

## حوار مع سماحة الشيخ شفيق جراي لمجلة "مسارات" التونسية

الكلمات المفتاحية: شفيق جراي، حوار، مسارات، التجديد، فلسفة الدين، التطرف، الفلسفة الغربية، الفلسفة الإسلامية.

أبدأ بسؤال عام، تذكر في بعض مقالاتك ضرورة تجديد مجتمع المسلمين، وتحدثت عن استعادة في الدين، وسؤالي: ما هو التجديد أو الإصلاح بالنسبة إليك، علمًا أنك لا تستخدم تعبير الإصلاح، بل التجديد؟

أولًا استُخدم تعبير الإصلاح في الأدبيات الإسلامية بشأن سياسيّ بحث لإعادة تركيب الوضع الاجتماعيّ للمجتمع المسلم، وهذا ما انتقدت عليه بعض الحركات الإسلامية في فترة حسن البنا والإخوان المسلمين، وبرزت ملاحظات نقدية حيال ذلك، إذ اعتبروا أنّ وظيفة الإسلام هو إحداث التغيير في المجتمع، فصار المصطلح ما بين الإصلاح والتجديد مصطلح أيديولوجيّ أكثر، إذ ينحو مصطلح التجديد منحى معرفيًّا، وهو في ظنيّ أنّ كلمة التجديد تصلح لإعادة تطوير الجانب الفكريّ للمجتمع الإسلاميّ ولكن بأصول إسلامية، والآن سأذكر ما مقصودي بأصول إسلامية، وهذا المصطلح هو في مقابل التحديث، [الحدائوية]، ثمّة نظرتان للتطور وللمعاصرة، هناك من يؤمن بالمعاصرة بالاعتماد على أساس الحدائوية والتأثر بها، ومن يؤمن بها على أساس تجديد مقومات الفكر الدينيّ، فكيف تتمّ عملية التجديد في استعادة القراءة في الإسلام، وفي نصوصه من القرآن والسيرة، لأنّ في القرآن قاعدة تسمى قاعدة الجري، يُقصد بها رواية واردة عن النبيّ، صلّى الله عليه وآله، بأنّ هذا القرآن يجري مجرى الزمن، إذ يمكن للقرآن أن يفسره الزمان، أو الأحداث، وتطور العقليّات. وبالتالي، يصلح في القيم التي يطرحها، لأن يتوافق مع كلّ تطوّر زمنيّ يحصل، فالتجديد يلحظ المصدر الأساس الذي هو القرآن، ويعتبر أنّ الواقع هو أحد الأساسيات في فهمنا للأمر الدينيّ، وبالتالي تكمن العملية التجديدية في كيفية الموافقة ما بين النصّ والواقع في تطوير المجتمع، وفي تطوير الفكر. يمكن لاسم هذه العملية، بحسب قناعتي، بأنّ أصطلح عليها باسم الاجتهاد الفكريّ، لا الفقهيّ، وهو أعمّ من الفقهيّ، الذي يلحظ أغلب مناحي [...].

إذًا ما هي العلاقة بين الفلسفة والفقهاء، وكيف يمكن أن تؤثر فكرتك على مسار النقاش الفقهيّ؟ وفي لبنان، مثلاً، هل لقيت مقاومةً من الفقهاء؟ وهل فلسفة ملاً صدرًا مقبولة، بشكل عامّ، وسط العلماء الشيعة؟

بصراحة هناك تطوّر حصل عند الشيعة بعد نجاح ثورة الإمام الخمينيّ، إذ كانت المؤسسة الدينية، عند العلماء الشيعة، قبل هذه المرحلة، محصورة بالمؤسسة التعليمية فقط، التي هي الحوزة العلمية، إمّا في النجف أو في قم، تأثرت الحوزة عمومًا بمناهج المدارس الدينية السنيّة، والتي كانت تعتبر أنّ الأصل في كلّ شيء هو الفقه، والفقه فقط، وبقيت هذه إلى عقود طويلة، لكن في الحوزات الشيعية بقيت الفلسفة حاضرة، شهدت أحيانًا ارتفاعًا في منسوب الاهتمام، وأخرى

كانت تنخفض بشكل تدريجي، ومعروف أنّ الحوزات العلميّة التي كانت في إيران، هي التي كانت تهتمّ بمسألة الفلسفة والعرفان، وقراءة القرآن بقراءات تأويليّة، وما حصل أنّه حتّى في قمّ كانت الغلبة للفقهاء، إلى درجة أنّ ابن الإمام الخميني كان يشرب في الإبريق فيسمع الإمام الخميني أنّ أحد العلماء يقول اكسروا هذا الإبريق لأنّ شرب منه ابن الخميني الذي يدرّس الفلسفة، لكنّ التطوّر الذي حصل هو أنّ المؤسسة الدينيّة، بعد نجاح الثورة، لم تقتصر فقط على الحوزة العلميّة، ومع ولاية الفقيه أضحى هناك حضور جدّيّ لدور علماء الدين، وللمعارف الدينيّة، يمكن لها أن تمتدّ إلى خارج الحوزة، إلى المؤسسات السياسيّة، وبالتالي، كما تعرفين، حينما تكون المؤسسة السياسيّة تزواج ما بين السياسة والعلم فهذا ينعكس على بقيّة المؤسسات، وبهذا أضحت بعض مؤسسات الدولة معنيّة بالشأن المعرفي، والعلمي، والفكري، والفقهّي، في الأبحاث الفقهية المتقدّمة. سمح هذا التطوّر بأن تكون الفلسفة أساسيّة في عمارة المباحث، وأنا لا أفشي سرّاً إذا قلت أن لبنان كباقي البلدان العربية هي بلدان مستهلكة بلحاظ الشأن العلمي والمعرفي، لا تنتج العلم، ولعلّ الآن في العالم الإسلاميّ إيران هي الدولة الوحيدة المنتجة للمعرفة والعلم، وهذا سيؤثّر كثيراً في بقيّة المناطق الأخرى، وانعكس هذا التأثير على لبنان. فهل يوجد من يخالف التفكير الفلسفيّ، نعم يوجد، ولكن في لبنان النسبة أقلّ من بقيّة البلدان، هل يوجد من لا يوافق على الطروحات التي تحمل تجديداً في القراءات؟ نعم، يوجد، ولكن هي ليست قاسية وليست قويّة، وعليه نحن لم نواجه أزمةً جدّيّةً بهذا الشأن، وعلى المستوى الفكريّ كان هناك حضور جدّيّ للسيد موسى الصدر، وهو أسّس لهذا الاهتمام الفكريّ والفلسفيّ، وللشيخ محمّد مهدي شمس الدين، الذي كان له تأثيراته الفكريّة، وإن لم تكن اهتماماته في الفلسفة، وكان هناك حضور للسيد محمّد حسين فضل الله، الذي كان له تأملاته الفكريّة، وإن كان لا يوافق على الفلسفة كثيراً، لكنّ هذا سمح للبيئة المحيطة بنا، على الأقلّ، لأنّ تتقبّل من هذه المواضيع. ولكن هل للفلسفة تأثير على الفقه؟ أنت تعرفين أنّه على الفقيه عند الشيعة أن يدرس علم الأصول، والفلسفة هي من القواعد والركائز التي يرتكز عليها علم الأصول، كما علم الكلام، فإذا تأثرت المدرسة الأصوليّة عند فقيه معيّن بالفلسفة فهذا سيؤثّر في الطروحات الفقهية، كان هناك فقيه اسمه الأصفهاني وكان من المتعمّقين بفلسفة الملا صدرا، وكتابه الأصوليّ يكاد أن يكون كتاب أصوليّ فلسفيّ في الوقت نفسه. وعليه، نعم، للفلسفة تأثيرات، ولهذا السبب ينصح الفقهاء بأنّه يجب الأخذ بالقليل من الفلسفة، فكيف أنّ في المسيحيّة قليل من الخمر ينعش القلب، عند الفقهاء الشيعة قليل من الفلسفة مفيد في بعض الأمور التي تُدرّس في الأصول والفقه. لكن في عصرنا، لا سيّما في قم، ثمة فقهاء كبار جدّاً هم فلاسفة مختصّون في تدريس الفلسفة وعلم الكلام والعرفان.

تقتبس في مقالك "نقد النصّ الدينيّ" كلاماً لمحمّد باقر الصدر من المدرسة القرآنيّة، حيث كتبت أنّ طاقات التفسير اللغويّ ليست طاقات لامتناهية، بينما القرآن الكريم دلّت الروايات على أنّه لا ينفذ، وصرّح القرآن الكريم بأنّ كلمات الله لا تنفذ، بينما التفسير اللغويّ ينفذ، لأنّ اللّغة طاقات محدودة، وما من تجدد في

المدلول اللغويّ، إذًا هذا العطاء الذي لا ينفذ يمكن في هذا المنهج، أي المنهج الموضوعيّ، وبعد ذلك تقول بأنّ المسوّغات، إذًا، تعود لموقف دينيّ صرف، يتعامل مع النصّ باعتباره نصًّا قِيوميًّا لا ينفذ فيه المعنى المتعالي والمحيط، كما وينطلق من فهم من خارج القرآن يعي اللغة على أنّها مراسيل ومداليل محدودة الدلالات ينبغي وعيها ضمن بيئة النصّ الحاصل. وفي "الوحي من منظور إلهيات المعرفة"، تقول إنّ اللغة كالفكر تثبت هويّتها بجريانها وتكاملها التصاعديّ، فمن الواضح أنّ صياغتك ومفهومك للغة مختلف جدًّا عن صياغة اللغة في النظريّات اللغويّة الغربيّة، أي مفهوم اللغة مختلف، فمن الممكن أن تشرح مفهومك عن اللغة بالنظر إلى القرآن الكريم، أي العلاقة بين اللغة والقرآن الكريم، أي اللغة كشيء شبه إلهي، هذا ما فهمته من كتابتك..

أولًا، لم أكن هنا في صدد بيان فهمي للغة، بل بصدد قراءة السيّد محمّد باقر الصدر كإطار منهجيّ في التعامل مع النصّ، لأنّ لديه مدرسة تتحدّث عن التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، ويقصد بها بأنّ القرآن يواكب الأسئلة والاحتياجات البشريّة على مستوى الموضوعات، والسلوكيات، والمفاهيم، وكنت أحاول، على ضوء كلامه [الصدر]، أن أفهم كيف يقرأ هو اللغة، وهو الذي قال بأنّ اللغة محدودة، قد يكون لديّ رأي آخر في هذا الشأن، لكن بالحقيقة، أنا أوخّر مسألة الحديث حول اللغة لأسباب أوردتها بعد قليل. لكن، بكلّ الأحوال، حتّى في نصّ محمّد باقر الصدر، هو لا يقول بأنّ اللغة شأن إلهيّ، ولا يعطيها هذه الصبغة أبدًا، بالعكس، هو يقول بأنّ اللغة أمر بشريّ، وبأنّ الله حدّث الناس بما يتداولون فيه، وأنّ النصّ القرآنيّ حتّى ولو حصل بكلمات، وألفاظ، ومفردات، لغويّة، نجح في أخذ جنبه لغويّة، أي للقرآن الذي دخل إلى الإطار البشريّ جنبه إلهيّة، لا أنّ للغة بعد إلهيّ، حتّى أنّ السيّد محمّد باقر الصدر في كتبه الأصوليّة يُظهر فهمه للغة، فيقول بأنّ ثمة مدرسة تقول بأنّ اللغة علّمها الله لآدم وأنّه لا يوافق على ذلك، ويُبرز مدرسة تقول بأنّ للغة دلالة ذاتيّة على المعنى، ويقول بأنّه لا يوافق على ذلك، ومن ثمّ يتحدّث عن أنّ اللغة هي، لأسباب بحث تاريخيّة، اقترنت الكلمة والمعنى، وبالتالي بدأت اللغة تتأسّس وتنتشر، إلى غير ذلك [...]. وبالتالي ليس المقصود إلهيّة اللغة، في الحقيقة قد يكون لديّ بعض الآراء في الشأن اللغويّ، قد لا يكون، تحتاج اللغة إلى مراجعة خارج ما هو متداول، فالفارق بين ما أبحثه في البحث اللغويّ البحث، اللغة والبلاغة، وأن أدرس النظريّات الألسنيّة، وما ترتّب عليها، والآن تشكّل ما يمكن أن يطلق عليه علم النصّ، كما تعرفين. بدأت بمشروع للكتابة تحت عنوان لغة الدين، لكنّي توقّفت، والسبب في ذلك أنّي لا أعرف اللغة الأجنبيّة، وأغلب النظريّات اللغويّة التي تتحدّث عن فلسفة اللغة، والأبحاث التي تتحدّث عن لغة الدين، مكتوبة باللغات الأجنبيّة، وبما أنّي لم أطلع عليها، أحجمت عن الكتابة فيها، لأنيّ أوّمن بأنّ إبداء الرأي في أيّ من الأمور يجب أن يبنى على أساس من تراكم المعرفة، وأنّ العقل البشريّ في الشأن المعرفيّ ليس قوميًّا ولا دينيًّا، بمعنى أنّ التداول بين البشر في الموضوع المعرفيّ هو أصل في التحصيل المعرفيّ، فلا يمكن أن أفهم الإشكالات الفكرية المحيطة من حولنا بمعرفة ماذا قال المسلمون حيالها، بل يجب أن أعلم

التداول العام الذي يحصل في هذا العالم، وما الذي يطرح تجاه هذه الأسئلة الأساس، إذا أردت أن أضيف شيئاً، وبما أنّ مسألة اللغة أمر بالغ الحساسية لذلك أحجمت، ولكن أريد أن أقول بأنّ في التطوّر عند المسلمين هناك ثلاث مستويات من التطوّر في مسألة اللغة، (1) محاولة إيجاد نظريّة لغويّة في النصّ القرآنيّ مع عبد القادر الجرجاني الذي سعى إلى القول بأنّ إحدى إعجازات القرآن هو بلاغته، ولديه نظريّة في هذا الشأن. (2) وفي بداية عصر النهضة، سعوا إلى التحدّث حول تطوّر حدث مع شخصيّتين، الأولى مالك بن نبيّ في كتاب **الظاهرة القرآنيّة**، وعبد الله الدراز، مفاد هذه النظريّة بأننا اليوم لا يمكن لنا أن ندرك الإعجاز القرآنيّ في مسألة اللغة، نحن في عصر ثقافيّ وبالفعل كان الصراع في تلك المرحلة صراع أفكار وأيديولوجيّات، وكانا يعتقدان بأنّ للقرآن الكريم معطى ثقافيّاً هاماً، وسعياً إلى إبراز هذا الجانب، (3) والتطوّر الثالث هو الذي أراد أن يظهر بعض وجوه السيّد الصدر لكنّه لم يتحدّث عنه بشكل مفصّل، وهو كتابة فلسفة خاصّة باللغة، وقد أشار إلى ذلك في كتاب **المعالم الأولى للأصول**، إذ اعتبر بأنّه يمكن الحديث عن فلسفة للغة بناءً على الأصول الواردة في القرآن، أظنّ أنّه يجب أن نلاحظ هذه الاستفادة التي تحتاج إلى تطوير، لا سيّما مع المزج بين اللغة، والعقل والفكر، في مسألة الفهم والمعرفة، أدعو الله لأن أوفّق في يوم من الأيام لذلك، إن شاء الله.

**للتوضيح، لم تقل بأنّ اللغة إلهيّة، لأنني فهمت بأنّ للإنسان فطرة، ويوجد نزوع إلى تكامل إلى الله، أي ثمة شيء إلهيّ في الداخل، وينطبق ذلك على اللغة في التكامل التصاعديّ [...].**

هذا شيء آخر، أقصد شيئاً آخر، وهو ما هو الأمر المعجزة، الذي لا علاقة له باللغة، وهو أن يأتي صاحب المعجزة بأمر إعجازيّ لا يستطيع البشر عادةً الإتيان به بأدوات يستخدمها البشر. مثلاً سحر سحرة فرعون أمر يستخدمه البشر، وأن يأتي موسى، عليه السلام، ويجعل من الأفعى التي يسحرون أعين الناس بها أفعى حقيقيّة تلقف ما يأفكون، هذا هو الإعجاز، حينما تكون للغة دلالات محدودة، كما يقول السيّد محمّد باقر الصدر، فكيف يمكن لنا من هذا المحدود أن نوجد أبعاداً لا محدودة. يحتاج هذا الخيار إلى أمر معجز، فهل العلاقة ما بين المدى البعيد الذي يرتبط بالله في التعاطي مع الشأن البشريّ، ومع اللغة كشأن بشريّ، يجب أن يحصل هذا التكميل الذي هو منبع الإعجاز في القرآن، إذ أمكن بأحرف بشريّة محدودة أن يطلق مشروعاً لا محدوداً للمعارف الموجودة فيه، ليس مقصود السيّد محمّد باقر الصدر أنّ اللغة إلهيّة، بل النتيجة التي ترتبت على ما هو بشريّ إلهيّة، أمّا في اعتقاديّ فكلّ ما هو بشريّ هو إلهيّ، حتّى لو كان إلحاداً، فإذا اعتبرنا بأنّ هذا الوجود كلّ هو عبارة عن مسرح للحضور الإلهيّ والتحلّيّ الإلهيّ، إذّا ما من شيء إلّا وفيه مسحة من الله تعالى، ومن هنا فإنّ الفارق ما بين قيمة الإنسان بما هو إنسان، ومعاينة إنسان على فعله، مثلاً، يروى أنّ الإمام الحسين، عليه السلام، كان يبكي على قتلته، ولكن حينما كان يقاتلهم كان يقاتلهم على هذا الموقف، أمّا في رأيه فيهم كبشر فهو كان ينظر إليهم على أنّهم خلق من خلق الله، إذّا لديهم كرامة خاصّة، ثمة فارق

بين الأمرين، كل ما في هذا الوجود هو عبارة عن لطف من أطراف الله تعالى، من دون أن نعطيه معنى القداسة، وثمة فارق دقيق. قرأت بعض اللاهوت المسيحي، ومشكلته في هذا الشأن هو أنه أراد أن يضفي طابعاً لاهوتياً على كل شيء، وهذا غير صحيح، للناسوت عالم مستقل قائم بذاته ويجب أن نقرّ به، وللتداول البشريّ قيمه الخاصة، لكن في القيمة البعيدة، حين أتحدّث عن هذا الذي هو بهذا المقدار بعيد عنيّ هو قريب منيّ في شيء، أي في تلك المسحة الإلهية، فهذا لا يعني أنه مقدّس، مثلاً إذا أوجدنا تفسيراً للكتاب المقدّس أو للقرآن الكريم فهذا لا يعني أنّ التفسير هو مقدّس، وإن كان له قيمة علمية، ثمّة فارق بين الأمرين.

### ولكن كيف تشرح الشرّ في العالم؟

مامن شرّ مطلق في العالم، وبحسب النظرية الإسلامية الشرّ المطلق هو عدم، ما من أمر، حتّى ولو كان فيه شرّ، ففي بعد من أبعاده خير، ولكن نحن نؤمن بالنسبية بمقدار، لا النسبية المطلقة، أي لكلّ أمر وجه، وأنا بتقديري الشخصيّ الفكر الغربيّ حينما تحدّث عن أنّ الذات تحمل أكثر من هوية كان دقيقاً في ذلك، وأنّ الفكر الدينيّ حينما رفض التحدّث عن تعدّد الهوية في الفرد كان مستعجلاً في ذلك. فلنفرض بأنّ ثمة دفتر، وامرأة، ورجل، وطائر، وهكذا، نحن عبارة عن موجودات متنوّعة، لو جئنا لننظر إليها سنجد من يقول بأنّ ثمة عشر آراء تجاه هذه الموجودات وغيرها، وهذه الآراء العشر اختلفت، ثمّة من يقول الكلّ على صواب، وهو بذلك يركّز على نظرية في المعرفة مفادها بأنّ الصحيح والخطأ يتبع الشخص، فكلّ ما أقوله بالنسبة لي هو صواب، بسبب النسبية، وثمة رأي آخر، يقول بأنّ الحقّ هو واحد، فإنّما العشرة قد أخطأوا أو واحد منهم على حقّ، وثمة رأي ثالث، يقول قد يكونوا جميعهم قد أخطأوا ولكن في رأي كلّ منهم نسبة من الصواب، لأنّه لا يمكن لنا التقاط الحقيقة، بمعنى أن تصبح ملكاً لنا، وبالتالي نحن نقارب وجوه من الحقيقة، فالنسبية عبارة عن مزيج ما بين الخير والشرّ، والصدق والكذب، والصح والخطأ في الأمر الواحد، من جهة هو صحّ، ومن جهة هو خطأ، من جهة هو صدق ومن جهة هو كذب، من جهة هو خير ومن جهة هو شرّ. فعلى سبيل المثال سمّ الأفعى بالنسبة إليها خير وبالنسبة لي شرّ، بالنسبة لبعض الأمور الطيبة هي خير، فالخير والشرّ ليسا مطلقين، والشرّ تحديداً أمر نسبيّ في قناعتنا الفلسفية الدينية، الشرّ المطلق هو العدم فحسب.

### عدم الوجود [...]

أحسنّت، ما من شيء اسمه شرّ، ما أريد الوصول إليه هو أنّ الشرّ الموجود في العالم أنا ألحظه بما أنّه فعل من أفعال الله، وهو بالنسبة لي إن كان شرّاً، فالله عزّ وجلّ أعطاني أموراً تمكّني من دفع هذا الشرّ عنيّ أو عن غيري، يعني شكل الأفعى جميل لولا الخوف منها، بدليل أنّ أفضل أنواع الحقائق مصنوعة من جلد الأفعى أو التمساح.

أنت تختلف برأيك عن العلامة الطباطبائيّ بالنسبة للفطرة، بأنّ الناس عندهم نزوع إلى الاختلاف، لم أفهم بالضبط، الفرق بين رأيك ورأي الطباطبائيّ [...] ]

ما من فرق بين الرأيين، كلانا يقول بالنزوع نحو الاختلاف. فقط أريد أن أبيّن بأنّ العلامة الطباطبائيّ لا يقول ذلك بالضبط، بل يقول بوجود أكثر من مستوى من الفطرة، ثمّة أكثر من فطرة في كلّ إنسان، ويقول إنّ الإنسان يريد أن يحقق المصلحة، ومصلحته الحقيقيّة هي بأن يكون مع الله، لكن الإنسان نفسه هو بالطبع مدنيّ، أي اجتماعيّ، والاجتماع مبنيّ على الاختلاف، وهذا الكلام دقيق، فالإنسان منّا، لولا حاجته للآخر، لفضّل أن يأخذ كلّ ما في هذا العالم، لكن حتّى لو أخذ كلّ ما في هذا العالم يحتاج للآخر لإبراز ما عنده، فضلاً عن أنّه لا يمكن استكمال سبل الحياة لولا هذا الآخر، فالإنسان مبنيّ على الطبع المدنيّ، وهو مفطور عليه بمعنى ما، وما أقوله ليس مخالفاً للعلامة الطباطبائيّ أبداً.

هل يوجد محلّ في الدراسات القرآنيّة لإجراء أدوات البحث التاريخيّ، فمثلاً في العلوم القرآنيّة نجد علم القراءة، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، إلى آخره، وكلّ هذه العلوم، تشير إلى رغبة في استرجاع الوضع الثقافيّ التاريخيّ الأصليّ، فكيف يختلف المنهج التاريخيّ النقديّ عن هذه العلوم؟

أولاً بسّط علماء المسلمين المنهج التاريخيّ في البحث في القرآن بسبب حرصهم الشديد على أن لا يظنّوا أنّهم يسيئوا للقرآن بشيء، لأنّه كتاب مقدّس، فهم لم يجروا النقد التاريخيّ على النصّ القرآنيّ، بمعنى أنّهم لم يطرحوا الأسئلة التي تستكشف هل يمكن أن يكون هذا الأمر قد حصل. على سبيل الحديث عن خطاب الله للسيدة مريم، فقال: ﴿وَهَؤُورِيّ إِيْلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾، سألت بعض الأوساط هل كان ثمّة نخل في المكان الذي سُئلت فيه مريم حتّى يقال هذا الكلام مثلاً. لم يطرح علماء المسلمين على أنفسهم مثل هذه الأسئلة، فضلاً عن غيرها، في المتداول على مستوى اللغة، هل كانت هذه المصطلحات عربيّة، أم لا، ومسألة المعايير الفيلولوجيّة لمسألة قراءة النصّ القرآنيّ، تأخّر علماء المسلمين عن مواكبة مثل هذه الأمور، ما دعى بعض الأوساط إلى جنبه من قراءات القرآن مختلفة، أنا أدعو إلى أنّ هذا الإحجام عن دراسة القرآن من هذا المنظور منبوعه الخوف على القرآن، فلا يجب أن نخاف عليه، إذا كنّا مؤمنين بأنّ القرآن من عند الله فلماذا الخوف، فهل نحن حماة الله أم أنّ الله يحمينا ويحفظ دينه، وبالتالي لكي نفهم أكثر، يجب الاستغراق في القراءة النقديّة، بمعنى السؤال الذهنيّ والعلميّ والمعرفيّ وهذا قد يجعلنا نعرف موارد الإعجاز بشكل أوضح، وهذا قد يزيد إيماننا، ولكن في قراءة تاريخيّة للمصطلح، التي تعتبر أنّ القرآن هو مجرد ظاهرة تاريخيّة وقعت في زمن معيّن، وبالتالي حكمه كحكم أيّ ظاهرة قابلة للتبدّل، مثل هذه القراءة هي التي لنا نقاش في الجذور معها، فالقرآن ليس ظاهرة تاريخيّة، بل كلام إلهيّ فوق الزمن، فهذا لا يعني أنّه لا يراعي الزمن. قصّر علماء المسلمين في

بعض الجوانب، ومن أسباب ذلك هو عدم معرفتهم بهذه العلوم نفسها، وإن كانت كثير من هذه المناهج انتهت في الغرب نفسه. قد يقال بأنّ بعض العلماء من أهل الكتاب، مسيحيين لاهوتيين أو غيرهم، انسجموا مع القراءات المنهجية للكتاب المقدس أكثر، صحيح، لأنهم من ضمن منظور الثقافة الغربية، ويجب على علماء المسلمين أن يمتنوا معارفهم بهذه العلوم، لكن ما من محذور من مثل هذا البحث.

تكتب في مقالة الوحي من منظور إلهيات المعرفة أنّ الإلهي قد يأخذ أشكالاً متعدّدة منها الألفاظ، التي تلبس لبوس المخاطب في الوقت الذي يكون المصدر المخاطب هو العليّ الحكيم، هل هذا مخالف لمفهوم نصر حامد أبو زيد، يعني الاختلاف ليس كبيراً.

لا توجد لديّ عقدة من نصر حامد أبو زيد، وعندما أكتب لا أستحضر اسم فلان، أو فلان، ليست هذه مشكلتي. قد نوافق مع نصر حامد أبو زيد، وقد قرأت له بعض القراءات التأويلية الرائعة، تستحقّ الدراسة، والاهتمام، قد لا نختلف ممكن، ومن قال إنّ كلّ ما قاله أبو زيد خطأ، وما زلت مصرّاً على أن كلّ علمائنا يقولون بأنّ الله خاطب الناس بما يتداولونه، وهذا القرآن جاء للناس، فلا يمكن أن يخاطب الله الناس بما لا يستأنسون به، أو بما لا يعرفونه، فخاطبهم بالألفاظ، والأفهام، والمجازات، والتطابقات البلاغية، وكلّ هذه الأمور التي هم يعيشونها، فالقرآن حين أراد أن يرغب الناس بأمر، أو ينهرهم عن أمر، استخدم أكثر أسلوب يرغب الناس ويؤثر فيهم، وهو المشهد الحسيّ، فصور، مثلاً، النار بطريقة حسيةّ مجتة، أكاد أن أراها أمامي، لينقري منها، وصور الجنة، بأسلوب يجذبني إليها بطريقة حسيةّ، حتّى في الأمور المجردة ذهنيّاً ألبسها ثوباً حسياً حتّى أستطيع أن أشعر بها، فالقرآن ليس كتاباً لتدريب العقل، بل لإثارة الوجدان في الوقت نفسه الذي يحرك فيه العقل، وفي نفس إثارة الوجدان هو هذه الصورة الحسيةّ، ففي الشعر الصوفيّ والأدبيّات الصوفيّة، تتحدّث الغزليات عن الخمر والمرأة، وغيرها، وهذا الأمر هو بخلاف السلوك الصوفيّ، لكن ليرز الحب والعشق والانجذاب يؤتى بصور من هذا النوع. وعليه، نعم عمل القرآن الكريم على ما يمكن فعلاً أن يحرك الوجدان عند الناس ليؤثر فيهم، فهل هذا يحجب عن التأمل؟ أبداً، لأنّ التأمل في الأصل لا يتمّ إلّا [...].، اسمحيلي هنا أن أقول بنظرية أنا أفتنع بها، أخطأت الجماعات الدينية خطأً فظيماً جداً، حينما قللت من أهمية الجسد، فلا يمكن أن أفهم حتّى المعاني السامية خارج التعامل مع جسدي، لا يمكن لي أن أدرك معنى القوّة، مثلاً، إلّا من خلال هذا الطين، ولا يمكن أن أفهم الأهداف الأخروية من دون أن أعني الأهداف الدنيوية، فلا يمكن لي فهم معنى السعادة في الدنيا، لاحظني أنّه حتّى في موضوع اللذة في القرآن، وعد الله المؤمنين بأنهار من الخمر، وحرّم عليهم الخمر في الحياة الدنيا، ولكنّه يعرف بأنهم يستلذون بالخمر، فمن أجل إبراز نحو من اللذة المتفاقمة حدّثهم عن أنهار من الخمر، ولكن هل في الواقع ثمة أنهار في الجنة حقاً، وما شابه، فهذا مبحث آخر، وقد نوقش. إذاً استخدمت الصور الحسيةّ لأنّه معرفياً شرط الولوج

إلى الموضوعات المجردة هو أن أعني الحدود التي أنا فيها ومنها ممكن أن أنطلق إلى أمر آخر، فأنا من هذا الجسد ممكن أن أتجاوز الجسد نحو أمور مجردة.

وهذا مترابط مع كل ما قلته، فكيف نقرأ القرآن مع كل ما قلته من مسارات وأحداث واقعة وحاصلة عند قوم محددين، وفي بقعة محددة، وزمن محدد، ماذا نفعل بالوحي في منازل الزمن المعاصر، وهويته المتبدلة، فما معنى ذلك؟

تحدث القرآن عن ظرف زمني ومكان خاص، فكيف له صفة الخلود، أريد أن أقول إن الأصل في القرآن يقوم على أمرين اثنين، على فكرة (1) التدبر، و(2) التبصر، التدبر، هو التفكير والتأمل في الجمل، أو الآيات، والتبصر هو التفكير والتأمل في العالم الخارجي، لا في القرآن، في أنا، في الموجودات من حولي، هذا ما أعنيه بالتبصر، إذاً هو تفكير وتأمل في شؤون النفس والعالم، والتدبر هو تأمل وتفكير في شؤون الآيات نفسها، والجامع بينها هو التأمل والتفكير. ثمّة جامع آخر هو التدبر، وله شأنيته الخاصة، حينما تحصل حادثة اليوم، يمكن أن تموت اليوم في لحظتها عندما أحجب عامل التدبر فيها، إذا مرّ رجل بشارع معيّن وصادف متسوّلاً يطلب المال، فغضب منه وضربه، ممكن أن يمرّ هذا المشهد بشكل عابر، وممكن أن أتفكر فيه، فأسأل عن الأسباب، والموارد التي دعت إلى مثل هذه الحادثة، وغير ذلك، من قبيل لماذا ضربه، وردة الفعل، فتصبح الحادثة معبراً نحو فكر، سمى القرآن هذه المسألة بالعبرة، عبرة وعظة، أبرز القرآن العبرة والعظة في الأمثال، فقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَتَفَكَّرُونَ﴾، إذاً قوانين القيم مبنية على أحداث حصلت في الزمن، ولكن لو تأملناها لاكتشفنا منها القيم العابرة لحدود الزمن. يصدق هذا الأمر على القرآن، بل تعمده القرآن، على سبيل المثال داخ العلماء في تعبير ثلاثة ﴿ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾، تحدث القرآن عن القصة بشكل كامل، جيّد، ولكن في الواقع لم يجب القرآن عن عدد أهل الكهف في الواقع، والرسالة هو أن ليس الأصل في الحادثة التاريخية تفصيلها، بل العبرة فيها، ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾، هذه هي العبرة، إن كنا على ثقة بالباري تعالى فهو يتدخل في الحياة التفصيلية عند الإنسان، هذا ما يسميه العلامة الطباطبائي، فكلمة المصباح، مثلاً، قد يكون لفظ المصباح في زمن معيّن عبارة عن الشعلة، وهو اليوم عبارة مصابيح ضوئية كبيرة، فقد يتبدل الشكل لكن المضمون يبقى هو هو. هذا ما كنت أريد أن أقوله، هو أنّ الوحي يحفظ السنن والعبر الإنسانية بأن يلتقط الأحداث ويكتف مضمين القيم ورمزيتها فيها وينشرها على باقي الزمن. أنا أو من بأنّ أحد مميزات النفس هو الامتداد للأبعاد الثلاثة، الامتداد نحو الماضي والحاضر، والمستقبل، فأني أمر يقع الآن قد تلحظه النفس بما هو أمر تاريخي وقد تلحظه في قيمه المستقبلية، النفس الصالحة المتكاملة هي التي تحفظ الأبعاد الثلاثة، والخطر الموجود الآن في الجانب المعرفي والاجتماعي هو إذا كانت هذه النفس تتلقى الآن الخبر أو الأمر، فإذا اقتضت على الماضي أصبحنا كما السلفية، وإذا راحت باتجاه المستقبل فقط، فنحن أمام خيارين إمّا التحلل أو ثبات وكأنا مقطوعين من جذر الماضي، وهذا بتر



للنفس، فكلّ اقتصار على الماضي أو المستقبل هو بتر لهذه النفس لا تكاملها، لأنّ الأصل في النفس هو أن تتواصل مع الأبعاد الثلاثة في عناصر الزمن، والذي يضمن لنفس مثل هذا هي عبر الوحي، من هنا أنا أو من بأنّ الوحي قد يتوقّف عن النزول على الأنبياء، كما حصل مع النبيّ محمّد، صلّى الله عليه وآله، وهذا هو الوحي التشريعيّ، إلّا أنّه لا يمكن لنا أن نتصور الكون خارج إطار الوحي بما هو النعمة الإلهيّة، أي السن الإلهيّة، وما يحفظ هذا الوحي هي الرعاية، التي يمكن أن تسمّيها الأديان بالوحي.

### هل تعدّد القراءات أو التفاسير هو رحمة أو نعمة؟

عقول البشر هي رحمة، لا التفاسير، الوجه الذي له علاقة بالبشر هو العقول والأفهام وتغايرها، هذه رحمة، لكن تعدّد التفاسير هو فعل بشريّ بحت مصدره رحمة. ولذلك ما من مشكلة لديّ مع تعدّد التفاسير، بل هي رحمة، وهو واقع.

ثمّة رأي عند السلفيّة كما المستشرقين في معنى واحد أصليّ، ولكن في التراث الإسلاميّ كان تعدّد القراءات [...].

أحياناً يُحكى عن تعدّد التفاسير بمعنى النسبيّة المطلقة؛ أي التعدديّة، السكولازيم، أي ثمّة مشكلة معرفيّة لا دينيّة، أو نقاش معرفيّ على أنّ ثمّة رأي فلسفيّ بالدرجة الأولى. كتبت مرّة أنّ كلّ هذه الآراء التي تأخذ صفة المعاصرة أو الحداثيّة اليوم هي أشبه ما تكون بالإرث التاريخيّ من الصراع ما بين الفلسفة والسفسطائيّة، ذلك أنّه عند السفسطائيّة كان كلام "أنا الحقّ"، أنا الذي قُلت فأنا حقّ، وأنت الذي قُلت، فأنت كذلك، حتّى لو اختلفنا فالحقّ أمر يعود إلى الشخص، وبالتالي لا يوجد حقّ نبحث عنه، هذه أزمة النزعة السفسطائيّة مع سقراط منذ ذلك الوقت، ويبدو أنّها تأخذ أشكالاً جديدةً في هذا الوقت، فالتعدديّة التي توصل إلى هذا الأمر لدينا مشكلة معرفيّة معها، صحيح هي تؤثر على الدين وعلى فهم الدين، وبهذه الرؤية يصبح الدين لا دين، والقيمة لا قيمة، والفكر لا فكر، هذا المنحى العدميّ، أمّا تعدّد التفاسير إذا كان ضمن الضوابط التي يحقّ فيها للناس أن تمارس اجتهادها فما المانع منها.

### ما هي قيوميّة القرآن؟

تقوم على ركيزتين الأولى أن يحفظ حقّ ما كان قبله، أي التوراة والإنجيل، ثمّ أن يبرز ما هو أعلى من تلك الحقيقة، أي إذا وصلت الحقيقة مع الإنجيل والتوراة إلى نسبة الـ 60% يجب على القرآن أن يحفظ هذه النسبة مع الإضافة، هذه هي قيوميّة القرآن. لذلك القيوميّة لا تعني إقصاء الآخر بل التواصل معه والتكامل فيه.

تنقد الفلاسفة على أنّ تفسيرهم لم يلحظ سوى التجرد والفردية، وبالتالي لم تقدّم تفاسيرهم ما يفسّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك رسالة بين الأمم والشعوب وهو ما يحتاج في منطقتهم الدين إلى تحديد، ويجب علينا التنبّه لها، وعلى تثويرها، وإن أشارت بنحو ضعيف إلى الاستخلاف، فماذا يعني

ذلك، على سبيل المثال، يتحدث الفارابي عن تنظيم الأمم ودور الدين أو الملل في هذا التنظيم؟ فما هو نقدك للفلاسفة؟

مقصودي أنّ هذا المنحى موجود عند العرفاء بشكل أكثر، يعتبر العرفاء أنّ كلّ حالة معرفة هي معرفة فردية لنفس العارف ولا تلزم الآخر في شيء. حينما جاء الفلاسفة، لبحثوا في الجوهر، وعندما أرادوا أن يفهموا الجوهر قاسوا كلّ شيء على أساس الفرد، يعني الحركّ والمتحركّ، حينما يسوقون الأمثال تلحظين أنّهم يسوقون الأمثال على الإنسان بما هو متشخص كفرد في عالم آخر من الاعتبارات القائمة، هي علاقة المجتمع في ما بينه، أي الإنسان بالإنسان، أو الإنسان بالطبيعة، حينما تحدّثوا عنها تحدّثوا عن النوع ومن ثمّ عن الوجود ككلّ سمّوها الأجناس، تلاحظين أنّهم يسعون للحديث عن جوهر فرد حتّى يتمكّنوا من الكلام حوله، لم تصل الفلسفة في طروحاتها عندهم إلى الحديث عن شبكة العلاقات، طبعاً أنا أقرّ بأن الفلسفة الغربية استطاعت في بعض تطوّراتها أن تلاحظ شبكة العلاقات الموجودة بين الناس وبين المحيط الموجود فيه حتّى أنّ فلسفة العلم تبحث في علاقة الأشياء في ما بينها أكثر من ما هي تبحث عن علل الأشياء، فهي ليست معنيّة للبحث حول علل الأشياء. دعوتي للتطوير مفادها هو أنّه يجب السعي لكي تعمل الفلسفة على الخروج عن الجوهرانية بمعناها الفرديّ لتتنظر إلى الكون بما هو واقع ممتدّ وفيه علاقات، ويجب أن نبحت عن علام تقوم هذه العلاقات وعن نوعها، وتتوافر على الدمج ما بين بين المفهوم الفلسفيّ والعلم، والمفهوم الفلسفيّ وعلم القوانين، وما يطلق عليه اسم العلوم الإنسانيّة والحقوقية، وبالتالي الإنسان، وبالتالي حضور الدين، حضور الإنسان [...].

لذلك، إذا أرادت الفلسفة أن تطوّر نفسها يجب أن تطوّر نفسها بإضافات حقيقية، فلا يمكن للفلسفة بأن تطوّر نفسها بأن تثير الموضوع الواحد، أي لا يصحّ أن نجعل الموضوع الواحد أبديّ، ونقول بأننا نريد تطوير الفلسفة، حتّى في الموضوع الدينيّ، لا نستطيع أن نظوّر الفكر الدينيّ إذا قلنا بأنّه ثمّة مبحث منذ 1400 سنة كان موجوداً وهو هو إلى الآن، إذا نحن نقول حافظ عليه كما هو، ولكن ضع بجانبه مبحثاً ثانياً، جديداً، لأنّ كلّ إضافة في الشأن المعرفيّ هي إضافة نوعية تؤثّر على بقية الموضوعات، هذا ما أقصده في مسألة التطوير الفلسفيّ، أن تهمّ بمجالات أخرى، وأدعو المتأفزيقا لأن تدرس بجدية الخيارات المطروحة في المسارات العالمية من الفكر، وأعيد وأؤكد بأنّ الغرب وما طرحه لا ينبغي أن يمثّل تهديداً بالنسبة للفكر الدينيّ، بل باعتباره تحدياً، لأنّ التحديّ يحفز، ويقتضي أحياناً نوعاً من التكامل والإضافة، في التهديد فقط تنجم ردّة فعل، من قبيل كيف أبعد هذا التهديد عن نفسي؟ ولكن الأسئلة المطروحة اليوم على مستوى العالم، فلنكن مقرّين، هي أسئلة غريبة بامتياز، حيث لها منهجيات واهتمامات وأهداف، وأين نحن منها، نحن على نمط من القراءة الفلسفيّة لا يمكن لنا أن ندخل إلى هذا الأمر المستجدّ.

في اللاهوت المسيحيّ ثمّ إشكالية مهمّة حول الاتصال ما بين المحايث والمتعالّي، ولكن هل هذه الإشكالية الشائنة بين المحايث والمتسامي هي ثنائية غريبة، أم هي إشكالية في التراث الإسلاميّ كذلك؟

أدخل جيل دولوز الذي ألف كتاب **ما هي الفلسفة؟** على الفلسفة مصطلحين، مصطلح (1) الأفهوم، و(2) المحايث، أنا لست متخصصاً في دولوز ولكن ما أريد تبيانه هو أنّ المحايث بالنسبة إليّ يختلف عن المحايث عند دولوز. ما أقصده بإشكالية المتجاوز والمحايث هي أنّه كيف ننظر إلى العالم في علاقته بمصدره الذي أوجده، هل العلاقة بينهما علاقة ميكانيكية بحيث أنّه هنالك طاقة مفصولة عن هذا الشيء، ونوجد لها صلة حتى نبثّ الطاقة لهذا الشيء الموجود بين أيدينا، هل هي كذلك؟ هل الله شيء مفصول عن العالم ويتصل به من خلال قناة؟ أو أنّ الله في العالم، بمعنى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة عضوية، وأنّ الشأن الإلهي يتحرّك في العالم، وأنّ كلّ تطوّر في العالم هو تطوّر الشأن الإلهي، هذا هو أصل الإشكالية. الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي أنّهم بأنّه يتحدّث عن الإله المتعالى بمعنى أنّ الله في وادٍ والعالم في وادٍ، وهذا الكلام غير صحيح بحسب الأدبيات الإسلامية، فهي تقول ونحن أقرب إليه من حبل الوريد، وإنّ الله يحول بين المرء وقلبه، إذّا الله أقرب إليّ من قلبي، والقلب هو مركز الإنسان بحسب اللغة العربية، فإلى هذا المقدار الله عزّ وجلّ هو نحن، ونحن هو، في الوقت نفسه الله ليس أنا، وأنا لست الله. اقتصر الإمام عليّ، عليه السلام، ذلك بالقول: هو في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمباينة [أو لا بمغايرة]، والفلاسفة الذين تأثروا بهذه المسألة، تحدّثوا عن المغايرة البيئويّة أو مغايرة الصيرورة بين الأمرين، فقالوا إنّ هذه المغايرة ليست بمعنى الفاصل المطلق بين أمرين، هي في الهوية والشأنية مختلفة، الله ليس في العالم بمعنى أنّ شأنية الله ليست شأنية العالم، وشأنية العالم ليست شأنية الله. لا يمكن تصوّر العالم من دون الله، وما أقصده بالمحاثة هو أنّه، على سبيل المثال، لو كان أمامي ورقة ووضعت عليها طرف القلم واحتطّيت به، فيسير هذا القلم على الورقة، ولكن يبقى الخطّ والقلم غير الورقة، ويمكن أن أبتعد، وأخرج عن الورقة، فلنفترض على الطاولة، أستطيع القول بأنّ كلّ محايث هو متّصل ويتجاوز، وحينما يتّصل هل هو مفصول عنه؟ لا، فحقائق العالم هي حقائق إلهية، لكنّها لا يمكن أن تستوعب الحقيقة الإلهية بالكامل، من هنا هي محدودة وهو المطلق، وأحياناً لذلك يمكن أن أرى العالم بأنّه لا محدود، إذا لحظته بما هو متواصل مع الباري. مثلاً في الإنسان، في الحالات اليومية، لا أستطيع أن أعبر عن كلّ ما أريد حتى لو كان تخصصياً، على سبيل أن أكتب كلّ ما أريد كتابته، مثلاً أنا دائماً أنزعج لأنني لم أقل كلّ ما عندي، فهل نستطيع أن نكلّم عن كلّ ما عندنا، فنحن نقطع ما بيننا وبين الأمور، فنحن بطبيعتنا نقطع، لنبرز الشيء يجب أن يكون محدوداً وإلا لما أمكن إبرازه، ولكن يبقى شيء ما في داخلنا نشعر أن لا حدود له، وأحياناً نشعر أنّنا نعجز عن أن نعبر عنه، والسبب في ذلك بأننا نشبه المصدر الذي أتينا منه، ففي بعض الأحيان يؤدّي هذا الأمر إلى عنجهية وتكبّر، فيقول البعض "أنا الحقّ" كما حدث مع الحلاج، "أنا العظيم"، "أنا إله"، "أنا ربّ"، "أنا رئيس". وهو تعبير عن شحنة ما في داخلنا قد تتحوّل فجأة إلى شرّ، لأنّه ليس من شأنى أن أعبر عن أنّى غير محدود. فالمحايث هو عبارة عن هذه الصلة الحميمة بيني وبين المطلق، فيعود ويتجاوزني، ويبقى سرّي دائماً، ينزع نحو الالتحاق بالكامل من دون ما يكون الكامل هو الإله، قد يكون للبعض هو الغنى الزائد، أو الجمال،

أو المكانة الاجتماعية أو السيطرة، فالكمال، مثلاً عند الأميركيين هو أنهم يريدون أن يحتلوا العالم وهم في بيوتهم، مثلاً، فيتمثل الكمال بأشكال متعددة، ولكن الأهم هو النزوع، المحايث والمتجاوز.

هذه كانت فكرتي عن كتابتك، إن الفرق ليس كبيراً مطلقاً بين المحايث والمتجاوز، ثمّة علاقة ما.

يتحدّث الملاً صدرا عن الوجود الرابط، المحايث هو هذا الوجود الرابط، فالعلاقة بين العلة والمعلول هي وجود رابط، فالعلة هي المعلول، بحيث إنّه إذا لم يكن ثمّة علة فلا وجود للمعلول، ومن المستحيل أن يوجد معلول من دون علة. لأنّ أصل وجود المعلول في علته، فوجوده وجود رابط، والوجود المحايث هو كذلك، إذا قال أحد هل المعلول هو العلة؟ لا، المعلول ناتج عن العلة، إذا العلة تتجاوز، فالعلة هي المعلول وتتجاوز، هذا هو المحايث والمتجاوز.

السؤال الأخير هو عن المرجعية النصّية، عن مفهوم العلاقة بين النصّ والثقافة القرآنية؟

منذ فترة أثير موضوع هو العلاقة ما بين النصّ والواقع، وأخذ النقاش يتوسّع في ما المقصود من النصّ والواقع، إلى أن عبّر أحد المفكرين من أصحاب الفكر الإسلاميّ الحديثيّ، لا التجديديّ، قال بأنّ النصّ هو القرآن وما ورد عن النبيّ، صلّى الله عليه وآله، والأساس هو القرآن، أمّا الواقع فهو ما هو سائد من نظريّات في الفلسفة والعلم والمنهج، وما إلى ذلك، إشكاله هو أننا، كمفكرين إسلاميين، هو يجب أن نلاحظ أسئلة الواقع وأن نلاحظ أسئلة النصّ، فيما لو تعارض النصّ مع الواقع، أيّهما أولى. قالت هذه المجموعة من الحداثويين بأنّ الأولوية هي للواقع، والنصّ يجب أن يتبع الواقع في نتائجه. ثمّة رأي آخر يعتبر أنّ النصّ هو الأصل والواقع غير مهمّ، ويمكن أن تأتي بالواقع كشاهد على ما يقوله النصّ. نحن عندما تحدّثنا عن قراءة منهجية للفكر التجديديّ عبّرنا عنه كإلهيات المعرفة، نشأت هذه التسمية لأنّ كلمة "إلهيات" تأخذ الذهن باتجاه المبحث الدينيّ الوحيانيّ، وكلمة "المعرفة" باتجاه ما يتداوله الناس، فكيف يمكن أن نقرأ الواقع المعريّ بقراءات من أصول دينية، حتّى نجواب يجب علينا أن نضع منهجاً، ففي حقّية الأمر الواقع هو مرجع لنا في الحكم والنصّ كذلك، ونحن في مسألة العلاقة بين الاثنين، لسنا معيّنين في المسائل التي تُطرح، لو فرضنا أنّ العلم قال بأنّ سبب نشوء الكون هو المادّة أو الانفجار الكويّ، نحن لسنا معيّنين به، بل معيّنين بأن نلاحظها كمفردة يقوها الواقع وقد أقرّ بها، ولا يتدخل النصّ بكيف نشأ الكون، بل من أين نشأ الكون، وثمّة فارق بين الأمرين. قال الباحث في العلم إذا كانت الكيفية على هذه الشكل فمصدر الكون هو على هذا الشكل، فهذا ليس علماً، بل نظرة فلسفية لأمر علميّ، ولكن عندما تتعارض هذه النظرة مع النصّ القرآنيّ من يتقدّم على الآخر، هنا السؤال، فقلت بأنّ ثمّة في المنهج شيء اسمه مرجع الفكرة، ومرجع البحث، فلا يمكن أن أبحث النصّ من دون الواقع، حتّى البحث القرآنيّ، لا يمكن من دون الواقع، لكن حين أصدر الحكم النهائيّ على منهج إلهيات المعرفة النصّ هو المرجع المعياريّ الذي ينشأ الجدل، ديالكتيك، ما بينه وبين هذا الواقع، أي نحو من الجدل، قلت بأنّ الجدل المتعارف عليه في الفكر الهيجليّ هو إثبات

ونفي ينشأ موضوع جديد وطريقة العلاقة بين الإثبات والنفي في الفكر الهيجلي أنّ كلّ موضوع يأتي بنقيضه الذي يحذفه لي طرح أمامنا أطروحة جديدة، فدائمًا يقوم الطرح الجديد على السلب، وهذا ما شجّع في فلسفة العلم قوبر ليقول العلم ليس إثباتًا بمقدار ما هو سلب، وهذا منسجم مع المنظومة القائمة، والجدلية التي أتحّدث عنها هي جدلية تستفيد من الفلسفة الإسلامية، لا سيّما ملاً صدرا، التي تقول بأنّ العلاقة بين الموضوع والموضوع الآخر هي علاقة تكاملية حتّى لو كان ثمّ اختلاف، والسلب فيها ليس لنفيها بل لاستخراج الطاقات الكامنة فيها. مثلاً أمامي نصّ ولكي أعرف ما فيه أ طرح عليه أسئلةً نقديةً، وكلّما طرحت سؤالاً جاوبني عليه، والأجوبة التي أحصلها لم أكن أعرفها قبل طرح السؤال، والأجوبة موجودة فيه، ولكن كانت في طور الكمون، ومع الأسئلة السلبية أو الإيجابية يتكامل الموضوع بالجاب، والنفس كلّما واجهت مشكلةً تبحث عن حلّ، أو عن جواب، والجواب يخرج من النفس، التي لديها طاقات تخرجها، فكيف تزداد معرفتي بالأشياء بالعلاقة ما بين أمرين ما بين علم أسميه العلم الحضوريّ والعلم الكسبيّ، العلم الكسبيّ دائماً يتحدّى العلم الحضوريّ، والعلم الحضوريّ يجاوب عن الأمر الكسبيّ، ويحوّله إلى أمر حضوريّ حاضر لديه، فعندما تحبريني خبريّة جديدةً تصبح هذه الخبريّة جزءاً من نفسي، فالجدل بين النصّ والواقع هو جدل تكامليّ إيجابيّ، ولذلك فالمرجع المعياريّ النهائيّ الذي يقرّر طبيعة المنظومة لا التفاصيل هو النصّ إلاّ أنّه لا يستطيع أن يظهر ما لديه من دون مرجعيةّ الواقع، فهي إجابة على إشكال مطروح من جهة، وتبيان لطبيعة المنهج، وما هو الجديد فيها. في النقاشات الأخيرة، لا سيّما التأويلية التي تأثرت بها الفكر الإسلاميّ المعاصر، دجت ما بين أمرين، ما بين التأويل والفلسفة الظاهراتية. فهم يقولون إنّ الإطار المعرفيّ للظاهراتية قائم على أنّ ثمّ ظاهرة أمامي وانطباعي عن هذه الظاهرة، وكلّ فرضية حول الموضوع هي حقيقة ما ينطبع عندي حول الظاهرة، فأطلقوا على هذه الحصيلة الفلسفية اسم معرفة من الدرجة الثانية، التي تعني بأنّ النصّ نفسه، مثلاً، يقول باسم الله الرحمن الرحيم، وأنّ تفسير النصّ يقول بأنّ الأحرف العربية هذه فلسفتها، هذا التركيب لاسم باسم والرحمن والرحيم، وهذه فلسفة الجملة، إذًا، فأخرج جملة من الأفكار، هذه الأفكار هي معرفة من الدرجة الثانية، وكلّ تفسير للنصّ هو تفسير من خارجه بمنهج تعتمد الألسنيات أو فلسفة العلم أو غيره، فجاء العلماء بحصيلة نظريّات في الدين وفي فلسفة الدين على أساس معرفة من الدرجة الثانية، وفي إلهيات المعرفة نقول بأنّه يجب أن تحصل معرفة من الدرجة الأولى لا الثانية، فالمعرفة من المنشأ والمصدر لأيّ شأن معرفيّ هو النصّ نفسه، لأنّ في المعرفة من الدرجة الثانية المنهج هو الذي يجعل هذا لنصّ يعني كذا وكذا. مثلاً التقيت مع أحد الأشخاص الذي اعتبره فيلسوفًا حقيقيًا، قال لا يوجد شيء اسمه الله، بل ثمّة شيء نحن نريد أن يكون إلهًا، وأنّه بحسب الفلسفة لا يمكن لنا أن نقول بأنّه يوجد إله كائن ككيان. ما قاله صحيح بلحاظ أنّ المنهج الذي يعتمد عليه لا يمكن أن يجيب على وجود إله كائن حقيقيًا، فالذي يفرز الحقائق هو المنهج المعتمد، الذي نسميه المعرفة من الدرجة الثانية، إذًا المنهج يمكن أن يلوي عنق النصّ كما يريد هو، وهذا خطأ في الدراسة الدينيّة، في الدراسات الدينيّة، يجب أن يكون هناك مرجع معياريّ هو النصّ لا المنهج، لذلك المنهج أقبله أو لا أقبله بحيث مفادات النصّ نفسه وطبيعة النصّ نفسها،

تعتني إلهيات المعرفة بهذا الشقّ، فهي تبحث عن المعرفة من الدرجة الأولى، التي يمكن من خلالها أن نتحدّث عن المعرفة من الدرجة الثانية لا من خلال غيرها، هذه هي الإضافة التي نريد أن نحصلها. قد تسأليني ألا يقصي ذلك الخارج عن النصّ؟ فأقول لا، لأنني لا أستطيع أن أتحدّث مع النصّ إلا من خارجه، الخارج لا يغطّي على النصّ، يجب أن يتحدّث النصّ عن نفسه، وهنا أهميّة مفهوم التدبّر، ففي التدبّر نحن نتحدّث مع النصّ بجوانبته، بداخله.