وهذا هو الفهم المقصر.

القارئ المسيء

في حين يعتقد القارئ المسيء بأن من الممكن أن يجد في النص كل شيء، تعويلاً على ما يحمله من اسقاطات ذاتية، كالذي تمتاز به القراءات الباطنية. أو يعتقد بأن النص لا يمتلك حقيقة محددة، أو حتى بلا معنى، وبالتالي فالقارئ يفهم ما عنده من معان دون النص، وكما صرح (بول فاليري) بأنه لا وجود لمعنى حقيقي للنص². ومن أبرز ممثلي هذا النوع من القراء كل من النزعتين: النقائضية لدريدا والبراجماتية لرورتي. وعلى رأي الناقد الأدبي عبد العزيز حمودة فإن هذه القراءات السائدة اليوم تدعو إلى (التيه النقدي) والفوضى العبثية³.

ففي مقالة لدريدا حول منهج الانثروبولوجي البنيوي ليفي شتراوس – كتبها عام 1966 - انتهى إلى مواجهة نظريتين للتفسير، إحدهما تنظر إلى الخلف وتحاول أن تبني تصوراً عن معنى أصلي يستند إليه، والأخرى تنظر إلى الأمام وترحب صراحة بعدم امكان تثبيت المعنى. ومع انه يقول في هذه المقالة إننا عاجزون عن الاختيار ما بين النظريتين، إلا انه كان من الواضح بأنه يختار المسار الثاني، لذلك تمّ اعتباره رسول «التعامل الحر»⁴.

¹ هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م-1427هـ، ص107-108 و123-125.

² إيكو: التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ص37.

³ عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة (298)، الكويت، 1424هـ-2003م.

⁴ جوناثان كلر: جاك دريدا، ضمن: البنيوية وما بعدها، مصدر سابق، ص184.

فالنص لدى دريدا عبارة عن أداة لإنتاج سلسلة من الإحالات اللامتناهية، فهو رسول «التعامل الحر» عبر عدم امكان تثبيت المعنى¹. فليس للنص معنى نهائي، أو هو بلا معنى، إذ كل معنى يجد نقيضه في النص ذاته، أو انه يحيل إلى معنى آخر لا علاقة تربطه بالأول، ويظل معنى النص مرجأ². فهو كالوجود الإنساني المقذوف على نحو دائم إلى الأمام باستباق النفس كالذي يراه هايدجر³.

فالعملية هي أشبه بحالة «القبطان (أشاب) الذي يقوم بمتابعة حوت بال أبيض تبدو إمكانية اصطياده دوماً مؤجلة»⁴. وحتى لو أن (أشاب) قد عثر على حوت بال أبيض، لكان الإتجاه النقائضي يعتبر هذا الحوت البالي غير ذلك الذي يبحث عنه، وكلما تم العثور على آخر مثله لكانت الإجابة كالسابق.

فمثل هذا الإتجاه كمثل الجماعة الذين أمروا بذبح بقرة، فأخذتهم الحيرة والإشكال: أي نوع من البقر يقصد به؟!

لذا يُعبّر عن هذا النوع من القراءة بأنه قراءة انتظار، إذ من المحال فيها الوصول إلى معنى النص، وهكذا تبدو سلسلة الإحالات اللامتناهية وما تتضمنه من تناورات المعنى وتناقضاته، دون إمكانية الحفاظ على معنى محدد، بل ولا إمكانية التواصل⁵.

وتنتهي هذه النظرية إلى ان كل القراءات متساوية، فإما أنها قراءات مقبولة بتقويلها النص كل شيء ممكن بلا ترجيح، أو كلها قراءات مرفوضة ومغلوبة بالمرة. لكنها في جميع الأحوال توصي القارئ بأن «يتخيل أن كل سطر يخفي دلالة خفية، فعوض أن تقول الكلمات فإنها تخفي ما لا تقول، ومجد القارئ يكمن في اكتشافه أن بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه. ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما؛ ندرك أنها ليست الدلالة الجيدة، إن الدلالة الجيدة هي التي ستأتي بعد ذلك، وهكذا دواليك. إن الأغبياء، أي الخاسرين، هم الذين ينهون السيرورة قائلين: (لقد فهمنا). إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه»⁶.

¹ المصدر السابق، ص184.

² التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ص124.

³ تيري إجلتون: مقدمة في نظرية الادب، ترجمة أحمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، ص82، عن الموقع الإلكتروني: www.library4arab.com.

⁴ روجي لا بورت: مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، بمعية الاستاذة سارة كوفمان، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994م، ص15.

⁵ التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ص125.

⁶ التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ص43.

لكن إذا عولنا على هذه النزعة فإنه يمكن تطبيقها – من باب أولى – على نصوص الاتجاه النقائضي ذاته، وفي مقدمتها نصوص دريدا، ومنها الإدعاءات السابقة، وهو أمر لا يمانع به دريدا واتباعه، مما يشير إلى عبث الكتابة والتواصل. فمثلاً تعليقاً على قول فرويد: «إن الفكر في مجمله ليس سوى طريقاً للـف والدوران» أحوال (لابورت) تلخيص فكر صاحب النظرية النقائضية المعروفة بالتفكيكية، ليس فقط لأن دريدا مثل نيتشه يعارض كل تلخيص، لكن الأهم هو لأن المفاهيم المستعملة من طرف دريدا، وبعيداً من أن تقدم الأمن والطمأنينة ووحدة المفاهيم التقليدية، فإنها تجمع معاني مختلفة بل متعارضة، مفاهيم ليست – إذاً – بمفاهيم، ولكن ضد مفاهيم، أو كما يسميها (باتريس لورو) مفاهيم مضادة. وهي أن تخفي لفظة نقيضها وتكون بالتالي مسرحاً لحرب داخلية¹.

أما المفكر البراجماتي (رورتي) فهو الآخر يعتقد بأن النص لا ينطوي على حقيقة محددة، وهو يعبر عن عملية الفهم والتأويل بإستعمال النص، أي أن القارئ لا يقوم بفهم النص بقدر ما يقوم بإستعماله لأغراضه الخاصة، فكل فهم وتأويل يعبر عن إستعمال للنص لبلوغ الغايات النفعية، وبالتالي جاز القيام بأي فعل من هذا الإستعمال، طالما أن حقيقة النص معدومة.

وقد تعرّض هذا الموقف للنقد من قبل المفكر إيكو الذي سعى للتمييز بين إستعمال النص وبين فهمه وتأويله، معيماً على النزعات المتطرفة في كل من الأدبيات البراجماتية والأدبيات النقائضية أو التفكيكية محاكاتها ذات الأسلوب الذي استخدمته النزعة الغنوصية والهرمسية القديمة إتجاه النص والعالم. فبينهما سلسلة من الأفكار المتشابهة، منها ما يلي²:

- النص مفتوح بإمكان المأول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.
- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة، بل على العكس لا تتجاوز اللغة إمكانية الحديث عن اظهار التناقضات.
- إن اللغة تعكس مفارقات الفكر، وإن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.
- إن النص يشكو من الاختلال، فهو يريد أن يقول شيئاً، لكنه ينتج سلسلة لامتناهية من التناقضات.

ومع أن هذه المقاربة بين الهرمسية وبين النزعة المتطرفة في النقائضية والبراجماتية مبالغ بها، أو أن ما صورته هذه المقاربة يليق بالنزعتين النقائضية

¹ مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، ص41.

² التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص42.

والبراجماتية أكثر مما يليق بالهرمسية وطريققتها، لكن حتى لو سلمنا بأنها مقارنة دقيقة فمع ذلك يمكن القول بأنه إذا كان الهدف من النزعات القديمة للغوصية والهرمسية كونها تريد أن تؤكد بأن أي شيء يشابه كل شيء ويدل عليه؛ لا اعتبارات وحدة الوجود، وهو ما يجعلها تسترسل بالإنزلاقات والإحالات من صورة إلى أخرى، فإن الحال مع النزعة البراجماتية المعاصرة لا تبرر فعلها لا اعتبارات عقدية وجودية، بل إنها تمارس نوعاً من اللعب والبحث عن جماليات الاسترسال فحسب.

وإذا كان هذا الأمر مبرراً في الممارسات الأدبية رغم تحفظنا منها، فإن الأمر مع النصوص الدينية شيء مختلف تماماً، لسبب واضح هو أن هذه النصوص تحمل رسالة مقدسة لا يمكن الاستهانة بها واعتبارها لا تنطوي على معنى محدد.

وهذا هو الفهم المسيء.

القارئ المتواضع

يبقى القارئ المتواضع، وهو يتوسط بين الاتجاهين الأولين، إذ لا يدعي أن بإمكان الفهم أن يتطابق كلياً مع النص، كما لا يدعي أنه لا يمكن التعرف على معنى النص بأي شكل من الأشكال. بل يقر أن بالإمكان حيازة الحد الأدنى من التطابق مع النص، بمعنى أنه يتحرك ضمن حدين متفاوتين: أدنى وأقصى.

فهو يقر بإمكان تحقيق الحد الأدنى من تطابق الفهم، ويعترف أنه لا يمكن بلوغ الحد الأقصى منه، أي ذلك الذي يتمثل في التطابق الكلي، بل يتحرك ضمن هذين الحدين بدرجات متفاوتة، تعتمد على طبيعة النص ونوع القارئ.

وأقرب مراتب القارئ المتواضع فهماً للنص هو من يتصف بانتمائه لصاحب النص، فهو القارئ المنتمي، ويتحدد هذا الانتماء بمختلف المستويات الثقافية والروحية والاجتماعية.

فمثلاً إن تلاميذ المؤلف هم أعرف – عادة – بمقاصد نص المؤلف لكونهم قد عاشروه واطلعوا على طريقة تفكيره وتوجهاته ومقاصده. ويؤدي بنا هذا التصور إلى الاعتقاد بأن أهل بيت النبي وأصحابه المقربين هم أعرف بمقاصد النبي ومقاصد الخطاب الذي جاء به من الله تعالى، لأنهم عاشروه وتولّوه وعرفوا مقاصده عبر سيرته العملية، فهم بذلك أعرف من غيرهم بهذه المقاصد.

أما نحن فبعيدون عن معرفة تلك المقاصد مقارنة بأولئك الكرام، لكن اطلعنا على سيرة هؤلاء وكيف عالجوا المشاكل التي واجهتهم قد يقرب من فهمنا لفهمهم للخطاب، وبالتالي يقربنا من فهم الخطاب ومقاصده، ولو من حيث الإجمال والكليات.

وهذا هو الفهم المتواضع.

وعلى ضوء ما تقدم هناك عدد من الإتجاهات التي عالجت العلاقة بين القارئ والنص، أو بين ذاتية القارئ المتمثلة بقبلياته ومسلماته، وبين موضوعية النص كطرف مقابل. ويمكن تعداد هذه الإتجاهات باختصار كالتالي:

الإتجاه التقليدي:

يرى هذا الإتجاه أن للنص معنى محدداً موضوعياً، وأن ذات القارئ تعكس هذا المعنى وتكشف عنه كما هو، وهي النظرة التي تجسدت في الإتجاه التقليدي القديم.

الإتجاه الوسطي:

ويسلم هذا الإتجاه مثل سابقه بأن للنص معنى محدداً موضوعياً، لكن ذات القارئ لا تعكس هذا المعنى بتمامه وكليته، بل هناك حد أدنى يمكن التوصل إليه، كما هناك حدود أخرى تتفاوت في القرب والبعد من معنى النص وقصد صاحبه. وفي جميع الأحوال إن المعنى المحصل هو نتاج يشترك في تحصيله كل من النص وذات القارئ.

الإتجاه التعددي:

ويرى هذا الإتجاه أن للنص معان متعددة موضوعية وأن الذات كاشفة عن هذه المعاني بتوجيه منه. والبعض يدخل ضمن عملية الفهم هذه معرفة حياة المؤلف ومقاصده وظروف التي تكتنفه، كالذي يذهب إليه شلايرماخر ودلتاي. في حين يقتصر البعض الآخر على النص دون اعتبار للمؤلف ومقاصده وظروفه، كالذي عليه إيزر وإيكو.

الإتجاه الذاتي:

وعلى العكس من الإتجاه السابق يرى الإتجاه الذاتي أن للنص معان متعددة ذاتية تظهر بفعل غلبة إسقاطات ذات القارئ على النص، فالتوجيه مستند إلى ذات القارئ وخلفياته الثقافية باتجاه النص وليس العكس، وكثيراً ما يشير أصحاب سيكيولوجيا النصوص إلى هذا المعنى، ومثلهم أصحاب السايكولوجيا الثقافية، وهو أن القراءات الأدبية محكومة بجملة من المعايير؛ مثل ثقافة المجتمع وأيديولوجيته وظروفه التاريخية، ومثل الدوافع والعوامل النفسية الخاصة بالقراء أنفسهم.

الإتجاه التوفيقي:

يعتبر هذا الإتجاه أن للنص معان متعددة نسبية تظهر بفعل مشاركة ذات القارئ للنص، فهذا الإتجاه يجمع بين النزعتين الموضوعية والذاتية، كالذي يذهب إليه غادامير وريكور.

الإتجاه العدمي:

ليس للنص بحسب هذا الإتجاه أي معنى تماماً، طالما انه يحمل تناقضاته، وأن القارئ مهما أراد الوصول إلى معناه فإنه سيجد ما يناقض ما استفاده من معنى، وكل معنى يصل إليه فإنه يحيل إلى معنى آخر لا علاقة له بالأول، وهكذا دون أن تحقق الممارسة والقراءة شيئاً محصلاً كالذي يذهب إليه دريدا. أو يمكن القول إن تحديد معنى النص يعتمد على حرية ذات القارئ وإستعماله له، فالإستعمال والفهم متحدان ومتماهيان، كالذي يراه رورتي.

الفصل الثاني عشر

فلسفة القبليات

إن للقبليات المعرفية أقساماً تراكيبية؛ بعضها قائم على البعض الآخر، وهي تنقسم من حيث البدء - منطقياً - إلى صورية وتصديقية، وتتفرع الأخيرة إلى قبليات منضبطة وأخرى غير منضبطة، وتنقسم المنضبطة إلى أصناف ثانوية لاعتبارات مختلفة، مثل أن تنشأ عنها قبليات محايدة وأخرى غير محايدة، وعن الأخيرة قبليات مشتركة وخاصة، كما سيتبين لنا خلال البحث..

القبليات: صورية وتصديقية

في الفهم يتعامل الذهن مع معنى النص بعنوانين؛ أحدهما «تصور المعنى» والآخر «حكم المعنى». فالمعنى تصور وحكم (تصديق)، ولكل منهما قبلياته، كالذي يجري مع الإدراك والعلم. فلا يخلو الحال - في الجميع - من وجود قبليات بعضها صورية بسيطة، والبعض الآخر تصديقية، كما يتضح أدناه:

اعتاد المناطق تقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق. فالتصور هو إدراك بسيط لا يتضمن في حد ذاته حكماً أو تصديقاً، كإحساسنا وتصورنا للأشياء الخارجية مثل الطاولة والقلم والناس وغيرها. وقد تكون بعض تصوراتنا خيالية أو وهمية ومع ذلك نتصورها وكأنها موجودة، مثل تصورنا لجسم نصفه إنسان ونصفه الآخر سمكة، أو تصورنا للحيوانات وهي تتكلم... الخ.

وعموماً ينقسم التصور كما هو معروف إلى بسيط ومركب، والبسيط هو تصور خاص بعنصر واحد لا أكثر، مثل تصور اللون الأحمر، وما يزيد عليه يجعله مركباً، فتصورنا للجسم الواحد يعتبر مركباً لكونه قابلاً للتحليل إلى تصورات عديدة مختلفة، كاللون والشكل والحجم وما إلى ذلك.

والشيء الذي نضيفه إلى ما سبق هو أن التصور سواء كان بسيطاً أو مركباً يقبل التكثيف، فالإدراك البصري للون الأحمر - مثلاً - ينشأ بفعل استقبال شبكية العين لتدفق طيف من الأشعة الضوئية، وهو ثابت لثبات استمرار هذا التدفق المنهمر. ومن

المحال إدراك ما يحدث؛ لأن الضوء يتمثل في كمّات فائقة السرعة والصغر. وأيّ تكثيف أو تغيير يُجرى على الضوء فسيحتّم أن يؤدي إلى تغيير إدراكنا للون ذاته، شدة وضعفًا، أو حتى تحولاً إلى لون آخر أو بلا لون تماماً.

أما التصديق فهو تصور يجري عليه ما يجري على التصور البسيط، لكنه ينطوي على حكم أو تصديق بخلاف الإدراك السابق.

والعملية الإدراكية سواء في حالة التصور أو التصديق لا تتحقق من غير قبلات. فرويتنا للعالم وإدراكنا للأشياء وكذا الحكم عليها، كل ذلك إنما يتم بمساعدة القبلات. وللذهن البشري نوعان منها؛ هما: القبلات الصورية، والقبلات التصديقية، كما يلي:

القبلات الصورية

للقبلات الصورية شكلان كالتالي:

الشكل الأول:

ويعبر عن الحساسية الصورية كما تتمثل في قالب الزمان والمكان، إذ لا يمكن إدراك الحوادث الخارجية بلا زمان ومكان. وبالتالي فهما من القبلات الصورية، لأن أي تصور للحوادث لا يتم إلا من خلال تضمنهما، كالذي تحدّث عنه الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت؛ معتبراً الزمان والمكان صورتين حدسيّتين قبليتين دون أن ينتزعهما ذهن البشري من الأشياء الخارجية، أو انهما صورتان للحدس الحسي وشرطان من شروط وجود الأشياء بوصفها ظواهر فيزيقية، ويصنفهما (كانت) مع الرياضيات ضمن العناصر الوحيدة التي تمثل الحدس الحسي (القبلي) المحض، تمييزاً لها عن الحدوس الحسية الامبيريقية للظواهر. فمثلاً يعبر (كانت) عن المكان بأنه تصور ضروري قبلي تتأسس عليه جميع الحدوس الخارجية، وهو شرط لإمكان الظواهر الفيزيقية، وبالرغم من أن من الممكن أن نتخيل عدم وجود موضوعات خارجية، لكن من المتعذر أن نتصور ليس هناك مكان¹.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق صورة الواقع المجمل، فنحن ندرك هذا الوجود سلفاً، بما يتضمن الأشياء مجملاً، دون أن نستمدّه من الواقع الامبيريقى، مثلما لا نمتلك

¹ انظر: نقد العقل المحض، ص 61، وص 37. كذلك: ص 105-106.

عليه أدنى دليل¹. فالإحساس به قالب من قوالب التركيب الذهني، وحس حسّي محض يهيء لنا حدوس الأشياء المفصلة، وسجن ذاتي نتوقع فيه مادام الوعي فينا سارياً. بل ينطبق الحال على حدس الوجود العام، فيشمل الإحساس القبلي بكل ما هو وجود مجمل، سواء كان حلماً أو وهماً أو واقعاً.

ونسجل في السياق ذاته أن صورتني الزمان والمكان اللتين رسمهما عمانوئيل كانت قد تضمنتا أموراً تصديقية دخيلة، إذ تصوّر أن قالب المكان يتمثل من الناحية القبلية في الطابع الهندسي الإقليدي وفقاً للنظرية النيوتنية التي سادت خلال عصره، بل وما قبل ذلك من عصور. مع أنه من حيث التحليل لا يمكن معرفة هذه الهندسة إن كانت إقليدية أو غير إقليدية، فكل ما يمكن قوله أن الهندسة على وجه العموم هي ذات طابع قبلي، بمعنى أننا ندرك الطبيعة الهندسية للفضاء من الناحية القبلية، ونقدر الأبعاد الثلاثة، فكل حادثة لا يمكن تصورها من غير هذه الأبعاد، لكنه ليس بإمكاننا الحكم قبلياً على هذه الهندسة إن كانت إقليدية أو غير إقليدية، كما لا يسعنا تحديد أبعاد الفضاء بالثلاثة فقط؛ لاحتمال وجود أبعاد أخرى لا يسعنا إدراكها. وكذا فيما يتعلق بالزمان وعلاقته بالمكان، إذ كل ما يمكن قوله أنهما قبليان، حيث من المحال تصور حادثة - مهما كانت - ما لم تتقوّل بشيء من الزمان والمكان، لكن ذلك لا يدل على كونهما مطلقين أو نسبيين من الناحية القبلية².

الشكل الثاني:

ويعبر عن الإطار العام لجهاز الحس الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة دون أخرى، سواء تمّ تشكيل هذه الصور ابتداءً عبر المعطيات الحسية المتفرقة، أو بعد تجميعها وتشكيلها وفق صورة شخصية واحدة.

فقد اعتدنا على رؤية الأشياء التي تبدو لنا شيئاً من الوحدة المشتركة لأي شيء ندركه أماناً رغم أن التحليل الفلسفي للصورة الذهنية لا يفيد هذا المعنى الوحدوي للأشياء. إذ يستلم جهازنا الصوري معطيات حسية متفرقة عبر حواس مختلفة، فبحاسة البصر يستلم عن الشيء الخارجي إشارة يحولها إلى صورة لونية وشكلية، وبعاسة اللمس يستلم عن هذا الشيء إشارة أخرى يحولها إلى صورة لمسية، وهكذا مع سائر الحواس، حيث يحول كل ما يستلمه من إشارات إلى صور مناسبة، ثم يعمل على التوفيق بين هذه الصور في صورة شخصية واحدة تعبر عن الشيء الخارجي، كأن يكون المدرك تفاعلاً مثلاً، فإدراكنا لها يتم عبر إحساسات متفرقة ومختلفة، لكن الجهاز

¹ حول تفاصيل مناقشة الأدلة على الواقع الموضوعي يمكن مراجعة الفصل الأخير من كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي. كذلك: مفارقات نقد العقل محض.

² انظر: منهج العلم والفهم الديني.

الصوري يعمل على تجميع هذه الإحساسات بعد اضافة الصور الخاصة عليها، ومن ثم يجعلنا نتصورها كجوهر واحد يعبر عن التفاحة. فتصورنا الحسي لها يتحلل إلى مجموعة من الإحساسات المختلفة، وهي تأتينا عبر مجار متغيرة لا علاقة لبعضها البعض الآخر. فالحس البصري يزودنا بلونها وشكلها، والحس اللمسي يُشعّرنا بحالتها الصلبة، والحس الشمي يُحسّسنا برائحها، كما إن الحس الذوقي يسمح لنا بتذوق طعمها. وتتصف هذه الإحساسات بأنها متميزة وذات منابع مختلفة، ورغم التباين في المجاري والموابع والإحساسات فإن الذهن مجهز لتوحيدها ضمن حس مشترك يقوم بجمع هذا الشتات المتباعد.

بل إن جهازنا الصوري يعمل على توحيد الصورة حتى في حالة ما يحصل من تفرق واختلاف في الحاسة الواحدة، كما في البصر، إذ ما تراه إحدى العينين لا يطابق تماماً ما تراه العين الأخرى، أو ان المعلومات التي تحملها الإشارات الضوئية تكون مختلفة قليلاً لدى كل عين، لذا تتكون الرؤية البصرية وفق حالة من التوفيق بين رؤيتي العينين، ومن الطبيعي إن ذلك يدعم فكرة الاختلاف الحاصل بين الإحساس بالرؤية وبين الموضوع الخارجي كشيء في ذاته. وعلى هذه الشاكلة ما يحصل في حاسة السمع والشم أيضاً.

وبهذا فنحن لا ندرك الشيء الخارجي ابتداءً إلا إدراكاً مشتتاً تبعاً للإحساسات المتفرقة، لكن جهاز الحس الصوري هو الذي يعمل على جمع هذا الشتات في صورة جوهرية واحدة، فيبدو لنا الشيء الخارجي جوهرًا واحدًا.

كما ان الرؤية في الإدراك الفلسفي لا تفسرها القوانين الفيزيائية والكيميائية وسائر العلوم.. فإحساسنا البصري – مثلاً - هو تأويل لما نستقبله من ايعازات ما تقدمه مظاهر تلك القوانين عبر الإشارات الضوئية، ليس فقط على مستوى قلب الشكل الفيزيائي وتعديله كما هو معروف، ولا على مستوى إضافة البعد الثالث فتكون الصورة ثلاثية الأبعاد بدل البعدين كما يحصل في حالة التصوير الفوتوغرافي، بل كذلك على مستوى الشكل الذي نعبر عنه بـ (الصورة) الحسية، فنحن نرى شيئاً غير ما يتحدث عنه أصحاب العلوم من الكهارب والايعازات الفيزيائية والتفاعلات الكيميائية التي لا ندركها أو نشعر بها..

إننا نرى شيئاً في غاية الإلفة والعجب في الوقت ذاته، إنه (الصورة) ذاتها بجمالياتها وأبعادها..

ما الذي يجعل الذهن يدرك شيئاً لا تفهمه القوانين العلمية؟ ما هذا الجمال الذي تمتلكه الصورة والتي تجعل النفس تواقه لها؟.. إنها عملية غير مفهومة لحد الآن..

وكان هناك شيئاً يقف خلف الصور يلوح بها ليُجعل الذهن سارحاً في تعقبها ومطاردتها على الدوام، وكأنها تخفي وراءها ذلك الجمال المطلق.

فعلاً إن (الصورة) كما تستحضرها أذهاننا، وجهاً لوجه، هي من الأمور المحيرة على الصعيد الفلسفي.. فهي غير مفسرة علمياً، ولا تخضع للبحث العلمي بقوانينه المعروفة، كما أنها مألوفة إلى الدرجة التي يصعب على الفرد ان يدرك لماذا تظهر بهذا الشكل المدهش؟.

فالحس الإنطباعي للصورة يوحي لنا بعلاقة اتحاد بين الذات والوجود، مع بقاء كل من هذين الأخيرين على ما هو عليه، وبالتالي فهو لا يحتاج إلى جسر رابط بينهما كالذي يحصل في حالة التصديق أو الاعتقاد.

ونشبه ما يقوم به الجهاز الصوري في تشكيله للتمثيلات الذهنية بآلة تصوير أو مرآة تُشاهد فيها صورة الشيء، إذ تظهر الصورة بالشكل الذي تظهر فيه اعتماداً على الشيء الخارجي وعلى هيئة المرآة؛ إن كانت مستوية أو محدبة أو مقعرة أو مكبرة أو مصغرة أو زرقاء أو حمراء... الخ.

وبالتالي فالصورة لا تعبر بالضرورة عن حقيقة الشيء الخارجي، إذ يعتمد كل ذلك على طبيعة الجهاز الصوري للذهن. ولو ان هذا الجهاز تعرض لبعض التغيير لأدى ذلك إلى تغير هيئة التمثيلات المدركة، آخذين بنظر الاعتبار التباين النسبي لهذا الجهاز بين فرد وآخر، مما يجعل الإحساس بالصور الذهنية بين الأفراد مختلفاً بعض الشيء، كالإختلاف الحاصل في الدرجة التي نتصور بها لوناً معيناً، كاللون الأحمر مثلاً.

ولا يقتصر الأمر على حاسة معينة كالبصر مثلاً، بل بقية الحواس تخضع لذات النتيجة، ومن ذلك إن أحد الباحثين أعد بحثاً تجريبياً حول اللمس الخالص بعنوان (في البحث عن إحساس لمسي خالص)، وقد توصل من خلاله إلى ان الإدراك اللمسي يأتي بفعل نتاج مشترك لكل من المؤثر الخارجي وأفكار الشخص نفسه، وليس من الممكن الحصول على أثر منعزل خالص للعامل الأول أو المؤثر الخارجي¹. وبالتالي فقد يكون لشخصين مختلفين إدراكان مختلفان أيضاً لنفس المؤثر اللمسي.

إن في الرؤية الحسية المباشرة يحصل ما نسميه (الحدس الصوري)، وهو قبلي وبعدي، كحدس الوجود والواقع الموضوعي العام والمكان والزمان، ومثل ذلك صور الحس الخارجي. فهذه الرؤية تفرض نفسها علينا من دون تفكير، فهي تعبر عن اتحاد مباشر بين الذات والوجود من دون حجاب، أو هي رؤية مرآتية متحدة، فالواقع

¹ بول جيبوم: علم النفس الجشطلت، ترجمة صلاح مخيمر وعبد مينايل رزق، مراجعة يوسف مراد، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م، ص20.

الموضوعي مثلاً مشهود لدينا في مرآة المكان الثلاثية الأبعاد. لذلك تشكل هذه الرؤية المرآتية المتحدة حدساً صورياً في قبال ما نسميه (الحدس التصديقي) الناشئ ذاتياً وتلقائياً بعد الملاحظة أو التفكير، كحدس الرياضيات ومبدأ السببية العامة وغيرهما من الحدوس التي قد تكون قبلية أو بعدية كما في الحدوس العلمية¹.

وسبق أن عرفنا بأن القضية المعرفية الواحدة تنطوي على جانبين متحدين ومختلفين، فالأول منهما معرفي بحت، أما الآخر فهو موضوعي إذ يتوقف على طبيعة الموضوع المدرك.

فكل قضية معرفية يتداخل فيها هذان الجانبان، أحدهما يعبر عن المفهوم المعرفي الإبستيمي الصرف، وهو مفهوم منطوق على ذاته ومعلق لا يشير - في حد ذاته - إلى شيء ما، فيما يشير الآخر إلى الموضوع المدرك تبعاً للاعتقاد بأن لهذه المعرفة نوعاً من المصادقية دون أو هام أو أضغاث أحلام، فهذه المعرفة متجهة لا يرد فيها التوقف والتعليق، حتى وإن تبين فيما بعد أنها خاطئة كاذبة.

ويمثل الجانب الأول الرؤية المباشرة الحضورية لماهية الشيء المقصود فعلاً وجهاً لوجه، أو هو الظاهرة الفينومينولوجية المعلقة بين هلالين كما يعبر عنها الفيلسوف الألماني هوسرل، أو يمثل عين العيان الذوقي كما يعبر عنه العرفاء، مثل إدراكنا المباشر للوجود، فكما يصوره صدر المتألهين الشيرازي بأنه لا يكون إلا حضوراً اشراقياً وشهوداً عينيّاً، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته².

فمن هذه الرؤية المرآتية المباشرة للشيء تبدأ المعرفة والكشف من دون توقف على شيء آخر سوى جهاز الحس الصوري، وهو الجهاز الذي يلتقط الصور وفق خبرتنا الماضية، أي أنه يتقبل الصور المتوقعة دون غيرها، فتكون رؤيته للعالم تأويلية.

لذا تتصف الصور الذهنية للفرد خلال النشأة الأولى بأنها قابلة للتعديل بمرور الزمن طبقاً للخبرة وتشابه التجارب والأشكال. ومن ثم فإن الأفراد الذين يفتقرون إلى تجارب سابقة يتعسر عليهم الإحساس بالشيء الجديد.

¹ على الرغم من أن عمانوئيل كانت تعرّض إلى موضوع الحدوس، لكنه تعامل معها كنسق واحد من دون تفرقة على مستوى التصور والتصديق. كما يشار إلى أنه اعتبر جميع الحدوس حسية بما فيها الرياضيات، كما واعتبر مبدأ السببية العامة من المفاهيم المحضة أو المقولات وليس الحدوس. وقد كشفنا عن مواضع الخطأ في هذه النظرية لدى مفارقات نقد العقل المحض.

² ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي، طهران، ص1434.

ومن ذلك إن بعض التجارب أظهرت ان الذين لم يصادفوا في حياتهم سلماً للصعود – كما في بعض القرى النائية – لم يتمكنوا من رؤية سلّم مرسوم على ورق، بل كل ما شاهدوه لا يتعدى الخطوط الطولية والعرضية من دون امكانية لتخيل البعد الثالث، وهو العمق الذي يضيفي على الرسم صورة السلّم، مثلما لا نتمكن نحن من إدراك الأبعاد الخفية التي يفترضها الفيزيائيون للكون ما لم يتم تقريبها إلينا بالتشبيه وفق خبراتنا العامة. بل حتى رؤيتنا البصرية للأشياء هي رؤية تأويلية ذات أبعاد ثلاثة لا يبررها ما يحصل من استلام شبكية العين للأشعة الضوئية.

ومع ان المعرفة الصورية لا تمثل قضايا معينة، إلا انها أساس تكوين القضايا، أو ان عليها تنبني هذه القضايا بالتحول من الحالة الصورية إلى حالة الحكم والتصديق، فتفقد بذلك عيانيته ومباشرتها لما تتعلق به من حضور ورؤية مباشرة، سواء خصّ ذلك الكليات الصورية كحضور صورة الإنسان والحيوان، أو خصّ المصاديق الشخصية كزيد وعمر وهذه الشجرة وتلك الحجارة. فكل هذه الصور المدركة مباشرة قابلة للتحرير عبر تحويلها إلى قضايا محكوم عليها بنوع من التصديق. ووفقاً للرؤية الصورية المباشرة تكون ماهياتها سابقة على موضوعاتها؛ كسبق التصور على التصديق. فمع ان صورة الشيء الموضوعي مؤسسة على وجود الأخير، ومن ثم فإنها متأخرة عليه ثبوتاً، إذ قد يكون الشيء الخارجي موجوداً بالفعل قبل إدراكنا له، كوجود الديناصورات قبل وجود واكتشاف الإنسان لها، لكن من الناحية الإدراكية فإن صورة الشيء سابقة على وجوده من حيث الإثبات لا الثبوت، بمعنى اننا لا يمكننا الحكم على شيء إن كان موجوداً بالفعل أم لا؛ ما لم يتم تصوره أولاً، ومن ثم يمكن الحكم عليه بالإثبات أو النفي. فهناك جسر للتحويل من الرؤية المرآتية المباشرة إلى التصديق، وهو الجسر الذي أطلقنا عليه في إحدى الدراسات (السببية الإعتقادية)¹.

ومع ان كل البشر يزاولون هذه الرؤية العينية المباشرة للأشياء قبل الحكم عليها وتحويلها إلى قضايا معرفية، إلا ان القليل من الناس من يرى أشياء لا نراها، وقد يصعب في مثل هذه الحالة نقل التجربة من صاحب الرؤية المباشرة إلى غيره، فهو يتذوقها بالعيان مباشرة، وعند نقلها إلى الغير تتحول إلى مفاهيم مجردة تفنقد الانطباع المباشر، ومن ثم لا يمكن فهمها كما ينبغي إلا بتشبيهها بأشياء من تجربتنا الخاصة.

فالذي يخبرنا بتذوق تفاحة نفهم ما يخبرنا به بحكم تجربتنا السابقة في تذوق مثل هذه الثمرة، وإن كان هذا الفعل قد تحول من الإحساس المباشر بالشيء إلى حكاية عنه عبر المفاهيم المشتركة.

¹ انظر: السببية الإعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 2016-4-20

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117>

فهذا ما يحدث لاشتراكنا بالتجارب المتشابهة، أما لو حدثنا شخص عن تجربته المباشرة في رؤية أشياء لم يسبق لنا ان جربنا ما يشابهها ويمثلها؛ فالخبر سيصبح بالنسبة لنا مبهماً في التعرف على ماهية هذا الشيء.

بل إن صاحب التجربة المباشرة يصبح هو الآخر غير قادر على ان يعبر عن حقيقة ما يراه، ويظل كشفه المباشر محصوراً في دائرته المغلقة، مثل موندات لاينتز، فأني تعبير عنه يمسي خطأً أو تغييراً لحقيقته.. فالعبارة هنا تضيق عن الكشف.

بل مثل هذه الأحوال لا تدرك بالدليل كما يصرح بذلك أصحاب الكشف والذوق عادة، فحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق... الخ، كلها – كما يقول ابن عربي - لا تعلم إلا بالإتصاف بها وتذوقها، كما إن الكلام عنها «لا يحتمل البسط وتكفي فيه الإشارة إلى المقصود، ومهما بسطت القول فيه أفسدته». فعلوم الأذواق لا تقال ولا تحكى، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس في الإمكان أن يبلغها من ذاقها إلى من لم يذوقها. وعليه تتوقف عملية التبليغ على الإصطلاح لإفهام السامع بنوع من الإشارة، وليدل به المتذوق نفسه على ما ذاقه، ليتذكر به إذا نسي في وقت آخر، وإن لم يفهم عنه من لا ذوق له فيه¹.

فهي على ذلك تعبر عن تصورات بدئية من غير تجارب سابقة، لذلك لا يمكن فهمها على ما هي عليه مثلما لا يمكن الاستدلال عليها.

هكذا إن التصورات بقدر ما هي واضحة وغير قابلة للنقض؛ بقدر ما يستحيل الحكم عليها بشيء سوى الرؤية الشهودية المباشرة. فعندما تقول إنني أرى شجرة فحسب، فهي رؤية حقيقية مباشرة، لكنها لا تعبر بالضرورة عن أمر موضوعي مناط بالشجرة، فقد يرى الإنسان شجرة في منامه، أو في أوهامه. فنحن أحياناً نصحو ونستيقظ للحظات من النوم في الليل ونرى أشياء أمامنا نستغرب منها، كأن نرى شخصاً واقفاً في العتمة أو غير ذلك، وبالتمعن – وبمساعدة الذاكرة - نكتشف أن ما نراه ليس سوى خزانة الملابس مثلاً.

وكثيراً ما يحصل هذا النوع من المعرفة لدى علماء الطبيعة عندما يزاولون أجهزة رصد جديدة يشاهدون من خلالها أشياء معينة، فقد يفاجأون بمشاهد غريبة لا يعلمون في البدء إن كانت تعبر عن مشاهدات حقيقية تشير إلى أشياء خارجية، أو أنها أوهام ناتجة عن طبيعة تركيب الأجهزة الجديدة. وبالتالي فهذه المعرفة معلقة لا تشير إلى شيء محدد حتى يتبين الأمر عبر إختبارات مختلفة لتلك الآلات القياسية. وحتى طالب البحث العلمي عندما يستخدم لأول مرة الأجهزة الجديدة للتدريب فإنه لا يعرف شيئاً

¹ الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق، ص169-170.

عما يشاهده ويرصده، بل في أغلب الأحيان أنه يفاجئ بأن ما يتصوره نظرياً لا يجده عملياً. فالمشاهدات التطبيقية تحتاج إلى نوع من الماران والممارسة لفهم ما يتم لحاظه أو حتى تأويله. وقد تبدو بعض الأشياء المألوفة حسيّاً شيئاً مختلفاً لدى إستخدام أجهزة الفحص، فمثلاً إن بعض الأوراق النباتية الخضراء تبدو خلاياها حمراء اللون تحت المجهر، أو أنها مليئة بالحبيبات الحمراء، وهي بالنسبة للمبتدئ غير متوقعة.

عموماً تصورُ نفسك وأنت تجلس على متن طائرة لأول مرة وتتنظر إلى الخارج بعد تحليقها في الجو، فقد ترى أمامك عبر النافذة طريقاً مبلطاً لا يتغير وضعه ولا شكله. طبعاً من المحال أن تتوقع بأن ما تراه يمكن أن يكون طريقاً أو شارعاً؛ لا اعتبارات عدم التغير في الوضع والشكل، طالما أن طائرتك محلقة في الجو، وبالتالي فسوف لا تجد تفسيراً غير أن ما تراه هو جناح الطائرة المحاذي لمقعدك. لكن هذا التحقق الحاصل عندك بسبب الخبرات العامة، قد لا يكون متوفراً عندما يفاجئ الباحث العلمي لأول مرة بظواهر بعيدة لا تتفق مع مثل هذه الخبرات، كتلك المتعلقة بالجسيمات المجهرية الدقيقة والمجرات البعيدة، وهي ما تستدعي التوقف وإجراء المزيد من البحث لمعرفة ما يُرصد إن كان له حقيقة فعلية، أو أنه نتاج ما نستخدمه من آلات قياسية غير عادية تثير الوهم.

فمثلاً المشهور إن غاليليو هو أول من اخترع التلسكوب الفلكي- خلال القرن السابع عشر¹، وقد اعتمد عليه في رؤية الكواكب وأقمارها، ومع انه توصل من خلاله إلى الكثير من الحقائق الهامة التي كانت تدعم نظرية كوبرنيك حول حركة الأرض، لكنه وقع أحياناً فريسة الخداع البصري، ومن ذلك إعتقاده بأن في القمر فوهات حقيقية كما يظهرها تلسكوبه، مع انه ثبت عدم وجود مثل هذه الفوهات. وقد يحصل الخداع بسبب رؤية ما كان العلماء مستعدين لرؤيته أصلاً².

على ان الصورة التي نتمثلها للشيء الخارجي قد لا تكون الوحيدة عند إدراكنا له. فقد تتمثل لنا صورة وتتوارى أخرى، بدليل انه قد تظهر هذه الصورة المختبئة - في بعض الحالات - عند تركيزنا على المختبئ أو تغييرنا لزاوية الإدراك، كالذي يُشاهد في الصور التي تعرضها مدرسة علم النفس الجشطالتي.

إذ يظهر المشاهد بأكثر من صورة، استناداً إلى زاوية الإدراك والتركيز، فتتمثل بعض الصور عندما يركز عليها الذهن، أو لكونها المتبادرة للظهور ابتداءً، وإن توارت خلفها صورة ثانية أو أكثر لا تدرك تفاصيلها، بل تُدرك الأخيرة عندما تتغير

¹ يعتبر الهولندي هانز ليبيرشي هو أول من اخترع التلسكوب، وقد سبق غاليليو بفترة قصيرة.

² جاييمس غليك: نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008م، ص73، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

زاوية الابصار بنحو مناسب فيتبادل الظهور والاختباء، مثلما يبدو من تبادل الظهور والتواري لدى بعض الرسوم والأشكال، كالشكل المعروف للكأسين أو الوجهين، والبطة أو الارنب، وغيرهما من الأشكال التي تعرضها تلك المدرسة.

وقد أستخدمت هذه الظاهرة في الصراع السياسي أحياناً. فمثلاً في الثمانينات من القرن المنصرم كانت هناك عملة ورقية لدى إحدى البلدان الإسلامية وهي تحتوي على صورة لرجل دين ملتج، لكن عند النظر الدقيق تختفي اللحية لتحل مكانها شبكة متداخلة من الضباع والأفاعي والحيوانات الأخرى المختلفة. وكان المصمم قد وضع هذه الصورة الخادعة نكايّة بالنظام القائم قبل ان يفر هارباً.

وقد تعبّر رؤيتنا للعالم عن تلك الظاهرة من تبادل الظهور والاختباء للصور. فالتمثيلات الحسية التي ندرك فيها العالم لا تفسرها الأشياء الخارجية وحدها، إذ كثيراً ما يكون الشيء ذاته مشاهداً من عدة اشخاص لكن رؤيتهم له تكون مختلفة حتى وإن كانت ظروفهم الطبيعية متماثلة. وعلى ما يقوله هانسن: «من الأشياء التي تراها العين أكثر مما يصل إلى كرة العين». فالعين هنا لا يمكن مقارنتها بالكاميرا التي تلتقط صور الأشياء دون زيادة أو نقصان. فما يحصل في الرؤية ان الصورة المرسومة على الشبكية لا تُفسر لدى الذهن كما هي، أو ان الذهن يقوم بعملية تأويل لهذه الصورة بما يتفق مع القبلات والتجارب السابقة والتوقعات التي ينتظرها الفرد عند الرؤية. وان الأشياء تظل قابلة لأكثر من رؤية محددة وفقاً للصيغة الجشطالتيّة¹.

وعلى الصعيد الفيزيائي فإن الكثير من الواقع الذي نواجهه محجوب عنا بسبب عاملين، هما سرعة الضوء وثابت بلانك. فسرعة الضوء الهائلة تحجب الكثير من طبيعة المكان والزمان الحقيقية، مثلما ان ضالة ثابت بلانك تحجب السمات الموجية للمادة في حياتنا اليومية، فطول موجة المادة يتناسب طردياً مع ثابت بلانك وفقاً لمعادلة دي بروي التي تنص على ان طول الموجة يساوي ثابت بلانك مقسوماً على عزم الجسم المادي، وحيث إن ثابت بلانك صغير للغاية، إذ يساوي $(6,6262 \times 10^{-34})$ جول على الثانية، أو كيلو غرام متر مربع على الثانية)، لذا فإن أطوال الموجات الناتجة ستكون ضئيلة للغاية مقارنة بالمقاييس العادية، وبالتالي فالخاصية الموجية للمادة تصبح واضحة بشكل مباشر في المجهرات فحسب²، وهو عالم محجوب عن إدراكاتنا العادية، فكما للشيء مظهره الخارجي الذي ندركه، فإن من ورائه باطناً خفياً ما زال يتعسر على العلماء تخيله على وجه الحقيقة.

¹ نظريات العلم، ص36-37.

² برايان غرين: الكون الأنيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص125، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ولعل العرفاء هم أبرز من أكد هذا المنحى، كالذي صرح به ابن عربي، إذ اعتقد ان الناس يشاهدون العالم ويؤمنون بالله غيباً، خلافاً للعرفاء الذين يشاهدون الله ويؤمنون بالعالم غيباً¹. فكل منهما يمثل صورة غير الأخرى، أو ان كلاهما يتعامل مع إحدى الصورتين كظاهر، ومع الأخرى كمختبئ.

القبليات التصديقية

تبقى القبليات التصديقية للأشياء، فهي تأتي بعد أن ينتهي عمل القبليات الصورية من إنشاء الصور والمعاني، ولا يمكن ان تقوم بدورها ما لم تعتمد أساساً على القبليات الصورية، وعلى نحو الدقة والتحديد انها تعتمد على الصور والمعاني التي تجهزها القبليات الأولى (الصورية).

وتنقسم القبليات التصديقية إلى قسمين: منضبطة وغير منضبطة، كما تنقسم الأولى بدورها إلى قبليات منطقية محايدة، وقبليات مضمونية (غير محايدة). فالأولى تعبر عن جهاز مركب للإدراك بعضه موظف للكشف عن العالم الخارجي من دون تحديد مسبق، إذ تتصف الممارسة الكشفية بالمنطقية والحياد باعتبارها آليات، كما في مبدأ الاستقرار واعتباراته الاحتمالية، فهو معيار كاشف عن الأشياء بلا تحديد سابق، لهذا يعد من المبادئ المنطقية لعدم تضمنه مادة الكشف، وبالتالي فهو ذو معيار سالب وفق هذا الاعتبار. في حين تتصف القبليات المضمونية بكونها كاشفة عن غيرها، لكنها ليست من المبادئ المنطقية ولا الآليات، باعتبارها قضايا تحمل مضامين خاصة قبلية دون حياد، فهي ذات معيار موجب بخلاف القبليات المنطقية المحايدة أو السالبة، وهي تنقسم إلى ما هو مشترك بين الناس كافة، وما يخص طوائف منهم، ومن أبرز نماذج القبليات المشتركة مبدأ السببية العامة، فهو مبدأ يفترض سلفاً وجود تضائيف بين السبب والمسبب، فاذا ما رأينا مسبباً فإن ذلك يدعو إلى الاعتقاد بأن له سبباً ما. كذلك فيما يتعلق بالكشف الوجداني، مثل الكشف الخاص بالعالم الموضوعي المجمل، إذ إنه مفترض سلفاً، ولم يستنتج بالدليل من الخارج²، وبالتالي فإنه يعد من القبليات المضمونية أو الموجبة غير المحايدة.

وبالتالي يمكن ان نستكشف من ذلك وجود نوعين من التدخلات العقلية، سواء في الإدراك أو العلم أو الفهم، أحدهما بسيط ومشترك، إذ لا غنى عنه في المعرفة مطلقاً، فهو كاشف وإن كان له شيء من التأثير البسيط، مثلما يتمثل في القبليات الصورية التي

¹ ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1418هـ-1998م، ج4، ص78.

² انظر بهذا الصدد: الاستقرار والمنطق الذاتي.

تتداخل فيها الذات مع الموضوع، ومثل ذلك بعض القبليات التصديقية الموجبة غير المحايدة كمبدأ السببية العامة. أما الثاني فمركب لكونه يخضع لعوامل اضافية من القبليات المختلفة غير الضرورية للمعرفة بنحو الاطلاق، كالقبليات المنظومية والأيدولوجية والحدسية وما إليها.

وبذلك يتضح ان القبليات الصورية هي غير القبليات التصديقية، وان الأخيرة عبارة عن صور تنطوي على أحكام قبلية. في حين إن الأولى بعضها يعبر عن قوالب صورية يتحقق من خلالها تمثلاً للأشياء الحسية، كقالب الزمان والمكان، في حين يعبر البعض الآخر عن جهاز صوري تتأثر به معطياتنا الحسية؛ فتظهر بالشكل الذي نتصورها، وكان من الممكن ان تتمثل بشكل آخر لو ان هذا الجهاز طراً عليه بعض التغير.

وكثيراً ما تقع القبليات التصديقية في الوهم نتيجة الوهم الذي تفرضه القبليات الصورية، فتشكل بذلك صنماً خامساً يضاف إلى الأوهام الأربعة المعروفة لدى فرانسيس بيكون، الأمر الذي سنلقي عليها الضوء كما يلي..

أوهام بيكون والإضافة الجديدة

يعود تقسيم الأوهام البشرية إلى الفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون خلال القرن السابع عشر. ففي كتابه (الاورغانون الجديد) قام بتصنيفها إلى أنواع أربعة كالتالي:

1- أوهام القبيلة، أو أوهام الجنس البشري، إذ يشترك فيها البشر كافة. فالذهن البشري هو أشبه بمرآة غير مستوية تتلقى الأشعة من الأشياء وتمتزج طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء فتشوّهها وتفسدها. فهي أوهام تتعلق بتحيزات الروح البشرية وقصور ملكاتها وانفعالاتها، أو تأتي من خلال عجز الحواس أو شكل انطباعاتها. فوفق هذه الأوهام يتم فرض الميول الذاتية على الأشياء قبل القيام بمحاولات التجربة والاختبار.

2- أوهام الكهف، وهي تختص بالفرد، وتصدر «عن الطبيعة الخاصة لعقل كل فرد وجسمه»، كما تتحقق باتباع الفرد لبيئته وثقافته وعاداته وظروفه الخاصة، أو تأتي وفقاً لقراءاته واحترامه وإعجابه بالشخصيات، أو وفق اختلاف الانطباعات التي تتركها الأشياء في الأذهان المختلفة، ومن ثم تتحدد نظرة الفرد للأشياء. وقد اعتبر بيكون هذا النوع أخطر الأوهام.

3- أوهام السوق، وهي أوهام اللغة. فالألفاظ اللغوية تتوسط في التعامل بين الناس فينشأ عنها الاستخدام الخاطئ عبر «كلمات سيئة بليدة تعيق العقل، فلا تجدي فيها

تعريفات ولا شروح قد دأب المثقفون على التحصن بها أحياناً». فهناك خلط ومغالطات توقع الناس في مجادلات لا حصر لها. وهي أكثر الأوهام ازعاجاً، إذ تتسرب إلى الذهن من خلال تداعيات الألفاظ.

4- أوهام المسرح، وهي أوهام ناتجة عن النظريات والمعتقدات الخرافية، وعن القواعد المغلوطة للبرهان، ويشمل ذلك ما يتعلق بالفلسفات والنظريات القديمة منها والحديثة. ويصل فيها الحال إلى أن الكثير من العناصر والمبادئ الخاصة بالعلوم تكون قد تسربت إلى العقول علناً واكتسبت قوتها الاقناعية من خلال التقليد والتصديق الساذج¹.

هذه هي أوهام يكون الأربعة، ونعتقد انها تحتاج إلى شيء من التحليل والإضافة. فعلى الأقل إن هناك نوعاً جديداً يحتاج إلى تبيان، وهو الأوهام الصورية في قبال الأوهام التصديقية التي تحدث عنها بيكون. ومن حيث التفصيل نسجل ملاحظتنا كما يلي:

أولاً: يلاحظ أن أوهام القبيلة هي أقرب للأوهام الصورية منها إلى الأوهام التصديقية. وبعبارة أدق يمكننا اعتبارها تتضمن نوعين من الأوهام، هما الأوهام الصورية والتصديقية. فبيكون يعرفها ويشبها بالمرأة غير المستوية وان لها طبيعة خاصة تمتاز مع الأشياء، وهي بذلك تعبّر عن الأوهام الداخلة ضمن القبلات الصورية الثابتة أكثر مما تعبّر عن الأوهام التصديقية، رغم الامتزاج الحاصل بين القضايا الصورية والتصديقية، لأن الأخيرة تتضمن الأولى من دون عكس.

وعليه فإن أصل الأوهام يعود إلى جهاز الحس الصوري المركب فينا، ومن ثم من المحال علينا الخروج من سجننا الذاتي لنرى الأشياء على حقيقتها وجهاً لوجه كما هي. وفي الدعاء النبوي نقرأ: ربي أرنا الأشياء كما هي².

ثانياً: هناك أوهام صورية أخرى تتصف بكونها عارضة وليست ثابتة وأولية كالسابقة، وهي قد تعبّر عن المعاني الذهنية والنفسية مثلما قد تعبّر عن المعاني الحسية. ومن أبرز ضحايا هذه الأوهام أولئك المصابون بالهلوسة والفصام والبارانويا وغيرها من الأمراض النفسية المعروفة. كما يتعرض لها الأفراد في المراحل الأولى من الطفولة، حيث يتخللون أشياء خرافية أمام أعينهم. ومثلهم الذين يتناولون جرعات كبيرة من المسكرات وبعض أنواع المخدرات. كذلك يتبادر للأفراد أحياناً بعض من

¹ فرنسيس بيكون: الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م، فقرة 39 وما بعدها، ص28 وما بعدها.

² التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للفرارزي، سورة الاسراء، تفسير آية ويسألونك عن الروح. كذلك: اسرار الآيات، ص105-106.

هذه الصور الوهمية عند حالة الاستفاقة والصحو من النوم مباشرة. وتظل هذه الأوهام طارئة ومتغيرة عادة، لكنها بالغة التأثير والوضوح، خلافاً للأوهام الصورية الأولى.

ثالثاً: من حيث التحليل ان أوهام الكهف لدى بيكون تعتمد على صنفين من العوامل الداعية لها، هما العوامل التكوينية والمكتسبة. وإذا كانت العوامل المكتسبة واضحة بمصادرها البيئية المختلفة؛ فإن العوامل التكوينية تعبر عن ميول وأمزجة طبيعية تلد مع الفرد وفق تكوينه النفسي والبايولوجي والجيني دون ان تعزى إلى البيئة أساساً، ومن ثم انها تقضي إلى الأوهام المناطة بها. فمثلاً كثيراً ما نرى الأشقاء لدى الأسرة الواحدة يتصفون بطباع مزاجية مختلفة تؤثر على ميولهم المعرفية، رغم تشابه الظروف التي يعيشون في ظلها. فقد تجد بعضهم يميل إلى الانغلاق أو الشدة والحدة في التفكير فيما يميل الآخر إلى الإنفتاح والهدوء والتسامح.

فالمزاج يؤثر في التفكير، ومن كان حاد المزاج فإنه يغلب عليه التسرع في الأحكام المعرفية والقيمية ومن ثم الوهم. وكل ذلك قد يكون ضمن تركيبة الفرد من الناحية التكوينية أو البايولوجية. وهو ما قد يلقي ضوءاً على طبيعة الشخصيات العلمية التي سادت ماضياً وحاضراً، فبعضهم يتصف بالحدة والتشديد على مستوى الفكر والعقيدة كما هو حال ابن حزم وابن تيمية مثلاً، فيما يتصف البعض الآخر بالاعتدال والتسامح، وبينهما درجات متفاوتة بلا حدود.

رابعاً: يعرف بيكون أوهام المسرح بأنها أوهام التفكير المغلوط، أو هي نتاج الاستنتاجات الفكرية المغلوطة، وبحسب تحليلنا انها تأتي بنتائج لا تتفق مع ما تقتضيه المقدمات المنطقية، كأوهام اليقين الذاتي الذي لا تبرره المقدمات المرتبط بها. ويكثر هذا النوع من الأوهام لدى منظومات التفكير القديمة. وهي قابلة للتناقل بعدوى التلقين والإعجاب والتقليد من خلال أوهام الكهف، فتبدأ بكونها أوهاماً فكرية، لكنها تستمد بقاءها من خلال التقليد والإعجاب والظروف التي تكتنف أهل العلم والبحث، فهم يتأثرون بقانون التقليد كبقية الناس وفق العوامل البيئية والثقافية.

خامساً: يعتقد بيكون ان من الممكن التخلص من جميع أنواع الأوهام عبر ما سماه الاستقراء الصحيح¹، أي استنتاج الواقع عبر التجارب والملاحظات والاختبارات، مع انه إذا كنّا نعتبر ان من ضمن الأوهام هي تلك المتعلقة بالجانب الصوري الأولي فإننا نعجز عن تعديل هذا النوع.

كذلك فإنه إذا كان من الممكن للفرد ان يتفادى الكثير من الوهم فإنه يعجز عن ان يتفادى جميع حالات الوهم باضطراد، لا سيما أوهام الكهف، وهو مبعث خطورتها.

¹ الاورجانون الجديد، فقرة 40، ص29.

سادساً: إذا أردنا ان نعيد صياغة لوحة الأوهام مع اعترافنا بأهمية ما قدمه سيكون في هذا المجال، فستكون كما يلي:

أ - أوهام صورية، وهي على صنفين كالتالي:

1- أوهام ثابتة أو أولية، وهي التي نتعرّف من خلالها على الأشياء الحسية مباشرة، وتعبّر عن الامتزاج بين الطبيعة الذهنية للإنسان والأشياء المدركة. وتتصف بأنها مشتركة بين البشر كافة.

2- أوهام طارئة خلّاقة، وهي غير متأصلة مثلما هي الحال لدى الأولى، كما تتصف بأنها غارقة في الوهم الخلاق والتأثير الذاتي خلافاً لما قبلها، وتحدث لأسباب طارئة كثيرة. ويتحقق ظهورها أول الأمر لدى الأطفال الصغار عندما يتخيلون وجود أشياء لا يدل عليها الحال. وبالتالي تتصف بأنها أحد مصادر أوهام الكهف التصديقية.

ب - أوهام تصديقية، وهي ذاتها التي طرحها سيكون والتي سبق عرضها، وباختصار انها تنقسم إلى ما يلي:

1- أوهام القبيلة، وتتصف بكونها مصدر خداع بسبب الأوهام الصورية.

2- أوهام السوق أو اللغة.

3- أوهام الكهف، وهي على صنفين: كسبية بيئية وطבעية ناتجة عن ميول وأمزجة تكوينية. وهي أخطر الأوهام وأشدّها تأثيراً على البشر.

4- أوهام المسرح أو التفكير المغلوط، وهي خاصة بالاستنتاجات الفكرية المغلطة.

ويتبين مما سبق أن هناك نوعين أساسيين للأوهام، هما الأوهام الصورية والتصديقية، وأن ما تحدث عنه سيكون بوضوح هو الأخيرة فحسب.

العلم والقبليات الصورية والتصديقية

ينطبق ما ذكرناه حول القبليات الصورية والتصديقية على العلم جملة، إذ يمتلك العلم كلا النوعين من القبليات، فله قبليات صورية ينتجها العقل العلمي، ولو لم يكن لها مقابل في الخارج، حيث الواقع مجهول، وكأنه «الشيء في ذاته» العصي عن الإدراك.

فالنظريات العلمية العالية التعميم هي نظريات صورية لا يفترض مطابقتها للواقع الموضوعي، وينظر البعض انها اصطلاحية وذات صياغة عقلية محضة، كالذي يراه بوانكاريه في تعامله مع الهندسة الفضاائية (1891)¹.

وعلى حد قول فتجنشتاين: «نحن نصنع لأنفسنا صوراً للحقائق، فالصورة هي التي تظهر الحقائق في شكل منطقي».

وعلى هذه الشاكلة صرح الاستاذ (تريكر) بأن الصورة هي نموذج للواقع، ونحن الذين نصنع هذه الصورة كنموذج نألفه لنطبقه على الواقع، وإن كنا لا نعرف عن هذا الأخير شيئاً، إنما نكيف انفسنا مع الخبرات الجديدة بتصويرها عبر مساعدة الخبرات الماضية التي نألفها².

وتلعب الحيل الرياضية والخيالية دوراً كبيراً في صنع القبليات الصورية التي لا يراد منها الكشف عن الواقع بقدر ما يراد منها الاتساق لدى النظرية الفيزيائية.

ومن ذلك الحيل المتعلقة بالأبعاد الفضاائية وكيف انها يمكن ان تتخذ أشكالاً مختلفة، أو التصورات الكثيرة التي نتخيل من خلالها الأشكال المفترضة للكون، أو فكرة الأكوان المتعددة اللانهائية والتي تتضمن صيغاً تصويرية كثيرة جداً، أو فكرة التضخم الكوني والإنفجاري، أو حتى الزمن الخيالي عندما يتحول الزمان إلى مكان أو بالعكس، أو توسع الفضاء ذاته كوعاء وليس ابتعاد الأشياء بعضها عن بعض، كحيلة يراد منها التخلص من مشكلة وجود فضاء سابق كوعاء استناداً إلى نسبية أينشتاين العامة. وقد اعتبر ستيفن واينبرغ الفكرة الأخيرة مضللة، فما يجري واقعاً هو تباعد المجرات بعضها عن البعض الآخر دون توسع³. كذلك اعتبر الفيزيائي برايان غرين ان تمدد الفضاء أو المكان هو فكرة محيرة، لكنها تكون معقولة عند تصويره كغشاء⁴.

وكثيراً ما يعترف الفيزيائيون بأنهم يتبنون أحياناً ما يسمى بالحيل الرياضية، كما قد يختلفون أحياناً حول ما إذا كانت متبنياتهم تمثل مثل هذه الحيل أم انها تعبر عن واقع حقيقي. فمثلاً إن ماكس بلانك يرى ان ما جاء به حول مفهوم الكمات يمثل اختراعاً

¹ انظر:

Lakatos, I. the methodology of scientific reserch programmes, 1978, p. 21.

² انظر:

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britian, 1965, p. 194.

³ ستيفن وانبرغ: أحلام الفيزيائيين، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، الطبعة الثانية، 2006م، ص38، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

⁴ براين جرين: الواقع الخفي، ترجمة محمد فتحي خضر، مكتبة كندل العربية، فصل: الزمن والدورات والكون المتعدد.

لحيلة رياضية، فيما اعتقد أينشتاين انها تخبر عن فيزياء حقيقية. كما رأى الأخير ان معادلات ميكانيكا الكوانتم هي نوع من الحيل الرياضية أكثر مما تخبرنا عن الواقع الحقيقي. كذلك كان بعض طلاب أينشتاين يرى ان ما يقدمه الأخير من معادلات لا يتعدى اللعب بالرياضيات، فيما كان هو يعتقد بأنها تعبر عن مضمون فيزيائي.. وهكذا¹.

هذا فيما يتعلق بقبليات العلم الصورية، أما قبلياته التصديقية فتستند إلى مبدأ الاستقرار واعتباراته الاحتمالية، كما تستند إلى السببية العامة وإفترض ان هناك واقعاً موضوعياً يُجرى عليه البحث، إلى غير ذلك من القبليات التي تساعد على الكشف العلمي. ويلاحظ انه ليس هناك اختلاف بين القبليات التصديقية للعلم عن تلك الجارية في الإدراك، ففي كلا الحالتين توجد قبليات منطقية محايدة أو سالبة للكشف ذاتاً، وأخرى مضمونية أو موجبة للكشف ذاتاً، وكلاهما يعد من القبليات الكاشفة، وإن كانت الأولى لا تتضمن الكشف بذاتها خلافاً للثانية. ناهيك عن وجود قبليات شخصية متأثرة بظروف العالم وأحواله المختلفة، والتي تتشكل منها فلسفته للعالم والوجود، وربما يكون ذلك مكتسباً منذ الطفولة. وأصبح من الواضح بأن للتأثيرات السايكولوجية والسيكولوجية بل والتاريخية أكبر الأثر في تحديد مجال الفروض التي يتم اصطيادها كما تصطاد السمك.. فالأهمية تنبع من كيفية اصطياد الفروض وفق القبليات التصديقية وليس التحقيق في تفصيلها بعد اصطيادها.. فعملية الاصطياد تبدي انها لا تخضع لمنطق محدد ولا منهج معين كالذي يبشر به كارل بوبر وغيره من فلاسفة العلم، فهي متأثرة بعوامل عديدة وعلى رأسها العامل السايكولوجي. وكل ذلك له الأثر الكبير في التقدم العلمي رغم عدم خضوعه للمنطق².

ومما يشار إليه بهذا الصدد ان كبلر بقي سنوات (منذ عام 1591) يرفض قبول فرضية المدارات البيضاوية باعتبارها أقل كمالاً من الأشكال الدائرية العائدة إلى الإعتقادات الفلسفية القديمة الراسخة. وقد صُدم عندما رأى حساباته تتسجم مع فكرة دوران الكواكب في مسارات غير مثالية³. ومن ثم تبني قبول المدارات البيضاوية كفرضية مؤقتة لا أكثر؛ نتيجة تأثير القبليات الفلسفية الراسخة. ففي البداية كان يتبنى فكرة المسار البيضاوي لمدار المريخ، ومن ثم اضطر فيما بعد إلى تعميم الحال على سائر مدارات الكواكب الأخرى.

¹ انظر التفاصيل في: منهج العلم والفهم الديني.

² انظر حول ذلك: نورود رسل هانسون: هل ثمة منطق للاكتشاف العلمي، ضمن قراءات في فلسفة العلوم، تحرير باروخ برودي، ترجمة وتقديم نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، ص599 وما بعدها، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

³ ستيفن هوكنج وليونرد ملوندينوف: تاريخ أكثر ايجازاً للزم، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، ص21، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الفهم والقبليات الصورية والتصديقية

كما ينطبق الحال السابق على الفهم الديني، فله قبليات صورية وأخرى تصديقية، وإن هذه الأخيرة لا تختلف عما عليه الحال في الإدراك والعلم، إذ تنقسم إلى قبليات منضبطة وغير منضبطة، والأولى تنقسم إلى منطقية محايدة أو سالبة للكشف من حيث ذاتها، وأخرى مضمونية أو موجبة للكشف من حيث ذاتها. وتتلون الأخيرة بألوان مختلفة بحسب المشارب الفكرية والمنظومات المعرفية، كما إن منها مشتركة عامة.

بل يمكن القول إن القبليات التصديقية المضمونية، سواء في الفهم أو العلم أو الإدراك، تتخذ شكلين بارزين، أحدهما منضبط والآخر غير منضبط، كما سنعرف. أما القبليات التصديقية المحايدة فتتخذ الشكل المنضبط، ويعد مبدأ الاحتمالات العقلية أو الاستقراء أبرز ما يمثلها، وهو مبدأ عام يستفاد منه في العمليات الذهنية الثلاث: الفهم والعلم والإدراك.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن موضوع الفهم الديني هو أمر معرفي يجري التعبير عنه بلغة النص، وهو بذلك يختلف عن موضوع الإدراك والعلم، إذ في كلا الحالتين الأخيرين يكون الموضوع ذاتاً وكيونة وليس معرفة كما هو الحال مع موضوع الفهم الديني. لذلك يرد السؤال بصدد الفهم: كيف نتعرف على المعرفة التي يتضمنها النص من وراء حجاب اللغة؟ كما كيف نكشف عن محددات الذهن لهذه المعرفة؟

إذ نواجه - هنا - أمرين يتعلقان بالقبليات الصورية والتصديقية. فالمعرفة التي ينطوي عليها النص تتحدد بفعل هذين النوعين من القبليات. وإذا كنّا قد تعرفنا مجملًا على أشكال القبليات التصديقية التي تؤدي دورها في تحديد المعرفة التي ينطوي عليها النص اللغوي؛ بقي أن نتعرف على ما يتعلق بالقبليات الصورية، فهي تحدد المعنى الديني بغض النظر عن الأحكام التصديقية، لأنها مجرد تصورات لمعنى النص، سواء جرى التصديق بها أم لم يجر.

فأول ما يلاحظ أن تصوراتنا لمعاني النص كتبادر أولي متأثرة سلفاً بثقافة العصر والإستخدام الحي للغة، وهي لا تتشكل بمعزل عن ذلك، طالما أننا نتعامل مع نص قد تجرّد عن واقعه الخاص. فحيث إن العرف اللغوي يتغير بفعل تغير الظروف، فسيرسم ذلك لنا تصورات نسبية للمعنى، شبيهة بتصوراتنا الحسية عن الشيء الخارجي، لأنه واقع بين تأثيرين: الموضوع الخارجي والذات الكاشفة.

فمثلاً نحن معتادون على إستخدام لفظ (سيارة) في عصرنا الحالي، وعندما نقرأ لأول مرة النص القرآني (وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ) منقطعاً عن الاعتبارات الأخرى، فقد يتبادر إلى أذهاننا المعنى المتداول حديثاً لهذا اللفظ، فهو ناشئ بفعل القبلية الصورية، لكن لاعتبارات الواقع التاريخي، أو ما نسميه (القبلية التاريخية)، فإننا نمنع ان يكون المقصود محمولاً على المعنى السابق. ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضاً حول لفظ (الحكم) الوارد في الكثير من الآيات القرآنية، ومثله ألفاظ التفقه والاستنباط والتأويل وما إليها.

وعندما ترد المعاني اللفظية لذهن السامع فإنها لا تكون جامعة مانعة في التعبير عن حقائق الأشياء، ومنها المعنى المنتزع من النص، بل تبقى أسيرة لعوامل عديدة والتي منها الاعتبارات الحسية والثقافة العصرية، آخذين بنظر الاعتبار صور المعاني المختلفة نسبياً لدى الأذهان، حيث إن معنى اللفظ الذي يظهر في ذهن البعض وإن كان له مثيل في ذهن البعض الآخر، لكن درجة ذلك لا تتطابق فيهما، إذ لا بد من حدوث تفاوت في المعنى عند التبادر والتصور، فقد يتبادر للبعض زيادة في المعنى دون البعض الآخر، كما إن اللفظ لا يخلو من التأثير النفسي في الذهن، فتبادر المعاني يخلق حالة نفسية مؤثرة في الأذهان؛ طبقاً لاختلاف العوامل البيئية والثقافية والنفسية والبايولوجية، وكل ذلك يخلق في الذهن صورة للمعنى لا تتطابق مع ما يحدث في سائر الأذهان الأخرى.

كما قد يتبادر للذهن صور للمعنى ما لا يتبادر للآخر، كالذي تحدث عنه علماء النفس الجشطالتي حول إدراك الأشياء. فقد يتبادر للقارئ القديم معنى بحسب ثقافة عصره ما لا يتبادر للقارئ المعاصر، والعكس صحيح أيضاً، وقد لا يتنافى التصوران فيظهر أحدهما ويختبئ الآخر لاعتبارات الثقافة العصرية أو لاعتبارات أخرى؛ كاختلاف القبلية المنظومية وما إليها كما سنعرف.

ومن الأمثلة المفيدة في هذا التباين (الجشطالتي) - سواء على نحو التصور أو التصديق - ما ورد في تصور معنى قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه)¹، فالبعض يتصور ان معناه كما يبدو ظاهراً من غير توجيه، هو ان كل شيء هالك حقيقة لا ان مآله الهلاك، خلافاً لما يراه البعض الآخر من معنى يشير إلى المآل. وكلا المعنيين يستبطنان الظهور رغم تضادهما طبقاً لتعارض المنظومتين المعتمد عليهما في الفهم.

وحتى الرجوع إلى المعاجم اللغوية لا يعفي كونها متأثرة بتلك الصور المذكورة في تحديدها لمعاني اللغة، ومنها ثقافة العصر.

ولو قيل انه يمكن الرجوع بذلك إلى ما ورد من أشعار الجاهلية لتحديد معاني الألفاظ ومن ثم النص؟ قلنا إن استخدام اللفظ يرد بمعاني عديدة، وإن الأشعار طافحة بذلك، وبالتالي فإن ترجيح بعض المعاني على البعض الآخر قد يتأثر بالثقافة العصرية.

كما إن معاني ألفاظ النص لا تعبر بالضرورة عن معاني الأشعار الجاهلية، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار الاختلاف الحاصل بين الثقافتين الشعرية والدينية، والظروف الاجتماعية التي اكتنفت كلا منهما.

وكما يرى الناقد اللغوي (لوسركل) فإن الموسوعة اللغوية «قد تغني معرفتنا لهذه اللفظة، ولكن تبقى هناك تداعيات وإرتباطات لهذه اللفظة متأتية من ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية معينة لا يمكن لا المعجم ولا الموسوعة ان تلقي عليها الضوء. ويتعين علينا ان نلم بهذه التداعيات لكي نتمكن من فهم هذه اللفظة وفهم عملها في الجملة فهماً شاملاً صحيحاً»¹.

وفي جميع الأحوال إن المعاجم والموسوعات اللغوية لا تملك القدرة على وضع المعاني الجامعة المانعة، كما انه ليس بوسعها ان تحدد حجم التأثير النفسي في الأذهان عند تبادل المعاني.

تبقى ان وظيفة القبلات الصورية للنص هي اظهار معنى النص في الذهن على شاكلة ما يحدث في حالة إدراك الأشياء الخارجية، وسبق ان أطلقنا على هذا المعنى بالظهور المعنوي للنص. وهو ظهور ذاتي غير متوقف على الإرادة التصورية للذهن، وإن كان بإمكان هذه الإرادة ان تدرب نفسها لإحضار معاني صورية جديدة كالذي يحصل في حالة إدراك الواقع والتدرب على رؤيته رؤية جديدة مختلفة.

في حين إن وظيفة القبلات التصديقية هي الحكم الذي من أبرز مصاديقه الفهم والقراءة، إذ تعتمد على ما يتحقق من الظهور المعنوي للنص. ويمتاز الحكم في هذه الوظيفة بأنه متوقف على الإرادة التصورية للذهن خلافاً لما يجري في ذلك الظهور.

وفي النتيجة يتوقف الظهور المعنوي للنص (ن ع) على كل من القبلات الصورية (ق ص) والنص المجهول (ن)، أي كما هو في ذاته. وبحسب التعبير الرياضي فان:

القبلات الصورية + النص المجهول ← الظهور المعنوي

ق ص + ن ← ن ع

¹ جان جاك لوسركل: عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، نشر المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثانية، 2006م، ص20.

أما الفهم (ف) أو القراءة فإنه يعتمد على هذه النتيجة المتمثلة بالظهور المعنوي للنص (ن ع) مضافاً إلى القبلات التصديقية والتي نرمل لها ب (ق ت). وبحسب التعبير الرياضي المجل فان:

القبلات التصديقية + الظهور المعنوي ← الفهم

ق ت + ن ع ← ف

لكن الفهم (ف) أو القراءة هو إما إشارة (ش) أو إيضاح (ض)، لذا فبحسب التعبير الرياضي فإن الإشارة تتحدد كالتالي:

قبلات الإشارة + الظهور المعنوي ← الإشارة

ق ت ش + ن ع ← ش

أما الإيضاح (ض) فإنه يزيد على علاقة الإشارة السابقة بقبلات جديدة هي القبلات الإيضاحية أو التفسيرية، وبالتالي فالعلاقة الإيضاحية تكون كما يلي:

قبلات الإشارة + قبلات الإيضاح + الظهور المعنوي ← الإيضاح

ق ت ش + ق ت ض + ن ع ← ض

وإذا كان هناك نوع من الاندماج أو الاتحاد بين الإشارة والإيضاح كالذي لاحظناه في السابق؛ فإن قبلاتهما تكون غير متميزة، الأمر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية التالية:

2) (القبلات التصديقية) + الظهور المعنوي ← الإيضاح

2 ق ت + ن ع ← ض

القبليات: منضبطة وغير منضبطة

القبليات غير المنضبطة

عرفنا ان صنع صور الأشياء الخارجية يتم عبر جهاز الإحساس الصوري للذهن، كما إن صياغة معنى النص تتم عبر الإطار المعنوي للذهن، مع الأخذ بعين الاعتبار ان النص ينطوي على أمر معرفي، وهو ما يجعل التماس به متأثراً بذلك الإطار فيظهر كمعنى متبادر. وقد يفرض هذا المعنى نفسه ويتحول من مجرد تصور بسيط إلى معنى تصديقي طبقاً لتداول اللفظ وإستخدامه. وبما ان اللفظ لا يحافظ على معناه الأصلي عبر تغاير الواقع والزمان عادة؛ فذلك يجعل من معنى النص مصاعاً بفعل ما اكتسبه الذهن من معنى في الخارج.

فرغم حركية النص الديني وتفاعله مع الواقع حال نزوله وتداوله؛ لكن طبيعة النص مع ذلك تبعث على اختلاف المعنى وتفاوته. فكيف الحال حينما ذهبت هذه الحركية الكاشفة؟! فالذين عاصروا النص تعاملوا معه كعنصر حركي فاعل وجدلي مع الواقع، مما جعل فهمهم مقارباً لمقاصده، طالما اقترن بالعناصر المساعدة على الفهم، كالحركية والجدل، خلافاً لتعاملنا معه، فنحن نتعامل مع نص مجرد يفتقر إلى هذه العناصر المساعدة، مما يصعب علينا فهمه بالدرجة التي يكون فيها مقارباً لمقاصده. بل يعمل الذهن على تقديم البدائل لملى فراغات (الجهل) بالمعاني المكتسبة من الخارج. وبذلك يظهر تأثير الواقع على الفهم كأبرز السنن الفاعلة. فتارة ان تغير الواقع يبعث على تغير الفهم بالشكل المطروح، وأخرى يبعث على تغير الفهم طبقاً للأيديولوجيا، كما سنعرف.

هكذا فإن ما يتحقق من معنى النص – أي نص كان - هو صنع مشترك بين ما يحمله النص من معنى كما يتمثل في هيئته الخاصة، وبين ما يضيفه ذهن القارئ من معنى. وفي حالة النص الديني – كالقرآن مثلاً - يكون النتاج مشتركاً بين المعنى الذي يحمل بعض ظلال العرف الخاص بالنزول، والمعنى المتحول عبر الزمان، أو بين الماضي والحاضر، حيث تعاد صياغة المعنى بما يناسب الحاضر.

ومن حيث الدقة فإن الحاضر يؤثر في فهم الماضي، كما إن الماضي يؤثر في فهم الحاضر، فأحدهما يؤثر في الآخر، لكن في المحصلة فإن كلاً من النص والحاضر والماضي يساهم في التأثير على ذات القارئ. فهذا الأخير ليس معزولاً عن تقاليد الماضي عبر العصور، مثلما انه غير معزول عن الحاضر، لكن اندماج الماضي في الحاضر يجعل منهما وحدة مؤثرة على القارئ كتأثير النص عليه.

وهنا يصبح «النص» - أو الفهم بالاحرى - نسيجاً فسيفسائياً يجمع في طياته أزماناً وطبقات تاريخية مختلفة لمعاني الكلمات وسياقاتها. فلمعنى كل كلمة وسياقها زمانها التاريخي، وباجتماع الكلمات أو المعاني تجتمع الأزمان سوية ضمن نسيج «النص» الفسيفسائي، وكل ذلك ما نعبر عنه باجتماع الماضي والحاضر، مما له أثره على ذهن القارئ، ومما يجعل التناص حاضراً في النص أو الكاتب أو القارئ بقوة. ففي التحليل والتقطيع يمكن ارجاع معاني النص إلى معانٍ مستعارة وفق أزمان تاريخية مختلفة.

لذا كان غادامير يرى بأن الحصيطة المعرفية من عملية الفهم هي دمج أفقين معاً: أفق النص، وأفق القارئ، أي دمج أفقي الماضي والحاضر، أو ما يعبر عنه بإنصهار الآفاق، لأن لكل جيل تاريخي أفقه الخاص والذي يؤثر به على ما بعده من أجيال عبر ظاهرة التقليد¹. وهو يعتبر هذا التأثير الذي يمرر عبر الفهم من الأمور المحتومة علينا، أو هو من التحيزات والاسقاطات التاريخية لفهمنا للنص، والذي يجعل الفهم دائرياً لدى كل مراجعة نقوم بها. وهذه النسبية جعلت الناقد الأدبي أريك دونالد هيرش يصفها بالمخيفة، لأنها تستبطن الاعتراف بأن المعنى سيكون شيئاً يوم الاثنين وشيئاً آخر يوم الجمعة مثلاً. ولأجل إيقاف هذا الفساد النسبي لجأ إلى المنهج الظاهراتي لهوسرل في جعل المعنى لا يتغير وفق الفعل القصدي لفرد عند نقطة معينة في الزمن².

ويشاطر ريكور مذهب غادامير في إنصهار الآفاق بوجهة نظر مشابهة³. وهو يرى بأن هناك شراكة بين النص والقارئ لانتاج الفهم والتأويل، يكون فيها «النص أخرس لا صوت له»، أما القارئ فهو الذي يتحدث بلسانه نيابة عنهما معاً. فالنص أشبه بقطعة موسيقية، والقارئ أشبه بعازف الأوركسترا الذي يطيع تعليمات النغم⁴.

وعلى العموم، إن الفهم لدى غادامير يتحقق بفعل مشترك لكل من التأثير الموضوعي المتمثل في النص من جهة، والتأثير الذاتي المتمثل في أفق القارئ - الذي تتحكم فيه سلطة الفهم التاريخي المنصهرة مع ثقافته العصرية - من جهة ثانية.

فالفهم بهذا الاعتبار لا يتضمن منهجاً محدداً استناداً إلى البعد الذاتي من عملية الفهم، وهو البعد المتعلق بالعمليات غير المنضبطة التي من المحال ان تدخل ضمن إطار منهجي، وبالتالي فلا جدوى من الحديث عن وجود قواعد مناسبة تحدد عملية الفهم بما يجعلها تقترب أو تطابق ما عليه النص في ذاته.

¹ غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص87. كما انظر:

Werner G. Jeanrod : Theological Hermeneutics, 1991, London, Macmillor, p. 65

² مقدمة في نظرية الادب، ص90-91.

³ نظرية التأويل، ص146.

⁴ نظرية التأويل، ص122.

لهذا الاعتبار اعتقد غادامير بأن الهرمنوطيقا حاضرة - على الدوام - عندما يبدأ البشر بالفهم، من دون مخطط لعلم المنهج. بل إن الهرمنوطيقا تقف ضد طبيعة العلم المنهجي. وقد تأثر فيلسوفنا هذا بقاعدة استاذة هايدجر الخاصة بتحكم الأحكام القبلية في الفهم، وهي القاعدة التي عُدَّت غاية في الأهمية لدى مفكري القرن العشرين¹. وتأكيداً لذلك اعتبر غادامير أننا في عملية الفهم نسقط ابتداءً - وعلى الدوام - نظرتنا اللغوية للعالم على النص، إذ نحن نجد اللغة جاهزة أمامنا وهي تحمل المعاني الخاصة بالعالم، فاللغة هي ما تبني شكل العالم سلفاً، وكل ذلك يتم اسقاطه على فهمنا للنص، باعتباره يحمل ألفاظاً لغوية لها معانيها المألوفة لدينا سلفاً. وكما يقول: إن هناك دوماً وساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص².

مما يعني أنه سواء بتصورنا للعالم، أو فهمنا للنص هناك شيء من النزعة الهرمنوطيقية أو التأويلية التي يتعذر تجنبها بفعل نظرتنا اللغوية المألوفة، وكل ذلك يجري من دون مخطط لعلم المنهج.

وقريب من رؤية غادامير ما عبّر عنه المفكر الصدر في (اقتصادنا) بقوله: «وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الامام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن ان تلقى عليه ضوءاً»³.

ويلاحظ انه عندما يؤكد غادامير على عدم امكان تجاوز حقيقة تدخل ذات القارئ أو المأول في عملية الفهم، ومثله التفكير في مختلف مجالات العلوم، فإن ما يحضر في باله تلك المفاهيم والنوازع الذاتية الخاصة، لا سيما تلك المتعلقة بالقبليات غير المنضبطة، باعتباره يركز على أثر العصر في النوازع الذاتية بكل ما يحمله من لغة وثقافة وروح ونزوع. لكن إذا قدرنا بأن القارئ يمكنه الاستعانة في بعض درجات الفهم بالقبليات المنضبطة المشتركة، والتي منها ما تكون ضرورية، كما منها ما تكون محايدة منطقية ذات المعيار السالب للكشف الذاتي، فإن ذلك سيلغي التعميم الذي أفاده باستحالة تجاوز النواحي الذاتية، فإثبات جزئية واحدة موجبة يفضي إلى إثبات القضية على النحو الكلي كما يقول المنطقة. فمثلاً لو أننا سلمنا بأن الواحد المضاف إلى واحد مثله لا يكون إلا اثنين، فإن ذلك يكفي للإعتقاد بوجود أحكام ضرورية تحمل الوجوب والاستحالة. وكذا هو الحال في الفهم، فلو أننا تمكنا من ان نصل إلى فهم موضوعي مهما كان محدوداً وضيقاً فذلك يبرر الإقرار بوجود أحكام موضوعية تتجاوز

¹ انظر:

Werner, 1991, p. 65

² فلسفة التأويل، ص141.

³ محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399 هـ - 1979 م، ص417-418.

الإنزلاقات الذاتية والتسربات المرتبهة بالقبليات الخاصة ومنها تلك المتصفة بكونها غير منضبطة، بما فيها القبليات اللغوية المألوفة، رغم ان من المحال تجاوز القبليات بإطلاق. وهذا هو الفارق فيما ندعو إليه قبال النزعات الحديثة التي تقر عدم امكان تجاوز المسلمات الذاتية الخاصة، ومنها طريقة غادامير. فلا بد من التمييز بين الأنواع الخاصة للقبليات المعرفية، فمنها ما لا يمكن تجاوزه بأي شكل من الاشكال، باعتبارها منطقية محايدة، أو مشتركة، كما منها ما يمكن تجاوزه ضمن حدود نسبية مثلما سبق ان عرفنا.

وعلى العموم ان القبليات غير المنضبطة هي قبليات ذاتوية (نفسية) لما تتأثر به الذات بمختلف التأثيرات التكوينية والمكتسبة، أي تلك الناتجة عن العوامل النفسية والفلسجية والجينية والبيئية. فأغلب المعارف البشرية، ومنها الدينية، ليست محصنة من هذه التأثيرات. فبفعلها تتكون الميول النفسية وتمتزج مع القضايا المعرفية بغض النظر عن طبيعتها العلمية. وهذا الامتزاج أو الاتحاد يخفي - عادة - مظاهر تلك التأثيرات على المعرفة.

ومن الأمثلة عليها ما يقال عن تأثير الحرب العالمية الأولى على نظرية هايزنبرج في مبدأ اللاتحدد الإلكتروني¹، وتأثير البلدان على المدارس الفقهية. وحول هذه القبليات يدور ما أطلق عليه ببيكون أو هام الكهف، وعليها تتشكل القراءة البرانية، خلافاً للقبليات المنضبطة التي تتأسس عليها القراءة الجوانية.

العقيدة والرأي

من الأمور البديهية علاقة الارتباط بين العقل والنفس لدى الإنسان، فأحدهما يؤثر في الآخر. وإذا كانت وظيفة العقل هي الإدراك المعرفي، فإن من أهم وظائف النفس: الميول المزاجية والرغبات العاطفية. وعندما تختلط الأمور العقلية بالنفسية تصبح الوظيفة لديهما متحدة، فإما ان تخضع الميول والرغبات إلى العقل والمعرفة، أو العكس، وهو الغالب لدى الناس. وبسبب الميول النفسية قد تتحول المعرفة إلى عقائد جامدة فتصبح حجاباً للعلم. فالمعرفة التي يُدافع عنها ويُدفع عنها الشبهات ولا تخضع للشك ولا البحث والتحقيق هي تلك التي تتصف بالعقيدة، خلافاً لغيرها التي تقبل الشك والبحث والتحقيق، فهي تنطوي تحت جناح الرأي ولا تدخل ضمن نطاق الأولى.

¹ انظر: جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185) الكويت، 1414هـ - 1994م، ص426-428. كذلك كتابنا: القطيعة بين المثقف والفقيه، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.

ويعبر البعض عن دور العقيدة بأننا نحيا بأوهام الإعتقادات، ولو استخدمنا العقل في كل شيء لوقعنا في بحر من التناقض والتردد. كما لو ان الإنسان اتبع البراهين والأدلة في كل شيء لوقع في متاعب تؤدي به إلى اقتراب أجله، كالذي يقوله الفيلسوف جون لوك. كما إن الاطلاع على كل شيء يقضي على دافع الحركة للإنسان. فلو وجد ذكاء للإنسان، كالذي نعزوه للآلهة من قدرة على إدراك الحال والمستقبل في لحظة واحدة، لما اهتم الإنسان بأي أمر ولبطلت بواعث سيره إلى الأبد¹.

لا شك إن للإنسان قنانياته وخلفياته المعرفية، فهي إن لم تكن موضوعية أو بديهية فإنها قد تترشح لتصبح عقائد يتناغم معها الفرد بعواطفه وأحاسيسه الوجدانية، فتمنع من نفاذ العلم والمعرفة الصحيحة. وكثيراً ما يتولد هذا الحال في المراحل الأولى للبلوغ العقلي للفرد بفعل التلقين والتكرار، إذ يتربى الفرد على نمط محدد من المعارف، كالنمط المذهبي، بفعل ما تمارسه الأسرة والمدرسة والخطيب - وحتى الكتاب المنمّط - من تأثير في ذهن الفرد وميوله النفسية، فتتولد على أثر ذلك عقائد وموانع قوية يصعب اختراقها، رغم أن أصلها قد يكون في غاية الضحالة لغياب الدقة وكثرة التدليس؛ كتلك التي يمارسها الخطباء والكتاب المنمّطون عادة. وبذلك يعظم الأثر النفسي في التشكل العقائدي مقارنة بالأثر المعرفي، رغم امتزاجهما معاً، وهو ما يجعل العقيدة كنتاج سايكولوجي محدداً للذهن وأدواته المنهجية، خاصة وإن العواطف النفسية في الصغر تسيطر على الفرد أكثر مما تسيطر عليه الميول العقلية والمنطقية.

وقد يزداد الطين بلة عندما تُوظّف العقائد لأغراض الجذب والدفع الأيديولوجي، فيُغالي فيها لجذب الأتباع وتجيش المشاعر، أو للرد على الخصوم المفترضين، وهي ما تخلق حالة قد تتطلع فيها النفوس إلى تمني المزيد من المغالات حتى ولو كانت على حساب المحبوب المغالي فيه.. فيا لها من مفارقة! ولعل الشاهد في ذلك ما يجري لدى المجالس الحسينية التقليدية عندما يتناول الخطباء مأساة كربلاء، فهم عادة ما ينتقون أقصى صور المأساة من بين الروايات المنقولة ويعتبرونها حقائق دون أن يتقبلوا التحقيق فيها. ووفقاً للتحليل السايكولوجي للعقل الباطن إنهم يتمنون أشد حالات المأساة وأروعها عذاباً؛ ليكون الأثر النفسي والعقائدي لدى السامع أبلغ وأعظم. وهنا المفارقة بين الحب وتمنيات العذاب الأشد للمحبوب. ومثل ذلك عند تناول الخطيب - أو الكاتب - التقليدي المغالي لذكرى وفاة فاطمة الزهراء (ع)، فنكالا بالآخر تكاد المأساة التي يفترضها للمحبوب تدعو للبحث والقول: هل من مزيد؟!

لذلك نطلق على هذه الحالة بالمفارقة النفسية للعقيدة.

¹ غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، ص 170 و 96.

وكثيراً ما تكون عقائد الناس محجوبة ومعتم عليها نتيجة الرواسب اللاشعورية، بدلالة أنه قد يحصل للفرد هزة من الوعي بها أو ببعضها فيعجب كيف انطلى عليه وهم العقيدة مع ان حقيقتها ظاهرة للعيان دون أدنى شك. فما الذي يجعل الفرد لا يرى الحقائق كما هي رغم ان حقيقتها واضحة غاية الوضوح؟ فما ذلك إلا بفعل التعتيم اللاشعوري، حيث يصاب المرء بنوع من العمى نتيجة الفعل المعتم للاشعور.

ومن حيث اللاشعور إن الناس لا ترغب في أن ترى الحقائق الإجتماعية والدينية كما هي، وما يهمها هو ارضاء ما ترسب لديها من قضايا تألفها، فتحب وتغضب لهذه الرواسب الصنمية، دون أن يكون لذلك علاقة بالبحث عن الحقيقة الموضوعية.

فالمبالغة في تمجيد الشخصيات التاريخية، أو الحكم عليها بأبشع حالات الإجرام، كثيراً ما يخضع لهذا الهوى اللاشعوري؛ بعيداً عن العلاقة بالواقع الموضوعي. وهنا نفهم طبيعة الصراع السني الشيعي الدائر حول عدد من الشخصيات التاريخية. فالدفاع والهجوم محموم بهوى الترسبات اللاشعورية، والهدف اللاشعوري من ذلك هو ارضاء هذه الأصنام المترسبة كعقيدة محجوبة من غير أن يكون لها صلة بحقيقة ما عليه تلك الشخصيات¹.

ومبدئياً يتأثر النتاج المعرفي تارة بفعل العقل أو الذهن المحض مثل القضايا الرياضية، وأخرى بفعل النفس كحالات الإلفة المعرفية والتقليد التي ينشأ عليها الفرد منذ الصغر، وثالثة بامتزاجهما معاً ضمن مراتب متباينة من التغالب، وهي الحالة الأكثر تأثيراً في البشر، وان التحقيق العلمي الخالص لهذا النتاج لا يكون إلا بتجريد العقل عن الفاعلية النفسية التي تتولد عنها العقائد المغلقة.

وبعبارة ثانية، إن المعرفة إما عقلية أو نفسية، ولا قيمة للحالة الأخيرة من حيث التحقيق، بل إنها تشكل عائقاً إبستيمياً للكشف الموضوعي، كما وتشكل سبباً قوياً لتكوين العقائد المغلقة، وتحويل الرأي إلى عقيدة لا تقبل النقاش. فغالباً ما تكون العقيدة نتاج المعرفة النفسية لا العقلية، حتى وإن تم ذلك بفعل التمازج بينهما كما يكثر لدى العلماء. فاليقين المتولد بفعل العقائد هو يقين نفسي ذاتي وليس يقيناً موضوعياً قائماً على المعرفة المحققة الدقيقة.

على ذلك ليس من الممكن التخلص من تلك السدود المانعة ما لم نتمسك بمنهج الشك وتفعيل القبلات المنطقية المحايدة، أي تلك التي تخلو من المضامين الكشفية بحسب ذاتها، وإختبار ما هو عقيدة وتحويله إلى مجرد رأي قدر الإمكان، وهو ما

¹ للتفصيل انظر: تأملات في اللاشعور.

يخفف أثر الصدمة النفسية فيما لو انكشف بطلان العقيدة وخطئها، أو حتى التشكيك فيها كالذي مر به الغزالي ضمن تجربته الذاتية التي أدت به إلى السلوك العرفاني.

فالتناسب بين العقيدة والصدمة هو تناسب طردي، كلما كانت الأولى قوية ومستحكمة كلما أفضى انكشاف الخطأ فيها إلى تضاعف الصدمة والاحباط أو الكآبة والحزن العميق، خلافاً لما يحصل في حالة انكشاف الخطأ في الرأي.

وإذا كان اليقين العقائدي هو من النوع السايكولوجي الناشئ منذ البلوغ، فقد يتعرض لمحن عاصفة من الشك عندما يصطدم بالمعارضات العقلية والألوان المعرفية المختلفة لدى الممارسة المعرفية. ففي هذه الحالة ان من يبدأ باليقين ينتهي إلى الشك، ومن ثم الصدمة والاحباط.

ولفرانسيس بيكون كلمة قريبة من هذا المعنى، فهو يقول: «إذا بدأ الإنسان باليقين فإنه ينتهي قطعاً بالشك، أما إذا اكتفى بأن يبدأ بالشك فإنه ينتهي قطعاً باليقين»¹.

وعلى العموم قد تكون القضايا المنكشفة حجاباً للعلم إن لم تكن من البديهيات، فقد تتحول إلى عقيدة يصعب زوالها طالما تنفذ من دون وجود ما يعارضها ولا التشكيك فيها. ولأجل تحويلها إلى رأي أو ازالته لا بد من الاستعانة بجهاز الكشف القبلي ذي الخاصية الصورية المنضبطة، ومن ثم النظر إلى كافة ما يرد من آراء وعقائد بنظرة الشك والتحقيق.

فمع أنه من الناحية المبدئية أو المنطقية، ينبغي ان تتأسس العقيدة على الفكر، ويتحول الفكر إلى عقيدة، لكن ما نشاهده واقعاً عكس ذلك في الغالب. إذ تكون العقيدة نتاج تجربة عملية أو نفسية يتأسس عليها الفكر فتكون حجاباً للعلم والحقيقة، أو تمنع بذلك ما يسمى الفطرة الثانية، ولا يستثنى من هذا الأمر ما يُعرف بالعلماء لدى مختلف الاختصاصات، وعلى رأسهم – بالطبع – علماء الدين.

فمثلاً ينقسم الفكر الديني إلى مجرد رأي وعقيدة، وتتألف هذه الأخيرة من جماع الرأي وما يرتبط به من إحساس وجداني وعاطفي قوي، وهو ما يشكل أساس التجربة والمعاشية الدينية، فتكون العقيدة ليست مجرد رأي ولا أنها تجربة ومعاشية فحسب، بل مزيج مركب من الأمرين معاً.

وقد تكون التجربة الدينية ابداعية كما هو الحال مع تجارب الأنبياء والأولياء، لكن الغالب فيها هو الإتياع؛ كالذي يتمثل في تجارب الناس.

¹ لويد موتز: قصة الفيزياء، بالاشتراك مع جيفرسون هين وبفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص245، عن مكتبة الموقع الإلكتروني : www.4shared.com.

وإذا كانت التجربة من الصنف الأول لا تقوم على الرأي، بل تقع في موازاة له، فإن الثانية ترتبط بالرأي إرتباطاً صميمياً، لكن المشكلة أنها غالباً ما تكون أساس الفكر لا العكس، لذلك ينشأ التعصب والدوغمائية وغياب الأساس الفكري المتين، إذ لا يصبح للفكر وظيفة سوى تبرير التجربة الدينية المسلم بها سلفاً، وهو ما يقع ضمن منطق الدفاع عن النزعات الذاتية أو القبلية غير المنضبطة. مع أخذ اعتبار أن من ضمن ما تقوم عليه التجربة والمعاشية الدينية هو «الإيمان» كحاجة روحية، وسنسلط عليها الضوء فيما بعد.

وعليه يصبح من الواجب منطقياً تصحيح الصورة والقيام بقلبها رأساً على عقب، أي تفريغ العقيدة من محتواها النفسي وتحويلها إلى مجرد رأي قابل للتذبذبات الاحتمالية بحسب ما تصادفه من قرائن الدعم والإستبعاد المعرفيين. والغرض من ذلك ليس نسف العقائد باطلاق، لكن تناقض هذه العقائد وتضاربها، مع ما تسببه من حروب طاحنة لا تنتهي ومن دون معنى، يفرض علينا العمل على تقليصها إلى أقصى حد ممكن، ولا يتم ذلك إلا بممارسة النقد الذاتي، وانتهاج منهج الشك، مع تفعيل دور القبلية الكاشفة في البحث العلمي. فمن الخطأ الجسيم ما يرتكبه البشر عندما يحولون الرأي إلى عقيدة من دون توسط المعرفة الدقيقة المحققة يقيناً بلا أدنى شك.

وعموماً، كما سنرى، إنه لا يمكن التحرر كلياً من تأثير القبلية غير المنضبطة أو النزعات الذاتية على الفهم. فسواء كان الأمر يخص الثقافة العصرية أو الاعتبارات الذاتية المتعلقة بالقارئ نفسه؛ فكل ذلك له تأثيره على فهم المعنى بالشكل الذي يراه، بحيث يزداد هذا التأثير كلما أوغل الفهم بالتفصيل دون إجمال. وينطبق هذا الحال على كل من العلم والإدراك.

القبلية المنضبطة

ليس الذهن صفحة بيضاء خالية ليملى عليه النص. والحال ذاته ينطبق على كل من الإدراك والعلم.

فالإدراك لا تقوم له قائمة من غير قبلية. والمعرفة التصديقية لا تتأسس بدونها. والمنهج المحض يعجز عن إيضاح كيف تبني المعرفة من غير مبادئ أساسية؛ كمبدأ السببية العامة ومنطق الاحتمالات العقلية التي تتأسس عليها قاعدة الاستقراء وما إلى ذلك من القبلية المنضبطة.

والشيء ذاته يمكن قوله حول العلم. فمن ضمن المسلمات العلمية التسليم بمبدأ السببية العامة كمبدأ ميتافيزيقي، وهو مما لا غنى عنه في العلم كما صرح بذلك كارل بوبر، وما قاله باشلار من أن العلم وإن أمكنه أن يستبدل ميتافيزيقا بأخرى، لكنه ليس بوسعه تجنبها مطلقاً. إضافة إلى أن العلم يحتاج إلى المبادئ القبلية والآليات المحايدة مثل منطق الاحتمالات العقلية ودور الاستقراء في الكشف.

ومن وجهة نظر البعض ان هناك نظريتين في المنهج العلمي؛ إحداهما ترى الذهن لا يضيف للمعرفة شيئاً، بل يسجل ما يملأ عليه من كتاب الطبيعة. وتعتبر هذه النظرية ان كل فاعلية ذهنية إنما هي تشويه وتحريف للمعرفة الحقيقية. واغلب تابعي هذه المدرسة هم عبارة عن التجريبية التقليدية مثلما تتمثل في مذهب جون ستيوارت مل.

أما النظرية الأخرى فتسلم بأن من غير الممكن قراءة كتاب الطبيعة دون النشاط الذهني. أي ان تفسير الطبيعة لا يكون إلا في ضوء توقعاتنا ونظرياتنا. فقد ولدنا - أساساً - مع هذه التوقعات (expectations)، إذ بها ادركنا العالم الخارجي في عالمنا الذاتي كسجن محتم.

إن فكرة كوننا نحيا ونموت في سجن التركيب الداخلي لذاتنا قد ظهرت ابتداءً مع الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت)، وأن الكانتين المتشائمين مالوا إلى استحالة معرفة العالم بسبب هذا السجن الذاتي الذي يحول دون النفاذ المباشر إلى الأشياء كما هي في ذاتها. في حين اعتقد الكانتيون المتفائلون بأن الله خلق تركيبتنا العقلية لتطابق ما عليه العالم الخارجي، أو لتكون قادرة على تمثيله تمثيلاً موثقاً يفي بمتطلبات المعرفة العملية والنظرية. لكن المنظرين ذوي النشاط الثوري ذهبوا إلى إمكان أن تتحسن هذه التركيبية وتتطور، بل وتُستبدل بأخرى جديدة أفضل وأكثر قدرة على الفهم والإدراك. فنحن الذين نخلق سجوننا الذاتية، لكن يمكننا هدمها من خلال النقد أيضاً، عبر مراجعة الأطر الذهنية التي تحكم وعينا وكشف حدودها التاريخية والمعرفية، ومن ثم السعي إلى تجاوزها نحو آفاق أرحب من الفهم والإدراك¹.

وسبق أن ظهر صراع بين مذهب العقلين كما يتمثل لدى الفيلسوف عمانوئيل كانت، ومذهب التجريبيين كما يتمثل لدى ستيوارت مل، وكان كل من الطرفين يرى المعرفة العلمية رؤية مشبعة بالقطع واليقين.

فالعقليون، كما هو الحال مع (كانت)، اعتمدوا على المبادئ القبلية التركيبية في تحديد القضايا الفيزيقية، والتجريبيون اعتمدوا على الدليل الاستقرائي. لكن كليهما

¹ انظر:

Lakatos, I. the methodology of scientific reserch programmes, 1978, p. 20-21

أصبحت مرفوضين اليوم، فالكانتونيون نُقدوا من خلال الهندسة غير الإقليدية، وكذا الفيزياء غير النيوتنية. أما التجريبيون فقد نُقدوا من خلال الاستحالة المنطقية لتأسيس أي أساس تجريبي، مثلما أشار (كانت) بأن الحقائق الموضوعية لا يمكن أن تثبت القضايا¹.

مهما يكن فالعلم يعتمد على مسلمات أساسية من دونها لا تقوم له قائمة، كتسليمه بوجود واقع موضوعي خارجي يقام عليه البحث والكشف كالذي يقوله أينشتاين الذي انتقد الوضعية المنطقية باعتبارها تعد مثل هذا التفكير ليس له معنى، فسؤال مثل: هل هناك شيء مستقل عن الإدراك؟ هو بنظر الوضعية المنطقية سؤال ميتافيزيقي يتضمن اللغو من دون معنى. لكن أينشتاين عجب من ذلك لأن هدف الخطة الفيزيائية يتعلق بوصف الحالات والحوادث الحقيقية، وبالتالي فلا بد من أن تكون مفترضة الوجود من دون البرهنة عليها أو القيام بالكشف عنها من خلال الرصد والمشاهدة. أي أن الفيزياء تفترض مسبقاً وجود الأشياء ومن ثم بعد ذلك تعمل على وصفها وتفسيرها².

وقد أصبح التصور المعاصر للعلم الطبيعي كما يقول الباحث تريج (Trigg) هو كالفهم الديني ينتابه شك في إقترابه من الحقيقة الموضوعية. فكما ذكر الأستاذ دريس (Drees) بأن التركيز على حقائق الواقع التي نعتمدها بالإستناد إلى العلم إنما تتم عبر صياغة ميتافيزيقية. فالعلم الحديث يحمل إفتراضات كبيرة قبل قيامه بأي عمل علمي؛ ليس أقل من إفتراضه الميتافيزيقي بأن هناك واقعاً يُفحص. وبالتالي فإن الواقع مفترض أكثر منه موضح. ومن ثم فهناك فراغ أو ثغرة بين الفهم العلمي وبين العالم الذي نحاول وصفه³.

ويعتبر العلماء مثل هذه الإفتراضات المشار إليها سلفاً ضرورية لتكوين العلوم الطبيعية، ولولاها ما كان بالإمكان إنشاء أي علم. والبعض يصفها بأنها إفتراضات فلسفية.

وعلى العموم ان لدى المنهج العلمي قنلياته المنضبطة فضلاً عن غير المنضبطة، والحال ذاته ينطبق على مسألة الفهم الديني، إذ يستحيل ان يقام الفهم من غير قنليات منضبطة تحكمه. وسنعرف ان للقنليات أنواعاً وأصنافاً مختلفة يتقوم بها الفهم، مثلما يتقوم بها الإدراك والعلم.

¹ Ibid, p. 11.

² انظر:

Madden, E. H. 'Introduction; Philosophy Problems of Physics', 1968, p. 63.

³ انظر:

Trigg, R. Rationality and Religion, Blackwell, 1998, p. 76, 80-81.

أقسام القبلية المنضبطة

يمكن تقسيم القبلية المنضبطة، سواء المتعلقة بالإدراك والعلم، أو المناطة بفهم الدين والنص، باعتبارات مختلفة كما يلي:

فباعتبار الحياد وعدمه تنقسم هذه القبلية إلى منطقية محايدة، أي ذات معيار سالب، كمنطق الاحتمالات العقلية التي يقوم عليها مبدأ الاستقراء مثلاً، ومضمونية غير محايدة، أي ذات معيار موجب، كالسببية العامة وما إليها، مثلما عرفنا من قبل.

وباعتبار التكوين والإكتساب تنقسم القبلية المشار إليها إلى قبلية تكوينية مثل السببية العامة والاحتمالات العقلية، وإلى قبلية مكتسبة بالتعلم والتفكير كالذي يخص الفهم الديني، مثل قاعدة السنخية ووحدة الوجود كما لدى الفلاسفة والعرفاء، أو قاعدة اللطف والحسن والقبح العقليين كما لدى بعض المنظومات الكلامية.

كما باعتبار التأسيس والتوليد، تنقسم تلك القبلية إلى قبلية شرطية، حيث تكون شرطاً لصحة الإدراك والعلم والفهم دون أن تنتج شيئاً معيناً، كمبدأ عدم التناقض، وإلى قبلية تأسيسية مولدة، هي الأصول المولدة أو الفعالة، لما لها من دور فعال في التوليد والتوجيه.

ففي الفهم الديني - مثلاً - تعد قاعدة السنخية أصلاً مولداً لدى المنظومتين الفلسفية والعرفانية، حيث تتوقف عليها مختلف القواعد والقضايا الفلسفية والعرفانية المناطة بمعرفة الوجود الخارجي العام. وقد تكون القبلية في الفهم الديني من النتائج المعرفي، وكذا قد تكون مولدة نسبياً، أي مولدة لعدد من القضايا، وإن كانت بدورها متولدة بفعل غيرها، فقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) مثلاً تعد من القبلية - في الفهم الديني - ذات التوليد النسبي، فهي مولدة لقضايا فلسفية كثيرة، كمراتب العقول وتبرير الكثرة وما إلى ذلك، لكنها قائمة من حيث التأسيس على قاعدة السنخية.

كذلك تنقسم القبلية بحسب الخصوصية والاشتراك، فبعض القبلية في الفهم الديني يعتنقها جماعة دون آخرين، وهي بالتالي خاصة غير مشتركة، مثل القواعد الفلسفية والكلامية، في حين توجد قبلية أخرى عامة يشترك في اعتناقها الكل، كمبدأ الاستقراء أو منطق الاحتمالات العقلية.

وعلى العموم إن التقسيم حسب الاعتبار الأخير يجعل من القبلية على أصناف خمسة كالتالي:

1- قبليات مطلقة:

وهي معارف لا يخلو منها إنسان قط، وبعضها يتوقف عليه النظام المعرفي الإنساني برمته. فالذهن البشري مزود بقضايا جاهزة هي أساس غيرها من المعارف، وهي لا تحتاج إلى ما يستدل عليها خلافاً لغيرها. وقد امتازت بالوضوح الذي يجعلها تفرض نفسها على الشخص المدرك دون حاجة إلى طلب الاستدلال عليها، فهي تجمع صفتين عجيبتين لا غنى عنهما، إحداهما كونها أساسية دون أن ترتد إلى ما لا نهاية، والثانية أنها واضحة بذاتها بلا حاجة إلى من يضيف عليها الوضوح من الخارج.

فلو أن هذه القضايا كانت أساسية من دون وضوح؛ لأفضى الأمر إلى أن تكون المعرفة ناقصة ومعلّقة، أي لشعر البشر بأنهم يحملون إدراكاً مشكوك الحقيقة. كما إنها لو لم تكن أساسية وتحتاج إلى غيرها للدليل عليها لأفضى الحال إلى التسلسل لما لا بداية له، وهو أمر يجعل من المعرفة غير مبررة ومدعاة للتشكيك. وبذلك كانت هاتان الصفتان هامتين للغاية. ولولاها لظل البشر عاجزين عن تحصيل معرفة موثقة.. وبالتالي لإنهارت المعرفة جملة وتفصيلاً. وهي نقطة هامة تُبعد القلق الذي أثارته مبرهنة جودل حول النظم الرياضية، حتى قيل إن مفارقة جودل هي إحدى ثلاث قضايا أصابت المعرفة العلمية بقيود خلال القرن العشرين، والقضيتان الأخريان هما مبدأ هايزنبرغ في عدم اليقين ونظرية الشواش (الكايوس)¹.

فمن القبلات المطلقة ما تعتبر أساساً لجميع القضايا المعرفية، فلولاها لسقطت المعرفة برمتها، كما هو حال مبدأ عدم التناقض. كما منها ما هو أساس معرفتنا بالواقع الموضوعي الخارجي، ولولا وضوحه لاختلت معرفتنا بهذا الواقع، كما هو حال مبدأ السببية العامة. فلهذه القضايا أصل غريزي وشهود عياني كالذي يقوله العرفاء.

كما من القبلات المطلقة ما نشهد بها واقعية العالم الموضوعي، فهي من القضايا المشتركة بين البشر، رغم أن إحساسنا بهذه الواقعية لم يأت عبر الضرورة المنطقية ولا سائر الضرورات العقلية كما هو حال ما سبقها من مبادئ، إذ لا مانع عقلياً من أن تكون حقيقة الأمر خلاف ما نتحسس به وجداناً، رغم أن شعورنا الذاتي لا يحتمل هذا المعنى. ونحمد الله على هذه الإلفة والغريزة التي لم تدع مجالاً لعقول الناس في أن يبتثوا فيها روح التردد والتشكيك، أو أن يعاملوها بمستوى ما يعاملون به سائر القضايا. وهي مما ينطبق عليها قول الإمام الغزالي: «من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»².

¹ ستيفن هوكنج: الكون في قشرة جوز، ص129.

² الغزالي: المنقذ من الضلال، ص88.

هكذا نحن مهبطون لإدراك الوضوح والضرورة لبعض القضايا دون البعض الآخر. فمن السهل أن نتصور النار لا تحرق والشمس لا تطلع والإنسان لا يموت، لكن من الصعب جداً أن نتصور وجود حوادث من دون أسباب، أو أشياء موجودة ومعدومة في الوقت نفسه، أو أن نتعامل مع الواقع الموضوعي بصفته حالة ذاتية صرفة كالذي يحصل في المنام.

وقد نتساءل حول الوضوح المطلق في القضايا الأساسية: من أين استمدّها الذهن البشري، لماذا كانت واضحة دون غيرها من المعرفة؟ ولماذا كانت بهذا الشكل الميسّر لحياتنا العملية والفكرية؟

فلقد اعتبر عمانوئيل كانت بعضاً من تلك المعارف تمثل الشروط الأساسية لمعرفتنا بالواقع الموضوعي الظاهر. لكنه لم يبذل جهداً في التفكير حول لماذا كانت بهذا الشكل دون غيره؟ ما الغرض من ذلك؟ وهل لذلك علاقة بالمبدأ الإنشروي أو الإنساني (Anthropic Principle) كالذي طرحه الفيزيائيون خلال النصف الثاني من القرن العشرين؟

وهناك قنليات أخرى تختص بالفهم الديني كالضرورات الحسية وما على شاكلتها، فهي تضاف إلى ما سبق من مبادئ مطلقة؛ كالسببية العامة وعدم التناقض ومنطق الترنجيات الاحتمالية وما إليها. فرغم أن الضرورات الحسية تعتبر من البعديات بالنسبة لإدراك الواقع الموضوعي، إلا أنها تمثل قنليات للفهم الديني، ولها دور مميز في هذا المجال، سواء على مستوى الإشارة أو الإيضاح والتفسير. فمثلاً كثيراً ما يتحول المجاز إلى نوع من الظهور لا التأويل بسبب بعض القنليات المعرفية القائمة على الضرورة الحسية، كما عرفنا.

2- قنليات عامة:

وهي قنليات تغلب على معرفة الناس، لكن دون أن يصل فيها الأمر إلى حد الإطلاق التام. فأغلب الناس يتمسكون - مثلاً - بظاهر النص استناداً إلى ما لديهم من المعرفة القنلية الخاصة بالدلالة الإستعمالية للفظ على المعنى، أو ما يطلق عليه الفهم العرفي للنص، فحيث يكثر استخدام اللفظ على معنى محدد، فإن ذلك يشكل ركيزة ذهنية قنلية يلجأ إليها القارئ لحمل معنى النص على الظاهر المتبادر.

3- قنليات منظومية:

وتعتبر هذه القنليات عين ما يسلم به القارئ والباحث بنظام ما أو منهج ما من النظم والمناهج الفكرية، الأمر الذي يؤثر فيه على فهم النص وقراءته، سواء كان ذلك من

حيث الإشارة، أو من حيث الإيضاح والتفسير. وهذه القبلات هي التي يكثر حولها النقاش والجدل بين الباحثين، أو انها ليست موضع تسليم لدى جميع النظم الفكرية، لذلك فإن ما ينبني عليها من الإشارة والأيضاح يخضع هو الآخر إلى المماحكة الجدلية. وعلى هذا النوع من القبلات تتأسس آليات التأويل والاستبطان عادة. وقد يصادف - أحياناً - ان الإشارة لدى القبلات المنظومية قائمة على الآلية الاستظهارية لكنها من حيث الإيضاح تنحو إلى التأويل والمباطنة، فيتشكل لدينا ما أطلقنا عليه الاستظهار الجدلي. حيث تكون القراءة من حيث الإيضاح والتفسير بعيدة عن أجواء النص وسياقه، رغم أنها من حيث الإشارة تبدي المحافظة على الظهور اللفظي للنص. لذلك فرغم ان هذه القبلات منضبطة إلا أن ممارستها قد تتم بنوع من الإسقاط التعسفي على النص لأدنى مناسبة، فيكون توظيفها غير منضبط؛ لتأثره بالنواحي الذاتية وعدم الالتفات إلى المعطيات الموضوعية للنص.

يضاف إلى ما سبق هناك صنفان آخران من القبلات؛ قد ينضمان ضمن القبلات السابقة، كما قد ينفصلان أحياناً. كذلك فانهما قد يتحدان وقد ينفصلان، وهما كما يلي:

4- قبلات محايثة:

وهي قبلات تحايث صدور النص وتزامنه، باعتبارها ترتبط بواقع التنزيل، فيُفهم النص على ضوء ما يفيد هذا الواقع، لا سيما عند الإحساس بعدم وجود اتساق في النسق الدلالي للنص ما لم يؤخذ هذا الواقع بعين الاعتبار.

ومن ذلك ما ورد فيما أشكل على مروان بن الحكم في قوله تعالى: ﴿لَا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾¹، إذ قال لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً، لنعدّبن أجمعون، حتى بيّن له ابن عباس بأن الآية نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النبي (ص) عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك إليه. كذلك جاء في قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾²، فقال البعض أينما لم يظلم؟ فأوضح النبي بأن الأمر خاص بالشرك، حيث ﴿ان الشرك لظلم عظيم﴾³. كما حكى عن عثمان بن مظعون وعمر بن عبد المطلب أنهما كانا يقولان بأن الخمر مباحة، ويحتجان بقوله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا

¹ آل عمران/ 188.

² الانعام/ 82.

³ لقمان/ 13.

وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين¹، فعلق على ذلك البعض بأنهما لو علما سبب نزول هذه الآية لم يقولوا ذلك، وهو ان ناساً قالوا لما حُرمت الخمر: كيف بمن قُتلوا في سبيل الله وماتوا وكانوا يشربون الخمر وهي رجس؟ فنزلت تلك الآية².

5- قِليّات مفترضة:

وهي قِليّات يفترضها الذهن ضمن سياقات معينة. فمثلاً أن هناك قِليّات جاهزة وحاضرة في الذهن سلفاً، وهي قابلة للاستقاط، كالذي عليه القِليّات المنظومية، فإن هناك قِليّات أخرى غير جاهزة، بل يقوم الذهن باحضارها وإستعمالها عند الإحساس بأن النسق الدلالي للنص ليس متنسقاً أو تام الدلالة.

فلكل نص نسق من الدلالات المترابطة، لكن قد تشكو هذه الدلالات من الإنقطاع والنقص أحياناً، واختلال المعنى أحياناً أخرى، وكل ذلك يهيء المجال للإفتراضات الذهنية المناسبة، ولولا هذه الأخيرة فإن تلك الدلالات لا تكتمل، أو انها تظل تشكو من النقص واختلال المعنى عند قراءته قراءة بيانية أو عقلانية، وبالتالي كان لا بد من إكمال النقص وإصلاح خلل النسق الدلالي طبقاً للإفتراضات الذهنية. فهي قِليّات ليست اسقاطية كالقِليّات المنظومية، بل هي مفترضة للتعويض عما ينتاب نسق الدلالات من ذلك النقص والاختلال.

ومن الاختلالات ما هو ذاتي في النسق، ومنها ما قد يكون اختلالاً قياساً بـ (الأخر)، كالعقل والواقع مثلاً.

وللاختلالات الذاتية أشكال متعددة:

فقد تعبّر عن التعارض في الدلالات الظاهرة، كالذي يبدو من موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب والمشرّكين، أو موقفه من مسألة القضاء والقدر، وكذا مسألة الصفات الإلهية، ومثل ذلك مسألة الزمن المقدر لخلق السماوات والأرض، ففي بعض الآيات القرآنية يُقدر هذا الزمن بستة أيام، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾³، لكن جاء في سورة (فصلت) ما ظاهره أن الزمن المقدر لخلقهما ثمانية أيام، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُحُومٌ﴾⁴، ولكن جاء في سورة (فصلت) ما ظاهره أن الزمن المقدر لخلقهما ثمانية أيام، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُحُومٌ﴾⁴، ولكن جاء في سورة (فصلت) ما ظاهره أن الزمن المقدر لخلقهما ثمانية أيام، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُحُومٌ﴾⁴، ولكن جاء في سورة (فصلت) ما ظاهره أن الزمن المقدر لخلقهما ثمانية أيام، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ رُحُومٌ﴾⁴.

¹ المائدة/ 93.

² الإتيان في علوم القرآن، ج1، ص93-97.

³ الأعراف/ 54.

استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين، فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم¹.

وعليه أخذ المفسرون وضع الافتراضات التفسيرية لإزالة مثل هذا التعارض الظاهر، ومن ذلك ما ذكره الشيخ الطبرسي في تفسيره (مجمع البيان) بأن المقصود من الآية (في أربعة أيام) أي في تتمة أربعة أيام من حين ابتداء الخلق، فاليومان الأولان داخلان فيها، كما تقول خرجت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، وإلى الكوفة في خمسة عشر يوماً، أي في تتمة خمسة عشر يوماً².

كما قد تعبر هذه الاختلالات عن الغموض وعدم الوضوح فيما يريد النص ابلاغه وإيضاحه.

وأبرز الأمثلة على ذلك ما جاء في قصة هاروت وماروت؛ كالذي تبديه سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ، وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سَلِيمٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ³﴾. فدلالات النص القرآني - هنا - غير واضحة فيما تبديه من المعنى المتسق، لذلك كثرت حولها الافتراضات القبلية لدى المفسرين، وهي مع ذلك تعاني الكثير من الاضطراب والنقص.

فقد قدر محمد حسين الطباطبائي مجمل الاحتمالات الواردة في النص كما أوردها المفسرون بأكثر من مليون احتمال.

وكما قال: «اختلف المفسرون في تفسير الآية إختلافاً عجيباً لا يكاد يوجد نظيره في آية من آيات القرآن المجيد، فاختلّفوا في مرجع ضمير قوله: إتبعوا، أهم اليهود الذين كانوا في عهد سليمان، أو الذين في عهد رسول الله (ص) أو الجميع؟ واخلتلفوا في قوله: تتلوا، هل هو بمعنى تتبع الشياطين وتعمل به أو بمعنى تقرأ، أو بمعنى تكذب؟ واخلتلفوا في قوله: الشياطين، فقليل هم شياطين الجن وقيل شياطين الانس وقيل هما

¹ فصلت/ 12-9.

² الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية:

www.yasoob.com، ج9، ص9.

³ البقرة/ 101-102.

معاً، واختلفوا في قوله: على ملك سليمان، فقليل معناه في ملك سليمان، وقليل معناه في عهد ملك سليمان، وقليل معناه على عهد ملك سليمان، واختلفوا في قوله: ولكن الشياطين كفروا، فقليل إنهم كفروا بما إستخرجوه من السحر إلى الناس وقليل إنهم كفروا بما نسبوه إلى سليمان من السحر، وقليل إنهم سحروا فعبر عن السحر بالكفر، واختلفوا في قوله: يعلمون الناس السحر، فقليل إنهم القوا السحر إليهم فتعلموه، وقليل إنهم دلّوا الناس على إستخراج السحر وكان مدفوناً تحت كرسي سليمان فاستخرجوه وتعلموه، واختلفوا في قوله: وما أنزل على الملكين فقليل ما موصولة والعطف على قوله: ما تتلوا، وقليل ما موصولة والعطف على قوله: السحر أي يعلمونهم ما أنزل على الملكين، وقليل ما نافية والواو إستئنافية أي ولم ينزل على الملكين سحر كما يدعيه اليهود، واختلفوا في معنى الانزال فقليل إنزال من السماء وقليل بل من نجوم الأرض وأعاليتها، واختلفوا في قوله: الملكين، فقليل كانا من ملائكة السماء، وقليل بل كانا إنسانين ملكين بكسر اللام إن قرأناه، بكسر اللام كما قرئ كذلك في الشواذ، أو ملكين بفتح اللام أي صالحين، أو متظاهرين بالصلاح إن قرأناه على ما قرأ به المشهور، واختلفوا في قوله: ببابل، فقليل هي بابل العراق وقليل بابل دماوند، وقليل، من نصيبين إلى رأس العين، واختلفوا في قوله: وما يعلمان، فقليل علم بمعناه الظاهر، وقليل علم بمعنى اعلم، واختلفوا في قوله: فلا تكفر، فقليل، لا تكفر بالعمل بالسحر، وقليل لا تكفر بتعلمه، وقليل بهما معاً، واختلفوا في قوله: فيتعلمون منهما، فقليل أي من هاروت وماروت، وقليل أي من السحر والكفر، وقليل بدلاً مما علماه الملكان بالنهي إلى فعله، واختلفوا في قوله: ما يفرقون به بين المرء وزوجه، فقليل أي يوجدون به حباً وبغضاً بينهما، وقليل إنهم يغرون أحد الزوجين ويحملونه على الكفر والشرك فيفرق بينهما إختلاف الملة والنحلة، وقليل إنهم يسعون بينهما بالنميمة والوشاية فيؤول إلى الفرقة. فهذه نبذة من الاختلاف في تفسير كلمات ما يشتمل على القصة من الآية وجمله، وهناك إختلافات أخر في الخارج من القصة في ذيل الآية وفي نفس القصة، وهل هي قصة واقعة أو بيان على سبيل التمثيل؟ أو غير ذلك؟ وإذا ضربت بعض الأرقام التي ذكرناها من الاحتمالات في البعض الآخر، ارتقى الاحتمالات إلى كمية عجيبة وهي ما يقرب من ألف ألف ومائتين وستين ألف احتمال¹.

وذكر الشيخ محمد جواد مغنية بهذا الصدد: «تكلم المفسرون هنا وأطالوا، ولا مستند لأكثرهم سوى الاسرائيليات التي لا يقرها عقل ولا نقل، وسوّد الرازي حوالى عشرين صفحة في تفسير هذه الآية، فزادها غموضاً وتعقيداً، ونفس الشيء فعل صاحب مجمع البيان (الطبرسي)، أما السيد قطب فأخذ يشرح التتويم المغناطيسي

¹ محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج1، ص233-234.

والأحلام والتأثير والانفعالات بالايحاء وما إليه، وهذا هو الهروب بعينه. وبقيت أمداً غير قصير أبحث وأنقب في الكتب والتفاسير، فما شفى غليلي شيء منها، حتى تفسير الشيخ محمد عبده وتلميذه المراغي وصاحب المنار (رشيد رضا)، وخير ما قرأته في هذا الباب ما جاء في كتاب (النواة في حقل الحياة) للسيد العبيدي مفتي الموصل، لأنه قد اعتمد على قول جماعة من علماء الآثار».

ومما ذكره هذا المفتي قوله: «ما زلت أجهل معنى الآية الكريمة، لا يشفي غليلي فيها مفسر، حتى وقفت على تاريخ جمعية البنائين، فتبينت معناها. وحيث اضطربت كلمة المفسرين، حتى عرضوا الآية للجمع بين النقيضين، وحتى دخلها شيء من الأساطير التي تنبو عنها مغازي الشريعة الغراء رأيت من واجب الخدمة لكتاب الله أن أثبت هنا كلمة في ذلك...»¹.

لكن حتى ما ذكره السيد العبيدي من رأي لا يخلو من إفتراضات بعيدة لسنا بصدد بحثها.

أما اختلال النسق قياساً بالآخر، فمثل الدلالات النصية التي تشير إلى وجود شياطين في السماء الدنيا تكون عرضة للقذف بالشهب لدحرهم، كالذي تبديه الآيات الخمس من أوائل سورة الصافات كالتالي: (إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ، وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ، لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، دُخُورًا² وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ، إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ)²، ومثلها بعض الآيات الواردة في سورة الجن كما في قوله تعالى: (وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَأَتٍ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا، وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ³ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا)³، حيث كان للشياطين مقاعد للسمع في السماء، حتى جاءت الرسالة الإسلامية وحينها ملئت السماء بالحرس والشهب كي لا يُسرق السمع.

ويعلل المفسرون هذا الحدث الكوني الطارئ بأنه جاء للحفاظ على الوحي القرآني خشية من أن يُسرق شيء منه فيلقيه الشياطين على ألسنة الكهنة، فيلتبس الأمر ويختلط الصادق بالكاذب.

وبلا شك فإن هذه الدلالات لا تتسق مع الظاهر الحسي، كما تفيده النتائج العلمية الفلكية، لا سيما ما يتعلق بالحدث الكوني الطارئ المشار إليه. الأمر الذي يتطلب بعض الإفتراضات القبلية لإزالة مثل هذا التعارض وجعل النسق الدلالي متسقاً.

¹ محمد جواد مغنية: التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م، ج1، ص161.

² الصافات/ 10-6.

³ الجن/ 9-8.

ومن ذلك ما قام به العلامة الطباطبائي من إبداء بعض الافتراضات الذهنية وتأويل النص القرآني؛ بغية إضفاء الاتساق على النسق الدلالي وإزالة التعارض الظاهر. فهو لم يقتنع بما أدلى به المفسرون القدماء من تصوير لمعنى تلك الآيات بحسب ما يبدو منها ظاهراً، وكذا ما ورد حولها من أخبار وأحاديث تؤكد بأن هناك أفلاكاً محيطة بالأرض تسكنها جماعات من الملائكة، ولا يمكن دخول هذه الأفلاك إلا عبر أبواب مهيئة للولوج، وأن في السماء الأولى جمعاً من الملائكة يرصدون المسترقين للسمع من الشياطين فيقذفونهم بالشهب. فهذه الفكرة المستمدة من الأحاديث لم يوافق عليها الطباطبائي طبقاً لما اتضح اليوم بطلانها وما تفرع عنها مما هو مذكور في كتب التفسير. لهذا احتمل أن البيانات الواردة في الآيات السالفة الذكر تفيد (التمثيل)؛ لتصوير الحقائق المجردة بصورة محسوسة وبالتالي تقريبها للأذهان، فالله تعالى هو القائل: (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون)، وذلك على شاكلة ما ورد في كلامه تعالى عن العرش والكرسي واللوح والكتاب وما إليها. وبالتالي ذهب إلى أن المراد من السماء التي تسكنها الملائكة ليست هذه المحسوسة، بل هي عالم ملكوتي ذي أفق أعلى؛ نسبته إلى هذا العالم المشهود نسبة السماء المحسوسة بأجرامها إلى الأرض، وإن المراد باقتراب الشياطين من السماء واستراقهم السمع وقذفهم بالشهب هو اقترابهم من عالم الملائكة للاطلاع على أسرار الخلق والحوادث المستقبلية ورميهم بما لا يطيقونه من نور الملكوت¹.

وبذلك استعار الطباطبائي القبلات التي عوّل عليها الفلاسفة التقليديون من أمثال ابن سينا وأتباعه حول ما يُعرف بنظرية (المثال والممثل)؛ ليعالج بها الاختلال الأنف الذكر²، رغم تأكيده في مقدمة تفسيره على كونه يتبع منهج تفسير القرآن بالقرآن، لكنه اضطر إلى مثل تلك الاستعارة والتأويل اذعاناً للاعتبارات المستمدة من حقائق الواقع التي تعارض النسق الدلالي للنص، كما أشرنا.

كذلك الأمر حول الآيات التي مرت علينا من سورة (فصلت)، إذ ورد أن الزمن الذي خلق الله فيه الأرض يفوق الزمن الذي خلق فيه السماوات السبع، كما ورد بأن خلق الأرض بما فيها من رواسي وأقوات سابق على خلق السماوات، وهو غير متسق مع ما يبدو من الواقع العلمي، مما يحتاج إلى بعض الافتراضات التي تزيل مثل هذا التعارض وعدم الاتساق، أو الذهاب إلى التشكيك بالتقديرات العلمية التي تجعل من صيرورة الأرض وما فيها لا تقاس بشيء مقارنة بأفق السماء.

وقد يميل البعض إلى العمل في مثل هذه الحالات بأفق الانتظار، شبيهاً بما يحدث في الدراسات العلمية الطبيعية.

¹ الميزان في تفسير القرآن، ج17، ص124-125.

² انظر حول نظرية التمثيل للفلاسفة التقليديين ما جاء خلال حلقة (النظام الوجودي).

أما نسق الدلالات الذي يشكو من النقص والانقطاع، فهو الغالب في النص القرآني، من قبيل ما يبدو على الأنساق النصية من الإجمال تارة، ومن التفرقة والانفصال أو الانقطاع في الدلالات تارة ثانية، وفي كلا الحالتين ليس من الممكن إكمال النسق وإتمام ترابطه بشكل متسق إلا عبر الافتراضات الذهنية التي تعمل على تفصيل ما هو مجمل، أو الجمع والتوفيق فيما هو مشتت ومنفصل. فمثلاً وردت قصة موسى في العديد من السور القرآنية، كما كثر ذكرها في سورة البقرة، ولكن بأشكال متقطعة، ومجملة، وبعضها يبدو عليه التقديم والتأخير، وكل ذلك يحتاج إلى افتراضات وظيقتها الجمع والتوفيق للتعرف على تفاصيل القصة باتساق كما وردت في النص القرآني. كما إن إجمالية القصة خلّفت مساحات فارغة تحتاج إلى أن يملأها المفسر عبر افتراضاته القبلية، من قبيل معرفته التاريخية والروائية.

وننبه إلى أن مفهومنا عن المساحات الفارغة لا يطابق المفهوم المتداول في النقد الأدبي والدراسات السيميائية التي تفترض في النص نقصاً حقيقياً، وقد يكون غائباً عن ذهن المؤلف، وبالتالي كان للقارئ أن يملأ هذا الفراغ أو الفجوة. فالمساحات الفارغة التي نتحدث عنها هي مساحات تتعلق بالنسق الدلالي بغض النظر عن النص ذاته. فنحن نسلّم بأن الله تعالى أراد هذا النص بالشكل الذي هو عليه لحكمة غائبة عنا، وهو أمر يختلف عن المقالات الأدبية في فراغات النص وفجواته. فالحال الوارد هنا أشبه بحال ما نجده في الواقع الموضوعي والكون المشهود من فجوات أو مساحات فارغة، ويبقى اننا بين أمرين: إما اعتبار أن هذا الواقع ناقص فعلاً دون أن يكون له علاقة بحكمة الله وقصده، أو أن هناك رؤية بشرية ما زالت قاصرة عن أن ترى هذه الحكمة في وجود مثل هذه الثغرات الكونية. وبلا شك إن لذوي الإيمان الرهان على الأمر الثاني دون الأول، خلافاً لذوي النزعات الحسية الصرفة.

ونشير أيضاً إلى أن اتساق النسق الدلالي على نوعين: إفتراضي وموضوعي، فأما الأول فيتصف بكونه محكوماً بالقبليات المفترضة كما بيناه سلفاً، في حين يتصف الآخر بكونه ظاهراً في النسق النصي بفعل العملية الاستقرائية، ولا علاقة له بالقبليات الآنف الذكر، لذلك يمكن أن ينسب إلى النص خلافاً للأول (الإفتراضي).

لماذا لا يقنع العقل بالتناقضات؟

نعتقد بأن البحث في الاتساق المضفى على النص المقدس ومجمل الموضوع الخارجي – المسلّم به – يمثل حاجة عقلية. وهذه الحاجة تبين بأن العقل لا يتقبل وجود مفارقة وتناقض في الموضوع المبحوث، وكل مفارقة يجدها ستعبر لديه عن خطأ

محتم، فإما ان يكون الخطأ راجعاً إلى الموضوع، أو إلى اكتشاف العقل ذاته، وبالتالي كان لا بد من البحث عن الاتساق الذاتي وإبعاد المفارقة.

ومن حيث التفصيل يرد السؤال كالتالي: لماذا لا يقنع العقل بالمفارقات والتناقضات، ومنها تلك المتعلقة بالموضوع الخارجي إذا ما كان من المسلمات المفترض صحتها، كالواقع الموضوعي والنص المقدس؟ إذ لو لم يكن هذا الموضوع من المسلمات فإن العقل لا يبالى بمفارقاته، إذ يمكن تفسير هذه المفارقة طبقاً للخطأ الذي ينطوي عليه هذا الموضوع. لكن الأمر مع المسلمات شيء مختلف. وبالتالي يطرح السؤال عن تبرير السلوك العقلي بهذا الخصوص، فقد يقال ما شأن العقل بالموضوع الخارجي - المسلم به - إن اكتشف الأول مفارقة في الثاني؟

وبعبارة أخرى ما الذي يمنع أن يكون هذا الموضوع حاملاً للمفارقات، وأن تكون الوظيفة الملقاة على العقل هي تسجيل هذه المفارقات والتصديق بها وجعلها من المسلمات أيضاً عوض رفضها وإبعادها؟ أي لماذا كان على العقل أن يبعد التناقضات من الموضوع الخارجي، ولم لا يكون هذا الموضوع مشحوناً بها - فعلاً - دون أن يقلل ذلك من حقانيته ومصادقيته؟ فهل يعود الأمر إلى حاجة عقلية صرفة، أم يعود إلى كشف العقل عن الموضوع الخارجي؟

والجواب عن ذلك هو أن العقل لا يحتمل إطلاقاً أن تكون هناك مفارقة في الموضوع الثابت التصديق، لا سيما تلك المتعلقة بالتناقض. فهو يرى أن نفي التناقض من الحقائق يعد من الضرورات (العقلية)، وأي سياق معرفي يحمل المفارقة يعد سياقاً كاذباً، أو انه يتضمن المضمون الكاذب.

وهنا لا بد من إبراز الفارق - في الموضوع الخارجي - بين النص من جهة، والواقع والوجود من جهة ثانية. فلكون النص يتضمن تكويناً معرفياً فإن حمله للمفارقة تفضي إلى تكذيبه؛ ما لم يحتمل التأويل لإبعادها. في حين إن حمل الواقع أو الوجود للمفارقة لا تفضي إلى تكذيبه؛ باعتباره ليس من الأمور المعرفية التي يجري عليها التصديق والتكذيب، بل لو ثبت أن هناك مفارقة في الواقع أو الوجود فعلاً؛ فسيضطر العقل إلى التسليم بها، وإن كان من الناحية العملية أن العقل يستعين في مثل هذه الحالة بسلاح التأويل لإبعادها، فهو لا يتوقف عن الإعتقاد بنفي التناقض والمفارقة عن الواقع والوجود طبقاً للضرورة الوجدانية. أي أن الكشف الذي يمارسه العقل في هذه الحالة ليس من الكشف المنطقي، بل هو كشف وجداني. وبالتالي فنحن إزاء عدد من المسلمات كالتالي:

مسلمات منطقية: وفيها إن العقل يكشف بذاته عن إبعاد المفارقات في قضاياها المنطقية والعقلية، لأن كل إعتقاد بمصادقية المفارقة بمعنى التناقض؛ سوف يجر إلى

سائر القضايا العقلية، فتكون المعرفة بذلك مستحيلة. فمثلاً لا يمكن الاعتقاد بأن الواحد المضاف إلى آخر مثله يساوي ثلاثة مثلما يساوي إثنين، لأن ذلك يبعث على الاعتقاد بالتناقض المنطقي، والاعتقاد بالأخير يجعل جميع القضايا معرضة للهدم واستحالة المعرفة، فحتى الاعتقاد بتناقض القضية المنطقية ذاته يصبح في هذه الحالة إعتقاداً متناقضاً.

مسلمات ميتافيزيقية: وفيها إن العقل يبعدها عن المفارقة وإن لم يمتلك دليلاً على ذلك. فمثلاً بإمكان العقل أن يستبعد الاعتقاد القائل بأن وراء هذا العالم آخرة تنتظر البشر، وأنه في الوقت ذاته لا توجد آخرة وراء هذا العالم. فالعقل في هذه الحالة يرى من البدهة إما أن تكون هناك آخرة وراء هذا العالم أو لا تكون، ولا يمكن الجمع بين الإعتقادين. لكن هذه البدهة غير خاضعة للدليل والبرهان.

مسلمات تجريبية وحسية: وفيها إن العقل بإمكانه أن يكشف عن صدق ما يعتقده من نفي التناقضات. فمثلاً لو أن شخصاً أخبرنا بأن زيداً الذي نعرفه قد مات بالأمس وأنه في الوقت نفسه لم يزل حياً، ففي هذه الحالة أن بالإمكان تكذيب هذا الاعتقاد بالكشف عن أن زيداً إما أن يكون قد مات فعلاً فهو ليس بحي، أو العكس.

مسلمات الواقع الموضوعي: وفيها إن العقل يستبعد مفارقات الواقع، وهو وإن لم يمتلك الدليل على تعميم هذا الاستبعاد، لكنه يجعل منه مجالاً للتحدي. وتعد هذه المسلمات الوحيدة التي تتطوي على التحدي. ولو ظهر للعقل أن الواقع يتصف بالتناقض والمفارقات، فسيكون من الصعب على العقل أن يدعن لهذا الظهور، لذلك نقدر بأن أول فعل يتخذه هو تأويل الواقع بما يبعد المفارقة عنه. أما لو تبين أن الواقع يحمل - فعلاً وحقيقة - التناقضات وأصبح العقل عاجزاً عن تقديم التأويلات - وهو ما لا يمكن توقعه - فعندئذ سوف يدعن لهذا الأمر مضطراً، وتصبح التصورات العقلية الأولى عن الواقع تصورات خاطئة. وهذا ما تحاول الاطروحات الفيزيائية لنظرية الكوانتم أن تبديه، وهو أن هناك تناقضاً في الواقع بشكل ما من الصور، كما هو حال ما يعبر عنه بقطة شرودنجر التي تضمنت تصورات عديدة للمفارقات لسنا بصدد بحثها¹.

لكن لو سلمنا بمنطق مفارقة الواقع، لكان ذلك يتيح تقديم احتمال مبرر لامكانية اتصاف العالم الميتافيزيقي المجرد بالمفارقات. أما المسلمات المنطقية فستبقى بحسب النظر العقلي نائية ومصونة عنها، باعتبار أن ذلك يفضي - كما قلنا - إلى استحالة المعرفة أو انهيارها كلياً.

¹ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

في حين سيكون النص المتصف بالمفارقات نصاً كاذباً لدى العقل إن تعذر إنقاذه عبر التأويلات التي تعيد له اتساقه وتتأى به عن هذه التناقضات.

ننتهي مما سبق إلى ان هناك خمسة أصناف للقبليات المنضبطة، وهي قد تتعارض فيما بينها، الأمر الذي يدعو إلى ترجيح بعضها على البعض الآخر. وبالتالي يأتي الاختلاف بين الدوائر المعرفية من حيث مصادرها المعرفية واختلاف قبلياتها المعتمدة وأصولها المولدة.

كما نشير إلى ان فهم النص قد يتأثر بفهم نصوص أخرى، فقد يعد مثل هذا التأثير من القبليات النسبية، بمعنى ان آلية الفهم وقراءة النص تتأثر بما عليه النصوص التي تناظرها نسبياً، كإن يتم التعويل في فهم نص قرآني على حديث نبوي أو العكس. ولا شك إن لهذا النوع من القبليات سمة نسبية. لذلك لا يصح لنا ادراجه ضمن القبليات إذا ما اعتبرنا النص وحدة جنسية قبال ما سبق من الوحدات الجنسية لسائر القبليات.

التمييز بين القبليات المنضبطة وغير المنضبطة

قلنا إن الذهن يعجز عن ممارسة وظيفته من الإدراك والعلم والفهم من غير قبليات، على الأقل فيما يخص القبليات المنضبطة. فكل معرفة تتعلق بالموضوع الخارجي لا بد من ان تتولد عبر عدد من القبليات الأخيرة، سواء كان ذلك بوعي أو دون وعي، وسواء كانت هذه المعرفة صحيحة أم خاطئة. وينطبق هذا الحال على كل من الفهم والعلم والإدراك، رغم ان معارفنا غير محصنة في الغالب من تأثير القبليات غير المنضبطة. فقد تتعارض قبليات النشاط الذهني المنضبطة مع القبليات غير المنضبطة، وتعمل الأخيرة على تجاوز وهدم القبليات الأولى، مثلما يقوم «المتبقي» بتجاوز نظام اللغة وهدمه؛ كالذي يراه فيلسوف اللغة لوسر كل في (عنف اللغة).

كما قد يتداخل تأثير كلا النوعين من القبليات في عملية التوليد والفهم المعرفي، بحيث تكون النتائج المعرفية متشكلة بفعل عاملين: أحدهما موضوعي، يتمثل في أثر القبليات المنضبطة، والآخر ذاتي، يتمثل في أثر القبليات غير المنضبطة. ومن هنا تنشأ إشكالية تتعلق بإمكان التخلص من العوامل الذاتية، والتمييز بينها وبين نظيرتها الموضوعية، ومن ثم التحقق من أن ما ننتجه من معرفة يتم بمعزل عن التأثيرات الذاتية الناشئة عن القبليات غير المنضبطة، سواء في الفهم أو العلم أو الإدراك.

وقد تمتد آثار القبلية غير المنضبطة إلى القبلية المنضبطة نفسها، بما تشتمل عليه من أصول مولدة وأجهزة معرفية ومنظومات علمية. ومن هذا الامتداد ينشأ ما نطلق عليه «خلفيات ما قبل القبلية»، أي الخلفيات السابقة على القبلية المنضبطة، التي قد تتدخل في تشكيلها وتوجيه مساراتها، حتى وإن لم تكن حاضرة في الوعي المنهجي بصورة مباشرة. فقد يشكّل المحيط البيئي والثقافي والنفسي خلفية كامنة وراء الاستدلالات والتبريرات التي تستند إليها بعض الأصول المولدة، ولو على نحو غير واعٍ. ومن ثم فإن انتساب أصل ما، من حيث التصريح والتأسيس المباشر، إلى الاعتبارات العقلية، لا يكفي وحده لإثبات استقلاله التام عن المؤثرات البيئية والثقافية التي أحاطت بتكوينه التاريخي والمعرفي.

وعليه فإن بعض هذه الأصول، وإن نُصَّ على تأسيسها على اعتبارات عقلية، يُستبعد من منظور التحليل المنهجي أن تكون منفصلة تماماً عن تأثير البيئة الدينية والثقافية التي نشأت وتبلورت في إطارها. ومن أمثلة ذلك الأصل المولّد المتمثل في (حق الملكية)، إذ قد يبدو في صيغته المباشرة حكماً مؤسساً على اعتبار عقلي، في حين يمكن للتحليل أن يكشف عن خلفيات سابقة أسهمت في تحديد هذا المفهوم ومسوغاته والحدود التي رُسمت له.

ومن هنا تظهر الحاجة إلى التمييز بين القبلية التي تؤدي وظيفة تأسيسية في بناء المعرفة الإبيستيمولوجية، وبين غيرها من القبلية «الذاتية» التي قد تتشكل في سياق المعرفة نفسها، فتتدخل في توجيهها أو في تشكيل بعض أصولها التأسيسية.

فالقبلية المنضبطة الدور الأساس في تحديد المعرفة، أيّاً كانت، سواء جزئية أو كلية، وبها تتأسس عوالم الإدراك والعلم والفهم، خلافاً للقبلية الأخرى التي تتشكل وفق الصيرورة المعرفية دون أن يكون لها الدور الأساس في بناء العوالم المذكورة، إذ يمكن تجنبها هنا وهناك، وإن كان يستحيل تجنبها على طول الخط. وقد يعتمد الأمر على نوع القضايا المبحوثة وعلاقتها بدوافع الباحث، فغالباً ما تتأثر الدراسات الإنسانية، ومنها الفهم الديني، بالعوامل الذاتية والأيديولوجية، في حين يقل ذلك في الدراسات العلمية الطبيعية. ومن ثم لا يبدو ممكناً «مسح الطاولة» من كل أثر للقبلية غير المنضبطة عند بناء عوالم الإدراك والعلم والفهم. فنحن نواجه - هنا - ذات «المتبقي» الذي يعمل على تجاوز وهدم أنساقنا المعرفية.

كما يمكن التمييز بين هذين النوعين للقبلية من حيث الوظيفة، إذ يلاحظ أن للقبلية المنضبطة وظيفة تحديد الفهم العلمي، سواء حصل ذلك بوعي منهجي أو دون وعي. فحتى لو كانت هذه القبلية تفضي إلى نتائج بعيدة كلياً عن المطلوب فستبقى

علمية طالما أنها تحتفظ بالقواعد المنهجية المتبعة في تعاملها المتسق مع الموضوع كالنص مثلاً. وعلى العكس منها القبلات غير المنضبطة، فهي لا تحدد الفهم العلمي، إذ لا تستند إلى قواعد محددة، وإنما تتأثر بعوامل متعددة، كالدوافع الأيديولوجية والنوازع الذاتية البعيدة عن غرض الكشف العلمي، كالتى تظهر في حالات الدفاع عن المذهب أو الطبقة، أو حالات كسب المصالح السياسية أو الاجتماعية أو الشخصية أو غيرها.

وقد يكون هذا التمايز ذاته مصدر الخلاف بين غادامير المتأثر باستاذ هایدجر، وبين دلتاي وقبله شيخ الهرمنوطيقا (شلايرماخر). فقد كان الأول يبحث في الخصائص الوجودية للفهم، أو في المعنى الانطولوجي للهرمنوطيقا، في حين كان الآخر يبحث في قواعد الفهم المنضبطة لتوظيفها باتجاه الفهم الصحيح في قبال غيره من الافهام.

لذلك عُرف بأن هناك تصورين للهرمنوطيقا مختلفين في الشكل والغرض، وهو ما يظهر من الخلاف بين غادامير وناقده بتي. فهذا الأخير اتبع دلتاي في بحثه عن الجانب العملي المفيد للفهم والتفسير، فكان غرضه طلب المعايير المعتمدة للتمييز بين التفسيرين الصحيح والخاطئ. أما غادامير فقد اتبع هایدجر وكان يبحث عن الصفة الوجودية لعملية الفهم، وكيف يدخل التراث والتاريخ في هذه العملية¹. وهو أمر يتعلق بالقبلات غير المنضبطة، عبر التأثير الذاتي للعوامل التكوينية والمكتسبة.

وإذا كان هناك تضاد في المنهج المتبع لدى بتي وغادامير، أو لدى من كان يرى الهرمنوطيقا هي التفسير، ومن يرى انها حالة وجودية، فإن ما يسفر عن عملية الفهم هو نتائج التأثير المتداخل بين الحالتين في الغالب. فيكون الفهم مزيجاً بين الشكليات العلمي وغير العلمي، فالأول نتاج تأثير القبلات المنضبطة، والثاني نتاج تأثير القبلات غير المنضبطة، سواء حصل ذلك بفعل أيديولوجي، أو بفعل وجودي تكويني أو مكتسب. وبالتالي يمكن للمجموعتين الاندماج سوية، فيختلط العلم والفهم بغيره، وهو الأمر الغالب في التفكير البشري، خاصة فيما يتعلق بالفهم الديني، مثلما قد يؤثر هذا الاندماج على البحث العلمي، ومن ذلك ما قيل عن نظرية هايزنبرغ بأنها ظهرت بفعل تأثير الحرب العالمية الأولى على نفسية هذا العالم الفيزيائي.

وفي الفهم الديني شواهد كثيرة دالة عليه، كما هو حال الصراع المذهبي والكلامي. وكما أشار الغزالي إلى ذلك في بعض نصوصه الدالة على رفض وقبول العلماء للقضايا العلمية طبقاً لما هو المؤلف من التقليد والتلقين، فقال في (الإقتصاد في الاعتقاد): «وأما إتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله

¹ راجع:

Richard E. Palmer: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, 1969, p. 59.

الحق حقاً وقواهم على إتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت أنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له أن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما إعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وأن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الإعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلفة والتخلق بأخلاق منذ الصبا»¹.

والشيء ذاته حاصل لدى علماء الطبيعة، إذ كثيراً ما تمرر عليهم النظريات الخاطئة بعدوى التلقين، وقد يقومون بتجارب لإثباتها فيقعون فريسة الوهم بصدقها بسبب هذا العامل النفسي، كالذي يشير إليه الفرنسي (غوستاف لوبون) في عدد من الشواهد العلمية، وعلى رأسها ما يتعلق بأشعة (N) مطلع القرن العشرين. فكما ذكر بأن أحد أساتذة العلوم الطبيعية المشهورين (بلوندلو) ظن أنه شاهد كثيراً من الأجسام تنشر أشعة خاصة سماها أشعة (N) يمكن قياس موجاتها بدقة تامة، وبما أن هذا العالم الفرنسي كان ذا نفوذ كبير؛ لذا سلّم أكثر علماء فرنسا بصحة ادعائه من غير مناقشة، بل كرروا التجربة ذاتها بأنفسهم فرأوا صحة ما تلقنوه. ثم أن مجمع العلوم رأى بأن يكفي صاحب هذا الاكتشاف الخطير فأوفد كثيراً من أعضائه – ومنهم العالم الطبيعي ماسكار – إلى المكتشف ليتحققوا عنده من صحة نتائجه، فعادوا مشدوهين بما شاهدوه لديه، لذا منحه المجمع جائزة قدرها خمسون ألف فرنك. لكن عندما جاء علماء أجاناب لا تأثير لعلماء فرنسا عليهم، وقاموا بتجارب عديدة حول الموضوع، رأوا أنه لا شيء يدعو للإعتقاد بوجود مثل تلك الأشعة، وقام بعضهم بإختبار الأمر أمام المكتشف، وسرعان ما تبين أن هذا الأخير ذهب ضحية أوهام لاحته عند القياس بمنشور من الزجاج، وعلى أثر ذلك نشرت (المجلة العلمية) بحثاً ضافياً حول الموضوع بينت فيه أنه لا وجود لتلك الأشعة، بل إن العلماء وقعوا ضحية التلقين والعدوى².

¹ الإقتصاد في الإعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ 1994م، ص173.

² غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة – تونس، الطبعة الأولى، 1995م، ص170-173.

وقد عبّر العالم الفرنسي جين روستاند عن هذه الحادثة بقوله: إن الجانب المحيّر أكثر في الواقعة هو العدد الكبير والاستثنائي للأشخاص الذين انخدعوا¹.

كذلك قد يكون التقليد من باب التسليم بالأراء القديمة المألوفة التي يركن إليها العلماء ولو خالفوها التجارب والمشاهدات، ومن ذلك ما يذكر إبان النهضة الغربية الحديثة، بأن العلماء التقليديين وأشباههم قد عارضوا آراء غاليليو وغيره من المبدعين، رغم أنها مدعمة بالشواهد والتجارب، تعويلاً على التسليم بنظريات أرسطو.

ففي رسالة لغاليليو وجهها إلى كبلر ذكر فيها مثلاً مشهوراً، فقال: «آه يا عزيزي كبلر، كم كنت أود أن نشترك معاً في ضحكة مجلجلة. فهنا، في (بادوا) يقيم كبير أساتذة الفلسفة، الذي رجوته مراراً وبإلحاح أن ينظر إلى القمر والكواكب من خلال منطاري، فكان يرفض ذلك بعناد. ليتك كنت هنا معي، إذاً لانفجرنا في ضحكات مدوية ونحن نصغي إلى هذه الحماسة الفريدة. حين نسمع أن استاذ الفلسفة في بيزا يكذب ذهنه في حضرة الدوق الكبير بحجج منطقية، كما لو كانت تعاويذ، يستخدمها لجعل الكواكب الجديدة تختفي من السماء».

لقد كان استاذ الفلسفة في غنى عن أن ينظر عبر المنظار الفلكي طالما أن أرسطو لم يذكر أقمار المشتري، فهي بالتالي غير موجودة حتى لو كانت حقيقتها موجودة.

وقد أشار غاليليو في مكان آخر إلى أن أرسطو خلافاً لتلاميذه التافهين ما كان ليزدري البراهين الجديدة المستمدة من الخبرة الحسية. وعلى هذه الشاكلة كان الفيزيائي والرياضي بليز باسكال يستنكر «جهالة أولئك الذين يتخذون من المراجع وحدها، بدلاً من العقل أو التجربة، دليلاً في الفيزياء»².

وفي المجال العلمي كثيراً ما يواجه العلماء صعوبة في تغيير وجهة النظر العلمية بعد أن تتوطد الفكرة جيلاً بعد آخر، تبعاً للإلفة والتقليد. فحول نظرية الأثير في فيزياء نيوتن، والتي تشبث بها بعض العلماء بإصرار رغم ما تتضمنه من تناقضات، كتب (ليوبولد انفلد) يقول: «الأحكام المسبقة عميقة الجذور لا تزول بسهولة. فالفيزيائي في القرن التاسع عشر لم يكن على استعداد للتخلي عن نظرية الأثير، لم يكن في وسعه إنكار الأدلة المستمدة من التجارب، ولكنه كان يستطيع تغيير حجته». لذلك فقد كان أبو الكيمياء الحديثة لافوازييه يحذر من هذه الأحكام المسبقة، وكما قال: «هذه الافتراضات

¹ ويليام برود – نيكولاس واد: خونة الحقيقة: الغش والخداع في قاعات العلم، ترجمة خالد بن مهدي وجنات جمال وسارة بن عمر ورضا زيدان، مركز براهين، الطبعة الأولى، 2018م، ص 143-144.

² انظر: روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانيسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خليلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م، ص 130-131.

التي ما برحت تتناقلها الأجيال جيلاً بعد جيل، تكتسب وزناً إضافياً من تأييد الثقافات لها إلى أن تُقبل آخر الأمر كحقائق أساسية حتى من جانب العباقرة»¹.

ويلاحظ أن الفكر الغربي الحديث قد ركز على القبلية ذات العلاقة بالنزعات الذاتية، وهي نزعات يمكن أن تتلبس بلباس القبلية المنضبطة، أو أنها توظف هذه الأخيرة توظيفاً لدواع غير موضوعية، فهي في كل الأحوال عبارة عن جميع المعارف الذهنية التي يتم إسقاطها بتعسف على مادة البحث، سواء كان ذلك عن وعي أو بلا وعي، وكذا سواء نتج ذلك عن قواعد متقنة ومقصودة، أو كان الأمر من غير قواعد محددة. وأصبحت المشكلة التي تواجه هذا الفكر تتحدد بالتفرقة الخاصة بين العلوم الطبيعية الدقيقة والعلوم الإنسانية المتمشكلة بالنزعات المشار إليها. فمع أن المدارس الوضعية تسعى لجعل العلوم الإنسانية على شاكله العلوم الطبيعية من حيث خضوعها للمناهج الدقيقة الصارمة، لكن أغلب التيارات الحديثة تجد فارقاً كبيراً بين هذين النوعين من العلوم، وغالباً ما يحضر في بال هذه التيارات هو أن العلوم الإنسانية لا يمكنها أن تخضع للمناهج الدقيقة باعتبارها مبتلاة بالنزعات الذاتية للباحث أو القارئ، فضلاً عن كون موضوعاتها لا تتضمن العلاقات الصارمة أو الحتمية.

وكان على رأس من ميّز بين هذين النوعين من العلوم المفكر دلتاي. وظلت هذه الاعتبارات قائمة؛ حتى أن غادامير وانطلاقاً من النزعات الذاتية نفى وجود منهج للفهم والتأويل، خلافاً لما هو معهود لدى الدراسات العلمية الدقيقة.

وبعبارة أخرى تمّ التمييز بين النوعين السابقين للعلوم وفقاً لمعنى التفسير والتأويل، فالتفسير يسعى لأن يكون مقنعاً ويعرض نفسه بلا منازع على منافسيه، في حين إن التأويل يرتضي أن يكون واحداً من جملة تأويلات عديدة. إن التفسير يطمح إلى أن يكون حقيقياً، في حين يكتفي التأويل بأن يكون صحيحاً. لذا فالعلوم الطبيعية ترمي إلى التفسير دون جدال، أما العلوم الاجتماعية أو الإنسانية فهي تأويلية².

وبذلك فهناك إتجاه للهرمنوطيقا تلعب النزعات الذاتية فيه دورها الأعظم في الفهم والقراءة، ومن ثم تتشعب فيه التأويلات. وفي قبالة يوجد إتجاه للإبستيميا يتصف بالاعتبارات الموضوعية، كما هو الحال في البحث العلمي الدقيق لقضايا الطبيعة، وبالتالي تضيق فيه التفسيرات.

ومع أن الإتجاه الثاني يمتاز بالكمال مقارنة بالأول، فهو دقيق وصارم، وجهة الموضوعية فيه عالية، لكن السؤال المطروح: هل يمكن تحويل الإتجاه الأول إلى

¹ العلم في منظوره الجديد، ص132.

² أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ص134.

الثاني، على الأقل بحدود القراءة، فتكون القراءة إبستمية منطقية أكثر منها هرمونطيقية؟

لا شك إن التيارات الحديثة في القراءة والتأويل تجد ذلك بعيد المنال ضمن ما يعرف بتأثر الفهم والتأويل بالنواحي الذاتية، وبالتالي تظل القراءة هرمونطيقية وليست إبستمية. لكن في قبال ذلك نجد العلوم الطبيعية الدقيقة لم تنفصل كلياً عن النزعات الذاتية والأيدولوجية، وقد رأى بعض المفكرين في النزعة الهرمسية ما يلبس الكثير من التفكير العلمي لدى علماء الطبيعة، فكما يقول ايكو: «لقد أثبت التاريخ أنه من الصعب أن نفصل بين التيار الهرمسي وبين التيار العلمي، وبين باراسيلس وبين غيليو. فقد مارست المعرفة الهرمسية تأثيرها على فرانسيس بيكون وعلى كوبرنيك، كما مارست هذا التأثير على كبلر ونيوتن. ولقد ولد العلم الكمي الحديث عبر حوار مع المعرفة النوعية الهرمسية»¹.

كذلك فإن علماء الطبيعة يدركون أحياناً الحاجة إلى القراءات التأويلية أو الهرمونطيقية للعلم، ومن أبرز ما نلاحظه بهذا الصدد علماء نظرية الكوانتم، فهؤلاء يدركون بأن نتائجهم العلمية البعيدة عن المسلمات الفلسفية الأساسية والحس المشترك العام تحتاج إلى التأويل لضمها وجعلها معقولة مقبولة أو موافقة لهذا الحس. فمثلاً على رأي الفيزيائي رولان أومنيس أن هناك على الأقل ثلاثة أسباب للتأويل في الكوانتم: فهي من جهة صورية إلى درجة أنها بلغت الذروة في الغموض والإبهام. كما أنها أخذت تتضمن - وفق رأي علماء الكوانتم أنفسهم - وعي المراقب العلمي بعين الاعتبار، فأصبحت بذلك ذاتية وليست موضوعية خالصة. كذلك فإن نتائجها أدت إلى أن تتصادم مع الوجود اليقيني للحقائق الواقعية والمسلمات الأساسية². فكل هذه الاعتبارات التي إنتهت إليها نظرية الكوانتم جعلت الحاجة إلى التأويل ماسة تماماً، وهو ما يجعل طريق العلم سالماً للهرمونطيقا من أوسع أبوابه.

هكذا فمثل هذه التصورات تقرب علوم الطبيعة من التأويل الهرمونطريقي، مما يعني ان من الصعب فصل البحث الإبستيمي عن غريمه الهرمونطريقي، لكن العكس يحصل أيضاً، وهو ان البحث الهرمونطريقي يمكن تصعيده إلى البحث الإبستيمي، ولو ضمن حدود، بفعل أخذ القبلات المنضبطة المشتركة بعين الاعتبار، والتي لم تراعها التيارات الحديثة للقراءة والتأويل أهمية واعتباراً.

¹ التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص36.

² رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص200، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

وعموماً نجد ان للعلم - والفيزياء بالتحديد - هرمونطيقته المفصوحة، كما نجد للفهم الديني في القبال إبستيميته الواضحة، وان الهدف من علم الطريقة هو التنقل بينهما كالذي بحثناه في (منهج العلم والفهم الديني).

يبقى ان نحدد القاعدة العامة للتمييز بين الفهم العلمي وغير العلمي، وذلك بالشكل التالي:

«كلما كان تأثير القبلات غير المنضبطة كبيراً؛ أصبح الفهم غير علمي بالقدر الذي تؤثر فيه هذه القبلات، سواء عبرت هذه الأخيرة عن المعنى الأيديولوجي، أو عن المعاني الذاتية الأخرى التي لها تأثيرها على الذهن البشري، والعكس بالعكس. كذلك كلما كان تأثير القبلات المشتركة كبيراً كلما ازداد الفهم العلمي دقة، وعلى عكسه كلما ضعف تأثير هذه القبلات كلما تقلصت دقة هذا الفهم».

هكذا نخلص إلى ان من المحال على الإنسان التفكير خارج حدود القبلات المنضبطة، مثلما من المحال عليه اقامة فهمه للنص - مهما كان بسيطاً - خارجها، سواء كان ذلك بوعي أو من دون وعي.

أما القبلات غير المنضبطة فإن تأثيرها عام، لذا يمكن تجنبها أحياناً، وإن كان من المحال تجنبها على الدوام كلياً. ويبقى على الباحث الموضوعي ان يكون على وعي منها ليتجنب تأثيرها ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً.

القبلات المنضبطة ومرايا الفهم

عرفنا سابقاً بأن جميع آليات فهم النص وقراءته لا تتحدد إلا بحسب ما عليه القبلات المعرفية. فمن المحال على الذهن البشري ان يعمل دونها، سواء في معرفته للقضايا الطبيعية والخارجية، أو في فهمه للنص، وما ذلك إلا لكون المعرفة الخاصة بهذه القضايا هي معرفة حصولية لا حضورية، أي انها تحتاج إلى الوسيط المعرفي الذي يتوسط بين القضية الطبيعية أو النصية وبين الذهن البشري، وهو ما أطلقنا عليه القبلات.

فحتى الإشارة الظاهرية لا يسعها ان تستقل في الظهور من غير ان تتحدد سلفاً ببعض من تلك القبلات. وبالتالي فمن الممكن ان يتفاوت الظهور ويتعدد الظاهر تبعاً لاختلافها. فالظاهر لا يكون ظاهراً إلا من حيث ظهوره للأذهان. وهذا الظهور لا يتشكل إلا بفعل الرؤية القبلية التي تعمل على تشخيصه بالظهور، كرؤية العين لشيء أمامها فتصفه بأنه قلم أسود وليس أحمر أو أخضر، وانه ليس كتاباً أو طاوله. لكن لما

كانت الأذهان تختلف في قبلياتها باعتبارات كثيرة؛ لذا فقد يرى البعض شيئاً ظاهراً غير ما يراه البعض الآخر. ومن ذلك إنه يمكن للنظام المعرفي ان يلعب دوره المميز في تحديد الظاهر.

فمثلاً رأى صدر المتألهين في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ عين الظاهر والحقيقة، فالنبي ميت، وكذا الآخرون، بلا حاجة للتوجيه كالذي ذهب إليه بقية العلماء والمفسرين. والذي جعله يرى النص دالاً على الظهور والحقيقة هو قبلياته الوجودية. ومن ثم فقد قام بتفسير النص تبعاً لهذه القبليات التي تعترف بالظهور اللفظي، مؤكداً على وجود الموت والبعث والنشر والحشر إلى الله تعالى في كل وقت من أوقات الحياة الطبيعية، فهناك رقي من نشأة إلى أخرى، ومن مقام إلى آخر، فالموت هو التحول والكمال في النشآت والمقامات¹. في حين إن غيره من العلماء الذين ينتمون إلى نظام معرفي آخر لا يرون النص دالاً على هذه الحقيقة، وما جعلهم يذهبون إلى ذلك هو قبلياتهم المعرفية أيضاً، وبالتحديد القبليات الحسية التي تؤكد بأن النبي والآخرين كانوا - عند الخطاب بهذا النص - أحياء لا موتى.

وعلى هذه الشاكلة أخذ العرفاء بالظهور الحقيقي لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾²، وقوله: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾³، فبفعل القبليات الوجودية فإن النصين محمولان على الظهور الحقيقي للفظه الهلاك والفناء من غير توجيه، تبعاً لنظرية وحدة الوجود، فلا وجود لغير الله أزلاً وأبداً، مثلما قيل: «الباقي باقي في الازل والفاني فان لم يزل»⁴. وبالتالي فإن المعنى هو ان كل شيء هالك وفان حقيقة وفي كل حال، لا ان الهلاك والفناء عند المآل كما هو الظاهر بحسب القبليات الحسية.

ومن الأمثلة على تعدد الظاهر تبعاً لاختلاف القبليات المعرفية؛ ما جاء في فهم قوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾⁵، فظاهر النص قد يعني بأن النفس هي التي سبق لها الظلم، وذلك كإشارة إلى العين الثابتة مثلما ذهب إليه العرفاء ضمن النظام الوجودي، وكأن المعنى يقول بأن نفوسهم المتمثلة بحقائق طبائعهم وأعيانهم هي التي تظلم، فإليها تعود الحاكمية والجبرية⁶. كما قد يكون المعنى هو ان نفوسهم هي التي تظلم وليس أعيانهم الأصلية. وبالتالي فكما يمكن أن يتشكل الظاهر

¹ اسرار الآيات، ص159.

² القصص/ 88.

³ الرحمن/ 26-27.

⁴ حيدر الاملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الاسرار ومنبع الانوار للاملي،

ص668.

⁵ النحل/ 118.

⁶ الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص40.

بالمعنى الثاني؛ فإنه يقبل التشكل بالمعنى الأول كالذي تحدده القبليات الوجودية. وعلى هذه الشاكلة قد يرى بعض المفسرين أن لظاهر قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلْ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾¹؛ سمة ارشادية لتوجيه الأفراد للعمل بحسب ما يؤدونه من طريقة. لكن ظاهر هذا النص لدى التصور الوجودي لا يشير إلى تلك السمة الارشادية، وإنما يشير إلى حقيقة ما عليه الأفراد، فكل فرد يعمل بحسب ما هو عليه من الاستعداد والحقيقة الأصلية، كإشارة إلى الأعيان الثابتة، فالمعنى من حيث التفسير هو أن كل فرد لا بد من أن يسير تبعاً لما يقتضيه الأصل والشاكلة التي عليه ماهيته أو عينه الثابتة، وكلّ ميسر لما خلق له مثلما جاء في الحديث النبوي².

ومن ذلك أيضاً، يخضع تحديد الظهور في الحديث النبوي القائل: «خلق الله آدم على صورته»³؛ إلى ما تحدده القبليات المعرفية، ومنها قبليات النظام الوجودي، فالفاء يمكن أن تؤخذ كضمير يعود إلى الله، كما يمكن أن تؤخذ كضمير يعود إلى آدم، وكلا الأمرين يقبلان التعيين، ولا شك إن تعيين أحدهما دون الآخر قد يتأثر بالمنظومات المعرفية. لذلك فإن أصحاب النظام الوجودي لا يرجعون الضمير إلى آدم، بل يرجعونه إلى اسم الجلالة، استناداً إلى قبلياتهم الوجودية.

هكذا فتحدد دلالة النص وإن كانت تتشكل بحسب الحقيقة والظهور أو بغيرها؛ لكن لا يمكنها أن تستقل عن تأثير القبليات المعرفية. فظاهر النص قد يتحدد بحسب ما عليه النظم المعرفية، إذ تعمل هذه النظم على تشكيل الظاهر إلى الحد الذي يكون فيه متعدد الصور والأشكال، كما هو حال توقف الصورة الظلية على طبيعة المرآة التي تظهرها.

ومن الأولى أن ينطبق ما سبق ذكره على سائر أنماط الإشارة الأخرى التي من الواضح تأثر غالبيتها بطبيعة ما عليه النظام المعرفي. وإذا كان الأمر يصدق على نص القراءة الإشارية؛ فمن الأولى أيضاً أن يصدق على نص القراءة الإيضاحية؛ باعتبارها قائمة على الأولى ومرتبة عليها. فمثلاً قد نجد حالات يتفق عليها المفسرون من حيث الإشارة والظاهر، لكنهم يختلفون حولها من حيث الإيضاح والتفسير، تبعاً لاختلاف منظوماتهم القبلية، وهو ما أطلقنا عليه الاستظهار الجدلي.

فمثلاً يتفق المفسرون على ظاهر الآية القرآنية: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾⁴، من حيث إن الخلق كما بدأ سيعود، لكنهم يختلفون في إيضاحها وشرحها، فهي بحسب نظر بعض أقطاب النظام الوجودي دالة على أن الخلق مثلما بدأ من العقل فالنفس ثم الجسد، فإن

¹ الاسراء/ 84.

² جامع الاسرار، ص 189 و 201.

³ صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، حديث 2841.

⁴ الأعراف/ 29.

العودة ستكون على العكس من الجسد فالنفس فالعقل، كالذي اختاره صدر المتألهين¹. وهو تفسير لا يوافق عليه كل من لم ينتم إلى النظام الوجودي.

كذلك قد نتفق على الإشارة الظاهرية لمعنى الآية القرآنية: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، فمفهوم الآية متفق عليه بين العديد من المذاهب والاتجاهات، لكن العلاقة المصادقية أو المعنى الإيضاحي والتفسيري للآية تجد اختلافاً واسعاً بين المفسرين؛ طبقاً لما تؤول إليه قنلياتهم المعرفية.

وفي التفاسير الوجودية للعرفاء هناك الكثير مما يتفقون به مع غيرهم حول الظاهر أو الإشارة، إلا أنهم يختلفون معهم في الإيضاح والتفسير اختلافاً عظيماً تبعاً لاختلاف نظمهم المعرفية.

فمثلاً نجد لابن عربي محاولات عديدة للحفاظ على الظهور اللفظي للنص، لكنه يذهب من حيث الإيضاح والتفسير إلى ما لا يذهب إليه الآخرون من ذوي الإتجاهات الأخرى رغم اتفاقهم على الأخذ بذلك الظاهر.

ومن ذلك ما جاء في استظهار قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ﴾²، وقوله: ﴿مَنْ يَطْعِ الرُّسُولَ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ﴾³. فالظاهر معلوم وهو أن مبايعة النبي هي مبايعة لله، وأن طاعة الأول هي طاعة لله، فهذا المعنى هو موضع الاتفاق بين العلماء، لكن من حيث الإيضاح والتفسير فإن القبلية الوجودية لدى ابن عربي تجعله لا يرى الثنائية الظاهرة بين النبي والله، إنما الموجود واحد، وهو الله المتعين بحسب الصورة المحمدية، وبالتالي فإن مبايعة النبي وكذا طاعته هي ذاتها مبايعة الله وطاعته، إذ لا وجود لغيره.

على هذا كان من الميسور أن يستظهر هذا العارف المعنى الحرفي للحديث النبوي القائل: «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»⁴، فظاهر الحديث بيّن في كشفه عن التلازم بين الرؤيتين، لكن إيضاح وتفسير ذلك - عند ابن عربي - نابع من أن رؤية النبي هي ذاتها عين رؤية الله، فمن حيث إن هذا الأخير متعين بالصورة المحمدية - مثلما أنه متعين بغيرها من الصور - فهو عين النبي، لذلك فمن رأى النبي فقد رأى الله.

مع أن هذا الحديث قد وجد تفسيراً آخر بحسب نظرية المشاكلة بعيداً عن وحدة الوجود الشخصية لابن عربي، تبعاً لمشاكلات الوجود، كالذي يبيده صدر المتألهين

¹ صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ص 663.

² الفتح/ 10.

³ النساء/ 80.

⁴ صحيح البخاري، حديث 6595-6596. وصحيح مسلم، حديث 2267.

ومن قبله الغزالي، والمعنى بحسب هذا التفسير هو ان النبي عبارة عن مظهر من مظاهر الذات الإلهية، حيث انه مثالها الأعظم، لذلك فمن رآه فقد رأى الحق استناداً لهذا النوع من المشاكلة، فمثله كمثل الذي يرى الصورة في المرآة ويظنها حقيقة الشخص لا صورته¹.

وعلى هذه الشاكلة اتفق ابن عربي مع غيره من المفسرين على المفهوم الظاهر لقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله﴾²، لكنه اختلف معهم في إيضاح العلاقة المصادقية لطبيعة فقر الناس لله، إذ اعتبر الفقراء هم الذين يفتقرون إلى صور الأسباب التي هي عين الله، أو انه المتجلي فيها. فهم إذاً يفتقرون إلى الله في كل شيء، وليس إلى غيره حيث لا وجود للغير، طالما ان الله ظاهر في كل شيء³.

وبذلك يمكن ان نقف على ثلاثة أنماط من القراءة لدى النظام الوجودي وفق تقسيمنا السابق، فبعضها يصلح للاستظهار وفق المرآة الوجودية، فيما يصلح البعض الآخر للمباطنة والتأويل. كما لدينا ثلاثة أنواع للاستظهار الوجودي ويقابلها مجموعة أخرى من الممارسات التي تتصف بالمباطنة والتأويل.

ونطلق على المجموعة الأولى ثلاثية الاستظهار الوجودي، وتتضمن العناوين التالية:

الدلالة العبورية: وهي دلالة قياس وعبور من الظاهر إلى الباطن لوجود مناسبة ليست مستتكرة في الذهن. ومن ذلك ما قام بتفسيره الغزالي لقوله تعالى: ﴿اخلع نعليك﴾⁴، كالذي سبق عرضه من قبل.

التلويح الإشاري: وهو عبور من الظاهر الخاص باللفظ والاصطلاح إلى الباطن لوجود مناسبة يحتمل لها ان تكون دالة على المطلوب، أي خلاف ما هو الحال في الدلالة العبورية. ويمكن ان ينطبق هذا التلويح على قوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾⁵.

الطباق اللفظي: هو فهم يتطابق فيه الظاهر والباطن ليدل على المعنى الوجودي وفق الدلالات اللغوية والعرفية من دون تكلف ولا تأويل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هو

¹ تفسير صدر المتألهين، دار التعارف، ج4، ص427-428.

² فاطر/ 15.

³ ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج2، ص459.

⁴ طه/ 12.

⁵ النحل/ 118.

الأول والآخر والظاهر والباطن)، وقوله: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾¹.

أما المجموعة المقابلة فنطلق عليها مجموعة المباطنة والتأويل، وتتخذ أنماطاً كثيرة مختلفة، مثل تلك التي فصلنا الحديث عنها خلال حلقة (النظام الوجودي).

فهذا ما نعينه بتغاير القراءات الإشارية والإيضاحية أو التفسيرية، حسب المرايا التي عليها القبلية المعرفية وعلى رأسها القبلية المنظومية.

نستخلص مما سبق، ان ما يحدد فهم النص ليس النص وحده، ولا القبلية المعرفية وحدها، بل كلا هذين العنصرين. فكل منهما بصماته الظاهرة على الفهم. وان العناصر التي تتضمن التفاعل ثلاثة، هي: القبلية والنص والفهم.

والأمر نفسه ينطبق على إدراك الشيء الخارجي ومثله العلم، إذ فيه ثلاثة عناصر تتضمن التفاعل، أحدها القبلية المعرفية، وثانيها إدراك الشيء، وثالثها الشيء ذاته. وإن الإدراك أو (الشيء لذاتنا) يتحدد بفعل تأثير العنصرين الآخرين المتمثلين بالقبلية المعرفية والشيء ذاته، وانه يحمل بصمات كل منهما على السواء. ولو غاب أحد هذين العنصرين لما حصل إدراك الشيء بأي نحو من الأنحاء.

¹ الاسراء/ 44.

خلاصة القسم الخامس

* للقبليات أصناف كثيرة، فمنها الثابت والمتغير والمنضبط وغير المنضبط. ففي الأساس تنقسم إلى صورية وتصديقية، وتتفرع الأخيرة إلى قبليات منضبطة وغير منضبطة، وتنقسم المنضبطة إلى أصناف ثانوية لاعتبارات مختلفة، مثل ان تنشأ عنها قبليات محايدة أو سالية للكشف ذاتاً، وأخرى غير محايدة أو مضمونية موجبة، وعن الأخيرة قبليات مشتركة وخاصة. وإذا كان الناس يشتركون فيما هو ثابت منها؛ فإنهم يختلفون في غيره.

* إن الإدراك بحاجة إلى القبليات، سواء في حالة التصور أو التصديق. وإنه لا يمكن التعرف على الموضوع الخارجي من دون وساطتها، فهي (كعنصر في ذاتنا) تعمل على تصوير (ما في ذاته) ليتشكل (ما لذاتنا).

* يتحدد الفهم من خلال التأثير المشترك لكل من القبليات والنص، فحاجة الفهم لهما لزومية من دون عكس. بمعنى أن غياب أحدهما لا يشيء بفهم، والعكس ليس صحيحاً، إذ غياب الفهم لا يؤثر فيهما. وهو الحال الذي ينطبق على كل معرفة موضوعية، سواء في العلم أو الإدراك الخارجي أو غيرهما من المعارف.

* يتعذر على كل نشاط معرفي القيام بوظائفه من دون قبليات منضبطة تحكمه، سواء في العلم أو الفهم أو غيرهما من المعارف الموضوعية.

* عديدة هي القبليات المنضبطة التي يستند إليها العلم، وبعضها يُعتمد عليه في الإدراك العام، كالقبليات المنطقية المحايدة أو ذات المعيار السالب للكشف، مثل قاعدة الاستقرار، والقبليات المضمونية الكاشفة مثل مبدأ السببية العامة، يضاف إلى إفتراض واقع موضوعي خارجي مسلّم به من دون أن يُعرّض للفحص والتشكيك.

* للقبليات المنضبطة خمسة أصناف مختلفة، فقد تكون مطلقة مشتركة لدى البشر كافة، كما قد تكون عامة يعتمد عليها أغلب الناس، وقد تكون منظومية فكرية، ومثل ذلك قد تكون محايدة تتعلق بالسياق الخارجي للموضوع، كما قد تكون مفترضة يستحضرها الذهن ضمن سياقات معينة.

* يكثر الجدل والنقاش حول القبليات المنظومية بين التيارات الفكرية، وعليها تتأسس آليات التأويل والاستبطان لدى الفهم الديني عادة.

* للقبليات المنظومية دور مهم في جعل الظهور الدلالي يتعدد ويتفاوت في المعنى.

* كثيراً ما يتحد تأثير القبليات المنضبطة مع غير المنضبطة في التوليد والفهم المعرفي، فتكون النتائج المعرفية مصنوعة بفعل عاملين: موضوعي ونفسي. كما قد تنشأ خلفيات ما قبل القبليات، أي تلك التي تتدخل في تشكيل القبليات المنضبطة، ومنها الأصول المولدة.

* إن ما يميز القبليات المنضبطة عن غير المنضبطة هو أن الأولى تعمل على تحديد الفهم العلمي وفق قواعد منضبطة بوعي وبغير وعي، خلافاً للثانية التي لا تستند إلى الفهم الدقيق ولا إلى قواعد محددة، إنما تخضع للنوازع النفسية والأيدولوجية.

* للقبليات الصورية شكلان، أحدهما يعبر عن الحساسية الصورية كما تتمثل في قالب الزمان والمكان وصورة الواقع المجمل، فيما يعبر الآخر عن الإطار العام لجهاز الحس الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة.

* يقوم جهازنا الصوري بجمع شتات الإحساسات المتفرقة، بل ويعمل على توحيد الصورة الإدراكية لدى الحاسة الواحدة. فهو جهاز مصمم على تحويل الكثرة إلى وحدة مشتركة.

* إن جميع الصور الحسية خاضعة للتأويل، حالها في ذلك حال القضايا المعرفية، فهي تتشكل وفق توقعاتنا وتجاربنا السابقة، لذلك تتقبل الرؤى المتعددة وفق الصيغة الجشطالتيّة.

* للقبليات الصورية دور كبير في خلق الأوهام الصورية التي تتأسس عليها الأوهام التصديقية بأصنافها الأربعة المعروفة، أي أوهام القبيلة والسوق والكهف والمسرح.

* إن للحيل الرياضية والخيالية أهمية خاصة في اصطناع القبليات الصورية، ومن ثم جعل النظرية الفيزيائية متسقة من دون الكشف عن الواقع الموضوعي.

* للقراء أربعة أصناف، هم القارئ المغالي والمقصر والمسيئ والمتواضع. فالقارئ المغالي لا يمانع من إمكانية تحقيق حالة التطابق المطلق بين الفهم والنص. وعلى عكسه القارئ المقصر الذي يمنع ذلك كلياً. في حين يجد القارئ المسيء في النص كل شيء يريده سوى إفتراض أن يكون للنص معنى محدد. يبقى القارئ المتواضع، فبالرغم من أنه لا يدعي إمكانية التطابق التام مع النص، لكنه يقر بإمكانية حيازة الحد الأدنى منه دون أقصاه.

* للنص وثقافة الحاضر والماضي تأثيرات مختلفة على فهم القارئ، وإذا كان النص هو الموضوع المقروء؛ فإن الفهم يغدو نتاجاً لآفاق هذه المكونات الثلاثة باندماجها سوية. والحال ذاته يجري في الممارسات المعرفية الأخرى.

* يتميز الفهم المعاصر للنص بأنه أقرب لمقاصده، باعتباره شاهداً على حركية النص (الخطاب) وجدله مع الواقع.

* تتألف العقيدة من مزيج مركب من الرأي والتجربة الدينية.

مدخل ثالث: محددات الفهم ونتائجه

القسم السادس

سنن الفهم وقوانينه وقواعده

تمهيد

يخضع الذهن البشري لعدد من القوانين العامة في مجمل عمليات الاستنتاج، أي سواء في علاقته بمعرفة الواقع الموضوعي، أو بعلم الطبيعة وسائر العلوم، أو الفهم الديني. وتتصف هذه القوانين بكونها ترتبط بالنشاط الذهني إرتباطاً ذاتياً، فيكون كل من الإدراك والعلم والفهم محكوماً من الناحية الذاتية بالقوانين المشار إليها، لهذا فهي ثابتة غير قابلة للتغير، وبدونها ليس بمستطاع الذهن ممارسة دوره الوظيفي الأنف الذكر.

كما هناك عدد من السنن تؤثر في الذهن تأثيراً عارضاً. وهي وإن كانت لا تتحكم في الإدراك والعلم والفهم ذاتياً؛ لكنها تُلقِي عليها نوعاً من التأثير.

هذا بالإضافة إلى وجود قواعد لتلك العوالم الثلاثة يختارها الذهن البشري كطرائق عملية وسط عدد غير محدد من الإجراءات، سواء جرى ذلك بوعي أو من دون وعي. وكما يتم اختيار القواعد أو ابتداعها، كذلك يمكن استبدالها بغيرها حسب المطلوب. لكن من المحال ان يجري ذلك خارج نطاق ما تحدده القوانين، لأن القواعد إنما تعمل وفقاً لطبيعة هذه الأخيرة.

إذاً في الاستنتاج، سواء في حالة الإدراك أو العلم أو الفهم، فإن هذه الحالات تخضع للمحددات الذهنية من القوانين والسنن والقواعد. لكن مع لحاظ الفارق بين القواعد من جهة، والقوانين والسنن من جهة ثانية، فقد تختلف القواعد من مجال لآخر؛ باعتبارها تخضع لخيارات الذهن بما يناسب الموضوع المبحوث، خلافاً للقوانين والسنن، فهي تعمل على تحديد النشاطات الذهنية الأنفة الذكر والتأثير عليها من دون فرق وتمييز.

وبعبارة ثانية، ان قواعد الاستنتاج – كالفهم الديني مثلاً - تخضع للاختيار البشري، حيث يمكن لكل فرد أو جماعة ان يختار ما يراه صحيحاً، لذلك تختلف المنظومات فيما بينها وفق قواعدها القبلية المختارة. وهي من هذه الناحية تقع في قبال كل من القوانين والسنن، لأنهما لا يخضعان للاختيار.. وهما متقاربان من حيث المعنى، سوى ان القوانين محتمة وناشئة بفعل عملية الاستنتاج ذاتها بغض النظر عن التأثيرات الخارجية. أما السنن فهي قوانين أيضاً لكنها غير محتمة وناشئة من خلال التأثيرات الخارجية، مثل تأثير جريان الواقع على عملية الاستنتاج – ومنه الفهم الديني - وتبدلاتها.

وللتعرف على المحددات الثلاثة الآنفة الذكر فيما يخص الفهم الديني من عمليات الاستنتاج؛ نبدأ أولاً ببحث السنن، ثم القوانين، وبعدها القواعد، وذلك كما يلي..

الفصل الثالث عشر

سنن الفهم

يتأثر الذهن البشري بعدد من العوامل التي تُحدث مفعولها في نشاطه، فتحدد بذلك مسار إدراكه وعلمه وفهمه. وقد تكون هذه العوامل داخلية ضمن طبيعة الإنسان من حيث تكوينه البايولوجي - ومنه الأثر الجيني - والنفسي، كما قد تكون خارجية تتمثل في تأثير البيئة والمحيط وروح العصر والزمان، وما يستتبع ذلك من بنى ثقافية مختلفة.

وقد يكون من ضمن هذه العوامل ما يحدثه الشيء الموضوعي ذاته من تأثير متعدد على الإدراك الذهني، ومن ذلك ما يحدثه النص اللغوي من امكانات الفهم المفتوحة أو المتعددة بلا حدود. فالنص مؤلف من الفاظ وسياق ومجال، وهذه العناصر الثلاثة تضيف على النص امكانات للمعاني المختلفة حتى مع فرض ثبات سائر العوامل الأخرى الخارجية، كتلك المتعلقة بالواقع.

فطالما كانت هناك معاني مختلفة للألفاظ، وهي تشكل العمود الفقري للنص، فذلك يجعل من الفهم متشعباً ومفتوحاً على مصراعيه. وبالتالي تعتبر هذه الحالة سنة من سنن الفهم التي لا تتوقف على شيء، ولا تنضبط بضوابط وقواعد. فالفهم هنا هو فهم تكويني أو وجودي وفقاً للتعبير الغادامي، فهو مفتوح وسيل مستمر بلا حدود، سواء كان فهماً منضبطاً بقواعد محددة أم لا.

فأي نص عندما يدخل ساحة الفعل والوجود فسيواجه الفهم المفتوح بلا حدود من الناحية السننية أو الوجودية. ورغم ان حالة الفهم المفتوحة ليست حتمية، بمعنى انه لا يمتنع ان يتفق الكل على فهم محدد للنص دون زيادة ولا نقصان، لكن احتمال حصول ذلك هو من المستبعد لدى الجماعات البشرية كذوات قارئة. ولا شك إن هناك عوامل عديدة تلعب دوراً في زيادة إنفتاح الفهم وتعدده، مثل غموض النص وإجماليتها، ومثل مساحة رقعة النص، وهي سلاح ذو حدين، فقد تكون المساحة ضيقة ومجملة مما يجعل النص قابلاً للتأويلات الكثيرة، كما قد تكون المساحة واسعة فتضيف أبعاداً تقريبية لتضييق دائرة التأويل، لكنها في الوقت ذاته قد تفتح مجالاً أكبر للتأويل بقدر وساعة الرقعة ذاتها.

هذا فيما يتعلق بالنص وعلاقته بالفهم المفتوح كسنة عامة وان لم تكن ملزمة كقانون عام. لكن لو درسنا قضية الفهم خارج حدود تأثير النص ذاته فسنجد ان الواقع في جميع تجلياته يمثل أهم العوامل المؤثرة في الفهم، إلى الحد الذي يفضي تغييره إلى تغيير الأخير.

فبتغيير الواقع تتغير الثقافات والعلوم والأيدولوجيات، وكل ذلك يؤثر في الفهم الديني قاطبة. فالكثير من المفاهيم التي كان يفهمها القدماء بصورة معينة قد تغير فهمها اليوم، ومن ذلك ما يتعلق بالأحكام الشرعية، مثل مفهوم القوة وحكم رباط الخيل، واعتبارات توزيع الغنائم والرق وما إليها. فجميع هذه التغيرات نتجت بفعل تغير الواقع، ولولاه ما حصل ذلك، أو قلما يحصل.

وعلى هذه الشاكلة التغيير الحاصل في الاعتقاد أحياناً، كالذي يتعلق بالعلوم الخمسة المستأثر بها على العباد وفقاً لبعض الآيات القرآنية والروايات النبوية، ومثلها ما يتعلق بفهم السماوات السبع وتاريخ خلقها مع الأرض والإنسان وما إلى ذلك من قضايا.

وعليه نستخلص السنة الطبيعية التالية:

«كلما تغير الواقع؛ كلما دعا ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد». وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغير الأول كلما أفضى ذلك إلى زيادة تغير الثاني بالتبع.

وأكثر من هذا نقول بأن المفاهيم الأولية للذهن البشري لما كانت تُنتزع عن الواقع، وأن النص من حيث الأساس يستعين بلغة الواقع دون التعالي عليه، وإلا كان رموزاً بلا معنى محصل، فستكون النتيجة في النهاية بأن فهم النص لا يمكن أن يتقدم على فهم الواقع، بل سيصبح الأول مستتبناً للفهم الأخير.

وهذا يعني أن جميع الدوائر المعرفية للفهم ستكون مسبقة بالقبليات المتعلقة بإدراك الواقع ومفاهيمه.

وحتى الدائرة البيانية لا يسعها فعل شيء من غير التسلح بمفاهيم هذا الواقع ابتداءً، كالذي يُطلق عليه الفهم العرفي للنص والذي تعوّل عليه الدائرة البيانية كأصل مولّد للفهم. فمثلاً إن قواعد من قبيل حجية الظهور وتقييد المطلق وتخصيص العام والنسخ وما إليها كلها تعد قواعد عرفية يستخدمها الناس في حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، ومن ثم بنى عليها البيانيون ومنهم الفقهاء طريقتهم لفهم النص الديني. كذلك فيما يخص تعميمات الحالات الخاصة التي يثيرها النص الديني هنا وهناك، فهي قائمة على التعامل العرفي أو ما يسمى بالفهم الاجتماعي للنص كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وفي القبال قد يطرح ما للفهم من دور في تغيير الواقع، فأحدهما يعمل على تغيير الآخر، وإن كان الأساس في التغيير يعود للواقع لا الفهم، وهو أمر يجعل من العملية تتخذ طابع الجدل التاريخي، مثلما كان للخطاب الديني حالة من الجدل المباشر مع الواقع، إذ كان أحدهما مؤثراً في الآخر. فقد أحدث الخطاب تغييراً للمجتمع العربي من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية وما استتبعها من نشأة الدولة الإسلامية، في حين اتخذ الواقع دوراً لتقييد وتغيير ما يريد الخطاب تنزيله وتطبيقه.

فهذه هي الجدلية بين الخطاب والواقع قبل ان يتغير الأخير ويتحول الأول من الخطاب الشفاهي إلى النص المدون، فبعدها بدأ الواقع يؤثر في فهم النص كسنة عامة عبر القرون وحتى يومنا هذا.

وينطبق الحال على العلم أيضاً، فهو يغير من الواقع رغم ان أساس التغيير يكون بفضل الواقع. ويلاحظ في الموضوع ان الجدلية حاصلة بين ما هو منضبط وغير منضبط. فالواقع يؤثر في الفهم والعلم بدافع غير منضبط، في حين إن تأثير الفهم والعلم على الواقع عادة ما يكون وفق قواعد منضبطة.

وبعبارة ثانية، ان تأثير الواقع على الفهم هو تأثير يجري وفق السنن الكونية أو الإنسانية، ولهذا يتصف بعدم الانضباط. وكل ما يمكن فعله هو مراقبة جريانه من دون ان يكون لنا دور في التأثير في هذه العلاقة السننية. رغم انه من الممكن الاستفادة من هذه السنة عبر تحويلها إلى قواعد إجرائية للفهم، أو تحويل ما هو وجودي إلى ابستيمي، وما هو موضوعي إلى حالة معرفية لاستكشاف الطرق المناسبة للفهم بوعي وتصميم. على ذلك يمكن دراسة سنن الواقع المؤثرة في الفهم وفق الفقرات التالية:

أولاً:

إن تأثير السنن، ومنها السنة المذكورة آنفاً، لا يعد تأثيراً محتملاً على الفهم والقراءة. فقد يتأثر بعض القراء في موضع ما دون البعض الآخر. لكن من المحال تجاوز هذه السنن، فمع انه يمكن تجنب التأثير الخارجي لها في بعض الموارد؛ إلا انه يستحيل تجنبها على طول الخط.

فحتى لو كان بعض القراء بمأمن من هذه السنن فإنها تؤثر في البعض الآخر، كثيراً أو قليلاً. فهي أشبه بقانون دوركايم في الانتحار الأناني، حيث الاضطراب الحاصل بين العزلة الاجتماعية والانتحار. إذ لا يفهم من صدق هذا القانون أن كل

إنسان معزول اجتماعياً مُعرَّضٌ بالضرورة للانتحار، كما لا يعني أن من غير الممكن تجنب هذه النتيجة عند الوعي بها¹.

ورغم أن من المستحيل تجنب تلك السنن وتجاوزها، إلا أن من الممكن تخفيف ضغوطها وآثارها، كالذي اطلعنا عليه عند بحث القبلات غير المنضبطة.

فعندما نقول - مثلاً - بأن الواقع المعاصر قد أثر على تفسير القرآن في مجال علوم الطبيعة، أو في مجال الأحكام، لا يعني ذلك أن جميع المهتمين بالفهم قد وقعوا تحت وطأة هذا التأثير، وإلا ما كان للباحث سعة في الإبداع خارج حدود ما تفرضه البيئة والروح العامة للعصر.

فلكل عصر هذه الروح التي تؤثر في فهم الإنسان وإدراكه. وهي سنة لا علاقة لها بالقواعد المنضبطة والخيارات الإجرائية. لكن من الممكن استخلاص القواعد المنتزعة منها وتوظيفها ضمن عملية الفهم.

وبالتالي لا يخلو الحال من وجود التأثير المزدوج بين الإبداع والإتباع. إذ ليس كل ما نجده من نتاج يمثل إبداعاً، ولا كله يعبر عن تقليد وإتباع، بل كلاهما وارد وصحيح.

هكذا أن السنن تؤثر في الفهم، وقد يزداد التأثير هنا فيما يقل هناك، كما قد يتفاداه البعض قدر الامكان دون البعض الآخر، لكن مفعوله العام يظل سارياً دون انقطاع. لذلك انقسم واقعنا المعاصر إلى أطراف مختلفة بعضها ما زال يعيش كما لو كان يعاصر مجتمعاً قبل ألف سنة، في حين يقابله آخر حدائي النزعة قد قطع صلته بالتراث، كما هناك أطراف تتوسط بين هذين الحالين. مما يعني أن التأثير بالواقع يتفاوت من درجة لا تصل إلى مستوى الصفر، لكنها لا تبلغ في الوقت ذاته إلى أعلى درجة ممكنة (أي 100%).

ونستنتج من ذلك: إن البيئات الملزمة دينياً تكون أكثر محافظة وأقل تأثراً بتطورات الواقع وتجدداته لدى الفهم الديني مقارنة بغيرها من البيئات. وإن البيئات المغلقة نسبياً هي أيضاً تعتبر أقل تأثراً بتلك التطورات في ممارستها للفهم مقارنة بالبيئات المفتوحة. وعليه تكون الأقسام الإسلامية في الجامعات الأكاديمية أكثر تحراً من الحوزات الدينية عادة².

¹ للتفصيل انظر: إميل دوركايم: الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، ص 253-254، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² نذكر بهذا الصدد ما يقوله المفكر محمد باقر الصدر حول حال الحوزة في النجف أثناء محاضرتين له حول المحنة: «لا بد لنا أن نتحرر من النزعة الاستصحابية من نزعة التمسك بما كان حرفياً بالنسبة إلى كل أساليب العمل هذه النزعة التي تبلغ القمة عند بعضنا. حتى أن كتاباً دراسياً مثلاً - امثل ببسط الأمثلة - إذا أريد تغييره إلى كتاب

كما إن للواقع تأثيراً مختلفاً على الموضوعات الدينية، وفق إرتباطها بالضغط التي يمارسها الأول، فالقضايا التعبدية مثلاً لا تتأثر كثيراً بالواقع المتجدد مقارنة بالقضايا القصدية، ومثل هذه الأخيرة ما يتعلق بقضايا العلوم الطبيعية مقارنة بغيرها.

ويمكن تقرير ان جميع أنماط الفهم ونظمه تكون مسبقة بالتأثر بالواقع المعاش ومفاهيمه، وهو ما يجعل إدراك الواقع من القبلات الذي يتيح لنا الفهم حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكر به وإن لم نفكر فيه. وبالتالي ما من نظام أو دائرة معرفية إلا ويتأثر بهذه السنة الموضوعية وان اختلف حجم التأثير فيما بينها.

فمثلاً عادة ما تكون الدائرة البيانية الصرفة أقل الدوائر تأثراً بهذه السنة لشدة تمسكها بالمعنى الحرفي والعرفي للنص. لذلك كان للبحث التاريخي للفهم - كما سبق عرضه - أهمية خاصة بهذا الشأن.

ثانياً:

لا شك إن تأثير السنن عائد إلى القبلات غير المنضبطة، إذ يتولد عن أسباب مختلفة، بعضها تكويني كالتأثير النفسي والبايولوجي، والبعض الآخر مكتسب كالتأثير البيئي بأصنافه المختلفة: الطبيعية والاجتماعية والسياسية والأيدولوجية وما إليها. ويتصف التأثير الذي تمارسه هذه الأسباب بالازدواج، فهو يجمع بين عاملين: معرفي ونفسي، وهو بالتالي يعبر عن الميول النفسية للمعرفة، مما يجعله من القبلات غير المنضبطة. فكلما كان الفهم متأثراً بالعامل النفسي أو المزاجي؛ كلما انتمى إلى القبلات غير المنضبطة، سواء كان بفعل الأسباب التكوينية أو المكتسبة، إذ في كلا الحالتين تكون القبلات غير ممنهجة، أو انها لا تخضع للقواعد الدقيقة كما هو الحال مع القبلات المنضبطة. لذلك فإن التأثيرات المكتسبة قد تولد صوراً أيدولوجية تجعل من الفهم يتخذ قالباً تبريرياً.

والميزة التي تمتاز بها هذه السنن هي أنها تؤثر في الفهم تأثيراً غير ذاتي، خلافاً للقوانين. فهي تخضع لعوامل عارضة، ولا تفرض نفسها على الفهم فرضاً محتملاً. فمن

دراسي آخر أفضل منه، حينئذ تقف هذه النزعة الاستصحابية في مقابل ذلك. إذا اريد تغيير كتاب بكتاب آخر في مجال التدريس - وهذا اضلل مظاهر التغيير - حينئذ يقال: لا ليس الأمر هكذا لابد من الوقوف، لابد من الثبات والاستمرار على نفس الكتاب الذي كان يدرس فيه الشيخ الانصاري رضوان الله عليه، أو المحقق القمي رضوان الله عليه. هذه النزعة الاستصحابية التي تجعلنا دائماً نعيش مع أمة قد مضى وقتها، مع أمة قد ماتت وانتهت بظروفها وملابساتها، لأننا نعيش بأساليب كانت منسجمة مع أمة لم يبق منها أحد، وقد انتهت وحدثت أمة أخرى ذات أفكار أخرى، ذات اتجاهات أخرى، ذات ظروف وملابسات أخرى، فحينئذ من الطبيعي ان لا نوفق في العمل لأننا نتعامل مع أمة ماتت، والأمة الحية لا نتعامل معها، فمهما يكن لنا من تأثير سوف يكون هذا التأثير سلبياً، لأن موضوع العمل غير موجود في الخارج، موضوع العمل ميت، وما هو الموجود في الخارج لا نتعامل معه..» (هذه مقتبسات مما جاء في المحاضرة الثانية من المحنة، لاحظ كتاب المحنة، ص 78-85).

الصحيح - مثلاً - ان تغير الواقع يبعث على تغير الفهم، لكن هذا التأثير ليس محتماً كما عرفنا، بدليل ان الفهم جارٍ بلا تعطيل حتى مع فرض ثبات الواقع. فالفهم قائم سواء تغير الواقع أو ظل ثابتاً، رغم انه في كلا الحالين يتأثر بالواقع قليلاً أو كثيراً.

ثالثاً:

يمكن الاستفادة من سنة الواقع بتحويلها مما هي سنة لا علاقة لها بالخيارات المنهجية، إلى قواعد منهجية منضبطة، عبر التعرف على حدود أثر الواقع في فهم النص، ودور العلوم البشرية في الفهم وحجم الاستفادة منها. وبذلك يمكن تحويل القبلات غير المنضبطة - الناشئة عن تأثير الواقع في الفهم - إلى قبلات منضبطة، بانتزاع القواعد المناسبة التي تساعد على صياغة الفهم بدقة ضمن الخيارات المتاحة. ومن ثم يمكن تحويل ما هو وجودي تكويني إلى معرفي إبستيمي.

بل يمكن التعبير عن ذلك باختراق ما يطلق عليه العقل المكوّن بالعقل المكوّن، إذ يتصف الأول بثقافة التقليد الراكدة، في حين يمتاز الأخير بإبداع الفكر الجديد الذي يتقدم به العلم، وهو ما يحتاج إلى القواعد الإجرائية كتلك المستلهمة من الواقع، أو من العقل المكوّن ذاته بعد اجتراحه وانتزاع العقل المكوّن منه وفقاً لتعبير لالاند عن الفكر والثقافة¹. فالعقل المكوّن لا يمكنه أن يكون مجرداً وخالياً عن حمل العقل المكوّن، كما إن العقل المكوّن هو الآخر يحمل في ذاته عقلاً مكوّناً وإن كان لا يبدو في الظاهر.

وبعبارة ثانية، إن كل ما نعتقد أنه جديد يصل إلى الحد الذي نطلق عليه العقل المكوّن ليس جديداً باطلاق، بل لا بد أن يتضمن جذوراً سابقة، كما إن كل ما نعدّه سائداً من غير جدّة؛ يمتلك في حد ذاته ما سوف يظهر بمظهر الجديد، أو أن الجديد لا يقوم إلا به. الأمر الذي يؤكد ظاهرة التداخل بين العقلين المكوّن والمكوّن على صعيد الواقع، مما يجعل التقسيم الخاص بهما لا يتجاوز التقسيم المنهجي، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ان العقل المكوّن يمثل السنة الواقعية، خلافاً للعقل المكوّن الذي يبتني على القواعد الإجرائية.

ومن حيث الدقة فالعقل على ثلاثة أصناف: مشدود (مكبّل) ومهدود (منفلت) وخلاق (مبدع). فالأول هو العقل السائد اجتماعياً والمتصف بالمحافظة والتقليد، وهو ما يماثل العقل المكوّن. والثالث هو العقل المتصف بالإبداع المستند إلى أسس وقواعد منضبطة، وهو ما يماثل العقل المكوّن. أما الثاني (المهدود) فهو العقل

¹ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2001م، ص1168، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

المتنرد من دون التزاد بقواعد منضبطة أو ثابتة؁ فهو ليس من العقل المكوّن ولا المكوّن.

وبذلك يصبح الواقع مرتبباً بكل من القبلبات غير المنضبطة والقبلبات المنضبطة؁ أو قل ان له تأثيراً مختلفاً؛ تارة بعنوان السنن؁ وأخرى بعنوان القواعد.

وبعبارة أخرى؁ إن للواقع دوراً فاعلاً في تحديد مسار الفهم؁ سواء من حيث إرتباطه بالقبلبات غير المنضبطة؁ وهو ما يدخل ضمن السنن؁ أو من حيث إرتباطه بالقبلبات المنضبطة؁ كالذي يدخل ضمن القواعد الممنهجة.

ويمكن ان ندرك التأثير الحاصل لسنة الواقع على صياغة القواعد المنهجية والأفكار المقصودة من خلال لحاظ ما تنبه إليه الفقهاء حول أهمية مقالة الزمان والمكان في تأثيرهما على تغيير الأحكام. فقد ظهرت هذه المقالة بعد لحاظ تأثير الواقع على الأحكام الفقهية. كذلك الحال فيما يتعلق بالتعويل على قاعدتي المصالح المرسلّة والإستحسان.

فمن المعلوم إنه كانت لأبي حنيفة خبرة في السوق والتجارة هي ما جعلت فتاويه تتخذ طابعاً محدداً؁ إذ كان يترك العمل بالقياس لصالح العرف والإستحسان؁ لا سيما عندما يتعلق الأمر بموارد البيع والشراء¹. وكذا كان الإمام مالك يعمل بالإستحسان والمصلحة المرسلّة تأثراً بتعامل الخلفاء الراشدين مع الأمور المستجدة²؁ مما يعني تأثيره بواقع الدولة وأحكامها التي فرضها الواقع بقوة. الأمر الذي يتسق مع قوله بأن الإستحسان هو تسعة أعشار العلم³؁ فمن مصادر الإستحسان الترجيح بالعرف والمصلحة؁ وكلاهما ينضويان تحت لواء الواقع؁ وبالتالي فصياغة الأحكام قائمة على مبدأ مراعاة الواقع وجعل الأحكام مصطبغة به من غير تعال؁ استناداً إلى مقاصد الشرع. ومن المعلوم أيضاً إن للواقع تأثيراً على تغيير آراء الشافعي وفتاويه حين انتقل من بغداد إلى مصر فأطلق عليها المذهب الجديد في قبال مذهبه القديم.

هكذا ان لتلك الأحداث سنناً مؤثرة في الفهم؁ وكما يقول المرحوم مرتضى مطهري حول علاقة الفتوى بواقع الفقيه وظروفه: «لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء؁ وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة؁ لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثر بها فتاواه؁ بحيث أن فتوى العربي تقوح منها رائحة العرب؁

¹ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية؁ دار الفكر العربي؁ ص355.

² تاريخ المذاهب الإسلامية؁ ص428.

³ الشاطبي: الموافقات؁ ج2؁ ص307. والاعتصام؁ ج2؁ ص320.

ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»¹.

وتبقى ان هذه السنن قابلة لتصاغ وفق قواعد منهجية منضبطة للفهم.

رابعاً:

ينطبق ما ذكرناه على حالة الإدراك والعلم معاً. فإدراكاتنا متأثرة بالسنن التكوينية والمكتسبة، ومن ذلك الصور والتمثيلات التي ندرك بها العالم والوجود، بحيث ان كل فرد منا يدرك عالمه بما لا يطابق ما يدركه الآخر تمام المطابقة، رغم حصول التشابهات بين هذه الصور والتمثيلات. فإحساسي بلون المنضدة التي أمامي لا يطابق إحساس غيري بلونها، وكل ذلك يعتمد على تركيبة الجهازين الحسي والعصبي، وهما ليس على تطابق تام بين الأفراد، رغم التشابه الكبير. لكن خبراتنا الشخصية والمشحونة بالأثر النفسي تعمق من حالة الاختلاف بين إدراكات البشر، وتجعل منها إطاراً مرجعياً للرفض والقبول، وأداة للتنقية والفلتر، إذ يخضع كل معطى إدراكي لاحق أو جديد إلى فحص هذه الأداة المترسبة، بغير وعي غالباً، فنتقبل المعطيات التي تتفق معها، وترفض ما سواها، أو تعمل على تأويلها. فهي مسلمات أو عقائد يصعب تجاوزها أو هدمها، باعتبارها راسخة في الأعماق الباطنية للنفس، ومن ثم فهي بعيدة عن متناول البحث والتحقيق والتشكيك كالتى يزولها العقل الواعي بعنوان الرأي. كما انها تشكل قبليات ذاتية في الفهم الديني، سواء كان هذا الفهم منضبطاً أو غير منضبط.

والحال ذاته ينطبق على العلم. فقد بات من المعلوم ان الأخير يتأثر بالنواحي النفسية والبيئية، وان هناك صعوبة للتخلي عن الخطأ المعتاد ولو كانت أبسط الحقائق معلومة ضد هذا الخطأ، كالذي يشير إليه البعض². كما وان تصورات العلماء إزاء العالم الخارجي متباينة، ولا وجود لموضوعية مطلقة، فقد يكون الاختيار وسط النظريات المتنافسة قائماً بعض الشيء على الرغبات الذاتية، حتى أن فيلسوف العلم فيرابند يبالغ في ذلك فيقول: «ما يبقى بعد اقضاء امكانية المقارنة منطقياً بين النظريات.. هو الأحكام الجمالية، أحكام الذوق، الأحكام المسبقة الميتافيزيقية، والرغبات الدينية. وباختصار إن ما يبقى بعد ذلك هو رغباتنا الذاتية»³. ويشاطره في ذلك الفلكي البريطاني فريد هويل: إن لمن الغريب حقاً ان في الوقت الذي يطالب فيه

¹ مطهري: الإجهاد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الأكرم، ص31.

² نظرية الفوضى، ص54.

³ نظريات العلم، ص138.

معظم العلماء بتجنب الدين – كما ظننت – لكنه في حقيقة الأمر يهيمن على أفكارهم أكثر مما يهيمن على أفكار رجال الدين¹.

كما قد تحصل حالات ما يعرف بالتعصب العلمي، ومن ذلك إنه مرت خمسون سنة دون تقبل الكيميائيين للآراء الأساسية التي بنيت عليها النظرية الذرية بفعل التعصب الفكري بداية القرن التاسع عشر². ومثل ذلك ما حصل في رفض الانجليز لأي نظرية تخالف مذهب نيوتن في الضوء واتهامها بتهمة متعصبة باعتباره منهم. فقد قبل يونغ في إثباته لموجية الضوء بالسخرية والاستنكار باعتباره تجراً على معارضة نظرية نيوتن الجسيمية. وكانت المؤسسة العلمية في بريطانيا تنظر إلى أي معارضة لأفكار نيوتن بأنها «هرطقة تقريباً، وبالقطع عمل غير وطني»³.

وقد كتب الهاوي العلمي السياسي البريطاني هنري بروغام في مجلة ايدنبرغ (عام 1803) بأن ورقة يونغ لا تستحق شيئاً، ونحن نريد ان نرفع صوتنا استنكاراً لهذه البدعة التي لا يمكن إلا ان تعيق تقدم العلم وتبعث كل تلك الأشباح الوحشية للتهبوات التي طردها نيوتن من معبد العلم⁴. وعلى نفس الشاكلة ظهر شعور وطني بريطاني وراء رفض نظرية التضخم الكوني لجو⁵. كذلك انه بفعل الدافع الوطني تمسك الفرنسيون أكثر من غيرهم بنظرية لامارك الفرنسي في التطور البايولوجي، بعد ان نُبذت في انجلترا لتحل محلها نظرية داروين الانجليزي⁶.

فهذا ما يفعله التعصب، وهو يذكّرنا بالمقولة الشهيرة للمفكر المعروف فريدريك نيتشه: إن المتعصبين هم صور فاتنة للعامة، لأن البشر يفضلون رؤية إيماءات تافهة بدلاً من أن يسمعوا صوت العقل.

أخيراً فكل ما سبق يعتبر من السنن الإنسانية التي تنشط فيها القبلية غير المنضبطة لتحديد النتائج المعرفية، سواء في الفهم أو العلم أو سائر شؤون الحياة.

¹ بول ديفيز: التدبير الإلهي، ترجمة محمد الجورا، مراجعة جهاد ملحم، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م، ص251.

² جيمس كونانت: مواقف حاسمة في تاريخ العلم، ترجمة أحمد زكي، دار المعارف، القاهرة، 1963م، ص277، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

³ جون جريبين: البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة فتح الله الشيخ وأحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للنشر، الطبعة الثانية، 1431هـ - 2010م، ص30.

⁴ فريد آلان وولف: مع القفزة الكمومية، ترجمة ادهم السمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1994م، ص49-48، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁵ جواو ماكويجو: أسرع من سرعة الضوء، تعريب سعيد محمد الاسعد، شركة الحوار الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، ص158-159، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁶ ارنست ماير: هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1422هـ - 2002م، ص120.

خامساً:

من السنن الواقعية ما يميل إليه الإنسان من تفسير الأشياء وتوقع حدوثها وفق الخبرات المشابهة السابقة أو الميل إلى التعميم في الأحكام نتيجة لحاظ عدد من القرائن هنا وهناك من دون ضوابط موضوعية.

فهي العادة النفسية التي تؤثر فينا.. لكنها قد تتخذ قاعدة منهجية للتفسير. فكثير من الأحيان يراد من النتائج المعرفي العادي والعلمي أن يكون على شاكلة ما نألفه من الأشياء الحسية. فقد يتعين تفسير ظاهرة جديدة وفقاً لظاهرة معلومة مشابهة لها.

وتشهد حياتنا اليومية الكثير من هذا التفسير والاستدلال، يضاف إلى أنه مستخدم في الدوائر العلمية، فقد أُعتمد عليه في العديد من الإكتشافات والنظريات والتفسيرات، لا سيما تلك التي تجري وفق المؤلف من الظواهر، مثل تفسير الحركة الجزيئية للغازات بحركة كرات البليارد العشوائية، أو كما يُذكر أنه لا فرق بين تقاقر كرة الطاولة وشروح الفيزياء الكمية¹.

وهناك جملة شهيرة للمؤرخ العلمي مايكل كون، إذ يقول: «إنك لن ترى شيئاً ما لم تصل إلى التشبيه الصحيح الذي يجعلك تدركه»².

ويميل عدد من المفكرين إلى التعميم كقواعد اجرائية رغم ضيق أفق ما يستندون إليه من شواهد. ومن ذلك تفسير حركة الإنسان وفلسفة التاريخ والعلاقات الاجتماعية وفقاً لعوامل أساسية محدودة، ومنها نظريات العامل الواحد، مثل تفاسير العامل الاقتصادي والعنقي والجغرافي والتحليل النفسي اللاشعوري.. الخ.

وقد امتدت مثل هذه التفاسير الاختزالية إلى الساحة العلمية، من قبيل تفسير علم البايولوجيا برده إلى قوانين الفيزياء والكيمياء فحسب. ومنهم من عمم الفيزياء على جميع الظواهر الكونية والحياتية والعقلية، كالذي عليه الرياضي البريطاني روجر بنروز.

ويجري مثل هذا الحال في الفهم عادة، كما هو حال الاستدلال على القياس عامة من خلال بعض حالات القياس المنصوص فيها، كالذي نظّر إليه الشافعي. ومثل ذلك الطريقة التي اتبعها الفقهاء في تعميم الأحكام الدينية على مختلف الأحوال والظروف، وكان من بين القواعد المقننة بهذا الصدد قاعدة (العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب).

¹ جايمس غليك: نظرية الفوضى.

² نظرية الفوضى، ص 309.

سادساً:

من السنن أيضاً إرتباط العلم بالواقع، إذ يتخذ صورة جدلية كالذي يحصل في حالة التأثير المتبادل بين الفهم الديني والواقع، فأحدهما يؤثر في الآخر، وان التغير في أحدهما يبعث على التغير في الثاني.

فواضح ان تغيرات العلم وتطوراتها قد أدت إلى تغيير الواقع كالذي يشهده عصرنا بوضوح، لكن في القبال فإن تغير الواقع يبعث على تطور العلم ويغير من مفاهيمه ونظرياته. فالأمراض الجديدة والتقلبات المناخية والتغيرات الفلكية المختلفة، كذلك التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، كلها كان لها الأثر الواضح في التقدم العلمي.

بل يمكن القول إن هناك علاقة ثلاثية التأثير لكل من الواقع والعلم والفهم، فكل من هذه العناصر له تأثيره في البقية.

وإذا كان للواقع سطوته الدائمة على كل من العلم والفهم، فإن أثر الفهم على العلم والواقع كان واضحاً عبر آلاف السنين، ولم يتغير الحال حتى انفصل العلم عن الفهم شيئاً فشيئاً، فانعكس حال التأثير، وبدأت سلطة العلم على الفهم جلية، ناهيك عن نفوذه الممتد إلى الواقع عبر التكنولوجيا.

ففي عصر النهضة الغربية إن ما طرحه كوبرنيك حول حركة الأرض قد أدى بالنتيجة إلى ان يكون له أثر واضح في الفهم الديني، ومن ثم أخذ العلم يؤثر في مجالات أخرى تخص هذا الفهم، كالذي يتعلق بعمر الكون والأرض وكيفية خلق الإنسان ونشؤه وما إلى ذلك. ومن ثم زاد تأثير العلم في الفهم، وأخذ يغير من مجرى الحياة بجميع أبعادها الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية، ومن ذلك ما ظهر من تأثير على المسيحيين الذين اضطروا إلى مطالبة الكنيسة بأن تمتثل لروح العصر الجديدة وفق التغيرات الفكرية والاجتماعية¹. كما أخذ العلم يطالب بعدم توفير الفرص لأن يكون هناك إله للشعرات، بل وامتد تأثيره عبر تسديده للفجوات التي يحفل بها الدين.

وعلى صعيد العالم الإسلامي فإن الأثر العلمي في الفهم بدا واضحاً؛ ليس فقط بما سبق عرضه فيما يخص مسألة ثبات الأرض وسكونها وعمر الكون والإنسان وما إلى ذلك، بل ظهر الأثر أيضاً في التفاسير العلمية للقرآن بفضل التغير العلمي والواقع، ولولا هذا التغير ما شهدنا مثل هذه الكثافة من التفاسير كتلك المطلق عليها بالتفسير

¹ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيك، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج2، ص215، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

العلمي والإعجازي للقرآن وحتى الحديث. ولدى هذا الإتجاه إنه عندما يكون الأمر متعلقاً بتفسير النص فالجاري هو اسقاط العلم على النص. وعلى العكس عندما يكون متعلقاً بتفسير الظواهر الطبيعية، حيث يعمل على اسقاط الرؤية الدينية على هذه الظواهر بإسم العلم. وتتصف القبليات في الحالة الأولى بأنها علمية، بينما هي في الحالة الثانية دينية.

الفصل الرابع عشر

قوانين الفهم

للبحث في قوانين الاستنتاج الموضوعي، ومنه الفهم الديني، أهمية خاصة؛ وهي أنها تتيح لنا التعرف على قوانين عامة نفكر بها لا فيها، كما تتيح لنا إدراك كيف تجري عملية استنتاج الشيء الموضوعي وحدودها، وكيف يتم مجال السير عبر قواعد الاستنتاج كما في الفهم، وهل يمكن الاستغناء عنها أم لا؟ كذلك فهي تكشف لنا عن طبيعة العلاقة بين الاستنتاج والشيء الموضوعي، كما في الفهم وعلاقته بالنص، ومن ثم تحديد الشروط الكفيلة بتحقيق التطابق بينهما.

وفي الفهم الديني يمكن التعرف على ما أمكن استكشافه من هذه القوانين كما يلي:

القانون الأول:

قانون العلاقة العكسية

وهو قانون يشير إلى وجود علاقة عكسية بين القبليات والنص في تأثيرهما على الفهم، فكلما زاد تأثير القبليات كلما ضعف تأثير النص، والعكس بالعكس.

فكما عرفنا ان الفهم هو نتاج عاملين: القبليات والنص، حيث لا يمكن توليد فهم من غير قبليات، مثلما لا يمكن ذلك بدون نص. وبالتالي لا غنى عن هذا التفاعل والتأثير، مما يجعل العلاقة بينهما متغايرة، طبقاً لحجم تأثير كل منهما على الفهم. مع الأخذ بعين الاعتبار تقسيمنا السابق للقبليات، فهي إما أن تكون منضبطة أو غير منضبطة، وكلا الحالين ينطبق على المقام. لكن مع لحاظ ان التأثير الذي تؤثر به القبليات غير المنضبطة هو تأثير عارض ليس متأصلاً في صميم عملية الفهم، مما يعني ان من الممكن تخفيف أثرها عند الوعي بها، وفي حالات معينة يمكن تجنبها بشكل نسبي. وسبق ان جعلناها ضمن السنن لا القوانين. في حين يحال على الفهم التجرد عن القبليات المنضبطة باطلاق. وبالتالي أنها أكثر معنية فيما نبحث فيه.

ومن حيث الدقة، ينحصر عمل القوانين في القبلية المنضبطة، خلافاً لسنن الفهم المرتبطة بالقبلية غير المنضبطة، كما أسلفنا.

وطبقاً للقانون الأول لا غنى عن العمل ببعض القواعد الإجرائية لهذه القبلية، سواء كان ذلك بوعي كما في الثقافة العلمية، أو دون وعي كما في الثقافة الشعبية. مما يعني أن قوانين الفهم تتماهى مع القواعد الإجرائية، حيث يحال على الفهم تجاوز سلطة الخيارات الممكنة للقواعد القبلية، رغم أن هذه الخيارات مفتوحة. بمعنى أن من الممكن للذهن اختيار قاعدة أو أكثر من القواعد القبلية، لكن من المحال التفكير خارج حدود القواعد والإجراءات الممكنة، وبالتالي من المستحيل أن تتم عملية الفهم من غير قواعد قبلية، بوعي أو دون وعي.

وعليه فإن للقواعد القبلية زاويتين من النظر، فهي من جهة تعبر عن قانون للفهم من حيث العموم، لكنها من جهة أخرى تعبر عن إجراء حر للفهم من حيث الخصوص، لأنها منتخبة ضمن جملة من الخيارات الممكنة، وإن كان من المحال تجاوز جميع هذه الخيارات، لهذا فهي تعد - من هذه الناحية - ضمن قوانين الفهم.

وبعبارة ثانية، لا تناقض في الجمع والاتحاد بين قوانين الفهم التي تتصف بالحمية الذاتية، وبين القواعد الإجرائية الحرة غير الذاتية، فيما لو حُملت الأخيرة على أنها مجموعة خيارات ممكنة.

وبالتالي تصبح هذه القواعد محتمة وغير محتمة، وكذا ذاتية وغير ذاتية. فهي محتمة من حيث إن الخيار لا بد من أن يجري ضمنها من دون تجاوزها، لكنها غير محتمة باعتبار أن إمكانات الخيار متعددة بتعددتها. وهي ذاتية من حيث إن الفهم ملتصق بها لا على التعيين والخصوص، وغير ذاتية باعتبار أن هذا الفهم ليس ملتصقاً بها تعييناً وخصوصاً.

مع لحاظ أن الفهم لا يتجرد من بعض القواعد، كالذي يحصل مع الإدراك والعلم أيضاً، حيث إن جميع هذه النشاطات الذهنية (الاستنتاجية) تستند إلى قاعدة الاستقراء ومنطق القرائن الاحتمالية. وبالتالي يمكن اعتبار هذه القاعدة تتضمن القانون دون أن يتنافى ذلك مع كونها خياراً إجرائياً، على ما سنعرف لاحقاً.

أما بخصوص النص فلنتذكر أن فيه ثلاثة عناصر تتحكم في الفهم، ليست عائدة إلى القبلية، وهي: اللفظ والسياق والمجال، وطبقاً لهذه العناصر، وبالتعاون مع القبلية، يتشكل الفهم بصور ثلاث، هي: الاستظهار والتأويل والاستبطان.

ويحصل للفهم بهذه الصور الثلاث مظهران يتفاوتان تفصيلاً وعمقاً، أحدهما على نحو الإشارة، والآخر على نحو الإيضاح والتفسير، كما عرفنا سابقاً.

وعليه إذا كان الفهم هو نتاج مشترك لكل من القبليات والنص، فإن هذا النتاج حسب القانون المشار إليه يحدث بفعل التأثير المتفاوت للعلاقة بين الطرفين، فهو قد يحصل نتيجة تأثير قوي للقبليات قبال تأثير ضعيف لدلالة النص اللفظية، والعكس بالعكس.

وتتحدد حالة القوة والضعف للقبليات بما تتصف به من مضامين عند إجراء عملية الفهم، فإذا كانت هذه المضامين حيادية، كما في قاعدة الاستقراء، فإن ذلك يجعل من القبليات ضعيفة التأثير، حيث أنها لا تفرز مضامين واضحة الدلالة على الفهم.

أما إذا كانت هذه المضامين قوية، كما في القبليات المنظومية، فإن ذلك يجعل منها قوية التأثير، إذ تظهر بصماتها واضحة على الفهم، خلافاً للحالة الأولى. ومن حيث التفاوت تترتب القبليات في مقدار التأثير كالتالي:

تقع القبليات المنظومية في قمة الهرم من حيث القوة، وهي على عكس القبليات المطلقة التي تقع في قاعدة الهرم من حيث التأثير، في حين تتوسط القبليات العامة بين المرتبتين. مع لحاظ أن بعض القبليات المطلقة تتصف بالحيادية الكاشفة، ولها أدنى حد من التأثير مقارنة بغيرها من القبليات المضمونية. ويكون شأن القبليات المحايثة ما يلي القبليات المنظومية من حيث القوة، أما القبليات المفترضة فقد تتصف بالقوة مثلما لدى القبليات المنظومية أو ما هو أدنى منها.

وعليه نصادف أنواعاً ثلاثة من العلاقة في القانون المشار إليه، فلو رمزنا إلى علامة الضعف بـ (ض)، وعلامة القوة بـ (و)، وعلامة التوسط بـ (ت)، والقانون بـ (قا)، والقبليات بـ (ق)، والنص بـ (ن)، فستكون العلاقات الثلاث كالتالي:

1- قانون العلاقة الضعيفة:

وتتحدد صياغة شكل هذا القانون بحسب العلاقة الرياضية التالية:

$$\text{قا ض} = \text{ق ض} + \text{ن} \leftarrow \text{ف ض}$$

ويعني أن القبليات المؤثرة في الفهم هي قبليات ضعيفة، مما يتيح لدلالة النص اللفظية أن تقوم بدورها القوي في التأثير. وتفضي هذه العلاقة إلى ما نسميه (المعنى الضعيف للفهم).

2- قانون العلاقة القوية:

والعلاقة الرمزية لهذا القانون تكون كما يلي:

$$\text{قا و} = \text{ق و} + \text{ن} \leftarrow \text{ف و}$$

ويعني ان القبلية المؤثرة في الفهم هي قبلية قوية، مما لا يدع للنص أو دلالاته اللفظية ذلك التأثير. وتتخذ هذه العلاقة ما نسميه (المعنى القوي للفهم).

3- قانون العلاقة المتوسطة:

حيث العلاقة الرمزية لهذا القانون تصبح كالتالي:

$$\text{قا ت} = \text{ق ت} + \text{ن} \leftarrow \text{ف ت}$$

ويعني توسط تأثير القبلية في الفهم، فلا هو بالقوي، ولا بالضعيف، وذلك مقارنة بالعلاقين السابقتين القوية والضعيفة. الأمر الذي يفسح لدلالة النص اللفظية أن تقوم بدورها المتوسط في التأثير. وتفضي العلاقة في هذا القانون إلى (المعنى المتوسط للفهم).

ومن الطبيعي إن القبلية الضعيفة تشترك في التأثير على الفهم عادة حتى لدى العلاقتين الآخرين، لأن منها مطلقة ومشتركة لدى البشر كافة، لكن قد لا يكون دورها بارزاً مقارنة بهاتين العلاقتين.

كما يلاحظ ان العنصر الثابت خلال ما سبق من علاقات هو النص (ن)، أما القبلية (ق) فهي متغيرة، وبالتالي فإن الفهم يتغير تبعاً لتغير القبلية فحسب.

كذلك ان الكم المعرفي الذي تتضمنه العلاقات الثلاث السابقة يختلف فيما بينها وفقاً لطبيعة القبلية، فالقبلية المنظومية تحمل من الكم المعرفي ما هو أكبر مما تحمله القبلية المتوسطة، وهذه أعظم مما تحمله القبلية الضعيفة، ويمكن التعبير عنها رمزياً كالتالي:

$$\text{ق و} < \text{ق ت} < \text{ق ض}$$

لذا فالفهم الناتج بسبب القبلية يجعل مضامينه المعرفية متخذة ذات الإطار من الكم المعرفي كما يلي:

$$\text{ف و} < \text{ف ت} < \text{ف ض}$$

ويمكن تطبيق العلاقات الثلاث السابقة للفهم على أنماط القراءة الثلاثة (الاستظهارية والاستبطانية والتأويلية).

فقانون العلاقة الضعيفة (قا ص) ينطبق على القراءة الاستظهارية عادة، وقانون العلاقة القوية (قا و) ينطبق على القراءة الاستنباطية، كما إن قانون العلاقة المتوسطة (قا ت) ينطبق على القراءة التأويلية.

وتصدق هذه القوانين على نتاج العلوم الطبيعية، مثلما تصدق على الفهم الديني. ففي العلم الطبيعي نجد أيضاً قانون العلاقة الضعيفة والقوية والمتوسطة، وفقاً لطبيعة القبلات المعتمدة في البحث.

فقد عرفنا بأن هناك ثلاثة نُظم علمية حديثة، كل منها يعمل وفق ما يلتزم به من منهج وقلبيات، وهي النظام الإجرائي القائم على القبلات الضعيفة كما تتمثل في الطريقة الاستقرائية، والنظام الإفتراضي الاستنباطي القائم على القبلات المتوسطة لامتلاكه بعض القبلات المفترضة والقابلة للإختبار، وأخيراً النظام التخميني الميتافيزيائي، والذي يتصف بكونه يحمل إفتراضات قبلية كثيرة غير مؤهلة للإختبار التجريبي. ووفقاً لهذه النُظم وقلبياتها فإن صياغة قوانين العلاقة لدى العلم ستتخذ ذات الصياغة المعتمدة في الفهم كما أسلفنا.

فسبق ان عرفنا بأن نُظم العلم الحديث قابلة لأن تخضع لأنماط القراءة الثلاثة السابقة، أي الاستظهارية والتأويلية والاستنباطية، فالنظام الإجرائي يشاكل النظام البياني ويخضع كل منهما للقراءة الاستظهارية مثلما يخضعان لقانون العلاقة الضعيفة، والنظام الإفتراضي الاستنباطي يشاكل النظام العقلي المعياري للفهم، وكلاهما يخضعان لقانون العلاقة المتوسطة، في حين إن النظام التخميني الميتافيزيائي يشاكل النظام الوجودي، فكلاهما يخضعان لقانون العلاقة القوية. أي ان قانون العلاقة الأولى، ذا العلاقة الضعيفة، ينطبق على النظام الإجرائي، كما ينطبق القانون الثاني، ذو العلاقة القوية، على النظام التخميني الميتافيزيائي، في حين ينطبق القانون الثالث، ذو العلاقة المتوسطة، على النظام الإفتراضي.

وعلى العموم لا يفهم القارئ من تقسيمنا لقوانين العلاقة العكسية اننا نميل إلى الأخذ بالمعنى الضعيف للفهم قبال القوي دائماً؛ رغم تحفظنا من القبلات المنظومية، لا سيما التجريدية أو المتعالية، كحال المنظومات الوجودية والكلامية. ففي حالات معينة قد نرجح المعنى القوي للفهم على المعنى الضعيف. فمثلاً قد ترجح القواعد المنحازة ضمن القبلات المطلقة على ما دونها، رغم ان هذه الأخيرة قد تتضمن المعنى الضعيف للفهم، أي التأثير الأقوى للنص مقارنة بالقبلات. فمثلاً بحسب الفهم اللغوي والبياني يتحقق المعنى الضعيف للفهم، أي يبدي النص تأثيراً قوياً مقارنة بالقبلات، لكن مع ذلك قد لا يصح التعويل عليه، لا سيما عندما يتنافى مع بعض القبلات العقلية الوجدانية أو

الحسية والواقعية، وبالتالي قد يرجح مضمون هذه القبلية على التأثير القوي الذي تبديه الدلالات اللفظية للنص.

فمثلاً في النص القرآني: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾¹؛ إن المتبادر من معنى ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ هو أن يتحقق الشيء دفعة مباشرة، كما راهن عليه المفسرون عادة. لكن بشهادة الواقع إن كل عمليات الخلق والتكوين المطلوبة لا تحدث دفعة واحدة من دون سابقة، بل تدريجية وتطورية. فهذه المعرفة القبلية ترشدنا إلى أن المعنى المقصود من الآية الكريمة ليس هو الظاهر المتبادر، ولا بد من تأويله إلى التدرج أو التطور.

ويؤيد هذا الحال سياق بعض النصوص القرآنية التي وردت على شاكلة الآية السابقة²، كذلك سائر النصوص التي تتحدث عن خلق السماوات والأرض والإنسان، فجميعها يؤكد حالة التدرج في الخلق وتطوره دون الدفعة المباشرة.

لذلك ليس التعويل على قوة الدلالات اللفظية للنص بالأمر الضروري لمعرفة قصد الخطاب، فهناك عناصر قبلية قد تحول المعنى المستوحى من النص إلى معنى آخر مخالف أو معدّل. ومن بين أهم العناصر القبلية المؤثرة في الفهم ما يلي:

قد يضمّر النص معان عقلانية يحتاجها الفهم دون حاجة للذكر والتنبيه، فبدون أخذها بعين الاعتبار يصبح النص مخالفاً لأبسط الوجدانيات والبداهات. فلا يحتاج النص لذكر ما يمكن فهمه مباشرة عندما يقرر بعض الحقائق أو الوصايا، فمثلاً عندما يرد قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ لا يحتاج إلى التنصيص وإيضاح المعنى الخاص بهذا النص، طالما أن القارئ أو السامع يفهم طبقاً لقبلياته الحسية أن المقصود به هو أن الكل سيموت، لا أنهم ميتون فعلاً عند تنزيل هذا الخطاب، وبالتالي لا داعي للتنصيص على هذا المعنى.

فما من نص إلا ويستهدف نوعاً محدداً من القراء والمتلقين، وهو عند استهدافه لجماعة من المخاطبين يوظف جملة من دلالات السياق اللغوي المتعارف عليها، بحيث يفهمها القارئ والمتلقي المستهدف، وبذلك لا يكون معنياً بذكر كل شيء يريد قوله، فقد يضمّر أشياء لا تحتاج إلى الذكر الصريح باعتبارها معلومة ومفهومة لدى المتلقي. أو أنه يضمّر أشياء تعد حاضرة سلفاً لدى ثقافة المتلقي، لا سيما تلك المتعلقة بقيمه وظروفه الاجتماعية. فهو بمثابة القارئ الأصلي حسب التعبير الأدبي لكونه المعني

¹ النحل\ 40.

² مثل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران\ 47. وقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ آل عمران\ 59.

بالفهم. ويعد هذا التبليغ والتواصل عقلائياً، فمتلقي الخطاب يفهم هذا التبليغ وإن لم يُصرَّح به لغوياً.

ونسَمي هذه الظاهرة بقاعدة (الاضمار المفهوم)، وعلى خلافها قاعدة الاضمار غير المفهوم، وذلك عندما يضمّر النص أشياء لا يفهمها القارئ والمتلقي، مما يحتاج إلى إفتراضات مناسبة تغطي مثل هذا النقص.

وقد يكون الاضمار المفهوم عقلياً لا يحتاج إلى التنصيص اللغوي. كما قد يكون عرفياً يفهمه كل من عرف نمط الكلام الدائر بين المخاطب والمتلقي، وكذا النص والقارئ، كالنصوص القرآنية التي تتحدث عن تحليل أشياء أو تحريمها دون ذكر مواضع التحليل والتحريم باعتبارها مفهومة عرفاً لدى القارئ والمتلقي.

ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾، حيث فيها أمر محذوف، وهو بحسب الفهم العرفي يقدر بالنكاح. ومثل ذلك ما جاء في آية ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، حيث يقدر فيها «الأكل». ومثلها آية ﴿وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا﴾، إذ المقدر فيها «الركوب»، ومثل ذلك ﴿النَّفْسُ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾، حيث يقدر فيها «القتل»¹.

ونشير أيضاً إلى أن التأثير القوي أو الضعيف لدلالة النص اللفظية يتأسس وفقاً للعلاقة بالقبلات، إذ يمكن تصور هذه العلاقة بحسب مرتبتين متعاكستين. فعلى ضوء تقسيم الإدراك إلى فاعل ومنفعل؛ يمكن فعل الشيء ذاته مع النص أو دلالة اللفظية.

وطبقاً لهذا التقسيم تكون العلاقة بين الإدراك والنص عكسية. أي كلما كان النص فاعلاً كان الإدراك منفعلاً، والعكس بالعكس. وكل فاعل مؤثر، وكل منفعل متأثر.

والمقصود بكون النص فاعلاً هو أن تتخذ الصورة الذهنية شكلاً منعكساً لمظهر النص أو مقارباً له. وهو ما يطلق عليه الأصوليون ظاهر النص. أما ما نقصده من كون الإدراك أو المدرك هو الفاعل فهو أن تتشكل الصورة الذهنية للنص بحسب ما يريد لها الإدراك من معنى طبقاً للقبلات، وهو المعنى القوي للفهم. وهنا يكون الإدراك - تارة - فاعلاً بنحو المغالبة والتأثير في علاقته بالنص، فيعمل على تحجيم فعل النص المعرفي قليلاً أو كثيراً، وذلك عندما يجعل المدرك الصورة الذهنية المبتدعة على خلاف ظاهر النص، أو خلاف صورة النص المنعكسة في الذهن، مثلما يلاحظ في حالات التأويل. كما يكون الإدراك - تارة أخرى - فاعلاً لا بنحو مغالبة النص وتحجيم فعله المعرفي أو ابطاله كالسابق، وإنما بنحو تقييد هذا الفعل وتضييق سعته.

¹ محمد رضا المظفر: أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386 هـ - 1966 م، ج1، ص201-202. كذلك: الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص63.

لكن إذا كانت العلاقة بين القبلات والنص هي علاقة عكسية كما عرفنا؛ فأى من هذين العاملين يسبق في تحديد الدور المعرفي للآخر؟ فهل يبدأ التحديد من قبل القبلات أم النص؟ فالبدائية تحدد النهاية من دون عكس، وان الفعل المعرفي الذي يسبق إليه أحدهما سوف يلقي بتبعاته على الآخر.

للجواب عن هذا السؤال نشير إلى ان تعاملنا مع القبلات هو تعامل ذاتي يخص أذهاننا مباشرة، بخلاف تعاملنا مع النص، حيث له وجوده الموضوعي بما عبرنا عنه بالشيء في ذاته أو النص في ذاته. ومن ثم فالعلاقة بينهما تتحدد بعلاقة ذاتي بالموضوعي، وبالتالي من المحال ان يحدد الموضوعي ما هو ذاتي، بل العكس صحيح، إذ يخضع الأمر للإرادة الذهنية المتعلقة بما هو ذاتي مباشرة، مما يصدق على القبلات دون النص، باعتباره أمراً موضوعياً لا يتعلق بالإرادة مباشرة.

وبعبارة أخرى، ترتبط الإرادة الذهنية بالأمر الذاتي على نحو الحضور لا الإكتساب، خلافاً للإرتباط بالأمر الموضوعي، إذ يجري الإرتباط به عبر الإكتساب غير المباشر لا الحضور. ولكي تتحقق عملية الإكتساب لا بد من الاستعانة بالأمر الذاتي، فبدونه لا سبيل للتعلق بالأمر الموضوعي، سواء كان نصاً أو شيئاً خارجياً. في حين إن العكس ممكن، أي ان الإرتباط بالذاتي والتعامل معه ممكن بسبب حضوره - مباشرة - من دون التوقف على شيء آخر من الإكتساب ونحوه. وتمثل علاقة القبلات بالنص إحدى تجليات علاقة الذات بالموضوع.

ويتصف الأخير بالتعدد والاختلاف النوعي، إذ قد يكون شيئاً طبيعياً أو نصاً لغوياً أو غير ذلك، فيما تتصف الذات بالوحدة النوعية بلا تعدد ولا إختلاف، كما تتمثل في القبلات، فهي كالنور الذي تنتور به الأشياء رغم إختلافها.

هكذا يتبين ان التعامل مع النص متوقف على الإرتباط بالقبلات، في حين إن العكس غير صحيح، أي ان التعامل مع القبلات لا يتوقف على شيء آخر موضوعي أو مكتسب، كالنص وما إليه من القضايا التحصيلية غير المباشرة.

وبالتالي ففعل القبلات هو الذي يحدد فعل النص في توليد الفهم من غير عكس، الأمر الذي جعلنا نحدد قوانين العلاقة الثلاثة طبقاً للقبلات لا النص. فالعلاقة بينهما هي علاقة فعل وانفعال، فالفعل عائد إلى القبلات وعليه يتحدد انفعال النص في الفهم عكسياً طبقاً للقانون المشار إليه. فنعرّف قانون العلاقة الضعيفة - مثلاً - انه عبارة عن التأثير الضعيف للقبلات في الفهم، وعليه يتحدد التأثير القوي للنص. ولا يصح عكس هذه العلاقة، طالما ان الفعل يبدأ - دائماً - من القبلات باتجاه النص من دون عكس. رغم ان للنص قدرة أحياناً على تغيير بعض القبلات، لكن لا يجري هذا الحال على مطلق القبلات كما سنرى.

وبالتالي فما نسميه المعنى الضعيف والقوي والمتوسط للفهم إنما يتقيد بهذه الحقيقة من السبق والتحديد.

ويمكننا إدراك أيهما أقوى تأثيراً: النص أم القبلية؟ فكلما اعتمد القارئ على القرائن المتسقة التي يتضمنها النص وفقاً للقبلية المحايدة كان للأخير التأثير الأعظم في الفهم. والعكس بالعكس، فلو أن القارئ لم يهتم بالقرائن المتسقة، أو أنها كانت ضعيفة وقليلة، فإنه سيعوض هذا النقص من خلال بعض القبلية الخاصة، فتمتلك بذلك التأثير الأعظم مقارنة بالنص.

ويصدق الحال السابق على ما يخص علاقة القبلية بإدراك الأشياء الخارجية وتفسيرها، فالتأثير الأولي في التفسير يتحدد بالقبلية لا الأشياء، فكلما كان التأثير الأول ضعيفاً، كلما قوي تأثير الآخر، والعكس بالعكس، وفقاً لقوانين العلاقة العكسية الأنفة الذكر.

ويمكن أن يتضح هذا المعنى من حيث الفارق بين التفسير الذي يتبناه الفلاسفة والعرفاء للواقع الخارجي، مقارنة بالتفسير المبني على قاعدة الاستقراء والاحتمالات العقلية كالذي يقوم به العلم الحديث، حيث التفسير الأول متخيم بالعلاقة القوية، خلافاً للتفسير الثاني.

لكن إذا كان التحديد الأولي رهين القبلية، وإن فعل النص يأتي بناءً على حجم تأثيرها، فالسؤال الذي يُطرح بهذا الصدد هو: كيف يمكن تحصيل فهم مطابق للنص إذا ما كانت القبلية هي المحدد الأساس للفهم؟ وهو ذات السؤال الذي يمكن أن يثار حول العلاقة بين الإدراك والواقع، وكذا العلم والكون؟

ويعتمد الجواب - هنا - على طبيعة هذه القبلية، فالتطابق ممكن عندما تكون القبلية من نوع العلاقة الضعيفة، فلو تحكم هذا القانون في الفهم لأمكن إنتاج نوع من التطابق بقدر ما يحمل من فهم بالمعنى الضعيف (ف ض)، كالذي عليه القبلية المحايدة ذات المعيار السالب للكشف، فهي لا تضيف إلى الفهم شيئاً سوى كشفها عن أحوال النص، أو جعل النص يكشف عن ذاته بذاته من دون تطفل قبلية المنحازة، فهي أدعى للتعبير عن طبيعة النص وحقيقته. والشيء نفسه يصدق حول العلاقة بين الإدراك والواقع.

وبحسب التعبير الرياضي فإن:

$$ق م + ن \leftarrow ف ض$$

حيث (م) ترمز إلى المحايدة من القبلية.

ففي النص الديني تصدق الصيغة الرياضية السابقة عندما تكون القبليات منطقية، كالقبليات الاستقرائية أو الاحتمالية الكاشفة بنحو كبير من القرائن.

ويضاف إلى ذلك الفهم المتوسط كالذي يُبتنى على قبليات الضرورة الوجدانية والحسية، ومثلها تلك المبتنية على الواقع ضمن القبليات المحايثة (ق ح). فهو أيضاً يمكن ان يفضي إلى التطابق باعتبار ان الواقع المحايث (ع) مقرب لدلالة النص، لهذا كان الخطاب (الشفوي) يعطي دلالة أعظم للمعنى المقارب مقارنة بالنص (المدون)، كما سيتضح لنا خلال بحثنا للقانون الرابع. وبالتالي تكون الصيغة الرياضية كما يلي:

ق ع + ن ← ف ت

حيث (ع) ترمز إلى الواقع المحايث.

وفي القبال عندما تكون القبليات منظومية (ق ظ) فإن الفهم الناتج سيكون معبراً عن المعنى القوي (ف و)، كالذي تبديه القاعدة الرمزية التالية:

ق ظ + ن ← ف و

حيث (ظ) ترمز إلى المنظومية من القبليات.

وعلى العموم يتقرر ان زيادة القبليات تتناسب عكسياً - في الغالب - مع احتمالات الكشف عن حقيقة النص، فكلما ازدادت القبليات كلما تضاعل احتمال الكشف عن هذه الحقيقة، والعكس بالعكس. لكن هذا التناسب ليس دائماً كما عرفنا، بل يصدق بشكل واضح عندما تكون القبليات منظومية، حيث يتحقق المعنى القوي للفهم فيها.

القانون الثاني:

قانون تحكم فهم الكل بفهم الجزء

تعد الجملة النصية وحدة أساسية يتشكل منها النص، وتتألف من ألفاظ وحروف، وبمجموعها تفيد المعنى التام، وعند تجزئتها لا تفيد هذا المعنى. وعليه اعتبرناها وحدة النص الأساسية. والأهم من ذلك إن بإرتباط ألفاظها وحروفها يتحدد معنى كل جزء

منها، أي ان فهم الكل للجملة النصية يسبق فهم الأجزاء اللفظية ويعمل على تحديد معناها.

وقد كان البلاغي المعروف عبد القاهر الجرجاني يرى أن الكلمة ليس لها عطاء واضح في المعنى، بل يفهم المعنى الواحد من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام، فلا تُعرف الأغراض إلا من مجموع الكلام كمعنى حاصل، وكما قال في (دلائل الإعجاز): «واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفس معانيها وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه والأحكام التي هي محصول التعلق»¹.

وإذا كانت الجملة النصية هي الوحدة التي يتشكل منها النص، فإن الأخير قد يعبر عن هذه الوحدة فحسب، كما قد تكون له مجموعة من الجمل النصية المترابطة بلا تحديد.

وينطبق ما قررناه سابقاً على علاقة الجملة النصية بالنص كله. فالتحديد النهائي لفهم الجملة النصية يتوقف على فهم النص كله بنحو من الإجمال.

ففهم الجملة النصية معتمد على ما موجود من قرائن لفظية وسياقية في النص كله. فهذه القرائن هي التي تحدد المجال المجمل في الجملة النصية، كما انها تحدد المعنى اللفظي المجمل (الإشارة) لهذه الجملة. وبالتالي لا يمكن للقارئ تحديد فهم الجزء تحديداً نهائياً دون لحاظ فهم الكل.

وينطبق هذا الحال على الكاتب عندما يريد إنشاء نص معين، فهو لكي يحدد معنى النص كان عليه أن يختار جملاً مناسبة دون غيرها. فمثلاً لو كان يكتب نصاً سياسياً فسوف لا يفكر في جمل لها علاقة بالطبخ أو الرياضة أو الفيزياء... إلخ ما لم يطوّعها وفق منطق (المجال). ولأجل أن يحدد جملاً مناسبة كان عليه أن يختار كلمات ذات معنى محدد مناسب للسياق وسط عدد كبير من الكلمات. كما انه عندما يريد أن يحدد هذه الكلمات كان عليه أن يختار حروفاً معينة دون أخرى. وبذلك يتطلب إنشاء النص أن يسير التفكير من الأعلى فالأدنى، أو من الكل إلى الجزء، وليس العكس، حيث يتنزل الفكر عبر مراتب أربع يتحكم فيها الأعلى بالأدنى: من النص فالجملة فالكلمة فالحرف.

¹ الجرجاني: دلائل الإعجاز.

وهو ما يشابه العلاقة الدائرة بين التراتب الهرمي للتركيب العضوي للكائن الحي، حيث يتحكم ما هو أعلى بالأدنى وليس العكس، رغم ان الأول يتوقف وجوده على الثاني.

فمثلاً ان الدنا (DNA) لا يتحكم في الخلية، والخلية لا تتحكم في النسيج، والنسيج لا يتحكم في العضو، والعضو لا يتحكم في الجهاز، والجهاز لا يتحكم في الكائن الحي ككل.. بل العكس هو الجاري، حيث التحكم يبدأ دائماً من الكل إلى الجزء، كالذي أصبح معروفاً في الدوائر البايولوجية¹. وكذا هو الحال في علاقة النص ككل بالمجال، وعلاقة المجال بالسياق، وهذا بالكلمات، والأخيرة بالأحرف.

ولعل سائل يسأل: لم لا يمكن فهم أجزاء النص جملة جملة، من غير لحاظ الكل، والانتهاء من ثم إلى فهم الكل بنفس اللحاظ الأول للجمل، أي التحول في الفهم من الجزء إلى الكل لا العكس؟

وللجواب نقول: يتأثر فهم الجمل النصية بعضه البعض الآخر، وبالتالي فما لم يتشكل فهم الكل على نحو الإجمال فإنه لا يمكن تحديد فهم الجزء. فأول ما يتحدد عند فهم الكل هو مجال الجملة النصية، ثم بعده يتحدد مستوى الإشارة المجملة، وذلك قبل فتح باب الفهم المفصل للجملة عبر الإيضاح والتفسير. وأول ما يرد في الفهم هو توقع القارئ لمجال الكل من خلال عنوان النص، أو مقاطعه الأولى، وعليه يبنى فهم سائر المقاطع عبر عملية جدلية يتأثر بها فهم الجزء بالكل، والعكس صحيح أيضاً، حتى ينتهي الحال بالقارئ إلى الفهم المستقر للنص.

فالأمر أشبه بعلاقة البناء بالبناء، فهو لا يضع أجزاء البناء قطعة قطعة دون تصور مسبق للكل، ولو فعل ذلك لكان بناؤه بناءً اعتباطياً؛ ليس للإرتباط بين أجزائه معنى ولا غاية. لذا فلكي يحصل الإرتباط المنظم بأن تكون كل قطعة في موضعها المناسب لا بد من ان يركز سلفاً على تصوره المسبق وتخطيطه الكلي للبناء.

وكذا هو الحال في علاقة فهم الجملة النصية بفهم الكل. فمثلاً لو أبدت الجملة النصية نوعاً من الفهم العرفي عند عزلها عن الكل، وتبين بلحاظ الكل ان المراد هو الفهم الرمزي لا العرفي، لأفضى ذلك إلى تغيير الفهم الأول وابداله مما كان يحمل المعنى العرفي إلى المعنى الرمزي، ولتحول فهم المجال مما هو مجال حقيقي إلى مجال رمزي أو مجازي. وكذا لو أبدت الجملة فهماً بحسب الظهور الحرفي، وتبين بحسب فهم سائر الجمل ان المراد هو التأويل لا الفهم الحرفي، فإن ذلك سيجعل من فهم

¹ انظر كتابنا: صخرة الإيمان: الإله والتصميم، دار اباكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م.

الكل متحكماً في فهم الجزء لا العكس. كما لو كانت الجملة النصية تفيد المعنى المجاز، وتبين من فهم الكل انها تدل على المعنى الحرفي، فإن فهم الجملة سيتغير.

هكذا يظهر ان ما يحدد المعنى إن كان رمزياً أو مجازياً أو حقيقياً إنما هو فهم الكل لا الجزء.

ويخضع هذا القانون للعملية الاستقرائية، حيث ينتزع القارئ (المتميز) من خلالها عدداً من الكليات التي يستفيد منها لتحديد معنى الجملة النصية.

وتتخذ العملية الأولى في الفهم تحديد مسار النص الإجمالي إن كان مساراً قائماً على الفهم العرفي أم لا؟ وهذا التحديد يساعد على فهم الجملة النصية طبقاً للمعنى الاستظهاري أو التأويلي أو الاستبطاني.

إذ لا يمكن تحديد معنى الجملة النصية ما لم يعرف قبل ذلك المسار المشار إليه. فمن خلاله يمكن تحديد المجال الخاص بالجملة ومن ثم الإشارة فالايضاح أو التفسير. فمثلاً إن المسار المشار إليه في قصة (حي بن يقظان) أو حكاية (حفيف أجحة جبريل) تدل على المعنى الرمزي، رغم ان البداية عادية تبدي المعنى العرفي للنص، لكن سرعان ما يتضح المسار الرمزي شيئاً فشيئاً، فيصبح تحديد معنى الجمل الأولى للقصة أو الحكاية خاضعاً للمسار الرمزي، فالنهاية كفيلة بتحديد البداية، وليس العكس¹.

ولا تتوقف العملية الاستقرائية عند هذا الحد، فبفعلها يمكن انتزاع عدد من القضايا والنظريات العامة التي لها دورها في تحديد معنى الجملة النصية، كما في النص الديني، مثل انتزاع ما إذا كان خطاب النص متوجهاً إلى المشافهين به فحسب، أم يشمل الغائبين أيضاً؟ وكذا فيما إذا كان يمكن لعامة الناس تحديد معاني الخطاب، أم ان ذلك مقتصر على خواصهم فقط؟ وهل ما يحدد فهم النص ظاهره فحسب، أم هناك أمور أخرى تساعد على فهمه؟ وهل غرض النص الكشف عن الطبيعة حينما يتحدث عنها، أم جعل ذلك متروكاً لعقل الإنسان؟ وكذا يقال حول خصوصية الدين إن كان متسامحاً أو متشدداً؟ ومثله إن كان دين إنفتاح أم انغلاق؟... الخ.

فباستقراء النصوص يتبين للقارئ (المتميز) عدد من الأنساق المعرفية، وهي كليات تتحكم في فهم الجملة النصية. وقد يفضي الأمر أحياناً إلى تأويل بعض الجمل النصية تبعاً لاعتبارات فهم الكل. وحتى عندما تؤثر الجملة النصية على تغيير فهم الكل، فإن ذلك يحدث بفعل فهم الكل ذاته، إذ يعاد ترتيب فهم الكل من جديد ليتم على ضوئه تفسير الجملة النصية الشاذة، وتجنب ما قد يبدو من تناقض في الفهم. وفي جميع

¹ انظر نص رسالة حفيف اجحة جبريل للسهروردي في الموقع الإلكتروني:

<http://www.taglyat.com/vb/showthread.php?t=3240>.

الأحوال إن فهم الكل يسبق فهم الجزء ويتحكم فيه. فسواء انتهينا إلى الفهم المستقر للنص، أم ما زلنا ضمن دائرة الفهم المتحول وجدلياته، فإن الحال لا يتغير حول أسبقية فهم الكل وحاكميته للآخر.

على أن قراءة أي جملة من جمل النص ومقاطعها تبدي نسقاً دلاليّاً معيّنًا، وعندما يكون القارئ معتقداً بقداسة النص فإن ذلك يدفعه إلى البحث عن إيجاد روابط الاتساق في كافة الأنساق الدلالية لهذه الجمل والمقاطع. فهو إما أن يجد الاتساق واضحاً في الأنساق المشار إليها من دون عناء، بمعنى أن هناك قرائن دلالية كثيرة باعثة على الاتساق فيكون بذلك موضوعياً، أو أن ذاتية القارئ تفرض حالة الاتساق - بشكل ما من الأشكال - على تلك الأنساق عبر قبلياته المفترضة. وكثيراً ما يجد القارئ نفسه عند تقدمه في القراءة أنه يصطدم باختلالات لدى بعض الأنساق الدلالية للجمل التي تمت قراءتها من قبل، والتي كان يظن بأنها متسقة، وذلك بسبب ما تضيفه الجمل الجديدة من معان مخالفة ومعارضة لما سبق. وهذا ما يدعو إلى تعديل صورة النسق الكلية طبقاً لإفتراضاته وقبلياته. وقد يفهم من النص أو يجد فيه اختلالاً أو تناقضاً مستحكماً غير قابل للعلاج والتعديل، فيبقى على ما هو عليه من دلالات مختلة أو متعارضة.

وغالباً ما تكون القراءة الفاحصة استرجاعية وليست خطية، بمعنى أن من يقرأ النص (المميز) يكثر المعاودة على قراءته بالتفافز، خاصة عندما يواجه ظاهرة الاستغلاق والفهم المربك، بل والمراوغة والإيحاء بالتناقضات، كما في النصوص الفلسفية المعقدة، كنصوص أرسطو من القدماء، وعمانوئيل كانت من المحدثين¹، وفي كل مرة غالباً ما يكتشف القارئ (المتميز) ضوءاً جديداً، وربما مغيراً للفهم السابق، وبالتالي قد تعمل القراءة الاسترجاعية على تشكيل الصورة والفهم من جديد، لكنها مع ذلك لا تؤثر على المبدأ العام في تحكم فهم الكل بفهم الجزء، فالصدام مع الفهم الجزئي ينبّه على ضرورة تغيير فهم الكل، لكنه لا يحكمه، فالفهم الجزئي لا يحكم إلا ذاته فحسب، إنما قد يشكّل صورة من التمرد والمعارضة لفهم الكل المقرر، وهذا كل ما يمكن فعله، وهو عدم الخضوع لحكم فهم الكل مما يقتضي تبديله بفهم كل آخر له القدرة على استيعابه، وربما تعاد صياغة فهمه بما يتسق مع فهم الكل. وفي جميع الأحوال لا بد من إعادة تشكيل الصور وتوليد أفهام جديدة ناسخة كلما اصطدم فهم الكل بمعارضة الجزء له.

وبهذا فإن قراءة الجمل والأجزاء قد تغير من طبيعة فهمنا للنص شيئاً فشيئاً، وإن كل اتساق للنسق الدلالي السابق قد يجد خرقاً بفعل ما نكتشفه من معان مخالفة في المقاطع الجديدة، وكل ذلك يعمل على إعادة تشكيل وتفسير ما تمت قراءته بدمج

¹ حول مراوغة النص المعقد انظر: مفارقات (نقد العقل المحض). كذلك مقالنا: مدخل إلى نقد العقل المحض، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 2016-1-1: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2336>

المقاطع القديمة والجديدة تحت مظلة ما يفترض من فهم الكل الجديد. ففي كل تغيير هناك فرض جديد كلي يعمل على تفسير ما تمت قراءته بنوع من الاتساق، بحيث يظن القارئ انه يعبر عن حقيقة مقصد النص أو قريب منه، أو كونه أفضل الفروض المرجحة بفضل اتساقه وتماسكه. وبذلك يقع القارئ في ما يطلق عليه في النقد الأدبي بأفق التوقع والانتظار. إذ في كل مرة يكون القارئ حاملاً لنسق من الفهم المتوقع للنص عند القراءة، وتبين حقيقة هذا التوقع بعد حين من الانتظار، فيكون نصّ (ما بعد) محدداً لنصّ (ما قبل)، مثلما ان البداية تجري على العكس من ذلك، أي ان نصّ (ما قبل) هو الذي يحدد نصّ (ما بعد). وبلا شك تظل البداية مجرد منطلقات خلافاً لما تنتهي إليه صيرورة القراءة من تحديد النهاية للبداية. كذلك فإن القراءات المتكررة للنص قد تضيف عليه أبعاداً واكتشافات جديدة لم تكن مدركة من قبل. وكثيراً ما نلاحظ هذه القضية عند قراءتنا لنص أو رسالة، فقد نفهمه بشكل ما، ثم يتغير الفهم لدينا جزئياً أو كلياً عند إعادة قراءة النص، وقد يتوالى هذا الأمر لعدد من المرات عند التكرار حتى يستقر فيه الحال، ولم تعد القراءة المتكررة مؤثرة في الفهم لدى شخص القارئ نفسه.

وتعبّر جميع صور الأنساق الدلالية المتنازعة عن أفهام كلّ مختلفة، بعضها يعمل على زعزعة البعض الآخر وإزاحته، فكل فهم جديد قد يصير بالياً أثناء القراءة عندما يحل عوضاً عنه فهم آخر أجد منه، حتى تتبلور أخيراً جملة من الأنساق الدلالية الكلية المتسقة والمعبّرة عن مقاصد النص لدى القارئ. ولما كان النص محدوداً فإن من الممكن تحقيق فهم كلّ شامل ونهائي بالنسبة للقارئ الشخصي، ويختلف الأمر من قارئ إلى آخر لاعتبارات عديدة، لا سيما ما يتعلق بقبلياته المنضبطة وغير المنضبطة. ولولا ان النص محدود ومحصور لجرت العملية بلا نهاية، فكل نسق من فهم الكل قابل لأن يتزعزع ويزاح بفعل ما يمكن ان يصطدم به من مقاطع جديدة أخرى لم يتم التعرف عليها بعد، وكل توقع يأخذ دوره ضمن أفق الانتظار، وهكذا...

إذاً في كل مرة تتولد صورة لفهم الكل يتحدد بها فهم الجزء، وفي كل مرة تعاد صياغة فهم الكل بطريقة أخرى متسقة بفعل الاصطدام مع الأجزاء النصية ذات الأنساق المخالفة لمعنى الكل السابق، حتى يتحقق في الأخير حالة من الاتساق في نسق الكل للفهم، وبه تُفسر مختلف المقاطع النصية، وكل ذلك يحدث بفعل العديد من الافتراضات القبلية التي تدفع إليها الجمل النصية المخالفة لأنساق الفهم السابقة.

وإذا كانت القبليات تمتلك قواعد كلية للتحكم، وان النص يعبر عن مفاهيم جزئية، لذا تتحدد العلاقة بينهما عبر تحكم الكلي في الجزئي. فالفهم على الدوام هو نتاج تحكم الكلي في الجزئي من دون عكس.

وينطبق هذا الحال على جميع الدوائر المعرفية التي تزاوُل عملية الفهم، بما فيها الدائرة البيانية التي تعتمد على الظهور اللفظي، فهي مدينة إلى القاعدة القبلية الكلية المتمثلة بالفهم العرفي للنص. بل حتى هذه القاعدة ترجع من حيث الأصل إلى قاعدة الاستقراء واحتمالاتها العقلية. فبهذه الأخيرة يتبين المعنى العرفي للنص غالباً أو إجمالاً، ومن ثم فإن هذا المعنى يتحكم في تحديد معنى الجملة النصية.

إذاً يتحدد معنى الجملة النصية عبر قاعدة العرف اللغوي، وهي بدورها مدينة إلى قاعدة الاستقراء. والأمر ذاته ينطبق على إدراك الموضوع الخارجي للأشياء، حيث لا يمكن التصديق بأي شيء من الأشياء من دون تحكم قاعدة الاستقراء واحتمالاتها العقلية. وبالتالي فإن الكل سابق ومتحكم في الجزء، سواء كان ذلك على صعيد العلاقة مع النص، أو العلاقة مع الشيء الخارجي.

وبذلك يتبين وجه الشبه بين فهم النص وإدراك الشيء الخارجي، حيث في كلا الحالين تكون القبلية هي التي تحدد فعل الظهور، كما أنها كليات تتحكم في فهم وتفسير الجزئيات التابعة للنص والشيء الخارجي، ولولاها ما كان بالإمكان أن نعرف شيئاً، ولا أن نفهم نصاً.

وينطبق الحال ذاته على العلوم الطبيعية، فهي تتوقف على طبيعة القبلية المعرفية التي تستخدمها في البحث، فتارة تتصف هذه القبلية بالحياد كما يفعل المنطق الإجرائي عادة، وأخرى تعبّر عن إفتراضات خيالية ورياضية كالذي يفعله النظام الإفتراضي، كما قد تعبّر القبلية عن أشكال ميتافيزيقية وفلسفية كالذي يصنعه منهج النظام التخميني الميتافيزيائي.

مع هذا يمكن أن نتساءل: هل من الممكن أن يؤثر النص في تغيير قبلياتنا؟ فلد الآن نحن نبدي التأثير الفعلي للقبلية دون النص، إذ ليس للأخير من تأثير سوى ردة الفعل التي يمارسها على الفهم بعد تأثير القبلية. فهل يمكن لردة الفعل هذه أن تؤثر في تغيير قبلياتنا وقناعاتنا السابقة؟

حقيقة الأمر إن للنص تأثيراً مقابلاً على تغيير قبلياتنا، ولكن بنحو جزئي. فهو يعمل على تحويل بعض من هذه القبلية واستبدالها بأخرى أو بنتائج الفهم. ومن أهم العوامل التي تساعد على جعل النص مؤثراً في قبلياتنا هو اندماجنا وخضوعنا لتوجيهات النص ضمن مساره العام.

فقد يعمل النص على تغيير الكثير من نواحينا الذاتية وقبلياتنا ومسلّماتنا، وذلك عندما نجد أنفسنا مدفوعين في القراءة نحو معان مؤثرة هي غير تلك التي كنّا نحفظ بها قبل القراءة. ومع أن القراءة ذاتها واندماجنا في النص إنما يأتي بفعل توجيه بعض

القبليات، لكن ما يستفاد من هذه الممارسة يدفع إلى تغيير بعض آخر من قبلياتنا الذاتية المنحازة. وبالتالي يصبح الفهم مغيراً لقبلياتنا بعد أن كان نتاج هذه الأخيرة. وتعرف هذه العلاقة الجدلية بين القبليات المنحازة والنص بالدائرة الهرمنوطيقية¹، إذ ينطلق الفهم من خلال تحكم المفاهيم القبلية الكلية في النص، لكن في القبال ان جزئيات الأخير تعمل على إعادة بناء هذه المفاهيم، وهكذا يدور الحال بين الأمرين فيحصل الإثراء والإضاءات الجديدة لدى القراء، أو كما يقول ريكور: «إن مسلمات من نوع ما عن الكل تُضمّن عند التعرف على الأجزاء، والعكس صحيح أيضاً، فعند تفسير التفاصيل نفسر الكل»². وسبق لهايدر أن اعتبر الفهم يجري بصورة دائرية دائماً، فأي تفسير يحمل فهماً سابقاً عليه - هو الفهم التاريخي -، وهكذا³. وأول ممارسة تعميمية وتوقعية لفهم الكل تبدأ عند الاطلاع على العنوان الأول للنص، أو عبر تلقي المقاطع الأولى له، ومن ثم تبدأ عملية التأثير والتغيير فعلها كلما طالت ممارسة القراءة والفهم.

وعموماً إننا قبل ممارسة القراءة نحمل لغة نتوجه بها إلى فهم النص، وهذه اللغة أو معانيها وليدة ثقافتنا الحاضرة المتأثرة بالثقافة التاريخية، وهي بالتالي من القبليات، إذ تختزن اللغة تصوراً منظومياً للعالم، مثلما تختزن الكلمة المعنى المعرفي للفظ، وهي بهذا الشكل تجعل رؤية العالم رؤية تأويلية تختلف من مجتمع لآخر، بل ومن فرد لآخر أيضاً، وكل ذلك ينعكس على فهم النص. فمع أن اللغة تساعدنا على هذا الفهم، لكنها عند القراءة والمتابعة تتحول إلى معان أخرى مخالفة بفعل ما يظهره النص من دلالات جديدة ضمن مقاطعه المختلفة، وتصير مثل هذه المعاني هي الموجهة لفهمنا للنص بدل المعاني السابقة التي كنّا نحتفظ بها قبل القراءة ونعمل على تطبيقها وإسقاطها. وبذلك يتم الشذب والتهذيب، أو تصبح لغة النص ومعانيه حاکمة على اللغة القبلية التي بدأنا من خلالها فعل القراءة بعد أن كانت محكومة بهذه الأخيرة.

ولا بد من التمييز - هنا - بين القبليات الثابتة والمستقرة من جهة، والقبليات المتغيرة وغير المستقرة من جهة ثانية. فالقبليات الأولى تتصف بالموضوعية وهي لا تقبل التغيير والتحويل، مثل قاعدة الاستقراء وما إليها من القبليات المطلقة، في حين تتصف الثانية بالذاتية وانها تقبل التغيير والتحويل، مثل القبليات المنظومية والقبليات غير المنضبطة؛ كتلك المستمدة من العادة والتقليد، فمثل هذه القبليات يمكن ان تتحول وتتغير بعد القيام بقراءة النص والخضوع لتوجيهاته، وذلك إذا ما كان النص يبعث على معان مخالفة لما إستقرت عليه ذات القارئ من أفكار. وبهذا تبدأ عملية تصحيح القبليات بفضل البعديات من الفهم، كما تبدأ عملية التكوين المعرفي المؤسس على

¹ غادامير: فلسفة التأويل، ص126. والتأويل بين السميانيات والتفكيكية، ص78.

² ريكور: نظرية التأويل، ص125.

³ انظر:

النص، ولو بفعل جملة من القبليات الثابتة والمستقرة، ولولاها ما كان بالإمكان قراءة النص وفهمه، فضلاً عن الاندماج فيه.

وبذلك فإن هناك عوامل متعددة تشترك في العمل على تحديد فهم الجزء، وهي تشتمل من حيث التحديد على كل من القبليات بمختلف أنواعها، مضافاً إلى فهم الكل. لكن هذا الأخير متوقف على نشاط القبليات، رغم استقلالها عن النص، فهي التي تعمل على صياغة فهم الكل بفعل احتكاكها بالنص، وبالتالي يكون كل من القبليات والنص مسؤولاً عن توليد هذا الفهم، وهو بدوره يصبح بمعية الاعتبار الخاصة بكلا هذين العاملين متحكماً في فهم الجزء. الأمر الذي لا يتنافى مع حصول التأثير المعاكس، وذلك عندما يعمل فهم الجزء على تغيير فهمنا للكل، ومن ثم فإن هذا الأخير قد يغير من قبلاتنا المتحكمة غير المستقرة.

وبعبارة أخرى، تتصف سلسلة بناء الفهم العادي للنص بالتنازل؛ بدءاً من القبليات، ومروراً بفهم الكل، ومن ثم انتهاءً بفهم الجزء. لكن حالة الاصطدام بفشل التوقع – أو ما يسمى بالخيبة – يجعل السلسلة تعمل على بناء ذاتها بشكل معكوس، وهو ما نسميه (تساعد الفهم)، إذ إن فهم الجزء يصبح عائقاً أمام فهم الكل، فيعمل الأول على تغيير الثاني لينضم تحت لوائه، كما إن الثاني قد يصطدم بالقبليات غير المستقرة، فيعمل بدوره على تغيير هذه القبليات ليتقبل حاكميتها.

لكن هل يمكن لفهم الجزء أن يغير القبليات مباشرة من دون مرور بفهم الكل؟ وهل يمكن للقبليات أن تتحكم في فهم الجزء من دون وساطة فهم الكل؟

نرى أن ذلك يستحيل فعله، فلا بد من وساطة فهم الكل، سواء في التغيير أو في البناء والتحكم. فكما عرفنا أن فهم الجزء لا بد من أن ينضوي تحت لواء فهم الكل، ومن ثم فإن تغيير القبليات لا يحصل إلا بفعل فهم الكل مباشرة.

ونذكر بأننا نفترض – فيما نحن بصده من علاقة فهم الكل بالجزء – أن يكون القارئ قارئاً حقيقياً (متميزاً) يراعي كل خصوصيات النص اللغوية من غير ابتسار، وإلا فقد يمارس بعض المثقفين قراءات مبتسرة انتقائية يُسقطون خلالها مفاهيمهم الأيديولوجية من دون اهتمام بمسار النص وجزئياته. فهم – في واقع الأمر – يقرأون ذواتهم لا النص.

ففي المجال الديني قد يعتمد بعضهم على نص أحادي، أو جملة نصية محددة، ويفسر الدين من خلالها دون لحاظ ما يعارضها من جمل نصية أخرى، وهو ما يكثر لدى القراءات الأيديولوجية. كأن يعتمد البعض على آية السيف – مثلاً – ليفسر من خلالها موقف الإسلام الحربي من المشركين كافة، أو يقوم بالعكس فيعتمد على بعض

آيات المسالمة ليبين التسامح الديني للإسلام قبال المشركين وغيرهم من الطوائف. وكلا الطرفين لا يراعي النصوص الأخرى المعارضة.

على أن الجمل النصية تختلف - فيما بينها - في التأثير على الفهم، فبعضها أقوى من البعض الآخر إيضاحاً وتصريحاً. وتجمع دلالاتها على فهم الكل يعبر عن حاصل تفاوت القوة والتأثير الذي تتضمنه القرائن الاحتمالية للجمل والمقاطع، كالذي يحصل مع ظواهر الطبيعة، إذ تختلف دلالاتها في كشف الحقيقة والتفسير طبقاً لاختلاف قرائنها الاحتمالية، إعتماً على الاحتمالات المتباينة غير السوية. فمثلاً يلاحظ أن القرائن المتعلقة بتفسير نشأة الأرض من الشمس تختلف في قيمها الاحتمالية، مثل قرينة أن عمق الأرض وباطنها ساخن جداً، وأن هناك اشتراكاً بين الأرض والشمس في العناصر ونسب وجودها، وأن حركة الأرض حول نفسها تدور بنفس إتجاه حركة الشمس حول نفسها، أي من الغرب إلى الشرق، وغير ذلك من القرائن المختلفة التي تناسبها قيم احتمالية متباينة غير متماثلة¹.

لهذا فقد تكون لبعض الجمل قدرة على تحويل فهم الكل من مسار إلى آخر، رغم وجود العدد الكبير من القرائن الاحتمالية الدالة على المسار الأول. فكل ذلك يعود إلى ما تحمله كل جملة من تفاوت في القوى الاحتمالية على الفهم والوضوح. ومع أنه يمكن لجملة واحدة أن تدل على نفي المسار أو فهم الكل؛ لكن ذلك لا يمكن أن يحدث من دون إرتباطها بسائر جمل النص. وبالتالي فإن تحويلها لفهم الكل إنما يعتمد على فهم كلٍّ آخر. بمعنى أنه ما كان للتحويل أن يكون لولا لحاظ المقارنة بين فهم الجملة وسائر الجمل الأخرى. وبالتالي فلو لا الاختلاف والتباين الحاصل ما كان للمعنى والفهم أن يتشكل..

والملاحظ أن النص يختلف عن الطبيعة في هذه الناحية، فجمال النص محدودة بخلاف حوادث الطبيعة وظواهرها. وعليه كان من الممكن لجملة واحدة نفي فهم الكل المستمد من سائر الجمل، خلافاً لما يحصل في علم الطبيعة. إذ لو اعتبرنا النص غير محدود، وأن هناك جملاً نصية لم نطلع عليها بعد؛ فسيكون حال النص كالطبيعة، حيث ليس بمقدور الجملة النصية نفي المسار وفهم الكل المدعم بالقرائن الكثيرة، مثلما ليس بمقدور الحادثة الطبيعية الشاذة تكذيب النظرية المدعمة بالشواهد الكثيرة. إذ يرد احتمال أن تكون هناك جمل نصية تقف الفهم المنتزع من الجملة المعارضة، وتؤيد ما عليه المسار وفهم الكل السابق. ويظل المجال مفتوحاً.

فمثلاً لو كانت الجمل النصية تعبر عن الفهم العرفي، ثم ظهرت بعد ذلك جملة معارضة دالة على المعنى الرمزي، فقد يتحول الفهم في هذه الحالة من المسار العرفي

¹ انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي، القسم الثالث، فصل: وجهة نظر جديدة في الاحتمال.

إلى المسار الرمزي. لكن هذا التحول يعتمد على ما للنص من حدود. إذ لو كان النص محدوداً فإن التحول يمكن أن يكون ذا دلالة معنوية كافية على المسار الرمزي. أما لو كان النص غير محدود، بمعنى أن هناك جملاً لم نطلع عليها بعد، ففي هذه الحالة يظل الاحتمال وارداً حول قوة ما تحمله تلك الجملة المعارضة إزاء فهم الكل.

والمثال الشاخص على ذلك ما جرى في علم الطبيعة حول النظريات المتعلقة بالفيزياء، وما أصاب علم الفلك من شذوذ، كما في نظرية نيوتن، وكيف أن من الممكن الدفاع عنها استناداً إلى نقص معلوماتنا بوقائع الطبيعة غير المحدودة، وهو ما يشكل رداً على نظريات التكذيب القطعية. فالممارسة العلمية معقدة لا يمكن اختزالها بالظواهر المتماثلة البسيطة كالذي يجري في تعميماتنا مثل القول بأن كل بجع أبيض، وعند لحاظ البجع الأسود ينتفي التعميم ويكذب، وهو ما كان يراهن عليه كارل بوبر في تقريبه للبناء العلمي وفقاً للتكذيب.

وقد يفسر ما يحصل في الفهم والعلاقة بين الجزء والكل بأنه يفضي إلى الدور. فالعملية الاستقرائية تعتمد على الجملة النصية ليعرف مسار النص إن كان قائماً على الفهم العرفي مثلاً أو لا، وفهم الجملة النصية محكوم بدوره بذلك الفهم، فيصبح الكل منتزعاً من الجزء، والجزء محكوماً بالكل، وهو دور، لتوقف كل من الفهمين على الآخر. وكذا يقال الأمر ذاته عند تحديد الأنساق الكلية والنظريات العامة للنص، فهي منتزعة من الجمل النصية، في الوقت الذي تتحكم في تحديد معاني هذه الجمل.

والجواب عن ذلك يتلخص بوجود نوعين من الفهم للجملة النصية، أحدهما لذاتها وبغض النظر عن غيرها من الجمل، والآخر مرتبط بغيرها. فالمعنى المتولد عن الأول، هو غير المعنى المتولد عن الثاني، بل إن المعنى الثاني يؤثر في الأول. وما يحصل في العملية الاستقرائية هو من النوع الثاني، أي من حيث إرتباط الجمل بعضها ببعض الآخر ضمن السياق العام، ومنه يتبين عند كثرة القرائن أن المسار العام للنص مثلاً هو مسار دال على الفهم العرفي لا غير.

ولا شك إن المسار المذكور لا يمكن معرفته وتحديدته عبر جملة واحدة فقط، إذ قد تكون هذه الجملة رمزية المعنى، أو لها معنى مجاز، وهي كجملة واحدة تبدي احتمالاً ما نحو المعنى العرفي مثلاً، لكن تواجد أمثالها من الجمل يعطي انطباعاً عن المسار العام للنص إن كان محدداً بالمعنى العرفي أو غيره. وكلما زادت النصوص زاد فهمنا للمسار باضطراد. ويصبح المعنى الدال على المسار منتزعاً من جمل نصية متعددة، إذ يضيف كل منها بعض القرائن الخاصة بالمسار، لكن مع اجتماع الجمل وكثرة القرائن يتولد المسار العام ويصبح معناه غير المعنى الخاص بكل جملة نصية على حدة. فهو يفيد معنى عاماً مشتركاً للكل، أو لدى الغالب الأعظم من النص وفقاً للقرائن الدالة عليه، وتشير بذلك إلى الفهم العرفي مثلاً دون غيره من الأفهام. وهو ما لا يمكن تحديده

عبر جملة لحالها. فاذا أشارت هذه الجملة إلى احتمال ما إزاء المعنى المذكور؛ فإنها لا تفيد القطع بذلك. والعلة ان القرائن الدالة على المعنى لا تفيد القطع في جملة واحدة فقط، إنما يعتمد الأمر على عدد من الجمل المترابطة لينتزع منها ذلك المعنى بكثرة القرائن الاحتمالية الدالة عليه.

لذا يصبح تحديد الجملة النصية وارداً بعد تحديد المعنى المشترك العام، كالفهم العرفي، حيث يكون من السهل تفسير الجملة وفهمها وفقاً لذلك الفهم دون الفهم الرمزي مثلاً، والأخذ بالاستظهار دون التأويل أو الاستبطان مثلاً. وفي هذه الحالة ينتفي الدور، وتكون الأسبقية لفهم الكل دون الجزء، وللإرتباط المعرفي الخاص بالجمال ككل دون الجملة ذاتها.

كذلك يصبح من الواضح إن فهم الكل متحكم في فهم الجزء، فلولاً الأول ما كان يمكن تحديد الثاني، في حين إن فهم الكل لا ينتزع من فهم الجزء لنقع بالدور، إنما هو منتزع من الإرتباط المعرفي المشترك للكل، وهو إرتباط لا علاقة له بالجزء كجزء. فما يدل على الكل هو القرائن الاحتمالية لدى الجمل، حيث ينتظمها ناظم مشترك للمعنى، وهو المعنى المستمد من العلاقة بين الأجزاء لا الأجزاء ذاتها.

وينطبق هذا الحال على انتزاع الأنساق والنظريات العامة عبر القرائن الاحتمالية المختلفة، وذلك بعد تحديد المسار العام للنص، حيث تصبح هذه الأنساق والنظريات متحكممة في فهم الجملة النصية، وإن كان لهذه الجملة من حيث إرتباطها بغيرها لا ذاتها دور في تحديد المعنى العام للنسق والنظرية كما أسلفنا.

وما سبق ينطبق على إدراكنا لظواهر الطبيعة، حيث لا يمكننا تفسير الظاهرة الطبيعية دون العودة إلى القوانين العامة والنظريات الكلية. فالحادثة الفردية لا تفسر إلا من حيث إفتراض بعض القوانين العامة التي تتحكم فيها.

مع ذلك يلاحظ ان القوانين العامة والنظريات الكلية تقوم على لحاظ الوقائع المفردة، وان هذه الوقائع محكومة بدورها من حيث التفسير بتلك القوانين والنظريات، فيصبح الجزء معتمداً على الكل، وكذا العكس، وهو دور.

فمثلاً إذا أردنا ان نعرف خاصية معدن معين إن كان يوصل التيار الكهربائي أم لا، فإنه يمكن إختباره، وعبر ذلك قد نصل إلى نتيجة مؤداها ان له تلك الخاصية. لكن السؤال هو: كيف يصح لنا هذا الاستنتاج، مع اننا لا ندري إن كانت صفة التوصيل للمعدن سوف تظل أم تزول؟

فلكي نثبت النتيجة ونتأكد من أن للمعدن تلك الخاصية على الدوام؛ لا بد من ان نستعين بقاعدة عامة تخول لنا امضاء هذه النتيجة، وبدونها لا يمكن الحكم على المعدن

بشيء، وتتص القاعدة بأن الحالات المتشابهة تقضي إلى نتائج متماثلة، وهي ما تعرف بقاعدة التناسب أو الانسجام. ومع ذلك فإن هذه القاعدة هي بدورها نتاج ملاحظات سابقة لظواهر الطبيعة كشفت عن كونها مضطربة لا تتغير. في حين يلاحظ في القبال ان قبول اعتبار ظواهر الطبيعة مضطربة لا تتغير، وهو المعبر عنه بقانون الاضطراب، محكوم بالقاعدة الأنفة الذكر، بمعنى اننا لكي نقبل كون الطبيعة مضطربة على الدوام لا بد من ان نفترض قبل ذلك صحة قاعدة التناسب، وإلا كنّا على شك من قانون الاضطراب، وهكذا يدور الدور.

أما الجواب عن ذلك كله فيعتمد على ما للاحتمالات العقلية من دور في تأسيس تلك القاعدة، سواء من حيث صدق انطباقها أو ترجيحها. فهذه الاحتمالات ليست مستمدة من القاعدة ولا من التجارب والخبرات الماضية كي نقع في الدور، على ما فصلنا ذلك في (الاستقراء والمنطق الذاتي).

وفي جميع الأحوال يلاحظ ان الكل متحكم في الجزء ومقدم عليه، سواء على مستوى معرفة الواقع والقوانين العلمية، أو على مستوى فهم النص؛ كالنص الديني وغيره.

القانون الثالث:

قانون تداخل المناهج المعرفية

ليس هناك منهج معرفي خالص عند ممارسته عملية الفهم، فكل منهج معرض للزيادة والنقصان عبر تطفل بعض العناصر الاجنبية التي تُحدث مفعولها في عملية الفهم ولو على حساب عناصر أخرى ضمنية تعود إلى ذات المنهج المعول عليه. لكن هذا التطفل والتداخل لا يمنع من غلبة ذلك المنهج وقوة تأثيره على الفهم والتوليد.

فالمنهج الاحادي في الفهم محال، إذ لا يمكن بناء منهج جامع مانع من غير ان يتداخل معه منهج آخر أو اكثر، مهما كان تأثير هذا الأخير قوياً أو ضعيفاً. وبذلك يتحدد كل منهج بحسب اعتباراته النسبية الأنفة الذكر.

ويتفرع عما سبق العديد من القضايا. فمن ذلك نحن نعلم وجود نوعين مختلفين من الفهم بحسب ما عليه طبيعة الاعتبارات القبلية التي تفرض على الفهم صيغته المحددة. فهناك الاعتبارات الذاتية للفهم، كما هو الحال مع الطريقة التي تتبعها الدائرة البيانية.

كما هناك الاعتبارات العارضة، كما تتجلى في المناهج والدوائر المعرفية الأخرى. ففي الاعتبارات العارضة ان الفهم لا يتسلح بالمناهج العارضة من غير لحاظ دلالات النص وسياقاته اللغوية، وبالتالي فهو يعتمد على درجة ما من درجات المنهج البياني، حيث إن خاصية المنهج الأخير هو الإعتماد على دلالات النص وسياقاته اللغوية. ومن ثم فليس بوسع المناهج الأخرى التتصل من الأثر المنبعث من تلك الدلالات.

فالدائرة العقلية مثلاً تطوع دلالات النص لأحكامها القبلية، وهي بالتالي تستند إلى البيان اللغوي لتطويعه بشكل ما من الأشكال، وإن غلب عليها الأثر العقلي. وكذا الدائرة الفلسفية فإنها تطوع كسابقتها الدلالات اللغوية لأحكامها الفلسفية، مما يعني انها تعتمد إلى حد ما على تلك الدلالات فتوظفها لصالح منظومتها القبلية. ومثلها الدائرة العرفانية.

وحتى الاستبطان الذي تزاوله بعض الدوائر الفلسفية والعرفانية فإنه لا يخلو من الأثر الخاص للدلالة اللغوية للنص، عبر ما يعرف بالمناسبة، وهي درجة ضعيفة من البيان اللغوي.

وينطبق الأمر أيضاً على ما تمارسه الدائرة البيانية من فهم طبقاً للإعتماد اللغوي، إذ يستحيل عليها الاكتفاء بالاعتبارات اللغوية الصرفة بعيداً عن مصادر المعرفة الأخرى، كالعقل والواقع. فهي وإن اتخذت الاعتبارات الذاتية في الفهم؛ لكنها لا تستغني عن الاعتبارات العارضة، فتكون مطعمة بغيرها من المناهج الأخرى.

فمثلاً عندما يحاول البياني ان يقرأ النص القرآني: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾¹، فإنه لا يعول على اعتبارات حقيقة اللفظ كلفظ، بل يستعين بالواقع الذي يشهد بأن النبي والآخرين كانوا على قيد الحياة عند نزول هذا النص، لذا يرى ان المقصود به هو ان الموت محتم عليهم ولكن بعد حين، استناداً إلى كل من البيان اللغوي والواقع.

ويتجلى الحال أكثر عند لحاظ الفارق في القراءة بين النصين القرآنيين التاليين: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾²، ﴿وهو بكل شيء عليم﴾³، حيث يقدر البياني في النص الأول ان المقصود في المقدور عليه ليس كل شيء بإطلاق، ويرى انه يُستثنى من ذلك أمور؛ مثل القدرة على إعدام الذات الإلهية لنفسها، أو خلق الشريك المكافئ، وما إلى ذلك. وهو يلجأ إلى مثل هذه الاستثناءات بدعوى ان العقل يحيلها، وبالتالي فإنه يعترف - هنا - بمشاركة العقل للبيان في فهم النص. في حين إنه في النص الثاني يأخذ

¹ الزمر/ 30.

² المائدة/ 120.

³ البقرة/ 29.

بالظهور الاطلاقي دون استثناء، خلافاً لما حصل مع النص الأول. أي إنه استدرك حكم العقل الاستثنائي فيما يخص النص المتعلق بالقدرة الإلهية، ولم يستدرك مثل ذلك فيما يتعلق بالعلم الإلهي، للفارق بين القدرة والعلم. فمع أن البياني يفرق بين القراءتين للنصين الأنفي الذكر، حيث استدرك حكم العقل في الأول دون الثاني، لكن حقيقة الأمر أنه في كلا الحالين قد اعتمد على العقل بمشاركة البيان اللفظي. فإذا كان إعماده على العقل في النص الأول واضحاً على نحو الإيجاب، فإنه كذلك قد اعتمد على العقل في النص الثاني على نحو السلب لا الإيجاب. فهو يدرك أن العقل لا يمانع من الظهور مثلما يمانع في حالة النص الأول. وبالتالي فهو يعول على العقل في كلا الحالين، ويأخذ بالظهور الاطلاقي عند الموافقة مع العقل كما في النص الثاني، وينفي الظهور عند المخالفة معه كما في النص الأول.

كذلك يرى البياني ولدواعي لغوية وعقلية أن الأصل في قصد المتكلم لكل نص سماوي هو إرادة تفهيم كل من الحاضر المشافه بالخطاب والغائب غير المشافه به. وهو لا يتخلى عن هذا الأصل ما لم تكن هناك دلالة صريحة أو قوية في اعتبار النص قد قصد الأول دون الثاني. كما يدرك عقلاً إحالة كون المتكلم قد قصد تفهيم الغائب دون الحاضر.

ويمكن القول إنه لا فارق بين البياني وغيره من أصحاب الدوائر المعرفية الأخرى في حمله لجملة من القبلات المعرفية، وأنه يستعين بالواقع والعقل كما يستعين غيره بذلك، لكن ما يمتاز به عن غيره هو أنه لا يغلب القبلات على الظهور اللفظي في الغالب، خلافاً لغيره من أصحاب تلك الدوائر، ويرى طريقته تتماهى مع موضوع الفهم بخلاف سائر الطرق الأخرى. فمثلاً لو قارنا بينه وبين من يستند إلى القبلات المنظومية، كالدوائر العقلية والفلسفية والعرفانية، طبقاً للقانون الأول في العلاقة العكسية لأثر القبلات والنص على الفهم، سنرى أن البياني يغلب النص على القبلات، بخلاف أولئك الذين يغلبون القبلات على النص. بمعنى أن البياني لا يعول على قانون العلاقة القوية، مثلما يعول عليها أصحاب الدوائر المنظومية.

ومن حيث الدقة، لا غنى عن التمييز بين البيان العام والبيان الخاص، وكذا بين العقل العام والعقل الخاص. فنقصد بالبيان العام مطلق البيان، سواء كان ضعيفاً أو قوياً، فإنه بهذا يشمل نواحي التأويل والاستبطان، إذ تدل هذه الحالة على تأثير النص أو البيان مهما كان ضعيفاً. وقد نعني بالبيان حداً مخصوصاً، كالذي تمارسه الدائرة البيانية ضمن النظام المعياري، وهو أن له تأثيراً عالياً للبيان اللغوي أو النص. كما نقصد بالعقل العام مطلق العقل أو التفكير العقلي، سواء كان يمارس من قبل الدائرة العقلية المعيارية أو من غيرها، وسواء كانت اعتباراته مشتركة أو خاصة. مثلما قد نعني بالعقل ذلك الخاص بالدائرة العقلية ضمن النظام المعياري والتي تحكم العقل على الفهم دائماً.

وبحسب هذا التمييز لا يمكن الفصل بين التفكيرين العامّين لكل من البيان والعقل عن بعضهما البعض مطلقاً. فلما كان موضوع الفهم عبارة عن نص لغوي، لذا من المحال أن يتحقق هذا الفهم بمعزل كلي عن البيان، أي مطلق البيان مهما كان ضعيفاً، كما في حالة التأويل والاستبطان. كذلك لما كان الفهم معتمداً على الإدراك العقلي في الأساس، لذا كان لا بد لهذا الإدراك من التأثير على الفهم، سواء كان التأثير ضعيفاً أو قوياً، وسواء كان متعلقاً بحسب اعتبارات بعض الدوائر العقلية كالدائرة العقلية المعيارية أو غيرها، أو كان يعبر عن محض الاعتبار المشتركة لعقول البشر جميعاً.

هكذا فالفهم يتأثر لا محالة بكل من البيان والعقل العامّين كحد أدنى. فمن المحال أن يتأسس الفهم من غير استناد إلى هذين العاملين من الاعتبارات..

لكن قد تتدخل عوامل أخرى اضافية على الفهم، كتأثير الواقع والوجود وما إلى ذلك. كما انه لا حدود لتأثير أي عامل من هذه العوامل، وأن العلاقة في التأثير هي علاقة عكسية طبقاً لقانون الفهم الأول، فكلما قويت بعض العوامل في التأثير ضعف تأثير العوامل الأخرى، والعكس بالعكس.

إذاً فما نقصده من قانون التعدد المنهجي هو قانون العلاقة العامة بين العقل والبيان اللغوي كحد أدنى، فمصدر ذلك التعدد يعود إلى اختلاف العوامل المؤثرة في الفهم. فهذا القانون ليس معنياً بالضرورة بالعلاقة التي تخص الدائرتين البيانية والعقلية ضمن النظام المعياري، أو غير ذلك من الدوائر المعرفية الخاصة. فقد لا يتأثر الفهم بالبيان المعياري الخاص، ولا بالعقل المعياري الخاص، رغم انه متأسس على الاعتبار العامة لكل من البيان اللغوي والعقل.

وبعبارة أخرى، يكون البحث في علاقة العقل بالبيان على منوالين، أحدهما يدخل في إطار القوانين الحتمية العامة للفهم، وأخرى ضمن إطار القواعد والخيارات الذهنية، كأن يكون البحث دائراً حول العلاقة بينهما ضمن الدائرتين البيانية والعقلية للنظام المعياري، فكل منهما اعتباراتها الخاصة، فمثلاً أن الدائرة العقلية ترجح العقل على البيان في الفهم والمعرفة، تعمل الدائرة البيانية على العكس، وهي أنها ترجح البيان على العقل.

وتظل العلاقة بين العقل والبيان لدى هاتين الدائرتين هي علاقة تنافس وتحدّ، لأنها تتقوم بالخيارات الذهنية للقواعد المعرفية القابلة للرد والقبول، فهي من هذه الناحية تختلف عن الوضع الخاص لقوانين الفهم، بمعنى أنها تختلف عن العلاقة الدائرة بين العقل العام والبيان اللغوي العام كقانون، فهذه العلاقة هي علاقة حتمية تعددية ليس للذهن فيها مجال للأخذ والإختيار، أو التحدي والتنافس، أو الرد والقبول.

وبهذا الصدد نتساءل: هل ان ما قدمناه ينطبق على مناهج المعرفة للإدراك وعلوم الطبيعة؟ فهل يسعنا القول بأن إدراك الواقع الموضوعي، ومنه الواقع العلمي، يعتمد على عدد من المناهج المعرفية المختلفة، وأنه لا يوجد منهج أحادي يمكن إستخدامه في الإدراك المعرفي والعلم؟

لا شك إن ذلك ينطبق على كلا الأمرين: الإدراك المعرفي والعلم. فبخصوص إدراك الواقع الموضوعي، يلاحظ ان العملية الحسية لا تفي وحدها في الإدراك دون تدخل عدد من القضايا العقلية؛ كمبدأ السببية ومنطق الاحتمالات العقلية الذي تنقوم به العملية الاستقرائية.

وبالتالي فإن ذلك يثبت خطأ المنهج التجريبي في نظرية المعرفة (الابستيميا). كما إن المنهج العقلي عاجز لحاله عن ان يدل على شيء خارجي دون الإعتماد على الحس والتجربة، وبالتالي فإن كلا المنهجين يستخدم العناصر الداخلة في تكوين الآخر.

ويطال هذا الأمر المعرفة العلمية، فهي لا تعتمد على منهج أحادي في التفسير والكشف العلمي. وأصبح من المسلم به ان المنهج العلمي يستخدم عدداً من المبادئ المختلفة لقبول نظرية ما وترجيحها على أخرى، كمبدأ البساطة والاقتصاد والجمال وغيرها، يضاف إلى انه يزاول عمله طبقاً لقاعدتي التأييد والتكذيب أو الاستبعاد، دون ان يلتزم بواحدة منهما على حساب الأخرى. حتى ان كارل بوبر الذي كان يحصر دفاعه عن مبدأ التكذيب عند ظهور كتابه (منطق الكشف العلمي) سنة 1934م، أعاد النظر في دفاعه بعد ثلاثين سنة تقريباً، فبعد أن جدد طبع الكتاب (سنة 1963م) لم يلتزم في دفاعه عن الأساس التجريبي المحض، وأخذ يطعم مذهب به بعناصر أخرى مثل مبدأ البساطة وجدة النظرية وقوة الربط بين الأشياء وتوحيدها، وكذا ما تحمله من مفاهيم جديدة. وقد اعترف بوبر باستحالة ارجاع مبدأ البساطة إلى منطق التكذيب، كما كان يفعل من قبل¹.

ورغم ان مناهج ونظم الفكر العلمي مختلفة إلا ان بعضها قد يستعين ببعض الآخر، فقد كان نيوتن مثلاً يظن انه يعتمد على الأداة الاستقرائية في الكشف العلمي، وبالتالي فإنه يرفض كل ما يتعلق بالفروض، لكنه مع هذا طرح أول قوانينه الخاصة

¹ انظر:

Nicholas Maxwell, The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998, p.37-38 .

كذلك كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي.

بالعطالة أو القصور الذاتي رغم ان هذا القانون لم يستمد من الاستقراء، بل كان فرضاً علمياً.

لكن في جميع الأحوال، سواء في حالة الفهم، أو حالة الإدراك المعرفي، أو العلم الطبيعي، لا غنى عن أن تتم العملية المعرفية بفعل عاملين – على الأقل –، تتشكل من كل منهما أداة لمنهج محدد، أحدهما هو التفكير العقلي العام، أو مطلق الاعتبارات العقلية، أما الآخر فهو ذلك المتمثل في الاعتبارات الذاتية للموضوع المبحوث، كالبیان اللغوي بالنسبة للنص كما في حالة الفهم، والاعتبارات الحسية والتجريبية بالنسبة للواقع كما في حالة الإدراك، والاعتبارات التجريبية المعقدة بالنسبة للواقع العلمي كما في حالة العلم الطبيعي. فحتى النظريات التي تتضمن التصورات الميتافيزيقية للعلم، أو تلك الداخلة ضمن النظام الميتافيزيائي التخميني، تكون حاملة للجذور التجريبية والحسية من دون انقطاع كلي.

ومن حيث التحليل نجد أن هذا القانون ما هو إلا تفريع عن القانون الأول وامتداد له.

القانون الرابع:

قانون الإفتقار النسبي للنص

ويشير هذا القانون إلى حالة الافتقار التي تخص فهم النص قياساً بالخطاب أو الكلام المشافه. إذ لا يمكن للأول أن يرقى إلى مستوى الثاني، لمشاركة العديد من الدلالات الأخرى غير اللغوية في إفهام السامع، وهو ما يفتقر إليه النص. وبالتالي كان فهم النص أقل قدراً من فهم الكلام المشافه، وذلك عند تعادل الأحرف والجمل المستخدمة في النص والكلام، وكذا عند تكافؤ العوامل والشروط المختلفة التي قد يكون لها أثرها في الفهم، مثل أن يكون هناك تكافؤ في المستوى الذهني لدى السامع والقارئ، كذلك أن لا تشارك عوامل طارئة يمكنها أن تضيف على النص أو الكلام أبعاداً أخرى جديدة قد تغير من طبيعة المقارنة المذكورة، لا سيما عند التعامل مع النص الديني كما سنعرف عما قريب.

وعلى العموم، إن في الكلام المشافه يلعب «الواقع» دوراً مضافاً في تحديد معنى الجملة التي ينطق بها المتكلم. وهو عنصر مفقود في النص المكتوب.

ففي الكلام المشافه قد يُفهم المعنى في جملة واحدة وبها يتحدد المراد، وهو ما لا يحصل في النص المكتوب، حيث يساعد الواقع على فهم الجملة في الكلام المشافه، مثلما يساعد سياق الارتباط بين الجمل المكتوبة على فهم كل جملة منها.

فمثلاً إذا ما سأل سائل غريب عن منطقة معينة لإحدى المدن، كأن يسأل عن شارع الرشيد في بغداد، فقال: أين شارع الرشيد؟ ففي هذه الحالة سرعان ما ندرك معنى الجملة لمعرفتنا المجملية بحال المتكلم. فتحديد مراد المتكلم في جملته الشفهية يعتمد سلفاً على معرفتنا بهيئة المتكلم وكيفية نطقه للجملة وما يستخدمه من إيماءات وإيحاءات أو إشارات تظهر على وجهه ويديه وغير ذلك من الأحوال التعبيرية والدلالية التي تكتنفه، فيُعرف مثلاً إن كان يمزح في كلامه أو أنه جاد يريد شيئاً يتسق مع سياق الحال الذي يكتنفه. ولا شك إن خبراتنا السابقة حول استخدام الناس للكلام تساعدنا على فهم الجملة الشفهية التي ينطق بها المتكلم.

لذلك رأى فتجنشتاين لو أن اسداً استطاع التكلم فسوف لا نستطيع فهمه، باعتبارنا لا نعيش ضمن عالمه الخاص.

وقد كان الشاطبي يرى أن معرفة مقاصد الكلام تعتمد على معرفة مقتضيات الأحوال لحظة الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المتكلم أو المخاطب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وكذا بحسب مخاطبين، كالاستفهام لفظه واحد، لكن له معان متعددة كال تقرير والتوبيخ وغيرهما، ومثل ذلك الأمر، فقد يدل على معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، لذلك ليس بالمستطاع معرفة هذه المعاني إلا من خلال الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال. لكن ليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو بعضاً منه¹.

وهذا ما جعل بعض الإتجاهات الفقهية ترى في ذلك أحد مبررين للقول بانسداد الطريق للأحكام الشرعية، وهو المبرر القائل بعدم حجية ظواهر النص بالنسبة لغير المقصودين بالإفهام، مضافاً إلى دعوى البناء على عدم حجية الأخبار الدائرة في كتب الحديث².

هكذا يتبين دور الواقع في التعويض عن النقص المشهود في النص المكتوب. وبالتالي فإن ما يؤكد عليه هذا القانون هو المقارنة بين الخطاب والنص.

¹ الموافقات، ج3، ص347.

² أبو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الإجتهد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف، ص96.

فالخطاب هو كلام مشافه يوجه إلى سامع حاضر ضمن جملة من السياقات الظرفية والحالية، والعلاقة التي يتضمنها عبارة عن متكلم وسامع، والرابط الذي يجمعهما هو رابط التبليغ المباشر، حيث يتقصد المتكلم بكل الوسائل الدلالية (السيمائية) المتاحة، من لغوية وغيرها، إفهام السامع مضمون كلامه. ويتصف هذا الأخير بالحضور إزاء الأول.

أما النص فهو مدونة من الكلام غير المشافه، يخلو من السياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب، لذا تتحدد العلاقة فيه بين طرفين مختلفين عما سبق، هما: صاحب النص (المؤلف) والقارئ. إذ تتميز العلاقة بينهما بأنها غير مباشرة، أو أنها ليست حية متفاعلة كما هي الحال في العلاقة الأولى للخطاب، فهي تقتقر إلى السياق الظرفي الجامع بين الطرفين. والطرف الذي يقصده صاحب النص هو قارئ غير محدد بزمان أو مكان، خلافاً للقصد الوارد في الخطاب، باعتبار أن المتكلم يقصد المستمع الحاضر أساساً، ولولاه ما كان للخطاب أن يظهر، ولا كان له جدوى ومعنى، ولتحولت وسيلة التبليغ مما هي خطابية إلى نصية باعتبارها تحقق الهدف من إيصال الرسالة المطلوبة إلى الطرف الآخر، وهو القارئ، ولو لم يكن معاصراً لصاحب النص.

لا شك إن النص لا يؤدي ذات المعنى الذي يؤديه الخطاب، فمن الناحية السيميائية أن ما يفاد منهما من دلالات ليست متطابقة، حيث يظل النص، بما يعبر عن مدونة، ناقصاً مقارنة بالخطاب، فمما يمتاز به الأخير هو الجمع بين أمرين: كلام مشافه مع واقع حي متفاعل، في حين يتصف النص بالتجريد باعتباره محولاً من المشافهة إلى الكتابة، وبالتالي فإنه لا يحتفظ بالواقع الحي الذي يقتضيه الخطاب. ومع أن هذا الأخير موجه إلى مخاطبين حاضرين أو سامعين محددين، وإن النص موجه إلى قراء غير محددين، لكن بفضل ما يمتاز به الخطاب من التشكيلة المزدوجة للكلام المشافه والواقع فإن ذلك يجعله يحمل دلالات عالية للمعنى الحقيقي، خلافاً لما عليه النص، فحيث أنه مجرد عن الواقع الحي فذلك يجعله حاملاً لدلالات ناقصة من المعنى الحقيقي، أي ذلك المعنى المعبر عن حقيقة النص كما هو، أو كما يريد صاحبها أو المؤلف. لذلك يأتي التعويض عن هذا النقص الطبيعي بما تقوم به (عين القارئ) الفاحصة أو الموضوعية من إصلاح لكل ما يصادفها من اختلال في النسق الدلالي؛ كمحاولة منها للتقرب من المعنى المقصود، وهو المعنى الذي تتلقاه الأذن مباشرة وبمساعدة العين الرائية لا القارئة.

وهنا نفهم لماذا تتعدد القراءات وتكثر، فلو لا وجود ذلك النقص من البعد عن حقيقة المراد لما تكثر القراءات والتأويلات، وكلما كان النص أكثر غموضاً وعمتة كلما استفاد بالقراءات والتأويلات، أي كلما كانت ذاتية القارئ تلعب فيه دوراً أكبر للكشف عن المضمرات الخفية مقارنة بالنصوص الواضحة. لذلك كان الخطاب المشافه

وبفضل ما يحمله من عناصر حية مساعدة للفهم لا يحتاج إلى البحث المتزايد من تعدد الفهم والتأويلات والكشف عن المضمرات مقارنة بما عليه النص المكتوب.

فالفهم القائم على النص هو فهم خافت مقارنة بذلك القائم على الخطاب، وإن كان في القبال أن النص يتمتع بالإنفتاح على القراء والأجيال بلا حدود، حيث لم يعاصروا تلقياته وتجلياته المباشرة عبر الخطاب، وهو ما يرضي أصحاب النزعات التأويلية والرمزية لمحاولة الكشف عن المضمرات الخفية، كما ويرضي أصحاب النزعات الأدبية وفن القراءة والتلقي والتفكيك. أما الذين يبحثون عن المعنى المطابق والقصد الموضوعي عبر اللغة وسياقاتها وقرائنها الداخلية والخارجية فإنهم يدركون بأن النص في هذه الحالة لا يفي بالمطلوب كما يفهم الخطاب، وبالتالي كان الأخير مفضلاً عندهم قياساً بالنص.

هكذا إن الخطاب هو قول يتصف بسياقين: أحدهما دلالي والآخر ظرفي وحالي، وهو من هذه الناحية يختلف عن النص الناجز الذي يختص بسياق واحد فقط هو السياق الدلالي، باعتباره يتجرد عن السياق الظرفي وإن دلّ عليه أحياناً. ومن هذه الناحية يكون الخطاب متضمناً للنص، وأن النص يشكل جزءاً من الخطاب. كما من هذه الناحية جاز للخطاب أن يتحول إلى نص من دون عكس. والخطاب ما أن ينتهي إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة. لكن ما يعوّض النص عن هذا الضعف من الحيوية والدلالة هو إنفتاحه على التأويل أو (الهرمنوطيقا) بما لا يقارن مع الخطاب، وهو ما يفتح عليه باب ما يسمى «فائض المعنى». وبعبارة مجملّة، يتميز الخطاب عن النص بشموليته وحمله لدلالة الحقيقة بضبط وإتقان، خلافاً للنص ذي البعد الضيق، لهذا إحتاج إلى دلالة التأويل والهرمنوطيقا.

بهذا الاعتبار فإن نص القرآن لا يعبر تعبيره الكامل عن الخطاب القرآني المنزل. أو أنه طبقاً لقانون الاقتدار يكون الأخير أكثر غنى من الأول.

لكن مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار ما ذكرناه من شروط التكافؤ، والتي منها ما قد تؤثر به بعض العوامل الطارئة لحرف القانون.

فالنص الديني خلافاً للنص البشري قد يتضمن أموراً علمية كانت مجهولة لدى السامعين عند تنزيل القرآن المشافه، في حين أصبحت معلومة لدى قراء القرآن المدوّن. وهذا ما يجعل الأخير أغنى من حيث الفهم – ضمن هذه الحدود – مقارنة بالأول. وهو أمر لا يتعارض مع ما ذكرناه من قانون، باعتبار أن هذا الغنى يحصل تبعاً للأمور العارضة التي قد تلوح النص المدوّن كما قد تلوح الكلام المشافه. كما إن الكلام المشافه يستلزم كثرة من الدلالات المختلفة، خلافاً للنص، بمعنى أننا حتى لو

أضفنا الدلالة العلمية إلى النص، وهي من الأمور العارضة كما قلنا، فإن ذلك لا يضيف إلا دلالة واحدة إلى الدلالة اللغوية، وهي لا تكافئ تعدد الدلالات في حالة الكلام المشافه.

يضاف إلى أن نسبة تأثير هذا الواقع – العلمي – على غنى القرآن المدوّن هي قليلة جداً مقارنة بتأثير الواقع الحي على غنى القرآن المشافه.

وبالتالي فالإفتقار المتعلق بالنص المدوّن يبقى كما هو، سواء أخذناه بشروطه القانونية الأنفة الذكر، أو حتى مع الأخذ بعين الاعتبار ما لاحه من طارئ علمي.

لكن في جميع الأحوال إن الدلالات الإضافية، سواء في حالة الكلام المشافه أم النص هي دلالات عائدة إلى «الواقع». فهذا الأخير يؤثر في فهم الخطاب المشافه بنحو التلازم الذاتي، كما أنه يؤثر في فهم النص المدوّن – أو حتى المشافه - بنحو طارئ.

على أن هناك أبعاداً أخرى لظاهرة الإفتقار النسبي الخاصة بالنص الديني المدوّن. فحينما تحوّل القرآن المشافه إلى كتاب مدوّن أخذ يحمل تسلسلاً آخر لا تبدو الارتباطات فيه واضحة المعنى أو الاتساق، سواء من حيث سوره أو حتى بعض آياته.

وقد اختلف العلماء حول الكيفية التي جرت وأدت إلى ترتيبه بالشكل الذي نراه. وقيل إن جمع القرآن (المدوّن) كان على ضربين: أحدهما تأليف السور؛ كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين – أي ما يزيد على المائة آية أو يقاربها -، وهو الضرب الذي تولّته الصحابة، وأما الجمع الآخر، وهو جمع الآيات في السور، فهو توقيفي تولّاه النبي (ص) بنفسه¹.

لكن من الناحية الدلالية ولّد هذا الترتيب بعض المشاكل، فلو اقتصرنا على وضع الآيات نجد أن بعضها جاء في أمكنة هي ليست أمكنتها الحقيقية. فقد يكون الأصل لبعض الآيات منتمياً إلى وضع محدد من سورة معينة؛ لكننا نجدنا في النص المدوّن ضمن سورة أخرى مختلفة، أو ضمن وضع آخر مختلف من نفس السورة. أو يكون الأصل الخطابي للآية مكيّاً؛ لكننا نجدنا ضمن سورة مدنية، وكذا العكس.

فمثلاً إن آية التبليغ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾²؛ جاءت ضمن سورة المائدة من النص المدوّن للقرآن، لكنها بحسب الحقيقة الخطابية تقع في موضع

¹ الزركشي: البرهان في علوم القرآن، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م، ج1، ص299. وجلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص216.
² المائدة/ 67.

آخر مختلف، كما يدل على ذلك معنى الآية وسياقها الدلالي وما يحيط بها من آيات. لهذا اعتبرت لدى عدد من المفسرين بأنها من الآيات المكية رغم وجودها في سورة مدنية هي من أواخر السور، إذ تبدي الآية بأن النبي كان مأموراً بإبلاغ ما أنزل إليه للناس، وهو أمر يكون في بداية الرسالة الدينية لا نهايتها، لذلك يتوجب كون الآية مكية لا مدنية. كما اعتبر عدد آخر من العلماء أن الأصل الخطابي للآية جاء قبل آية إكمال الدين مباشرة طبقاً لبعض الروايات، فبحسب هذا التصور أن للآية علاقة بإبلاغ ولاية الأمر من بعد النبي ضمن حادثة ما يُعرف بغدير خم. مع أن آية إكمال الدين هي أيضاً واردة ضمن سياق دلالي مختلف كلياً عما يبدو من آية التبليغ، ومن الناحية السيميائية يصعب الجمع بين السياقين، إذ تنص هذه الآية بقوله تعالى: ﴿حَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذَبَحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فُسْخُومُ الْيَوْمِ بِئْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ¹﴾.

وبهذا التمايز بين النص والخطاب أصبح القرآن المدون عبارة عن تشكيلة من المعاني هي غير تلك التي كان عليها القرآن الخطابي ضمن تفاعله وجدليته مع الواقع.

فمن الناحية الدلالية يقيم القرآن الخطابي هذه العلاقة مع الواقع الحي، الأمر الذي يجعله يرسم صوراً واضحة ومحددة القصد والمعنى؛ طبقاً لهذا الارتباط الذي أقل ما فيه أنه يشير إلى الواقع مباشرة، لذلك جرى التعبير عن القرآن بأنه بيان للناس ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾²، وأنه تبيان لكل شيء ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾³، فهو بيان وتبيان باعتباره قرآناً مشافهاً، بمعنى أن من السهل على الناس الذين سمعوا القرآن وتفاعلوا معه أن يفهموا مقاصده ومعانيه، لا سيما إنه نزل باللغة التي كانوا يتخاطبون بها. في حين ليس للنص أو القرآن المدون هذه السمة المميزة في الخطاب.

فالنص إما أنه لا يشير إلى الواقع كلياً، أو أنه يشير إليه «ميتاً»، وهو حتى في هذه الإشارة لا يتضمن تحديد طبيعة ما عليه بالضبط بكل ملابساته الاجتماعية والطبيعية، كما إن معاني اللغة التي كان يستخدمها أخذت تتغير كثيراً عبر القرون والأجيال، وكل ذلك له انعكاساته على فهم النص وتعدد معانيه وحاجته إلى القراءات المتعددة.

¹ المائدة/ 3.

² آل عمران/ 138.

³ النحل/ 89.

ونكرر هنا ما قاله المفكر الصدر بأننا لن نفهم النص الديني «إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن ان تلقى عليه ضوءاً».

وطبقاً لما سبق إن نسبة ما يمكن ان يؤديه النص من دلالات كشفية معبرة عن المعنى الحقيقي المقصود هي نصف ما يقدمه الخطاب أو أقل من ذلك.

فاذا كان الخطاب يمنحنا نسبة دلالية معبرة عن هذا المعنى بما يقارب ثمانين بالمائة مثلاً؛ فإن ما يقدمه النص من هذه الدلالة هي أربعين بالمائة أو أقل. وهذه النسبة العددية هي للإيضاح، وإلا فأى نسبة تطرح بهذا الصدد هي نسبة خاطئة. إذ لا يمكن وضع مقارنة رياضية بين ما يؤديه الطرفان من كشف دلالي، طالما أن الخطاب يتضمن أمرين غير متماثلين، هما الكلام المشافه والواقع، خلافاً للنص الذي يعبر عن الكلام المجرد أو المدون.

وبعبارة ثانية إن النص هو مجرد كلام يخلو من الواقع، في حين يقتضي الخطاب التفاعل مع الواقع المباشر، فهو بالتالي يزيد على النص بهذا الواقع، وحيث إن هذا الأخير هو من عالم آخر غير الكلام المجرد أو النص؛ لذا لا يمكن المقارنة بينهما من حيث التأثير على الكشف الدلالي للمتلقى رياضياً.

لكن مع هذا يمكن ان نصيغ الفارق الدلالي بين النص والخطاب رياضياً كالتالي:

السياق اللفظي ← النص

السياق اللفظي + سياق الواقع الظرفي ← الخطاب

ومن حيث التعويض ستكون النتيجة كما يلي:

النص + السياق الواقعي ← الخطاب

وبحسب التعبير الرمزي فان:

ن + ع ← خ

حيث الرمز (خ) هو الخطاب، والرمز (ن) هو النص، والرمز (ع) هو السياق الواقعي.

وبتعبير رمزي آخر تتخذ العلاقة بين الخطاب الديني والنص شكلاً مناطاً بالقرآنيين المشافه والمدون كالتالي:

القرآن المشافه = القرآن المدون + السياق الواقعي

القرآن المدون = القرآن المشافه - السياق الواقعي

يضاف إلى ما سبق هو أن التسلسل الوارد في النص أو القرآن المدون لم يكن ذاته التسلسل الطبيعي الذي ورد في الخطاب أو القرآن المشافه. فالنص بهذا لا يعكس حقيقة ما عليه الخطاب، ومن ثم فإن ذلك يضعف من الكشف الدلالي الخاص بالأول مقارنة بالآخر. وبالتالي لا يصح تقدير الكشف الدلالي للمعنى، ولا يمكن أن يصح، إلا طبقاً للاعتبارات الكيفية والنسبية. فقد ذهب الواضح مع الخطاب ليحل محله النص المجرد الغائر.

هكذا يتبين أن للقرآن معنى عاماً يشمل النص المدون والخطاب المشافه، أو قل: ثمة قرآن مدون وقرآن مشافه. فقد كانت آيات القرآن تنزل مشافهة ثم تدون، والأصل هو القرآن المشافه، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾¹. وكان القرآن المشافه ينزل بشكل متفرق بالتدرج، ولم ينزل دفعة واحدة، وكما ورد في الذكر قوله تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾²، وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾³. وكثيراً ما يعبر (القرآن الكريم) عن القرآن بالكتاب، حتى وهو في حالة التنزيل، كما في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾⁴، وقوله: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁵، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁶... الخ. وقد يتبادر للذهن بأن القرآن مكتمل ومخطوط، مع أن اللفظ ورد في العديد من السور المختلفة، بما فيها السور المكية، أي قبل إتمام نزول الآيات وتدوينها كلياً، وبالتالي فليست هناك ممانعة من التعبير عن القرآن بالكتاب رغم أنه لم يكتمل بعد. فحتى لو افترضنا أنه قد أنزل على صدر النبي دفعة واحدة، فإنه لم يخرج للناس إلا متفرقاً بالتدرج طوال الثلاث والعشرين سنة من البعثة النبوية. كما لا توجد ممانعة من التعبير عنه بالكتاب رغم أنه كان وحياً مشافهاً لم يكتمل ولم يتحول بعد إلى صحف متفرقة ولا مجتمعة، فلا

¹ القيامة/ 16-19.

² الإسراء/ 106.

³ الفرقان/ 32.

⁴ الكهف/ 1.

⁵ النحل/ 64.

⁶ العنكبوت/ 51.

يوجد أدنى دليل يشير إلى كتاب مخطوط منزل بالمعنى الذي نفهمه. ويبدو أن التعبير بالكتاب على الوحي المشافه المنزل وارد إستعماله حتى من جهة ما يدل عليه القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمْعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ، قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾¹. فقد يقصد بالكتاب هنا بمعنى الشيء المنظوم، ولو لم يدوّن، وكما قال الراغب الأصفهاني في (مفردات ألفاظ القرآن) بأن الأصل في الكتابة: النظم بالخط لكن يستعار كل واحد للآخر، ولهذا سمي كلام الله - وإن لم يكتب - كتاباً كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ، ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾²، وقوله: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابُ﴾³. والكتاب في الأصل مصدر، ثم سمي المكتوب فيه كتاباً، والكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه، وفي قوله: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾⁴؛ فإنه يعني صحيفة فيها كتابة، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ...﴾⁵.

هكذا يتبين أن القرآن المشافه هو الأصل، وهو ما يمثل الوحي بكل ما يتضمن من تنزيل أصيل لا إجتهد فيه. أما القرآن المدوّن فهو مستنسخ عن الأول مع فقدته للكثير من الدلالات والإيحاءات، ومع ما تضمنه من إجتهد جعله لا يحتفظ بالوحي المتأصل في الأول، فعلى الأقل إن ترتيب السور في القرآن المدوّن قد جرى بفعل إجتهد، وهو لا يطابق ما كان عليه التنزيل في القرآن المشافه. لهذا كان للواقع دور عظيم في تيسير فهم القرآن عندما كان مشافهاً. ولذلك دلالة أخرى، وهي أن وحي القرآن قد استهدف - أساساً - المجتمع الحي الذي تنزل فيه؛ بكل ما يحمل من خصوصيات وسياقات تاريخية، مما جعل العلاقة بينه وبين الواقع علاقة تأثير مباشر، أما بعد غياب هذا الواقع فلم يعد للوحي تلك العلاقة من التأثير المباشر. بل يمكن القول إن التحول والتغيير قد أصاب الطرفين، فلم يعد الوحي كما كان من قبل بعد أن تحول إلى قرآن مدوّن، كما لم يعد الواقع هو ذاته الذي قصده الوحي بالتنزيل والتأثير. فقد كانت العلاقة بين الوحي كخطاب منزل والواقع الذي تنزل فيه علاقة متكاملة، فكان من الميسر على المتلقي أن يفهم معاني ومقاصد التنزيل، وهو الحال الذي تغير من الجهتين؛ حيث غياب الواقع وتحول الوحي المشافه إلى قرآن مدوّن، الأمر الذي أدى بالفهم إلى أن تنتابه المصاعب، وقد ازداد الحال كلما طال الزمن. هذا مع القرآن الكريم وهو قطعي الصدور فكيف الحال مع الحديث الذي يعترف الفقهاء بعدم قطعية صدوره وإن فيه من

¹ الأحقاف/ 29-30.

² البقرة/ 1-2.

³ مريم/ 30.

⁴ النساء/ 153.

⁵ الأنعام/ 7. انظر: الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، ج2، مادة (كتب)، لم تذكر أرقام صفحاته، عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية: www.almeshkat.net.

المشاكل الكثيرة، ومع ذلك فهو مرتبط بالفقهاء ومورد تعويلهم في الغالب. وبالتالي كيف يجوز إسقاط الحكم والفتوى على الواقع، رغم أن أحدهما غريب عن الآخر؟ لذلك كان لا بد من العمل بالفهم المجمل والمقاصد التشريعية في الأحكام استناداً إلى مبدأ (النمذجة)، وهو اعتبار الأحكام الشرعية نموذجية لا مركزية، كما فصلنا الحديث عن ذلك ضمن حلقة (النظام الواقعي).

الفصل الخامس عشر

قواعد الفهم

تتدرج قواعد الفهم - وما يترتب عليها من نظريات - ضمن القبلات المنضبطة. وقد عرفنا انها على أصناف خمسة، وان بإمكان ذهن أن يختار منها ما يشاء لمزاولة عملية الفهم.

كما عرفنا بأن قواعد الفهم - وكذا العلم - على نوعين: كبرى كالتى يطمح إلى دراستها علم الطريقة، وصغرى كالتى يمارسها علم أصول الفقه، إذ إنها تتدرج ضمن إحدى القواعد الكبرى، كالفهم العرفي للنص مثلاً.

فلدينا قواعد كبرى وصغرى ونظريات. وتعد القواعد الكبرى أصولاً مولدة لغيرها من القواعد الصغرى والنظريات القبلية. وتتصف القواعد الصغرى بأنها موضع الاتفاق ضمن الأصل المولد. أما النظريات فهي موضع الاختلاف ضمن ذلك الأصل. وقد يكون الفارق بين القواعد الصغرى والنظريات فارقاً نسبياً، إذ قلما تجد قاعدة صغرى مجمع عليها بين كافة العلماء المنتمين إلى ذات الأصل المولد. فقاعدة النسخ مثلاً هي من القواعد الصغرى المتفق عليها، وإن انكرها عدد قليل من العلماء.

وفي جميع الاحوال، تتحدد القواعد الصغرى والنظريات وفقاً لما عليه القواعد الكبرى، أو الأصول المولدة، وبالتالي فإن لهذه الأخيرة الدور الهام في تحديد ما عليه الفهم، وهي تتدرج ضمن أركان الجهاز المعرفي كالذي سبق تحديده. والأهم من ذلك، إن العمل بالقواعد الكبرى هو في حد ذاته عبارة عن قانون محتم. فمن المحال إجراء عملية الفهم دون الإعتماد على عدد من قواعد الفهم المختلفة. ويصدق هذا الأمر على حالة العلم الطبيعي، حيث لا يمكن اجراؤه دون الإعتماد على قواعد كلية كاشفة، لكن قد يتعين إجراء بعض القواعد على حساب البعض الآخر.

ويمكن تقسيم قواعد الفهم إلى قواعد اجرائية محايدة، وأخرى مضمونية.

وتعد قاعدة الاستقراء أبرز القواعد الإجرائية المحايدة التي يتوقف عليها الفهم برمته، كما يتوقف عليها إدراك الواقع الموضوعي مهما بلغت بساطته. يضاف إلى ان الطريقة العلمية في البحث هي بدورها تقوم على هذه القاعدة، كما يتبين من قاعدة التأييد والتكذيب أو الاستبعاد والبساطة الشمولية وما إليها.

بل إن الاستقراء ليس مجرد قاعدة فحسب، إنما يمثل قانوناً لا بد للمعرفة البشرية والفهم الديني أن يعتمد عليه. فمهما أمكن تجاهله، أو اهماله، إلا أنه يظل الأداة الهامة المعتمد عليها في الفهم والعلم والإدراك.

وهناك عدد من المزايا التي تمتاز بها هذه القاعدة على غيرها من القواعد. فهي من جهة فطرية وليست مكتسبة، وذلك لقيامها على منطق الاحتمالات العقلية¹. وبالتالي فإنها تمثل قاعدة مشتركة لدى جميع العقلاء، وتحظى بقبول الكل. وهي من هذه الناحية تكون على شاكلة مبدأ السببية العامة. كما أنها قاعدة كاشفة دون أن يكشف عنها شيء آخر. صحيح أن مبدأ عدم التناقض هو أيضاً من القبلات التي لا يكشف عنها مبدأ آخر، لكن هذا المبدأ ليس كاشفاً عن غيره بخلاف قاعدة الاستقراء.

وقد يقال كيف يمكن اعتبار الاستقراء من القبلات وهو قائم على الأمور البعدية، من حيث لحاظ القرائن المتعددة؟

والجواب هو أن قبلية الاستقراء ليس بقرائنه، بل باعتباره الاحتمالية. والحق أن الحسابات والقيم الاحتمالية هي التي تشكل القبلية بهذا الخصوص، وأن العملية الاستقرائية قائمة على ذلك، ولولا الاحتمالات ما كان يمكن لقاعدة الاستقراء أن تقوم لها قائمة، خاصة فيما يتعلق بالاحتمالات المتباينة أو غير السوية².

وتحظى قاعدة الاستقراء بميزة الجانب الصوري والحيادي السالب في الكشف، إذ لا يتضمن مفادها أي قضية تتعلق بالجانب الخارجي للقضايا المبحوثة، سواء كانت هذه القضايا خطابية نصية، أو أشياء واقعية. وهي بالتالي تصلح أن تكون معياراً هاماً للتقويم والترجيح بين القضايا المتعارضة كما سنعرف.

وأول ما تؤديه قاعدة الاستقراء في عملية الفهم أنها تستخلص معنى النص الإجمالي إن كان يتخذ طابع الفهم العرفي أو الرمزي أو المجازي، فهي تحدد مثل هذه المجالات، ومن ثم تحدد المجال والمعاني المجملة في الجمل النصية. ولها مهمة أخرى تتعلق بأسبقية فهم الكل على الجزء وتحديد مبنى هذا الجزء من خلال تحكم الكل فيه، كما عرفنا.

هذا فيما يتعلق بالقواعد الإجرائية المحايدة، أو ذات المعايير السالبة، أما القواعد المضمونية فميزتها أنها محملة بالمضامين القبلية التي تعمل على تشكيل صورة الفهم بما يناسب هذه المضامين، كما هو حال قاعدة السخية لدى الفلاسفة والعرفاء مثلاً. فالتفسير الفلسفي والعرفاني للنصوص والإشكاليات الدينية مشحونة بأثر تلك القاعدة.

¹ انظر حول ذلك: الاستقراء والمنطق الذاتي.

² انظر التفاصيل في المصدر السابق.

وينطبق هذا الحال على كل من الإدراك والمجال العلمي. ومن ذلك إن الناس يتعاملون مع خبراتهم الخارجية وفق قاعدة التناسب أو الانسجام، كما إن العلماء هم أيضاً يتعاملون مع قضاياهم العلمية وفق تلك القاعدة القبلية، بوعي أو دون وعي. كذلك فإن علماء الفيزياء حتى القرن العشرين قد بنوا فرضياتهم العلمية وفقاً لقاعدة الهندسة الإقليدية، كالذي يتبين من نظرية نيوتن في الجاذبية، ومن قبله علماء العصر الحديث والقديم، خلافاً لقاعدة الهندسة اللاإقليدية كما عوّل عليها علماء القرن الماضي إلى يومنا هذا.

قاعدة الاستقراء ومنهج الفهم

لعل من أعقد المسائل التي يواجهها البحث العلمي في تفسير الظواهر الخارجية هي تلك الخاصة بتعليل ظواهر مختلفة تحت إطار مبدأ موحد. فما هو الأساس الذي يبرر لنا الالتزام بمبدأ عام يمكن من خلاله تفسير ظواهر متعددة مختلفة؟ وبالتالي انه إذا أمكن انتزاع مبدأ موحد من ظواهر متعددة مختلفة، كيف يمكن تعميم هذا المبدأ على ظواهر أخرى لم تخضع للاختبار بعد؟

فلنفرض أننا أردنا اختبار ظاهرة محددة لأجل تفسيرها وتعليلها، فعندئذ سوف نواجه مشاكل ثلاث؛ واحدة منها تتعلق بالاحتمالات الواردة في تفسير الظاهرة، والثانية تتعلق بالظواهر الأخرى المنظورة، أما الثالثة فتتعلق بالتعميم والتطبيق على سائر الظواهر التي من جنسها والتي لا يسع البحث العلمي اختبارها. فحتى لو افترضنا القضاء على المشكلة الأولى وتوصلنا من خلال جملة من الإختبارات إلى تفسير صحيح وقطعي للظاهرة، فذلك لا يقتضي التمكن من علاج المشكلتين الأخريين. وكذا حتى لو استطعنا علاج المشكلة الثانية وتوصلنا إلى اكتشاف عامل تفسيري موحد يجمع بين الظواهر المنظورة التي يسع البحث مد يده إليها، فستبقى أمامنا مشكلة التعميم، أي ما الذي يبرر لنا الالتزام بمبدأ تفسيري موحد يمكن تطبيقه على كافة الظواهر والقضايا ذات الجنس المشترك؟

هكذا نحن أمام مشاكل ثلاث بعضها مركب على البعض الآخر¹. ولا شك إن أبسط هذه المشاكل هي الأولى، ثم تأتي بعدها الثانية، ثم الثالثة.

¹ جاءت المشاكل الثلاث المعروضة في المتن على شاكلة ما طرحه المفكر محمد باقر الصدر في كتابه القيم (الأسس المنطقية للاستقراء) حول ما تواجهه العملية الاستقرائية من مشاكل. لكن بين الطرحين عدداً من الاختلافات (انظر: محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م، ص24-26).

وينطبق هذا الأمر على الفهم الديني. فالبحث المنهجي لهذا الفهم يواجه المشاكل الثلاث المذكورة عند تناوله لفهم وتفسير الظواهر النصية. فمثلاً إن هناك احتمالات ترد حول تفسير الظاهرة النصية بشكل مستقل عن غيرها من الظواهر الأخرى، فهناك احتمالات ثانية ترد حول تفسير موحد يتعلق بعدد من الظواهر المختلفة المنظورة للنص. وكذا فهناك احتمالات ثالثة تتعلق بإيجاد تفسير موحد جامع يعم مختلف حالات الظواهر والقضايا ذات الجنس المشترك، سواء المنظورة منها أو غير المنظورة.

مع هذا فهناك مسلكان للفهم والتفسير: تجزيئي وتوحيدي. وتعد التساؤلات الخاصة بالمشكلتين الأخيرتين - الأنفتي الذكر - لدى (المسلك التجزيئي) مرفوضة جملة وتفصيلاً. فهو يميل إلى دراسة الظواهر الخارجية بشكل تجزيئي يستقل بعضها عن البعض الآخر بلا رابط يربط بينها. لكنها بلا شك تعد تساؤلات حيوية بالنسبة لـ (المسلك التوحيدي)، إذ يفتش عن الروابط والمحاور المشتركة التي تجمع بين الظواهر المختلفة. فقد يحظى المسلك التوحيدي بنتائج تفوق قوة وقيمة ما عليه نتائج المسلك التجزيئي، فبحسابات الاحتمال يكسب العامل المشترك قيمة احتمالية أقوى من تلك التي تقوم على التفرقة والتجزئة، إذ الاتساق في التعليل المشترك لا يعقل أن يكون أمراً طارئاً صدفياً كما هو لازم قول المسلك التجزيئي. وهنا نجد الخطأ الذي لاح بعض مسالك الفكر الإسلامي لانتصاره للنهج التجزيئي عند معالجته لقضايا فهم النص الديني، كما هو حال الممارسات الفقهية. فغالباً ما تحكّم هذه الممارسات النهج التجزيئي في الفهم ولا تستعين بالكلي في فهمها للجزئيات، رغم ما نجده من تضارب يلوح للجزئيات ذاتها، لذلك فقد عولت هذه الممارسات على قاعدة الجمع بين المتعارضات عند الإمكان، أو التمسك بقاعدة النسخ، ولم تضع بالحساب ما للكلي وللواقع من أثر في تغيير المعادلة التي راهنت عليها.

نعم، إن تمسك الشاطبي بالاطراد وعدم التسليم للشاذ في النصوص جعله يعول على الكلي ليحدد به الجزئي. فقد طبّق هذا الفقيه منهج الاستقراء على النصوص الدينية واستخلص منها أصولاً عامة، وتوقف عند ما يخالفها من بعض النصوص وأوكل علمها إلى الله تعالى¹، باعتبار أن الأخذ بالجزئي إذا كان على حساب الكلي فإنه يفضي ولا شك إلى هدم أساس الشريعة².

والمشكلة التي تواجه النهج التجزيئي هي أن احتمالات الخطأ في القضايا التجزيئية ترد على الدوام، فقد يكون الخطأ في سند النص، كما قد يكون الخطأ في متنه ومعناه وملاسته للواقع.

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص176 و230.

² الموافقات، ج4، ص174.

لكن لو أبعدنا أنفسنا عن المسلك التجزيئي وبحثنا ضمن إطار المسلك التوحيدي فسنرى ان هناك سبلاً عديدة معنية بحل المشكل المطروح. فمن حيث التحليل نجد ثلاثة مناهج تتنافس على استخلاص الصيغة المناسبة للمبدأ التوحيدي، وذلك كالآتي:

1- المنهج التمثيلي القياسي

يلجأ هذا المنهج إلى التركيز على إختبار ظاهرة محددة أو أكثر بقليل لأجل تفسيرها وتعليلها ومن ثم استخلاص المبدأ العام الذي يحكمها، ليكون مقدمة مفترضة يستنبط منها النتائج المتعلقة بمختلف الظواهر الأخرى المجانسة لها. فهو منهج قائم على (النموذج) ويمارس دوراً من الاسقاط القياسي أو التمثيلي، فقد يلوح التعميم نوعاً واحداً من الظواهر فيما لو لم يستكشف غيره، كما قد يمتد إلى أقصى حالات الأنواع المختلفة للظواهر غير المختبرة.

فمن نماذج هذا المنهج التفسير الماركسي للظواهر الاجتماعية. فهو منهج متأثر كثيراً بالظروف الخاصة التي اكتتفت المجتمع الاوربي خلال القرن التاسع عشر. إذ ظهرت الرأسمالية الصناعية خلال هذه الفترة بكل ما تحمله من تناقضات، وقد لاحظ ماركس هذه التناقضات بدقة، وعمل على دراسة أسبابها ونتائجها، كما في المجتمعين البريطاني والفرنسي، لا سيما تلك المتعلقة بالصراع الطبقي وعلاقته برأس المال والعمل. لكنه وأتباعه قاموا بتعميم النتائج المترتبة عما لوحظ إبان هذا العصر، بإفتراض بعض القوانين الحتمية التي تتحكم في المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ.

بمعنى انهم استخلصوا نتائجهم من ظواهر محدودة واسقطوها على كافة الظواهر وفق القياس التمثيلي المفترض. وقد كان ماركس يرى الحاضر مفتاحاً للماضي.

ومن نماذجه على الصعيد العلمي ما أعتمد عليه في إفتراض جسيم بوزون هيجز ضمن مجال هيجز تشبهاً بالمجال الكهرومغناطيسي للفوتون. ومثل ذلك إفتراض جسيمة الجرافيتون للثقالة. كذلك إفتراض وجود أبعاد فضائية خفية تشبهاً بعلاقة الجاذبية بالأبعاد الزمكانية. أيضاً فإن فكرة الأكوان المتعددة المتوازية جاءت على خلفية مشكلة قطة شرودنجر الكمومية وفقاً للقياس التمثيلي.

كما من نماذجه على صعيد الفهم الديني ما قام به الفقهاء من الاستدلال على صحة القياس الفقهي بالاستعانة بنصوص تخص حالات محدودة للقضايا. لكن الفقهاء قاموا بتعميم النتيجة وتحويل ما يخص هذه الحالات إلى مبدأ عام طبقوه على غيرها من

القضايا الأخرى التي لم يتناولها النص بشيء من الذكر. ويعد الشافعي أول وأبرز من نظر لهذا العمل من التعميم، استناداً إلى ما وصلنا من تراث¹.

كذلك من نماذجه ما يقوله الفقهاء بأن النص إذا دلّ على أن من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، فسنفهم فيه أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه². وهي نتيجة معمة رغم أنها تقتصر إلى وحدة المناط.

2- المنهج الانتزاعي

يمارس هذا المنهج دوراً استقرائياً يُنتزع من خلاله المبدأ العام، وبه يمكن تفسير الظواهر المختلفة الملحوظة أو المختبرة. فمن الممكن إختبار عدد من الظواهر المختلفة، وعندما يلاحظ أنها تؤكد وجود عامل مشترك كقيل بتفسير أي منها، فسيكون ذلك العامل هو المحور المشترك الذي تفسر به هذه الظواهر قبل غيره من العوامل الأخرى المتفرقة. فمثلاً عندما نلاحظ عامل الحرارة يقترب على الدوام مع تمدد مختلف أنواع المعادن، وإن بدونه لا يحدث التمدد، ولا يوجد عامل آخر يناقسه في هذا الاقتربان، بمعنى أن غيره قد يقترب وجوده مع تمدد بعض المعادن ويغيب مع البعض الآخر، فذلك يعطي مبرراً مقبولاً لاعتبار الحرارة - مع الضغط مثلاً - العامل الذي باستطاعته تفسير ظاهرة التمدد لأنواع المعادن. فتكون الحرارة - على الأقل - هي العامل المنتزع والجدير بتفسير تلك الظواهر.

ويدخل ضمن هذا الإطار محاولة أينشتاين أن ينتزع من قوانين الفيزياء الثلاثة (الجاذبية والكهربائية والمغناطيسية) قانوناً عاماً يمكن به تفسير الظواهر الكونية الثلاث المشار إليها، ضمن ما يعرف بنظرية المجال الموحد.

فبداية يلاحظ أن القوانين الثلاثة تتشابه فيما بينها - تحت ظروف ساكنة لبعض الظواهر -، فكل منها يعبر ذات التعبير الذي يعبر عنه غيره، سوى وجود ثابت مختلف لكل منها. إذ يعبر كل واحد منها عن حالة ضرب بين شيئين يعودان إلى ظاهرة محددة من الظواهر الثلاث، ومن ثم ضرب ذلك بثابت خاص مقسوماً على مربع المسافة بينهما. ففي الجاذبية يكون الضرب بين كتلة الجسم الأول بكتلة الجسم الثاني. وفي الكهربائية (الساكنة) يكون الضرب بين كمية الشحنة الأولى بالثانية. وفي المغناطيسية يكون الضرب بين قوة جذب أو تنافر أحد القطبين بقوة الآخر. وبالتالي فالعملية لكل من

¹ انظر: الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر.

² محمد باقر الصدر: الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكترونية <http://uofislam/behoth>، لم تذكر أرقام صفحاته.

تلك القوانين متشابهة، وهي حالة الضرب بين شيئين لاحدى الظواهر الثلاث، وكذا القسمة على مربع المسافة للشئين، لكن الاختلاف يعود إلى وجود عدد ثابت لكل منها يختلف عن الآخر. وقد سبق للعالم الفرنسي كولوم (1736-1806) ان لاحظ التشابه الملفت بين قانونه حول الكهرباء (الساكنة) ومثله المغناطيس وبين قانون الجاذبية العامة لنيوتن السابق عليهما. لكنه لم يستطع فعل شيء، حتى ظهرت المبادرة الخلاقة فيما بعد على يد الاسكتلندي ماكسويل الذي قام بتوحيد الظاهرة الكهربائية بتجلياتها الحركية مع الظاهرة المغناطيسية رياضياً، فهما وجهان مختلفان لحقيقة واحدة هي ما أطلق عليه (المجال الكهرومغناطيسي) نهاية القرن التاسع عشر، فمن خلال تجربة ارستيد فإن الحقل أو المجال المغناطيسي يلتف حول الحقل الكهربائي المتغير مع الزمن، كما ومن خلال تجربة فاراداي يحصل العكس، وهو ان الحقل الكهربائي يلتف حول الحقل المغناطيسي المتغير مع الزمن، وقد مهدت هاتان التجربتان للجمع بينهما رياضياً على يد ماكسويل، فكل تيار كهربائي يتضمن حقلاً مغناطيسياً، والعكس صحيح أيضاً، مع اعطاء الطابع النظري الكاشف عن أمور أخرى، حيث أصبح المجال الكهرومغناطيسي لدى ماكسويل يمثل موجات تسير بسرعة ثابتة لا تتغير هي ذات سرعة الضوء، وهو ما جعل ماكسويل يتحقق من ان الضوء هو في حد ذاته عبارة عن أمواج كهرومغناطيسية¹.

وتعتبر مبادرة ماكسويل أولى خطوات توحيد قوى الطبيعة، الأمر الذي أغرى أينشتاين لتمديد التوحيد إلى مجال أوسع يشمل الجاذبية، رغم ان محاولاته لتوحيد الأخيرة مع المجال الكهرومغناطيسي ضمن مبدأ منتزع واحد قد باءت بالفشل. فما كان يواجهه أينشتاين من مشكل إنما يتعلق بالجاذبية ذاتها، فهناك فجوة واسعة بين ظاهرة الكهرومغناطيسية من جهة، وظاهرة الجاذبية من جهة ثانية، ورغم تكرار محاولات أينشتاين لتخفيف هذه الفجوة، إلا ان النتيجة كانت مخيبة. كما بذل هايزبرغ وآخرون محاولات شبيهة بذلك دون نتيجة². وظهرت بعد عصر أينشتاين محاولات جديدة لانتزاع قانون موحد لقوى الطبيعة كافة بعد ان تمّ التعرف على قوتين أخريين هما القوة النووية الضعيفة والقوة النووية الشديدة، فرغم تمكّن العلماء من توحيد قوى الطبيعة: الكهرومغناطيسية والنووية الضعيفة، وحتى القوة الشديدة، ضمن حدود معينة فيما يُعرف بالنظرية الموحدة العظمى، إلا انهم لم يتمكنوا من دمج الجاذبية معها. وما زالت المشكلة قائمة حتى هذه اللحظة.

وفي الفهم الديني - كما في النص القرآني - يلاحظ ان تفسير سلوك الأنبياء وفقاً لمبدأ نفي العصمة المطلقة هو أرجح من الإعتماد على هذه العصمة، إذ يمكن انتزاع

¹ أينشتاين وإنفلد: تطور الأفكار في الفيزياء، ترجمه عن الفرنسية أدهم السّمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص108، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² الأسس الفلسفية للفيزياء، ص277.

المعنى الأول بسهولة من الآيات القرآنية، لأنها تشير إلى معنى مشترك، في حين إنها لا تدل على المعنى المشترك في حالة إفتراض العصمة المطلقة، إذ تحتاج في هذه الحالة إلى مختلف أنواع التأويل والتوجيه إلى الحد الذي تصبح فيه العلاقة بين ظواهر الآيات معبرة عن علاقة صدقوية، وهو ما لا يحدث مع حالة انتزاع المعنى الأول.

وللمقارنة بين هذا المنهج والمنهج التمثيلي أو القياسي، يلاحظ انه لا يوجد في هذا المنهج اسقاط مثلما لاحظناه في المنهج التمثيلي السابق عند تفسير الظواهر المختلفة. كذلك فإن النتائج المترتبة على المنهج الانتزاعي تعاكس النتائج المترتبة على المنهج التمثيلي. ففي المنهج الأول تكون المقدمات كثيرة لاستخلاص نتائج قليلة، هي عبارة عن المبدأ العام الذي يفسر المقدمات، ويتصف بقوة وثوقه وقيمه الاحتمالية إن لم يتحقق فيه القطع، في حين تكون النتائج في المنهج التمثيلي كثيرة أو قابلة للكثرة بفعل القياسات والاسقاطات من خلال مقدمات قليلة متمثلة بالمبدأ المنتزع من الظاهرة المختبرة. لهذا تكون النتائج - في هذه الحالة - غير موثوقة ولا قوية من الناحية الاحتمالية. يضاف إلى أنه بحسب المنهج الانتزاعي لا تتعدى النتيجة تفسير الظواهر المنظورة أو المختبرة بلا تعميم. في حين تتعدى النتيجة في المنهج التمثيلي الظاهرة المختبرة، وبذلك يحصل التعميم والتطبيق على كل ما لا يخضع للإختبار والفحص.

كذلك فإنه إذا كان من المفترض بحسب المنهج التمثيلي ان تكون الظاهرة أو القضية المختبرة قطعية أو انها ترد إلى ما هو قطعي أو قريب من القطع، فإن هذا القيد لا يشترط في المنهج الانتزاعي. إذ لو كانت المقدمات المعتمدة في المنهج التمثيلي غير ثابتة الصحة؛ فسوف لا يسفر التعميم القائم عليها عن نتائج صحيحة. في حين لا يشترط في المنهج الانتزاعي تحقيق حالات القطع والاطمئنان للظواهر والقضايا المختبرة، فلا يشترط القضاء على الاحتمالات المقابلة لكل ظاهرة أو قضية، بل يكفي أن يتحقق في القضايا المختلفة وجود محور مشترك قادر على تفسير جميع القضايا باتساق عوض اتخاذ مبادئ متعددة تتفرق في تفسير القضايا، لأن اتخاذ هذه المبادئ يفضي إلى اعتبار ما وجدناه من معنى مشترك عام بين القضايا الكثيرة قد جاء صدفة، وهو أمر غير مقبول مقارنة بالتعويل على المحور المشترك، وهو ما يعود إلى البساطة الشمولية كما سنتحدث عنها فيما بعد. وعندما تترجح القيمة الاحتمالية لكل قضية من القضايا المختبرة باتجاه محور محدد؛ فإن ذلك يساعد أكثر فأكثر على زيادة القيمة الاحتمالية لهذا المحور. وبذلك يتحقق انتزاعه كمبدأ عام كفيل بتفسير تلك القضايا.

وإذا كان غرض الانتزاع هو إثبات معنى محدد ينطبق ولو على قضية واحدة على الأقل دون تعيين، فإن ذلك يجعل من القيمة الاحتمالية للمبدأ المنتزع أعظم من أي قوة

احتمالية لأي قضية من القضايا المختبرة. وقد يبلغ المبدأ المنتزع درجة القطع واليقين، رغم ان كل قضية من تلك القضايا قد لا تكون قطعية و يقينة.

وعندما تكون المحاور والاطراف القبلية المتنافسة حصرية من الناحية العقلية، كالتنافس الحاصل في التفسير بين الصدفة والمبدأ القسدي، فإن المبدأ المنتزع يكفيه إثبات موجبة جزئية واحدة على الأقل، بمعنى ان اكتشاف الخطأ في بعض القضايا التي اعتمد عليها المبدأ، وإن كان يؤثر في القوة المعرفية للمبدأ ويضعف منها، لكن ذلك قد لا يؤثر في صحته؛ إن كانت الشواهد الدالة عليه كبيرة. إذ يكفي ان يكون المبدأ صحيحاً إذا ما ثبت على نحو القطع بأن إحدى القضايا أو الظواهر صحيحة تماماً من دون محور آخر منافس. ومع انه قد لا تثبت صحة أي قضية من هذه القضايا إذا ما أخذت بمعزل عن بعضها البعض، لكن بحسب الطريقة الاستقرائية والمنطق الاحتمالي فإنه يمكن ان تثبت صحة واحدة منها على الأقل بنحو مجمل، أي دون معرفة أي منها على وجه التحديد. ويُشترط في ذلك ان تكون المحاور المتنافسة حصرية كما أسلفنا.

وقد تحصل حالات من الشذوذ عن النظرية أو المبدأ المنتزع، ومع ذلك لا يضحى بهذه النظرية أو المبدأ؛ إن لم يكن في البين ما هو أفضل وأقوى منها. فعلى الصعيد العلمي - مثلاً - لوحظ ان حركات الكواكب حول الشمس تعاني شذوذاً طفيفاً لا يمكن تفسيره عبر قانون الجاذبية المنتزع عن الظواهر المستقرة. ولو أن هذه الحركات الشاذة تراكمت مع مرور الزمن لأدت إلى انحرافات عظيمة تقلب ميزان النظام الشمسي كله رأساً على عقب، بحيث إما أن الكواكب تنفلت من السيطرة خارجاً، أو تبتلعها الشمس لجاذبيتها الكبيرة، لكن نيوتن حيث لم يجد لهذا الشذوذ تفسيراً علمياً فإنه لجأ إلى التفسير الديني الميتافيزيقي، وهو أن الله يتدخل بين الحين والآخر ليعيد الكواكب الضالة إلى مسارها الطبيعي¹. وهو ما يعرف بالاستعانة بإله الفجوات، رغم أن نيوتن كان يتجنب الميتافيزيقا من أن تكون ملاذاً للفيزياء.

وفي الفهم الديني ان هذا الحال يقترب من المعنى الذي أكد عليه الشاطبي في دفاعه عن الأصول المطردة العامة واعتبار ما يخالفها مما جاء في ظواهر النصوص بأنها من المتشابهات، ذلك لأن الأصول علمت بالاستقراء على نحو قطعي بخلاف المخالف الخاص الذي دليله ظني فلا يعارض ما هو قطعي. فكما يقول: «فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرده فذلك من المعدود في المتشابهات التي يتقوى اتباعها، لأن اتباعها مفض إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة،

¹ ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص87-88.

فاذا اعتمد على الأصول وارجئ أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه»¹.

كما إنه إذا كان من المفترض في المنهج التمثيلي أن يمارس الفحص والاختبار العميقين، للظاهرة أو القضية التي يعتمد عليها في التعميم، فإن الأمر في المنهج الانتزاعي مختلف، إذ قد يمارس العمل بنوع من الحدس بحيث لا يحتاج الباحث أن يتوقف كثيراً عند كل ظاهرة يراد اختبارها، بل يكفي أن يكون لهذه الظواهر نوع من الشهادات الدالة على امكانية انتزاع مبدأ عام قابل لتفسير كل منها باتساق. وكل ذلك يعتمد على قوة دلالة هذه الشهادات والاختبارات. وبالتالي فالاختلاف بين المنهجين هو أن المنهج التمثيلي يمارس دور الاختبار الرأسي أو العمودي للظاهرة أو القضية، في حين يمارس المنهج الانتزاعي دور الاختبار الأفقي للظواهر والقضايا.

وفي تفسيرنا للموضوعات الخارجية عادة ما تنشأ معارفنا وفق صيغتين: فتارة ما يفرض الموضوع الخارجي نفسه على الذهن فينطبع الأخير به، مثل معارفنا الحسية المباشرة. فالإقتراانات الحاصلة لدى الموضوعات الخارجية والتي يدركها الذهن من دون صعوبة، هي ما تجعل الذهن يتأثر بها ويعتمد عليها في التفسير عادة. لكن تارة أخرى يحصل العكس، حيث تفترض أذهاننا قضايا معرفية معينة تسقطها لتفسير الموضوع الخارجي. فالعملية الحاصلة تنزيلية خلافاً للأولى التصعيدية. وإذا كان مبرر الأولى هو الاستقراء والانتزاع فإن مبرر الثانية هو الإفتراضات الذهنية، رغم أن بين العمليتين حدوداً متشابهة نتيجة التأثير المتبادل بين الموضوع الحسي والإفتراض الذهني. وتعتبر الأولى بسيطة، وأحياناً توحى باليقين أو توهم به، في حين تعتبر الثانية معقدة بحسب التدقيق العلمي، وهي متممة للأولى، لذا يكثر فيها التكهّنات.

3- المنهج التكاملي

يستند هذا المنهج إلى الجمع بين المنهجين الأنفي الذكر، على أن يكون المنهج الانتزاعي أساساً يستند إليه ومن ثم يقام عليه السلوك الإفتراضي التمثيلي. ففي هذا المنهج أنه يتم التعميم استناداً إلى المبدأ المنتزع الذي ينجح في تفسير الظواهر الملحوظة أو المختبرة، لذلك تكون الدرجة الاحتمالية التي يحظاها هذا المنهج أقل من تلك التي يتمتع بها المنهج الانتزاعي، فحتى لو افترضنا طبقاً للمنهج الانتزاعي أنه يحظى بقيمة عالية جداً لتفسير الظواهر المختبرة، إلا أن ذلك لا يدعو إلى إفتراض نفس القيمة مع المنهج التكاملي الذي يبني قضايا التعميم على الظواهر غير المختبرة.

¹ الموافقات، ج4، ص176.

لكن من الممكن رفع القيمة الاحتمالية كلما وجدت ظواهر جديدة تتفق ومنطق التعميم. فمثلاً إن قانون الجاذبية قد كسب قوة احتمالية أكبر للتفسير عندما شوهد ان بعض الظواهر الجديدة تتفق معه.

وفي غالب الأحيان ان من غير المقبول ان يعمم المبدأ على الحالات غير المختبرة ما لم يتم ذلك بانتزاعه من ظواهر عديدة مختلفة تؤهله لحالة التعميم، وكلما كانت المساحة المنتزع منها المبدأ أكبر كلما زادت القوة الاحتمالية للتعميم. فهو أمر يعاكس ما عليه المنهج الأول الذي يقفز من تعليل الظاهرة المحددة إلى التعميم، كما انه لا يتوقف عند حدود حالة الانتزاع وتفسير الظواهر المختبرة تفسيراً مشتركاً، وانما يسعى نحو مد الجسور إلى حالات غير خاضعة للإختبار، وهنا تتنافس النظريات في التفسير، وتكون موضعاً للإختبار والمحك، فكل ظاهرة جديدة إما أن تعمل على دعم النظرية أو المبدأ المعمم، أو انها تؤدي إلى اضعافه. لكن ذلك لا يفضي بالضرورة إلى تخطئة المبدأ وتركه عند لحاظ الشذوذ، فقد تكون هناك أسباب للشذوذ لا علاقة لها بخطأ المبدأ، مثلما لوحظ الأمر في قانون الجاذبية ابتداءً، فقد لاحظ العلماء ان هذا القانون لا ينطبق على بعض الظواهر إلا مع إفتراض وجود ظاهرة أخرى جديدة تعد محكاً لإختبار القانون. وفعلاً ان الشذوذ الذي شوهد لم يكن شذوذاً بل محكوماً بفعل ظاهرة جديدة يتسق فعلها مع مبدأ الجاذبية، وهو ما زاد من قيمتها التفسيرية.

هكذا كان الأمر مع اكتشاف كوكب نبتون الذي سبب حالة ما وُصف بالشذوذ في حركة مدار يورانوس. بل وتم اكتشاف كوكب آخر تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف، حيث أطلق عليه (بلوتو)¹. ثم إنه أُحتمل وجود كوكب آخر نتيجة الشذوذ أيضاً ولم تتم رؤيته بعد، إذ بلوتو ذو حجم صغير لا يصلح لتفسير حركة نبتون الذي يدور ببطء شديد جداً. لكن تبين انتهاء الشذوذ والحد من احتمال وجود كوكب عاشر².

على ذلك ان وجود الشذوذ لا يفضي إلى ترك النظرية حتى يظهر ما هو أرجح منها، ففي مثال نظرية نيوتن تبين ان فيها بعض الشذوذ مثل انحراف مدار عطارد، لكن لم تترك النظرية إلا بعد ان جاءت نظرية النسبية العامة لأينشتاين التي فاقتها في التفسير والشمول. كما تبين ان هذه النظرية عجزت أيضاً عن تفسير ظواهر أخرى كتلك المتعلقة بالعالم الجسيمي.

¹ انظر:

Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p.

72.

² فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، ص233 و75-76، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-
..mostafa.com

ومن النماذج على هذا المنهج في الفهم الديني تعميم قاعدة المصالح (الدنيوية) في الأحكام الشرعية القطعية، كما في الأحكام القرآنية. إذ نلاحظ أن الكثير من هذه الأحكام تشير صراحة إلى مقاصد تتمثل في مصلحة الإنسان الدنيوية، وعليها قد نعمم هذه المصلحة على سائر الأحكام المنصوص فيها، رغم أن بعضها لا يشير إلى أي مصلحة من ذلك القبيل، وهي المعبر عنها بالأحكام التعبدية. لكن كلما اكتشفنا ظهور مصلحة ما في هذه الأحكام - كإن تكون المصلحة طيبة مثلاً -، كلما زاد من القيمة المعرفية لتلك القاعدة.

تبقى ان تنمية المعارف البشرية تتردد بين المناهج الثلاثة السابقة؛ كقواعد كبرى تمارس دورها بعد الاتكاء على الضرورات العقلية. فهي أشبه بالبناء الهرمي القائم على مسلمات تفضي إلى بناءات فوقية، وعادة ان الثورات المعرفية تهز البناءات الأخيرة لا الأولى.

خلاصة القسم السادس

* يخضع الذهن البشري لعدد من القوانين العامة الثابتة، بدونها لا يتحقق النشاط المعرفي بكافة صورته وأشكاله. كما يتأثر بمجموعة من السنن العارضة. إضافة إلى كونه يعمل وفق قواعد إجرائية منتخبة.

* من المتعذر على البشر أن يفكروا خارج أسوار القواعد القبلية وإجراءاتها المنهجية، رغم أن الخيارات مفتوحة لديهم في أن ينتقوا ما شاء لهم من هذه القواعد، بوعي وبغير وعي.

* إن الاستقراء هو أداة هامة يتوقف عليها كل من الفهم والعلم والإدراك المنضبط، بوعي وبغير وعي. وهو قاعدة إجرائية محايدة من دون مضامين موجبة، مثلما هو قانون محتم للنشاط المعرفي.

* ينقسم التفكير من حيث المنهج إلى مسلكين: تجزيئي وتوحيدي. وللمسلك التوحيدي ثلاثة مناهج مختلفة، هي التمثيلي والانتزاعي والتكاملي، وهي مستخدمة لدى النشاطات المعرفية المختلفة، ومنها العلم والفهم.

* تتأثر الثقافات والعلوم بتغير الواقع، مما له أثر كبير في تغير الفهم الديني. وهي سنة تكوينية عامة تجري وفق قبليات غير منضبطة، لكنها قابلة للاستثمار بتحويلها إلى قواعد إجرائية إبستمية، سواء تعلق الأمر بالفهم أو العلم أو غير ذلك من المعارف.

* يتأثر الفهم بروح العصر ومفاهيمه وفقاً لسنن الواقع الموضوعي.

* تتحول الخبرات البشرية إلى عادات نفسية قابلة لتفسير الأشياء وتوقع حدوثها، كما قد يستفاد منها كقواعد إجرائية للتفسير العلمي وتنبؤاته.

* قديماً كان تأثير الفهم على العلم بارزاً، أما اليوم فقد انعكس الحال فأصبح تأثير العلم على الفهم هو الجاري.

* للقبليات والنص تأثير متعاكس، وفق قانون العلاقة العكسية للفهم، فكلما زاد أحدهما ضعف الآخر. ويبدأ التأثير بفعل القبليات لا النص، وعلى ذلك تترتب تفريعات القانون المذكور، حيث العلاقة الضعيفة والقوية والمتوسطة.

* تخضع نُظم العلوم الطبيعية لآليات القراءة كما تمارس في الفهم وفقاً لعلم الطريقة. كما تنطبق عليها قوانين العلاقة العكسية الثلاثة.

* تتضمن قراءة النص جملة من توقعات الفهم، وتبدأ عند الإطلاع على عنوان النص أو مقاطعه الأولى.

* لا يصح للقارئ الحصيف تحديد فهم الجزء تحديداً نهائياً من دون لحاظ فهم الكل.

* منطقياً يتوقف فهم الجملة النصية على الفهم الإجمالي للنص كله. ففهم الكل سابق على فهم الجزء ومتحكم فيه. وإذا كان من الممكن لجملة واحدة أن تغير فهم الكل؛ فذلك لا يتحقق إلا من خلال ارتباطها بالجملة الأخرى.

* تمتاز بعض الجمل النصية بكونها أقوى تأثيراً في الفهم مقارنة بغيرها، على شاكلة ما يحصل مع ظواهر الطبيعة. وقد تفضي العملية إلى تغيير فهم الكل، لا سيما وإن جمل النص محدودة خلافاً لظواهر الطبيعة.

* لا بد من أن يخضع الفهم إلى شيء من توجيهات النص، مع شيء من توجيهات الذات القارئة.

* إن الخضوع لتوجيهات النص قد يدفع إلى إعادة تصحيح المسلمات والقبليات غير المستقرة، حيث يؤثر البعدي في القبلي.

* يجمع الخطاب بين الكلام المشافه والواقع الحي الذي يتفاعل معه، خلافاً للنص الذي يتجرد عن الأخير. فالأول أقرب دلالة لإيصال المعنى مقارنة بالثاني، وكتعويض عن النقص يلجأ الأخير إلى الهرمنة والتأويل بلا حدود.

* إن الأصل في القرآن هو المشافه لا المدوّن، وهو يمثل الوحي بلا إجتهد، ويحمل القصد والمعنى الواضح ما لا يحمله الثاني لإنقطاع علاقته بالواقع الحي، ولتضمنه الكثير من الإجتهدات، لذلك فَقَدَ الكثير من الدلالات والإيحاءات.

القسم السابع
مسلمات الفهم ومستنبطاته

الفصل السادس عشر

مسلمات الفهم

لكل علم مسلماته الخاصة¹، ففي علم الطبيعة يعتبر مبدأ السببية أهم المسلمات المعتمد عليها في الكشف العلمي، وبالتالي فهو لا ينتمي إلى القضايا العلمية، بل يشكل أساس تكوينها، ولولاه لما كنّا نسمع عن العلم شيئاً.

وكذا هو الحال في الفهم الديني، إذ يعتبر مبدأ القصدية أهم مسلمات الفهم، وهو يقابل السببية في العلم الطبيعي. وهو يفترض أن يكون لصاحب النص قصد محدد وراء الألفاظ التي بثها فيه. فهو الشرط المعرفي الأساس لقراءة النص الديني. وبعبارة أخرى، تفترض قراءة النص أن يكون لصاحبه معنى مقصود يشكل الهدف المنشود للقارئ. وبغير ذلك سوف يكون النص لغواً بلا قيمة.

أما كيف يمكن التوصل إلى هذا الهدف من وجود المعنى المقصود للنص؟ فذلك ما يعتمد على القرائن الاستقرائية والتقديرات الاحتمالية. فكما عرفنا أن الاستقراء هو قاعدة قبلية كاشفة، سواء كان الكشف سببياً يتعلق بالعلم الطبيعي وعموم الإدراك البشري للأشياء، أو كان قصدياً يستفاد منه في الفهم الديني وغيره، حيث الكشف عن مقاصد الألفاظ ومعانيها.

ففي الفهم يفترض مبدأ القصدية وجود معاني ومقاصد وراء الظواهر اللفظية المبنوثة في النص، سواء تمكّنّا من تحديد هذه المعاني والمقاصد أم لم نتمكن.

وبين المعاني والمقاصد عموم وخصوص، فأحدهما تتضمن الأخرى وتزيد عليها، وهي أن إفتراض تحديد المعاني لا يسفر بالضرورة عن التمكن من معرفة مقاصد النص. أما معرفة الأخيرة فتقتضي معرفة المعاني سلفاً. فالمقصد لا يمكن تحديده من غير معرفة المعنى، في حين إن من الممكن تحديد المعنى رغم الجهل بالمقصد، وسبق أن عبّرنا عن الأخير بأنه صورة من صور معنى المعنى، أو نص نص النص. لكن في جميع الأحوال إن إفتراض وجود معاني ومقاصد للنص هو إفتراض لا يمكن ردّه، فأی

¹ نشير إلى أن بحثنا - هنا - حول مسلمات العلم والفهم الديني يمثل خلاصة ما جاء في الفصل السادس عشر من كتاب (منهج العلم والفهم الديني).

رد له يחדش بالغرض والحكمة من وجود النص، وانه بدون هذا الافتراض يكون النص لغواً وعبثاً.

ونجد في الفهم الديني ان انكار فكرة الغرض الإلهي، كالذي تشير إليه الاعتبارات الفلسفية، ومثلها بعض الاعتبارات الكلامية، كتلك التي يسلم بها الأشاعرة، كل ذلك يفضي إلى انكار المقاصد. أو على نحو أدق، هو ان مقالة المقاصد لا تتسق مع مقالة نفي الغرض الإلهي، فهذا النفي يصادم المسلمة القبلية بأن للنص مقاصد بدونها تصبح الدلالات اللفظية لغواً وعبثاً، وكلاهما لا يتناسبان مع نظرية التكليف التي تشكل جوهر الحقيقة الدينية. وبالتالي فغالباً ما يكون الخلاف حول المقاصد بشأن الجزئيات والمصاديق وليس مقصد النص والدين بإطلاق.

ويقف مبدأ القصدية في الفهم الديني موازياً لمبدأ السببية في علم الطبيعة. وإذا كانت الإشكالية الخاصة بمبدأ السببية هي البحث في العلاقات الكونية التي لم يستكشف منها روابط السببية كتلك المتعلقة بحركة الإلكترون - مثلاً -؛ فإن الإشكالية التي تنصدر مبدأ القصدية في الفهم الديني هي تلك المتعلقة بالنصوص المصنفة ضمن المتشابهات. فماذا يُقصد بها من معان ومقاصد؟

ولا شك إن هذه الإشكالية حول معاني ومقاصد النص تتطور إلى إشكالية تُعنى بالفهمين التعبدي والقصدي. ونقصد بالفهم التعبدي هو ذلك الفهم الذي يتأطر بإطار النص وحرفيته دون ان يتجاوز ظواهره، كالذي يبشر به الاتجاه البياني الصرف، وعليه تُبتنى ما يُعرف بالأحكام التعبدية في الفقه. فهي أحكام وقفية طبقاً لمتبنيات هذا الفهم. وهو لا يتوقف على قضايا الفقه، وإنما ينبسط على سائر قضايا النص اجمع.

أما الفهم القصدي فهو يتجاوز حرفية النص وإطاره العام، فقد يستعين بوسائل عديدة اضافية للتعرف على مقاصده، ومن ذلك العقل والواقع. وهو الذي تُبتنى عليه مقاصد الأحكام، فلولاها لتعذر على الفهم ان يصل إلى هذه المقاصد ما لم تكن ظاهرة جليلة يشير إليها النص صراحة كالذي يعول عليه الفهم التعبدي. ووظائفه لا تتوقف أيضاً عند حدود قضايا الأحكام الفقهية، بل تتعداها إلى غيرها من النصوص، مثلما يجري الحال لدى الفهم التعبدي.

وفي تراثنا الإسلامي ان الخلاف الكلامي الفلسفي حول ما إذا كان في الوجود علل اقترانية مصاحبة ذات سمة دلالية وصفية كالذي عليه الأشاعرة، أو علل فاعلة كما يراه غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين.. ان هذا الخلاف قد انعكس على قراءاتهم للنص الديني، ومن ذلك إن الأشاعرة اعتبروا كل الباءات الواردة في النص الديني والخاصة

بالأسباب والمسببات هي باءات مصاحبة وليست باءات سببية¹، لهذا عدوا الأسباب مجرد علامات دلالية دون ان تمتلك أدنى تأثير، إذ لا مؤثر في الوجود غير الله، وهو ما خالفهم عليه الفلاسفة وسائر المتكلمين.

كما ظهر على ذات الشاكلة خلاف حول ما إذا كانت هناك علل غائية أو لا؟ وهنا صفت الأشاعرة مع الفلاسفة في نفي هذه العلل مع بعض الاختلاف، وقد عارضهم حولها سائر المتكلمين، وقد انعكست هذه الخلافات على فهمهم للنص الديني.

وهنا يتجسد الخلاف حول ما إذا كانت هناك علل قصدية أو دلالات تعبدية في النص. فالطرح الذي يفيد الأشاعرة يفضي إلى التعبدية الوصفية دون القصدية، ففهمهم للنص لا يختلف عن طريقتهم في تحليل الوجود، رغم ان المتأخرين فصلوا بين الحاليين ووقعوا في مفارقة لا تقبل الحل. وعليه لو أهملنا النزعة المتطرفة للإعتقاد الأشعري المتقدم وتبنينا ما انتهى إليه الفقه لدى المتأخرين من تقسيم الأحكام إلى معنوية وتعبدية²، فسندرك ان هذا التقسيم يشغل منطقة محددة ضمن مساحة كبرى لإشكالية الفهم الثنائية، وذلك فيما لو اعتبرنا الأحكام المعنوية داخلة ضمن الفهم القصدى المشار إليه سلفاً.

وبالتالي قد يبدو للبعض ان ما يفهمه يدخل ضمن إطار القصد، فيما يبدو لبعض آخر انه يدخل ضمن إطار التعبد؛ على شاكلة ما كان يشير إليه كالفن من أن فهم مقاصد الله غير متيسرة؛ لأن قراراته لا تتأثر بأعمال البشر ورغباتهم ومصالحهم³.

تبقى المعضلة - في هذه الإشكالية - هي فيما إذا كان من الممكن تحويل الفهم التعبدى إلى الفهم القصدى، أي استكشاف الأبعاد المقصدية للدلالة النصية، لا سيما في القضايا الفقهية.

فمثلاً قد يقال إن من الأحكام المعدة من التعبديات لدى جميع المذاهب الإسلامية كالوضوء مثلاً هي من القصديات المعنوية، لا سيما عند التسليم بأن الغرض منه ومن الغسل هو المبالغة في النظافة كالذي يشير إليه السيد محمد رشيد رضا، معتبراً ان على

¹ ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، ضمن: الإلزام الثامن عشر (لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته).

² للتفصيل انظر حلقة (النظام الواقعي).

³ ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص181-182، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

ذلك دلالة عقلية وقرآنية لدى آية الوضوء ذاتها¹، حيث يقول تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾². فهذا التسليم يجعل من الوضوء مما يدرك قصده ومعناه دون ان يكون أمراً تعبدياً كالذي تذهب إليه المذاهب الإسلامية، ربما لكونها تعتبره داخلاً ضمن مفهوم الحكمة التي لا تكفي للتعليل.

إن التمايز بين الفهمين التعبدي والقصدي قد يطرح سؤالاً في الفقه حول ما إذا كانت وسائل الفهم القصدي لا تعد من صلب الدين، إذ الاستغناء عنها بوسائل أخرى يفي بالغرض، وبالتالي يصبح الدين مقتصرًا على التعبديات المحضة. أو ان التعبديات كوسائل، والمقاصد كغايات، هي ما تشكل الدين كله.

فالتعبديات بوسائلها أو موضوعاتها، والمقاصد بذاتها دون وسائلها وموضوعاتها، هي ما تشكل جميع ما يراد من الدين. وحقيقة الأمر ان جوهر ما ينبني عليه الدين في الفقه هو المقاصد ذاتها، لأن التعبديات إنما اعتبرت ديناً لعدم إدراك مقاصدها، ولو ادركت هذه المقاصد لانتفى كونها من التعبديات، ولأنحصر الدين في الفقه كله بالمقاصد، وهي ما يتعبد بها لذاتها.

على ذلك فإن ما يهم الباحث المتبني لنظرية المقاصد عند حصول التعارض بين الفهم القائم على التعبد، والفهم القائم على القصد، هو ان يحوّل مجالات التعبد إلى القصد من دون عكس.

فالمطلوب هو قلب المنهج، إذ غالباً ما يُتعبد بالأحكام ولو كانت من القصديات، بحجة انها مصنفة ضمن عنوان الحكمة غير الكافية للتعليل، بينما المطلوب في الحالة الجديدة العمل بتحويل التعبديات إلى قصديات. ولو افترضنا ان من الممكن تحويل الأولى إلى الأخيرة قاطبة؛ فستكون جميع الأحكام آيلة إلى التغيير. لكن المشكلة هي ان بعض التعبديات يصعب تحويلها إلى قصديات. وقد تكون من القصديات إلا أن تباعد الزمن وحجب الفقهاء جعلها تبدو من التعبديات، بمعنى أن الأصل هو القصد لا التعبد، وعند الشك والدوران لا بد من العودة إلى الأصل.

وعموماً إن التسليم بمبدأ الفهم القصدي، سواء في الفقه أو غيره، يجعل مجال البحث عن مقاصد النص مفتوحاً، خلافاً للفهم التعبدي. فبحسب الفهم الأخير لا جدوى من البحث عن مقاصد النص الخاصة للعجز عن معرفتها. ويكتسب العمل بمبدأ الفهم القصدي مبررات مستمدة من دلالات النص طبقاً لقاعدة الاستقراء.

¹ محمد رشيد رضا: المنار في تفسير القرآن، ج6، ص230 و234.

² سورة المائدة\6.

ونجد في الفهم القصدي ثلاثة أنواع من البحث، أحدها منصوص فيه، والثاني وجداني، أما الثالث فهو إجتهادي، وهو أيضاً ينقسم إلى ثلاثة فروع أخرى كما سنرى..

ويتميز القصد المنصوص فيه بأن النص دال عليه صراحة كما في الأحكام الفقهية، ومن ذلك القصد من الفطر في شهر رمضان، والقصد من الضعفية في شهادة الرجل قبل المرأة، وكذا القصد من لبس الجلباب للنساء، وما إلى ذلك..

أما القصد الوجداني فيتميز بأنه سرعان ما يصدّق به الوجدان الفطري، مخالفاً بذلك ما يعارضه من تعبد. فمثلاً يعمل الكثير من الفقهاء بمبدأ التعبد في التطهير، ومن ذلك التعدد في الغسل بالماء القليل أو غير الكر، حتى لو تمّ عبر عدد محدود جداً من قطرات الماء، فكل قطرة تمثل غسلة، في حين لا يكفي أن تهرق سطلاً من الماء أو أكثر في التطهير ما لم يتعدد الاهرار. فالتعدد مع القليل من الماء قد يكفي للتطهير، في حين لا يكفي مع عدم التعدد ولو كان كثيراً بما دون الكر.

وبالتالي فالفقهاء يعتبرون مسألة التعدد في هذه الحالة هي من التعبديات. وهو أمر مخالف للحدس الوجداني.

كذلك طبقاً للتعبدية في الفروض المالية للخمس والزكاة ميّز فقهاء الشيعة في عصرنا الحالي في الحكم بين التداولين القديم والحديث للعمليات عند البيع والشراء وما شاكل ذلك، فقد كان التداول يجري وفق الذهب والفضة، ومن ثم تحول حديثاً إلى العملات الورقية وما شاكلها.. لكن الفقهاء فرضوا في هاتين الحالتين حكماً مختلفين، فكانت الزكاة من نصيب التداول القديم، فيما كان الخمس من نصيب التداول الحديث، الأمر الذي جعلنا نقع في تعبدية غير مفهومة ولا معقولة، في حين إنها تجري في قضية يُفترض أن يكون لها معنى محصل بشهادة الواقع¹.

وهناك الكثير من القضايا الدينية التي ينطبق عليها هذا النوع من البحث، والذي نطلق عليه (القصد الوجداني)².

يبقى القصد الإجتهادي وهو المهم، ويتميز بأن القصد فيه ليس من المنصوص فيه، ولا مما يشهد عليه الوجدان الفطري مباشرة، بل يتم عبر التفكير والإجتهااد للتردد في القصد وعدم وضوحه، رغم وجود مراتب وسطي بين هذا القصد وكلاً من

¹ انظر بهذا الصدد ما لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية في نقده للفقهاء المعاصرين من الامامية الذين وقفوا عند حدود القالب الحرفي من النص، كما في كتابه: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم، ص76-77.

² انظر ما جاء في: النظام الواقعي.

القصدين المنصوص والوجداني. وهو ينقسم إلى ثلاثة أصناف من الإجتهد: محافظ ومغامر ومتهور.

ويذكرنا هذا التقسيم بما سبق أن قسمنا العقل إلى ثلاثة أصناف: مشدود ومهدود وخلق.

ولا شك إن بين المحافظة والمغامرة مراتب غير محددة، إذ قد يكون الإجتهد شديد المحافظة والإحتياط، أو يكون مغامراً، وقد يكون بين بين.

كما قد يحصل تجاوز لهذا الحد من (الإجتهد المغامر) فيما نسميه (الإجتهد المتهور)، وميزته انه يتقبل الإستدلال بأي شيء على كل شيء من دون مراعاة لمجال العلاقة التي تربط نتائج الإستدلال بمقدماته، كالذي يفعله الكثير من المعاصرين لدى فهمهم للنص الديني وفقاً للإنتقاء اللغوي مع إغفال السياق، لا سيما أصحاب النظام النسقي أو اللفظي، ومن قبلهم العرفاء والباطنية، ومن ذلك مثلاً إن لفظ (العذاب) في القرآن الكريم قد تحول لديهم إلى معنى (العذوبة) كالذي يشير إليه العارف محي الدين بن عربي، مما هو خلاف سياق النص وقلب مضاد لظهوره. ونجد على هذه الشاكلة الكثير من الإجتهدات المتهورة والفاصلة - بل والمخجلة أحياناً - على الصعيد الفقهي، سواء القديمة منها أو الحديثة.

ويمكن تقرير ان الصنف المحافظ من العلماء هو ذلك الذي يعول على القراءة الاستظهارية ويميل إلى المنهج البياني، وان الصنف المغامر هو من يعول على القراءة التأويلية ويميل إلى المنهج العقلي أو الواقعي، في حين يحتكم الصنف المتهور إلى القراءة الاستبطانية، أو على الأقل التأويل البعيد، ويميل إلى المنهج الباطني للفهم.

ويشابه الحال السابق ما جرى لدى علماء الطبيعة من انقسام بين محافظ ومغامر ومتهور. إذ عُرف في العلم ان هناك صنفين من العلماء يمارسون الحدس الاستقرائي والإستدلالي بشيء من الإختلاف: فهناك الصنف المحترز الذي يعمل بالإحتياط ولا يقبل تفسير الظاهرة موضع البحث إلا بعد وفرة عدد معقول من القرائن. كما هناك الصنف المغامر الذي يتسرع إلى وضع الفروض التفسيرية ولو بعدد ضئيل من الشواهد المؤيدة مع غياب المكذب. لكن يضاف إلى ما سبق هناك الصنف (المتهور)، وهو الذي يستدل بأي شيء على كل شيء، كالذي يتميز به اتباع النظام الميتافيزيائي ضمن نظرياتهم التخمينية.

على ذلك فإن الصنف المحترز لعلماء الطبيعة هو من يميل إلى النظام الإجرائي ويمارس ما يشبه القراءة الاستظهارية، وعلى خلافه الصنف المغامر إذ يميل إلى

النظام الافتراضي ويمارس ما يشبه القراءة التأويلية، أما الصنف المتهور فهو يتخذ النظام الميتافيزيائي وسيلة للبحث العلمي ويمارس ما يشبه القراءة الرمزية الاستبطانية.

لنركز على الإجتهد المغامر، فالإجتهد المحافظ قد استنفد اغراضه دون ان تكون له إمكانية للتطوير والاستكشاف. والإجتهد المتهور لا يمتلك قيمة من الناحية المعرفية الإستيمية. يبقى التعويل على الإجتهد المغامر كما يزاوّل في الفقه مثلاً، وغالباً ما يرتبط بتغيير الأحكام القطعية كما ترد في القرآن مثلاً لإرتباطها بالمقاصد، كشهادة المرأة وحجابها وارثها، وكالتعامل مع غير المسلم.. الخ¹. ومن ذلك ما ذكرناه أيضاً من ان الوضوء والغسل الذي يعول عليهما الشرع إنما جاء لطلب النظافة، وهو أمر إجتهادي تشهد عليه بعض الامارات.

وعلى هذا المنوال: هل يمكن تعليل التذكية في الذبح استناداً إلى معارضة ما كان يقوم به العرب من القرابين للأوثان؟ شبيه بالمقاصد المفترضة في تحريم التصاوير، لا سيما إن بعض التشديد في الأحكام، ومنها تلك المتعلقة بالطعام، جاءت لا بوصفها صالحة من حيث ذاتها، بل لاعتبارات عارضة، من قبيل العقوبة مثلاً، كالذي تصوره بعض النصوص حول ما حرمه الله على اليهود.

وعموماً لو أننا سلكنا هذا الدرب من الإجتهد لتحولت القضايا التعبدية إلى قضايا يفهم معناها طبقاً لمبدأ الفهم القصدي، فيتقلص بذلك أمر التعبدات ويتسع أمر القصدات والمعنويات، وهو مما تتشوق إليه الكثير من النفوس لولا الخشية من ان الأمر سيفضي إلى ظنون لا تحمد عقباها، وانه بذلك قد يتحول الدين شيئاً فشيئاً إلى غيره فلا يبقى منه سوى الأمور الكلية والمقاصد العامة، فما من شيء إلا ويمكن استبداله بغيره من الأحكام.

غير أن من الأخطاء الراسخة لدى الناس هو فهمهم للدين تبعاً للكثرة وأحياناً عدم الحصر، فقد تمّ ترسيخ فكرة أنه ما من شيء في الحياة إلا وله حكمه في الدين، والبعض يحاول ان يستدل على ذلك عبر جملة من الروايات. لكن بعضاً آخر يكتفي بوجود عدد كبير من الأحكام مصدرها النصوص الشرعية، ولو بشكل غير مباشر. مع أنه لا توجد ملازمة بين الدين ومثل هذه الدعاوى المكثرة. فقد يتعلق الدين بمسائل محدودة للغاية، كما قد يكون الغرض لا يتعدى رسالة ان لا اله إلا الله مضافاً إلى العمل الصالح واتمام مكارم الأخلاق.

¹ لاحظ التفاصيل حول الأمثلة السابقة في حلقة (النظام الواقعي).

على ذلك تكون المجتمعات معنية بالغرض الديني أكثر مما تُعنى بالنص الديني وأحكامه المعهودة. فالغرض الديني ثابت لا يتغير، وهو على الدوام يعبر عن ضرورة الإيمان بالله – واليوم الآخر – مع العمل الصالح.

فهذا هو مجمل ما تضمنه القرآن الكريم وأغلب ما دلت عليه آياته الكريمة بالحث والتأكيد.

وعليه فلو كان الدين لا يحمل غير هذا المعنى من الإيمان والعمل الصالح لأوفى بالغرض دون نقصان، كالذي عليه الديانة النصرانية. في حين لو أنه حمل ما حمل من الأحكام الشرعية والعلوم المختلفة الغنية دون الغرض المذكور لكان ناقصاً من دون وفاء. وقد يفسر هذا الأمر عدم إهتمام المشرع بجمع القرآن الكريم وضبطه، أو حفظه كما هو من دون نقص، طالما أن المهمة الملقة على عاتقه - من الغرض الديني - قد تمّ تأديتها تماماً.

لذا قد يعاد ترتيب الإشكالية القصدية إلى الحصيلّة التي ترى في الدين مرشداً وموجهاً أكثر منه مكوناً. في حين طبقاً للفهم التعبدى فالأمر على العكس، حيث يرى في الدين مكوناً أكثر منه مرشداً وموجهاً.

كما طبقاً لمبدأ القصدية يصبح البحث عن مجالات المرونة في الأحكام مبرراً، إذ تصبح هذه الأخيرة وسائل لتحقيق غايات مطلوبة. فمن المرونة ما ورد في القراءات السبعة لحروف القرآن، وإختلاف صيغ التشهد في الصلاة، وعدد ركعات الصلاة وغير ذلك مما يمكن ان نسماه قاعدة التوسعة والانفتاح. وهو خلاف ما يتمّ تصويره بحسب مبدأ الفهم التعبدى.

يبقى أن نميز بين العلاقة الروحية للإنسان وبين التطبيقات الشرعية، فالثانية متغيرة ومتحولة، وهي تختلف من دين لآخر ومن مذهب لثانٍ، خلافاً للأولى لكونها مطلوبة وثابتة على الدوام. ويلاحظ ان التطبيقات الشرعية، منها ما يرتبط بالعلاقة الروحية للإنسان، ومنها ما هي وضعية لتنظيم علاقات البشر فيما بينهم. فالأولى أدعى للثبات من الثانية، فالثانية مدنية اجتماعية وهي من الأمور المتغيرة، ومقاصدها واضحة المعنى، في حين تتصف الأولى بكونها تشتمل على أمور تعبدية وروحية، وهي لهذا تميل إلى الثبات النسبي. وتمثل العلاقة الروحية جوهر الإيمان الذي يتقوم به الدين لدى المتلقي. ويمكن تسليط الضوء على هذه العلاقة عبر الفقرة التالية¹.

¹ نشير إلى ان هذا البحث مستجد أضفناه إلى الطبعة الثانية لعلم الطريقة. وسبق نشره في موقع فهم الدين بتاريخ 2021-7-12:

الإيمان والحاجة الروحية

للدين عند المتلقي خاصتان متميزتان، فبالإضافة إلى المنظومة المعرفية، ثمة ما هو أهم وأعظم تمثيلاً، وهو الحاجة الروحية. وبذلك يختلف الدين عن العلوم والمعارف الصرفة، ومنها العلم الطبيعي. وعند المقارنة بينهما نجد أن كلاهما يحمل منظومة معرفية تحتاج إلى تحقيق، فالدين يتحول لدى المتلقي إلى نوع من الفهم، فهو يندّ عن الاتصال المباشر باستثناء المؤسسين الأصليين للديانات، أما غيرهم فبحاجة إلى وسائط. في حين يمثل العلم الطبيعي - في حد ذاته - وسيلة للاتصال غير المباشر بالطبيعة، وهو بهذا يوازي الفهم المعرفي للدين، ومثله بقية العلوم.

ومن حيث الأساس، يعتبر العلم حاجة معرفية قبل ان يكون أداة لتيسير متطلبات الحياة البشرية. وهو عندما يتمثل بالنظريات فإنه لا يمانع من تقبل النظرية الخاطئة عند غياب البديل الأنسب وفق المنهج والمعيار المتبع. بل قد تُرجح النظرية الخاطئة على الصحيحة عندما تتعارض الأخيرة مع هذا المعيار.

وهذا ما يفسر علة تمسك العلماء ببعض النظريات التي تبدو خاطئة وسطحية مثل الداروينية. فربما يكون أغلب المحققين منهم غير مقتنعين بها وبحكاياتها الاسطورية، لكنهم مضطرون إلى التمسك بها حفاظاً على المنهج العلمي كي لا يدفع ثمناً باهضاً.

وثمة من يشير إلى هذه الحاجة وفقاً للمعيار المسلم به، وكما صرح عالم المناعة سكوت تود Scott C. Todd في مجلة الطبيعة Nature عام 1999، فقال وهو بصدد نقد نظرية التصميم الذكي ID: «حتى لو كانت جميع البيانات تشير إلى مصمم ذكي، فإن مثل هذه الفرضية مستبعدة من العلم لأنها ليست طبيعية»¹.

أما الدين لدى المتلقي فحيث أنه معني بالحاجة الروحية أكثر من تعبيره عن الحاجة المعرفية؛ فهذا ما يجعله قادراً على تعويض النقص المعرفي في تبرير قضاياها، أو حتى صعوبة إثبات أصله. إذ يكفي في هذه الحالة أن تكون المعيشة الدينية غطاءً لكل نقص، بل وبدلياً عن كل محاولة لتأسيسه من الخارج. وهذا ما يفسر علة عدم زعزعة ثقة التابعين لمذاهب الأديان رغم كثرة أخطائها وتناقضاتها. فالحاجة الروحية والنفسية إلى الدين هي أكثر سلطة وإحكاماً مقارنة بشأنه المعرفي.

¹ SCOTT C. TODD, A VIEW FROM KANSAS ON THAT EVOLUTION DEBATE, NATURE VOLUME 401, PAGE 423 (1999). LOOK: [https:// www.nature.com/ articles/ 46661](https://www.nature.com/articles/46661)

إذاً، سواء في العلم أو في الدين، يمكن المحافظة على المنظومة المعرفية وإن كانت غير مثبتة، أو حتى خاطئة، عندما لا يتوفر البديل المناسب. فالعلم الحالي يتبع معياراً فلسفياً يعمل على فلترة النظريات كأصل موجّه، بغض النظر عن صوابها. والدين لدى المتلقي يفعل ما يشابه ذلك تحت سلطة الحاجة الروحية، فحتى لو أكتشف خطأ متجذر في الدين فانه يعوّض بتلك الحاجة عند عدم توفر البديل المناسب، وهذا ما يجعل المتلقي يعمل على تأسيسه من الداخل؛ عبر إجراء فهم كلي مناسب وسط امكانات للفهم لا تحصى.

إن المتلقي يساهم في صناعة الدين بالفهم المناسب. فإذا كان الدين سابقاً على الفهم من حيث الثبوت، فإن العكس حاصل من حيث الحضور، أي ان الفهم سابق على الدين في حضوره لدى المتلقي. وإذا كان الدين متفرداً في ذاته، فصناعته على العكس من ذلك تتعدد بتعدد الأفهام من دون حدود. إذ تعتمد هذه الصناعة على المتلقي، وكل صناعة هي «دين ثانوي» كما يتلقاها الأتباع.

وقد تعبّر هذه الصناعة عن اتجاه من اتجاهات الفهم الممكنة بلا حدود، كما قد تعبّر عن مذهب معين يتلقاه الناس بالقبول والاتباع، فتكون حاجباً عن الدين الأصلي، بل كثيراً ما تعامل بأنها هي الدين ذاته. ويعبّر عنها بالدين الصحيح، وعندنا - نحن المسلمين - يعبّر عنها أحياناً بالإسلام المحمدي الأصيل، أو الإسلام الصحيح، أو غير ذلك من المسميات المناطة بالصناعة الدينية التي يتقدم فيها الفهم على الدين حضوراً كما أسلفنا.

وبالنسبة للمتلقي، يتقوّم الدين بالإيمان، لكن الأخير قد يتولد استناداً إلى الحاجة الروحية من دون دين يُتعبّد به. فهذه الحاجة متأصلة في روع البشر، فتظهر انعكاساتها على هيئة معاشات روحية متنوعة للإيمان، بما فيها الأشكال المختلفة للدين.

فالأساس الذي يستند إليه الإيمان ليس الاعتقاد بوجود الإله والغيب عموماً، ولا تأثيره الدائم على الشاهد والعناية به، بل الاحساس بذلك بما يفوق الاعتقاد، كتفوق تذوقنا لطعم التفاحة على علمنا بهذا الطعم. فالاحساس الروحي بالعناية الغيبية هو الأصل الذي يتقوّم به الإيمان خصوصاً والدين عموماً، وهي تتخطى الأسباب الطبيعية دون التعارض معها بالضرورة. وبفضلها ينبني التعلّق الروحي المباشر، فهي كالأم بالنسبة للرضيع الذي لا يفارقها. ويترتب على هذه المسألة جملة قضايا أبرزها الرضا الايجابي بقضاء الله خيره وشره.

ومن الناحية الإبتيمية يكون الإيمان، مثل الدين، مرتبطاً بمنظومته المعرفية، وقد يصعب اثباتها لمحتواها الغيبي، فيكون الاهتمام ليس بتأسيس المنظومة من الخارج، بل صناعتها وتأسيسها من الداخل؛ لتصبح مقبولة ومناسبة حسب فهم المتلقي. لذلك

فالإيمان لا يناط بأدلتة المعرفية بقدر حاجتنا إليه روحياً، الأمر الذي يتجسد بالمعاشية. فلو لا هذه الحاجة والمعاشية القائمة عليها لتقلص إلى أدنى حد ممكن ليفسح المجال إلى غيره من المعارف.

فالإيمان هو مسلك ناجح كما تثبته المعاشية دون اعتبارات خارجية من الدليل أو غيره. وهو من هذه الناحية على شاكلة الثقة بالعلم؛ لا تأتي عبر التفسيرات النظرية، بل لما يمدّه من تنبؤات ناجحة.

فهذه تجربة ناجحة، وتلك تجربة ناجحة، بغض النظر عن الأدلة المعرفية والنظرية.

وعادة ما توصف الحالة الروحية التي يتمظهر فيها الإيمان بالتجربة، لكن اصطلاح «المعاشية» أكثر دلالة من «التجربة»، فالمعاشية ذات سمة متواصلة لا يراد منها اختبار ما تتضمنه من معرفة، وإن كان يجري الاختبار على نجاح المعاشية بما تحقّقه من نتائج مناسبة، فهي حالة ذوقية يستشعر بها من يعيشها بالطمأنينة والراحة والسكينة، لذلك يمارسها مختلف أصناف البشر، سواء كانوا موحدين أو من أصحاب الديانات الوثنية أو من أتباع وحدة الوجود الصوفية.

أما الملحدون فقد تنتابهم بعض المعاشيات الروحية بشكل أو بآخر، ويبدو ان من الصعب ان يقضي الانسان عمره من دون الاحساس بهذه الحاجة وممارستها بشكل ما من الأشكال، سواء كان ذلك ضمن الإطار الديني أو خارجه. فهو أشبه بحالة الاقتران الجنسي الذي قد يتمتع عنه الفرد بإرادته تماماً، لكن ليس بوسع البشر - كأغلبية - الاعراض عنه.

وكما أشارت بعض الدراسات العلمية إلى ان الإيمان بالمعنى الموسّع قد ثبتت حاجته البايولوجية، وان له فوائد في الصحة البدنية والنفسية والاجتماعية. وهذا ما أكدّه عالم الأعصاب الأمريكي أندرو نيوبيرج في كتابه المشترك مع مارك روبرت والدمان (كيف يغير الله دماغك) عام 2009، فذكر بأن البحث الميداني قد أظهر لنا أن الله هو جزء من وعينا، وأنه كلما فكرنا أكثر في الله كلما قمنا بتغيير الدارات العصبية في أجزاء معينة من دماغنا، وبالتالي إن الله يستطيع ان يغير دماغنا، دون ان يهم إن كنّا من أتباع الدين المسيحي أو اليهودي أو الإسلامي أو الهندوسي أو الإلحادي أو اللاأدرية.

وأشار إلى ان الدماغ البشري مبني بشكل فريد لإدراك الحقائق الروحية وتوليدها. واقترح ان يكون الله هو شعور أكثر من كونه فكرة، وأن التجربة الروحية لكل شخص تقريباً فريدة من نوعها، وأن هذه التجارب غالباً ما تولدها حالات طويلة الأمد من

الوحدة والسلام والحب. كما اعتبر ان الشيء الذي تعلمه هو أن وراء دافعنا للبقاء وجود قوة أخرى، وأفضل كلمة لوصفها هي الإيمان. وقصد بها ليس فقط الإيمان بالله أو العلم أو الحب، بل والإيمان بأنفسنا وبيعضنا البعض.

فوجود الإيمان في روح الإنسان هو ما يدفعنا للبقاء على قيد الحياة ويعطيها معنى يجعلها تستحق العيش بالأمل والتفاؤل. فالإيمان جزء لا يتجزأ من خلايانا العصبية وجيناتنا، وهو أحد أهم المبادئ التي يجب تكريمها في حياتنا. مع أخذ اعتبار ان بعض الناس يضعون إيمانهم بالله، بينما يضعه آخرون في العلم أو العلاقات أو العمل¹.

إن التعامل مع المعاشية الإيمانية هو على شاكلة التعامل مع المعاشية الحسية عموماً، حيث نستشعر بالوثوق والطمأنينة ما يلبي حاجتنا وإن افتقرنا إلى الدليل على صحة ما تنبني عليه هذه المعاشية الروحية من منظومة معرفية.

ففي المعاشية الحسية نشعر باندماجنا في الواقع العام وتفاعلنا معه دون أدنى شك، وهذا ما يجعلنا نؤمن بوجود الواقع الموضوعي العام إيماناً لا ينتابه أدنى شك من الناحية العملية، رغم غياب الدليل النظري على هذا الإيمان كلياً.

وبالتالي فليس كل قضية تحتاج إلى دليل وبرهان، فبعض القضايا واضحة وإن لم نمتلك عليها الدليل، سواء كانت بديهية أو غير بديهية.

ولعل معايشتنا الواقعية هي خير مثال. فقد نشكك في شيء خاص رأيناه إن كان واقعاً أم وهماء، لكننا لا نشكك إطلاقاً بأننا نعيش الواقع العام ونتفاعل معه اجمالاً وإن لم نمتلك على ذلك الدليل والبرهان.

كذلك هي التجربة الإيمانية، فنحن نعيشها ونتفاعل معها كحقيقة مجملة مسلم بها دون التدقيق في تفاصيلها المعرفية.

وما يجعلنا نعيشها هو حاجة روحية متأصلة؛ فنتعامل معها تعامل البديهيات وإن لم نمتلك عليها الدليل والبرهان المقنع، يكفي انها تلبي حاجتنا الروحية العامة، مثلما تلبي حريتنا البشرية بعض حاجتنا المتأصلة حتى لو كنّا لا نمتلك عليها دليلاً يقضي بأننا

¹ Andrew Newberg and Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain, 2009.
Look:

<https://b-ok.africa/book/1231360/bd31c3>

أحرار بالفعل من دون وهم. وحقيقة يوجد ما يدلّ ظاهراً على هذه الحرية كما أشرنا إليه في (مفارقات نقد العقل المحض).

لذا نعتقد انه حتى لو كانت حريتنا الانسانية ومثلها معاشتنا الإيمانية متأسسة على الأوهام؛ فإنها تعبّر عن وسائل هامة لتحقيق غاية وجودية عظمى. ومن وجهة نظرنا تتمثل هذه الغاية بالتطور الذي سيتحول فيه البشر إلى كائن جديد مختلف، كالذي فصلنا الحديث عنه في بعض الدراسات المستقلة¹. وهذا في حد ذاته يصحح الحكمة من وجود مثل هذه الظواهر حتى وإن كانت وهمية خادعة. فقد يكون من ضمن الخطة الوجودية أن تتحقق بعض المصالح عبر الأوهام، أي ما يتوهمه البشر انه حقيقة. وفيها يصبح الوهم أحد العناصر الوجودية الهامة والممهدة لتحقيق الغايات المطلوبة.

وليس هذا بالأمر الغريب، فكثيراً ما نستخدم لغة الإيهام في سرد القصص لأطفالنا، وهي من الوسائل الهامة التي تعمل على توسعة خيال الطفل، سواء أدركنا ذلك أم لم ندرك. بل أكثر من هذا إننا نتعامل معهم أحياناً بهذه اللغة، إما لأجل الحفاظ عليهم، أو لتنشئتهم بما يتناسب مع طبيعة ادراكاتهم.

ونعتقد أن الوعيد الديني بالعذاب الطويل الأمد هو من هذا الصنف الإيهامي، كما سيأتي تفصيل ذلك خلال الفصل الأخير من هذا الكتاب.

وعموماً نعتقد ان لأصالة الحاجة الإيمانية غرضاً يستهدف غاية وجودية مقبلة. وعلى الرغم من تنوعها وانها تتلبس أحياناً بالمظاهر المعيارية كما في الأديان التوحيدية الحاملة لنظرية التكليف، إلا انها قد تستهدف غرضاً وجودياً نحسبه متمثلاً بولادة كائن جديد قادم يختلف عن مزايا ما يتصف به البشر حالياً، رغم عدم وعينا بمثل هذا الغرض.

فقد تستهدف الأفعال البشرية غايات مصلحة مدركة، كما في تحقيق مصالح الخاصة والعامة، لكنها قد تقضي إلى تحقيق أهداف بعيدة غير مدركة، أي إنها تنشأ من خلال المصالح المدركة ذاتها وإن لم تكن محل وعي وادراك. بل اقتضت حكمة الوجود ان تنشأ بهذا الشكل. فهي أشبه بتحقيق المصالح العامة دون قصد من خلال تنفيذ الأهداف الخاصة بقصد ووعي.

¹ انظر: المنتظر القادم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ 2-5-2021:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=167>

كذلك: لماذا نحن هنا؟، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ 22-6-2021:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=172>

فالأفعال البشرية تمتلك مصالح مختلفة، منها شخصية، ومنها اجتماعية، قد تكون محدودة ضمن نطاق معين، كما قد تنبسط على البشرية جمعاء، وقد يبرز أثرها أكثر فأكثر عبر تقادم الزمن، كما هو الحال في الابداعات الفريدة للعلماء، لكن قد تحقق هذه الأفعال نوعاً آخر من المصالح نعبر عنه بالمصلحة التحويلية، حيث تؤدي الأفعال البشرية إلى ايجاد كائن جديد أكثر كمالاً؛ سواء بقصد أو بغير قصد.

وتعتبر المصلحة الأخيرة مفترضة، خلافاً للمصالح السابقة، فقد تكون وهمية. إذ حتى مع التسليم بنظرية قدوم كائن جديد متحول، فليس بالضرورة ان يكون ذلك معتمداً على الأفعال البشرية وتصاميمها، إذ قد ينشأ بفعل الغزو الفايروسي والبكتيري وفق نظرية الكون الجرثومي، أو وفق طرق أخرى مختلفة.

لكن في جميع الأحوال نعتقد ان حياة البشر ممهدة لمصلحة ايجاد كائن جديد. وهي المصلحة الوحيدة غير المتحققة إذا ما قارناها بغيرها من المصالح السابقة. وافترضها قائم على جملة أسباب ومبررات؛ مثل ان نشوء البشر قد نتج عن سلسلة ممتدة من التطور الطولي المدعوم بالغائية والتوجيه، وان نشوء الانسان الحديث قد تدرج ضمن عدد من المراحل التكاملية، لكنها ما زالت ناقصة تحتاج إلى اتمام.

لقد سبق ان أشرنا إلى ان الإيمان هو جزء متأصل في الدين رغم استقلالية الأول، إذ قد يتحقق الإيمان من غير دين، لكن من المحال ان يحصل العكس.

وهذا يعني ان للدين منظومة اعتقادية أكثر سعة من الإيمان ذاته. لذلك تزداد صعوبة الاستدلال عليها وتأسيسها من الخارج مقارنة بالإيمان، ويكتفى بالتأسيس الداخلي. وحيث انها واسعة، فإن امكانيات التأسيس الداخلي تزداد تنوعاً فهماً وصناعة.

لذا فعلى المتلقي ان يختار واحداً من الامكانيات المتنافسة للأنساق الاعتقادية، فيصبح النسق المختار ما يمثل صناعة الدين التي تتأسس عليها المعاشية الروحية.

وعليه تتنوع الأنساق الاعتقادية القائمة على المنظومة الدينية الواحدة، وجميعها يصبح مدعوماً بالحاجة الروحية للإيمان، ولولا هذه الحاجة لأصبحت مجرد اعتقادات غيبية يصعب التمسك بها. لكن بفعل الحاجة الروحية يشتد الالتزام بالنسق الاعتقادي، إلى درجة قد يضحي الفرد بنفسه من أجل هذا النسق، حتى وإن كان خرافياً أو شديد الضرر والخطورة.

وعادة ما يخطئ البشر ويضلون في عدد من الحالات عند الصناعة الدينية للأنساق الاعتقادية، ويمكن اجمالها كالتالي:

1- إنهم كثيراً ما يجعلون الإيمان مرتبطاً بمخلوقات مثلهم ويختلفون حولها، فيظهر الغلو وشدة المعادة والتكفير والتضليل لبعضهم البعض، ومن ثم فضرر مثل هذا الإيمان أكثر من نفعه.

2- إنهم يوسعون من دائرة الاعتقاد الديني عبر تفاصيل من الصعب اثباتها، أو حتى تبدو هشة للغاية. ومن ذلك إنهم في الدائرة الإسلامية يكثر من الاعتقادات القائمة على الحديث المنقول بحجج واهية.

3- إنهم يعملون بالفهم المفصل للقضية الواحدة مع كثرة الاحتمالات والوقوع في الخطأ، كما هو الجاري في الفقه والتفسير.

4- إنهم يحكمون القضايا الدينية على الوجدانيات مثل القيم الأخلاقية العامة.

5- إنهم يجردون النص الديني من علاقته بالواقع التنزيلي.

6- إنهم يدعون إلى الأنانية المتوحشة، ليس فقط من حيث الميل إلى الاعتداء على الآخر وربما قتله، بل كذلك إنهم يرجحون العمل بالمظاهر والشكليات الدينية من الواجبات وحتى المستحبات على تسديد الحاجات الانسانية الملحة. ولك أن تتخيل العكس؛ كيف سيكون حال المحتاجين والفقراء حينها؟!

هذه هي أهم فقرات النسق الاعتقادي التي صاغها البشر كصناعة دينية ضارة غير صالحة. ويؤسف له أن أثرها ما زال شديد الوطء حتى يومنا هذا.

ولكي تُصحح وتكون صالحة للبشر لا بد من صناعة دينية معاكسة تقوم على الفقرات التالية:

1- جعل الإيمان والمعاشية الروحية مرتبطة بالخالق لا المخلوق. فمهما علت مرتبة الأخير فانه لا يفيد ولا يستفيد.

2- ينبغي تقليص قضايا الاعتقاد، وما يرتبط به من عمل، إلى أقصى حد ممكن عبر الأخذ بما هو قطعي دون غيره.

3- أن يُجرى نحت القضايا الدينية وفق مسلك الفهم المجمل دون الدخول في متاهات التفصيلات المحتملة التي لا تثمر ولا تنتهي إلى حد.

4- جعل القيم الأخلاقية والمقاصد الدينية العامة هي الحاكمة على جزئيات القضايا الدينية لا العكس.

5- ربط النص بالواقع من دون تجريد.

6- شجب الأنانية الدينية المتوحشة وإبدالها بالإثرة الدينية المتفتحة عبر احترام خيارات الآخر من دون اعتداء، مع ترجيح تسديد الحاجات الانسانية على المظاهر والشكليات الدينية.

هذه مجمل فقرات الصناعة الدينية الصالحة كما فصلنا الحديث عنها في (النظام الواقعي).

الفصل السابع عشر

مستنبطات الفهم

لمستنبطات الفهم خمسة أصناف تتولد عند إجراء عملية الفهم، هي: الحقائق والقواعد والنظريات والقوانين وتلك التي لها علاقة بـ «الأخر». وتعد هذه المستنبطات من البعديات لا القبلية، أي أنها نتاج الفهم وليست سابقة له كما هو الحال مع القوانين والسنن والقواعد السابقة. ويمكن تسليط الضوء عليها كما يلي:

1- الحقائق المستنبطة

والمقصود بها تلك المعارف التي تستنبط من النص، وتكون معلومة دون أدنى شك، لذلك أطلقنا عليها (الحقائق المستنبطة). ولا يعني لفظ الحقيقة هنا الكشف عن الواقع الموضوعي، بل كل ما يعنيه هو العلم بمعنى النص دون شك. وهي على شكلين: حقائق كلية، مثل حقيقة التكليف، وحقائق جزئية، كحقيقة أنه لم يُذكر في القرآن من أسماء أصحاب النبي سوى زيد، كما لم يُذكر فيه اسم شخص في حياة النبي قد توعده الله بالنار غير أبي لهب... الخ.

2- القواعد المستنبطة

وتتصف بكونها موضع إعتداد في التوليد، وميزتها أنها موضع اتفاق لدى المنتمين إلى الأصل المولد الذي يتبنونه، كما أنها منتزعة من النص، وبذلك أنها تختلف عن قواعد الفهم التي مرت معنا. وهي تختلف عن النظريات التي صفتها أنها ليست موضع اتفاق، فمثلاً نعدّ القياس الفقهي من النظريات لا القواعد، باعتباره ليس مورد اتفاق بين العلماء الذين يدينون لقاعدة الفهم العرفي كأصل مولد. ومن القواعد المتفق عليها: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، المشقة توجب التخفيف، دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب... الخ.

3- النظريات المستنبطة

تتميز النظريات المستنبطة عن نظريات الفهم وقواعده بأنها مستنبطة من النص وليست سابقة عليه، فهي بالتالي من البعديات لا القبلية. وتتباين فيما بينها من حيث السعة والضيق والإعتداد والتأثير والتعارض والاستقلال. ويمكن تصنيفها بحسب

علاقاتها مع بعض إلى خمسة أصناف؛ فقد تكون علاقاتها قائمة على الإعتماد أو التأثير أو التعارض أو الاستيعاب أو الاستقلال. وهي بالتالي كالتالي:

أ. نظريات الإعتماد:

ذلك ان الكثير من النظريات تستند إلى نظرية أعلى منها درجة، لولاها ما قامت لتلك النظريات قائمة. وقد تضيق دائرة الإعتماد مثلما قد تتسع. ومن ذلك نظرية القياس، حيث يتوقف عليها الكثير من النتائج الفقهي لدى أغلب المذاهب السنية. وكذا نظرية الإمامة لدى الشيعة، إذ تعتمد عليها الكثير من النظريات العقائدية والفقهية، وتتوجه تبعاً لها من دون عكس. فالعلاقة بينهما هي علاقة بيان بمتشابه. فمثلاً لدى الإمامية إن تفسير قضية فدك يتبع ما عليه البيان في نظرية الإمامة، ولولا ذلك لكان للمسألة بعد آخر مختلف. فلو أن الباحث الإمامي كان يحسن الظن بالخليفة الأول وأنه لم يعارض نصاً إلهياً في الخلافة لأمكن توجيهه منعه تسليم فدك إلى فاطمة الزهراء تبعاً للحديث الذي نقله عن النبي (ص)، كما في صحيح البخاري ومسلم¹. وبالتالي فإنه يفسر هذه القضية تبعاً لمسألة الموقف من الإمامة. فلديه إن الإمامة أصل بين يوجه على أساسه سائر القضايا الدينية الأخرى، فتكون هذه القضايا بمثابة المتشابه التي تحتاج إلى بيان ذلك الأصل.

ويمكن القول بأن نظريات الإعتماد تلعب دوراً في التوليد المعرفي مثلما تلعبه القبلية أو الأصول المولدة. ولولا انها مستنتجة عن الفهم لكانت بموضع تلك الأصول، وذلك لكثرة ما يعتمد عليها في التوليد والتوجيه.

ب. نظريات التأثير:

ذلك ان بعض النظريات تتصف بكونها ذات أثر ملحوظ على غيرها من النظريات وإن لم يصل مداه إلى حد الإعتماد التام. وقد تضيق دائرة التأثير كما قد تتسع. كما قد تتحول مثل هذه النظريات إلى نماذج معرفية ارشادية (باراداييم) تستند إليها سائر

¹ جاء في الصحيحين عن عروة بن الزبير عن عائشة أن فاطمة عليها السلام، ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله أن يقسم لها ميراثها، ما ترك رسول الله مما أفاء الله عليه، فقال أبو بكر: إن رسول الله قال: (لا نورث، ما تركنا صدقة). فغضبت فاطمة فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرة حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله ستة أشهر، قال: وكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها مما ترك رسول الله من خير وفدك، وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ. فأما صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى علي والعباس، وأما خير وفدك فأمسكها عمر وقال: هما صدقة رسول الله، كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلى من ولي الأمر، قال: فهما على ذلك إلى اليوم (صحيح البخاري، حديث 2926. وصحيح مسلم، حديث 1759).

النظريات. وأبرز مثال عليها نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي تتأثر بها الكثير من النظريات في الوسط الشيعي؛ كنظرية المصلحة والخمس والأفانل وغيرها.

والفارق بين النظريات الإعتماضية والنظريات التأثيرية، هو ان الأولى تعد أساس غيرها من النظريات، بحيث لولاها ما كان لغيرها من أثر، في حين إن الثانية لا تعد أساساً لغيرها، لكنها تؤثر عليها بعض التأثير.

وبالتالي يصدق القول بأن النظريات الإعتماضية قد تكون الأصل في وجود النظريات التأثيرية من غير عكس.

فمثلاً إن نظرية الإمامة، وهي من النظريات الإعتماضية، تعد أساس نظرية ولاية الفقيه المطلقة، رغم ان هذه الأخيرة هي من نظريات التأثير.

ج - نظريات التعارض:

ذلك ان بعض النظريات قد تتعارض فيما بينها، وتكون متكافئة أو غير متكافئة فيتزجح بعضها على البعض الآخر، وقد يكون الترجيح بنظر بعض المذاهب دون البعض الآخر. أو يكون بحسب ما عليه الأصول المولدة، كما قد يكون ذلك ضمن الأصل المولد المتبنى، فتحصل الحالات التي ذكرناها من التكافؤ والترجيح.

فمن حالات التكافؤ - مثلاً - ما ظهر من تفسير لعة ولاية البكر الصغيرة في التزويج، إذ رأى الحنفية ان المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية انه البكارة¹. وهو شبيه بما تتنافس به النظريات العلمية في العلوم الطبيعية.

والسؤال الذي يطرح بهذا الصدد: هل يمكن ترجيح نظرية على أخرى من خلال مبدأي التأييد والتكذيب (الاستبعاد) كما هو مزاوّل في العلوم الطبيعية؟

وقد يستبدل السؤال بصيغة أخرى كالتالي:

هل يمكن ممارسة عملية الفهم من خلال التأييد والتكذيب؟

فهل يمكننا ان نطلق على نظرية من نظريات الفهم بأنها تحظى بدرجة تأييد عالية، أو على العكس انها تحظى بدرجة تكذيب عالية عند وجود شاهد معين يعمل على تكذيبها أو استبعادها؟

¹ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، ص66.

ربما تكون مسألة الخلافة هي أبرز ما يصدق عليها ذلك. علماً ان من يتعلق بأهداب الفهم الظاهري للنص لا يعني بالضرورة انه يحظى بالتأييد، ذلك ان الأمر يعتمد على ما يرد في النصوص الأخرى، فقد يكون للظهور نوع من التعارض والاختلاف، كما قد يبطل الظهور بفعل نصوص أخرى مؤثرة، إضافة إلى ما للسياق الظرفي من أثر على الظهور سلباً وإيجاباً.

وأعظم شاهد على ذلك الخلاف الحاصل حول النصوص المتعلقة بالصفات الإلهية كما وردت في القرآن الكريم. فما يبدو للبعض تأييد بفعل النصوص الأخرى، يبدو للبعض الآخر تكذيب من جهة النصوص ذاتها، مع انها هي هي. كذلك مثلما يبدو للبعض ظهور، يبدو للبعض الآخر خلافه. ومثل ذلك أيضاً ما يتعلق بالخلاف النظري حول الإمامة بين الشيعة والسنة.

فمثلاً ما يراه البعض من ان حديث الولاية أو الغدير ظاهر في المعنى السياسي والديني للإمامة؛ يراه البعض الآخر انه محكوم بسياقه الظرفي المتعلق بشكوى البعض من الامام علي بعد قدومه من اليمن، وأن سائر الوقائع الأخرى قبيل وفاة النبي وبعده؛ كلها تدل على نفي المعنى المتعلق بالخلافة أو السياسة.

د - نظريات الاستيعاب:

ذلك ان لبعض النظريات قابلية على استيعاب غيرها، وإن لم تكن أساساً في ايجادها. فمثلاً يمكن لنظرية الطوفي في المصلحة ان تستوعب كل ما ظهر في تراثنا المعرفي الإسلامي من نظريات متعلقة بالمقاصد والمصالح، كنظرية الاستصلاح والاستحسان وغيرهما.

هـ - نظريات الاستقلال:

ذلك ان بعض النظريات لا ترتبط ببعض الآخر حسب العلاقات السابقة نسبياً. فقد لا ترتبط ببعضها طبقاً لعلاقة الاعتماد، أو التأثير، أو التعارض، أو الاستيعاب، إنما لها خاصية الحياد والاستقلال النسبي. بمعنى انه لا بد من ان يكون لها إرتباط ما ببعض النظريات، مثلما لا بد من ان تكون مستقلة بالنسبة للبعض الآخر. لذلك فإن حقيقتها ليست مستقلة، فهي لا بد من ان تندرج ضمن الأصناف الأربعة السابقة. والأمثلة على هذه النظريات كثيرة، مثل نظرية عدم كفاية شهادة النساء في التداين من دون رجل، وردّ المثل في القروض المالية، والضعفية في الحرب، وتحريم الرسم والنحت لكل ما فيه روح من الحيوان والانسان... الخ.

هذه هي أصناف النظريات المستنبطة. علماً انه قد يحصل الخلاف أحياناً حول علاقة بعضها ببعض الآخر؛ إن كانت قائمة على التأثير أو الإعتماد أو الاستيعاب أو الاستقلال؟ فمن ذلك علاقة ولاية الفقيه المطلقة بالمصلحة، إذ قد يرى البعض ان ولاية الفقيه تستوعبها، فيما يراها آخر مستقلة أو متأثرة بتلك الولاية. وكذا علاقة القياس بالمصلحة أيضاً، من حيث رد هذه الأخيرة إليه بالإعتماد كالذي يراه الحنابلة، خلافاً لغيرهم من المذاهب، أو القول بأن القياس يستوعبها. ومثل ذلك علاقة المصلحة بالاستحسان، حيث يرى البعض ان الأولى تستوعب الثانية دون حاجة لإفرادها مستقلة.

وقد جرى مثل هذا الأمر في العلوم الطبيعية، إذ طرح السؤال حول ما إذا كانت نظرية النسبية لأينشتاين قد استوعبت نظرية نيوتن في الجاذبية، أم انها مغايرة لها في المقاييس والمفاهيم؟

ويعد (توماس كون) من القلائل الذين ذهبوا إلى انها مغايرة كما في كتابه (بنية الثورات العلمية)¹. مع أن أينشتاين ذاته اعتبر أنه يمكن استيعاب نظرية نيوتن ضمن نظرية النسبية العامة كحالة حدية خاصة، فالقوانين القديمة تتبع من القوانين الجديدة، ومن ثم يمكن ان تُستنتج نظرية نيوتن من النسبية العامة عندما تكون قوى الثقالة ضعيفة.

وحتى النسبية الخاصة فإنها موضوعة بما يتفق ونظرية نيوتن حيث تقتصر على المراجع العطالية (القصور الذاتي)، والمرجع العطالي يعني التحرر من كل تأثير خارجي، وهو ما يتفق والطرح النيوتني حيث الجسم إما أن يكون ساكناً أو متحركاً بانتظام، ومع انه لا يوجد في الطبيعة مرجعاً عطالياً لكن إفتراض نيوتن له كان مهماً ليستنتج من ذلك التأثير الخارجي المتمثل في الجاذبية، وبالتالي فقد كانت النسبية الخاصة لدى أينشتاين تناظر ثقلية نيوتن في كون النظرية العامة تستوعبها كحالة حدية عندما يصبح المرجع عطالياً.

وعلى العموم أكد أينشتاين بأن النظريات الجديدة تستوعب القديمة وتكون أقدر على تفسير القضايا الجديدة التي لم تستطع الأخيرة استيعابها².

لكن ذلك يطرح علينا سؤالاً حول اختلافنا نحن المعاصرين مع القدماء، فهل هو اختلاف في المقاييس والمفاهيم، أو فيه علامات استيعاب؟ ف

¹ توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413 هـ - 1992 م، ص 151 وما بعدها.

² تطور الأفكار في الفيزياء، ص 114 و 155 و 157 و 175.

كما يقال حول نظرية نيوتن انها تنجح في تفسير بعض الظواهر وتفشل في تفسير أخرى يمكن للنسبية تفسيرها، هل يقال الشيء نفسه فيما قدّمه القدماء من تفسير للنص واطهرت الوقائع الحديثة ان تفسيرهم لم ينجح، خلافاً لما مال إليه المعاصرون؛ فهل يعد ذلك من اختلاف المقاييس أم الاستيعاب؟

فمثلاً إنه بحسب النظام الواقعي المرتكز على المقاصد فإنه لا يبطل - عادة - النسق الفقهي القديم المرتكز على الفهم الحرفي للقرآن مثلاً، بل إنه يستوعب هذا النسق ضمن حدود ما كان عليه الواقع، خلافاً للتغيرات الشديدة التي طرأت على الأخير كما في عصرنا الحديث، فهو يفسّر ما عليه النسق القديم ويضيف إليه نسقاً آخر يصطدم مع الأول.

والنظام الواقعي بذلك أشبه بقوى التثاقل التي تختلف أحكامها بحسب ما إذا كانت ضعيفة فتتسجم مع نظرية نيوتن، أو كانت قوية فلا تتسجم معها، بل مع النسبية العامة، ومن هنا كانت الأخيرة مستوعبة للأولى من دون عكس. وهو ما يقرب معنى قولنا ان النظام الواقعي يستوعب النسق القديم من دون عكس، حيث بقدرته تفسير ما كانت عليه الأحكام القرآنية، مثلما أمكن للنسق القديم تفسيرها، لكنه أضاف إلى ذلك تفسير ما يقتضيه العصر الحديث من تغيير للأحكام، وهو ما يعجز النسق القديم من تفسيره أو التعاطي معه بانسجام.

4- القوانين المستنبطة

للنص قوانين غير تلك التي تحدثنا عنها سابقاً وأطلقنا عليها قوانين الفهم، فهي مستنبطة من النص وليست سابقة عليه ولا متحركة في فهمه. ولا يراد من هذه القوانين الكشف عن الواقع، بل يقصد بها العلاقات الثابتة التي تربط خصائص النص ومضامينه بعضها ببعض الآخر، فهي تكشف عن صفة ثابتة لمصاديق مختلفة يمكن ربطها في قضية واحدة.

على ذلك فإن ما يميز القانون المستنبط عن غيره من المستنبطات هو انه يتصف بوجود جامع مشترك عام يربط بين فئة للنص تتضمن حالات مختلفة وبين خاصية محددة تنطبق على جميع هذه الحالات.

وهذا يعني ان العلاقة التي تربط حالة فردية بخاصية محددة ثابتة هي علاقة لا تمتّ إلى القانون بصلة. إذ يشترط في القانون المستنبط توفر شرطين، هما: تعدد الحالات، ووجود خاصية مشتركة ثابتة تجمع بين هذه الحالات لتردها إلى قضية واحدة.

ويمكن تقسيم قوانين الفهم المستنبطة إلى نوعين: بسيطة ومثمرة، شبيه بما يجري في القوانين المنتزعة من الطبيعة والمجتمع.

فالقانون العلمي له خاصية جوهرية، وهو انه يعبر عن قضية واحدة تعمل على ايجاد صلة وإرتباط بين ظواهر تجريبية مختلفة¹. مما يعني ان اضطراد ظاهرة مفردة لا يعد قانوناً إلا بالمعنى البسيط، فكون النار تحرق، والحديد يتمدد بالحرارة، ليس قانوناً إلا بالمعنى المشار إليه.

وبحسب الاستاذ (برود) فإن هناك نوعين من القوانين الخاصة بالسببية، أحدهما بسيط غير ناضج والآخر أكثر فائدة: فالأول يثبت العلاقة بين الصفات القابلة للتحديد فقط، كتقرير انه لو حصل كذا من الصفات فإنه سيتولد كذا من الصفات الأخرى، فارتفاع الحرارة مثلاً يسبب امتداد الأجسام المعدنية.

أما النوع الآخر فإنه لا يعمل على تحديد الصفات، بل على تحديد المقادير التي يمكن حسابها نتيجة التغير في التأثير، مثل قانون الغازات والضغط الجوي وعلاقة المادة بالطاقة وغيرها. وتكون القوانين في المراحل الأولى لكل علم من النوع الأول البسيط دون الثاني. وفي العديد من العلوم لا تتعدى هذه القوانين حدود النوع الأول، كعلم البايولوجيا وعلم النفس. لكن يبقى هدف كل علم هو التقدم من قوانين النوع الأول إلى الثاني².

ويلاحظ ان اكتشاف القوانين من النوع الثاني يتطلب جهداً متواصلاً، بحيث لا يوجد قانون تم التعرف عليه دون اقامة العديد من التجارب المتواصلة. في حين لا يحصل ذلك دائماً مع قوانين النوع الأول، حتى ان الكثير منها قد يعرف عبر الملاحظة البسيطة، أو تبعاً للخبرة العامة.

وكمثال على الجهد الذي يصادف اكتشاف القانون من النوع الثاني ما حصل بخصوص قانون الضغط الجوي. فقد لاحظ العالم تورشلي Torricelli ان رفع الماء بالانابيب من باطن الأرض لا يتعدى (34) قدم، وقد احتمل في البداية ان ذلك يعود إلى ما يضغطه الهواء على الماء فيدخل في الانبوب ومن ثم يرتفع إلى أعلى. ولأجل اختبار الفرض السابق أقام هذا العالم تجربة على الزئبق الذي يزيد ثقله على الماء بـ (14) مرة. فلو صح الفرض السابق لكان ضغط الهواء يقوم بدفع الزئبق في مثل ذلك

¹ Hempel, Philosophy of Natural Science, current printing 1987, USA, p. 54.

² انظر:

Broad, C. D. Induction, Probability and Causation, Holland, D. Reidel Published Company, 1968, p. 130.

المكان إلى ارتفاع مقداره (14\34) قدم. لذا قام بغمس انبوب زجاجي مغلق من أحد جانبيه ومفرغ من الهواء في حوض الزئبق، فلاحظ ان المقدار المفترض كان صحيحاً.

وإعتماداً على هذا الافتراض قام كل من باسكال وبرير Perier باستنتاج نتيجة أخرى جديدة، والعمل على حسم التجربة، وهو انه لو كان الضغط الجوي السبب في التأثير؛ فإن ذلك يجعل من المناطق المرتفعة قليلة الضغط لقلة الهواء، خلافاً للمناطق المنخفضة حيث تكون كثيرة الضغط لكثرة الهواء، كما هو الحال في الماء، إذ كلما توغلنا في عمقه زاد الضغط لكثرة الماء، والعكس بالعكس. وقد تمّ التحقق من صحة هذا الفرض، إذ وضع برير انبوب الزئبق (البارامتر) في أعلى قمة جبل، وقارن ما سجله هذا الانبوب بما ظهر تحت سفح الجبل، فوجد اختلافاً في تسجيل عمود الزئبق، حيث ظهر على العمود ثلاث انجات أكثر لدى أسفل الجبل مقارنة بالقمة¹.

ويلاحظ ان هناك نوعاً من القوانين العلمية يمكن ان يكون وسطاً بين النوعين الأول والثاني، مثل قانون دوركايم في الإنتحار الأناني، فهو غير قائم على المقادير الدقيقة، وبالتالي لا يمكن ضمه ضمن القانون الثاني، كما انه يختلف عن النوع الأول باعتباره أكثر تطوراً منه.

وعلى تلك الشاكلة تنقسم القوانين المستنبطة في الفهم الديني إلى قوانين بسيطة وأخرى مثمرة، مع الأخذ بعين الاعتبار ان القوانين العلمية لها مصاديق غير محدودة الأفراد لعدم تناهي الواقع، خلافاً لمصاديق الفهم الديني، فهي تظل محدودة بحدود الفاظ النص المدونة، وبالتالي كان التعميم وفق القوانين المستنبطة في الفهم الديني يعتمد على الاستقراء الكامل، في حين إن التعميم وفق القوانين العلمية يعتمد على الاستقراء الناقص.

وتتميز القوانين المثمرة لدى الفهم الديني مقارنة بالقوانين البسيطة بشرطين كما يلي:

الأول: إن علاقة الترابط بين فئة النص والخاصية المشتركة الثابتة ينبغي أن تكون غير محتملة أو متوقعة سلفاً، لذا تحتاج إلى نوع من الفحص والتقصي للكشف عن ثبات هذه العلاقة.

¹ انظر:

Madden, E. H. Introduction, 1968, p. 4.

الثاني: أن تتضمن فئة النص حالات كثيرة مختلفة. فتكرر الحالة الواحدة ذات المصاديق المتماثلة يفقدها صفة القانون المثمر، وإن اعتبرت داخلة ضمن القانون البسيط.

فمثلاً إن ايجاد تناسب عددي في تكرر لفظي الدنيا والآخرة، وكذا بعض الألفاظ الأخرى، يجعل العلاقة بين هذه الألفاظ أو أعدادها علاقة محدودة. لكن لو تجمع عدد كبير من الحالات التي تتناسب عددياً بنفس الشاكلة وشرط أن يجمعها جامع مشترك، فإن ذلك يخولها للدخول ضمن القانون المثمر.

وقد يقال إن هذا الشرط يجزي عن الأول، إذ يتحقق فيه الفحص والتقصي كما يشترطه الشرط الأول.

وهو أمر صحيح، لكن مع ذلك لا غنى عن الشرط الأول؛ باعتباره يشترط أيضاً أن تكون العلاقة الترابطية بين الفئة وبين الخاصية المشتركة غير محتملة سلفاً. إذ في حالات معينة يمكننا توفير الشرط الثاني رغم أن النتيجة لا تعبر عن القانون المثمر، لأن العلاقة الترابطية المذكورة محتملة بدرجة معقولة.

فمثلاً لو توصلنا بالبحث والتقصي إلى امكانية تقسيم أحرف القرآن كله على العدد (2)، أو أحرف السور المكية أو المدنية على العدد نفسه... الخ، فإن ذلك لا يجعل النتيجة ضمن القانون المثمر، باعتبار أنها محتملة بدرجة معقولة سلفاً.

هكذا فإن صفة القانون المستتب تتعلق جوهرًا بالقوانين المثمرة دون البسيطة. مع هذا فسنستعرض أنواعاً من قوانين الصنفين كما يلي:

القوانين البسيطة:

وهي قوانين تمتاز بوجود صفات ثابتة للحالات التي تعود إليها، لكنها تفتقر إلى أحد أو كلا الشرطين المشار إليهما سلفاً. فمن ذلك القانون الخاص بالحروف المقطعة في القرآن، حيث أنها ترد في أوائل السور فقط دون أن نجد لها ذكراً في أماكن أخرى كأواسط السور أو نهاياتها. ومن ذلك أيضاً القانون الخاص بشكل الخطاب الذي يخاطب به العباد ربهم. فهو خطاب ودعاء يأتي على الدوام بصيغة المفرد لا الجمع؛ كصيغ (ربي، ربنا، أرني، خلقتني..)، خلافاً لخطاب الرب عن ذاته، حيث تارة يأتي بصيغة

المفرد؛ كقوله تعالى: ﴿قال ربك هو عليّ هين وقد خلقتك من قبل﴾¹، وأخرى بصيغة الجمع؛ كقوله تعالى: ﴿نحن خلقناكم فلولا تصدقون﴾².

ويدخل ضمن هذا الإطار القول بأن كل سورة فيها (كلًا) هي مكية. وهناك حالات أخرى تحمل استثناءات تجعلها لا تتأطر بالقانون، مثل أن كل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكية، باستثناء سورة البقرة. وكذا كل سورة فيها ذكر المنافقين فهي مدنية، باستثناء سورة العنكبوت.

كما يدخل ضمن هذا الإطار ما يرد من قضايا أخلاقية، فالقرآن الكريم مشحون بذكرها، ولها صفة عامة مشتركة يؤكد عليها القرآن، وهي أنها تتجاوز حدود العرق واللون والجماعة والدين وما إلى ذلك، كما يؤكد بأن لها مترتبات تتعلق بتطور المجتمعات وانقراضها، فالظلم الذي تمارسه الأمم يعرضها إلى الهلاك والفناء كعقوبة إلهية.

ويقع القانون الأخلاقي بالنسبة للدين كموقع مبدأ السببية بالنسبة للعلم. فبدون هذا المبدأ لا تقوم للعلم قائمة، وكذا بدون القانون الأخلاقي لا تقوم للدين قائمة. فهو على رأس القضايا التي يتضمنها مبدأ القصدية.

لذلك نتوقع أن ما يرد في الدين من قضايا أخلاقية؛ يتصف بصفات الاتساق والتجرد والقيم المطلقة. وقد أُلّف البعض دراسة بهذا الخصوص من القانون الأخلاقي القرآني، كما هو الحال مع محاولة عبد الله دراز في كتابه (دستور الأخلاق في القرآن).

القوانين المثمرة:

وهي قوانين تمتاز بفائدتها الجلية، وكونها يصعب انتزاعها من النص، إنما هناك محاولات لذلك، نذكر منها على سبيل التمثيل ما يلي:

أ- قوانين تناسب الأعداد

وتبحث هذه القوانين عن تناسب الأعداد الخاصة بالحروف أو الألفاظ أو الجمل أو السور وما إليها، وإن يكون البحث عن تناسب أعداد الألفاظ المتقابلة في القرآن، مثل لحاظ ما يذكر من عدد لفظ الدنيا بأنه بقدر ما يذكر من عدد لفظ الآخرة. وهذا المذكور من التناسب يعد محدوداً لا يجمعه جامع مشترك عام. فلو أن ذلك ينطبق أيضاً على

¹ مريم/9.

² الواقعة/57.

المتقابلات الأخرى الواردة في جميع القرآن مثلاً، أو المتقابلات التي تخص علاقات الواقع فقط، أو المجتمع، أو غير ذلك، فإنها ستكون مثمرة ولها دلالة اعجازية.

ب - قوانين القسمة العددية

وتبحث هذه القوانين عن الامكانية المشتركة لتقسيم الأعداد الخاصة بالحروف أو الألفاظ أو غيرها من موارد النص القرآني على عدد محدد، كإن يتم تقسيم حروف أي سورة من سور النص القرآني على عدد مفترض. ومن الطبيعي انه كلما كان العدد المقسم عليه صعباً؛ كلما أثبت القانون ثمرته بشكل أعظم.

ففارق بين ان تنقسم حروف كل سورة على العدد (2)، وان تنقسم على العدد (19) مثلاً، إذ الحالة الثانية مستبعدة مقارنة بالحالة الأولى. وعليه لو ان حروف السور تنقسم فعلاً على العدد الأخير لكان ذلك من الاعجاز، ولجعلنا نتوقع وراء هذا العدد سرّاً ما نجهله، خلافاً لما يحصل في الحالة الأولى.

ومع ان هناك من أظهر ان عدداً من السور يقبل القسمة على العدد المذكور، لكن ذلك لا يجعله يتخذ صفة القانون، باعتباره لا يشمل كافة السور، أو على الأقل سوراً تمتاز بخاصية مشتركة، كإن تكون السور المكية أو المدنية أو الطوال أو غير ذلك من الخصائص العامة.

ج - قوانين التمييز بين السور

وأشهر هذه القوانين التمييز بين السور المكية والمدنية، كالتمييز القائم طبقاً لصفتي قصر السورة وطولها، حيث تدل قصار السور على انها مكية، خلافاً لطوال السور الدالة على انها مدنية.

لكن هذا التمييز لا يصل إلى حد القانون، فهناك سور طوال وهي مكية؛ كسورة الأنعام والأعراف ويونس وهود ويوسف وغيرها، وفي المقابل هناك سور قصار وهي مدنية؛ كسورة النصر والزلزلة والبيّنة وغيرها.

كما قد يكون التمييز طبقاً لمضمون السورة، فالسور التي تقتصر على الانذار وخبر القرون الماضية وذكر العقيدة والدعوة دون الأحكام الشرعية والعلاقات المدنية والحدود والفرائض؛ هي مكية، خلافاً للسور التي تسترسل بذكر الأحكام وتلك العلاقات، حيث تدل على كونها مدنية.

وهذا التمييز لا يصل بدوره إلى مرتبة القانون، لأن من السور المكية ما جاءت فيها الأحكام الشرعية. كذلك العكس، حيث هناك سور مدنية تقتصر على قضايا العقيدة دون الأحكام والفرائض، كسورة الزلزلة والإنسان وغيرهما.

وقد يكون التمييز طبقاً لورود بعض الجمل، فالسور التي فيها (يا أيها الناس) هي مكية، أما السور التي فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهي مدنية. لكن الملاحظ أن آية (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) وآية (يا أيها الناس كلوا ممّا في الأرض)، كلاهما من سورة البقرة وهي مدنية. وكذا إن آية (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثلها آية (إن يشأ يذهبكم أيها الناس)، وهما من سورة النساء وهي مدنية. كما إن آية (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) من سورة الحج وهي مكية¹.

وقد تناقش بعض الأمثلة التي ذكرناها بأنها أقرب إلى القوانين البسيطة منها إلى القوانين المثمرة، لا سيما المثال الأخير. وهو أمر صحيح، فهذا المثال ينضم - فيما لو تم إطراده - تحت عنوان القوانين البسيطة، لكننا استرسلنا ذكره هنا بمناسبة الحديث عن التمييز بين السور المكية والمدنية.

د - قوانين الموضوعات

وهي تبحث عما إذا كانت هناك ثوابت عامة للموضوعات المعروضة في كل سورة، أو في جملة من السور تشترك بخصوصية عامة، كالسور المدنية أو المكية، أو الطوال أو القصار. فكما عرفنا بأن من ضمن التمييز بين السور المكية والمدنية ما يتعلق بنوع الموضوعات، حيث السور التي تشتمل على موضوعات العقيدة والوعد والوعيد وخبر القرون الماضية هي مكية، خلافاً للسور المدنية التي تشتمل على موضوعات الأحكام والحدود والفرائض وما إليها. لكن عرفنا بأن هذا التمييز لا يصل إلى حد القانون.

5- المستنبطات بالعلاقة مع «الآخر»

ونقصد بها ما يستنبط من النص في علاقته بمصادر المعرفة الأخرى، كالعقل والواقع وغيرهما. فقد يكون الغرض من هذه المستنبطات المقارنة بينها وبين ما تبديه مصادر المعرفة الأخرى، أو يكون الغرض منها الكشف عن مضامين «الآخر» أو غير ذلك من الأغراض. وقد تتداخل المستنبطات مع مضامين «الآخر» فيكون الناتج نتاجاً مشتركاً. وأبرز محاولات هذه المستنبطات ما يعرف بالتفسير العلمية للقرآن.

¹ البرهان في علوم القرآن، طبعة دار الفكر، ج1، ص239 وما بعدها.

ومثل ذلك ما قام به المفكر محمد باقر الصدر في استنباط عدد من السنن الكاشفة
عن الواقع الموضوعي، كما في تفسيره الموضوعي للقرآن.

خلاصة القسم السابع

* إن مبدأ القصدية هو أهم مسلمات الفهم الديني. ويتضمن أن يكون لصاحب النص قصد محدد يشكل الهدف المنشود للقارئ، والشرط الذي لا غنى عنه في القراءة، وبدونه يتحول النص إلى لغو وعبث.

* إن متشابهات النص هي أهم إشكالية يواجهها مبدأ القصدية في الفهم الديني.

* يتجاوز الفهم القصدي حرفية النص التي يتمسك بها الفهم التعبدي، سواء في الفقه أو غيره من العلوم الدينية.

* يفضي فهم الأشاعرة إلى التعبدية الوصفية دون القصدية اعتماداً على نفيهم للعلل الغرضية في النص، وذلك بالإتساق مع نفيهم للعلل الفاعلية في الوجود.

* تستمد مبررات العمل بمبدأ الفهم القصدي من دلالات النص التي تكشف عنها قاعدة الاستقراء المنطقية.

* للفهم القصدي ثلاثة أنواع، هي القصد المنصوص والوجداني والإجتهادي، ويتفرع الأخير إلى ثلاثة فروع، هي الإجتهد المحافظ والمغامر والمتهور. والأخير لا قيمة له معرفياً، كما إن الإجتهد المحافظ قد استنفد أغراضه، وتبقى الأهمية مركوزة في الإجتهد المغامر.

* هناك مراتب وسطى غير محددة بين القصد الإجتهداني من جهة وكلاً من القصدين المنصوص والوجداني من جهة ثانية.

* إن بين المحافظة والمغامرة مراتب غير محددة، إذ قد يكون الإجتهد شديد المحافظة والإحتياط، أو يكون مغامراً، وقد يكون بين بين. كما قد يحصل تجاوز لهذا الحد من الإجتهد المغامر فيقع ضمن الإجتهد المتهور، وميزته انه يتقبل الإستدلال بأي شيء على كل شيء من دون مراعاة لمجال العلاقة التي تربط نتائج الإستدلال بمقدماته.

* سواء في العلم أو في الدين، يمكن المحافظة على المنظومة المعرفية وإن كانت غير مثبتة، أو حتى خاطئة، عندما لا يتوفر البديل المناسب.

* إن المتلقي يساهم في صناعة الدين بالفهم المناسب.. وكل صناعة هي «دين ثانوي» كما يتلقاها الأتباع.

* إن التعامل مع المعاشية الإيمانية هو على شاكلة التعامل مع المعاشية الحسية، حيث نستشعر بالوثوق والطمأنينة ما يلبي حاجتنا وإن افتقرنا إلى الدليل على صحة ما تنبني عليه من منظومة معرفية.

* عادة ما يخطئ البشر ويضلون في عدد من الحالات عند الصناعة الدينية للأنساق الاعتقادية، وهي ما تحتاج إلى تصحيح لتكون صالحة للبشر.

* إن المستنبطات من النص على أنواع، هي: الحقائق، والقواعد، والنظريات، والقوانين، والعلاقة مع «الآخر». ولكل منها تفرعاتها الخاصة.

* تقترب نظريات الإعتماد من معنى الأصول المولدة. فهي أصول للتوليد لكنها مستنبطة بالفهم، ولولا ذلك لثم إلحاقها بالأصول المولدة القبلية.

* يستوعب النظام الواقعي النسق القديم للفهم من دون عكس. فهما متكافئان في تفسير الأحكام التاريخية المناطة بظروف الواقع الخاص بالتنزيل، لكن ما يضيفه النظام الواقعي ويعجز عنه النسق التقليدي هو تفسير ما يقتضيه العصر الحديث من تغير الأحكام التي لم تعد قادرة على البقاء والصمود.

* يتميز القانون المستنبط من النص عن غيره من المستنبطات هو انه يتصف بوجود جامع عام يربط بين فئة تتضمن حالات مختلفة في النص، وبين خاصية محددة مشتركة تنطبق على جميع هذه الحالات.

* تنقسم القوانين المستنبطة من النص إلى بسيطة ومثمرة، وذلك على شاكلة التقسيم الجاري بالنسبة للقوانين العلمية.

* يعتمد التعميم وفق القوانين المستنبطة من النص على الاستقراء الكامل، خلافاً لنظيره العلمي المتأسس على الاستقراء الناقص.

* تتميز القوانين المثمرة لدى الفهم الديني مقارنة بالبسيطة بشرطين، أحدهما هو إن علاقة الترابط بين فئة النص والخاصية المشتركة الثابتة ينبغي ان تكون غير متوقعة سلفاً. والآخر هو أن تتضمن فئة النص حالات مختلفة كثيرة.

مدخل رابع: معايير التقييم والترجيح

القسم الثامن

أدوات التحقيق المعرفي

تمهيد

لقد سبق أن طرحنا في مطلع بحث هذا الكتاب تساؤلاً يخص فهم الخطاب، ومن ثم انتهينا إلى أن الفهم مدين في وجوده إلى الأدوات والأواصر المعرفية المتمثلة بالأصول المولدة، وهي من القبليات التي تتضمنها القنوات والأجهزة الفكرية المختلفة. لذا لا يمكننا أن نتعرف على حقيقة الفهم ما لم يتم إدراك طبيعة تلك الأجهزة وأدواتها وأواصرها وقبلياتها، وبالتالي علينا أن نحول صيغة السؤال الذي طرحناه في مستهل البحث من مستوى: «كيف نفهم الخطاب؟» إلى صيغة أخرى: «ما هو الجهاز المناسب لفهم الخطاب؟».

فما يشغلنا فعلاً هو البحث عن أنسب جهاز يرضي «الوجدان العلمي» طبقاً لما سنذكره من معايير، وذلك قبل أن نتعرف خلال الأجزاء المقبلة على تفاصيل أجهزة الفكر وهي تمارس دورها في التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي.

الفصل الثامن عشر

وظائف علم الطريقة

قلنا بأن لكل علم منطقاً، ويعد علم أصول الفقه أكمل منطق يخص العلوم الإسلامية، ومع ذلك فهذا العلم وغيره من العلوم لم يكن كافياً لعلاج مسألة الفهم والتقييم. صحيح أن هذا العلم حدد المصادر المعرفية للتشريع، لكنه لم يفعل شيئاً إزاء المعايير المعتمدة في الترجيح عند تعارض الفهم ضمن الإطار المعرفي الواحد. فالترجيح المقرر يحصل فيما لو اختلفت المصادر المعرفية أو التشريعية، وإن يرجح نص الكتاب على السنة عند التعارض، أو الاجماع على النص، أو محاولة إيجاد صيغة للجمع تقضي على التعارض. أما أن يكون التعارض يلوح النظريات التي تتأسس ضمن المجال المعرفي ذاته؛ فهذا ما لم يوضع له معيار مشترك واضح، وإن يفهم بعضهم نصاً معيناً بفهم محدد، ويفهم آخر النص ذاته بفهم مخالف مع اشتراكهما ضمن المنهج والنظام الواحد. مما يعني أنه لا بد من وجود معايير أخرى تتحكم في ترجيح بعض النظريات على البعض الآخر، إلى الحد الذي يمكن لهذه المعايير أن تتحكم في العلوم الإسلامية، وعلى رأسها أصول الفقه وغيره من العلوم المكتملة. فهي أشمل من هذه العلوم وتخضع لضوابط منطقية يمكن من خلالها قبول النظرية أو رفضها. وبهذا تتبين قيمة العلم الذي يعنى بذلك، وهو ما أطلقنا عليه علم الطريقة.

لهذا يمكن تقسيم معايير التقييم إلى صنفين: مقيدة محدودة وتأسيسية شاملة. وتختص المعايير الأولى بالطريقة المعروفة للعلماء في الأخذ والرد لدى مختلف العلوم، ومنها العلوم الدينية، كالذي يُعنى به أصول الفقه غالباً، مع لحاظ الاختلاف الوارد حول ضوابط الأخذ والرد.

فمثلاً إن من العلماء من يتقبل النظرية التي تقوم على مبدأ المصلحة والاستحسان أو القياس وما إلى ذلك، في حين يرفض البعض الآخر مثل هذه القواعد الإجتهدية. كما إن البعض قد يتقبل النظرية القائمة على القواعد العقلية ويرجحها على النص، في حين يفعل الآخر العكس من ذلك. أما المعايير التأسيسية الشاملة فلها صفة الشمول والعموم، وتمتاز الرئيسية منها - على الأقل - بأنها تحظى بقبول (الوجدان العلمي)، ولذلك فإنها تكون موضع إختبار جذري للنظريات على الإطلاق، ومنها نظريات الفهم الديني، وهي بهذا المعنى تتصف بالتأسيس، ولا شك إن بعضها مما يُعنى به أصول الفقه كما سنرى.

وعليه يختلف علم الطريقة عن العلوم الإسلامية حول طبيعة الفحص والتحقيق. فالذي تعتمد عليه العلوم الإسلامية هو مراعاة الأدلة والبراهين بحسب أطرها المنهجية الخاصة، فمثلاً يعتمد علم الفقه على الأدلة البيانية النقلية، ويعتمد علم الكلام - في الغالب - على الأدلة والبراهين العقلية. أما التحقيق بحسب علم الطريقة فهو أمر آخر مختلف، إذ يعتمد على معايير متعددة يشترك في قبولها الوجدان العلمي، وهو بالتالي لا يعول على المعايير الخاصة كالذي تعول عليه العلوم الإسلامية. بل يجعل من المعايير المشتركة محكاً لقبول النظريات أو استبعادها. مع أخذنا بنظر الاعتبار الاختلاف الذي قد يرد حول بعض المعايير إن كانت تصلح أن تكون مشتركة أو خاصة. فربّ معيار نرى فيه صفة الاشتراك لاعتبارات معينة، في حين يرى آخرون أن له صفة الخصوص. لكن في جميع الأحوال إن هناك معايير تتصف بطبيعتها بالاشتراك دون أدنى شك.

ولا تتوقف وظيفة علم الطريقة عند التعامل مع النظريات والأنساق الموجودة طبقاً للتحقيق المعرفي من ترجيح بعضها على البعض الآخر، بل تزيد على ذلك بأن يكون لها الصلاحية في اتخاذ بعض المعايير والضوابط التي من شأنها تأسيس الفهم والبحث المباشر المتعلق بالنص والخطاب، وكأنه إنشاء جديد للفهم.

وبالتالي فهناك معايير وضوابط للترجيح بين النظريات، كما هناك معايير وضوابط لتأسيس الفهم المستحدث مع النص. ويختلف حال التعامل بين النهجين، إذ إن العمل بحسب النهج الأول يتم عبر التعامل مع مختلف الأنساق والنظريات قوياً وضعيفاً، وكذا مختلف المناهج والنظم المعرفية. في حين يقتصر العمل بحسب النهج الثاني على القيام بانتقاء بعض المناهج، ويجري هذا الانتقاء طبقاً لأطر محددة نراها صالحة للإعتماد عليها كمعايير دقيقة للفهم، وليس الترجيح بين النظريات. وكأن المعايير المعتمدة في الفهم أشبه بطريقة الإجتهد المعول عليها في الفقه، وكذا فالمعايير المعتمدة في الترجيح هي أشبه بطريقة النظر¹.

ويختلف هذا الحال عما يرد في فلسفة العلم. ففي هذه الفلسفة هناك مهمتان تقعان على عاتق فلاسفة العلم، وكلاهما يتعلقان بالتبرير والتفسير دون التأسيس. فمن ناحية يقوم هؤلاء بتفسير آلية الترجيح بين النظريات العلمية بردها إلى ضوابط ومبادئ محددة، وهم بذلك يبررون ما هو جار في العلم دون أن يضيفوا إليه شيئاً من عندهم، فهم لا يمارسون الترجيح بين النظريات العلمية، فذلك ما يزاوله العلم نفسه ولو بطريقة تلقائية. بل كل ما يفعلونه هو تبرير هذه الآلية أو تفسيرها وتأطيرها ضمن مبادئ وضوابط مفترضة.

¹ انظر حول الفارق بين الإجتهد والنظر في الفقه: الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل السادس.

أما من ناحية أخرى فهو أن هؤلاء يقومون بوضع مبادئ وضوابط يقترحونها لتفسير قبول النظرية كنظرية علمية. بمعنى أنهم يحاولون أن يميزوا بين النظرية العلمية وغيرها، ضمن ضوابط يفترضونها ويختلفون حولها، ومن ذلك ما تقوم به الوضعية المنطقية من إقراض مبدأ التحقيق (التجريبي) في النظرية العلمية، بمعنى أن أي نظرية لا تقبل الإختبار التجريبي، ولو بصورة غير مباشرة، فهي ليست نظرية علمية، أو أنها – حسب تعبير هذه المدرسة - نظرية بلا معنى¹. أو مثل ما يراه كارل بوبر حول مذهبه التكميلي، وهو أن أي نظرية لا يسعها أن تنتمي إلى العلم ما لم تمتلك القابلية على التكذيب.

هكذا يقوم فلاسفة العلم بدورين متكاملين: أحدهما تبرير حالات الترجيح التي يزاولها العلماء بين النظريات العلمية، أما الآخر فهو تفسيرهم للنظرية العلمية ذاتها، فأى النظريات تعد علمية وأي منها ليست كذلك؟ وهم في كلا الدورين ليسوا معنيين بقبول النظريات ورفضها، فهم لا يمارسون الترجيح بين النظريات، كما أنهم ليسوا معنيين بتقرير إن كانت النظرية المطروحة علمية أو غير علمية. بل كل ما يفعلونه هو تبرير وتفسير ما يقوم به العلماء من الترجيح والقبول.

وبذلك فإن غرض فلسفة العلم لا يتجاوز تبرير وتفسير ما هو جار في الوسط العلمي من الترجيح والقبول، وبالتالي فهي ليست معنية بوضع الضوابط والمعايير لتأسيس النظريات والمناهج الجديدة التي يُفترض اتباعها في العلم، رغم أن بعض العلماء قد يتقيد بالرؤية التي يقدمها فيلسوف العلم أحياناً، ومن ذلك العمل وفق طريقة كارل بوبر التكميلية، وقبلها وفق رؤية الوضعية المنطقية لدى الكثير من العلماء، لكن ذلك لم يحد من تنامي الموقف العام للعلم خلاف التأطير بمنهج خاص للبحث.

على ذلك ما زال فيلسوف العلم لم يؤثر تأثيراً ملحوظاً على الحركة العلمية حتى يومنا هذا، وبقي دوره يُعنى بالوصف والتبعية للنتائج العلمي دون أن يتمكن من أن يفرض على العلم مواقف معيارية، أو يقدم له قواعد ووصفات لما ينبغي أن يكون. وقد أظهرت التطورات الأخيرة أن النمو العلمي أخذ يمتد لقضايا لم تكن مقبولة على مستوى القواعد التي يصنفها فلاسفة العلم في تصورهم لطبيعة المعرفة العلمية، بل ولم تكن مقبولة حتى لدى العلم ذاته، وكانت تُصنف ضمن الطرح الفلسفي أو الميتافيزيقي، ومع ذلك فإنها أخذت تستشري وتتسع يوماً بعد آخر.

لكن الحال في علم الطريقة مختلف، فهو لا يفسر ويبرر فحسب، بل ويضع ما هو جدير للتأسيس ويبحث عما يلزم إبقاءه من المناهج والنظم، وما يستحق الإهمال لعدم

¹ انظر:

Kyburg, H. E. Probability and Inductive Logic. U.S.A, 1970, p. 48-49.

وفائه بالدقة المطلوبة، إعتماًداً على الإتساق مع الحقائق الأصلية للخطاب الديني، وهي الحقائق التي لا يمكن أن تخطأها العين الفاحصة، والتي بدونها يتحوّل الدين إلى شيء آخر مختلف، لا سيما ما يتعلق بنظرية التكليف وما تتضمنه من المحاور الأربعة. فعدم الاتساق مع الحقائق المشار إليها قد يفضي إلى حصول نوع من القطيعة المنطقية، وهي تختلف عن تلك التي شهدها العلم الحديث، إذ كانت قطيعة هذا الأخير مع ما قبله من العلم القديم تاريخية، طالما لم يعد للعلم القديم وجود يعترف به في العالم.

مع هذا فسنواجه مشكلة تتعلق بنوع الضوابط والمعايير التي ينبغي اتخاذها في الرفض والقبول والترجيح. فقد نعد بعض المعايير مما يلزم اتخاذها، في حين يخالفنا آخرون في ذلك.

فالمشكل الذي نواجهه هنا يتعلق بمشروعية المعايير المتبناة، وهو مشكل يعالج ضمن ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة). فمثلاً قد يرد الاختلاف حول مشروعية تطبيق مبدأ البساطة على نظريات الفهم الديني وترجيح بعضها على البعض الآخر، وكذا الواقع في بعض أبعاده. لكن في جميع الأحوال لا غنى عن فتح بساط البحث والتحقيق حول هذه الضوابط والمعايير وما ينتابها من مشاكل واعتراضات ضمن فلسفة علم الطريقة، وهو أمر شبيه بما حصل في علم أصول الفقه، إذ لم يستطع تجاوز الخلاف الحاصل في ما ينبغي اتخاذه من قواعد للإجتihad واستنباط الأحكام الشرعية أو الفقهية. ومع ذلك فهناك من المعايير ما لا يمكن الاستغناء عنها؛ باعتبارها من القواعد المؤسسة للعلم والفهم. فرفضها يفضي إلى رفض العلم والفهم معاً، كما هو الحال مع قاعدة الاستقراء وعدم التناقض. كما إن من المعايير ما لو تخلينا عنها فسوف يفقد النص مصداقيته وحجته، مثلما هو الحال مع معيار الحقائق الموضوعية المستمدة من الواقع. وكذا فإن من المعايير ما لو تخلينا عنها فسيؤدي بنا الأمر إلى رفض الحقائق الأصلية للخطاب الديني، كنظرية التكليف. فتعطيل هذه النظرية أو نفيها أو الصدام معها من قبل المفكرين والباحثين، يشابه المحاولات الجارية لدى بعض علماء الطبيعة لنفي الواقع الموضوعي أو التشكيك بوجوده. مع أن كلاهما يعد من المسلمات التي بدونها يفقد العلم والفهم قيمته.

المعرفة والتحقيق المعرفي

هناك فارق هام بين المعرفة والتحقيق المعرفي، فقد يلتقيان وقد يفترقان. فالإعتماد على المعطيات المباشرة للواقع - مثلاً - هو معرفة محققة يتفق عليها الجميع ولا تشك بها النفوس. وفي القبال قد تكون هناك معرفة تتقبلها النفوس رغم أنها غير محققة كالأولى.

فمثلاً كان الناس يعتقدون منذ آلاف السنين بأن الأرض ساكنة، معولين في ذلك على الإحساس الذاتي، وهو عدم الشعور بالحركة، الأمر الذي جعلهم يتقبلون مثل هذه المعرفة رغم انها ليست محققة. كذلك قد يصادفنا فيض من الروايات ذات دلالات معينة، وهي بحكم هذا الفيض أو التراكم المعرفي تتقبلها النفوس بقوة، رغم انها قد لا تكون محققة كالأولى. مما يعني أن المعرفة سواء كانت محققة أو غير محققة تؤثر في النفوس، وقد يكون تأثير الأخيرة أقوى عليها من الأولى. وفي جميع الأحوال إن لكل منهما اعتباراته الخاصة، فإذا كان للمعرفة المحققة مبرراتها المنطقية والعقلية والتجريبية؛ فإن المبررات التي تقبع خلف المعرفة غير المحققة تتصف بأنها نفسية أكثر مما هي منطقية أو عقلية أو تجريبية. ولو أن الإنسان فطن إلى عامل الوثوق والتحقق لكان الموقف في التأثير والقبول مختلفاً، ولأخذ بالمعرفة الأولى مع التشكيك في الثانية.

وللتحقيق المعرفي مراتب مختلفة، مثل التحقيق في القضايا المباشرة وغير المباشرة، أي التحقيق في القضايا الحسية وغير الحسية ومنها الميتافيزيقية، وأيضاً التحقيق في القضايا التاريخية والمعاصرة، فدرجات المعرفة والاحتمال تتباين بين النوعين الأخيرين من القضايا وفقاً لنظرية الاحتمال وقوة القرائن الدالة.

فمثلاً إن التواتر التاريخي للحوادث لا يمتلك القوة المعرفية لما يماثلها من الحوادث المعاصرة، ففي التواتر التاريخي من المستحيل التعرف على كل الملابس والظروف التي تكتنف رواية الحادثة، وبالتالي قد يكون فيها ما يوهم التواتر، فأبلغ ما يمكن الاعتماد عليه هو كثرة ما وصلنا من النقول المختلفة والتوثيق، مع ان ذلك قد يورد احتمال التزوير والدس والاختلاق وربما مؤامرة السلطة والحركات المنظمة لتوظيف القائمين بمهمة الوهم التواتري. وليس الحال كما يحصل في الحوادث المعاصرة باعتبارها يمكن ان تخضع للإختبار وحتى المشاهدة الفعلية أيضاً، ومع ذلك فقد يصاب التواتر في القضايا المعاصرة بالوهم بفعل التلقين اللاشعوري تحت ضغط التأثير الاجتماعي كالذي يستشهد عليه غوستاف لوبون ببعض الشواهد في كتابه (الآراء والمعتقدات).

فمن ذلك ما نقله عن قول أحد دعاة المذهب الروحاني ماكسويل: «يلقن الحاضرون بعضهم بعضاً فلا يلبثون ان يكون عندهم هوس جامع، ومما سمعته ان أحد الحضور أشار إلى أنه يرى نوراً في جهة معينة فالتفت الباكون ورأوا ما رآه، ثم أعلن رجل إنه يشاهد صورة فشاهد الآخرون ما شاهده، هذا هو هوس الجماعة، وقد أيدت لي تجاربي الشخصية ان حاسة البصر هي أكثر الحواس استعداداً لقبول الانطباعات الوهمية»¹.

¹ غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، ص191.

ومن المعلوم انه ليس كل قضية ناجحة أو صحيحة تعتبر محققة معرفياً، فقد يتفق الكشف عن القضية الصحيحة صدفة وإن لم يمارس فيها التحقيق، مثل التنبؤات الاعتباطية الناجحة التي لا تستند إلى الأساس العلمي ومنطق الاحتمالات، فهي على شاكلة من يراهن بالقطع واليقين على ظهور أحد وجهي قطعة نقد مرمية، وهو فعل غير مبرر باعتباره لم يخضع للمنطق وان صادف النجاح. ولهذه القضية شواهد كثيرة نواجهها في حياتنا العملية، بل والدينية أيضاً.

ومثلما ينطبق أمر التحقيق المعرفي على مسائل الإدراك والقضايا العلمية وما إليها، فإنه ينطبق كذلك على الفهم الديني. إذ تارة يرد الفهم، وأخرى يرد التحقيق فيه، والفارق بينهما واضح. وعادة ما يمارس العلماء كلا هذين النمطين من المعرفة.

ويمكن تقسيم التحقيق الذهني بإطلاق، سواء في العلم أو الفهم أو غيرهما، إلى ثلاثة أصناف من حيث النتيجة: مطابق يقيني، ومبرر، ومخمن.

ويتميز التحقيق المطابق بتطابق الحكم الذهني مع الموضوع الخارجي، سواء كان هذا الموضوع هو الكون والعالم والطبيعة وما إلى ذلك من أمور خارجية، أو كان عبارة عن النص الذي يتعلق به الفهم الديني، أو غيره من النصوص البشرية. في حين يتميز التحقيق المبرر باستناد نتائجه إلى المبررات الكافية لقيامه دون بلوغ مستوى اليقين أو تطابق الحكم الذهني مع الموضوع الخارجي، سواء في العلم أو الفهم أو غيرهما من المجالات والأنشطة الذهنية. أما التحقيق المخمن فننتأجه تخلو من المبررات الكافية للتمسك به من الناحية المنطقية أو الموضوعية لدى المجالات المشار إليها. فعلى صعيد العلم تتصف علاقة الحكم الذهني بالموضوع الخارجي بضعف المبررات التجريبية والعقلانية، ومثل ذلك على صعيد الفهم، حيث تتصف العلاقة بأنها تمثل تأويلاً بعيداً أو استبطاناً رمزياً أو غير ذلك مما يفتقر إلى دعم المعطيات اللغوية أو النصية أو الوجدانية.

ونجد سواء في حالة التحقيق المبرر أو المخمن أنها تتضمن مراتب لا حدود لها، وذلك خلافاً لحالة التحقيق المطابق اليقيني.

وما يهمننا من هذه الأصناف الثلاثة هو التحقيق المطابق والتحقيق المبرر دون الصنف الثالث المخمن؛ باعتباره يفتقر إلى المبررات الموضوعية الكافية للأخذ به والتعويل عليه، رغم انه قد ينفع من الناحية البراجماتية كما يمارسه العلم الطبيعي.

يبقى أن أول المبادئ التي ينبغي اتخاذها للتحقيق في الفهم الديني هو مبدأ المراجعة المتواصلة، وذلك بإفترض ان القضايا المطروحة للفهم، ومثلها سائر مسائل التحقيق،

هي قضايا يختلط فيها الخطأ مع الصواب، لذا كان من الضروري تعريضها إلى المراجعة المستمرة للكشف عن حدود الصحة والدقة أكثر فأكثر.

ويعد مبدأ المراجعة مهماً في العلوم الطبيعية، وبعضهم جعله معياراً للفصل بين العلم الحديث والعلم القديم.

فقد اعتبره الاستاذ (رايت) سر التقدم والعامل الذي فصل العلم الحديث عن القديم جذرياً. فأصبح من المسلم به ان الاختلاف الأساسي بين العلمين ليس لاعتبار نتائجهما من الصواب والخطأ، بل لكون العلم الحديث اعتمد على منهج الفحص والمراجعة المستمرة دون أن يعتمد عليه العلم القديم أو يوليه أهمية، إذ كان هذا الأخير يعد النظرية التي يتوصل إليها تمثل حقيقة قاطعة ونهائية لا تحتاج إلى فحص جديد¹.

وعليه فبفضل المراجعة والتحقيق رُجحت نظرية كوبرنيك على نظرية بطليموس في النظام الشمسي، وقد أُعتبر ذلك حداً فاصلاً بين العلمين، حيث لم ترجح النظرية الأولى على الثانية طبقاً للصواب والخطأ، بل استناداً إلى مبدأ البساطة، فرغم الاعتراف بأن نظام بطليموس كان بارعاً ومتقناً ودقيقاً إلا انه نظام معقد للدوائر الرئيسية والثانوية مع اختلاف أنصاف الأقطار والسرع وغير ذلك².

مع هذا تقتض المراجعة معايير ومبادئ يتم على ضوئها التحقيق. ولدى الفهم الديني يمكننا البحث حولها؛ فنتساءل: هل أنها تتم وفقاً لبيان النص، أو تبعاً للأخذ باعتبارات الواقع، أو العقل أو غير ذلك؟

بادئ ذي بدء، يُفترض أن نقدّم بهذا الصدد مبادئ واضحة يمكن الاتفاق عليها. فتحددنا لمعايير التحقيق يعتمد على ما هو مشترك من القواعد والأصول، أو ما هو موثوق به وغير قابل للطعن. وبذلك نتفادى كل ما يعود إلى الاسقاطات والقبليات المنظومية الخاصة؛ باعتبارها ليست من القضايا التي يشترك في قبولها المحققون، وانها تحتاج إلى الأدلة الواضحة التي يتقبلها الوجدان العلمي.

وما نطرحه لا يقتصر على المنحى الإبستيمي. إذ هناك نزعة براجماتية فيما نعول عليه أحياناً عند تحديد الضوابط والمعايير المتخذة للترجيح والتحقيق، ومنها معيار الواقع والوجدان العام. وبالتالي فإن المعايير المعول عليها لا تقتصر على النص وحده، إذ لا فائدة من هذا النص إن كان يتصادم مع الواقع ويتناقض معه، أو كونه لا يراعي

¹ Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought, p. 15.
² انظر:

Hemple, Philosophy of Natural Science, current printing, USA, p. 41

حقوق الواقع من المصالح والمضار. وتعد مثل هذه الأمور من الافتراضات (الميتافيزيقية) التي لا غنى عنها.

صحيح انه قد يُعترض على ذلك بأن ما ذكر من قضية المصالح والمفاسد وكذا ما يتعلق بالوجدان العام، وما يرتبط به من قضايا لها علاقة بالعدالة والمقاصد والتكليف، كلها تعد نتائجاً لقواعد أكبر يتحدد عليها الفهم، ويقابلها قواعد أخرى تعطي نتائج مضادة أو مختلفة، كالذي تتبناه النظرية الأشعرية، فهي لا تسلم بتلك الافتراضات ولا تعترف ببدايتها طبقاً لمنطقها في (حق الملكية) كما فصلنا ذلك خلال الحلقة الرابعة لمشروعنا المنهجي، أي ضمن (النظام المعياري).

والجواب عما سبق هو ان هذه النظرية قد ابتليت بمأزق أوصلها إلى التعارض مع نظرية التكليف، وهي من هذه الناحية أفضت إلى أن تتصادم مع أولى الحقائق الأصلية التي دلّ عليها النص الديني بالاستقراء من دون معارض. وهذه الدلالة تشابه من وجه ما يفترضه العلم الطبيعي من وجود حقائق دالة على الواقع الموضوعي، فتعامل العلم معها هو باعتبارها حقائق موضوعية وليست ذاتية، وكذا هو حال التعامل مع دلالات النص في الفهم الديني، وذلك باعتبارها تتضمن صوراً للتكليف وليس نفياً له.

كذلك قد يُعترض على ما ذكرناه من أن لقاعدة المصالح والمضار نزعة إفتراضية ميتافيزيقية. فقد يقال كيف ذلك مع أن بالإمكان إثبات هذه المصالح والمضار من خلال النص، كالذي تقوله نظرية المقاصد الشرعية؟

والجواب هو أن إثبات قاعدة المصالح والمضار من خلال النص لا يتنافى مع كونه إفتراضاً ميتافيزيقياً، بمعنى أنه حتى لو لم يكن بالإمكان إثبات ذلك؛ فلا غنى عن إفتراضه، لأن بدون هذا الإفتراض تصبح علاقة الدين بالإنسان بلا غرض معقول، وربما تكون خلاف ما يتطلع إليه هذا الكائن، كإن يدعو الدين إلى المضار وينهى عن المصالح.

أما الأنواع الخاصة بمعايير التحقيق والتقييم فهي ما سنعالجها خلال الفصل القادم..

الفصل التاسع عشر

المعايير الأولية والثانوية للتحقيق

يمكن تصنيف معايير التحقيق والتقييم وفق علم الطريقة إلى نوعين رئيسيين كالتالي:

1- معايير أولية، وهي معايير أساسية للتحقيق المعرفي، ومن أبرزها في الفهم الديني: معيار المجلد النصي والمعقولة والواقع والوجدان العام والمنطق.

2- معايير ثانوية، مثل معيار البساطة والشمول.

وسيكون بحثنا حول هذه المعايير كالتالي:

أولاً: المعايير الأولية للتحقيق

هناك عدد من المعايير الأولية التي سنفصل الحديث عنها، وهي: معيار المجلد النصي والمعقولة والواقع والوجدان العام والمنطق. ويتضمن كل منها قواعد أربع يمكن أن يُعَوَّل عليها في القبول والرفض والترجيح، وهي كالتالي:

1- قاعدة التأييد، ويمكن تطبيقها على النسق (أو النظرية) الذي يحظى بدرجات متفاوتة من الظن والتأييد المعرفي.

2- قاعدة الاستبعاد، وهي على عكس قاعدة التأييد، إذ يمكن تطبيقها على النسق عندما يصاب بدرجة ما من درجات الضعف والاستبعاد المعرفي.

3- قاعدة الإثبات، وهي قاعدة تطبق على النسق (أو النظرية) الذي يحمل أعلى درجات التأييد.

4- قاعدة النفي، وهي على عكس قاعدة الإثبات، وتطبق على النسق (أو النظرية) الذي يحمل أضعف درجات الاستبعاد.

وسيتكرر ذكر هذه القواعد في أغلب معالجاتنا للمعايير السابقة، كل بحسب اعتباره، كما يلي:

1- المجلد النصي

لسنا بصدد التمييز - هنا - بين النص القطعي الصدور، والنص الظني الصدور. لكن نفترض أن المعيار الذي سنتناوله هو النص الأول كما يتمثل في القرآن الكريم، خلافاً لنص الحديث باعتباره غير مقطوع الصدور.

والمعيار الذي نتحدث عنه يشمل جميع عناصر النص، وأقصد بذلك كلاً من الداليتين اللفظية والسياقية فضلاً عن المجال. وقد تحدثنا عن هذه العناصر، ويبقى أن نحدد المعيار الذي ننتزعه كالذي يتمثل في قاعدة الظهور الإشاري، لا سيما ذلك المتعلق بالظهور العرفي الخاص بالتنزيل.

إذ ينقسم الظهور إلى ظهورين مجالي ولفظي، وأن الظهور المجالي تارة يكون مؤيداً للمعنى «الحقيقي» للألفاظ، وأخرى مخالفاً له، فيعبر عند ذلك عن الظهور المجازي أو الرمزي. فإذا كان المعنى الظاهر يشير إلى دلالة قريبة عن حقيقة الألفاظ الإستعمالية فإن ذلك يدل على المجال الحقيقي، أما إذا كان هذا المعنى يشير إلى دلالة رمزية فذلك يدل على المجال المجازي. وضمن المجال الحقيقي، ينبغي مراعاة الظهور اللفظي وفق سياقاته المختلفة. وبالتالي لا بد من الأخذ بعين الاعتبار هذه الأنواع من الظهور ضمن المعايير المتبعة.

فالنسق الذي يتضمن مثل هذه الأنواع للظهور من الفهم يعد راجحاً على غيره من الأنساق، بمعزل عن المعايير الأخرى التي قد تؤثر وتقلب المسألة من الترجيح إلى المرجوحية.

ولا شك إن الظهور المجازي والرمزي يستندان إلى علامات ودلالات قد تكون قرائن لفظية منفصلة تخالف ما يبدو من الدلالات اللفظية للنص المقروء، أو لاعتبارات القبلية المعرفية، كالضرورات الحسية وما إليها، والتي تجعل من المجاز هو الأمر البادي للظهور.

وهذا يعني أن النسق الذي يتضمن المجاز والتأويل دون أن تسنده بعض المعايير الأولية التي سنتحدث عنها يعد نسقاً مرجوحاً في قبال ذلك القائم على قاعدة الظهور اللفظي.

على أن الأخذ بالظهور اللفظي غالباً ما يتحدد بالمجمل الإشاري. وفي هذه الحالة إما أننا نعول على الفهم الإشاري ونجعله قاعدة راسخة دون أن نتعداه إلى الإيضاح والتفسير، حيث تتعدد في هذا الأخير الإمكانيات والاحتمالات، فيكتفى بالمجمل دون المفصل.. أو نتقبل حالات الإيضاح التي تبدي الظهور اللفظي من غير تكلف، وهي تفعل ذلك وفقاً لمعايير أخرى متحدة مع المعيار اللفظي، أي بمساعدة بعض القبلات، مثل القبلات الحسية وما إليها.

وحول معيار النص هناك قواعد نتخذها في الرفض والقبول والترجيح، إذ لدينا قاعدة التأييد البياني للنسق، وفي قبالتها قاعدة الاستبعاد البياني. فمثلاً إن بعث الأجساد، وكذا الخلود في العذاب، كل ذلك يجد تأييداً بيانياً، كما تشير إليه جملة من النصوص القرآنية. وفي القبال نجد - مثلاً - النسق الذي يعتقد بالمعاد النفساني ونفي بعث الأجساد؛ استبعاداً بيانياً تبعاً لما تشير إليه جملة من تلك النصوص.

كذلك فهناك قاعدة الإثبات البياني للنسق، وفي قبالتها قاعدة النفي البياني. فمن حيث البيان إن النسق الذي يرى لأحكام النص مقاصد مصلحة للعباد يجد إثباتاً، ومثله النسق الذي يرى لله في خلقه غرضاً وحكمة، وكون الإنسان مكلفاً بعدد من التكاليف والأحكام، وأنه محاسب على أفعاله يوم القيامة، وإن الله لا يظلم عباده قط، وأنه لا يكلفهم ما لا يطيقون... الخ، كلها تجد إثباتاً دون أدنى شك.

في حين إن النسق الذي يرى - مثلاً - بأن الثواب والعقاب يجريان كلوازم حتمية للأعمال دون علاقة بمثيب ومعاقب خارجي، وكذا النسق القائل بأن الله لا يؤثر في أفعال الناس، كل ذلك يجد نفيّاً طبقاً للبيان النصي للخطاب.

ويلاحظ أن هذا المعيار للبيان النصي يتداخل مع المعايير الأخرى، كالمنطق والوجدان، وبهذا التداخل يتقرر الإثبات والنفي. بمعنى أنه بفضل المعايير الأخرى تترتب النتائج الدالة على الإثبات والنفي، ولولاها لكان من الصعب للنسق أن يتحدد بشيء من الإثبات أو النفي، ولكان من الممكن أن يكون للبيان النصي قابلية على التأييد أو الاستبعاد فحسب، رغم أنه عند التحليل نجد أن الحالة الأخيرة هي أيضاً قائمة على معيار المنطق.

وقد يرد في هذا الصدد إشكال، وهو أنه إذا كان النص مدار فهم متنازع عليه، فكيف يمكن أن يتخذ معياراً للفهم؟

والجواب هو أننا لا نعتبر النص معياراً دون الاستناد إلى غيره من المعايير الدالة عليه، كقاعدة الاستقراء. إذ بفعل هذه الأخيرة تتحدد طبيعة ما يتضمنه النص من مرجعية.

فمثلاً لا يمكننا التحقق من المسار العام للنص دون الاعتماد على هذه القاعدة، فمن خلالها نعرف بأن هذا المسار قائم على الفهم العرفي، وليس طبقاً للرمزية والتأويل البعيد.

كما من خلال هذه القاعدة نعرف بأن ما نستظهره من النص لا يتجاوز في الغالب الحد المجمل، وأن المغامرة في اقتحام التفاصيل غالباً ما ترمينا إلى شبكة لا تنتهي من التفسير والاحتمالات.

فهذا التضييق فائدة عظيمة، إذ يجنبنا من الوقوع في مستنقع التكثير الديني وتوسعة المقدسات والخلافات - بل والحروب أيضاً - وفقاً للظنون والأوهام. لذلك كان الأولى أن نحافظ على المجمل وندع كل ما من شأنه إغراقنا في بحر التيه لتلك التفاصيل، كالذي نراه بوضوح لدى تفاسير القرآن قديماً وحديثاً. فالغرض هو التثبيت لا التكثير والتوسيع، وهو كل ما نريده من النص كمرجعية ومعيار.

2- المعقولية والتعليل

يركز هذا المعيار على فهم النص وتعليله تعليلاً وجدانياً معقولاً، فيترجح على غيره لهذا الاعتبار، سواء كان هذا الغير ضعيف المعقولية أو غير معلل بالمرّة.

فمثلاً نعلم بأن الصدقة على النبي وأهل بيته حرام، في حين لم تحرّم عليهم سائر الأموال، كالهبة والهدية وتلك التي تكتسب بالحرب وما إليها. وجاء في عدد من الروايات إن الصدقة من أوساخ الناس، كما في صحيح مسلم وغيره¹. وقد يتبادر إلى الذهن لماذا هذا التمييز؟ فالصدقة حرام وهي من أوساخ الناس، في حين لم يرد ذلك حول الأموال الأخرى، كالخمس مثلاً؟ فقد تكون من الأوساخ لكنها ليست من أوساخ الناس.

¹ جاء في صحيح مسلم عن النبي (ص) قوله: أنا لا تحل لنا الصدقة. وفي رواية أخرى قال: إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد (صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 1069-1072). وجاء في صحيح البخاري وصحيح مسلم عن أبي هريرة أنه قال: أخذ الحسن بن علي تمر من تمر الصدقة فجعلها في فيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كخ كخ، أرم بها، أما علمت أنا لا نأكل الصدقة؟ (صحيح البخاري، حديث 1420. وصحيح مسلم، حديث 1069). وورد مثل ذلك في روضة الكافي للكليني عن الإمام علي، كما في قوله: «... ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيباً، أكرم الله رسوله (ص) وأكرمنا أهل البيت أن يطعمنا من أوساخ الناس» (محمد بن يعقوب الكليني: الكافي في الأصول والفروع، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1389هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج8، حديث 21).

ومن المعقول - من حيث التحليل - إن علة التحريم المشار إليه تعود إلى كون الصدقة من مال الغير التي تفرض على المالك أن يعطيها، سواء رضي بذلك أم لم يرض، وهي من هذه الناحية تختلف عن الهبة والهدية. فهي قابلة لأن تتضمن الكراهة والمنّة، ولو بحسب شعور من يستحقها، وهو ما لا يليق بالنبي وأهل بيته للشأن الذي يحظاه، مثلما لا يليق بأي شأن رفيع كشأن الإمامة والرئاسة، وربما لمثل هذا ورد قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾¹، وكما قال الإمام الشوكاني: لو أن الله أحل الصدقة على آل النبي لأوشك أن يطعن الناس في النبي². في حين إن سائر الأموال الأخرى لا يصدق عليها هذا الوصف. فمثلاً إن الأموال التي مصدرها الجهاد الحربي لا تعد ملكاً للمجاهدين، لأن شرط الجهاد هو أن يكون في سبيل الله دون ضمنية أخرى، أو من غير شرط وقيد، وأن الغنائم التي يغنمونها ليست ملكاً لهم، بل جعلت لهم حوافز منها، وهي أربعة أخماس الغنيمة، حتى أن بعض اللغويين اعتبر الغنيمة هي ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفار بقتال، وهي هبة من الله عز وجل للمسلمين³. وينطبق هذا الحال على الأموال الأخرى، مثل العثور على كنز وما إليه. وكل ذلك لا يعد ملكاً للأفراد الذين يحوزون عليها، إنما يأتي الملك الأصلي بالكسب العملي، كما يأتي سائر الملك باعتبارات ليست متصلة مثل الإرث والوصية والهبة وما إليها. وعندما تتحقق مثل هذه الملكية فإنه يحرم التصديق بها على النبي وأهل بيته. أما الخمس وسائر الأموال فهي مما لا تصدق عليها تلك الصورة من الملكية الشخصية.

على ذلك يتصف النسق، الذي يجعل المال المكتسب بالعمل محرماً على النبي وأهل بيته، بأنه معقول ومعلل تعليلاً مقنعاً مقارنة بالنسق الآخر الذي لا يراعي هذه الناحية، بل يتعامل مع القضية تعاملاً تعبدياً، من غير تمييز بين المال المملوك - ومنه المكتسب بالعمل - وبين غيره من الأموال، ويجعل الفارق بين الزكاة وغيرها فارقاً تعبدياً، وهي أن الأولى تتعين وتجب حصراً عند وجود واحد أو أكثر من الأصناف التسعة، أي الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب.

فمثلاً اعتبرت سائر الأموال الآتية بالأعمال المكتسبة هي مما يفرض عليها الخمس لا الزكاة، وبالتالي يجوز للنبي وأهل بيته الأخذ منها، رغم أنها أموال شخصية تكون عرضة للكراهة والمنّة بحسب تحليلنا السابق، وأنه طبقاً لهذه التعبدية أصبحت قيمة الشيء الواحد تؤخذ بعنوانين مختلفين، تارة بعنوان الزكاة وأخرى بعنوان الخمس، رغم بقاء القيمة كما هي، كالذي سبقت الإشارة إليه من قبل. فقديماً كانت

¹ الشورى/ 23.

² محمد بن علي الشوكاني: نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقي الاخبار، دار الجيل، بيروت، 1973م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج4، ص241.

³ معجم الفروق اللغوية، وهو حاوي لكتاب أبي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الإلكترونية، ص390-391.

العملة المستخدمة في البيع والشراء وسائر التداولات التجارية هي الذهب والفضة، في حين أصبح التداول في العصر الحديث قائماً على الأوراق النقدية وما شاكلها. ومع أن قيمة الشيء لا تتغير، سواء كان التداول بالذهب والفضة أو بالأوراق النقدية وما شاكلها، إلا أن طائفة من الفقهاء ميزوا بين الأمرين، ففرضوا على العملة القديمة حكم الزكاة، وعلى الحديثة حكم الخمس، وهو أمر غير معقول، لأن الشيء هو هو من حيث القيمة.

فطبقاً للمقاصد لا يمكن الوقوف عند حرفية النص حول ما ورد بشأن الزكاة في النقيدين من الذهب والفضة، كالذي عليه فقه الإمامية، مثلما استعرضنا ذلك ضمن حلقة (النظام الواقعي).

ولسنا هنا بصدد سائر الدلالات التي تؤكد على إرتباط الخمس بالغنائم الحربية وما شاكلها من العثور على الأشياء التي لا يعرف مالکها، لا سيما وأن ما ورد حول الخمس آية واحدة فقط¹، وقد جاءت بصدد غنائم الحرب، ولم يُعرف للخمس جباة وعاملون بخلاف الزكاة التي ورد حولها الكثير من الآيات، كما لم يُعرف للناس من العمال والتجار والمزارعين تساؤلات حولها، إذ لو كان العمل بها جارياً لبان لكثرة السؤال وعموم البلوى، وهو ما لم يصلنا، خلافاً للزكاة؛ كالذي اعترف به بعض الفقهاء المعاصرين²، وأن حروب الردة ظهرت تحت مبرر منع دفع الزكاة، ولم يرد ذكر الخمس ضمن هذا المبرر. وقد جاء في لسان العرب أنه تكرر في الحديث ذكر الغنيمة والمغنم والغنائم، وهو ما أصيب من أموال أهل الحرب وأوجف عليه المسلمون الخيل والركاب. كما جاء فيه قول الأزهري في معنى الغنيمة، وهو ما أوجف عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين، ويجب الخمس لمن قَسَمه الله له³. وعُرِف الغنم

¹ وهي قوله تعالى: ﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسهُ وللرَّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وإبن السَّبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير﴾ (الأنفال/ 41)..
² قال الشيخ المنتظري بهذا الصدد: «إن الأخبار الدالة على هذا الخمس - في الأرباح والمكاسب - مروية عن الصادقين (ع) ومن بعدهما من الأئمة (ع)، بل أكثرها مروية عن الجواد والهادي (ع) من الأئمة المتأخرين، ولا تجد في صحاحنا ولا صحاح السنة حديثاً في هذا الباب مروباً عن النبي (ص) أو أمير المؤمنين (ع).. ولم يضبط في التواريخ أيضاً مطالبتهما لهذا الخمس من أحد، مع أنه لو كان ثابتاً مشرعاً في عصرهما كان مقتضى عموم الابتلاء به نقل الرواة والمؤرخين له من طرق الفريقين». ومع ذلك فقد اعتبر المنتظري أن هذا الإشكال لا يضر بأصل الحكم، معولاً في ذلك على عموم الكتاب وإجماع الفرقة المحقة والأخبار المستفيضة، واحتمل أن تنفيذ الحكم تم بشكل متأخر لدى عصر الأئمة، استناداً إلى أن أحكام الإسلام تدريجية (المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، دار الفكر، قم، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج3، ص71-73).

³ ابن منظور: لسان العرب، مكتبة الباحث العربي الإلكترونية www.baheth.info، مادة غنم. وتساءل المفكر الصدر بهذا الصدد: «متى يعتبر الشيء غنيمة في نظر الإسلام؟» ثم أجاب: إن «الشرط الأساسي لمفهوم الغنيمة في نظر الإسلام، الحصول عليها في حرب جهادية مشروعة، ومعركة عقائدية. فما لم تكتسب الحرب طابع الجهاد لا يكون المال غنيمة» (اقتصادنا، ص314).

بأنه الفوز بالشيء من غير مشقة¹، أو هو الفوز بالشيء من غير ترقب، وهو بذلك يختلف عن الكسب الناتج عن العمل.

ويمكن أن يستند إلى قاعدة (المعقولة والتعليل) ما بحثه علماء أصول الفقه حول علل الأحكام، وإن كان بعضها يعود إلى غلبة الجانب المنطقي، مثل الطرد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع وصف يفهم منه انه العلة في الحكم، ومثل الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً، فيعلم انه العلة². مع هذا فهناك قواعد أخرى، قد تتغلب فيها عوامل غير الجانب المنطقي، وربما يتداخل هذا العامل معها، لكن ميزتها أنها تشكل قواعد معقولة يغلب عليها الطابع الوجداني المعقول. ومن ذلك تخريج المناط وتنقيحه والسبر والتقسيم.

فمثلاً إن تعليل تحريم الخمر استناداً إلى ما فيه من خاصية السكر يترجح على التعليل المستند إلى سائر الخصائص الأخرى، كلونه وطعمه وما إلى ذلك، وهو ما يُعرف لدى الأصوليين بتخريج المناط.

3- الواقع

يتقدم الواقع على غيره من مصادر الكشف المعرفي، ويتميز بكونه يساعد على التحقيق في أصول العقائد، وأن له الفضل في الكشف عن حجية النص وإثبات المسألة الدينية برمتها، لا العكس. بمعنى أنه لولا الواقع لتعذر معرفة كونه حجة، ولتعذر الإلزام بأحكامه. كما له وظائف أخرى كثير تتعلق بالنص كما سنعرف.

ومعلوم إن للواقع أقساماً متعددة نبرزها من حيث العلاقة بالنص إلى ما يلي:

1- الواقع المطلق، وهو على قسمين: وصفي واعتباري.

ويختص القسم الأول بالواقع التقريري أو الإخباري، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، وهو يشمل كلاً من السنن والحقائق، الكونية منها والبشرية، مثل سنة الحياة والموت، وسنة تفاعل الإرادة البشرية مع القوانين الكونية، وحقيقة كروية الأرض،

¹ المعجم الوسيط، لأبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج3، مادة (غنم).

² قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فقرة: أصول المصالح خمسة (لم تذكر أرقام صفحاته).

وجريان الشمس، ومختلف حقائق عالم الحس والفضاء وغيرها. كذلك الحقائق التاريخية، والتقاليد والأعراف العامة وما إليها.

وبالتالي فالواقع الوصفي على أنواع ثلاثة كما يلي:

أ - الحقائق الخاصة، المحسوسة وغير المحسوسة.

ب - الحقائق العامة من السنن والقوانين الحتمية.

ج - السنن الاجتماعية والتاريخية والتقاليد والأعراف العامة، مما لا يصل مداها إلى الحتم واللزوم.

أما القسم الثاني، أو الواقع الاعتباري، فهو يختص بقضايا القيم مثل اعتبارات المصالح والمضار. فمثلاً يمكن اعتبار القيم الحسنة منشأً للغرض والمصلحة الواقعية، فالقيم من هذه الناحية ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً.

فالقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وإن كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح الواقعية أيضاً، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة واقعية راجحة.

فمثلاً إن مبدأ الصدق يعد حسناً حيث يترتب عليه من آثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصولاً عن النية والدافع الأخلاقي، فلو كانت الحياة قائمة على قاعدة الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق إلا ما ندر، ولترتب على ذلك فقدان الثقة التي يتوقف عليها إمكان التواصل في العلاقات الإنسانية.

وقد اتضح من خلال الدراسات الحديثة مدى أهمية مبدأ الثقة في العلاقات الإنسانية، كالعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من علاقات الواقع¹.

2- الواقع الخاص بالتنزيل، وهو خاص بعصر النبي خلال فترة تنزيل الخطاب الديني.

3- الواقع الظرفي، وهو ما يتعلق بالظروف الخاصة عدا عصر النبي أو فترة تنزيل الخطاب الديني. وخصوصية هذا الواقع هو أنه محدود بظرفه الخاص، كبعض الأعراف والتقاليد التي ليس لها صفة العموم والشمول، خلافاً للتقاليد والأعراف

¹ للتفصيل انظر الفصل السابع من: النظام المعياري.

الواردة في الواقع المطلق. فتقاليد الواقع الأخير وأعرافه لا تتحدد بظرف ما من الظروف، مثلما يشمل سنن الحياة العامة وقوانين الطبيعة والمجتمع.

ومن الواضح إنه لا اعتبار للقسم الأخير من الواقع ضمن المعايير المتخذة في الترجيح، إنما يؤخذ بعين الاعتبار كل من الواقع المطلق والواقع الخاص بالتنزيل، وذلك كالتالي:

هناك حالات في الواقع المطلق تؤخذ كمبررات للترجيح، تارة بعنوان التأييد، وأخرى بعنوان الاستبعاد، وثالثة بعنوان الإثبات، ورابعة بعنوان النفي.

فمن أبرز الأمثلة على التأييد الواقعي ما يتعلق بالنسق الذي يجمع بين الفكرتين المتعارضتين للاختيار والجبر في مسألة القضاء والقدر، إذ الواقع يؤيد هذا الجمع والتوفيق، مثلما أن الخطاب الديني يؤكد هذه الناحية أيضاً.

وعليه يُرجَّح النسق الذي يكشف عن الاتساق بين الجانبين التاليين: كثرة الدلالات التي يظهرها نص الخطاب على كل من الجبر والاختيار، ومنطق الواقع الدال على تلاحم الأمرين معاً وما يتمتعان به من نسبية، حيث لا اختيار من غير جبر، إذ تخضع عملية الاختيار لقانون نسبية الارتفاع والانخفاض المعاكس طبقاً لتفاعل الإرادة مع سنن الجبر الطبيعية، فتتخفف الإرادة مع زيادة الضغط المعاكس لهذه السنن، وبالعكس، كما هو واضح من السلوك القائم على العادة والتطبع مقارنة بالسلوك الابتدائي، إذ تكون قوة الجبر في الأول مرتفعة طبقاً للعادة والتطبع، في الوقت الذي تكون نسبة الإرادة فيه منخفضة؛ ما لم يكن التطبع قائماً على الإرادة ذاتها، بينما تكون قوة الجبر في السلوك الابتدائي منخفضة قياساً بالأول، وعلى عكسها تصبح قوة الإرادة¹.

هكذا فالنسق الذي يوفق بين ما يظهره الخطاب من معنى وبين ما يشهد عليه الواقع من تأكيد، هو أرجح من غيره من الأنساق.

أما قاعدة الاستبعاد الواقعي، وهي ما نستبعد فيها صحة مضمون النسق. فمن الأمثلة عليها النسق الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الحوادث التاريخية والأفعال وردود الأفعال الخاصة بقضية الخلافة بعد وفاة النبي². أو مثل النسق الذي لا يعول على السنن وقوانين الكون والاجتماع في فهمه للنصوص؛ كتلك التي تبدي طابعاً اسطورياً. وكذا مثل النسق الذي يعزو كل الحوادث لفعل الله المباشر، فينفي علاقات الطبيعة وفقاً

¹ يحيى محمد: القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.

² انظر حول ذلك: مشكلة الحديث.

للإرتباطات الخاصة بالأسباب والمسببات، طبقاً لنظرية العادة كما هو الحال لدى الأشاعرة وغيرها.

كما هناك قاعدة الإثبات الواقعي، والتي يثبت فيها مضمون النسق من الناحية الواقعية، مثل ذلك الذي يثبت مضمونه إعتماً على البحث العلمي الطبيعي.

ثم أن هناك قاعدة النفي الواقعي، والتي ينفي فيها مضمون النسق، مثل ذلك الذي يذهب إلى اعتبار الافلاك السماوية كائنات حية مدركة وذات نفوس شريفة، كما يراه الفلاسفة، وقد اسقطوه على فهم النص، أو النسق الذي يرى أن من العلوم المستأثرة لله على البشر علم ما في الأرحام من ذكر وأنثى، أو ذلك الذي يرى بعض الأقوام من الجن، تعويلاً على بعض الروايات، وكذا النسق الذي يرى وجوب إعداد رباط الخيل في الحرب من دون شرط السياق التاريخي.

والملاحظ حول هذا الواقع هو أنه يتقبل التحقيق الذي يستدعي الانتظار، أو ما يُعرف بأفق التوقع، وقد ينجم عنه ما يسمى بخيبة التوقع والانتظار، كالذي يتحدث عنه فلاسفة العلوم الطبيعية، ومنهم كارل بوبر الذي يعتبر فائدة هذا المبدأ هو انه يعمل على التقدم العلمي والحياة، وذلك عندما يتبين خطأ الفرضيات المطروحة، وتعد هذه الخيبة «شبيهة بتجربة شخص أعمى يصطدم بحاجز فيعرف بذلك وجوده. وعندما نلاحظ أن فرضياتنا كانت خاطئة، عندئذ فقط ندخل في علاقة تواصلية مع (الواقع). إن تبين أخطاءنا هو التجربة الايجابية التي نستخلصها من احتكاكنا بالواقع»¹.

وكما يشير ريتشارد موريس أيضاً إلى أن تبيان الخطأ في النظرية العلمية قد يكون في كثير من الأحيان مهماً جداً، فالتحقق من ان النظرية خاطئة يمد بالحافز على البحث عن نظريات جديدة، وفيه يتحقق التقدم².

لكن خطأ التجربة – وما أكثرها - قد يكون بالنسبة لصاحب النظرية كارثة، كالذي عبّر عنه الفيزيائي الأديب (رولان أومنيس) في أسلوبه الشعري بقوله: «لا شيء مثير للربح أكثر من الاغتيال السافل الحقيق لنظرية جميلة بفعل وقائع ملعونة»³. وقد وُصفت التجارب بأنها بمنزلة إلقاء زهرة النرد، ففي كل يوم هناك مواجهة للعلم مع الواقع بهذا الإلقاء⁴، ولا شك إن نسبة الأخطاء تفوق الإصابة بكثير، وقد وصف

¹ من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص163.

² حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، اصدارات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ص97، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

³ أومنيس: فلسفة الكوانتم، ص336.

⁴ فلسفة الكوانتم، ص339.

الفيزيائي أومنيس هذا الحال بمقبرة كبيرة تضم رفات الأفكار¹، لكن الأخطاء مع ذلك مفيدة رغم خيبة التوقع.

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على نظريات الفهم والاستنباط، سواء من حيث انتظار نتائجها وفق أفق التوقع، أو من حيث ما يصادفها من خيبة الانتظار، فللزم من حكمه الخاص، سواء من حيث التصديق أو التكذيب. فمثلاً كشف الزمن عن بطلان عدد من الآراء القديمة لدى الإمامية الاثنى عشرية حول التصرف بالخمسة، كالرأي القائل بوجوب دفن الخمس في باطن الأرض أو رميه في البحر أو ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور المهدي. وقد استمر بقاء هذه الآراء، لا سيما الأخير، إلى ما يقارب تسعمائة سنة متواصلة، أي منذ بداية القرن الرابع وحتى القرن الثاني عشر الهجري، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال (النظام الواقعي)²، ولولا طول غيبة الإمام المهدي لما تبينت قيمة هذه الآراء وفق ذات المتبنيات الشيعية. لكن ظهور بطلانها ووضوح كونها تفضي إلى تبديد الثروة واهدارها؛ ساعد على التقدم في التفكير، بمعنى أن خيبة الانتظار قد ساعدت الفكر الشيعي على أن يجد بدائل نظرية أخرى متماسكة.

أما حول الواقع الخاص بالتنزيل فعادة ما يكون للنص سياقات ظرفية نظراً لتفاعل النص مع الواقع، لا سيما في مجال الأحكام. فمثلاً من الصعب فهم قضايا النسخ وصور تعامل الخطاب مع المشاركين وأهل الكتاب وغيرها من دون أخذ المعيار الأنف الذكر بعين الاعتبار، كما فصلنا الحديث عن ذلك خلال الحلقة المشار إليها سلفاً³.

وعموماً إن النسق الذي باستطاعته التوفيق بين تعارض الدلالات النصية طبقاً لتعارض الظروف الخاصة؛ هو نسق مرجح على غيره. فمثلاً من الصعب تبرير التعارض الحاصل بين الآيات القرآنية حول الموقف من المشاركين وأهل الكتاب من دون أخذ اختلاف الظروف والوقائع الخاصة بعين الاعتبار.

وذات الشيء يصدق مع النسق الذي يراعي مرونة التشريع الديني مقارنة بغيره، فمن الصعب تفسير هذه المرونة دون اللجوء إلى فكرة اختلاف الظروف الخاصة وتعارضاتها.

كما يمكن أن يتخذ هذا الواقع معياراً لنفي النسق، ومن ذلك نفيه للنسق الذي يعوّل على نجاسة المنتجس، إذ لو صح ذلك لكان هناك عسر شديد على الناس في عصر

¹ المصدر السابق، ص336.

² انظر أيضاً: فهم الدين والواقع، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2011م.

³ انظر أيضاً: جدلية الخطاب والواقع.

النص وما تلاه من عصور حتى زمن الإصلاحات الحديثة. فغالباً ما كانت أسر العوائل كبيرة تبنت بيوتها بكثرة النجاسة، وتشتد حاجتها للتطهير لكثرة النسل وقلة الموانع آنذاك، مع الأخذ بنظر الاعتبار بساطة البيوت وتواضعها، وقلة الماء وبعد منابعه. الأمر الذي يجعل من التطهير عملية شاقة لا تتسق ومقصود الشرع.

كذلك يمكن أن يتخذ هذا الواقع مؤيداً للنسق، ومن ذلك النسق القائل بأن علة فرض الزكاة على المحاصيل الأربعة المعروفة دون غيرها هي لأن هذه المحاصيل كانت رئيسية وقت عصر النص، كالذي ذهب إليه أبو حنيفة.

وعلى العكس من ذلك يمكن أن يتخذ معياراً للاستبعاد، مثل استبعاده للنسق الذي لا يعترف بحالة التدرج في بعض الأحكام طبقاً للحاظ الواقع، كما هو الحال مع تحريم الخمر، حيث من الصعب فهم النصوص حوله ما لم يؤخذ بعين الاعتبار التدرج في أحكامه طبقاً للظروف الخاصة.

الواقع وفهم النص

لما كانت طبيعة النص إجمالية تحتاج إلى ما يعينها على التحديد؛ لذا فالفهم الذي لا يمتلك مصادر الكشف الخارجية، كتلك المناطة بالمنطق والوجدان والواقع، هو فهم مختل.

لندع الآن مسألة المنطق والوجدان ونبدأ بالواقع، فهو يتميز بالإنفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، سواء تلك التي تُستخلص منه كالنظريات العلمية، أو تلك التي ترتبط معه بشيء من العلاقة، كالنظريات الفلسفية والدينية. فهو على صعيد الفهم يمتاز بالعديد من الأنماط القابلة للتوظيف للكشف عن معنى النص.

ففي الأساس يمتلك الواقع محورين رئيسيين لفحص النص والكشف عن مضامينه، نطلق عليهما الفحص الصدوري والكشف الدلالي. فحول المحور الأول يوظف الواقع لأجل تحديد درجة التصديق الخاصة بصدور النص، وهو ما يتعلق بعالم الرواية والحديث لعلنا بقطعية صدور النص القرآني. وسبق لابن خلدون أن طرح منهجاً لفحص الأخبار طبقاً للاستحالة والامكان الواقعيين¹. لكن للواقع صوراً عديدة للفحص تزيد على ما أبداه هذا المفكر الاجتماعي. فمن الأخبار ما يدخل ضمن عنوان الاستحالة

¹ مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال، 1986م، ص 9-10 و 34. ولاحظ أيضاً الفصل الرابع من: مشكلة الحديث.

والامكان، وكذا ضمن عنوان الاستبعاد والقبول، ومثل ذلك ما يخضع لأفق التوقع والانتظار.

أما الكشف الدلالي، فهو مناط بالكشف عن دلالة النص استناداً إلى الواقع. وهو ينقسم إلى أنماط وصور عديدة؛ كالكشف التوجيهي والتوقيفي والإشكالي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه أو أفق التوقع والانتظار.

وفي الكشف التوجيهي نجد صورتين؛ هما نفي الظهور الاطلاقي ونفي الظهور الدلالي. كما إن الكشف التفسيري ينقسم إلى بابين لكل منهما تقسيماته؛ أحدهما هو التفسير الخاص بالحالة، ويشمل أنماطاً مختلفة مثل نمط المطابقة والترجيح والتقييد الظرفي وما إليها، أما الآخر فهو التفسير السنني الذي ينقسم إلى ما هو تجزيئي وما هو موضوعي أو توحيدي. وهذا الأخير منه ما هو شهودي، ومنه ما هو غيبي. وبالتالي فمن حيث التفصيل ينقسم الكشف الدلالي إلى أنماط عديدة كالتالي:

أ - الكشف التوجيهي

يعمل الواقع في هذا الكشف على توجيه النص إلى غير ما تظهره الدلالة اللفظية لتتسق معه من غير مخالفة. فليس المطلوب فيه تفسير النص، بل إبعاد الظاهر المتبادر منه، سواء كان ذلك مقتصرًا على نفي الظهور الاطلاقي، أو على نفي الظهور الدلالي كله؛ لا الاطلاقي منه فحسب، كالذي يتبين مما يأتي:

نفي الظهور الاطلاقي

ليس بالمستطاع احصاء عدد النصوص التي تحتاج إلى ممارسة هذا العمل من النفي الاطلاقي. فقائمة الاظهارات الاطلاقية والعمومية للنص تتجلى في أغلب النصوص، وأغلب ما في هذه التجليات لا يراد منها الاطلاق والعموم الظاهرين، بدلالة كثرة التعارض فيما بينها، وكون الواقع لا يحتملها.

ومن الأمثلة على هذا النوع من الكشف التوجيهي؛ قوله تعالى: ﴿والله لا يهدي القوم الكافرين﴾¹، وقوله: ﴿ان الله لا يهدي القوم الظالمين﴾²، وقوله: ﴿ان الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾³. فمن منّا يشك في عدم أخذ هذه النصوص على اطلاقها الظاهر؛ لعلنا واقعاً

¹ البقرة/ 264.

² الانعام/ 144.

³ المنافقون/ 6.

بهدياية الكثير من الكافرين والظالمين والفاستقين؛ كالتى تحدثنا عنها وأمثالها خلال حلقة (النظام الواقعى)¹.

نفي الظهور الدلالي

قد تبدي الدلالة اللفظية للنص ظهوراً من المعنى مخالفاً لما عليه الواقع، فكان لا بد من توجيه المعنى لنفي هذا الظهور، كما في قوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً﴾². فالواقع يدلنا على تحكم الكافرين في المؤمنين في كثير من الأحيان، لذا فليس هذا هو المراد من المعنى قطعاً، وذلك فيما لو أخذنا بدلالة الآية على إطلاقها دون أن نقيدها بعصر التنزيل.

ب - الكشف المنتظر

من القضايا المجملة التي يثيرها النص ما يحتاج إلى فحص للكشف عن دلالتها بدقة، إذ لا يكفي التعويل على ما أجمله النص من إطلاق أو عموم، لا سيما وأن ترك الحال على ما هو عليه قد يفضي بنا إلى الفهم الخاطئ. فمن هذه القضايا شهادة المرأة في التداين، كما بينها القرآن الكريم بأنها نصف شهادة الرجل، وعلل ذلك بحالة النسيان عند النساء.

مع أنه يرد إفتراضان في هذه القضية، أحدهما أن النقص الوارد في التذكر أو النسيان عائد إلى طبيعة المرأة مقارنة بالرجل. أما الآخر فهو أن النقص الوارد كان لظروف المرأة قديماً. ولكي نعرف إن كان النسيان ونقص التذكر عائداً إلى الإفتراض الأول أو الثاني؛ لا بد من القيام بجملة من الإختبارات التجريبية، وتعود أهمية هذه الإختبارات إلى ما يترتب عليها من أحكام، كالذي تحدثنا عنه خلال الحلقة المشار إليها سلفاً. لذلك يتعلق هذا الكشف بأفق التوقع والإنتظار.

ج - الكشف التوقيفي

يبيدي النص أحياناً دلالة كاشفة عن الواقع، لكننا مع هذا لسنا قادرين على إيضاح حقيقة هذا الكشف. فنحن نجهل هذه الحقيقة من جهة الواقع ذاته كما يدل عليها النص، ومن ذلك ما جاء في عدد من الآيات التي تبدي أن لجميع الأشياء المادية حالة من الإدراك والشعور، فتمارس التسبيح والنطق وغير ذلك من الممارسات الحية، مثل قوله تعالى: ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده

¹ انظر أيضاً: جدلية الخطاب والواقع.

² النساء/ 141.

ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليماً غفوراً¹، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾²، وقوله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالِها، وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالِها، وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَها، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارِها، بَأْنِ رَبِّكَ أَوْحَى لَها﴾³. وكقوله تعالى وهو يخبر عن حديث النملة والهدد في قصة سليمان. كذلك فيما صورته القرآن الكريم حول القتلى الشهداء مع الإحياء بأنهم أحياء بين أظهرنا رغم عدم إحساسنا بوجودهم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أحياءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾⁴.

وهنا أن الدلالات النصية تقوم بدور الكشف عن الواقع، رغم أن معرفة الحقيقة كما هي تظل موقوفة على هذا الأخير، ولو بعد حين.

د - الكشف الإشاري والإيضاحي

وفي هذا الدور يقوم الواقع بالكشف عن دلالة النص وتحديدتها، فهو من هذه الناحية يختلف عن التوجيه. وهو ينقسم إلى نوعين، أحدهما يرتبط بالحالات الخاصة، فيما يناط الآخر بالسنن العامة. لذا فهو كالتالي:

1- الكشف الخاصي

وهو ينقسم إلى أنواع متعددة مثل الكشف التطابقي، وذلك عندما يتطابق المعنى الظاهر من النص مع حقيقة الواقع الخاص. فمثلاً إن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً، وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾⁵، يتطابق مع الحقيقة العلمية القائلة بأن للجبال دوراً في استقرار الأرض كما عبّرت الآية عن ذلك بلفظة الأوتاد.

ومن هذه الأقسام الكشف التقبيدي، إذ يفيد الواقع بأن معنى النص مقيد بالظروف التي نزلت فيها الآيات القرآنية، كالذي يتبين من آيات المصابرة والعورات الثلاث وتقسيم الغنائم، ومثل حديث السبق والرهان وما إليها.

كما إن من هذه الأقسام ما نطلق عليه الكشف الترجيحي، وهو أن يُفسر النص الديني بحسب الواقع أو بدونه، لكن إذا كانت قوة ظهور النص تتسق مع دلالة الواقع أكثر؛ فإن ذلك يبعث على ترجيح هذا الكشف على غيره، كالكشف الخاص بالحديث

¹ الإسراء/ 44.

² فصلت/ 11.

³ الزلزلة/ 5-1.

⁴ البقرة/ 154.

⁵ النبأ/ 6-7.

النبي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الايمان» كالذي فصلنا الحديث عنه مع غيره من النماذج خلال حلقة (النظام الواقعي)¹.

2- الكشف السنني

ويدور هذا الكشف حول معنى النص من الناحية السننية العامة. وينقسم إلى كشف تجزيئي بسيط وكشف موضوعي معقد. والمقصود بالأول لحاظ معنى الآيات بشكل مجزء ولو نسبياً، في حين يقصد بالكشف الموضوعي دوران البحث حول موضوع محدد لما تتضمنه جملة من النصوص الدينية المختلفة.

وحول الكشف الأول لاحظ عدد من المفسرين أن الواقع يدل على المنحى السنني العام لبعض الآيات القرآنية، ومن ذلك قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»²، وقوله: «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ»³، وكذا آية تسخير الناس «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»⁴، وآية «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا»⁵، وآية اليسر: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»⁶، وغيرها من الآيات فضلاً عن الأحاديث، كالذي روي عن الإمام علي قوله: «إياك ومجالسة جلساء السوء فإن طبعك يكسب من طبعه وانت لا تشعر»، وغير ذلك مما يدخل في سنن الحياة الاجتماعية؛ كسنة العادة والتطبع واللاشعور وأثر ذلك على الإنسان⁷.

ويحضرنا في هذا المجال قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»⁸، فعادة ما يراعى في تحديد عدم الوسع الذي ينتفي فيه التكليف ذلك المتعلق بالبدن والعقل، أي عدم طاقة البدن، ومثله غياب العقل وتعطله. وهو ما يتفق مع المعنى العرفي. لكن من حيث الواقع نجد أن عدم الطاقة مثلما يصيب البدن والعقل فإنه يصيب النفس بما يتفق مع المعنى اللغوي. فقد يكون للبدن والعقل تمام الوسع على فعل أشياء معينة، لكن ليس للنفس هذا الوسع، وقد يحصل العكس في وسع النفس على فعل أشياء لا يتحملها البدن.

¹ انظر أيضاً: فهم الدين والواقع.

² الرعد/ 11. انظر مثلاً تفسير محمد عبده لهذه الآية في: محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة

الثانية، ج10، ص41 وما بعدها.

³ البقرة/ 251. انظر مثلاً: تفسير المنار، ج2، ص496-497.

⁴ الزخرف/ 32.

⁵ الجن/ 16.

⁶ الشرح/ 6.

⁷ انظر حول ذلك: تأملات في اللاشعور.

⁸ البقرة/ 286.

وأبرز مثال على الحالة الأولى ان الشخص قد يصاب بنوع من الكآبة تجعله يشعر بالعجز عن أداء أفعال بسيطة، كالخروج من المنزل، أو ملاقات الأصدقاء والأحبة، وقد يطال ذلك أداء الفرائض الدينية، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه **بالعجز النفسي للتكليف**. وأغلب الظن ان هذا العجز أو عدم الطاقة هو ما جعل الإمام مالك يضطر إلى ترك صلاة الجمعة وسائر الصلوات في المسجد وحضور الجنائز وعيادة المرضى وقضاء الحقوق، وكما يُذكر أنه بقي على هذا الحال لسنوات حتى وفاته. لذا كان يقول عندما يسأل عن علة ذلك: «ليس كل الناس يقدر أن يتكلم بعذره»¹.

أما حول الكشف الموضوعي، فهو على نحوين، أحدهما شهودي، والآخر غيبي. فمثلاً على الكشف الشهودي ما قام به المفكر محمد باقر الصدر في استنباطه للسنن التاريخية وتحديد لها وفقاً لفهمه لنصوص الآيات ضمن ما أطلق عليه (التفسير الموضوعي للقرآن)، وهي جملة محاضرات نشرت بعنوان (المدرسة القرآنية)². أما الكشف الغيبي فمثل تفسير آيات القضاء والقدر على ضوء الواقع، كالذي أشرنا إليه خلال عدد من حلقات هذا المشروع، لا سيما حلقة (النظام المعياري)³.

هـ - الكشف الإشكالي

وفي هذا الكشف يثير النص الديني عدداً من القضايا التي تبدو مخالفة للواقع العلمي، على الأقل فيما هو مسلّم به لحد الآن. ومن ذلك ذكر عدد السماوات والأرضين، وذكر الشياطين الساكنة في السماء الدنيا وكيف تُرجم بالشهب، وأن الحال الأخير قد حدث طارئاً عند نزول القرآن الكريم لأغراض دينية، وهو خلاف المحسوس والمعلوم. وقد اضطر عدد من المفسرين المحدثين إلى تأويل الآيات المتعلقة بهذه القضايا؛ لمخالفتها للمسلمات العلمية الحديثة. وسبق للعلامة الألوسي أن نقد تفسير العلماء السلف لمثل هذه الآيات، كالذي أورده الطبري ناقلاً جملة من التفاسير؛ بعضها يعود إلى الصحابة والتابعين وما يروى عن النبي الأكرم (ص)⁴. فقد جاء في قوله تعالى: ﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن﴾⁵، وقوله: ﴿هو الذي خلق لكم

¹ انظر: ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الالكترونية، ج1، باب شهادة أهل العلم والصلاح له بالإمامة في العلم. والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 64. وجامع بيان العلم وفضله، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض. كذلك: مشكلة الحديث.

² انظر: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، عن المكتبة القرآنية للموقع لموقع الحكمة الإلكتروني / <http://www.alhikmeh.com>

³ انظر أيضاً: العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

⁴ الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ-1987م، ج28، ص153-154.

⁵ الطلاق/ 12.

ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات وهو بكل شيء عليم¹.

وقد استشكل الألوسي على مفاد هذه الآيات مقارنة بالدليل العلمي الحديث. وقال بصدد آية الطلاق الأنفة الذكر: «يمكن أن تكون الأرضون وكذا السموات أكثر من سبع. والاقتصار على العدد المذكور الذي هو عدد تام لا يستدعي نفي الزائد، فقد صرحوا بأن العدد لا مفهوم له، والسماء الدنيا منتهى دائرة يتحرك فيها أعلى كوكب من السيارات، وبينها وبين هذه الأرض بعد بعيد. وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: (خمسائة عام) من باب التقريب للأفهام، ويقرب الأمر إذا اعتبر ذلك بالنسبة إلى الراكب المجد كما وقع في كثير من أخبار فيها تقدير مسافة، وقوله عليه الصلاة والسلام في السماء الدنيا: (موج مكفوف) يمكن أن يكون من التشبيه البليغ في اللطافة ونحوها، أو هو على حقيقته، والتنوين فيه للنوعية حتى يقوم الدليل العقلي الصحيح على امتناعها، وتزيين هذه السماء بالكواكب لظهورها فيها على ما يشاهد فلا يضر في ذلك كونها كلاً أو بعضاً فوقها أو تحتها، ولم يقدّر دليل على أن شيئاً من الكواكب مغروز في شيء من السماوات كالفص في الخاتم والمسمار في اللوح، بل في بعض الأخبار ما يدل على خلافه، نعم أكثر الأخبار في أمر السماوات والأرض والكواكب لا يعول عليها كما أشار إليه النسفي في (بحر الكلام)، وكذا ما قاله قدماء أهل الهيئة ومحدثوهم، وفي كل مما ذهب الفريقان إليه ما يوافق أصولنا وما يخالفه، وما شريعتنا ساكتة عنه لم تتعرض له بنفي أو إثبات، وحيث كان من أصولنا أنه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي للدليل العقلي لأنه أصله ولو أبطل به لزم بطلانه نفسه، فالأمر سهل، لأن باب التأويل أوسع من فلك الثوابت، ولا أرى بأساً في ارتكاب تأويل بعض الظواهر المستبعدة بما لا يستبعد وإن لم يصل الاستبعاد إلى حد الامتناع إذا تضمن ذلك مصلحة دينية ولم يستلزم مصادمة معلوم من الدين بالضرورة، وقد يلتزم الإبقاء على الظاهر وتفويض الأمر إلى قدرة الله تعالى التي لا يتعاصها شيء رعاية لأذهان العوام المقيدون بالظواهر؛ الذين يعدون الخروج عنها، لا سيما إلى ما يوافق الحكمة الجديدة، ضلالاً محضاً وكفراً صرفاً، ورحم الله تعالى امرءاً جبّ الغيبة عن نفسه»².

وقد حاول عدد من المفسرين بعد الألوسي أن يجدوا مخرجاً لهذا المأزق من التعارض. فرأى البلاغي أن تحديد عدد السماوات بالسبع جاء إعتماً على ما كان العرب يعرفونه من الكواكب السبع. وهو رأي غير مقنع لاعتبارين، أحدهما أنه على

¹ البقرة/ 29.

² الألوسي: روح المعاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405 هـ- 1985 م، ج28، ص145.

هذا الفرض يصبح إخبار النص عن الواقع كاذباً. أما الآخر فإنه إذا صح هذا الاعتبار فكيف يصح تطبيقه على ما ورد بأن الأرضين هي سبع كذلك؟!

وللمراغي رأي آخر وهو أن ذكر السبعة كعدد إنما يراد به الكثرة، وحاول أن يقرب المعنى في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿ولو إنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾¹، وأيد هذا المعنى بما ذكر من أن العرب تذكر السبعة وكذا السبعين للكثرة، ومنه قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾²، وقوله: ﴿ثم في سلسلة ذراعها سبعون ذراعاً فأسلكوه﴾³. واعتبر الأمر ينطبق على النصوص الخاصة بعدد أبواب النار السبعة، كما اعتبر الزيادة في أبواب الجنة الثمانية تدل على أن مسالكها أكثر من مسالك النار لراحة أهلها وزيادة العناية بهم⁴.

مع ما يلاحظ بأن النصوص الواردة عن عدد السماوات والأرضين هي نصوص إخبارية لا يستفاد من ظاهرها إرادة الكثرة بحسب السياق، خلافاً لما ورد في آية الاستغفار أو آية الأبحر السبعة، إذ لا يراد منها الإخبار كما هو واضح.

وقد يكون الجواب عما سبق معتمداً على بعض النظريات الفيزيائية المعاصرة، وهي أن الكثرة المذكورة حول السماوات والأرض هي كثرة استنساخية للشيء الواحد، طبقاً لنظرية الأكوان المتعددة المتوازية، لا سيما وقد جاء عن ابن عباس أنه فسر قوله تعالى ﴿ومن الأرض مثلهن﴾ فقال: سبع أرضين في كل أرض نبي كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم وعيسى كعيساكم⁵.

وهو معنى يتناسب مع التصورات المعاصرة لبعض النظريات الفيزيائية التي ترى للشيء الواحد نظائر متعددة، ومنها الأكوان التعددية اللامتناهية، كالتي افترضها إيفيريت (عام 1957) اعتماداً على نتائج الكوانتم ومن ضمنها ما يعرف بتناقض (قطة شرودنجر)، ففي العديد من الأكوان توجد قطط حية في حالات متفاوتة من النشاط، في حين توجد القطط الميتة في كون واحد فقط⁶، وهي الفكرة التي رحبت بها نظرية

¹ لقمان/ 27.

² التوبة/ 80.

³ الحاقة/ 32.

⁴ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396 هـ - 1976 م، ج2، ص607.

⁵ السيوطي: الحاوي للفتاوي، ج1، ص365.

⁶ جون بريجز: الكون المرأة، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، دار واسط، بغداد، 1986 م، ص57، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الأوتار بقوة، لكنها تظل مجرد فكرة تخمينية ليس عليها أدنى دليل من الواقع الفيزيائي¹.

وللطباطبائي منحى آخر مختلف، فهو يعتبر السماوات المذكورة لا يقصد بها هذه المحسوسة، بل هي عالم آخر مجرد وغير محسوس، وإن ذكرت بما يبدو انها محسوسة. ويؤيد هذا المعنى بلحاظ ما ورد بأن السماوات هي مساكن للملائكة وإنهم ينزلون منها بأمر الله، كما إنهم يعرجون إليها بكتب الأعمال، وإن للسماوات أبواباً لا تفتح للكفار، وإن الأشياء والأرزاق تنزل منها، وغير ذلك مما تشير إليه متفرقات الآيات والروايات.

لذلك فهو يستنتج بأن لهذه الأمور تعلقاً بالسماوات لا كتعلق الأجسام بمحالتها وأماكنها. ولما أصبح من الثابت بأن السماوات المحسوسة هي أجرام عنصرية لا تختلف جوهرًا عما تتصف به الأجسام في عالمنا الأرضي؛ لذا فإن النظام الوارد في السماء وأهلها وما يجري فيها كما مذكور في البيانات النصية هو مما يخالف النظام الجسماني المشهود. يضاف إلى ذلك ما ورد بأن الله قد خلق الملائكة من نور، وأن غذاءهم التسبيح، وما ورد بأن لهم عوالم ملكوتية سبعة هي المسماة بالسماوات السبع. وقد عُرِي ما لها من الخواص والآثار إلى ظاهر هذه السماوات لعلوها وإحاطتها بالأرض تسهيلاً للفهم الساذج².

وحقيقة انه حتى لو سلمنا بالتأويل الذي قدّمه الطباطبائي فهو غير مفيد، إذ لم يقتصر النص الديني على ذكر السماوات وحدها، بل ذكر إلى جنبها الأرضين السبع، فهل إن الأرضين هي الأخرى لها وجودها المجرد؟!!

وعلى هذه الشاكلة اضطر الطباطبائي إلى عدم الأخذ بالظاهر الذي تبديه الآيات الخمس من سورة الصافات كالذي مرّ معنا سابقاً. كما سبقه الشيخ المراغي إلى القيام بتأويل النصوص الخاصة بمساكن الملائكة والشياطين في السماء الدنيا والصراع القائم بينهما. ففي بعض جلسات درسه اعتبر المراغي أن معنى الرجوم للشياطين في سورة الملك: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رَجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾³؛ هو الحجج الدامغة والأدلة القوية على من يجحدون قدرة الله وينكرون وجوده، فقد كان يقال ألقمته حجراً بمعنى أقمت عليه الحجة فلم يحجر جواباً. ومع هذا شعر المراغي بتعذر أن يكون جوابه مقنعاً، لكونه يتصادم مع ما جاء في سورة الصافات، فذكر بأن هناك من الآيات

¹ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

² الميزان في تفسير القرآن، قم، ج17، ص369-370.

³ الملك/ 5.

ما تبدو مخالفة لهذا المعنى، لكنه مع هذا رأى ان من الممكن حملها عليه دون أن يقدّم بياناً لما أشار إليه¹.

وبهذا يتضح بأن الحالة السابقة تتضمن الكشف الإشكالي للواقع العلمي دون جواب؛ خلافاً لسائر الحالات.

هكذا ننتهي إلى ان هناك صوراً مختلفة لعلاقة الواقع بالنص معرفياً، منها ان للواقع تأثيراً في فحص النص وضبط فهمه.

ففي الأساس تتحدد علاقة الواقع بالفهم من خلال محورين رئيسيين هما الفحص الصدوري والكشف الدلالي.

فالأول يحدد لنا درجة التصديق الخاصة بصدور النص، وهو يتعلق بعالم الرواية والحديث لعلنا بقطعية صدور النص القرآني. أما الثاني فيكشف لنا عن دلالة النص بالاستناد إلى الواقع. وهو ينقسم إلى أنماط وصور عديدة؛ كالكشف التوقيفي والإشكالي والتوجيهي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه.

وفي الكشف التوجيهي وجدنا صورتين هما نفي الظهور الإطلاقي ونفي الظهور الدلالي.

كما إن الكشف التفسيري ينقسم إلى بابين لكل منهما تقسيماته؛ أحدهما هو التفسير الخاص بالحالة، ويشمل أنماطاً مختلفة مثل نمط المطابقة والترجيح والتقييد الظرفي وما إليها، أما الآخر فهو التفسير السنني الذي قسّمناه إلى ما هو تجزيئي وما هو موضوعي أو توحيدي. وهذا الأخير منه ما هو شهودي، ومنه ما هو غيبي.

الواقع ومنهج التوسعة والانفتاح

لا يختلف إثنان على وجود تغاير وتعارض حول المطالب التي يتضمنها النص القرآني للموضوع الواحد؛ حكماً ووصفاً أو إخباراً، أبرزها تلك التي تُفسر بالنسخ والنساء كما في الأحكام، أو تلك التي تأول بتقدير شروط محذوفة لجعلها متسقة كما في الوصف والإخبار، مثل التعارضات المتعلقة بمصير أهل الكتاب في الآخرة.

¹ التفسير والمفسرون، ج2، ص607-608.

ومن ذلك التعارض الظاهر بين الآيتين التاليتين: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾¹.. ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾².

كما لا يختلف إثنان على أن ظاهرة التباين والتعارض تنبسط على المنقول من سيرة النبي وأقواله، بعضها مع البعض الآخر. كما وتنبسط هذه الظاهرة عند المقارنة بين المنقول المشار إليه والنص القرآني.

وأغرب ما في الأمر هو أن علماء الإسلام جعلوا المصدر الثاني حاكماً على الأول عند الاختلاف والتعارض عادة، رغم اعترافهم بقطعية صدور الأول وأنه كلام الله الذي لا شك فيه، خلافاً للثاني. والشواهد على ذلك لا تعد ولا تحصى، لكننا سنذكر نماذج دالة على اختلاف التشريع لدى المصدرين وانحياز الفقهاء للثاني قبل أن نرتب عليها مناهج التفسير والقراءة..

جاء في النص القرآني أن أهل الكتاب ملزمون بالجزية والصغار كما في قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾³، في حين سلم الفقهاء بأن هناك حالات لم يتم فيها هذا الالتزام، وفقاً للمنقول، كالذي رواه البخاري حول مصالحة النبي لوفد نصاري أهل نجران⁴.

كما بحسب السياق الدلالي للنص القرآني أن قضية الرجم منفية بحق الزاني، فهي ليست واردة في القرآن، بل ومنفية أيضاً، فدلالته لم تسمح بالرجم مطلقاً، إنما هناك حكم بمضاعفة العقوبة أو العذاب، وآخر بتنصيفه، وكلاهما لا يتناسب مع حكم الرجم، إذ كيف يمكن مضاعفة الرجم أو تنصيفه؟!⁵. في حين إن المنقول يشير إلى أن السيرة النبوية قد تضمنت العمل بهذا الحد، حتى في إطار ما هو خارج عن الحديث الوارد في صحيح مسلم الذي روى عن عمر بن الخطاب أنه قال وهو جالس على منبر رسول الله (ص): إن الله قد بعث محمداً (ص) بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله (ص) ورجمنا بعده، فأخشى إن

¹ البقرة/ 62.

² آل عمران/ 85.

³ التوبة / 29.

⁴ صحيح البخاري، باب قصة أهل نجران، حديث 41120-4119. وابن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، ج8، ص93-94، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

⁵ للتفصيل انظر حلقة (النظام الواقعي).

طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، وإن الرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف¹. وهو الذي سلّم به الفقهاء إلا من شذّ منهم.

كما ان الطعام المحرم أكله بحسب السياق القرآني محصور ضمن أنواع ثلاثة، وهي مبينة في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾². لكن أغلب الفقهاء تجاوزوا هذا الحصر وتقبلوا عدداً آخر للطعام المحرم أكله وفقاً للمنقول، ومن ذلك ما رواه مسلم حول تحريم كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير³، واختلفوا حول تحريم أكل الضبع. وقد اقتضت هذه الزيادة من التحريم إلى تأويل الآية السابقة كالذي ذكره الشافعي في دفع توهم الحصر المشار إليه، إذ رأى أن الكفار لما حرموا ما أحل الله كانوا على المضادة والمحادّة، فجاءت الآية مناقضة لغرضهم، فكأنه قال: لا حلال إلا ما حرمتوه، ولا حرام إلا ما احللتوه، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة.

وقد علّق إمام الحرمين على ذلك بقوله: لولا سبق الشافعي إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك في حصر المحرمات في ما ذكرته الآية⁴. رغم أن قول الشافعي لا يتسق فعلاً مع النص القرآني، لا سيما بدايته، فالنص يفيد بأن النبي يعلّق نفيه للمحرمات على ما أوحى إليه سوى المحرمات الثلاثة المذكورة.

كذلك الحال فيما يتعلق بموضوع إباحة الفطر للمسافر في شهر رمضان، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁵.

فالغرض من هذا التشريع وفقاً للقرآن الكريم هو للتيسير ودفع المشقة. لكن الفقهاء عملوا على تثبيت مسافات محددة وفقاً للمنقول من دون اعتبار للمقصد القرآني. كما رأى بعض الفقهاء أن مطلق السفر مبيح للفطر والقصر استناداً إلى ما ورد في العديد من الروايات بأن النبي (ص) كان يقصر في حالات ليس فيها مشقة⁶.

¹ صحيح مسلم، باب رجم الثيب في الزنى، حديث 1691.

² الأنعام/ 145.

³ صحيح مسلم، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، حديث 1932-1934..

⁴ الإتيان، ج1، ص93-97.

⁵ البقرة/ 185.

⁶ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396 هـ- 1976 م، ج2،

ص606.

وعلى هذه الشاكلة قصر الصلاة، فالسياق الدلالي للنص القرآني يتضمن قيد الخوف من الأعداء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُزَاجًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا، وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا¹﴾.

لكن عدداً من المنقولات تفيد ان النبي قد سمح بالقصر ولو لم يتوفر الشرط المذكور. الأمر الذي استند إليه أغلب الفقهاء.

وفي ذات هذا السياق نجد الصلاة لا تتجاوز الركعتين وفي القصر واحدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا، فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا²﴾.

وجاء في عدد من المنقولات كالتي رواها الطبري انه لا يشترط الخوف في السفر، ومن ذلك ما روي عن يعلى بن أمية قوله: قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾، وقد أمن الناس! فقال: عجباً مما عجبته منه، حتى سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته³.

فلو صحَّ هذا المعنى لكانت الصلاة القرآنية ركعتين فحسب، رغم ان السيرة التي جرت جعلتها ثلاثة أشكال؛ ركعتان لصلاة الصبح، وأربعة للظهر والعصر والعشاء، وثلاثة للمغرب.

¹ النساء\100-101.

² النساء\102-103. وكتأييد للمعنى القرآني جاء في صحيح البخاري ضمن باب (يحرس بعضهم بعضاً في الصلاة الخوف) ما روي عن ابن عباس قوله: قام النبي صلى الله عليه وسلم وقام الناس معه، فكبر فكبروا معه، وركع وركعوا معه، ثم سجد وسجدوا معه، ثم قام للثانية، فقام الذين سجدوا وحرسوا إخوانهم، وأنت الطائفة الأخرى، فركعوا وسجدوا معه، والناس كلهم في الصلاة، ولكن يحرس بعضهم بعضاً (صحيح البخاري، حديث 902).

³ تفسير الطبري، فقرة 10310 وما بعدها. عن الموقع الإلكتروني <http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura4-aya101.html>

ويؤيد هذا المعنى ما يروى بأن الصلاة في الأصل كانت ركعتين لكن أضيف إليها عدد آخر فيما بعد، كالذي يروى عن السيدة عائشة. ومثلها ما يروى لدى المصادر الشيعية. وهو المعول عليه لدى الفقهاء عادة.

فقد روى البخاري عن السيدة عائشة قولها: فرض الله الصلاة حين فرضها، ركعتين ركعتين، في الحضر والسفر، فأقرت صلاة السفر، وزيد في صلاة الحضر. وقولها أيضاً: فرضت الصلاة ركعتين، ثم هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت أربعاً، وتركك صلاة السفر على الأول¹.

كما جاء عن الامام الصادق عدد من الروايات تكشف عن ان الأصل في الصلاة ركعتان وان الزيادة كانت من النبي بتفويض الله، كالذي ورد في هذه الرواية: إنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا يجوز تركهنّ إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب، فتركها قائمة في السفر والحضر، فأجاز الله له ذلك كلّهُ، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة².

لكن روى الطبري في القبال ما يشير إلى ان صلاة السفر من دون خوف هي صلاة تامة وليست بقصر، وهي ركعتان، وان صلاة القصر مخصوصة بحالة الخوف، والمقصود بالقصر هو القصر من حدودها لا عددها، فتؤدى كيفما أمكن ذلك، وهو الرأي الذي رجحه الطبري³، والذي لا يتنافى مع سائر أشكال الصلاة.

على ذلك ان الأمثلة السابقة وغيرها قابلة للتفسير بثلاثة مناهج مختلفة لقراءة النص القرآني، مع الالتزام بالسياق الدلالي المتبادر بلا تأويل، وهي باختصار كالتالي:

منهج الفصل والعزل: وهو منهج يكتفي بالسياق الدلالي للنص من دون نظر إلى السياق التاريخي والمنقولات الروائية، كالذي تجنح إليه بعض الإتجاهات المعاصرة، لا سيما الإتجاه المعروف بالقرآنيين.

منهج التحكيم والتفسير: وهو منهج يقرأ النص القرآني من خلال تفاعله مع المنقول من سيرة النبي وأقواله، ومثلها نصوص أهل البيت، فيكون المنقول من السيرة وهذه النصوص حاكماً وقاضياً ومفسراً للمعنى الذي يفيد الأول بأنواع التحكيم والتفسير من النسخ والتقييد والتخصيص وما إلى ذلك من القواعد الأصولية. وهو ما

¹ صحيح البخاري، حديث 343، وحديث 3720.

² وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، باب عدد الفرائض اليومية ونوافلها، حديث 4474.

³ المصدر السابق.

تلتزم به المذاهب الإسلامية التقليدية عادة. وفي عهد السلف جاء عن مكحول أنه قال: القرآن أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن، كما قال يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على الكتاب، ليس الكتاب قاضياً على السنة¹، وهو المروي أيضاً عن ابن شهاب الزهري². وكان أحمد بن حنبل لا يجسر على القول بأن السنة قاضية على الكتاب عندما سئل عن ذلك، لكن النتيجة واحدة إذ قال بأن السنة تفسر الكتاب وتعرف الكتاب وتبينه³.

فعلى الأقل يسود الاعتقاد بأن عمومات القرآن مخصصة بأقوال النبي وسيرته، باستثناء القليل منها، فكما قال الشيخ علم الدين العراقي: ليس في القرآن عام غير مخصوص إلا خمسة مواضع، أحدها قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾، وثانيها قوله: ﴿كل من عليها فان﴾ أو ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾، وثالثها قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾، ورابعها: ﴿وأنه على كل شيء قدير﴾، وخامسها قوله: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾⁴.

كما قيل إن صدور الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً، حتى اشتهر أنه «ما من عام إلا وقد خُصَّ»⁵، وأنه إذا «كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى إطمئنان بظهور العام في عمومه»، وبالتالي نُقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص⁶.

وقد يقترب من هذا المعنى من حيث النتيجة عندما يتم توجيه السياق الدلالي وفق السياق التاريخي باعطائه معنى موجهاً كي لا يتنافى مع المعاني الأخرى للنص القرآني، كالذي مر علينا فيما أشكل على مروان بن الحكم في قوله تعالى: ﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾. كذلك فيما جاء حول قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾.

¹ الخطيب أبو بكر البغدادي: الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، باب تخصيص السنن لعموم محكم القرآن، عن مكتبة سحاب السلفية (لم تذكر أرقام صفحاته): www.sahab.org.

² الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، فقرة 172، عن شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net.

³ الكفاية في علم الرواية، الباب السابق. وأبو يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية، ج1، مادة: الفضل بن زياد القطان البغدادي (لم تذكر أرقام صفحاته).

⁴ البحر المحيط، فقرة 709. وانظر أيضاً: فرائد الأصول، ج1، ص113.

⁵ كاظم الخراساني: كفاية الأصول، ص267. والمظفر: أصول الفقه، ج1، ص156.

⁶ أصول الفقه، ج1، ص156-157.

منهج التوسعة والإفتاح: وهو المنهج الذي نتبناه ضمن طريقتنا للنظام الواقعي، ويعترف بكلا السياقين الدلالي والتاريخي، ويرى ان التباين بينهما دال على وجود مساحة مرنة للتشريع الديني وفقاً لقاعدة التوسعة والإفتاح بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال. ويمكن ان يفسر من خلال هذا المنهج ما ظنه الفقهاء من وجود حالات كثيرة للنسخ والتخصيص والتقييد في التشريع، ومنها تلك المناطة بعلاقة السنة النبوية بالقرآن. وقد تبلغ حالات هذه الأشكال لدى الفقهاء المئات وربما الآلاف، وهي توحى بأن للتشريع صفة التوجيه والارشاد دون التكوين.

وسبق للطوفي ان استشهد بعدد من النماذج الدالة على قاعدة الوسع ليثبت من خلالها جواز ترجيح المصلحة على النص وفقاً للمقاصد الدينية.

كما أجاز بعض السلف التسامح في الاختلاف لدى عدد من القضايا الدينية، فمثلاً كان الشافعي يقول حول التشهد في الصلاة: «ما في التشهد إلا تعظيم الله وإنني لأرجو أن يكون كل هذا فيه واسعاً وأن لا يكون الاختلاف فيه إلا من حيث ما ذكرت».

ومثله ما جاء حول صلاة الخوف من إختلاف الرواية، حيث اعتبر الشافعي ان أي وجه يؤتى بها ضمن هذا الإختلاف فهو مجزي. وقد سئل عن علة اختياره لحديث ابن عباس عن النبي في التشهد دون غيره؟ فقال: «لما رأيت واسعاً وسمعت عن ابن عباس صحيحاً كان عندي أجمع وأكثر لفظاً من غيره»¹.

ولا شك اننا نجد فيما يروى حول تفاصيل هيئة الصلاة الشيء الكثير من الاختلاف، كالتكثف والتسبيل والرفع والقراءة والسجود وسائر الأفعال، ومثلها سائر القضايا الفقهية باطلاق.

وعموماً لو سلّمنا بمقالة كون العمومات في الأحكام القرآنية قد خصصتها السنة النبوية، يضاف إلى ما هو حاصل من تخصيص داخل هذه السنة بعضها للبعض الآخر، وما جرى من تغيرات في الأحكام ضمن عنوان النسخ، سواء النسخ الذي جرى في إطار القرآن الكريم وحده، أو السنة النبوية وحدها، أو نسخ السنة للقرآن أو العكس.. كل ذلك يجعل الفهم يميل إلى اعتبار الشريعة الإسلامية ذات طبيعة دينامية لحملها الطابع النسبي في أغلب أحكامها. الأمر الذي يكشف عن العلاقة المؤكدة من التفاعل والجدل الحاصل بين النص والواقع، أو بين الكتابين التدويني والتكويني.

¹ الشافعي: إختلاف الحديث، باب في التشهد، ص489، عن مكتبة العلوم الإسلامية ضمن موقع الجعفرية الإلكتروني www.aljaafariya.com. وجمال الدين القاسمي: قواعد التحديث، ص311-312، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

فرغم أن وظيفة الكتاب الأول هي التشريع للثاني والتأثير عليه؛ لكن ذلك لا يتجاوز حقيقة ما في الكتاب الأخير من إختلاف وتباين وقابلية للتغير والتجديد؛ إلى الحد الذي يجعله يؤثر أثراً بارزاً على صياغة التشريع وفقاً للمقاصد العامة.

وهذا يعني أن التشريع لم يكن وليد النص وحده، وإلا لكان صيغة واحدة وقالباً ثابتاً لا يقبل التغيير ولا التكرار. بل لعل من البداهة الحكم بأن للواقع أثره العميق على تغاير التشريع¹.

هكذا فقد بدأنا العمل بفتح باب خطير من الدراسة المستجدة لما تستخلصه من مكامن النص وتدخله في ساحة مفتوحة لا تقبل الإنغلاق. وأكثر من ذلك نصل إلى النتيجة التي تقرر بأنه كلما ابتعدنا عن الواقع ودلالاته الخاصة في فهم النص؛ كلما كان احتمال وقوعنا في الخطأ أكثر وأقوى، والعكس بالعكس. وهو ما سنفصل الحديث عنه خلال حلقة (النظام الواقعي).

4- الوجدان الفطري

هناك نوعان من الوجدان، أحدهما شخصي والآخر فطري عام. ويتعلق الأول بالفرد كشخص، إذ يتأثر بالأحوال النفسية والظروف الخارجية وأنماط الثقافة؛ ومنها الثقافة الدينية، ويدخل ضمن هذا النوع حالات العرفان والحدوس الشخصية وما إليها.

أما الوجدان الفطري فيتعلق بعقل الإنسان ونفسه من حيث انه إنسان، إذ يعمل على تجريد القضايا ويحكم عليها أحكامه القبلية بغض النظر عن الظروف والأحوال الشخصية.

وبذلك تصبح الرؤية العقلية في هذا الوجدان لا علاقة لها بظروف الشخص وأحواله. بل تترجح القضايا وتثبت أو تستبعد وتنفي تبعاً لهذه الرؤية العامة الحدسية.

ومع انه قد يكون من الصعب أحياناً فصل الجانب الشخصي عن الجانب الفطري للوجدان، لكن في قضايا كثيرة يمكن النظر إليها بمنظاريين مختلفين؛ تبعاً لتمايز الوجدانيين عن بعضهما. فقد تختلف النتيجة المترتبة عنهما في القضية الواحدة. فتبعاً للوجدان الفطري تكون السرقة - مثلاً - قبيحة، مع أنها بحسب الوجدان الشخصي ليست كذلك دائماً.

¹ للتفصيل انظر: النظام الواقعي.

ففي بعض المجتمعات والأعراف قد تعبّر السرقة عن الشجاعة والرجولة. وهي رؤية متأثرة بالظروف والأحوال الخاصة خلافاً لرؤية الوجدان الفطري الذي يجرد القضية عن كافة ملابسات الأحوال والظروف الشخصية، ويكون الحكم فيها حكماً عقلياً ظاهراتياً (فينومينولوجياً)؛ فيتقرر إن كانت السرقة قبيحة أو حسنة أو غير ذلك من الأحكام والتصورات.

وللشاعر ايليا أبو ماضي أبيات من الشعر يعبر فيها عن الرؤية النسبية للقيم، كالتالي¹:

رب قبح عند زيد.. هو حسن عند بكر

فهما ضدّان فيه.. وهو وهم عند عمرو

فمن الصّادق فيما يدّعيه، ليت شعري

ولماذا ليس للحسن قياس؟

لست أدري!

لكن بحسب ما نحن فيه من بحث فإنه لا اعتبار للوجدان الشخصي، فهو متقلب ومتأثر بالظروف، كما انه يختلف باختلاف الأشخاص وأحوالهم، وبالتالي لا قيمة له ما لم يدعم بالدليل. ومهما كان له فائدة أو حجة معرفية فإنها لا تتجاوز الحد الشخصي للفرد، وهي ليست بشيء إذا ما كانت معارضة برؤية وجدانية أخرى يدّعيها الغير. فمثلاً لا يخلو الذوق العرفاني لدى الصوفية من التأثير أحياناً بالأحوال الشخصية والمذهبية، مما يفسر جملة من تعارضاتهم الكشفية، كتلك الحاصلة بين محي الدين بن عربي وحيدر الأملي حول الولايتين العامة والخاصة، كما جاء بحثه خلال الحلقة الثانية لمشروعنا المنهجي (نظم التراث)².

إذاً تنحصر الأهمية بالوجدان الفطري، وميزته هو انه يقوم باصدار أحكام قبلية لا تستمد من الموضوع الخارجي، سواء كان هذا الموضوع عبارة عن نص أو واقع.

والقاعدة العامة لهذا المعيار تنص بأنه كلما كان فهم الخطاب متسقاً مع الوجدان الفطري؛ كلما كان أشد قبولاً وموافقة. مع الأخذ بعين الاعتبار تراوح درجات الظن والميل المعرفي لدى هذا الوجدان، وقد تصل إلى الإحساس بالقطع أحياناً. فمن القضايا

¹ ديوان ايليا أبو ماضي ص208، دار العودة، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

² انظر أيضاً: مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.

الوجدانية الإقرار بعدم تكليف ما لا يطاق، وبالعدالة في الحساب، وبعصمة الأنبياء... الخ. والملاحظ في القضية الأخيرة إنه كلما اتخذ الإقرار المعرفي بالعصمة صورة شمولية مطلقة؛ كلما قلّ وضعف الإحساس الوجداني بها، مقارنة بالأشكال المحدودة لها. وهو أمر منطقي، فالحكم على الجزء ضمن الكل أكثر دقة من الحكم على الكل. وقد نحكم على الجزء بالقطع واليقين لا اعتبارات معينة؛ كالتجربة والاختبار، لكن ذلك لا يخولنا بالضرورة أن نحكم على الكل بنفس الحكم السابق، إذ لو كانت بقية أجزاء الكل غير مختبرة - مثلاً - فإن من الصعب تعميم الحكم عليها. أو أن الحكم على الكل سيكون أقلّ قوة وأضعف درجة من الحكم على الجزء. مع هذا يمكن تقرير بأنه على الرغم من أن العصمة المطلقة أو الشاملة أضعف درجة للتصديق مقارنة بالعصمة المحدودة، إلا أنها من الأمور المظنونة حدساً ووجداناً. فمن الناحية القبلية يميل الإنسان إلى الاعتقاد بالعصمة التامة للرسول المبعثين من قبل الله تعالى، بل ويميل إلى أن يكونوا من غير البشر، كالملائكة وما إليهم، لكن هذا الميل لا يصل إلى درجة القطع واليقين.

ومثل ذلك الميل الوجداني للوصية على الخلافة بعد النبي (ص)، فمن الناحية القبلية من المتوقع - وجداناً - ترجيح أن يكون النبي وصى على غيره للخلافة من بعده. لكن هذا التوقع لا يصمد قبال الدراية بأن معظم القرائن المناطة بهذه القضية تدل بما لا شك فيه على العدم¹. وبالتالي فالقاعدة العامة هي أن الدراية تترجح على التوقعات القبلية الوجدانية، مثلما تترجح الدراية على الرواية².

وعموماً، يتضمن المعيار السابق القواعد الأربع الآنف الذكر، فقد يتخذ قاعدة التأييد ليطبقها على النسق أو النظرية، بغض النظر عن أي اعتبار آخر، مثل تأييد الوجدان للعصمة الشاملة. وفي القبال قد يطبق قاعدة الاستبعاد على مضمون النسق، ومن ذلك استبعاده للعذاب الجسدي في الآخرة.

كما قد يتخذ المعيار المشار إليه قاعدة الإثبات الوجداني، وهو أن يكون الوجدان العقلي مثبتاً لما عليه النسق أو النظرية، مثل القول بأن الله لا يختار الكذابين والأشرار رسلاً مبلغين عنه، كحد أدنى. ويندرج ضمن هذه القاعدة ما يتعلق بالفهم المقصدي

¹ انظر بهذا الخصوص: مشكلة الحديث، ص 304-307.

² يكثر استخدام مفهوم (الدراية في قبال الرواية) لدى علماء الكلام، ومن ذلك ما نقله البعض من أنه جرى حوار بين الشيخين المفيد والرماني حول بعض الأحداث التاريخية زمن النبي (ص) والخلافة الراشدة. فقد قيل بأن الشيخ المفيد وكان صغيراً دخل إلى مجلس الرماني، وصادف أن سأل رجل من أهل البصرة الشيخ الرماني، فقال: ما تقول في خبر الغدير وقصة الغار؟ فأجاب الرماني: خبر الغار دراية، وخبر الغدير رواية، والرواية لا تعارض الدراية. وعندها قال المفيد للرماني: أيها الشيخ: عندي سؤال: ما تقول فيمن خرج على الإمام العادل فحاربه؟ فقال الرماني: كافر، ثم استدرك فقال: فاسق. فقال المفيد: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فقال الرماني: إمام. فسأل المفيد: ما تقول في حرب طلحة والزبير له في واقعة الجمل؟ فقال: إنهما تابا. وعندها ردّ المفيد: خبر الحرب دراية، والتوبة رواية (حسين الطبرسي النوري: خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج 3، ص 235).

للدين قبال الفهم التعبدى. حيث يميل الوجدان إلى أن للأحكام مقاصد وأغراضاً من أجلها تتصح عملية التشريع. وكذا يمكن أن يتخذ هذا المعيار قاعدة النفي الوجداني، وهو أن يكون الوجدان العقلي نافياً لما عليه النسق أو النظرية، كنفية لتكليف ما لا يطاق، باعتباره غير معقول، ونفيه للنسق الأشعري حول حسن الأفعال الإلهية حتى لو كانت معارضة للقيم العقلية من الحسن والقبح؛ كإن يعذب الله الأطفال والمؤمنين الأخيار بالنار، وينعم الكافرين الأشرار بالجنة، بلا حكمة ولا غرض.

مع ذلك تصادفنا في هذا المقام معضلة دينية تتسق مع النسق الأشعري، لكنها لا تتناسب مع الوجدان الفطري، وهي ما تتعلق بالعذاب الأبدي الدائم، وعلى الأقل العذاب الطويل الأمد كما سيمر علينا..

5- المنطق

للمنطق أهمية خاصة كمعيار، وهو أنه يجعل فهم الخطاب الديني فهماً متماسكاً ومتسقاً، لا سيما إذا كان هذا المنطق يتضمن دور الكاشف من دون أن يحمل نتائج مسبقة أو قبلات مضمونية خاصة. ويعد مبدأ الاستقراء أهم المبادئ المنطقية التي تؤدي مثل هذا الدور الكاشف، وهو من القبلات المحايدة كما عرفنا.

ولهذا المعيار عدد من القواعد، بعضها يستخدم للكشف عن قيمة الفهم والنظرية المعرفية، أما البعض الآخر فيستخدم كشروط أولية تُفرض عليهما ابتداءً. وتستمد طبيعة هذه الشروط من مبدأ عدم التناقض، وبالتالي فهي شروط (سلبية)، فهي لا تدعو إلى الكشف عن شيء محدد بقدر ما توصي بأن لا يتصف الفهم والنظرية بالتناقض.

ويمكن تقسيم هذه الشروط إلى قواعد ثلاث كالتالي:

1- قاعدة عدم التناقض الذاتي:

وتعني هذه القاعدة أن لا يحمل الفهم أو النظرية تناقضاً مع الأصول المولدة وسائر مترتبات المنظومة المعرفية. فمن التناقضات مثلاً ما ورد عن بعض الأشاعرة - ومن على هذه الشاكلة - أنه جمع بين الأصل المولد المتمثل في منطق حق الملكية، وهو أن لله حق التصرف بملكه باعتباره المالك المطلق الحقيقي، وبين نظرية الحسن والقبح العقلين.

فقد اعترف جماعة من أصحاب هذا المنطق بالواجبات العقلية كما يراها أتباع منطق (الحق الذاتي) أو المعتزلة ومن على شاكرتها، وأقروا بأن الخطاب الديني قد

أمضى ما في العقول من تلك الواجبات، وعدوا الاستدلال على معرفة الصانع واجباً عقلياً قبل ورود السمع به ودعوة الشرع إليه. ومن هؤلاء القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وأبو العباس بن القاص وأبو عبد الله الزبيري وأبو علي السقطي بن القطان وأبو علي بن أبي هريرة، ومن المتأخرين الحليني وغيره. وقيل إن هؤلاء لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة - ومن ذلك قولهم بإيجاب الشكر عقلياً - أذعنوا لها، فاعتقدوا أن كلاً من شكر المنعم ومعرفة حدوث العالم وأن له محدثاً ومنعماً تعد واجباً بالعقل قبل الشرع¹.

كما إن الكثير من معتزلة بغداد والإمامية الاثنى عشرية وقعوا بمثل ذلك التناقض. فرغم أنهم تبنوا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إلا أنهم في الوقت ذاته اعتبروا الحكم العقلي المستقل، سواء قبل ورود النص أو بغض النظر عنه، يدل على الحظر في قضايا فقه الانتفاع بالأشياء. ومن ذلك ما ذهب إليه المفكر الصدر، مع عدد من أصوليي الإمامية، من الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة لكل ما هو محتمل عقلاً، لكنهم من حيث النتيجة تمسكوا بالبراءة بسبب تسامح التشريع الديني².

ولا شك إن موقفهم من الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة يناقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم فهو يناقض البداهة الأولية لمنطق الحق الذاتي والتي تشترط ضرورة الإعلام ووجوبه كالذي فصلناه خلال (النظام المعياري).

2- قاعدة الاتساق مع الواقع:

وتعني هذه القاعدة أن لا يتضارب الفهم أو النظرية المعرفية مع حقائق الواقع المؤكدة، كالحال الجاري في الكثير من تفاسير القرآن القديمة المخالفة للحقائق العلمية الثابتة، أو كتضارب الفهم مع مصالح الواقع العامة، كالفهم الحديث الذي يعتبر رباط الخيل من الواجبات الشرعية التي يجب إعدادها في الجهاد، كالذي دعا إليه محمد رشيد رضا استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ..﴾³.

3- قاعدة الاتساق مع الحقائق الأصلية للنص:

وتعني هذه القاعدة أن لا يتناقض الفهم أو النظرية المعرفية مع الحقائق الأصلية للنص، كما تدل عليها قاعدة الاستقراء، وعلى رأس ذلك مبدأ التكليف. وهنا نواجه

¹ بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة 86.
² محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، ج5، ص28 وما بعدها. كذلك: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1405 هـ، ج3، ص35 وما بعدها.
³ الأنفال / 60. انظر: تفسير المنار، ج10، ص139.

مشاكل مع بعض المنظومات الفكرية، كالمنظومة الأشعرية والمنظومة الوجودية لكل من الفلسفة والعرفان، حيث لا يظهر لدى هذه الإتجاهات اتساق مع هذا المبدأ¹.

المنظومات المعرفية والتحقيق المنطقي

من الناحية الإبستمية تنقسم المنظومات المعرفية إلى قسمين، فهناك المنظومات المغلقة، وفي قبالتها المنظومات المفتوحة التي تتقبل التمحيص والفحص الخارجي، كما تتقبل منطق الترجيح والاحتمال، كالذي عليه المنظومات العلمية.

والسؤال المطروح: ما معنى كون المنظومات مغلقة أو مفتوحة؟ وما هي المعايير المتبعة في التعامل والتحقيق مع هذين النوعين من المنظومات؟

إن ما نقصده بالمنظومات المفتوحة هو ان تكون قابلة للبحث والفحص خارج إطار ما تعارف عليه من المسلمات الضمنية الخاصة، إذ تُسحب للتحقيق إلى ساحة خارجية تتصف بالقبول باعتبارها موضع ثقة الجميع. ومن أبرز المعايير المتفق عليها للتحقيق؛ معيار الواقع وحسابات الاحتمال. فكل منظومة تتقبل مثل هذا الاختبار الخارجي فإنها تكون مفتوحة، وإلا فهي مغلقة، مما يجعلها موضع جدل ونقاش لا ينتهي، لعدم القدرة على تمحيصها بنحو محايد وبعيد عن الاعتبارات المعرفية الخاصة. والحوار فيها يصبح كحوار الصم والطرشان. فهي كمن يدعي ان عنده علماً بعدد النجوم ويتحدى من يكذبه على علمه هذا. مع أنه لا يمكن إثبات صحة دعواه أو نفيها. وبالتالي لا يمكن التفاهم ما لم يتم الاستناد إلى المشتركات، سواء كانت هذه المشتركات عبارة عن حقائق معرفية مستنتجة، أو عبارة عن قواعد واعتبارات معرفية يتم التفاهم على ضوئها.

على ان هذا التقسيم لا يوازي تقسيم القضايا إلى تجريبية وميتافيزيقية، فبعض القضايا الميتافيزيقية تتقبل الاختبار عبر منطق تقديرات الاحتمال والواقع، وعلى رأسها المسألة الإلهية، وفي القبال هناك قضايا واقعية لا تقبل الاختبار، ولو من الناحية العملية، مثل حساب عدد النجوم في الكون، وحجم الفضاء².

وبعبارة ثانية، هناك شكلان من التحقيق المنطقي، أحدهما مباشر والآخر غير مباشر. ويتصدى التحقيق الأول للنظريات المعرفية فيقوم بفحصها من الداخل مباشرة، ليقرر إن كانت النظرية ذات مضمون قوي من الناحية المعرفية أم لا؟ في حين يمتاز التحقيق الثاني بأنه لا يتمكن من القيام بفحص النظرية من الداخل مباشرة، لذا يلجأ إلى

¹ للتفصيل انظر الحلقتين الثالثة والرابعة لمشروع (المنهج في فهم الإسلام).

² انظر دراستنا: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدى للدين، مجلة الحياة الطبية، العدد (15)، 2004م.

طريقة أخرى غير مباشرة. فلو فرضنا أننا أمام منظومة معرفية تتقبل التفكيك إلى نسقين، أحدهما يقبل الفحص والتحقيق المباشر بخلاف الآخر، ففي هذه الحالة يمكننا فحص النسق الأول لنستخلص منه النتائج المعرفية ومن ثم تقديرها كقيمة احتمالية على النسق الثاني. وتشابه هذه الطريقة ما يُطلق عليه في علم الكلام بقياس الغائب على الشاهد، وهو الدليل المستخدم للكشف عن القضايا الخارجية من دون أن تكون له علاقة بتقييم النظريات المعرفية كما هو الحال في طريقتنا. وإذا أردنا أن نعبر تعبيراً يتسق مع القاعدة الكلامية الأنفة الذكر؛ فيمكن أن نقول بأن طريقتنا تعمل على إختبار الغائب بالشاهد المعرفي، فيتم قياس النسق الذي لا يقبل التحقيق المباشر (كغائب) على النسق الآخر الذي تم إختباره وفحصه مباشرة (كشاهد).

وتفصيل الحديث عن شكلي التحقيق سيكون كالتالي..

التحقيق المباشر

ويعتمد هذا التحقيق أساساً على قاعدة الاستقراء والمنطق الاحتمالي، إذ يمكن تطبيقها على النظريات التي تتعامل مع جزئيات النص الديني ومقاطععه. فكلما كان النسق المعرفي يحقق قدراً أعظم من القرائن الاستقرائية باتجاه محور معين من تفسير النص باتساق؛ كلما حظي هذا النسق بقيمة معرفية عالية، أي أنه نسق مقبول وموافق عليه. إذ إن كثرة الشواهد الدالة على المحور المشترك تزيد من احتمالات التوافق، خصوصاً إذا لم يكن في القبال شواهد معارضة تتجمع نحو محور مشترك منافس، وإذا ما كان هناك حصر عقلي للمحاور القبلية. فمن الأمثلة على ذلك الدلالات المتجمعة من ظواهر النص على كل من الجبر والاختيار، ومثلها الدلالات المتعاضدة باتجاه محور نفي الشمول في عصمة الأنبياء. وبحسب قاعدة الاستقراء إنه ما لم يعول على القيم الاحتمالية المتجمعة باتجاه المحور المشترك؛ فإن تفسير جزئيات النص، أو مقاطعه وجمله، سيتعرض لحكم «المصادفة»، إذ يفسر كل مقطع وجمله تفسيره الخاص بمعزل عن غيره، وهو تجاهل للجامع المعرفي المشترك والمستنبط من معاني تلك المقاطع والجمل، وبالتالي يكون وجود هذا الجامع الكلي وجوداً صدفياً رغم كثرة الشواهد عليه، أو أن إرتباط المعاني المتعلقة بالمقاطع والجمل هو إرتباط قائم على الصدفة. وهو أمر غير معقول ويتنافى مع البداهة الخاصة بالقيم الاحتمالية والدليل الاستقرائي.

فعلى سبيل المثال لو وجدنا ورقة تحتوي على كتابة منتظمة ومفهومة المعنى، وأردنا أن نعرف إن كان مصدر كتابتها يعود إلى شخص عاقل يعرف الكتابة أم لا؟ ففي هذه الحالة ووفقاً للحصر العقلي نجد التفسير طبقاً للإفتراض الأخير يقوم على

تجمع المصادفات، إذ إرتباط الأحرف ببعضها على ذلك الشكل لا يفسر إلا بتجمع المصادفات العشوائية، إذ لا علة مشتركة تجمع بين الحرف الأول مع الحرف الثاني ثم مع الثالث وهكذا... وبالتالي فإنها جميعاً قد اجتمعت بصورة عشوائية. في حين إن التفسير طبقاً للإفترض الأول يجعل من وجود إرتباط الأحرف بهيئتها المنظمة معللاً بوجود محور مشترك يفسرها جميعاً، وهو إفترض وجود شخص يعرف الكتابة. ولا شك إن هذا الإفترض يحظى بقيمة احتمالية كبيرة جداً تتحول من الناحية العملية إلى اليقين والقطع، بخلاف ما هو الحال في الإفترض الأول القائم على حكم المصادفات العشوائية، حيث أنه يكسب قيمة احتمالية متناهية الضالة تتحول من الناحية العملية إلى الصفر أو النفي.

وكذا هو الحال فيما يتعلق بدلالات مقاطع الخطاب وجمله، إذ تتجه نحو محور مشترك من غير منافس، فوجود عشرات الشواهد الدالة على محور الجبر والاختيار معاً، ومثلها الشواهد الدالة على محور نفي الشمول والاطلاق في العصمة وغيرها من القضايا.. كل ذلك لا يمكن اغفاله وتجاهله. مما يعني أن التعامل التجزيئي لفهم تلك الشواهد، كما تمارسه الإتجاهات التأويلية، يعرض نصوص الخطاب إلى خطر «التعليل الصدفي»، شبيهاً بالمثل الذي مر علينا مع الأحرف المنتظمة بحسب أحد الفرضين الأنفي الذكر، وهو مما لا يتقبله منطق الاحتمال بحسب الدليل الاستقرائي. فبحسب هذا المنطق لا بد من تجميع قيم الاحتمالات الدالة على المحور الكلي المشترك، باعتباره يحظى بتعليل وجود الكثرة من الدلالات الظاهرة من غير منافس¹. وبغير ذلك تصبح مقاطع الخطاب وجمله رموزاً وألغازاً لا تُستكشف إلا بالنهج الذي تثيره الباطنية، وهو ما يبرر تجاهل الظهور الخاص حول الأحكام والضرورات الدينية وعدم الالتزام بها، كالصلاة والصيام والحج والجهاد وغيرها. ويكفي أن نعرف بأن العديد من العلماء حكموا على الفلاسفة بالكفر لتأويلاتهم الخاصة بالمعاد الجسماني

¹ بالرغم من أن الشاطبي قد استخدم الطريقة الاستقرائية للوصول إلى الكليات من الجزئيات في فهمه للخطاب، إلا أنه قيد ذلك بحدود الفقه دون العقائد كما يبدو من بعض معالجاته. فموقفه من الآيات القرآنية حول عصمة الأنبياء هو موقف تجزيئي لم ينطلق من الفهم الكلي بحسب الطريقة الاستقرائية وحسابات الاحتمال. فكما ذكر أنه «ورد على غرناطة بعض العدو الأفريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجرددها، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها. وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق، فكان مما ذكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة. وإن قيل أنهم معصومون أيضاً من الصغائر، وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً. فلم يبق إلا أن يقال إنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما بيني عليه النظار، وهو حسن. والله أعلم» (الموافقات، ج3، ص265).

والخلود في العذاب، مع ان ما ورد حول ذلك من ظواهر الخطاب المختلفة قليل للغاية ولا يقاس بما ورد حول عصمة الأنبياء مثلاً¹.

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن نفي العصمة المطلقة للأنبياء لا يستفاد منه شمولية هذا الحكم لجميع هؤلاء فرداً فرداً، بل إنه يشير إلى الحكم الإجمالي المتعلق بما نصّت عليه الآيات القرآنية حول الظهور المنافي للعصمة. بمعنى أن هناك حداً أدنى لعدم هذه العصمة تلوح عدداً غير محدد من الأنبياء، وهو الحد المقطوع به في المسألة، أما خارج هذا الحد فهو في دائرة الاحتمال دون تعيين.

وتفيدنا قاعدة الاستقراء في التحقيق العلمي لأكثر من سبب، فلها مواصفات خاصة لا نجدها في غيرها من القليات، ففضلاً عن أنها تشكل قانوناً للفهم، فإنها تستخدم أيضاً كقاعدة له، كما يمكن الاستعانة بها في الكشف واختبار النظريات؛ مثلما يمارس في قضايا تحقيق الفروض من خلال القواعد الأربع الأنفة الذكر. فلدينا قاعدة التأييد الاستقرائي، وعلى شاكلتها الاستبعاد الاستقرائي، كما لدينا قاعدة الإثبات الاستقرائي وعلى شاكلتها النفي الاستقرائي، وهناك قاعدة المعارض أو المكذب، سواء كان

¹ هناك أشكال مختلفة وكثيرة للنصوص القرآنية - فضلاً عن الأحاديث - تظهر بمظهر «البيان» في نفي صورة الإطلاق والشمول للعصمة، منها قوله تعالى في حق الأنبياء: ﴿وعصى آدم ربه فغوى، ثم اجتبه ربه فتاب عليه وهدى﴾ طه/ 121-122.. ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه.. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، انه هو التواب الرحيم﴾ البقرة/ 35-37.. ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبيد لهما ما وري عنهما من سوءاتهما.. وناداهما ربهما ألم انهما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ الأعراف/ 20-23.. ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلن ما ليس لك به علم اني اعطتك أن تكون من الجاهلين. قال رب اني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾ هود/ 46-47.. ﴿والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾ الشعراء/ 28.. ﴿ولقد هممت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين﴾ يوسف/ 24.. ﴿وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين﴾ الأنبياء/ 87.. ﴿فالتقمه الحوت وهو مليم﴾ الصافات/ 124.. ﴿فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم. لولا أن تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم﴾ القلم/ 48-49.. ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أنري انظر اليك، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن إستقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخزّ موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ الأعراف/ 143.. ﴿يا موسى لا تخف اني لا يخاف لدي المرسلون، إلا من ظلم ثم بدل حسناً بعد سوء فاني غفور رحيم﴾ النمل/ 10-11.. ﴿قال رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له انه هو الغفور الرحيم﴾ القصص/ 16.. ﴿وظنّ داود إنما فتنناه فاستغفر ربه وخزّ راعياً وأتاب فغفرنا له ذلك..﴾ ص/ 24-25.. ﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ان الله كان عليماً حكيماً، واتبع ما يوحى إليك من ربك ان الله كان بما تعملون خبيراً﴾ الأحزاب/ 1-2.. ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم﴾ التحريم/ 1.. ﴿واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخش الناس والله أحق أن تخشاه﴾ الأحزاب/ 37.. ﴿ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك..﴾ النساء/ 113.. ﴿عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ التوبة/ 43.. ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا..﴾ الشورى/ 52.. ﴿سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾ الأعلى/ 6-7.. ﴿ما كان لنبي أن يسرى حتى يُثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾ الأنفال/ 67.. ﴿ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر﴾ الفتح/ 2.. الخ.

بخصوص التأييد والاستبعاد أو الإثبات والنفي. ونقصد بالمعارض ورود شاهد يعارض مضمونه ما يستقر عليه الدليل الاستقرائي.

فمثلاً انه من خلال الاستقراء البياني يتأيد النسق الذي يذهب إلى أن من صفات الله تعالى الذهاب والمجيء والاستواء وما إلى ذلك، لكن يعارضه شاهد قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وتدل هذه المعارضة على أن الحد الأقل من المعنى هو أن الصفات الإلهية المذكورة وإن كانت مقررة لكنها ليست شبيهة بصفات الخلق، وهو المعنى الذي لجأ إليه العديد من رجال السلف وأتباعهم، وتبريره أنه يجمع بين التعارضين من النصوص. أما الحد الأقصى من المعنى فهو أن الشاهد المعارض يبطل ذلك التأييد، وتصبح الصفات الإلهية المذكورة يراد بها شيء آخر غير ذلك الظاهر، كالذي لجأ إليه رجال التفويض التام من السلف، وكذا أصحاب الدائرة العقلية؛ استناداً إلى قنلياتهم الذهنية.

كما إنه طبقاً لقاعدة الاستبعاد الاستقرائي يُستبعد - مثلاً - النسق الذي يذهب إلى نفي المعاد الجسماني (المادي) كالذي يذهب إليه الفلاسفة المسلمون.

كذلك طبقاً لقاعدة الإثبات الاستقرائي يثبت - مثلاً - مضمون النسق الذي يؤكد تأثير كل من الفعل الإلهي والارادة البشرية على الإنسان في القضاء والقدر. كما يثبت أن للتشريع الإسلامي مقاصده المتعلقة بمصالح الناس، وإن عارض هذا التعميم ما يرد من القضايا التعبدية. كذلك بحسب هذه القاعدة يثبت بأن قضايا الحسن والقبح العقلية تجد تصديقاً لها بحسب الاستقراء البياني من القرآن. لكن هذا الإثبات رغم كثرة الشواهد المختلفة عليه يجد معارضة من شواهد محدودة، مثل الشاهد المتعلق بمسألة الرق وخلود العذاب، وحتى قتل الحيوان لأكله. وبالتالي قد يطرح هذا الشاهد كمكذب للإثبات الاستقرائي، أو إنه يوجه توجيهاً آخر كالذي فصلنا الحديث عنه خلال (النظام الواقعي).

أما طبقاً لقاعدة النفي الاستقرائي فيُنفي - مثلاً - النسق الدال على العصمة المطلقة للأنبياء، وإن عارضه الشاهد القرآني: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾¹، لكن ليست هذه المعارضة تامة، إذ يظهر من هذا الشاهد بأن ما يوحى إلى النبي هو القرآن وما على شاكلته، ولا يبدو منه الإطلاق في كل ما يصدر عن النبي، لا سيما وأنه سبق النص المذكور خصوصية معينة وهي قوله تعالى: ﴿ما ضلّ صاحبكم وما غوى﴾².

¹ النجم/ 4-3.

² النجم/ 2.

التحقيق غير المباشر

ويتعلق هذا التحقيق بالمنظومات المغلقة، أي تلك التي لا يمكن التحقيق فيها مباشرة لكونها مجردة عن الواقع، كما لا يعلم عن حقيقتها شيء من خلال البحث الديني. ومع ذلك يمكن إختبار مثل هذه المنظومات عبر منطق الاحتمالات، وهو ذات المنطق الموظف للتحقيق في المنظومات المفتوحة.

لكن يشترط في التحقيق أن تكون لهذه المنظومات القابلية على التجزئة والتفكيك، بحيث يمكن تقسيمها إلى منظومتين: مفتوحة ومغلقة، فنستعين بالأولى على الثانية، بأن نكشف عن حقيقة ما تتضمنه المنظومة المفتوحة من قيم معرفية لنطبقها على المنظومة المغلقة، على شاكلة إختبار الغائب بالشاهد. وكلما كانت المنظومتان متفتحتين على أصول مشتركة أو طرق استدلالية متقاربة فذلك يجعل من التحقيق أكثر دقة.

أما المنظومات التامة الإغلاق، أي تلك التي لا يتوفر فيها عنصر القابلية على التفكيك ولا يمكن اجتزاء منظومة مفتوحة منها، فسوف لا يمكن إخضاعها للتحقيق، سواء المباشر منه أو غير المباشر. لكن توجد طريقة أخرى للتعامل معها، وهي أيضاً قائمة على منطق القيم الاحتمالية، كما سنعرف.

وكمثال بسيط على القضايا التي تتقبل التحقيق غير المباشر عبر منطق التفكيك، ما نلاحظه في حياتنا اليومية من شواهد كثيرة، فمثلاً لو علمنا بزيد من الناس أنه يكذب علينا في قضايا معينة، لكننا لا نعلم مدى صدقه في غيرها من القضايا، فهل يحق لنا منطقياً توقع كذبه في هذه الأخيرة؟

بمعنى هل يؤثر علمنا في الحالة الأولى على شكنا في الثانية أم لا؟

وكذا قد نعكس القضية، وهو أن نعلم بأن زيداً كان صادقاً معنا في قضايا معينة، لكننا لا نعلم عنه شيئاً في غيرها، فهل ينبغي علينا توقع صدقه في غيرها أم لا؟

لقد حصلت مثل هذه الحالة مع النبي الأكرم، فالذي جعل الكثير من الناس يؤمن برسالته هو ما عُرف بصدقه وأمانته قبل نزول الوحي، وأن الناس استدلوا من هذا الصدق والأمانة في الحياة العامة على صدقه في ادعاء النبوة.

وتتعلق هذه القضية بالقيم الاحتمالية، وحولها ترد مسألتان كالتالي:

المسألة الأولى:

هناك نوعان من الاحتمالات، منطقي وذاتي. فمثلاً على النوع الأول لو كنا نعلم بأنه لا توجد في الصندوق سوى ثلاث كرات مختلفة الألوان، كإن تكون بيضاء وسوداء وحمراء، فإن الاحتمال المنطقي لأي من هذه الكرات عند السحب العشوائي هو الثلث، ويظل هذا الاحتمال ثابتاً لا يتغير إلا بتغير شروط السحب وعدد الكرات. لكن غالباً ما نواجه في الحياة الصنف الآخر من الاحتمال (الذاتي)، فهو يشكل أغلب اعتباراتنا من الاحتمالات. ويتميز هذا النوع بكونه يتقبل التعديل والتغيير خلافاً للنوع الأول المنطقي. كما إنه مفيد في الحياة العملية، وتعتمد عليه شركات التأمين وغيرها، كما تستفيد منه البحوث العلمية في مختلف المجالات. وهو المعني في بحثنا عن علاج الأدلة والحكم عليها بالضعف أو القوة من الخارج فيما لو لم نكن على علم بها من الداخل، استناداً إلى قضايا أخرى نتخذها كمقاييس معتبرة الدلالة، رغم أن الدقة تأتي عبر البحث المباشر من الداخل.

إذ تشابه هاتان الطريقتان - من البحث المباشر وغير المباشر - القيام بحساب الاحتمال في تشخيص مرض السرطان - مثلاً - لشخص محدد، فتارة نقدر احتمال إصابته بالسرطان وفق حساب عدد المصابين بهذا المرض مقسوماً على عدد السكان، فيكون ناتج القسمة يمثل الاحتمال المتعلق بالمرض لأي شخص نجهل حاله وسط عدد السكان المفترض. لكن تارة أخرى يمكننا تقدير نسبة احتمال إصابته من خلال الفحص والإختبار المباشر. ولا شك إن العملية الثانية دقيقة خلافاً لما قبلها، لكن الطريقة الأولى ضرورية عند التعامل مع المجاميع الكبيرة، كالذي يجري إستخدامه في شركات التأمين وغيرها، والنتيجة المقدرة تكون مقدرة على الكل وليس على فرد لحاله، بخلاف الطريقة الثانية التي تتعلق بالفرد ذاته، وهي دقيقة لكنها ضيقة الأفق. وكذا إن من الضروري البحث في المنظومات المعرفية تبعاً لهذه المعدلات ونسب الاحتمالات اعتماداً على المماثلات والنظائر التي يمكن الاطلاع على حقيقتها، وفق قاعدة أفق التوقع والانتظار. ويشابه هذا التحقيق البحث الجاري في العلوم الطبيعية، إذ تمثل المنظومة المعرفية المغلقة الفرض الذي ينبغي التحقيق فيه تبعاً لما يترشح عنه من لوازم، وهذه الأخيرة هي التي تخضع للتنبؤ والفحص المباشر دون الفرض. وكذا الحال في المنظومة المعرفية، حيث لا يمكن إخضاع المغلقة منها للفحص المباشر والتجريب، بل ما ينبو عنها من المنظومة المفتوحة المقترنة بها أو المجترئة عنها.

المسألة الثانية:

لقد اختلف الغربيون حول معالجة الحالة التي نحن بصدها من تأثير بعض الاحتمالات على البعض الآخر، عندما ينكشف لنا العلم بالأول. وأبرز مثال على ذلك حقيية لابلاس الذي افترض وجود حقيية ذات خمس كرات، ونملك حولها ثلاثة

احتمالات متساوية، فهي إما ان تحتوي على أربع كرات بيضاء، أو ثلاث كرات بيضاء، أو جميعها بيضاء، وقد صادف ان سحبنا عشوائياً ثلاث منها فظهرت كلها بيضاء. ولعل من الطبيعي في هذه الحالة ان نتوقع ان تكون الحقيبة هي ذات خمس كرات بيضاء، ولو سحبنا كرة رابعة لتوقعنا - أيضاً - أن تكون بيضاء.

وتعرف هذه الطريقة بمبدأ التعلم من التجارب السابقة، وقد اختلف حولها المفكرون، فمنهم من لم يعول عليها كالمفكر الصدر في (الأسس المنطقية للاستقراء)¹، وذلك لإشراطه أن يكون الترجيح المعرفي مبنياً على السببية بمفهومها العقلي، وكذا لم يعول عليها العديد من الغربيين، مثل بيرس (سنة 1883) وفتجنشتاين wittgenstein (سنة 1921)، بل وحتى كينز في أحد فصول كتابه (رسالة في الاحتمال)، رغم انه في الفصول الأخرى أكد ببلاغة تامة على ضرورة التعلم من التجربة والخبرة². وبحسب هذه الطريقة إنه لو كانت لدينا حقيبة تحوي ألف كرة وكنا نتردد باحتمالين متساويين فيما إذا كانت الكرات كلها بيضاء أو ان واحدة منها - فقط - سوداء، فعلى ذلك الرأي يفترض انه لو سحبنا - عشوائياً - كل الكرات عدا واحدة، وتبين انها بيضاء جميعاً، فسوف لا يؤثر ذلك على احتمال لون الأخيرة المقدر بـ (2\1)، وهو خلاف الوجدان والواقع.

وقد ذهب أحد الباحثين إلى ان هناك اختلافاً حول نتائج هذه الحسابات الاحتمالية بين صاحب النظر الموضوعي للاحتمال وصاحب النظر الذاتي له. فمثلاً لو كان لدينا جرة فيها كرات غير معلومة اللون، فإن سحب واحدة منها عشوائياً ومن ثم ارجاعها سيجعل من احتمال سحب الأخرى موضع اختلاف في تحديد القيمة الاحتمالية لها. فصاحب النظر الموضوعي يرى ان احتمال سحب الثانية مستقل عن واقعة سحب الأولى، ولنفرضا كانت سوداء، بتبرير مستمد من عدم وجود علاقة سببية بين لوني الكرتين، أو انه لا يوجد اتصال سببي أو تجريبي بين الحادثتين للسحب، وبالتالي فإن احتمال سحب الثانية لا يختلف عن احتمال سحب الأولى. لكن الأمر مع صاحب النظر الذاتي للاحتمال مختلف، كما هو الحال مع الاستاذ (فنتي) الذي يرى بأن الحوادث في تعاقب السحب ليست مستقلة كلياً، فهي ليست مستقلة بالنسبة إلى المعرفة، أو إلى درجات الاعتقاد. فتتابع الحوادث يزودنا بالدليل على نتائج الحوادث المستقبلية، أو انه يقوم بالتأثير على درجات الاعتقاد حول الفرضيات المستقبلية³. ونعتقد بأن مبررات

¹ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة العارف، ص208. والمصدر نفسه، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ص312.

² انظر:

Carnap, R. 'Statistical and Inductive Probability', 1968, p. 277 .

³ انظر:

Henry E Jr. Kyburg, and Howard E. Smokler, Studies in Subjective Probability, printed in the U.S.A, 1964, p.13-14.

الإعتماد على مبدأ التجارب السابقة قوية لا يمكن اغفالها، وانها تقبل التوضع منطقياً، ومن ثم الإعتماد عليها في الحسابات المتأثرة بتلك التجارب¹.

وتنبغي الإشارة إلى أن مبدأ التعلم من التجارب السابقة هو موضع اهتمام العلم التنبؤي، كما تعتمد عليه مراكز البحوث والشركات التجارية التي تبني توقعاتها على النتائج الاحصائية، كشركات التأمين وما إليها. فلو ان هذه المراكز والشركات التجارية لم تعول على هذا المبدأ؛ لضيعت عليها الكثير من النتائج المثمرة.

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على الجوانب المعرفية بإخضاعها إلى منطق الاحتمالات، أي تطبيقه على المنظومات المغلقة شرط أن تتقبل التفكير وإجتزاء المنظومات المفتوحة منها، كما عرفنا.

وتتجسد ضرورة النتائج التي نحصل عليها في البحث غير المباشر في حالتين: إحداها عند الشك البين في الأطروحة التي تتضمنها المنظومة المغلقة. أما الأخرى فلا تتعلق بمثل هذا الشك الظاهر. فقد يصادف أن نعرض ما يصلنا من نتائج البحث التقليدي للتحقيق المنطقي، فحتى لو كنّا على ثقة - نسبياً - بالبحث التقليدي؛ فإن النتائج التي نحصل عليها بالتحقيق المنطقي ستؤثر فيها، سواء كان ذلك حول المنظومات المفتوحة أو المغلقة.

ويحضرنا بهذا الصدد نموذجان، أحدهما مقتبس من علم الرواية والحديث، والآخر من المنظومة الفلسفية الوجودية.

ففي علم الرواية والحديث، يوجد كم كبير من الروايات التي تتوزع على موضوعات متعددة؛ كالفقه والعقائد والتفسير والإخبار عن القضايا التي لها علاقة بالشؤون العلمية والطبيعية وما إلى ذلك، وقد يكون مصدر هذه الموضوعات المتعددة واحداً، فمثلاً قد نجد راوياً، أو سلسلة رواة معتمدين يروون موضوعات مختلفة، ومن ذلك الرواية في الشؤون الفقهية والعقائدية والإخبارية. لكن حيث إنه لا يمكن التحقيق في قضايا الروايات الفقهية والكثير من القضايا العقائدية مباشرة لغرض التعرف على دقة النتائج التي نحصل عليها، إذ تعجز مباضع الاختبار ان تطولها باعتبارها لا تخبر بشيء عن واقع الحياة وأمور الطبيعة، وبالتالي ليس بوسع الإختبارات العقلية والحسية والعلمية ان تفعل شيئاً ازاءها، لذا سنلجأ إلى التحقيق فيها بصورة غير مباشرة؛ وفق أفق التوقع والانتظار، عبر التحقيق المباشر في الروايات الخاصة بالشؤون الإخبارية، لا سيما ما يتعلق بعلوم الطبيعة، شرط ان تكون المعارف المتعلقة بهذه الشؤون لم يتم التحقق منها تجريبياً وقت صدورها. ونحن نزاوّل هذا الإختبار في حالتين، فإما أننا

¹ للتفصيل انظر: الاستقراء والمنطق الذاتي.

نشك فعلاً في سلسلة الرواة المعتمدين وفي الطريقة المعتمدة في الرواية، أو كُنّا لا نشك بذلك، إذ في كلا الحالين أن نتائج البحث غير المباشر ستؤثر سلباً أو إيجاباً على ما نتوصل إليه في البحث المباشر. فلو أظهر البحث نتيجة إيجابية فإن ذلك سيرفع من قيمة توقعاتنا لصدق الحديث، والعكس بالعكس.

وهذه النتيجة تشابه ما جرى مع نظرية نيوتن للجاذبية. فقد كانت هذه النظرية موضع ثقة العلماء، ثم ظهرت بعض الظواهر الشاذة، فخيبت أفق التوقعات وقللت من احتمال صدقها، لكن عندما تبين أن هذه الظواهر متأثرة بعوامل أخرى تتفق مع منطق الجاذبية، فإن ذلك قد زاد من القيمة الاحتمالية للنظرية مقارنة بما كانت عليه من قبل. وكذا هو الحال في الرواية والحديث. فمثلاً روى أصحاب الصحاح في الوسط السني عن بعض المكثرين الكثير من الروايات المتعلقة بالجوانب الفقهية والعقائدية والإخبارية العلمية، ومثل ذلك فعل الكليني في الوسط الشيعي، إذ اعتمد على عدد من المكثرين من مشايخه في رواية الكثير من الأحاديث المتعلقة بتلك الجوانب. ومع ذلك فقد كان الغالب في الروايات المتعلقة بالجانب العلمي مصاباً بالأسطورة والبعد عن الحقيقة. لهذا فإن القيمة الاحتمالية لسائر الروايات المعنية بالجوانب العقائدية والفقهية ستتأثر سلباً بهذه النتيجة¹.

أما ما يخص المنظومة الفلسفية الوجودية، فيمكن تفكيكها إلى أربع منظومات: منطقية ورياضية وطبيعية وميتافيزيقية. وتعد الأخيرة مغلقة، إذ لا يمكن التحقيق فيها مباشرة خلافاً للمنظومات الثلاث الأخرى. وأقرب المنظومات التي تساعدنا على الكشف عنها هي منظومة العلوم الطبيعية، فهي تشترك مع المنظومة الميتافيزيقية بكونها تتحدث عن الأمور الخارجية، خلافاً للمنظومتين المتبقيتين، كما إن هناك نوعاً من الاشتراك بينهما، فأحياناً تتحدث المنظومة الطبيعية عن أمور غير محسوسة مثلما هو الحال مع المنظومة الميتافيزيقية، كما قد تتحدث عن أمور لم تكن الوسائل القديمة كفيلة بفحصها واختبارها بدقة، وكل ذلك قد يسهّل علينا تعريضها للكشف والتحقيق، بفضل العلوم الحديثة.

أما المنظومتان الرياضية والمنطقية فهما لا يخبران بشيء عن الوجود الخارجي، وإن قابليتهما على الصدق والدقة هي قابلية كبيرة مقارنة بالمنظومتين الأخريين. وهذا يعني أن صدقهما لا يرفع الكثير من درجة التوقع في صدق المنظومة الميتافيزيقية. لكن كذبهما أو كثرة الكذب فيهما يحدث توقعاً بغياب الدقة واعتباطية العلم فيما تبقى من المنظومات.

¹ انظر حول ذلك: مشكلة الحديث.

هكذا فأقرب المنظومات التي تساعدنا على التحقيق في المنظومة الميتافيزيقية المغلقة هي المنظومة الطبيعية، لا سيما في القضايا غير المحسوسة أو تلك التي لم تتضح منها التجارب المباشرة، حيث يمكن اخضاعها لقاعدة أفق التوقع والانتظار، خصوصاً إذا ما كان الاستدلال عليها يقارب في روحه وطريقته الاستدلال على القضايا الميتافيزيقية، كما هو الحال في المسائل الخاصة بالأفلاك السماوية، أو المسائل الأرضية غير الخاضعة للتجريب المباشر.

إذ تشكل القضايا الطبيعية لوازم تساعدنا على رفع درجة احتمال المنظومة الميتافيزيقية أو خفضها، وحيث نعلم مثلاً إن المنظومة الطبيعية لم تكن صادقة في أغلب ما قدمته؛ فإن ذلك سيبحث على الشك فيما يتعلق بالمنظومة الميتافيزيقية، لكن هذه الأمور تجري ضمن اعتبارات منطقية، فكلما كانت الأدلة المقدمة في القضايا الطبيعية تتقارب روحاً مع الأدلة المستخدمة في القضايا الميتافيزيقية، كلما كانت القيمة الاحتمالية أكثر دقة. كما لا بد من لحاظ أن النتائج الاحتمالية التي نحصل عليها لا تختص بفكرة ما أو أخرى، بل لها علاقة بالثقة فيما يطرح من أفكار، أي أن لها علاقة بروح التفكير ومنهجه. فهذه الروح هي التي تتعرض للاختبار ويقام عليها التقييم المعرفي. فهي الفرضية المطروحة للتحقيق غير المباشر بما يشابه الكشف عن النظريات العلمية عالية التعميم، باعتبارها لا تخضع للتحقيق المباشر¹، بل يجري التحقيق مع لوازمها القابلة للتنبؤ أو أفق التوقع والانتظار.

فمثلاً نواجه في المنظومة الوجودية مجموعة من الإعتقادات تخص قضايا الطبيعة، كتكوّن عناصر الأرض والأفلاك.

فبحسب هذه المنظومة تعتبر العناصر أو الأسطقسات الأربعة – الماء والهواء والنار والتراب - الأصل في جميع الأشياء والمواد الجسمية، وهي تتكون تبعاً لحركة الفلك المستدير، حيث للجرم تعقّلات كلية وجزئية قابلة لنوع من التغير الخيالي الذي تتولد عنه حركة الجرم، فيكون اتصال التخيلات سبباً لاتصال تلك الحركة. لكن لما كان الجسم يدور على شيء ثابت في حشوه، فإنه يلزم من محاكته له التسخين والحرارة، مما يفضي إلى الخفة التي تمثل صورة النار، في حين إن ما يبعد عن ذلك الدوران والاحتكاك يظل ساكناً، فيفضي به الأمر إلى البرد والتكثف فيكون أرضاً. أما الوسط بين هاتين المنطقتين فهي أقل حرارة وكثافة، وهما يوجبان الترطيب، وهذه

¹ انظر حول ذلك:

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britian, 1965, p. 14.
And ;

Madden, E. H. Introduction, Making sense of science, 1968, p. 9 .

الرطوبة من حيث قربها من الحرارة مما تلي النار؛ تكون خفيفة فتتحول إلى هواء، ومن حيث قربها في الجهة الأخرى من الأرض؛ تكون باردة فيحصل الماء. وبهذا يكون الجرم السماوي في حركته سبباً لتكون العناصر الأربعة¹.

فهذه هي فكرة المنظومة الفلسفية عن تكون العناصر الأرضية، لكنها ليست صحيحة من الناحية العلمية، وبالتالي فإن ذلك يُضعف من القيمة الاحتمالية لما تقدمه هذه المنظومة حول القضايا الميتافيزيقية. فلسان المنطق يقول بأن من غير المعقول الوثوق بمن يدعي علماً في غيب السماوات - مثلاً - وهو يفشل في ان يكشف الشيء الصحيح في الأرض، وفقاً لتقارب روح التفكير ومنهجه.

وهناك بعض الطرق الرياضية التي يمكن من خلالها تحديد القيمة الاحتمالية لمقدار ثقتنا بالتفكير الفلسفي - وغيره - وتعيين الدرجة الاحتمالية لأي قضية جديدة مستقبلية، كما هو الحال مع قانون الشد الذي سبق لنا صياغته لدى بحثنا حول المنطق الاستقرائي. إذ يكفي ان نطلع على مجموعة القضايا ذات النهج الفلسفي القابلة للاختبار علمياً ليمكن من خلالها ان يتعين عدد القضايا التي يصادفها النجاح مقارنة بغيرها، فعندئذ يمكن ان نقدر نسبة الوثوق في التفكير الفلسفي، وان نحدد درجة احتمال نجاح أي قضية جديدة نريد اختبارها. لكن مع إقراض ان تكون هذه القضايا متماثلة القرائن الاحتمالية وليست متباينة، وهو ما لا يتوفر في الواقع إلا بنوع من المسامحة والتقدير. وهذه هي المشكلة الرئيسية التي تصادف نظرية الاحتمالات كالتى فصلنا الحديث عنها في (الاستقراء والمنطق الذاتي)².

ونشير إلى أن هناك من نفى ان يكون للعلم الحديث تأثير على براهين الفلسفة الكلية، كالذي ذهب إليه العلامة محمد حسين الطباطبائي في تعليقاته على كتاب (الاسفار الأربعة)³. لكننا نعتقد بأن هناك حالتين يمكن للعلم ان يؤثر فيها على الأفكار وما يدعى بالبراهين الفلسفية:

¹ انظر حول ذلك: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الاولى، 1345هـ - 1926م، ص5. وابن سينا: المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران، ص84. وكتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الاولى، 1366هـ - 1947م، ص162-163.

² انظر بهذا الخصوص الفصل المعنون (وجهة نظر جديدة في الاحتمال) ضمن القسم الثالث من: الاستقراء والمنطق الذاتي.

³ محمد حسين الطباطبائي: تعليقات على كتاب صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج7، حاشية ص107.

الأولى كونه يرفع أو يزعرع الثقة بالاستدلالات الفلسفية. فطبقاً لما سبق إن من الممكن التأثير على توقعاتنا بالنتائج الفلسفية عموماً، لا سيما إذا كان هناك أسلوب متقارب في صياغة الأدلة لكل من قضايا الطبيعة والفلسفة.

فاذا ما كنّا محايدين لا نعرف شيئاً عن قيمة الاستدلال الفلسفي بصورة عامة، أو حتى لو كنّا ننحاز إلى الأدلة الفلسفية، فإن بالإمكان النظر إلى قيم النتائج النهائية ومقارنتها بالحقائق العلمية عند الإمكان، حيث ستتأثر ثقتنا قوة أو ضعفاً بقدر ما نرى من توافقات واختلافات بين الطرفين، إذ كلما تفاقمت الحقائق العلمية توافقاً مع النتائج الفلسفية؛ فإن ثقتنا ستزداد حتماً، والعكس بالعكس، وبالتالي فإن ذلك يؤثر في قيمة ما سماه الطباطبائي (براهين الفلسفة الكلية).

أما الحالة الثانية، فهي أن العلم قد يفضي إلى تأييد أو إبطال الفكرة الفلسفية مباشرة أو غير مباشرة. فإكتشاف العلم لإنقراض أغلب الكائنات الحية كالديناصورات وغيرها، يفضي إلى إبطال نظرية المثل والعقول العرضية التي تبناها الاشرافيون. وحتى في هذه الحالة فإن الإكتشاف العلمي - كإنقراض الأنواع الحية - يؤثر في ما أطلق عليه الطباطبائي البراهين الكلية للفلسفة، ومنها تلك المتعلقة بثبات العقول الطولية.

فقد ذكر صدر المتألهين دعائم فلسفية وعرفانية أربع ليبرهن على ثبات الأنواع أزلاً وأبداً، كان أهمها هو أن العقول العرضية التي لها عناية بافراد أنواعها المادية، ينافي انقطاع كليات الأنواع ولو للحظة واحدة من الزمان. لكن الطباطبائي نقد فكرة العقول العرضية أو أرباب الأنواع، واعتبر أن العقول العرضية على فرض تقديرها ليست بعلة تامة، وإنما هي فواعل يتوقف فيضها على اجتماع الشرائط المعدة، فكلما اجتمعت هذه الشرائط استأنفت الأنواع ظهورها من جديد. وهي محاولة ليست موفقة من الناحية الفلسفية، فلو أن بعض الأنواع انقرضت لكان يجب أن يكون هناك تخلخل في الشروط المادية. مع أن هذه الشروط هي أيضاً تمثل أنواعاً محكومة بشروط أخرى وأرباب أخرى، فكل تغير مفاجئ يحصل فيها لا بد أن يقتضي تغييراً في غيرها من الشروط النوعية، وهذا الحال محال لأنه يؤدي إلى تسلسل الأنواع بغير نهاية. أما لو فرضنا أن مقتضى التغير يلوح نفس الأرباب، فهو محال أيضاً؛ باعتبارها تمثل - عند الفلاسفة - عقولاً ثابتة لا تتغير أزلاً وأبداً. يضاف إلى أن هذا الاعتراض لا يصدق على الاشرافيين والعرفاء فحسب، بل يعم حتى المشائين الذين نفوا أن تكون هناك عقول عرضية تضاف إلى العقول الطولية. إذ يظل أن كل تغير نوعي طارئ يقتضي

التغير في علته العقلية المفارقة، وهو أمر محال باعتبار ان العلل المفارقة علل ثابتة لا تقبل التغير أزلاً وأبداً¹.

وبلا شك فقد أثرت التطورات العلمية الحديثة على العديد من القضايا الفلسفية التي كانت تعتبر ثابتة لا تتزعزع.. ومن ذلك التصورات الفلسفية حول الأفلاك السماوية وطبيعة حركاتها. ومنها أيضاً الطبيعة المطلقة والمستقلة للمكان والزمان، ومثلها الهندسة الإقليدية مثلما تبناها عمانوئيل كانت. في حين قلبت نسبية أينشتاين مثل هذه التصورات رأساً على عقب، حيث اعتبرتها ليست عقلية فحسب، وإنما خاطئة وغير صحيحة.

كذلك فإن نظرية الكوانتم قد طرحت تساؤلات فلسفية تختلف عن تلك المسلم بها حول طبيعة العلاقة بين الأشياء وشكل السببية والزمان والمكان في العمق الجسيمي. فكل هذه النتائج قد أخذت أبعاداً من التأثير في المجال الفلسفي.

قاعدة عدم تكافؤ النفي والإثبات

وتتعلق هذه القاعدة بالمنظومات والأنساق المغلقة التي لا يمكن تفكيكها والتحقيق فيها مباشرة وغير مباشرة.

وخلاصتها أنه عندما تكون هناك إمكانيات متعددة، أكثر من إثنيين، فإن نفي أي من هذه الإمكانيات سيكون أكثر توقعاً من إثباته، ويزداد توقع هذا النفي باضطراب كلما زاد عدد الإمكانيات المحتملة. وعلى عكسه تضعف قيمة احتمال الإثبات أكثر فأكثر كلما زادت تلك الإمكانيات.

فمثلاً لو أردنا أن نقدر حساب عدد النجوم في مجرتنا السماوية، فسنوقع خطأ أي رقم نختاره، بل إن إثبات أي عدد نختاره هو بحكم المستحيل تقريباً، فالنفي في هذه الحالة هو المتوقع، بل المتعين تقريباً، فحالة الإثبات مترددة بين عدد ضخم من الأرقام، ويُقدَّر احتمال أي رقم نختاره بواحد مقسوماً على العدد الإجمالي الكلي، فلو كانت الأرقام مترددة - مثلاً - من مليون إلى مليوني نجم، فإن احتمال أي رقم نختاره هو واحد من مليون، وهو احتمال في غاية الضعف والضالة، في حين يكتسب النفي ما يقابله من احتمال، إذ يصبح في غاية القوة وأقرب ما يكون إلى اليقين، وهو مليون إلا واحد مقسوماً على مليون.

¹ انظر نقد الطباطبائي في: الاسفار، ج7، حاشية ص315-316 و305-306، وج2، حاشية ص266-267. كما انظر التفصيل في: (النظام الوجودي).

هكذا يترجح محور النفي على الإثبات عند الشك والتردد بينهما، لتعدد إمكانات النفي خلافاً لمحور الإثبات.

لكن لا بد من حذف حالات النفي التي تمّ التأكد منها. ففي مثالنا السابق عن عدد النجوم لا يصح أن نضع ضمن محور النفي تلك الأعداد التي من المؤكد أنها كاذبة تبعاً للحس أو التجربة. فهي أعداد منفية قطعاً ولا تدخل ضمن الإمكانيات والاحتمالات. فمثلاً إن إفتراض أن يكون عدد النجوم واحداً أو اثنين أو عشرة أو مائة أو ألفاً... الخ؛ هي أعداد منفية بالقطع ولا تدخل ضمن ما نتحدث عنه من الإمكانيات الأخرى.

كما إن توقع النفي ينبغي أن لا يكون لجميع الإمكانيات مجتمعة مع بعض، بل لكل إمكان بما هو مستقل عن غيره، إذ توقع النفي لكل الإمكانيات مجتمعة هو خلاف الفرض المسلّم به، وهو أن هناك حالة من هذه الإمكانيات هي المتعينة للإثبات لكننا نجهلها على نحو التحديد. فمثلاً لا نستطيع أن نقول بأن الأرقام المليونية جميعاً مرجحة للنفي. فهذا القول هو خلاف الإفتراض الذي ذكرناه – في المثال السابق – وهو أن واحداً من هذه الأرقام هو المتعين للإثبات.

وتفيدنا هذه القاعدة في الأمور المتعلقة بالثقة الاجتماعية وعدمها، فالفارق بينهما ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفان، بل الفارق بينهما عظيم غير قابل للتقدير.

وتوضيح ذلك لو أخبرنا شخص عن مكان زيد وكنا نحتمل وجوده في واحد من عشرة مواقع مثلاً، فإذا كنا نثق بإخبار الشخص فإن الاحتمال سيتعين في موقع واحد من بين المواقع العشرة، حيث يكون هو المتوقع دون غيره.

في حين لو كنا لا نثق بالخبر؛ فإن محور النفي سيكون هو المرجح لأي موقع نختاره، وسيظل تردداً دائراً بين المواقع العشرة المحتملة. فهنا إننا لم نواجه احتمالين متضادين، بل أماناً احتمال متوقع في حالة الثقة في قبال عشرة احتمالات يجري فيها التردد. أما في حالة عدم الثقة فستنقلب الدائرة إلى العكس، حيث يكون النفي هو المرجح لأي موقع نختاره. فكيف إذا كان حال الاحتمالات والترددات مفتوحاً غير قابل للحصر، كأن يتجاوز المائة أو الألف احتمال؟! فمن الواضح إن ذلك سيدعو إلى الضلال والحرمان من إدراك الصواب؟! بمعنى أن النفي هو المتوقع دون الإثبات¹.

كما يمكن القول بأن القانون القضائي القائل (المتهم بريء حتى تثبت إدانته) مستلهم من هذه القاعدة، فعندما يُشك في المتهم، فإن محور البراءة سيكون هو المرجح على الإدانة وفقاً لإمكانات النفي المتعددة في المحور الأول مقارنة بالثاني. وعموماً

¹ انظر حلقة (النظام المعياري).

يمكن القول بأنه ليس بوسعنا ادانة أحد بشيء محدد اعتباطاً، فلو كانت الإدانة واحدة، فهي غير متعينة وسط الكثير من الاحتمالات الممكنة، وتظل براءة الشخص مرجحة في كل إدانة نحددها.

وبالتالي فالمعنى هو ان للنفي إمكانات كثيرة، في حين ليس للإثبات إلا حالة واحدة. وهذا ما يجعل الترجيح لصالح النفي لكثرة إمكاناته واحتمالاته مقابل الحالة المنفردة للإثبات. فهي الحالة التي تمثل الجانب الموضوعي للقضية، ولا شك إن هذا الجانب واحد يراد إثباته وتحديده، في حين تكون الإمكانيات في حالة النفي متعددة بلا حدود.

فمثلاً إذا أردتُ أن أحدد شيئاً كالمنضدة التي أمامي فإنه لا يوجد لي سوى سبيل واحد هو الاعتراف بالمنضدة، لكن عندما أريد أن أنفي ما هو أمامي فإن حالات النفي كثيرة أو غير متناهية، فأقول - مثلاً - إن أمامي ليس قدحاً ولا كرة ولا حجرة.. الخ. وعندما أدعي إثبات هذه الأشياء المذكورة فسأرتكب خطأً على الدوام باستثناء حالة واحدة فقط هي الاعتراف بالمنضدة لا غير.

لذلك ففي امتحانات الرياضيات الخاصة بالطلبة قد تتشابه الأجوبة لدى عدد منهم، ويكون الحال عادياً عندما تكون النتائج المتشابهة صحيحة؛ لأن الجواب لا يتقبل سوى حالة واحدة فقط. أما عندما تكون النتائج خاطئة، وإن المعلومات الضمنية متطابقة أو متشابهة؛ فإن الأمر سيدل على الغش. ويزداد هذا الاحتمال كلما ازدادت المعلومات الضمنية المتشابهة أو المتطابقة مع فرض استقلالها رياضياً.

وتنطبق هذه القاعدة أيضاً على الاستدلالات الاعتباطية أو غير الدقيقة. فمثلاً إن المنظومة الوجودية تخبرنا بأرقام معينة للعقول تتفاوت في العدد. لكن حيث إن الاستدلالات المعتمدة غير دقيقة، لذا قد يسهل علينا نفي أي عدد نختاره، هذا على فرض أن العقول صادرة بالشكل الذي تزعمه. وكذا كثيراً ما ترد الاستدلالات الاعتباطية على العصمة الشاملة للأنبياء والأئمة والأولياء، فإذا كانت هذه الاستدلالات غير مقنعة، ولو فرضنا أننا لا نمتلك أدلة واضحة على نفي هذه العصمة، ففي هذه الحالة يمكن أن نطبق عليها تلك القاعدة. فمثلاً إذا كنّا نشكّ بشخص إن كان يخطئ في بعض القضايا لا على التعيين، أو هو معصوم لا يخطئ أبداً؟ ففي هذه الحالة يترجح محور نفي العصمة على إثباتها، إعتماً على عدد القضايا القابلة للخطأ كما عرفنا.

والأمر ذاته ينطبق على دلالات النصوص عند التردد في مضامينها الحقيقية دون ترجيح، فإذا كان التردد كثير العدد فإن تحديد أي مضمون منها يصبح مستبعداً. وطبقاً لهذا لا يمكن انتزاع عقائد ملزمة من النصوص عندما يرد التردد في مضامينها، بل وتستبعد مثل هذه العقائد فيما لو تكثرت إمكانات التردد واحتمالاته. وأشد ما ينطبق هذا

الأمر على الروايات في علم الحديث وما يتفرع عنه من علوم، كعلم الفقه مثلاً. فكل رواية تحمل ترددات كثيرة، وكل تردد محتمل، وكل محتمل ضعيف، وهو يزداد ضعفاً تبعاً لزيادة الترددات والاحتمالات. فقد ترد الآراء في المسألة الواحدة لتصل أحياناً إلى ما يقارب العشرة، كل منها يدعي إصابته لمراد الشرع أو يظن بذلك، مما يعني أن تسعة أعشار هذه الآراء ليست من الشريعة بشيء، ولتبين لنا من الناحية المنطقية أننا - عند التردد - نراهن على إصابة الشرع باحتمال قدره واحد من عشرة فقط.

نشير أخيراً إلى أنه سبق لأرسطو أن طَبَّقَ القاعدة في المجال الأخلاقي، فقال: يمكن للمرء أن يفشل في نواحٍ عديدة؛ لأن الشر لا حدود له، لكنه لا ينجح إلا بطريقة واحدة فقط¹.

¹ Aristotle, Nicomachean Ethics, Translated by W. D. Ross, Book II, p.6. Look: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>

ثانياً: المعايير الثانوية للتحقيق

وأبرز هذه المعايير قاعدتان يمكن ان يندمجا معاً، هما البساطة والشمول كالتالي..

قاعدة البساطة والشمول

للبساطة معنى يقصد به الاقتصاد في التفكير والاستدلال، وهو يعد أهم المبادئ المعتمدة لدى العلم المعاصر، وهو غير معنى بالبحث عن الحقائق الواقعية، بل يؤخذ به لاعتبارات وجدانية ونفعية، وهي ان القضية البسيطة مرجحة على نظيرتها المعقدة حينما تتكافأ في النتائج¹. ومن ذلك إن العلماء تقبلوا نظرية كوبرنيك ورجحوها على سابقتها (نظرية بطليموس) ليس لكونها أقوى احتمالاً في مطابقتها للواقع الموضوعي، بل لأنها أبسط منها تركيباً.

ويُعرف هذا المبدأ أيضاً بنصل أوكام، نسبة إلى وليم أوكام (المتوفى عام 1349-1350) الذي له مبدأ يقول فيه:

يجب عدم زيادة عدد الكيانات بغير حاجة.. لا ينبغي الأخذ بالعلل المتكررة بينما علة واحدة تكفي للتفسير.. حاول ان يكون عدد فروضك هو الحد الأدنى دائماً.. لا تكثر في المنطق من عدد البديهيات واستبعد الزيادات.. لا تتردد في تطبيق المبدأ نفسه على الميتافيزيقا، وحين تشير إلى الرب من حيث هو الخالق فلا معنى لأن تفترض محمولات أخرى سوى الخلق، لأنها حاضرة بالفعل في طبيعة الرب².

وعليه فكلما كان النسق غير معقد في صياغته، ومقتصداً في طريقته الدلالية، كان مرغوباً به قياساً بالنسق المعقد. فالبساطة أو الاقتصاد هي إعطاء نتائج بصياغات تركيبية بسيطة.

لكن يقابل هذا المعنى الاقتصادي للبساطة قاعدة الدينامية والشمول، وهي دالة على البساطة أيضاً. بمعنى انه مثلما ان هناك معنى اقتصادي للبساطة فهناك معنى شمولي لها. وقد يعود المعنى الأخير إلى الاعتبارات الفلسفية، وأخرى إلى الدليل الاستقرائي.

¹ فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ص422-423.

² فلسفة الكوانتم، ص50-51. كذلك: جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ - 1993م، ص152.

وبحسب قاعدة الشمول أنه كلما كان الجهاز أو النسق أقوى دينامية وشمولية في ضمه وتفسيره باتساق عدداً أكبر للجزئيات والمصاديق، كلما كان أكثر قبولاً وموافقة مما هو أقل قدرة وكفاءة منه. فمثلاً في علم الطبيعة ان النظريات التي تمتاز بقابلية تعميمية أو تأييدية أكبر للظواهر الطبيعية هي أكثر ترجيحاً وقبولاً من تلك التي يقل فيها التعميم والتأييد. فعلى ذلك كانت نظرية النسبية لأينشتاين مرجحة على نظرية الجاذبية لنيوتن¹.

وبعبارة ثانية، إنه يمكن ردّ الجزئيات المختلفة إلى قاعدة تفسيرية واحدة، وهي مرجحة على كثرة القواعد والمقدمات التي يفسر كل منها بعض الجزئيات دون أن يتجاوز غيرها.

مع ذلك فإن بين المعنيين السابقين نوعاً من الاشتراك وهو كونهما يحملان معنى البساطة والاقتصاد، فمن حيث التحليل ان أحدهما ينطوي على الاقتصاد فحسب، والآخر يتضمن الشمول الناتج عن المؤيدات الاستقرائية، كالذي عالجناه بالتفصيل في (منهج العلم والفهم الديني).

ويتصف المعنى الأول للبساطة بأنه لا علاقة له بالدليل الاستقرائي ولا بالمعنى الشمولي، ففيه توصف البساطة بأنها تحمل أقل حد ممكن من المقولات والمقدمات الإستدلالية طبقاً لما سبق عرضه حول حد اوكام.

فالنظرية البسيطة هي تلك التي تكون خالية من الحشو الزائد، فهي تمتلك أقل عدد ممكن من المقولات والمقدمات مقارنة بغيرها، لهذا نطلق عليها المعنى الإقتصادي للبساطة.

اما المعنى الشمولي للبساطة فيمكن به تفسير العدد الاكبر من الظواهر الطبيعية المختلفة طبقاً لمحور محدد. فهو بديل عن رد وتفسير كل ظاهرة لسببها الخاص، وبالتالي بديل عن الأسباب المتعددة لتفسير الظواهر المختلفة. فكما يمكن تفسير الظواهر الكونية تبعاً للأسباب المختلفة المتعددة فإنه يمكن أيضاً ارجاعها إلى سبب واحد فحسب، وعندها قد يترجح الأخير على الأسباب المتعددة وفقاً للدليل الاستقرائي.

ويلاحظ ان المعنيين السابقين للبساطة مختلفان، ففي المعنى الاقتصادي تتحدد البساطة وفقاً للاقتصاد في مقولات النظرية ومقدماتها. فالنظريات بهذا المعنى يمكن ان تتكافأ في التفسير، لكن بعضها يحمل مقدمات زائدة عن اللزوم مقارنة بغيرها. وليس

¹ انظر:

Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', p.13-14 .

الأمر كذلك فيما يخص المعنى الشمولي للبساطة، إذ ما يحدد البساطة فيها هو العلاقة مع الظواهر الخارجية، حيث يتم تفسير أكبر عدد ممكن من هذه الظواهر المختلفة، وبالتالي كان المناط في البساطة يتحدد بالنتائج التي تخضع للتفسير، خلافاً للمعنى الاقتصادي المتعلق بمقدمات النظرية أو مقولاتها.

وعلى هذا الأساس فالعلاقة بين المعنيين عكسية.

ففي المعنى الشمولي قد تكون مقولات النظرية متكافئة، لكن النتائج المترتبة عليها مختلفة غير متكافئة، وذلك على الضد مما قد يكون عليه المعنى الاقتصادي. إذ قد تكون النتائج متكافئة لكن مقولات النظريات ومقدماتها متباينة. ففي هذه الحالة ان مقولات المعنى الشمولي هي على الضد من مقولات المعنى الاقتصادي، وكذا النتائج. فإذا كان التكافؤ في إحداها كان الاختلاف في الأخرى، والعكس بالعكس.

لكن من حيث التحليل يمكن ارجاع المعنى الشمولي للبساطة إلى المعنى الاقتصادي، وعند تعارضهما فالمرجح هو التعويل على المعنى الشمولي لا الاقتصادي لقيام الأول على الدليل الاستقرائي.

فمثلاً تعتبر نظرية نيوتن وأينشتاين في الثقالة من النظريات التي تتصف بالوصفين المتعارضين. فنظرية نيوتن تعد إقتصادية مقارنة بنظرية أينشتاين، إذ تحتوي على ثلاث معادلات قبال أربع عشرة معادلة لنظرية أينشتاين، وبالتالي فهي أبسط منها، لكن الأخيرة في القبال تعتبر شمولية مقارنة بالأولى، لكونها تفسر ما لم تفسره النظرية الأولى، ومن ثم فهي أبسط وأولى منها بالأخذ والترجيح.

البساطة والفهم الديني

يبقى ان نسأل عما إذا كانت هناك نظريات للفهم أبسط من غيرها، سواء بالمعنى الشمولي أو الإقتصادي، لا سيما الأخير؟ إذ النظريات البسيطة بالمعنى الشمولي كثيرة، لكونها تعتمد على الوفرة الاستقرائية، فمثلاً يجري في العلم العمل على توحيد الظواهر المختلفة ضمن تفسير بسيط موحد بالمعنى الشمولي، كتفسير الجاذبية لعدد من الظواهر الكونية، فكذا هو الحال في الفهم الديني، إذ يتقبل توحيد المظاهر اللفظية ضمن تفسير بسيط موحد وفقاً لذات المعنى المشار إليه، مثل انتزاع المقاصد العامة من القرائن المختلفة للنص. أو مثل ما نواجهه في قضية عصمة الأنبياء التي وردت حولها نصوص كثيرة في القرآن الكريم، إذ كان هناك أكثر من خمسين آية تبدي ان الأنبياء لم يكونوا معصومين في سلوكهم وعلمهم ومواقفهم.

وكما عرفنا انه طبقاً للدليل الاستقرائي ان كثرة الشواهد الدالة على المحور المشترك تزيد من احتمالات التوافق. فما لم يعول على القيم الاحتمالية المتجمعة باتجاه المحور المشترك؛ فستخضع جزئيات النص إلى العزل والتفكيك، إذ يتم تفسيرها وفقاً لاسباب كثيرة بعضها منفصل عن البعض الآخر، وهو ما ينافي بساطة التفسير الاستقرائي المشترك وتجاهل للجامع المعرفي المشترك والمستنبط من معاني تلك الجزئيات، وهو ذاته يعبر عن تجاهل لبساطة هذا التفسير مقارنة بالتفسير الكثيرة المعقدة والتي تجعل من وجود هذا الجامع الكلي وجوداً صدفياً رغم كثرة مؤيداته من الشواهد والمصاديق.

وبعبارة ثانية، إن النظرية التي يمكنها أن تفسر أكبر عدد ممكن من جزئيات الخطاب باتساق؛ تترجح على تلك التي لا تصل إلى مثل هذا الحد من التفسير.

فمثلاً إن نظرية الطوفي في المصلحة هي أكثر سعة من غيرها في تفسير جزئيات النص باتساق، وهي بالتالي تكون مرجحة على غيرها من هذه الناحية وبغض النظر عن النواحي الخاصة بسائر المعايير. ومثلها النظرية التي يمكنها تفسير واستيعاب أكبر عدد ممكن من الوقائع المستجدة التي لا تقع تحت حوزة النص الديني مباشرة، مما هي داخلة ضمن قضايا الإنتاج المعرفي، إذ هي أيضاً تكون مرجحة على غيرها.

ومن ذلك إن الجهاز الذي يمكنه تفسير المستجدات العصرية على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها، ضمن نسق متسق يتلاءم مع طبيعته الذاتية، يرجح على غيره من الأجهزة.

أما بساطة نظريات الفهم بالمعنى الإقتصادي فرغم انه لحد الآن لم يرد لها ذكر أو إشارة بأي شكل من الأشكال، إلا انه يمكن التمثيل عليها بنظرية الحكمة في التشريع، فقد اعتاد الفقهاء رد الكثير من الأحكام الشرعية إلى هذه النظرية، كإن يقال بأن الحكمة في وضع الجزية تكمن في أن الذل الذي يلحق أهل الكتاب «يحملهم على الدخول في الإسلام مع ما في مخالطة المسلمين من الاطلاع على محاسن الإسلام»¹. ففي هذه النظرية يتم الاعتراف بمقصد الحكم وإن لم يُكتفى به، بل يضاف إليه التعبد.

فالحكمة بنظر أغلب الفقهاء غير كافية للتعليل، لكونها ليست منضبطة الوصف، ومن ثم لا يعتمد عليها في تحديد الحكم الشرعي، خلافاً لعلة الحكم التي تتميز بأنها منضبطة الوصف مثلما ترد في النص الديني، وبالتالي يعتمد عليها في التعليل وتحديد الحكم. وهو ما يعني ان الفقهاء وان اعترفوا بوجود الحكمة إلا انهم يضيفون إليها

¹ محمد بن عبد الرحمن الخطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1987م، ج3، ص380. والشوكاني: نيل الأوطار، دار الجيل، بيروت، 1937م، ج8، ص215.

عنصراً آخر هو التعبد بالنص كوصف منضبط أو علة ظاهرة للحكم. وبذلك يمتلك الحكم الشرعي لديهم عنصرين؛ أحدهما متقدم ومؤثر وهو علة الحكم المتمثل في التعبد بالوصف المنضبط للنص، والآخر متأخر ولا تأثير له وهو الحكمة والقصد من الحكم.

لكن في قبال هذه النظرية هناك من اكتفى بالعنصر الأخير دون إضافة الأول إليه، أي اعتمد على الحكمة أو المقصد كمنشأ للتعليل وترتيب الحكم، وهي النظرية الثانية التي ذهب إليها القليل من الفقهاء كفخر الدين الرازي في كتابه (المحصول في علم الأصول)¹، والتي يمكن ان نطلق عليها نظرية الفهم القصدي في قبال نظرية الفهم التعبدي المشار إليها سلفاً.

فمثلاً يمكن رد الخلاف الفقهي الدائر حول حكم التصاوير والتماثيل إلى هاتين النظريتين، ومثل ذلك سائر القضايا التي تبدو فيها مقاصد الأحكام واضحة، رغم ان الفقهاء لا يولون لهذه المقاصد أثراً ويعتبرونها أوصافاً غير منضبطة، وبالتالي تبقى الأحكام لديهم ثابتة وفق التعليل بالتعبد بأوصاف النص المنضبطة فحسب.

والخلاصة، إن النظرية التي ترى منشأ الأحكام قائماً على الحكم والمقاصد فحسب هي أبسط من تلك التي تضيف إلى ما سبق عنصر التعبد. فالبساطة هنا هي بساطة إقتصادية.

كذلك يمكن تقرير إن الفهم القصدي هو أبسط من الفهم التعبدي وفقاً للمعنى الشمولي للبساطة.

وعلى العموم نجد هناك أنساقاً صورية تختلف من حيث بساطتها وتعقيدها في تعبيرها عن الخطاب الديني، الأمر الذي يجعلنا نرجح الأنساق البسيطة على المعقدة للوصول إلى النتائج نفسها، وذلك بغض النظر عن المعايير الأخرى المتبعة. فكلما كانت المقدمات بسيطة أو قليلة كلما كانت أكثر قبولاً مقارنة بالمقدمات المعقدة أو الكثيرة.

ومن أمثلة ذلك - أيضاً - نلاحظ بأن الوجدان العقلي يستبعد فكرة تسلسل العلل الذاتية في قبال فكرة الأصل الواحد للخلق والحوادث. بل وإن هذا الوجدان يتقبل فكرة تسلسل العلل العرضية، في حين ليس الأمر كذلك مع العلل الذاتية رغم عدم وجود البرهان القاطع ضدها. فالوجدان يميل إلى فكرة الأصل الأول بغض النظر عن التسلسل اللانهائي الذي يصدر عنه عرضياً، طالما ان الوجود محكوم بالأزلية حتماً.

¹ فخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ، ج5، ص389، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

فلا دينا - هنا - ثلاثة تصورات متنازعة: أحدها يقول بفكرة الأصل الأول مع بداية للحوادث، والثاني يقول بنفس هذه الفكرة لكن مع نفي البداية للحوادث. أما الثالث فلا يعترف بوجود الأصل وينظر إلى جميع الحوادث والعلل بأنها متسلسلة دون أن تنتهي إلى أصل محدد. ويلاحظ أن التصورين الأولين يقبلهما الوجدان لأنهما ينطويان على نفس المأل من وجود أصل أول لا سابق له بخلاف التصور الأخير. لذا تجد أن الناس يتفقون على الأصل الأول سواء كان طبيعة أو إلهاء، في حين يصعب العثور على من يقول بوجود سلسلة لا تنتهي من العلل الذاتية. بل حتى من الناحية العلمية ان العلماء يتوقفون عند حد لبداية الحوادث الكونية، ويستهنون البحث في توالي الحوادث إلى ما لا بداية له.

وفي المحصلة انك إما ان تجد من يقول بوجود أصل مع ما يتبعه من علل عرضية متسلسلة لا نهائية كما يقول فلاسفتنا القدماء، أو من يقول بوجود أصل ينتج عنه حوادث لها بداية كما هو قول الكلاميين من أهل الأديان السماوية، أو من يقول بوجود حوادث تنتهي عند حد معين كما هو رأي الماديين، لكن ربما لا تجد من يقول بأن علل الحوادث ليس لها أصل ولا بداية. وكأن الوجدان البشري - بهذا - لا يستوعب مثل هذا الفرض الأخير، رغم عدم وجود ما يبرهن على نفيه. أما تفسير ذلك فيعود إلى ان الإنسان يميل إلى الفرض الذي يتصف بالبساطة ويفضله على الفرض الأكثر تعقيداً طالما تساوى الغرض بين الفرضين. إذ لا فرق بين الأصل الأول والتسلسل غير المتناهي من حيث إن كلا منهما يشغل الوجود الأزلي، لكن التعويل على فكرة الأصل الأول يعني ان في هذا الأصل من آتات الزمان الوجودي ما يمكن اعتبارها بمثابة العلل غير المتناهية. وحيث إن الفرضين يحققان نفس النتيجة بلا اختلاف؛ لذا لا حاجة من إفتراض التسلسل طالما تضمنته فكرة الزمان الوجودي للأصل الأول، لاعتبارات البساطة في هذه الأخيرة قياساً بنظيرتها السابقة.

الفصل العشرون

تنافس معايير الترجيح وتزاحمها

لا شك إن من الصعب أن نجد نسقاً سورياً يجذبنا في كفاءته لجميع المعايير المذكورة، إذ غالباً ما يجذبنا في جوانب دون أخرى، الأمر الذي يجعله في منافسة مع غيره من الأنساق، مما يحتم علينا بناء عملية الترجيح طبقاً لنوع وكم المعايير.

فمثلاً قد تكون المنافسة بين نسقين يتضمنان تعارضاً نسبياً للمنطق والوجدان، أو يكون النسق ذاته مؤيداً بالوجدان ومستبعداً بالمنطق، أو العكس، كالذي مر علينا حول مسألة عصمة الأنبياء الشاملة، فما يحققه المنطق الاستقرائي من نتيجة يختلف عما يميل إليه الوجدان الفطري حولها. وبالتالي فإن هذا التباين يخلق لنا نسقين متنافسين بحسب معياريهما. وهكذا هو الحال مع سائر المعايير الأخرى.

فمثلاً قد يستشهد البعض بعدد من النصوص المختلفة ليدل بها على أمر معين، لكن نجد في قبال الدلالة المتنبئة وقائع تاريخية لها دلالة مكذبة أو معارضة، وعندما نتخذ هذه الوقائع صوراً واضحة لا شك فيها، وأنها مدعومة علمياً بقضايا ثابتة يقينية، من قبيل طبيعة السنن الاجتماعية، فإن ذلك يجعل من دلالة هذه الوقائع مكذبة ومرجحة على دلالة النصوص، لأن هذه الأخيرة إذا لم تفض بالدليل الاستقرائي إلى القطع فإنها لا تصمد أمام قوة الدلالة الواقعية المنافية. وهنا يترجح معيار الواقع على النص.

فمثلاً يمكن تجميع عدد من النصوص غير الصريحة لإثبات الوصية على خلافة الإمام علي، مثل حديث الغدير والثقلين وسفينة نوح ومدينة العلم وعلي مع الحق وغيرها.. لكن في القبال هناك ما يعارض نظرية الوصية على الخلافة، كما هو الحال مع معطيات الواقع التاريخي، أو السيرة الفعلية للأحداث، من أمثال: عدم محاجة الإمام للقوم بالوصية على خلافته، وأن هذه الوصية لم يرد ذكرها في السقيفة، ولم يذكرها أحد من الصحابة بإطلاق، ومبايعة الإمام - مع بقية الصحابة - للشياخين أبي بكر وعمر، وصلاته خلفهما، والعمل في خلافته بما لم يخالف به نهجهما... الخ. وعند المقارنة بين المجموعتين من الدلالات، نجد أن المجموعة الأولى المتمثلة بالنصوص الدينية (الأحاديث النبوية) تردّها الاحتمالات المتعددة، باعتبارها نصوصاً من الروايات الملتبسة بالاحتمالات الكثيرة، وهي ذات دلالات غير قطعية لتجردها عن الواقع، وأنه بالدليل الاستقرائي لا ينتزع منها أمر قاطع يفيد قضيتنا المذكورة، فلها مضامين محتملة وملتبسة، وهي مروية بأشكال مختلفة مما يجعل الالتباس متفاقماً. لكن حتى لو

تصورنا ثبوتها بأفضل شكل ممكن؛ فسوف لا تكون أقوى من دلالة الواقع على العدم. فطبقاً للسنن الواقعية لا يعقل أن لا يصلنا شيء من المعارضة لنتيبت الوصية النبوية مع ضخامة القضية وأهميتها، رغم انه وصلنا الكثير من الخلاف حول الخلافة، وهو أمر طبيعي، وبالتالي لا يعقل أن يكون هناك سكوت مطبق حول هذه القضية – على تقدير وجودها - لدى كافة طبقات الصحابة وهم من مشارب وأهواء مختلفة وفيهم الكثير ممن نزلت فيه الآيات المادحة والمبشرة بالجنة، كما فيهم الامام علي ذاته، رغم علمنا بالنزاع الذي نشأ حول الخلافة منذ اللحظة الأولى التي توفي فيها النبي (ص).

وعلى العموم إن ترجيح المعايير بعضها على البعض الآخر ليس بالأمر الهين، إذ لكل معيار قوة معرفية لا تخضع لحساب الكم، وكل ما يمكن فعله هو أن نقدرها بالكيف وفق «الوجدان العلمي» الذي نفترض الاحتكام إليه بعيداً عن الأهواء والأغراض الذاتية ما أمكن إلى ذلك سبيلاً.

لذا فكلما حمل المعيار قوة معرفية أعظم كلما كان أكثر قبولاً من غيره. فمثلاً إن معيار المنطق الاستقرائي المطبق على فهم الخطاب إذا ما حظى بقرائن كثيرة للغاية نحو محور مشترك من غير منافس، فإنه يكون أرجح قبولاً من معايير أخرى قد تنافسه كالمجمل النصي والبساطة الاقتصادية مثلاً. كذلك هو الحال مع معيار البداهة الوجدانية، ونفس الشيء مع معيار الواقع حينما يعبر عن فهم متسق بدونه يصبح الخطاب ظاهر الاختلال.

لهذا اعتبرنا أن من الشروط الأساسية لقبول النسق هو أن لا يصطدم مع كل من البداهة والمنطق والواقع.

وهذا يعني أن من الممكن التحقق من قوة الأنساق والأجهزة المعرفية عبر تعريضها لمختلف الإختبارات الخاصة بتلك المعايير، إذ بقدر ما يلاحظ فيها الاتساق والمصادقية، لا سيما تلك التي تمنحها قوة معرفية أقوى، بقدر ما تصبح أكثر جاذبية وأشد قبولاً.

كما انه بقدر ما يتم الإعتماد فيه على الأصول والقواعد المعرفية المشتركة دون الخاصة، بقدر ما يكون النسق مرجحاً على غيره من الأنساق. فالاعتبارات المعرفية المشتركة هي موضع اتفاق الأطراف المتنازعة، مثل قاعدة الاستقراء وقيم المنطق الاحتمالي وما إليها.

وعلى العموم ان أهم المعايير المذكورة في الفهم ثلاثة، هي المنطق الاستقرائي والبداهة الوجدانية والواقع. وان الأول منها محايد أو سالب من حيث المضامين، فهو كاشف عما يتضمنه النص خلافاً للأخيرين، فهما من المعايير والقبليات المضمونية

الموجبة أو غير المحايدة. وقد يحصل بين الطرفين شيء من التعارض والتزاحم، فلا بد من ترجيح الأخيرين على الأول إذا ما اتصفا بالقطع.

إذ المنطق الاستقرائي كاشف عن معنى النص، ويتفاوت كشفه ضمن مراتب معرفية متفاوتة. ولو افترضنا أنه يحقق أعلى المراتب وأنه يعارض في الوقت ذاته البدهة الوجدانية أو حقائق الواقع، من دون امكانية لأي توجيه، فسيكون ذلك على حساب مصداقية النص. إذ القطعية الواردة في الطرفين مختلفة، فهي في الطرف الأول تعبر عن حقائق موضوعية هي الأصل المعتمد عليه لدى سائر المعارف والحقائق. أما القطعية الواردة في النص فهي كاشفة عن معنى النص دون أن تكشف بالضرورة عن الحقائق الموضوعية الخارجية. لهذا كان التعارض المستقطب بينهما ممكناً من الناحية النظرية، ونتيجته تقضي إلى إسقاط مصداقية النص دون الطرف المقابل.

فمثلاً عندما يتعارض نص الحديث أو الرواية مع حقيقة الواقع أو الوجدان فذلك يستدعي رفض الرواية لا الحقيقة الواقعية أو الوجدانية. وعلى هذه الشاكلة، عندما تعارضت نصوص الكتاب المقدس (الانجيل والتوراة) مع بعض الحقائق العلمية المؤكدة فقد أفضى الأمر إلى التشكيك بمصداقية النص دون الحقائق الواقعية. وعلى الأقل ظهرت محاولات لتأويل النص لينسجم مع تلك الحقائق.

أما مصداقية الواقع والبدهة الوجدانية فهما متعاليان عن التشكيك مبدئياً أو من الناحية الكلية. فكل ما يمكن نقده في هذا المجال هو نزع أن تكون بعض المصاديق من حقائق الواقع المؤكدة، أو من البدهة الوجدانية. لكن لو ثبتت حقائق الواقع بشكل مؤكد، ومثلها لو ثبتت بعض القضايا الوجدانية بأنها بديهية وقطعية، فإن هذا يجعلها متعالية عن النقد والاعتراض، وبغير ذلك يفضي الأمر إلى التشكيك بالمعرفة قاطبة.

في حين يختلف الحال عند التعامل مع النص كمصدر معرفي، فهو ليس متعالياً عن النقد، ولا أن التشكيك به أو طرح مصداقيته سيؤثر سلباً على سائر مصادر المعرفة، كما إنه ليس مصدراً للحقائق الأساسية، بل هو نتاج هذه الحقائق، كتلك المتمثلة بالبدهة الوجدانية والواقع.

نموذج عذاب الآخرة وتعارض المعايير

إن أبرز النماذج الدالة على تعارض المعايير المعتمدة عند التطبيق على الفهم الديني هو ما يتعلق بعذاب الآخرة. وسبق أن اعتبرنا هذه القضية من القضايا الشاذة والمسكوت عنها كما في (منهج العلم والفهم الديني). فهناك تعارض بين النصوص الكاشفة عن شدة عذاب الآخرة وطول مدته كما يدل عليها الاستقراء النصي من جهة،

وبين العدالة الإلهية كما تقرها البداة الوجدانية وتدعمها النصوص؛ بل وتشير إلى أكثر منها بتمام الرحمة من جهة ثانية.

فمن الناحية القرآنية ان لعذاب الآخرة أشكالاً متنوعة ومريعة بالفعل ويجمعها الخلود في النار، ونحن كبشر حينما نقارنها بحجم الجريمة لا نجد بينهما تناسباً، سواء من حيث نوع العذاب أو طول مدته. فمن أشكال عذاب النار: تبديل الجلود وصهرها والغلي في البطون وصهر ما فيها وشوي الوجوه وتقطيع الأمعاء وصب ما فوق الرؤوس من عذاب الحميم¹. وأصحابها فوق كل ذلك مسجونون في النار لا يتمكنون من الخروج منها²..

وهنا يتبين كم هو شائك هذا الموضوع، وانه ليس لدينا معول نحفر به الصخر غير الأظافر، ففيه تتعرض الأقدام المؤمنة للكسر دون التمكن من كتابة شيء، لكن حسبنا ان نحاول ما استطعنا..

بداية نستبعد الرؤى التي قدمتها المناهج الإسلامية، فالرؤية البيانية لا تعترف بالمشكل المطروح، ولديها ان النص هو ما يحكم غيره فلا يعارضه عقل ولا وجدان، وبالتالي فعذاب الخلود بأشكاله المروعة حق وعدل اقتضته إرادة الله تعالى، ولا راد لحكمه، كما لا حكم للعقل قبل حكم النص أو الشرع. ويصب في هذه النتيجة ما تراه الأشاعرة وفق منطقها العقلي في حق الملكية، فمن الناحية العقلية ترى بأن الله حق التصرف بملكه ما يشاء، وبالتالي يصبح حكم النص هو صاحب القرار النهائي دون العقل البشري، طالما تم التسليم عقلاً بأن الله هو المالك المطلق بلا شريك. فبحكم هذا القرار يستقيل العقل عن منصبه. ومن ثم فالنتيجة هي ذاتها كما تقررته الرؤية البيانية، من دون ان يكون هناك تعارض بين نصوص العذاب والعدالة الإلهية. لكن من الناحية الوجدانية ان منطق الأشاعرة غير مقنع وهو يصطدم بأساسيات التكليف، كالذي فصلنا الحديث عنه خلال الحلقة الرابعة لمشروعنا المنهجي (النظام المعياري). ولدى النظام الوجودي ان مسألة العدالة هي مسألة مجازية لا تقف عقبة أمام حتميات الوجود، وبالتالي فإن تبرير العذاب يتم وفق اللوازم العلية كما يراه الفلاسفة، أو وفق التوابع الأسماوية ومقتضيات الوجود والعين الثابتة كما يراه العرفاء، كالذي فصلناه خلال حلقة (النظام الوجودي). يبقى لدينا منطق الحق الذاتي كما يتمثل في المعتزلة والزيدية

¹ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ (النساء/56).. إِنَّ شَجَرَةَ الزُّفُوفِ طَعَامُ الْأَيْتِمِ، كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ، كَغَلِي الْحَمِيمِ، خُذُوهُ فَاغْلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْحَجِيمِ، ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ، ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ، إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ (الدخان/43-50).. قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا فُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ، يُصْهِرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ، وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ، كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ (الحج/19-22).

² يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ (المائدة/37).. نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطْلَعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ فِي عَمْدٍ مُّمدَّدةٍ (الهمزة/9-6).

والامامية الأصولية، فهو منطق يقر بالحق الذاتي والعدالة الإلهية من دون اعتبارات خارجية، لكن اتباعه لم يقيموا للمسائل الإنسانية اعتباراً، ومنها مسألتنا المطروحة، حالهم في ذلك حال بقية الفرق والرؤى التراثية، رغم أنهم أثاروا مشكلة التعارض بين العقل والنص في الكثير من القضايا التي طرحها الأخير.

ونقرأ أحياناً لمن يقول بأنه لا بد من هذا العذاب العظيم لتتطهر به النفوس.. وهو جواب ينطوي على الإقرار ضمناً بأنه ليس لله قدرة وسعة ليفعل شيئاً غير هذه الوسيلة للتطهير، مما يتنافى مع المسلمات الدينية والوجدانية. أو نقرأ بأن العدالة تقتضي هذا العذاب بدلالة ان الداخلين في النار لو رُدوا إلى الحياة لعادوا إلى ما كانوا عليه من دون تغيير، بمعنى انهم في كل مرة يعودون إلى جحودهم وجرائمهم بلا انتهاء، ويُستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ¹﴾. مع ان الآية الكريمة لا تفيد تكرار العودة، فهي تتحدث عما لو عادوا من جديد. يضاف إلى انه هل من العدل والحكمة تعذيبهم؟ ولو عذبوا لهذه العلة فلماذا لا يُعذب الأطفال المتوفون الذين يُعلم من حالهم انهم لو عاشوا لكفروا وأساؤا؟ ثم أين الاحسان والعفو؟ وعلى الأقل كان يكفي إمتاتهم والتخلص منهم. ثم ما هذا النوع من البشر الذي لا يتوب ولا يستعبر من شدة العذاب طوال الدهر كله؟!..

وعليه فنحن نستبعد هذه الرؤى التي لا تعترف بالمشكلة المطروحة حول تعارض النصوص مع البداهة الوجدانية. فصور العذاب المنصوص عليها تتجاوز مبدأ العدالة ولا تتسجم مع الوجدان الفطري، كما لا تتسجم مع عموميات النص القرآني التي تؤكد بأن الله لا يظلم الناس شيئاً وإن كان مثقال ذرة، فمن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يُظلمون. وفوق كل هذه العدالة الشاملة إن الله يضاعف الحسنات وإنه أرحم الراحمين².

فقد يقال: كيف أن الله أرحم الراحمين وهو يعذب عياله بالصور الفظيعة من العذاب، لا سيما وهو غني عن العالمين؟ فهي الشبهة التي سبق إليها ابن عربي وغيره كما سنعرف، وهي من أبرز الشبهات التي تراود عقل المسلم غير المقلد اليوم. كما إن الملحدين كثيراً ما يثيرون هذه الشبهة أيضاً. وبطبيعة الحال لا يمكننا تأويل الآيات

¹ الانعام\27-28.

² مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء\40.. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ يونس\44.. ﴿وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ الأنبياء\47.. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ فصلت\46.. ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾ غافر\40.. ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ الأنعام\160.. ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (64) يوسف\64، كالذي ورد على لسان يعقوب..

القرآنية آية فآية كما يفعل الكثير إزاء الموضوعات التي يواجهونها، فذلك يتنافى مع النهج الاستقرائي الذي نلتزم به. فليس أمامنا آية أو آيتان ليتمكن تأويلها أو ردها إلى علم الله تعالى، طالما أنها تتصادم مع العدالة والرحمة كما تنطق بها الآيات الكريمة. فالموضوع الذي نواجهه هو موضوع عام وليس جزئية محددة أو مقطع أو آية معينة، وبالتالي لا بد من علاج آخر ربما يتسم بشيء من المنطقية والاقناع قدر الامكان. وسنبداً تحليلنا بحسب النقاط كما يلي:

1- نعترف بأن ما ورد من نصوص يراد منها ذات المفاهيم التي نتصورها ونتخيلها من صور العذاب المريعة. فهذا أمر مفروغ منه وفق الدليل الاستقرائي، لكن ما نود طرحه هو السؤال التالي:

هل من الضروري ان يكون المقصود من هذه المفاهيم هو حكاية الواقع الفعلي، أم ان دلالاتها المفهومية لا تتضمن المصداق المطابق. فمثلاً ان العلاقة المفهومية تحتاج إلى دليل، فكذا هو الحال مع العلاقة المصادقية. فالمفهوم واضح وميقن من الناحية الاستقرائية، لكن مسألة المصداق شيء آخر مختلف، فهو يحتاج إلى تبيان ودليل. ولنتذكر الفارق بين الإشارة والإيضاح، فالأخير يحتاج إلى تبيان كل من المفهوم والمصداق. ولعل الشاهد في الموضوع قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾¹، فالمفهوم واضح لا شك فيه، وقد اتفق حوله المسلمون، أما تعيين المصداق فيحتاج إلى إجتهد وتحليل. فكما سبق ان طرحنا المشكلة فيما يرتبط بتفسير الرمية الإلهية، إذ كيف يمكن تصويرها واقعاً، وقد اختلف حولها المفسرون؟ فلو كان النص يفيد بأن الرمية المنسوبة إلى زيد مثلاً هي ليست لزيد وانما لعمر، فقد يمكن تصورهما بشكل ما من الأشكال، أما الرمية الإلهية وهي أمر غيبي فتحتاج إلى تبيان. وكذا نقول إن صور العذاب واضحة المفهوم، وكان من الممكن أخذها على ظاهرها لولا انها تصطدم مع أصول دينية وعقلية أساسية، كما كان من الممكن تأويلها بشكل ما من الأشكال لو أنها تعبر عن آية أو آيتين مثلاً، وعلى الأقل ندع المعنى إلى علم الله تعالى، أما وأنها كثيرة للغاية وكلها تدل على مفهوم مشترك عام هو فظاعة العذاب وطول مدته وفقاً للدليل الاستقرائي، فهذا ما لا يمكن تأويله من حيث المقاطع والجزئيات. وعليه فمشكلتنا ليست مع المفهوم ذاته، بل مع مصداقه، أو إن مشكلتنا ليست مع الإشارة بل مع إيضاحها وتفسيرها.

2- لنأت بمثال من خبراتنا البشرية حول تعاملنا مع أطفالنا. فعادة ما يستخدم البشر اسلوباً متقارباً في التعامل عندما يراد تحذير الأطفال من فعل بعض الأشياء الخطرة مثلاً. فقد يكون تهديد الطفل بضربه بالعصى فيما لو لوحظ انه يحاول مرات ومرات

¹ الأنفال\17.

للاقتراب من شيء خطر ليس من السهل تجنبه. وقد يصل التهديد إلى أكثر من ذلك في مواقف عالية الخطورة. فمع اننا نريد من التهديد زرع صورة خيالية للعقوبة والعذاب في نفس الطفل ليرتعب ويبتعد، وهو ما نبتغيه ونقصده من التهديد بلا حرف ولا عدول، بغية الحفاظ عليه ودفع المكروه عنه دون أي غرض آخر، فإننا لا نقوم عادة بمعاقبته بدرجة المفهوم فيما لو فعل الطفل ما نهيناه عنه. وكل ما يمكن فعله – في الغالب – هو معاقبته عقاباً خفيفاً مع التهديد ذاته ليرتدع ويكف. فهنا ان الصورة الذهنية لدى مخيال الطفل عن نوع العقوبة صادقة وفقاً للمفهوم الذي زرعناه في نفسه، وهو يتصور ان هذه الصورة يمكن ان تتحول إلى حقيقة واقعة كمصدق عند فعله الأشياء الخطرة. وهذا هو غايتنا لزرع المفهوم، لكننا قد اخفينا عنه حقيقة المصدق الواقعي للأخير، وأوهمناه بالمطابقة، ونحن قد قصدنا المفهوم ولم نقصد المصدق المطابق، أو اننا زرعنا الإشارة ولم نرد ان يطابقها الإيضاح والتفسير، فالإيضاح الحقيقي دائر لدى المتكلم دون المتلقي، فالأخير يتوهم طبيعة الإيضاح وفق ما يطابق المفهوم، وعلى الأقل إنه قد يحتمل ذلك، وهو على خلاف ما لدى المتكلم حيث الإيضاح يخالف المفهوم.

وعادة ما يمارس البشر هذا الدور التربوي من مخالفة الإيضاح للمفهوم، وقد لا نجد من لا يمارس الكذب على الصغار عند المواقف الخطرة للتخويف من الوقوع فيما لا يحمد عقباه، بل لا أظن ان هناك شخصاً لا يبالغ في تصويره الأشياء لصغاره كي يلفت انتباههم ويغذي فيهم سعة الخيال والاهتمام الذي يحتاجونه، وأحياناً نوعاً من الخيال الكاذب فيحكي لهم قصصاً خيالية عن حوارات الحيوانات مثلاً ليستمتعوا بها، وهي ما تغذي مخيالهم وتنمي قابلياتهم.

فنحن كبشر نمارس مثل هذا الدور أيضاً لدى مجاملاتنا الاجتماعية، ولولا هذه المجاملات التي يكثر فيها الكذب والمبالغة لكان من الصعب على الناس ان يتحابوا ويتعاونوا ما لم تضطرهم الحاجات، وكما يقال (الكذب ضرورة اجتماعية).

ولله في خلقه شؤون وجكم لا تعد ولا تحصى..

3- يرتبط بما سبق ذكره ما يُعرف بالوعيد. فالكثير من المذاهب الإسلامية لا تعتبر الوفاء بالوعيد مما يجب تنفيذه، مع اتفاقهم حول لزوم ما وعده الله تعالى لخلق من النعيم. وقد سَلَّم الفقهاء – عادة – بقاعدة عدم لزوم الوعيد في قضايا الأحكام الشرعية، ومن ذلك ما قاله بعض العلماء: «قد يرد الأمر بالوعيد ولا يراد به وقوع الفعل، وإنما يقصد به الردع والتحذير، كقوله (ص): من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه. وهو لو قتل عبده لم يقتل به في قول عامة الفقهاء، وكذلك لو جدعوه لم يجده به

بالاتفاق»¹. ومنه ما نُقل عن النبي أنه قال: إن شارب الخمر إن شرب في الرابعة اقتلوه، رغم أنه لم يُقم هذا الحد على الفاعل². فهذه الممارسات تؤكد الشيء الذي سبق ذكره حول التخالف بين المصداق والمفهوم للقضية، فالمفهوم والإشارة شيء، لكن مصداقه الواقعي شيء آخر.

ويمكن ان تحل هذه القاعدة ما يرد من تعارضات النصوص المتعلقة بالوعيد. فمثلاً يتعارض قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾³، مع قوله: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾⁴. ومثله الأحاديث المبشرة بالجنة ولو بأن يكفي بالشهادتين، بل وحتى بالشهادة الأولى فقط، كما سنعرف.

وقد حاول بعض العلماء ان يفسر الوعيد وعدم الالتزام بفعله عبر التفريق ما بين النوع العام والشخصي، كالذي لجأ إليه ابن تيمية ونسبه إلى الأئمة القدماء، ورغم وجود الوعيد، لكن ذلك لا يستلزم وقوع الشخص المعين تحت مظلة هذه القضية، لفوات بعض الشروط أو ثبوت بعض الموانع، كالذي استعرضناه خلال حلقة (النظام المعياري).

لكن ما المانع في هذه الحالة ان لا يتضمن الوعيد أي تنفيذ للفعل، لذات العلة من فوات بعض الشروط أو ثبوت بعض الموانع؟ فإذا كان الوعيد لا يُنفذ في بعض الحالات، فما المانع من ان لا يُنفذ في جميع الحالات، لذات العلة المشار إليها؟

4- لنطبق المعنى السابق على آيات العذاب الشديد. فبداية نحن ندرك ان الغرض من هذه التهديدات والتحذيرات هي لمنعنا من ان نسلك طريقاً هو في جميع الأحوال ليس من مصلحتنا دنيا وآخرة. ولو لم يكن هذا التهديد شديداً لمالت نفوسنا إلى فعل ما نُهينا عنه. فالبشر ترتدع بالخوف من العقوبة أكثر مما ترتدع بأحكام العقل الواضحة عادة، فالسرقة - مثلاً - قبيحة لدى العقول البشرية، والفطرة تدل عليها من دون جهد للتفكير في أغلب حالاتها، لكن ذلك لا يكفي للارتداع منها إن لم تحصل عقوبات متخيلة عند فعلها وممارستها عادة. لذلك هناك غرض محدد وقصد ثابت للتهديدات الإلهية،

¹ محمد بن موسى الهمداني: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ-1966م، ص200. والهراسي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م، ج1، ص44.

² من ذلك ما ورد أنه أُوتي برجل شرب الخمر فجلده النبي، ثم أُوتي به ثانية فجلده، وكذا ثلاثة ورابعة، حيث جلده ووضع القتل عنه رخصة. وجاء في رواية أخرى أن حد القتل يقام عليه في المرة الخامسة لا الرابعة، ومع ذلك فإن النبي لم يقتله (الام، ج6، ص155، وج8، ص642-643. وانظر أيضاً: الاعتبار، ص201. ونيل الأوطار، ج7، ص325).

³ النساء\10

⁴ الزمر\54-53.

وهو الارتداد، ولولاه لفعل الناس كل ما يهوونه ويشتهونه سراً وعلانية. فهنا ما زلنا في حدود المفهوم والإشارة فيما يتعلق بآيات العذاب الشديد، أما المصدق الواقعي لهذا المفهوم أو الإيضاح فنفترض فيه عدم المطابقة لأسباب وجدانية وقرآنية ودينية. والمشكلة التي تواجهنا بهذا الصدد هي مشكلة الكذب. فعندما يكون المصدق الواقعي حول العذاب الشديد مخالفاً للمفهوم الإلهي، فإننا سنقع في محذور هذه المشكلة لجريان المفهوم خلاف الواقع، وهو ينطبق أيضاً على التزام العلماء بقاعدة جواز عدم تنفيذ الوعيد. فالكذب هو الإخبار بخلاف حقيقة الأمر، وبالتالي كيف نتصور بأن الله تعالى يكذب علينا بمثل هذا الخداع والإيهام مهما عظمت الغاية؟ فهل الغاية تبرر الوسيلة يا ترى؟

5- للكذب معان عديدة من الناحية اللغوية، أقربها فيما نحن بصدد معنيان، فكما جاء في لسان العرب ان الكذب يختص بالأقوال، وهو ضد الصدق، كما يأتي بمعنى الخطأ، لأن الأخير يشبه الكذب في كونه ضد الصواب، وإن افترقا من حيث النية والقصد، لأن الكاذب يعلم أن ما يقوله كذب، والمُخْطِئ لا يعلم. ومع ذلك استعملت العرب الكذب في موضع الخطأ، ومنه قول عمران لسمرة حين قال: المَغْمَى عليه يصلي مع كل صلاة صلاة حتى يقضيها، فقال: كذبت ولكنه يُصَلِّيهن معاً، أي أخطأت¹.

وعلى هذه الشاكلة من معنى الخطأ جاء في بعض الروايات إن عبد الله بن الزبير سأل أباه: إني لا أسمعك تحدّث عن رسول الله (ص) كما يحدث فلان وفلان؟ فأجابه الزبير: والله يا بني ما فارقت منذ أسلمت ولكني سمعته يقول من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار، والله ما قال متعمداً وأنتم تقولون متعمداً².

وهذا يعني ان الزبير كان يرى بأن الكذب في حديث النبي (ص) هو بمعنى الخطأ. وكثيراً ما ورد هذا المعنى لدى اتهام بعض الصحابة للبعض الآخر.

ومن ذلك ما رواه ابن عبد البر من أنه جاء في حديث مشهور ان سمرة قال: كان للنبي سكتتان يعين في الصلاة عند قرائته، فبلغ ذلك عمران بن الحصين فقال: كذب سمرة، فكتبوا إلى أبي بن كعب، فكتب قد صدق سمرة. وعن طاوس أنه قال: كنت جالسا عند ابن عمر فأتاه رجل فقال أن أبا هريرة يقول أن الوتر ليس بحتم فخذوا منه ودعوا، فقال ابن عمر كذب أبو هريرة؛ جاء رجل إلى رسول الله فسأله عن صلاة الليل

¹ لسان العرب، مادة: كذب. انظر أيضاً: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته، فقرة 1068.

² أبو جعفر الطحاوي: مشكل الآثار، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص65. والكفاية في علم الرواية، مصدر سابق، باب الكلام في الجرح وأحكامه.

فقال مثنى مثنى فإذا خشيت الصباح فواحدة. كما كذبت عائشة ابن عمر في عدد عمر رسول الله (ص) وفي أن الميت يُعذب ببكاء أهله عليه. وقيل لعروة بن الزبير ان ابن عباس يقول أن رسول الله لبث بمكة بعد أن بعث ثلاث عشرة سنة، فقال كذب إنما أخذه من قول الشاعر. وعن الحسن بن علي أنه سئل عن قول الله عز وجل ﴿وشاهد مشهود﴾ فأجاب فيها، فقيل له إن ابن عمر وابن الزبير قالوا كذا وكذا خلاف قوله، فقال كذباً. وعن عبادة بن الصامت إنه قال كذب أبو محمد - وهو الصحابي مسعود بن أوس - في وجوب الوتر، حيث استشهد عبادة بقول رسول الله خمس صلوات كتبهن الله على العباد... الحديث¹.

هكذا إن الكذب يأتي بمعنيين أحدهما قصد الإخبار بخلاف حقيقة الأمر، وهو المعنى الذي يسود حالياً، والآخر بمعنى الخطأ في تصوير الواقع من غير قصد لهذا الإيهام، وهو المعنى الذي تشير إليه المعاجم اللغوية والذي يحدثنا عنه التراث الإسلامي كثيراً. فقديمًا كان المتعارف عليه كلا المعنيين للكذب، في حين اكتفى عصرنا الحديث بإستخدام المعنى الذي يتضمن القصد والتعمد فحسب.

6- لا شك إن ما يرتبط ببحثنا هو المعنى الأول للكذب، أي ذلك المتضمن للقصد والإيهام. وإذا كان هذا المعنى مذموماً إستخدامه في أغلب الحالات فإنه قد يتوجب إستعماله أحياناً دون أدنى خلاف بين البشر. فلو توقف انقاذ نفس بريئة من القتل على الكذب المتعمد لتوجب ولأصبح الصدق مذموماً، وهو المثل الذي يستشهد به علماء الإسلام عادة.

مع ذلك فإن لفظ الكذب في الصورة المخيالية للبشر تفوح منه رائحة القبح، فأغلب مصاديقه تصب في هذه النتيجة. فلو قلنا بأن فلاناً قد كذب أو أنه كاذب فالصورة المتخيلة عنه أو عن فعله هي ذات دلالة سلبية أو قبيحة، رغم ان حالة الكذب هذه قد تكون ممدوحة وواجبة، وان ما وصفناه بأنه قد كذب وكاذب هو ليس بالمعنى السلبي، بل العكس هو الصحيح، ولو أردنا توجيه المعنى لقلنا إنه صادق، أي صادق النية في الإنقاذ من القتل مثلاً. فهو كتوجيه المثل الجاهلي لمقولة (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) وهو ان نصره في حالة ظلمه إنما يكون على نفسه الظالمة، فبحسب الحديث إن هذا المثل لم يلغه النبي الأكرم، بل أبواه ووجهه الوجهة المناسبة لينسجم مع الوجدان والدين، كالذي جاء في صحيح البخاري².

¹ جامع بيان العلم، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض.

² جاء في صحيح البخاري ان النبي (ص) عندما قال: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) قام رجل فقال: يا رسول الله، أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ فقال النبي: تحجزه، أو تمنعه، من الظلم فإن ذلك نصره (صحيح البخاري، حديث 6552).

ولنفي الكذب عن الكذب حالات عديدة، منها ما رواه البخاري في صحيحه ضمن باب بعنوان: ليس الكاذب الذي يُصلح بين الناس. وجاء فيه إن أم كلثوم بنت عقبة أخبرت ولدها: إنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ليس الكاذب الذي يُصلح بين الناس، فينمي خيراً أو يقول خيراً)¹.

كما وردت حالات تجيز الكذب، مثلما جاء في الحديث: لا يحل الكذب إلا في ثلاث: يحدث الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس².

وقيل إن النبي أراد بهذا الحديث معاريض الكلام الذي هو كذب من حيث يظنه السامع، وصدق من حيث يقوله القائل³، كقول النبي كما جاء في صحيح البخاري تحت باب المعاريض مندوحة عن الكذب: رويدك يا أنجشة (وهو اسم غلام للنبي) لا تكسر القوارير. ويقصد النساء⁴. وكالذي جاء إنه إذا أراد غزوة أو سفراً ورى غيرها⁵. بمعنى أنه قصد معنى صحيحاً غير ما يفهمه السامع.

7- لا شك إن بعض الحالات السابقة لا تعتبر من الكذب المتعارف عليه، كما في التورية، وإن بعضها الآخر يعتبر من الكذب المقبول، فهو ذات معنى ايجابي لهذا اللفظ خلافاً للمعنى المذموم أو السلبي له. لكن كلا المعنيين داخلان ضمن ذات اللفظ، وهو من المواضع، وكان من الممكن افراز المعنى الايجابي ليصك له اصطلاح آخر يستشتم منه رائحة الحسن والقبول، مثلما قد جرى على معنى الكذب شيء من التغير لينحصر في حالة المتعمد منه دون الخطأ.

فلو ان المواضة اللفظية جعلت للمعنى الايجابي لفظاً بعيداً عن المتعارف عليه؛ لسهل تقريب العديد من المفاهيم للأذهان. فاللغة تقتزن بالصور النفسية، وكثيراً ما تكون خادعة كالتي يجيد إستخدامها الخطباء والسياسيون وذوي المواهب الأدبية والبلاغية، وقد تكون أداة طيعة للتغطية على الجهل وضحالة العلم والمعرفة. فكثيراً ما تمارس لإيهام السامع وخداعه عبر طنين الكلمات ورطانة الألفاظ.

وينطبق حال الامتزاج النفسي للغة على قضيتنا المتعلقة بالإخبارات الإلهية. فلا أحد يجرو على وصف الكلام الإلهي بالكذب بالمعنى الايجابي الدال على الحسن، بل لا أحد يجرو على فعل ذلك بحق النبي فكيف بحق الله تعالى شأنه.

¹ صحيح البخاري، حديث 2546.

² محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي: سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي - بيروت تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، ج4، ص331، حديث 1939، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

³ لسان العرب، مادة: كذب.

⁴ صحيح البخاري، حديث 5856-5857.

⁵ صحيح البخاري، حديث 4156.

فمثلاً إن أغلب العلماء يعتقدون بأن الممارسة الفعلية للنبي كان يشوبها عدد من الأخطاء، فهو كبشر معصوم في تلقي الوحي والتبليغ، أما سائر أقواله وممارساته الفعلية فمعرضة للخطأ، كالذي تشير إليه النصوص القرآنية في مواضع عديدة، ومثل ذلك ما نقل عنه في الأحاديث؛ كقوله في تأبير النخل كما جاء في صحيح مسلم: ما أرى لو تركتموه يضره شيء، فتركوه فجاء شيصاً، فقال: أنتم أعلم بدنياكم¹. فرغم وضوح الخطأ فيما تتضمنه هذه الرواية، لكن لا يجرؤ أحد على القول بأن النبي قد كذب بالمعنى الدال على الخطأ من غير قصد كما كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت. وسبب ذلك ان صورة الكذب في المخيال البشري صورة تفوح منها رائحة القبح خلافاً لصورة الخطأ، فقد يوصف النبي بالخطأ ولا يوصف بالكذب رغم ان النتيجة متطابقة بين المفهومين بحسب المعنى الآخر للكذب الذي لا يتضمن القصد أو التعمد.

لهذا سنختار مصطلحاً آخر دالاً على المعنى الايجابي للكذب، ولنقل انه (الإيهام) المقبول عقلاً، أي سوف نبعده عن عنوان اللفظ السابق، مثلما تمّ تخريج لفظ (الخطأ) من العنوان المشار إليه حسب الفهم الحالي. فكل إخبار على هذه الشاكلة هو إيهام مقبول لدى العقلاء، وبالتالي يمكن إبعاده عن دائرة الكذب. فرغم ان الإيهام ينقسم إلى ما هو سلبي وآخر ايجابي، كما في المعاريض وغيرها من الحاجات والضرورات العقلانية، لكنه أقل كلفة من لفظ الكذب. وسيبقى المعنى السلبي له داخلاً ضمن عنوان الأخير، خلافاً لمعناه الايجابي الذي نخرجه من قائمة هذا العنوان.

وبهذا يمكن تطبيق المعنى الأخير على الكلام الإلهي، وقد وظف القرآن الكريم ألفاظاً لها معان تنسب لله تعالى رغم انها تُستخدم لدى الناس - عرفاً - على النحو السلبي، مثل لفظ الاستهزاء والخداع والمكر، كما في قوله تعالى: (اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)²، وقوله: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ)³، وقوله: (وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)⁴.

فلنتخيل فيما لو جاءت كلمة الكذب في الآية الأخيرة بدل المكر، إذ كيف سيكون الواقع في نفس القارئ أو السامع وهو يقرأ (ويكذبون ويكذب الله والله خير الكاذبين)؟!

8- للإيهام صور مختلفة، منها ما مرّ معنا حول قاعدة جواز عدم تنفيذ الوعيد، فهي بلا شك تتضمن الكذب والإيهام الايجابي المشار إليه سلفاً. كما استخدم القرآن الكريم بعضاً من هذه الصور، مثلما هو حال ما يطلق عليه المتشابهات، فهي قد أوهمت الكثير

¹ نص الحديث الذي روي عن عائشة وعن أنس هو أن النبي (ص) مرّ بقوم يلحقون فقال: لو لم تفعلوا لصلح، فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم (صحيح مسلم، حديث 2363)

² البقرة\15.

³ النساء\142.

⁴ الأنفال\30.

من العلماء، كالذي يدل عليه كثرة اختلافاتهم حول تفسيرها. حتى اعتبر بعض العلماء ان الله تعمد الإتيان بالمتشابهات ليكون ذلك داعياً إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد، أو لمجازاتنا بالحسنى على إجتهدنا في الكشف عن مضامينها¹.

وبحكم وجود المتشابهات فإنه لا غنى عن التأويل والتوجيه، وبشكل مجمل يمكن تعداد الحالات التي تعيننا من تأويل المتشابهات كالتالي:

أ - تأويل غايته قلب المعنى بتحكم نص محكم لتغيير معاني ما تشابه لدى النصوص الأخرى. فلقد سبق ان استعرضنا علاقة تحكم الكلي في الجزئي، وكيف ان بعض جزئيات النص ومقاطعها تصطدم مع الكلي مما قد يستدعي إعادة النظر فيه. ولهذه القضية شواهد عديدة في القرآن، فمثلاً إن آيات الصفات التشبيهية كثيرة، وهي بكثرتها قد تولد مفهوماً معيناً حول طبيعة هذه الصفات، لكن هناك آية اعتراضية قد تفضي إلى تغيير معنى فهمنا لهذه الصفات، وهي قوله تعالى: (ليس كمثله شيء). لذلك لجأ الكثير من العلماء إلى تأويل الآيات المتشابهة آية آية، وحديثاً حديثاً، ومنهم العديد من أتباع النهج البياني؛ كابن حزم الاندلسي وابن الجوزي وابن حجر العسقلاني وغيرهم.

ب - تأويل غايته الانتصار لبعض النصوص واعتبارها محكمة في قبال نصوص أخرى معارضة واعتبارها متشابهة. مثل انقسام علماء العقل الكلامي من الموقف من آيات الجبر والتفويض. ومثل ذلك أيضاً انتصار علماء التراث لبعض النصوص المتعلقة بكفر أهل الكتاب وخسارة الآخرة على حساب نصوص أخرى تظهر نجاتهم. وتأتي هذه الحالة فيما لو لم يكن من الممكن الجمع بين معاني النصوص من دون تعارض. فمع عملية الجمع ينتفي التأويل بمعناه الخاص الدال على الأخذ خلاف الظاهر، فهو أخذ بظاهر النصوص رغم ما تبدي من تعارض، ومن ثم الإيهام. مثل جمعنا لنصوص الجبر والتفويض تحت مظلة تفسير واحد بلا تأويل، وجمع نصوص التشبيه والتنزيه لدى الكثير من العلماء، وفقاً لتفسير بعض النصوص لبعض الآخر.

ج - تأويل غايته اتساق الفهم بحسب توجيه قبلاتنا المعرفية، كخبراتنا الحسية وقضايانا الواقعية والعلمية، أو لأغراض منطقية وعقلية ووجدانية مختلفة. وهي كثيرة بطبيعة الحال.

9- في حال قضيتنا حول عذاب الآخرة نجد النصوص كثيراً ما تبدي التشابه إما لتعارضها مع نصوص أخرى، وقد تكون أساسية محكمة لا تقبل التأويل، أو لكونها

¹ شرح الأصول الخمسة، ص599-600. والبرهان في علوم القرآن، ج2، ص75-76. والحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ، ص402

تواجه بعض الآيات التي توحى ان الحال ليس كما نتصوره ونتخيله من نسق العذاب، وهو ما يستدعي إعادة النظر في فهمها. لذا سنعالج هاتين الحالتين كالتالي:

أولاً:

فيما يتعلق بالحالة الأولى من التعارض نجد صوراً قرآنية تبدي بأن جزاء الآخرة قد تمّ حصوله، كالذي يشار إليه من خطابات أهل الجنة والنار ومناداتهم وحواراتهم¹، فهي تبدي ان ذلك قد حصل فعلاً، مع ان يوم القيامة لم يتحقق بعد، وقد يقال إنه مجرد تصوير لما سيحدث بصيغة الماضي للتأكيد انه سيحصل حتماً، بدلالة اننا عرفنا انه سيحصل عبر نصوص أخرى.

فالتعارض بين النصوص واضح ولا بد من تأويل بعضها لصالح البعض الآخر، ولا شك إن التأويل سيكون من نصيب المجموعة التي يسهل تأويلها واعتبارها من المتشابهات. وهو ما يجعلنا نفترض ان التصوير جاء للتأكيد على ما سيحصل.

لكن في هذه الحالة هل بوسعنا القول بأن آيات العذاب هي أيضاً تقع في قبال آيات أخرى معارضة وصريحة، رغم كون هذا التعارض يأتي وفق تقدير اتنا الوجدانية؟ مثل إن الله أرحم الراحمين وإنه لا يظلم أحداً مثقال ذرة، فهناك نوع من التعارض الواضح بين الصنفين من الآيات كما يتبادر في أذهاننا، ولو أردنا الجمع بينهما فلا بد من تأويل إحدى المجموعتين لصالح الأخرى، وفي الحالتين سنعتبر ان الله قد أفادنا الإيهام لحكمة ما، فإما ان نقول بأننا متوهمون في المعنى الدال على أن الله أرحم الراحمين وأنه لا يظلم أحداً مثقال ذرة وفق المفهوم المتبادر لنا، أو نقول بأننا متوهمون في تصور شدة العذاب وطول مدته، رغم ان ذلك لا ينفي العذاب بالضرورة، لكنه ليس بالصورة التي نتخيلها بفعل المفهوم المنتزع قرآنياً.

وبلا شك إن المجموعة الأولى للنصوص يصعب تأويلها باعتبارها تتضارب مع الوجدان والمنطق الديني عموماً، فليس من المعقول ان نقول بأن الله غير رحيم أو ليس أرحم الراحمين وانه يمارس الظلم أحياناً، فهذا المنطق غير معقول ولا مقبول ولا يقر به أحد. نعم قد تُخصص الرحمة بالمؤمنين فقط، بدلالة قوله تعالى: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ

¹ انظر إلى الآيات التالية مثلاً: ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ آخِثَهَا حَتَّى إِذَا دَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أَذْرَاهُمْ لَأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٍ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ، وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لَأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ... لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ... وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذِنَ مَوْلَانُ لِلَّذِينَ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ... وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ، وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ (الأعراف\38-48).

بِهِ مَنْ أَشَاءَ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ¹. وقد نُخصص بالمسلمين أو الموحدين مثلما ورد في عدد من الروايات، منها ما جاء في صحيح البخاري ومسلم بأن الله يُدخل الجنة ويُحرم النار على كل من شهد الشهادتين، وأحياناً يُكتفى بالشهادة الأولى فقط². في حين تُبدي الكثير من الآيات الكريمة ان الله أشد المعاقبين للمشركين والكافرين. وهو ما يعني تأويل آيات الرحمة بجعلها مختصة بالمؤمنين. وفي المحصلة تكون النتيجة ان الله ليس رحيماً بكافة عبادته، فضلاً عن انه ليس بأرحم الراحمين بإطلاق³!

وهذه النتيجة تُبنتى على تخصيص النصوص المناطة بالرحمة، لكن الحال مع الآيات المتعلقة بالعدالة شيء مختلف، إذ ليس هناك ما يخصص آيات نفي الظلم عن الله لعباده مطلقاً.

وبالتالي فالمشكلة واردة في جميع الأحوال دون مجال لامكانية تأويل النصوص المتعلقة بها. في حين إن تأويل المجموعة الثانية للنصوص لا يثير مشكلة من الناحية العقلية الوجدانية على أقل تقدير، فإذا كنّا مضطرين لممارسة التأويل وفق التعارض بين المجموعتين فلا شك إن الخيار سينصب على المجموعة الثانية باعتبارها أقل كلفة ومؤونة مقارنة بتأويل الأولى.

ولا ينفع الذهاب إلى انكار التعارض بين المجموعتين، بمعنى انه لا تعارض بين العذاب المريع والطويل المدى من جهة، وعدالة الله في هذه الممارسات من جهة ثانية، وقد يضاف إلى ذلك انه رحيم بعباده أو أرحم الراحمين. فلا شك إن هذا الاعتقاد المتسق مع الرؤية البيانية الصرفة، ومع منطق حق الملكية لا يستسيغه الوجدان البشري، رغم انه من المسلمات لدى المسلمين. لكن لو طُرحت القضية على الوجدان البشري العام أو الحس المشترك من دون خلفيات عقدية، مثلما يطلق عليه الإقتصادي آدم سميث (المشاهد المحايد)، لرأى بما لا يقبل الشك انه منكر عقلاً من دون ان يجهد نفسه في التأمل والتفكير.

¹ الأعراف\156.

² من ذلك ما رواه البخاري ضمن باب (الدليل على أن مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ومن ضمن ما جاء فيه عن معاذ قوله: كنت ردف النبي صلى الله عليه وسلم على حمار يقال له عفير، فقال: يا معاذ، هل تدري حق الله على عباده، وما حق العباد على الله. قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على عباده أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً. فقلت: يا رسول الله، أفلا أبشر به الناس؟ قال: لا تبشروهم فيتكلوا (صحيح البخاري، حديث 2701. ومثله صحيح مسلم، حديث 49). كما روى مسلم قول النبي: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة (صحيح مسلم، حديث 43). كما روى أيضاً قول النبي: من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. حرم الله عليه النار (صحيح مسلم، حديث 47). وغير ذلك من النصوص.

³ جاء في دعاء الافتتاح المروي عن السفير الثاني للامام المهدي (محمد بن عثمان بن سعيد العمري) ما نصه: اللهم إني أفتتح الثناء بحمدك وأنت مسدد للصواب بمنك، وأيقنت أنك أنت أرحم الراحمين في موضع العفو والرحمة، وأشد المعاقبين في موضع النكال والنقمة، وأعظم المتجبرين في موضع الكبرياء والعظمة.

يبقى انه لا بد من التأويل، لكننا نعترف ان من غير المعقول ان نعمل على تأويل الآيات آية آية، بل لا بد من تأويل القضية العامة برمتها، أي ان التأويل هنا يتعلق بالجانب الكلي للقضية وليس بجانبها الجزئي المعبر عن المقاطع أو الآيات آية فآية. ولا شك إن بينهما فرقاً واضحاً، إذ نمنع تأويل المقاطع الجزئية إذا ما كانت دلالاتها العامة بالاستقراء واضحة، لكن من الممكن تأويل الموضوع الكلي عندما يواجه معارضة من أصول أخرى مخالفة كالذي يجري فيما نحن بصدده من بحث. وسبق أن أشرنا إلى ان الفلاسفة القدماء استخدموا هذا الأسلوب من التأويل الكلي كما في مسألة العذاب التي نحن بصددها، فاعتبروا حياة الإنسان وشقائه أو نعيمه كلها نفسية كالتي تجري في المنامات والأحلام، أي خلاف الصور الجسمية التي تبديها ظواهر النصوص القرآنية، لذا اعتبروا الآيات الواردة في المقام هي للتشبيه والاقناع فحسب، كالذي عليه اخوان الصفا والفارابي وابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين. ومن المعاصرين الذين استخدموا هذا الأسلوب من التأويل الكلي الاستاذ محمد أحمد خلف الله حول القصص القرآني، كما في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم)، فنفي ان يكون الوارد من هذه القصص يعبر عن حقائق تاريخية، وإنما جاء لاعتبارات أدبية فنية ونفسية¹.

كما نلفت النظر أيضاً إلى ان تأويل الآيات – هنا - ليس من حيث المفهوم والإشارة، إذ للأخير قوة مبعثها النص ذاته ما يجعلنا نعجز عن تأويله، إنما التأويل الممكن هو من حيث المصادق والإيضاح، وعلى الأقل اعتبار الأخير لا يجري مجرى المفهوم والإشارة. فالمفهوم لا يقبل التأويل لكثرة القرائن الدالة عليه، لكن إيضاحه يمكن ان يقبل التأويل وفق الحقيقة المصادقية، وهي الصورة التي سبق ان صككنا لها مصطلح (الاستظهار الجدلي)، حيث الإشارة تدخل ضمن الاستظهار، في حين يتحول الإيضاح إلى التأويل أو الاستبطان. ويدخل ضمن هذا الإطار قاعدة جواز عدم تنفيذ الوعيد، فالإشارة في الوعيد لها دلالة على الاستظهار، لكن الإيضاح شيء آخر مختلف، وبالتالي ينطبق عليها سمة (الاستظهار الجدلي).

ثانياً:

أما حول الحالة الثانية فقد نجد ان صور الدار الآخرة لا تتخذ النسق الذي تفرضه أغلب الآيات، فقد تصادف آية واحدة لتغيير مفهومنا عن هذا النسق. فمثلاً ما يتعلق بطول أمد العذاب، تبدي الآيات ان العذاب مستمر ومؤبد بلا انقطاع ولا نهاية، لكن هناك بعض الآيات تقلب هذا المعنى فتوحي بأنه منقطع وله نهاية، كالذي ذهب إليه ابن

¹ محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن الكريم، مع عرض وتحليل خليل عبدالكريم، سينا للنشر – الانتشار العربي، الطبعة الرابعة، 1999م، عن الموقع الإلكتروني: <http://www.4shared.com>.

تيمية ومن قبله جهنم بن صفوان¹، يضاف إلى الفلاسفة والعرفاء. فمن الآيات الدالة على انقطاع العذاب وانتهائه قوله تعالى: ﴿لَا يَبِثْنَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾²، وهي آية يأولها المفسرون عادة بما لا يتنافى مع الأبدية اللامتناهية، وقوله: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾³. فبمثل هاتين الآيتين يمكن توجيه ما جاء من آيات الخلود والأبدية، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾⁴، وقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ﴾⁵. إذ يمكن حملهما كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية، على الخلود والابدية المشروطة ببقاء السماوات والأرض، كالذي يدل عليه النص القرآني: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ، خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾⁶.

يضاف إلى أن التأبيد جاء في القرآن مقيداً بما لا يتنافى مع الإنقطاع، كما في قوله تعالى عن اليهود: ﴿وَلَنْ يَتِمَّنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ﴾⁷، فإنما لا يتمنوه أبد مدة حياتهم في الدنيا، وإلا فهم في النار يتمنون الموت حيث يقولون كما في قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾⁸، أيضاً ما جاء في قول العرب: لا أفعل هذا أبداً، ولا أتزوج أبداً فإنما يريدون بذلك مدة منقطعة هي أمد الحياة ومدة عمرهم، وهكذا الأبد في العذاب كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾⁹؛ إنما هو أمد مدة بقاء النار ودوامها¹⁰.

كذلك ما زلنا نستبعد أن تكون الجنة كما وردت بحسب النص القرآني بالمعاني المادية الصرفة حرفياً، مثل ذكر الخمر والعسل والفاكهة وما إلى ذلك، فرغم كثرة الآيات التي تبدو مادية كتلك التي نشاهدها في حياتنا الدنيوية فإن هناك آية تغلب هذا المعنى، وهي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُؤُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾¹¹، وروي عن ابن عباس قوله: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»، فهناك شبه بين العالمين من دون تماثل، وبالتالي نعجز عن تخيل حقيقة ما في الآخرة، ولا يسعنا اعتبارها مادية حسية، للاعتبار السابق. فهي على شاكلة ما بين الله تعالى والبشر من بعض المشتركات، كالعلم، رغم أن التباين بينهما عظيم غير قابل

1 الملل والنحل، ص37.

2 النبا/ 23.

3 الأنعام/ 128.

4 الجن/ 23.

5 البقرة/ 162.

6 هود/ 106-107.

7 البقرة/ 95.

8 الزخرف/ 77.

9 الجن/ 23.

10 مختصر الصواعق المرسلة، ص234.

11 البقرة/ 25.

للقياس. وإذا كان بالمستطاع أن نقدر طبيعة العلم البشري فإننا نعجز عن تقدير طبيعة العلم الإلهي وكيفيته.

وبالتالي يحق القول بأن الكثرة الاستقرائية على الدلالة الحسية للأشياء في الآخرة ليست محل استقرار على مستوى المفهوم، إذ يبقى الأخير عائماً وسط المعنى العام بعد استبعاد المعنى المادي المؤلف، وذلك بفضل المؤشرات التي تقلب المعنى السابق إلى ما يرمز إلى شيء آخر مجهول الحقيقة. وبعبارة ثانية، إن الإيضاح غير معلوم رغم العلم بالإشارة إجمالاً. وقد يفيد هنا ما طرحه الفلاسفة الاشرافيون حول نظرية المشكلة كالتى فصلنا الحديث عنها خلال الحلقة الثالثة لهذا المشروع.

أما موضوع العذاب فهو أكثر ارباكاً مما نتصور. ففي قضية الجنة هناك اتساق وتشاكل فيما بين الأشياء الحسية في الدنيا والآخرة، فالنسق واحد ومؤتلف من دون مفارقة. في حين نجد في قضية العذاب أموراً غير مؤتلفة مع سياقه العام وفق منطق الآيات. فالعذاب الشديد والمهيمن على الداخلين في النار كما تبينه الكثير من الآيات يجد ارباكاً من نصوص أخرى مقابلة لهذا الموضوع الكلي.

ففي القرآن الكريم نصوص تتحدث عن مناداة وحوارات أهل النار، بل وطلبهم ان يسقون ماءً يشربونه ورزقاً يأكلونه، فهي مناداة دالة على حفظ العقل والتوازن، مع ان الذي يتشوى في النار ويتبدل جلده أو يغلى ما في بطنه أو غير ذلك كيف يتمكن من حفظ عقله وتوازنه؟ وكيف يجتمع طلب الماء والرزق وهو يتشوى ويحترق في النار؟ كالذي تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾¹. فأى ماء ورزق ينفع في هذه الحالة؟ وما مدى تأثير ما يطعمون من عذاب الطعام كالضريع والزقوم²؟

بل ما تأثير ما يُصبّ عليهم من ماء الحميم وهم في جوف النار التي يفترض انها أشد حرارة من الأشياء الأخرى؟ فكيف يتعذبون بما هو أقل حرارة إن لم نقل إنها أشياء أخرى لم نألفها في حياتنا كالفتنا للنار؟

لذا فالأمر يتطلب إلى مراجعة فهمنا الكلي للعذاب الشديد. فقد يكون لمسار النص دلالة عرفية، إلا انه قد تعترض جملة أو آية فتحوّلها إلى دلالة أخرى تأويلية أو رمزية حتى وإن جهلنا الكشف عنها باعتبارها غيبية. فما نواجهه هنا هو خلاف خبراتنا الحسية، وبالتالي فهي آيات تحتاج بدورها إلى تأويل؛ لأنها خلاف المتبادر لنا بحسب

¹ الأعراف\50.

² لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ، لَا يُسْمَنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (الغاشية\6-7).. أَدْلِكَ خَيْرٌ نُزْلاً أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ، إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ، إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ، طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ، فَإِنَّهُمْ لَأَكَلُونَ مِنْهَا فَمَالَهُمْ مِنْهَا الْبُطُونُ، ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ، ثُمَّ إِنَّ مَرْجِعَهُمْ إِلَى الْجَحِيمِ (الصافات\62-68).

هذه الخبرة، ومن ذلك قد يقال إن المناداة والحوارات جبرية من دون إرادة أهلها، فهم مجبرون على النطق مثلما هم مجبرون على دخول النار، وهم مجبرون على التظاهر بطلب الماء مع ان الأخير لا يغنيهم شيئاً، فيكون المفهوم الإشاري ظاهر أو مستظهر، في حين يحتاج الإيضاح إلى تبيان وربما تأويل وفق الاستظهار الجدلي. وفي جميع الأحوال سنضطر إلى تأويل مثل هذه الآيات. فسواء شئنا أم أبينا سنضطر إلى توجيهها باستبعاد ما يتبادر لنا من ظهور، كي لا تتصادم مع قيمنا الوجدانية أو إفتراضاتنا المعقولة وخبراتنا الحسية.

وقد يصل الحال في بعض الأحيان إلى إفتراض شيء من التصور الرمزي كما تثيره بعض مواقف الآيات، ومنها ما يتعلق بقصة خلق آدم وعلاقته بالشجرة المحرم أكلها وحوار الله مع ابليس والملائكة وما إلى ذلك.. فبعض مضامين تصوير الآيات يبدي ان المعنى يصعب حمله على ظاهره، ومن ذلك خطاب الله مع ابليس الذي يبدو مباشراً، مع ان من الصعوبة تخيل ان ابليس يتحاور مع الله بمنطق التمرد والتكبر والتهديد بلا خوف ولا وجل¹. وبالتالي لا بد من التأويل؛ كأن يكون الخطاب من الإيحاءات، فيكون حال كلام الله ينطبق على ابليس مثلما ينطبق على البشر في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾².

ومثل ذلك تحذير الله لآدم وحواء وعدم التزامهما بكلامه فيما صدقا كلام ابليس بما يتضمن ان الله قد كذب عليهما وخدعهما ليحرمهما من النعيم الدائم. وعلى هذه الشاكلة ما يتعلق بطبيعة الشجرة التي أكل منها فأفضت إلى كشف سواتهما، مما توحى بأنها الأصل في النضج الجنسي³. وقد نتساءل: ما دلالة الأكل من الشجرة حتى يأتي عقاب

¹ فكما جاء في بعض التصويرات القرآنية قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ، قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ، قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ، قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ، قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَفْعِدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، ثُمَّ لَا تَجِدُ لَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ، قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الأعراف\18-12.

² الشورى\51.

³ وكما جاء في النص: ﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِبَيْدِي لُهُمَا مَا هُوَ يَوْرِي عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمَهُمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ، وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ، فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ الأعراف\19-22. وفي تصوير آخر مقارب: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى، فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجُكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى، إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى، فَوَسَّسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَذْنُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٌ لَكَ لَا يَبُلَى، فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ طه\116-121.

الله الشديد بطرد آدم وحواء من الجنة بلا مجال للرجوع إلى ما كانا عليه من نعيم دائم؟ مع ان احياءاتها الجنسية أصبحت شرطاً ضرورياً لوجودنا.

وعلى هذه الشاكلة كيف تمّ السماح لابليس ان يتسلط على العباد بتركه يفعل ما يريد؟ وقد سبق للقدماء ان صوروا لابليس سبع شبهات تبدي ان الحال الذي جرى كان رمزياً لاقتضاء سنة الوجود والحياة وصراع الخير والشر. فبحسب هذا التصور أخذ ابليس يستعرض شبهاته واعتراضاته وهو يحدث الملائكة، فأول ما اعترض عليه هو سبب خلق الله له وهو يعلم بأنه سيعصي؟ ثم أضاف إلى ذلك: لماذا كلفه بطاعته وهو مستغن عنها؟ ثم لماذا كلفه بالسجود لآدم رغم انه قد أطاعه في غير ذلك؟ ولماذا مكّنه من آدم وسلطه عليه؟ ومثل ذلك على ذريته؟ ثم لماذا أمهله إلى يوم يبعثون رغم ان في ذلك شراً على البشر كافة¹؟.

فكل ما سبق يبدي دلالات رمزية أكثر مما تعبّر عن حقائق فعلية، لاستبعاد ان تكون الأخيرة حسية كما توهم النصوص بهذا الصدد.

وقد نميل إلى وضع قاعدة للتأويل أو الترميز أحياناً لكل ما يرد حول القضايا الغيبية، ليس فقط فيما يخص الدار الآخرة، بل حتى ما يتعلق بطبيعة العلاقة التي جرت حول قصة آدم وابليس كما سبق عرضها.

بحث تراثي غير متوقع حول العذاب

لقد صادف ونحن في مشارف الانتهاء من بحث معضلة العذاب أن وجدنا بحثاً تراثياً غير متوقع جاء مقارباً لما سبق أن قدمنا، فخفف علينا الإحساس بوحشة الطريق. فقد نقل الفخر الرازي في تفسيره (مفاتيح الغيب) ذهاب جماعة من العلماء – لم يسمهم – إلى عدم جواز تعذيب الله لعباده وفق عدد من الأدلة العقلية. وسنبرز أهمها دون ان نتقيد بطريقة عرضها وتعداد فقراتها لاعتبارات فنية وموضوعية، كما سوف لا نعرّضها للمناقشة والتدقيق. فكما جاء فيها ما يلي:

¹ جاء في الملل والنحل للشهرستاني أن ابليس حدّث الملائكة بشبهاته وإعتراضاته على ربه فقال: إن الله قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني فلم خلقتني؟ واذ خلقتني لمّ كلفني بمعرفته وطاعته وهو مستغن عنها؟ واذ خلقتني وكلفني بذلك فأطعته لمّ كلفني بالسجود لآدم؟ ثم أنه لمّ لعنني وأخرجني من الجنة بعد رفضي لأن اسجد إلا لله؟ وبعد ذلك لمّ مكّنني من آدم وسلطني عليه حتى أخرجه من الجنة؟ وكذا لمّ سلطني على أولاده وأنا أراهم وأثر عليهم من حيث لا يرونني؟ وأخيراً لمّ أمهلي إلى يوم يبعثون وفي ذلك شر على بني آدم (الملل والنحل، ص43)؟.

أولاً: إن تعذيب الله لعباده ضرر خالٍ عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحاً ببديهة العقل، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى، لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح.

ثانياً: إن الله تعالى إن خلق عباده للإنتفاع فسيوجب ذلك أن لا يكلفهم ما يؤدي به إلى ضد مقصوده من الضرر في العقاب الحاصل فيما بعد.. وحيث كلفهم، فقد دلّ على أن العصيان لا يكون سبباً لاستحقاق العذاب.

ثالثاً: إنه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي، وذلك يوجب الإلجاء والجبر، فيقبح منه أن يعاقب عليها. إذ هل من العدل والرحمة والكرم أن يخلق الله المعاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجساسة، والغباوة والقساوة، والطيش والخرق، ثم يعاقبه عليه؟ وهل من العدل أن يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره؟. وهو ما يعني أن العقاب وارد على خلاف قضايا العقول.

رابعاً: إنه تعالى إنما كلفنا لننتفع به، فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم إنساناً ويقول له إني أعذبك العذاب الشديد، لأنك فوتت على نفسك بعض المنافع؟

فهل يحسن من السيد أن يقول لعبده عليك أن تكتسب ديناراً وتنتفع به، وإن لم تكتسبه ولم تنتفع به سأقطع أعضائك إرباً إرباً؟ لا شك إن هذا نهاية السفاهة، فكيف يليق بأحكم الحاكمين؟!

ثم هب أننا سلمنا بهذا العقاب، فمن أين القول بالدوام؟ فأقصى الناس قلباً وأشدّهم غلظة وفضاظة وبعداً عن الخير إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه وعدّبه يوماً أو شهراً أو سنة فإنه يشبع منه ويمل، فلو بقي مواظباً عليه لأمه الآخرون بلا استثناء، فحتى لو بالغ الشخص في إضرار غيره، فإلى متى يبقى تعذيبه كعقوبة، فيما أن يقتله المتضرر ويريقه، أو يتركه وشأنه، فإذا قبح هذا من الإنسان الذي يلتذ بالانتقام؛ فالغني عن الكل كيف يليق به العذاب الدائم؟! بل هب أن العبد عصى الله تعالى طول عمره، فأين عمره من الأبد؟! لذا يكون العقاب المؤبد ظلماً.

خامساً: إن العبد لو واطب على الكفر طول عمره، فإذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته، لكن في القبال لم لا تقبل توبة المعاقبين في الآخرة، ولم لا يسمع نداءهم، ولم يخيب رجاءهم؟ ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم إلى حيث قال:

(ادعوني أَسْتَجِبْ لَكُمْ)¹، وقال: (أَمَنْ يُجِيبُ المضطر إِذَا دَعَا)²، وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم إليه أشد فإنه لا يخاطبهم إلا بقوله: (اخسئوا فيها وَلَا تُكَلِّمُونِ)³.

سادساً: إن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس، وكما قال الشاعر:

وإني إذا أوعدته أو وعدته... لمخلف إيعادي ومنجز مواعيدي

بل الإصرار على تحقيق الوعيد كأنه لؤم، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصلح من الله تعالى، وهذا بناءً على تجويز أهل السنة نسخ الفعل قبل مدة الامتنال. وحاصل كلامهم هو أن الأمر يسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر، فإن السيد قد يقول لعبده إفعل الفعل الفلاني غداً وإن كان يعلم في الحال أنه سينهاه عنه غداً، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيدته في ذلك ويوطن نفسه على طاعته، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غداً فإنه يحسن عند أهل السنة أن يقول: صل غداً إن عشت، ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به، لأنه ههنا محال، بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد.

وبالتالي إذا ثبت هذا نقول: لِمَ لا يجوز أن يقال الخبر أيضاً كذلك؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الإخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد، فإن الإخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والإقدام على الطاعات، فإذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد، وعند هذا قالوا إن وعد الله بالثواب حق لازم؛ وأما توعده بالعقاب فغير لازم، وإنما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم، كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب، فإن قبل الولد أمره فقد انتفع، وإن لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته.

فإن قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذباً والكذب قبيح، قلنا لا نسلم أن كل كذب قبيح، بل القبيح هو الكذب الضار، فأما الكذب النافع فلا، وإن سلمنا بذلك لا نسلم أنه كذب، أليس إن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذباً؟! أليس إن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها، ولا يسمى ذلك كذباً؟! فكذا ههنا.

¹ غافر\60.

² النمل\62.

³ المؤمنون\108.

كذلك أليس إن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص.

هذه هي أهم الوجوه التي اعتقد أصحابها أنها مما توجب القطع بعدم العقاب. وقد أضافوا إلى قضيتهم الإعتقاد بأن الدلالة اللفظية مهما كانت فهي لا تتعدى الظن، ومنها دلالة النص القرآني حول قضيتنا المطروحة، خلافاً للأدلة العقلية التي تفيد القطع، والظن لا يعارض القطع أو ينافسه.

إذ تبنى الأدلة اللفظية على أصول كلها ظنية، والمبني على الظني ظني، فهي مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير، وكلها أمور ظنية، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن البت بصدق ظاهر النص، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معاً، وبالتالي لا بد من التعويل على الأدلة العقلية في دفع الظواهر المعارضة¹.

ونشير إلى أن الدليل المتعلق بتعارض العقل والنقل وترجيح الأول على الثاني هو ما تنبأه الفخر الرازي، بما في ذلك اعتبار الأدلة اللغوية ظنية وفقاً لذات الاعتبارات الأنفة الذكر، ضمن ما يعرف بقانون التأويل الكلي².

وأغرب ما في الأمر أن الفخر الرازي أنهى كلام المذهب السابق بقوله: «فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب. وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب، فقالوا إنه نقل إلينا على سبيل التواتر من رسول الله ووقوع العذاب فإنكاره يكون تكذيباً للرسول، وأما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به. والله أعلم»³.

ولا شك إن عبارة الرازي الأخيرة (والله أعلم) فيها ما فيها.

¹ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص325-328، موقع التفاسير الإلكتروني: [http:// www.altafsir.com](http://www.altafsir.com)،
عن مكتبة الموسوعة الشاملة: <http://islamport.com/w/tfs/Web/32/329.htm>.

² انظر حول ذلك القسم الثاني من حلقة (نظم التراث).

³ مفاتيح الغيب، ص328.

كذلك ان الاستدلال بالروايات عن النبي يضعف قضية العذاب غاية الاضعاف، فكأن ما جاء به القرآن لا يكفي للدلالة على المطلوب، بل إن مصدر اليقين نابع من الرواية، وهو شبيه ما يقوله الاخباريون لدى الشيعة في تحكيم معاني الآيات وتصويبها، بل وتحديد مصدرها ومصداقيتها، وفقاً للروايات المنقولة عن الأئمة..

على ان لمحي الدين بن عربي نصاً يتناغم مع النتائج النافية للعذاب كالتي سبق طرحها، وفق ذات الاستدلال المعياري، رغم انه من العرفاء الذين يؤمنون بحتميات الوجود، فهو يعتبر لو ان الله تعالى فوّض أمر خلقه إلى أحد من عباده وقدره ومكّنه من التصرف فيهم، وكان خيراً غنياً، لأزال العذاب عنهم، وهذا الراحم أنا وأمثالي، وهو تعالى أرحم الراحمين¹. وله أبيات من الشعر يحاول خلالها تأويل عذاب الآخرة إلى عذوبة، كالتالي²:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعالين

وإن دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين

كما وفقاً لإعتقاداته العرفانية فإن جميع العبادات والعقائد صحيحة، سواء كانت وثنية أو دنيوية أو دينية، وكما يقول: فالكل مصيب لأنه من المطلق الحق، فلكلّ حظ ونصيب وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه. وان من شقى زماناً في الدار الآخرة، فقد مرض وتآلم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل الحق في الحياة الدنيا³.

نختم كلامنا أخيراً بالقول:

إن قيم الوجدان الفطري وأخلاقه هي أسّ الدين، ولولاها لأفرغ الأخير من معناه.

¹ محمود الغراب: الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، دار الفكر في دمشق، ص12. والاسفار، ج9، ص352-353. والشواهد الربوبية، ص319. ومجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين اشثاني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1401هـ، ص470-471.

² شرح الفصوص، ص390. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص94. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص432-433.

³ شرح فصوص الحكم، ص441 و459. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص45-46.

خلاصة القسم الثامن

* يتم تقييم نظريات الفهم وفقاً لمعايير مشتركة أساسية. فهناك معايير للترجيح فيما بينها، كما هناك معايير لتأسيس قواعد كفاءة للفهم الدقيق.

* للتحقيق المعرفي ثلاثة أصناف: مطابق ومبرر ومخمن. ويفتقر الأخير إلى المبررات الموضوعية خلافاً للأولين. كما يتضمن كل من التحقيق المبرر والمخمن مراتب لا حدود لها، خلافاً للمطابق.

* تنقسم معايير التقييم لدى علم الطريقة إلى نوعين رئيسيين، هما المعايير الأولية والثانوية. وتتفرع الأولى إلى عدد من الأصناف، مثل معيار المجلد النصي والمعقولية والواقع والوجدان العام والمنطق. أما الثانية فمثل معيار البساطة والشمول.

* غالباً ما يتحدد معيار الأخذ بالظهور اللفظي وفقاً لعلم الطريقة بالمجلد الإشاري. ويمكن تقبل حالات الإيضاح التي تبدي الظهور اللفظي من غير تكلف، أي بمساعدة بعض القبلات، مثل الضرورات الحسية وما إليها.

* إبستيمياً هناك محوران رئيسيان لتحديد الفهم من خلال الواقع، هما الفحص الصدوري والكشف الدلالي. ويتعلق الأول بالرواية والحديث، فيما يتعلق الثاني بدلالة النص، وله أنماط كثيرة، مثل: الكشف التوقيفي والإشكالي والتوجيهي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه.

* عادة ما يكون للنص سياقات ظرفية نظراً لتفاعله مع الواقع، لا سيما في مجال الأحكام الفقهية.

* هناك ثلاثة مناهج مختلفة لقراءة النص القرآني، مع الالتزام بالسياق الدلالي المتبادر بلا تأويل، هي منهج الفصل والعزل، ومنهج التحكيم والتفسير، ومنهج التوسعة والإنفتاح. والأخير هو ما نميل إليه ضمن طريقتنا للنظام الواقعي.

* بحسب الرؤية الوجدانية يمكن النظر إلى القضايا المعرفية بمنظاريين مختلفين، أحدهما يخضع للوجدان الفطري، فيما يخضع الآخر للوجدان الشخصي، وقد تختلف النتيجة المترتبة عنهما في القضية الواحدة.

* يتصف الوجدان الشخصي بالتقلب ويتأثر بالظروف، لهذا يختلف من شخص لآخر، خلافاً للوجدان الفطري.

* للوجدان الفطري درجات من الظن والميل المعرفي يصل أقصاها إلى القطع أحياناً. وتتبع أهميته بأن أحكامه عقلية ذاتية دون أن تستمد من مصادر موضوعية خارجية.

* لمعيار المنطق أهمية خاصة في جعل الفهم متماسكاً ومتسقاً، وله عدد من القواعد، أبرزها الاستقراء الذي يؤدي دور الكاشف المحايد من دون مضامين.

* لمعيار المنطق شروط أولية مستمدة من مبدأ عدم التناقض، فهي لا تدعو إلى الكشف عن شيء محدد بقدر ما توصي بأن لا يتصف الفهم والنظرية بالتناقض. وتتمثل بقواعد ثلاث، هي: عدم التناقض الذاتي، والاتساق مع الواقع، كذلك الاتساق مع الحقائق الأصلية للنص الديني.

* تنقسم المنظومات المعرفية إبستيمياً إلى منظومات مفتوحة تتقبل الفحص والتمحيص، ومغلقة لا تتقبل ذلك.

* هناك شكلان من التحقيق المنطقي: مباشر وغير مباشر. والأول يقوم بفحص النظريات من الداخل مباشرة، فيما يقوم الثاني بفحصها من الخارج؛ عبر إختبار الغائب بالشاهد المعرفي.

* يعتمد التحقيق المباشر في الفهم الديني وفقاً لعلم الطريقة على قاعدة الاستقراء والمنطق الاحتمالي.

* وفقاً للبساطة تترجح قاعدة التفسير الموحد لمقاطع النص المختلفة على كثرة القواعد التي يفسر كل منها بعض المقاطع دون البعض الآخر.

* كلما استوعبت النظرية أكبر عدد ممكن لتفسير الظواهر؛ كلما كانت أكثر ترجيحاً من غيرها.

* كلما كان النسق المعرفي يحقق قدراً أعظم من قرائن النص الاستقرائية؛ كلما حظي بقيمة معرفية عالية.

* إن الحكم على الكل أضعف من الحكم على الجزء، فالأول يتميز بالتعميم ما لا يتميز به الأخير.

* إن أهم معايير الفهم المعتبرة ثلاثة، هي المنطق الاستقرائي والبداية الوجدانية والواقع. وإن الأول منها محايد، فهو كاشف عما يتضمنه النص خلافاً للأخيرين، فهما من المعايير والقبليات المضمونية غير المحايدة.

* إن القطعية الواردة لدى النص بفعل المنطق الاستقرائي تختلف عن تلك التي ترد لدى البداهة الوجدانية والواقع. فالأولى كاشفة عن معنى النص دون أن تكشف بالضرورة عن الحقائق الخارجية، خلافاً للثانية التي تترجح عليها عند التعارض.

خاتمة

قواعد علم الطريقة

هذه جملة من القواعد والمقولات الهامة المتعلقة بعلم الطريقة كما وردت في ثنايا هذا الكتاب..

* إن الهوة الفاصلة بين الهرمنوطيقا والإبستمولوجيا يجسرها علم الطريقة، صعوداً ونزولاً، بإخضاع أحدهما للآخر. فهو جسر العبور من الأول إلى الثاني وبالعكس.

* إن البحث الطريقي هو علم لدراسة اللاهوت رغم كونه ليس من العلوم اللاهوتية.

* كل علم فيه ما هو أساس مفترض، كما فيه ما هو خاضع للخيار وقابل للنقاش والأخذ والرد.

* إن هوية كل علم تستمد من أمرين متلازمين هما الموضوع والكشف المعرفي.

* إن كل علم هو الذي يحدد شروط ما سيأتي من منطق. وإن كل منطق يحدد بدوره شروط ما يُعتمد عليه من علم. فالبدائية التاريخية للعلم هي ليست ذات بدايته المنطقية. فتاريخ أي علم يبدأ بغير ما يراد له البدء به فيما بعد، أي يبدأ خارج حدود المقتضيات المنطقية.

* إذا كان التحليل البراني للمعرفة يمكنه أن يحدد لنا بدايتها التاريخية، فإن التحليل الجواني كفيل بتحديد بدايتها المنطقية.

* تتعامل القراءة الجوانية مع التراث طبقاً لوجود وحدات معرفية ثابتة هي التي تبرر اعتبار أوله كآخره.

* تفترض القراءة الجوانية لتراثنا بأن بعضه مستضمّر في البعض الآخر ضمن دوائر محددة قائمة على أصول مولدة.

* تمتلك كل قضية معرفية متعلقة بالشيء الخارجي جانبين متحدين ومختلفين، أحدهما معرفي إبستيمي لا علاقة له بالشيء، والآخر موضوعي لكونه يضفي على الشيء نوعاً من المصادقية الموضوعية.

* العقل عقلان: طريقي ومضموني؛ تربطهما علاقة عدم استغناء أحدهما عن الآخر.

* العقل المضموني سواء كان نظرياً أو عملياً على ثلاثة أصناف: مشدود ومهدود وخلق.

* اليقين على قسمين: مستقل، ومشروط يتوقف التصديق به على إفتراض آخر.

* يتعذر على كل علم موضوعي أن يتحقق من غير الممارسة الإجتهدية. فالإجتهد متضمن في آلية التحقق ذاتها، وهو المبرر الموضوعي للتعددية.

* يمتلك الانسداد العلمي لدى العلماء مبررات موضوعية، فيما يمتلك لدى عامة الناس مبررات ذاتية؛ بسبب القصور المعرفي. وكذا هو الحال مع الانفتاح العلمي.

* كل فكر منقسم إلى (فكر في ذاته) و (فكر متحقق)، والأخير يضيف إلى الأول اعتبارات عارضة يتجدد من خلالها الفكر ويتنوع.

* كل فكر يحمل مصادر ذاتية ثابتة تشكل خصوصية الفكر المعني وبدونها ينتفي، وأخرى عارضة ليس لها تلك الخصوصية من الذاتية والثبات، لكنها قد تلعب الدور الأهم في الممارسة المعرفية.

* كل نشاط معرفي يقتضي وجود ما يخصه من موضوع. فالفهم الديني يقتضي وجود النص، مثلما يقتضي علم الطبيعة وجودها.. وهكذا.

* في المعرفة الموضوعية ثمة ثلاثة عناصر مختلفة: العنصر في ذاتنا، والشيء في ذاته، والشيء لذاتنا. وإن الأخير هو نتاج التفاعل بين العنصرين الأولين.

* لا يتعامل الذهن مع الأشياء في ذاتها مباشرة ما لم تكن من العلوم الحضورية التي يحضر فيها الشيء بنفسه.

* إن كل عملية استدلال هي إتصال غير مباشر بالشيء المستدل عليه.

* إن مبدأ عدم التناقض هو شرط منطقي ليس له علاقة بالكشف المعرفي.

* إن مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية العامة هما من القبلات المطلقة التي يشترك فيها الناس جميعاً. وإذا كان الأول هو الشرط الأساس لقيام المعرفة قاطبة؛ فإن الثاني يمثل شرطاً لمعرفتنا بقضايا الواقع الموضوعي.

* إن أغلب النشاط المعرفي اللاشعوري هو من النوع المنطقي المنظم القائم وفق قواعد عامة مشتركة نفكر بها وإن لم نفكر فيها.

* لا سبيل للتعرف على الشيء الخارجي من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها واعتباراتها.

* النص شيء وفهمه شيء آخر. وهي المسلمة الأساسية لعلم الطريقة في مجال الفهم الديني. وإن الفارق بين النص وفهمه، هو كالفارق بين الطبيعة وعلمها.

* إن النص في ذاته هو خارج حدود المنال الذهني.

* إن النص إذا أخذ بما هو هو، أو هو في ذاته، فسيظل مجهولاً وشبه معدوم لا يشم رائحة الإدراك والمعرفة.

* لا يظهر النص لذاتنا ما لم يتنور بنور المعرفة كعنصر في ذاتنا.

* إن النص لذاتنا لا يطابق بالضرورة النص في ذاته.

* إن النصوص ثلاثة: أحدها ليس له علاقة لزومية أو اقتضائية بالقراءة، وهو النص المجهول، فيما يتمثل الآخران بذات القراءة والعلم الحسولي، أو المعلوم في قبال المجهول، والذاتي في قبال الموضوعي، وهما المعبر عنهما بنص النص ونص نص النص.

* إن الفهم هو نتاج مشترك لكل من النص وذات القارئ.

* إن الفهم هو نتاج التفاعل بين القبلات والنص، ووجوده مستمد من وجودهما من دون عكس. وهو الحال الذي ينطبق على سائر المعارف الموضوعية. ويمكن التعبير عن ذلك بأن الفهم كشيء لذاتنا هو نتاج التفاعل بين القبلات كعنصر في ذاتنا، والنص كشيء في ذاته.

* إن قوانين الفهم تتيح لنا التفكير بها وإن لم نفكر فيها.

* لولا الاختلاف الحاصل بين الألفاظ ما كان للفهم ان يتشكل.

* إن المنهج هو الذي يحدد الفهم الديني وسائر النشاطات المعرفية لا العكس، وإن علم الطريقة هو من يمارس التفكير في المنهج لا بالمنهج.

* لو جعلنا المذهب أساس العلم؛ لسقطنا بالفكر الأيديولوجي وضياع الحقيقة. أما لو عكسنا المسألة وجعلنا العلم أساس المذهب، والمنهج أساس التكوين العلمي، فسيدلنا ذلك على الحقيقة والبناء المعرفي الصحيح.

* يمكن تجاوز ظاهرة التفكير المذهبي عبر التعامل مع الفكر الإسلامي شمولياً؛ يتعزز فيه الجزء ضمن الكل الذي ينتمي إليه.

* إن للتراث الإسلامي تعددية داخلية تتيح للبحث المنهجي أن يؤدي وظيفته دون الوقوع في برائن المذهبية والإسقاطات الأيديولوجية.

* إن التعارض الواسع بين المذاهب الإسلامية؛ يخفي تحته وحدات بنيوية ثابتة هي التي تشكّل موضع الإرتكاز المشترك للبحث الطريقي.

* إن البنية التحتية العميقة للفكر هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعيها الباحث أو يفكر فيها.

* إن البناء الفوقي للفكر بكافة مظاهره وأشكاله قائم على البناء التحتي. وإن الفهم بتجلياته المختلفة رهين للفهم المتجذر تحتياً.

* ينقسم الفكر، ومنه الفهم الديني، إلى بنى تحتية عميقة وأخرى سطحية قائمة عليها، وبينهما حلقات من البنيات الوسطية.

* إن العلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية التحتية العميقة إلى السطحية مروراً بالبنيات الوسطية.

* إن أول المبادئ التي ينبغي اتخاذها للتحقيق في الفهم الديني هو مبدأ المراجعة المتواصلة، بعيداً عن الاعتبارات المذهبية والأيديولوجية.

* ينبغي القيام بالمراجعة النقدية المتواصلة لفكرنا الديني، مع إحضار الواقع، وتفعيل الاعتبارات العارضة المشتركة دون الذاتية.

* ينبغي تعريض المنظومات المعرفية للفحص والمساءلة عما إذا كانت تتضمن وجود قضايا كاذبة أم لا؟

* إن ما هو شرط أو حجة في علم قد لا يكون شرطاً أو حجة في علم آخر.

- * كل شرط لاهوتي يتوقف على الفهم ذاته وإلا أفضى الحال إلى الدور.
- * لا يتأسس التعبد ما لم يثبت الفهم، ومن ثم يتعذر أن يضاد الأخير بالأول، وانما بفهم مثله.
- * لا معنى لمطالبة علم الكلام للمكّلف بالنظر والشك ثم تقييد اختياره بنتيجة محددة سلفاً.
- * لعلم الكلام ثلاثة أصناف من التأسيس العقلي، بعضها يتوقف على البعض الآخر، وهي على التوالي: التأسيس القبلي للنظر، ثم التأسيس الخارجي للنص الديني، وأخيراً التأسيس الداخلي له. فالأول يتعلق بالقبليات، والثاني مناط بإثبات المسألة الدينية، فيما يرتبط الأخير بتحديد مضامين هذه المسألة.
- * في الفهم الديني يسهل الإنفكاك من الفلسفة التقليدية تماماً، في حين يصعب التحرر من علم الكلام لخاصيته المتعلقة بنظرية التكليف.
- * يتعذر نشوء معرفة حصولية من غير تأسيس للنظر القبلي وأدواته. وبقدر ما يختلف التأسيس والأدوات؛ بقدر ما تتباين طرق المعرفة وأجهزتها.
- * لا توجد رؤية معرفية من غير أداة تعمل على توليدها، فالعلاقة بينهما هي علاقة إنتاج وتوليد.
- * لا يوجد منهج خالص في الممارسة المعرفية.. فكل منهج معرّض للزيادة والنقصان.
- * لا يمكن بناء منهج جامع مانع من غير ان يتداخل معه منهج آخر أو أكثر. فالمنهج الأحادي في الفهم والعلم وسائر المعارف الموضوعية محال.
- * لا تخلو كل معرفة من عاملين مؤثرين: التفكير العقلي العام والموضوع المبحوث.
- * لا تخلو أي ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها مرتكزات ثلاثة، هي المصدر المعرفي والأداة المنهجية والأصل المولّد.
- * تُشكّل الأصول المولدة مرجعيات معرفية يُستند إليها في كل فهم ومعرفة وتوليد.

* تمثل الأصول المولدة أوأصر لربط الرؤية بالأداة المنهجية، وهي التي تضي على المنظومة المعرفية طابعها الهندسي الأكسيومي، وتشكل أساس الفهم الديني وليست نتاجاً عنه.

* تسمح لنا معرفة الأصل المولّد بإدراك روح الجهاز المعرفي وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه.

* إن الأصل المولّد هو مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي.

* من المحال على المعرفة الموضوعية أن تتشكل من غير جهاز معرفي لحاجتها لكل من المصدر والأداة والقبلات، ولا فرق في ذلك بين المعرفة العلمية وغيرها.

* إن الفهم مدين للأدوات والأصول المولدة، وهي من القبلات التي تتضمنها القنوات والأجهزة الفكرية المختلفة.

* إن فكرنا المعرفي قائم على أجهزة معرفية تفرض نفسها على كل من النص الديني والواقع، فبعضها يعمل على تعقيل النص والواقع، وبعض آخر يعمل على جعلهما بيانين، فيما يقوم ثالث بجعلهما عرفانيين.. وهكذا.

* لكل دائرة معرفية قواعدها الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى.

* تتحدد قواعد الفهم الصغرى والنظريات وفقاً للقواعد الكبرى. وتعتبر الأخيرة أصولاً مولدة لدى الجهاز المعرفي.

* إن أي جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا بإناطته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، نظراً لوجود بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي.

* كلما ظهرت صلات محكمة وثيقة بين ثنايا المنظومة المعرفية؛ كلما دلّ ذلك على قوة النظام الهندسي (الأكسيومي)، والعكس بالعكس.

* إن الذاتي هو ما يحدد الموضوعي من دون عكس، إذ يتوقف الحال على الإرادة الذهنية المتعلقة بما هو ذاتي مباشرة، مما يصدق على القبلات دون الشيء الخارجي، ومثله النص.

* عندما يُعرض الموضوع على الذات البشرية يكون له وجه من الحقائق المنكشفة بفعل قبلات القرائن الاستقرائية، مثلما له وجه آخر يتلبس بمختلف قبلات الذات الكاشفة.

* في الموضوع الخام، هناك حقيقة عامة تشهد عليها قرائن كثيرة تجعلها ظاهرة «بنفسها» دون جهد إدراك، فهي محل انصات لما تنطق به من حقائق بلا حاجة لاستنتاجنا لها، سواء كان الموضوع الخام واقعاً أو وجوداً أو نصاً أو عقلاً.

* قد يشكّل الاستفتاء وممارسة الفهم حجاباً عن العلم إن لم يتم التعرف على طرق الفهم والتفكير التي يتناولها علم الطريقة بالبحث والتحليل.

* ليس المهم ان يتلقى الفرد المعلومة، بل الأهم أن يتعلم كيف يفكر لاصطيادها.

* يسمح جهازنا الصوري بالنقاط الصور التي تتفق وخبرتنا الماضية، فهو يتقبل الصور المتوقعة دون غيرها، وبذلك تكون رؤيته للعالم تأويلية.

* يفرض الحدس الصوري نفسه علينا من دون أي تفكير، وهو قبلي وبعدي، بخلاف الحدس التصديقي الذي يتولد بعد الملاحظة أو التفكير، وهو أيضاً قبلي وبعدي.

* تفرض القبلية الصورية أو هاماً صورية تضاف إلى الأوهام الأربعة المعروفة لدى فرانسيس بيكون، وهي على صنفين: ثابتة أصيلة وطارئة خلّاقة.

* لا تمثل المعرفة الصورية قضايا معينة، إلا أنها أساس تكوينها.

* تفقد المعرفة الصورية عيانيتها ومباشرتها عندما تتحول إلى قضايا معرفية.

* إن المعرفة الصورية هي كالقضايا المعرفية تخضع لظاهرة الهرمنة والتأويل.

* إن التأويل هو (شيء لذاتنا) إزاء (الشيء في ذاته) عبر (العنصر في ذاتنا).

* إذا كان وجود الشيء متقدماً على صورته من حيث الثبوت؛ فإن العكس هو الصحيح من حيث الإثبات.

* إن الفكر سابق على الكلام، والكلام سابق على النص، وإن الأولين غريزيين فطريين خلافاً للأخير المتصف بالتصنع والتكلف.

* الفكر علة الخطاب، والخطاب علة النص.

* يتقدم الخطاب على النص نفسياً ووجودياً وانثروبياً.

* يعتبر النص جزءاً من الخطاب، لذا جاز الأخير أن يتحول إلى نص من دون عكس.

* يتميز الخطاب بالغنى مقارنة بالنص، لتقرّد الأول بالدلالات غير اللغوية في إلهام السامع.

* يتميز النص عن الخطاب بالإنفتاح على القراء والأجيال مع ثراء التأويل بلا حدود.

* إن الفهم متشعب وسيّال بلا حدود طالما كانت الألفاظ مختلفة المعاني.

* إن بحوث الفهم ثلاثة: استنباطي وتاريخي وطريقي، وجميعها يقتضي وجود النص من غير عكس.

* يتعلق البحث الاستنباطي بالبنية السطحية للفهم الديني، فيما يتعلق البحث الطريقي ببنية التحتية العميقة.

* يقوم البحث الاستنباطي بقواعد صغرى تتأسس على قواعد كبرى هي التي تشكل موضع البحث الطريقي.

* إن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي هو بحث أجوف لا معنى له.

* إن القبليات هي شرط وجودي لإمكان الفهم والتفكير.

* لولا القبليات ما كان بالإمكان أن نعرف شيئاً ولا أن نفهم نصاً، فكل إدراك بحاجة إليها سواء على مستوى التصور أو التصديق.

* مثّل القبليات كمثّل النور؛ تنتور به الأشياء رغم كثرتها وإختلافها.

* لا تقوم للإدراك قائمة من غير قبليات، ولا تتأسس المعرفة التصديقية بدونها، كما أن المنهج المحض يعجز عن إيضاح كيف تبني المعرفة من دونها. وكل ذلك ينطبق على مختلف العلوم والمعارف ومنها الفهم الديني.

* إن القبليات هي ما تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعلّها، فنفكر بها وإن لم نفكر فيها.

* إن القبليات هي صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

* لا تنحصر القبليات في القضايا العقلية الصرفة، خلاف ما يراه الفلاسفة لدى أبحاثهم الإستمولوجية إزاء فلسفة الوجود العام.

* ليس هناك فهم أو علم أو معرفة إلا ويتأسس على القبليات المنضبطة، وهو ما يميزها عن غير المنضبطة.

* قد تكون القبليات بالنسبة لقضايا معينة بعديات لقضايا أخرى مختلفة، والعكس بالعكس. فما هو قبلي هنا بعدي هناك وبالعكس.

* رغم أن الضرورات الحسية من البعديات بالنسبة للواقع الموضوعي، لكنها من القبليات بالنسبة للفهم الديني.

* يمكن للبعدي أن يؤثر في القبلي ويعمل على تغييره طالما إنه غير مستقر أو ثابت بذاته.

* كل ما يتأسس على الفهم من إنتاج وتوليد هو بفضل القبليات.

* تجمع القبليات المطلقة صفتين عجبتين لا غنى عنهما، فهي أساسية دون أن ترد إلى ما لا نهاية، وهي واضحة بذاتها دون حاجة للإيضاح.

* كلما كان تأثير القبليات المشتركة كبيراً؛ كلما ازداد الفهم العلمي دقة، والعكس بالعكس.

* لا يمكن للمعرفة أن تتحرر كلياً من تأثير القبليات غير المنضبطة، فإذا كان من الممكن تجنبها هنا أو هناك؛ فإن من المحال تجنبها على طول الخط.

* كلما كانت المعرفة – ومنها الفهم – متأثرة بالعامل النفسي أو المزاجي؛ كلما كانت عائدة إلى القبليات غير المنضبطة.

* كلما أوغلت المعرفة – ومنها الفهم – في التفصيل؛ كلما ازدادت تأثراً بالقبليات غير المنضبطة، ومثل ذلك العلوم والمعارف.

* كلما كان تأثير القبليات غير المنضبطة على المعرفة كبيراً؛ كلما اختلت هذه المعرفة، والعكس بالعكس.

* تتأثر القبليات غير المنضبطة بالأيديولوجيات المؤسسة، في حين تتأثر القبليات المنضبطة بالأيديولوجيات الموظفة لا المؤسسة.

* تتناسب الأيديولوجيا مع النقد الذاتي تناسباً عكسياً، فهي تغيب مع حضور النقد وتحضر مع غيابه.

* إن العلاقة بين الأيديولوجيا التأسيسية والإتساق المعرفي متعاكسة، فكلما قوي أحدهما ضعف الآخر.

* للنص ثلاثة عناصر: لفظ وسياق ومجال، ويترتب عليها ظهوران: لفظي ومجال، كما يترتب عليها ثلاثة أنماط للقراءة سبق أن تم تحديدها بقانون رياضي سميناه (قانون القراءة)، وهي: الاستظهار والتأويل والاستبطان. وتستوعب هذه القراءات جميع المذاهب والمدارس المعرفية ذات العلاقة بفهم النص، فهي إما ذات نزعة بيانية، أو تأويلية، أو رمزية.

* عندما يدخل النص في حيز المعرفة يتحول إلى إشارة، ومن بعد ذلك إلى إيضاح وتفسير.

* يبدأ الفهم بالمجال، ثم الإشارة المجملة، وبعد ذلك الفهم المفصل عبر الإيضاح والتفسير.

* تخطأ القراءات عندما تتجاوز المجال المحدد الذي يفرضه النص ذاته، كما تخطأ عندما تتجاوز القرائن المختلفة الدالة على المعنى المجمل للنص.

* إن أول فعل ينشأ في القراءة هو فعل الظهور المجالي.

* لا يمكن فصل القراءة عن القبليات المعرفية مطلقاً.

* هناك ظاهر بلا إيضاح، وإيضاح بلا ظاهر، فالعلاقة بينهما ليست لزومية. والحال ذاته ينطبق على ما تبقى من أنواع الإشارة، أي التأويل والاستبطان.

* ليس هناك فهم إيضاحي من غير إشاري، لكن العكس غير صحيح.

* ليس كل ما يقبل من حيث الإشارة يقبل من حيث الإيضاح، فذلك يعود إلى اختلاف ما عليه القبليات، لا سيما قبليات النظم المعرفية.

* تتصف قبليات الفهم الإيضاحي بأنها مضاعفة مقارنة بالفهم الإشاري.

* إن للنظام المعرفي دوراً مميزاً في تحديد الظهور اللفظي وتعدد.

* في الفهم يتوقف الحكم لدى القبليات التصديقية على الإرادة التصورية للذهن خلافاً لما يجري في الظهور المعنوي للنص.

* تختزن اللغة تصوراً منظومياً للعالم، وهي بهذا تحمل رؤية تأويلية تختلف من مجتمع لآخر، بل ومن فرد لآخر أيضاً، وكل ذلك ينعكس على فهم النص.

* للنص مستويان من المساحة: أفقي تستهدفه القراءة الإبستمولوجية، وعمودي ترصده القراءة الهرمنوطيقية.

* يعتمد التقارب بين الفهم والنص على القرائن الاحتمالية للنص، فكلما زادت هذه القرائن؛ كلما قوي احتمال التقارب، والعكس بالعكس.

* يعتمد خيار الذهن لمعنى النص على التصفية والانتقاء، إذ يميل إلى ترجيح الخيارات المعقولة بفعل النشاط اللاشعوري للتنمية الاحتمالية.

* تتناسب زيادة القبلية عكسياً مع احتمالات الكشف عن حقيقة النص غالباً، فكلما ازدادت الأولى تضاءلت الثانية، والعكس بالعكس.

* كلما كثر غموض النص؛ كلما ازداد عرضة للقراءات والتأويلات والإسقاطات الذاتية.

* كلما كثر التردد في إمكانات تشخيص معاني النصوص؛ كلما زاد استبعاد أيٍّ منها.

* كلما إمتد الظرف التاريخي؛ كلما عملت الممارسة الإجتهادية على توسعة المسافة بين الفهم والنص الديني.

* إن النص هو موضوع الفهم؛ فلا يصح أن يكون مصدراً أساسياً للبحث الطريقي، كالذي تصادره العلوم الدينية، مثل أصول الفقه وغيره من العلوم البيانية.

* ينبغي الحفاظ على المجمل النصي مع ترك التفاصيل التي تثير الاختلاف والتردد. وهو ما يعيننا من مرجعية النص كمعيار لدى علم الطريقة.

* لا مساواة بين الحقيقة اللفظية والظهور، ولا دلالة لزومية بينهما، فأحدهما لا يعكس مفهوم الآخر أو يساويه.

* للغة المجازية فضل في إظهار قابليات العقل غير المحدودة، ولولاها لكانت المعاني لا تفارق الحس.

* مثلما هناك تبادر أولي مباشر لمعنى النص، وهو المتأثر بثقافتنا العصرية والتقليدية، فهناك تبادر آخر تحقيقي يعتمد على فحص النص لغوياً وخارجياً وفق السياق التاريخي.

* إن الفهم هو نتاج تحكم الكل في الجزء من دون عكس.

* يؤثر فهم الكل في فهم الجزء وبالعكس ضمن علاقة جدلية، لكن الأسبقية والتحديد النهائي تظل من خاصية فهم الكل لا الجزء.

* منطقياً لا يصح تحديد معنى الجملة النصية نهائياً ما لم يُعرف قبل ذلك مسار النص الإجمالي.

* إن مسار النص الإجمالي هو إما أن يكون رمزياً أو مجازياً أو حقيقياً.

* في الفهم إن أول فعل تقوم به قاعدة الاستقراء هو التعرف على مجال النص الإجمالي إن كان يتخذ طابع الفهم العرفي أو الرمزي أو المجازي، ومن ثم يتم تحديد المجال والمعاني المضمنة في الجمل النصية قبل التفاصيل.

* نوعان من الفهم للجملة النصية، أحدهما لذاتها.. والآخر مرتبط بغيرها. والثاني هو ما يحدد الأول من دون عكس.

* رغم أن جملة واحدة قد تنفي المسار العام للفهم، لكن ذلك لا يحدث من دون ارتباطها بسائر جمل النص.

* من المحال على القواعد الإجرائية للذهن أن تمارس دورها خارج نطاق ما تحدده القوانين العامة الثابتة للنشاط المعرفي.

* من المحال على الفهم تجاوز سلطة الخيارات الممكنة للقواعد القبلية، رغم أن الخيارات مفتوحة.

* في المعرفة إن العمل بالقواعد الكبرى هو قانون محتم.

* إن قاعدة الاستقراء فطرية تتميز بالكشف دون ان يكشف عنها شيء آخر لقيامها على منطق الاحتمالات العقلية. وهي قانون محتم لا بد للمعرفة البشرية والفهم الديني أن يعتمد عليها بشكل أو بآخر.

* للمنطق الاستقرائي صفة تعارضية مزدوجة، فهو قانون محتم للمعرفة الموضوعية، وهو أيضاً قاعدة إجرائية تتقبل الخيار وسط عدد من القواعد المنافسة.

* من المحال أن يتحقق فهم بمعزل كلي عن البيان مهما كان ضعيفاً. كما من المحال أن يتحقق من دون الإضافة العقلية مهما كانت ضعيفة.

* وفقاً لقانون العلاقة العكسية للفهم، كلما زاد تأثير القبليات؛ كلما ضعف تأثير النص، والعكس بالعكس.

* ينطبق قانون العلاقة العكسية على المعرفة الموضوعية قاطبة، فكلما كان تأثير القبليات ضعيفاً؛ كلما قوي تأثير الموضوع، والعكس بالعكس.

* إن فعل القبليات هو الذي يحدد فعل النص والشئ الخارجي من دون عكس وفق قانون العلاقة العكسية للمعرفة.

* إن علاقة الفعل بين الإدراك والنص عكسية. فكلما كان النص فاعلاً كان الإدراك منفعلاً، والعكس بالعكس. وكل فاعل مؤثر، وكل منفعل متأثر.

* تتيح القبليات المحايدة إنتاج فهم مطابق للنص وفق المعنى الضعيف لقانون العلاقة العكسية.

* إن النص هو العنصر الثابت وسط قوانين العلاقة العكسية الثلاثة، خلافاً للقبليات، لذا فتغير الفهم يتبع القبليات فحسب.

* يختلف الكم المعرفي الذي تتضمنه قوانين العلاقة العكسية الثلاثة فيما بينها وفقاً لطبيعة القبليات، فالقبليات المنظومية تحمل كمّاً معرفياً أكبر مما تحمله القبليات المتوسطة، وهذه أعظم مما تحمله القبليات الضعيفة.

* تتميز القبليات المنظومية بأن لها التأثير الأقوى في الفهم، وعلى عكسها القبليات المنطقية المحايدة، حيث لها التأثير الأضعف في الفهم.

* تخضع أنماط القراءة الثلاثة (الاستظهارية والاستبطانية والتأويلية) لقوانين العلاقة العكسية. فالقراءة الاستظهارية تخضع للعلاقة الضعيفة عادة، كما تخضع القراءة التأويلية للعلاقة المتوسطة، كذلك تخضع القراءة الاستبطانية للعلاقة القوية.

* إن العلم هو كالفهم يخضع لقوانين العلاقة العكسية، كما يخضع لأنماط القراءة الثلاثة: الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية. فالنظام الإجرائي يقوم على القبليات الضعيفة كقاعدة الاستقراء ويخضع للاستظهار كحال الدائرة البيانية. وعلى عكسه النظام الميتافيزيائي المتخّم بالقبليات القوية ويخضع للاستبطان كحال الدائرة العرفانية. في حين يتوسط النظام الافتراضي الاستنباطي بحمله قبليات إفتراضية قابلة للاختبار ويخضع للتأويل كحال الدائرة العقلية.

* إن التفاسير الفيزيائية هي أشبه بتأويلات النص المختلفة، فكل تفسير هو تأويل، وكل تأويل يقابله آخر، ويمكن تفسير أي شيء بتأويلات مختلفة.

* يناظر مبدأ انقاذ الظواهر في الفيزياء مبدأ التأويل في فهم النص، فكل منهما يمارس انقاذاً للظواهر وتأويلها.

* يتحدد الارتباط بين الرياضيات والخيال الفيزيائي وفق العلاقة بين الإستمولوجيا والهرمنوطيقا، فأحدهما يؤدي إلى الآخر وبالعكس. والحال ذاته ينطبق على فهم النص، حيث يمتلك حركتين وفق هذه العلاقة.

* إن حال الكون كحال النص يتألف هو الآخر من ثلاثة عناصر، فإذا كان النص يمتلك لفظاً وسياً ومجالاً، فإن الكون يمتلك في القبال شيئاً وعلاقة ومجالاً. وكلاهما يحتكم إلى طبيعة ترتيب العلاقة بين العناصر التي تخصه وفق القبلات من دون فرق.

* إن إدراك الواقع هو من القبلات الذي يتيح لنا الفهم حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكر به وإن لم نفكر فيه.

* لا يمكن أن يتقدم فهم النص على فهم الواقع، وعليه فجميع دوائر الفهم المعرفية ستكون مسبقة بالقبلات المتعلقة بالواقع ومفاهيمه.

* للمعرفة قوانين تتعلق بالقبلات المنضبطة، وسنن تتعلق بالقبلات غير المنضبطة.

* من المستحيل تجنب تأثير السنن على الفهم رغم أنها ليست من القوانين الحتمية.

* يؤثر الواقع في الفهم والعلم بدافع غير منضبط وفقاً للسنن العامة، في حين إنه يتأثر بهما وفق قواعد منضبطة عادة.

* كثيراً ما نواجه أزمة معرفية تتعلق بكيفية التفكيك بين تأثير القبلات المنضبطة وغير المنضبطة، ومن ثم التخلص من العوامل النفسية للمعرفة.

* ينشأ العقل المكوّن بفعل السنن الواقعية، فيما ينشأ العقل المكوّن بفعل القواعد الإجرائية.

* العقل على ثلاثة أصناف: مشدود ومهدود وخلاق، ويتموضع الأول موضع العقل المكوّن، فيما يتموضع الأخير موضع العقل المكوّن، أما العقل المهدود فهو ليس من هذا ولا ذاك.

* يدعو تغير الواقع إلى تغير الفهم معه باضطراد. وكلما اشتد تغير الأول؛ إزداد تغير الثاني بالتبع.

* لكل من الفهم والعلم والواقع تأثيره الجدلي في البقية.

* إن الحاضر والماضي أحدهما يؤثر في فهم الآخر.

* يختزن الذهن البشري من التجارب السابقة ويستجمع القرائن القبلية مع ما يضاف إلى القرائن الحالية والمقامية؛ ليصبها جميعاً في إطار فهم النص والقضايا الكونية بلا فرق.

* إن البيئات المغلقة نسبياً هي أقل تأثراً بتطورات الواقع مقارنة بالبيئات المفتوحة. ويصدق هذا الحال مع البيئات الدينية لدى ممارستها للفهم الديني.

* إن وجود معان مختلفة للألفاظ يجعل من الفهم متشعباً ومفتوحاً على مصراعيه، وهي من سنن الفهم التي لا تتوقف على شيء ولا تنضبط بضوابط محددة.

* الفهم هو نسيج فسيفسائي يجمع في طياته أزماناً وطبقات تاريخية مختلفة لمعاني الكلمات وسياقاتها.

* في الفهم الديني كلما ابتعدنا عن دلالة الواقع أكثر؛ كلما كان احتمال وقوعنا في الخطأ أكبر، والعكس بالعكس.

* إن النسق الذي يفسر تعارض الدلالات النصية ذات العلاقة بأحكام الواقع طبقاً لتعارض الظروف الخاصة؛ هو أرجح من غيره من الأنساق.

* إن النسق الذي يوفق بين ما يظهره النص الديني من معنى وبين ما يشهد عليه الواقع من تأكيد، هو أرجح من غيره من الأنساق.

* كلما كان النسق المعرفي غير معقد في صياغته، ومقتصداً في طريقته الدلالية؛ كلما كان مرغوباً به قياساً بالنسق المعقد.

* كلما كان النسق المعرفي أوسع شمولية في تفسيره للجزئيات بإتساق؛ كلما كان أكثر قبولاً وموافقة.

* كلما كانت مقدمات النظرية بسيطة؛ كلما كانت أكثر قبولاً مقارنة بالمقدمات المعقدة أو الكثيرة.

- * كلما كان الفهم الديني متسقاً مع الوجدان الفطري؛ كلما كان أشد قبولاً وموافقة.
- * يميل الوجدان إلى أن للأحكام مقاصد وأغراضاً من أجلها تتصح عملية التشريع.
- * تترجح الدراية على التوقعات القبلية الوجدانية، مثلما تترجح الدراية على الرواية.
- * تترجح النظرية التي يمكنها تفسير أكبر عدد ممكن من قضايا النص طبقاً للمقاصد باتساق على غيرها من النظريات الأقل منها تفسيراً.
- * تترجح النظرية التي تستوعب أكبر عدد ممكن من الوقائع المستجدة التي لا نصّ فيها على غيرها من النظريات المشاكلة.
- * يعتمد ترجيح معايير التقييم فيما بينها على مقدار القوة المعرفية، فكلما حمل المعيار قوة معرفية أعظم كلما كان أكثر قبولاً من غيره.
- * إن الأصل في البساطة هو المعنى الإقتصادي لا الشمولي، إذ يمكن إرجاع الأخير إلى الأول، لكن عند التعارض بينهما فإن المرجح هو البساطة الشمولية لقيامها على قاعدة الاستقراء.
- * إن كل معنى إجمالي لا بد من أن يحظى بالعدد الأكبر من القرائن الاحتمالية مقارنة بالمعنى المحدد أو المفصل.
- * كل حكم يصيب الجزء هو أكثر دقة وقوة مقارنة بذلك الذي يصيب الكل.
- * إن المعرفة والتحقيق المعرفي قد يلتقيان وقد يفترقان، فليس كل ما هو معرفي محققاً ودقيقاً. ويدخل ضمن هذا الإطار ما يتعلق بالفهم الديني.
- * ليس كل قضية ناجحة صحيحةً من حيث التحقيق، ففرق بينهما كبير.
- * يمكن إخضاع المنظومة المغلقة للفحص الاحتمالي غير المباشر عبر ما ينوب عنها من المنظومة المفتوحة المقترنة بها أو المجتزئة عنها، وذلك على شاكلة إختبار الغائب بالشاهد.
- * لا يمكن إخضاع المنظومات التامة الإغلاق للفحص والتحقيق، سواء المباشر منه أو غير المباشر.

* في المنظومات التامة الإغلاق يترجح النفي لكثرة إمكاناته واحتمالاته مقابل الحالة المنفردة للإثبات. فهي حالة واحدة يراد إثباتها وتحديدها، خلافاً لإمكانات النفي التي تتعدد بلا حدود. ويزداد توقع هذا النفي باضطراد كلما زاد عدد الإمكانات المحتملة.

* للزمن حكمه الخاص، سواء من حيث التصديق أو التكذيب وفق أفق التوقع والإنظار.

* إن قطعية البداهة الوجدانية والواقع تمثل أصلاً معتمداً عليه لدى المعارف والحقائق، ولهذا تكون مرجحة على القطعية الواردة لدى النص الديني عند التعارض.

* لا يصح تأويل المقاطع الجزئية للنص الديني إذا ما كانت دلالاتها العامة بالاستقراء واضحة، لكن من الممكن تأويل الموضوع الكلي عندما يواجه معارضة من أصول أخرى قطعية. وبالتالي إذا كان المفهوم لا يقبل التأويل لكثرة القرائن الاستقرائية الدالة عليه؛ فإن الإيضاح والتفسير قد يقبل ذلك من حيث الحقيقة المصادقية.

* إن مبدأ القصدية هو أهم مسلمات الفهم الديني، وينظر في هذا المجال مسلمة السببية لدى العلوم الطبيعية.

* بين المعاني والمقاصد عموم وخصوص، فليس كل ما تُعلم معانيه تُعرف مقاصده بالضرورة.

* يستهدف الفهم القصدي تحويل التعبديات إلى قصديات، خلافاً للفهم التعبدي الذي يفعل العكس عادة.

* لو أدركت مقاصد التعبديات لانتفى كونها ديناً بذاتها، ولإنحصر الدين كله في المقاصد، حيث يتعبد بها لذاتها.

* إن البحث عن مجالات المرونة في الأحكام هو أمر مبرر لدى مبدأ الفهم القصدي، خلافاً لما يصوره لنا مبدأ الفهم التعبدي.

* توحى حالات النسخ والتخصيص والتقيد الدينية، ومنها تلك المناطة بعلاقة السنة النبوية بالقرآن، أن للتشريع صفة التوجيه والارشاد لا التكوين.

* طبقاً للفهم القصدي فإن الدين يكون مرشداً وموجهاً أكثر منه مكوناً. وعلى عكسه الفهم التعبدي الذي يجعل من الدين مكوناً أكثر منه مرشداً وموجهاً.

* يتميز الفهم القصدي بالبساطة الشمولية مقارنة بالفهم التعبدي. لذلك يترجح الأول على الثاني وفقاً لعلم الطريقة.

* يقع القانون الأخلاقي بالنسبة للدين كموقع مبدأ السببية بالنسبة للعلم. فهو من هذه الناحية عائد إلى مبدأ القصديّة.

* يتميز غرض الدين بالثبات وعدم التغير خلافاً لوسائل تحقيقه، وهو يعبر عن الإيمان بالله واليوم الآخر مع العمل الصالح. لذلك يعتبر وافياً من دون نقص، وبدونه لا يفي الدين بشيء ولو حمل ما حمل من أحكام وعلوم.

* غالباً ما تتصف التجربة الدينية بالإتباع لا الإبداع، كحال تجارب الناس الدينية.

* غالباً ما تكون التجربة الدينية أساس الفكر لا العكس، لذلك ينشأ التعصب والدوغمائية وغياب الأساس الفكري المتين.

* إن التناسب بين العقيدة والصدمة عند انكشاف الخطأ هو تناسب طردي، فكلما كانت الأولى مستحكمة كانت الصدمة قوية، والعكس بالعكس.

* تعتبر المعرفة النفسية عائقاً إبستيمياً للكشف الموضوعي، ولها تأثير كبير في نشأة العقائد المغلقة.

* لخبراتنا الشخصية أثرها النفسي في جعل الإدراكات تتحول إلى أداة مرجعية صلبة لقبول الأفكار ورفضها.

* إن أبلغ تصوير لحضارتنا هو اعتبارها حضارة (فهم)، وبالتالي يتعذر التفكير في نهضتنا من دون أخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار.

ملحق: حوار حول علم الطريقة

(مقتبس من سلسلة حوارات فهم الدين مع يوسف محسن¹)

س: يحيى محمد ابتكر علماً أسماه (علم الطريقة) ما هو هذا العلم؟ ما هي آلياته؟
كيفية اشتغاله في حقل الثقافة الدينية؟

ج: علم الطريقة هو علم يبحث في مناهج الفهم الديني بالدرس والتحليل. فهو لا يمارس الفهم ذاته، بل إن هذه الوظيفة هي ما تعنى بها المناهج، لكنه يمارس تحليل هذه المناهج بالذات، وبالتالي فتعامله مع الفهم هو تعامل غير مباشر، وهو في هذه الحالة يمارس ما أسميه (فهم الفهم). فهو يحدد مناهج الفهم كذلك التي تمّ تداولها خلال التراث، ليكشف عن ادواتها وآلياتها ومفاهيمها ومصادرها والاسس المعرفية التي تتقوم بها. وهو في هذا التحليل يعتمد على الربط القائم بين الذات القارئة والنص، فيدرس هذه العلاقة المحتملة في إنتاجها للفهم، تعويلاً على التفرقة بين الفهم والنص، فالفهم نتاج مشترك للنص والذات القارئة. فالآلية التي يعتمدها هذا العلم هي آلية الربط بين فعل الذات وتأثير النص لإنتاج الفهم. فكل منهج لا يمكنه تجاوز هذه الممارسة وهذا الدور، سواء في حقل الثقافة الدينية أو غيرها. وكل فكر لا يخلو من هذه العلاقة اللزومية للإرتباط الثنائي بين الذات الكاشفة والموضوع المنكشف لها. ولا شك إن مهمة علم الطريقة هي الكشف عن طبيعة هذا الإرتباط بين الذات والنص، إذ تختلف طبيعة هذا الإرتباط بين منهج وآخر، وهي المهمة التي تقع على عاتق دراسة علم الطريقة.

س: ما هي الأدوات المنهجية لهذا العلم، المقولات، المفاهيم؟

ج: لعلم الطريقة العديد من الأدوات المنهجية التي يستخدمها في تحليله لمناهج الفهم بما تتضمن من مقولات ومفاهيم. ومن ذلك فكرة الجهاز المعرفي كنسق قائم على خمسة أركان مترابطة، وهي كل من المصدر المعرفي، والأداة المنهجية، والمولدات والموجهات القبلية، والفهم، وأخيراً الإنتاج والتوليد المعرفي. ويركز فيما يتعلق بالمولدات والموجهات القبلية على ما أسميه الأصول المولدة، باعتبارها أهم ما في القبلات المتحركة في الفهم العلمي المنضبط. فالسخرية مثلاً هي أصل مولد للتفكير الفلسفي والعرفاني لدى الحضارة الإسلامية وما قبلها.

¹ ضمّن الباحث يوسف محسن هذه السلسلة في كتاب (استعمالات فهم الدين). وقبل ذلك تمّ نشرها لدى موقع فهم الدين عام 2013م: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=717>

وفي علم الطريقة تجري التفرقة بين علاقة القبلية بالفهم، وعلاقة النص بالفهم، ولكل منهما ادواته المنهاجية. فحول العلاقة الأخيرة يتبين ان هناك عنصراً جديداً يضاف إلى عنصري النص، وهما اللفظ والسياق كما متعارف عليه. فالعنصر الجديد هو ما اسميه (المجال). ولهذا المفهوم أهمية كبيرة على الصعيد الأدواني. فطبقاً له تصبح آليات الفهم أو القراءة للنص عبارة عن ثلاثة لا اثنتين يعبر عنهما عادة بالتفسير والتأويل، فيضاف إلى ذلك آلية جديدة هي الاستبطان أو الترميز. واطلق على هذه الأصناف الثلاثة للفهم أو القراءة كلاً من: الاستظهار والتأويل والاستبطان أو الترميز. والذي يعين طبيعة هذه الآليات هو المجال والظهور اللفظي، وهناك علاقات رياضية تحدد هذه الآليات كالذي فصلت الحديث عنها في (منطق فهم النص). وتتبين أهمية هذا التصنيف الثلاثي عند لحاظ ان التقسيمات التقليدية تخلط ما بين ممارسات تأويل النص الديني كما عند الكلاميين مثلاً، وبين جملة من ممارسات الباطنية والعرفاء في قراءاتهم للنص، فكلا المجموعتين من القراءات ينظر إليها بأنها تأويل، مع ان المجموعة الثانية لا تعود إلى التأويل بل إلى الاستبطان أو الترميز. والذي يحدد هذا التصنيف هو مفهوم المجال ذاته كاداة منهاجية.

كذلك من ضمن الأدوات المنهاجية إستخدامي للنص على ثلاثة مراتب متميزة، هي النص المجهول ونص النص ونص نص النص، فالأخير قائم على الثاني بنحو التفسير، والثاني قائم على الأول بنحو الإشارة.

هذا فيما يتعلق بالادوات المنهاجية للنص، أما ما يتعلق بالأدوات المنهاجية للقبلية فقد تمّ تصنيفها وتبيان أهميتها في التأثير على الفهم ضمن البحث الطرائقي. ومن ذلك التمييز بين القبلية التصورية والقبلية التصديقية، وكذا بين القبلية المشتركة والخاصة، وأيضاً بين القبلية المنضبطة وغير المنضبطة. كما تمّ التمييز بين ما يتأثر به الفهم وما ينتج عنه ضمن أربعة أقسام لها مفاهيم ومقولات مختلفة، هي سنن الفهم وقوانينه وقواعده ومستنبطاته... الخ.

يضاف إلى ما سبق الأدوات المنهاجية المتعلقة بمعايير الترجيح بين انساق الفهم ونظرياته. إذ يُستخدم في هذا المجال عدد من الأدوات المعتمدة كأداة المنطق، لا سيما المنطق الاستقرائي، والبحث المنطقي غير المباشر، واداة الواقع والوجدان العقلي العام... الخ.

س: كيف تمّ إيجاد هذا العلم؟

ج: كانت البداية هي الحديث عن مناهج الفهم الديني وليس العلم الخاص بهذه المناهج. ويمكن تأريخها ابتداءً من عام 1986، فقد اجريت تقسيماً رباعياً لمناهج التراث الإسلامي لنتاح الفرصة لوضع بديل منهجي. لكن تبين لي فيما بعد ان هناك

حاجة إلى علم يتكفل بدراسة هذه المناهج ضمن ضوابط معقولة. ويمكن تحديد هذا العمل عند كتابتي لـ (مدخل إلى فهم الإسلام) بداية التسعينات، إذ كان القسم الأول منه يدور حول علم الطريقة، لكن الحال تطور فيما بعد وظهرت تفاصيل كثيرة حوله، كالذي يبدو في الطبعة الثالثة للمدخل، وكما جاء أيضاً في (منطق فهم النص). وفي المدخل تجد إشارة إلى كون العلوم تنشأ من الناحية التاريخية قبل ولادة المنطق والمنهج المتعلق بها. وينطبق هذا الحال عما فعلته حول علم الطريقة. ففي البدء درست المناهج التراثية، لكنني شعرت فيما بعد بضرورة البحث حول العلم الذي يقوم بدراسة هذه المناهج وفق معايير مناسبة، وهو ما سميته علم الطريقة.

س: من خلال هذا العلم (علم الطريقة) إلى أين وصل مشروعكم الفكري؟

ج: يعتبر علم الطريقة مشروع يهدف إلى تحديد معالم مشروع آخر متم له، فهو علم منطقي أشبه باصول الفقه في علاقتها بالفقه. إذ يُعنى بتحليل مناهج الفهم، والغرض منه تأسيس منهج مناسب ينسجم مع المعايير التي يعتمدها. وهو في هذه المهمة يتجاوز الطرح المذهبي الأيديولوجي، لكونه يتعامل مع مناهج قابلة للتطبيق على المذاهب دون تمايز. لذلك تم إخضاع مختلف المناهج التراثية للتحليل والنقد، وقد شغلت هذه المادة ما يقارب ثلاثة كتب من المشروع، وهي: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، والعقل والبيان والإشكاليات الدينية، فضلاً عما جاء في أغلب مضامين مدخل إلى فهم الإسلام. هذا بالإضافة إلى وضع البديل المنهجي المتمثل في ما أطلق عليه النظام الواقعي، وهو يشغل كتابين متكاملين هما: جدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع.

س: هل من الممكن أن تحدثنا عن النمو والترابط بين أعمالكم الفكرية؟

ج: إذا كان المقصود من السؤال هو الحديث عن مختلف هذه الأعمال فقد تنتشعب إلى مجالات عدة. فبعض الأعمال يعود إلى مرحلة الشباب، مثل الكتب التالية: الداروينية عرض وتحليل، والتصوير الإسلامي للمجتمع، ودور اللاشعور في الحياة، وهي أعمال مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض. كما هناك أعمال نالت شيئاً من النمو والتطور، وبعضها كان يتضمن الترابط ضمن مشروع متكامل.

فحول الأعمال التي صادفها التطور تلك المتعلقة بدراساتي حول الشهيد الصدر. فقد تجسد أول إرتباطي بفكره عبر مقالة نشرتها في مجلة الغدير اللبنانية عام 1981 بعنوان (حياة المفكر محمد باقر الصدر). وكان من المزمع وقتها ان نشر في هذه المجلة سلسلة حلقات تتناول خلاصة أفكار الصدر الواردة في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. لكن المجلة توقفت عن الصدور. ثم بعد ذلك كتبت مقالة حول أهم التغيرات الفكرية التي طرأت للصدر فيما جاء في كتاب فلسفتنا مقارنة بكتابه اللاحق الأسس

المنطقية للاستقراء، وهي بعنوان (نظرات فلسفية في فكر الامام الصدر). وبعدها نشرت كتابي الأول عنه بعنوان الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق عام 1985، إذ اضفت إليه تغيرات جوهرية أخرى لاحت الأسس المنطقية للاستقراء، بل أطاحت بالأساس الذي قامت عليه نظرية الصدر في الكتاب، كما وردت في كتيبه اللاحق (بحث حول المهدي)، وهو ما دعاني إلى أفراد الحديث عن مثل هذه التغيرات في مقالة متأخرة بعنوان (المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر)، وقد نُشرت في مجلة قضايا إسلامية معاصرة عام 2000. وكان من المقرر وقتها ان كتابي الأنف الذكر يشغل جزءاً من خمسة اجزاء، إذ تضمن الكتاب مجمل أفكار الصدر وموقفه من المنطق الارسطي فقط. لكن بعد سنتين انجزت دراسة شاملة حول الكتاب سميته (الاستقراء والمنطق الذاتي) عام 1987، وكان من المفترض ان ينشر في دار الاضواء، وبقي لديهم مدة ثلاث سنوات تحت الانتظار، مما دعاني إلى سحبه، ولم تتح لي فرصة نشره إلا عام 2005، بعد ان اضفت إليه الشيء الكثير مما يتعلق بالدراسات الغربية. وكان أبرز ما جاء في هذا الكتاب نظريتي حول تفسير الاحتمال، بالإضافة إلى موقعي الخاص من الدليل الاستقرائي ونقدي لفكر الغربيين وفكر استاذنا السيد الصدر أيضاً. ثم بعد ذلك دَوَّنت تعليقات في هامش كتاب الأسس المنطقية للاستقراء الذي نشرته مؤسسة العارف عام 2008. هذا وما زال لدي شيء اضافي حول الموضوع، ويتعلق بدراسة نقدية جاهزة لم تنشر بعد، وهي بعنوان (اساليب التوالد المعرفي). ففي البداية وقبل البدء بالبحث ظننت بأن من الممكن إضافة شيء جديد لما قدمه هذا المفكر دون المساس ببعض الأسس التي قام عليها كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء)، وهو ما يتعلق بالإفتراضات العلمية، لكن عندما بدأت بدراسة الموضوع بدا لي ان المسألة اعمق مما اشرت إليه، فقد ظهر لي بأن هناك رؤية نقدية مخالفة لما جاء في هذا الكتاب القيم، بل وهناك عدد من الاضافات في الموضوع..

أما حول أعمال المترابطة فبعضها يتعلق بما كتبتة حول علاقة المثقف الديني بالفقيه، فيما يخص البعض الآخر ما جاء في مشروع العمر (المنهج في فهم الإسلام). فحول علاقة المثقف بالفقيه سبق ان نشرت كتاباً بعنوان (الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر) عام 1996، وفي البداية كانت الفكرة هي كتابة مقال موسع حول طريقة النظر التي يمكن ان يلتزم بها المثقف الديني عوض التقليد الذي يُطالب به من قبل الفقهاء، وهي دعوة تتجاوز ما تعارف لدى الفقهاء من الحصر المعروف في عمل المكلف بين الإجتهد والتقليد والاحتياط. لكن الفكرة انبسطت وتوسعت إلى الكتاب المشار إليه. ثم بعد ذلك اكتشفت بأن العلاقة بين المثقف الديني والفقيه لا تنحصر في (النظر)، بل هناك طريقة أخرى مختلفة للمثقف. ففي (النظر) يظل المثقف تابعاً للفقيه وان لم يقلده، في حين يصبح للمثقف وفق العلاقة الثانية نوع من الإجتهد ينافس فيه إجتهد الفقيه، مما يجعل العلاقة بينهما يشوبها القطيعة والصدية وفق مرتكزاتهما المعرفية التي يستندان إليها، وبذلك وضعت كتاب (القطيعة بين المثقف والفقيه) المنشور عام 2005،

والتي ستظهر طبعته الثانية المزيّدة والمنقّحة لدى إفريقيا الشرق هذه الأيام. وقبل ذلك نشرت منه دراستين مطولتين في مجلة الوعي المعاصر عامي 2002 و2003، وهما على التوالي: نشأة المثقف وقضية الإصلاح الديني، ومقارنة بين العقل المثقف والعقل الفقيه.

أما حول مشروع العمر (المنهج في فهم الإسلام). فقد تمثلت البداية - كما قلت - بالبحث عن مناهج الفكر الإسلامي مع إضافة منهجي الخاص، وكنت أطلق عليه المنهج الواقعي وإن لم اكتب عنه شيئاً حينها. فكان المقدر خمسة مناهج مختلفة. لكن الفكرة تطورت إلى بحث النظم المعرفية للفهم والتي تحتضن المناهج على ان يتقدمها الحديث عن علم الطريقة. وهكذا كانت البداية بكتاب مدخل إلى فهم الإسلام.

والمقدر ان هذا المشروع يتجسد في خمسة مجلدات واحد منها يخص علم الطريقة، وثلاثة منها تتناول نظم الفهم التراثية، أما الأخير فهو النظام الواقعي المقترح. ولا شك إن أغلب هذه المجلدات قد نشرت بصورة مستقلة. وأنا الآن بصدد إكمال المجلد المتعلق بعلم الطريقة¹، فمواده متوفرة لدى كتاب منطق فهم النص والقسم الأول من كتاب مدخل إلى فهم الإسلام، وبقي فصل أخير أخذ يتوسع بهيئة كتاب، ويتعلق بمقارنة منهج الفهم الديني بمنهج العلم الطبيعي كما يتمثل في الفيزياء المعاصرة². أما نشر هذه المجلدات الخمسة ضمن عنوان موحد للمشروع فيبدو انه سيتأخر لظروف لها علاقة بدار النشر.

يبقى إنني لم أتحدث عن كتاب مشكلة الحديث ولا عن كتاب نقد العقل العربي في الميزان. فالأخير هو كتاب نقدي لمشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، وقد استفدت منه كما في طرحه المنهجي وابداعه المفاهيمي. أما مشكلة الحديث فكنت بصدد كتابة فصل لـ (العقل والبيان والإشكاليات الدينية) حول الحديث، لكنه توسع فنشرته ككتاب مستقل.

س: هل يمثل مشروعكم إعادة النظر في النظام المعرفي الإسلامي خارج الأطر التقليدية الأيديولوجية؟

ج: نعم ان المشروع يعمل على إعادة النظر في النظم المعرفية الإسلامية التقليدية، لكنه يرمي إلى اوسع من ذلك أيضاً، فمهمته البحث في الفهم الديني أو الفكر الإسلامي بغض النظر إن كان هذا الفهم والفكر تقليدياً أو غير تقليدي، أي إن كان يمت إلى

¹ وهو كتابنا الحالي هذا.

² صدر هذا الكتاب بعنوان (منهج العلم والفهم الديني) عام 2014م..

التراث بصلة أو لا يمت إليه. فهو من الناحية المبدئية يتعامل مع مختلف ضروب الفهم وفقاً لعلم الطريقة.

س: من المعروف ان أي عملية (فهم) أو (فهم الفهم) للدين والتي يقوم بها (العلماء الدينيين، الفقهاء، المثقفين، مراكز إنتاج المعرفة الدينية) تعد أحد مشاريع الهيمنة على الرأسمال المقدس وهذا معناه إن القوة والهيمنة تكمن في قلب أي مشروع فهم وأنا شخصياً انظر إلى تلك العملية والتي تسمى فهم بوصفها بناءات تاريخية معرفية بشرية للمقدس، أين يكمن نسق الهيمنة وامتلاك الحقيقة في مشروع يحيى محمد؟

ج: اعتبر ان مركز القوة التي يمتلكها المشروع بالمعنى الذي اشترتم إليه يتمثل في اطروحتي حول الواقع وعلاقته بالنص، وهي علاقة تكاد تكون مغيبة في تراثنا الإسلامي، إلا بنحو الاسقاط، بمعنى اسقاط النص على الواقع. لذلك طرحت نظاماً بديلاً عن النظم المتعارف عليها تراثياً، وهو النظام الواقعي كما في جدلية الخطاب والواقع وفهم الدين والواقع، فهما يندرجان ضمن حقل هذا النظام. فالتركيز على الواقع في الفهم يتخذ رأس مال معنوي للمشروع الخاص بالفهم الديني.

س: الخيط الناظم لمشروع يحيى محمد يتمحور حول سؤال فهم الدين أو فهم الفهم هل إن مشروعكم ينتج هذا الفهم خارج إطار المؤسسات الرسمية الدينية؟

ج: للمشروع بشكل عام محاور ثلاثة: فهو من جانب يقدم منهجاً للفهم في قبال مناهج الفهم التراثية، أو تلك التي تتبناها المؤسسات الرسمية الدينية. كما انه من جانب يقوم بتحليل هذه المناهج ونقدها تحت مبضع علم الطريقة. كذلك انه متكفل في ابراز علم الطريقة كعلم عام يتناول مختلف مناهج الفهم والفكر بالدرس والتحليل.

س: كما يقول حسن حنفي إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة مركزية هناك (نص مقدس) إذن إن تاريخ الفكر لدينا بوجوده إلى فهم هذا النص فهي إذن حضارة (فهم) هل ترى إن أي نهضة في العالم الإسلامي لا بد أن تمر بفهم جديد؟

ج: هذا ما أراه، وهو ان حضارتنا هي بالفعل حضارة فهم. وان أي نهضة لا تؤتي اكلها ما لم تشغل على هذا الفهم، لكن ليس فقط بتقديم فهم في قبال فهم آخر، بل تحويل عمليات الفهم إلى برامج يقوم بدراستها علم الطريقة، وذلك للحصول على منهج جديد ومناسب للفهم.

س: ألم ترَ معي إن (الفهم) المطلوب الآن لا بد أن يقوم على تفكيك مركزية الخطاب؟

ج: بل أرى ان التفكير المطلوب حالياً ينبغي ان يقوم على فهم الخطاب لا الخطاب ذاته. واقصد بذلك الفهم السائد؛ فهو ما يحتاج إلى تفكير وازاحة؛ لحمله الكثير من القصور والعجز عن معالجة مشاكل الإنسان ومواكبة تطورات الحياة.

س: دعنا نقول إننا عدنا إلى فهم الخطاب وماذا بعد؟ هل من أجل تجاوزه؟

ج: ان الفهم باطلاق لا يمكن تجاوزه إلا بتجاوز الخطاب الديني ذاته، إنما المطلوب هو تجاوز الفهم التقليدي السائد بفهم حضاري يناسب نص الخطاب من جهة، والواقع من جهة ثانية.

س: كيف نعيد فهم (الدين) في الأنظمة المعرفية الإسلامية، والتي تتمحور حول مفاهيم وعلاقات اقتصادية تشكل رؤية للعالم الواقعي (التاريخ، الهوية)، والعلاقة بين هذه المستويات والنظام الفوق- طبيعاتي؟

ج: يبدو لي ان البحث الأهم هو البحث الداخلي الجواني لا الخارجي البراني. فهناك علاقات داخلية لنظم المعرفة هي ما تؤسس عملية الفهم وفقاً لاصول معرفية تبدو مستقلة نسبياً عن التأثيرات الخارجية أو البرانية. فمثلاً عندما يختلف الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة بعضهم عن البعض في تحديد طبيعة العدالة ومنها العدالة الإلهية، فإن ذلك لا يمكن صياغته وفقاً للتأثيرات الاقتصادية أو غيرها من العوامل الخارجية، بل ما يحدد هذا المفهوم هو الأصل المولد لكل من هذه الإتجاهات الثلاثة.

س: تتميز عمليات (فهم الدين) بـ«خطاب لغوي» منظومة لغوية خاصة يمكن تحويلها واستبدالها وقراءتها كـ خطابات أيديولوجية للكشف عن وظيفتها». أتساءل معك ما هي الوظيفة التي تعطيها لمشروعكم؟

ج: لا شك إن المشروع الذي اقدمه حريص على الطرح الإبستمولوجي كوظيفة تقابل الوظيفة التي يعنى بها التفكير الأيديولوجي. فهو إذ يضع مقدمات للفهم عامة كما تتمثل في علم الطريقة إنما يريد من ذلك العمل تحت الإطار الإبستمولوجي. وهو إذ يقدم بديلاً معرفياً للفهم عبر طرحه لنظام الواقع إنما يجدد بذلك ما كان الخطاب الديني يعتمد عليه في الأحكام عبر آلية الجدل بين الخطاب والواقع وعلاقة ذلك بالمقاصد.

س: تشكل الإسلام كجماعات دينية لها نظمها ومعتقداتها الخاصة، شيد كل منها حدودها الأيديولوجية التي تفصلها عن الجماعات الأخرى داخل الحقل المجتمعي، وتبني تمايزها في الرموز التاريخية والأسطورية وحقل الهوية، إذ اعتمدت هذه الجماعات آليات (الفهم) هل يحاول مشروعكم وأعمالكم الفكرية توحيد الفهم؟

ج: لا ليس الغرض من مشروعى توحيد الفهم، بل فكرة التوحيد هنا مستحيلة بالفعل، إنما الغرض هو النقد الجذري للفهم المتوارث، واستبدال الطرح مما كان مذهبياً مؤدجاً إلى طرْح منهجى إستمولوجى. طبعاً مع تقديم البديل المنهجى.

س: أنت تقوم بحركة ضخمة من النقد الفلسفى والعلمى للتراث الدينى، بوصفه أول حقول الاشتغال النقدي. هل تقدم قراءة جديدة عن (الطبيعة) (الإنسان) (العالم) أو إيجاد علاقة بين الدين وموقعه من نظام الواقع المجتمعى؟

ج: ما استهدفه خلال المشروع هو إيجاد هذه العلاقة بين الدين والواقع، ومنه الواقع الاجتماعى. لكن ذلك إنما يكون من خلال تحليل الواقع والكشف عن أبعاده المختلفة. فقد كانت العلاقة التفاعلية بين الخطاب الدينى والواقع حميمة للغاية، لكنها انفصلت عندما تجرد الخطاب عن الواقع بفعل انتهاء الأخير وتدوين الأول بهيئة نص مكتوب. وحينذاك توفرت الفرصة لظهور مرحلة تاريخية جديدة اعتبرت النص الدينى حقيقة كاملة لا تحتاج إلى اعتبارات الواقع وتغيراته، الأمر الذى تكذبه علاقة الجدل بين الخطاب والواقع.. فما عدا مما بدا!!

س: فى كتابكم (مدخل إلى فهم الإسلام)، تحاول فهم أى إسلام، هل هو الإسلام الأحادى (النسخة المطلقة) أم الإسلام الأنثربولوجى المتعدد والمتنوع؟

ج: لم أتطرق فى مشروعى إلى الإسلام الأنثربوبى، وعندما تناولت التعددية فى الفهم، لم أنطلق وفقاً لتعدييات الإسلام كالذى اهتم به محمد اركون، إنما عالجت العلاقة بين الإسلام كوجود أحادى مستقل والفهم الذى هو بطبيعته متعدد. وبالتالي فحينما يقال إن هناك تعدداً فى الإسلام، أو أن هناك إسلاميات متعددة، إنما يقصد بذلك تعدد الفهم. وأنا لا أميل إلى اصطلاح الإسلام المتعدد، طالما التزم البحث الإستمولوجى، لأنه يؤهم بجعل العلاقة بين الفهم والإسلام علاقة متوازية، فى حين من الناحية الإستمومية أن العلاقة بينهما إعتماضية، أحدهما أصل والآخر يبنى تصوراتهِ عليه دون موازاة له، حتى لو كانت العلاقة من حيث إعتقادات الناس معكوسة أو مقلوبة. فالأتباع والمقلدون كثيراً ما يجعلون من الفهم أصلاً ومن الإسلام فرعاً، مثلما ينقل عن بعض المقلدين المتأخرين فى المذهب الحنفى، إذ اشتهر قولهم: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح. فهم يجعلون من رأى زعماء المذهب أصلاً، وكأنه هو الإسلام بالذات، فى حين يعتبرون النص الدينى معتمداً عليه، فتكون المسألة مقلوبة. واعتقد أن هذا الحال يرد فى مختلف المذاهب الإسلامية طالما أنها تعول على التقليد. فالأصل المتبع هو الفقيه أو المرجع الفلانى، أما الدراية الدينية فلا تعد شيئاً قبال هذا الأصل المقلوب.

س: (الفهم ليس الدين) أتساءل هنا ما هو الدين؟ ما هو موقع الفهم من الدين؟
ما هو موقع الدين من الفهم؟ كيف نردم هذه الهوة بين الفهم والدين؟

ج: الدين هو رسالة سماوية تستهدف ربط توجهات الإنسان بالخالق وإصلاح حركته، وتتوسل بأداة اللغة المعبر عنها بالخطاب أو النص.

أما الفهم فهو ذلك التصور المتعلق بالنص الديني. فالنص هو أداة الدين، أو هو الجسد الذي يحمل روح الدين ومعنى الرسالة. وبالتالي لا يصح ان يكون فهم الدين بمعزل عن اداته المتمثلة بالنص. وإذا ما اعترفنا بأن رسالة الدين تتوسل باللغة أو النص؛ فإن كل طرح يبعد الدين عن النص أو الخطاب لا يعد فهماً.

وعلاقة الفهم بالنص ليست علاقة تضائية عقلية مثل علاقة العلة بالمعلول، فعند إفتراض العلة لا بد من إفتراض المعلول، والعكس صحيح أيضاً، إنما هي علاقة واقعية، فعند وجود النص يوجد الفهم، وان الفهم بذلك لا يمكن ان يكون بغير نص، باعتبار ان النص هو موضوع الفهم.

ونحن نستخدم هنا اصطلاح (الفهم) بالمعنى الضيق أو المنحصر في علاقته بالنص، وحيث موضوعنا هو الدين، لذا فالمقصود بالنص هو النص الديني وليس مطلق النص. أما سائر التصورات الذهنية فقد اعتدْتُ أن أطلق عليها اصطلاحات أخرى مختلفة. فمثلاً استخدم اصطلاح (الإدراك) في التعبير عن العلاقة التي تربط الذهن بموضوعات الأشياء الخارجية، وعندما يصل الأمر إلى التحليل العلمي كالذي يزاوُل من خلال التجارب والإختبارات وما إليها فإني استخدم اصطلاح (العلم)، للتمييز بينه وبين الإدراك الخاص بالأشياء، وكذا تمييز ذلك عن فهم النص، وإلا من حيث العموم فكل هذه العمليات يمكن ان يطلق عليها: فهم وإدراك وعلم وتفسير وغير ذلك، باعتبارها تمثلات للذهن في علاقته بالآخر.

والنتيجة هي ان الفهم غير الدين، والدين غير الفهم، فأحدهما موضوع للآخر من دون عكس. ومثلما ان الدين سابق على الفهم المتعلق به من حيث الوجود والثبوت، فإنه في المقابل يكون الفهم سابقاً على الدين من حيث التصور الذهني. بمعنى اننا نتعامل مع الفهم مباشرة، ومع الدين بغير مباشرة، فالفهم هنا سابق على الدين، إذ يمثل الصورة الحضورية في الذهن، اما الدين فهو موضوع خارج الذهن، وعند تحويله إلى الذهن فإنه لا ينقلب مما هو وجود خارجي إلى وجود ذهني، بل تنعكس تمثلاته في الذهن مما نطلق عليه الفهم، فالفهم هو صورة الدين لا الدين ذاته.. وهنا تكمن الهوة، إذ كيف يمكن ردمها؟ فالمسافة بينهما هي مسافة الشيء لذاتنا والشيء في ذاته. فكل ما يمكن تحصيله لا يصل إلى مرتبة الدين كما هو في ذاته، بل أقصى ما يمكن تحصيله هو الزعم بوجود تطابق بين الصورة الذهنية للدين مع الوجود الموضوعي له. والسؤال

هو كيف يمكن تحقيق مثل هذا التطابق وحاجز الهوة حاضر على الدوام؟ كيف يمكن ان نرى الأشياء كما هي، وكما في الدعاء ربي ارنا الأشياء كما هي.. طالما لا يمكن ان نخرج من رؤوسنا لنرى إن كان هناك شيء كما يتمنى البعض.

ان هذه القضية تثير لدى الذهن أمرين متعاكسين، أحدهما يعبد الطريق للكشف عن الشيء كما هو، ومنه الكشف عن الدين أو المعنى المتعلق بنصه وخطابه، والآخر معيق. فكلاهما يستند اليهما الذهن في إرتباطه بالدين أو بنصه المقروء. وكثيراً ما يجري التركيز على الأمر المعيق، لوجود حواجز وحجب كثيرة تمنع من معرفة النص أو الدين كما هو، ومن هذه الحواجز حاجز اللغة والثقافة والتقليد والفواصل التاريخية وما تتضمنه من حجب معرفية، فضلاً عن التأثيرات النفسية والأيدولوجية وغيرها مما تدخل ضمن التأثيرات الذاتية. وحتى في أدبيات ما بعد الحداثة تجد التركيز منصّباً على مثل هذه الحواجز الذاتية، وقد يصل البعض إلى غاية الغلو في التأكيد على استحالة معرفة النص الأدبي – ومنه النص الديني – كما هو، سواء على النحو النقائضي كما في تفكيكية دريدا، أو على النحو البراجماتي كما في برجماتية رورتي، أو على انحاء أخرى من الاعتبارات، كالذي يدلي به أصحاب سييسولوجيا النصوص، ومثلهم أصحاب السايكولوجيا الثقافية. وحتى المعتدلين من أصحاب هذه القراءات تجدهم لم يتخلصوا من تلك الهوة، مثل غادامير - وكذا ريكور - في ما يطلق عليه بانصهار الأفاق: أفق النص وأفق القارئ، أو دمج أفقي الماضي والحاضر.

ومن وجهة نظرنا ان الموضوع مرتبط بالجهاز المنطقي لدى الذهن البشري، كما يتمثل في الاعتبارات الاستقرائية والتقديرية الاحتمالية، فاعتماداً على مثل هذا الجهاز يمكن الوصول إلى حالة وسطى، فمع الاعتراف بوجود سائر الحواجز المعيقة التي تمنع من امتثال النص كما هو، فإن من الممكن اختراق هذه الحواجز لامتناه كما هو في بعض تجلياته لا كلها. وقد يفيد التعبير – هنا - بأنه لا يمكننا ان نحيط بالنص، بل كل ما يمكننا تحصيله هو تذوقه. ولا شك إن عدم الاحاطة بالنص يجعل مرد التفاسير جميعاً إلى التخمينات المفتوحة بلا حدود، في حين إن بتذوق النص تتحقق حالة التدبر كما يتحدث عنها القرآن الكريم. وقد نستثني من ذلك النصوص الجزئية ذات الطابع الحسي المألوف، فهي مما يمكن الاكتفاء بمعناها أحياناً دون حاجة للمزيد، لكنها لا تشكل قضايا إشكالية باعتبارها مألوفة وواضحة وفقاً للحس، خلافاً للنصوص ذات العلاقات الوشيجة والمتباينة، فضلاً عن تلك التي تبتعد عن الحس.

س: الفهم هو الأداة البشرية التي تتحول من خلالها (النصوص والخطابات المقدسة) إلى ممارسات اقتصادية واجتماعية وفكرية وسلوكيات ونظم وشرائع، كيف تجري تلك العملية المعقدة؟ من هو الشخص الذي يكون قيماً على تلك العملية (المثقف، الفقيه، مراكز إنتاج المعارف الدينية)؟

ج: ربما يخرج هذا السؤال عن المعنى التنظيري للفهم ليدخلنا في الجانب التطبيقي.. فكل هذه الرموز تمارس أشكالاً مختلفة للفهم الديني.. ولكل منها ادواتها ومعاييرها، كما انها تتنافس حول امتثالها للدين أو نصه المقدس. وطالما ان المسألة تطبيقية فإنها تعود إلى حجم السلطة التي تهيء لمثل هذه الرموز القيام بدورها في تجسيد فهمها للدين. وهو أمر يحتاج إلى لحاظ الواقع لرصد أي منها يمارس القيمومة في فرض فهمه على الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها وبغض النظر عن قيمة هذا الفهم إن كان موفقاً على الصعيد النظري أم لا. لكن من الممكن ان نقارن بين تصورات هذه الرموز كالذي جاء في كتابي (القطيعة بين المثقف والفقير).

س: ما هي القواعد المنطقية والشروط القبلية التي تتحكم بآليات الفهم؟

ج: قد يخطئ البعض حينما يتصور بأن آلية الفهم تعتمد على النص فحسب. فما يتحكم في هذه الآلية، بالإضافة إلى عناصر النص، شروط ومسلمات قبلية ومنها قواعد منطقية، سواء جرى ذلك بوعي أو بغير وعي. فمع ان لقارئ النص حرية في ارتكازه على بعض القبلات دون الأخرى، إلا انه ليس له الحرية في تجاوز القبلات باطلاق، بمعنى انه لا بد من الإعتماد على بعضها، فالقواعد القبلية لا غنى عنها. وابرز هذه القبلات المعتمدة في الفهم، وكذلك في الإدراك وفي العلم، قاعدة الاستقرار والتقدير الاحتمالية، فهي قاعدة منطقية لا يتمكن الذهن من أن يتغاضى عنها كلياً. فأغلب معارفنا وفهمنا إنما يستند إليها. ونستطيع ان نقول بأن مثل هذه القاعدة القبلية هي موضع اشتراك البشر خلافاً لغالب القواعد القبلية التي تتصف بالخصوصية والانتقاء.

س: في العالم العربي الإسلامي انطلقت مجموعة كبيرة من المشاريع الفكرية لفهم الخطاب الديني (حسن حنفي، حامد أبو زيد، محمد أركون...) ما هي مآخذكم على تلك المشاريع الفكرية؟

ج: إن بعض هذه المشاريع كانت متخمة بالتفاصيل دون الطرح المنهجي، وهي بالإضافة إلى ذلك مشحونة بالطرح الأيديولوجي، ولم تقدم في تصوري شيئاً جديداً سوى الدوران حول التراث ذاته، كما هو الحال مع مشروع حسن حنفي. وحتى عندما وعد بتقديم رؤية جديدة حول علاقة الواقع بالنص فإنه لم يفارق موضوعات علم أصول الفقه تقريباً.

وعلى عكسه مشروع محمد أركون الذي كان يفتقر إلى التفاصيل الكلية للتراث وبقي غارقاً في الجهاز المفاهيمي للعلوم الإنسانية بغية تطبيقها على فهم النص الديني ومن ثم الكشف عن اختلاف النتائج المرجوة عن نتائج الفهم التراثي، لكنه هو الآخر لم يتجاوز مرحلة الوعود من دون تنفيذ.

أما مشروع نصر حامد أبو زيد فقد تناول التراث بشيء من الإنتقاء والتجزئة، أي دون المنهج الكلية والشمول التي أعدها أساسية في هذا المجال. وتبقى ايجابيته كونه اهتم بتقديم فهم منهجي للنص، إعتماً على الواقع المتمثل في ثقافة العرب وقت نزول الخطاب، رغم ان هذا المنهج قد اودى به إلى شيء من المفارقة والتناقض كالذي بينته في (جدلية الخطاب والواقع).

وفي الحقيقة مازلت أرى ان أهم المشاريع الفكرية خلال القرنين الماضيين هو مشروع محمد عابد الجابري لمنهجيته وشموليته كالذي عرضه في الجزئين الاولين من كتابه (نقد العقل العربي) وعدد من كتبه الأخرى. لكنه مع ذلك قد سلط الضوء على التراث العربي الإسلامي ولم يكن معنياً بفهم النص الديني الذي هو قطب الرحي من التراث، أو هو الأساس الذي تغذى على مائدته هذا التراث. والأهم من ذلك إنه غارق في التناقضات والتحيزات كالذي فصلت الحديث عنه في (نقد العقل العربي في الميزان).

س: هل تعاني تلك المشاريع الفكرية من نقص في الأدوات المنهجية؟ هل استطاعت فهم الخطاب الديني؟

ج: لنقل بأن هناك موضوعين للمشاريع الفكرية المطروحة، أحدهما معني بالتراث وبغض النظر عن فهم الخطاب الديني، كما هو واضح في مشروع الجابري حول نقد العقل العربي، اما الآخر فهو معني بهذا الفهم كالذي طرحه حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص). وبالتالي انه رغم جدية المشروع الأول إلا انه لم يقترب من الرؤية الكلية لفهم النص أو الخطاب، ورغم ان معالجته كانت منهجية، لكنها عانت من النقص في الروح الإبتيمية، إذ إنها غارقة في الأيديولوجيا من خلال التحيزات مما اوقعها في المفارقات المفضوحة، وهذا هو عيبها. اما مشروع (مفهوم النص) لحامد أبو زيد فقد كان يعاني من التضيق ومن ثم النقص في ادواته المنهجية، فبناءً عليه يكون النص الديني منتجاً كلياً من خلال الواقع التاريخي، أو هو نسخة مطابقة للثقافة الانثروبوية من الواقع العربي وقت نزول الخطاب، بلا قابلية على التحرر.

س: تطرح موضوع الإستراتيجية لفهم الخطاب؟ ما هي هذه الإستراتيجية؟ ما هي الخطط الإبتيمية لصياغة التصورات المنهجية للتخلص من أزمت الفكر؟

ج: إن أغلب المشاريع المطروحة في الساحة العربية والإسلامية هي مشاريع لها استراتيجية تتعلق بالتراث الإسلامي كتراث وبمعزل عن فهم الخطاب الديني من الناحية الكلية، كما لا توجد مشاريع تهتم بالتنظيم المنهجي للفكر الديني وفقاً لاستراتيجية فهم الخطاب كشغل أساس. وهو الأمر الذي يهمننا، فما نرمي إليه من استراتيجية إنما يتعلق بفهم الخطاب ذاته كشغل للفكر الديني وفقاً للاعتبارات

المنهجية. وما دراستنا للتراث منهجياً إلا لاجل هذا الفهم بالخصوص. وبالتالي كانت الخطة الموضوعية هي تناول الفهم منهجياً عبر العلم الجديد الموضوع لهذا الغرض، والذي سمّيته علم الطريقة. فهو مفتاح هذه الاستراتيجية عبر تناول مناهج الفهم التراثية، بل والبحث عن مناهج الفهم الممكنة للتخفيف من أزمات الفكر التي نمر بها. ويبقى الهدف المثالي والشاغل الذي لا ينقطع هو التخلص من مثل هذه الأزمات عبر البحث عن طرق التفكير المناسبة في الفهم الديني. فالخطط الإبتيمية لصياغة التصورات المنهجية هي ما يهتم بها علم الطريقة من خلال جملة من الاقتراحات؛ بغية توليد منهج أو نظام للفهم يفوق نُظم الفهم المطروحة، مما قد يخفف من حدة الأزمات الفكرية، ومن ذلك ما طرحناه حول المعايير المعتمدة في تقويم انساق الفهم في (منطق فهم النص). كذلك وضعنا نظاماً يختلف عن النُظم السائدة وهو بعنوان (النظام الواقعي) كما جاء في كتابي (جدلية الخطاب والواقع) و (فهم الدين والواقع). وخلال هذه التصورات كنّا نسعى لتأسيس الفهم على ركائز واقعية ومنطقية ووجدانية يتفق عليها العقلاء من الناحية المبدئية. فهي ركيزتنا الأساسية للتخفيف من أزمات الفكر والمحور المشترك لاقتناع المقابل.

س: هذا الفهم الجديد الذي تريد طرحه للخطاب الديني الم يكن وليد أزمة هذا الفكر؟ ألم يحمل داخل نواته أزمات ممكنة؟

ج: بلا شك إن هذا الفهم جاء نتاج أزمة الفكر التي عشناها وشهدناها بوضوح. وهو فهم يمكن أن يحمل داخله أزمات جديدة.. فمن الناحية المبدئية إن ذلك ممكن تماماً.. وسبق أن اشرت إلى أن التخلص من مطلق الأزمات هو هدف مثالي لا يمكن تحقيقه، فكل ما يمكننا فعله هو البحث عن سبل تخفيف هذه الأزمات. لكن ما يميز مشروعنا هو مراعاة المشتركات العامة التي يركز عليها الفكر البشري، والتي جعلتها أساساً للبحث. ففي الحقيقة أن مشروعنا يتضمن عمليتين إحداهما أساسية وأرى أن من الضروري الارتكاز عليها، وهي لا تتضمن في حد ذاتها القيام على منهج أو نظام للفهم في قبال آخر، كل ما هنالك أن هناك أساساً منطقياً لا بد من مراعاتها، وأن هناك اقتراحات معقولة يتقبلها ذهن البشري كأساس للإعتماد مبدئياً، وهو ما يتعلق بعلم الطريقة. فهذا العلم يتعالى على المناهج والنُظم المعرفية ومنها نُظم الفهم. وهو يُخضع هذه المناهج والنُظم للدراسة والتحليل لغرض معرفة كفاءتها ضمن معايير مشتركة لا يتردد العقلاء في قبولها من الناحية المبدئية. أما العملية الثانية فهي التي يمكن أن تكون محط البحث والدراسة من زاوية أزمة الفكر، واقصد بذلك المنهج الذي اعتمدته في الفهم الديني، فما مدى راحة هذا النظام مقارنة بالنُظم المعروفة للفهم؟ وما مدى صلاحيته للتخلص من أزمات الفكر؟ كذلك ما حجم ما وقاه من المتطلبات المنهجية التي يقترحها علم الطريقة؟

س: هناك مستويات للمعرفة كما تطرحها أولاً فهم النص أو الخطاب، ثانياً التأسيس القبلي للنظر والمتمثل في القبلية الأساسية للنص أو الخطاب، ثالثاً: التوليد والإنتاج المعرفي، أي ثلاث عمليات كبرى، فهم، تأسيس، إنتاج، بودي شرح هذه العملية المعقدة والتي تشكل حجر الزاوية في مدخل فهم الخطاب؟

ج: سبق ان اوضحت المقصود من الفهم، فهو معنى النص لدى ذهن القارئ، وبالتالي فإنه قائم على النص، ولولا الأخير ما كان يمكن ان نقول بأن هناك فهماً للنص. لكن الفهم ليس نتاج النص وحده، فهناك قبلات معرفية مسبقة لدى الذهن، وقد تعبر هذه القبلات عن قضايا عقلية أو وجودية أو واقعية أو علمية أو غيرها، والقارئ لا يأتي إلى النص كصفحة بيضاء دون هذه القبلات، فلولاها ما كان بالامكان قراءة النص أو فهمه، فبفضل القبلات يمكن بلوغ الفهم. وهذه القبلات بعضها يتأسس على البعض الآخر، فهي ذات أصناف كثيرة، وبعضها أساسية للمعرفة والفهم، في حين إن بعضها الآخر منتج عنها بالتوليد، فالتأسيس القبلي للنظر يعتمد على بعض الأسس القبلية التي يمكن عليها تشكيل سائر القبلات أو بعضها، والعملية هي عملية توليد وإنتاج. لكن في الوقت ذاته ان التوليد والإنتاج مثلما يكون في مرحلة القبلات فحسب، قبل الدخول إلى حالة الفهم، فإنه يمكن ان يكون نتاج الفهم وبعده أيضاً، وهو في هذه المرحلة يكون موضع اعتماد على الفهم والقبلات معاً، باعتبار ان الفهم ذاته معتمد على القبلات. فالقياس الفقهي مثلاً هو نتاج فهم النص مع القبلات، فبعض مبررات القياس عقلية أو واقعية لكون الحوادث غير محدودة خلافاً للنصوص المحدودة، وبالتالي فإن من دواعي العمل به هو مثل هذه القبلات، لكن حتى بغض النظر عن ذلك فإن القياس مستند إلى فهم النص، ولما كان من المحال عزل الفهم عن القبلات، لذا فالقياس قائم عليهما معاً.

ومن حيث الترتيب المنطقي لهذه العمليات فإن التأسس القبلي للنظر هو أول هذه العمليات، وبعده عملية توليد سائر القبلات المستندة إلى هذا التأسيس، ثم عملية الفهم، وأخيراً عملية التوليد الثانية المستندة إلى الفهم مع القبلات طبعاً.

س: اتفق معك: إن الإشكالية المطروحة في الفكر الإسلامي كانت (النص والعقل) ولكن في الأزمنة الحديثة ظهر عامل الواقع ما يتطلب إعادة النظر في المعادلة (التأسيس والفهم والإنتاج المعرفي) للخطاب الديني كيف ظهر هذا العامل في تاريخية الأنظمة الدينية؟

ج: لم يكن لعامل الواقع اعتبار في الفهم، اللهم إذا ما استثنينا بعض النواحي الضيقة والهامشية. فعادة ما يكون لهذا العامل دور عند ضغط الحاجات الزمنية، فيشكل عندئذ نوعاً من الاضطرار والطوارئ العارض دون ان يكون اصلاً متأصلاً في عملية الفهم ذاتها. وبلا شك فإن للتطورات الحديثة منذ الاصطدام بحضارة الغرب هي ما

جعلت لمثل هذا العامل ان يبرز قليلاً في دائرة الفهم، وما زال التحفظ جارياً حوله لدى المهتمين من ذوي الخلفيات الدينية، رغم انه الأصل الذي من خلاله تثبت مصداقية الخطاب الديني وحجيته، وهو على الصعيد الإبستيمي أهم من العقل القبلي الذي كان مورد اعتماد المفكرين الإسلاميين في هذه الناحية، طبعاً إذا ما استثنينا البديهيات الضرورية. وعلى العموم أن لعامل الواقع ادواراً متعددة في علاقته بالفهم، وهي مهمة للغاية، ومن أبرزها انه كان موضع اعتبار الخطاب الديني طيلة السنوات القليلة التي قضاها تنزيراً. وعلى صعيد الأحكام لا معنى للقول بوجود مقاصد للشريعة إذا ما كان الواقع معطلاً لا تأثير له إزاء ما يجري من تغيرات.

س: قد يبدو صحيحاً إلى حد ما أن الصراع والتنافس بين المذاهب والمنظومات اللاهوتية الإسلامية يخفي داخله نزاع منهجي هل هذا الصراع أنشئ عن أجهزة الفكر والأدوات المعرفية أم عن هياكل الواقع والمصالح السياسية؟

ج: قد يكون الصراع والتنافس الظاهر بين المذاهب والمنظومات الدينية ناشئاً وفقاً للمصالح الأيديولوجية كما يفرزها الواقع السياسي وغيره، لكن المهم هو ان لهذا النزاع مبررات فكرية، وغالباً ما ينشأ وفقاً لأجهزة الفكر وأدواتها المعرفية. فالمصالح الأيديولوجية تحتاج في جميع الأحوال لتبرير موقفها عبر الخيارات الخاصة للفكر، وعلى رأسها تلك المتعلقة بأجهزة الفكر وأدواتها المعرفية وطرقها المنهجية. ويبقى الصراع المنهجي المتواري خلف النزاع المذهبي واللاهوتي هو ما ينبغي تسليط الضوء عليه إبستيمياً.

س: ما معنى (الصدمات المعرفية)؟ تبين ان عدم ظهور علم الطريقة يعود إلى عدم وجود صدمة معرفية، ألم تطرح أسئلة جديدة في تاريخ الأنظمة المعرفية الإسلامية استطاع العلماء والتقنيون الدينيون الإجابة عليها سواء كان ذلك على العقليين والبيانين والفلاسفة وفق أدواتهم المعرفية والثقافية؟

ج: المقصود بالصدمات المعرفية أنك تصل إلى نتائج غير متوقعة تخالف ما كنت تسلم به دون أدنى شك. فقد تصدمك حقيقة الواقع بأن ما تعتقده من مسلمات راسخة هي زائفة بالمرّة. فهذه تعد صدمة لأنك لا تتوقع حدوثها. اما الاجابات الجديدة التي تطرأ على المنظرين الدينيين فهي لا تدخل ضمن عنوان الصدمة.

ولا شك إن البلبلة الفكرية والاضطراب الذي يجعل الامل مفقوداً في وجود طريق واضح قد يدفع باتجاه ايجاد علم كعلم الطريقة. فعندما تكون هناك نوع من الفوضى الفكرية فانك مضطر للتعامل مع الأفكار بطريقة منهجية للتخلص من هذه الفوضى والفساد المعرفي، وبالتالي قد يسمح ذلك بالاستعانة بعلم كهذا العلم باعتباره منطقياً. فقد نشأ المنطق لدى ارسطو وفقاً لما رآه من فوضى الاراء واضطرابها. كما نشأ علم

النحو لمثل هذا الاعتبار، وهو الفساد الذي حلّ في اللغة بين الناس، كذلك الحال مع علم أصول الفقه كما أسسه الشافعي بعد أن لاحظ حيرة العلماء إزاء كثرة التعارض والإختلاف في الروايات، مما جعل الأحكام الفقهية القائمة عليها متناقضة، لذلك وضع أصول الفقه ومنه قواعد الجمع والترجيح بين الأدلة المتعارضة للتخلص من هذه الفوضى. لذا فهذه العلوم المنهاجية جاءت على خلفية الفوضى والاضطراب التي لاحت موضوعاتها أو علومها، فكانت هذه المنهجيات بمثابة الضابط للمنطق للفكر. والحال ذاته نقوله فيما يتعلق بعلم الطريقة. فالفوضى التي نراها في كثرة الآراء المتعلقة بالفهم تستدعي مثل هذا العلم. والصدمة التي ولّدها الواقع الحديث قبال الفهم السائد تجعل الأمر لا غنى عنه، وبدون ذلك فإن الدين الذي يتكئ عليه الفهم قد يصبح في مهب الريح.

س: في غياب البحث المعرفي حول علم الطريقة للفهم الديني نتحدث عن عدم وجود صدمة معرفية وأنا أتحدث من مكان آخر إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا مهمات قابلة للحل وهذه المهمة (البحث عن علم الطريقة لفهم الخطاب الديني) لم تطرح على العلماء والمفكرين بسبب عدم وجود حاجة ماسة إلى هذا المنهج؟ وكان الفكر الإسلامي يطرح على نفسه أسئلة ويقدم إجابات؟

ج: نعم كما قلت فإن الفكر الإسلامي كان يطرح على نفسه أسئلة ليقدم عليها الاجابات، لكن تبين فيما بعد أن الكثير من هذه الاجابات زائفة ووهمية، بدلالة ما شهدناه خلال عصرنا الحديث، فهذا العصر هو ما اوقعنا بصدمة كبيرة عندما جئنا لنقرأ التراث بمنظار الواقع الجديد، وهو واقع مختلف كلياً عما كان.. خذ مثلاً كيف تجد التفاسير القرآنية القديمة للقضايا المتعلقة بعلم الطبيعة وتقارنها بما استجد حالياً؟ فقد تُعتبر مثل هذه التفاسير في وقتها حقائق تامة أو قريبة من الحقائق، لكنها في العصر الحديث لم يكن لها قيمة علمية، بل لا ينظر إليها ابداً. كما يمكن الاعتبار بما قاله المفسرون حول العلوم الخمسة التي استأثرها الله تعالى على الخلق، وفق تفسير الآية القرآنية وما جاء حولها من روايات: ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾. فمن هذه العلوم علم ما في الأرحام، إذ ساد لدى التراث أنه لا يعلم أحد غير الله تعالى ما في هذه الأرحام من شكل الجنين وهيئته ونوعه إن كان ذكراً أو أنثى وما إلى ذلك. حتى نقل بعضهم قول العلماء أن من ادعى علمه بذلك فهو كافر. وحتى في العصر الحديث هناك من تحدى قدرة العلماء على معرفة شكل الجنين ونوعه كالذي أبداه محمد عبد الله دراز (وقد توفي سنة 1958). وعلى الشاكلة نفسها ما ذهب إليه من قبل السيد محمد رشيد رضا. لكننا اليوم نعرف أن هذه الآراء المسلّم بها تراثياً زائفة تماماً أمام الحقيقة الحسية المبتكرة علمياً.

وعليه نقول إن أفق الحضارة لدى قدمائنا من العلماء هو غير افقنا، فلهم منظارهم في الكشف والتحليل بما يختلف عن منظارنا بفضل تطورات الواقع. وبالتالي فإن مبررات وجود علم كعلم الطريقة لم تكن واردة في الماضي، اما في الحاضر فإن هذه المبررات واردة بفعل الصدمة مع هذا التراث.

س: تعد دائرة الفرقة الناجية وحضور الايدولوجيا في الأنظمة المعرفية الإسلامية أحد العوامل الكابحة لظهور علم الطريقة ما أدى إلى احتكار فهم الدين وبالضبط الدائرة المقدسة وانغلاق المنظومات الفكرية المتنافسة؟ أتسأل كيف الخروج من تلك الدائرة، امتلاك الحقيقة المقدسة وإبعاد تشويشات الايدولوجيا عن النص المقدس؟

ج: هذا هو بالضبط ما ارمي إليه، وهو البحث من خلال علم الطريقة للتعرف على امكانات بديلة مناسبة نتخلص فيها من ظاهرة التزييف في امتلاك الحقيقة المقدسة، ومن ثم الكشف عن المسافة الفاصلة بين الفهم والنص المقدس؛ لتكون ظاهرة للعيان بدل تسليم الأمر إلى ما انت اطلقت عليه التشويشات الأيديولوجية.

س: تقول (من وجهة نظر منهجية طبقاً لعلم الطريقة يمكن اعتبار الدعوى إلى النظر والشك المنهجي خطوه أولى للتحقق من التأسيسات القبلية وفهم الخطاب كمنهج ابستمي دون تبعات لاهوتية وتقييمات معيارية فلا معنى لمطالبة المكلف بالنظر والشك ثم تقيد اختياراته بنتيجة محددة سلفاً وكأننا إمام حقيقة رياضية لا تقبل الاختلاف). ما معنى ذلك؟ وهل تؤمن بتعدد فهم الدين طبقاً لعلم الطريقة؟

ج: ان تعدد فهم الدين هو حقيقة لا يمكن انكارها، بل ويستحيل توحيد الفهم لدى من يهمهم قراءة النص. المشكلة ليست في تعدد الفهم، إنما بالتبعات اللاهوتية التي يلحقها أصحاب القراءات بعضهم للبعض الآخر. لذلك فإن الفقرة التي استشهدت بها تبدي التناقض الواضح عندما يقال لك بأنك مطالب بالشك والنظر للكشف عن الطريق الصحيح والمذهب الصائب وسط الطرق والمذاهب الكثيرة، وهي بلا شك خطوة رائدة في التحقيق، لكن المشكلة هي ان من يطالبك بذلك يفرض عليك في الوقت ذاته - عادة - رؤيته الخاصة كحقيقة مطلقة. فهو يقول لك لا يجوز عليك التقليد في العقائد أو أصولها، وبالتالي عليك النظر والتفكير لتجد ضالتك في واحد من المذاهب السائدة، لكنه يقول لك أيضاً انك ما لم تختار الإتجاه الذي انا عليه فانت واقع لا محالة في الهاوية والنار أو الضلال وربما الكفر. فهو بالتالي يتعامل معك وفقاً للحسابات الرياضية الدقيقة. فمثلاً ان من غير المبرر له اعتبارك بأن واحداً إذا ما اضيف إليه مثله فإنه لا يساوي اثنين، وقد تُتهم على حسابك هذا بالجوحد.. فكذا عندما يقال لك عليك ان تقدر النتيجة المناسبة في تحديد أي مذهب صحيح، فاذا لم تقع على المذهب المطلوب سلفاً فانك متهم بشتى الاتهامات، ومنها الكفر والجوحد والضلال وبئس المصير. فهذا هو

التعامل الرياضي لقضايا هي ابعد ما تكون عن الرياضيات ودقتها ووضوحها. وهذا ما قصدناه من الفقرة التي استشهدت بها. فبلا شك إن هذا الاسلوب المتناقض يكرس التقليد عملياً، لأن الناس لا يريدون ان يُتهموا بدينهم فيُصنفوا ضمن لوائح الكفر والضلال.

س: مسألة الإجتهد؟ كيف تطور في الدائرة الشيعية والدائرة السنية؟

ج: قد يطول المقام في الجواب عن هذا السؤال وقد تناولته في أكثر من كتاب، وسأحاول الاختصار كالتالي:

بدأ الإجتهد – كما متعارف عليه - لدى السنة قبل الشيعة. وقد بدأ لديهم بمعنى محدد ثم توسع مفهومه في ما بعد. فكان المقصود به أول الأمر هو معالجة القضايا التي لا نص فيها. واستمر هذا المعنى من القرن الثاني وربما قبله بقليل وحتى نهاية القرن الثالث الهجري. وهو في هذه المرحلة كان يُطرح كمرتبة تالية لمرتبة كل من الكتاب والسنة والاجماع، أو انه كان يُطرح بعد مرتبة النص. وهو يتمثل في قواعد متعددة كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وما إليها. ونعتقد ان الشافعي هو أول من اثار الخلاف في القواعد الإجتهدية عندما قام بالتنظير للإجتهد فحصره في القياس دون غيره من القواعد الأخرى التي قام بتحريمها. وقد أجرى تلميذه داود الاصبهاني أدلة الشافعي في تحريم القواعد الإجتهدية ضد القياس الذي استند إليه استاذة، فانقلب على شيخه واعتمد على ظواهر النص بلا تأويل ولا قياس، وهو المذهب الذي تطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري فيما بعد. وفي بداية القرن الرابع الهجري برز لدى السنة ما يعرف بسد باب الإجتهد، ونُقل انه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل. ومع ذلك ظهرت فكرة مقاصد الشريعة مؤخراً، وهي أهم شيء انتجه الإجتهد السني خلال تاريخه الطويل. واعتبر ان أهم شخصية حاولت ان تفتح الباب للإجتهد وفق مصالح الناس ومقاصد الشريعة هي شخصية نجم الدين الطوفي الحنبلي خلال القرن الثامن الهجري أو قبله، لكن لم يكتب لها النجاح وسط الحرفية السائدة لدى الفقهاء.

اما تطور الإجتهد لدى الشيعة فيلاحظ ان الفقهاء كانوا وقت عصر الأئمة يعتمدون على النصوص المحضة، باستثناء القليل منهم، ولما حصلت الغيبة كان هناك اتجاهان أحدهما امتداد للعصر الأول، لإعتماده على النصوص فحسب، في حين بدأ الثاني يمارس بعض الصور الإجتهدية، رغم ان لفظ الإجتهد كان في ذلك الوقت منكراً ومحرم المضمون، فهو يعد من نتاج الفقه السني. وبقي التحفظ من هذا اللفظ قائماً حتى مجيء المحقق الحلي خلال القرن السابع الهجري، إذ قام بتحليل المصطلح وتنقيحه ومن ثم اعتباره اعم من القواعد الإجتهدية التي يعمل بها أهل السنة والتي لها علاقة بالقضايا التي لا نص فيها، كالقياس مثلاً، فاعتبر الإجتهد محرماً في مثل هذه القواعد لنصوص الأئمة التي اشارت إليها بالتحريم، اما فيما عدا ذلك فالإجتهد مقبول. والنتيجة التي اتى بها المحقق الحلي هي قبول الإجتهد في القضايا النظرية التي ليست

من ظواهر النصوص غالباً. وأصبح المبدأ العام لدى الشيعة ان الاجتهاد المقبول هو ذلك المناط بالنصوص، كمعالجاتهم لمتعارضاتها وما إلى ذلك، وليس فيما لا نص فيه، فالقضايا التي لا نص فيها ولا يمكن ارجاعها إلى عموم النصوص أو اتحاد المناط القطعي وما إليها يحكم عليها عن طريق العقل أو الأصول العملية.

واطرف ما في الأمر ان الشيعة أول ما بدؤوا الاجتهاد فيه هو القياس الذي يعدونه على رأس المحرمات لكثرة ما جاء حوله من نصوص. فخلال القرن الرابع للهجرة برزت شخصيتان شيعيتان اتهمتا بالعمل بالقياس، هما ابن الجنيدي وابن أبي عقيل العماني، بل وعن جماعة من الرواة والمحدثين من أصحاب الأئمة كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما. لكن باستثناء هؤلاء فقد كان القياس منكراً ومرفوضاً في الوسط الشيعي القديم. بل وكان التحفظ يلوح الاجتهاد في جميع صورته، إلا انه مع الوقت وربما بفضل ممارسات الشيخ الطوسي الاجتهادية في محاولاته التوفيقية بين النصوص المتعارضة أصبح الاجتهاد شيئاً فشيئاً من الممارسات المقبولة، ومن ثم تم الاعتراف به رسمياً من قبل المحقق الحلي، وبذلك شهد الانتصار للاصوليين أو المجتهدين على النصوصيين حتى مجيء النزعة الاخبارية كما لدى محمد امين الاسترابادي فانقلبت المعادلة بالرجوع إلى مسلك النصوصيين القدماء، وعلى أثر الصراع الاخباري الأصولي ظهرت نزعة ما يسمى بدليل الانسداد لدى مدرسة وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ)، وهي نزعة شككت في الروايات الواصلة إلينا وقالت بانسداد الطريق في معرفة الحكم الشرعي باستثناء القليل من الأحكام، لكنها لم تدم طويلاً، ربما بفضل جهود الشيخ مرتضى الانصاري في نقده لها، ومن ثم عادت الحياة من جديد إلى المسلك الذي بدأه المحقق الحلي ومن قبله الطوسي في ممارسة الاجتهاد وفق القواعد الأصولية المعروفة مع شيء من الاضافات كتلك التي جاءت بها مدرسة البهبهاني حول الأصول العملية.

وحالياً تمارس أنماط جديدة من الاجتهاد، وهي بلا شك قائمة على شيء من المقاصد وان لم تذكر بهذا العنوان، فبعضها كان بعنوان (للأزمان تأثير على تغيير الفتاوى والأحكام) كما سبق إليها أهل السنة منذ زمن بعيد، كما إن بعضها كان على حساب النصوص الصريحة، كالذي لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية ومطهري في بعض القضايا، مثل اجتهادهم في ما يتعلق بحديث السابق، ومثل ذلك طريقة الامام الخميني في اجتهاده وتأسيسه لبعض القواعد، وكان من اهمها ترجيح مصلحة النظام الإسلامي على النصوص الدينية، وبفضله تأسس مجلس تشخيص المصلحة، وكان له دور في رفض الكثير من الأحكام التي يعدها الفقهاء من الواجبات أو المحرمات وفق تشخيص المصلحة، وهو أمر يذكر بما سبق إليه الطوفي حول ترجيح المصلحة على النص عند التعارض، والتي مال إليها السيد محمد رشيد رضا ضمن حدود.

س: ألم يعد الاجتهاد أحد أدوات فهم الدين؟

ج: نعم ان الإجتهد المصطلح عليه كما في الفقه هو أحد ادوات فهم الدين، لكنه ليس الأداة الوحيدة. وسبق لنا ان طرحنا أداة أخرى للفهم تختلف عن هذه الأداة، كما في منهجنا حول (الفهم المجمل) الذي فصلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع).

س: في الفهم الديني لدينا (فهم ونص وطريقة للفهم) طريقة الفهم لا تنقل النص المقدس كما هو بل تصوره بحسب قواعد ومسلمات قبلية تشكل محور لنشاط الفهم وإنتاج المعرفة؟ كيف تجري تلك العملية وأنا انظر لها عملية معقدة؟

ج: ليس فقط في حالة الفهم، بل في جميع النشاطات الذهنية لإدراك القضايا الخارجية يجري الحال ذاته، وهو ان الذهن لا ينقل الشيء الخارجي الذي يدركه، بل يطبع لديه صورة عنه، إذ لا يمكن ان ينقلب الشيء الخارجي إلى الذهني، وبحسب التقسيم الفلسفي القديم ان الوجود الذهني هو غير الوجود الخارجي، فكل قوانينه واعتباراته، ولا يمكن قلب أحدهما للآخر. فالعملية برمتها هي تصوير للشيء الخارجي، سواء كان نصاً أو مادة أو غير ذلك. لكن لا تتأسس هذه العملية من غير مسلمات وقبليات. فبفضل القبليات يجري مثل هذا التصوير، كما انه بفعلها لا يمكن ان يتم النقل بأمانة تامة، بمعنى اننا لا نتعرف على الشيء الخارجي كما هو (100%100). فكل ذلك يعتمد على تركيب جهازنا الذهني وإحساساتنا المختلفة، فلو ان فيها بعض التغيير فسوف يؤثر ذلك على تصورنا وإدراكنا للشيء.

س: الفهم لا ينقل النص كما هو (أي بذاته) وإنما يعيد تصوره كيف يعيد تصوره وفق أي مسلمات ومعايير؟ الم يكن داخل هذه المعادلة شئ من الذاتية الفردية والجماعية والمصالح والأيدولوجية؟

ج: لا شك إن التركيب الذهني للبشر معقد غاية التعقيد، وهو في هذا التعقيد يمتلك من القبليات ما هي ذاتوية ترتبط بمصالح وأيدولوجيات، أو بثقافة عصرية معينة، أو حتى باعتبارات نفسية وبايولوجية محضة، فكل هذه الاعتبارات تعطي الطابع الذاتي للتصور، لكن في الوقت ذاته هناك قبليات موضوعية لا تمت إلى الذاتية بصلة، منها محايدة أو سالبة المضامين، وبرزها تلك المتعلقة بالدليل الاستقرائي والتقديرية الاحتمالية، ومنها منحازة رغم انها موضوعية، بمعنى ان الذهن ينحاز إلى الكشف الواقعي بفعل فطري دون إرتباط بتلك الذاتية، وبرزها مبدأ السببية العامة، فالذهن البشري يعرف بتلقائية انه عندما يرى ظاهرة ما أو حادثة فإنه يفكر في السبب الذي يقف خلفها. وكلا هذين النوعين من القبليات الموضوعية يساعد على التحقق من إدراك الشيء، ولو بالنحو النسبي.

فمثلاً إن من السهل ذهنياً ان نعرف بأن مقابلة ما جرت بين زيد وعمر، فهذه علاقة يمكن استنتاجها عبر الدليل الاستقرائي والسببية، أو بقرائن المشاهدة الحسية،

ومن الصعب جداً التشكيك فيها لدى الشخص المشاهد، لكن فيما يتعلق بإحساساتنا لشخص زيد من الشكل واللون والحجم وما إلى ذلك هل هي إحساسات مطابقة لحقيقته كما هو في الواقع الموضوعي، أم انها مختلفة عنه كلياً؟

من حيث الأدلة والاستنتاجات القائمة على الدليل الاستقرائي ذاته فهي ان هذه الإحساسات ليست مطابقة تماماً له، كما انها ليست مخالفة له بالكلية، فهي ما بين بين، وبالتالي نحن نجهل تماماً الحقيقة التامة والفعلية لزيد كما هو، لكننا نميزه بحسب صورنا الخاصة وطبقاً لقبلياتنا الموضوعية بحيث لا يلتبس علينا الأمر مع غيره من الناس. وكأن لكل شيء رمزه الذي يتميز فيه عن الآخر. وكيفيك مثل ان التصور الفيزيائي المعاصر ابعد ما يكون عن تصورنا نحن للشيء، فلو عرضنا وجه زيد على المنظار الفيزيائي بالتحليل لرأينا فيه مساحات واسعة جداً من الفراغات وان في داخله جسيمات هائلة وبالغة السرعة قد تقترب من سرعة الضوء، وان لون زيد وشكله المفعم بالحيوية والجمال يتبخر لدى العلم في ذبذبات الامواج وقفزات الجسيمات ونشاط الكهارب والقوى النووية الهائلة الطاقة. وكل ذلك مما لا نراه أو نشاهده، ومع اننا لا نعطي لهذا التصور القيمة المطلقة للحقيقة، فهي نظرية، لكنها ليس من الممتنع قبولها، بل إنها من المسلمات الحالية لدى العلم، وقد مرّ عليها ما يقارب القرن من الزمان دون ان تتزعزع.

هذا ما نقصده بنسبية الإدراك، وهو ينطبق على فهمنا للنص، فمن الصعب علينا ان نفهم النص كما هو من دون زيادة أو نقصان أو تحريف، أي كمفهوم مانع جامع، لكن يمكننا الاحتفاظ ببعض الفهم كي لا يختلط الأمر مع غيره مما نفهمه من النصوص الأخرى.

س: النصوص الكبرى في التاريخ وبالذات النصوص المقدسة تمتاز بخاصية قابليتها على تقبل مختلف الأنساق والإجهادات؟ النص القرآني أحد تلك النصوص الكبرى هل نستطيع ضبط مرونته وتقبله كافة الأنساق المعرفية والتأويلات والإجهادات؟ أم إن قوته تكمن داخل هذه المطاوعة؟

ج: لا شك إن هناك مطاوعة كبيرة لدى مثل هذه النصوص، لا سيما حينما تتمظهر بمظهر التعارضات، فكل فهم قد يجد له ما يؤيده وسط هذه المطاوعة. وهي مصدر للقوة لدى المهتمين بالاتجاهات الإنفتاحية على النص، فإنها تثير الإنفتاح على التأويل بلا حدود. لكن مع ذلك فإن من الممكن ضبط مثل هذه المرونة وفق التطبيق المتعلق بالدليل الاستقرائي والتقدير الاحتمالية. صحيح ان هذه الطريقة لا تعطيك الكثير من المعارف والمعلومات، لكنها في المقابل تعطيك المعرفة الدقيقة التي لا تخطئها عين القارئ.

س: تقول مادامت الأجهزة المعرفية تعبّر عن قنوات إجتهدية فإن من الطبيعي إن لا يكون لأي منها حق (النيابة المطلقة) للنص أو النطق باسمه كحق فردي مطلق أو حق جماعي؟ اتفق معك بصدد نسبية تلك الإجتهدات وإنما هي تأويلات متعددة قابلة للنظر والشك ولكن ما هو المقياس الموحد والمطلق من أجل التحرر من تلك الأنظمة المعرفية؟ وكيف التخلص من احتكارها النيابة المطلقة؟

ج: هنا نعود إلى علم الطريقة، فأول إفتراضات هذا العلم المنطقية انه يفرق بين النص المقدس وبين فهمه. أما الإفتراض المنطقي الثاني فهو ان الكشف عن النص لا يمكن ان يكون من دون قبلات الذات الكاشفة أو القارئة. وبالتالي فالمعنى المحصل هو حصيلة الجمع بين هذين الاعتبارين، أحدهما موضوعي يعود إلى النص، والآخر ذاتي يعود إلى ذات القارئ، وهذه الضميمة من التفاعل بين ذات القارئ والنص هي ما تمنع ان يكون هناك حق النيابة المطلقة، إذ لا يمكن نقل النص كما هو بذاته إلى الذات الكاشفة، كما إن هناك عوائق إبستمومية تمنع من حصول المطابقة التامة بين النص كما هو، وبين الفهم الناتج عنه وعن قبلات القارئ بالتفاعل، وإن أمكن الحصول على بعض المطابقة العامة لكثرة القرائن الاحتمالية، لكنها قليلة وضيقة، رغم فائدتها العظيمة.

هذا على الصعيد النظري، اما عملياً فالأمور متعلقة بالقوى والمصالح، وبفعلها قد تجد السيادة للقول بحق النيابة المطلقة عن النص المقدس، كما هو مشاهد منذ القديم وحتى اليوم، رغم فداحة المفارقة، فكل طرف من الأطراف على كثرتها ينسب لنفسه مثل هذا الحق والادعاء رغم التناقضات المفضوحة فيما بينها.

س: تقسم التراث الإسلامي إلى نظاميين معرفيين النظام المعياري والنظام الوجودي ولكل منهم دوائر معرفية متعددة ومتنافسة؟ وفق أي مقياس تم تقسيم التراث الإسلامي إلى تينك النظاميين؟ ثم أتساءل عن ماهية كل نظام (المعياري، الوجودي)؟

ج: المقياس الذي اعتمدناه في التقسيم هو لحاظ الروح العامة التي تجمع كل ما يتعلق بالنظام من دوائر معرفية وعلوم. فما يجمع النظام الوجودي من روح عامة يختلف كلياً عما يجمع النظام المعياري من الروح. ولم نجد غير هذين الروحين في تراثنا المعرفي الإسلامي. لذلك رجحنا مثل هذا التقسيم الجامع. فسواء الفلسفة أم العرفان يلاحظ ان ما يجمعهما هو النظرة الوجودية والحتمية للأمور، فحتى القضايا القيمية أو المعيارية كقضايا الأخلاق والتكليف ينظر لها نظرة حتمية وجودية لا تختلف في ذلك عن قضايا الكينونات الوجودية كالماديات وغيرها. لذلك اعتبروا ان من الخطأ ان نسأل: لماذا هذا مؤمن وذاك كافر، أو هذا خير وذاك شرير؟ مثلما لا يصح السؤال:

لماذا كان هذا حصان وذاك اسد أو شجر أو حجر، أو ان النار حارة والتلج بارد؟ فكلا المجموعتين من الاسئلة لا تصح لدى الفلاسفة والعرفاء.

لهذا قلت بأن الروح المعرفية العامة لهذا النظام هي روح وجودية، فموضوع بحثهم الأساس هو الوجود العام، كما إن نظرتهم لمختلف القضايا بما فيها القضايا القيمية أو المعيارية تعود إلى هذه الروح العامة من التفكير الوجودي الحتمي. فكل شيء محكوم عليه بالاحتم واللزوم وفق مراتب الوجود المختلفة، من أولها المعبر عنه بواجب الوجود بذاته إلى اخرها مرتبة.

في حين إنه لدى النظام المعياري نجد النظرة معاكسة تماماً. فالقضايا التي يهتم بها هذا النظام، كما في الفقه وعلم الكلام وسائر علوم المتشريعة، لم تتعلق بالوجود لذاته كوجود، بل جلّ اهتمامهم هو العلاقة التكليفية التي تربط العبد بخالقه. فالبحت التكلفي في علم الفقه واضح تماماً، إذ كل القضايا الفقهية هي قضايا تكليفية، ولا علاقة لها بالوجود أو غيره. وفي علم الكلام ان الغرض من بحوثهم حتى تلك المتعلقة بالوجود إنما هو لإثبات طبيعة العلاقة التكليفية وواجباتها، ومن بين ذلك طرق النجاة من العقاب وكيفية الوصول إلى الفرقة الناجية وأنواع الواجبات التكليفية وأول هذه الواجبات، وهل هناك واجبات عقلية أم لا؟ وكيف يمكن معرفة الاله من دون الوقوع في الشرك؟ وغير ذلك من البحوث.

فالهدف لدى علم الكلام هدف واضح يتعلق بعلم اللاهوت. لذلك فوجوده التاريخي تبريري أكثر مما هو تحقيقي، خلافاً للفلسفة مثلاً. فعلم الكلام، كما في تعريف الغزالي وابن خلدون، يدافع عن العقيدة الحقة ضد المذاهب المبتدعة. فهو تعريف مبني على التوجه المذهبي والانحياز، وبالتالي فهو أيديولوجي ضمن الاعتبارات المعيارية اللاهوتية. وهو حتى لو تخلص من عقدة التمذهب الأيديولوجي فإنه ليس من السهل عليه التخلص من الاعتبارات الدينية المسلم بها سلفاً. ولهذا فهو متأثر بالشأن الديني، مما اضفى عليه الصبغة المعيارية غير الحتمية خلافاً لما هو الحال لدى الفلسفة والعرفان.

وبالتالي فالنظام الوجودي له ماهية محددة هي التفكير في القضايا المختلفة، عقلية وواقعية وميتافيزيقية ومعيارية أو قيمية، وفق اعتبارات الوجود الخارجي ومراتبه الحتمية، فهو يبحث في الشيء كما هو كائن وليس كما ينبغي ان يكون. اما ماهية النظام المعياري فهي التفكير في القضايا القيمية، أو بما ينبغي عليه الشيء ان يكون وليس في الشيء كما هو كائن، وعلى رأسها مسألة التكليف.

لهذا من المؤلف ان ترد الفاظ الكفر والشرك والضلال والدعاء بالجنة أو النار أو غير ذلك لدى النظام المعياري، فجميعها لها دلالات قيمية واضحة، ولا علاقة لها

بالكينونات الوجودية. في حين ترد لغة التجهيل لدى النظام الوجودي بدل اللغة التي ألفها النظام المعياري، فالجهل متعلق بعدم معرفة وفهم الوجود على حقيقته كما يتصوره أصحاب هذا النظام. لهذا ذكرت في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية) ما نصه:

إن أشد المناهج المعرفية حدة وتكفيراً هو النهج البياني الصرف للسبب المذكور، في حين إن أقلها حدة هو ما نجده لدى النظام الوجودي، لكونه لا يستند إلى الاعتبارات القيمة كما عليه النظام المعياري، لذا فهو يكثر من (الخطاب التجهيلي) لاعتبارات ما يستند إليه. فهو يُجهّل المخالفين دون تضليل أو تكفير، سواء كان التجهيل لاعتبارات الإمكانيات العقلية كالذي عليه الفلاسفة، أو لاعتبارات الحجب القلبية كالذي عليه العرفاء.

وبعبارة أخرى، إن اللغة التي يستخدمها أتباع النظام المعياري ضد خصومهم هي لغة (معيارية) تتمثل في التضليل والتكفير والتفسيق، وهي مستمدة من منطق (حق الطاعة) كما تقتضيها نظرية التكليف، إذ تمثل الطاعة والعبادة كما يريد المكلّف هدفاً ومطلباً للنجاة والسعادة. في حين تتصف لغة الفلاسفة والعرفاء ضد خصومهم بأنها (معرفية) مستمدة من الغاية التي صوروها للإنسان، وهي كمال العلم والعقل أو العرفان، وبالتالي فلغة الإدانة لديهم هي التجهيل لا التضليل والتكفير.

س: نريد إن نقوم بعملية حفر في مفهوم (الفهم) ماذا تقصد بمفهوم الفهم؟

ج: سبق إيضاح ذلك، فالفهم هو تصور ذهني لمعنى النص.

س: هل الفهم ممارسة ذهنية في علاقته بالنص؟ أم إن عملية الفهم تعيد تركيب النص أو الخطاب وفقاً للعصر والانساق الثقافية والمعرفية التداولية؟

ج: نعم، الفهم هو ممارسة ذهنية في علاقته بالنص، وهو في هذه الممارسة لا ينقل النص كما هو بذاته، وإنما يركب منه صورة من خلال التفاعل مع عناصر كثيرة هي القبلية الذهنية، ومنها ما له علاقة أكيدة بالانساق الثقافية والتداولية للعصر. لكن العملية لا تنحصر في هذا الإطار فحسب، فهناك شبكة معقدة للقبلية تقوم بانتاج الفهم وتوليد من خلال التفاعل مع النص كما هو في ذاته. وبعض من هذه القبلية عائد إلى التأثيرات الخارجية كالانساق الثقافية والتاريخية وحتى الاسطورية، لكن البعض الآخر له اصالة عقلية أو غير عقلية.

س: ماذا تعني بالبحث الطريقي؟ وهل هناك بحوث أخرى تتعلق بفهم الخطاب الديني؟ ما هي الميزات التي يمتلكها البحث الطريقي؟ وما هي مصدر البحث الطريقي؟

ج: البحث الطريقي هو ما يزاوله علم الطريقة، إذ يُعنى بتحليل مناهج الفهم وادواتها وقواعدها الكبرى. كما يُعنى بالكشف عن القوانين والمسلمات الأساسية التي تتحكم في الفهم.

ويضاف إلى البحث الطريقي هناك بحثان آخران مختلفان، أحدهما سمّيته البحث الاستنباطي للفهم، وهو موضع تداول العلماء والقراء، إذ يكون الاتصال بين القارئ والنص اتصالاً مباشراً. فالباحث يأتي ليستنبط معنى النص من خلال قراءته مباشرة. وقد يعتمد على شيء من الأصول التي تتعلق بهذه القراءة الكاشفة، كما هو مزاول في الفقه مثلاً، إذ يأتي الاهتمام بعلم أصول الفقه لأجل عملية الاستنباط هذه.

أما البحث الآخر فهو ما سمّيته البحث التاريخي للفهم، فهو كعلم الطريقة ليس له علاقة مباشرة بالنص ذاته كما هو الحال في البحث الاستنباطي، إنما علاقته بالفهم لا بالنص، لكن هذه العلاقة تدرج ضمن لحاظ ما يطرأ على الفهم من تغيرات وتماتلات عبر الحركة التاريخية، ومدى تأثر الفهم بهذه الحركة الواقعية. فطبقاً لهذا البحث يمكن أن نقارن بين حالات الفهم القديمة والحديثة لنرى مدى تأثر الفهم بتغير الواقع وتطوراتها. ومن ذلك لحاظ حالات الفهم التاريخية المتعلقة بتفسير النص الديني حول قضايا العلوم الطبيعية، ومقارنتها بالتفسير الحديثة. فمثل هذه المقارنة تعود إلى البحث التاريخي للفهم، وليس لها علاقة بالبحث الاستنباطي ولا بالبحث الطريقي. لكن البحث الطريقي يتضمن البحث التاريخي للكشف عن طبيعة مناهج الفهم وقواعدها وقدراتها الذاتية.

وتبقى الميزة الأساسية التي ينفرد بها علم الطريقة هي أنه يهتم بمناهج الفهم للكشف عن علاقاتها بمكوناتها القبلية ومن ثم علاقة هذه المكونات بالفهم. فعلم الطريقة يبحث حول طبيعة العلاقة التي تسود بين القبليات والفهم، باعتبار أن الفهم هو نتاج هذه القبليات بالتفاعل المشترك مع النص.

أما عن مصادر البحث الطريقي فتتنوع ما بين منطقية وعقلية بديهية ووجدانية وواقعية.. وهي في مجملها قد تكون من المشتركات التي يتقبلها العقلاء مبدئياً، وإن أمكن النقاش في بعضها، مثل أي علم آخر. لكن في جميع الأحوال إن لهذا العلم مبرراته القوية. فمثلاً أنه يطرح عدداً من المرجحات والمعايير التي من خلالها يمكن الكشف عن مدى قوة أو ضعف مناهج الفهم وانساقه، وهي مرجحات ومعايير أغلبها من المشتركات المقبولة ذهنياً دون اعتراض.

س: في علم الطريقة تذهب إلى البناء التحتي للفهم متجاوزاً البنية السطحية؟ ماذا تعني بالبناء التحتي للفهم؟

ج: نقصد بالبناء التحتي للفهم هو ذلك البناء الذي تتكئ عليه سائر ابنية الفهم ولو من غير وعي. فالذي يقرأ النص مباشرة قد يفهم معنى النص، لكن دون ان يعي على ماذا اعتمد في فهمه هذا، فما هي القبلات وما هي الطريقة التي اتخذها في الفهم؟ مما يعني ان هذه القبلات وهذه الطريقة تشكل بناءاً تحتياً لفهم النص، إذ عليها أمكن تحديد معنى النص حتى وان لم يدركها قارئ النص ذاته. ويمكن ان نعمم هذه الحالة من البنية السطحية للفهم – مع شيء من النسبية - على جميع الاراء التي تطلق حول موقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والفقهية وما إليها، فهي آراء وبحوث تنتمي إلى البناء الفوقي للفهم لا البناء التحتي له.

وبالتالي فإن البنية التحتية للفهم تشكل شرط امكان الفهم، ومن هنا نتبين تحتيتها العميقة. ولما كان علم الطريقة يبحث حول هذه الصلة التي تربط القبلات بالفهم فهو بالتالي يبحث حول البناء التحتي لا الفوقي.

وسواء في الفهم أو مطلق المعرفة انه لا يتاح تأسيسها من غير قبلات، لهذا انها تشكل بنية تحتية مثلما تشكل شرط امكان المعرفة وان لم يدركها الباحث أو القارئ. فلا مجال للتفكير والفهم من غير البنية التحتية المشار إليها، ولا بد من القيام بحفر للتعرف على طبيعة هذه البنية العميقة.

س: لعلم الطريقة مستويات ثلاثة: التحليل، ضبط المعايير، السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وانساق ذات كفاءة عالية للفهم.. هل تم تأسيس معايير وانساق عالية للفهم؟

ج: هذا ما حاولناه في كتاب (منطق فهم النص)، وبالذات خلال القسم الأخير منه¹، حيث يمكنك ان تجد مثل هذه المعايير المنضبطة والتي يمكن من خلالها خلق نظريات وانساق عالية للفهم. وهو الهدف الأساس الذي يتوخاه علم الطريقة.

س: ما هي فلسفة علم الطريقة؟

ج: سبق ان عرّفت بعلم الطريقة كعلم يتناول مناهج الفهم بالدرس والتحليل، فهو من هذه الناحية يعتبر قيماً على هذه المناهج. بمعنى ان له صلاحية محاكمتها والفصل فيما بينها من دون عكس. فلا يمكن ان تكون المناهج هي من يحاكم هذا العلم ومقاضاته.

وبالتالي فإن مقاضاته تعود إلى سلطة أعلى تبحث حول أهليته وتحليل موضوعاته ومعاييرها، وهو ما يجعل البحث الدائر حوله فلسفياً نطلق عليه (فلسفة علم الطريقة)،

¹ وهي ذاتها واردة في كتابنا الحالي (علم الطريقة).

وتتجلى فائدتها بمناقشة الأفكار الواردة في علم الطريقة لغرض تصويبها أو ردها بالجديد والتطوير. فعلم الطريقة بهذا الاعتبار لا يختلف عن سائر العلوم البشرية التي تخضع للنقاش والتطوير.

س: هل يمتلك البحث الطريقي جهاز معرفي متكامل؟ أتنال عن تلك العناصر التي تشكل الجهاز المعرفي؟

ج: ربما لا استسيغ ان أطلق على البحث الطريقي بالجهاز المعرفي كي لا يختلط بينه وبين الاجهزة المعرفية التي يتناولها بالدرس والتحليل، وبالتالي فجهازيته هي جهازية متعالية مقارنة بالاجهزة التي يدرسها. فالأمر أشبه بما تعرض له الوضعيون المنطقيون حول تقسيمهم الثلاثي لقضايا المعرفة، وهي القضية التحليلية التي اعتبرت ضرورية منطقية لكنها لا تخبر عن الواقع بشيء، والقضية التركيبية التي تخبر عن الواقع بشيء وبالتالي يمكن إختبارها، أي على عكس الأولى، ومن ثم أخيراً القضية التي لا معنى لها، وهي القضية التي لا تعود إلى الأولى ولا الثانية، كالقضية الميتافيزيقية.

فهذا التقسيم الثلاثي واجه اعتراضاً يخص التقسيم ذاته باعتباره من القضايا وبالتالي فهو كقضية لا يمكن ارجاعه إلى أي من تلك الثلاث، ومن ثم فهو قضية رابعة. وقد جاء الرد من قبل بعض الوضعيين ان هذا التقسيم هو قضية بالفعل لكنه قضية متعالية لا تقع بعرض القضايا المقسمة، أو هو ليس قسماً لها.

ومثل ذلك ما ذهبنا إليه عندما طرحنا نظرية تتجاوز الطرح المذهبي كما متعارف عليه، بمعنى اننا طرحنا مذهباً يختلف عن جميع المذاهب المعروفة دون ان يقع في عرض كل منها على انفراد، وهي بعنوان (نظرية التجاوز المذهبي)، ويفترض ان تنشر في خاتمة الطبعة الثانية من كتاب (مشكلة الحديث)¹.

وكذا نقول إننا نواجه جهازاً معرفياً بعنوان علم الطريقة لكنه من صنف آخر لا يقع بعرض الاجهزة المعرفية التي يتناولها بالدرس والبحث، فأحدهما من عالم غير ما للآخر. فعلم الطريقة لا يتغذى على الفهم مثلما تتغذى الاجهزة المعرفية الموضوعية للبحث والدرس.

لكنه كأى جهاز وعلم قائم على مصادر وادوات وقبليات متعددة، منطقية وعقلية مشتركة وواقعية، ومنها تلك التي أطلقنا عليها المعايير المعتمدة. فهي تحمل مصادر وادوات وقبليات مختلفة، وعليها ينشأ التوليد والإنتاج المعرفي. فمثلاً إن الدليل

¹ قد تم نشر الطبعة الثانية للكتاب متضمنة الخاتمة المشار إليها لدى دار أفريقيا الشرق، 2014م. كذلك الطبعة الثالثة لدى مؤسسة العارف، 2021م.

الاستقرائي هو أداة عقلية وقبلية من القبلات المعتمدة كمعيار، والمصدر الذي يعتمد عليه هذا الدليل يتمثل تارة بالواقع وأخرى بالنص ذاته.

س: يحيى محمد يحاول البحث عن علم فهم النص أو فهم الخطاب الديني.. علم مستقل يتجاوز مرحلة التنافس والسجال، غرض هذا العلم البحث والتفتيش عن انسب القنوات الممكنة لفهم النص، هل هناك ممكنات لإنتاج هكذا علم مطلق؟

ج: ليس هناك علم مطلق، بل ما دعوت إليه هو في دائرة الامكان لا العجز والاستحالة. فعلم الطريقة كعلم يتجاوز مرحلة التنافس والسجال بين المذاهب والأيدولوجيات، لكونه يخضعها للبحث والدرس إبستيمياً دون ان يكون طرفاً من اطرافها المتنازعة، فلا دور له في ممارسة الفهم ذاته، لكنه يضع المعايير المناسبة التي تتكفل بايضاح أي الطرق التي تتصف بالقوة والتماسك، سواء في علاقتها الذاتية، أو في علاقتها الخارجية مع النص والواقع والوجدان العقلي، طبقاً للاعتبارات الإبستيمية.

ونحن نتحدث هنا على الصعيد النظري.. اما الواقع ففيه مفارقات قد لا تستجيب فعلاً للاتساق المنطقي الذي تشدد عليه النظرية. لأنه من غير المتوقع ان تجد اتفاقاً على قبول علم الطريقة أو على معايير المعتمدة أو على نتائج المعطاة. فلا شك انه ما زال هذا الأمر خاضعاً للأيدولوجيات والمذاهب المتنافسة. لكن على الصعيد النظري عندما يتصف العلم بالإبستيمية والموضوعية والبحث الجاد والهدف الواضح فإنه قد يجد في الواقع من يحاول رعايته بعد إنباته ومن ثم تطويره للتخفيف من السجلات العدائية باسم الحق المطلق والدين المقدس والإله المغيب، بل والإلهة المصطنعة.. الخ.

ثبت مصطلحات ومفاهيم علم الطريقة

العلم في ذاته: هو علم بغض النظر عن تحققه فعلاً، فسواء تحقق أم لم يتحقق، وسواء كان علماً أم ما زال ثقافة؛ فإن له موضوعه المفترض بما يجعله متميزاً ومختلفاً عن غيره.

العلم المتحقق: هو علم له خصائص وصفات موضوعية محددة تضاف إلى هويته الذاتية المفترضة كعلم في ذاته.

علم الطريقة: هو علم يدرس مناهج الفكر، ومنها مناهج الفهم الديني، ويوضح العلاقة فيما بينها وبين تأسيساتها القبلية، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفكر. فهو يمارس التفكير في المنهج لا بالمنهج، ويقوم برصد الممارسة المعرفية من الخارج، عبر تحديد ما تستند إليه من الأسس والقواعد والأدوات المنهجية. كما يتضمن الجمع بين الهرمنوطيقا والإبستمولوجيا.

فلسفة علم الطريقة: هي الفلسفة التي تجعل من علم الطريقة موضعاً للبحث والنقاش.

الفكر: هو علاقة معرفية تربط الذهن بالموضوع. أو هو رؤية الذهن للموضوع وقرائته له.

المصادر الذاتية للفكر: هي مصادر تشكل خصوصية الفكر المعني، وبدونها ينتفي ذلك الفكر. وتمتاز بأنها تحمل اعتبارات معرفية خاصة (غير مشتركة) لدى تيارات الفكر المختلفة.

المصادر العارضة للفكر: هي مصادر ليست ذاتية، أو ليس لها خصوصية الفكر المعني، لكنها قد تلعب دوراً أعظم من المصادر الذاتية نفسها. وتمتاز بأنها تحمل اعتبارات معرفية قد تكون مشتركة أو خاصة.

الفكر الإسلامي (في ذاته): ويعبر عن تلك الهوية المجملة من نظرية التكليف. وهو بهذا المعنى يحمل اعتبارات ذاتية لا عارضة، إذ يقوم على النص الديني (الإسلامي).

الفكر الإسلامي (المتحقق): ويعبر عن تجسد الفكر الإسلامي في التراث المعرفي والمعاصر، ويحمل بالإضافة إلى الاعتبارات الذاتية اعتبارات عارضة هي الأهم في تحديد طبيعته، وبها يتنوع الفكر ويتجدد.

التراث المعرفي الإسلامي: هو كل ما وصلنا من الفهم والفكر الإسلامي.

النص الديني (الإسلامي): هو العنصر المؤسس لكل من التراث والفكر الإسلامي.

التحليل الجواني للمعرفة: هو تحليل يتبع المنطق الداخلي للفكر بإبراز إتساق الظاهرة المعرفية ووحدتها، حيث بعضها مستضمّر في البعض الآخر. ومن ذلك التحليل الجواني للتراث.

التحليل البراني للمعرفة: هو تحليل يفسر الظاهرة المعرفية طبقاً لأثر الظروف الخارجية؛ سواء كانت جغرافية أو عرقية أو إجتماعية أو سياسية أو غيرها من العوامل الأيديولوجية. ومن ذلك التحليل البراني للتراث.

الأيديولوجيا المؤسسية: هي دوافع أيديولوجية تقوم بتأسيس المعرفة، وتتأثر بها القبلات غير المنضبطة، فلاحظ..

الأيديولوجيا الموظفة: هي دوافع أيديولوجية تقوم بتوظيف المعرفة دون تأسيسها، وهي التي تتأثر بها القبلات المنضبطة، فلاحظ..

المنهج: هو وسيلة غرضها الكشف عن الحقائق عبر عدد من القواعد والمبادئ القبلية التي تعمل على تحديد سير العملية المعرفية.

الشروط المعرفية: هي أساس تكوين المعرفة دون إنتاجها. فمبدأ عدم التناقض المنطقي – مثلاً - هو من شروط المعرفة الإخبارية التي بدونه تسقط المعرفة، لكنه ليس موضوعاً لتوليدها.

اليقين المستقل: هو يقين لا يتوقف التصديق به على أي إفتراض، فإما ان يكون من البديهيات والوجدانيات، أو انه مستدل عليه بما لا يقبل الشك والجدل.

اليقين المشروط: هو يقين يتوقف التصديق به على إفتراض آخر مسلم به.

الاعتبارات: هي دواعي وأدلة تتولّد عنها النتائج المعرفية. ولها طبائع مختلفة: دينية أو علمية أو فلسفية أو غيرها. وهي إما ان تكون خاصة أو مشتركة موضع ثقة الجميع.

العقل المضموني: هو العقل المتعارف عليه بأنه منقسم إلى نظري وعملي.

العقل الطريقي: هو العقل الأداتي في قبال العقل المضموني، حيث أحدهما لا يمكنه الإستغناء عن الآخر.

العقل المشدود (المكبّل): هو العقل السائد اجتماعياً والمتصف بالمحافظة والتقليد، وهو ما يماثل العقل المكوّن.

العقل الخلاق (المبدع): هو العقل المتصف بالإبداع المستند إلى أسس وقواعد منضبطة، وهو ما يماثل العقل المكوّن.

العقل المهدود (المنفلت): هو العقل المتمرد من دون التزام بقواعد منضبطة أو ثابتة، فهو ليس من العقل العقل المكوّن ولا المكوّن.

العقل (العام): هو مطلق العقل والتفكير العقلي، وهو أعم من العقل الممارس لدى الدائرة العقلية المعيارية في الفهم الديني وغيرها، فلاحظ..

البيان (العام): هو مطلق البيان المتعلق بالنص، سواء كان ضعيفاً أو قوياً، وهو بهذا يشمل نواحي التأويل والاستنباط فضلاً عن الاستظهار. وهو بذلك أعم من البيان المخصوص بالدائرة البيانية ضمن النظام المعيارية، فلاحظ..

البحث الاستنباطي للفهم: هو بحث يتعلق باستنباط المعنى من النص كما يزاوله العلماء لدى مختلف العلوم والمذاهب الإسلامية.

البحث التاريخي للفهم: هو بحث يُعنى بتطورات الفهم عبر التاريخ وما يعترضه من حالات الرقي والجمود، سواء تعلق الأمر بالقضايا الوصفية الإخبارية، أو قضايا القيم والأحكام.

البحث الطريقي للفهم: هو بحث يُعنى بدراسة مناهج الفهم وقواعده وقوانينه. وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم)، ويدخل في صميم علم الطريقة.

الجهاز المعرفي (الدائرة المعرفية): هو نسق معرفي قابل لأن يتضمن علوماً ومذاهب مختلفة، ويقوم على أركان خمسة مترابطة هي: المصدر المعرفي، والأداة المنهجية، والتأسيس القبلي للنظر ومنها الأصول المولدة والموجهات، كذلك التوليد والإنتاج، وأخيراً الاستنتاج أو الاستجواب.

الاستنتاج (الاستجواب): هو ممارسة ذهنية تعنى بالتعرّف على موضوع معين، كالفهم فيما يخص النص الديني، والتفسير فيما يخص الطبيعة، أو غير ذلك من الموضوعات.

المصدر المعرفي: هو منبع تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع والإلهام الغيبي. وهو من أركان الجهاز المعرفي.

الأداة المنهجية: هي آلية تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستتبطة تقبل التوظيف؛ إعتماًداً على المصدر المعرفي. فهي منهج استكشاف المعرفة وتوظيفها. وتتوسط؛ إما لتمارس دور الإنتاج والتوليد، أو تعمل على فهم الموضوع المراد تسليط الضوء عليه. وهي من أركان الجهاز المعرفي.

الأصول المولدة: هي قضايا قبلية قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق، وبواسطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها. وهي في الفهم الديني تمثل أساس الفهم وليست نتاجاً عنه، فهي بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف، مقارنة بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. وهي من أركان الجهاز المعرفي.

الأواصر المعرفية: هي ذات الأصول المولدة، إذ تربط الرؤية بالأداة المنهجية.

الموجهات: هي أصول يُسترشد بها في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها بإتجاه دون آخر، أو توظيفها لأغراض معينة. أي أنها تتخذ دور الإدلاء على الطريق المناسب دون القيام بعملية التوليد والإنتاج. وهي من أركان الجهاز المعرفي.

التوليد (الإنتاج): هو ممارسة ذهنية لإنتاج المعرفة، وفي حالة الفهم الديني قد تكون هذه الممارسة سابقة على الفهم، كما قد تكون بعديّة. وهو من أركان الجهاز المعرفي.

الفهم: هو ممارسة ذهنية تخص معرفة ما يتضمنه النص من معنى، كالنص الديني. وله صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها من الصور والمعاني الممكنة. وهو من أركان الجهاز المعرفي.

فهم الفهم: هو الفهم الذي يتعلق بفهم مثله فيُعد فهماً غير مباشر للنص، وانه يتعامل مع نظيره الآخر بجعله نصاً يستحق الممارسة الفهمية، كالذي يزاوله الشراح في تفسير ما يقدّمه الآخرون من فهم مباشر للنص. وهو غير ذلك المتعلق بمستويات قراءة النص، حيث عبّرنا عنه بنص نص النص، أو فهم الفهم.

فهم فهم الفهم: هو آخر سلسلة ثلاثية الأفهام تتعلق بالنص مباشرة وغير مباشرة، حيث يتركب بعضها على البعض الآخر. وقد يزداد التراكم ضمن السلسلة بلا حدود.

تنازل الفهم: هو سلسلة بناء الفهم العادي للنص بالتنازل؛ بدءاً من القبلات، ومروراً بفهم الكل، ومن ثم انتهاءً بفهم الجزء.

تصاعد الفهم: هو سلسلة معاكسة لتنازل الفهم، ويحصل عند خيبة التوقع عندما يصبح فهم الجزء عائقاً أمام فهم الكل، فيعمل الأول على تغيير الثاني لينضم تحت لوائه، كما إن الثاني قد يصطدم بالقبلات غير المستقرة، فيعمل بدوره على تغيير هذه القبلات بأخرى حاكمة.

البنية التحتية للفهم: هي التي تشكل شرط إمكان الفهم وإن لم يعيها القارئ. فهي الأساس الذي يركز عليه كل مظاهر الفهم الفوقية أو السطحية. والحال ذاته يجري في العلم والإدراك.

البنية الفوقية للفهم: هي مظاهر للفهم قائمة في الأساس على البنية التحتية التي تستمد ظهورها منها. والحال ذاته يجري في العلم والإدراك.

قاعدة عدم التناقض الذاتي للفهم: هي أن لا يحمل الفهم أو النظرية تناقضاً مع الأصول المولدة وسائر مترتبات المنظومة المعرفية.

قاعدة اتساق الفهم مع الواقع: هي أن لا يتضارب الفهم أو النظرية المعرفية مع حقائق الواقع المؤكدة أو مصالحه العامة.

قاعدة اتساق الفهم مع حقائق النص الأصلية: هي أن لا يتناقض الفهم أو النظرية المعرفية مع الحقائق الأصلية للنص، كما تدل عليها قاعدة الاستقراء، وعلى رأس ذلك نظرية التكليف.

الحقائق الأصلية (الموضوعية): هي الحقائق التي لا تُخطئها الذات الكاشفة بنحو من الإجمال والعموم، إذ يعبر الموضوع - في انكشافه - عن حقائقه الأصلية، وهو كونه على ما هو عليه من الخصائص المنكشفة.

نظرية التكليف: وهي من الحقائق الأصلية للنص وتتضمن أربعة محاور تكون موضع إتفاق المسلمين إجمالاً، وإن اختلفوا حولها تفصيلاً، وتتمثل في كل من: المكلف والمكلف ورسالة التكليف وثمره التكليف.

القضايا الكاذبة (في المنظومة): هي قضايا غير متسقة مع الأصل المولد لدى المنظومة المعرفية.

دينامو التفكير: هو التفكير الذي لا تنفذ طاقته التوليدية الكامنة، ويتحدد به الطابع النظامي الهندسي (الأكسيومي) للفهم وكافة أنماط الإنتاج المعرفي، والمقصود به الأصل المولد الذي يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز المعرفي.

نظام التوليد اللاشعوري: هو نشاط لاشعوري للتوليد المنظم، إذ يتضمن إنجاز آليات الاستدلال والاستنتاج المعرفي من دون وعي بها.

القبليات: هي معارف سابقة على إدراك الأشياء وفهم الموضوعات أو العلم بها. وتنقسم في الأساس إلى قبليات صورية وتصديقية.

القبليات الصورية: وهي على شكلين، أحدهما يعبر عن الحساسية الصورية كما تتمثل في قالب الزمان والمكان وصورة الوجود والواقع المجمل. فيما يعبر الآخر عن الإطار العام لجهاز الحس الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة.

القبليات التصديقية: هي مفاهيم تنطوي على أحكام قبلية يستخدمها الذهن للحكم على الأشياء والموضوعات من خلال الصور والمعاني التي تجهزها القبليات الصورية، وهي تنقسم إلى قبليات منضبطة وغير منضبطة، فلاحظ..

القبليات غير المنضبطة: هي قبليات تعبر عن الميول النفسية للمعرفة، إذ تتجم عن التأثيرات التكوينية والبيئية المكتسبة.

القبليات المنضبطة: هي معارف تتحدد بقواعد معينة، وتنقسم إلى قبليات محايدة سالبة ومضمونية موجبة، فلاحظ..

القبليات المحايدة: هي معارف منطقية سالبة المضامين؛ بعضها يشكل شروطاً قبلية للمعرفة مثل مبدأ عدم التناقض، والبعض الآخر موظف للكشف عن العالم الخارجي من دون تحديد مسبق، كما هو الحال مع مبدأ الاستقراء واعتباراته الاحتمالية.

القبليات المضمونية: هي قبليات محملة بالمضامين المعرفية الكاشفة غير المحايدة، وهي تنقسم إلى ما هو مشترك بين الناس كافة، وما يخص طوائف منهم. كما تنقسم إلى منضبطة وغير منضبطة.

القبليات المشتركة: هي معارف وقواعد منضبطة يشترك فيها الناس كافة، وقد تكون محايدة كمنطق الاحتمالات العقلية، كما قد تكون مضمونية كاشفة، مثل مبدأ السببية العامة والكشف الخاص بالعالم الموضوعي المجمل.

القبليات الخاصة: هي معارف تعود إلى منظومات فكرية مختلفة لا يتفق عليها الجميع، خلافاً للقبليات المشتركة، وقد تكون منضبطة في هيئة قواعد للفهم والتفكير، أو غير منضبطة.

القبليات التكوينية: هي معارف فطرية مشتركة لا تحتاج إلى التعلم والتفكير، مثل السببية العامة.

القبليات المكتسبة: هي قبليات مكتسبة بالتعلم والتفكير، كالقبليات الخاصة، فلاحظ..

القبليات الشرطية: هي قبليات لا غنى عنها في المعرفة عامة وإن لم تكن أساس توليد المعارف الموضوعية، مثل مبدأ عدم التناقض.

القبليات المطلقة: هي معارف لا يخلو منها إنسان قط، أي أنها مشتركة، وبعضها يتوقف عليه النظام المعرفي الإنساني برمته. وتمتاز بالوضوح الذي يجعلها تفرض نفسها على الشخص المدرك دون حاجة إلى طلب الاستدلال عليها.

القبليات العامة: هي قبليات تغلب على معرفة الناس، لكن دون أن يصل فيها الأمر إلى حد الإطلاق التام. ومن ذلك إن أغلب الناس يتمسكون بظاهر النص اللغوي استناداً إلى الفهم العرفي.

القبليات المنظومية: هي عين ما يسلّم به القارئ والباحث بنظام ما من النظم والمناهج الفكرية، ويكون له الأثر على فهمه للموضوع المبحوث، كما في العلم والفهم الديني مثلاً.

القبليات المحايثة: هي قبليات تشير إلى أن فهم الموضوع يتأثر بسياقاته الخارجية المقترنة به، وهي بالنسبة للفهم الديني عبارة عن معارف ترتبط بواقع التنزيل، فيفهم النص على ضوء ما يفيد هذا الواقع.

القبليات المفترضة: هي قبليات يفترضها ذهن ضمن سياقات معينة ليحل بها ما يصادفه من مشكلات معرفية، كالحاجة إليها في الفهم الديني عند الإحساس بأن النسق الدلالي للنص ناقص أو ليس متسقاً.

القبليات التاريخية: هي معارف تاريخية تُتخذ كقبليات تؤثر في فهم موضوع البحث، ومنه فهم النص الديني.

القبليات المستقرة (الثابتة): هي معارف تتصف بالموضوعية ولا تقبل التغيير والتحويل، مثل قاعدة الاستقرار وما إليها من القبليات المطلقة.

القبليات غير المستقرة: هي معارف ذاتية تقبل التغيير والتحويل، مثل القبليات المنظومية والقبليات غير المنضبطة؛ كذلك المستمدة من العادة والتقليد.

خلفيات ما قبل القبليات: هي العوامل البيئية والثقافية والنفسية التي تؤثر في نشأة القبليات المنضبطة.

قاعدة الاستقراء: هي قاعدة قبلية تتصف بحيادية الكشف، ويتقوّم بها كل من الإدراك الموضوعي والعلم والفهم، كما إنها من أهم معايير الترجيح لدى علم الطريقة.

الضرورات الحسية: هي من حيث التحليل الفلسفي للمعرفة تعتبر من البعديات، لكنها قد تكون من القبليات بالنسبة لبعض العلوم ومنها الفهم الديني.

الحدس الصوري: هو رؤية تفرض نفسها علينا من غير تفكير، وهو قبلي وبعدي، كحدس الوجود والواقع الموضوعي العام والمكان والزمان والصور الحسية للأشياء الخارجية.

الحدس التصديقي: هو حكم تلقائي ذاتي للذهن البشري يتولّد بعد الملاحظة أو التفكير في القضايا من دون لوازم خارجية، كحدس الرياضيات ومبدأ السببية العامة وغيرها، وهو قبلي وبعدي.

الأوهام الصورية: وهي على صنفين: ثابتة أولية، وطارئة خلّاقة، فلاحظ..

الأوهام الثابتة (الأولية): وتعبّر عن الامتزاج بين الطبيعة الذهنية للإنسان والأشياء المدركة الحسية، وتتصف بأنها متأصلة ومشتركة بين البشر كافة.

الأوهام الطارئة الخلّاقة: هي أوهام تحدث لأسباب طارئة كثيرة وليست متأصلة.

الأوهام التصديقية: هي ذاتها التي طرحها بيكون والمعبر عنها بالأوهام الأربعة المعروفة.

العقيدة: هي المعرفة التي يُدافع عنها ويُدفع عنها الشبهات ولا تخضع للشك ولا البحث والتحقيق.

الرأي: هو من الناحية السايكولوجية يقبل الشك والبحث والتحقيق.

قوانين الفكر: هي قوانين عامة تتحكم في ضبط علاقة الفكر بالموضوع المبحوث عبر عدد من القواعد والشروط، وبالتالي هي قوانين نفكر بها لا فيها.

قوانين الفهم: هي ذات قوانين الفكر مطبقة على علاقة الفهم بالنص.

سنن الفكر: هي سنن عامة تؤثر في الفكر تأثيراً عارضاً. وتعود إلى عوامل بيئية وبشرية تحدث مفعولها في النشاط الفكري عامة.

سنن الفهم: هي ذات سنن الفكر مطبقة على علاقة الفهم بالنص.

قواعد الفكر: هي قواعد منضبطة يمكن للذهن أن يختار منها ما يشاء لمزاولة عملية الفكر، وإن لم يكن بالإمكان تجاوزها بإطلاق. وهي على نوعين: كبرى كالتى يطمح إلى دراستها علم الطريقة، وصغرى تتعلق بالعلوم.

قواعد الفهم: هي ذات قواعد الفكر مطبقة على علاقة الفهم بالنص. فهي على نوعين كبرى وصغرى كالتى يتدارسها علم أصول الفقه بالبحث والتحقيق.

القواعد الكبرى: هي أصول مولدة لغيرها من القواعد الصغرى والنظريات القبلية لدى المعارف والعلوم؛ كما في الفهم الديني.

القواعد الصغرى: هي قواعد تتصف بأنها موضع اتفاق ضمن الأصل المولد لدى المعارف والعلوم.

النظريات (القبلية): هي نظريات تتصف بأنها موضع اختلاف ضمن الأصل المولد لدى المعارف والعلوم، الأمر الذي تتميز به عن القواعد الصغرى.

المسلك التجزيئي للتفكير: هو مسلك يتعامل مع الموضوع المبحوث بشكل أجزاء لا رابط يجمعها من حيث التفكير والتفسير، كما في مجال العلم والفهم الديني وغيرهما.

المسلك التوحيدي للتفكير: هو مسلك يهتم بالبحث عن المبدأ الذي يجمع بين أجزاء مختلفة للموضوع المبحوث وفق محور محدد، كما في جمل النص أو ظواهر الطبيعة المختلفة. وينقسم إلى ثلاثة مناهج تتنافس حول استخلاص المبدأ التوحيدي العام، هي المنهج التمثيلي والانتزاعي والتكاملي.

المنهج التمثيلي للتفكير: هو منهج يركز على ظاهرة مفسرة أو أكثر بقليل ومن ثم يقوم بتعميم النتيجة على ظواهر أخرى مختلفة.

المنهج الانتزاعي للتفكير: هو منهج يمارس دوراً استقرائياً يُنتزع من خلاله المبدأ العام، وبه يمكن تفسير الظواهر المختلفة الملحوظة أو المختبرة.

المنهج التكاملي للتفكير: هو منهج يجمع بين المنهجين التمثيلي والانتزاعي، على أن يكون الأخير أساساً يستند إليه ومن ثم يقام عليه السلوك الإفتراضي التمثيلي، وذلك من خلال مبدأ التعميم على الظواهر المختلفة غير المختبرة.

النظام الوجودي: هو نظام يتخذ من الوجود العام موضوعاً للبحث، ويعمل على تفسيره وفق الرؤية الحتمية التي يسقطها على النص الديني. وهو أحد قطبي تراثنا المعرفي الإسلامي، ويتضمن دائرتين معرفيتين هما الدائرة الفلسفية والعرفانية.

النظام المعياري: هو نظام يفكر في مجال القيم بما ينبغي عليه الشيء أن يكون. وبالتحديد أنه يتخذ من نظرية التكليف موضوعه الأساس للبحث، وتتصف قراءاته بأنها ذات طابع معياري قيمي. وهو القطب الثاني لتراثنا المعرفي الإسلامي، ويتضمن دائرتين معرفيتين هما الدائرة البيانية (النقلية) والعقلية (المعيارية).

الدائرة الفلسفية: هي دائرة تتأسس على أداة التفكير العقلي في الكشف عن علاقات الوجود تبعاً لنظام الأسباب والمسببات ضمن النظام الوجودي. ويتمثل الأصل المولد لديها بمبدأ السنخية.

الدائرة العرفانية: هي دائرة تتأسس على أداة الذوق القلبي والشهود العياني في الكشف عن علاقات الوجود ضمن النظام الوجودي. وهي كالدائرة الفلسفية يتمثل أصلها المولد بالسنخية.

السنخية: هو أصل مولد للتفكير الفلسفي والعرفاني لدى النظام الوجودي. والمقصود به حالة التشابه المفترضة بين المراتب الوجودية، سواء عبّرت عن علاقة العلة والمعلول كالذي تعول عليه الدائرة الفلسفية، أو عبّرت عن الوحدة الشخصية للوجود بتجلياتها المختلفة كالذي تقوله الدائرة العرفانية.

الدائرة البيانية: هي دائرة تنتمي إلى النظام المعياري، وتتميز بأنها قائمة على قاعدة الفهم العرفي للنص.. فهو مرجعها الأساس والأصل المولد لتكوينها المعرفي.

الدائرة العقلية (المعيارية): هي دائرة تنتمي إلى النظام المعياري وتحمل جهازين معرفيين مولّدين، حيث يعمل كل جهاز طبقاً لبعض الأصول العقلية، يجمعهما رابط عام هو (الحق) وإن اختلف الحال بينهما، فأحدهما يتأسس وفق (الحق الذاتي)، فيما يتأسس الآخر وفق (حق الملكية)، فلاحظ..

الحق الذاتي: هو أصل مولد للتفكير المعياري لدى بعض الإتجاهات ضمن الدائرة العقلية، كالمعتزلة والزيدية وأغلب أتباع الإمامية الإثنى عشرية. ويقصد به ذلك الحق المعروف ذاتاً وغير المشروط بأي قيد خارجي.

حق الملكية: هو أصل مولد للتفكير المعياري لدى بعض الإتجاهات ضمن الدائرة العقلية، كالأشاعرة. ويقصد به ذلك الحق المشروط بالملكية والذي يبرر للمالك المطلق حق التصرف بملكه ما يشاء.

النظام الإجرائي: هو نظام علمي يُخضع النظرية العلمية للفحص والاختبار من دون افتراضات معلقة.

النظام الافتراضي: هو نظام علمي فيزيائي يعوّل على التجارب الخيالية والافتراضات الرياضية، وله منهجان كثيراً ما يتداخلان، أحدهما خيالي والآخر رياضي.

النظام الميتافيزيائي: هو نظام فيزيائي يعوّل على موضوعات غير قابلة للاختبار والتحقيق، شبيهاً بالقضايا الفلسفية.

المنهج (الرياضي-الخيالي): هو منهج فيزيائي ضمن النظام الافتراضي يبدأ بالتأويل الرياضي الصوري لينتهي إلى التأويل الخيالي.

المنهج (الخيالي-الرياضي): هو منهج فيزيائي يعمل على عكس ما يقول به المنهج (الرياضي-الخيالي) فيقوم بالتأويل الخيالي لينتهي إلى الصياغة الرياضية.

الهرمنة الإبستمولوجية (للفيزياء): هي الفعل الذي يقوم به الخيال في تحديد الرياضيات وفقاً للمنهج (الخيالي-الرياضي) ضمن النظام الافتراضي للفيزياء.

البستمّة الهرمنوطيقية (للفيزياء): هي الفعل الذي تقوم به الرياضيات في تحديد الخيال وفقاً للمنهج (الرياضي-الخيالي).

تصور المعنى: هو مجرد تصور لمعنى النص من دون حكم أو تصديق. وهو يناظر تصوراً للأشياء.

حكم المعنى: هو تصديق واعتقاد بمعنى النص لا مجرد تصور له، وهو يناظر تصديقنا بالأشياء.

الحد الأدنى للفهم: هو فهم ينشأ عند أوسع مساحة ممكنة للمستوى الأفقي للنص، ويكون مطابقاً للأخير اعتماداً على القرائن الاستقرائية، كالذي يستهدفه البحث الإبستمولوجي.

الحد الأقصى للفهم: هو فهم ينشأ عند ذروة التعمق في المستوى العمودي للنص، وهو المستوى الذي يتيح المجال لإمكانات وترددات كثيرة تسمح بقراءات ممكنة بلا حدود، كالذي يستهدفه البحث الهرمنوطيقي.

القراءة الإبستمولوجية: هي قراءة تستند إلى القرائن الاستقرائية كما تتكشف لدى المستوى الأفقي للنص، والتي تتيح الكشف عن الحد الأدنى للفهم.

القراءة الهرمنوطيقية: هي قراءة تتعمق في المعنى من خلال المستوى العمودي للنص، وهو المستوى الذي يفسح المجال لقراءات ممكنة كثيرة عبر اسقاطات القارئ الذاتية.

المستوى الأفقي للنص: هو مساحة النص التي تتسع بالقرائن الاستقرائية لتتيح المجال للقراءة الإبستمولوجية.

المستوى العمودي للنص: هو مساحة النص التي تضيق بالقرائن الاستقرائية لتفسح المجال للقراءة الهرمنوطيقية.

القارئ المغالي: ويرى أن من الممكن التعبير عن دلالات النص كما يريد لها الأخير أو صاحبه بالضبط، فيكون في هذه الحالة مستنسخاً للمقروء دون أن يضيف أو ينقص شيئاً مما تقتضيه القراءة والفهم، فهي جامعة مانعة. ويكثر هذا النوع من القراء في التيارات التقليدية والتراثية.

القارئ المقصر: هو على العكس تماماً من القارئ المغالي، يعتبر أن من غير الممكن التحرر كلياً عن معايير العصر وثقافته وأيديولوجياته، وبالتالي يصبح من المحال التعرف على حقيقة النص كما هو.

القارئ المسيء: ويعتقد بأن النص لا يمتلك حقيقة محددة، أو حتى بلا معنى، فتكون القراءة عبارة عن اسقاطات ذاتية للمعنى فحسب.

القارئ المتواضع: ويتميز بأنه يتحرك ضمن حدين متفاوتين: أدنى وأقصى، إذ يعترف بأنه لا يمكن بلوغ الحد الأقصى، لكنه يكتفي بإمكانية تحقيق الحد الأدنى من تطابق الفهم مع النص.

القارئ المنتمي: ويتصف بانتمائه لصاحب النص، ويتحدد الانتماء بمختلف المستويات الثقافية والروحية والاجتماعية، وهو لهذا أقرب مراتب القارئ المتواضع فهماً للنص.

الإتجاه التقليدي للقراءة: ويرى أن للنص معنى محدداً موضوعياً، وأن ذات القارئ تعكس هذا المعنى وتكشف عنه كما هو.

الإتجاه الوسطي للقراءة: ويسلم بأن للنص معنى محدداً موضوعياً، لكن ذات القارئ لا تعكس هذا المعنى بتمامه وكليته، بل هناك حد أدنى يمكن التوصل إليه، كما هناك حدود أخرى تتفاوت في القرب والبعد من معنى النص وقصد صاحبه.

الإتجاه التعددي للقراءة: ويرى أن للنص معان متعددة موضوعية، وأن الذات كاشفة عن هذه المعاني بتوجيه منه.

الإتجاه الذاتي للقراءة: ويرى أن للنص معان متعددة ذاتية؛ تظهر بفعل غلبة اسقاطات ذات القارئ على النص، فالتوجيه مستند إلى ذات القارئ وخلفياته الثقافية باتجاه النص وليس العكس.

الإتجاه التوفيقي للقراءة: ويرى أن للنص معان متعددة نسبية؛ تظهر بفعل مشاركة ذات القارئ للنص.

الإتجاه العدمي للقراءة: ليس للنص بحسب هذا الإتجاه أي معنى تماماً، فهو إما أن يكون متخماً بالتناقضات، أو أن القارئ يعمل على فرض اسقاطاته الذاتية واستعماله للمعاني كيفما شاء دون ضوابط.

الكادر الاستفتائي: هو ذلك الذي لا يجيد غير الاستفتاء وتحصيل الجواب الجاهز من دون معرفة طرائق الفهم والتفكير.

الكادر الأدواتي: هو الذي يهتم بالأسئلة العميقة المتعلقة بالأدوات والمناهج والأصول الفكرية.

قانون القراءة: وهو قانون رياضي يعمل على تحديد آليات القراءة أو الفهم، وصيغته كالتالي: $\pm$ المجال $\pm$ الظاهر $\leftarrow$ الفهم. ومنه تنشأ ثلاثة أنماط للقراءة كالتالي: (1) المجال + الظاهر $\leftarrow$ الاستظهار. (2) المجال - الظاهر $\leftarrow$ التأويل. (3) - المجال - الظاهر $\leftarrow$ الاستبطان.

قانون العلاقة العكسية للفهم: هو قانون يشير إلى وجود علاقة عكسية بين القبلات والنص في تأثيرهما على الفهم. فكلما زاد تأثير الأولى نقص تأثير الثاني، والعكس بالعكس.

قانون العلاقة الضعيفة للفهم: هو قانون يشير إلى ضعف تأثير القبلات في الفهم، مما يتيح لدلالة النص أن يكون لها التأثير القوي.

قانون العلاقة القوية للفهم: هو قانون يشير إلى قوة تأثير القبليات في الفهم، مما يُضعف تأثير النص في القبال.

قانون العلاقة المتوسطة للفهم: هو قانون يشير إلى توسط تأثير القبليات في الفهم، فلا هو بالقوي، ولا بالضعيف، وذلك مقارنة بقانوني العلاقة القوية والضعيفة. الأمر الذي يجعل من تأثير النص متوسطاً أيضاً.

المعنى القوي للفهم: هو المعنى الذي يتحدد بفعل قانون العلاقة القوية للفهم.

المعنى الضعيف للفهم: هو المعنى الذي يتحدد بفعل قانون العلاقة الضعيفة للفهم.

المعنى المتوسط للفهم: هو المعنى الذي يتحدد بفعل قانون العلاقة المتوسطة للفهم.

المجال: هو نوع من المحور النصي يدركه كل من أراد فهم النص، سواء استطاع تحديد القراءة أم لم يستطع، وسواء عمل وفق الظهور اللفظي للنص أم لم يعمل، وسواء احتتم نوعاً من القراءة أم انه توقف كلياً دون إدراك ما هو المقصود من النص. وهو المحور الخاص بدلالاته المجملة اللفظية والسياقية.

الظهور المجالي: هو ظهور أولي يعبر عن الإدراك المجمل للكل بالتبادر المباشر، وهو شرط لتحديد الدلالات اللفظية رغم أن حضوره متوقف على وجود الألفاظ والسياق. وهو بذلك لا يعبر عن مجموع الدلالات اللفظية، كما إن الظهور فيه ليس من الظهور اللفظي (المفصل).

المجال الباطني: هو ضد المجال الظاهر، ويتميز بأنه يقطع الصلة بين الدال والمدلول، ولا يجد ما يدل عليه بحسب القرائن الدلالية للنص وإيحاءاتها. وفيه يكون القارئ متوجهاً نحو ربط كل شيء بأي شيء، وكل نص بأي نحو من الأنحاء من غير ظهور ولا ملازمة.

الشيء في ذاته: هو الشيء الخارجي الذي يستحيل التعرف عليه مباشرة من حيث هو هو، لكنه يتمظهر لنا من خلال صورته الذهنية.

الشيء لذاتنا: هو الصورة الذهنية التي تشير إلى الشيء الخارجي أو الشيء في ذاته.

العنصر في ذاتنا: هو القبليات التي تتفاعل مع الشيء في ذاته لانتاج الشيء لذاتنا.

النص في ذاته: هو النص المجهول فلاحظ..

النص المجهول: هو الموضوع المقروء الذي لا يظهر لذاتنا ما لم يتنور بنور المعرفة. أي هو النص في ذاته الذي لا يقبل الوصف والتحديد والتعريف من حيث هو، وبالتالي لا يمكن التعرف عليه إلا بشكل غير مباشر عبر نص آخر هو (نص النص).

النص لذاتنا: هو فهم النص ذاته، سواء كان إشارة أو إيضاحاً، فلاحظ..

النص المعلوم: هو النص لذاتنا..

نص النص: هو قراءة للنص إجمالاً، وهو بهذا المعنى نعبر عنه بالإشارة. ويتم التعرف عليه تفصيلاً من خلال نص نص النص. لذلك فهو يمثل الحلقة الأولى في عملية الكشف عن المعنى، والمرحلة التي يتحدد فيها الفهم العام للنص قبل الانتقال إلى تفصيله وتوضيحه.

نص نص النص: هو قراءة لنص النص، أو قراءة مفصلة للنص. ونعبر عنه بالإيضاح والتفسير. وهو يمثل معنى المعنى، إذ ينتقل بالقارئ من الإدراك الإجمالي إلى الكشف التفصيلي عن العلاقات والدلالات الكامنة في النص.

الإشارة: هي كشف عن معنى النص إجمالاً. ومن ثم فهي نص ثان يقوم على النص المجهول، أي أنها (نص النص)، وتتولد بالتفاعل بين النص المجهول وذات القارئ، وهي على أقسام ثلاثة: الاستظهار والتأويل والاستنبطان. وتتميز بطابعها الأولي والمجمل، إذ تضع القارئ على أعتاب المعنى من غير أن تستوفي جميع تفاصيله.

الإيضاح: هو معنى يكشف عن معنى الإشارة أو نص النص، وهو بهذا الاعتبار نفس ما نقصده من مصطلح (نص نص النص). ويمتلك أيضاً ذات الأقسام التي وردت في الإشارة، أي: الاستظهار والتأويل والاستنبطان، فلاحظ.. وهو يمثل مرتبة أعلى من الكشف، حيث تتضح فيه العلاقات المفهومية والمقاصد الدلالية بصورة أكثر تحديداً وتفصيلاً.

العلاقة المفهومية للإيضاح: هي علاقة متخيلة للإرتباط اللفظي، وتعتبر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها بالشكل الذي تكون فيه واضحة المعالم وبينية المقاصد، بغض النظر عن كیفيتها على الصعيد الخارجي. وهي بذلك تمثل الأساس الذي تُبنى عليه العلاقة المصدقية اللاحقة، إذ لا يمكن الانتقال إلى تشخيص الواقع الخارجي قبل ضبط المعنى المفهومي.

العلاقة المصادقية للإيضاح: هي علاقة متخيلة للإرتباط اللفظي، وتعبّر عن طبيعة ما تدل عليه المعاني اللفظية بحسب الوجود الخارجي.

الاستظهار (النصي): ويتحدد بالحفاظ على الظهور اللفظي فيقتضي الحفاظ على المجال، وقد يكون إشارة أو إيضاحاً.

التأويل (النصي): ويتحدد بالحفاظ على المجال مع عدم مراعاة السياق في حمل اللفظ على الظاهر، وقد يكون إشارة أو إيضاحاً.

الاستبطان (النصي): هو على الضد من الاستظهار حيث يتحدد بترك المجال وإبداله بآخر بعيد، مما يقتضي عدم الحفاظ على الظهور اللفظي، وقد يكون إشارة أو إيضاحاً.

الاستظهار الجدلي: هو أن تكون الإشارة ظاهرة، فيما ينحو الإيضاح إلى التأويل أو المباطنة؛ بفعل ما تتحكم به قليات النظم المعرفية.

الاستظهار الوجودي: هو استظهار للنص الديني ناجم بفعل وتأثير النظام الوجودي، وينقسم إلى ثلاثة أنماط من القراءة الوجودية، هي الدلالة العبورية والتلويح الإشاري والطباق اللفظي، فلاحظ..

الدلالة العبورية (للاستظهار الوجودي): هي دلالة قياس وعبور من الظاهر إلى الباطن لوجود مناسبة ليست مستنكرة في الذهن، وفقاً للنظام الوجودي.

التلويح الإشاري (للاستظهار الوجودي): هو عبور من الظاهر الخاص باللفظ والاصطلاح إلى الباطن لوجود مناسبة يُحتمل لها أن تكون دالة على المطلوب، وفقاً للنظام الوجودي، أي خلاف ما هو الحال في الدلالة العبورية.

الطباق اللفظي (للاستظهار الوجودي): هو فهم يتطابق فيه الظاهر والباطن ليدل على المعنى الوجودي بحسب الدلالات اللغوية والعرفية من دون تكلف ولا تأويل، وفقاً للنظام الوجودي.

المجاز الظاهر: هو حالة مزدوجة تجمع بين التأويل والاستظهار، إذ يمكن عدّه من الاستظهار بفعل القرائن المركوزة في الذهن، كما يمكن اعتباره من التأويل بفعل ما فيه من المجاز اللفظي.

التبادر الأولي للمعنى: هو تبادر لمعنى النص متأثر بثقافتنا العصرية والتقليدية من دون تحقيق.

التبادر التحقيقي للمعنى: هو تبادر مسبق بفحص النص من حيث اللغة والسياق الخارجي؛ فيولد بذلك ظهوراً آخر هو غير الظهور الساذج المرتبط بثقافتنا المعاصرة.

الظهور المعنوي للنص: هو ظهور ذاتي لمعنى النص دون أن يتوقف على الإرادة التصورية، وذلك على شاكلة إدراك الأشياء الحسية، بل يتوقف على كل من القبلية والصورية والنص المجهول، فلاحظ..

المفهوم النصي: هو معرفة تعبّر عن دلالة النص بنحو ما من أنحاء الترجيح أو التطابق.

الجملة النصية: هي وحدة أساسية يتشكل منها النص، وتتألف من ألفاظ وحروف، وبمجموعها تفيد المعنى التام، وعند تجزئتها لا تفيد هذا المعنى.

النص الفاعل: هو أن تتخذ الصورة الذهنية شكلاً منعكساً لمظهر النص أو مقارباً له. وهو المعبر عنه بالمعنى الضعيف للنص، كما يطلق عليه الأصوليون ظاهر النص.

المدرّك الفاعل: هو أن تتخذ الصورة الذهنية للنص بحسب ما يريد لها الإدراك من معنى طبقاً للقبلية، وهو المعبر عنه أيضاً بالمعنى القوي للفهم، فلاحظ..

اختلال النسق الذاتي للنص: هو اختلال يعبر إما عن تعارض دلالات النص الظاهرة، أو عن غموض النص وعدم وضوح ما يريد إبلاغه.

انقطاع النسق النصي: هو نقص وانقطاع نسق دلالات النص، مما يحتاج إلى الافتراضات الذهنية الداعية إلى إكمال النقص والتوفيق بين ما هو مشتت ومتقطع.

اتساق النسق النصي: هو على نوعين: موضوعي وإفتراضي، فلاحظ..

اتساق النسق الموضوعي للنص: هو اتساق ظاهر في النسق النصي بفعل العملية الاستقرائية.

اتساق النسق الافتراضي للنص: هو اتساق مفترض بفعل القبلية الافتراضية، دون أن يكون ظاهراً في النسق النصي.

الاضمار المفهوم: هو اضمار النص لأشياء معلومة لدى المتلقي – ومثله السامع – دون حاجة للتصريح بها، كالإضمار العقلي والعرفي؛ مثل قيم المتلقي وظروفه الاجتماعية.

الاضمار غير المفهوم: ويعبر عن اضمار النص لأشياء لا يفهمها القارئ والمتلقي، مما يحتاج إلى إفتراضات مناسبة تغطي مثل هذا النقص.

معايير التقييم: هي أصول مرجعية يُستفاد منها في اختبار النظريات وتقويمها والحكم على مدى قوتها أو ضعفها، كما هو الحال في العلم والفهم وسائر الأنشطة المعرفية. وبفضلها يمكن التمييز بين ما هو أرجح وما هو أضعف من الآراء والتفسيرات. وتنقسم هذه المعايير إلى نوعين: مقيدة وتأسيسية.

معايير التقييم المقيدة: هي معايير محدودة النطاق تعول عليها العلوم المختلفة، ومنها العلوم الدينية، مثل أصول الفقه وقواعد الاستدلال الخاصة بكل علم. وغالباً ما تكون موضع اختلاف بين العلماء والمذاهب والاتجاهات الفكرية، لاختلاف منطلقاتها وإفتراضاتها القبلية. لذلك فإن حجيتها تكون مقيدة بالإطار المعرفي الذي تنتمي إليه، ولا تكتسب بالضرورة صفة الإلزام خارج ذلك الإطار.

معايير التقييم التأسيسية: هي معايير لها صفة الشمول والعموم، وتمتاز الرئيسية منها - على الأقل - بأنها تحظى بقبول (الوجدان العلمي)، ولذلك فإنها تكون موضع إختبار جذري للنظريات على الإطلاق، ومنها نظريات الفهم الديني.

المعرفة المحققة: هي المعرفة التي تحمل معها مبرراتها المنطقية أو الموضوعية.

المعرفة غير المحققة: هي المعرفة التي تتصف بأنها نفسية أكثر مما هي منطقية أو موضوعية.

التحقيق الذهني: هو تحقيق معرفي على ثلاثة أصناف: مطابق ومبرر ومخمن، فلاحظ..

التحقيق المطابق: هو تحقيق معرفي يتميز بتطابق الحكم الذهني مع الموضوع الخارجي، سواء كان هذا الموضوع طبيعة أو نصاً، أو غير ذلك من الموضوعات.

التحقيق المبرر: هو تحقيق معرفي يتميز باستناد نتائجه إلى مبررات موضوعية مقبولة دون بلوغ مستوى اليقين أو تطابق الحكم الذهني مع الموضوع الخارجي، سواء في العلم أو الفهم أو غيرهما من المجالات والأنشطة الذهنية.

التحقيق المخمن: هو تحقيق معرفي يتميز بافتقار نتائجه إلى المبررات الموضوعية الكافية، سواء في العلم أو الفهم أو غير ذلك من المجالات المعرفية.

المعايير الأولية للتحقيق: هي معايير أساسية للتحقيق المعرفي وفق علم الطريقة، ومن أبرزها في الفهم الديني معيار المجمل النصي والمعقولية والواقع والوجدان العام

والمنطق. ويتضمن كل منها قواعد أربع يمكن أن يُعَوَّل عليها في القبول والرفض والترجيح، هي قاعدة التأييد والاستبعاد والإثبات والنفي.

المعايير الثانوية للتحقيق: هي معايير لا تُعتبر أساسية في التحقيق المعرفي وفق علم الطريقة، ومن أبرزها في الفهم الديني معيار البساطة الإقتصادية.

البساطة الإقتصادية: هي فيما لو كانت النظرية خالية من الحشو الزائد، فتحمل أقل عدد ممكن من المقولات والمقدمات الإستدلالية مقارنة بغيرها.

البساطة الشمولية: هي فيما لو كانت النظرية تفسّر أكبر عدد ممكن من الظواهر المختلفة، سواء في مجال العلم الطبيعي أو الفهم الديني أو غيرهما.

معيار المجمل النصي: هو معيار أولي للتحقيق في الفهم الديني وفق علم الطريقة، وهو يعبر عن مجمل الدلالة النصية.

معيار المعقولية والتعليل: هو من المعايير الأولية للتحقيق وفق علم الطريقة، كما في الفهم الديني، إذ يهتم بالتفسير المعقول (المعلل) للعلم والفهم، فيتخرج على غيره لهذا الاعتبار.

معيار الوجدان الفطري: هو من المعايير الأولية للتحقيق في الفهم الديني وفق علم الطريقة، ويعبر عن رؤية الإنسان العقلية في الحكم على بعض القضايا بغض النظر عن الظروف والأحوال الشخصية.

الوجدان الشخصي: هو حكم الشخص المتأثر بالأحوال النفسية والظروف الخارجية وأنماط الثقافة.

معيار المنطق: هو من المعايير الأولية للتحقيق في الفهم الديني وفق علم الطريقة، ويعبر عن قواعد قبلية محايدة، بعضها يستخدم للكشف عن قيمة الفهم والنظرية المعرفية، فيما يستخدم البعض الآخر كشروط أولية للفهم استناداً إلى مبدأ عدم التناقض.

المنظومات المفتوحة: هي معارف قابلة للتحقيق والفحص الخارجي المحايد، كالفحص من خلال الواقع ومنطق الاحتمالات.

المنظومات المغلقة: هي معارف لا تتقبل التحقيق والفحص الخارجي المحايد. فلا يمكن التحقيق فيها مباشرة لكونها مجردة عن الواقع، كما لا يعلم عن حقيقتها شيء من خلال البحث الديني.

التحقيق المنطقي المباشر: هو فحص للمنظومات المفتوحة من الداخل مباشرة ليتعين حجم قوتها من الناحية المعرفية.

التحقيق المنطقي غير المباشر: هو فحص للمنظومات المغلقة من الخارج، أي بطريقة غير مباشرة.

قاعدة عدم تكافؤ النفي والإثبات: وتعني أن النفي يكون أرجح من الإثبات عندما تتعدد الإمكانات والبدائل إلى أكثر من اثنين داخل المنظومات والأنساق المغلقة التي لا يمكن تفكيكها والتحقيق فيها مباشرة أو غير مباشرة. ففي مثل هذه الحالات يكون نفي الدعوى الخاصة أكثر انسجاماً مع مقتضيات الحذر المعرفي. لذلك تكتسب هذه القاعدة أهمية خاصة في القضايا التي تفتقر إلى وسائل الاختبار والتحقيق، حيث يؤدي تعدد الفروض الممكنة إلى إضعاف قيمة الإثبات وتعزيز قوة النفي إلى حين ظهور مرجحات إضافية.

معيار الواقع: هو معيار أولي للتحقيق في الفهم الديني وفق علم الطريقة، وللواقع أقسام عديدة مختلفة بالنسبة لعلاقته بالنص، والمعيار الذي يعول عليه في هذا المجال هو الواقع المطلق بقسميه الوصفي والاعتباري، يضاف إلى الواقع الخاص بالتنزيل.

الواقع المطلق: هو وصفي واعتباري قيمي، فلاحظ..

الواقع الوصفي: هو الواقع التقريري أو الإخباري، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، ويشمل كلاً من السنن والحقائق؛ الكونية منها والبشرية؛ ومنها الحقائق التاريخية والتقاليد والأعراف العامة وما إليها.

الواقع الاعتباري: هو الواقع المتعلق بقضايا القيم، كالمصالح والمضار.

الواقع الخاص بالتنزيل: هو الواقع الخاص بعصر النبي خلال فترة تنزيل الخطاب الديني.

الواقع الظرفي: هو الواقع المتعلق بالظروف الخاصة عدا عصر النبي. ويمتاز بأنه محدود بظرفه الخاص، كبعض الأعراف والتقاليد التي ليس لها صفة العموم والشمول.

الفحص الصدوري (عبر الواقع): هو فحص يختص بصدور الرواية والحديث من خلال الواقع، لعلمنا بقطعية صدور النص القرآني.

الكشف الدلالي (عبر الواقع): هو الكشف عن دلالة النص من خلال الواقع، وله صور كثيرة، كالكشف التوجيهي والتوقيفي والإشكالي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه؛ أي ذلك المعني بأفق التوقع والانتظار، فلاحظ..

الكشف التوجيهي (عبر الواقع): هو توجيه الواقع للنص إلى غير ما تظهره الدلالة اللفظية لتتسق معه من غير مخالفة، وهو على قسمين: نفي الظهور الاطلاقي ونفي الظهور الدلالي.

الكشف التوقيفي (عبر الواقع): هو أن للنص دلالات تشير إلى الواقع، لكن حقيقتها لم تتضح بعد من قبل الأخير.

الكشف المنتظر (عبر الواقع): هو أن للنص قضايا مجملة تحتاج إلى الكشف عن دلالتها بدقة من خلال الواقع.

الكشف الإشاري والإيضاحي (عبر الواقع): هو أن للواقع دوراً في الكشف عن دلالة النص وتحديدها. وهو ينقسم إلى نوعين، أحدهما يرتبط بالحالات الخاصة، فيما يباط الآخر بالسنن العامة.

الكشف الإشكالي (عبر الواقع): ويعبر عن مخالفة الواقع العلمي لعدد من القضايا التي يثيرها النص، على الأقل فيما هو مسلّم به لحد الآن، من دون جواب.

مستنبطات الفهم: هي نتائج بعدية لفهم النص الديني، وتنقسم إلى خمسة أصناف هي: الحقائق والقواعد والنظريات والقوانين وتلك التي لها علاقة بـ «الآخر».

الحقائق المستنبطة: هي معارف معلومة من النص الديني دون أدنى شك، وهي على شكلين من الحقائق: كلية وجزئية.

القواعد المستنبطة: هي قواعد للتوليد معلومة بفهم النص الديني وليست من قواعد الفهم القبلية، وتتصف بأنها موضع اعتماد المنتمين إلى الأصل المولد عامة.

النظريات المستنبطة: هي نظريات معلومة بفهم النص وليست سابقة عليه، فهي بالتالي من البعديات لا القبلية. وتتباين فيما بينها من حيث السعة والضيق والاعتماد والتأثير والتعارض والاستقلال. ويمكن تصنيفها بحسب علاقاتها مع بعض إلى خمسة أصناف؛ فقد تكون العلاقة قائمة على الاعتماد أو التأثير أو التعارض أو الاستيعاب أو الاستقلال.

نظريات الإعتدال (المستنبطة): هي نظريات معلومة بفهم النص وتتميز بكونها أساس غيرها من النظريات المستنبطة، فلولاها ما قامت لهذه الأخيرة قائمة. وقد تضيق دائرة الإعتدال مثلما قد تتسع.

نظريات التأثير (المستنبطة): هي نظريات معلومة بفهم النص وتتصف بكونها ذات أثر ملحوظ على غيرها من النظريات وإن لم يصل مداه إلى حد الإعتدال التام. وقد تضيق دائرة التأثير كما قد تتسع. كما قد تتحول إلى نماذج معرفية ارشادية (باراداييم) تستند إليها سائر النظريات.

نظريات التعارض (المستنبطة): هي نظريات معلومة بفهم النص وتتميز بأن بعضها يعارض البعض الآخر، وقد تكون متكافئة أو غير متكافئة فيترجح بعضها على البعض الآخر.

نظريات الاستيعاب (المستنبطة): هي نظريات معلومة بفهم النص ويكون لها قابلية على استيعاب غيرها، وإن لم تكن أساساً في إيجادها.

نظريات الاستقلال (المستنبطة): هي نظريات معلومة بفهم النص بعضها لا يرتبط بالبعض الآخر نسبياً. فقد لا ترتبط ببعضها طبقاً لعلاقة الإعتدال، أو التأثير، أو التعارض، أو الاستيعاب، إنما لها خاصية الحياد والاستقلال النسبي.

القوانين المستنبطة: هي قوانين مستنبطة من النص وليست سابقة عليه ولا متحركة في فهمه. ويُقصد بها العلاقات الثابتة التي تربط خصائص النص ومضامينه بعضها بالبعض الآخر، فهي تكشف عن صفة ثابتة لمصاديق مختلفة يمكن ربطها في قضية واحدة.

القوانين البسيطة (المستنبطة): هي قوانين مستنبطة من النص وتُعرف بوجود صفات ثابتة مشتركة للحالات التي تعود إليها، وتتميز بشرط من اثنين على الأقل، أحدهما هو أن تكون صفاتها الثابتة متوقعة من دون حاجة للتقصي والتتبع، والثاني هو أن لا تمتلك حالات مختلفة كثيرة.

القوانين المثمرة (المستنبطة): هي قوانين مستنبطة من النص ولها مصاديق تتضمن صفات ثابتة مشتركة تتميز بشرطين لا غنى عنهما، أحدهما أن تكون هذه الصفات غير متوقعة سلفاً، والثاني هو أن يكون للصفات حالات كثيرة مختلفة.

الخطاب (المشافه): هو قول يتصف بسياقين دلالي وظرفي. فهو كلام يوجه إلى سامع حاضر ضمن جملة من السياقات الظرفية الحية.

النص (المكتوب): هو مدونة من الكلام غير المشافه يخلو من السياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب.

القرآن المشافه: هو القرآن المعبر عنه بالوحي الذي نزل مشافهاً ومتفاعلاً مع سياق الظرف الواقعي. وهو الأصل في القرآن المدون.

القرآن المدون: هو القرآن المكتوب بعد أن كان مشافهاً ضمن علاقته المباشرة بالواقع الحي. فهو مستنسخ عن القرآن المشافه مع فقدته للكثير من الدلالات والإيحاءات، ومع ما تضمنه من إجهاد جعله لا يحتفظ بالوحي المتأصل في القرآن المشافه.

منهج الفصل والعزل (لفهم القرآن): هو منهج يكتفي بالسياق الدلالي للنص القرآني من دون نظر إلى السياق التاريخي والمنقولات الروائية، كالذي تجنح إليه بعض الإتجاهات المعاصرة، لا سيما الإتجاه المعروف بالقرآنيين.

منهج التحكيم والتفسير (لفهم القرآن): هو منهج يقرأ النص القرآني من خلال تفاعله مع المنقول من سيرة النبي وأقواله، ومثلها نصوص أهل البيت، فيكون المنقول من السيرة وهذه النصوص حاكماً وقاضياً ومفسراً للمعنى الذي يفيد الأول؛ بأنواع التحكيم والتفسير من النسخ والتقيد والتخصيص وما إلى ذلك من القواعد الأصولية. وهو ما تلتزم به المذاهب الإسلامية التقليدية عادة.

منهج التوسعة والانفتاح (لفهم القرآن): وهو يعترف بكلا سياقي النص والسيرة، ويرى أن تغاير التشريع الحاصل بينهما وفيهما دال على وجود مساحة مرنة للأحكام الدينية وفقاً لما تقتضيه الظروف والأحوال.

مبدأ النمذجة: هو مبدأ يعتبر الأحكام الشرعية نموذجية لا مركزية. وهو وصف للدين التشريعي ذاته دون أن يتعلق بنظريات الفهم ضمن الإطار المتعارف عليه. وهو قريب الصلة بما طرحه الفقهاء أحياناً من كون بعض الأحكام ارشادية وليست الزامية.

الفهم التعبدي: هو الفهم الذي يتأطر بإطار النص وحرفيته دون أن يتجاوز ظواهره، كالذي يبشر به الإتجاه البياني الصرف، وعليه يُبتنى ما يُعرف بالأحكام التعبدية في الفقه.

الفهم القصدي: هو الفهم الذي يتجاوز حرفية النص وإطاره العام، وهو الذي تُبتنى عليه مقاصد الأحكام.

القصد المنصوص: هو القصد الذي يدل عليه النص صراحة.

القصد الوجداني: هو القصد الذي سرعان ما يصدّق به الوجدان الفطري، خلافاً لما يعارضه من تعبد.

القصد الإجتهادي: هو القصد الذي يُكتشف عبر التفكير والإجتهاد، وينقسم إلى ثلاثة أصناف: محافظ ومغامر ومتهور.

القصد الإجتهادي المحافظ: هو الذي يعوّل على القراءة الاستظهارية ويميل إلى المنهج البياني.

القصد الإجتهادي المغامر: هو الذي يعول على القراءة التأويلية ويميل إلى المنهج العقلي أو الواقعي.

القصد الإجتهادي المتهور: هو الذي يحتكم إلى القراءة الاستبطانية، أو على الأقل التأويل البعيد، ويميل إلى المنهج الباطني للفهم.

المصادر

المصادر العربية

(أ)

الإبراشي، محمد عطيه

سلسلة تراجم اعلام الثقافة العربية ونوابغ الفكر الإسلامي، المجموعة الأولى، مع أبي الفتوح محمد التوانسي، مكتبة نهضة مصر.

إبن أبي العز

شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net

إبن تيمية

مجموع فتاوى إبن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م.

رسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

إبن الجوزي

تلبيس إبليس، دراسة وتحقيق وتعليق الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ-1985م.

إبن حبان، محمد

مشاهير علماء الأمصار، فقرة 1260، شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

إبن حزم

رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل إبن حزم الأندلسي، تحقيق احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل إبن حزم الأندلسي.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصحيح عبد الرحمن خليفة، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989م.

إبن حيون المغربي

تأويل دعائم الإسلام، أو تربية المؤمنين، ضمن منتخبات اسماعيلية، تحقيق عادل العوا، مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ-1958م.

إبن خلدون

مقدمة ابن خلدون، دار الهلال، 1986م.

تاريخ ابن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، 1967م

ابن رشد

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

كتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1366هـ - 1947م.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961م.

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية ببيروت.

تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية) ببيروت.

ابن سينا

المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران.

رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م.

ابن عربي

الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.

لطائف الأسرار، حققه وقدم له أحمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1380هـ - 1961م.

كتاب الجلالة، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ - 1948م.

كتاب الاسفار، ضمن رسائل ابن عربي.

فصوص الحكم والتعليقات عليه (انظر: أبو العلا عفيفي).

ابن فرحون

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن قتيبة

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية بمصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجبل في بيروت، 1973م.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مفتاح دار السعادة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).
مدارج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عن مكتبة النور الإلكترونية:
[https:// www.noor-book.com](https://www.noor-book.com)

إبن عاشور، محمد الطاهر

مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الاردن،
الطبعة الثانية، 1421هـ - 2001م.

إبن كثير

تفسير إبن كثير، عن الموقع الإلكتروني:

[ttp:// www.alro7.net/ ayaq.php](http://www.alro7.net/ayaq.php)

إبن منظور

لسان العرب، مكتبة الباحث العربي الإلكترونية www.baheth.info

إبن الموصلي، محمد

مختصر الصواعق المرسلة لإبن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام
13، مصر.

إبن النديم

الفهرست، تعليق ابراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م.

إبن هشام، عبد الملك البصري

السيرة النبوية، عن المكتبة الشاملة الإلكترونية: [http:// www.shamela.ws](http://www.shamela.ws).

أبو زهرة

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

أبو ماضي، ايليا

ديوان ايليا أبو ماضي، دار العودة، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:
www.4shared.com.

أبو يعلى الحنبلي

طبقات الحنابلة، عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته).

أخوان الصفا

رسائل إخوان الصفاء، طبعة المانيا، 1984م - 1986م.

الأصفهاني، الراغب

مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الإسلامية الإلكترونية
www.almeshkat.net (لم تذكر أرقام صفحاته).

استنجر، إيزابيلا

نظام ينتج عن الشواش، بالاشتراك مع إيليا بريغوجين، ترجمة طاهر بديع شاهين وديمة طاهر شاهين، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008م، منتدى مكتبة الإسكندرية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

أغروس

العلم في منظوره الجديد، بمعية جورج ستانسيو، ترجمة كمال خلالي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 134، 1989م.

أقبال، محمد

تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الثانية، 1968م.

الآلوسي

روح المعاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ-1985م.

الاملي، حيدر

جامع الاسرار ومنبع الانوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، طبعة ثانية 1368هـ.

رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الاسرار ومنبع الانوار للاملي.

الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

إنفلد، ليوبولد

تطور الأفكار في الفيزياء، بالاشتراك مع ألبرت أينشتاين، ترجمه عن الفرنسية أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

اومليل، علي

في شرعية الخلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991م.

أومنيس، رولان

فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ايجلتون، تيري

مقدمة في نظرية الادب، ترجمة أحمد جسان، ضمن سلسلة كتابات نقدية (11)، 1991م، عن الموقع الإلكتروني: www.library4arab.com.

أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

إيزاكسون، والتر

أينشتاين حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد محمد، نشر دار كلمة وكلمات عربية، الطبعة الأولى، 2010م.

إيكو، أومبرتو

التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2000م.

أينشتاين، ألبرت

النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com
الهندسة والتجربة، خطاب ملقى سنة 1921 في برلين، ضمن: أينشتاين: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.
تطور الأفكار في الفيزياء، بالإشتراك مع ليوبولد إنفلد (انظر: إنفلد).

(ب)

باجو، دانييل هنري

الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997م، الموقع الإلكتروني لاتحاد الكتاب العرب: <http://www.awu-dam.org>.

الباقلائي، أبو بكر

الإنصاف في ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.
التمهيد، تصحيح الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية في بيروت، 1957م.

البحراني، يوسف

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بدوي، عبد الرحمن

مذاهب الإسلاميين، الطبعة الأولى.

برود، ويليام

خونة الحقيقة: الغش والخداع في قاعات العلم، بالاشتراك مع نيكولاس واد، ترجمة خالد بن مهدي وجنات جمال وسارة بن عمر ورضا زيدان، مركز براهين، الطبعة الأولى، 2018م.

بريجز، جون

الكون المرأة، ترجمة نهاد العبيدي، مراجعة قدامة الملاح، دار واسط، بغداد، 1986م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بريغوجين، إليا

نظام ينتج عن الشواش، بالاشتراك مع إيزابيلا استنجر (انظر: استنجر).

البصري، محمد بن علي بن الطيب

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م.

نسخة إلكترونية للمصدر السابق، لم تذكر أرقام صفحاته، موقع الكتاب الإسلامي الإلكتروني:

[http:// www.islamicbook.ws/](http://www.islamicbook.ws/)

البغدادي، أبو بكر

الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، عن مكتبة سحاب السلفية (لم تذكر أرقام صفحاته): www.sahab.org.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

بلانشي، روبير

الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعية، ترجمة محمود اليعقوبي، دار الكتاب الحديث، القاهرة،

1423هـ - 2003م، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

بنروز، روجر

العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير مارتن غاردنر، ترجمة محمد وائل الأتاسي وبسام المعصراني، مراجعة محمد المراياتي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

البهبهاني، محمد باقر

رسالة الإجتهد والأخبار، وهي ملحقة خلف عدة الأصول للشيخ الطوسي مع حاشية في الأخير، طبعت بالطبعة الحجرية في مطبعة ميرزا حبيب الله في دار الخلافة في طهران، 1317هـ.

بوانكاريه، هنري

العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بوجوان

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطية، بالاشتراك مع جونو، ترجمة علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ - 1993م.

بودون، ريمون

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة باشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

بيرك، جيمس

عندما تغير العالم، ترجمة ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185) الكويت، 1414هـ - 1994م.

بيكون، فرنسيس

الاورجانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.

(ت)

الترمذي، محمد بن عيسى

سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

التوانسي، أبو الفتوح محمد

سلسلة تراجم أعلام الثقافة العربية، مع محمد عطيه الابراشي (انظر الابراشي).

(ج)

جاسبر، دايفيد

مقدمة في الهرمنوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.

جربين، جون

البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة فتح الله الشيخ واحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للنشر، الطبعة الثانية، 1431هـ - 2010م.

اسطورة المادة، بالإشتراك مع بول ديفيز (انظر: ديفيز).

الجرجاني، عبد القاهر

دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز في ايران.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

جولدتسيهر، اجنتس

مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي في مصر ومكتبة المثنى في بغداد، 1374هـ - 1955م.

جوناثان كلر

جاك دريدا، ضمن: البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (206)، 1996م.

جون ستروك

مقدمة النبوية وما بعدها (انظر: جوناثان كلر).

جونسون، جورج

بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

جونو

تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، بالاشتراك مع بوجوان (انظر: بوجوان).

الجويني، إمام الحرمين

الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

جبيوم، بول

علم النفس الجشطط، ترجمة صلاح مخيمر وعبد ميخائيل رزق، مراجعة يوسف مراد، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م.

(ح)

الحطاب، محمد بن عبد الرحمن

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1398هـ - 1987م.

الحلي، مقداد السيوري

ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في قم، 1405هـ.

الحلي، يوسف بن المطهر

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بيدر، الطبعة الثانية.

حمودة، عبد العزيز

الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة (298)، الكويت، 1424هـ - 2003م.

الحنبلي، صفي الدين

قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

حنفي، حسن

من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م.

من النص إلى الواقع، ج1 (تكوين النص)، دار المدار الإسلامي.
من النص إلى الواقع، ج2 (بنية النص)، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:
www.4shared.com

(خ)

الخراساني، محمد كاظم

كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

خلف الله، محمد أحمد

الفن القصصي في القرآن الكريم، مع عرض وتحليل خليل عبدالكريم، سينا للنشر – الانتشار العربي، الطبعة الرابعة، 1999م، عن الموقع الإلكتروني: [http:// www.4shared.com](http://www.4shared.com).

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، مكتبة إسماعيليان في قم.

الخواني، أبو القاسم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الإجتهد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف.

الخياط المعتزلي

الانتصار، مقدمة وتحقيق نبيرج، دار الكتب المصرية في القاهرة، 1344هـ - 1925م.

(د)

ديكارت، رينيه

مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1968، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية.

دنيا، سليمان

الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1958م.

الدهلوي، الشاه ولي الله

رسالة الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، طبعة حجرية.

حجة الله البالغة، دار التراث في القاهرة، 1355هـ.

دوركاييم، إميل

الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ديفيز، بول

اسطورة المادة، بالإشتراك مع جون جربين، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

التدبير الإلهي، ترجمة محمد الجورا، مراجعة جهاد ملحم، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى، 2009م.

كيف تبنى آلة الزمن، ترجمة منير شريف، مراجعة عادل يحيى ابو المجد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010م، الموقع الإلكتروني:

[http:// www.alkutubcafe.net](http://www.alkutubcafe.net)

(د)

الذهبي، محمد بن أحمد

سير أعلام النبلاء، شبكة المشكاة الإسلامية.

تذكرة الحفاظ، دراسة وتحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الذهبي، محمد حسين

التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ - 1976م.

(ر)

الرازي، فخر الدين

إعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة وتحرير علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، 1356هـ - 1938م.

نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، تحقيق ودراسة بكرى شيخ امين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1985م.

التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

نسخة إلكترونية للتفسير السابق، عن مكتبة الموسوعة الشاملة: [http:// islamport.com/w/tfs/ Web/ 32/ 329.htm](http://islamport.com/w/tfs/Web/32/329.htm)

المحصول في علم الأصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

راندا، جون هرمان

تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيك، دار الثقافة، بيروت، 1966م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الرسغني، عبد الرزاق

مختصر كتاب الفرق بين الفرق، حرره فيليب حتى، مطبعة الهلال في مصر، 1924م.

رشيد رضا، محمد

تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية.

ريشنيباخ

نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، الطبعة الثانية، 1979م.

ريكور، بول

من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001م.

نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م.

(ز)

الزرقاني، محمد عبد العظيم

مناهل العرفان في علوم القرآن، حققه واعتنى به فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م، عن مكتبة النور الإلكترونية.

الزركشي، بدر الدين

البرهان في علوم القرآن، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

نسخة ثانية للمصدر السابق، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، طبعة ثانية.

البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته.

الزمخشري

تفسير الكشاف، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1416هـ.

الزيات، أحمد

المعجم الوسيط، بمعية إبراهيم مصطفى وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

زيدان، جرجي

تاريخ آداب اللغة العربية، منشورات دار مكتبة الحياة في بيروت.

(س)

السباعي، مصطفى

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402هـ - 1982م.

السبزواري

مجموعة رسائل ملا هادي السبزواري، تعليق جلال الدين اشتياني، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1401هـ.

ستانسيو

العلم في منظوره الجديد، بمعية روبرت أغروس (انظر: أغروس).

السهروودي

رسالة حفيف اجنحة جبريل، عن الموقع الإلكتروني:

[http:// www.taglyat.com/vb/showthread.php?t=3240](http://www.taglyat.com/vb/showthread.php?t=3240)

سيد قطب

معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1399هـ - 1979م.
خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية،
1398هـ - 1978م.

السيوطي، جلال الدين

الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.
الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.
الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ - 1982م.
سبب وضع علم العربية، دار الهجرة، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م، عن الموسوعة الشاملة
الإلكترونية: [http:// islamport.com](http://islamport.com).

(ش)

الشاطبي

الاعتصام، دار الكتب الخديوية في مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.
الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة في بيروت،
الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

الشافعي

الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م.
الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع.
إختلاف الحديث، باب في التشهد، عن مكتبة العلوم الإسلامية ضمن موقع الجعفرية
الإلكتروني www.aljaafari.com.

شالمرز، آلان

نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء،
المغرب، الطبعة الأولى، 1991م.

شرفي، عبد الكريم

من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، نشر منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم،
الطبعة الأولى، 1428هـ - 2007م.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية للنشر، الطبعة الأولى، 1990م.

الشوكاني، محمد بن علي

نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقي الاخبار، دار الجيل، بيروت، 1973م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasoob.com.

فتح القدير، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الشيرازي، أبو اسحاق

شرح اللمع، تحقيق وتقديم عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي في بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1988م.

(ص)

الصالح، صبحي

نهج البلاغة، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة في قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ.

صدر المتألهين

اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن إسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.

التفسير السابق، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات بيدار، قم.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.

ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

الصدر، محمد باقر

اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ - 1979م.

بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.

المصدر السابق، طبعة دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، طبعة أولى، 1978م.

الأسس المنطقية للاستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.

المصدر السابق، طبعة دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة.
المدرسة القرآنية، عن المكتبة القرآنية للموقع الإلكتروني الحكمة <http://www.alhikmeh.com>
كتاب المحنة.

الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكترونية <http://uofislam/behoth>، لم تذكر أرقام صفحاته.

صليبا، جميل

المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414هـ - 1994م.

(ط)

طه، يس سويلم

مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م.

الطباطبائي، محمد حسين

الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
تعليقات على (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) لصدر المتألهين (لاحظ المصدر المذكور).

نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1404هـ.

الطبري

جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ - 1987م، عن الموقع الإلكتروني:

<http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura4-aya101.html>

الطبرسي

مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الطحاوي، أبو جعفر

مشكل الآثار، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الطوسي، أبو جعفر

الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين في قم.

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.

المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح وتعليق محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، الطبعة الثانية في إيران، 1387هـ.

الطوفي، نجم الدين الحنبلي

رسالة في رعاية المصلحة، نُشرت خلف كتاب (مصادر التشريع فيما لا نص فيه) لعبد الوهاب خلاف (انظر: خلاف).

(ع)

العاملي، حسن بن زين الدين

معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

العاملي، محمد بن الحسن الحر

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ.

عبد الله، محمد فتحي

الجدل بين أرسطو وكنط، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

عبد، محمد

المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد 8، 1408هـ - 1987م.

عثمان، عبد الكريم

نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ - 1971م.

عزام، محمد

النصّ الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، دمشق، عن موقع اتحاد الكتاب العرب الإلكتروني، 2001م.

العسقلاني، ابن حجر

فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وذكر أطرافها : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، عن مكتبة المشكاة الإسلامية الإلكترونية.

العسكري، أبو هلال

معجم الفروق اللغوية، الحاوي لكتاب العسكري وجزءاً من كتاب نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

عفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ -1946م.

عمارة، محمد

هل يجوز الإجتهد... مع وجود النص؟!، مجلة منبر الحوار، العدد 13، 1410هـ - 1980م.

(غ)

غادامير، هانس غيورغ

فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م -1427هـ.

الغراب، محمود

الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق.

غرين، برايان

الكون الأنثيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الواقع الخفي، ترجمة محمد فتحي خضر، مكتبة كندل العربية.

الغزالي

الإقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة ببيروت، 1388هـ -1969م.

الرسالة اللدنية، ضمن القصور العوالي، دار الطباعة المحمدية بالأزهر، الطبعة الثانية، 1390هـ - 1970م.

المستصفي من علم الأصول، بحاشيته (فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه)، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، الطبعة الخامسة، مطبعة الجامعة السورية، 1956م.

مشكاة الأنوار ضمن رسائل الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، 1353هـ - 1934م.

فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن الجواهر الغوالي، مطبعة السعادة بمصر، 1353هـ - 1934م.

غليك، جايمس

نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(ف)

الفارابي

رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الأولى، 1345هـ - 1926م.

فرانك، فيليب

فلسفة العلم، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

الفيلاي، مصطفى

الصحة الدينية الإسلامية: خصائصها، أقوالها، مستقبلها، ضمن ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989م.

(ق)

القاسمي، محمد جمال الدين

محاسن التأويل، ضبطه وصححه محمد باسل عيون السود، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م.
قواعد التحديث، شبكة المشكاة الإلكترونية.

القرافي

تنقيح الفصول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته.

القرطبي

الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405هـ - 1985م.
المصدر السابق، طبعة دار الكاتب العربي، مصر، الطبعة الثالثة، 1387هـ - 1967م.

القرضاوي، يوسف

مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، مجلة رسالة التقريب، عدد 13.

القمي، أبو القاسم

قوانين الأصول، طبعة حجرية قديمة.

القيصري، داود بن محمود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)

كارناب، رودلف

الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكاشاني، الفيض

الأصول الأصلية، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سآزمان چاب دانسگاه، ايران، 1390هـ.

كلوز، فرانك

النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415 هـ - 1994 م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية - www.www.al-mostafa.com.

الكليني، محمد بن يعقوب

الكافي في الأصول والفروع، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1389 هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

كنط، عمانويل

نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الكوفي، جابر بن حيان

مختار رسائل جابر بن حيان، عني بتصحيحها ونشرها المستشرق كراوس، مكتبة الخانجي، 1354 هـ.

كونانت، جيمس

مواقف حاسمة في تاريخ العلم، ترجمة أحمد زكي، دار المعارف، القاهرة، 1963 م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كون، توماس

بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413 هـ - 1992 م.

(د)

لابورت، روجي

مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، بمعونة الاستاذة سارة كوفمان، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994 م.

لالاند، أندريه

موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية، 2001 م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

لانسون

منهج البحث في تاريخ الآداب، ترجمة محمد مندور، ضمن: محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر، 1996 م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

اللاهيجي، ملا محمد جعفر

شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي، طهران.

لندلي، ديفيد

مبدأ الريبة، ترجمة نجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 1430 هـ - 2009 م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

لوبون، غوستاف

الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة - تونس، الطبعة الأولى، 1995 م.

لوسركل، جان جاك

عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، نشر المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثانية، 2006 م.

(م)

ماكويجو، جواو

أسرع من سرعة الضوء، تعريب سعيد محمد الاسعد، شركة الحوار الثقافي، الطبعة الأولى، لبنان، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الماوردي

النكت والعيون، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
نصيحة الملوك، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، 1988 م.

ماير، ارنست

هذا هو علم البيولوجيا، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1422 هـ - 2002 م.

ماير، ستيفن

شك داروين، ترجمة موسى ادريس ومؤمن الحسن وآخرون، نشر مركز براهين، الطبعة الأولى، 2016 م.

محمد، يحيى

سلسلة مشروع: المنهج في فهم الإسلام (5-2)، دار العارف، بيروت.
منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024 م.
تأملات في اللاشعور، دار العارف، بيروت، 2015 م.
الاستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022 م.
مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021 م.
الإجتهد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021 م.

- القطيعة بين المثقف والفقير، دار اباكالو، بغداد، الطبعة الخامسة، 2026م.
- صخرة الإيمان: الإله والتصميم، دار اباكالو، بغداد، الطبعة الخامسة، 2026م.
- نقد العقل العربي في الميزان، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2009م.
- مفارقات نقد العقل المحض، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثالثة، 2026م.
- الفكر الإسلامي والفهم التعبدى والمقصدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.
- القضاء والتطبيع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.
- علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الرابع عشر، 1422هـ - 2001م.
- منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العددان التاسع والعاشر، 1991م.
- سلسلة حوارات فهم الدين، مع يوسف محسن، موقع فهم الدين الإلكتروني، 2013م: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=717>
- السببية والزمن الفيزيائي، موقع فلسفة العلم والفهم الإلكتروني، بتاريخ: 6-5-2015م: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=107>
- مدخل إلى نقد العقل المحض، موقع فهم الدين، بتاريخ: 1-1-2016م: <http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2336>
- الحس الكانتي وروابطه القبلية، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 27-1-2016م: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=113>
- التجربة والقبلية الكانتي، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 13-2-2016م: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=114>
- السببية الإعتقادية وقضايا المعرفة، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 20-4-2016م: <http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=117>
- المنتظر القادم، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 2-5-2021م: <https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=167>
- لماذا نحن هنا؟، موقع فلسفة العلم والفهم، بتاريخ: 22-6-2021م: <https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=172>
- سيرة مشروع (المنهج في فهم الإسلام) والتبساته، موقع فهم الدين، بتاريخ: 27-1-2018م: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2428>
- الإيمان والحاجة الروحية، موقع فهم الدين، بتاريخ: 12-7-2021م: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2554>
- سلسلة فلسفة النظام الأخلاقي، موقع العلم والفهم الديني: <http://philosophyofsci.com:2082/index.php?id=11>

المرتضى، الشريف علم الهدى

مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مطهرى، مرتضى

الإجتهد في الإسلام، دار التعارف - دار الرسول الأكرم.

المظفر، محمد رضا

أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1381هـ - 1966م.

مغنية، محمد جواد

التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م.

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي في قم.

أصول الإثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين في بيروت، الطبعة الأولى، 1964م.

التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م.

ملوندينوف، ليونرد

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع ستيفن هوكنج (انظر: هوكنج).

منتظري

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، دار الفكر، قم، الطبعة الأولى، 1411هـ.

موتز، لويد

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع جيفرسون هين ويفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني : www.4shared.com

المودودي، أبو الأعلى

الخلافة والملك، تعريب أحمد ادريس، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1398هـ - 1978م.

المصطلحات الأربعة في القرآن، عن منبر التوحيد والجهاد الإلكتروني

www.tawhed.com.

موريس، ريتشارد

حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، اصدارات

المجمع الثقافي، أبو ظبي، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

مؤلف مجهول

كشف الغايات في شرح ما اكتتفت عليه التجليات، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان اسماعيل

يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1367هـ.

(ن)

النجفي، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367 هـ.ش.

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

النمري، ابن عبد البر

جامع بيان العلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

النوري، حسين الطبرسي

خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(هـ)

هانسون، نورود رسل

هل ثمة منطق للاكتشاف العلمي، ضمن قراءات في فلسفة العلوم، تحرير باروخ برودي، ترجمة وتقديم نجيب الحصادي، دار النهضة العربية، بيروت، عن المنتدى الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

الهمداني، عبد الجبار

تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت.

متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور.

شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة في مصر، الطبعة الأولى، 1965م.

المجموع في المحيط بالتكليف، نشر وتصحيح الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الهمداني، محمد بن موسى

الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386 هـ - 1966م.

الهراسي

أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983م.

هوكنج، ستيفن

تاريخ أكثر إجازاً للزمن، بالاشتراك مع (ليونارد ملوندينوف)، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

الكون في قشرة جوز، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة (291)، الكويت، 2003م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

هيو، ديفيد

محاورات في الدين الطبيعي، ترجمه وقدم له وعلق عليه محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى، 1956.

(و)

وانبرغ، ستيفن

أحلام الفيزيائيين، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، الطبعة الثانية، 2006م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

وقيدي، محمد

الإبستمولوجيا التكوينية للعلوم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2010م.

ولترستيس

الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

وولف، فريد آلان

مع القفزة الكمومية، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، دمشق، الطبعة الأولى، 1994م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

ويفر: جيفرسون هين

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع لويد موتز (انظر: موتز).

المصادر الأجنبية

Andrew Newberg and Mark Robert Waldman, How God Changes Your Brain, 2009. Look: <https://b-ok.africa/book/1231360/bd31c3>

Aristotle, Nicomachean Ethics, Translated by W. D. Ross, Book II. Look: <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>

Broad, C. D. Induction, Probability and Causation, Holland, D.Reidel Published Company, 1968.

Carnap, R. 'Statistical and Inductive Probability', in: Madden, The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968.

David L. Hull, The Use and Abuse of Sir Karl Popper, 1999. Look: <http://www.ask-force.org/web/Discourse/Hull-Use-Abuse-Popper-1999.pdf>

Henry E Jr. Kyburg, Probability and Inductive Logic. U.S.A, 1970.

Henry E Jr. Kyburg, and Howard E. Smokler, Studies in Subjective Probability, printed in the U.S.A, 1964.

Hempel, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Hempel, C. G. Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britain in 1968.

Jeanrod, Werner G. Theological Hermeneutics, 1991, London, Macmillor.

Lakatos, I. 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, volume 1. edited by Worrall and Currie, Cambridge University Press, reprinted 1984.

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Research Programmes, First Published 1978, Reprinted 1984.

Madden, E. H. Introduction, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britain, 1968.

Madden, E. H. Philosophy Problems of Physics' in: The Structure of Scientific Thought.

Madden, E. H. Making sense of science, in: The Structure of Scientific Thought.

Maxwell, Nicholas, The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Richard E. Palmer, Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, 1969 .

Scott C. Todd, A view from Kansas on that evolution debate, Nature volume 401 (1999). Look: [https:// www.nature.com/ articles/ 46661](https://www.nature.com/articles/46661)

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britain, 1965.

Trigg, R. Rationality and Religion, Blackwell, 1998.

Werner G. Jeanrod, Theological Hermeneutics, 1991, London, Macmillor.

Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought.

https://homepages.see.leeds.ac.uk/~earpwjg/PG_EN/Text/Principles_of_geology.pdf

<http://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics>

المؤلف في سطور

* منظر في مناهج الفهم الديني والعلم والفلسفة. من مواليد 1959م - العراق.

* بدأ التأليف منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي فصدر له أول كتاب بعنوان (الداروينية) عرض وتحليل سنة 1979.

* صدر له العديد من الكتب في مختلف القضايا الدينية والفلسفية والعلمية، أبرزها: المشروع الخماسي (المنهج في فهم الاسلام)، منهج العلم والفهم الديني، مشكلة الحديث، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، القطيعة بين المثقف والفقير، الاستقراء والمنطق الذاتي، نقد العقل العربي في الميزان، مفارقات نقد العقل المحض، صخرة الايمان، جدليات نظرية التطور، انكماش الكون، الأخلاق الحدسية، السببية والاعتقاد والانحياز، تأملات في اللاشعور.. الخ.

* توصل الى عدد من المناهج والعلوم والنظريات الفلسفية والدينية التي بلغ عددها اكثر من (35) نظرية. ومن أهمها ما جاء في هذا الكتاب (علم الطريقة).

* له ثلاثة مواقع الكترونية، اثنان بالعربية هما:

1- فهم الدين: [http:// www.fahmaldin.net](http://www.fahmaldin.net)

2- فلسفة العلم والفهم: <http:// www.philosophyofsci.com>

أما الثالث فبالانجليزية: <https:// www.thephilosophyofscience.com>

وللاطلاع على موقعه الرئيسي (فهم الدين) يمكن استخدام المسح الالكتروني التالي:

