



ماسيم و كامبانيني Massimo Campanini







المعلومات والآراء المقدَّمة هي للكتّاب، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

## نبذة تعريفية بماسيمو كامبانيني:

ماسيمو كامبانيني (١٩٥٤ -) مؤرخ إيطالي تتركّز اهتماماته في تاريخ الشرق وخصوصًا الإسلام، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة Vita-Salute سان رافاييل إلى عام ٢٠١٣، وأستاذ مشارك في تاريخ الدول الإسلامية بجامعة ترنتو إلى عام ٢٠١٣، تتركّز اهتماماته في الدراسات القرآنية والتصوف والفلسفة الإسلاميّيْن، له في هذا عدد من الكتب منها:

- An introduction to Islamic philosophy مقدمة للفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٤
- The Qur'an ، القرآن، الأسس، 2007.
- The Qur'an: Modern Muslim Interpretations.
  - القرآن، التأويلات الإسلامية الحديثة، ٢٠١٠.
- Philosophical Perspectives on Modern Qur'ānic Exegesis: Key Paradigms...
  - وجهات نظر فلسفية حول تفاسير القرآن الحديثة، النماذج الرئيسة، ١٦٠٢.
- Al-Ghazali and the Divine . ٢٠١٨ الغزالي والإلهي، ١٨٠

## مقدمة(١):

العلاقة بين القرآن والعلم واحدة من تلك الإشكالات التي أثارها الصّدام مع العلم الحديث في أواخر القرن التاسع عشر، حيث برزت نظريات علميّة قد تبدو معارِضة لما يمكن اعتباره كوزمولوجي قرآني، في هذا السياق حاول المفكرون والمصلحون والمفسّرون البحث عن نمطٍ قويمٍ لتلك العلاقة بين القرآن والعلم الحديث، منطلقين من أهداف ومنطلقات شتّى، ويحاول كامبانيني هنا في هذه المقالة تقديم رؤية مغايرة لهذه العلاقة من منظور هرمنيوطيقي يحاول استكشاف كيفية حضور العلم في النصّ القرآني اعتمادًا على عددٍ من الفلاسفة التأويليين خصوصًا غادامير وريكور.

يبتدئ كامبانيني مقالته عَبْر استحضار هذه الصور المختلفة لهذه العلاقة، ويوسِّع خلال هذا مفهوم العلم ليشمل العلم الطبيعي في مرحلة ما قبل الحداثة، ويصل من خلال هذا إلى تصنيف ثلاثي للموقف من هذه العلاقة: الموقف الأول يسمِّيه موقف «التوافق الكُلِّي»، أي: الانطلاق من موافقة القرآن الكاملة والحرفية للعلوم الطبيعية، بل وكونه المصدر الأدق لمعرفتها والقاضى بالحكم

<sup>(</sup>۱) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعريف بالأعلام وكتابة الحواشي والتعليقات الواردة في نصّ الترجمة، مسؤولو قسم الترجمات في موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي كامبانيني بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وقد كانت حواشي كامبانيني في ختام الدراسة؛ لكننا آثرنا تضمينها في الدراسة تيسيرًا على القارئ حتى يتمكّن من تتبعً مراد الكاتب.

بصحة أو خطأ نتائج العلوم الطبيعية. والموقف الثاني هو موقف «التوافق الجزئي»، والذي يرى أنّ القرآن في مجمله موافقٌ للعلم، أو بتعبير أدقّ، غيرُ مناوئ أو معارِض له، لكن هذا لا يعني وجود التعبير الدقيق والاصطلاحي العلمي داخل القرآن في القضايا التفصيلية، وهذا انطلاقًا من كون القرآن كتاب هُدَى لا كتاب علم. أما الموقف الثالث فهو موقف «الرفض الكُلّي»، والذي يعني أن القرآن لا علاقة له ألبتة بالعلم الطبيعي، وأن ميدان العلم الطبيعي هو ميدان مستقلّ له قوانينه الخاصّة التي تخالف النصّ القرآني.

يحاول كامبانيني توضيح هذه المواقف الثلاثة وأبرز من يتموضع فيها والعلاقات بينها، وكذا علاقتها بما يسميه بـ«الموقف الإسلامي المناهض لليوتوبيا»، وبما يسمّيه: «مساحة التأويل»، كما يركِّز على بعض الكتابات التراثية والمعاصرة: مثل كتابات ابن رشد وكتابات المعتزلة وكتابات نصر حامد أبو زيد، والتي تدعم -وفقًا له وعَبْر التأكيد على خصوصية لغة القرآن من جهة ومن جهة ثانية نسبيتها وارتباطها بالثقافة - التعدُّدية التأويلية للقرآن وانفتاحه على فيوض من المعاني والتأويلات التي لا تتوقف، وهو ما يمكِّن من عدم وجود تصادم بين القرآن والعلم.

من خلال هذه النظرة يموضع كامبانيني رؤيته التي تقوم على أن العلم لا بد أن يُدْرَس داخل القرآن ككتاب لغوي تتجلَّى من خلاله حقيقة العلم، في هذا السياق تصبح المواقف الثلاثة السابقة ليست مواقف متعارضة، بل مشروعة بثلاثتها في مواضع مختلفة.



ترجمات

وبعيدًا عن الاتفاق أو الاختلاف مع المقالة في نتائجها أو في بعض مساحاتها، إلا أنَّ أهميتها تكمن في هذا المنظور الذي تقترحه لنظر المسألة، والقادر على فتح أفق جيدة لنقاشها غير خاضع لإكراه الحداثة سلبًا أو إيجابًا.





أسعى في هذه المقالة إلى النظر في مدلولات النصّ القرآني من خلال دراسته كنظام لغوي يتَّسم بالموضوعية -الوقائعية-، وذلك بالإشارة إلى المفسِّر الذي -على حدِّ وَصْف غادامير - ينظر إلى النصّ من منظور «الأحكام المسبقة الإيجابية».

وموضوع البحث هو كيفية قراءة آيات النصّ القرآني التي تتعلّق بالعلوم الطبيعية والنظام الكوني من منظور هرمنيوطيقي فلسفي، وليس من منظور تاريخي أو من خلال قواعد اللغة أو دراسة الأسلوب الأدبي؛ فالبحث لا يتناول ما يثار من إشكالات حول الخصائص الأدبية للنصّ وسماته الفنية، والعلاقة بين القرآن والعلم بحدِّ ذاته.

وتنطلق المقالة من اعتماد مصطلح الهرمنيوطيقا كعلم فلسفي، لا مجرد نظام لاستنباط المعنى من النصّ (١)، وهذا العلم في طريقه ليصبح علمًا محوريًا

<sup>(</sup>۱) يمكن تقسيم الهرمنيوطيقا إلى: هرمنيوطيقا ميثودولوجية، وهرمنيوطيقا فلسفية. الميثودولجية -وكما يتضح من اسمها- يتركّز اهتمامها الأساس في البحث عن قواعد لتفسير النصوص، ويمثل أهمّ أعلامها هيرش وبتي، في المقابل فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تضع همّها الأساس في البحث عن قواعد لتفسير النصّ، بل إنها تنطلق من الإشكالات الهرمينوطيقية في قراءة النصوص إلى التفكير في قضية اللغة والنص والفهم من خلال علاقتها بالكائن وبالدازاين وبالزمن وبالحقيقة، وهي قائمة على أساس منعطف ظاهراتي داخل الهرمنيوطيقا بدأ من هيدجر، ومنطعف هرمنيوطيقي داخل الظاهراتية كذلك، بذا تحوّل النصّ من كونه موضوعًا للفهم عَبْر قواعد يضعها القارئ، إلى كونه نمطًا في تجلّي الحقيقة عبر اللغة التي هي بيت

في مجال الدراسات الإسلامية وخاصة القرآنية. والإسلام –علاوة على ذلك يمثّل ثقافة نشأت استنادًا إلى كتاب: وهو القرآن. والقرآن كتاب يحتاج إلى تفسير نصِّي، فعندما أُشِيرُ إلى الهرمنيوطيقا فلا أعني بذلك كتب التفسير الكلاسيكية أو التأويل الباطني الروحاني عند الشيعة أو بالمعنى الذي يعرفه هنري كوربين (١٩٠٣ – ٧٨)، ولكني أعني بذلك علم الهرمنيوطيقا الفلسفي عند هانز غادامير (١٩٠٠ – ٧٠٠)، وبول ريكور (١٩١٣) (١). حيث يرى غادامير أنّ ثمة علاقة خاصة تنشأ بين المفسّر (القارئ) والمفسّر (النصّ)؛ ونظرًا لذلك فالنصّ يمثّل الغاية لأنه ينطوي على عبارات ومحتوى ثابت لا يتغير؛ لأن المؤلّف لا يمكنه إضافة تعديلات إلى النصّ، فأصبح النصّ له نظامه اللغوي الذي يعمل وفق قواعده الخاصة. ومن جهة أخرى، يتناول المفسر (القارئ) النصّ على عبار وقق قواعده الخاصة.

الكائن، ويصبح الفهم لا مسألة تبحث في سياق مواجهة حقيقة سوء الفهم، بل يصبح نمط وجود الدازاين، أنه كائن فاهم أو مؤوّل، وتأويله هو عَيْن كونه راعي الكينونة، وقد وصل هذا النمط من التفكير في الهرمنيوطيقا إلى حدِّ اعتبار المنهج (الميثودولوجي) مغايرًا للحقيقة كما عند غادامير، وقد حاول بول ريكور تقديم رؤية لفهم النصوص تتجاوز وتحاول التركيب بين الرؤيتين الميثودولوجية والفلسفية، وإن كان مذهبه أقرب لاستخدام الهرمينوطيقا الميثودولوجية كأحد خطوات مذهب هرمينوطقيي فلسفي يصبح النصّ فيه نمطًا للوجود ومنطلقًا لخَلْق العالم والذات. (قسم الترجمات).

(١) انظر:

Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 4th edn (Tµbingen: Mohr, 1986); Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations (Paris: Seuil, 1969); Paul Ricoeur, Du texte à l'action. Essais d'hérmeneutique II (Paris: Seuil, 1986).

ضوء «أحكامه المُسبَقة» الشخصية التي تنطوي على افتراضات مسبقة تاريخية وأيديولوجية ونفسية تُفضِي بالمفسِّر إلى تأويل شخصيّ للنصّ.

ووفقًا لتعريف غادامير، فإن «الأحكام المسبقة» عادة ما توصف بالإيجابية بُغية إبطال أيّ صورة سلبية لازمت هذا المصطلح، وعلى حدِّ وَصْف فضل الرحمن:

كلّ تجربة للفهم تفترض سلفًا تمهيدًا مسبقًا لموضوع التجربة، وبالتالي فبدون الاعتراف الملائم بهذا الواقع الذي يصف حقيقة تقرير الأمور مسبقًا (وهو ما يشكل جوهر نظرية غادامير التأويلية بالكامل) تصبح أيّة محاولة لفهم أيّ شيء محكومًا عليها بالفشل؛ لأنها تفتقر إلى الكفاءة العلمية (۱).

إنّ مثل هذه المقاربة الهرمنيوطيقية مطلوبة لمواجهة ما أسميته مسبقًا «موقف الإسلام المناهض لليوتوبيا» (١). وينظر هذا الموقف المناهض –من ناحية – إلى النصّ باعتباره نصًّا ذا مرجعية ثابتة، حتى في القضايا العملية والمسائل التشريعية؛ ومن ناحية أخرى يرى في مجد الماضي نموذجًا منقطع النظير ينبغي السير على خطاه في رسم المستقبل.

Fazlur Rahman, *Islam and modernity* (London and Chicago: Chicago University Press, (1) 1984), p. 9.

ونرى العديد من التيارات الأصولية والإسلامية المعاصرة تتبني هذا الاتجاه، فقد نلاحظ ذلك على سبيل المثال فيما ذهب إليه بعض المفكّرين أمثال المودودي (١٩٠٣ - ١٩٧٩) أو سيد قطب (١٩٠٦ - ١٩٦٦) من أن القرآن هو الأساس الذي يقوم عليه وضع الدستور والنظام القانوني الذي يواكب المجتمع المعاصر. فعند التعامل مع المنظور الذي يريد صرف العقول الإسلامية عن منهج التاريخية، يتضح أن الحركة المناهضة لليو توبيا لديها نفس القدرة على تقييد حركة التطوّر والنهضة الإسلامية بصورة سلبية بحجة (الاكتفاء الذاتي) التي انتقدها مونتجمري وات (۱)(۱).

<sup>(</sup>١) مونتجمري وات (١٩٠٩ - ٢٠٠٦) كاهن إنجليكاني ومستشرق بريطاني، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة إدنبرة بإسكتلندا إلى تقاعده عام ١٩٧٩، من أهم المستشرقين المعاصرين في مجال تاريخ الدعوة والسيرة النبوية، ومن أشهر كتبه في السيرة: محمد في مكة (١٩٥٣)، محمد في المدينة (١٩٥٦)، والإسلام واندماج المجتمع (١٩٩٨). والثلاثة مترجمين للعربية، فقد ترجم الأول عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٤، وترجم الثاني شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ببيروت، ١٩٨٥، وترجم الثالث على عباس مراد، وصدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، وكذلك ترجم كتابه: (-Muslim Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions, 1991 ) بعنوان: (الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، ترجمه: عبد الرحمن الشيخ، وصدر عن الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩٨، وكتابه تأثير الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة: سارة إبراهيم الذيب، وصدر عن دار جسور للترجمة والنشر، لبنان، ط١، ٢٠١٦. (قسم الترجمات).

<sup>(</sup>Y) انظر على سبيل المثال: W.M. Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity (London and New York: Routledge, 1988), pp. 1-23.

وقد تشكّل لدى العديد من علماء المسلمين الوعي الكافي بهذا الخطر؛ فعلى سبيل المثال، دعا محمود طه (١٩٠٩ – ١٩٨٥) وهو أحد أهم العقول المبتكرة والمثيرة للاهتمام في كتابه: (الرسالة الثانية للإسلام) إلى تغليب السمة العامة الشاملة للقرآن المكي على القرآن المدني المقيد تاريخيًّا بزمن معيَّن (١).

ويستغلّ هذا البحث الدليل المعرفي والهرمينوطيقي المذكور أعلاه لخوض أول محاولة تسعى لبحث إمكانية التحليل الفلسفي لمسألة العلم في القرآن<sup>(۲)</sup>.

وقد ناقش جاليليو جاليلي (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في رسالته الشهيرة التي وقد ناقش جاليليو جاليلي (١٥٦٤ - ١٦٤٢) في رسالته الشهيرة التي وجهها سنة (١٦١٣) لبينيديتو كاستيلي العلاقة بين العلم والكتاب المقدّس، حيث أكد فيها على أربع نقاط:

Mahmud Taha, The Second Message of Islam (New York: Syracuse University Press, (1) 1987).

<sup>(</sup>Y) فَتَحَ حسن حنفي أفقًا جديدة للبحث في المسألة، إلا أنها ما زالت مفرقة في عدة مقالات، انظر: 'Method of Thematic Interpretation of the Qur'an', reproduced in Islam in the Modern World (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. 1, pp. 407–28 and Les méthodes de l'exégèse: Essai sur la science des fondements de la compréhension (Cairo, 1965). (۳) جاليليو جاليلي (۱۹۶۹–۱۹۶۱) عالم وفيلسوف إيطالي، واحد من أهم الأسماء التي شكّلت العلم الحديث ونظرية المعرفة الحديثة، استمر جاليليو في إكمال الطريق الذي ابتدأته نظريات كوبرنيقوس وكبلر حول فيزياء السماء، فاستطاع عمل أول تلسكوب، والذي كان ثورة في المنهجية الغربية ومحور صراع مع الكنيسة، حيث فرض طريقًا جديدًا لاكتشاف الحقيقة العلمية وهي التجريب والاستقراء كبديل عن الطريقة الكنسية المعتمدة على الاستنباط الأرسطي، كذلك قام جاليليو ببلورة نظريات

أ) لا يمكن الاستناد إلى الكتب المقدّسة لتفسير الظواهر الطبيعية أو الإشكالات العلميّة.

ب) هذه النصوص بحاجة إلى التأويل المجازي.

ج) الكتب المقدّسة لديها اعتبارات أخلاقية ولاهوتية حصرية.

د) غالبًا ما تكون لغة الكتاب المقدّس بسيطة أو حتى مبسطة؛ وذلك حتى يتمكن العامة من فهمها (١).

ورغم أننا لا ندري إن كان جاليليو قد قرأ فعلًا ما كتبه ابن رشد (١١٢٦- ١٩٨ ) - حيث لا يوجد في كتبه ما يوضّح ذلك - إلَّا أن كلّ هذه المناقشات إذا تتبَّعْناها من حيث المنهج فيمكن الجزم إلى حدٍّ كبير بأنها تنتمي لمدرسة ابن رشد الفلسفية؛ لأنها تفصل بين الأمور الدينية والحقائق العلمية. ودافع ابن رشد عن وحدة الحقيقة، ولكن مدرسة ابن رشد الفلسفية في عصر

جديدة في الحركة والسقوط مخالفة لنظريات أرسطو ومتماشية مع نظريات سابقيه كبلر وكوبرنيقوس، فمهّد بكلّ هذا للانقلاب على فيزياء أرسطو وعلى نظريته للمعرفة، أُدِين جاليليو بسبب آرائه وأفكاره من قِبَل الكنيسة الكاثوليكية، ومنعت كتبه من النشر والتداول، وتم تحديد إقامته في بيته إلى أنْ مات، وفي عام ١٩٩٢ قدمت الكنيسة اعتذارًا علنيًّا لجاليليو، وفي ٢٠٠٨ صَنعَت له تمثالًا في الفاتيكان. (قسم الترجمات).

Galileo Galilei, Opere, ed. F. Flora (Milano-Napoli: Ricciardi, 1953), pp. 988-9. (1)

النهضة الموجودة في بادوفا وبولونيا كان لها رأي معاكس، وبذلك فإنّ ما خلّفه ابن رشد من تراث في عصر النهضة ولدى الفكر الغربي أدَّى إلى قراءة سياسية وعلمانية للدين، وهذا في الأساس بعيدٌ كلّ البُعد عن مذهب ابن رشد (۱).

ویظهر امتداد هذه المدرسة فی أفکار کلّ من بییترو بومبوناتزی (۱۲۹۲–۱۲۰۰)، ویظهر امتداد هذه المدرسة فی أفکار کلّ من بییترو برونو<sup>(۲)</sup> (۱۲۰۰–۱۲۰۰)، وباروخ سبینوزا<sup>(۲)</sup> (۱۲۰۰–۱۲۰۰)

<sup>(</sup>۱) عُرف مذهب ابن رشد في الترجمة اللاتينية له باعتباره مذهب يقول بحقيقتين: حقيقة فلسفية وحقيقة دينية، وهذه القراءة لا تتّفق كثيرًا مع آراء ابن رشد، بل هي تأويل واستخدام لأفكاره في سياق مفيد، حيث أفادت هذه النظرة الكثير من الفلاسفة الغرب أثناء صراعهم مع الكنيسة، حيث مثّلت طريقة تكتيكية يمكن بها اكتساب مساحة معرفية شرعية من الكنيسة دون مصادمة عنيفة معها برفض ما تعتبره هي من آراء، وهذا عبر القول بوجود حقيقتين غير متعارضتين: هي الحقيقة الدينية التي تخبر عنها الكنيسة، والحقيقة الفلسفية التي يكتشفها الفلاسفة. (قسم الترجمات).

<sup>(</sup>٢) جوردانو برونو (٨٥٤٨ - ١٦٠٠) فيلسوف وراهب كاثوليكي، وأحد أشهر رموز الصراع بين العلم والكنيسة، حيث اعتنق برونو بعض الآراء التي تقوم على الدمج بين الأفلاطونية المحدثة المستعادة في عصر النهضة الأوروبي وبعض الآراء العلمية الناشئة عن الأجرام السماوية ومركزية الشمس والحركة بالإضافة للتشكيك في بعض العقائد المسيحية الأساسية مثل الكريستولوجي ونهاية الكون والجحيم، أدّى كل هذا لاضطهاد الكنيسة له، وهو الاضطهاد الذي انتهى بإعدامه حرقًا عام ١٦٠٠. (قسم الترجمات).

<sup>(</sup>٣) سبينوزا، هو باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، فيلسوف يهودي ولد في هولندا، ينحدر من عائلة من اليهود البرتغاليين الذي هاجروا إلى أمستردام بسبب الاضطهاد، وهو أحد أهم فلاسفة القرن السابع عشر، وأحد رواد (التنوير الراديكالي)، يعدُّه البعض ديكارتيًّا، حيث انتهج منهج الشك الديكاري الذي أرساه في (المبادئ الأولى) وطبقه على النصوص المقدّسة وعلى العقائد، إلا أنه في الفلسفة قد



ترجمات

٧٧)، بالإضافة إلى سائر التيار التحرري الشاهد على استمرارية مدرسة ابن رشد الفلسفية. فالاختلافات التي وضعها جاليليو تمثّل وجهة النظر المشتركة في العالم الغربي المعاصر.

أما المشهد الإسلامي، فقد تطوّر في بعض الأحيان بطرق مختلفة تمامًا. ويمكن أن نصف الغزالي (٥٠٥/ ١١١١) بأنه مثال (للمفكر الإسلامي) الكلاسيكي (كما أطلق عليه مونتجمري وات) (١)؛ فقد كان فقيهًا، وعالمًا دينيًا، وفليسوفًا، ومتصوّفًا في آن واحد، ويرى الغزالي أنّ القرآن بحر عميق يحوي كلّ

خالف ديكارت؛ فقد تجاوز ثنائيات ديكارت حول الجسد والروح والمادة والفكر، وطرح فلسفة تقوم على وجود جوهر واحد هو الطبيعة أو الله -هما عنده نفس الشيء - وهو جوهر لا مُتناوله حالتان، وهما: الامتداد، والفكر. والجوهر وحالتاه اللانهائيتان هو (الطبيعة الطابعة)، وتتعدد حالاته الجزئية وهي (الطبيعة المطبوعة)؛ كذلك فقد خالف ديكارت في المنهج، حيث رأى ضرورة بدء الفلسفة من الجوهر والاستنباط منه بصورة هندسية وليس البدء من الذات كما تفترض فلسفة ديكارت. النتائج التي خلص إليها حول الوحي وحول تاريخ الأسفار المقدسة وكتابها أدّت لحرمان الكنيسة له واعتباره مطرودًا وملعونًا بسبب هرطقات، من أشهر كتب كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة)، وكتاب (الأخلاق)، وهو مترجم للعربية، ترجمه: جلال الدين سعد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م، وسبينوزا من أكثر الكُتّاب الذين اختلف فيهم الباحثون والفلاسفة، فثمّة من يجعله أقسى الملحدين، وثمّة من يجعله متصوفًا من طراز رفيع. (قسم الترجمات).

W.M. Watt, Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazālī (Edinburgh: Edinburgh (1)University Press, 1962).

العلوم، وهو لا يعني بذلك أن كلّ المعارف الممكنة موجودة في القرآن بالمعنى الحرفي، ولكنه يقصد بذلك أنّ مبادئ جميع العلوم، بما فيها العلوم الطبيعية، جميعها مستمدّ من القرآن، فالذي دعاه لزعم ذلك هو الفرضية المسبقة المعنيّة بما ذكره القرآن من أن الله هو صاحب العلم المطلق، وهذا العلم مصدره الأساسي في القرآن، ومن هذا العلم المطلق يستقي العلماء الذين يدرسون علومًا (مثل الفلك، والطب، والرياضيات) المبادئ الأساسية لتعلّم العلوم ثم يبدؤون في تطوير هذه الأفكار.

وفي كتابه (جواهر القرآن) يذكر الغزالي أنّ القرآن يحوي المبادئ المؤسسة لكلّ العلوم، فهي مغترفة من بحر علم الله الواسع الذي لا حدود له (۱). ونقرأ في (إحياء علوم الدين) نفس الفكرة تقريبًا: «وبالجملة فالعلوم كلّها داخلة في أفعال الله -عزّ وجل- وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارة إلى مجامعها» (۱).

ومن تَم فإن دراسة ذات الله، وأفعاله وصفاته توصلنا إلى مبادئ كلّ العلوم.

Abū Ḥamid Muḥammad ibn al-Muḥammad al-Ghazālī, Le perle del Corano [The (1)]

Jewels of the Our'an], ed. M. Campanini (Milano: Rizzoli, 2000), pp. 121–5.

<sup>(</sup>٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار القلم، ١٩٨٥) المجلد الأول، الباب الأول، الكتاب الثامن، الفصل الرابع، ص٢٥٧ وما بعدها.

إنَّ زَعْمَ الغزالي ليس تعبيرًا بسيطًا عن إيمان أعمى، ولكنه يعكس مسألة بالغة الأهمية؛ لأنها تشتمل على واحدة من أكثر القضايا حساسية في آخر مواجهة تمّت بين الإسلام والحداثة، بين التفسير الظاهري العام والحرفي لنصوص الوحي في مقابل التفسير الباطني الضمني والتأويلي لنفس النصوص؛ فإذا كان القرآن يحوي مبادئ كلّ العلوم، وإذا كان هو كلام اللهِ الثابت المنزَّه عن الهوى -وهو كذلك- فمِن الجليّ أنّ الصيغ العلمية الواردة في القرآن يمكن أو يجب أخذها على محمل الجدّ بمعناها الحرفي وبشكلٍ يرسي قواعد البحث العلمي.

وفي مقالٍ نُشِر مؤخرًا في هذه المجلة، قدّم (بسطامي خير) دراسة تاريخية استعرض فيها الجدل القائم حول إشكالية القرآن والعلم في العالم الإسلامي<sup>(۱)</sup>. وبما أنّ الجانب النظري أو الفلسفي من القضية لم يشغل مكانًا مهمًّا في دراسته، كان من الضروري أن نؤكّد على بعض النقاط النظرية في هذه المسألة.

ويمكننا انتقاء ثلاثة مواقف من الجدل التاريخي القائم حول إشكالية القرآن والعلم في العالم الإسلامي: توافق تام، توافق جزئي، أو غياب التوافق تمامًا. ويزعم الذين قالوا بوجود توافق كلّي بين القرآن والعلم، أنّ القرآن يُميط

Bustami M. Khir, 'Qur'an and Science: The Debate on the Validity of Scientific (1)

Interpretations', *Journal of Qur'anic Studies* 2:2 (2000), pp. 19–35.

اللثام عن مسائل علميّة متقدمة اكتشفها العلم الحديث. وبذلك إذا حدث تعارض بين النصّ المقدّس وبين النظرية العلمية، فمِن ثم يكون الخطأ في النظرية، أو على الأقل لم تُستنبط النظرية بطريقة صحيحة. وهذا الرأي دافع عنه علماء القرون الوسطى والمحدّثون على حدِّ سواء، أمثال محمد السكندري (القرن ١٢ – ١٣هـ/ القرن ١٨م)، أو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ – ١٩٠٧)، أو منذ عهد قريب الشيخ طنطاوي جوهري (١٨٦٦ – ١٩٤٠) وأحمد حنفي (١٠)؛ وعلى سبيل المثال عُقد أيضًا في سنة ٠٠٠٠م مؤتمرٌ كبيرٌ في بيروت حول الإعجاز العلمي في القرآن.

وهذا الرأي الذي يقول بالتوافق التامّ بين القرآن والعلم، هو بحسب تعريفي السالف، مناهض لليوتوبيا الإسلامية لدرجة أنه يقول بضرورة الأخذ بالمعنى الحرفي للنصّ: فلا بد من تكييف الطبيعة مع النصّ، وبالتالي يُحذف دَوْر المفسِّر لأنه لا يستطيع أن يذهب إلى ما هو أبعد من المعنى الحرفي للنصّ. ونتيجة لتضييق نطاق التأويل، تتضاءل احتمالية حدوث تطوّر علمى؛ فإذا صرح

<sup>(</sup>۱) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ضمن الأعمال الكاملة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)؛ طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم (بيروت: بابي الحلبي، ١٣٥٠هـ)؛ أحمد حنفي، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).

النصّ بأن الأرض مسطّحة وليست دائرية، فيجب التوقّف عن التساؤل، والإقرار بأنّ الأرض مسطحة.

بينما يرى أنصارُ القول بالتوافق الجزئي أنّ محاولة الربط بين القرآن والعلم لا تعود بالنفع، حتى وإن لم يكن ثمة تعارض بين القرآن والنظريات العلمية، ويرى الشيخ الخولي<sup>(۱)</sup> (١٨٩٥–١٩٦٦) صراحة أنه لا يوجد أيّ نصّ قرآني يصطدم مع الحقائق العلمية الحديثة التي أظهرت دراستها أنها جزء من قوانين الكون أو انسجام وجودها، ولكنه أضاف أن الدّين يخاطب الجميع؛ ولذلك

(١) أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) ولد في قرية شوشاي مركز أشمون بالمنوفية، تخرج في مدرسة القضاء الشرعي وعمل قاضيًا، في عام ١٩٢٨ أصبح الخولي رئيس قسم اللغة العربية بكلية الآداب، ثم وكيلًا للكلية عام ١٩٤٦، أسس مجلة الأمناء في ١٩٤٤، ومجلة الأدب في عام ١٩٥٦، وقد حاول الخولي إرساء منهج جديد في دراسة القرآن، هو المنهج الأدبي أو البياني، كما أنَّه من أول دعاة التفسير الموضوعي للقرآن، وقد أوْلَى الخولي أهمية كبيرة للمنهج الأدبي، حيث اعتبر أنّ القرآن هو «كتاب العربية الأكبر»، وأن كلّ قراءة له لا بد أن تنطلق من هذه النقطة نحو كلّ غاية تشريعية أو دينية أو أخلاقية، وقد قام الخولي بالدعوة إلى منهجه هذا، سواء عَبْر تفسيره «من هَدْي القرآن» الذي ألقاه عبر الراديو، أو عن طريق تلامذته والرسائل التي أشرف عليها، فقد كتبَث زوجته وتلميذته بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن (١٩١٣ - ١٩٩٩) «التفسير البياني للقرآن»، كما أن تلميذه محمد أحمد خلف الله (١٩٠٣ - ١٩٩٩) هو صاحب أطروحة الدكتوراه «الفنّ القصصي في القرآن»، بالإضافة لشكري عياد (١٩٠٩ - ١٩٩٩) صاحب أطروحة الماجستير «يوم الدّين والحساب في القرآن»، من أهم كتبه: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير»، و«من هَدْي القرآن»، و«المجددون في الإسلام». (قسم الترجمات).

فإنّ الدّين لا يقدِّم -بالمعنى الاصطلاحي للعلم- حقائق أو ظواهر كونية (١). وسار في نفس الاتجاه الإسلامي المعاصر البارز يوسف القرضاوي (من مواليد ١٩٢٦)، الذي كتب مؤخرًا (٢):

ومع أنّ القرآن ليس كتاب (علم) بالمعني الاصطلاحي للعلم الآن، فقد تضمّن إشارات كثيرة إلى حقائق علمية لم تكن تخطر على بالِ أحد في عصر نزوله ولا بعد عصره بقرون، وأُلِّفَت في ذلك كتبٌ كثيرةٌ كشفت عن لون جديد من إعجاز القرآن، يمكن تسميته (الإعجاز العلمي) عُقدت لبيانه ندوات ومؤتمرات في أقطار عدّة، وأُنشئت له هيئة مستقلّة في رابطة العالم الإسلامي بمكة.

وأكثر من ذلك أنّ القرآن يُنشئ بتعاليمه (العقلية العلمية) التي تنكر الخرافة، وترفض اتبًاع الظنون والأهواء، وتستعصي على التبعية والتقليد، وتؤمن بالبرهان في العقليات، وتعتمد على الملاحظة والتجربة في الماديات، وتعتقد أنّ العقل نعمة مُنحها الإنسان؛ لينظر بها ويفكر في الانتفاع بالكون وما

<sup>(</sup>١) انظر:

Jacques Jomier and Robert Caspar, 'L'Exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amin al-Khouli', Mélanges de l'Institut Domenicain d'Études Orientales 4 (1957), pp. 269–79.

<sup>(</sup>٢) يوسف القرضاوي، الإسلام حضارة الغد، النسخة المترجمة للإنجليزية (القاهرة: مؤسسة الفلاح، ١٥٤)، ص١٥٤، ١٥٤.

فيه، والاستفادة من سِير التاريخ، وما يجري فيه من سنن الله التي لا تتبدل. ففيه آيات «لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، و «لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، و «لِأُولِي الْأَلْبَابِ»، و «لِأُولِي النَّهَى». ولا نجد فيما قاله القرضاوي ما يشير إلى أن جميع الاكتشافات العلمية موجودة في القرآن؛ ولكنه يقول بأنّ القرآن نصّ عقلاني إلا أنه قد يمرّ سريعًا على العديد من الحقائق العلمية التي يكتشفها العلماء كلّما تقدّم العلم.

وليس من قبيل المفاجأة أن يرى القرضاوي أنه مع مرور الزمن سوف تسّع المعارف العلمية والتكنولوجية فتصبح بذلك متسقة مع ما أشار إليه القرآن ضمنيًّا، فالقرضاوي يرى أن الهرمنيوطيقا تعمل في حدود النظام اللغوي للقرآن، وأن الاكتشافات العلمية لا بدوأن تتسق مع ظاهر النصّ القرآني، بينما يرى القائلون بعدم وجود توافق بين القرآن والعلم أنه من العبث أن نربط بين القرآن والعلم بأي شكلٍ من الأشكال؛ لأنّ الموضوعات التي يهتم بها كل منهما مختلفة تمامًا.

وأُثير مؤخرًا «أنّ المستجدات والاكتشافات العلمية الكبيرة التي تظهر كلّ فترة ستجعل من القرآن كتيّبًا للعلوم والتكنولوجيا التي تقبل التغيير والتحديث، فيصبح الدّين بذلك نوعًا من التجارة؛... فإذا جمع القرآن المعارف كلّها، فسوف يصبح العقل خاويًا وتفقد الحرية معناها»(١).

Dariush Atighetchi, Islam, musulmani e bioetica (Roma: Armando, 2002), p. 251. (1)

وهذا الرأى سوف يخلق مساحة من التأويل تساعد على إعمال العقل والتدبّر، دون أن يخلو من مجازفة، فعموم المسلمين يرون في الفصل التام بين العلم والنصّ القرآني تقليلًا من قيمة النصّ نفسه، وتثير هذه المسألة جدلًا واسعًا في الأوساط الإسلامية حتى إنَّ المفكرين من أبناء المدرسة الواحدة يُبدون آراء متباينة تمامًا؛ على سبيل المثال: هذا ابن باز (١٩١١ – ١٩٩٩) مفتى المملكة العربية السعودية وأحد ممثلي التيار المحافظ، يرى ضرورة حمل القرآن على ظاهره، ورأيه بذلك يعتبر معارضًا لليوتوبيا، بينما نجد سيد قطب، المنُظِّر المصري البارز المنتمى للتيار الإسلامي الأصولي (وتُعتبر آراؤه مناهضة لليوتوبيا في مجال السياسة) صريحًا في رفضه لأيّ محاولة للتوفيق بين القرآن والعلم، حيث يرى أن التفسيرات الحداثية للقرآن والعلم تعود بالأساس إلى هيمنة المذهب العقلاني الغربي، الذي يتعارض تمامًا مع المنظور الإسلامي الحق(١).

ومن المثير للاهتمام تسليط الضوء على أفكار (قطب) بمزيد من الدّقة؛ حيث يرى سيد قطب أن وحدانية الله هي الأساس الذي أدى إلى النظرة متسقة الأركان للحقيقة، وفي كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، وهو من أوائل

(١) انظر:

Olivier Carré, 'Eléments de la 'aqıdah de Sayyid Qutb dans "Fī Zilāl al-Qur'an", Studia Islamica 91 (2000), pp. 165–97; pp. 170–1.

كُتبِه التي كتبها من وحي تأثّره بالأيديولوجية الإسلامية بعد اعتزاله العلمانية التي صحبها في شبابه، يقول سيد قطب (١):

الإسلام هو دين الوحدة بين القوى الكونية جميعًا، فلا جرَم هو دين التوحيد: توحيد الإله، وتوحيد الأديان جميعًا في دين الله، وتوحيد الرسل في التبشير لهذا الدين الواحد منذ فجر الحياة: ﴿ إِنَّ هَا فِي الله عَنْ الله عَنْ الله عَنْ الله عَنْ الله عَنْ الله عَنْ والله عنوية، والدنيا والأخرة، والأرض والسماء!

فهو يريد أن يوضح هنا أنّ جميع القوى الكونية يوجد بينها وبين الإسلام علاقة منسجمة، ويبيّن قطب في كتابات أخرى أن الإسلام هو الدّين الطبيعي الذي يمكنه أن يصف النظام الكوني<sup>(٢)</sup>.

فالقرآن، وفقًا لهذا القول، دوره كوني، ويوضح أوليفييه كاريه ذلك فيقول: إنّ الفكرة التي يتبناها تفسير (الظلال) هو الانسجام بين كتاب الكون وكتاب القرآن وأيضًا كتاب التاريخ، فالعلم والإيمان مرتبطان ببعضهما بشكل

<sup>(</sup>١) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام (القاهرة، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص٢٦، وانظر أيضًا:

William Shepard (tr.), Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam (Leiden: Brill, 1996), p. 33.

Sayyid Qutb, *Islam, the True Religion* (Karachi: International Islamic Publishers, (Y) 1991), p. 24.

وثيق (۱) ، فالله قد أجرى هذا الكون على ناموس لا ينخرم، وإنما يقرّ ما قرره القرآن عن عملية الخلق، ذلك الخلق المتجدد الذي لا ينفد: (انظر: سورة العنكبوت: ۲۰، ۲۰، سورة يس: ۷۸- ۸۱، إلخ) وفورًا تظهر إشكالية العلاقة بين العلم والإيمان. وينحو سيد قطب في كتابه (ظلال القرآن) منحى يمكن أن نشبهه بمنهج جاليليو (۱)، حيث فرّق قطب بوضوح بين الجانبين: الديني والعلمي. فعند تفسيره لبعض آيات من سورة البقرة، يرى أنه ليس من المُجدي أن نُثْنِت القرآن بالعلم أو أن نبحث في القرآن عن المعارف العلمية أو القوانين الطبيعة، وهذا ما أشار إليه كاريه، من أن قضية العلم تنتمي لمنظومة تختلف تمامًا عن مسألة الإله والوحي (۱).

ويمكن أن نشير هنا إلى ما يسمى بـ(الحقيقة المزدوجة): فهل ثمة تعارض معرفي بين حقيقة عقلية والحقيقة الدينية؟

إنّ سيد قطب ينكر، من حيث المبدأ، قيام أيّة علاقة بين الإيمان والعلم التقني؛ فيرى أنّ حديث القرآن يدور حول سبل النجاة والخلاص، بينما يركّز العلم على أمور أخرى، وهذه المقاربة الحداثية لا تتعارض مع موقف الأصولية الإسلامية، الذي نتج بشكل ما من الحداثة.

Olivier Carré, Mystique et Politique. Lecture Révolutionnaire du Coran par Sayyid (1)

Qutb (Paris: Cerf, 1984), p. 63.

Carré, Mystique et Politique, pp. 61–7. (Y)

Carré, Mystique et Politique, p. 62. (\*)

من الجليّ، أن هذا لا يعني قبول قطب لعلم لا يستنير بنور الإيمان؛ إِذْ يعارض قطب الدعوات الإلحادية التي تسعى إلى تجريد العلم من صبغته الدينية، كما ينتقد أيضًا الخطر الذي يمكن أن يجعل من العلم أداة مدمرة (وذلك مثل القنبلة الذرية)، ولكن العكس هو الصحيح: فالإسلام هو الدّين الخاتم وهو بذلك لا يتغيّر، والعقل البشري هو الذي يتغيّر ويتنوّع باختلاف الزمان والمكان، وهو بحاجة إلى دعم الإسلام لكي يقوّمه ويهديه؛ لذلك، قيمة العقل في الإسلام ليست هزيلة على الإطلاق من الناحية المعرفية (١)، ولا ملتبسة من الناحية الميتافيزيقة: فهو أساس السلوك الإنساني. وهنا يظهر تناقض؛ لأن الرأى الذي يتمسَّك بالتوافق المطلق بين القرآن والعلم يستبعد أيَّ تناول تاريخي للنصّ، بينما يرى القائلون بالتوافق الجزئي ومن قالوا بعدم وجود توافق جعل النصّ مفتوحًا أمام الفضاء التأويلي، بالرغم من أنّ كلّ فريق منهما ينظر للموضوع من زاوية مختلفة.

والآن أعتقد بأن حتمية التفسير التأويلي للنصّ (وكلمة تأويل يتم ربطها دائمًا بالمعاني الباطنية أو الفلسفية) لدى هذين التيارَيْنِ المختلفَيْنِ يجب أن تحلّ الآن كحلقة وصل بين هذين الفريقين. ويدافع محمد إقبال (١٨٧٧-

<sup>(</sup>١) انظر: (١) المحلة الفكر الضعيف يعني بالأساس أنه لا توجد حقيقة ميتافيزيقية مطلقة. فهي بمثابة الإيجابية الاعتقادية الثابتة في الهرمنيوطيقا.

١٩٣٨) عن النزعة التجريبية والعقلية لمنهج القرآن وفضائه المعرفي (١)، وهذه النزعة العقلية تظهر أيضًا على الساحة الفقهية في الإسلام.

وبالمثل، حاول الباحث الإيطالي ألساندرو بوزاني (١٩٢١ - ١٩٨٨)<sup>(٢)</sup> إبراز الطبيعة العقلانية للإسلام والتي كانت متجذّرة في العقلية الفقهية الإسلامية<sup>(۲)</sup>.

وعلى النقيض، يرى نصر حامد أبو زيد (ولد عام ١٩٤٣) أن الخرافات التي طالت الخطاب الديني قد عكّرت صفو الفكر التقليدي للإسلام مما جعله لا يتناسب مع تطور البحث العلمي<sup>(٤)</sup>. (فأبو زيد يطرح هنا -كما سنرى- اتجاهًا تأويليًّا جديدًا يشمل الفكر الإسلامي المعاصر وتفسير القرآن).

i Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam. (۱) بقلت ذلك من , Eva de Vitray-Meyerovitch (tr.), Reconstruire la pensée religieuse de الترجمة الفرنسية l'Islam (Paris: Maisonneuve, 1955), pp. 21–4.

<sup>(</sup>۲) ألساندرو بوزاني (۱۹۲۱ – ۱۹۸۸)، مستشرق إيطالي، أستاذ اللغة الفارسية وآدابها في معهد الشرقيات بجامعة بالمولي، ولاحقًا قام بتدريس الدراسات الإسلامية بالمدرسة الشرقية لكلية الآداب جامعة روما، بوزاني كذلك محاضر في تاريخ الأديان، يتركّز اهتمامه حول الديانات الشرقية، وحول الإسلام غير العربي والذي كتب مادته في موسوعة تاريخ الأديان، له ترجمة للقرآن بمقدمة وتفسير، ۱۹۵۵ كما له عددٌ كبيرٌ من الكتب حول الإسلام والحضارة الغربية، وحول بعض الأعلام مثل: البيروني والرومي وإقبال.

Alessandro Bausani, 'Cosmologia e religione nell'Islam', *Scientia* 67 (1973), pp. 723– (\*)
46.

<sup>(</sup>٤) انظر:

وفي ظلّ هذه الآراء المتباينة، أعتقد أنّ وساطة مسألة التأويل ستمكننا من العودة إلى النصّ من باب التحليل اللغوي؛ لذلك، فإنّ المعنى الروحي والمجازي للنصّ يمكن ربطه ببُعدٍ إنساني خاص تعترف به فلسفة اللغة، ولسنا في حاجة للقول بأنّ القرآن يدعو إلى إعمال العقل والمنطق والتأكيد على أهمية «العقل السليم». ومثال على ذلك الآيات:

﴿ وَهُو ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوْسِيَ وَأَنْهَارًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنَ ۗ يُغْشِى ٱلْيَالَةُ الْأَرْضِ وَجَعَلَ فِيهَا رَوْسِيَ وَأَنْهَا لَا اللَّهَارَ ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَنتِ لِقَوْمِ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَوِرَتُ وَجَنَّتُ مِنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَذَرْعٌ وَنَفْضَلَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضِ فِي مِنْ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ عَلَى اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ وَاللَّهُ اللَّهُ اللْمُلْمُ اللْمُنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّلَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّلْمُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلِي اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُولَى اللَّهُ اللَّهُ اللْمُلِي الللْمُلِمُ الللْمُلِمُ الللْمُولِي الللْمُلِمُ الللْمُلِمُ ال

ففي هاتين الآيتين نجد الكلمات الرئيسة المستخدمة هي: عَقَلَ، وفكّر، ونَظَر. مما يُعلي من قيمة العقل، والتفكر، والبحث، والتدبّر.

وهناك مصطلحات أخرى في القرآن تشير إلى الجانب العقلي مثل: جادل، ودليل، واستنباط (۱). ومن الواضح أن الكلمات (عَقَل، وفَكّر، ونَظَر) لا تشير

Nasr Abou Zeid (Abū Zayd), Critique du discours religieux (Arles: Sindbad/Actes Sud, 1999).

لقد درستُ هذه الإشكالية في بحث معمَّق بعنوان:

M. Campanini, 'La filosofia della natura nella cultura islamica', Nuova civiltà delle macchine 18:4 (2000), pp. 34–56.

<sup>(</sup>١) انظر:

إلى معنى معرفي وعلمي مطلق في القرآن، ولكن إذا وضعنا هذه الكلمات في سياق التأويل الصوفي، فإنّ المراد هو عين البصيرة، أو دراسة مراتب النفس ومعرفة أحوال الوجد.

ومع ذلك، تدعونا الآيات القرآنية إلى أن نتلمّس مظاهر العناية الإلهية وتدبيره الحكيم وتجلّيات ذلك في الكون والطبيعة.

وفي عدد من الآيات، وردت كلمة الحكمة، والتي أتت أيضًا بمعنى الفلسفة، مرتبطة بالكتاب؛ كما في قوله: ﴿ كُمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ مَسُولًا مِّنكُمْ يَتُلُوا عَلَيْكُمْ ءَاينينا وَيُرَكِيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِنْبَ وَالْحِكَمَة وَيُعَلِّمُكُمْ مَّالَمُ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ والبقرة: ١٥١].

فالحكمة هي العلم الذي يستوعب ما أمكن من العلوم، كما هو مذكور في القرآن:

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ, لَمَمَّت ظَآبِفَ أُمِّ مِنْهُمْ أَن يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلّا أَنفُسَهُمْ أَوْمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ وَأَنزَلَ ٱللّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِئنَبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ ٱللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ [الساء: ١١٣].

S. el-Sheikh, 'Mujdalah and al-Mujādilah Then and Now: Kalām, Dialectical Argument and Practical Reason in the Qur'an', The Muslim World 93:1 (2003), pp. 1–50.

أو تأتي بمعنى المعيار الذي يحتكم إليه الإنسان ليهتدي إلى الرأي الصواب بعد تحيُّره بين الآراء الكثيرة.

﴿ وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ ٱلَّذِي تَغْلَلِفُونَ فِيهِ فَاتَقُوا ٱللَّهَ وَٱلْطِيعُونِ ﴾ [الزخرف: ٦٣].

بينما تدعو العديد من الآيات إلى التدبّر في خلق الله؛ فمثلًا، تقول الآية [الثالثة] من سورة الملك: ﴿ اللَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَتِ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِ خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن اللهُ اللهُ عَلَى مَن سُورة الملك: ٣].

وكذلك: ﴿ أَفَامَرُ يَنظُرُوا إِلَى ٱلسَّمَاءِ فَوَقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَهَا وَزَيَّنَهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ [ق: ٦].

فهذا الكون هو بناء مُحْكَم شديد الإتقان ولا يوجد ما يمكن أن يزعزع ثباته، فهو ينقاد للقوانين العقلية: ﴿ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسِّبَانٍ ﴾ [الرحمن: ٥].

وحاول بعضُ متكلمي المعتزلة أن يُظهروا العلاقة بين نظام الكون المحكم الذي أبدعه الله وبين كمال الأدلة البرهانية على وجوده؛ فنرى مثلًا القاضي عبد الجبار المعتزلي (١٠ (توفي قرابة عام ١٠٢٤/٤) يشير إلى مذهب المعتزلة في أن استفساد الأدلة لا يجوز في حقّ الله: وهي خرق العادات والسنن التي تجري عليها الأشياء في الكون المادي (الطبيعة).

Richard C. Martin and Martin R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam* (Oxford: (1) Oneworld, 1997), p. 11.

لذلك فإنَّ متكلمي المعتزلة يرون بأنَّ الإيمان بالطبيعة العقلية والحسية للحقيقة المادية مستمد من أصل العدالة الإلهية؛ فإنَّ اللهَ لن يخدع عباده بخلق عالم غير عقلاني. وكما سيقول مونتسيكو بعد عدّة قرون، فقد ذهب المعتزلة الأوائل إلى أن الله يحكم وفق القوانين العقلية، وهذا ما دَعَى معتزلة البصرة للهجوم على التصوف الشيعي (وحتى التصوف الأشعري)، الذي يرى أنصاره أنَّ أئمة أهل البيت، أو أولياء الصوفية، أو السلف الصالح قد أجرى اللهُ على أيديهم المعجزات والخوارق. فيرى معتزلة البصرة أنّ المعجزات التي تفوق مستوى العقل البشري الذي خلقه الله لندرك به العالم، تجري فقط على أيدي الأنبياء الذين أيِّدهم اللهُ بتلك المعجزات ليثبتوا صدق رسالتهم؛ وهم موسى، وعيسي، ومحمد. وبذلك فإنَّ حديث القرآن عن الأساس العقلي للعالم هو حديث له طبيعة علمية (ذلك أن القرآن كما يرى ابن حزم (١) (توفى: ٥٦ / ١٠٧٣) بعيد عن أيّ تفسير باطني أو إلهامي) (١).

<sup>(</sup>۱) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص٢٩٩ وما بعدها.

<sup>(</sup>٢) لكن لا يعني هذا أنه يجب أن نغفل جانب الإعجاز في القرآن، بالرغم من أن هذا الجانب يجب قصره على الكن لا يعني هذا أنه يجب أن نغفل جانب الإعجاز في التساولات بالحديث عن أشياء معجزة في على الجوانب الأنثر وبولوجية واللغوية: «هل تسمح لنا هذه التساؤلات بالحديث عن أشياء معجزة في القرآن؟» .(Mohammed Arkoun, Lectures du Coran (Paris: Maisonneuve, 1982), p. 89).

هناك بعض الآيات القرآنية التي فيها شرح لأمور علمية مثل مراحل تكون الجنين، وأشهر هذه الآيات ما جاء في الآية [الخامسة] من سورة الحج، وكذا الآيات [٢١- ١٤] من سورة المؤمنون: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَبِّ مِّنَ الْآيات [٢٠- ١٤] من سورة المؤمنون: ﴿ يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَبٍّ مِّنَ ٱلْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِّن ثُرَابٍ ثُمَّ مِن نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُضَغَةٍ ثُخَلَقةٍ وَغَيْرِ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِن ثُرابٍ ثُمَّ مِن نُطْفَةٍ ثُمَّ مِن عَلقةٍ ثُمَّ مِن مُضَغَةٍ ثُخَلِقةً وَغَيْرِ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ يُوفَقَى وَمِن عَلقة ثُمَّ مَن يُرَدُّ إِلَى الْرَبُ اللَّهُ مُن يُنوفَى وَمِن عَلقة مَن يُردُدُ إِلَى الْرَبُل الْعُمُ لِللَّهُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ عِلْمِ شَيْئًا \* وَتَرَى ٱلأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلُنا عَلَيْهَا ٱلْمَاءَ لِللَّهُ مَن يُرَدُّ وَاللَّهِ اللَّهُ مَن يُرَدُ وَيَهُ اللَّهُ اللّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ مَن يُولِلُهُ وَلَيْكُمْ وَلَائِكُ مُن يُولُولُونَ وَمِن مَا اللَّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ الللللّهُ اللللللّ

وقوله: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَنَ مِن سُلَلَةٍ مِّن طِينِ ﴿ اللَّهُ مُّ جَعَلْنَهُ نُطْفَةً فِي قَارِ مَّكِينِ ﴿ اللَّهُ مُضَعَلَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَكَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسُوْنَا الْعِطْنَمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأَنَهُ خَلَقًاءَاخَرُ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

فقضية الخلق هي قضية مادية يمكن أن نفسّرها من خلال العلم؛ ولهذا السبب فَهِمَ بعض المتكلمين الآيات التي ذكرناها بأنها تفسيرات علميّة لعملية تطوّر الجنين التي تستدعي خيارات طبّية وأخلاقية.

كما يصوّر القرآن الفضاء فيشير عدّة مرات إلى السماوات السبع المذكورة في علم الفلك القديم، وهي الكواكب السبعة: (القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، زحل) التي تدور حول الأرض؛ ففي الآيتين [١٦،١٥] من

فهذه الآيات البيّنات جعلت بعض المفكِّرين المسلمين يقرُّون بأنّ القرآن كتاب قائم على العقل ويدعو إلى العلم والبحث، ويقول بذلك بعضُ المفكِّرين العلمانيين مثل علي عبد الرازق (١٨٨٨ – ١٩٦٦) أو بعض المعاصرين من مؤيدي الفكر الاعتزالي أمثال أحمد أمين (١٨٨٦ – ١٩٥٤) وحسن حنفي (١٩٣٥).

ويشير العالم المصري السلفي محمد عبده (١٩٤٩ – ١٩٠٥) في كتابه الرائع: (رسالة التوحيد) إلى أن الإسلام لم يسبقه دينٌ آخر في المؤاخاة بين العقل والإيمان. ولا داعي هنا أن نُسْهِب في نقل رأي محمد عبده، فهو مشهور لدى الكثيرين (١)، لكن الأمر الذي ينبغي ذكره، أنه قبل ظهور هؤلاء المفكّرين

Muḥammad 'Abduh, *Risālat al-Tawḥīd. Exposé de la religion musulmane* (Paris: (1) Geuthner, 1978), pp. 5–6.

بقرونٍ انبرى عددٌ من المتكلمين وفلاسفة ما يسمَّى بالقرون الوسطى للدفاع عن روح العقلانية التي تسري في جسد القرآن.

فمثلًا، يمدح الغزالي كلًّا من العقل والعلم، وقد خصّص في كتابه: (ميزان العمل) فصلًا للحديث عن إعمال العقل وشرف العلم، فالعقل والمنطق هما أشرف الهبات التي حباها الله للإنسان، وهذا ما صرّحت به آية [٣٥] من سورة النور، و(النور) في الآية هو نور الله، فالنور يرمز إلى الله، وكذا العلم والمعرفة، والقرآن هو أساس العلوم.

وهذا النور يسري في عقل الإنسان، الذي هو مثل الضوء، فيجعل منه مستودع العلوم: «فإنّ الله -تعالى- قد فتح على قلب العالم العلم، الذي هو أخصّ صفاته، فهو كالخازن لأنفَس خزائنه»(١).

والغزالي يعبِّر عن نفس الفكرة في كتابه (جواهر القرآن): فالصفات التي تليق بذات الله، من العلم والحكمة، هي في اللوح المحفوظ، فيغترف منه الطالب ما خفي من أسرار الحكمة اللذنية.

<sup>(</sup>۱) أبو حامد الغزالي، ميزان العمل (القاهرة: مكتبة الجندي، ۱۹۷۳)، ص۱۱۸، ۱۱۹، نقلًا عن الترجمة الفرنسية:

H. Hachem, Le critère de l'action (Paris: Maisonneuve, 1945), pp. 97-8. .

انظر أيضًا: الترجمة الإيطالية:

La bilancia dell'azione ed altri scritti, by Massimo Campanini (Torino: Utet, 2005).

وقد ألَّف خصمه الأكبر ابن رشد، الذي عارض أفكار الغزالي بشدّة، كتابَين يرتبط كلّ منهما بالآخر؛ ليعرض فيه آراءه، والكتاب الأول هو (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة)، والآخر (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال)؛ ففي كتابه الكشف، يقرِّر أن القرآن يدعو للتفحّص والتدبّر ويثير روح التساؤل(۱). وفي فصل المقال، يقدّم ابن رشد حججًا قوية ومركّبة لإظهار أنّ القرآن يحضّ على تعلّم الفلسفة والعلوم، فيقول: "إنّ كلّ ما أدّى إليه برهان وخالفه ظاهر الشرع، فإنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)(١).

ويمكن أن نعتبر ما قام به ابن رشد يتسق مع موقف جاليليو الذي ذكرناه في هذا البحث؛ لأن ابن رشد، من ناحية، يستشهد بآيات من القرآن عن العقلانية، بينما على الصعيد الآخر، يُلزِم النُّخبة (وبشكل أساسي الفلاسفة والعلماء) بتطبيق التأويل، وهو ضروري لتدبّر ما استشكل على الأفهام من النصوص، حيث يقول (٢): فأمّا أنّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به، فذلك بَيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله -تبارك وتعالى - مثل قوله معرفتها به، فذلك بَيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله -تبارك وتعالى - مثل قوله

<sup>(</sup>١) الترجمة الإنجليزية، إبراهيم النجار، .(Oxford: Oneworld, 2002). الترجمة الإنجليزية، إبراهيم النجار،

G. Hourani (ed.), Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy (London: (Y)

Luzac, 1976), p. 51.

Hourani, Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, pp. 44-5. (\*\*)

تعالى: ﴿ فَأَعْتَبِرُواْ يَتَأُوْلِى ٱلْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢]، وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معًا، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَوَتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وهذا نصّ بالحتّ على النظر في جميع الموجودات.

ويقول أيضًا (١): فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من المعرفة بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سَكَت عنه في الشرع أو عرَّف به؛ فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفًا، طلب هنالك تأويله، ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز.

ويعدُّ ابن رشد أحد مؤسسي الهرمنيوطيقا الفلسفية في الفكر الإسلامي، ومفهوم ابن رشد عن التأويل ليس بمعنى التأويل الباطني الغيبي الكامن خلف المعنى الظاهر للنصّ كما هو عند الشيعة، ولكنه تأويل تحتمله لغة النصّ بحيث

Hourani, Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, p. 50. (1)

يكون هذا المفهوم أو ذلك الموجود له ما يرمز إليه في ثنايا الكلام (١). (وهو بذلك يتابع ابن حزم فيما قرره في هذه المسألة)(٢).

فاللغة تكشف عن الموجود كما هو كائن، ولكن الجوانب المختلفة من هذا الموجود هي رهينة الفهوم المختلفة للغة، وبهذا يصبح دَور المفسر مركزيًا: فهو المفسّر الذي يَسبر أغوار النصّ ويكشف عن بنيته اللغوية.

ويسير ابن رشد على هذا المنوال في كتابه (فصل المقال) حيث يرى أنه عند وقوع تعارض واضح بين النصَّيْن، مثل: «العالم مخلوق» و «العالم أبدي»، فيرى أنهما متوازيان على المستوى الدلالي، فهما متساويان في الصحة لكنهما فقط مختلفان من ناحية العرض اللغوي. بذلك، يمكن القول بأن ابن رشد يعترف بالتوافق الجزئي بين القرآن والعلم: فيرى أنّ الآيات القرآنية ليست

## (١) انظر:

Massimo Campanini, L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo (Bergamo: Lubrina, 1989); Oliver Leaman, Averroes and his Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1988; republished Richmond: Curzon, 1998) p. 196.

يحاول ابن رشد في فلسفته أن يظهر بأن الشيء الواحد يمكن أن يوصف بأشكال متنوعة... فعندما يحاول التوفيق بين الآراء التي يظهر تناقضاتها، يتجه للقول بأن كلّ هذه الآراء المختلفة مقبولة لأنها تمثّل الجوانب المختلفة من الشيء. وتقدّم الحركة الرشدية تركيزًا مفيدًا على هذه الفكرة، وهي الطبيعة الدقيقة للخلاف الظاهر بين العقل والدِّين. ويقترح ابن رشد أثناء كلامه عن اللغة أن هذا الصراع ينتهي إلى ضغط على نواح مختلفة لشيء واحد، ألا وهو الحقيقة التي عليها العالم.

(٢) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص٩٩٦ - ٣٢٣.

متعارضة مع الحقائق العلمية، وأن التأويل يعمل في إطار اللغة العربية واللغة القرآنية.

وبغض النظر عن توافق العلم مع ما ذكره القرآن عن الكون أو عن مراحل تكون الجنين، إلا أنّ موقف ابن رشد يُفضي بنا إلى أن نصوص القرآن تحتفظ بمدلولاتها الرمزية داخل التراكيب اللغوية المحدودة، والسؤال هنا: هل روح القرآن علميّة أم لا؟

وللإجابة على هذا السؤال نستحضر مسألة الهرمنيوطيقا، فابن رشد يجد حلَّا لهذه المعضلة من خلال القول بأن الحقيقة واحدة، ولكنها تتجلى في تعابير مختلفة، فلغة الدِّين ولغة العلم مختلفتان ولكنهما ليستا بمتناقضتين؛ إِذْ لا تناقض بين الدِّين والعلم (الفلسفة)، فكلاهما يعضِّد الآخر ويشهد له (۱).

والقرآن ليس فيه بيان علمي صريح أو ما يمكن أن نسميه قانونًا للطبيعة، ولكن الذي يكشفه القرآن لنا من حقائق، بلغة يسيرة ومفهومة لدى عامّة الناس، هو بعينه الأمور التي يعبّر عنها العلم والفلسفة بأسلوب معقد ولغة برهانية ثقيلة.

Hourani, Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, p. 50. (1)

ومن السّخف أن نفتِّ في القرآن عن أدلة علمية تُثبت مدّة حياة الكون، أو عمّا ينبئُنا بأنّ العالم حادث أم ليس بحادث، أو متناه أو غير ذلك. فعندما يشير القرآن إلى أن العالم حادث، ويذهب الفلاسفة إلى أن العالم قديم وأزلي، فإن ذلك لا يشكِّل تناقضًا بين العلم (الفلسفة) والدّين؛ ولكن ببساطة لأن الحقيقة تمتلك وجوهًا عدّة (۱). فمذهب ابن رشد يفضي بنا إلى حتمية تأويل المعنى الظاهر للنصّ، وهذا التأويل يؤتي ثماره فقط عندما يكون المؤوّل يتملّك ناصية اللغة العلمية بجانب معرفته بفنّ التأويل.

وبالعودة إلى نصر حامد أبو زيد، فهو وإن لم يطرح صراحة إشكالية تفسير القرآن من منظور العلوم الطبيعية، إلا أن خطابه يهدف إلى رسم حدود للبحث الهرمنيوطيقي تصبح من خلاله قضية العلم وثيقة الصلة.

وقبل كلّ شيء، يتمسّك أبو زيد بتاريخية النصّ واللغة، ونكتفي بعبارته الصريحة تلك: «النصّ عبارة عن منتج ثقافي وتاريخي»(٢).

Hourani, Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy, pp. 55-7. (1)

Abou Zeid, Critique du discours religieux, p. 27. (Y)

وهذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة مقالات من أعمال أخرى، على سبيل المثال: المبحث الأول هو ترجمة للفصل الأول من عمل ضخم لـ(أبو زيد) بعنوان: مفهوم النص، (بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص٩- ٢٨. والفصول الأخرى من كتاب له بعنوان: نقد الكتاب الديني، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢).

فالنتيجة الأولى التي يمكن أن نستخلصها من ذلك (ولكن لن يتسع المجال لشرحها هنا) هو أنّ عقيدة المعتزلة في قضية خلق القرآن هي الأنسب لهذه المقاربة الهرمنيوطيقية (۱). الأمر الثاني الذي استنتجناه من (التحليل الأخير)، هو أن النصوص الدينية هي مجرد نصوص لغوية. وهذا يعني أنها تعود إلى نسق ثقافي شديد الخصوصية؛ فهذه النصوص هي نتاج التفاعل مع قوانين الثقافة التي تمثل لغتها بشكل صحيح النظام السيميائي الأساسي لهذه الثقافة (۲).

<sup>(</sup>١) هذه الاستدعاءات والمقارنات شائعة ومتكررة في الكتابات المعاصرة الغربية والعربية، لكنها في ظننا تفتقد للدقة؛ فالقول بخلق القرآن عند المعتزلة هو بالأساس قول كلامي، ويتعلق بصفات الله وعلاقتها بالذات، وهو جدل يتحرك بقدً وقديده في إطار السقف المعرفي الكلامي والفلسفي لهذا الزمن، وهذا يختلف تمامًا عن نظرية المعرفة الحديثة وعن الهرمنيوطيقا الذين يتحركان في أسقف معرفية مختلفة؛ لهذا فالقول بخَلْق القرآن عند المعتزلة لم يؤثر من الناحية التفسيرية، وإنما أثَّر على مضمون بعض التفسيرات كغيره من الآراء الاعتزالية، حيث يتم تفسير القرآن بحيث يتوافق مع أصول المذهب كما في قضية العدل والرؤية وغيرها، وهذا أمر يشترك فيه كلّ المذاهب التي كانت تستخدم التأويل كأداة لصرف النصّ لما يتفق مع المذهب، مثل المعتزلة في نصوص الرؤية أو مثل الأشاعرة في نصوص الصفات غير الصفات السبع، وبالتالي لا نستطيع القول بأن الخلاف في كون القرآن أزلي أو مخلوق قد ترك أثرًا بينًا بهذا الشكل على مناهج وأدوات التفسير التي ظلّت متقاربة عند الجميع بخلاف طرق استخدامها ومساحات توظيفها، وهو اختلاف يتم حتى في المدرسة ذاتها، وهذا يختلف عن الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تحمل نظرة مختلفة للنصّ وللمرجع وللقارئ وللحقيقة لا يمكن التسرع باعتبارها متماشية مع الرؤية الاعتزالية. (قسم الترجمات).

Abou Zeid, Critique du discours religieux, p. 63. (Y)

ووفقًا لهذا الرأي، فإنّ الإشارات اللغوية تحوّل محتوى النصّ إلى رموز (١)، فالتحليل اللغوي هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يسلكه الإنسان لفهم رسالة القرآن ورسالة الإسلام نفسه (١). فإذا كانت النصوص الدينية مجرد نصوص لغوية، وهي بذلك قد تخضع لتحليل هرمنيوطيقي، فبالتالي لا يمكن تفسير القرآن حرفيًا على أنه نصّ علمي، ومع ذلك يحافظ هذا التأويل على القيمة الرمزية للنصّ التي تخاطب المفسّر على المستويات العقديّة والأخلاقية، وحتى السياسية، ومن الواضح أنّ هذه القيمة الرمزية توسّع من دائرة الدلالات الرمزية لمعاني النصّ.

ويرى نصر أبو زيد أنّ تفاعلية النصّ مرهونة باحتكاكه مع الواقع الحيّ للإنسان، فالحقيقة هي الأساس الذي لا يمكن أن نخفيه، فالنص ينبثق من الحقيقة، وتخرج مفاهيمه وأفكاره من لغة وثقافة معيَّنة. ومعنى النصّ يتجدد بالتفاعل مع الواقع الحيّ للإنسان<sup>(٦)</sup>، فبعد نزول الوحي دخل القرآن في منحى تاريخي واكتسب طابعًا أرضيًّا، ولكن لا تنطوي هذه العملية على تشيُّؤ النصّ (بالمفهوم الماركسي): فالنصّ ليس شيئًا خارجًا عن مقدور العقل البشري، بل

Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, p. 29: 'la langue est un instrument par lequel (1) le monde empirique et les idées se transforment en symboles.'

Abou Zeid, Critique du discours religieux, p. 32. (Y)

Abou Zeid, Critique du discours religieux, p. 188. (\*\*)

على العكس، إنّ النزول بالنصّ إلى مستوى العقل البشري وإدراكه يطلق العنان لطاقات النصّ التي تخرج المعاني والتفسيرات.

والقرآن نصّ ثابتٌ تمامًا في أسلوبه الأدبي وتعبيراته الظاهرة، ولكن بما أن القرآن أصبح خاضعًا للعقل الإنساني، فقد أصبح يمثّل مفهومًا، ذلك المفهوم فقدَ ثباته بينما تتولد منه المعاني(١).

ويقارن أبو زيد بين التفاسير التقليدية التي كُتبت في وقت متقدِّم، مثل: تفسير الطبري (توفي سنة ٠ ٩٢٣/ ٩٢٣)، أو تفسير الزمخشري (توفي سنة: ٥٣٨/ ١١٤٤)، وبين التفسير التأويلي؛ حيث يرى أبو زيد أن التأويل ليس مجرد تحليل بسيط يجرى للنصّ، ولكنه يحدث في دائرة هرمنيوطيقية تنشأ بين المؤوّل والنصّ: فالتأويل يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النصّ (٢).

ولا يجبرنا التأويل على الرجوع إلى أصل النصّ فقط، ولكنه يحملنا أيضًا على اختيار الاتجاه الغائي والظاهراتي للوصول إلى هدف النصّ وغايته: فكما تعني كلمة (تأويل) الرجوع إلى الأصل، فإنها تشير في نفس الوقت إلى تحقيق الهدف والغاية (٣).

<sup>(</sup>١) أبو زيد، نقد الكتاب الديني، ص٩٣.

<sup>(</sup>٢) أبو زيد، مفهوم النصّ، ص٢٣٩.

<sup>(</sup>٣) أبو زيد، مفهوم النصّ، ص٢٢٩.

وهذا الاتجاه الغائي لا يحبس النصّ في إطار فكري وأيدولوجي محدَّد سلفًا، ولكنه على العكس، يحوِّل النصّ إلى نهرٍ من الفيوضات التي تتكشّف للمؤوّل، وهي التي قال عنها الغزالي بأنها ذلك البحر العميق من الإشارات والجواهر، فتصبح بذلك المعاني المستنبطة من النصّ لا حدَّ لها. (انظر: سؤال الظاهراتية في الهرمنيوطيقا عند بول ريكور)(۱).

فأبو زيد يدرك بأن موضوعية التأويل هي موضوعية تشكِّلها الثقافة وليست موضوعية بالمعنى المطلق (٢)؛ ونتيجة لذلك، فإنّ الإشارات البيولوجية والكونية الموجودة في القرآن لا تشير إلى أمور ذات طابع علمي محض، ولكنها إشارات يمكن أن تؤوّل بطريقة رمزية من خلال براعة في تأويل النصّ.

لعل من أهم القضايا التي تواجه الإسلام في هذا العصر في صراعه مع الحداثة هي جدلية أرخنة القرآن وتأويلية القرآن ("). وفي اعتقادي أن ما طرحه

<sup>(</sup>١) انظر على سبيل المثال:

<sup>.</sup> Ricoeur, Temps et récit (Paris: Seuil, 1983).

<sup>(</sup>٢) أبو زيد، مفهوم النصّ، ص٠٤٠.

<sup>(</sup>٣) هناك اختلاف أساس بين الهرمنيوطيقا الفلسفية التي يتحدث عنها الكاتب وبين الأرخنة، حيث إن الهرمنيوطيقا الفلسفية تقوم أصلًا على تغيير النظر إلي مرجع النصّ، حيث لا تولي الاهتمام الذي توليه النظريات التاريخية والمؤرخنة للنصوص للمرجع الماضي للنصّ، أي: السياق التاريخي والواقعي له، بل تميل أولًا لاعتبار النصّ في ذاته واقعة، ثم لاعتبار مرجع النصّ يوجد بعده أو أمامه، فيما يعبِّر عنه غادامير وريكور بكونه شيء النصّ اللامحدود؛ لذلك فهذا الربط الذي يتحدث عنه

ابن رشد ونصر حامد أبو زيد لا يتعارض مع قدسيّة القرآن في الإسلام؛ فالنظام اللغوي للقرآن يشكل نصَّا ثابتًا، ولكن أهداف المؤول يمكن أن تكشف عن العديد من المعاني: والهرمنيوطيقا الفلسفية للقرآن يمكن أن تستوعب أساس علم ما، دون أن يكون القرآن نصَّا علميًّا.

ما يهم في هذه المسالة هو بحث الآلية التي يستخدمها المؤول للكشف عن المعاني التي يسعى إليها، وإذا انطلقنا من فرضية تستند إلى مقولة غادامير في أن الكائن الذي يمكننا فهمه هو اللغة (۱)، حينئذ نقر أنّ في الإسلام تتجلّى حقيقة العالم وحقيقة الله بلغة القرآن، وأن القرآن كونه كلام الله وخطابه المباشر، يمكن أن يصبح إطارًا لحقيقة العلم بالمعنى الإغريقي للحقيقة (كما عند هيدجر).

وبالنسبة للعلوم الطبيعية، يمكن الكشف عن الحقيقة في لغة القرآن بالقدر الذي ننجح فيه بزيادة وتضعيف المعاني التي يحتملها النصّ، ولكن هذه مهمّة المؤول الذي يقرأ النصّ وفق تحيزاته الخاصّة وتصوراته المسبقة، وكلما زاد

الكاتب غير دقيق في ظننا رغم استعادته باستمرار في السياق العربي بالذات، والذي يميل للتعامل التاريخي أكثر من التعامل الهرمنيوطيقي المهتم لعالم النص وللعالم الذي يخلقه النص. (قسم الترجمات).

Gadamer, Wahrheit und Methode, p. 542: 'Sein, das verstanden werden kann, ist (1)

Sprache'.

المؤوِّلون في هذا الميدان زادت التحيزات وتضاعفت المعاني. وكما يبين حسن حنفي: لا يوجد تأويل صادق أو تأويل زائف، أو فهم صحيح أو فهم خاطئ، ولكن هناك فقط جهود مختلفة للتعاطي مع النصّ من دوافع مختلفة... فلا يوجد تفسير واحد فقط للنصّ، ولكن هناك العديد من التفاسير التي تعكس الفهوم المتفاوتة لدى مختلف المؤولين؛ فتأويل النصّ هو بالأساس ذو طابع تعددي (۱).

لذلك، فرغم أنها (هذه التفسيرات) قد تبدو متناقضة إلى حدِّ كبيرٍ، إلَّا أن طرق تعاطي مذهب التوافق الكلِّي ومذهب التوافق الجزئي ومذهب عدم التوافق بين القرآن والعلم لا يُقصِي أحدها الآخر، ولكن تعمل بالتوازِي في مستويات لغوية مختلفة.

20 **\$** \$ \$ \$ 5 5

Hanafi, Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, p. 417. (1)