جامعـة البصرة
كلية التربية
قسم اللغة العربيـة

# إمكانات التأويل وحدوده

## قراءة تحليلية نقدية ... منة المنان لمحمد الصدر اختياراً

رسالة تقدم بها الطالب

علي حسن هذيلي

إلى مجلس كلية التربية ، جامعة البصرة

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها

بإشراف

الأستاذ الدكتور

سوادي فرج مكلف

١٤٣٣هـ.....٢٠١٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

وقال الذي نجا منهما و ادّكر بعد أمة :
أنا أنبئكم بتأويله
فأرسلون ...

يوسف ٤٥

# إهداء

لأنه لم يجد في وطنه ملاذا
طار إلى بلاد الغربة
وهناك شعر لأول مرة ، منذ قرون ، أنه إنسان
فبنى بيتاً واتخذ زوجاً وأنجب ولداً ،
فكان الوطن .

إلى الوطن الذي سرق منا
ولم يبق منه سوى
ذكريات
وبعض الخرائب
وأم تعيد
أساطير آبائها للوليد .

# شكر وتقدير

" لولا أن الكلام يعاد لنفد "

أمير المؤمنين (ع)

هل سيدَعي الباحث ، أي باحث ، أنه هو الذي كتب الرسالة أو الأطروحة ؟

نعم ، قد يفعل ذلك ، فما أسهل الادعاء ، وكأنه خرج توّا من بطن الأرض ، من دون أن يدين لأحد ، ولكن مثل هكذا رسالة لن تقول شيئا ، لأن الله ( سبحانه وتعالى ) هو الذي : " أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة " .

لهذا فإن الباحث يشكر الله أولا ويحمد فضله وآلاءه ، لأنه ، سبحانه ، أعطاه أسباب العلم من سمع وبصر ، وأعطاه قلباً يعي به ما يأتي عن طريق تلك الأسباب ، وأعطاه فهما وعلما ويقينا به وبرسوله وبأن الدين هو الإسلام ، وأعطاه فماً يتكلم به وَيُعَبِّر ، وأنفاً يشم به كلماته ويميزها ، ولمساً يتحسس به الأثر ، أثر الكلمات وهي تترك ندوبها على وجوه المحيطين و( المحيطات ) . فالحمد لله أولا وآخراً ..

وبعد ، فإذا كان الإنسان لا يعلم شيئا ، وعقله صفحة بيضاء ، فلابد أن يأخذ العلم ممن شمله برعايته من أب وأم وإخوان وأصدقاء وجيران ومعلم ومدرس وأستاذ ، هؤلاء الذين سيعطونه حياة وكلمات مصحوبات بحنانٍ ودفءٍ وعذوبةٍ وتجربةٍ وتَطَلُّعٍ لأن يكملَ ما بدأوه ، وما عليه بعد أن امتلك الكلمات وتصاريفها سوى أن يعيد ترتيبها ، ويضفي عليها شيئا من ذاته المعجونة بحبهم ، فيكتب قصيدته الغزلية هياماً بهم . هذا إذا أمسك المعنى ، ولم تكن عبارته ضيقة بسبب من امتنانه الكبير الذي لا تحده الكلمات :

أشكر أساتذتي في كلية التربية قسم اللغة العربية : الدكتور المرحوم حسن شمسي ، الدكتور حسين عبود ، الدكتور سامي جبار ، الدكتور سالم يعقوب ، الدكتور فالح حمد أحمد ، الدكتورة نضال إبراهيم ، الدكتور صدام فهد ، الدكتور علاء حسين عودة ، الدكتور تحسين لكيم .. أولئك الذين لم نشعر مع أغلبهم بأننا تلامذة ، بقدر ما كنا أساتذة يشار لنا بالبنان ، نظرا لأنهم زرعوا فينا ذلك بطريقة تعاملهم ، ولأنهم لم يكونوا يُمْلون علينا ، لأننا من وجهة نظرهم تجاوزنا الإملاء والتقليد إلى الاجتهاد والإبداع .

ومن قبلُ ، أشكر أساتذتي في جامعة البصرة ، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، عرفانا بالجميل ، ولأنهم رعوا البذرة وسقوها من ماء أعينهم : الدكتور المرحوم عدنان عبيد العلي ، الدكتور فاخر جبر مطر ، الدكتور محمد جواد الموسوي ، الدكتور شجاع مسلم العاني ، الدكتور المرحوم أحمد النجدي ، الدكتور خليل العطية ، الدكتور مصطفى جياووك ، الدكتور مقداد عبد الرضا ، الدكتور عبد السلام الشاذلي ، الدكتور خالد لفته باقر ، الدكتور جمهور ، الدكتور قاسم البريسم ، الدكتورة رضية شرهان المرجان ، ..

أشكر الدكتور عباس عودة شنيور ( كلية التربية الأساسية جامعة ميسان ) الذي كنت ، وما زلت ، أعد البحث لا يكون بحثاً ، إلا عندما يمر بين يديه ، لأنه حينئذ وحسب يستحق أن يكون بحثا ، بغض النظر عن النتائج ، وهي قضية متعلقة بي وبشعوري إزاء هذا المربي الكبير ، وليس على الآخرين أن يصدقوها ..

أشكر أخي الأكبر وعضدي الدكتور كاظم حسن هذيلي ( الأستاذ في كلية الزراعة جامعة البصرة ) الذي يتحسس الكلمات والأسلوب الذي تُصاغ به ، بطريقة قد لا يَحِسُ بها سواه ، والذي بِتُّ يوما عنده – بعد عناء المفاتشة إلى ساعة متأخرة – فإذا بي أرى حلما ، سأرويه لاحقا ، له علاقة بالتأويل والركض وراءه .

أشكر أخواني وأصدقائي في رابطة حوار الثقافية : صادق ناصر الصكر ، عامر كاظم الدفاعي ، ماجد كاووش ، علي حسين فرج ، غانم حميد عبودي ، موحان ماهي ، علي جاسب ، ماجد عبد اليمة ، فاضل مطشر ، علي فنجان ، ناجي سوادي ، مصطفى حسن ، الذين أعدهم مشاركين فاعلين في كتابة هذا البحث لأن فقراته مرت عليهم ، بل هم مروا عليها وناقشوها ، فاقترحوا وأضافوا وحذفوا وبدلوا ، ولا بد أن استثني الأول منهم ، لأن نظرته تكاد تخترق البحث والباحث لتعيد لهما الاتزان والوقار ، بعد أن يكون الباحث قد تجاوز حدوده وإمكاناته بالرغم من أنه يكتب عن الحدود والإمكانات .

أشكر صديقي حسن حطاب الزبيدي الذي كان عندما يستمع للمعنى الذي أركض وراءه يبتسم ، وعندما يبتسم حسن حطاب أشعر بأنني كتبت شيئا يستحق .. أشكر صديقي سلام عبد الواحد جبارة ، الذي كان يختلف معي في بعض مفردات البحث ، ويلح على ضرورة أن نتفق ، وألح من جانبي على ضرورة أن نختلف .. أشكر صديقي الدكتور عبد الهادي جاسم الطعان الذي يجيد القراءة والاستماع ، ولا يعطيك سوى القليل من الأفكار ، لأنه لا يريد أن يفرض نفسه عليك ، مع الكثير من أخطاء بحثك النحوية والأسلوبية .. أشكر صديقي فلاح داخل الزبيدي الذي لا يجيد قراءة البحوث ، ولكنه يجيد فن الحياة ، فتشعر معه بأن الحياة يمكن أن تكون أجمل مما تبدو عليه ، وأن المرء يمكن أن يضحك ، أحيانا ، بالرغم من كل شيء .

وثمة أصدقاء ينتمون إلى عوالم الطفولة والشباب والشيخوخة لم أستطع نسيانهم ، وربما كنت أكتب بوحي منهم ، لأن وجوههم كانت تتراءى لي وتحيط بي : ستار ذرب النوري ، عبد العالي محيسن ، سالم محسن ، سعد عبد الرزاق ، وليد عبد الأمير ، أحمد جودة ، عباس جمعة ، قاسم محمد ذكور ، جاسم أربيل ، سعدون رسن ، سعد عزيز ، محمد البطاط ، كاظم العبادي ، ، محمد لفتة ، غافل شاتي ، ماجد عطية ، هادي هلال ، عزيز عبد جرمد ، قاسم صغير ، ضياء علي ، علي حامد ، حسين سفيح ، سيد رشيد ، بخشان ، نوخشه ، زارا ، كردستان ، نرمين ، فردوس ، عروبة ، سلمى ، هيلة .. مع الاعتذار لضيق المقام .

أبي الحاج حسن الذي رحل ولم يترك علما ، ولكنه ترك صدقة جارية أولادا صالحين وملأ الأرض بأربع عشرة نسمة يدعون له ويثقلون الأرض بـ (لا إله إلا الله) أحسن تربيتهم وكسر ظهره لأجل مصاريفهم ، أمي أخواني أخواتي زوجتي وأولادي الذي صبروا عليَّ ، طوال مدة البحث ، فقد كنت بينهم ولم أكن ، قريبا منهم وبعيدا عنهم في آن ، ذلك أن البحث يأخذ المرء من أمه وأبيه وصاحبته وأخيه ، أشكر صبرهم ودعاءهم وحسن تربيتهم ، وأسال الله أن يجعلني وفياً لتراب أقدامهم ، إنه نعم المولى ونعم المجيب .

والشكر موصول لأولئك الذين أعطوا البحث دفعة ، لم يكن ليندفع لولاهم : محمد الصدر ، محمد باقر الصدر ، محمد حسين فضل الله ، مطاع صفدي ، أمبرتو أيكو ، سعيد بنكراد ، علي حرب ، منذر عياشي .. ولأولئك الذين أعاقوني عن إكمال دراستي ، حتى خط الشيب لحيتي ، وأكملت شيئا من عدتي وزادي ، إذ لا بد للباحث من عدةٍ وزاد يتقوى بها على خوض ذلك البحر اللجي الذي يسمونه البحث العلمي .

وبعد ، فهل أنا الذي كتبت هذا البحث ؟ أترك لكم تقدير ذلك ، وأسألكم الدعاء ... الباحث ٢٠١٢/٣/١٥

# توصية المشرف

أشهد أن إعداد هذه الرسالة الموسومة ( **إمكانات التأويل وحدوده ، قراءة تحليلية نقدية .. منة المنان لمحمد الصدر اختياراً** ) للطالب ( **علي حسن هذيلي** ) ، قد جرى تحت إشرافي في كلية التربية – قسم اللغة العربية – جامعة البصرة . وهي جزء من متطلبات الحصول على شهادة الماجستير ، في اللغة العربية وآدابها .

التوقيع

المشرف : أ . د . سوادي فرج مكلف

.....

بناء على التوصية ، أرشح هذه الرسالة للمناقشة

التوقيع

رئيس قسم اللغة العربية

## توصية لجنة المناقشة

نشهد ، نحن أعضاء لجنة التقويم والمناقشة ، أننا اطلعنا على هذه الرسالة الموسومة : ( **إمكانات التأويل وحدوده .. قراءة تحليلية نقدية .. منة المنان لمحمد الصدر اختياراً** ) ، وناقشنا الطالب ( **علي حسن هذيلي** ) في محتوياتها ، وفي ما له علاقة بها ، ووجدناها جديرة بالقبول ، لنيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها بتقدير (  ) .

التوقيع التوقيع

الاسم الاسم

التاريخ التاريخ

التوقيع التوقيع

الاسم الاسم

التاريخ التاريخ

.....

صدق مجلس كلية التربية ، على قرار لجنة المناقشة

التوقيع

أ . د . أمين عبد الجبار السلمي

عميد كلية التربية

التاريخ

# المحتويات

قرآن كريم

إهداء – شكر وتقدير – توصية المشرف – توصية لجنة المناقشة

المقدمة ..... ١ – ٨

**التمهيد : نظرية التأويل ( الهرمنيوطيقا ) ..... ٩ – ٢٤**

أسئلة الهرمنيوطيقا ..... ١٠

الهرمنيوطيقا : الفن والنظرية ..... ١٣

تاريخية المفهوم ..... ١٧

الدائرة التأويلية ..... ٢٠

**الباب الأول : إمكانات التأويل وحدوده ..... ٢٥ – ١١٥**

**الفصل الأول : التأويل ..... ٢٦ – ٥٦**

توطئة في حد المفهوم وإمكانه ..... ٢٧

التأويل : لغة واصطلاحا ..... ٣٠

التأويل والمعنى ..... ٣١

التأويل والنظرية ..... ٣٣

تحولات المصطلح ..... ٣٥

التأويل الأفقي ..... ٣٩

التأويل العمودي ..... ٤٣

التأويل أفقي وعمودي ..... ٥١

النص أفقي وعمودي ..... ٥٤

**الفصل الثاني : إمكانات التأويل ..... ٥٧ – ٨٧**

تأصيل مفهوم الإمكان ..... ٥٨
الإمكان مفهوم فلسفي ..... ٦٤
الإمكان وتناقض القراءات ..... ٧٠
القراءة الإيديولوجية ..... ٧٢
القراءة المغلقة والقراءة المفتوحة ..... ٧٤
التأويل وموت المؤلف ..... ٧٩
أمبرتو إيكو والعوالم الممكنة ..... ٨٣
**الفصل الثالث : حدود التأويل ..... ٨٨ – ١١٥**
الحد : لغةً واصطلاحاً وضفافاً ..... ٩١
تحديد المفاهيم ..... ٩٤
القرآن وموت المؤلف ..... ٩٩
الأحكام الظنية والدين ..... ١٠٣
النص مطلق والقراءة نسبية ..... ١٠٧
مشروع إيكو ومشروع البحث ..... ١٠٩
**الباب الثاني : إمكانات التأويل وحدوده في منة المنان .. ١١٦ – ٢٣٩**
**الفصل الأول : محمد الصدر ودائرة التأويل الإسلامية ..... ١١٧– ١٥١**
نظرية التأويل الإسلامية ..... ١١٨
شروط المفسر والمؤول ..... ١٢١
تنزيل القرآن وتأويله ..... ١٢٥
الاحتمال والأطروحة ..... ١٣١

منهج اللاتفريط ..... ١٣٥

دور القارئ وأشكاله ..... ١٤٠

الإشارة والعبارة ..... ١٤٦

**الفصل الثاني : الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة ..... ١٥٢- ١٨١**

السؤال بوصفه إشكالاً ..... ١٥٣

السؤال بوصفه حواراً مع الآخر ..... ١٦٢

الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة ..... ١٦٧

**الفصل الثالث : آليات الصدر في قراءة النص ..... ١٨٢- ٢٣٦**

آليات الصدر ومرجعياته : مدخل ..... ١٨٣

السؤال بوصفه إشكالاً فلسفيا ..... ١٨٥

السؤال بوصفه حواراً مع الآخر ..... ١٨٩

الشك وعدم التسليم ..... ١٩٣

عصر النص ..... ٢٠١

نظرية السياق..... ٢١٣

القراءات القرآنية ..... ٢٢٢

نظرية الاحتمال ..... **٢٢٩**

الخاتمة ..... ٢٣٧- ٢٤٧

المراجع والمصادر ..... ٢٤٨- ٢٦٤

ملخص باللغة الانكليزية .

# المقدمة

# المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلِّ اللهم على محمدٍ وآلهِ الطيبين الذين أذهبَ اللهُ عنهم الرجسَ وطهّرَهم تطهيرا ، وسلِّمْ تسليما كثيرا ، وعلى أصحابه الذين لم يبدلوا من بعده خاصة ، فكانوا كالنجوم ، يهتدي بهم الضال ، ويستيقن المهتدي . وصلِّ اللهم على كل من سار على هدي محمد ( ص وآله) ودينه وسيرته وخلقه إلى يوم الدين . رب اشرحْ لي صدري ويسرْ لي أمري واحللْ عقدةً من لساني يفقهوا قولي واجعلْ لي وزيراً من أهلي .. أشدد به أزري وأشركه في أمري كي نسبحك كثيرا ونذكرك كثيرا إنك كنت بنا بصيرا .

وبعد ، فهل يمكن أن تبدأ مقدمة – وهي مقدمة بحث علمي أكاديمي – بحلم أو رؤيا ؟! يزعم الباحث أن الأكاديمية ، وإن كانت تنحو نحو الانضباط والصرامة والتوثيق والدقة والموضوعية .. إلا أنها يمكن أن تترك فسحةً أو هامشاً للفنطازي واليوتوبي واللامعقول ، لأنه شكل من أشكال الوجود الذي سيهرب إليه المرء عندما تضيق عليه ( ثيابه ) التي اشتراها من المحيطين أو استجداها منهم .. فقد رأى الباحث ، فيما يرى النائم – وهو المهموم بكتابة بحثه والتفكير به ليلاً ونهاراً وسراً وإعلاناً – رأى كلبا يركض وراءه يريد أن يأخذ منه شيئا ما ، فاستيقظ مرعوبا ، وبعد أن ساد الهدوء أخذ يستذكر الأحداث ، وكان أخوه إلى جنبه يهدأ من روعه ، أو يستفسر عَمَّا حدث : فإذا هو أي الباحث يركض ، في الحلم ، وراء المعنى . نعم ، كان يركض وراء المعنى ، وثمة كلب يريد أن يأخذه منه ، وربما أمسك به ، وربما هو حلم لأن الإمساك بالمعنى ، سواء من الكلب أم الباحث ، ضرب من الخيال والأوهام والأحلام ..

هذه هي إشكالية هذا البحث بكل بساطة وبكل تعقيد أيضاً ، فأنت تركض وراء المعنى ، وأنت تبحث في ركام التأويلات عن معنى ، وأنت تبحث عن معنى واحد ، واحد لا غير ، لكي تَسِيْرَ حياتُك بسلام وأمان وطمأنينة ، ولكن هذا المعنى قد يقلب حياتك المسالمة إلى جحيم ، لاسيما أن ثمة آخرين يشاركونك الوجود ، ولكل واحد منهم معناه ، فتضطر حينئذ للبحث عن معنى آخر قد يحقق نوعا من التوافق ، لتستعيد به شيئا من السلام الذي ستفتقده كلما أمسكت بشيء ما . وبناء عليه ، فأين هي الحقيقة ، أفي المعنى الواحد أم المعاني المتعددة ؟

هل سيدَّعي الباحث أن هذه الإشكالية ، التي بدأت منذ حادثة الإغواء ، حسنة الصيت ، هي السبب في اختياره هذا الموضوع ، نعم ، قد يكون ذلك هو السبب ، ولكنه غير متأكد من ذلك ، فقد قيل له : وأنت تكتب المقدمة ، لابد أن تبدأ من هنا ، من سبب اختيارك الموضوع ،

ثم تنتقل إلى أهمية الموضوع . ولاشك أن التأويل موضوع مهم . مهم جداً ، لا لأنه أصبح لحمة هذا البحث وسداه ، بل لأنه سبب كل المشكلات التي تواجه البشرية ، بحسب تصريح أحدهم ، وسبب كل ذلك الخلاف والاختلاف الذي قد يؤدي إلى ما لا تحمد عقباه ، وكذلك هو سبب امتياز الأفراد عن بعضهم ، فالقدرة على الغوص تتفاوت من شخص إلى آخر ، ولعل سر الوجود وحكمة الحياة اللذين يجريان على لسان بعض المفكرين والفلاسفة والعارفين هو بسبب من امتلاكهم تلك القدرة على استبطان الأشياء واستنطاقها ، ذلك أن الحياة من دون تأويل تبدو سطحية وجافة ومتيبسة ومتكلسة وذات وجه واحد ، الكل يراها وينظر إليها بالعين نفسها . يستوي في ذلك من رُزِقَ عينين ومن خرج من بطن أمه من دون عيون ، ولأن هذا الأخير يمتلك قلبا يتحسس به الأشياء ، فقد كان التأويل ، ذلك العالم الجميل والعميق ، هو الذي سيجمعه بأصحاب العيون ، أو هو الوسيلة التي يتواصل بها مع هذا العالم .

وإذا كانت القلوب هي التي تعمى وهي التي تبصر ، فإننا سنكون إزاء نوعين منها ، بعدما أضاء الصبح لذي عينين ، والقضية عائدة لك ، أيها الإنسان ، أما الله فسيعطيك من جنس ما تختار لنفسك ، وهذه إشكالية أخرى من إشكاليات هذا البحث الذي يتحدث عن الإمكانات والحدود . الإمكانات عندما تنفتح إلى مالا نهاية فيضيع المعنى ، أو عندما تضع لنفسها حدوداً ، فيستعيد المعنى وجوده ، وثمة فرق بين أن تمسك بالمعنى ولا تدعيه ، وبين أن لا تمسك بشيء وتدعيه ! هذه هي إشكالية القراءة ، ومن هنا ضرورة تحليلها وتفسيرها وتأويلها ونقدها وإعادة النظر فيها .

إن حياة الفكر في نقده وتحليله وتفسيره وتعليله وتفكيكه وتخميسه وتشطيره . والنقد عندما يأخذ طابعاً منهجياً وتوظف إمكاناته في قراءة النص ، فهو لا يعني النيل من النص أو تصفية حساب مع المؤلف ، وإن كان قد يُمارَس أحياناً بهذه الطريقة القمعية ، بقدر ما هو وسيلة لاكتناه النص ، وسبرٌ لأغواره ، وحفرٌ في أعماقه ، وفهمٌ لمعانيه ، ورسمٌ لأشكاله ، وكشفٌ لمرجعياته ، وتصنيف لاتجاهاته بشرط أن يكون من تلك النصوص التي يجد القارئ نفسه فيها ، يمكنه فهمها والتواصل معها ، لا سيما أن النص المعاصر ، بدا أعجمياً وغامضاً كأنه طلاسم لا يجيد حل شفرتها سوى السحرة والمشعوذين ، إذ أن همَّه التلاعبُ بالنص واللغة ، أما ما وراءهما من معان وقيم وأخلاق ورؤية وفلسفة ، فلا تستحق النظر ، لأن الحياة لا معنى لها ، من وجهة النظر تلك ؟

من هنا ، كان **العنوان الفرعي** لهذه القراءة ، عنوانا تحليليا نقديا سواء لنظرية التأويل المعاصرة ، أو لممارستها كما تجلت في كتاب منة المنان في الدفاع عن القرآن لمحمد الصدر ، لهذا قُسِّمَ البحث ، بعد **التمهيد** لنظرية التأويل وتاريخها ودائرتها وإمكاناتها وحدودها وكونها نظريةً في القراءة أو فناً لها ، قُسِّمَ على بابين : اشتغل **الباب الأول** على إمكانات التأويل وحدوده بصورة عامة ، واشتغل **الباب الثاني** على إمكانات التأويل وحدوده في كتاب منة المنان تحديداً ، بوصفه أنموذجا للتعدد الدلالي الذي ينطلق من رؤية ( إيديولوجية ) تقول بالتعدد ، ولكنها تضع له حدوداً .

وقسم كل باب إلى ثلاثة فصول ، مع عنوانات داخلية في كل فصل ، قاده إليها تسلسل الأفكار ، من دون أن يفرض عنوانا ما ، بقصدية مفروضة على البحث من الخارج ، بتعبير أوضح : فإن كل عنوان داخلي ، وإن كان يتحدث عن إشكالية ما ، تفرضها طبيعة البحث ، إلا أن الباحث عمل على ربط ذلك العنوان بالعنوان السابق له ، وكأن البحث عبارة عن كلمة واحدة وفي الوقت عينه هي تتفرع في الاتجاهات التي تقود لها وحدة الموضوع ، وضرورة التسلسل الذي يفترضه الباحث في كل بحث سواء أكان أكاديمياً أم غير أكاديمي ، منطلقا في ذلك من رؤية أسس لها محمد باقر الصدر ، في كل آثاره ، وتجلت في كتابه الكبير والخطير المدرسة القرآنية ، الذي كان بحق كلمةً واحدةً ، لا أجزاءَ مبعثرةً هنا وهناك ، يستطيعها أيٌّ كان ، ولعله ، أي الباحث ، أخذ ذلك الأسلوب من أمير البلاغة والبيان علي بن أبي طالب (ع) فعندما تتصفح نهج البلاغة ترى أن الشّرّاح يضعون عنوانات داخلية لخطب أمير المؤمنين التي تتحدث عن موضوع واحد ذي شعب . إذن ففلسفة العنوان الداخلي في هذا البحث تحمل مسوغاتها التي يذهب فيها الباحث إلى أن هذه الفقرة تتحدث عن هذا الموضوع ، وفي الوقت عينه فنحن لا نستطيع أن نفصل هذه الفقرة عن التي سبقتها ، بسبب من ضرورات الموضوعية التي يجب أن تأخذ برقاب المباحث والفقرات والعنوانات ، وتُجيِّرها لصالح ذلك التوحد الذي يبدأ من نقطة ما ، وينتهي إلى تلك النقطة عينها ، بعد أن يكون قد مرَّ على تفاصيلها ومفرداتها ، وهو بهذه الطريقة يدّعي أن البحث عبارة عن جزئيات لابد من خيط واصل بينها ، ويفترض في هذا الخيط أن يكون متيناً ، لئلا تتبعثر الأجزاء ، وهو يحفظ قول أمير المؤمنين (ع) : **خير الكلام ما زانه حسن النظام وفهمه الخاص والعام .**

وإذا كان البحث ، يكمن في التفاصيل ، فلنتبعه في تفاصيله :

تناول البحث ، في **الفصل الأول من الباب الأول** ، التأويل لغة واصطلاحا ، والتحولات التي مر بها ، وعلاقته بالمعنى ، ومنطقة اشتغاله . وقَسَّمَ التأويل إلى قسمين : تأويل أفقي وآخر عمودي ، وأنهى فصله بالمقارنة بين إمكانات الاثنين ، والمصداق الذي يلتقيان فيه .

كان **الفصل الثاني** حديثا عن إمكانات التأويل ، ومحاولة تأصيل هذا المفهوم ومتابعته لغةً واصطلاحاً . وطبيعة علاقته بالتأويل ، ومنطق النص ، والقراءة المغلقة والقراءة المفتوحة ، ولأن النص إمكان تأويلي ، كان لابد من الرجوع إلى البداية ، وهي ما معنى أن يكون النص إمكاناً تأويلياً ، وإذا كان هو كذلك ، فهل ثمة حدود لهذا الإمكان .

لذا فقد تناول **الفصل الثالث** حدود التأويل ، وعرّف بالحد لغة واصطلاحا وضفافاً ، ثم تحدث عن منطق القراءة الذي قد يسير بطريقة أرسطو ، أو بطريقة هيجل ، وضرب أمثلة على ذلك السير ، وما يترتب على ذلك من ضرورة تحديد المفاهيم ، والصراع الناتج عن عدم التحديد هذا ، ثم فَصّلَ قضيةَ موت المؤلف والقارئ وحياتهما كذلك .

تناول **الفصل الأول من الباب الثاني** دائرة التأويل الإسلامية حدودها وإمكاناتها ، ثوابتها ومتغيراتها ، ثم انتقل إلى الشروط الواجب توفرها في المؤوِّل ، وتحدث عن تنزيل النص القرآني وتأويله ، ثم انتقل إلى مفهوم الأطروحة ، ومنهج اللاتفريط ، ودور القارئ ، من وجهة نظر الصدر ، وعبارات الصدر وإشاراته ، إي سطوحه وأعماقه .

كان **الفصل الثاني من الباب الثاني** مقاربة بين أسلوب الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة التي تقول بالتعدد الدلالي المفتوح واللانهائي للنصوص ، وكان السؤال بوصفه إشكالا فلسفيا وطريقة للحوار مع الآخر هو المدخل لذلك الفصل ، ومنه تمت المقاربة بين مقولات الهرمنيوطيقا المعاصرة ، ومقولات النظرية الإسلامية من خلال أحد ممثليها .

أما الفصل الأخير ، **الفصل الثالث من الباب الثاني** ، فقد تناول آليات الصدر في قراءة النص ، وهي آليات كان الصدر قد أشار إلى بعضها ، وكشف البحث عن الباقي ، وحصرها في سبع آليات ، هي : السؤال بوصفه إشكالاً ، الحوار والانفتاح على الآخر ، الشك وعدم التسليم ، عصر النص ، السياق ، القراءات القرآنية ، وأخيراً الاحتمال أو الأطروحة .

أما المصادر التي اعتمدها البحث فقد توزعت بين كتب التأويل سواء بنسختها الغربية أو بنسختها العربية الإسلامية ، وكتب النقد وتحليل النص ، وكتب الفلسفة ، وكتب التصوف ، وكتب البلاغة وعلوم القرآن ، وكتب الحديث ، وبعض التفاسير والمعاجم .. وإذا كانت المصادر السابقة تعمق أطروحة البحث وتسد نواقصه ، وتسند متبنياته عندما يجد الباحث فيها ما يؤيد أطروحته أو أطروحة سواه ، فإن المصدر الرئيس الذي انصبت عليه القراءة هو **كتاب منة المنان في الدفاع عن القرآن للسيد محمد محمد صادق الصدر** .

يتكون هذا الكتاب من مقدمة ومتن : مقدمة شرح فيها الصدر منهجه في الكتاب وآلياته في فهم النص ، أما ما تبقى من الكتاب ، وهو الجزء الأكبر ، فيعد تطبيقاً لتلك الآليات على سور القرآن الكريم ، بدءاً من سورة الناس وانتهاءً بسورة العلق . وإذا كانت منهجيات قراءة النص القرآني تتوزع بين الموضوعية والتجزيئية ، فإن كتاب منة المنان ينتمي إلى المنهجية التجزيئية ، ولكنها منهجية مصحوبة برؤية كلية ترى أن في النص القرآني إمكانات لم يكشف عنها بعد ، ولابد من تغيير منهجية القراءة للوصول إلى تلك الإمكانات .

أما لماذا التركيز على كتاب منة المنان اختياراً ، فلأن الصدر وان استخدم أسلوب الاحتمال وتعدد القراءات في اغلب كتبه ، كموسوعة الإمام المهدي ، وأضواء على ثورة الإمام الحسين ، وفقه الأخلاق ، وما وراء الفقه ، إلا انه لم يُنَظِّر لطريقته في قراءة النص بهذا الشكل التفصيلي إلا في مقدمة كتاب منة المنان ، الذي سيكون متنه تطبيقا لتلك الطريقة وذلك الفهم ، ولا يعني ذلك انه كتب مقدمته تحت عنوان " نظرية التأويل" ، بقدر ما يعني إن تفاصيل تلك النظرية ومفرداتها من قصدٍ للمؤلف ، ومعنى للنص ، وقارئ من ورائه ، وأطروحات لاكتشافه ، وآليات لفهمه من سؤال وحوار ومشاركة وسياق وقراءات .. قد وُجدت في تلك المقدمة ، وكان المتن هو الساحة التي تُختَبَر بها تلك الآليات .

وإذا كان لابد من الحديث عن صعوبات واجهت الباحث ، وهو يخوض غمار هذا البحث ، فهي صعوبات قد تنحصر في المصادر ، أو لغة النص الذي يعالجه البحث ، أو الدراسات التي تناولته ، أو عدم إجادة الباحث استخدام الانترنت ، بعد أن أصبح الانترنت من وسائل الباحث المهمة التي لا يمكن الاستغناء عنها . أما المصادر فمتوفرة بكثرة قل نظيرها ، لا سيما أن التأويل ليس هو بالموضوع الجديد ، فإذا كانت المناهج الانطباعية والتاريخية والاجتماعية

والنفسية والتكاملية والبنيوية والتفكيكية تتسيَّد المشهد النقدي في القرن المنصرم إلى التسعينيات منه على التوالي ، فإن التأويل قد صاحب كل هذه المناهج ، ثم انتهى إليه المشهد أخيراً ، فأصبح موضوع الساعة .

من هنا ، فإن البحث لم يعانِ مشكلة المصادر ، وكذلك فإنَّ لغة الصدر ، كانت لغة واضحة بالنسبة له ، مع شيء من الغموض هنا وهناك استطاع البحث أن يفكك معمياته . وإذا كان ثمة صعوبة ، فهي عدم وجود دراسات تتناول الجوانب التأويلية في الفكر الصدري ، إذا استثنينا رسالة الباحث علي جاسب الخزاعي الموسومة ( قراءة النص القرآني عند السيد الشهيد محمد الصدر ) تلك الرسالة التي تدل على جهد ريادي كبير قام به الباحث بتتبع طريقة الصدر في قراءة النص ، وإن كان بحث الإمكانات والحدود ، هذا ، قد اختط لنفسه طريقاً آخرَ ، خاصة أن منهجية الخزاعي بحاجة إلى إعادة نظر . أما نص وليد الولياني المعنون ( دراسة في المنهج اللا تفريطي : مداخل معرفية لقراءة كتاب منة المنان ) فهو نص انطباعي أكثر منه دراسة موضوعية ، هو نص ملتف على نفسه ، محتفٍ بلغته ، لا يصل بك إلى نتيجة ، لأنه لا يسير بالدراسة أفقيا ولا عموديا ، بل يراوح في مكانه بلغة توهم من لم يطلع على المنة بأنه يتحدث عنها ، فهو لم يستشهد بمثال واحد على الأقل ليثبت به مدعياته ، والسبب أن الأمثلة لن تسعفه ، لأنه كان يحلق فوق النص ولا يسير فيه .

إن جل الدراسات التي تناولت الفكر الصدري في جوانبه اللغوية والأصولية والفقهية والفكرية والحركية ، بل حتى الدراسات التي تناولت الجانب القرآني ، كانت دراسات وصفية أكثر منها نقدية أو تأويلية بالمعنى المفهومي والاصطلاحي لكلمة نقد أو تأويل . وبين يدي الباحث مجموعة من الدراسات التي قد تؤيد ما ذهب إليه ، منها : رسالة ( البحث القرآني عند السيد محمد الصدر ) للباحث سالم شبيب بدوي ، وأطروحة ( البحث الدلالي عند السيد محمد محمد صادق الصدر ) للدكتور رحيم كريم الشريفي ، وكتاب ( تعدد الاحتمالات النحوية وأثرها الدلالي في كتاب منة المنان ) للدكتور عبد الكاظم محسن الياسري ، فضلا عن البحوث التي نشرت في الكتب المشتركة التي ألفت حول الصدر . فهي كتب وبحوث ، بالرغم من الجهد الكبير المبذول فيها والذي يدل على حصافة ورؤية تستطيع أن تكون نافذة ، إلا إنها لم تمارس قراءة حفرية لمقولات الصدر ، هي دراسات لا تبحث عن المختلف ، وإن وجدته غضت الطرف عنه

لاعتبارات تخص المفكر موضوع الدرس ، وقد تخص الباحث عندما يكون من أولئك الذين يبحثون عن السلامة وكفى الله المؤمنين شر القتال . وهي مشكلة تكاد تتكرر مع كل مفكر كبير ، لهذا فبدلا من أن يكون أولئك المفكرون الكبار سببا في تحريك الفكر ، نجد أنهم يتحولون إلى عائق ، كما هو الحال مع أرسطو ومحمد باقر الصدر مثلا ، والسبب بالتأكيد ليس فيهم ، بل في من يأتي بعدهم من قُرّاء ودارسين يظنون أن الفكر قد توقف هنا ، ولا بد من اجتراره !!

ولعل مفهوم النقد سيكون كبيرا على الباحث ، لاسيما وهو في ذهن العوام ، ذو معنى سلبي ، هو الانتقاص من الكاتب أو النيل منه أو التقليل من شأن النص الإبداعي . ولأجل إزالة التباس القصد ، فإن النقد في حقيقته " **نظرة أو موقف كلي متكامل يبدأ بالتذوق ، أي القدرة على التمييز ، ويَعْبُر منه إلى التفسير والتحليل والتعليل ومن ثم التقييم** ، وبتعبير أكثر إشراقاً وجمالاً ، فان النقد بناء : بناء للنص وللمؤلف وللقارئ وللحياة ، **إن الحياة من دون نقد مزحة ثقيلة** لا تثير غباراً ولا تحرك ساكناً ، وبالنتيجة فإنها فقدت أهم ميزة لها ، لأنها تركت النصوص – بالمعنى الثقافي للكلمة – تعبث بها ، دون رادع من رقيب . والنقد سيكون هو الرقيب الذي يضع حداً لفوضوية النص ، وعري اللوحة ، وشبق السينما ، وعبث الدراما ، والحاد الفلسفة ، ولا معنى الحياة .. وكفى بذلك فخراً .

وبعد فلا يسع الباحث إلا أن يتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الذي لا تسعه العبارة إلى أستاذه المشرف الأستاذ الدكتور **سوادي فرج مكلف** ، الذي تشرف الباحث بأن يكون أحد طلابه ومريديه ، والذي أعطى للبحث الكثير من وقته وجهده وإمكاناته التي التزمت حدود البحث العلمي الأكاديمي لا سيما أن الباحث جديد على أجواء الانضباط والصرامة والدقة والموضوعية ، ولكن من دون أن يفرط بقابليات الباحث وشخصيته التي أراد لها أن تكون ..

**رَبّنا لا تُؤاخذْنا إنْ نَسينا أو أخطأنا ، رَبّنا ولا تَحْمِلْ علينا إصراً كما حملته على الذينَ منْ قَبْلِنا رَبّنا ولا تُحَمّلْنا مَا لا طاقَةَ لنا بِه واعفُ عنّا واغْفِرْ لنا وارْحَمْنا أنْتَ مَولانا فانْصُرْنا على القَوْمِ الكافرين . وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالمين** .

الباحث

٢٠١٢/٤/١

# التمهيد

## نظرية التأويل ( الهرمنيوطيقا )

### أسئلة النظرية

ثمة فهمٌ متداولٌ ومألوفٌ لبعض المقولات ، يكادُ يغطي الفهومَ الأخرى ، لان هذا الفهمَ جرى تداولُهُ وتكرارُهُ واجترارُهُ بطريقةٍ تكادُ تهيمنُ على القراءاتِ الأخرى المحتملةِ أو ربما مجرد التفكيرِ بقراءةٍ محتملةٍ أخرى . ومن المعلوم أنَّ التكرارَ المستمرَ لفهمٍ " ما " سيعملُ على تكريسِ ذلكَ الفهمِ وهيمنتِهِ ، واستبعادِ ما عداه . والهيمنةُ هنا سوف تكتسبُ بعداً قمعياً يمارسُ من غيرِ شعورٍ دورَهُ الإلغائي ، ليحيلَ الوجودَ إلى قراءةٍ مركزيةٍ واحدةٍ ، لأنهُ ليسَ ثمةَ منافسٌ ، من وجهة نظرها ، وإذا وُجِدَ ذلكَ المنافسُ ، أي القراءةُ التي لها رأي آخر ، فيجبُ أنْ يُقْمَعَ . ولا يعني الباحثُ بالمنافسِ القراءةَ الضد ، بالمعنى الهيجلي للكلمة فحسب [1] ، بل الصيرورة المتأتية من صراع القراءات والمنتجة لقراءة ثالثة ، ذلك أن النص قد ينفتح على مجموعة من القراءات والنصوص لأسباب كامنة فيه ، وربما أسباب كامنة في القارئ عندما يكون قارئاً ثرياً وذا ثقافة أعمق من النص موضوع الدرس .

وهنا مكمنُ الإبداع ، فالهرمنيوطيقا هي ذلكَ الكائنُ ( الخرافيُ ) الذي يبحثُ عن المزيد ، وهو دائما يجدُ ذلكَ المزيدَ ، ما دام ثمةَ ( شيءٌ ) يمكنُ اكتشافه ، أو لأن النص إمكان تأويلي تتسع معانيه وتتعدد وجوه الدلالة فيه . من هنا فإن القراءةُ الهرمنيوطيقيةُ ليستْ قراءةً نقيةً ، ولكنها ليست خبيثة أيضا ، ولا تريدُ أنْ تكونَ كذلك ، لأنها تبحثُ عنْ ذلكَ النسغِ الكامنِ في

---

([1]) من وجهة نظر هيجل : " إنك لو تناولت فكرة الوجود وحدها لكانت فكرة مجردة ، لا بسبب من أنها جردت من الأشياء الحسية ، بل لأنها عزلت من سياقها المناسب الذي ينبغي أن توضع فيه ، وهو اتحادها المستمر مع فكرة " العدم " فلا " وجود " بغير عدم . وقل الشيء نفسه عن فكرة " العدم " ... في حين تكون الصيرورة هي الفكرة العينية لأنها مركب الفكرتين السابقتين ، وهكذا نجد أن العينية ليست ما تراه العين ، بل هي الفكرة الشاملة التي تضم في جوفها فكرتين أخريين تكون كل منهما بمفردها فكرة مجردة . **ينظر : معجم مصطلحات هيجل :** ٨

طبيعةِ الأشياءِ وأصولها . ذلكَ النسغُ يحتاجُ إلى اركيولوجيا تأويلية [١] ، لِيُعادَ بناؤهُ وفقَ مواصفاتِ المؤلف المبدع ، أو وفقَ مواصفاتِ القارئ ، عندما يكونُ القارئُ بارعاً وحصيفاً في اكتشافِ أنفاسِ الكاتبِ ورموزِهِ و(ألاعيبِهِ) .

وحتى لا نبقى في عالم التجريد لنأخذ هذا المثال البسيط والعميق في آن . ذهب المفسرون ، كلهم أجمعون ، إلى أن المقصود بالكنود في قوله تعالى " **إن الإنسان لربه لكنود** " [٢] هو الكافر أو الكفور أو الجاحد [٣] ، وذهب محمد الصدر ، بمفرده ، إلى أنه المؤمن [٤] ، على تفصيل سيأتي . وإذا كان لا بد من الترجيح لإحدى القراءتين ، فلا بد من الاحتكام إلى النص ، وإذا كانت القرائن المصاحبة للنص تؤيد القراءتين ، فلا بد من البحث عن وسيلة أخرى ، ربما من خارج النص ، لأن النص كيان غير معزول عن المحيط ، ولا يستطيع أن يعيش بعيدا عنه ، وإذا كان النص يحتمل ذلك ، أي الضدين : المؤمن والكافر ، فهل سيتقبل الدرجات الأخرى بينهما كالمنافق أو العاصي مثلا ؟.

وبعد ، فأين هو المؤلف من كل ذلك ؟ وما قصده؟ وما السبيل إليه ؟ وإذا كان قَصَدَ هذا المعنى مثلا ، لا ذاك ، فما الدليل ؟ وإذا صرح بأن قصده هو هذا ( ... )، فهل سيكون ذلك مانعا من قراءة النص قراءة ثانية لاكتشاف معنى آخر ؟ وهل ثمة قصد للقارئ بغض النظر عن قصد المؤلف ؟ وهل بالضرورة أن يتطابق القصدان ، وبأيهما نأخذ لا سيما إن الحدود ليست مرئية دائما ؟ ما العلاقة بين المؤلف والنص ؟ ما العلاقة بين النص والقارئ ؟ ما ممكنات المؤلف وحدوده ؟ ما ممكنات النص وحدوده ؟ ما ممكنات القارئ وحدوده ؟ هل النص يساوي

---

(١) الأركيولوجيا : نوع من الأنثروبولوجيا يهتم بالكشف عن مخلفات الإنسان القديم وآثاره ورواسبها لمعرفة النظم التي كان يسير عليها ، ويحاول هذا العلم استكمال المعرفة الواردة في السجلات المكتوبة ، ويقوم علماء الآثار بدراسة المتخلفات الثقافية كالمباني والأدوات والأواني الفخارية والأشياء الفنية وعظام الحيوانات . **ينظر : الحداثة وما بعد الحداثة : ٣٣٦** . وبفضل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو تم توظيف هذا المصطلح أو الانتقال به من علم الآثار إلى قراءة النص بوصفها عملية حفرية أيضا تكشف عن الأنساق الكامنة فيه . **ينظر : حفريات المعرفة : ١٢٥- ١٢٩.**

(٢)- العاديات : ٦.

(٣)- ينظر مثلا : تفسير شبر : ٦٠٠ - تفسير الميزان : ٣٩٨/٢٠ - تفسير الكاشف : ٦٠١/٧ - تفسير الكشاف : ١٢١٧ - تفسير الجلالين : ٨١٨ .

(٤)- منة المنان : ٣٢٨- ٣٢٠

المؤلف أو هو فائض عنه ؟ وإذا كان هو كذلك ، **فهل من الممكن أن يتمكن القارئ من النفاذ إلى العالم العقلي للمؤلف من خلال تحليل النص ؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص ، فهل هما أمران متمايزان منفصلان تماما ؟ أم أن ثمة علاقة ما ؟ وما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ وكيف نقيسها ؟ وبالتالي ما هو نوع العلاقة بين النص والناقد ؟ وما هي إمكانية الفهم الموضوعي لمعنى النص**[١] ؟ ، وهل ثمة فهم موضوعي للنص أم أن الذاتية أو الإيديولوجيا لابد أن تتسلل ؟ ما النص ؟ ما المؤلف ؟ ما القارئ ؟ .. هذه بعض تساؤلات القراءة الهرمنيوطيقية وهي تحاول أن تملأ تلك المسافة الممتدة بين المؤلف والقارئ ، لان اللغة بطبيعتها ، أو بطبيعة تشكيل المؤلف لها ، أو بطبيعة وعي القارئ بها ، تستطيع أن تخلق عوالم لا عهد للقارئ العادي بها ..

بناء على ما تقدم فإن الهرمنيوطيقا ليست هي التأويل ، ليست هي الممارسة العملية في تحليل النصوص ، بل هي ( الممارسة ) التي تُنَظِّر لهذا الفعل ، وتضع له الإمكانات والحدود والأسئلة ، ولكنها لا تستبعده ، بل على العكس " **تكمن قيمة النظرية في تفسيرها لإمكان الممارسة . ويظهر التحليل أن الفرق الحاد بين النظرية والممارسة ما هو إلا صورة زائفة** "[٢]، لأن الهرمنيوطيقي وهو يُنَظِّر ، لا بد أن يكون قد استحضر في ذهنه نماذج ونصوص من هنا وهناك ، وبالنتيجة فهو يتحدث لنا عن كيفية التعامل مع تلك النماذج بالتحديد ، ويحاول أن يضفي على نظريته عمومية بأن لا يتحدث عن نص بعينه ، وكلما اتسعت دائرة تلك النماذج اتسعت الدائرة التأويلية ، وقلت النصوص التي كانت خارج النظرية .

معنى ذلك أن التنظير غير منفك عن التطبيق ، كل ما هنالك إن التطبيقات في بطن الهرمنيوطيقي ، والعكس لا بد أن يكون صحيحا ، وإن كان التعويل أولا وبالذات على النص ، إي إن محاولات الباحث في قراءة النصوص ، لا تخلو من خيال هرمنيوطيقي يقظ ، يسعى للتنظير بشرط أن تكون النماذج بين يديه . فهي على المستوى الإجرائي تسبق التنظير ، وفي الوقت عينه فإن التنظير محيط بها ، وهكذا يتداخل ما هو سابق بما هو لاحق لإنتاج

---

(١)- ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل :١٧.

(٢)- ما وراء الهرمنيوطيقا ، الحقيقة والنقد ، ديفيد كونز هوي ، ترجمة خالدة حامد ،( مجلة الثقافة الأجنبية ) ، العراق - بغداد ، العدد٤- السنة ٢٢ - ٢٠٠٢، ص ٢٣.

ابستمولوجيا معرفية [1] رصينة لا تنحاز لأحد الطرفين ، طالما أن الدوائر محيطة بهما ومنفتحة عليهما ، وإن كانا متداخلين ، أحيانا ، بطريقة قد تكون ملتبسة قد تؤدي بنا إلى التخلف والاختلاف ، والاختلاف يعني : أن مابين أيدينا سيتعدد بتعدد طرق الوصول إليه ، وإن كانت إمكانية التماثل واردة بين القراءات بسبب من تناص القراءات وتداخلها مع بعضها وإن باللاوعي . أما التخلف فهو : تخلف النتيجة عن سببها وعدم ارتباطها به ، وتصاعد نبرة تداعي المعاني ، ولتذهب العلية – ارتباط السبب بالنتيجة وحتمية ذلك الارتباط – إلى الجحيم وهكذا تتداعى المعاني من دون أن يكون ثمة ارتباط بين الدوال والمدلولات ، أو العلامات وما تشير إليه ، أو الأشياء والمفاهيم ، فيضيع التاريخ وتتموه الحقيقة ، ليعلو إلى السطح كل ما هو زائف وغير حقيقي .

## الهرمنيوطيقا : الفن والنظرية

إن الهرمنيوطيقا تفتح آفاق القراءة إلى درجاتها القصوى ، وتطأ أرضا لم تُعَبّد ، وتبقى مصدرا للسؤال وبحثا أبديا لا يكل . ولكن لأنها نظرية ، فلابد أن تضع لنفسها حدودا . وبالنتيجة فهي ليست ضد الحدود ، ولكنها لا تريدها حدودا مغلقة ، لهذا فان مصطلح ( فن التأويل ) هو الذي سيكون اقرب إلى واقع الأمر من ( نظرية التأويل ) ، لان النظرية – أي نظرية – تحاول أن تقيد المؤول بين جدرانها السميكة ، والتي سيعمل الفن على تحطيمها ، أو على الأقل فتح نوافذ فيها . والحدود المفتوحة ، هنا ، لا تعني اللاحدود ، كما قد يفهم البعض ، والدليل أن المؤسسين قد وضع كل منهم لنظريته دائرة اسماها الدائرة التأويلية – إذا استثنينا هرمس وغادامير ودريدا وروورتي – حصر فيها طريقته في القراءة .

ولعل دائرة ( ديلتاي ) التأويلية ستكون أنموذجا ناجحا للتعريف بمفهوم الدائرة أو الحلقة : " **فلكي نفهم أجزاء أية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع الأجزاء ، وعندنا حس مسبق بالمعنى**

---

([1]) الابستمولوجيا : مصطلح صيغ من كلمتين : الابستمي ومعناها : علم ، ولوغوس ومن معانيها : علم ، نقد ، نظرية ، دراسة .. فالابستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق هي " علم العلوم " ، وقد أعطى فوكو هذا العلم معنى جديداً ابتعد به قليلا عن المعنى الأصلي فهو عند فوكو يدل على صورة معينة للمعرفة في عهد ما ، وهكذا يتحدث فوكو عن ابستمي عصر النهضة ، وابستمي العصر الحديث . وقد يصح القول هنا أن الابستمي تعني : العقلية المعرفية لعصر ما . **ينظر : الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث : ٩** .

**الكلي ، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكونات أجزائه . هذه الدائرية في الإجراء التأويلي تنسحب على العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة وبين معنى الجملة الكلي ، كما تنطبق على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي والعمل الأدبي ككل .. لا يعتبر ديلتاي هذه الدائرة حلقة مغلقة إذ يرى أننا نستطيع التوصل إلى تأويل مشروع من خلال التبادل المستمر بين إحساسنا المتنامي بالمعنى الكلي ، وفهمنا الاسترجاعي لمكوناته الجزئية** " [١] . أما جدل الموضوعية والذاتية الافتراضي بين هيرش وغادامير ، انطلاقا من مقولات ديلتاي فهو جدل مؤسِس لخطين في النظر أحدهما يذهب باتجاه النظرية ، والآخر باتجاه الفن .

يرى هيرش أن النص يعني ما عناه المؤلف " **وهو معنى لفظي يتقيد بالإمكانيات اللغوية ، ولكنه يتحدد عن طريق تحقيق المؤلف بعض هذه الإمكانيات والأعراف والتقاليد اللغوية ، التي على المفسر ، لكي يصل إلى معنى المؤلف ، أن يتقيد بها نفسها** " [٢] " **ليبقى المعنى ثابتا عبر الزمان يستطيع استعادته وإنتاجه كل قارئ كفء . لكن معنى النص يستعصي على التحديد إذا أبعد عن قصد المؤلف .. إذ لا يكتب امرؤ أو يتحدث إلا ويهدف إلى معنى ما ، ويستخدم لأجل ذلك آليات معينة ومحددة** " [٣].

أما غادامير فيرى : " **أن التأويل هو ممارسة لعبة ما ، من لا يشارك فيها بجدية يوصف بتعطيل اللعب .. أما المشاركة الجدية والانغماس في اللعب ، فسيفقد اللاعب وضعه أو حالته كذات فاعلة أو مراقبة ، وإنما يصبح جزءا من اللعبة فيمتلك دورا يؤديه . ولهذا فاللعبة أداء وليست مادة أو موضوعا يؤديه من لم يعد ذاتاً أو مراقباً منفصلا** "[٤]. ويصبح التأويل حسب هذا المثال أشبه بلعبة كرة القدم ، إذ أن القارئ لن يكون المتفرج أو الحكم أو المصور الذي يلتقط الصورة المؤثرة أو التي تصيب الهدف ، بل هو أحد اللاعبين الذين سيعطلون اللعب إن هم لم يجيدوه ، ولأن النص لا يحيل إلا إلى نفسه فإن اللعبة لن تنتهي .

---

(١)- دليل الناقد الأدبي : ٨٩.

(٢)- ينظر : المعنى الأدبي : ١٠٥.

(٣)- دليل الناقد الأدبي :٩٠.

(٤)- المصدر السابق : ٩٢.

ولأن القارئ هنا لاعب ، لا متفرج ولا حكم ولا مصور ، فهو لا يستطيع أن يُقَيّم اللعبة أو اللاعبين ، وسينتظر ذلك من قارئ سطحي غير متماهٍ في اللعبة ولا منتمٍ إليها ، بل هو مجرد متفرج ، وأي قراءة سيتقدم بها الاثنان ستكون إساءة قراءة بالتأكيد ، لأن الأول متماه في اللعبة والثاني معطل لها ، وكلاهما لا يستطيع إلا أن يقدم قراءة سيئة ، كما هو ديدن أي قراءة ، وعليه تكون " **الحقيقة الهرمنيوطيقية، حقيقة إمكانية لا تخضع للمبادئ المنطقية ، بل إن عملها مشتق من عمل النص ذاته ، وعمل النص هو إنتاج الرموز وإصدار العلامات وتقديم الإشارات ، فهي لا تعتبر علماً للتأويل بل فناً للتأويل ، والفن معروض في جماليته لا في منطقيته ، وفي مستوى تخييلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات والعلاقة المرجعية بين الدال والمدلول** "[1] .

وإذا كان هذا الكلام ينطبق على النص الإبداعي من قصة أو قصيدة ، فهو لا يستطيع أن يفسر طبيعة العلاقة المنطقية بين النص الفلسفي والحياة مثلا ، وهي علاقة ليست جمالية أو تخييلية أولا وبالذات ، بل هي علاقة على مستوى عال من الواقعية التي قد تتوسل بالجمالي لتحقيق القدر المفترض من ذلك المضمون .

من هنا فإن الباحث يدعي إن الحديث في النظرية هو حديث عن الإمكانات والحدود في آن ، لأن النظرية – أية نظرية – هي فضاء لفهم النص ، ولكن هذا الفضاء ليس مفتوحا إلى ما لانهاية ، إذ لا بد أن يُحَد بخضوعه لمنطق ما . وبالنتيجة فنحن عندما ندرس نظرية التأويل أو الهرمنيوطيقا ، فإنما نتحدث عن الإمكانات والحدود وقد تماهيا في تشكيل النظرية ، لأن نظرية من دون إمكانات لا تستطيع أن تفسر النص ، فضلا عن الوجود . هذا الوجود الامكاني الذي سيكون النص واحدا من ممكناته أو تجلياته ، التي لا بد أن تضبط جوانبها حتى يمكن الحديث عنها ، والتعرف على خصائصها التي تميزها عن هذه النظرية أو تلك ،

بل حتى النظرية التي لا حدود لها – أي النظرية التي لا تعترف بالحدود ، لأنه ليس هناك نظرية من دون حدود – حتى هذه النظرية حددت نفسها بهذا الحد : ( أي كون النص لا حدود له ، والتأويل كذلك ) ، هذا الحد هو الذي سيعطي الشرعية للمؤول – بوصفه صاحب مرجعيات

(١)- اللغة والتأويل : ٣٢.

تشرع له وتؤدلج تفكيره – لعدم تحديد إمكاناته على مستوى الممارسة ، بل استغلالها بطريقة تريد أن تقول كل شيء ، وبالنتيجة تفقد القدرة على قول أي شيء .. ذلك أن ممكنات النص – من وجهة النظر تلك – بعدد كلماته ، إن لم نقل إنها تتجاوز ذلك العدد ، بسبب من تجاور الكلمات وعدم اكتفائها بنفسها في تكوين الدلالة ، وعندما تتجاور الكلمات " **وتتركب الأشياء ، أو قل تتراكب ، يصعب التحكم بها ، أو التنبؤ بسلوكها الذي قد يخرج عن السيطرة** " [١] فيصعب الإمساك بها لأنها ستأخذ صوراً وهيئات يصعب حصرها .

بتعبير أوضح ، فإن دريدا وهو يتحدث عن التفكيكية سيضطر إلى تعريفها ، والتعريف هو حد أو رسم [٢] شاء دريدا أم أبى ، وعلى فرض أنه لم يفعل ، نستطيع نحن القرّاء أن نستخرج تعريفا ما من مجموع مقولاته التي سيتفوه بها هنا وهناك ، وهو بالتأكيد سيقدم مفهومه للنص وطريقته في قراءته وفهمه له ، وربما يتجاوز كل ذلك ، فيقدم لنا مجموعة من النصائح ( الإيديولوجية ) في قراءة النص .. وهذه كلها تحديدات ورسوم وتعريفات ، والدليل : أن التفكيكية عينها دخلت في المناهج الدراسية بوصفها طريقة في قراءة النص أو وجهة نظر ، وربما عدها البعض فلسفة العصر ، هذا العصر الذي اتسعت فيه الهوة بين الإمكانات والحدود والأسباب والنتائج ، لتصبح كل الأشياء مباحة وفي مقدور الجميع .

التحديد يأتي ، هنا ، من قدرة النظرية على أن تكون مختلفة عن ذلك الكم من النظريات الذي يقول بالتحديد أيضا من دون إهمال للإمكانات . فالاختلاف – بشرط أن لا يكون بالمعنى الدريدي [٣] – سمة من سمات النص على تحقيق كينونته ووجوده ، وإلا لكان تكرارا مملا ، أو حدثا عارضا لا يستحق أن يتوقف عند إمكاناته الفقيرة التي ذهب بها التقليد ، عندما لم يجترح

---

(١)- المؤلف الخفي ، ( مجلة المنهج ) ، العراق – النجف ، العدد ١٦ ، السنة الرابعة ١٤٣٢هـ ، ص ١٦٨.

(٢) الحد : هو التعريف بذاتيات المُعرَّف ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، والرسم : التعريف بالذاتي والعرضي أو العرضي فقط ، كتعريف الإنسان بأنه حيوان ضاحك . ينظر : منطق المظفر : ٩٢- ٩٧ .

(٣) يرسم دريدا كلمة الاختلاف بهذه الطريقة : الاخـ (ت) لاف ، إشارة إلى أنه يمكن رفع التاء ، فتتغير دلالة اللفظة ويمكن الإبقاء عليها ، فهي متأرجحة بين الإثبات والحذف ، وهكذا الكلمات كلها ، وبسبب من ذلك فنحن لا ندري إلى أي المعنيين تشير اللفظة ، من هنا كان الاختلاف بالمعنى الدريدي هو الإرجاء والتأجيل والانحلال . **ينظر : دليل الناقد الأدبي : ١١٥** . أما الاختلاف الذي يعنيه الباحث فهو أن يكون النص متميزاً بالموازنة مع النصوص المجايلة له ، ومختلفاً على مستوى الشكل والرؤية .

لنفسه طريقة في القراءة ، واكتفى بالنظر من خلال عيون الآخرين ، سواء على مستوى الرؤية الكلية أو على مستوى التفاصيل ، ليحقق ذلك التطابق والتماثل الذي سيلغي النص عندما يحيله إلى قراءة شارحة أو مكرورة .

وهذا لا يعني إلغاء التناص بوصفه إمكانية من إمكانيات النص الواعية أو غير الواعية للانفتاح على الوجود واكتشاف أسراره " **وتعطيل خاصية القراءة الأحادية الاتجاه وتحريك فعالية التوليد وذلك على مستوى الدال والمدلول بحيث تبدو الكلمة داخل النص وكأنها تعبر عن أصوات متعددة أو على الأقل تسعى لأن تكون ملتقى ثقافات ومواقف** "[1] ، بل إن الكائن المبدع إن هو إلا النصوص التي شكلته أو شاركت في تشكيل ممكناته التي سنجد فيها تاريخ الأسلاف ، وقد أعيد بطبعة جديدة ، أضيف لها الكثير مما لم يسعف الأسلاف الإطلاع عليه أو معرفته أو لم يكن من بين ممكناتهم ، لاسيما أن الوجود في توسع مستمر لا بد أن يترك أثرا في اتساع ممكنات النص ، وبالنتيجة القراءة ، لأن النص إن هو إلا تجل من تجليات الوجود وقد انفتح على ما لم يقرأ بعد .. وهذا ما يحتاج إلى قراءة تاريخية للمصطلح .

## تاريخية المفهوم

الهرمنيوطيقا مفهوم تاريخي ثقافي بمعنى أنه منتج إنساني بدأ من نقطة ما ، معضلته الأساسية ومشكلته الرئيسة هي فهم النص ، وقد بدأ مع النص الديني ومجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يستند لها المفسر وهو يقارب ذلك النص ، ثم توسع ليشمل النصوص الأخرى فلسفية كانت أو أدبية أو تاريخية أو اجتماعية أو انثروبولوجية أو نقدية، ليقارب بين النص الديني والنص البشري ويمحو الفواصل بين الاثنين ، وهنا تصبح الهرمنيوطيقا إشكالية فلسفية تماما ، إذ لم تعد الحاجة تتمثل ، تحديدا ، بإعطاء التأويل السليم قواعده بسبب من عدم ارتباطها بالنص المقدس ، بل برزت ضرورة أشمل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها ، ثم انفتح التأويل على الوجود بوصفه نصا أو الكون بوصفه كتابا ليتجاوز النصوص المكتوبة ، إلى النصوص التي لم تكتب بعد ، أي النصوص الموجودة أو الكونية .

(١)- القراءة وتوليد الدلالة :٢١.

يبدأ فلاسفة التأويل وهم يدونون تواريخهم التأويلية من هرمس رسول الآلهة إلى البشر، ذلك الرسول الذي بحكم وظيفته " **يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة ، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر** " [١] ، لكن الذي تخفيه هذه التواريخ هو أن مهمة الترجمة التي يقوم بها هرمس ليس هدفها إقرار التواصل والحوار ، أو إثبات الاختلاف والتعدد فحسب ، بل " **الوصول إلى اللغة الأصل تلك الكامنة في أعماق كل إنسان السابقة لكل شيء ، حتى لوجود المتكلم بها ، ففي البدء كانت الكلمة** " [٢] كما تردد المسيحية ذلك ، وهذه الأفضلية للكلمة جعلها تحتل مركزية في الفكر الغربي .

وإذا كانت القراءات فلسفية كانت أو أدبية تبدأ ، دائما ، من أرسطو ، فإن الحديث عن فن للتأويل أو نظرية له سيكون حديثا متعذرا، بحسب تصريح عبد الغني بارة " **بحكم طغيان التفكير المنطقي على خطابه من خلال ثنائية الحق / الباطل ، أو الصدق / الكذب ، كثمرة من نتائج المنطق الذي يرى إلى الجملة بعين البرهان والحقيقة الواحدة . الأمر الذي يجعل الحديث عن مسألة تعدد المعاني أو لا نهائية التأويل في حكم المتعذر ، عدا قوله : إن كل خطاب يقول شيئا عن شيء ما ، سيؤول ، في النهاية ، إلى قول شيء آخر** " [٣] .

والحق أن نظرية المعرفة في ثوبها الأرسطي ، واستنادا إلى قوله هذا – وعلى خلاف بارة – لم تغلق الفضاء الثقافي الذي ينفتح فيه المعنى على الذات ، بل إن الكلمات ، كما يقول سقراط " **لها القدرة على الكشف مثلما لها القدرة على الإخفاء ، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا كما يمكن أن يحول الأشياء من طريق لآخر** " [٤] ، وكل ما في الأمر أن نظرية المعرفة تضع حدودا للشيء الذي تتم معرفته من خلال المنهج ذاته . وهي بهذا " **تنتج وهما باكتمال صورة الموضوع في الوعي وكذا باكتمال الذات ، لتعمل على رصد العلاقة بينهما ومقاربة ظروف نشأتها ومجالات تحركها داخل التفكير العلمي .. وعليه فإن الانتقال الكوبرنيكي من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا حمل معه مجموعة من التحولات الفلسفية والعلمية على**

(١)- مدخل إلى الهرمنيوطيقا : ١٧

(٢)- الترجمة والتأويل : ٢٠

(٣)- ينظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٢٤٥.

(٤)- الحلقة النقدية :١٠

**مستويات المنهج والفكر ، وكذا رؤية العالم وحقيقة الكائن ومعنى الكينونة وصورة الذات في نشاطها للإمساك بالحقيقة وبحثها عن مبدأ عملياتها الذهنية من معرفة وإرادة وتأمل** " [١]. وإذا كانت الأولى تنتج وهما ، فإن الثانية ستصر على أن الحقيقة ذهنية ذاتية وليست موضوعية خارجية ، ودور الإنسان هو اختراع المفاهيم لأنها غير موجودة ، لا اكتشافها بحجة أنها حقيقة موضوعية موجودة .

يمكن القول أن مفهوم الهرمنيوطيقا من وجهة نظر تاريخية ، يحيلنا إلى دلالتين في آن واحد : الدلالة الأولى : **والتي تشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني** . الدلالة الثانية : **والتي تشير إلى تفسير النصوص أو نظرية التفسير بغض النظر عما إذا كان النص دينيا أم أدبيا أم فنيا أم تاريخيا** [٢] .. أما لماذا ارتبط هذا المفهوم بالدلالة الأولى أي فهم النص الديني خاصة ، فلأن النصوص الأولى المؤسسة للوعي البشري هي النصوص الدينية ، فالإنسان الأول كان مؤلها ، ثم بتطور التجربة البشرية بدأ الإنسان بالابتعاد تدريجيا عن النصوص الإلهية ، لأن تجربته أوهمته بأنه قادر على صياغة نصوصه التي سيستغني بها عن الإله .

وهذا يعني أن ثمة وعياً ، عند أصحاب نظرية التأويل ، بالفارق بين النص المقدس ، وما عداه من نصوص . هذا الفارق تترتب عليه نتائج مهمة على صعيد طريقة التعامل مع ما هو مقدس ، وما هو ليس كذلك ، ولكن هذا الوعي تراجع أخيرا لصالح المعنى الثاني الذي لا يفرق بين النص المقدس والنص المدنس الذي ليس بالضرورة أن يكون مدنسا لمجرد أن كاتبه بشر ، ولكن المصطلح عند مستخدميه يشير إلى ذلك ، وسبب هذا التراجع هو نظرية ( موت المؤلف ) لأن المؤلف عندما كان حيا ، لا يستطيع القارئ أن يغض الطرف عنه ، فهناك فرق كبير عندما يكون المتكلم هو الله (جل وعلا) ، أو يكون المتكلم هو عبد الله . أما عندما يموت الاثنان ، فإن الفروق تنعدم ، ونصبح ، نحن القراء ، إزاء نص لا يصح أن يخضع للتصنيف السابق – المقدس والمدنس – بقدر ما سيفرض تصنيفه الخاص به .

---

(١)- اللغة والتأويل : ١٧- ١٨

(٢)- ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : ١٢.

أما السبب الثاني في هذه التسوية فهي وعي المؤول الغربي أن ما بين يديه ليس نصوصا مقدسة ، صادرة عن الله لفظا ومعنى كما القرآن الكريم الذي تفرد بذلك ، بقدر ما هي نصوص حاكية ، كتبها بشر بأيديهم وتصرفوا في المضمون الذي يفترض أن يكون إلهيا ، تصرفوا فيه كلٌ بطريقته ، فأنتج أربعة نصوص اعتبرت رسمية في العالم المسيحي ، لهذا فنحن لسنا معنيين بهذه التسوية ، لأن حضارتنا انفردت بخطاب خاص بها " **وبه تميزت عن سواها إنه الخطاب القرآني ، وإنه لهذا ، فقد أمكن تسميتها "حضارة النص" وما كان لهذا المسمى أن ينطبق عليها لو لم يكن النص فيها هو الأساس الأنطولوجي لتكون الشخص . وهذا يعني أن العلاقة بينهما تتجاوز في حقيقتها علاقة الشخص فيما يتلقى إلى علاقة الشخص بما به يصير** "[1] ، أي أن صيرورة الشخص هنا يشكلها النص وتتدخل فيها حركة التاريخ لإنتاج ذلك المركب الذي يعز على حضارات أخرى من دون نصوص.

## الدائرة التأويلية

تمثل الدائرة التأويلية أو الحلقة الهرمنيوطيقية الميدان الذي يتبارى فيه المنظرون للطريقة التي يفهمون بها النص ، من هنا فإن مفهوم الدائرة هذا يضيق ويتسع تبعا لإمكانات الدائرة وحدودها ، والعلاقة قد لا تكون طردية ، إذ كلما كثرت الحدود قلت الإمكانات ، والعكس قد يكون صحيحا ، على اختلاف في حجوم تلك الدوائر ، فقد لا تتسع الدائرة لغير النص المقدس ، وقد لا تتسع لغير النص الأدبي ، وقد تتسع للاثنين . وعلى الرغم من أن هذه الدوائر رسمت بكيفيات مختلفة وعبر نظريات متباينة إلا أنها " **ظلت تصف عموما الكيفية التي يرتبط بها الجزء بالكل بطريقة حلقية في عمليتي الفهم والتأويل . فلكي نفهم الكل يغدو ضروريا فهم الأجزاء ، في حين أننا لكي نفهم الأجزاء ، لا ينبغي لنا إلا استيعاب شيء من الكل** " [2] . ولكي نفهم مفهوم الدائرة علينا أن نأخذ الدوائر كلا على حدة ، لأن لكل دائرة خصوصيتها في مقاربة النصوص بالرغم من المشترك السابق الذي تحدث عن فهم متبادل بين الكل والأجزاء .

---

(١)- اللسانيات والدلالة : ١١٨.

٢- الحلقة النقدية : ٥.

**شلاير ماخر** : إن مهمة الهرمنيوطيقا – حسب شليرماخر– هي فهم النص كما فهمه مؤلفه ، بل حتى أحسن مما فهمه . وتقوم تأويلية ( شلاير ماخر ) على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ ، لهذا يحتاج المفسر للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين : الموهبة اللغوية ، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية .. هناك إذن في أي نص جانبان : جانب موضوعي يشير إلى اللغة ، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ، ويتجلى في استخدامه الخاص للغة ، والعلاقة بين الجانبين علاقة جدلية.. هذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف ، أو فهم تجربته ، والقارئ يمكن له أن يبدأ من أي الجانبين شاء ، ما دام كل منهما يؤدي إلى فهم الآخر [١] .

**فلهلم ديلتاي** : يتحدد الأساس المعرفي يتحدد ، عند ديلتاي، في أن كل معرفة قائمة على التجربة .. ويجب أن نفهم التجربة ، هنا ، على أساس أنها التجربة المعاشة ، هي عملية الإدراك الحسي ، وليست الخبرة بوصفها موضوعا للتأمل العقلي .. ولكن كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذي نسعى لفهمه ، أو فهم أنفسنا من خلاله ، إلى موضوع ؟ يتم ذلك ، فيما يرى ديلتاي ، خلال عملية التعبير ، سواء تمثل هذا التعبير في سلوك اجتماعي أو نص مكتوب . والهرمنيوطيقا – في ظل هذا الفهم – لا تعني مجرد عملية الفهم لشيء مُعطى ، محدد سلفا ، له وجود خارجي محايد عن المتلقي ، إن بين المتلقي والنص شيئا مشتركا هو تجربة الحياة .. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار ، بين تجربة المتلقي الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب من خلال الوسيط المشترك ، لتفتح الباب لإمكانيات أوسع ، توسع أفق تجربتنا الذاتية فتثرى بمعايشة تجربة النص ، إنها تبدأ من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول ، أما دائرة ( ديلتاي ) التأويلية فتعني أن نبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من الزمن ، تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من العمل في هذه اللحظة من الزمن . ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة من خلال الآفاق الجديدة من الاحتمالات ، التي يفتحها لنا العمل والتي قد تُغيِّر – مرة أخرى – من فهمنا للعمل نفسه [٢] .

---

(١)- ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل :٢٠- ٢٣.

٢- ينظر : المصدر السابق : ٢٥- ٢٨.

**أدموند هوسرل:** تسعى الفنومنولوجيا في بحثها إلى معالجة مسألة فهم الوجود .. وهذا المصطلح كما يعرفه ليوتار " دراسة الظواهر المتجلية ، لأول وهلة ، أمام الوعي ، والمقدمة كما هي قصد تحليلها وتتبع خصائصها ، من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها ، بعيدا عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء ".. إن فكرة هذا المنهج ونواته تتمثل في أنه لا يوجد موضوع دون ذات.. الموضوعات ليست أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلالا مطلقا عن الوعي ، أو لها وجود خارجي قبلي ، وإنما هي أشياء مقصودة من قبل الوعي .. هذه الوحدة بين الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه تزيد من فعالية قصدية الوعي ، فتبدو الأشياء ، وهي تدرك ، كأنها من إبداع الذات ، ولو تصورا أو خيالا .. وبهذا تنهار القسمة المصطنعة بين الذات والموضوع التي ورثناها عن الفلسفة التقليدية .. هذا المبدأ العام أي القصدية هو بداية البحث الظاهراتي ، ومنه ينطلق إلى : التعليق أو الوضع بين هلالين ، والرد أو الاختزال ، والأنا المتعالية أو الترنسندنتالية .. هذه المفاهيم مجتمعة تشكل دائرة تأويلية لظاهراتيةهوسرل .. فالذات تعلق أو توضع بين هلالين حتى تعاين ماهيتها وتجرد من كل ما يحول دون تحقيق وعي قصدي ، هذه الأنا يسميها هوسرل الأنا المتعالية التي تختلف عن الأنا الفردية في كونها تقف خارج العالم ، وتعد الشرط المسبق لكل فعل ذهني أو لأي فكرة على الإطلاق .. هذا التعليق الحاصل للذات هو الذي يجعلها أمام الموضوع بذاته خالصا ، لا يخالطه اعتقاد أو حكم مسبق .. أما الرد أو الاختزال فيعني رد الأشياء إلى ماهيتها الأصلية بإزالة كل ما علق بها من أحكام تراكمت فوقها بفعل التحول والصيرورة عبر التاريخ فأفقدتها نقاءها الذي كان لها في عهدها الأول ، وما دور الفنومنولوجي وقتئذ إلا أن يزيل ، بفعل التعليق ، هذه الطبقات ويكشف الحجب عن ذلك الأصل المغيب .. وهي على ما هي عليه تشبه الإنسان الأول ، أبانا آدم ، وهو لم يزل جسدا طينا لم ينفخ فيه الله تعالى الروح ، فهو ليس عدما وليس مخلوقا ، بل في منطقة الما بين ، أو بالأحرى هو وجود بالقوة ، ثم وجود بالفعل .. فما أحوج الكائن إلى التواصل مع هذا الوجود في الزمن الأول ، قبل أن يشوه الفكر الإنساني صورته على مر الأزمان[1].

(١)- ينظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة : ١٩٦- ٢٠٢.

**مارتن هيدجر:** إن فهم ( هيدجر ) ، بما هو فهم للوجود ، يتجاوز الصيغة الهوسرلية ، أي قصدية الوعي ، إلى قصدية الوجود الإنساني ، حيث يسمح للظواهر بأن تتجلى بذاتها بعيدا عن الأنا المتعالية ، لأن حقيقة الوجود ، ببساطة ، " سابقة على الوعي والمعرفة الإنسانية وأكثر منهما بداءة وأساسية " .. فليست الذات ، وفق هذا المعطى ، هي من يجلب الأشياء إلى العالم ، أو يخرجها من الخفاء إلى التجلي ، " بل إن العالم هو الذي يخلق السياق الذي به يتسنى للفهم المسبق مواجهة الموجود . إن هذا الفهم الوجودي المسبق للوجود – هناك – هو الذي يسمح للإنسان أن يندمج ، وفقا لطبيعته ، ويسجل دخوله إلى العالم ، ويؤسس علاقات .. الفنومنولوجيا في مشروع هيدجر تترك الشيء يظهر ويكشف عن نفسه على أنه ذلك الشيء وليس غيره ، وهذا لا يعني أن تنسحب الذات من حرب التأويل ، بل هي تصاحب الأشياء في رحلتها من التواري والتحجب إلى الكشف والظهور ، أو قل تتعلم فن الإصغاء وترك الأشياء تفصح عن حالها .. فالحجر يوجد أو يكون ، ولكنه لا يملك الدخول في علاقة مع نفسه ، وقل مثل ذلك عن الشجر والبيت والكرسي .. أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي لا يقتصر على أن يوجد أو يكون ، وإنما يتعدى هذا إلى الدخول في علاقة مع ذاته ومع الذوات الأخرى .. لكن يبقى أن هذا الموجود الإنساني لا يقوى على تحقيق وجوده ، لأنه لا يستطيع أن يحدد شيئا أو يحيط به من كل الجوانب فهما وتأويلا إلا في حدود ما هو متاح له من إمكانات ، ويبقى الأمر كذلك لحين بلوغ درجة أخرى من الفهم / التأويل إلى ما لا نهاية .. لكنه ( الفهم القلق ) الذي يجعل الكائن أمام الأشياء ، أي يكون فهما مستقبليا حين يستبق الكائن الإنساني نفسه إلى أقصى ممكناته : ( الموت ) ، ويرتد في نفس الوقت إلى زمنه الذي كان .. وما دام الفهم كذلك ، فهو ليس حالة منتهية يبلغ الكائن أقاصيها أو حدودها ، وإنما حركة مستمرة في الزمن ، على الدوام ، متطورة وفي حالة مراجعة وإعادة وبناء .. ويبقى كذلك : إمكانية أو قدرة على الوجود دون أن يصل إلى وجود متحقق ونهائي . أو قل هو تسليم واستسلام لقوة أشياء هذا الوجود حتى تكشف لنا عن نفسها .. كل ذلك عبر اللغة بوصفها المجال الذي تتفجر منه حقيقة هذا الوجود حتى تكشف لنا عن نفسها ، وهي بعد ذلك ليست وسيلة للتواصل والتفاهم فحسب ، وإنما هي بيت الوجود مسكن الكائن [1] .

(١)- ينظر المصدر السابق : ٢٠٩- ٢٢٨.

**هانس غيورغ غادامير** : إن فلسفة غادامير هي بحث عن إرساء ثقافة الحوار بين الذوات ، عبر اللغة بوصفها وطن الكينونة والوسيط الذي به يتم التواصل ، هي بحث عن إنشاء أدبيات الحوار بين الذوات بدل المناهج ذات المنحى المعرفي التي لا ترى إلى الأشياء إلا بعين التقنية والنظام المنغلق على موضوعيته القاتلة لكل إحساس أو خلق .. فهمٌ بقدر ما يبتعد عن الصرامة المنهجية ، هو يقترب من التجربة العامة التي يقوم بها الإنسان .. فالهرمنيوطيقا بما هي ممارسة ، هي فن الفهم والتأويل ، وهي كل شيء عدا أنها نسق أو نظام .. إن الفهم المتصل بالحقيقة ، لا يرتبط بأفق ذاتي ، سواء تعلق الأمر بأفق المؤلف أو أفق المتلقي ، بقدر ما هو فهم مشترك لا ينتسب فيه إلى أحد على وجه التحديد ، حيث تبقى منظومة التفكير ، على الدوام ، مضطربة لا تركن إلى فهم بعينه .. إن الحقيقة التي يتعقبها الفهم ليست بالشيء المتجلي الذي ينتظر المؤول أن يقبض عليه أو يزيده إيضاحا ، وإنما هي توجد بين بداية مجهولة ولحظة متحولة في الزمن غير قابلة للتحديد ، ومن ثم يصعب ضبط هذه الحقيقة فهماً أو تأويلاً إلا أن تطلب جدلياً لا منهجياً .. فالفهم ، من منظور الرؤية الجدلية ، هو فن الحوار بامتياز ، إذ الذات داخل الجدل ، لا تملك حق مساءلة الموضوع كما لو أنه شيء تملكه ، بل إن الجدل يترك الموضوع المقابل له يطرح أسئلته التي تحتاج إلى إجابات تتحول بدورها إلى أسئلة ، دون أن يكون في ذلك إدعاء بانتزاع حقيقة الموضوع كما يصنع المنهج ، على اعتبار أن الذات تسلط ، بوساطة المنهج ، فروضها المسبقة غير المحددة ضمن بنية تأويلية ، كما هو واضح في فكرة الحلقة التأويلية . إنه منطق السؤال – الجواب حيث لا سلطان إلا للمساءلة التي تنزل الذات من تعاليها وتجعلها ، بمنطق الجدل ، موضوعا يُسْتَجْوَب .. فيكون الموقف التأويلي ، بذلك وليد هذه اللحظة التفاعلية بين الذات والموضوع . فجدلية السؤال والجواب تسبق دائما ، حسب غادامير ، جدلية الفهم ، وهي التي تجعل الفهم حدثا [١] . الحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكا .. لان اللغة بما هي حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معينة ، بل هي في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب [٢] .

(١)- ينظر : المصدر السابق : ٢٥٧- ٢٧٤.

(٢)- فلسفة التأويل ، الأصول . المبادئ . الأهداف : ٣٠- ٣٥

# الباب الأول

# إمكانات التأويل وحدوده

الفصل الأول : التأويل

الفصل الثاني : إمكانات التأويل

الفصل الثالث : حدود التأويل

# الفصل الأول

# التـأويـل

## توطئة في حد المفهوم وإمكانه

سيكون من الغريب أن نتحدث عن تعريف أو تحديد للمصطلحات ونحن بين يدي التأويل بوصفه ممارسة عصية على التحديد طالما هو يبحث عمّا سكت عنه ، لا ما صرح به ، عمّا اختبأ بين السطور ، لا ما طفح منها ، وما اختبأ قد يظهر بأشكال مختلفة ، تبعا لقابليات النص على التمظهر وقدرته على القول والبوح عما كمن فيه ، فضلا عن قابليات المؤول وكفاياته ومرجعياته التي ستلعب الدور الكبير في ذلك التشكل ، وعندما تتعدد الأشكال يصعب الإمساك بها أو حصرها تحت مفهوم بعينه ، لأن المفهوم يسعى لأن يكون كليا عندما يجرد الأشياء من متعلقاتها ، ويحيلها إلى إشارات أو رموز قد تشير إلى شيء محدد بعينه أو مجموعة من الأشياء كانت قد فقدت خصوصيتها لتؤسس لها وجودا جديدا بدخولها ذلك العالم الافتراضي المسمى عالم المفاهيم ، والذي بدوره سيعمل على تمثيل مصاديقه أو التحدث بلسانها ، بعد أن ضمن تعاليه عليها " **بالمبدأ القائل إن عملية الفهم إنما هي رد الجزئي .. إلى الكلي الحاضر في الذهن .. والناجم عن إدراك الخصائص الرئيسية الثابتة لمجموعة المدركات .. التي تؤلف المفهوم المشترك والقابل للتطبيق على مختلف الأفراد أو الأشياء ، التي تبرز فيها تلك الخصائص الثابتة** " [١] .

جدل الصعود والنزول هذا هو الذي يعطي للمعرفة بعداً إمكانيا ، بمعنى أن المعرفة تصبح ممكنة . وهذا يعكس حرية الكائن البشري إزاء ممكنات هذا الوجود المترامي ، واختبارا لقدرته على تحليل معطياته ، وفق رؤية تسعى لأن تكون يقينية ، لترتاح من وساوس الشك ، ولكن بحدس تأويلي يؤمن بالتعددية وبأن الأمور لا يمكن أن تؤخذ على ظواهرها ، لأن طريق النجاة أعمق مما نتصور ، وقد قال أمير المؤمنين "علي بن أبي طالب" (ع) : " **العلم نهر ، والحكمة بحر ، والعلماء حول النهر يطوفون ، والحكماء وسط البحر يغوصون ، والعارفون في سفن النجاة يسيرون** " [٢] . ما يعني إن إحساسنا بالمعنى سيكون متفاوتا ، فإذا ما وصلنا إلى ما روي عن الإمام الصادق (ع) " **ليس العلم بالتعلم ، إنما العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء**

(١)- ينظر : إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية : ٨.

(٢)- المستطرف في كل فن مستظرف :١ / ٤٨.

"، يصبح الحديث عن التفاوت ضرورة تقتضيها مقامات العارفين ، ومقدار ذلك النور المرتبط بحال العارف مع الله ( جل وعلا ) ودرجة قربه منه .

من هنا فإن التأويل إن لم يكن بديلاً عن البرهنة التقليدية ، " **فهو يحمل طموحها في الإقناع ، ولكنه لا يريده إقناعا نهائيا ، لذا فهو يضعنا في جو الإقناع ، يجعلنا نتلمس حدوده ، ونتقرى تخومه . يعرض للشيء ، للفكرة ، ويحرص على إبقاء مسافة بين عرضه هو وبين الشيء نفسه** "[١]، إقرارا بتواضعه ، وبأن ثمة رؤية أخرى ، إن لم نقل رؤى ، لا بد أن تعطى فرصتها كاملة ، لاحتمال أن تكون أقرب إلى الشيء / الفكرة مسافةً وأكثر فهماًوأعمق تأويلاً. إن التأويلمهووس بالحفر في الأعماق ، أعماق النصوص سواء أكانت نصوصاً مكتوبة أم ظواهرَ لم تُكتَب بعد ، وستكون الكتابةُ بعدئذ هي المحاولةُ التأويليةُ في قراءة الظاهرة ، والعكس قد يكونُ صحيحاً استناداً إلى واحدة من تلك الرؤى التي تذهب إلى أنَّ الواقعَ الخارجي المتحقق هو تأويلُ النصِ وليس العكس ، " **فإذا قيل : طلعت الشمس ، فتأويل هذا نفس طلوعها ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي** "[٢] . وعليه فإن " **التأويل ليس من قبيل المعاني المرادة باللفظ .. فتأويل قوله أقيموا الصلاة مثلا هو الحالة النورانية الخارجية التي تقوم بنفس المصلي في الخارج فتنهاه عن الفحشاء والمنكر** "[٣] .

ولكن يجب أن نكون حذرين ، فليست كل قراءة هي تأويل، لأن جدلية السطوح والأعماق ستكون حاضرة في كل الأحوال والظروف ، وعلى أساسها سيتم التصنيف والفرز بين المحاولة التي لا تقنع بالسطوح فتبحث عما وراءها ، والمحاولة التي لا تطمح بأكثر من السطح ، لأنها لا تجيد حديث الأعماق وتفضل السباحة على السواحل بديلا عن الغوص في البحار . ذلك أن التأويل يشتغل في المنطقة الخطرة ، حيث الأشياء تبدو وكأنها ليست هي ، والمرء بأصغريه قلبه ولسانه ، وكلاهما ، أي القلب واللسان من الأعضاء المستترة ، ولكن ذلك لم يمنعها من أن تكون هي المقياس الذي يقاس به المرء .

---

(١)- ينظر : نحو عهد لإيكولوجيا العقل ، الغربنة الأمركة ، بقية العالم ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، باريس - بيروت ، العدد ٨٨ - ١٩٩١، ص :١٠.

(٢)- تأويل القرآن ، النظرية والمعطيات : ٢٧.

(٣)- تفسير الميزان : ٥٢/٣.

من هنا ، واستنادا إلى ما تقدم ، فإن البحث في سعيه لتحديد المفاهيم ينطلق من قضية يراها قبْلية أو بديهية – وإن كانت التجربة البشرية هي التي صاغتها – مفادها : إن النصوص فيها المحكم وفيها المتشابه ، وإن الجمل " **تعبير نصي أو قطعي أي يدل على معنى واحد ، وتعبير احتمالي أي يحتمل أكثر من معنى** " [١] ، وإن الكلام على ضربين " **ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده .. وضرب يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض** "[٢].

ولولا تلك الثنائية ، ثنائية القطعي والاحتمالي ، لانتفت المعرفة البشرية ولأصبحت مستحيلة ، لأن كل معرفة لا بد أن تبدأ من قطعيات أو قبليات لتفهم ما هو احتمالي ، أو ما في طريقه لأن يكون احتماليا ، كل ما هنالك أننا قد لا نتفق على ما هو احتمالي وما هو قطعي ، بسبب من ملابسات الخطاب ، وقابليتنا على الفهم والإدراك . ولكننا متفقون على ضرورتهما ، فالقطعي يختصر لنا طريق المعرفة ولا يُجهد أذهاننا بكثرة الرد ، والاحتمالي يجعلنا نعيد النظر في تلك المعرفة عندما يقترح طريقا آخر للفهم قوامه الحوار مع النص ، والبحث عن خفاياه ، والحفر في أعماقه والاعتراف بقابلياته التي قد تتجاوز الحدود المعترف بها أحيانا ، والأهم من كل ذلك إن ثمة إنساناً متوارياً بين السطور هو الذي كتب ذلك الاحتمال ، وقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام ) : " **تكلموا تعرفوا فإن المرء مخبوء تحت لسانه** "[٣].

إذن ففي اللحظة التي نقرأ فيها النص ، نحن نتعرف على إنسان ، فتزداد معرفتنا بأنفسنا ، فضلا عن معرفتنا بالآخرين . إن تفسير النص ، كما يقول غادامير " **حوار نجرب من خلاله انصهار الآفاق والتحامها.. وفي هذا الفهم الحواري نكتسب من جديد التصورات التي يستخدمها الآخر ، لأنها تصير متضمنة في إدراك المفسر .. وبذلك نتيح للمعنى أن ينفتح ويفصح عن إمكاناته** "[٤] . يزعم الباحث أن هذه المعرفة ستكون أكثر من ضرورة، لأنها تتحدث عن معنى طالما تطلع له الإنسان وأمسك بتلابيبه مفتخراً بأنه أحد صناعه ، معنى يجب أن

---

(١)- ينظر : معاني النحو : ١٧/١.

(٢)- دلائل الإعجاز : ٢٧٢.

(٣)- نهج البلاغة : ٥٠٥

(٤)- الشعري ومشكلات التفسير : ٩٥

يُكرَّس في عالم بدأ يفقد معناه ليحتفي بأشكاله ومظاهره الزائفة والخادعة والسطحية ، كما يفعل البنيويون الذين لا يتحدثون عن معنى ولا مغزى ، ولا مضمون ولا محتوى ، ولا قيم ولا أخلاق .. بسبب من موت المؤلف ، فضلا عن بدعة موت الإنسان ، الذي أخذ كل تلك القيم معه ولم يبق لنا سوى كلمات لا تضر ولا تنفع ، بدعوى " **أن النص نسق مغلق منكفئ على نفسه** "[١]ولا يحيل إلى غيره ، ومع ذلك فهي إحالة شكلية تعتني ببناء البيت وتقتل ساكنه ! لذا فمع القراءة البنيوية لا مجال للحديث عن إمكانات ، لأن النصوص كلها متشابهة . وهذا يعني أن القراءة ستكون واحدة في عالم يضج بالتأويل .

## التأويل لغة واصطلاحا

التأويل ، لغة : "**من الأوْل ، أي الرجوع إلى الأصل ، ومنه الموئِل للموضع الذي يرجع إليه ، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه ، علما كان أو فعلا .. وتأويله : أي بيانه الذي غايته المقصودة منه . والأوْل : السياسة التي تراعي مآلها** "[٢]

التأويل ، اصطلاحا : " **التأول والتأويل : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه** "[٣] ، وذهب أبو هلال العسكري إلى أن " **التأويل الإخبار بمعنى الكلام** "[٤]، وذهب ابن رشد إلى أن التأويل " **إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك ، بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي** "[٥] . أو هو " **فهم يحدث بمقتضاه امتلاك للمعنى المضمر في النص من جهة علاقاته الداخلية وكذا علاقته بالعالم والذات** "[٦] ، ويتحقق التأويل بفعل القراءة بوصفها إنجازا إنجازا لإمكانات النص الدلالية ، وحركته باتجاه المعنى أو رجوعه إليه .

---

(١)- الهرمنيوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي : ٣٣٤.

(٢)- المفردات في غريب القرآن ، م . س

(٣)- لسان العرب ، مادة أول.

(٤)- معجم الفروق اللغوية : ١٢٩.

(٥)- فصل المقال : ٩٧.

(٦)- التأويل والتأويل المفرط : ١٩٧.

## التأويل والمعنى

التأويل : ممارسة حفرية ، ولكنها احتمالية ، تُحلَّل بها النصوص للكشف عن المعنى ، ولكنه المعنى البعيد الذي يخفى على غير الذكي الفطن ، وليس القريب الذي سيكون في متناول الجميع ، أو قل هو المعنى الباطن الذي يحتاج من القارئ الغوص في دهاليز النص والتواءاته ، في قبال الظاهر الذي لا يحتاج إلى شيء من ذلك ، أو هو المعنى الاستعاري الذي استعمل في غير ما وضع له في قبال الحقيقي الذي استعمل فيما وضع له ، وربما هو المتشابه الذي خفيت معانيه أو كثرت في قبال المحكم ذي المعنى الواضح والمحدد .. وهي معان لا يصل إليها القارئ إلا بضرب من التفكر والتدبر والتأمل والاستبطان وتثوير كل طاقات العقل والنص للكشف عن ذلك السر . ولأن المعنى هو سر الوجود ومغزاه ومبدأ الإنسان ومنتهاه ، فقد كان الساحة التي أظهرت قابليات التأويل إمكاناته وحدوده .

لقد ارتبط التأويل بالمعنى ارتباطا وجوديا ، بمعنى أن وجود الأول متوقف على وجود الثاني ، فإذا كان المعنى علة أو سبباً ، فإن التأويل هو المعلول أو النتيجة التي لا يمكن أن تنفك عن سببها ، بسبب من العلاقة الضرورية بين الاثنين . وهذا لا يعني أن المعنى يسبق التأويل ، بقدر ما يعني أن المعنى وجود بـ ( القوة ) [1] ، والممارسة الحفرية الاركيولوجية التي أسميناها التأويل هي التي توجِد المعنى بـ ( الفعل ) . أي إن التأويل عملية تتوسط وجودين ، لا يتحقق الثاني منهما بالفعل إلا بتوسط تلك العملية ، وهذا لا يعني أن المؤول هو الذي يوجد المعنى ، كما قد يفهم من هذا الطرح ، بقدر ما يعني – قدر تعلق الأمر بالنص المقدس – إن لله مرادا واقعيا أسميناه ( الوجود بالقوة ) ، وللمؤولين كم من التأويلات تتعلق بذلك المراد أسميناها ( الوجود بالفعل ) ، ولعل واحدا من تلك التأويلات يحقق ذلك التلاقي بين القوة والفعل

(١)- تقال القوة بمعان عديدة ، أبرزها اثنان : الأول ، هي القدرة في الشيء على إحداث تغيير في شيء آخر . والثاني ، هي الإمكان القائم في شيء للانتقال إلى شيء آخر .. وبالمعنى الثاني يقال "بالقوة" في مقابل "بالفعل" وكل تغير هو انتقال لما هو "بالقوة" إلى ما هو "بالفعل" . ويؤكد أرسطو أن ما هو "بالفعل" أسبق وجودا مما هو "بالقوة" ، لأن هذا الأخير لا يصير "بالفعل" إلا بواسطة شيء هو "بالفعل" . لكن القوة ، بوصفها إمكانا ، ليست سلبا خالصا . لهذا يؤكد ليبنتس ، ضد الاسكلائيين ، أن " القوة الحقيقية ليست مجرد إمكانات ، بل يوجد فيها دائما ميول وأفعال .. ينظر : موسوعة الفلسفة : ٢/ ٢٣٨.

، لأن النص القرآني من مظاهر قدرة الإنسان التي يتوقف عليها ، بحسب الإمام الخميني " **إخراج طاقاته الهائلة من عالم القوة إلى الفعل** "[١] .

وهكذا تستحيل النتيجة سببا والسبب نتيجة ، بشرط ألا نخلط بين الاثنين ، لأن التأويل حركة باتجاه المعنى الذي يفترض أنه ساكن في النص ، وبالتقاء الحركة والسكون تتولد المفردات ، فالجمل ، فالفقرات ، فالنصوص ، أي أن النص لا يحتوي معناه فقط ، بل تأويله أيضا " **ففي القراءة الأولى للنص نفهم من العبارات المعنى الذي يؤديه إلينا ارتباطنا السابق بالكلمات ، ولكننا إذا أخذنا نشك في هذا الارتباط السابق بدأنا نلتمس معنى آخر نراه وثيق الارتباط ببناء النص ، لذلك يكون النص إلى حد ما هو الذي هدانا إلى طريق معناه** " [٢] ، لأنه " **يبرمج ، وإلى حد كبير ، كيفية تلقيه** " [٣] .

لذا فإن القارئ عندما يواجه نصا ما ، فهو لا يواجه المعنى فحسب ، بل الطريقة التي سيصل بها إلى إثبات ذلك المعنى ، فلكل نص خريطة خاصة به ، وأحيانا أكثر من خريطة ، وعلى القارئ أن يكتشف تلك الخريطة بأن يحدد نقاطها أولا ، ثم يوصل بين تلك النقاط بخطوط مستقيمة أو منحنية تبعا لطبيعة ذلك النص ، لأنها وسيلته للكشف ، ما يعني أن المعنى " **ليس معطى ، وإنما هو وظيفة** " [٤] يقوم بها اثنان : النص والقارئ ، إلا أن المتحدث الرسمي باسم تلك الوظيفة هو القارئ وليس النص ، بسبب من أن النص " **آلة كسولة** " [٥] ، لا تجيد النطق ، وهذه هي طبيعتها ، لذا قال أمير المؤمنين (ع) : " **ذلك القرآن فاستنطقوه ، ولن ينطق ، ولكن أخبركم عنه** " [٦] وعندما يفعل القارئ ذلك ، فإنه لن يصر على مدعياته – باستثناء أمير المؤمنين طبعا – لأن المعنى ، وإن كان ثابتا ، إلا إن تجلياته تكاد تساوي طرق الوصول إليه ، وخاصة إذا كان نصا مقدسا ، وليس بشريا .

---

(١)- في المنهج ، المعصوم .. والنص .. : ١٦٨.

(٢)- نظرية المعنى في النقد العربي : ١٦٠.

(٣)- نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها : ٣٠.

(٤)- مكونات القراءة المنهجية للنصوص : ٢٦.

(٥)- حدود التأويل، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي : ٣٢.

(٦)- نهج البلاغة : ٢١٧.

## التأويل والنظرية

ليس التأويل فرضية من خارج النص ، يقوم بها قارئ ( خارجنصي ) ، بقدر ما هو فرضية تجد مبرراتها في النص ، لأنها تبدأ منه وترتد إليه . لهذا نرى التعسف الذي تعانيه القراءات التي تبدأ من خارج النص عندما تقترح منهجا سابقا عليه ، من دون أن تبدأ بقراءة النص أولا ، ثم اختيار المنهج الذي يتناسب وتلك القراءة ، وبناء على ذلك ، " **نشأ بين النصوص والنظريات بون شاسع أو مساحة واسعة من الأرض الحرام ، ولذا كان على التأويلية .. رسم خارطة طوبوغرافية لهذه المنطقة** "[١] .

إن الخلل ، بالتأكيد ، ليس في النظرية ، لأن النظرية اقتراح منهجي في قراءة النص ، رؤية منهجية منظمة ، بل الخلل في طريقة توظيفنا للنظرية عندما نعدها سابقة على النص ، ظهر ذلك جليا في دراسة الدكتور محمد النويهي المعنونة ( **نفسية أبي نواس** )[٢] ، لأن غايتها لم تكن دراسة نفسية أبي نواس والتعرف عليها من نصوصها ، بقدر ما كانت محاولة قسرية وملتوية لإثبات مقولات فرويد بأية طريقة كانت ، وإن على حساب شعر أبي نواس ونفسيته ! والحال أن النصوص هي التي أنتجت النظرية وليس العكس ، بمعنى أن النظرية هي استقراء ناقص للنصوص ولكنه استقراء منهجي ، لأن النظرية ، أية نظرية ، لا تستطيع أن تكون كذلك ما لم تمنهج نفسها وتتقبل كونها ناقصة تصلح لنصوص ولا تصلح لأخرى ، وهذا لا يعني أن ليس ثمة نظرية عابرة للنصوص بقدر ما يعني أن لكل منهج نصوصه ، بل ومريديه أيضا ، فرب ناقد نفسي كبير لا يجيد تحليل النصوص بنيويا ، والعكس صحيح .

من جهة أخرى فإن بعض النظريات ، كالبنيوية مثلا ، تعمل ضد التأويل لأنها ترى " **اكتفاء النص بذاته** " [٣] – وإن ادعى بول ريكور خلاف ذلك عندما " **حشد الماركسية والفرويدية والبنيوية في نطاق التأويل** " [٤] – ولأنها تحاول أن تخضع النصوص لما توصلت إليه من نتائج ، ولأنها لا تمتلك منطقة فراغ تسمح لها بالانفتاح على الرأي الآخر أو الإصغاء له

---

(١)- القارئ الضمني : ٥.

(٢)- ينظر : نفسية أبي نواس : ١١- ١٧٢.

(٣) سيرورات التأويل : ٢٦٤.

(٤)- ينظر : نقد العقل الغربي : ٣٧.

، على الأقل ، بسبب من أن صاحبها يحاول أن يجعلها كاملة أو قل مغلقة عندما يسد كل النوافذ ، التي يمكن فتحها فيها ، تنظيرا وتطبيقا . ولأن نظرية مثل البنيوية أو الماركسية لا فراغ فيها ، لأن الفراغ يعني ، فيما يعني ، انفتاح النظرية على الزمان ، وهذا ما لا يستطيعه إنسان معزول عن الغيب ومحكوم بالتاريخ ، اللهم إلا إذا كان على علاقة برب التاريخ ، وهذا ما ينفيه ماركس وفرويد وفوكو . لذا كان على الناقد أن يكون أكبر من النظريات ، فينطلق من النص أولا ، ومن ثقافته ثانيا ، ومن النظريات ثالثا . وقبل أن يفعل ذلك عليه أن يستوعب كل النظريات ويمررها في ذاته لتكتسب طابعاً نسبيا يمثله هو ، ويميزه عن غيره ، وهكذا تتقلص مساحة الأرض الحرام ، وتتشكل خارطة جديدة.

نعم ، إذا كان المعنى ثابتاً ، فهذا لا يعني أنه واحد لا شريك له ، بقدر ما يعني أن الشركاء موجودون وهم لا ينازعونه ثباته ، بل ينازعونه إدعاء التفرد في ذلك الثبات ، أو بتعبير أوضح الإدعاء بأنه المعنى الأوحد ، وإذا كانت القضية ملتبسة ، عند من يوحد بين الثبات والمعنى الأوحد ، فلا بأس من إزالة التباس القصد هذا بالقول : إن ثبات المعنى يعني أن النص لا بد له من معنى ، هذه قضية يجب أن لا نختلف فيها ، وإن نقضتها بعض النصوص التي لا معنى لها . أما أنه معنى واحد أو متعدد ، أو إن هذا التعدد له حد ، أو لا حد له ، فهذا هو مدار البحث ، وما يمكن أن نختلف فيه .

وإذا كان هناك من أنكر المعنى ، من فلسفات عدمية كالبنيوية والتفكيكية ، فإن هذا الإنكار شيء ، والاحتكام إلى النص شيء آخر ، هذا الاحتكام سيظهر بأن النص طافح بالمعنى إلى درجة السيولة ، بدليل أن التفكيكية – أبرز فلسفة تتبنى السيولة بعد أن تحيلها إلى غازات متطايرة في الهواء – ذات معنى محدد إلى حد ما ، لأنها أصبحت مصطلحا . وهذا علي حرب – سفير دريدا إلى العالم العربي – يقارن بين التفكيك والتأويل قائلا : " **لعل التأويل هو أصل للتفكيك وجذر ، إذ كلاهما يتجاوز المنطوق الظاهر للنص إلى منطقه الخفي . غير أن التأويل هو سعي للوقوف على مقاصد المؤلف ، في حين أن التفكيك يعالج النص ويسعى إلى استكشاف إمكاناته . التأويل هو التفات إلى كثافة المعنى ومفاضلة بين وجوه الدلالة ، في حين أن التفكيك يهتم بفراغات النص وثقوبه . التأويل هو التقاط معنى أو استقصاء مفهوم ،**

**بينما التفكيك خلخلة لبنية النص وحفر في طبقات الخطاب** "[١] وبغض النظر عن اتفاقنا أو عدم اتفاقنا مع (حرب) في توزيع الأدوار هذا ، فلا شك أن فعل المقارنة يعني أن المفهومين محددان في ذهن المتكلم ، وإن ادعى أنه تفكيكي لا يؤمن بالحدود.

## تحولات المصطلح

نعم ، قد يتحدث الباحثون عن صعوبة هذا المصطلح أو ذاك ، بسبب من أنه "**خلاصة معرفية يفترض فيها أنتمثل صورا مصغرة وافية للمفاهيم التي تعبر عنها ، حيث تنوب الكلمة الاصطلاحية الواحدة عن عشرات الكلمات اللغوية الغائبة .. وما دام الأمر كذلك ، فإن وضع المصطلحات لابد أن يمثل حالة لغوية خاصة من حالات الطوارئ الدلالية القصوى ، واستنفار شتى الآليات التي يتيحها النظام العام للغة** "[٢] . ولأنه ، بعد ذلك ، لغة نخبوية متخصصة لا تصلح للعوام ، وهذا ما يفسر حالة أعرابي في مجلس الأخفش النحوي ، فقد حار هذا الأعرابي " **وعجب وأطرق ووسوس ، فقال له الأخفش : ما تسمع يا أخا العرب ؟ قال : أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا** " [٣] .

ولأن المصطلح قبل أن يكون ( من كلامنا ) ، أي قبل أن يُتّفَق عليه ، مر بمراحل إلى أن استقام بطوله وعرضه وارتفاعه ، ولأنه ذو أبعاد ثلاثة ، فأنه لا يستطيع أن يستغني عن ذلك التاريخ الذي شكله أو تشكل فيه ، ونعني بالأبعاد الثلاثة أن هناك بعداً ذاتياً ، وآخر موضوعياً ، وثالثاً تاريخياً ، وهذه الأبعاد تدخلت في صياغة المصطلح .

من هنا نفهم اختلاف تلك الصيغ التي قد تؤدي إلى اختلاف المفهوم منها ، نتيجة دخول الأبعاد الثلاثة ، ومقدار الوعي بها . فالهاتف ، مثلا ، يطلق في اللغة على كل من يرفع صوته " **وهتف به صاح به** " [٤] ، ولكن ثمة تطوراً طرأ على هذا اللفظ عندما أصبح يطلق على تلك الآلة التي لن نضطر معها لأن نرفع عقيرتنا حتى يسمعنا الآخرون ، بل من الممكن أن نتهامس

---

(١)- الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة : ٥٣.

(٢)- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد : ٦٩.

(٣)- الإمتاع والمؤانسة : ٢ / ١٣٩.

(٤)- مختار الصحاح : ٦٨٩.

من دون أن نزعج أحدا ، ومن دون أن يطلع على أسرارنا أحد . ما يعني أن المفهوم انقلب رأسا على عقب ، فبعد أن كان الهاتف يصيح ، أصبح يتحدث باسترخاء وهو يدور على كرسيه المتحرك . وإن كانت قضية الجهر والهمس هذه مرتبطة بمقتضى الحال ، إلا أننا نتحدث عما هو عمومي قبل أن تتدخل المقتضيات .

طبعا هذه النتيجة لا يمكن تعميمها على كل الألفاظ التي أصبحت مصطلحات ، فهناك علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي مجدها في أغلب المصطلحات ، بل عند أغلب الباحثين ، إن لم نقل كلهم ، عندما يبدءون بحوثهم بالمعنى اللغوي ثم ينتقلون إلى المعنى الاصطلاحي ، مدركين العلاقة ( الوثيقة ) بين الاثنين ، فقد تولد اللفظة وتشير إلى مسماها اعتباطا أو قصدا " **ولكنها في تاريخها الطويل وانتقالها لتسمية أشياء أخرى .. لا بد أن يكون فيها ملمح من التسمية الأولى** " [١] ، فلفظ ( سيارة ) كان يطلق على القافلة ، أما الآن فيطلق على الآلة المعروفة ، ووجه العلاقة بين الاثنين – القافلة والسيارة – أن كلاهما يسير ، وهو عند علماء الأصول والمنطق من المنقول : " **وهو اللفظ الذي وضع له معان عديدة وقد وضع لها جميعا ، ولكن وضعه لأحد هذه المعاني أسبق من وضعه للآخر مع وجود مناسبة وعلاقة بين المعنيين دعت إلى الوضع الثاني المتأخر** " [٢] ، وهو بعد ذلك : " **منقول تعييني إن نشأ من جعل خاص ، ومنقول تعيّني إن نشأ من كثرة الاستعمال** " [٣] ، والجعل يكون خاصا عندما يقوم به الفرد ، أما كثرة الاستعمال فهي من المجتمع .. وهذا هو الذي دعا الباحث للحديث عن بعد ذاتي يقوم به الفرد ، وآخر موضوعي يقوم به المجتمع ، وثالث تاريخي يشير إلى الزمن الذي تتطلبه عملية الانتقال ، وما يصاحب ذلك الزمن من متغيرات ستفعل فعلها في الصياغة النهائية للمصطلح ، إذا كان ثمة صياغة نهائية .. نقول ذلك لاستحالة التلاحم بين اللفظ ومعناه الخارجي ، والحل ، كما يرى سويفت ، **أن يحمل كلُ إنسانٍ الأشياءَ التي يود الحديث عنها ،**

(١)- تلقي الشعر العربي المعاصر في العراق ( أطروحة دكتوراه ) : ١٣.

(٢)- دروس في علم المنطق : ٢٥.

(٣)- ينظر : دروس في علم الأصول : ٢١٩

**يحملها على ظهره** [1] ، ويوزعها على المستمعين ، ليتخلص نهائيا من ثنائية اللفظ والمعنى ، والدال والمدلول ، والمعجمي والسياقي ، والشكل والمحتوى ، والعلامة والمصطلح ..

وهذا لا يعني أننا لا نؤمن بالتطور التاريخي ، بل يعني أننا لا نؤمن بالعَلاقة ، أو على الأصح أننا لا نعول عليها كثيرا ، لأن كلمة( سيارة ) مثلا وهي تنتقل إلى المعنى الجديد ، فقدت شيئا وربما أشياء ، من استعمالها اللغوي القديم ، غير أن إطلاق التسمية القديمة على مدلول جديد مسوغ ، لأنه يتلاءم وقابلية الاستعارة على استبطان تشابه ما ، لا يخرج عن عالم الإمكان . و" **كلمة ( قافلة ) التي تشير إلى تتابع حيوانات الحمل وانتقالها من مكان إلى آخر ، تتناقض مع معناها الصرفي المعجمي ، فهي مؤنث اسم الفاعل من فعل قفل ، أي رجع ، وسميت هكذا تيمنا برجوعها** "[2] ، وهذا ما يتكرر مع لفظ ( تأويل ) فالمعنى اللغوي " **إنه أوْل ، إي رجوع إلى الأصل وعودة إلى حقيقة الشيء وما يؤول إليه أمره** " [3]

والأصل لا يكون إلا واحدا ، أما المصطلح فلا يشير إلى ذلك ، وإنما هو عملية بحث عن الأصل من دون ادعاء أن ما عداه فرع ، أو هو بحث عما سيؤول إليه الشيء بغض النظر عن كون هذا ( الأوْل ) أصلا أو فرعا ، مركزا أو هامشا .. وبعد ، فإن اللفظة وهي تنتقل تحتفظ بأشياء وتفقد أشياء ، فإذا كان الناقل هو المجتمع فلا ضير في ذلك طالما أن الاستعمال الجديد حقق إجماعاً ، أما إذا كان الناقل فرداً ، فمن حقنا أن نعدل ، طالما أن الفرد لا يستطيع ، دائما ، أن يحيط بالألفاظ بمعانيها وأجوائها وظلالها والمساحة التي تشتغل فيها ، ذلك إن إدراكه للعالم قد يكون من خلال نظارات رديئة على عينين شبه مغمضتين ، لا ترى الصورة بقدر ما تعمل على تشويهها.

في كل الأحوال ، فعندما نتحدث عن شيء ما ، وإن اختلفنا فيه ، فإنما نثبت المعنى الذي يشير له ذلك الشيء ، وإن بدا أميبيا وبأقدام كاذبة . والقضية تشبه ذلك الجذع الذي يمد عروقه في الأرض وأغصانه إلى السماء ، فهذه العروق والأغصان لا يستطيع أي منها أن يدعي بأنه هو الأصل والمركز ، وما عداه فرع أو هامش . نعم ، قد يقول قائل : إن باستطاعة

(١)- ينظر : المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث : ٢٤.

(٢)- الألسنية ، محاضرات في علم الدلالة : ١٣٤.

(٣)- التأويلية العربية : ٢٤.

الجذع أن يستغني عن عروقه وأغصانه ، فيحقق ذاته وتفرده ووحدانيته . ما يعني أن المعنى لا يمكن أن يكون متعددا ، ولا بد من الرجوع إلى المعنى الواحد والأصل الواحد .

إن فعلَ الجذعِ هذا يذكرنا بواحدة من قصائد ( إيليا أبو ماضي ) [١] التي تروي حكاية ، بطلها ( حجر ) في ( سد ) يحمي المدينة من الغرق ، يصحو الحجر يوما من سباته ، أو هكذا هو يظن ، ويفكر بوضعه ، ويقارن نفسه بالموجودات حوله ، ليكتشف أن لا قيمة له ، فهو مجرد حجر لا يضر ولا ينفع – من وجهة نظره طبعا – لأنه ضائع بين ملايين من أمثاله ، فيقرر الانتحار بأن يلقي نفسه بالنهر، وعندما يفعل ذلك ، يحدث شرخ في السد ، ثم يتسع الشرخ ، مما يؤدي إلى انهيار السد وغرق المدينة ! هل يستطيع حجر أن يفعل كل ذلك ؟! هذا ما حصل ، والعهدة على ( أبي ماضي ) ، ونحن نصدقه ، لأننا نرى أن " **كل شيء متوقف على كل شيء** " [٢] على حد تعبير محمد الصدر.

لهذا فنحن مع ( بارت ) في صياغته أو رؤيته الجميلة للشكل والمضمون ، فإذا " **كنا سابقا ، ننظر إلى النص كما ننظر إلى أجناس الفاكهة ذات النواة ( المشمش مثلا ) ورأينا الغشاء شكلا والنواة مضمونا ، فمن اللائق الآن النظر إليه كما ننظر إلى أجناس حبة البصل التي تتركب من قشور ، بعضها فوق بعض ، لا تشتمل في النهاية على قلب أو نواة أو سر ، أو أي مبدأ متعذر التبسيط سوى لا نهائية أغلفتها التي لا تغلف أي شيء آخر غير مجموع أسطحها** " [٣] نعم ، نحن مع بارت ، ولكن من دون أن ننساق إلى نهايات تلك الرؤية بسبب من أنها متطرفة وغير واقعية ، وإن كانت الأمثلة تضرب ولا تقاس ، أما أنها متطرفة فلأن نهايتها عدم حيث لا شيء بعد أن ينتهي التقشير ، أما أنها لا واقعية فلأن قشور البصل لها حد تنتهي فيه ، وهكذا فإن مقاربتنا تحاول أن تجمع بين قشور البصل ونواة المشمش ، وإن كان الطعم سيكون غريباً وربما غير مستساغ .

---

(١)- ينظر : ديوان إيليا أبو ماضي : ١٢١

(٢)- ينظر : فلسفة خلق الشيطان : ١٣

(٣)- ينظر : الأدب عند رولان بارت : ٦١.

## التأويل الأفقي

لنأخذ قول أمير المؤمنين ( ع ) : " **الناس أعداء ما جهلوا** " [١] مثالاً نوضح به ما سبق . فثَمّة عناصر ثابتة في هذا النص ، أي أن المعجم يعطي لها معنى محددا بغض النظر عن السياق هي ( الناس ، أعداء ، جهلوا ) ، وثمة عنصر متغير : أي أن المعجم لا يعطيه معنى بمعزل عن السياق هو ( ما ) . وإذا شئنا المقارنة بين المعنيين : اللغوي والسياقي ، " **فإن الأول يشترك في فهمه عامة الناس ، أما الثاني فهو الذي ينفرد به بعض الأفراد ، الأول يدرك إدراكا عقليا ، والثاني يدرك نفسيا أو عقليا أو منطقيا ، الأول يرتبط بأهم وظائف اللغة وهي الإبلاغ ، والثاني قد يتجاوز وظيفة الإبلاغ إلى وظيفة التأثير** " [٢] .

كان ريتشاردز يرى " **أن الكلمة المفردة التي تأتي معزولة عن بقية الكلمات ليس لها معنى في ذاتها** " [٣] ، أي انه ينفي وجود المعجم ، رغم ضرورة وجوده ، لأن كلمات لا معنى لها لا تستطيع أن تكوِّن جملة ولا نصاً ، وسيغدو الحديث عن معنى – مستل من كلٍ لا جزء له – عبث لا طائل وراءه . ما يؤكد عليه الباحث ، لأن آخرين سبقوه ، أن الكلمة المفردة لها معنى ، وعندما تدخل في سياق ما ، ينحرف معناها المعجمي قليلا لصالح المعنى السياقي ، وقد يجبرها السياق على الانزياح كلياً عن ذلك المعنى ، بل إن تمام حسان يذهب إلى أن " **الكلمة في المعجم تحمل معنى متعددا ومحتملا ، أما في السياق فالمعنى واحد لا يتعدد بسبب ما في السياق من قرائن ، فالفعل ( نشر) في نشر الغسيل ، يعني جففه . ونشر الكتاب : وزعه . ونشر الخشب : قطعه** " [٤] .

ولن يُعرَف أن ثمة انزياح ، إذا لم يكن للفظة معنى أول ، وليس من حق ريتشاردز ولا غير ريتشاردز أن يتحدث عن انزياح أو مجاز إذا كانت اللفظة تكتسب معناها من السياق فحسب ، إذ أنها حينئذ عن أي شيء تنزاح ؟ وإذا كان البعض يحتج بنظرية النظم لعبد القاهر

---

(١)- نهج البلاغة : ٥١١.

(٢)- ينظر : المعنى وظلال المعنى : ١٧٨.

(٣)- فلسفة البلاغة : ٥

(٤)- ينظر : الألسنية محاضرات في علم الدلالة : ١٤٧.

الجرجاني – **كما فعل سعيد الغانمي**[١]– مؤيدا مقولات ريتشاردز ، فإن الجرجاني لم ينفِ المعنى المعجمي ، بقدر ما تحدث عن " **أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها ، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها ، أو ما أشبه ذلك ..** " [٢] .

عموما ، فثمة عناصر ثابتة .. وثمة عناصر متغيرة ، ظهر منها هنا العنصر ( ما ) – وهذا يشمل الحروف كلها سواء كانت حروف معنى أو مبنى – هذا العنصر المتغير لا يكتسب معناه في السياق فحسب ، بل هو يتحكم بالعناصر الثابتة ، ويبدو ( رئيسا ) في عملية التغيير هذه بالرغم من ضآلته إذا ما قورن بجيرانه . ومع ذلك الدور القيادي الخطير ، فليس بمقدور ذلك الكائن المبهم الاستغناء عن أولئك الجيران ، لأنه لا معنى له من دونهم ، ولأن المعنى لا يستقيم إلا بوجودهم ..

مؤقتا ثمة ثلاثة احتمالات يمكن أن تُستبطَن من السياق لذلك العنصر المتغير :

الأول : ما : اسم موصول بمعنى الذي . والمعنى : إن الناس أعداء أي شيء يجهلونه .

الثاني : ما : مصدرية ظرفية ، والمعنى : إن الناس أعداء ، فيما بينهم ، ما داموا جهّالا .

الثالث : ما : مصدرية ، والمعنى : إن الناس أعداء الجهل، لذا فهم على حرب مستمرة معه.

هذه المعاني كلها محتملة ، بل ومحترمة أيضا أي ليس من تفاضل بينها ، وإن كان الذهن قد ينصرف ، لأول وهلة ، للمعنى الأول بسبب **التبادر الذي هو أحد علامات الحقيقة** ، كما يقول الأصوليون[٣] ، وبسبب العادة والألفة التي جاءت من ترداد هذا المعنى بعينه عند من يستشهدون بهذا النص ، أما أمير المؤمنين (ع) ، فلم يصرح بأنه قصد هذا المعنى دون ذاك ، ولعله (ع) تعمد هذه الصياغة التي تختزن كل هذه المعاني ، لأنها صياغة موجزة وثرية ومكتنزة ، وتحترم القارئ وتدعوه للمشاركة في الاكتشاف بالعكس مما لو كان النص قطعيا . فهل تلك المعاني أغصان أم عروق أم الجذع الذي يشمل كل ذلك ويحتويه ؟

---

(١)- فلسفة البلاغة : ٦.

(٢)- ينظر : دلائل الإعجاز في علم المعاني : ٩٩.

(٣)- ينظر مثلا : مفتاح الوصول إلى علم الأصول : ٢٤٠.

نقول تلك الـ ( لعل ) إشارة إلى وعي المتكلم ، وهو يصوغ مثل هكذا عبارات تحتمل أكثر من معنى ، فمن أمثلة ذلك : ما سمي بلاغيا ( الكناية ) : ذات المعنى ومعنى المعنى ، كقول إعرابية فقيرة لأحد السلاطين : " **أشكو إليك قلة الجرذان** " [١] . و ( التورية ) : ذات المعنى القريب والمعنى البعيد ، كقول أختها لسلطان جائر : " **لا أراك الله مكروهاً** " [٢] . و ( التوجيه ) ذو المعنيين المتوازيين اللذين لا يلتقيان ولا يتسابقان كقول بشار في خياط أعور :

" **خاط لي عمرو قباء ليت عينيه سواء**" [٣]

وإذا كان المتكلم في الكناية والتورية يعي ما يقول ويريد أحد المعنيين وهو المعنى الباطن أو البعيد ، وكذلك هو المستمع ، مع فارق الإيهام بإرادة المعنى القريب في التورية ، والمعنى الظاهر في الكناية ، فإنه في ( التوجيه ) يعي المعنيين ويريدهما ، ليبلغ غرضه بما لا يُمْسَك عليه. وإذا كان أمير المؤمنين لم يُكَنِّ ولم يُوَرِّ، فربما هو يوجه من دون تعريض بأحد ، أو إخفاء شيء على أحد ، ليبلغ غرضه وإن أمسك عليه .

نقول ذلك ، لأننا قرأنا كلمة الإمام (ع) مكتوبة ، ولأنها جاءتنا هكذا مفردة ، أي لم تسبق بكلمات ، ولم تلحق ، فإذا انتفى السياق الذي قيلت فيه الكلمة ، فلا نعدم النبرة أو النغم " **الذي يتضح في الحديث ولا يظهر في الكتابة ، والنغم – كما نعرف – يتأثر بظروف المتكلم وحالته النفسية وعلاقته بالموضوع الذي يتحدث عنه ، ومن يتحدث إليه** " [٤] ، وهي نبرة قد تكون بمد الألف في ( ما ) والمعنى ، بناء على المد ، سيكون الثاني بلا شك ، وقد تكون من دون مد ، ما يعني إن المعنى سينحصر بين الأول والثالث ، فإذا احتكمنا إلى التبادر بوصفه علامة على الحقيقة ، أو " **القراءة الأولى : التي استقبل بها النص حين ظهر للوجود** " [٥] ، أو الترجيح الذي يشترك فيه القراء لهذه العبارة ، فإن الأول هو الذي ستشير إليه الأصابع ، لأن الثالث

(١)- البلاغة الواضحة ، البيان والمعاني والبديع : ١٢٠.

(٢)- دعت عليه بالموت ، لأن الحي لا بد أن يرى المكروه .

(٣)- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع : ٢٣٤.

(٤)- نظرية المعنى في النقد العربي : ١٠٤.

(٥)-نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها : ٣١.

يحتاج إلى تأني في الاكتشاف وعمق قد لا يكون متاحا إلا للقلة التي تبحث وتحفر ، ولا تكتفي بما هو مُشاع أو مُتَبادَر .

طبعا ، لا يُستَبْعَد أن يأتي من يقرر العكس ، لأن " **المتلقي لا يستقبل النص بذهن فارغ ، بل إنه مزود بشبكة للقراءة ، تمكنه من وضع فرضياته الخاصة ، التي هي نتاج خبراته وتجاربه ومكتسباته** " [١] ، لاسيما أننا نعيش في هذا العصر منطقين : منطق هيجل ، ومنطق دريدا ، بعد أن استبعد منطق أرسطو ، الأول يؤمن بأن " **الشيء يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه في آن** " [٢] ، والثاني لا يؤمن بشيء . ولكن عدم الاستبعاد هذا شيء ، ويقين الباحث بما توصل إليه شيء آخر ، فالتأويل لا يعني استحالة علمنا شكا ويقيننا ظنّا ، لكي نثبت أننا ( ديمقراطيون ) في تقبل الرأي الآخر ، بقدر ما هو تجميع للأدلة والقرائن التي تثبت ما نذهب إليه ، مع شيء بل أشياء من التسامح مع الآراء الأخرى التي ترى خلاف ذلك ، بشرط أن تكون آراء مدعومة بأدلة وقرائن من داخل النص ، وربما من خارجه ، إذا كان ثمة تمفصل بين الداخل والخارج .

والتأويل وفق هذا المعنى " **لا يمكن أن يقود إلى كل المدلولات الممكنة ، لأن ذلك خرق لمبادئ التفكير العقلي ، ففكرة الإرغامات المنطقية تقود إلى تضمين التأويل غايات دلالية ، وتقوم في نفس الوقت بإقصاء أخرى** " [٣] ، كأن تكون ( ما ) شرطية ، وهو ما يمكن استنباطه من المعنى الثاني ، فالناس أعداء مشروطة بمدة دوامهم جهالا ، فإن انتفى الجهل انتفى العداء ، أو كأن تكون ( ما ) نافية ، والمعنى : أن الناس أعداء ، ما جهلوا ، أي لم يجهلوا حقيقة أنهم أعداء . لكنها قراءات بعيدة أو مقصية – بتعبير إيكو – قد تدخل أحيانا باب التعسف ، خاصة لمن يعتقد أن ( ما ) استفهامية أو تعجبية أو زائدة للتوكيد ، ثم يتمحل في التقدير ليثبت ما يصعب تقبله أو ما لا تطمئن النفس له ..

---

(١)- مكونات القراءة المنهجية للنصوص : ٨١.

(٢)- المصدر السابق : ٢١٢

(٣)- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية : ١٣.

ما يريده البحث ، من كل ما تقدم ، أن ثمة حدود تسمح بإيقاف التأويل ، وإذا لم يكن الأمر كذلك ، فإننا سنقع في مفارقة لسانية ، كتلك التي صاغها ماسيدو فيرناندیز : " **هناك أشياء كثيرة ناقصة في هذا العالم ، وإذا أضيف إلى ذلك نقصان شيء جديد ، فلن يكون لهذا الشيء أي موضع** " [١] ، والنتيجة ، فإن المعاني المتحصلة من هذا النموذج بلغت – لحد الآن – ثمانية : ثلاثة محتملة ، وثلاثة مستحيلة ، واثنان بعيدان ، وإن كانت كلها ، ديمقراطيا ، ممكنة ، بمعنى أن المؤول بإمكانه أن يقولها ، ووظيفتنا نحن القراء ألا نقبل كل ما يقال ، لأن للنص مقولاته الكامنة فيه ، ولأنه ليس مفتوحا إلى هذه الدرجة ..

من هنا كانت ضرورة الحديث عن إمكانات التأويل واستغلال الطاقات الكامنة فيه ، لأنه وسيلتنا لإثبات تعدد المعاني وانفتاح النص لا بطريقة هرمسية ولا تفكيكية " **فعندما يتم إنتاج نص ما .. لكي يتداوله مجموعة كبيرة من القراء ، فإن المؤلف يدرك أن هذا النص لن يؤول وفق رغباته هو** " [٢] .. وفي عين الوقت ضرورة الحديث عن حدود التأويل لئلا نتجاوز تلك الإمكانات فنطرق أبواب المستحيل ، الذي سيكون على استعداد لأن يفتح أبوابه طالما أن ليس هناك ضوابط أو قواعد أو سياقات أو أنظمة.. وهنا تتماهى الحدود بين الممكن والمستحيل ، وتصبح القراءة مفتوحة أو قل : منفلتة لا ضابط لها ولا حد .

## التأويل العمودي

لنضرب مثلا آخر : قصيدة ( **أغنية في شهر آب** ) [٣] للشاعر بدر شاكر السياب .. فظاهر هذه القصيدة يذهب إلى أن السياب يتحدث عن الغِيبة . نعم الغيبة تلك التي روي أن رسول الله ( ص وآله ) قال فيها " **إياكم والغيبة ، فإنها أشد من الزنا** " [٤] ، ولأن الغيبة ممارسة يومية وضرورية ، لمن أدمن عليها ، كضرورة الماء والهواء ، فقد استحقت من الشاعر أن يوظفها في نص يحمل رسالة تدين تلك الممارسة ( الإنسانية ) !

---

(١)- المصدر السابق : ٤٣

(٢)- المصدر السابق : ٨٥

(٣)- ينظر : الديوان : ٣٢٨- ٣٣٢.

(٤)- وتكملة الحديث : " إن الرجل يزني ثم يتوب ، فيتوب الله عليه ، وإن صاحب الغيبة لا يُغفَر له حتى يَغفِر له صاحبه " . ينظر : تفسير الثعلبي : ٨٥/٩.

**" والليل يطول مع السمر ..**

**الليل كتنور – من أشباح البشر**

**خبز يتنشق نيرانه**

**والضيفة تأكل جوعانة**

**من هذا الخبز . ومرجانة**

**كالغابة تربض بردانة ..**

**والضيفة تضحك وهي تقول : " خطيب سعاد**

**جافاها وانطوت الخطبة !**

**الكلب تنكر للكلبة .. "**

**تموز يموت بدون معاد ،**

**والبرد ينث من القمرِ**

**فتلوذ بمدفأة من أعراض البشر .**

**والليل يطفئ شطآنه**

**والضيفة تقبع بردانة**

**وفراء الذئب تغطيها .. " [1] .**

إذن فثمة ضيفة وربة بيت تتدفئان بأعراض البشر ، وعلى مبعدة منهما مربية الأطفال الزنجية ( مرجانة ) تربض لوحدها بردانة معزولة هناك حيث لا أنيس ولا ونيس ، وعندما تنتهي الضيفة من حديثها الليلي الشائق ، وتذهب مأسوفاً عليها ، فإن الزوجة لا تكتفي بذلك فتنادي زوجها :

(١)- ديوان بدر شاكر السياب : ٣٣٠ – ٣٣١.

" **فتعال وشاركني بردي**

**بالله تعال**

**يا زوجي ها إني وحدي**

**– والضيفة مثلي بردانة –**

**فتعال تعال**

**فأمامك وحدك أقدر أن أغتاب الناس بلا استثناء** "[1]

لاحظ أن السياب يتناص في رسمه للصورة " **الليل كتنور من أشباح البشر ، خبز يتنشق نيرانه ، والضيقة تأكل جوعانة ، من هذا الخبز** " مع قوله تعالى : " **أيود أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه** " [2] ، وهو تناص واعٍ ، يبين براعة السياب في توظيف النصوص وعدم ( سرقتها ) كما هي ، ولكن السياب على خلاف الشعراء الأخلاقيين لم يستخدم ذلك الأسلوب الوعظي المباشر بل تلاعب بالنص بطريقة يحقق فيها غرضه ، ويقول أشياء أخرى ، نحن بصدد الكشف عنها في هذه القراءة التي تسعى لأن تكون تأويلية ..

وقبل أن نفعل ذلك نشير إلى أن السياب وهو يكتب هذا النص كان واعيا بكيفية بنائه ، لذلك تدخل في الصناعة مفارقا طريقته المعهودة بأن يترك نفسه وسجيتها ، حتى لتشعر أن القصيدة هي التي تكتب نفسها ، وما السياب سوى وسيلتها للخروج ، ولعل امتياز قصائد السياب في تلك العفوية والطبيعة التي تكاد تخرج القصيدة من يد صاحبها ، وتشرك مخلوقات أخرى – ملائكة أو شياطين وربما جنيات – في صياغتها ، أما هنا فلا مجال للحديث عن ملائكة وشياطين ، لأن السياب كان واعيا تماما ، وهذا ما يفسر دخول السرد على الخط أو الاستعانة به في تحقيق نص هجين ، ينتمي إلى الشعر ولكنه إلى السرد أقرب بدليل توظيف آليات السرد وعناصره من شخصيات : ( الضيفة ، الزوجة وزوجها ، سعاد وخطيبها ، وأخيرا مرجانة ) ، وفضاء : زمان ومكان وحدث ، ولغة نثرية خلقت إيقاعها الداخلي ، بعد أن اكتشفت أن الوزن ،

(١)- ديوان بدر شاكر السياب : ٣٣١

(٢)- الحجرات : ١٢

الذي كان طاغيا في المستهل – لأسباب سنعرفها لاحقا – لا بد أن يخفت ، لأن صَخَبَهُ قد لا يحقق الغرض المقصود دائما ..

إن الحديث عن الوعي هنا سيكون ضروريا ، لأن له علاقة مباشرة بقصديات المؤلف الذي يراد له أن يموت بأية طريقة كانت ، والحال أن القضية نسبية ، لأن المؤلف عندما يقرر أن يحضر يستطيع أن يفعل ذلك وبقوة ، أما عندما يترك نفسه وسجيتها ، فيمكن الحديث عندئذ عن قصديات نصية ، فضلا عن قصديات المؤلف . وهذا لا يعني أن النص الذي يكتبه الوعي يجب أن تكون له قراءة واحدة ، بقدر ما يعني أن القراءة يجب أن تكون مقنعة وحصيفة ، تقنعنا بضرورة الأخذ بها واستبعاد ما عداها ، أو بالأحرى التقليل من شأنه ، لذا فهو استبعاد يؤمن بتعدد القراءات ، ولكنه منحاز إلى القراءة المقنعة والحصيفة . وثانيا ، لأن الوعي لا يستطيع أن يسيطر على كل شيء ، إذ لا بد أن يترك ثغرة هنا ، وفراغا هناك . هاتان الثغرتان أو الفراغان قد يكونان هما المسكوت عنه ، أو المحجوب ، الذي سكت عنه الخطاب وأظهر غيره . تلك واحدة من معضلات النص ، فإذا كان المعنى حالة قصدية " **فإن تلك القصدية يجب أن تكون صادرة عن الوعي ، ومنقولة إلينا بأفعال لغوية محتوية على نية الدلالة** "[1]. وهذا ما لا يمكن التأكد منه ، لأن ليس كل الدلالات وراءها مقاصد .

وبالعودة إلى نص ( الأغنية ) فإن التأويل يصبح ضرورة ، كما يرى تودوروف " **عندما يشعر القارئ أن المعنى الظاهر غير كاف أو ليس هو المقصود ، وتوحي المؤشرات البنائية بأن المقصود معنى خفي.. وهو ما يقتضي عبورا تأويليا إلى المعنى الباطني** "[2] لنكتشف ، عندما نحقق ذلك العبور ، أن السياب ، وإن تحدث عن الغيبة ، إلا انه لا يعني المعنى الحرفي ، بقدر ما يعني العجز والكسل والخواء وانعدام الخصوبة وعدم المشاركة في صناعة الحياة ، من أولئك الذين يعوضون كل ذلك العجز بهذه الممارسة التي قال عنها أمير المؤمنين (ع) : " **الغيبة جهد العاجز** "[3] . وبسبب من هذا العجز الطاغي على شخوص القصة وعدم القدرة على فعل أي شيء ، نرى أن الكل في حالة انتظار وترقب : الزوجة تنتظر زوجها ، مرجانة

(١)- ينظر : تحليل الخطاب الشعري : ١٦٤.

(٢)- التأويلية العربية : ٦٦

(٣)- نهج البلاغة : ٥١٤

تنتظر شيئا ما ، الضيفة تُصَبِّرُ نفسها بهذا البرنامج اليومي ، والعاجز لا يملك سوى الانتظار مصحوبا بأكل لحوم أولئك الذين لا ينتظرون ، كما يفعل هو .

إذن نحن إزاء نوعين من البشر : نوع عاجز فارغ سلبي طفيلي ولا يملك سوى الغيبة بوصفها ( معادلا موضوعيا ) لحالة العجز والخواء والإفلاس التي تهيمن على مفردات حياته ، ونوع استدعاه النص وإن لم يكن موجودا فيه ، أعني ذلك الذي لا يجد في الوقت متسعا لأن يكون الآخرون موضوعه ، فلديه مشروعه الذي يحضر فيه الآخرون بوصفهم صناعاً لهذه الحياة التي يعمل النوع الأول على إيقاف حيويتها وتدفقها وحرارتها ، وهذا ما يفسر حالة الانجماد والبرد التي يمر بها الطرف الأول ، فالكل بردان في هذا النص : الضيفة تقبع بردانة ، مرجانة تربض بردانة ، الزوجة تستدعي زوجها ليشاركها بردها ، رغم أننا ، ويا للمفارقة ، في شهر آب ، آب اللهّاب ، وهنا يحقق النص مفارقته الكبرى بين برودة تنخر العظام من الداخل ، وحرارة تملأ الفضاء من الخارج ، وهو برد مجازي بالتأكيد ، وأي تأويل حقيقي له قد لا يتناسب ودلالة آب اللهّاب .

نجد أننا إزاء نوعين مختلفين من البرد : برد سَيُوؤّل جنسيا ، هو برد مرجانه ، بدلالة الفعل تربض " **ففي حديث : أن نجبة زوج ابنته من رجل وجهزها وقال : لا يبيت عزبا وله عندنا ربض .. وربض الرجل امرأته التي تقوم بشأنه** "[1] ، وهذا يحتاج إلى مدفأة من نوع خاص ، أو بلغة ( فصيحة ) يحتاج إلى رجل يرفع من درجة حرارة مرجانة ، ولعل درجة حرارتها سترتفع بعودة تموز الذي ظهر في بداية القصة واختفى لأسباب تتعلق بالفقراء وتطلعاتهم نحو المستقبل .. وبرد مجازي هو برد الضيفة ومضيفتها ، وهذا يحتاج إلى مدفأة من نوع آخر ، ( مدفأة من أعراض البشر ) كما يصرح النص .

وهنا نصل إلى البؤرة المركزية التي يشتغل عليها هذا النص : الحرمان من جهة ، والعجز والكسل والإفلاس والخواء البشري من جهة أخرى ، والانتظار السلبي المترتب عليهما ، الانتظار الذي سيطول ، انتظار تموز ، وهذا ما يفسر الأجواء السوداوية التي سيطرت على النص منذ الاستهلال ، لتعمق ذلك الإحساس بالانتظار المصحوب بكل ما هو سلبي " **وتكفي الإشارة إلى**

(١)- لسان العرب ، مادة ربض .

**بعض الوحدات اللغوية مثل ( يموت ، المعتم ، الظلماء ، سوداء ، الليل ثلاث مرات ، عباءات سود ، نهار مسدود ) المبثوثة في أنموذج شعري يتألف من ثمانية أسطر ، لتكون مؤشرا على أن الشاعر تمكن من جعل نصه يطفو وسط كثافة اللون الأسود** " [١] الذي " **ضاعف ، بوصفه لونا ثريا ذا سطوة ، من طاقة الفعل الشعري على الحضور**" [٢] بذلك التشييع الرمزي لتموز من خلال تلك الصورة المألوفة في الجنوب العراقي عندما تجتمع النسوة بعباءاتها السود مشكلة كتلة تشبه القطيع ، وهو يمشي على غير هدى ، علها تستعيد تموز أو شيئا منه ، في ذلك النواح الذي لا يكاد ينتهي ، والمصحوب بموسيقى جنائزية بدت صاخبة ولكنها رتيبة إشارة إلى دوام الحال واستمراره :

" **تموز يموت على الأفق**

**وتغور دماه مع الشفق**

**في الكهف المعتم . والظلماء**

**نقالة إسعاف سوداء**

**وكأن الليل قطيع نساء**

**كحل وعباءات سود**

**الليل خباء**

**الليل نهار مسدود** " [٣]

لقد مثل موت تموز إله الخصب ، وشيوع السواد ، هنا ، العتبة أو ثريا النص التي لا بد من المرور عليها ، لا لأنها مقدمة ، بل لأنها المفتاح الذي يحتوي دلالات النص الموجود ، أو قل النص الضائع ، ونعني بالنص الضائع : " **أن النص شكل ناقص وثمة نسخة ضائعة لكل**

---

(١)- الشعر الحديث في البصرة : ٢٠١.

(٢)- ينظر : جماليات القصيدة العربية الحديثة : ١٨.

٦٧- ديوان بدر شاكر السياب : ٣٢٩.

**نص** "[١] ووظيفة التأويل هي البحث عن تلك النسخة والكشف عنها . هذه الإشكالية ، أي كون النص شكلا ناقصا ، يجب أن لا تؤخذ على إطلاقها ، لأن ثمة نصوصا كاملة ، والكمال هنا ذو دلالة سلبية ، لأن هكذا نصوص لا تأخذ وجود القارئ بعين الاعتبار ، فهي تقدم له كل شيء ، ولا تترك مجالا للتأمل أو التأويل ، وهكذا نصوص لا تثيرنا ، لأنها لا تحرك قدرتنا على الاكتشاف أو إكمال النقص ، ولعل أبيات محمد الحمراني التي يقول فيها :

" **حين امتلك فرشا وألوانا**

**أراد أن يرسم الموت**

**وعندما رسم الأيدي**

**سقطت الفرشاة**

**أسفل الطاولة** "[٢].

لعل هذه الأبيات ستكون مثالا ناجحا للشكل الناقص الذي على القارئ أن يملأه بالكثير ، والحال أن الموت ليس سريعا إلى هذه الدرجة ، وإن قال أمير المؤمنين (ع) : " **إذا كنت في إدبار، والموت في إقبال ، فما أسرع الملتقى** " [٣] ، لأن السرعة التي جاءت في قصيدة الحمراني هي غير تلك السرعة في قول الإمام (ع) فهذه الأخيرة تحتمل الوقوف وامتطاء الليل والنهار ، أو بتعبير الإمام ( ع ) : " **من كانت مطيته الليل والنهار ، فإنه يسار به وإن كان واقفاً** " [٤] ، إذ أن سير الاثنين الحتمي باتجاه بعضهما ، هو الفرصة التي ستُمْنَح للإنسان للتعبير عن ذاته واثبات وجوده . هذه الفرصة قد تطول في غير العراق ، إلا إنها ، هنا ، في العراق ، العراق بالتحديد ، سريعة جدا ، لأن العراقي ، كما توحي قصيدة الحمراني ، لم ير الحياة وألوانها الزاهية كي يرسمها ، لذا فهو مولع – برسم ما اعتاده – بلون واحد : هو السواد ، وثيمة واحدة : هي الموت . وليثبت فكرة غريماس في " **انتهاء النصوص أو انغلاقها لحظة**

(١)- ينظر : نقص الصورة ، تأويل بلاغة الموت : ص١٥.

(٢)- تداخل الفنون في القصيدة العراقية الحديثة : ٢٦.

(٣)- نهج البلاغة : ٤٤٤

(٤)- نهج البلاغة : ٣٧٥

**ميلادها..على أساس تناظر ثنائي كوني بين الحياة والموت .. حتى إن كل خطاباتنا بكل تمفصلاتها الجزئية تؤول إلى هذه الكلية الكونية التي تبتدأ بالحياة ، أو ما يبدو أنه حياة وتنتهي بالموت** " [١] .

وهذا ما سيتكرر في نص السياب ولكن بإيقاع بطيء ، ربما ، لأن العراق لم ( يتحرر ) بعد على يد الأمريكان !.. ولو كان السياب موجودا اليوم لاختلف إيقاع الموت لديه ، ولأصبح سريعا كسرعة الحمراني ، لأن النص صورة من صور الوجود في العالم ، صورة مصغرة منه ، تلتقط واحدة من مفرداته العجائبية – لأن الواقع أعظم أعجوبة – وتعيد بنائها لتنسجم وعالم النص الذي سيكون سوداويا بالتأكيد ، طالما هو نتاج إنسان حساس ومرهف ، يرى أن موت ( تموز ) يعني طغيان الكراهية والعنف والدمار والإرهاب .. أما وجوده فيعني كل ما هو جميل وحق صادق وعادل افتقده الإنسان وطال انتظاره له .

من هنا بالتحديد تبدأ أحداث هذه القصة ، وهي قصة دائرية ، بمعنى إن أحداثها تتكرر بأسلوب دوري ، فكلما مات تموز ينشر السواد ، وينثر الخوف ، وتجدب الأرض ، فإذا ما عاد في الربيع الآتي عاد الخصب والنماء والسعادة والرخاء .. هذا ما تقوله الأسطورة / تموز ، أما القصيدة فربما لا تقول ذلك . فإذا كان النص الموجود أظهر الغيبة ولوّن الأجواء بالسواد وقدمهما ( معادلا موضوعيا ) لذلك الحس المأساوي المتأتي من أكل البشر للحوم بعضهم ، وهي قضية تتجاوز مجرد الغيبة إلى الأكل الحقيقي وليس المجازي ، وما يترتب على ذلك من خلو الأرض من ذلك الجنس بانقراضه ، وتسيد المسوخ على عرشه ،

إذا كان الأمر كذلك ، فإن الحديث عن ذلك ( المعادل الموضوعي ) سيكون هو المفتاح لذلك النص الضائع . وقد استخدمه الباحث ، هنا ، من دون أن يتقيد **بحرفيته الاصطلاحية** [٢] التي أبدعها الشاعر والناقد الانكليزي ( ت . س . أليوت ) . فهو ، أي الباحث ، يعني بالمعادل الموضوعي : أن المؤلف في جعبته نص ما ، أو قل متن حكائي " **مادة خام تشكل جوهر**

---

(١)- ينظر : البلاغة وتحليل الخطاب : ٣٥.

(٢)- ليس الشعر عند ( اليوت ) تعبيرا عن العاطفة من حيث هي عاطفة ، بل هو محاولة في استخدام الفكر من أجل إيجاد الصيغ المناسبة للتعبير عن هذه العاطفة . ينظر : فائدة الشعر وفائدة النثر : ١٥.

**الأحداث في سياقها التاريخي** " [1] ، ولكنه ، أي المؤلف – وبقصدية عالية – يعيد ترتيب تلك المادة الخام ، فيفقد التاريخ ترتيبه ، مشَكّلاً مبنىً حكائيا له ترتيبه الخاص ، وفي عملية البحث عن المعنى ، فإننا نبحث عن المادة الخام قبل أن تتشكل ، ووسيلتنا إلى ذلك هي المبنى الحكائي الماثل بين يدينا ، وهو مبنى لو طبقناه على نص حكاية ( أغنية في شهر آب ) لوجدنا أن ذلك المبنى يشير إلى أن البداية هي الموت ، أما النهاية فهي الموت أيضا ، ( راجع البيت الأول والبيت الأخير من القصيدة ) .. وبين الموتين ثمة مساحة ، ملأها السياب بأحاديث شتى ، كلها تدل على الموت المجازي للإنسان في ( حياته ) هذه ، فتكون النتيجة أن رحلة الإنسان هذه عبارة عن مجموعة من الميتات الحقيقية والمجازية ، أما الضائع ، أو قل النص الضائع ، فهو الحياة .. الحياة بكل ما في هذه المفارقة من معنى .

## التأويل : أفقي وعمودي

كان المثالان السابقان – **الناس أعداء ما جهلوا** ، **وأغنية في شهر آب** – اللذان فصلنا فيهما القول ضروريين ، لأسباب ، الأول : لأننا سنحيل إليهما لاحقا ، لربط المباحث مع بعضها وكي لا تبدو المباحث على شكل قفزات . وثانيا : لأن التنظير المجرد بحاجة إلى أمثلة تطبيقية لإثبات مقولاته ، وهكذا تكتسب لغة التجريد مصداقية وقبولا . وثالثا : لأنهما أظهرا إمكانات التأويل ، وقدرته على اختراق النص ، بشرط أن يكون من تلك النصوص التي تبقى حين يذهب الجميع ، والتي سيقف الناقد أمامها " **موقف المتعبد لا موقف القاضي** "[2] ، وهي نصوص تعد على الأصابع في عالم مليء بالنصوص التي تصيب المرء بالغثيان ، وقد لا تصيبه بشيء ، إمعانا في السلبية والحيادية التي لا تثير أحدا سلبا أو إيجابا !..

وأهم ما يمكن ملاحظته عند الموازنة بين النصين السابقين ، أن التأويل في النص الأول أخذ بعداً أفقيا ، بمعنى أن المعاني المتعددة له ، لم يتقدم أحدها على الآخر ، لأنها في عرض واحد ( ما : موصولة ، مصدرية ظرفية ، مصدرية ) ، بالعكس من النص الثاني الذي أخذ فيه التأويل بعداً عمودياً أو حفريا : ( الغيبة ، العجز ، الانتظار ، الموت ) ، بمعنى أن النص

(١)- السردية العربية : ٢٠ .

(٢)- طفولة نهد : ١٣.

طبقات أو طوابق ، وإن كان الباحث يفضل أن تكون تلك الطوابق إلى الأسفل ، طالما أن التأويل حفر وتنقيب ، وعلى القارئ أن ينزل دائما إلى الطابق الثاني ، وهذا يعني أن الطابق الأخير هو المقصود ، ولكن لا يمكن الوصول إليه إلا عندما يمر النازل بالطوابق السابقة ، وبهذا النشاط التأويلي " **يتحقق المعنى السطحي ، بوصفه تأويلا قريبا ، كما يتحقق التأويل المتوسط ( معنى المعنى ) ، وينتهي الأمر عند تضاد العوالم** " [1] حيث المعنى البعيد وأعماق النصوص .. ولكن هذا لا يعني أن أحد النصين – اللذين جرت الموازنة بينهما – أفضل من الآخر ، لأن قضية الأفقية والعمودية هذه ، آلية تأويلية ، أو طريقة في قراءة النص ، وليست امتيازاً ، وثانيا : لأن التأويل ، بوصفه عملية حفرية تنقيبية ، جرى على الاثنين ، كل ما هناك أن هذا التنقيب جرى على الأول أفقياً وعلى الثاني عمودياً ..

بعد ذلك قد يتوهم متوهم أن الموازنة جرت بين نصين ، لا تصح الموازنة بينهما ، لأنهما فاقدان لشروطها ، بسبب من أن الأول مقولة نثرية موجزة ، والثاني مقولة شعرية مطنبة ، ونحن إذ نؤيد هذا التوهم نُذَكّر أن الموازنة لم تكن بين نصين ، بل كانت بين تأويلين ، أو طريقتين في التعامل مع النص ، كلاهما حفر في المعنى ، لنصل إلى نتيجة مفادها : أن النص إذا كان متعدد المعاني ، فإن التأويل أو الطريقة التي تُقْرَأ بها النصوص أيضا متعددة . وهذا ما سنفصل فيه القول عندما نصل إلى مبحث ( نظرية التأويل ) . والجديد ، هنا ، أن نظرية التأويل لم تتحدث عن تأويل عمودي وآخر أفقي ، بالمعنى الذي عُرِضَ هنا ، وإن كنا لا نعدم مقاربات تكاد تقترب من هذا المعنى من دون أن تطابقه ، كمقاربة الدكتور محمد مفتاح الذي تحدث عن " **محورين : أفقي وعمودي** " [2] ، من دون أن يحدد المقصود بهما ، ولعله فعل ذلك ولكن بلغة تنتمي إلى مفتاح ولا تستدعي الآخر لأنه سيضيع في متاهاتها ،

وبالضد مقاربة الدكتور منذر عياشي ، وهو يخص القرآن الكريم ، فقد تحدث عما أسماه بـ ( المحور الرأسي والمحور الأفقي ) : محور رأسي " **نجد فيه كل العناصر الدالة ( نصوص ، آيات ، جمل ) والقادرة على الاضطلاع بوظيفة واحدة والقابلة ضمن هذا المحور أن تتبادل**

(١)- السيمياء والتأويل : ٨٣.

(٢)- ينظر : دينامية النص : ١٥٧- ١٨٤.

**فيما بينها . ومن هنا فقد نشأت فكرة أن القرآن يعاضد بعضه بعضا تفسيرا وتأويلا** " [١] ، ومحور أفقي " **نجد أن القرآن يبدو فيه كلا واحدا ، ذلك لأن كل الوحدات القرآنية تتراكب فيه وتتآلف ، فالجمل تدخل في الآيات ، والآيات في النصوص ، والنصوص في السور ، والسور في القرآن . ولعل هذا ما يفسر أيضا تسمية القرآن نفسه أم الكتاب . غير أن ذلك ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكل هذه الوحدات .. هذا العقد الدلالي هو التوحيد . فهو المعنى الأساس ، وهو المعيار الوحيد للتآلف الدلالي الحاصل فيه** " [٢] .

أما الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد فقد أشار إلى شيء قريب من هذا المعنى ، وإن لم يكن هو ، لأنه كان يتحدث عن الفروق بين التفسير والتأويل[٣]، إن التفسير ، يقول زاهد " **حركة ظاهرية أفقية على سطح النص تعمل في نطاق المتبادر والمعاني المباشرة لذلك فأغلبه قطعي وآلياته جزء من آليات علم النص .. أما التأويل فهو حركة عمودية في طبقات النص وأعماقه ، تعمل في نطاق مابعد التبادر لذلك فأغلبه اجتهادي ، وأغلب آلياته عقلية فلسفية** " [٤] . أما تقسيمنا هذا فهو مختص بالتأويل .. والمعاني الأفقية لا تفاضل بينها ، وقد تكون مرادة كلها ، أما العمودية فالمعنى الظاهر غير مراد ، بل المعاني التحتانية هي المرادة ، ولكننا لا نستطيع أن نستغني عن ذلك الظاهر ، لأنه هو وسيلتنا للمعاني التحتانية . وتقريب ذلك بقوله تعالى : " **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط** " [٥] ، فرغم النهي الوارد في الآية الكريمة ، والذي قد تترتب عليه نتائج خطيرة في حال العمل بخلافه ، إلا إننا إن فعلنا ذلك – إي جعلنا أيدينا مغلولة إلى أعناقنا ، على الحقيقة ، أو بسطناها كل البسط – فإن الله (جل وعلا) لن يحاسبنا على هذا الفعل . وهذا يعني إن ذلك المعنى الظاهر غير مراد إطلاقا .. بل المراد هو ما يفهم منه أو ما كَمُنَ تحته ، وإن كانت عملية الكمون هذه واضحة ، ولا تحتاج أن نذهب للقاضي الذي قد ينزاح للمعنى الظاهر إذا كان من أولئك الذين لا يرون سواه .

---

(١)- اللسانيات والدلالة : ١٢١.

(٢)- المصدر السابق : ١٢٢.

(٣)- ينظر : مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني : ٦٤.

(٤)- التأويل وتفسير النص ، عبد الأمير زاهد ، المصباح ، العراق - كربلاء ، العدد ٣- ٢٠١٠ ، : ص ١٧.

(٥)- الإسراء : ٢٩.

## النص : أفقي وعمودي

مع ذلك ، فإن الباحث يفضل الانسياق لذلك الوهم باستغلال هذين المفهومين وتوظيفهما لصالح النص ، فيكون لدينا نصان : سنسمي الأول منهما ( النص الأفقي ) ، والثاني ( النص العمودي ) ولن نتعب أنفسنا في تعريفهما إذا أخذنا الكلام السابق بنظر الاعتبار ، والفرق أن النص الأفقي يعمل على أن تكون معانيه متجاورة ، لا يؤدي الواحد منها إلى الآخر ، أما النص العمودي فيعمل على أن تكون معانيه متداخلة يؤدي بعضها إلى بعض . الأول أشبة بالبناء الأفقي ولكلِ بيتٍ بابُهُ ، والثاني أشبه بالبناء العمودي ولكلِ بابٍ بيوتُه .. وهذا الأخير هو الذي ميز علماء النص بين مستويين من مستوياته : " **المستوى الظاهري ، ومستوى تولد المعنى وتناسله ومساراته عبر طبقات المعنى .. هذان المستويان متكاملان .. ويمكن تشبيههما بالدال والمدلول الذين لا انفصام بينهما .. فالنص الظاهر يتولد من النص المولد ، وهذا الأخير لا يمكن إدراكه إلا عبر النص الظاهر** "[1] .

وهكذا تتعدد إمكانات قراءة النص عندما نوظف الطريقتين كلتيهما ، ولكن لا على النصوص كلها ، إذ لا بد من مراعاة أفقية النص أو عموديته .. نعم ، يمكن أن نوظف هاتين الطريقتين في قراءة ( النص القرآني ) – أو ( نهج البلاغة ) – تحديدا ، لأنه نص أفقي وعمودي في آن ، فهو نص " **يقدم نفسه بوصفه نصوصا متداخلة في إطار السورة الواحدة . كما يقدم نفسه بوصفه نصا واحدا في إطار السور المتعددة . وإن المعنى ليتعدد في بنائه نموذجا بتعدد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة ( قصة الخلق ، قصص الأنبياء ، أفعال الرسول وأفعال الصحابة ، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة .. ) . كما إنه ، على العكس من ذلك ، يرتد إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعددة ، هي بؤرة التوحيد .. إذ تدور اللغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكك ، وإنشاء ما دل في انفصاله أنه مختص بوظيفة في اتصاله ، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النص** " [2].

---

(١)- نظرية النص ، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال : ٢٣٨.

(٢)- اللسانيات والدلالة : ١٢٠.

كل ذلك بخلاف ( الرواية أو القصة ) مثلا ، فهي نص عمودي ، استنادا إلى الفهم السابق للأفقية والعمودية ، من هنا نفهم طريقة تعامل المفسرين مع النص القرآني ، فهم أما أن يفسروا القرآن تجزيئيا : **بمعنى أن يأخذوا القرآن آية آية وفقا لتسلسلها في المصحف بدأ من سورة الفاتحة وانتهاء بسورة الناس** ، وأما أن يفسروه موضوعيا : **بمعنى أن يأخذوا الآيات المتعلقة بموضوع ما من موضوعات الحياة ، بغض النظر عن تسلسلها في المصحف ، لصياغة نظرية إسلامية** [١] . وما زلنا بانتظار ذلك المؤول الكبير الذي سيجمع الطريقتين ، بعد أن ثبت إمكانهما ، في قراءة النص القرآني ، لأنه نص أفقي وعمودي في آن ، وهذا ما لم يحصل إلى هذه اللحظة .

أما الرواية أو القصة طويلة كانت أو قصيرة ، فلا معنى لأن تقرأ بطريقة التفسير التجزيئي ، بمعنى أن نأخذ الرواية جملة جملة ، لأننا بهذه الطريقة الخطية لن نصل إلى نتيجة ، وأن كانت التجربة هي الحكم في مثل هكذا قضية . هذا الكلام يشمل النص الشعري ، فثمة قراءات تأخذ القصيدة بيت بيت ، خاصة عند النقاد المبتدئين ، فإذا صدق هذا الأسلوب على القصيدة القديمة التي كانت تراهن على وحدة البيت واكتماله ، أو لأنها – بحسب زعم أحدهم – " **نص بسيط ذي بنية واحدة .. بنية واضحة غير معقدة لا سطح لها ولا عمق** " [٢] ، إذا صدق هذا – وهو لا يصدق قطعاً – فإنه مع القصيدة الحديثة غير ممكن ، إن لم نقل مستحيل . ذلك إن " **فعل القراءة ليس في حقيقته مسارا خطيا ، جملة بعد جملة ، ولكنه مقابل ذلك مسار دينامي لبناء المعنى ، إذ أن القارئ انطلاقا من فرضيات أولية ، يسعى تدريجيا إلى البحث عن المؤشرات النصية التي تؤكد فرضياته ، الأمر الذي يحتم عليه التقدم أو التراجع في مساره القرائي بشكل يقوض أي خطية مفترضة** " [٣].

بهذه الطريقة الدينامية يجب أن تقرأ النصوص فتحقق انسجامها ، وتستطيع أن تكون مقنعة ، عندما تثبت أن القراءة استراتيجية قد تبدأ من بداية النص ، أو من نهايته ، أو من البين ، إلا أنها في كل الأحوال لن تأخذ مسارا خطيا ، " **ذلك أن قراءة الشرح أو القراءة كلمة كلمة**

---

(١)- ينظر : المدرسة القرآنية : ٢٠-٢٤

(٢)- الإبهام في شعر الحداثة : ٢٩٥.

(٣)- مكونات القراءة المنهجية للنصوص : ١٧-١٨.

**أو سطراً سطراً ، لا تعكس حركة الذهن المعرفية إزاء موضوعها المدروس.. أما القراءة التأويلية فإنها تخترق النسيج اللغوي.. لتتغلغل فيه.. نحو ضرب وجودي آخر.. هو الإمكان أو الوجود الممكن**"[١].

أما القرآن الكريم ، فله خصوصيته التي يمتاز بها عن النصوص البشرية ، فهو كتاب حياة ، يجمل ويفصل ، يطلق ويقيد ، يعمم ويخصص ، يعالج ما هو جزئي ، فضلا عمّا هو كلي ، لذا فإن القراءة الخطية ستحمل مسوغاتها ، عندما تبدأ بالسور المدنية حيث التشريع يطغى على لغة الوعد والوعيد ، وتنتهي بالسور المكية حيث الترغيب والترهيب والوعد والوعيد ، وكأن الرسول (ص وآله) عندما رتب القرآن – عن ربه – بهذه الطريقة المخالفة لأسباب النزول ، يريد أن التشريع والقانون الذي ينظم حياة الأفراد وعلاقتهم بربهم وبأنفسهم وبالآخرين ، أصبح أكثر أهمية من الوعد والوعيد ، لأمة أصبحت مسلمة ، ثم تجاوزت ذلك الإسلام إلى الإيمان الذي هو " **إقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالأركان** "[٢] ..

ولكننا نرى أن الصدر في كتابه منة المنان ، وعلى خلاف كل المفسرين ، بدأ من النهاية ، من السور القصار المكيات ، من سورة الناس وليس الفاتحة. وإذا كان الصدر قدم أسبابه – التي سنعرفها لاحقا – لهذه الطريقة الجديدة والمبتكرة ، فإن ، القراءة التأويلية المنسجمة مع ما تقدم ، ترى أن السبب وراء ذلك ، هو أن الأمة التي افترض الرسول أنها أمة مسلمة تؤمن بضرورة قيادة الإسلام للحياة ، هذه الأمة لم تعد كذلك ، في نظر الصدر ، من هنا فهي بحاجة إلى لغة خطية جديدة ، لغة تشبه الخطاب القرآني في أيام نزوله الأولى ، إن لم تكن اللغة هي هي . وهذا يعني أن الأمة كلما ابتعدت عن الله ، فهي بحاجة إلى خطاب مكي ينذر ويبشر ، أما إذا اقتربت ، فهي بحاجة إلى خطاب مدني يُشَرِّع ويقنن . وهكذا تصبح قراءة القرآن ممكنة وشغّالة في كل الأحوال والظروف .

---

(١)- الإبهام في شعر الحداثة : ٣٠١.

(٢)- أصول الكافي : ٢١/٢.

# الفصل الثاني

# إمكانات التأويل

## تأصيل مفهوم الإمكان

في حدود ما أطلع عليه الباحث ، لم يجد أحدا أصَّلَ لمفهوم ( الإمكان ) ، وهو إذ يفعل ذلك فقد فَضَّلَ كلمة إمكانات ( جمع إمكان ) على إمكانيات ( جمع إمكانية ) ، لأسباب ذوقية وليست علمية ، أي إنه لا يملك الأسباب التي سيقنع بها الآخرين ، فالذوق عنصر شخصي وليس ملكاً مشاعاً ، لهذا فهو لن يختلف مع الذي يعترض أو يفضل أو يتذوق كلمة إمكانيات ، طالما أن المقصود يبدو واحداً ، بدليل أنهما على مستوى الاستخدام قد يتداخلان أحيانا ، ونستطيع في بعض السياقات أن نرفع أحدهما ونضع الآخر مكانه ، ولعل التعريف اللغوي للإمكان يسعى لتحقيق تلك المقاربة " **الإمكان لغة : مصدر أمكن، والدخول في حيز الاستطاعة ، يقال أمكن الشخص : وجده ذا مكانة ، وأمكنه من الشيء : جعل عليه قدرة وسلطانا . وأمكن الأمر : سَهَّلَهُ ومكَّنَهُ منه** "(١). أما التداخل فقد تظهره بعض النصوص التي تتعامل مع المفردتين بطريقة قد تشير إلى إنهما مترادفتان وليستا متباينتين :

يقول علي حرب : " **خاصية النص الجديرة بالقراءة ، إنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي ، وإمكان تأويلي . ولذا ، فهو لا ينفصل عن قارئه ولا يتحقق من دون مساهمة القارئ . وكل قراءة تحقق إمكانا دلاليا لم يتحقق من قبل** "(٢) .

ويقول الدكتور حسين خمري: " **القراءة.. نشاط تأويلي من طراز خاص، وهذا النشاط يتطلب إمكانات ومواهب لا تتوفر عند كل الناس، وإن كان هناك من يحاول محاكاة القراءة، ولكنه لا ينتجها ولا ينجز أفعالها، لأنها تبقى فوق كل مجهود غير صادق للتكفل بها** "(٣)

ويقول الدكتور مصطفى ناصف: " **إن فكرة الهدف الواحد أو الغرض النهائي مقبولة في مجال العلم بمعناه الدقيق. ولكننا إذا تجاوزنا العلم وجدنا أننا بصدد جملة أهداف لا هدف واحد، جملة أهداف متآزرة متساندة. وبعبارة مختصرة وجدنا أن النص هو طائفة من**

---

(١)- معجم مصطلحات المنطق : ٤٥.

(٢)- نقد الحقيقة :٩.

(٣)- سرديات النقد : ٨.

**الإمكانيات ، وقد يحسن أن نرجع بعض هذه الإمكانيات على بعض من أجل أن نبين مدى قربها أو بعدها عن السياق الكلي للنص** " [١] .

فبمقدورنا أن نستبدل الإمكانية التأويلية بالإمكان التأويلي في نص حرب ، وإن نفعل مثل ذلك في نص خمري ، أي أن نستبدل الإمكانيات بالإمكانات ، والعكس في نص ناصف أي أن نستبدل الإمكانات بالإمكانيات ، من دون أن تتأثر سياقات الثلاثة ، ولكن هذا الاستبدال لا يصح دائما ، لأسباب ستأتي من المقارنة بين المفهومين .

عندما نبحث في المعاجم القديمة عن لفظ ( إمكانية ) لا نجد له ذكرا ، وهذا يعني أنه لفظ مولَّد قد يشير بحسب الفهم المتداول إلى القابليات التي يمتلكها فرد ما بالمقارنة مع الآخرين ، فعندما نُقَيِّم شخصا ما ، نقول : بأنه إمكانية ، ولا نقول أنه إمكان ، بمعنى أنه يمتلك من القابليات والمهارات والكفايات ما يؤهله لأن يتميز عن أقرانه ، فإن الإنسان ، بتعبير نيتشة ، " **حيوان طافح بالإمكانيات التي تسمح له بأن يبدع ذاته كما يشاء** " [٢] . أما ( الإمكان ) فقد لا يشير إلى ذلك ، بقدر ما يشير – كما جاء في تعريفه الاصطلاحي – إلى " **تساوي وجود شيءٍ ما مع عدمه ، فهو وسط بين الضرورة والامتناع** " [٣] ، أو " **هو سلب الضرورة عن الطرفين** " [٤] .

من جهة أخرى ، فإن النص الذي هو إمكان تأويلي ، يمكن أن يكون إمكانية عندما يصبح غنيا ومكتنزا وذا حمولات معرفية أي " **مجالا لإنتاج معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النص والمعرفة في آن** " [٥] ، ولكن الحديث عن غنى واكتناز وحمولة سيقودنا بالضرورة من الحديث عن النص بوصفه مفهوما ، إلى الحديث عن النص بوصفه مصداقا ، أي هذا النص أو ذاك ، ما يعني إن النص يمكن أن يوجد بطريقتين :

الأولى : هي الوجود الفلسفي ، وهو الإمكان الذي تحدثنا عنه آنفا .

---

(١)- نظرية المعنى في النقد العربي : ١٦٩، ١٧٠.

(٢)- إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية : ٥٧.

(٣)- معجم مصطلحات المنطق : ٤٥.

(٤)- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : ١٠٥.

(٥)- نقد النص : ٧.

الثانية : الوجود الإبداعي ، بمعنى إن النص عندما يوجد ، بقرار من المؤلف ، فلا بد أن يحقق لنفسه وجودا آخر ، وجودا إبداعيا " **يحفظ لذات المؤلف حيوية الحضور ، ويهبها شهوة الحياة ، من خلال نص أو فن يشتهي الحياة** " [١] . فعندما يصطف مثل هذا النص مع النصوص المجايلة له ، سيثبت حضوره وتفرده وخصوصيته وقدرته على أن يقول هذا أنا ، بالمقارنة مع النصوص الأخرى التي ستلوذ بالصمت ، وربما تتهامس من دون أن يسمعها أحد .. وهذا ما سينعكس على التأويل فهو من جهة إمكان ، أي وجود فلسفي ، ومن جهة أخرى إمكانية عندما لا يكتفي بأن يكون مجرد تأويل بين تأويلات متعددة ومحتملة ، بل يسعى جاهدا لأن يتفرد من بين تلك الإمكانات بأن يحمل بصمة إبداعية ذاتية ، لأن " **الأوفر ذاتية سيكون الأوفر موضوعية ، والقراءة بعدئذٍ لن تكون أي شيء إن كانت لا تحمل توقيع مبدعيها** " [٢] ، ما يعني إن سمة التفرد سترتد إلى الموضوع ذاته ، شرط ألا يكرر الخطأ الذي وقع فيه النقد الانطباعي عندما ترك النص ، وأخذ يتحدث عن نفسه وانطباعاته الغاية في الذاتية ، ناسيا أن الذات يجب أن تتحدث عن الموضوع المستل من النص ، وهكذا تتحد الذات بالموضوع ، ولا يتم التفريط بأي منهما .

عموما فالباحث يسعى في هذه الدراسة لأن ينتقل بالإمكان من عالمه اللغوي الملتبس إلى عالم اصطلاحي أقل التباساً ، وأيضا عليه أن يؤصل له بعد أن كان مجرد لفظة ترد في السياق وليس مفهوما يُعْتَد به ، لذا فالمقصود هنا ذلك " **الإمكان الذي يستطاع عَقْلُهُ ، وبالتالي يمكن تحديد مرتسم أولي له ، وذلك عن طريق قرنه بالمتحقق والمتجسد ، أي بالموجود والمكتوب** "[٣] ، وقبل ذلك عليه أن يخوض سجالا مع أولئك الذين يرفضون التأصيل لأنه ، من وجهة نظرهم ، نوع من أنواع الحد أو الرسم في عالم بدأ يفقد حدوده ورسومه ، ولأنه " **لا شيء يملك في ذاته مبدأ استقراره ، ولا أصل يمكن تأصيله** " [٤] ، وهذا ما عبر عنه محمد أركون بوضوح عندما قال : " **أردت قبل كل شيء أن أنقذ مفهوم الأصل وعملية التأصيل ، أو بالأحرى الإدعاء لإمكانية التأصيل لفكرة ما ، دينية ، أم علمية ، أم فلسفية ، أم أخلاقية ، أم سياسية**

---

(١)- ينظر : سادنات القمر : ١٠.

(٢)- ما هي الفلسفة : ٣٠.

(٣)- إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية : ٥.

(٤)- العقل بين التاريخ والوحي : ٤٣.

، **أم اقتصادية ، أم اجتماعية** " [1]، والحقيقة أننا إذا شئنا أن نتكلم بمنطق هؤلاء ، فإن نفي التأصيل هو إثبات لعدم التأصيل ، والإثبات هو تأصيل شاء هؤلاء أو لم يشاءوا ، فالسفسطائي " **الذي يرفض تأصيل مبدأ عدم التناقض مثلا ، يعترف به ضرورة حتى في رفضه إياه ، لأنه يثبت بأحكامه وأقواله وبأفعاله أيضا شيئا ما ، حتى وإن كان ذاك الشيء هو رفض تأصيل مبدأ عدم التناقض** " [2].

أي إنهم في كل تنظيراتهم سينطلقون من هذا المبدأ ، الذي سيكون بالضرورة أولاً أو قبلياً ، لكي يضفوا على فلسفتهم انسجاما وعدم تناقض ، أو ما يظنون أنه انسجام وعدم تناقض ، رغم إنهم ، على مستوى التصريح ، يتبنون القول بالتناقض واللاانسجام ! نحن هنا في مجال المفارقات وإزاء تصعيد دراماتيكي للمفاهيم وهي تشتغل على الخط نفسه ، ولكن باتجاهين متعاكسين ، حيث التناقض ، فالجدال المترتب علية بالضرورة ، فالسجال ، فالتناطح فتكسير الرؤوس بعضها لبعض .

لقد ورد هذا المفهوم – الإمكانات – بكثرة وفي مختلف السياقات سواء أكانت تتحدث عن التأويل أو حدود التأويل أو نظرية التأويل ، ولكنها لا ترد في السياق إلا كلمة ، مجرد كلمة ، من دون أن يُتَوَقّف عند حدودها اللغوية أو الاصطلاحية ، ومن دون أن تتحول إلى موضوع قائم بذاته ، كما فعل أمبرتو إيكو مع ( حدود التأويل ) مثلا ، أو كما فعل كل من تناول موضوعة التأويل . قد يقول قائل : أن الحديث عن الحدود هو حديث ضمني عن الإمكانات . نعم هذا صحيح ، ولكن ( حدود التأويل ) كانت ردة فعل على انفلات التأويل وتضاعفه وإفراطه وتشظيه ، ووصوله إلى مديات خطيرة ، كما تجلى ذلك في التفكيكية ، والبراغماتية الجديدة ، والنزعات السوفسطائية القديمة والمعاصرة " **والتي تمنح الحرية المطلقة للمؤول في أن يدخل النص من أي زاوية يشاء ، خدمة لأغراضه ومقاصده ، وعليه فلا وجود للتفاضل بين تأويل وآخر.. بل كل تأويل هو إساءة تأويل** " [3] .. نعم ، لم تكن حدود التأويل ردا على إمكاناته ، فالعلاقة بينهما هي علاقة حوار ، حوار بين قراءة ممكنة تريد أن تكون مقنعة ، وبين حد سيكون مع تلك

(١)- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٤٣.

(٢)- العقل بين التاريخ والوحي : ٤٥.

(٣)- الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٣٢٧.

القراءة ، ولكن بشرط ألا تتجاوز إمكاناتها ، فتلج أبواب الاستحالة ، إذ لا مجال للحديث حينئذ عن حوار ، لهذا نجد أن حوارات أو قل : صراعات التفكيكية، بوصفها قراءة تقويضية ومضاعفة ومفرطة ومنفلتة ولانهائية ، صراعاتها مع مناوئيها ذات طابع سجالي عنيف ، ظهر جليا في هذا النموذج الدال :

يتحدث الدكتورعبد الوهاب المسيري قائلا " **حين جاء دريدا إلى القاهرة وألقى مجموعة من المحاضرات ، حضرت إحداها ودار نقاش حاد . فدريدا بالنسبة لي لا يعدو كونه مهرجاً لا يحترم الآخرين ويسخر منهم ، ولذا وجهت إليه الأسئلة بطريقة ملتفة حتى لا أعطيه فرصة للسخرية ، كما هي عادته.. وفي تصوري أن ما بعد الحداثة ترى أن كل شيء نسبي ولا يوجد مطلق وأنه يمكن تفكيك كل شيء لنصل إلى هذه الحقيقة ، إذ أن كل قول يحوي داخله تناقضا لا يمكن حسمه ، وأنه من خلال عملية التفكيك تظهر الأبوريا، أي الهوة التي ليس لها قرار .. سألته : هل يمكن تفكيك التفكيك ؟ .. وقد رفض الإجابة على هذا السؤال** " [١] .

وإذا كان المسيري لم يحلل هذا الرفض ، فإن الباحث يرى أنه لو قال : لا ، لكان التفكيك مطلقا ، ولو قال : نعم ، لكان التفكيك نسبيا ، فلم يبق أمامه إلا أن يجيب بـ ( نعم لا ) أو قل : ( نعملا ) . وهي إجابة تتناسب وأطروحة دريدا التي تعتقد بالتناقض والصيرورة ، وبأن الدوال تقول الشيء ولا تقوله في آن ، أطروحة قد تكون صحيحة إذا قدمها دريدا من جهتين ، ولكن دريدا يريدها من جهة واحدة ، وهكذا إجابة ستثير سخرية الحاضرين الممتلئين بمنطق أرسطو ، لذا فقد لاذ دريدا بالصمت . وهو صمت يحتاج إلى استبطان خاصة أن دريدا لم يدّعِ أن التفكيك فلسفة ، حتى يُراد تفكيكها ، بقدر ما هو وجهة نظر قائمة على انفتاح تأويلي ذي غايات عدمية . بتعبير أوضح ، فإن التفكيكية ، كما يشير دريدا " **ليست منهجا ، ولا مفهوما ، ولا تقنية ، ذلك لأن ممارستها لا تنهض على خطاب فلسفي يعمل استنادا إلى مبادئ أو افتراضات أو بديهيات أو تعريفات ، فكل هذه الأسس يؤصل نفسه في بنية تتمتع بالشمول والكلية والأولوية .. إن التفكيكية خلافا لكل ذلك ، ممارسة نصية .. تجترح تصورها النظري من صلب الممارسة نفسها** " [٢] .

---

(١)- عبد الوهاب المسيري ، من المادية إلى الإنسانية الإسلامية : ١٢٥- ١٢٦.

(٢)- عبد القاهر الجرجاني في النقد الأدبي الحديث : ١٣٢.

إذن فهو صمت لا يعكس هزيمة دريدا ، وكذلك لا يعكس انتصاره ، بقدر ما يعكس بغضه لمنطق أرسطو : ( منطق أما نعم ، وأما لا ) ، فهو من أولئك الذين يفضلون البقاء في تلك المنطقة الرمادية الرخوة والخفيفة التي يقولون فيها كل شيء من دون حدود ولا قيود ولا ضوابط ، حتى وإن اضطروا فيها إلى الصمت ، فدريدا وعلى خلاف كل من سبقوه " **يتميز بطريقة رائعة لقول أشياء ليست صحيحة بشكل بديهي** " [١] وعلى الآخرين ، أعني ذرية دريدا ، أن يصغوا بهز رؤوسهم ، كأطفال يستمعون لحكاية جدتهم الحمقاء التي تريد أن تكون حكيمة وهي تلوك التُرّهات والأكاذيب والأوهام والأساطير ..

وبتعبير جوناثان كولر وهو يتخذ موقف الدفاع عن التأويل المضاعف أو المفرط " **إن التأويل ليس في حاجة لمن يدافع عنه ، فهو معنا في كل لحظة ، إلا أنه لا يثير اهتمامنا إلا حين يبلغ حدوده القصوى .. فلا جدوى من التأويل المعتدل – ذاك الذي يعبر عن نوع من الإجماع – رغم أهميته في بعض السياقات . ولقد قدم لنا شيستيرتون صياغة جيدة لهذه المسألة قائلا : أما أن النقد لا يصلح لأي شيء ، وإما أنه يعني إمكانية قول أشياء عن المؤلف تجعله يتحرك في قبره** " [٢] . إن لعبة الدوال هذه أو لعبة التقتيل التي يمارسها دريدا وذريته مع النصوص ، لا يرى فيها إيكو " **سوى تمرين حاذق حول مفارقات فلسفية لن تنسينا أبدا أن زينون كان على وعي تام ، وهو يبرهن على استحالة الحركة ، أنه مضطر لفعل ذلك من خلال استعمال لسانه وشفتيه على الأقل** " [٣] . إن التأويل المفرط هو تأويل متطرف لا يؤمن بمنطق الاعتدال ، ثوري دائما حتى وإن كانت القضية لا تحتاج إلى ثورة ، مولع بتحريك الأشياء وإن كانت ساكنة أو ميتة لا حبا بالحياة ، بل إمعانا في التقتيل ومبالغة في الموت والعدم .

## الإمكان مفهوم فلسفي

قلنا أن مفهوم ( الإمكان ) ورد في سياقات التأويل ونظرياته ، وهذا يعني أن نجري وراء تلك السياقات علّنا نظفر بذلك المشترك الذي يوحد طريقة استخدام الكُتّاب لهذا المفهوم . وعندما

(١)- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية : ١٢٩.

(٢)- المصدر السابق : ١٧٢.

(٣)- المصدر السابق : ٨٥.

نفعل ذلك ، فإن أقصى ما سنجده هو أنه مجرد لفظ يرد في السياق يحمل دلالته اللغوية ، من دون أن يُحَمّل بذلك البعد الاصطلاحي الذي تبحث عنه هذه الدراسة ، لذا كان علينا أن نصفي الحساب مع هذا المفهوم فلسفيا ، لأن الفلسفة كانت أسبق من نظرية التأويل في استغلاله وتطويعه لمقولاتها.

ورد في كتب المنطق : " **أن المحمول إذا نسب إلى الموضوع في القضية الحملية ، فإن النسبة بينهما لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من إحدى حالات ثلاث :**

**١. الوجوب ومعناه : ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه له ، على وجه يمتنع سلبه عنه ، كالزوج بالنسبة إلى الأربعة .**

**٢. الامتناع ومعناه : استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع ، فيجب سلبه عنه ، كالاجتماع بالنسبة إلى النقيضين ، فإن النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا .**

**٣. الإمكان ومعناه : إنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع ولا يمتنع ، فيجوز الإيجاب والسلب معا ، أي أن الضرورتين ضرورة الإيجاب وضرورة السلب مسلوبتان معا** " [١] .

ولأن **الإنسان كائن ممكن الوجود** [٢] – لا واجب الوجود كالباري ولا ممتنع الوجود كشريك الباري – فقد سلبت منه الضرورتان ، فأصبح حرا من قيود الضرورة في المساحة التي يشغلها ، ولكنها حرية مؤطرة بهذين الحدين : حد الوجوب وحد الامتناع ، لأنهما يمثلان أقصى ما يمكن أن يصل إليه القارئ ، وهو يتأمل الوجود في النص ، أو النص في الوجود ، اللذين هما – أي الوجود والنص – وجودان ممكنان كالإنسان بالضبط . وفي التحليل النهائي فإن النص إمكان مؤطر بضرورتين ، تعمل أحداهما – ضرورة الوجوب – على تأييد القراءة المحتملة والوصول بها إلى درجة اليقين أحيانا ، خاصة إذا كانت مدعومة بأدلة وقرائن لا يمكن ردها أو الالتفاف حولها ، وتعمل الأخرى – ضرورة الامتناع – على التشكيك بالقراءة والوصول بها إلى درجة اليقين أيضا ، ولكنه يقين بالاستحالة ، وبين اليقينين ثمة منطقة واسعة ، تتوالد فيها الدلالات ، وهي دلالات ظنية ممكنة ، لا واجبة ولا ممتنعة ، حتى فيما يتعلق منها بالمعرفة

---

(١)- منطق المظفر ٢ /١٤٠.

(٢)- ينظر : الفلسفة الإسلامية : ٤٠.

الدينية ، لأنها معرفة خاضعة للاجتهاد والتأويل في الجانب المتغير منها ، كغيرها من المعارف ، اللهم إلا ما ثبت بقرآن أو سنة .

إن قضية ( الواجب والممكن والممتنع ) ، ستتضاد وتتناقض مع أصحاب مقولة النص المفتوح والتأويل المضاعف حيث لا حقيقة يمكن الإمساك بها ، أو بتعبير علي حرب " **إن الكلمات ليست بريئة في تمثيلها لعالم المعنى ، وأن المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات ، وأن الأسماء لا تشف عن المسميات .. لهذا ليس النص نصاً على المعنى المراد ، بقدر ما هو حيز لممارسة آلياته المختلفة في الحجب والخداع والتحوير والكبت والاستبعاد .. وهذا شأن كلمة "الحقيقة" .. فلا توجد حقيقة مع أل التعريف وبالخط العريض ، وإنما توجد أحداث ووقائع تقابلها خطابات ونصوص** " [١] ، وهو تعبير يجتر مقولة نيتشه " **ليست هناك حقائق ، هناك فقط .. تأويلات** " [٢] ، فلنر كيف يتعامل هؤلاء مع البداهة ، أو ما نعتقد أنه بداهة :

يقول علي حرب " **إن واجب الوجود على ما نتأوله هنا ، يقضي بخربطة نظام الفكر ، وإعادة رسم خارطة مفهومات الواجب والممكن والممتنع ، على نحو يؤول إلى توسيع معنى الضرورة وفتح حدود الواجب ، من جهة الممكن بغية سبره ، ومن جهة الممتنع بغية اختراق أسواره** . من جهة الممكن : **لأن المحتمل والاتفاقي والاعتباطي (والعشوائي) ، إنما هي أشكال للضرورة . فواجب الوجود ليس ، في حقيقته ، علة للأشياء ، بقدر ما الأشياء هي تجلياته وأشكال ظهوره وعروضه . وإذا صح أن الحق الواجب يظهر في كل شيء بمقدار قابليته ، كما يرى أهل العرفان ، أي بحسب قوة الشيء على أن يظهر ، وبحسب إمكانه لأن يكون ، فالواجب لن يكون في المحصلة ، إلا مجموع القابليات وجملة الإمكانات . إنه لعبة الممكنات ، واتفاق الحادثات ، وتحكم الإرادات** . ومن جهة الممتنع : **لأنه لا حد للواجب بدون حد الممتنع . إذ وجوب ما يجب هو الذي يقضي بامتناع ما يمتنع . فالحد يوجب ويمنع في آن . ولذا ، حين تنفتح حدود الواجب ويتسع معناه ، تتراجع بالضرورة حدود الممتنع . ويصير ما لا يتوقع ولا يوصف ، ممكنا توقعه ووصفه** " [٣] .

---

(١)- نقد الحقيقة : ١- ٣.

(٢)- مدخل إلى الهرمنيوطيقا : ٩.

(٣)- نقد الحقيقة : ١١٣.

لقد اضطر الباحث لأخذ هذا ( النص ) بطوله ، لأجل أن يحيط القارئ بأجوائه ، ولأنه حَذِرٌ من قضية ( الأخذ ) هذه ، فهي تستل النصوص من سياقاتها ، وتضمنها في سياقات أخرى قد تغير مضامينها ، أو تتلاعب بمراد قائلها ، والذي يهمنا في هذا السياق فقرتان : الأولى قوله : " الواجب لا يكون في المحصلة إلا مجموع القابليات وجملة الإمكانات ، إنه لعبة الممكنات ، واتفاق الحادثات ، وتحكم الإرادات " . والثانية قوله : " حين تنفتح حدود الواجب ويتسع معناه تتراجع بالضرورة حدود الممتنع ، ويصير ما لا يتوقع ولا يوصف ممكن توقعه ووصفه " .

بناء عليه ، فإن القراءة التي كان يراد لها أن تكون وجهة نظر – من جانب التفكيك – تحولت إلى فلسفة ، أو قل آيديولوجيا ، عن طريق إعادة النظر بالمقولات الفلسفية التي كان يظن أنها ثابتة ، وقلبها رأسا على عقب ، فبعد أن كان الواجب واجباً أصبح ممكناً ، وبعد أن كان الممتنع ممتنعاً أصبح ممكناً ، فتماهت الحدود بين الثلاثة لصالح الممكن ، وعلى حساب الواجب والممتنع ، وهذا لا يعني سوى موت المؤلف أو قل واجب الوجود . من هنا كانت الإنسانية المعاصرة ، بتعبير علي حرب نفسه ، " **إنسانية قلقة .. تعاني أزمة هوية حقيقية تتمثل في غياب المعنى ذاته ، لأن من تاه عن المعنى ضاعت منه الهوية** " [١] ، ذلك أن الدوال ، من وجهة نظر التفكيك ، التي من المفروض أن تشكل التصورات مع اندراجها في ترسيمة النص " **لا تمتلك القدرة أو المشروعية ، على ترجيح هذا التأويل الدلالي أو ذاك ، بل إن العلامة هي أثر يقود مع كل قراءة جديدة ، صوب تفسير مختلف ومضاد ومعادي، وبالنتيجة فإن استقبال النصوص وتلقيها يصبح فعلا ملغوما بالتمزق الاستعاري المؤكد والمتناقض حد الموت والانسحاق الدلالي الفاغر الفاه باتجاه كل الملفوظات بغض النظر عن سياقات التدليل ، سواء أكان أدبيا أو فلسفيا أو علميا أو غير ذلك** " [٢] .

إن التأويل الذي يجد نفسه في عالم الإمكان ذلك العالم الذي لا عالم سواه – من وجهة نظر التأويل المنفلت – حيث لا واجب ولا ممتنع ، هذا التأويل سيجد نفسه حرا طليقا من كل شيء ، لهذا نجد أن أصحاب هذا الخط يتعاملون مع النص الديني الذي هو خطاب الواجب

---

(١)- التأويل والحقيقة : ٥٩.

(٢)- جاك دريدا والتفكيك ، صادق الصكر ، مجلة حوار ، العراق - ميسان ، العدد ١- ٢٠٠٥ :ص ٣٢.

للممكن ، يتعاملون معه كما يتعاملون مع أي شيء ممكن ، فهو " **خطاب بشري** " [١] أما لأنه نزل على بشر ، أو لأنه من " **تأليف محمد** " [٢] ، ومع فرض أنه كلام الله فهو " **خطاب تاريخي** " [٣] ، لأنه مرتبط بأسباب النزول ولا يصح تعميمه إلى ما بعد تلك الأسباب ، وبالنتيجة فهو " **منتج ثقافي** " [٤] أنتجته الثقافة – قبل ألف وأربعمائة سنة – التي هي بدورها نتاج بشر محكومين بزمان ومكان محددين ، لذا فهو منتج كأي منتج آخر ، ويجب التعامل معه على هذا الأساس . . ولأنه بشري ، فسيحمل كل أخطاء التجربة البشرية ، ولأنه تاريخي ، فيجب إلا يتجاوز تاريخه ، فيكون فوق الزمان والمكان . والسؤال هو : هل تستطيع ثقافة تسجد للصنم ، ثم تأكله عندما تجوع ، ثقافة تشرب الخمر ، وتئد البنات ، وتعتاش على السلب والنهب والربا .. مثل هذه الثقافة هل تستطيع أن تنتج نصا تنويريا بهذا الشكل ؟! .

من جهة أخرى " **يمكن تقسيم ( الممكن ) إلى ثلاثة أنواع : ممكن عقليا ، ممكن عمليا ، ممكن واقعيا . أما الممكن عقليا : فهو الذي لا تنطوي صفاته على تناقض فيما بينها . أما الممكن عمليا : فهو ما تستطيع الطاقة أو القدرة فعله . أما الممكن واقعا : فهو المتحقق في التجربة ، لكنه ليس ضروري الوجود .. ويرتبط بهذا مشكلة ما هو الأسبق في الوجود : الممكن أو الواقعي ؟ وقد أثارها أرسطو .. وانتهى إلى أن الواقعي أسبق في الوجود من الممكن ، لأن الممكن يحتاج كي يوجد إلى واقعي يسبقه . والممكن يحتاج في تحقيقه واقعيا إلى سلسلة من العلل أو الشروط التي لا بد من توافرها أولا من أجل أن يتحول الممكن إلى واقع ، ولهذا فإن من الممكن أن يكون شيء ما ممكنا دون أن يتحقق أبدا ، لأن علله أو شروطه لم تتوافر** " [٥] كمثل قول الشاعر :

" **ونكرم جارنا ما دام فينا ونتبعه الكرامة حيث مالا** " [٦]

---

(١)- ينظر : بسط التجربة النبوية ، ص ٢٥.

(٢)- ينظر مثلا : كتاب الشخصية المحمدية : ١٨، ٢١، ٤٣، ١٦٢، ٤١١ ، ٦٥١، ٦٩١، ٧٤١...

(٣)- ينظر : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل : ٤٥.

(٤)- مفهوم النص : ٢٤.

(٥)- ينظر : موسوعة الفلسفة : ٢/ ٤٤٨

(٦)- جواهر البلاغة : ٢٣٢.

البيت يستشهدون به في كتب البلاغة ، مثالا للمبالغة الممكنة عقلا لا عادة ، وهو ، والحق يقال ، أخف وطأة من البيت الآخر الذي يستشهدون به ، مثالا للمبالغة غير الممكنة:

" **تكاد قسيهُ من غير رامٍ تمكن في قلوبهم النبالا** "(١)

والمعنى – مع التحفظ – إن الرجل الكريم ، من أمثال ( حاتم الطائي ) مثلا ، يكرم جاره مادام قريبا منه ، وعندما يفارقه إلى ( الصين ) مثلاً ، فإن باستطاعة ( حاتم الطائي ) أن يتبع جاره إلى ( الصين مثلاً ) ، ليثبت لنا – ذلك الطائي – بأنه كريم إلى الدرجة التي يترك فيها أعماله ، وكل ارتباطاته من زوجة وأطفال وضيوف محتملين ، من أجل أن يكرم ذلك الجار ( البعيد ) الذي قد لا يكون بحاجة إلى ذلك الإكرام ، لاحتمال أنه فر بجلده إلى هناك هربا من الكرم المبالغ فيه ، ولكنها العادة – قاتلها الله – تلك التي تستعبد الإنسان وتجعله أسيرا لأهوائها .. مع ذلك فإن هذا الفعل ، أي ترك الوطن ، واللهاث خلف الجيران ، وهم ينتقلون هنا وهناك ، وإن كان ممكنا في ذاته ، إلا إنه لم يفعله أحد بما في ذلك حاتم الطائي ، لسبب بسيط جدا ، هو أن حاتم الطائي أعقل من أن يفعل ما يَضْحَك الآخرون عليه ، أو بالأحرى ما يُضْحِك الآخرين عليه.

هذا هو بالضبط ما نريد الوصول إليه : إن هناك تأويلات ممكنة إلا إنها غير معقولة ، ولا يمكن قبولها بأي حال ، وإن رأينا حاتم الطائي بأعيننا يفعل ذلك ويتبع الجيران أينما حلوا وارتحلوا ! وحتى لا نُحمِّل البيت أكثر مما يحتمل ، فإن الشاعر هنا لا يعني ما يقول ، وكل ما يريده هو المبالغة في إسناد فعل الكرم له ولقومه ، وبالمثل يجب أن نتعامل مع هكذا تأويلات ، يجب ألا نأخذها على محمل الجد ، لأن أصحابها لا يعنون ما يقولون ، ولأننا ثانيا لسنا معنيين بكل ما يمكن أن يقال ، لسبب بسيط جدا هو أن ( ما يمكن أن يقال ) يجب أن يكون له حدود ، نعم ، قد تكون هذه الحدود غير مرئية ، وهذا هو سر ضياعها أو عدم رؤيتها ، ما يعني أن الرؤية ليست بالعين دائما ، إذ لا بد من عقل أو قلب وراءها ، وقد قال أمير المؤمنين (ع)" **لسان العاقل وراء قلبه ، وقلب الأحمق وراء لسانه** "(٢). إذن فالتأويل ، أحيانا ، إن هو إلا صراع بين الثقافة من جهة ، والحماقة من جهة أخرى ، الحماقة بوصفها ذلك النسق القبيح

(١)- المصدر السابق : ٢٣٢.

(٢)- نهج البلاغة : ٤٤٧.

والمضاد لكل ما هو جميل وعقلاني وإنساني ، سواء كان ذلك النسق ظاهراً أو مضمراً ، لأن الحماقة تستطيع ، أحيانا ، أن تضمر نفسها ، بسبب من قدرتها على التخفي ، أو لأن العقلاء تركوها تعبث بهم وتمارس سطوتها عليهم . والمثقف هو الكائن الوحيد القادر على إلحاق الأذى بالحماقة وأخواتها .. فإن قصَّر في دوره هذا ، فإنها ستطاله كما طالت غيره من الطفيليين الذين يعتاشون على الثقافة وليسوا منها .

ولعل كلب ( غوغول ) في قصته " يوميات رجل مجنون " سيكون أنضج وعياً من أولئك الحمقى ، وإن كنا نشك في كلبيته ، فإن هو إلا أحد الفلاسفة الكبار الذين أخفوا أنفسهم بهذه الطريقة التي لا تتعلق بظواهر الأشياء بقدر ما تتغلغل في أحشائها . يكتب هذا الكلب رسالة إلى صديقه الكلب يقص فيها أحوال مالكه وهو ينتظر حصوله على ميدالية : " .. **رجل غريب الأطوار ، هادئ غالبا ، ولا يتحدث إلا نادرا ، ولكنه منذ أسبوع كان يتحدث مع نفسه بشكل متواصل قائلا : ترى هل سأحصل عليها أم لا ؟ يمسك بإحدى يديه قصاصة من الورق ويطبق اليد الأخرى الخالية ويقول : ترى هل سأحصل عليها أم لا ؟ بل وصل به الأمر أن سألني : ماذا تظن يا ( مدش ) هل سأحصل عليها أم لا ؟ ولكنني لم أفهم ماذا يعني ، فتشممت حذاءه وانصرفت . وحصل الجنرال فعلا على الميدالية . رفعني بعد الغداء بين يديه إلى مستوى كتفيه ، وقال : انظر يامدش ، ما هذا فيما تظن ؟ رأيت على كتفه قطعة من شريط تشممتها ، غير أني لم أجد لها رائحة ، وأخيرا لحستها لحسة سريعة ، فكانت مالحة بعض الشيء**"[1] . هكذا هم الحمقى دائما ، يشبهون ذلك الجنرال المخبول ، فثمة أشياء لا طعم لها ولا رائحة ، يحسبونها ذات وزن وقيمة ، والعكس صحيح بالتأكيد ، طالما أن الحماقة هي ذلك الداء الذي لا دواء له . ومع ذلك فإن الإنسان لا يولد أحمقا ، بل يولد على الفطرة وأبواه ، أي النسق الذي يحتويه ويربيه ، هما اللذان سيخلقان منه إنسانا عاقلا ، أو أحمقا يريد أن ينفعك فيضرك بحسب تصور أمير المؤمنين لهذا الكائن المضر .

## الإمكان و تناقض القراءات

(١)- مدخل إلى السيميوطيقا : ٢٦٦ - ٢٦٧.

في اللحظة التي نتحدث فيها عن حدود ، يجب أن لا ننسى الإمكانات التي قد تبدو أحيانا متناقضة ، بدليل أن بيت الشعر السابق عينه ، يمكن أن نقرأه قراءة ثانية تخرجه من باب المبالغة ، وتدخله في باب ( اللا ) مبالغة ، كأن نقول مثلا : إن الشاعر يريد بأننا نكرم جارنا – الذي جاور قَلوبنا فأحبنا وأحببناه – نكرمه مادام مريدا لنا ، فانيا فينا نفسه ، موطنا في سبيلنا مهجته ، فإذا ما مال بقلبه لغيرنا ، فلن نحرمه ذلك الكرم والحب والعطاء ، وبالنتيجة فإن الشاعر يفخر – ولعله لا يفخر ، بقدر ما يُخْبِر – بسعة الصدر والحلم والقلب الكبير الذي يحمله هو وقومه .. وهي قراءة تكاد تنتصر على أختها في ميزان التفاضل أو الترجيح " **ذلك أن النص في كثير من الأحيان يحتوي على معنى أكثر مقبولية ورجحانا.. ويترجح هذا المعنى استنادا إلى القيود اللسانية ، وقواعد الانسجام النصي ، وضوابط التأويل الأدبي** " [1] ، ولعل مفتاح كل ذلك في قوله : مادام فينا ..

بعد ذلك قد يدعي مدعٍ أن القراءة بهذه الطريقة التي تدخل النص مرة في المبالغة ، وتخرجه منها مرة أخرى ، ستؤدي إلى تقويض النص ، عندما تجمع فيه المتناقضات ، وهذا هو عين مراد القراءة التفكيكية التي ترى بأن لا وجود للنص بسبب من تضارب القراءات التي لم تأتِ من تعدد القراء لأن ذلك – أي القراء متعددون والنص واحد – تحصيل حاصل بل لأن من طبيعة النص أن يكون متناقضا ذلك إن الدال لا يشير إلى مدلول بعينه ، أو في الحقيقة لا يشير إلى شيء ، فهو أثر ، مجرد أثر سرعان ما يزول ، بل هو زائل من دون الحاجة لإعادة القراءة ، " **فمعنى كل أثر لا يوجد بشكل كامل في أي لحظة فهو غائب رغم حضوره** " [2] ، وبالنتيجة ، فإن " **كل تأويل هو إساءة تأويل** " [3] ، لأنه يسيء للنص عندما يزيد فيه أو ينقص منه أو يقترح قراءة جديدة لا تنتمي إلى النص ولا تشير إليه . إن قضية " كل تأويل هو إساءة تأويل " هذه ، بعد أن كانت نتيجة ، أصبحت قضية قبلية ، والحال أننا إزاء منطق من المفروض ألا يعترف بالقبليات ويسعى جاهدا إلى تقويضها .

---

(١)- التأويلية العربية : ٥٤.

(٢)- جاك دريدا والتفكيك : ١٦٠.

(٣)- ينظر : الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٣٢٧.

وعندما نحتكم إلى القراءات النقدية ، نجد أن بعضها قد أساء للنص ، وبعضها الآخر قد أحسن له ، وبعضها الثالث لم يحسن ولم يسئ ، كالقراءة البنيوية – مع التحفظ على كونها قراءة أو تأويل – التي لا تريد أن تحسن أو تسئ ، بقدر ما تريد أن تدرس ، بطريقة منطقية أقرب إلى الرياضيات منها إلى النقد ، ما هو مشترك بين النصوص ، أي البنية بوصفها " **المحرك الأول .. الذي يسبق العقل الإنساني .. ويتحدث من خلاله** " [١] ، ولأننا لا يمكن أن نتخيل نصاً من دون بنية ، كانت البنية هي الوجود الحقيقي والوحيد – من وجهة نظر البنيوية – وما عداها فهو زائل ، لهذا ستكون البنيوية هي القراءة ( الشيوعية ) الوحيدة – بالمقارنة مع الأخريات – لأنها ستوزع نفسها على النصوص بالتساوي ، كعروة الصعاليك **الذي وزع جسمه في جسوم كثيرة** [٢] . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنها – أي البنيوية – لن تطلق الأحكام ، سواء كانت أحكاماً فنية أو أخلاقية ، لأنه ليس من وظيفتها أن تفعل ذلك ، طالما أن البنية هي النسق أو النظام أو قل : القدر الذي يوحد النصوص ولا يفاضل بينها .

ثم أن القراءات النقدية التأويلية ( الحديث ، هنا ، عن المفروض ، أو ما يمكن أن يكون ، لا ما هو كائن ، لأن ما هو كائن قد يثبت القضية وقد ينفيها ) يجب أن لا تسيء للنص ، بقدر ما تحاول الوصول إلى المعنى الكامن فيه ، وهي عندما تصل في حفرياتها إلى القاع ، أو ما تظن أنه قاع ، لا تملك سوى اللغة ، وسيلة للاتصال بالآخرين وإبلاغهم قناعاتها ، أما أن اللغة ستسيء إلى النص ، لأنها ستستخدم غير ألفاظه ، فهذا ما لا علاقة له بالإساءة والإحسان ، بل هو قدر النقد أو التأويل أن يعبر بلغة ثانية عن لغة النص التي هي أولى ، أو أن يعبر بلغة واضحة عما هو ملتبس ، وعندما ننتقل من الالتباس إلى الوضوح ، لا بد أن تتغير الألفاظ لا حبا بالتغير ، بل انسياقا مع غايات الخطاب وتمظهراته .

أن تغيير الألفاظ قد لا يؤدي دائما إلى ( إبداع ) نص جديد ، بقدر ما يكون تكراراً له بألفاظ أخرى ، بدليل أننا عندما ندرس مبدعاً كبيراً كُتِبَتْ عنه الكثير من الدراسات – كالمتنبي أو السياب – من دون أن نطَّلِع على تلك الدراسات ، أو نؤجل الإطلاع عليها لحين الانتهاء .. سنجد أن الكثير من النتائج التي توصلنا إليها هي تكرار لما توصل إليه الآخرون ، تكرار قد

(١)- ينظر : جاك دريدا والتفكيك : ١٤٧.

(٢)- ينظر : ديوان عروة بن الورد : ٤٧.

يصل أحيانا حد التطابق التام في المعنى ، مع اختلاف يسير بالألفاظ . لهذا قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : " **لولا أن الكلام يعاد لنفد** " [١] ، في أشارة صريحة منه (ع) لما سمي حديثا بـ ( التناص ) ، حيث " **النص كتلة من النصوص المستحضرة من هنا وهناك** " [٢] ، بوعي من أصحابها ، أو من دون وعي ، ما يعني أن النصوص تتزاوج وتتناسل فتلد وتجدد نفسها في الزمان ، لذلك أصبح " **التناص جهدا تأويليا لا يكشفه إلا المتلقي بأنساب النصوص وتفرعاتها وأعمارها** " [٣] ، وليرضَ التفكيكيون بذلك ، أو يعلنوا رفضهم ، فهذا موضوع آخر ، لأن القارئ لا يريد أن يُرضي الآخرين أولا وبالذات ، بالرغم من أن النص موجه إليهم ، بل يريد أن يعبر عن قناعاته ويشارك في إبداء رأيه الذي قد يكون مستلا من الآخرين من دون أن يدري ، رأي يمثله هو ويحقق له كينونة ووجوداً .

## القراءة الإيديولوجية

وبالعودة إلى قصيدة ( أغنية في شهر آب ) نرى أن القراءة السابقة لها انطلقت من موقع ما في النص ، ولا أقول من إيديولوجيا ، لأن النص أسبق من الإيديولوجيا ، أو هذا ما يفترض أن يكون ، لمن يعترض على قضية الأسبقية هذه ، ولكن ثمة قراءات قد لا ترى ذلك ، بل هي كذلك ، لأنها تبدأ من الإيديولوجيا وتنتهي إلى النص ، إنها " **شكل مباشر للتفكير بواسطة النموذج .. والنموذج الإيديولوجي لا يفسر المعطى ، بل يستخدمه برهانا على صحة منطلقه** " [٤] ، ذلك أنه ليس قناعا للفرد فحسب " **بقدر ما هو أفقه الذهني ، يجد فيه كل العناصر التي يركب منها أفكاره .. لكنه لا يستطيع القفز فوق حدوده، هو مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله** " [٥] ، وهذا لا يعني أن الباحث يطالب القارئ ، المسكون بالمعنى ، أن يكون صفحة بيضاء وهو يقارب نصا ما ، لأنه إذا صدق أن الإنسان يولد صفحة بيضاء ، فإنه فيما بعد لا يستطيع أن يكون كذلك . كل ما هنالك أن الباحث يطالب بالتقليل من

---

(١)- الصناعتين : ١٧٧.

(٢)- التناص في شعر الرواد : ٧.

(٣)- ينظر : المصدر السابق : ٨.

(٤)- نقد العقل الغربي : ٤٥.

(٥)- ينظر : مفهوم الإيديولوجيا :٥٣.

طغيان السواد لصالح النص ، وإلا فإنه ، أي النص ، سيكون أسوداً لا محالة ، وإن بدا لأعيننا مشرقا كأنه شعاع الشمس ..

من ذلك ، مثلا ، القراءة الماركسية التي ستقرأ الصراع الطبقي بين أبطال هذه القصة ، بين مرجانه ، ممثلة الطبقة العمالية الفقيرة ، التي تربض لوحدها محرومة من ذلك الصدر الدافئ ، معزولة هناك حيث لا أحد ، بردانة وفراء الذئب لا تغطيها ، جوعانة لا يلقى لها سوى الفتات الذي يفيض من موائد السادة .. وبين الضيفة ، ممثلة الطبقة الأرستقراطية الغنية ، التي تقبع بردانة وفراء الذئب تغطيها ، كناية عن أن هذه المرأة كائن ذئبي مفترس لا تطفأ نهمه الحيوانات وفراؤها فحسب ، بل لابد من لحوم البشر ، إنها كائن طفيلي يعتاش على الموجودات من حوله ، بغض النظر عن جنس ذلك الموجود .. ذلك الصراع سيؤدي إلى انتصار الفقراء أو البروليتاريا – حيث مرجانة تخطب في الجماهير وتلوح بيديها – وتسيدهم للمشهد سواء أكان مشهدا تاريخياً أم نصياً . تلك حتمية تاريخية من وجهة نظر الماركسية ، أو على الأقل فإن الصراع سيؤدي إلى مساواة الفقراء مع الأغنياء ، أو بالأحرى مساواة الأغنياء معهم ، لأن الغنى والجاه من حصة السلطة . أما الفقر فهو ما يجب أن يشاع ، لتحقيق العدالة الاجتماعية !

أما دعاة الأدب النسوي ، فسيقرءون النص من موقعهم الذي يرى أن النصوص ذكورية كلها ، وإن كتبتها النساء ، بسبب من هيمنة الرجل التاريخية التي جعلت المرأة ترضى بالأمر الواقع وتستسلم له ، وعندما تفكر في التمرد ، فإنها لن تستغل أنوثتها لتحقيق ذاتها ، بل تلغيها لصالح رجولة لا تجيد القيام بواجباتها ، لذا فهي تكرس السلطة الذكورية من حيث لا تشعر ، " **وتعيد إنتاجها في صور متجددة خاضعة لنفس التصنيفات التي وضعها النظام البطرياركي** " [١] . وهو نوع من العنف يسميه ( بورديو ) العنف الرمزي ، وهو " **عنف هادئ وغير مرئي يجعل المُهيمِن والمُهيمَن عليه يشتركان معا في اللغة نفسها** " [٢] . وموطن الذكورية في نص السياب ، إظهار المرأة بصورة الثرثارة التي لا تجيد سوى الأحاديث الفائضة ، وكذلك إظهارها بصورة الضعيفة التي تحتاج إلى الرجال كي تشعر بالقوة والأمان والدفء .

(١)- ينظر : صراع القيمي في شعر الرواد ( أطروحة دكتوراه ) : ٢٠٠.

(٢)- بنيان الفحولة ، أبحاث في المذكر والمؤنث : ٩٢.

أما الرجل فقد غاب عن مسرح الأحداث ، فأبطال القصة كلهم من النساء : الضيفة ، مرجانة ، الزوجة ، بل إن سعاد الشخصية الهامشية في القصة تحضر باسمها ، أما خطيبها فلا اسم له " **خطيب سعاد جافاها وانطوت الخطبة** " ، وكذلك الزوج لا حضور له في النص إلا عندما تستدعيه الزوجة ليشاركها بردها ، إذن فقد تسيدت المرأة الصورة وطغت عليها ، ولكنه التسيُّد الذي لا يظهر انتصارها واسترداد حقوقها المهدورة ، بقدر ما يظهر اندحارها وانكسارها وأمراضها وتشوهاتها وضعفها مسكنتها وطغيانها وثرثرتها ، فهي المرأة الضعيفة البردانة المعزولة التي لا أنيس لها ممثلة بمرجانة ، وهي المرأة الذئبة التي تأكل لحوم البشر ممثلة بالضيفة ، وهي المرأة الكلبة التي تنبح عليهم ممثلة بسعاد ، وهي المرأة الثرثارة التي لا تكل ولا تمل من الثرثرة ممثلة بالزوجة .

أما الرجال الذين غابوا عن الصورة ، وإن هي – أي الصورة – تستدعيهم ، لأنهم الضد النوعي الذي سيحضر في الذهن شاء القارئ أو لم يشأ ، فمن طبيعة الذهن أن يستحضر الأضداد ويسقط عليها الصفات الغائبة أو الثنائيات الضدية بحسب التعبير البنيوي ، أما الرجال فسيمثلون كل ما هو إيجابي بالتأكيد بالضد من أخلاق الذئاب والكلاب والببغاوات.. أما تأويل غيابهم الشكلي وليس المضموني ، فكأن الرجال لا علاقة لهم بممارسات النساء ، ولا وجود لهم في عوالمها التي أظهر النص الجانب المريب فيها ، وترك الجوانب الإيجابية ، إذا كان ثمة إيجابية – من جانب الرجل – لذلك الكائن الشرير الذي لا بد منه .

## القراءة المغلقة والقراءة المفتوحة

القراءتان السابقتان قراءتان أخريان ممكنتان ، ولكنهما بسيطتان كُتِبَتا من وجهة نظر الباحث ، كانت الغاية منهما ضرب مثال على القراءة الإيديولوجية ، والفرق كما هو واضح أن هاتين انطلقتا من موقع إيديولوجي سابق على النص ، وبتعبير علي حرب " **إذا كان كل قارئ يختار موقعا ما على خارطة النص ، فالأصولي يعسكر وراء النص** " [1] ، وهذا سيشمل كل الأصوليات بما في ذلك التفكيك عندما يتحول إلى أصولية تريد أن تقوض كل شيء . لذا فإن القراءة التي تقدم الإيديولوجيا أو تبدأ منها ، وهي تُقرأ نصا ما ، إن هي إلا قراءة مغلقة ، لأننا

(١)- نقد الحقيقة : ٢٧.

نستطيع أن نتكهن بما ستقول ، أما القراءة التي تبدأ من النص فهي قراءة مفتوحة ، بمعنى أننا لا نستطيع أن نتكهن بما يمكن أن تقوله ، أو إن تكهننا سيكون احتماليا ، إذا احتكمنا إلى النص عينه ، ذلك أن القارئ عندما يبدأ بقراءة النص وتكوين رؤية كلية إجمالية عنه ، ثم يشرع بكتابة نصه النقدي التفصيلي ، فلابد أن يختار نقطة ينطلق منها.. نقطة من داخل النص ، هذه النقطة ستكون هي خط الشروع في تولد القراءة وتَشَكُل النص النقدي الذي قد لا تتفق نهاياته ، أو ليس بالضرورة أن تتفق ، مع القراءة الإجمالية ، لأن التفاصيل قد تغير المسار أحيانا ، وتنتهي بنتائج لم تخطر على بال القراءة الإجمالية .

أما مع القراءة الإيديولوجية ، فليس ثمة نقطة ، أو أن النقاط ستأتي من الخارج لتفرض نفسها على النص ، كما أن مسار التفاصيل سينتهي إلى حيث بدأ ، ما يعني أن القراءة الإيديولوجية تعمل على خنق النص ، وليتنفس بعد ذلك – النص – من الجهة التي تتنفس منها هي وحسب ، كما تفعل البنيوية " **عندما تتجاوز ثنائية الذات والموضوع باخضاعهما معا لفكرة النظام ، وهي بالتالي تجعل الأدب مشيرا إلى معطى خارجي محدد سلفا ، يشل من فاعلية المؤلف والقارئ ، لأنهما يخضعان لنوع من الجبرية الصارمة** " [١] . وهذا ما شخصه محمد يازي عندما ميز في الخطابات التأويلية بين نمطين من التأويل : " **نمط أول يستعين بإجراءات تحليلية وتأويلية أصلها منهج نقدي حيث يصبح التأويل تجليا لبنية مجردة قوامها تصور معين لأدب .. ونمط ثانٍ يصبح بموجبه النص موضوعا للمعرفة** " [٢] .

أما القراءة الأولى لقصيدة السياب ، فقد كان مضمارها النص ، بدأت منه ولم تغادره ، وإن ادعت قراءة النص الضائع فيه ، لذا فإن الترجيح ، من وجهة نظر الباحث ، سيكون لها على حساب هاتين القراءتين ، ما يعني أن إمكانات التأويل ليست مغلقة ، ولكنها ليست مفتوحة كذلك ، هذا أولا ، وثانيا : إن ما شُخِّصَ من تلك الإمكانات قابل للتفاضل والترجيح ، أو على الأقل " **إذا لم نستطع القول بوجود أفضل تأويل للنص ، فإننا نمتلك أن نحدد التأويلات المغلوطة** " [٣] ، وبتعبير ( سعيد بنكراد ) نيابة عن بورس : " **إن التحقق النصي المفرد ليس سوى إمكان**

(١)- ينظر : إشكاليات القراءة وآليات التأويل : ٢٠

(٢)- تقابلات النص وبلاغة الخطاب : ١٥٧.

(٣)- الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٣٧٠.

**ضمن إمكانات أخرى .. إلا أن منطق النص والبحث عن انسجام ممكن للكون النصي يقودان السميوز إلى انتقاء دلالة والاحتفاء بها وتفضيلها على دلالات أخرى** " [١] . إلا أن ( منطق النص ) هذا لن يعجب أصحاب نظرية ( التأويل المفرط ) أو المضاعف أو المنفلت أو اللامتناهي ، لأنه :

أولا : يسلب منهم القدرة على قول كل شيء ، وبالكيفية التي يشاؤون ، ذلك أن المؤوِّل ، في تلك العقيدة " **إنما يقول رغباته ، ويستعيد أهواءه ، ويفكر في تاريخه ، ويسأل أصوله ، ويعقل لا معقوله ، ويفك رموزه ، ويقرأ علاماته ، ويفهم إشاراته ، إنه يفهم فهمه ، ويقول كينونته** " [٢] ، أما النص فلا وجود له في كل ذلك ، فهو كائن لا حول له ولا قوة ، بل إنه لا وجود له إلا بالمقدار الذي تشير له القراءة ، وهو مقدار ضئيل جدا ، إن لم نقل إنه معدوم ، لأن القراءة تقرأ ما لم يقله النص ، لا ما يود قوله .

إذن فقراءة النص بهذه الطريقة لا ترمي للكشف عنه ، وكل ما ترمي إليه هو اللعب ، اللعب وحسب ، أو بتعبير أيكو " **إذا كانت هرمسية القدامى تؤمن بوجود معنى كوني ومتعال ، فاض عنه العالم قديما .. فإن هرمسية التفكيك لا تؤمن على الإطلاق بوجود معنى مفارق ، لأن التأويل عبارة عن لعبة لا منتهية من الإحالات في عالم سديمي ، منعدم المرجعيات ، معدوم المعالم** " [٣] ، وهذا في الحقيقة سلب لحق النص في أن يكون ذاته " **فإذا لم يكن هناك شيء جميل يخفيه النص يستميل به قراءه ، فما قيمة أن نتأول النصوص ، وهل نحن أكثر تجربة من النص وقدرة على الصمود حتى ننسب لأنفسنا القدرة على اختراق حدوده وجعله مجرد أداة نحقق عبرها أغراضنا** " [٤] . ولأن النص أو الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن ، من وجهة نظر التفكيك ، فإن القراءة لابد أن تكون كذلك ، ولكي تنجح في هذه المهمة كان عليها أن تتلاعب ، وهذا ما حدث بالفعل في كل أطروحات دريدا الذي لم ينقطع عمله لأنه رُزِقَ ذرية صالحة تدعو له ، فضلا عن صدقته الجارية في تقويض النصوص .

---

(١)- السيميائيات والتأويل ، مدخل لسيميائيات ش. س . بورس : ٣٤

(٢)- التأويل والحقيقة : ٢٣.

(٣)- حدود التأويل ، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي : ١١٦.

(٤)- الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٣٧٤- ٣٧٥

وثانيا ، لأنه يعيد الاعتبار لما افترضوه ميتا ، أي المؤلف ، من هنا كانت حملتهم عليه . والحال أن المؤلف سَيُسَرُّ كثيرا لو قرأ تأويلا لم يخطر له على بال وهو يدون مخطوطته ، لأنه يرى أن تلك القراءة – إذا كانت عميقة – ستكشف عن ذلك الجزء اللاواعي في شخصيته ، ذلك الجزء الذي لا يكشف عنه إلا بتعدد قرائي منه أو من غيره ..ولعل قصة أبي نواس مع ذلك الشيخ تحمل أكثر من دلالة ، فقد " **مر يوما على حلقة درس ، يتدارسون فيها شعره ، فسمع الشيخ يشرح ويفسر لتلاميذه بيتا من أبياته الشهيرة :**

**ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمرُ ولا تسقني سراً ، إذا أمكن الجهرُ**

**فقال الأستاذ شارحا : إن الشاعر أبصر الخمر فانتشت حاسة البصر ، وشمها فانتشت حاسة الشم ، وتذوقها فانتشت حاسة الذوق ، ولمسها فانتشت حاسة اللمس ، وبهذا بقيت حاسة السمع محرومة من النشوة ، فقال الشاعر : وقل لي هي الخمر ، وبهذا القول انضمت حاسة السمع إلى بقية الحواس المنتشية ... ثم إن أبا نواس ، منتشيا بهذا التأويل ، دخل على الشيخ ، فقبل يده ورأسه ، وقال : بأبي أنت وأمي ! فهمت من شعري ما لم أفهم** "[1] . هذا القصة وإن شُكَ فيها إلا إنها ممكنة بل حقيقية جدا ، فهي وإن كانت تتحدث عن إمكانات التأويل إلا أن هذا التأويل خاضع أساسا لمقاصد البنية النصية التي صاغها المؤلف وإن لم تخطر له على بال . ما يعني أن القارئ لا يتحدث من عندياته ، ولكنها إمكانات النص التي تحتاج إلى قارئ فطن ومتبصر .

أن النص هو المحطة التي يلتقي فيها المؤلف والقارئ ، ما يعني أن موت أحدهما سيؤدي إلى موت الآخر ، لذا فإن فرضية موت المؤلف ستؤدي – في تقدير الباحث – إلى موت القارئ ، لأنه سيرى – أي القارئ – أن بمقدوره قول كل شيء ، وبالنتيجة موت النص لأنه سيقول كل شيء ، أو بالأحرى لاشيء . من هنا لا نستبعد ردة فعل محتملة ، إن لم تكن واجبة ، تعيد الاعتبار لهذا المؤلف في قابل الأيام ، والخوف عندما تصل ردة الفعل هذه إلى القول بموت القارئ ، وما أسهل ذلك بعد إعلان موت المؤلف أو سبب وجود النص ، وتركه هكذا لقيطا من دون آباء ولا أمهات ، ونعني بموت القارئ الإدعاء بأن النص ذو معنى واحد ، سابق على

(١)- رحلة المعنى : عبد الله الغذامي، مجلة فكر ونقد ، المغرب ، العدد ١٧- ١٩٩١، ص١٢٢.

النص وعلى القراءة ، ووظيفة القارئ ، حينئذٍ ، هي البحث عن ذلك المعنى في إحدى زوايا النص ، بل انه لا يحتاج إلى البحث في الزوايا ، لأن المعنى سيظهر بمجرد النظر . وهي رؤية إن كانت تفترق عن الرؤية الهرمسية والتفكيكية بما تقدم ، فهي تقترب منهما عندما ترى " **أن أي تأويل للنص هو حرف للكلام ، أي خروج على الدلالة وانتهاك للنص** " [١] ، لذا فهم " **يحاربون كل ميل إلى التأويل ، وإن كان قليلا** "[٢]. وبلغ التطرف بهم أن يتركوا النص كما هو من دون تفسير أو شرح أو بيان أو توضيح

إن هذه العلاقة هي علاقة ثلاثية ( مؤلف ، نص ، قارئ ) ويجب أن تبقى كذلك ، وهي علاقة تهدف إلى الحد من حرية القارئ من دون تقييده ، أو التذكير بأن تلك الحرية مشروطة بإرغامات النص والسياق والثقافة التي ينتمي إليها الاثنان : المؤلف والقارئ ، ولأن فرضية موت المؤلف لا تعني انفتاح النص أمام القارئ ومنحه حرية كانت مفقودة ، كما يذهب إلى ذلك مدعوها ، بقدر ما تعني موت المعنى الذي أبدعه إنسان ، سواء أكان واحدا أم متعددا ، لذا فإن القارئ سيجد نفسه إزاء هوة لا قرار لها تسمى العدم ، حيث " **الصيرورة الكاملة التي لا يفلت من قبضتها شيء** " [٣] ، وحينئذ لن نستغرب تلك التأويلات التي مهما تعددت فهي لا تعكس ، غنى النص واكتنازه ، بقدر ما تعكس عدميته وانغلاقه أو قل : انفتاحه ، لا فرق ، طالما النتيجة هي العدم دائما .

من هنا فإن الباحث يؤيد القول بحياة المؤلف والقارئ ، ولكنه يبالغ فيدعي أن سبب حياتهما هو النص عندما يكون من تلك النصوص الاستثنائية والخارقة للعادة ، فقراءة نص من هذا النوع ستكون عملية خلاقة ينفتح فيها أفق القاري " **لإمكانيات من التجربة لم تكن متاحة من قبل ، فتتغير من ثم تجربته وتعمق ، وتكون – بالتالي – قادرة على إثراء معنى النص والنظر إليه من زاوية جديدة** " [٤] . نعم ، قد يرى بعض الدارسين أن هذه العلاقة هشة بسبب من القدرة على اجتراح تأويلات لا حصر لها . إلا أن العكس هو الصحيح ، إذ أن وجود ( كم ) من

---

(١)- ينظر : التأويل والحقيقة : ٧.

(٢)- مجهول البيان : ١٠٧.

(٣)- عبد الوهاب المسيري ، من المادية إلى الإنسانية الإسلامية : ١١٧.

(٤)- إشكاليات القراءة وآليات التأويل : ٣٠.

التأويلات إثبات للمعنى وتقوية له ، واعتراف مضاعف بالمؤلف . وإذا كان ثمة هشاشة ، فسببها ليس التأويل بل سطحية أحد الطرفين ، وعدم قدرته على اكتشاف الثيمة التي تخترق نسيج هذا الوجود أو التعبير عنها ، فإن النص عندما يكون سطحيا ، فإن التأويل يفقد منطقة اشتغاله ويصبح من دون موضوع ، وعندما يكون التأويل سطحيا ، يفقد النص إمكاناته وأعماقه التي يفترض بالتأويل أن يظهرها على السطح .

## التأويل وموت المؤلف

بين التأويل وموت المؤلف علاقة تكاد تكون وجودية – من وجهة نظر القائلين بذلك طبعا – بمعنى أن موت أحدهما يعني حياة الآخر ووجوده ، فإذا مات المؤلف ازدادت حظوظ التأويل في الحضور ، وانفتح النص على الوجود ، وأصبح له من المعاني ما لا يمكن عده أو حده ، بعد أن كان منكفئاً على ذاته ، منغلقا على مراد مؤلفه ، وهكذا ينفتح النص على التأويل ، وينفتح التأويل على النص ، كأنهما عاشقان ، إذا التقيا فلابد من ولادة نص جديد ، وهكذا يتجدد النص ، ولكننا في كل مرة لا نعرف أبويه ، لأنه جاء من سفاح .. وإذا ما حدث العكس وعاش المؤلف – لا سمح الله – فإن التأويل سيكون هو الضحية الأولى ، إذ لا يوجد ما يمكن تأويله ، إذا ما كان المؤلف حيا يُرْزَق . ولهذا تساءل آلان براون عن المستفيد من موت المؤلف ، وتوصل إلى " **أن المستفيد هو النص عينه ، ذلك أن موت المؤلف هو الذي يحقق أدبية النص وبالنتيجة انفتاحه على تأويلات عدة** " [1] .

ومعنى حياة المؤلف – بناء على هذا الفهم – أن النص له معنى واحد ، هو ما كتبه المؤلف وصَرَّحَتْ به الألفاظ ، وعلى القارئ ألا يتجاوز حدوده ، فيبحث عن معنى آخر وراء ما يريده المؤلف ، وبالنتيجة فإن النص هو هذا الظاهر الذي تبدّى فظهر وبان ، أما الباطن ، أو ذلك المعنى البعيد ، أو معنى المعنى الذي تتحدث عنه النصوص عينها ، فلا وجود له ، فالنص هو هذا الظاهر ولا شيء سواه . والحق إن هذا القول " **يصدر عن تصور معين للنص قوامه أن النص ذو بعد واحد .. وأن للمعنى وجها واحدا لا غير ، فلا يكون والحالة هذه احتمال ولا ترجيح ، ولا خفاء ولا احتجاب ، ولا اشتراك ولا مجاز ، ولا اشتباه ولا تأويل ..**

(١)- ينظر : البلاغة وتحليل الخطاب :٢٨.

**والقارئ هنا في منتهى السلبية** " [١]. وإن كانت السلبية أحيانا ليست سلبية ، خاصة إذا كانت من " **تلك النصوص الناصعة الشفافة التي تفرض علينا دلالتها من أول وهلة** " [٢] .

بناء على ما تقدم ، يصبح موت المؤلف ضرورة يقتضيها التعدد الدلالي للنص وقابليته على الانتشار والتشظي ، من جهة ، ورغبة القارئ في طعن ذلك الطاغية – أي المؤلف – الواقف حارسا على بوابة النص من أي اختراق دلالي آخر ، من جهة أخرى .. والحال إن المؤلف عندما ( تورط ) فكتب ما كتب ، لم يكن يفكر بهذه الطريقة ، بقدر ما كان يفكر في إبداء رأيه ، والمشاركة في صناعة الحياة ، ولعل في ذلك اقل ما يمكن من حقوقه ، أما أنه أراد أن يستأثر بالمعنى ، فهذا ما ينفيه المؤلف ، فضلا عن النص ، وهذا عين ما فعله ( أبو نواس ) في قصته مع الشيخ الذي لم يكن يخرف ، لأن المؤلف يعلم أن النص عندما كُتِبَ وطُبِعَ ووُزِعَ ، خرج من يده ، وأصبح في يد الجمهور ومن حصته ، ويعلم أيضا أن رضا الجمهور غاية لا تدرك ، لذا فهو عندما يكتب لا يريد أن يرضي أحدا ، بقدر ما يريد أن يرضي نفسه ، ويعبر عن ذاته ، أما رضا الآخرين أو عدمه ، فهذه قضية عرضية قد تأتي بالتبع . فإذا ما سألنا المبدع لماذا أنفقت حياتك في الكتابة ؟ أجاب على لسان (سيلفيا بلاث) :

" **أكتب وحسب ، لأنه / في داخلي ، ثمة صوت / لن يهدأ أبدا ...** " [٣] .

فإذا ما قُرِئَ نصه – بعد ذلك – من جمهور النقاد ، فمن حقه أن يفضل قراءة على أخرى ، لا لأنه أراد هذا المعنى دون ذاك فحسب ، بل لأن القراءة استطاعت أن تقنعه بأن مراده هو هذا لا ذاك ، وهكذا تتدخل القراءة في توجيه قصد المؤلف ، وإن كان قد يستأثر بالمعنى أحيانا ، لأنه أقرب إلى نصه – أو هكذا هو يظن – من القارئ ، أو لأنه أعلم بمواضع الاحتمال فيه ، وكذلك المواضع الأخرى التي لا احتمال فيها . وفي كل الأحوال ، فإنه لن يتعصب لرؤيته ، لأنه يعلم أن النص إذا كان " **يمثل الحقيقة في داخله بلحاظ طبيعته التعبيرية عن مقصود المتكلم ، إلا أن القارئ في فهم هذه الحقيقة يخضع للطريقة أو الكيفية التي يتمثل بها النص في وجدانه الثقافي ، بما يولد اجتهادات مختلفة تمليها التمثلات المختلفة لقارئي النص ..**

---

(١)- نقد الحقيقة : ١١.

(٢)- ينظر : القارئ والنص ، العلامة والدلالة : ٢١٥.

(٣)- سادنات القمر : ٣٨.

**وعلى هذا الأساس ، نحن نؤكد أن فهم النص لا يمثل الحقيقة المطلقة ، بل يمثل الحقيقة من وجهة نظر القارئ** " [١] .

لقد فهمت نظرية ( موت المؤلف ) بطريقتين :

الأولى : الموت بالمعنى الحقيقي : فقد ذهبت إلى أن النص هو من إبداع القارئ ، وقد أعلن رولان بارت أن " **المؤلف إن هو إلا ناسخ يمتح من معين اللغة .. وبمجرد أن يفرغ من مهمته : الاستكتاب ، التي أوكلت إليه كما تدل عليه الكلمة في أصل وضعها اللغوي يتوارى معلنا نهايته أو موته .. ومبشرا بميلاد قارئ يأتي من بعده كاستراتيجية نصية ترقد في شقوق الكلام وفجواته** " [٢] ، أما ( جاك دريدا ) فقد وصل التطرف به إلى إعلان أن " **القارئ هو الذي يكتب النص** " [٣] ، وما المؤلف سوى وسيلة النص للظهور، القارئ هو خالق النص ومنتج المعنى ، ومن غير المعقول بعدئذ الحديث عن قصديات لشخص ميت – يسمونه مؤلف – لم يكتب نصا ولم ينشأ معنى . من جهة أخرى ، فإذا صح الحديث عن قصد ، فهو قصد القارئ فحسب ، ذلك القصد الذي سينقضه القارئ عينه ليثبت أنه لا قصد ، ولا مركز ، ولا مرجعية ، ولا آيديولوجيا ، ولا أصولية ، ولا أي شيء من تلك المصطلحات القمعية التي توارثناها عن السلف ، ذلك أن " **أي معنى نمنحه لنص ما ، مهما كانت شموليته ، يتفكك بالضرورة وبكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها ، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص** " [٤] ، لذا فإن النص سيتعدد بتعدد القراء ، بل إنه لا يحتاج لذلك العدد من القراء ويكفي واحد ، لأن " **النص لا يدل بطبيعته على المراد** " [٥] ، بل إن " **الدال – مع اندراجه في ترسيمة النص – يقول الشيء ولا يقوله في آن** " [٦] ، وبالنتيجة لا يمكن الإمساك بشيء لأن القراءات سيضرب بعضها بعضا ، والحصيلة هي أن لا شيء ، أو هوّة ليس لها قرار إذا وقع فيها القارئ لا يستطيع الخروج منها ، لأن النص عبارة عن كم هائل

---

(١)- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل ، ص٧٥.

(٢)- الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٢٢٨.

(٣) - القارئ في النص : ١٧٧.

(٤)- من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة : ٦٩.

(٥)- نقد النص : ١٦.

(٦)- ينظر ، جاك دريدا والتفكيك ، صادق الصكر ، مجلة حوار ، العراق - ميسان ، العدد١- ٢٠٠٥ : ص٣٢

من الإحالات المفتوحة على فراغ سديمي ليس له حدود أو نهايات ، وعندما ينفتح القراء على ذلك الفراغ ، فبمقدورهم أن يغرفوا أي شيء . كل هذا من وجهة نظر التفكيك طبعا .

الثانية : الموت بالمعنى المجازي ، وتذهب إلى أن نظرية ( موت المؤلف ) لا تعني أن القارئ هو خالق النص ، بقدر ما تعني أن القارئ بمقدوره أن يجد في النص ما لم يكن في ذهن مؤلفه ، وبعد أن يفعل ذلك لا يهمه إن كان ما وجده هو مراد المؤلف أو ليس بمراده ، المهم عنده أن يقرأ النص من دون أن يميت أحدا حقيقةً ، أو يدعي أنه منتج المعنى ، لأن المعنى – بالنسبة له – صيرورة يتدخل في حركتها النص والقارئ ، بل إن المعنى كامن في النص ، ولكنه مغطى بطبقة من الأتربة والطمى يتفاوت سمكها بحسب عمق النص ، ووظيفة القارئ إزالة كل ذلك ، من دون أن يدعي أن ما توصل إليه هو قصد الكاتب ، لأنها قضية ليست مهمة بالنسبة له . وخاصة أن قصديات النص وقصديات المؤلف تتداخل أحيانا إلى درجة التطابق .

إن الموت المجازي للمؤلف يعني أن ثمة معنى ، وثانيا إن هذا المعنى قد يتعدد ، بشرط أن يكون النص من تلك النصوص المتشابهة أو الاحتمالية التي تمنح القارئ فرصة للمشاركة في اكتشاف المعنى ، وربما خلقه أحيانا ، ولكن لا بالمعنى الذي تذهب إليه القراءة الأولى ، بل بمعنى أن النص النقدي التأويلي يجب أن يكون هو الآخر نصا إبداعيا ، لا يكرر مقولات النص المنقود ، بقدر ما يعيد تخليقها ، ويؤسس لمقولاته التي لا تدل على تبعية عمياء ، بقدر دلالتها على حصافة نقدية لا تكتفي بالموضوع ، بل تضيف إليه شيئا ، بل أشياء من عنديانها ، لتكتسب القراءة نسبية تبعدها عن إدعاءات تملك الحقيقة ، " **وتلك هي المعادلة الصعبة : أن يتعامل القارئ مع النص كبؤرة للمعنى أو كفضاء للدلالة ، أي كإمكان لكلام مختلف يتيح تحققه تحول القراءة إلى فعل معرفي أو جمالي تتجدد معه القراءة ويتضاعف النص** " [1] . باكتسابه شحنة لم تكن لتوجد فيه ، أو بالأحرى أنها موجودة ، ولكن القراءة النقدية الحصيفة هي التي جاءت بالقطب الموجب ، إذا كان النص يمثل القطب السالب .

## أمبرتو إيكو والعوالم الممكنة

(١) - نقد النص : ٢٢.

كان أمبرتو إيكو قد تحدث عن مفهوم العوالم الممكنة أو العالم الممكن وكم " **هو ضروري لكي يصح الكلام على توقعات القارئ.. إن توقع ما قد يحدث في الحكاية يعني التقدم بفرضيات حول ما هو ممكن ، حول الطريقة التي يدرك فيها المرء تصور الممكن** " (١) ، وربما استعار ايكو مفهومه من نظرية العوالم الممكنة التي عرفت مع الفيلسوف الألماني ليبنتس في صيغتها الميتافيزيقية ، والفرق بحسب أيكو " **أن ليبنتس يتحدث عن عوالم فارغة أما هو فيتحدث عن عوالم عامرة أو مؤثثة** " (٢) . وإن كان مفهوم إيكو يتحدث عن توقعات القارئ وتخميناته ، من خلال هذا المثال الذي يوضح به أيكو مفهومه : " **حين يرفع راوول يده بوجه مارغريت ، يحمل القارئ على إطلاق توقع أن راوول قد يضرب مارغريت .. إلا أن الحكاية في حالاتها المتعاقبة ، وعلى ما ينبئنا النص به ، سوف تنقض هذا التوقع : راوول لا يضرب مارغريت . أما توقع القارئ فيظل بمثابة مسودة لقصة أخرى كان يمكن أن تحدث ، غير أنها لم تحدث من الوجهة الحكائية** " (٣) .

إن إيكو يتحدث عن توقعات القراءة ، وأن للنص مسارات كان له أن يسلكها ولكنه لم يفعل ، لأسباب تتعلق به ، وربما بالمؤلف ، والقارئ بحاجة إلى معرفة تلك المسارات المحتملة التي لم يسلكها النص ، ليفهم أكثر ذلك المسار الذي سلكه النص عن طريق حصره بين ممكنات لم تقع ، وإن كانت محتملة، وهذا يعني أن القارئ " **يقوم بتنشيط النص بتركيب عالم ممكن له** " (٤) ، من خلال توقعاته المختلفة وبناء متخيل من خلال تشطير الشفرة أو تغيير مسارها " **لذلك من الممكن أن ننظر إلى العالم الممكن بوصفه مسارا من الأحداث ، مادامت تلك الأحداث ليست فعلية ولكنها ممكنة فقط ، ولا ترتبط إلا بالمواقف الافتراضية لفرد ما ، يعتقد بذلك العالم أو يحلم به أو يتوقعه** " (٥) .

---

(١)- القارئ في الحكاية : ١٦١.

(٢)- ينظر : سيمياء التأويل : ١٢٣، ١٢٤.

(٣)- ينظر : القارئ في الحكاية :١٦١

(٤)- التلقي والسياقات الثقافية : ١٠.

(٥)- المعنى وفرضيات الإنتاج : ١٣٦.

وإذا كان الأمر كذلك ، فلأن الخبر : " **هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته** " [١] ، أي بغض النظر عن الواقع – أو عن خصوص المخبر وذلك لتدخل الأخبار الواجبة الصدق كأخبار الله وأخبار رسله – لأن أخذ الواقع بنظر الاعتبار سيؤدي إلى نفي الاحتمال ، فالخبر يحتمل .. لأن فيه نسبتان : نسبة قولية ، ونسبة خارجية ، فإذا انطبقت النسبتان فالقول صادق ، وإلا فهو كاذب . وفي حالة الصدق ، فإن الخبر كاشف عن النسبة وليس مولدا لها ، بمعنى أن النسبة موجودة ومتحققة سواء تفوهنا بالخبر أو لا ، وإلا لما أمكن معرفة الصدق من الكذب . أما في حالة الكذب ، فإن الخبر مولد للنسبة وكاشف عنها .

ما يراهن عليه السرد هو هذا الجانب من الخبر ، أي ذلك الكذب المولد للنسبة والكاشف عنها ، " **وكل عمل فني هو كذبة جميلة** " [٢] ، بتعبير ستاندال ، وإن كان الكذب كناية عن المتخيل ، لأنه لا يتحدث عن نسبة خارجية ، لا يتحدث عن نسبتين ، قدر ما يتحدث عن نسبة في ذهن المؤلف وخياله لا نستطيع التأكد من مصداقيتها ، لأنها تخلط الخيال بالواقع ، أو العكس ، لذا " **فالعمل الأدبي يختلف عن القضية العلمية في أنه لا ينبع من العالم الواقعي ولا يشير إليه .. فهو لهذا السبب لا يأتي إلى الوجود إلا عن طريق فعل يسمح بوجود الشيء الذي لا وجود له** " [٣] ، لأنه ليس له ارتباط بالواقع إلا صدفة ، أو قل اتفاقا طالما أننا لا نؤمن بالصدف في عالم محكوم بالعِلّيّة – بوصفها الفعل الذي يسمح بوجود الشيء – حتى في نصوصه التخييلية ، سواء كانت قصصا أو حكايات ، ودراسة حفرية لفنطازيا الثقافة " **وحكايات الجن والشياطين والملائكة والطنطل والسعلوة والساحرة الشمطاء والذئب والعنزات السبعة ستكشف لنا أن هذه الحكايات معقولة جدا ، لأنها تخضع لقانون السببية حيث أن لكل معلول علة ، فالعنزة الأم تبقر بطن الذئب ، لأنه أكل بناتها العنزات السبعة** " [٤] ، وهكذا بقية الحكايات ، وإن كانت الأمور تجري فيها بعفوية مبالغ فيها ، ولكنها عفوية مغفور لها ، لأنها موجهة إلى عقول عفوية فطرية في طور التشكل والتكوين .

---

(١)- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع : ٣٨.

(٢)- خارج الأدب، تمثيلات الواقع في القصة العراقية القصيرة : ١٧.

(٣)- المعنى الأدبي ، من الظاهراتية إلى التفكيكية : ٢١.

(٤)- ينظر : قراءات في الثقافة ، العرفان ، التأويل : ١٨.

إذن فالصدق كاشف ، إما الكذب فمولد ، ومن هنا أمكننا الحديث عن عوالم ممكنة بإزاء ذلك العالم الواقعي . إن كون النص عالماً ممكناً أو إمكاناً تأويلياً هو الذي " **دفع إلى وضع افتراضات عديدة مرتبطة خاصة بعالم الإمكان ، وهكذا يتبدى أن أول خطوة قرائية هي الافتراض المرتبط بالمعاني الممكنة أو الوقائع المحتملة** " (١) . ولعل هيدجر الذي سبق أيكو سيكون أكثر وضوحا عندما يقرر أن الفهم يحتاج إلى توقعات ورؤى استشرافية " **وأننا لا نستطيع أن نفسر شيئا إلا إذا فهمناه عبر ( نظر مستقبلي ) يسقط مجموعة من المعاني التي يمكن أن توجد فيه ويحصرها . ثم تحول تأويلاتنا هذه الاحتمالات إلى وقائع . وهكذا فأن تمارس التأويل يعني أن تؤسس فهما توقعيا يفسح الطريق باتجاه أفعال تفسير تكون أكثر اكتمالا ووضوحا** " (٢) .

مما تقدم يتبين الفرق بين الإمكان الذي يتحدث عنه الباحث ، والعوالم الممكنة التي يتحدث عنها أمبرتو إيكو ، فهذا الأخير يتحدث عن عوالم لا وجود لها في النص ، وإن كانت ممكنة في ذاتها ، ويمكن للأحداث أن تسلكها ، ذلك أن النص – الروائي تحديداً – وهو يتقدم ، يفقد المؤلف سلطته عليه بمجرد وصول الأحداث إلى منطقة اللاعودة ، حيث تبدأ الشخصيات التي يفترض أن تكون كائنات من ورق بالتمرد أو الثورة على ذلك ( الدكتاتور ) الذي يريد أن يتحكم بسلوكها " **فالشخصية التي هي من صنع الراوية ووراءها الكاتب ، ما تكاد ترى النور وتتنفس المحيط الذي تعيش فيه حتى تبدأ بالتكون ضمن شروطها الخاصة** " (٣) ، فينشأ صراع بين إرادتين : إرادة المؤلف من جهة ، وإرادة الشخصية من جهة أخرى ، وهذا ما عبر عنه حنا مينا أصدق تعبير عندما قال : " **وقد حدث أن أردت الطروسي بطل الشراع والعاصفة على غير ما هو عليه ، فمد لي لسانه هازئا .. لقد تكون وفق إرادة البحر والميناء لا إرادتي أنا . وليس معنى هذا أنني أترك أبطالي يفلتون مني ، لكنني بالمقابل لا أحركهم بخيط ، أدعهم يعيشون حياتهم ، دون أن أفقد صفة الخالق الأدبي** " (٤) .

---

(١)- تقابلات النص وبلاغة الخطاب : ١٥٥.

(٢)- القراءات المتصارعة : ٢٣.

(٣)- الكاتب والمنفى : ١٥٢.

(٤)- هواجس في التجربة الروائية : ١٠.

وإذا كان بمقدور ( مينا ) أن يفعل ذلك ، على تفاوت ، بأن يعطي ما للشخصية للشخصية وما للكاتب للكاتب ، فإن هذه القدرة غير متاحة للجميع . هذه الفسحة بين صراع الإرادات التي قد تؤدي إلى اختلال المسار الروائي عندما يُغَلِّب الروائي إرادته على إرادة الشخصيات – كما يفعل نجم والي ، مثلا ، في أغلب رواياته [١] – هو الذي يعطي للافتراض مبرراته ، أي أن القارئ ، بهذا الفعل الافتراضي ، يريد أن يعدل في المسار الذي سلكه السرد وهو يؤثث عوالم الحكاية ، وينتقل بها من كونها الحكائي إلى كونها النصي ، ما يعني أن القارئ يسعى لإعادة بناء النص ، أو ما يفترض أن يكون من وجهة نظره .

أما الإمكان الذي نتحدث عنه فهو لا يتحدث عن عوالم يمكن أن توجد في النص – وقد يفعل ذلك – بقدر حديثه عن العالم الممكن الذي بين يديه ، هو لا يصحح مسارات – وقد يفعل ذلك – بل يريد أن يصل إلى قضية أساسية مفادها : أن هذا النص أو ذاك له مساره وحمولاته ، وعلى القراءة أن تتحدث عن ذلك المسار وتلك الحمولات بهذه الطريقة أو تلك ، من دون أن تدعي أنها هي القراءة ، وما عداها مجرد افتراضات لا علاقة لها بعوالم النص . وهذا لا يعني أن القراءة التأويلية يجب أن تخلو من حدس أو كشف أو استشراف أو فرضية ، بل على العكس هي تحتوي كل ذلك ، ولكنها تتعامل مع ذلك الإمكان المكتوب ، أي ما هو كائن ، لأنه نص كتبه المؤلف ، لا ما يمكن أن يكون ، لأنه فرضية لم يقلها النص ولم يكتبها المؤلف ، بل هي من صنع القارئ ، بناء على أطروحة ( أمبرتو إيكو ) ، وهذا له حديث آخر ، قد يكون بعيدا عما نتحدث عنه . حديث يمكن أن نقربه الآن ، عندما نوازن بين عوالم النص والعوالم التي تقترحها القراءة النقدية الاستشرافية .

هذه الموازنة ستكون مهمة ، لأنها صلب الموضوع الذي نتحدث عنه ، أي القراءة التأويلية عندما تحافظ على المسافة المفترضة بينها وبين النص الإبداعي ، وأن لا تمارس معه الممارسات عينها التي يمارسها الروائي عندما يجبر الشخصيات على قول أو فعل ما لا ينسجم وطبيعتها ، أو ما لا ينسجم وسياق الأحداث ، فللأحداث منطقها ، شاء الروائي أم أبى ، كذلك هي القراءة النقدية يجب أن يكون لها منطق ، منطق ما ، وهو ما نسميه بحدود التأويل ، بشرط أن لا يكون ذلك المنطق رياضيا ، يقيس الكلمات بالسنتمترات ليكشف عن طولها ، لأن هذه

(١)- ينظر : الروايات : حرب في حي الطرب - مكان اسمه كميت - تل اللحم ...

الطريقة السيمترية في قراءة النص ، وإن كانت دقيقة ، إلا أن نتائجها غير ذات فائدة ، إن لم تكن مضرة ، لأن الكلمات وإن كانت متفاوتة في الطول إلا أن المهم هو ما كمن تحتها ، والذي ليس بالضرورة أن يكون على مقاسها .. ولعل كتاب ( مرآة السرد) الكتاب الحدث في النقدية العراقية لمالك المطلبي وعبد الرحمن طهمازي ، سيكون أنموذجا ناجحا للفرق بين لغة المنطق كما تجلت في قراءة المطلبي وهو يقارب المملكة السوداء ، وبين لغة الحياة ، وإن كانت غامضة ، كما تمثلت في قراءة طهمازي للمملكة عينها [١] .

وكما أن للنص منطقاً ، فإن للقراءة منطقاً ، ولابد أن يلتقي المنطقان ، وليس ثمة شروط تمنع من ذلك ، ولكننا بعد أن يتحقق اللقاء نستطيع أن نعرف موقف أحد الطرفين من الآخر ، لأن النص إذا كان أنثى تراود فتاها الذي شغفها حبا ، فإن القراءة هي الذكر الذي سيتكفل بفض بكارة النص ، وليس بالضرورة أن يفلح ، وخاصة إذا كان النص من تلك النصوص المتمنعة والعصية والتي لا تعطي نفسها بسهولة ، ولعل نصوص وليم فولكنر تصلح لأن تكون مثالا لتلك النصوص المتمنعة التي نتعلم منها ذلك الدرس الكبير الذي يقول : إن الأشياء لا تكشف عن نفسها ، أو إنها يجب ألا تكشف عن نفسها بهذه السهولة ، وإن التأمل والتفكر والحفر الاركيولوجي ضرورة تقتضيها طبيعة تلك الأشياء ، أو ما ينبغي أن تكون عليه ، وأن " **الكتابة صنعة أو لعبة على الكاتب أن يمسك خيوطها من البداية حتى النهاية ، من دون أن يسمح بأن تجره إلى منطقها ، بل المنطق هنا هو منطق المؤلف وحسب ، وليمت ( بارت ) بغيضه .. وهكذا فإن منطق هكذا حكايات لا يجد تفسيره سوى في بطن المؤلف ، وهذا لا يعني أن ليس من حقنا ، نحن القراء ، ألا نكشف خيوط اللعبة ، بقدر ما يعني انحصار الدائرة التأويلية وضيقها إلى أبعد الحدود** " [٢] . وهذا ما سيأتي تفصيله في الفصل اللاحق حيث الحدود وهي تحيط بالقراءة وتجنبها الوقوع في ( الخطأ ) عندما تذكرها أن المؤلف حي ولا يصح أن يموت دائما ، وأن النص يمكن أن يخرج أحيانا عن إرادة المؤلف ، ليقول أشياء لم تكن في ذهنه ، أو هي الجزء اللاواعي فيه . ولكنه خروج محكوم بالنص .

---

(١)- ينظر : مرآة السرد .

(٢)- ينظر : إعلان حقوق الإنسان بين الواضع والقارئ ، علي حسن هذيلي ، مجلة المنهج ، العراق - النجف ، العدد ٩ - السنة الثالثة - ٢٠٠٩ ، ص ٢٢٦.

# الفصل الثالث

# حدود التأويل

هي حدود تتعلق بالإمكانات ، وتحاول أن تحد من انطلاقها ، لأن الإمكان قد يفتح شهية المؤول لما هو غير ممكن أو مستحيل ، فتأتي نظرية الحد لتعيد الأمور إلى نصابها ، وتضع للتأويل ضوابطَ وقيوداً " **تعصم من الهذيان وتحد من إمكانية التزيد على النص** " (١) ، لئلا ينفلت من يد المؤول ويصبح لعبة كما هو عند دريدا وذريته ، أو ريتشارد رورتي الذي تجاوز حدود دريدا ، رغم أنه – أي دريدا – بلا حدود ، وذو نزعة زئبقية لا تستطيع رؤية العالم من فتحة دلالية على الإطلاق . أما الباحث وأمثاله فينطلقون من تلك الوسطية حيث " لا إفراط ولا تفريط " والإفراط هو تجاوز الحد ، والتفريط هو التقصير عن ذلك الحد ، إذن فقضية التأويل لا تتعلق بتجاوز الحدود فحسب ، بل وبالتقصير عنها أيضا ، وهو ما يسميه جوناثان كولر بـ (التأويل الناقص) وهو " **الذي يفشل في استيعاب عدد كاف من عناصر النص ، كما أنه لا يستطيع استحضار النصوص السابقة فعليا ، ليقف فيها على أثر خفي ، ويحدد علاقات التأثير الممكنة** " (٢) .

وهذا يعني أن الحد هو المنطقة الوسطى بين أوضاع تأويلية متطرفة ، تطرفا أخذ منحيين أحدهما سلبي ، عندما سلب من النص إمكاناته التي يفترض أن تكون ، إذا كان المقصود هو النص الإبداعي ، والآخر إيجابي عندما ثوّرَ تلك الإمكانات إلى درجة الاستحالة ، وبلغ به التطرف إلى رفض الحد عينه ، لأن التسليم به من وجهة نظره " **يؤدي إلى الدور ؛ فكل حد يحتوي مفردات ، هذه المفردات بدورها تستوجب الحد ، فيصير الحادُ محدوداً ، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية ، وحل هذه المعضلة يتمثل في إلغاء الحد** " (٣) .

كانت حدود التأويل أشد ارتباطا بهذا الجانب الأخير أو ردة فعل عليه ، أي الجانب الذي ثَوّرَ النص وعد الوجود لعبة لغوية ، نظرا لأنه يتجاوزها ، ولا يعترف بها ، وسيثبت بالتنظير فضلا عن التطبيق أن لا حدود للنص انطلاقا من مقولة ، ذات نفس نيتشوي ، قوامها " **أن كل قول ، أيا يكن نوعه ، يعد تأويلا ، بقطع النظر عن شحن العلامة مجازيا أو إبقائها في مستوى درجة الصفر الحيادية .. ذلك أن العلامة اللغوية علاقتها اعتباطية مع الأشياء التي**

---

(١)- مجهول البيان :١٢٠.

(٢)- حدود التأويل ، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي : ١٢٤.

(٣)- الأسلوبية والتداولية : ١١٧.

**ترمز إليها في الواقع ، ومن ثم كانت تحريفا له وزيغا عنه** " [١] ، ثم أن أجزاء الدال ، بسب من تلك الاعتباطية ، لا تشير إلى أجزاء المدلول ، ما يعني أن علاقة الكل بالكل أيضا ستكون اعتباطية ، ويغدو الحديث عن قصد سواء من النص أو المؤلف أو القارئ حديث خرافة يتحدث عن أشياء لا وجود لها تدعى : والنص والقصد والدلالة والمعنى .

أن النص لعبة لغوية ، يمارسها كائن مسلوب الإرادة ، وبتعبير هيدجر " **أن الإنسان لا يستعمل اللغة ، بل اللغة هي التي تستعمله ، اللغة هي التي تتكلم من خلاله ، والأشياء تتجلى من خلال اللغة .. وبهذا تصبح الكلمة ، وخاصة في شكلها الشعري ، ليست عبارة عن صوت أو علاقة .. وإنما هي البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض** " [٢] . إن فلسفة هيدجر هذه واحدة من الفلسفات التي فتحت الباب واسعا أمام مقولة موت المؤلف والقراءات اللامتناهية عندما رأت أن " **اللغة هي بيت الوجود ومسكن الكائن .. وأن الفهم ليس شيئا نتملكه ، بل هو شيء نكونه** " [٣] ، إذن فالوجود هو اللغة ، واللغة هي الوجود ، أو هي هو ، وهو إياها ، بالتعبير المشهور الذي أودى بحياة أحدهم !

من جهة أخرى ، يعمل الإمكان ، فيما يعمل ، على استغلال طاقات النص والقراءات السابقة له ، أي ما يقوله النص ، وما يمكن أن تقوله القراءات التي انطلقت من رؤية ما في قراءة النص ، غير ناظرٍ إلى أفضلية هذه الطريقة أو تلك ، بقدر نظره إلى استغلال الطاقات الممكنة ، لأن هذا الاستغلال هو الذي سيحقق تعدد قرائي ينأى بالقراءة عن الدوغمائية والتفرد في اتخاذ قرار قد يضر بأطراف العملية الإبداعية ، إذا اتفقنا أن القراءة يجب أن تكون إبداعا هي الأخرى من دون تفريط بالنص ، أما الحد فهو لا يدعو إلى القراءة الواحدة ، طالما أن التعدد الدلالي حقيقة لا يمكن إنكارها ، بقدر ما يعمل على المفاضلة بين القراءات وترجيح إحداها ، وما إذا كانت تلك القراءة تجاوزت الحدود أو حافظت عليها . والحدود هنا نوعان : حدود يفرضها النص موضوع القراءة ، وحدود تفرضها الإيديولوجيا إذا قُرِأ النص بمنهج سابق ، حيث ستعمل الإيديولوجيا على خنق القراءة بين مقولاتها الجاهزة .

---

(١)- التلقي والتأويل :محمد بن عياد ، ( مجلة الأقلام ) ، العراق – بغداد ، العدد ٤- السنة ٣٣- ١٩٩٨،ص٩.

(٢)- ينظر : أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر ، ص٦٧.

٣- فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : ١٥٥.

## الحد : لغة واصطلاحا وضفافا

الحد لغة : هو : " **الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر.. وجمعه حدود.. ومنتهى كل شيء حده.. وفي الحديث في صفة القرآن : لكل حرف حد ، ولكل حد مطلع . قيل أراد لكل منتهى نهاية ، ومنتهى كل شيء حده.. وحد الشيء من غيره : ميزه.. وحد كل شيء منتهاه ، لأنه يرده ويمنعه عن التمادي.. وحددت الرجل أقمت عليه الحد.. وحدود الله الأشياء التي بين تحريمها وتحليلها.. وحد كل شيء طرف شباته كحد السكين والسيف والسنان والسهم ، وقيل الحد من كل ذلك ما رق من شفرته.. وحد الخمر صلابتها ، قال الأعشى : وكأس كعين الديك باكرت حدها – بفتيان صدق والنواقيس تضرب.. وحد الرجل : بأسه.. وحد الله عنا شر فلان : كفه وصرفه.. والحداد : البحر ، وقيل نهر بعينه..** " [١]

وفي الاصطلاح : هو " **الذي ينتهي إليه تمام المعنى ، وما يوصل إليه التصور المطلوب ، أو القول الدال على ماهية الشيء ، ويكون بالجنس والفصل فيدعى الحد الكامل . والحد عند المناطقة : هو اللفظ الذي يمكن أن يكون موضوعا أو محمولا في القضية المنطقية .. وأطلق الحد منطقيا في العربية على ما يساوي التعريف** " [٢] .

ونحن في التأويل لا نتحدث عن النص قطعي الدلالة ، بالتأكيد ، إذ لا مشكلة لنا معه ، فقوله تعالى مثلا " **أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** " [٣] يتضمن أمرا قطعيا ومحددا ، لم تختلف فيه الفرق الإسلامية ، بل حتى تفاصيل هذا الأمر تكفلت السنة المطهرة ببيانها . نعم ، كان هناك اختلاف من الرواة في بعض التفاصيل ، إلا أنه لا يمس جوهر القضية في كون الأمر قطعيا ومحددا ، هذه قضية يجب أن نحسم النزاع فيها ، لما يترتب على ذلك من نتائج غاية في الأهمية ، أقلها عدم الإفراط أو التفريط بالتأويل ، وأكثرها التذكير المستمر بأن الشريعة قائمة على ثوابت ومتغيرات ، ولابد من تثبيت الثابت أولا ، لضرورة الاحتكام إليه ثانيا ، لأن الثابت أو المحكم هو أم الكتاب والأصل الذي ينبغي الرجوع إليه .

---

(١)- ينظر : لسان العرب ، مادة حدد .

(٢)- معجم مصطلحات المنطق : ١١٩.

(٣)- البقرة : ٤٣.

نعم نحن لا نتحدث عن النص القطعي ، بقدر حديثنا عن النص الذي لا ضفاف له – قدر تعلق الأمر بالنص الديني – أو النص الذي له ضفاف ولكنها قد تبدو غير مرئية – قدر تعلق الأمر بالنص البشري – وفي الحالتين كلتيهما فإن التأويل يبحث عن طريقة لإيقاف نفسه أو الحد من إفراطه ، لا مع النص البشري فحسب ، بل مع النص الديني كذلك ، لأن تأويلاً بلا ضفاف ضرب من الخيال لا يجيده حتى التفكيكيون أنفسهم ، وهذا ما عبر عنه التفكيكي علي حرب في صحوة من صحواته التي سينقضها لاحقا " **ولنقل مرة أخرى إن الرأي الذي ندافع عنه ، ههنا ، لا يعني أن القارئ يقرأ في النص ما يريد أن يقرأه ، أو ما يحلو له أن يقرأه ، وإلا استحال الأمر عبثا ولغوا .. وإنما القصد أن القارئ إذ يقرأ النص ، إنما يستنطقه ويحاوره ، وهو إذ يفعل ذلك ، إنما يستنطق ذاته في الوقت عينه ، إنه يستكشف النص بقدر ما يستكشف ذاته ، ويحقق إمكانا يتفتق عنه كلام المؤلف ، بقدر ما يسبر إمكاناته كقارئ** "[1] .

والمشكلة التي تواجهنا ، عندما نتحدث بهذه الطريقة : طريقة أما – أو ، هي كوننا أرسطيون ، في حين أن نظرية المعرفة تجاوزت أرسطو ، عندما أعادت الثالث المرفوع إلى مكانه الطبيعي ، وأصبح بالإمكان الإجابة على أي سؤال بطريقة رمادية لا سوداء ولا بيضاء ، فهذه اللغة ، لغة الأسود والأبيض – من وجهة نظر الهيغليين – هي لغة الدوغمائيين المغلقين الذين لا يرون إلا بعين واحدة ، لهذا لم تعد من قيمة لبعض آراء أرسطو بسبب من عدم انتمائها لعصرنا الرمادي هذا ، اللهم إلا لكونها تؤشر أن ثمة تطوراً تاريخياً للأفكار يجب متابعته بدءاً من أرسطو . وهذا ما يفسر عودة الباحثين لأرسطو في صغائر الأمور وكبائرها ، استنادا إلى هذه المبالغات التي تجعل كل الأشياء تبدأ من أرسطو .. وهذا واحد من مقدسي أرسطو يقول : " **ويكفي أن نطلع على أي نص من نصوصه حتى نصاب بالدهشة حقا : إن قرأنا المنطق فكأن الرجل لا يعرف إلا المنطق ، أو الفيزياء فكأنه لم يتمكن إلا منها ، أو الكون ، أو الأخلاق ، أو السياسة فكأنه لا يعرف إلا السياسة .. يبدو أن الرجل نذر حياته بأكملها لمعرفة الكون** "[2] ما ظهر منه وما بطن !

---

١- نقد الحقيقة : ٨.

(٢)- ينظر : العقل بين التاريخ والوحي : ١٠٩.

ولتجنب كل ذلك فإن الباحث يدعي أن أرسطو لم يقل ذلك ، أي لم يقل : إن النص أو التأويل أما .. أو ، بل المنطق الذي سبق وجود أرسطو ، وأبيه افلاطون ، وجده سقراط ، هو الذي قرر بأن الأسد أسد ، ولا يمكن أن يكون نعامة . هذا المنطق لم يخترعه أرسطو ، وكل ما فعل أنه أزال الأتربة التي كانت تغطيه . والباحث يشكك حتى في هذا الفعل البسيط – أي إزالة الأتربة – فلا بد أن افلاطون وسقراط وفلاسفة مجهولين كانوا قد امتلكوا مكانسهم ولم يتركوا لأرسطو سوى القليل ، أعني شرف تجميع ما كنسوه ، ثم إلقاؤه في أقرب برميل ، والاحتفاظ بالباقي ، ثم ترتيب هذا الباقي وتبويبه وتصنيفه . وما أعظمها من خدمة تلك التي قام بها أرسطو ، لأن باسكال قال يوما : " **حتى لا يقال لي أنني لم أقل شيئا جديدا ، فإن ترتيب الأشياء شيء جديد** "[١]

نعم ، ثمة منطق آخر – منطق هيجل – لا يقول بذلك ، فهو يدعي أن الأسد سيتحول إلى نعامة ، والعكس صحيح أيضا ، ثم ينشأ صراع بين الاثنين ، فينتج عن هذا الصراع مخلوق آخر ، لا هو أسد ولا هو نعامة ، وهذا بدوره سيتحول إلى شيء آخر ... وهكذا دواليك . هذه هي الصيرورة والحركة التي يقوم عليها كوننا هذا ، ومن دون هذه الحركة – حيث الأشياء تتداخل وتتناقض وتتضاد – فإن كل شيء سيتوقف ، وتصبح حياتنا جحيما من السكون والسبات والنوم العميق .. ما يعني أن النص المغلق أو القطعي – بناء على منطق هيجل – سيكون مفتوحا أو احتماليا أو لا نهائيا ، ثم ينشأ نص جديد ، لا هو مغلق ولا هو مفتوح .. وهكذا دواليك إلى أن يرث الله النص مفتوحا كان أم مغلقا . .

أما منطق دريدا – مع التحفظ على كونه منطقا – فلا يقول بذلك أيضا ، فهو يعتقد أنه في اللحظة التي يكون فيها الأسد أسدا فهو نعامة ، وفي اللحظة التي تكون فيها النعامة نعامة فهي أسد ، ليس هناك فرصة للتحول ، فالعلامة تقول الشيء ولا تقوله في آن ، وفي اللحظة التي نمسك فيها مدلولا ما ، فإنه ينساح أو يندلح من بين أصابعنا المنفرجة " **كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه ، وما هو ببالغه** "[٢] .

---

(١)- قراءات في الثقافة العرفان التأويل : ٦١.

(٢)- الرعد : ١٤.

بين منطق أرسطو القائم على الحدود والروابط الثابتة ، وبين منطق هيغل القائم على فعاليات الوسائط الجدلية ، وبين اللسانية المعاصرة التي تلغي نهائيا الحدود والوسائط " **قطع الفكر الفلسفي رحلة الوصول إلى لحظة التوحيد بين الفكر والقول ، أو بالأحرى إقامة سلطة القول باعتباره المكتفي بذاته . وبطل بذلك التساؤل عن معنى للقول أو موقف له يترجم بحسب الحدود المنطقية المألوفة** " [١] . هذه الرؤية الفلسفية – ما بعد الحداثة – هي التي أحرزت مؤخرا شيوعا لا نظير له في العالم الغربي ، وإلى حد ما في بقية العوالم ، بسبب من الهيمنة أو السلطة التي يتمتع بها ذلك العالم المركز ، الذي سيفرض مقولاته على الأطراف أوقل : الهوامش التابعة له ، وهي رؤية تنطلق – بحسب الدكتور عبد الوهاب المسيري – من عدة أطروحات فلسفية متداخلة " **تتغير بمعدل مرة كل أسبوع تقريبا ، كلها تؤكد غياب المرجعيات وتآكل الذات وفقدانها لحدودها ، وتآكل الموضوع وفقدانه لحدوده .. ومن ثم استحالة الوصول إلى فكرة الكل ، سواء كانت هي فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية .. وهذا يعني في واقع الأمر اختفاء العقل ، أي الملكة التي يقوم الإنسان من خلالها بمراكمة المعنى والإنجازات ، ويظهر ما سماه أحدهم ذاكرة الكلمات المتقاطعة ، أي معلومات متناثرة لا يربطها رابط .. وتجارب دائمة بلا عمق .. وزمن مسطح ملتف حول نفسه لا قسمات له ولا معنى** " [٢] .

## تحديد المفاهيم

من هذه المنطقيات الثلاثة ، فإن المنطق الأول ، المنطق الذي سبق وجود أرسطو وهيجل ودريدا ، هو الجدير بالاعتبار ، وهو الذي يتبناه الباحث من بين تلك المنطقيات المخترعة التي لن تحل مشكلتنا وسنظل ندور في دائرة مفرغة من الهواء إلى أن نموت اختناقا .. إن الإجابة على السؤال الذي بدأنا به سيحل الكثير من المشكلات الملتبسة أو التي التبست نتيجة عدم تحديد المفاهيم ، فمشكلتنا الرئيسية – كما يرى سقراط – هي عدم تحديدنا للمفاهيم التي يجري النقاش حولها ، لذا فإن سقراط ، ومنذ ما يزيد عن عشرين قرنا يردد " **حددوا مفاهيمكم** " [٣]،

(١)- إستراتيجيات التسمية في نظام الأنظمة المعرفية : ١١.

(٢)- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان : ١٦٧- ١٦٨.

٣- ينظر : سقراط : ١٣

فإذا كان لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته ، فبإمكان العقل البشري أن يسبر أغوارها ويكشفها وراء الأعراض المحسوسة ، لأن غاية الفلسفة إدراك الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد ، في حين كان السوفسطائيون يتهربون من الحد ، ويفرون من الألفاظ المختصة أو الحقيقية التي تشير إلى معنى بعينه ، لأنها لا تثير النزاع ، ويفضلون عليها الألفاظ المنقولة والمشتركة والمجازية ، لأنها تمنحهم فرصة التلاعب بالألفاظ أو قل : بالمعاني الكامنة خلف تلك الألفاظ .

والحق إن تحديد المفاهيم لا يكفي – ونحن نتحدث عن حدود للتأويل – إذ لابد من وضع تلك المفاهيم موضعها ، ولعل هذا هو سبب النزاع الحاصل في هذه القضية – وفي غيرها – إذ إن الحديث يجري عن النص من دون أن يكون هناك تحديد لمفهوم النص ، أو ربما يكون له أكثر من تحديد والمتكلم يقصد تحديدا ما ، أما المستمع فقد ينصرف ذهنه إلى تحديد آخر لم يقصده المتكلم ، لهذا عندما سأل كونفوشيوس عن إجراء لاستعادة السلم ورفع مستوى الخلق في مملكته ، قال " **ضع الألفاظ موضعها ، فحين لا توضع الألفاظ موضعها تضطرب الأذهان ، وحين تضطرب الأذهان تفسد المعاملات ، وحين تفسد المعاملات لا تدرس الموسيقى ولا تؤدى الشعائر الدينية ، وحين لا تدرس الموسيقى ولا تؤدى الشعائر الدينية تفسد النسبة بين العقوبة والإثم ، وحين تفسد النسبة بين العقوبة والإثم لا يدري الشعب على أي قدميه يرقص ، ولا ماذا يعمل بأصابعه العشر**" [1] .

وإذا كان الحديث السابق منصبا على النص بغض النظر عن كونه نصا إلهيا أو نصاً بشرياً ، فإن ما هو آت سيكون محصورا في النص الديني ، القرآن تحديداً ، لأنه النص الوحيد الذي ثبت كونه نصاً إلهياً لم تطله يد التحريف بزيادة أو نقصان ، ونعني بالتحريف التحريف اللفظي ، وإلا فإن التحريف المعنوي جار على قدم وساق ، وإذا كان أمير المؤمنين (عليه السلام) في بداية الدعوة يقاتل على التنزيل ، فإنه بعد اكتمالها كان يقاتل على التأويل ،

من ذلك خلافه مع الخوارج الذين أخذوا قوله تعالى " **إن الحكم إلا لله** " [2] بمعناه الحرفي ، واتهموا الإمام بالكفر ، لأنه حكم الرجال في كتاب الله ، وهذا ما لا يجوز من وجهة نظرهم ،

(١)- ينظر : حياتي في الشعر :١١٠.
(٢)- يوسف : ٤٠.

لهذا كانت كلمتهم هذه " **كلمة حق يراد بها باطل** " [١] من وجهة نظر أمير المؤمنين (ع) ، لأن " **القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، إنما يتكلم به الرجال** " [٢] .

وقبل الخوارج فإن معاوية وعمرو بن العاص كانا قد دعيا إلى تحكيم كتاب الله في صراعهم مع أمير المؤمنين (ع) ! وقد أدرك الإمام (ع) خطورة تلك اللعبة وذلك التحريف ، فكان يقول لرجاله : " **عباد الله ، امضوا على حقكم وصدقكم : قتال عدوكم ، فإن معاوية وعمرو بن العاص .. ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن . أنا أعرف بهم منكم ، فقد صحبتهم أطفالا ، وصحبتهم رجالا ، فكانوا شر أطفال وشر رجال ، ويحكم إنهم ما رفعوها لكم إلا خديعة ودهنا ومكيدة** " [٣] . ولكن لا رأي لمن لا يطاع .

ومن ذلك الخلاف الشهير بين أبي ذر (رض) ومعاوية حول آية الكنز " **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، فبشرهم بعذاب أليم** " [٤] ، فقد ذهب معاوية إلى أنها نزلت في اليهود والنصارى فقط ، لذا فمن حق المسلمين ، وعلى رأسهم معاوية ، أن يكنزوا الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله ، أما أبو ذر ، الذي قال فيه رسول الله (ص وآله) : " **ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر** " [٥] ، فكان يرى أن الآية نزلت في اليهود والنصارى والمسلمين وكل من يكنز الذهب والفضة ، ولا ينفقها في سبيل الله ، بغض النظر عن لونه وجنسه ودينه ، وعلى هذا فإن الآية الكريمة كما يرى الزمخشري " **قرنت بين المسلمين وبين المرتشين من اليهود والنصارى تغليظا ودلالة على أن من يأخذ منهم السحت .. سواء في استحقاق البشارة بالعذاب الأليم** " [٦] .

وهكذا فإن المحرفين ، بعد أن عجزوا عن تحريف كلام الله بالزيادة والنقصان أو التصحيف والتحريف ، فإنهم سلكوا طريقا آخر أسهل من الطريق الأول بأن يستشهدوا بكلام الله ، ولكن في

---

١- نهج البلاغة : ٤٧١.

(٢)- تاريخ الرسل والملوك : ٦٦/٥.

(٣)- المصدر السابق : ٥ / ٤٨، ٤٩.

(٤)- التوبة : ٣٤.

٥- بحار الأنوار : ٤٠٤/٢٢.

(٦)- ينظر : تفسير الكشاف :٤٣١.

غير موضعه ، وهم يعلمون أن النتيجة ستكون كارثة ، كان كونفوشيوس قد اختصرها بأبلغ عبارة وأوجزها ، رغم أنها حافلة بالتفاصيل التي ستنتهي بأن الشعب لا يدري على أي قدميه يرقص ولا ماذا يعمل بأصابعه العشر ، وعندها يسهل قيادة هكذا شعوب لا تميز بين التمرة والبعرة أو بين الناقة والجمل بحسب القصة المعروفة [١] .

ولا نريد أن نطيل الحديث في هذا النوع من التحريف ، لأنه قديم وعليه الكثير من الشواهد ، والذي يهمنا ، هنا ، هو التحريف المعنوي الجديد أو ما يسمى بنظرية موت المؤلف ، لأنه أقرب إلى موضوعنا : الإمكانات والحدود ، ومحاولة تطبيق تلك النظرية على كتاب الله ، أو التعامل معه بوصفه نصاً بشرياً ، لأن المعرفة الدينية بحسب سروش " **جهد إنساني لفهم الشريعة ، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك ، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة ، أما الشريعة الخالصة ، فلا وجود لها إلا لدى الشارع** " [٢] ، وهذا يعني أن ثمة صورةً مثاليةً للدين ، هي عند الله ، ولا سبيل لنا نحن البشر للوصول إليها ، وما بين أيدينا إن هو إلا ظلال زائفة لتلك الحقيقة المثالية ، وزيف كل واحد هو عين فهمه ، وهي كما ترى رؤية افلاطونية ، لفظتها الفلسفة منذ قرون خلت ، ترى البشر عميان يعيشون في كهف مظلم [٣] ، لذا عليهم أن يعيشوا بشريتهم ويتلمسوا طريقهم بالعصى ، والقناعة ، بعدئذٍ ، كنز لا يفنى .

أما نصر حامد أبو زيد فيرى أن النص رسالة " **والقول إن كل نص رسالة يؤكد أن القرآن والحديث نصوصا يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص .. والاعتراض الذي يمكن أن يثار هنا : كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص الهي ؟!** " [٤] . ما يعني إن أبا زيد يقصد بمناهج تحليل النصوص أن نتعامل مع القرآن كما نتعامل مع أي نص بشري ، إذ إن النصوص عند أبي زيد " **دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين ، لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة**

---

(١)- ينظر : شجرة طوبى : ١٠٦.

(٢)- القبض والبسط في الشريعة : ٣٠.

(٣)- ينظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٩١.

(٤)- مفهوم النص : ٢٦.

**وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد** " [١] . أما قضية الواقع الذي تشكل النص من خلاله ، فهو واقع عصر النزول ، أما الواقعيات التي تلت ذلك الواقع فلا قيمة لها في فهم النص ، لأنه نص تاريخي يجب أن لا يتعالى على الظروف التي أوجدته أو تشكل من خلالها ، " **لأن كل الحقائق وكل التعابير الثقافية هي وليدة عصرها ، تنشأ وتفنى معه** " [٢] بما في ذلك القرآن ، من وجهة نظر أبي زيد وأمثاله طبعا .

وللوصول إلى تلك الخطوة لا بد ، أولا ، من إسقاط ( تهمة ) القداسة عن النص ، والاعتراف بأنه مدنس ، وإلا فإن القراءة ستكون مقيدة بإكراهات القداسة المزعومة ، وعندما تُقيَّد القراءة ، فإنها لا تستطيع أن تصل إلى مدياتها الدنيا فضلا عن القصوى ، أما إمكاناتها فَسَتُصادَر لصالح حدود مخترعة ، لا تمت إلى التأويل بصلة ، اخترعها أولئك الدينيون الدوغمائيون المغلقون ، وبالنتيجة ، فإن الحديث عن إمكانات للنص أو للتأويل سيكون حديثا زائفا ، بل كاذبا من أناس لا يجيدون سوى الحديث عن الحدود والقيود والحلال والحرام ، وهذا قرآنهم يقول : " **ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فأنتهوا** " [٣] ، وهذا أميرهم يقول " **إن الله افترض عليكم الفرائض فلا تضيعوها ، وحد لكم حدودا فلا تعتدوها ، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها ، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها** " [٤]. هذا ما ذهب له كم من المهتمين بالدراسات القرآنية ، وكلهم من العلمانيين – وإذا كان ثمة إسلامي بينهم ، فمن باب الخطأ ، أو الالتباس الذي لا يعصم منه إنسان – لأسباب عدة أهمها ، أولا : تحريف كلام الله عن مقصدياته ، وثانيا : إثبات أن الإسلام مجرد نظرية غير صالحة لقيادة الحياة ، لأنها تحتمل من التأويلات ما لا يمكن إمساكه أو الاحتكام إليه ، بالعكس من الدساتير الوضعية ذات اللغة المحددة الواضحة وغير الملتبسة !!! نذكر من هؤلاء : نصر حامد أبو زيد ومعاصره علي حرب ، محمد أركون وتابعه هاشم صالح ، عبد الكريم سروش ورفيق دربه محمد مجتهد شبستري ..

---

(١)- نقد الخطاب الديني : ٨٩.

(٢)- العقل بين التاريخ والوحي : ٢٠٠.

(٣)- الحشر : ٧

(٤)- نهج البلاغة : ٤٥٦.

لذا سنتوقف عند بعض هؤلاء من دون أن ننفخ في كلامهم ، وإن كانت المديات القصوى قد تظهر انتفاخا غير طبيعي . لا سيما أن ( موت المؤلف ) ، هنا ، ليس مفهوماً فكرياً نظرياً فحسب ، بل هو مفهوم تشريعي ، وهنا تكمن خطورته . مع التذكير بأن ( موت المؤلف ) ، هنا أو في أي مكان ، يعني أن خلاف علي مع الخوارج لا موجب له ، فكلاهما صحيح أو كلاهما خطأ ليست هذه هي القضية ، وكذلك خلاف أبي ذر مع معاوية لا موجب له أيضا ، إذ لا وجود لحقيقة حتى يمكن أن نختلف عليها ، والوجود الحقيقي للتأويلات فقط .. أما حياة المؤلف فتعني أن أحدهما يجب أن يكون صحيحا والآخر خطأ ، لا سيما إنهما يقدمان تأويلين متناقضتين أو مختلفين ، و" **ما اختلفت دعوتان إلا كانت إحداهما ضلالة** " [١] بتعبير أمير المؤمنين (عليه السلام ) . لأن الحق لا يكون إلا واحدا .

## القرآن وموت المؤلف

استطاعت نظرية موت المؤلف أن تتجاوز النص البشري لتفرض نفسها على النص الإلهي ، وإذا كان ذلك ممكنا مع الإنجيل والتوراة كونها نصوصا كتبها بشر ، أو بالأحرى صاغها بشر بطريقتهم بعد أن سمعوا النبي يتحدث بحديث الوحي ، فزادوا وأنقصوا وغيروا ، إذا كان ذلك ممكنا مع التوراة والإنجيل ، فإنه بدأ يزحف على القرآن الكريم [٢] ، كلام الله لفظا ومعنى ، كما يعتقد المسلمون ، وكما هو مدون في كتبهم ، من هنا نجد بعض المفكرين الذين يحسبون على الإسلام ، يقولون بضرورة قراءة النص القرآني بوصفه نصا بشريا ، وقد انسحب هذا الأثر على بعض المفكرين الإسلاميين كمحمد حسين فضل الله ، فهو يتساءل : " **هل يمكن أن نتداول النص القرآني ، بوصفه نصاً له مزاياه وطبيعته ومخزونه وتجلياته الذاتية ، والتي يمكن كشفها مع صرف النظر عن كونه نصا إلهيا ، ليقترب النص القرآني من النص البشري ، ولينفتح على الممكن والممتنع واللامفكر فيه ، ويشرف على اللاتناهي في الدلالة واللامحدود في المعنى** ؟ " [٣] .هل يمكن ذلك ؟

---

(١)- نهج البلاغة : ٤٦٩.

(٢)- ينظر : قضايا في نقد العقل الديني : ١٧٤- الخطاب والتأويل : ٢٢٧- الإسلام بين الرسالة والتاريخ : ٤٥

(٣)- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل : ١٧٥- ١٧٦.

هذه الجملة " **مع صرف النظر عن كونه نصا إلهيا** " يجب أن نضع تحتها خطاً أو نكتبها بالخط العريض ، حتى تُرَى بوضوح ، وقبل أن نستعرض الإجابات ، نتساءل بدورنا :

هل يجوز أن نجعل النص البشري أصلا، ثم نقوم بعملية تقريب النص القرآني منه ؟

وهل النص البشري مفتوح على الممكن والممتنع ؟ وما معنى ذلك ؟

وهل النص البشري غير متناهي الدلالة ولا محدود المعنى ؟ من قال ذلك ؟

وإذا ثبت ما تقدم ، هل يعني ذلك أن القرآن غير متناهي الدلالة بالمعنى التفكيكي ؟

وما الغاية من تداول القرآن كنص له مزاياه مع صرف النظر عن كونه نصا إلهيا ؟

وإذا فعلنا ذلك ، واكتشفنا معان جديدة كانت قبل ذلك ممتنعة ، فهل سنعمل بها ؟

وهل القرآن بصورته هذه ، أي كونه نصا إلهيا ، غير محتو لتلك المزايا ؟

وإذا كان النص القرآني لا متناهي الدلالة ، فهل من داع لافتراض تلك النظرية ؟

أعتقد أن السؤال بصورته هذه ، هو ليس مجرد سؤال ، ففيه الكثير من المصادرات التي يراد إثباتها أولا ، ومن ثم التأسيس عليها ، لهذا فليس غريباً أن يكون مثل هذا السؤال صادماً للعقل الإسلامي ، لأنه يخرق ذلك العقل ويزلزل متبنياته ، ويجعله يعيد النظر في الكثير من مسلماته ، وليس بالضرورة أن يتفق معه في نهاية المطاف ، بل المهم أنه استطاع أن يحدث تلك الزلزلة وذلك الشرخ .

يجيب محمد حسين فضل الله على السؤال السابق قائلا : " **إننا نلاحظ على هذا التساؤل أن النص القرآني كنص مقدس لا يمنع من دراسته في خصائصه الذاتية ، وفي مزاياه الفنية الخاضعة لقواعد اللغة العربية في دلالاته وإيحاءاته ، وذلك لأن الله أنزله قرآنا عربيا في لغته وأسلوبه ومنهجه في الخطاب الموجه للناس ، ليتدبروا بالوسائل التي يملكونها في المسألة الفكرية والذهنية والثقافية ، ما يجعل مسألة الفهم البشري منفتحة على احتمال المخالف في دائرة الظاهر الذي قد يلتقي بالدليل على ما يؤكده ، وقد يبقى مجرد احتمال طائر في التصور ، وهذا هو الذي أكده العلماء الأصوليون في وصفهم للقرآن بأنه قطعي السند ظني الدلالة في**

**حديثهم عن النص القرآني الظاهر ، ولهذا اعتبروا الاختلاف في التفسير القرآني أمرا مشروعا ، ولم يروا الفهم البشري الذي لا يملك العصمة فهما مقدسا لا يقبل الاعتراض عليه** " [١] .

وإذا كان فضل الله يريد أن يحرف مفهوم النظرية لصالح النص ، بالعكس من أولئك الذين يريدون أن يغتالوا النص ، فإن ما نأخذه على فضل الله ، وأسلوبه الملتبس في المعالجة ، هو أننا لسنا بحاجة إلى هذه النظرية حتى على مستوى الفرض ، لما يترتب عليها من مشاكل خطيرة ، ربما لم تكن في ذهن ( فضل الله ) وهو يمررها على جوانب القرآن الفنية أو الشكلية ، وربما الموضوعية ، لخصوصية القرآن الكريم كونه كلام أله أولا ، وللارتباط الشديد بين شكله ومضمونه ثانيا .

ثم إن المسلمين الأوائل تعاملوا مع القرآن في جانبه الفني كما يتعاملون مع أي نص بشري من دون ذلك الفرض ، لا لأنهم لم يسمعوا به ، بل لاحتمال أن ذلك ( النظم ) له امتيازه الذي دعا الناقد الفذ عبد القاهر الجرجاني لأن يقرر أن إعجاز القرآن في نظمه ، وأن ميزة القرآن عن غيره من النصوص هو ذلك النظام العجيب الذي يربط ألفاظه بطريقة قد لا توجد في غيره .. نعم لقد تحدثوا عن الجناس والسجع والطباق والتشبيه والاستعارة والكناية .. في القرآن وفي غيره من نصوص بشرية ، ولم يطرحوا هذه القضية لما يترتب عليها من نتائج خطيرة أهمها إن هذا الحديث قد ينجر إلى المضمون ، ولابد ، لأن الفصل بين الاثنين غاياته تعليمية غالباً ، وليست واقعية أو موضوعية .

من جهة ثانية ، فإن مقولة ( موت المؤلف ) لا تتحدث عن أشكال ، بل تتحدث عن مضامين ، فموت المؤلف يعني حياة القارئ ، وبدلا من أن نتحدث عن مراد الله ، فسنتحدث عن مراد هذا القارئ أو ذاك ، ثم إن القرآن في جانبه الشكلي لم يكن بعيدا عن مضمونه ، إن لم نقل إنه ملتحم فيه ، ونجد مصداق ذلك – على سبيل المثال لا الحصر – في قوله تعالى " **والضحى ، والليل إذا سجى ، ما ودعك ربك وما قلى** " [٢].

---

(١) - الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل : ١٧٦.

(٢) - الضحى : ١-٤.

فإذا أخذنا بتلك النظرية ، فإن السجع أو النسق الذي سيطر على نهايات الفواصل القرآنية ، سيصبح مجرد شكل لا علاقة له بالمضمون ، وإن النص قال : ( قلى ) ، ولم يقل : ( قلاك ) لاعتبارات شكلية بحتة لها علاقة بنهايات الفواصل التي يجب أن تتوحد لتحقيق ذلك الإيقاع المتأتي من تلك النهايات المتشابهة . أما إذا قرأنا النص ، من دون غض النظر عن المؤلف ، فسنكتشف أن حذف الكاف من ( قلى ) له اعتباراته المضمونية التي تذهب إلى أن ( المؤلف ) حذف الكاف بقصدية دل عليها دليل هو حرف الكاف في قوله تعالى ( ودعك ) ، وثانيا حافظ على نسق التعبير وسجعه وانسجامه وإيقاعه وموسيقاه وأجواءه ، بشرط ذلك الحذف ، وثالثا ، وهو الأهم لعلاقته بالمضمون " **فلأنه إذا قال ( وما قلاك ) فيحتمل أنه تعالى قلى غيره ، أي ابغض غيره ، ولأنه سبحانه لم يبغض أحدا أطلق التعبير ، ومثل ذلك قوله تعالى : " وأضل فرعون قومه وما هدى" لأنه عندما يقول ( وما هداهم ) يحتمل أنه – أي فرعون – هدى غيرهم ، ولأنه لم يهدِ أحداً ، فقد أُطْلِقَ التعبير** " [1].

ولو قارنا بين تلك الحالات لوجدنا أن الجملة – وما قلى – في الحالة الأولى لا يوجد لها إلا مدلولها اللغوي .. أما حين سمعناها من ( متكلم ) واع فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور ، بل تتعداه إلى مستوى التصديق ، " **إذ تكشف الجملة عندئذ عن أشياء في نفس المتكلم**" [2] .. أي أن وجود ( المؤلف ) ، هنا ، أغنى النص وأعطاه بعدا دلاليا لم يكن موجودا فيه ، على رغم تلك النظرية ، وعلى خلاف توقعات دريدا ، وعلي حرب ، ومحمد حسين فضل الله ، على فرق بين الثلاثة ، لأن الأخير له رؤيته التي تنطلق من مضمونها الإسلامي ، الذي يعترف بالمؤلف ويعتقد بأنه يحاسبه على أقواله إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر ، أما ( جرات القلم ) ، فقد تُغْفَر ، طالما أن الأعمال بالنيات .

من جهة ثالثة ، فإننا لا نرى من علاقة بين مقولة موت المؤلف ، ومقولة الأصوليين " **أن القرآن قطعي السند ظني الدلالة** " [3] إذ لا مجال للحديث عن قطع أو ظن عندما يموت المؤلف ، بل تصبح القراءات كلها متساوية ، بمعنى إن القطع والظن والشك والصواب والخطأ لا

---

(١) - ينظر : معاني النحو:٨١/٢

(٢)- ينظر : دروس في علم الأصول : ٩٣.

(٣)- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل : ١٧٦.

وجود لها هنا ، وليس بين أيدينا مقياس للترجيح بينها لنحدد أن هذا ظن وذاك يقين ، لأن المقياس قد مات ! ثم إن الكثير من النصوص البشرية قطعية السند ظنية الدلالة ، وديوان السياب بين أيدينا ، أما النصوص التي لا يعرف سندها أو قائلها فترى أن علماء تحقيق النصوص مشغولين بالسند والمؤلف ، ومع ذلك فهم يبحثون فيها عن معنى ، لعلمهم أن ثمة مؤلف مجهول كان يريد أن يقول شيئا ما . والمهم بعد ذلك ليس المؤلف ، بل المعنى الذي زاد إيماننا بأنه أهم من مؤلفه ، وخاصة أن المؤلف سيموت اليوم أو غدا ، أما المعنى فباقٍ . وليس بالضرورة أن يكون هذا المعنى الباقي ظنيا ، بل قد يكون قطعيا ، ما يعني أن مثل هذا النص ظني السند قطعي الدلالة .

وبالنتيجة فإنا سنكون إزاء أربعة نصوص : نص قطعي السند ظني الدلالة ، ونص ظني السند قطعي الدلالة ، ونص قطعي السند قطعي الدلالة ، ونص ظني السند ظني الدلالة ، ويمتاز النص القرآني من بين تلك النصوص بأنه قطعي السند ، كما يقول الأصوليون بالضبط ، ولكنه ليس ظني الدلالة ، إذ أن بعضه قد يكون قطعيا ، وليس كما يقول الأصوليون بالضبط . بل نترقى فندعي أن أكثره قطعي وأقله ظني ، أكثره ثابت ، وأقله متغير ، لأن غاية النص الهداية ، " **وهذه الهداية على قسمين ، الأول : تحديد الثابت الإنساني ، وتحديد سبل الوصول إليه نظريا ، وتحديد الوظيفة العملية المترتبة عليه . والثاني : وضع ضوابط للتعامل مع المستجدات التي لا تعدو كونها تفاصيل في المشروع لا ترقى إلى إحداث تغيير في بنيته ، وهي ما يعبر عنها بمنطقة الفراغ** " [1] .

## الأحكام الظنية من الدين

الأحكام الظنية يتعامل معها بوصفها أحكاما دينية تكلفية ، لأنها انطلقت من منطقة الفراغ الإسلامي ، إذ لا بد للصورة التشريعية من ( منطقة فراغ ) تملأ تدريجيا وبحسب الظروف ، وفي ضوء أهداف الشريعة ومقاصدها، والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس " **أن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة بوصفها علاجا موقوتا أو تنظيما مرحليا يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم ، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة**

(١)- في المنهج ، المعصوم .. والنص .. : ٢٥٢.

**النظرية الصالحة لجميع العصور ، فكان لا بد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكيف وفقا لظروف مختلفة** " [١] ، لذا فهي سَتُضَاف إلى الدين ، وإن كانت تمثل فكراً دينياً عند هذا المجتهد أو ذاك .

بمعنى إن ظنية الدلالة لا تسوغ ( موت المؤلف ) ، بقدر ما تعني إن ( المؤلف ) خاطبنا بطريقتين : طريقة قطعية تشير إلى ما هو ثابت في الشريعة ، وطريقة ظنية تشير إلى ما هو احتمالي فيها ، وعندما نتوجه بالسؤال إلى مجتهد ما ، حول إحكامه الظنية التي يطلقها هنا وهناك ، وما إذا كانت تلك الأحكام إلهية أم بشرية ؟ فإنه بنفس اللحظة التي يؤكد أنها اجتهاد بشري ، إلا إنه سيلح على ضرورة التزام المكلف بمقرراتها ، لأنها تمثل أحكام الشريعة الظنية التي ترك الله للإنسان – وليس كل إنسان – دورا في صياغتها لتنسجم ومتطلبات الحياة المتغيرة ، بشرط أن يكون هذا الإنسان محاطا بالشريعة ، أو غارقا فيها من هامته إلى أخمص قدميه ، بمعنى إن المفسر أو المؤول الإسلامي يجب أن يكون ذا ذهنية إسلامية وإيمانية سامية ، وعلى دراية بأدق تفاصيل الشريعة فضلا عن مقرراتها العامة ، لكي لا يكون ظنه ذلك الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا .

من هنا فإن الحكم الظني أو الظاهري " **ليس ظاهريا بمعنى أنه لا يعكس الواقع مطلقا ، بل ربما عكس الواقع الدلالي للنص بشكل كامل ومع ذلك يعد ظاهريا ، باعتبار آلته التي توصل إليه فقط وليس باعتبار آخر** " [٢] . نعم النص القرآني نص لغوي كأي نص بشري آخر ، متكون من ألفاظ ، وهذه تكون الجمل ، وهذه بدورها تكون النصوص ، والسياقات هي عينها في النص البشري ، ولكن هذا لا يعني أن مضامينه بشرية ، بل هي إلهية ، بل إن الألفاظ ، إذا تصعدنا في الجدل ، " **وهي محكومة بسياقاتها وقوانينها ، لا تكون بشرية بعد أن تلبست بها تلك المعاني الإلهية** " [٣] ، من هنا كان القرآن إلهيا لفظا ومعنى ، ولا يمسه إلا المطهرون ، أما الأنجاس ، فيحرم عليهم ذلك ماديا ومعنويا .

---

(١)- اقتصادنا : ٨٠٠.

(٢)- إشكالية المثقف الديني : ٢٢٣.

(٣)- المصدر السابق : ٢٢٤.

هذه المنطقة هي التي اشتغل عليها نصر حامد أبو زيد متهما المتدينين بأنهم " **يوحدون بين الفكر والدين ، ويلغون المسافة بين الذات والموضوع** " [١] ، ولا يفرقون بين الظن واليقين ، لكي يقول لنا بعدئذ أن هناك ديناً ، وهناك فكراً دينياً ، وأن ما بين أيدينا إن هو إلا فكر ديني ، لا يمت إلى الدين بصلة من قريب أو بعيد . وسيسوق لنا نفس الأدلة التي سقناها أي كونها تأويلات أو اجتهادات ظنية ، ويرتب عليها نتائج خطيرة تتمثل في أن النص لا ينطق وإنما يتكلم عنه الرجال ، والرجال لا يتكلمون إلا ظنا لا يغني عن الحق شيئا .. وهو بهذا الطرح يريد أن يشكك بالأحكام الظنية أو يعدها صورة من صور ( الوضعية ) التي تحكم المجتمعات غير الدينية ، وبتعبير أحدهم " **إن الفقه في جوهره – فيما يتعلق بالمعاملات – من صنع البشر لا من أصول العقيدة** " [٢] . ما يعني أن أبا زيد يبشر بالعلمانية والوضعية من داخل الفكر الديني ، ولنكتشف بعدئذ أن مجتهدي العالم الإسلامي الذين مارسوا هذا الدور ، في ملء منطقة الفراغ ، إن هم إلا حفنة من العلمانيين من حيث لا يشعرون.

هذه الرؤية العلمانية للموضوع ليست خالية ، ولم تأتِ من فراع ، بل أُسِّسَ لها منذ بني أمية ، وأُسْنِدَتْ بأحاديثَ شتى ، لعل من أهمها الحديث الذي – نسب إليه ( ص وآله ) وهو منه براء – يقول : " **أنتم أعلم بأمر دنياكم** " [٣] ! هذا الحديث الموضوع الذي سيتمسك به العلمانيون ، ويعظون عليه بالنواجذ ، ويرددونه في المحافل الدولية ، فضلا عن جلسات السمر والليالي الحمراء والصفراء والبنفسجية التي لا يحتسون بها الخمرة والنساء الجميلات ، بل يناقشون ، وهم ليسوا سكارى طبعا ، أحاديث الدنيا والسياسة وشؤون الأمة ، لأنهم أعلم بها من الله ( جل وعلا ) ورسول الله ( ص وآله ) وعلي بن أبي طالب ( ع ) .

وهنا تكمن خطورة مشروع أبي زيد ، ذلك المشروع الرامي إلى علمنة الحياة ، لا بمعنى إضفاء طابع علمي عقلاني عليها ، بل بمعنى أن تكون الأخلاق والقوانين والتشريعات ، بل حتى العقائد من صنع الإنسان ، لأن العلمانية ، في واحدة من أطروحات أبي زيد العجائبية "

---

(١)- ينظر : نقد الخطاب الديني : ١٤

(٢)- التراث وقضايا العصر : ١٩.

(٣)- صحيح مسلم : ١٠٩٣.

**ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين** " [١] ، لذا فإن " **المثقف العلماني ، بما هو كذلك ، لا يعترف بالمقدس ، لأنه في لحظة اعترافه به ، فقد صادر عقله ، وختم على ملكاته الذهنية ، وباء نظريا بالفشل** " [٢] !

والحال إن الرسول (ص وآله ) حين مارس ذلك الدور " **لم يمارسه بوصفه نبيا مبلغا للشريعة الإلهية الثابتة في كل زمان ومكان .. وإنما مارسه بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقا للظروف** " [٣] ، ما يعني إنها ليست أحكاما دائمية بطبيعتها ، بقدر ما هي أحكام فرضتها الظروف المتغيرة ، والتي قد تتغير هي بدورها لا سيما أن هذه المنطقة مفتوحة دائما لما هو جديد وجدير بأن يشرع له .. لهذا ، وبناء على ما تقدم ، فمن غير المعقول أن يكون مفسر القرآن الكريم علمانيا ، كما يفعل محمد أركون عندما يفسر القرآن برأيه المُسَيَّج بمنطقة فراغ علمانية [٤] ، وهو القائل " **أنا مدرس علماني ، يمارس العلمنة في تعليمه ودرسه ، وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معا** " [٥] . أما لماذا نفترض في المفسر أن يكون ذا ذهنية إسلامية ؟

فلأنه لو لم يكن كذلك ، فإنه لن يصل إلى مقاصد الشريعة وغاياتها وأسرارها وطبيعة الإنسان الذي تريد أن تربيه ، وطبيعة الدور المطلوب منه في هذه الحياة ، طالما هو ، أي ذلك المفسر العلماني ، ينطلق من بديهة ، أو ما يعتقد أنه بديهة ، ترى أن الإسلام دين وليس سياسةً ولا اقتصاداً ولا اجتماعاً ، وأنه عقيدة وليس منهجاً للحياة ، وأنه علاقة بين الإنسان وربه ولا يصلح لأن يكون أساساً لثورة اجتماعية ، وأن القرآن كتاب بشري تأنسن بمجرد نزوله ، ولعل محمداً هو الذي كتبه ، وأنه كتاب تاريخي أو تاريخاني ، إمعانا في إبعاده عن الحياة ، والتعامل معه بوصفه نصاً تاريخياً أدبياً أسطوريا ، يحتفل بالأساطير ويطغى فيه الخيال الخلاق على حساب الوقائع التاريخية .

---

(١)- نقد الخطاب الديني : ١١.

(٢)- العقل بين التاريخ والوحي : ١٠٢.

(٣)- الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الأحكام إلى فقه النظريات : ١٢٣.

(٤)- ينظر : القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني : ٤٧- ٦٥.

(٥)العلمنة والدين . الإسلام ، المسيحية والغرب : ٩.

وهذا موقف قاطع ، يقول محمد المزوغي : " **لا يقبل المساومة أو التوفيق ، ويرفض منذ البداية إسباغ أي نوع من القداسة على القرآن .. واعيا بدنيوته وتزمنه ، موقف يمكن أن نسميه إلحادا تنويريا وشعاره " القرآن كلام إنساني " ، بل لا يرقى إلى مصاف الخطابات العلمية التي تنتج المعنى .. ومحتواه مناقض للعقل .. لأنه مملوء تناقضا من غير أن تكون فيه فائدة أو بينة على شيء .. إنه خطاب أسطوري خال من البرهان العقلي ولا يفيد في إنتاج العلم والمعرفة .. إن الأديان ككل تسجن العقل وتُسَكِّن الحس النقدي ، وأن التمسك بقدسية الكتب المدعوة "منزلة" لا يفيد في تحصيل العلم ولا يغني في شحذ ملكات الذهن** "[1]، مثل هذا الخطاب العلماني الدوغمائي المتيبس والمتكلس ، هل يجوز أن يفسر القرآن ؟ وهل ثمة منطقة للحوار يمكن أن تجمعنا معه ، لنثبت له أن العكس هو الصحيح من دون أن نسفه أحلامه أو ننال من إلههُ الذي يعبد أو دينهُ الذي يعتقد ؟ .

## النص مطلق والقراءة نسبية

وبغض النظر عما تقدم ، فإن نظرية موت المؤلف هذه إذا قُبِلَتْ مع النصوص البشرية ، لأن المؤلفين إن لم يمتهم رولان بارت أو دريدا ، فإن الله جل وعلا سيأخذ أرواحهم ، فإنها لا يمكن أن تُقْبَل مع القرآن " **ليس لكونه نصا مقدسا يمثل ارتباط الأرض بالسماء ، أو لما يمثله من نمط معرفي متميز وفعال مع كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية** " [2] فحسب ، بل لأنه كلام المطلق الذي لا تحده حدود ، ومن هنا ، فمن الممكن أن يكون كلامه (عز من قائل) صورة منه ، أي مطلقا لا تحده حدود ، ولا تقف أمامه حواجز ، وهذا لا يعني إنه خطاب متعال فحسب ، إذ إن حادثة نزوله الكبرى تفترض إنه وإن كان كذلك ، فإنه أراد أن يرتقي بأولئك الذين نزل عليهم ، وعملية الارتقاء هذه لا تتم إن لم يكن هناك انسجاما وتآلفا بين الطرفين يبدأ من الفهم ، وينتهي إلى الفهم .

ولكن شتان بين الفهمين ، لأن القرآن سيوزع نفسه على المتلقين كل بحسب حاجته وفهمه وإدراكه ورغبته في الاكتشاف والتعرف ، لإنه نص " **بالمعطى التداولي على مثال مرسله ، وهو**

(١)- العقل بين التاريخ والوحي : ٢٣٣- ٢٣٤.

(٢)- ينظر : الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي : ٧.

**من يصنع قارئه ، والثقافة التي تستقبله ، إذ إن جماليته مهما تبدت من خلال بنيته ونسقه ، فهي ، أوّلَ الأمر وآخره ، مرتبطة بمرسله وعلى مثاله ، فكماله من كماله ، ووجوده من وجوده ، وأبديته من أبديته ، ليس كمثله شيء** " (١) ، وعليه فإن القرآن " **بوصفه كلاما دالا على ذاته ودالا على مبدعه ، يضع نفسه في قلب التواصل اللساني ، ولذا نجده يحتوي بالإضافة إلى نفسه عنصرا آخر هو المتلقي . وهو عنصر متضمن في الخطاب نفسه .. ليكون في وجوده صورة لوجود الشريعة ، ويكون خطابا لها ، وإذ ذاك فإنه يتخلق فيه سياسةً واقتصاداً ، سلوكاً واجتماعاً ، أخلاقاً وتعاملاً . وقد يعني هذا أن متلقي النص إنما هو جزء من دلالة النص إذ يتجلى النص فيه** " (٢) . وعندما نصل إلى هذه النتيجة ، أي تمثّل النص في القارئ أو تجليه فيه ، فلا يعني أننا متصوفة أو هرامسة قد كُشِفَ لنا الغطاء ، لأن الهرمسية نظرية في القراءة ترى أن النص مفتوح ولا متناهي ، ولأنها كذلك، فإن القراءة ، من وجهة نظرها ، يجب أن تكون من جنس ما تقرأه ، إي لا متناهية ومفتوحة إلى ما لا نهاية ، لكي يتحقق ذلك اللقاء بين اللانهايات .

أما الباحث فيرى أن النص – القرآني تحديدا – إذا كان مطلقا ، فالقراءة التأويلية لا يمكن أن تكون كذلك ، لأنها محاولة من النسبي للكشف عن مرادات المطلق " **فالمتكلم هنا هو الله وهو المطلق وخطابه يكون على مثاله .. ولكن الكلام إذ يغادر مرسله يكون أيضا على مثال متلقيه** " (٣) ، لذا فإن هذه الممارسة ستكون محكومة بحدود ذلك الكائن المحدود في ذهنه وإدراكه وثقافته وقدرته ، أي أن الحدود هي قدر الإنسان بسبب من " **انتفاء المماثلة بين العقل بوصفه متناهيا وبين الحق تعالى بوصفه لا متناهيا بكل صفاته وكمالاته** " (٤) ، لذا ولأنه محدود ، سيضع حدودا لكل شيء ، وهو عندما يفعل ذلك ، لا ليحد من قدرته ، بل لأن الحدود هي وسيلته لأدراك ما ظهر له وما خفي عنه ، إنها " **كالبيادق على رقعة الشطرنج محكومة بقوانين معينة متفق عليها لحركتها وانتقالها في الميدان ، إلا أن اللاعب الماهر يستغل نفس**

---

(١)- الهرمنيوطيقا والفلسفة : ٤٢٠.

(٢)- اللسانيات والدلالة : ١٢٥-١٢٦.

(٣)- المصدر السابق : ١٢٧.

(٤)- المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي : ١٦٧.

**تلك القوانين لإيجاد انتشار عبقري لتلك البيادق .. فيحقق بانقضاضات مفاجئة أخطر النتائج وأشدها إدهاشا للخصم** "[١].

الحدود هي آلته لإثبات أن القراءة ليست لعبة بالمعنى التفكيكي أو الهرمسي ، ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأن الدوال لا تتلاعب بالقارئ ، بقدر ما تشير إلى مدلولاتها ، كل ما هنالك أنها قد لا تملك إصبعا تشير فيه ، لذا قد تخفى الدلالة أحيانا . من هنا فإن " **التعدد اللانهائي لتأويل الخطابات المبثوثة في الآثار الشفوية والمدونة على سواء ، لا سيما الخطابات المقدسة – وتحديدا النصوص السماوية التي تشكل مرجعية الأديان – يخضع لمقاييس تحاول ضبط حدوده . فالقرآن نص حمال لأوجه عديدة من الدلالات ، ولكنه لا يقبل السيرورات السيميائية التأويلية التي تتنافى مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، لأنها تقتضي أن ينجر عنها الالتزام والتكليف وتاليا الثواب والعقاب ، ولعل ذلك ينطبق – أيضا – على النصوص التشريعية الوضعية . فالمعنى هنا محكوم بنسق سيميائي مفتوح من جهة ومحدد من جهة أخرى** " [٢] .

## مشروع إيكو ومشروع البحث

وهذا هو جوهر مشروع أمبرتو إيكو الهرمنيوطيقي " **أي تأكيده على انفتاح العمل الأدبي ولا نهائية إمكاناته التأويلية ، من جهة ، وحرصه من الجهة الأخرى على وضع جملة من المعايير والقواعد والحدود التي تحكم عملية التأويل** " [٣] . وإذا كان مشروع أيكو يشتغل على النص البشري ، فإن الباحث يتبنى ذلك المشروع مع النص القرآني ، ليقينه أن النص البشري لا يمكن أن يكون مفتوحا ولا نهائيا ، لاعتبارات فلسفية ترى أن النسبي لا يستطيع أن يكون مطلقا ، والعكس ليس بالضرورة صحيحا . ولكن ما يجب التنبيه عليه أن الباحث عندما يرى أن القرآن مطلق ولا نهائي ، انطلاقا من مقدماته الفلسفية ، أو من فهمه لبعض الروايات التي تذهب إلى ذلك ، فإنه يعني القرآن بكليته بوصفه الكتاب الوحيد القادر الإجابة على أسئلة الحياة ، إن لم يكن بطريقة مباشرة ، فبطريقة غير مباشرة عن طريق الاشتغال في منطقة الفراغ الإسلامية ،

(١)- إشكالية المثقف الديني : ٢٣٣.

(٢)- الدلالات المفتوحة : ٥٦

(٣) - من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة : ٥٦.

بشرط ألا تكون مشوبه قيد أنملة بما هو علماني ، أما دلالة الآيات ، أي جزئيات ذلك الكتاب ، كل على حدة ، فمنتهية ، بمعنى إن الآية الكريمة التي احتملت مجموعة من الدلالات ، لا تستطيع أن تتجاوز حدود المنطقة التي تتحدث عنها .لأن استنباط دلالاتها " **يتم بالاستناد إلى السياق الذي ينتمي له النص ، وهذا يعني أن النص ليس معزولا عن سياقه وفضائه المرجعي** " [١] ، فنص كقوله تعالى " **إن الحكم إلا لله** " وإن أُخْتُلِفَ فيه ، وَعُدَّ متشابها ، إلا إن المنطقة التي يتحدث فيها هي منطقة الحكم ، إذن من غير المعقول أن نتجاوز حدود هذه المنطقة فنتحدث عن زراعة البصل مثلا وتحسين إنتاجه ، كما يفعل التفكيكيون الذين يعتقدون أن حديث البصل هذا سيكون حديثا ممكنا إن لم يكن واجبا ، طالما نحن نقرأ النص وننفتح على ممكناته وواجباته وممتنعاته .

نعم يمكن لأطروحة ( موت المؤلف ) هذه أن تكون صحيحة إذا ما طبقت على الكتاب المقدس الإنجيل أو التوراة ، وهذا ما فعله مؤسسو نظرية التأويل بدءا من شلايرماخر ، " **فالكتاب المقدس لم يعد كتابا تلقينيا معصوما وبعيدا عن الخطأ ، بل إنه من أوله إلى آخره ، إنما هو تدوين بشري يحكي عن وقائع الوحي تلك .. أي إن هناك مواجهة قد تمت بوساطة المدد الإلهي ، وبتوسط من البشر الذين يمكن أن يخطئوا في التعبير عنها وتوصيفها** "[٢] ، لذا فإن شلاير ماخر وغيره من المؤولين الغربيين الكبار لم يجانبوا الصواب عندما أنزلوا النص المقدس من عليائه الموهومة إلى أبيه الحقيقي – الإنسان – الذي صاغه بألفاظه فتلاعب بمعانيه ، أما الذي جانب الصواب فهو المؤول المسلم ، ولا أعني كل مسلم ، بل سلالة أولئك الأعراب الذين قالوا : آمنا ، فكان الجواب : " **قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم** " [٣] والذي بسبب من تبعيته وعلمانيته حاول فصل النص القرآني عن مصدره المتعالي" **بدعوى أن لا سبيل إلى إدراك المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي لانقطاع صلته بنا وغيابه عنا** " [٤] .

---

(١)- استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة :٧٥.

(٢) - التأويل والهرمنيوطيقا : ٢١.

(٣)- الحجرات : ١٤.

(٤) - روح الحداثة : ١٨١.

وإذا كانت قضية الحدود هذه بعيدة وليست سهلة – بالرغم من تطلع الإنسان إليها – وتحتاج إلى جهد بشري متواصل وإلى ( ورشة عمل ) للكشف عن الحدود أو الاتفاق عليها ، فإن الله ( جل وعلا ) قد تكفل ببيان بعض تلك الحدود عندما قال " **هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون 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** " [١] . ومنها نفهم أن ثمة حدين – وربما ثلاثة أو أكثر عند التأمل – للتعامل مع الآيات المتشابهات بوصفها مثالا عن الآيات التي تحتمل أكثر من معنى ، لأنها ليست ( نصاً ) على المعنى المراد ، بقدر ما هي ظاهر أو مجمل يحتمل الخلاف ،

الأول : هو الآيات المحكمات اللواتي هن أم الكتاب واصله .

والثاني : هو الله والراسخون في العلم ، على إحدى القراءتين.

فإذا أرجعنا الآية المتشابهة ، التي التبس معناها علينا ، إلى أمها المحكمة زال التباسها وبان مغزاها ، وظهر أن القرآن يفسر بعضه بعضا ، أو " **إن النص يتضمن أجزاء تعد بمثابة مفاتيح دلالية تمكن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه** "[٢] وهذا يعني أن المفسر يجب أن يكون حافظا للقرآن – محكمه ومتشابهه – لا لمجرد الحفظ ، بل لأجل " **تحويل النص من حقيقة مادية خارجة عن النفس إلى جزء من ذاتها** " [٣] حتى يكون على دراية بمقاصده الكلية والإجمالية ، وهذا يقودنا إلى مفهوم ( الدائرة التأويلية ) أي " **العلاقة الدائرية بين فهم الكل وفهم الأجزاء** " [٤] ، أو الانطلاق من الأجزاء إلى الكل ، ومن الكل إلى الأجزاء ، هذا أولا . وثانيا : لأجل أن تكون الآيات المحكمات حاضرة في ذهنه في حال التعرض لإحدى الآيات المتشابهات ، هذا الحضور لا يكون من غير حفظ ، وهذا ما يفسر الوقوع في التجزيئية من بعض مفسري القرآن ، لأنهم اتخذوا القرآن عضين ، عندما حفظوا آية

---

(١) - آل عمران : ٧.

(٢)- مفهوم النص : ١٧٨.

(٣) - القارئ والنص ، العلامة والدلالة : ١١٩.

(٤) - ينظر : اللغة والتأويل : ٤٦

وتركوا أخرى ، فلم يحيطوا بآياته ، فضلا عن مقاصده .. ولكن القضية ليست بهذه السهولة من وجهة نظر محمد حسين فضل الله " **لأن النص القرآني بمعنى الفهم ليس فيه ثابت بالمطلق ، حتى المحكمات التي هي أم الكتاب ، لا شك في أنها ظاهرة في معناها ، ولكن قد يراد غير الظاهر ، بلحاظ القرائن الواردة في هذه المسألة أو تلك** " (١) .

وبناء عليه ، فإذا لم تسعفنا الآيات المحكمات لسبب ما ، أو غمض علينا المراد " **واحتواء النص على الغموض والوضوح يعد آلية هامة لتحويل فعل القراءة إلى فعل ايجابي يساهم في إنتاج الدلالة** " (٢) ، فينبغي الرجوع إلى الله والراسخين في العلم ، لأنهم وسيلتنا إذا ثبت تعذر الوصول إليه (سبحانه) مباشرة ، ولكن من هم الراسخون في العلم ؟

الحق إن الراسخين في العلم – إذا اختصرنا الخلاف وأخذنا عصارته – سواء كانوا النبي وأهل بيته ( عليهم السلام ) ، أم العلماء لأنهم " **ورثة الأنبياء** " (٣) ، فإن النتيجة واحدة هي أننا بحاجة إلى مصدر خارجي عن القرآن يبين لنا ما أشكل منه وما غمض ، لإزالة الالتباس والتشابه عما لم تستطع الآيات المحكمات أن تزيل التباسه ، فلعلهم هم الآيات المحكمات ، ما يعني أن تفسير القرآن أو تأويله بحاجة إلى دراية ورواية ، أو عقل ونقل ، مع بعض التحفظ على الشق الروائي منه ، بسبب من كثرة الكذابة على رسول الله (ص وآله ) وعلى أهل بيته ، لهذا ورد : " **إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله وحجة عقولكم** " (٤) ، وهذا لا يعني الاستغناء عن التفسير الروائي بقدر ما يعني التعامل معه بحذر .

يقول فضل الله : " **إن هذا المنهج في التعامل مع الأحاديث يؤدي إلى حفظ تفسيرنا للقرآن من منزلقات عديدة ، لا سيما في مسألة الظاهر والباطن ، فلا بد من استنطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعا لاختلاف ثقافة الإنسان .. وقد تكون المسألة تتصل بالمعنى الجزئي الذي تمثله الآية في مواردها المتحركة في الواقع في عصر النزول ، وبالمعنى الكلي الذي يطل على كل المفردات التي تختزن**

---

(١)- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل : ٢٢٢.

(٢) - مفهوم النص : ١٧٨.

(٣)- ينظر : أصول الكافي : ١٩.

(٤)- أصول الكافي : ٢

**مفهومه وخصوصيته الشاملة في الماضي والحاضر والمستقبل .. وفي ضوء ذلك ، يمكننا أن نطل على مدلول التأويل ، فلا يكون المقصود به إرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ ، بل استيحاء معنى من خلال المعنى المقصود من اللفظ ، بحسب الوضع الذي انطلق من خلال الاستعمال ، وقد ورد عن الإمام الباقر (ع) في قوله تعالى " ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا " قال : " من حرق أو غرق " . قلت : " فمن أخرجها من ضلال إلى هدى " ؟ قال : " ذلك تأويلها الأعظم " . ومراد الإمام (ع) إن التعمق في قيمة الهدى ، الذي يتحرك فيه الدعاة إلى الله ، لينقلوا الناس إليه من مواقع الضلال ، لا يقل أهمية عن قيمة الحياة التي ينقذها الناس من الموت ، لأن نتائج الهدى في روحية الإنسان وفي مصيره الأبدي تمثل نتائج الحياة الحقيقية ، فهي مسألة استيحائية لا مدلولية .. وعليه من الممكن جدا أن يتكون التفسير على أساس اختلاف الفهم .. من خلال نظرية حاصلها : أن الكلمات تحمل في تاريخ استعمالها الكثير من الإيحاءات التي يعيشها المستعمل في مدى التاريخ ، لأنها تحيط بالمعنى الذي وضعت له الكلمة ، فتعطيه أفقا أوسع مما هو في القاموس** [1] .

وملخص هذا الحديث الطويل ، وإطالته كانت ضرورية لكي يكون القارئ في الصورة ، إن فضل الله يرى أنه ليس ثمة معان متعددة ، بل هو معنى واحد يظهر على مراحل ، أو أن المعاني المتعددة التي ظهرت والتي ستظهر ، تشكل معنى واحدا أو هي تجليات لذلك المعنى الواحد ، وأن التأويل هو استيحاء معنى من خلال المعنى المقصود من اللفظ ، وليس هو إرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ .. ولكن هذه النظرية ، مع أنها جديدة في بابها وأصيلة ومبتكرة والأهم من ذلك ، إنها تبحث عن توحيد للجهد البشري الذي يتأمل ويتفكر ويتدبر في كتاب الخالق العظيم ، إلا إنها في النتيجة النهائية لا تستطيع أن تفسر مشكلة التأويلات الخاطئة أو المتعمدة الخطأ ، لأن المفسرين نوعان – قدر تعلق الأمر بموضوع الحديث – نوع يقع في الخطأ ، لأنه إنسان ، ومن طبيعة الإنسان أن يخطئ ، وليس ثمة نوايا سيئة تحرك هذا الإنسان ، بل نيته حسنة ، ولكنه لم يصب الحق لأمر ما ، ونوع آخر يتعمد الخطأ والكذب على الله ورسوله لغايات ذكرتها الآية الكريمة من سورة ( آل عمران ) تتلخص في أن الذين في قلوبهم

---

([1])- الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل : ١٤٦- ١٥٠.

زيغ يتبعون ما تشابه منه " **ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله** " [١] ، والتأويل هنا – في هذا السياق بالتحديد – لا يعني ما كنا نتحدث عنه ، بقدر ما يعني حرف القرآن أو المتشابه بقصدية ذات دوافع تخريبية عن المعنى أو المعاني التي يريدها .

بناء عليه ، هل التأويلات الخاطئة بحسن نية ، والتأويلات الخاطئة بسوء طوية ، هل هذه التأويلات داخلة في ذلك المعنى الواحد ؟ أعتقد أن فضل الله سيجيب عن هذا السؤال بالنفي ، ما يعني أن نظرية تعدد المعاني القديمة هي القادرة على التعامل مع هذا الإشكال ، عندما تقول أن ثمة تأويلات صحيحة وأخرى خاطئة ، وأن التأويل ليس واحداً ، بل هو متعدد ولا يمكن لهذا التعدد أن يتوحد بأي حال من الأحوال ، طالما أن الآيات الكريمات مفتوحة للجميع ، سواء كانوا طيبين أم خبثاء .. ولن تكتفي بذلك ، بل ستعمل – هذه القديمة – على وضع مقاييس أو حدود للتأويلات الخاطئة والتأويلات الصحيحة .

أما مع أصحاب نظرية التعددية الدينية الذين يرون أن الاعتقادات كلها صحيحة [٢] " **وأن الأديان والمذاهب صحيحة متطابقة مع الواقع .. وكل ما احتوته من قضايا هو صادق وصحيح** " [٣] ، وهكذا ينتقل كل دين من تمركزه الذاتي وانكفائه على نفسه إلى التمحور حول الله ، " **فلا يعود أي دين مرجعا مطلقا ونقطة ارتكاز كونية لأية حقيقة دينية أو أي تدبير خلاصي .. بهذا تتساوى الأديان من جهة تمحورها ككيانات مستقلة حول الله ، ومن جهة انتفاء مرجعية أو مركزية أي دين لدين آخر ، ومن جهة التصاق حقائق أي دين بظروف نشأته التاريخية وتداخل معانيه مع الشروط الثقافية التي تشكل فيها** " [٤] . مع أصحاب هذه النظرية ليس ثمة حدود أو مقاييس ، فالتأويلات كلها صحيحة ، لأنها داخلة في ذلك المعنى الواحد المتجه صوب المجهول . هذا المآل للتعددية الدينية يذكرنا بالنظرية التفكيكية وما بعدها ، والتي تذهب إلى أنه لا يوجد تأويل صحيح ، التأويلات كلها خاطئة ، و لا سيما أن المؤلف كان قد مات والمعنى في بطنه ، وقد تمت مراسيم الدفن من دون أن يحضر أحد .

---

(١)- آل عمران : ٧.

(٢)- ينظر : الأسس النظرية للتجربة الدينية : ٣٠٧.

(٣)- التعددية الدينية ، نظرة في المذهب البلورالي : ١٨٢.

(٤)- التعددية الدينية في فلسفة جون هيك : ٦٥.

وهذا يعني أننا إزاء نظريتين مختلفتين شكلاً ومضموناً ، ولكن النتيجة المترتبة عليهما واحدة ، هي ضياع الحدود والمقاييس ، لأن الأولى تأويلاتها كلها صحيحة ، والثانية تأويلاتها كلها خاطئة ، وكفى الله المؤمنين شر القتال وشر الحدود ، والحديث عن الحدود . لأنك كلما تحدثت وقلت إن هذا التأويل صحيح وذاك خاطئ ، فستواجه بسيل من الاتهامات والشتائم ، لأنك ستكون إيديولوجياً أو أصولياً في وقت انتشرت فيه الديمقراطية التي تريد أن تكون مفتوحة على الجميع ، فقد تبين الرشد من الغي ، والدين لله والوطن للجميع ، وإن كان الباحث لم يفهم هذه العبارة التي يرددها الديمقراطيون، إذ كيف يكون الدين لله ؟ وإذا كان الوطن للجميع ، فهل الله مشمول مع الجميع ؟ هل سنجده في مكان ما من هذا الوطن أو ذاك ؟ أم أن مقولة نيتشه هي التي سيصفق لها الديمقراطيون ؟

إنها مجرد تساؤلات من ( باحث ) يعيش في القرن الواحد والعشرين ، ويتمنى العودة إلى القرن السادس – من دون عشرين – حبا برسول الله ( ص وآله ) وعلي بن أبي طالب ( عليه السلام ) الذي قال في يوم ما : " **ذِمّتِي بِمَا أقولُ رَهِينَة ، وَأنَا بِهِ زَعِيمٌ ، إنَّ مَنْ صَرَّحَتْ لَهُ العِبَرُ ، عَمّا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ المَثُلاتِ ، حجزتْهُ التَّقْوَى عَنْ تَقَحُّمِ الشُّبُهات ، أَلَا وَإنَّ بليّتَكُم قدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِها يَوْمَ بَعَثَ اللهُ نبيَّهُ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، وَالّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبَلْبَلُنَّ بَلْبَلَةً ، وَلَتَغَرْبَلُنَّ غَرْبَلَةً ، وَلَتُسَاطُنَّ سَوْطَ القِدْرِ ، حَتّى يَعُودَ أسْفَلُكُمْ أعلاكُمْ ، وأعْلاكُمْ أسْفَلَكُمْ ، وَلَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصَّرُوا ، وَلَيَقَصِّرَنَّ سبَّاقُونَ كَانُوا سَبَقُوا . وَاللهِ مَا كَتَمْتُ وَشْمَةً ، وَلَا كَذَبْتُ كِذْبَةً ، وَلَقَدْ نُبِّئْتُ بِهَذَا المَقَامِ وَهَذَا اليَوْمِ . أَلَا وَإنَّ الخَطَايَا خَيْلٌ شُمُسٌ ، حُمِلَ عَلَيْهَا أهْلُهَا وَخُلِعَتْ لُجُمُهَا فَتَقَحَّمَتْ بِهِمْ فِي النَّارِ . أَلَا وَإنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلُلٌ ، حُمِلَ عَلَيْهَا أهْلُهَا ، وَأُعْطُوا أَزِمَّتَهَا ، فَأَوْرَدَتْهُم الجَنّةَ . حَقٌ وَبَاطِلٌ ، وَلِكُلٍ أهْل ، فَلَئِنْ أمِرَ البَاطِلُ لَقَدِيمَاً فَعَل ، وَلَئِنْ قَلَّ الحَقُّ ، فَلَرُبَمَا وَلَعَل ، وَلَقَلَّمَا أدْبَرَ شَيءٌ فَأَقْبَل** " (١).

(١) - نهج البلاغة : ٤٢-٤٤.

# الباب الثاني
# إمكانات التأويل وحدوده
# في كتاب منة المنان

**الفصل الأول : محمد الصدر ودائرة التأويل الإسلامية**

**الفصل الثاني : الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة**

**الفصل الثالث : آليات الصدر في قراءة النص**

# الفصل الأول

# محمد الصدر

# ودائرة التأويل الإسلامية

## نظرية التأويل الإسلامية

إن الحضارة الإسلامية هي حضارة النص بامتياز ، لأنها حضارة بدأت بسبب من النص وقامت على ذلك النص الذي قدم نفسه مشروعاً لقيادة الحياة ، فهو يمتلك من التصورات والنظريات والمفاهيم والرؤى الواضحة والتجربة ، ما يؤهله لأن يفعل ذلك ، على خلاف غيره من المشاريع ، التي تفتقد ذلك البعد الضروري لكل تجربة تريد أن تكون إنسانية كونية ، تستوعب هموم الإنسان وتطلعاته ، بغض النظر عن هوية ذلك الإنسان وجنسيته . وكون حضارتنا هي حضارة النص ، يعني " **أنه لم يكن ثمة إسلام قبل النص أي قبل الوحي الثابت بالكتاب والسنة ومن هنا كان لابد أن ينتهي بنا التحليل إلى القول بأن الإسلام ليس شيئا آخر سوى النص** " [1] ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فهو يعني أن أي انحراف قليل أو كثير عن ذلك النص ، سيكون سببا في تراجع تلك الحضارة ، ونكوص تلك الثقافة إلى عصور خلت يوم كان الإنسان يسجد للصنم ويقدم نذوره له ويأخذ تعاليمه منه .

هذا ما يشهد به الواقع التاريخي ، عندما أصبحت التجربة بيد أناس لا ينتمون لها ، بقدر انتماءهم إلى تلك العصور الخالية ، التي قال فيها جعفر بن أبي طالب وهو بين يدي النجاشي " **أيها الملك ، كنا قوما أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا الضعيف ؛ فكنا على ذلك ، حتى بعث الله إلينا رسولا منا ، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه ، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ، ونخلع ما نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان ، وأمرنا بصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم وحسن الجوار ، والكف عن المحارم والدماء ، ونهانا عن الفواحش ، وقول الزور ، وأكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ، وأمرنا أن نعبد الله وحده ، لا نشرك به شيئا ، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام .. فصدقناه وآمنا به ، واتبعناه على ما جاء به من الله ، فعبدنا الله وحده ، فلم نشرك به شيئا ..** " [2] .

---

(1)- السلطة في الإسلام : ٣٣.

(٢)- السيرة النبوية : ٢١١- ٢١٢.

هذه هي دائرة الإسلام التأويلية ، لخصها جعفر بن أبي طالب بكلمات معدودات ، رسم فيها الحدود وبَيَّنَ الإمكانات . الحدود من ترك عبادة الأصنام والكف عن المحارم والدماء والفواحش والزور ومال اليتيم وقذف المحصنات ... والإمكانات من عبادة الله وتوحيده وصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار ... ولأن الإسلام كذلك ، ولأن القرآن هو الصيغة المدونة لذلك الإسلام المنقذ للبشرية ، فلا بد من طريقة نفهم بها كيف نحرك ذلك الكتاب باتجاه تحقيق تلك الغاية ، التي ستكون المقدمة الضرورية والمهمة في عملية الفهم ، واكتشاف مقاصد النص ، أي بداياته ونهاياته ، وقد قيل لمتصوف " **ما النهاية ؟ قال الرجوع إلى البداية** " [1]. هذه الرؤية الكلية للنص يجب أن لا تغيب عن ذهن المؤول أو المفسر ، ويجب أن تنعكس على طريقة تعامله مع جزئيات هذا النص ، فضلا عن كلياته ، وتوجيهها في الاتجاه الذي خُطَّ لها ، من دون أن يكون هذا الخط قيدا للإمكانات الهائلة له .

لذا فنحن بحاجة إلى مؤول أو مفسر بحجم تلك الغاية ، أو قريب منها ، ليكون قادرا على فهم النص ، أو الدخول في حوار معه ، ذلك أن النص ، القرآني تحديداً ، سيكون موزعاً بالتساوي على الجميع ، بمعنى أن القرآن الكريم مفتوح لكل من يريد أن يحاوره ، بشرط تحصيل المقدمات الضرورية واللازمة لذلك الحوار . ولكن القُرّاء من جانبهم ليسوا كذلك ، إذ لا يستطيعون أن يوزعوا أنفسهم على النص بالتساوي ، بسبب من المؤهلات والقابليات والكفايات وأشياء أخرى تتعلق بالإخلاص والتقوى ، التي يمتلكها كل منهم .

بتعبير أوضح ، فإن مفسراً كبيراً وحركياً ومثقفاً وفقيهاً وذكياً ومخلصاً وتقياً ومهموماً بالإسلام كمحمد باقر الصدر سيكون أكثر فهما واستيعابا للدرس القرآني ومقاصده ، من أي مفسر آخر ، قضى شطراً من حياته في الدرس ، والشطر الثاني في العزلة والانقطاع عن الحياة والمجتمع ، ولعله لم يسمع قول أمير المؤمنين بأن الرسول (ص وآله) " **طبيب دوار بطبه ، قد أحكم مراهمه ، وأحمى مواسمه يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عمي ، وآذان صم ، وألسنة بكم** " [2] . مثل هذا المفسر ( المعزول ) ، لا يستطيع أن يحيط بالواقع ، أو يستشرف المستقبل ، أو على الأقل أن يقرأ مابين عينيه ، وبالنتيجة ، فإن إشكالاته ، إن كانت لديه

(١)- تفسير روح المعاني ، ١ / ٦٧.

(٢)- نهج البلاغة : ١٥٧

إشكالات ، لا تتجاوز ما قرره الدرس من قضايا تنتمي إلى عصر ( العصملي ) . وإن كان الباحث لا يدري ما العصملي هذا ؟ وما عصره ؟

وإذا كانت حضارتنا هي حضارة النص ، فهذا لا يعني أنها حضارة لا عقل لها ، أو أنها منقادة للنص انقياداً أعمى ، وإن كان مفسر عصر العصملي ، طيب الذكر ، يوفر الشرعية لمثل تلك القراءة ، لأن جوهر الدين ، من وجهة نظره ، هو الإيمان " **والإيمان كالطائر يعرف طريقه الخالي من المعالم غير مسترشد بالعقل** " [١] ، بحسب تصريحات الهندي محمد إقبال . نعم ، ذلك لا يعني أنها حضارة لا عقل لها ، أو أن عقلها مستقيل بتعبير محمد عابد الجابري [٢] ، بقدر ما يعني " **إنها حضارة انبتت أسسها وأقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه . وليس معنى ذلك إن النص بمفرده هو الذي انشأ الحضارة .. إن الذي انشأ الحضارة ، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة ، وحواره مع النص من جهة أخرى .. وإذا كانت الثقافة العربية تعطي للنص القرآني هذه الأولية .. فلابد أن لهذه الثقافة مفهوماً ولو ضمنياً لماهية النص وطرائق التأويل** " [٣] .

إذن فثمة نص ، وواقع ، وعقل سيعمل على قراءة طبيعة العلاقة بين الاثنين . وإذا كان العقل الإسلامي يبدأ من جزئيات النص وينتهي إلى النص عينه ، كخطوة أولى في كل تطور تاريخي ، وربما تجاوز ذلك ، أحيانا ، إلى الواقع أو ما يمكن تسميته بالجدل النازل ، فإن هذا العقل بصورته التي طرحها محمد باقر الصدر أصبح ينظر بطريقة مغايرة ومختلفة ، بمعنى أنه يبدأ من الواقع ، ومنه ينتقل إلى النص [٤] ، أو ما يمكن تسميته بالجدل الصاعد ، مع فارق بين الجدلين ، لأن الأول قياسي يحتوي على النتيجة مسبقا ، أما الثاني فاستقرائي يتتبع الجزئيات ويبحث عن المشترك أو الموحد والموضوعي فيها ، سواء كانت جزئيات الواقع أم جزئيات النص ليوحد بين الاثنين بطريقة تكاد تكون استثنائية وغير مسبوقة . وهي خطوة لا تستغني ، بحال ، عن الخطوة الأولى ، وإن كانت تتجاوزها في صياغة النظرية ، وإنتاج المفاهيم ، وتماهي النص في الواقع أو العكس ، ذلك أن التعامل التجزيئي مع مفردات النص ، وإبقاء كل جزء في مكانه ،

(١)- تجديد الفكر الديني في الإسلام : ٥.

(٢)- ينظر : تكوين العقل العربي : ١٦٢.

(٣)- مفهوم النص : ٩.

(٤)- ينظر : المدرسة القرآنية : ١٩-٤٢

لا ينتج نظريةً ولا يصوغ مفهوماً ، اللهم إلا عندما يربط المفسر تلك الأجزاء بتحديات الواقع المتحرك المتغير والصيروري ، باحثا عن جواب نظري لذلك التحدي ، موطنا نفسه على الوصول إلى صيغة مشتركة بين الاثنين : النص والواقع ، مع ضرورة تقديم الأول ، لأنه نزل لمعالجة انحراف الواقع وانزياحه عن الفطرة " **فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله** " [١] . إذن فالمفسر يسأل والقرآن يجيب " **المفسر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من التجارب البشرية الناقصة ، من خلال أعمال الخطأ والصواب التي مارسها المفكرون على الأرض ، لا بد وأن يكون قد جمع حصيلة ترتبط وذلك الموضوع ، ثم ينفصل عن هذه الحصيلة ، ليأتي ويجلس بين يدي القرآن ، لا ساكتا ليستمع فقط ، بل يجلس محاورا ، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبراً ، فيبدأ مع النص القرآني حواراً** " [٢] مفتوحا ومن دون شروط وبين عينيه غاية لا يحيد عنها ، وهي أن يتوصل إلى موقف القرآن الكريم من ذلك الموضوع ، والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النص ، لكي يثبت بأنه نص قادر على قيادة الحياة بإجابته على أسئلتها .

## شروط المفسر و المؤول

ولكي يتحقق الحوار بالصورة التي يتمناها النص – أو مبدع النص – ولأنه نص كوني ، فهو بحاجة إلى قارئ كوني " **يحمل كل تراث البشرية ، وأفكار عصره والمقولات التي اكتسبها في تجربته ، ثم يضعها بين يدي القرآن** " [٣] . لكي يتحقق ذلك ، فنحن بحاجة لأن نملي الشروط على ذلك المفسر ، وهي شروط ليست الغاية منها تضييق دائرة القراءة وإغلاق النص على عدد محدود من القراء ، بقدر ما هي وسيلة للكشف ، وتعميق الرؤية ، وإبراء الذمة من التقوّل على الله ورسوله والذين آمنوا ، بتحصيل المقدمات الضرورية واللازمة للدخول في حضرة النص المقدس ، أو بتعبير أبٍ يوصي ولده : " **بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك** " [٤] . والشروط ، بحسب محمد باقر الصدر ، هي :

---

(١)- الروم : ٣٠

(٢)- المدرسة القرآنية : ٢٩.

(٣)- السنن التاريخية في القرآن : ١٦.

(٤)- ينظر : المفصل في فقه الدعوة إلى الله ، ٦٢/٤.

**أولاً : علي المفسر أن يدرس القرآن بذهنية إسلامية ، أي : ضمن الإطار الإسلامي للتفكير ، فيقيم بحوثه دائما على أساس أن القرآن كتاب إلهي . أنزل للهداية وبناء الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة ، ولا يخضع للعوامل والظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري .. فإن هذا هو الأساس الوحيد لإمكان فهم القرآن وتفسيره بطريقة صحيحة .**

**ثانيا : وبعد سلامة القاعدة الأساسية في فهم القرآن يجب أن يتوفر في المفسر مستوى رفيع من الإطلاع على اللغة العربية ونظامها ، لأن القرآن جاء وفق هذا النظام ، فيحتاج المفسر إلى علم النحو ، والصرف ، والمعاني والبيان ، وغيرها من علوم العربية .**

**ثالثا : لابد للمفسر أن يحاول إلى أكبر درجة ممكنة الاندماج كليا في القرآن ، ونقصد بالاندماج : أن يدرس ، النص ويستوحي معناه دون تقييد مسبق باتجاه معين غير مستوحى من القرآن نفسه . كما يصنع أصحاب المذاهب لإخضاع النص لعقيدتهم المذهبية .**

**رابعا : لابد للمفسر من منهج عام ، يحدد فيه عن اجتهاد علمي طريقته ، ووسائل الإثبات التي يستعملها ، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ وعلى السنة ، وعلى أخبار الآحاد ، وعلى القرائن العقلية ، لأن في كل واحد من هذه خلافا ووجهات نظر ، فلا يمكن ممارسة التفسير دون درسها درسا دقيقا ، والخروج بوجهة معينة تؤلف المنهج العام للمفسر** [1] .

وإذا كانت هذه الشروط بمجموعها من ذهنية إسلامية تربت على مفاهيم النص كأنه أنزل عليها ، وإحاطة بعلوم اللغة ونظامها وفقهها وسكونها وحركتها ، واندماج أو تماهٍ كلي بالنص لا بضيق المذاهب وانحيازها ، ومنهج عام تحدد فيه الطريقة للوصول إلى الحقيقة . إذا كانت هذه الشروط بمجموعها لا تجد لها مصداقا إلا بمن وصفهم الله تعالى بالراسخين في العلم ، فإن مرجعيتهم ستكون ضرورة ، تقتضيها طبيعة الرسالة ، وحاجة تضمن استمرارها في الزمان و " **الزمان عقل المكان** " [2] بتعبير ( العراقي ) الصوفي ؛ لذا فإن حصر الراسخين في ( أهل البيت ) ووقوف ذلك عندهم [3] ، سيكون مدعاة لتوقف النص ، وانعدام صيرورته ، وانقطاع وحيه ،

(١)- ينظر : بحوث في علوم القرآن : ١٥١- ١٥٦.

(٢)- تجديد التفكير الديني في الإسلام : ١٥٨.

(٣)- ينظر : مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني : ٣٦.

وجموده عند الغيبة صغرى كانت أو كبرى . وإذا كان الرسول ( ص وآله ) الذي خُلُقُهُ القرآن وعلي بن أبي طالب ( ع ) والأئمة من ولده هم القرآن الناطق ، فهذا لا يعني أن ليس ثمة قرآنا ناطقا بعدُ ، كل ما هنالك إن هذا المفهوم ، أي القرآن الناطق ، هو مفهوم مشكك [١] بلغة المنطق ، يتوزع على مصاديقه بالتفاوت ، وإلا فما هو الإمام الخميني ، ومحمد باقر الصدر ، وحسن البنا ، وسيد قطب ، ومحمد الصدر ؟

من هنا فإن الباحث يؤيد الرأي الذاهب إلى أن الراسخين في العلم – بالإضافة لأهل البيت – هم العلماء [٢] ، ولكن ليس كلهم ، بل أولئك الذين قال عنهم رسول الله ( ص وآله ) : " **علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل** " [٣] . فهو ( ص وآله ) في هذا الحديث الشريف لا يخبر ، بل يريد من علماء أمته أن يكونوا كأنبياء بني إسرائيل ، أو من المفروض أن يكونوا كذلك ، إذن فهي دعوة من النبي ( ص وآله ) لعلماء الأمة للاستشهاد في سبيل هذا الدين الذي هو " **عند الله الإسلام** " [٤] . وإلا ، إذا لم نَحْمِلِ الحديثَ على هذا المعنى ، فإن علماء من أمثال ذلك العصملي الذي لا يقرأ ولا يكتب ، سَيُقَدَّسُون بوصفهم أنبياء كأنبياء بني إسرائيل . وإن كانوا ، في حقيقتهم ، أصناماً تعبد من دون الله .

أما الآخر العلماني ، فيرى أن النص ، وإن كان سببا في ولادة تلك الحضارة ، إلا أنه ، في الوقت عينه ، كان السبب في تأخر تلك الحضارة وتخلفها وتحولها إلى أطلال خربة ، تنعم فيها العناكب ، وتنعق فيها الغربان ، لأن عقول أبناءها كانت مشغولة بذلك النص الغيبي الأسطوري [٥] ، من دون أن تتجاوزه إلى الحياة ، تنظر فيها ، فتقترح صيغة لتطويرها ، بعيدا عن قيود النص وحدوده التي عفا عليها الزمن ، وأكلها التاريخ ، ولفظتها الجغرافية ، وبتعبير صفاء خلف

(١)- تنقسم المفاهيم الكلية إلى قسمين : الكلي المتواطئ : وهو المفهوم الذي تتساوى أفراده من حيث انطباقه عليها ، مثل ( الإنسان ) ، فإنه ينطبق على أفراده وجزئياته ( زيد وعمرو وبكر ) بالتساوي ، إذ أنهم في الإنسانية سواء ، وكذلك مفهوم الحيوان ... والكلي المشكك : وهو المفهوم الذي تتفاوت أفراده من حيث انطباقه عليها ، مثل ( البياض ) ، فإنه عندما ينطبق على جزئياته مثل ( الثلج ، القطن ، القرطاس ) نجد أنه يتفاوت بالانطباق عليها فبياض بعضها أشد من الآخر ، وكذلك مفهوم العدد . ينظر : دروس في علم المنطق : ٣٣.

(٢)- ينظر : تأويل القرآن ، النظرية والمعطيات : ١٥١- ١٦٦.

(٣)- منية المريد : ٧٥.

(٤)- آل عمران : ١٩.

(٥)- ينظر : تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ٢٣١

فإن " **الدين الوحيد الذي لم يتخلص بعد من عقده ، ويرفض أن يكون تراثا روحيا هو الإسلام ، والذي يشكل مصدر قلق كبير في إعادة تنظيم المجتمع ، وحجر عثرة حقيقية أمام التحديث ، بسبب الالتزام الشديد بالنص وعدم الخروج عليه** " [١] .

هذه هي لغة الآخر العلماني وطريقته في فهم الأمور ، لذا فهو سيرفض أي أطروحة تريد أن تعيد الاعتبار لذلك النص وإن بالطرق الديمقراطية ، الديمقراطية بوصفها آلية إجرائية لا تنحاز لأحد ، لأنها تضمن حرية الاختيار من جهة ، ورغبة الأكثرية في تحكيم النص القرآني من جهة أخرى ، لأن الشريعة ، من وجهة العلماني ، تتعارض والديمقراطية ، فهي ، أي الديمقراطية ، نظام علماني متكامل ، وعندما تتقبل جزء منه فعليك أن تتقبله كله ، لئلا تكون من أولئك الذين يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ، إذن **فجرعة الديمقراطية يجب أن تؤخذ كاملة** [٢] ، لهذا فليس غريبا أن نجد ديمقراطيا مرموقا كعادل ظاهر ، يؤمن بربطة عنقه حد الاختناق ، نجده يعنون إحدى مقالاته بـ " **أنا ديمقراطي إذن أنا علماني** " [٣] **!**

وبالعودة إلى جعفر بن أبي طالب ، وهو يروي لنا ما حدث على الأرض فعلا ، عندما اختار الإسلاميون الشريعة : " **فعدا علينا قومنا ، فعذبونا وفتنونا عن ديننا ، ليردونا إلى عبادة الأوثان .. فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا علينا ، وحالوا بيننا وبين ديننا ، خرجنا إلى بلادك ، واخترناك على من سواك ، ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك .. فقال النجاشي : هل معك مما جاء به من عند الله ؟ قال جعفر : نعم . قال النجاشي : فاقرأ علي . فقرأ جعفر : " كهيعص ذكر رحمت ربك عبده زكريا .. " فبكى النجاشي حتى اخضلت لحيته ، ثم قال : إن هذا ، والذي جاء به عيسى ، ليخرج من مشكاة واحدة** " [٤] .

---

(١)- خراب العقل الديني .. عبادة العدم ، صفاء خلف ، مجلة نثر ، العدد ٢-٣ ، السنة الثانية -٢٠١١، ص ١٧.

(٢)- ينظر : في ثقافة الديمقراطية : ١٥- ٢٠.

(٣)- الحداثة والحداثة العربية : ٥٥.

(٤)- ينظر : السيرة النبوية : ٢١٢.

## تنـزيل النـص وتأويله

لقد مرَّ النص القرآني بمرحلتين : مرحلة التنزيل ، التي استمرت ثلاثاً وعشرين سنة ، ومرحلة التأويل ، وتبدأ مباشرة بعد انتهاء التنزيل ، وإلى ما شاء الله . فالطريق إذن مزدوجة ، لها شعبة للنزول وأخرى للصعود ، أما التنزيل فهو ما أملاه جبريل على النبي من آيات ، وأما " **التأويل فهو حركة نؤول بها ، أي نعود إلى الحقيقة الأولى التي كانت ينبوعا لها فلو بلغنا بالتأويل تلك الحقيقة الأولى فقد بلغنا الجوهر الأزلي وعرفنا الله سبحانه** " [١] .

على أن طريق العود هذا إذا كان يؤدي إلى السماء عند الصالحين من عباد الله ، فإنه سيأخذ الطريق المعاكس عند أهل الزيغ والانحراف حيث الركون إلى الأرض والتشبث بخيوطها الواهية . واللافت للنظر أن الذين قوتلوا على التنزيل ، هم عينهم الذين قوتلوا على التأويل . وإذا كانوا قد خسروا المعركة الأولى ، فليس بالضرورة أن يخسروها ثانية ، خاصة أنهم لم يكونوا أغبياء ، كابن نوح الذي اختار الجبل ليعتصم به من أمر الله ، فأخذه الطوفان ، بل اختاروا ركوب السفينة ، ولأن القضية هذه المرة لا تتعلق بما هو نازل من السماء ويراه المسلمون على وجه نبيهم ، قدر تعلقها بما اكتمل نزوله ، وإمكان حرفه عن أسباب نزوله التي تجتمع في قوله تعالى : " **كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور** " [٢] . ولكن ، هل يعني ذلك أن القرآن في مرحلة التنزيل لم يكن بحاجة إلى تأويل ؟

نعم ، هو يعني ذلك ، لأنه مع وجود الرسول ( ص وآله ) الذي " **ما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى** " [٣] لا نحتاج لمن يتأول لنا ديننا وقرآننا ، لأنه – ص وآله – كان يتلقى الحقائق مباشرة من خالق ذلك الكتاب ومنزل الوحي . وقد ضرب محمد باقر الصدر مثلا عن حيرة المسلمين بعد وفاة الرسول ( ص وآله ) ، عندما مات أحدهم ، فلم يعرفوا ماذا يفعلون ؟ أي أن المسلمين لم يكونوا على علم بكيفية تغسيل الميت [٤] ! إلى هذه الدرجة اعتمادا على الرسول وكفاية به ، فإذا حضر الماء بطل التيمم .

---

(١)- تجديد الفكر العربي : ١١٣

(٢)- إبراهيم : ١.

(٣)- النجم : ٣- ٤.

(٤)- ينظر : أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف : ٩٦، ١٣٧.

لذا فقد كانت أقواله ( ص وآله ) وأفعاله وتقريراته حاشية للنص أو شرحا له وتفسيراً . ولكن هذه الحاشية تم التلاعب بها والكذب عليها ، حتى قال ( ص وآله ) : " **تكثر لكم الأحاديث بعدي ، فإذا روي لكم فاعرضوه على كتاب الله** " [١] ، لهذا كانت معركة أمير المؤمنين ( ع ) مع القاسطين والمارقين والناكثين ، إن هي إلا معركة التأويل بامتياز . فما هو حال الكتاب ، وما الذي سيؤول إليه ، عندما يقع بيد من هم أمثال معاوية وعمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة وعبد الله بن الزبير ومروان بن الحكم ، بالتأكيد فإن المعركة ستكون حامية الوطيس . والباحث ليس بصدد كتابة تاريخية لذلك الوطيس ، بقدر ما هي قراءة تأويلية – وإن تَبَيَّنَ الرشد من الغي – للأقوال والأفعال المصاحبة له .

لقد عمل كل فريق من هذين – أي الراسخون في العلم من جهة ، والذين في قلوبهم زيغ من جهة أخرى – على صياغة نظريته في قراءة النص ، وإن كانت هذه الصياغة ضمنية وفي مراحلها الأولية التي تمثل الأساس التطبيقي لما هو آت . تنطلق النظرية الأولى من مقاصد الشريعة ودائرتها التأويلية ، وتبني مقولاتها على ما جاء به الوحي . أما الثانية ، فتنطلق من مقاصدها هي ، وترسم دائرتها وفقا لتلك المقاصد ، وتبني مقولاتها بناء على تجربتها الشخصية التي لا تدين بها إلا لآلهتها المزيفة .

وليس بالضرورة أن تكون هذه النظرية أو تلك مكتوبة . وإذا كان الأمر كذلك ، فالباحث يستطيع أن يستنبط أصول تلك النظرية من الممارسة ، لأن الممارسة لا تفصح عن النظرية فحسب ، بل عن مصداقية تلك النظرية التي لا تريد أن تُنَظِّرَ لنفسها ، فهي لا تحب الثرثرة والتفكير الزائد غير المنتج ، لذا فهي تنتقل مباشرة إلى الممارسة ، وتترك للآخرين أن يدوخوا في صياغة نظريتها . مثال ذلك الخلاف الذي جرى بين أبي ذر من جهة وعثمان ومعاوية من جهة أخرى ، فقد كان " **عثمان ومعه معاوية يريان أن المال مال الله ، وهما خليفة الله ، وللخليفة أن يتصرف فيه كيف يشاء ، إلا أن أبا ذر كان يرى أن المال مال المسلمين ، وليس للخليفة أن يتصرف فيه كما يشاء ، بل كما يشاء المسلمون** " [٢]..

---

(١)- بحار الأنوار : ٢٢٥/٢.

(٢)- ينظر : اليمين واليسار في الإسلام : ٦٧-٦٨.

وكذلك هو الخلاف الذي جرى حول قول الرسول (ص وآله) لعمار : " **ياعمار تقتلك الفئة الباغية** " [١] ، فقد تأوَّلَهُ معاوية بقياس أرسطي صوري سيؤدي حتماً إلى النتيجة ، عندما استنكر " **أهل الشام قتل عمار على يدهم . فقال لهم معاوية** " **أنحن قتلناه ؟ إنما قتله الذين جاؤوا به** " [٢] ، وبما أن الذي جاء بعمار هو علي . إذن فعلي هو الذي قتل عمار ، ولأن على هو الذي قتل عمار ، فهو الذي يمثل الفئة الباغية . وهو قياس معقد مكون من مقدمات عدة ونتيجة قد تقنع أصحاب المنطق الصوري والشكلاني ، الذين ينظرون إلى شكل القياس أو النص ، ولا تهمهم مضامينه من حيث الصدق والكذب ..

ومن ذلك ما رُوِيَ من أن خال المؤمنين معاوية كان " **يلبس الحرير ويشرب في آنية الذهب والفضة حتى أنكر عليه ذلك أبو الدرداء ، فقال له : إني سمعت رسول الله يقول : إن الشارب فيها لتجرجر في جوفه نار جهنم . فقال معاوية : أما أنا فلا أرى بذلك بأسا** " [٣] . ما يعني إن طريقة معاوية – والباحث يتحدث عن الخط ، الذي يؤمن بهذا المنطق ، لا عن الشخص – تتلخص في :

أولا : إنه يقرأ النص بالعكس ، وهي عين القراءة التفكيكية ، التي تقرأ النص قراءة مزدوجة ، قراءة أولى لإثبات معانيه الصريحة ، ثم قراءة ثانية تسعى إلى تقويض ما توصلت إليه من نتائج بالاعتماد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به [٤].

ثانيا : إنه يعلي من شأن القارئ على حساب النص والمؤلف ، ولا يأخذ قصد المؤلف بعين الاعتبار ، ويرى أن من حقه تجاوز ذلك القصد ، وإن كان النص لا يُسعِف بهذا المعنى . والقراءة بعدئذ اختلاف عن النص ، من وجهة النظر هذه ، لا تماهٍ معه [٥].

---

(١)- وعاظ السلاطين : ١٧٥.

(٢)- المصدر السابق : ١٧٥

(٣)- علي وعصره : ٣٠.

(٤)- ينظر : دليل الناقد الأدبي : ١٠٨

(٥)- ينظر : نقد الحقيقة : ١٨.

ثالثا : لا وجود لدلالة قطعية في قاموس هذا الخط ، فكل شيء قابل للاحتمال ، لهذا هم يؤمنون بفلسفة : إنك لا تستطيع أن تعبر النهر مرتين، والنص ، بناء على ذلك ، لا ينص على نفسه ، بل ينص على غيره ، بل لا ينص على شيء [١] .

رابعا : إن الطريقة التي يتعامل بها هذا الخط مع النص المقدس ، هي عين الطريقة التي يتعامل بها مع النص البشري ، بل هو ( يحترم )النص البشري أكثر ، لأسباب ، قد تتلخص في أن النص المقدس فكرة أسطورية مجردة مطلقة لا واقع لها في الحياة، أما النص البشري ففكرة واقعية نسبية تاريخية تبدأ إلى الإنسان وتعود إليه [٢] !

أما الخط الثاني فيقرأ النص بطريقة طبيعية ، وإن كانت إبداعية ، ولا يعكس القراءة ، وإن فعل ، فللكشف عن غنى النص وثرائه ، لا إثباتا لتناقضاته ولا معناه .. وهو يأخذ قصد المؤلف بعين الاعتبار ، بل الاعتبار كله للمؤلف ، وإن كان للقارئ الدور الكبير أيضاً ، ولكنه لا يعلي من شأنه على حساب النص والمؤلف .. ودلالة النص عند هذا الخط ، أما قطعية وأما احتمالية ، واحتماله مدعوم بدائرة تأويلية محكمة ، توفر له غطاءً لما هو كائن أو ما يمكن أن يكون .. وهو يفرق بين النص المقدس والنص البشري ، ويعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، لذا فإن طريقته في قراءة النص البشري ، لن تكون هي ، في قراءة النص المقدس ، فلكلٍ خصوصيته وأجواؤه وعوالمه ومشكلاته ، وهو سيستوعب الاثنين ، ويبني نظرياته ويصوغها على ذلك الأساس العقلاني الذي لا يخلط بين الأشياء ، لأنه يدرك بعقله ووجدانه وعينيه ذلك الاختلاف ، الذي لا يشير إلا إلى الواحد ، الذي لا ثاني له ، ويدل عليه [٣] .

من هنا فإن نظريات القراءة المعاصرة لم تأتِ من فراغ ، بل هي نظريات موغلة في الممارسة ، كل ما هنالك أن الآباء لم يصوغوا ممارساتهم نظريات ، لأن النظرية تحتاج إلى وقت مسبوق بممارسة تحدث على الأرض ، ولأنهم يدركون حجم الخطأ الذي سيقعون فيه ، وهم بين ظهراني أمة تؤمن بكتاب الله وسنة المعصومين وضرورة تحكيمهما من دون تأويل ، لأن قضية التحكيم هذه قضية قطعية وليست احتمالية ، " **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما**

(١)- ينظر : تأويلات وتفكيكات : ١٧٢.

(٢)- ينظر : نقد الخطاب الديني : ٢٠٧ ، تجديد الفكر العربي : ٦٨.

(٣)- ينظر : اللسانيات والدلالة ، روح الحداثة ، في النقد الإسلامي المعاصر ، النقد الأدبي أصوله ومناهجه.

**شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** " [١] ، ولكن النظرية المعاصرة تجاوزت الحدود التي التزم بها الآباء ، لا حباً بالالتزام بل تغطية للانحراف ، فأظهرت ما أخفوه ، أو لم ينضج بعد في أذهانهم على مستوى التنظير . وهي نتيجة طبيعية لتكرار الممارسة وشيوعها ، فالممارسة عندما تتكرر على مر الزمان وتشيع وتصبح هي القاعدة ، وليس الاستثناء ، فإنها تُنَظِّرُ لنفسها ، ولا تكتفي بذلك ، بل تفرض تلك النظرية ، وتعد مخالفتها ضربا من الدوكمائية والتخلف والرجعية .

وقد اختصر لنا القرآن الكريم ذلك الصراع عندما قال " **هو الذي أنزل عليك الكتاب ، فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون 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** " [٢] .

إذن هناك قصد للمؤلف ، وقصد للقارئ ، ولكن ، من وجهة نظر إسلامية ، ليس بالضرورة أن يكون قصد القارئ دائما مشبوها ، لان القارئ قد يكون من الراسخين في العلم ، وقد يكون من الذين في قلوبهم زيغ . وقد يكون ذلك الثالث المحايد ذو اللون الرمادي الذي لا ينتمي إلى الاثنين ، ولا يتوسطهما ، وقد قال أمير المؤمنين ( ع ) : " **اليمين والشمال مضلة ، والطريق الوسطى هي الجادة عليها باقي الكتاب وآثار النبوة** " [٣] . والقراءة عادة تتراوح بين هؤلاء . ولان الآية تحصر علم التأويل بالطريق الوسطى : الله والراسخين ، فالرجوع يجب أن يكون لهم . ولا يريد الباحث أن يدخل في جدال بيزنطي مع أحد حول كون الواو ، التي توسطت بين الله والراسخين ، عاطفة أو استئنافية [٤] ، لأنه مع العطف ، لسبب بسيط جداً ، هو أن الذي أنزل الكتاب تبيانا لكل شيء وهدىً ورحمةً ونوراً ومصباحاً ؛ لا يمكن أن يقصر التأويل على ذاته المقدسة ، ويترك البشر لإيمانهم الذي لا عقل له .

---

(١)- النساء : ٦٥

(٢)- آل عمران : ٧.

(٣)- نهج البلاغة : ٤٦.

(٤)- ينظر : التأويل في مختلف المذاهب والآراء : ٢٠- ٣٢.

القضية قرآنيا ليست قضية منهج ، فالمفسر يستطيع أن يختار المنهج الذي يشاء ، فيمكن أن يفسر القران لغوياً أو روائياً أو بلاغياً أو عرفانياً .. يمكن أن يختار المنهج الذي تشاء ، ولكن المهم هو الوصول إلى " قصد المؤلف " والقضية سهلة إذا كنت تستطيع أن تسال المؤلف عن قصده ، وتبدأ الصعوبة عندما يكون هناك فاصل زمني بين المؤلف والقارئ ، أو فاصل مكاني ، وتزداد الصعوبة عندما يكون ( المؤلف ) غيباً ، أو وحياً ، لأن القضية حينئذ بحاجة إلى إيمان بالنص وتوحد معه أولا ، ومعرفة بالمقاصد الكلية ثانيا ، ثم الانطلاق إلى فهم النص ، سواء أكان ذلك الفهم لغايات جزيئية أم موضوعية توحيدية .

وادعاء إصابة القصد هنا ستأخذ بعدا مقدسا ، وأي رأي آخر ، يمكن أن يفسر على انه تقليل من شأن تلك الإصابة ( المقدسة ) ! هذه المشكلة ستحل عندما نقرأ قوله ( ص وآله ) : " **ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع** " [1] ، والحديث بصورته الظاهرة يتحدث عن حد ومطلع ، إي حدود وإمكانات ، وعلى هذا فالقرآن ظاهر وباطن ، إلا إنهما ، حسب السيد الطباطبائي " **واقعان في الطول لا في العرض ، فان مراد الظاهر لا تنفي إرادة الباطن وإرادة الباطن لا تزاحم إرادة الظاهر** " [2] .

ومع ذلك ، فان القارئ الإسلامي ، أي المجتهد ، يصنف رأيه في دائرة الظن ، لا اليقين ، لان اليقين يعني أن قصد ( المؤلف ) هو هذا ( ... ) وما تبقى زائغ ومنحرف وخطأ . أما الظن فيعني أن قصد المؤلف هو هذا ( ... ) مع احتمال أن يكون له قصد ثانٍ وثالث . إذن الجزم قد يعني التقول على الله ، لان كلامه ( سبحانه ) مفتوح على احتمالات عدة ، والاحتمال هنا لا يعني إلغاء الاحتمال الآخر ، بل هو وجه من وجوه القصد الكلي الذي سيكتمل بمرور الزمن ، إلى أن يرث الله الأرض وما عليها .

(١)- بحار الأنوار : ٨٩ ، ٨٣.

(٢)- القرآن في الإسلام : ٣١- ٣٢.

## الاحتمال والأطروحة

وما دام الأمر كذلك ، فقد وجد محمد الصدر أن أفضل وسيلة للتعامل مع النص القرآني هو أسلوب الأطروحات ، فإذا كان المفسرون الذين سبقوا الصدر يقدمون أطروحة واحدة ، أو أطروحتين أو ثلاثة على أكثر التقادير [١] ، فإن الصدر سيستعير منهم أطروحتهم ، ويضيف لها أطروحات أخرى . والفرق أن القضية تحولت عند الصدر إلى منهج ، في حين أنها عند الآخرين تتعلق بآيات ولا تتعلق بأخرى ، لقد أخذ الصدر الروايات التي تتحدث عن النص القرآني بوصفه حمّالا ذا وجوه على محمل الجد ، وهذا لا يعني أن الآخرين أخذوا تلك الروايات على محمل الهزل ، بقدر ما يعني أن الصدر تعامل مع تلك الروايات حرفيا ، فإذا كان القرآن حمالاً ذا وجوه ، فلماذا يكتفي المفسرون بوجه واحد أو وجهين ؟ لماذا لا يفكرون بإمكانات النص التي تتجاوز ذلك ؟ لماذا تسيطر الحدود على أذهانهم ؟ وهل ثمة حدود لكلمات الله ؟ نعم اللغة محدودة ، ولكن كلمات الله غير محدودة " **قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا** " [٢] .

ولكن ، ماذا يعني الصدر بالأطروحة ؟

يقول الصدر : " **عرفتها أولا : بأنها فكرة محتملة ، تعرض عادة فيما يتعذر البتّ فيه من المطالب ، ويحاول صاحبها أن يجمع حولها اكبر مقدار ممكن من القرائن والدلائل على صحتها، لكي يرجح بالتدريج على انه الجواب الصحيح . ولكن لا ينبغي أن ندعي أن كل المحتملات بالتالي تصلح أن تكون أطروحة بهذا المعنى ، بل ما يصلح لها هو ما يمكن للفرد تكثير القرائن على صحته وتجميع الدلائل على رجحانه ، وإلا لم تكن أطروحة ، بل احتمالا ومن الواضح جدا إنه ليس كل المحتملات على هذا المستوى** " [٣] .

" **إلا أنني عرفتها ثانيا : بأنها الاحتمال المسقط للاستدلال المضاد . من باب القاعدة القائلة:" إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال . من حيث أن الاستدلال لا بد وأن يكون قائما على**

---

(١)- ينظر مثلا : تفسير الكاشف ، تفسير الميزان ، تفسير الأمثل ، التبيان في تفسير القرآن .

(٢)- الكهف : ١٠٩.

(٣)- منة المنان : ١٢

**الجزم ومنتجا لليقين بالنتيجة . إذن فأي فكرة طعنت في ذلك واستطاعت إزالة اليقين به ، كافية في الجواب على السؤال وإسقاط الاستدلال** " [١] .

وإذا كانت المقارنة تعني نقاط تشابه واختلاف ، فان المشترك بين التعريفين أن هناك سؤالا ينبغي الإجابة عليه ، والمختلف إن الجواب في التعريف الأول مدعوم بالأدلة والقرائن ، أما في التعريف الثاني فان الجواب غير مدعوم بأدلة وقرائن . وبالنتيجة ، فان التعريف الأول هو الذي يستحق – حسب الصدر – أن يكون أطروحة . أما التعريف الثاني فهو مجرد احتمال ، وليس أطروحة . والصدر تراوح بين هذين ، بمعنى أنه يسأل السؤال ، ويجيب عنه بمجموعة من الاحتمالات وأحيانا بمجموعة من الأطروحات .

وقد ذهب الباحث علي جاسب الخزاعي إلى أن " **الأطروحة تعتمد على ركنين أساسيين هما : الاحتمال والقرائن** [٢] ، وهو مبدئيا صحيح ، ولكنه أضاف " **وهما كالعلة والمعلول ، فالقرينة علة والاحتمال معلولها** " [٣] ، وهذا يعني أن القرينة تسبق الاحتمال كونها علة ، والحال أن الاحتمال هو الذي يستدعي القرينة أو يبحث عنها إذا شاء أن يكون أطروحة ، ما يعني أنه سابق على القرينة ، والقرينة لاحق ، واللاحق لا يكون علة . نعم ، هي علة في قبول الاحتمال ، لا علة في وجوده ، إن لم نقل أن العكس هو الصحيح .

وقد عدَّ الصدر التعريف الثاني أدق من التعريف الأول بقوله : " **وقد سبق في عدد من أبحاثي أن عرفتها بتعريفين منفصلين كلاهما صادق ، إلا أن الثاني أدق من الأول** " [٤] ، وإن كان الأول " **أشد إسقاطا للاستدلال بطبيعة الحال ، ذلك أنه مدعوم بالقرائن والدلائل والإثباتات** " [٥] . والحال أن التعريف الأول هو الأدق ، اللهم إلا إذا كان الصدر يريد من الدقة ، أن الاحتمال ، مجرد الاحتمال ، هو كافٍ لإسقاط الاستدلال من دون الحاجة إلى القرائن . ولكن ماذا يعني الصدر بالاستدلال هنا ؟

---

(١)- منة المنان : ١٢.

(٢)- قراءة النص القرآني عند السيد الشهيد محمد الصدر : ٣٠

(٣)- المصدر السابق : ٣٠

(٤)- منة المنان : ١٣

(٥)- المصدر السابق : ١٣.

لقد استخدم الصدر الاستدلال ، هنا ، بمعنى السؤال ، ومن حقه ذلك طالما القضية قضية اصطلاح تتعلق بالمؤلف ، وطريقته في إبداع مصطلحاته . لذا هو عندما يقول : " إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال " يعني بطل السؤال ، بوصفه إشكالا ضد القرآن ، من وجهة نظر الصدر ، قال الصدر : " **فيما يخص كتابنا هذا ، فإن كل سؤال سيكون بمنزلة الاستدلال ضد القرآن الكريم ، من حيث فتح فجوة في مضمونه أو الاعتراض على أسلوبه ، وحاشاه . ومن ثم تكون الأطروحات كافية لإسقاط ذلك الاستدلال وإماتة ذلك التفكير** " [١] . إذن فالاستدلال هو السؤال ، وليس تقديم الدليل على قراءة ما ، والأطروحة ستكون وسيلة من وسائل الإجابة على ذلك السؤال ، وإسقاطه لأنها مصحوبة بالدليل ، بل إن الاحتمال غير المصحوب لأدلة سيكون كافيا لإسقاط السؤال من وجهة نظر الصدر .

في حين إن المقصود بالاستدلال ، في هذه المقولة المنطقية ( القمعية ) ، قد لا يكون السؤال ، بل هو الدليل المصاحب لجواب ما ، أي أن ثمة مشكلة ما ، قد يعبر عنها بسؤال ما ، تحتاج إلى حل أو جواب ، فَتُقَدَّم مجموعة من الحلول أو الأجوبة مع أدلتها وبراهينها . فإذا كانت هذه الحلول متناقضة ، وعلى مستوى واحد ، فكل منها يصلح لأن يكون احتمالا مسقطا للاستدلال المضاد ، بوصفه جوابا مصحوبا بأدلة وقرائن ، لا بوصفه سؤالاً ، لأن السؤال ، وخاصة السؤال القرآني ، لا يستطيع أحد أن يسقطه ، لأنه سيبقى مفتوحا لاستقبال إجابات جديدة ، وليس ثمة جواب نهائي .

فعندما نتساءل ، مثلا : ما معنى قوله تعالى : " **ما فرطنا في الكتاب من شيء** " [٢] ؟ ويجيب الصدر بأطروحة ما ، فإن جواب الصدر ، أو غير الصدر ، لا يسقط السؤال ، بل يبقى السؤال موضوعا لمحمولات عدة ، هذا إذا كان الجواب يقينيا من وجهة نظر المجيب ، فكيف إذا كان أطروحة من أطروحات عدة ، بل كيف إذا كان احتمالاً ، لا دليل عليه . بل إن هذا السؤال ، بالتحديد ، هو سؤال محوري في المنظومة القرآنية ، إذ ما معنى عدم التفريط هذا ؟ وهل أجاب الكتاب على كل أسئلة الحياة ؟ وهل يعني ذلك أن القرآن الكريم كتاب أحياء وفيزياء وكيمياء ورياضيات وفلك وجغرافيا وعلم نفس .. أو هو كتاب هداية وتغيير فحسب ، ومن

---

(١)- منة المنان : ١٣

(٢)- الأنعام : ٣٨.

الممكن أن يستعين بتلك العلوم لبيان قضية ما [١] ، أو لإثبات ما يعجز عنه البشر ؟ على فرض أن المقصود بالكتاب هنا هو القرآن ، فلعل المقصود به شيء آخر غير القرآن [٢] ، وهل بمقدور القرآن ذلك ؟ أي الإجابة على أسئلة الحياة كلها ، وما معنى ذلك ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ وما الطريقة ؟ وقبل ذلك ما هي أسئلة الحياة ؟ وإذا كنا نعتقد بقدرة الكتاب على ذلك سواء بطريقة مباشرة ، أو غير مباشرة عن طريق الاجتهاد والاستنباط والتفكر والتدبر ، فهل يعني ذلك أن القرآن يطرح نفسه بديلا عن قدرة الإنسان الخلاقة ، أم هو طاقة روحية موجهة للإنسان ، مفجرة طاقاته ، محركة له في المسار الصحيح ؟

من جهة أخرى ، فإن قضية " إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال " هذه تُعَدُّ مصادَرَةً [٣] . لم يتوقف الصدر عندها ، بل لم يناقشها ، على خلاف عادته في التوقف والمناقشة والمساءلة وإعادة النظر ، وأن كانت في العقل المنطقي بديهية وغير قابلة للنقاش . وكان المفروض مادام الحديث عن الاحتمال أن لا يسقط شيئا . اللهم إلا عندما يصل بذلك الاحتمال إلى درجة اليقين ، أو قريب منه ، فكيف وهو احتمال ، مجرد احتمال . نعم ، إذا تنزلنا ، فقد يكون سقوط الاستدلال بدخول الاحتمال صحيحا ، ولكن بشرط أن يكون ذلك الاحتمال بمستوى الأطروحة أي مدعوما بأدلة وقرائن وبراهين على مستوى عالٍ من الإقناع ، أما أنه مجرد احتمال خال من الأدلة والقرائن ، فهو لا يستطيع أن يسقط شيئاً .

ثم إن الاحتمال الذي وصل إلى مستوى الأطروحة ، هل بالضرورة أن يُسقِط الاستدلال ؟ لا يرى الباحث ضرورة في ذلك ، وخاصة إن ( الاستدلال ) قد يتطلب أكثر من إجابة ، ما يعني أن الأطروحة ستكون قراءة محتملة تضاف إلى غيرها من القراءات ، وستكون في عرضها ، أي أنها لا تلغيها ، بقدر ما تعمل على أغناء القراءة وإثراء المعنى ، بل إن الأطروحة أحيانا مع أدلتها وقرائنها لا تستطيع أن ترقى لبقية الأطروحات السابقة عليها ، فضلا عن أن تسقطها ، أو تنهض بنفسها على الأقل . بتعبير أوضح ، هل يمكن أن نحتمل أنه إذا دخل الاحتمال لم يسقط الاستدلال ؟ أو ليس بالضرورة أن يسقط ؟

---

(١)- ينظر : المدرسة القرآنية : ٤٨.

(٢)- ينظر : تفسير الكشاف : ٣٢٦.

(٣)- ينظر : الأسس المنطقية للاستقراء : ٤٢٣- ٤٢٨.

## منهج اللاتفريط

مثال ذلك محاولة ( الصدر ) إثبات وجود النقص في القرآن ، النقص بالمعنى الفلسفي ، بدلالة قوله تعالى : " **ما فرطنا في الكتاب من شيء** " [١] ، فبالرغم من أنه قدم الدليل والبرهان القرآني ، ليرتقي باحتماله فيكون أطروحة ، إلا أن تلك الأطروحة لم تستطع أن تسقط الاستدلال ، بل بقي صامدا كأنه لم يُمَس . والنقص ، هنا ، ليس هو النقص الذي يُقرأ في كتب ( علوم القرآن ) تحت عنوان ( تحريف القرآن ) ، والقرآن يُحَرَّف أما بزيادة وأما بنقصان ، وهو موضوع لا يستحق الذكر ، فلم يقل به سوى شرذمة تعد على الأصابع من **السنة والشيعة** [٢] ، بل هو النقص بالمعنى الفلسفي ، أي الشر ، وقد قدمه الصدر بطريقة القياس الأرسطي ذي المقدمتين ، الكبرى والصغرى ، المحتويتين على النتيجة مسبقا :

القرآ ن يحتوي على كل علوم الكون ظاهراً وباطناً . ( مقدمة كبرى )

وبما أن الكون يحتوي على النقص كما يحتوي على الكمال . ( مقدمة صغرى )

إذن القرآن يحتوي على النقص والكمال : ( نتيجة )

قال الصدر : " **مقتضى قوله تعالى : " ما فرطنا في الكتاب من شيء " هو احتواء القرآن الكريم على كل علوم الكون ظاهرا وباطنا . ومن المعلوم ، إن هذا الكون الذي نعرفه يحتوي على النقص كما يحتوي على الكمال ، وفيه الخير والشر وفيه القليل والكثير . إذن فيمكن التمسك بإطلاق الآية الكريمة لاحتواء القرآن على كل ما في الكون ، بما فيه ما نحسبه من النقائص والحدود . ولا ضير في ذلك ما دامت هذه الصفة تعد كمالا له ، من حيث الاستيعاب والشمول واللاتفريط** " [٣] .

فهذا الاحتمال ، إي كون القرآن يجب أن يحتوي على النقص ، لأن وجود النقص فيه كمال له ! هذا الاحتمال غير معقول ، وغير ممكن ، ولا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال ، وإن قدمت عليه الأدلة والبراهين . ولعل أقوى تلك الأدلة ، من وجهة نظر الصدر ، قوله تعالى

---

(١)- الأنعام : ٣٨

(٢)٠ ينظر : تفسير شبر : المقدمة - البيان في تفسير القرآن :٢٠٠ - سلامة القرآن من التحريف : ٣٩، ٦١.

(٣)- منة المنان : ١٤. وينظر كذلك : ما وراء الفقه :١ / ٣٠٦.

: " **ما فرطنا في الكتاب من شيء** " [١] . ذلك أن هذا القول يجب أن لا يحمل على هذا المعنى الحرفي ، فليس من دليل على أن المقصود بالكتاب هو القرآن الكريم الذي بين أيدينا ، فربما كان المقصود به " **اللوح المحفوظ** " [٢] .

جاء في ( تفسير الميزان ) للطباطبائي ، إن المراد بالكتاب في آية ما فرطنا في الكتاب من شيء : " **إن كان هو اللوح المحفوظ ، فالمعنى إنه في كتاب التكوين يقضي ويقدر لكل نوع ما في استحقاقه أن يناله من كمال الوجود .. وأن كان هو القرآن الكريم ، فإنه لما كان كتاب هداية يهدي إلى صراط مستقيم على أساس بيان حقائق المعارف التي لا غنى عن بيانها في الإرشاد إلى صريح الحق ومحض الحقيقة ، لم يفرط فيه في بيان كل ما يتوقف على معرفته سعادة الناس في دنياهم وآخرتهم ، كما قال تعالى " ونزلنا عليك الكتاب فيه تبيان لكل شيء** " [٣] . والكتاب ، هنا ، في هذه الآية الأخيرة ، أكثر دلالة على القرآن ، منه على اللوح المحفوظ ، لأن صدر الآية يقول : ونزلنا عليك الكتاب .

وعلى هذا الاحتمال الأخير ، فإن عدم التفريط لا يعني إن كل ما في الكون يجب أن يكون في القرآن بما في ذلك النقص ، بقدر ما يعني أن القرآن يحتوي الكليات أو الثوابت أو أصول الأحكام ، سواء كانت أحكاما شرعية أو أخلاقية أو فلسفية ، وبعض الجزئيات التي استدعت تلك الأصول أو كانت سببا في نزولها – علما أن بعض الأصول لا تحتاج إلى سبب قريب للنزول ، لأنها داخلة في ذلك السبب الكلي لنزول القرآن ، أي إخراج الناس من الظلمات إلى النور – جزئيات يمكن أن تتكرر هي أو مثيلاتها القريبات منها ، فتستدعي أصلها مرة أخرى ، بقياس عقلي منصوص العلة ، أو غير منصوصها على خلاف [٤] ، لأن " **العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** " [٥] ، وستكون الجزئيات التي لم ترد في القرآن ، والتي سيرعف بها الزمان ، هي مصاديق ذلك الكلي .

---

(١)- الأنعام : ٣٨.

(٢)- ينظر : تفسير شبر : ١٣٣.

(٣)- ينظر : الميزان في تفسير القرآن : ٧ / ٨٢ - ٨٣.

(٤)- القياس : هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها ، في الحكم الذي ورد به النص ، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم . ينظر: منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين : ٥٤٥.

(٥)- موجز علوم القرآن : ١٣٥.

فقد روى أن النبي ( ص وآله ) قال لمعاذ بن جبل لما بعثه إلى اليمن والياً : " **أرأيت إن عرض لك قضاء ، كيف تقضي ؟ قال : أقضي بكتاب الله . قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله . قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو . قال : فضرب صدره ( ص وآله ) ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله** " [١] . بتعبير أوضح فإن مقررات النظام الإسلامي ، بحسب الطباطبائي ومحمد باقر الصدر على نوعين " **مقررات ثابتة تنبع من الكتاب والسنة ، ولا يطرؤها عليها التغير والاختلاف.. ومقررات تتأثر باختلاف البيئة والمحيط والظروف والمصالح الاجتماعية وتدور في الوقت ذاته في فلك الشريعة من دون أن تتجاوزها بحال** " [٢] .

وهذا يعني أن كليات القرآن محيطة بجزئيات الواقع ومتغيراته بغض النظر عن الزمان والمكان ، وفي الروايات ما يدل على أن القرآن الكريم فيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة ، قال رسول الله ( ص وآله ) : " **فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أذله الله ..** "[٣] ، وفي تفسير العياشي ، قال أبو عبد الله (ع) : " **قال الله لموسى : " وكتبنا له في الألواح من كل شيء " فعلمنا أنه لم يكتب لموسى الشيء كله ، وقال الله لعيسى : " لأبين لكم بعض الذي تختلفون فيه " وقال الله لمحمد : " وجئنا بك شهيدا على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء** "[٤] .

ولو أخذنا تلك الروايات بالمعنى الحرفي ، أو قل : الحروفي ، فإن القرآن الكريم لن يكون بهذا الحجم الذي هو عليه ، فهو ، على الأقل ، سيكون بحجم كتاب قصة الحضارة لول ديورانت ذي الأربعين مجلدا ، إن لم نقل كتاب بحار الأنوار ذي المائة وعشرين مجلدا ، كتاب غايته جمع المعلومات ، بغض النظر عن تحكيم العقل في المتن بعرضه على كتاب الله أو جرح السند وتعديله ، بل هو يأخذ لب ( قصة الحضارة ) ويعيد تدوينها كما هي ، مع التركيز على

---

(١)- سنن الدارمي ١ / ٧٢.

(٢)- نظرية السياسة والحكم في الإسلام : ٤٠-٤٢. وينظر : موجز في أصول الدين : ٢٧٣-٢٩٨.

(٣)- سنن الترمذي : ٧٥٢.

(٤)- ينظر : تفسير العياشي : ٢ / ٢٧٨.

جانب معين فيها ، يتناسب والمقام ويخدم الهدف القرآني والغاية التي أنزل من أجلها . هذه الكلية ، التي ستغنيه عن استدعاء التاريخ كله بقضه وقضيضه ، وسيأخذ بدلا عن ذلك النماذج التي تحقق له ذلك الهدف .

وبتعبير أقرب إلى روح البحث ، فإن القرآن الكريم يحتوي الدائرة التأويلية التي يفترض بالمؤول أن يكون مستوعبا لها محيطا بها ، هذه الدائرة تشكل السياج التشريعي المؤثث مما هو ثابت والمحيط بما هو متغير ، وعلى أساس تلك الإحاطة ، فإن المؤول سيجد الحلول المناسبة لما اسْتُجِد ، ذلك أن ( منطقة الفراغ ) التي تركها المشرع ، بعد أن أحاطها بما يضمن الحفاظ على روح الشريعة وجسدها ، مستعدة لأن تجيب على أسئلة الحياة المتجددة ، ولكن بشرط أن لا تتجاوز الحدود المرسومة لها . نعم ، يمكن أن تخطئ الهدف أحيانا ، ولكن هذا الخطأ سيكون محسوبا لها لا عليها ، لأنها أرادت به وجه الله .

من جهة أخرى ، فإن الصدر ، ربما ، لم يرد بالنقص المعنى الذي تشير إليه اللفظة بمعناها الفلسفي ، أو ما نفهمه منها ، بقدر ما أراد ما نحسبه نقصاً وما هو بنقص ، بدليل قوله : " **إذن فيمكن التمسك بإطلاق الآية الكريمة لاحتواء القرآن على كل ما في الكون ، بما فيه ما نحسبه من النقائص والحدود** " . وعلى هذا الاعتبار ، فلن نختلف مع الصدر ، لأن الكثير مما نحسبه نقصاً ، هو في حقيقته كمال وخير ، تلبَّسَ لباس البلاء الذي يختبر به اللهُ عبادَهُ ، فنحن نعتقد أن الغنى والصحة خير ، والفقر والمرض شر ، والحال أن الحديث القدسي يقول : " **إن من عبادي المؤمنين عباداً لا يصلح لهم أمر دينهم إلا بالغنى والسعة والصحة في البدن ، فأبلوهم بالغنى والسعة وصحة البدن ، فيصلح عليه أمر دينهم . وإن من عبادي المؤمنين لعباداً لا يصلح لهم أمر دينهم إلا بالفاقة والمسكنة والسقم في أبدانهم ، فأبلوهم بالفاقة والمسكنة والسقم ، فيصلح عليه أمر دينهم** "[1] . وعلى هذه القراءة ، فإن ( الصدر ) لم يأتِ بشيء جديد ، ولم يعطِ للآية معنىً جديداً ، بل هو معنى مألوف ومتداول ومتفق عليه ، وعليه فليس ثمة مشكلة يمكن أن نناقشها أو نختلف فيها .

(١)- الأحاديث القدسية : ٢٩.

ولكن ظاهر أطروحة الصدر لا يشير إلى هذا المعنى الأخير ، بقدر ما يشير إلى الأول ، ذلك أن الشر ، كما يقول ليبنتس على أنواع : " **فهناك الشر الميتافيزيقي الذي هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعي الذي يتمثل على صورة الألم ، وأخيرا هناك الشر الخلقي الذي ينحصر في الخطيئة** " (١) . والصدر لا يقصد المعنيين الثاني والثالث بالتأكيد . ومعنى ذلك أن الصدر ، في هذا المثال تحديدا ، قد تجاوز حدود النظرية مستغلاً إمكاناتها التي لا تسعف بهذا المعنى لا لفظا ولا تقديرا ، ذلك أن النقص أو الشر ، من وجهة نظر فلسفية ، ليس هو شيئا حتى يفرط به أو لا يفرط ، بل هو " **حقيقة سلبية محضة أو عدم فارغ لا قوام له** " (٢) " **ولا ثبوت ولا تحقق ، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ، فالعدم بما هو عدم بالحمل الشايع لا يكون معقولا ولا يكون موجودا ، وإنما يكون الثبوت والتحقق لمفهومه في الذهن .. من غير أن يكون حاكيا عن حقيقة من الحقائق** " (٣) . والقرآن لا يحتوي الشرور ولا النواقص ، بل الخير والكمال والجمال والسعادة ، لأنه الدستور الوحيد في الوجود ، الذي ينظم حياة البشر على الأرض ، وفي نفس الوقت يربطها بالسماء .

وإذا سلمنا بأن الكون يحتوي النقص والكمال ، الخير والشر ، القليل والكثير ، ونحن مضطرون للتسليم بهذا ، لأن الواقع يشهد بأن عالم الإمكان هذا ملآن بالشرور والنواقص ، فإن القرآن هو كلمات الله التي ألقاها إلى البشر ، وأراد تخليصهم بها من شرور الكون ونواقصه وآفاته . أما أن البشر لم يلتزموا حدود كلمات الله فخلقوا شرورهم فهذا شأنهم ، لا شأن كلمات الله التي ألقاها إليهم .. اللهم إلا أن يكون للصدر قصد آخر فوق حدود إمكاناتنا المتواضعة . نقول ذلك وبين أيدينا حديثٌ ورد عن إمامنا الحسين ( ع ) يقول : " **كتاب الله على أربعة أشياء : العبارة والإشارة واللطائف والحقائق ، فالعبارة للعوام ، والإشارة للخواص ، واللطائف للأولياء ، والحقائق للأنبياء** " (٤) . وعندها إذا أخذنا بالحديث من هذه الجهة – لأن له جهات أخرى أجدى نفعا – فلا يمكن للباحث مناقشة أي رأي ، بحجة أنه من العوام ، والآخر من الخواص أو الأولياء ، ورحم الله امرأً عرف قدر نفسه .

---

(١)- مشكلة الإنسان : ٩١.

(٢)- مشكلة الإنسان : ٨٨.

(٣)- الفلسفة الإسلامية : ٢٠.

(٤)- تفسير جوامع الجامع : ١ / ٥ .

## دور القارئ وأشكاله

ولكن عذرنا ، نحن العوام ، أننا نحلل العبارة ، وهذا المقدار سيرضي الصدر ، لا سيما أن الصدر هو الذي منح القارئ هذه الفرصة ، وأوكل له اختيار الأطروحة الواقعية ، أو ما يعتقد أنه واقعي . قال الصدر : " **وقد اتخذت في جواب الأسئلة أسلوب الأطروحات .. الأمر الذي استوجب في الأعم الأغلب أنني لم أعطِ الرأي القطعي أو المختار ، بل يبقى الأمر قيد التفلسف في الأطروحات .. ويبقى اختيار الأطروحة الواقعية منها موكولا ظاهرا إلى القارئ اللبيب ، وواقعا إلى المقاصد الواقعية للقرآن الكريم** " [١] . لأنه يفترض " **أن القارئ الذي لا يكون مزودا ببنية معرفية ، يستخدمها كشفرة لتحليل النص ، لا يستطيع أن يشكل تواصلا معه** " [٢] . ما يعني أن الصدر أعطى القارئ دوراً كبيراً ، من دون أن يتطرف فيدعي أن القارئ هو كاتب النص ومنتج المعنى ، إنما هو مشارك في القراءة ، وفي اختيار الأطروحة التي يراها مناسبة للمقام ولمقاصد الشريعة ، والمرء معذور ما بذل وسعه وطاقته ، ويبقى كل ذلك في إطار الظن والظاهر . ذلك الظاهر الذي قد يلتقي مع المقاصد الواقعية للشريعة ، التي يفترض بالقارئ أن يكون على معرفة بها ، أو على الأقل اطلاع عليها ، ذلك أن " **كشف المقاصد هو محاولة لإقران الحكم الشرعي بغاية تنزل منزلة القيمة التي يتوجه فعل المكلف إلى تحقيقها ، حتى يكون ممكناً اعتبارها الحكمة من ذلك الحكم** " [٣]. ولأن المقاصد هي المقدمات الضرورية لاختيار أطروحة ما وترجيحها على أخرى ، سواء كانت مقاصد عامة للقرآن ككل ، أو مقاصد خاصة بهذه السورة أو تلك .

بل إن القارئ بمقدوره – وهذا يعتمد على نوعية ذلك القارئ – أن يضيف أطروحات أخرى لأسباب : الأول ، لأن المؤلف ، أي الصدر ، لم يعطِ الرأي القطعي ، لأن الاحتمال هو منطقة عمله واشتغاله . ثانيا ، لأن الصدر لم يُحِطْ بالقرآن ولن يحيطَ به . ثالثا ، لأن النص يحتمل أكثر من ذلك . رابعا ، لأنه بمقدور القارئ أن يحتمل ، ولو مجرد احتمال من دون قرائن – فضلا عن أن يكون بقرائن – مادام ذلك الاحتمال مسقطا للاستدلال ، من وجهة نظر الصدر .

---

(١)- منة المنان : ١٠.

(٢)- مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد : ٢٢٢.

(٣)- تجديد المنهج ، في التراث : ١٠١- ١٠٢.

من هنا نفهم قول الصدر " **قد يفهم القارئ اللبيب المتأمل إن في بيان الأمور المعروضة في هذا الكتاب بعض الفجوات ، وهي متعمدة بمعنى وآخر** " [١] . أما أسباب تلك الفجوات المتعمدة فهي ، بحسب الصدر ، اثنان : " **الأول : لعدم إمكان الاستيعاب التام ، والثاني : إنها تفتح عين القارئ على مجالات جديدة ، وعلى طرق من الفهم عديدة ، وتجعل الطريق قابلا للسير فيه لمن يرغب بذلك** "[٢] .

إذن فدور القارئ ، عند الصدر ، يتجاوز مجرد المشاركة في اختيار الأطروحة التي يراها ، بحسب المقدمات الضرورية ، مناسبة للمقام ، يتجاوز ذلك إلى محاولة ملء الفجوات ، هذه الفجوات التي لابد أن توجد في أي نص ، سواء كانت متعمدة أو غير متعمدة ، وخصوصية فجوات الصدر ، على خلاف غيرها من الفجوات ، أنها متعمدة ، يحاول الصدر من خلالها " **بناء سياقات عمل اتصالية لتوحيد المعنى ورسم خطوط المعرفة وإعطاء الحق العلمي للقارئ في فتح مغاليق ذهنه وفعالية بناء تفكيره** " [٣] ، وهذا يعني أن الصدر لا يتعامل مع قارئ خام ، بقدر تعامله مع قارئ له القدرة على أن يكون في قامة النص ، أما إنه يستصغر نفسه أمام تلك القامة ، فهذا شأنه ، لا شأن الصدر الذي أراد من القراء أن يكونوا مشاركين فاعلين عضويين ، لهم القدرة على ملء الفراغات والبياضات والمساحات والشقوق والفجوات ؛ ذلك أن الصدر يقول : " **لا أعتقد لنفسي الكمال ، ولا لعقلي الجلال، بل كله قيد الضعف والنقصان ، لولا منة المنان ، وفيض الديّان** " [٤] .

وبغض النظر عن منح الفرص هذا ، فإن القارئ المتمرس الحصيف والواعي سيقوم بهذا الدور ، لأن عقليته التي أصبحت تحليلية نقدية ، بسبب من كثرة القراءة والمراجعة والتفكر والتأمل ، لا تستطيع أن تسلم أو تستسلم ، أو تتقبل الأمور" **بتلقائية الكائن المطفأ** " [٥] ، بتعبير صادق ناصر الصكر ، بل هي تحاورها ، وتعيد النظر فيها ، وتدخل في سجال ضمني ،

---

(١)- منة المنان : ١٠.

(٢)- المصدر السابق : ١٠.

(٣)- دراسة في المنهج اللاتفريطي ، وليد الولياني ، مجلة الوعي الماصر ، العدد٢- السنة الأولى - ٢٠٠٠، دمشق - سورية ، ص١٣٢.

(٤)- المصدر السابق :١٠.

(٥)- قراءات في الثقافة ، العرفان ، التأويل : ١٩.

وأحيانا بيزنطي معها ، ومن ثم تحدد الموقف العملي أو النظري منها ، لأن الثراء التأويلي " **هو حصيلة نص خصب يستجيب لطموحات السؤال العميق ، وعقل نقدي لا يكتفي بظاهر النص ، وإنما يفتش عن المرامي البعيدة فيه ، والمقاصد الكلية له** " (١).

من هنا ، وبسبب من هذا ، فإن الصدر كان واعيا لهذه الإشكالية ، إشكالية القارئ ، لهذا فهو يقول : " **لم أكتب هذا الكتاب لكل المستويات ولا يستطيع الفرد المتدني الاستفادة الحقيقية منه ، وإنما أخذت بنظر الاعتبار مستوى معينا من الثقافة والتفكير لدى القارئ . وأهمها أن يكون في الثقافة العامة على مستوى طلاب الكليات ونحوه . وأن يكون من الناحية الدينية قد حمل فكرة كافية عن العلوم الدينية المتعارفة كالفقه والأصول والمنطق وعلم الكلام والنحو والصرف .. فإن اتصف الفرد بمثل هذه الثقافة كان من المتوقع أن يفهم كتابي هذا ، وإلا فمن الصعب له ذلك . ولكن لا ينبغي أن يأنف من عرض ما لا يفهمه من الكتاب على من يستطيع فهمه وإيضاحه . فإن لم يكن على أحد هذين المستويين ، فلا يجوز له شرعا أن يقرأ هذا الكتاب .. فإن حاول أحد منهم ذلك ، وحصلت له أية مضاعفات فكرية غير معهودة في دينه أو دنياه ، فلا يلومن إلا نفسه ، وقد برأت الذمة منه** " (٢) .

إذن ، وبناء على شروط الصدر في القارئ ، نكتشف أنهما قارئان بشيء من التجوز : الأول ، هو ذلك الذي تؤهله ثقافته لأن يفهم المطالب ، بل والمشاركة في إنتاجها ، والثاني ، هو ذلك الكائن المطفأ الذي لا تؤهله ثقافته لأن يفهم شيئا ما ، وهذا الأخير لم تتحدث عنه نظريات القراءة والتلقي ، لأنها تفترض مسبقا موت المؤلف وحياة القارئ ، بغض النظر عن ثقافة ذلك القارئ . والحال أن الكثير من الأحياء هم أموات ، وبتعبير أمير المؤمنين (ع) : " **همج رعاع ، ينعقون مع كل ناعق ، ويميلون مع كل ريح ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجئوا إلى ركن وثيق** " (٣) . والمتعلم منهم ، أي ذلك الذي يفك الخط ، إن هو إلا كائن سلبي لا يفكر ولا يجيد التفكير ، ولا يرغب فيه ، لأنه بمجرد أن يفعل ، أو يكاد ، تتناوشه الذؤبان من كل جانب ومكان .

---

(١)- ينظر : ستراتيجية السؤال ، رؤية قرآنية : ٥.

(٢)- منة المنان : ٨-٩.

(٣)- نهج البلاغة : ٤٦٤.

لهذا فقد أبرأ الصدر ذمته من أمثال هؤلاء الذين لا بصيرة لهم ، الذين ينقدح الشك في قلوبهم لأول عارض من شبهة ، بتعبير أمير المؤمنين ( عليه السلام ) ، وهو يتحسر على حامل لعلمه ، فلا يجد سوى هؤلاء ، فيضرب على صدره الشريف قائلا : " **ها إنَّ ههنا لعلماً جماً ، لو أصبتُ لهُ حملةً ، بلى أصبتُ لقناً غيرَ مأمونٍ عليهِ ، مستعملاً آلةَ الدينِ للدنيا ، ومستظهراً بنعمِ اللهِ على عبادِهِ ، وبحججهِ على أولياءِهِ ، أو منقاداً لحملةِ الحقِ ، لا بصيرةَ لهُ في أحنائِهِ ، ينقدحُ الشكُ في قلبهِ لأولِ عارضٍ من شُبْهَةٍ . ألا لا ذا ولا ذاك ، أو منهوماً باللذةِ ، سلسَ القيادِ للشهوةِ ، أو مغرماً بالجمعِ والادخارِ ، ليسا من رعاةِ الدينِ في شيءٍ ، أقربُ شيءٍ شبهاً بهما الأنعامُ السائمةُ ، كذلكَ يموتُ العلمُ بموتِ حامليه . بلى ، لا تخلو الأرضُ من قائمٍ للهِ بحجةٍ أما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً ، لئلا تبطلَ حججَ اللهِ وبيّناتِهِ ، وكم ذا ؟! وأين أولئك ؟! أولئك والله الأقلون عددا ، والأعظمون عند الله قدرا.. "**(١).

وإذا كان القائمون لله بحجة هم الأقلون عددا ، فإن الكثرة الكاثرة ممن عداهم تنتمي إلى ذلك التصنيف الرباعي ، حيث الأول يحفظ الكلمات بلا وعي ويخدع الناس بِجُبَّتِهِ وعِمَّتِهِ ، والثاني أعمى البصيرة رغم انقياده لأهل الحق ! والثالث لا يهمه من دنياه سوى بطنه وفرجه ، والرابع مولع بجمع الأموال وكنزها . ويبدو أن كل هؤلاء علماء ، بدليل قوله (عليه السلام) : " كذلك يموت العلم بموت حامليه " .

وهؤلاء أبعد ما يكونون عن الحكمة والمعرفة ، بل إنهم لا يستحقونها ، لهذا لم يكتفِ الصدر بإبراء ذمته منهم ، ولكن عمد إلى إخفاء الكثير من المعلومات التي كان من المفترض أن يصرح بها ، خوفا من وصولها لأيديهم ، وما يترتب على ذلك الوصول من زيغ وانحراف وشبهات وآثام ، من وجهة نظر الصدر ، ذلك أن الأكثرية التي يخاطبها الصدر ، بما في ذلك المحيطين به من رجال دين ، مع جل احترامنا لنواياهم " **مكونة من شخوص تقف داخل دائرة المكرر والمعاد والنمطي والمستهلك فيما يتعلق بقضايا الفكر والثقافة المعاصرة ، الأكثر تنوعاً ، وغياب القدرة على اجتراح منظومات الحوار والكتابة الأكثر عصرنة ، والاقتناع بغزارة الثرثرة والإصرار غير المعقلن على البقاء في زمن المشاكلة الميت ، والرفض شبه العصابي والعنيد لدعوات الدخول في زمن المثاقفة .. في مثل هذا الفضاء كان من الصعب إنجاب مثقفين**

(١)- نهج البلاغة : ٤٦٤.

**إسلاميين يحملون مشعل التنوير والمغايرة المفهومية والأسلوبية ، تلك هي محنة الثقافة ، وهي محنة كانت تزداد مع كل قادم جديد من القاع العراقي الذي دمره الفاشست** " [١] .

هذه هي الملامح العامة للثقافة ولقرّاء الكتب ، لذا ترى أن المجتمع غارق في كتب الأحلام ، والأبراج ، وعصر الظهور – وهذه الحقيقة لا تحتاج إلى بحث استقرائي ميداني للتأكد من صحتها – وتأويل ذلك سهل للغاية ، لأن الأولى ، كتب الأحلام ، تفسر له مشاريعه التي لا يجيد تخطيطها إلا في الأحلام ، هذا إذا كان هو المخطط ، والثانية ، الأبراج ، ستقرأ له المستقبل إن هو حاول أن يباشر تلك المشاريع على الهواء الطلق ، أو على سطح الماء وأمواجه الشفافة ، طالما هما – أي الماء والهواء – مباحان للجميع ، وبمقدورهم أن يخطوا عليهما ما يشاءون ، ولن يعترض عليهم أحد . أما الثالثة ، فستحقق له الانتصار على أعداء الحياة ، الانتصار الذي طالما انتظره وتمناه ، وإن على الورق .

وقد علل الصدر ذلك بأن الحكمة يجب أن تخفى عن غير أهلها ، فإن وصلت لهؤلاء الهمج الرعاع ، فهو ظلم حرام ، وهي عين المشكلة التي عاناها علي بن أبي طالب (ع) مع أتباعه أو من يظن أنهم أتباعه ، أولئك الذين ملئوا قلبه قيحا ، وأفسدوا عليه رأيه بالعصيان ، فقال لهم معنفا : " **كلا والله ، ولكنها لهجة غبتم عنها ، ولم تكونوا من أهلها . وَيْلُ امِّهِ كيلاً بغير ثمن ، لو كان له وعاء ، ولتعلمن نبأه بعد حين** " [٢] . لذا فهو ، أي الصدر ، يبتهل إلى الله تعالى ، بأوليائه الصالحين ، أن يغفر له ما قد يكون بدر منه ، كما حدث في كتاب ( موسوعة الإمام المهدي ) الذي ذكر فيه الصدر كل ما يعرف ، أو هكذا هو يقول [٣] ، وسجل كل شاردة وواردة مما يرتبط بموضوعه ، فكانت النتيجة على خلاف ما أراده من تأليف هذا الكتاب ، حيث تلقفه أولئك الرعاع ، فضاعوا بين خفاء الشخص وخفاء العنوان ، أو وجدوا أنفسهم في ذلك الضياع ! فبدأوا يتخيلون أن العنوان لا ينطبق إلا عليهم ، فراحوا يدعون لأنفسهم ، ويبشرون بظهورهم ، الذي لم يملأ الأرض قسطا وعدلا ، كما هو المرتجى ، بقدر ما ملأها كذباً وزوراً وبهتاناً وافتراءً وفتناً ، كأنها قطع الليل المظلم .

---

(١)- ينظر : الجماعة القائدة ، صادق ناصر الصكر ، مجلة حوار ، العدد ١ - ٢٠٠٥ ، العراق - ميسان ، ص٤.

(٢)- نهج البلاغة : ١٧٠.

(٣)- ينظر : منة المنان : ١٦.

هذه هي الأجواء التي عاشها الصدر ، أجواء ظلامية دوكمائية متكلسة وغاطسة في التخلف والجهل والحماقة .. لهذا فقد كان الصدر حذراً جداً ، ومتيقظا جداً ، وقلقا أشد ما يكون القلق ، في ما تلا ( الموسوعة المهدوية ) من كتب ، وخاصة في كتاب منة المنان . قال الصدر : " **إن الاتجاه الواضح لكل المؤلفين تقريبا ، هو أن يعطي المؤلف للقارئ كل ما يعرف ويحاول أن يسجل في كتابه كل شاردة وواردة مما يرتبط بموضوعه .. ولعل هذا إلى حدٍ ما ، هو الاتجاه الذي كتبت به موسوعة الإمام المهدي ، لأن الحقائق المبينة كلما كانت أكثر ، كان ذلك أكثر فائدة وأوسع همة ، وبالتالي فهو أرجح في الدين ، وأرضى لرب العالمين . إلا أن هذا الأسلوب ، مما تم رفضه من قبلي أكيدا بعد ذلك ، انطلاقا من الحكمة القائلة : إن الحكمة ينبغي لها أن تخفى عن غير أهلها . فإذا أصبح الكتاب مطروحا في السوق ، وبيد الجميع ، كانت النتيجة على خلاف ذلك بكل تأكيد . وقديما قيل : إذا كان الكلام من فضة ، فالسكوت من ذهب . وعلى أي حال ، فلا يجوز للفرد أن يقول كل ما يمكن أن يقال ، بل من الضروري أن يقتصر على ما ينبغي أن يقال .. هذا المأزق مما لا مناص منه إلا برحمة من الله ولطف ، إذ من الواضح إن كثرة الكلام وعمقه قد يستلزم وصول الحكمة إلى غير أهلها ، وإن قلة الكلام قد يستلزم ضمور الدليل وضحالة الفكرة . الأمر الذي يقتضي بقاء الشبهة وعدم حصول الجواب الوافي عن السؤال ، وبالتالي عدم الدفاع الحقيقي والكامل عن القرآن الكريم ، وكلا هذين الأمرين المتنافيين ظلم حرام . فابتهل إلى الله بحق أوليائه الطاهرين أن يغفر لي ما قد يكون بدر مني ، في هذا الكتاب ، من أحد هذين الشكلين من الظلم .. فإذا علمنا أن هذا الكتاب قد تم تسطيره بناءاً على هذا المسلك .. مع ذلك فقد حذفت بعض الأمور التي قلتها في الدرس ولم أسجلها في هذا الكتاب ، زيادة في الحذر وتركيزا في الاحتياط ، وأمري وأمر القارئ بعدئذ إلى الله تعالى** " [1] .

## الإشارة والعبارة

(١)- ينظر : منة المنان : ١٦- ١٧.

وبعد ، فهل سيعيدنا كلام الصدر السابق إلى حديث أمامنا الحسين ( ع ) ، ذي العبارة والإشارة واللطائف والحقائق ؟ بالتأكيد ، وإلا ما معنى عدم تصريح الصدر بالإشارة واكتفاؤه بالعبارة . وهذا لا يعني أن كتاب منة المنان خلا من الإشارة ، بقدر ما يعني أنه كان ميالاً للعبارة ، لأنها القدر المشترك بينه وبين القارئ ، ولأن الحديث عندما يكون إشارات تضيق دائرته ، ويضيع القارئ بين طلسماته وشطحاته ، فلا يحقق الصدر هدفه في الانفتاح على القارئ أو الحوار معه ، وهو الذي قرر أن يوسع دائرة الفهم ، ولكن لا على حساب الإشارة ، لأنها ضرورية أحياناً ، خاصة إذا كان القارئ بالمستوى الذي يريده الصدر، أو يتمناه

من هنا لم يخلُ كتاب الصدر من إشارات ، هنا وهناك ، إشارات قد يتطلبها المقام ، ولعله أراد أن يرتقي بالقارئ من حال إلى حال ، أو من مقام إلى مقام بلغة أهل التصوف والعرفان . وقبل أن نشير إلى واحدة من إشاراته ، لنعرف أولا ما الإشارة ؟ وما العبارة ؟ " **العبارة تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا** " [١] ، وتطلق العبارة على " **اللغة في شكلها الموضوعي غير القادر على إيصال المعاني العميقة ، أما الإشارة فتعني : ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه** " [٢] . أو " **ما يلوح في الفهم ويلمع في الذهن ولا تسعه العبارة لدقة معناه** " [٣] . وإذا كان الباحث قد صنف ما سيأتي في باب الإشارة ، فهي إشارة تطلبت من الصدر برهاناً ودليلاً ، وذلك لا يضيرها ، لأن الصدر بصدد الدفاع عن إشارته ، أو لمحته الدالة ، أو لطافة معناه.

وبالعودة إلى تعريف الأطروحة ، أي الاحتمال المدعوم بأدلة وقرائن والذي سيعمل على إسقاط الاستدلال ! من وجهة نظر الصدر ، أو فتح ثغرة فيه ، فإن ( الصدر ) استطاع أن يقدم الكثير من الأمثلة ويستغل الطاقات والإمكانات الموجودة في اللغة . فاللغة ، كما قلنا سابقا ، إمكان تأويلي [٤] ، ولكن هذا الإمكان يجب أن لا يعتد بنفسه كثيرا ، إذ لا بد أن يكون وراءه عقل أو وحي ، وربما الاثنان معا يشكلان الدائرة التأويلية التي ستحد من تلك الإمكانات ، لئلا

(١)- هكذا تكلم ابن عربي : ٩٠

(٢)- ينظر : مواقف النفري ( رسالة ) : ١٨.

(٣)- ينظر : اصطلاحات الصوفية : ٦٨.

(٤)- ينظر : نقد الحقيقة : ١٨.

تكون مفتوحة أو من دون نهايات ، ولأن اللغة ، بعد كل ما تقدم ، وسيلة إيصال مقاصد المتكلم إلى السامع . من ذلك ، مثلا ، أطروحة الصدر المثيرة للجدل في معنى ( كنود ) في قوله تعالى : " **إن الإنسان لربه لكنود** " [١] ، تلك الأطروحة التي خالف فيها المفسرين من الأولين والآخرين ، ولا ضير في ذلك ، مادام ثمة أدلة وقرائن وبراهين :

قال الصدر : " **ما هو معنى ( كنود ) في قوله تعالى : " إن الإنسان لربه لكنود** " ؟

**جوابه : قال الراغب في المفردات : قوله تعالى : ( إن الإنسان لربه لكنود ) ، أي كفور لنعمته لقولهم : أرض كنود إذا لم تنبت شيئا . وأيده صاحب الميزان قال : الكنود الكفور . أقول : هو استعمال مجازي لطيف . وإشكاله : إنه حينئذ ينبغي أن يقال : بربه لكنود ، لأننا نقول : كفر به لا كفر له .**

**فإن قلت : فإن استعمال اللام بمعنى الباء مجازا محتمل .**

**قلت : هو محتمل ، ولكنه لا يتعين إلا مع الانحصار ، وسنبين أنه غير منحصر ، فيتعين المعنى الحقيقي للام . إذن ليس المراد بالكنود الكفور . نعم ، هم فهموا ذلك من الأرض غير المنتجة ، والكافر بمنزلتها ، ولكنه ، مع ذلك ، ليس معنى منحصرا . فإن الإنسان غير المنتج له عدة معان :**

**الأول : الإنسان غير نافع لربه كالأرض التي لا تنبت " أن الله غني عن العالمين ".**

**الثاني : إن الإنسان قليل الطاعة كما قال تعالى : " وقليل من عبادي الشكور " .**

**الثالث : إنه قليل الالتفات إلى الآخرة وكثير الغفلة عنها "وهم عن الآخرة هم غافلون "**

**الرابع : إن الآية الكريمة لم تتعرض لمتعلق القلة ، وإن الإنسان كنود من أي جهة ، بل تركت الباب مفتوحا لأجل أن يملأ بأي شيء معقول يمكن أن يخطر على البال . فيمكن أن يقال : إن المراد قلة الاهتمام بأمور الدنيا وقلة الأخذ بزبرجها وزخرفها قربة إلى الله تعالى . ومعنى القربة مفهوم من قوله تعالى : لربه .**

---

(١)- العاديات : ٦.

**فإن قلت : فإن هذا لا يحصل إلا للقليل ، مع أن الألف واللام جنسية ، فيدل على اتصاف نوع الإنسان بالصفة ، لا حصة منه . فيدل على فساد المعنى الرابع .**

**قلت جوابه من عدة وجوه : منها : أولا : أن نقيد الإنسان بالإنسان المهتم بآخرته . وهو كنود من الدنيا ومن مصالحه الشخصية ، إلا أن هذا الوجه على خلاف الأصل .**

**ثانيا : إن الإنسان له أطلاقان : أحدهما : مطلق الإنسان ، وله حصص كثيرة ، كالعربي والهندي والمؤمن والكافر . وثانيهما : الإنسان المطلق ، وهو صنف واحد ، وهم أولياء الله . وإن قسنا إنسانيتهم إلى مطلق الإنسان كانت بمنزلة قياس الوجود للعدم .**

**فإن قلت : ولكن الألف واللام هنا جنسية فتشمل كل البشر .**

**قلنا : نعم جنسية ، والألف واللام الجنسية تستوعب كل أفراد مدخولها . فإذا فهمنا من مدخولها الإنسان المطلق استوعب أفراده وليس لها أن تستوعب كل أفراد الإنسان ، فالإنسان المطلق صفته أنه لربه لكنود . وليس الكافر ، كما عليه مشهور المفسرين . فقد أراده المفسرون شرا وأردناه خيرا** " [1].

فالصدر ، هنا ، يدعم رأيه بأدلة وقرائن لغوية ، فهو لا يتجاوز حدود اللغة ، واللغة لا تأبى هذا المعنى ، وإن كان التبادر ، أي ما ينقدح في الذهن لأول وهلة عند سماع هذه الآية ، ولفظة ( كنود ) تحديداً ، لا يؤيد أطروحة الصدر ، فضلا عن المعنى اللغوي لجذرها ، لا سيما أن السياق الذي ترد فيه الآية ، أو الأجواء العامة التي تحكمها ، تبدو مؤيدة لهذا التبادر . فهي أجواء غائمة تتحدث عن ذلك الإنسان الظلامي الكافر بربه ، الشاهد على كفره ، المحب للخير والشديد البخل به ، بدليل أن السورة انتهت بقوله تعالى " **أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، إن ربهم بهم يومئذ لخبير** " [2] .

ولكن الصدر كان واعيا لكل ذلك ، لذا فقد أوَّلَ كل ما سيأتي بعد آية ( الكنود ) ، الذي كان مؤيداً للمعنى الأول ، أوَّلَهُ لصالح تأويله الذي قَلَبَ المعنى من الكافر إلى المؤمن ، ليكون

---

(١)- منة المنان : ٣٢٨- ٣٣٠

(٢)- العاديات : ٩-١١.

تأويلا منسجما مع السياق ، أما ما سبق من آيات ، لآية الكنود ، فهي قَسَمٌ ، والله تعالى يمكن أن يُقسِم على الإنسان ، كافراً كان أو مؤمناً . وهكذا استطاع الصدر أن يجيب على سؤال اللغة وسؤال السياق بشيء من التمحل ، وإن كانت الأجواء العامة ما زالت ملبدة بالغيوم ، خاصة أن التأويل هنا تنازعه المؤمن والكافر ، ضدان لا يمكن أن يلتقيا بأي حال ، ولكن النص بوصفه إمكانا تأويليا ، لا يأبى ذلك التنازع ، وإن كان باتجاهين متعاكسين ، خاصة أننا ما زلنا في دائرة التضاد بين وجودين ، وليس في دائرة التناقض بين وجود ما وعدمه .

من هنا نستطيع أن نفهم تلك الثنائيات الضدية التي كثيرا ما يقدمها الصدر بين يدي الآية الكريمة إن كانت تحتمل ذلك ، من ذلك قوله تعالى : " **من شر النفاثات في العقد** " ، فقد قدم الصدر في معنى العقد والنفث الأطروحات التالية :

**الأطروحة الأولى : العقد هي ملكات السوء في الإنسان والنفث فيها هو التسبب إلى بقائها .**

**الأطروحة الثانية : العقد ملكات الخير للإنسان والنفث فيها هو التسبب لإضعافها وإزالتها .**

**الأطروحة الثالثة : العقد هو السلوك الصالح للإنسان ، والنفث هم هو محاولة إفساد ذلك .**

**الأطروحة الرابعة : العقد هو السلوك الطالح للإنسان ، والنفث فيه هو محاولة زيادته** [1] .

بالإضافة إلى أن القضية برمتها ليست خطيرة إلى هذه الدرجة ، لأنها لا تتعلق بحكم شرعي أو أخلاقي أو فلسفي سيكون أصلا من الأصول تتوقف عليه مصداقية الشريعة . وكل ما في الأمر أن الأول يقول : الكنود هو الكافر بنعمة ربه ، والثاني يقول : الكنود هو الكافر بزخارف الدنيا لأجل ربه . وهما معنيان ليسا متضادين ، كما إنهما ليسا متناقضين ، إذا استلا من السياق ، وإما معه ، فإن الباحث – في مقام الترجيح – يميل إلى الأول بسبب التبادر والسياق والأجواء العامة ، فضلا عن اللغة وإجماع المفسرين ، كل ذلك يتحرك في إطار تلك الإمكانية ، إمكانية الكافر في أن يكون مصداقا للكنود ، وحدود ذلك فيه .

والمهم ، بعد ذلك ، هو الأدلة والقرائن والبراهين والإثباتات التي تسند ذلك التأويل ، والانسجام مع الخط العام للشريعة ، وأجوائها الفلسفية ، أو دائرتها التأويلية ، التي تحكم

---

([1]) ينظر : منة المنان ٨٣.

التصورات وتصونها من الزيغ والانحراف . وقد حقق الصدر كل ذلك ، من دون أن يجبرك على قبوله أو رفضه ، فهو يقدم أطروحة ، أو قل : احتمالاً مدعوماً بقرائن . ولك أن تقبل ولك أن ترفض ، وسبب ذلك إن القرآن حمّال أوجه ، ولأنه يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر ، ولأنه ظهر وبطن إلى سبعة أبطن .. هذا بحسب الروايات ، أما بحسب الصدر ، فلأن هذا الأسلوب له مزايا عدة :

" **أولا : بقاء الباب مفتوحا لزيادة في التفلسف والتفكير ، فبدلا من ذكر ثلاثة أطروحات مثلا ، يمكن ، بعد ذلك ، طرح خمسة أو عشرة ، مما لم يتيسر فوريا الالتفات إليها أو الاعتماد عليها .**

**ثانيا : الإلماع إلى أن الأسئلة المعروضة .. ليس لها جواب واحد ، بل يمكن أن يتحصل عليها عدة أجوبة ، ومن جوانب متعددة . ثالثا : إننا بهذه الطريقة لا نكون ممن فسر القرآن برأيه لكي نهلك ، وإنما يكون ذلك لمن بت بالأمر وجزم بأحد الوجوه ، وأما إذا عرض الأمر في عدة أطروحات ومحتملات فقد أبرأ ذمته من الجواب وأرشد القارئ إلى الصواب ، بدون أن يكون قد تورط في الشبهات** " [1] .

ما يعني أن قضية ( الإمكانات والحدود ) هذه أخذت من الصدر مأخذا عظيما ، وهو لكي يحقق ذلك التلاقي بين ( الإمكانات والحدود ) استخدم ذلك الأسلوب المبتكر ، وهذا لا يعني أنه سيكون معصوما ، حاشا لله ، لأن الإنسان على مستوى الممارسة لا يستطيع أن يضمن ذلك ، بقدر ما يعني أن المؤول وهو يتصفح ذلك الكتاب الكوني العظيم عليه أن يكون حذرا ، لئلا يتقوّل على الله ، وباستطاعته أن يفعل ذلك ، عندما لا يجزم بالأمور ، بل يذرها في عالم الإمكان ، لأن إرادة ( المؤلف ) المطلق أكبر من أن يحدها إنسان ما ، وهذا لا يعني أن نقول أي شيء كيفما أتفق ، بل إن مقولاتنا يجب أن تكون بعين ذلك ( المؤلف ) وتحت أنظاره عندما نحفظ الدرس ، ونستوعب ماذا يريد منا ؟ وماذا يريد بنا ؟

وبعد ، فهل لنا أن نلخص مباحث هذا الفصل – وليس بالضرورة أن يكون التلخيص اجتراراً لما قيل – وهي كثيرة ، توزعت بين محمد الصدر ، ودائرة التأويل الإسلامية التي ترى :

---

(١)- منة المنان ، ص ١١.

أن النص وإن كان مفتوحا كونه كلمات الله ، إلا أنه لابد من معايير تحكم قراءته ، وبسبب من هذه المعايير ، فإن القارئ لن يقول أي شيء بحجة أن النص مفتوح ، لأنه سيكون محكوما بتلك المعايير ، ومن تلك المعايير ظاهر النص ، فظاهر النص حجة ، فإذا كان ذلك الظاهر غير معقول ولا مقبول ، فيجب أن يؤول ، ما يعني أن ثمة باطن تحت العبارة ، وهذا مستوىً ثانٍ من مستويات النص ، أصعب من الأول لأن الظاهر مشترك بين القراء أما الباطن فخاص بطبقة منهم ، قد تكون محصورة بأهل البيت ( عليهم السلام ) إذا استثنينا النبي ( ص وآله ) لأنه فوق الجميع ، وهذا ما يؤيده أمامنا الصادق ( ع ) الذي سمع قائلا يقول : " **القرآن حمّال أوجه** " ، **فقال ( عليه السلام ) :** " **نعم ، ولهذا جعلنا الله حجةً على عباده** " . وهذا الحديث بحاجة إلى قراءة تأويلية ، لأنه قد يُفهَم بأن الإمام يرفض كون القرآن حمّال أوجه ، فهو ذو وجه واحد لا يوجد إلا في جيبه ، جيب الإمام . وقد يُفهَم بأن الإمام لا يرفض كون القرآن حمّال أوجه ، بل هو يؤيد ذلك ، لأنه يفترض في تلك الوجوه ألا تؤدي إلى نزاع ، فإن كان النزاع ، فنحن حجة الله ومرجع العباد .

ومع ذلك فهو – الباحث – على يقين بأنه ليس معصوما ، وهذه الفسحة – أي عدم العصمة – هي التي ستدفعه لأن يسير باتجاهها ، أو الاتجاه المعاكس لها ، عندما يعي أنها قَدَرَهُ الذي يُخْتَبَر فيه ويُحاسَب عليه ، وفي عملية السير هذه ، فليس له من سبيل إلا أن يتعلق بأذيالهم ، ويشد عليها بكلتا يديه ، وهو ( لا يتأول ) قول أمير البيان : " **بِنَا اهْتَدَيتُمْ في الظَّلْمَاءِ ، وَتَسَنَّمْتُمْ العَلْيَاءَ ، وَبِنَا انْفَجَرْتُمْ عَنِ السِّرَارِ . وُقِرَ سَمْعٌ لمْ يَفْقَهِ الوَاعِيَةَ ، وَكَيْفَ يُراعِي النّبْأةَ مَنْ أصمَتْهُ الصّيْحَةُ . رُبِطَ جنانٌ لمْ يُفَارِقْهُ الخَفَقَانُ .. اليَوْمَ أُنْطِقُ لَكُمْ العَجْماءَ ذاتَ البَيانِ . غَرَبَ رأيُ امرئٍ تَخَلَّفَ عَنّي ، ما شَكَكْتُ في الحقِ مُذْ أُريتُهُ . لمْ يُوجِسْ مُوسَى خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ ، بَلْ أشْفَقَ مِنْ غَلَبَةِ الجُهَّالِ ، وَدُوَلُ الضَّلالِ . اليَوْمَ تَوَافَقْنَا عَلَى سَبيلِ الحَقِّ وَالبَاطِلِ ، مَنْ وَثِقَ بِمَاءٍ لَمْ يَظْمَأ** "[1]. لأن الصبح قد أضاء لذي عينين .

(١)- نهج البلاغة ، ص ٣٥-٣٦.

# الفصل الثاني

# الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة

## السؤال بوصفه إشكالاً

لقد استخدم الصدر السؤال ، بوصفه إشكالاً فلسفياً للوصول إلى غايات النص القرآني ومقاصده ، أو تثوير المعنى وإنتاج الدلالة . ويبدو أن هدف الصدر من إثارة السؤال ، بدليل تعدد أطروحات الجواب ، " **ليس تحصيل جواب سريع ، جواب قطعي وناجز ، وإنما خلق جو مشحون بإمكانية المعرفة وفضاء ثقافي حواري ، يتولد من خلاله سؤال جديد ، وبذلك تتوالد المعرفة ويتناسل الفكر** "(١) . والحق أن الصدر مهتم بالسؤال أكثر من اهتمامه بالجواب ، وإن بدا الأمر خلاف ذلك ، لأن تعدد الأطروحات يعني ، عند الصدر ، بقاء الباب مفتوحا لزيادة في التفلسف والتفكير ، وزيادة التفلسف تعني أن السؤال ما زال حيا لم تَمُتْهُ الأطروحات المتكثرة ، وأن " **الجواب ليس نهاية مأساوية للسؤال** " (٢) ، بقدر ما هو بداية لسؤال جديد ، قد يكون مختبئاً في طيات الأجوبة الجديدة .

وعلى هذا الأساس ، أي عدم انفكاك الجواب عن سؤاله ، وكون السؤال أنثى والجواب ذكر ولا بد أن يلتقيا ، على هذا الأساس ، قُسِّمَ الفلاسفة إلى : " **فلاسفة السؤال وفلاسفة الجواب ، فلاسفة سؤال عن كل شيء ، وفلاسفة جواب لكل شيء** " (٣)، وإن كانت قضية الإجابة على كل شيء هذه ، تُعَدُّ ضرباً من الخيال الطوباوي ، إذا استثنينا الأنبياء (عليهم السلام) وعلي بن أبي طالب (ع) الذي كان يردد : " **سلوني قبل أن تفقدوني ، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض** " (٤) ، لأن السؤال هو الذي يحرك الذهن للبحث عن جواب ، أو لأن النص ، أي نص ، إن هو إلا جواب عن سؤال حقيقي أو ضمني أو مفترض ، وبتعبير غاستون باشلار " **إن كل معرفة علمية هي جواب عن سؤال** " (٥) ، وبالنتيجة ، فإن البداية هي السؤال ، وليس شيئا آخر .

---

(١)- ينظر : ستراتيجية السؤال ، رؤية قرآنية : ٦.

(٢)- المصدر السابق : ٢١.

(٣)- مشكلة الفلسفة : ١٤.

(٤)- نهج البلاغة : ٤٠٩.

(٥)- فلسفة الصدر : ١٥٨.

وإذا كانت " **التأويلية معنية بملء المسافة الممتدة بين المعاني التي قصدها المؤلف وبين ما يقترحه النص** " [١] أو المؤولون ، فإن الصدر لم يغفل هذه الرؤية ، وإن كان تصوره السابق عن النص ، كونه كتاب حياة يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر ، هو الداعم لها ، من هنا ، وبسبب من هذا التصور السابق ، عمل الصدر على أن يملأ تلك المسافات الممتدة من خلال طرح الأسئلة ، سواء أكان السؤال بسيطا أم مركبا ، سؤالا عن الماهية ، أو عنها وقد أسند لها شيء ما ، من دون أن يدعي أنها النهاية ، إذ لا نهاية بين يدي كتاب الله ، بقوله : " **إن التفاسير بالتأكيد لم تتعرض لكل المشاكل والأسئلة الواردة حول آي القرآن الكريم .. ويحصل ذلك من مناح متعددة من المؤلفين ، : أما باعتبار أنه إذا ذكر السؤال يفترض فيه القوة والدقة في الإجابة ، وإذا فقدهما أعيب في بحثه . إذن ، فخير له أن يترك الالتفات إلى السؤال رأسا ، من أن يتورط في جواب ناقص . أو قد يكون متشرعا ، باعتبار أن إثارة السؤال سيكون مضادا للقرآن الكريم لا محالة ، فيكون سببا لإثارة الشبهة لدى القارئ الاعتيادي ، فقد يلزم الحال أن هذا القارئ يكون قد فهم السؤال ولم يفهم الجواب ، ويكون المؤلف سبباً لذلك ، فيتورط في الحرام من حيث يعلم أو لا يعلم .. فخير له أن لا يثير الشبهة ، من أن يثيرها ولا يوفق في حلها . ومن هنا زادت الأسئلة المدفونة في النفوس ، والشبهات المعقودة في الرؤوس .. ومن هنا احتاج الأمر إلى قلب قوي و عقل سوي من اجل التصدي إلى ذكر كل تلك الأسئلة** " [٢] .

وقد علل الصدر عدم تعرض المفسرين لإثارة تلك الأسئلة ، بأنهم أما لا يعرفون الجواب ، فتركوا السؤال ، أو لأنهم متشرعة لا يريدون إثارة الشبهات ، وهما سببان إذا كانا يصدقان على بعض المفسرين ، ويمكن الركون إليهما في تعليل تلك الظاهرة . فإنهما سببان عارضان بالمقارنة مع السبب الذي يراه الباحث مهماً وحقيقياً ، وهو أن الأسئلة الموجهة للقرآن لا يمكن الإحاطة بها ، أو حصرها بين يدي مؤول ما ، أو مجموعة من المؤولين ، وعدم طرح سؤال ما ، لا يعني قلة معرفة ، فقد يعني أن السؤال لم يأنِ أوانه بعد ، ذلك أن الأسئلة لا يمكن أن تأتي مرة واحدة

---

(١)- الهرمنيوطيقا عند بول ريكور ، زيوس ليونارد ، ترجمة علي سعيد ، مجلة مسارات العدد٤- السنة الأولى ، ٢٠٠٦،ص ٤٣.

(٢)- منة المنان في الدفاع عن القرآن : ٨.

، أما أن المفسر متشرع ولا يريد أثارة الشبهات ، فهذا ما يتنافى والصدر عينه ، إذ بالرغم من تشرعه وما عرف عنه من نكران للذات ويقين بالله وتوكل عليه ، مع ذلك فقد أثار الكثير من الشبهات التي وإن أجاب عليها ، إلا أنه ليس الجواب الكافي ، وقد علل الصدر ذلك بأن القضية تحتاج إلى قلب قوي وعقل سوي ، ولأنه كذلك ، فقد فتح الصدر باب إثارة المشكلات التي قد تترتب عليها شبهات ، وتصدى لها بقلبه القوي وعقله السوي .

عموما ، فإن ذهن الصدر هو ذهن إشكالي ، ولأنه كذلك ، فقد نوه إلى أن كتابه هذا لا ينتمي إلى كتب التفسير إطلاقاً ، بقدر انتماءه إلى الكتب التي تتحدث عن مشاكل القرآن ، ولعل السبب ، هو أن التفسير يتعلق بالمستوى الظاهر للنص أو الواحد أو القطعي الذي لا يتجاوز حدود اللغة أو معاني الكلمات أحيانا ، ولا يتعلق بالمستوى الاحتمالي ، الذي هو مستوى تأويلي بالتأكيد ، " **ولما كانت الغاية المرجوة من التأويل هي إدراك القصد الحقيقي ، فإن التأويل يختلف عن التفسير في إصابة أعماق النص والكشف عن طاقاته** " (١).

وإذا كان البحث قد قارب في الشروط بين المفسر والمؤول في الفصل السابق ، فلأنها تكاد تأخذ بخناق الاثنين ، ذلك أن المستوى الظاهر بحاجة إلى تلك الشروط ، وكذلك هو المستوى الباطن أو البعيد ، وإن كان حاجته أشد . بمعنى أن المؤول أكثر حاجة إلى توفر الشروط فيه من المفسر ، الذي يمكن أن يستغني عن بعضها ، خاصة إذا تعلق الأمر بمعاني الكلمات التي سيوفرها المعجم أو اللغة ، أما إذا تعلق الأمر بالسياق والأجواء الكلية للنص ، فإن اللغة هنا قد لا تكفي ، إذ لا بد من مراعاة السياق والجو الذي ترد فيه الألفاظ لتحديد الدلالة . فضلا عن الفرق الذي يناقشه العلماء بين الاثنين إذ يتعلق التفسير عندهم بالرواية والنقل ، والتأويل بالدراية والعقل ، والعقل يعني " **مجموعة العلوم الضرورية واللازمة للنفاذ إلى عالم النص وفض مغاليقه وهو يتضمن** " **علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، خاصها وعامها ، مطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها ..** " (٢)

---

(١)- الأفق التداولي : ٢٥.

(٢)- البرهان في علوم القرآن : ١٤٨

بسبب من هذا ، فإن كتاب منة المنان لم يكن معنيا بمعاني الكلمات ، وإن أخذها بنظر الاعتبار ولابد أن يفعل ، بل بالمشكلات التي تثيرها تلك الكلمات في السياق الذي هي فيه ، وشتان بين رؤيتين : " **رؤية تكتفي بمعاني الكلمات بأقرب ما يرد على الذهن من معان لها ، وأخرى تبحث عما وراء تلك الكلمات بوصفها نافذة ومعبرا تتوصل من خلاله للحكمة الكلية وتستخلص العبر عبر التأمل في أحوال الإنسان** " [١] ، والكائنات من حوله ، لذا فعندما ننتقل من الظهور اللفظي إلى الظهور السياقي ، فإن القضية تأخذ بعدا إشكاليا مختلفا .

قال الصدر : " **هذا ولا ينبغي أن يلحق هذا الكتاب بكتب التفسير العام ، فإنه ليس كذلك إطلاقا . وقد تجنبت فيه عن عمد كل ما يرتبط بالتفسير المحض ، إلا ما نحتاج إليه أحيانا على سبيل الصدفة .. وإنما يلحق هذا الكتاب بحقل الكتب التي اختصت بمشاكل القرآن .. ومنها المصادر التي اعتمدتها في البحث ، ككتب العكبري ، والرازي ، والقاضي عبد الجبار ، والشريف الرضي ، وغيرهم . ويفترض أن يكون المنهج هنا ، هو التعرض إلى أي سؤال أو مشكلة قد تخطر في الذهن بغض النظر عن نوعيتها .. ومن هنا نجد في هذا الكتاب حديثا من كل نوع : من الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، والنحو ، والصرف ، وعلوم البلاغة ، وشيء من التفسير . مضافا إلى بعض العلوم الطبيعية ، كالفيزياء ، والفلك ، والتاريخ ، وغيرها** " [٢] .

وإذا كان سؤال المنهج سيفرض نفسه بقوة ، لأنه يفترض مسبقا طريقة ما في معاينة النص كونه ، أي المنهج " **فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار ، من أجل الكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها** " [٣]، فإن الصدر حدد منهجه بالتعرض إلى أي سؤال أو مشكلة قد تخطر في الذهن بغض النظر عن نوعيتها ، فلم يحصر نفسه بعلم معين ، لأن القرآن الكريم ، بخلاف غيره من الكتب ، يحتوي كل تلك العلوم ، من دون أن يكون أيا منها ، لأنه كتاب هداية وتغيير ، وبالنتيجة فإن التعامل مع آياته يجب أن ينفتح على كل تلك العلوم بشرط المنهج . الذي قد

(١)- ينظر : الإمام علي بن أبي طالب مفسرا للقرآن : ٢٤

(٢)- منة المنان : ١٧- ١٨.

(٣)- مناهج البحث العلمي : ٤.

يعني **إجراءً أو تنظيماً لأشياء غير منتظمة على أساس علاقة ارتباط من نوع ما** [١] ، فإذا أدى ذلك إلى خلل في المنهج ، فإن الباحث يستطيع أن يتجنب ذلك الخلل عندما يكون هدفه تقديم أطروحة ما تتعلق بمعنى احتمالي باستغلال هذا العلم أو ذاك وتوظيفه لصالح تلك الأطروحة .

إذن فوجود كل هذه العلوم ، في كتاب منة المنان ، لا يعني السياحة في النص من دون منهج ، بقدر ما يعني أن ثمة أطروحة ما ، قد تغني المعنى وتفتح الدلالة يمكن تقديمها من خلال ذلك العلم ، وهذا يتطلب إحاطة بقدر من العلوم ، ما يعني أن المؤول يجب أن يكون محيطا بعلوم عصره ، من وجهة نظر الصدر ، على خلاف الدعوات الذاهبة إلى ضرورة التخصص ، لأن الفيلسوف الكوني والمثقف الشمولي الذي يتناطح مع كل العلوم ، والذي يمثله أرسطو ومحمد حسين الطباطبائي ومحمد باقر الصدر أصدق تمثيل ، ربما فات وقته ، وأصبحنا بحاجة إلى ذلك المتخصص الذي يتعمق بقضية واحدة ، واحدة فقط ، ويكشف عن أسرارها وخفاياها . وإذا شئنا ، بعدئذ ، أن نحيط بالموضوع ، فيجب أن نستدعي كل أطرافه أو متخصصيه ، فيدلي كلٌ بدلوه من الجهة التي هو يراها أو تخصص فيها ، وإن كانت القدرة على لم الشتات ستكون أصعب مما لو قام بها فرد بعينه ، ذلك أنه سيكون محيطا بالأجزاء وذلك الخيط المشترك الواصل بينها ، والذي ربما لا يراه غيره .

بتعبير أوضح ، فإن الموازنة بين تفسيرين مثلا ، كتفسير الميزان للطباطبائي ، وتفسير الأمثل لمكارم شيرازي " **الذي اشترك فيه عشرة من الفضلاء** " [٢] . ربما ستذهب ، من وجهة نظر الباحث ، لصالح تفسير الميزان ، لأن عشرة عقول ليس بالضرورة تساوي عقلا واحدا ، وإن كانت أحيانا قد تتفوق عليه ، إلا إننا نتحدث عن ذلك التفرد الذي تجلى في تفسير الميزان وكان نتاجا لعقل واحد ، ذلك أن العقل الواحد يستطيع أن يحيط بالموضوع ، ويلم شتاته ، أما العقول العشرة ، فهي مضطرة لكي تحقق ذلك ، لأن تتنازل عن قناعاتها ، لصالح واحد منها ، وبصورة أوضح فالباحث يتحدث عن ذلك الجهد الموضوعي والنفس التوحيدي كما تجلى في كتاب المدرسة القرآنية لمحمد باقر الصدر ، ذلك الجهد الذي لم يسبق ولم يتكرر ، وكأنه ولد من أبوين إلا أنه بقي عقيماً ، هكذا ، من دون أبناء .

---

(١)- ينظر : منطق البحث العلمي : ١٦.

(٢)- ينظر : تفسير الأمثل : ١١

من هنا ، فإن لمحمد الصدر رؤيته التي وإن قالت بالتخصص ، ولا بد أن تقول به في هذا العصر الذي توسعت فيه العلوم ، إلا أنه لن يجدي نفعا مع القرآن الكريم ، لأنه كتاب كوني يحتاج إلى مفسر كوني محيط بعلوم عصره أو لا أقل ببعضها . من هنا نرى أن العلوم تتداخل في أغلب تآليف محمد الصدر ، التي سيكون كتاب ما وراء الفقه ذروتها .من جهة أخرى ، فإن في الذهن البشري طاقة هائلة للعصف وإنتاج الأسئلة ، وآية واحدة من آيات القرآن أو آيات الكون ، قد تولد الكثير من الأسئلة ومن علوم مختلفة . فلو أخذنا قوله تعالى " **ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** "[1] نستطيع بإتباع أسلوب الصدر هذا أن ندرب الذهن على طرح الأسئلة في الاتجاهات كلها . سؤال لغوي ، سؤال نحوي ، سؤال صرفي ، سؤال بلاغي ، سؤال فقهي ، سؤال عقائدي ، سؤال أصولي ، وكل ذلك يبدأ من السؤال الفلسفي ، سؤال الماهية : ما الكتاب ؟ ولكن كل هذه الأسئلة يجب أن تكون خاضعة لمنهج ، والمنهج هو الكشف عن قراءة محتملة هنا أو هناك .

ولعل من سوء الحظ ، في أغلب الأحيان ، أن المفكر ما يكاد يخطو بضع خطوات في الميدان حتى يتعرض لخطر المذهبية وضيق الأفق ، فلا يلبث أن يصبح أسيراً لمذهب بعينه . وبالنتيجة ، فإن الجواب سيمثل وجهة نظره الضيقة ، أو المذهب الذي يتبناه ، والتبني هنا متبادل من الطرفين ، ومفكرون من أمثال : علي حرب ، ونصر حامد ، ومحمد عابد الجابري ، وحسن حنفي ، وجورج طرابيشي ، وعبد المجيد الشرفي ، والطيب تيزيني ، ومحمد أركون وتابعه هاشم صالح .. يعدون أمثلة ناجحة للنظرة الدوكمائية الضيقة والمنحازة ، وإن تلبست لباس الحداثة والتنوير والتثوير.

بل وصل الانغلاق بأحدهم والتكلس والتمترس خلف الايديولوجي إلى أنه ينعى على العلمانيين استشهادهم بآية أو حديث ، ويعد ذلك علامة على تراجع الفكر العلماني وانهزامه ، يقول عادل ظاهر : " **والأكثر تدليلا على تراجع الفكر العلماني عندنا ، ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى الإسلام نفسه – إلى القرآن والسنة – غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية ، وأنهم – وهذا هو الأخطر – إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض إذ يجعلون النص الديني**

(١)- البقرة : ١.

**مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم ، بينما العلمانية تقوم ، في المقام الأول ، على مبدأ أسبقية العقل على النص** " [١] . وفي موضع آخر يقول منظر العلمانية الخطير هذا : " **إن القضية المحورية هي أن نبين أن الإنسان ليس فقط قادر على أن ينظم شؤون حياته الدنيوية باستقلال عن هذا الدين أو ذاك ، بل إنه ملزم أيضا أن يفعل هذا ، لاعتبارات فلسفية وابستمولوجيةتتعلق بطبيعة المعرفة الدينية ، على افتراض إمكانها** .. " [٢] ! وبناء عليه ، فإن المعرفة الدينية غير ممكنة ، وعلى فرض إمكانها ، فالعلماني ملزم بالاستقلال عنها ، وهكذا تمارس الأنا الطافحة ، هنا " **عملية إقصاء للآخر وتتعامل معه خارج سياقات الانتماء ، لأنه يمثل العدو المضاد والخصم الذي يجب استئصاله** " [٣] .

هذه الطريقة في قراءة الحياة ، أو النص ، لن ترى سوى ( خطوط الطول ) ، أما ( خطوط العرض ) ، فستبقى مجهولة ، لأنها في بطن الآخر المختلف " **والمعنى الموجود في عقلك عن مليون دينار لا يمكن أن يدل على أنها موجودة في جيبك** " [٤]، فلعلها في جيب الآخر ، وستكون أنت المفلس من المليون ومن خطوط العرض والطول . وإن كانت الأخيرة في ذاتها خطوطاً وهميةً ، إلا إن ذلك لا يمنع من تحقق اللقاء بين الاثنين ، لأن في الذهن البشري ملكة تسمى **ملكة الوهم** [٥] لها القدرة على التواصل مع الآخر وربما فهمه ، ذلك أن الأشياء التي نتحاور معها أو عنها في هذا الوجود نوعان :

أشياء لها مادة ومقدار ، أي تشغل حيزا في الفراغ ، كالقلم والمكتبة والكرسي والتين والزيتون .. وهذه لا مجال للاختلاف فيها ، لأنها ظاهرة للعيان ومُدْرَكة بالحس ، وبمقدور **ملكة الخيال** [٦] أن تتصورها مع شيء من التجريد ، اللهم إلا أن يكون المرء ( أعورَ ) ، فيرى نصف الشيء أو ربعه ، وربما لا يرى شيئا عندما يأخذ الله بصيرته ، وهذا موضوع آخر قد لا ينتمي لما نتحدث عنه .

---

(١)- الأسس الفلسفية للعلمانية : ٥

(٢)- المصدر السابق : ٦

(٣)- ينظر : صورة الآخر في الرواية العراقية ، رسالة ماجستير : ٧٦.

(٤)- ينظر : تجديد التفكير الديني في الإسلام : ٣٩.

(٥)- العلم الوهمي : هو إدراك الجزئيات التي لا مادة لها ولا مقدار . ينظر ، منطق المظفر ، ص١٢.

(٦)- العلم الخيالي : هو إدراك الجزئيات التي لها مادة ومقدار . ينظر : المصدر السابق ، ص١٢.

وأشياء أخرى لا مادة لها ولا مقدار ، أي لا تشغل حيزا في الفراغ ، مثل مفاهيم الحرية والديمقراطية والخير والغيب والجمال والحقيقة .. وهذا ما يمكن أن نختلف فيه ، لأن كلاً منا يضع لتلك المفاهيم حدوداً تتناسب ومقدار فهمه لها ، بتعبير أوضح ، فأن الإسلام ، مثلا ، كمفهوم وليس كمصطلح ، في ذهنِ أيٍّ منّا لا يساوي الإسلام في ذهن ( سلمان المحمدي ) مثلا ، لأن الحدود التي نضعها لذلك المفهوم هي بحجمنا ، ورحم الله امرأً عرف حجمه ، لهذا فإذا ما سئلنا عن ذلك المفهوم ، فقد نتلعثم ، وقد نتحدث بمقدار ما ، أما الحجم الذي يتناسب وسلمان المحمدي ، **سلمان منا أهل البيت** [١] ، فربما هو كبير علينا ، كبير جدا .

ولأجل إزالة التباس القصد ، فإن الباحث ، هنا ، لا يتحدث عما يتحدث عنه العلمانيون من وجود ( إسلامات ) [٢] متعددة ، بدلالة أن إسلام كل إنسان بمقدار فهمه ، وبتعبير علي حرب " **فإنه لا يوجد إسلام في ذاته ، وإنما لكل واحد تصوره المختلف للإسلام وطريقته الخاصة في إدارته وممارسته** " [٣] ، وعليه " **فلا يمكننا أن نحدد ما هو الإسلام الصحيح ، ولا يوجد أي معيار لتحديد ذلك** " [٤] ، لأن الإنسان ، بتعبير كانط " **إنما يدرك الظواهر، لا الأشياء الأشياء في ذاتها** " [٥] ، ويرتبون على ذلك نتائج تتلخص في عدم وجود ذلك المفهوم – الإسلام الإسلام – إلا في أذهان معتنقيه ، وليس هو حقيقة موضوعية ، يمكن أن تُتَبَنَّى على مستوى الممارسة ، ولكن هذا لا يعني بنظر أركون متفضلا " **حذف كل إشارة إلى الإسلام** " [٦] ، وإن كان حسن حنفي بخل علينا بهذا الفضل ، فرفض حتى كلمة إسلام واستبدلها بكلمة التحرر ، لأن هذا اللفظ ، في دين حنفي " **يعبر عن مضمون الإسلام أكثر من اللفظ القديم** " [٧] .

---

(١)- بحار الأنوار : ٢٢/ ٣٢٦..

(٢)- ينظر : نقد النص : ١٥٥ / الممنوع والممتنع : ٦٧،٢٨ / تاريخية الفكر العربي والإسلامي : ٥٣ / الفكر الإسلامي نقد واجتهاد : ٥٤ ، القرآن وعلم القراءة : ١٣١.

(٣)- نقد النص ، ص١٥٨.

(٤)- تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ١٤٦.

(٥)- مشكلة الفلسفة : ٣٠.

(٦)- تاريخية الفكر العربي الإسلامي : ٢١٧.

(٧)- التراث والتجديد : ١١٦.

نعم ، الباحث لا يتحدث عن ذلك ، بل عن العلم وضرورة ترقي الإنسان صعودا في درجاته ، وصولا إلى أقرب نقطة من ( سلمان المحمدي ) بوصفه علامة سيميائية دالة على الحق ومنتمية إليه . وكلما صعد الإنسان درجة ، ازداد اقترابا من إمكانية الإحاطة ، وفي الوقت عينه ازداد ابتعادا – علمياً وليس اقصائياً – عن الآخرين ، الذين ستتسع رؤيتهم أيضا ، استنادا لذلك السير والترقي ، على فرض أنهم من أولئك الذين يطلبون العلم ولو في الصين . أما عدم العلم فيقرب المسافة بين الأفراد – وإن كان تقريبا زائفاً وهشاً – لأنه ليس ثمة مساحة للاختلاف في دائرة العدم ، والمقلد تابع لمن يقلده .

أما المجتهد أو المثقف ، فهو غير تابع لأحد ، بقدر تبعيته لنفسه ، وقبل ذلك للأصول التي ينتمي لها ، وللإيديولوجيا التي ينطلق منها . وإذا كانت الأصول أو الإيديولوجيا ستحقق له اتفاقا مع الآخرين الذين ينتمون إلى نفس المنظومة ، فإن ذاته التي تفهم الأمور والأشياء بطريقة مغايرة ومختلفة واستثنائية ستبعده عنهم ، ويبقى الجامع هو ضرورة احترام الرأي الآخر ، مادام ذلك الآخر لم يعتدِ على الحرمات ولم يسفه المقدسات ، بل انطلق منها لتأسيس رؤيته المختلفة والمغايرة ، والتي ستعمل على إثراء الفكر ، وتعدد القراءة ، وشيوع ثقافة الاختلاف والمغايرة ، والحوار المتأتي من ذلك الاختلاف ، لأن ثقافة من دون اختلاف لا حوار فيها . كما أن ثقافة من دون حوار لا اتفاق فيها .

## السؤال بوصفه حواراً مع الآخر

عمل الصدر على استخدام أسلوب " إذا قلت ، قلنا ".. وهذا يعني أن الصدر يجرد من نفسه آخرَ ، ويجيب على تساؤلاته ، وعملية التجريد هذه وسيلة من وسائل الحوار مع الآخر ، أو عدم تغييبه ، أو هو وسيلة من وسائل فهم النص المتوقف على فتح حوار مع الآخر ، " **ولا شك في أن تضمين الآخر في الخطاب هو المعطى الأساس الذي يتطلبه كل حديث** " (١)،ذلك لأن المؤلف في الكثير من الأحيان ، ينسى أن ثمة آخرَ ، فيكتسب خطابه أو منظومته الفكرية طابعا ذاتيا ، قد يكون مغلقاً ، من حيث لا يشعر . من هنا ، فإن الآخر كان حاضراً بقوة في أطروحة الصدر ، ومن ثلاث جهات :

الأولى : إن الصدر لا يكتفي بأطروحاته أو احتمالاته ، بل هو يضيف لها أطروحات لآخرين : كالاصفهاني صاحب المفردات ، والطباطبائي صاحب الميزان ، من دون أن ينتصر لأي أطروحة ، وإن فعل ذلك أحيانا ، إذا تطلب المقام ذلك .

الثانية : إن هذا الآخر موجود في داخل الأطروحة عينها ، فبمجرد أن يشعر الصدر بأن احتماله غير مقنع – هذا في حال أراد أن يكون احتماله أطروحة – يستخدم أسلوب : إذا قلت قلنا ، مجرداً من ذاته آخرَ يحاوره ، ويُشْكِل عليه .

الثالثة : الآخر الذي أُلِفَ له الكتاب ، وقد خاطبه الصدر بكل وضوح ، وطلب منه أن يكون بالمستوى الذي أراده ، من حيث الكفايات والقابليات ، طالبا منه أن يكون هو الحكم في اختيار الأطروحة الواقعية أو ما يعتقد أنه واقعي .

والآخر الذي نتحدث عنه ، هنا ، هو الثاني ، لأنه الوحيد – من بين هذه الثلاثة – الذي يحاور الصدر ، ويبدي اعتراضه على احتمالاته ، ويحاول أن يسقط استدلالاته ، " **فليس هناك توافق براني يطمس فيه الاختلاف بين المتحاورين ولا هناك إخماد لوجهة نظر الآخر تطمس فيه هويته ، وإنما هناك عملية تبادل تحدث من خلال لعبة الهوية والاختلاف** " (٢) ، وإن كان الحوار ما زال يأتينا ، نحن القراء ، على لسان الصدر ، فهو الذي يدير الحوار ، وهو المسؤول

(١)- تحليل الخطاب الصوفي : ١٠١

(٢)- في ماهية اللغة وفلسفة التأويل : ١٠٣.

عن صياغة مفرداته ، " **هو حوار دائري يخرج من النفس ويعود إليها .. هو السؤال وهو الإجابة** " [1] وإن بدا ناقلا لرأي الآخر . وهو معذور في ذلك ، لأنه ليس بصدد كتابة قصة أو رواية يفترض بشخصياتها أن تتكلم ، ولا تعطي الفرصة للمؤلف أو الراوي لأن يتكلم بلسانها ، فإن فعل الراوي ذلك فثمة خلل . وكثيرا ما يحدث ذلك الخلل ، خاصة عند أولئك الرواة الذين لا يفرقون بين الراوي والشخصية ، لذا فليس غريبا أن نجد خادمة فقيرة وجاهلة تتحدث اللغة الفصحى بصوت عال ، وربما تقدم أفكاراً وتنظيرات.

من هنا ، فإن السؤال الصدري ، إذا كان قد أحالنا إلى السؤال السقراطي ، فمن باب التقريب ، وإلا فإنه لا يشبهه من هذه الجهة ، لأن الآخر في الحوار السقراطي ، آخر من لحم ودم ، فقد كان سقراط ، كما يروى ، يجول في الأسواق باحثا عن إنسان ليحاوره ، إنسان وليس شجراً أو حجراً . إنسان حقيقي وليس مفترضاً ، والمحاور عندما يكون حقيقيا ، فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بمَ سيعترض ؟ وأين سيثير شبهة ؟ ومتى سيلقمنا حجرا ؟

وهذا فرق مهم ، فيه دلالة على براعة المحاور ، أو عدم براعته في رد الشبهات والاعتراضات . فهو في الحالة الأولى قادر عليها ، لأنه سيختار من الاعتراضات ما يمكن رده ، أما ما لا يمكن فسيبتعد عنه ولا يثيره . وفي الحالة الثانية ، فالقضية تعتمد على براعة المحاور وقدرته الآنية والحاضرة والحدسية والسريعة في رد الشبهات من أناس حقيقيين ، وهذا يحسب لسقراط من هذه الجهة ، وإن كان الصدر معذورا ، أيضا ، في ذلك ، لأن حواره نص مكتوب ، يستحضر الآخر في ذهنه وخياله . مع ذلك ، فإن أغلب شخصيات سقراط ، إن لم نقل كلها ، هي شخصيات مغلوبة على أمرها ، تسلم دائما لمقولاته ، وتذعن عن طيب خاطر لحججه وبيناته ، أو لأن سقراط يختار شخصيات من العامة يسهل التغلب عليها . وإذا افترضنا أن الآخر ، في الحوار السقراطي ، كان بحجم سقراط ، فإن الوصول إلى نتيجة سيكون من الصعوبة بمكان ، أما وإن العكس هو الصحيح ، فالانتصار دائما سيكون لسقراط على حساب الآخرين ، بمن فيهم القراء أو المستمعين ، فهم مهزومون أيضا ، لأنه ليس لهم القدرة على تغيير ما جرى . وحتى لا نقع في الخطأ المميت ، أي الكلام من دون دليل ، فنحن بحاجة لنموذج واحد ، على الأقل ، من حواريات سقراط ، نثبت به ما تقدم .

---

(١)- الأنا والآخر في روايات عبد الرحمن منيف ، رسالة ماجستير : ٧٥

**سقراط وطغرون في قاعة المحكمة**

**سقراط : أنت المتهَم أم المتهِم ؟**

**طغرون : بل أنا المتهِم .**

- **ومن تتهِم ؟**
- **أتهم أبي بقتل خادمنا .**
- **لا بد أن يكون الإنسان ممتازا حتى يستطيع أن يُقْدِمَ على مثل هذه الدعوى .**
- **حقا لا بد أن يكون كذلك ، ولكن أليس هذا هو الفرق بين التقوى والفجور ؟**
- **يالله ، هل بلغ علمك بالدين هذا المبلغ ، حتى تقرر ما هو تقوى وما هو فجور ؟**
- **وهل تراني أصلح لشيء ، لو سلبتني هذا العلم ؟**
- **إذن ما التقوى وما الفجور ؟**
- **التقوى هي أن تفعل كما فعلت ، والفجور أن لا تفعل ذلك .**
- **أعطني مقياسا آخر ، ففعلك لا يصلح لأن نقيس به الأفعال .**
- **إذن التقوى ما هو عزيز لدى الآلهة ، والفجور بخلافه .**
- **جميل جدا ، ولكن هل من دليل على دعواك ؟**
- **بالطبع ، فالآلهة تحب وتكره ، والتقوى محبوبة من الجميع .**
- **ولكن ، ماذا يحدث لو اختلفت الآلهة ، ولا بد أن تختلف ؟**
- **نعم يا سقراط ، هذا حق لا شك فيه .**
- **إذن فما تعتقده أنت تقوى ، يعتقده الآخر فجوراً ، وكذلك الآلهة .**
- **أظن ذلك .**
- **وعلى ذلك يكون اتهامك لأبيك يرضي واحداً من آلهتك ، ويسخط الآخر**[1] .

وهكذا انتصر سقراط ، وسفَّهَ آلهة طغرون المتعددة ، وتهكم بأفكاره وطريقته في فهم الأمور ، لينتصر أخيراً لإلهه الواحد ، في مجتمع كان مولعاً بتعدد الآلهة ، أو صناعتها بيديه ، علما أن الأمور ، لو كان الآخر بحجم سقراط ، لما جرت بهذه الطريقة ، ولأخذت منحى آخر ،

(١)- ينظر : نحو موسوعة فلسفية ، سقراط : ٣٤- ٨٠

قد لا يكون في صالح سقراط والثلة المؤمنة ، من أمثال الباحث ، الذين يؤيدون سقراط ، ويصفقون له .

عموما ، فمن خلال هذا النموذج الدال نستنتج أن سقراط كان يستفز الآخرين بأسئلته ، وهو المبادر دائما في إثارة السؤال ، طالما أن الجهل متفشٍ من خلفه ومن بين يديه ، ومن الجواب هو يولد سؤالا آخرَ ، وهكذا .. مراهنا على التناقضات التي لا بد أن يقع الآخر فيها ، لا سيما أن كان الآخر مضطرباً وغير مستند إلى قاعدة توحيدية رصينة ، مزيحا كل ذلك التناقض بتكرار الأسئلة والاعتراضات ، وصولا إلى الانسجام الذي يحققه المرء مع ذاته ومع الآخر والأشياء من حوله . لغاية سامية تبحث عن الحقيقة بالحوار ، وتقترب من الماهية بالآخر. بتعبير أوضح : فإن سقراط يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية ، أما السبيل لاكتشافها فهو السؤال ، فكان يسأل : ما الخير ؟ ما الشر ؟ ما العدل ؟ ما الظلم ؟ ما الحكمة ؟ ما الشجاعة ؟ ما التقوى ؟ ووسيلته للوصول إلى ذلك خطوتان : " **الأولى : السؤال مع تصنع الجهل ، أو ما سمي بالتهكم السقراطي أو تجاهل العارف ، والثانية التوليد : وهو استخراج الحق من النفس . لذا فقد كان سقراط يحترف صناعة أمه – وكانت قابلة – ويقول في هذا المعنى : أنا احترف صناعة أمي إلا أنني لا أولد سوى نفوس الرجال** "[1] .

ولعل الصدر قد اتبع الأسلوب عينه في توليد الأسئلة ، بل حتى نبرة التهكم لا يخلو منها أسلوب الصدر ، وهو تهكم مشروع ، طالما لم يصل إلى درجة السخرية ، لأن لغة الاثنين لا تستبطن هذا المعنى . من هنا ، فإن الصدر يسأل ، ثم يجيب بمجموعة من الأطروحات ، وفي بطن كل أطروحة سؤال أو أكثر من سؤال ، سيجيب عنها بأطروحات ، تستبطن هي الأخرى سؤالا أو مجموعة من الأسئلة ، وهكذا .. إذن ففي اللحظة التي يجيب فيها الصدر عن السؤال بأطروحة ما ، في اللحظة عينها هو يولد سؤالاً آخر ، وهكذا تتناسل الأسئلة ، وتتوالد الإجابات ، وتتكثر الأطروحات ، وتتزايد الاحتمالات ، ويثرى التأويل بتعدد مصادره ، ونقترب شيئا فشيئا من الحقيقة التي سيكون الحوار سببا في تشكلها ، ولكن بالشرط الصدري الذي لا يجبر أحدا على قبولها ، لأنها احتمال مجرد ، ولعله مصحوب بدليل ما .. والعمليتان متداخلتان ، وإن بدا السؤال أولا ، والجواب ثانيا ، إلا إن الترتيب سرعان ما يختل وتتداخل الأولويات ، إلى أن نصل

(١)- ينظر : تاريخ الفلسفة اليونانية : ٦٥.

إلى نتيجة ، وقد لا نصل ، والفرق أن الصدر يترك للقارئ تقرير هذه النتيجة ، من دون أن ينتصر لها ، اللهم إلا إذا كانت تستحق الانتصار

وإذا كان سقراط قد عُدَّ أنموذجا للفيلسوف الباحث عن الحقيقة بدءا من " أعرف نفسك " تلك المقولة التي تذكرنا بمقولات الأنبياء ، فذلك لأنه " **صور لنا منذ القدم شخصية الإنسان المتسائل الذي لا يكف عن إثارة المشكلات ، ولما كانت الفلسفة هي لغة الموجود المتناهي، فليس بدعاً أن تجيء هذه اللغة معبرة عن طابع التجربة البشرية بما فيها من حيرة ، وقلق ، وتساؤل ، وتوتر ، وتعارف، وصراع ، وتفانٍ** .. "[١] ، وهو القلق والتوتر عينه الذي سنجده عند الصدر ، قلق مصحوب بكل توترات اللحظة التاريخية التي يحملها الصدر بين جنبيه ، لحظة لم تكن تؤمن بالسؤال ، ولا بالحوار ، ولا باحترام الرأي الآخر ، ولا بحق الإنسان في أن يكون .. لأن الكون يجب أن يكون لذلك ( الواحد ) الذي " إذا قال .. قال العراق " **!!** قلق يبحث دائما عن وسيلة لكسر ذلك الجمود وتلك الدوكمائية المتيبسة ، وليس ثمة وسيلة إلا بالانفتاح على الآخر ، سواء كان موالفاً أو مخالفاً ، بالاحتمال بوصفه حوارا مع الآخر ، وبالتأويل بوصفه حوارا مع الباطن أو العمق ، الذي لا يستطيع السطحيون من أمثال ذلك ( الواحد ) فهمه أو التغلب عليه . بالرغم من كل ما تقدم ، يبقى للحوار ولحضور الآخر – سواء كان حضوراً حقيقياً أم مفترضا – دوره المهم في صياغة الحقيقة ، أو محاولة الاقتراب منها ، " **لأن الحوار يسمح للعبة السؤال والجواب بتعديل الفهم المتبادل تدريجيا . وما دام الأمر كذلك ، فإنه من دون الحوار يظل النص يتيما بعبارة افلاطون ، وفاقدا لأبيه الذي كان يدافع عنه مواجها ، بذلك ، وحده مغامرة التلقي والقراءة** " [٢] . تلك الحقيقة التي لن تكون قمعية بالتأكيد ، طالما هي تَذَكَّرَتْ أن ثمة آخرَ ليس " **هو الجحيم** "[٣] ، آخر يجب احترامه وتقديره والجلوس معه ، والأخذ برأيه إن كان مقنعا ، والأهم من ذلك أن يكون لهذا الآخر حضوره في النص ولو بمقدار ، فضلا عن أن يكون محاورا من لحم ودم ، وهذا ما سنشير إليه لاحقا .

---

(١)- مشكلة الفلسفة : ٤٨.

(٢)- الهرمنيوطيقا عند بول ريكور ، زيوس ليونارد ، ترجمة علي سعيد ، مجلة مسارات ، العدد ٤- السنة الأولى ٢٠٠٦ ، ص٤٣.

(٣)- كان الفيلسوف الفرنسي سارتر يقول : " الآخر هو الجحيم " . ينظر : مشكلة الإنسان : ١٥٣.

## الصدر والهرمنيوطيقا المعاصرة

إن الصدر أنفتح على الآخر ، سواء في كتاب منة المنان أو غيره من الكتب .. فهو يجرد من نفسه آخرَ ويحاوره ، وهو يستخدم أسلوب السؤال المفتوح جوابُهُ على أطروحات عدة ، يقدم هو بعضها ويطلب من القارئ بعضها الآخر في عملية مشاركة نادرة بين مفسر وقارئ ، أو فقيه ومثقف . وهذا الانفتاح أحالنا إلى ( سقراط ) والحوار السقراطي تحديداً ، وأحالنا أيضا إلى ديكارت بمنهج الشك ، كما سيأتي في الفصل الثالث من هذا الباب ، ولم يحلنا إلى ( غادامير ) مثلا ، بوصفه مؤولاً حوارياً بامتياز وممثلا للقراءات المعاصرة ذات النَفَس التأويلي المفتوح واللانهائي ، وذلك لأسباب :

الأول : إن سقراط فيلسوف مؤله موحد ، باحث عن الحقيقة ، وكذلك هو الصدر ، بخلاف هانز غيورغ غادامير الذي تحيل فلسفته إلى الصيرورة والتفكيك والفكر العدمي كما تمارسه الثقافة الغربية من خلال التأويل في نهاية الأمر [١] ، لا للبحث عن الماهية والحقيقة وأصل الوجود والأشياء والمركز والمعنى والقيمة وقصد المؤلف . " **ولعبة السؤال والجواب التي ورثها غادامير عن حوارية سقراط تعبر عن الطابع اللانهائي والعدمي للتأويل بحيث كل جواب عن سؤال هو ضمنيا سؤال مفتوح لا ينغلق .. وهي إجابات عن أسئلة محايثة تتحول بدورها إلى أسئلة ينتفي معها الجواب الحاسم والقاطع .. وهذا ما يطبع الفكر التأويلي الذي غدا مع هيدجر وغادامير وأيضا رورتي هو نمط في الوجود ، وليس نمطا في المعرفة .. نمط الوجود هو استحالة أن يتأسس الكائن على قاعدة ثابتة أو أصل خالص ، وإنما ينحو قدما صوب التعدد والانفصال أو الحياة والموت وتصبح هويته في عدميته بالذات ، أي استحالة كونه هو** " [٢].

وإذا كان الصدر قد استخدم أسلوب الأطروحات ، فأن غايته لم تكن تشتيت القراءة أو تقويض النص أو إزاحة المؤلف ، بقدر ما أراد أن يفتح المجال لقراءات أخرى ، قد توصل إلى الحقيقة التي هي مطلب الفيلسوف المؤله ، أو المفكر الذي يريد أن يبرأ ذمته من التَقَوّل ،

---

(١)- ينظر : فلسفة التأويل : ٣٩-٢٠٧.

(٢)- تأويلات وتفكيكات : ١٩- ٢٠

خاصة أنه بين يدي نص مقدس ، وليس نصا بشريا سيكون معذورا إن هو تَقَوَّلَ عليه ، وهذا هو مطلب القراءة المعاصرة في مقاربة النص ، أي التقول على النص ، أو كتابة نص جديد ، ليس فيه شيء من النص السابق . وبتعبير علي حرب " **علينا أن ننظر إلى القراءة بوصفها اختلافا عن النص ، لا تماهيا معه** " (١) .

نعم ، قد يظن بعض القراء أن هناك تشابهاً بين الصدر وغادامير ، من ناحية طرح الأسئلة على النص لأجل استنطاقه ، إلا أن الفرق بين الاثنين سيتجلى في نوعية السؤال المطروح وانعكاس ثقافة العصر فيه ، وكذلك في الجواب ، فإذا كان غادامير سيقدم رؤيته الذاتية ، التي لا تنتمي إلى النص موضوع الدرس ، وإن كانت تتلاعب به ، فإن الصدر سيقدم رؤيته الموضوعية التي تعترف بالنص ، وبكاتب النص ، وتعده متقدما على ذات المؤول وقبلياته الذهنية ، وهذا لا يعني أن المؤول سيكون سلبيا ، بقدر ما يعني أن الأولوية للنص وليس للمؤول . بالعكس من الرؤية الهرمنيوطيقية ، التي تقدم المؤول على النص ، ثم تتطرف فتلغي النص وصاحبه والعشيرة التي ينتمي إليها ، أي مجموعة النصوص التي أنتجت ذلك النص بعد أن تقرر في علم النص : أن النص ، أي نص ، يحمل تاريخا غنيا وكبيرا من النصوص التي شكلته ، أو تداخلت في صياغته ، أو تشابكت بين مفرداته ، وبالنتيجة " **فلا وجود لكلمة عذراء لا يسكنها صوت الآخرين** " (٢) ، كما يرى باختين ، وأن الأسد ، في الحقيقة ، " **ليس أسداً ، بقدر ما هو مجموعة من الخراف المهضومة** " (٣) .

الثاني : ليس بين أيدينا ما يشير إلى إن الصدر قرأ غادامير ، أو غيره من فلاسفة التأويل المحدثين سواء على مستوى الإحالات التي يحيل إليها في هذا الكتاب ، أو على مستوى اللغة التي يناقش بها الإشكالية المطروحة ، وهذا يعني أن نظريته التساؤلية الحوارية الاحتمالية التأويلية في قراءة النص ، وإن كانت تختزن مرجعياتها القريبة والبعيدة ، إلا إنها يمكن أن تعد من مبتكراته ، بسبب ذلك الجديد الذي ظهر فيها ولم يكن في غيرها . إلا إن الباحث لا يمتلك الدليل على عدم القراءة هذا ، لأن عقلا حواريا احتماليا تأويليا مثل عقل الصدر ، من المستبعد

---

(١)- نقد الحقيقة : ١٨.

(٢)- البلاغة والنقد : ٥١.

(٣)- المصدر السابق : ٥١

أن يهمل هذا الجانب المهم ، وكل ما نستطيع تقريره ، أن الصدر لم يجد ضرورة في القراءات المعاصرة لمقاربة النص ، لا سيما أنه بين يدي نص مقدس ، لذا فيمكنه الاستغناء عنها ، وإن كان على علم بمضامينها ، ذلك أنها قراءات ، وأن اتفقت ، أحيانا ، مع الرؤية الدينية في صياغة الإشكالية ، أو شكلها الظاهر ، إلا أن مرجعياتها ، أصولها ، قواعدها ، ومرتكزاتها .. تكاد تختلف كليا مع تلك الرؤية . علما إن هذا الاختلاف سيترك أثره حتى على المستوى الظاهر للعبارة ، وإن كان الباحث ، الآن ، بصدد الكشف عن ذلك الظاهر الذي يبدو مشتركا ، أو ما يوهم بالاشتراك .

بتعبير أوضح ، فإن هناك مقاصد عميقة غير موجودة على سطح النص ، هي التي توجه فهم النص ، أو تختزن معنى غير موجود على سطح ألفاظه ، وإن كان هو المحرك ، من بعيد ، لتلك الألفاظ ، ونحن " **لا نستطيع إعادة بناء منظومة فكرية ما إلا بالاعتماد على مجموعة من الخطابات ، ويتم ذلك على نحو يكون الغرض منه هو العثور خلف العبارات على قصدية الذات المتكلمة ونشاطها الواعي .. وبالعثور على الكلام الأبكم الهامس الذي لا يتوقف** "[١]. فمثلا الإسلام والماركسية متفقان على أن الإنسان هو الذي يحرك التاريخ ، فالبروليتاري يمثل ، في نظر ماركس " **قوة تاريخية أو إنسان كوني بفضله تحقق الثورة أهدافها : زوال استغلال الإنسان للإنسان ، لذا فإن مفهوم البروليتاريا يشكل مبدأ لتفسير التاريخ وطريقة للعمل على تغييره**" [٢]. وبناء عليه سيكون لهذا النص ، أي كون الإنسان هو الذي يحرك التاريخ ، معنيان : الأول ، هو هذا الظاهر المتفق عليه : إي إن التاريخ يتحرك بفعل الإنسان وأقواله وتقريراته ، وهذه الأخيرة تعبر عن رؤية ما ، قد تتفق مع الآخر وقد تختلف . ولأن الاختلاف حقيقة يمكن الرهان عليها ، فقد يؤدي ذلك الاختلاف إلى التنازع والصراع من أجل البقاء ، لفرض تلك الرؤية وطريقة التعبير عنها . وهنا لا بد من تدخل العسكرتاريا كنتيجة لذلك الفرض . وعندما تتعسكر الدول والمجتمعات، فإن التاريخ سيتحرك ، فيكون يوما لهذا ويوما لذاك " **وتلك الأيام نداولها بين الناس** " [٣] .

---

(١)- حفريات المعرفة : ٢٧.

(٢)- ينظر : فلسفة الصدر : ٣٠١.

(٣)- آل عمران : ١٤٠.

الثاني : هو المعنى الباطن أو البعيد الذي هو مقصد الإيديولوجيا التي تتبنى ذلك النص ، وتدافع عن معانيه القريبة والبعيدة ، فيكون معنى مقولة الإنسان هو الذي يحرك التاريخ – من وجهة نظر الماركسية – إن الله ليس موجوداً ، وبالنتيجة فلا علاقة له بحركة التاريخ ، لاستحالة تحريك الوجود بالعدم ، وإذا كانت الصدفة هي التي أوجدت الكون بما فيه من سكون وحركة ، وكان **لا بد لكل حركة من سبب** [١] ، فإن الواقع الحسي يشهد بأن الإنسان هو سبب تلك الحركة ، فالتاريخ يتكون بإرادة الإنسان وفعله ، وبتوالي الأفعال تبدأ حركة التاريخ . بدليل أننا على مستوى الرؤية الحسية – والماركسية تقول **بمصدر واحد للمعرفة هو الحس**[٢] ولا شيء سواه – لا نرى سوى ذلك الكائن البائس الذي خلقته الصدفة وتركته ، ليواجه مصيره منفردا ، وقد حمل التاريخ على ظهره ، وأخذ يتنقل به هنا وهناك . أما الله فلم نره ، وإن سمعنا به من آخرين ، وليس من أثر يدل عليه .

أما معنى هذه المقولة ، في الرؤية الإسلامية ، فهو إن الإنسان حر ، ولكنها حرية مقيدة بسنن التاريخ . وتأويل ذلك : إن الله الذي خلق المخلوقات من كون ووجود وتاريخ وإنسان ، خلق معها السنن والقوانين التي ستضمن انسياب تلك الحركة ، وتَرَكَ الأمور تجري على تلك السنن والقوانين ، من دون أن يتدخل في اختيار الإنسان ، وكأنْ لا علاقة له بالموضوع من قريب أو بعيد ، حتى لقد شبه الماديون الكون بالساعة التي لا تحتاج إلى الصانع في حركتها ، وإن كان للإسلام رأي آخر ، لخصه الإمام الصادق (ع) عندما قال : " **لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين** " [٣] . إذن فثمة سبب قريب لحركة التاريخ هو الإنسان ، والعوامل المحيطة به التي قد تضطره لفعل ما ، وسبب بعيد لتلك الحركة هو الله من خلال تلك السنن والقوانين ، التي إذا حاد الإنسان عنها ، وله أن يحيد ، فإن النتيجة لن تكون في صالحه ، لأن ثمة قانون يجب أن يحكم سلوكه ، فإذا تركت الأمور من دون قوانين وسنن ، حلت الفوضى وانتكس التاريخ وحانت نهايته [٤] .

---

(١)- ينظر : عرض موجز للمادية الديالكتيكية : ١١٤.

(٢)- ينظر : فلسفتنا : ٥٨.

(٣)- أصول الكافي : ١/ ٩٢.

(٤)- ينظر : المدرسة القرآنية : ٤٦- ١٨٧.

وذهب محمد الصدر إلى أن القرآن يعترف بالأسباب ويعترف بفعل الله ، وضرب لذلك مثلا من سورة الفيل " **ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ، ألم يجعل كيدهم في تضليل وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول** " [١] .

قال الصدر : " **سؤال : إن فاعل ترميهم هو الأبابيل . وفاعل جعلهم هو الله سبحانه ، والسياق ينبغي أن يكون واحدا ، فلماذا قال : فجعلهم ، ولم يقل : فجعلتهم ؟ جوابه .. إن الأفعال في السورة كلها منسوبة إلى الله : فعل ويجعل وأرسل وجعلهم إلا ترميهم فإنه يعود إلى الأبابيل ، لأن الله بهذا السبب جعلهم كعصف مأكول .. والنتيجة ، هي أنه مرة نسب الفعل إلى السبب وهو الأبابيل فقال : ترميهم ، وأخرى نسبه إلى نفسه فقال : فجعلهم** " [٢] . أي أن ثمة سبب قريب محسوس ومرئي للذين لم يؤمنوا ، علهم يعودون به إلى الله ، وسبب بعيد غير محسوس ولا مرئي للذين آمنوا له آثاره التي قد تظهر بطير أبابيل أو بغيره ، وما الطير رمى ولكن الله رمى .. بناء عليه فإن المؤمن سيجمع بين السببين ليكونا شيئا واحدا ، فالله يريد للإنسان من جنس ما يريد لنفسه ، من دون أن يكون هناك فاصل بين الإرادتين .

ولعل حوارية جرت بين نجدة ، وأمير المؤمنين (ع) ، توضح هذا المعنى :

**– بمَ عرفت ربك ، يا أمير المؤمنين ؟**

**– بالتمييز الذي خولني ، والعقل الذي دلني .**

**– أفمجبول أنت عليه ؟**

**– لو كنت مجبولاً ما كنت محموداً على إحسان ، ولا مذموماً على إساءة . وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء ، فعلمت أن الله باقٍ ، وما دونه حدث حائل زائل .**

**– أجدك أصبحت حكيما يا أمير المؤمنين .**

**– أصبحت مخيرا ، فإن أتيت السيئة بمكان الحسنة ، فأنا المعاقب عليها** "[٣].

---

(١)- الفيل : ١- ٥.

(٢)- ينظر : منة المنان : ٢٠٥- ٢٠٦.

(٣)- موسوعة قصص الإمام علي : ١٧- ١٨.

هذه المقدمة ، يمكن أن تكون مدخلا جيداً للمقاربة بين مقولات الهرمنيوطيقا المعاصرة ومقولات نظرية التأويل الإسلامية ، لأنهما ، وإن كانتا متشابهتين على المستوى السطحي للألفاظ ، إلا إن المقاصد الكامنة تحت الاثنين ، تكاد تفترق بالمقدار عينه .. وأليك التفصيل :

يلخص السيد أحمد واعظي المفاهيم التي تطرحها الهرمنيوطيقا المعاصرة بنقاط :

**١- فهم النص حصيلة امتزاج أفق المعاني لدى المفسر مع أفق المعاني في النص ، ولذلك فإن إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم .. شرط وجودي لحصول الفهم .**

**٢- الفهم الموضوعي للنص ، بمعنى الفهم المطابق للواقع ، غير ممكن ، لأن العنصر الباطني ، أو ذهنية المفسر وقبلياته ، شرط لحصول الفهم .**

**٣- عملية فهم النص غير منتهية ، فإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً ، إذ إن الفهم تركيب وامتزاج بين أفق معاني المفسر وأفق معاني النص ، ومع كل تحول في المفسر وأفقه تتاح إمكانية جديدة للتركيب والامتزاج وولادة فهم جديد .**

**٤- ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك ، ولا يصح تحديد فهم ، بوصفه النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص .**

**٥- ليست الغاية من تفسير النص القبض على مراد المؤلف ، فنحن نواجه النص وليس المؤلف وما المؤلف إلا أحد القراء ، ولا يتميز عن باقي المفسرين والقراء بشيء .**

**٦- لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيم من غير القيم "[١] .**

وعندما ندقق في بعض تلك النقاط – خاصة الثلاث الأولى – ونتفحص مضامينها ، نجد أننا لا نختلف كثيرا معها ، على مستوى صياغة العبارة ، أما الإشارة ، أي ما كمن تحت العبارة ، فموضوع آخر ، فالنقطة الأولى تتحدث عن امتزاج أفق المفسر مع أفق النص ، أو إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم ، وهو حديث لا اعتراض عليه ، إن لم نقل هو تحصيل حاصل سواء تعلق الأمر بالنص البشري أو النص المقدس .

أما النقطة الثانية فتتحدث عن عدم إمكانية الفهم المطابق للواقع ، وهذا الطرح يلتقي مع ما يقوله فقهاء الشريعة : من أن الأحكام الاجتهادية التي يستنبطونها هي أحكام ظنية ، قد

(١)- ينظر : حوارات حول فهم النص : ٢٣-٢٤.

تصيب الواقع الذي عند الله وقد لا تصيبه ، وهي مبرئة للذمة من هذه الجهة ، وهذا لا يعني أن الشريعة خلو من الأحكام اليقينية ، بقدر ما يعني أن الاجتهاد أحكامه ظنية لا تريد أن تفرض نفسها على أحد ، وفي عين الوقت تمنح الفرصة لآخرين لأن يدلوا باجتهاداتهم ، بشرط أن تكون محاطة بما هو ثابت ويقيني .

أما النقطة الثالثة فتتحدث عن تعدد القراءات التي لا تعرف حدودا تتوقف عندها ، وهذا الفهم يكاد يلتقي مع النصوص التي تتحدث عن النص القرآني الذي لا يدرك قعره ، أو النص الذي يجري مجرى الليل والنهار والشمس والقمر ، والناس الذين يموتون ولا يموت هو ، أو النص الذي له ظاهر وباطن إلى سبعين بطنا ، والسبعين هنا ليست حداً ، بقدر ما هي معبر إلى تعدد قرائي مفتوح ولا نهائي ، وقد ذكر أبو بكر بن عربي " **إن علوم القرآن خمسون علما وأربعمائة وسبعة الآف علم وسبعون ألف علم ، على عدد كلم القرآن ، مضروبة في أربعة . قال بعض السلف : إذ لكل كلمة ظاهر وباطن ، وحد ومطلع ، وهذا مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط ، وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه إلا الله عز وجل** "[1] .

أما بقية النقاط : الرابعة والخامسة والسادسة ، فالخلاف فيها واضح ، على مستوى العبارة ، لأن النظرية الإسلامية ترى أن ثمة فهما ثابتا ، وآخر متغيرا ، تبعا لتفاوت النص بين الدلالة القطعية والدلالة الاحتمالية ، أو بين الدلالة الصريحة والدلالة الضمنية ، أو بين الدلالة الواضحة والدلالة الغامضة ، والمتغير لا يمكن أن يُفهَم ، ما لم يسبق بثابت ، وإن على المستوى الشخصي ، فإن تجاوز هذا المستوى فهو المطلوب .

وترى كذلك أن الغاية من تفسير النص القبض على مراد المؤلف ، ولكنها لا تدعي ذلك القبض ، لأن ( المؤلف ) أكبر من أن تحيط بمراده ، ومع ذلك فهي تصر على أنها لم تأتِ بشيء من عندياتها ، بل هي جادة في البحث عن مراد المؤلف ، " **وسواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى ، أم قلنا بقول المعتزلة : إن الاطلاع على تمام مراد الله غير**

(١)- البرهان في علوم القرآن : ٢٩.

**ممكن إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي ، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه** " [١] .

وأخيرا ، فإن النظرية الإسلامية ترى أنْ لا بد من معيار لفحص النصوص وتقييمها ، وأن النصوص ليست خاطئة كلها ولا صحيحة كلها ، بل هي تتفاوت صحةً وخطأً ، قبحاً وجمالاً ، إبداعاً وإتباعاً ، اجتهاداً وتقليداً ، ضيقاً واتساعاً ، أو بتعبير المتصوفة " **إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة** " [٢] ، وعندما تضيق العبارة ، أو تتكثف ، لا تستطيع الإمساك برؤيتها ، أو أن تحتملها . وبالنتيجة ، فهي بحاجة إلى قارئ بحجم تلك العبارة التي ضاقت ، ليعيد صياغتها ، وليمسك بالرؤية الحقيقية لها ، أو على الأقل بما هو قريب منها . نعم ، قد نختلف في ذلك المعيار ، ما هو ؟ ما حدوده ؟ ما إمكاناته ، ما رؤيته ؟ ما مقاييسه ؟ ما شروطه ؟ من المسؤول عن صياغته ، وكيفية تلك الصياغة ؟ وإذا حدث كل ذلك ، أنُصَوِّت عليه ، أم سيفرض علينا فرضا ؟ قد نختلف في كل ذلك ، ولكننا متفقان على ضرورة المعيار أو القانون ، الذي سنحتكم إليه لئلا نأكل بعضنا ، فعندها لن يبقى نصٌ ولا معيارٌ ولا يحزنون .

إذن ، فالاختلاف مع النقاط الثلاث الأولى ، سيوقع الباحث الإسلامي في مأزق ، إن هو اختلف معها على المستوى الظاهر ، إذ كيف سيردها وهي تجتر ما يقوله هو ، ويعتقد به ، ويجادل دفاعا عنه . لذا فإن المناقشة يجب أن تكون على المستوى العميق والباطن والبعيد واللامرئي ، أي حفراً في الأصول ، وتنقيباً في المرجعيات ، وتفكيكاً للإيديولوجيات ..

ففي النقطة الأولى عندما نتحدث عن أفق المفسر وذهنيته ، فنحن نتحدث عن ذهنية إسلامية في مقاربة النص ، لأن القبليات الذهنية التي اكتسبها المفكر في مسيرته ، لابد أن تترك أثرها في فهم النص ، وتوجيهه باتجاه قد لا يرضي النص نفسه . أما عندما تكون الذهنية إسلامية ، فلا خوف بعدئذ على مراد ( المؤلف ) . والذهنية الإسلامية تعني : أن يتربى المفسر أو المسلم ، بصورة عامة ، في أحضان القرآن الكريم وسنة المعصومين ، أولا ، ولا خوف عليه بعدئذ إن هو انفتح على أحضان أخرى مخالفة ومغايرة ، من غير أن يذوب فيها ، أو أن يشرب من لبنها ما ينبت لحماً ويشد عظماً ، ذلك أن الاختلاف ، إذا كان عن بصيرة ودراية ، يعلي من

(١)- الأفق التداولي : ٢٦.

(٢)- المواقف والمخاطبات : ٥١.

الحق ويرفع من شأن الحقيقة " **وهذا الشرط تفرضه طبيعة الموقف العملي ، لأن المفهوم الذي يكونه المفسر عن القرآن ككل يشكل القاعدة الأساسية لفهم تفصيلاته .. فلا بد أن يبنى التفسير على قاعدة سليمة ومفهوم صحيح عن القرآن ، يتفق مع الإطار الإسلامي للتفكير ، لكي يتجه اتجاها صحيحا في الشرح والتحليل** " (١) .

أما النقطة الثانية التي تتحدث عن عدم إمكانية الفهم الموضوعي أو المطابق للنص ، فتريد أن تلغي النص وتثبت القراءة ، تلغي المركز : الله ، وتثبت الهامش : الإنسان . والحال أن العكس هو الصحيح ، لأن النص ثابت ، والقراءة متغيرة ، والثابت باقٍ ، والمتغير حائل زائل . ومع ذلك ، فإن الباحث لا يريد أن يلغي شيئا ، لا النص ولا القراءة – وإن كانت القراءة زائلة ، من وجهة نظره ونظر غيره – ذلك أن النص لا ينطق ، وإنما تنطق به القراءة ، بشرط أن لا تتقول عليه . وهكذا يتحرك النص الثابت ويتمدد ، فيملأ فراغات الزمان والمكان المتغيرين ، ذلك أن النص ثابت بألفاظه ، متعدد بمعانيه . وإذا كان هذا الكلام يصدق على النص البشري ، فهذا لا يعني أن النص البشري سيملأ فضاءات الزمان والمكان ، لأنه عندما يدعي ذلك الإدعاء – ولم يفعل ذلك أحد – يصبح مطلقاً ، ويثبت قضية الإسلاميين ، من حيث هو يريد أن ينفيها . ثم إن الثبات هنا ، يختلف عن الثبات هناك نظراً لمتعلقه ، فالثابت الأول متعلق بالله ، والثابت الثاني متعلق بالإنسان ، وشتان بين الثباتين ، إذ سرعان ما يفقد الثاني ثباته وتنعدم قدرته ويتزلزل يقينه فيغير رأيه ، وقد سُئِلَ أمير المؤمنين ( ع ) ، بمَ عرفت ربك ؟ فقال : " **بفسخ العزائم وحل العقود و نقض الهمم** " (٢) .

أما النقطة الثالثة التي تتحدث عن عملية فهم النص غير المنتهية ، فتريد أن تلغي النص ، ولا تكتفي بذلك ، بل هي تلغي القراءة أيضا ، ذلك أن القراءة هي نص أيضا ، وبالنتيجة ، فإن الإنسان كائن فارغ لا عقل له ولا نص ، ولا وجود حقيقي سوى للأشباح والجنيات والطواطم والخيالات والأوهام وأساطير الأولين ، التي اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا . فيُخَيَّل إليه ، بسبب من ذلك الإملاء ، أنه هو الذي يكتب ، وهو الذي يفكر ، وهو الذي يحيا ويعيش ، والحال أنه ( كائن ) مسير من تلك الكائنات اللامرئية ، التي تخترق الشبابيك الأبواب والجدران ،

(١)- بحوث في علوم القرآن : ١٥٢.

(٢)- نهج البلاغة : ٧٠٣.

فتعيش معه وتنام فيه وتتلبس جسده وتهمهم بلسانه . وهكذا يستحيل ذلك الكائن الخليفة ، الذي أُعِدَّ لأنْ يكونَ ذاتاً مفكرةً ، وعقلاً يخترقُ آفاقَ السماواتِ والأرض ، وأخلاقاً كأنها كتاب الرب وقد تجسد في محمد (ص) يقول عبد القدوس الجنجوهي " **صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلى ، قسماً بربي لو كنت أنا لما نزلت أبدا** "[١] . يستحيل ذلك الكائن إلى كائن طفيلي مسخ ، كأنه ( غريغور سامسا ) [٢] ، بطل رواية المسخ لفرانز كافكا ، الذي وجد نفسه ، أي غريغور ، في أحدى الصباحات ، وقد استحال إلى حشرة ضخمة .. فلم يبق له من حياته على هذه الأرض ، سوى ذكريات هزيلة من ذلك العالم الواقعي الذي كان يعيش فيه ، والتي ستكشف ، عندما تستعيدها الرواية بطريقة استرجاعية ، أنَّ الإنسانَ إنْ هو إلا مسخٌ بجسدٍ آدمي .

ولأن الباحث يرى أن قضية السطوح والأعماق هذه ، أو قل : قضية العبارة والإشارة ، مهمة ، وضرورية ، فلن يكتفي بالأمثلة السابقة لها ، بل سيضيف لها ما يزيدها وضوحاً وشفافية . فعندما يقول علي حرب مثلاً : " **إن النص القرآني ، هو من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها ، ومما لا جدال فيه أن قراءة القرآن قد اختلفت وتعددت بحسب المدارس الكلامية والمذاهب الفقهية ، وبحسب الفروع العلمية والاختصاصات الفكرية ، بل بحسب أشخاص العلماء أنفسهم ، ولو كانوا على مذهب واحد .. بل إن إعجازه في كونه يتسع معناه اتساعا يجعله يجمع المختلفات ، ويقبل المتعارضات . فنحن نجد في هذا النص : الناسخ والمنسوخ ، والظاهر والباطن ، والمحكم والمتشابه ، والحقيقي والمجازي ، والمجمل والمفصل ، والعام والخاص ، كذلك نقف فيه على خطاب الواقعي والحلمي ، والحسي والمثالي ، والشاهد والغائب ، والواحد والكثير ، والعقل والنقل ، والأمر والنهي ، والجبر والاختيار ، والتقوى والفجور ، والإلهي والشيطاني ..**"[٣] .

عندما يقول علي حرب ذلك ، فالباحث وإن اتفق معه في ظاهر العبارة ، ولا بد أن يتفق ، إلا أنه لا يستطيع أن يتفق في ما كمن تحتها ، لأن مقصديات حرب هي غير ما تقوله العبارة ،

---

(١)- ينظر : تجديد الفكر الديني في الإسلام : ١٤٢.

(٢)- ينظر : رواية المسخ .

(٣)- نقد الحقيقة : ٦، ١٩.

فالرماد وإن بدا خافتا ، لكن على المرء ألا يضع يده عليه ، لئلا تحرقه جمرة لم يرها . إذن فثمة جمرة أو قل : إيديولوجيا تفكيكية كامنة تحت العبارة ، قررت بحسب حرب نفسه إن " **الذي يحاول .. تفسير قول الله ، أو شرح حديث نبوي ، إنما يقول في الحقيقة قوله ويسوق كلامه هو ، إذ للعبارات الشارحة منطوق مغاير لمنطوق النص المراد شرحه . والتغاير في المنطوق يؤدي حتما إلى تغاير في المفهوم . فكل كلام يعود في النهاية إلى مؤلفه ، وكل قول يحمل هوية قائله ، ولو كان كلاما شارحاً مفسراً ، ولو كان قولاً على قول . والقول حول القول هو قول فيه على نحو ما ، أي قول الاختلاف والمغايرة** " (١).

من هنا ، فإن أحدنا إذا أراد أن يهدي الناس إلى الصلاة ، لأنه وجدهم لا يصلون ، ويقضون ليلهم بدلا من ذلك في الملاهي والبارات ، وأراد أن يحثهم عليها كونها إذا قبلت قبل ما سواها ، وكونها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وتجعل العبد أكثر قربا من الله وشفافية باتجاه الآخرين ، فأخذ يفسر للناس قوله تعالى " **أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** " (٢) ، بأن الله يأمركم ، أيها الناس ، أن تصلوا لا لحاجة منه لصلاتكم ، وأن تحصنوا أموالكم بالزكاة ، لا لحاجه منه لأموالكم . فهذا ( الأحدنا ) – في عقيدة حرب التفكيكية – إنما يقول قوله ، لا قول الله ولا رسوله ، والناس ، بعدُ ، غير ملزمين بذلك ، ماداموا يفهمون من النص ما لا يفهمه هذا المفسر ، كما فهم أحد العلمانيين الأذكياء جداً بأن المقصود بالصلاة هو ( اليوغا ) (٣) التي يؤديها البوذيون من يابانيين وصينيين وهنود ، أي ذلك النوع من الجلوس المصحوب بصمت وتأمل وتفكر وقد لا يكون مصحوبا بشيء ، وبالنتيجة فإن كلاً منا ملزم بفهمه ، إذا أراد أن يلزم نفسه ، وإلا فإنه يستطيع أن يتخلص من ذلك الإلزام ، بمجرد أن يقرأ النص مرة أخرى ، لأن القراءة الثانية لا تساوي الأولى بحال ، ليكتشف أن الصلاة ليست هي اليوغا ، بل هي ممارسة كانت لدى الهنود الحمر ، وعندما استأصل الأمريكيون الهنودَ الحمرَ ، ضاعت تلك الممارسة واندثرت معهم ، وبالنتيجة فهو غير ملزم بشيء .

---

(١)- نقد الحقيقة : ١٠.

(٢)-البقرة : ٤٣.

(٣)- ينظر : الإسلام في الأسر : ١٢٧، ١٣٤.

وإذا كنا لن نختلف مع حرب على مستوى العبارة ، عندما يقول : " **إن القارئ ، إذ يقرأ النص ، إنما يستنطقه ويحاوره . وهو ، إذ يفعل ذلك ، إنما يستنطق ذاته في الوقت عينه . إنه يستكشف النص بقدر ما يستكشف ذاته ، ويحقق إمكانا يتفتق عنه كلام المؤلف ، بقدر ما يسبر إمكاناته كقارئ . ولهذا ، فإذا كان القارئ يستنطق حقيقة النص ويسائله عن دلالاته ، فإن النص ، بدوره ، يستنطق حقيقة القارئ ، بكل ما يعنيه التعارف بين شخصين أو ذاتين ، نعني تعارفا يتولد عنه تعرف القارئ إلى ذاته من جديد** "(١) .

لا سيما أن نصه هذا ، يعد ، من وجهة نظر الباحث ، أفضل تحليل لمقولة علي بن أبي طالب : " **ذلك القرآن فاستنطقوه** "(٢) ، بل ربما عد بعض الدارسين ( حرباً ) هذا مفكراً إسلامياً متأثراً بمحمد باقر الصدر ورؤيته في مقاربة النص ، فعقدوا مقارنة بين النص السابق ونص باقر الصدر الذي يقول فيه : " **إن المفسر الموضوعي لا يبدأ عمله من النص ، بل من واقع الحياة ، وما قدمه الفكر الإنساني من حلول ، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ، ثم يأخذ النص القرآني ، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب ، بل ليطرح بين يدي النص موضوعا مشربا بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ، ويبدأ مع النص القرآني حوارا ، سؤالا وجوابا ، المفسر يسأل والقرآن يجيب .. من هنا فإن التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له ، وليست مجرد استجابة سلبية ، بل استجابة فعالة وتوظيفا هادفا للنص** " (٣) .

ليستنتجوا بعد ذلك أن علي حرب قريب من محمد باقر الصدر إن لم يكن يساويه . والحال إن الرجلين على طرفي نقيض ، وهما يشبهان اثنين التقيا في نقطة عبر المحيط وتحدثا حديثا سريعا ، ثم توجه كل منهما إلى نيته وقصده والحلم الذي يراوده ليلا ونهارا .

ونختم تلك المقارنة بما توصل إليه أدونيس من فروق بين الحداثة الغربية وما يسمى بالحداثة العربية الإسلامية ، ونتركها من دون أن نعقب بتعليق لأنها تستعيد ما قاله البحث وتضيف إليه أشياء قابلة للمناقشة والنقض ، إلا أن المهم هو أن نتيجة أدونيس هذه تؤيد الطرح

---

(١)- نقد الحقيقة ، ص ٨ .

(٢)- نهج البلاغة : ٣٣٩.

(٣)- المدرسة القرآنية ، ص ٢٩-٣٠.

السابق وتعمقه وتصل به إلى مديات خطيرة وتكشف عن هوّة عميقة من الصعب ردمها ، أو مجرد التفكير بتنازل أحدى الرؤيتين إلى الأخرى ، لأنه لا توجد منطقة اشتراك واحدة ، من وجهة نظر أدونيس ، يمكن التمسك بها أو الرهان عليها . وفروق أدونيس هذه قائمة على ثنائية ضدية شديدة التطرف ، قد تكون حقيقة في إحدى الجهتين ، إلا أنها ليست كذلك على طول الخط في الجهة الثانية :

**١- الغربية مغامرة في المجهول ، والعربية عودة إلى المعلوم .**

**٢- الغربية تؤكد على الأنا – الذات ، والثانية تؤكد على النحن – الأمة .**

**٣- لا مرجعية لها إلا الإبداعية ، قائمة على مرجعية من كل نوع .**

**٤- تتحرك في عالم دنيوي لا سيطرة فيه للمقدس ، تعيش في عالم ديني مقدس .**

**٥- تساؤل وشك ، يقين وتسليم .**

**٦- انفتاح ولا نهائية ، مذهبية وانغلاق .**

**٧- تتأسس على بعد نقدي ، تتأسس على التقليد والقبول .**

**٨- الغربية فرادات ، والثانية أنساق .**

**٩- انفجار معرفي همش فيه الدين ، هامش صغير في متن ديني .**

**١٠- الأولى : تعدد واحتمالات ، والثانية : مبدأ وحيد وحقيقة واحد مطلقة .**

**١١- عالم أمات الله وأحيا الإنسان ، الإنسان ميت والله هو وحده الحي .**

**١٢- تفترض في الذات والآخر الشك ، تفترض في الذات والآخر اليقين .**

**١٣- دنيوة ، دينة** [1] **.**

من هنا ، فإن محمد الصدر لم يرَ ضرورةً للقراءات المعاصرة ، لأنها نتاج إنسان عصر الحداثة الذي ألّه العقل وألغى النص ، وإنسان ما بعد الحداثة الذي ألغى الاثنين . لذا لن نجد محمد الصدر في نظرية التأويل المعاصرة ، التي تهيمن عليها الرؤية الغربية العلمانية للحياة حتى في عقرها العربي الإسلامي . لن نجده ، لا على مستوى المرجعيات التي يحيل إليها ، ولا على مستوى اللغة أي صوغ العبارة بلغة طرية غضة وأخاذة ، بل سنجده في قلب الرؤية الإسلامية النابضة بالقرآن بوصفه كتاباً للحياة أو كتابَ حياة .

(١)- ينظر : النص القرآني وآفاق الكتابة : ١٠٥- ١٠٧.

والفرق بينه وبين محمد باقر الصدر ، إذا شئنا أن نتحدث عن فروق ، أن الثاني انفتح على الرؤية الغربية من دون أن يتأثر بها على مستوى المضامين ، وإن زادته فهما بمضمونه ويقينا فيه ، ومن دون أن تؤثر على رؤيته الإسلامية الثاقبة ، أو مسبقاته الذهنية التي تربت بين يدي النص القرآني وأحاديث الرسول وأهل بيته وقراءاته الشخصية التي انفتحت على الآخر الأدبي والفلسفي في عمر مبكر من صيرورته الثقافية التي اكتشفت " **أن معرفة الآخر هي الفرصة الوحيدة لكتابة الخطاب الإسلامي المعاصر والقادر على التنفس بطريقة طبيعية ، لأن ذلك الخطاب المشغول بعالميته سيكون في درجة الصفر للدلالة عندما ينسى أنه أحد أطراف النزاع للوصول إلى ( عقل العالم ) عبر التزاحم مع المختلف ، وهذا الأخير لا بد أن يحظى بفرص الحضور** " [1] .

لهذا فقد كان محمد باقر الصدر أعمقَ طرحاً وأكثرَ وضوحاً وأجملَ لغةً ، والأهم من ذلك إنه لا يقدم مادةً معرفيةً عميقةً غنيةً ومغايرةً فحسب ، بل يقدمها مصحوبةً بلذةٍ ومتعةٍ قد لا توجد في لغة الفقهاء الأقرب إلى لغة المنطق منها إلى لغة الأدب والفلسفة ، التي سنجدها ، أي لغة الأدب والفلسفة ، عند محمد باقر الصدر واضحة المعالم والسمات ، وإن كانت طبيعة الموضوع هي التي تحدد طغيان إحدى اللغتين على الأخرى ، ولك في المدرسة القرآنية ، أجمل كتب الصدر ، شاهد ودليل .

وعندما تجتمع المعرفة والمتعة ، فإن النص سينتمي إلى تلك النصوص التي سيقف القارئ أمامها موقف المتعبد لا موقف الناقد ، لأنها نصوص مؤسسة لنمط لا يدعي الباحث جدته وفرادته واستثنائه فحسب ، بل ندرته وغربته في عالم مليء بالنصوص التي لا تقول شيئا ، وإذا قالت لم تعر اهتماماً لكيف تقول ؟ فالمشكلة ، من وجهة نظر الباحث ، ليست ماذا نقول ؟ فحسب ، بل كيف نقول ؟ أما محمد الصدر فقد اكتفى بإسلامه – في كتاب منة المنان على الأقل – قرآنا وعقلا وسنة معصومين ، بعد أن طبعهُ طبعةً صدريةً جديدةً أقرب إلى الاحتمال منها إلى اليقين ، الذي سنجده أي اليقين في الرؤية الكلية لتلك الطبعة لا تفاصيلها ، ومن دون أن يخلطه بما قد يكدره ، لا خوفا ولا تأثيما ، بل لأن القرآن كما يروي أمير المؤمنين عن رسول

(١)- أحزان ديوجينوس ، صادق ناصر الصكر ، مجلة الإسلام والديمقراطية ، العرا ق – بغداد ، العدد ١٥- السنة الثالثة ، ٢٠٠٦

الله (ص وآله) : " **فيه نبأ ما كان قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، هو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسنة ، ولا يشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه . هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته حتى قالوا : " إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد " من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم** " [1] خذها إليك يا أعور.

(١)- سنن الترمذي :٧٥٢-٧٥٣.

# الفصل الثالث

# آليات الصدر في قراءة النص

## آليات الصدر ومرجعياته : مدخل

لم تكن غاية الباحث من الفصلين السابقين ، الدخول في سجال مع الصدر في قضايا جزئية لا تخدم البحث ولا النظرية ، وإن كان قد فعل ذلك للكشف عن الإمكانات والحدود من خلال أمثلة تطبيقية ، يمكن تلخيصها في ما معنى قوله تعالى : " **ما فرطنا في الكتاب من شيء** "، وما دلالة الكنود في قوله تعالى " **إن الإنسان لربه لكنود**"، بقدر ما هي محاولة للكشف عن آليات الصدر في قراءة النص من خلال تلك الأمثلة ، وطريقة استغلاله لإمكانات النص المتأتية من اللغة والسياق والدائرة التي ينتمي لها ، ومدى التزامه بحدود النص المتأتية من الدائرة عينها . وهذه الآليات بدورها ستقودنا إلى مرجعيات الصدر ، لأن الباحث يدعي أن ليس هناك قراءة حقيقية من دون آليات ومرجعيات ، أما تلك القراءة التي لا ترى سوى نفسها ، فهي قراءة لا أصل لها ، لأنها من دون آباء أو أمهات ، أما آليات الصدر التي استنبط الباحث بعضها من النماذج السابقة ، وصرح هو بالبعض الآخر ، فهي :

**أولا** : السؤال بوصفه إشكالاً ، وهذا يحيلنا إلى الفلسفة ، بوصفها تساؤلاً .

**ثانيا** : السؤال بوصفه حواراً مع الآخر ، وهذا يحيلنا إلى السؤال السقراطي .

**ثالثا** : الشك وعدم التسليم بأقوال الآخرين ، وهذا يحيلنا إلى ديكارت وأنا أفكر.

**رابعا** : عصر النص ، وهذا يحيلنا إلى تاريخية القرآن ، وأسباب النزول تحديداً.

**خامسا** : السياق ، وهذا يحيلنا إلى نظرية السياق والنظم ، وعبد القاهر الجرجاني .

**سادسا** : القراءات القرآنية ، وهذا يحيلنا إلى الأحرف السبعة والقراءات السبع أو العشر

**سادبعاً** : الاحتمال والأطروحة ، وهذا يحيلنا إلى نظرية الاحتمال ، ومحمد باقر الصدر ، أول من وظف نظرية الاحتمال في قراءة النص الديني أو إثبات وجود الله .

ولأن ( محمد الصدر ) هو التلميذ البار لذلك المفكر الكبير ، فقد طور هذه النظرية ،أي **أدخلها في طور جديد** [١] ، في قراءة النص سواء كان نصا تاريخيا أم أخلاقيا أم قرآنيا ، ولعله تجاوز ذلك إلى الفقه وما وراءه . وهذا ما يحتاج إلى شيء من التفصيل لتحقيق تلك المقاربة التي توظف الجهد البشري المعجون برؤية توحيدية من أجل إبداع رؤية جديدة ، وإن كانت هذه الرؤية تنتمي إلى ذلك الجهد التجزيئي ، **الذي لا ينظر إلى النص القرآني بوصفة منتجا للنظريات عن طريق قراءة موضوعية له** [٢] ، بقدر ما يطلب من القارئ أن يشارك في إبداع النظرية من خلال تتبع الجزئيات ، بل أجزاء الجزئيات ، ورصدها ، وإعادة النظر بها ، لأن الكل لا يستغني عن أجزائه ، ذلك أن الأشياء التي نتحدث عنها في هذا الوجود ، كما سيأتي التفصيل ، نوعان : أشياء تشغل حيزاً في الفراغ ، وأشياء أخرى لا حيز لها في الفراغ . وهي مبدئيا جزئيات ، وعلى فرض اتفاقنا على حدود تلك الجزئيات أو رسومها ، وفرض المحال ليس بمحال خاصة مع تلك التي لا حيز لها في الفراغ ، فإن ذلك الاتفاق لا يشكل خطرا كبيرا ، إذ المهم بعد ذلك هو القدرة على الربط بين تلك الجزئيات لتكوين الكلي أو الموضوعي ، كما فعل محمد باقر الصدر في جل آثاره ، إن لم نقل كلها . وهذا هو الاختبار الحقيقي لقدرة العقل وتفاوته بين الأفراد ، لأن هذه القدرة على احتواء الجزئي ، قدرة مشتركة بين الإنسان والحيوان . ونحن نبحث عمّا يميز الإنسان ، فيبعده عن الحيوان من جهة ، ويرتقي بإنسانيته من جهة أخرى ، ولا يقوم بهذا الدور ، أي عملية ربط الأجزاء ، إلا العقل ، لأن العقل، بتعبير كانت " **هو القوة العليا في النفس ..وهو السيد الأكبر لدهماء العواطف والانفعالات** " [٣] ، وعندما يقوم العقل بهذه العملية نستطيع أن نتحدث عن علم ، ذلك إن العلم كلي بطبيعته ، موضوعي بجهد الإنسان وعقله . خارجي بإبعاد الذات عنه ، وبتعبير هربرت سبنسر : " **إن أدنى درجه من درجات المعرفة إنما هي المعرفة غير الموحدة . وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئيا ، فإن الفلسفة هي المعرفة الموحدة كليا** " [٤]

---

(١)- ينظر : المرسل والرسول والرسالة ، الأسس المنطقية للاستقراء ، أهل البيت تعدد أدوار ووحدة هدف ، منة المنان ، أضواء على ثورة الحسين ، فقه الأخلاق ، ما وراء الفقه ، موسوعة الإمام المهدي

(٢)- ينظر : المدرسة القرآنية : ١٩- ٤٢.

(٣)- ينظر : إمانويل كنت : ١١٦.

(٤)- مشكلة الفلسفة : ٥٢.

## أولا : السؤال بوصفه إشكالاً

كان البحث قد درس هذه الآلية في الفصل الثاني من هذا الباب ، لاعتبارات منهجية ، وسيكتفي هنا بعرض نماذج ثلاثة من أسئلة الصدر ستتكرر مع كل السور التي حللها الصدر بهذه الطريقة ، ونموذج واحد سيكون كافياً للدلالة على ذلك ، إلا أن تنوع الأسئلة في النموذجين الآخرين سيمنحنا فرصة لأن نتعرف على طبيعة الأسئلة التي تشغل بال الصدر ، والتوجه العام لسؤاله الفلسفي أو قل : سؤاله الذي يريد أن يكون فلسفيا .أما النماذج المختارة ، فهي الأسئلة التي وجهها الصدر لكل من البسملة وسورتي التوحيد والنصر :

أولا : البسملة : قال الصدر : **ما معنى الباء في البسملة ؟ لماذا لم يستعمل غير الباء من حروف الجر ؟ما هو متعلق الباء في البسملة ؟ لماذا قال : بسم الله ، ولم يقل بالله ؟ لماذا تبدأ سور القرآن الكريم بالبسملة ؟ ما هو مضمون البسملة ومدلولها ؟ لماذا خصت البسملة بهذه الأسماء الحسنى دون غيرها ؟ لماذا تكررت مادة الرحمة في البسملة مرتين ؟ لماذا خصت مادة ( الرحمة ) بالذكر في البسملة ؟ ما معنى الاسم ؟ لماذا ذكر الاسم مفردا لا جمعا مع أن مدخوله ثلاثة أسماء** [1] ؟

ثانيا : سورة التوحيد : قال الصدر : **تكاثرت الروايات من الفريقين أن هذه السورة تعدل ثلثي القرآن ، فما تفسير ذلك ؟ من هو المخاطب بـ ( قل ) ؟ هل يجوز حذف ( قل ) بمعنى جَعْلُ قراءة السورة ابتداء امتثالا لهذا الأمر ؟ لماذا اختار الله سبحانه الضمير هو ، ولم يقل : قل الله أحد ؟ لماذا وجد الضمير ( هو ) في هذا المحل من الآية الكريمة ؟ المشهور في كلام العرب أن الأحد يستعمل بعد النفي ، والواحد بعد الاثبات .. فكيف جاء ( أحد ) هنا في الإثبات ؟ لماذا كرر لفظ الجلالة في قوله تعالى : " الله أحد الله الصمد " ؟ لماذا قدم ( يلد ) وهو من حقه التأخير ، لأنه بعده في الزمن عادة ؟ لماذا قدم سبحانه ( له كفوا ) على ( أحد ) ؟ ما هي أرجح القراءات في كفوا** [2] ؟ .

---

(١)- ينظر : منة المنان ، ص ٣٧- ٥١.

(٢)- ينظر : المصدر السابق ، ٩١- ١٠١.

ثالثا : سورة النصر : قال الصدر : **ما معنى جاء في قوله تعالى " إذا جاء نصر الله والفتح " ؟ ما الفرق بين النصر والفتح ؟ هل المراد فتح ونصر معين أو كلي ؟ ما هو محصل قوله تعالى : إذا جاء نصر الله والفتح " ؟ ما المراد بدين الله ؟ إن التسبيح والحمد والاستغفار مطلوب على كل حال ، فما علاقته بالنصر خاصة ؟ لماذا التسبيح والاستغفار مع العلم أن المحل محل الشكر على النعمة ؟ ما الوجوه الإعرابية لـ ( يدخلون ) ؟ ما المانع من القول أن رأى القلبية تنصب مفعولاً واحداً ؟ مقتضى القاعدة أن جملة ( يدخلون ) مفعول ثان ، ومقتضى الظهور أنها حال ، فأي من الظهورين نقدم** [1] .

تكوّن **النموذج الأول** من أحد عشرة سؤالاً : سبعة منها بالأداة : لماذا ؟ ، والأربعة الباقية بالأداة: ما ؟. وتكوّن **النموذج الثاني** من عشرة أسئلة : خمسة منها بالأداة : لماذا ؟ ، وأثنين بالأداة : ما ؟ وواحدة بالأدوات : هل ؟ من ؟ كيف ؟ أما **النموذج الثالث** ، فقد تكوّن من عشرة أسئلة : سبعة منها بالأداة : ما ؟ وواحدة لكل من الأدوات : هل ، لماذا ، وأي ؟

إذن فأسئلة الصدر تتنوع بين : ( هل ) البسيطة التي يجاب عنها بنعم أولا ، والمركبة التي يجاب عنها بجوابين لأنها قد تتضمن سؤالا آخر " **والحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدودا حقيقية** " [2] ، و( ما ) التي يسأل بها عن التعريف اللفظي أو الماهوي أي الماهية ، و( من ) التي يسأل بها عن مصداق من مصاديق تلك الماهية أو أحد أفرادها، و( لماذا ) التي يسأل بها عن العلة والسبب في اختيار مصداق ما أو ترجيحه ، و( كيف ) التي يسأل بها عن الحال ، وأي التي يسأل بها عن أي شيء وبحسب ما تضاف إليه . مع الانزياحات التي ستنزاح بها تلك الأسئلة في سياقاتها، بمعنى أنالسؤال بـ ( لماذا ) ، مثلا ، يمكن استبداله بـ ( كيف ) ، لأن الصدر استخدم كيف بمعنى لماذا .والإجابة عن هل لن تكتفي بنعم أو لا ، بل سيضاف لها سبب اختيار أحدى الإجابتين . وقد تخرج الأداة ، أحيانا ، لغرض مجازي ، وهذا ما لم يلاحظه البحث في أسئلة الصدر .

(١)- ينظر : المصدر السابق : ١٢٥- ١٣٨.

(٢)- منطق المظفر : ٩٠/١.

ونلاحظ في هذه النماذج الثلاثة أن أداة السؤال المتكررة هي ( ما ) ، وبصورة أكثر تكراراً الأداة ( لماذا ) ، أي سؤال الماهية وسؤال السبب، وهذا ما يمكن تعميمه على بقية النماذج ، وإن كان استقراءً ناقصاً ، ما يعني أن الصدر مهتم بسؤال الماهية وحقيقتها وإثباتها أولا ، لأن الماهية معنى كلي وحقيقة مجردة لم تتلبس بشيء ، ثم هو ينتقل إلى مصاديق تلك الماهية ، لأن الحقيقة المجردة التي لم تتلبس بشيء ، أحيانا ، من العلم الذي لا ينفع والجهل الذي لا يضر ، بسبب من عموميتها وعدم الاختلاف فيها ، إذن فلا بد من المصاديق ، لأنها موطن الاختلاف وغاية الماهية . وعندئذ يحتاج الصدر إلى السبب لكي يعلل المصداق الذي يختاره ، وإن هو لم يرفض المصاديق الأخرى ، مادامت محتملة ومدعومة بقرائن .

فمثلا قوله تعالى : " **إنا أعطيناك الكوثر** " [١] ، لم يختلف المفسرون في أن الكوثر فوعل " **وهو الشيء الذي من شأنه الكثرة ، والكوثر الخير الكثير** " [٢] أو " **الخير بالمعنى الكلي** " [٣] ، ولكنهم اختلفوا في المصداق : أهو نهر في الجنة ؟ أم الحكمة ؟ أم القرآن ؟ أم تيسير القرآن وتخفيف الشرائع ؟ أم الإسلام ؟ أم التوحيد ؟ أم النبوة ؟ أم المقام المحمود ؟ أم فضائل النبي ؟ أم حوض النبي ، أم نور قلبه ؟ أم الأصحاب والأشياع ؟ أم الذرية ... حتى انتهت الأقوال إلى ستة وعشرين [٤] . وقد ذهب الصدر إلى أن الاحتمال الأكثر قبولاً هو الأخير بقرينة سبب النزول ، من دون أن يقلل من شأن الاحتمالات الأخرى [٥] .

وهذا لا يعني أن كل الأسئلة يجب الجواب عليها ، لأن كون السؤال إشكالا فلسفيا يعني أن بعض الأسئلة من الصعوبة الإحاطة بجواب نهائي لها ، أما لأنها فوق قدرتنا ، أو لأنها ميدان للتنافس وساحة للحوار بين جمهور المفسرين والمؤولين . من ذلك مثلاً قول الصدر : " **سؤال : ما هو مضمون البسملة ومدلولها ؟**

**جوابه : نحن لا نستطيع أن نحيط بالبسملة علما ، لأن علومها أوسع وأعمق من أن**

---

(١)- الكوثر : ١.

(٢)- الميزان : ٢٠/ ٤٢٨.

(٣)- منة المنان : ١٦٣.

(٤)- ينظر : الميزان : ٤٢٨/٢٠.

(٥)- منة المنان : ١٦٢.

**ننالها بعقولنا القاصرة ، وإنما نلم بها إلماما . والشاهد على عظمة البسملة ما ورد عن أمير المؤمنين ( ع ) : " إن علوم الكون كلها في القرآن ، وعلوم القرآن في السبع المثاني ، وعلوم السبع المثاني في البسملة ، وعلوم البسملة في الباء ، وعلوم الباء في النقطة ، وأنا تلك النقطة " .. وهذه الرواية تدلنا على مزايا أمير المؤمنين ( ع ) وهي :**

**أولا : إن روحه وحقيقته العليا بسيطة .. فالنقطة بسيطة هندسياً من حيث أنها ليست جسما ولا سطحا ولا خطا .. وهذه البساطة المشار إليها بساطة فلسفية .**

**ثانيا : إنه سلام الله عليه جامع لكل علوم الكون غير علم الله سبحانه ، وقد فاق علمه على الأولين والآخرين .. عدا الرسول الأكرم الذي هو مدينة العلم وعلي بابها .**

**ثالثا : قد قال الفلاسفة بقاعدة صدور الواحد عن الواحد ، فبالضرورة يخلق الله تعالى واحداً في المرتبة الأولى .. ثم هذا المخلوق الواحد يخلق الكثرة ، أي يوجد المتعدد فهو بسيط ولكنه في التحليل النهائي يكون أمرين : محمد وعلي ، لأنهما نفس واحدة ، فهو نفسه ولكنه غيره ، والكثرة عين الوحدة ، كما قيل في الحكمة المتعالية** [1] .

وتبقى قضية النقطة هذه غامضة ، من وجهة نظر الباحث ، فإذا ثَبُتَتْ سنداً ومتناً ، ولم تتعارض مع القرآن الكريم بوصفه مقياساً لقبول الأحاديث ، فإن أمير المؤمنين قد يريد بها أنه هو الأصل والمرجع والمآل ، لأن علوم الكون فيه ، أو لأنه باب مدينة العلم التي هي الرسول الأكرم . وقد يريد بها العموم ، وأنا ، هنا ، ليست هي أنا الإمام ، بقدر ما هي أنا الإنسان ، والمعنى : وتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر ، فالإنسان هو خط الشروع ، أو النقطة التي تَخْرُجُ منها الأشياء وتتوسع ، وصولا إلى الكون والعالم الأكبر : النقطة – الباء – البسملة – السبع المثاني – الكون ، وهذا يعني أن الإنسان لديه الاستعداد لأن يحتوي كل هذه المعاني الكبيرة . ولكن وجود الاستعداد هذا لا يكفي ، لأنه وجود بالقوة . ولكي يتحقق الوجود بالفعل لا بد من حركة يقوم بها الإنسان ، فيتحرك الكون تبعاً لحركته ، ولعل حركة الصدر ، التي حرك بها الكون ، ليست بعيدة عنا . تلك الحركة التي سَكَنَتْ بمجرد أن أخلي الكون من الصدر لصالح الساكنين ، أليست الحركة ولود والسكون عاقر ؟ .

---

([1]) ينظر : منة المنان : ٤٢- ٤٣.

## السؤال بوصفه حواراً مع الآخر

كان البحث قد درس هذه الآلية أيضاً ، في الفصل الثاني من هذا الباب ، لضرورات اقتضاها المقام هناك ، تتعلق بالمقارنة بين الهرمنيوطيقا المعاصرة ونظرية التأويل الإسلامية ، ذلك أن الحوار مع الآخر هو البعد الحقيقي لظهور رؤية ما وتجليها، وليس بالضرورة أن يكون هذا الآخر حقيقيا ، لأن " **المتحدث بمجرد الإعلان عن نفسه يكون قد وضع شخصا آخر أمامه ، وحدد لكلامه المقام الخطابي بين أنا وأنت ، حتى وإن كان أنا وأنت لا يضمران مفهوماً ولا شخصا معينين ، لكنهما يسمحان للمتكلم من احتلال منزلة الفاعل في الخطاب مع علاقة تتوفر بينه وبين المرسل إليه** " [١] .

لذا سيكتفي البحث ، هنا ، كما فعل في المبحث السابق ، بنماذج من الأسلوب الحواري الذي اتبعه الصدر سواء مع ذاته أم مع الآخرين . لأن حوارات الصدر أخذت منحيين : الأول : **أسلوب إذا قلت .. قلنا** . بأن يجرد الصدر من ذاته آخرَ يحاوره ، ويشكل عليه . والثاني :**أسلوب : قال .. أقول** . بأن يحاور أحد العلماء الأربعة : الطباطبائي ، العكبري ، الاصبهاني ، الرازي . وهو في هذا الحوار الأخير ، قد يأخذ منهم ، وقد يناقشهم ، وقد ينقض عليهم ، وقد لا يفعل شيئا من ذلك ، وهنا سنعرض أمثلة من كلا النوعين :

قال الصدر : **سؤال : لماذا خص الشر بالذكر ؟ جوابه : لأن أصل وجود الشيطان لنفسه نعمة وخير ولا تكون الاستعاذة من ذات الشيطان ، بل من تأثيراته السيئة على الإنسان . فإن قلت : فإننا نقولكما ورد : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، فيكون استعاذة من ذاته لا من شره . قلنا : إذا لم يكن الشر مذكورا ، فهو مقدر ومقصود لا محالة ، لعدم الداعي إلى الإشارة إلى الشيطان بصفته أحد الموجودات فحسب** [٢].

قال الصدر : **سؤال : في قوله تعالى : ( ما أغنى عنه ماله ) . لماذا استعمل ( ما ) بدلا عن ( من ) ؟ فإن قلت : إن في ذلك احتقارا له باعتباره من الحيوانات . قلت : إن هذا مطعون كبرى وصغرى ، أما كبرى : فلعدم إمكان إعادة الضمير أو اسم الموصول مجازا ، فإن**

(١)- تحليل الخطاب الصوفي : ١٠١.

(٢)- منة المنان : ٦٢- ٦٣.

**هذا غير مقبول لغويا . وأما الصغرى : فلأننا لو تنزلنا عن ذلك وقبلنا به مجازا فالقرائن المتحققة بخلافه ، لأنه سيصبح اسم الموصول إثباتا ، فصونا لكلام الحكيم عن اللغوية ، يتعين ألا تكون ( ما ) موصولة ، ومعه لا معنى لاستعمال ( من ) بدلا عنها** [1] .

قال الصدر : **سؤال : لماذا تقدمت الهمزة على الفاء في قوله تعالى: ( أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور ) ؟ جوابه : إنه أفصح في اللغة العربية . كقوله تعالى : " أفرأيت من اتخذ إلهه هواه " ، " أفرأيتم ما تحرثون " ، " أفأنتم له منكرون " . ولا فرق في ذلك بين الإثبات والنفي . فإن قلت : إن الفاء متقدمة في قوله تعالى " فأجاءها المخاض إلى جذع .. " فليكن هنا كذلك . قلت : إن الهمزة في المقيس عليه أصلية وليست استفهامية ، والتقدم للاستفهامية لا للأصلية . وهذا رباعي مزيد فيه من جاء ، ومعناه قُهِر على المجيء أو حُمِل عليه حملاً** [2] .

وإذا كان البحث قد ركز على هذا النوع من الحوار ، أي **أسلوب إذا قلت .. قلنا** ، لأسباب تتعلق بالصدر ورغبته الشديدة في الانفتاح على الآخر ، فقد كان النوع الثاني من الحوار – أسلوب قال .. أقول – حاضراً حضوراً لافتاً ، ولعل المقام سيتسع ، هنا ، لصاحب تفسير الميزان محمد حسين الطباطبائي أكثر من غيره ، يأتي بعده العكبري صاحب التبيان ، ثم الاصفهاني صاحب المفردات ، ثم الرازي صاحب المسائل . وسنكتفي هنا بعرض نموذج من حواريات الصدر مع الطباطبائي :

قال الصدر : " **سؤال : عن معنى الكتب في قوله تعالى** " **رسول من الله يتلو صحفا مطهرة ، فيها كتب قيمة** " **. جوابه : إننا إن أخذنا بالمعنى المتعارف ، فإنه يشمل الكتب السماوية الحقة كلها ، ويؤيده ما قلناه من أن البينة الثانية إنما هي نحو ذلك . إلا أنه مع ذلك لا يتم ، لأن ظاهر الآية أن الكتب في الصحف ، لا أن الصحف في الكتب . فإذا حملنا الكتب والصحف على المعنى المتعارف ، كانت الصحف في الكتب دون العكس ، فيتعين بالسياق أن يراد بها الكتابة ، كما سبق أن قلنا .**

---

(١)- المصدر السابق : ١١٧- ١١٨.

(٢)- المصدر السابق : ٣٣٣.

**قال الطباطبائي في الميزان : وللقوم اختلاف عجيب في تفسير الآية ، حتى قال بعضهم – على ما نقل – إن الآية أصعب الآيات نظماً وتفسيراً . والذي أوردناه من المعنى هو الذي يلائمه سياقها [1] ، من غير تناقض بين الآيات وتدافع بين الجمل والمفردات .**

**أقول : لا توجد آية في القرآن الكريم لا يمكن التوصل إلى معناها ، باستثناء الحروف المقطعة ، وذلك لعدة أسباب أهمها : إن القرآن أنزل إلى الناس لهدايتهم ولا تحصل الهداية بغير التفهم . وعلى أي حال ، فإنه لا يوجد كلام غير مفهوم ، بل لا معنى لذلك البتة ، ولكن الخطاب إنما يوجد بمقدار فهم المخاطب ، والله تعالى يعلم مقدار فهمه . وإذا عرضنا – كما سبق – عدة أطروحات للفهم ، كفى أن تصح واحدة منها لفهم المعنى ، أيا كانت هي منها . وإنما هؤلاء قوم قاصرون وقد أضافوا صفتهم إلى غيرهم .. إلى الله سبحانه " [2].**

ومن هذا الحوار يتبين مذهب الصدر في فهم القرآن . فالقرآن نزل لهداية الناس ، ولا يمكن لهذه الهداية أن تتحقق إذا لم يكن القرآن مفهوما ، وإذا كان هناك خلاف بين المفسرين فهو ليس في كون القرآن مفهوماً أو غير مفهوم ، بل في معنى هذه الآية أو تلك ، والاختلاف في المعنى يفترض مسبقا أن ثمة نص له معنى . كل ما هنالك أنه حمّال أوجه ، وهذا لا يعني ضياع المعنى ، بقدر ما يعني اتساعه وانفتاحه على الزمان ، وقدرته على أن يحاكي مختلف الأذواق والإفهام ، وفي ذلك توسعة على البشر في عقولهم ومعاشهم .

---

(١)- قال محمد حسين الطباطبائي صاحب الميزان : " فيها كتب قيمة " الكتب جمع كتاب ، ومعناه المكتوب ويطلق على اللوح والقرطاس ونحوهما المنقوشة فيها الألفاظ ، وعلى نفس الألفاظ التي تحكي عنها النقوش ، وربما يطلق على المعاني بما أنها محكية بالألفاظ ، ويطلق أيضا على الحكم والقضاء ، يقال كتب عليه كذا ، أي قضى أن يفعل كذا ، قال تعالى : " كُتِبَ عليكم الصيام " ، وقال : " كُتِبَ عليكم القتال " .

والظاهر أن المراد بالكتب التي في الصحف الأحكام والقضايا الإلهية المتعلقة بالاعتقاد والعمل ، ومن الدليل عليه توصيفها بالقيمة فإنها من القيام بالشيء بمعنى حفظه ومراعاة مصلحته وضمان سعادته ، قال تعالى : " أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم " . ومعلوم أن الصحف السماوية تقوم بأمر المجتمع الإنساني وتحفظ مصلحته بما فيها من الأحكام والقضايا المتعلقة بالاعتقاد والعمل . فمعنى الآيتين : الحجة البينة التي أتتهم رسول من الله يقرأ صحائف سماوية مطهرة من دنس الباطل ، في تلك الصحائف أحكام وقضايا قائمة بأمر المجتمع الإنساني حافظة لمصالحه . ينظر : الميزان في تفسير القرآن : ٢٠ / ٣٨٧.

(٢)- منة المنان : ٣٨٣.

ولكن ، ما لا يمكن تأييد الصدر عليه ، هو استثناؤه الحروف المقطعة من إمكانية الفهم ، إذ أن ما ينطبق على آية " **فيها كتب قيمة** " أو آية " **إنا أعطيناك الكوثر** " ، مثلا ، يكاد ينطبق على الحروف المقطعة . وإذا كان الطباطبائي قد أشار إلى ستة وعشرين معنى للكوثر [١] ، فإنه أشار إلى ثلاثة عشر معنى للحروف المقطعة [٢] ، وإذا كانت كثرة المعاني هي مقياس الفهم وعدمه ، فالمفروض أن الكوثر ، وأمثاله من آيات تحتمل وجوه كثيرة ، هو الذي يجب أن يستثنى من الفهم ، لا الحروف المقطعة . وإذا كانت هذه الأقوال الثلاثة عشر لا تطمئن إليها النفس . فالقضية بعدئذ واقعة في دائرة الاحتمال ، ولا ضير في ذلك .

نعم ، قد يقال : إن دلالة الحروف المقطعة ما أصْعَبَها ! وأصْعِبْ بها ! بالمقارنة مع غيرها من الآيات ، أما أنه لا يمكن الوصول إليها ، فهذا ما لا تؤيده أطروحة الصدر نفسه ، التي يذهب فيها إلى " **أن القرآن الكريم مهما جاء به من شيء أو فكرة ، فإنه يأتي بها في أقصى ما يمكن – في عالم الإمكان – من أشكالها وعمقها وسعتها وإعجازها** " [٣] . وعدم قدرتنا على الوصول إلى ذلك الأقصى ، لا يعني انعدام إمكانية الفهم ، بقدر ما يعني ضرورة الرجوع إلى أحد ما يمثل الحجة أو المرجع " **بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، أما ظاهراً مشهوراً أو خائفا مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبيناته** " [٤] .

---

(١)- الميزان في تفسير القرآن : ٤٢٨/٢٠.

(٢)- **الأول** : أنها من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها ، لا يعلم تأويلها إلا هو . **الثاني** : أن كلا منها اسم للسورة التي وقعت في مفتتحها . **الثالث** : أنها أسماء القرآن أي مجموعه . **الرابع** : المراد بها الدلالة على أسماء الله تعالى ، فقوله " ألم " معناه : أنا الله أعلم . **الخامس** : أنها أسماء لله مقطعة لو أحسن الناس تأليفها لعلموا اسم الله الأعظم . **السادس** : أنها أقسام ، أقسم بها الله على أن القرآن كلامه وهي شريفة لكونها مباني كتبه المنزلة . **السابع** : أنها إشارات إلى آلائه وبلائه ومدة الأقوام وأعمارهم وآجالهم . **الثامن** : المراد بها الاشارة إلى بقاء هذه الأمة على ما يدل عليه حساب الجمل . **التاسع** : المراد بها حروف المعجم ، وقد استغنى بذكر بعضها عن ذكر الباقي . **العاشر** : أنها تسكيت للكفار ، لأنهم تواصوا أن لا يستمعوا للقرآن وأن يلغوا فيه . **الحادي عشر** : أنها من قبيل تعداد حروف التهجي ، والمراد أن هذا القرآن الذي عجزتم عن معارضته هو من جنس هذه الحروف التي تتحاورون بها في خطبكم وكلامكم ، فإذا لم تقدروا عليها فاعلموا أنها من عند الله . **الثاني عشر** : أن هذه الحروف للإيقاظ . **الثالث عشر** : أنها إشارة لغرض السورة ... ينظر : الميزان في تفسير القرآن : ٦/١٨-٧.

(٣)- ينظر : حديث الروح مع الشهيد الصدر : ١٥١/٢.

(٤)- نهج البلاغة : ٤٦٥.

## ثالثاً : الشك وعدم التسليم

الصدر شكاك كبير ، لا يسلم بأقوال من سبقوه ، بل هو لا يسلم بأقواله أحيانا ، بدليل تعدد الاحتمالات ، والتعدد يتضمن ، فيما يتضمن ، معنى الشك ، ولكنه الشك المنهجي ، القائم على أساس منهجي مفاده: الشك في كل ما احتمل شكاً، أي في كل ما لم يتمتع بمزية اليقين المطلقة .ذلك أن روح الفلسفة " **هي روح البحث الحر ، الذي يضع كل سند موضع الشك ، ووظيفته أن يتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يمحصها النقد إلى أغوارها** " [١] ؛ لذا ترى الصدر في صراع دائم مع الأفكار ، لا رغبة في الصراع ، بل لأن الأمور يجب أن تكون كذلك ، لا سيما إن الشك ، كما يذهب ديكارت ، هو طريق الوصول إلى اليقين الذي يرغب الصدر بأن يتركه للقارئ ، من دون أن يتدخل بشؤونه الخاصة ، ومنها اختيار اليقين الذي يريده ، وإن فعل الصدر ذلك ، فعلى سبيل الصدفة . وإن كان ديكارت يتطرف في شكه لما ليس فيه شك أو ريب ، ولعلنا نتذكر كيف أن الرجل " **يبدأ بالشك ، ثم بالكلام عن إله خداع ، ثم عن شيطان ماكر ، ثم يخرج من هذا وذاك بحكم قاطع بوجود نفسه ، يقضي به على فكرة الإله الخداع والشيطان الماكر . ويمضي بعد ذلك في الكلام عن الحقائق التي يستطيع بلوغها بتفكيره الشخصي وحده ، بعد أن قضى على كل يقين خارج نفسه** " [٢] .

وهذا فرق أساس بين الشكّين ، إذ أن الله تعالى والشيطان ، ليسا محلاً للشك عند الصدر ، ولا في كونه موجوداً أو غير موجود ، أو إن شكه لا يبدأ من هنا ، بل الشك في المعلومات والأفكار والمسلمات التي تملأ ذهن ذلك الموجود الناقص وبطنه. وخطة الشك هذه " **ليس معناها التردد في قبول حكم من الأحكام ، أو التأرجح بين القبول والرفض .. بل إن معناها عدم التردد ، أي العزم على عدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ والصواب** " [٣] .

هذه هي منطقة الشك التي يتحرك فيها الصدر ، ثم هو يتدرج بعد ذلك ، لذا تراه يناقش الآراء الداخلة في باب الاحتمال كلها ، ثم تلك التي يشم فيها أصحابها رائحة اليقين ، وما هي بيقين ، بل وليست احتمالاً أيضا ، لأن الإنسان كثيرا ما يعتقد بما يخالف الواقع وهولا يدري ،

---

(١)- ينظر : تجديد الفكر الديني في الإسلام : ٥.

(٢)- ينظر : ديكارت : ٩.

(٣)- ينظر . ديكارت : ٨٩.

لأن القضية تحولت عنده إلى عقيدة راسخة ثابتة وعميقة ، بل غير قابلة للنقاش ، وهو ما سمي ، في علم المنطق ، بالجهل المركب ، حيث " **الإنسان لا يعلم ، ولا يعلم أنه لا يعلم** " [١] ، كأصحاب الاعتقادات الباطلة والآلهة المزيفة من عُبّاد الحجر والشجر والبقر .. بل إنه يتجاوز كل ذلك ، أحيانا ، إلى ما يسميه بالأطروحات الشاذة ، الشاردة والنادرة بوصفها أطروحات مخالفة للمشهور العظيم من المفكرين .

والأطروحة الشاذة تعني : انفتاح التأويل إلى آفاق لم يفكر بها من قبل مع ضرورة القرائن لفظية كانت أو سياقية " **وليس المقصود من الأطروحة الشاذة تلك التي تفتقر إلى دليل أو شاهد .. بل هي التأويل الذي يمتلك ذلك ، بيد أنه لم يقل به أحد ، أو أنه مخالف للمشهور العظيم في عالم التفسير** " [٢] . وهذا يعني أن الدائرة التأويلية لدى الصدر ستكون أكثر سعة بسبب من انفتاحها على مساحات لم تحرث بعد . وسبب كل ذلك ، بحسب الصدر ، هو " **فتح عين القارئ اللبيب وإلفاته إلى إمكان تجاوز الفكر التقليدي أو المتعارف في كثير من أبواب المعرفة لا في جميعها بطبيعة الحال ، بل في تلك النظريات المشهورة التي تعصب لها الناس ، وأخذ بها المفكرون بدون أن تكون ذات دليل متين أو ركن ركين .. خاصة في مجال القواعد العربية ، كالنحو ، والصرف ، وعلوم البلاغة .. هذه العلوم مشحونة بالنظريات التي احترمها أصحابها وأخذوها وكأنها مسلمة الصحة ، وبنوا عليها نتائج عديدة ، في حين يبدو للمتأمل زيفها وبطلانها مع شيء من التدقيق** " [٣] .

إذن فالصدر بصدد تحطيم تلك الأنساق التي مارست سطوتها على الفكر ، وهي انساق ذات طابع إطلاقي ثبوتي ، بسبب من تكرارها وإيمان الناس وأصحاب الفكر بها ، فقد بدت لهم وكأنها بديهيات ، لا يمكن مناقشتها أو إعادة النظر بها ، وبسبب من ثبوت هذه الأنساق وسريانها اللامرئي في حركة النصوص ، أصبحت انساقا متحكمة في التفكير والسلوك وصياغة المفاهيم ، وإن كان النسق في حقيقته " **رؤية كلية – لا واعية – ستجمع ما تفرق من نصوص**

---

(١)- ينظر : منطق المظفر : ١٧

(٢)- السيد الشهيد محمد الصدر ، بحوث في فكره ومنهجه وإنجازه العلمي ، نخبة من الباحثين ( الأطروحة في تفسير منة المنان : عبد السلام زين العابدين : ١٧/٢ ) .

(٣)- منة المنان : ١٥.

**.. مارست دورها في تشكيل الوعي وتوجيهه بالاتجاه الذي تريد ، وليس بالضرورة أن يكون هذا التشكيل سلبيا ، بل قد يكون ايجابيا ، لان الأنساق نتاج إنساني لا يحمل سمة القطع في احد الاتجاهين بل الاحتمالية هي السمة الغالبة عليه** " [١] . كل ذلك يجري في إطار الآيات الملتبسة التي خفيت دلالتها ودقت ، أو المتشابهة التي تحتمل أكثر من معنى ، وإلا فإن الآية إذا كانت قطعية الدلالة ، فلا يمكن تصور وجود للأطروحات ، فضلا عن أن تكون الأطروحات شاذة .

لاحظ كيف يزلزل الصدر يقينك بهذه الأطروحات الشاذة ، أو الآراء النادرة ، ووجهات النظر التي قد لا تنتمي للشذوذ ، إذا ما لوحظت بدقة وموضوعية ، بقدر انتمائها لرؤية الصدر للأمور وطريقة فهمه لها :

أولا :" **إن القرآن يمكن أن يكون محتويا على اللحن بالقواعد العربية ومخالفتها وعصيانها كما هو المنساق من بعض آياته وذلك مقتضى قوله تعالى : " ما فرطنا في الكتاب من شيء " هو احتواء القرآن الكريم على كل علوم الكون ظاهرا وباطنا .. ولا ضير في ذلك ، مادامت هذه الصفة تعد كمالا له ، من حيث الاستيعاب والشمول واللاتفريط . فكما يحتوي القران على الفصاحة والبلاغة ، وهذه هي الصفة الأساسية فيه ، فقد يحتوي ، بل من الضروري أن يحتوي على ضدها لأنه " ما فرطنا في الكتاب من شيء** " [٢] .

ثانيا : " **إن الاتجاه الواضح لكل المؤلفين تقريبا هو أن يعطي المؤلف للقارئ كل ما يعرف ويحاول أن يسجل في كتابه كل شاردة وواردة مما يرتبط بموضوعه . الأمر الذي ينتج أننا نستطيع أن نقيم المؤلف من خلال الاطلاع على كتابه ، لا إننا نقيم الكتاب بغض النظر عن مؤلفه ، لان المفروض أن المؤلف ذكر كل ما يعرفه فيه ، فلو كان يعرف أموراً أخرى لذكرها ، وحيث انه لم يذكرها فهو إذاً لم يعرفها ، ومن هنا تظهر الحدود الرئيسة لثقافة المؤلف لا محالة** " [٣] .

---

(١)- المؤلف الخفي ، علي حسن هذيلي (مجلة المنهج ، العدد ١٦- السنة ٢٠١١، العراق - النجف ، ص١٧٢.

(٢)- منة المنان : ١٤.

(٣)- المصدر السابق : ١٦.

ثالثا : " **إن فائدة الكلام إنما هي إيصال المعنى إلى السامع بأي قالب كان ، وبأي لفظ كان ، فاختيار الألفاظ وصياغتها ستكون بطبيعة الحال اختيارية للمتكلم .. ومعه فلا يمكن السؤال بان الله تعالى : لماذا قال كذا ولم يقل كذا ، لأنه سبحانه إنما يريد أن يوصل المعاني إلينا لا أكثر ، واختياره لهذه الألفاظ يوافق الحكمة والفصاحة والمصلحة التي هي في علمه . وبذلك يندفع كثير من الأسئلة التي يمكن إثارتها عن التعبير القرآني لان جوابها أن الله تعالى أراد هذا التعبير اختيارا ، وليس لنا أن نناقش فيه**" [١] .

رابعا: " **إن قصور اللغة يمكن أن يكون هو المسئول عن كثير من الظواهر الكلامية .. ولعل هذا هو الذي يفسر لنا عددا من ظهور النسق القرآني اعني نهايات الآيات .. كتكرار لفظ الناس في سورة الناس .. فان قلت : ولكن الله قادر على كل شيء ، فهو قادر على أن يوجد كلمات كثيرة غير مكررة لحفظ النسق . قلت : هذا وهم ، فان القدرة وان كانت تامة ولا نهائية في ذات الله سبحانه ، ولكنها تتعلق بالممكن والمقدور . أما المستحيلات فلا تتعلق بها القدرة .. لقصور الموضوع لا لقصور الفاعل . ومن جملة قصور الموضوع ، قصور اللغة ، فإنها ليس فيها من الكلمات ما يكفي لأجل سد الحاجة**" [٢] .

فالأطروحة الأولى تقول بعدم فصاحة وبلاغة بعض الآي القرآني ، أي عدم مطابقتها مع ما جاء في كتب البلاغة من شروط وُضِعَتْ لفصاحة الكلمة وبلاغة الكلام . وهو رأي يدل على معرفة بأسرار التعبير القرآني وغاياته ، فالقرآن أكبر من أن يحد بشروط يضعها هذا العالم البلاغي أو ذاك ، ونحن بدورنا إذا عدنا إلى القرآن الكريم ، وجعلناه حَكَمَاً على صحة هذه المقاييس التي وضعها علماء البلاغة لفصاحة الكلمة أو عدم صحتها ، نجد أن القرآن الكريم " **لا يهتم بهذه المقاييس فهو يستخدم اللفظ بما يخدم المعنى ، فقد يكون اللفظ متنافرا أو غريبا أو معقدا أو وحشيا أو مخالفا للقياس ، ولكن الضرورة اقتضت أن يدخل في بنية التعبير ، ونعني بالضرورة الانسجام والتلاؤم ومقتضى الحال وحسن النظام** " [٣] .

---

(١)- المصدر السابق : ٢٥.

(٢)- المصدر السابق : ٢٦.

(٣)- البلاغة والنقد : ١١.

وإذا انتفت الفصاحة في بعض الآي القرآني ، بالشروط الموضوعة ، انتفت البلاغة، لان البلاغة ، حسب التعريف المشهور ، هي"**مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته**" [١] . وكان المفروض أن تكون القضية بالعكس ،لان قضية الفصاحة والبلاغة هذه ، يجب أن ينظر إليها من خلال القرآن ، وليس من خلال الشروط التي وضعها علماء البلاغة ، وهي شروط لا تؤسس لمرحلة ما من مراحل التفكير البلاغي فحسب ، بل تؤسس لوجهة نظر قابلة لأن يطاح بها بالضربة القاضية ، لأنها تضع القيود أمام المبدع وتحد من حريته ، وتقتل روح الإبداع فيه ، عندما تريده أن ينطلق من مقولاتها هي ، أو عندما تبيح له ألفاظا بحجة أنها فصيحة ، وتحجب عنه ألفاظا أخرى بحجة أنها غير فصيحة . وكأن الفصاحة صفة بيد النقاد وعلماء البلاغة ، لا صفة للغة وللسياق التي ترد فيه اللفظة ، وإن كان الفرزدق قد وعى ذلك ، فصاح صيحته عندما قال لمن اعترض على رفعه كلمة في مقام نصب : رفعتها " **بما يسوؤك وينوؤك ، علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا** " [٢] .

هذا هو الدرس الكبير الذي يجب أن يتعلمه النقاد من الفرزدق ومن أبي العتاهية الذي كتب أبياتا تجاوز فيها العروض قائلا : " **أنا أكبر من العروض**" [٣]. كلمة أبي العتاهية هذه هي التي أنقذت الخليل بن أحمد الفراهيدي من التهمة التي أُلْصِقَتْ به ، فهو ، أي الخليل ، لم يفرض عروضه على أحد ، ولم يطلب من أحد أن يكتب على هذه الأوزان بالتحديد ، ولكنه درس الشعر العربي دراسة تجريبية وتوصل إلى هذه البحور ، ولعل ثمة بحوراً أخرى في الشعر الذي لم يصل إلى يديه ، بدليل أنه جعل البحور في دوائر ، فيها المستعمل وفيها المهمل ، وتنبأ بالبحور التي لم يُوزَن عليها بعد . كل ذلك ليقول لنا : إن الشاعر هو الذي أسس البحور وليس أنا . ولكن ما أسس أو وجد يحتاج إلى من يكشف عنه .

أما أن القرآن يمكن أن يكون محتوياً على اللحن بالقواعد العربية ومخالفتها . فلها وجه آخر قد لا يشبه قضية القواعد البلاغية . والقضية بقضها وقضيضها تتعلق باللغة وقواعدها ، وهي ليست قواعد مقدسة ، بل قواعد بشرية ، وضعها بشر ، والتزم بها بشر ، وخالفها بشر ،

---

(١)- أساليب البيان في القرآن : ١٤١

(٢)- خزانة الأدب ، ١٤٤/٥.

(٣)- الأغاني ، ١٦/٤.

أما القرآن فهو فوق القواعد ، أو هو المقياس الذي يجب أن تنطلق منه تلك القواعد وليس العكس ، وان نزل بلسانٍ عربي مبين . ثم أن القرآن الكريم ، إذا شاء الباحث أن يتحدث بدقة وموضوعية ، لم يخالف قاعدة نحوية ، فهو لم ينصب فاعلا ولم يرفع مفعولا ، وما ورد فيه من مخالفات ، أو ما يظن أنه مخالفات يحتاج إلى تأويل ، ذلك أن القاعدة النحوية ، بالعكس من القاعدة البلاغية ، ليست اجتهادا بشريا ، بقدر ما هي دراسة تجريبية استقرائية للغة العرب ، بالمعنى المعاصر لكلمة تجربة ، ومن ثم صياغة القانون الذي ينسجم والمصاديق التي يتلفظ بها أبناء اللغة .

نعم ، ممارسة اللغة واندماج الأقوام الأخرى فيها ، أدخل فيها ما لم يكن فيها ، فانحرف اللسان ومال عن طبيعته ، فكان ذلك سببا في وضع علم النحو ، كما يروى في القصة المشهورة بين أمير المؤمنين ( ع ) وأبي الأسود الدؤلي [1] . والخطأ في الممارسة قد يجر خطأ في القاعدة التي يمكن أن تصاغ نتيجة لممارسة خاطئة . مع ذلك فسواء كانت القواعد صحيحة أو خاطئة ، فإن البداية يجب أن تكون من القرآن . وهكذا نتجنب قضية المخالفة ، ونؤسس لقواعد قرآنية قد تؤيد ما توصل له النحاة ، وقد لا تؤيدهم .

أما بقية الأطروحات ، فإن كانت ممكنة في ذاتها ، فهو الإمكان المنطقي أو الفلسفي الذي لا واقع وراءه ، كإمكانية أن يعيش الإنسان مليون سنة ! فمن الممكن للإنسان أن يعيش مليون سنة إذا توفرت الشروط الموضوعية ، أو إذا أراد الله ذلك ، ولكن هذا لم يحصل إذا استثنينا عيسى والخضر ( عليهما السلام ) . وبناء عليه فيمكن للمؤلف أن يعطي للقارئ كل ما يعرف ، ويسجل كل شاردة وواردة ، ولكن هذا الأمر لم يفعله أي مؤلف ، وإن ادعى ذلك أحد ، فهو سوء تقدير ، إن لم نقل : إنه وهم من تلك الأوهام التي تعشعش في الرؤوس ، وما أكثرها ! وبالنتيجة لا يمكن أن يكون كم المعلومات التي يقدمها المؤلف مقياسا لتقييم ثقافته ، لأنها قد تكون تراكما مجردا من ذلك العنصر المشترك ، كما هو الحال عند بعض المؤلفين الذين يراكمون المعلومات ، من دون أن يستخلصوا فلسفتها .

(١)- ينظر : أمالي الزجاجي : ١٦٩.

ثم إن فائدة الكلام إذا كانت هي إيصال المعنى إلى السامع بأي قالب كان وبأي لفظ كان ، واختيار الألفاظ وصياغتها اختيارية للمتكلم فمن الواجب أن نسأل : لماذا قال الله كذا ولم يقل كذا . نعم ينتفي هذا السؤال إذا كانت القضية جبرية ، ولأنها ليست جبرية وخاصة لله سبحانه فمن غير المعقول ألا نسأل ، ثم إن القراءة التفسيرية التحليلية هي عبارة عن مجموعة من الأسئلة : ماذا قال المؤلف ؟ ولماذا قال ؟ وكيف قال ؟ ولماذا استخدم تلك الكيفية ؟ هذه الأسئلة يجب أن تطرح وخاصة مع النص القرآني ، لأنها السبيل لاكتشاف معانيه وقضاياه وأسراره وطريقته وأسلوبه ..

يكفي أن الصدر في أطروحته الرابعة ، حاول أن يجد تسويغاً لتكرار لفظ الناس في سورة الناس ، وكان المفروض أن يقول : إن الله أراد هذا ، وليس لنا أن نناقش فيه . مع ذلك فان الصدر احتج بقصور اللغة ، وهذا الاحتجاج إذا كان يصدق على الإنسان ، لأن لغته قد تكون " **أعجز من أن تحمل ثقل المعاني** " [1] ، فانه من غير الممكن أن يصدق على الله . هذا الاعتراض على أطروحة الصدر سيجيب عنه بطريقة " العالم والبيضة " : فالله سبحانه قادر على حصر العالم في بيضة ، ولكن القابل ( البيضة ) غير قادر على ذلك . والسؤال هو ، إذا كان ليس في مقدور القابل استيعاب العالم ، فهل يعني ذلك أن ليس بمقدور اللفظ استيعاب قصد الله ( جل وعلا ) وهو قصد موجه لنا نحن البشر !؟

يرى الباحث أن القضية الثانية لا تشبه الأولى ، لان على المتكلم أو المؤلف أن يشحن لغته بكل ما يستطيع ، فان لم يفعل ، فلقصور فيه ، لا في اللغة ، وهنا يكمن التفاضل بين المتكلمين أو المبدعين ، كل ما هنالك أن النص في عالم الأدب يأخذ طابعا تخييلياً مجازيا حيث التشبيه والاستعارة والكناية والرمز والأسطورة ، ليخلق بها عوالمه التي لا يمكن الوصول لها باللغة المباشرة . وعندما نقول إن لفظ الناس هنا لا يمكن استبداله بأي لفظ آخر ، فهذا لا يعني قصور في اللغة ، لأنها ، أولا ، احتوت لفظة ، هي الناس ، عبرت عن المقصود ، وثانيا لان خصيصة القرآن الكريم التأليفية تأبى ذلك ، وعندما نقرب المعنى القرآني للقارئ بألفاظ أخرى ، فهذا لا يعني أن هذه " الألفاظ الأخرى " تساوي ألفاظ القرآن ، بل هي مقتربات ، والمعنى الواقعي لا يستقيم إلا بألفاظه ، وهذا لا يعني أن اللغة الشارحة ستعمل على حرف معنى النص

(١)- مقدمة للنفري : ٥٧.

وقصد المؤلف ، وان كانت قد تفعل ذلك ، بقدر ما يعني أنها وسيلة للتواصل مع النص والقارئ لاكتشاف السر .

وإذا كانت الأطروحات السابقة عامة ، لأنها تتعامل مع ظواهر عامة أو متكررة ، فثمة أطروحات شاذة خاصة بهذه الآية أو تلك ، سنورد هنا بعضها من دون تعليق :

أولا : ففي جوابه عن سبب تكرار إيلافهم في قوله تعالى " **لإيلاف قريش إلفهم رحلة الشتاء والصيف** " [1] يقدم الصدر أطروحات أربع لتعليل ذلك ، والذي يهمنا منها هو الأطروحة الرابعة . قال الصدر : " **سؤال : لماذا التكرار في ( إيلافهم ) ؟ جوابه : أولا : التأكيد .. ثانيا : بيان كثرة الألفة والهمة .. ثالثا : تغيير المتعلق .. رابعا : وهي أطروحة لم تخطر على بال أحد وهي أنه من المحتمل حصول بطء وتلكؤ في الوحي نسبيا كما لو قال : لإيلاف قريش وسكت ، لوجود مانع أو مصلحة . وحين أراد تجديد الكلام كان لا بد من تجديد الارتباط بدون تكرار كامل ، فقال : إيلافهم ، والله تعالى يعلم بعلمه الأزلي البطء والتكرار ، فأصبحت جزءا حقيقيا من القرآن ، لأن النبي ( ص وآله ) قرأها هكذا** " [2]

ثانيا : في تأويله لقوله تعالى : " **والعصر** " [3] ، قال الصدر : " **سؤال : ما معنى العصر ؟ جوابه : حسب فهمي إن المعاني الأصلية في اللغة اثنان** : أحدهما : **الزمان في الجملة والمعاني المحتملة للزمان هي : الدهر ، حقبة من الدهر ، حقبة معينة من الدهر بالذات ، وقت العصر من النهار ، ما يوجد في وقت العصر ، أعني صلاة العصر** . ثانيهما : **العصر بمعنى إخراج الماء ، وهذا لم يخطر في أذهان المفسرين أصلا .. من حيث أن كل صعوبة بمنزلة العصر ، ومن هنا يقال ضغط عليه ، أي أحرجه ، فبلاء الدنيا نحو من الضغط على المؤمن لكي يتكامل .. فهذا البلاء يطهره من الذنوب والعيوب ، فكأن الماء الخبيث يخرج منه ليبقى بعده نظيفا طبقا لفطرة الله الأصلية** " [4]

---

([1])- الإيلاف : ١-٢.

([2])- منة المنان : ١٩٠.

([3])- العصر : ١.

([4])- ينظر : منة المنان : ٢٥١- ٢٥٣.

## رابعاً : عصر النص

لعصر النص مدخلية كبيرة في فهمه ، وإن كان ذلك النص نزل للعالمين وتجاوز حدود الزمان والمكان الذي نزل فيه . وقد كان السبب الكبير لذلك النزول هو الهداية والتربية والتنوير ، هداية البشر إلى الطريق بعد أن ضلوا الطريق ، فكانت الآيات الكريمة تنزل أما جوابا عن سؤال ، أو حلا لمشكلة حدثت على الأرض ، أو تفصيلا لنمط الحياة الجديدة التي ينبغي للمسلم أن يحياها ، أو أن الآيات تنزل غير مرتبطة بسبب مباشر ، بل مرتبطة بالسبب العام ، أي الهداية والتغيير ، تغيير نمط الحياة الجاهلية القائم على التغالب والصراع والسلب والنهب ، واستبداله بنمط آخر قائم على المشاركة، والتعاون ، والإيثار ، والرحمة ، والأخوة، وأن العربي والأعجمي سواء أمام القانون والله أعلم بالنوايا ، وكذلك الأسود والأبيض وخير ما يتزود به هؤلاء التقوى ، بقوله تعالى : " **خير الزاد التقوى**" [١]، وبقول أمير المؤمنين (ع) : " **لا يَقِلُّ عَمَلٌ مع تَقْوَى وَكَيْفَ يَقِلُّ ما يُتَقَبَّلُ** [٢] .

إذن فأسباب النزول هي " **أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزوله بشأنها** " [٣] . من ذلك ، مثلا ، سؤال بعض أهل الكتاب عن الروح ، فقد كان هذا السؤال سببا في نزول قوله تعالى " **قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** " [٤] . ومن ذلك ، بناء الكافرين لمسجد ضرار بقصد الفتنة ، فقد كان هذا البناء سببا في نزول قوله تعالى " **والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين** " [٥] . فهذه أسئلة سُئِلَتْ ، وقضايا وقَعَتْ في عصر الوحي ، فكانت مدعاة لنزوله .

ولكن ثمة مشكلة تثيرها أسباب النزول هذه ، فماذا لو لم تكن تلك الأسباب – والباحث يتحدث عن الأسباب الخاصة لا السبب العام – وهل ستنزل تلك الآيات المرتبطة بذلك السبب الذي لم يكن ، خاصة ، إذا علمنا ، أن للقرآن نزولين : " **نزول دفعي إجمالي على قلب النبي**

---

(١)- البقرة : ١٩٧.

(٢)- أصول الكافي : ٤٩/٢.

(٣)- بحوث في علوم القرآن : ٤٦.

(٤)- الإسراء : ٨٥.

(٥)- النساء : ٥١.

**(ص وآله) ، لتربيته ولكي تمتلئ روحه بنور المعرفة القرآنية . ونزول تدريجي تفصيلي لتربية الأمة** " [1] الخارجة توّاً من جاهلية معجونة مع اللحم ومطحونة مع العظم .. ومثل هذه التربية تحتاج إلى وقت لكي تحقق هدفها ، بل إن النزول الذي استمر (٢٣) سنة لم يكن كافيا لهذه التربية ، لهذا لم تتخلص الأمة من رواسب الجاهلية ، وبمجرد أن انتقل الرسول إلى جوار ربه ، كشرت الجاهلية عن أنيابها في اجتماع السقيفة ، وما تلاه من أحداث عصفت بالأمة ، وحرفت طريق الرسالة ، لولا تضحية أبي عبد الله الحسين ( عليه السلام ) .

كيف نوفق بين هذين النزولين على فرض صحتهما ؟ مع افتراض عدم وقوع بعض الحوادث التي كانت سببا في نزول الآيات ؟ هذا السؤال سيحيلنا إلى علم الله السابق بما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون ، وبالنتيجة ، فإن ما حدث لن يغير من الأمر شيئا ، لأن القضية ليست ارتباط الآية بهذه الحادثة أو تلك ، بقدر ما هي تجاوز القرآن لأصل الحادثة ، إلى أخواتها اللواتي يشبهنها ، في الزمان والمكان غير المحددين . نعم ، معرفة هذه الأسباب كما يقول السيد الطباطبائي " **يساعد إلى حد كبير في معرفة الآية المباركة وما فيها من المعاني والأسرار** " [2] إلا إن ذلك لا يعني أن يتوقف القرآن عليها .

من هنا فإن أسباب النزول هذه سيكون لها مدخلية كبيرة في فهم النص " **والتعرف على أسرار التعبير فيها ، لأن النص القرآني المرتبط بسبب معين للنزول تجئ صياغته وطريقة التعبير فيه وفقا لما يقتضيه ذلك السبب** " [3] ، ومعرفة نمط الحياة ، أو قل : التحول الذي تحقق في ذلك النمط بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، وإن كان النص يتجاوز حدود تلك الأسباب ، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، كما هو مقرر في علم الأصول ، بل إن بعضها ، وهو قليل جدا ، مما لا يستغنى عنه في فهم الآية ، وعدم أخذه بنظر الاعتبار قد يسبب للمفسر إشكالا لا حل له ، بل قد يوقعه في الخطأ .

مثال ذلك قوله تعالى : " **إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما** " . فإن الآية ركزت على نفي الإثم والحرمة عن السعي بين الصفا

(١)- بحوث في علوم القرآن : ٣٧.

(٢)- القرآن في الإسلام : ١٢٣.

(٣)- بحوث في علوم القرآن : ٤٨.

والمروة دون أن تصرح بوجوب ذلك . فلماذا اكتفت بنفي الحرمة دون أن تعلن وجوب السعي ؟ **إن** الجواب على هذا السؤال ، يقول محمد باقر الصدر " **يمكن معرفته عن طريق ما ورد في سبب نزول الآية ، من أن بعض الصحابة تأثموا من السعي بين الصفا والمروة ، لأنه من عمل الجاهلية ، فنزلت الآية الكريمة ، فهي إذن بصدد نفي هذه الفكرة من أذهان الصحابة والإعلان عن أن الصفا والمروة من شعائر الله ، وليس السعي بينهما من مختلقات الجاهلية ومفترياتها . وقد أدى الجهل بمعرفة سبب النزول إلى فهم خاطئ في تفسيرها .. إذ اعتبر اتجاه الآية – نحو نفي الإثم بدلا عن التصريح بالوجوب – دليلا على أن السعي ليس واجبا ، وإنما هو أمر سائغ ، إذ لو كان واجبا ، لكان الأجدر بالآية أن تعلن وجوبه بدلا من مجرد نفي الإثم . ولو كان هذا يعلم سبب النزول ، لعرف السر في طريقة التعبير** " [١] .

ومع ذلك ، فإن محمد الصدر له رؤيته التي قد لا تتفق والطرح المتقدم ، ولعل سبب ذلك ، بالإضافة إلى ضعف السند الروائي لأسباب النزول ، وكون القرآن كتاب حياة وهو أكبر من أن نحده بأسباب النزول التي يمكن الاستغناء عنها .. لعل السبب هو استغلال أسباب النزول ، في القراءات المعاصرة ، لتقرير تاريخية القرآن وبشريته [٢] ، وارتباطه الشديد بعصره وأسباب نزوله ، وأي تعميم يحركه باتجاه الحاضر والمستقبل سيكون كارثيا ، من وجهة النظر تلك ، لأنه تعميم رجعي لا يتناسب وتطور الحياة وأسئلتها الجديدة ، لا سيما إذا أخذنا الفاصل الزمني الكبير بين عصر النزول وعصرنا الحاضر. لهذا يتساءل إدوارد سعيد ، نيابةً عن أمثاله " **كيف يقول المرء الحق ؟ وأي حق ؟ ولمن ؟ لسوء الحظ علينا أن نبدأ بالرد بالقول : إنه ليس ثمة نظام أو منهج رحب وأكيد لتزويد المثقف بإجابات عن هذه الأسئلة ، أما الوحي أو الإلهام برغم كونهما مقبولين تماما كأسلوب للفهم في الحياة الخاصة ، فإنهما كارثتان إذا ما سعى المثقف إلى التنظير بموجبهما ، وبالفعل فأنا مستعد لأذهب أبعد من ذلك وأقول : إن على المثقف الانهماك في نزاع مستمر مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤية المقدسة أو النص المقدس** " [٣] .

---

(١)- بحوث في علوم القرآن : ٤٨- ٤٩.

(٢)- ينظر : النص ، السلطة ، الحقيقة : ٩٧ - دعوى بشرية القرآن : ٢٢ – قراءة بشرية للدين ٢٢٦.

(٣)- قراءات في الثقافة ، العرفان ، التأويل : ١١

وبالنتيجة ، فإن القرآن سيكون كتاب تاريخ وليس كتاب حياة ، ويمكن أن يصنف ضمن كتب التاريخ المهمة [١] ، لأنه يوثق لطور تاريخي مهم من أطوار البشرية حيث انتقل العرب ، بسببه ، من حياة البداوة إلى حياة الحضارة والملك ، وهو طور جدير بالدراسة ، سواء لعلم التاريخ وفلسفته أو لعلم الاجتماع . وقد تبنى الخطاب العلماني المعاصر هذا الطرح ، وعمقه بأطروحات متطرفة تذهب إلى أن النص القرآني هو سبب تخلف المسلمين ، وعليهم أن يتركوا الإيمان بالقرآن ويأخذوا بأسباب العلم من الغرب ، " **لأن الجمع بين العلم والإيمان مستحيل كاستحالة أن نحصل في نفس الوقت على شكل مربع ومستدير** " [٢] .

بسبب من هذا ، كان للصدر موقف آخر ، عبر عنه بالقول " **ومما ينبغي الالماع إليه ، إنني بطبعي لا أميل إلى الأخذ بروايات موارد النزول وأسبابه ، فإنها جميعا ضعيفة السند وغير مؤكدة الصحة بالرغم من اهتمام بعض المؤلفين بها كالسيوطي وغيره . وإنما المهم في نظري ، كما ينبغي أن يكون هو المهم في نظر الجميع ، إن كل آية من آيات الكتاب الكريم ، تعد قاعدة عامة ومنهج حياة وأسلوب سلوك ، قابل للانطباق على جميع المستويات ، وعلى جميع المجتمعات ، بل على جميع الأجيال ، بل على الخلق أجمعين . فإن القرآن هو خلاصة القوانين والمعارف المطبقة فعلا في الكون ، والموجود في أذهان الأولياء والراسخين في العلم . وهذا واضح من جميع القرآن ، وظهور القرآن حجة ، غير أننا نستطيع بهذا الصدد الاستدلال بالأخبار الدالة على أن القرآن يجري في الناس مجرى الشمس والقمر ، وإنه لو نزل بقوم ومات أولئك القوم لمات القرآن ، ولكنه حي لا يموت ، لأنه نازل من الحي الذي لا يموت . ومرادي : إن أسباب النزول ونحوها لن تصلح في كتابنا هذا إلا كأطروحة من عدة أطروحات يمكن أن تشكل جوابا على السؤال الرئيسي في أي مورد . وأما أن تكون هي الجواب الرئيسي أو تكون سببا لاختلاف ظهور القرآن ، فلا ما لم تقم عليها بنفسها حجة شرعية كافية** " [٣] .

من هنا فإن السبب الأقوى لموقف الصدر هو كون القرآن كتاب حياة وقاعدة عامة " والأهداف القرآنية العالية ، كما يقول السيد الطباطبائي " **لا تحتاج كثيرا أو لا تحتاج أبدا إلى**

(١)- ينظر : الخطاب والتأويل : ٢١٧ ، قضايا في نقد العقل الديني : ٦٠ ، ٣٢٨ ، ٣١٨

(٢)- العقل بين التاريخ والوحي : ٩٩.

(٣)- منة المنان : ٢١.

**أسباب النزول** " [1] ، ولنأخذ حادثة قذف هلال بن أمية لزوجته مثلا ، وقد نزل فيها قوله تعالى : " **والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين**" [2]. فهذه الآية الكريمة ، وإن كان لها سبب للنزول ، إلا أننا نستطيع الاستغناء عنه " **بسبب من العموم الذي نصت عليه الآية بالاسم الموصول الذي يفيد العموم ، وقد جاء الحكم بالملاعنة محمولا على هلال من غير تخصيص ، فيتناول بعمومه أفراد القاذفين.. ولا نحتاج إلى سحب هذا الحكم على غير هلال إلى دليل آخر .. بل هو ثابت بعموم هذا النص**" [3] .

وهذا ما يمكن أن يتكرر مع آيات أخرى . نرى ذلك في تأويل الصدر لبعض النصوص القرآنية بوصفها قواعد عامة ومعان كلية قابلة للانطباق على أمثلة متعددة لا تنحصر في زمان ومكان محددين ، من ذلك قوله تعالى " **والعاديات ضبحا فالموريات قدحا فالمغيرات صبحا فأثرن به نقعا فوسطن به جمعا** " [4] ، إذ يرى الصدر: " **أنها تنطبق على كل ذي هدف كطالب العلم ، وطالب الشهرة ، وطالب المال ، وأضرابهم ، يريد السرعة والهمة في الحصول على نتائجه ، وعندما يصل إليها يصدق قوله تعالى " فوسطن به جمعا " ، أما قوله " فأثرن به نقعا " ، فهي الموانع والمعوقات عن الوصول إلى الهدف .. وجمعا يمكن أن نفهم منه الهدف نفسه ، أو أن نفهم منه جمع الناس المستهدفين لنفس الهدف** " [5].

إذن إذا كان الصدر يقلل من شأن أسباب النزول ولا يعيرها أهمية ، والمهم عنده أن القرآن قاعدة عامة ومنهج حياة وأسلوب سلوك ، وبالنتيجة فنحن لا نحتاج لأسباب النزول التي قد تختزل المعنى وتضيق دائرته المتسعة ، اللهم إلا إذا قامت عليها حجة شرعية كافية . إذا كان الأمر كذلك ، فما معنى أن يكون عصر النص وسيلة من وسائل فهم النص ؟ أو آلية من آليات القراءة ؟ يجيب الصدر على ذلك في معرض حديثه عن المصادر التي اعتمدها، والتي لم

---

(١)- القرآن في الإسلام : ١٢٦.

(٢)- النور : ٦.

(٣)- ينظر : مناهل العرفان في علوم القرآن : ١٠٦

(٤)- العاديات : ١- ٥.

(٥)- منة المنان : ٣٢٧.

يعتمدها ليفيد القارئ منها ، وهي تتوزع بين : كتب التفسير ، إعراب القرآن ، لغة القرآن ، علوم القرآن ، بلاغة القرآن ، إعجاز القرآن ، مشكلات القرآن ، التفسير العلمي للقرآن ، كتب التاريخ الديني ، وكتب الأخلاق ، منبها القارئ على ضرورة الرجوع إليها في حال إرادة التدقيق والتوسع أو الإضافات حول بحثه هذا [١] .

قال الصدر : " **إن الآراء المعروضة في هذه المصادر تنقسم – بحسب فهمي – إلى قسمين رئيسيين : آراء ثابتة في الرتبة السابقة على القرآن ، والآراء المتحققة في الرتبة المتأخرة عنه ، والمراد بالآراء الثابتة في الرتبة السابقة ، هو الآراء التي تحدثت عن اللغة وعن القواعد العربية أو الأنظمة العقائدية ، بغض النظر عن آيات القرآن الكريم . يعني الحديث عن تلك الأمور في أنفسها ، من ذلك ما ثبت للمفكر من معاني لغوية وغيرها عن الحقبة الجاهلية السابقة على الإسلام مباشرة ، فإنها في الحقيقة تمثل عصر النص والمجتمع الذي نزل فيه القرآن ، فيكون هو المعتمد في فهمه كمصدر رئيسي بلا إشكال** " . **والمراد من الآراء المتحققة في الرتبة المتأخرة عن القرآن الكريم ، كل الآراء المعروضة بعد اخذ القرآن بنظر الاعتبار ومحاولة الاستفادة والاستظهار منه . فان مثل هذه الآراء إنما تؤخذ كاجتهادات لأصحابها . وتكون غالبا قابلة للمناقشة ، ومتعارضة ومتعددة ، ويمكن أن يكون لأي مفكر رأي بإزائها وفي مقابلها . فما هو المعتمد في الحقيقة في فهم القرآن الكريم ، هو القسم الأول من الآراء والاتجاهات ، ويكون حجة في إثباته عادة وغالبا ، دون القسم الثاني لا محالة** " [٢] . بتعبير أوضح ، فإن بعض الألفاظ لها دلالتان : دلالة لغوية ودلالة اصطلاحية ، الأولى قبل الإسلام وتستمر إلى ما بعده ، والثانية بعد الإسلام ، وهو ما سمي بالمنقول : أي وضع اللفظ لمعنى ثم انتقاله إلى معنى آخر مع وجود علاقة بين المعنيين [٣] ، وهذه العلاقة تأتي من الدلالة اللغوية لا الاصطلاحية ، لأن الدلالة اللغوية أعم . من هنا ، فقد وجد الصدر في هذا العموم مندوحة يمكن النفاذ من خلالها لتأويل نص ما ، مثال ذلك لفظة ( زرتم ) في قوله تعالى " **ألهكم التكاثر حتى زرتم المقابر** " [٤] .

---

(١)- ينظر : منة المنان : ٢٩- ٣١.

(٢)- المصدر السابق : ٣١.

(٣)- ينظر : منطق المظفر : ٣٧.

(٤)- التكاثر : ١

قال الصدر : " **سؤال : ما المراد بقوله تعالى :** " **زرتم** " ؟ قال الراغب : " **الزور أعلى الصدر ، وزرت فلانا تلقيته بزوري ، أو قصدت زوره ، نحو وجهته ، ورجل زائر وقوم زور نحو مسافر وسفر ..** " [١]. قال الصدر : " **هذا من ناحية اللفظ ، أما من ناحية المعنى ، فأما أن تؤخذ هذه الزيارة مؤقتة أو دائمة ، فإن كانت مؤقتة كانت بمعنى الاعتبار بالمقابر حال الحياة .. وإن كانت دائمة فتكون تعبيراً آخرَ عن الموت نفسه ، أي ألهاكم التكاثر طول حياتكم حتى متم . إن قلت : إن الزيارة لا تصدق على الميت لأنها من مواجهة الزور ولا يكون ذلك إلا للإنسان الحي ، فلو زار بيتا خاليا أو صحراء لم يصدق ذلك . قلت : كان المذكور ، وهو التقابل بالزور ، والتوسع إلى مطلق الذهاب ، وهذا النقل قد حصل قبل نزول القرآن ، وقد نزل على أساسه** " [٢] .

مع ذلك فإن التزام الصدر بالرتبة السابقة على نزول القرآن لم يمنعه من توظيف بعض المعاني المستحدثة ، أو ما يعتقد أنه معنى حديث ، في فهم النص ، من ذلك تأويله للماعون في قوله تعالى " **ويمنعون الماعون** " [٣] . قال الصدر : **سؤال : ما معنى الماعون ؟ جوابه : إن فيه أطروحتين : الأولى : كل ما يعين الغير في دفع حاجة من حوائج الحياة كالقرض تقرضه والمعروف تصنعه ومتاع البيت تعيره . الثانية : الظرف من ظروف الطعام ، وهو معنى نفهمه الآن بالتأكيد ، ويمكن استصحابه بالاستصحاب القهقري إلى العصر اللغوي الأول . إلا أن هذا الاستصحاب إلى صدر الإسلام لا يتم ، لانقطاعه بتفسير أهل اللغة فلا يمكن حمل الآية عليه . ولعل استعمالنا لهذا المعنى كان مجازا ، ولوا باعتبار كثرة الإعارة له ، ثم أصبح حقيقة كما هو الآن وجدانا** [٤]

وإذا كان الصدر ، قد أشار إلى عصر النص بوصفه آلية من آليات الفهم ، فهذا لا يعني القول بتاريخية النص القرآني أو بشريته ، بقدر ما يعني أن العرب في العصر الجاهلي استخدمت الألفاظ عينها التي استخدمها القرآن ، ولا ضير بعدُ من الاستعانة بمداليل الألفاظ

---

(١)- المفردات : ٣٨٦.

(٢)- منة المنان : ٢٧٢، ٢٧٣.

(٣)- الماعون : ٧

(٤)- منة المنان : ١٨١.

ومعانيها ، في ذلك العصر ، لهذا يمكن عدها مدخلاً لفهم النص وإضاءته إذا كان ثمة عتمة . وهو بهذا يقترب من طرح أستاذه محمد باقر الصدر ، الذي يشير إلى ضرورة الانتباه الشديد في تحديد معنى النص إلى " **عدم الاندماج في إطار لغوي حادث ، لم يعش مع النص منذ ولادته ، فالكلمة حتى إذا كانت محفوظة بمعناها الأصيل على مر الزمن ، قد يندمج المعطى اللغوي لها بالمعطى الشرطي النفسي ، الذي هو في الحقيقة نتيجة وضع اجتماعي يعيشه الممارس ، أكثر من كونه نتيجة للكلمة ذاتها** "(١).

نعم ، قد تحيلنا مقولات محمد الصدر السابقة إلى نصر حامد أبو زيد ، أو هكذا قد يتوهم البعض بدليل قول أبي زيد " **إن النص في حقيقته وجوهره مُنْتَجٌ ثقافي ، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما .. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعا للدرس العلمي ، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة ، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبِل الأول للنص ، وهو الرسول ، والثقافة التي تتجسد في اللغة . بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية ، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص . إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لإثبات .. لكن القول بأن النص مُنْتَجٌ ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال ، وهي مرحلة صار النص بعدها مُنْتِجَاً للثقافة ، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها** " (٢) .

كلام أبي زيد هذا ، يمكن أن ينطبق على الليبرالية أو العلمانية أو الماركسية أو الوجودية أو القومية أو العنصرية أو الطائفية ، كونها نصوصا أنتجتها الثقافة ، وخلقها الواقع البشري المأزوم ، الذي يبحث عن وسيلة للخلاص من أزمته فيجرب يوما الماركسية ويوما الليبرالية ويوما العنصرية ، والتي ستصبح هي بدورها مُنْتِجَةً للثقافة، أو النص المهيمن الذي تقاس عليه النصوص وتتحدد به مشروعيتها ، كما هو الحال في كل إيديولوجيا قمعية تريد أن تفرض رؤيتها

(١)- منهج محمد باقر الصدر في فهم النص : ٢٤٧.

(٢)- مفهوم النص : ٢٤.

، وإن على حساب حرية الأفراد وقناعاتهم . أما القرآن الكريم كلام الله المتعالي فهو ليس مُنْتَجَاً ثقافياً ، وإن كانت الأزمة التي تمر بها البشرية هي التي استدعته ، فمثل هذا الواقع الجاهلي ذي المثل المنخفضة والتكرارية لا يمكن أن ينتج نصا تنويريا تغييريا وهاديا ، أو أن يشكل عقلا متحررا من الأنساق المغرقة في الظلامية والتخلف والتبعية والانقياد الأعمى لأحجار لا تضر ولا تنفع [١] .

من هنا ، فإن مقولات نصر حامد أبو زيد إذا كانت قريبة من مقولات الصدر ، فهو قرب لفظي ، ظاهري ، شكلي ، وسطحي ، لأن الصدر يتحدث عن طريقة لفهم النص ، وقد وجد أن الطريقة الأقرب لفهمه هي عصر النص أو بتعبير الصدر : الآراء الثابتة في الرتبة السابقة على القرآن والتي تحدثت عن اللغة وعن القواعد العربية أو الأنظمة العقائدية ، بغض النظر عن آيات القرآن الكريم ، فإنها تمثل عصر النص والمجتمع الذي نزل فيه القرآن ، أما أبو زيد فيتحدث عن شيء آخر ، يتحدث عن قرآن – من دون أل التعريف – قرآن نَكِرَة أنتجه إنسان العصر الجاهلي ، ولأن البشرية تخطت العصر الجاهلي ودخلت عصر الحداثة ، فيجب أن يكون لها ( قرآنها ) الذي يتناسب وثقافتها ، والقرآن المعاصر الذي يتناسب وثقافة العصر هو العلمانية ، ذلك أن العلمانية ، كما يقول أبو زيد " **ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين** " [٢] **!!** " **أما المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ، فوثب على الواقع وتجاهل له .. بل تجاهل لمقاصد الشريعة وأهداف الوحي** " [٣] **!!**

هذا الموقف الصدري من أسباب النزول سيتكرر ، مع ترتيب الآي والسور القرآني الذي وصل إلينا ، فمن المعلوم " **أن ترتيب الآي في القرآن لم يخضع لترتيب النزول ، وإنما هو أمر توقيفي حصل فيما بعد بأمر من رسول الله ، أي أن التشكيل النهائي للنص القرآني أو الهندسة الأخيرة للقرآن ربانية ، ولا اجتهاد فيها** " [٤]. هذا فيما يتعلق بالآيات ، أما السور فقد اختلف العلماء في ترتيبها " **هل هو بتوقيف من النبي أو باجتهاد من الصحابة ، بعد الإجماع**

---

(١)- ينظر : موجز أصول الدين : ٢١٥- ٢١٨

(٢)- نقد الخطاب الديني : ١١.

(٣)- ينظر : مفهوم النص : ١٤- ١٥

(٤)- الأفق التداولي : ١٩.

**على أن ترتيب الآيات توقيفي والقطع بذلك** " [١] ، أما النظرة الاستشراقية التي تحاول أن تقرأ القرآن تبعا لترتيب نزول الآيات ، وبناءً عليه ، تعيد كتابة النص القرآني تبعا للروايات التي تتحدث عن ذلك ، فهي تستبطن غاية مريبة تتلخص في ربط القرآن بأسباب نزوله وعدم تجاوز ذلك أولاً ، وإعادة هيكلته وبنائه وترتيب سوره وآياته ثانيا ، بطريقة تمرر ما يريدون إثباته . وهذا ما دعا محمد أركون إلى الحديث عن قرآنين : الأول " **ضاع إلى الأبد ولا يكمن للمؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرف عليه مهما فعل ومهما أجرى من بحوث** " [٢] ، والثاني هو النسخة الرسمية التي دونتها المؤسسة الحاكمة [٣] ، فحذفت منها ما تريد أن يحذف ، وأضافت لها ما تريد أن يضاف .

والقضية تشبه إلى حد ما قراءة رواية ، وإن كانت النتائج المترتبة على هذه القراءة – قراءة الرواية بهذه الطريقة – غير مأمونة ولكنها ليست خطيرة أيضاً ، وفي الوقت عينه ستكون قراءة طريفة وجديدة في بابها ، وإن كانت قائمة على الحدس والتوقع ، بتعبير أوضح ، فقد يبتكر ناقد ما طريقةً جديدةً في قراءة الرواية ، وهي أن لا يقرأ النص الذي جاءه كاملاً مطبوعاً بين غلافين كتب على الأول عنوان الرواية ، وعلى الأخير مقطع منها أو إطراءً من أحد قرائها . بل يعمد هذا الناقد إلى ترتيب الرواية كما بدأت في ذهن راويها ، وسيضطر ، لتحقيق ذلك ، إلى تقمص دور الراوي ، والتنبؤ بأحداثها من جديد وبناء عليه يعيد كتابة الرواية كما أنزلت ، ذلك أن العمل قبل أن يكتمل كان مسودة فيها الكثير من البياضات والفراغات والفضاءات التي ستملأ لاحقا ، وربما هو مسودة في ذهن المؤلف ، وهذا ما سيحاول الناقد استعادته ، وإن كانت الحصيلة النهائية ( رواية ) مفككة ، وغير مترابطة ، حيث النتائج تسبق الأسباب ! إذا كان ثمة نتائج لأحداث لا علاقة سببية بينها . والمشكلة ، بعدئذ ، ليست هنا ، بل في ذلك الناقد العبقري الذي سيقرأ تلك الرواية التي كتبها هو ، ليثبت لنا أنها رواية مفككة ، ولا تستحق القراءة ، أو

(١)- ترتيب سور القرآن ، ص٣١.

(٢)- القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني : ٣٨.

(٣)- ينظر : العلمنة والدين : ٤٧.

إهدار الوقت في تقليب صفحاتها . والحال أن أي تأويل نمارسه على النص أو فيه " **لا يمكن أن يعيد بناء أحجاره كما رصفته أحداثه الأصلية** " (١) .

إذا أخذنا الكلام السابق بنظر الاعتبار نستطيع أن نفهم الموقف المتشدد من إعادة ترتيب الآي القرآني بحسن النزول ، نعم ترتيب السور قد لا يترتب عليه مشكلة كبيرة ، وإن كان الباحث يعتقد أن ترتيب السور ليس اجتهادياً ، بل هو توقيفي مرتبط بما وصلت إليه الأمة من كيان قائم بذاته يحتاج إلى تشريع مدني ، لهذا تقدمت السور المدنية . قال الصدر : " **غير أني أعتقد أننا لو أردنا النظر إلى ترتيب النزول بدقة ، لم نحصل على طائل ، لأن أخباره كلها ضعيفة ، وليس فيها من المعتبر إلا النادر جدا . إذن فترتيب القرآن الكريم بطريقة النزول ، مما لا يمكن إيجاده الآن بحجة شرعية تامة . إلا أن هذا مما لا ينبغي أن يهمنا كثيرا ، مع اشتهار المصحف المتعارف ، وإقراره جيلا بعد جيل من قبل علماء المسلمين ، وانتهاءً بالجيل المعاصر للأئمة المعصومين (عليهم السلام )** " (٢) .

وإذا كان الصدر رفض ترتيب النزول ، فقد ابتكر له ترتيباً آخر ، ليس فيه ضرر بأحد ، بل لعل فيه منفعة ، هو أن يبدأ قراءة القرآن أو الدفاع عنه من النهاية ، من سورة الناس ، فالفلق ، فالتوحيد ، وهكذا .. وقد علل الصدر ذلك بعاملين : نفسي وعقلي " **أما العامل النفسي : فهو تقديم الطرافة في الأسلوب وترك التقليد للأمور التقليدية المشهورة في ما يمكن ترك التقليد فيه . وأما العامل العقلي . فلأن التفاسير العامة كلها تبدأ من أول القرآن الكريم . فتكون أكثر مطالبها وأفكارها قد سردتها فعلا في حوالي النصف الأول من القرآن الكريم ، وأما النصف الثاني فلا يوجد غالبا إلا التحويل على ما سبق أن ذكره المؤلف .. في حين أننا لو عكسنا الأمر فبدأنا من الأخير لاستطعنا إشباع البحث في السور القصيرة وتفصيل ما اختصره الآخرون ، ورفع الاشتباه المشار إليه . فإن لم نكن بمنهجنا هذا قد استنتجنا أكثر من هذه الفائدة لكفى** " (٣) .

---

(١)- ينظر : نقد/ تصوف : ٧٨.

(٢)- منة المنان : **١٩**

(٣)- منة المنان : ١٨.

وإذا كان الصدر لم يعتن بأسباب النزول وترتيب النزول ، للأسباب التي ذكرها ، فإنه اعتنى بأهداف النزول ، وإذا كان بعض الدرسين يخلط بين السبب والهدف ، فإن الصدر كان واضحا في التفريق بينهما ، أو هذا ما يفهم من عنايته بالثاني ، وتحفظه على الأول . معنى ذلك أن الجدير بالدرس ، من وجهة نظر الصدر ، هو الهدف المترتب على نزول الآيات ، لا سبب نزولها . والأهداف عادة ما ترتبط بالمستقبل . أما الهدف العام فهو واضح ولا خلاف فيه والآيات تصرح به ، قال تعالى : " **تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا** "(١) ، وقال تعالى : " **ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة** "(٢) ،وقال تعالى : " **كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور** "(٣).

إذن ، فالهدف العام من مجموع ما تقدم ، هو كون القرآن إنذاراً وتبياناً لكل شيء وهدىً ورحمةً وإخراجاً للناس من الظلمات إلى النور .. والمشكلة في الهدف الخاص بكل سورة ، والمفروض أن هذا الهدف يستنبط من تفاصيل السورة وأجوائها العامة ، فإذا ما علمنا أن السورة الواحدة قد تتشعب تفاصيلها وتتفرع باتجاهات يصعب حصرها ، يصبح الحديث عن هدف للسورة من الصعوبة بمكان ، ولكن هذا لا يمنع من الوصول إلى أهداف جديدة ، ولعل التدقيق في التعرف على تفاصيل السورة والحفر العميق فيها سيكون هو طريق الاهتداء إلى أهدافها . قال الصدر : " **فإنه قد يثار السؤال عما إذا كان لكل سورة على الإطلاق غرض معين ، أو إن لبعضها ذلك .. ولا شك أن هناك غرضا عاما ، وقد نطق به القرآن .. وإنما الكلام هنا عما إذا كان لكل سورة غرضها الخاص .. وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك ، كما في سورة الحمد والتوحيد والكافرون والواقعة ، إلا أنه تبقى كثير من السور الطوال وغيرها مما لا نفهم منها غرضا محددا .. والمهم ، في كتابنا هذا ، هو محاولة تصيد ذلك ما أمكن ..** " (٤) ، ولعل التدقيق في التعرف على معاني القرآن الكريم بتفاصيله يفتح لنا طريق الاهتداء فيما لم يكن معروفا من أهداف بعض السور بتوفيقه تعالى .

---

(١)- الفرقان : ١.

(٢)- النحل : ٨٩ .

(٣)- إبراهيم : ١.

(٤)- منة المنان : ٢٣- ٢٥.

## خامساً : نظرية السياق

لعل هذا البحث – السياق – سيكون من البحوث المهمة والشائكة ، نظرا لأن السياق يطلق على اللفظ والكلام السابق له ، أو على اللفظ والكلام اللاحق له ، وربما هو محكوم بالاثنين معا ، لأن دلالة اللفظ موضوع البحث على معناه قد تتوقف على ذلك السابق أو اللاحق أو المجموع منهما . والكلام السابق عينه ينطبق على الجملة ، بل على النص أيضا لأن النصوص محكومة بنصوص سابقة لها أو لاحقة بها ، وإن كانت القضية على مستوى النصوص أقل خطرا ، لأن المرء عرضة لأن يغير رأيه بين ليلة وضحاها ، إذن فالسياقات النصية ستكون مليئة بالتناقضات ولا يمكن الوثوق بها دائما .

إن للسياق قرائنه الحالية والمقالية ، وما يحيط به من ملابسات لفظية وغير لفظية " **وظروف تتعلق بالمخاطِب والمخاطَب ، وطبيعة موضوع الخطاب ، وغرضه ، والمناسبة التي اقتضته والزمان والمكان الذي قيل فيه** " [١] . وإذا كان المقال ، مكتوبا ، هو الذي سيصل إلينا ، فإن القرينة الحالية التي تدخلت في صياغة ذلك المقال ستظل خافية عنا ، نحن الذين لم نكن حاضرين . وبناءً عليه ، فلسنا ملزمين بالقرينة الحالية ، اللهم إلا إذا كان ثمة وسيلة للوصول إليها . أما وأن الوسيلة انعدمت ، فنحن مضطرون للاكتفاء بالسياق المقالي ، الذي ربما يختزن ، في بعض الحالات ، قراءته الحالية ، أو قل : قرينته الحالية ، تصريحا أو تلميحا . ولأن للسياق دورا مزدوجا " **يحصر مجال التأويلات الممكنة .. ويدعم التأويل المقصود** " [٢] ، ولأنه " **الطاقة المرجعية التي يجري القول فوقها** " [٣] ، فقد كان من المباحث المهمة التي لا يمكن لمن يريد أن يفهم النص إن يغفلها أو يتناساها ، لذا فإن محمد الصدر يقول إن السياق " **باب مهم من أبواب فهم اللغة عموماً ، والقرآن الكريم خصوصاً ، وقد استخدمناه بكثرة في أبحاثنا ، فينبغي أن نحمل فكرة كافية عن حقيقته وعن نتائجه** " [٤] .

---

(١)- ينظر : الدلالة السياقية عند اللغويين : ٥٢.

(٢)- لسانيات النص : ٥٣.

(٣)- آليات القراءة وإشكاليات التأويل : ١٠.

(٤)- منة المنان : ٢٧.

وما يهمنا من ذلك ، قبل الدخول في التفاصيل ، هو إشارة الصدر الصريحة إلى أن السياق آلية من آليات الفهم التي تتوقف عليها قراءة النص وإدراك دلالاته ومعانيه ، إذ أن لكل لفظ معنى أساس هو المعنى الذي تم التواضع عليه ، أما إذا دخل اللفظ في تركيب معين فسيتولد له معنى آخر ، هو المعنى السياقي . أما السبب من وجهة نظر الباحث ، فهو أن الكلمة كالكائن البشري لا تستطيع أن تحيا معزولة عن بنات جنسها ، أما وإن هذا الكائن أراد أن يكون منفردا معزولا متوحشا ، فهذا موضوع آخر ، قد لا نؤيده عليه ، لأنه سيلحق الضرر بنا نحن الذين لا نريد أن نكون وحوشاً ، ولأنه سيفقد قيمته ومعناه ، من جهة أخرى ، فقد يكون وجوده ضرورة ، خاصة إذا استخدم عقله لاختراع دواء يعالج به أمراض البشر العصية على العلاج .

من هنا فإن الكلمة لا تستطيع أن تكون شيئا ذا قيمة ومعنى ، إلا عندما تتحد بأخواتها ، مُشكِّلةً جملةً أو سياقاً من الجمل أو كتاباً قد يكون سببا في تقدم البشرية نحو النور ، أو على الأقل فهم البشر لأنفسهم مادامت الكلمات كلماتهم ، وهم الذين ينحتونها بالطريقة التي يشاءون .وهذا هو ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني ، بالقول " **إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ، ولا من حيث هي كلم مفردة ، إن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها ، في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها .. فلا نظم في الكلم ولا ترتيب ، حتى يعلق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض ، وتجعل هذه بسبب من تلك** " [١] .

وبتعبير الدكتور إحسان عباس " **ليس للفظة في ذاتها ، لا في جرسها ولا دلالتها ، ميزة أو فضل أولي ، وليس بين أية لفظة وأخرى في حال انفراد كل منهما عن أختها من تفاضل ، لا يحكم على اللفظة بأي حكم قبل دخولها في سياق ، لأنها حينئذ وحسب ترى في نطاق من التلاؤم ، أو عدم التلاؤم ، وهذا السياق هو الذي يحدث تناسق الدلالة ، ويبرز فيه معنى على وجه يقتضيه العقل ويرتضيه . وربط الألفاظ في سياق يكون وليد الفكر لا محالة ، والفكر لا يضع لفظة إزاء أخرى لأنه يرى في اللفظة نفسها ميزة فارقة ، وإنما يحكم بوضعها لأن لها معنى ودلالة بحسب السياق نفسه** " [٢] .

---

(١)- دلائل الإعجاز في علم المعاني : ٩٩، ١٠٦.

(٢)- تاريخ النقد الأدبي عند العرب : ٤٢٢.

لهذا عرف محمد باقر الصدر السياق بشيء قريب من هذا عندما قال : " **السياق : كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى ، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ، أو حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع** " (١) . ومن هذا التعريف العام ، وكلام الجرجاني وعباس ، نستنتج أن السياق يشير إلى أفقٍ تداولي " **يدرس تأثير المقام في معنى الأقوال** " (٢) ، أو " **إيمانٍ بأن الخطاب لا يكون إلا بين متكلم ومخاطب ، ولا يكون إلا لدواع ، ولا يكون إلا لمقاصد ، ولا يكون إلا في إطار زماني ومكاني ، وشروط تواصلية هي ما نعبر عنه بعناصر السياق والمقام التي تعطي قيمة لفقه المحل** " (٣) .

أما محمد الصدر فقد قسم السياق على قسمين : سياق لفظي وسياق معنوي ، ومراده من السياق اللفظي التناسق في الذوق واللغة ، ومراده من السياق المعنوي : الاتصال والتماثل في مقاصد المتكلم والمعاني التي يريد بيانها . والسياق الأول يتناسب والبحث القرآني ، من وجهة نظر الصدر ، أما الثاني فيتناسب والبحث الفقهي والأصولي ، وإن كانا يتداخلان أحيانا .

بتعبير أوضح : إذا أخذنا قوله ( ص وآله ) : " **أفشوا السلام ، وأطعموا الطعام ، وصلوا الأرحام ، وصلوا بالليل والناس نيام ، تدخلوا الجنة بسلام** " (٤) ، إذا أخذناه مثالاً نوضح به السياقين ، فقد ننظر إليه باعتبارين : الاعتبار المعنوي الذي يتحدث عن مقاصد الرسول ( ص وآله ) والمعاني التي يريدها ، وهي معانٍ أقرب إلى الاستحباب ، منها إلى الوجوب ، وإن جاءت بصيغة الأمر الدالة على الوجوب ، كونها صادرة ممن هو أعلى رتبة : الرسول ( ص وآله ) إلى من هو أدنى رتبة ، أي الجماعة المعنية بهذا الأمر ، لكن هذه الصيغة ( الأمر ) وإن كانت ظاهرة في الوجوب ، إلا إنها يمكن أن تستعمل في موارد الاستحباب " **واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرره الشبه القائم بين الوجوب والاستحباب** " (٥) ، والذي يحدد

(١)- المعالم الجديدة للأصول : ١٤٣.

(٢)- في القراءة وفن التأويل : ٨٨ .

(٣)- الأفق التداولي : ١.

(٤)- نهج الفصاحة : ٤٧١.

(٥)- المعالم الجديدة للأصول : ١٦٤.

ذلك ليس اللغة ، أو الظهور اللفظي ، إذ لا علاقة له بالوجوب والاستحباب كونهما لا يوجدان على سطح النص ، بل الظهور السياقي هو الذي سيكتشف أن الأمر هنا خرج لغرض مجازي هو الترغيب ، أو الحث على الفعل كونه يرضي الله ورسوله ، فمضامينه تربي الفرد بالصلاة ، وتقوي علاقته بالآخرين بإفشاء السلام وإطعام الطعام ، فهذا السياق من الترغيب بدخول الجنة بسلام يدل على الاستحباب" **ولو كان واجبا لكان الأولى استعمال طريقة التخويف من العقاب بدلا من الترغيب في الثواب فالدلالة هنا دلالة سياقية وظهور الكلام في الاستحباب يقوم على أساس هذه الدلالة**" [1] ، وإن كان في ترك هذه الأوامر مندوحة للعبد ، لأن الله سبحانه يحاسب على الواجبات ، أما المستحبات فقد يثيب عليها .

أما الاعتبار الثاني ، فهو الاعتبار اللفظي ، الذي لا ينظر إلى مقاصد المتكلم ، بقدر نظره إلى الطريقة التي عبر بها عن تلك المقاصد ، والطريقة في هذا المثال ، تحديداً ، هي استخدامه( ص وآله ) أسلوب السجع ، أو ما يفضل الصدر تسميته ( النسق ) ، حيث الفقرات تنتهي بحرف الميم ، والمقاطع متناسبة مع بعضها من حيث القصر، " **أفشوا السلام ، وأطعموا الطعام ، وصلوا الأرحام** " ، ما أضفى على التعبير إيقاعا وانسجاما وموسيقى ، لم تكن لتوجد فيه ، إن كانت المقاطع غير متناسبة ونهاية الفقرات مختلفة . ولكن ما علاقة كل ذلك بالسياق ؟ ما علاقة السجع بالوجوب أو الاستحباب ؟ لم يوضح لنا الصدر ذلك ، بل تحدث عن شيء آخر . قد يكون بعيدا عن السياق وعلاقته بالدلالة ، إذ أن البحث السياقي هو بحث دلالي ، تتداخل فيه المضامين بالأشكال لتحقيق المقاصد ، لذا ولكي تتضح الصورة للقارئ ، فإن الباحث مضطر للعودة إلى سياقات الصدر ، ثم التعليق عليها .

قال الصدر : " **إن السياق على قسمين : سياق اللفظ وسياق المعنى . أما السياق المعنوي ، فهو يمثل الاتصال والتماثل في مقاصد المتكلم والمعاني الذي يريد بيانها والإعراب عنها ، فإذا شككنا في أي مقصود من مقاصده أمكن جعل المقاصد الأخرى دليلا عليه كقرينة متصلة عرفية وصحيحة ، وهذه هي قرينة وحدة السياق ، التي تستعمل عادة في الاستدلال الفقهي والأصولي . فلو وردتنا في السنة الشريفة عدة أوامر في سياق واحد ، وكان بعضها أكيد الاستحباب ، وبعضها مشكوك الوجوب ، قلنا باستحبابه لأجل وحدة سياقه مع المستحب**

(١)- بحوث إسلامية : ٨٠ .

**. أما السياق اللفظي ، فهو أمر آخر تماما ، وان كان كل لفظ له معنى . ومن هنا ، فكل سياق لفظي له سياق معنوي ، إلا إن العمدة ، هنا ، اختلاف الجهة الملحوظة في السياق . ومرادنا من السياق اللفظي تناسقه العرفي في الذوق واللغة ، بحيث لو زاد شيئا أو نقص ، لكان ذلك إخلالا به ، ومن ثم يكون ذلك قرينة كافية على عدم وجوده ، وعدم قصده من قبل المتكلم . ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : " قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس ، إله الناس " بدون وجود الواو بينها ، فلو وجد الواو اختل السياق اللفظي بكل تأكيد .. بينما نجد أمورا أخرى غير مخلة بالسياق لو تبدلت ، ومن أمثلة ذلك ، الفاء بالواو في قوله تعالى : " والعاديات ضبحا ، فالموريات قدحا ، فالمغيرات صبحا ، فأثرن به نقعا ، فوسطن به جمعا " . فإن الجمال اللفظي يبقى مستمرا بحسب ما ندرك من الذوق اللغوي العرفي وهكذا . وعلى أي حال ، فكلا الشكلين من السياق اللفظي والمعنوي ، يمكن استعماله في أبحاثنا ، وجعله قرينة على مختلف الأمور ، إلا أن السياق اللفظي فيها أهم وألزم ، كما كان السياق المعنوي في تلك العلوم ، أعني الفقه والأصول أهم وألزم "** [1] .

فالصدر ، هنا ، يضرب لنا مثالين : الأول وردت فيه الآيات من دون ( واو ) واصلة بينها ، وعلى فرض وجودها فإن السياق اللفظي ، وليس المعنوي ، سيختل ، واختلال السياق دلالة على أنه غير مراد من المتكلم . وفي المثال الثاني ، فإن استبدال الواو بالفاء لا يؤثر في السياق اللفظي ، فضلا عن المعنوي . وعدم اختلاله دلالة على أنه يمكن أن يكون مراداً من المتكلم . ونستنتج من هذا ، أن السياق المعنوي لا يتأثر في الحالتين .

والحال أن هذا الاستبدال لو تم ، وهو فرض على كل حال ، فإن السياق اللفظي لا يختل ، مادام المتكلم أراد للسياق أن يكون بهذا الشكل ، أما الذي سيختل ، فهو السياق المعنوي ، بمعنى أن الاستبدال في الحالتين سيؤثر على المعنى ، فبينما الآية الأولى من قوله تعالى " **قل أعوذ برب الناس ، ملك الناس ، إله الناس** " [2] تتحدث عن إلهٍ واحدٍ معروف للجميع ، فإذا هي ، بوجود الواو ، تتحدث عن ربٍ ، وملكٍ ، وإلهٍ ، تتحدث عن ثلاثة ، ولكنهم ليسوا عيسى والروح القدس والله بالتأكيد . أما الاستبدال الثاني ، فقد أثر في المعنى أيضا ، لأن الواو تفيد

(١)- منة المنان : ٢٨-٢٩.

(٢)- الناس : ١-٣.

الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه ، وكأن الأفعال حدثت مرة واحدة ، ونتيجة لهذا الحدوث الجمعي أقسم بها المتكلم على ما يريد . أما المعنى الذي يريده المتكلم من الفاء ، فهو ترتيب الأفعال بهذا الشكل ومن ثم تعاقبها ، أي حدوثها فعلاً بعد آخر ، فالعدو أولا قبل الفجر ، والوري ثانيا لأن الخيل عندما تعدو تقدح صخور الأرض ، والإغارة عند انكشاف الصباح ثالثا ، وإثارة الغبار نتيجة الإغارة رابعا ، ثم توسط الجموع وخوض المعركة خامسا ، إن كانت الآية الكريمة تتحدث عن معارك وحروب ... ما يعني أن أي تغيير ، وإن كان طفيفاً على السياق اللفظي ، لا بد أن يترك أثره على السياق المعنوي ، وهذا ما يمكن تلمسه من مثالي الصدر ومن حديث " ... **تدخلوا الجنة بسلام** " . فلماذا أنهى الرسول( ص وآله ) حديثه بلفظة السلام ؟ أليست هذه اللفظة زائدة ، وبالإمكان حذفها والاستغناء عنها ؟ أو استبدال كلمة أخرى بها تحقق الغرض عينه ؟

يرى الباحث أن وجود هذه اللفظة ، بالتحديد ، حقق الغرضين معا : الأول ، التناسب والانسجام المتأتي من قصر الفقرات وتماثل النهايات ، والذي أضفى على الحديث الشريف إيقاعا وموسيقى محببة إلى النفس الذائقة . والثاني ، قضية الاستحباب والوجوب ، ذلك أن فعل المستحبات ، لا بد أن يكون مسبوقا بفعل الواجبات والتزام بأدائها ، وهذه المستحبات ستعمل على سد النقص الكائن في الواجبات ، إذا كان ثمة نقص ، ما يعني إن العبد بأدائه الواجبات والمستحبات سيدخل الجنة بسلام ، أي بأمان وطمأنينة بدليل قوله تعالى : " **ادخلوها بسلام آمنين** " [1] . أما وإنه اكتفى بالواجبات ، فإنه لن يدخل الجنة بسلام مع افتراض أنه كان مقصرا في أداء واجباته ، ومَنْ ذا لم يقصر في الواجبات ؟ ومَنْ لي به ؟ وعليه ، فإن دخوله الجنة سيكون مصحوبا بما يكدر ذلك السلام ، أو إن دخوله ليس بسلام . وبالنتيجة فإن لفظة السلام هنا ليست زائدة وليست زينة ، بقدر ما هي السياق الذي ترتب عليه الكلام وانتظم بتلك اللفظة التي لا يمكن حذفها أو استبدالها شكلاً ومضموناً .

من هنا فإن قضية السياق هذه مهمة جداً ، لأن أسرار التعبير ، بصورة عامة ، والقرآني ، بصورة خاصة ، تتوقف على التفرقة بين السياقات وتمييز ظهورها ، وإذا كان محمد الصدر بدا غامضا وغير منتج في هذه القضية بالذات ، فلعل محمد باقر الصدر كان أكثر وضوحا وإنتاجا

(١)- الحجر : ٤٦ .

عندما تحدث عن حجية الظهور ، فقال : " **حجية الظهور : هو المبدأ الذي يحتم أن نفسر كل خطاب شرعي على ضوء ظهوره ما لم توجد قرينة على الخلاف .. والظهور الذي يمثل درجة معينة من دلالة اللفظ على المعنى يعتبر حصيلة نوعين من الدلالات : الأول ، الدلالات اللفظية الوضعية ، أي الدلالات الناتجة عن الوضع في اللغة .. الثاني الدلالات اللفظية السياقية ، أي الدلالات الناتجة عن سياق الحديث وطريقة التعبير ، فحين يقول الآمر مثلا : " اغتسل غسل الجمعة لأنك تثاب على ذلك " ، نعرف أن غسل الجمعة مستحب وليس واجبا ، وأن الأمر أمر ندب وليس إلزاماً نظرا إلى الطريقة التي اتبعها الآمر في الترغيب في الغسل .. ومن مجموع الدلالات السياقية والوضعية يتكون الظهور اللفظي للنص ويتحدد معناه المنسجم مع تلك الدلالات** " [1] .

ومع كل ما تقدم ، وبالرغم من أن الصدر قد نوه إلى دور السياق في الوصول إلى المضامين وكونه " **باب مهم من أبواب فهم اللغة عموما ، والقرآن الكريم خصوصا** " [2] ، إلا أن الطريقة التجزيئية التي يتعامل بها الصدر مع النصوص سوف تقلل من ذلك الدور الكبير الذي يجب أن يلعبه السياق ، فإذا كانت همة الصدر منصرفة إلى البحث عن المعاني التي يحتملها هذا الجزء أو ذاك من الآية الكريمة ، فلابد أن يغض الطرف عن السياق ، لأن أخذ السياق بنظر الاعتبار سوف يقلل من حرية الصدر في البحث عن المعاني والاحتمالات ، فالسياق يحدد اللفظة بالألفاظ السابقة واللاحقة ، وكذلك يقيد الجملة بالجمل السابقة واللاحقة ، وإذا أراد القارئ أن يخرج من عنق الزجاجة هذا ، فلا بد أن ينسى أو يتناسى السوابق واللواحق ، ولكن النتيجة ستكون على حساب المعنى ، وقد قال الصدر : " **من جملة أساليب الفهم للقرآن الكريم أن نفهمه متفاصلا وغير متعلق بسياق قبله** " [3] .

ولكن جملة الأساليب هذه ، تضخمت عند الصدر ، وكادت أن تهيمن على قراءته ، لولا بعض السياقات هنا وهناك . وعندما تطالع المنة من البداية إلى النهاية ، وتتأمل الطريقة التي يتعامل بها الصدر مع النصوص تجده ، في أكثر الأحيان حراً ، وغير ملزم بشيء ، بل تجد

---

(١)- بحوث إسلامية : ٨٠-٨٢ .

(٢)- منة المنان : ٢٧.

(٣)- المصدر السابق : ٢٨١.

سيلا من الوجوه والاحتمالات والأطروحات والمستويات والأمور والتقريبات التي تحتوي بدورها سيلا آخر من الوجوه والتقريبات التي قد لا يشبه بعضه بعضاً ، وسبب كل ذلك هو التجزيئية ، التي قال محمد باقر الصدر أن الهدف منها هو " **هدف تجزيئي ، لأنه يقف ، دائما ، عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك .. وحصيلة تفسير تجزيئي للقرآن كله تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئية ، أي أنه سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية لكن في حالة تناثر وتراكم عددي ، دون أن نكتشف أوجه الارتباط ، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار ، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة** " [1] .

وإذا كان هذا الكلام ينطبق على التفاسير التجزيئية ، مع شيء من التحفظ ، لأن بعضها حاول أن يربط الأجزاء للوصول إلى المركب منها ، كتفسير الميزان للطباطبائي أو في ظلال القرآن لسيد قطب ، إلا إنه يكاد يخترق منة المنان ويعبر عنها أصدق تعبير ، وسيكتفي البحث ، هنا ، بعرض مثال واحد ، وهو يزعم أنه مثال يمكن تعميمه : في قوله تعالى " **وأما من خفت موازينه فأُمُّهُ هاوية** " [2] ، قال الصدر : " **سؤال : ما معنى قوله : " فأمه هاوية " ؟**

**جوابه : الأطروحات المحتملة لـ " أُمُّهُ " ثلاث :**

**أولا :** الوالدة ، وهي أقرب الاحتمالات إلى المعنى الحقيقي .

**ثانيا :** النفس الأمارة بالسوء فإن الإنسان قد يطيعها كما يطيع والديه فيمكن التعبير عنها بأمه.

**ثالثا :** جهنم ، وهو أيضا تعبير مجازي ، لوضوح عدم انطباقه حقيقة .

**والأطروحات المحتملة لـ " هاوية " ثلاث أيضاً .**

**أولا :** من ( الهوى ) ، أي الرغبة والشهوة وهذا مما لم يتعرض له المفسرون .

**ثانيا :** ما عليه مشهور المفسرين من أنه من ( الهوي ) وهو السقوط أو الانخفاض .

**ثالثا :** محل السقوط ويسمى الهاوية .

---

([1]) المدرسة القرآنية : ٢٢.

([2])- القارعة : ٨- ٩.

**ومعه تكون الاحتمالات تسعة ناتجة من ضرب ثلاثة في ثلاثة .. كما يأتي :**

**الاحتمال الأول** : إن " أمه هاوية " يعني أن أمه تتبع الهوى والشهوة فتكون سبب فساد أولادها

**الاحتمال الثاني** : إن والدته هاوية ، وهي الضالة المضلة ، أو هي سبب الضلال .

**الاحتمال الثالث** : إن والدته هي محل السقوط ( المسقط ) وهو مجاز يراد به المعنى السابق

**الاحتمال الرابع** : إن النفس الأمارة بالسوء ذات هوى ، وهو أمر أكيد وواضح .

**الاحتمال الخامس** : النفس الأمارة بالسوء هي ساقطة .

**الاحتمال السابع** : جهنم هاوية ، أي مريدة لإحراق وتعذيب الكافرين طاعة لرب العالمين

**الاحتمال الثامن** : جهنم هاوية أي ساقطة . وهذا غير محتمل فيكون مجازا من محل السقوط

**الاحتمال التاسع** : جهنم هاوية ، أي محل السقوط . ويراد بمحل السقوط أحد أمرين :

**الأمر الأول** : المسقط نفسه ، وهذا يكون بالعمل . فالمسقط هو الدنيا والخسران يكون فيها . فالدنيا هاوية وليس جهنم ، إلا أنه بسبب الدنيا يكون مستمر السقوط في جهنم .

**الأمر الثاني** : أن يكون المسقط بمعنى نتيجة السقوط ، فهو يصل بانتهاء السقوط إلى جهنم ، أو إلى أحد دركاتها ، أو قل يصل إلى مستواه الرديء الذي وصل إليه ثبوتاً .

**قال في الميزان** : وقيل : المراد بأمه أم رأسه ، والمعنى فأم رأسه هاوية ، أي ساقطة ، لأنهم يلقون في النار على أم رؤوسهم ، ثم قال : ويبعده بقاء الضمير في قوله : " ماهية " بلا مرجع ظاهر. **أقول** : هذا ليس بصحيح ، لأننا حتى لو قلنا بأن أمه بمعنى أم رأسه ، إلا أنه ، مع ذلك ، يصلح للضمير ، وإن فرضنا امتناع إلى " أمه " فيرجع إلى الهاوية ، مضافا إلى أن أصل الوجه المذكور غير تام ، لأنه يحتاج إلى تقدير ، بأن يقال : فأم رأسه ، وهو خلاف الأصل وخلاف الظاهر [1]

## سادسا : القراءات القرآنية

(1)- منة المنان : ٣٠٣- ٣٠٥.

يمكن أن نفهم من تعدد القراءات ، ما تذهب إليه النظرية المعاصرة من أن القراءات المتكثرة لأي نص كلها صحيحة ، ولا يمكن تخطئة أي قراءة ، لأنه ليس من حق أحد ادعاء الحقيقة ، إذ لا حقيقة بأل التعريف وبعدمها ، ثم إن الحقيقة متعالية كما هو الرب ولا سبيل للوصول إليها ، وقد ذهب قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن إلى " **أن القرآن يدل على الاختلاف . فالقول بالقدر صحيح ، وله أصل في الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح ، وله أصل في الكتاب .. ومن سمى الزاني مؤمنا فقد أصاب ، ومن سماه كافرا فقد أصاب ، ومن سماه فاسقاً فقد أصاب ، لأن القرآن دل على كل ذلك .. ولو قال قائل : إن القاتل في النار كان مصيبا ، ولو قال : هو في الجنة كان مصيبا ، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيبا .. وكان يقول في قتال طلحة والزبير لعلي : إن ذلك كله طاعة لله** " [1] .

ويمكن أن نفهم منها التعدد القرائي للنصوص بشرط أن تكون هناك حدود لذلك التعدد ، والحد لا يعني تقييد النص وتكبيل القراءة ، بل هو حكم قيمة وتمييز بين الصواب والخطأ ؟ أو بين ما هو زائف وما هو حقيقي ؟ وإذا كان النقد الأدبي في بداياته مارس هذا الدور بطريقة ساذجة ، فإنه ما لبث أن تطور ، ولم يعد معنيا بالحكم المباشر على النص ، بل هو يترك للقارئ اكتشاف ذلك ، وحكم القيمة هذا قد يأخذ منحنيين : حكم له علاقة بجمال النص وقبحه ، وهذا يتعلق بالنص الأدبي ، وحكم له علاقة بصدق النص وكذبه ، وهذا يتعلق بالنص الفلسفي أو العلمي أو الأخلاقي ، والعكس يمكن أن يكون صحيحا إلى حد ما ، ولكن الباحث يتحدث عن الإطار العام الذي يحيط بالنصوص من دون أن يمارس سطوته عليها ، لأن البداية هي النص عندما يقدم نفسه بوصفه نصا جماليا أو نصا إيديولوجياً قيمياً. وإن كان عبد الله العروي يرى أن " **الناقد الأدبي يهتم بأشكال التعبير ومدى ملاءمتها للمضمون .. والناقد الإيديولوجي يحاول أن يصل إلى النظرة الواحدة الموحدة التي تتحكم في التصور والإحساس والحكم مهما كانت وسائل التعبير** " [2] .

---

(١)- ينظر : تأويل مختلف الحديث : ٤٥- ٤٦.

(٢)- العرب والفكر التاريخي : ٢٦.

فنصوص الروائي علي بدر مثلا ، تتضمن مجموعة من القيم والمفاهيم التي يمكن تلخيصها في الهوية والهجنة وصراع الأقليات والاثنيات وصورة العالم التي يشكلها السرد [١] ، وأي قراءة شكلية لروايات بدر على حساب تلك القيم ، ربما ستثير غضبه ، لأن شكله وإن كان جديدا أو مغايرا – وربما العكس بالنسبة لقارئ لا يقنع بالأشكال – فإن رسالة بدر التبشيرية ليست شكلية ، بقدر ما هي رسالة ذات غايات مضمونية إيديولوجية تبشر بتلك المفاهيم وتتلاعب بها بطريقة سردية ، لأنها تعتقد أن السرد ، ولا شيء سواه ، هو الذي يشكل العالم ويرسم صورته ، وهذا يعني أن الحقيقة سردية ، إذا كان ثمة حقيقة ، من وجه نظر بدر ومجايليه القائلين بذلك ، أو هي نتاج نص سردي يتخيل الحقيقة التي لا وجود لها ، ويعيد تخليقها من وجهة نظره ، وليس بالضرورة أن يكون المبدع خائنا لتلك ( الحقيقة ) ، لأنها بمجرد دخولها عالم النص ، تصبح حقيقة سردية لا تنتمي سوى للنص وحده .

وحتى لا نذهب بعيدا ، فإن القراءات التي نتحدث عنها ، هنا ، هي " **علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله ، واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل ، وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع** " [٢] ، والتعدد القرائي الذي يتحدث عنه الصدر ، هنا ، هو التعدد الذي وصلنا من القراء السبعة أو العشرة أو الحديث الذي يُروَى عن طرق أهل السنة والجماعة ، وينسب إلى الرسول (ص وآله) : " **إن القرآن أنزل على سبعة أحرف**" [٣] ، وقد أُولِتْ هذه الأحرف بالقراءات السبعة ، ما أضفى شرعية على تلك القراءات ، التي يرى الصدر بأنها قراءات اجتهادية هي إلى رأي القُرّاء واجتهادهم أقرب منها إلى الرسول (ص وآله) ، والقراءة التي نزل بها الوحي ، لأن القرآن بحسب روايات أهل البيت لم ينزل على سبعة أحرف ، بل " **إن القرآن واحد نزل من عند الواحد، ولكن الاختلاف يجيءُ من قبل الرواة** " [٤] ،

(١)- ينظر : الروايات : بابا سارتر / حارس التبغ / شتاء العائلة / الركض وراء الذئاب / الوليمة العارية / صخب ونساء وكاتب مغمور / بطاقة دخول إلى حفلة المشاهير / الجريمة الفن وقاموس بغداد .

(٢)- القراءآت القرآنية : ٢٤.

(٣)- سنن الترمذي : ٧٦٢.

(٤)- أصول الكافي ، ٢/ ٣٤٨.

ذلك أن المعول عليه في قراءة القرآن الكريم " **إنما هو التلقي والأخذ ، ثقة من ثقة ، وإماماً عن إمام إلى النبي (ص وآله) ، وإن المصاحف لم تكن ولن تكون هي العمدة في هذا الباب . إنما هي مرجع جامع للمسلمين ، على كتاب ربهم ، ولكن في حدود ما تدل عليه وتعينه .. وقد عرفْتَ أن المصاحف لم تكن منقوطة ولا مشكولة ، وأن صورة الكلمة فيها محتملة لكل ما يمكن من وجوه القراءات المختلفة ، وإذا لم تحتملها كتبت الكلمة بأحد الوجوه في مصحف ، ثم كتبت في مصحف آخر بوجه آخر وهلم جراً. فلا غرو أن كان التعويل على الرواية والتلقي هو العمدة في باب القراءة والقرآن** " [١] .

ولأن القرآن نزل على حرف واحد من عند الواحد ، فإن علماء الإمامية استبعدوا أن يكون الاختلاف في القراءة سببه الرسول ، بل هو كما أوضحه النص السابق للزرقاني سببه عدم تنقيط المصحف وتشكيله وما ترتب على ذلك من اجتهاد الرواة والقراء . وقد أولوا حديث الأحرف السبعة ، إذا صح ، بمعان سبعة هي " **أمر ، وزجر ، وحلال ، وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال** " [٢] ، أما الرسول ( ص وآله ) فقد كان يقرأ القرآن على ذلك الحرف الذي أُنزِلَ عليه ، وإذا كان المعول هو التلقي والأخذ المباشر من الرسول ، فإنه( ص وآله ) لم يكن ليخالف ذلك الحرف .

لذا فإن السيد أبو القاسم الخوئي يرى أن " **القراءات بين ما هو اجتهاد من القارئ وبين ما هو منقول بخبر الواحد** " [٣] . أما الزركشي فيرى أن " **القرآن هو الوحي المنزل على محمد ( ص وآله ) للبيان والإعجاز ، والقراءات : اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرها** " [٤] ، وبناء على هذين التعريفين يستنتج الزركشي أن " **القرآن والقراءآت حقيقتان متغايرتان** " [٥] . وهي نتيجة طبيعية للقول بتعدد القراءات ، أما القول بعدم التعدد ، فيعني أن القرآن والقراءة حقيقة واحدة لا تغاير فيها ولا اختلاف. فهذا التعدد جاء من اختلاف في قراءة النص ، ترتب عليه اختلاف في الفهم ، أو العكس ، لأن أي تغيير في

---

(١)- مناهل العرفان في علوم القرآن : ٣٣٠.

(٢)- علوم القرآن عند العلامة الطباطبائي : ١٠٥.

(٣)- البيان في تفسير القرآن : ١٢٣.

(٤)- البرهان في علوم القرآن : ٣١٨/١.

(٥)- المصدر السابق : ١/ ٣١٨.

المبنى لا بد أن يصاحبه تغيير في المعنى . يترتب على ذلك دخول القراءات في باب التعدد القرائي ، وموقف الناقد إزاء هذا التعدد من جهة ، وحكمه القيمي – أي الصواب والخطأ – إزاء القراءات المطروحة من جهة أخرى ، لا سيما أن العلاقة وثيقة جداً بين القراءة والمعنى الذي ستؤول إليه الآية الكريمة .

وموقف الصدر من هذه القضية تأرجح بين القبول والرفض ، وإن كان إلى الرفض أقرب ، وإذا كان ثمة قبول فمن جهة أن القراءة تقدم معنى احتماليا يتناسب وطريقة الصدر في فهم النص . فهو من جهة يرفض التعدد القرائي بهذا المعنى ، بسبب الروايات الواردة عن طريق أهل البيت (ع) ، وبسبب ضعف إسناد القراءات إلى أصحابها فضلا عن إسنادها إلى الرسول ، ومن جهة أخرى هو يوظف تلك القراءات للكشف عن معنى ما وتقديمه كأطروحة ، لأن نقطة القوة في القراءات المتعددة للنص هي أن جملة منها تستلزم تغير المعنى ، الأمر الذي ينتج اختلاف السياق القرآني ، أو حل مشكلة فعلية ناتجة عن قراءة أخرى .

قال الصدر : " **إلا أن نقطة الضعف المهمة في هذا الصدد ، هو أننا لا نستطيع أن نقيم دليلا معتبرا على انتساب القراءة إلى صاحبها في الأغلب ، فضلا عن انتسابها إلى رسول الله ( ص وآله ).. مضافا إلى نقطة أخرى يقل الالتفات إليها عادة ، وهي إن من استقرأ القراءات ، وطالع وجوهها واختلافها سيجد بوضوح أن الأعم الأغلب من القراء كانوا يقرأون القرآن بآرائهم ، حسب ما يخطر لهم من التطبيقات اللغوية ، والنحوية ، والصرفية ، والبلاغية ، ونحوها ، وليست غالبها برواية مسندة عن النبي ( ص وآله ) وخاصة القراءات القليلة والشاذة إلى حد يمكن التعرف على مستوى القارئ من قراءته ، وفيها ما يدل على جهل القارئ وتدني ثقافته ، كما إن فيها ما يدل على علمه وتبحره** " [1] .

هذا من جهة نقطة الضعف في القراءات ، أما من جهة نقطة القوة ، فيقول الصدر : " **غير أن تعدد القراءات قد تشكل نقطة قوة في بحثنا هذا ، من حيث أن جملة منها تستلزم تغير المعنى ، الأمر الذي ينتج اختلاف السياق القرآني ، أو حل مشكلة فعلية ناتجة عن قراءة أخرى ، أو عن القراءة المشهورة ، وهكذا ، غير أن هذه الحلول إنما تصلح كواحدة من**

(١)- منة المنان : ٢٢.

**أطروحات عديدة ، ومن الصعب أن تكون هذه الأطروحة الأهم على أي حال ، باعتبار ضعف إسناد أكثرها كما أشرنا** " [١] .

فهذه القراءات يمكن توضيفها كأطروحة في قبال الأطروحات الأخرى ، لأن القراءة القرآنية هي احتمال من بين قراءات عدة ، وهذا الموقف الذي يبدو متأرجحاً لا يدل على تناقض ، لأن الصدر واضح في رفضه ، للأسباب التي ذكرها ، والتي تتلخص في ضعف السند ، وكون القراءات اجتهاداً شخصياً ، أما القراءة التي تعد ، من وجهة نظر الصدر ، أفضل القراءات وأفصحها فهي قراءة حفص عن عاصم .

قال الصدر : " **إن هذه القراءة بالرغم مما فيها من بعض النقاط ، تعد فعلا أفضل القراءات وأفصحها ، لو نظرنا بمنظار عام . من هنا قلنا في عدة موارد من الفقه ، إن الأحوط فعلا اختيار هذه القراءة في الصلاة ، أولا : لفصاحتها . وثانيا : لوجود دليل معتبر على انتسابها لصاحبها ، وهو الاستفاضة المتحققة جيلا بعد جيل . وثالثا : لوجود الدليل المعتبر على إمضائها من قبل المعصومين ( عليهم السلام ) باعتبار حجية الدليل القائم على وجودها في عصرهم سلام الله عليهم . ولكننا مع ذلك يمكننا الاستفادة من سائر القراءات كأطروحات محتملة لدفع مشكلة أو لتغيير سياق أو لإيضاح معنى** " [٢] .

إذن فحدود علاقة الصدر بتعدد القراءات من هذه الجهة ، أي الاستفادة منها كأطروحات محتملة لإيضاح معنى أو دفع مشكلة ، ولهذا لا نجد في كتاب منة المنان أمثلة كثيرة للإفادة من القراءات ، بالرغم من أن الصدر عدها وسيلة من وسائل فهم النص أو أطروحة محتملة يمكن الركون إليها : **قال الصدر : " سؤال : ما هو معنى : ( يَدُعُّ ) ؟**

**قرئ بالتخفيف :يَدَعُ اليتيم ، أي يهمله وينساه ، وقرئ بالتشديد وهو المشهور . قال الراغب : الدع ، الدفع الشديد ، واصله : أن يقال للعاثر : دع دع . وقال في الميزان : الدع ، هو الرد بعنف وجفاء . أقول : فيكون في الدع عناصر ثلاثة : الأول : إن الدع يكون دفعا من جهة الظهر . الثاني : إنه دفع على حين غرة وغفلة ، وهو المناسب مع احتقار المجرم .**

---

**(١)- المصدر السابق : ٢٢.**

**(٢)- المصدر السابق : ٢٣.**

**الثالث : ما قاله سيد قطب فيبعض كتبه ، من أن الإنسان حين يدفع بعنف يخرج منه صوت ( أع ) فأخذ منه الدع . أقول : إن القرآن يستعمله كلفظ لغوي ، ولم يجد مناسبا إلا ذلك ، فإن اللغة قائمة أساسا على الأصوات ، وهي منشؤها الطبيعي كالتألم والضحك وأصوات الحيوانات وغيرها . إذن فالدع والدفع من الألفاظ الصوتية ، وفيه صوتان : أحدهما : أع ، وهو يمثل الصوت الذي عبر عنه سيد قطب . ثانيهما : الدال ، وهو صوت الضربة ، وهي التي أنتجت سقوطا أو تقيؤا – لو صح التعبير – وقد تقدم الدال على الصوت الآخر كما هو كذلك تكويناً. وكثير من الألفاظ من هذا القبيل ، كالتنفس فصوته : تن فس للشهيق والزفير ، والتنخم والطقطقة والفأفأة وغيرها** " [1] .

ففي هذا النموذج ، نرى أن الصدر ، وإن ذكر قراءة أخرى غير مشهورة ، هي قراءة التخفيف ، إلا أنه لا يهتم بتلك القراءة ، بل يمر عليها مرورا عابرا من دون أن يسندها إلى قارئ معين ، أو أن يقدم عليها دليلا ليرتقي بها فتكون أطروحة ، ويبدو أن السبب هو أن هذه القراءة تقترح معنى هو غير المعنى الذي فصَّلَهُ الصدر ، ومشكلة هذا المعنى أنه لا يتناسب والسياق الذي يتحدث عن ذلك الذي يكذب بالدين ، ثم يروي لنا بعضا من أخلاقه ومزاياه ، أو لأن قراءة التشديد ، ستكون أرجح من قراءة التخفيف ، وعندما تترجح قراءة على أخرى ستكون هي الأطروحة التي تستحق التأييد ، طالما أن الصدر لا يقدم أطروحات فقط ، بل هو ينتصر لواحدة منها ، أحيانا ، إذا كانت تستحق الانتصار .

ومثل ذلك قول الصدر : **سؤال : ما هي أرجح القراءات في ( كفوا ) ؟**

**جوابه : هي سكون الفاء مع الهمزة ( كفْؤاً ) ، لأنه يعني في اللغة المساوي والنظير فيكون هو الأحوط لاعتبار دوران الأمر بين الأفصح وغيره ، فيتعين الأفصح . غير أننا نعرف أن القراءات الأربعة الأخرى لهذه الكلمة هي وجوه منسوبة إلى بعض القراء السبعة ، وهي ممضاة كلها من قبل الأئمة المعصومين ( سلام الله عليهم أجمعين ) وخاصة في المصحف ، بقراءة حفص بن عاصم ، وذلك بضم الفاء وترك الهمزة ، وقد استشكل بعض المتأخرين من قراءتها بسكون الفاء وترك الهمزة ، لضعف نسبتها إلى القراء السبعة . أقول : ولكنها محرزة**

---

**(١)- منة المنان : ١٧٣- ١٧٤.**

**بالنسبة لأحد القراء العشرة ، فيكفي في جواز القراءة بها على ذلك كما ذكرنا ذلك في منهج الصالحين ، واعترف به هؤلاء المتأخرين في رسائلهم** " [١] .

وفي قوله تعالى " **نار الله الموقدة التي تَطَّلِعُ على الأفئدة** " [٢] ، يقول الصدر : " سؤال : كيف تَطَّلِعُ النار على الأفئدة " ؟ ويقدم وجها واحدا لقراءة التخفيف غير المشهورة ، وخمسة وجوه محتملة على قراءة التشديد المشهورة هي : **الأول : أن جهنم تكون عقوبة على القلوب المنحرفة .. الثاني : أن ألمها يصل إلى القلوب .. الثالث : أن شعب النار تدخل في أفواههم فتصل إلى أجوافهم .. الرابع : إنها تذيب الجسم حتى تصل إلى القلب .. الخامس : أن الإطلاع هو العلم** " [٣] ، ثم يقول : " **إن " تَطَّلِع " لها قراءة أخرى ، وإن لم تكن مشهورة ، وهو تطلع بالتخفيف ، أي تصعد إليها وتخرج إليها وتدخل فيها** " [٤] .

وفي قوله تعالى : " **يومئذ يصدر الناس أشتاتا لِيُرَوْا أعمالَهُم** " [٥]

يقول الصدر : **سؤال : عن قوله تعالى " ليروا أعمالهم " .**

**جوابه : قال العكبري : ليروا يتعلق بـ ( يصدر ) ويقرأ بتسمية الفاعل وبترك التسمية ، وهو من رؤية العين ، أي جزاء أعمالهم . أقول : إن قلْتَ : ( لِيُروا ) ليس جارا ومجرور ليتعلق بشيء . قلْتُ : إنهم يعتبرونها بتقدير ( أن ) المصدرية ، فتكون لام الجر داخلة على المصدر المسبوك منها مع مدخولها ، فيحتاج إلى متعلق . ويكون المعنى بناء على القراءة المشهورة مبنيا للمفعول ، وأن الفاعل المحذوف هو الله سبحانه أو الملائكة ونحو ذلك ، يعني : يريهم أعمالهم . وإن قرأناه على القراءة الأخرى مبنيا للفاعل ، كان من رؤية العين وقد أخذ مفعولا واحدا . وأما إذا قرأناه مبنيا للمفعول ، فهو بمعنى تعديه إلى مفعولين باعتبار تحوله من الثلاثي إلى الرباعي ..** " [٦] .

---

([١])- منة المنان : ١٠١.

([٢])- الهمزة : ٦- ٧.

([٣])- منة المنان : ٢٣٩- ٢٤١.

([٤])- المصدر السابق : ٢٤٠.

([٥])- الزلزلة : ٦

([٦])- منة المنان : ٣٦٦.

## سابعاً : نظرية الاحتمال

في قراءته لنص ما ، يقدم الصدر احتمالا أو احتمالين أو أكثر ، وقد يدعم تلك الاحتمالات بقرائن ، فإن فعل أصبح الاحتمال أطروحة ، وإن لم يفعل فهو مجرد احتمال يستطيع أي كان أن يضع له قرائن ، وقد لا يستطيع ، فيبقى في عالم الإمكان إلى أن يُقَيِّضَ الله له أحداً ، مادام " **القرآن يفسره الزمان**" [١] كما ورد عن ابن عباس . وهذا الأسلوب في النظر إلى النص ليس هو بالجديد ، إذا كان النص يحتمل ذلك ، فقد كان أسلوبا شائعا عبر القرون ، فترى تفسيرا في القرن الخامس الهجري كتفسير التبيان للشيخ الطوسي [٢] يزخر بعرض الوجوه والأقوال والآراء في الآية الواحدة " **وكثيرا ما يترك الترجيح بينها ، مكتفيا بعرضها ونسبتها إلى أصحابها ، مع ذكر الأدلة والشواهد إن وجدت ليبقى الترجيح على عهدة القارئ اللبيب ، وربما لا يرى المفسر ضرورة لهذا الترجيح إذا كان النص يحتمل كل ذلك ، وربما بادر إلى رفض بعض الوجوه المخالفة للقرائن العقلية أو النقلية** " [٣] .

نعم ، هذه الطريقة في قراءة النص ليست جديدة ، وهي قد تظهر عند هذا المفسر أو ذاك على تفاوت في العمق أو في الكثرة والقلة . والجديد أن القضية ، بين يدي الصدر ، تحولت إلى منهج في قراءة النص ، منهج يشتغل على الآيات التي تحتمل ذلك ، بمعنى أن المفسر ، أي مفسر ، إذا كان ذهنه مشغولاً بمعنى واحد للآية ، وهو بصدد الانتقال إلى الآية التي تليها بمجرد أن ينتهي من تقديم الأدلة والمستندات على آيته التي بين يديه ، فإن الصدر لا يفكر بهذه الطريقة ، إذ أنه يفكر مسبقا ، وعلى صعيد واحد ، بالمعاني المتعددة للآية الواحدة ، وبناء عليه ، فإن الآية التي كان يظن بأنها قطعية الدلالة قد تكون احتمالية ، إذا استحضر المفسر فلسفة الاحتمال وقدمها على فلسفة اليقين في قراءة النص ، وهذا لا يعني أن الصدر فاقد لليقين وهو بين يدي القرآن الكريم ، بل إن هذا اليقين يقدم نفسه بطريقة تسع الحياة ومتطلباتها المتكثرة ، وترى أن قراءة واحدة لا تكفي ، لا سيما أن النص يحتمل أكثر من ذلك عقلا ونقلا . فضلا عن

---

(١)- تفسير الأمثل : ٦

(٢)- ينظر : التبيان في تفسير القرآن .

(٣)- منهج الأطروحة في تفسير منة المنان : عبد السلام زين العابدين ، ضمن كتاب : السيد الشهيد محمد الصدر بحوث في فكره ومنهجه وانجازه العلمي ، ١١/٢.

كون القراءة الواحدة ستكون ميتة ، لأن الزمان سيتجاوزها بحسب ابن عباس مرة أخرى . ولعل أفضل مصداق على ذلك ، قراءة الصدر لقوله تعالى " **ومن شر النفاثات في العقد** " [١] التي فسرت بـ " **النساء الساحرات اللاتي يسحرن بالعقد على المسحور وينفثن في العقد ، وخصت النساء بالذكر لأن السحر كان فيهن ومنهن أكثر من الرجال** " [٢] ، فقد سيطر هذا التفسير على عقول المفسرين قرونا متطاولة .

أما الصدر فقد تعامل مع الآية بعقلية أخرى، هي عقلية الاحتمالي الذي لا يسلم بالقراءة الواحدة ، أو القراءتين ، وإن توالت عليها العصور ، ومنحها التكرار صكاً بالثبات والنبات إلى يوم يبعثون ، لأن الله سبحانه وتعالى ، من وجهة نظر الصدر " **استعمل معنى قابلا للانطباق على حصص كثيرة ولم يذكر العقد ما هي ، ولا النافث من هو ، ولا أن العقد شر ، بل قد تكون خيرا ، بل قد يكون النفث خيرا لكنه لا يخلو من شر**" [٣] . من هنا فقد عرض الصدر أطروحات عدة : **الأطروحة الأولى** : العقد هي ملكات السوء التي في الإنسان ، باعتبار أن الملكة هي الصفة الراسخة غير القابلة للانفكاك فتشبه العقدة . **الأطروحة الثانية** : أن تكون العقد ملكات الخير في للإنسان والنفث فيها هو التسبب لإضعافها وإزالتها . **الأطروحة الثالثة** : العقد هو السلوك الصالح للإنسان وهو الاعتياد على طاعة الله سبحانه والنفث فيه هو محاولة إفساد ذلك وتبديله . **الأطروحة الرابعة** : العقد هو السلوك الطالح للإنسان أو الحال السيء له دنيويا وأخرويا ، والنفث فيه هو معاونته ومحاولة زيادته . **الأطروحة الخامسة** : العقد هو عقد الصداقة والعهود بين الأشخاص أو المجتمعات والنفث فيه هو التسبب في إزالته ، وقد لا يكون في زواله مصلحة كما هو الغالب " [٤].

أما الآيات قطعية الدلالة فهي ستمثل الجزء الثابت والمهم من رؤية قائمة على ثوابت ومتغيرات ، رؤية لا تفرط بثوابتها لأنها إن فعلت ذلك فقدت الاثنين : الثابت والمتغير . بتعبير آخر : فإن الصدر إذا كان يدعونا إلى التفكر والتدبر في كتاب الله ومحاولة الكشف عن قراءات

---

(١)- الفلق : ٣.

(٢)- الميزان : ٤٥٥/٢٠.

(٣)- منة المنان : ٨٣.

(٤)- منة المنان : ٨٣- ٨٤.

جديدة ، وتقديمها كأطروحات محتملة ، فإنه يُحَذِر من التمادي في ذلك المنهج مع الآيات التي لا تحتمل ذلك ، كقوله تعالى : " **أوفوا العقود** " [١] ، وقوله : " **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** " [٢] وقوله : " **للذكر مثل حظ الأنثيين** " [٣] ، وقوله : " **وأحل الله البيع وحرم الربا** " [٤] .. إلى آخره من الآيات الكريمات التي يُراد لها أن تكون متغيرة كلها حتى لا يمكن الحديث عن حلال محمد وحرامه اللذين هما حلال وحرام ثابتان إلى يوم يبعثون . أما القراءة المعاصرة فتدَعي أن المعنى لاحق لوجود النص ، وأن القارئ هو الذي يكشف عنه ، وبالنتيجة فمن غير المعقول أن نتحدث عن نص قطعي ، إذ لا وجود لهذه الثنائية الضدية : القطع والاحتمال ، والنصوص كلها احتمالية . وهذا ما سيختلف معه الصدر جملة وتفصيلا ، فهو يرى أن هذه الآيات ثابتة الدلالة لا تحتاج إلى تأويل ، بل إن الإمام المهدي " **وإن جاء في الروايات أنه سيأتي بتفسير جديد إلا أن هذا إنما يكون في الآيات التي لا تكون نصا في مدلولها ، وأما النص الصريح فيكون تفسيره مسخاً لمعناه ، ومن ثم فيكون من الطبيعي أن تنزل الآيات الصريحة إلى حيز التطبيق بنفس المدلول الذي نفهمه الآن من صراحتها** " [٥] . أن القرآن فيه الثابت وفيه المتغير ، وسبب ذلك أن القرآن كتاب حياة جاء لعلاج الجوانب الثابتة والجوانب المتغيرة في حياة الإنسان التي تتوزع على هذين الجانبين ، فهو ، أي الإنسان ، بحاجة إلى أن يأكل ، مثلا " والأكل مظهر فسيولوجي ثابت " **أما كيفيته وأنواعه وأساليبه طبخه وترتيب المائدة وقواعد اللياقة .. فكلها مواضعات اجتماعية تختلف من جماعة إلى أخرى** " [٦] .

الإنسان بحاجة إلى العمل ، هذه حاجة ثابتة ، أما نوعية ذلك العمل فهو موضوع آخر ينتمي إلى الجوانب المتغيرة التي تتعلق بميل الإنسان لعمل ما ، أو اضطراره لذلك العمل . الهواء ، الماء ، الطعام ، النوم ، اليقظة .. هذه حاجات ثابتة ، من هنا استطاع القرآن الكريم أن يجيب على أسئلة الحياة ، بسبب من ذلك الجانب الثابت الذي سيشكل حصانة للجوانب المتغيرة

---

(١)- المائدة : ١.

(٢)- المائدة : ٣٨.

(٣)- النساء : ١١.

(٤)- البقرة : ٢٧٥.

(٥)- ينظر : اليوم الموعود : ٥٣٧.

(٦)- ينظر : نهج البلاغة في ضوء علم اللغة الاجتماعي : ١٠٥.

، أو دائرة تحيط بها وتصونها من الزيغ والانحراف" **وعملية استنباط العناصر المتحركة تتطلب أولا فهما إسلاميا واعيا للعناصر الثابتة . ثانيا : استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة** " [١] . بمعنى أوضح : فإن علم الإنسان المسبق بحاجته إلى الهواء ، سوف يمنعه من البقاء أكثر من خمسة دقائق تحت سطح الماء ، وإذا أراد أن يفعل ذلك فعليه أن يأخذ معه ما يضمن بقاءه . وهكذا من خلال هذا المثال البسيط يمكن أن نعمم ، فعلم الإنسان المسبق بحرمة الخمر ، وهو ثابت التحريم ، سيجنبه تشريع قانون تُشَمُ فيه رائحة الخمر . وعلمه المسبق بحرمة الزنا ، وهو ثابت التحريم ، سيجنبه تشريع قانون يمنح فيه الضمان لزوجته بأن تنام مع آخر من دون أن ترجم بحجارة من سجيل . وعلمه المسبق بضرورة الزواج بين الجنسين ، وكونه حاجة ثابتة لا يمكن الاستغناء عنها لأن الحياة تتوقف عليها ، سيجنبه تشريع قانون للزواج المثلي سيؤدي إلى فناءه بأسرع وقت ممكن لا محالة .. وعلمه المسبق بضرورة الدين للحياة سيجنبه القول : بأن الدين أفيون الشعوب ، أو هو مجرد علاقة شخصية بين اثنين .

هذه الحوائج الثابتة التي لا يجيد الإجابة عليها سوى الإسلام ، بدليل أن الفلسفات الأخرى ليبرالية وعلمانية ووجودية وماركسية وديمقراطية خالفتها ، بل رأت ضرورة التشريع لما يتناقض معها ، هذه الحوائج هي التي دعت محمد الصدر لأن يقدم الإسلام أطروحة لقيادة الحياة ، معبراً عنها بـ " **الأطروحة العادلة الكاملة** " [٢] . ومعنى الأطروحة هنا ، بالتأكيد يختلف عن المعنى الذي تقدم في كونها احتمالاً مدعوماً بقرينة ، لأن الإسلام لم يعد احتمالاً، على الأقل ، عند أولئك الذين يحفظونه في القلوب ، ويظهرونه على الجوارح .وبتعبير محمد باقر الصدر " **ليست الشريعة الإسلامية خيارا من خيارين ، بل لا خيار سواها ، لأنها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها** " [٣] .

## دائرة الصدر التأويلية

(١)- ينظر : صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي : ٤٣-٤٤.

(٢)- ينظر : تاريخ ما بعد الظهور : ٤٨٠.

(٣)- صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي : ٢١.

إلى هنا يبدو أن دائرة الصدر التأويلية وآلياته في فهم النص قد اكتملت – أو هذا ما يبدو للباحث أو خيل إليه – وهي آليات قد لا تختلف عن آليات الآخرين ممن سبقوا الصدر ، أو عاصروه ، والفرق أن الصدر رأى ضرورة تدوين تجربته ، أما الآخرون فتركوا ذلك إلى القارئ ، وهو يجول في ممارساتهم التأويلية . بالإضافة إلى ذلك ، فان دائرة الصدر التأويلية – كما أسلفنا – أكثر انفتاحا واتساعا ، وهو الفرق الأهم . نعم ، قد تكون لغة الصدر تقليدية ، وهو يقدم آلياته وطريقته في فهم النص ، ولكن هذا لا يهم ، طالما أن اللغة ليست غاية عند الصدر ، وهو لا يريد أن يكتب لنا رواية أو قصيدة من بُنَيَّات خياله حتى تكون اللغة همه الأول ، بل الغاية نشر ثقافة الاحتمال وهيمنتها ، والهيمنة هنا لا تعني تهميش ، أو التقليل من شأن ثقافة اليقين – لأن ثقافة من دون يقين ، ثقافة متزلزلة وغير مستقرة ومتقلبة المزاج ، ولا تستطيع أن تمتلك رؤية ، وكل ما تستطيعه اجترار الكلمات ولوكها ، كما تفعل البهائم ، بمناسبة ومن دون مناسبة – بقدر ما يعني أن لكل ثقافة ساحتها التي أرادتها لها الشريعة ، طالما أن الشريعة ثوابت ومتغيرات .

ولكن لماذا استخدم الصدر أسلوب الاحتمالات أو الأطروحات في اغلب كتبه ، إن لم نقل كلها ؟ هل يعني ذلك أن هناك آخرَ يجب أن نراه ونستمع إليه ؟ هل يعني ذلك أننا لكي نصل إلى رأي ، لا بد أن نستمع إلى بقية الآراء ؟ وان هذا الرأي المختار ، لابد أن يُسبق بحوار ومشاركة ، الحوار الذي لا يعني هيمنة ثقافية من جهة ، وخضوع وامتثال من جهة أخرى ، لأنه يفترض مسبقا أن يكون أطراف الحوار متساوين في الحقوق والواجبات ، لهذا فعندما تطرح آراءك لا تلصق بها صفة الإطلاق وعقيدة اليقين مادام الآخر موجودا . نعم يمكن أن نفترض عدم وجود هذا الآخر، وبالنتيجة ، فلا مسوغ لأن تحتمل مادام الوجود الخالص لك أنت ، لك أنت وحدك

وبعد ، فقد يقول قائل : إن هناك خلطاً بين التأويل والاحتمال . والحقيقة أن لا خلط هناك ، لان الاحتمال هو تأويل لا يدعي لنفسه الإطلاق ، بل يجعل بينه وبين ادعاء الحقيقة مسافة أو فراغا ستملؤه الاحتمالات / التأويلات الأخرى . وإذا كان التأويل ، بالمعنى اللغوي للكلمة ، من" **الأوْلُ : الرجوع ، آلَ الشيءُ يؤولُ أوْلاً ومآلاً : رَجَعَ** " [1] ، إي إرجاع الشيء إلى أصله ،

(1)- لسان العرب : مادة ( أوْل ) .

لأنه " **مفهوم يدور في فلك المعنى والمحافظة على الأصل** " [1] ، فان الاحتمال عندما ينصهر في بنيات التأويل ، يصبح الحديث عن الأصل حديثا تعددياً ، والتعريف اللغوي للتأويل سيكون : إرجاع الشيء إلى أصوله . إذن فبدلا من الحديث عن أصل واحد سيكون الحديث عن أصول : ولا نريد أن نناقش القضية فلسفيا – بالمعنى القديم للفلسفة – لان القراءة الفلسفية المتعسفة والمغرضة ستتوصل إلى أن الباحث لا يؤمن بالأصل الواحد ، وبالنتيجة فهو يقول بتعدد الآلهة !! وهذا ما لم يقله الباحث ، وحديثه منصب على آلية التفكير ، التي ستختلف من مفكر إلى آخر ، وهذا لا يعني أن هذه الآليات ستتعدد بتعدد المفكرين ، بل فيها ما هو مشترك ، وفيها أيضا ما هو خاص بهذا المفكر أو ذاك .

إن الذين يحاولون أن يسجنوا الفكر بسياج دوغمائي خاطئون ، وكذلك الذين فتحوا السجن وهدموا الأسيجة . المفكر الأصيل والحقيقي هو الذي ينظر إلى الأمور نظرة علمية عقلانية ، ولا يعني الباحث بذلك النظرة الجامدة التي تحول الأشياء إلى سلع ، أو تطلب من الأفكار الدخول إلى المختبر " **فنحن لم نعد ننظر إلى النتائج العلمية بوصفها يقينا ثابتا ، ولكننا ننظر بالأحرى إلى طابعها الاحتمالي ، هذا في علوم الطبيعة نفسها ، فكيف بعلوم الإنسان ، فالعالم ليس هو الذي يصل إلى إقرار حقائق نهائية ، بل هو الذي يسعى دوما إلى فحص فرضياته وامتحان منهجه**" [2] .

الاحتمال عند الصدر هو تأويل لا يدعي الحقيقة ، ولكنه لا يبتعد عنها . الاحتمال عند الصدر لا يدعي امتلاك الحقيقة ، ولكنه يجهد في البحث عنها . الاحتمال عنده تأويل ، لأنه يبحث عن المعنى . والتأويل عنده احتمال ، لأنه لا يدعي امتلاك المعنى . قد يكون هذا الادعاء ليس في صالحه ، وخاصة عند أولئك الذين يرون أنفسهم قد تجاوزوا البحث إلى الامتلاك ، ولكن الصدر سيكون مقتنعا بما توصل إليه ، وخاصة أن الغطاء لم ينكشف لأحد ، ولكن ماذا نفعل لأولئك الذين يدّعون أن الغطاء قد كشف لهم .

---

(١)- التأويل النحوي في الحديث الشريف ، أطروحة دكتوراه : ١.

(٢)- نقد النص : ٨١.

هذا اللقاء بين هذين المصطلحين هو الذي أباح للباحث قراءة الاحتمال هنا قراءة تأويلية " **فما يجعل نصا ما قابلا للتأويل هو تمتعه أولا بالخصائص والإمكانيات التي تكون قادرة على إلغائه .. والمقصود بعملية الإلغاء الذاتي هو قدرة النص أو الشيء نفسه على المشاركة بصيرورة الفهم الشامل ، بتمتعه بالشروط الكينونية التي تؤهله ليدخل في حوار السؤال .. ولن يتحقق مثل هذا الانقلاب النوعي إلا إذا كان " الشيء " حاويا في أصوله على ما يتجاوز محدوديته .. أي أن يكون مساهما حقا في إمكانية التأويل ، في إطلاق الفهم .. إن الفهم لا يعني طلب اليقين .. بل هو الذي يضع كل يقين موضع سؤال**"[١] .

لقد عول الصدر على القارئ المثقف كثيرا ، وان لم يعطه المنزلة التي أعطاها له الفكر الغربي عندما غيب الطرف المهم في العملية الإبداعية ، المؤلف . فإذا كانت نظرية القراءة – بالمعنى القديم لها – ترتكز على جدل العلاقة بين ( المؤلف والنص والقارئ ) ، فإنها تقول بمركزية المؤلف بوصفه خالقا للنص ، هذا النص سيخلق مرة أخرى على يد القارئ دون مساس بمركزية المؤلف ، بل إن القارئ سيعمل على تكريس تلك المركزية عندما تتحول إلى موضوع بين يديه . ويبقى نصه ، أي القارئ ، هامشا حول المركز . هذه هي الرؤية التقليدية للقراءة ، والتي انقلبت أخيرا ، فاستحال الهامش مركزاً ، هذه الاستحالة لن تكون عادية لأنها ليست مجرد استبدال قارئ بمؤلف ، بل هي ستضرب الهرمنيوطيقا في الصميم ، لأنه لا يمكن الحديث بعدئذ عن قصد، سواء أكان قصدا للمؤلف أم للنص . وهذا يعني أن الكاتب لا يفكر إلا في كيفية الكتابة ، وان ما ينتجه ليس سوى علامات فارغة على القارئ مهمة ملئها . وبناء عليه فأن نظرية الأدب قد أصبحت متمركزة في القارئ لا بوصفه تابعا لقصديات ، وإنما باعتباره خالقا للنص .

إن تلك المنزلة التي أعطاها الفكر الغربي للقارئ نستطيع أن نكتشف مسوغاتها – التي سودنا بها الصفحات السابقة ، والتي نظرت إلى الجانب السلبي فيها – في أجواء مجتمع متعلم متحضر مفكر ومحترم ، يستطيع فيه حتى الفرد العادي البسيط أن يعبر عن رأيه ، وسيكون رأيا محترما ومقدرا وان كان ساذجًا ، لأنه المهم في مجتمع كهذا ، هو أن يكون لك رأي ، بغض النظر عن ثنائية الصواب والخطأ . أما في مجتمع لا يجيد القراءة والكتابة ، مجتمع أمي إلى

(١)- إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية : ٢٢٤

القاع ، وجاهل إلى الحضيض ، لا يؤمن بعقيدة أو مبدأ ، سوى عقيدة العشيرة ، أو ما سمي بمبدأ الصراع من اجل البقاء.

**قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا** [1]

ففي مثل هذا المجتمع لا نستطيع أن نتحدث عن حضارة ، والباحث لا يتحدث عن الأمية الحضارية ، بل يتحدث عن الحد الأدنى مما يسمونه حضارة ، اعني تعلم القراءة والكتابة .. في مثل هذه الأجواء لا يصح الرهان إلا على القارئ الحصيف الواعي والمثقف الاستفزازي ، والمتمرس الذي عرك الأفكار وامتص رحيقها . وإذا كان سقراط يراهن على جهل الآخر ، لتمرير ما يريد ، لان الجاهل محاور سلبي ، يحاور بهز الرأس . مع تقديرنا وجلّ احترامنا لصاحب مقولة " اعرف نفسك " ، فإن الصدر يراهن على المحاور المثقف ، لهذا فهو يطالبه بالارتقاء إلى مستوى النص ، وهكذا سيكون الحوار الذي يريده الصدر ، حوارا بين فقيه ومثقف ، ليكتشف كل منهما الآخر . وتبقى لغة الأطروحة هي السبيل لاحتواء المواقف المتسرعة ، وخاصة أن المشروع الصدري امتاز بسرعته الفائقة ، فقد أراد أن يختصر الزمن ، لأنه يعلم أن الزمن لا يعبأ بأحد . و " **من كانت مطيته الليل والنهار ، يُسار به وان كان واقفا** " [2] بتعبير أمير المؤمنين عليه السلام .

(١)- الصناعتين : الكتابة والشعر : ٢٨٥.

(٢)- نهج البلاغة ، ص ٣٧٥.

# الخاتمة

# الخاتمة

هل ثمة خاتمة لبحث علمي أو غير علمي ؟

بالتأكيد لابد من خاتمة ، تُلَخَّص فيها المطالب وتُذْكَر فيها النتائج ، ذلك لأن لكل بحث غاية ينتهي إليها ، ونتيجة يتوقف عندها ، أما أن يبقى البحث مفتوحا ومن دون نهايات ، فهذا قد يتوقف على طبيعة ذلك البحث . والتأويل بوصفه قراءة تتجاوز الخواتيم ، وتدعي الحديث عن البواطن ، والأسرار ، والرموز ، والإشارات ، والعلامات ، والمعنى البعيد ، والمسكوت عنه ، واللامصرح به .. التأويل بوصفه كل ذلك لا يقول بالنهايات ، لأن النهايات إن لم تكن مفتوحة ، من وجهة نظره ، فهي على الأقل متشعبة ومتعددة .. لذا فإن بحثاً في التأويل لا يستطيع أن يدّعي أنه وصل إلى النهايات أو الخواتيم ، ولكن جرى العرف في البحوث الأكاديمية على أن يبدأ البحث بمقدمة وينتهي بخاتمة ، وإن كان الاثنان – المقدمة والخاتمة – هما في الحقيقة خاتمة ، لأنهما يكتبان بعد أن ينتهي البحث من تفاصيله ومفرداته ، والفرق أن المقدمة تأخذ طابعاً تلخيصياً للأبواب والفصول والمباحث ، طابعاً قد لا يغني القارئ ولا يعطيه تصوراً واضحاً ، أما الخاتمة فتحاول أن تبسط الحديث وتتوسع فيه قليلا وتضيف له النتائج التي تفرقت بين سطور البحث ، تلملمها وتجمع شتاتها . لذا فإن الخاتمة هنا ستحاول أن تلخص مطالب البحث بشيء من التوسع وتوجز النتائج بنقاط :

ورد عن رسول الله (ص وآله ) قوله : **" ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ، ولكل حد مطلع "** . فهل يشير (ص وآله ) بالحد والمطلع إلى إمكانات النص وحدوده ، وإذا كان هو كذلك ، فهل نستطيع أن نقرر أن هذا الحديث أسس لتعدد قرائي للنصوص كان مفقودا في ظل مجتمع متكلس يعبد الحجارة ويقدم لها فروض الطاعة ، وبالنتيجة فإن عقول الأفراد ستكون متحجرة كمعبودها لا تؤمن بإمكانية الرأي الآخر أو انفتاح النص على قراءات أخرى ، هي على الضد تماما مما اعتاده ذلك المجتمع المتحجر .

فإذا أضفنا إلى ذلك الحديث حديثا آخر يذهب إلى أن **لكل آية ظهر وبطن إلى سبعة أبطن** ، يصبح الحديث عن إمكانات النص مشروعا ومسوغا ، بل هو واقعي إلى درجة كبيرة ، إذا أخذنا اختلاف القُرّاء في فهم النص بنظر الاعتبار ، وهو اختلاف قد يصل أحيانا إلى مديات قد يصعب حصرها . ولعل الحديث الوارد عن أبي عبد الله الحسين يشير إلى هذا المعنى ، قال (ع) : " **كتاب الله على أربعة أشياء : على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق . فأما العبارة فللعوام ، وأما الإشارة فللخواص ، وأما اللطائف فللأولياء ، وأما الحقائق فللأنبياء** " . وبناء عليه ، إذا كان النص طبقات فإن البشر طبقات أيضا ، ولكن ليس بالمعنى الماركسي ، ويبدو أن لكل طبقة معناها الذي تبحث عنه وتتطلع إليه ، من دون أن تتوقف عنده ، لأن الدائرة التأويلية تتسع لتعدد قرائي متأت من اختلاف أفراد الطبقة ونصوصها .

أما التأويل فلا يشتغل على العبارة ، لأنها المعنى الظاهر الذي لا يحتاج تأويلاً ، بل هو يشتغل على ذلك الباطن العميق ذي السبعة أبطن حيث الإشارات والرموز والكنايات والتوريات والمجازات والمعاني البعيدة الشاردة والنادرة ، لذا كان التأويل ممارسة عصية على التحديد لأنه يبحث في التحت لا ما ظهر على السطح ، يبحث عما اختبأ بين السطور لا ما طفح منها ، وما اختبأ قد يظهر بأشكال متعددة ومختلفة ، تبعا لقابليات النص على التمظهر وقدرته على البوح ، فضلا عن قابليات المؤول وكفاياته ومرجعياته التي ستلعب الدور الكبير في ذلك التشكل .

إن التأويل في حقيقته رؤية للحياة تبحث عما هو عميق وجوهري وغير مرئي ، ولكن ليس لكل إنسان أن يدرك ذلك المعنى ، لأن الناس ، بتعبير رسول الله ( ص وآله ) ، **نيام إذا ماتوا انتبهوا** ، ولكن ليس كلهم ، إذ **لا بد من قائم لله بحجة إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته ، وكم ذا ؟ وأين أولئك ؟ أولئك والله الأقلون عددا** ، بتعبير أمير المؤمنين ( ع) ، ما يعني أن ثمة أقلية منتبهة ، والسواد الأعظم نيام ، وعلى الأقلية أن تتأول أحلام هؤلاء النيام وتعمل جاهدة لإيقاظهم ، أما الأكثرية فتتأول أحلام بعضها ، وبالنتيجة فإن التأويل هو قراءة في أحلام الناس ورؤاهم ، بما في ذلك المبدعين منهم ، الذين سيكونون أكثر استغراقا في النوم من الناس العاديين ، لاعتبارات تتعلق بالإبداع ، أو هكذا هم يظنون ، بناء

عليه يصبح النص رؤيا أكثر منه رؤية ، وإذا كان هو كذلك ، أدركنا قيمة تلك الرؤيا القادرة على تشخيص الرمزي وتجسيد المجرد ، والذي هو تعبير عن واقع يعيشه الإنسان ، وهو في هذا الواقع غافل أو قل : نائم عن حقيقة ما يراد به ومنه ، والموت ، بناءً على هذا المعنى ، لن يكون نهاية هذا الكائن النائم ، بل هو انفتاح على حقيقة وجوده ، وإجابة عن أسئلته التي لم يجد لها جوابا ، فتأولها بطريقته التي ستجد مآلها في ذلك العالم ، حيث يجد الإنسان نفسه " **في روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران** " ، فينتبه لما نام عنه ، ويتمنى حينئذ العودة ، ولكن هيهات ، فقد **ملئت الصحف وجفت الأقلام** .

تحدث البحث عن نظرية التأويل بثوبها الفضفاض ، وأسئلتها التي تتوجه للمؤلف والنص والقارئ ، من دون أن تحصر نفسها في النص المكتوب ، لأن كتاب الوجود أكبر من أن يحده كتاب ، وأوسع من أي تصور يمكن أن يحمله إنسان ما . ولأن النظرية لا يمكن أن تنفصل بحال عن الممارسة ، فلابد أن تكون تلك النظرية بسعة الممارسة والعمق الذي تحتويه ، وهنا نحن بحاجة إلى قراءة مختلف التجارب التأويلية ، وتمظهراتها كما تجلت في أعمال المؤولين الكبار : شلاير ماخر ، ديلتاي ، هوسرل ، هيدجر ، غادامير ، هيرش .. لا للبحث عما هو مشترك فيها ، لأنه تحصيل حاصل ، بل لوضع اليد على ما هو مختلف ، أي الطريقة التي يتأول بها الإنسان الحياة والنصوص .

وهي طريقة تكاد تنحصر في النص الاحتمالي ، أما النص القطعي ، فلا مجال لأن نختلف في عدم قدرته على اقتراح قراءة ثانية ، لا لقصور فيه ، بل لأن طبيعته تفرض بأن يكون قطعياً كالنص العلمي أو التعليمي ، أو كما يتجلى ذلك في أحاديثنا اليومية . وعلينا قبل ذلك أن نتفق عن ماهية النص الاحتمالي ، لأن النظرية المعاصرة لا تفرق بين قطع واحتمال ، بل ترى أن النصوص كلها احتمالية الدلالة . وإذا كان الحال كذلك ، فلابد من الحديث عن تأويل أفقي وتأويل عمودي ، وإذا كان هذا التقسيم ليس جديداً ، فإن الباحثَ يدّعي أنه حمّله معنى جديد ، أخذه من طبيعة النص الإبداعي ، فثمة نصوص أفقية ، بمعنى أن المعاني المتعددة لها لم يتقدم أحدها على الآخر ، لأنها في عرض واحد ، كقول أمير المؤمنين (ع) : " **الناس أعداء ما جهلوا** " .. وثمة نصوص عمودية ، بمعنى أن النص طبقات : طبقة أولى تمثل الظاهر وطبقة ثانية تمثل الباطن ، وقد تتوسطهما طبقات أخرى ، خاصة إذا كان النص

دينياً ، وصولا إلى الطبقات السبعة ، أو السبعين ، تبعا لعمق النص وقدرته على إنتاج معان جديدة ، وهذه المعاني ليست في عرض واحد ، بل إن القضية تحتاج إلى اركيولوجيا حفرية وتنقيب يشبه ، إلى حد ما ، ما يقوم به عمال المناجم والآثار ، كقصيدة السياب " **أغنية في شهر أب** " . وقد عمل الباحث على تركيز عنوان بحثه في هذين المثالين كاشفا عن إمكانات النص وحدوده ، منطلقا من أن النص إمكان تأويلي ، وأن القارئ إمكانية تأويلية . لكي يتم التلاقي بين الاثنين بشرط أن يكونا عميقين ، فالنص يبحث عن قارئ ، وليس أي قارئ . وكذلك هو القارئ يبحث نص ، وليس كل نص .

من هنا كان الحديث عن الإمكانات ، وقد وجد الباحث أن هذا المفهوم ، الإمكانات ، لم يُؤصَلْ له ، فعمل على تأصيله ومتابعته لغةً واصطلاحاً ، وقد وجد أن الباحثين يخلطون بينه وبين مصطلح إمكانية ، أو يستخدمون الأول بمعنى الثاني وبالعكس . أما أصول هذا المفهوم فهي أصول فلسفية ، فقد كانت الفلسفة أسبق من نظرية التأويل في استغلاله وتوظيفه ، ولكي يكون لدى الباحث تصور واضح عن هذا المفهوم ، فقد بدأ من الفلسفة التي تتحدث عن واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ، وأضاف لها سياقات الكُتّاب التي يرد فيها هذا المفهوم ، ليقترب من المفهوم من خلال السياقات التي يرد فيها . وإذا كان واجب الوجود هو الله ، فإن ما عداه ممكن الوجود أو ممتنع ، ولأن التأويل إمكان وليس امتناع ، بدليل حضوره النصوصي والتاريخي والاجتماعي والنفسي والإبداعي والفلسفي ، كان لابد من الرجوع إلى البداية ، وهي ما معنى أن يكون النص إمكاناً تأويليا ، وإذا كان هو كذلك ، فهل ثمة حدود لهذا الإمكان ، أم أن القضية لا حدود لها ولا ضفاف ، كما تذهب إلى ذلك التفكيكية والنزعات الهرمسية . بتعبير أوضح فإن هناك قراءات ترى أن النص هو إمكان تأويلي لا حدود له ، وتكتفي بذلك الإمكان من دون أن تفكر في ماهية ذلك الإمكان أو حدوده . والحديث عن الماهية أو الهوية ، هو حديث عن الحدود ، لأن هوية من دون حدود هوية ضائعة لا شكل لها ولا أبعاد يمكن أن تُحْصَر بين جدرانها التي يفترض ألا تكون سميكة جدا ، لأن ذلك سيؤدي إلى خلق كاونتونات مغلقة وشبه معزولة ، ما يعني أن إمكانية الحوار ستكون معدومة .

من هنا كانت ضرورة الحديث عن الحدود ، وهكذا ترى أن الفصول والمباحث تأخذ برقاب بعضها ، والموضوع واحد ، أما هذه الأجزاء التي تبدو ظاهرة للعيان ، فهي أجزاء بأقدام كاذبة لا

تستطيع أن تسد النقص الحاصل فيها ، فالحديث عن التأويل لا بد أن يتضمن حديثا عن إمكانات التأويل ، والحديث عن إمكانات التأويل لا بد أن يتضمن حديثا عن حدود التأويل ، والعكس لا بد أن يكون صحيحا . وكل ذلك – التأويل والإمكانات والحدود – يجتمع تحت خيمة النظرية ، نظرية التأويل التي طالما تحدثت عن حدود وإمكانات ودائرة للتأويل أو حلقة يجب إلا يتخطاها المؤولون ، لئلا يستحيل التأويل إلى لعبة لا يجيدها سوى السَّحَرَة ، وهذا ما حدث فعلا في النسخة المعاصرة للنظرية ، فهي نسخة تستبعد النص ، أو قل : حدود النص ، لتكتب نصها هي بمعزل عن كل شيء ! ومع ذلك ، فهي لا بد أن تتحدث – على الأقل – عن تأويل وإمكانات . وهذا هو التحديد بعينه ، كل ما هناك أنه حاول جاهدا أن يستبعد الحدود ، فانقضَّ على نفسه يحددها ويرسم الإطار لها .. وإن كان الإكثار من الحديث عن حدود التأويل ، من وجهة نظر الباحث ، نتيجة طبيعية لانفراط التأويل وانشطاره وتشظِّيه ، وإلا فإن القضية لا تحتاج إلى تسويد الصفحات في الحالة الطبيعية لها ، لأنه إذا كان إمكان فلا بد من حد ، وإذا كان حد فلا بد من إمكان ، والكل بعدئذ في عالم الإمكان الذي لو أراد الله له أن لا يكون ، لما كان .

حاول **الباب الثاني** أن يعيد الأمور إلى نصابها عندما اختار أنموذجا للتعدد التأويلي ، هو كتاب منة المنان لمحمد الصدر ، الذي يقول بالإمكانات والحدود من دون أن يفرط بأحدهما أو يُغَلِّبَه على حساب الآخر ، لأن تغليب الإمكانات وتغييب الحدود يعني أن تكون تفكيكيا هرمسيا سوفسطائيا ، وإذا كانت الهرمسية في نسختها القديمة تقول بانفتاح النص ولا نهائيته ، فإنها لا تستبعد المعنى ، بل تجهد في البحث عنه من دون أن تتوقف عنده ، فإن الهرمسية في النسخة المعاصرة لها ، كما تجلت في التفكيكية وما بعدها من نزعات متطرفة ، ترى أن لا معنى للنص لأن الدال يقول الشيء ولا يقوله في آن . أما تغليب الحدود وتغييب الإمكانات فيعني أن تكون ظاهريا سطحيا ، لا ترى في النص أيَّةَ إمكانية أخرى إلا هذا الظاهر الذي سيكون حجة ، بحسب ما يدعون ، وإن كانت القرائن الحالية والمقالية والسياقية تأبى ذلك ، وبناء عليه ، سيكون ذلك الأعمى ، الذي تحدثنا عنه في مقدمة البحث ، أعمى بحق وحقيقة ، لا سيما أن الآية الكريمة تقول : " **فمن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا** " .

وبعيدا عن حديث العميان هذا ، فقد شرع البحث ببيان الرؤية الإسلامية للنص : حدودها ، إمكاناتها والدائرة التي تحيط بها ، ومدى اقتراب الصدر منها أو ابتعاده عنها من خلال نماذج تطبيقية ، وهو ابتعاد ، إذا صح ، افتراضي يراهن على التطبيقات التأويلية التي يمارسها المفكر هنا وهناك ، والتي قد تبعده أحيانا عن الدائرة من دون أن تخرجه منها ، لأن أخذ التطبيقات الأخرى المنتمية إلى الدائرة بنظر الاعتبار يكاد يلغي هذا الذي أبعده ، إذا اتفقنا أن المرء ليس معصوما ، ولعل هذا هو الذي يجعل الفكر متحركا وقابلا للاختلاف ، ولكننا نتحدث عن الإطار النظري العام الذي يسيطر على أطروحات الصدر ومتبنياته ، وهي أطروحات إسلامية إلى العظم ، تقول بعالمية القرآن وكونيته ، وتجاوزه أطارَ الزمان والمكان المحددين إلى آفاق لا تُحَدّ ، ذلك أن القرآن ، من وجهة نظر الصدر ، وتبعا للقرآن نفسه وللرسول ولأهل بيت النبوة ، " **يجري كما يجري الليل والنهار وكما يجري الشمس والقمر ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا** " .

من هنا ، فإن الصدر وإن كان يقول بالتعدد الدلالي المفتوح للنص القرآني ، إلا أنه يضع لذلك حدوداً وآليات ، مع انحياز واضح لإمكانات النص وهو بذلك يعيد قراءة دائرة التأويل الإسلامية ، تلك الدائرة التي تقول بالحد والمطلع من دون أن تتطرف ، فتدعي أن القراءة فضاء مفتوح كما النص ، وفي هذا الفضاء ستكون كل القراءات مباحة وصحيحة ، ولا يوجد مقياس لتحديد الحقيقي من الزائف . بل على العكس لا بد من مقياس ومرجع وقانون ، ونجد ذلك في حديث الرسول (ص وآله) الذي أعطانا مقياسا لتحديد الحقيقي من الزائف بقوله : **" ستكثر علي الكذابة ، فإذا عرض لكم حديث ، فاعرضوه على كتاب الله وحجة عقولكم "** ، وهنا يلتقي النص بالعقل في الرؤية الإسلامية من دون تغليب لأحدهما ، وإن كانت الأولوية للنص .

ولأن الرؤية المعاصرة ، كما تجلت في أطروحات الحداثة وما بعدها ، تغلب العقل على النص وتعده متقدماً عليه ، فقد رأى البحث ضرورة التعرف على موقف الصدر من الهرمنيوطيقا المعاصرة ، وهو موقف لا نجده في طيات كتاب منة المنان ، ولكن الباحث عمل على استنباطه ، لأن الصدر لم يشر ، ولو إشارة عابرة لمناهج التأويل في طبعتها الغربية أو العربية المعاصرة

التي تكاد تكون نسخة طبق الأصل من الطبعة الغربية ، وقد حاول البحث أن يستكشف أسباب ذلك ، وقد توصل إلى أن نظرية التأويل تحمل موقفا من النص ورؤية وآليات . أما الرؤية فهي نتاج للفلسفة الغربية التي تعطي للعقل الدور الأكبر في فهم النص بعيدا عن الوصاية التي يمكن أن يمارسها النص الديني ، بالعكس من الرؤية الدينية ، التي تبدأ من النص ولا تستبعد العقل ، لأن للعقل في الرؤية الدينية دورا كبيرا يكاد يوازي النص بشرط أن يحقق التوافق معه ، أي أن الأولوية هنا للنص ، أما الأولوية هناك فللعقل وهي أولوية لا تقدم العقل فحسب ، بل هي تعمل على إلغاء النص ، وقد فعلت ذلك انطلاقا من الشعار السوفسطائي الذي يقول : إن الإنسان مقياس لكل شيء . ولا يعنون بالإنسان هنا الإنسان الكلي أو الكامل ، إذ لا وجود – عندهم – لإنسان كلي أو كامل ، بل يعنون هذا الإنسان أو ذاك بشرط أن لا يكون كاملا أو في طريقه إلى الكمال .

من جهة أخرى فإن النص الديني في الرؤية الغربية هو نص بشري ، لهذا فهم يطبقون مناهج تحليل النصوص من دون أن يفرقوا بين النص الديني والنص البشري ، وهم معذورون بذلك ، لأنهم " **يكتبون الكتاب بأيديهم ، ثم يقولون هذا من عند الله** " ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد أن يتلاعبوا به ، كما تثبت الدراسات التي تناولت التوراة والإنجيل بالمعاودة والتنقيح ، بالعكس من النص القرآني الذي هو كتاب الله لفظاً ومعنى . ما يعني أن الصدر ليس بحاجة لتلك الرؤية وذلك الموقف ، نعم قد يكون بحاجة إلى الآليات التي تُقرأ بها النصوص ، لأنها ، أحيانا ، آليات مشتركة بين بني البشر أو بين النص الديني والنص البشري ، ومع ذلك فإن الصدر وإن لم يعتمد تلك الآليات ، فإنه اقترب منها عندما طرح آلياته التي لا يمكن أن تكون بدعاً ، بقدر ما هي ذلك المشترك الذي سيتوصل له الإنسان كلما بحث عن آلية يفهم بها الوجود ونصوصه المتكثرة .

بعد أن أثبت البحث عدم انتماء الصدر للرؤية الغربية في معاينة النصوص ، بالرغم من سيطرة تلك الرؤية حتى على الباحثين المسلمين من أمثال نصر حامد أبو زيد ، وعلي حرب ومحمد أركون وتابعه هاشم صالح ، والطيب تيزيني ، ومحمد أحمد خلف الله ، وعبد المجيد الشرفي ، وحسن حنفي ، وتركي علي الربيعو ، وعبد الله العروي ، والصادق النيهوم ، وعبد الكريم سروش ، ومحمد مجتهد سبشتري .. بعد أن أثبت البحث ذلك ، ومدى استقلالية فكر

الصدر عن المؤثرات الخارجة عن دائرة التأويل الإسلامية ، وعدم تبعيته للآخر المخالف شرع بدراسة آليات الصدر في قراءة النص الديني ،

لذا حاول البحث أن يستنطق آليات الصدر في قراءة النص ، وقد وجد أن الصدر حدد بعض آلياته ، وترك الأخرى لاكتشاف القاري ، وإن لم يفعل الصدر ذلك متعمدا ، لأن المفكر لا يستطيع أن يعي كل شيء ، بما في ذلك طريقته في قراءة النص ، فثمة أشياء تبقى خافية عنه ، ولابد من قارئ ، لكي يكشف عنها . أما الآليات التي حددها الصدر فهي الأطروحة : السياق ، عصر النص ، أسباب النزول مع التحفظ ، القراءات مع التحفظ أيضا ، فضلا عن القرائن اللغوية والنحوية والصرفية أو القرائن اللفظية والحالية والسياقية ،

أما البحث فقد كشف عن آليات أخرى : هي السؤال بوصفه إشكالا ، والحوار بوصفه انفتاحا على الآخر ، والشك بوصفه وسيلة للوصول إلى الحقيقة . وهذه الآليات بمجموعها تستحضر الآخر ، وترى ضرورة الانفتاح عليه ، وقد مارس الصدر انفتاحه هذا بأسلوبين : الأول ، طريقة إذا قلت قلنا ، وهي أن يجرد من نفسه آخر يحاوره ويشكل عليه ، وهو الذي أسماه البحث بالآخر الافتراضي . والثانية ، أن يكون الآخر من لحم ودم ، ونجد مصداق ذلك في الأسماء التي كان الصدر يحاورها : الطباطبائي ، الاصفهاني ، العكبري ، الرازي ، فيأخذ منها أحيانا ، وينقض عليها أحيانا أخرى .

**أولا** : إن الحديث عن التأويل لا يكاد ينتهي ، وإن سودت به الصفحات ، فهو من الموضوعات التي وإن نضجت ، بسبب كثرة البحوث والقراءات ، إلا إنها لم تحترق ولن تحترق ، لأنها مصاحبة للإنسان ورغبته في الكشف عن أسرار الوجود والنصوص .

**ثانيا** : إن التأويل موضوع أدبي نقدي فلسفي صوفي ديني تاريخي ونفسي في آن . وبالنتيجة فإن المصادر التي يجب أن يستند لها الباحث ، وهو يقارب هذا الموضوع ، يجب أن تنفتح على هذه العلوم لتستوفي الدراسة شروطها من تنوع وإحاطة وموسوعية .

**ثالثا** : إن التأويل نوعان بحسب النص الذي يعالجه ، تأويل أفقي وتأويل عمودي ، ولا يتقاطع هذان التأويلان ، أي يلتقيان في نقطة ، إلا في النص القرآني ، لأنه نص أفقي وعمودي في آن . أما النص البشري فهو أما عمودي ، وأما أفقي .

**رابعا** : إن إمكانات التأويل بحث لم يفض بكارته أحد ، ولم تطأه قدم على مستوى التنظير ، أما تطبيقا فما أكثر القراءات الممكنة ، وقد يكون السبب إن مفهوم الإمكان لا يحتاج إلى حد ، لأنه بمجرد أن يُحَد يفقد ميزته الأهم : أي الانفتاح على المجهول وكل ما هو ممكن .

**خامسا** : كان الحديث عن حدود التأويل في الماضي نتيجة لوقوعه في الخطأ عندما يسلك أساليب ملتوية في قراءة النص لتحقيق أغراض شخصية أو ايديولوجية ، أما اليوم فقد أصبح الحديث عن الحدود نتيجة طبيعية لانفراط التأويل وتشظيه وعدميته .

**سادسا** : ثمة أمران يتحكمان في رؤية العالم : هما النص والعقل ، والرؤية الإسلامية تعطي الأولوية للأول ولكن لا على حساب العقل ، أما الرؤية الغربية فتعطيها للثاني على حساب النص ، ثم يبلغ التطرف بها إلى إلغاء النص عينه .

**سابعاً** : النص ، إذا صح التعبير ، نصان : نص إلهي ونص بشري ، وطريقة التعامل مع الأول يجب أن تختلف عنها مع الثاني ، لأن الأول غايته إخراج الناس من الظلمات إلى النور ، أما الثاني فقد تكون غايته إخراج الناس من النور إلى الظلمات .

**ثامنا** : قد تتفق مقولات الهرمنيوطيقا المعاصرة مع مقولات النظرية الإسلامية على مستوى العبارة ، أما المقاصد الكامنة تحت الألفاظ والعبارات ، فتكاد تذهب بالاثنين ، ولابد ، إلى المنطقة التي ينتميان إليها : أي المقدس والمدنس .

**تاسعا** : قد تتفق مقولات الهرمنيوطيقا المعاصرة مع الهرمسية القديمة في انفتاح النص والتأويل ولا نهائيتهما ، إلا إنهما يفترقان في أن الأولى تنتهي إلى الصيرورة والعدم ، أما الثانية فقد تنتهي إلى المعنى ، لأنها تبحث عنه ، وإن كانت لا تتوقف عنده .

**عاشراً** : ينتمي الصدر إلى الرؤية التأويلية الإسلامية في قراءة النص ، لأنه ينطلق من ثوابت تلك الرؤية التي تقول بعالمية النص القرآني وكونيته ، مع خصوصية يكاد الصدر يتفرد بها هي استغلاله لإمكانات النص بطريقة لم يسبقه لها أحد .

**أحد عشر** : قرأ الصدر القرآن بطريقة تعدد الاحتمالات والأطروحات ، وهي ليست طريقة جديدة في التعامل مع النص القرآني . ولكنها ، بين يدي الصدر ، تحولت إلى منهج ، تطال الآيات كلها ، وهنا تكمن خصوصية الصدر ، والجديد الذي جاء به .

**اثنا عشر** : قد يقع الصدر في شراك التأويل ، كما يقع غيره ، وسبب ذلك أن الصدر استخدم أسلوب العصف الذهني ، وهو أسلوب معاصر وجديد على الذهنية الايديولوجية التي تعودت على التمترس خلف العقيدة الصلبة من دون أن تفتح نوافذها للهواء الطلق .

**ثلاثة عشر** : ترك الصدر ، متعمدا ، في نصه بعض الفجوات والثغرات ، لكي يمنح للقارئ فرصة في الكشف والمشاركة في صياغة النص ، وهذا ما لم نعتده في أسلوب الفقهاء ، فهم بين إفراط وتفريط ، إذا استثنينا محمد باقر الصدر ومحمد حسين فضل الله .

**أربعة عشر** : إذا كانت منهجيات قراءة النص القرآني تتوزع بين الموضوعية والتجزيئية ، فإن كتاب منة المنان ينتمي إلى الطريقة التجزيئية التي لا تسعى لصياغة نظرية ما ، والجديد في طريقة الصدر أنها مصحوبة برؤية كلية ترى أن النص القرآني فيه إمكانات لم يكشف عنها بعد ، ولا بد من تغيير منهجية القراءة للكشف عن تلك الإمكانات .

**خمسة عشر** : كشف البحث عن آليات الصدر في قراءة النص ، وحصرها بين : السؤال ، الحوار ، الشك ، عصر النص ، السياق ، القراءات ، والأطروحة ، وهو يدّعي أنه بالإمكان استنباط آليات أخرى ، بمجرد أن يتغير القارئ . وهذه الآليات يجب أن تصب في خدمة الرؤية الكلية ، أي الإمكانات ، من دون أن تفرط بثوابت النص أو حدوده .

**ستة عشر** : يمكن أن يكون كتاب منة المنان مدخلا لبناء مشروع إسلامي معاصر ، لا يجتر المقولات ولا يستجديها ، مشروع قائم على تعدد قرائي ، بشرط أن تجدد اللغة نفسها ، وتبتكر خطاباً مغايراً للسائد والمألوف ، لا سيما أن لغة الصدر تكاد تنتمي إلى القرن السابع ، وإن كانت الإشكالية التي تعالجها معاصرة ، وهنا تكمن المفارقة .

**سبعة عشر** : يلغي الصدر سلطة المفسر كسلطة عليا ، لأنه يؤسس لعلاقة حوارية بين النص والقارئ . بكثرة الاحتمالات والأطروحات والوجوه ، وبتركه المتعمد للفجوات والثغرات التي على القارئ أن يردمها عندما يوطن نفسه على ذلك .

# المصادر والمراجع

# المصادر والمراجع

**القرآن الكريم**

**ألف**


**الإبهام في شعر الحداثة** ، د. عبد الرحمن محمد القعود ، عالم المعرفة - الكويت - مارس ٢٠٠٢.

**الإبستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث** ، د . علي حسين كركي ، المكتب العالمي – بيروت ، ط١- ١٩٩٧.

**الإجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل** ، محمد حسين فضل الله ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط١- ٢٠٠٩.

**الأحاديث القدسية** ، محمد دخيل ، دار المرتضى - بيروت ، ط١- ٢٠٠١.

**الأدب عند رولان بارت،** فانسان جوف ، تر: عبد الرحمن بو علي، دار الحوار - سورية ، ط١- ٢٠٠٤.

**استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة** ، هيثم سرحان ، دار الحوار - سوريا ، ط١- ٢٠٠٣

**إستراتيجية التسمية** ، مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي - بيروت ، ط١- ١٩٨٦.

**الأسس الفلسفية للعلمانية** ، عادل ضاهر ، دار الساقي – بيروت ، ط٢– ١٩٩٨.

**الأسس النظرية للتجربة الدينية** ، د . علي شيرواني ، ترجمة حيدر حب الله ، الغدير – بيروت ، ط١– ٢٠٠٣.

**الإسلام في الأسر** : الصادق النيهوم ، ضمن سلسلة كتاب الناقد ، رياض الريس – دمشق ، ط٣– ١٩٩٥.

**الأسلوبية والتداولية** ، د. صابر محمود الحباشة ، عالم الكتب الحديث - إربد ، الأردن ط١- ٢٠١١.

**إشكاليات القراءة وآليات التأويل** ، د. نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٦- ٢٠٠١.

**اشكالية المثقف الديني** ، باسم الماضي الحسناوي ، دار القارئ - بيروت ، ط١- ٢٠١٠.

**إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد** ، د. يوسف وغليسي ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٨.

**اصطلاحات الصوفية** ، الشيخ عبد الرزاق القاشاني ، ضبط وتصحيح : د. عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٥.

**أصول الكافي** ، الشيخ محمد بن يعقوب الكليني ، منشورات الفجر - بيروت ، ط١ .

**أضواء على ثورة الحسين** ، محمد الصدر ، ت : الشيخ كاظم العبادي الناصري ، ط١- ٢٠١٠.

**الأغاني** ، أبو الفرج الاصفهاني ، تحقيق : سمير جابر ، دار الفكر - بيروت ، ط٢.

**الأفق التداولي** ، إدريس مقبول ، عالم الكتب الحديث - إربد ، الأردن ، ط١- ٢٠١١.

**اقتصادنا** ، محمد باقر الصدر ، الناشر : المؤتمر العالمي ، شريعت - قم ، ط١- ١٤٢٤هـ.ق

**الألسنية** ، محاضرات في علم الدلالة ، د. نسيم عون ، دار الفارابي - بيروت ، ط١- ٢٠٠٥.

**أمالي الزجاجي** ، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع - القاهرة ، ٢٠٠٩.

**أمالي المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد** ، علي بن الحسين الشريف المرتضى ، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية - بيروت ، ٢٠٠٥

**الإمام علي بن أبي طالب مفسراً للقرآن**، أحمد راسم النفيسي، دار المحجة البيضاء- بيروت، ط١- ٢٠١٠.

**إمانويل كانت** ، عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات - الكويت ، ط١- ١٩٧٧.

**الإمتاع والمؤانسة**، أبو حيان التوحيدي، ت : هيثم خليفة الطعيمي، المكتبة العصرية- بيروت ، ٢٠١١.

**الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل** ، مكارم شيرازي وآخرون ، الناشر : مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (ع) - قم ، إيران ، ط١- ١٤٢٦هـ .

**أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر** ، إبراهيم أحمد ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٨.

**أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف** ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف – بيروت ، ٢٠٠٥

**باء**

**بابا سارتر** ، علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط٢ - ٢٠٠٦.

**بحار الأنوار** ، محمد باقر المجلسي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط٣- ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م .

**بحوث إسلامية** ، محمد باقر الصدر ، دار الكتاب الإسلامي ، ط١- ٢٠٠٤.

**بحوث في علوم القرآن** ، محمد باقر الصدر، مجمع الثقلين العلمي . المؤتمر العالمي للشهيد الصدر .

**البرهان في علوم القرآن** ، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية - بيروت ، ٢٠٠٥.

**بسط التجربة النبوية**،عبد الكريم سروش، تر: أحمد القبانجي، منشورات الجمل- بيروت، ط١ - ٢٠٠٩.

**بطاقة الدخول إلى حفلة المشاهير،** علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات- بيروت ، ط١ - ٢٠١٠.

**البلاغة الواضحة ،** علي الجارم ومصطفى أمين ، المؤسسة الأدبية - بيروت ، ط١- ٢٠٠٣.

**البلاغة والنقد ،** علي حسن هذيلي ، رابطة حوار الثقافية - ميسان ، العراق ، ٢٠٠٣.

**البلاغة وتحليل الخطاب،** حسين خالفي، منشورات الاختلاف ودار الفارابي- الجزائر، بيروت، ط١- ٢٠١١

**بنيان الفحولة ، أبحاث في المذكر والمؤنث ،** د. رجاء بن سلامة ، دار المعرفة - تونس .

**البيان في تفسير القرآن ،** السيد أبو القاسم الخوئي ، دار الثقلين - قم ، ط٤ - ١٤٢٥هـ

**تاء**

**تاريخ النقد الأدبي عند العرب ،** د إحسان عباس ، دار الثقافة - بيروت ، ط١- ١٩٧٨.

**تاريخ ما بعد الظهور ،** محمد الصدر، انتشارات قدس– قم ، إيران ، ط٤– ١٣٨٥هـ ش.

**تأويل القرآن ، النظرية والمعطيات ،** السيد كمال الحيدري ، دار فراقد - إيران ، ط١- ٢٠٠٥.

**التأويل بين السيميائيات والتفكيكية،** أمبرتو إيكو ، ترجمة : سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٢- ٢٠٠٤.

**التأويل في مختلف المذاهب والآراء ،** محمد هادي معرفة ، نكار - طهران ، ط١-١٤٢٧.

**تأويل مختلف القرآن ،** عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، شرح ومراجعة : سعيد محمد اللحام ، دار ومكتبة الهلال - بيروت ، ٢٠٠٣.

**التأويل والتأويل المفرط ،** أمبرتو إيكو ، تر: ناصر الحلواني ، مركز الإنماء الحضاري ، ط١- ٢٠٠٩.

**التأويل والترجمة ،** تأليف جماعي ، إشراف : إبراهيم أحمد ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ومنشورات الاختلاف ، بيروت – الجزائر ، ط١- ٢٠٠٩.

**التأويل والحقيقة ، قراءات تأويلية في الثقافة العربية،** علي حرب، دار التنوير - بيروت ، ط ٣ ، ٢٠٠٧.

**التأويل والهرمنيوطيقا،** مجموعة من المؤلفين ، مركز الحضارة - بيروت ، ط ١- ٢٠١١.

**تأويلات وتفكيكات ،** محمد شوقي الزين ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٢.

**التأويلية العربية ،** محمد بازي ، منشورات الاختلاف - الجزائر ، بيروت ، ط١ - ٢٠١٠.

**التبيان في تفسير القرآن** ، محمد بن الحسن الطوسي ، مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ١٤٠٩هـ .

**تجديد التفكير الديني في الإسلام** ، محمد إقبال ، ترجمة : عباس محمود ، دار آسيا - ١٩٨٥.

**تجديد الفكر العربي** ، د . زكي نجيب محمود ، دار الشروق - بيروت ط٤- ١٩٧٨.

**تجديد النهج ، في التراث** ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت .

**تحليل الخطاب الشعري** ، محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٢- ١٩٨٦.

**تحليل الخطاب الصوفي** ، آمنة بلعلي ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون – الجزائر ، بيروت ، ط ١- ٢٠١٠.

**تداخل الفنون في القصيدة العراقية الحديثة** ، كريم شغيدل، دار الشؤون الثقافية - بغداد ، ط١- ٢٠٠٧.

**التراث والتجديد** ، د. حسن حنفي ، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت ، ط٥ - ٢٠٠٢

**التراث وقضايا العصر ، د. محمود إسماعيل** ، رؤية للنشر والتوزيع – القاهرة ، ط١- ٢٠٠٥.

**ترتيب سور القرآن** ، جلال الدين السيوطي ، تحقيق : د . السيد الجميلي ، دار الهلال - بيروت ، ٢٠٠٠م .

**التعددية الدينية في فلسفة جون هيك** ، د. وجيه قانصو ، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم ناشرون ، الدار البضاء – بيروت ، ط١- ٢٠٠٧.

**التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي** ، حيدر حب الله ، الغدير – بيروت ، ط١- ٢٠١١

**تفسير الثعلبي** ، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ، تحقيق : أبي محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق : نظير الساعدي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط١- ٢٠٠٢.

**تفسير الجلالين** ، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ، قدم له : مروان سوار ، دار المعرفة - بيروت ،

**تفسير العياشي** ، محمد بن مسعود السمرقندي ، تحقيق : هاشم الرسولي ، المكتبة العلمية الإسلامية - تهران .

**تفسير القرآن الكريم** ، السيد عبد الله شبر ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر - لبنان ، ط١٠- ١٩٩٩.

**التفسير الكاشف** ، محمد جواد مغنية ، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ، ط١- ٢٠٠٣.

**تفسير الكشاف ، عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، اعتنى به : خليل مأمون شيحا ، دار المعرفة - بيروت ، ط١- ٢٠٠٢.

**تفسير جوامع الجامع** ، الفضل بن الحسن الطبرسي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط١- ١٤١٨هـ .

**تقابلات النص وبلاغة الخطاب** ، محمد بازي ، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت ، ط١- ٢٠١٠.

**تكوين العقل العربي** ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ، ط٩- ٢٠٠٦

**تل اللحم ، قصة مرايا سيد مسلط** ، نجم والي ، دار الساقي - بيروت ، ط١ - ٢٠٠١

**التلقي والسياقات الثقافية** ، د . عبد الله إبراهيم ، دار الكتاب الجديد - بيروت ، ط١ - ٢٠٠٠.

**التناص في شعر الرواد** ، أحمد ناهم ، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ، ط١- ٢٠٠٤

**جيم**

**جاك دريدا والتفكيك** ، تحرير : د، أحمد عبد الحليم عطية ، دار الفارابي - بيروت ، ط١- ٢٠١٠.

**الجريمة، الفن، وقاموس بغداد** ، علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط١ - ٢٠١٠.

**جماليات القصيدة العربية الحديثة،** د. محمد صابر عبيد، منشورات وزارة الثقافة- دمشق، ط١- ٢٠٠٥.

**جواهر البلاغة** ، أحمد الهاشمي ، اعتنت به : نجوى أنيس ضو ، دار إحياء التراث العربي - بيروت .

**حاء**

**حارس التبغ** ، علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط١- ٢٠١٠.

**الحداثة والحداثة العربية** ، مجموعة من المفكرين ، دار بترا - سورية ، ط١- ٢٠٠٥.

**الحداثة وما بعد الحداثة** ، د . عبد الوهاب المسيري ، د . فتحي التريكي ، دار الفكر – دمشق ، ط١- ٢٠٠٣.

**حدود التأويل ، قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي** ، وحيد بن بو عزيز ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٨.

**حديث الروح مع السيد الشهيد الصدر** ، الشيخ محمد اليعقوبي ، إعداد : عبد العظيم الأسدي ، مؤسسة بقية الله ، سلسلة ما لم ينشر من تراث الشهيد الصدر الثاني - ٢٠٠٤.

**حسن التوسل إلى صناعة الترسل** ، شهاب الدين محمود الحلبي ، ت : أكرم عثمان يوسف ، دار الرشيد للنشر - بغداد ، ١٩٨٠.

**حفريات المعرفة** ، ميشيل فوكو ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط٣ - ٢٠٠٥.

**حياتي في الشعر** ، صلاح عبد الصبور ، دار اقرأ - بيروت ، ١٩٨٣.

**خاء**

**خارج الأدب ، تمثيلات الواقع في القصة العراقية القصيرة** ، صادق ناصر الصكر ، اصدارات اتحاد الأدباء والكتاب العراقيين في ميسان - العراق ، ط١- ٢٠١١.

**خزانة الأدب** ، عبد القادر بن عمر البغدادي ، تحقيق : محمد نبيل طريفي وأميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط١- ١٩٩٨.

**الخطاب والتأويل :** د . نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، بيروت ، ط٢- ٢٠٠٥

## دال

**دروس في علم الأصول** ، آية الله العظمى محمد باقر الصدر ، شريعت - قم ، ط١- ١٤٢١هـ .

**دروس في علم المنطق** ، د. جعفر الباقري ، مؤسسة النبراس للطباعة والتوزيع - النجف .

**دعوى بشرية القرآن** ، محمد الربيعي ، منشورات المحبين ، مركز الهدف للدراسات ، ط١- ٢٠٠٠

**الدلالات المفتوحة** ، أحمد يوسف ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٥.

**الدلالة السياقية عند اللغويين** ، د. عواطف كنوش مصطفى ، دار السياب - لندن ، ط١- ٢٠٠٧

**دلائل الإعجاز** ، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق : د . ياسين الأيوبي ، المكتبة العصرية - بيروت ، ط١- ٢٠٠٠.

**دليل الناقد الأدبي** ، ميجان الرويلي وسعد البازعي ، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط٥ - ٢٠٠٧.

**دينامية النص، تنظير وإنجاز** ، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب- بيروت، ط٢ - ٢٠٠٦.

**ديوان إيليا أبو ماضي** ، دار العودة - بيروت ، طبعة ، سنة .

**ديوان بدر شاكر السياب** ، دار العودة - بيروت ، ١٩٧١

**ديوان عروة بن الورد** ، تقديم : طلال حرب ، الدار العالمية - بيروت ، ط١- ١٩٩٤.

## راء

**الركض وراء الذئاب** ، علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط١ - ٢٠٠٧.

**روح الحداثة** ، طه عبد الرحمن ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط ١- ٢٠٠٦.

## سين

**سادنات القمر** ، سرانية النص الشعري الأنثوي ، محمد العباس ، دار نينوى - دمشق ، ط٢- ٢٠١٠.

**ستراتيجية السؤال ، رؤية قرآنية** ، غالب حسن الشابندر ، دار الهادي - بيروت ، ط١- ٢٠٠٤.

**سرديات النقد في تحليل آليات الخطاب النقدي المعاصر** ، حسين خمري ، منشورات الاختلاف ودار الأمان - الجزائر ، الرباط ، ط١- ٢٠١١.

**السردية العربية** ، د. عبد الله إبراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٠.

**سقراط** ، فرنسيس ولف ، ترجمة : منصور القاضي ، مجد المؤسسة الجامعية - بيروت ، ط٣ - ٢٠٠٨.

**سقراط ، في سبيل موسوعة فلسفية** د. مصطفى غالب ، منشورات دار ومكتبة الهلال ، بيروت - ١٩٧٩.

**سلامة القرآن من التحريف** ، علي موسى الكعبي ، مركز الرسالة - قم ، ط١- ١٤١٠هـ .

**السلطة في الإسلام ، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** ، عبد الجواد ياسين ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٠.

**السنن التاريخية في القرآن** ، محمد باقر الصدر ، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت ، ط١- ٢٠١١.

**سنن الترمذي** ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، دار الفجر للتراث - القاهرة ، ٢٠٠٩معجم الفروق اللغوية ، تنظيم الشيخ بيت الله بيات ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ط١- ١٤١٢هـ .

**سنن الدارمي** ، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي ، تحقيق : فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ط١- ١٤٠٧.

**السيرة النبوية** ، ابن هشام ، تح د. عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي - بيروت ، ٢٠٠٨.

**سيرورات التأويل من الهرمسية إلى السيميائية** ، سعيد بنكراد ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون ، الجزائر - بيروت ط١- ٢٠١٢.

**سيمياء التأويل ، الحريري بين العبارة والإشارة** ، د. رشيد الإدريسي ، رؤية - القاهرة ط١- ٢٠١٠

**السيمياء والتأويل** ، د. أحمد عمار مداس ، عالم الكتب الحديث - الأردن ، ط١ - ٢٠١١

**السيميائيات والتأويل ، مدخل لسيميائيات ش. س . بورس** ، سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٥.

## شين

**شتاء العائلة** ، علي بدر ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط٢ - ٢٠٠٧.

**شجرة طوبى** ، الشيخ محمد مهدي الحائري ، منشورات مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط٢ - ٢٠٠٥.

**الشعر الحديث في البصرة** ، د. فهد محسن ، دار الشؤون الثقافية - بغداد ، ط١- ٢٠٠٧.

**الشعري ومشكلات التفسير** ، عاطف جودة ناصر ، دار نوبال - القاهرة ، ط١- ١٩٩٦.

**الشهيد محمد باقر الصدر، من فقه الأحكام إلى فقه النظريات**، صائب عبد الحميد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت ، ط١ – ٢٠٠٨.

## صاد

**صحيح مسلم** ، مسلم بن الحجاج النيسابوري ، تحقيق : خليل شيحا ، دار المعرفة - بيروت ، ط٣- ٢٠١٠.

**صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي** ، محمد باقر الصدر ، إعداد : أحمد الحسيني ، مؤسسة مدين للطباعة والنشر ، ط١- ٢٠٠٩.

## طاء

**طفولة نهد** ، نزار قباني ، منشورات نزار قباني - بيروت ، ط ٢٥- ١٩٩٩.

## عين

**عبد القاهر الجرجاني في النقد العربي الحديث** ، دراسة في إشكالية التأويل ، محمد عبد الرزاق عبد الغفار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ، ط١- ٢٠٠٢.

**عبد الوهاب المسيري ، من المادية إلى الإنسانية الإسلامية** ، ممدوح الشيخ ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت ، ط١- ٢٠

**عرض موجز للمادية الديالكتيكية** ، بودوستنيك وياخوت ، دار التقدم - موسكو

**العقل بين التاريخ والوحي** ، محمد المزوغي ، منشورات الجمل ، المانيا - بغداد ، ط١- ٢٠٠٧.

**العلمنة والدين . الإسلام ، المسيحية الغرب** ، محمد أركون ، دار الساقي - بيروت ، ١٩٩٦.

**علي وعصره** ، جورج جرداق ، دار ومكتبة صعصعة - مملكة البحرين ، ط١- ٢٠٠٣.

## فاء

**فائدة الشعر وفائدة النثر** ، ت. س. أليوت ، تر : يوسف نور عوض ، دار القلم - بيروت ، ط١- ١٩٨٢.

**الفروق في اللغة** ، أبو هلال العسكري ، ت : محمد إبراهيم سليم ، دار العلم والثقافة - مصر ، ١٩٩٧.

**فصل المقال** ، ابن رشد ، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ، ط٣- ٢٠٠٢.

**فقه الأخلاق** ، محمد الصدر ، ت : كاظم العبادي الناصري ، المعمورة - بيروت ، ط١- ١٤٢٩.

**الفكر الإسلامي نقد واجتهاد** ، محمد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي - بيروت ، ط ٥- ٢٠٠٩.

**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** ، محمد أركون ، دار الساقي - بيروت - ٢٠٠٢.

**الفلسفة الإسلامية** ، الشيخ محمد رضا المظفر ، دار الصفوة - بيروت ، ط١- ١٩٩٣.

**فلسفة البلاغة** ، آ. أ. ريتشاردز ، ترجمة : سعيد الغانمي ، د . ناصر حلاوي ، أفريقيا الشرق - الدار البيضاء ، بيروت ، ٢٠٠٢.

**فلسفة التأويل ، الأصول. المبادئ. الأهداف** ، هانس غادامير ، تر : محمد شوقي الزين ، منشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم - الجزائر ، المغرب ، بيروت ، ط٢- ٢٠٠٦.

**فلسفة الصدر** ، د محمد عبد اللاوي ، مؤسسة العارف للمطبوعات - بيروت ، ط٢- ٢٠٠١ .

**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** ، د. عبد الوهاب المسيري ، دار الفكر - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٧

**فلسفة خلق الشيطان** ، محمد الصدر ، ت: علاء الجزائري، مطبعة الشروق - النجف، ط١- ١٤٣١هـ .

**الفلسفة واللغة** ، الزواوي بغورة ، دار الطليعة - بيروت ، ط١- ٢٠٠٥.

**فلسفتنا** ، محمد باقر الصدر ، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي - إيران ط٢- ٢٠٠٢.

**فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا** ، عادل مصطفى ، دار النهضة العربية - بيروت ، ط١- ٢٠٠٣.

**في القراءة وفن التأويل** ، د. صابر محمود الحباشة ، عالم الكتب الحديثة - إربد، الأردن ، ط ١- ٢٠١١.

**في المنهج ، المعصوم .. والنص ..** ، الشيخ حسين الكوراني ، دار الهادي – بيروت ، ط١- ٢٠٠٣.

**في النقد الإسلامي المعاصر** ، د . عماد الدين خليل ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، ط٢- ١٩٨١.

**في ثقافة الديمقراطية** ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة - بيروت ، ط١- ١٩٩٨.

**في ماهية اللغة وفلسفة التأويل**، د. سعيد توفيق ، المؤسسة الجامعية للدراسات - بيروت ، ط١- ٢٠٠٢

## قاف

**القارئ الضمني** ، ولفكاتك آيزر، ترجمة: هناء خليف الدايني، دار الشؤون الثقافية - بغداد ، ط١- ٢٠٠٦.

**القارئ في الحكاية ، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية** ، أمبرتو إيكو ، تر : أنطوان أبو زيد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط١- ١٩٩٦

**القارئ في النص ، مقالات في الجمهور والتأويل** ، تحرير : سوزان روبين ، وانجي كروسمان ، ترجمة : د. حسن ناظم و علي حاكم صالح ، دار الكتاب الجديد - بيروت ، ط١ -٢٠٠٧.

**القارئ والنص** ، العلامة والدلالة ، سيزا قاسم ، المجلس الأعلى للثقافة - مصر ،٢٠٠٢.

**القبض والبسط في الشريعة،** عبد الكريم سروش، ترجمة: دلال عباس، دار الجديد- بيروت، ط١- ٢٠٠٢.

**القراءآت القرآنية** ، عبد الحليم بن محمد الهادي ، دار المغرب الإسلامي - بيروت ، ط١- ١٩٩٩.

**القراءات المتصارعة** ، بول ب.آرمسترونغ ، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد- بيروت،ط١- ٢٠٠٩.

**قراءات في الثقافة العرفان التأويل** ، علي حسن هذيلي، مجلس محافظة ميسان - العراق، ط١- ٢٠٠٨.

**قراءة النص القرآني عند السيد الشهيد محمد الصدر** : علي جاسب الخزاعي ، الناشر : مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر ، الرسل - لبنان ، ط١- ٢٠١١

**قراءة بشرية للدين** ، محمد مجتهد شبستري ، منشورات الجمل - بيروت ، بغداد ، ط١- ٢٠٠٩.

**القراءة وتوليد الدلالة :** د . حميد لحمداني ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٧.

**القرآن في الإسلام** ، محمد حسين الطباطبائي، تر: أحمد الحسيني، مؤسسة المحبين - قم ، ط١- ٢٠٠٤.

**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،** محمد أركون، دار الطليعة- بيروت ، ٢٠٠١.

**القرآن وعلم القراءة** ، جاك بيرك ، ترجمة وتعليق منذر عياشي ، دار التنوير - بيروت ، ط١- ١٩٩٩

**القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، محمد أركون، دار الطليعة - بيروت ، ٢٠١١

**قضايا في نقد العقل الديني** ، محمد أركون ، دار الطليعة - بيروت ، ط٣- ٢٠٠٤.

## كاف

**الكاتب والمنفى** ، عبد الرحمن منيف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والمركز الثقافي العربي - بيروت ، الدار البيضاء ، ط٤- ٢٠٠٧.

**كتاب الشخصية المحمدية** ، معروف الرصافي ، منشورات الجمل - كولونيا ، المانيا ، ط٢- ٢٠٠٨.

**كتاب الصناعتين** ، أبو هلال العسكري، ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم ، المكتبة العصرية - بيروت ، ط١- ٢٠٠٦.

## لام

**لسان العرب** ، ابن منظور، وضع فهارسه: علي شيري ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط١- ١٩٨٨.

**لسانيات النص** ، محمد خطابي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء - بيروت ، ط١- ١٩٩١.

**اللسانيات والدلالة** ، د. منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٧.

**اللغة والتأويل** ، عمارة ناصر ، منشورات الاختلاف وآخرون - الجزائر ، بيروت ط ١- ٢٠٠٧

## ميم

**ما هي الفلسفة** ، جيل دولوز ، فليكس غتاري ، ترجمة : مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي - باريس ، بيروت ، ط١ - ١٩٩٧.

**ما وراء الفقه** ، محمد الصدر ، ت : هيئة تراث الشهيد الصدر ، البدر للطباعة - بيروت ، ١٤٢٨هـ .

**مجهول البيان .** محمد مفتاح ، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء ، ط١- ١٩٩٠.

**مختار الصحاح** ، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، دار الرسالة - الكويت ، ١٩٨٣.

**مدخل إلى السيميوطيقا** ، سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، دار الياس العصرية - القاهرة .

**المدرسة القرآنية** ، محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث التخصصية للشهيد الصدر - قم ، ط٣ - ١٤٢٦هـ.

**مرآة السرد ، قراءة في أدب محمد خضير** ، د. مالك المطلبي ، وعبد الرحمن طهمازي ، دار الخريف - العراق ، ط١- ١٩٩٠.

**المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث** ، مجموعة من المؤلفين ، ترجمة : عبد القادر قنيني ، أفريقيا الشرق - المغرب ، بيروت - ٢٠٠٠

**مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد** ، اليامين بن تومي ، دار الأمان ومنشورات الاختلاف ، الرباط ، الجزائر ، ط١- ٢٠١١.

**المستطرف في كل فن مستظرف** ، محمد بن أحمد الإبشيهي ، دار صادر - بيروت ، ط١- ٢٠٠٣.

**مشكلة الإنسان** ، د. زكريا إبراهيم ، دار مصر للطباعة - مصر .

**مشكلة الفلسفة** ، د. زكريا إبراهيم ، الناشر : مكتبة مصر ، ودار المرتضى ، بغداد .

**المعالم الجديدة للأصول** ، السيد محمد باقر الصدر ، شريعت - قم ، ط١- ١٤٢١هـ .

**معاني النحو** ، د . فاضل صالح السامرائي ، دار الفكر - الأردن ، ط ٢- ٢٠٠٣.

**المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، د. عبد المنعم الحنفي ، مكتبة مدبولي - القاهرة ، ط٣- ٢٠٠٠.

**معجم مصطلحات المنطق** ، جعفر الحسيني ، دار الاعتصام - إيران ، ط١ ، سنة ...

**معجم مصطلحات هيجل** ، ميخائيل إنوود ، ترجمة وتقديم : د . إمام عبد الفتاح إمام ، التنوير - بيروت ، ٢٠١١

**المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي** ، هيفرو محمد علي ، التكوين - دمشق ، ٢٠٠٦.

**المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية** ، وليم راي ، ترجمة : د. يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون - بغداد ، ط١- ١٩٨٧.

**المعنى وظلال المعنى** ، د. محمد محمد يونس علي ، دار المدار الإسلامي - بيروت ، ط٢- ٢٠٠٧.

**المعنى وفرضيات الإنتاج ، مقاربة سيميائية في روايات نجيب محفوظ** ، عبد الطيف محفوظ ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٨.

**مفتاح الوصول إلى علم الأصول** ، أحمد كاظم البهادلي ، شركة حسام للطباعة - بغداد ، ط١- ١٩٩٤.

**المفردات في غريب القرآن** ، الراغب الأصفهاني ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ١- ٢٠٠٢.

**المفصل في فقه الدعوة إلى الله** ، علي بن نايف الشحود ، المكتبة الشاملة .

**مفهوم الإيديولوجيا** ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٧ - ٢٠٠٣.

**مفهوم النص** ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٦- ٢٠٠٥.

**مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني** ، د. عبد الأمير كاظم ، مطبعة الضياء - النجف ، ٢٠٠٨.

**مقدمة للنفري** ، يوسف سامي اليوسف ، دار الينابيع - دمشق ، ١٩٩٧.

**مكان اسمه كميت** ، نجم والي ، دار شرقيات للنشر والتوزيع - القاهرة ، ط١- ١٩٩٧.

**مكونات القراءة المنهجية للنصوص** ، محمد حمود ، دار الثقافة - الدار البيضاء ، ط١- ١٩٩٨.

**الممنوع والممتنع** ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٤- ٢٠٠٥.

**من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة** ، عبد الكريم الشرفي ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٩

**مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني**، د. ستار جبر الاعرجي، بيت الحكمة - العراق ، ط١- ٢٠٠٨.

**مناهل العرفان في علوم القرآن** ، محمد عبد العظيم الزرقاني ، المدار الإسلامي - بيروت ط١- ٢٠٠١.

**منطق البحث العلمي** ، د . ياسين خليل ، ساعدت جامعة بغداد على طبعه - بغداد ، ط١- ١٩٧٤م .

**منهاج الصالحين من أحاديث وسنة خاتم الأنبياء والمرسلين** ، عز الدين بليق ، دار الفكر - بيروت.

**منهج محمد باقر الصدر في فهم النص** ، أحمد الأزرقي ، مركز الشهيدين الصدرين ، ط١- ٢٠٠٨.

**منية المريد** ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، إسماعيليان - إيران ، ط١- ١٤٢٦هـ .

**المواقف والمخاطبات** ، محمد بن عبد الجبار النفري ، اعتنى به : آرثر يوحنا آبري ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٩٩٧.

**موجز علوم القرآن** ، د. داود العطار ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت ، ط٣- ١٩٩٥.

**موجز في أصول الدين ، المرسل والرسول والرسالة** ، الإمام الشهيد محمد باقر الصدر ، تحقيق ودراسة : عبد الجبار الرفاعي ، شريعت - قم ، ٢٠٠١

**موسوعة الفلسفة** ، د. عبد الرحمن بدوي ، ذوي القربى - قم ، ط ١- ١٤٢٧.

**موسوعة قصص الإمام علي** ، محسن النوري الموسوي ، دار المتقين - بيروت ، ط٤- ٢١١.

**الميزان في تفسير القرآن** ، محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط١- ١٩٧٧.

## نون

**النص القرآني وآفاق الكتابة** ، أدونيس ، دار الآداب - بيروت ، ط٢- ٢٠١٠.

**النص والسلطة والحقيقة** ، نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط٥ - ٢٠٠٦

**نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها،** د. حسن مصطفى، اتحاد الكتاب العرب - دمشق ، ٢٠٠١.

**نظرية السياسة والحكم في الإسلام** ، العلامة محمد حسين الطباطبائي ، ترجمة وتقديم : محمد مهدي الآصفي ، دار الغدير – بيروت ، ١٣٨٤هـ.

**نظرية المعنى في النقد العربي** ، مصطفى ناصف ، دار الأندلس - بيروت .

**نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال** ، د. حسين خمري ، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٧.

**نفسية أبي نواس** ، د. محمد النويهي ، مكتبة الخانجي - القاهرة ، ط٢ .

**النقد الأدبي ، أصوله ومناهجه** ، سيد قطب ، دار الشروق – القاهرة ، ط٨ – ٢٠٠٣.

**نقد / تصوف، النص الخطاب التفكيك** ، شريف هزاع شريف ، الانتشار العربي – بيروت ، ط١– ٢٠٠٨.

**النقد الثقافي** ، عبد الله الغذامي ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ٢٠٠٥

**نقد الحقيقة** ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي - الدار البضاء ، بيروت ، ط٣- ٢٠٠٥.

**نقد الخطاب الديني** ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، بيروت، ط٣- ٢٠٠٧.

**نقد العقل الغربي** ، الحداثة ما بعد الحداثة ، مطاع صفدي ، مركز الإنماء القومي - بيروت ، ١٩٩٠.

**نقد النص** ، علي حرب ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، بيروت ، ط٥- ٢٠٠٨.

**نقص الصورة ، تأويل بلاغة الموت** ، ناظم عودة، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط١- ٢٠٠٣.

**نهج البلاغة** ، شرح الشيخ محمد عبدة ، ذوي القربى - قم ، ط٣- ١٤٢٩هـ .

**نهج الفصاحة** ، حققه ورتبه : غلام حسين المجيدي ، مؤسسة انصاريان - قم ، إيران ، ط٢- ٢٠٠٩.

**نوابغ الفكر الغربي** ، ديكارت ، د . نجيب بلدي ، دار المعارف ، مصر - ١٩٥٩.

## هاء

**الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي** ، معتصم السيد أحمد ، دار الهادي - بيروت ، ط١ - ٢٠٠٩.

**الهرمنيوطيقا والفلسفة** ، عبد الغني بارة ، منشورات الاختلاف - الجزائر ، بيروت ، ط١- ٢٠٠٨.

**هكذا تكلم ابن عربي** ، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، بيروت ، ط٣- ٢٠٠٦.

**هواجس في التجربة الروائية** ، حنا مينه ، دار الآداب - بيروت ، ط٢- ١٩٨٨.

## واو

**وعاظ السلاطين** ، د . علي الوردي ، دار ومكتبة دجلة والفرات - بيروت ، ط٢- ٢٠١٠.

**الوليمة العارية** ، علي بدر ، منشورات الجمل - كولونيا ، ألمانيا ، ط١ - ٢٠٠٥.

## ياء

**اليمين واليسار في الإسلام** ، أحمد عباس صالح ، المؤسسة العربية للدراسات - بيروت ، ط٢- ١٩٧٣ .

**اليوم الموعود** ، محمد محمد صادق الصدر ، انتشارات قدس – قم ، إيران ، ط٤– ١٣٨٥هـ ش .

# الدوريات


١. **أحزان ديوجينوس حول إشكالية محمد باقر الصدر** ، صادق ناصر الصكر ، مجلة الإسلام والديمقراطية ، العدد ١٥- السنة ٣ - ٢٠٠٦.

٢. **إعلان حقوق الإنسان بين الواضع والقارئ** ، علي حسن هذيلي ، مجلة المنهج ، المركز التخصصي في فكر الشهيد محمد الصدر - النجف ، العراق ، العدد٩ - السنة ٣ - ٢٠٠٩.

٣. **التأويل وتفسير النص** ، د . عبد الأمير كاظم زاهد ، مجلة المصباح العراق - كربلاء ، العدد الثالث - خريف ٢٠١٠

٤. **التلقي والتأويل** ، مدخل نظري ، محمد بن عياد ، مجلة الأقلام ، العراق بغداد العدد ٤ ، السنة ٣٣ - ١٩٩٨.

٥. **جاك دريدا والتفكيك** ، صادق ناصر الصكر ، مجلة حوار ، العراق - ميسان ، السنة الأولى ، العدد الأول - ٢٠٠٥ .

٦. **الجماعة القائدة** ، دراسة في تجربة الصدر الثاني ، صادق ناصر الصكر ، مجلة حوار ، العراق - ميسان ، السنة الأولى ، العدد الأول ، ٢٠٠٥.

٧. **حديث الديك والفيل والسكارى الحكماء** ، علي حسن هذيلي ، مجلة المنهج ، المركز التخصصي في فكر الشهيد محمد الصدر - النجف ، العراق ، العدد ١٣- السنة ٤ - ٢٠١٠.

٨. **خراب العقل الديني، عبادة العدم** ، صفاء خلف ، مجلة نثر ، العدد ٢،٣- السنة الثانية - ٢٠١١.

٩. **دراسة في المنهج اللاتفريطي** ، وليد الولياني ، مجلة الوعي المعاصر ، دمشق - العربية السورية ، العدد ٢- السنة الأولى - ٢٠٠٠

١٠. **رحلة المعنى من بطن المؤلف إلى بطن القارئ** ، عبد الله الغذامي ، مجلة فكر ونقد ، دار النشر المغربية ، العدد ١٧، السنة الثانية ، مارس ١٩٩٩.

١١. **كلام الله .. كلام محمد** ، حوار مع عبد الكريم سروش ، مجلة نصوص معاصرة ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر – بيروت ، العدد ١٥– ١٦، صيف وخريف – ٢٠٠٨.

١٢. **ماوراء الهرمنيوطيقا** ، الحقيقة والنقد ، ديفيد كونز هوي ، ترجمة : خالدة حامد ، مجلة الثقافة الأجنبية ، دار الشؤون الثقافية - العراق ، بغداد ، العدد ٤، السنة ٢٢- ٢٠٠١.

١٣. **المؤلف الخفي** ، علي حسن هذيلي ، مجلة المنهج ، المركز التخصصي في فكر الشهيد محمد الصدر – النجف ، العراق ، العدد ١٦- السنة ٤ - ٢٠١١.

١٤. **نحو عهد لايكولوجيا العقل، الغربنة الأمركة، بقية العالم** ، مطاع صفدي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مركز الإنماء القومي ، بيروت - باريس ، ع ٨٨ – ١٩٩١.

١٥.**الهرمنيوطيقا عند بول ريكور** ، زيوس ليوناردو ترجمة : علي سعيد ، مجلة مسارات ، العدد الرابع ، السنة الأولى ، شتاء ٢٠٠٦.

# الرسائل والأطاريح

١. **الأنا والآخر في روايات عبد الرحمن منيف** ، رسالة ماجستير ، زينة حمزة شاكر ، كلية الآداب - الجامعة المستنصرية ، ٢٠٠٦.

٢. **التأويل النحوي في الحديث الشريف** ، أطروحة دكتوراه ، فلاح إبراهيم نصيف ، كلية الآداب - جامعة بغداد ، ٢٠٠٦.

٣. **تلقي الشعر العربي المعاصر في العراق** ، دراسة في مظاهر ضعف الاستجابة وعواملها ، أطروحة دكتوراه ، عباس عودة شنيور ، كلية التربية - جامعة البصرة ، ٢٠٠٨.

٤. **الصراع القيمي في شعر الرواد** : نازك والسياب والبياتي ، أطروحة دكتوراه ، عبد الهادي جاسم الطعان ، كلية التربية - جامعة البصرة ، ٢٠١٠.

٥. **صورة الآخر في الرواية العراقية** ، محمد قاسم لعيبي رسالة ماجستير ، كلية التربية - ابن رشد - جامعة بغداد ، ٢٠١١.

٦. **مواقف النفري ، دراسة في التراكيب ودلالاتها** ، رسالة ماجستير ، علي موسى الكعبي ، كلية الآداب - جامعة البصرة ، ٢٠٠٩.

٧. **نهج البلاغة في ضوء علم اللغة الاجتماعي** ، أطروحة دكتوراه ، نعمة دهش فرحان الطائي ، كلية التربية - ابن رشد - بغداد ، ٢٠١١.