



جامعة البليدة 2- الجزائر

كلية الآداب واللغات

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية



كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

سلطة النص وحدود التأويل

4 و 5 ديسمبر 2018م

رئيس المؤتمر: د/ سعيد تومي
جمع وتنسيق: د/ محمد بلعزوقي

الجزء الأول

منشورات جامعة البليدة 2

الرئيس الشرفي للملتقى: الأستاذ الدكتور خالد رمول مدير جامعة البليدة 2

المشرف على الملتقى: د/ محمد طيبي عميد كلية الآداب واللغات

المنسق العام للملتقى: د/ علي حميداتو مدير مخبر الدراسات الأدبية والنقدية

رئيس الملتقى: د/ سعيد تومي

تنسيق تقني و إشراف: د/ محمد بلعزوقي

اللجنة العلمية للمؤتمر:

أ.د/ علي حميداتو - جامعة البليدة 2 - رئيس اللجنة

أ. د / محمد السعيد عبدلي - جامعة البليدة 2

أ.د/ بوجمعة الوالي - جامعة البليدة 2

أ.د حمدي الشريف - جامعة سوهاج - جمهورية مصر العربية

أ. د / عبد الله شطاح - جامعة البليدة 2

أ.د/ محمد زوقاي - جامعة المدية

أ.د. سعاد مسكين - جامعة تيطوان - المغرب

أ. د/ حفيظ ملواني - جامعة البليدة 2

أ. د/ خليفة قرطي . جامعة البليدة 2

أ.د/ وحيد بن بوعزيز - جامعة الجزائر 2

أ.د/ نذير بولمعالي - جامعة المدية

أ.د/ ناجي شنوف - جامعة المدية

- د/ حليم ربوقي - جامعة البليدة 2
- د/ حياة أم السعد - جامعة الجزائر 2
- د/ميلود شنوفي - جامعة البليدة 2
- د/ محمد مكاكي - جامعة خميس مليانة
- د/ حسيبة حسين - جامعة البليدة 2
- د/ مدقدم مولاي - جامعة المدية
- د/ عماد بن عامر - جامعة البليدة 2
- د/ إبراهيم فضالة - جامعة البليدة 2
- د/ بوعمره مالك سونة - جامعة البليدة 2
- د/ سليمة مدلفاف - جامعة البليدة 2
- د/ سليم حيولة - جامعة المدية
- د/ آسيا داحو - جامعة البليدة 2
- د/ فتيحة شفيري - جامعة بودواو
- د/ توفيق شابو - جامعة البليدة 2
- د/ عبد الرحمن الزاوي - جامعة المدية

*** **

وُلد التأويل قرينا بالنّص، فلا نص بدون تأويل ولا تأويل بدون نصّ..، النّص بمفهومه الواسع الذي يتعدى الخطاب والمشافهة إلى وقائع الكون ونسق الأحداث وكلّ مظاهر الوجود في هذا الكون. فمنذ أن رأى الإنسان نور وجوده، أجهد نفسه بحثا عن كنه الأشياء وتفسيرها، ومع تطوّره في الوجود امتلك ناصية التفسير، فأصبح هذا الوجود مليئا بالأسرار يتوارى عن أشياء لا يراها في ظاهرها، ممّا زاده يقينا بأن وراء كل ظاهر باطن عميق قد يفني عمره ولمّا يصل إليه.

ومع امتداد الأزمنة وظهور الثورة الصناعية في أوروبا وتطور العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية منها، برز ثلة من العلماء الذين استنفذوا جهودهم في معرفة مسألة الفهم والتفسير والتأويل. فكان أن بلور الفيلسوف الألماني شلاير ماخر نظريته الشهيرة في علم التأويل مرتبطة بمحاولته فهم الكتاب المقدس، ثم توالى الدراسات المعمقة بعد ذلك على يد كبار المفكرين والفلاسفة في أوروبا على غرار فلهيلم دلثاي وبعده هيدغر وغادامير ثم بول ريكور وامبرتو إيكو الذي رحل عن هذا العالم مؤخراً. فقد كان النشاط التأويلي لدى هؤلاء منحصرا في فهم النّص. بين الانغلاق والحدود والانفتاح والامتداد.

ولا نزع أن لهؤلاء كل الفضل في نشأة النظرية التأويلية، فقد كان للعرب أيضاً الأوائل نصيب غير مردود في هذا الشأن خاصة التراثيين منهم الذين اهتموا بقرأة القرآن الكريم وتفسيره وتأويله على غرار الإمام الطبري والغزالي الشّاطبي والزّمخشري وابن عربي وغيرهم كثير... على أنّ علم التأويل كلّ كان ميدانه

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

النص الديني. فقد كان هذا الكتاب الرباني المقدّس وبفعل قدسيته في مقابل نزوله بلغة يفهما البشر أمرا شكّل مفارقة أسّست لدى هؤلاء ضرورة يقينية أنّه ميدان خصب للعملية التأويلية بما يصلح أحوال البشر باعتباره شرعة لهم ومنهاجا، صالح لكل زمان ومكان.

مما سبق يتّضح أن مفهوم التأويل سواء عند العرب أو غيرهم في الغرب ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتب المقدّسة التي كانت دافعا مباشرا لظهور خصومات كبيرة تباينت اتّجاهاتها وتعدّدت فرقها إلى فرق متعدّدة ومذاهب مختلفة، لا يزال تأثيرها ظاهرا إلى اليوم، خاصة في الوطن العربي حيث اقترن التفكير بالتكفير في هكذا مسائل، وكانت سببا مباشرا في ظهور ما يسمى بعصر التنوير أو الفكر التنويري قاده مفكرون من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي والجابري والطيب تيزيني وطه عبد الرحمن وعلي مبروك ومحمد شحرور..

في خضم هذا الصراع الفكري والغموض الذي يحيط بالنص ومحاولة فهمه وتفسيره وتأويله منذ الأزل نحاول في هذا الملتقى الموسوم بـ"سلطة النص وحدود التأويل" أن نفضّل الشّفرة التي تنتظم فيها هذه المعادلة الصعبة محاولين قدر الإمكان أن نسهم بفضل البحوث التي تتقدم لهذا الملتقى بقدر في هذا المجال. وعليه نروم من ذلك كلّه:

أهداف المؤتمر:

- الوقوف على الرّخم المعرفي والعمق التاريخي المتّصل بالنّشاط التّأويلي.
- الاطلاع على جهود القدماء العرب في التأسيس لعلم التأويل.

- الاطلاع على مخرجات المفكرين والفلاسفة الغربيين في التأسيس للنظرية التأويلية الحديثة.
- الاطلاع على أهم القراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- معرفة الأسس المعرفية والخلفيات العقيدية والسياسية للقراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- اكتشاف علاقة التأويل كنشاط قرائي بعلم التفسير. وهل هناك حدود للتأويل؟ أم أنه لا حدود له.
- اكتشاف الخلفيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي تلف بالعملية التأويلية.
- مساعدة طلبة الدكتوراه الجدد - خصوصا - على طرق موضوعات جديدة وجادة تفتح لهم آفاق البحث النقدي والفكري والفلسفي ...
- وقد رأت اللجنة العلمية للمؤتمر أن الكتابة والبحث في المحاور التالية كفيلة للوصول إلى تلك الأهداف.
- المحور الأول: النص والتأويل / الهيرمينوطيقا، قراءة في المفاهيم، الأبعاد والدلالات التاريخية.
- المحور الثاني: بناء المعنى واستراتيجية التلقي - سلطة النص وسلطة السياق
- المحور الثالث: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر الغربي القديم والمعاصر

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

- المحور الرابع: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر العربي القديم والمعاصر
- المحور الخامس: الأسس التأويلية في مقارنة النصوص الأدبية والدينية والفلسفية..
- المحور السادس: القراءات المعاصرة للنص الديني، إشكالية التراث وتحديات المستقبل.
- المحور السابع: النقد الثقافي والتأويل .



- الديباجة.....ص 10
- العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة (العقل والنقل) ضمن قانون التأويل
عند ابن رشد
- د/إلياس بن عبد الله دكار. جامعة الأمير عبد القادر / قسنطينة ص 14
- سلطة السياق بين النص والمرسل والمتلقي
- د/مصطفى أحمد قنبر . جامعة قطر ص 36
- قراءة النص بين سلطة القارئ والدلالة اللغوية(دراسة تطبيقية في النص القرآني
أ د: عرابي أحمد -جامعة ابن خلدون – تيارت..... ص 50
- التّأويل في النّصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم)
- د/ أحمد دواح .المركز الجامعيّ- مغنية- / تلمسان..... ص 66
- نقد النص القرآني ومصادر سلطته في تأويلية نصر حامد أبو زيد
- د/أسماء بلهادي جامعة الجزائر2..... ص 88
- التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص - مدخل أصولي
- د /عبد الله عبد المومن جامعة ابن زهر- المغربص 108
- الفكر العربي المعاصر وأسئلة التأويل
- قراءة نقدية لحدود تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.
- د/ زياد الشيخ صالح الحمداني. جامعة الموصل_العراق.....ص 128

♦ مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته على منطوق التحول المعرفي

د/ نعاس نادية. جامعة الجزائر 2..... ص 142

- القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع

د/ نصيرة شيادي. جامعة أبي بكر بلقايد . تلمسان..... ص 162

- القصد والتأويل في النظرية النقدية الغربية المعاصرة

أ.د. خالد كاظم حميدي/العراق..... ص 180

- النص الديني بين قراءتين : نحو تحقيق جديد للقراءة

د/ محمد قراش . جامعة زيان عاشور بالجلفة..... ص 196

- الممارسة التأويلية وجدلية بناء/تقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي

د/ وهيبه جراح. المركز الجامعي ميلة..... ص 222

- أسباب تعدد التأويل النحوي في النص القرآني

د/ ميس سعاد . جامعة ابن خلدون – تيارت..... ص 232

النص منطلقاً للتأويل بين "الحدود والغايات النفعية"، و"نشدان اللذة
والمناهات الغائبة"

ذ. محمد خريصي. جامعة محمد الخامس- الرباط..... ص 252

- التأويل بين المنطلقات والآليات والمقاصد

د/ حسين زعطوط. جامعة قاصدي مرباح..... ص 280

**كتاب المؤتمر الدولي الثاني:
سلطة النص وحدود التأويل**

- النص السردي من الادراك إلى التأويل. قراءة في متون نقدية جزائرية.
د/حميدي بلعباس. جامعة سعيدة ص 296
- أسس تأويل النص الروائي، رواية حادي التيوس لأمين الزاوي- "أنموذجا"
د. زكية يحياوي. جامعة الجزائر 2..... ص 304



العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة (العقل والنقل)

ضمن قانون التأويل عند ابن رشد

The Integral Relationship between Philosophy and Shari'a (Reason and Religious Text) within the Law of Interpretation according to Ibn Rushd

د/إلياس بن عبد الله دكار

جامعة الأمير عبد القادر / قسنطينة

الملخص:

يخضع ابن رشد العقل البشري إلى مفهوم واضح وهو أن الشريعة حق، وهي تدعوا إلى معرفة الحق

و أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. و أن التطور البرهاني (الفلسفي) يوصل إلى الحق، و العقل في بحثه

و نظره إلى الموجودات، و توصله إلى معرفة؛ تخضع هذه المعرفة إلى أن تكون قد سكت عنها من طرف الشارع

أو أن تكون قد عرف بها، فإن كانت قضية سكت عنها فلا تعارض بين النظر البرهاني و المسكوت عنه، مثل الأحكام الشرعية التي يسكت عنها ويقوم الفقيه باستنباط حكمها عن طريق القياس الشرعي، والأمثلة كثيرة مثل قياس المخدرات على الخمر وغيره، أما إذا ورد نص شرعي في قضية ظاهرة، فهي أيضا تختلف مع البرهان؛ فقد تكون موافقة للإستدلال العقلي و النظر البرهاني، فهنا لا يوجد تناقض و إما أن تكون مخالفة للنظر، و هنا يرجع ابن رشد إلى ضرورة تأويل هذه الظواهر غير المفهومة والمخالفة للعقل.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الفلسفة، الشريعة، التأويل، تكامل.

Abstrat:

Ibn Rushd is subject the human mind to a clear concept that the law is right, and it calls to know the truth and that the right never ever opposes the right, but agrees and testifies to him, and the philosophical evolution leads to the right, and the mind in its search and look at the assets, and reached to knowledge; this knowledge is subject to being silenced by the Ruler, or to be known to her, if the case was silent about it does not conflict between the proof

examination and silent about it, such as The legal rulings that are silent about them and the jurisprudent to derive its ruling through the legal measurement, and there are many examples such as measuring drugs on alcohol and others. However, if a legitimate text is presented in a manifest case, it is also different with proof; it may be consent to mental reasoning and probation. Here, however, there is no contradiction and either is contrary to consideration. Ibn Rushd refers to the necessity of interpreting these phenomena that are incomprehensible and contrary to the mind.

Keywords : Ibn Rochd, Philosophy, Religion, Interpretation, Integral.

*** **

مقدمة:

"تبدأ الفلسفة بالدهشة" إنه لقول مأثور لأفلاطون و آية دهشة هذه؟ إنها دهشة العقل إزاء معنى الوجود، وأسرار الموجودات. فعندما ينظر المرء إلى جمالات الكون بعين الفكر، ويسمع صوت الحياة بأذن الحكمة، ويؤمن بواجب الوجود و علة العلل، حينئذ تبدأ الفلسفة و يغدو كل شيء في الحياة فلسفة.

حب الحكمة و إن لم تكن موجودة لكان يجب علينا ايجادها! فالبحث عنها هو أيضا فلسفة كما يقول أرسطو الفيلسوف اليوناني الذي فتنت أفكاره ابن رشد فسماه "الانسان الأكثر كمالاً" و كرس عمره لتلخيص مؤلفاته و شرحها بلسان عربي مبين، فاندمجت خواطر الفيلسوف اليوناني بأفكار فيلسوف الأندلس، إلى أن وجد نفسه حائرا بين العقل والإيمان، فقرر مقارنتهما للتوفيق بينهما، فالفلسفة لا تخلوا من الإيمان والإيمان لا يخلوا من الفلسفة، ولذلك نرى أن ابن رشد في تحليلنا لهذا الفصل يريد التوفيق بين شريعة الحكمة وحكمة الشريعة، وهذا ما أردت أن أبينه في هذا الفصل، عبر الغور بإيجاز في سيرة ابن رشد، وأعماله الكبيرة، وفكره الفلسفي الذي جاوز صدها حدود الأندلس والمشرق العربي.

المحور الأول: لمحة وجيزة عن حياة ابن رشد وبعض أفكاره وآراءه الأساسية

تشغل حياة ابن رشد كل القرن الثاني عشر تقريبا، وترتبط في جميع حوادث هذا الدور الحاسم في تاريخ التمدن الإسلامي، وأبصر القرن الثاني عشر نهائيا، فشل ما حاوله العباسيون في الشرق والأمويون في إسبانيا من توسيع لحقل العقل والعلم في الإسلام، وقد

اسهم ابن رشد في مثل هذا الوضع من نفع وضربا لقي من نكباته في حياته وما تمتع به من شهرة بعد مماته.

1- حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (شارح أرسطو)، و"بالحفيد"، ولد بقرطبة سنة (520هـ/1126م) من أسرة لها منذ زمن طويل المركز العالي المرموق في العلم والقضاء، فجدّه يعرف مثله بابن رشد، كان قاضي القضاء بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصل بالمصادفة لهذا المركز الخطير؛ فقد كان- كما يقول "ابن بشكوال"- فقيها عالما حافظا للفقّه، مقدما فيه على جميع أهل عصره. وكان الناس يلجئون إليه، ويعولون عليه في مهماتهم. إذ كان مع رئاسته للعلم من أشهر أصحاب النفوذ والجاه في عصر المرابطين. وبعد أن تقلد القضاء مدة غير قصيرة أستعفى منه، فأجيب إلى طلبه فتوفر على نشر كتبه وتوليّفه ومسائله وتصانيفه، ومن أهم كتبه مجموع فتاويه المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس.

نشأ ابن رشد في هذا الوسط العلمي، فدرس ما يدرس أمثاله من الفقّه والتوحيد ونحوهما من العلوم الإسلامية، واستظهر على أبيه القاسم "الموطأ" وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك، فصار في ذلك كله وحيد عصره. ونال مع ذلك حظا وافرا من اللغة والأدب، فكان يحفظ أشعار حبيب والمتنبي، غالبا التمثيل بها في دروسه ومجالسه.¹

ثم درس الطب أيضا، وكان يرجع إلى رأيه فيه كما يرجع إلى رأيه في الفقّه، وله فيه كتابه المشهور "الكليات" ألفه لما كان بينه وبين أبي مروان بن زهر من مودة وألفة وثيقة. والذي ألف في الطب كتابا في الجزئيات، وذلك لتكون جملة كتابيهما عملا كاملا في صناعة الطب.²

ثم سمت همة ابن رشد إلى تعلم الفلسفة وعلوم الأوائل، ووصل منها ما لم يدركه سواه، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره³

ولي ابن رشد قضاء قرطبة زمنا طويلا، ويدل على ذلك وصفه لنفسه في ابتداء بعض مؤلفاته أو نهايتها بأنه قاض. وكذلك يؤخذ من هذه المؤلفات أن مهام منصبه واتصاله بالخلفاء الموحدين، أوجب أن ينتقل كثيرا ما بين مراكش وإشبيلية وقرطبة.

كان ابن رشد يخصص كل وقته ليؤدي رسالته كما ينبغي، فاعتزل منصب القضاء عند تقدم السن، وذلك ليتوفر على أعماله الفلسفية خشية أن يحين أجله قبل أن ينتهي منها.

ولما توفي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن وولي الحكم بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور سنة (580هـ) نال ابن رشد لديه الحظوة والمنزلة التي كانت له عند أبيه، إلا أن القدر كان له بالمرصاد، فابتدأ سوء الظن به وبعقيدته، وكان هذا مقدمة لتكبرته والحكم بنفيه.⁴

2- تكبرته ونفيه

بلغ ابن رشد من الحظوة لدى الخليفة يعقوب المنصور أن ارتفعت الكلفة أو كادت، فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصطنع، فكان كما يرويه لنا القاضي أبو مروان الباجي: «> متى حضر مجلس المتصدر وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم، يخاطب المنصور بأن يقول: نسمع يا أخي»⁵، على أن الأيام السيئة في حياة ابن رشد قد جاءت؛ فإن المراكشي يذكر أن المنصور أخذ عليه في شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو، أنه قال عند ذكره للزرافة: «> وقد رأيتها عند ملك البربر»⁶، يريد بهذا بلاط مراكش، وقد رأى المنصور في ذلك إهانة له ولأسرته المالكة، ولكنه أسرها في نفسه، ولم يشفع لابن رشد ما اعتذره كما يذكر ابن أبي أصيبعة⁷ من أنه كتب "ملك البرين"، يريد إفريقية والأندلس، ولكن القارئ غلط لتقاربهما في الكتابة.

وكذلك يروى أيضا أن جماعة من أهل قرطبة من الذين كانوا ينازعون ابن رشد المجد والشرف، أخذوا يتلمسون الوسائل لإيغار صدر الخليفة عليه، كما يحدث كثيرا بين النظراء في كل بلد، وأسعفهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة: «> فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»⁸، فطاروا بهذه الجملة إلى المنصور، وأوهموه أنه من كلام ابن رشد نفسه، وليس حكاية من قول غيره من قدماء الفلاسفة.

وكان أن استدعاه الخليفة في محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل، أمر بطرده ونفيه ونفي من كان معروفا على مذهبه، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة.⁸ ثم أمر الخليفة بكتابة منشور للبلاد كلها، فيه

فضيحة هؤلاء وتقوية مروقهم من الدين، ووجوب الإعتبار بهم وبمصيرهم. وقد روى الأنصاري هذا المنشور بعد أن تكلم عن حياة ابن رشد، وعن السعيات التي كانت ضد أعدائه الذين كانوا لا يسأمون من الإنتظار، يتربون أوقات الفرار، فقال: >> وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبين آمالهم، وقوى تألهم واسترسالهم، فأدلوا بتلك الألقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوءات الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات، فقرأت بالمجلس وتدولت أغراضها ومعانها وقواعدها ومبانها، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين.

مراكش، ومال من جديد للفلسفة وأهلها، وألغى مرسومه بتحريمها، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته، وإنه على غير ما نسب إليه، فعفا عنه وعن أصحابه سنة (595هـ)، واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته.

إلا أنه لم يلبث طويلا، فقد توفي بمراكش في العام نفسه قبل وفاة الخليفة بيسير، وحملت رفاتة إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته.⁹

3- مؤلفاته

لابن رشد مؤلفات كثيرة ومتنوعة، من أشهرها:

- كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه.
- كتاب مناهج الأدلة، وهو من المصنفات الفقهية والكلامية في الأصول.
- كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- كتاب تهافت التهافت الذي كان رد ابن رشد على الغزالي في كتابه تهافت

الفلسفة

- كتاب الكليات.
- كتاب "الحيوان".
- كتاب "المسائل" في الحكمة.
- كتاب "جوامع كتب أرسطاطاليس" في الطبيعيات والإلهيات.
- كتاب "شرح أرجوزة ابن سينا" في الطب.

المحور الثاني: مفهوم التأويل عند ابن رشد وقواعده الأساسية

يعتبر التأويل من أكثر العلوم و المناهج صعوبة، ولعل قول الإمام أبو حامد الغزالي يوضح ذلك في كتابه "قانون التأويل" وهو في صدد البحث و التأصيل للفرق في

العلاقة بين العقل والنقل، حيث ذكر أنواعها و بين انحرافها، ثم ذكر الفرقة الخامسة والأخيرة و بين بأنها الفرقة المحقة >> وهذه الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع، كونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي

و المتنبى و الصادق و الكاذب، و كيف يكذب العقل بالشرع و ما ثبت العقل إلا بالشرع>>¹⁰

ثم بين الغزالي مدى صعوبة هذا العلم والمنهج، حيث قال:>> وهؤلاء هم الفرقة المحقة، و قد نهجوا منهجا قويمًا. إلا أنهم أوقفوا مرتقى صعبا، و طلبوا مطلبا عظيما، و سلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوقوا إلى مطعم ما أعصاه، و انتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر>>¹¹

فمن خلال كلام الغزالي يتضح لنا صعوبة هذا المنهج الذي اتخذته ابن رشد للوصول إلى الحق ومعرفة الله؛ فابن رشد يرى أن في القرآن الكريم معنى ظاهرا ومعنى باطنا، لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدي إليه النظر البرهاني، وفي حال ظهور اختلاف بين ظاهر النص وباطنه، وجب رفع التناقض والتباين الظاهرين عن طريق التأويل.

أما اشتغال الشرع على ظاهر وباطن فهو لا يعني بالضرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إن الحقيقة واحدة، وإنما هناك اختلاف بطريقة التعبير عنها. ولا ضير في ذلك، فالتعليم كالغذاء، والطعام الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر، فالوحي إذا يخاطب الناس على قدر عقولهم، لأن الناس متفاوتون في التصديق.فالتأويل إذا ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين والفلسفة. ولكن ما هو تحديد هذا التأويل عند ابن رشد؟

يحدده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية¹²؛ لأن الكثير من ألفاظ الشرع إذا لم تؤول تأويلا صحيحا، وحملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي، لأن هذه القضية كما يقول ابن رشد:>>لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند زوال هذا المعنى، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول>>¹³

وهكذا يقرر ابن رشد بكل تأكيد ما يلي:

- 1- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.
 - 2- فإذا اختلف ما نطق به الشرع و ما أدى إليه البرهان العقلي ، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي.
 - 3- والتأويل مباح ، بدليل اللجوء إليه في الأحكام الشرعية طالما كان ذلك لا يخل بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.¹⁴
 - 4- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشرع وبدا في الظاهر مخالفا لما أدى إليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقا مع ما أدى إليه البرهان العقلي. أي أنه يقطع مقدما بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في القاعدة رقم (1) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حق و ما أدى إليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد وأن يتفقا.¹⁵
- وهنا نشير إلى ما أورده الغزالي في "قانون التأويل " من الشروط الثلاثة للتأويل وهي:
- 1- أن لا يطمع المؤول في الإطلاع على جميع ذلك و إلى ذلك في غير مطمع وليتل قوله تعالى: {و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا}¹⁶ ، لأن بعض الأمور تستر على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين، وأن العالم الذي يدعي الإطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله وليس لوفوره .
 - 2- أن لا يكذب برهان العقل أصلا. فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد تزكية المركزي الكاذب، و الشرع شاهد بالتفاصيل، و العقل مركب الشرع.
- و إذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمازى في نفي الجهة عن الله، و نفي الصورة. ومثال ذلك إن قيل لك: "إن الأعمال توزن" علمت أن الأعمال عرض لا يوزن، فلا بد من تأويل و إذا سمعت " أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح " علمت أنه مؤول، إذ الموت عرض لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال و لا يجوز على العرض و لا يكون له صورة كبش أملح. إذ الأعراض لا تنقلب أجساما و لا يذبح الموت إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن و الموت ماله رقبة و لا بدن، فإنه عرض أو عدم عرض عن من يرى أنه عدم الحياة. فإذا لا بد من التأويل.

3- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الإحتمالات فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، و مراد رسوله -صلى الله عليه و سلم- بالظن و التخمين خطر. فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده. فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الإحتمالات فيبطل الجميع إلا واحدا فيعين الواحد بالبرهان. ولكن وجود الإحتمالات في كلام العرب، و طرق التوسع فيها كثير فمتى تنحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم. مثال ذلك أنه إذا بان أن الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال. ومعك لفظ الوزن، و لفظ العمل فأمكن أن المجاز لفظ العمل. و قد كنى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال. و احتمال أن يكون المجاز هو لفظ الوزن. و قد كنى به عن ثمرته. و هو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن، و الوزن و الكيل أحد طرق التعريف. فحكمتك الآن بأن المؤول لفظ العمل دون الوزن، أو الوزن دون العمل من غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل. حكم على الله و على مراده بالتخمين.¹⁷

إلا أن هذا التخمين و الظن جهل. حيث رخص فيه الله لضرورة العبادات والأعمال والتعبادات التي تدرك بالإجتهد، و هذا الذي أشار إليه ابن رستم بقوله: "أن الفقيه عنده قياس ظني"¹⁸، لأنه لا يمكن أن يحكم فيها بالظن، أي في العلوم المجردة و الإعتقادات. و أكثر ما قيل في التأويلات ظنون و تخمينات، و العاقل فيه بين أن يحكم بالظن، و بين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد إذ فيه تكذيب للعقل و أما عين المراد فلا أدري و لا حاجة إلى أن أدري إذ لا يتعلق به عمل و لا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين. و لست أرى أن أحكم بالتخمين و هذا أصوب و أسلم عند كل عاقل.¹⁹

المحور الثالث: الظاهر والباطن وحق الراسخين في العلم- كما يسميهم ابن رشد-

في التأويل

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين و بواسطته و أيضا لفائدة فهم متفتح للدين و ثوابته.

إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا و ثوقيا دوغمائيا منغلقا، مفهوم يدعو إلى الإقتصار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى " العمل " إلى غرس الفضيلة، و ليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون و ظواهره، إن ظواهر

الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها، أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتنبية العقول و الفطر إلى أنها آية أو علامة على أن هناك صناعا صنعها، و بالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، بنظام و ترتيب، فلا تصادم و لا فوضى و لا جور و لا ظلم، وهكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين.²⁰ غير أن ابن رشد بكلامه هذا يبين أن هذه "الظواهر" قد اعتبرها أصحابها حقيقية نهائية يكفر كل من يخرج علمها، و هذا في رأيه خطأ جسيم، بسبب ما يترتب من الحكم بالكفر من نتائج دينية و سياسية و اجتماعية و بين أن التكفير في مثل هذه الأمور لا يمكن أن يكون بسبب غياب إجماع العلماء عليها. وأورد بأن أبا حامد الغزالي، و أبو المعالي الجويني²¹ أنهما لم يقطعا بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء، فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي و ابن سينا وفلاسفة الإسلام في كتابه التهافت في ثلاث مسائل :

1- القول بقدم العالم

2- و بأنه الله لا يعلم الجزئيات

3- و في تأهيل ما جاء في حشر الأجساد و أحوال العباد

أجاب ابن رشد : ((الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفير إياهما في ذلك قطعاً،

إذ قد صرح في كتاب " التفرقة " أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال)).²²

و يعود ابن رشد إلى ما قرره من الوقوف بعد: {والراسخون في العلم}²³ حيث يبين

أن: "السبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما"²⁴ ، ويبرر ذلك بأنه "إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم تكن لهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان بهم ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان.²⁵ و بعد أن بين ابن رشد سبب ورود الظاهر و الباطن في الشرع، وطرق تأويلها، ثم بين أن الإجماع يكون في الفقه فقط و لا يكون في المعتقدات والأمر الغيبية التي

لم يرد فيها نص شرعي، ثم ذكر أن الإجماع له شروط لكي يكون حجة وهذه الشروط هي²⁶:

- 1- أن يكون العصر الذي حصل فيه الإجماع محصورا.
- 2- أن يكون جميع العلماء في ذلك العصر معلومين ومعروفين (سواء في الكم أو الكيف)
- 3- أن ينقل رأي كل عالم في مسألة الإجماع المراد تبنيها نقل تواتر.
- 4- أن يكون قد صحح أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن.
- 5- أن العلم بكل مسألة لا يجب أن يكتفم على أحد.
- 6- أن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

وهذه الشروط التي وضعها ابن شد تعتبر دليلا واضحا على احتلال أحدها في مسألة الظاهر والباطن في الشرع، حيث أورد أن الكثير من الصحابة والعلماء قد نقل عنهم أنهم يرون أن الشرع له ظاهر وباطن، غير أن هذا الباطن لا يجب أن يهتم به غير أهله لأنهم أفدر علم، فمعه، وأورد ابن شد حديثا يحتج به على، بأنه هذا فيما رواه البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه قال: <<حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله>>²⁷ لذلك يشترط ابن رشد أن لا يعلم جميع الناس الباطن في الشرع بخلاف الأمور العملية، التي يندب إلى نشرها بين الناس للتطبيق والعلم.

المحور الرابع: منهج ابن رشد التأويلي بين النزعة العقلية والنزعة النقلية

يقول ليون غوتيه: <<لقد حاول الفلاسفة العرب كثيرا قبل ابن رشد التوفيق بين العقل والنقل لكن هذه النظرية بلغت أوجها عنده إذ يشترك الفلاسفة جميعا -العرب- في قولهم بنظرية واحدة فيما يخص التوفيق، إلا أن عمل ابن رشد الأساسي وعبقريته في هذا المضمار هما فيما أقامه لهذه النظرية من بناء متماسك، وفي عرضه المنظم في مؤلف خاص يقتصر على موضوع التوفيق، وهذا في الحقيقة ما لم يسبق إليه>>²⁸

لكن علينا أن نتساءل: هل ابن رشد في دراسته للعلاقة بين الفلسفة والشريعة عقلية فلسفية صرفية أم ذا نزعة دينية قوية؟

حاول الكثير من الباحثين الذين عنوا بدراسة فلسفة ابن رشد طرح هذا السؤال والإجابة عليه، ومن بين هؤلاء، إرنست رينان وليون جوتيه، سيون، وآسين بلاثيوس وغيرهم.

لنأخذ بعض هذه الآراء:

1- أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة؛ وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على الرهان العقلي، وحيث التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يؤدي إليه البرهان العقلي.²⁹ حيث يقول: >> والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم، لكنه مع ذلك يتحاشى لأن يصف الله بما يصفه به العامة>>.³⁰

2- ثم جاء ميرن وآسين بلاثيوس، فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن أن موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وأن الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي وإلى العقل معا، واستند إلى تهافت التهافت وحده.³¹

أما آسين بلاثيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها إلى الإسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الإكويني، وانتهى من ذلك إلى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفا عقليا، بل على العكس: إعتد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى آسين أن ابن رشد بقي صحيح الإيمان تماما، ولم يتعد حدود المذهب السني.³²

3- ثم جاء لين جوتيه في رسالته: "نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة"، فدرس الموضوع تفصيلا، وأعاد طرح السؤال بطريقة أخرى، وهي: هل كان ابن رشد عقليا بالنسبة لمن كان عقليا؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب عند ليون هو: >> أنه كان عقليا مطلقا حين كان يتوجه إلى الفلاسفة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبيئة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد لهم سر ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه ذا نزعة إيمانية حين يتعلق الأمر بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيا بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء.

أما الفريق الثالث، وهم وسط بين الفريقين الآخرين وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين القادرين على إدراك صعوبات النصوص، والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة، ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية»³³.

4- ثم في الأخير فقد تناول الباحث عبد الرحمان بدوي هذه الآراء بالتفصيل في كتابه " تاريخ الفلسفة في الإسلام"³⁴ وبين مالها وما عليها، وانتهى إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حر التفكير، ولكنه لم يسع إلى الإصطدام بالشريعة.³⁵

المحور الخامس: المسائل التأويلية الكبرى لابن رشد للتوفيق بين العقل والنقل
(مسائل تطبيقية)

بعد أن ناقشنا في العناصر السابقة العلاقة التكاملية بين العقل والنقل ضمن قانون التأويل، في رأي ابن رشد، نورد الآن المواضيع الأساسية التي طبق عليها هذا التوفيق وهي المواضيع الرئيسية التي دائما ما يقع النقاش من حولها، وهي مسألة:

- العلم الإلهي
- العالم بين القدم والحدوث
- المعاد

أ- مسألة العلم الإلهي:

بدأ ابن رشد بذكر موقف الغزالي أبو حامد، من تغليظه للحكماء المشائين³⁶ فيما نسب إليهم أنهم يقولون: "إنه قدس وتعالى، لا يعلم الجزئيات أصلا" بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة،

وذلك غاية الجهل.³⁷

ثم إن ابن رشد قام بشرح هذا الكلام في ضميمته العلم الإلهي الملحق بالرسالة حيث قال: "إن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود، وذلك أن وجود الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود، لا علة له فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما حدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد

عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله؛ أعني تغيرا لم يكن من قبل، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه".³⁸

إذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم وبالتالي فالأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز التي وصف الصانع الموجود للعالم بها، فهي أوصاف الكمال المجودة للإنسان، أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير}³⁹، وهي أن المصنوعات تدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، ومن جهة كونها صنع بعضها من أجل بعض آخر، ومن جهة موافقتها جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو (طبيعة) كما لم يحدث (صدفة) وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية فوجب أن يكون عالما به، مثل ذلك: إن الإنسان إن نظر إلى البيت أدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط إنما أقيم من أجل السقف، يتيقن أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء. وبالتالي فإن من نظر في أجزاء الموجودات وفي ترتيبها وتنظيمها وارتباط أجزائها وحاجة بعض أجزائها إلى البعض الآخر، يدرك تماما أن هذا الموضوع إنما صنعه صانع حكيم عليم".

فهذا الدليل الذي ساقه ابن رشد و المثال الذي ذكره، والأسلوب الذي استعمله يقطع مجموع ذلك دابر ذلك النعم بأن العالم ووجد (صدفة) أو أوجدته (الطبيعة) إذ يأبى العقل الصريح والفترة السليمة صدور هذا الموضوع العجيب عن الطبيعة ليست هي أكثر من الشيء نفسه أو صفة من صفات الشيء، والشيء لا يوجد نفسه، وأما صفة الشيء فهي تابعة للشيء، لأنها عرض قائم بالشيء، كما هو معروف لدى العقلاء.⁴⁰

ثم يواصل ابن رشد قوله في صفة العلم قائلاً: "وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه

سبحانه ألا يتصف بها وقتاً ما، ولكن لا ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقوله المتكلمون"، ثم ناقش أهل الكلام في بدعتهم التي أحدثوها في هذه الصفة كعادتهم وهي قولهم: "هل الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم أو بعلم حديث؟ فيقول في هذا الخوض ردا عليهم: "وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل المصريح به خلافه، وهو أنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها"⁴¹ كما قال تعالى: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها)⁴²

هكذا يقرر ابن رشد شمول علم الله تعالى، وأنه يعلم الأشياء قبل أن تكون على أنها ستكون، وكيف تكون، وإذا كانت على أنها كان، وهو بكل شيء عليم، كيف لا؟ وهو الخالق البارئ المصور، وهذا مفهوم علم الله عند المسلمين سلفاً وخلفاً، بعيداً عن تكلف المتكلمين وتشبيه المشبهين، وتنطع أهل الكلام.⁴³

وبالجملة فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها "ولا يصلح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث، ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أو أزيلياً، والإنسان إليها كائناً فاسداً".⁴⁴

ب - العالم بين القدم والحديث

ناقش ابن رشد الخلاف القائم بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن، وهم الأشاعرة وبين الفلاسفة القائلين بأن العالم قديم أزلي مع الإعراف بأنه مخلوق، فيقول ابن رشد أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى اللفظ، أي خلاف لفظي غير جوهري، لأن في الوجود طرفين ووساطة، لقد اتفق الجميع على الطرفين وهما: أولاً: هناك واحد بالعدد قديم، الأول الذي ليس قبله شيء.

ثانياً: هناك على الطرف الآخر كائنات مكونة، وهي عند الجميع محدثة ولكنهم اختلفوا في هذا العالم بجملته أقدم هو أم محدث؟

فيقول: "إن العالم في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً؛ لأن القول إنه محدث حقيقي فاسد ضرورة لأن العالم ليس من طبيعته أن يفنى أي لا تنعدم مادته، والقدم الحقيقي ليس له علة والعالم له علة".

إذا العالم محدث إذا نظرنا إليه من أنه معلول من الله، و العالم قديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ في زمن، الخلاصة أن العالم بالإضافة إلى الله محدث، وبالإضافة إلى أعيان الموجودات قديم⁴⁵.

إذا العالم بنظر ابن رشد أزلي التغير والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من مادة و صورة، لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، والمادة والصورة أزليتان. فلا يصح القول بأن وراء كل مادة إلى ما لا نهاية، كم لا يصح القول بأن وراء كل صورة صورة إلى ما لا نهاية فالله موجود، وهو لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، فهو قديم. و الأجسام التي تدرك تكوينها بالحس كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات هي موجودة عن شيء ومن شيء لاوالزمان متقدم عليها، وهي محدثة.

وأما العالم من جهة ما هو كل ، فهو موجود، لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل قديم.

وبما أن غاية ابن رشد هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، في مسألتني القدم و الحدوث، رأى أنه ليس في الشرع إشارة واضحة إلى الحدوث و القدم⁴⁶.

لكن الأمر الثابت بالنسبة إليه، هو أن العالم مصنوع، وله صانع، والعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وخير طريقة للبرهان على وجود الصانع طريقة الشرع، وهي تنحصر في دليلين: دليل العناية و دليل الإختراع.

فدليل العناية، مبني على غائية الأشياء، وله أصلان : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، و الأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالإتفاق⁴⁷.

ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات. وأما دليل الإختراع فهو مبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء كاختراع الحياة في الجماد، والحس والعقل في الكائنات الحية، مما يدل على أن للجواهر مخترعا. فمن أراد أن يعرف المخترع وهو الله يجب أن يعرف الجواهر في الأشياء ليقف على الإختراع الحقيقي في جميع الموجودات⁴⁸.

إذن حاول ابن رشد أن يقول بأن نظرية أقدمية العالم في أي حال لا تتعارض مع القرآن و الشرع⁴⁹ و ما الضير إن كانت مادة العالم أزلية، فالخالق يبقى هو تلك الحركة

الإضطرارية في هذه المادة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من بعض، أما الخالق فهو المحرك، وبما أن المادة أزلية فجميع المخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في الأزلية، والله الخالق هو الذي ينظمها ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة. وهكذا فإن العالم الموضوع هو أزلي النشوء، دائم الحدوث، بينما أن الله أزلي دون سبب.⁵⁰ وعليه فإن أقدمية العالم ليست كأزلية الله، بل ليس العالم محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا.⁵¹

ج - المعاد

نجد أن ابن رشد في ذكره لقضية المعاد وبعث الأجساد يبين أنه مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في الحقيقة في وجوده، فيشير ابن رشد إلى أن المعاد لم يكن محل نزاع بين الشرائع السماوية، أو لدى العقلاء و الحكماء، بل كان محل اتفاق في المجالين الشرعي والفلسفي وإنما اختلف الناس في أمرين في شأن المعاد:

أهورحاني فقط، أوروحاني وجسماني معاً⁵²، حيث يقول ابن رشد أن الإتفاق على هذه المسألة اتفاق روي واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.⁵³ وبالتالي فإن ابن رشد يصرح بأن الأدلة النقلية المأخوذة من الشرائع السماوية، والبراهين العقلية اتفقت على أن للإنسان سعادتين اثنتين: دنيوية وأخروية. ويحلل ابن رشد المسألة قائلاً: "و انبى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها:

أ- أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات.

ب- إذا كان كل موجود يظهر في أمره أنه لم يخلق عبثاً، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.⁵⁴

لذلك بين ابن رشد أن وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات من ذلك بيان قوله تعالى: {أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون}⁵⁵ وقوله تعالى: {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}⁵⁶ ثم يقول ابن رشد وهو يبين اتفاق الأدلة النقلية والعقلية على المعاد: "ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى عن الشهوات، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي كانت قد اكتسبت،

وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن، لأنه لا يمكنها الإكتساب إلا مع هذا البدن "57.

ثم بين ابن رشد اختلافهم في هذا المعاد كما يلي :

1- هل ذلك الوجود بعد الموت هو هذا الوجود بعينه؛ بمعنى أن ما في ذلك الوجود من النعيم واللذات متحد مع ما في هذا الوجود الذي قبل الموت وإنما يختلفان في الانقطاع والدوام، أي أن ذلك دائم وهذا منقطع ؟

2- أن الوجود الجسماني الذي هو هناك مخالف لهذا الوجود، وإنما يتفقان في اسم الوجود الجسماني فقط مع اختلاف الحقائق ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الثاني أليق بالخواص؟.

3- ترى طائفة من الفلاسفة : أن المعاد روحاني فقط، وإنما مثل به لإرادة البيان. غير أن ابن رشد يرى أن أصحاب هذا الرأي لهم حجج كثيرة في الشريعة إلا أنه لم يذكر منها حجة واحدة مع دعوى الكثرة⁵⁸ ، وابن رشد يختلف مع الغزالي في هذه المسألة إذ يرى الغزالي وجوب القول بمعاد الأجسام ، ويحكم بالكفر على من أنكر ذلك وقال بمعاد الأرواح فقط، وقد كفر الغزالي بعض الفلاسفة بهذا القول، كالكندي والفارابي وابن سينا إضافة إلى قولهم بأن الله يعلم الكليات فقط دون الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته.⁵⁹ فنجد ابن رشد في هذه المسألة غير واضح وغير دقيق، بل متساهل إذ يبين أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد والأخريات، وأن على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبي في الملة التي نشأ فيها الفيلسوف.⁶⁰

وينتهي ابن رشد إلى أن الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها فإنها " أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي الناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ..."⁶¹.

وبالتالي فهو يقر بأن هذه المسألة اجتماعية إذ يقول : "والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظرة فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الأمر جملة فإن هذا النحو من الإعتقاد يوجب تفكير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول"⁶².

وبالتالي فإن خلاصة ابن رشد في هذه المسألة أن الواجب هو الإيمان بالبعث بعد الموت، وأن هناك معادا، وأما كون المعاد يكون للأرواح أو للأجسام فليس بهم عند ابن رشد بل لكل إنسان أن يعتقد ما أدى إليه نظره واجتهاده.

ولكن هنا نجد أن ابن رشد لم يوفق بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة بأن جعل المقام مقام اجتهاد وإنما النص واضح جدا في القرآن الكريم والسنة النبوية بأن المعاد للأجسام والأرواح معا، ومن هذه الآيات ما يلي:

قوله تعالى: {أولم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال يجي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون}⁶³ ، و الآية التالية وهي تصف يوم القيامة في قوله: {يوم تطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين}⁶⁴ وإلى قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى}⁶⁵ ، وفي السنة نجدها تصرح بالمعاد الجسماني بما لا يترك مجالا للشك أو الجدل، من ذلك قوله عليه السلام: "تبعث أمتي يوم القيامة غرا محجلين"⁶⁶ وقوله: "يبعث الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا بهما".⁶⁷

دلالة الحديث الأول على البعث الجسماني واضحة جدا ، لأن الوصف بالغرة والتججيل إنما هو وصف للجسم والروح معا. والحديث الثاني أيضا يشير إلى صفات أربعة لا تتعلق إلا بالجسم والروح معا. وهي حفاة عراة غرلا بهما.⁶⁸

ومن هنا نستخلص أن الموضوع قد وضع على خلاف ما أراده ابن رشد وهو أن المعاد جسماني بالأدلة النقلية والعقلية، وأن النص واضح لا يخالف العقل. وفي الأخير نصل إلى خلاصة التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، باستنتاج أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وأن الحكمة آذاها الكثير ممن إنتسبو إليها ، من الفرق الضالة ، ثم هو يدعو العلماء إلى معرفة الله من طريق وسط ويرتفع به عن حضيض

المقلدين ، وانحطاط تحريف المتكلمين ، والتنبيه على وجوب النظر التام في أصل الشريعة.⁶⁹

الخاتمة

نستنتج من هذا البحث في بيان العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة ضمن قانون التأويل تفوق ابن رشد على سابقيه من الفلاسفة العرب، وأن هذه النظرية قد بلغت عنده أوجها، إذ يشترك هؤلاء الفلاسفة جميعا في قولهم بنظرية واحدة فيما يخص التوفيق، إلا أن عمل ابن رشد الأساسي وعبقريته في هذا المضمار هما في ما أقامه لهذه النظرية من بناء متماسك وفي عرضه المنظم في مؤلف خاص يقتصر على موضوع التوفيق، وهذا في الحقيقة ما لم يسبق إليه.

وهناك ملاحظة أخرى هامة وهي أن ما يقصده الفلاسفة بكلمة فلسفة عندما يقولون أن الفلسفة والدين هما وجهان لحقيقة واحدة هو مذهبهم الذي أخذوه عن الفلسفة اليونانية، لا كل فلسفة، ولا الفلسفة الإسلامية مثلا- كعلم الكلام-الذي نشأ في بيئة إسلامية خالصة قبل أن يطلع المسلمون على الفلسفة اليونانية وهذه الملاحظة تشمل ابن رشد أيضا.

إلا أننا نعود ونقول إن ابن رشد أقام من هذه النظرية مذهباً متماسكاً البناني ذا عناصر مختلفة، اقتبسها لإقامة هذا البناء، من مصادر يونانية وإسلامية. فابن رشد إذن وحده يتميز بهذه الميزة وهي أنه أرسطي خالص -بالرغم من مخالفته مذهب أرسطو في كثير من المسائل- أي أن فلسفته مشائية، ولذلك كان على أولئك الفلاسفة السابقين على ابن رشد أن يوقفوا بين فلسفتهم التي كثيرا ما كانت تكون بعيدة عن أرسطو-وبالتالي قريبة من الدين- خصوصا فيما يتعلق بالإلهيات، وهي البحث الأساسي الذي يهيم مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ كان عليهم أن يوقفوا بين هذه الفلسفة والدين الذي يعتنقون مبادئه، ومن المعلوم أن رأي أرسطو في مشاكل خلق العالم والزمان والحركة هو أبعد ما يكون عن الشائع أنه ما جاء به الشرع الإسلامي، وخصوصا كما فسره المتكلمون لهذا كله كانت مهمة ابن رشد في إقرار التوفيق بين الفلسفة التي يعتنقها والدين الذي يؤمن بمبادئه، وخصوصا كما يفهمه سائر الناس في زمن ابن رشد، فكانت هذه المهمة أصعب من مهمة سابقيه، إلا أنه وفق إلى حد بعيد في ذلك.

وأخردعوانا أن الحمد لله رب العالمين

- 1 ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام المراس، دار الفكر للطباعة، 1995م، نبذة: 85، ج1، ص: 269-270.
- 2 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ط1، القاهرة، 1883م، ج2، ص: 75.
- 3 ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص: 229. /المقري، نفع الطيب، ج2، ص: 125.
- 4 موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 80.
- 5 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج2، ص: 77.
- 6 المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224.
- 7 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج2، ص: 77.
- 8 المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224-225.
- 9 موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 43.
- 10 الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، ص: 10.
- 11 المصدر نفسه، ص: 10.
- 12 ابن رشد، فصل المقال، ص: 32.
- 13 المصدر نفسه، ص: 33.
- 14 بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 29.
- 15 المرجع نفسه، ج1، ص: 29.
- 16 سورة الإسراء: 85.
- 17 الغزالي، قانون التأويل، ص: 10-11.
- 18 ابن رشد، فصل المقال، ص: 33.
- 19 الغزالي، قانون التأويل، ص: 12.
- 20 الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 1998م، ص: 129.
- 21 هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن محمد عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، و هو أستاذ الغزالي، و نسبته إلى " جوين " إحدى نواحي "نيسابور" توفي سنة 478هـ.
- 22 بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلاسفة، ج1، ص: 29 / الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ط1، القاهرة، 1907م، ص: 16: [نعم لو أنكر ما ثبت بأخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر، و لو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه فضل، لأن معرفة الكون لإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفها المحصلون لعلم أصول الفقه، وأنكر النظام كون الإجماع حجة أصلاً، فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه].
- 23 سورة آل عمران: 07، تمام الآية: { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيصعبون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب}.
- 24 ابن رشد، فصل المقال، ص: 34.
- 25 المصدر نفسه، ص: 38.
- 26 المصدر نفسه، ص: 35.

- 27 العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج 1، باب العلم، حديث رقم: 127، ص: 391.
- 28 Leon Gauthier, La Théologie d'Ibn Rochd, p 31.
- 29 بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص: 30.
- 30 رينان ارنست، ابن رشد والرشدية، ص: 177.
- 31 بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 30.
- 32 المصدر نفسه، ج 1، ص: 30.
- 33 Leon Gauthier, les Rappports d'Ibn Rochd, pp 177,184.
- 34 بدوي عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص: من 766 إلى 789.
- 35 بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 30.
- 36 أتباع أرسطو، ويكوون مدرسة متميزة في الفلسفة الإسلامية عن المتصوفة و أصحاب فلسفة الإشراق.
- 37 ابن رشد، فصل المقال، ص: 39.
- 38 المصدر نفسه، ص: 75.
- 39 سورة الملك: 14.
- 40 الجامي محمد أمان بن علي، العقل والنقل عند ابن رشد، ط 1، جامعة الأمير عبد العزيز ، جدة، 1420هـ، ص: 13.
- 41 المرجع نفسه، ص: 13.
- 42 سورة الأنعام: 59.
- 43 الجامي، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 14.
- 44 ابن رشد أبو الوليد، تحافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص: 711.
- 45 الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 14.
- 46 المرجع نفسه، ص: 14.
- 47 فرانسوا بيار عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط 1، لبنان، دت، ص: 10-11.
- 48 فرانسوا بيار عقل، المصدر نفسه، ص: 10-11.
- 49 CF.LGARDET,L' Islam Religion et Communauté, Descleé de Brouwer, Paris, 1967, p :225.
- 50 ابن رشد، الكليات، ص: 11.
- 51 فرانسوا، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ص: 10.
- 52 الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 22.
- 53 ابن رشد، تحافت التهافت، ص: 115.
- 54 ابن رشد، مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، ص: 159.
- 55 سورة المؤمنون: 115.
- 56 سورة يس: 22.
- 57 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 160.
- 58 ابن رشد، فصل المقال، ص: 50.
- 59 ابن رشد، تحافت التهافت، ص 168.
- 60 بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 35.
- 61 ابن رشد، تحافت التهافت، ص: 87.
- 62 المصدر نفسه، ص: 90.

⁶³ سورة يس: 80.

⁶⁴ سورة الأنبياء: 104.

⁶⁵ سورة الروم: 27.

⁶⁶ العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج 1، كتاب الوضوء، حديث رقم: 136، ص: 408.

⁶⁷ ابن كثير اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط 1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، ج 19، ص: 371.

⁶⁸ الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 24.

⁶⁹ ابن بشكوال أبو القاسم بن عبد المالك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وفقهائهم وأدبائهم، مراجعة: عزت العطار الحسيني، ط 2، مكتبة الخانجي، دمشق، 1988م، نبذة 154، ص: 519/ الضي أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط 1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1889م، نبذة 24، ص: 40.



سلطة السياق بين النص والمرسل والمتلقي

د. مصطفى أحمد قنبر

جامعة قطر

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على مفهوم سلطة السياق وعلاقتها بالنص والمرسل والمتلقي، محاولة إبراز دور السياق في إنتاج النص، وأهميته لفهم النص وتحليله من جانب المتلقي والمحلل.

الكلمات المفتاحية:

السلطة؛ النص؛ المرسل؛ المتلقي؛ المحلل.

Abstract:

The main aim of this research is to stand on Concept of (Cotext of power) and its relation with the text, the sender, and the recipient.

It is trying indication of The Context role in Production of text and its importance to understand the text and its analysis by the receiver and the analyst.

*** **

توطئة:

ما إن يذكر النص حتى تستدعي العملية الاتصالية بعناصرها، ولا يغيب السياق عن هذه العناصر؛ إذ يمثل عنصرًا هامًا له حضوره القوي منذ البدايات الأولى في عملية الإنتاج النصية مرورًا بتلقيه من قبل الموجّه له، إلى تحليله وقراءته أو ما يسمى بإعادة إنتاجه، وإن تجاوز ذلك حدود الزمان والمكان.

ولئن تمّ إغفال دور السياق أو غصّ النظر عن سلطته فإن النص لن يُولد إلا كائنًا مشوهًا غير مكتمل النمو، بعيدًا عن البيئة التي ولد فيها، ولن يتمكن المتلقي والقارئ لهذا الإنتاج من فقه الرسالة التي يحملها، ومن ثمّ يفشل محللو النصوص في تقديم مقارنة علمية شاملة تكشف عمّا خفي من جوهر النص في بنيته أو الكشف عن مضامين الرسالة التي يحملها.

لذا تحاول هذه الورقة أن تقف على بعض إشكاليات النص خاصة في علاقته بسلطة السياق، وإبراز العلاقة القائمة بين سلطة السياق وكل من قطبي العملية الاتصالية: المرسل أو الباث، والمستقبل أو المتلقي. مع استدعاء نماذج من نصوص مختلفة تخرج بالورقة عن إطارها النظري.

1- سلطة السياق:

ربما اعترت الغرابة هذا الاصطلاح إذ جمع بين لفظتين كل منهما ينتهي إلى مجال معرفي أو حقل دلالي مغاير، وإن كانا يقعان في دائرة أوسع مجالا هي دائرة الحقل الاجتماعي. فقد غلب على الشق الأول من هذا المصطلح (سلطة) مجال السياسية عند العامة والخاصة، وجاء شيوعه في المرتبة الثانية في مجال علم الاجتماع عند الباحثين والدارسين. أما الشق الثاني (السياق) فيرتع كثيرا في الحقل اللغوي والبلاغي. وسنحاول - بمشيئة الله تعالى - الوقوف على هذين المصطلحين حتى يتضح المراد من اصطلاح (سلطة السياق).

1-1 مفهوم السلطة:

لفظ السلطة من الألفاظ العربية التي نالها تطور كبير في الدلالة، فقد اتسعت دلالتها ونالت حظاً كبيراً من الذبوع والانتشار إثر دخولها في الاصطلاح السياسي بمقارنة ألفاظ أخرى من ذات الجذر (سلط).

1-1-1 السلطة لغة:

جاء في لسان العرب: "سلط: السَّلَاةُ: القَهْرُ، وَقَدْ سَلَطَهُ اللهُ فَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ، وَالِاسْمُ سُلْطَةٌ، بِالضَّمِّ. وَالسَّلْطُ وَالسَّلِيْطُ: الطَّوِيلُ اللِّسَانِ، وَالْأُنْثَى سَلِيْطَةٌ وَسَلْطَانَةٌ وَسَلْطَانَةٌ، وَقَدْ سَلَّطَ سَلَاةً وَسُلُوْطَةً، وَلِسَانٌ سَلْطٌ وَسَلِيْطٌ كَذَلِكَ. وَرَجُلٌ سَلِيْطٌ أَيْ فَصِيْحٌ حَدِيْدُ اللِّسَانِ بَيْنَ السَّلَاةِ وَالسُّلُوْطَةِ. يُقَالُ: هُوَ أَسْلَطَهُمْ لِسَانًا، وَامْرَأَةٌ سَلِيْطَةٌ أَيْ صَخَابَةٌ التَّهْذِيْبُ: وَإِذَا قَالُوا امْرَأَةٌ سَلِيْطَةٌ اللِّسَانِ فَلَهُ مَعْنَيَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهَا حَدِيْدَةُ اللِّسَانِ، وَالثَّانِي أَنَّهَا طَوِيْلَةُ اللِّسَانِ. اللَّيْثُ: السَّلَاةُ مَصْدَرُ السَّلِيْطِ مِنَ الرِّجَالِ وَالسَّلِيْطَةِ مِنَ النِّسَاءِ، وَالْفِعْلُ سَلَّطْتُ، وَذَلِكَ إِذَا طَالَ لِسَانُهَا وَاشْتَدَّ صَخَبُهَا. ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: السَّلْطُ الْقَوَائِمُ الطَّوَالُ، وَالسَّلِيْطُ عِنْدَ عَامَّةِ الْعَرَبِ الزَّيْتُ، وَعِنْدَ أَهْلِ الْيَمَنِ دُهْنُ السَّمْسِمِ" (1)

فاللفظة موجودة من قديم غير أن تطورت فاتسعت معانيها بحكم ما جد من مفاهيم على الفكر السياسي والاجتماعي، وها هو معجم اللغة العربية المعاصرة يرصد ذلك فيقول:

"سُلْطَة [مفرد]: ج سُلْطَات وسُلْطَات:

1 - تسُلْط وسيطرة وتحكّم، سيادة وحُكْم "صراع بين الأحزاب على السُلْطَة، سُلْطَة الشَّعب" السُلْطَة الرُّمَنِيَّة: المتعلّقة بالأُمور الدُّنيويَّة.

2 - حكومة أو مسئولون في الدَّولة، قوَّة سياسيَّة يخضع لها المواطن "أفرجت السُلْطَات عن بعض المعتقلين السِّياسيين - يتجاوز حدود سلطاته"

• السُلْطَة التَّنفيذِيَّة: الحكومة وهيئة موظَّفيها، التي تباشر إجراء القوانين التي تضعها السلطة التشريعيَّة، وهي خلاف السُلْطَة التَّشريعيَّة، والسُلْطَة القضايَّة وهي خلاف السُلْطَة التَّشريعيَّة - السُلْطَة الرَّابِعة: الصَّحافة - السُلْطَة الرُّوحِيَّة: رجال الدِّين - السُلْطَة المختصَّة / السُلْطَات المختصَّة: المسئولون عن اختصاص معيّن - سُلْطَة القانون: قدرته على فرض احترامه.

• السُلْطَة التَّشريعيَّة: مجلس النُّواب، البرلمان؛ الهيئة الخاصَّة من مجموعة الأشخاص المنتخبين رسمياً مهمَّتهم وضع القوانين أو تعديلها لدولة أو ولاية.

• السُلْطَة القضايَّة: السلطة الممنوحة للقضاة بأن يقضوا بين الناس فيما يتعلّق بالنفس والمال".⁽²⁾

2-1-1 السلطة اصطلاحًا:

وفي الاصطلاح السياسي: "السلطة المرجع الأعلى المسلّم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى. بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضفي عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها. وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي. ويتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة، لأنها مصدر القانون في المجتمع. وبالإمكان تعريف السياسة على أنها علم السلطة".⁽³⁾

من هنا يمكن القول إن مفهوم السلطة يدور حول معاني السيطرة والتحكم أو النفوذ الذي لا يمكن إلا الانصياع له والامتثال لكل ما يمليه.

1-2 مفهوم السياق:

إذا كان مفهوم السلطة ينتهي إلى حقل العلوم الاجتماعية عامة والسياسية خاصة، فإن مفهوم السياق ينتهي حقل العلوم اللغوية، وقد تطور مفهوم السياق إثر التطور الذي أصاب البحث اللغوي الحديث والمعاصر.

1.2.1 السياق لغة:

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أن " السين والواو والقاف أصل واحد وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقاً، والسَيْقَةُ: ما استيق من الدواب "(4)، ولم يختلف كثيراً ابن منظور عمّا جاء به ابن فارس،(5) لكن الزمخشري أورد في أساس البلاغة معان مجازية هي أقرب إلى المفهوم الاصطلاحي للسياق كما عرف في الدرس اللغوي الحديث، قال الزمخشري: " ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك سياق الحديث، وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه أي سرده".(6)

2.2.1 السياق اصطلاحاً:

يفرق علماء اللغة بين نوعين من السياق: السياق اللغوي وهو ما يسبق أو يلحق الوحدة اللغوية من وحدات تتحكم في وظيفتها ومعناها. والسياق غير اللغوي أو المقامي(7)، وعن أهمية الجمع بين السياقين في التحليل اللغوي يرى ستيفن أولمان (Stephen Ullman) أن السياق بمعناه التقليدي وهو النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم - ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب بل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها أهميتها البالغة في هذا الشأن، ويؤكد (أولمان) على الدور الحيوي والمتزايد الذي يلعبه السياق في تحديد نوعية المعنى (موضوعي - عاطفي - انفعال) ومنطقته، وإزالة غموضه.... إلى غير ذلك.(8)

وقد أكد فيرث فيرث أن مدار فهم الكلام والقدر على تحليله إنما يكون بالنظر إليه في إطار اجتماعي معين سماه السياق، وهو في اعتقاده ذو عناصر معينة متكاملة ضرورية في عملية الفهم والإفهام، هي:

- المتكلم.

- السامع أو السامعون (أو جملة الحضور وجملة الأشياء الموجودة بالموقع).

- الزمان والمكان.

- الكلام نفسه.

وعنده أنه لابد من النظر في هذه الجوانب كلها، وعلاقتها بعضها ببعض؛ حتى يمكن فهم الكلام فهمًا جيدًا، وحتى يمكن تحليله صحيحًا دقيقًا.⁽⁹⁾

وقد اقترح K.Ammer تقسيمًا للسياق ذا أربع شعب، يشمل:

1. السياق اللغوي: Linguistic Context ويمكن التمثيل له بكلمة (good) الانجليزية، ومثلها كلمة "حسن" العربية التي تقع في سياقات لغوية متنوعة وصفاً لـ:

أ - أشخاص: رجل - امرأة - ولد ...

ب - أشياء مؤقتة: وقت - يوم - حفلة - رحلة...

ج - مقادير: ملح - دقيق - هواء - ماء ...

فإذا وردت في سياق لغوي مع "رجل" كانت تعني الناحية الخلقية، وإذا وردت وصفاً لطبيب مثلاً كانت تعني التفوق في الأداء، وليس الناحية الأخلاقية. وإذا وردت وصفاً للمقادير كان معناها الصفاء والنقاوة.

2. السياق العاطفي: Emotional Context وهو يحدد درجة القوة والضعف في الانفعال؛ مما يقتضي تأكيداً أو مبالغة أو اعتدالاً. فكلمة (love) الانجليزية غير كلمة (like) رغم اشتراكها في أصل المعنى وهو الحب. وكذا (يكره) و(يبغض) في اللغة العربية.

3. سياق الموقف: Situational Context وهو يعني الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة. مثل استعمال كلمة (يرحم) في مقام تشميت العاطس: "يرحمك الله"، وفي مقام الترحم بعد الموت "الله يرحمه" فالأولى تعني طلب الرحمة في الدنيا، والثانية تعني طلب الرحمة في الآخرة.

4. السياق الثقافي: Cultural Context وهو يقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، فكلمة (عقيلته) تعد في العربية المعاصرة علامة على الطبقة المتميزة بالنسبة لكلمة (زوجته) مثلاً. (10)

ويحاول بعض اللغويين التمييز بين الموقف والسياق، فإذا كان الموقف - بمفهومه العام - هو مجموع العوامل الاجتماعية المختلفة التي تكوّن خلفية الحدث الاتصالي ومحيطه،

فإن السياق - فيما يرى مورلي - مستوى يقع بين الشكل والموقف. ويستخدم السياق عنده لجدولة مظاهر الموقف التي تؤثر في الشكل المختار. (11)

2. النص ومنتجه وسلطة السياق:

إذا كان هذا هو مفهوم السياق فأية سلطة يمثلها هذا السياق على النص؟ إن السلطة ليست محددة أو مقننة بل هي منفتحة إذ هي لا تتحكم في النص فقط، بل هي في الأساس تتحكم في منتج النص، وفي جماهير المتلقين له وفي متلقين آخر أكثر تخصصاً هم المحللون له أو القارئون لجمالياته.

أما كون هذه السلطة السياقية غير مقننة أو منفتحة أي إنها تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لعصر ومن متلقين ذوي ثقافة محافظة لآخرين ذوي ثقافة متحررة، من مجتمع قروي ريفي إلى مجتمع حضري مدني.

ألا تفعل الظروف الاجتماعية والتكوين الثقافي للشاعر أو الكاتب أفاعيلها في منتج النص فتسوغ له انتقاء مفردات ما من معجمها الثقافي الذي أسهمت عوامل كثيرة في تكوينه - في موقف يتطلب ذلك؟ وقد تفرض عليه نوعاً من الحظر في استخدام مفردات آخر، أو حتى التلميح بها! ولئن حاول التمرد على هذه السلطة الاجتماعية - إحدى سلطات السياق - لما نجا من اللوم أو السبِّ وربما تعرض للسجن أو القتل أو على الأقل للتنكيل به أو الفصل من وظيفته.

فهؤلاء المتلقون لم يكونوا على وعي بالتكوين الثقافي لمنتج النص؛ فعيب عليه عدم مراعاته لظروف المتلقين أو المتلقي الأساس المقصود بالخطاب، فهالهم ما قاله أحد الشعراء في حضرة الخليفة، والقصة ينقلها صاحب كتاب: محاضرة الأبرار^(٩): قاتلاً: حكى لنا بعض الأدباء عن علي بن الجهم وكان بدويًا جافياً لما قدم على المتوكل، وأنشده يمدحه بقصيدته التي يقول فيها يخاطب الخليفة:

أنت كالكلب في حفظك للود وكالتيس في قراع الخطوبِ
أنت كالدلو، لا عدملك دلواً من كبار الدلا كثير الذنوبِ

فعرف المتوكل قوته، ورقة مقصده، وخشونة لفظه، فعرف أنه ما رأى سوى ما شبه به، لعدم المخالط، وملازمة البادية، فأمر له بدار حسنة على شاطئ الدجلة، لها بستان حسن يتخلله نسيم لطيف يغذي الأرواح، والجسر قريب منه، وأمر بالغذاء اللطيف أن يتعاهد

به، وكان يركب في أكثر الأوقات فيخرج إلى محلات بغداد فيرى الناس، ولطافة الخضر، ويرجع إلى بيته، فأقام ستة أشهر على ذلك والأدباء والفضلاء يتعهدون مجالسته ومحاضرتَه فاستدعاه الخليفة بعد هذه المدة، لينشده فحضر وأنشد:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري
فقال المتوكل: لقد خشيت عليه أن يذوب رقة ولطافة.⁽¹²⁾

وهذا ما عُرف عند البلاغيين العرب بمراعاة المقام، فجاءت عبارتهم الشهيرة (لكل مقام مقال) فحين قال البلاغيون "لكل مقام مقال" ولكل كلمة مع صاحبها مقام" وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء، ولم يكن "مالينوفسكي" (Malinowski) وهو يصوغ مصطلحه الشهير (Context Of Situation) يعلم أنه مسبق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها، إن الذين عرفوا هذا المفهوم سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح المقام، ولكن كتبهم لم تجد من الدعاية والانتشار على المستوى العلمي ما وجده اصطلاح مالينوفسكي.⁽¹³⁾

ولن يستطيع منتج النص أو مبدعه إلا الانصياع لسلطة السياق وهي سلطة ممتددة ومنفتحة. ويمكن القول إن هناك سلطة عامة في المجتمعات العربية، وسلطات خاصة بكل مجتمع على حدة.

وقد فقه السياسيون ومنتجو الخطابات السياسية إلى ذلك فخضعوا مرغمين - أو منقادين - لسلطة السياق التي تتجلى في الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية السائدة في المجتمع الموجه له الخطاب، وإلا رجع بخفي حنين.

ومن قبل أن يتبه لذلك محللو النصوص ومنظري اللغويات الحديثة أشار العلامة ابن الأثير إلى أن ذلك كان سمياً للخطاب النبوي الشريف للرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، وهاكم نص ابن الأثير: "وقد عرفت - أيديك الله وإيانا بلطفه وتوفيقه - أنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب لسانا، وأوضَحَهُمْ بيانا. وأعدَّهُمْ نُطقا، وأسَدَّهُمْ لفظا. وأبيَّهُمْ لهجة، وأقوَمَهُمْ حُجة، وأعرَفَهُمْ بمواقع الخطاب، وأهداهم إلى طُرق الصواب، تأييداً إلهياً، ولُطفا سماوياً، وعناية رَبَّانيةً، ورعاية رُوحانيةً، حتى لقد قال له عليُّ بنُ أبي طالب كرم الله وجهه - وَسَمِعَهُ يَخاطبُ وَقَد بَنِي تَهْد: يا رسول الله، نحن بنو

أب واحد، ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره! فقال: أدبني ربّي فأحسن تأديبي، ورُيِّبْتُ في بني سَعْد. فكان صلى الله عليه وسلم يُخاطب العرب على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، وتباين بطونهم وأفخاذهم وفصائلهم، كلاً منهم بما يفهمون، ويحدثهم بما يعملون. ولهذا قال - صدّق الله قوله - : أمرتُ أن أخاطبَ الناسَ على قدر عقولهم، فكانتُ الله عزّ وجل قد أعلمه ما لم يكن يعلمه غيره من بني أبيه، وجمع فيه من المعارف ما تفرّق ولم يوجد في قاصي العرب وذانيه. وكان أصحابه رضي الله عنهم ومن يفدّ عليه من العرب يعرفون أكثر ما يقوله، وما جهلوه سألوه عنه فيوضحه لهم." (14)

وقد وقفت سلطة السياق حاجزا منيعا بين المتلقين وبين النص، فحظي بعدم القبول ووجهت لصاحبه سهام النقد إذ غاب عن منتج النص مراعاة الظروف المحيطة بولادته، ويحفظ لنا التراث النقدي العربي كيف كان النقد على وعي بذلك، يقول ابن رشيق في العمدة: "والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين؛ فيقصد مخابّتهم، ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته، ويتفقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره. ألا ترى أن بعض الملوك قال لأحد الشعراء وقد أورد بيتاً ذكر فيه: " لو خُلد أحد بكرم لكنت مُخلّداً بكرمك " وقال كلاماً نحو هذا، فقال الملك: إن الموت حق، وإن لنا منه نصيباً، غير أن الملوك تكره ذكر ما ينكّد عيشها، وينغص لذتها، فلا تأنتا بشيء مما نكره ذكره.

ومن المشهور أن النعمان بن المنذر رأى شجرة ظليلة ملتفة الأغصان، في مرج حسن كثير الشقائق، وكان معجباً بها، وإليه أضيفت " شقائق النعمان " فنزل وأمر بالطعام والشراب فأحضر، وجلس لذته، فقال له عديّ بن زيد العبادي وكان كاتبه: أتعرف - أبيت اللعن - ما تقول هذه الشجرة؟ فقال: وما تقول؟ قال: تقول:

رُبَّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا حَوْلَنَا يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
عَكَّفَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ فَتَوَّأ وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالاً بَعْدَ حَالِ
مَنْ رَأَى فليوطنْ نفسه إنما الدنيا على قَرْنِي زَوَالِ

كأنه قصد موعظته، فتغنصّ عليه ما كان فيه، وأمر بالطعام والشراب فرفعا من بين يديه، وارتحل من فورهِ،

ولم ينتفع بنفسه بقية يومه وليلته، وكانا جميعاً نصرانيين؛ فهذا شأن الملوك قديماً وحديثاً." (15)

وقد فرض السياق على خطيب مثل الحجاج بن يوسف أن يوجه سهامه الحادة من اللغة لا الخيزران إلى متلقيه من أهل العراق في خطبته الشهيرة، وقد أشاد بنفسه وقيادته وفي المقابل عرّى المتلقين فذكر مطاعن القوم وهدد وتوعد. وإذا كان مجتمع المتلقين يعج بفقهِ التوظيفات الشعرية والصور البلاغية، فقد انتقى منها منتج النص ما يجعله ينجح في إيصال رسالته، ولنقرأ معاً تقديم الجاحظ لهذه الخطبة وفيها إلماح إلى بعض سلطة السياق الذي فرضت نفسها على منتج النص وعلى النص ذاته، حين قال: " خرج الحجاج يريد العراق واليًّا علمها، في اثني عشر ركبًا على النجائب، حتى دخل الكوفة فجأة حين انتشر النهار، وقد كان بشرُّ بن مروان بعث المهلب إلى الحرورية، فبدأ الحجاج بالمسجد فدخله، ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خزّ حمراء، فقال: عليّ بالناس! فحسبوه وأصحابه خوارج، فهُمّوا به، حتى إذا اجتمع الناس في المسجد قام فكشف عن وجهه، ثم قال: أنا ابن جَلّ وطلّاع الثّنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني.

أما والله إني لأحتملُ الشرّ بجمّله، وأحذّوه بنعله، وأجزيه بمثله، وإني لأزى رؤوسا قد أينعت وحن قِطافها، وإني لصاحبها، وإني لأنظر إلى الدماء ترققُ بين العمامم واليحي....
إني والله يا أهل العراق، والشّقاق والنفاق، ومساوي الأخلاق، ما أغمزُ تغمازَ اليّين، ولا يُقعقع لي بالشّنان، ولقد فُرت عن ذكاء، وفُتّشت عن تجربة، وجزيت من الغاية. إنّ أمير المؤمنين كبّ كِنانته ثم عجم عياداتها، فوجدني أمرها عودًا، وأصلها عمودًا، فوجهني إليكم، ... إني والله لا أعدُّ إلا وقيت، ولا أهُمُّ إلا أمضيت، ولا أخلقُ إلا فريت. فإيتاي وهذه الجماعات، وقال وقيل، وما تقولون؟ وفيم أنتم وذاك؟ أما والله لتستقيمُنَّ على طريق الحق أو لأدعنَّ لكل رجلٍ منكم شُغلاً في جسّد. (16)

وتبلغ درجة الانصياع لسلطة السياق مداها من قبل منتج النص - في الخطابات السياسية للدعاية الانتخابية - إلى أن يتخلى عن لهجته التي اعتاد عليها طوال عشرات السنين، ليتحدث بلهجة متلقيه خاصة في المناطق الريفية أو القروية، خشية أن يعوق - كلامه بلهجته المعتادة - عملية الاتصال أملاً في التقرب من مخاطبيه وطمعاً في الإقناع والتأثير، بل ويأتي بشواهد يطعم بها كلامه من أي القرآن الكريم وجُمَل من الحديث

الشريف، وبما شاع من الأمثال الشعبية التي لها دلالاتها عند جماهير المتلقين. ومما رصد من واقع المجتمعات العربية أن يُنظر في بعض القرى في مصر- خاصة في الصعيد- لبعض أبنائها ممن يتحدث اللهجة القاهرية إثر إقامته للدراسة ثم العمل في العاصمة (القاهرة) عند زيارته للقرية، ينظر إليه على أنه نوع من التعالي أو الكبر، الأمر الذي يشكل حاجزاً نفسياً بينه وبين مخاطبيه، بينما ينعى بالأصالة من كان لسانه وقيماً للهجة قريته وإن تظاهر بذلك طيلة إقامته القصيرة في القرية.⁽¹⁷⁾

3- المتلقي وسلطة السياق:

لم تتوقف سلطة النص عند فرض سيطرتها على منتج النص وما أبدعه من كلام، وإنما يمتد سلطانها ليلحق بالمتلقي سواء كان متخصصاً ممن يعنون بالتحليل والقراءة النقدية أو اللغوية، أو كان ممن صبغ الخطاب من أجلهم أو ما يطلق عليهم المستهدفين أو المرسل إليهم.

فلا يخفى على محللو النصوص والمعنيين بالقراءات العلمية للنص أو الخطاب عموماً الإحاطة بما يسمى سياق الموقف (Situational Context) حيث أهمية النظر في الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية السائدة في المجتمع الذي ولد فيه النص. إضافة إلى شخصية منتج النص أو المرسل وتكوينه الثقافي وتوجهاته الفكرية والعوامل الأخرى التي أسهمت في تكوين شخصيته، كذا طبيعة المتلقي الاجتماعية والثقافية ... وغيرها.⁽¹⁸⁾

ينتج النص وتتم ولادته في ظل هذه الظروف، ولن يتم فهم الرسالة التي يحملها هذا النص إلا في ضوء قراءة شاملة وعميقة لكافة هذه الظروف، وتمثل مراعاة هذا السياق أولى درجات النجاح في إعادة إنتاج هذا النص عبر المتلقي، الذي لن يتمكن من فهم القضايا التي يطرحها النص الموجه له إلا إذا كان على وعي بالسياق الذي ولد فيه. والشيء ذاته يمكن أن يقال عندما يطرح النص تحت مجهر محلي النصوص.

لقد وقع المتلقون لأبيات على بن الجهم السابقة في حضرة الخليفة المتوكل في مأزق القراءة الأولية التي لا تأخذ في حسابها ثقافة منتج النص وتنشئته في البداية، ولم يفتن إلا ذلك - حسب الرواية - إلا المتلقي المقصود بالخطاب الشعري وهو الخليفة المتوكل.

ومن أجل ذلك تنظم للسياسيين والمُعدِّين للعمل في السلك الدبلوماسي دورات في فن الخطاب وفنون التفاوض لفهم الرسائل الموجهة لهم من نظرائهم على كافة المستويات، حتى تفسر الرسائل الموجهة أو المستقبلية على وجهها الصحيح، ويمكنهم بناء على ذلك صياغة ردودهم المناسبة. وإلا كان المقام عرضة لسوء الفهم الذي قد يجلب معه مشكلات قد تعقد الأمور خاصة إذا كان المقام مقالَ محادثات ثنائية أو مفاوضات يكون غرضها الأساس تقريب وجهات النظر؛ فتأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، ويزداد الطين بلة وتتعدد الأمور، وربما ترفع جلسات التفاوض أو المحادثات إلى أجل غير مسمى. ومن الدراسات التي تناولت جانبًا من هذه الأمور - خاصة في علم التفاوض - دراسة الدكتور حسن محمد وجيه الموسومة بـ (مقدمة في علم التفاوض) (19)

ومن الأمثلة التي الطريفة التي ساقها باحث اللغويات الإيطالي (امبرتو إيكو) أنه عند تحليل الوثائق الخاصة بإلقاء القنبلة الذرية على اليابان، قامت الولايات المتحدة وقبل اتخاذ آخر الخطوات لتنفيذ عملية ضرب اليابان ذريًا - بمحاولة للتأكد من إمكان استسلام اليابان دون استخدام القنبلة، وهنا استعانت الولايات المتحدة بالاتحاد السوفييتي ليقوم بجس نبض اليابان بخصوص الاستسلام الكامل والنهائي، إلا أن رسالة اليابانيين التي نقلها السوفييت اتسمت بظاهرة حوارية يابانية حيث تضمنت استخدامًا متعددًا لأدوات النفي مع أفعال التوقع والاستنكار والاستثناء، والتي فهم منها طرف الحوار الأمريكي رفض اليابان للاستسلام، بينما قصد الطرف الياباني من توظيف هذه الظاهرة الحوارية القبول بالاستسلام، وليس الرفض. (20)

إن الرسالة التي تحملها ألفاظ المرسل تنطوي على ما يسمى بالشفرة السرية التي تحتاج إلى أن يفك رموزها الطرف الآخر في العملية الاتصالية. (21) وهو الكلام الذي ضمَّنه المرسل المعاني والدلالات التي أرادها أن تصل للمتلقي، وقد راعى المتكلم الألفاظ والعبارات التي لها تأثير أو وقع خاص في هذا المخاطب وفقًا لتنشئته الاجتماعية والثقافية. ووفقًا لمعاني ودلالات الألفاظ والعبارات عند جماهير المتلقين وفقًا لسلطة السياق التي تحكمها. فكم من ألفاظ تحمل معاني الاحترام والتقدير في أوساط اجتماعية ما أو تعبر عن مشاعر وجدانية أو نفسية، لكن بعضها غير مقبول في مجتمعات أخرى إذ تُعد من الألفاظ المحظور التفوه بها لأنها تخدش الحياء، وفي حين تعبر ألفاظ وتراكيب أخرى عن الرفض نجدها عند متلقين آخر تعبر عن القبول وربما الإعجاب.

ولن نتوقف سلطة السياق على اللغة المفروضة فقط، بل تتعدى إلى لغة الجسد التي يجب أن يكون المتلقي لها على وعي بدلالات هذه اللغة حتى لا يترتب عليها سوء فهم ينتج سلوكيات ما تعقد من عمليات الاتصال، وتعقد من سبل التقارب والتفاهم خاصة بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة.

والأمثلة الواقعية على ذلك كثيرة منها تدخّل النمط الثقافي في تكوين صورة عن الآخر، فمن المؤلف والطبيعي أن تجد الأمريكيين يجلسون في حالات الاسترخاء وهم يضعون أرجلهم على المكاتب التي أمامهم، ويحكى أنه عندما طلب الرئيس جمال عبد الناصر معلومات دقيقة ومنفصلة عن الرئيس الأمريكي واهتماماته وسماته الشخصية جيء للرئيس جمال بصورة جونسون ضمن ملف تفصيلي، وهذه الصورة للرئيس جونسون وهو يضع قدمه فوق مكتبه، وهنا علق الرئيس عبد الناصر على هذه الصورة على هذه الصورة بأن " هذا الرجل مغرور، ويبدو أنني سأصطدم به" ... إن هذا الانطباع طبيعي أن يحدث إذا لم نكن نعرف ما المعنى الدقيق لهذه الجلسة في سياقها الثقافي المحدد.⁽²²⁾

وختامًا فإن للسياق سلطة تتحكم في النص ومن قبله في منتج هذا النص، وكذا في المتلقي سواء كان المقصود من الرسالة التي يحملها النص، أم كان ممن يتصدون لقراءة هذا النص وتحليله ... ومهما حاول طرفا الاتصال التحرر من هذه السلطة فلن يتمكن منتج النص من تحميل نصح الرسالة التي يريدتها وهنا فقدّ النص عنصري المعلوماتية والقصدية، كما لن يتمكن المتلقي من القراءة السديدة للمضامين التي أرادها صاحب النص. ومن ثم فشل المستقبل والمحلل في فهم النص، وإعادة إنتاجه.

والحمد لله أولاً وآخراً.

- (1) ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي، ت711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3 (1414 هـ) مادة: س ل ط.
- (2) د. أحمد مختار عمر وفريق العمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1 (1429هـ/ 2008م) مادة: س ل ط.
- (3) معهد البحرين للتنمية السياسية: معجم المصطلحات السياسية، سلسلة كتب 2014، ص41.
- (4) ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، ت395هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة (1399هـ- 1979م) 117/3.
- (5) ابن منظور: لسان العرب، مادة: س و ق.
- (6) الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ت538هـ): أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1419 هـ - 1998 م) 484/1.
- (7) بخولة بن الدين: دور السياق في تحقيق التماسك النصي، في: مجلة جسور المعرفة، مج (4)، ع(2)، جامعة الشلف، الجزائر، ص 61. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/55538>
- (8) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، دار غريب للطباعة، ط12 (د.ت) ص 68-73.
- (9) د. كمال بشر: التفكير اللغوي بين القديم والحديث، القاهرة، ط2 (1989) ص 132.
- (10) د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5 (1989م) ص 69-71.
- (11) د. محمد العبد: العبارة والإشارة، ص95.
- (●) شكك بعض الباحثين في القصة، وفي مصداقية ابن عربي، لكن كونها وردت حتى وإن كانت مختلقة عن ابن عربي، فإنها شاهد على وعي من أوردتها على سلطة السياق وممارساتها على منتج النص ومتلقيه. وعلى ما تتجلى فيه قبل أن يلحظها المتلقي - أعني النص.
- (12) محي الدين بن عربي، ت 638: محااضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، دار البيضة العربية، بيروت (1388هـ - 1968م) 7/2. وانظر: محمد أحمد جاد المولى وزميله: قصص العرب، ط4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط4 (1382هـ - 1962م) 3/ 298 298.
- (13) د. تمام حسان: اللغة العربية مبنائها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 (1979م) ص372.
- (14) ابن الأثير الجزري (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، ت606هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت (1399هـ - 1979م) 4/1.
- (15) ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، ت 463 هـ): العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5 (1401 هـ - 1981م) 1/ 223.
- (16) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني (ت. 255هـ): البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6 (1418 هـ/ 1998م)، 2/ 307 وما بعدها.
- (17) من الدراسات التي عنيت بتحليل الخطابات السياسية في الدعاية الانتخابية وأبرزت هذه الإشكالية رسالتي للدكتوراه في الدعاية التي مارسها الأحزاب السياسية المصرية، ينظر: مصطفى أحمد قنبر: مستويات

- التحليل اللغوي للدعاية الانتخابية للأحزاب السياسية في مصر - انتخابات عام 2000 نموذجًا، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة (2006م).
- (¹⁸) انظر في ذلك: د. مصطفى أحمد قنبر: السياق وتعدد المعاني عند المفسرين - لفظة (الرحمة) نموذجًا، في مجلة: جنور، النادي جدة الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، ع 45 (ربيع الأول 1438هـ - ديسمبر 2016م) ص 119 وما بعدها.
- (¹⁹) انظر: د. حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (ربيع الآخر 1415هـ/أكتوبر 1994م) ص 105 وما بعدها.
- (²⁰) المرجع السابق، ص 108.
- (²¹) د. عيسى عودة برهومة: تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، في مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 1، المجلد 36 (يوليو - سبتمبر 2007) ص 125.
- (²²) حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض، ص 111-112.



قراءة النص بين سلطة القارئ والدلالة اللغوية

(دراسة تطبيقية في النص القرآني)

Lecture du texte entre l'autorité du lecteur et la sémantique

linguistique : Étude appliquée du texte coranique

أ.د: عرابي أحمد

- جامعة ابن خلدون - تيارت

الملخص:

إنّ من مبادئ القارئ الاجتماعية والنفسية والعقائدية أنّه لا يستطيع أن يباشر قراءة النصّ أي نص وهو فارغ الدّهن من الخلفيات المهيمنة بل يتناوله وفي ذهنه خطة استراتيجية تأويلية يواجه بها مسكوت النصّ وما يحمله من تعدد دلالي وغموض، مؤطرا كفأته اللغوية والثقافية والعلمية لتساعده كآليات لغوية وغير لغوية على استنطاق النصّ وضبط قصديته. وذلك أمر اقتضه بنيات متعدّدة في النصّ تشكّل مسالك مختلفة لاحتمالات المعنى وممكناته. وينتج عن هذا أنّ معنى النصّ حدث جديد نتيجة فعل القراءة. ولكن بشرط أن يكون في تأويل المتدبر للنصّ سند قوي يحميه من الأخطاء القاتلة والانزلاق الفاضح.

ويمارس هذا البحث القراءة المفتوحة ويجتهد أن يصل بها إلى ما يسمى بالقراءة الراشدة، ويتخذ من النصّ القرآني مدونة له ومادة مثالية في إطار تعدد القراءات والتأويلات والاتجاهات، وكل ذلك للوقوف على دلالة الخطاب وتحديد قصديته، وما يقف وراء تلك التحديدات الدلالية من خلفيات فكرية لدى كل قارئ؛ لأنّ الدراسة اللغوية لا تنفك عن الفكر والعقيدة.

كما تبين هذه المشاركة ما كان يتمتع به علماء التراث من كفاءة قرائية تدلّ عليها هذه المناقشات الجدلية بين العلماء على أساس العقل الذي يختفي وراء اللفظ والعبارة والأسلوب، وكان الداعي لذلك كله التعمق في فهم الديانات والمذاهب مما أدى إلى التطلع إلى العلوم والمعارف الأخرى ومن بينها اللغة بحيث استعملت هذه المعارف في فهم أسرار العقيدة الإسلامية وإلزام المجادلين والمعارضين بحقيقتها والبرهنة على صحتها. وهذا

ما نحاول تقديمه من خلال هذه المداخلة المتواضعة كدراسة تطبيقية على مجموعة من النصوص .

الكلمات المفتاحية : الكفاءة؛ القراءة ؛ الجدلية ؛ سلطة القارئ ؛ المقصدية

؛الخطاب ؛ الدلالة

Résumé :

Parmi les principes sociaux, psychologiques et idéologiques du lecteur est qu'il n'existe pas de lecture de n'importe quel texte sans prérequis et connaissances antérieures. En effet, le lecteur aborde un texte en adoptant une stratégie d'interprétation des présupposés, des non-dits du texte et ses ambiguïtés sémantiques et ce en mettant en œuvre toujours, ses connaissances linguistiques, culturelles et scientifiques pour pouvoir inférer les actes illocutoires et perlocutoires que suggère le texte. Cela suppose que la signification du texte serait un nouvel événement qui résulte de l'acte de lire. En lisant le texte, de façon réfléchie, le lecteur éviterait les contresens et les erreurs d'interprétation qui pourraient entraîner des dérapages flagrants.

Notre approche vise une lecture ouverte et ce afin d'atteindre la lecture dite « mure » ; elle prend comme corpus le texte Coranique dans le cadre des diverses lectures et interprétations et ce afin d'aborder la sémantique du discours et ses intentions perlocutoires pour déterminer les présupposés intellectuels de chaque lecteur étant donné que l'étude langagière ne peut être dissociée de la pensée et des croyances de son auteur.

Cette contribution expose ce qui caractérisait les scientifiques du patrimoine au niveau de la compétence lectorale et les diverses controverses qui ont suscité les débats entre scientifiques à propos de la pensée implicite que suggère l'énoncé et son style. Cela avait pour but la compréhension des religions et des sectes ce qui a conduit à s'orienter vers la science et d'autres connaissances telles que la langue. Cette connaissance a été adoptée pour comprendre les mystères de la foi islamique et pour obliger les critiques à prouver la validité de leurs affirmations. C'est ce que nous essayons de présenter à travers cette humble intervention comme une étude appliquée sur un ensemble de textes.

Mots clés : Compétence, la lecture, dialectique, pouvoir du lecteur, discours, sémantique

*** **

إن معرفة الخطاب و فهم مقاصده لا يتيسران إلا بمعرفة اللسان الذي دون به النص ، لأن اللغة هي وسيلة تواصل وتعبير لما يتصوره المتكلم ويحس به فهي وعاء حامل للأفكار والمعاني التي تنتقل بهذه اللغة من المخاطب إلى المتلقي مهما كان مصدر التلقي بهذه اللغة ويتساوى في هذه الغاية الخطاب الإلهي والخطاب عن طريق الحس أو العقل. وهي تخضع لقوانين عرفية تضبط طريقة استعمالها بين المتكلمين والسامعين.

إن الاهتمام باللغة لا يعدو أن يكون غاية وإنما هي وسيلة لمعرفة مقاصد الشارع الحكيم من الخطاب، إلا أن هذا الإهتمام بالدراسة اللغوية قد أدى إلى اختلاف كبير بين العلماء في تفسير النصوص، ومن هنا ظهر الإحتجاج باللغة في تأويل النص القرآني ومن جملة ما اشترطوه بالنسبة للغة العربية التي بها نزل القرآن معرفة عادة العرب في خطابهم؛ وهو شرط يعين على ضبط المعنى المقصود حقا من قبل صاحب النص. ويتمثل ذلك في التتبع والاطلاع على أساليب العرب.

عناصر البحث :

1- تأطير الدلالة الصوتية :

ومنها ما يتعلق بالتأويل أوعدمه من ناحية المجاز أوالدلالة الصرفية كقوله تعالى: ﴿...وَلَا تُطِيعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا...الآية﴾⁽¹⁾ ففي قوله تعالى: "أغفلنا" أي: نسبناه للغفلة، كقول القائل: أكفرت فلانا، إذا نسبته إلى الكفر، وأبخلته إذا نسبته إلى البخل.⁽²⁾ ويذكر أمثلة من التأويلات لهذا الصيغة الصرفية ومنها: -"أن يكون المراد سميناه غافلا بتعرضه للغفلة، فكان المعنى: حكمنا عليه بأنه غافل. كما يقول القائل: قد حكمت على فلان بأنه جاهل، أي لما ظهر الجهل منه وجب هذا القول فيه".⁽³⁾

-"أن يكون ذلك من باب المصادفة، فيكون المعنى: صادفنا قلبه غافلا، كقول القائل: أحمدت فلانا أي وجدته محمودا، وذلك يؤول إلى معنى العلم، فكأنه تعالى قال: "علمناه غافلا".⁽⁴⁾

وقال الزمخشري(ت 538 هـ) في "الكشاف": "من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلا عنه"⁽⁵⁾ وقال ابن القيم الجوزية(ت 751 هـ): "فإنه سبحانه أغفل قلب العبد عن ذكره فغفل هو. فالإغفال فعل الله والغفلة فعل العبد. ثم أخبر عن أتباعه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة والقدرية"⁽⁶⁾ تحرف هذا النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: معنى أغفلنا قلبه سميناه غافلا أو وجدناه غافلا، أي:علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم. بل أغفلته مثل أقمته وأقعدته وأغنيته وأفقرته أي: جعلته كذلك... وهل يخطر بقلب الداعي: اللهم أقدرني أو أوزعني وألهمني أي سميني وأعلمني كذلك"⁽⁷⁾. وترجع هذه التأويلات المختلفة في حقيقتها إلى الالتزام باللغة، وما تعنيه من دلالات ثم ربط هذه الدلالات اللغوية صرفية أو نحوية أولفظية بمقصد الشارع الحكيم فالدلالة في الفعل الذي جاء على صيغة أفعلت يدل على أنه وجد الشيء على صيغة معينة، مثل: أكرمت زيدا، والمعنى المراد لديك أنك وجدته كريما وقد يكون معناه أنك جعلته كريما، فهذا الاشتراك في دلالة الصيغة الصرفية أدى إلى الاختلاف في معنى النص القرآني، ويبقى الحكم للسياق القرآني.

وقال ابن جني(ت 392 هـ): "ولن يخلو"أغفلنا" هنا أن يكون من باب أفعلت الشيء صادفته ووافقته كذلك"⁽⁸⁾ و ما دامت الصيغة الصرفية " أفعل " احتملت معنيين هما: صادفت الشيء على صفة ما، أو جعلته على تلك الصفة فيختار المؤول ما يناسبه من المعنيين، و يبقى الترجيح للقرائن الموجودة ضمن السياق اللغوي " للنص " وهي القرائن الداخلية أو ربط النص بالقرائن الشمولية أو الشاملة أو ما أطلق عليه السياق العام أو السياق الأكبر.

وحكى الكسائي: دخلت بلدة فأعمرتها، أي وجدتها عامرة، ودخلت بلدة فأخربتها أي وجدتها خرابا ويكون ما قاله الخصم : أن معنى أغفلنا قلبه: منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك، فلو كان الامر على ما ذهبوا إليه منه لوجب أن يكون العطف بالفاء دون الواو وأن يقال: " ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه". وذلك أنه كان يكون على هذا الأول علة للثاني والثاني مسببا عن الأول ومطاوعا له، كقولك أعطيته فأخذ، وسألته فبذل، لما كان الأخذ مسببا عن العطية، والبذل مسببا عن السؤال، وهذا من مواضع الفاء لا الواو ألا ترى أنك إنما تقول جذبته فانجذب، ولا تقول وانجذب، إذا جعلت

الثاني مسببا عن الأول ونقول كسرتة فانكسر ، واستخبرته فاخبر، كله بالفاء، فمجيء قوله تعالى: "واتبع هواه" بالواو دليل على أن الثاني ليس متسببا عن الأول، على ما يعتقد المخالف. وإذا لم يكن عليه كان معنى أغفلنا قلبه عن ذكرنا أي صادفناه غافلا على ما مضى ، وإذا صودف غافلا فقد غفل لا محالة" (9).

وتبين مما سبق أن عرف الدلالة اللغوية لا يكفي وحده في الوصول إلى المعنى المقصود في كثير من الأحيان ولهذا يجب أن يعتمد التأويل على الأدلة الصحيحة. إذا أول اللفظ خارج دلالاته الأصلية أي وضع له أصلا فإنه لا يقبل إلا إذا استند على دليل صحيح من كتاب أوسنة أو كلام العرب أو قرينة عقائدية أو عقلية أو ضرورة من ضرورات الدين وإذا تعارض الدليلان، وجب البحث عما يرجح أحدهما عن الآخر: "أن تقوم القراءة على دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وإن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله" (10) لأن التأويل قول بالرأي الذي يقوم على التأمل والتدبر وما كان كذلك يجب أن يكون قائما على أدلة مقنعة وتحليل علمي للظاهرة اللغوية. وهو أن يقرأ القارئ النص قراءة شمولية أي يربط دلالاته بكل النصوص الدينية التي تقرر إثبات العقائد بصفة إجمالية أما أن ينظر إلى النص معزولا ومن خلال دلالة صرفية أو نحوية وحتى سياقية فهذا بالنسبة للقرآن الكريم لا يجدي في تحديد المعاني العامة. ولهذا فقد فرابن جني من محذور ووقع في محذور آخر وهو: إذا كان الله قد وجد قلب عبده غافلا - كما أول ابن جني- فإن ذلك يعني أن الله لم يكن يعلم أن قلب عبده غافلا قبل ذلك ثم وجده وهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى.

2- تأطير القرائن اللغوية :

لقد وظف علماء التأويل النص القرآني في إثبات العقائد، بالإضافة إلى ذلك اتخذوا من القرآن سندا حتى لا يذهب بهم الشطط بعيدا إلى الخروج عن جادة القرآن الكريم، وهو ما يسمى بـ"القرائن اللغوية" ، ويعتمد على النصوص القرآنية. وهم يرون أن الجمع بين الأقيسة العقلية والتأويل جائز إن لم يكن واجبا، شريطة ألا يخالف نصا في الدين أو أصلا من أصوله، بل يجب أن يؤيده، وهذا هو الغرض الذي من أجله استخدم التأويل ، واعتمادهم على أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع إليها،

ولاقتناعهم بذلك لم يحجموا عن تأويل النصوص على أساس القرائن اللفظية أو المعنوية في النص نفسه.

ولتوضيح هذا الاتجاه نسوق المثال التالي من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنُورِيكَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹¹⁾.

والمسألة التي يثيرها النص القرآني هي: هل المؤمنون يرون ربهم في الآخر أم لا؟ فالذين ينفون الرؤية تأولوا النص واستدلوا على ما فيه من قرائن، ثم دعموا وجهة نظرهم تلك بقرائن خارجية وهي نصوص أخرى أو أصول اتفقوا عليها وهو ما فعله من يخالفهم في ذلك، وكل فريق يوظف الأدلة السياقية في تأويل الآية. فقد استدلل النافون للرؤية بالقرائن الآتية:

1- "أن موسى -عليه السلام- لما أفاق قال: "سبحانك" وهذه الكلمة للتزيه فوجب أن يكون المراد منه تزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره رؤية الله تعالى (...). فثبت بهذا أن الرؤية على الله ممتنعة"⁽¹²⁾ والقرينة اللفظية المعتمدة في ذلك هي لفظ "سبحانك".

2- "أنه لما أفاق قال: "تبت إليك" ولولا أن طلب الرؤية ذنب لمتاب منه ولولا أنه ذنب ينافي ما يجوز في حق الله ما قال: وأنا أول المؤمنين"⁽¹³⁾. والقرينة المعتمدة هنا هي لفظ "تبت".

3- "ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة (لن) للتأييد..."⁽¹⁴⁾.

فلن تنفي في الاستقبال المؤيد فيكون نفيها دائما في الدنيا والآخرة.

4- "أنه تعالى نفاها عن موسى كليمه ومتى ما نفاها عن كليمه غيره أحق بنفيها عنه"⁽¹⁵⁾.

5- "ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...الآية﴾⁽¹⁶⁾ لأنه نفي إدراك الأبصار له تعالى مطلقا فهي نفي لإدراك كل بصر"⁽¹⁷⁾.

6- "ما كان طلب الرؤية من موسى إلا لبيكت قومه الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم وليلقهم الحجر... فأراد أن يسمعوا النص من عند الله بإستحالة ذلك"⁽¹⁸⁾.

7-و"أن موسى –عليه السلام- حين سأل الرؤية لم يكن يعلم أنها غير جائزة على الله، ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه وبعده وتوحيده".⁽¹⁹⁾

8-و"قوله تعالى: "فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا" فإذا جاز أن يتجلّى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلّى لرسوله وأوليائه في دار كرامته...؟".⁽²⁰⁾

9-و"أنه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التباعد كما يقول قائلهم: إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن كما قال تعالى: ﴿...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...الآية﴾⁽²¹⁾ فكذلك قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...الآية﴾⁽²²⁾ ثم جعل الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه".⁽²³⁾

وأما المثبتون للرؤية فقد استدلوا بالقرائن والأدلة الآتية:

1-"إن سؤال موسى يدل على إمكانها، لأن العاقل فضلاً عن النبي لا يطلب المحال فكيف يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته، أن يسأل ما لا يجوز على الله وهو من أعظم المحال".⁽²⁴⁾

2-كما أن "لن" لو قيدت بالتأييد لم يدل على دوام النفي في الآخرة فكيف إذا أطلقت قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا...الآية﴾.⁽²⁵⁾ مع قوله: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ...الآية﴾⁽²⁶⁾ ولأنها لو كانت للتأييد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿...فَلَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي...الآية﴾⁽²⁷⁾ فثبت أن "لن" "لا تقتضي النفي المؤبد".⁽²⁸⁾

قال البغدادي: "فإن قيل فقول له لن تراني يدل على نفي الرؤية أبداً لأن حرف لن على التأييد وذلك على تأييد النفي في الدنيا...".⁽²⁹⁾

"لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة والأول باطل لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال: إنه أدركه كما يقال أنه أحاط، وقد سئل ابن عباس -

رضي الله عنه- عن ذلك فقال: "ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أكلها ترى؟ قال: لا. فدل قول ابن عباس على أن مطلق الرؤية لا يتضمن الإدراك".⁽³⁰⁾

وقال أبو حيان: "اختلف المفسرون في الإدراك في هذه الآية، ما هو، قيل: الإدراك هنا الرؤية، وبه قال جماعة من الصحابة، وقيل الإدراك هنا هو الإحاطة بالشيء، وليس بمعنى الرؤية وهو قول جماعة من الصحابة أيضا".⁽³¹⁾

وقال ابن المنير الأسكندري (ت 683 هـ): "والذي يريده أن الإدراك عبارة عن الإحاطة... فالمنفى إذا عن الأبصار إحاطتها به -عز وجل - لأمجرد الرؤية...".⁽³²⁾

3- "أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى أرهم ينظروا إليك ولقال الله تعالى: لن تروني، فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل".⁽³³⁾

4- "أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح نجاه ابنه أنكر سؤاله، وقال: ﴿...فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ... الآية﴾".⁽³⁴⁾

5- "أنه تعالى قال: "لن تراني"، ولم يقل إني لا أرى أولاً تجوز رؤيتي، أو لست بمراى والفرق بين الجوابين ظاهر، ألا ترى أن من كان في كفه حجر فضنه رجل طعاما. فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح، أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاما صح أن يقال: إنك لن تأكله، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحتل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها رؤيته تعالى".⁽³⁵⁾

6- "إن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه وقد جمعوا بينهما".⁽³⁶⁾

إن التنازع الذي يحدث بين سلطة القارئ وسلطة النص في تأويل النصوص العربية قد يرجح إحدى الكفتين لكن حين يكون النزاع في النص القرآني فله قواعد أخرى كون النص يمتلك امتياز الصحة والبيان فهو يفرض قواعده وأساليبه وأدواته التعبيرية دون مراجعة من القارئ.. إلا أن دور العقل لا يجب أن يهدر بل يجب أن يؤدي وظيفته الأساسية وهي التلقي والفهم والتطبيق. وهذا ما رأيناه عند أدلة الفريقين

فهذه المجموعة من القرائن المختلفة جاءت وكأنها على شكل عقد مناظرة بين النافين للرؤية والمثبتين لها، وهذا من توظيف السياقات اللغوية بقرائنها المختلفة سواء كانت منفصلة أم متصلة لإثبات ما يعتقد كل مؤول . فكانت كل فرقة تبحث عن آية أو قرينة لغوية أو دلالة سياقية أو عقلية تجد فيها حجة على الفرقة التي تخالفها. وكان قصد الجميع مساندة تلك العقائد بأدلة نقلية أساسها الدلالة اللغوية ومحاولة التوفيق بينها وبين الأدلة العقلية، ولكنهم لم يعطوا الدليل العقلي الذي لا يعارض نصا أو أصلا من أصول العقيدة الإسلامية. نستخلص من هذه الدلالة النصوصية أن ظاهرة التعدد والاحتمال في الدلالة اللفظية للكلمة الواحدة لم توضع للتعريف بمعانها، بل لتوظيفها في النظم ولا تفيد شيئا حتى تضاف إلى ما بعدها، ويضاف إليها ما قبلها، وهي جزء من المقروء .

3- تأطير دلالة الحذف الاعتباري :

وقد اختلف العلماء في اعتبار الحذف وعدم اعتباره، وأصبح ذلك الاعتبار خاضعا لذوق المتلقي وما تمليه عليه عقيدته، ففي قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾⁽³⁷⁾، إذا قدر في الآية محذوف وهو عند المعتزلة "ناضرة إلى نعمة ربها" فاللفظ "نعمة" الذي قدر في الآية أدى إلى انقلاب المعنى من إثبات الرؤية ونفيها عن الله يوم القيامة. ومن هنا تبدو أهميته في تأويل الكلام. وهو زيادة على النص بما ليس فيه وقال الرازي (ت606هـ) ذاكرة حجج النافين للرؤية: "أن يضم المضاف والمعنى: إلى ثواب ربها ناظرة" وإنما صرنا إلى هذا التأويل؛ لأنه لما دلت الدلائل السمعية والعقلية على أنه تعالى تمتنع رؤيته وجب المصير إلى التأويل"⁽³⁸⁾، وهذا القول يدل على أن الدلالة النحوية لا يمكن الاعتماد عليها في التأويل مستقلة عن الدلالة المعجمية للألفاظ؛ لأن النص كل متكامل. وأما السلف فقد استدلوا بهذه الآية على رؤية الله يوم القيامة حيث قال ابن الأنباري (ت577هـ): "إلى ربها ناظرة"، من النظر بالبصر بالطاء، وفي هذا دليل على إثبات الرؤية، لأن النظر إذا قرن بالوجه، وعدي بحرف الجر، دل على أنه بمعنى النظر بالبصر. فقال: نظرت الرجل، إذا انتظرت، ونظرت إليه، إذا أبصرته"⁽³⁹⁾ ونفي الرؤية اعتمادا على تأويل يخالف الاستعمال، وهو الحذف الذي يحتاج إلى دليل يعاضده، مردود بالظاهر الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه فإن قول ابن الأنباري، هو الأرجح. "وفي الآية أيضا تقديم وتأخير،

فقد قدم "إلى ربها" وأخر "ناظرة" وهذا التقديم فيه اختصاص وتشريف للمنتظر ومعناه؛ لأنها تنظر إلى ربها خاصة، ولا تنظر إلى غيره وهذا معنى تقديم المفعول".⁽⁴⁰⁾ وقال أبو زكرياء الأنصاري: "إن قلت: الذي يوصف بالنظر بمعنى الأبصار، النظر بالعين لا بالوجه، قلت: أطلق الوجه فيه وأراد جزأه، ففي لفظ "وجه" بالنظر إلى "ناظرة" جمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز".⁽⁴¹⁾

4- دلالة المورفيم - الصوتم :

إن دلالة المورفيم كعلامة دلالية لا يكفي وحده في تحديد معنى الجملة أو النص الذي ورد فيه، بل لابد من أن تتضافر مجموعة من القرائن المتصلة في ضبط دلالاته وقد تحتل دلالاته تعدد المعنى وذلك حسب مقتضيات السياق، وحسب نظرة كل قارئ وعليه فلا يمكن أن يكون محايدا أو معزولا عن معتقدات المؤول فهو ظاهرة لغوية اعتمدها علماء التفسير والتأويل، في استخلاص المعاني الدقيقة، ونختار نصا من القرآن الكريم لنبين من خلاله كيف استغل بعض المفسرين هذه العلامة اللغوية في تفسيرهم لبعض الآيات ومن ذلك-مثلا- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا...الآية﴾.⁽⁴²⁾

وقد صدرت هذه الآية بذكر المصطفين من عباد الله ثم قسمتهم إلى الظالم والمقتصد والسابق ليلزم اندراج الظالم لنفسه من الموحدين والمصطفين وأنه لمهم وأي نعمة أتم وأعظم من اصطفائه للتوحيد والعقائد السالمة من البدع".⁽⁴³⁾ وقيل "الظالم الكافر والمقتصد المؤمن التقي والسابق التقي".⁽⁴⁴⁾

والخلاف حول مرجعية "و" الجماعة في قوله: "يدخلونها" فهل يرجع الضمير إلى "العباد" أو إلى "الذين اصطفينا"، فإن عاد الواو إلى الأصناف الثلاثة، فالظالم لنفسه يدخل الجنة وهو مرتكب الكبيرة، وهو موعود بالغفران، أما عند المعتزلة فلا ينال الوعد إلا إذا تاب توبة نصوحا وإذا لم يتب فهو مخلد في النار، وعندهم أن "و" يعود على السابقين ويسكت عن الصنفين الآخرين.⁽⁴⁵⁾

قالوا: "يعود على السابقين لأنهم ذكروا بعد التقسيم وعليه فإن الظالم والمقتصد غير داخلين في الوعد إلا بعد التوبة، قال الزمخشري: "وفي اختصاص السابقين بعد

التقسيم بذكر ثوابهم، والسكوت عن الآخرين ما فيه من وجوب الحذر فليحذر المقتصد وليملك الظالم لنفسه حذرا، وعليهما التوبة النصوح المخلصة من عذاب الله، فإن شرط ذلك صحة التوبة، ولقد نطق القرآن بذلك في مواضع من استقراها إطلع على حقيقة الأمر، ولم يعلل نفسه بالخدع".⁽⁴⁶⁾

ويجاء عنه في النص نفسه، أن الآية صدرت بـ"المصطفين" من عباد الله، ثم جاء التفسير الذي يعود إلى صنف المصطفين، وهم الظالم والمقتصد والسابق وكلهم مصطفون، فليلزم على ذلك أن يدخل الظالم لنفسه في الوعد لأنه منهم وهو أحد الأصناف الثلاثة، ودخوله على أساس أنه من أهل التوحيد والعقائد السليمة من البدع والشرك، وعليه فإن المورفيم "و" يعود على الأصناف الثلاثة وهم المصطفون من الخلق حتى قيل في هذه الواو حق على الموحدين أن يكتبوها بماء الذهب، والذي يدل على عود الضمير على الأقسام الثلاثة السياق القرآني ففي الآية الموالية للسابقة قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ...﴾.⁽⁴⁷⁾

فقد قال: "والذين كفروا لهم نار جهنم"، مما يدل على أن الظالم لنفسه ليس بكافروا إن كان من أصحاب الكبائر وبذلك لا يخلد في النار وإن مات مصرا على الكبيرة مع التوحيد والإيمان، وعليه فإن إعادة الضمير على السابق خاصة مردودة بهذه القرائن، وهذا يدلنا على أن دلالة المورفيم لا يمكن التوصل إليها بالنظر إليه نظرة مستقلة عما قبله وما بعده من العلامات، وقد تكون هذه العلامات إما كلمات أو تراكيب أو مورفيمات أخرى، ويدل هذا على أن المعنى لا يطلب في اللفظ لذاته مستقلا عن السياقات، قصد المتكلم من الخطاب.

لهذا كان المتكلمون والأصوليون أكثر تنبها، وأقوى إدراكا لمشكلة المعنى وأثرها في فهم المضمون، حتى إنها سببت لهم شيئا من الحرج، وذلك لارتباط المعنى بأمر عقائدي أو تشريعي، لأن اللغة عندهم إنما تحاول تقريب المعاني المجردة في صورة أدنى إلى التصور البشري حتى يمكن فهم المراد من الألفاظ الدالة عليها وأثناء تعرضهم لهذه النصوص يصبغون شخصيتهم عليها بما معهم من معارف وما تمكن في عقولهم من ثقافات، والمتكلمون منهم على الخصوص أو أهل النظر كما يسمون أنفسهم، يضعون أمام أعينهم

العقائد التي جاءت بها الكتب السماوية بما في ذلك القرآن الكريم، واللفظ عندهم ما هو إلا رمز للمعنى الذي يجب الوصول إليه وينبغي أن يساير العقيدة التي نزل بها القرآن الكريم. (48)

ولهذا أعاد المعتزلة "الواو" على السابق لأنه يناسب عقيدتهم في إخراج مرتكب الكبيرة من الوعد الذي أفاد عود الضمير إلى الأصناف الثلاثة لأنهم يعتقدون أن مرتكب الكبيرة يخلد في النار إذا مات مصرا، والذين أعادوا الضمير على الأصناف الثلاثة يحكم العطف، كانوا قد اعتمدوا على أن هذا الأمر لا يعرف بمجرد العقل بل يعرف بالسمع ومعرفة الشرعيات، وهي محصورة في النص أو القياس على المنصوص الذي لا يتطرق الظن إليه، ولهذا فإن تأويل الظاهرة النحوية عند المتلقي التي يتطرق إليها الاحتمال يقوم على ترجيح أحد الاحتمالين على ما لدى هذا المتلقي من ذهنية قائمة في عالم الذهن وهي مبنية على أساس ما لديه من نصوص أخرى يطمئن إليها في عملية التأويل النحوي.

فما يجب أن ينظر فيه عند تعيين دلالة عود الضمير باعتباره صوتم أو قاعدة نحوية هو مراعاة وحدة نصوص الوحي الإلهي إلى النص دون أن يجمع إليه النصوص الأخرى المتعلقة بالموضوع نفسه، وهو مهمة لا تخلو من تبعات خطيرة ولهذا فإن المهمة خطيرة وتتطلب شروطا علمية وأخلاقية تعصم صاحبها من الزلل والقول على الله بغير علم.

وإذا أردنا أن نجسد هذه الشروط في مجالها التطبيقي لنبين أن النظرة التأويلية القائمة على مرجعية الضمير وحده، قد لا تؤدي إلى التأويل الراجح والمطلوب الذي لا يحتاج إلى جدال، وعليه فلا بد من إدخال عوامل أخرى لا تخرج هي الأخرى عن العملية التأويلية في النصوص الدينية، فلو أخذنا النص السابق الذي نحن بصده كمنص مركزي وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ (49)

فبالخلاف الذي تثيره مرجعية الضمير في قوله تعالى: "يدخلونها" وهو "واو" الجماعة، فإما أن يعود الضمير على الأصناف الثلاثة، وعليه أن مرتكب الكبيرة يدخل في الوعد ولا يخلد في النار، وهو ما ذهب إليه الأشعرية، وإما أن يعود على الصنف الأخير وهم السابقون وعليه فإن صاحب الكبيرة مهدد بالوعيد، وهو ما ذهب إليه المعتزلة، إلا أن التائب من الكبائر لا يدخل في هذا الوعد بالنسبة للفريقين.

فعملية رد النصوص بعضها إلى بعض تتطلب الإحاطة بها وبما تحتمله من تأويلات وهي عملية تحتمل الخطورة، والنصوص التي ترجح دلالة الواو على الأصناف الثلاثة تتعرض لقضية الخلود في الجنة أو النار، ومن مسائل الاعتقاد المهمة التي اصطدمت فيها الآراء وكثر فيها الكر والفر والأخذ والرد بين الأشعرية والمعتزلة والإباضية وقلهم الخوارج، ونورد هذه النصوص كقرائن للنص المركزي بمنهجية التداول ونقض الأدلة بعضها لبعض على أساس من التأويل والأخذ بما يسعى بقرائن القرآن.

نتائج البحث:

توصل هذا البحث إلى النتائج الآتية :

- 1-اهتمام الباحثين القدماء على مختلف تخصصاتهم بالدلالة اللغوية باعتبارها آلية أساسية من آليات تحليل الخطاب .
- 2-اعتبروا الكفاءة اللغوية شرطاً في من يتصدى لقراءة النص وتأويله .
- 3-التفتوا في بحوثهم إلى الدلالة اللغوية وأثرها في المعنى وقد أغفل هذه الناحية علماء فروع اللغة العربية .
- 4-تعاملوا مع الظاهرة اللغوية من حيث اللفظ والتركيب وما نتج عنهما من التعدد والاحتمال في مقصدية النص .
- 5-أطروا دلالة القرائن اللغوية وغير اللغوية وبينوا أثرها في تحليل الخطاب
- 6-بينوا أثر التلوينات الصوتية والتراكيب اللغوية في المعنى .
- 7-اعتبار دور القارئ وما تملبه عليه عقيدته وثقافته. لأن التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل وهو يريد استنباط المعنى .
- 8-إن تعدد الوظائف والمعاني للمبنى الواحد أو المفردة يكون بتعدد القرائن التي يشتمل عليها السياق.

- 9- وإن قراءة النص بدون أن يتبادر إلى ذهن القارئ المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ يدل على وجود ما يثير الانتباه، ومن هنا تبدأ عملية التأويل والبحث عن المعنى المقصود من الظاهر، وإيجاد مخرج لما يكتنفه من ملابسات.
- 10- كما أن الاختلافات وتعارض الاستنباطات لدى القراء للنص الواحد يرجع إلى ما تعتمده كل قارئ من قواعد وأصول يراعيها وهو يتأمل النص القرآني. نجد ذلك في كثير من الأحيان أن تلك الأصول تلعب دوراً في توجيه الخطاب القرآني .

الهوامش:

- 1-الكهف : 28.
- 2-تلخيص البيان في مجازات القرآن ، الشريف الرضي محمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد الغاني حسن دار إحياء الكتب العلمية القاهرة، 1955م. ص:211.
- 3-المصدر نفسه : ص 211.
- 4-تلخيص البيان في مجاز القرآن الشريف الرضي، ص : 212.
- 5-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوازمي، دار الفكر لطباعة والنشر والتوزيع سنة 1399هـ 1979م، ج2/482 وينظر كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، الكشاف، ج2/482 هامش.
- 6-يقصد القدرة: وهم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. التعريفات ، الجرجاني ، ص: 174.
- 7-شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل، ابن القيم الجوزية تحقيق عصام فارس الحرساني وتخرجه أحاديه محمد إبراهيم الزغلي، درالجيل بيروت الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ 1997 م، ص 175.
- 8-الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان. تحقيق علي النجار وآخرين. الطبعة الأولى. دار الهدى بيروت، ج3/253، وينظر: ص 254.
- 9 - الخصائص، ابن جني ج3/254.
- 10 - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1404هـ-1980م، ج1/382.
- 11-الأعراف : 143.
- 12-التفسير الكبير، للرازي، ج4/288.
- 13-المصدر، نفسه، ج4/288.
- 14-المصدر، نفسه، ج4/288.

- 15-مشارك أنوار العقول، عبد الله بن حميد السالمي: ج1/390.
- 16- الأنعام : 103.
- 17-الكشاف، الزمخشري، ج2/113..
- 18-المصدر نفسه، ج 2/113.
- 19-التفسير الكبير، للرازي ج4/286.
- 20-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص:131
- 21- الأعراف:40.
- 22- الأعراف : 143
- 23-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص: 130.
- 24-التفسير الكبير، للرازي ج4/286.
- 25- البقرة : 95
- 26- الزخرف: 77
- 27- يوسف: 80
- 28-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله. ص:132.
- 29-أصول الدين للبغدادي ص:100.
- 30-المعتزلة وأصولهم الخمسة ص:129.
- 31-النهر المار من البحر المحيط أبو الحيان، ج2/452.
- 32- كتاب الانصاف فينا تضمنه الكشاف من الاعتزال للامام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري المالكي – هامش الكشاف، ج2/42
- 33-التفسير الكبير للرازي ، ج4/286.
- 34- هود: 46.
- 35-المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص : 131.
- 36-شرح العقيدة الطحاوية ، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الصحاوي ، الشرح ليووسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن جمال الدين الملطي الطبعة الثالثة. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ص:206.بتصرف.
- 37- القيامة : 22، 23.
- 38- التفسير الكبير، للرازي، ج8/268.
- 39- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، ج2/477.
- 40- التفسير الكبير، للرازي، ج8/165.
- 41- فتح الرحمن لكشف ما يلتبس في القرآن، أبو زكريا الأنصاري، ص:590.
- 42- سورة فاطر الآية: (32-33)
- 43- الكشاف، الزمخشري، ج3/309 هامش

- 44- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلي، ج3/157.
45- الكشف، الزمخشري، ج3/309.
46- المصدر نفسه، ج 3/309.
47- فاطر: 34- 36.
48- ينظر النص-السلطة-الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان-الطبعة الثانية، سنة 1997م، ص:130.
49- فاطر 32-36.



التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم)

د/ أحمد دواح

المركز الجامعيّ- مغنية- / تلمسان.

الملخص:

لقد احتلّ مفهومُ التأويل مكانةً معتبرةً في المجال التّدائلي عند العرب والمسلمين، والغرب والمستشرقين على سواء، وقد ارتبطت به المعارك الكلاميّة المشهورة. والمتتبعٌ لصراعات الأفكار، وخلافات المذاهب واختلافاتها، وجدل المتكلمين، يجدها راجعةً في أصولها إلى قضية التأويل بشكل خاصّ. وكان مما عُني به المفكّرون الإسلاميّون على اختلاف مشاربهم، وتعدّد بيئاتهم، وتشعب آرائهم، تأسيس البيان المؤدّي إلى فهم الخطاب الشرعيّ، ووضع ضوابط لفهم النصّ القرآنيّ، واستنباط معانيه ومقاصده، وضبط طريقة تأويله، والاهتمام بالقرائن والسياقات، وما تفرضه من متطلّبات. الكلمات المفتاحية: التأويل- النصّ القرآنيّ- الخطاب الشرعيّ- الاستنباط- المقاصد- السّياق.

Abstrat:

The concept of interpretation has taken a prominent place in the field of deliberation among Arabs and Muslims, and the West and orientalists alike, and has been associated with famous battles of words. The follower of conflicts of ideas, differences of doctrines and differences, and the controversy of speakers, finds it in its origins to the issue of interpretation in particular. Islamic thinkers of all walks of life, the diversity of their environments, the diffusion of their views, the establishment of a statement leading to the understanding of the legitimate discourse, and the establishment of controls to understand the Koranic text, and the development of meanings and purposes, and to adjust the way of interpretation and attention to the evidence and contexts.

Keywords: interpretation - Quranic text - legal discourse - devising - purposes - context.

*** **

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

مقدمة:

لقد نضج التأويل في التراث الإسلاميّ، وانتعشت معه الدراسات اللغويّة والتأويليّة والفقهية والأصوليّة والبلاغيّة والتفسيرية والحديثيّة... كما تنبّه العلماء القدماء إلى ما نطلق عليه اليوم "المبحث السيمانطقي" الذي يُعنى بتفرد النصّ وخصوصيته، بحيث يستمدّ النصّ تفردّه من تحويل اللّغة، وأشكال التعبير والتّصوير وإمدادها تميّزاً من تجربة الذات، وطاقاتها الإبداعية، التي تُنشئ الشكل التعبيريّ المناسب للذات.

لقد جمع القدماء المادة اللغويّة من القرآن الحكيم، وبيّنوا مصارفها ودلالاتها، وحقّقوا معانيها، ممّا أثار جدلاً واسع النطاق بين طائفتين كبيرتين هما الأشاعرة والمعتزلة، من حيث مناط الاتفاق والاختلاف في المسائل، كما ظهرت على السّاحة فرقٌ أخرى شاركت في المعارك الكلامية بنصيب وافر كالشيعة والصوفية، وكان لها اجتهادات، جعلت تيار التأويل يقوى ويشتدّ على مرّ الزمن.

فما المقصود بالتأويل في النصّ القرآنيّ؟ وما أبعاده؟ وما موقف العلماء منه؟

قراءة في المفهوم

قال ابنُ فارس (ت395هـ):

(أول) الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أمّا الأوّل فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنّثة الأولى، مثل أفعَل وفُعِل، وجمع الأولى أوليات مثل الأخرى. فأما الأوائل فمنهم من يقول: تأسيس بناء "أول" من همزة وواو ولام، وهو القول. ومنهم من يقول: تأسيسه من واوَيْن بعدهما لام.

سمّيت بذلك لأنّها أول ما صُلِّي. قال أبو زيد: كان الجاهليّة يسمّون يومَ الأحد الأوّل.

وأنشدوا فيه:

أَوَّمَلْ أَنْ أَعِيشَ وَأَنْ يَوْمِي بِأَوَّلِ أَوْ بِأَهْوَنَ أَوْ جُبَارِ

والأصل الثّاني قال الخليل: الأيّل الذكر من الوُعول، والجمع أيائل. وإنّما سميّ أيلاً

لأنّه يؤول إلى الجبل يتحصّن. قال أبو النّجم:

كَأَنَّ فِي أذنانِهِنَّ الشُّوْلَ مِنْ عَبَسِ الصَّيْفِ قُرُونِ الأَيْلِ

يُفَضُّ الْخِتَامَ وَقَدْ أَرَمَنْتَ وَأَحَدْتَ بَعْدَ إِيَالٍ إِيَالاً

وَأَلْ يُوُولُ أَي رَجَع. قَالَ يَعْقُوبُ: يُقَالُ "أَوَّلُ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ" أَي أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ. قَالَ الْأَعْمَشِيُّ:

* أَوَّلُ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ *...وَالْإِيَالَةُ السِّيَاسَةُ مِنْ هَذَا الْبَابِ، لِأَنَّ مَرْجَعَ الرَّعِيَةِ إِلَى رَاعِيهَا. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: أَلِ الرَّجُلِ رَعِيَّتَهُ يُوُولُهَا إِذَا أَحْسَنَ سِيَاسَتَهَا. قَالَ الرَّاجِزُ:

* يُوُولُهَا أَوَّلُ ذِي سِيَاسٍ *

وَتَقُولُ الْعَرَبُ فِي أَمْثَالِهَا: "أَلْنَا وَإِيَلٌ عَلَيْنَا" أَي سُسْنَا وَسَاسْنَا غَيْرُنَا. وَقَالُوا فِي قَوْلِ لَبِيدٍ: ¹ بِمُؤْتَرٍ تَأْتَالُهُ إِبْهَامُهَا

وقال ابن منظور (ت711هـ): الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُوُولُ أولاً ومآلاً: رَجَعَ وَأَوَّلَ إليه الشيء: رَجَعَهُ. وَأُلْتُ عَنْ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ. وَفِي الْحَدِيثِ مِنْ صَامِ الدَّهْرِ فَلَا صَامَ وَلَا أَلَ. أَي لَا رَجَعَ إِلَى خَيْرٍ، وَالْأَوَّلُ الرَّجُوعُ. فِي حَدِيثِ خَزِيمَةَ السَّلْمِيِّ: حَتَّى أَلَ السَّلَامِيُّ أَي رَجَعَ إِلَيْهِ الْمَخ. وَيُقَالُ طَبَخْتُ التَّبِيدَ حَتَّى أَلَ إِلَى الثُّلُثِ أَوْ الرَّبْعِ أَي رَجَعَ؛ وَأَنْشَدَ الْبَاهِلِيُّ لَهْشَامَ مِنْ [البسيط]:

حتى إذا أمعروا صَفْقِي مَبَاءَتِهِمْ، وَجَرَدَ الْخَطْبُ أَنْبَاجَ الْجَرَائِمِ
أَلُوا الْجِمَالَ هَرَامِيْلَ الْعِفَاءِ بِهَا، عَلَى الْمَنَاكِبِ رُبْعٌ غَيْرُ مَجْلُومٍ
قوله أَلُوا الْجِمَالَ رَدُّوْهَا لِيَرْتَحِلُوا عَلَيْهَا...

وَأَوَّلَ الْكَلَامَ وَتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ، وَأَوَّلَهُ وَتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ "وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" أَي لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ عِلْمٌ تَأْوِيلَهُ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ عِلْمَ التَّأْوِيلِ يَنْبَغِي أَنْ يُنْظَرَ فِيهِ، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ لَمْ يَأْتِهِمْ مَا يُوُولُ إِلَيْهِ أَمْرُهُمْ فِي التَّكْذِيبِ بِهِ مِنَ الْعُقُوبَةِ، وَدَلِيلٌ هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: "كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ". وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: "اللَّهُمَّ فَقِّهْنِي فِي الدِّينِ وَعَلِّمْنِي التَّأْوِيلَ". قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: هُوَ مِنْ أَلَ الشَّيْءُ يُوُولُ إِلَى كَذَا أَي رَجَعَ وَصَارَ إِلَيْهِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلَ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِكَ ظَاهِرُ اللَّفْظِ... التَّهْذِيبُ: وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَهُوَ تَفْعِيلٌ مِنْ أَوَّلٍ يُوُولُ تَأْوِيلًا وَثَلَاثِيَّةً أَلْ يُوُولُ أَي رَجَعَ وَعَادَ. وَسُئِلَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ التَّأْوِيلِ فَقَالَ: التَّأْوِيلُ وَالْمَعْنَى وَالتَّفْسِيرُ وَاحِدٌ. قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: يُقَالُ أُلْتُ الشَّيْءَ أَوَّلُهُ إِذَا جَمَعْتَهُ وَأَصْلَحْتَهُ فَكَانَ التَّأْوِيلُ جَمْعَ مَعَانِي أَلْفَاظٍ أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ... اللَّيْثُ: التَّأْوِيلُ وَالتَّأْوِيلُ

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحُّ إلاّ ببيان غير لفظه... وأما قول الله عزَّ وجلَّ "هل ينظرون إلاّ تأويله يوم يأتي تأويله" فقال أبو إسحق: معناه هل ينظروه إلاّ ما يؤول إليه أمرهم من البعث، قال وهذا التأويل هو قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلاّ الله. أي لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلاّ الله "والرأسخون في العلم يقولون آمنا به" أي آمنا بالبعث، والله أعلم؛ قال أبو منصور: وهذا حسن، وقال غيره: أعلم الله جلَّ ذكره أن في الكتاب الذي أنزله آياتٍ محكماتٍ هن أم الكتاب لا تشابه فيه فهو مفهوم معلوم، وأنزل آياتٍ أخر متشابهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلاّ الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها وتكلم فيها من تكلم على ما أداه الاجتهاد إليه، قال: وإلى هذا مال ابن الأنباري. وروي عن مجاهد "هل ينظرون إلاّ تأويله" قال: جزاءه. "يوم يأتي تأويله" قال: جزاؤه. وقال أبو عبيد في قوله "وما يعلم تأويله إلاّ الله" قال: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأولته صيرته إليه. الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته تأويلاً وتأولته بمعنى؛ ومنه قول الأعشى [الطويل]:

على أنها كانت تأولُ حَيْها، تأولُ رُبْعِي السَّقَابِ فأصْحبا

قال أبو عبيدة: تأولُ حَيْها أي تفسيره ومرجعه أي أن حَيْها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحَب فصار قديماً كهذا السَّقْب الصغير لم يزل يثبُ حتى صار كبيراً مثل أمه وصار له ابن يصحبه. والتأويل عبارة الرؤيا. وفي التنزيل العزيز: "هذا تأويل رؤياي من قبل". وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة؛ قال ابن بري: ومنه قول عامر بن جُوَيْن [المتقارب]:

كَرْفِنَةِ الغَيْثِ ذاتِ الصَّبِي (م) رتأتي السَّحابِ وتأتالها

وفي حديث الأحنف: قد بَلُونَا فلاناً فلم نجده عنده إيالة للملك، والإيالة السياسة؛ فلان حسن الإيالة وسيء الإيالة؛ وقول لبيد [الكامل]: صَبُوحِ صَافِيَةٍ، وَجَدْبِ كَرِينَةٍ بِمُؤْتَرٍ تَأْتالُهُ إِيهاها

قيل هو تفتله من ألت أي أصلحت، كما تقول تفتاله من قلت، أي تصلاحه إِيهاها؛ وقال ابن سيده: معناه تصلحه، وقيل: معناه ترجع إليه وتعطف عليه. ومن روى تأتاله فإنه أراد تأتي من قولك أويت إلى الشيء رجعت إليه... وقال الراغب الأصفهاني (ت 502هـ):

أول: التَّأْوِيلُ من الأول أي: الرجوع إلى الأصل ومنه الممثل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشئ إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وفي الفعل كقول الشاعر: * وللنوى قبل يوم البين تأويل²

وقوله تعالى: (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله تعالى: (ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً) قيل: أحسنُ معنىً وترجمةً، وقيل: أحسنُ ثواباً في الآخرة. والأول: السياسة التي تُراعى مآلها، يقال: أول لنا وأيل علينا... فالأول هو الذي يترتب عليه غيره ويستعمل على أوجه: أحدها: المتقدم بالزمان كقولك عبد الملك أولاً ثم منصور. والثاني: المتقدم بالرياسة في الشئ وكون غيره محتديا به نحو الأمير أولاً ثم الوزير. والثالث: المتقدم بالموضع والنسبة كقولك للخارج من العراق³. ويتبين من أقوال أكابر أئمة اللغة:

[الخليل (175هـ)، والليث (180هـ)، وأبو عبيدة (309هـ)، والأزهري (370هـ)، والجوهري (393هـ)، وابن فارس (395هـ)، وأبو منصور (429هـ)، وابن سيده (458هـ)، والراغب الأصفهاني (502هـ)، وابن الأنباري (577هـ)، وابن الأثير (606هـ)، وابن منظور (711هـ)، والفيروز آبادي (817هـ)] أن التأويل مبنيٌ يحمل في طياته معاني الرجوع والتحول والرد إلى الغاية المرادة والصرف والعاقبة والسياسة التي تراعى المآل والجمع والإصلاح والجزاء. ويستعمل على أوجه: المتقدم بالزمان، والمتقدم بالرياسة في الشئ وكون غيره محتديا به، والمتقدم بالموضع والنسبة .

وقد جاء استعمال لفظ التأويل في النص القرآني الكريم في سياقات متنوّعة جمعها ابن الجوزي (597هـ) في خمسة أوجه:

- أحدها العاقبة، ومنه قوله تعالى في الأعراف: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ" (الأعراف: 52) يعني عاقبة ما وعد الله تعالى، وفي يونس "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" (يونس: 39). والثاني: اللون، ومنه قوله تعالى في يوسف: "قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ" (يوسف: 37)، ويعني بألوانه. والثالث: المنتهين، ومنه قوله تعالى في آل عمران: "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" (آل عمران: 7)، يعني ابتغاء منتهى ملك محمد وأمته، وذلك حين زعم اليهود، حين نزل على النبي صلى الله عليه وسلم فواتح السور، أنها

من حساب الجمّل، وأن ملك أمته على قدر حساب ما أنزل الله عليه من الحروف. والرابع: تعبير الرؤيا ومنه قوله تعالى في سورة يوسف: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ". (يوسف:6)، وفيها: "أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (يوسف:45)، وفيها: "وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ". (يوسف:101). والخامس: التحقيق ومنه قوله تعالى: "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ". (يوسف:100).⁴

ويتبين من خلال هذه الأوجه أن الدلالة الاستعمالية في النصّ القرآنيّ تفيد ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وذلك إما لمعنى عمليّ يقصد به شيء في المستقبل يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا. وإما لتفسير معنى متشابه حصل الخفاء فيه بسبب الاحتمال. وكان البحث عن حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإزالة ما فيه من احتمال في سياقات النصّ الشرعيّ مسلكا علميا موصّلا لبناء مفهوم التأويل وتأسيس قوانينه وقواعده.

لقد ابتدأ الإمام ابن إدريس الشافعيّ (ت204هـ) تأسيس قانون التأويل في المنهج الأصوليّ من خلال تدبير ثنائية الرأْي والحديث بتقعيد وسطيّ جامع منطقيًا بين ضرورة اعتبارهما، مع تحديد الأدلة الشرعية، وطرق استنباط الدلالة منها. وهو في عمله الاجتهاديّ ذلك كان يقعد للعقل المسلم كيفية التعامل مع النصّ الشرعيّ قرآنا وسُنّة، بمعيّار علميّ بقي المتعامل من الانحراف والزّيع والوقوع في الفتنة.

وقد انطلق في تحديد مشروعه الاجتهاديّ التأويليّ من تحديده مفهوم البيان باعتباره اسما جامعا لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فقال: "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدّهم الله به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أنّ عليهم صلاة وزكاة وصوما وحجّا، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن.. ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبينّ هو كيف على لسان نبيّه مثل عدد الصلاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سنّ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مما ليس لله فيه نصّ حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، صلى الله عليه وسلم، والانتفاء إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل. ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم."⁵ فعلى أساس التمييز بين المبيّن القطعيّ والمبيّن الظنيّ حدّد القواعد اللغوية والشرعية، التي يتوصّل بها إلى فهم المعاني الشرعيّة واستنباطها من أدلّتها الكليّة والتفصيليّة.

التأويل عند علماء الأصول

ارتبط مفهوم التأويل عند الأصوليين بدراساتهم للدلالات اللغوية الواضحة والخفية والمنطوقة والمفهومة في النص الشرعي، وباستثمارهم لمقاصده على أساس قواعد علمية مستمدة من منطق اللغة والتشريع والاجتهاد العقلي. وقد عرف هذا الاستمداد تطورا معرفيا من حيث تحديد المناهج الأصولية وقواعدها العلمية بعد الشافعي، رضي الله عنه، وذلك تجاوبا مع التفاعلات الحضارية والتحولات التاريخية السياسية والعلمية التي أنتجت اتجاهات تأويلية كثيرة شكّلت آراء واتجاهات ومدارس من النظر العقلي في النص الشرعي⁶. وإذا كان الشافعي لم يُعط تعريفا محددا للتأويل، فإنه قد أشار في عدة مواضع أنه مرتبط بلغة النص الشرعي، وذلك من خلال إدراكه أن أسباب الاختلاف في فهم النص وتأويله تنحصر في وجوه الفهم اللغوي أو الإبلاغي لأن "لسان العرب أوسع الألسنة مذها وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"⁷. ومن تلك المواضع قوله في سياق كلامه عن العلم أنه "علمان: علم عامة لا يسع بالغا، غير مغلوب على عقله، جهله (...). مثل الصلوات الخمس، وأن الله فرض على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوه وزكاة في أحوالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقه والخمر (...). وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع"⁸. فهو يقرر أن المعلوم من الدين بالضرورة والواضح من الأحكام لا ينبغي التنازع والاختلاف فيه كما لا ينبغي صرفه عن معناه الظاهر منه.

وفي معرض بيان النوع الثاني من العلم أنه: "ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يُخصّ به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نصّ كتاب، ولا في أكثره نصّ سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرَك قياسا"⁹. فما لا نصّ فيه يحتمل التأويل ويستدرَك قياسا على ما فيه نصّ، وذلك على اعتبار أن التأويل سبيلٌ للكشف عن المعاني، لا يلجأ إليه إلا حين تدعو الضرورة إلى ذلك.

من خلال ما تقدّم يُقدّم الشافعي منهجا للتعامل مع الألفاظ المحتملة للتأويل في استنباط الأحكام للشرعية، فيعتمد المؤول إلى البحث في أن "يستدلّ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

ولا يكون لأحد أن يقيس حتّى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، و أقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتّى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت. ولا يمتنع من الاستماع مما خالفه، لأنّه قد يتنبّه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب".¹⁰ ويتّضح أنّ الشافعيّ، قد كشف عن إشكاليّة التأويل وارتباطها بمنطق النصّ الشرعيّ وبمنطق اللّغة والمؤوّل الذي يتدبّر النصّ الشرعيّ ويتفكر فيه. فكان هذا الكشف لبنة من اللبّينات التي أسهمت في بناء قاعدة التأويل عند الأصوليين، وتمييزها عن اتّجاه التأويل في مجال علم الكلام والعقائد والفلسفة والتصوّف والأدب...¹¹

ومن التعاريف الاصطلاحية، التي يلحظ فيها تطوّر التعريف، قول الجويني إمام الحرمين (ت478هـ)، إن التأويل "ردّ الظاهر إلى ما إليه مألّه في دعوى المؤول. وإنما يُستعمل إذا علّق بما يتلقّى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً"¹². وهو يظهر أنه مستمدّ من الدلالة اللغوية بمعنى الإرجاع والتصبير، كما أنّه مستمدّ من الدلالة الاستعماليّة في النصّ القرآنيّ الكريم (حقيقة ما يؤول إليه الكلام). وإذا كان هذا التعريف رصد فقط عملية التأويل بكونها قيام المؤول برّد الظاهر المحتمل على حقيقته التي يؤول إليها، فإن التعريف الذي يقدمه الغزالي مشيراً فيه إلى أهمية اشتراط الدليل واشتراط الرّجحان في المعنى المؤوّل إليه على المعنى الظاهر، إذ يقول: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر".¹³

وقد عرفه سيف الدين الأمديّ (ت631هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" بأنه "من حيث هو تأويل مع قطع النظر على الصحة والبطلان حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له. وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده".¹⁴ فتضمن إذا تعريف التأويل على الإطلاق ثم تمييز الصحيح منه باشتراط الدليل دون تقييد ليعم القطعيّ والظنيّ.

وإذا كانت التعاريف المتقدمة جارية على مذهب المتكلمين الأصوليين في تقسيمهم للدلالات اللغوية، فإن الأصوليين الحنفية كذلك عرفوا التأويل تعريفاً تردّد في كثير من مصنّفاتهم، تعرّضوا له عند تقسيمهم للفظ بحسب اللغة والصيغة "باعتبار وضعه إلى خاصّ وعامّ، مُشترك ومُؤوّل"،¹⁵ أو أنه "ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي، وأورد عليه بأنه قد لا يكون من المشترك، وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي"،¹⁶

واختلف في إضافة المؤول إلى تقسيم اللفظ باعتبار الوضع، حيث ذهب فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت482هـ)، إلى أنه قسم منفرد بدليل أن "الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة"¹⁷؛ أي أن دلالة المؤول بعد التأويل دلالة لفظية. فالمؤول كما قال يحيى بن قراجا الزهاوي (ت942هـ) "يكون دالاً بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز. ودالاً يخرج عن الدلالة باللفظ إلى الدلالة من غير اللفظ. لأنّ دلالة المجاز لفظية بلا خلاف، والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة"¹⁸

وذهب عبيدالله بن مسعود بن محمود (صدر الشريعة الأصغر) (ت747هـ) إلى أنه ليس قسماً منفرداً بدليل أنه "ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد"¹⁹، ، بمعنى أنّ المؤول "ولو من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني في الاستعمال"²⁰. وقد حاول الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ) التوفيق بين هذين المذهبين مبيناً أن المشترك لغة "موضوع لمعانٍ متعدّدة يحتمل كلّ منها على سبيل البديل، فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج من أقسام النّظم صيغة ولغة أي وضعاً، بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي، فإنّه يكون تفسيراً لا تأويلاً بقياس أو خبر واحد، فإنّه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النّظم صيغة ولغة، وكذا لم يكن مشتركاً بل خفياً أو مجملاً أو مشكلاً فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني"²¹.

وإذا كانت تعاريف المتكلمين والحنفية تبين أن التأويل ظاهرة لغوية متسعة باتساعها ومرتبطة بإبلاغها ومراعية لمنطقها ومتبعة لمنطق الشرع ومقاصده جملة وتفصيلاً، فإنّ التأويل أعمّ من أن يقصر على المشترك، أو أن يقصر كما قال أبو الوليد ابن رشد (ت595هـ) على "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أولاً حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"²².

ولكي ينتقد تقي الدين أبو العباس بن تيمية (ت728هـ) هذه التعاريف المتقدمة، رأى أن لفظ التأويل "فيه اشتراك بين ما عناه في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف وبين إصلاح طوائف من المتأخرين فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل، اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن"²³. فمبَيَّر بين ما عناه التأويل في النّصّ القرآنيّ الكريم، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ومنهم الأصوليون، وبين اصطلاح طوائف من السلف وحصره في معنيين:

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآني (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

"أحدهما؛ تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء تقريبا أو مترادفا، وهذا، والله أعلم، هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله. ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

والمعنى الثاني في لفظ السلف، وهو الثالث في مُسَمَّى التَّأْوِيل مطلقا هو نفس المراد بالكلام، فإنَّ الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الشَّيْء المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله "بون"، الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي. وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها".²⁴

الأمر الذي يتيح تفريقا آخر بين الإحاطة بعلم النصّ القرآني الكريم وإتيان تأويله انطلاقا من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: 39)، الذي بيّن "أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إثبات تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به؛ فمعرفة الخبر هي تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله".²⁵.. فالتأويل إذا "الحقيقة الخارجية وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية".²⁶

فهناك فرق بين المعنى والتأويل، المعنى هو معرفة الصورة العلمية، أما التأويل فهو "الحقائق الثانية في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار، إلا أن يكون المستمع قد تصورهما، أو قد صور نظيرها بغير الكلام وأخبار لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك".²⁷

وهذا يقتضي أنّ النصّ القرآنيّ الكريم منزل من عند العزيز الحكيم ليفهم ويتدبر ويتفكر فيه محكمه ومتشابهه، وإن لم يعلم تأويله بالمعنى المتقدم، والذي على أساسه ميّز ابن تيمية بين رأيين بخصوص تأويل النصّ القرآنيّ الكريم "قوم يقولون إنه لا يعلمه إلا الله، وقوم يقولون: إن الراسخين في العلم يعلمونه، وكلتا الطائفتين مخطئة، فإن هذا التأويل في كثير من المواضع- أو أكثرها وعامتها- من باب تحريف الكلام عن مواضعه من

جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب.²⁸ أي أن خطأهم تابع من ظنهم أن تلك التعاريف المتقدمة هي معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. (آل عمران 7).

واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، وهل "الراسخون" معطوف على اسم "الله" بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه، أم هم مستأنف ذكرهم، بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون: آمناً بالمتشابه وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله.²⁹

والتردد حاصل فيها في الوقف بين أن يكون على لفظ الجلالة أو على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾. فإذا كانت الواو للاستئناف، فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وحده، والوقف تام على لفظ الجلالة. وإذا كانت عاطفة فالمتشابه يعلم تأويله الراسخون في العلم أيضاً ولا وقف على لفظ الجلالة.

على أن القول، بأن الواو استئنافية هو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وابن مسعود وأبي بن كعب وعمر بن عبد العزيز وجمهور العلماء، واستدلوا بأدلة متنوعة منها:

إن الله تعبدهم بما لا يعلمون وهو المتشابه كما تعبدهم من دينه بما لا يعلمون. .
 ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً، ثم إن وجود الذين في قلوبهم زيغ ويتبعون المتشابه يبتغون تأويله يقتضي وجود قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون في العلم القائلون "كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا".
 دلالة الاستقراء في النص القرآني الكريم، أنه تعالى إذا نفي عن الخلق شيئاً وأثبتته لنفسه، أنه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْعِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. (الأعراف: 187).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾. (النمل: 65).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ
الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. (القصص: 88).

ولو كان الواو للعطف لم يكن لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فائدة ولو أراد
عطف الراسخين لقال: ويقولون أماناً.

أما القول بأن الواو عاطفة، فهو ثابت عن ابن عباس أيضاً ومجاهد بن جبر وجماعة
من العلماء.³⁰

إنّ ما يُستخلص من التعاريف السابقة أن الأصوليين قد حدّدوا مجالَ التأويل
وأصوله وشروطه وأنواعه واتجاهاته، وأبرزوا علاقاته بالاجتهاد البيانيّ والاجتهاد
الاستنباطيّ والاجتهاد المقاصديّ، وإن ركّزوا في تحديدهم ذلك وإبرازهم هذا على الوجهة
اللغوية وارتباطها بإفادة الحكم الشرعيّ ومقصده، فإنهم قد أسسوا منهجاً تأويلياً شكّل
قاعدة اجتهادية في الوحي بالبيان في القطعيّات الواضحة وبالترجيح في الظنّيّات المحتملة
بالاستناد إلى الأدلة العلمية القوية، المستمدّة من الشّرع واللّغة والعقل. وبهذا وضعوا
قانوناً للتأويل منضبطاً في التّعامل مع الوحي القرآنيّ والحديث النبويّ لا يقف عند حدود
ما يوحي به منطق اللّغة في الظّاهر من معنى، بل يتجاوزه إلى ما يفيد الدليل العلمي من
معنى آخر يصبح راجحاً معمولاً به.

والتأويل الأصولي بأبعاده المعرفية المتعددة اللغوية والمقاصدية يتجاوز عملياً في
منهج فهم النصّ الشرعيّ مشكل ثنائية التأويل والتفسير عند علماء التفسير الذين فرّقوا
بينهما من حيث إنّ التفسير متعلّق بتفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالسنة وأقوال
الصّحابة والتابعين، ومرتبطة بكشف معاني ألفاظ القرآن ومفرداته وبالرواية والاتباع
والسمع، وأنّ التأويل متعلّق بالاستعمال في كشف ما انغلق من المعاني وترجيحها وبكونه
دراية واستنباطاً واستدلالاً.³¹

وذلك أن التأويل الأصولي يفيد ضرورة الجمع بينهما، وأنه لا مطمع للوصول إلى
تأويل صحيح إلا بتفسير صحيح، ولا مطمع للوصول إلى تفسير صحيح، إلا بتأويل صحيح،
فيكون كل تأويل تفسير وكل تفسير تأويل ما تم اعتماد القواعد العلمية المميزة للمعنى
المناسب للنص الشرعي، ومقاصده عن المعنى المحظور المخالف للشّرع. فجماع التأويل
والتفسير اتباع الميزان الشرعيّ والعقليّ في بيان معاني الوحي ومقاصده، واستنطاق آياته،
واستنباط الأحكام، والحكم والمصالح منها. فالبيان والكشف والاستنطاق آليات منهجية

تؤلف بين مفهومي التأويل والتفسير باعتبار أنّ كليهما متعلّق ببيان المعاني الواضحة والخفية، الظاهرة والباطنة، وأنّ كليهما عمل عقليّ متّجه نحو النصّ الشّرعيّ منوط بتدبّره، وتبليغ واضحاته، وكشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به. وانطلاقاً من وحدتهما الموضوعية المتمثّلة في لغة النصّ الشّرعيّ ومقاصده الوجودية والمعرفية والقيمية، يمكن استنتاج أنّ التّفرة بينهما ثم تفضيل التفسير على التأويل، بناء على أساس أن لكل واحد منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، تفرقة وتفضيلاً يصعب تسويغهما علمياً ومعرفياً، بأدلة مستقلة عن تأثير واقع العلم وواقع الأمة، تحت حكم الأمويين والعباسيين في جعل التأويل الكلاميّ والفلسفيّ والصوفيّ ينحو نحو قرارات لُوْحظ عليها مخالفتها لمنهج السلف، في قضايا عقديّة وتعبديّة مخالفة، أثمرت نفورا من المنهج التأويلي، ومضادة له، اتّجهت نحو تقديم المنهج التفسيري للابتعاد عن أخطاء تأويلية . ولا يخفى أنّ الانحراف المعرفيّ الذي وقع عند بعض الطوائف المذهبيّة والدينية كالمعتزلة والروافض، والخوارج والمشبهة وغلاة الشيعة والمتصوّفة في استنطاقها للنصوص القرآنية -وتسبّب في انفراط عقد الأمة- مرّدّه إلى بعض التأويلات التّافرة والتّمحّلات البعيدة المستكرهة، التي لم تلتزم بجوهر التفرقة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، ووضعهما في الإطار المعرفي الصحيح، الذي يُراعي مقتضيات المنهجية العلمية في المقاربة.³²

من هنا يمكننا القول إنّ مكنن إشكالية التأويل في الثّراث العربيّ الإسلاميّ يُعزى أساساً إلى القراءة الموجّهة المغرضة التي تتوسّل بأدوات غير منهجية؛ تطمح إلى افتعال هذا التّعارض المتوهّم بين النّقل والعقل؛ ومن الغريب أن تتكلّف بعض الطوائف المذهبيّة في تعميق الهوة بين التفسير والتأويل، بيد أنّ النّظرة التّكامليّة لمعضلة النّقل والعقل هي التي تُفضي إلى القراءة التّأويليّة الواعيّة والمنضبطة، وهذا ما أوماً إليه أبو حامد الغزالي قائلاً: "بين المعقول والمنقول تصادمٌ في أول النّظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتّلفيق".³³

يقول ابن تيمية: "ثم إنه بسبب تطرق هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك. وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي منها العالم عجبه".³⁴ فكانت هذه الأخطاء

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

في الدليل والمدلول حسب تتبّع ابن تيمية من أسباب الاختلاف في التفسير وتأويل كلام الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم، على غير تأويله وبغير ما أريد به.

ويفيدنا هذا التتبّع في كونه يبرز أسباب رفض فعل التأويل، في مقابل قبول فعل التفسير. لكن المنهج التأويلي الذي قدمه الأصوليون باعتباره اجتهادا صادرا من أهل العلم بقواعده وفي محله، ينفي رفض فعل التأويل لمجرد حدوث تأويلات خاطئة في مسالك علمية محدّدة. ويثبته منهجا معرفيا ضروريا لعملية الفهم والتدبر المنضبطة بمنطق الشّرع ومنطق اللّغة في تثوير النصّ الشّرعّي. فالتأويل الأصوليُّ مدخل للبحث عن كون التأويل بحثا منهجيا في قضايا معرفية متداخلة، ذات أبعاد دلالية ومقاصد عقديّة ولغوية وفلسفية وحضارية تتفاعل مناهجها لبيان مقاصد الوحي، وكشف معانيه المحكمة، وإظهار خفايا ما أودعه مُرثّله سبحانه بالتدبر والتعقل والتذكّر والتفكّر.

إشكالية التأويل في التراث المعرفي الإسلاميّ

وقد نضح إشكال التأويل في التراث المعرفي الإسلاميّ مع أهل الكلام والفلسفة، في سياق الاختلاف حول العلاقة بين العقل والنقل، وأيّهما أساس للآخر، بناءً على فرضية أنّ النّقل بيان لا يفيد القطع العلميّ لظنيّة أدلّته في مباحث العقيدة والفلسفة، بينما العقل أساس البرهان، وأدلّته قطعية. يتوجّب الاعتماد عليهما للوصول إلى يقينيّات في تلك المباحث. ولذا نجد منهج المعتزلة يقضي باتّفاق العقل والنقل، وإن اختلفا يُؤخذ العقل، ويؤوّل النقل. ونجد منهج الأشاعرة يقضي بأصلية النقل للعقل، فلا يسرح العقل إلّا فيما سرحه النّقل. ونجد منهج الفلاسفة يقضي بأسبقية العقل على النّقل في معرض اختلافهم حول كون الفلسفة والدّين متّفقيّن في المنهج والغاية، أو تباين منهجهما، واتّفاق غايتهم، وهي تحقيق السعادة. ونجد أهل التّصوّف قد انتهجوا الجمع بين علوم العقل وعلوم القلب لتجاوز ما يروونه من تعارض بين الشريعة والحقيقة وبين العلوم العقلية والعلوم الدينية.

والغزالي يحدثنا في كتابه قانون التأويل عن هذا الخلاف التأويلي عن خمس فرق وهي:

الأولى: وهم الذين جرّدوا النّظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع. فهؤلاء صدّقوا بما جاء به النّقل تفصيلا وتأصيلا، وإذا شوّفوها بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفوا تأويلا، امتنعوا وقالوا: إنّ الله قادر على كل شيء.

الثانية: تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجرّدوا النَّظْرَ إلى المعقول ولم يكثرثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قَبْلُوهُ، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أنّ ذلك صورته الأنبياء، وأنه يجب عليهم التّزول إلى حدّ العوامّ، وربّما يحتاج أن يذكر الشّيء على خلاف ما هو عليه. فكُلّ ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل، فهؤلاء غلّوا في المعقول حتى كَفَرُوا الأنبياء، عليهم الصّلاة والسّلام، إلى الكذب من أجل المصلحة.

الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً فطال بحتمهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكذبوا روايته إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شقَّ عليهم تأويله جحدوه حدراً من الإبعاد في التّأويل، فأروا التّوقُّف عن القَبول أولى من الإبعاد في التّأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في ردِّ الأحاديث الصّحيحة المنقولة عن الثّقات الذين بهم وصل الشّرع إلينا.

الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة وتطرّفوا عن المعقول ولم يغوصوا فيه فظهر لهم التّصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لما لم يكثر حوضهم في المعقول ولم يغوصوا فيه، لم يتبيّن عندهم المحالات العقلية، لأنّ المحالات بعضها يدرك بدقيق النَّظْر وطويله الذي نبني على مقدمات كثيرة متوالية، ثم انضاف إليه أمرٌ آخر وهو أنّ كلّ ما لم يعمّ استحالته حكموا بإمكانه، ولم يعلموا أنّ الأقسام ثلاثة: قسم علم استحالته بالدليل، وقسم علم إمكانه بالدليل، وقسم لم يعلم استحالته ولا إمكانه.

الخامسة: الفرقة المتوسّطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كلّ واحد منهما أصلاً مهمّاً، المنكرة لتعارض العقل والشّرع، وكونه حقّاً ومن كذب العقل فقد كذب الشّرع؛ أي في العقل عرف صدق الشّرع ولولا صدق العقل لما عرفنا الفرق بين النّبّي والمنتبّي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشّرع وما ثبت الشّرع إلاّ بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة المحقّقة وقد نهجوا منهجاً قويمًا، إلاّ أنّهم ارتقوا مُرتقياً صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلّكوا سبيلاً شاقّاً، فلقد تشوّقوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكاً ما أوعرّه.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

وباختيار الغزالي الجمع بين المنقول والمعقول واعتبار كلّ واحد منهما أصلاً مهماً، يحدّد مفهوم التأويل الصّحيح الذي يتوجّب العمل به بالبرهان العقليّ، في معرفة الحق من النصّ الشرعيّ بناءً على أنّ المعرفة العقلية الحقة لا تكذب بالشرع.

"بين المعقول والمنقول تصادم في أول النّظر. وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد لنظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً، والمنقول تابعاً فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً، ويسعى في التآليف والتوفيق بينهما."³⁵

وفي سياق تأكيد التوافق بين المعقول والمنقول وبيان ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، وضع ابن رشد قانونه للتأويل فقال: "إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق فإنّنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا فإنّ أدي النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك. وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله."³⁶

وإذا كان الفقيه المؤول، حسب ابن رشد، يعمل على إخراج الدلالة اللفظية من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بعادة لسان العرب في التّجوز فإنّه "كم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان فإنّ الفقيه إنّما عنده قياس ظنيّ، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي."³⁷

وما أحجم عنه ابن رشد في تحليل المعرفة المقاصدية استلهمه أبو إسحاق الشّاطبيّ اللّخميّ (ت790هـ) في تأسيسه لبرهانية المقاصد في شكل منهجيّ علميّ، يتجاوز ما وقف عنده الدرس الأصوليّ من التّركيز على الدلالات اللّغوية إلى استفراغ الوُسع في البحث عن الكليات المقاصدية³⁸ والتّقييد لها من حيث إنّها قانون مكمل للمنهج الأصوليّ، ومتّممّ بناءه بالجمع بين الأصول والمقاصد في صياغة علمية دافعة للتّضادّ والتّعارض بين الآليات

المعرفية للبيان والبرهان والعرفان بحيث يقيمهم على قاعدة التكامل المحقق لمقاصد الوحي الإلهي الكليّة والضروريّة.

إن ما قدمه الشاطبي في البحث المقاصدي معالم منهجية تكشف أسس مفهوم للنص الشرعي تكون قاعدة لبناء مفهوم التأويل، وإطارا مرجعيا معرفيا لفلسفته. وعليه يمكن استنتاج أن الرؤية المقاصدية يمكن أن تُسعف في الخروج من مفهوم النص الشرعي، إلى علم النص الشرعي، ومن التجزيئية للنص القرآني، إلى النسقية القرآنية وبناءها لمفهوم التأويل. وقد احتل كتاب المقاصد هذا بجملته، وهذا القسم منه على وجه الخصوص المكانة الأولى بين كتب المقاصد ومباحثها النادرة. وقد بُذلت جهود متأخرة في هذا الموضوع، منها: "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر بن عاشور، و"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" لعلال الفاسي، و"المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" ليوסף عالم، و"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لأحمد الرّيسوني، و"الشاطبي ومقاصد الشريعة" لحمّاد العبيدي، وتعرض لها أيضا المؤلفون في المصالح. من مثل مصطفى زيد في: المصلحة في التشريع الإسلامي" ومصطفى شلي في "تعليل الأحكام" والبوطي في "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" وحسين حامد حسان في "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي".

بين التفسير والتأويل: واختلفت أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعا لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية، فتوسّع توسعا كبيرا في شرح الآيات المتصلة بهذه المعاني، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية، فتوسّع توسعا كبيرا في هذه النواحي، وهكذا من توسّع في القصص والأخبار، ومن توسّع في الأخلاق والتصوّف والمواعظ وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك.

والناظر في التعريفات المتداولة لمفهوم التفسير والتأويل عند كل المفسرين وعلماء القرآن سيجد نفسه أمام طائفة متنوعة من التعريفات تتسم أحيانا بالتداخل فيما بينها، وسيجد صعوبة في تبيين الحدود والفواصل المعينة لمجال اشتغال المفهومين المدروسين في أحيان أخرى؛ فتارةً يعرف التفسير عند البعض بما يعرف به التأويل عند البعض الآخر. وتارةً يحصل عكس ذلك.³⁹

ونقل السيوطي عن أبي نصر القشيري قوله: "التفسير مقصور على السماع، والاتباع، والتأويل مقصور على الاستنباط؛ فالتأويل ما استنبطه العلماء من معاني الخطاب من خلال ما وضع وظهر من جهود المفسرين للنص."⁴⁰

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

ووجهة النظر هذه تؤكد كون التعامل مع النصّ يجتاز مراحل ثلاثاً: مرحلة فهم النصّ (compehension)، ثم تفسير النصّ (interpretaian)، ثم التطبيق (application). والفرقة بين التفسير والتأويل تلزمها مُكنة معرفية، وعُدّة تفسيرية تتجاوز حدود الجاهز في التفسير، وتتخطى عتَبَةَ القراءة السطحيّة للنصّ القرآنيّ التي تكتفي بالإبلاغ والإخبار، إلى معايشة علمية، ومخالطة فكريّة وروحيّة.⁴¹ وإلى هذا أشار محمد حسين الذهبي في قوله: "وكأنّ التفرقة بين التفسير والتأويل أول معضل استعصى حلّه على كثير من الناس إلاّ من سعى بين يديه شعاعٌ من نور الهداية والتوفيق."⁴²

التفسير هو البيان والكشف، وقيل هو مقلوب "السفر" يُقال: أسفر الصباح: إذا أضاء.⁴³

والتفسير هو التّصريح بعد الإبهام، وسماه ابن مالك وآخرون "التبيين" (أنوار الربيع 6/123)، وأدخله السّجلماسيّ في جنس التوضيح.⁴⁴ وقد اختلف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما:

1- قال أبو عبيدة (ت213هـ) وطائفة: هما بمعنى واحد، وعليه فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كالإمام ابن جرير وغيره.⁴⁵

2- قال الراغب الأصفهاني: التفسير أعمُّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يُستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها⁴⁶ (فالتفسير إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام، أو في تبين المراد وشرحه؛ كقوله - تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43]، وإمّا في كلام مضمّن بقصّة لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾ [التوبة: 37]

وأما التأويل، فإنّه يُستعمل مرّةً عامّاً، ومرّةً خاصّاً، نحو (الكفر) المستعمل تارةً في الجحود المطلق، وتارةً في جحود الباري خاصّة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحقّ تارة، وإمّا في لفظ مُشترك بين معانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجدّ والوجد والوجود.⁴⁷

3- قال الماتريدي (ت333هـ) التفسير: القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنّه عنى باللفظ هذا، فإنّ قام دليلٌ مقطوعٌ به، فصحيح، وإلاّ فالتفسير بالرأي

وهو المنتهي عنه، والتأويل ترجيحُ أحدِ المحتملات بدون القطع والشهادة على الله⁴⁸، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

4- وقال قوم: التفسير بيان وضع اللفظ: إما حقيقةً وإما مجازاً، كتفسير الصراط (بالطريق) والصَّيْب (بالمطر)، والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذاً من الأوّل، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبارٌ عن حقيقة المراد، والتفسير إخبارٌ عن دليل المراد؛ لأنّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك: قوله - تعالى - ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ ﴾ [الفجر: 14]، تفسيره: أنّه من الرّصد، يقال: رصدته؛ أي: رقبته، والمرصاد: مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة، والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلّة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة⁴⁹، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

5- وقال قوم: التأويل: صرف الآية إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط، فقد رخص فيه لأهل العلم، أما التفسير: هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها، فلا يجوز إلاّ بالسّماع بعد ثبوته من طريق النقل⁵⁰ وعليه فالنسبة بينهما التباين أيضاً.

6- وقال قوم: التفسير يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية⁵¹ والنسبة بينهما التباين أيضاً.

7- وقال قوم: ما وقع مبيّناً في كتاب الله، ومعيناً في صحيح السنة، سمي تفسيراً؛ لأنّ معناه قد وضح وظهر، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره؛ بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعدّاه، والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آيات العلوم.⁵²

8- وقال قوم: التفسير: بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل: هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخّرين⁵³، وقد نبّه إليه الإمام الألويسي في مقدّمة تفسيره.

ولعلّ أظهر الأقوال وأولاهما بالقبول: هو أنّ التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية؛ وذلك لأنّ التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله - تعالى - لا يُجرّم به إلاّ إذا ورد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع،

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

وخالطوا رسولَ الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم.

وأما التأويل، فملحوظٌ فيه ترجيح أحدِ احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصَّل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السيِّاق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كلّ ذلك⁵⁴.

قال الإمام الزركشي: قال أبو نصر القشيري: (ت524هـ) ويُعتبَر في التفسير الاتباع والسَّماع، وإنّما الاستنباط فيما يتعلَّق بالتأويل⁵⁵.

قال الزُّركشي (ت745هـ): وكأنَّ السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييزُ بين المنقول والمستنبط؛ ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النَّظر في المستنبط، تجويزًا له وازديادًا، وهذا من الفروع في الدين⁵⁶.

خاتمة:

وحيثما ينظر الباحث بعد ذلك في التأويل في المجال الإسلاميّ فإنه يرى أن نفس التيارات التأويلية هي نفسها ما يمكن العثور عليه في المجال الإسلاميّ، فهناك ممثلون للتزعة العرفية، وهم الحنابلة والظاهرية، ومؤوِّلو الدلالة الخاضعة لمنطق العقل ويمثلها فرقٌ مثل: الزيدية، الإمامية، الاثني عشر والإسماعيلية والخوارج بكل طوائفهم، والصوفيّة والمعتزلة، والفلاسفة، كما لا يعدم وجود تيار وسط يُحارب التزعتين معا، ويحاول التوفيق بينهما، وضمنه بعض الأصوليين والسُنِّيِّين كالمالكية والشافعية والحنفية.

الهوامش:

1. ابن فارس: المقاييس في اللغة، تح: محمد عبد السلام هارون- طبعة اتحاد كتاب العرب -2002/1423- ص98 وما بعدها.
2. ابن منظور: اللسان، تح: عامر أحمد حيدر- دار الكتب العلمية- بيروت- ط2009- (أول)38/11 وما بعدها.
3. الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، ص31.
4. ابن الجوزي (أبو الفرج): نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنواظر- مؤسسة الرسالة- ط1- 1984م ص217، التفسير والمفسرون 13/1.
5. الشافعي: الرسالة، تح: أحمد محمد شاکر، ص21، 22.
6. د. عبد الرحمن العضراوي- النصّ الشرعيّ وبناء مفهوم التأويل-مجلة الإحياء-2018/1439- ص8.
7. حسن حنفي، قراءة النص، الهيرمينوطيقا والتأويل، 1993م، ص42.
8. المرجع نفسه، ص357-358.
9. الشافعي: الرسالة، ص359.

10. المرجع نفسه، ص510.
11. النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل د. عبد الرحمن العضاوي.*مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء-2018/1439، ص12.
12. إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الذيب-ط1-1399-قطر- 511/1
13. الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح: محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، ط2011-387/1
14. علي بن محمد الأمدّي: "الإحكام في أصول الأحكام" دار الصميعي- الرياض-ط1-2003/359/1.
15. محمد أمين أمير بادشاه: تيسير التحرير على كتاب التحرير، طبعة الحلبي-مصر-1932- 185/ 1
16. المرجع نفسه، 185/1.
17. البزدوي الحنفي: كثر الوصول إلى معرفة الأصول، طبعة مير محمد- آرام باغ كراحي- 44/1.
18. الزهاوي: حاشية الزهاوي على شرح المنار، ص349.
19. التوضيح على التلويح، 33/1
20. التحرير مع شرحه التيسير، 185/1.
21. التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح- 33/1.
22. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص35.
23. ابن تيمية: دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تح: عمر السيد، مؤسسة علوم القرآن-سوريا- ط2-1984- 129/1.
24. المرجع نفسه، 131/1.
25. دقائق التفسير، 127/1
26. المرجع نفسه، 128/1.
27. دقائق التفسير، 131/1.
28. ابن تيمية: نقض المنطق، تح: سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، ط1.1951، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ص58.
29. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1-1994، 218/2.
30. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (270/1).
31. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة- بيروت- ط2-1994- 149/2.
32. عزيز محمد عدمان: تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصّي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، عدد122-2006-ص10.
33. أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، ط1-1993-ص123.
34. ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، تح: عدنان زرزور-ط2-1972، ص76-87.
35. الغزالي: قانون التأويل، ص15.
36. ابن رُشد: فصلُ المقال، ص35.
37. المرجع نفسه، ص36.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

38. أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان-طبعة دار ابن عفان- ط1-1997-392/2.
39. محمد الحريش: النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة ط. 2013، ص120./121.
40. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن- تح: مركز الدراسات القرآنية-السعودية- ط1426هـ-4/168.
41. محمد المنتار: التأويل وآفاق المعرفة القرآنية مجلة التأويل – عدد1-سبتمبر2014- ص110/111.
42. "محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون- مكتبة وهبة، القاهرة، ط4-1988-20/1.
43. (عليّ صدر الدين بن معصوم المدني: أنوار الربيع في أنواع البديع، تح: شاكر هادي شكر، النجف الأشرف- ط1953-6/123)
44. (أبو محمد القاسم السجلماسي: المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، تح: علال الغازي-الرباط- المغرب- ط1980 ص422)
45. (مجاز القرآن/1-86-تحقيق: سزكين- ط الخانجي-الإتقان في علوم القرآن/4/167)
46. (الإتقان في علوم القرآن/2-149-)
47. البرهان 2/149- التفسير والمفسرون/1/20
48. الماتريدي أبو منصور السمرقندي: تأويلات أهل السنة، تح: فاطمة يوسف الخيمي – مؤسسة الرسالة- ط1-2004-1/26.
49. (الإتقان/4-168-التفسير والمفسرون/10/20)
50. البغوي ابن مسعود: معالم التنزيل (مقدمة التفسير)- تح: محمد عبد الله النمر- دار طبية للنشر- الرياض- ط1409/1989-1/46.
51. محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني- دار إحياء التراث العربي- بيروت/5/1)
52. (الإتقان/4-168-169).
53. (روح المعاني/1-6- التفسير والمفسرون/1/21)
54. (التفسير والمفسرون/1/22).
55. (البرهان/2-165)
- 56 (الإتقان/3-167-البرهان/2-172- التفسير والمفسرون/1/22)

نقد النص القرآني و مصادر سلطته في تأويلية نصر حامد أبو زيد

دراسة تحليلية نقدية

“Criticism of the Koranic text and the sources of its influence
according to Nasr Hamed Abou Zayd’s interpretation: critical and
analytical study”

د/ أسماء بلهادي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

لطالما اعتبر القرآن الكريم وحي الله المنزل على نبيه محمد (ص) وأن الله تعالى قد تكفل بحفظه من كل تحريف مصداقا لقوله تعالى " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ". غير أن بعض المفكرين، ممن يصنفون أنفسهم ضمن تيار الحداثة والتجديد وتأثرا بالتطورات المعاصرة في العلوم الإنسانية ومناهجها في التنظير والتحليل والتقييم والنقد، لم يتردد في وضع القرآن في قفص الاتهام إن صح التعبير، باعتباره مجرد نص ينبغي أن يخضع كغيره من النصوص للنقد والمساءلة. ذلك أن وهم قدسيته وتعالیه قد حجب عنا نحن المسلمون حقائق تاريخيته ومن ثم تاريخية الأحكام الفقهية والتكليفية المرتبطة بزمن نزوله وهي أحكام وإن كانت صالحة لذالك الزمن فإنها ليست كذلك في زمننا هذا، وأكثر من ذلك فإن النقد والمساءلة سوف يؤديان الى القضاء على سلطته على الضمائر والإلزام الذي تستشعره تجاه أحكامه وأوامره ونواهيه وهو إلزام يسعى التيار الإسلامي الإبقاء عليه وفرضه متناسيا أنها أحكام تم استنباطها من طرف رجال اجتهدوا في فهم النص وفق مقاييس ما توفر في وقتهم من تطورات معرفية تبدو فقيرة في مستواها بالتطورات المعاصرة التي لحقت العلوم الإنسانية بفروعها خصوصا اللسانيات والهرمينيوطيقا والنقد الأدبي و علم تحليل الخطاب . فالظروف قد تغيرت والمشاكل تفاقمت فينبغي إعادة فتح باب الاجتهاد وللمفكرين الحق في مزاحمة الفقهاء في قراءة النص القرآني لأنه في النهاية هو نص مكتوب بلغة و منزل في زمان ومكان مما يعني انه نص تاريخي بالدرجة الأولى وليس نصا مفارقا وليس لأي طرف الحق في احتكاره والادعاء بامتلاك حقيقته لأنه و بكل وضوح فضاء مفتوح للتأويل كما يقول اللسانيون هنا تأتي

محاولة المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الاجتهادية في مقارنة النص القرآني متوسلا بمناهج متعددة في تلك المقاربة كالمناهج الهرمنيوطيقي و اللسانيات و المنهج الماركسي و منطلقا في فهم النص من قاعدة أساسية مفادها: "أن النص (أي القران) في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و المقصود من ذلك انه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما" إن هذا الكلام طبعاً له خطورته لان أول ما يوحي به هو نفي ربانية مصدر القران و لا تغفل عن النتائج الخطيرة الناتجة عن هذا الاستنتاج .

انطلاقاً من هذه القناعة يسمح نصر حامد أبو زيد لنفسه إعادة النظر فيما قام المسلمون بتقديسه لأكثر من أربعة عشر قرناً ساعياً إلى نقد أمة الفقه الإسلامي و على رأسهم الشافعي باعتبار انه المكرس الأول لسلطة النص و الملغي لدور العقل و اجتهاده. و نشير إلى أن نقد و قراءة نصر حامد أبو زيد لا تخص الظروف التي أحاطت بتشكّل القران و لا بما كرسه الفقهاء من سلطة خارجة عنه، و إنما طال كذلك النبوة فالقناعة التي ينطلق منها فيما يخص النبوة يمكن استنتاجها مما سجله هو في قوله: "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء و الفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر"

إن طبيعة القراءة التي يقدمها نصر حامد أبو زيد للمصادر الرئيسية في التراث العربي الإسلامي تطرح في رأينا إشكالات متعددة بدل أن تحل إشكالات قائمة ذلك أن إلحاحية مطلب الحداثة و سيطرته على عقول الباحثين أدى بهم إلى نقل مناهج في القراءة إن كانت ناجعة في هدم و تقويض ما تعارف عليه المسلمون فإنهم قد فشلوا في تقديم البديل الذي بالفعل يقيلهم من التعثر و التخلف و يدخلهم في زمن حداثه نابعة من هويتهم و تراثهم الحي و ليس نقل لتجارب اثبت الواقع عدم نجاعتها البيئة العربية الإسلامية و الواقع و ما نعيشه أكبر دليل على ذلك،

إن هذه المدخلة تسعى إلى قراءة ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد قراءة تحليلية نقدية ، ساعية للتأكيد على أن أي مشروع قراءة يتوخى ، بالاستعانة بالهرمنيوطيقا الغربية و تطبيقها دون حدود و بفجاجة على المصدرين الأساسيين للفكر الإسلامي سوف يبوء حتما بالفشل كما بادت محاولات سابقة أراد أصحابها التمكين لتيارات غربية كالوضعية المنطقية أو الوجودية مثلاً فهذه الأخيرة لم تنته بالفشل فحسب بل إن مروجوها قد تخلوا

عن قناعاتهم و عادوا من حيث انطلقوا ناقدين أي إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه ونعني هنا عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود بالدرجة الأولى.

Abstrat:

The nature of the reading, presented by Nasr Hamed Abou Zayd, on the basic principles in the Arab-Moslem legacy poses, in our opinion, various problematics instead of solving those already demonstrated. Indeed, the need for the novelty and its influence on the researchers - disputing and rejecting the definitions established by the Moslems- incited them to repeat methods of interpretation and not experiences that have been proven ineffective in the Arab-Moslem environment where our reality constitutes a proof. These methods even effective could not give an alternative to put the Moslems away backwardness and disuse and introduce them into one era of innovation resulted from their identity and living inheritance.

This intervention aims at highlighting the analytical and critical interpretation of Nasr Hamed Abou Zayd and affirming that any project of interpretation that requires unbounded Hermeneutical Western and the implementation on its two Islamic ideology basic principles is inevitably dedicated to the failure as it was the case of certain attempts in the past with the Western movements such as the logical or existential ones. The latter did not only fail but the individuals who spread it simply gave up their convictions and begun again their first theories which is the defense of Coran, we speak here mainly about Abderrahmane Badaoui and Zaki Nadjib Mahmoud .

*** **

مقدمة: (إلحاحية مطلب الحداثة ونشأة الحركة التأويلية العربية المعاصرة)

مرّ قرنان من الزمن على ما عرف بصدمة الحداثة في الفكر العربي الإسلامي، منذ لقاء الأخير بالأخر الغربي المتقدم ومنذ أن طرح شكيب ارسلان سؤاله المهم لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

منذ ذلك الوقت إلى اللحظة لم نستطع نحن العرب والمسلمون تحقيق مطامحنا في النهضة والحداثة لنصبح جزءا من العالم المتطور، هذا على الرغم من كثرة التشخيصات والتحليلات التي وضعت لفهم الأزمة، أزمة التخلف من جهة ولفهم عوامل تقدّم الآخر من جهة أخرى. و من يطّلع على أحوالنا اليوم على كافة مستوياتها بالتأكيد سيلمس عمق الأزمة التي نعيشها، تبعية اقتصادية وعجز عن الإنتاج فاضح ، أزمتا سياسية طاحنة بسبب غياب الديمقراطية و الحق في تناوب السلطة، وصراعات طائفية في كل مكان تنخر

في وحدة المجتمع و حدّث و لا حرج . هكذا تضافرت العوامل من داخلية وخارجية كُتبت الفرد العربي وأقعدته عن أيّ فاعلية.

إن انقسام النخبة إلى تيارات مختلفة أحيانا ومتضاربة أحيانا أخرى لم يمنع من التفافها حول حقيقة كان من الصّعب تنفيذها على الرّغم من ردود فعل التيار السلفي هذه الحقيقة تمثّلت في كون التراث الفكري الإسلامي كان من بين الأسباب المباشرة للازمة، أزمة التخلف، من هنا وجب إعادة النظر في مسلماته وأحكامه التي لم يعد لمعظمها مكان هنا في عصر الحداثة و عصر الدولة المدنية دولة القانون ونظرا لهذه القناعة بدأت تظهر على الساحة الفكرية العربية قراءات و مشاريع منها من يحاول وضع رؤية تصالحية بين التراث الفكري الإسلامي بقيمه و عقيدته مع منجزات الحضارة الغربية، وكان هذا هو مسلك الأفغاني و محمد عبده و الطهطاوي مثلا بعدها و خصوصا في أوائل الخمسينات من القرن العشرين ظهر نوع آخر من القراءات التي اتجهت مباشرة إلى النص الشرعي محاولة تطبيق مناهج التحليل الأدبي في قراءة القصص القرآني كما هو شأن أطروحات طه حسين في الشعر الجاهلي و محمد احمد خلف الله في " الفن القصصي في القرآن"، و كليهما ذهب إلى أن القصص في القرآن هو مجرد تمثّلات و ليست حقائق تاريخية حرفية . بعدها و خصوصا في الثمانينات ظهر نوع آخر من القراءات هي قراءات نقدية بالدرجة الأولى منها من غاص أصحابها، مستنجدا بالابستيمولوجيا المعاصرة، في بنية و مكونات العقل العربي كما فعل المفكر المغربي محمد عابد الجابري في رباعيّة الموسومة بنقد العقل العربي، بينما الآخر حاول إعادة بناء العلوم العربية الإسلامية بما يتناسب و تحديات العصر كما هو حال مشروع " التراث و التجديد " للمفكر المصري حسن حنفي، و منها من أراد تقديم قراءة للوضع الراهن مثمّنا ما في التراث من قيم معرفية و معنوية، طامحا إلى إنجاز حداثة عربية إسلامية بمقوماتها الإبداعية الخاصة كما هو مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن. أما الصنف الآخر، و هو الذي يعيننا هنا بالدرجة الأولى، هو ذلك النوع من القراءات التي تسمى بالقراءات الحداثيّة للنص القرآني و التي تتوسّل مناهج العلوم الإنسانية في تطوراتها الأخيرة، خصوصا اللسانيات و الهرمنيوطيقا و السيميوطيقا و مناهج علم تحليل الخطاب، و هنا ندرج مشروع المفكر الجزائري محمد أركون في نقد العقل الإسلامي و كتابات محمد شحرور مثل " الكتاب و القرآن"، و مشروع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (1943، 2010) الذي أثار ضجّة إعلامية كبيرة بعدما اتّهم بالإلحاد و صدور

قرار تفرقته عن زوجته بموجب ذلك، وهو الأمر الذي أثار فضولنا و دفعنا للنظر في مؤلفاته و التي وجدناه فيها أكثر جرأة لا يراوغ فيما يريد، بحيث صوّب سهام النقد لا للتراث الفكري الإسلامي فقط، وإنما للأصل الذي دار حوله ذلك التراث ألا وهو القرآن الكريم، كتاب المسلمين المقدس، من هنا فإن هذه الدراسة هي محاولة للنظر في خلفيات و مرجعيات و أهداف نصر حامد أبي زيد الفكرية و الأيديولوجية بمنهج تحليلي نقدي يتوخى الكشف عن ثغرات الطرح الذي قدّمه نصر حامد كاستجابة لمطلب التغيير و الحداثة.

ان السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بالضرورة يتطلّب تحقيق الحداثة نفس ليس التراث التفسيري لكبار أئمة الفقه و التفسير من السلف الذين كانوا أقرب إلى عصر النبوة فقط و إنما تعدّيها إلى الأصول الأولى للتشريع الإسلامي؟ هل يمكن لمناهج العلوم الإنسانية المختلف في أمر علميتها أن تحلّ محلّ مناهج التفسير التي تمّ التقييد لها في الفكر الإسلامي؟ هل الجديد الذي يعد به نصر حامد مثله مثل محمد أركون و محمد شحرور يبقي على مرجعية القرآن كمرجعية أولى بالنسبة للمسلمين أم أن مطلب الحداثة يضطرّهم للتفريط فيها لصالح مرجعيات غير منبثة شروطها في بيئتنا الأصلية و إنما مجلوبة جلبا من سياقات أخرى؟؟؟ هل سينجح الأمر أصلا مع بنية ثقافية يطغى عليها التدين و الإيمان؟؟ هذا ما تحاول هذه المقالة الإجابة عنه.

1. المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد باعتباره امتدادا لجهود التيار

العلماني العربي

يصنّف نصر حامد أبو زيد نفسه كمفكر ضمن من يطلق عليهم " قوى التقدم العقلانية"¹ و أصحاب "الفهم العصري المتحرر للإسلام"²، الذين ينتمون حسب رأيه إلى " منظومة العقل في صراعه ضد الخرافة"³. وهؤلاء في جملتهم هم العلمانيون أمثال علي عبد الرازق و طه حسين و زكي نجيب محمود و محمود أمين العالم و فؤاد زكريا و خليل عبد الكريم و غيرهم كثير. وعلى الرغم من أن نصر حامد أبو زيد يدرج اسمه ضمن هذه القائمة⁴، إلا أنه يضيف خاصية أساسية لجهوده الفكرية كونها جهودا نقدية بالدرجة الأولى، تمثل، في رأيه، استمرارا للتراث النقدي الذي حمل لواءه المعتزلة و ابن رشد من بعدهم⁵.

و يشيد نصر حامد أيما إشادة بالعلمانية، فهذه الأخيرة عنده هي " نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية"⁶، و يقول في شأنها كذلك: " ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل

الحقيقي والفهم العلمي للدين"⁷، كما أنه و على الرغم من إشادته بجهود العلمانيين فيما حققوه من انجازات نهضوية، إلا أنه يقرّ بفشلهم في تحقيق المطلب النهضوي في عمومه، وهذا الإخفاق في نظره راجع لعجزهم عن اقتحام المناطق المحرّمة من الفكر الديني الإسلامي واعتبارها متعالية على النقد والمساءلة. فالتنويريون لم يتجرؤوا، في رأيه، على التصريح المباشر أن أوروبا حققت تلك النقلة النوعية بسبب إقدام مفكرها على نقد التراث عامة والعقائد الدينية خاصة.

هذا الهروب من هذه الحقيقة هو الذي يفسر لنا في رأي نصر حامد " فقر حصاد التنوير، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها وترك تأثيرها يعمل في الخفاء"⁸. من هنا يحاول نصر حامد الانطلاق من المسكوت عنه الذي لم يتجرأ دعاء التنوير والحدثة من اختراقه والمتمثل في مساءلة طبيعة القران وبنائه وتاريخه ومصدره، المسألة التي لا تتم إلا بتطبيق منهج النقد التاريخي عليه تماما كما طبق على الإنجيل و التوراة من قبل الفكر الغربي. ولما كان أولئك قليلو الجرأة كما يصفهم نصر فإنه ينوب عنهم في إنجاز " خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرّمة ، خطاب لا يخشى المغامرة فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحريم، إلى مستوى الإفصاح والعلن نازعا قناع التحريم ومسلطا عليها ضوء العقل"⁹.

وبما أن القران الكريم هو الأساس الذي قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية و حوله تمحور كل الموروث الفكري والديني الذي ورثته الأجيال اللاحقة عن السلف و هو موروث لا يزال حاضرا بقوة في حياتنا وسلوكياتنا وطرائق تفكيرنا التي يعتبرها التنويريون سبب تخلفنا، فإن التغيير والتجديد لن يتم إلا بمراجعة نقدية جذرية لهذا الأساس. فما الجديد الذي اكتشفه نصر حامد من مساءلاته النقدية للقران وما النتائج الذي أسفرت عنها ؟

قبل الشروع في تحليل جوانب القراءة التي قدمها نصر حامد للقران نشير إلى أن هذه القراءة هي في حد ذاتها رد على القراءة التقديسية التي اتصف بها الخطاب الديني المنتج من طرف التيار السلفي و الذي حاول نصر حامد الكشف عن أهم آلياته و روافده في التراث العربي الإسلامي.

2. نقد التيار السلفي ومرجعياته التراثية

يخوض نصر حامد حرباً فكرية نقدية شرسة ضد من يصفهم بـ "قوى الخرافة والأسطورة... والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية"¹⁰. القوى المنتجة، في رأيه، للخطاب الديني، خطاب التراجع¹¹. و المقصود بهذه القوى طبعاً التيار السلفي بمختلف تفرعاته و التي يستوي فيها المعتدلون والمتطرفون، فهؤلاء يفهمهم و نظرتهم التقديسية اللاتاريخية لتراث السلف واجتهاداتهم التي هي في النهاية اجتهادات بشرية يصيبون ويخطئون، كرسوا سلطة النصوص وشموليتها سواء تعلق الأمر بالنص الأصلي القرآن أم بالنصوص الثواني السنة و اجتهادات الأئمة. فالأئمة ، حسب هذا التيار، قد أصابوا في فهم القرآن و تقعيد أوامره و نواهيه و اجتهاداتهم صائبة ونهائية لا مجال لإعادة النظر فيها، لذلك يهتم هذا التيار "بتثبيت المعنى الديني و يسعى لإعادة صياغة الواقع الاجتماعي ليتلاءم مع المعنى و التأويل التراثيين"¹² وهذا حسب نصر حامد إغفال لحقيقة جوهرية لا يكشف عنها سوى المنهج التحليلي النقدي تجعل من تلك الاجتهادات اجتهادات بشرية عبثوا بها عن مواقف فكرية اجتماعية نابعة من مصالح و توجهات أيديولوجية ينبغي على المعاصرين عدم التقيد بها بل تجاوزها.¹³

يرفض نصر حامد الشعار الذي يرفعه أصحاب التيار السلفي كاستجابة لمطلب النهضة و المتمثل في مقولة "الإسلام هو الحل" ففي رأيه أن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية و تحكيمها في حياتنا في كافة مستوياتها هو تكريس لسلطة النصوص دون مراعاة لحركة الواقع و تغير الظروف¹⁴ و عمل السلفيين المعاصرين على تكريس سلطة النصوص (القران، السنة ، اجتهادات الأئمة)) بدل سلطة العقل هي، في رأي نصر حامد، قناعة لها جذورها في التراث الفكري الإسلامي و التي تعود بالأساس إلى الإمام الشافعي في حسمه للصراع بين أهل الرأي و أهل الحديث لصالح الأخيرين.

إن النصوص دينية كانت أم غير ذلك لا تملك أي سلطة نابعة من ذاتها، و الجماعة التي تتبنى النصوص هي التي تضفي عليها تلك السلطة التي يشعر الفرد إزاءها أنه ملزم بالخضوع له. يقول نصر حامد: "السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص و تحوله إلى إطار مرجعي، من هنا تصح التفرقة بين النصوص و السلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني و لا تنبع من النص ذاته"¹⁵.

نفهم من هذا الكلام أن النص القرآني لا يملك أي سلطة نابغة من داخله و أن الذي بدأ يكرس سلطته في الجماعة الإسلامية هم الفقهاء من أصحاب الحديث و على رأسهم الشافعي صاحب كتاب "الرسالة" على حسب ادعاء نصر حامد أبو زيد فما الذي فعله الشافعي و أقره ليمتكن من تكريس سلطة النص الأصلي، القرآن، و النص الثانوي السنة في حياة المسلمين؟

أول تأثير سلبي للشافعي على العقل العربي الإسلامي أنه جعل هذا الأخير عقلا تابعا لا يجتهد إلا في حدود النص لا يتعدى أسواره و ذلك بسبب المبدأ الذي قرره الشافعي و هو "مبدأ على درجة عالية من الخطورة، في رأي نصر حامد، فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء. و تكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي و الفكري و ما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني. و هو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص و اشتقاق الدلالات منه"¹⁶.

ان تقرير الشافعي لهذا المبدأ و المتمثل في كون القرآن يتضمن حولا لكل المشكلات و محاولة تأسيسه لهذا المبدأ تأسيسا عقليا يبدو، في رأي حامد أبو زيد، " و كأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل"¹⁷، و يتأكد له هذا الأمر كذلك من موقفه من الاستحسان و من القياس، فالشافعي يرفض الاستحسان بحجة أن الاستحسان منبعه التشبي و التلذذ، أما القياس فيشترط أن يكون مقيدا بالفهم الحرفي للنص القرآني و هذا في رأي نصر حامد قتل لكل اجتهاد و قضاء على كل تعددية فكرية و فقهية"¹⁸.

لم يكرس الشافعي سلطة النص الأصلي فقط، القرآن، و إنما كرس كذلك سلطة النص الثانوي أي السنة، فهذه الأخيرة حسب الشافعي هي مصدر تشريع إلزامي مثلها مثل القرآن، لأنها هي الأخرى وحي و إن كان يختلف عن وحي القرآن، فوحي السنة هو إلقاء في الروع أي الإلهام و الشافعي أول كلمة الحكمة التي وردت في القرآن مصاحبة لكلمة الكتاب بأنها السنة كيف لا و هي التي تحول الدلالات المستنبطة من الكتاب من ظنية إلى قطعية، من هنا و جب أن تتمتع الأخيرة بنفس القوة التشريعية و الإلزامية التي يتمتع بها القرآن¹⁹ و لقد عمل الشافعي على توسيع نطاق السنة بقبوله لحديث الأحاد و إقراره لفعل الإجماع و كل هذا و ذلك كان يتجه حسب نصر حامد إلى خنق حرية الفرد و الحد من اختياراته و جعله مقلدا و تابعا و " ينتهي إلى تكبيل و تقييد الإنسان بإلغاء فعاليته و إهدار خبرته و

جعله رهين النصوص مع المحافظة على المستقر و الثابت بإضفاء طابع ديني شامل على الماضي²⁰ .

أضف إلى ذلك فأن هذا التكريس لسلطة السنة أفعالا و أقوالا فيه تجاهل لبشرية الرسول و كونه كثيرا ما كان يستشير أصحابه في بعض الأمور و كانوا هم عندما يستشيرونه في أمور الدنيا يقول لهم انتم اعلم بشؤون دنياكم و هذه إشارة إلى إعمال العقل في تسيير الشؤون الدينية اليومية²¹ .

إن تدعيم و تعضيد سلطة النصوص و توسيع شموليتها و الحد من شطط العقل و الحرية الفردية تم على المستوى الفلسفي على يد أبي حامد الغزالي في هجومه على الفلسفة و الفلاسفة و كل تصورات الغزالي في رأي حامد أبو زيد تعارض المقاصد الأولية للوحي و الشريعة هذا على الرغم من انتشارها²²

ما السبيل إذن للتحرر من سلطة النصوص و من مرجعيتها الشاملة ؟ ما السبيل إلى إطلاق حرية العقل الإنساني ليتجادل مع الطبيعة و مع الواقع الاجتماعي و الإنساني ليضع من القوانين ما يراه مناسباً تماما كما حدث في النهضة الأوروبية ؟ "إن النهضة الأوروبية الحديثة، فيما يؤكد نصر حامد ، قامت على أساس تحرير العقل من الاحتكام إلى سلطة النصوص"²³، و لا يكون ذلك إلا" بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية"²⁴، و الرجوع بهذه الأخيرة إلى إطارها الزماني و المكاني و هذا لا يتم ، حسب صاحب كتاب "مفهوم النص، كما ذكرنا، إلا ب" قراءة النصوص الدينية طبقا للعقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة و الأسطورة"²⁵ فكيف ينظر نصر حامد إلى القران و هل بالفعل يستطيع فصله و تحريره من السلطة التي أضفاها الفقهاء عليه؟ ما المناهج التي يراها نصر حامد كفيلة بتأسيس و الكشف عن تاريخية النص القرآني و أنسنته و هل من الممكن أن تتصف تلك المناهج بمصادقية و مشروعية علمية مضمونة؟ و قبل هذا و ذلك نحن نتحدث عن القران الكريم كتاب المسلمين المقدس فكيف يستقيم لنصر تطبيق مناهج لدراسته دراسة تاريخية و مصدره كما نعلم مصدر غيبي مفارق؟

3. القراءة العلمية للأصول (القران الكريم و السنة النبوية باعتبارهما

نصين لغويين)

• مفهوم النص عموما و النص القرآني خصوصا

يزعم نصر حامد ، كما ذكرنا من قبل ، القيام بدراسة علمية للقران بإخضاعه لمناهج النقد و التحليل المطبقين في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، هذا على الرغم من المكانة المميزة و المقدسة التي يحتلها القران في الثقافة العربية الإسلامية و التي تجعله بحكم الأهمية مصدره متفردا في بخصائصه، لكن على الرغم من هذه الحقيقة البديهية لا يتردد نصر في البحث عن مداخل يخترق بها قدسية القران لينزله من مستواه المتعالي المنزه إلى مستوى الكلام البشري العادي القابل للدحض و التفنيد فنجده يستفيد من مناهج الدراسات الأدبية في تطوراتها الأخيرة و من انجازات السيميوطيقا لتأسيس فكرة تاريخية القران بكل ما تعنيه التاريخية من ارتباط بإطار الزمان و المكان من جهة و من انفصال عن أي نظرة لاهوتية مفارقة للعالم فهذا الهدف وضعه نصر نصب عينيه، من ثم فإن النتيجة سابقة على مقدماتها و ليست لاحقة، من هنا يمكن القول أن المنهج المستعان به هو الأخر مفروض على الموضوع و ليس الموضوع هو الذي فرضه.

يستعين أبو زيد بداية بالمفهوم الغربي المعاصر لمصطلح النص، الذي يشكل مفهوما محوريا في الدراسات الادبية عموما و السيميوطيقا و علم تحليل الخطاب خصوصا، فما هو مفهوم النص ؟ و ما هي النتائج التي أدى إليها إخضاع القران لهذا المفهوم ؟ هل النتائج المتوخاة من هذا التطبيق يمكن اعتبارها إضافة حقيقية في دعم القيم و المقاصد التي اجتهد الأئمة و علماء التفسير في استقطارها من القران أم أن لنصر حامد أهداف أخرى تخرج به عن الخط الذي رسمه السلف من أئمة التفسير المشهود لهم بالكفاءة في قراءة كتاب الله تعالى ؟

ليس لمصطلح النص دلالة واحدة متفق عليه، فلو عدنا إلى المعاجم العربية و منها لسان العرب لابن منظور، سنجد أن كلمة نص تشير إلى رفع الشيء لإظهاره و كشفه. يقول ابن منظور: "النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصا رفعه و كل ما أظهر فقد نص، و قال عبد بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له و أسند. يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه... و أصل النص أقصى الشيء و غايته... و نص الرجل نصا إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده و نص كل شيء منتهاه"²⁶. و لم يخرج علماء أصول الدين عن هذا المعنى اللغوي للنص الذي يدلّ على الظهور و الانكشاف و الوضوح . فالشافعي مثلا يرى أنه الواضح بذاته الذي لا يحتاج إلى تأويل أو إفصاح زائد عليه فهو "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"²⁷ لذلك فإن كل الأوامر و النواهي الواضحة و التي أمر

بها الله تعالى في آياته اعتبرها الشافعي نصا يقول: "فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة و زكاة و حجا و صوما و انه حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و نص الزنا و الخمر و أكل الميتة..."²⁸

و لو عدنا إلى الفكر الغربي المعاصر نجد دلالات أخرى للنص لا يبدو أنها متوفرة في التراث الفكري العربي الإسلامي الحديث و المعاصر إلا على سبيل التقليد من بينها ما ذكره المفكر الفرنسي بول ريكور في قوله: " لنسّم نصا كل خطاب تثبته الكتابة، تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه"²⁹.

طبعا نصر حامد أبو زيد يوظّف مصطلح النص بمفهومه الغربي المعاصر و المعنى الذي ينطلق منه هو المعنى السيميوطيقي الذي يجعل من النص "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة و سواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ، الألفاظ، أم كانت علامات بلغات أخرى فأن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا"³⁰ و لما كان علم الخطاب جزءا من السيميوطيقا ، و المجالين بذلك متداخلين ، فإن " مصطلح النص في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي "³¹

مفهوم النص هنا ينطبق على القران فهذا الأخير يجب أن ينظر إليه باعتباره نصا لغويا يحمل رسالة بين مرسل و مرسل إليهم، و لا يمكن فهم هذه الرسالة إلا بالعودة إلى الواقع التاريخي و الاجتماعي الزماني و المكاني الذي تشكلت و تطورت فيه تلك اللغة التي نزلت بها. هذا يعني و كما، يؤكد نصر حامد، أن النصوص الدينية ، و القران واحد منها، ليست " نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال و المصدر الألهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان "³² لذلك فإن " النص القرآني يستمد خصائصه النصية ... من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول "³³ الأمر الذي يستوجب من الباحث إذا أراد فهم طبيعة النص القرآني البدء بالواقع التاريخي و الاجتماعي للمتلقين الأوائل لأن " النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و المقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما "³⁴ من ثم فإن " الواقع ... هو الأصل و لا سبيل إلى إهداره من الواقع تكون النص و من لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه و من خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولا و الواقع ثانيا و الواقع أخيرا"³⁵

إذن ووفقا لهذا المنظور لا يختلف النص القرآني عن بقية النصوص اللغوية التي يكتبها البشر، كالنصوص الأدبية والفلسفية والقانونية والتي هي ذاتها تشكلت من خلال ما فرضه الواقع المعيش، ولما كانت تلك النصوص بحكم بشريتها من جهة وواقعيتها من جهة أخرى لا تستعصي على مناهج التأريخ والنقد والتحليل والتأويل وغيرها كثير، فإن النص القرآني هو الأخر لا شيء يمنع من تطبيق المناهج نفسها عليه، لأنه وببساطة مجرد نص لغوي غير متفرد بأي طبيعة خاصة تمنع تطبيق تلك المناهج عليه. وإن قلنا لا ينبغي ذلك، لأن القرآن رباني المصدر فإن نصر حامد يجيب متأثرا باللسانيات وبفكرة موت المؤلف وموت الكاتب التي تذكّرنا كثيرا بعبارة نيتشه في موت الإله، يقول بشأن مصدر القرآن الإلهي: "الكلام الإلهي في أطلاقته لا يمت لنا نحن البشر بصلة... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"³⁶ طبعاً هذا الموقف من المصدر الإلهي والجانب الغيبي للقرآن هو تبني كامل لموقف المعتزلة من الكلام الإلهي وقولهم أنه محدث ومخلوق. والمشكل هنا أن نصر حامد لا يأخذ موقفهم ذاك كاجتهاد وكرؤية فلسفية لا يمكن الجزم بخصوصها وإنما يأخذ موقفهم كحقيقة علمية مفروغ منها ويتجاهل الآية الصريحة التي يقول فيها الله تعالى: "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ"³⁷. هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن المعتزلة هدفهم الأساسى كان تنزيه الله والإقرار بوحدانيته وكانوا يقدسون القرآن "ونصوصه عندهم لها قدسيته، فقولهم إن القرآن مخلوق ليس مساواة للقرآن بغيره من النصوص كما يزعم أبو زيد"³⁸ ولم يقل احد منهم أن نصوصه في نفس مستوى كلام البشر.

إن أي مسلم يقرأ الآية السابقة عن اللوح المحفوظ كإشارة لقدم الكلام الإلهي سيسلم بهذا الفهم الظاهر من الآية وقول نصر حامد بأن أي حديث عن اللوح المحفوظ أو أي كلام إلهي سابق على اللغة هو من باب الخرافة والأسطورة، هو تشويش وتشكيك مقصود في عقيدة المسلمين.

إن نصر ينتقي من الآراء والمواقف ما يجعل تطبيقاته لمفاهيم اللسانيات المعاصرة لا يعوقها عائق ولا تشوئها شائبة، فالنظر إلى القرآن باعتباره نصاً لغوياً مرتبطاً بلحظة تاريخية زمانية ومكانية و غرض النظر عن مرسل هذا النص ما هو إلا تبني صريح لفكرة موت المؤلف والتي يقول رولان بارت في شأنها: "إن اللسانيات قدمت أداة تفسيرية نفيسة لتدمير المؤلف"³⁹ ويقول: "فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"⁴⁰ ويقول

كذلك: " إن النص ليصنع ... ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف عنه غائباً على كل المستويات"⁴¹
إن تطبيق هذه الفكرة على نص مقدس كالقران الكريم واعتباره مجرد نص لغوي مفصول عن صاحبه الأصلي سيفتح لنصر ثغرة لتبرير البدء في دراسته من الوقائع الامبيريقية التي هي في رأيه شرطاً أساسياً في أي دراسة علمية وفي هذا يقول: "المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة بهذا المعنى بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبيريقية ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص"⁴²

هل يمكن القول إن تأثير درس اللسانيات من جهة و التأثير الفاضح كذلك بالمنهج الماركسي المادي دون قيد أو شرط قد طغى على تحليلات نصر حامد؟ أليس إغفال أو الأخرى نقول إن محاولة نصر لتجاهل المصدر الرباني و الإلهي للنص القرآني كنص مفروض على البشر من فوق يمكن أن يطعن في مشروعية المنهج الذي استعان به نصر لفهم ذلك النص؟ يبدو أن نصر في حد ذاته غير قادر على حل هذه المعضلة، لأنه من جهة يؤكد على أن المصدر الإلهي للنص القرآني لا يمنع من تناوله تناولاً علمياً، لكن من ناحية أخرى يبدو وكأنه يدرك صعوبة تحقيق هذه الغاية ويظهر ذلك من خلال قوله: "الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁴³.

يعتقد علي حرب أن نصر حامد يقوم بتقديم نوع من الترضيات و التنازلات للتيار السلفي ففي رأيه هو يحاول "الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني، إذ هو يؤكد مراراً في كتابه بأن القول بأن النص القرآني مرتبط بالواقع وأنه ينتمي إلى ثقافة البشر لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره، ولكن تلك مداورة لا تغاير من حقيقة موقفه النقدي... إنها تقيّة مفضوحة، فأبوزيد صريح فيما بقوله وبطرحه، إنه يتعامل مع القران ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة بل بصفته ظاهرة مشروطة بحياته، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية دنوية إذن دهرية"⁴⁴

يصرّ نصر حامد على اعتبار النص القرآني نتاجاً للواقع التاريخي و الاجتماعي، و كل التحليلات و الاستنتاجات التي يقدمها تنطلق من هذه القناعة، و السؤال المفروض هنا: إذا كانت الوقائع هي التي شكّلت النص ألا يفترض بهذا أن قيمة النص تنتهي بانتهاء الواقع

الذي شكله من ثم يصبح النص القرآني مجرد نص حقائقه نسبية صالحة للوقائع التي تشكل فيها ؟ يبدو أن هذه هي النتيجة الحتمية لطرح نصر حامد أبو زيد.

نعود مرّة أخرى إلى علي حرب والملاحظة التي سجّلها بخصوص المنهج الواقعي كما طبّقه نصر حامد في موقفه من القرآن إذ يقول: "أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه نتاجا للواقع أو أداة لإنتاجه أو تشكيله، و النص الذي يكون كذلك ينتهي بانتهاء الوقائع التي تنتجها أو ينتجها" و يضيف علي حرب أن المنهج الواقعي كما وضّفه نصر حامد يؤدي في الأخير إلى القضاء على النص أو كما يقول يؤدي إلى "إهدار كينونة النص، إنه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص".⁴⁵

• التناص ' (النص القرآني و النصوص المعاصرة له)

و بالفعل هذا ما يفعله نصر حامد بالنص القرآني، إنه يهدر كينونته و يقضي على حقيقته فهو بالإضافة إلى التعريف الذي ارتضاه للقران بكونه مجرد منتج ثقافي تشكّل في الواقع فإنّه، و في لحظة التشكّل هذا، لا يتردّد نصر في جلب مقولة من مقولات لسانيات النص المعاصرة و المتمثلة في مقولة التناص ليسقطها إسقاطا على القران اعتقادا منه أنه بهذا الإسقاط يكون قد كشف عن الطبيعة الحقيقية للقران الطبيعة التي، في رأيه، غفل، عنها المسلمون و الخطاب الديني في نظرهم إليه فما المقصود بالتناص و ما نتائج تطبيقه على القران ؟

التناص كما يعرفه رولان بارت يعني أن: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة و هو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار و محاكاة ساخرة"⁴⁶، و يضيف قوله: "إننا لنعرف الآن أن النص...فضاء لأبعاد متعددة تتراوح فيها كتابات مختلفة و تتنازع دون أن يكون أي منها أصليا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"⁴⁷. هذا هو المعنى الذي ذهب إليه نصر حامد في علاقة النص القرآني بالنصوص السابقة عليه أو المعاصرة له سواء كانت نصوصا دينية أم شعرية فالنص القرآني هو تحوير للهودية و المسيحية و للآبيات الشعرية الجاهلية أخذ منها ما يوافق أيديولوجيته و أهدافه و رفض منها ما لا يتوافق و تلك الأيديولوجية .

يقول بخصوص هذا الأمر: "إذا انتقلنا... إلى مجال علاقة النص الديني بالنصوص الأخرى السابقة عليه و المعاصرة له لوجدنا أن النص قد انخرط في علاقات سجالية مع تلك النصوص، و قد اعتمدت تلك العلاقات السجالية على آليات تناصية على درجة عالية

من التعقيد ... و فيما يتعلق بالنصوص القصصية الشفاهية يمكن القول إن التناص معها اعتمد على آلية الاستيعاب و إعادة التوظيف من خلال سياق يعيد تأويلها ناطقا بأيدولوجية النص، أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء و تعيد توظيفها و تأويلها أما الأجزاء المرفوضة فتم تصنيفها في خانة الانحراف أو التحريف الناتج عن الضلال⁴⁸

و دائما من منطلق التأكيد على دور الواقع و الثقافة في تشكيل النص القرآني فإن العلائق النصية و"التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص"⁴⁹ هذا ما يجعل علاقة النص القرآني بالنص الشعري هي الأخرى علاقة تناص من ثم فإن "القران نفسه شعري البناء فني الأسلوب"⁵⁰ و أن "القارئ لسورة الشعراء التي يستشهد بها دائما على تحريم الشعر يدرك بسهولة بنيتها الشعرية ، انه الشعر يهون من شان الشعر"⁵¹ و يذهب نصر حامد أبعد من مجرد التسوية بين القرآن والشعر، وهي التسوية التي أنكرها وحي الله المنزل بصريح الآية إذ يقول تعالى: " { إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين }"⁵²،

" فينتج صوب قضية النبوة المحمدية بعدما أنهى أمره مع النص القرآني الذي حاول تجفيفه و إفراغه من مضامينه الربانية، فنجد رأيه، في نبوة محمد طعنا صريحا في صحتها و عصمتها فما الذي يبقى من معانها إذا كان محمدا كما ذهب إلى ذلك نصر حامد، قد تفوّق بقوة مخيلته مثله في ذلك مثل الكهان، و الشعراء الذين يزعمون أنهم في اتصال مع شياطين عبقر و الكل تفوّق بمخيلته عن مخيلة الناس العاديين يقول نصر حامد : "إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فعالية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء و الفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر و إذا كانت فعالية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالات النوم,,,,, فإن الأنبياء و الشعراء و العارفين دون غيرهم على استخدام فعالية المخيلة"⁵³

إن هذا الطعن في نبوة محمد (ص) ، و في كونها ظاهرة فوقية مفارقة، و هذه التسوية بين النبي و العارف و الشاعر لا هدف لهما سوى جعل التصديق بالقران و نبوة رسول الله و كلمهما يشكل دين الإسلام بتمامه في أن كلمهما القران و النبوة ما هما سوى ظاهرتين

إنسانيّتين من إنتاج الواقع والثقافة و" ذا استقام إفراغ الوحي من ربانيته وعمقه الغيبي وتجريد النبوة من إعجازها وعصمتها لم يبق من الدين شيء و صار لحما على وضم"⁵⁴.
ونضيف ملاحظة أخرى تتعلق بمدى مشروعية مساواة مفهوم العقيدة الدينية بكل أبعادها الروحية والغيبية بمفهوم مجلوب من العدة الماركسية أساسا ونعني به مصطلح الايدولوجيا، فهذا في غاية الشطط وغاية التقليد وغاية في خلط المفاهيم بعضها مع بعض

• النص و التأويل

ليس للنص القرآني معنى ثابت أزلي وإنما هو فضاء مفتوح للتأويل ومصطلح التأويل بمفهومه المعاصر هو الوجه الأخر للنص⁵⁵.

تلك هي القناعة التي انطلق منها نصر حامد، وهي القناعة ذاتها التي تتأسس عليها التأويلية المعاصرة أو ما يسمى بالهرمنيوطيقا التي يجد فيها نصر المفتاح السحري الذي يعيد للنص القرآني حيويته و يطلق المعنى الديني من سجن اللحظة التاريخية إلى أفاق الالتحام بهوم الجماعة الإنسانية في صيرورتها التاريخية⁵⁶.

حتى يتسنى لنصر حامد تأويل النص بما يتناسب و هموم العصر نجده يلجّ أولا على أولوية القارئ أو المتلقي في العملية التأويلية. وتلك الأولوية لا يحوزها إلا بعد إبعاد صاحب النص ومؤلفه الحقيقي الذي هو في حالة النص القرآني الله سبحانه وتعالى يقول: "إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص، الله، محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد"⁵⁷.
طبعا هذا الموقف هو تبني صريح لمقولة موت الكاتب لرولان بارت التي سبق لنا الإشارة إليها والتي يقول في شأنها "موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"⁵⁸

توظيف هذه المقولة يجعل المجال متاحا لحامد أبي زيد ليحمل النص من المعاني و التأويلات ما يتناسب مع أيديولوجيته العلمانية ، "و كفى بهذا المذهب عبثا وإساءة إلى النص أن تصبح المقاصد القرآنية أثرا بعد عين"⁵⁹.

إن نصر حامد يرفض التراث التفسيري ويهون من شأن المناهج التي حرص الأوائل على ضبطها وتأصيلها وحمايتها من هوى المفسر وهو يرفض أيضا فكرة ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد فهم الدلالة الحقيقية لرسالة الوحي إذ يقول: "إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري ولا التفات لمزاعم الخطاب

الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية⁶⁰.

السؤال المطروح الآن: إذا كان نبي الله لم يفهم ما انزل إليه وهو العبد المأمور بتبليغ رسالة ربه للناس أجمعين، فكيف يدعي نصر حامد بكل العدة التي جلبها من الفكر الغربي أنه سيحقق وعي علمي موضوعي بظاهرة الوحي التي مرّ عليها أكثر من أربعة عشر قرناً؟ إذا كان القران فضاء مفتوحاً لأفق القارئ وإمكاناته المعرفية، هذا يعني أنه كلما تعدّد القراء تعدّد معهم فهم النص ولا استقرار حينها عند أحكام وفهوم واحدة مؤكدة وإنما نصبح أمام تأويلات متضاربة متصارعة يغيب فيها القصد الإلهي من بعثة نبيّه إلى سائر البشر.

وهذا يشكل معضلة في حد ذاته، لكن يبدو أن لهذه المعضلة حلّها عند نصر حامد وهو حل استجلبه من نظرية المعنى والمغزى للمفكر الأمريكي هيرش، فإذا كان المعنى ثابت فإن المغزى متحرك و غاية نصر حامد " هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالاته التاريخية الجزئية و ضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسّس عليه الوعي العلمي التاريخي"⁶¹. بهذه النظرية يمكن ردّ كل التأويلات إلى عصرها وظروفها.

الواضح من توظيف مقولة المعنى والمغزى في قراءة النص القرآني " هو أن ينحط المعنى الثابت في القران بدعوى تاريخيته وقصره على مرحلة التنزيل والأفراد الذي نزل فيه بينما يتلاعب بالمغزى بدعوى ارتباطه بأفق المتلقي وعقله فيصبح قابلاً لكل تأويل و عاء لأي قراءة و دثاراً لتمرير أيديولوجية المؤول"⁶²

و المطلّع على مؤلف نصر حامد الموسوم ب"مفهوم النص" يجد تطبيقات لكل المقولات التي استعان بها من الفكر الغربي يقوم بتوظيفها في إعادة تأويل آيات القران و سوره على غرار ما فعل مثلاً بسورة العلق⁶³ فنجده يستنجد هذه المرة ببعض مفاهيم التحليل النفسي الفرويدي ونظرة فرويد إلى مسألة الإلهومية باعتبارها تعويض للإنسان المحروم من حنان الأب المفقود، و كل حديث نصر حامد عن حياة اليتيم التي عاشها الرسول الكريم و علاقة هذا اليتيم بتخيله أنه تلقى وحيًا من السماء لا هدف منه سوى دحض ظاهرة الوحي من أساسها و ردّها إلى شخص الرسول ذاته و يظهر ذلك من خلال قوله: "المتحدث إلى محمد بالوحي لم يكن غريباً عنه و إذا كان محمداً قد نشأ يتيماً بلا أب فإن ثمة من يربيه و يكون ربا له"⁶⁴.

إن النتائج التي انتهت إليها قراءة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني و المتمثلة أساسا في التأكيد على تاريخية و بشرية ظاهرة الوحي و أنسنة القرآن و علمنة القراءة لم تكن في حقيقتها نتائج و إنما أفكار جاهزة انطلق منها كان المستشرقون قد أثاروا الكثير منها بغية بذر الشكوك في دين الإسلام و نصر حامد أعاد إحياءها بعدما حفظ عن ظهر قلب كل الأفكار و النظريات التي هي في حد ذاتها لا تزال دون مستوى العلمية، فأين نحن من القراءة العلمية الموضوعية التي زعم أنه يقوم بها ؟؟

خاتمة

ما يمكن تسجيله في خاتمة هذه المقالة هو أن نصر حامد بإتخاذ القرآن الكريم محورا لتطبيق مناهجه المجلوبة، قد حدّد أهدافه من هذه المناهج مسبقا و المتمثلة في رفع القداسة عن القرآن بإثبات تاريخيته و بشريته، وهي ، في رأينا، أهداف تؤطرها. سياسة تجفيف الينابيع و نسف الأصول من داخلها و بمفرداتها و يبدو لنا أن تقديم نصر حامد خطابه على أساس أنه يسعى وراء العلمي و المعرفي الموضوعي و ليس الأيديولوجي هو تمويه واضح و فاضح تكشف عنه النتائج التي حدّدها كما قلنا مسبقا لمناهجه. فالذي قام به نصر حامد في النهاية ليس بتجديد و إنما تبديل .

الهوامش:

1_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الثانية، (القاهرة: سينا للنشر، 1994) ص 63

2_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء: المغرب، 2008) ص 197

3_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 64

4_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 197

5_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

1995) ص 10

6_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 200

7_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 64

8_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 46

9_ المصدر نفسه، ص 47

10_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 63

11_ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي

العربي، 2004) ص 81

12_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 11

- 13_ المصدر نفسه، ص198
- 14_ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، دون طبعة، (دون مكان النشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990) ص7
- 15_ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص15
- 16_ المصدر نفسه، ص66
- 17_ المصدر نفسه، ص67
- 18_ المصدر نفسه، ص137
- 19_ المصدر نفسه، ص72، 74
- 20_ المصدر نفسه، ص146
- 21_ المصدر نفسه، ص84
- 22_ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (مصدر سابق)، ص33
- 23_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص103
- 24_ المصدر نفسه، ص200
- 25_ المصدر نفسه، ص62
- 26_ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون 1981 ن الجزء السادس، ص4441
- 27_ الشافعي، الرسالة، تحقيق، احمد محمد شاكر، دون طبعة، (بيروت: المكتبة العلمية، دون تاريخ) ص14 نقلا عن نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص151
- 28_ المصدر نفسه، ص21، نقلا عن المرجع نفسه، ص152
- 29_ بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة، محمد برآدة و حسان بورقية، الطبعة الأولى (الإسكندرية: عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، 2001)، ص105
- 30_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص169
- 31_ انصر حامد ابو زيد، الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، (مصدر سابق)، ص13
- 32_ نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص92.
- 33_ المصدر نفسه، ص97
- 34_ نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص27
- 35_ نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص
- 36_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص92
- 37_ سورة البروج الأيتان 21_ 22
- 38_ محمد رحمانى، قضية قراءة النص القرآني، دون طبعة، (عين بني مطهر المحروسة: دون دار النشر، 2009) ص80
- 39_ رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة، منذر عياشي، الطبعة الأولى، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1999)، ص78
- 40_ المصدر نفسه، ص83

- 41_ المصدر نفسه، ص79
- 42_ نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص27، 28.
- 43_ المصدر نفسه، ص27
- 44_ علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد اوزيد، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص96
- 45_ المرجع نفسه، ص101
- 46_ رولان بارت، هسهسة اللغة، (مرجع سابق)، ص83
- 47_ المرجع نفسه، ص80
- 48_ نصر حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص101
- 49_ المصدر نفسه، ص104_ 105
- 50_ نصر حامد ابوزيد، التجديد والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص114
- 51_ المصدر نفسه، ص119
- 52_ سورة الحاقة، الآيات، 40، 41، 42.
- 53_ نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص56
- 54_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، الطبعة الأولى، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010)، ص276
- 55_ نصر حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص159
- 56_ نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص202
- 57_ المصدر نفسه، ص200
- 58_ رولان بارت، هسهسة اللغة، ص83
- 59_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص294
- 60_ نصر حامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني، ص126
- 61_ نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص203
- 62_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص296
- 63_ نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص74، 75، 76.
- 64_ مفهوم النص، ص76



التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص

مدخل أصولي

The Interests Interpretation and the Issue of Opposition to the Text Introduction Jurisprudential

د / عبد الله عبد المومن

جامعة ابن زهر- المغرب

الملخص:

تنشُد الدراسة معالجة قضية من أهم القضايا الأصولية التي شغلت أذهان العلماء والباحثين بين الأمس واليوم، وهم بالضبط الخطاب أو المنهج التأويلي وإشكالية النص، بوصفه المنهج الأكثر واقعية في المنظومة الأصولية لعلاقته الوطيدة بفهم الوحي وتفهم نصوصه كتابا وسنة مع مراعاة فقه الواقع والواجب فيه، إذ مقاصد التشريع لا تخرج عن رعاية مصالح المعاش والمعاد، ومن ثم لا يستقيم الاستنباط من النصوص دون الغوص في إدراك المعاني والغور في استكشاف العلل والأسرار، واعتبار الوجود بتداعياته وأسبابه. وسبب الإشكال في مدى التعارض بين النص والمصالح والذي يزداد النقاش حوله كلما حصل التغيير والتطور وطراً على قضايا الكون والإنسان البحث عن خلاص لسؤال الذات والوجود، وكان هذا دافعا على التباحث في الأمر وتقديم ورقة علمية تعنى أولاً بوضع ضابطة أصولية لمفهوم التأويل المصلحي وقضية التعارض، مع بيان الفرق بين التعارض والتصادم أو المعارضة والمخالفة، علما أن طبيعة النصوص ومسالك دلالاتها تقتضي الاختلاف حسب درجات الوضوح والخفاء في معانيها، مما ينشيء تعارضا صوريا بين معانيها فيعمد المجتهد إلى التأويل بوصفه منهجا اجتهاديا يلزم فهم النص ويواكبه في طريقه نحو الوقوع.

ولما كانت قضية الدراسة تعالج إشكالي العقل والنقل والشرع والمصلحة كان لا بد من وضع ضوابط أصولية ومقاصدية لقضية التأويل، والتي في مجملها تعالج قضية التداخل بين الجزئيات والكلية في نظرية النص، وكذا إمكان تسريح العقل من منطلق

النقل مع مراعاة التكامل بينهما، ثم الإلمام بقضايا المعرفة الإنسانية والكونية في خضم معالجة النصوص بما يضمن سلامة التطبيق، واعتبار مصالح الوجود.

وتم التطرق بعد ذلك إلى أدوات التأويل المصلحي ومن أقواها التخصيص مع بيان حقيقة إخراج البعض من الكل في هذا المنهج الاجتهادي خلافا لتخصيص العموم بالمعنى الأصولي، ثم ذكر التقييد المصلحي وترك المطلوب إعمالا لمصلحة التطبيق وهو من مسالك التأويل المصلحي كذلك. وخلص البحث قبل ختامه إلى مقارنة أهم إشكالات التعارض مع رفعها ومنها تفهم النصوص قبل التطبيق، واستيعاب الفقه التطبيقي الواقعي، وتغيب الرؤية الظاهرية، والتزام الشرط العلمي والأخلاقي...

وتبقى المداخلة إضافة علمية إلى صرح البناء الفكري المعاصر، والذي يعدّ التأويل من أغوص قضاياها لتحقيق غرضين:

- تجديد النظر في الفكر الإسلامي برؤى منفتحة ومعاصرة.

- الاستجابة لمتطلبات العصر وحاجات الواقع الإنسانية والكونية..

Abstract:

The study seeks to address one of the fundamental jurisprudential issues that has been the concern of scholars and researchers both in the past and modern history. The study particularly focuses on the interpretive discourse or approach in addition to the issue of the Text which is considered as the most realistic approach in the jurisprudential system owing to its firm relationship with the understanding of revelation and its scriptures; the Book (the Koran) and the Sunnah (Prophetic Tradition), taking into account Fiqh Al-waqi (Jurisprudence of Reality) and its obligations since the purposes of legislation do not deviate from the interests of people in this world and the hereafter. Therefore, deduction of the Texts cannot be fulfilled without exploring the meanings as well as the reasons and the secrets, and considering the existence with its ramifications and reasons.

Then the reason behind the problem of conflict between the Text and interests, which is increasingly raised whenever a change or evolution comes about issues that are related to the universe and human, is to seek salvation for self-question and existence. This issue has motivated the researcher to reflect on the matter and provide an academic paper which is concerned with establishing a jurisprudential rule for the concept of the interests interpretation and the issue of opposition, by identifying the discrepancy

between conflict and clash or opposition and disagreement, noting that the nature of the Texts and the paths of their meanings necessitates differences in degrees of clarity and concealment in their meanings, creating an artificial contradiction within the meanings that urges the Mujtahid (diligent jurist) to opt for interpretation as a jurisprudential method to understand the Text.

As the study tackles the issue of reason and scriptures, Sharia (Islamic Law) and interests, it was necessary to establish jurisprudential and deterministic rules for the issue of interpretation, which entirely addresses the question of overlap between the particularities and generalities in the theory of the Text, as well as the possibility of separating the mind from the scriptures, bearing in mind the complementary relationship between them and understanding of issues related to human and universal knowledge within the treatment of Texts in a way that guarantees a trustworthy application (of Text) and considers the interests of beings.

The study also deals with tools of the Interests Interpretation including, among its powerful ones, specification with clarification of how to bring out the portion from the entirety in this interpretive method contrary to the specification of the whole in the jurisprudential sense.

It also touches on restrictions on interests and drops the demanded in favor of application, which is a branch of the Interests Interpretation as well.

The study concludes with an approach to the most important problematics of the conflict including the comprehension of Texts before application, assimilation of practical and realistic jurisprudence, the absence of clear vision, and the commitment to the scientific and moral requirement...

This paper remains an academic addition to the contemporary thought in which interpretation is considered as one of its profound issues. The aim is twofold:

- Reconsidering Islamic thought with open and contemporary visions.
- Responding to the requirements of the new age and human and universal needs of modern life

*** **

تقديم:

لعلهُ من أعوص القضايا الأصولية التي لا تزال تفتقر إلى بحث وتحجير، ما يتعلق بعلاقة التأويل المصلحي وسلطة النص سيما إن لم يكن هنالك دليل جزئي يقتضي صرف اللفظ عن معناه الحقيقي وإخضاعه لحكم اجتهادي استثنائي، إذ المستثنيات طارئَات على الأصول. وهذا غالبا ما يتكفل به دليل المصلحة بأن يقوم بدور المخصص أو المقيد لسلطة النص استنادا إلى معنى كلي يستفاد من العموم المعنوي لألفاظ الشارع، مما يستدعي التوقف عند قضية مُعارضة ملحة تضاربت فيها آراء ومذاهب أهل الرأي والاجتهاد بين المبالغة، والتوسط، أو المنع.

ومن الإشكالات الواردة على مثل هذه الأطاريج ما اختص به الدرس الأصولي من التوقف أحيانا والمعارضة أخرى لهذا المنهج الاجتهادي، فاتسمت أغلب فصوله بالتهيب النظري غالبا¹ أو بمخالفه التطبيق النظر، بل لربما لا تجد أحيانا بيانا شافيا في مثل هذه المسائل مما يستدعي تجديد النظر فيها والخروج بقول حازم يعزى لقوة الحجة والبرهان، وكان ذلك حافزا على دعوات تجديدية لإعادة تشييد هذا الصرح الاجتهادي وترتيب فصوله وضبط أصوله...، وهذا لا ينتقص من دور المتقدمين التأصيلي والذي إن كادت تجمع الدراسات المعاصرة على سبق الجويني فالغزالي ثم العزفالقراقي فالشاطبي في اختراق هذا المبيع المتسع، فتلك أظنها فلتة معرفية تستدعي إعادة توثيق مسار الاجتهاد الاستصلاحي في منظومة التنظير الأصولي، الذي وضع بنيانه الجيل الأول في رؤاهم الاجتهادية وتلقفه بعدهم أئمة المذاهب الفقهية، وإن ادعى أتباع الأئمة الخلاف فبعد التحقيق في الأمر سيفضي الاستقرار إلى أنه لا نزاع فيه إلا من جهة الأعمال والتطبيق، وجميل قول القراقي: "وحاصل القضية أنا قلنا بالمصلحة أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا"، وقوله أيضا: "فهي حينئذ في جميع المذاهب"².

وتجديني في مداخلي حول "التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص" مريدا تحقيق القول في قضايا ومسائل الباب عليها ترشدنا إلى وجهة نظر جامعة تبين حقيقة هذا التعارض وفق مدخل أصولي مؤسس على ضبط الحدود والمصطلحات ابتداء، ثم أعمال ضوابط التأويل المصلحي وشروط تفعيله بين التوسط والانفراط، وهو ما يتسنى من خلال المداخلات الآتية:

المبحث الأول: الضابطة الموضوعية للتأويل المصلحي وقضية المعارضة

المطلب الأول: تعريف التأويل المصلحي وبيان أهميته

عرف الزركشي التأويل بأنه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر، وهو غير جامع، لأنه لا يتناول الفاسد واليقيني...، ولا يتطرق إلى النص والمجمل³. ولما كانت الغاية من التأويل عموماً رفع الغموض عند الاحتمال والغور في النصوص طلباً لبيانها وتفسيرها تفسيراً يغلب على الظن إرادته من قبل الشارع، فإن الغاية من التأويل المصلحي كشف القصد التي توخاه الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد عند تطبيق النصوص وتنزيلها على واقع الناس، فهو أداة لإعمال الملاءمة بين مقصود الشارع والمكلف، وبالعكس هدم المناقضة والمنافرة بينهما.

ويغايّر التأويل التفسير دون ما درج عليه المتقدمون سيما من علماء التفسير، فإذا كان المقصود من التفسير الفسر والإبانة والتوضيح⁴، فإن التأويل يتعداه بعد بيان المعنى إلى استكشاف مراد الشارع مع مراعاة ظروف التطبيق، ولذا يتداخل في معانيه اللغوي والعقدي والتشريعي، وتروق عبارة الجويني: "ليس المعتبر فيما يقبل ويردّ أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات، وإنما يسوّغ في التأويلات ما يسوّغه الفصحاء"⁵.

وإن كان معنى المصلحة لا يخرج عن جلب المنافع ودفع المضار المقصودة شرعاً، ومن ثم فجوهرها المحافظة على مقصود الشرع، فالجدير بالذكر أن المصالح جميعها متصلة، وليس بين العلماء خلاف في أن كل ما تضمن حفظ الأصول الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فهو مصلحة واجبة الرعاية⁶.

ومن ثم يمكننا تعريف التأويل المصلحي بـ"صرف المعنى الظاهر المتبادر من النص إلى معنى غيره، يعضده دليل المصلحة ومستندها، بشرط القوة والرجحان".

المطلب الثاني: حقيقة التعارض والفرق بينه وبين التصادم

الفرع الأول: التعارض والتصادم

عرف الأصوليون الدليل المعارض لدليل آخر بكونه يقف في الناحية المقابلة للناحية التي يقف فيها الدليل الآخر، أو أن كلاً منهما يقف في عرض الآخر، لكن لا يعدو الحال في معارضته الوهم دون الحقيقة، إذ ينقدح في ذهن المجتهد نظراً لما تحتمله رؤاه الاجتهادية من تضارب وتزاحم، ومن ثم صاروا إلى الجمع بينهما بناء على التأويل أو إلى الترجيح. وبخصوص ما نحن فيه من معارضة النص بالمصلحة فهو أيضاً مما يرتفع بعد الإيقان

بتعارض الجزئي والكلي، أو العموم المعنوي والعموم اللفظي ومن ثم يستساغ التأويل المصلحي بناء عليه بضوابط سوف نعرض عليها بتفصيل. وهذا مناقض إلى حد ما لمعنى المخالفة للنص إذ للمعارضة منزع اجتهادي قائم على اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ورعي مقاصد الشرع والمكلفين، أما المخالفة فمعناها ترك العمل بالنص وترجيح خلافه.

ولما كانت النصوص مختلفة متعارضة وكان ذلك سبب الخلاف في الأحكام، اقتضى الاجتهاد أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى، فوجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله، وإلا فهو راجح متعين، فيقدم دليل رعاية المصالح على غيره عند التعارض بطريق البيان⁷.

الفرع الثاني: سلطة النص ومشروعية التأويل المصلحي

لا شك أن المصالح وأسبابها تعرف بالشرع، والطريق إليها من خلال دلالة الألفاظ، فالألفاظ هي قوالب المعاني التي هي طريق إقرار المصالح، فالتأويل المصلحي قائم على إبراز غايات النصوص ومراميمها ومقاصدها باستفراغ الوسع والطاقة من قبل المجتهد تحقيقا لكون الشريعة رحمة كلها وعدل كلها ومصلحة كلها، وهذا ما يجسد إلى حد ما عدم التصادم والمخالفة بين النص والحكمة أو المصلحة التي أعملها المجتهد في ضوء تأويل النص، بل سنرى كيف يتم نقض هذا التوهم لعدم وجود التصادم حقيقة، سيما إن تيقن أنه ناشيء عن تفسير النصوص وإمعان النظر فيها واستخراج ما تستبطنه من معان ومصالح، دون المكث عند ظواهرها والتوقف عند ألفاظها.

نعم، تختلف طرق استكشاف تلك المصالح المقصودة الجلب والمفاسد المقصودة الدفع من النصوص باختلاف المسالك، فثمة مقاصد منصوصة وجهد التوصل إليها أقل بكثير من المقاصد المستقرأة، ويبقى المدار على تباين أنظار المجتهدين واختلاف قدراتهم.

الفرع الثالث: حقيقة التعارض وضوابطه

وهذا قد يتحصل لكل مجتهد لبيب إما اعتبارا للمصلحة أو الاستحسان أو ما إلى ذلك من مسالك الاستثناء على النص، سواء على دليل المنع كالاستحسان أو على دليل الجواز كالذرائع وغيرهما، فمشروعية الحكم المستثنى الذي أنتجه الاجتهاد بالرأي على خلاف

القياس بما يدرأ من مفسدة، أو يحقق من مصلحة عامة، أو يضع العدل في نصابه، أو يصون حقا مشروعاً، لأكبر دليل على أن التشريع لا يعرف الجمود على القواعد العامة النظرية المجردة دون وعي وتفهم الواقع وظروفه التي لها مدخل في تشكيل علة الحكم⁸. ومثله ينظر فيه إلى حصافة النظر في الموازنة بين الدليلين وهو مبيح متسع النظر محمود الغيب من أهله، وقد يرتضيه أهل الاجتهاد وقد لا، قال الحافظ أبو عمر: والاختلاف على وجهين: فما كان منصوباً لم يحل فيه الاختلاف، وما كان يحتمل التأويل أو يُدرك قياساً فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمل وخالفه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص⁹.

وهنا يبين دور التأويل في توظيف قواعد التشريع العامة وحكمة التشريع بصرف الظاهر إلى معنى آخر مراد. وبيان حقيقة هذا التعارض الصوري في الأصل بين من خلال التزاحم بين الظاهر وبعض المعاني المقصودة للشارع والمراد منها قطعاً جلب المصالح ودرء المفاسد، وعليه فالمصلحة هي مستند التأويل وهو الدافع إلى رفع التعارض بين النصوص والمصالح.

المبحث الثاني: التأويل المصلي: ضوابط وأدوات وإشكالات

بطول الإمعان في قضية التأويل وإشكالاتها العلمية على البعد التاريخي بين المتقدمين والمعاصرين، فقد توصلت إلى أن وضع ضوابط هذا المنهج تتجاوزه قضايا الأصول والمقاصد، للتداخل بينهما في النظر والتطبيق، لذا ارتأيت الفصل المنهجي بينهما لتبين عمق قضية التأويل وبعد غورها في مسار الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: ضوابط أصولية

– تحديد منطلق التأويل بناء على النظر في الألفاظ ومراتب وضوحها كما درج عليه الأصوليون، فأعلى المراتب النص ثم الظاهر، ولا يحتمل الأول التأويل لقطعيتها إذ لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل¹⁰، بينما يبقى المجال مفتوحاً في احتمال الثاني لظنيته، فاللفظ الظاهر هو مجال التأويل إن اعتضد بالدليل والقرينة.

– ضرورة وجود المستند، والاجتهاد في تحصيله فمقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل¹¹، فالعدول عن الظاهر لغير دليل عبث والحمل عليه متعين¹². ولذا تمسك جمهور الأصوليين بظواهر انطوت على مصالح ولم

يصرف اللفظ عنها إلى غيرها، كيف ومقصود الشارع منها بين واضح؟ ولعله مقصود الجويني: فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود¹³. والمقصود بالدليل هنا المصلحة، ومن ثم فقد اشترط قبولها شرعا حتى يتأتى صرف اللفظ عن ظاهره إلى وجه تقتضيه، وأرى أنه من تحصيل الحاصل الحديث عن المصالح المرسله لأنها معتبرة أيضا وأدلة هذا الباب في مظانه، فتستثنى فقط المصالح الملغاة.

- مراعاة التكامل بين النقل والعقل في البحث عن ماصدقات المصلحة وإدراك اعتبار الشريعة لمعانها، فالقول في المصالح عموما يقوم على الجمع بينهما.

- الوعي بنظرية النص بوصفها نظاما يتلاقح فيه اللفظي والمعنوي والكل والجزء، ومن ثم فالنص نصان ما لم يكن معناه قاطعا. وهو بمعناه الضيق ما أشار إليه الأصوليون في تقسيمات الخطاب قال السرخسي: "ويكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب، نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها"¹⁴، أما بمعناه الموسع فالمدار فيه على الاستقراء من أجل استقراء المعنى الكلي من خلال الجزئي، أو قراءة النص الجزئي على ضوء النص الكلي...، وهذا ما لا يتأتى كما أوما إليه الجويني إلا ب"نخل الشريعة من مَطْلَعِهَا إِلَى مَقْطَعِهَا، وَتَتَّبِعْ مَصَادِرِهَا وَمَوَارِدِهَا وَاحْتِصَاصَ مَعَاقِدِهَا وَقَوَاعِدِهَا، وَإِنْعَامَ النَّظَرِ فِي أُصُولِهَا وَقُصُوبِهَا، وَمَعْرِفَةَ فُرُوعِهَا وَيَنْبُوعِهَا، وَالِاحْتِوَاءَ عَلَى مَدَارِكِهَا وَمَسَالِكِهَا، وَاسْتِبَانَةَ كَلِمَاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا"¹⁵.

والنص بمعناه الأول وإن خالف فيه الحنفية الجمهور في التقسيم، وفي طرود التأويل على النص والظاهر معا، فليس ذلك بكبير خلاف إن تبين أن النص المفسر والقطعي لا يتناوله التأويل عندهما معا، ومنشأ الخلاف بينهما أن النص عند الجمهور يقابل المفسر عند الحنفية ومن ثم يرفع الإشكال، أما ادعاء ندرة النص في كتب الأصول باعث على سعة دائرة الاجتهاد والتأويل.

- الإلمام بنظرية المعرفة على شساعتها وبتعدد حملاتها وهو المختزل فيما يمليه مراعاة السياق من خلال وظيفته في المنهج التشريعي في مرحلتي الفهم والتزويل¹⁶، ورعي ذلك يخرق حجب المعرفة وحدودها المعهودة، وهو ما يستدعي المعرفة بعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ...، وسيأتي تفصيله في باب الإلمام بالمصالح وتوسيع دائرتها.

المطلب الثاني: ضوابط مقاصدية

– إدراك روح الشرع أو ما يعبر عنه بنفس الشرع والتعمق في الفهم، بما يناسب في استكشافه التكامل بين العقل والنقل، بقدر ما يُسَرِّحُه هذا الأخير كما قال الشاطبي: "فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحُه النقل"¹⁷، فالعقل في نظره مهتد بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته¹⁸.

ومفاد ذلك أن تفعيل دائرة المصالح قائم على الجمع بين العقل والنقل وإلا فلا، فإذا ما تم ذلك آل الحال إلى تقرير المصالح ولو لم يرد فيها نص، يقول العزرحمه الله: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نص، ولا إجماع، ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"¹⁹.

– اشتراط التناسب بين دلالة اللفظ والمعنى المؤوَّل بتغليب الظن على أنه المراد من قصد الشارع في خطابه به وعند تطبيقه، ومن ثم ترجيحه عليه لتحقيق المصلحة التي تغيهاها الشارع.

– عدم المصادمة لمقصود الشرع من التخفيف والتيسير، فلا يصار إلى الحرج والأصل رفعه، وقد ناقش ابن العربي ابن مسعود في مسألة من هذا القبيل رأى فيها تقديم الأشد اعتباراً للأحوط، قال ابن العربي: في تيمم الجنب، هذه مسألة اختلف العلماء والصحابة فيها والفقهاء، فكان ابن مسعود يرى ألا يتيمم الجنب ويقول: لو رخصنا لهم في ذلك لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يدعوه ويتيمموا²⁰، وهذا رد للنص الجلي بالذريعة، وذلك لا يجوز²¹.

– احترام النص الأصلي وعدم العود عليه بالإبطال، فلا يرقى الفرع في المعنى الذي يصار إليه على هدم الأصل، ومن ثم يبقى العمل بهما سارياً.

– عدم منافاة كليات التشريع وقواطعه فلا عبرة بتأويل صادم القواعد الكلية، ومن ثم استبعاد الجمهور تأويل نفي صحة النكاح دون ولي بأنه نفي كمال، إذ المعهود من محاسن الشريعة وكلياتها عدم استقلال المرأة بالنكاح لما فيه من رعاية أمرها واعتبار مصلحتها، وفي الأمر خلاف.

المطلب الثالث: أدوات التأويل المصلحي

الفرع الأول: التخصيص المصلحي

ويبقى التخصيص أقوى أدوات التأويل المصلحي، والمراد منه إخراج البعض من الكل كما درج عليه أهل الأصول وهو ما عبر عنه الغزالي ب: "استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد"²²، وليس هو كتخصيص العموم لأجل أن التخصيص إخراج ما يتوهم دخوله في الخطاب، ولكن، لا نكير في تسمية هذا خصوصاً²³. فحواه هنا إفادة مزيد بيان ومعنى جديد مقصود للشارع مستفاد من استقراء تصرفاته، ولا يناقض المعنى الظاهر المراد، لأن أعمال المعنيين أولى من إهمالهما صوتا لكلام الشارع عن التناقض والإبطال، فقط يكون للمصلحة هنا دور المخصص بما يتناسب ومقصود الشارع وحاجات المكلفين المتغيرة بتغير الزمان و الظروف والأحوال، فيحقق الحكم بعد التخصيص مصلحة معتبرة أقرها الشرع وروعت فيها مقاصد المكلفين.

وفي المعنى تأكيد لقانون الاستثناء على دليل المنع والجواز في أبواب التشريع، والمستثنيات طارئات على الأصول، وفي تشريعه "رحمة بالعباد ونظر لهم ورفق، وكل ذلك مما خالف القياس، وهو جار في العبادات والمعاضات وسائر التصديقات"²⁴، ثم في حكمة تشريعه مراعاة حال الزمان وأهله وبمعنى آخر مراعاة واقع التطبيق.

ولا يستقيم هنا القول بأن الحاجة إلى التخصيص هنا "لتقاعد ظاهر الدليل عن تحقيق المصلحة التي تثبت بالأدلة الكلية كونها مقصود الشارع من التشريع، وأن تطبيقه على هذا الظاهر مما يقع به الضرر الذي ثبت بالأدلة الشرعية الكلية كون رفعه مقصودا للشارع من التشريع..."²⁵

فمصطلح تقاعد الظاهر عن تحقيق المصلحة، ولحوق الضرر في تطبيقه ليس بالمسلم علميا في منظومة الأصول، وفي ضوابط التأويل عموما والمصلحي على وجه الخصوص، لأن العملية الاجتهادية هنا لا تعدو أن تكون بيانا للنص، ويكون فيها للمصلحة دور المخصص بناء على نظر مقاصدي استدعته ظروف التطبيق ليس إلا، ومن ثم فلا تقتصر المصلحة على المعنى المؤول دون الظاهر، بل تشملهما معا، إلا أنه احتيج الاستثناء لحالة استدعت التأويل بناء على مصلحة شرعية مرعية. وكمثال على ذلك ما ذهب إليه المالكية من تخصيص حديث: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" بالذكر دون الأنثى، لما قد يفضي إليه تغريبها من تفاقم فسادها أو خوف زيادة لحوق الضرر بها²⁶. فالمعنى الظاهر متضمن مصلحة عقوبة الزاني وتعزيزه وردعه، والمعنى المؤول استبطن أيضا مصلحة الأنثى بما

يتناسب وحالها دون ترك عقوبتها، وفي كل تحقيق لجوهر المصلحة. "فالتأويل لم يبطل النص الخاص بالكلية، بل التأويل وسع الواجب، وخير فيه...، لأن التأويل الذي يبطل النص بالكلية، تأويل فاسد غير مقبول"²⁷.

ولمزيد بيان فالمصلحة في المعنى الأول شهد لها أصل معين ودل عليها النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وفي المعنى الثاني لم يشهد لها أصل معين ولا دل عليها النص وإنما استندت إلى كليات الشرع وحفظ قواطعه وقانونه.

ولا يقدر هنا أن العمل بالمصلحة مما يحتاج إلى دليل جزئي، ولا أيضا تراخي العمل بها عن وقت العمل بالعام المنصوص لكونها من المصالح الجزئية، فالحق أنها من العمومات المعنوية المستقرة والعموم المعنوي كالعموم اللفظي، بل رعاية المصالح كما صرح د مصطفى زيد أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى²⁸.

بل القادح الحقيقي في مدى إثبات التعارض الصوري وبيان مداخله الأصولية هو الوقوع في متاهات تبعد عن التصور الحقيقي لقضية الموضوع وهو ما يؤول في الغالب إلى توهم التناقض مما يفضي إلى إضعاف الثقة بالنصوص على نحو ما تقدم من تقاعد الدليل ولحوق الضرر وما إليه من ادعاءات أخرى. ويقرر الدريني أنه لا بد من رفع التعارض عن طريق التأويل الذي يعضده الدليل، لأن التعارض أو التناقض لا يقع في تشريع الله ورسوله²⁹.

الفرع الثاني: التقييد المصلي

وكل ما يجري عليه الحال في التخصيص فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، والمطلق عند الأصوليين عبارة عن النكرة في سياق الإثبات، أما المقيد فإنه يطلق باعتبارين: ما كان من الألفاظ دالا على مدلول معين، وما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه³⁰.

وقد أسهم إعمال النظر المصلي في تأويل نصوص بما يتناسب والحق الخاص أو العام، وتفسير ذلك أصوليا بحلول المصلحة في الأدلة موقع المخصص أو المقيد للدليل الدال على الإباحة أو المنع في الأصل، ومثاله قيد المالكية النهي في حديث: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه" بما لو كان الأول غير كفاء أو اشتهر بفسق أو غيره مما يمنع الجمع بينهما

لانخرام المصالح، وهذا لا يتعارض حقيقة مع جوهر النص لأنه من القواعد التشريعية العامة: رفع الضرر، والضرر يزال.

الفرع الثالث: ترك المطلوب لعارض

وليس معنى التأويل في هذا الحيز بالذات إيجاد معان لغوية أخرى فحسب، بل هو تجاوز لحرفية النص مراعاة للملايسات التي تحفّ به، فكل حكم مغاير للمعنى الظاهر فهو من باب التأويل. ومثل هذا ما تقرر عند المالكية من كراهة بعض المطلوب من السنن، وهو مما لا ينبغي تعميم الحكم عليه وبه، ولكنه منزع اجتهادي يراعى فيه مسار التفسير المصلحي للنصوص. والحق كما قرر بعض أهل العلم أن ما هذا سبيله من المكروهات لا يعبأ به المحققون إذا صحّت به الأحاديث سيما مع انتفاء العلة، فلو اطّرد ذلك لأدّى إلى ترك السنن كلها أو غاليتها المداوم عليها³¹، فإراعى فيه العارض ما انتفى المعارض. وقد فصله الشاطبي رحمه الله بما فيه الكفاية ومفاد كلامه أن السنن الرواتب إذا خشي من المداومة عليها أو الالتزام بها الإفضاء إلى ممنوع ترك ذلك ولو كان ظاهره على الحمد لكن خشية مآله. قال الشاطبي: " وفي الجملة، فكل عمل أصله ثابت شرعا، إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضا من باب سد الذرائع"³²، وعلّة الترك هنا الخوف من مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب³³.

المطلب الرابع: رفع إشكالات التأويل وسلطة النص

يحسن الوقوف مليّا عند الخطاب التأويلي بين الأمس واليوم، لاستكشاف منهج متناسق يروم الإجابة عن الإشكالات الحاصلة حول التعارض بين المصلحة والنص، وهو مما سيُسهم في الإضافة وصقل مباحث الفكر المعاصر بالمزاوجة بين النظر والتطبيق، إذ الفصل بينهما أصل إلى الإشكالات الواردة على الخطاب الأصولي ككل.

وهذا يستدعي إجمال ما أوردناه في قالب خلاصات واستنتاجات تعين الباحث في مختلف التخصصات على معرفة شروط وضوابط التأويل ومدى نجاعة أعمالها في النصوص مع استصحاب نظريتي النص والمقاصد، ومما يتأتى معه بإمعان النظر فيهما سلامة الاجتهاد وبراعة الاستصلاح، ولا بد لدرك هذا الأمر من المداخل الآتية:

الفرع الأول: التفهيم قبل التطبيق

- استصحاب فهم النص قبل التطبيق، وهو الطريق إلى درك أسرار الشريعة أو بالأحرى سر وحكمة تشريع كل نص بذاته، فيستند التأويل إلى الحكمة التي ابتغاها الشارع وهي "الباعث على التشريع وغاية الحكم فيه بشرط الوضوح الجلي"³⁴، وذلك قائم على ما سيأتي:
- رد المصالح إلى مستنداتها وأدلتها إمعانا في التفريق بين المصلحة الجزئية ومدركها، ومن ثم فالتأويل منبني على دليل المصلحة لا على المصلحة ذاتها، ومستند هذا التأويل أقوى من ظاهر اللفظ ولا ريب.

- عدم التعارض بين جزئيات الشريعة وأصولها العامة، إذ حصوله مناقض لأصل التشريع.
- توسيع أفق الأسرار والحكم التشريعية بناء على عمق التفهم مما يساعد على توسيع مدارك معنى المنصوص، ولا يبعد استحضر المصالح برمتها تربويا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وحقوقيا...، الثابتة والمتغيرة، الأنية والاستشراافية، فتلك خاصية التشريع الشمولية والواقعية، وهو الكفيل بالكشف عن تجديد المقاصد وتنوع الحقوق التي أرست الشريعة دعائمها، وهذا ما قد يستدعي الإلمام بفنون العلم وأنواعه³⁵، وهو ما يستدعي بعد البحث والتحليل والاستقصاء الاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة عند الاقتضاء³⁶، لتتحقق الغاية الكبرى من درك أنواع المصالح وهي كما يقرر ابن عاشور: "ليس مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة منها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام...، وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع، المعروف قصد الشارع إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها..."³⁷

فما الدافع في فقه المالكية بتغريب الذكر دون الأنثى إلا درك مساحة حقوق المرأة في التشريع، وهو منبني على التفهم العميق للنص. بل أبعد من ذلك وعناية بالمصلحة الاجتماعية التمييز بناء على مراعاة المنزلة الاجتماعية للفرد ومنه تخصيص مالك للفظ الوالدات في قوله تعالى: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين" بعدم الوجوب على المرأة الشريفة القدر التي تتأذى من ذلك...، وعليه فلا فرق بين المصلحة الخاصة والعامة

في التأويل المصلحي، فقط شرط الأصوليون أن تكون ضرورية، أو مما يقرب منها، وتقديرات المجتهدين عليها المدار.

الفرع الثاني: ضرورة استيعاب الفقه التطبيقي

لواقع التطبيق دور في توجيه الاجتهاد بيانا وتنزيلا، لأنه لا محيد عنه في الانتماء بالمنهج التشريعي القائم على رعاية مصالح العاجل والأجل، والمعاش والمعاد، وهذا ما لا يتم دون الإلمام بحال الزمان وأهله، وقد يستنجد فيه المجتهد لمعرفة وجوه النفع ووجوه الضرر على مستوى الفرد والجماعة بنتائج العلوم الحديثة كما قدمت، ومن ثم وبناء عليه يكون الانضباط بالخلاصات البحثية حول المصالح والمفاسد في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك، وقد أوماً إليه الشاطبي وهو شرط في مراعاة التغير والتطور: بتجديد زخارف وسياسات لم تكن قديمة، وربما وجبت في بعض الأحوال³⁸.

تلك الجدة المطلوبة في تفهم وتطبيق النصوص على ظاهر الوجود، هي التي تستدعي في مقومات النظر الاجتهادي اعتبار القصد في الواقع، والعلاقات العادية للتصرفات والاعتبار بالنتيجة العملية الواقعية، ومن ثم تناط قوة الدليل المخصص في الاستدلال المرسل. كما يقر الدريني. بقوة أثره في التطبيق العملي، بحيث يفضي - بعد البحث والموازنة - إلى تحقيق مصلحة عامة حقيقية في المجتمع أو الدولة، أو صون الحقوق، أو حماية حكمة التشريع في الفروع محتفة بظروفها المتغيرة³⁹.

ولهذا المحور بالذات وجه تعلق بتجديد الدرس الأصولي لما يستدعيه من التمرن على الإيغال في التطبيق بدل الاقتصار على النظر، وهو حافز على تحقيق مناط الإشكال واكتساب مهارات اجتهادية تزج عن قضايا الأصول أغلب الهنات ومنها إشكالية التأويل والنص، وذلك بالقدرة على استيعاب قواعد هذا العلم ومناهجه التطبيقية في سياق تصوراته الكلية النظرية، وهو ما يسمي بأصول الفقه المُطبَّق⁴⁰، القائم على دراسة كتب تفسير نصوص الأحكام كتابا وسنة، ودراسة القواعد الفقهية والأصولية، وكتب الفقه المقارن والنوازل، فهي طرائق إلى درك مسار التطبيق والتكييف للنصوص على حسب الظروف، ومن نقصه ذلك فقد الميزان وهو سبب الإشكال والاختلاف.

الفرع الثالث: تغييب الرؤية الظاهرية

وهي قائمة على اعتبار حقيقة المعنى من خلال ظاهر اللفظ وتنزيله على واقع الناس، وعلى اعتبار أسبقية المذهب الظاهري التاريخي في وضع أسس هذا النظر، واستحضار الصراع القائم بينه وبين مدرسة الرأي في تاريخ الفقه، فإنه قد استفحل الأمر في منهج الظاهرية الجدد بتغليب تلك الرؤية دون أزمّة ولا ضوابط وفرضها بالقوة لا بحجة الرأي والبرهان على ظاهر الوجود مما أسهم في تنامي ظاهرة التعصب⁴¹ والعنف، وما تولد عنها من التفسيق والتكفير والتبديع، فإما مجارة الظواهر أو ارتكاب الإثم والجرائر. وقد كان لتطور مفهوم الابتداع بين السلف والخلف الأثر البارز في كشف حقيقة هذه الرؤية وغلبتها في عصور متلاحقة كان للمجتهد فيها اليد الطولى والقدح المعلى في ملاحقة هذا الجمود وتفعيل النصوص، حتى ليتمكن تأكيد ما ذهب إليه بعض المعاصرين - وهو أمر جدير بالتفطن والتنبيه - من تأثير الواقع النفسي في شكل رؤى أنطولوجية ضاقت بها نفسية المجتهد الذي لم يأل جهداً في مواجهة جمود النظر الشرعي وتفشي التقليد وفتور الاجتهاد وما إليه⁴²، فتصدى أهل الاجتهاد لمثل هذه النوازل بالتأويل المصلحي والتععيد الفقهي، وطفت على الساحة بحوث حول قاعدة الترك⁴³، وقاعدة الوسائل والمقاصد وتطبيقاتهما، وأصل ابن لب لقاعدة تحدث للناس مرغبات بقدر ما أحدثوا من الفتور قياساً على قاعدة تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور لما استفحل القول بالإحداث في التعبد⁴⁴... وهكذا.

الفرع الرابع: التزام الشرط العلمي والعملية

تفطن عدد من الباحثين المعاصرين إلى استحضار الشرط الأخلاقي والجمع بين العلم والعمل في الدراسات الأصولية، وتحصل من ذلك تأكيد الصلة بين أصول الفقه والأخلاق، وهو في نظري من تحصيل حاصل، لأن أصول الفهم الشرعي لا تحيد عن المدد السلوكي في عملية الكشف عن المعاني والأسرار المقصودة للشارع، ولذا كان من بين الإشكالات الواردة على قضية التعارض بين النص والمصالح وضوابط المنهج التأويلي التسرع إلى حدّ ما في تطويع النصوص للحاجات المصلحية أو تقديم النص مطلقاً، أو الجمع بين الاعتبارين وهو أسلم بضوابطه، ولكن تبين لي والله أعلم في خضم البحث عن أسباب الإشكال ما يأتي:

– إسقاط مناهج تحليل النص المعاصر على النص الشرعي واستبعاد الرؤية الإسلامية أوجدت ارتباكا وتهاافتا في التصور والمنهج سيما في الخطاب التأويلي المعاصر، وهذا لعمري بفعل تجاوز قواعد وضوابط التفسير الأصولي، وعلماء الأصول كما لا يخفى أكثر العلماء دقة في التحقيق والضبط، ومن ثم ستستند المصالح بلا شك دون الائتتمام بالضوابط إلى داعي الهوى ولن يتولد من رحم الجدل إلا الجدل.

– كان ولا يزال التعصب المذهبي إن في الأصول أو الفروع من بين الآفات الناخرة في المنهج التأويلي، وهو خلل منهجي بين المتقدمين والمعاصرين، واستقصاء ما عالجه الأصوليون من هذا القبيل يطول، ويشمل هذا الباب فقط ما يتعلق بترك الثابت الصحيح أو معارضته بواه مع إقحام التأويل البعيد ولي أعناق النصوص، ويستثنى منه ما نحن فيه من التعارض وما إلى ذلك من مسالك الاستثناء على دليل المنع أو الجواز، ويستثنى منه أيضا ما يتعلق بترك المطلوب وقد تقدم⁴⁵.

– فصل التأويل عن سياق الخطاب والمخاطب والمخاطب وأدوات المعرفة المختصة بكل مجال، ما هو إلا ترسيخ لهوة الإشكال، واستجداء بالتعارض والاختلاف، فالبتريقطع الصلة بين اللفظ والمعنى، والنص والسياق.

– عدم الاقتصار على مدارك النظر دون التطبيق، وقد سبقت الإشارة إلى ضرورة الإمام بكتب آيات وأحاديث الأحكام لما فيها من التصور الحقيقي الواقعي لقضية التأويل وغيرها من القضايا، دون الاقتصار على الحيز النظري في دواوين الأصول.

خاتمة:

تلك باختصار بعض المنارات التي تسترشدُ بها الدراسة من أجل تأسيس نسق معرفي متكامل في مقارنة قضية افتقرت مددا إلى التحرير والتنقيح، وقد تكون نبزاسا يضيء مسالك الاجتهاد المعاصر استمدادا من قدسية الوحي ومواكبة للواقع ومجاورة للنص في طريقة نحو الوقوع، ويمكن باختصار اختزال مداخل النظر في الموضوع من خلال ما يأتي:

– تجديد النظر في الدرس الأصولي ومحاولة تحديث المصطلحات والمعارف التي تتماشى مع متطلبات الواقع الإنساني والجمع بين النظر والتطبيق ليس ببعيد على منهجه الأصلي، لذا ينبغي تجاوز التهمب النظري سيما من قضية التأويل التي تؤسس لهضة معرفية وإنسانية وكونية ثلاث مقصدية الشريعة وحاجات الواقع.

- حصر النظر في الزوايا الضيقة لمصادر التشريع دون استيعاب التكامل بين النقل والعقل حائل دون رؤية سديدة لقضايا الواقع والناس، ومتجاوز سياق الزمان والمكان الذي يتجدد النظر فيهما استناداً إلى أصول التشريع القابلة للمرونة والسعة في التنزيل والتطبيق.

- الإفادة ما أمكن من المناهج المعاصرة والانفتاح على الرؤى التجديدية لا يعني انفلاتاً منهجياً، فبالعكس قد يسهم في تنوير القراءة لأصول التشريع وفروعه بشرط الانضباط بالمحددات والموجهات الكبرى، وطرح التعصب والتصلب للرأي.

- مواجهة الفكر المتطرف المؤسس على النظر الحرفي الغارق في التقليد ونبذ الاجتهاد لا يتأتى إلا بضبط المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية مدارس وممارسة، وهو مما يحتاج إلى جهود معرفية تتكاتف فيها رؤى كل القوى الحية وأساطين المعرفة في المجتمعات المعاصرة.

فهرس المصادر والمراجع

- الإعتصام للإمام الشاطبي تحقيق: محمود طعمه حلبي دار المعرفة: الطبعة الثانية/ 1420هـ، 2000م

- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، ط1/ 1997م

- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه للشيخ حلولو: أحمد بن عبد الرحمان بن موسى الزليطني القروي المالكي تحقيق: د عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض/ الطبعة الأولى: 1420، 1999

- الفقه التطبيقي: رؤية جديدة لفقه متغير تأليف: أ عبد الله العلويط، دار المؤيد، ط1، 1426هـ.

- المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر بن العربي.

تعليق وتحقيق: محمد بن الحسين السليمانى، وعائشة بنت الحسين السليمانى. دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى: 2007.1428

- المستصفى لأبي حامد الغزالي دار الكتب العلمية، ط1، 1993م

- المصلحة في التشريع الإسلامي تأليف: أ د مصطفى زيد، تعليق: د محمد يسري إبراهيم، دار اليسر للطباعة والنشر 2004م

- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي

- تأليف: أ د محمد فتحي الدريني. مؤسسة الرسالة، ط 3، 1997م
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي بشرح فضيلة الشيخ عبد الله درّاز دار الكتب العلمية: د.ت.
- النص والاجتهاد في الفكر الأصولي من تقديس النقل إلى تسريح العقل
- تأليف: د بثينة لجلاصي. دار رؤية للنشر والتوزيع 2011م
- أصول السرخسي لشمس الأئمة السرخسي دار المعرفة، بيروت
- إيضاح المحصول من برهان الأصول لأبي عبد الله المازري
- تحقيق: د عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م
- تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين للدكتور خليفة با بكر دار التوفيق/ الأزهر الطبعة الأولى: 1413هـ، 1993م
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع دار الكتب العلمية. د. ت
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للإمام القرافي
- تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد دار الفكر: 1393هـ، 1973م
- رؤى معرفية في الأصول والمقاصد
- تأليف: د عبد الله عبد المومن، طبع الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط. ط1، 2014م
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام
- مراجعة: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1991م
- غياث الأمم في التياث الظلم لأبي المعالي الجويني تحقيق: د عبد العظيم ديب، ط2، 1401هـ
- ماء الموائد أو الرحلة العياشية للبقاع الحجازية لأبي سالم العياشي
- تحقيق وتقديم: د سعيد الفاضلي، د سليمان القرشي. ط1، دار السويدي، أبو ظبي.
- مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية (دراسة في مفهوم العلم وصفة العالمية وظيفية وبرنامجا، من خلال وصية أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي)
- تأليف: د فريد الأنصاري، طبعة الكلمة، مكناس، ط1، 2006م
- مقاصد الشريعة الإسلامية

تأليف محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، طبعة دار النفائس، ط2، 2001م

- نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها: دلالات استقرائية في مسالك الرواية والدراية

تأليف: د عبد الله عبد المومن. طبعة جامعة محمد الخامس أبو ظبي، ط1، 2018م
الهوامش:

¹ ومثله ما قرره الدكتور خليفة با بكر أن المصالح كمخصص لم ترد في كتابات الأقدمين من الأصوليين، مما يجعل النصوص عرضة لحاكمية المصالح. اه تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين: 149 قلت، وليس الأمر كذلك فقد تحدث الأصوليون عن التخصيص المنفصل بالدليل العقلي، وقال حلولو من المالكية: والظاهر من مذهبنا صحة التعليل بما يعود على الأصل بالتخصيص، ونفسه عن الغزالي وغيرهما. انظر، الضياء اللامع: 2/ 336. واستقصاء ذلك يطول.

² شرح تنقيح الفصول: 1/ 394، 1/ 449

³ البحر المحيط: 3/ 26

⁴ لسان العرب: 5/ 55

⁵ البرهان: 1/ 198

⁶ المصلحة في التشريع الإسلامي: 34

⁷ انظر، بتصرف المصلحة في التشريع الإسلامي: 261، 262، 269

⁸ المناهج الأصولية للدبريني: 484

⁹ جامع بيان العلم وفضله: 310

¹⁰ البرهان: 1/ 193

¹¹ الموافقات: 5/ 216

¹² حاشية العطار: 2/ 87

¹³ البرهان: 1/ 213

¹⁴ أصول السرخسي: 1/ 164

¹⁵ غياث الأمم: 397

¹⁶ رؤى معرفية في الأصول والمقاصد. د عبد الله عبد المومن: 195

¹⁷ الموافقات: 1/ 125

¹⁸ الموافقات: 1/ 133

¹⁹ قواعد الأحكام: 2/ 189

²⁰ أخرجه البخاري 1/ 77 وقم 345، ومسلم 1/ 280 رقم 368

²¹ المسالك لابن العربي: 2/ 248

22. المستصفي: 176
23. إيضاح المحصول للمازري: 301
24. قواعد الأحكام: 162 / 2
25. التفسير المصلحي للنص التشريعي وتطبيقاته في المذهب الشافعي، حنان عبد الكريم القضاة، محمد خالد منصور، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 43، ملحق 1، 2016م ص 399
26. الجامع لأحكام القرآن: 5 / 59
27. المناهج الأصولية: 183
28. المصلحة في التشريع الإسلامي: 261، 262
29. المناهج الأصولية: 179
30. الإحكام للآمدي: 3 / 5، 6، وانظر، المعتمد لأبي الحسين البصري: 1 / 312
31. ماء الموائد لأبي سالم العياشي: 1 / 291³¹
32. الاعتصام: 1 / 328.
33. الموافقات: 4 / 428.
34. المناهج الأصولية: 180
35. وهو رأي الغزالي أن على المتعلم ألا يدع فنا من فنون العلم ونوعا من أنواعه إلا وينظر فيه...
36. المناهج الأصولية: 478
37. مقاصد الشريعة الإسلامية: 225
38. الاعتصام: 1 / 323
39. المناهج الأصولية: 485
40. مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية، د فريد الأنصاري: 66، وانظر أيضا الفقه التطبيقي: رؤية جديدة لفقه متغير، أ عبد الله العلويط: 7 فما بعدها.
41. وقد عرفته بمجازة حد التوسط في الرأي أصالة أو تبعا لعارض شبهة أو شهوة. انظر تفصيله في نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، د عبد الله عبد المومن: 15
42. انظر، بتصريف النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، د بئينة الجلاصي: 172
43. انظر، بحث العلامة الأصولي عبد الله الغماري من المعاصرين حول حسن التفهم والدرك لمسألة الترك.
44. انظر، بتصريف: فتاوى البرزلي: 1 / 348، 349، 350، وانظر المعيار: 6 / 370، 371، 383. وانظر، المعيار: 11 / 169.
45. انظر تفصيل ذلك في: نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، د عبد الله عبد المومن: 52، 53



الفكر العربي المعاصر وأسئلة التأويل

قراءة نقدية لحدود تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.

د/ زياد الشيخ صالح الحمداني

جامعة الموصل_العراق

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا
وحبيبنا وقره أعيننا محمد ابن عبد الله عليه وعلى اله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم
الدين أفضل الصلاة وأتم التسليم.

الملخص:

يعتبر التحدي الثقافي الذي فرضه علينا الصدام الحضاري مع الحضارة الغربية
أحد أبرز الأسباب التي حركت العقل العربي بعد سبات عميق عرفته الدراسات النقدية
للنص الديني، ولعل أحد أبرز المفكرين الحدائين العرب المشتغلين سواء بالتنظير أو
الممارسة في تأويل النص القرآني نجد المفكر المصري نصر حامد أبو زيد المعروف بجدله
الواسع في هذا الإطار وهو ما جعله يُكفر تارة ويُهلل لمشروعه تارة أخرى باعتباره مشروعاً
تنويرياً يندرج ضمن سياق تحديث أو تجديد الخطاب الديني.

وهو ما طرح العديد من الإشكاليات في المشروع الحدائي الذي طرحه حامد أبو
زيد بين التغريب الناتج عن تطبيقات الفلسفات والمناهج الغربية على النص القرآني نتيجة
اعتباره_ نصر حامد أبو زيد_ للقرآن الكريم خطاباً مثله مثل باقي الخطابات التاريخية
الأخرى: الأدب، الفلسفة، العلم... إلخ. وهو ما أدخل نصر حامد أبو زيد كغيره من المفكرين
في متاهات عدم فهمه للخصوصيات الحضارية والدينية التي يتميز بها النص القرآني
المقدس عن غيره من النصوص الدينية المحرفة.

أمام أهمية الموضوع والإشكاليات المطروحة سنحاول في نوع من المقاربات
الحفرية وبقراءة تحليلية نقدية تفكيكية للمشروع الحدائي الذي طرحه نصر حامد أبو

زيد حول تأويل النص القرآني، من أجل الوقوف على الآليات والأبعاد التي اتخذها كأدوات في العملية التأويلية للنص القرآني.

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، نصر حامد أبو زيد، التغريب، حدود التأويل،

الحدائثة الغربية.

Abstrat:

Contemporary Arab thought and questions of interpretation. A Critical reading of the limits of the interpretation of the Quran text for Nasr Hamed Abu Zeid

The cultural challenge imposed on us by the clash of civilization with Western civilization is one of the most prominent reasons that stirred the Arab mind after a deep sleep known to the critical studies of the religious text, Perhaps one of the most prominent thinkers Arab modernists engaged in either the theory or practice in the interpretation of the Quranic text we find the thinker.

Egyptian Nasser Hamed Abu Zeid known widely accepted in this context, which made him atonement and sometimes praise for his project at other times as an enlightening project falls within the context of modernization or renewal of religious discourse. Which raised many of the problems in the modern project proposed by Hamed Abu Zeid between the Westernization resulting from the applications of Western philosophies and methods on the text of the Koran as a victory Hamed AbuZayd of the Holy Quran speech like the rest of the other historical speeches: literature, Philosophy, science, etc. This is what Nasr Hamed Abu Zeid, like other intellectuals, introduced in his maze of lack of understanding of the cultural and religious specificities that characterize the Qur'anic text from other distorted religious texts. The importance of the subject and the problems we are going to try in a kind of phnominological approaches and critically critical reading of the modern project presented by Nasr Hamid Abu Zeid on the interpretation of the Qur'anic text, in order to identify the mechanisms and dimensions that he took as tools in the interpretive process of the Quranic text.

Keywords: *Qur'anic text, Nasr Hamid Abu Zeid, Westernization, limits of interpretation, Western modernity.*

*** **

إن الحديث عن موضوع تأويل يعد أحد أبرز المواضيع المثيرة للجدل بالوطن العربي والإسلامي لما لهذا الموضوع من حساسية كبيرة في علاقته بالخطاب القرآني، خاصة وأن النص بمفهومه يتجاوز مفهوم المشافهة والخطاب لبحث عميقا في سنن الكون ومظاهره ونسق سير الأحداث المتسارعة بالعالم، فمنذ الأزل أجهد الإنسان نفسه بحثا في كنه الأشياء التي لطالما أثارت عقله، وهو ما جعله يبحث عن تأويلات لما يحدث حوله، ولأن العقل البشري قاصر عن ادراك كل شيء فإن موضوع التأويل خاصة مع تطور العلوم الاجتماعية والانسانية يبق دوما يثير تساؤلات ويطرح جدالات بين مختلف التيارات الفكرية.

وفي اطار الحداثة إثر الصدمة الحضارية بين الثقافتين العربية والغربية بعد حملة نابليون على مصر والتي أحدثت خلخلة عميقة لبنية العقل العربي رفعت بعدها الأنتلجنسيا العربية مشروع الحداثة في مختلف المجالات تقريبا، فكان من بين تلك المجالات الخطاب القرآني فكان الرائد في هذا المجال المفكر المصري المعروف بجدله الواسع في هذا الاطار نصر حامد أبو زيد الذي قام بتفجير مجموعة من الأسئلة حول تأويل النص القرآني المقدس سيرا على النهج الذي انتهجه بأقطاب التأويلية في الثقافة الغربية ممثلة بروادها المعاصرين أمثال بول ريكور الفرنسي وأمبرتو ايكو الإيطالي Umberto Eco، حيث حاول زيد بمشروعه هذا نقل أدوات وآليات التفكيك من الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية الإسلامية مسقطا اياها على الخطاب القرآني متغافلا عن ضرورة فهم طبيعة قدسية النص القرآني عن غيره من النصوص الدينية المحرفة ما أوقعه في مطبات وانحرافات فكرية وعقائدية كثيرة.

من خلال ما سبق سنحاول أن نروم في هذه الورقة البحثية اماطة اللثام عن مشروع التأويل عند نصر حامد أبو زيد في محاولة منا لمخاتلة تلك الآليات التي انتهجها نصر حامد أبو زيد وقراءة ابعادها وآثارها على العقل العربي والإسلامي والوقوف على حدود هذا الطرح

وهذا كله من خلال تفكيكتنا حفريا لهذه الاشكاليات العويصة في اطار جدلية لطالما شغلت العديد من المفكرين وهي جدلية: الشرق والغرب.

نحو طرح الأسئلة الشائكة لخطاب التأويل:

يعد مفهوم التأويل: hermeneutics من المفاهيم الجدلية التي تستعصي على الباحث فهو مفهوم زئبقي خاصة إذا ما ربطناه مع التطورات الحضارية والثقافية التي تزيد من التباس المفهوم وتشعبه، فضلا عن كونه مفهوما يتداخل مع العديد من العلوم خاصة علم الاجتماع وميدان الفلسفة مما يطرح العديد من الإشكاليات المتداخلة، فقد حاول نصر حامد أبو زيد ولوج معترك البحث فيه متخذاً من الفكر الغربي نبراساً له ما أوقعه في متاهات عقائدية كثيرة متغافلاً عن الدور الكبير الذي يلعبه النص القرآني في تحديد معالم كيان الأمة وخصوصياتها فإذا ما ذكرنا خصوصيات الأمة الإسلامية كان لزاماً علينا ذكر الهوية لعل هذا ما أكد عليه المفكر المصري محمد عمارة حيناً قال: "أن هوية الشيء ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، وتتجلي وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانها لنقيضها طالما بقيت الذات علي قيد الحياة، فهي كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الشمس، إنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتمياً لتلك الجماعة"⁽¹⁾.

إن التأويل مظهر من مظاهر الفهم والقدرة على استيعاب كنه الأشياء وحقائقها التي لا تتجلى لعامة الناس فقد كان هذا النص القرآني المقدس وبفعل قدسيته في مقابل نزوله بلغة يفهمها البشر أمراً شكّل مفارقة أسست لدى علماء تراثنا الإسلامي الذين امتلكوا ناصية التفسير وسبقوا الحضارة الغربية في الاشتغال على النصوص المقدسة فأحدث لديهم وبفعل تلك القدسية ضرورة يقينية أنه ميدان خصب للعملية التأويلية فاهتموا بقرآته وتفسيره وتأويله على غرار الإمام الطبري والغزالي والشَّاطبي والزَّمخشري وابن عربي وغيرهم الكثير، فهذا الأخير -ابن عربي- يعد أحد أبرز الوجوه الفكرية التي استشهد بأقوالها نصر حامد أبو زيد في محاولة منه لدعم مشروع الفكرية.

ولعله في هذا المقام تتبادر إلى الأذهان العديد من التساؤلات المتمحورة حول التأويل عند نصر حامد أبو زيد فإلى أي مدى تمكن حامد من النجاح بمشروعه التنويري؟ وما الحدود والآليات التي اتخذها في الوقوف على طبيعة النص القرآني المقدس؟ وما علاقة ذلك بفكر المعتزلة في تراثنا الإسلامي؟ وإلى أي مدى تنطبق عليه ظاهرة الانهيار بالحضارة الغربية وفكرها كغيره من المفكرين العرب دون مراعاة منهم لفوارق الخصوصيات الحضارية؟.

ولادة التأويل بين الثقافتين الإسلامية والغربية _ الحدود والسياقات :

لقد ولد التأويل كنظرية قائمة بذاتها في احضان الثقافة الغربية في اطار الدراسات اللاهوتية التي اقتضتها السياقات الحضارية الخاصة بتلك المجتمعات الغربية ولا نريد هنا الغوص عميقا في التاريخ بل سنكتفي بتبلور هذه النظرية مع رائديها كل من المفكر الفرنسي بول ريكور الذي يعد عمودا أساسا حينما يحضر الحديث عن التأويل إلى جانب المفكر الايطالي امبرتو ايكو فقد نقل بول ريكور Paul Ricœur التأويل نقلة نوعية باعتباره اياها فعلا وجوديا مستفيدا من حقل الانثروبولوجيا والبنوية والماركسية والتفكيك فضلا عن اللسانيات فريكور "يريد أن يحتفظ بالتأويلية ويحافظ على بعديها معا، على البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية. وفي رأيه أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال فلسفة في الخطاب تحرر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية"⁽²⁾. وامبرتو ايكو هنا يحاول أن يأسس مشروعا تأويليا يمزج بين مختلف العلوم مقدما طرحا جديدا لا يخلو من عمق وافصاح عن مجموعة من الانتقادات المغيرة لتلك الأطروحات التي سبقتها.

أما المفكر امبرتو ايكو Umberto Eco فيرى الدارسون المهتمون بما طرحه أنه ينطلق "من تصور بالغ الأصالة والعمق. تصور يرى في التأويل وأشكاله صياغات جديدة لقضايا فلسفية ومعرفية موعلة في القدم. فمجمل التصورات المعرفية التي عرفها قرننا هذا لا تفسر إلا بموقعها من (الحقيقة) كما تصورها الإنسان وصاغ حدودها أحيانا على شكل قواعد منطقية صارمة، وأحيانا أخرى على شكل اشراقات صوفية

واستبطانية لا ترى في المرئي والظاهر سوى نسخ لأصل لا يدركه الحس العادي ولا تراه الأبصار. ف(التطرف) و(الاعتدال) في التأويل لا يفسران بما يقال في النص أو حوله، بل يجب البحث عن تفسير لهما فيما هو أعم وأشمل. ويتعلق الأمر بالعودة إلى وقائع لها علاقة بموقف الإنسان من الحقيقة والمعرفة وبناء الحضارات وتأسيس المدن وتعيين العواصم وتخوم الامبراطوريات وتعدد اللغات والثقافات⁽³⁾. والملاحظ على الدراسات التي قدمها امبرتو ايكو ارتباطها بسياق تطور مثيولوجيا المجتمعات منذ القدم رابط اياها بعالم الأسطورة والتطورات السياسية للدول والمجتمعات.

كما يعتقد امبرتو ايكو أن مقولة السيميوزيس اللامتناهية "يجب ألا نقودنا إلى القول بغياب قاعدة التأويل. فالقول بأن التأويل (باعتباره مظهرا أساسا للسيميوزيس) قد يكون لا متناهيا، لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه ولا يهتم سوى بنفسه. فالقول بلا نهائية النص، لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد"⁽⁴⁾. ولعل مرد نظرة ايكو هنا تعود الى تعمقه الشديد في الفكر الإغريقي واللاتيني حيث يرجع ايكو التأويل لمقولة الحد Modus ويعتبر امهيتها مفصلية في عملية التأويل وفك رموز النص "فهي إن لم تكن كذلك في تحديد الاختلاف بين موقفين تأويليين أساسيين، أو طريقتين في فك رموز النص باعتباره عالما، وباعتبار العالم نصا"⁽⁵⁾.

فهذه بعض سياقات ولادة النظرية التأويلية ممثلة بكل تلك السياقات التي تخص المجتمعات الغربية وطبيعة العقل الغربي المختلف شبه كلي عن طبيعة العقل العربي فقد عاش العقل العربي في نظريته للتأويل منذ النهضة بين الانغلاق ومراعات الحدود تارة واندفاع نحو تحديات الانفتاح والامتداد تارة أخرى ولقد شجع الإسلام منذ ظهوره على أعمال العقل والتأمل في ملكوت الله عز وجل فلقد "وفر الإسلام كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها رجاحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية، وفي الشرع الإسلامي شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية، ووضعها في مكانة لا حد لها، إلا في حال إصدار أمور لا علم للإنسان بها، امتثالا لقوله تعالى: (ولا تقفوا ما ليس لك به علم) أما فيما عدا ذلك فالإنسان مدعو إلى الملاحظة والمشاهدة

بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع⁽⁶⁾. فالخوض في هذا الحديث ليس بالجديد على الثقافة العربية الإسلامية فقد عرف التأويل مع صاحب المدرسة الرشدية ابن رشد الذي كانت له فتوحات فكرية كثيرة أسهمت في فتح الأذهان الغربية والنهوض بالعقل الغربي وظهور عصر الأنوار حيث تقدم التأويل وظهرت المسائل الجذرية للخطابات التراثية، فظهرت الدراسات التي تعنى بالبحث في المطلق حيث تمكن ابن رشد إلى مزج الفلسفة بالتأويل وهو ما أدى "إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد والتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغة مسخرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بين النقل والعقل"⁽⁷⁾. وقد كان لهذا المفكر العديد من ردود الفعل على فكره ونظرته للتأويل.

إن العملية التأويلية ليست بالأمر الهين فلا بد ضوابط شرعية يرسم حدودها القائمين على حفظ الدين من شوائب رياح الانفتاح الغير مدروس على الثقافة الغربية والتي أدخلت نصر حامد أبو زيد بجراته تلك متاهات أخرى فادى ذلك إلى تكفيره حيث يقول: "إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته"⁽⁸⁾. والتعدد الدلالي polysémie هنا يدخل الخطاب القرآني في مسارات التأويل التي تفضي إلى ما يسمى في التفكيكية لا نهائية التأويل التي تبقى النفس في عملية توتر مستمر ما يدخل الإنسان في تساؤلات عقديّة قد تفضي به إلى الكفر نتيجة عدم توفر الرأي القاطع رأي قاطع Determination.

ثم إننا لا بد أن لا ننسى بأن الاشتغال على تأويل أو تفسير interpretation الخطاب القرآني ليس كغيره من الخطابات الأدبية أو الفلسفية، فالتفكيك هنا ليس تفكيكا لتصور أو معتقد تؤمن به نخبة معينة، بل الحديث في هذا المضمار هو حديث عن تصورات جماهيرية Conceptions de masses تختزل بنية الضمير الجمعي للمجتمعات العربية الإسلامية المتدينة التي تقدس الخطاب القرآني.

الحدأة العربية بين رهان التجاوز وحدود الخطابات التراثية:

لقد مرت الحدأة العربية بالعديد من الازهاصات والمطبات وكان لرواها صولات وجولات في الانفتاح على الحضارة الغربية برياحها الفكرية العاتية التي وقف العقل العربي أمامها مشدوها ولعل نصر حامد أبو زيد أبرز هؤلاء المفكرين الذين انبهروا بها ما جعله يدعو الى ضرورة تجديد التراث العربي الاسلامي ممثلا في الخطاب الديني في أعماقه ممثلة بالنص القرآني حيث يميز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير: وهما "التفسير بالمأثور" و "التفسير بالرأي" وهنا يقصد العملية التأويلية أما التفسير بالمأثور وهو ما يكون دوما موضع جدل وهو "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة... أما التفسير والتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"⁽⁹⁾. ولتأكيد أكثر اعتقاده هذا احتج نصر حامد أبو زيد من خلال أن كلمة تأويل هي الأكثر شيوعا في النص القرآني حيث وردت أكثر من عشر مرات بينما كلمة تفسير إلا مرة واحدة فقط كما تأخذ كلمة تفسير من الناحية اللغوية تنحو نحو معنى الترجمة حيث أعاد نصر حامد أبو زيد النقاش حول التفرقة بين التفسير والتأويل حيث يرى أن المرجعية الدينية الاسلامية "تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل، على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض امكانية أن يتجاوز المفسر اطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في اطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله"⁽¹⁰⁾.

عن تاريخ التفسير والتأويل في التراث العربي الإسلامي يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بان "مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم فيما كان مصطلح التفسير أقل تداولاً، لكن مصطلح

التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالاته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي"⁽¹¹⁾.

ونفس النظرة نجدها عند المفكر علي حرب للخطاب القرآني على أنه موطن الاختلاف في تراثنا الإسلامي حيث يقول: "برغم الدعوة إلى التوحيد باسم الله الواحد الأحد المفارق الغائب، فإن الحدث القرآني هو نص بامتياز والنص ينطوي على التعدد، إنه تعددي من حيث التعريف، وكونه تعدديا لا يعني فقط انطوائه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنه بنية أصلية للاختلاف والمغايرة، بقدر ما ينتج التشابه والمماثلة، إنه نص مفتوح واحتمال لا يتوقف عن التأويل لذا كل واحد يستعيد النص بقراءته له"⁽¹²⁾. ولعل المقصود بقول علي حرب هنا هو تلك الأحكام الخلافية حول أحكام الوضوء مثلا مرجعا ذلك إلى أن القرآن بحد ذاته هو موطن الخلاف.

لا يقف التأويل حسب الحداثة الغربية عند الفهم بل يتعداه إلى "الاكتشاف والانتخاب وإعادة التشكيل ثم التركيب كخطوة نهائية"⁽¹³⁾. وهذا ما أدخل حامد أبو زيد في متهات أخرى كون الخطاب القرآني له دلالاته ومن غير الجائز لنا أن نخضعه لأحكام التفكيكية كونه نص إلهي مقدس يتعالى عن ذلك فالتفكيكية تمارس نوعا من التلون الدلالي وهو ما يدخل الباحث في متهات البحث عن المعنى الحقيقي وبالتالي يبق رهين تلك المتاهة الدلالية خاصة وأن التفكيكية تعمل على ما سعي بإرساء مقولة الاختلاف وبالتالي إلغاء الحضور "فالتفكيك بتأكيد على الاختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة المتعالي الفلسفي يكون قد أرسى دعائم الغيرية باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف وبديلا حضاريا وفلسفيا مغايرا لتصورات الميتافيزيقيا الغربية"⁽¹⁴⁾. فاستراتيجية بناء العملية التأويلية هنا لها سياقاتها الحضارية ونسق تطور فكر تلك المجتمعات ومضمرات طرق تفكيرها مختلفة اختلافا جذريا عن نسق تفكير العقل الإسلامي ممثلا بالخطاب القرآني المقدس

يحاول نصر حامد أبو زيد ان يعطي مبررات لمشروعه التأويلي مسوغا اياه بأن "الخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المنتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ؟ في مواجهة هذا التحدي الصعب والمائل منذ بداية عصر النهضة العربي الحديث تتعدد الاجابات، أي تتعدد الخطابات"⁽¹⁵⁾. فهو يقدم مفاهيمه كقوالب جاهزة دون مراعاة للاختلافات الحضارية والثقافية فضلا عن الدينية ليقدم نصر حامد أبو زيد مشروعه هذا وكأنه عصى موسى السحرية مصورا لنا مشروعه على أنه من دون هذه الرؤية الحدائثية حسبه لن تقوم لنا قائمة ولن نتمكن من إيجاد سبل الإقلاع الحضارية والخروج من هذه الشرنقة التي تحيط بالعقل العربي والانسداد التاريخي الذي يقفل على فُتحات عقلنا الإسلامي متناسيا ضرورة معاينة الواقع الحضاري وضرورة الوقوف على طبيعة البنية العقلية العربية الإسلامية مقدما بذلك نوع من المشاريع الفوقية الغوغائية التي تصطاد في المياه العكرة دونما إدراك حقيقي لأسباب وجودها وطبيعة كنهها حتى وإن بدى في ظاهره أنه مشروعا تنويريا خارق للآفاق فمستقبل أي نهوض حدائثي تجديدي لا بد ان يبني على وعي أبناء تلك الامة بإرادتهم الكاملة دون موجبات غريبة ما خلق العديد من الازمات على مستوى الفكري العربي والإسلامي وأدى إلى نفيه وتطبيقه من زوجته.

جدور أزمة التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

بعد ما طرحناه سابقا لعل جدور أزمة التأويل التي خلقها نصر حامد أبو زيد في علاقتها بمشروع الحدائثية راجع إلى عدم قدرة نصر حامد أبو زيد على استيعاب الحدائثية الغربية بترسانتها الاصطلاحية و اشكالياتها الثقافية التي ترتبط بخوارج الواقع الثقافي الغربي الذي أفرزها، وهو ما جعل مشروعه يحدث فوضى أدت إلى تكفيره، فمن يسعى للتحديث لا بد عليه أولا وقبل كل شيء أن ينطلق من سياقه التاريخي وتطورات واقعه بمختلف اتجاهاته السياسية والاقتصادية خاصة وأن الفرق بين الحضارتين فرق شاسع واسع ولا مجال لتجاهل هذه الفروقات فقد ضرب نصر حامد أبو زيد كغيره من المفكرين العرب الذين رفعوا مشروع التنوير والحدائثية بكل هذه الخصوصيات عرض الحائط

متجاهلين كل ذلك فما بالناس والحديث هنا عن قدسية الخطاب القرآني فكما نرى هنا حامد لاهثا وراء ضرورة اقامة جسور تواصل بين الثقافتين عنوة مسقطا لآليات التفكيك والتأويل على النص القرآني المقدس ما أوقعه في مخاطر جسيمة تمس بقدسية العقيدة الإسلامية فأن نقوم بتطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على القرآن الكريم معناه رفع شعار الانص وهذا المنحى في التفكير يرفضه الخطاب القرآني جملة وتفصيلا فضلا عن أن الواقع العربي ذو الخصوصية الإسلامية لا يتوافق مع طبيعة تلك الحضارة التي مرت بموجة تصدعات فكرية وانحرافات دينية عميقة انتجتها بسياقاتها الاجتماعية والفكرية السياسية وغيرها من السياقات فطبيعة الثقافة الغربية قائمة على أسنة الدين بمعنى ارجاع أحكام الدين للإنسان وجعل الأسطورة هي أصل التأويل حتى أمكن كما يقول الناقد شكري عياد "أن نفهم العقيدة المسيحية حول صلب المسيح وقيامته فهما أسطوريا، على انها ترمز إلى تجديد الحياة، أو اقتران الموت بالحياة...، على أن هذا التحول الفكري الخطير في الثقافة الغربية لم يقف عند هذا الحد، بل اندفع بتأثير التقدم المذهل في العلوم البيولوجية إلى حد ارجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان"⁽¹⁶⁾.

فالإشكاليات التي وقع فيها حامد تتمحور حول كيفية أو الصيغة المناسبة للانتقال وتطبيق آليات التأويل واجراءاته المنهجية في النص القرآني على اعتبار خصوصيته واختلافه القار عن النص الأدبي فضلا عن طبيعة الثقافتين الغربية و الإسلامية فاللعب الحر للغة ولا نهائية التأويلات ليس من طبيعة نسق الثقافة العربية الإسلامية.

، لكن ينبغي عدم إغفال الجهد المعرفي الذي بذله في جملة من كتاباته ونتاجاته الفكرية، و التي أسهمت على الأقل في زيادة الجراك داخل العقل الإسلامي وهو يسعى جاهداً في الرد عليهم، كما يمكن القول أن ما قدمه أبو زيد من منجز كان يمكن أن يكون له دور كبير في إحياء المشروع العقلاني داخل المنظومة الإسلامية والعربية لولا ما اكتنفه من طابع إيديولوجي متسريل باللباس المعرفي مغرف في الانهيار بالمخرجات الثقافية للحضارة الغربية.

إن التحليل الزيدي لأليات اشتغال الخطاب التراثي الديني ممارسة لا تخلو من اشكاليات و استفسامات. ولكن مع ذلك فقد عمل زيد على تجاوزها فكريا حيث كانت الممارسة النقدية التي قام بها زيد تعتبر بمثابة ثورة كوبرنيكية في الفكر الاسلامي نتيجة ما قام به كانط هناك بالفكر الغربي وبالتالي فما قام به زيد بمثابة اسقاط حالة على حالة أخرى لكن خانه ضرورة حفظ خصوصية الخطاب القرآني و اختلافه عن باقي النصوص الدينية، فالحدثة لا يتم التأريخ لها بمجرد نقلها من تربتها إلى تربة أخرى الحدثة الغربية عبارة عن تدمير ورفض للتقاليد وغياب المركز المرجعي الذي يعد أساسا قارا في الثقافة العربية الإسلامية حيث كان نصر حامد خاصة وانه ركز مشروعه على فكر المعتزلة فينطلق حامد في نظرتة للتأويل عند المعتزلة باعتباره للظاهرة اللغوية مجرد اصطلاحا بشريا خالصا حيث يتمحور الخطاب المعتزلي كما نعرف حول المجاز الذي يحمل العديد من التأويلات.

أما مكمّن الخلل الذي وقع فيه أبو زيد هو اعتباره بأن فهو النص القرآني مثله مثل غيره من النصوص وبالتالي التعامل معه في العملية التأويلية بوصفه نصاً كغيره ، لا شيء يميزه عن سائر النصوص، وهو ما يعني بأنه لا حاجة لنا في عملية التأويل واستكناه حقيقة ما أراد صاحبه سوى الاطلاع على كيفية التأويل واستخراج دلالات الكلام، إذ القضية لا تحتاج إلى وجود فقهاء في الدراسات القرآنية لكونهم يعيشون نوعا من التخلف والرجعية وقد تمكن منهم التعصب للنص إلى حد جعلهم لا يرون سواه.

خاتمة:

لقد تناولنا في هذه المقاربة جوانب مهمة من موضوع التأويل محاولينا اضاءة تلك القضايا الشائكة التي كانت ولا زالت محل جدل واسع في الفكر العربي والإسلامي. كما حاولنا رصد تلك الجوانب المتعلقة بحركة انتقال النظرية التأويلية من تربة مولدها في الثقافة الغربية بجميع سياقاتها الثقافية المتعلقة بطبيعة العقل الغربي إلى الثقافة العربية الإسلامية ليتم عملية تكييفها محاولينا لي عنق هذه النظرية في اطار مشاريع الحدثة دون وعي حقيقي بالفروق الثقافية والحضارية والمستوى الفكري للمجتمعين والظروف التي يمر بها كلاهما مما أحدث خلخلة عميقة للبنية الفكرية العربية

كما انتجت التأويلية أزمات وشرخا عميقا بين التيارات الفكرية خاصة بين التيار العلماني والإسلامي بوطننا العربي والإسلامي.

ولقد انقسمت الأنتلجنسيا العربية بين مهلل للمشروع الزيدي وبين رافض له رفضا مطلقا وقد كان لكل تيار من هؤلاء حججهم وأدلتهم التي يستندون إليها كما بينها في مداخلتنا هذه خاصة وأن المشاريع التحديثية آنذاك وصلت أوجها وكان لنصر حامد أبو زيد بمشروعه التأويلي نصيب وافر من التداعيات.

والسؤال الجوهرى في هذا الإطار: هل أن كل داع للحداثة والانفتاح على الحضارة الغربية مبرراً مقنعاً وكافياً لأن يقوم أبو زيد بإبتسار الخطاب الدينى هكذا إبتساراً وتأويله بأسلوبٍ فج كهذا؟. أعتقد إننا مهما حاولنا أن نبرر لنصر حامد أبو زيد ما فعل فإن محاولات التبرير ستبوء -بلا ريب- بفشل ذريع، لا سيما إذا ما انطلقنا من كونه يعد واحداً من أبرز الذين يُعتبرون مفكرين كما يذهب البعض.

الهوامش:

- 1 _ محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر، ط1، القاهرة، 1999، ص6.
- 2 _ سعيد الغانمي: تقديم لترجمة كتاب بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، م. س، ص15.
- 3 _ تقديم سعيد بنكراد لترجمته لكتاب امبرتو ايكو/ التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء _ بيروت، بيروت، 2004، ط2، ص10.
- 4 _ امبرتو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء _ بيروت، 2004، ط2، ص21.
- 5 _ المرجع نفسه: ص25.
- 6 _ عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامى، ضمن كتاب التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير، لمجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، لبنان، سلسلة الدراسات القرآنية، 2011، ط1، ص65.
- 7 _ عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامى، ضمن كتاب التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات في آليات القراءة والتفسير، لمجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، لبنان، سلسلة الدراسات القرآنية، 2011، ط1، ص66.
- 8 _ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافى العربى، بيروت، المغرب، ط1، عام2000، ص9.

- ⁹ _ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2000، ص15.
- ¹⁰ _ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تفسير التأويل عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط7، عام 2011، ص 11.
- ¹¹ _ نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2000، ص 174.
- ¹² _ علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، 1993، 1993، ص 34.
- ¹³ _ حبيب مونسي: فلسفة القراءة من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرآني المتعدد، دار الغرب للنشر غرب للنشر والتوزيع، 2002، ص147.
- ¹⁴ _ عبد الغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2007، ص50.
- ¹⁵ _ نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ط1، ص5.
- ¹⁶ _ شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، عالم المعرفة، ع177، 1993، ص66_67.



مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته على منطلق التحول المعرفي

Hermetic trajectories in the fruits of understanding and its applications to the logic of cognitive transformation .

د/ نعاس نادية

جامعة الجزائر 02

الملخص:

يُحصي كل تأويل للعالم هو تأويل للذات لأنه كشفٌ للحقول الدلالية و المنابع الغارقة والمجهولة والمغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي ؛ ولكن إنّه لا يمكننا الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص فهي نظرية اللامتناهية من فن التأويلات . و من منظور هذه الرؤية فإن ، الهرمينوطيقا تهتم بكيفية ضبط طريقة الفهم والخبرة والتعبير ؛ وهذا لفهم الإنسان و تغيرات الحياة قصد معرفة أسرار الكون وكشف سر المعرفة و الكشف عن حقيقة شيء ما ، كما أن فن التأويل يرتبط بالمستويات الكبرى للتجربة التأويلية و المتمثلة في اللغة و علاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي . هذا و الأمر إن الهرمينوطيقا ترتكز على صرامة المنهج في تقييم مقاصد المؤول وهذا يكون عن طريق تحديد الآليات اللغوية والمنطقية في قراءة النصوص ؛ و كل هذا يسترسل بدلالة الأوجه المعرفية والمنهجية والأنطولوجية ؛ و المتعمد عليه هنا هو الفهم والمشاركة والحوار. وهذه العناصر الثلاثة لا تتحقق إلا بالتحليل و التفسير و معرفة الخفي و المضمّر، وهكذا يتضح ويرتسم نطاق أفق اشكالية الهرمينوطيقا المعاصرة .

الكلمات المفتاحية :

الهرمينوطيقا ، فن التأويل ، التأويل ، منطلق ، منطلق الخفي ، النص ، اللغة ، الفهم ، الحوار ، الوجود ، المشاركة ، المعرفة ، المنهج ، المنهجية ، الأنطولوجية ، الفينومينولوجيا ، الميتافيزيقا، الآليات اللغوية ، الحقيقة ، الحقول الدلالية ، أفق الهرمينوطيقا .

Abstrat:

Counting every interpretation of the world is an interpretation of the sell because it revealed the semantic fields and submerged sources , unknown and immersed in the truth within the density of consciousness , but we can nit get a general theory if the interpretation of texts is the infinity theory of the art if interpretation and from the perspective if this vision , hermeneutics care about how to adjust the way of understanding , news and expression , and this to understand the human and life changes in order to know the secrets if the universe and uncover the secret of knowledge and reveal the truth of something , and the art of interpretation related to the great levels of the experiential experiment and the language and its relationship to the effectiveness of dialogue within a live linguistic fabric this is based on the rigor if the methodology in assessing the intention of the author . this is done by determining the linguistic and logical mechanisms of reading the texts .All this expands in terms of the cognitive , methodological , and theological aspects , and it is based here on understanding , participation and dialogue .And these three elements can only be achieved by achieved by analysis and interpretation and knowledge of hidden and implicit thus , the scope of the contemporary hermeneutics problem is clear .

Key words :

Hermeneutics ,The art of interpretation , Interpretation, Logic, Hidden , logic, Text, Language ,understanding , Dialogue , Existence , Participation , Knowledge , Methodology , Linguistic , Phenomenology , Metaphysics , Ontology , Mechanics , Truth , Semantic fields ,Herminie horizon .

*** **

توطئة :

يحاول الإنسان منذ أقدم العصور أن يتصل بالعالم و بمن حوله من أبناء جنسه وغيرهم ، فتخذ عدة و سائل ليجرد معانيه و مفهوماته لهذا العالم ، و لعل أهم هذه الوسائل هو الإدراك المعاني .

تعد الهرمينوطيقا Herméneutics التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية Hermeneus هرمس ؛ إذ ترتبط الهرمينوطيقا في الميثولوجيا الإغريقية " بهرمس " ابن " زوس Zeus " و "مَيِّ Maia " و كان هرمس إلهاً للبيان و رسولاً للآلهة الذي يتشبع بالتبليغ و الشرح فهو المفسّر أو الشارح .إضافة إلى ذلك ؛ كان يتميز بسرعه و رشاقته و كان ينقل إلى الناس في الأرض رسائل و أسرار الآلهة " أوليمبوس Olympus " ، إذ كان قادراً

بحدائھ ذي الأجنحة على وصل الفجوة بين الإلهي و العالم البشري ، كما كان يألف كلمات مفھومة من ذلك الغموض الراكذ وراء القدرة البشرية على التعبير .

تھدل الھرمينوطيقا بالتفسير و حتى بالترجمة ، خاصة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي يصفھا المؤمنون وحيًا إلهيًا أو كلمة الله . لذلك الھرمينوطيقا تمثلت في تمديد النص المقدس و بسط رموزه ؛ و أودتها على أن ترافق المطالب الحديثة ، فھي تتوج إلي الارتباط بالمعتقد الديني الذي يُقرأ و يتأول باختلاف اللحظات التي توأكبھ و رھانات التي تصفھ على المحك . و ببساطة هذا المصطلح اكتسب طاقة سحرية رمزية ؛ في تحويل أي شيء إلى الصورة التي يريدھا و ذلك لمعرفته بالكلمة المبدعة و بأسرار الكون ، و ارتقى برمزيته إلى المدرسة و المذهب في تحديد وظائفھ و اختصاصھ ؛ و من هنا أصبحت تعرف الھرمينوطيقا بـ: فن التأويل ؛ و مهمته تھدل في بناء جسر التفاهم في العالم و جعل ما يبدو لا عقلي شيئًا ذي معنى و واضحًا للأذن البشرية ، فھو يومئ إلى كشف سر المعرفة و تأويل الشامل من الفھم و المشاركة و الحوار .

تعد الفلسفة حوارًا تساؤليًا بين الكائن و الكينونة و سيط و هو اللغة ؛ فھي ابداعًا للمفاهيم و حفرةً في الأنظمة المعرفية و تأسيسًا لاستراتيجية السؤال و سعيًا لفھم الكائن في هذا الوجود . و من هنا نطرح السؤال : ما هي الھرمينوطيقا ؟ .
ا . مفھوم الھرمينوطيقا :

اكتشف مصطلح الھرمينوطيقا في القرن الخامس عشر ، و هذا ما وضعھ بول ريكور أن الكلمة Herméneutik تعنى في الألمانية كافتراض لتحديد مادة تعليمية تمنح الوضع العلمي الدقيق لمفھوم التأويل كاستعمال الھرمينوطيقي بحت خالص و مفھمة واسعة للدلالة Bedeutung و التي تعني " المعنى " و بهذا الشكل فإن الھرمينوطيقا مادة ألمانية⁽¹⁾ و لقد تشكل هذا المصطلح عمليًا بمصطلح الأنطولوجيا Ontologie⁽²⁾ ، قسم من الفلسفة مُرادف لِعِلْم ما بعد الطبيعة ؛ فھي تبحث في طبيعة الوجود الأُوليَّة (علم الوجود ، علم الكائن / الكينونة Being) . هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأملي الوجودي في الفلسفة من جهة و في اللغة من جهة أخرى كموضوع لتأمل و ملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص . و يرى ريكور أن ارتباط الھرمينوطيقا بالأنطولوجيا يعزز

الفهم أكثر؛ فهي : « الطريق الأقصر [إلي الحقيقة] هو أنطولوجية الفهم ...و تصبح الهرمينوطيقا مجالاً لتحليل هذا الوجود ، الدزاين^(1*) ، والذي يوجد الفهم⁽³⁾ . وأياً يكن الشأن فإن الهرمينوطيقا لا تبحث عن وجود المعنى من خلال النص فقط وإنما معنى هذا الكون بأكمله .

إذن ؛لقد عرف بول ريكور الهرمينوطيقا الفلسفية كأنها : « تأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص»⁽⁴⁾ و دليله على أن الهرمينوطيقا فلسفية كونها ارتبطت في بدايتها بتفسيرو تأويل النصوص الدينية (الانجيل)

ف: « الهرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص⁽⁵⁾ » لذا الاهتمام بالفهم يمثل تقاطع التمثلات التي ينتجها العالم و التمثلات التي تنتجها الذات عن هذا العالم .

و من ثم ، أضحي لائقاً القول ، أنّ الهرمينوطيقا نشاطاً ذي فاعلية الجهد الذات في جمع الحقيقة وإنقاذها من الوهم الذي ترغمه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة و الرموز . و في حقيقة الأمر ؛ تقوم الهرمينوطيقا بتهيئة الفهم بركيزة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن مواقف تاريخها . فالتحول من الطبيعة إلى النص افترض طريقة جديدة للتعامل مع معطيات العالم ، و هي المعطيات التي يتم تحقيقها و انجازها ضمن خطاب من الكلام و الكتابة و عليه يكون المعطى الأساسي في الفهم و الشرح و تفسير العالم المعطى ضمن الخطاب هو " المعنى " و مسألة المعنى المستهلكة في القراءات المنطقية و النظرية و المنهجيات الإنسانية أصبحت نُشئت معها ملامح الوضوح و البيان و تلتفها بالوهم . الأمر الذي يستدعي في كل مرة قراءة لتحليل هذا الخطاب من الأوهام الثاوية .

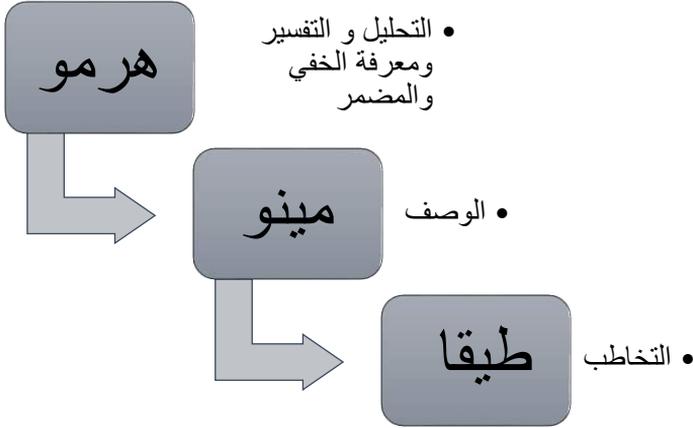
إنّ المحلل للفظه الهرمينوطيقا يجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام تحمل في جدها المعنى التالي :

هرمو: نسبياً إلي هرمس و هي كلمة كنسية و تعني التحليل و التفسير و معرفة الخفي و المضمّر .

مينو: تعني الوصف و التصوير و النعت و التشبيه .

طيقا: تعني التخاطب و المخاطبة ، و التحوار و الحوار ، و النقاش و المناقشة و مجالسة .

وهذا ما يوضحه المخطط الآتي في تحليل لفظة الهرمينوطيقا :



و ملاحظ أن الهرمينوطيقا تهمل بدلالة ممارسة فن التأويل الذي يحمل كل هذه الأوجه المعرفية والمنهجية و الأنطولوجية .

تذهب الهرمينوطيقا إلي تثبيت الخطاب من مزمنة اللحظة التي تتم فصل فيها الكتابة مع المعنى ؛ دون افتراض هوية مأخوذة من المنطق أو من الميتافيزيقا : « فأهمية و شمولية الهرمينوطيقا متأتية من الكون الإنسان حيوان منتج للعلامات ...و تأويل و فهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم و ضمان ...حقيقة الهرمينوطيقية و التي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة و الحقيقية الميتافيزيقية »⁽⁶⁾ وهكذا تستقي الهرمينوطيقا فعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى و إلحاق الفهم به .

إنّ ما تعتمده الهرمينوطيقا هو التمكن من الفهم العالم من خلال ارتباط علاقة الفكر بالوجود إلي اللغة ، و حتى تتسنى للغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطاباً لذلك تتضح مهمة الهرمينوطيقا في : « إثبات أنّ الوجود لا يصل إلي الكلام ، المعنى و إلي التفكير إلا بالصدور عن تفسير متواصل بجمع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة ، ثم إنّ الوجود لا يصبح ذاتاً إنسانية ...إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن^{2*} خارجاً في المؤلفات ، المؤسسات و آثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر»⁽⁷⁾ . و عليه تمتلك الهرمينوطيقا

حمولة فلسفية تهتم بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود ، وهذا لا يكون إلا بتأويل هذا التعبير والعلامات التي ينتجها وهذا هو سر مهمة الهرمينوطيقا .

وهكذا ، أيّاً يكن الشأن ، يمكن القول ، أن الهرمينوطيقا تهتم بالتفكير ، ومهمة التفكير تتحوّل إلي هدف آخر في مراقبة المواضيع من أجل المعرفة إلى مراقبة الكينونة من أجل الفهم فـ : « التفكير في الوجود كفعل للفهم و التأويل ، كفكر وليس ببساطة كموضوع ومنه فإنّ الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي»⁽⁸⁾ . فالذات هي التي تنتج موضوعها وتمثّله ؛ لأنه في العمل الهرمينوطيقي تصطبغ الذات بصبغة الكتابة لتتمكن من رصد الرموز داخلها وفكها ، فالعمل الهرمينوطيقي : « ليس محدوداً بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص ،

بل إنّ مهمتها هي فك رموز النصّ لتحرير الكلام الحي والذي هو معتمّم ومغمور أو جامد داخل الكتابة»⁽⁹⁾ وهذا ما يميز الهرمينوطيقا عن التأويل ، فالتأويل ليس منهجاً ، وبالتالي يمكننا تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات ، فهو تطبيق لتجربة عملية متعددة على التأمل الداخلي المحايث للحياة ، بمعنى لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه.

II. الهرمينوطيقا وآلية المنهج :

تسعى الدراسات النقدية إلى تأسيس مداخل متعددة لاستكشاف ما تنطوي عليه النصوص الأدبية بغية إنقاذ القارئ على فهمها وتقدير قيمتها بوصفها أثراً إنسانياً ذا رؤية تعين على الفهم العالم ، وقد ترجحت تلك الدراسات بين مناهج متعددة يصعب إحصاؤها ، لذلك هل يمكن عد الهرمينوطيقا منهجاً ؟ .

لقد افتتح هوسرل التفافاً هاماً داخل المقاربة المنهجية لمواضيع المعرفة ، وبالتالي فتحت الظواهرية عالم الذات على الوجود الحقيقي للظواهر ، وهذه الأخيرة لم تعد إلاّ تمظهِراً لحياة النفسية ، ولئن كانت الفينومينولوجيا منهجاً للعلوم الإنسانية تبحث عن الحقيقة في وضوحها ؛ فإنّ الهرمينوطيقا ليست منهجاً للحصول على الحقيقة ، وهذا ما فصل فيه غادميرو أكده قائلاً أن : « الهرمينوطيقا ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة ...وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم»⁽¹⁰⁾ . يقودنا هذا القول إلى فهم العالم وتأويله وهذا لا يكون إلاّ باللغة التي يستند عليها العالم بنفسه من هنا نطرح السؤال آخر: هل البحث عن الحقيقة وفهم تمظهِرها في الحياة تحتاج إلى منهجية ما ؟

انصرف غادمير في البحث بأنه : « ليس ضروريا وضع منهج للفهم العلمي الذي يهمننا هو المعرفة والحقيقة ، فالظاهرة التأويلية ليست - مطلقا- مسألة منهج »⁽¹¹⁾ و مقصود من هذا القول أن المنهج يتغير إلى غاية معرفية في حد ذاته كما هو الحال بالنسبة للبنوية ، وهذا ما يزيد في مسافة الواسعة بين الذات وموضوعها ؛ وبالرجوع إلى تحليل الوجود الذي ترتفق إليه الذات : « يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم»⁽¹²⁾ ففي الوقت الذي ترى فيه المناهج العملية أنه بإمكانها مراقبة موضوع المعرفة في كامل تمظهراته واستدعائه إلى فهم عميق وواضح بواسطة تثبيت الذات في هذا موضوع كما يراه هيدغر: « لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح ، لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا »⁽¹³⁾ وهنا يتوجه هيدغر بالانتظار في التأمل الداخلي لما قد استقر في الذات والتفكير فيما تم مراقبته بالقراءة وهذا هو عمل التأويل ، فهو يرفق الانتظار بالتفكير من حين لآخر والمعنى هنا من منظور هيدغر أن : «نواجه نظرننا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكّر فيه بحثاً عن اللامفكر فيه الذي ما يزال مختفياً هناك ، إذ يمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتجهين نحو " ما يجب التفكير فيه " لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيج عن طريقة بحيث لا نبقي مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي تجب العناية به »⁽¹⁴⁾.

من على شرفة هذا القول ، يكون التأويل تحقيقاً - بحثا- في ما قد فكّر فيه عن اللامفكر فيه عبر أفق الانتظار ، الذي يعد إشارة وتحويل مع تحويله الحيدة عن الطريقة وعن المنهج ، وبالفعل لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج⁽¹⁵⁾ من الأقدم إلى الأحداث ، ومن الأيسر إلى الأعقد ، ومن الأدنى إلى الأعلى . لذلك فقد ساوى الفكر الغربي بين التطور والحداثة وساوى بين التخلف وتقدم وبين الانحطاط والتقليد .

إذن ، يتم الاشتغال على اللغة بالفكر بصفة مباشرة عبر أنطولوجية الفهم ففي : « الفكر يأتي الوجود إلى اللغة ، واللغة هي سكن الوجود ، وفي حمايتها يعيش الإنسان »⁽¹⁶⁾ وهكذا تشكل اللغة العامل الأساسي في البرهنة على الشيء لأن الأشياء لا تمثل بمظهر منهجي بالنسبة للوعي .

هكذا نشهد ، من منظور هذا الأفق ، أن الهرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تُنفّلت من المنهجية ، فهي تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة حتى تتمكن بالإمساك بالكائن وفكره من خلال علاماته و اشارته و رموزه و إحالته داخل عالم اللغة أي عالم النص ، و قول ماثور لهيدغر : « إن العلم لا يفكر »⁽¹⁷⁾ فلا شك إذن «لا هرمينوطيقية العلم»⁽¹⁸⁾ و على جملة هذا القول ، فإن منهجية العلم تمنعه من التفكير في ما يتم معرفته ، بيد أن ما يتم معرفته يكون قابلا للتوهم دون اكتشاف ذلك نظراً للأمن إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصلية للمعرفة و للكائن العارف و من هذه الإجمالية : «فإن مشكلة الحقيقة ليست مطلقا مشكلة منهج ، لكنها تجلي الكينونة لكيثونة ما ، حيث الوجود متضمن في فهم الكينونة»⁽¹⁹⁾.

و ما دام الأمر كذلك ، فإنه يتعين علينا إدراك أن الهرمينوطيقا مطورة عن الفينومينولوجيا^{3*} التي ترمي إلى شمولية رؤية الفهم لكيثونة العالم من حيث هو وجود ملحق باللغة . فالكينونة هي ماهية صافية و فكر نقي؛ تمثل وحدة تامة تتساوى مع نفسها ، وهذا ما أدركه أفلاطون في اكتشاف العلاقة بين الكائن والواحد و بين الهوية و الوجود و بين المثال الذي يتعالى على الصيرورة و التعدد و بين الوجود المحسوس و المتغير⁽²⁰⁾ فإذا كان المماثل هو شرط الكائن فالمختلف هو شرط اللاكائن إذ كل كائن موجود على ما هو عليه من منظور اللا كينونة في الكينونة .

إذاً ، وهكذا يبدو الحديث أن الهرمينوطيقا ليست منهجا و إنما رؤية شاملة للعالم عن طريق معرفة السكن ألاً و هو اللّغة .

III. أفق الهرمينوطيقا و المنطق :

لا ريب أنّ الهرمينوطيقا تخلق المرام الجامح في مسارات تحوّلها ؛ إذ تشكل مصدراً للفهم القلق و عنواناً للجدل الحوارى في طرح السؤال و الجواب ؛ بما قدمته من نقد للذات المتعالية و أسبقيتها تكون قد منحت النصّ إمكانية أن يكون ذاته ، ككائن يبوح بسرّ هذا الوجود ، بما هو وجود في اللغة و هو في غمرة هذه الكينونة يقرب الذات من هذا الوجود من خلال فعل القراءة و الكتابة ، فمأمورية الهرمينوطيقا هو : «البحث داخل النصّ ذاته ، من جهة عن الدينامية الداخلية المندّسة خلف هيكله الأثر الأدبي ، و البحث ، من جهة ثانية ، عن قدرة هذا الأثر على أن يُلقى بنفسه خارج ذاته و يولّد عالماً يكون بحق هو " شيء " النص . إنّ الدينامية الداخلية و الإلقاء الخارجى يشكّلان ما يمكن

تسميته نشاط النصّ ، و من مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد بناء هذا النشاط المزدوج للنصّ
«(21).

و ما من هنا يمكننا طرح الاشكال الموالي : هل الهرمينوطيقا هي قراءة عن المنطق
بصورة عامة ؟ أم أنها قراءة عن المنطق الخفي المقتصر على حوار النصوص و فهمها
لاستنباط التأويلات متعددة ؟ .

و غني عن البيان القول ؛ إنّ المنطق يهتم بدراسة مناهج الفكر و طرق الاستدلال
السليم ، و في المقام الأول يهتم بالفلسفة و الرياضيات و علم الدلالة و علم الحاسوب . و
يعد أرسطو أول من كتب عن " المنطق " بوصفه علماً قائماً بذاته بصفة عامة ، و من هنا
سميت مجموعة بحوثه المنطقية بالأرغانون ؛ فالمنطق هو علم يهتم بدراسة كيفية تقييم
الحجج و الأدلة المنطقية ، كما أنه يساعد الإنسان على التمييز بين الأفكار المنطقية القوية
منها أو الضعيفة . و هكذا يتم الوصول إلى المنطق بشكل صحيح إلى الحقائق و المعتقدات
الصحيحة .

انطلاقاً من هذه الرؤية ، تشكل الحقيقة الهرمينوطيقية حقيقة إمكانية عدم
الخضوع للمبادئ المنطقية ؛ حيث لا يمكن التمييز بين تأويل سليم و تأويل غير سليم ؛ إذ
إنّ الهرمينوطيقا ترمي إلى توسيع التأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر⁽²²⁾ لذلك نجد
مسألة التأويل ليست منطلقاً خاصاً يمكن الحصول من خلاله على نتائج صحيحة ، لأن
مأمورية أو مهمة الهرمينوطيقا في دراسة أي نصّ تختلف اختلافاً تاماً عن دراسة المنطق
له ؛ إذ : « لا يوجد تأويل صحيح للنص ، مطلقاً و إنما توجد تأويلات متعددة»⁽²³⁾ و بناءاً
على هذا المبدأ يمكننا القول أن الكاتب هو الوحيد و أفضل مؤوّل لمؤلفه ، بل إن الكاتب
هو الوحيد الذي يمتلك المعنى الأصلي للنصّ الذي كتبه ؛ هكذا يكون كل تأويل مغايراً
لتأويلات أخرة غير صحيحة .

إذا ، يغدو الكلام ، وفق هذا المنظور ، أن الهرمينوطيقا لا تتخذ بنية منطقية ، بل
إنّ عملها مشتق من عمل النص ذاته ، و عمل النصّ هو إنتاج الرموز و إصدار العلامات ؛
فالهرمينوطيقا لا تعد علماً للتأويل بل فناً للتأويل ،

والفن معروفٌ في جماليته وليس في منطقيته ، فالفن في مستواه تخيلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات فالفن علامة مرجعية بين الدال والمدلول .

ترمي هذه الرؤية ، إلي أنّ الهرمينوطيقا لا تملك منطقاً وإّما تمتلك دينامية لاقتحام النصوص وللتعامل مع الرموز و العلامات الكثيفة داخل الكتابة ؛ هذه الدينامية ما هي إلاّ ظاهرة المُساءلة في فتح الحوار مع النص لينتج أكثر ما فيه . فالحوار يشير إلى عدم امتلاك النص بل وصفه كائناً بذاته إذ يقول شيئاً ما ، وهذا يعني أن الظاهرة التأويلية : « تحمل في ذاتها الحوار الأصيل ذي البنية : سؤال/ جواب . فعندما يطرح النص نفسه كموضوع للتأويل فهو يطرح سؤالاً على المؤول ، وبهذا المعنى ، فالتأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم ، وفهم النص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي»⁽²⁴⁾ فالسؤال لا يقدم الإجابة فقط وإّما الحصول على عدة تأويلات تقوم بتحقيق عالم النص الخاص و صياغة كينونته .

وملاحظ ، أنّ معنى أيّ سؤال ، في الحقيقة يُدرك النص بتقدم إلي الفهم انطلاقاً من الكينونة ، فالشيء الذي يقوله النص يوجد أولاً ، بينما الكينونة شيء ؛ هي أولى الرموز و الاشارات و العلامات و الايماءات التي ينبغي للهرمينوطيقا أن تفككها و تفهمها و تأولها ، هذا ما صير بول ريكور يلح: « أن السؤال المنسي ، هو سؤال معنى الكينونة»⁽²⁵⁾ إذ أنّ السؤال الكينونة يشكل القاعدة الأساسية لدائرة الفهم و الوجود الداخلي لمعنى هذا السؤال المنسي .

هذا و الحال ؛ إنّ فتح الحوار مع النص - سؤال / جواب - يقودنا إلى ترك النص يقول شيئاً ما عن نفسه ، بمعنى أن المُساءلة المفتوحة للكينونة ، وهذا ما يجعلها تنفتح على نفسها من خلال الفهم و تكشف عن ماهيتها و هي تتجه نحو النص . فبين الفهم و كينونة الشيء تتقلص ماهية الشيء من الفهم و في سؤال معنى الكينونة يتم الإمساك بشيء النص الذي يقوله في رموزه و إشارات و علاماته ، و هكذا تعد : « التأويلات الأكثر تصارعاً ، تندرج كلّ حسب طريقتة في جهة جذور الأنطولوجية للفهم»⁽²⁶⁾ أي النص ما هو إلاّ كائن يحقق كينونته و يُعرّف ماهية الكائن حتى يفهم نفسه أمامه ، فيتمكن هذا الكائن من اظهار المنسحب في النص .

من على شرفة هذه الرؤية ، إنّ الهرمينوطيقا ليست مبنية على المنطق^{4*} وإّما مبنية على المنطق الخفي^{5*} الذي يمثل الوعي المباشر للمؤؤل والمقصد الذي يرمي إليه ، حيث كل تأويل ينطوي على إعادة ترتيب للدلالات والمعاني ، فالقول هو حقل للتأويل و مجال لإنتاج المعنى .

هذا و الحال، إنّ الهرمينوطيقا ، وفق هذه الرؤية، كلام يحتمل بطبعه تأويلات مختلفة ، هي ذلك الكلام الأفصح و الأغرّب لفنون التأويلات و ضروب التفاسير ، ففي كل تأويل ثمة اختيار و ثمة موقف ضمني من النص يتخذه المؤؤل ، و بذلك لا ينبغي أن ننظر إلى المعنى المباشر للنص ؛ بقدر ما ننظر إلى المنطق الخفي الذي يقف وراء التأويلات و نكشف عن "منطف ما لم ينطق به " المتأولون ، فما من قراءة إلا و تنطوي على قدر من التجديد ، لأن هذه القراءات المختلفة للنص تدل أول ما تدل على قدرة فك الرموز و الاشارات و العلامات . ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد و بهذا الشكل تنكشف لنا نظرة جديدة في الفكر و في تطور هذا الفهم عند المفكرين ، و هذا عن طريق إعادة التأويل أو قراءة جديدة بين الباطن و الظاهر و بين المحسوس و المفارق و بين الخالق و المخلوق .

إنّ هذه الاشارة ، في حقيقة الأمر ، ما هي إلا إقرار حقيقي في إظهار مهمة الهرمينوطيقا و تبيان مجال بحثها في كشف ذلك المنطق الخفي ؛ فهذه التأويلات تظهر بمقدار ما تخفي و تبين بمقدار ما تضرر و تنبئ بمقدار ما تحجب ، و بالتالي كل قراءة تحيل إلى تأويل و كل تأويل يحيل إلى عدة تأويلات ، و بهذا يتضح عمل الهرمينوطيقا على أنّها عملية العقل شيء ما لا تنفصم عن إعادة عقل الأشياء التي تم عقلها و أن العقل الحاضر لا ينفك عن إعادة عقل الماضي . فالهرمينوطيقا هي كشف الخفي المضمر و تفكيك رموزه و اشاراته و علاماته بأسلوب فني نستمتع به و نستقرئ ما فيه عن طريق التحليل و التفسير و الشرح و التفكيك ما هو مخبأ ، و هذا لا يكون إلا بالفن التأويلي ، فهي فن الفن التأويل .

IV. مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم و التحول المعرفي :

يُعد فريدريك شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher مؤسس الهرمينوطيقا العامّة ، و له الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي ، فالهرمينوطيقا : « فنًا للفهم بعينه »⁽²⁷⁾ و يلّمح شلاير ماخر أن الفهم ضرورة تأويلية تستقضيها و تحتاجها النصوص مهما كان نوعها سواء كانت فلسفية أو دينية أو

أدبية أو قانونية أو تاريخية . رغم وجود فروق دقيقة بين طبيعة هذه النصوص ومجالات عملها ، كما يؤكد شلاير ماخر أنه يوجد قاسم مشترك يوحد هذه النصوص ألا وهو اللغة : وعدها سمة وتأشيرة جامعة بين كل المجالات . وهكذا يكون اللجوء إلى المعرفة النحوية أمراً طبيعياً لتتبع معاني الكلمات وترصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي مهما كانت طبيعة النص . وهذا ما دفعه إلى رسم أول معلم من أسلاك مشروعه : « لتأسيس هرمينوطيقا عامة Herméneutique Générale التي تكون بمثابة الأصل أو المنطق لكل هرمينوطيقا خاصة »⁽²⁸⁾ .

إذاً، هكذا تتسع الهرمينوطيقا إلى أكثر ارتباطاً باللغات الأجنبية في تقديمها فهماً منفرداً هو فهم النصوص بلسان أجنبي خارج دائرة تعلم التأويلية : لأن كل واحد منّا يستخدمها في أحاديته وحواراته مع الأفراد ، إذ : « غالباً ما يحدث لي في محادثة خاصة ، وأن أفاجأ بأنني أجري عمليات تأويلية ... كأن أعيد على سبيل المثال تكوين الانتقال من فكرة إلي أخرى . تشغل التأويلية كلّ الفضاء الذي يمتد بين المتكلم و السامع بمقدار ما لا يسيطر عليه لا عدم الفهم

الكلي ، الذي يجعل التأويلية غير ممكنة ولا الفهم الكامل الذي يجعلنا بلا فهم »⁽²⁹⁾ لذلك تعمل الهرمينوطيقا ك مجال من النشاط يلتقي فيه التأمل بالممارسة فتأسس قوامها التأطيري العقلي ، لأنها بمثابة الإطار النظري لكل ممارسة تأويلية . وهذا هو مسار التأويلية الجديدة في شكلها الفلسفي ، فهي تهتم بتفسير النصوص بحثاً عن المعنى سواءً كان حقيقياً أو مجازياً ، وهذا لا يكون إلا بالتركيز على عملية الفهم في حد ذاته .

تومى النظرية التأويلية ، حسب مفهوم ريكور : إلى ثورة الفلسفية الكانطية إزاء علوم الطبيعة ، فهي من هذا المنظور تشكل : « الأفق الفلسفي الأقرب للتأويل ، فمعروف أنّ جوهر كتاب النقد العام يكمن في قلب العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود ، حيث يتوجب قياس قدرة الفهم قبل مواجهة طبيعة الوجود ، و معروف أنه في مناخ كانطي تحقيق تشكيل مشروع إرفاق قواعد التأويل ، ليس تنوع النصوص والأشياء المقولة في هذه النصوص ، و لكن بالعملية المركزية التي توحد المختلف / المفارق في التأويل »⁽³⁰⁾ و يعد همة مشروع شلاير ماخر هو البحث عن تقنية جوهر الفهم وليس تأويل النصوص كيفما كان نوعها ، وهذا ما جعل ريكور يذهب إلى استنباط مفارق الخطاب لإبراز نصوية الأفراد الذين جسّدوا بالفعل الإبداع خصوصيتهم الفكرية ، وهذا لا يكون إلا عن طريق

اللغة التي تعمل على تجديد مقولات وابتكار المفاهيم . ومن هذه الرؤية ينطلق منها شلاير ماخرإلي تحديد جوهر الفهم واللغة و الخطاب و الفردية الفرقية⁽³¹⁾ .

هذا ما صير ، شلاير ماخرينطلق من مبدأ أولوية سوء الفهم فهو يذكي فينا الحاجة إلى الفهم ؛ و يعتقد أنه من حين لآخر نتعرض لسوء الفهم أكثر من زعمنا أننا نفهم أشياء فهماً حقيقياً و مناسباً ؛ ولكن هناك فجوى بين النصوص و بيننا كلما تقدّم الزمن ، و عليه تكون أكثر غرابةً و إبهاماً مهما حاولنا إيجاد الغريب و البعيد و استنطاق المضمرة و تبقى دائماً أبعد ما في تحقيق مقاصد الذات المؤولة في الفهم و التفاهم . و من هذا المنطلق أصبحت الحاجة ملحةً إلي وضع مطالب لفن التأويل الذي يتسم بالدقة و الصرامة ، و تجنبنا الفهم الخاطى و البحث عن : « الفهم و تحقيقه كما لو أنه شيء ثمين نرغب في إيجاده ، و كلما ابتعد مختلفياً عنّا ازداد رفعة »⁽³²⁾ .

هذا القول رسم جملة من القواعد و القوانين الكلية للفهم ، فالفهم يرتكز أولاً على اللغة بأهميتها مطلباً أساسياً لوجود الخطاب . و الخطاب على استخدامه أو متكلم ثانياً ؛ بشأنه عنصراً فعالاً ؛ إذ لا يتحقق اكتمال اللغة خطاباً إلا بنشاطه الفكري كتمارين فردية⁽³³⁾ . و بذلك يشكل الخطاب العنصر الوسيط الذي ينقل فكر المؤلف إلي المتلقّي عبر جدلية العلاقة بين اللغة خطاباً و الفكري النفسي تأليفاً و تعبيراً . فاللغة هي : « مفهوم اندماجي لكل ما يمكننا أن نفكر في إطارها لأنها كلّ تامّ يستند إلي نمط معيّن من التفكير »⁽³⁴⁾ . و الخطاب من هذا القول هو سلسلة من الأفكار لدى الفرد المنثى للكلام .

و اللافت ، في كل هذا و ذلك ، أضحت مهمة و مأمورية الهرمينوطيقا هي البحث عن الفهم من خلال لغة النصّ و ما يحيط به من العلاقات الداخلية⁶ و علاقات خارجية⁷ و هكذا يروق شلاير ماخر في عد الهرمينوطيقا : « فنّاً للتأويل لم تكن وقتها قد خرجت إلي الوجود بعد في شكلها الكامل ، فقط توجد هناك أنواع شتى من النظريات التأويلية الخاصة »⁽³⁵⁾ و بالتالي ؛ تقوم النظرية الهرمينوطيقية على فكرة مفادها أننا لا نفهم شيئاً لا ندرك ضروريته و لا نستطيع أن نبنيه . فالتأويل الفهم يغدو مهمة لا متناهية⁽³⁶⁾ .

من على مصطبة هذه الرؤية ؛ إنّ مهمة الهرمينوطيقا حسب ما جاء به شلاير ماخر هو تحقيق مرتبة من فهم الخطاب على نحو يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب لذاته أي الفهم الكامل و الأفضل . و ما تستأهل الإشارة إليه ، إذأ ؛ أنّ مهمة الهرمينوطيقا هي الكشف

عن استثنائية وأعجوبة ومعجزة الفهم . فالنظرية الهرمينوطيقية تنهض على عملية إعادة التركيب بمستويها التحوي والنفسي أي بها يتم حدود الممارسة التأويلية .

ويتبدى ممّا سلف ، لقد افتقد شلاير ماخر في مشروعه الهرمينوطيقي للحيوية و الفاعلية وذلك لسعيه إلى تأسيس أورغانون للفهم الذي يتكئ على نظام منهجي موضوعي ، و كانت رجوته هي اخراج الهرمينوطيقا من مجال الاهتمام بالمعنى و تعدّده داخل النصوص إلى فضاء الفهم ذاته ، فرغبته هي إقامة هرمينوطيقا عامّة للفهم مستقلة و حرة بذاتها .

٧. الهرمينوطيقا ونظرية المعرفة :

إنّ إعادة صياغة الإشكالية و الرؤية المرتبطتين بالعلامة ذات و موضوع ، و العلم يعتمد على قاعدة الدّات الثابتة و التي تضمن ثبات الحقائق و التصورات و الاستنتاجات : وهذا هو عمل المنطق ، و عليه فإنّ نظرية المعرفة عملها هو تقدير و تفعيل نشاط الذات ، فوضع الدّات : « هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف ، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكرت و تطورت مع كانط ... فبالنسبة لهذا التراث ...وضع الدّات هو حقيقة تعطى بذاتها . لا يمكن أن تكون مبرهنة و لا مستنبطة ، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة و للفعل معاً ، وضع لوجود و عملية التفكير»⁽³⁷⁾ إذاً وضع الدّات يشكل و يمثل و يصور جميع عمليات العقل على مستوى واحد من الظهور ، و هذا يدعونا إلى معرفة الإبستيمي ؛ فهو " «منتوج مشروع خطابي عادي ، يعطي مكاناً لكل المقولات المأخوذة من أجل الصدق بواسطة كل ما يشارك في المشروع نفسه»⁽³⁸⁾ و نظرية المعرفة فإنها : « تنبني على فرضية أن كل المساهمات لها المسألة الاستدلالية نفسها و الدلالة نفسها»⁽³⁹⁾ .

تقيم نظرية المعرفة بحثاً على بيئة موحدة من الوجود و الظهور بالنسبة للوعي و هو يؤسس لمفاتيح العلم الموضوعي لأفعال البرهنة و الاستنباط ، فالعلم يستقبل و يلاحظ ما هو قابل للملاحظة و الظهور دون أن يتمثل أو يتأول - دون

أن يفكر- فالأشياء ليست قابلة للظهور فكل : «شيء يمكن البرهنة عليه أي استنباطه من مبادئ و أوليات نمتلكها ، و لكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها ، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا و هي مع ذلك قلماً تسمح بهذا الإظهار»⁽⁴⁰⁾ و مقصود بفعل الإظهار هو ذلك الفعل المحايث لفعل التفكير ، و أدل على هذا الطابع هو

الاقتراب من الموضوع بتصفية الذات من أوهامها وتزويدها بقاعدة أساسية وجودية لتثبيت الحقيقة ؛ فالإشكال الذي تجسّمه نظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بموضوع معرفتها .

لا ريب أنّ نظرية المعرفة تبرز ضرورة : « الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعية تحت عنوان التأويل الذات »⁽⁴¹⁾ وبذلك يتم الكشف عن جدول الداخلي بين الذات وما يشكل خارجاً بالنسبة لها . وهكذا يتبدى لنا أن إشكال نظرية المعرفة ليس إبستمولوجياً ، بقدر ما هو إشكال هيئة الوجود الذي ترتكز عليه ، فهي تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضيعها ، وبالتالي تكون نافرة لوهم المعرفة /عرفان / الثقافة / الدراية/ الاطلاع و العلم .

إنّ تغيير مستوى الوجود في المعرفة أفرز خطاباً غامضاً عن الأشياء ، وحتى نعيد هذا الخطاب إلي مستوى الوضوح والدقة و التثبيت اقتضى تأويل هذا الخطاب و البحث عن دلالات العميقة لعلاماته وإشارته ، لذلك اتضحت مسألة استبدال المنهج العلمي أو التحليل الفلسفي بنوع جديد من مناهج الأ وهو مهمة الهرمينوطيقا .

و ممّا سلف ، أبدلت الهرمينوطيقا المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بمقاربة معروفة أعمق وأشمل وهي تنطلق من فهم الذات و الإحاطة بالأوهام المحيطة بها . وإذا ميزنا بين الهرمينوطيقا ونظرية المعرفة فإنه :«لا يوجد أي سبب لتخيل أنّ الناس يجدون صعوبة كبيرة في فهم أنّ الأشياء توجد ، ببساطة ، و بأنّ الهرمينوطيقا ضرورية ، لأنّ الناس هم الذين يخاطبون وليس الأشياء»⁽⁴²⁾ فاستراتيجية الهرمينوطيقا هي الكشف عن الذات التي تستند إليها عمليات المعرفة .

أضحى ملائماً القول ، إن المعرفة تحتاج إلى إثبات وجود موضوعاتها من حيث الماهية ، فهي تمثل الظاهرة البحتة كليتها من خلال الفكر . ويعتقد هيدغر أن فكر : « يتم العلاقة بين الوجود و الماهية»⁽⁴³⁾ و من خلال ثلاثية : الفكر ، الوجود ، الماهية تنشأ أرضية ظاهراتية للوعي بالأشياء أي رؤية العالم بشكل لا يدع الوهم يتسرب إلى الذات ؛ فالفكر كان : « و منذ زمن يجنح إلي أرضية جافة»⁽⁴⁴⁾ لذا فالوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه من تعابير و إبرازات و أسماء ، فالعالم يعطي كخطاب يعبر عن مواضيع المعرفة

بواسطة اللغة . و هكذا اتضح أن هناك عمالاً آخر لنظرية المعرفة و هو البحث في الإشكاليات وهذا هو عمل / مشروع الهرمينوطيقا .

هذا ما جعل ، هيدغر يقول نحن : « لا نفكر بعد ، لأنّ ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان ، وليس لأنّ هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه ، إنّ ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان يتوارى عنه ،

و يبقى محتفظاً بنفسه ، إلا أنّ هذا الذي اختفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً...كيف يمكننا على أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية ؟ بل كيف يمكننا فقط أن نحصل على فكرة تسميته؟ «⁽⁴⁵⁾ أيّا يكن شأن ، يعد الارتباط وثيق بين العالم و اللغة أمر ضروري ، فلفهم العالم يجب فهم اللغة أولاً و ثانيا فهم العلاقة و الدينامية الكاملة بين الذات و اللغة و عليه فإن مقارنة العالم هي مقارنة اللغة التي تفتحه .

من هذا المنطلق يمكن القول ، كادت نظرية المعرفة أن تغلق الفضاء الثقافي الذي يفتح فيه المعنى على الذات ، و من هنا تأتي الهرمينوطيقا : « لتعبّر عن الأمل في انفتاح الفضاء الثقافي من خلال انحطاط نظرية المعرفة »⁽⁴⁶⁾ في حين هناك فرق شاسع بين نظرية المعرفة و الهرمينوطيقا من حيث : « الهرمينوطيقا مقارنة للمجهول و نظرية المعرفة مقارنة للمعلوم ، فالأولى مقارنة للفكر و الثانية مقارنة للطبيعة »⁽⁴⁷⁾ .

و غير بعيد عن هذا التصور ، أن نظرية المعرفة قد أغفلت سؤال الكينونة و بنّت حقائقها على أساس البديهيات و المسلمات و الفرضيات و المبادئ لتأخذ مكاناً في الماهيات الأساسية للعلوم ، و لذلك تضطلع الهرمينوطيقا بمهمة " تفعيل سؤال الكينونة " ، فالهرمينوطيقا : « ليس باعتبارها " وريثا" لنظرية المعرفة ، و لا تتحدّد كمادة تعليمية و لا كمنهج يسمح لنا بالنجاح هنا حيث تخسر نظرية المعرفة وليست برنامجاً للبحث »⁽⁴⁸⁾ .

و بلا مراء ، مسألة الكينونة في العالم هي مسألة الكائن ذاته ، إذ إنّ تمثلات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة و ليس العالم بذاته ، فالعالم يعطي في شكل علامات و رموز على الكائن تمثّلها و تحليلها أي مجالاً لتمثيل الحقيقة العالم الذي يوجد ثم يأخذ ماهيته يُعرف .

و حاصل القول ، يبدأ التحول من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا انطلاقاً بتحويل الطبيعية- الوجود - الكائن و باقي مواضيع المعرفة إلى نصوص بواسطة الكتابة و تثبيت ما يجب معرفته ، ثم استدراجها إلى المكان الذي تسكن فيه أصالة وجودها ، فتستند إليه ماهيتها و هو المكان نفسه الذي يوجد فيه " الفهم " ، فينتج عملياته و جهده من أجل الإمساك بالمعنى الذي تفرزه الكينونة لذاتها . و بالتالي يقع التحام الفهم بما يشكل خارجاً له و يتم استدعاؤه بالتمثل و تطوير صورته بالتأويل و تخليص تأويله من الوهم بالهرمينوطيقا .

و خلاصة القول ، و نتيجة كل هذا و ذلك ، نستنتج أن مصطلح الهرمينوطيقا يكتسب الطاقة السحرية و الرمزية التي تستطيع بدورها تحويل أي شيء إلى الصورة التي يريدها المؤول ، و ذلك لمعرفة أسرار الكون ، فن التأويل يسعى إلى كشف سر المعرفة و التأويل الشامل ، و هذا بالاستخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل المجاز أو الحقيقة . و هكذا يرتبط فن التأويل Herméneutique بالمستويات الكبرى للتجربة التأويلية و المتمثلة في اللغة و علاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي ، كما تعتمد على التاريخ الذي يعد بعد أساسي من أبعاد

الوعي التاريخي و الجمال كلحظة تأويلية و تجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية الفهم ؛ أي فهم القصد المباشر للمؤول في علاقة حوارية خلاقة . و الملاحظ أنّ الهرمينوطيقا ترتكز على صرامة المنهج في تقييم مقاصد المؤول و هذا يكون عن طريق تحديد الآليات اللغوية و المنطقية في قراءة النصوص .

إذن ، إنّ فن التأويل يتعلق بدلالة الأوجه المعرفية و المنهجية و الأنطولوجية ؛ و المقصود هنا: الفهم و المشاركة و الحوار . و هذه الكشف يتحقق بنهج التحليل و التفسير و المعرفة الخفي و المضمّر ، فالهرمينوطيقا تهتم بكيفية ضبط طريقة الفهم و الخبرة و التعبير ؛ و هذا لفهم الإنسان و تغيرات الحياة قصد الكشف عن حقيقة شيء ما ، و هذا هو نطاق اشكالية الهرمينوطيقا المعاصرة .

الهوامش :

1- Ricœur Paul , Lectures II ,La contré des philosophes ,édit :Seuil , paris ,1992 ,p :451.

2- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie ,in :Encyclopédie philosophique Universelle ,tome (IV) ,Le discours philosophique ,Edit : P .U. E ,paris , 1998 ,p :1841

*1: الدزاين désigné :استحدث ، جديد ، مقصود ، مُبتدع ، مُبتكر ، مُخصص ، مُختلف ، مُستحدث ، مُهَيَّأ ... design :تخطيط ، تصميم ، صمم ، هيكل ، ابتدع ...

3- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , Essais d'herméneutique , édit :Seuil ,1969 ,p : 10.

4- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie , OP ,cite ,p:1841 .

5- بول ريكور ، من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل- ، ترجمة : محمد براءة و حسان بورقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الهرم ، القاهرة ، ط: 01 ، 2001 ، ص : 58 .

6- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie , OP ,cite ,p:1843 .

*2: يسكن من سكن ومقصود هنا هو اللغة .

7- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 26 .

8- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 26 .

9- Gadamer Hans Georg ,L'art de comprendre écrits II ,herméneutique et champ de l'expérience humaine , trad : pierre fruchon et autres , édit: Aubier , paris ,1991 ,p :260

10- Rorty Richard , I 'homme spéculaire ,tard ,de l'anglais ,thieng marchaisse , édit: seuil , paris , 1990 ,p: 394 .

11- Gadamer Hans Georg , Vérité et méthode :les grandes lignes d'une herméneutique philosophique , trad pierre fruchon , édit: seuil , paris , 1996 ,p: 11.

12- Ibid , op , cite , p :286 .

13- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ترجمة : محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح . المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط: 01 ، 1995 ، ص : 200 .

14- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 200 .

15- أنظر ، غارودي ، وعود الاسلام ، فصول الكتاب في مجلة " المقاصد" البيروتية . العدد: 04 .أفريل :1982: ص : 138 .

16- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , tead: Rogier Munier , édit: Aubier , paris ,1983 ,p:27 .

17- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 192 .

18- Salanskis Jean Michel ,l'herméneutique formelle ,l'infini – le contenu -l'espace , édit: C.N.R.S. , paris ,1991 ,P:08.

19- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 13 .

3* : الميتافيزيقا تهتم بدراسة المبادئ الأولى والوجود (الأنتولوجيا) وهذا ما يجعل الميتافيزياء تدرس الظواهر " الروحية و الفلسفية" ويدخل ذلك في مناقشة الظواهر الغربية مثل : الجن والأشباح والتخاطر .
20- أنظر ، على حرب ، التأويل و الحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2007 ، ص : 199 .

21- Ricœur Paul ,du texte à l'action (essais d'herméneutique II) ,éditions du seuil , paris ,1986,p:36 .

22- Gadamer Hans Georg, Vérité et méthode, op , cite , p : 286 .

23- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie, OP ,cite, p:1843 .

24- Gadamer Hans Georg, Vérité et méthode, op , cite , p : 393 .

25- بول ريكور ، من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل- ، مرجع السابق ، ص : 44 .

Ricœur Paul , Le conflit des interprétation, OP ,cite, p:2626-

4* :المنطق : هو ذلك المنطق الذي يعتمد على التجربة و الملاحظة و الاستنباط و الاستقراء و انتاج أي تقديم عمل نهائي .

5* :المنطق الخفي :هو القراءة التي تفكك و تحلل و تفسر و تشرح كل ما هو خفي و مضمحل للقارئ فهو من تأويل إبي تأويلات .

27- Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique ,P.U.F. ,paris ,1993 ,pp: 80-81 .

28- Friedrich Schleiermacher ,Herméneutique ,traduit de l'allemand par Christian Berner ,paris ,édition cerf ,1987 , p :99 .

29 – رينرولكتر ، تحولات التأويلية ، ترجمة : فريق مركز الإنماء القومي ، مجلة العرب و الفكر العالمي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، باريس ، العدد : 09 ، شتاء 1990.ص 49.

30- Ricœur Paul ,du texte à l'action, op , cite , p : 86 .

31 - Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :101 . / Jean Grondin , l'universalité de l'herméneutique, op , cite , pp : 88-89 .

32- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , pp :111-112 .

33- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :98.

34- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :74.

6* : سياق نصّي أو نظام نسق بلغة اللسانيات .

7* : سياق مقامي .

35- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :99 .

36 - Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :11.

37- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة – الوجود ، ص:192.

38- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation, OP ,cite, p: 321.

39- Rorty Richard , l'homme spéculaire , tard ,de l'anglais :thieng Marchaisse ,édit ,Seuil , paris , 1990 ,p :350 .

40- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة – الوجود ، ص: 193 .

كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته سلطة النص وحدود التأويل

- 41- Ricœur Paul , Soi-même comme un autre, édit ,Seuil , paris , 1990 ,p :345 .
- 42- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :382 .
- 43- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , trad : Rogier Munier , édit: Aubier , paris,1983,p:27.
- 44- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , p :33 .
- 45- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 194 .
- 46- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :350 .
- 47- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :389 .
- 48- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :349 .

*** **

القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع

محمد أركون أنموذجا.

د/نصيرة شيادي

جامعة أبي بكر بلقايد . تلمسان

الملخص:

يعتبر محمد أركون أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصرو أحد أهمّ أقطاب العقل الإسلامي الذي تصدّى ضمن مشروعه الفكري بالبحث و التنقيب في ظاهرة كثيرا ما اعتبرت من الظواهر غير المفكّر فيها و هي ظاهرة القراءة المعاصرة للنص الديني فهو القارئ الممتاز له برؤية حدائية جدية ، فلم يكن موقفه كسابقه بل تجاوزه ، ونحن في هذه المداخلة سنقف عند حدود القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع عند محمد أركون محاولة منا لعرض تجربته المعاصرة فيما يخصّ قراءة النص الديني موضّحين الأسس التي استمدّ منها منهجيته في التعامل مع هذا الأخير.

الكلمات المفتاحية : النص الديني ، القراءة ، المعاصرة ، محمد أركون .

Abstrat:

Mohammed Arkoun is considered one of the most prominent aspects of modern Islamic thought and one of the most important leaders of the Islamic mind, who, within his intellectual project, dealt with research and exploration in a phenomenon that was often considered a non-reflective phenomenon. It is the phenomenon of modern reading of religious texts. We will stand at the limits of the contemporary reading of the religious text in light of the dialectic of creativity and follow-up at Mohammed Arkoun's attempt to present his contemporary experience in reading the religious text, explaining the bases on which he derived his methodology in dealing with the latter.

Keywords : Religious text , reading , contemporary , Mohammed Arkoun..

*** **

تمهيد:

ظهر في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين قراءات جديدة للنص الديني من خلال باحثين مسلمين و أجانب ، تلك القراءات حاولت أن تتجاوز القراءات السابقة و الكلاسيكية للنص الديني بهواجس مختلفة عن تلك الهواجس التي انطلق منها علماء القرآن و المفسرون . لقد ساهمت عوامل عدة في بروز قراءات معاصرة و متحررة للنص الديني ، و نستطيع أن نبرز ثلاث طوائف من تلك العوامل بما يلي ¹:

الأولى : هاجس العلوم و المعارف البشرية التي غيرت الكثير من الهندسة المعرفية للمعارف السائدة ، و كان للعلوم و المعارف الإنسانية و الاجتماعية حصّة الأسد في هذه العملية ، تلك المعارف تولّت البحث و النظر في الدين و النصوص الدينية و القضايا المتصلة بها و ذلك انطلاقاً من النظرة الظاهرية لتلك الأمور : فعلم النفس مثلاً اقتطع من تلك الظاهرة وجهها الذاتي ، و تناول بالتحليل و التعليل الخبرة الذاتية كما يعيشها الناس كل بمفرده و حدد "هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية و دوافع و أنماط سلوكية و مواقف و تصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله و انتماؤه إلى المجموعة الدينية" ² كما أنّ علم الاجتماع اقتطع من الظاهرة الدينية وجهها الموضوعي و تناول " بالتعليل و التحليل التصورات المشتركة و الأنماط السلوكية الجماعية و نظام الفرائض و النظم التي تتميز بها المجموعة متى اعتقدت بالله " ³

و تناول علم الاجتماع نشأة الأديان و أشكالها و تحولاتها و انتشارها و انحطاطها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان و هكذا في باقي المعارف و العلوم المعاصرة ، و جعلها منطلقاً في البحث عن الدين و الفكر الديني و بشكل خاص النص الديني .

الثانية : هاجس دراسات الاستشراق حول الدين بشكل عام و الإسلام بشكل خاص.

الثالثة : عاملاً الزمان و المكان و مستلزماتها حيث أديا إلى اعتبار العديد من الباحثين المسلمين الجدد النتاجات الفكرية و المعارف الدينية السائدة لدى المسلمين أنها من مخلفات الماضي مؤكداً على وجود مسافة فكرية شاسعة بين ما أصّله القدماء و بين

المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء النظرة التاريخية إلى الدين وتطوره .

هذه العوامل وغيرها أدت إلى بروز قراءات معاصرة و متحررة للفكر الديني و للنصوص الدينية . فبالإضافة إلى العوامل المذكورة سابقا فإنّ لمحمد أركون* عوامل أخرى دفعته لقراءة النص القرآني فيمكن أن يقال أنّ فكرة قراءة نص القرآن الكريم تأتت في وعيه و مشروعه العلمي في سياق اهتمامه بعلم التفسير و قراءته كتب التفسير الكبرى و يمكن افتراض انصرافه إلى كتب التفسير نتيجة تفكيره في إعادة قراءة النص القرآني و في هذه الحالة يمكن أن تكون الفكرة ناجمة من ميله الدائم إلى التفكير في الظاهرة الدينية في كليتها أي بفعل مقارن يرى إلى ما بين ظواهرها و نصوصها من تشابه ، و بما أنّ الغربيين درسوا كتبهم و أسفارهم (العهد القديم ، الأناجيل) و أخضعوها للبحث العلمي و النقد التاريخي فما الذي يمنع طموحه العلمي من أن يفكر في إخضاع النص القرآني لمثل هذا الدرس العالمي ؟ كما يمكن القول إنّ الرجل المأخوذ بغنى المناهج الحديثة و بالدرس اللساني و السيميائي في قراءة النصوص خاصة جرّب أن يطبّق هذه المناهج الجديدة على النص الديني عسى أن يضيء ذلك بعض مستويات النص .⁴

قد يكون أيّ من هذه هو السبب الذي حفّزه على قراءة النص الديني و قد يكون جميعها المهم أنّ الرجل ترك أبحاثا متميزة على مستوى الأوساط العربية و الدولية ، فطبيعة فكره في الأساس ليس بالأمر الهين و السهل⁵ يقول علي حرب : " إنّ من يقرأ أركون يدخل إلى عالم فكري جديد بقدر ما يخرج من قوقعته أو يستيقظ من غفلته ، و هذا شأن الفيلسوف و المفكر المحترف الذي يشغل بصناعة الأفكار ، إنه يوقظ القارئ من سباته بقدر ما يذهب به إلى أماكن لم تكن منتظرة ولا متوقعة ، إنّ نصوصه تخترق عقل قارئها لتهزّ قناعاته و تخربط عاداته الفكرية فتكشف له عما كان يجهله عن أمر ثقافته و مجتمعه ، بقدر ما تحمله على إعادة النظر بمفردات وجوده كالحقيقة و المعنى و الهوية و الأصل و الدين " ⁶

لقد واكب أركون التطور الحدائي يتضح ذلك في القول الآتي " إنّ مواقف أركون

كلها حدائية و دون استثناء هي مواقف حدائية " ⁷

و دافع على الطريقة الجديدة فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فهذه القراءة محررة من الأطر الدوغمائية* يقول : "إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد و التسكع في كل الاتجاهات ، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أقصد قراءة ترك فيها الذات العربية لنفسها ولديناميتها الخاصة في الربط بين الأفكار و التصورات " 8

إنّ تقديم أركان قراءة معاصرة للنص الديني يضعنا تحت ظل جدلية الإبداع و الابتاع . فهل أركون أبداع في قراءته أم اتبع غيره من علماء الغرب ؟ إن كان كذلك أين تكمن مواضع الإبداع ؟ أم أنه احتل موقع التوسط بين الموقفين ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات سنحاول الوقوف عند حدود القراءة المعاصرة عند أركون مبرزين أهم الأسس التي استمدّ منها منهجيته في التعامل مع النص الديني من خلال عرض تجربته المعاصرة في ذلك .

1 . مفهوم النص لغة :

ورد في معجم لسان العرب خمس دلالات لمعنى النص وهي " الرفع و التحريك و التقصي و الوقوف و المنتهى و فيها يتدخل المحسوس مع المجرّد و يدل مجملها على البروز و الظهور و غاية الشيء و منتهاه أي إبراز ما خفي و إظهاره و الانتقال من نقطة بداية إلى نقطة نهاية و ما يقتضيه من نتائج و ترادف " 9

2 . مفهوم النص اصطلاحاً :

إن المعنى الحديث للنص مستمدّ من الدراسات المعاصرة مثل اللسانيات و غيرها من الفروع التي تهتم باللغة ، فهو يعني " سلسلة من العلامات في نسق العلاقات التي تُنتج معنى كلي يحمل رسالة و سواء كانت تلك العلامات علامة طبيعية . الألفاظ . أم كانت علامات بلغة أخرى فإنّ انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة تجعل منه نصاً " 10 أي أنّ النص هو بناء كامل و متكامل يمرر رسالة من الكاتب إلى القارئ وفق نسق من العلامات .

3 . مفهوم النص الديني عند أركون :

يشكل النص الديني عند أركون أرضية خصبة لانطلاق مشروع الذي أسس له منذ أربعين عاما فالنص الديني يمثل هاجس لدى أركون نظرا لغموضه وكثرة تأويلاته . ويتضمن جميع النصوص الدينية (اليهودية و المسيحية و الإسلام) و يميز أركون بين نوعين من النص الديني فهناك نص ديني تأسيسي* و نص ديني فرعي أو ثانوي* و كلاهما لا يعلو على النقد عند أركون .

4. منهجية أركون في دراسة النص الديني :

يتميز الموقف المنهجي لمحمد أركون بالتعدد إذ أنه لا يلتزم بمنهج واحد محدد تخضع له مواضيع بحثه وذلك راجع إلى طبيعة تلذذ المواضيع وملاءمتها للمنهج من عدم ملاءمتها له.¹¹

فلا يلتزم بتطبيق منهج معين على أبحاثه ودراساته ، وإنما يعتمد على تطبيق أغلب المناهج الإنسانية الحديثة و يتضح ذلك في قوله : " أما الاستراتيجية المعرفية التي نتبعها في دراسة مجتمعات أم الكتاب فإنها تحثنا بالأحرى على الكشف على كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي و خلع الصبغة الأنطولوجية و اللاهوتية أو الأسطورة والأدجلة أو التأليه أو القولية الشكلائية المقننة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء "¹²

كما اتخذ من النص القرآني موضوعا لبحثه يخضعه للمنهجيات الحديثة التي تعامل معها بوصفها معطى إنسانيا فأصّر على الجدة والرصانة العمليتين في تطبيقها مع العمل في الخطاب القرآني على استجلاء الإشارات المتنوعة التي يتطلب الكشف القرآني عنها ضمن جهة تعمل على تسلح الباحث بعدة اشتغال مركزة تشمل جميع التفاعلات و الإدراكات البشرية ، و من جهة أخرى إفساح المجال لمتلقي النص بإعادة توليد المعنى القرآني فيصبح النص حينها جزءا من جماليات التلقي التي تعطي جمهور المتلقين دورا في تشكيله.¹³

فأركون توسل بكل المقاربات والمنهجيات الحديثة وتطبيقها على النصوص القرآنية في الفكر الإسلامي وقراءتها على أفق يتناسب مع السبل المعرفية لها إضافة إلى العودة إلى المناهج القديمة والاستعانة بها فيرى أن الإسلام كأى دين آخر يمكن تطبيق هذه المناهج

عليه ومقارنته وفقها "هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم : العامل النهائي . الفردي والجماعي . و العامل التاريخي . تطور المجتمعات الإسلامية . و العامل السوسيوإوحي . أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع وانعكاسه على مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين . و العامل الثقافي . فن ، أدب ، و فكر ."¹⁴

فالمناهجيات التي يعتمدها أركون ثابتة تتميز بالتعدد إذ ينتقل من المنهجية التاريخية إلى المنهجية اللسانية و الأنتروبولوجية و علم النص وغيرها ، و يرجع سبب التعدد لطبيعته الفضولية و كثرة التطلع إلى المجالات المختلفة في شتى الميادين المعرفية ، و حبّ استكشافها و التردد على الذين يمارسونها يقول : " إنّ توجّهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي و مطالعاتي الشخصية و لي طبيعة تحبّ التردد على أولئك الذين ينشغلون في الحقول المعرفية المختلفة و المتعددة "¹⁵

و بالتالي يمكننا القول إنّ محمد أركون بعد أن سار و جال في علوم كثيرة ، و احتكّ بأطر معرفية مختلفة اتّبع سابقيه في مواطن و ابداع في مواطن أخرى مما جعل قراءته المعاصرة للنص الديني مزيجاً من الإبداع و الاتّباع .

5. حدود القراءة المعاصرة عند محمد أركون :

ينتقد محمد أركون بشدة الدوغمائية التي تنشر العقلانية المسطحة في كل مجالات المعرفة ، و يعتبر الأبحاث الدينية السائدة سطحية لا تعبّر عن تعقيدات الواقع و مُتطلباته البحثية المعاصرة ،¹⁶ و يرى أنّ العقل الذي يُنطلق منه هو العقل المنبثق الذي يتميز بالخصوصيات التالية:¹⁷

. يلجّ أركون على ما لا يمكن التفكير به أي الدعوة إلى إزالة التقديس من الفكر الإسلامي .

. يحرص أركون على الشمولية و الإحاطة بجميع ما توفر من مصادر و وثائق ولا يرى حصرها في المصادر التقليدية السائدة بل لا بدّ من اعتماد مصادر بديلة لهذه الأخيرة .
. الاعتماد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل .

. الدعوة إلى اعتماد مناهج جديدة بدل المناهج القديمة .

يرى أركون أنّ الأصول المؤصلة إلى مقدمات و مسلمات تتطلب بدورها التأصيل و هذا الدور مستمر ولا يتوقف عند حد من الحدود (نفي وجود أصول و مبادئ و اعتبارات سابقة لدراسة النص الديني)

رفض خطاب المنظور الوحيد و التأكيد على فتح منظورات عديدة و الحرص على ممارسة الفكر (المعقد) Complexe لأنه يحترم تعقد الواقع و يتبناه و يؤمن بامتداد الواقع إلى مجالات الفكر و النظر .

و نستطيع أن نلخص الرسالة المعرفية أو الهاجس المعرفي الذي ينطلق منه أركون من خلال النشاطات التي تناولت الفكر الإسلامي و ترجع إلى أمرين أساسيين هما :

الأول : قراءة القرآن و الفكر الديني باعتبارهما ظاهرة و قد جند أركون كل ما استطاع إليه سبيلا من أجل ترسيخ هذه الفكرة الأساسية تارة بالدعوة إلى التفكير بالامفكر فيه و تارة بالاحتراز من المعرفة الأسطورية التي تغلب الخيال على العقل تارة بالتحذير من الرقابة الذاتية و الإكراهات الذاتية المعنوية و البلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية و أخيرا بالدعوة إلى تجاوز النص الرسمي و المغلق الذي استهلكته الأمة المفسرة و عاشت عليه طيلة قرون و قرون .¹⁸

الثاني : قراءة القرآن ضمن خيال التقدم أو بواسطته ، و يشكل عنصر الحرية بيت القصيد في القراءة التقدمية عند أركون و لذلك يقول : " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة ، طريقة متحررة في أن واحدٍ معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ، و من الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا نقلّ إكراها و قسرا . إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ و التسكع في كل الاتجاهات "¹⁹

و الهدف النهائي الذي يريد أركون أن يبلغه من خلال هذه القراءة هو التخلص من مفاعيل التقوية (التقوى) و التقديسية للقرآن الكريم ، و تحويله إلى نص عادي بتفكيك السلطة الرمزية عنه قائلا : " إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس لا الكتاب العادي فرض نفسه علي من خلال دراستي للعلوم الإنسانية و الاجتماعية من خلال تجربتي الشخصية ، و تضامني الثقافي و الفكري الذي حيكت خيوطه عبر الصراعات

الحامية التي جرت بين الضفتين الشمالية الغربية و الجنوبية الشرقية للمتوسط و ذلك من ظهور الإسلام " 20

6. الأسس المعتمدة عند أركان لقراءة النص الديني :

نظرا لتشبع أركان بالفكر الغربي عموما و الفكر الفرنسي خصوصا فلا يكون جديدا على مستوى الفكر الغربي إلا و يكون أركان سابقا للحديث عنه و تطبيقه على النص الديني . فقد كان السباق لتطبيق المناهج الغربية على النص الديني و هذا ما جعل فكره يُحدث ضجة في أوساط المفكرين الإسلاميين فمنهجه في قراءة النص الديني تخطى الحدود المعرفية التي يقدمها التفسير للموروث . إنّ القراءة التي خاض فيها تعتمد على تطبيق الإسلاميات التطبيقية التي اعتمدت على أسس مختلفة للقراءة : السيميائية ، و الألسنية ، و التاريخية ، و الأنثروبولوجية . يقول أركان في حوار مع رون هالبر (Roun Halber) " إنّ فكري هو و بشكل مؤكد تاريخي و أنثروبولوجي و ألسني مع تساؤلات فلسفية مستمرة حول مسألة المعنى : النشوء التاريخي و الكوني البيولوجي للمعنى ، و مسألة تجليه للملائم في اللغة و مسألة التواصل به في شتى الأوساط الاجتماعية المختلفة و الواقعية " 21

الإسلاميات التطبيقية :

هي مشروع فكري معاصر ذو طموح منهجي متعدد جاء به أركان لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية حديثة ، 22 و هي " ممارسة متعددة الاختصاصات و هذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر و المتطلبات بموضوع دراستها " 23

إنّ الإسلاميات التطبيقية هي الحفر في بنية المقدّس و جاءت بأسسها المتعددة لتخرج الفكر الإسلامي من بوتقته الدوغمائية إلى قراءة علمية معاصرة تستند إلى معطيات الحداثة .

أ. القراءة السيميائية :

يُلحّ أركان على أولوية التحليل السيميائي يقول " إنني لا أزال مُصرًا على موقفي ولا أزال أقول بأنّ التحليل السيميائي ينبغي أن يحظى بالأولوية و خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية ذات الهيبة الكبرى . فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي

نمارس تدريجيا منها ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالها²⁴

إنّ جوهر التحليل السيميائي هو دراسة النصوص بناء على العلاقات الموجودة بين المخاطب والمخاطب وهذا بالاستناد إلى النص ولذلك يقول بول ريكور " لكن المتخاطبين في التحليل البنيوي لا يجب البحث عنهما خارج النص " ²⁵ وهذا ما يجب الاستفادة منه حسب أركون فينتهي هذا الأخير إلى أنّ التحليل السيميائي للقرآن الكريم يقود إلى ثلاثة مصطلحات أساسية هي ك المرسل والمرسل إليه والرسالة .

و يتحدد الخطاب في نظر أركون من خلال " ثلاثة فاعلين أوليين : قائل مؤلف و مخاطب ، ومخاطب جمعي " ²⁶ فالله سبحانه وتعالى هو المرسل والمرسل إليه هو محمد صلى الله عليه وسلم والمرسل إليه الثاني هم البشر .

ب . القراءة الألسنية :

يعتبر أركون التحليل الألسني مساعدا على تحديد بنية النص الذي قالت به البنيوية حيث يقول " قبل الانطلاق من وقائع منفصلة يجب أن نهتم بالنص في كليته كنسق العلاقات الداخلية فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقات وليس على مستوى الوحدات المنفصلة بشكل مصطنع على النص كوحدة شاملة متكاملة و بإعادة اكتشافنا لجميع العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني " ²⁷

إنّ موضوع الدراسة الألسنية بالنسبة لأركون هو " المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها علميا " ²⁸

لقد أبدع أركون في قراءته الألسنية للنص الديني حيث أنه أخضع المناهج الغربية لإعادة الغربة وذلك نظرا لخصوصية اللغة الدينية ولهذا يقول " ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإصافها لصقا على المادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه . إنّ المادة هي التي تفرض اختيار المنهج أو ذلك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه و قوالبه تعسفا " ²⁹

فاللغة الدينية بطقوسيتها و شعائرها " تفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المتلقي لأن الشخص عندما يقوم بعمل تعبدي بأي لغة كانت سواء لغة القرآن أو التوراة أو الإنجيل فهو لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بل بواسطة الطقوس و الشعائر فهذه العملية تأخذ مجموعة من الحقائق الدالة لا يمكن للدارسين إغفالها إذا أراد الأخذ بعين الاعتبار مستويات الدلالة و المعنى للغة الدينية"³⁰

يرى أركون أن الدراسة الألسنية مهمة جدا لأنها تكشف عن الكثير من الحقائق الغائبة لذلك يقول " إنّ للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهي من حيث التقشف و الدقة و الصرامة فهي تجبرنا على أن نظلّ داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة مع استبعاد كل المفترضات الصريحة و الضمنية ..."³¹

ج . القراءة التاريخية :

تنبني هذه الفكرة خاصة في نزع القداسة على القرآن عبر تتبع المراحل التاريخية لتشكله.

أولا : توظيف التاريخية في النص القرآني :

و هنا يشير أركون إلى أن القرآن نزل لأحداث تجربة روحية بين النبي صلى الله عليه وسلم وربه فهذا هو الأساس من نزول القرآن الكريم ، و كل ما سوى ذلك إنما هو مرتبط بالتاريخ و يتعلق الأمر كذلك بأسباب نزول الوحي و شهادات النبي صلى الله عليه وسلم و الصحابة و هذه كلها عبارة عن لحظات تاريخية تشكل الذاكرة بالنسبة للأمة الدينية ، وكذلك الأحاديث المشكلة عبر التاريخ تمثل للمسلمين شيء لا يمكن الرجوع أو العودة إليه.³²

ثانيا : موقف أركون من قضية تشكّل المصحف :

إن أركون يشكك في صحة الوثائق الدينية المنقولة إلينا حول قصة تشكّل المصحف لأنه يعتبر هذا الأخير المتداول لدينا اليوم هو مصحف من نتاج التاريخ.³³

د . القراءة الأنثروبولوجية :

في تطبيق أركون للمنهج الأنثروبولوجي على القرآن يستعين بالمثلث الأنثروبولوجي الذي حاول من خلاله تأويل النص القرآني ، ويتألف هذا الأخير من (العنف و المقدس و الحقيقة) يقول أركون " المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية : المقدس ، الحقيقة ، العنف . من يمتلك المقدس يمتلك الحقيقة و من يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف " ³⁴

فيعتبر أركون فكرة المقدس مهمة في توليد المعنى و فهم شروطه ، و هي ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع أما الحقيقة فمبنية على التوحيد و كل الحقائق التي جاء بها النبي صلى الله عليه و سلم " فالله هو مصدر الحق و الحقيقة و القانون الذي ينبغي للبشر أن يمشوا عليه هدى لنيل النجاة الأبدية إنّ الحقيقة بهذا المعنى واحدة و غير قابلة للمناقشة" ³⁵

أما بالنسبة للعنف فيرى أركون أن الإسلام يدعو في بعض آياته إليه إلا أنه لا يخرج عن المنظور العام للأديان السماوية لأن الأمر " ليس مقصورا على القرآن ففي التوراة أيضا توجد مقاطع عنيفة و في الإنجيل أيضا " ³⁶

حسب أركون العنف ظاهرة أنثروبولوجية يشترك فيها الناس جميعا ، فالديانات كلها لا تخلو منه لأن السياق الذي تتموضع فيه الحياة البشرية يفرض ذلك .

7. نماذج القراءة المعاصرة لبعض السور القرآنية :

في البداية أشير إلى أنّ أركون لم يقرأ النص القرآني في كليته ، وإنما طبق تجربته المعاصرة في قراءته على سور بعينها فتنقل بين أكثر من قراءة (سيميائية ، لسانية ، تاريخية ، أنثروبولوجية) و هذه التجربة لا تدعي أنها كاملة و شاملة و لكن رسمت لقراءة النص الديني حسب أركون أفقا جديدا .

أ. القراءة السيميائية التطبيقية لسورة التوبة :

يُصِرُّ أركون أنه لا يمكن قراءة قوله تعالى ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُدُوهُمْ وَ احْضُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ³⁷ خارج " بنية العلاقات

الكائنة بين الضمائر الشخصية ، أو خارج إطار التوصيل و التفاهم المشترك و الشائع في الخطاب القرآني³⁸

و يرى أركون أنّ المصطلحات التي استعملتها الآية الكريمة (فاقتلوا ، احصروهم ، مرصد) هي مصطلحات تدعو إلى القتال ، وهذا راجع إلى الإطار الذي ترسمه السورة لأنّ اسمها التوبة ؛ لأنّ التوبة " هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية و الضدية التالية : امتياز / إجحاف أو ضرر ، استعباد لحرية . ثم له علاقة أيضا بمقولة الموت / الحياة . فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية و الثقافية و القانونية التي خلعت عليها الشرعية من خلال الرهان الديني "³⁹

إنّ أركون من خلال قراءته لسورة التوبة ركّز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني ، فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو التالي : مرسل ، رسالة ما ، مرسل إليه.⁴⁰

ب. القراءة الأنثروبولوجية لسورة التوبة :

يرى أركون من خلال تحليله الأنثروبولوجي لسورة التوبة إظهار كيفية عمل المثلث الأنثروبولوجي على النص القرآني .

وهنا أيضا ينطلق أركون من الآية الخامسة من السورة لأنه يراها تعبر عن العنف يقول : " ...ذلك أنّ السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنف و يمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالحظر أو حتى فقط عندما تكون مفروضة "⁴¹ و يضيف أركون " لأنه في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي و الاجتماعي و الثقافي و الاحتفال به فإن تلك الآية ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله ، و الله يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة و بهذا المعنى نقول إنّ العنف قد تم تصعيده و التسامي به على هيئة قربان أو ضحية ثم الرضا بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل و هي الطاعة المتضمنة أو المطالب بها في العهد أو الميثاق ، العهد الكائن بين الله و الإنسان "⁴²

وهذا فإنّ أركون يرى بأنّ الميثاق الذي كان بين المسلمين والمشركين كان على الطريقة الجاهلية ، لكن هذه الآية فكّكت هذا العقد أو الميثاق و حلّت محلّه قوانين قرآنية تستمدّ هيبتها من الحقيقة المطلقة (الله) عن طريق الأوامر والنواهي .⁴³

ج . القراءة الألسنية لسورة الفاتحة :

يرى أركون أنّ القراءة تمرّ بثلاث مراحل :

أولاً : تحديد موضوع القراءة : وهنا يتساءل أركون " ضمن أيّ سياق يمكن قراءة سورة الفاتحة ، ذلك راجع لعدم قدرتنا على معرفة الظروف المعلقة بزول الفاتحة "⁴⁴ ولهذا يميز أركون بين منطوقين للسورة كما تلاها و تلقّظ بها النبي صلى الله عليه و سلم شفاهية ، و الفاتحة المتمثلة في النص المكتوب الذي وصل إلينا كتابة و الذي يحيلنا إلى جميع القيم الشعائرية و الطقسية و اللغوية ... الخ و على هذا الأساس ينتج ثلاثة بروتوكولات لقراءة سورة الفاتحة : بروتوكول القراءة التطبيقية و بروتوكول القراءة التفسيرية و بروتوكول القراءة اللسانية النقدية .

ثانياً : إنّ عملية التحليل الألسني تتعلق بعملية القول أو عملية النطق و المقصود منها أن هناك فرقا بين النص المكتوب و النطق الذي يلفظه المتلفظ و عملية النطق تستعمل مجموعة من العناصر اللغوية و لهذا يجب كما يقول أركون " أن ندرس بشكل متتابع المحددات أو المعرفات ثم النظام الفعلي ثم النظام الاسمي ثم البنى النحوية و أخيرا النظم و الإيقاع " ⁴⁵

فالمحددات أو المعرفات بالنسبة لسورة الفاتحة تأتي في صورتين إما ب (ال) التعريف أو بالإضافة مثل كلمة (إله) مثلا محددا بأداة التعريف أي تصبح (الله) فلأداة التعريف وظيفة " التصنيف في التراكيب التالية : الصراط المستقيم ، أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم ، الضالين فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم و قابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره متكلما "⁴⁶

أما الضمائر في سورة الفاتحة فمحكومة بضميرين رئيسيين هما : (نحن و أنت) و لهذا يشدد أركون على وجود ضمير المخاطب من خلال الإشارة إلى الأداة (إيا) فهي تدل

على توجه إليه بالعبادة في قوله تعالى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) وإلى من نطلب منه الاستعانة (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) والمرسل إليه هنا هو الله سبحانه وتعالى.⁴⁷

و بالنسبة للأفعال فنجد فعلين مضارعين هما : نعبُدُ و نستعينُ و هما يدلان على (التوترو و على الجهد الذي يبذله العامل الثاني . البشر . لكي يصل إلى العامل رقم واحد هو .
الله .⁴⁸

أما فعل الأمر (اهدنا) فهو لا يدل في جوهره على الأمر إنما يدل على الرحمة الموجودة ضمنيا في الفعلين (نعبُدُ و نستعينُ) و فعل الماضي (أنعمت) يدل على إتمام الفعل من قبل الفاعل الأول . الله .

أما فيما يخص النظم و الإيقاع فيشير أركون إلى وجود القافية (إيم) و (اين) و هذا وارد في (الرحيم ، و العالمين) كما يشير إلى هيمنة الوحدات الصوتية التالية : الميم (15 مرة) و اللام (12 مرة) و النون (12 مرة) و العين (5 مرات) و الهاء (5 مرات)

ثالثا : العلاقة النقدية :

و في هذه العلاقة يعمل أركون على تحديد العلاقة بين الفاتحة كملفوظة و بين المتلفظ بها و الهدف من كل هذا هو تحديد نقاط الخلاف و الاتفاق بين كل من القراءة الألسنية الحديثة و القراءات الكلاسيكية .⁴⁹

خلاصة البحث :

استنادا لكل ما تقدم نقول إنَّ القراءة المعاصرة للنص الديني عند محمد أركون تأرجحت بين كفتي الإبداع و الاتباع حيث اطلع على المناهج الغربية و أخضع النص الديني للمناهج الحديثة و كان سبّاقا لتطبيقها على الفكر الإسلامي المعاصر و لكن بعد أن أجرى غربلة عليها .

فالقراءة المعاصرة للنص الديني في ضوء المنهج الجديد عند محمد أركون تخطت الحدود المعرفية التي يقدمها علماء التفسير و تتجاوز النظرة الغربية . فالقراءة خاض فيها من مستويات ثلاثة : لسانية و سيميائية و أنثروبولوجية و طبّقها نمذجة على بعض السور القرآنية فأبدع حين أضاف بروتوكولات القراءة ليصل إلى أفكار مفادها أنّ :

. النص الديني هو نص تاريخي و ليس نصا مقدسا أي أنه استمدّ قدسيته من ملابسات تاريخية .

. المقاربة السيميائية و الألسنية الهدف منها فك التركيبة اللغوية للقرآن الكريم و توضيح الظاهر من المضمرة أي تبيان كيفية اشتغال العلامات اللغوية التي تشكل الإعجاز في القرآن لأنّ القرآن الكريم إعجازه يكمن في البنية اللغوية ..

. المقاربة الأنثروبولوجية أراد بها دراسة التركيبة البشرية التي استقبلت كلام الله لأول مرة في عهد النبي صلى الله عليه و سلم و كيفية ممارسة بعض الآيات للعنف و هو ظاهرة أنثروبولوجية .

الهوامش:

1. أساسيات المنهج و الخطاب في درس القرآن و تفسيره : محمد مصطفى ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م ، ص 251 . 252 .
2. في فلسفة الدين : بولس الخوري ، دار الهادي ، بيروت ، دط ، 2002 م ، ص 23 .
3. نفسه : ص 23 . 24 .
- * هو مفكر و باحث جزائري له توجه ما بعد الحداثة ، ولد سنة 1928 م بمنطقة القبائل الكبرى . تعلم اللغة الفرنسية و هو في سن السابعة و ظل لا يعرف اللغة العربية حتى بلوغه سن السابعة عشرة . تحصل سنة 1952 م على شهادة الليسانس في اللغة و الأدب العربيو تحصل على شهادة التبريز في نفس الاختصاص سنة 1955 م عمل أستاذا في ستراسبورغ و السربون و جامعة ليون الثانية . توفي عن عمر يناهز 82 عاما . ينظر : الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون : مصطفى كيحل ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2007 م . 2008 م ، ص 14 .
4. ينظر : نقد التراث ، عبد الإله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2014 م ، ص 394 .
5. مسارات النقد و مدارات ما بعد الحداثة . ترويض النص و تقويض الخطاب . حفناوي بعلي ، أمانة عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2007 م ، ص 337 .
6. مجلة لوغرس من مقال بعنوان : تحية في ذكرى أركون ، علي حرب ، داركنوز ، تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 ، جويلية ، 2012 م ، ص 7 .
7. الحداثة و فكر الاختلاف : عبد القادر بودومة ، منشورات الاختلاف ، بومرداس ، الجزائر ، ط 1 ، 2003 م ، ص 116 .

*الدوغمائية : هي عدم قدرة شخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك و عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول المشكلة حلول لمشكلة واحدة و ذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر ، و هذا يعني أنّ الدوغمائية تلجأ دائما إلى تأويل ما هو مناقض

- لأسسها حتى يبدو مطابقا لمبادئها الأساسية فتعقلن غير عقلاني وهكذا تكون أكثر صلابة كلما كان منظورها الزمعي موجها إلى نقطة معينة . ينظر: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، ص 103 .
- 8 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي . محمد أركون ، ترجمة و تحقيق : هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 م ، ص 76 .
- 9 . لسان العرب : ابن منظور ، دار إحياء التراث العربي ، لبنان ، دط ، دت ، 7 / 97 .
- 10 . النص و السلطة و الحقيقة : نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي ، لبنان ، ط 4 ، 2000 م ، ص 159 .
- *النص الديني التأسيسي : يتمثل في النصوص الدينية الكبرى (الثورة ، الإنجيل ، القرآن) و يتضمن المعنى الأول و الأصلي الذي " يعلو على كل مناقشة و لا يخضع للأخذ و الرد . إنه مطلق لا يناقش و لا يمس " إلا من قبل الفقهاء أي إنهم هم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن ، الحديث) . ينظر: الإسلام أوروبا الغرب ، محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقى ، لبنان ، ط 2 ، 2001 م ، ص 28 .
- *النص الديني الثانوي : المقصود به كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن الكريم . هي النصوص التي جاءت شارحة للقرآن الكريم كالتفسير و علم الكلام و الفقه و التصوف . ينظر: إشكالية النص الديني عند محمد أركون محمودي سيف الدين ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، 2016 م . ص 8 .
- 11 . الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون : ص 18 .
- 12 . أين هو المفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1995 م ، ص 60 . 61 .
- 13 . محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان : عبد الإله بلقزيز و آخرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م ، ص 74 .
- 14 . مجلة لوغرس من مقال بعنوان : الإسلاميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون . بن عون بن عتو ، دار الكنوز . تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 ، جويلية 2012 م ، ص 44 .
- 15 . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط ، دت ، ص 247 .
- 16 . أساسيات المنهج و الخطاب في درس القرآن و تفسيره : ص 254 .
- 17 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : ص 14 . 17 .
- 18 . أساسيات المنهج و الخطاب في درس القرآن و تفسيره : ص 256 . 257 .
- 19 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : ص 76 .
- 20 . نفسه : ص 183 .
- 21 . العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار و الجهود الفلسفية عند محمد أركون : رون هالبير ، ترجمة : جمال شحيد ، الأهالي للطباعة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2001 م ، ص 288 .
- 22 . قراءة النص الديني عند محمد أركون : عبد المجيد خليقي ، منتدى المعارف ، لبنان ، ط 1 ، 2010 م ، ص 25 .

23. تاريخية الفكر العربي الإسلامي : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، ط 2 ، 1996 م ، ص 57 .
24. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الطليعة ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م ، ص 34 . 35 .
25. من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل : بور ريكور ، ترجمة : محمد برادة و حسان بورقبة ، عين شمس للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، مصر ، ط 1 ، 2001 م ، ص 116 .
26. الفكر العربي : محمد أركون ، ترجمة : عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 3 ، 1980 م ، ص 35 .
27. الإسلام أصالة وممارسة : محمد أركون ، ترجمة : خليل أحمد ، دون دار النشر ، لبنان ، ط 1 ، 1986 م ، ص 114 .
28. نفسه : ص 72 .
29. نفسه : ص 230 .
30. الفكر الإسلامي قراءة علمية : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، ط 2 ، 1996 م ، ص 231 .
31. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 112 .
32. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 42 .
33. نفسه : ص 44 .
34. التشكيل البشري للإسلام : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2013 م ، ص 209 .
35. مفهوم الخيال عند محمد أركون : محمد الشبه ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2014 م ، ص 42 .
36. التشكيل البشري للإسلام : ص 209 .
37. سورة التوبة الآية : 5 .
38. الفكر الإسلامي قراءة علمية : ص 95 .
39. نفسه : ص 96 .
40. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون : ص 298 .
41. الفكر الإسلامي قراءة علمية : ص 93 .
42. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 56 . 57 .
43. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 51 .
44. قراءة النص الديني عند محمد أركون : ص 25 .
45. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 125 .

46. المصدر نفسه و الصفحة نفسها .
47. نفسه : ص 130 .
48. المصدر نفسه و الصفحة نفسها .
49. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 41 .

*** **

القصد والتأويل في النظرية النقدية الغربية المعاصرة

أ.د. خالد كاظم حميدي/العراق.

الملخص:

مهمة هذا البحث محدّدة بدراسة طرفي الخطاب: (المتكلم) بوصفه ذاتا واعية تحمل قصدا محدّدا، و(المتلقي) بوصفه مؤولا ومنتجا للمعنى وكاشفا عن قصد المتكلم. وقد حدّدنا نطاق الدراسة في جانبها النظري وفي الفكر النقدي الغربي المعاصر: لأنها شهدت تطورا ملحوظا في نظريات تحليل الخطاب.

الكلمات المفتاحية: (القصد، التأويل، النظرية، النقد الغربي المعاصر).

Abstrat:

The task of this search is determined in studing of the both side of the speech (discourse).the spaeker as a concient being having a sepecific meaning.and the reciever as an interpreter, and a meaning producer, and a detector of the speaker intention.In addition, we identified the field of the study, in its theoretical aspect, in the contemporary western critical thinking, because it have notable progress in the theorie of speech analyzing.

keywords : *the intention, theinterpretation, the theory, modern Western Criticism).*

*** **

مقدمة:

عُني هذا البحث بدراسة مصطلحين مهمّين من مصطلحات النظرية النقدية الغربية، وهما مصطلحا:(القصد، والتأويل)، فقد شغلا الحركة الفلسفية والنقدية الغربية مدة طويلة، وذلك لأهمية كلّ منهما في دراسة الخطاب بوصفه نشاطا تواصليا فاعلا بين المتكلم والمتلقي بقنوات تواصل مختلفة منطوقة أو مكتوبة، فضلا عن أهميتهما في مقارنة المعنى الخفي المستكن وراء العلامات المضمرّة والمتوزعة بين المتكلم والنص والمتلقي.

وقد جاءت الدراسة نظرية، الغاية منها الخروج بشيء موجز وواضح لمصطلحين اتسما بالغموض والتعقيد والتداخل في كثير من تنظيرات الباحثين، ويرى الباحث أنّ من أهم

أهداف البحث العلمي ومبادئه هو مبدأ الوضوح، فالمتابع لحركة البحث في مجالات الفلسفة والفكر واللسانيات والنقد يجد أنّ المؤلفات والبحوث النظرية في حال تزايد، وهي تتكاثر يوماً بعد يوم، وأنّ الباحث في هذا هذه المجالات يجد مشكلة حقيقة وغموضاً يبعث على الملل؛ بسبب هذه الكثرة المضرة التي تُربك الباحث وتشوش ذهنه؛ لذلك اعتمد الباحث مبدأ الوضوح والإيجاز لتناول هذين المصطلحين المهمين، ولعلّ هذا التوجه في الدراسة يسوّغ لنا إمكانية الفصل بين هذين المصطلحين المتداخلين والمتصلين بعلاقة وثيقة، لأنّ تجزئة القضايا الفكرية والمشكلات العلمية إلى أجزاء هو إجراء بحثي علمي غايته تسهيل عملية البحث، ولكن ينبغي أن تلي هذه الخطوة، خطوة أخرى وهي خطوة (التركيب) من أجل الخروج برؤية واضحة وموجزة تعرّف بهما وتبين أهم المراحل الفكرية التي مر بها كل مصطلح فضلاً عن بيان وظائفهما.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين، عني المبحث الأول بالتنظير لمصطلح (القصد/القصدية) تعريفاً به وبياناً لوظيفته والتعريف بأهم الفلاسفة الذين نظروا له مراعيًا التسلسل التاريخي، أمّا المبحث الثاني فقد خصصته لدراسة مصطلح (التأويل/التأويلية) وبالطريقة نفسها مع مراعاة الإيجاز والوضوح واعتماد أقل عدد من المصطلحات، وقد انتهى البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

المبحث الأول: القصد أو القصدية:

القصد (Intention) أو القصدية (Intentionality) هو توجّه النفس (1) إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقاً لها، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجّه الإرادي أو العملي، وإنّ كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجّه الذهني، الذي أشار إليه الفلاسفة المدرسيون في القرون الوسطى، وكذلك الفلاسفة الظاهريون والوجوديون في العصور الحديثة. فالفلاسفة المدرسيون يطلقون لفظ القصد/القصدية على الفعل الذي يتّجه به العقل (2) نحو الموضوع لكي يُدرّكه، ويسمّون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول، وتفكيره في هذا الإدراك بالقصد الثاني (3).

وقد استرجع الفلاسفة الألمان المعاصرون فكرة القصد/القصدية وجرى تجديد استعمالها استعمالاً واسعاً في الظاهراتية (4). إذ أحيا فرانز برنتانو (Franz Brentano 1838)

– 1917م) في كتابه (علم النفس من وجهة نظر تجريبية عام 1874م)، أحيأ فكرة القصد/القصدية وجددها في دراسته النفسية، فقدّم تفسيراً جديداً لها لتصبح من أبرز الأفكار الرئيسية للفلسفة الظاهرانية. فقد أكد أنّ القصدية هي الخاصية الأساسية المميّزة لكل الخبرات أو الظواهر النفسية، إذ ترتبط كل ظاهرة بموضوعها ارتباطاً التزامياً(5). يقول برنتانو: ((تتّصف كلّ ظاهرة ذهنية بأنها تُشير إلى مضمون ما، وعلى أنّها متّجهة نحو موضوع ما، ففي التمثيل شيء ما متمثّل، وفي الحكم شيء ما مُثبت أو منفي، وفي الحب شيء ما محبوب، وفي الكره شيء ما مكروه، وفي الرغبة شيء ما مرغوب، بذا يكون الوجود القصدية للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميّز الظاهرة العقلية عن الظاهرة الطبيعية)) (6).

ذاع صيت القصدية بوصفها النظرية أو الفكرة الظاهرانية المهمّة لدراسة الوعي (الداخلي) وعلاقته بالعالم (الخارجي)، وهذا الذبوع حقق لها انتشاراً وقبولاً في أوساط معرفية وعلمية مختلفة، توزّعت بين الفلسفة واللسانيات والنقد والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع إلى غير ذلك؛ لذلك تعدّدت تعريفاتها واختلفوا في حدود وظيفتها وعمليها.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938م) هو المؤسس الحقيقي للظاهرانية التي من أهم أفكارها (القصدية)، لفهم العلاقة بين الوعي والوجود بموضوعاته أو موجوداته، وهو يرى أنّ معرفة الكون والعالم لا تتحقّق عن طريق تحليل مكوناته وعناصره وهي في خارج الذات، بل بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بتعرّف العالم ووصفه، فالعالم يُدرّك في علاقته بالإنسان؛ لأنّ الوعي لا يكون مستقلاً وإنما هو دائماً وعي بشيء ما(7). أي أنّ هناك علاقة ضرورية بين الإنسان بوصفه الذات الفاعلة العاقلة المتدبّرة ذات الذوق المرهف، وبين العالم الخارجي بأشكاله المختلفة وألوانه المتعددة، وبذلك قامت القصدية على مبدأ أساس هو ((الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية)) (8). ومما تجدر الإشارة إليه أن رؤية هوسرل القصدية انمازت عن الذين سبقوه ولاسيما برنتانو بأنّه لا يرى كلّ حادثة ذهنية يُمكن تصنيفها على أنّها قصدية، فقد أخذ على نحو خاص الإحساسات المحضّة التي أطلق عليها اسم المواد الحسية Sensory Materials للإدراك الحسيّ على أنّها غير قصدية(9)، ولقد وكان يرى

أيضاً أنّ القصدية موجودة في الظواهر والأشياء الفعّالة التي تُحقق إنجازاً فعلياً، وليس في كل ظاهرة، وهذا التحديد يُعدّ تطوراً في مفهوم القصدية، فقصدية هوسرل موجّهة نحو ((القصد الفعّال الذي يتوجّه به الوعي نحو موضوعاته)) (10)؛ لذلك نجد مصطلح (فعل) (11). يتردّد عنده في مقارنته القصدية للوعي، وكلمة (فعل) عنده تُطلق فقط على الظواهر العقلية القصدية.

ومن الأمور الأخرى التي ميّزت القصدية عند هوسرل هو اشتراطه في عملية ربط الوعي أو فعل الوعي بالعالم الخارجي أن تُحرر الوعي من المعرفة التاريخية القبليّة التي لا يستطيع الوعي الإحاطة بها مباشرة؛ لأنّه عدّ هذه المعارف القبليّة قيوداً تحدّ من نشاط الوعي وموضوعيته وإبداعه، وقد توجّه القصد باتجاه معين؛ لأنّها تتضمن النتائج المسبقة في مقدمة أي عمل معرفي يقوم به الوعي.

طوّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976م) فكرة القصدية بعد أن اشتهرت عند هوسرل بأنّها اتجاه الوعي والعقل نحو الأشياء والأفكار الفاعلة، وهو خال من أي معرفة قبليّة موحية أو سياق تاريخي قبلي، فقد جعل هايدغر التاريخ أو التاريخية عاملاً مهماً من عوامل فهم القصد وتحليل الوعي الإنساني؛ لأنّه كان يرى أنّ الوعي هو وجود في الزمان، وأنّ التجربة الحيّاتية مهمة في الفهم والتأويل، وبذلك فإن وجودنا في العالم بوصفنا ذوات واعية هو ما يجعل الفهم ممكناً (12).

إن التطور الذي مرّت به القصدية تبعته نقلة معرفية كبيرة على يد الفيلسوف الأمريكي جون رودجر سيرل John Rogers Searle، الذي كانت له رؤية جديدة مختلفة عن الذين سبقوه، وتؤكد هذه الرؤية أنّه ليست كلّ الحالات القصدية واعية، وليست كلّ الحالات الواعية قصدية. يقول سيرل: ((بعض الحالات والحوادث العقلية وليس جميعها تملك القصدية، فالاعتقادات والمخاوف والأمال والرغبات قصدية، ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية)) (13)، واعتبر هذا التفريق مهماً في تفسير الإدراك الإنساني؛ وبناءً على هذا ميّز بين نوعين من القصدية: قصدية أصلية Intrinsic Intentionality يمتلكها البشر والحيوانات على السواء، وهي لا تعتمد على الملاحظ، وقصدية مُشتقة Derived Intentionality وهي قدرة الذهن أن يكون متعلّقاً

بشيء ما، إذا كانت هذه القدرة مشتقة من اتصاله بأخر، وما يهَمُّنا في هذا المقام أن سيرل خلص إلى اعتبار أن القصد في الاستعمال اللساني التواصل يمتد إلى القصدية المشتقة؛ إذ إنَّ القصدية الأصلية في ذهن المتكلم وتفكيره تتحوّل إلى الكلمات والجمل والقولات والعلامات والرّموز، ومن ثمَّ فإنَّ أفعال القصد بالقول هي أصغر وحدة تامّة للتواصل اللسانيّ الإنسانيّ. وهذه الأفعال يُشترط القصد في إنجازها (14).

وقد اعترف سيرل أن فهمه وتحليله للقصدية مختلف عن الذين سبقوه ولاسيما هوسرل وهايدغر؛ لأنَّ هوسرل بحسب رأيه حاول أن يجد شروطا للمعرفة واليقين، أمّا هايدغر فقد حاول أن يجد شروطا للمعقولية، وهما بذلك يختلفان عنه؛ لأنَّ القصدية عنده تمثل اتجاها أو معلما واحدا من معالم بحثه اللساني الكبير، فقد كان يرى أن اللغة المنطوقة والمكتوبة لا تحقق المعنى من ذاتها، بل من قصد القائل أو الكاتب، إذ قال: ((على الرغم من أنَّ العبارات والأصوات التي تخرج من فم الإنسان أو العلامات التي يكتبها المرء على الورقة تعتبر موضوعات موجودة في العالم مثل أي موضوعات أخرى، فإنَّ قدرتها على التعبير تكون مستمدة من قصدية العقل وليس من قدرة ذاتية لها)) (15)، وكان من أهم أسئلته (16): كيف نحلّل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ هل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللغة وأههما أسبق؟ وكيف نمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟،

هذه هي أهم المحطّات المعرفية للقصدية، إذ مثّلت فكرة فلسفية مهمّة ضمن الفكر الفلسفي الظاهراتي، وقد تطورت وتشعّبت رؤاها، لذلك اتسمت تنظيراتها بالصعوبة على مستوى التعريف وبيان الوظيفة؛ وسبب الصعوبة متأت من أن موضوعها الذي عُنيّت به هو بحد ذاته من الموضوعات الصعبة الغامضة؛ لأنه يتصل بالجانب النفسي والشعوري للإنسان.

وخلاصة القول: إنَّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء كردة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النص بوصفه موضوعا محايدا يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية.

وتقوم القصدية على ثلاثة مكونات رئيسية تدخل في تشكيلها، وهي: المكون الأول: ذات المؤلف (الوعي القاصد)، والمكون الثاني: الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)، والمكون الثالث: فعل القصد وهو الارتداد بين الذات (الوعي) وبين الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)(17).

المبحث الثاني: التأويل والتأويلية:

إن الحديث عن (التأويل والتأويلية) له علاقة بالمبحث الأول الذي تصدى لدراسة (القصد والقصدية)، وأنّ الفصل بينهما جاء لغاية إجرائية تهدف إلى تسهيل عملية البحث؛ لأنّ الظاهرة التي تصدى لها البحث تتسم بالغموض والصعوبة، وأقصد بها ظاهرة تحليل الخطاب بوصفه نشاطا تواصليا فاعلا غايته إيصال المعنى والإقناع والتأثير. ويرى بعض الباحثين أنّ التأويلية بوصفها فنا أو علما ارتبطت في بداياتها بالنصوص الدينية، وقد عنيت بتكوين قواعد تهتم بقراءة النص المقدس، في محاولة لإيجاد تفسيرات توجه المعنى بوجهة معينة، وتحدّد وجوه تطبيقه عمليا في الحياة، ولكنّ هذا الارتباط لم يستمر طويلا، إذ شهد تحولا في مجال اشتغاله بانتقاله إلى حقول معرفية أخرى، وقد عرفت نهايات القرن العشرين عناية كبيرة بالتأويلية في مجال الأدب، لما تتيحه من إمكانات غنية تكشف وجها جديدا للمعنى لم يوقف عنده سابقا، أي تكوين الإجراءات والآليات الموظّفة في الوصول إلى معنى النصوص باختلافها وتعددتها: (النصوص الدينية، والأدبية، والفنية).

وهذا التحوّل المعرفي الذي طرأ على التأويلية دفع بالمختصين في مجال الأدب إلى رصدها وإعطائها تعريفا مخصوصا وموضوعا محددًا يُميزها من باقي المقاربات والآليات، ولا تخرج هذه التعاريف عن كون التأويلية هي علم أو فن أو آلية كشف قصد المتكلم المستكن وراء العلامات اللغوية المباشرة، والمضمّر في بنية النص وعلاقاته الأصيلة بسياقه اللغوي والاجتماعي (المقام)، باعتماد قواعد لغوية وجمالية وذوقية معينة تحد من شراسته في ملاحظة المعنى غير المقصود، لتحقيق له بذلك صفتي العلمية والموضوعية وعدم الانزلاق بالانطباعية والتوجه الخاص للقارئ.

فهي تسعى بالاعتماد على معطيات منهجية معينة إلى تأسيس معنى مفقود أو غائب أو مخفي، فتمارس اشتغالا بالمعاني الظاهرة، التي لا تجدها مناسبة أو كافية لمشاكل الواقع المعيش، فهي محاولة لتوثيق الصلة بين النص والواقع بوقائعه المستجدة، الذي يتطلب معاني جديدة، فالتأويلية. إذن. لحظة حساسة بين زمنين زمن إنتاج النص وزمن تلقي النص.

وكان من أعقد الإشكالات التي واجهتها التأويلية في مجال النقد الأدبي أنّ النسبية هي التي تحكم علاقة الناقد بالعمل الأدبي، وتتجلى النسبية في أنّ كلّ متلق يتصور أنّ تفسيره للنص هو التفسير الصحيح وما عداه فهو سوء فهم وانحراف عن القصد(18).

ومهما يكن من أمر فإنّ التأويلية تمثل تيارا أساسيا في الفلسفة المعاصرة(19) ولاسيما الفلسفة الألمانية، وقد استطاع هذا التيار أن يتخطى حدود الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، ليخترق ما يسمّيه الألمان (علوم الروح) التي تشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو المجال الواسع الذي شغل شلايرماخر Schleiermacher (1768-1834م) عدّ أنّ الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي تنطوي عليها تصريح أو تأكيد، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير، الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح، بمعنى أنّه يميّز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم القصد، وقد فرّق بين منهجين في الممارسة التأويلية:

1. منهج قواعد اللغة: الذي يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركيبها ودلالة هذه الجمل، في ضوء الأثر في كليته: التأويل اللغوي. إذن. إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معيّن بمساعدة اللغة.
2. منهج التأويل النفسي: الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلف (حياته الفكرية والعامّة)، والدوافع التي دفعت به للتعبير والكتابة.

فالخبرة اللغوية من وجهة نظر شلايرماخر غير كافية للتأويل، بل لابدّ من أن يكملها بالخبرة النفسية التي تضع يده على آليات النفس البشرية عندما تفكر وتنفعل وتسلّك. وتُعدّ الخبرة اللغوية ((بدراسة الخطاب عن طريق اللغة، وذلك يتطلب إحاطة كلية بهذه اللغة من حيث خصائصها، وأبنيتها المعجمية والنحوية، أما المقاربة النفسية فتبحث

في الخطاب باعتباره جهداً فردياً يرتبط بالموهبة والعبقرية الذاتية التي أبدعته، فالتأويل النفسي إذا يعود بنا إلى الكيفية التي بها ينبثق الفكر من داخل الإطار العام الذي يميز الحياة النفسية واللحظة التاريخية للمؤلف)) (20).

ويتجاوز دلثاي Wilhelm Dilthey (1833-1911م) صرامة المنهج عند شلايرماخر،

ليركز جهوده على مفهوم التجربة، فهو يميز بين نوعين من التجربة:

1 - التجربة المعيشية: التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

2 - التجربة العلمية: التي تخص علوم الطبيعة.

فهو يرى أنّ العلوم الطبيعية تهدف فقط إلى شرح الظاهرة معتمدةً على التصنيفات

الاختزالية الثابتة القارة، في حين تهدف في العلوم الإنسانية إلى تأسيس نظرية عامة للإدراك

والفهم، بما أنّ هذه العلوم "الإنسانية" تجسّد طرق التعامل مع "التجربة المعيشية" المادية

والزمانية، وأوضح أنّ التعبير هو الذي يمنح الكيان الموضوعي المتميز للتجربة الإنسانية،

ويحوّلها من خصوصية الحال الذاتية الداخلية للمبدع إلى حال خارجية موضوعية يُمكن

لأي إنسان أن يشارك فيها، فالتعبير عنده موضوعي لعناصر التجربة التي يجسدها العمل،

التي قد تكون مختلفة ومتباعدة بل ومتناقضة في بداياتها، ولكنّها متى انصهرت في بوتقة

العمل أصبحت كياناً متميزاً وكلاً موحداً، وهذا التعبير ليس صدى حتمياً لذات المبدع،

بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في شمولها عن طريق تجربة المبدع.

ويرى هذا الفيلسوف أننا من أجل أنّ نفهم أية وحدة لغوية لابدّ من أنّ نتعامل مع

هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع فهم المعنى الكلي إلاّ عن

طريق معرفة معاني مكونات أجزائه، وهذه الدائرية في الإجراء التأويلي تنسحب على

العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة وبين معنى الجملة الكلي، وتنطبق

على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي والعمل الأدبي كله، ونستطيع عن

طريق هذه الدائرية التوصل إلى تأويل مشروع عن طريق التبادل المستمر بين إحساسنا

المتنامي بالمعنى الكلي وفهمنا الاسترجاعي لمكوناته الجزئية، فضلاً عن استعادة القارئ

للتجربة "الحياة الداخلية" التي يعبر عنها النص (21)، وبذلك فقد اكتسبت التأويلية عنده

بعدا جديدا، وانصبت على دلالات أشمل من مجرد النص، فقد أصبحت تدل على فهم التجربة، كما تجسد بشكل كامل في العمل الأدبي عن طريق وسيط مشترك هو اللغة (22). ويرى الفيلسوف الألماني هانس غادامير Hans Gadamer (1900-2002م) أنّ التأويل الرومانسي لم يُفلح كما رسم له معلمه شلايرماخرودلثاي في فحص بنية الفهم، ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسة الاجتماعية، والتاريخية، فهو يميز بين نوعين من الفهم:

1 - الفهم الجوهرية: وهو فهم محتوى الحقيقة التي تتكشف بقراءة النصوص.

2 - الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف.

لكنّ بنية الفهم التي يحللها غادامير بإسهاب، لا يمكن أن تغفل "ماقبل" الفهم الإطار النظري والعملي، الذي يتموقع فيه الإطار "الافتراض المسبق" في حين كان الأخير عنصرا مهما، يعيق البداهة. يرتد في الفكر التأويلي الغاداميري، عنصرا فعّالا في الفهم التأويلي، فقبل أي تأويل أورد للمعنى يحتمله النص أو الأثر تتألف هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص، وضمن منظور معين، تعبر عن السيلان أو التدفق اللانهائي للمعاني، التي تتّجه من الوعي إلى الموضوع: (النص/الأثر).

فالزمانية والتاريخية هي جزء لا يتجزأ من كينونة أي تكوين أو خلق، وأنّ فهم أي شيء ينطوي على عملية تأويلية، ليس فقط حينما يتعلق الأمر بالنص المكتوب، بل أيضا في كل مناحي التجربة الفردية، وأنّ اللغة - مثلها في ذلك مثل الزماني - تسري في جميع مظاهر تلك التجربة وفي تطبيقه هذه الفروض على النص الأدبي.

يقوم غادامير بتحويل الحلقة التأويلية إلى مفردات الحوار والتداخل الجدلي ومصطلحاته، فالقارئ يأتي إلى النص ولديه فهم مسبق تأسس وتكون نتيجة آفاه الشخصية والزمانية الخاصة، ولذلك يجب على القارئ ألا يحلّل النص بوصفه مادة عضوية كاملة مستقلة ومعزولة بذاتها، وإنما عليه أن يخاطب النص بصفة النص، وأن يتحلّى بانفتاح استقبالي استجابي "ترحيبي" يسمح للمتوالية العلامية النصيّة عن طريق موروثها اللغوي المشترك أن تتجاوز وتتجاوز معه بوصفه قارئاً، وأن يقوم النص بتوجيه

أسئلته الخاصة إليه، ومعنى النص الذي ندركه ما هو إلا حدث نتج من تداخل الآفاق التي يجلبها القارئ إلى النص والتي يأتي بها النص إلى القارئ.

وهناك فكرة مهمة تكشف عنها تأويلية غادامير، وهي أننا عن طريق التفسير يتكشف لنا لا نهائية الفهم الإنساني، وأنه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حد اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دوماً فهماً مفتوحاً أو تحسيناً متواصلًا لمعرفتنا بالعالم (23).

ويرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005م)، أن ((النظريات الرومانسية في التأويل، ولاسيما عند شلايرماخر ودلثاي قد حاولت إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة الفهم، وعرفت الفهم بأنه التعرّف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل، وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار أنموذجاً لكلّ موقف فهم، وبالتالي أن تظل التأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة (inter-subjectivity) ، ففهم نص ما إذاً هو حالة خاصّة من الموقف الحوارية الذي يستجيب فيه شخص ما لشخص آخر سواه)) (24).

ويقول أحد المعنيين بدراسة فكر ريكور، أنّه كان في كلّ حياته الفكرية يُعنى بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة، أو الشخص الإنسان الفاعل، أو الدافع الأساس وراء أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى.

فالمدعى والوجود هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي، مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير؛ لأنّ موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر ظاهراتي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حلّ وفكّ طلاسم "العلامات" التي تستعمل في التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل رغبتنا في وجود تلك العلامات.

وإذا كانت التأويلية في نظريتك تقوم مع اختراق السياج اللغوي للنص، فإن القطيعة الأكثر حسماً مع التأويلية الرومانسية، يجب أن تقوم في لحظة الاختراق هذه، بمعنى أنّ علينا أن نقطع مع البحث عن المقاصد والنيات المختلفة خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها، ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متعددة للحياة، ولا يحيل إلى مقاصد خفية (25).

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب، بل أننا بإزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضا، أي ذاتية القارئ، وبذلك لم تعد التأويلية تطابقا ((بين عبقرية القارئ وعبقرية الكاتب؛ لأن قصد الكاتب الغائب عن النص، أضحى هو عينه، سؤالا هرمينوطيقيا، أما عن الذاتية الأخرى، تلك المتعلقة بالقارئ، فإنها من عمل القراءة والنص، بحسب ما هي حاملة للتوقعات، التي عن طريقها يقترب القارئ من النص ويتلقاه)) (26).

وبتعبير آخر، فإن الاندماج في عالم النص يزحزح الذات من موقعها الوهيمي، الذي يقوم على ادعاء تملكه. أي النص. بالانفصال التام عنه، أي من موقع الغرابة الأصلية عليه، غير أن هذا يجب أن لا يؤدي بنا إلى استبعاد مفهوم المسافة، بل أن علينا إقامة علاقة تكامل جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة.

إن اتخاذ المسافة من الموضوع يجب أن يصبح شرطا للتأويل، ومكونا رئيسيا للوجود من أجل النص، أي للإصغاء لما يقوله النص واتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي، تقوم به الذات القارئة المؤولة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني ثقافي عن النص، بل أنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددتين، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يأخذنا الى عوالم دائمة التجدد وقابل للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، وأن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ منه بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة.

وبهذا المعنى فإن اتخاذ المسافة متضمن، أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة، وفي كلّ الظواهر المشابهة المتعلقة ببتّ الخطاب، فالكتابة. إذن. ليست مجرد تثبيت مادي للخطاب، ولكنها شرط لظاهرة أساس أعمق، هي استقلالية النص وهو استقلال ذو أوجه ثلاثة:

- 1 - فهو استقلال تجاه قصد الكاتب.
- 2 - وهو استقلال تجاه الوضع الثقافي.
- 3 - وهو أخيرا استقلال تجاه المرسل إليه أو تجاه المتلقي الأول.

فابتداءً، ما يقوله النص، وما يعنيه لا يوافق ما يريد كاتبه قوله، وهذا لا يعني أن الأشياء التي يقولها النص تفلت من الخضوع لمقاصد الكاتب ونياته كما سبق، بل أنّ عالم النص يفجر عالم كاتبه، وما يصح بالنسبة للمحددات السيكلوجية للمؤلف، يصح أيضاً بالنسبة للشروط الاجتماعية؛ ذلك لأنّ خاصية أي عمل فني أو أدبي أو غيره هي أن يجاوز إشرطات وسياقات إنتاجه: لكي يندرج ضمن سياقات أخرى(27).

ويُعدّ الناقد والفيلسوف الإيطالي إمبرتو إيكو Umberto Eco (1932-2016م) من الباحثين الذين أولوا أهمية كبيرة للممارسة التأويلية ضمن مشروع السيميائي، وقد عمل على إيجاد إجراءات تُخفّف من شراهة التأويل وتحمي المؤول من الولوج في مَتَهَةِ التَّأويل التي تجعل النص مفتوحاً على مختلف صنوف التجارب، وهو الأمر الذي دفعه إلى وضع مقاييس موضوعية، تمكّن الباحث من تمييز التأويلات المقبولة من غيرها. ولكنّ هذا لا يعني أنه قال بانغلاق النص أو ارتباط فعل التأويل بمقاصد مؤلف النص، بل يعتقد بضرورة القراءات المتعددة للنص، وعدم اعترافه بالتأويل النهائي، ولكن على أن نحدّ من القراءات المغلوطة وغير المناسبة(28).

واتجه إمبرتو إيكو في السنوات الأخيرة نحو إعادة صياغة مجموعة من الإشكالات الخاصة بقضايا تأويل النص الأدبي، ودعامته في ذلك وزاده المعرفة الجديدة التي جاءت بها السيميائيات وإشاعتها عن طريق نماذجها الراقية والذين صحبوا هذا الباحث في رحلته الفكرية الخصبة يُدركون جيداً أنّ هذه الصياغة تعود في أصولها الأولى والأساسية إلى التراث الذي خلفه السيميائي الأمريكي شارل ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914م) ولاسيّما فيما يتعلق منه بصيرورة إنتاج الدلالة واشتغال العلامات، ف"المتناهي" و"اللامتناهي" و"النمو اللولبي للعلامة" وحركية الفعل التديلي و"السيميويزيس" كلها مفهومات تقودنا إلى وضع أسئلة تخص حجم التأويل وكثافته وأبعاده وأشكاله.

ومن أجل ذلك يقودنا إيكو في رحلة فكرية داخل دهاليز التاريخ والأساطير والفلسفة والمنطق والحركات الصوفية والباطنية، بحثاً عن جذور خفية لكل أشكال التأويل، التي مورست وتمارس حالياً على النصوص، ليقف عند حالين يرى فيهما أرقى شكلين عرفهما التأويل من حيث العمق والتداول:

حال أولى: يكون فيها التأويل محكوما بمرجعياته وحدوده وقوانينه وضوابطه الذاتية، وما يسميه إيكو بالحدود، هو الاحتكام إلى تجربة القراءة والتأويل، بما هي الفضاء الذي يلتقي فيه أفق القارئ وأفق النص تساؤلا وتفاعلا وحوارا وتفاهما، لا أن يتسلط أحدهما على الآخر، فكل يحتاج إلى غيره.

حال أخرى: يكون فيها التأويل متاهات لا تحكمها أية غاية، فالنص نسيج من المرجعيات المتداخلة دعا إيكو إلى "التأويل والتأويل المضاعف" انطلاقا من أنّ التأويل في ذاته ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، فهو معنا في كل لحظة، إلاّ أنّه لا يثير عنايتنا إلى حين يبلغ حدوده القصوى، شأنه في ذلك شأن كل الأنشطة الثقافية الأخرى، فلا جدوى من التأويل المعتدل ذلك الذي يعبر عن نوع من الإجماع، إنّ على المترجمين والنقاد في هذه الحال أن يمارسوا ضغطا تأويليا لا هوادة فيه، وأن يطلقوا العنان لأفكارهم تجوب كل الأفاق(29).

ويظهر مما تقدم أنّ التأويلية بوصفها فناً أو آلية لم يكن لها مسار واحد وقواعد ثابتة وحدود صارمة متفق عليها في الكشف عن القصد والمعنى، بل تعددت مساراتها واختلفت بحسب اختلاف زوايا النظر وثقافة المؤول ومنهجه الذي يتبعه في الكشف عن المقاصد والغايات والمعاني.

خاتمة:

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج لعل أهمها:

1 - إن تجزئة القضايا الفكرية والمشكلات العلمية إلى أجزاء هو إجراء بحثي علمي غايته تسهيل عملية البحث، ولكن ينبغي أن تلي هذه الخطوة، خطوة أخرى وهي خطوة (التركيب) من أجل الخروج برؤية واضحة، لذا فإن الفصل بين مصطلح (القصد) و(التأويل) كان الغرض منه الخروج برؤية وواضحة وموجزة تعرف بهما وتبين أهم المراحل الفكرية التي مر بها كل مصطلح فضلا عن بيان وظائفهما.

2 - إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا

التوجه جاء كردة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النص بوصفه موضوعا محايدا يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية.

3- إن التأويلية بوصفها فناً أو آلية لم يكن لها مسار واحد وقواعد ثابتة وحدود صارمة متفق عليها في الكشف عن المعنى، وإنما تعددت مساراتها واختلفت بحسب اختلاف زوايا النظر وثقافة المؤول، ومنهجه الذي يتبعه في الكشف عن المعنى.

ويبدو أن سبب هذا التعدد والتنوع يعود إلى تعقيد الظاهرة اللغوية، وما تحمل من معان متعددة ووجوه مختلفة، فهي ليست ظاهرة مستقلة يمكن تحديدها أو تحييدها، لأنها ظاهرة اجتماعية وتكمن اجتماعيتها في بعدها التواصلية الذي يتحقق بوجود أطراف متعددة حددها علماء اللغة: (المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والرمز، القناة، والسياق)، وهذه الأطراف المتعددة عملت على إيجاد مناهج متعددة في دراسة الظاهرة اللغوية، ويزداد الأمر تعقيدا إذا استعملت اللغة استعمالا خاصا يضعها في منطقة الأدب الذي يمتاز بعمق دلالاته وشكله المؤثر.

ولذلك نجد من المناهج ما عني بالمتكلم أو مؤلف النص والعمل على كشف مقاصده ونياته ودراسة نفسيته وأثر ذلك في بنية النص، والعلاقة بينهما، وهناك من قال باستبعاده من الدائرة التأويلية: (موت المؤلف)؛ لأن النص يملك هويته المخصوصة التي تقول أكثر مما يقصده القائل لذا فإن القطيعة بينه وبين النص هو ثراء للنص وخلود له، وبعد ذلك ظهرت المناهج التي ترى أن النص لا يقول شيئا إلا بوجود متلق لهذا النص يستنطقه ويبعث الحياة فيه، ومن دونه فإن النص يبقى قابعا في المستوى السطحي وما يحمل من معنى محدد، لذا يصبح القارئ أو المتلقي هو الموجه الحقيقي للنص وأن تأويل المعاني ينبغي أن تنطلق منه إلى الأطراف الأخرى أي إلى نسق النص وقصد المؤلف.

لهذا فإن معالم التأويلية تتشكل بحسب الاستراتيجية التي يرسمها المؤول في كشف المعنى وبحسب ما يراه ملائما لبنية الخطاب الذي يروم التوقف عنده، أي عند تحديده من أين يبدأ وإلى أين ينتهي.

الهوامش:

(1) يعدّ مصطلح (النفس) من المصطلحات الغامضة التي لا يُمكن أن نضع لها حدوداً واضحة تميزها من غيرها بما يسمّى بالتعريف الحدي، فمنهم من يرى أنّ النفس هي الروح، أو العقل أو القلب أو حياة الإنسان المادية الحسية، ومنهم من يرى أنّ النفس هي مجموع هذه الأشياء مجتمعةً تشير إلى شيء خارجي نطلق عليه اسم (الإنسان)، أي الجانب الروحي للإنسان ومادته الحسية المكونة له، وأغلب الظن أنّهم أرادوا بها هنا المُدركات البشرية الداخلية: (العقل والقلب)، والخارجية: (الحسّ)، وهذه المُدركات المختلفة في وظائفها تربطها علاقة جدلية لأداء ووظائفها الإدراكية.

(2) العقل المجرد هو حاسوب ذكي لا غنى عن وظائفه الإدراكية، فهو يُحلل الأشياء المتعاقبة إلى بسائط ليعرف كلّ شيء منفرداً في ذاته، بلغة الحاسوب الصناعي الثنائية الأرقام (1, 0)، وهو ترجمة للتعريف بالجنس والنوع: (الوصل + الفصل) تعريفًا حديًا ويرفض التناقض مع نفسه، ويحكم على الأشياء بمقياس ثنائي القيمة يلائم لغة الأرقام الثنائية في الحاسوب الصناعي (إما لا يمر تيار كهربائي=0، أو يمر تيار=1) ولا ثالث بينهما، كذلك نحكم على القضايا بمقياس: (إما أسود قاتم× أو أبيض ناصع) ولا ثالث بينهما. كلّ هذه القوانين العقلية العامة ترجع إلى افتراض مبدأ ثبوت هوية الأشياء واطراد طبيعتها، خلقت هكذا وستبقى إلى أبد الأبد، ما يؤهل العقل إلى أن يقوم باستقراء رياضي (مرة + ثلاث مرات) ويستخلص قضية كلية نتائجها متضمنة فيها. ظ: نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي، د. توماس غازي الخفاجي، د. خالد كاظم حميدي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، (1440هـ/2019م):39.

(3) ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، مطبعة سليمانزاده، قم، ط1، 1385هـ:193/2.

(4) ظ: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001م:692/2.

(5) ظ: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م:30.

(6) نقلاً عن: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصصية عند هسرل، د. محمد فرحة، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد(31)، العدد(1)، 2009م:5.

(7) ظ: المعنى الأدبية من الظاهرية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة نيويل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، العراق، ط1، 1987م:17.

(8) الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1991م:47.

(9) ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصصية عند هسرل، د. محمد فرحة:6.

(10) الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، سعيد توفيق:33.

(11) يقصد هوسرل (بالفعل) مجرد المكون أو العنصر الأساسي لحدث قصدي للشعور، بمعنى أنّ الذات نفسها تستطيع أن تُدرك عن طريق التفكير في خبراتها مستثنية الوقائع التجريبية المتعلقة بالموضوع المقصود

- وعلاقته الواقعية مع الذات، ومن ثم فإن "الفعل" هو ما يُمكن تسميته بالمكوّن الاختباري Experiential Component للحدث القصدي الخالي من كل الافتراضات المتعلقة بتشابكاته مع الطبيعة. ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هسرل، د. محمد فرحة: 6.
- (12) ظ: نظرية التلقي، روبرت سي هولب، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي بجدة، 1994م: 121.
- (13) فلسفة العقل، دراسة في فلسفة سيرل، صلاح إسماعيل: 194.
- (14) ظ: مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلو سكسونية وأصول الفقه، مقارنة في محاوره الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، النجف، العراق، السنة الثانية، العدد (4)، أيار 2017م: 177.
- (15) القصدية، بحث في فلسفة العقل، جون سيرل، ترجمة احمد الانصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م: 61.
- (16) ظ: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة سيرل، صلاح إسماعيل: 40 وما بعدها.
- (17) ظ: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد: 57.
- (18) ظ: موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب: 213.
- (19) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث)، في الموقف الأدبي (مجلة)، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد (440)، السنة (37)، كانون الأول، 2007م: 15.
- (20) الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م: 180.
- (21) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة: 192.
- (22) ظ: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب: 89 و 91، موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب: 218-219.
- (23) ظ: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: 92-93، إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث): 16-17.
- (24) الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 2006: 52-53.
- (25) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث): 19.
- (26) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة: 347.
- (27) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث): 19-21.
- (28) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة: 370.
- (29) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث): 15-22، الهرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة: 377-378.

النص الديني بين قراءتين : نحو تحقيق جديد للقراءة

د/ محمد قراش

جامعة زيان عاشور بالجلفة

الملخص:

يطرح هذا المقال تحقيقا جديدا لقراءة النص الديني في السياق العربي الإسلامي، يتأسس على منطلق القراءة في كل مرحلة حيث ميزت مراحل ثلاث : الأولى حقبة القراءة التي تزامنت مع نزول الوحي وشكلت تأويلا محايا لا يتجاوز أفق النص ذاته، و الثانية حقبة أو براديغما التقديس التي ارتبطت بتشكيل الفرق والمذاهب وعكست في آلياتها ومضامينها اشتراطات ومقاصد تلك الفرق الدينية ، أما الثالثة فهي حقبة أو براديغما التاريخية التي استلهمت اطر الهرمينوطيقا الحديثة والمعاصرة واستعادت النص الديني بوصفه نصا لغويا ومنجا ثقافيا منفتحا على تعدد التأويل والمعنى

الكلمات المفتاحية : تأويل ، براديغما ، هرمينوطيقا ، التقديس ، الوحي ، تاريخية.

Abstrat:

This article introduces a new reading of the religious text in the Arab-Islamic context, based on the starting point of reading at each stage. The first three stages marked the era of reading which coincided with the period of the revelation and formed a neutral interpretation that does not exceed the horizon of the text itself. The second is the era or paradigm Sanctification Which were associated with the formation of religious groups and reflected in the mechanisms and content of the requirements and purposes of these religious groups, the third is the era or paradigm historical inspired by modern and contemporary Hermeneutics and restored religious text as a language text and a cultural product open to multiple interpretation and meaning .

The Keys Words : Interpretation, paradigm . Hermeneutics, Sanctification, Revelation, Historical

*** ** *

أولا : الخطاب والتأويل : عتبة المنهج :

خضعت مسائل الفهم والتأويل الى تحولات منهجية واسعة في العصر الحديث ، التقت في مضمارها منجزات حقول متعددة : الهرمينوطيقا ، تحليل الخطاب ، اللسانيات

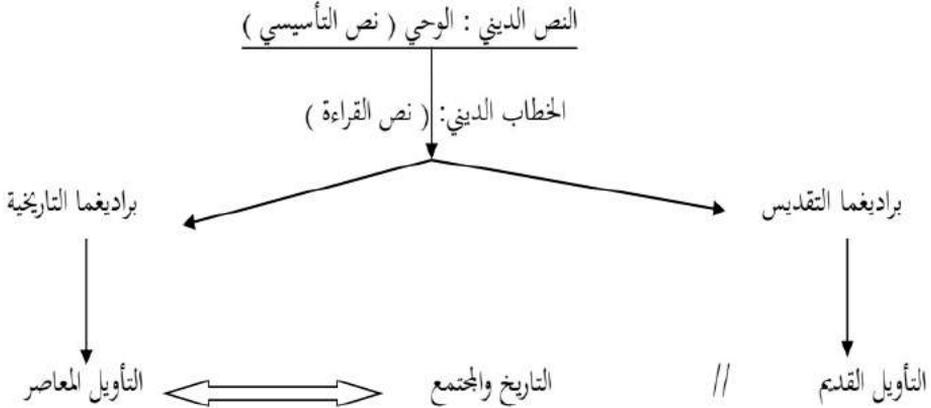
، السيميائيات ، وارتبطت كلها بظاهرة الخطاب بوصفه ممارسة لسانية سيميائية تواصلية¹ سواء أخذناه في موقعه المبدئي كنص تأسيسي للمعرفة والتواصل أم تناولناه في موقعه التأويلي كقراءة لنص آخر. على أن إشكالية تأويل النص وتفحص العلاقة الجدلية بين سلطته وبين آثار التأويل المنجزة في قراءته تكتسب تعقيدا بالغ الأهمية والخطر عندما تتعلق بطبيعة النصوص المقدسة ، بوصفها نصوصا مفارقة للشرط التاريخي البشري ومنبثقة عن سلطة الوحي الإلهي. فإذا كان الجدل المؤسس منهجيا في بحث فاعلية التأويل على النصوص البشرية يجد تبريره المنطقي ضمن المتغيرات التاريخية لسلطتي النص و القارئ² بفعل ارتباطهما بتحولات السياق الاجتماعي والثقافي ، فإن تأويل النصوص الدينية واجه - على الدوام - سلطة التقديس بوصفها عقيدة دينية نافذة من جهة ، ومرجعية تأويلية إجبارية لا تاريخية من جهة ثانية .

لم تمنع سلطة التقديس - برغم اجباريتها - ظهور تأويلات متعددة للنص الديني ، ولكن تعددها القائم لم يؤسس انفتاحا واقعيا للتأويل بقدر ما كرس إستراتيجية الصراع على الحقيقة الدينية ومصادرتها ، لأن كلا منها يدعي ويمارس فعلا امتلاك حقيقة النص المقدس³ ، ففي ضوء الاعتقاد المسبق بجدارة التأويل الديني وحدوده التقديسية الصريحة والمضمرة يتم التضحية ضمنا بالتاريخ . ويتحول التأويل سلطة لإدارة أشكال الصراع السياسية والاجتماعية على أرضية النص⁴ التي انتهت دائما الى الاقتتال أو الفتنة المقدسة⁵ ليس التاريخ هنا هو مجرد الوقائع المتعاقبة التي يمكن أن تخضع هي ذاتها للتأويل وتعرض لإستراتيجية الممارسة التقديسية ، ولكنه التاريخ منظورا إليه كتحويلات اجتماعية وثقافية تحكم الفعل البشري في كل مناحيه التي من ضمنها فعل التأويل والقراءة ، وفعل الخطاب معا .

يستوقفنا البحث في إشكالية النص والقراءة أمام الأبعاد المركزية التي تنطوي عليها تلك الإشكالية في علاقتها بالمقدس من جهة وفي علاقتها بالتاريخ من جهة ثانية ، ففي التعارضات الناشئة بين الطرفين تنبثق المعالم الأساسية التي حكمت فعل التأويل المتراكم على عتبات النص الديني من القديم الى الحديث، ولذلك فإن الخطاب الديني الذي ارتهن الى إشكالية التقديس بحثا عن القصد الإلهي كما هو واجب الاجتهاد العلمي ، اندفع ضمن تياراته المعاصرة - وحتى في مراحل تاريخية سابقة - الى تجديد نمط قراءته مستجيبا الى مقتضيات الشرط التاريخي والاجتماعي الراهن ، ومستقبلا تحولات الشرط المنهجي في

القراءة ، تلك التحولات التي انبثقت في ضل الحداثة الغربية وأعادت من خلال ممارستها النظرية والتحليلية مراجعة المسلمات الثقافية عن الظاهرة الدينية عموما ، وعن النص الديني بنحو خاص .

يمكننا إذا أن نعيد تصنيف الخطاب الديني بوصفه نشاطا تأويليا قرائيا للنص التأسيسي المقدس بناء على التحول المركزي في الأطر المنهجية الحاصلة في مجال القراءة والتأويل ، تلك المتعلقة بمستوى مفهوم النص من جانب ، وبمستوى آليات القراءة من جانب آخر، إذ تقودنا المقارنة الأولية الى تمييز نمطين من براديفما⁶ القراءة ، تعاقبتا على مجال الخطاب الديني ، هيمنت الأولى ، التي يمكن أن ندعوها براديفما التقديس⁷ على اتجاهات التأويل القديمة برغم اختلافاتها المتعددة ، بينما تأسست براديفما التاريخية⁸ في ضوء الاتجاهات المتعددة للتأويل المعاصر . تمكنا نقطة الانطلاق الأولى في تأسيس هذه الرؤية الى بناء الخطاطة التوضيحية التالية :



ربما عرف الخطاب الديني مسار التحول ذاته في الثقافات المختلفة خاصة تلك المرتبطة بمجتمعات الكتاب⁹ ، التي اكتنفت ظاهرة الوحي المقدس وتشكلت في ضوء تعاليمها : اليهودية والمسيحية ، ولكن الخطاب الديني في السياق الإسلامي استقل بخصوصيته الديناميكية بحكم دورانه الدائم على إشكاليات المجتمع والسلطة عبر تجربته التاريخية والسياسية ، إذ تولدت اتجاهاته التأويلية مشكلة جماعات دينية متميزة من رحم الصراع الدامي على ولاية الأمر¹⁰ فلا عجب أن كانت إشكالية المجتمع والسلطة هي مدار التحول في الخطاب الديني المعاصر ضمن السياق الإسلامي ، وأبرز محددات القراءة

المعاصرة للنص الديني ، إذ انطلق نفي التقديس وتأسيس التاريخية من الفصل المبدئي بين الدين والسلطة باعتبارها ممارسة تاريخية¹¹.

ربما كان ضروريا أن نتعمد فصلا إجرائيا بين النص والخطاب فيما يتعلق بظاهرة الوحي نفسها ، من أجل أن نوجه تركيز البحث نحو النشاط التأويلي فحسب ، ذلك أن المقاربة الشاملة لمبدأ الخطاب يمكنها أن تطال خطاب الوحي نفسه أثناء عملية التنزل التي شكلت عملية تواصلية وممارسة خطابية كاملة الأركان¹²، تردد فيها موقف مستقبلي الخطاب القرآني بين القبول والرفض ، وركنت ردود الفعل التأويلية الى أفق الجماعة العربية محكوما بتوقعات التفسير المشروطة بذائقة الشعر ومفهوم الكهانة والسحر¹³

ثانيا : النص التأسيسي : تجربة النبوة و الخطاب المحايث :

إذا كان خطاب المشركين قد ارتهن الى أفق قرآني نابذ للوحي ومتدرعا بمحددات الثقافة العربية المهيمنة عن الشعر والكهانة، فإن استقبال الوحي لدى جماعة المؤمنين المتشكلة تدريجيا حول نص الوحي اخذ منحنى التصديق المبدئي بعقيدة الإسلام التي أرساها القرآن الكريم ، ليتأسس خطاب الجماعة المؤمنة من أتباع الوحي كأول خطاب ديني حول النص القرآني ، وبحكم سياق التشكل لذلك الخطاب ومصاحبته للصيقة زمنيا ومكانيا لتنزل الوحي جاز أن نعتبره خطابا محايثا بامتياز، لم ينفصل بأي أطر منهجية أو ثقافية بعد لحظة التسليم بصدقية الوحي .

على مدى فترة الوحي التي استمرت ثلاثا و عشرين عاما ، استقبلت المسلمون الأوائل - بوصفهم جماعة مفسرة - خطاب الوحي ضمن الشرط التواصلية الايجابية القائم على التسليم المطلق ، واتخذوه مجال الممارسة العملية في شؤون حياتهم الاجتماعية والأخلاقية ملتزمين الحدود الاصطلاحية التوصيفية والتوجيهية ذاتها التي تنزل بها الوحي ، وكان ذلك الالتزام متمركزا حول وجود النبي محمد (ص) باعتباره صاحب الرسالة كما باعتباره صاحب البيان الأول لما يتنزل تدريجيا من نصوص القرآن

شكلت تجربة النبوة - فترة وجود النبي - سياقها خاصا واستثنائيا بالنسبة الى عملية استقبال الوحي لدى الجماعة المفسرة الأولى ، إذ كانت مختلف الأسئلة أو ردود الفعل التي تثيرها نصوص القرآن أثناء تنزله ، وتطرح وجها من الالتباس أو اختلاف الفهم، تنتهي عند البيان الحاسم والمرجعي لقول النبي (ص) ، ولذلك كان تشكل نصوص الحديث

ونموها المطرد بمرافقة الوحي نابعا من الدور التأويلي المرجعي الذي مارسه تجربة النبوة ذاتها باعتبارها محدد الاستقبال ومبدأ التأويل في ذلك العهد الأول .

كان التصديق بالنبوة - عصر ظهور الوحي - هو الشرط المعرفي والتاريخي على السواء الذي يفصل سياقين قرائيين يجمعها زمن واحد ، إذ يسمح بالمرور من أفق تأويلي قائم ، مرتهن الى أطر سوسيو- ثقافية قبلية ، الى أفق جديد ، يركز مداره التأويلي على مقررات الوحي التي أخذت في الانتشار بواسطة حركية الانتماء الصاعد الى أفق النبوة ، ذلك الأفق الذي انتهى في توسعه الى احتواء تلك المرحلة التاريخية ، وإحلال الدين الجديد

وسرعان ما أخذ خطاب المؤمنين بالوحي يتشكل ضمن السياقات المختلفة لحركة الدعوة المحمدية ، مستجيبا لمواقف الصراع والمواجهة مع المشركين ، متجليا بلغته وآلياته وطرق استدلاله المستبطنة لخطاب الوحي ، فكان الانتماء الى زمن النبوة المحمدية ورسالتها يعني تلقائيا الدخول في خطابها والخضوع لشروطه وبنيتها الناجزة التي تستكمل مواردها وقوى تأثيرها من حركية نزول الوحي نفسه ، وربما أمكننا الانتباه الى بعض نماذج ذلك الخطاب الناشئ والمتردد في هذا الموقف أو ذاك مما شهدته مقامات الخطاب لدى المؤمنين . فلا تزال بعض تلك المقامات شاخصة بقيمتها التأسيسية للخطاب المحايث وبمرجعيتها الرمزية على تجسيد حدود الاستيعاب ومعايير الفهم والاقتناع المطلقة لحقيقة ما تنزل به الوحي .

تهيأ في موقف شديد التعارض والخطر من الناحية التواصلية الحجاجية أن يلتقي جماعة من أصحاب الدعوة مع ممثل قريش في بلاط النجاشي ، حيث تواجعت في لحظة واحدة أطراف متعارضة : قريش ، النجاشي بعقيدته النصرانية ، ووفد المسلمين ، ورغم احتماء المسلمين بالنجاشي إلا أن تدخل وفد قريش بإثارة الإشكال العقائدي بين القرآن والمسيحية فيما يتصل بحقيقة المسيح وأمه مريم العذراء ، جعل موقف المؤمنين مههدا بالنفي والاستبعاد من طرف النجاشي نفسه ، لولا ما تجلى من مسلك الخطاب المحايث في تلك المواجهة على لسان جعفر بن أبي طالب

تمضي سردية هذا الخطاب من جهة آلية العرض على تصوير الانتقال من عهد الجاهلية الى عهد الإسلام بوجوه المقارنة الحجاجية التي تدين رذائل الجاهلية (كنا قوما أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ونأكل الميتة، ونأتى الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيئ

الجوار، ويأكل القوى منا الضعيف) وتعلي فضائل الإسلام (حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه...فدعانا إلى الله، لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وأبائنا من دونه من الحجارة والأوثان...وقد أمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم وحقن الدماء،) لتظهر استحقاق الهداية بنبوته محمد، وتوجب على النجاشي حماية المهاجرين إليه "فالتفت النجاشي إلى جعفر بن أبي طالب وقال: هل معك شيء مما جاء به نبيكم عن الله؟ قال: نعم، قال: فأقرأه علي فقرأ عليه: (كهيعص) حتى أتم صدراً من السورة. فبكى النجاشي حتى أخضلت لحيته بالدموع..وهنا قال النجاشي: إن هذا الذي جاء به نبيكم والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة...ثم التفت إلى عمرو وصاحبه وقال لهما: انطلقا، فلا والله لا أسلمهم إليكما أبداً."¹⁴

تقع إستراتيجية هذا الخطاب بآلياتها ومفرداتها واصطلاحاتها الدينية إلى الحدود التي أرساها خطاب الوحي نفسه، فلا نجد مسافة تأويلية مهما كانت بسيطة بين مضامين وآليات الوحي نفسها وبين الخطاب المحايث، انها العلامة البارزة التي تهيمن على وضع الخطاب الديني الناشئ زمن الدعوة إلى غاية رحيل النبي محمد (ص)

إن مختلف مسائل الفهم التي سيتشكل منها الخطاب الديني لاحقاً لم تكن لتبدأ قبل انصرام عصر النبوة حيث تختفي من حياة الجماعة ضمانات التأويل الحاسم التي مثلها وجود النبي، وتنتفح البيئة الإسلامية الناشئة على سياقات الاختلاف المتعددة المرتبطة بمطامع التنافس الاجتماعي والتاريخي حول المال والسلطة والهيمنة. إن ما ندعوه بصدر الإسلام ذلك الذي شكل توقعه في مستوى مخيالنا الديني مثالا لأصالة الفهم ونقاء التأويل، مدين في وجوده إلى زمن النبي تحديداً، إلى سياق التشكل الذي صاحب ظهور الوحي وصورته الانتماء إلى الإسلام بضمانة الوجود الفعلي للرسول محمد (ص)

ثالثاً: النص الديني والقراءة التراثية: أفق التقديس ونشأة الجماعات الدينية

لم تكن وفاة النبي مجرد حدث تاريخي في حياة الجماعة الإسلامية الناشئة، قابلاً للتعويض فيما يتعلق بمسائل تأويل النص، ولكنه حدث ديني بامتياز، وقع من خلاله انقطاع الوحي، وانفصال النص الديني عن مرجعية البيان النبوي، وتأسست مرحلة استقبال جديدة، انفتحت في شرطها التواصل على إكراهات السياق المادي والاجتماعي الذي انخرط في مسار من التحولات التاريخية بفعل حركة الفتوح والاندماج بأزمته ثقافية

جديدة مغايرة ، وتعاضم إشكالية السلطة في المجتمع الإسلامي إذ تحولت الى مجال للصراع الدامي في وقت مبكر من انقضاء تجربة النبوة

إن تعقيدا بالغا مس شروط استقبال النص الديني- القرآن بحكم التحولات المركزية في السياق المادي والاجتماعي والثقافي بعد انقضاء عهد النبوة ، ولذلك فإن ما ظهر الى الوجود من جماعات دينية تختلف – في ظاهرها - حول فهم أحكام النص المقدس استبطن في الواقع وعلى نحو معقد وخفي وأحيانا معلن دوافع الموقف الاجتماعي التاريخي بجوانبه السيكلوجية والقبلية والمادية للجماعات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الناشئ¹⁵ .

أدى الانقسام بين المسلمين حول مسألة الإمامة الى التشكل التدريجي للجماعات الدينية ، الشيعة ، الخوارج ، أهل السنة ، المرجئة ثم توسع الاختلاف والتعدد حول مسائل القدر والصفات والكلام بظهور المعتزلة ، الجبرية . وإذا كانت مسائل القدر - أو الجبر والاختيار- تتصل في عمقها التأسيسي بسياقات الصراع على السلطة إذ تحولت تلك المقولات الدينية الى مواقف تبريرية سواء لصالح شرعية السلطة القائمة أم لصالح الخروج عليها ، فإن مسألة الكلام الإلهي والاختلاف حول حقيقة النص القرآني استبطنت تأثير الفكر الفلسفي اليوناني وأنظمة العقائد الدينية السابقة على الإسلام التي تعرف المسلمون عليها بعد اختلاطهم بثقافات الشعوب المفتوحة من فرس وسريان وغيرهم

إن الجدل الذي يفرضه تحول السياق أثناء كل مرحلة تاريخية في قراءة النص ، يحتم علينا تحليل العوامل التي ساهمت في تشكيل بيئات التأويل الإسلامي تلك التي ندعوها بالفرق الإسلامية ، إذ كانت روح التنافس على السلطة في مستواها القبلي داخل قريش (الهاشمية / الأموية) وفي المدينة (المهاجرين / الأنصار) أو بين قريش والقبائل العربية ضمن البيئات المفتوحة في العراق ومصر والشام قد أخذت تتصاعد ويعلو صوتها بوتيرة سريعة منذ وفاة النبي محمد (ص) ثم ارتهن تفاعلها مع بروز التمايز الاجتماعي وظهور الاستئثار بالثروة في خلافة عثمان بن عفان ، إذ بدأ تشكل قوى المعارضة عندما أباح الخليفة لأعلام قريش أن يملكوا الضياع ويشيدوا القصور في الولايات الإسلامية كالعراق والشام ومصر ، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملهم في الحجاز أملاكا في تلك الأمصار¹⁶ وكانت نتيجة هذا التمايز الظاهر أن تشكلت طبقة من الارستقراطية الدينية القرشية مقابل أهل الأمصار وقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة الخليفة

باستثناهم بالفيء والغنائم لأنفسهم وخزائن دولتهم وحرمان المقاتلين منها مدعين أن الفيء لله وليس للمحارب إلا اجر قليل يدفع إليه¹⁷

تواجهت تلك العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتصنع بينات التأويل المتصارعة بحكم تعارض مصالح الجماعات الإسلامية وأوضاعها إزاء قضايا السلطة والثروة ولذلك انفصلت القوى المهمشة ضمن صيغ عقائدية ، محتمية باستحقاقات الولاية بشعار النسب والوصية لدى الشيعة¹⁸ أو بشعار ولاية الجمهور لدى الخوارج¹⁹ ، بينما اندمجت إيديولوجيا الوضع القائم والحفاظ على مكاسب السلطة في حركة المرجئة الذين حرروا على نحو سلبي مسألة السلطة بالنبي عن الخوض في مسائل الخلاف في الإمامة وما ترتب عنها من صراعات وفتن حيث أقروا أنه لا تضر مع إيمان معصية²⁰. وإذا كانت الجبرية قد انطوت على مضمونها التبريري لسلطة الأمر القائم باعتبارها قدرا إلهيا ، فإن المعتزلة أرست قاعدة الاختيار والمسؤولية في شؤون التكليف الشرعي لتؤسس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه أشكال الانحراف والاستبداد القائمة ، وتضع إشكالية السلطة في حدود المسؤوليات التاريخية للجماعة الإسلامية²¹ لم يقع الاختلاف على سلطة النص المؤكدة بقداصة مصدره كوشي الهي ، فتلك كانت موضع إجماع بينات التأويل المختلفة ، ولكن آفاق التأويل التي أرستها تلك الفرق بلغت حدا واسعا من التعارض رسم خارطة لصراعات غير محدودة ، وأطر عقائدية مغلقة على نفسها برغم وحدة مرجعها النصي ، وفي ضل هذا التعارض بين الوحدة والتعدد ، وبين التعدد والانغلاق يتعين الوقوف على صلب الإشكالية التأويلية في الخطاب الديني القديم ، حيث كان البحث عن المعنى ينطلق من الاعتقاد بقداصة النص ، وكان ذلك الاعتقاد يدفع نحو مبدأ القصد الإلهي في النص ، خاصة في المسائل العقائدية التي انبنت عليها اختلافات الفرق ولذلك تنتهي كل فرقة الى صياغة رؤيتها العقائدية التي تحقق ذلك القصد الإلهي ، على سبيل القطع الذي لا يتطرق إليه شك بحكم ارتباطها - كعقيدة دينية - بحدود الإيمان والكفر . ذلك هو السبب العميق في أن الاختلاف حول النص المقدس فيما يتصل بصيغ التأويل الكبرى، انتهى الى تأسيس أبنية تأويلية مغلقة ومتعارضة تستبطن من جهة خلفياتها سياقات التعارض الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، ولكنها تنتهي في موقفها التأويلي الى الالتباس بقداصة النص نفسه حين تؤكد على قداصة تأويلها وحدوده القطعية المطلقة .

شكّلت سلطة النص القرآني - بوصفه مصدر العقيدة ومرجع التشريع - مدار البحث في مسائل العلوم الإسلامية الناشئة حتى وقع ذلك التلازم التاريخي بين القرآن من جهة وبين نشأة العلوم العربية الإسلامية من جهة ثانية ، ولم تنبثق سلطة النص من دوره التأسيسي فحسب ولكن من حقيقته كوحي الهي . إذ كان الإيمان به يرفد ذلك التمركز المطلق حول معناه وحقيقته ومرجعيته . فلا عجب أن توصف الثقافة العربية بكونها ثقافة النص²² ، دارت أبحاث البلاغة على مسألة الإعجاز القرآني ، وتمركزت قضايا الفقه والأصول على الأحكام التشريعية وأصولها ، وتأسس علم التفسير على بحث معاني القرآن ومقاصده بالاستناد إلى الروايات المأثورة ، أو وفقا للأراء العقلية لمجتهدين ، وهكذا مارس النص سلطته المركزية لتأسيس نصوصه الثانوية ضمن حقول التأويل والاستنباط المختلفة²³ .

بني التأويل على الأصل الاعتقادي بالوحي ، فانعكس ذلك الأصل في الأطر والأهداف والحدود التي يصرح بها المؤول مهما كان اتجاهه الأصولي أو المذهبي ولذلك نلمس بوضوح تلك الوحدة المتجسدة لخطاب التأويل في القراءات التراثية ، تتردد في مجموع الصيغ التقديمية والتوجيهية التي يتشكل منها ذلك الخطاب ، ويؤسس على قيمتها التأثيرية شروط التفاعل والاستقبال والإقناع لدى المتلقي .

يرتسم الأصل الاعتقادي للتأويل ضمن آليات تقديم خطابية أولها ما يمكن أن ندعوه " بافتتاح الهيبة" من خلال التنبيه على السلطة القدسية للنص إذ " الواجب على من خصه الله بحفظ كتابه أن يتلوه حق تلاوته ويتدبر حقائق عبارته ويفهم عجائبه ويتبين غرائبه...جعلنا الله ممن يراعه حق رعايته ويتدبره حق تدبره ويقوم بقسطه ويوفي بشرطه ولا يلتمس الهدى في غيره"²⁴ ويتكرر هذا البيان التأويلي في مختلف مضان القراءة التي تتناول نص الوحي ، وبعبارات متشابهة تؤكد المضمون نفسه وتمثل إحدى الصيغ التقديمية العالية لاستدراج وعي المتلقي نحو السلطة الاستثنائية للنص من جانب ، ولكنها تدفع إليه ضمناً إشعارات الهيبة بشرعية التأويل وبراءة مسالكه .

لا تنحصر هذه القواعد التقديمية في حقل بعينه كالتفسير مثلا ، بل تصدر مقدمات القراءة في حقول التأويل المختلفة : الأصول ، والفقه ، وعلوم القرآن ، ولذلك فهي تتمتع بطابعها البنيوي الذي يهيمن على خطاب التأويل التراثي كله ، وتتحصن إزاء القارئ بأشكال تعضيد متعددة أبرزها صيغ التورع وإبراز الغايات التعبدية باشتراط

الإخلاص و صحة النية من العمل التأويلي " فحق طلبه العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصا واستنباطا والرغبة الى الله العون عليه فإنه لا يدرك خيرا إلا بعونه فمن أدرك علم أحكام الله عز وجل في كتابه نصا واستدلالاتا ووقفه الله الى القول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإمامة "25

لا تشكل الممارسة التأويلية على النص المقدس مجرد اجتهاد معرفي ، يتوقف فضله عند حدود النتائج التي يتوصل إليها إذ هو لا يقع في مستوى طبيعة الإبداع البشري فحسب ، ولا في معنى النشاط العقلي الذي يمكن مقارنة مستواه ومنافعه بنشاط مماثل ، ولكن يمتلك صفة الشرف الخاص لأنه يمنح صاحبه مثوبة دينية وديوية تأتي أولا من مكانة نص الوحي نفسه وما يتطلبه من استحقاق العناية والعلم " اعلموا عباد الله .. أن أحق ما صرفت الى علمه العناية وبلغت في معرفته الغاية ما كان لله في العلم به رضا .. كتاب الله الذي لا ريب فيه وتزيله الذي لا مرية فيه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه "26 ولا يتعلق شرف نص الوحي بمن يتصدى الى العلم به ، إنما هو شرف عام ينال أمة محمد بأسرها إذ من " جسيم ما خص الله به أمة نبينا محمد (ص) من الفضيلة ، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة حفظه... ما حفظ من وحيه وتزيله الذي جعله على حقيقة نبوة نبيهم(ص) دلالة وعلى ما خصه به من الكرامة علامة واضحة ، وحجة بالغة "27

يتعزز شرف التأويل - ثانيا - بما يصرح به من أغراض تعبدية قوامها السعي عن حسن ثواب الآخرة وحسن مقام الدنيا ، ولذلك يتصدى القارئ أو المفسر لعملية التأويل وهو يعلي من شأن مهمته ، متخذا منها واجبا دينيا لتحقيق الموعدة في الدنيا والخلاص يوم القيامة ، إذ " لما كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع الذي استقل بالسنة و الفرض، ونزل به أمين السماء على الأرض ، رأيت أن اشتغل به مدى عمري ، واستفرغ فيه مني بأن اكتب فيه تعليقا وحيزا... وعملته تذكرة لنفسي وذخيرة ليوم رمسي وعملا صالحا بعد موتي "28

إن سلطة النص المنبثقة من قداسته ، جعلت مختلف الممارسات التأويلية في التراث تمهض بنفسها كأعمال إيمان واعتقاد ، تنجز في شتى فروعها المعرفية تعصيها

متكاملا لقداسة النص ومركزيته الدينية ، وترفع ضمن خطابها التقديمي النشاط التأويلي الى مستوى السلوك التعبدي ، ظل العلم بالنص يمارس اجتهاده كأفق تعضيدي لسلطة النص برغم جميع الاختلافات التفصيلية الموقعة هنا وهناك نتيجة التعدد في الآراء والمذاهب والفرق وكان ذلك التعضيدي يصوغ إستراتيجيته من خلال البرتوكولات التقديمية التي جرى تثبيتها - ضمن صدارة كل قراءة - باستمرار .

إذا كانت إستراتيجية الخطاب التأويلي القديم مؤسسة على أفق تعضيدي يحفظ شرط التقديس والهيبة فذلك لا يعني أن عملية التأويل ذاتها تتم دون آليات منهاجيه ، بل إن التقديس ذاته يشكل دوافع التحفظ والصرامة في مستوى ممارسة وتطبيق الإجراءات المنهجية ، لم يكن التأويل مسلكا انطباعيا لعفوية الإيمان بالنص ومحاكاة شفافه لدلالاته الظاهرة ، وإنما تؤكد كان على الدوام وفي كل فروع الدراسات المتصلة بالنص الديني عملا منهجيا يستند الى الأسس العلمية المتصلة بالدرس اللغوي والبلاغي الذي اخذ ينمو ويزدهر متفاعلا مع العلوم الوافدة عصرئذ : المنطق ، الفلسفة ، ولذلك تشكلت قواعد المنهج وآلياته في صيغ واضحة لا تنتهي عند حدود التمييز الظاهر بين العقل والنقل كتيارين ومنهجين في التفسير مثلا ، ولكنها تتوسع بواسطة شبكة إجراءات كاملة تستوعب البحث في أنماط الدلالة ، علاقة اللفظ بالمعنى ، وأنواع السياق ، ووحدة النص ، وأنماط الأساليب البلاغية وكل المستويات التي يتم من خلالها تفحص المعنى وبناء الوثوقية اللازمة بالقصد المتوصل إليه

كان السياق احد المبادئ الكبرى التي دار عليها عمل التأويل القديم ، حيث تداخلت في تحليل مفهومه وأهميته و طرق اشتغاله في بناء الدلالة جهود البلاغيين والأصوليين والمفسرين وعلماء القرآن ، واعتبروه قاعدة البحث واليقين الى فهم مراد الله تعالى ، ولا شك أن نظرية النظم في حد ذاتها التي اجتهدت في تفسير طبيعة الإعجاز القرآني إنما ردت إشكاليته -من الوجهة البلاغية - الى سياق النص أو التركيب حيث لا تكتسب الألفاظ مزيتها إلا بحسب ورودها وفقا لقوانين التركيب النحوي²⁹

على أن الأصوليين لم يميزوا بشكل واضح سياق النص عن سياقات الأحوال ، ولذلك جرى بحثهم للسياق النصي مندمجا مع حديثهم عن مفهوم المقام المتعلق بالسياق الخارجي ، أو الظروف والمؤثرات الخارجية التي تحيط بإنتاج الخطاب³⁰ وشكلت جوهر البحث في حقيقة تداول وإنتاج الأساليب على اعتبار أن البلاغة هي مراعاة مقتضى الأحوال

، ومن هذه الوجهة أصبح البحث في مبدأ السياق يحتضن قضية المعنى في النص القرآني من وجوه متعددة ، و يفصل الدلالة سواء من جهة علاقة اللفظ بالتركيب النصي أم من جهة دلالة التركيب بقرائن الأحوال ، أم من وجهة إعجاز النص نفسه " والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب أو حاليين أو بحسب مخاطبين ، أو بحسب غير ذلك كالاستفهام لفظة واحدة يدخله معان آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال بنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ، ومعنى معرفة السبب هو معنى مقتضى الحال ³¹

وهكذا تتوقف على مبدأ السياق بأنواعه المختلفة ليس فقط مهمة فهم المراد من الكتاب ، وإنما انحسام المعنى والقطع بالدلالة المسندة ، ذلك أن سلطة النص إنما تتأكد بانحسار المعنى ليكون مناط الحكم والتكليف الشرعي ، فإذا كانت الدلالة لا تنحسم بظاهر النص وحده لكثرة الاحتمالات إلا في أحيان قليلة حيث حكم الأصوليون أنفسهم بندرة النصوص التي تستقل بالدلالة القطعية³² ، فإنها تنحسم - ضرورة - بفاعلية السياق إذ كان " المقصود من النصوص الاستقلال بالإفادة على القطع مع انحسام جهات التأويل وانقطاع مسالك الاحتمالات ، وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا على اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية ³³

لا تنحصر وظيفة السياق في القطع بصحة تأويل النص، أو تأكيد النصية بالمعنى الأصولي لأغلب نصوص الكتاب بحسم الاحتمالات المتعددة الناشئة من طبيعة السياق النصي ذاته ، وإنما تتعدى ذلك الى تحصين عملية قراءة نص الوحي³⁴ برمتها أولا من تسلط التأويل³⁵ على النص حيث يمكن أن يجري التفسير في منحنى الإسقاط المذهبي أو العقائدي مما يتعارض مع المراد الفعلي للنص من جهة ويؤدي في مستوى آخر الى الإخلال بوحدة النص نفسه حيث تتنازع التأويلات المتعارضة بأن تشبث كل فرقة بجزء من الكتاب أو بنص منه لتبرير مقولته المذهبية أو العقائدية "لأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى(اعملوا ما شئتم)³⁶ ، وتركوا مبينه (وما تشاءون إلا إن يشاء

الله³⁷ واتبع الخوارج قوله تعالى: (إن الحكم إلا لله)³⁸ وتركوا مبينه (يحكم به ذووا عدل منكم)³⁹ واتبع الجبرية نحو قوله " والله خلقكم وما تعملون"⁴⁰ وتركوا مبينه (جزاء بما كانوا يكسبون)⁴¹ وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر في ما وراءها ولو جمعوا بين ذلك ووصولوا ما أمر الله به أن يوصل لوصولوا الى المقصود ، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم " ⁴²

لا شك أن الحكم بالزيف على المعتزلة أو الجبرية يدخل ضمن التحيزات المذهبية التي يلتزمها المؤول باعتباره سنيا ولكنه حكم يعبري في وجهه الآخر عن إشكالية أكبر سبقت الإشارة إليها تتعلق بطبيعة التأويل في أبنيته الكبرى كتعبير عن العقائد الدينية إذ تجتهد كل فرقة مؤولة الى مصادرة حقيقة الإيمان باعتبارها حقيقة غير قابلة للتعدد ، ولم يكن السياق المعرفي والمنهجي يسمح حينئذ بتقديم حلول واضحة ومبررة دينيا ، ولذلك ظلت فكرة الفرق الدينية مؤسسة على انغلاق مبدأ التأويل ووحدة اتجاهه .

فإذا تجاوزنا هذا الحكم العقائدي الذي يؤكد أحد أعراض التناقض في الموقف التأويلي ضمن الأفق التراثي كله ، يمكننا أن نقف على منظومة آليات متكاملة في قراءة مستويات النص تهدف أساسا الى التحكم في مسار التأويل وبناء ضوابط منهجية تندرج كلها في اعتبار الوظائف التي يحققها مبدأ السياق إذ يسمح بتبيين الممثل وتقييد المطلق وتخصيص العام ، وتنوع الدلالة⁴³ ويترقى ثانيا الى بحث النص الظاهر الذي يعبر عن الحقيقة ، والمؤول المتصل بالمجاز بما هو حمال أوجه ، وينتهي الى استكشاف مستويات الدلالة بين المنطوق به لفظا من الأحكام والمفهوم بالتبعية والتعددية لذلك، وإن كان غير منطوق به⁴⁴

كما هو ظاهر فإن إستراتيجية التأويل المؤسسة على خطاب الهيبة تجاه النص المقدس مماهاة معه والتباسا بشرعيته سواء لدى المفسرين أو الأصوليون سرعان ما تؤكد على أنها ممارسة منهجية تاريخية تتعارض إزاء النص وتسلط على إمكانيته الدلالية لتبرر اختياراتها المذهبية أو العقائدية في هذا الاتجاه أو ذاك ولذلك يتم لي عنق السياقات النصية أو المقامية

رابعا : النص الديني والتأويل المعاصر : براديفما التاريخية

لم تكن النهضة العربية الحديثة ، وليدة فعل حضاري ذاتي أو استفاقة عفوية و إنما وقعت مسارا محتما نتيجة الصدمة التي أحدثتها المواجهة مع الغرب بين المجتمعات

العربية الإسلامية وأوروبا ، ترتب عنها تلك المراجعات المتوترة عبر الاحتماء بالماضي أو عبر إعادة النظر في قيمه الاجتماعية والثقافية تلك التي كانت تستمد مشروعيتها من علاقتها بسلطة النص الدين الذي يمتلك وجودا محايثا مرجعيا لكل الممارسات الثقافية والفكرية تصاعدت حركية المواجهة مع النص الديني عبر لحظات توتروصدام من منطلق مرتكزين اثنين: الأول يتصل بالتحولات النظرية و المنهجية التي تلقي بها الحداثة الغربية الى ساحة الاستقبال العربي خاصة ما تعلق منها بإعادة قراءة النصوص الدينية ، أما الثاني فيرتد الى البعد الاجتماعي والسياسي حيث أخذ نمط جديد من الحياة الاجتماعية والثقافية ينمو ويتجذر عبر عملية التراكم التي ترفدها أطر التعليم والإدارة والاقتصاد الحديثة في السياق العربي الإسلامي . وكان ذلك النمط الصاعد يبحث بإلحاح عن صيغ فكرية تبريرية تتأسس على إعادة قراءة النص ذاته .

من الضروري أن نعرف أن الانتكاء الى التراث في عملية تجديد المنهج كان ملمحا بارزا حيث مال رواد الإصلاح الى تراث العقلانية الإسلامية ممثلا في المعتزلة والفكر الفلسفي من أجل بناء منظور أكثر انفتاحا في قراءة النص ، ولكن المسألة في بعدها الواقعي الثقافي كانت أكبر من محاولة إحياء هذا النمط التأويلي أو ذاك من التراث ، ذلك أن حجم التفاعل والتأثير بالمنجز الغربي كان واقعا تاريخيا وثقافيا أكثر اتساعا وبلغ سطوة وقد تفجرت مسألة المنهج من لحظتين صادمتين الأولى جسدها مؤلف " في الشعر الجاهلي"⁴⁵ متسلحا بدعوى الشك المنهجي وأطر المدرسة التاريخية في النقد ومستأنسا بنتائج عمل المستشرقين خاصة فيما يتصل بنفي الوجود التاريخي لإبراهيم وابنه إسماعيل، أما الثانية فارتبطت بكتاب "الإسلام وأصول الحكم"⁴⁶ الذي احتضن هواجس العلمانية السياسية مبكرا ، إذ حاول انطلاقا من قراءته للنص الديني نفسه ، ووقائع التاريخ الإسلامي زمن الدعوة المحمدية ، إقامة الإثباتات اللازمة لانفصال الدين عن الدولة والتأكيد على أن تجربة النبي محمد في ممارسة الحكم (ص) كانت بذاتها تجربة تاريخية وليست نظاما دينيا ملزما للتطبيق لدى المسلمين .

اتضح جليا أن مسألة المنهج التي تنزلت عبر لحظات صادمة في سياق التأويل العربي الحديث والمعاصر كانت تتأسس عبر عمليات التفاعل مع المنجز الغربي في سياق الاستقبال ، وكانت تكشف في عمقها عن تعقيد اللحظة التاريخية في أبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية . إذ كان تدخلات المنهج الجديد إزاء النص تعكس تحديات الواقع

السياسي والاجتماعي وتستجيب بهذا الوجه أو ذاك لحاجات التحديث التي تفرض نفسها بإلحاح فلا غرابة إذا أن نجد ممارسات التأويل على اختلافها ترتبها بقضايا التحديث وتقييم جدلا مركزيا بين الوقع من جهة وبين النص من جهة ثانية عبر آفاق المنهج الجديد⁴⁷ سرعان ما تنامت لحظة التأسيس المنهجي ، وتعززت بمكتسبات منهجية حملتها تيارات الحداثة الغربية وما بعدها ، فالتقت في سياق زمني محدود عمره أقل من نصف قرن ، ولكنه مشحون بالتوتر والصراع والتحديات وانجازات الهرمينوطيقا الغربية حيث تمثل سياق الاستقبال في النقد المعاصر منظور شليرماخر الذي نقل الهرمينوطيقا من حدودها اللاهوتية الخاصة لتصبح علما للتفسير مهمته فهم النص بإعادة بناء تجربة المؤلف النفسية من جهة وتحليل وسيطها اللغوي من جهة ثانية⁴⁸ ودلتاي الذي استكمل عمل شليرماخر باعتبار الهرمينوطيقا هي مجال الفهم في العلوم الاجتماعية والإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية في الوقت نفسه تتوسع مهمتها ليس لفهم النص وحده ولكن لفهم تجربة الحياة ذاتها باعتبارها مجالا مشتركا بين المؤلف والقارئ وتتجلى من خلال مشترك هو اللغة ولكن الفهم هنا ليس أمراً عقليا ، وإنما معايشة تعبر عن حوار بين تجربة القارئ الذاتية وتجربة المؤلف التي تتجلى موضوعيا في النص ،⁴⁹ وجادامير وبول ريكور ، وامبرتو ايكو ونثرروب فراي⁵⁰ فضلا عن اطر المنهج النقدي باتجاهاته المختلفة البنيوية ، والسيميائية ، التفكيكية ، منظور التلقي ، وتمخضت عن ذلك التفاعل المنهجي ممارسات تحليلية ونظرية تجاه النص المقدس داخل المؤسسة الأكاديمية أو ضمن مشاريع بحث حرة تعبر عن رؤى أصحابها وتطلعاتهم .

بوسعنا اليوم أن نلم بأطراف تلك الدراسات التأويلية للنص الديني ونحكم رؤيتنا الى اتجاهاتها ونتائجها فضلا عن أصولها المنهجية . فبناء على طبيعة علاقتها بالإطار التراثي تنقسم تلك الدراسات الى مرحلتين : معاصرة موصولة يمثلها أعمال الإصلاحيين من محمد عبده ، مصطفى محمود ، ومرحلة معاصرة مفصولة تستثمر المناهج الحداثية في النقد واللسانيات وتأخذ معنى تأويليا يجسد اقتنانا واضحا بالنموذج الغربي⁵¹

لم تكن القراءات المعاصرة بمجموعها منخرطة في إعادة قراءة حداثية متعارضة مع مقررات التأويل التراثي ، بل كان قسم منها يرتب للماضي ويتبنى منظورا بلاغيا أسلوبيا أو تأويليا تراثيا ، يسعى الى ترسيخ القراءة الإيمانية وتعزيز نظرية الإعجاز القرآني ضمن أفق معرفي جديد ، و" معلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان

أسسه النظرية أو تقوي أسبابه العلمية أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة " ⁵²، أما القسم الأكثر تحدياً فقد اجترح موقف تأويلياً نقدياً ، يضع جانبا مفهوم القداسة ، ويستعيد النص القرآني بوصفه نصاً لغوياً لا ينفصل عن سياقه التاريخي والثقافي الذي تشكل ضمنه ⁵³ ، و تلك هي مقولة التاريخية التي ألفت بضلالها على مجمل الدراسات التأويلية ، التي يمكن اعتبارها معاصرة ليس بحكم عمرها الزمني المعاصر ، ولكن بحكم إيستمي قراءتها الذي انطوى على تحول جذري في مفهومها للنص الديني كما في مبادئ تأويله ، وعكسها قراءة أبي زيد وعبد المجيد شرفي ، وطيب تيزيني ومحمد أركون ⁵⁴

لم تكن الإشكالية التي واجهت التأويلية المعاصرة واحدة ، وإنما اختلفت في أصولها وهدفها واستراتيجياتها بين التيارين السابقين ، فقد احتفظت القراءة التجديدية المؤسسة على مبدأ القداسة نفسه بمقررات التأويل التراثي وسعت ضمن إستراتيجية توفيقية تستهدف حل إشكالية المواجهة بين المدنية الغربية الحديثة وبين الدين ، ولم يكن مضمون الإصلاح ذاته يتجاوز فكرة إزالة التعارض بينهما بإثبات أن الدين يستوعب بكل جدارة و من خلال نصوصه المقررات الحضارية والعلمية المعاصرة، فبين « الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان والمجتمع ، وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها المنطلقة من أوروبا والأخذة الآن في الانتشار علمياً والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيناً ، كان هدف محمد عبده أن يبرهن بشرحه ما هو الإسلام الحقيقي أن المطلبين غير متناقضين...» ⁵⁵

شكل المنحى البلاغي معلماً بارزاً في النزعة التوفيقية المعاصرة واستثمر جهده التأويلي في التأكيد على الطابع الأدبي للنص القرآني إذ بدت أدبية القرآن غاية البحث ، ومهمة التفسير الجديد ، والعتبة التي لا يقع عليها خلاف بين العرب جميعاً إذ ليست منوطة بمذهب أو اعتقاد وإنما تدين إلى النص القرآني " من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم فهو الكتاب الذي أخذ العربية وحي كيانها وخلد معها فصار مخزنها وزينة تراثها وتلك صفة القرآن يعرفها العربي مهما اختلف به التدين أو يفترق به الهوى مادام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس ⁵⁶

لم يعد المقصد الديني هدفاً مباشراً في مهمة التفسير الجديد التي اقتضت إطاراً منهجياً مغايراً يرتسم بحدود المدرسة الأدبية التاريخية التي اقترحت دراسة نصوص القرآن وفقاً وحدتها الموضوعية وترتيبها الزمني - وليس ترتيبها في المصحف - متمثلة الرؤيا

الاستشراقية ، وتحليل خصائصه الأسلوبية بمعرفة أعيان البيئة العربية الطبيعية والاجتماعية ذلك أن "روح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية⁵⁷

ارتسم ذلك التيار في سياق التعارضات الثقافية وتأثيرات المنهجية الأدبية التاريخية وأخذت أعمال مدرسة الأمناء الحظ الأوفر من تمثيله على المستوى التحليلي⁵⁸، خاصة أطروحة محمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن" تؤكد الأطروحة أن القصص القرآني يستعمل المرويّات التاريخية - كما يعتقد أصحابها - ويعيد بناءها بناء فنيا بالصيغة التي تحقق الغرض الديني الذي يقصده القرآن في القصة ، ولذلك فإن الحق الذي تمثله لا يعني انها تكس واقعا تاريخيا فعليا ، وانما هو وظيفتها في تثبيت الغرض الذي يتوخاه خطابها القرآني حتى لو كان ما ترويه و توظفه من الوقائع يدخل في باب الأساطير. وربما كان الجابري قد استعاد منظور خلف الله ضمن السياق الحالي حين اعتبر القصص القرآني نوعا من ضرب المثل وليس قصصا أنبياء بالمفهوم التاريخي فالقرآن» يستعمل القص لأهداف الدعوة وليس من أجل القص ذاته فإن قصصه على الرغم من أنها قصص أنبياء فعلا فإن حكيه لا يخضع لمسار حياة الأنبياء..بل..من أجل البرهنة على صحة القضية لتي يستشهد فيها بالمثل⁵⁹» ورغم التحفظ الذي أبداه الجابري إزاء أطروحة خلف الله، إلا أنه انتهى الى النتائج ذاتها ، فالقرآن "كتاب دعوة دينية وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية.."⁶⁰

أخذت العلاقة بين الحقائق العلمية وحقائق النص الديني إطارا جدليا دقيقا ، حيث ناقشت فيما إذا كانت الظواهر الخارقة التي يعرضها النص قابلة للتفسير العلمي ، فعلى سبيل المثال كان محمد عبده قد تناول سورة الفيل وحاول تأويل معجزتها الواردة في قوله تعالى(فأرسل عليهم طيرا أبابيل)⁶¹ ، إذ أكد أنه «يجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وان تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الريح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فثأر فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه⁶²» وهكذا نظر التيار الإصلاحى الى المعجزة في وجود الممكنات العقلية التي أجراها الله تعالى على يد الأنبياء ولكنها تنسجم مع تلك المرحلة التاريخية التي تشكل طفولة

البشرية ولا يمكن عودتها بعد مجيء القرآن الذي أقر سلطة العقل دليلا على حقيقة الأيمان "فانتهى بذلك زمن المعجزات ودخل الإنسان بالإسلام سن الرشد فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له للإيمان"⁶³

لم تتمكن النزعة التوفيقية في التأويل برغم مبرراتها الدينية واحتمائها بسلطة النص المقدس من أن توقف زحف التمدد الصاعد لتيار التأويلية النقدية ، ولم يكن ذلك مرتبطا بتأثير المناهج الغربية وحدها ، وإنما كانت المسألة مرتبطة بحجم التحول الذي أصاب الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية إذ لم تعد تلك التوفيقات حتى ببعدها العقلاني الواضح قادرة على الثبات والإقناع تجاه ما حصل من تحول عميق في لموقف من الدين والمدنية ، " فمذهب محمد عبده في حد ذاته لم يكن صالحا للبقاء فقد كان يعتمد على تفسير النصوص للتوفيق بين عبارات القرآن ذاتها وحقائق العلم كما نعرفها اليوم فما أكثر العنف الذي يمكن لهذه المحاولة أن تتناول به نص الكتاب الكريم وما أكثر ما نعزو إلى الألفاظ من معان غريبة كل الغرابة على العرب القدماء أفلا يجدر بالأحرى أن نتقبل العلم والوحي كما هما وان نعترف لكل منهما بمجاله الخاص في حياة الإنسان ؟ "⁶⁴ ربما كان هذا التفسير لفشل التأويلية التوفيقية بين النص وآفاق المدنية المعاصرة واحدا من السياقات التي دفعت بتنامي اتجاه التأويل النقدي مستثمرا مختلف الآليات المنهجية في ساحة التحليل الأدبي واللسانيات والهرمينوطيقا وعلوم الإنسان ، وهكذا تشكلت صبغة منهجية تأويلية منفتحة تلتقي على اختلافاتها الظاهرة أو التطبيقية في العنوان المركزي الذي يؤطر استراتيجيتها بوصفها تأويلا نقديا من جهة ، يستعيد النص الديني باعتباره نصا لغويا تاريخيا ، تشكل عبر الطواهر الثقافية للسياق العربي ، يتحقق قراءته عبر التفاعل الجدلي مع آفاق التأويل في كل مرحلة تاريخية ، ذلك هو الإطار العام الذي يمكن وصفه بابستمي التاريخية في قراءة النص الديني

منذ أن اعتبر القرآن نصا لغويا ، أصبح الاختيار المنهجي لدى هذا التيار مرتبطا بالتحليل اللساني أو اللغوي حيث لا يمكن الاستعاضة عنه بأي منهج آخر ، ومن أجل التأكيد على هذه الحقيقة الحاسمة في إطار المنهج يعيد أبو زيد تحديد مفهوم النص القرآني على قاعدة الرؤية الجدلية التاريخية ، في محور علاقته بالثقافة ، «النص» =القرآن) في حقيقته ..منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما»⁶⁵

لم تكن قضية العلاقة بين النص وأصله الإلهي غائبة عن فكر الباحث، ولذلك اجتهد في صياغة ما يمكن اعتباره حدا أدنى في بناء صيغة تبريرية - ربما لحساب المتلقي - توضح إمكانية الاحتفاظ بالشرط الاعتقادي للنص مع الالتزام بالشرط المنهجي فا» لإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها⁶⁶ وهذا الأمر يمكن توضيحه بالقول: « إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول(ص) بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ...ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة و الواقع ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة و الواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة . إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتمائه الى ثقافة البشر»⁶⁷ لم يكن مفهوم الوحي بذاته خارجا - إذا - عن حدود الثقافة العربية قبيل الإسلام ذلك أن " ارتباط ظاهرتي الكهانة والشعر بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي إمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها..⁶⁸ ولذلك سهل على المتلقي العربي تقبل مبدأ نزول الوحي بواسطة ملك من السماء .

لا يقتصر منظور ابي زيد على مراجعة مفهوم الوحي بل يمتد الى اعادة النظر في هوية المتلقي الأول للقرآن ، إذ كان الرسول محمد (ص) شخصية بشرية تجسد ملامح الواقع الاجتماعي وتطلعاته ، على نحو جدلي يسمح بإعادة تفسير ظهور الدين الإسلام نفسه ، ففي هذا التصور نظر الى النبي محمد كمثل لرؤي عالم جديدة ولتيار من القيم المعارضة لنظام القيم السائدة جسدها على نحو خاص تيار الحنيفية ، ذلك التيار الذي صدح بالدعوة الى دين إبراهيم مقدما رؤيا عالم⁶⁹ جديدة تناقض الرؤيا القائمة فكان«البحث عن دين إبراهيم إذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أساس جديد من جهة أخرى وكان الإسلام هو الدين الذي يحقق هذه الأهداف وليس من قبيل التأويل الإيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة...كان تجاوبا مع حاجة الواقع، الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا منهم...»⁷⁰

تلتقي مقولة "النص منتج ثقافي" مع نظيرتها مقولة "الوضعية الاجتماعية المشخصة"، إذ كلتاهما تكشف عن الطابع الجدلي التاريخي للقراءة ، سواء في تحديد أهمية النص ، أو في بناء دلالاته.إن مقولة الوضعية الاجتماعية المشخصة تضبط جدلية

المعرفي والإيديولوجي بمثابة البؤرة التي تلتقي فيها تلك القراءات والدراسات وتنطلق منها بنية ووظيفة⁷¹، وهي ليست سوى "حصيلة المندمجين..بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم..ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية والإنتاجية"⁷² وتلك الوضعية الاجتماعية المشخصة هي ما تركت أثرها حتى على مرحلة تدوين المصحف إذ تفاعلت ضمنها أهداف تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف ، فربما كان عثمان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين..متضايفين الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية للمسلمين في الدولة الفتية ..أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة التي استقت قياداتها من بني أمية المناهضة-قبليا - لبني هاشم⁷³

كان طه عبد الرحمن قد ميز بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة لفئات الاجتماعية المهيمنة على أساس منهجي إذ نظر إلى الأولى كقراءة انتقادية لا تراعي مقتضيات الإيمان العقائدي بينما ربط الثانية بمجرد امتلاك وتنفيذ أدوات بحث عصرية لتعزيز موقف الإيمان نفسه وعد من هذه الأخيرة تجربة محمد شحرور "الكتاب والقرآن"⁷⁴ فضلا عن أطروحة الباحث الإيراني عبد المجيد سروش "القبض والبسط في الشريعة"⁷⁵ ويمكن أن نضيف إلى هذه التجارب أعمالا أخرى ككتاب الظاهرة القرآنية⁷⁶ لمالك بن نبي حيث كشف عن منحاهما الإصلاحي بالتركيز على الهم المنهجي الذي «يزود من جهة الشباب المسلم الجزائري بفرصة التأمل في الظاهرة القرآنية ويقترح من جانب آخر إصلاحا ملائما في روح التفسير الكلاسيكي»⁷⁷

ولكن لا بد من إبداء قدر من التحفظ إزاء هذا التعميم أيضا أو هذا التمييز لأن تقاطعا أو تداخلا قائما بين الموقف الحداثي وما دعاه طه عبد الرحمن موقف عصريا فمرتكزات بعض تلك الأعمال خاصة أطروحة سروش ومعها منظور الشيخ محمد مجتهد الشبستري التي أودعها كتابه : قراءة بشرية للدين⁷⁸ وان كانت تحتفظ بإطار مبدئي عام لا يتصادم على نحو مباشر مع مقررات الإيمان إلا أنها تتجذر بأصولها المنهجية عميقا في الأطر المنهجية للهرمنيوطيقا من جهة وللنسبية التاريخية والاستمولوجية من جهة ثانية. إنها تتعارض منهجيا مع اشتراطات القراءة الإيمانية أو هي نوع من الوضعية المنهجية التي تؤسس لما يمكن دعوته بحقل " الكلام الجديد " إذ أن أطروحة القبض والبسط مثلا تتأسس على «نسبية فهم المتون الدينية ومقصود القائل هو النسبية الكلية والشاملة أي

أن كل فهم يتحول وليس لدينا أي فهم ثابت وليس لدينا أي فهم قطعي يمكن الاعتماد عليه ولا يقبل النقد»⁷⁹

يرتكز منظور سروش على مقدمات نظرية ثلاث تؤسس لإعادة القراءة أولها مدعى التحول العام في المعرفة بما فيها المعرفة الدينية إذ أن «الإنسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان يتجدد فهمه الديني أيضا وسيرتبط ويتناسب مع أي فهم آخر»⁸⁰ ومهما كان الاعتراض على هذا المدعى بوجود قضايا ثابتة في المعرفة الدينية يمكن استنتاجها بواسطة الاستقراء فإن سروش يؤسس مدعاه من جهة السبب بمدعى آخر هو ارتباط المعرفة الدينية بسائر المعارف ذلك أن «القضايا التي وقعت مورد التأييد أو الإثبات في العلوم المختلفة فإنها ترتبط ببعضها بنحو خفي ويؤثر كل من قوتها وضعفها في بعضها البعض»⁸¹

لقد كان سروش وفيما لمنطلقه في ضرورة استناد فهم الشريعة أو المتون الدينية إلى فروع العلم والمعارف غير الدينية إذ أسس نظرية القبض والبسط على منجزات الهرمنيوطيقا وفلسفة العلوم التي تنتهي به إلى أطروحة النسبية الشاملة في فهم النص الديني بل وتؤكد على نحو صريح إنسانية التجربة الدينية " نريد في البداية أن يكون الدين إنسانيا وبعد ذلك يطلب من الإنسان أن يكون متدينا"⁸²

وطد سروش صرح تلك النظرية ضمن مفاهيم إجرائية تتعلق بالتمييز بين الذاتي والعرضي في الدين من حيث أن " الدين يتحرك نحو مقاصد معينة وهذه المقاصد تمثل ذات الدين ومن أجل ترسيم هذه المقاصد فإن الشارع يستخدم لغة خاصة ومفاهيم خاصة و أساليب ومناهج خاصة (الفقه والأخلاق) وهذه الأمور تقع ضمن زمن معين ومكان معين (محيط اجتماعي وثقافة خاصة)، حيث يتوجه الخطاب لقوم مخصوصين..ويكون إبلاغ الشريعة ضمن ردود الفعل الاجتماعية وتلقى أسئلة معينة ، وتقدم أجوبة محددة ويكون هناك مؤمنون بها ومعارضون لها وأشخاص يتحركون لفهمها .. وهذه النقاط هي حصيلة تاريخية الدين وبشريته وديناميكيته⁸³ ، إنها تشكل ما هو عرضي ونسبي ومتغير في الدين لتكون مهمة المعرفة الدينية حينئذ هي الوصول الى ذاتيات الدين وتمييزها عما هو عرضي . وتقترن هذه المسألة بمفهوم مركزي عن الوظيفة التشريعية للنص الديني حيث يبرز سروش أنها محكومة بوجهي متعارضتين الأولى تتوقع الدين بالحد الأعلى أي انه مستوعب لجميع الأحكام بصفة شاملة وتنتهي هذه النظرة

بتضييق الحياة الاجتماعية والسياسية من خلال إخضاعها لأحكام قسرية يدعى استنباطها من النص الديني ، أما الثانية فتتوقع الدين بالحد الأدنى⁸⁴ بحيث أي أن النص شرع من الأحكام ما يبين للناس الحد الأدنى الذي يلزمهم في حركة حياتهم لا أكثر ، بينما ترك كشف وممارسة جميع الأفعال والمهام الأخرى الى المؤمنين الذين عليهم أن يتقدموا في سبيل الإبداع والممارسة العلمية والفكرية⁸⁵ التي تستوعب مجالات الحياة الدينية المختلفة ، الأخلاق والمجتمع والسلطة والأحكام

ولكن منتقديه تتبعوا في أصوله المنهجية إهماله توضيح مرجعيته وتمييز أرائه الخاصة فاقتباساته من بعض مؤلفات الباحثين أو المفكرين الغربيين يتم توطئتها كأطروحة مبتكرة وقد كان: «إن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات..كلها دعاوى قد طرحت أحيانا بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمينوتيك...»⁸⁶ وهذه الملاحظة النقدية تلتقي في الواقع مع الحكم الذي أطلقه طه عبد الرحمن تجاه القراءات الحداثية باعتبارها قراءات مقلدة⁸⁷

لا تمتلك فكرة التقليد في الأصول المهاجية تلك القوة المعتادة كوصف قدي بالنظر إلى أن الباحثين الحداثيين أنفسهم يتموضعون بصورة واضحة في إطار تلك الأصول الغربية للحداثة ويتخذونها أدوات ضرورية لتجديد الفهم وربما قاسوا هذا التفاعل المهاجي مع الحداثة الغربية بذلك التفاعل الذي أنجزه أسلافهم مع مكتسبات العلوم الدخيلة الذي ساهم في تشكل منجزات المعارف المنهجية في التراث بل رأى بعضهم ألا إمكانية لتحقق قراءة فعلية ومنسجمة للنص الديني إلا في ضوء مكتسبات الهرمينوطيقا الحديثة⁸⁸ وإذا كانت الهرمينوطيقا حسب فهم الشبستري لا تعترف أصلا بمشروعية القراءات التفسيرية التراثية التي شكلت في واقع الحال إسقاطات أو مطالب على النص فإن الهدف المتوخى يذهب بعيدا في تفكيك القراءات التراثية وفي نتائج تلك القراءة وصولا إلى الحدود والأهداف التي ترسمها مداخل القراءة الانترولوجية المقارنة أو الجدلية التاريخيةفا" العقائد والأحكام الجزمية الموجودة في التراث الديني بشكل عام هي تاريخية وزمانية بذاتها وتمثل حجابا سميكا يغطي وجه الخطاب الديني وينبغي إمطة اللثام عن هذه الحقيقة ليعيش المؤمنون في أجواء نورها وحركتها..»⁸⁹

هكذا حاولت الدراسة أن ترتسم في منحنى واضح تحولات القراءة - أو عينات من أصولها - التي تعاقبت على النص الديني عبر لحظات ثلاث ، من زمن الوحي الى زمن الفرق

الدينية والصراع على ولاية الأمر وتشكل العلوم الإسلامية المتصلة بها وأخيرا الى سياق التفاعل والصدام مع الغرب واستقبال نموذجه المعرفي والمهجي على وقع اشتراطات التحول الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحثا عن امتلاك أسباب التطور والمدنية الحديثة .

الهوامش:

- 1 - بول ، براون ، تحليل الخطاب ترجمة: م، ل، الزليطي ، منير التريكي ، ط 01 ، جامعة الملك سعود، الرياض 1997 . ص: 30
- 2 - وولف غانغ أيزر ، فعل القراءة ، ترجمة حميد لحمداني ، مكتبة المناهل ، الدار البيضاء ، ص: 12
- 3 - أركون ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، ت:هاشم صالح ، ط:02 ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1996 ص : 25
- 4 - أبوزيد (نصر حامد) ، الخطاب والتأويل ، ط 05 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2005 ، ص 130:
- 5 - إبراهيم محمود، الفتنة المقدسة، عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية، ط1، منشورات رياض الريس، بيروت 1999، ص: 15- 16
- 6 - توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، تر: حيدر حاج إسماعيل ، ط 1 ، المنظمة العربية للترجمة 2007 ، ص : 45
- 7 - نستعمل هذا المصطلح للدلالة على النظام المعرفي الاعتقادي الذي يتأسس على عقيدة الإيمان بالقرآن ككتاب الهي مقدس لا يؤول الا في ظل الالتزام بحدود المعتقد والمبادئ التي نص عليها
- 8 - نستعمل هذا المصطلح للدلالة على النظام المعرفي الذي يتأسس مقارنة النص القرآني بوصفه نصا لغويا مرتبطا في تشكله ودلالاته بحدود السياق الثقافي الذي ظهر فيه .
- 9 - أركون (محمد) ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح، ط 03 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1988 ص: 170
- 10 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ط 02 ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1992، ص:
- 11 - علي عبد الرازق ، الإسلام ومشكلة الحكم ، تقديم حيدر إبراهيم / ط 1 ، وزارة الثقافة والفنون والتراث ، 2014 ، ص : 86
- 12 - القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة : هاشم صالح ، ط 01 ، دار الطليعة ، بيروت 2001 ، ص: 101
- 13 - أبوزيد (نصر حامد أبوزيد)، مفهوم النص ، ط 01 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2014 ، ص : 43
- 14 - الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ط 01 مؤسسة الرسالة 2006 القاهرة ، ج 01 ، ص : 215
- 15 - محمد إبراهيم ، الفتنة المقدسة ، ص : 113-114

- 16 - أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ط3 ، المركز الثقافي، 2003 ، ص : 12
- 17 - نفسه ، ص : 13
- 18 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ط 02 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1992، ج 01 ، ص: 144
- 19 - أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير ، ص : 16
- 20 - السابق ، ص : 17
- 21 - نفسه ، ص : 38- 39
- 22 - أبو زيد (نصر حامد أبو زيد)، مفهوم النص ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2014 ، ص 18:
- 23 - أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ط01، ت:هاشم صالح ، دار الساق، بيروت، لبنان 1999 ص 48-47 :
- 24 - القرطبي () ، الجامع لأحكام القرآن ، ط 01 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 2006 ، ج 01 ، ص : 06
- 25 - الشافعي (محمد بن إدريس ، الرسالة)، ط01، ت : أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 1 ، ص : 19
- 26 - الطبري ، جامع البيان عن تأويل القرآن ، ط 01 ، هجر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص : 06
- 27 - نفسه
- 28 - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ص : 07
- 29 - الجرجاني ، (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز ، ط01 ، دار الفكر ، دمشق 2007 ، : 122- 123
- 30 - الجلاصي (بثينة) النص والتأويل في الخطاب الأصولي ، آليات القراءة وسلطة التناس ، ط 1 ، دار رؤيا 2014 القاهرة ، ص : 38
- 31 - الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ط 1 ، دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، مج 04 ، ص : 146
- 32 - أبو زيد (نصر حامد أبو زيد)، مفهوم النص ، ص : 181
- 33 - الجويني (أبو المعالي) البرهان في أصول لفته ، تخ : صلاح بن عرشضة ، دار الكتب العلمية ، ط 01 ، ج 01 ، ص : 151
- 34 - الجلاصي (بثينة) النص والتأويل في الخطاب الأصولي ، آليات القراءة وسلطة التناس ، ص : 43
- 35 - الشاطبي ، الموافقات ، ج ، ص : 328 - 331
- 36 - فصلت ، الآية : 40
- 37 - التكوير ، الآية : 29
- 38 - يوسف ، الآية : 40
- 39 - المائدة ، الآية : 95
- 40 - الصفات ، الآية : 96
- 41 - التوبة ، الآية : 82
- 42 - الشاطبي ، الموافقات ، ج 03 ، ص : 313 - 314

- 43 - الجلاصي (بثينة)، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، آليات القراءة وسلطة التناص، ط 01، دار رؤية، القاهرة، ص: 49
- 44 - نفسه، ص: 49 كما في قوله تعالى: " ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما " إذ يدل منطوقه على ما هو أعلى منه: تحريم السب والضرب والقتل
- 45 - الخولي، دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، مادة تفسير، ص: 37-38
- 46
- 47 - علي عبد الرازق، الإسلام ومشكلة الحكم، ص: 86
- 48 - من أهم تلك القضايا: قضية تحرير المرأة وتعليمها، مسألة السلطة وأسس شرعيتها، مسألة العلاقة بين العلم والدين.
- 49 - أبو زيد (نصر حامد)، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 05، المركز الثقافي، الدار البيضاء، 1999، ص: 22
- 50 - نفسه، ص: 27 - 28
- 51 - الريدوني (قطب)، النص القرآني: من تهات القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط: 01، الدار البيضاء، 2010، ص: 206-207
- 52 - نفسه
- 53 - القيام (عمر حسان)، أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرتندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: 01، 2011، ص: 18
- 54 - نفسه، ص: 177
- 55 - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، ط 01، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ص: 198
- 56 - الخولي، دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، مادة تفسير، ص: 37-38
- 57 - نفسه، ص: 41
- 58 - القيام، أدبية النص القرآني، ص: 50
- 59 - الجابري، مدخل إلى القرآن: التعريف بالقرآن، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص: 257
- 60 - نفسه، ص: 259
- 61 - سورة الفيل، الآية: 03
- 62 - عبده (محمد)، تفسير المنار، ج: 01، ط: 02، دار المنار، القاهرة، 1947، ص: 314-315
- 63 - نفسه، ص: 503
- 64 - طه حسين، من الشاطئ الآخر، تر: عبد الرشيد صادق المحمودي، ط: 01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص: 42-43
- 65 - أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، ص: 24
- 66 - نفسه
- 67 - نفسه

- 68 - نفسه ، ص : 34
- 69 - يشكل مفهوم رؤيا العالم مفهوما جدليا أرسته البنيوية التكوينية لدى لوكاتش ولوسيان غولدمان متخذة منه مجالاً لتفسير التطلعات والقيم التي تحملها جماعة اجتماعية معينة من منطلق واقع اقتصادي تجاه العالم ، تلك الرؤيا هي ما يجسد البنية الذهنية لأي نص.
- 70 - أبو زيد (نصر حامد) ، مفهوم النص، ص : 64 - 65
- 71 - طيب تيزي ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، ص : 39-40
- 72 - نفسه ، ص : 402 - 403
- 73 - نفسه ، ص : 39-40
- 74 - شحرور (محمد) ، الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ، ط 01 ، الاهالي للطباعة والنشر ، دمشق 2006
- 75 - محمد مصطفوي ، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009، ص: 263
- 76 - Malek Bennabi, Le phénomène coranique, édition elborhane, Alger 2008 طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، ص : 177
- 77 - Ibid , P : 39
- 78 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ط : 01 ، الانتشار العربي ، بيروت 2009
- 79 - الشيخ صادق لاريجاني ، المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش ، ط : 01 ، تر: محمد شقير ، دار الهادي ، بيروت ، ص : 07-08
- 80 - نفسه ، ص : 20
- 81 - نفسه ، ص : 23
- 82 - محمد مصطفوي ، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009، ص: 264
- 83 - سروش (عبد الكريم) بسط التجربة النبوية ، ترجمة أحمد القباجي ط1 ، دار الانتشار العربي 2009 ، ص : 119 - 120
- 84 - نفسه ، ص : 127
- 85 - نفسه ، ص : 158
- 86 - الشيخ صادق لاريجاني ، المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش ، ص : 27
- 87 - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، ص : 177
- 88 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ص : 25
- 89 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ص : 35

*** **

الممارسة التأويلية وجدلية بناء/تقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي

The interpretive practice and the dialectical structure of the mystic text

د/وهيبة جراح

المركز الجامعي ميله

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية الكشف عن استراتيجيات بناء وتقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي، وذلك عبر تتبع دور الفعل التأويلي في إنتاجية المعنى وهدمه. وقد كان المنطلق في هذه المعالجة هو؛ طبيعة النص الصوفي الذي يستمد نصيته من مختلف أنواع الممارسات التأويلية التي منحت له هيئتين: الأولى وجودية/ أنطولوجية تستمد وجودها من حركة التأويل الوجودي، والثانية لغوية/خطابية تغرف كينونتها من الطابع اللغوي الذي قيلت به التجربة، وبالتالي فقد اتجهت الجهود نحو الحفر في دور تلك الممارسات التأويلية في إنتاجية المعنى وإضفاء طابع النصية على النصوص المنتجة، وتبيين أنواعها (النصوص) وخصائصها.

من هذا المنطلق تساءلنا:

ما المقصود بالنسقية الرمزية في النص الصوفي؟ وما هو العنصر الضامن لها؟

ما هو دور الممارسة التأويلية في صناعة المعنى وتهشيمه في النص الصوفي؟

ما الذي يميز الفعل التأويلي الصوفي عن غيره من الممارسات التأويلية؟

الكلمات المفتاح:

النص الصوفي، النص الوجودي، النص اللغوي، الممارسة التأويلية، النسقية

الرمزية، التقويض، البناء

Abstract:

This paper aims at uncovering the strategies of building and undermining the symbolic formality in the Sufi text, by tracing the role of the act of interpretation in the productivity of meaning and its destruction.

The origin of the mystical text derives from the various types of interpretive practices given to it by two bodies: the first is existential /

theological derives its existence from the movement of existential interpretation, and the second is linguistic / rhetorical, which diverts its character from the linguistic character in which the experience was said, Efforts have been directed towards digging into the role of these interpretive practices in the productivity of the meaning and the textual nature of the texts produced, and the identification of types (texts) and characteristics.

From this point of view, we asked:

What is the symbolic format in the Sufi text? What is its guarantor?

What is the role of the interpretive practice in the industry of meaning and its implication in the Sufi text?

What distinguishes the Sufi-mystical act from other interpretive practices?

Keywords:

Sufi text, existential text, linguistic text, interpretive practice, symbolic formality, undermining, construction

*** **

1- منبع النسقية الرمزية الصوفية: مدخل إلى معمارية الفكر الصوفي

النسقية الرمزية في النص الصوفي وليدة تصور خاص أنتجه الوعي الصوفي مفاده؛ تلك العلاقة الوطيدة التي تمثلها الصوفيّ بينه وبين خالقه .

يعتبر الشعور بالاعتراب عن الأصول مقدّمة أو مبدأ علائقيا يعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة (الصوفي) وموضوع المعرفة (الله)، وهو يعبر عن القصديّة التي بواسطتها يحاول الصوفي الغوص أعماق مياه الكينونة عبر استراتيجيّة الخرق التي يمارسها على كلّ الأشكال الوجوديّة بحيث يصبح الصوفيّ جامعا لكلّ متناقضات الوجود، إنّ هذه الفكرة تحيلنا مباشرة على المفهوم الذي قدّمه "ابن عربي" للوجود حينما جعله مبنيا على مقولة الاعتراب والانفصال وحينما اعتبر الحياة كلّها رحلة للاعتراب: "فأول غربة اغتريناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القضيبة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغترينا عنها بالولادة فكانت الدّنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا، فاغترينا عنها بحال تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغترينا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغترينا عنه بالبعث (...). حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصليّ الأزليّ فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي".¹

وقد عبّرت صورة الأصل عن هذا الكائن القلق، فالأصل مفارقات لأته لا يقيني ومتردّد، وهو أيضا تجليات لأته موجود في كلّ مكان²، لقد كان الصوفيّ كائنا قلنا في تساؤل دائم عن أصل وجوده، وقد جسّد "ابن عربي" هذا القلق من خلال البحث في الطبيعة الأنطولوجيّة لوجوده، عبر إثارة إشكاليّة خاصّة باللّغة والدّلالة.

وذلك بالتنقيب في الأسباب والعلل المؤدية إلى الحقيقة، حيث تتعدى مهمّة المؤوّل هنا، معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، إلى معرفة السبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو، فلنتأمّل مقولة "ابن عربي" لتنبّيّن ذلك؛

" اعلم أنّ هذا الجدول الهبولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقّ من مادّتها الموجودات العلويّات والسفليّات، فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الدّهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتيّة لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة أو نقص، (...) ولو لا أعيان الموجودات ما عقلناها ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص (...) فهي متقدّمة في العلم ظاهرة في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخّر فلتأخّر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنظر إلى ذاتها ككيّة معقولة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، وهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات وما بقي شيء يوجد بعد (...) فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهي لكانت مثلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحّ زيادة حقيقة فما في الإمكان أبدع منه"³.

يعتبر "ابن عربي" الجدول الهبولاني المُمثّل أعلاه ومختلف الصفات والهيئات التي يحصّيها مصدرا للحقيقة، فهي تمثّل الواقع الذي يتمّ الانطلاق منه من أجل الوصول إلى الحقيقة المتمثّلة في رؤية الله، فالفكر الصوفي لا يختلف عن أيّ فكر بشريّ آخر من حيث منطوق اشتغاله، حيث إنّ الفكر البشري محكوم بالوقائع الخارجيّة التي تُنقل إليه عن طريق الملاحظة، ومن ثمّ المنطق الذي هو في أحد أوجهه دراسة ذلك الفكر، فهو علم قائم على الملاحظة كسائر العلوم الوضعيّة⁴، لكنّه من جهة أخرى يقرباً عن جميع العلل والمظاهر الوجوديّة التي تحيل إلى الحقيقة الإلهيّة لا يمكن أن تزيد عنها في شيء، أي أنّ الحقيقة المطلقة والواقع متعادلان، وهذا يعني في نهاية الأمر أنّ البحث في الأسباب والعلل هو بحث في الحقيقة، وهذا ما أرادته في عبارة: " فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبدٍ لا يتناهي

لكانت مُثلاً لهذا العالم"، أي أنّ صور الوجود خادمة لصورة الحقيقة المثلى، وخلف هذا المنطق الذي يستند إليه الصوفيّة في الكشف، نجد إقراراً ضمناً ومسبقاً بمبدأين تحتكم إليهما الحقيقة الصوفيّة المراد الكشف عنها:

الأول: التطابق مع الواقع: وهو هنا تطابق مع صور ومظاهر العالم الوجودي، التي لا يمكنها أن تتجاوز الحقيقة الإلهية، وبالتالي فالواقعية هنا تُفد من خارج العالم وليس من داخله " لأنّ الحديث عن أشكال واقعية بذاتها ليس صحيحاً، فالله وحده هو الذي يحقق فكرة الواقعي الكامل⁵، وهذا الضرب من الحقيقة هو ما يسميه "بيرس" بالحقيقة المطلقة، ونحن نعثر على نفس الاصطلاح لدى الصوفيّة أو ما يندرج في معناه كعالم المطلق، فصفة الإطلاق هنا متعلّقة بالانفراد بمجموعة من الصفات التي لا يمكن أن نجدها خارج ذلك العالم، وهي (صفة الإطلاق) خلاصة ذلك " التفكير الرمزي الذي تتنزل بموجبه المخلوقات منزلة الدوال لمدلول أسمى سرمدى يُهتدى إليه بالعقل"⁶.

أما الثاني فهو مبدأ اللانهاية: أين يتمّ اعتبار الحقيقة الإلهية وسيلة لفهم الظواهر والعلل، كما أنّ الظواهر الوجودية تحيل بدورها إلى الحقيقة المطلقة، وهذا القلق الذي تجلّى في حركة الذهاب والإياب هو ما عبّر عنه بمقولة: " لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات"، وهذا كلّه يعني أنّ الكشف الصوفي في جانبه النظري علم قائم على الملاحظة مثله مثل باقي العلوم التي تتوخّى المنطق في تفسير الظواهر.

كما أنّ هذا يؤكّد أنّ كلّ من الحقيقة الصوفية والواقع الذي يُفضي إليها يوجدان بشكل مستقلّ عن بعضهما، فمبدأ الإحالة فقط هو الذي يربطهما، يعني أنه في نهاية الأمر هناك اتّساق وانسجام بين الحقيقة المطلقة وبين الصور الوجودية التي يتصوّر الصوفيّ بأنّها تحيل إليها وليس تطابق، وهذا ما قصده الصوفيّة وفُهم بالغلط من قبل غيرهم، فالحقيقة الصوفيّة تبقى كما الحقيقة البيروسيّة (نسبة إلى بيرس) " ضرباً من الوجود الموضوعي المستقلّ عنّا وعن اعتقادنا ومعرفتنا⁷، وهذا يعني أنّ الحقيقة الإلهية ثابتة في عالم المطلق، وتبقى هي نفسها على مرّ الأزمنة والعصور، لكن الشيء الذي يجعلها بعيدة أو غير واضحة هي الطرق المُعتَمَدة في الكشف، أو هي الحركيّة التي يبديها الصوفي أثناء الانتقال بين الدلالات.

2- الفعل التأويلي وبناء المعنى: تشكلات النصّ الوجودي

نقصد بالنصّ الوجودي؛ نصّ الحقيقة التي يبحث عنها الصوفيّ، عبر استنطاق صور الموجودات ومحاولة تجاوزها واختراقها، وهو حصيلة المنطق العرفاني المتحكّم في الفكر الصوفي، وهو أوّل النصوص التي يُنتجها الفعل التأويلي.

يتمّ بناء المعنى في النصّ الوجوديّ الصوفيّ -كما تصوّره ابن عربي- عن طريق إرجاع الصور الوجودية إلى أصلها، هذه الأخيرة (الصور) التي يجتهد الصوفيّ في توحيدها، منه فالصوفيّ في هذه المرحلة يكتسب دور المؤوّل الذي يعكف على البحث من أجل بلوغ الحقيقة.

تركّز الممارسة التأويليّة في هذه المرحلة على ما يصطلح عليه الصوفيّة بالتوحيد الذي يعتبر صفة المؤجّد لا المؤجّد⁸، ويستند التأويل على البحث عن الوحدة المتكرّرة عبر محاولة لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصّور والأشكال.

ينطلق المؤوّل (الصوفيّ) في هذه المرحلة من مجموع الصفات والأسماء التي اضطلعت بها الذات الإلهيّة، محاولا استثمارها وجعلها معادلا موضوعيا لفكرة الإله أو الحقيقة المُراد التنقيب عنها وبلوغها، وفق منطق خاص لا يمكن أن يشتغل به سوى الفكر الصوفيّ، يقول "ابن عربي": "... من جهة الأسماء الحسنى على ما ورد في الشّرع المطهّر لا على ما يقتضيه الاستقصاء والحصر، اعلم وفقك الله أنّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلّا وجوده وكونه قادرا عالما متكّما مريدا حيّا قيوما سميعا بصيرا، وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنّه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يُقال فيه سبحانه ما هو إذ لا ماهية له، ولا كيف هو إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به سبحانه إلّا تلويحاً من حيث الوجود، إن حققت النّظر حتى تقع الرّؤية، إن شاء الله تعالى حيث قدرها تعالى بمزيد الكشف والوضوح فمن جهة أنّه لا إله إلا الله قلنا عرفنا الله.

ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأنّ الجوهر هو الذي لا ينقسم المتحيّز القابل للأعراض قلنا لم نعرف ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى إذ لا يُعقل له حقيقة فنخاف على المفكّر في ذاته من التّمثيل والتشبيه، فإنّه لا ينضب ولا ينحصر ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنّما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته، وهذه الأسماء الحسنى التي سعى بها نفسه توصيلاً إليها في

كتابه العزيز على لسان نبيّه الصادق فمنها ما يدلّ على ذاته تعالى وقد يدلّ مع ذلك على صفاته وأفعاله أو عليهما معا ولكن دلالتها على الله أظهر"⁹.

إنّ ما يطرحه "ابن عربي" في المقولة يبرهن أكثر على مدى تطابق الفكر الصوفي مع الواقع، فهو يرتبط به ارتباطا وثيقا أثناء البحث في الحقيقة ومحاولة الكشف عنها لقد عاد "ابن عربي" ليؤكد ارتباط مقولة ارتباط الحقيقة بالواقع فحين يؤكد استحالة رؤية الله تعالى أو السؤال عن ماهيته وجوهره، فهو بهذا يثبت استحالة الوصول إلى الحقيقة وبالتالي فالإكتفاء بجملة الأسماء والأوصاف التي أوردها في الجدول واعتبارها وجو من أوجه الحقيقة دليل آخر على تحوّل نمط التفكير لدى الصوفيّة من التفكير في الحقيقة (الجانب التصوّري للفكرة) إلى التفكير في السُّبُل المؤدّية إليها.

من هنا يصبح التفكير الصوفي مركزا على واقع الحقيقة وليس على الحقيقة، أي الفكرة ينبغي لها أن تركز على الصور التي تتخذها الحقيقة في الواقع التي تعتبر كعلامات تشير إلى وجودها وهكذا تغدو الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إليه، والتي أوردها "ابن عربي" في الجدول علامات، إذ لا يمكن البتّة التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير علامات، بل لا يوجد سبيل آخر إلى ذلك حينما يتعلّق الأمر بالحقيقة التي ينشدها الصوفيّة في مسار معرفتهم.

وهو حال الصوفيّة الذين لا يستطيعون التفكير في الحقيقة الإلهيّة بغير الأسماء الإلهيّة التي تحيل إلى فكرة الحقيقة يعني أنّه في نهاية الأمر أنّ التفكير سيفتح نوعا من الحوار بين مظهرين من الأنا الصوفيّة أحدهما متكلّم والآخر مستمع، هذا الحوار الذي يكون دائما بحاجة إلى وجود علامات للتعبير عن أفكاره، وليست الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إلى ذاته سوى نموذج من النماذج الكونيّة لفكرة الحقيقة السّرمدية، فالعلامات هنا عبارة عن وسيط لنمو الوعي والفكر الصوفيّ في مساره المعرفي¹⁰.

بهذه الطريقة يبني النص الوجودي، باستناده على مجموع العلامات الوجودية التي تحيل على فكرة الإله والحقيقة، وما على الفكر الصوفيّ سوى تأويل مختلف الصور من أجل الوصول إلى تكوين معنى معيّن للوجود والتواجد، مما سيساعدهم لاحقا على كشف المستور واختراق الحجب كما يقولون.

3- الفعل التأويلي ومدارج تقويض المعنى: تشكلات النص اللغوي

نقصد بالنص اللغوي: النص الذي ينبثق من الاستناد إلى الوحدات اللغوية والخطابية أثناء تأويل البنى الرمزية التي أنتجها الوعي الصوفي، وكثيرا ما ارتكز التأويل المنتج لهذا النموذج من النصوص على مجموع الظروف الخارجية، خاصة السياسية والاجتماعية منها، كما لعب المكوّن الثقافيّ دورا بالغ الأهمية في إنتاجية النص.

ومنطق انبناء النص اللغويّ، غالبا ما احتكم إليه أهل الظاهر باصطلاح الصوفيّة إذ اكتفى هؤلاء بتصريف ظاهر العبارات دون النّظر في الخلفيات والبواطن التي أنتجتها، ممّا أدى إلى تشكّل العديد من الكتل الإيديولوجيّة التي تولّت مهمّة التأويل كلّ حسب منطلقاتها وخلفياتها.

تعتبر تجربة "الحلاج" نموذجا حيا عانى من مخلفات عملية التأويل الخاطئة التي تعرّضت لها شطحاته، وهي في معظمها تأويلات قاتلة بالنّظر إلى النتيجة التي حصدها، في هذه المرحلة سنقوم بتحليل بعض الخطوات التي شهدتها عملية تأويل الرّموز الشطحيّة الحلاجيّة بهدف التعرّف على المنطق الخطابي لظاهرة التأويل وبعض مخلفاتها إن على مستوى تجربة الصوفيّ أو على مستوى تجارب الكتل المؤولة (الإيديولوجيّة).

إنّ الانزياحات المستفادّة من رموز الشّطح عند الحلاج نابعة من آليات البوح بما كان يجب أن يبقى مكتوما هذا من جانب الملقّي (وهو هنا الحلاج)، وهي نابعة من آليات السّتر التي مارسها الرّمز من جانب الخطاب، فهذا "الحلاج" نفسه يقول: "... اللهم، هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي فاغفر لهم، فإنّك لو كنت كشفت لهم كما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت"¹¹.

من جهة السلطة التي قامت بتأويل الرّموز الناتجة عن شطحات الحلاج يمكننا القول بأنّ الرّمز قد مارس عليها لعبته في إخفاء الدلالة، ولهذا الاعتبار أوّل الشّطح واختزل إلى مفهوم الخطيئة والفرضيّة الأولى التي نضعها هنا هي أنّ هذا التأويل يتعلّق بالدّفاع عن الدين من أجل محاربة الغنوصيّة الحلاجيّة، ولما كانت نظريّة الشّرّ مضادة بعمق للغنوصيّة فقد أنشأت متصوّرا مقارنا بمتصوّرها وهو متصوّر "الخطيئة" والذي بمقتضاها حوكم الحلاج، وبالتالي فحسب القوانين التي يفرضها الوسط المضبوط فالحلاج قد شطح، وكان

نتيجة هذا الشطح أن أنتج خطابا يحمل دلالات متعارضة وقوانين الوسط ممّا أدخله في الجانب الغنوصي، منه فالحتف الذي لاقاه كان وجها من أوجه محاربة الشرّ (الخطيئة). تتشكّل الكتل الإيديولوجية وتحمل دلالتها بدءا باللحظة التي يتقرّر فيها إنزال العقاب بالحلاج وبالتالي فما يضمن الطابع الرمزي لتجربة الحلاج هو الحتف الذي لاقاه من جراء شطحه، وليس طبيعة الشطح في حدّ ذاته، فقد رأينا سابقا أنّ هناك من شطح أكثر من الحلاج ولم يُقم عليه الحدّ كما أُقيم على الحلاج.

يقول الوعي العام الذي كان محيطا بالحلاج " إنّ الجريمة تستحقّ العقاب "، ومادام البوح بالأسرار الإلهية في عهد الحلاج يُعتبر خطيئة، فإنّ هذا يجعله يقترب من الجريمة بل هو الجريمة بعينها إذا ما نظرنا إلى نتائجها الوخيمة، والحقيقة أنّ هذه الحقيقة التي صاغها الوعي العام مازالت المبدأ المعمول به إلى يومنا هذا، الآن بقي أن نوضّح ما المقصود بالعقاب لكي نمضي في تفكيكه وفق الخطوات الحلاجية في البوح ووفق أجهزة التلقي والتأويل التي رصدت الخطيئة وقيمتها ولاحقا وضعت لها مقابلا عقابيا من شأنه أن يمحمها. العقاب في أبسط تعاريفه هو: " ما نقوم بتكبيده من أجل شيء حُكِم عليه بأنّه جدير بالإدانة أو مذنب"¹²،

بهذه الطريقة كان لتأويل الرمز الصوفي تداعيات على مختلف الأصعدة والمستويات، لكنّ الأشدّ وطأة من هذه التداعيات كلّها، هو ما ارتبط بالحتف الذي لاقاه الحلاج، وهذا ما جعل مأساة الحلاج تحمل بعدا أسطوريا وإيديولوجيا، ممّا حولها إلى رمز في ذاته، وخير دليل على ذلك أن الأضواء كلّها كانت مسلّطة على تبعات الشطح الحلاجي، فأصبحت مغامرة الحلاج في الكشف والبوح كلّها رمزا، أي أنّ البعد الرمزي هنا متعلّق بنتائج الانزياح عن القاعدة الاجتماعية والإيديولوجية أكثر منه بتقنيات هذا الانزياح، وهذا القول ينطبق على جميع أشكال التلقي التي عرفت مأساة الحلاج واطّلت عليها، باستثناء صنّاع الحدث طبعا (السلطات الدينية والسياسية في عصر الحلاج) هؤلاء اكتفوا فقط بصرف العبارات عن ظاهرها دون أن يتكبّدوا مشاق الخوض في التجربة التي أنتجت ذلك الخطاب وباحت به.

من هذا المنطلق يتشكّل النص اللغوي، بتقويض المعاني المُستفادة من التجربة الصوفية، وهو نص يستمدّ نصيّته من مختلف التأويلات الخاطئة التي اتخذت الظاهر والسطحيّ معيارا لبناء الأحكام وإنتاج المعاني التي كانت بعيدة كلّ البعد عن مقاصد الصوفية

ونواياهم، وهو نص يُعبّر في اشتغاله عن الانسداد الكبير الذي وصلت إليه العملية التواصلية في عصر الحلاج ومن عاصره من الصوفيّة.

نستنتج من كلّ ما سلف أنّ:

النص الصوفي هو حصيلة مختلف الاستراتيجيات التأويلية التي مارسها أهل الباطن والظاهر، حيث تقيّد النَّفَرُ الأول بعامل التجربة، فأولوا مختلف الأشكال والصور الوجوديّة وفق ما اقتضته الذهنيّة الصوفيّة، بينما قام النَّفَرُ الثاني بصرف المعاني استنادا إلى المكوّنات الخطابيّة واللسانية لمختلف الأجهزة المفاهيميّة التي أنتجها المتصوّفة، ممّا حال دون بلوغ الفهم الصحيح للتجربة الصوفيّة.

لا وجود لنص صوفيّ خارج دائرة التأويل، فتعدّد الاستراتيجيات التأويليّة وتنوّعها من شأنه أن أنتج نصوصا متنوّعة كذلك، تجاذبتها أطراف الأنطولوجيا والفلسفة أحيانا، لتقذف بها في مجرى الخطابيّة والشعريّة في أحيان أخرى، ممّا سمح للممارسة التأويلية بإنتاج نص أنطولوجوي يتماشى وطبيعة الفكر الذي أنتجه.

الهوامش:

¹- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص4-5.

²- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربيّة)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ص216.

³- Ibn arabi , la production des cercles, traduit par PAUL FENTON et MAURICE GLOTON , ed de l'éclat, paris , p29

⁴-بيرس تشارلز، نقلا عن خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، (دط)، دار الينابيع، دمشق، 1996، ص26

⁵-المرجع السابق، ص59.

⁶-صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، ط2، منشورات كليّة الآداب منوبة، تونس، 1994.

⁷- بيرس، نقلا عن خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، ص56.

⁸-من الفناء إلى البقاء، ج2، ص842

⁹- IBN ARABI : la production des cercles, p30 31.

الممارسة التأويلية وجعلية بناء/تقويض النسقية الرمزية
كتاب المؤتمر الدولي الثاني:
سلطة النص وحدود التأويل

¹⁰-باختين ميخائيل ، الماركسيّة وفلسفة اللّغة، ترجمة محمّد البكري ويمنى العيد، ط1، دار توبقال ، المغرب، 1986، ص113.

¹¹-سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون، رياض الريس للكتب والنّشر، طبعة جديدة مزبدة ومنقحة، (دط)، (د ت)، (د ب)، ص152.

¹²-بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2005، ص411.

*** **

أسباب تعدد التأويل النحوي في النص القرآني

د/ ميس سعاد

جامعة ابن خلدون - تيارت

الملخص:

إنّ التحليل النحوي ونقصه به البنية النحوية للتراكيب آلة تتوصّل بها إلى تقريب معاني النص وتأويله، وهذا لا يعني أنّ البنية النحوية تعمل وحدها على بيان المعنى بل هناك عناصر فاعلة مثل الدلالة الصرفية والصوتية، والمعجمية والسياقية، فالتأويل النحوي يُعنى باللفظة كتغير الحركات في القراءات الذي يؤثر في تغيير المعنى، ويُعنى كذلك بالتراكيب وهو جانب مهم في إدراك المعنى لا غنى للمفسّر عنه، كما أنّ الإسناد مهم في النحو ومُعِين يساعد على فهم الخطاب، ومعرفته تختصر الطريق أمام المؤلّ وعود الضمير في القرآن الكريم وأهميته في اختلاف التأويل، إن التحليل الإعرابيّ وتحديد وظائف العناصر أداة قارّة من أدوات التفسير والتأويل.

الكلمات المفتاحية: التأويل - النحو - الأسباب - النص - القرآن .

Abstrat:

The study of the grammatical analysis which means the study of the grammatical composition of the structures, is an instrument that brings us to the approximation of the meanings of the text and its interpretation. This does not mean that grammatical structure works alone to indicate us the meaning, but there are other elements such as the morphological and sound signification, besides the Lexicography and conceptualism. Thus, the grammatical interpretation takes care of the word itself and the movements change in readings, which affects the change of meaning, and also care for the structures, which are an important aspect in understanding the meaning for the interpreter. Moreover, the attribution is very important in grammar and helps to understand the discourse, and its knowledge shortens the path to the interpreter and the pronoun in the Quran refers an important role in the difference of interpretation, and also the Syntax analysis of the functions of the elements are defined as a tool of interpretation.

Keywords: interpretation - grammar - reasons - text - Quran

تأويل الكلام هو رده وإرجاعه إلى الغاية المقصودة منه، وهذا يؤكد أنّ المؤول بما يملكه من قدرات لغوية ومعرفية، ومعتقداتية يفسر النص بما يخدم المعنى المرجوح، وتلك القدرات هي التي تؤكد تلك الدلالة. وتعود ظاهرة الاختلاف في قراءة النص القرآني إلى أسباب متعدّدة جلّها ترمي إلى هدف رئيسي وهو الدفاع عن توحيد الله والقرآن الكريم، أمّا الأسباب الأخرى نذكر منها: مرجعية المفسر وثقافته والاستعانة بالعوامل الخارجة عن النص كمعرفة أسباب النزول ومدى أهمية توظيفها في قراءة النص، وكذا الاعتماد على الجانب المعرفي في قراءة النص نقصد بذلك معرفة علوم اللغة والعلوم الكونية، وعلم الكلام والفلسفة. وتعتبر معرفة الناسخ والمنسوخ من بين الأسباب الغير لغوية المؤثرة في اختلاف التأويل. وفهم ظاهرة الحذف وما تحمله من معاني بليغة يؤدي حتما إلى الاختلاف في التأويل.

أ. تعريف التأويل:

نجد الكثير من العلماء الذين اهتموا بالتعريف الدقيق لمفهوم التأويل لأجل التفريق بينه وبين التفسير ويرى الخالدي عبد الفتاح في كتابه "التفسير والتأويل في القرآن" أنّ: «من أدق التعاريف للتأويل في الاصطلاح وأكثرها ضبطاً، ما ذكره الزاغب الأصفهاني (ت: 502هـ) في "المفردات" قال: التأويل هو ردّ الشّيء إلى الغاية المرادة منه، علماً أو فعلاً، فتأويل الكلام هو رده إلى الغاية المرادة منه، وإرجاعه إلى أصله، وإعادته إلى حقيقته التي هي عين المقصود منه، أو بعبارة أخرى: تأويل الكلام هو: ردّ معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تُحمل عليه، وتنتهي هي إليه»⁽¹⁾، بمعنى إرجاع معنى النص إلى المراد منه في الأصل. وللتأويل أهمية كبرى خاصة المحمود⁽²⁾ منه والصحيح الذي يحمل قرائن مقبولة، فهو يقرب المعنى ويرجّح الدلالة الأصح، فتأويل الكلام هو رده وإرجاعه إلى الغاية المقصودة منه؛ لأنّ النص «ينطوي على مكامن تجعل من التأويل أمراً متاحاً، وقد تختلف هذه المكامن من قارئ لآخر، فالأمر مرتبط بعلاقات لسانية وبمدى حركة هذه العلاقات، وقدرتها على التّواصل مع النص»⁽³⁾، وهذا يؤكد أنّ المؤول بما يملكه من قدرات لغوية ومعرفية، ومعتقداتية يفسر النص بما يخدم المعنى المرجوح، وتلك القدرات هي التي تؤكد تلك

الدلالة؛ لأنَّ «النَّصَّ يولد وهو يطرح نفسه للتأويل، فسُلطة التأويل كامنة في بذرة النَّصِّ إلاَّ أنَّ تلك السُّلطة تندعمُ عبر القراءة العالمة للنَّصِّ»⁽⁴⁾.

ويؤكِّد سعيد بنكراد على أهمية التأويل بقوله: «إنَّ أهمية التأويل هي القدرة على خلق علاقات جديدة لم يكن يتوقَّعها أحد أو إعادة بناء قصدية النَّصِّ من خلال الإحالة على سياقات لم تكن متوقَّعة من خلال التَّجلي النَّصِّي»⁽⁵⁾، وذلك يتطلَّب قراءة عميقة وقريبة يُستدلُّ بها، ومعرفة متكاملة الجوانب لإدراك الدلالة وللظفر بالتأويل المناسب والراجح. فالنص هو القاعدة الأساسية وقراءته هي ترجمةٌ لمعناه من خلال التأويل.

ب - التأويل النحوي:

إنَّ وسائل قراءة النَّصِّ القرآني متعددة -الآليات القرائية- منها الزاوية اللغوية وكيفية التوظيف لها حيث «كان للغة في تفاسير القرآن اعتبار كبير، وحضور كثيف، وكان في التَّفاسير من التَّفنُّن في استثمار اللُّغة، الخصوبة والثراء في طرح قضايا اللغة»⁽⁶⁾، لأنَّ مستويات اللغة تتعدد، وكل مفسِّر يختار ما يناسب معتقده وما يخدمه وإمكانياته المعرفية. فمنها المستوى المعجمي الذي اشتهرت به تفاسير اهتمت بألفاظ القرآن من حيث الأصل، والفرع والمعنى للفظة الواحدة، ومن حيث غريبها وصحيحها وغير ذلك مما يتصل بالمعجم، والمستوى الصرفي، والمستوى الصوتي، والمستوى البلاغي، والمستوى النحوي، وهو ما يهتَمُّنا في بحثنا هذا، فقلَّما نجد كتابا من كتب التَّفسير دون أن نجد فيه شيئا من الإعراب والتَّحو، ثمَّ إنَّ المفسِّر يستخدم هذه المستويات ويوظِّفها توظيفاً مشتركاً؛ لأنَّ كلَّ واحدٍ منها لا غنى له عن الآخر.

فالبحث يتوجَّه بالخصوص إلى المستوى النحوي -الدلالة النحوية- والتأويل النحوي في التَّفسير الذي يهتم بدور الأداة في ضبط المعنى، وقد يتبادر إلى ذهن بعض المهتمِّين التساؤل التالي: لماذا كان الإعراب والتَّحو في خدمة التَّفسير بالرأي دون التَّفسير بالمأثور؟.

ذلك لأنَّ الصَّحابة كانوا يهتَمُّون بأخذ معاني القرآن عن الرِّسول -صلى الله عليه وسلم- أكثر من عنايتهم بأخذ الألفاظ والحرص على ضبطها؛ لأنهم كانوا متمكنين من اللُّغة، ومدركين لمعانيها بدقة سواء في حركاتها أو في مواضعها من التَّركيب اللُّغوي، فالعربية كانت تعيش بين الفطرة السليمة واللِّسان البليغ فلا يحرفون ولا يبدعون في القواعد

اللَّفْظِيَّةُ أَوْ التَّرْكِيبِيَّةُ، أَوْ حَتَّى التُّنْقِ؛ لِأَتَمِّمْ كَانُوا مِنَ الْعَارِفِينَ بِعِلْمِ الْقِرَاءَاتِ وَمَا يَنْتِجُ عَنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى الْإِعْرَابِ وَالتَّحْوِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ، كَمَا أَنَّهُ كَانَتْ تَجْمَعُهُمْ كَلِمَةٌ وَاحِدَةً، وَيَأْخُذُونَ عَنِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ، وَخَوْفِهِمْ مِنَ الضَّلَالِ وَالْبِدْعِ كَانَ قَيْدَهُمْ فَلَا يَخَالَفُوا مَا عَرَفُوهُ وَلَا يَبْدَعُوا فِيمَا اسْتَحْدَثَ عِنْدَهُمْ، بَلْ يَرْجِعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالسَّنَةِ الْمَطْهُرَةِ، وَبِالتَّالِي فَإِنَّ اعْتِمَادَ التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ عَلَى الْإِعْرَابِ يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ «التَّفْسِيرَ بِالمَأْثُورِ لَيْسَ لَهُ غَرَضٌ خَاصٌّ يُبْتَغَى مِنْ وَرَائِهِ، فَهُوَ نَقْلُ كَلَامِ الصَّحَابَةِ وَتَابِعِهِمْ، فَإِعْرَابُ الْآيَاتِ هُنَا يَتَحَرَّى الدَّقَّةَ النَحْوِيَّةَ وَالْمَعَانِي الظَّاهِرَةَ، وَلَيْسَ فِيهِ غَرَابَةٌ أَوْ بَعْدٌ. وَلَيْمَ الغَرَابَةُ وَالبَعْدُ وَهُمْ لَيْسُوا فِي حَاجَةٍ إِلَيْهِمَا لِنُصْرَةِ مَذْهَبٍ أَوْ تَأْيِيدِ مَبْدَأٍ. أَمَّا التَّفْسِيرُ بِالرَّأْيِ فَقَدْ دَخَلَ فِي أَغْلِبِهِ الْأَهْوَاءُ، لِذَلِكَ فَقَدْ ذَهَبُوا بِالتَّفْسِيرِ بَعِيدًا وَذَهَبُوا بِالإِعْرَابِ بَعِيدًا أَيْضًا، لَكِي يَنَاصِرُوا أَصُولَهُمُ الْكَلَامِيَّةَ غَيْرِ نَاطِرِينَ إِلَى أَصُولِ التَّحْوِ وَقَوَاعِدِ الْإِعْرَابِ»⁽⁷⁾.

ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن البنية النحوية من حيث دلالتها على معنى النص تفسيراً أو تأويلاً لا يمكن إغفالها أثناء التعامل مع الخطاب القرآني، فهي قرينة هامة يؤطرها كل قارئ باعتبارها آلية من الآليات الدلالية.

فمثلاً سياق الموقف الذي يدل عليه التأويل النحوي نجده من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾⁽⁸⁾، نجد الرفع في كلمة (سلاماً) الثانية جاء ذلك لأن «رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حياتهم بتحية أحسن من تحيتهم؛ لأن الرفع دل على ثبات السلام لهم دون تجدده وحدوثه والمعنى نحمد الله حمداً»⁽⁹⁾، ففيه دلالة على الدوام والثبوت عليه، يقول فخر الدين الرازي: «...قالوا سلاماً تقديره سلمنا عليك سلاماً قال سلاماً تقديره أمري سلام أي لست مريداً غير السلامة والصّح. قال الواحدي ويحتمل أن يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعاً حكاية لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وإنما يحسن هذا الحذف إذا كان المقصود معلوماً بعد الحذف فهنا المقصود معلوم فلا جرم حسن الحذف»⁽¹⁰⁾.

في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمُرْغَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾⁽¹¹⁾ نحاول بهذه الآية أن نبين أهمية السياق للنحو وعلاقته به، ففي الآية نجد «دلالة فاء العطف على التعقيب

من خلال السياق فقد قال بعضهم: تعقيب كل شيء بحسبه فإذا قلت دخلت مصر فمكة أفادت الفاء التعقيب على الوجه الذي يمكن، وقال ابن هشام: تفيد الفاء التعقيب وهو في كل شيء بحسبه ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة دخلت البصرة فبغداد إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين»⁽¹²⁾.

إنّ التحليل النحوي ونقصد البنية النحوية للتركيب، ليس مطلوباً لذاته بل هو آلة نتوصّل بها إلى تقريب معاني النص وتأويله، وهذا لا يعني أنّ البنية النحوية تعمل وحدها على بيان المعنى بل هناك عناصر فاعلة مثل الدلالة الصرفية والصوتية، والمعجمية والسياقية: لأنّ «الشرط المنهجي الذي تشترطه الممارسة التأويلية، هو الاحتكام إلى أسانيد ومستويات متعدّدة فالنص مبني على التعدد، يضاف إلى ذلك طبيعة تكوينه اللساني المعقّد، هذا كله يجعل النصّ محيلاً إلى مستويات متعددة وذلك لاشتراك العلوم اللغوية واشتباكها وتراهما إلى الغاية الجامعة لمعانيها»⁽¹³⁾.

وإذا كان تفسير النصّ القرآني ضروريًا لفهم تركيب كلماته وآياته، وبالتالي فهم المعاني والمرامي من كلام الله، فإنّ علم النحو لا يقل ضرورة عن علم التفسير بل إنهما يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً⁽¹⁴⁾.

لأننا نستخدم النحو في تحليل التركيب القرآني واتخاذ، مثل المعجم، منفذاً من المنافذ المؤدّية إلى توضيح المعاني، «ولقد مرّ هذا المنهج في استثمار النحو بمرحلتين: مرحلة أولى مثلها أصحاب التفسير اللغوي أمثال أبي عبيدة والفراء والزجاج، وفيها تركّزت العناية على الآيات المشكّلات فذهبوا في تحليلها مذاهب ردّتها بعدهم كتب التفسير، ومرحلة ثانية اتّسم بها التفسير الموسوعي عند الطبري، وخاصة عند الزمخشري. كان التحليل الإعرابي وتحديد وظائف العناصر أداة قارة من أدوات التفسير تكاد تشمل القرآن كله، ولا تتقيّد كما هو الشّأن عند اللغويين بالآيات المشكّلة»⁽¹⁵⁾.

ذلك أنّ توظيف النحو في خدمة الدلالة كان عند الزمخشري عملية بارزة من عمليات الشرح، وكان الإعراب وسيلة من أنجع وسائل توضيح المعاني، فنقول: علم النحو والإعراب من علوم التفسير؛ لأنّ به يتضح معنى القرآن وتدرّك مقاصده، ثم بهذا العلم تستقيم قراءة القارئ للقرآن، فلا يقع منه لحن فيه، كما به يكون الكشف عن المعاني بالألفاظ.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾⁽¹⁶⁾.

يقول الزمخشري: «فلما بلغ أن يسعى مع أبيه في أشغاله وحوائجه، فإن قلت: (معه) بم يتعلق؟ قلت: لا يخلو إما أن يتعلق ببلغ، أو بالسعي، أو بمحذوف، فلا يصح تعلقه ببلغ لافتضائه بلوغهما معاً حدّ السعي، ولا بالسعي لأنّ صلة المصدر لا تتقدم عليه، فبقي أن يكون بيانا، كأنه لما قال: فلما بلغ السعي أي الحدّ الذي يقدر فيه على السعي قيل: مع من؟ فقال مع أبيه والمعنى في اختصاص الأب أنه أرفق الناس به، وأعطفهم عليه، وغيره ربما عنف به في الاستسعاء فلا يحتمله؛ لأنه لم تستحكم قوته ولم يصلب عوده، وكان إذ ذاك ابن ثلاث عشرة سنة. والمراد: أنه على غضاضة سنه وتقلبه في حدّ الطفولة، كان فيه من رصانة الحكم وفسحة الصدر ما جسره على احتمال تلك البلية العظيمة والإجابة بذلك الجواب الحكيم»⁽¹⁷⁾، فقد اقتضى المعنى الشرعي للآية ألا يتعلق (معه) بالسعي، حتى لا يفهم أنهما بلغا معاً لاستحالاته فكان المتعلق محذوفاً بيانياً.

قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽¹⁸⁾، فبدون الإعراب لا يمكننا أن ندرك «أيعقوب معطوف على إبراهيم، فيكون المعنى: ووصى بها يعقوب بنيه أسوة بإبراهيم، أم معطوف على بنيه فيكون المعنى: ووصى بها إبراهيم بنيه ووصى بها يعقوب في جملة بنيه أيضاً»⁽¹⁹⁾، في الآية: «(ويعقوب) عطف على إبراهيم، داخل في حكمه. والمعنى: ووصى بها يعقوب بنيه أيضاً. وقرئ: ويعقوب، بالتّصّب عطفاً على بنيه. ومعناه: ووصى بها إبراهيم بنيه وناقلته يعقوب...»⁽²⁰⁾، وابن كثير يقول: «وقد قرأ بعض السلف: (ويعقوب) بالتّصّب عطفاً على بنيه، كأن إبراهيم وصى بنيه وابن بنيه يعقوب بن إسحاق وكان حاضراً ذلك... فإنّ ذكر وصية يعقوب لبنيه سيأتي ذكرها قريباً - في الآية الموالية-، وهذا يدلّ على أنّه هاهنا من جملة الموصين»⁽²¹⁾.

قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَاذْنُ مُؤَدِّنُ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾⁽²²⁾.

عدلت الآية الكريمة عن ذكر مفعول الوعد في (وعدنا) إلى حذفه في (وعدكم)؛ إذ لو جرى السياق على نمط واحد ل قيل: فهل وجدتم ما وعدكم ربكم.

يؤول الزمخشري هذا التحول بقوله: «فإن قلت: هلا قيل: (ما وعدكم ربكم)، كما قيل: (ما وعدنا ربنا؟). قلت: حذف ذلك تخفيفاً لدلالة وعدنا عليه، ولقائل أن يقول: أطلق ليتناول كل ما وعد الله من البعث، والحساب، والثواب، والعقاب، وسائر أحوال القيامة؛ لأنهم كانوا مكذبين بذلك أجمع؛ ولأنّ الموعد كله مما ساءهم، وما نعيم أهل الجنة إلا عذاب لهم، فأطلق لذلك»⁽²³⁾. فحذف المفعول إيجازاً وتخفيفاً واستغناء عنه بالأول. وهناك من يرى أن هذا الحذف راجع إلى المخالفة بين وعد أصحاب الجنة ووعد أصحاب النار؛ إذ إن الثاني منهما يشمل كل ما وعد الله عباده به من البعث والحساب والثواب والعقاب وسائر أحوال يوم القيامة، فهو ليس وعداً خاصاً بالكفار، بل هو وعد عام أو مطلق، وهذا سر حذف مفعوله، أما الوعد الأول فهو الوعد بنعيم الجنة، أي أنه وعد خاص بالمؤمنين، ومن ثم ذكر مفعوله العائد عليهم.

والرأي الثالث أن هذا الحذف فيه إبراز للمفارقة بين ما يظفر به المؤمنون من حفاوة وتكريم وما يجابه به الكفار من إهانة وتحقير، ففي ذكر المفعول -أولاً- دليل على أن المؤمنين خوطبوا بهذا الوعد من قبل الله تعالى، وفي ذلك مزيد من التشريف لحالهم، أما حذفه -ثانياً- ففيه إسقاط للكفار عن رتبة التشريف، وإشعار بأنهم ليسوا أهلاً لخطابه عز وجل.

ويرى حسن طبل أن ذكر مفعول الوعد الأول إحياء بأنّ المؤمنين قد تلقوا هذا الوعد بقلوب حاضرة وعقول واعية فبادروا إلى تصديقه، وأحسنوا العمل من أجله، وبالتالي فإنّ في حذف مفعول الوعد الثاني إيحاء إلى أن هؤلاء الكفار قد أصموا آذانهم عن سماعه، وغيبوا عقولهم عن إدراكه، فكان هذا الوعد كان في واد، وهم بضلالهم عنه في واد آخر⁽²⁴⁾. فنلاحظ الاختلاف في التأويل النحوي الذي أدى إلى الاختلاف في التفسير ولكن دون التعارض مع غرض الآية ومفهومها.

فمن خلال إدراك اللّغة ندرك المعاني المقصودة «فالإعراب كشف عن مواقع المعاني، وأداة لإستنكاه القصد الذي يرومه المتكلم، وفي الوقت نفسه فإنّ الإعراب مشروط

بالتّركيب»⁽²⁵⁾، وهذا ما أكّد عليه عبد القاهر الجرجاني «فأحكام النحو عنده ليست معايير لصحة الكلام أو خطئه فحسب بل إنّهـا - بحسن اختيارها ولطف انتقاء مواقعها في الكلام - لتجعله من الظرف والحسن والطلاوة بحيث إنك لو غيرت من هذه التّراكيب النّحوية أو بدّلت فيها لفقدت ذلك الحسن، وتلك الطلاوة»⁽²⁶⁾.

فالأحكام النحوية تحمل في دلالاتها بيانا للمعنى، فالفاعل يرتبط بالفعل للدلالة على أنه قام به، والمفعول به يرتبط بالفعل للدلالة على أن الفعل وقع عليه، وكذلك المفعول له، والمفعول معه، والحال، والتمييز، ومعاني الحروف... وبالتالي فإنّ «الخلاف في الإعراب يؤثر على المعنى، فإذا اختلف مُعْرِبَانِ في إعراب كلمة، فكل واحد منهما يرى أن هذه الكلمة تتعلق بمركز الجملة بعلاقة تختلف عن العلاقة التي يراها صاحبه، ومن ثم تختلف دلالة الكلمة في الإعرابين وهذا يؤدي إلى تغيّر فهمنا للنص»⁽²⁷⁾.

ج - مقتضيات التّعديّة القرائية التأويلية للبنية النحوية:

نريد بهذا العنوان أن نعرف ما الذي يجعل الإعراب أو الوظيفة النّحوية تتغيّر من عالم إلى آخر أو ما هي أسباب التّعدي في قراءة الوظيفة النّحوية ؟.

أ.تعدّد القراءات: إنّ تعدّد القراءات له دور كبير وبارز في تعدد التأويل؛ لأنّ «معرفة القصد وتحديد المراد هو جوهر التأويل، أمّا التّأويل فهو إدراك الملبسات والعلاقات المحيطة بالقصد»⁽²⁸⁾، ولا يكون ذلك الإدراك إلا بمعرفة عدة علوم، نذكر منها علم القراءات؛ لأنّ «القراءة تتعلق في الأغلب بتفسير الحركة الإعرابية، وأنّ الترجيح في القراءة أساسه الرواية والسند، إلّا أنّ دواعي الترجيح عند أهل التّأويل والتّفسير بالرأي هي دواع عقلية، وفكرية ولهذا ترى الواحد منهم يرجح من القراءة ما لا يتعارض مع عقيدته، ولو كان ما رجحه قراءة ضعيفة أو شاذة، وعليه فإن موقف المتلقي له أثره الكبير في توجيه القراءات؛ لأنّ الإستدلال بالقراءات مصدر خصب في تأويل القرآن، وإظهار معانيه وكشف ما تضمنه من مقاصد سامية»⁽²⁹⁾، ونقصد القراءات التي بتعددها يتعدّد المعنى.

والتوجيه النحوي للقراءات القرآنية هو ذكر الأوجه الإعرابية المختلفة للقراءة القرآنية ومدى تأثير ذلك على المعنى الأصلي للآية، وهذا التعدد في الأوجه الإعرابية الذي يخص التركيب الواحد يرجع في الغالب إلى تعدد احتمالات المعنى المراد من التركيب، كما

يرجع أحياناً إلى تعدد لغات العرب تبعاً لاختلاف القبائل، وهذا التعدد يسمى أيضاً بقواعد التوجيه. يذكر تمام حسان في كتابه "الأصول" الفرق بين ما يسمى بقواعد التوجيه، والقواعد النحوية، فيقول: «إذا كانت قواعد التوجيه ضوابط منهجية فهي دستور للنحاة، والذين يعرفون الفرق بين الدستور والقانون يستطيعون أن يقيسوا عليه الفرق بين قواعد التوجيه، وما نعرفه باسم قواعد النحو، أي قواعد الأبواب، فقواعد التوجيه عامة، وقواعد الأبواب خاصة»⁽³⁰⁾، فالعلاقة بين قواعد التوجيه، وقواعد النحو، هي علاقة العام بالخاص⁽³¹⁾، فالتوجيه النحوي يقصد به المواضيع الإعرابية، وقواعد التوجيه وظيفتها تقرير التوجيه الذي تذكر في سياقه.

قال الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽³²⁾، في الآية نجد: (فلا رفث ولا فسوق) بالبناء والرفع وذلك حسب القراءات، على أساس أنّ البناء يدل بلفظه على قضية العموم والرفع لا يدل، فاختلف توجيههم وتعددت المعاني باختلاف قراءاتهم والتي هي ثلاث اتجاهات: نجد الفتح، وممن قال به الفارسي (ت: 377هـ) على أنه «أشدّ مطابقة للمعنى المقصود، ألا ترى أنه إذا فتح فقد نفى جميع الرفث والفسوق، كما أنه إذا قال (لا ريب فيه) فقد نفى جميع هذا الجنس، فإذا رفع ونوّن، فكأنّ النّفي لواحد منه... والفتح أولى؛ لأنّ النفي قد عمّم والمعنى عليه، ألا ترى أنه لم يُرخص في ضرب من الرفث والفسوق كما لم يُرخص في ضرب من الجدال؟ وقد اتفق الجميع يقصد القراء السبعة-على فتح اللام من الجدال؛ ليتناول النفي جميع جنسه، فيجب أن يكون ما قبله من الاسمين على لفظه إذا كانا في حكمه، وحجّة من رفع أنه يُعلم من الفحوى أنه ليس المنفي رفثاً واحداً، ولكنه جميع ضروبه وقد يكون اللفظ واحداً والمعنى المراد به جميع... ومن حجته أنّ هذا الكلام نفي، والنّفي قد يقع فيه الواحد موقع الجميع وإن لم يُبين فيه الاسم مع (لا) النافية، نحو: ما رجلٌ في الدار»⁽³³⁾، وهذا الرأي يعتمد قراءة الفتح، بينما نجد ابن كثير لا يتعرّض لتغاير الحركات في الكلمات وأثر ذلك على المعنى بل يشرح وبإسهاب الكلمات ومعناها وبالاستناد إلى الروايات والأقوال⁽³⁴⁾. أمّا الرأي الثاني الذي يعتمد القراءة في الشرح ويُرجح رفع الأوّلين وفتح الأخير

وفيه دلالة مغايرة عن الرأي الأول المعتمد على قراءة الفتح، فيه دلالة «على أن الاهتمام بنفي الجدال أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق... لكون الجدال مشتملاً على جميع أنواع القُبْح، خصّه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النَّفي»⁽³⁵⁾، ومما يؤكّد به الاتجاه الثاني رأيه - بأنّ الرفع يدلّ على النَّهي عن الرفث والفسوق- هو «ما أُتْرَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم في النَّهي عنهما في هذا المقام، وبما رُوِيَ عن أبي عمرو (ت:153هـ) أحد قارئها من السبعة، من أنّ معناه، فلا يَكُونَنَّ رفثٌ ولا فُسُوقٌ ثمّ ابتداء النفي فقال: ولا جدال، وأنّ في الفتح إخباراً بانتفاء الجدال الذي كان ينشُبُ بينهم قبل الإسلام من النَّسيء في أيّامه والاختلاف في منسكه»⁽³⁶⁾، وبالتّسبة لموقف الزمخشري من الآية واهتمامه بتوجيهها البلاغي خاصة فإننا وجدناه يعرض لشرح الألفاظ معجمياً ثمّ يذكر الوجوه القرائية الثلاثة للحركات ويشرحها حيث يقول: «(فلا رَفَثٌ): فلا جماع؛ لأنّه يُفسده. أو فلا فُحش من الكلام. (ولا فسوق) ولا خروج عن حدود الشريعة، وقيل: هو السباب والتناؤز بالألقاب. (ولا جدال): ولا مراء مع الرّفقاء والخدم والمكاريين: وإنّما أمر باجتنب ذلك. وهو واجب الاجتناب في كلّ حال؛ لأنّه مع الحجّ أسمح كلبس الحرير في الصلاة؛ والتطريب في قراءة القرآن. والمراد بالنفي وجوب انتفاءها، وأنّها حقيقة بأن لا تكون. وقُرئ المنفيات الثلاث بالنّصب وبالرفّع. وقرأ أبو عمرو وابن كثير الأوّلين بالرفع؛ والآخر بالنّصب؛ لأنّهما حملا الأوّلين على معنى النَّهي، كأنّه قيل: فلا يَكُونَنَّ رفثٌ ولا فُسُوقٌ، والثالث على معنى الإخبار بانتفاء الجدال كأنّه قيل: ولا شكٌ ولا خلاف في الحجّ، وذلك أنّ قريشاً كانت تُخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام، وسائر العرب يقفون بعرفة؛ كانوا يقدّمون الحجّ سنّةً ويؤخّرونه سنّةً وهو النَّسيء، فرُدّ إلى وقت واحد ورُدّ الوقوف إلى عرفة، فأخبر الله تعالى أنّه قد ارتفع الخلاف في الحجّ. واستدلّ على أنّ المنهيّ عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال، بقوله صلى الله عليه وسلّم: "من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته أمّه" وأنّه لم يذكر الجدال»⁽³⁷⁾. فتغيّر الحركات يؤدّي إلى تغيّر المعنى من خلال الإعراب؛ لأنّ «المخالفة بين إعراب الجدال وإعراب الرفث والفسوق؛ ليعلّم السامع ذلك إذا كان من أهل الفهم باللغات أنّ الذي من أجله خولف بين إعرابيهما اختلاف معنيهما، وإن كان صواباً قراءة جميع ذلك باتفاق إعرابه على اختلاف معانيه؛ إذ كانت العرب قد تتبع بعض الكلام بعضاً بإعراب مع اختلاف المعاني وخاصة في هذا النّوع من

الكلام»⁽³⁸⁾، ومراعاة السّياق في الآية له حضوره ذلك أنّ «نسق الآية بدخول (لا) على التكرات قد نصّ على عموم نفمها إخباراً بوجوب انتفاءها أو نهياً عنها؛ شرطاً لصحة فرضية الحج لمن افترضها على نفسه فلا علاقة بين مدلول النّفي كذلك، والفتح على نفي الجنس أو الرّفْع على نفي الوحدة، فهذه أمور إلى السياق مرجعها، والفيصل في مدلولاتها»⁽³⁹⁾.

قال تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّا الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾⁽⁴⁰⁾. نجد التّعدد القرآني في لفظ "كلّ"، وبالتالي للقراءات أثرها في تعدد المعنى واختلاف التّأويل من خلال الحركات، فنجدها عند الزمخشري (ت:538هـ) لها احتمالات إعرابية ثلاثة: "وأتاكم من كلّ ما سألتموه"، "من للتبعيض"، "كلّ" مضاف إلى الاسم الموصول، أي: أتاكم بعض جميع ما سألتموه، وهذا هو المعنى الظاهر، و"أتاكم من كلّ ما سألتموه" "كلّ": بالتّنين و"سألتموه" نفي وحلّه النصب على الحال، أي: أتاكم من جميع ذلك غير سائله، و"أتاكم من كلّ ما سألتموه" أن تكون "ما" موصولة على "وأتاكم من كلّ ما سألتموه" هياً لكم كل ما تحتاجون إليه، ونجد ابن كثير (ت:774هـ) يختصر فيقول «وأتاكم من كل ما سألتموه» هياً لكم كل ما تحتاجون إليه، في جميع أحوالكم مما تسألونه بحالكم وقال بعض السلف: من "كلّ ما سألتموه" وما لم تسألوه، وقرأ بعضهم: "وأتاكم من كلّ ما سألتموه"«⁽⁴²⁾، نلاحظ الاختلاف في التناول وفي التّأويل، فالزمخشري تعمّق في شرح الحالات الإعرابية وبين الأحكام النحوية وما وراءها من فروق معنوية. أما ابن كثير كان اهتمامه بالمعنى دون ذكر الإعراب وحالاته.

قال الله تعالى: ﴿إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ﴾⁽⁴³⁾، قرأ: «خُلُقُ» الأولين بالفتح، فمعناه: أن ما جنّت به اختلاف الأولين، وتخرّصهم، كما قالوا: أساطير الأولين، أو ما خلقنا هذا إلّا خلق القرون الخالية، نحيا كما حيوا، ونموت كما ماتوا، ولا بعث ولا حساب، ومن قرأ "خُلُقُ" بضمّتين وواحدة، فمعناه: ما هذا الذي نحن عليه من الدين إلّا خلق الأولين وعاداتهم، وكانوا يدينونه ويعتقدونه، ونحن بهم مقتدون، أو ما هذا الذي نحن عليه من الحياة والموت إلّا عادة لم يزل علمها التّاس في قديم الدّهر أو ما هذا الذي جنّت به من الكذب إلّا عادة الأولين، كانوا يلفقون مثله ويسطرونه»⁽⁴⁴⁾، فنلاحظ أنّ الزمخشري يفسّر اللفظ استناداً إلى معارفه وقدراته في إدراك ماهية الألفاظ، بينما نجد ابن كثير يستند

إلى قول منقول في شرح الآية، وهذا طابع تفسيره حيث يقول: «قرأ بعضهم "إن هذا إلا خُلِقَ الأولين" بفتح الخاء وتسكين اللام. قال ابن مسعود والوعوفي، عن عبد الله بن عباس وعلقمة ومجاهد: يعنون: ما هذا الذي جئنا به إلا أخلاق الأولين... وقرأ آخرون خُلِقَ بضم الخاء واللام يعنون: دينهم وما هم عليه من الأمر هو دين الأوائل من الآباء والأجداد، ونحن تابعون لهم سالكون وراءهم، نعيش كما عاشوا، نموت كما ماتوا، ولا بعث ولا معاد»⁽⁴⁵⁾. وزيادة على تعدد القراءات وأثرها في اختلاف طريقة التأويل، فإنّ طريقة الإسناد لها أثرها في التأكد من صحة التأويل وطريقة الاعتماد على التحليل المعجمي تفتح أبوابا لتعدد المعنى، وذلك نجده عند الزمخشري، فهو يستغلّ كل المعاني المعجمية للفظة ليكشف عن كل الدلالات المحتملة بشرط أن تكون هذه المعاني لا تناقض القصد الأصلي والنص الشرعي؛ لأنّ الواجب عند الزمخشري أن يحافظ المفسر على المعاني الشرعية.

أما عن واقع القراءات في الاعتماد فهي مقبولة، حيث «ينصّبون على حاجة السياق إليها جميعا وأنّ هذا التباين القرآني قد قصد قصداً لتيسير الأحكام أو لاستقصاء مقامات الخطاب أو لغير ذلك من الأغراض التي يتحملها المقام...»⁽⁴⁶⁾.

ب. الالتباس الصرفي: ويرجع كذلك اختلاف التأويل النحوي لالتباس صرفي، قال تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽⁴⁷⁾، ذهب الزمخشري إلى أنّ (بديع السموات) من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها أي بديع سمواته وأرضه، وقيل البديع بمعنى المبدع، كما أنّ السميع بمعنى المسمع⁽⁴⁸⁾.

وكذلك في المجال الصرفي «قد يختلف التأويل لجواز انتساب اللفظة الواحدة إلى أصلين اشتقائيين مختلفين... وذلك لحضور الهمزة في المادة اللغوية، وحضور حروف العلة فيها، ولا عجب في ذلك إذ أنّ الهمزة وحروف العلة، إذا قيست بالحروف الصحيحة، حروف شديدة التعرّض للتغييرات الصرفية المعروفة من تخفيف وقلب وإبدال وحذف، ولذلك فإنّها عند تصريفها، قد يشته المتغيّر منها بالسليم ويشته الوزن بالوزن والمادة بالمادة»⁽⁴⁹⁾، كالالتباس في المعتلّ، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاَهُم بِالْعَدَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾⁽⁵⁰⁾، فكلية "استكان" تحتل «استكان: استفعل من الكون أي انتقل من كون إلى كون كما قيل استحال إذا انتقل من حال إلى حال، استكان افتعل من السكون

أشبع فتحة عينه... استكان استفعل من الكون وهو الخضوع، وهي هذلية وهو "أحسن محامل الآية وأسلمها" حسب أحمد ابن المنير⁽⁵¹⁾.

وأما الزمخشري فإنه يذهب إلى خلاف ذلك فيقول: «فإن قلت: ما وزن استكان؟ قلت: استفعل من الكون، أي: انتقل من كون إلى كون، كما قيل: استحال، إذا انتقل من حال إلى حال، ويجوز أن يكون افتعل من السكون أشبع فتحة عينه، كما جاء: بمنزاح. فإن قلت: هلا قيل: وما تضرعوا. أو: فما يستكنون؟ ويتضرعوا حتى يفتح عليهم باب العذاب الشديد»⁽⁵²⁾، ويوافقه أحمد ابن المنير (ت: 683هـ) في الشطر الأول من التأويل- على وزن إستفعل من الكون- فيقول: «هذا التأويل أسلم وأحقّ من تأويل من اشتقه من السكون وجعله افتعل، أشبع الفتحة فتولدت الألف... ولكن تنظير الزمخشري له باستحال: وهم؛ فإن استكان على تأويله أحد أقسام استفعل، الذي معناه التحوّل... وأما استحال فثلاثيه حال يحول، إذا انتقل من حال إلى حال، وإذا كان الثلاثي يفيد معنى التحول لم يبق لصيغة استفعل فيها أثر، فليس استحال من استفعل للتحول. ولكنه من استفعل بمعنى فعل، وهو أحد أقسامه، إذ لم يزد السداسي فيه على الثلاثي معنى، والله أعلم. ثم نعود إلى تأويله فنقول: المعنى عليه: فما انتقلوا من كون التكبر والتجبر والإعتياص إلى كون الخضوع والضرعة إلى الله تعالى...»⁽⁵³⁾.

وأدرجت الصرف كسبب من أسباب الاختلاف في التأويل النحوي؛ لأنه مرتبط بشكل اللفظة ووزنها وكذا مكانتها في التركيب، وله أثره في تغير الدلالة ووضوح المعنى.

ج. مراعاة أصول المذهب: وقد يختلف التأويل النحوي لمراعاة أصول المذهب من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَنُنَدِّقَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽⁵⁴⁾، اختلف المفسرون في معنى "لعلهم"، هناك من يرى أنها بمعنى: «لعلهم يتوبون عن الكفر والمعاصي»⁽⁵⁵⁾. أما في تفسير ابن كثير وجدنا الإمام يستند في تفسيره للفظة إلى عدة روايات، ولا يشرح اللفظة مباشرة، ولكن في رواية ابن عباس فإن لفظ "لعلهم" يرجعون جاءت بمعنى: ليتوبوا إلى الله⁽⁵⁶⁾.

أما عن موقف الزمخشري فإن لفظ "لعل" معناه في الآية يناقض أحد المبادئ الإعتزالية، وهو الإرادة- فعندهم إرادة الإنسان حرّة غير مقيدة- فلجأ إلى التأويل النحوي

حيث «نبه الزمخشري من أن تفهم "لعل" على ظاهرها فتحمل على معنى الشك، وإتّما هي مفيدة لمعنى الإرادة سالكة مسلك لام التعليل فمعنى "لعلهم" يرجعون: لعلهم يريدون التوبة ويطلبونها»⁽⁵⁷⁾، يقول الزمخشري: «...فإن قلت: من أين صح تفسير الرجوع بالتوبة، لعل من الله إرادة، وإذا أراد الله شيئا كان ولم يمتنع، وتوبتهم مما لا يكون ألا ترى أنها لو كانت مما يكون لم يكونوا ذائقين العذاب الأكبر. قلت: إرادة الله تتعلق بأفعاله وأفعال عباده، فإذا أراد شيئا من أفعاله كان ولم يمتنع للإقتدار وخلص الداعي، وأما أفعال عباده: فإتّما أن يريدوا وهم مختارون لها، أو مضطرون إليها بقسره ولجائه فإن أرادها وقد قسرهم عليها فحكّمها حكم أفعاله، وإن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنهم لا يختارونها لم يقدح ذلك في اقتداره»⁽⁵⁸⁾، كما لا يقدح في اقتدارك إرادتك أن يختار عبدك طاعتك وهو لا يختاروها، لأنّ اختياره لا يتعلّق بقدرتك وإذا لم يتعلّق بقدرتك لم يكن فقده دالاً على عجزك»⁽⁵⁹⁾، كما يستشهد الزمخشري بسبب النزول لتأكيد رأيه في هذه الآية، ونلاحظ الإطالة في تفسيره للآية محاولة منه تثبيت رأيه باللغة، غير أن خصومه-من أهل السنة- يردون عليه بقولهم: «هذا الفصل رديء جداً مفرع على الإشراك الجلي لا على الإشراك الخفي فاعتصم بدليل الوحدانية على رده واجتنابه من أصله، والله المستعان- وإنما جره في تفسير "لعل" إلى الإرادة، والحق في تفسيرها أنّها لترجي المخاطبين إمتناع الترجي على الله تعالى، كذا فسرها سيبويه فيما تقدّم والله أعلم»⁽⁶⁰⁾.

وخير ما يثبت بأن المعتقد يؤثر في تعدد التأويل النحوي المثال الذي أدرجه أحمد سليمان ياقوت مع تعليقه عليه فيقول: «لا يفتأ الزمخشري يترصد أي وجه من وجوه الإعراب يستند به على صحّة ما يذهب إليه أهل الاعتزال، حتى إذا وجد طريقاً إلى ذلك لا يدعه دون أن يلجّه، ففي الآيتين ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقُسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»⁽⁶¹⁾، يرى الزمخشري أنّ الآية الأولى تشمل التوحيد (لا إله إلا الله) والعدل (قائمة بالقسط)، وهذان أصلان من أصول المعتزلة الخمسة، وهو يريد أن يجعل هذين الأصلين مما أمر به الدين الإسلامي، وحينئذ لا يكون الاعتزال بدعاً خارجاً عن نطاق الإسلام فماذا

يصنع الزمخشري؟ إنّه يجعل محل الجملة الثانية من الإعراب (إنّ الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى التي تشمل التوحيد والعدل»⁽⁶²⁾.

يقول الزمخشري: «... فإن قلت: هل دخل قيامه بالقسط في حكم شهادة الله والملائكة وأولي العلم كما دخلت الوجدانية؟ قلت: نعم إذا جعلته حالا من هو، أو نصبا على المدح منه، أو صفة للنفي كأنه قيل: شهد الله والملائكة وأولو العلم أنّه لا إله إلا هو، وأنّه قائم بالقسط. وقرأ عبد الله: القائم بالقسط، على أنّه بدل من هو، أو خبر مبتدأ محذوف. وقرأ أبو حنيفة: قيما بالقسط (العزیز الحكيم) صفتان مقرّتان لما وصف به ذاته من الوجدانية والعدل... وقوله (إنّ الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أنّ قوله (لا إله إلا هو) توحيد، وقوله (قائما بالقسط) تعديل، فإذا أردفه قوله (إنّ الدين عند الله الإسلام) فقد أذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين»⁽⁶³⁾، والأمثلة كثيرة تعكس بصورة واضحة اعتماد الزمخشري على النحو لإثبات معتقده.

د. بعض خصائص تراكيب النص القرآني: كما أنّ سبب اختلاف التأويل للبنية النحوية يعود إلى بعض خصائص تراكيب القرآن الكريم من مثل: الحذف، والتقديم والتأخير، والإيجاز، ودلالة معاني الحروف، فكل هذه الأمور تتطلب دراية وممارسة، وجهد المفسر لها يعتبر عائقا أمامه في إدراك المعنى كما أنّ خصائص تراكيب القرآن تساهم في تعدد التأويل النحوي عند علماء التفسير واللفظة المفردة لا يمكنها أن تؤدي معنى إلا إذا كانت في التركيب «فإذا استقرّ اللفظ في التركيب تحدّدت معالمه واتّضحت وجهته الدلالية، وأوضحتها علاقة اللفظ بما جاوره من الألفاظ في التركيب وأملاها السياق الذي جرت فيه تلك المفردات»⁽⁶⁴⁾، وهذا يدل على أهمية السياق في بيان المعنى إلى جانب المستويات الأخرى خاصة مع الدلالة النحوية.

يجري القرآن الكريم على أنواع من الإيجاز منها إيجاز الحذف، وهذا قد يكون في الحرف أو كلمة أو الجملة، وهذا الحذف يدل عليه معنى الآية من خلال السياق الوارد فيها فلا خفاء في معرفة المحذوف، ولا إخلال بالفهم «والغرض من هذا الحذف إثارة انتباه

المخاطب، وإثارة شوقه إلى إدراك المعنى، فيعظم في نفسه شأنه حينما يدركه، كما أنه يشعر بمسرة حينما يستنبط بنفسه ما حذف من الكلام، هذا إلى ما في الحذف من تحصيل المعنى الكثير باللفظ القليل، مع الوفاء بالمعنى وتشويق المخاطبين»⁽⁶⁵⁾.

قال تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁶⁶⁾، ففي الآية (وقضي الأمر) حذف الفاعل في الآية وذلك «لأمرين: أحدهما أنه إن تعين الفاعل، وعلم أن الفعل ممّا لا يتولاه إلا هو وحده كان ذكره فضلا ولغوا، والثاني الإيذان بأنّه منه غير مشارك ولا مدافع عن الاستئثار به والتفرد بإيجاده، وأيضا ممّا في ذلك من مصير أنّ اسمه جدير بأن يصاب ويرتفع به عن الإبتدال والإمتهان»⁽⁶⁷⁾، قال تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾⁽⁶⁸⁾، وقوله: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾⁽⁶⁹⁾، الفاعل في الآيتين محذوف وهو «الشمس والروح لدلالة السياق والحال عليه»⁽⁷⁰⁾، وهذا ما يثبت أهمية السياق في دلالة المعنى إلى جانب الدلالات الأخرى.

و بالنسبة لحذف المفعول به نجده من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾⁽⁷¹⁾، المفعول "إبلكم"، ولكن في الآية «لم يذكر مع الإراحة والسرح مفعولا لدلالة الكلام على المفعول: لأن المعنى: (حين تريحون إبلكم وتسرحون إبلكم)»⁽⁷²⁾، وقد يحذف الفعل من باب التحذير، قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾⁽⁷³⁾، فمعنى الآية يشير إلى أنّ الفعل المذكور منهياً عن المساس به، بأي نوع من أنواع الأذى، ففي حذف الفعل تعميم لا يتأتى إذا ذكر فعل بعينه، بمعنى: احذروا ناقة الله وسقياها، وإنما حذرهم سقياً الناقة؛ لأنه كان تقدّم إليهم عن أمر الله، أنّ للناقة شرب يوم، ولهم شرب يوم آخر غير يوم الناقة⁽⁷⁴⁾، وفيما يخص حذف الجملة فهو يكثر في الجمل المتلازمة الشرطية والظرفية، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁷⁵⁾، في الآية نجد (وتلّه) بمعنى «صرعه على وجهه ليذبحه من قفاه ولا يشاهد وجهه عند ذبحه»⁽⁷⁶⁾، يقول الزمخشري في الآية: «... فإن قلت: أين جواب لما؟ قلت: هو محذوف تقديره: فلما أسلما وتلّه للجبين (و ناديناها أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) كان ما كان مما تنطق به الحال

ولا يحيط به الوصف من إستبشارهما وإغتباطهما، وحمدهما لله وشكرهما على ما أنعم به عليهما، من دفع البلاء العظيم بعد حلوله، وما اكتسبا في تضاعيفه بتوطين الأنفس عليه من الثواب والأعواض ورضوان الله الذي ليس وراءه مطلوب»⁽⁷⁷⁾، و لطيفة هذا الحذف «أنّ اللفظ غير قادر على وصف تفصيلات ما أصاب إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام من الاستبشار والاعتباط»⁽⁷⁸⁾.

وخاتمة البحث تؤكد على أن :

- التأويل النحوي مهم في تقريب المعنى وترجيح الدلالة من النص القرآني.
- تعدد أسباب التأويل النحوي بين علماء التفسير، فيه توسع للمعنى وتنوع في القراءة.

- القراءات القرآنية أحد مصادر النحاة، و عامل مهم في تنوع التأويل النحوي.

الهوامش:

- ¹ - التفسير والتأويل في القرآن، الخالدي صلاح عبد الفتاح، دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة، سنة: 1416هـ-1996م، ص: 33. وينظر: (المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني).
- ² - التأويل الصحيح وهو: «التأويل الذي يعضده الدليل مع احتمال اللفظ لظاهرة... والتأويل الفاسد هو الذي ليس له دليل يؤيده، أو صرف فيه الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً». نقلا عن: (أسباب التزول وأثرها في بيان النصوص-دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه-عماد الدين محمد الرشيد، دار الشهاب، سنة: 1420هـ-1999م، ص: 473-475).
- ³ - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، سنة: 2003م، ص: 120.
- ⁴ - من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شبيب، ضمن ندوة: "صناعة المعنى وتأويل النص"، منشورات كلية الآداب بمنوبة-تونس، سنة: 1992م، ص: 447.
- ⁵ - النقد الأدبي بالمغرب-مسارات وتحولات- بحث: النص والمعرفة النقدية، سعيد بنكراد، منشورات رابطة أدباء المغرب، الرباط، ط1، 2002م، ص: 97.
- ⁶ - قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج-التأويل- الإعجاز، الهادي الجطلابي، دار محمد علي الحامي، تونس، الطبعة الأولى، سنة: 1998م، ص: 07.
- ⁷ - ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة: 1401هـ-1981م، ص: 189-190.
- ⁸ - هود: 69.

- 9 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ-1998م، ص: 92-93.
- 10 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ومهامشه تفسير العلامة أبي السعود-رحمه الله- دار الفكر، بيروت، ط02، سنة: 1978م، ج73/5.
- 11 - الأعلى: 04-05.
- 12 - أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان-ناشرون-، ط1، سنة: 1999، ص:132.
- 13 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 77. وينظر: (الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج243/1).
- 14 - ينظر: الإعراب في القرآن الكريم، سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط1، سنة: 1985م، ص: 42.
- 15 - قضايا اللغة في كتب التفسير-دراسة في المنهج والتأويل والإعجاز، الهادي الجطلاوي، ص: 163.
- 16 - الصفات: 102
- 17 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للإمام محمود بن عمر الزمخشري، رتبته وضبطه وصحّحه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، سنة: 1407هـ/1987م، ج221/4.
- 18 - البقرة: 132.
- 19 - ظاهرة الإعراب في النحو العربي، سليمان ياقوت، ص: 43.
- 20 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/191.
- 21 - تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير دمشقي، ضبط: محمد أنس مصطفى الخن، قدّم له: مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت -لبنان-، ط: 01، سنة: 1421هـ-2001م، ص:124.
- 22 - الأعراف: 44.
- 23 - الكشاف، الزمخشري، ج2/445.
- 24 - ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، حسن طبل، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة: 1998، ص:147.
- 25 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 174.
- 26 - أبحاث في اللغة والعروض، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، سنة: 1995م، ص: 154.
- 27 - أثر الخلاف النحوي في توجيه آيات القرآن الكريم، على الحكم الفقهي، نماذج من آيات الأحكام، شريف عبد الكريم محمد النجار، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، العدد: 38، سنة: 1427هـ، ج18/454.
- 28 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 98.
- 29 - الدلالة اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني عند المعتزلة والأشاعرة، دكتوراه: عرابي أحمد، مخطوط، سنة: 2003م، 0. جامعة وهران، الجزائر، ص: 52.
- 30 - الأصول-دراسة إبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، سنة: 2000م، ص: 190.
- 31 - ينظر: التوجيه النحوي والصرفي للقراءات القرآنية عند أبي علي الفارسي في كتابه الحجة للقراء السبع، سحر سويلم راضي، بلنسية للنشر والتوزيع، ط01، سنة: 2008م، ص: 28.

- 32 - البقرة: 197.
- 33 - الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارسي، حققه: بدر الدين قهّوجي، وبشير جوبجاني، دار المأمون للتراث، بدمشق وبيروت، ط: 01، سنة: 1984م - 1991م، الجزء الأول والثاني منه بتحقيق: علي النجدي ناصف، والدكتور: عبد الحليم النجار، والدكتور: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1983م، ج2/291-292. نقلا عن: (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113).
- 34 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ص: 157-158.
- 35 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج2/176.
- 36 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113.
- 37 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/243-244.
- 38 - جامع البيان عن تأويل أي القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري، دار الجيل، بيروت، د.ت، مصورة عن مطبوعة بولاق، ج2/277. نقلا عن: (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113-114).
- 39 - المرجع نفسه، ص: 114.
- 40 - إبراهيم: 34.
- 41 - ينظر: الكشاف، جار الله الزمخشري، ج2/379.
- 42 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ص: 719.
- 43 - الشعراء: 137.
- 44 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج3/327.
- 45 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ص: 969.
- 46 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 289.
- 47 - البقرة: 117.
- 48 - ينظر: الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/181.
- 49 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص: 261.
- 50 - المؤمنون: 76.
- 51 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص: 262.
- 52 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج3/197-198.
- 53 - المصدر نفسه، (هامش)، ج3/197-198.
- 54 - السجدة: 21.
- 55 - صفوة التفاسير، للشيخ محمد علي الصابوني، شركة الشهاب، الجزائر، دار الضياء، قسنطينة، قصر الكتاب البلبيدة، الطبعة الخامسة، سنة: 1411هـ-1990م، م2/506.
- 56 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ص: 1042.
- 57 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص: 293.
- 58 - قوله: «لم يقدح ذلك في اقتداره" أي عدم وقوعها وعدم اختيارهم إياها، فهذا على مذهب المعتزلة: من أنه قد يُريد الشيء ولا يكون، ومذهب أهل السنة: أن كل ما أرادته الله كان». نقلا عن: (الكشاف، جار الله الزمخشري، (هامش)، ج3/514).

- 59 - المصدر نفسه، ج3/514.
- 60 - الكشاف، الزمخشري، (هامش)، ج3/514.
- 61 - آل عمران: 18-19.
- 62 - ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ص: 192.
- 63 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/344-345.
- 64 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص: 279.
- 65 - من إيجاز الحذف في القرآن الكريم، أحمد الحوفي، مجلة مجمع اللغة العربية، ج35، مايو 1975م، ص: 39.
- 66 - هود: 44.
- 67 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد ، ص: 252.
- 68 - سورة ص: 32.
- 69 - القيامة: 26.
- 70 - المرجع نفسه، ص: 256.
- 71 - النحل: 06.
- 72 - المرجع نفسه، ص: 258.
- 73 - الشمس: 13.
- 74 - ينظر: البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، رابع دوب، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة: 1999م، ص: 387.
- 75 - الصافات: 103-104-105.
- 76 - تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء إسماعيل ابن كثير، ص: 1124.
- 77 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج4/55.
- 78 - السؤال والجواب دراسة نحوية وبلاغية وقرآنية. محمد موسوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة: 2004م، ص: 67.



النص منطلقاً للتأويل

بين "الحدود والغايات النفعية"، و"نشدان اللذة والمتاهات الغائبة"

ذ. محمد خريصي

جامعة محمد الخامس- الرباط

الملخص:

اتخذ البحث من مستويات التأويل وحدوده مرتكزين تصورين، في كل من تأويلية شارل ساندرس بورس السميائية وفلسفة جاك دريدا التفكيكية، إنه ما يحكم الاشتغال على موضوع: النص منطلقاً للتأويل، بين "الحدود والغايات النفعية" و"نشدان اللذة والمتاهات الغائبة". وبالرغم من تباين الأصول والمرجعيات التنظيرية لكل تيار على حدة، تبقى تيمة التأويل وأهميته، بوصفه سيرورة تدللية وحاجة داخلية منبعثة من الوقائع ذاتها، ضرورة إنسانية لسد الخصاص التعبيري الذي تشكو منه النصوص سواء أكانت لفظية أم غير لفظية، لفك رموز النص. "فالنص كما يشير إلى ذلك تودوروف يعد "نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات، ليأتي القراء بالمعاني"، فنص لا يقرأ ولا يؤول باستمرار آلة كسول بلغة إيكو، إنه مغيب عن التفاعل الممكن بين مكونات العملية النقدية (مؤلف/قارئ).

الكلمات المفتاحية: تأويل، خطاب/نص، نسق، علامة، لسانيات، سميائيات، تفكيك، لغة، مدلول، بنية، حدود، متاهة، سيرورة، معنى، متناهي، لا متناهي، سلطة، حضور، غياب. ذاتية، موضوعية.

Abstrat:

The research is based on two main concepts in its interpretive levels: Charles Sanders Peirce's semiotic interpretation and Jacques Derrida's deconstruction, which governs working on "the text as a ground for interpretation between 'the pragmatic limits and goals' and 'seeking pleasure and the absent mazes'". Although each movement has different theoretical origins and backgrounds, the importance of interpretation goes on due to its significant continuity in reality. It has also compensated for the expressive lack in the text be it verbal or non-verbal by interpreting the words to decipher the symbols in the text. According to Todorov, the text seems to be like an excursion in which the author inserts words and it is the readers' duty

to look for their meanings. This makes Eco claim that the text that is not read and interpreted is a feature of laziness (passivity), which makes the critical process between the author and the reader.

Key words: interpretation, discourse/ text, word, sign, linguistics, semiotics, deconstructing, language, signified, structure, limits, maze, continuity, meaning, finite, infinite, power, presence, absence, subjectivity, objectivity.

*** **

"لقد خلف لنا التاريخ تصورين مختلفين للتأويل. فتأويل نص ما، حسب التصور الأول، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى، على العكس من ذلك، أن النصوص تحتل كل تأويل."¹

أمبرتو إيكو

-1-

عد التأويل في التقاليد الفلسفية والأعراف الأكاديمية حاجة إنسانية ماسة بوصفه إيدانا بإنسانية العالم، ف"لا يكون العالم الإنساني إنسانياً إلا في حدود إحالته على معنى"² كما يقول كيرماص في "علم الدلالة البنيوي"³ Sémantique Structurale. "فإن نكون في العالم ضمن كائناته وأشياءه، معناه أننا ننتج معاني تعتبر ممراً ضرورياً نحو العودة إلى ما هو موجود خارج الذات التي تدرك وتصوغ ما تدركه في أنساق دالة لا تستنسخ المدرك بل تعيد خلقه"⁴. وبما أن وجودنا في العالم هو وجود لغوي/رمزي، أي وجود من خلال المعنى وداخله، كما هو معروف في نظر البنيوية والهرموسية، كان التأويل وما يزال ضرورة ملحة تغدو من خلالها النصوص قابلة للتداول وإعادة الإنتاج اتساقاً وتساقاً مع إنسانية الإنسان التي يكون من ورائها إنتاج معاني. فوجود الإنسان رهين بتجاوز النقائص وملئ البياضات التي تشكو منها النصوص كيفما كان تجليها وطبيعتها تحققها، سواء أكانت إبداعية أم سياسية أم إعلامية أم دعائية أم دينية أم أسطورية. لم يعد الإنسان كائناً أو حيواناً رامزاً كما كان مع إرنست كاسيرر، أو عاقلاً كما عرف في تأملات أرسطو الفلسفية، بل أصبح كائناً مؤولاً في زمن التأويلات القديمة والمعاصرة التي وُسم من خلالها النص ب"الكون المفتوح (open-end)، الذي بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية"⁵. وبما أن "النص إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين"⁶، فإن المنطق الذي يحتكم إليه النص ليس منطقاً شاملاً يستهدف

تحديد معناه الدلالي بشكل نهائي، ولكنه منطلق استعاري يحيا بوفرة المجازات والكنائيات، وبمنهج تحرير طاقته السميائية والدلالية.

وعلى هذا الأساس، "إذا كان التساؤل السميولوجي يدفع التأويل إلى دائرة النص فليس بمعنى عزله داخل ما يشبه السجن اللغوي. على العكس فقد طور بول ريكور جدلاً تأويلياً يتناول النص من أجل شيء ما يكمن وراءه، هذا الشيء يُسميه ريكور "موضوع النص" *matter of the texte*"⁷، موضوع تشتغل من داخله اللغة حسب سياقات الخطاب/النص. إنها الفكرة التي تجعل من استعمالات اللغة تتميز بالحركية والفاعلية المستمرة، "هكذا فالنص حتى بالمعنى الواسع للمصطلح يحال على "الفهم" ويقبل "التأويل"⁸، بغية رد الاعتبار لدور القارئ الذي طاله النسيان والإهمال في نظريات الأدب الكلاسيكي، وهي تحديداً الفرضية التي انطلقت منها نظريات القراءة المعاصرة ما بعد حداثة. إننا، "في حاجة إلى التأويل، فالتأويل هو أصل القراءات ومبررها الأول والأخير. لذلك لا يجب النظر إليه كونه ترفاً فكرياً أو ضلالاً أو خروجاً عن سبيل مستقيم. إنه محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها الممارسة الإنسانية لكنها ظلت مستعصية على التحديد المستند إلى الفهم النفعي للحياة. فهذه المناطق لا يمكن الإحاطة بها من خلال "حدود مألوفة"، تلك التي نستعين بها من أجل تنظيم تجربة المعيش اليومي، فمداها أوسع من ذلك، وحجمها أعمق من أن يرد إلى تدبير شأن مرئي."⁹ يستفاد من هذا القول، إن التأويل مثل النقد عمل لا جدوى منه كما يقول رولان بارت، "فالناقد لا يبحث في النص عما يعرفه بشكل مسبق، بل يستدرجه التأويل إلى اكتشاف ما لم يتصوره من قبل"¹⁰، بناء على مجموعة من الافتراضات، والحال أن الافتراض *abduction* أساس التأويل قياساً على تجارب سابقة. لقد بات مفهوم التأويل شديد الارتباط بالتصور الذي نملكه عن الدلالة وعن شروط وجودها وأشكال تحققها، ما يجعل أطروحة أحادية الرؤية والمعاني الجاهزة والمودعة في مكان ما واهية كما كانت تروج لذلك مدرسة باريس السميائية بريادة كريماص فيما مضى. حقاً، إن في التأويل لذة كبرى، يجد فيها الإنسان راحة ومتنفساً عميقين يقفز به من عالم مادي يلفه القلق والتساؤل والحيرة إلى عالم روحاني مجرد يطبعه اليقين والإدراك والمتعة و"الإشراقات"¹¹ السميائية والرمزية. فمنطق التأويل هذا يحيلنا على مجهود إضافي يتجاوز المعطى الجاهز والمرئي الذي يتوضع حوله كل الناس، عن طريق الحفر والنبش وتحريك التمثلات المفهومية التي أودعتها فينا التجربة الإنسانية برمتها، من حيث كونها رموز، هي

ما يشير إلى حالات التواصل الإنساني. لقد لازمت الرموز البشرية في كل مجالات الحياة. وعليه، عدُّ الرمز عقد واتفاق بين مستويين من حيث الكم والكيف، وأساس هذا التعاقد هو ذلك التأويل الذي يتيح العقل البشري الذي يحاول ربط ظاهرة مادية بظاهرة أخرى غير مادية، وبمعنى من المعاني "إن إواليات الإدراك (انفصال الذات عن محيطها واستيعابه كحقائق مجردة) هي ذاتها إواليات اشتغال الحالات التي تقودنا إلى إنتاج المعاني وتداولها بوصفها صيغا رمزية تحضر من خلالها الحقائق الموضوعية على شكل كيانات مفهومية. فالإدراك في أصله البدئي معرفة قائمة على سلسلة من الافتراضات التي تستند إلى معرفة سابقة من أجل إنتاج معرفة أخرى، دون أن يعني ذلك أن هذه المعرفة الجديدة هي بالضرورة معرفة صحيحة. وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه التدليل¹² وصفه سيرورة وليس معطى جاهزا.

وبما أن التأويل "هو تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى"¹³، بتعبير أمبرتو إيكو، فإن النص بدوره ينظر إليه بوصفه "بؤرة التمثيل وسند لمنطق الإحالة وانسجام العناصر وتناظرها، وكل شيء يوجد خارجه"¹⁴، هكذا "وُلد التأويل قرينا بالنص، فلا نص بدون تأويل ولا تأويل بدون نص"¹⁵. وهو ما يعني أيضا، "أن التأويل هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص"¹⁶. يستفاد من هذا الفرش أن علاقة التأويل بالنص ترابطية وضرورة حتمية اقتضتها ضرورات الوجود الإنساني ذاته. جاء في لسان العرب: "في حديث ابن عباس: اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل، قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"¹⁷. وفي السياق نفسه، يمكن القول، إن التأويل ارتبط بإنتاج المعنى وتداوله واستهلاكه من حيث استثمار مفردات النص من حيث هي لغة، ونقلها من الوصف أو التعيين أو التسمية أي من النواة القارة المعنى الأول بعيدا نحو تشييد مسارات توليدية مزاحة عن الوصف المباشر لإرساء محميات دلالية من سماتها معاني ثانية توصف بالقيم المضافة التي تخلصنا من القول المكرر والمبتذل، أي إلى ما يقود إلى الفصل بين الظواهر والتميز بينها، علماً بأن المعنى هو حصيلة فعل تمييزي.

إن التأويل تفسير للكلام الذي تختلف معانيه ولا يصبح إلا ببيان غير لفظه، كما يقول ابن منظور. إنه (أي التأويل) "ترجيح أحد الاحتمالات بدون قطع"¹⁸، خلافا للتفسير كما بين

صاحب "روح المعاني". "وقال الراغب: التفسير أعم وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة"¹⁹. إن ربط التأويل بالمعنى معناه حصره في ممكنات اللغة، يفيد "أن اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف"²⁰. حسب رأي بارث وكما تبني وتنبأ قبله ملازميه الداعي إلى إحلال اللغة ذاتها محل من كان. فلا غرو أن "الاهتمام باللغة له ما يبرره في طبيعة اللغة ذاتها، فلا شيء يمكن أن يستقيم خارج اللغة، ولا شيء يمكن أن يوجد بدونها، فهي سر يغشى كل الأسرار ووجود يمتلئ بوجودنا". لقد ربط "الألوسي" فكرة بفكرة قبل إصدار الحكم قياسا على مقولة ابن سينا فقال، "التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانهية تنكشف من سجع العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين"²¹. لكل هذا اعتقد "جاك لاكان" "أن اللغة تحكم الإنسان بوصفها محملة سلفا بالدوال، لذلك فليس الإنسان هو الذي يتحدث دائما باللغة، فاللغة هي التي تتحدث من خلاله، ومن ثم فحديث الفرد عن الحقيقة ليس إلا ضربا من الوهم فالمهم في الكلام ليس منطوقه الخارجي ولكن ما يكمن وراءه من نوايا واعية أو لاواعية"²². يستشف من هذا الاستطراد، "أن اللغة هي القصيدة الأصلية التي يصوغ فيها الإنسان كينوته"²³. أي وجوده الرمزي واللساني بالمفهوم السوسيري للكلمة، والحال أنه "لا شيء واضح قبل ظهور اللسان"²⁴، وبما أنه ميزة الإنسان، فقد خصه سوسير بحلو الكلام. "إن اللسان في المقام الثاني هو المضمون الرئيس للكون ولأنماط وجوده. فلا يمكن معرفة أي شيء دون الاستعانة بعلامات اللسان. ذلك أن العالم بكل موجوداته يحضر في الذهن على شكل مضمون لساني، فأشياؤه وتجاريه توزع وتصنف من خلال المفاهيم وطرق التقطيع التي يوفرها اللسان. فنحن لا يمكن أن ندرك هذا العالم ولا نعرف عنه أي شيء إلا عبر الكلمات وكل ما يسمح به نظام اللسان. فاللسان أداة للتعين وأداة للتصنيف وأداة للتقطيع المفهومي"²⁵، وأحد عناصر الحوار الإنساني، إنه أرقى الأنساق ووجهها ومؤولها اللفظي.

إنه الدور المركزي الذي تقوم به اللغة في عملية الإدراك والتمثيل والتمثل وإنتاج المعاني في سراديب السيرورات التأويلية. إنها بلا ريب خالقة لصور العالم المتوقعة. فالعالم كما يقول "إرنست كاسيرر" "ليس شيئا ميتا أو أخرس بل هو يسمع ويفهم، فإذا استطاع أن يستنجد قوى الطبيعة بطريقة صحيحة لم تحجز عنه عيونها. لا شيء يقاوم الكلمة السحرية: فالشعر يستنزل القمر من عليائه"²⁶. ومن ثمة فالذات لا يمكن أن تلج العالم

دون وسائط ومعرفة رمزية، وما عدا ذلك بات وهما وضرباً من الغموض والإبهام. فما يضمن لنا تنظيماً رمزياً في الحياة هي اللغة، بدليل أن كل كلمة لا تستعمل للتعبير فقط، بل للدلالة كذلك. "فالتأويل هو الخصيصة الاستعارية للغة، ذلك أن اللغة لا تحيط حقيقة الشيء في ذاته وإنما بتصورنا له. لذلك قد لا يوافق المعنى الموجود في ذهن المتكلم المعنى الموجود في لفظه كما أنه لا يوافق المعنى الحاصل عند المخاطب"²⁷، فسر النشاط التأويلي أنه ارتبط بتعدد المعاني والتعرف إليها. "فالتعرف إلى ما يوجد خارج الذات المدركة يعتبر سيرورة افتراضية (abductif) (بلغه بورس) قائمة على معرفة سابقة، ولذلك يتعامل معها بوصفها سيرورة غير منتجة لأفق جديد. فهذه السيرورة تربط بين الموضوع المدرك في اللحظة المخصوصة بمجمل النماذج العامة السابقة. فعندما نشاهد حصاناً يتحرك من بعيد، فإننا نحفز الذاكرة على استحضار كل الخطاطات التي يمكن أن يدرك ضمنها هذا الحصان (إن كان الأمر يتعلق فعلاً بحصان لا بحمار). وهذا معناه أننا ونحن نقترّب منه شيئاً فشيئاً، نستعيد كل الخطاطات التي لا يستقيم الحصان داخلها"²⁸. إنه منطوق التسينيات أو المعرفة السابقة التي تشكل قراءة كل العلامات، كيفما كان تجلّها أو أشكال تحققها سواء أكانت لفظية أم أيقونية أم تشكيلية.

ينهل "مفهوم الهرموسية" "herméneutique"، في منابعه الأولى من التأويل، أي من النشاط المعرفي الذي يقود إلى استعادة معنى نص أو وثيقة غابت جوهره صروف الدهر واختلاف الأعصر. لذلك وجب النظر إليه بوصفه مجموعة من القواعد التي يعتمدها المؤول من أجل تبين طريقه وسط ركام هائل من نصوص تخفي عادة "مقاصدها الحقيقية" في سلسلة من العناصر التي تشكل مادتها المرئية"²⁹. وتشير الموسوعات العالمية (Universalis . Interprétation) إلى أن الهرموسية ارتبطت في البداية بتأويل النصوص المقدسة والنصوص القديمة لمحاولة فهمها وإدراك المعاني الخفية انطلاقاً من المعاني الظاهرة بما تحمله هذه النصوص في الظاهر من غموض ورموز وتناقض. ولم يقتصر التأويل على النصوص الدينية، فقد شمل ميادين معرفية متنوعة كالفلسفة والأساطير وعلم النفس والأحلام والقانون والفن والأدب واللغة"³⁰، قياساً إلى ما هو قائم في السنين الأخيرة من تجديد واقتراح صياغات جديدة وبدائل نقدية لقراءة الأثر الأدبي والفعل البشري بوصفه أثراً مفتوحاً كما يقول ريكور، أذكر على سبيل التمثيل لا الحصر موجة السيميائيات التأويلية الهرموسية وكوكبة نظرية التلقي.

إجمالاً يمكن القول، إن التأويل عد بمثابة الجامع بين هذه المدارس والتيارات، فهو منهج لاستخلاص المعاني الخفية، التي تُبنى على أنقاض المعاني الحرفية كونها المنطلق الرئيس للبحر بمعاني غير مرئية، تندرج في سياق تعدد القراءات ذات الطابع الذاتي للشيء نفسه. ولسنا هنا بصدد التمييز بين التأويلات لذلك، "من الصعب معرفة ما إذا كان تأويل ما تأويلاً صحيحاً، وفي المقابل من السهل جداً التعرف على التأويل الرديء"³¹. إن "رداءة كل تأويل مرتبطة في غالب الأحيان بالتستر وراء الرغبة في التأويل من أجل استعمال نصوص لغايات سياسية وإيديولوجية. كما هو سائد الآن عند الحركات الإسلامية التي تنطلق كلها من المصدر نفسه، القرآن والسنة، ولكنها تضع التأويل في خدمة استراتيجية سياسية، لا في خدمة النص، أي في خدمة الحقيقة"³². وعالم ما بعد أحداث 11 سبتمبر الأمريكية 2001 حابل بالشواهد والوقائع التي تسير في هذا المضمار. الأحداث نفسها التي تناولها "جاك دريدا" من "منظور التفكيك المناوئ للخطاب السائد"³³ فيما بعد.

لقد تعددت المدارس النقدية والنظريات الفلسفية التي قاربت تيارات التأويل بين المتناهي واللامتناهي دون إغفال سلطة النص، تجسيدا لبنيتي الحضور أو الغياب، إلا أن المشترك الذي ظل سائداً بين علاقة النص والتأويل هو "صناعة المعنى"³⁴، والمقصود في هذا السياق وفي غيره من الأبحاث الموازية، الانتقال من مستوى دلالي إلى مستوى آخر تجمعه به سلطة نقطة الانطلاق لكن مراميه وسيرواته التدليلية تكون بالضرورة مختلفة، إنه سعي السيميائيات الحثيث. "إنها تقوم بالضبط بالتعرف إلى الأسنن والميكانيزمات المنتجة للدلالة داخل مناطق متعددة من الحياة الاجتماعية"³⁵. وهذا ما يعضد نبوءة رائد اللسانيات الحديثة سوسير في جملته العرضية الذائعة الصيت وهو يرسي دعائم علم اللسان وعن موقعه ضمن الوقائع الإنسانية الأخرى غير اللسانية. حين تصورها "علما سيدرس حياة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية"³⁶. أما جورج مونان، فقد عد مجال السميولوجيا بالعلم "الذي يتولى دراسة العلامات والرموز كيفما كانت لفظية أو غيرها، التي يستعملها الناس بغرض التواصل بينهم"³⁷، سواء أكان القصد التواصل صريحا أم ضمنيا أم متسترا من وراء إيحاء معينة. "فالتأويل يكمن في الكشف عن معنى مستتر يختفي في معنى ظاهر، والعمل على نشر مستويات الدلالة التي تتوارى خلف الدلالة الحرفية"، كما يميز ريكور في صراع التأويلات. إن المعنى الأول مشترك، أما الثاني فسر من أسرار الحياة"³⁸. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لباقي الأنظمة التواصلية غير اللفظية

التي توظف داخل الحياة الاجتماعية، يبقى "النسق اللساني أهمها"³⁹، إنه شكلها اللفظي. "فالكلمات أطول عمرا من الأشياء والمؤسسات والمعارف التي تحيل عليها وتتسلل عبرها إلى التجارب القديمة لتمدها بما يضمن وجودها رغما عنا"⁴⁰، بحسب تعبير بيير غيرو.

لقد عرفت البشرية التأويل منذ الأزل، حيث "جسم التأويل علاقة الإنسان الرمزية باللغة وبالوجود، بل إن التأويل عند الإغريق مثلا يقع بمجرد القول، إذ يكفي أن تقول شيئا حتى يكون التأويل"⁴¹. إنه منطلق المقاصد والقدرة على استنباط المعاني. "فأن نقول شيئا ما عن شيء ما، معناه أننا نقول شيئا آخر، أننا نؤول كما يقول أرسطو"⁴²، هكذا ارتبط التأويل بتعدد المعاني المحتملة، وهذا ما يجسده ابن منظور على لسان علي "لا تناظروهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه أي يحمل عليه كل تأويل فيحتمله، وذو وجوه أي ذو معان مختلفة"⁴³. وقد ذهب المتكلمون إلى فهم للتأويل، على أن "لا يحصر فضاء معانيه وإنما يفتح على المحتمل المتعدد"⁴⁴، قياسا إلى ما كان يصدق به ملارميه، "يتعدد النص بتعدد قرائه". ذلك أن "المعنى لا يرى بل يفترض من خلال ما يرى، ويتحقق بالرجوع إلى ما كان من حقه أن يرى فلم ير"، خلافا للتفسير "الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا" وهو ما يفيد أن "كل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلا"⁴⁵. وهذا أيضا لا يختلف عن التفسير الهرموسي، أي ما يمكن من التعرف إلى الطبقات الأولى للمعنى في أفق مزجه بسياقات ثقافية هي وحدها ما يحدد حجمه وظلاله الخفية كما يقول سعيد بنكراد.

وإلى جانب كل من التأويل والتفسير تتناسل مفاهيم أخرى تغني المردودية التحليلية وتختلف عن مستوى الوصف أو التقويم، يتعلق الأمر بكل من الشرح أو الفهم. وعليه، "فإذا كان الشرح اجتماعيا في أصوله الأولى وفي موضوعه الأصلي، فإن الفهم فردي في توجهاته الأساسية. ولكن التأويل المتولد عنها سيكون ذاتيا، وذلك بسبب مواجهته بين الشرح والفهم. عن اللقاء بين الشرح والفهم يشكل واقع الممارسة النقدية. إن التأويل يتميز هنا بكونه نشاطا بالغ التخصص ويتحقق لصالح القراء من أجل توضيح العملية النقدية، لا من أجل الوصول إلى تلك الفكرة المشبوهة التي تريد أن يكون التأويل نتيجة سلطات خاصة يتمتع بها مالك للأسرار الدينية"⁴⁶. فهذه الفكرة كما يقول "ماريو فالديس" تستمد أصولها تاريخيا من التفسير الديني، ولكن لا مكان لها في النقد الأدبي المعاصر. والخلاصة، إن التأويل يوجد في قلب النشاط الذي يسائل النصوص التي تتحقق من أجل الغاية المشتركة بين الناقد/المؤول وقراء النص في مجتمع ما"⁴⁷. بمعنى آخر، يشكل الفهم الصحيح

للتأويل حاصل التفاعل بين الوصف والتفسير والفهم والشرح والمؤولين/القراء والنصوص، والعلاقات الجدلية بينها تشكل الطريق اليسير إلى للتأويل. مع العمل على حفظ درجة التحليل لكل مفهوم على حدة، وكيفية اشتغاله داخل نص قرائي ما.

تأخذ ثنائية "الفهم والتفسير"، "كما تم توظيفهما واستخدامهما من قبل التراث التأويلي الرومانسي وبصورة أوضح مع "فيلهلم دلتاي" مصطلحان متقابلان، أي أن لكل منهما مجاله وآليات اشتغاله. وذلك ما نجده واضحا في ربط (التفسير) بميدان العلوم الطبيعية في مقابل ربط (الفهم) بحقل العلوم الإنسانية. (...) وعلى النقيض تماما من موقف "دلتاي" الذي ميز بين (الفهم) و(التفسير)، نجد تشديد "بول ريكور" على أن التفسير لا يتعارض بالضرورة مع الفهم، بل أن الفهم يحتويه ويتخطاه⁴⁸. وفي سياق تفاعل النص مع التأويل، يؤكد إيكو على أن مكوني الشرح والتفسير عدا شكلا من أشكال التأويل، ويعطي مثالا ب "شرح الطريقة التي يشتغل من خلالها النظام الشمسي، استنادا إلى قوانين نيوتن، يعد شكلا من أشكال التأويل، تماما كما هو الإداء بسلسلة من المقترحات الخاصة بمدلول نص ما"⁴⁹ في مسار دلالي ما. "إن الغاية من تأويل نص هي فهمه في ذاته من طرف ذات تفهم الآن نفسها جيدا، إنها تُفهم بشكل مختلف أو فقط بدأت تُفهم حقيقة. إن هذه الغاية من فهم النص من خلال فهم ذاتي هي ما يميز نوع الفلسفة التأملية التي سميتها مرارا تأملا ملموسا"، كما يقول (ريكور 1979 ترجمة الناشرين).

على هذا الأساس، عد الحديث عن العلاقات الممكنة بين سلطة النص بوصفها علامة والتأويل بحدوده وانسيابه كونه حرية وانعتاق من سلطة مؤلف، ترك أثرا يتأرجح النظر إليه بين الانغلاق والانفتاح مرتحلا بين حضور العلامة والذهاب بعيدا عن العلامة الأصلية والانفلات منها لحظة الغياب. وهذا ما كان يقصده إيكو في تحديد تيارات التأويل، التي حدها في "تصورين مختلفين للتأويل فتأويل نص ما، حسب التصور الأول، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى، على العكس من ذلك، أن النصوص تحتل كل تأويل"⁵⁰. يتعلق الأمر بمدرستين عريقتين، تنسب إحدهما لرائد السيميائيات المنطقية الأمريكي شارل ساندرس بورس، والثانية لفيلسوف التفكيك الناقد الفرنسي جاك دريدا.

يستند الحديث عن مفهوم الدلالة عادة إلى الوقوف عند مستويين رئيسين في وصف سيرورة التدليل، يتعلق المستوى الأول بما تقدمه العلامة في بعدها الموضوعي المباشر ركيزته في ذلك التجربة المشتركة بين قطبي العملية التواصلية (الباث والمتلقي)، وآخرداتي، سنده الأساس التجربة الثقافية والإيحائية تحديداً. وبما أن السياق يتعلق بمستويات التدليل ومراتب المعاني، فقد اكتفى المعنى الأول بالوصف المباشر للموضوعات، أما المعنى الثاني فلا يكاد يكتفي بالوصف، والمعنى المباشر للعلامة أو الواقعة الإبلاغية، بل تجاوزه إلى مستوى تحليلي أعمق، وهو بمعنى ما، جنوح إلى التأويل وإعادة صياغة العلاقات النصية والبنصية وزحزحتها وترتيبها من جديد، وفق ما يقتضيه نسق العلامات والتسنيينات الثقافية، التي تتبلور وتنجلي من خلال التأويل بوصفه طريقاً إلى النص. هكذا شكل مفهوم المؤول *Interprétant* بمستوياته الثلاثة أساس الممارسة السميائية عند بورس. فالسميائيات التي وصفها بمثابة الأداة التي يلج بها العالم والمنظار الذي يرى من خلاله كل شيء. وقد أعلنها دون تضمين أو إحياء جهراً، حين "أكد أنه لم يكن بوسعها أن يدرس أي شيء في هذا الكون من رياضيات أو أخلاق ..، إلا بوصفه نسقا سميائيا"⁵¹. إنها "نظرية الطبيعة الجوهرية للسميوزيسات الممكنة وتنوعاتها الأساسية"⁵². وبما أن السميائيات تهتم بتجليات وتحقيقات العلامات، وكونها العلم الذي يختص بدراسة العلامات سواء أكانت لفظية أم غير لفظية، "فإن السميائيات في تصور بورس، ليست مجرد أدوات إجرائية يمكن استثمارها في قراءة هذه الواقعة النصية أو تلك، كما لا يمكن أن تكون نموذجاً تحليلياً جاهزاً قادراً عن الإجابة عن كل الأسئلة التي تطرحها الوقائع. إنها على النقيض من ذلك فعل، أي سميوز"⁵³. إن السميوزيس هي السيرورة التي تقود إلى إنتاج دلالة ما، وتعني إقامة العلاقة السميائية التي يشتغل من خلالها شيء معين بوصفه علامة. "أي إلى تأسيس العلاقة السميائية ماثول - موضوع - عبر عنصر التوسط الإلزامي: المؤول"⁵⁴. أو الحد الثالث للعلامة السميائية عند بورس، بمثابة الركيزة الأساسية التي تتأسس بمقتضاها ووفقها السيرورة التدليلية، وبه تُقام صُروح التأويل، "فالتدليل سيرورة تقود إلى تنظيم هذه العوامل الخارجية من أجل استيعابها داخل أنساق بعينها ستكون هي المدخل إلى إنتاج الدلالات وتداولها. وهذه الأنساق لا تحتكم إلى أية مرجعية أخرى غير قوانينها الداخلية"⁵⁵. فالمؤول الذي شيدت على أساسه نظرية بورس السميائية عد نواة مؤسسة تدور حول رحاها السميوزيسات المنتجة للدلالة.

وإذا جاز تشبيهه مركزية المؤول بشيء داخل معمارية وبناء العلامة لدى بورس، كونه شرطاً لزمها - فإنه أقرب ما يكون إلى ثلاثة الأثافي أو الأثافية (الحجر) الثالثة التي كان يستعين بها الإنسان البدوي في ترحاله في الفيافي والأعالي بحثاً عن الماء والكلأ كما جاء في روايات أدباء وقصائد شعراء الأدب الجاهلي-، حيث أخذ عنصر المؤول مكانة محورية في هرمية كيان العلامة السميائية الثلاثية المبني، لهذه الأسباب عُد من أشد المفاهيم غموضاً داخل مسارات السميوز، دون أن نغفل أن معظم الدراسات التي أنجزت حول سميائيات بورس ارتبطت به.

إن المؤول -التصورات والمفاهيم وليس الشخص الشارح- هو الفكرة التي تسمح للماثول بالإحالة على الموضوع. إنه "لا يختلف كثيراً عن المدلول السوسيري كما تصوره سوسير على الأقل، وأحياناً تتسع دائرته ليشمل الحقول الثقافية: أي فعل التسنين الذي تكون من خلاله عملية الإحالة، وهو بهذا يقترب من السنن الثقافي في مفهومه العام"⁵⁶، ويُنظر إلى السنن، بأنه يكتف داخله مجموع التحققات الممكنة للظاهرة الواحدة. وفي محاولة لتحديد مفهوم السنن "في مقارنة أولى وعمامة بصفته تكتيفا للممارسة الإنسانية بكل أبعادها ومستوياتها، سواء أتعلق الأمر بالسلوك العملي وطقوسه المتنوعة. أم تعلق بالممارسة الذهنية، أي المجال الخاص بالحكم على الأشياء والأفعال. ذلك أن الفعل المتكرر في الزمان وفي الفضاء يجنح كنتيجة منطقية لهذا التكرار إلى تقمص مظهر العمومية والتجريد لينفصل تبعاً لذلك، عن المحافل الإنسانية التي أنتجته ويتحول إلى سلطة تتحرك خارج الزمن -أو توهمنا بذلك- وهو بهذا يشكل قوة لا يحد من جبروتها أي سلطان. انطلاقاً من هذا التحديد، فإن السنن ليس شيئاً آخر سوى نموذج سلوكي مجرد يحتوي في داخله على سلسلة لا متناهية من الأشكال. وتمثل هذه الأشكال مجموعة كبيرة من إمكانات التحقق. وبعبارة أخرى. إنه الخزان الذي يعني السلوك الفردي الخاص والملموس ويمنحه مصداقيته من خلال قياس درجة تطابقه مع النموذج الأصل. إن السنن بهذا المفهوم قريب جداً من مفهوم العادة بمعناها العريض والواسع، مادامت العادة هي المواضعة والعرف والتعود على القيام بفعل معين ضمن دائرة ثقافية معينة"⁵⁷. إن السنن يتشكل من مجموع الأنشطة الذهنية التي يبيلورها الفعل الإنساني، و"الوسيلة التي يستعملها الشخص المؤول من أجل إنجاز تأويله. وهكذا يمكن أن يعطي شارحون كثيرون

تأويلات مختلفة للشيء نفسه (علامة)، إذا كانوا ينطلقون من مؤولات مختلفة⁵⁸، أو يهلون من ثقافات متنوعة كذلك.

لقد ركزت أغلب الدراسات والتعريفات التي تناولت مقولة المؤول، على طبيعته التوسطية، فهو عنصر توسطي يقوم بربط الماثول بموضوعه. "إن مبدأ التوسط الذي يحكم علاقة الإنسان بعالمه الخارجي يجعل من وجود هذه الأنساق أمراً ضرورياً في وجود الحياة وممارستها. فعلى أساسها يبني التواصل بين الكائنات البشرية ويستمر ويثمر أيضاً. فهذه الأنساق تصبح بفعل وجود هذا التوسط "ذاكرة جماعية" حُصلَ عليها عبر تعميم "ذاكرة فردية" على حد تعبير إدوارد ساير⁵⁹ E Sapir: Le Langage، والتوسط في كل حالاته سواء في التأويل أم في غيره من الآثار والمضامين. يعد إلغاء لطابع المباشرة بين الإنسان وعالمه ومحيطه الخارجي، سيرورة أو حركة تدللية ما كان لها أن تكون لولا وجود المؤول في العلاقة السميائية السالفة الذكر. إن المؤول حجراً أساساً في أي ممارسة تدللية، وهو أيضاً "المبدأ المركزي في إدراك العلاقة بين الذات وما يوجد خارجها. إنه المصفاة التي يكون غيرها تسريب الصور المتنوعة التي تتزي بها الموجودات "الواقعية منها والمتخيلة، أو القابلة للتخيل أو غير القابلة للتخيل"⁶⁰، كل هذا يتم بوساطته التي تسمح للذات بالامتلاك الفكري للأشياء، واستيعابها كقوانين، وتمثلها في وجهها المجرد، عوض التقيد بالتجربة الصافية في مظهرها الثانياني والوجود الحرفي للموضوعات، والحال أن الاعتقاد بمثل هذا التحليل، سيؤدي لا محالة إلى عدم الفصل بين الرمزي والواقعي. وهو ما سنسعى إلى تبيينه على مستوى مستويات الدلالة والسيرورات التدللية التي يخضع لها المؤول بتقسيماته بين المباشر والديناميكي والنهائي، كما جاء في أدبيات سميائيات بورس التأويلية والمنطقية. إنها سيرورات تدخل ضمن النشاط الرمزي الذي تحياه العلامة بوصفها الوسيلة الأساسية في إعداد الموضوعات وتنظيمها والقذف بها في ساحة التداول وإعادة الإنتاج من جديد عن طريق تغيير موقع الشيء من نسق إلى آخر، وهو ما يؤدي حتماً إلى التغيير على مستوى دلالاته كذلك من مقولة إلى أخرى (المباشر والحيوي والمنطقي). وهو ما يفيد، إن الدلالة ليست معطى جاهزاً بل هي سيرورة حسبما هو متعارف عليه، في سميائيات الموسوعي بورس، عالم المنطق والسميائيات العامة.

إن الحديث عن المؤول المباشر، بوصفه المسؤول عن فتح السلسلة، لبدء مسار كل التأويلات والقراءات التي تأتي بعده، هو حديث عن معطيات يكون التصريح بها داخل هذا

المستوى في حدود ما توفره العلامة لحظة التعيين. وبعبارة أخرى، هو كل ما يبدو للمتلقى ويدركه بشكل مباشر، دونما اعتماد على شيء آخر. أي، "ما يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة ذاتها، ما نسميه عادة بمعنى العلامة (...). إنه يتحدد بوصفه ممثلاً ومعبراً عنه داخل العلامة"⁶¹، كما يقول جيرار دولودال، نقلاً عن بورس. فيما أن المؤول حالة بدئية للإدراك، لا يتجاوز حدود تعيين الواقعة الإبلاغية كما هي، أو كما تقدمها العلامة دون زيادة ولا نقصان، "إن حدود تأويله مرتبطة بمعطيات الموضوع المباشر، وعناصر تأويله ليست سوى ما هو معطى داخل العلامة بشكل مباشر، وما ينتج من معنى لا يتجاوز حدود التجربة المباشرة التي يتطلبها الإدراك المشترك. إن وظيفته الأساسية هي إعطاء الدلالة نقطة الانطلاق، أي إدخال الماثول داخل سيرورة السميوز"⁶²، سيرورة لا نرى منها سوى بدايتها، كونه الحد الأدنى المعطى بشكل مباشر لتجربة حياتية لا تتجاوز حدود الاستجابة للبعد النفعي فيها، بناء عليه، فإن النظر إلى (المؤول المباشر) يعد بمثابة قراءة أولية توصف بالنواة الدائمة - بلغة السميائين- التي تخص معطيات ظاهرة إبلاغية معين في مرحلتها التعيينية، في أفق فتح آفاق متنوعة لها أمام درجات أخرى موجودة ومصنفة في سيرورات التأويل ومستوياته، سواء تعلق الأمر بسميائيات بورس أم بحقول معرفية أخرى يعد بناء المعنى والقدرة على الدلالة من الأمور المطلوبة.

فأن نجد أنفسنا أمام صورة، "نكتفي بالقول: أننا أمام صورة تمتلك من الألوان كذا، ولها امتداد وشكل مستطيل أو مربع"⁶³. بمعنى، إن المؤول المباشر ليس ممكناً إلا ضمن ما يقتضيه الوصف، وبشكل أدق، "إن المؤول المباشر هو المؤول الذي يُكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها، وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة، إنه يتحدد بوصفه ممثلاً أو معبراً عنه داخل العلامة. إن هذا المؤول مرتبط في عملية تأويله بما تقدمه العلامة في مظهرها المباشر، ما يقابل في بعض التصورات المستوى التقريبي أو المعنى الذي لا يستدعي للكشف عنه، سوى معطيات التجربة المشتركة"⁶⁴، يتعلق الأمر بتلك التصورات الذهنية والمفاهيم المحددة التي تجعل من علامة ما تحيل على معطيات موضوعها المباشر، الذي تشترك فيه مجموعة بشرية ما. في أثناء تداول علامة أو واقعة أو ممارسة خطابية ما.

لقد كانت الغاية من التأويل إلى جانب كونه أضصل القراءات زمبرها الأول والأخير، تكميل الوقائع بصدد القراءة وإزاحة الغموض واللبس عنها. ولإبراز أهمية التأويل بالقفز عن دال العلامة اللغوية أو غير اللفظية، يُحكى أن الفيلسوف الألماني ليسينغ قال مرة: "لو

جاءني الإله يحمل في يده اليمنى الحقيقة كلها، ويضع في يده اليسرى البحث الدائم عنها، وطلب مني أن أختار بينهما لسجدت له خاشعاً وقلت: مولاي اعطيني البحث عنها، أما الحقيقة فأنت وحدك جدير بها⁶⁵. هذا يعني أن النص وإن كان يصل إلى حقيقة معينة لفترة مؤقتة، فليس في مقدوره الاستقرار والثبات عن حقيقة نهائية لأنها غائبة باستمرار. وبالتالي فإن هذه الحقيقة الغائبة -إن وجدت- في حالة عدم استقرار وفي حالة تغير وتبدل مستمرين. وهذا لا يعني كذلك أن التأويل لا يكثرث لما يقدمه النص بشكل مباشر، فحسب بورس هذا المستوى البدئي له أهميته، وإن كان فلسفات أخرى تقوض هذا الحضور ولا تتغيا سوى الغياب. إن الحاجة إلى معرفة أو قراءة جديدة لكل ما يُعرض أمام القارئ أو الذات المدركة باتت ركيزة وشرطا أساس في سمائيات بورس. فلكل تأويل رتبته السياقية. بناء عليه، عُد المؤول الديناميكي أو الحيوي الذي يتأسس على أنقاض المؤول المباشر الذي من مميزاته لبنة مؤسسة لبداية كل تأويل. لذلك، ف"إن المؤول الديناميكي هو الأثر الذي تولده العلامة بشكل فعلي في الذهن"⁶⁶، -كما يقول بورس- بعد التخلص من مقتضيات المؤول المباشر والخروج من دائرة التعيين والانطلاق نحو آفاق جديدة، وبالتالي الدخول في التأويل بمفهومه الواسع، عن طريق وضع الدلالة في سيرورة اللامتناهي والذي لا يقف في حدود مسار بعينه. إن المؤول الديناميكي من أخصب المؤولات، وهو أيضا "كل تأويل يعطيه الذهن فعليا للعلامة"⁶⁷. عن طريق تبرير قراءة العلامة وفتحها على إمكانات لا حد لها، وإذا كان كل تأويل كيفما كان، قل شأنه أو كبر، مرتبط أشد الارتباط بالممارسة التديلية للإنسان، خصوصا أن النظرية لا تحل محل ثقافة المحلل. فإن المؤول الديناميكي أو أغنى المؤولات وأثرها حيوية طاقية، إبراز للترابط الوظيفي بين العناصر الثلاثة المكونة للعلامة (ماثول يحيل على موضوع عبر مؤول)، وذلك بالدفع نحو ما يشكل عوامل الدلالة، والكنوز المرصودة التي لا تفتى، حيث لا تقبل بحصر آفاق المعنى عدا ما يجعل كل المدلولات متعالية ولا نهائية.

وفي هذه الحالة يُفترض أن تكون حركية التأويل غير محددة بغاية بعينها. ف"المؤول الديناميكي/الحيوي كما يسميه بورس يطلق العنان للدلالة، لتتطور وفق حاجات جديدة غير خاضعة لمنطق حاجاتنا الأولية." فالعلامة الحق في أن تحدد قراءتها حتى ولو ضاعت اللحظة التي أنتجتها إلى الأبد، أو جهلت ما يود كاتبها قوله. فالعلامة تسلم أمرها لماتهاها الأصلية⁶⁸ كما يقول دريدا. فبمجرد ما تتخلص العلامة من محفل التلفظ تسلم نفسها

لمتاهتها الأصلية لتغدو الحقيقة حصيلة تأويلات لا أقل ولا أكثر. وأن "ما يطلق العنان للدلالة هو نفسه ما يجعل إيقافها أمراً مستحيلاً"⁶⁹. خصوصاً مع مقولة المؤول الديناميكي التي تتميز داخله السيرورات السميوزيسية ومستويات الدلالة بمساراتها المتشعبة بجرعة زائدة فتصبح من خلالها العلامة النصية مصابة بالهشاشة. مقارنة بمؤولات من طبيعة أخرى. فأن تتجاوز القراءة حدود ما هو معطى بشكل مباشر، كما هو الحال مع الواقعة الإبلاغية الآتية:

"أكلت من ثمار هذه الشجرة"،

معناه، أن يصبح كل ما يتعلق بالأكل والثمار والشجر في عداد المنسي، لا لشيء إلا لأنه لا يدخل في باب الظاهر ولا المشترك أو المباشر أو المعنى الصافي بلا إحياء، فالمعنى الأول لا يطعن فيه أحد، فهو تعييني ونفعي، "قبل أن يكون أي استعمال استعاري. فالأكل يحيل على التهام مادة تتسرب إلى الجسم، قبل أن يكون استمتاعاً جنسياً، والثمار هي الثمار قبل أن تكون أطرافاً، ومظاهر للإغراء وكذلك الأمر مع الشجرة"⁷⁰. ومعنى هذا، أن إحالات التأويل تكون بين فعاليتين مختلفتين، أي بين المباشرة والديناميكية، فأما الأولى الذي يشير إلى التعرف إلى ما هو موجود، وفق ما يسمح به المشترك والحس السليم ولا يتعارض مع التعاقد الاجتماعي الذي يُخضع المتلقين أنفسهم للتوافق حوله، كخضوع أفراد مجموعة بشرية لاتفاق يحتكم لقبعة الوعي الجمعي أو ذهنية شعب من الشعوب. وأما الثاني، وعلى العكس من طموحات الأول، فإنه "يستدعي دخول الذات المتكلمة كمحفل يعطي للتأويل أبعاده كافة، إنها تقوم باستحضار المخزون الثقافي"⁷¹، بناء على أنقاض القراءة التقريرية بلغة الناقد الفرنسي "رولان بارث". حيث يمكن تصور مسيرات تدليلية تُحين من خلال كل تحقق دلالة بعينها، وللممثل على هذا، نعود للواقعة الإبلاغية السابقة، "أكلت من ثمار هذه الشجرة"، لعرض بعض المسارات التأويلية والآثار المفتوحة التي تتحد آفاق انتظارها مع مكتسبات المؤول الديناميكي، وما يفترضه من نمو لولبي للتأويل.

- فقد تكون الشجرة وطناً، وفي هذه الحالة سيستحضر كل ما له علاقة بالوطن والمواطن والاستغلال وطبيعة توزيع خيرات الوطن والفوارق الطبقيّة .. "⁷²، وهذا من صلب طبيعة الدلالة الديناميكية أو الحيوية، حيث لا معنى للتأويل الوحيد، أو السياق النهائي، فقد تدل الواقعة المعروضة، على معانٍ أخرى لا حد لها، من قبيل،

أن تدل على المرأة والاستمتاع بخيراتها، أو بالألم والحسرة التي قد يتجرعها رجل بسبب حبه لامرأة مارست عليه كل صنوف الخداع، وبذلك ستكون الثمار تعبيراً عن مضمون نقيض. قد يكون المقصود به من خلال هذا الافتراض، كل ما له علاقة بالسموم أو الهموم. الأمر إذن يرتبط بسياقات كثيرة وليس بواقعة دلالية بعينها، سواء قدمت بشكل صريح، "مباشر" أم ضمني "غير مباشر"، وبكثير من التوضيح، "إن المعنى ليس محايثاً للشيء، ولكن ما تضيفه التجربة الإنسانية"، وهو أيضاً ما يُؤلّد من خلال نسق ما. والنسق في هذا السياق هو سلسلة من الإرغامات التي تقوم من خلالها بإنتاج وتداول واستهلاك الواقعة⁷³، ويمكن أن يشتمل النسق أيضاً على سلسلة من القواعد التي يقوم الفرد وفقها بتنظيم سلوكه الخاص العام.

من مهام المؤول الديناميكي، الدفع بالسيرورات التدليلية للمجهول والغياب بناء على ما يقدمه حضور العلامة أو النص، إنه ذريعة تحول واستكشاف لا ينقطع، وتلذذ وانتقال من إichاء إلى إichاء، ولا غاية ترجى بينها مسار دلالي وآخر سوى حياة المعنى وإنتاج المسارات وتجديدها. وهذا طبيعي، مادام الفكر بطبيعته ناقص، ويحتوي على الضمني والمفترض، على حد تعبير بورس. وبالتالي فإن هذا الفكر يفترض فكرياً آخر يكون بدوره في حاجة دائمة إلى التجدد والاستمرارية. فعليه نستند من أجل فتح التجربة الإنسانية على إمكانات دلالية لا حصر لها ولا عد. "إن اللامتناهي هو الذي لا يملك حدوداً"⁷⁴ كما يقول إمبتو إيكو. "إنه يقوم في الوقت نفسه. بإدماج الدلالة داخل سيرورة اللامتناهي. فالسيرورة السميائية هي سلسلة من الإحالات اللامتناهيية التي لا يمكن نظرياً على الأقل، أن تتوقف عند نقطة بعينها، ذلك أن كل تعيين هو في الوقت نفسه، تكتيف للعقل في أشكال تحمل في داخلها إمكان تحقيقها جزئياً أو كلياً. "إلا أنها تعد في الممارسة سيرورة محددة ونهائية. إنها تُختصر داخل العادة، العادة التي نملكها في إسناد هذه الدلالة إلى تلك العلامة داخل سياق مألوف لدينا"⁷⁵. كما تقول نيكول إيفرات دسمدت.

وتفادياً لهذا النهج المفتوح والإطلاقي الذي عودنا عليه المؤول الديناميكي، يأتي المؤول النهائي لوضع حد لهذا التزيف التدليلي، وذلك برسم الحدود وفق منطق يرمي إلى إيقاف حركية التأويل وتوجيهها نحو خلق حالة دلالية نهائية تجعل من المعنى المطلق في متناول الفكر. إن "وظيفة المؤول النهائي هي إيقاف حركية هذه السيرورة في أفق دلالي معروف، داخل نسق معين. إنها الرغبة في الوصول إلى دلالة معينة انطلاقاً من سيرورة تدليلية

ترتبط بمسار بعينه، ومن هنا يكون المؤول النهائي هو "ما تريد العلامة قوله، أو ما تستدعيه، أي ذلك الأثر الذي تولده العلامة في الذهن بعد تطور كافٍ للفكر"⁷⁶. في هذه اللحظة تتوقف السميوز بعد انتشاء هروبها اللولبي والسرطاني بين العلامات وأشكال التوسط والإحالات، منصهرة بذلك في مسار يعد حينها نقطة إرساء دلالية تفسر بكونها نهائية، أي مرتبطة بفكرة "المسار التدللي، فكل مسارهو في حقيقة الأمر سياق مبني بغاية الاستجابة لحاجات دلالية بعينها، فما يدل داخل هذا السياق لا يدل، بالضرورة، في سياق آخر، أو قد يدل على شيء آخر بطريقة مغايرة"⁷⁷. وهذا ليس بغريب في عوالم السيرورة السميائية من البدء حتى النهاية. وهو ما يؤدي ولو مؤقتا إلى توقف السميوزيس اللانهائية عن التأويل.

وفي السياق نفسه، يجب التأكيد على أن النهائية "لا تعني لا من قريب ولا من بعيد، النهاية داخل الزمن، بحيث إن الدلالة التي يحددها المؤول النهائي ستشتغل كدلالة كلية وشاملة وأبدية تتحدى الزمان والمكان"⁷⁸. فما يقدمه المؤول النهائي في نهاية السيرورة ليس دلالة نهائية، بل نقطة نهائية داخل مسار انتقي وفق فرضيات مسبقة، خاصة بنمط وجود المعنى وطرق انتشاره في ثنايا الواقعة. وهو ما يطلق عليه إيكو مثلا "الانتقاء السياقي"، فالاقتراب من النص يستند إلى سؤال سابق يساعدنا على إعادة بناء قصدية النص من خلال إسقاط علاقات افتراضية ليست معطاة مع التجلي الخطي للنص"⁷⁹، كما هو موجود مثلا في أدبيات تأويلية أخرى. بالنقيض إلى ما جرت به العادة في سميائيات بورس. وعليه، "فالعلامة عندما تعين، وعندما تنهي مسارا تأويليا تموت، وموتها يخلق العادة، والعادة هي ما تتركه العلامة بعد موتها"⁸⁰. إنها وليدة أفعال علامات سابقة، على أساسها يتم تشييد بدايات جديدة بقراءات وأفاق أخرى بلا رادع.

إجمالا، يمكن القول: إن منطق السميوز، يتأرجح بين قطبين متقابلين، فهو من جهة يحيل على لانهائية الإحالات، كما عشنا بعض مراحلها من خلال مقولة المؤول الديناميكي، ومن جهة أخرى "تحيل على ضرورة إقفال السلسلة وإقامة صرح للمعنى يقود إلى إنتاج معارف متطابقة أو منسجمة مع التقاليد الثقافية لمجموعة بشرية ما"⁸¹. وبالرجوع إلى مثالنا السابق، "أكلت من ثمار هذه الشجرة"، بهدف التمثيل لذلك، فإذا كانت الشجرة دالة في هذا السياق على الرابط بين السماء والأرض (الجدور الممتدة في التربة والأوراق التي تعانق السماء). فإنها لن تكون كذلك في سياقات أخرى، حيث سترى في المرأة شجرة

حاملة لخبرات مثيرة لشهوة لا تنقطع، أو دليلاً على ترابط أسري ممتد في عمق التاريخ. (شجرة النسب)، أو للدلالة على العائلة السياسية (الحزب)، وهكذا دواليك. على أساسه، وحسب الطرح الفلسفي البورسبي دائماً، فإن التأويل يتم عادة انطلاقاً من وجود غايات نفعية، تطمئن إليها الذات، وتستريح من عناء اللهاث ووعوثة مسالكه، جرياً وسعياً من وراء معنى لا يستقر على حال، وبالتالي تجنّب الذات رحلة عذاب تكون الغاية منه البحث عن معنى كلي يقود إلى فرضية الإحالات المتتالية التي لا ترمي إلا إلى تبني رؤية تأويلية متحررة من قيود الختام كما هو الحال مع بعض الممارسات الفلسفية والتأويلية.

-3-

حين ينتقل الإنسان من مرادة الكلمات بالمراجعة والمناقشة باحثاً عن أفق في البنية ذاتها كما كان مع سوسيرومن جاء بعده من أتباع البنيويين المزورين تحت قبعة النص ولا شيء سوى النص دون أن ينبسوا ببنت شفة، إلى مغازلة المعاني والتودد إليها للإيقاع بالدال النصي والدفع به إلى التشكيك في كل تمثيل أو مفهوم يمكن الاستقرار أو الاستكانة والخضوع إليه يكون من وراءه نفي كل شيء ثابت نصاً كان أم حقيقة أم أثراً، سوى ما آلت إليه الذات المتلقية من حضور للغة بوصفها مراوغة غير منتهية للدال، أنها الوجه الحقيقي لمفهوم الحقيقة اقتداء بروح التفكيك وسرايب الاختلاف وفخاخه. إنها حكاية النص الذي كانت له سلطة، زمن الدعوة الشهيرة التي أطلقها "أ.ج. كيرماص" في نهاية الستينيات من القرن الماضي الرامية إلى العودة إلى النص وحده، فلا خلاص للناقد خارجه، إذ لا قصد هناك سوى ما يمكن أن يسلمه هذا النص طوعاً أو قسراً، فهو مستودع الدلالات بعيدها وقريبه. وهو قول مستوحى بشكل مباشر من أدبيات مسيحية كانت ترى في الكنيسة الملاذ الأول والأخير للمؤمن⁸². إنها الدعوة نفسها التي سيرتد عنا كيرماص فيما سيأتي حسرة على عنفوان البنيوية في مقولته العميقة "لو عدت إلى شبابي لما اخترت سوى السميائيات"⁸³، إيماناً منه أن المالك الحقيقي لمفاتيح الحقيقة والمعنى هو القارئ الذي يتداول النصوص ويعمل على تنشيطها، لكي لا تصنف في خانة "الألة الكسول" Machine Paresseuse، ولتجويد النص لابد من إخضاعه لعملية القراءة.

يقتضي الحديث عن حدود التأويل والتأويل المغالي الذي لا يحثك على التصديق بشيء يمكن نعته بالمرجع، للوقوف على نظرية تأويلية عرفت بكونها إبدالا نقدياً لها مجالها الفلسفي المؤطر وخصوصيتها المعرفية وتصوراتها الميتافيزيقية. إنها نزعة التفكيكية الذي

يتزعمه الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" الذي عد من أبرز رادته في فرنسا، بشعارها المدمر والمتمرد "كل قراءة هي خطأ قراءة". والتقرب من هذا التيار، يعود بنا للتذكير بتساؤل أقرب ما يكون إلى التأمل الفلسفي طرحه العديد من الباحثين ومن خلاله اغتنت المعرفة الإنسانية بمقترحات جديدة، فحواها: "هل هناك إمكانية لصياغة مجموعة مبادئ أولية تصلح كأساس لنظرية عامة في قراءة وفهم النصوص؟ تصلح كقواعد ومعايير لتأويل أي وثيقة مكتوبة سواء أكانت وثيقة قانونية أم دينية أم أدبية، إلى غير ذلك؟"⁸⁴، من البدائل والرؤى التحليلية.

لقد بنيت التفكيكية أو إرادة الاختلاف وسلطة العقل على الأمل المنشود كما يشير إلى ذلك دريدا نفسه، "أمل نستطيع أن نودع فيه بأمان وثقة بالغة - لا يخونها بالتوقف أو الكف عن كونه أملاً- نودع كل ذلك المقدار العميق من التوق إلى لقاء معنى لا يحدث، أمل يجمل معنى التوكل ويفيد معنى الخلاص، أمل أهل لحفظ رسالة الكائن الذي تماهى معه، واتحد به، بعبارة موجزة، أن علينا التمسك بأمل خالص، أمل لا يصل إلى غايته، لأن غايته الحقيقية، هي في أن يبقى أملاً، ذلك لأن هذا المعنى المحدد من الأمل المشوب بالإيمان واليقين، الذي يقيم (عدم الوصول) في جوهره"⁸⁵، أملاً في عدم الوصول إلى تأويل أو معنى محدد يقي القارئ شرور التحليل (س.ب) "فإن حدث أن وُجد مثل ذلك الشيء، وبأي مقدار يدل أو يشير إلى وجوده، فلا بد حينئذ من اهتداء ذلك الأمل إليه، الأمر الذي يعني تدميره وفناء ذاته كامل، تدمير بنيته وأساسه القائم على نشدان (شيء ما) لا وجود له أبداً. هذا هو أحد مداخل المتاهة، المتاهة التي يكون شرط الدخول فيها والخوض في لعبتها نسيان المداخل والتخلي الكامل عن رغبة البحث عن مخرج منها، المتاهة التي تفضي إلى السر الدفين في مكان ما منها"⁸⁶. عماده في ذلك لعبة التأجيل والتقويض والإرجاء. إنها كما يقول علي حرب في "لعبة المعنى"، أو أرجوحة حبل الهواء ذهاباً وإياباً، صوب "البحث عن المعنى المكنون في غياهب الوجود أو الموجود في باطن العقل أو المرمي في مكان ما"⁸⁷، للاهتداء والاستقرار في التيه، بحثاً عن معنى فريد "sens unique" أو غير متحقق على الإطلاق، فلا يمكن أن يقف في مسار تدليلي معين، قياساً على تفكيك لغز تظل طلاسمة غامضة، هذا الالتباس الذي يعد سرركبته واستمراره وأهميته. من هنا نعيد طرح السؤال التالي: "هل المعنى هنا نتاج بحث ميتافيزيقي؟ (...). هل المعنى هو السند الوحيد للعلامة أم أن وظيفة العلامة وفعاليتها هي السبيل الوحيد الذي يقودنا إلى إدراك المعنى وفهمه؟ هل

استطاع التفكير الفلسفي المعاصر أن يبدع علامات جديدة، ويحررها من جبروت الحضور أم أنه غير فقط طرائق التأويل قصد الوصول إلى جلال المعنى". الجواب عن إشكالية المعنى "تغدو بؤرة التفكير السميائي التي كلّت أفهام الفلاسفة، وأعيت أذهان علماء اللغة، فلم يقووا على إحصاء منحها إحصاء شافيا كافيا"⁸⁸، معيدين في كل مرحلة طرح حقيقة المركز/النص والتأويل المضاعف.

إن حكاية البحث عن المعنى وتتبعه، أشبه ما يكون بإشارة الفيلسوف اليوناني "هيراقلطس" التي توحى، بأن "كل شيء في سيلان دائم"، قياسا على سريان الماء. فمقولة هيراقلطس الشهيرة والمعبرة عن هذا المبدأ، التي منطوقها: "لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين"، لحظة الاستحمام للدلالة على التجدد والاستمرار في التدفق والانهيار. والقياس سيان، فحالة المعنى أو التأويل المفترض لواقعة تواصلية ما تدل على الثبات والاطمئنان. حيث "لا توجد حقائق وإنما فقط تأويلات" كما يقول نتشه. إنه التقويض الذي شيدت عليه التفكيكية وتبنته فلسفة دريدا التي قطعت مع حال اليقين والحقيقة. "فالنص الذي ينفي أتباع التفكيكية وجوده، هو تلك السلطة التي يفرضها النص على قرائه لتفسيره أو قراءته بهذه الطريقة أو تلك. تلك السلطة الملزمة، هي ما ينفي التفكيكيون وجودها. وقد أكد دريدا أن النص بمعناه التقليدي والمتعارف عليه قد انتهى بعد أن تم اجتياح حدوده"⁸⁹، في انعدام تام لكل أثر دلالي سابق على النص أو لاحق عليه كما ادعى الشكلاونيون الروس وكل البنيويين بوصف النص بنية مغلقة. "هكذا، لم يعد يمتلك النص سلطة قادرة على تحقيق دلالة وإنتاج معنى. فسلطة النص بالمعنى التقليدي تعني قدرة الوحدة اللغوية على إحداث دلالة وحيدة أو إحداث دلالات متعددة لكنها نهائية"⁹⁰. كلما استدعت الحاجات التأويلية فصل العلامة النصية "الدال" عن تمثاتها المفهومية "المدلول" سواء أكانت مدلولات محددة ومنطقية "بورس" أم منفلة ومتعالية "دريدا".

فما كان يدعو إليه سوسير من إيلاء العناية للبنية النصية وسلطة إحالتها المرجعية، المتمثلة في العلاقات الصارمة لخصيصة العلامة اللسانية "دال/مدلول" كما جاء في عرف اللسانيين "فلا يمكن التفكير في العلامة من دون مراعاة ما يميز حضورها في السياق، ولكن لا يمكن أن نفسر لماذا يفهم شخص ما عملا لغويا إذا لم يناقش طبيعة العلامات التي أقحمت في السياق"⁹¹، قد فنده دريدا وأطاح به في مهب التأجيل والإرجاء وما يترتب عنه من انعدام ثبات أو استقرار على حقيقة نهائية لا طبيعة جوهرية لها سوى الدوران، وما

يعوم في فلكه من غياب وانفتاح ولعب حر، من أهدافه "نسف سلطة العلامة اللغوية وحرمانها القدرة على الدلالة"⁹² التي تروم الخلاص بالمفهوم الكنسي للكلمة. "يكون هذا الإجراء اللغوي أو النبثي تعريضا لحقيقة الكلمة، الإغارة المستمرة على أي معقل لها، يكون في عهدة فقهاء اللغة أو ساسة المجتمع أو الأمناء على النفوس وقواها الظاهرة والباطنة جهارا، إنه إعلان لنهاية الصمت!"⁹³ المفضي إلى إساءة الفهم والقراءة وترك النص جانبا كونه لا يجدي، واتباع خطة تفجير المعنى بوصفها استراتيجية تأويلية جديدة تروم تقويض النص والقراءات المعلنة ونسف العلاقات الترابطية الممكنة بين مكونات النص نفسا دلاليا لا حد له، يكون من نتائجه تجريد النص من أي سلطة بما في ذلك السلطة التي منحته إياه نظريات سابقة. "ويكون الجديد في مقابل هذا هو المتعة. يقول فرويد: "إن الجديد ليشكل عند البالغ دائماً شرط المتعة"⁹⁴، كما يستدل بارث. وعن هذا ينتج المظهر الحالي للقوى: فمن جهة، ثمة عملية تسطيح جماهيرية -وهي مرتبطة بالتكرار اللساني- إنه يستطيع أن يقوم خارج المتعة، ولكنه حتما لا يستطيع أن يقوم خارج اللذة. وهناك من جهة أخرى احتداد "هامشي ومنحرف عن المركز" يتجه نحو الجديد. إنه احتداد مستهام، يستطيع أن يذهب إلى حد تحطيم الخطاب: إنه محاولة تاريخية لبعث المتعة المكبوتة تحت ركام قوالب الأقوال المكررة"⁹⁵. أملا في إيقاظ فيض لذذي بميسم الطقوس الشهبانية التي تحفز الرغبات. وتلك حالة المعنى وذاك قوامه في معمعان التأويل واشتداد جذوته، وما يمور في مطبخ القراءة والتدليل.

تكاد تتسع آلية الهدم المنهجية للتفكيك إلى الحد الذي يصيب بالحيرة خيال هذا التيار. فإذا كان منبع الشك يأتي من النسق اللساني خلافا لباقي الأنساق، التي يعد البصري أهمها. حيث "لا جدال في الأحداث والوقائع المرئية كونها ظاهرة تواصلية، لكن الشك يأتي من الخصائص اللسانية للظاهرة المرئية"⁹⁶. فإن اللغة انعكاس للوعي وصورة للكينونة ورؤية من رؤى العالم، وعليه، فكل محاولة لتتبع مسالك التفكيك تتم عبر وسيلة اللغة. "فلا تفكير من دون علامات"، و"لا فهم للعلامة في غياب تجربة ضمنية للموضوع"⁹⁷ كما لا نملك أي تصور عن المجهول المطلق غير القابل للمعرفة كما يقول إيكو. فاللغة هي نفسها المعنى كله، المودع في الغياب. "إن التفكيك/الاختلاف هو فضح عجز اللغة وحقيقتها السرية التي تتستر والفكر عليها، بوسيلة اللغة نفسها، استخدام اللغة نفسها للتعبير عن عجزها ونقصها وغيبها الأساس"⁹⁸. اللغة فقط تظل وحدها السبيل إلى فهم هذه الممارسة

النقدية. "إن غاية دريدا هي تأسيس ممارسة (فلسفية أكثر منها نقدية) تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصریح. إنه لا يريد تحدي معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي. إن ما يسعى إلى البرهنة عليه هو السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في قدرتها على أن تقول أكثر مما تدل عليه ألفاظها مباشرة"⁹⁹، حيث لا يوجد مدلول ينجو من طاحونة التفكيك التي لا تتوقف رحاها، فكل شيء يدور في زمن دائري "هذا الزمن (زمن التأويل) مرغم على أن يمر من الموقع الذي مر به من قبل. الأمر الذي ينتج عنه أن الخطر الوحيد الذي يهدد التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي، أولي، حقيقي، كما لو كانت آثارا بارزة واضحة منسقة. وعلى العكس، من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات"¹⁰⁰، كما جاء في الحقيقة النتشوية (نسبة إلى نتشه).

يتساءل هانس جورج غادامير، "لماذا اتخذ مشكل اللغة مكانة رئيسية في المناقشات الفلسفية المعاصرة كالتى احتلها مفهوم الفكر أو الفكر المفكر ذاته هناك ما يقارب المائة وخمسين سنة؟ بطرحنا لهذا السؤال، (..) فعندما يوضع مشكل اللغة في صلب الاهتمامات الفلسفية بوصفها النمط الأساسي لاكتمال وجودنا في العالم والشكل الذي ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل العالم"¹⁰¹، نعي أن اللغة هي شرط الوجود وعماده، أو هي الدليل الأسى على "أن الإنسان يمتلك عالماً"¹⁰² كما يقول غادامير دائماً. فباللغة نتمكن من ربط الجسور بين التأويليات بأصنافها والمعاني بمراتبها والفلسفات بغاياتها، بغية التنوع من أشكال الحضور الإنساني وإثرائه في تفاصيل الحياة المركونة أساساً في التأويل. "وذلك أمر أكدته ممارسة الناس أنفسهم في الشوارع والحواري وهم يمارسون لعبة الاستعارات في التعبير عن بعض مواقفهم وسلوكهم، وهو ما أكدته كل التأملات في اللغة قديماً وحديثاً"¹⁰³. إنها السبيل الوحيد إلى تثبيت وجودنا الرمزي، الذي لا يعادله بالضرورة أي وجود آخر. ولنا في السرد الروائي معنى لأولي الأبواب.

يتجلى البحث عن المعنى وإنتاجه في التأويليات المعاصرة قاطبة كما يؤكد ذلك جانانان كالر أحد ممثلي التفكيكية في الولايات المتحدة الأمريكية. إثر دفاعه عن التأويل والتأويل المضاعف في استحضار إشارة لبارث مأخوذة من كتابه S/Z، الذي وصفه كالر بالدائم التردد بين التأويل والشعرية، "إلى أن الذين لا يعيدون القراءة سيحكم عليهم دائماً بقراءة

نفس القصة. إنهم لا يتعرفون إلا على ما سبق أن قرأوه أو عرفوه. لقد كانت أطروحة بارث ترتكز أساسا على أن هناك طريقة للتأويل المضاعف - مثال ذلك الإجراء الاعباطي القاضي بتقسيم النص إلى مقاطع، ومقاربة كل مقطع على حدة بحثا عن أشكال وقعه، حتى ولو كان المقطع عاديا ولا يستدعي أي تأويل¹⁰⁴. لإعادة اكتشاف الثغور المختبئة في الأثر الأدبي أو النصي عموما. "فوحدة النص ليست حقيقة موضوعية، كما توهمت البنيوية ذلك، بل هي بناء بعدي مصدره "سياق" متنوع في تحققه وفي مظهره، تنوع حالات التلقي ذاتها. فقد يكون النص العُفَل ثابتا، فهو موجود في ذاته، إلا أنه "لن يصبح موضوعا جماليا إلا في لحظات تجسده في وعي القارئ"¹⁰⁵ ولهذا السبب، "فإن القارئ في تصورات جماليات التلقي يقوم بدور مناقض لما يقوم به القارئ التفكيكي، عن الثاني يدمرو يقوض، أما الأول فيعيد إلى النص ما تم إهماله في حالات التحقق من خلال تنشيط ذاكرة النص والدفع به إلى تسليم كل مفاتيحه"¹⁰⁶. فقبل ولادة النص الجديد لا بد أن يجيء المخاض الذي يقوم به القارئ الذي يقلب طبقات النص على مصادر التأويل الواقعية والتمثيلية والحقيقية والتخييلية المختلفة الطبائع، تلكم أهم المكونات التي استقت منها جل النظريات الفلسفية أطاريحها، أشبه ما يكون بأسطقسات الكون الأربعة "الماء والهواء والتراب والنار". نحن إذن أمام تيارين من تيارات التأويل، تيار يترجمه بورس كما أسلفنا غايته التأويلية منطقية، عن طريق إفعال السلسلة " وإقامة صرح للمعنى يقود إلى إنتاج معارف متطابقة أو منسجمة مع التقاليد الثقافية لمجموعة بشرية ما. فنحن نؤول عادة انطلاقا من وجود غايات نفعية تطمئن إليها الذات"¹⁰⁷، وبالتالي وضع حد للسميوزيس اللامتناهية لتأويل يوضع في إطار وسياق يستند إلى مؤول منطقي نهائي، أي العادة، بوصفها القانون والتعاقد الاجتماعي وما تقبل به الأعراف، من داخل جماعة بشرية ما، تنتهي للسان نفسه. وتيار ثانٍ، "يرى على العكس من ذلك، أن النصوص تحتتمل كل تأويل ولو أدت هذه الممارسات إلى التعارض والتضارب في الآراء، وأن الشرح الصحيح للنص يكمن في عدمه. وهو ما يؤدي إلى انزلاقات دلالية لا تتوقف عند حد بعينه أو على الأقل كما يمكن تصورهما نظريا، بحيث يعد هذا التصور نتيجة لهذا العالم من التأويلات "الذي تغزوه الذاتيات ويحكمه مبدأ التلدليل الكوني"¹⁰⁸. ما يجعل "مدلول نص ما قضية لا أهمية لها، والمدلول النهائي سر يستعصي على الإدراك"¹⁰⁹. إنها حقيقة السميوزيس التفكيكية، التي تنص على "أن النص لا يحتوي على مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأي مدلول متعالٍ، ولا يرتبط الدال

بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكل دال يرتبط بدال آخر بحيث أن لا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي¹¹⁰، الذي يعد كضمانة لسر الانتشار السرطاني للدلالات في تحدّي صارخ لميتافيزيقا الحضور، فاتحا بذلك مسارات التأويلات لاكتساح النصوص، تجاه متاهات لا غاية لها سوى اللذة، وحينها فقط، يكون "جوهر اللذة التي تخلقها المتاهة، تكمن كلية، في الانتقال من علامة إلى أخرى، ولا غاية لهذه الرحلة اللولبية بين العلامات والأشياء سوى اللذة ذاتها"¹¹¹. وهو ما يعني، أن "النص حمال لكل الأوجه التأويلية، وقابل لأن يكون وعاء لكل القيم والحقائق حتى ولو تناقضت فيما بينها"¹¹². إن تعريض النصوص الفكرية أو الأدبية للتفكيك هي ممارسة ميتافيزيقية تتغيا تفعيل الفعل الاختلافي الذي من مراميه تعارض الاحالات المتتالية وتضاربها تجزيئاً للمعنى ولتشظيه وتشتيته واشتباكه في حضرة الغياب "اللامتناهي". إنها الفلسفة التي تقطع الصلة مع بنية الحضور "المتناهي". وبالتالي صرف العقل عن مركزيته في حياتنا، لقد دفع بالبعض هذا التصور سواء في العالم الغربي أو العربي إلى وصفها بالنظرية الانتحارية، لأنها تمثل تهديدا ملحوظا على القيم الإنسانية والفكرية والاعتقادية.

الهوامش:

¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي، الطبعة الثانية 2004، ص: 117.

² سعيد بنكراد، سياق الجملة وسياقات النص، الفهم والتأويل، مجلة علامات العدد 33 – 2010، ص: 21.

³ "ترجمة سعيد بنكراد" AJ Greimas; sémantique structurale; éd Larousse 1966; P: 5.

⁴ سعيد بنكراد، سياق الجملة وسياقات النص، الفهم والتأويل، مرجع سابق، ص: 5.

⁵ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 42.

⁵ صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، دراسات نظرية وتطبيقية، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة 1996، ص: 52.

⁶ ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، الناشر أزمنا للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى 2009، صص: 17 – 18.

⁷ ه.ج. كادامير، الفلسفة والأدب، ترجمة محمد خطابي، مجلة علامات بمكناس، العدد 14 – 2000، ص: 91.

² سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، دار الحوار سوريا، الطبعة الأولى 2006، ص: 173.

¹⁰ سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2008، ص: 8.

¹¹ انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن، تتم به المعرفة. -معجم المعاني-

- ¹² سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 176.
- ¹³ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 117.
- ¹⁴ سعيد بنكراد، السيميوزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات العدد 10 - 1998.
- ¹⁵ من ديباجة الندوة الدولية ل: "سلطة النص وحدود التأويل"، جامعة البليدة 2 الجزائر - دجنبر 2018.
- ¹⁴ بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بالقاهرة، ط1 - 2001، ص: 88.
- ¹⁷ ابن منظور، لسان العرب، مادة: أول.
- ¹⁶ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية ودار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ص: 5.
- ¹⁹ نفسه، ص: 4.
- ²⁰ رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 1986، ص: 82.
- ²¹ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، ص: 5.
- ²² Jean Marie Auzias; Clef por le structuralisme; édition Seghers 1975; PP: 150-151.
- ²³ Philipe Lacoue-Labarthe; Heidegger: La politique du poème (La philosophie en effet) éd Galilée Paris 2002; PP: 37-38.
- ²⁴ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; éd Payot; Paris 1983; P: 115.
- ²³ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن- شرافات العدد 11، الطبعة 2003، ص: 42.
- ²⁴ إرنست كاسيرر، مدخل إلى فاسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس ومراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس بيروت، 1961، ص: 200.
- ¹³ ونام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 2009، ص: 97.
- ²⁸ Umberto Eco; Le signe; édition Labor 1988; P: 176. مقولة أوردها وترجمها الأستاذ سعيد بنكراد في كتابه، مسالك المعنى المحال عليه في هذه الصفحات، مرجع سابق، ص: 174.
- ¹⁵ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، منشورات الدار العربية ناشرون وآخرون، الطبعة الأولى 2012، ص: 29.
- ¹⁶ ونام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 98.
- ³¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 137.
- ¹⁸ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 25-26.
- ³¹ جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، ترجمة صفاء فتحي ومراجعة بشير السباعي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003.
- ¹⁹ صناعة المعنى، من محتويات كتاب سعيد بنكراد الصادر مؤخرا، والموسوم ب: "سيميائيات النص- مراتب المعنى"، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، الطبعة الأولى 2018.

- ³⁵ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 181.
- ³⁶ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; Op cite; P: 33.
- ³⁷ George Mounin; Introduction à la sémiologie; édition Minuit 1970; Paris; P: 11.
- ³⁸ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 71.
- ³⁹ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; Op cite; P: 33.
- ²⁵ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 13-14.
- ²⁶ وثام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 98.
- ⁴² Interpréter. "Dire quelque chose de quelque chose; C'est déjà dire autre chose". (Universalis Herméneutique). اعتمدنا الاسم المعرب لهذه المقولة للأستاذ سعيد بنكراد في إحدى حواراته الأكاديمية..
- ⁴³ ابن منظور، لسان العرب، مادة ح.م.ل.
- ⁴² وثام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 99.
- ²⁹ الحيزم نقلاً عن ابن يعيش في شرح المفصل 9/1 وكذلك الجرجاني أسرار البلاغة، ص: 79. إحالة الحيزم ص: 98.
- ³¹ ماريو فالديس، بصدد التأويل، ترجمة سعيد بنكراد، مجلة علامات العدد 30 – 2008، ص: 30.
- ⁴⁷ نفسه، ص: 31.
- ³³ مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور للنشر، العراق الطبعة الأولى 2014، ص ص: 21-22.
- ⁴⁹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 117.
- ⁵⁰ نفسه، ص: 117.
- ⁵¹ Gérard Deledalle; Ecrit sur le Signe; La sémiotique de Ch S Peirce; éd Seuil; Paris 1978; P : 212.
- ⁵² Ibid.; P: 135.
- ⁵³ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل إلى سيميائيات شارل ساندرس بورس، مرجع سابق، ص: 27.
- ⁵⁴ نفسه، ص: 75.
- ⁵⁵ سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 176.
- ⁵⁶ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 16.
- ⁵⁷ سعيد بنكراد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان الرباط، ط الأولى 1996، ص: 14.
- ⁵⁸ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 16.
- ⁵⁹ سعيد بنكراد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، مرجع سابق، ص: 6.
- ⁶⁰ سعيد بنكراد، المؤول والعلامة والتأويل، بصدد بورس. علامات العدد 9- 1998.
- ⁶¹ سعيد بنكراد، المؤول والعلامة والتأويل، بصدد بورس. علامات العدد 9- 1998.
- ⁶⁴ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل إلى سيميائيات شارل ساندرس بورس، مرجع سابق، ص: 94.
- ⁶³ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 19.
- ⁶⁴ سعيد بنكراد، متابعات نقدية، بصدد بورس. "الموقع الإلكتروني للأستاذ".
- ⁶⁷ سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 173.
- ⁶⁸ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل إلى سيميائيات ش.س. بورس، مرجع سابق، ص: 95.

- 69 نفسه، ص: 96.
- 68 أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنگراد، مرجع سابق، ص: 132.
- 69 نفسه، ص: 126.
- 70 سعيد بنگراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي، مجلة علامات العدد 13 - 2000، ص: 19.
- 71 سعيد بنگراد، سميائيات بورس، العدد الأول، مرجع سابق، صص: 19-20.
- 72 سعيد بنگراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي، مرجع سابق، ص: 14.
- 73 نفسه، ص: 13.
- 75 أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنگراد، مرجع سابق، ص: 28.
- 75 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص: 16.
- 76 نفسه، ص: 101.
- 77 سعيد بنگراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق.
- 78 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص: 102.
- 79 سعيد بنگراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق.
- 80 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش.س. بورس، مرجع سابق، ص: 103.
- 81 نفسه، ص: 105.
- 80 سعيد بنگراد، سميائيات النص مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 69.
- 83 سعيد بنگراد، في الذكرى المئوية الأولى لميلاد أ.ج. كريمة، صص: 47 - 2017، ص: 5.
- 84 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 11.
- 67 عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا، الطبعة الأولى 2000، ص: 9.
- 86 نفسه، ص: 10.
- 87 علي حرب، لعبة المعنى - فصول في نقد الإنسان- المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1991.
- 70 أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة مقارنة سيميائية في فلسفة العلامة، منشورات الدار العربية ناشرون- الاختلاف-المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005، صص: 120-121.
- 89 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، صص: 96-97.
- 90 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 95.
- 89 أمبرتو إيكو، السميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005 بيروت، ص: 62.
- 92 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 205.
- 90 جاك دريدا، المهماز (أساليب نيتشه)، ترجمة عزيز توما/إبراهيم محمود، دار الحوار سوريا، الطبعة الأولى 2010، ص: 18.
- 74 رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري سوريا، الطبعة الأولى 1992، ص: 76.
- 95 نفسه، ص: 76.

⁹⁶ Umberto Eco; Sémiologie des messages visuels; In Communications; n°15; 1970; P: 11.

⁹⁷ Gérard Deledalle; Théorie et Pratique du Signe; Introduction a la Sémiotique de Charles S.Peirce-avec la Collaboration de Joëlle Réthoré-; édition Payot; Paris 1979; P: 51.

⁹⁸ عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، مرجع سابق، ص: 11.

⁹⁹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 124.

¹⁰⁰ ميشيل فوكو، خصائص التأويل المعاصر، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد 16 – 1999، ص: 138.

⁹⁸ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول-المبادئ-الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الدار العربية للعلوم والاختلاف والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2006، صص: 99 – 100.

¹⁰² HG Gadamer; Vérité et méthode; éd Seuil 1996; P: 447."ترجمة سعيد بنكراد"

⁸⁰ سعيد بنكراد، سيميائيات النص- مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 160.

¹⁰⁴ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 189.

¹⁰⁵ سعيد بنكراد، سيميائيات النص- مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 84.

¹⁰⁶ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 19.

⁸³ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، مرجع سابق، ص: 105..

¹⁰⁸ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 119.

¹⁰⁹ نفسه، ص: 119.

¹¹⁰ نفسه، ص: 125.

¹¹¹ نفسه، ص: 123.

¹¹² سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 362.



التأويل بين المنطلقات والآليات والمقاصد

د/ حسين زعطوط .

جامعة قاصدي مرباح .

الملخص:

يحاول الباحث في هذه الدراسة أن يقدم مقارنة بين الحداثيين والأصوليين في قضية التأويل , بانيا المقارنة على ثلاثية المنطلقات والآليات والمقاصد , ففي المنطلقات يحاول توضيح الأسس التي ينطلق منها كلا الفريقين في أعمال التأويل في النص مع توضيح علّة منطلق كل فريق , وفي الآليات يحاول رصد ماهية آية كلّ فريق والحكم عليها في ما كان داخل دائرة اللغة أو خارجها , وترجيح الآليات الأحكم والأضبط لضبط المدلول وعدم تعويمه لتباین الفروق بين القارئین , ولتتسمّر الشروط الواجب توافرها للقارئ حتى لا يكون النص هزالا للعابثين بدلالته , وفي المقاصد سيلفت الباحث الانتباه لقضية ثنائية " النص والواقع " أيهما أذيل لصاحبه لكي تتمايز المعاني النصية من المعاني الفهمية ليتخذ القارئ معياره للتمييز بين المعاني الصحيحة من الفاسدة .

الكلمات المفتاحية : الحداثيون , الأصوليون , التأويل , الآليات .

Abstrat:

in this study, the researcher tries to provide a comparison between modernists and fundamentalists in question of interpretation, triple points and comparable Banya mechanisms and intents, it tries to explain the basics tenets Both groups originate in the work of interpretation in the text explaining each team platform bug, in which all attempts to monitor what mechanisms team and judge her on what was inside or outside the language service, and wiser and the Ambidextrous mechanisms to adjust the connotation and not floated to vary the differences between readers, and Brown terms a Duty to the reader so that the text is significant for the abusers, fabricated in intents TS researcher attention to bilateral issue "text and fact" which I am appending to her in order to differentiate the meanings of alfhmih meanings of text takes his reader to distinguish the correct meanings of corrupt.

Keywords: the novelty, purists, interpretation, mechanisms.

إنّ قضية التأويل لا تتوقف على كونها أمراً لغوياً أو جدلاً منطقياً فلسفياً ، وإن كان الأمر أنّها قد عولجت في مباحث اللغة ومسائل الفلسفة ، ولكن قبل التطرق إليها في مظاهرها يجب لفت الانتباه إلى أمر مهم جداً له علاقة بصراع الأفكار والحضارات ، ولا يخفى على الباحث المدقق المحقق أنّ الإمبراطوريات التي كانت تسود العالم قد انهارت بسبب دعوة الإسلام وما لبثت هذه الأمم التي كانت تعيش تحت سلطة هذه الإمبراطوريات ممن عادت الإسلام أن تعمل على استرجاع مجدها وسيادتها، وقد أدركت هذه الأمم جلياً أنّ سيادة الإسلام بتدمير الحضارة العربية الإسلامية القائمة على الفهم الصحيح للإسلام . أي على الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة .، وقد استعملت كلّ أشكال التآمر، وفي إطار هذا التآمر أدركت أنّ أعظم وسيلة لتدمير هذه الحضارة هي تدمير وسائل الفهم الصحيح لشرائع الإسلام ، ومن وسائل فهم نصوص الإسلام وسيلة دندن حولها الأعداء الأوائل والأواخر وهي وسيلة التأويل ، وما ذكره ابن حزم في كتابه الفصل يوضح ذلك : " والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانوا يُعدون سائر الناس عبيد لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً تعاضهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع ..."¹ . إلى أن قال أيضاً : " فالله الله عباد الله اتقوا الله في أنفسكم ولا يغرنكم أهل الكفر والإلحاد ممن مؤه كلامه بغير برهان لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم . صلى الله عليه وسلم .، فلا خير فيما سواهما واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سرتحتة ، كله برهان لا مسامحة فيه ، واتهموا كل من يدعون أن يتبع بلا برهان ، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا ، فهي دعاوي ومخارق ، واعلموا أن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتّمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام السر ولا رمز ولا باطن غير ما دعي الناس كلهم إليه ولو كتّمهم شيئاً لما بلغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا

وضح دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم . صلى الله عليه وسلم . وأصحابه رضي الله عنهم² . ومن أعظم كيد الحيل التي دمروا بها معتقدات المسلمين وأفكارهم وأخلاقهم اتخاذ التأويل طريقا لتحريف المعاني المقصودة والمرادة من الشارع الحكيم ويبين هذا ما ذكره صاحب المواقف لما تكلم عن الغياريّة وهي طائفة من مجوس الفرس فقال : " وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع , لأنّ الغياريّة وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم , وذلك إنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك , لكننا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم"³ . وانطلاقا مما تقدّم سيعمل الباحث في هذه الدراسة على مناقشة قضية التأويل باعتبار طريقي الخلاف بين الأصوليون والحداثيين , ومحدّدا مجال المقارنة ضمن ثلاثية المنطلقات والآليات والمقاصد ليتبين للقارئ في المنطلقات الأسس التي ينطلق منها كل فريق في إعمال التأويل في النص , مع توضيح علّة منطلق كل فريق . وفي الآليات يحاول الباحث رصد ماهية آلية كلّ فريق والحكم عليها في ما كان داخل دائرة اللغة أو خارجها وترجيح الآليات الأحكم والأضبط للمدلول وعدم تعويمه . وللكشف عن الشروط الواجب توافرها في المؤول حتى لا يكون النص هزلا للعباثين بدلالته , وفي المقاصد سيلفت الباحث الانتباه لقضية ثنائية " النص والواقع " أيهما أذيل لصاحبه لكي تتمايز المعاني النصية من المعاني الفهمية , ليتخذ القارئ معياره للتمييز بين المعاني الصحيحة من الفاسدة.

1 . المنطلقات : ينطلق الأصوليون من كون التأويل آلية لغوية تقتضي صرف النص عن ظاهره المتبادر منه فيما كان من النصوص غير واضح الدلالة , كالحفيّ والمشكل والمجمل والمشابه , أمّا ما كان من النصوص واضح الدلالة فلا تأويل أبد كالظاهر والنص والمفسّر والمحكم . كما أنّهم اشتراطوا في المؤول أن يكون من أهل الاجتهاد والنظر ومن ذوي الملكات الفقهية لاستنباط الأحكام الفقهية من النصوص , واشتراطوا شرطا آخر وهو أن يكون الدليل الصارف عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عن غيره , فإن كان مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا⁴ وكلّ هذه الشروط

وزيادة تفصيل مذكور في كتب الأصول , وسبب منطلق الأصوليون في قضيتهم للتأويل هو إدراكهم حقيقة وجود الإنسان وما يُراد منه من طرف واجده , فقد أدركوا أنّ الإنسان كائن مملوك للواجد الخالق , فلذا وجب عليه أن يمتثل لما خلقه له , قال تعالى : " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " ⁵, فهو عبد ممتثل للأوامر الإلهية . وبناء على هذه الحقيقة أدركوا أنّ النص المقدّس يحمل معاني ذاتية مرادة من الخالق الواجد , وهذه المعاني هي أحكام تكليفية إلزامية ترسم للإنسان منهجا في معتقداته وأفكاره وأخلاقه وسلوكه على وفق ما أرده الخالق الواجد .

أمّا منطلق الحدائين فغيره لدى الأصوليين , فهم يرون أنّ النصّ المقدّس لا بد أن يُسائر تطلعات النفس البشرية , مهما كانت هذه التطلعات , وإن كانت مخالفة للأحكام التعبدية التكليفية . فالنص عندهم لا بدّ أن يتجاوب مع تطلعات الإنسان , ولذلك فقراءة النصوص عندهم ظاهرة اجتماعية , ولا يبالون بقيمة النص المقروء ولا بمميزاته , وعليه فلا يوجد عندهم انضباط في تفسير النصوص وخاصة النص الشرعي , ويعني هذا أنّ المنطلق عندهم في قراءة النصوص هو العقل ولا شيء فوق سيادة العقل , مع أنّ علماء الأصول قد مجّدوا أعمال العقل في فم النصوص , لكن ذلك لمن امتلك آليات الفهم الصحيحة كما قال صاحب المراقي ⁶ :

وهو شديد الفهم طبعاً واختلف في من بإنكار القياس قد عُرف
قد عُرف التكليف بالدليل ذي العقل قبل صارف النقول

ولذلك يصدق على الحدائين قول ابن النقيب في معنى حديث تفسير القرآن بالرأي :
" جملة ما تحصل في معنى حديث التفسير بالرأي خمسة أقوال , أحدها : التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير , الثاني : تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله , والثالث : التفسير المقر للمذهب الفاسد , بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعا فيرد إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفا , الرابع : التفسير على أن مراد الله كذا على القطع من غير دليل , والخامس : التفسير بالاستحسان والهو ⁷ , وكل هذه الخمس موجودة في قراءة الحدائين , فالأولى : لا علاقة لهم بالعلوم اللغوية ولا الشرعية , فمنهم المهندس كمحمد شحرور , ومنهم اللساني كنصر حامد أبو زيد , ومنهم الذي يتقن الفرنسية ولا يعلم

أسرار العربية كمحمد أركون , والثانية : منهم من خاض في آيات الغيب دون أن يعلم أنّ نصوص الغيب صنفها علماء الأصول من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله , كأبو القاسم حاج حمد القائل عن خبر يأجوج وما جوج : " القوم لا يكادون يفقهون قولاً , وفي ذلك الزمن الغابر إنما تمضي عقولهم بتمثل الظواهر تمثلاً إحيائياً , يؤلّهونها في ذاتها , فوجهوا الخطاب بصورة العاقل إلى ظاهرتين طبيعيتين قاهرتين لأراضيهن الزراعية في ذلك الأخدود الجبلي الضيق , الظاهرة الأولى وهي مأجوج , والمأجوج هو الماء الذي يتموج فيصبح ماء مأجوجاً , بالغ الاندفاع... ثم هناك الظاهرة الثانية وهي يأجوج والمتأجج يكون ناراً عاصفة كثيفة تلقي بحممها عليهم ... إذن فيأجوج ومأجوج هي قوى الطبيعة الثائرة , من مصدري الماء والحمم"⁸, والثالثة : انطلقوا من مذاهب غربية فاسدة لها مرجعيات فلسفية متضاربة متخالفة , كالعلمانية والتاريخانية والداروينية... إلخ . والرابعة : يفرضون فهومات ومهاجمون كلّ من يردّها أو يخالفها , وكأتهم يُقرون بأنّ هذا هو مراد الله من النص الشرعي . والخامسة : كثير من الآراء عندهم قائمة على الاستحسان العقلي , وإن خالفت الشرع . وقد ناقش علماء المنطق والجدل هذه القضية وقت المعتزلة وقد أميتت بحثاً . وباعتراف الحدائين أنفسهم في كتاباتهم بأن القراءة الحدائية للآيات القرآنية لا تفترض منهجاً علمياً محددًا في التعامل مع النص القرآني , بل تتبنى عدة مناهج مختلفة أو حتى متناقضة في الآن نفسه فتجد منهم من يتبنى الماركسية والبنوية ونظرية التلقي في الوقت نفسه , رغم أن بعضها قام على أنقاض بعض مما يجعل هذا الخطاب بعيداً عن الانسجام الفكري , أو متسماً باللامنهج , وهذا مزية للبحث العلمي بالنسبة لمحمد أركون , ويسميه بالمنهج متعدد الاختصاصات"⁹, وقال في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : "إن وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة... لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية"¹⁰, فهو من خلال المزج بين العديد من المناهج ينتظر ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ويغطي على ذلك بما يسميه بالإسلاميات التطبيقية التي يدعي أنها تحتاج إلى مناهج متعددة في نفس الآن . وهذا ما وُلد عندهم بما سماه بعض النقاد بالإرهاب المصطلحي الذي منطلقه الاستعلاء المعرفي , الذي هو في الحقيقة إنما هو تغطية عن قلة الزاد المعرفي , وهو ما عبر عنه محمد أركون نفسه , فعاب

على غيره الغموض والإبهام قائلاً: "يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئاً يذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى"¹¹، فهو من جهة يمدح المناهج الفلسفية المتعددة ومن جهة يذمها باعتبار استخدامها لمصطلحات معقدة. ويذكرنا هذا التناقض بالعبثية الفكرية التي دعا إليها الفيلسوف فيراباند بول في كتابه ضدّ المنهج، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين دعوا إلى نظرية الفوضى حيث دعا إلى إعادة الاعتبار للتنجيم والكهانة والأساطير، بعد أزمة العقل الغربي الذي كانت الحداثة قد رفعتة إلى مستوى التقديس، وألف كذلك كتاب: وداعاً للعقل حارب فيه العقل والموضوعية، وادّعى بأن العلم ليس أدق ولا أنفذ من الأسطورة، ولهذا نجد اهتماماً بالغا من محمد أركون بالأسطورة والفكر الخرافي، قال: "ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلاً ومعنى جديداً... لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش وبين الوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن"¹². وفي هذا الكلام تقليداً سافراً لفيراباند بول وأمثاله من الفلاسفة.

أمّا منطلقات الأصوليين في تحليلهم للنص المقدّس مبنية عموماً على مجموعة من الأنساق الفكرية المنسجمة، حتى وإن كانت تمثل انحرافاً عقدياً أو غلواً فكرياً كما هو الأمر بالنسبة إلى فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، لأنّ آراءهم منسجمة مع مذاهبهم هو، وللأصول العامة للفكر الإسلامي، إلا أنهم يقدمون التزاماً منهجياً، لذلك كانت الصرامة المنهجية في التفكير من خصوصيات كل التراث الإسلامي.

2. الآليات: تختلف آليات الأصوليين في قراءتهم للنص الشرعي عن آليات الحداثيين، ولإدراك المفارقة بين آليات الفريقين وجب عرض آليات كلّ فريق لتتضح المفارقة بينهما. فالأصوليون خوفاً من أن يكون النص الشرعي مرتعاً لأصحاب الأهواء والشطط الذين قد يُخرجونه عن مراد الله إلى مرادهم وضعوا آليات محكمة لضبط العملية التأويلية تلخصت فيما يلي:

♦ تحديد الخطاب المؤول : ليس كلّ خطابات النص الشرعي قابلة للتأويل , فمنها ما يجب تأويله , ومنها ما لا يجب تأويله , ومنها ما يميل إلى جانب عدم التأويل , ومنها ما يميل إلى جانب وجوب التأويل , فعن ابن عباس قال: " نزل القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام لا يسع أحدا جهلها، ووجه عربي تعرفه العرب، ووجه تأويل يعلمه العلماء، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله عزوجل، ومن انتحل فيه علما فقد كذب "13. فكل ما لا يجب تأويله وأول يكون كذبا , ولذلك كان

من دقة تبويب الفريابي أن بوب لهذا الحديث بعنوان : " باب ما زوي في الاهواء وتكذيب أهل القدر "14.

♦ شروط المؤول : لا يُمكن لأي شخص أن يُمارس العملية التأويلية كما هو الشأن عند الحدائين، لذلك وضع الأصوليون جملة من المعارف التي يجب أن تتوافر في المؤول حتى يتسنى قبول رأيه في التأويل , وهذه المعارف جعلوها صفة للعالم المجتهد لأنه سيتكلم نيابة عن رب العالمين , وقد عدّدوا هذه المعارف فأوصلوها إلى ما يقارب ستة عشر علما وأدرجوها تحت باب شروط المجتهد وهي أن يكون عارفا بالنحو الشامل والتصريف , ويعلم المنطق , وبمواضع الأحكام من المصحف والأحاديث , ومعرفة مواضع الإجماع كي لا يخرقه , وعارفاً بشروط الخبر المتواتر , وعارفاً بالشروط التي يكون بها الحديث صحيحاً أو ضعيفاً , وما وقع به النسخ , ومعرفة أسباب النزول في الآيات والأحاديث , ومعرفة أحوال رواة الحديث ومعرفة أحوال الصحابة . رضي الله تعالى عنهم .. أما الحدائون فلا شروط لديهم عن أهلية القارئ للنص , فهم جعلوا النص مفتوحاً ليتعامل معه كل أ حد انطلاقاً من ثقافته .

♦ مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب : كلما كان المجتهد أمكن في اللغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشرع , وصحّ له أن ينظر فيما يمكن تأويله من نصوص الشرع , ولا يتسنى له ذلك إلا بمعرفة اللغة العربية وآساليبها يقول الشاطبي : " إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية ، وهذا . وإن كان مبينا في أصول الفقه وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين , أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب وجاء القرآن على وفق ذلك ، فوقع فيه المعرب الذي

ليس من أصل كلامه " ¹⁵ , ولأنّ العربية هي المترجمة لمقاصد الشرع يقول الشاطبي : " إن الله عزوجل أنزل القرآن عربيا لا عجمة فيه، بمعنى أنه جاء في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب ، قال الله تعالى : إنا جعلناه قرآنا عربيا " ¹⁶ , وإن كان الأمر كذلك فلا يفهم النص الشرعي إلاّ بأساليب العربية وأدواتها ومناهجها ولا يمكن تعريضه لأساليب وأدوات ومناهج غير مستنبطة من كنه اللغة التي نزل بها .

تماسك النص واتساقه وانسجامه : الخطاب القرآني متعلق الأجزاء لذلك وجب قراءة نصوصه متضامّة مع بعضها وهو ما يسمى لدى اللسانيين التناص , وإن كنّا نقرأ أنّ في القرآن تناصا فهو تناص داخلي , أي من داخل نصوصه ولا يمكن أن تتناصص نصوص القرآن مع نصوص البشر , يقول الشاطبي : " ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد , إنما هو الجهل بمقاصد الشرع , وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض , فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها , وعامها المرتب على خاصها ومطلقها المحمول على مقيدها , ومجملها المفسر بمبيها , إلى ما سوى ذلك من مناحيها . فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك هو الذي نطقت به حين استنطقت . وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي , فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا يستنطق فينطق باليد وحدها , ولا بالرجل وحدها , ولا بالرأس وحده , ولا باللسان وحده , بل بجملته التي سمي بها إنسانا , كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها , لا من دليل منها أي دليل كان , وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل , فإنما هو توهي لا حقيقي , كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة , من حيث علمت أنها يد إنسان , لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال , فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا , كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة " ¹⁷ .

أمّا الحدائون فقد استعاروا الأدوات الأجنبية على الثقافة الإسلامية , فقاموا بتطبيق المناهج الغربية والنظريات بهدف تفكيك النص وتفكيك قُدسيّته , فطبّقوا عليه مناهج متعددة مدّعين أن المنهج الواحد يضيّق أفق النظر , ويؤدي إلى الجمود فطبّقوا على النص البنويّة والتفكيكية من أجل مساءلة إمكانات النص الدلالية , محاولين دمج الوعي

في التفسير للنص الديني ، ويقصدون بالوعي تجريبية القراءة ، واعتبار اجتماعية القراءة ، ودمج الوعي يقتضي عندهم طريقتان في القراءة وهما¹⁸ :

. القراءة الأفقية :والتي تُعنى بالدلالة والتأويل في بنية النص الديني الكتاب والسنة.

. القراءة العمودية:وهي التي تتبع السند والتراكمات التاريخية والعلاقات العامة

السابقة على النص والتي أسهمت في وجود النص .

وهاتين القراءتين كرسوا نظرية البحث الدلالي القائمة على التعليق من شأن الفهم على حساب المعنى ، وقطع النظر عن أي بُعد غيبي في التفسير ، فالنظرية الفلسفية عند محمد أركون حوّلت السؤال : كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه ؟ إلى سؤال جديد : كيف أفهم حتى يكون المعنى ؟. وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم من المعنى المعطى من طرف الله أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق من الذات¹⁹. فالتأويل عندهم تحييين للمعنى وجعله أسيراً لذهنية القارئ والمتلقي، ليفهمه وفق معايير الخاصة، ونفوا أن يكون وجود أي معنى أصلي لأي كلمة تنتج عنه المعاني اللاحقة لها²⁰. فالمعاني تنتج عبر الأنظمة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وليست منبثقة عن النص نفسه، ولو كان مقدسا²¹. والقراءة الحدائية في تعويمها للمعنى تقول بلسان الحال والمقال أن النص الديني ليس نصاً مقدساً ، بل هو مؤلف، وليست له أي سلطة على قارئه ، بدليل أن القارئ هو الذي يحدد معناه ويفهمه وفق ثقافته التي يمكن أن يكون المعنى اللغوي للنص المتبادر إلى الذهن يرفضها .

ولتأكيد هذا التصور عن الوحي طبقوا على النص نظرية الحفر الأوركولوجي²² لمعرفة حجم المسافة التي بين النص والتفسير، كما استخدموا التحليل التفكيكي لإثبات تاريخية النص التأسيسي الأول، يقول محمد أركون: " إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة النقد لجميع المسلّمات المعرفية العميقة التي يتحصّن بها العقل الإسلامي"²³.

لقد حكّم الحدائيون العقل في قراءة النص دون أن يكون هذا العقل قد انتظم بالمعارف الضرورية التي يجب أن يسير وفقها كما فعل الأصوليون ، لذلك قال الشاطبي : " فإن كثير من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما

يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع، وهذه مسألة مبيّنة في كتاب المقاصد والحمد لله²⁴.

وبناء على استعراض آليات كلّ فريق يظهر جلياً أنّ الحداثيين لم يفقهوا مبدأ مهماً في العلم، وهو أنّ كلّ فن يتوقّف موضوعه على عوارضه الذاتية، والعوارض الذاتية في فهم نصوص الكتاب المقدّس تتوقف على استنباط الأحكام الشرعية، وأصل الحكم الشرعي الدليل اللغوي كما هو معروف، لذلك لم يقفوا على المقصود من مراد الله تعالى، واقتصروا في قراءتهم على منطلقات عامّة تتسم بما يلي:

العلمية: ويقصدون بها أن يكون الواقع موضوعاً للعلم، والعقل مقياساً للحقيقة.

قانون العلية: ومعناه أن تتم أي عملية معرفية عبر التجربة والمنهج التجريبي، وكل مالم يخضع للتجربة يكون الحديث عنه خرافة، أو أسطورة.

تأسيس المعرفة العقلية على النقد، واستبعاد كل ما هو أسطوري ديني لا يستمد صدقه من الواقع، ويكون الموقف النقدي هو جوهر العقلانية الحديثة²⁵.

فلذلك اعتبروا القول بإلهية النصوص يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ويؤكد حسن حنفي على القول ببشرية النصوص فيقول: "وإذا كنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها"²⁶.

أما الأصوليون فقد فقهوا موضوع النص المقدّس فاعتكفوا على استنباط عوارضه الذاتية وهي الأحكام الشرعية، كما أدركوا أنّ الدليل الشرعي مبناه على الدليل اللغوي لذا اعتمدوا على الآليات اللغوية في استنباط هذه الأحكام.

3. المقاصد: سعى الأصوليون لبناء منهج تفكيري، قصدوا من وراء وضع أسسه ومبادئه ومقاصده ومآلاته تنقيحاً وتحقيقاً وتخريجاً النظر الصحيح في النص الشرعي وفهمه وتنزيله، لذلك كانت أهمّ مقاصدهم:

ضبط قواعد للتفكير الصحيح في النصوص الشرعية فهمًا وتنزيلًا: هذا المقصد يعبر بحق عن زاوية النظر الأصولي في بناء المنهج التفكيري الرفيع القدر، يقول ابن عاشور: "يقصد

من علم الأصول ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة , ليأخذ منها الأحكام التفريعية²⁷ , ذلك أن ضبط القواعد من أجل فهم العلم هو هدف يحقق مسعى المجتهد بصفة عامة .

. فقه مراد الله تعالى من وحيه : يعد هذا المقصد تطبيقياً بامتياز , لأنه يعمل بذلك على إصابة البؤرة الحقيقية للاشتغال الفني في هذا العلم , وهو بمثابة هدف ونتيجة لما قد يتمخض عن التصورات الأولية والسابقة لمقتضيات الفن كله. يقول ابن تيمية : " المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله . صلى الله عليه وسلم . بالكتاب والسنة²⁸ , حيث الكتاب والسنة هما المصدران الأولان اللذان وجب فقهما , لأنهما منهجا الحياة , وسبيلا النجاة , وهذا أهم مقصد يقصد من الأصول , لأن فقه مراد الله تعالى يوجب العمل به.

. ضبط العلاقات بين ثنائيات من قبيل : العقل والنقل , والرأي والشرع , و اللفظ والمعنى : يهدف هذا الفن إلى المزاوجة بين ما هو شرعي وما هو عقلي , حيث يستخدم الثاني في فهم الأول , والأول لتصويب الثاني , وبهذا الجمع يكون هذا العلم قد نحا منحى تدقيقياً بامتياز , وله في ذلك كلمته , يقول الغزالي : " وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع , وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل , فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل , فلا هو تصرف بمحض العقول , بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول , ولا هو مبني على محض التقليد , الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد²⁹ , فالأدلة تحتاج إلى عقلٍ في الاستنباط منها , كما أن العقل لا يسمو ويستقيم حاله إلا بتوجهاتها , ومثل هذا الصنيع في الجمع بين هذين الثنائيين يفعل في باقهما , كربط العلاقة بين اللفظ والمعنى عن طريق الكلّي والجزئي.

أمّا الحداثيون فكان قصدهم على نقيض ما أراده الأصوليون , فقد سطّروا مقاصدهم من منطلق أنّ النص المقدّس ثابت والواقع متغيّر لذلك عملوا على ما يلي :

. إحداث قطيعة معرفية كلية مع كل الجهود التراثية السابقة الخادمة للنص القرآني خاصة ما تعلق بمناهج التفسير التي سادت في التراث الإسلامي .

. تغليب سلطة القارئ و المتلقي على النص : من أسباب رفض الحداثيين للتفسير القديمة أن المناهج في التفسير القديمة في نظر هؤلاء كانت تعمل على تغيب للقارئ والمتلقي من حيث هو طرف أساسي في إنتاج النص وأداة متلقية ومنتجة للخطاب .

. تعويم الدلالة : مما استند إليه أصحاب هذا الاتجاه في دعوتهم الحاملة لنبذ المناهج القديمة ، هو أن النص الديني بصفة عامة والقراءاني بصفة خاصة نصوص مفتوحة وحاملة بطبيعتها لغتها للتأويل وقابلة لأكثر من قراءة ومعنى...وأن النص المنفتح والمتعدد غير الخاضع للمعايير والشروط والضوابط اللغوية نص حي يتميز بالحركة وعدم الثبات. أما النص الذي تحكمه القواعد والضوابط والمعايير فهو نص مكشوف وساكن وثابت ، تغيب فيه الحركة ، وترتفع فيه المنافسة ، وتلغى فيه المفاضلة وتتكافأ فيه الفرص، وتستوي فيه المؤهلات والطاقات والإمكانات بحيث يستوي في معرفة دلالاته ومعناه جميع المتلقين له رغم اختلاف درجاتهم وهو ما يجعل النص مطوعاً لذاتية القارئ .

. إلغاء الدلالة الشرعية والاعتماد على الدلالة اللسانية : المعروف لدى الأصوليين أنّ الدلالات ثلاث: شرعية ولغوية وعرفية والنص المقدّس تقدّم فيه الدلالة الشرعية على باقي الدلالات باعتبار أنّ المعنى مراد الله ، لكن الحداثيين اقتصروا في هذا تعامل مع النص المقدّس على ما هو لساني فقط .

لكن جدليّة ثنائية (الواقع والنص) ولدتها ظروف مرّ بها النص المقدّس المسيحي ، ولا تتطابق مع ظروف النص المقدّس الإسلامي ، فالنص المسيحي تعرّض لتغيرات هائلة وتفسيرات متباينة وترجمات خرجت عن معاني الألفاظ إلى معاني مغايرة تُناقض طبيعة اللغة التي كُتبت بها ذلك النص ، وقد حصل ذلك استجابةً للاحتياجات الواقعية لأصحاب الحق الإلهي كما تزعم الكنيسة البابوية ، أو لمصالح السلطات السياسية ونفوذ أصحاب المال والإقطاع ، وفي كل عصر وجيل كان يتجدد ذلك الإشكال مع ما يحمل معه من تحريفات وتغيرات تبعد ذلك النص عن معناه الأصلي الذي نزل به ، فالإشكالات والتجاوزات التأويلية للكتاب المقدس لم ينج راصدوها والمهتمون بدراستها من قمع وإرهاب مارسهما الكنيسة على اختلاف مدارسها ضد حركة النقد التي قادها عدد من مفكري عصور النهضة الأوروبية ، خصوصاً بياربايل ، وسبينوزا ، وريتشارد سيمون³⁰، وقبلهم مارتن

لوثر على اختلاف طبيعة التناول لكل منهم . تلك المحاولات الإصلاحية كانت ضرورية لوقف الانحرافات الهائلة بين عصر التنزيل الأول ووقائع التأويل اللاحقة ، فقد تجاوزت ثوابت الديانة واحتكرت الفهم والإبانة وبالتالي صادرت حرية الرأي والتعبير بزعم حفظ المقدس الذي تم تحريفه خلال قرون طويلة ، لينتهي به المطاف معزولاً مبعداً عن واقع الحياة مفصلاً عن مؤسسات الدولة المعاصرة .

وفي محيطنا الإسلامي تتكرر وقائع هذه الجدلية بصور متنوعة ، فبعض الفرق الباطنية والخوارج مارست احتكاراً شاذاً في تأويله بما لا يتفق مع معناه الظاهر المتبادر في لغة العرب وحتى مدركات العقول السليمة ، وكثيراً ما يتم التفسير بعيداً من أعمال السنّة النبوية التوضيحية التي تتوافق مع المعنى الأصيل للآية ، وتبين كيفية التطبيق لمراهه ، فهي بلا شك أولى من أي تأويل لاحق مخالف ، لمن لم يشهد التنزيل ولم يعرف من لغة العرب مرامي التأويل . كل ذلك الشذوذ التأويلي مرده إخضاع شمولية النص العام للواقع المنفعي الخاص ، وإقصاء مقاصد الأحكام الثابتة لوقائع سياسية متغيرة .

ومن المسلمّ به أن تأثيرات الواقع في فهم النص وتأويله حقيقة موجودة لا ينكرها أحد ، واجتهادات الفقهاء ومنجزاتهم التصنيفية على اختلاف مذاهبهم دليل على تنوع النظر في تأويل النص بما يخدم الواقع ويعالج متغيراته ، فالفقيه ابن مجتمعه ومتفاعل مع قضاياها ، ويحاول مواكبة احتياجات أفرادها بالفتاوى والإرشادات اللازمة ، ليبقى الواقع تحت سلطة الفقيه بقبول الموافقات المشروع ورد المخالف الممنوع ، ولكن هذا التداخل بين سلطتي النص والواقع أثار عدداً من التساؤلات حول الفاصل بين المقبول والممنوع من هيمنة الواقع على النص ومقدار التأثير المسموح به . لذلك كان أهمّ الحدود المتباينة بين النص والواقع تتجلى فيما يلي :

. النظر الفقهي للواقع له أحوال عدة قد تكون من خلال فهم العادات المجتمعية التي فرضت نفسها تبعاً لطبيعة النمو المدني وتقلبات الزمان على الناس ، فيحاول الفقيه تلمس تلك المتغيرات وتوظيف حدودها ومؤثراتها ضمن السياق الفقهي ، فلا يجمد على المنقول في كتب أشياخ مذهبه لاختلاف العصر والحال ، ويدخل هذا في كثير من أحكام التعزيرات وطبيعة البيئات عند التقاضي، وصيغ الإيمان والندور والعقود ، وأحكام

العلاقات الدولية والحلول الاقتصادية وغيرها ، وهذا ما جعل الإمام القرآني يقرر مبدأ إعمال الواقع في النصوص الاجتهادية ذات التعدد التأويلي في معناها كما في قوله : " ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده ، وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك ، ودون المقرر في كتبك ، فهذا هو الحق الواضح ، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين " ³¹ .

. الاعتماد على الواقع أساساً للنظر والاجتهاد والدعوة لتأويل النص مهما كانت قطعية دلالتها ليتسق مع الواقع المتغير مهما كانت تقلباته كما يقول نصر أبو زيد : " فالواقع هو الأصل ، ولا سبيل لإهداره ، من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته ، فالواقع أولاً ، والواقع أخيراً " ³² ، وكما يقول حسن حنفي : " فإذا كان ترتيب القدماء تنازلياً من النص إلى الواقع ، فإن ترتيب المحديثين تصاعدياً من الواقع إلى النص . فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل في التشريع للواقع المعاش " ³³ . هو طرح خطير لأنه يُخضع النص لواقع متقلب ومتنوع ويتماهي مع ميول الناس ومصالحهم وأهوائهم المتباينة ، وهنا سيفقد أي نص فاعليته في التكليف ما دام أنه يتقوّل وفق أي وعاء يقع فيه . والشريعة في مقاصدها الكلية قائمة على التحديد والضبط .

. تغير الفتوى المعاصرة بسبب ضغوط المستفتين وتبعاً لأهوائهم في المنع أو التحليل ، ويوضّح الإمام القرآني هذه الحالة بقوله : " لا ينبغي للمفتي : إذا كان في المسألة قولان : أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف ، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين ، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه ، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق نعوذ بالله من صفات الغافلين " ³⁴ أما لو كان التغير في الفتوى بسبب تصوّر جديد للمسألة أو زيادة علم بحقيقتها ، فهذا الانتقال له مبرراته المقبولة والمعقولة .

وأخيراً نقول تبقى جدلية النص والواقع مجالاً لإثراء الفقه وأحياناً لإقصاء الحق ، ولا نستطيع التخفيف من آثارها الخطيرة إلا بتمكين العدول الراسخين من الفقهاء والمفتين ، ومؤسسات الفتوى الجماعية المخففة من غلواء الجنوح الفردي لبعض المتجاوزين.

الهوامش:

1. ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري ، (1348 هـ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة الخانجي القاهرة ، 2 / 91 .
2. المصدر نفسه ، 2 / 93 .
3. الأبيحي : عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي ، (1907 م ، الموافق بشرح المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ، مع حاشيتين عليه : أحدهما لعبد الحكيم السيالكوتي ، والثانية للمولى حسن جلي بن محمد شاه الفناري . (تنبيهه) قد تمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع . مطبعة السعادة ، مصر ، 1 / 375 .
4. الأمدي : أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، (1986 م . الإحكام في أصول الأحكام) ، ت : عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق . ينظر في الصنف التاسع في الظاهر وتأويله ، مقدمة في تحقيق معنى الظاهر والتأويل . 3 / 52 .
5. الآية 56 من سورة الذاريات .
6. الشنقيطي : عبد الله بن الحاج إبراهيم . (2008 م . مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود) ، دار المنارة . السعودية . ص 113 .
7. السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . (1974 م . الإتيقان في علوم القرآن) ، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . مصر ، 4 / 219 .
8. حاج حمد : محمد أبو القاسم ، (2003 م ، منهجية القرآن المعرفية) . دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ص 151 . 152 .
9. محمد أركون ، (1996 م ، الفكر الإسلامي قراءة علمية) ، ترجمة وتحقيق : صالح هاشم ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ص 125
10. محمد أركون ، (2001 م ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ترجمة وتحقيق : هاشم صالح ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ص 70 .
11. محمد أركون ، (1990 م ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، ترجمة وتحقيق : هاشم صالح ، ط 6 ، دار الساقى ، لندن ، ص 38 .
12. محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، ص 203 .
13. (الفريابي : أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض ، (1997 م ، القدر) ، ت : عبد الله بن حمد المنصور ، ط 1 ، دار أضواء السلف ، ص 229 .
14. المصدر نفسه ، ص 30 .

15. الشاطي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ت: عبد الله الدراز، دار المعرفة، بيروت، 1 / 295 .
16. الشاطي، الموافقات، 2 / 804 .
17. الشاطي، (1992، الاعتصام)، ت: سليم بن عيد الهلالي، ط 1، دار ابن عفان، السعودية، 1 / 311،
18. علي حرب، (2007 م كتاب التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ط 2، دار التنوير، بيروت، لبنان، ص 91 .
19. ينظر: محمد أركون: كتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 14 .
20. محمد أركون، (الإسلام وأوروبا الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، لندن، ص 29 .
21. المصدر السابق، ص 24 .
22. يعرف بالمنهج الأكيولوجي الحفري، وهو مصطلح ابتكره ميشال فوكو: يقصد به البحث المعمق في متون الوقائع، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجدداً قراءة مختلفة بشكل عمودي، سواء باستخدام أدوات البحث المعاصرة والمستحدثة أو باستحضار المرونة في الذهن والقدرة الإستيعابية المنفتحة على أفاق النص ومكنوناته دون الانغلاق على صورته التقليدية ومدركاته الموروثة الشائعة .
23. محمد أركون، (2000 م، معارك من أجل الأنسنة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، ص 38 .
24. الشاطي، الموافقات، 1 / 17 .
25. الديميجي: صالح بن محمد، (1433 هـ، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، دراسة تحليلية نقدية)، ط 1، مجلة البيان، ص 233 .
26. صادق جلال العظم، (1969 م، نقد الفكر الديني)، دار الطليعة، بيروت، ص 206 .
27. ابن عاشور: محمد الطاهر، (2006 م، أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية)، ط 1، دار السلام، ص 176 .
28. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، (1995 م، مجموع الفتاوى)، دار مجمع الملك فهد، السعودية، 20 / 497 .
29. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، (1993 م، المستصفى)، ت: محمد عبد السلام، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1 / 4 .
30. بول هازار، (2009 م، أزمة الوعي الأوروبي)، ترجمة: يوسف العاصي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، ص: 149 . 290
31. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (198 م، أنوار البروق في أنواء الفروق)، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت 1 / 386 .
32. نصر حامد أبو زيد، (نقد الخطاب الديني)، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 106 .
33. حسن حنفي، (2004 م، من النص إلى الواقع)، ط 1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2 / 102 .
34. القرافي، (1995 م، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت ص 205 .



النص السردي من الإدراك إلى التأويل

قراءة في متون نقدية جزائرية.

د/حميدي بلعباس

جامعة سعيدة

الملخص:

يشكل المتلقي أحد أركان عملية الاتصال بينه وبين النص ويسعى إلى بعث نص ثان ، ولا يمكن لهذا القارئ ولوج مجاهيل النصوص وتأويلها إلا اذا أرقه هم استكشافي يحاول من خلاله الوقوف عند الأبعاد الجمالية والفكرية للنصوص .تهدف هذه المقاربة إلى البحث في متون نقدية جزائرية أخذت على عاتقها مهمة تأويل النصوص الروائية برؤية جديدة للأشياء ومحاولة فهم وتجاوز العتمات من خلال تفسيرها لعوالم الشخصيات وتأويل العناوين .

Abstrat:

The receiver is one of the elements of the communication process between him and the text and seeks to send a second text.this approach is aimed at searching in an Algerian critique that has taken upon itself the task of interpreting the narrative texts with a new vision of the objects and overcome them.throughits interpretation of the worlds of characters and titling of the titles.

*** **

مقدمة:

تشكل الرواية العربية من العديد من الأشكال التعبيرية ، مما يجعلها مفتوحة على العديد من التأويلات وهي بذلك تحمل العديد من العلامات ، الأمر الذي جعلها تتنوع وتتحوّل وفق المسارات الفكرية والأيديولوجية المتعددة (وبالتالي ترسم استراتيجية تجعل من الرواية الشكل الأدبي والفني المرتبط بالتحوّلات وقضايا الصراع في كافة زواياه ، عبر

الاقتراب من المآزق المؤطرة للزمن العربي والخيبات المتتالية والهزائم الفردية والجماعية من خلال تداعي جل الأحلام)¹.

لقد ركزت نظرية التلقي على القارئ، ذلك ما أثارتها الأبحاث الشكلانية والبنوية والماركسية والسميائيات. وقد اختلفت هذه المدارس في نظرتها إلى النص وعلاقة القارئ بهذا الأخير.

وفي السياق ذاته (يحاور كل من ياوس وإيزر تفرعات وامتدادات النظرية الشكلانية بقصد استثمار مكتسباتها التي ما فتئت أن أصبحت راشحة بانشدادها المفرط إلى القراءة المحايثة، إذ نجد إيزر ينهمر بشدة بمفهوم الخرق "الانزياح" الذي شغل كثيرا بال البنيويين باعتباره نظرية تثير قلق القارئ وفضوله)². لقد انفتحت الرواية العربية على التراث السردي القديم وحاولت تجديد ألقها، واستلهمت من الواقع المعيش والراهن، واستفادت من التراث الشفوي والمكتوب، كما أنها وسعت من متخيلها عبر انفتاحها على الآداب الأجنبية (وكان الرهان هو إيجاد شكل مغاير لمجازفات السرود القادرة على استيعاب كل التمزقات والخيبات الذاتية والجماعية، بدلالات توازي في عنفها بطش الواقع والتاريخ)³.

الرواية والمتخيل :

سعت الرواية العربية إلى الاستفادة من التاريخ وتوظيفه والاندماج فيه، ويمثل التاريخ وعاء يرجع إليه، وقد ترعرعت النصوص السردية العربية الحديثة في كنف التاريخ، وقد تناولتها كتب التاريخ مثلما تبرزه الرواية التاريخية (وطوعا أوكرها، كان الحكاء العربي مثله مثل المؤرخ، يستدعي التاريخ من وقائع وأخبار دينية وحرية وعاطفية وأسطورية وعجائبية، ثم تطور إلى استدعاء الرمزي والثقافي من شعوب أخرى)⁴. لقد رافق الدفق السردي العربي نضجا فنيا بالأبعاد الفلسفية للأدب، وسعى النص إلى تجديد أطره ومنابعه الثقافية والايديولوجية وفق ما يعتري المجتمع من تطورات فكرية واجتماعية وسياسية.

لقد استفادت النصوص الروائية من هذا التراكم الأدبي والفكري والايديولوجي والفلسفي ، ومن المفيد أن نبرز بعض المبادئ الجوهرية التي أبرزها الناقد شعيب حليفي وهي بمثابة المبادئ الكبرى المرتبطة بعدد التلقي والنسق والسياق ويوجزها في ما يلي :⁵

-مبدأ الاختيار: يتساءل الناقد من خلاله عن كيفية تلقي الروائي هذا التاريخ، وإلى أي جانب انحاز.

-مبدأ التحويل : يحتاج الروائي من خلاله إلى قدرة فنية يتم من خلالها تحويل بنيات الخبر التاريخي من سياقه العام والخاص إلى بنيات رمزية .

-مبدأ التأويل : مقدرة الكاتب على بناء تأويل يضيء قصده الفني والايديولوجي .

بالإضافة إلى ما تقدم هناك علاقة وطيدة ما بين النص ومبدعه ، ذلك ما يبرز حينما نحاول جاهدين إعادة الكتابة (إنها علاقة ملتبسة تتشيد وسط سياق حافل بطرائق التعبير)⁶. ويسعى النص دائما إلى إثارة السؤال وتعتبر القراءة أداة جديدة لخلق النص ومن هنا (فإن اعتراض القراءة التأويلية على افتراض النص جواب جاهز لسؤال ينبع من تمثل التجربة الابداعية كمعطى جمالي في ذهن المتلقي، إنما مرده أن جمالية التلقي هذه تخضع لمعايير التأويل التأملي المتجه نحو كومة من التساؤلات التي لا تستقر، ولا تنتهي إلى جواب، وهكذا يدخل النص حلبة التبادلات التي لا تستقر ولا تنتهي إلى جواب)⁷. ومن هنا تبدأ عملية القراءة من خلال قارئ حاذق للنصوص والولوج إلى تخوم النص واكتشافه. ويطرق الناقد عبد القادر فيدوح أبواب التأويل من خلال قناعته بأن النص علامة والغاية هي تحويل هذه العلامات والاستثمار فيها وتفكيكها إلى وحدات ودلالات وجب تفسيرها .

تجليات الرؤية وتحولاتها :

جاء الأدب الجزائري في فصوله واعيا بالتاريخ قارئاً وموظفاً له ، وطفقت الرواية تنسج خصوصيتها متأثرة بما جد على الصعيد العربي والغربي ، وقد واضبت على اقتناص توترات الفرد والمجتمع ، وواكبت التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في البلاد.

مثلت الرواية في مرحلة السبعينيات مرحلة زهو الايديولوجيا وتأطيرها للمشهد الأدبي، وتجلى ذلك في الخطاب المؤطر الذي التحفت به الكتابة الروائية، ثم توالى الدفع السردي ليلج تخوم التجريب ويكتب عن قلق الفرد وتنامي الخيبات والانكسارات والانهزامات . ظل هاجس الرواية وما طرحه من إشكاليات يؤرق النقاد ويفرض على هؤلاء إعادة قراءة الانجازات والبحث فيها واستنطاقها .

تأويل الدلالات الرمزية :

اتجه النقد الجزائري نحو البحث في عوالم الشخصيات الروائية، إذ نلني محمد مصاييف يحاول رسم عوالم شخصية "أبو الأرواح" في رواية "الزلزال" لظاهر وطار حيث يقول: (يقدم لنا طاهر وطار صورة كاريكاتورية لشخصية أبو الأرواح، الشخصية البرجوازية التي تعيش في النعيم... ونلاحظ أن المؤلف في رسمه لشخصية "أبو الأرواح" يحاول أن يلقي من خلال هذا الرسم أضواء على نفسية البطل ومنزلته)⁸.

وفي اتجاه مقارب، يعد الناقد محمد بشير بويجيرة من النقاد الذين اعتنوا بتفسير الدلالات الرمزية على صعيد الحدث والشخصية والمكان واللون والعنوان، موت شخصية زيدان في رواية "اللاز" يعد في نظر الناقد (موتا للايديولوجيا، أي موتا لجنينيتها التي طرحت في مناخ فكري متخلف متدهور، كما يفسر العلاقة الجنسية بين الضابط الفرنسي واللاز باستغلال فرنسا للجزائر، وشذوذ جنسي كهذا داخل الرواية قد لا يعبر رمزيا إلا عن الشذوذ السياسي)⁹.

في "اللاز" نلني الناقد محمد بشير بويجيرة يتحرى عن رمزية الشخصية اعتمادا على تقدير سيميائي تأويلي يتبنى من خلاله تفسير دلالات أسماء الشخصيات فاسم "رحمة" مثلا يدل على الرحمة والعطف وفي النص انخراط لهذا الاسم داخل معظم أحداث الرواية. وينهض التفسير الرمزي لشخصية اللاز- في نظر الناقد - على جملة من السياقات فهو (يرمز إلى الثورة الجزائرية التي وقفت منها الطبقات والأحزاب الجزائرية موقفا سلبيا، حيث كانت لا تعتقد في مبادئها ولا تتفق فيها... لكنها ما لبثت أن انضمت إليها واعتنقت ايديولوجيتها)¹⁰.

في مقاربة عمارزعموش لرواية " الولي الطاهر يعود لمقامه الزكي " لطاهروطار يحاول الناقد تبرير جدلية حضور الواقع والفن في هذه الرواية ، فمن خلال العنوان نلاحظ أن ظاهره قد يحمل معالم الدلالات الدينية الصوفية ويوحى بشيء من التفاؤل والاطمئنان ، إنه عنوان يثير السؤال في خلد القارئ عن البعد الرمزي الخفي ، فتثير بذلك إثارة سلوكية رغبة القراءة لدى القارئ معاينة التحولات الدلالية. إن شخصية الولي الطاهر التي حاول الكاتب كشف حقيقتها من خلال التساؤل على لسانه وهو في أوج المعركة : من معي ، من أحارب ، من أنا ؟ نراه يقف ليبين أن الكاتب لم يكتف (بإبراز الكلمة الدالة على حقيقته الذاتية القائمة في ذهن القارئ من خلال "أل الجنسية عليه وإعطائه مكانة الابتداء بل ذهب إلى تحديد نوعيته بنزع صفة الصالح المؤلف والمترتبة عادة بالولي)¹¹. تنضاف إليها صفة الطاهر التي تلازمها للإحياء بالعرض المقصود ، أما مركز اهتمام الكاتب فقد انصب على الحيز الذي جاء على شكل جملة فعلية أساسها الفعل المضارع ، فالفعل أساس الحركية الدالة على الاستقرار فغلبت بذلك النزعة الذاتية على الموضوعية والعقلانية ، وهي سمة تطبع غالبية النص الروائي الذي (اتجهت فيه حركية الأفعال اتجاها رأسيا تصاعديا يكشف عن علاقة طردية بين الحركات حيث تكون الحركة اللاحقة نتيجة للحركة السابقة)¹². فلا عودة إلا بعد المغادرة لذلك يقرن الروائي عنوانه بالمضارعة "يعود" وذلك لاستحضار البعد الذاتي للولي من جهة وتأثيره في الواقع العام من جهة أخرى ، فهو بشخصيته يخرج عن حدود العقل والمنطق كونه شخصية من طراز أسطوري عايشة الأزمنة الغابرة¹³.

وفي اتجاه مقارب ، قادت المعاينة النقدية للعنوان في رواية "ريح الجنوب " عمر بن قينة إلى استكشاف نمطية عبد الحميد بن هدوقة في استغلال الرمزد داخل الرواية انطلاقا من العنوان ، فالمتأمل لرمزية الريح داخل الرواية يلفيه قائما على مبدأ البساطة والمباشرة (فلم يجد الكاتب استغلال الريح مقرونا بالجنوب ليشبعها ظلالات رمزية بل وردت أكثر من تسع مرات كريح عادية تسهم في التحالف مع شتى العوالم الأخرى لمضاعفة الاحساس بالشقاء والمعاناة لدى الانسان الريفي في المنطقة ، وهذه في صورتها المادية الطبيعية

الخالصة، الخالية من أي إشعاع فكري أو رمزي، عرضها الكاتب بحيادية مطلقة رغم التصوير المادي الجيد¹⁴. إن صورة هذه الدلالة الرمزية التي قد تبدو لأول وهلة خالية من أي تشبيع فكري، قد يعني أن تميز الرمز داخلها مقترن ببساطته ومباشرته، فالريح هي ملمح من ملامح التغيير أو بداية من بدايات التغيير " الثورة " لكنها في نفس الوقت تنطوي على أبعاد الشقاء والعناء والحرمان وضبابية المستقبل .

إن أهمية العنوان لدى الناقد محمد داود، تبدو محورية في فك مغاليق البنية العامة لكل رواية وليس من الغريب أن تنطلق مادة تحليل الخطاب التي كثيرا ما تناست دور العنوان في العمل الأدبي وتحليله بوصفه مكمنًا من مكامن التأويل الأيديولوجي والجمالي. إن العنوان داخل الرواية لا يعمل إلا على تأكيد وظيفة التسمية للعمل الأدبي وذلك على الرغم من أنه قد لا يميل إلى مرجع واقعي محدد أو إلى أحداث مقامة سلفا، وفي كثير من الأحيان ما يسعى هذا العنوان إلى تجاوز أفق انتظار القارئ وذلك بتعارضه الشكلي مع عمق أي نص.

انتهى الناقد محمد داود في مقارنته لرواية " أرخبيل الذباب " لبشير مفتي إلى تقدير نظام استغلال العنوان داخل الرواية بوصفه استعارة (تفترض قارئنا خاصا متعودا على تأويل الرموز وفحص النصوص المجزأة التي لا يظهر المعنى داخلها بوضوح إلا بتتبع المحكي خطوة خطوة)¹⁵. فالأرخبيل بوصفه كلمة تدل تأثيرا على مجموعة من الجزر وبالتحديد إلى الجزائر، أي أنها تحيل إلى فضاء واقعي بعيد عن كل انتاجات الخيال الخالصة، إنه الفضاء المقترن بحدود بلد معروف جغرافيا غير منفصل طبيعيا ولكنه ممزق سياسيا واجتماعيا. أنا بالنسبة لكلمة ذباب فهي تمثل نوعا خاصا من الحشرات التي تقتات على المزاب والأغذية الفاسدة وتسبب الأمراض فيدل بالتوازي على الإهمال والعنف وسهولة السحق، ويبدو في الأخير، عنوان الرواية "أرخبيل الذباب" يمتلك وظيفة أساسية داخل النص تتمثل في الوظيفة الأيديولوجية التي ترمز إلى الأوطان المتسارعة داخل فضاء مقبل على الانفجار جراء الطبقة الاجتماعية .

الزمن من الادراك إلى التأويل :

حاول الناقد محمد بشير بويجرا ضمن فحصه للبنية الزمنية في الخطاب الروائي الجزائري أن يلمس حضور الزمن بقوة، إذ تكفي معاينة بسيطة لمجموع الروايات التي تحمل معاني الزمن (بان الصباح، طيور في الظهيرة، نهاية الأمس، زمن النمرود، زمن الفلاقي، العشق والموت في الزمن الحراشي، ليليات امرأة أرق، ليلة حميدة العسكري، أم من الجرح، آه يا زمن) إذ نلاحظ أن كلا من الصباح والظهيرة والأمس والزمن والليلية كلها تؤلف ايجاءات مباشرة بحضور الزمن وكثيرا ما تأتي عناوين أخرى في مضمونها مستشفة لتيمة الزمن انطلاق من المعنى العام للنص وحيثياته المعرفية من مثل (صوت الكهف، الزلزال الانفجار، باب الريح، التفكك، معركة الزقاق، البحث عن الوجه الآخر، وقائع من أوجاع رجل غامر صوب البحر، ما لا تذروه الرياح، ربح الجنوب، الجازية والدرائش، اللاز، نوار اللوز)¹⁶. إنها تجربة لتشريح الزمن عبر تشكلاته في الماضي والحاضر والمستقبل.

الهوامش:

- 1- شعيب حليفي، هوية العلامات، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005، ص 151.
- 2- مجموعة من النقاد، التلقي والتأويل من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، مطبعة أميمة، فاس، المغرب، ط 1، 2014، ص 57.
- 3- شعيب حليفي، هوية العلامات، ص 152.
- 4 شعيب حليفي، هوية العلامات، ص 152.
- 5- المرجع نفسه، صص 24-25.
- 6- محمد برادة، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2003، ص 14.
- 7- عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ودارج معنى الشعر، دار صفحات للنشر، سوريا، ط 1، 2009، ص 80.
- 8- محمد مصاييف، الرواية العربية بين الواقعية والالتزام، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 83.
- 9- محمد بشير بويجرا، الشخصية في الرواية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1986، ص 116.
- 10- المرجع نفسه، ص 117.

-عمارزعموش ،جدلية الواقع والفن في رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي ،مجلة التبيين ،ع18
11، 2002، ص48 .

12 المرجع نفسه ،ص48 .

13-المرجع نفسه ،ص48 .

14 عمر بن قينة ، في الأدب الجزائري الحديث ، تاريخا وقضايا وأعلاما ، الجزائر ، 1995 ، ص216

15 Mohamed Daoud ,le roman algérien de langue arabe,lecture critique ,ed,crasc
,2002,pp129.131.

16-محمد بشير بويجرة ، بنية الزمن في الخطاب الروائي ، دار الغرب للنشر ، الجزائر ، ج2. 2001.
صص169.172 .



أسس تأويل النص الروائي

- رواية حادي التيوس لأمين الزاوي- "أنموذجا"

د. زكية يحياوي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

يتناول بحثنا هذا موضوع سلطة التأويل في النص الأدبي الروائي، الذي واجهنا خلاله موقفين مختلفين: -موقف سلطة المؤلف ونتاجه الذي يدعو إلى البحث في قصد المؤلف.

- موقف سلطة القارئ باعتباره المسؤول الأول عن إيجاد المعنى.
 - ومن خلال النص الروائي حادي التيوس لأمين الزاوي، توصلنا إلى التأويلات التالية:
 - تحديث وإثراء الخطاب الروائي ببعض القيم الجمالية والأبعاد الدلالية
 - استثمار الروائي الكثير من الحكايات بتنوع فضاءاتها كحكاية الإسراء والمعراج.
 - اعتماد الروائي على عدة خطابات: الخطاب الصحفي، الشعر، السخرية، المسرح وأدب الرحلة.
- الكلمات المفتاحية:* التأويل، النص الأدبي، النص الروائي، التأويل العلمي، التأويل الأدبي، المؤلف، القارئ، سلطة النص، المعنى.

Abstrat:

The subject approached on our search deals with the power or the interpretation concerning the romantic literary texts, the subject which forced to us to confront with two different points

- The first one concerns the dominant power of the author and of his works, so inviting to look for the aim of the author
- The second one concerns the power of the reader as the first one concerned un front of conveyed sense

Through the narrative text of “Haddi Atayous”, work to the writer “Amine Zaoui”, we arrived at the following conclusion:

- The restructuring as well as the enrichment of the narrative speech, using so diverse dimensions with political, social and religious connotation
- A vast exploitation of narratives of diverse trends, such the religious narrative of “Night-journey” and the ascent”.

Adoption of the writer of diverse rhetoric’s journalistic, religious, poetic, theatrical rhetoric travel stories, the whole enriched by the irony and diverse mockeries.

*** **

مقدمة:

لا يزال القارئ يبحث عن الطريقة التي يمكن أن يعتبرها الأنسب من أجل تأويل محكم، بالرغم من تهاطل نظريات ومناهج تسعى لمقاربة وفك شفرات النص الأدبي وتأويله. إن معطيات كل نس أدبي مفتوحة لمخيلة واجتهاد القارئ، وبالتالي فإن ردود فعل القراء مختلفة ومتباينة وفق استراتيجيتين هما: استراتيجية الإنتاج واستراتيجية التلقي، ومن ثم حق علينا طرح الإشكالات التالية:

- هل النص في حد ذاته كاف؟
 - ما العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند تأويل النص الأدبي؟
 - ما دور القارئ وهل هو حر في تأويل النص كما يشاء؟
 - وهل المرسل إليه (المتلقي) حر في الكشف عن المعاني الضمنية؟
- أسس تأويل النص الأدبي:

إن كل تأويل لنص أدبي يطمح غالبا أن يكون «عالمًا بالنص نفسه، أي فعلا معقولا لا مبررا ومدعما»⁽¹⁾ ما يخرج النص عن دائرة التأويل العفوي، وبناء على ذلك يسعى تأويل النصوص الأدبية إلى بناء أدواته داخل إطار علم التأويل بنقد وتصحيح بعض الأحكام الانطباعية أو الأيديولوجية الأولية الموافقة للنص المؤول والمعارضة لتأويلات أخرى.

هكذا يصعب علم التأويل علما للنص أيضا، فإنتاج أي نص لا يتحقق في مجال مقيد، بل يتم داخل التاريخ والثقافة والأدب، وإن كل تأويل علمي أو أدبي لنص من النصوص يتعذر دون فهم أو إدراك⁽²⁾. وهذا الفهم يقتضي من المؤول امتلاك رصيد ثقافي ومعرفي وقدرة على فعل التأويل، فكل تأويل إذن يسبقه فهم ويحدث ضمن ثنائيات: الكاتب/القارئ، الداخلة/الخارج، الوعي/اللاوعي، الحقيقة/المجاز، المعلن عنه/المسكوت عنه، الظاهر/الباطن...إلخ⁽³⁾.

يتعين من هذا المنطلق تحقق الفهم على مستوى محدد، فلا تأويل بدون نص، ولا نص بدون تأويل، ومع هذا، يبقى «الفهم غير تام»⁽⁴⁾، أي نسبي لأن عددا من الخصائص تظهر عند شرح النص الأدبي، فهو نص بشري غير مقدس ولا متعال، يحمل تجربة شخصية أو اجتماعية، ظرفي، المخاطب فيه غير محدود (قارئ محتمل)، غايته غير محددة (تواصل)، مادته طبيعية أو مصنعة، ومعاييرها تحمل إما الأيديولوجية أو الجمالية⁽⁵⁾.

فالتأويل الأدبي مرتبط بهذه الخصائص الأدبية للنص، التي يجب مراعاتها في ضوء ما يتوفر من عناصر الأدبية، أو ما يجعل من النص أدبيا لتصف بإطار الفن وباللغة الانزياحية البعيد عن مجرد التواصل.

إن النص الأدبي بهذا المفهوم كما قال "لوتمان" "Lotman" «لا يصبح مجرد محتوى ولكنه يصبح فعل دلالة في حالة بناء»⁽⁶⁾، وعليه فإن التأويل بهذا الوصف ليس تأويلا لمحتوى ما، وإنما تأويل لفعل دلالة.

أسس تأويل النص الروائي: رواية حادي التيوس لأمين الزاوي (أنموذجا):

يجدر بنا عند الانتقال إلى جنس أدبي معين ونوع من النصوص الأدبية مثل النص الروائي أن نطرح الأسئلة التالية:

— كيف نؤول نصا روائيا؟ وماذا نؤول فيه؟ ثم لماذا نؤول هذا النص؟

إن الرواية كجنس أدبي مغر متحول ووظيفة، بما أنه يحمل خصائص مميزة

منها:

- النص الروائي يعتمد على السردية، فيسرد وقائع بالتسلسل الزمني (التتابع)، الاستذكار، الاستباق، ...إلخ.
- يدور السرد حول البشر بأيدولوجياتهم المختلفة كما يدور حول الحيوانات.
- يفرض على النص الروائي الطابع القصصي ويتصف بالحبكة وتآزم الأحداث ويعالج مشكلا محددًا أو صراعا.
- وجود حوارات
- النص الروائي من خلال اعتماده على الشخصيات والأماكن وعناصر أخرى ينتسب إلى زمن محقق ماضيا أو حاضرا، ولكنه يبقى من صنع مخيلة توظف التخيل، أي أنه من صنع عقل يعيد بناء معطيات أصبحت ثقافية، ويحيل إلى واقع ما مباشرة وغير مباشرة، ذلك الواقع يظل فقط ثقافة، لغة، صورا، قيما، مشاعر.⁽⁷⁾
- يكتسي النص الروائي صفة أسلوبية متميزة عن كتابات سابقة أو معاصرة، لغته تتجاوز البعد الإخباري والقصد التواصل، وهنا فقط تصبح اللغة مشحونة بأصوات ولغات أخرى. فإذا اكتملت العناصر السابقة (اللغة، الثقافة، الطابع القصصي) في النص الروائي، امتلك بعدا رمزيا يسمح بتأويله انطلاقا من الفهم والإدراك.
- عادة ما يأتي النص الروائي على شكل كتاب بحجم كبير يحوي بناء مجازيا مرتبطا بعلاقات، تخفى وتظهر يكتسحه الغموض، يحمل تحولات واختلافات وتلونات، لذلك قد يحتمل تأويلات عدة توجب الفطنة إلى خدعة هذه النصوص الروائية وتحولاتها، لذا وجب تأويلها وفق ما تمنحه لنا لحظة القراءة بتأثيراتها، وتمنحنا أدوات لترجمة فهمنا لها.
- إن ما لا يجب أن ننساه هو أن النص الروائي يحتمل عدة وجهات نظر، وتتوسع فيه عدة تيمات مترابطة تحت تيمة كبرى.
- النص الروائي مرتبط بنصوص متشابهة أو مخالفة.
- النص الروائي كغيره من النصوص يترك فراغات وفجوات لا تملأها الإحالات، وبالتالي فعند تأويل النص الروائي يجد المؤول نفسه مضطرا لإخراجه من دائرة الثنائيات

السابقة وحصره في ثنائية واحدة، كونه يفرض علينا أثناء القراءة تشغيل شيء مشترك يجمع بيننا وبينه.

- الأخذ بعين الاعتبار في كل فهم وتأويل إعادة إنتاج للنص.

تجربة تأويل رواية "حادي التيوس"⁽⁸⁾ لأمين الزاوي:

نحن أمام رواية متداخلة الأجناس متشابكة التيمات والمضامين، فكيف يكون تأويلي لهذه الرواية يا ترى؟ مع إيراد بعض الفرضيات والمبادئ مثل:

- كون النص الواحد يحتمل مستويات مختلفة من التأويل.

- وضمن استراتيجيات التأويل وأسسها يجب امتلاك المرجعيات الثقافية والمعرفية.

- انطلاقا من هذه البديهيات نطرح سؤالاً مهماً: كيف نواجه إذن نصا مثل رواية

"حادي التيوس" لأمين الزاوي؟

إن هذه الرواية تمثل نموذجا من الكتابة يعتمد التفرد، ويوظف اللغة والثقافة وينشئ قصة عبر استثمار فعل التخيل وتنشيط المخيلة لتمثيل "واقع" مختلف عن الواقع المعتاد تعيش فيه "شخصيات" لها عالمها الخاص، نحن معنيون به من باب الاستطلاع والاستغراب والكاتب متوار لا صلة له بنا سوى صلة التفرج على هذا العالم الخاص وحكاية ما جرى ويجري فيه، يحرك كل مرة فينا سؤالاً من طبيعة لا جواب عنه إلا بالتأويل، أي إن ما يحدث يتصف بالغرابة وليس ممكنا إلا بإيجاد تبريرات ويصعب تكذيبه أو تصديقه مع ذلك.

رواية "حادي التيوس" تستوجب منذ صفحتها الأولى ومع بداية حكاية النسوة الثلاث، تعطيل فعل القراءة العادية. وتدعونا إلى البحث عن ثقافة مغايرة: لأننا ندخل عالما غير معتاد لدينا، ومن ثم ترتبط القراءة كفهم والفهم بالتأويل، أي لكي نستمر في القراءة لآبد أن نمارس التأويل حتى ينتج الفهم ويكون الفهم نفسه مؤديا إلى تأويل لامتلاك حقيقة ما نقرأه، ومن ثم فإن التأويل الممكن رهين بما يقدمه النص نفسه من قرائن وعناصر وصور وإحالات وأقوال تجتمع لدينا في صيغة يمكن أن نصفها بأنها بناء لعالم مختلف عن عالمنا نحن، لكنه ليس بعيدا تماما وليس مستحيلا تماما⁽⁹⁾.

تحاول رواية "حادي التيوس" إدانة العقل الجزائري العربي المسلم، وهذا وفق رؤية الروائي أمين الزاوي وعبر سير الشخصيات الروائية وعلاقتها بالمجتمع، حيث تذهب الرواية في كشف جوانب من حياة النسوة الثلاث وأسباب اعتناقهن للإسلام، فالأولى "مارتين" Martine الهاربة من برودة الحياة الأوروبية باحثة عن شبق الرجل الشرقي، والثانية "كاترين" Catherine تقودها محبتها للموسيقى الشرقية، والثالثة "غابريال" Gabrielle المجندة من خلية تجسس لكشف الجماعات المتشددة، فأمين الزاوي أراد من خلال هذه الرواية أن يوصلنا إلى فكرة مفادها أنه في الوقت الذي يسعى فيه الشباب الجزائري أو العربي في الهجرة إلى ما وراء البحار للوصول إلى عالم غير العالم الذي هم فيه، عالم تسوده الحرية والمساواة ويوفر لهم العمل والاحترام، بعيدا عن الخوف، العنف والفساد السياسي والاقتصادي... إلخ، هناك في الجهة المقابلة ثلاث أخوات يسعين إلى الدخول في الإسلام من أجل تحقيق غاياتهن المختلفة، فهذه الرواية تنطلق من ثنائية مضادة الهجرة إلى أوروبا/المجئى إلى الجزائر والدخول في الإسلام.

تعد رواية "حادي التيوس" أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس نموذجا من الروايات التي تثير الجدل والتأويل على مستوى الشكل والمضمون، حيث تنطلق من خبر صحفي بإحدى الصحف المعروفة بالجزائر (الشروق)، إذ تظهر على الصفحة الأولى صورة لثلاث أجنبيات متحجبات يعلن دخولهن الإسلام ويبحثن عن أزواج مسلمين.

فكما هو واضح من خلال غلاف الرواية يقوم النص الروائي على البعد الجنسي الذي يحتفي بالسيقان النسائية في أحذيتها ذات الكعوب العالية، بالإضافة إلى مشاهدتها الجنسية التي تشي بها عناوين فصولها مثل كتب المسرات وزلال "مارتين" ورضاب 'كاترين' وعشيق' "عبلة"، وقالت الصغرى وقالت الكبرى وغيرها.

من خلال هذه العناوين تدفع تلك العتبات النصية بالقراءة والتأويل نحو المثيرات الجنسية في استلهاهم للنصوص التراثية من كتب الأحلام، وعوالم كتاب الأغاني للأصفهاني، والشعر العربي، وألف ليلة وليلة وغيرها، وهناك إصرار من الكاتب على محاوره النصوص الدينية والكتب التراثية والثقافة العربية، ذلك من خلال أمهات الكتب وهذا راجع إلى

الخلفية والمرجعية الثقافية للروائي، كما أن هذا ما يزيد من استفزاز القارئ وسعيه للتأويل، فهو يقرأ تلك المحاورات في لغة مرتبكة.

ومن خلال التأويل توصلنا إلى أن رواية "حادي التيوس" تحاور كل الظواهر المكونة للعقل الجزائري وتضارباتها وتناقضاتها المختلفة من سنوات الأزمة، فحشد فيها الروائي كل المثيرات الممكنة: الجنس، الدين، الإزهاب، الثقافة، الأدب... إلخ وتقلبت بين محاوره الأسلوب الشعري والأسلوب البوليسي ورواية التجسس ومحاوره التراث، وجابت شخصيات الرواية بلدان العالم روحة وجيئة، وصور الروائي مشاهد ومظاهر جنسية في كل فصول الرواية من خلال محاولته الاحتكاك بالأعمال التي تناولت وكتبت في أدب الجنس مثل أعمال "أليبرتو مورافيا" و"إحسان عبد القدوس" وغيرهما، فهي رواية تجاوزت المألوف في التعبير على ما يعكس الواقع، فهو يرى أنه لا يمكن أن نطالب الكاتب بالحياء والشارع يغرق في الرذيلة، فهذا أمر غير معقول، فالعمل الروائي الإبداعي لأمين الزاوي يقوم على كسر جميع الطابوهات وفي جميع المجالات، وخاصة فيما يتعلق بالجنس والدين والسياسة، إذ كان وفيها لقناعاته وتوجهاته في الكتابة الروائية، في تناوله لقضية المسكوت عنه في الرواية العربية، إذ يرى «لا يوجد في الإبداع خطوط حمراء وأن المحظور الوحيد هو الجهل مؤكداً أن هاجس الكاتب العربي هو الغوغاء والقبيلة، وخاصة عندما تربط مواقفها وتناولها للعمل الأدبي بالقراءة الدينية»⁽¹⁰⁾

من هنا فإن "أمين الزاوي" ينتظر من القارئ الأفضل، وأن لا يكتب أبداً في السياق ذاته (السياسة) التي لم تعد طابو في العالم العربي وتراجعت ليبقى الدين وعلاقته بالجسد الطابو الوحيد الذي يخيف القراء.

وما يزيد من جاذبية ومتمعة تأويل هذه الرواية أن نهايتها كانت غير متوقعة، واكتفى السارد المؤطر بتوبة الخالة، أن نهايتها كانت صادمة، نهاية هذه الرواية تشبه نهاية القصة الصغيرة عند "بوريس إكسبوم" الذي يرى أن خاتمة الرواية تكون نهاية انعطاف على عكس الرواية التي تكون نهايتها متوقعة، ف"أمين الزاوي" إذن انفلتت منه خيوط الخاتمة، وتأويلنا في ذلك أنه قاصد هذه النهاية، وهذا ما يجعل القارئ يضع في ذهنه كل الاحتمالات.

رواية حادي التيوس جنس مؤطر تتخلله أجناس أخرى حاول الروائي إدخالها في جسد الرواية دون المساس بالنوع المؤطر مثل الشعر والمقالات والخبر الأدبي والسرد الصحفي والنكت الساخرة والمسرح والرحلة.

إن من دون شك أن هذا النص الروائي (حادي التيوس) عمد إلى طريقة خاصة في السرد تتتابع حيناً وتراجع إلى الوراء حيناً آخر، ووجهة نظر السارد تتلون، وموقعه يتراوح بين موقع المشاهد والواصف، وموقع الفاعل/المشارك الذي يمارس وجوده حيث يتعذر أن يكون موقع المشاهدة سوى تقمص الفعل.

وبالنظر إلى هذه الرواية نراها رواية عصبية على الانتظام ضمن قالب روائي محدود، كونها تنفتح على أجناس أدبية مختلفة كما أسلفنا الذكر (خطاب صحفي، شعر، مسرحية، أدب رحلة، نكت...)، إذ أن تداخل مكونات هذه الأجناس تجعل النص مركباً من عوالم فرعية، فهو نص روائي واقعي من جهة، بالرغم من أنه لا يحمل إشارات وإحالات إلى مكان معلوم في الجزائر أو في باريس، كما أنه ليس رواية خرافية وإنما يمكن أن نصفها برواية الفنتازيا لأنها رواية مركبة من أجناس عدة تلتقي لتشكّل رواية تتداخل فيها عوالم.

وهي بذلك بحاجة إلى مقولات تسمح بتأويلها، مقولات تستطيع أن تتمثل النص كمدرك وتمكنه من الانتقال إلى التأويل والسيطرة عليه.

فالنص الروائي الذي بين أيدينا (لحظة التأويل) يمتلك شيئاً نحن نريد الوصول إليه، قد يكون سرا، شيئاً خفياً، دافعاً، غاية وقصداً بقدر ما يتحدد هذا الشيء نرمي عليه شباكنا حتى لا يفلت منا.

إن هذا النص الروائي (حادي التيوس) لم يكن لدينا مجرد نص مركب من أجناس ولكنه كان (عالمًا خاصًا) أو عوالم، أي نفهمه قياساً على العالم الذي نعيش فيه، ومفهوم العالم هنا مقولة تأويلية، تضع النص في مكان ما خارج العالم الذي نعيش فيه وتسعى إلى محاصرته ومعرفة حدوده وكائنته.

ولقد دخلنا من خلال عالم رواية "حادي التيوس" دائرة مخصوصة ارتضيناها أن تكون دائرة نتحرك فيها مع النص أو نجعل النص ذا حركة فيها، وأن استعمال مفهوم العالم بتلك الصفة، يعني أنه مجرد "عالم ممكن" أي عالم افتراضي، عالم يسمح بالفهم،

عالم مصنوع باللغة والصور، يتواجد على خريطة ملموسة في المجتمع العربي المسلم، ومفهوم العالم الممكن -رغم شحنته الفلسفية والمنطقية- عالم مركب من ثقافتنا⁽¹¹⁾، ونتيجة التقاء بما نحاوره ونجادله ونؤوله، بتعبير عن جهد عقلي، وتخيلي، ما دام التخيل يقوم على عناصر العقل حين يعيد بنائها هو على طريقة اللعب بهذه العناصر وإدماجها في علاقات غير مقيدة بالمنطق.

فمن هذه العوالم التي استنتجناها من خلال تأويلنا لرواية "حادي التيوس":

- عالم تخيلي، موجود من خلال وجود النص
- عالم يتركب ويتألف خلال عملية القراءة ويظهر بصورة ما خلال التأويل
- عالم يحاول الاستقلال بنفسه دون أن يمنع وجود عوالم أخرى
- عالم غير مغلق، وقد يكون مشوها أو قابلاً للتناقض
- عالم يظل بحاجة ماسة إلى قدر من الانسجام والاكتمال
- عالم قد يلتبس بعوالم أخرى بما في ذلك عالم الواقع نتيجة وجود إحالات وتعيينات ومحمولات لغوية وملفوظات وأقوال
- عالم من عوالم تبقى غير منتهية من حيث وجودها بالقوة نوعاً وعدداً من خلال ما يقدمه النص لنا

- عوالم مسكونة بمن يجدها (أي الذات المدركة المؤولة)

- ومن المنطقي هنا أن نتعرف بأن النص الروائي مثل نص "حادي التيوس" حين يحكي ويسرد ويصف ويخبر يحتتمل أن يكون حاملاً لعدة عوالم ممكنة بحسب طبيعة الذات التي تقتحمه وبحسب الدائرة التي تفرزها علاقة النص بالمؤول.

ولكي يقوم التأويل تنتظم دوائر التفسير وتبرز العوالم الممكنة، لا بد من عمليتين

ضروريتين انشغل بهما علم التأويل الكلاسيكي وهما عملية الترتيب وعملية الترجيح⁽¹²⁾

أما عملية الترتيب فتقوم على التصنيف والتمييز والتقدير التي تفتح إمكانات فعل التأويل ووجود العوالم، وأما عملية الترجيح فهي الكفة التي تغلب إحدى الإمكانات أو عدد منها لتشخيص العوالم وتسميتها.

إذا عندما نقرأ نص "حادي التيوس" فإن قراءتنا في البداية تظل مجرد مطالعة إذا لم تحتكم إلى فعلي الترتيب والترجيح، وبدون هذه لن تصل إلى مستوى التأويل، ومن ثم علينا أن نتلقى ما يصلنا من النص أو نسيطر عليه اعتماداً على العمليتين، وإن كنا مبدئياً قد نقرأ بأن النص الروائي لا يقول شيء واحداً أو مقصوداً أو منسجماً وأن لا قصد له سوى أن يكون إبداعياً وتخيلياً أو حلماً أو واقعاً، وأن مثل هذه القراءة هي دائماً قراءة خاصة ونتائجها مشروط بما يمتلكه المؤول من رصيد سبقت الإشارة إليه⁽¹³⁾.

إن رواية حادي التيوس تفرض نفسها على القارئ باعتبارها تشكيلاً لعوالم مختلفة مركبة من أجناس مختلفة تشتغل وتتداخل في عالم ممكن وهو عالم الجنس والدين، الإرهاب والسياسة، وهذه العوالم يمكن أن نصلح عليها بعوالم العقل والحمق.

الهوامش:

¹ -رينوالكتر، تحولات التأويلية في العرب والفكر العالمي، مجلة الفكر والأدب، عدد 09، 1990، ص 47

² - ينظر: Mario Valdes, De l'interprétation dans la théorie littéraire, PUF, 1989, P.275

³ -ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، مجلة (من قضايا التلقي والتأويل)، منشورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 36، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، 1995، ص 47

⁴ -Paul Ricoeur, Du texte à l'action, édition Seuil, Paris, P.278

⁵ -ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 50

⁶ -Youri Lotman, Le texte artistique, édition Seuil, P38

⁷ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 53

⁸ -أمين الزاوي، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

⁹ -Paul Ricoeur, Du texte à l'action, P. 29

¹⁰ -فاتح بن عروج، تداخل الأجناس الأدبية في أعمال أمين الزاوي الروائية، رواية حادي التيوس أنموذجاً، مذكرة ماجستير في اللغة والأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2016، ص 75

¹¹ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 59

¹² -صبيحة أحمد علقم، تداخل الأجناس الأدبية في الرواية العربية، الرواية الدرامية أنموذجاً، ط1، المؤسسة العربية، الأردن، 2006، ص 104

¹³ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 60.

