

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

الأستاذة المحاضرة " ب " : بومهدي زينب

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص : فلسفة

عنوان المداخلة : الهرمنيوطيقا و قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر ، حسن حنفي و نصر حامد أبو زيد نموذجا

المحور : الخامس عشر (الفلسفة و مناهجها)

الملخص :

احتل التراث بصفة عامة و النص الديني الإسلامي بصفة خاصة حيزا لا يستهان به من الدراسة و البحث في الفكر العربي المعاصر ، و جاءت عملية قراءة التراث مفتحة بشكل كبير على المناهج الغربية المعاصرة ، و من بين هذه المناهج المنهج التأويلي أو الهرمنيوطيقا الذي طبق في أوروبا و تم من خلاله قراءة التوراة و الإنجيل لتأتي الدعوة إلي تطبيقه في قراءة التراث من قبل المفكرين العرب المعاصرين ، و عليه تدخل هذه الورقة البحثية في إطار سؤال التأويل في الدراسات العربية المعاصرة ، و نهدف من خلالها إلى تسليط الضوء على التأويل أو الهرمنيوطيقا و قراءة النص الديني من خلال نموذجين من نماذج الفكر العربي المعاصر و هما حسن حنفي و نصر حامد أبو زيد ، محاولين التعرف على هذا المفهوم و المنهج في نفس الوقت و ظهوره في الفكر الغربي و كيف تم استخدامه في قراءة التراث عند حسن حنفي و هذا بتطبيقه على النص القرآني من خلال إبراز العلاقة القائمة بين النص الديني و الواقع لإظهار البعد الاجتماعي و الإنساني للدين الإسلامي و النموذج الثاني ممثلا في نصر حامد أبو زيد و فلسفته الداعية إلى تطبيق هذا المنهج باعتباره المنهج الكفيل بالقراءة المعاصرة للقرآن الكريم .

الكلمات المفتاحية : التأويل ، الهرمنيوطيقا ، الفهم ، التفسير ، التراث ، النص الديني .

Summary :

taken on a considerable amount of study and research in contemporary Arab thought. The process of reading the heritage has been largely open to the contemporary Western curriculum. Among these are the theological or the Hermeneutics applied in Europe and The Bible and the Bible were read in order to be applied to the reading of the heritage by contemporary Arab thinkers. This paper is part of the question of interpretation in contemporary Arabic studies. The aim of this paper is to shed light on the interpretation or Hermeneutics and the reading of the religious text Through growth Zajin of the models of contemporary Arab thought, namely Hassan Hanafi and Nasr Hamid Abu Zeid, trying to identify this concept and approach at the same time and its appearance in Western thought and how it was used to read the heritage of Hassan Hanafi and this application to the Koranic text through the presentation The relationship between the religious text and the reality to show the social and human dimension of the Islamic religion and the second model represented in the victory of Hamid Abu Zeid and his philosophy calling for the application of this approach as the approach to the contemporary reading of the Koran.

Keywords: Interpretation, Hermeneutics, Understanding, Interpretation, Heritage, Religious Text

مقدمة :

يعد الفهم حاجة إنسانية عامة يسعى من خلالها الإنسان إلى استنتاج النص و فك رموزه ، مهما كان النص أدبيا أو فلسفيا أو دينيا و ما هذا الاستنتاج إلا وظيفة تضطلع بها الهيرمنيوطيقا ؛ و لقد تأسس المشروع الهيرمنيوطيقي في بدايته الأولى على قاعدة الرغبة في فهم النص الديني ، لتنتقل فيما بعد إلى فهم النص الإنساني و من هنا سعى هذا البحث للكشف عن تطور الهيرمنيوطيقا و تشكلها المعرفي و انتقالها من دائرة المقدس إلى دائرة العلوم الإنسانية ، و لهذا حاولنا في هذا المقال الافتتاح على العديد من المفاهيم حتى نجيب على الإشكالية التي فرضها علينا الموضوع و هذه الإشكالية هي : ما المقصود بالهيرمنيوطيقا و كيف استطاعت أن تنتقل من دائرة اللاهوت إلى دائرة العلوم الإنسانية ؟ وكيف تم تطبيقها في العالم الإسلامي ؟ كيف قرأ كل من نصر حامد أبو زيد و حسن حنفي التراث العربي الإسلامي انطلاقا من الهيرمنيوطيقا ؟

1 - في ضبط المفاهيم القاعدية :

1.1 - مفهوم الهيرمنيوطيقا :

لا يتحدد أي مفهوم أو مصطلح معرفي و لا يمكن ضبطه ضبطا دقيقا إلا بالعودة إلى المعاجم اللغوية و مصطلح الهيرمنيوطيقا يتطلب هو بدوره العودة إلى هذه المعاجم المتخصصة في ذلك ، و لهذا يرجع المعجميون كلمة هيرمنيوطيقا Hermenutics إلى اللفظ اليوناني hermeneuein و هو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما (فرناد هالين و شوبر ويخن 1998 ، 73) ؛ و من اللفظ الإغريقي تم اشتقاق الكلمة الانجليزية hermenutics و التي أصبحت تعرف في إطار البحث الأكاديمي العربي بالهيرمنيوطيقا ، فالهيرمنيوطيقا لفظ كان يعني عند اليونان فن التأويل ، كما تستخدم الهيرمنيوطيقا ككلمة مرادفة للتأويل التي تخص النظام و الإشكاليات و المناهج التي لها علاقة بتأويل النصوص و نقدها ، و تستعمل الهيرمنيوطيقا خصوصا في معرض الأعمال النثرية و الشعرية من أجل الإشارة إلى مجموع مشاكل القراءة و الفهم الخاصة بهذه الأعمال ، و تستعمل كذلك فيما يخص جميع درجات الأعمال الفنية و السرديات الأسطورية و الأحلام و مختلف الأشكال الأدبية و اللغوية معا .

و رغم أن مصطلح الهيرمنيوطيقا لم يعرف إلا في القرن السابع عشر مع دانهاور Johann Dannhauer إلا أن هذا المصطلح قد عرفت منابعه في الفلسفة اليونانية ، فالهيرمنيوطيقا لفظ كان يعني عند اليونان فن التأويل ، فالشعراء عند أفلاطون يؤولون الآلهة مثلما يفعل الكهان اللذين تتحدث الآلهة على ألسنتهم، و عليه فأفلاطون يرى أن الشعراء هم مؤولون، و وسطاء لهؤلاء الوسطاء بمعنى هم بدورهم مؤولي المؤولين ، و هنا يستخدم أفلاطون كلمة تأويل بمعنى تفسير كلمات الآلهة كما ينظر إلى الشعراء على أنهم مفسروا و مترجمو الآلهة و عند أرسطو تؤول اللغة الأفكار مساهمة في تجسيدها (محمد المتقن 2004 ، ص 26) ؛ غير أن أرسطو استخدم التأويل بمفهوم مختلف عما استخدمه أفلاطون " ففي رسالته عن التأويل péri harmonias يعرف أرسطو التأويل بأنه إقرار أو إعلان énonciation قد يومي هذا التعريف إلى الاتجاه الأول للمعني (يقول أو يعلن) ، غير أن المتعمق في النص لن يخفى عليه الاتجاه الثاني أيضا فالهيرمنيوطيقا عند أرسطو تشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو كذبه ، التأويل بهذا المعنى هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما" (عادل مصطفى ، 2007 ، 44) ؛ وهذا ما يؤكد عليه حسن حنفي إذ يرى أن " لفظ الهيرمنيوطيقا لفظ يوناني - بيرري هرمنياس - وضعه أرسطو جزءا من أجزاء

المنطق و يعني به قضية العبارة و هذا الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات؛ أي كيف يمكن تفسير العبارة" (حسن حنفي ، 2003 ، ص 315) .

لقد أوصلنا البحث و تقصي الجذر اللغوي لهذا المصطلح إلى مسألة مهمة و هي أنه يتم الربط بين مصطلح الهرمنيوطيقا و بين اسم الإله هرمس Hermes إله الكلمة عند اليونان أو إله نقل الرسائل عندهم ، فكلمة هرمنيوطيقا كما سبق و أن قلنا هي مشتقة من الفعل اليوناني Hermene ، و الذي يعني عملية التفسير (التفسير كفعل) و معناه الاسمى Hermenia أي التفسير " و تتضمن الأشكال المختلفة لهذه الكلمة تفهيم شيء أو ظرف يلفه الغموض " (أحمد واعظي ، 2003 ، ص 13) ؛ و إلى هرمس يرجع اليونانيون اكتشاف اللغة و الخط باعتبارهما وسيلة نقل الأفكار و إيصالها للآخرين ، هرمس إذن هو رسول آلهة الألب " و الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة و يفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصدهم و ينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر " (عادل مصطفى ، 2007 ، ص 24) ؛ و تطلعا الميتولوجيا اليونانية و خاصة كتاب الإلياذة و الأوديسة لهوميروس أن هرمس كان يقوم بنقل رسائل الإله زيوس و هو كبير آلهة اليونان إلى غيره من الآلهة و حتى البشر ، فهو ينزل إلى مستوى أدنى من مستواه و يعبر بذلك " البون الفاصل بين تفكير الآلهة و تفكير البشر " (عادل مصطفى ، 2007 ، ص 24) .

اعتبر هرمس في الفكر اليوناني بمثابة الجسر الرابط بين الإله زيوس و باقي الآلهة من جهة و بين الآلهة و البشر من جهة ثانية ، فهو من يقوم بشرح و تفسير رسائل الآلهة و هذا بتحويل مضمونها و ماهيتها لأنها تفوق قدرة البشر و هم غير قادرين على فهمها ، و هذا التحويل هدفه تمكين البشر من فهم و إدراك فحواها " و تجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين الأولى هي الوساطة بين طرفين و الثانية هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف ، و كلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الإغريقي Hermeneuein فالغموض لا بد أن يكشف من خلال وسيط ، و هو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كذلك التي يستخدمها هرمس " (أحمد زايد ، 1991 ، ص 229) .

إذن ارتبط اسم الإله هرمس في الفكر الفلسفي المعاصر بالأهداف الأساسية للتأويل أو الهرمنيوطيقا و من هنا رأى البعض من الدارسين أن " البناء الثلاثي لعملية التفسير شاهد صدق على هذا الاشتقاق ، و على العلاقة بين كلمة هرمنيوطيقا و هرمس الإله ناقل الرسائل لدى اليونانيين فكل شرح أو تفسير لا بد له من ثلاث أركان أو أضلاع :

1. العلامة أو الرسالة أو النص الذي يلزمه الفهم و التفسير
2. واسطة الفهم ، أو المفسر (هرمس)
3. إيصال فحوى النص و معانيه إلى المخاطبين " (أحمد واعظي ، 2003 ، ص 14) .

انطلاقا من هنا و لما كانت الهرمنيوطيقا و باعتبارها فن الفهم و تأويل النصوص فإن خصائصها مماثلة لخصائص الإله هرمس فالهرمنيوطيقا هرمسية قلبا و قالبا رغم أنها كمفهوم عرفت اتساعا في القرن الثامن عشر و القرن العشرين لتشمل مناهج فهم النصوص الدينية و كذا الإنسانية ، إلا أن اللفظ بقي يشير إلى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء مخفي و مستور ، شيء مضمرباطن في قلب النص يجعل القارئ يحاول جاهدا كشفه و إيضاحه ؛ و لقد استخدم أفلاطون Platon مصطلح هرمنييا Hermeneia في محاوره "أيون" و أيون هو شاب يقوم بتلاوة أشعار هوميروس ، و هذا من خلال تجويده و التلاعب بطبقات صوته فيصل بذلك المعنى إلى من يستمع إليه أكثر مما يدركه أو يفهمه و هنا تصبح وظيفة هذا الشاب قريبة جدا إلى وظيفة هرمس (عادل مصطفى ، 2007 ، ص 36) .

تميز هرمس بقواه و قدرته الخارقة التي مكنته من الربط بين عالمين مختلفين بين العالم الإلهي و العالم البشري ، و أن يعبر بكلمات مفهومة ينقلها إلى البشر ، و هنا كانت مهمة هرمس هي مد جسور التواصل بين هذين العالمين المتباعدين ، و يأتي هيدغر في كتابه " في الطريق إلى اللغة " ليؤكد تلك الصلة الوثيقة بين معنى الهرمنيوطيقا و بين شخصية هرمس لأن هذا الأخير هو رسول الآلهة ، كما أن الرسالة التي يحملها ليست بالرسالة العادية لأنه يحمل الخبر الصاعق و النبا الجلل و التأويل في أسمى معانيه هو أن تكون ذو قدرة عالية على فهم هذه الأنباء المقدورة ، و من ثم تصبح أنت نفسك رسول الآلهة تماما مثل هرمس (عادل مصطفى ، 2007 ، ص 28) ؛ فهيدغر يستعمل لفظة Hermeneutics بدل استعماله لمترادفات أخرى كلفظة Interpretation و هذا راجع إلى كون مشروع الفلسفي قائم على محاولة لاستعادة فهم الوجود و استرداد الوعي به ، فهو يرى أننا قد فقدناه في هذا الزمن الحديث ، بل هو مفقود منذ زمن أفلاطون و أرسطو .

إذا انتقلنا إلى فيلسوف هرمنيوطيقي آخر و هو غادامير سنجده يرى أنه يوجد نوع من الالتباس في الربط بين لفظ الهرمنيوطيقا و الإله هرمس إذ يقول : " نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس ، فقد اعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنه [أي هرمس] يبلغ حرفيا و ينجز كاملا ما أوكل إليه بتبليغه ... لا توجد دون شك أي صيغة لفك التقارب بين فن التأويل و الفن التكهن (هانز غادمار ، 2006 ، 61 ، 62) من هذا التحليل يحاول غادامار أن يؤكد على أن الهرمنيوطيقا تدل على التفسير .

1 - 2 . مفهوم التراث:

قبل إبراز استخدام المنهج الهرمنيوطيقي في دراسة التراث في الفكر العربي المعاصر و يجب علينا تحديده لغويا ، إذ كلمة تراث هي كلمة حديثة الاستعمال ؛ فلقد استخدمت بشكل واسع في القرن العشرين خاصة بعد هزيمة 1967 ، وهو التاريخ الذي يعتبره الكثير من الباحثين يؤرخ للنهضة العربية الثانية أو " النهضة الثانية " كما يحلو للبعض تسميتها ، والذي اتسم بالاهتمام البارز بقضية التراث فما مفهوم التراث لغة ؟

إن لفظ " التراث " في اللغة العربية وفي المعاجم العربية في مادة " و . ر . ث " وتجعله المعاجم القديمة مرادفا للإرث والميراث " ورث : الوارث صفة من صفات الله عز وجل ، وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم ، الله عز وجل يرث الأرض و من عليها ، وهو خير الوارثين ، أي يبقى بعد فناء الكل ويفنى من سواه " (ابن منظور ، ص 4808)

كما تطلق على ما يرثه الإنسان من والديه من مال وحسب " ولقد وردت كلمة تراث في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى " كلا بل لا تكرمون اليتيم ، ولا تحاضون على طعام المسكين ، وتأكلون التراث أكلا لما ، وتحبون المال حبا جما " (سورة الفجر الآية 17-20) ولقد فسر الزمخشري عبارة "أكلا لما" هي الجمع بين الحلال والحرام " (محمد عابد الجابري ، 1991 ، ص 22) ، أي معنى الآية أنكم تأكلون حقكم وحق غيركم .ولقد ورد أيضا كلمة " ورث فلان المال ، ومنه ، وعنه - (يرثه) ورثا ، وإرثا وورثته ، ووراثته: صار إليه ماله بعد موته. ويقال: ورث المجد وغيره، وورث أباه ومجده - ومنها جاء - توارثوا الشيء: ورثه بعضهم عن بعض، الإرث " (مجموعة من المؤلفين ، ص 1065) . أي المعنى الوارد هنا هو ما ذكر آنفا ، حول انحصار المعنى حول الإرث .

إن التراث لغة هو ما يرثه الابن من أبيه من مال وحسب أو ما يرثه الورثة من الميت من مال " ولعل لفظ تراث هو أقل هذه المصادر استعمالا وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة، ويلتمس اللغويون تفسيراً لحرف (التاء) في

لفظ (تراث) إلى أصله (واو) وعلى هذا يكون اللفظ في أصله الصرفي (وراث) ثم قلبت الواو تاء لتقل الضمة على الواو (محمد عابد الجابري ، 1991 ، ص 22) .

ولقد ورد في قوله تعالى في سورة مريم عن دعاء زكريا في الآية 6 " ﴿ فهب لي من لدنك ولياً يرثني ويرث من آل يعقوب ﴾ أي يبقى بعدي ، فيصير له ميراثي قال ابن سيدة: إنما أراد يرثني و يرث من آل يعقوب النبوة ولا يجوز أن يكون خائف أن يرثه أقرباؤه المال، فالمال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتنافسوا فيه، وأيضا جاء في القرآن ﴿ ثم أورتنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير ﴾ سورة فاطر: الآية 32 فالمقصود هنا وراثته الاعتماد والأيمان بالكتب المنزلة قبل القرآن " (أكرم ضياء العمري ، 1986 ، ص 26 ، 27) .

كما " ووردت كلمة تراث في السنة بمعنى الميراث كما جاء في الدعاء (ولك ربي تراثي)، و حديث الثناء على المؤمن العابد قليل الحظ من الدنيا ففي آخره (وكان عيشة كفافاً فعجلت منيته، وقلت بواكيه وقل تراثه) قال الإمام أحمد: تراثه: ميراثه " (أكرم ضياء العمري ، 1986 ، ص 26) .

كما ورد في الحديث النبوي الشريف " عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: بعث مربع الأنصاري إلى أهل عرفة فقال: إثبتوا على مشاعركم هذه، فإنكم على إرث من إرث إبراهيم، قال أبو عبيدة: الإرث أصله من الميراث إنما هو ورث فقلبت الواو ألفا مكسورة لكسرة الواو..... فكأن معنى الحديث: أنكم على بقية من ورث إبراهيم الذي ترك الناس عليه بعد موته وهو الإرث " (ابن منظور ، ص 4809) .

وأما مصطلح التراث كما ورد في الحضارة الغربية فهو ترجمة وتعريب لكلمة Heritage ومعناها الميراث سواء تعلق الأمر بأمور مادية أو روحية (التراث الاجتماعي ، الثقافي ..الخ) ؛ أي انتقال التراث الثقافي من جيل إلى جيل ، فكل جيل يورث الجيل الذي يليه إسهاماته الفكرية وعاداته وتقاليده ؛ أي هي " إرث ثقافي ضخم يرجع إلى ماضي سحيق، وبعضها الآخر ذات إرث خفيف غير عميق لا يكاد يرجع إلى عدة قرون، كما تطلق الكلمة على التراث الاجتماعي ذلك لأنه يتخلص في ثقافة مدخرة متراكمة عن الأجيال المختلفة " (مجموعة من المؤلفين ، 1975 ، ص 139) .

2 الهرمنيوطيقا و تطبيقاتها في العالم العربي

2.1 نصر حامد أبو زيد و قراءة التراث

جاء سؤال التأويل و من ثم القراءات التأويلية للتراث في العالم العربي معبرا عنها بشكل واضح منذ سقوط خطاب النهضة في ستينيات القرن المنصرم ممثلة هذه القراءات في خطاب نصر حامد أبو زيد و محمد أركون و حسن حنفي و مفكرين آخرين ، إذ عمل نصر حامد أبو زيد على تخصيص فصلا كاملا في كتابه إشكاليات القراءة و آليات التأويل لعرض نظرية الهرمنيوطيقا و جذورها التاريخية ، و هذا بترسيخه سلطة العقل في جميع مجالات الحياة سواء كانت اليومية أو الفكرية منطلقا في ذلك من الأساس الأتي " سلطة العقل ، السلطة التي يتأسس على الوحي ذاته العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية ، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة ، هذه السلطة قابلة لخطأ الدرجة قادرة على تصويب أخطائها و الأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم "45 .

انطلاقا من هنا جاءت محاولة أبو زيد لبلورة نظرية في التأويل و هذا في الثقافة العربية ، و ذلك بقراءة النص القرآني و تقريبه من مقولات العقل ، و عليه يعتقد أبو زيد بضرورة إنتاج المعنى الإنساني للخطاب القرآني ، فالتأويل في

نظره ممكن في حالة واحدة و هي إعادة التفكير في القران و تحويله بعد ذلك من مجرد نص إلى خطاب " و من ثم فالنص القرآني باعتباره تراثا إسلاميا معرفيا يكبر كلما ابتعدنا عن عهد الرسالة لأن تطبيق منهج التأويل على هذا النص يسهم في إنزال المزيد من الآيات القرآنية مفهوما التي تعالج المستجدات و المستحدثات التي يفرضها تقدم الحياة"⁴⁶ .

و عليه جاءت محاولة أبو زيد داعية إلى ضرورة السعي العلمي الجاد و الأصيل من أجل قراءة علوم القران قراءة متزامنة مع العصر و هنا تأتي فكرته في نزع صفة القداسة عن كل ما هو تراث و هذا بالعمل على التمييز بين التأويل و التفسير ، فهو يقر أن التفسير يهتم بالجوانب الخارجية للنص القرآني في حين يدخل التأويل في باب الاجتهاد لأن التفسير و من ثم المفسر يعتمد على الرأي و الاستنباط لأن " التفسير يبدو خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص ، مثل العلم بأسباب النزول و القصص و المكي و المدني و الناسخ و المنسوخ ، و هي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، و لا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينهما و ليست الإشارة إلى العام و الخاص و المطلق و المقيد و المجمل و المفسر ، هنا إشارة إلى الجوانب الدلالية اجتهادية للمفسر دور في تحديدها بل إشارة إلى العلم بما قاله القدماء حول هذه القضايا ، إن علم التفسير يبدو و من خلال هذا الحصر علما يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل الذي يمثل جهد المؤول في صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني و على هذا يكون التفسير جزءا من عملية التأويل و يكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة النقل بالاجتهاد من جهة أخرى"⁴⁷ .

فانطلاقا من التاريخية كمبدأ افتتح أبو زيد إشكالية الأفعال و الصفات و كذا إشكالية خلق القران باعتبارها إشكالية ارتبطت بالتراث الإسلامي الكلامي و الفكر الاعتزالي بصفة خاصة معتبرا أن "القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة هذا من ناحية ، و لكنها - القدرة - من جهة أخرى تمثل الإمكانيات غير المتناهية للأفعال ، و التي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق أي تنتقل من الإمكانية إلى الفعل هذه التفرقة بين القدرة بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظريا ، و بين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة ، هي القدرة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة هامة من مقولاتهم و هي ليس كل مقدور محتّم الوقوع إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة ، فإن مقدراتها من الأفعال كذلك لا تنتهي و لكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان و المكان و هذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني " (نصر حامد أبو زيد ، 2006 ، ص 70 ، 71) .

ينطلق نصر حامد أبو من مجموعة قضايا فلسفية حتى يثبت أن النص القرآني هو نص تاريخي فهو يأخذ مسألة القدرة الإلهية و كذا الفعل الإلهي ، فالقدرة الإلهية مطلقة و هي بذلك غير متناهية في حين أن الفعل الإلهي متناهي و من ثم فهو غير دائم ، رغم أن هذا الفعل مصدره الله و عليه فالأفعال هي متعلقة " بالعالم الممكن و حتى و إن كان مصدرها و جذر فاعليتها كامنا في القدرة المطلقة ، و هي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايدة للتاريخ ، و أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم ، إخراجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود " (نصر حامد أبو زيد ، 2006 ، ص 68) .

إن تبنى نصر حامد أبو زيد موقف المعتزلة القائل بخلق القران و كان الهدف من هذا التبنى و اتخاذ هذا الموقف من أجل تأكيد فكرة تاريخية النص الديني ، و عليه إذا كان العالم محدث سيكون القران بذلك محدث و من هنا يأتي إنكاره لأزلية النص القرآني ، و رغم أن قضية خلق القران و التي أثارها المعتزلة قد أحدثت في وقتها تلك الضجة الفكرية فإن نصر حامد أبو زيد قد اعتمد على هذا الموقف لتأكيد فكرته حول تاريخية النص لأنه و حسب وجهة نظره " حدوث القران

و تاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حدوثها و يطلق للمعنى الديني بالفهم و التأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى أفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية " (نصر حامد أبو زيد ، 2006 ، ص 68) .

في كتابه النص و الحقيقة و السلطة يحاول أبو زيد أن يشرح كيف أن المعتزلة اعتبرت أن القرآن مخلوق محدث انطلاقاً من اعتباره ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة ، فالقرآن الكريم كلام الله و الكلام فعل و ليس صفة و الكلام من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال " صفات الأفعال " الإلهية و بذلك فهو لا ينتمي إلى مجال " صفات الذات " و الفرق الحاصل بينهما عند المعتزلة يكمن في أن صفات الأفعال هو مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الخالق و العالم ، في حين مجال صفات الذات يمثل منطقة التفرد و كذا الخصوصية للوجود الإلهي في ذاته فمثلاً صفة العدل الإلهي لا يمكن فهمها إلا في سياق وجود مجال لتحقيق هذه الصفة ، و هذا المجال هو العالم و هنا فقط - مجال صفات الأفعال - ينتمي الكلام و الذي يفترض وجود المخاطب الذي يوجه إليه الكلام ، و عليه إذا وصفنا الله عز وجل بأنه متكلم منذ الأزل و الذي يقصد به أن كلامه قديم فهذا يعني أن الله كان يتكلم دون وجود من يخاطبه و هذا راجع إلى أن العالم كان لا يزال في العدم و هذا يتنافى مع الحكمة الإلهية ، أما صفات الذات فهي لا تحتاج لوجود العالم و هذه الصفات هي القدرة الأزلية و كذا الحياة فالله في نظر المعتزلة عالم لنفسه ، قادر لنفسه ، قديم لذاته ، حي لذاته ، و من هذه الصفات الأربعة أوجد العالم لأنه لولا الحياة و القدم و العلم و القدرة لما وجد العالم .(نصر حامد أبو زيد ، النص و السلطة و الحقيقة ، ص 68)

2 . 2 - حسن حنفي والتفسير الهيمينوطيقي للتراث:

يعرف حسن حنفي التّراث بأنّه "كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ، فهو إذا قضية الموروث ؛ وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على العديد من المستويات " ، فالنّراث إذن هو كل ما وصلنا من أسلافنا من إنتاج فكري ومادي حسب تعريف حسن حنفي ، لكنّه يضيف " قضية معطى حاضر على العديد من المستويات " (حسن حنفي ، 1994 ، ص 13) ، فماذا يقصد بذلك؟.

يقصد بذلك أنّ التّراث ليس مخزوناً مادياً في المكتبات والمتاحف، وليس كياناً نظرياً مستقلاً بذاته ، وليس ماضياً عتيقاً لا صلة له بالحاضر، بل هو مخزون نفسي يوجه سلوك الجماهير؛ فدراسة التّراث إذن ليست "دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النّسيان ، ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقّب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضاً جزء من الواقع... ومازال التّراث القديم بأفكاره وتصوراتهِ ومثله ، موجهاً لسلوك الجماهير في حياتهم اليومية ؛ إمّا بعاطفة التّقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مادحاً أو بالارتكاز على ماضٍ زاهر، تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني" ؛ ولهذا السّبب يعنون كتابه - الذي خصصه لدراسة الجهة الأولى وهي دراسة التّراث بـ "التّراث والتّجديد" (حسن حنفي ، 1994 ، ص 13) ، فتحليل التّراث هو تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب عجزها.

وكلمًا أوغلنا البحث في القديم وفكّنا رموزه ،أمكنا حلّ عقد وطلاسم الحاضر وأمكنا إبراز مواطن القوة لتأسيس نهضتنا المعاصرة، فالنّراث دراسة للماضي لكن من منطلق متطلبات الواقع، وبهذا سيتمّ بالتغيّر والتّجديد؛ إذن يهدف حسن

حنفي من خلال مؤلفه " التراث والتجديد"، إلى تغيير الواقع من خلال دراسته للتراث ليس بالانفصال عنه ، لأن ذلك غير ممكن فلا يمكن سلخ الذات عن أصلها وجذورها، و لكن بالوقوف على الجانب الايجابي في التراث وتوظيفه في الواقع بشكل يجعله نقطة الانطلاقة نحو التطور والتقدم والنهوض من جديد.

فدراسة التراث لا تعني " حدوث قطيعة أو انفصال حضاري ، بل تعني استمرار الحضارة ولكن على -أسس جديدة - من احتياجات العصر" (حسن حنفي ، 1994 ، ص 17) ؛ وبهذا نقضي على مظاهر التطرف باسم التراث ، ونضع حداً بذلك لمن ينصبون أنفسهم أوصياء على تراث الأمة؛ مندفعين بحميّة دينية وإيماناً أعمى ونقضي أيضاً على من يستخدمون التراث لمصالحهم الخاصة وتبرير هزائمهم، كأن توظف شعارات الصوفية (الصبر مفتاح الفرج) ، (توكلنا على الله) ، بأسلوب سلمي لتبرير هزائمنا ، فنرمي بأخطائنا على عاتق الزمن ونحمل القضاء والقدر، أعباء أخطائنا ونقف وقفة العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في كونه صاحب حقّ ضائع .

إن إعادة بعث التراث هنا ، لا تتعدى مجرد إعادة طبع المؤلفات القديمة في طبعات عدّة لتبرير ظروف معيّنة، دون مراعاة لمتطلبات الواقع، فإذا كنا نعاني من هزيمة نشرت كتب التصوف تعويضاً عن الهزيمة، وإذ قيل أنّ ابتعادنا عن الدين هو سبب هزيمتنا نشر " الكتاب والسنة في طبعات مذهبة ، منمّقة، مزركشة لزيادة ثروة التجار وليتبرك بها الناس وهم في بيوتهم " (حسن حنفي ، 1994 ، ص 12) .

وبدلاً من أن نغوص في أعماق هذا التراث ، ونحتوي الايجابية منه ، ونوظفه لتغيير واقعنا، نجعله أداة لتبرير أخطائنا بفهم سطحي للأمر؛ أي: نستخرج من التراث ما يدعّم فساد الواقع ، لا ما يدفع عنه الفساد ويدفعه لتغيير، لا يكتفي حسن حنفي بمهاجمة الدراسات السلبية للتراث والمطالبة برفع الوصاية عنه، بل يعتبر دراسته قضية وطنية، يجب أن يؤمن بها الجميع، لأنّ فيها خلاص الأمة فتراثنا " القديم ليس قضية دينية لانطباعه بصبغة دينية... ولكنه قضية وطنية تمس حياة المواطنين و تتدخل في شقائهم أو سعادتهم " (حسن حنفي ، 1994 ، ص 17) .

فالكلّ مسؤول عن هذا التراث وعن حمايته مثلما هو مسؤول عن حماية وطنه، فهو ذاكرة هذه الأمة وروح هذا الشعب، لذلك يعتبر التراث غير دين ، لأنّ الدين جزء من التراث وليس هو التراث بعينه، لذا نجد حسن حنفي يستخدم كلمة " التراث " بدلاً من كلمة "الدين".

والرجوع لدراسة التراث ، لا يعني في أيّ حال من الأحوال الانشغال والابتعاد عن الحداثة والمعاصرة ، وإنما تدعيماً لها بشكل صحيح ، فتغيير واقعنا يجب أن يكون بنقد الذات داخلياً لا بنقدها وبمقارنتها السطحية مع الآخر، أو بالإتباع الأعمى وإنما اتخاذ المنهج الصحيح السوي لتغيير الواقع المضني . نفس الموقف يشير إليه محمد عابد الجابري في مقدمة كتابه "التراث و الحداثة " ، إذ يعتبر أنّ الحداثة "لا تعني رفض التراث والقطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث على مستوى ما نسميه بالمعاصرة ، أعني مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي " (محمد عابد الجابري ، 1991 ، ص 16) .

ويعتبر بذلك الفهم الخاطئ للاهتمام بالتراث ، إنما هو متولد من اعتبار تراث الحضارة الإسلامية مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ، وأن بروز اهتمام المتقنين بهذا التراث إنما يعود إلى نكسة 1967 ، وهذا الاهتمام سيعرقل تطور الأمة ، لأنه ابتعاد عن الحداثة ، لهذا يسمى هذا نوع من الفهم بالفهم (التراثي للتراث) ، لهذا يدعوا إلى تصحيح المفاهيم؛ فالحداثة ليست مواكبة الحداثة الأوروبية و اتخاذها أصلا لنا بالرغم من كونها تمثل حداثة عالمية ، لكن هذا لا يعني التقدم وإنما التبعية العمياء الجوفاء التي تكفي بالقشور دون اللباب، والحداثة هي إعادة بناء فكرنا و أحوالنا وفق متطلبات الواقع ، أي بالانتظام في الواقع وإعطاء الأولوية للواقع .

إن حسن حنفي لا يعني بدراسته للتراث دراسة تراث الأنا فقط ، وإنما دراسة تراث الحضارة الغربية أيضا لأنه أصبح جزءا من تراثنا ويشكل وعينا ، فوعينا " القومي يسير على قدمين : الأولى طويلة قوية ورفيعة نظرا لأننا نجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومترومة " (حسن حنفي ، 2006 ، ص 13) ، ويقصد بها الحضارة الغربية وبالنسبة إليه ، إن الامتزاج الحاصل بين الحضارتين الغربية و الإسلامية في وعينا الحاضر يجعله يشكل تراثا واحدا يوجه وعينا " فكلاهما " تراث ، تراث الأنا أو تراث الآخر ، قال ابن تيمية أو قال ماركس ، قال الغزالي أو قال جون ستوات ميل " (حسن حنفي ، 2006 ، ص 12) .

إن دراسة التراث هو مطلب " لتحقيق التجانس الحضاري لشعب من الشعوب " (حسن حنفي ، 1994 ، ص 20)؛ فدراسة التراث بهذا المفهوم ، هو مرحلة ضرورية من أجل تحديد موقعنا وموقفنا من ما نواجهه في الواقع ، إذ " قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر، واكتشاف جذورنا في القديم حتى يمكننا الإجابة على سؤال : في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش ؟ ، وحتى نعود إلى تطورنا الحضاري الطبيعي ، فتحل مشكلة الجمود والتوقف من ناحية ، وتحل مسألة التقليد من ناحية أخرى " (حسن حنفي ، 1994 ، ص 20) .

ولقد أولى حسن حنفي اهتماما كبيرا بنظرية التفسير أو الهيرومينوطيقا كمنهج لدراسة التراث والتي خصص لها أبحاثا وكتابان هما " الاجتهاد الكلامي " وهو عبارة عن مجموعة مقالات لحسن حنفي ومجموعة من المؤلفين ، وكتاب " ظاهريات التأويل " وهو من جزئين ولا يكتف حسن حنفي هنا بدراسة التأويل و الهيرومينوطيقا فقط ، بل حاول تطبيقها على دراسة النصوص المقدسة سواء على الإنجيل كما فعل في الجزء الثاني من هذا المؤلف ، أو من خلال استثماره هذا المنهج في دراسة فكرنا التراثي ، إذ نجده ينادي بضرورة إعادة الاعتبار للواقع المعاش ، وبالتالي ضرورة " تأويل المباحث القديمة ابتداء من حاجيات العصر ، أو تأويل العصر الحاضر ابتداء من المواقف الفعلية والمواقع من خريطة العمل الاجتماعي ، بل والموقف السياسي الذي هو المعبر الفعلي على مستوى الممارسة العلمية للموقف الاجتماعي العام " (حسن حنفي ، 1981 ، ص 456) ؛ لكن المنهج الذي يصرح به حسن حنفي لا يلمسه جل الباحثين ، إذ أغلب الباحثين خاصة المراجع التي استخدمناها في بحثنا هذا ، أن هناك تعدد في المناهج التي يستخدمها حسن حنفي ، ولهذا نجد أن هناك اختلاف في عدم الاتفاق بين الباحثين حول المنهج الذي يعتمد عليه حسن حنفي .

إن حسن حنفي يزاوج بين المنهج الظاهراتي والتأويل في دراسة النص الديني ، بل ويعتبر هذه المزوجة ضرورية لتفسير الظاهرة الدينية وتأويلها ؛ إذ " تظهر جدوى تطبيق المنهج الظاهراتي في الظاهرة الدينية بوضوح في ظاهريات التأويل ،

فالنص المقدس هو الأساس الواقعي والموضوعي للظاهرة الدينية ، ويصبح الطرف الموضوعي للشعور ، وتظهر مشكلة الصحة التاريخية للنص المقدس للمرة الأولى بعد ظهوره كموضوع أولي في ظاهريات التأويل " (حسن حنفي ، 2013 ، ص 535) .

ويعتبر حسن حنفي " علوم القرآن ليست علوما مقدسة بل تبين الحوامل اللغوية والثقافية والاجتماعية و الزمنية والمكانية للوحي " (حسن حنفي ، 2013 ، ص 21) ، فتأويل وتفسير النص القرآني لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا تم الرجوع إلى الواقع لتفسير النص وفق هذه العوامل ، وحتى وان اعتبر الوحي مقدسا فان " الوحي المقدس هو العلم الإلهي وحده قبل التدوين ومنذ تدوينه في اللوح المحفوظ بغض النظر عن لغته أصبح مدونا في اللغة والزمان والمكان " (حسن حنفي ، 2013 ، ص 21) ، أي بعد تدوينه تحول إلى نص أدبي يخضع لضوابط اللغة ولتطور الأحداث الزمنية والمكانية .

وعليه فان تأويل النص الديني لا يمكن أن يكون تأويلا صحيحا إلا إذا ربط بالواقع ، ذلك أن الوحي له صلة وطيدة بالواقع ويتطور الأحداث ؛ إذ "لا نزول بلا سبب فالوحي نداء للواقع واستجابة له " (حسن حنفي ، 2013 ، ص 83) ، ولهذا يجب إعطاء الأولوية للواقع على الفكر أثناء التأويل ؛ من خلال التركيز على أسباب النزول (الزمان) والبيئة الاجتماعية (المكان) وتفاعل ذلك من خلال التفسير والرواية إلى جانب حامل اللغة .

وعموما فان حسن حنفي استخدم عدة مناهج لدراسته للتراث ، ولم يكتف بمنهج واحدة ، إذ في بعض أقوله يظهر تأثره بهيجل وذلك من خلال قوله " في حقيقة الأمر الفكر هو الواقع ، والواقع هو الفكر ، وليس لأحدهما أولوية زمنية على الآخر ، أو أي نوع من الأولوية من حيث الشرف والقيمة ، الفكر واقع متحرك ، والفكر واقع مرئي ، وكل ما لا يتحقق في الواقع لا يكون إلا هوى أو انفعالا ذاتيا ، وكل واقع لا يتحول إلى فكر يكون واقعا صامتا أو واقعا ناقصا " (حسن حنفي ، ص 398) .

لكن الذي يلتبس هذه المثالية الهيجلية في قوله، يلتبس نقبضها المادي في اهتمامه بالفكر الماركسي ، واهتمامه بنشأة الأفكار من خلال دراسة وبيان منشئها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، أي الاهتمام بالأصول المادية للأفكار ، هذا التناقض بين المثالية والمادية لا نستنتجه وحسب، بل يصرح به حسن حنفي في قوله " أنا ماركسي ولكن ماركسي شاب، يعني ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ ، والانتقال من فيورباخ الى ماركس، هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا " (حسن حنفي ، 1983 ، ص 17) .

إلى جانب ما ذكرناه آنفا فإنّ هناك من يعتبر دراسته حسن حنفي للتراث كانت بمنهج بنيوي ، ذلك أنّه نظر إلى التراث على أنه بنية واحدة ، وهذا الرأي نجده عند جورج طرابيشي إلى جانب محمود إسماعيل الذي يصرح بذلك بقوله " إذا كان البعض يذهب إلى أن منهج حنفي هو الفينومينولوجيا إلا أنه أقرب إلى المنهج البنوي لو شئنا رد المنهج إلى مدرسة بعينها" (محمود اسماعيل ، 1993 ، ص 34) .

خاتمة :

و في الأخير يمكن القول أن هذا البحث قد قادنا إلى إدراك ذلك التحول الكبير الذي مس الهرمنيوطيقا فبعد ما أن كانت مرتبطة بالدوائر اللاهوتية و انطلقت مسيرتها منها انتقلت إلى مجال أوسع من ذلك و هذا مع التطور الفكري و

العلمي ، حيث استطاعت أن تتجاوز هذا المجال إلى دوائر أوسع معبرة عن تحول في العقل التأويلي الذي أصبح يهتم بما يشغل الفلسفة الحديثة و المعاصرة ، و هنا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية مع هيدغر و غادامير و التي طرحت أفكارا جديدة حول ماهية الفهم الإنساني كما أنها أوجدت تحديات في وجه الفلاسفة و حتى النقاد الأدبيين .

قائمة المراجع :

- 1 أحمد واعظي ، ماهية الهرمنيوطيقا ، مجلة المحجة ، العدد 06 ، لبنان ، 2003
- 2 أحمد زايد ، الهرمنيوطيقا و إشكاليات التأويل و الفهم في العلوم الاجتماعية ، حولية كلية الإنسانيات و العلوم الاجتماعية ، جامعة قطر ، العدد الرابع عشر ، 1991
- 3 حسن حنفي ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة " كتاب الاجتهاد الكلامي " دار الهادي للطباعة و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 2003
- 4 دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمنيوطيقا ، ترجمة : وجيه قانصو ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط 1 ، 2007
- 5 عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر ، رؤية للنشر و التوزيع ، 2007
- 6 عصام غصن عبود ، الأخلاق الدينية و مسألة التأويل عند ابن رشد ، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 20 ، العدد 1) + 2 (2004
- 7 عبد الكريم الشرفي ، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ، ط 1 ، 2007
- 8 فرناد هالين و شوبر ويخن ، من الهرمنيوطيقا إلى التفكيكية ، ترجمة : عبد الرحمان بوعلي ، مجلة المملكة العربية السعودية ، عدد 4 يونيو 1998
- 9 موسى محمد يوسف ، بين الدين و الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، 1959
- 10 محمد شوقي الزين ، الإزاحة و الاحتمال ، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، الدار العربية للعلوم ، ط 1 ، 2008
- 11 محمد المتقن ، في مفهوم القراءة و التأويل ، مجلة عالم الفكر ، أكتوبر ، ديسمبر ، العدد 2 ، مجلد 33 ، 2004 ، الكويت .
- 12 محمد مفتاح ، مجهول البيان ، دار توفال للنشر ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 1990
- 13 مصطفى تاج الدين ، النص القرآني و مشكلات التأويل ، مجلة إسلامية المعرفة ، العدد 14 ، 1998
- 14 منة طلبية ، الهرمنيوطيقا المصطلح المفهوم ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10 ، القاهرة ، 2004
- 15 نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة و آليات التأويل ، الدار البيضاء المغرب ، ط 6 ، 2001
- 16 هانز جورج غادامير ، بداية الفلسفة ، ترجمة : حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت ، ط 1 ، 2002
- 17 هانز غادمار ، فلسفة التأويل ، الأصول المبادئ الأهداف ، ترجمة : محمد شوقي الزين ، دار الاختلاف ، الجزائر ، ط 2 ، 2006

18 Gadamer. H.G, Verite et Methode , les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique , Edition du seuil , 1976

19 Encyclopedia ; universals v 8 ; metier ; hermentique

18 حسن حنفي مقدمة في علم الإستغراب (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط3 ، 2006)

19 حسن حنفي: دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة أنجلو المصرية، 1981)

20 حسن حنفي : تأويل الظاهريات (القاهرة: مكتبة مدبولي ، ط1 ، 2013)

21 حسن حنفي من النقل الى العقل ج1 - علوم القرآن - (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1 ، 2013)

22 حسن حنفي: "من بيروت إلى النهضة: أسئلة و إختيار" مجلة الثقافة الجديدة (الدار البيضاء) العدد 29، السنة 7، 1983 ص 17.

23 محمود إسماعيل: الإسلام السياسي بين الأصوليين و العلمانيين (الكويت: مؤسسة الشراع، ط1، 1993) ص 34.