@Tafsircenter

ماسيمو كامبانيني
Massimo Campanini

نحو الفلسفية القرآنية

البنية والمعنى في القرآن

ترجمة: مصطفى هندي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies

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

نبذة تعريفية بماسيمو كامبانيني:

ماسيمو كامبانيني (١٩٥٤-٢٠٢٠) مؤرخ إيطالي تتركّز اهتماماته في تاريخ الشرق وخصوصًا الإسلام، أستاذ الحضارة الإسلامية بجامعة فيتا سالوت سان رافاييل إلى عام ٢٠١٣، وأستاذ مشارك تاريخ الدول الإسلامية بجامعة ترينتو إلى عام ٢٠١٦، تتركّز اهتماماته في الدراسات القرآنية والتصوّف والفلسفة الإسلاميَّين، له في هذا عدد من الكتب، منها:

An introduction to Islamic philosophy، مقدمة للفلسفة الإسلامية، ٢٠٠٤.

The Qur'an، القرآن، الأسس، ٢٠٠٧.

L'esegesi musulmana del Corano nel secolo Ventesimo,- 2008

وقد ترجم للإنجليزية بعنوان:

The Qur'an: Modern Muslim Interpretations. القرآن، تفاسير المسلمين المعاصرة، ٢٠١٠.

Exegesis: -Philosophical Perspectives on Modern Qur'ānic Key Paradigms... وجهات نظر فلسفية حول تفاسير القرآن المعاصرة، النماذج الرئيسة، ٢٠١٦.

Al-Ghazali and the Divine، الغزالي والإلهي، ٢٠١٨[(١)].

(١) ترجمة أسماء الكتب هي ترجمة تقريبية من قِبَلنا، (قسم الترجمات).

مقدمة[1]:

يحاول الباحث الإيطالي ماسيمو كامبانيني في هذه المقالة أن يقدّم ما يعتبره رؤية جديدة للنظر إلى النصّ القرآني، حيث يودّ الاستفادة من الفلسفة الظاهراتية والتأويلية في محاولة تسليط ضوء فلسفي على النصّ القرآني، ولا يقصد كامبانيني إخضاع القرآن للنقاشات الفلسفية، بل يقصد النظر إليه ككتاب فلسفي بالمعنى الهيدجري والجادمري، أي: باعتباره كشفًا عن المطلق، ويرى أن هذه الطريقة في النظر للقرآن ليست بقدرٍ ما معهودة لو قُورنت بالنظر للقرآن ككتاب أدبي على سبيل المثال.

من أجل هذا يقدّم كامبانيني هنا قراءة بنيوية للقرآن، ويقصد البنيوية بالمعنى الفلسفي لا اللغوي؛ لذا يفصل محاولاته عن محاولات الجرجاني قديمًا، أو بعض المحاولات المعاصرة مثل محاولات إصلاحي وفضل الرحمن مالك وغيرهما، كما يحاول الاستفادة من القراءة الفينومينولوجية التي قدّمها حسن حنفي، والقراءة الألسنية التي قدّمها نصر حامد أبو زيد في بلورة قراءته البنيوية للقرآن.

من هنا ينظر كامبانيني للقرآن كلغة ينبع منها كلام عبر التأويل، ويخضع القرآن لعددٍ من المصطلحات والتفريقات اللسانية والأدبية المعاصرة، مثل

(١) قام بكتابة المقدمة، مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير.

مقولة موت المؤلف، ومقولة استقلال النصّ، ومقولات اللسان واللغة والكلام.

إنّ ما يميز مقالة كامبانيني هو كونها تمثّل اشتغالًا مختلفًا عن معظم الاشتغال الاستشراقي من المهم أن يعرفه المتخصّصون ويطّلعوا عليه، حيث نجد محاولة لتشغيل منهج مغاير في النظر للقرآن، واستفادة موسّعة من الفلسفة المعاصرة ورؤيتها الخاصّة للحقيقة، كما أنها تلقي ضوءًا على بعض مساحات التراث الإسلامي في تناول القرآن مثل التفسير الفلسفي، وكذا تقدّم قراءة في بعض القراءات المعاصرة العربية والإسلامية للقرآن في سياق مختلف هو سياق (القرآنولوجي الفلسفي)، أو الفلسفية القرآنية.

الدراسة[١][٢]

الفكرة التي تهدف هذه الورقة البحثيّة إلى تطويرها هي فكرة القرآنولوجي الفلسفي أو الفلسفية القرآنية[٣]. فقد كنت أدعو -خلال سنوات عديدة- إلى القرآنولوجي الفلسفي، أي: التفسير القرآني انطلاقًا من النظر إلى القرآن ككتاب فلسفي[٤].

بُنِيَت المناقشة في هذه المقالة على الأفكار التي عرضتُها في كتابي الأخير (نظرات فلسفية حول التفسير الحديث للقرآن)، والذي يعالج بالفعل فكرة القرآنولوجي الفلسفي بشكل منهجي[٥]. في (نظرات فلسفية) جادلتُ بأن

(١) هذه الترجمة هي لمادة: " Towards a Philosophical Qur'anology: Structure and Meaning in the Qur'an"، المنشورة في: Journal of Qur'anic Studies ، عام، ٢٠١٨.

(٢) مترجم هذه المادة: مصطفى هندي، كاتب ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) العنوان في الأصل: Philosophical Qur'anology، وهو ما يعني القرآنولوجي الفلسفي، وقد اخترنا الفلسفية القرآنية -والتي أثبتها المؤلّف في الأصل منقحرة كترجمة للقرآنولوجي الفلسفي- لتكون أوضح للقارئ. جدير بالذِّكر كذلك أنّ حواشي المؤلف كانت موضوعة في نهاية الدراسة، لكن قمتُ بتضمينها داخل الدراسة ليسهل على القارئ تتبع مراد المؤلف. (المترجم).

(٤) Campanini, La surah della Caverna.

(٥) Campanini, Philosophical Perspectives.

الحقيقة هي عبارة عن تجلٍّ أو وضوح (أليثيا a-letheia)[١] بالمعنى اليوناني والهيدجري، والإيضاح ليس مجرد «إظهار» وكشف، بل أيضًا هو الاتجاه الذي ينحاه النصّ (أستخدِم «الاتجاه» هنا بمعنى «الاتجاه الذي يجعل النصّ مُنتِجًا للمعنى»). وفكرة الكشف هنا هي على النقيض من الكشف الغامض عند ابن عربي[٢] على سبيل المثال؛ لأنها عملية عقلانيّة تمامًا، ولا تتضمن أيّ جوانب روحانية. يتضمن مفهوم مارتن هيدجر للحقيقة -في جوهره- نمطًا للبقاء داخل الحقيقة بدلًا من مواجهتها[٣]. وفيما يتعلّق بالقرآن، تعني (أليثيا) أن جوهر الحقيقة يكمن في إبراز ما يدلّ عليه النصّ في بُعده الظاهري من منظور ابن حزم القرطبي (ت٤٥٦/ ١٠٦٤)، وهو موضوع يستحقّ المزيد من الدراسة.

(١) كلمة يونانية لها عدّة معانٍ مختلفة، منها: (غير مبهم)، (الكشف) أو (الحقيقة)، والمعنى الحرفي للكلمة هو (حالة عدم الخفاء، أي: كون الشيء واضحًا). وفي أوائل ومنتصف القرن العشرين، لفت مارتن هايدجر الانتباه مجددًا إلى مفهوم الأليثيا، من خلال ربطها بمفهوم الكشف، أو الطريقة التي تظهر بها الأمور ككيانات في العالم. (المترجم).

(٢) المقصود هو أبو بكر بن عربي الطائي (ت ٦٣٨هـ) صاحب الفصوص والملقب بـ(الشيخ الأكبر)، وقد جرت العادة على التمييز بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ) بالتنكير والتعريف، ولكنّ عددًا ممن ترجموا له -الشيخ الأكبر- ذكروه بالتعريف، منهم الشعراني في الطبقات الكبرى (١/ ٣٢٩)، حيث قال: «سيدي محيي الدين بن العربي رضي الله عنه بالتعريف كما رأيته بخطه...»، وأيضًا في «الذيل على الروضتين» (١٧٠)، وفي «تاج العروس» (٣/ ٣٥٥)، والتفريق بينهما بالتعريف والتنكير عمل به كثيرون. (المترجم).

(٣) Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit.

إذن، المقاربة هنا فلسفية ونظرية؛ وعلى الرغم من استخدام الفلسفة على نطاق واسع في تفسير القرآن، فأنا أدعو إلى اعتماد (وتكييف) المنهج الذي اقترحه أيمن الدسوقي[١] مؤخرًا، (وأعيد صياغة عبارته) فأقول: إنّ «ما نركّز عليه بالمقام الأول هنا هو المقاربة الفلسفية الحديثة التي تنظر إلى القرآن كنصّ فلسفي»[٢]. وقد تنوّعت أساليب دراسة القرآن، فمنها ما تناوله كوحي مقدّس، أو نصّ أدبي، أو أي نوع آخر من النصوص؛ وأقترحُ هنا قراءته أيضًا كنصّ فلسفي.

وقد نظر العلماء إلى القرآن من زوايا مختلفة على مرّ تاريخ الاتجاهات الأدبية والفلسفية الإسلامية المتنوّعة. على سبيل المثال، في تعليقه على آية

(١) أيمن الدسوقي: أستاذ مشارك في اللغة العربية الحديثة والأدب المقارن. درس اللغة الإنجليزية والأدب المقارن في الجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة تكساس في أوستن. ويحاضر في اللغة العربية والأدب المقارن منذ عام ٢٠٠٢، وكان الرئيس المؤسس لمركز الدراسات الثقافية والأدبية وما بعد الاستعمارية/ الكولونيالية في CCLPS من ٢٠٠٩ إلى ٢٠١٢، بالإضافة إلى كونه أحد مؤسسي برنامج الدراسات الأدبية الإنجليزية العالمية (تم إطلاقه في عام ٢٠١٤) في SOAS، جامعة لندن. وهو عضو في جمعية اللغات الحديثة (MLA) ، وجمعية الأدب المقارن الأمريكية (ACLA) ، وجمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية (MESA) ، وجمعية الأدب المقارن البريطانية (BCLA) ، وقد ألقى محاضرات على نطاق واسع في هرمنيوطيقا الأدب المقارن والنظرية الأدبية في آسيا وأوروبا وأمريكا الشمالية والشرق الأوسط. (المترجم).

(٢) العبارة الأصلية: «ما نهتم به بالمقام الأول هنا هو مقاربة أدبية حديثة تنظر إلى القرآن كنصّ أدبي».
(El-Desouky, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality', p. 16).

النور في كتاب (مشكاة الأنوار)، استعمل أبو حامد الغزالي (ت٥٠٤/ ١١١١)[١] في كثير من الأحيان عبارات ابن سينا لشرح كيف أنّ الله – النور– هو الوجود الحقّ الذي يمنح الوجود لكلّ شيء آخر، وهو الذي أفاض عليهم من نور ذاته[٢]؛ وأنّ جميعَ الحوادث مرئيةٌ بنور الله، وتستمد رؤيتها (أي وجودها) من منبع النور ومصدره الأوحد (نور الله، فالله هو المصدر الفريد للحياة والوجود). كما علّق ابن سينا (ت ٤٢٨/ ١٠٣٧) أيضًا على آية النور في كتابه: «الإشارات والتنبيهات»، وفسّر الآية على أنها رموز تعبر عن التسلسل الهرمي للعقول[٣]. من جانب آخر، انتقد فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩) التفسيرات الفقهية التقليدية والفيلولوجية [المتعلقة بفقه اللغة]، وتمسك بالحجج العقلية في مقابل تلك التقليدية النقلية: فناقش موضوعات فلسفية (وجمالية) مثل أزلية وجود الله، وخَلْق أو قِدَم العالم، متبعًا الرمزية المجازية والتأويل؛ ومع ذلك، فالفلسفة بالنسبة له هي أداة فقط وليست غاية بحدّ ذاتها،

(١) هكذا في الأصل، والصحيح أنّ وفاة أبي حامد كانت في جمادى الآخرة عام ٥٠٥هـ. (المترجم).

(٢) في هذا الموضع أرفق المؤلف حاشية مفادها أنه استعمل لفظ (it) بدلًا من ضمير المذكر أو المؤنث؛ لأن الله –جل شأنه– ليس هذا ولا ذاك، وهذا التعليق لا حاجة له في العربية، وأثبتّه من باب أمانة النقل فقط. (المترجم).

(٣) Avicenna, Livre des directives, pp. 324–326.

إِذْ إنها مجرد أداة يمكن من خلالها فهم الكتاب المقدّس[١]. وبالإضافة إلى هؤلاء المفسّرين ذوي التوجّه الفلسفي الواضح، سعى آخرون إلى تقديم تأويلات معينة لإثبات نظرياتهم وتفسيراتهم من القرآن؛ وهكذا ألهَم القرآنُ الكثيرين وحثّهم على التأمّل على مدى قرون.

لكنّ هدفي هنا مختلفٌ قليلًا؛ إنّ ما أهدف إليه هو قراءة القرآن كما لو كان يحتوي على قضايا فلسفية يجب تفسيرها والتعليق عليها باعتبارها قضايا مشحونة بثقل نظري مهم. في الآونة الأخيرة، شدّد أوليفر ليمان على القيمة الفلسفية للقرآن، وحجّته: بما أنّ القرآن كتاب مهمّ، إذن يجب استكشاف قيمته الفلسفية[٢]. يثير ليمان القضيةَ المحورية للتأويل (بعبارات جورج جادامير) أي: العلاقة بين النصّ وشارحه، والتساؤل عمّا إذا كانت الأفكار والملاحظات الفلسفية التي استخلصها العلماء من القرآن مستقاة من الكتاب أم أنها -بالأحرى- أُسْقِطَت على الكتاب. سأناقش في الوقت المناسب مسألة التفسيرات الطولية (والتي في الغالب تكون محافظة) والعرضية (والتي في الغالب تكون تقدّمية، كما هو الحال مع فضل الرحمن أو حسن حنفي). في الوقت الحالي يكفي أن نقول: إنه في حين أن الفلاسفة الذين وجّهوا أسئلتهم

(١) See Arnaldez, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

(٢) Leaman, The Qur'an.

إلى القرآن كانوا مدفوعين بـ«تحيّزاتهم المسبقة» (حسب فكرة جادامير المعروفة)، فالقرآن -من ناحية أخرى- يحتفظ بموضوعيته الخاصّة؛ لأنه لا يمكن أن يتغير من قِبل مُنْزِله (الله)؛ فالنصّ المقدّس -من حيث إنه رسالة النبيّ التي نقلها لأمّته- مغلقٌ ونهائي. تقودنا هذه النقطة الحاسمة إلى الاعتراف بأنه: مثلما أن الفلاسفة يسترشدون بالكتاب، فإنه في نفس الوقت يقود -أو بالأحرى يُوجِّه- فهمهم للواقع؛ ومن هنا فإنّ الدائرة الهرمنيوطيقية/ التفسيرية لهيدجر وجادامير تُنَشِّط عملية «الاتجاه نحو النصّ» (من قِبَل القارئ) و«تحرُّك النصّ نحو القارئ» (بجانب الاقتراب من مراد الله ومقصوده من الرسالة الموحاة).

من أجل الوصول إلى أعمق فهم ممكن للقرآن، سأركّز على النصّ نفسه، وسأحاول قراءته بمقاربة فلسفية بنيوية. لقد ركّزتُ في «نظرات فلسفية» بشكلٍ خاصّ على فكرة «الكشف الفينومينولوجي/ الظاهراتي» عن المعنى القرآني (أي: إنتاج المعنى من خلال عملية «الاختزال» الفينومينولوجي (كما عند هوسرل) و«الكشف» (الهيدجري) عن الحقيقة)، إلا أنني هنا سوف أحاول قراءة النصّ القرآني كنظام مترابط من القواعد أو «البُنَى» على وجه التحديد، وذلك من أجل فهم كونه «نظامًا لغويًّا مكتفيًا بذاته».

لعلّي بحاجة إلى إيضاح ما أعنيه بمصطلح «القرآنولوجي الفلسفي». لقد استطاع البشر -باستخدام الفلسفة- أن يفكروا ويعملوا ضمن نظامٍ مفاهيميّ مكتفٍ ذاتيًّا وشاملٍ، ينمو ويتطوّر داخليًّا، ثم يتجرّأ ويغامر بتفسير ومعالجة

الأنظمة والبُنَى الخارجية. على سبيل المثال، قبل الثورة العلمية في القرن السابع عشر، كانت الفلسفة تضم وتهيمن على العلوم الطبيعية؛ أمّا في الوقت الحاضر، فلا معنى للدراسة الفلسفية للروح دون دعم من علوم الأعصاب والتحليل النفسي. إنّ «البرهنة» على وجود الله بحجج استدلالية/ بعدية (العالم حادث، إذن فهو يفتقر إلى مُحدِث/ خالق) هي اليوم ممارسة ذهنية بحتة، فعندما ننظر إلى النظرية النسبية العامة وميكانيكا الكمّ والداروينية نرى أنها قد أثبتت الآن حقائق مادية جديدة مُتَّبِعةً في ذلك مسارات منهجية شديدة الاختلاف، ولا تنطوي على أيّ وجود ضروري لكائن متعالٍ، على الرغم من أنها لا تثبت أنّ الله غير موجود.

ومع ذلك، تدّعي الفلسفة الحديثة للتاريخ أو فلسفة الدين أنها يمكنها فهم وتوجيه الحياة البشرية بأسرها ضمن إطار واسع من عالم المعنى. إنّ المحور الذي عليه مدار المنظومة المفاهيمية للفلسفة هو مفهوم الكائن «المطلق»، الكائن الأسمى، أي الله؛ وبهذا المعنى فإنّ نواة الفلسفة هي اللاهوت الوجودي/ أنطوثيولوجي[1]. إذن، هناك انسجام وتوافق ودعم متبادل بين الفلسفة واللاهوت؛ وإذا نظرنا إلى القرآن على أنه «كشفٌ» عن الكائن المطلق

(١) إنّ الجدل الدائر بين الفلسفة التحليلية والفلسفية القارية قديم وعفا عليه الزمن، على الرغم من أنني أميل قلبًا وقالبًا إلى كفة الفلسفة القارية.

الإلهي، فمن الممكن بالتالي دراسته فلسفيًّا واتخاذ الخطوات الأولى نحو «القرآنولوجيا الفلسفية».

هناك كرستولوجيا فلسفية تتطوّر ضمن الفلسفة الغربية[١]؛ والكرستولوجيا الفلسفية هي موقف نظري لا يشدّد فقط على الحضور المسيحي في الفكر الفلسفي المعاصر، بل الأهم من ذلك هو أنه يؤكّد على دور المسيح كمصدر إلهام للفلسفة. في الإسلام، يلعب القرآن الدور المكافئ لدور المسيح[٢]؛ لذا يجب أن نُحوِّل وجهة نظرنا من (إنسان) إلى (كتاب)، ومن

---

(١) See, for example, Zucal, Cristo nella filosofia contemporanea; Sabetta, La filosofica; and Tilliette, Le Christ des Philosophes. cristologia

(٢) في المسيحية، يسوع هو اللوجوس، وفي الإسلام القرآن هو اللوجوس، وليس النبيّ محمد. لذلك، فإن الدور الذي يلعبه «بشري» في المسيحية، هو المسيح، يقوم به في الإسلام كتابٌ هو القرآن؛ الفرق واضح؛ فالتناظر هو بين المسيح والقرآن، وليس بين يسوع ومحمد. والنتائج اللاهوتية المترتبة على ذلك هائلة، لكن لا يتسع المقام هنا لإيضاحها.

قلتُ -المترجم-: يبدأ إنجيل يوحنا بـ«في البدء كان اللوجوس» وهذا هو النصّ اليوناني القديم، والترجمة الشائعة هي «في البدء كان الكلمة... والكلمة هو الله». وهذا اللفظ في الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية يعود إلى هيرقليط، فقد اعتبر اللوجوس هو «القانون الكلي للكون»؛ والأصل أن هذا اللفظ كان معروفًا في الاستعمال اليوناني الدارج بمعنى (الكلمة)، لكنه اكتسب طابعًا فلسفيًّا خاصًّا مع هيرقليط وغيره من الفلاسفة، وحتى الوقت الحاضر؛ وعندما دخلت إلى المسيحية مع يوحنا اكتسبت معنى آخر هو أن هذا اللوغوس أو الكلمة، هو الذي كان قبل خلق الكون، وكان عند الله، وهو هو الله، وهذا اللوجوس أو الكلمة، تجسد، أي اتخذ جسدًا، وحلّ بين الناس، فكشف لهم حقيقة الخلاص؛ =

(نبي) إلى (متن الوحي المكتوب). ليس علينا فقط اكتشاف الحضور القرآني في الفكر الإسلامي، بل أيضًا علينا أن نفهم كيف أن القرآن -الذي يحوي داخله قضايا فلسفية- هو المبدأ الملهم للعطاء الفلسفي.

سوف أنظر إلى القرآن من وجهة النظر البنيوية؛ ولكن البنية هنا لا تتعلّق بالمعنى التقليدي للنظم (كما عند الجرجاني على سبيل المثال)، بل أيضًا كنموذج فلسفي. منذ سنوات عديدة، عندما كنت أفكّر في هذه المشكلة لأول مرة، اقترح حسن حنفي -وله فائق الشكر- أنني أقترب من نظرية النّظم عند الجرجاني. كانت الفكرة هي العثور على المفاتيح اللازمة لفتح أبواب البنية الفلسفية للقرآن من داخل المنظور القرآني (الإسلامي) والتراث، وليس من الخارج (الانطلاق من علوم المستشرقين الغربيين مثلًا). لستُ متأكدًا من أن اقتراح حنفي مفيد هنا، ربما بسبب الطابع الأدبي -وليس الفلسفي- لنظرية النَّظْم عند الجرجاني، والاقتراح على أيّ حال يستحقّ مزيدًا من النظر.

كان حنفي ينشد الانسجام والمواءمة بين التراث والتجديد، ولكن هناك العديد من المفكّرين الآخرين عالجوا مسألة الترابط الموضوعي لبنية القرآن.

=

ومن هنا يتضح مشابهة المؤلف بين المسيح من حيث هو لوجوس/ كلمة قد تجسدت، والقرآن من حيث هو لوجوس/ كلمة لم تتجسد.

إنّ هذه المسألة مهمّة من أجل دحض وتفنيد البُنَى العشوائية للنصّ التي طرحها العديد من الباحثين (الذين غالبًا ما يكونون مناهضين للإسلام). والمشكلة مع طرح البُنَى العشوائية لا تقتصر على الطعن في إعجاز القرآن فحسب، بل أيضًا في أصله الإلهي. لسوء الحظ، كانت جهود كبار المفكرين المسلمين المعاصرين مخيبة للآمال في كثير من الأحيان.

خذ على سبيل المثال كتاب محمد الغزالي (١٩١٨-١٩٩٦) [نحو] تفسير موضوعي للقرآن الكريم، حيث يقول في مفتتحه[١]:

«يتناول التفسير الموضوعي السورة كلّها، ويحاول رسم (صورة شمسية) لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرّف على الروابط الخفية التي تشدّها كلها، وتجعل أوّلها تمهيدًا لآخرها، وآخرها تصديقًا لأوّلها. لقد عنيت عناية شديدة بوحدة الموضوع في السورة، وإن كثرت قضاياها»[٢].

على الرغم من هذا الإعلان المنهجي، فإنّ محمد الغزالي لم يكن قادرًا حقًّا على إثبات وحدة النَّظْم القرآني في السور متعدّدة الموضوعات مثل البقرة؛ ففي حين يقرّر أن إقامة الحجة على اليهود هي محور السورة (التي نزلت في المدينة)، فإنّ التأكيد على المساواة بين الجنسين وأحكام الطلاق مثلًا (وهي

(١) al-Ghazālī, A Thematic Commentary, pp. x–xi.

(٢) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، محمد الغزالي، ط. دار الشروق، ص٥. (المترجم).

موضوعات حاضرة بشكلٍ جيّد في السورة) في الصفحات ٢٠-٢٥ من كتابه، يبدو أنها لا علاقة لها باليهود. وهكذا، فإن تأكيد محمد الغزالي بقوله: «الطريقة التي أتبنّاها هي أنني أسلِّط الضوء على الآيات التي تبرز ملامح السورة، وأترك غيرها للقارئ يضمّها إلى السياق المشابه، وذلك حتى لا يطول العرض ويتشتّت»، تفترض ضمنيًّا أنّ على القرّاء ملء الفراغات وملاءمة بقية السورة مع الموضوع العام بأنفسهم[١]، ويبدو كتشبث بأطروحته.

بدلًا من ذلك، من أجل الكشف عن نَظْم السور المعقّدة مثل سورة البقرة، فإنّ التحليل البنيوي القائم على مبدأ التناظر واتباع قواعد اللغات الساميّة للخطاب كما أوضحه ريموند فارين[٢] يبدو أكثر فائدة[٣][٤]، وعلى الرغم من

---

(١) al-Ghazālī, A Thematic Commentary, p. 26.

(٢) عضو هيئة التدريس في الجامعة الأمريكية في الكويت، قسم اللغة العربية. تخرّج في كلية الآداب، جامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة. سافر الى القاهرة وأقام فيها لدراسة اللغة العربية، واستمر في تعلّم العربية في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، حيث تخصّص في الشعر العربي القديم، ونال شهادة الدكتوراه من الجامعة المذكورة عام ٢٠٠٦ في مجال دراسات الشرق الأدنى. تولى منصب رئيس قسم اللغة العربية واللغات الأجنبية في الجامعة الأمريكية في الكويت. وقد كتب عن الشعر العربي القديم، وتفسير القرآن. (المترجم).

(٣) Farrin, Structure and Qur'anic Interpretation.

(٤) هناك اهتمام ملحوظ في الدرس الغربي بمسألة نَظْم القرآن، وقد اعتنينا بهذه المسألة وسلّطنا الضوء على العديد من المقاربات التي ظهرت فيها كالذي ذكره كامبانيني وغيره، وفي قسم الملفات على =

أنه يتعامل بالمقام الأول مع البنية الشكلية للسورة أثناء فهم وتفسير محتواها؛ إلّا أن هذه الطريقة تتوافق مع القراءة البنيوية الفلسفية التي أقترحُها هنا.

هناك مقاربة أخرى مهمّة لمناقشة التماسك والترابط في النصّ القرآني تلك التي قدّمها أمين أحسن إصلاحي (١٩٠٦-١٩٩٧)، الذي استعان بنظرية النَّظْم في تفسيره للقرآن[١]. في كتابه: (تدبر القرآن) نادى إصلاحي بقراءة نسقية للقرآن اعتمادًا على مبدأ النَّظْم؛ يختلف هذا المسعى عن منهج معظم المفسّرين المسلمين، الذين يعتبرون الآية المفردة أو مجموعة صغيرة من الآيات -التي تُؤخذ بمعزل عن سابقها ولاحقها- كوحدة أساسية لدراسة وتفسير القرآن؛ وقد أدّى ذلك إلى الافتراض الشائع بأن البنية الفعلية للآيات والسور القرآنية ليست مهمّة في التفسير. وبدلًا من ذلك، يعتقد إصلاحي أنّ القرآن يمتلك ترابطًا داخليًّا قويًّا يسميه (النَّظْم)، حيث يعمل النَّظْم على ثلاثة مستويات: السورة الواحدة، وأزواج السور، ومجموعات السور. ابتعد إصلاحي صراحة عن مقاربة فضل الرحمن، حيث يرى أنه قصَر تركيزه على الترتيب الموضوعي للقرآن دون أن يلاحظ تماسكه الداخلي المترابط بشدّة، ويبدو غير قادر على

=

الموقع يمكن للقرّاء الكرام متابعة سائر المواد المترجمة، وكذلك بعض المواد العربية المهمّة التي عالجت موضوع النَّظْم واشتبكت مع الطرح الغربي في هذا الصدد. (قسم الترجمات).

(١) See Mir, Coherence in the Qur'ān.

تحديد الموضوع الناظم لكلّ سورة فقط من مجرّد محتواها. وبحسب إصلاحي، فإنّ لكلّ سورة موضوعًا رئيسًا هو (عمودها) الذي يشكّل الخيط الذي تنتظم فيه السورة بأكملها. علاوة على ذلك، يرى إصلاحي أن من الممكن ترتيب السور بشكلٍ عام في أزواج، ومن الممكن تقسيم القرآن إلى سبع مجموعات من السور، يمثل المكي والمدني في كلٍّ منها مجموعة متميزة.

لقد نبهتُ على بعض أوجه القصور في مقاربة إصلاحي في غير هذا الموضع[١]. **أولًا**: بعض السور لا تتناسب مع نمط الأزواج. **ثانيًا**: معايير ترتيب السور في سبع مجموعات لا تفسّر دائمًا بشكلٍ مقنع لماذا تنتمي سورة ما إلى مجموعة معينة بدلًا من أخرى. **وأخيرًا**: فإنّ الأطروحة القائلة بأن كلّ مجموعة من المجموعات السبع معادٌ إنتاجها بطريقة أو بأخرى من تجربة الوحي المنزل على النبي محمد =لا تتفق مع محتوى السورة نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن إصلاحي في دفاعه يرى أن إسهامه ليس أكثر من خطوة أوّلية، مما يوضح أنه لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعيّن القيام به للتعامل مع المشاكل التي لم تُحَلّ بعد. ليست نظرية النظم بعيدة كلّ البعد عن نظريات حنفي وفضل الرحمن عن التفسير الموضوعي (التي ناقشتها أيضًا في نظرات فلسفية)، حيث إن جميعها ترمي إلى مقاربة «عرضية» للقرآن تبدأ بمهاجمة «المنهج الذري»

(١) Campanini, The Qur'an.

للمفسرين الذي منعهم من فهم الوحدة الأساسية للقرآن. لا يمكن التعامل مع الآيات أو المفاهيم بمعزلٍ بعضها عن بعض، بل باتباع منهج موضوعي مستقلّ عن وقت نزولها؛ ذلك المنهج الذي يؤكد على معنى القرآن ككلٍّ مترابط.

باتباع هذه المنهجية، وصل فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨)[١] إلى [أفكار] (لاهوتية/ عقدية) استثنائية. في كتابه: (المسائل الكبرى في القرآن) - وهو أهم كتبه- خصّص القسم الأول للموضوع المركزي للقرآن: الله، حيث يؤكّد فضل على ثلاث سمات رئيسة للألوهة:

١- وجود الله ضرورة عملية بحتة، ويقول في ذلك[٢]:

«القرآن وثيقة موجّهة للإنسان. في الواقع، يتحدّث القرآن عن نفسه بأنه: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وغيرها من الآيات الكثيرة في المعنى نفسه. ومع ذلك، فإن (الله) -الاسم الذي لا يطلق على غير الإله- تكرّر أكثر من ٢٥٠٠ مرة في القرآن (دون الأخذ في الحسبان أسماء الربّ والملك والرحمن والرحيم،

(١) فضل الرحمن مالك مفكر باكستاني، وُلِد في سبتمبر ١٩١٩م، في مقاطعة حزرة الباكستان (وإن كان ميلاده سابقًا على التقسيم)، لوالدٍ كان من علماء مدرسة (ديوبند) في شمال الهند، في عام ١٩٤٣م حصل على الماجستير من جامعة (بنجاب) بلاهور، ثم سافر بعدها إلى إنجلترا ليحصل على شهادة الدكتوراه في فلسفة ابن سينا من جامعة أوكسفورد، وتلَتْ هذه الفترة فترةُ تدريس للفلسفة في جامعة دوهام بإنجلترا، وللمزيد انظر: https://tafsir.net/article/5140/ (المترجم).

(٢) Rahman, Major Themes, p. 1.

والتي -على الرغم من أنها تشير إلى الصفات- فإنها مع ذلك لا تحتاج إلى جوهر). ومع ذلك، فإنّ القرآن ليس كتابًا عن الله وطبيعته، بل عن وجوده؛ وهو ضرورة عملية بامتياز، فاللهُ هو خالق ومدبر الكون والإنسان، والأهم من ذلك أنه هو الذي يهدي الإنسان وهو الذي سيحاسبه».

هذا الافتراض مصور في مطلع كتابه كالتالي: دراسة القرآن ليست دراسة لله (وفي أحسن الأحوال، ليست إلا دراسة لأفعاله) بل دراسةٌ للإنسان[١]. إذن: وجود الله ضرورة عملية من حيث تعلّقه بالأحكام الأخلاقية والكونية.

٢- ومن هنا، فمن الواضح لماذا لا يمكن (البرهنة) على الله. فحدوث العالم يقودنا إلى وجود الله، وهو دليل كلاسيكي على وجود الله في اللاهوت (الممكن/ الحادث يفتقر إلى فاعلٍ/ سبب ضروري؛ هذا السبب الضروري هو الله)؛ لكن يقول فضل الرحمن[٢]:

«لا يمكن التفكير في أفراد المحدثات دون ملاحظة ما يعتمد وجودها عليه؛ على الرغم من أنه من الممكن أن ينغمس الفرد في المحدثات لدرجة تمنعه من ملاحظة مُوجِدها. مرة أخرى: قد يكون الطفل منخرطًا جدًّا في ألعابه

(١) وهي محاولة لا تختلف كثيرًا عن محاولة حسن حنفي في العثور على جذور اللاهوت في الأنثروبولوجيا (انظر: Théologie ou anthropologie?)، وهو ما سأناقشه فيما يأتي.

(٢) Rahman, Major Themes, p. 3.

لدرجة أنه لا يهمه أن يعرف ما وراءها. ولكن -وفقًا للقرآن- بمجرد أن تفكر في مبدأ (ومآل) الطبيعة فيجب أن (تعثر على الله). هذا ليس دليلًا/ استدلالًا على وجود الله؛ لأنه -حسب القرآن- إذا لم تتمكن من (العثور) على الله ، فلن تتمكن من (البرهنة) عليه أبدًا. ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنۡهَا جَآئِرٞۚ وَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]».

إنّ العثور على الله هو مسار فكري وروحي: بمجرد أن (تجد) الله، فإن ذلك (يثبته) داخلك. في الميتافيزيقا الإسلامية، الله هو الموجود الأول، وذاته تطابق الوجود (وهي فكرة تشاركها الفارابي، وابن سينا، والغزالي أيضًا). والجذر اللفظي [و-ج-د] يدلّ على (الوجود) وفي نفس الوقت يدلّ على (العثور على الشيء). لذلك، فإنّ إدراك وجود الله يعني (العثور عليه)؛ الله هو الهدف من وراء الاستكشاف القصدي (الفينومينولوجي).

٣- الإله الذي (عثرنا) عليه هو الذي يضمن وجود الواقع، كتب فضل الرحمن[١]:

«الله هو الوِجهة التي تجعل الوجهات الأخرى ممكنة؛ إنه واهب المعنى والحياة لكلّ شيء. إنه محيط بكلّ شيء، وهو -وفقط هو- لا نهائي بكلّ ما

(١) Rahman, Major Themes, p. 4.

تحمله الكلمة من معنى؛ إنّ كل شيء آخر يحمل في جوهره سِمَته المميزة له: المحدودية والفناء والافتقار ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]».

يستمد الكون ديمومته من ديمومة الله؛ فمن خلال الكون «نرى» (نعثر على) الله؛ الله هو «معنى» الكون، هو «المنطق» الذي يفسّر نظام العالم. وبهذا المعنى، فإن وجوده ضرورة «عملية» كما ذكرنا سابقًا.

في النهاية، الله هو كائن (مجرد/ ذهني/ تصوري)، وهو الغاية والوجهة التي يقصدها الإنسان بسعيه[1]. ليس كيانًا وجوديًّا، بل هو فكرة فينومينولوجية. هذا النوع من المعرفة ينتمي للحقل الظاهراتي؛ لأنه على الرغم من أن جوهر الله الحقيقي أبعد بكثير من قدرة الإنسان على فهمه وتصوّره، فإنّ الله يُعرف من خلال عملية تصورية مجرّدة. في هذه التجربة الذهنية، فإنّ الخبرة الحيّة الواعية (Erlebnis [التجربة بالألمانية] بمصطلحات هوسرل) تدرك معنى الفكرة الفينومينولوجية، التي ليست «واقعية» من الناحية الوجودية، ولكنها بلا شك واضحة تمامًا وتمثّل مرجعية متعالية. تقود هذه التجربة الإنسان للعثور على الله، ليس باعتباره «حقيقة وجوديّة» بل باعتباره «معنى» العالم؛ لذلك، لا

(١) الفكرة نفسها قرّرها حسن حنفي.

يمكن لله أن يُقَوْلَب في قالب ماديّ أو جسدي، بل يظلّ هو الغاية من وراء كلّ رغبة وسعي[١].

من ناحية أخرى، وكنتيجة لكون الله متعاليًا، فإنّ القرآن في تفسير فضل الرحمن هو كتاب «سياسي» يهدف إلى تقويم الممارسة والعمل الأخلاقي. ومن هنا «فلا شكّ في أن الهدف الأساسي للقرآن هو إقامة نظام اجتماعي قابل للتطبيق على الأرض يكون عادلًا وأخلاقيًا»[٢] نتيجة لذلك[٣]:

«يتألّف المجتمع المسلم من أيديولوجيته -الإسلام- التي تهدف إلى (فعل الخير ومنع الشر) نرى ذلك في آيات، مثل: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠]، و﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، تلك القاعدة التي تندرج تحتها عامة الأوامر والنواهي الجزئية، والتي تمثّل في الواقع البُعد الاجتماعي للتقوى.

---

(١) See Husserl's Die Krisis der europaischen Wissenschaften.

(٢) Rahman, Major Themes, p. 37.

(٣) Rahman, Major Themes, p. 43.

ولمتابعة أعمالهم الجماعيّة وتوجيهاتهم، يطلب القرآن من المسلمين تأسيس الشورى، حيث يمكن التعبير عن إرادة الشعب عن طريق التمثيل. كانت الشورى مؤسّسة عربية ديمقراطية قبل الإسلام وقد أكّدها القرآن: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ﴾ [الشورى: ٣٨].

هذه النتيجة العملية للاهوت شائعة في ما يسمى الاتجاه التحرّري في اللاهوت الإسلامي، بداية من عليّ شريعتي (١٩٣٣-١٩٧٧) إلى حسن حنفي (مواليد ١٩٣٥)[١]، كما توفّر مسارًا مباشرًا نحو الديمقراطية.

ما نوع الاستنتاج الذي يمكننا استخلاصه من المناقشة السابقة؟ يستخدم فضل الرحمن العقل استخدامًا نقديًّا من أجل وضع تصور لفكرة الله. ورغم أن الموضوعات القرآنية الأخرى التي تناولها في كتابه: (الإنسان كفرد، الإنسان في المجتمع، العالَم، النبوّة، الإيمان بالآخرة، الخير والشر) غالبًا ما يكون الله حاضرًا فيها، إلا أنّ الله لم يعد محور التأمّل؛ ولم يعد اللاهوت هو مركز البحث. في الواقع، كما يقول فضل الرحمن «إن هدف القرآن هو الإنسان وليس الله»[٢]. هذا لا يعني أن الله غائب أو ليس له دور؛ بدون الله لن يكون

(١) See Campanini, Islam e politica, pp. 248–263.

(٢) Rahman, Major Themes, p. 3.

هناك نظام للعالم، ولن تكون هناك عقلانية في الطبيعة، ولا عدل لينفذ في المجتمع.

هناك نموذج يمكن وضعه من أجل وضع إطار عمل للتفسير يمكن للمرء من خلاله الربط بين المناهج المختلفة، يمكن العثور على هذا النموذج في نظرية هيجل (فينومينولوجيا الروح). يؤدي تطوّر الروح في كتابه: (فينومينولوجيا الروح) إلى الوعي الذاتي الذي يكتسبه الواقع البشري -في بُعده التاريخي/ التاريخاني- من نفسه. من ناحية أخرى، يشعر الشخص بالرغبة القوية في أن يُعْتَرَفَ به كفاعل مستقلّ من قِبل فاعلين آخرين واعين بذاتهم[١]. من الواضح أن هذا هو أساس وأصل البَيْن ذاتية.

اقترح هيجل -مثل فضل الرحمن- أن فكرة الإله فكرة ديناميكية/ عملية؛ ولا يتّسع المقام هنا لتقديم دراسة شاملة وعميقة لفكر هيجل الديني، ربما يكفي اقتباس المقطع الآتي[٢]:

«اللاهوت المسيحي يتصوّر الله (أي الحقيقة) كعقل [Geist=روح] ولا يعتبر هذا العقل شيئًا ساكنًا، يقبع هامدًا في تماثل فارغ، بل يتصوّره على أنه شيء

(١) See Pinkard, Hegel's Phenomenology, Italian translation La fenomenologia di Hegel, pp. 85–87.

(٢) موسوعة العلوم الفلسفية، هيجل، فلسفة العقل، ص١٢. من الواضح أن الترجمة الإنجليزية للفظ geist الألماني بـ(العقل mind) هي ترجمة مضللة للغاية.

حاضر بالضرورة في عملية تمييز نفسه عن نفسه، وفي ذلك يفرض آخرَه، والذي يصل إلى نفسه فقط من خلال هذا الآخر، وذلك بالتغلب عليه بشكلٍ إيجابي، وليس بالتخلي عنه. إنّ اللاهوت، كما نعلم، يعبر عن هذه العملية بطريقة تمثيلية استعارية يكون فيها الله هو الأب (هذا الكائن الكلي البسيط، الذي يضم الوجود داخله)، الذي يتخلى عن وحدته ويخلق الطبيعة (الذات الخارجية، أي: جعل الوجود خارج نفسه)، ثم يتخذ ابنًا (الذي يعدّ آخرًا لنفس الإله)، ولكن بحبه اللامتناهي يرى نفسه في هذا الآخر، ويتعرف على صورته فيه، ويعود إلى الاتحاد مع نفسه؛ هذه الوحدة لم تعد مجردة ومباشرة، بل وحدة ملموسة يتخلّلها الاختلاف؛ إنه الروح القدس الذي فاض من الأب ومن الابن، ووصل إلى كمال تحققه وواقعيته في المجتمع المسيحي»[(١)].

(١) لا تخلو عبارات هيجل من غموض، وباختصار: ما يؤكّده هيجل أنَّ الفلسفة موضوعها هو الله بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية: المطلق، المثال، الوجود. وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين، والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة، فأصبح الله عند هيجل هو التصوّر في المنطق، وإذا تحوّل داخل النفس أصبح الفكرة Idea، وإذا تجسّد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومينولوجيا الدين؛ أي: تتبُّع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. إذًا الفلسفة والدين عند هيجل موضوعهما واحد هو الحقيقة الأبدية، وهي الله. انظر: حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج٢، ص١٨٢. (المترجم).

يؤكّد هيجل -نظرًا لكونه مسيحيًّا- على الثالوث الإلهي؛ في حين المفكر المسلم مثل فضل الرحمن يفضّل التأكيد على فاعلية الله؛ لأن كنه ذات الله لا يمكن معرفته[١]:

«إننا نرى سيادة الله وقدرته من خلال الخلق... تتجسّد عظمة وقدرة الله وقيوميته في المقام الأول من خلال مجموعة كاملة من مظاهر الرحمة: الوجود والخليقة، ورعاية هذا الخلق، وهدايتهم إلى ما قُدِّر لهم، وأخيرًا من خلال (عودة) المخلوقات التي ترغب بصدق في التصالح مع مصدر وجودها وحياتها وهدايتها».

هذا التقاطع والتداخل بين الظاهراتية و(المثالية) ينتج لاهوتًا مثيرًا للاهتمام، وآثاره جديرة بالفحص والتحليل.

وبناءً على هذه الحجّة، أزعم أنّ المقاربة الموضوعية[٢] للقرآن تركّز بشكلٍ كبيرٍ على معيار التحليل الداخلي للنصّ. كما قدّم حسن حنفي أيضًا تمييزًا بين التفسيرات الطوليّة (الجزئية) والعرضية للقرآن التي تشابه التفسير الموضوعي. تنظر التفسيرات الطولية إلى الانتشار والتنوّع الموضوعي للقرآن

(١) Rahman, Major Themes, pp. 6–7.

(٢) تترجم أحيانًا (المواضيعية) والصحيح أن النسبة من الناحية الصرفية تكون للاسم المفرد (موضوع) وليس للجمع (مواضيع). (المترجم).

على أنه سلسلة متوالية ومترابطة، وفقًا للتطوّر الزمني المنتظم. من ناحية أخرى، تسمح التفسيرات العرضية بضم (الحقائق) القرآنية بعضها لبعض بناءً على تزامنها وتواجدها جنبًا إلى جنب، مع تغيّر تفسيرها في نفس الوقت. أهم جوانب هذه النظرة هو أنه لا يمكن فهم الكلّ إلّا من خلال البدء من الجزئيات، وفي نفس الوقت، فإنّ الجزئيات لا تكتسب معناها إلا في ضوء تعلّقها بالكلّ[١].

أودّ أن أقترح تطبيق هذه المقاربة. خذ على سبيل المثال لفظة (حقّ)؛ ورَد هذا اللفظ أكثر من ٢٠٠ مرّة في القرآن، ويعني -أولًا وقبل كلّ شيء- ما هو صائب أو حقيقي في نفس الأمر، في مقابل الهوى الشخصي أو الباطل واللغو[٢]. يساعدنا الاستخدام المتنوّع لهذه الكلمة على فهم كيفية عرض القرآن حقيقة الله الوجودية، من ناحية، وعصمة الوحي وما حواه من حقائق من ناحية أخرى.

المعنيان اللذان يدلّ عليهما لفظ (الحقّ) في نفس الوقت (الصواب) و(ما هو حقيقي وواقع وموجود في نفس الأمر)، يمكن أن تستمد مباشرة من القرآن. أولًا: تشير العديد من الآيات إلى أن الله هو الحق (على سبيل المثال: ﴿ فَذَٰلِكُمُ

(١) Hanafi, Method of Thematic Interpretation.

(٢) أعتمد هنا بشكلٍ كبيرٍ على أبي حامد الغزالي في كتابه: (المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين).

﴿ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الحج: ٦٢]، ﴿وَيَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥])، وهذا يعني أن اللهَ هو الحقّ المطلق بأشمل وأوسع المعاني التي يدلّ عليها هذا اللفظ؛ وإذا كان الله هو كلّ ما في الوجود، فيجب أن يكون وجوده هو نفسه: والتعبير العربي عن هذه الفكرة هو أن الله «هو هو» («الله هو الله» أو «الله هو نفسه») كما هو الحال آخر سورة القلم، حيث تكون الحقيقة الألوهية جامعة ومؤلفة من الأسماء الحسنى. إنها الهوية الإلهية في اللغة الفلسفية والصوفية، وإلّا فإننا نرى في الكتاب المقدّس «أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ»[(١)]. بعد تقرير أن (الحقّ هو ضد الباطل)، يقول الشافعي المتكلّم الكبير أبو حامد الغزالي أن اللهَ هو الحقّ لأنه: «هو الموجود الحقيقي بذاته، الذي منه يأخذ كلّ حقّ حقيقته»[(٢)]. هذا هو السبب في أن القرآن ينصّ على أن: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨][(٣)]، ويمكن استخدام الآية لدعم ما يسمى بنظرية (وحدة الوجود)، أيْ إنه ما في الوجود

(١) هذه هي الترجمة العربية الشائعة للعبارة العبرية، وتعني كما في الترجمات والتفسيرات المسيحية «أكون ما أكون»، وأثبتُّها لشهرتها -على غرابتها وقربها من الأصل العبري- والعبارة -حسب الكتاب المقدّس في سفر الخروج الإصحاح الثالث العدد ١٤- جاءت في سياق تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام. (المترجم).

(٢) المقصد الأسنى، الغزالي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٩، ٢٠١٨، ص٢٤٨. (المترجم).

(٣) يؤكد أبو حامد الغزالي بقوّة على المعنى الأنطولوجي/ الوجودي لهذه الآية في مشكاة الأنوار.

سوى الله، مما يعني أن جميع المخلوقات خالية من أيّ حقيقة وجودية إذا ما قورنت بالله. ومع ذلك، يجادل الغزالي بأن الأشياء لها حقيقة وجودية، وليست مجرد ظواهر[(١)]، ويمكن اقتباس آيات أخرى لدعم هذا الرأي كما سنرى أدناه.

تعرض الآيات ٣٢-٣٦ من سورة يونس أربعة معانٍ على الأقلّ للحقّ: ١- الحق كاسم من أسماء الله الحسنى. ٢- الحق كمرادف (للخير) في مقابل (الشر). ٣- الحق كغاية وهدف من حياة الإنسان: أيْ إن الله يهدي إلى الحقّ. ٤- الحق من وجهة النظر الإبستمولوجية كتأكيد على المعرفة المطلقة في مقابلٍ من الرأي الشخصي (الظنّ)؛ إذْ إن الهوى والوهم الشخصي هو ما جعل الجهال: ﴿يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ﴾ [آل عمران: ١٥٤]. في مواجهة خطر الضلال، يشير القرآن إلى أنّ: ﴿ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ﴾ [البقرة: ١٤٤]؛ والقرآن هو كلام الله بحيث يمكن للجميع أن يجدوا في حقيقته الهداية والطريق الصحيح. علاوة على ذلك، تعرِض عدّة آيات ما هو (حقّ) في مقابل ما هو (باطل) وكاذب؛ على سبيل المثال: ﴿بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞ﴾[الأنبياء ١٨]؛ أو ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ

(١) تأسّست المنظومة الفلسفة لنظرية وحدة الوجود على يد محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨/ ١٢٤٠)، ولكن في حين دفع ابن عربي مذهب وحدة الوجود إلى نهايته، كان الغزالي حريصًا جدًّا على الحفاظ على تفرد الله الأنطولوجي.

وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ كُلٌّ يَجۡرِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى وَأَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ﴾ [لقمان: ٢٩، ٣٠]؛ كما تؤكد الآية التالية على حقيقة أن الله لم يخلق العالم عبثًا: ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [الدخان: ٣٨، ٣٩]. إنّ الكون حقيقي، وحقيقي تمامًا، وعلى الرغم من أن الله يمكنه تغييره أو تدميره وقتما يشاء، إلا أن العالم عقلاني ومتّسق.

يمكن استدعاء هذه الآيات لدعم وجهة نظر فلسفية مختلفة فيما يتعلق بوحدة الوجود. ومع ذلك، فإنّ التقابل بين الحقّ والباطل واضح أيضًا في كتابات الغزالي، حيث يجادل بأنّ الجوهر الإلهي ضروري لأنه حقّ «الواجب بالذات هو الحقّ المطلق»، حيث يكون العالم (عدمًا) بالنسبة إليه. في (تفسير الجلالين) المشهور، (الحقّ) في آية لقمان هو (الثابت)، في المقابل، فإن (الباطل) الذي يعبده الكافرون ويتّبعونه بدلًا من الله يُفسَّر بـ(الزائل). وبناءً عليه، ففي آية: ﴿ قُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَمَا يُبۡدِئُ ٱلۡبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ﴾ [سبأ: ٤٩]، نرى من ناحية: الله، الخالق، وصدق كلمته لا يمكن لأحد الشكّ فيها؛ ومن ناحية أخرى، هناك المخلوقات -التي هي فقط انعكاس لحقيقة الله- وهي ذاتية جزئية زائلة. لذلك في تفسير الجلالين، وفي الأطروحات اللاهوتية المشابهة، فإنّ هناك تأكيدًا واضحًا في الكتاب الكريم على المقابلة بين الوجود الأزلي الأبدي للإله وبين وجود العالم الحادث الممكن.

إذا اعتبرنا نظرية (الكشف)، فإنّنا سنرى أنّ القرآن يصف الحقيقة على أنها شيء معطى ومؤكّد؛ فاللهُ هو الذي جعل العالم واضحًا لمن يعيشون فيه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [إبراهيم: ١٩]، فكيف لنا أن نشكّ في ذلك؟ إنّ القرآن الذي يرتّله المؤمنون كلّ يوم يرمز إلى المساحة اللغوية التي يتبدّى فيها وضوح هذا العالم. وبالتالي، فإنّ الأنبياء ليسوا حاملين لأيّة أسرار، وهذا يمثّل اختلافًا جوهريًّا عن المسيحية؛ فقط الله هو الذي ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، والأنبياء يبلّغون ويفسّرون آيات الله فقط. لذا، بعد أن فسّر النبي يوسف رؤيا فرعون، قال: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، وقال: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ٩٦، ١٠٠]. إنّ الله هو الحقّ، وهو يُظْهِر هذه الحقيقة سواء في وحيه أو في العالم الذي خلقه.

يوضح هذا المثال الروابط المتداخلة بين اللفظي والخارجي والبنيوي، وبين النسيج المفاهيمي الداخلي للكتاب، أي: نسيجه اللفظي والمفاهيمي الصارم، ويقودنا ذلك إلى المزيد من التحقيقات المنهجية العامة. إنّ المسألة المطروحة للنقاش هنا هي ما إذا كان القرآن يمكن اعتباره بنية يكون التفسير

(١) هكذا في الأصل، والآية الأولى على لسان يعقوب عليه السلام. (المترجم).

امتدادًا لها. إنّ القرآن كنصّ له شكله الخاصّ الناتج عن البنيات غير الشخصية التي يجب اعتبارها فيما يتعلّق بمراد مُنْزِله: أي الله. تكمن المشكلة في أن النصّ قد اكتسب سمة موضوعية بمرور الوقت، حتى بَدَا أنه استقل عن مراد مَن تكلم به (يمكننا أن نقول بمصطلحات رونالد بارت أن المؤلف قد «مات»)، حيث يفسّره قراؤه في ضوء ظرفهم الاجتماعي الخاصّ، وبما يتلاءم مع أهدافهم العملية والفقهية، ولكن هذه الأهداف -البشرية بالكامل- ربما لا تكون هي التي قصدها الله من كتابه؛ يخبرنا القرآن نفسه: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ [غافر: ٨٣]، مما يعني أن التفسير (الذاتي) قد لا يتوافق مع الحقّ الإلهي[(١)].

(١) يقول ابن عطية في بيان الأقوال في الآية: «الضمير في: ﴿جَآءَتۡهُمۡ﴾ عائد على الأمم المذكورين الذين جُعلوا مثلًا وعبرة. واختلف المفسرون في الضمير في: ﴿فَرِحُواْ﴾ على من يعود، فقال مجاهد وغيره: هو عائد على الأمم المذكورين، أي: بما عندهم من العلم في ظنّهم ومعتقدهم من أنهم لا يُبعثون ولا يُحاسبون. قال ابن زيد: واغترُّوا بعلمهم في الدنيا والمعايش، وظنوا أنه لا آخرة ففرحوا، وهذا كقوله تعالى: ﴿يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الروم: ٧]، وقالت فرقة: الضمير في: ﴿فَرِحُواْ﴾ عائد على الرسل، وفي هذا التأويل حذف، وتقديره: ﴿فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ كذّبوهم، ففرح الرسل بما عندهم من العلم بالله والثقة به، وبأنه سينصرهم». تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤/ ٥٧١-٥٧٢). وما يظهر من استخدام كامبانيني للآية أنه أقرب للإسقاط منه للتفسير، حيث يجعل الآية وكأنها تشير لتأثير سياق تلقي القرآن بصورة كبيرة على متلقيه حتى ليحجب البنية الخاصة، وجدير بالذكر هنا أن هذه النظرة للتأثير الكبير لسياق التلقي تعرّضت لانتقادات بعض =

لقد ضاعف النشاطُ المستقلّ للبشر وحريتهم في الحكم معانيَ النصّ؛ ويتضح ذلك من خلال الطرق المختلفة والمتنوّعة للغاية التي قدّمها المفسّرون للنصّ في الماضي والحاضر.

بعضهم يقرأ القرآن كنصّ روحي فقط، وبعضهم يقرؤه كنصّ سياسي، وبعضهم يشدّد ويؤكّد على فرادته وعدم إمكان الإتيان بمثله، وبعضهم ينكر هذه السمة، وبعضهم يؤكّد على معياريته، وبعضهم ينكر كونه معيارًا للحقيقة. علاوة على ذلك، كثيرًا ما يدّعي الناس امتلاك الحقيقة الفريدة، ولكن النتيجة الحتمية لهذه الادعاءات هي أنّ الحقيقة الفريدة أصبحت متعدّدة؛ وكلّ من يدّعي امتلاك الحقيقة الفريدة يرمي الآخرين بأنهم غير مؤمنين، مما يؤجّج الصراع والتناحر.

=

الباحثين الغربيين في دراسات النصوص المعاصرة، حيث أوضح إيكو مثلًا بأفكاره حول النصّ والمؤلف والقارئ، وعبر مصطلحاته التي افترضها، مثل المؤلف النموذجي والقارئ النموذجي والمؤلف التجريبي وغيرها، أن عملية القراءة تخضع لبنية النصّ المقروء بسبب الإستراتيجيات النصيّة داخل نسيج النصّ، والتي تعتبر شرطًا ضروريًّا من أجل تحقيق (التعاضد النصي)، و(اقتصادية التأويل)، أمّا غياب بنية النصّ تمامًا عن تشكيل الفهم، فلا تحدث إلا في حالة الإسقاط أو ما يسميه إيكو باستعمال النصّ؛ وللمفارقة، فهذا ما قام به كامباني هنا. للتوسّع انظر: القارئ في الحكاية، إمبرتو إيكو، ترجمة: أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص٧٧، ٧٨، ٧٩. (قسم الترجمات).

اقترح حسن حنفي أن نترجم اللاهوت إلى الأنثروبولوجيا[١]. علينا أن ننشر ونتبع منهجية تعليق الحكم/ الإبوخية: الله موجود، لكنه بعيد عن متناول أيدينا؛ الله موجود، لكن النصّ يعمل داخل المجال البشري. من ناحية أخرى اقترح نصر أبو زيد مؤخرًا أننا يجب أن نتجاوز فكرة أن القرآن نصّ إلى اعتباره مجموعة من الخطابات؛ فالقرآن هو حوار بين الله والبشر، ويتيح لقرّائه خيارات عديدة، ومن ثم فإن الانفتاح على المناقشة والتواصل قد يجيب على جميع الأسئلة التي تطرحها السياقات التاريخية[٢].

نرى هنا مسألة التماسك -التي هي هنا أكثر من مجرد (نظم)، ومختلفة عن الظهور (الذاتي) للنصّ- تبرز مرة أخرى. إنّ مقاربة فارين، التي تُظهر تناظر النصّ (خاصّة في السور التي تتجاوز أجزاءً مثل البقرة)، مفيدة هنا بشكلٍ كبيرٍ، حيث تضع محتويات السورة المتنوّعة في إطار متماسك من الناحية الصورية على الأقلّ. ولكن علينا أن نخطو خطوة أخرى في الاتجاه الفلسفي؛ أولًا وقبل كلّ شيء يتعيّن شرح ما أعنيه بـ(البنية). بشكلٍ عام، يمكن تمييز أربعة جوانب من البنية الفلسفية (المستوحاة بوضوح من «البنيوية»):

---

(١) Hanafī, Théologie ou Anthropologie?

(٢) للمزيد من التحليل الأوليّ انظر: نصر حامد أبو زيد، إعادة التفكير في القرآن: Rethinking the Qur'an . لسوء الحظ، فإن الوفاة المفاجئة للمؤلف في عام ٢٠١٠ لم تسمح له بتطوير هذا النموذج المثير للاهتمام.

١- تطوير نظام لغوي تزامني (و/ أو بشري)[١].

٢- يجب أن يتميّز هذا النظام بالعلاقات الداخلية بين العناصر المكونة له[٢].

٣- هذا النظام يجب أن يكون مجهول المصدر، بحيث لا يمكن الإشارة إلى (من) أنتجه[٣].

٤- يخضع أيّ نظام (لغة) لمنطقه وقواعده الخاصّة.

إذن، علينا أن نفهم التفسير البنيوي وفقًا لذلك. من وجهة نظر جان بياجيه، فإنّ البنية عبارة عن مجموعة معقّدة من التحوّلات التي تحدث داخل النظام، ولكن دون تجاوز حدوده ودون الاستمداد من العناصر الخارجية والداخلية.

---

(١) تنصّ البنيوية على أنه: إذا كان علينا أن نفهم وندرك نظامًا لغويًّا أو أيَّ نظام بشري بشكلٍ عام (حتى لو كان قبيلةً أو مجتمعًا صغيرًا)، فيجب أن نتعامل معه بشكل تزامني، وهذا يعني أن لا نُولِي اهتمامًا كبيرًا (أو لا نولي اهتمامًا على الإطلاق) إلى التغيرات التي يمرّ بها عبر الزمن، إنها فكرة تتماشى مع المقاربة العرضية أكثر من الطولية للقرآن التي ناقشتها في ضوء أطروحات فضل الرحمن وحسن حنفي.

(٢) في البنيوية، يجب أن تكون العناصر المتنوعة للنظام متشابكة تمامًا وتشكّل نسيجًا مترابطًا بحيث لا يمكن لجزئيةٍ أن تنحلّ من الكلّ.

(٣) كما قلت أعلاه، فالقرآن -بمعنى ما- كتاب لم يَعُد بإمكان الله -مؤلفه- تعديله؛ لأن الوحي قد اكتمل، ومن هنا يمكننا أن نقول بوجهٍ ما -من وجهة نظر البنيوية- إن المؤلف (ميت) بمعنى أن النظام ليس له منتج؛ فهو يوجد مستقلًّا، كما كان، متجاوزًا الزمان والمكان.

من وجهة النظر هذه، فإنّ التمييز البنيوي بين الطابع التزامني والتتابعي للغة له أهمية كبيرة؛ التزامنية (السانكرونية) هي تعايش وتزامن الحقائق اللغوية جنبًا إلى جنب؛ في حين ينطوي البُعد التتابعي (الدياكروني) على تغيُّر القيم والمعاني اللغوية من مرحلة تاريخية إلى أخرى[١].

الآن، القرآن هو تزامني وتتابعي في نفس الوقت؛ تزامني بقدر ما هو حقيقة لغوية صلبة و(مغلقة)، لكنه أيضًا ذو طابع تتابعي؛ فمن ناحية لأنه نزل في حقبة محدّدة من الزمن، ومن جهة أخرى لأن الوحي كان يتبع خطى حياة النبي

(١) لإيضاح ما يعنيه المؤلف هنا يمكننا أن نشير إلى شيء من اللّسانيات البنيوية، وهي منهج عام يحلّل أيّ نصّ لغوي باعتباره بنيةً أو هيكلًا، بطريقة مستقلّة وبعيدة عن أيّة ملابسات أو ظروف خارجية، وباعتبار أن وحداته متشابكة ومترابطة فيما بينها ترابطًا شديدًا، وهذا يعني «دراسة اللّغة في ذاتها ومن أجل ذاتها» على حدّ تعبير دي سوسير؛ وكان مما قدّمه دي سوسير التمييز بين الطابع التزامني والتتابعي؛ حيث يرى أنّ دراسة نظام اللّغة إمّا أن يكون تزامنيًّا أو تتابعيًّا. فالتزامني هو دراسة اللّغة على اعتبار أنّها نظام يؤدّي وظيفته في فترة معينة من الزمن دون العودة إلى تاريخها؛ وفي المقابل، فإنّ الدراسة التتابعية للّغة تعني دراسة التغيرات التي تطرأ عليها تاريخيًّا، أي: وصف المراحل التطورية التي مرّت بها. فمثلًا: يمكنك دراسة اللّغة العربية القديمة في العصر الجاهلي في شبه الجزيرة العربية، هنا أنت تعتمد على نهج التزامن بما أنّك تقيّد دراستك بفترة معينة من الزمن. لكن إن كنت تبحث عن تطوّر اللّغة العربية واستخداماتها من العصر الجاهلي إلى العصر المعاصر، يمكن أن نطلق على دراستك (دراسة تتابعية) أو اللّسانيات التاريخية. وقد رفض دي سوسير المنظور التتابعي؛ لأنّه يرى أنّ معرفة تاريخ الكلمة لن يفيد في تحديد معناها الحالي. للمزيد انظر: اللّغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب. (المترجم).

محمد. يغطي حقل أسباب النزول السمة التتابعية؛ في حين أن القرآن المجموع في مصحف غير قابل للتغيير هو بحدّ ذاته تأكيدٌ على السمة التزامنية. لذلك، فالقرآن -من حيث إنه مستقلّ الآن عن مُنْزِله (الله)- هو نظام للعلاقات اللغوية غير قابل للتغيّر، وتلك العلاقات لا تحمل مكوناتها في ذاتها، بل تكتسبها من اتصالها المتبادل، وهذه العلاقات يجب أن تصاغ قواعدها في إطارها اللغوي، ويجب أن تُفسَّر من داخلها. بهذا المعنى -بمصطلحات فرديناند دي سوسير- فالقرآن ليس (لسانًا) بل (لغة)[1]، وذلك يعني أنه نظام تحافظ أجزاؤه المكونة

(١) أكد دي سوسير على الفصل الحاد بين ثلاثة مصطلحات، هي: (الكلام language) و(اللسان parole) و(اللغة langue)، اللّغة هي كلّ ما يدخل في نطاق النشاط اللّغوي من اصطلاح أو إشارة أو رمز صوتي أو كتابي، والتي وضعتها مجموعة اجتماعية معيّنة لغرض الاتصال. وينظر إليها دي سوسير بطريقتين:

• إن كانت في صورة منظَّمة ذات قوانين ووجود اجتماعي، ففي هذه الحالة يطلق عليها اللسان، أي: لغة معيَّنة؛ كالعربية، والألمانية، والفرنسية، والإنجليزية.

• أمّا النشاط الفردي العضلي الصوتي الذي يقوم به الفرد، فيطلق عليه (الكلام).

إنّ اللّغة والكلام أسبقُ من اللسان من حيث نشأتهما، فهذا الأخير لا يستقرّ إلّا بعد مرور العديد من الأجيال، إلى جانب ذلك، يقول دي سوسير أنّه لا يمكن دراسة الكلام دراسة علمية لأنّه فردي، و«الفردي يقوم على عنصر الاختيار، وعنصر الاختيار لا يمكن التنبؤ به، وما لا يمكن التنبؤ به لا يمكن دراسته دراسة علمية»، نفس الشيء بالنسبة للغة لأنّها تخصّ الفرد والجماعة، ممّا يعني أنّها ليست وجودًا اجتماعيًّا خالصًا، في حين أنّه يمكن دراسة اللّسان دراسة علمية لأنّه موضوع يمكن ملاحظته وتصنيفه. انظر: محاضرات في اللّسانيات، خالد خليل هويدي ونعمة دهش الطائي، مكتب نور =

له على قيمتها المحدّدة من حيث تعلّقها بالمكونات الأخرى، ومن علاقتها بتاريخ النصّ، أي: تاريخ الوحي نفسه. الأُولى هي المقاربة التزامنية، والثانية هي المقاربة التتابعية.

يمكننا أن نكتشف الأساس الميتافيزيقي والأنطولوجي لهذا المنظور مرة أخرى في مذهب هيجل[١]:

«كلّ جزء من أجزاء الفلسفة هو (كلٌّ) فلسفي، أشبه بدائرة منغلقة على نفسها؛ ولكن في كلّ جزء من هذه الأجزاء، الفكرة الفلسفية حاضرة في عنصر أو بُعْد معيّن. الآن، كلّ دائرة -من حيث كونها كلية بحدّ ذاتها- تخترق تقييد عناصرها وتؤسّس مجالًا آخر؛ لذا يقدّم الكلّ نفسه كدائرة من الدوائر، كلّ [جزء] منها ضروري. وبالتالي، فإنّ النظام الذي يتكوّن من عناصره المميزة له يشكّل الفكرة بأكملها، والتي تتجلى بشكلٍ متساوٍ في كلّ واحدة من تلك الدوائر».

=

الحسن، بغداد، ٢٠١٥، https://www.alukah.net/literature_language/0/123194/ (المترجم).

(١) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, Introduction § 15.

بما أن الكلّ هو مجموع أجزائه، فإنّ القرآن هو نظام متعدّد المعاني، ويمكن النظر إليه من جهات متنوّعة؛ إنه مثل المدينة التي يمكن أن ندخلها من أبواب مختلفة؛ ومن أيّ باب دخلت فإنك تقطع طريقًا يؤدي بك في النهاية إلى المركز الذي تنتهي إليه كلّ الطرق: الله.

في نظرية هيجل، يمنحنا النظر إلى التاريخ على أنه عملية غائية نحو هدف محدد -أي: التفسير الكامل للروح المطلق- إمكانيةً لفهم العملية التاريخية كوحدة مترابطة. إنّ أفضل طريقة إبستمولوجية لإدراك وفهم التاريخ كوحدة هي وضع نظام تفكير بنيوي متكامل، قادر على وضع أيّ عنصر من التاريخ في مكانه الصحيح على خطّ التطوّر المستمر نحو وعي الروح، أي: إدراك العقلاني في الواقع. تذكر العبارة الشهيرة لهيجل: «العقلاني واقعي، والواقعي عقلاني». بلغ تطوّر فكرة الروح المطلق ذروته في الدّين، وخاصّة في المسيحية؛ وبالتالي، فإنّ نظرية العدل الإلهي هي تقنين للعقلانية. بالنسبة إلى هيجل: الله ليس إلّا مجاز المطلق (صيرورة العقلاني واقعيًّا) الذي يدرك نفسه، وبكلمات هيجل[(١)]:

«المطلق هو الروح؛ هذا هو غاية ما يمكن أن نعرف به المطلق. يمكننا القول: إنّ الغرض النهائي من أيّ تعليم وفلسفة كان الوصول إلى هذا التعريف

(١) Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften, Introduction § 15; Philosophie des Geistes, § 384. Teil,

وفهم معناه ومحتواه. إنّ الدافع وراء كلّ دينٍ وعلمٍ هو الوصول إلى هذا الهدف، وهذا الدافع هو الذي يفسّر [حركة] تاريخ العالم».

هذه النتيجة الميتافيزيقية ليست النتيجة الوحيدة، فهناك أيضًا نتيجة معرفية. الآن، أعتقد أننا قادرون على فهم لماذا اعتبار القرآن كبنية قد يقودنا إلى الخروج من فخّ إضفاء طابع الموضوعية وعزلة النصّ عن مؤلّفه. يجدر التأكيد بشكلٍ أدقّ على قضية المؤلف؛ ولأنه الوحي والرسالة الخاتمة -من وجهة نظر المسلمين- فإن القرآن هو كلام الله ورسالته النهائية =تلك الرسالة التي لم يَعُد الله نفسه قادرًا على تغييرها (حيث إنّ الوحي قد انقطع بالتأكيد)، لم يعد هناك إمكانية للنسخ -على سبيل المثال- واستبدال آية بأخرى خير منها أو مثلها. لقائلٍ أنْ يقول: إنّ في القرآن: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[المائدة: ٣]، وعليه فالوحي قد تمّ، ولا يحتاج الوحي بعد الآن إلى النسخ. ومع ذلك، لا يجب فهم (الإسلام) هنا -باستخدام تعبير مارشال هودجسون- على أنه «الإسلام كمدنية/ إمبراطورية»؛ لأن الإمبراطورية الإسلامية لم تكن موجودة بعد؛ والفقه الإسلامي الذي أسّسته العديد من المذاهب لم يكن موجودًا بعد؛ ولم يكن المجتمع الإسلامي قد وضع قواعده الخاصّة التي تشمل على سبيل المثال العلاقات بين الجنسين (من المعروف جيدًا -على سبيل المثال- أن الخليفة عمر بن الخطاب غيَّر عددًا من قرارات النبي محمد). لذلك، (الإسلام) في آية المائدة يعني ببساطة

(دين الفطرة) -التوحيد- الذي يولد عليه جميع البشر: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]، عندئذ يسقط هذا الاعتراض[١]. إذا كان النصّ -الوحي النهائي والرسالة الخاتمة- قد اكتسب سمة موضوعية لا يستطيع اللهُ تغييرها، فإنّ الله -نتيجةً لذلك- صامت، ومحبوس -إذا جاز هذا التعبير-[٢] وراء نهائية المصحف.

من ناحية أخرى، عندما اكتسب النصّ سمة الموضوعية بمرور الوقت، فسّره قراؤه في ضوء أغراضهم الاجتماعية والعملية والفقهية الخاصّة؛ هذه الأهداف -البشرية بالكامل- ربما لا تكون هي مراد الله من وحيه؛ لقد ضاعف النشاطُ المستقلّ للإنسان وحريتُه في الحكم معانيَ النصّ، انظر على سبيل المثال الحدود، مثل جلد الزناة أو قطع يد السارق؛ كانت هذه العقوبات صالحة وقت

(١) ليس بصحيح، وتفسير الإسلام هنا بأنه (الفطرة) أو الإسلام العام معارَضٌ ومنقوضٌ بسياق الآية، لأن دين الفطرة أو التوحيد كان تامًّا ومعروفًا قبل هذه الآية، فما معنى إكماله والنصّ على إكماله بـ﴿ٱلْيَوْمَ﴾؟ كما أن هذه الآية نزلت في حجة الوداع حسب ما ورد، أي: في آخر حياة النبي ﷺ، وقد استقرت الكثير من الشرائع، والأهم أن المجتمع الإسلامي (المدينة) كان له قواعده التي منها ما أقرته الشريعة وسكتت عنه ومنها ما بدّلته، فلا يصح القول أن عند نزول الآية لم يكن للمجتمع الإسلامي كثير من القواعد (خصوصًا التعامل بين الرجل والمرأة) التي جاءت لاحقة، وللمزيد راجع تفاسير هذه الآية والآثار الواردة فيها. (المترجم).

(٢) وهو لا يجوز قطعًا في حقّ الله سبحانه. (المترجم).

نزول القرآن، حيث استجاب الوحي لاحتياجات اللحظة التي نزل فيها، ففرض الالتزام الأخلاقي بمعاقبة السارق والزاني -وهو التزام يمكننا الاتفاق عليه اليوم أيضًا- ووضع عقوبات مقترحة مناسبة لعصر ومجتمع معيّن، هذه العقوبات التي تم تنفيذها تُعَدّ اليوم مثيرة للجدل، على الرغم من أن الالتزام الأخلاقي لا يزال معترفًا به.

بعد كلّ شيء، وفقًا لنصر أبو زيد، الوحي هو حوار بين الله والإنسانية، ولا يستطيع الله إلا أن يتكلم اللغة التي يمكن للبشرية أن تفهمها في أيّ عصر؛ لذلك يجب على المفسّرين أن يضعوا أنفسهم في موقع يسمح لهم بفهم مراد الله في مختلف السياقات التاريخية والعمل وفقًا لذلك، وبما يتناسب مع ظرفهم الزماني والمكاني. الإسلاميون الذين يحثوننا في الوقت الحاضر على تطبيق الحدود بحرفيّتها كما هو منصوص عليه في القرآن في المجتمع المعاصر يجعلون منطوق القرآن مستقلًّا عن مراد الله. من الضروري قراءة النصّ بروح مَن أنتجه، أي: قراءته كعملٍ إلهيّ -إذا جاز التعبير- ومحاولة التفوق على المؤلّف في فهم النصّ؛ وهذا في النهاية هو مقترح هرمنيوطيقا شلايرماخر[(١)].

بشكلٍ عامّ، لا يتماشى الاقتراح الحالي دائمًا مع الأساليب المتبعة مؤخرًا في تفسير القرآن. في مقدّمة كتاب سُها تاجي فاروقي المخصّص لدراسة

(١) See also Bori, L’interpretazione infinita.

محاولات عددٍ من المفكرين المسلمين في إعادة كتابة قواعد لتأسيس إطار جديد للتفسير، تؤكّد سعيها أن التفسير المعاصر -كما يتميّز عن التفسير الموضوعي أو الأدبي أو العلمي- «يقارن بين الحقائق الإسلامية المعاصرة وتصوّراتها للنظام القرآني الاجتماعي والسياسي، ويحثّ المسلمين على تحقيق ذلك هنا والآن»[١]. وبذلك، فإنّ تاجي فاروقي تؤكّد على حداثة المقاربة البنيوية الموضوعية. اقتبست من محمد الغزالي وإصلاحي، وقالت: «من الناحية المنهجية، يمكن للتفسير الموضوعي أن يتناغم ويتداخل (ولكن لا يمكن أن يتطابق) مع الممارسة الراسخة في اقتباس مقاطع من مكان آخر في القرآن لتفسير آية معيّنة، وذلك ضمن المبدأ الأساسي في تفسير القرآن بالقرآن...، علاوة على ذلك، يرتبط التفسير الموضوعي في بعض الأحيان ارتباطًا وثيقًا بفكرة معاملة السور القرآنية كوحدات مترابطة»[٢]، وهي فكرة يُزعم أن معظم المفسّرين يتشاركونها. كلّ هذا صحيح، لكن المقاربة الموضوعية الحديثة والمبتكرة حقًّا هي مقاربات فضل الرحمن وحسن حنفي، ولم تناقشا في كتاب تاجي فاروقي. إنّ المقاربة الموضوعية لفضل الرحمن وحسن حنفي لا تبحث ببساطة عن النَّظْم، بل عن معنى؛ حتى لقد يتساءل المرء ما إذا كان التفسير الموضوعي لمحمد الغزالي مبتكرًا حقًّا.

(١) Taji-Farouki, The Qur'an and its Readers, p. 25.

(٢) Taji-Farouki, The Qur'an and its Readers, pp. 20–21.

لقد ناقشتُ العلاقات المتداخلة القائمة بين بنية ولغة ومعنى النصّ المقدّس. سأطرح سؤالًا أخيرًا: هل الفلسفة مفيدة في تقديم أيّ أدلة حول كيفية فهم روح النصّ القرآني؟ هل نظرية النَّظْم مفيدة في ربط المفاهيم القرآنية داخل الكتاب؟ لقد حاولتُ أن أشير إلى العلاقة المتبادلة الواضحة الموجودة بين بنية النصّ المقدّس ولغته ومعناه؛ يجب تطبيق هذه المقاربة المنهجية بشكلٍ مُنظَّم في دراسة القرآن، وبهذه الطريقة يمكن أن يظهر القرآنولوجي الفلسفي: حيث يقوم على تأكيد إدموند هوسرل على الطابع القصدي لدى البشر في نظرتهم للأشياء. إنّ القصدية ضرورية لأن القرآنولوجي الفلسفي يجب أن يوجِّه معنى النصّ؛ وباتباع جادامير، فإنّ الهدف الأساسي ليس فقط تنشيط الدائرة بين المفسِّر والنصّ، بل أيضًا (إنتاج) المعنى.

إنني أدرك تمامًا أنّ الكثير من الناس سيعارضون المنهجية التفسيرية المقدّمة في هذه المقالة لأسباب عديدة وقوية؛ حيث تتجاوز المنهج التفسيري المعقول إلى نصّ مقدّس معيّن مثل القرآن؛ لأنّ التفسيرات هنا مؤقّتة فقط، ولأنها طريقة تقريبية وتفتقر إلى تعريف دقيق، كلّ هذا صحيح بالكامل، لكنني أعتقد أن القضية المطروحة والأهمّ هي روح القرآن؛ فمن المهم أنْ ندرك أنّ القرآن نفسه -بصياغته الحرفية الدقيقة- هو الذي يحفّز التفكير الفلسفي.

المراجع:

Abu Zayd, Nasr, *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*.

(Amsterdam: Amsterdam University Press, 2004).

Arnaldez, Roger, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Commentateur du Coran et philosophe* (Paris: Vrin, 2002).

Avicenna, *Livre des directives et des remarques*, ed. A-M. Goichon (Paris: Vrin, 1951). Bori, Pier Cesare, *L'interpretazione infinita* (Bologna: Il Mulino, 1991).

Campanini, Massimo, *La surah della Caverna. Meditazione filosofica sull'Unicità di Dio* (Firenze: La Nuova Italia, 1986).

——, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (London—New York: Routledge, 2011).

——, *Islam e politica* (Bologna: Il Mulino, 2015).

——, *Philosophical Perspectives on Modern Qur'anic Exegesis* (Sheffield UK—Bristol CT: Equinox Publishing, 2016).

El-Desouky, Ayman, 'Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Qur'an and the Question of Method in Approaches to World Literature', *Journal of Qur'anic Studies* 16:3 (2014), pp. 11–38.

Farrin, Raymond, *Structure and Qur'anic Interpretation: A Study of Symmetry and Coherence in Islam's Holy Text* (Ashland OR: White Cloud Press, 2014).

Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubingen: Mohr, 1965).

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *The Ninety-Nine Beautiful Names of*

God: Maqṣad al-asnāʾ fī sharḥmaʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā, tr. and annot. David B. Burrell and Nazih Daher, The Islamic Texts Society's Ghazali Series (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1995).

——, *The Niche of Lights*, tr. D. Buchman (Provo: Brigham Young University Press, 1998).

al-Ghazālī, Shaykh Muḥammad, *A Thematic Commentary on the Qur'an*, tr. Ashur A. Shamis (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 2011).

Hanafi, Hassan, 'Method of Thematic Interpretation of the Qur'an' in Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), vol. 1, pp. 407–428.

——, "Théologie ou Anthropologie?" in Anouar Abdel-Malek, Abdel-Aziz Belal, and Hassan Hanafī (eds), *Renaissance du monde arabe: Colloque interarabe de Louvain* (Gembloux: Ed. Duculot, 1972), pp. 23–47.

Hegel, Georg W. Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Heidelberg: Oswald, 1830).

——, *Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace and V. Miller, rev. M. Inwood (Oxford: Clarendon Press, 2012).

Heidegger, Martin, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt am Mein: Klostermann, 1988).

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhof, 1962).

Leaman, Oliver, *The Qur'an, A Philosophical Guide* (London: Bloomsbury, 2016).

Mir, Mustansir, *Coherence in the Qur'ān: A Study of Islāhī's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'ān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

——, *La fenomenologia di Hegel*, tr. A. Sartori (Milan: Mimesis, 2013).

Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: Chicago University Press, 2001).

Sabetta, Antonio, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità* (Rome: Studium, 2015).

Taji-Farouki, Suha (ed.), *The Qur'an and its Readers Worldwide* (Oxford—New York: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2015).

Tilliette, Xavier, *Le Christ des Philosophes* (Namur: Culture et Vérité, 1993).

Zucal, Silvano (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 2000–2002).