دعوى موت المؤلّف في الهرمنيوطيقا الحديثة
-المنشأ الغربي والمآلات التطبيقيّة في مجال تفسير القرآن الكريم

طالبة الدكتوراه: ريمة عسكراتني
كلية أصول الدين ـ جامعة الأمير عبد القادر ـ قسنطينة

ملخص:

يتتبع هذا البحث دعوى "موت المؤلف" في الهرمنيوطيقا الغربية بالتحليل المعمق والنقد المفصل الذي تصبح معه الرؤيا واضحة حول إمكانية تطبيق هذه المقولة في مجال تفسير القرآن الكريم من عدم ذلك. وبغية الوصول للهدف المرجوّ اختار البحث التركيز على أصول هذه الدعوى وجذورها الفلسفيّة في محاولة لاكتشاف الإشكاليّة الحقيقيّة الباعثة على إنتاجها؛ هل هي ضرورة منهجيّة محضة إلى صياغة قاعدة إجرائيّة مفادها "موت المؤلف"، أم أنّها إشكاليّة عقديّة تمسّ بقداسة النّص القرآني وتعيق الطريق أمام فهم سليم لآياته.

Résumé:

Dans cette petite recherche, on parle de la « mort de l'auteur » dans L'herméneutique occidentale, avec une analyse approfondie et une critique bien détaillée, cela laisse une bonne vision sur la possibilité de l'application de cet appel dans l'interprétation du Coran ou non. Afin d'arriver à l'objectif recherché, cette étude à mis en évidence les origines de cet appel et ses racines philosophiques en recherchant le vrai problème qui mène à le produire; est ce que c'est une nécessité méthodologique à formuler une règle de procédure qui est « la mort de l'auteur », ou c'est un problème nodale qui touche la sainteté du Coran et qui entrave la bonne compréhension de ses versets.

مقدمة:

اتّسمت الآونة الأخيرة باستثمار واسع للفلسفات والدراسات اللّسانيّة الغربيّة في مجال فهم الخطاب القرآني، كلّ حسب نيّته وتوجّهه الفكري، ولقد كان من بين الفلسفات التي حظيت باهتمام بالغ الفلسفة الهرمنيوطيقيّة التي ما فتئت أن تكون أداة فعّالة أو معولا هادما في يد الحداثة ودعاة التّنصّل من النّصوص التّراثية وفهم الأوائل، ذلك بالنّظر إلى القضايا الحسّاسة التي طرحتها على السّاحة الفكرية الغربية والعربية من مثل: علاقة العلوم الطبيعيّة بالعلوم الإنسانيّة، الذات بالموضوع، جدليّة الفهم والتفسير، الحقيقة والمنهج، القبليّات المعرفيّة والتلوينات الذاتيّة، الوعي

التاريخي الحقيقي مقابل الوعي التاريخي السّاذج، كينونة النّص واسقلاله في ذاته، وغيرها من القضايا الجوهريّة...

ونظرا للركود المنهجي الذي يعاني منه مجال تفسير القرآن الكريم تم الاتجاه إلى ما أنتجته هذه الفلسفات من مناهج حققت السبق المعرفي في محاضنها الأصلية، رغبة في التجديد من جهة، وإيمانا بعالمية المنهج من جهة ثانية؛ إلاّ أنّ جرّ المنجزات الغربية إلى الساحة الإسلامية دون الالتفات إلى تداعياتها الفكرية وأصولها النّظريّة أدّى إلى اصطدام قويّ على المستوى العقائدي والحضاري والثقافي، ذلك أنّ الأصوات الدّاعمة لفكرة الاستقطاب لا تقف على أرضيّة نقديّة متينة تراعي فيها أصول المنهج وإفرازاته، إنما الحديث يدور مباشرة حول تطويع وتفعيل ما يتم استقطابه في فهم القرآن والتراث الإسلامي بصفة عامّة في معزل تام عن وصل الإجراء المنهجي بالمرجعيات والخلفيات الباعثة على إنتاجه. والأمر هنا لا يتعلق بإقصاء الآخر أو تقزيم محاولاته؛ إنما هو موقف لتمحيص الجيّد من الرّديء، وغربلة للصالح من الطالح حفاظا على هويّتنا التاريخية وذاتنا الحضاريّة العريقة، ومراعاة لخصوصيّة القرآن وطبيعته النصيّة الفريدة. ومن هذا المنطلق يبدو السؤال الآتي أكثر مشروعية: **هل تعدّ مقولة "موت المؤلف" أداة إجرائيّة فعّالة أنتجها الاتجاه الهرمنيوطيقي بهدف حلّ معضلة فهم النّص؟ أم أنّها إشكاليّة فكريّة لها خلفيّات عقديّة تمس بقداسة النص القرآني؟**

تندرج أوّلا وقبل كلّ شيء دعوى موت المؤلف ضمن مجهودات الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر Martin Heidegger (1889م-1976م) الذي كانت له إسهامات عديدة في الفلسفة عموما، وكذا الرّد على إشكالات جوهريّة كان يعاني منها العقل الغربي في زمانه، إلاّ أنّ الهرمنيوطيقا كانت المشروع الأساسي الضّخم الذي وضع أسسه هيدجر بشكل غير مسبوق وعلى نحو واسع، وبهدف تتبع التطور التاريخي لظهور هذه الدعوى نتعرض بداية لتعريف الهرمنيوطيقا وسياقات استعمال هذا المصطلح في بداياته الأولى.

1- تعريف الهرمنيوطيقا: الهرمنيوطيقا كلمة يونانية الأصل، اشتقت من الفعل hermeneuein بمعنى: أوّل/فسّر، ومن الاسم: hermeneia بمعنى: تأويل/تفسير[1]، تقابلها في اللغة الفرنسية Hermeneutique، وفي الإنجليزية Hermeneutics[2]، وهي بالنّظر إلى اللاّحقة « ique » تدلّ على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن،[3] ولهذا عرفت على المستوى العام بعلم/فن الفهم، وكانت الإشكاليّة الأساسيّة التي تشغلها: **كيف تتم عمليّة الفهم؟ وما المقصود بعمليّة الفهم في حدِّ ذاتها؟**

مرّ هذا المصطلح بعدّة مراحل منهجيّة سواء على الصّعيد الديني أو الفلسفي، ولم يصرّح به بشكل واضح إلاّ في القرن السادس عشر على يد اللاّهوتي ستراسبورجو جوهان كونراد دانهاور strasbourgeois johann conrad dannhauer حيث ابتكره لتسمية ما يطلق عليه: 'فن التأويل'، بالألمانيّة 'L'auslegungslehre'، أما بالفرنسيّة L'art de l'interprétation. وإذا كان هناك حاجة لمثل هذا المنهج فهذا يعني أنّ معنى الكتابات (المقدّسة آنذاك) لم تكن واضحة كما هو الحال اليوم، والتأويل هنا هو المنهج أو العمليّة التي تتيح الوصول إلى فهم المعنى.[4]

جاءت بعد ذلك جهود فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768م-1834م) بهدف إرساء قواعد عامّة تخصّ مجال الفهم والتّفسير، في وقت كانت تعاني فيه الفيلولوجيا (فقه اللغة العام) من قصور منهجي عميق، الأمر الذي دفع بالألماني شلايرماخر للتفكير في منهج يخدم كلّ فهم لغوي ويضمّ كلّ أنواع النصوص مهما كان توجّهها، جامعا بذلك التّأويل الفيلولوجي والقانوني واللاّهوتي تحت سقف منهجي واحد.[5] ومن الهرمنيوطيقا العامة إلى نظرية تخص مجال العلوم الإنسانية على يد وليام دلثي Wilhelm Dilthey (1833م-1911م)؛ الذي كان يرى أنّ مناهج العلوم الطبيعية من غير الممكن أن تتلاءم مع الطبيعة البشرية وتكون وسيلة لفهم المخلوق الإنساني لأنّه ببساطة يختلف عن المادة الجامدة، فهو يفكّر، يحسّ، يتكلّم، يعبّر بإشارات إيماءات وأفعال لا يمكن الوصول إلى كنهها إلاّ عن طريق الفهم وليس الملاحظة والتجربة؛ ولأنّ "ديناميّات الحياة الدّاخليّة للإنسان هي مركّب من المعرفة والشّعور والإرادة، وهذه أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير العليّة وتصلّب التفكير الكمّي الآلي".[6]

يتلو ذلك مشروع هيدجر الفلسفي الضخم الذي رسم طريقا آخر للهرمنيوطيقا، وكتب للأجيال نصوصا ظلّت تتأرجح بين مدّ وجزر وهي تحاول فهمها، فلقد كان له أسلوبه الخاص ولغته الفريدة التي تسمي الأشياء بمسمّيات غريبة جدا، تختلف عن العادة وتنأى عن كلّ ما هو مألوف، لتطلّ على فهم جديد لم يسبق إليه أحد من قبل، حتى يدخل الواحد في نقاشات كان يسلّم بأنّها بديهيّات، ويتحوّل السّؤال من بعض الإشكالات إلى جذريّات، تحفر في العمق ولا تقبل إلاّ الإنصات لصوت الوجود كملهم يقود البشريّة إلى الحقّ، ويزيح عنها كلّ ما علق بها في رحلة البحث عن الحقيقة. كيف بدأ هذا المشروع إذن وإلى أين انتهى به المطاف؟

2- من هرمنيوطيقا الدازاين إلى استقلال النص في ذاته مع مارتن هيدجر:

كأيّ فيلسوف من فلاسفة التأويل الهرمنيوطيقي عاش هيدجر في زمن منتعش فكريا، ولأنّه كان من أكثر المعجبين بآراء أستاذه إدموند هوسرل كانت انطلاقة مشواره الهرمنيوطيقي من الفينومينولوجيا (الظاهراتية) الهوسرلية، إلاّ أن الوجهة مختلفة تماما؛ ففي الوقت الذي كان الأستاذ يؤسّس لعلاقة تضايف/ تعالق بين الذات والموضوع بواسطة القصديّة، كان التلميذ مارتن يرى أن قسمة ذات-موضوع لا معنى لها، وأن كليهما وجهان لعملة واحدة تلخصها كلمة دازاين/ الآنية: "إنّ الآنية في اتّجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الدّاخلي الذي نتصوّرها حبيسة فيه، وإنّما هي بحسب طبيعة وجودها الأوليّة موجودة دائما في الخارج، بالقرب من الموجود الذي تلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل... ثم إنّ إدراك الشيء المعروف ليس بمثابة رجوع بالفريسة التي غنمناها من الإدراك الخارجي إلى بيت الوعي أو الشعور، وإنّما تظلّ الآنيّة العارفة في أفعال الإدراك والاحتفاظ بما تدركه والإبقاء عليه دائما في الخارج بوصفها آنيّة".[7] إذن لا حاجة إلى التخطّي/القفز على ذلك الحاجز بين الدّاخل والخارج، بين الذات والموضوع، الفكر والوجود، فكلاهما وحدة واحدة.

ولذلك يعود هيدجر إلى الجذر اليوناني للكلمة « phenomenon » ويفسّرها بذلك "المنكشف في ذات نفسه، المتجلي"، و « pha » مثل « phos » اليونانيّة بمعنى "الضوء/النور" (ذلك الذي فيه يمكن لشيء ما أن يتجلى للعيان في صورة مرئيّة)، وهو ما نصطلح عليه عادة بلفظ "الظاهر"، إلا أن هناك حالة أخرى تصبح «phenomenon» بمعنى: الذي يتراءى وكأنّه كذا أو كذا، لكنّه ليس بالفعل كما يقدّم نفسه، وهذا ما يطلق عليه هيدجر "المظهر" أو "مجرّد المظهر". أما اللاّحقة «ology» تعود إلى الكلمة اليونانيّة «logos »، واللّوجوس حسب هيدجر يعني الكلام الذي يمكّن من الإبصار بشيء ما، بحيث أنّ التّواصل بالكلام يجعل ما يتكلّم عنه في مقولة جليّا وللآخرين في المتناول، وليس كل كلام يختصّ بهذا الضّرب من الجلاء في معنى البيان المبين. ولهذا السّبب يمكن للكلام أن يكون صادقا أو كاذبا، والصدق مرهون بانتزاع الكائن من محجوبيّته لينكشف ويصبح منظورا، أما الكذب فمقرون بالخداع في معنى الحجب، حيث يظهر الشيء بوصفه ما ليس هو. وعلى هذا النّحو تصبح الأنطولوجيا غير ممكنة إلاّ بوصفها فينومينولوجيا، وكلاهما يصبّ فيما يسمّيه هيدجر بـ: **هرمنيوطيقا الدّازاين** من حيث هي تحليليّة الوجود[8].

ومن أجل تفصيل أدق لمفهوم الدازاين يفرّق هيدجر بين « sein » التي تقال على كلّ كائن سواء كان حجرا أم شجرا أم ملاكا..، وبين «existenz» باللّفظ الألماني التي لا تحمل إلاّ على الكائن الذي هو نحن أنفسنا، وحده الإنسان "يوجد" أي يقف خارج ذاته في باحة العالم، أمّا سائر الكائنات الأخرى فهي "تكون" فحسب أي تصادفنا داخل العالم. وبعبارات أخرى؛ «sein» هي كينونة كلّ الأشياء التي تظهر في أفق العالم، في سياق انكشافه، أمّا « existenz » فهي إمكانيّة كينونة يختص بها الدّازاين الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرّة، هو ما يمكّننا من بسط كينونتنا على نحو يخصّنا، وبه نختلف عن بقيّة الكائنات. والمقصود أننا مدعوون إلى أن نصبح ما نحن؛ أي أن نصير ما هو مستطاع فينا على نحو أصلي ولا نراه. وبالتالي فلفظة «da-sein» لا تعني "الكينونة هنا"؛ لأنّه ليس مجرّد عثور على أنفسنا هنا، بل هو في الحقيقة "خروج نحو الهناك" كشكل من الإقامة في العالم، وكذا نمط قرب لي مع نفسي ومع غيري من الكائنات[9]. وللدّازاين خصائص تميّزه عن غيره من الكائنات تجمل على النحو الآتي:

- **التواجد:** يتمتع الإنسان بإقامة في العالم تجعله دائما في حالة إمكان، وجود عليه أن يحقّقه، فكلّ منّا يعرف تماما أنّ وجوده لم يتحقّق بعد، وأننا لن ننصفه حتى نحكم عليه بما سيكون لا بما هو كائن بالفعل[10]، **والدّازاين هنا يعني حالة تأهّب قصوى لتحقيق كلّ ما هو ممكن/مستطاع فينا.**

- **الوجود الفعلي:** هناك شبكة معقدة من العلاقات التي تربطنا بسائر الكائنات، وأكثر ما يميّز فهمنا لهذه العلاقات هو عدم السّيطرة، القليل فقط تتم معرفته، ويبقى ما نعرفه تقريبيّا وما نتحكّم فيه غير مضمون. ليس الكائن أبدا كما قد نعتقد بسهولة فائقة صنيعتنا أو أكثر من ذلك مجرّد تمثّل لنا، نحن ننخدع في كثير من الأحيان –حسب هيدجر- فهذا الكائن يضع ذاته أمام الآخر، هذا يُقنّعُ الآخر، وذلك يعتّم هذا، القليل يغطّي الكثير، والمفرد ينفي الكلّ، ثمّ يظهر الكائن بالفعل لكنّه لا يعطي ذاته كما هو بل يتمنّع عن الظهور كما يجب، ولو لم يكن الكائن يحجب الآخر لما أمكننا أن نخطئ في الرّؤية، وأن نضلّ ونتيه، ولما أمكننا أخيرا أن نخطئ التّقدير[11]. ينفتح الدّازاين إذن على الكائن فقط بالقدر الذي يكشف هو عن نفسه، ويرتمي في الظلام رغبة في سحب كل محجوب إلى النور ثمّ قد يستجاب له وقد لا يستجاب. فالوجود يبطن أكثر مما يظهر، يخفي أكثر مما يكشف. **وأهم**

خاصيّة هنا تكمن في كون الدّازاين ذلك الذي ينفتح فيه الوجود حيث يسمح للتّجلي والخفاء أن يتصاحبا جنبا إلى جنب.

- السقوط: عادة يضع الناس أنفسهم من الناحية الفعلية في حالة توسّط ما يليق وما لا يليق، وما يمكن أن يقرّه المرء أو لا يقرّه، فحياة التّوسّط أو الحياة العامة تلغي كلّ الفروق وتقضي على كلّ أصالة، وتنزع عن الدّازاين كلّ قدرة على تحمّل المسؤوليّة والاستقلال بالرّأي واتخاذ القرار، أي تحرمه من أن يكون هو ذاته وتملي عليه أسلوب وجوده. فالسّيطرة التي يفرضها النّاس تمتدّ وتتّسع فتحدّد كذلك فهمنا للعالم والذّات، وهي تجيد التّخفّي لدرجة أنّ كلّ إنسان يعمل ما يعمله وكأنّه هو ذاته، وما من أحد هو ذاته، النّاس هم كلّ النّاس ولا أحد[12]، فالكلّ "منغمس في شخصيّة عموميّة لا توقيع لها"[13]. وإذا وجدت النّاس يثرثرون فيما لا يعرفون ويتكلّمون عن كلّ شيء ولا شيء فاعلم أنّهم قد فقدوا العلاقة الحقيقيّة بالموضوع الذي ينصبّ عليه الكلام، واندفعوا في دوّامة من القيل والقال والحكي والتّكرار بغير قرار. عندئذ – والقول لهيدجر- يعبّر الفهم عن نفسه باللّغو والفضول والالتباس، وينقلب الانفتاح الأصلي إلى انغلاق عنيد، ويوصد باب المعرفة الحقيقيّة والتّساؤل الحقيقي ليتفشّى الالتباس أو الازدواج[14]. أمّا بالنّسبة للدّازاين فيحقّق وجوده الأصيل فقط عندما يعود إلى ذاته ويختار إمكاناته بعيدا عن تأثير الآخرين، وإذا حدث العكس وانغمس في الموجودات المألوفة والمقولات المعتادة والمتوارثة، أضاع نفسه وسط إملاءات النّاس وتوجيهات الغير.

- الزّمانيّة: ما أن يظفر الدّازاين بإمكان من ممكناته يصبح ذلك خسرانا بحتا للكينونة في العالم؛ فالإنسان زماني لأبعد حدّ وزمانه متناه، ونحن نكون لنموت، وكلمة الموت عند هيدجر تحمل معنى أنطولوجيّا عميقا؛ فهو ليس شيئا لم يقم بعد، وليس هو بالمؤجّل الذي ردّ إلى الحدّ الأدنى، بل بالأحرى ما يوشك أن يكون، هو قدرنا المحتوم والنّهاية التي تحدّق بنا كلّ يوم، وهو أيضا أخصّ ممكنات وجودنا التي يتعذّر على الآخرين حملها نيابة عنّا، فلا أحد يحمل عن غيره وفاته؛ لأنّ هذه مسؤوليّة شخصيّة في غاية الخصوصيّة. هكذا يكون الدّازاين الذي هو أنا نفسي في كلّ مرّة في حالة استباق دؤوب نحو نهايته، لكنّه عادة يضيع وسط مقولات النّاس وتفسيراتهم البعيدة كلّ البعد عن حقيقة الموت، فهو ينظر إلى ظاهرة الوفاة على أنّها شيء واقع أكيد ولكنّها لم تحدث بعد، ولا زالت لن تحدث إلى حين.. لكنّ نداء الضّمير لا يترك الإنسان ينغمس أكثر[15]، بل ينتشله بصوته الصّامت العميق الذي يردّد بداخله: عد لذاتك، كن أنت..، ودعوة النّداء هي دعوة لإمكان الوجود الحقّ،

وعندما ينصت الإنسان لهذا الصّوت ويدرك حقيقة تناهيه هناك فقط يبدأ القلق نحو أخصّ ممكنات وجوده، ذلك يبعثه بقوّة ليحقّق ما هو مستطاع فيه على نحو أصيل بعيدا عن سيطرة الغير، أو أي اشتراك اعتباطي في المفاهيم. وبفضل القلق فقط نصل إلى الفرح المتّزن المطمئن للإمكانات[16]، فنطلب أكثر ونستبق أنفسنا أكثر.. على صعيد آخر ليس هناك أبدا ماض منقض وحاضر مستغرق فيه ومستقبل آت، "بل ينبغي بالأحرى أن يقال أنّ الماضي يتجاوز الحاضر والمستقبل معا، فالمستقبل ليس هو ما ليس بعد والذي سيكون، بل هو بأن يكون الحاضر والماضي، والحاضر ليس هو البعد الذي يتلو الماضي ويسبق المستقبل بل هو يوجد مع الماضي والمستقبل معا، فالتّوالي إذن توال أفقي"[17]، ويُستدلّ على ذلك بقول هيدجر: "المستقبل ليس أكثر تأخّرا عن الكانيّة، وهذه ليست أكثر تقدّما من الحاضر، إنّ الزّمانيّة تتزمّن بوصفها مستقبلا يستحضر بقدر ما هو قد كان"[18].

وتحدّد الأصالة من عدمها عند هذا الفيلسوف بمعيار انطلاق الفهم من المستقبل، وهذا الأخير يتزمّن على نحو أصيل بوصفه استباقا، والاستباق باعتباره تحقيق أقصى الممكنات والأكثر خصوصيّة –كما سبقت الإشارة- هو في ماهيته عودة واعية "لما كان"[19]، حيث يسمّي هيدجر هذه العودة "تكرارا"، بمعنى "التّصميم النّاقل لنفسه"[20]، أي أنّ الدّازاين يعود من جديد للوقوف فيما انفتح من الماضي لا على سبيل الاجترار بل على سبيل المراجعة، وتبقى الخطوة للوراء ضروريّة تطلّعا واستشرافا. أمّا الحاضر الأصيل فيسمّيه هيدجر "اللّحظة"، وهي أهم محطّة من محطّات زمانيّة الدّازاين، يقول فيها: "في اللّحظة لا يمكن لأيّ شيء أن يحدث، لكن من حيث هي نحو أصيل من الحاضر قبالتنا، هي تسمح لأن يعرض **لأوّل مرّة** ما يمكن أن يكون كائنا **في زمان ما** باعتباره تحت اليد أو قائما في الأعيان"[21]. يُفهم من كلام هيدجر أنّنا أمام نوع من البصيرة، أين نقف في ذلك المنفَتح الذي ينكشف فيه الوجود فعلا كما هو، سواء كان هذا الوقوف في ماض لم ينفتح بعدُ، أو حاضر في طور الانكشاف، أو مستقبل في حال استشراف؛ ليس هناك موقع زماني محدّد، بل هناك منفتح يسمح لكلّ موجود أن ينكشف، أن يسقط السّتار عن نفسه.

أمّا الزّمانيّة غير الأصلية فتأخذ منحى آخر، إذ ينطلق الفهم فيها من مستطاع الكينونة الذي يأتي قبالته أي الذي يشغله في الحين، وهذا يقابل الحاضر غير الأصيل (استحضار) بوصفه "الآن" الذي فيه –بصيغة أخرى- يتكوّن شيء ما، يمضي أو يكون قائما لدينا. بينما يقابل المستقبل "التّوقّع" بوصفه نوع استشراف غير

أصيل لأنفسنا على الإمكانات المستمدّة من الأمر الذي يشغلنا. ويضيف هيدجر "النّسيان" من حيث هو كانيّة غير أصيلة، إنّما يتعلّق بالكينونة الملقى بها والخاصّة، إنّه المعنى الزّماني لنمط الكينونة الذي طبقا له أنا أكون ما كنت في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر[22].

إنّ الدّازاين بما هو مشروع نفسه يتأسّس فهمه بادئ الأمر في المستقبل (استباقا أو توقّعا)، وباعتبار أنّه ملقى به في عالم من الأشخاص والأدوات فإنّه يتزمّن بادئ الأمر في الكانيّة (تكرارا أو نسيانا)، والسّقوط من جهة الزّمان متجذّر بادئ الأمر في الحاضر (استحضارا أو لحظة) [23]، وهكذا لا يمكن الحديث عن الزّمان بمعزل عن حالات الدّازاين الثّلاث –التي سبق ذكرها-، كما يستحيل في نفس الوقت الحديث عن الماضي بوصفه زال وتلاشى، أو حاضر بوصفه هذا الحين على نحو أو آخر، أو المستقبل على أنّه غائب لم يحلّ بعد، فتصوّر هيدجر للزمن يختلف عن التّصوّر الشّائع، والحديث عن الزّمن لا يمكن أن يكون بمعزل عن الإنسان والعكس صحيح، فكلاهما متجذّر في الآخر وفق النّظرة الأنطولوجيّة/الوجوديّة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الزّمان الكلّي يمثّل أفق انفتاح للكينونة، فيه يكشف الوجود عن نفسه، وفيه يتحدّد ما عليه ينفتح الدّازاين، وأكثر ما يتميّز به هذا الأفق أنّه من غير الممكن أن نحدّد له وجهة معيّنة بصفة مستقلّة عن الانبثاقات الزّمانيّة الخاصّة بالدّازاين، فلا يمكن أن نعبّر عنه بقولنا: قبل، بعد أو حالا أو غير ذلك.. إنّما يصحّ فقط أن يقال: هناك زمان بإطلاق، وخير دليل على هذا المفهوم قول هيدجر الغريب والصّعب للغاية: **"الزّمانيّة لا تكون بل تتزمّن"**[24]. ليستقر الأمر في النهاية على أنّ **الزّمان** هو **الحضور** بمعنى: **المقام المستمرّ الذي مجيئه يهمّ الإنسان، وهو سكون يتقدّم إليه، ويبقى الإنسان دائما ذلك الذي ينظر إلى مجيء من يدخل في الحضور، دون أن ينتبه إلى تقدّم الوجود.** علما أنّ هذا الحضور ينطوي في ذاته على الغياب ولا يقف منه موقف الضدّ بل على العكس، يتجلّى الغياب وكأنّه يعنينا أوّلا؛ لأنّ كثيرا من الأشياء لا تنتشر أمامنا كما نعرفها أي بمعنى انتشار الحضور، والوجود الذي قد كان (بوصفه وجود الماضي) ينتشر في ملاقاتنا وإن كان ذلك على طريقته الخاصّة، ونفس الأمر يصدق على ما ليس حاضرا بعدُ (مجيء المستقبل إلينا) [25].

- التّاريخيّة[26]: إنّ اللحظة في مفهوم هيدجر للزمن لا تستنزف أبدا كلّ الممكنات الكامنة في الماضي والحاضر والمستقبل، بل على العكس يحتفظ كلّ بعد من هذه الأبعاد على ممكنات مقيّدة لا تزال قابلة للتّحرر، وبالتّالي فكلّ لحظة يتحقّق

فيها الانفتاح على الوجود ما هي إلاّ محطّة من محطّات الفهم. بالإضافة إلى ذلك ليس هناك واقع شفّاف "في عريّه وصفاقته"[27] لنقوم بنقله على نحو أو آخر؛ لأنّ الدّازاين ينفتح على الوجود مقيّدا؛ بما يمتلكه هو نفسه من ممكنات سابقة من جهة، وبما يفصح عنه الكائن الآخر الذي ليس من جنسه من جهة أخرى. وتبعا لما سبق فكلّ وجود على هذا النّحو الوقائعي يضفي على الفهم جانبا تاريخيا.

يظهر جليا من خلال ما تمّ بيانه سابقا أنّ الفهم بالنسبة لهيدجر لم يعد كما هو معهود نمط معرفة بل على العكس من ذلك هو نمط وجود، وتبقى الخبرة المباشرة هي سيّدة الموقف في التعاطي مع جميع الموضوعات بما في ذلك فهم النّصوص اللّغويّة؛ فالنّص من منظور هذا الفيلسوف مستقل في ذاته، له كينونته الخاصة وأسلوبه في الوجود وهو في استقلال كلي وتام عن ذات القارئ وذات المؤلّف، وعلى حدّ قوله حتّى ننجح في الدّخول إلى العمل الفنّي علينا أن نزيل عنه **"ما لا صلة له به حتى نمكّنه من القيام في ذاته، على أنّ قصد الفنّان نفسه يتّجه إلى ذلك مسبقا، فعن طريقه ينبغي أن يترك للعمل الفنّي قيامه في ذاته على نحو محض، فالفنّان يظلّ في الفنّ العظيم بالذّات.. في مقابل عمله شيئا مهملا فاترا، يكاد يكون معبرا محطّما لذاته أثناء عمليّة الإبداع من أجل إنتاج العمل الفنّي"[28].**

لا سلطة إذن للمؤلف على كتاباته، وكلّ ما خلفه في الحقيقة لا يمثّل تعبيرا عن آرائه الشّخصية بل هو تعبير عن أسلوب في الوجود وطريقة في الحياة والتّعاطي مع مجرياتها اليومية، ونفس الأمر ينطبق على القارئ فكلّ المحاولات القرائيّة ما هي إلاّ استثمار لمخزون التجارب الوجودية المطمورة بداخله، وهذا لا يمثّل بحال من الأحوال ما يودّ النّصّ حقيقة قوله بل فقط رؤية وجوديّة، إمكان من الممكنات التي يتضنّها وليس السّقف النّهائي للمعنى.

1- الإعلان عن موت المؤلف:

لم يتوقّف الأمر على هذا النّحو فحسب بل توسّع أكثر مع طرح علاقة المؤّلف بالنّص بداية مع هانس جيورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900م-2002م) الذي كان يرى أنّ المعنى الذي جاء النّص ليتحدّث عنه هو أصل اهتمام القارئ وليس رأي صاحب الكتابة، هذا مفاد قوله: الفهم هو التّفاهم حول الشّيء، في الدّرجة الثّانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده، يبقى النّشاط الهام في الهرمنيوطيقا فهم الشّيء أي تشكيل علاقة فهم متميّزة مع الشّيء نفسه؛ أي عندما ينضمّ النّصّ إلى قارئه وأيضا عندما يلتحق كلامه بالآخر لا يستلزم الفهم في هذه

الوضعيّة الهويّة والتّطابق، فالفهم معناه أنّه بإمكان الشّخص أن يقيم في مكان شخص آخر ليعبّر عمّا فهمه وما يمكن قوله بهذا الشّأن، وهذا لا يعني بحال من الأحوال أنّه يعيد ما قاله؛ **النّصّ إذن مستقلّ عن مؤلّفه وعن قصده**[29].

وإذا كان غادامير يرى أنّ قصد المؤلّف يحتل درجة ثانية بعد الاهتمام بالمعنى الذي يدور حوله الموضوع فإنّ بول ريكور Paul Ricœur (1913م-2005م) لا يتوانى نهائيّا في القول باستقلال النّصّ كليّا عن ذات المنشئ الأصلي، وهذا ما يعرف بموت المؤلّف كما صرّح به ريكور ذاته وهو يقارن بين اللغة والخطاب؛ فالقارئ حسب قوله يأخذ مكان المخاطب كما تأخذ الكتابة بالتّوازي مكان المتكلّم، لكن علاقة قراءة-كتابة ليست حالة خاصّة لعلاقة كلام-جواب، فليس هناك تخاطب أو حالة حوار حيث يتمّ تبادل أسئلة وأجوبة، فهذا غير موجود بين الكاتب والقارئ، لذلك تغدو قراءة كتاب ما تساوي النّظر إلى مؤلّفه كأنّه قد مات وكأنّ الكتاب عمل بعدي، وبالفعل تتحقّق هذه العلاقة مع المؤلّف بشكل تامّ وثابت عندما يموت صاحبه. عندئذ لا يمكن لهذا الأخير أبدا أن يجيب وما يبقى هو قراءة عمله فقط[30].

نقض إيريك دونالد هيرش Eric Donald Hirsch **(1928م) لدعوى موت المؤلف:**

لم يدّخر الأمريكي إيريك دونالد هيرش جهدا في الرّد على الدّعاوى السّابقة، وهو أحد فلاسفة الهرمنيوطيقا الذين انتصروا لأهميّة قصد المؤلّف في التّعامل مع النّص، فحسب منظوره إزالة المؤلّف كمحدّد للمعنى هو رفض للمبدأ المعياري الدّامغ الوحيد الذي يمكنه قيادة الصّحة لتأويل ما، كما أنّ استبعاد الكاتب من العمليّة التأويلية يؤدّي إلى سيادة الذّاتيّة والنّسبيّة، وفي هذه الحالة يتعذّر وجود مبدأ كاف للحكم على صحّة التّأويل. هذا من جهة، ومن جهة ثانية القول بأنّ المشكل الحقيقي هو ماذا يقول النّصّ وليس المعنى الذي يقصده المؤلّف هو زعم باطل مبني على مغالطة؛ لأنّ فكرة المعنى العام برعاية الإجماع وليس من جهة نيّة المؤلّف مؤسّسة على خطأ في الملاحظة والمنطق، فالحقائق التّجريبيّة تثبت أنّ الإجماع غير موجود، ومن الخطأ المنطقي إقامة معيار ثابت للفهم من أصل وصف واحد وغير مستقرّ. وما يمكن التّنبّه له هنا أنّ معنى الجمهمور ليس أكثر أو أقلّ من تلك المعاني التي تحدث عن طريق بنائها من النّصّ، ومهما كان عدد هذه المعاني؛ واحد، اثنان أو أكثر، فهو بحكم الواقع داخل القواعد التي تحكم لغة هذا الجمهور وتأويلاتهم[31].

وقفة نقديّة: إنّ المحرّك الأول لفكرة موت المؤلف داخل التيار الهرمنيوطيقي هو "الدازاين" الذي شيّدته فلسفة هيدجر الوجودية، والفاحص للمسار التحليلي السابق يلحظ تركيز هيدجر بقوة على الإنسان كفرد مسؤول؛ لكنّ هذه المسؤولية لا ترتدّ إلى

أي جهة عليا بل ترتد إلى القلق الذي مصدره الإنسان ذاته، قلق من العدم؛ فالشخص يبدأ حياته من حيث لا يدري إذن هو يخلق من العدم، ثم يسير ويتفاعل مع الوجود في ظل محدّدات ومؤثرات خارجية تساهم في رؤيته للمواضيع وفهمه للعالم، إلا أنه بلا هدف سوى تحقيق أقصى ممكناته، واللهث وراء إخراج ما هو مستطاع فيه قبل أن يستوفي أجله، فالموت هو مأواه الأخير، وماذا بعد الموت سوى العدم؟ لا وجود لتكليف يلحقه ثواب أو عقاب! ولا وجود لحياة أخرى بعد تجربة الموت!

إنّ الإنسان الذي تؤسس له الفلسفة الهيدجرية هو مجرّد انتهازي، يستغل العالم الخارجي من أجل تحقيق ذاته كلّ مرة، لدرجة يغدو فيها كل ما هو مستقل عنه بمثابة عدوّ لدود؛ فالناس يسلبونه حرية القرار ويوصدون الباب في وجه محاولاته الرامية لمعرفة الحقيقة، والكائنات الأخرى تتستّر وتتهرّب منه كلما لاحقها، والزمن يسرق حياته إلى غير رجعة، ولا يسمح للأشياء أن تتبدّى له فيفهمها إلاّ وهي معتّمة غير مكتملة الظهور ليبقى فهمه ملتبسا طيلة حياته، وحتى الواقع يمارس خداعه في كلّ لحظة، فما أن تتحقق للواحد رؤية واضحة شفافة حتى تظهر للتوّ تلك الرؤية بزيّ غامض لا يستقرّ على وصف معيّن. هكذا هو إنسان هيدجر يصارع دون توقّف حتى ينسيه الصراع تلك المسافة التي تفصل بينه وبين ما يحاول فهمه.

فلا تغدو هناك مواضيع يمكننا محاصرتها وأن نحقّق معرفة دقيقة بها، ولكن هناك صراع وجوديّ يحدّد رؤيتنا للمواضيع ومسارنا وخياراتنا الحياتية في غنى كلي عن أيّ توجيه؛ فالكلّ سيّد نفسه ولا حاجة في هذه الحالة لفكرة الإله والرّبّ المعبود؛ لأنّ العدم هو المآل الأخير للإنسان في هذه الفلسفة، والصراع هو قدره المحتوم. ولا مبالغة عندئذ إذا قلنا أنّ هذه نظرة إلحاديّة لا تؤمن بالغيب، تلغي الجانب الإلهي لتنتصر للجانب الإنساني في كلّ مساراتها التحليلية، ولهذا لم تكن النتيجة التي بنيت عليها في مجال فهم النص الديني (القرآن) قابلة للتطبيق من الناحية الإجرائيّة.

وقد يعترض قائل بأنّ فلسفة غادامير كانت عبارة عن امتداد فعلي لمجهود هيدجر، فإيمان غادامير القوي بلغة الدازاين الوجودية أدّى به في نهاية المطاف إلى القول بموت المؤلف وانتفاء القصدية، إلاّ أنّ ريكور يختلف مساره عن سابقيه؛ فقد اختار الانطلاق من ثنائية الدال والمدلول في سيمياء دو سوسير حتى يصل إلى رمزيّة اللغة التي تقطع الطريق أمام القصد والمعنى الأصلي، فهي إشكاليّة لا تمتّ

للعقيدة بصلة، إنّما شقّت طريقها من العلامة اللغوية وانتهت إلى أداة إجرائية مفادها "موت المؤلّف".

قلنا إنّ الإشكاليّة واحدة وإن اختلفت الآراء وتباينت التعابير؛ فريكور ذاته يصرّح بأنّ "الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنّه طريقة من طرق الكينونة"[32]؛ وبالتالي فهو يتّفق مع هيدجر وغادامير في نظرتهم الوجودية للفهم حتى وإن اختلف معهم في التحليل الفلسفي الموصل لمثل هذه النتيجة. من جهة أخرى، تقف لغة ريكور الرّمزيّة على أرضيّة الأسطورة التي تنفي الكثير من الحقائق الدّينيّة وتحوّلها إلى حكايات وخرافات، لا أدلّ على ذلك من قول ريكور: "إنّ أساطير الخلق والتّكوين وأصل العالم هي تفسيرات من الدرجة الأولى لمنشأ الشّر في العالم"[33]. وعند هذا الحدّ يظهر بوضوح أنّ ما نحن بصدده ليس مجرّد تحليل انتهى إلى القول "بموت المؤلف" كأداة إجرائيّة تستخدم كوسيلة في فهم النّصوص؛ إنما لهذه الدعوى جذور عقائديّة تحرّكها وتضفي عليها جانبا من المشروعيّة في إطار حضارة تختلف مبادئها الدينية كلّ الاختلاف عن أسس العقيدة الإسلامية.

فعلى مستوى فهم النّص الإنجيلي بداية، يحتلّ كتّاب الوحي مرتبة مؤولين من الدرجة الثانية لحياة المسيح عليه السلام الذي يعدّ المؤوّل الأوّل للتوراة، فالمتون الإنجيليّة هي حاصل تأويل مضاعف، والمطلوب من رجل الدين هنا هو أن يدخل في جدل مع النّص على نحو يخترق فيه الترسبات التأويليّة الناتجة عن عمل كتاب الوحي واللاّهوتيين الأوائل ليمدّ الجسر مع المسيح ذاته، حيث يقف موقف حوار يجيب عن كلّ تساؤلاته. وهذه الوضعية تقفز برجل الدين على الشكل الصوري للغة لتغوص به إلى أعماق المعاني الباطنيّة، حيث يستلّ المعنى الروحي ويخرجه في كلّ مرة بوجه مغاير للسابق، لأنّ ما هو مطلوب بالضبط هو دلالة النص على واقع التلقي وليس المعنى الأصلي الذي أراده المنشئ الأوّل؛ وإذا كان الأمر كذلك فالحوار من طرف واحد، هو طرف القارئ/اللاهوتي الذي يهمّه توليد الدلالة أكثر مما يهمّه مدى مطابقة المعنى المستخرج للغة النص ومقاصد صاحبه، فإذا مات المؤلّف مجازا واستحضر فهما سيكون للدلالة مساحة أوسع للحركة وسيكون تنشيط المعنى الروحي أكثر سهولة، فالقيود أو المبادئ التّأويليّة تنتفي أمام تجربة التلقي وتحلّ محلّها معاني الحريّة، العمل، المثابرة والإخلاص.. وغيرها من المعاني الفضفاضة التي تعطي أولويّة قصوى لراحة القارئ. وكما خطّط لوثر تماما انتهى فهم الإنجيل إلى مبدأ الحصريّة؛ حيث "لا حاجة إلى أية مرجعيّة أخرى أو أي تعليق، فالنص يفسر نفسه بنفسه، النص يفسّر النص، وهو مرجع ومصدر كلّ التفاسير"[34].

وبخصوص التراث اللّغوي البشري لعبت جماليّة النّص دورا محوريّا في دعم فكرة "موت المؤلف"، فالفنّ لا يبثّ في العمل ليحتفظ به جامدا في سكونه وأبعاده الأولى، بل يتمّ إحياؤه بالقراءة الفاعلة ويبعث من جديد عند كلّ محاولة للفهم، وحيث يغدو الجمال هو وجهة التلقي الأولى يغدو تغييب المقاصد الأصليّة بالتّوازي ضرورة لا مَعْدَى عنها؛ لأنّ وجودها يشكّل عثرة في طريق الإبداع المتواصل والنظرة المتجدّدة للنص التراثي. وهنا بالضبط تكمن النقطة البؤريّة/المحرقيّة في نظريّة الفهم؛ إذ يتصوّر أنصار الهرمنيوطيقا البراغماتيّة (النّفعيّة) أنّ الوقوف على قصد المؤلّف يغلق الباب في وجه التّعدّديّة الدّلاليّة، ويحبس النّص وراء قضبان المعنى الأحادي، وهو موقف يضيع معه الفنّ إلى غير رجعة، وللخروج من هذا المأزق تمّ تبني مقولة "موت المؤلف" إحياء للجمال ومراعاة للموقف القرائي وواقع التلقي الذي لا تنقطع مستجدّاته.

والحقيقة أنّ القصديّة لا تقف أبدا على طرف نقيض مع تعدّديّة المعنى بدليل تفريق هيرش بين المعنى والدّلالة، وإصراره على أهميّة المراد الأصلي في توجيه التأويل نحو الصّحة رغم إيمانه القوي بأنّ النص محمّل بالعديد من الدّلالات التي يمكن أن تستخرج ولا يمكن أن تستنفذ؛ "ومن ثمّ كانت قيمة البناء اللغوي [في الفكر العربي الإسلامي] على قدر أدائه المعنى والإحاطة بجوانبه، لا بما قد يولّد في متقبّله من متعة شكليّة. وفي هذا منع للنّص من أن يكون غاية في ذاته؛ فالنّص موجود نرى من خلاله ولا نراه، يستمدّ أهميّته من قدرته على وضع المتلقي في حضرة المعنى المراد والغرض المقصود لا من وقع شكله وجمال بنائه. فغاية النّص التي ليس بعدها غاية إفادة المعنى، وحصول النفع حتى لكأنّ الجميل النافع المفيد"[35].

2- مآلات تطبيق هذه المقولة في مجال فهم وتفسير القرآن الكريم:

المتأمّل فيما تمّ بيانه سابقا يجد أنّ تطبيق مثل هذه المقولة في ميدان تفسير القرآن الكريم لا يخلو من محاذير كثيرة وسلبيّات عديدة، وفيما يلي بعض منها:

- العمل بهذا المبدأ يكافئه النظر إلى النّصوص على اختلاف مجالاتها دون الإحالة إلى صاحبها الأصلي (الله سبحانه وتعالى)، بينما القرآن الكريم جاء ليعبّر عن ذات الله جلّ جلاله، الإله والرب المعبود بحقّ، ولم يأت القرآن ليعبّر عن حالة وجوديّة -تعالى الله عن ذلك-، كما أنّ هدفه لا ينتهي عند مجرّد خلاصة لتجارب السّابقين، نظرتهم للحياة أو أسلوب وجودهم؛ وأن نؤمن إذن بأنّ القرآن كتاب ربّاني لابدّ أن نتحدّث عن استحقاق الله للألوهيّة والرّبوبيّة، وإلاّ انتفى مبدأ التّوحيد.

- كما أن العمل بهذا المبدأ يعني أن يُنظر إلى النّصوص القرآنيّة دون إحالة إلى أسماء الله وصفاته، يعني تعطيل جزء كبير من الآيات التي هي في غاية الأهميّة من أجل فهم باقي الآيات ضمن نفس السّياق؛ يظهر ذلك بوضوح من خلال فواصل السّور: ﴿**إِنَّ اللَّـهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (لقمان: 34)، ﴿**وَاللَّـهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور: 60)، ﴿**إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (المزمل: 20)، ﴿**إِنَّ اللَّـهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ (الحديد: 25)، ففي ذلك نكت وفوائد ذات بال، توسّع الفهم وتنشّط التّأويل أيضا، وبدل أن تجعل التّفسير فوضويا، توجّهه وتيسّر عليه الأمور.

- القول بموت المؤلف يفكّ الرابط القويّ بين دلالة الألفاظ والمقاصد الأصليّة للقرآن، وهذا يؤدّي إلى تأويل فاسد ومفرط يعتدّ باللغة ويغفل عن المراد الشرعي؛ وآنذاك تنقلب الأدوار فلا يكون هناك مشرّع ومكلّف بل يأخذ القارئ زمام الأمور بنفسه، يفهم كيفما شاء ليصبح الحلال حراما والحرام حلالا بغير ضابط أو موجه للفهم، ثم يعلو الجانب البشري على الجانب الإلهي، وترجح كفّة حاجات القارئ على مقولات النص.

وإذا كانت الهرمنيوطيقا ترى أنّ الوصول إلى القصد متعذّر في ظلّ وجود الفجوة الزمنية الفاصلة بين واقع التلقي وواقع التأليف، وترى أيضا أنّ إحياء الجمال والفنّ أهمّ من مراد المنشئ الأصلي، فإنّ هذا مردود في مجال تفسير القرآن بوجوه عديدة:

الأوّل: أنّ أهل العربيّة يشترطون القصد في الدّلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلّم لا يكون مدلولا للفظ عندهم؛ فالدلالة هي المقصودة وليس فهم المعنى مطلقا[36].

الثاني: تقتضي العدالة الإلهية أن لا يثبت تكليف ولا ثواب ولا عقاب إلاّ بإعلام يقع معه الفهم التام بدليل قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ**﴾ (القصص: 59)، وقوله: ﴿**مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (فصلت: 46). ولذلك يشدّد علماء أصول الفقه على مبدأ القصديّة في التأويل؛ فالشريعة نزلت بغرض الفهم والتفهيم وليس بغرض التعمية والتلغيز؛ وهذا ما تقتضيه مصلحة المكلّف فعلا، ومن ذلك: "أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأميّ تعقّلها، ليسعه الدخول تحت حكمها. أما الاعتقادية: بأن تكون من القرب للفهم والسهولة على العقل بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا، فإنّها لو كانت مما لا يدركه إلاّ الخواصّ لم تكن الشّريعة عامّة، ولم

تكن أميّة، وقد ثبت كونها كذلك؛ فلا بدّ أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ"[37]. ولو لم يكن الوضع على هذا الحال، يواصل الشاطبي: "لزم بالنسبة إلى الجمهور تكليف ما لا يطاق، وهو غير واقع.. ولذلك تجد الشريعة لم تعرّف من الأمور الإلهيّة إلاّ بما يسع فهمه، وأرجت غير ذلك فعرّفته بمقتضى الأسماء والصّفات، وحضّت على النّظر في المخلوقات إلى أشباه ذلك، وأحالت فيما يقع فيه الاشتباه على قاعدة عامة، وهو قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ۖ ﴾ (الشورى: 11) وسكتت عن أشياء لا تهتدي إليها العقول"[38].

الثالث: لابدّ أن يكون القصد الإلهي في الآيات القرآنيّة هو المرتكز الأوّل لأيّ مشروعيّة تأويليّة؛ ولابدّ أن يكون لله هدف معيّن وقصد محدّد في كلّ آية قرآنيّة، وإلاّ يصبح القرآن لغوا أو لقلقة لسان، ولا يكون هناك خطاب ولا مخاطب، وعليه فإنّ السّبب الوحيد لنزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهيّة[39]، وليس العبث – تعالى الله عن ذلك- والكلام الذي يقف على المتعة دون الفائدة. ومن هنا نحن نرجع في تفسير كتابه عزّ وجلّ كما يقول سيّد قطب –رحمه الله-: "بشعور التلقي للتنفيذ والعمل، لا بشعور الدراسة والمتاع، نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منّا أن نكون، لنكون. إنّ هدفنا الأول أن نعرف: ماذا يريد منّا القرآن أن نعمل؟ ما هو التّصور الكلي الذي يريد منا أن نتصور؟ كيف يريد القرآن أن يكون شعورنا بالله؟ كيف يريد أن تكون أخلاقنا وأوضاعنا ونظامنا الواقعي في الحياة؟"[40]. فلا فائدة ترتجى إذن من إنتاج دلالات لذات الألفاظ في منأى عن قصد الشارع، إذ العبرة - والقول لابن القيم - بإرادة المتكلّم لا بلفظه[41].

تبني دعوى "موت المؤلف" يفضي بنا إلى القول بأنّ النّصّ القرآني ليس في حاجة إلى بيان توجيهات الرسول ﷺ؛ لأنّه بمثابة القارئ الأوّل للقرآن، وفي هذا ضرب لحجيّة السّنّة، وهكذا نعود من جديد وبثوب مختلف لدعوى القرآنيّين الذين يدّعون إمكانيّة فهم القرآن دون الرّجوع إلى السّنّة. هذا فضلا عن استبعاد فهوم الصّحابة والتّابعين والأوائل بصفة عامّة، وبهذه الطّريقة يتساوى فهم العاميّ مع فهم العالم، وفهم الآخر مع فهم الأوّل، فليست هناك درجة تفصلهما عن بعض أو تقدّم الواحد على الآخر، في حين أنّ هذه الفلسفة نفسها تؤكّد في مراحل متأخّرة على أنّ حضور الخطاب ليس كعدمه، هذا ما صرّح به الفرنسي بول ريكور حين قارن بين الخطاب اللغة؛ فعلاقة كلام-سمع لا توازي عنده أبدا علاقة كتابة-قراءة، وإن كان هناك صعوبات الفهم/الاتصال على المستويين فإنّ العلاقة الأولى تكون فيها نسبة

الفهم أفضل لأنّها اتصال حي ومباشر أما الأخرى فتمثّل نموذجا في التّباعد والتّنائي[42]، وهنا نتساءل: أليس الرّسول ﷺ الأولى بفهم القرآن باعتبار أنّه الموحى إليه والمتّصل المباشر بمصدر الوحي؟ ثمّ أليس الصّحابة أكثر النّاس قربا من الرسول ﷺ، هم الذين شهدوا الوحي ونزلت الآيات بين ظهرانيهم، وبالتالي أليسوا أكثر النّاس استيعابا للقرآن والسّنة؟

- هذا بالإضافة إلى أنّ اعتماد الخبرة المباشرة بالنّصّ مفتاحا وحيدا لفكّ شفرة المعنى لا يوقف المسألة عند هذا الحدّ بل يطرح سؤال المنهج على بساط من الاستهزاء والسّخرية؛ لأنّ كلّ طريقة وأسلوب ينتهج في الفهم يشكّل تقييدا للطبيعة الوجوديّة ولأسلوب التّعرّف على الحياة، ومن هنا تصبح جميع المناهج عرضة للإقصاء بما في ذلك مناهج الأوائل، حضارة وتاريخ، جهود سنين، أمة بأكملها تطمس وتلغى في طرفة عين.

خاتمة:

في مثل هذا العالم الذي أصبح كالقرية الصغيرة لا يسعنا إلاّ أن نؤكّد على أهميّة التّكامل بين المعرفة الدينيّة والمعارف العلميّة والفلسفيّة والعرفانية، فكلّ واحدة من هذه تؤثّر بشكل قويّ على الأخرى، فتتجدّد الرؤى وتصقل المعاني على ضوء الحوار المتواصل بينها. وإذا لم يغرف المفسّر من نهر كلّ هذه العلوم ويستثمر ما تنتجه في تغيير عالمه ورؤيته للأمور لن يتمكن أبدا من الوصول إلى ما يصبو إليه من تجديد في تفسير كتاب الله؛ ذلك ببساطة لأنّ تجدّد الفقه منوط بتجدّد الفهم. وإذا كان هناك من تخوّف حول جرّ المنجزات الغربيّة إلى ساحة التّفسير فهو يقع في دائرة التطويع المنهجي لخدمة النّص -ما هو الصالح للاستعمال والاستفادة، وما هو الطالح الذي يجب مقاومته وردّه- ولا يقع أبدا في دائرة فكرة الاستقطاب ذاتها؛ إذ من غير المعقول أن ننغلق على أنفسنا ثم نعيب حظنا، ونتساءل عن سبب تخلفنا وتراجعنا ونحن أنفسنا صنّاع الأزمة!

بالإضافة إلى ذلك تبقى عملية التطويع هي الأخرى منوطة بمدى استعدادنا لهضم ما أنجزه الغير، ومدى قدرتنا على تحويل هذا الإنجاز إلى ما ينسجم مع كياننا ولا يتنافى مع عقيدتنا وحضارتنا. وإذا كان هذا البحث قد انتهى إلى أنّ مقولة "موت المؤلف" ليست أداة إجرائية بل نتيجة أفرزتها إشكالات عقدية في المحاضن الفلسفية الغربية، وأنّ هذه المقولة غير ناجعة تماما في حلّ مشكلة فهم النص الأدبي، فضلا عن كونها تمسّ بقداسة النص القرآني، وتتغاضى عن مصدريّته؛ فإنّ هذه النتيجة لا تمثّل إلاّ خطوة في مجال نقد الاتجاه الهرمنيوطيقي، ولا تمثّل أبدا رفضا مجملا لكلّ

ما أتى به هذا الاتجاه من مبادئ وأساسيّات تحكم عمليّة الفهم، ولذلك ومن أجل فتح آفاق جديدة للبحث تبقى الأسئلة الآتية جديرة بالطرح: هل تأخذ الهرمنيوطيقا فعلا على عاتقها مسؤولية حلّ معضلة فهم النّص بحيث تختزل المسافة بين الماضي والحاضر، وتعرض حلولا ناجعة للمشكلات الراهنة؟

هل تتمتع الهرمنيوطيقا – بصفة خاصة- والمناهج – بصفة عامة- بدرجة مرونة تسمح لنا بتعديل قواعدها بما يتماشى مع مبادئ تفسير القرآن الكريم؟ أم أنّ كلّ المناهج في الحقيقة صلبة مستغلقة، لا تقبل التدخل في قواعدها الإجرائية بالتقويم والتنقيح؟.

الهوامش:

[1]- Richard E-palmer : Hermeneutics, publisher : North westen university press (USA), edition: 1969, p :12.

[2]- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، الناشر: عويدات (بيروت/باريس)، ط: الثانية (2001م)، ج: 1، ص: 555.

[3]- هانس جيورج غادامير: فلسفة التأويل (الأصول المبادئ والأهداف)، ترجمة: محمد شوقي الزين، الناشر: الدار العربية للعلوم (لبنان) والمركز الثقافي العربي (المغرب/لبنان) ومنشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الثانية (1427هـ/2006م)، ص: 61.

[4] -Jean Grondin : Que sais-je L'hermeneutique, éditeur : presses universitaires de France (France-Paris), troisième édition : 2006, p : 9.

[5] -See, Kurt Mueller-Volmer : The hermeneutics reader (text of the German tradition from the enlightement to the present) , publisher: Burns and Oates imprint (London), edition: June 1988, p : 73/74.

[6]- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (2007م)، ص: 121.

[7]- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، الناشر: دار الثقافة للنشر (مصر-القاهرة)، ط: (1977م)، ص: 57.

[8]- مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 88-100.

[9]- فتحي المسكيني: التفكير بعد هيدجر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل، الناشر: جداول للنشر والتوزيع (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (2011م)، ص: 39-54.

[10]- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ص: 77/82.

[11]- مارتن هيدجر: كتابات أساسيّة، ترجمة: إسماعيل المصدق، الناشر: المجلس الأعلى للثقافة (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (2003م)، ج: 1، ص: 102/101.

[12]- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ص: 71/70.

[13]- فتحي المسكيني: المصدر السابق، ص: 55.

[14]- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ص: 81/80.

[15]- انظر، مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 430-496.

[16]- مارتن هيدجر: نداء الحقيقة، ص: 95/92.

[17]- عبد الرحمان بدوي: دراسات في الفلسفة الوجوديّة، الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1400هـ/1980م)، ص: 105.

[18]- مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 605-606.
[19]- انظر، مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 586/588.
[20]- عبد الرحمان بدوي: المصدر السابق، ص: 118.
[21]- مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 587-588.
[22]- انظر، المصدر نفسه، ص: 569-589.
[23]- المصدر نفسه، ص: 605.
[24]- المصدر نفسه، ص: 572.
[25]- عبد الرّحمان بدوي: المصدر السابق، ص: 129/128.
[26]- انظر، مارتن هيدجر: الكينونة والزمان، ص: 665-672.
[27]- علي حرب: نقد النّص، الناشر: المركز الثقافي العربي (بيروت/المغرب)، ط: الرابعة (2005م)، ص: 12.
[28]- مارتن هيدجر: أصل العمل الفنّي، ترجمة: أبو العيد دودو، الناشر: منشورات الجمل (الجزائر)، ط: الأولى (2003م)، ص: 95/94.
[29]- هانس جيورج غادامير: فلسفة التّاويل (الأصول، المبادئ والاهداف)، ص: 198/128/127.
[30]- Paul Ricoeur : Du texte à l'action, édition : du seuil (Paris), Novembre 1986, p : 138/139.
[31]- Eric Donald Hirsch.JR : Validity in interpretation, publisher: Yule university press (USA), edition: 1967, p :1-17.
[32]- بول ريكور: صراع التأويلات دراسات هرمنيوطيقيّة، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، الناشر: دار الكتب الجديدة المتحدة (لبنان- بيروت)، ط: الأولى (2005م)، ص: 38.
[33]- عادل مصطفى: المصدر السابق، ص: 454.
[34]- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الناشر: الدار العربية للعلوم ناشرون (لبنان- بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط: الأولى (1428هـ/2007م)، ص: 89/88.
[35]- حمادي صمود: في نظريّة الأدب عند العرب، الناشر: دارشوقي للنشر (تونس)، ط: الأولى (2002م)، ص: 35.
[36]- محمد علي التهناوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: علي دحروج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون (لبنان)، ط: الأولى (1996م)، مادة: دلالة، ص: 792.
[37]- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز وعبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية (لبنان- بيروت)، ط: الأولى (1425ه/2004م)، ص: 269.
[38]- المصدر نفسه، ص: 270.
[39]- معتصم السيّد أحمد: الهرمنيوطيق في الواقع الإسلامي بين حقائق النّصّ ونسبيّة المعرفة، دار: الهادي (لبنان-بيروت)، ط: الأولى (1430هـ/2009م)، ص: 96.
[40]- سيد قطب: معالم في الطريق، الناشر: دار الشروق (بيروت/القاهرة)، ط: السادسة (1399ه/1979م)، ص: 18.
[41]- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة التجارية (مصر-القاهرة)، ط: الأولى (1955م)، ج: 1، ص: 21.
[42]- See, Paul Ricoeur : Du texte à l'action, p : 138/139.