تعدُّدية المعنى في النصِّ القرآني بين التأويلية الهرمنيوطيقية والتأويلية القصدية

المدرس الدكتور
باسم عبد الحسين راهي الحسناوي
الكلية التربوية المفتوحة ـ قسم اللغة العربية ـ فرع النجف

تعدُّدية المعنى في النصّ القرآني بين التأويلية الهرمنيوطيقية والتأويلية القصدية

المدرس الدكتور
باسم عبد الحسين راهي الحسناوي
الكلية التربوية المفتوحة ـ قسم اللغة العربية ـ فرع النجف
البريد الألكتروني: aaalnajafy@yahoo.com

الملخَّص:

الإشكاليات التي تثيرها الهرمنيوطيقا الفلسفية في مجال تأويل النصِّ القرآني تستند إلى نظرةٍ اعتباطيةٍ واضحةٍ للغة، بمعنى أنَّ اللفظ ليس حاملاً للمعنى، بل هو مجرد وجودٍ ذرائعيٍّ لمعانٍ محتملةٍ يضفيها المخاطَبون بهذه الألفاظ بصورةٍ بعدية، لا يوجد في تلك الألفاظ معانٍ قبليةٌ أصلاً، هذه النظرة الاعتباطية للغة تؤدي بالضرورة إلى الاعتقاد بأنَّ جميع النصوص ذات بنيةٍ مجازيةٍ رمزية، وفيما يخصُّ الكتب الإلهية المقدَّسة، فإنها تتحوَّل على هذه النظرة إلى كتلٍ لغويةٍ مجازيةٍ رمزيةٍ فاقدةٍ للدلالة المسبقة، وإنما تضفى عليها الدلالات فيما بعد بحسب الفرضيات التي ينطلق منها الإنسان إلى تأويل النصّ، ويترتَّب على هذه النظرة الاعتباطية أن تفقد هذه الكتب الإلهية عموماً، والقرآن خصوصاً، صفة الهداية، لأنَّ كلَّ ما ورد فيها ليس مراداً حقيقياً للشارع بحسب الظاهر، بل هو كتلةٌ مجازيةٌ استعاريةٌ تحتاج إلى تأويل، وليس هذا التأويل تأويلاً معيارياً منضبطاً كما هو شأنه عند علماء التفسير، بل هو تأويلٌ جزافيٌّ اعتباطيٌّ مجانيّ، إذ يمكن أن يكون لأية آيةٍ في القرآن المعنى ونقيضه في الوقت نفسه، من دون أن يوجد لدينا معيارٌ تفسيريٌّ موضوعيٌّ يمكن عن طريقه الحكم على أحدهما بأنه تأويلٌ خاطئ، وعلى الآخر بأنه تأويلٌ صحيح، الصواب والخطأ وفق المنهجية الهرمنيوطيقية ليس لهما وجودٌ بالمعنى التقليدي المتداول عند الحكماء والفلاسفة حتى الآن، بل هما معاً نسبيان متغيران، فهذا الفهم التفسيري للقرآن هو صحيحٌ عند زيد، وهو فعلاً صحيحٌ لا لأنه متفقٌ مع المعايير التفسيرية الموضوعية المنضبطة،

بل هو صحيحٌ لأنه يوافق الفرضيات والنظريات المسبقة التي انطلق منها زيدٌ إلى عملية فهم النصِّ القرآني، وهذا التأويل هو تأويلٌ خاطئٌ عند عمرو، وهو خاطئٌ فعلاً، لكن بالنسبة إلى عمرو الذي ينطلق إلى عملية فهم النصِّ من فرضياتٍ ونظرياتٍ مغايرة، ونحن لا نستطيع أن نرجِّح رأياً تفسيرياً على آخر، إلا بناءً على فرضياتنا المسبقة كذلك، وهكذا تكون كلُّ آرائنا صحيحةً وخاطئةً في الوقت نفسه، وليس ثمة معيارٌ يحكم عملية التأويل، لنرجح من الناحية الواقعية هذا الرأي على ذاك، هذا غير ممكن واقعاً، لأنَّ النص في الأساس فاقدٌ للدلالة، وإنما نحن الذين نضفي عليه الدلالة بتأويلاتنا المستمرة، وما دام الأمر كذلك، فإنَّ تأويلاتنا نفسها لا يمكن أن تتمَّ إلا انطلاقاً من تلك الفرضيات والنظريات الموجودة بشكلٍ سابقٍ في أذهاننا، ولا فرق بين أن تكون تلك الفرضيات منقحةً أو غير منقحة، المهمّ فقط أن تكون هي التي تنجز عملية تأويل النص، ولذا تكون كلُّ النتائج التفسيرية للنصِّ القرآني متساويةً في القيمة والاعتبار، ولا ترجيح لتأويلٍ على آخر بناءً على ذلك.

أما النظرة القصدية، فإنها لا توافق على كلِّ هذه المقررات التي تؤمن بها الهرمنيوطيقا، بل تؤكد أنَّ العلاقة بين الألفاظ والمعاني ليست اعتباطيةً، وأنَّ كلَّ لفظٍ محددٍ هو مخصصٌ لأن يعكس معنىً محدداً، إلا أنَّ الألفاظ تحمل معاني أصليةً تمتاز بالكلية والشمول بالنسبة إلى المصاديق المتجددة، كما تؤكد القصدية أنَّ الفرضيات التي لها تأثيرٌ فعلاً في عملية التأويل، لا بدَّ أن تكون منقحةً وفق معايير موضوعيةٍ مقررةٍ في جميع العلوم التي لها مدخليةٌ في تشكيل تلك الفرضيات، وهي ترى أنَّ الاستجابة المطلوبة من النصّ للإشكاليات التي يزخر بها الواقع الحداثي، لا تتمُّ عن طريق تجاهل الدلالات القصدية للنصّ، لأننا في هذه الحالة إنما نقوم بإلغاء النصّ، ولا نقوم بتحديث دلالاته كما يتصوَّر الهرمنيوطيقيون، فإنَّ لمهمة التحديث في الاتجاه القصدي طرائق أخرى تستند إلى إحداث الجدل بين النصّ والواقع، بحيث تكون للنصِّ شخصيته المهيمنة على الواقع، كما يكون للواقع أسئلته التي ينتظر عليها الإجابة من النصّ، بعد أن يكون النصّ منفتحاً إلى أقصى حدٍّ على متطلباته وإشكاليته الملحَّة.

مدخل

لقد عبَّرت البنيوية عن وجود إشكاليةٍ ضخمةٍ في الحقيقة، عندما أرادت أن تنير النصَّ الأدبيّ بمقارباتها للغة، ولكنها عجزت عن ذلك بمجرَّد انتقالها إلى مرحلة تطبيق مقولاتها في مجال علم اللغة على النصوص[١]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النظريات التي عنيت باستجابة القارئ فقد منيت بالقصور نفسه، علماً أنها أرادت بالفعل أن

تتخطّى القصور القاتل الذي منيت به البنيوية، أي إنها انطلقت من مبرِّرها الوحيد، وهو ردم الهوَّة المتعلِّقة بالمعنى في الدراسات البنيوية، لكنَّ عاقبتها التي انتهت إليها هي التضحية بالمعنى أيضاً، وإن تمَّ ذلك باستراتيجيةٍ أخرى، وهي الاستراتيجية الخاصَّة بجعل النصّ مفتوحاً على لانهائية المعنى وليس على تعدُّده فقط، وإنَّ حجر الزاوية الأساس في ضياع المعنى عند البنيويين والتأويليين كليهما يتمثَّل في عدم إيلاء المؤلِّف حقَّ الوجود في النصّ الذي أنشأه هو، وابتغى من وراء إنشائه إيصال رسالةٍ معينةٍ على القارئ أو المؤوِّل أن يحترمها في نهاية المطاف، وأن لا يفرض على نصِّه رغباته الخاصَّة وميوله وإيدلوجيته التي ربما انحرفت بقصوده إلى الجهة المعاكسة تماماً، فلا يكون من حقِّ المؤلِّف المسكين الاعتراض على هذا الفهم المزيَّف والتأويل المحرَّف، لأنه عومل معاملة عرب الجاهلية القدامى مع فتياتهم الصغيرات، إذ وأدوهنَّ وهنَّ لمّا بعد على قيد الحياة.

فليس هناك من فرقٍ لو أنَّ النصَّ القرآنيّ تمَّت مقاربته بطريقةٍ بنيويةٍ أو تأويليةٍ هرمنيوطيقية، لأنَّ نقطة الانطلاق الرئيسة في الاتجاهين معاً واحدة، إذ ليس من حقِّ الله أن يوجد في نصِّه – القرآن– وأن يطالب المكلَّفين بأن يستوعبوا مراداته التي تعبِّر عنها لغة النصّ بشكلٍ صحيحٍ ومحدَّد، على أساس أنَّ الله ليس سوى مؤلِّفٍ في النهاية، وأنَّ القرآن ليس إلا نصّاً لغوياً كما هو مشاهَد، وبناءً على ذلك، فإنَّ على صاحب هذا النصّ أن يكتب نصَّه، ثمَّ عليه أن يختار بمحض إرادته الوفاة، وإذا لم يرد هو، أراد المؤولون ذلك نيابةً عنه، فعدّوه ميتاً وإن لم يمت، ليتسنى لهم أن يعيدوا تأويل كلامه، أو قل أن يسيئوا قراءة نصّه، ويستنبطوا منه ما يجول في دواخلهم من المعاني التي تخدم أغراضهم المتضاربة والمتناقضة، " فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنىً للوجود، وهو معنىً قابلٌ للمراجعة والنقض.....كما انه –أي هذا المعنى– قابلٌ للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكلِّ حريةٍ بين الإنسان والله"[٢]، على حدّ تعبير الدكتور محمد أركون.

النزعة العبثية في التأويل الحديث

إن المدارس التأويلية الحديثة التي يراد من وجهة النظر الحداثية تطبيقها على القرآن، تحمل في طياتها نزعةً عبثيةً تجاه عالم المعنى عموماً، وليس غريباً أن تكون على هذه الصفة ما دامت هي الوسيلة الرئيسية للعقلانية العبثية الجديدة التي تمثل الروح العامة لفلسفة ما بعد الحداثة، كل ما هو موجودٌ من فوضى دلالية عارمة في المفاهيم التي لا يكاد يتفق على أحدها اثنان في العالم، إنما يتمّ الاعتماد على هذه التأويليات

الهرمنيوطيقية الحديثة من أجل تسويغها وعقلنة وجودها، ولقد وفَّر لها النجاح الذي صادفته في ضوء الاشتغال على نصوصٍ وأعمالٍ أدبيةٍ وفنيةٍ فرصةً كبيرةً لأن توجِد لنفسها تبرير الانتقال إلى مناطق اشتغالٍ أخرى ليس لها غاياتٌ أدبيةٌ وفنية، بل تمتاز غاياتها بأنها بحاجة في بلوغها إلى آليات اشتغالٍ تمتاز بالكثير من الصرامة الدلالية والانضباط في التعامل مع المعنى، وعلى هذا الأساس، فإنه ليس من الصحيح إطلاقاً، خلافاً لما عليه واقع الحال بالنسبة لنقادنا ومثقفينا ولعلماء اللغة في الفضاء الإسلاميّ، أن يتمَّ تبني العديد من مصطلحات ومبادئ علم اللغة الحديث من دون الإشارة إلى الأصول الفكرية والفلسفية التي انبثقت منها، أو أنها استندت إليها في تبرير وجودها، واجتراح مناطق فاعليتها واشتغالها، إنَّ المنهج المتَّبع في كلِّيات الآداب وأقسام اللغة العربية هو أن يتمَّ تناول القضايا اللغوية بمعزلٍ عن دراسة تلك الأصول الفلسفية والأسس النظرية والفكرية المشار إليها، حتى أنَّ الباحث الذي يُطالَب بكتابة رسالةٍ للماجستير أو أطروحةٍ للدكتوراه، لا يُسمح له إلا في أضيق نطاقٍ أن يعرِّج على تلك المفاصل المركزية من الفكر الفلسفيّ التي أدّى تطوُّرها في المجال الغربيِّ إلى ظهور المناهج اللسانية الحديثة، فـ "حينما يسود تيّار الشكِّ الفلسفيّ، وينتفي المركز الثابت للوجود، تتحوَّل اللغة إلى علاماتٍ لانهائية الدلالة، وهكذا يؤدِّي شكُّ هيوم ونيتشه إلى ((اللعب الحرّ)) للغة عند دريدا والمتشيِّعين للتفكيك...وجاءت التفسيرات المختلفة لمعنى النصّ انعكاساً لتناقضات الفكر الفلسفيّ حول الحقيقة والوجود والذات. وهكذا تباينت المذاهب الفكرية في نظرتها إلى معنى النصّ، وهل هو داخل النصّ فقط يخضع لقوانين الحدس العقليّ أم أنه خارجيٌّ يخضع لمبادئ التجريب العلميّ"[٣].

ومن الغرابة بمكانٍ أن يتحمَّس بعض الباحثين لبعض المرتكزات اللسانية في علم اللغة الحديث، وهم لا يعلمون أنَّ النتيجة المنطقية لتبنِّيها هي التسليم بالكثير من النتائج التي لا تتَّفق مع نمط الإيمان الذي يعتقدون به، وسيكون لزاماً عليهم، بناءً على ذلك، الاعتقاد بأنسنة الدين، وتأريخية القرآن، وبشرية الوحي، وما إلى ذلك من النتائج المترتِّبة منطقياً على بعض المبادئ التي يرتكز عليها علم اللسانيات الحديث.

من البديهيّ أنَّ أحد المرتكزات الأساسية للإيمان بالقرآن هو الاعتقاد بخلود تعاليمه على أساس توافقها مع الفطرة الإنسانية في كلِّ زمانٍ ومكان، وإلا فقد الإيمان بالقرآن مبرِّره العقليَّ من رأسٍ، ولم يعد يتمتَّع بقيمةٍ أكبر من القيمة التي يتمتَّع بها أيُّ نصٍّ شعريٍّ أو نثريٍّ بلغ شأواً بعيداً من البلاغة والصياغة الأدبية الراقية، لكنَّ مفكِّري

الحداثة في مجالنا العربيّ والإسلاميّ ضائقون ذرعاً بهذه العقيدة التي تُعدُّ حجر الزاوية الأساس لاستمرار الإيمان بالدين الإسلاميّ، فيصرِّحون بأنَّ دراسة القرآن يجب أن تتمَّ من منطلق أنه نصٌّ لغويٌّ لا غير، خلافاً لما تشاء أن توحي به النصوص الدينية العالية عموماً، والقرآن على وجه الخصوص، من أنها تبدو"فوق الزمان والمكان والمشروطات اللغوية. ولذا فإنَّ التركيز على بنيتها اللغوية والنحوية واللفظية يحرِّرنا إلى حدٍّ ما من هيبتها اللاهوتية الضخمة ويحيلها إلى حقيقتها، أي كنصوصٍ لغويةٍ تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى"[٤]. وأنا لا أعلم ما هو نوع الملازمة بين أن يكون النصّ القرآنيّ ملفوظاً أو مكتوباً بلغةٍ معيَّنةٍ هي اللغة العربية، وبين أن يفقد القرآن بعده الإلهيّ، فهل يُعقل أن يتلقّى البشر المعاني الإلهية التي احتوى عليها القرآن من دون أن تتجسَّد في خطاباتٍ لغوية، فإذا كان أقطاب المشروع التأويليّ الحديث، يؤمنون بالقرآن، وبمصدره الإلهيّ تبعاً لذلك، كما يعلنون ذلك مراراً وتكراراً في مؤلفاتهم، فهل لهم أن يفسِّروا لنا معنى قوله تعالى: ((وَرُسُلا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا))[٥] ، فمن الواضح أنَّ الله يعدّ الكلام صفةً من صفاته، ولا يقبل التنازل عن هذه الصفة خوفاً من أن يأتي التأويليون الحداثيون الجدد فيرون أنَّ هناك تناقضاً بين أن يكون القرآن نصّاً إلهياً خالداً متعالياً على الزمان والمكان وأن يكون نصّاً لغوياً قابلاً للدراسة بالمنهجيات اللغوية العلمية في الوقت نفسه.

تعدديَّة المعنى ولانهائية التأويل

لا بدَّ من الالتفات إلى نقطةٍ جوهريةٍ قبل الاستفاضة في معالجة هذا المحور المهم، تتعلَّق هذه النقطة بضرورة التمييز بين فكرتين ليستا مترادفتين على أية حال، وإن نظر إليهما أغلب الباحثين في مجال الدراسات التأويلية الحديثة على أنهما كذلك، وهما:

١-تعدُّدية المعنى في النصّ القرآنيّ.

٢-انفتاح النصّ القرآنيّ على دلالاتٍ لانهائية، الأمر الذي يُفضي إلى القول بلانهائية التأويل للنصّ القرآنيّ.

وفي ما يخصّ الفكرة الثانية، فإنَّ النصَّ القرآنيّ منفتحٌ على لانهائيةٍ تأويليةٍ حقيقية، فهناك في القرآن آياتٌ كريمةٌ عديدةٌ تستلزم القول باحتواء القرآن على المعاني الباطنية التي لا تتقاطع ولا تتناقض مع المعاني الظاهرية للقرآن الكريم بالطبع، فقد تمسك العلماء من مختلف الفرق الإسلامية بإطلاق بعض الآيات الشريفة وعموماتها لإثبات وجود معانٍ باطنيةٍ للقرآن، كقوله تعالى: ((وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ))[٦] ، وكقوله تعالى في صفة القرآن

الكريم: ((مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ))[٧] ، وتعني كلمة ((تبيان)) أنَّ القرآن موضِّحٌ ومجلٍّ للمعنى، وتحمل كلمة ((تفصيل)) المعنى ذاته على وجه التقريب، فإذا كان المراد من قوله تعالى ((كلّ شيءٍ)) الشمول التام، إذ هو المستفاد من ظاهرهما، فمن الواضح أن الأفراد جميعهم غير قادرين على استفادة هذه المعاني الكافية لتبيان كلِّ شيءٍ بناءً على الأصول اللسانية العادية في المحاورات البشرية، وحتى لو قلنا إن هناك قيوداً مفروضةً على الآية تشير إلى تعلقها بكلِّ شيءٍ له صلةٌ قريبةٌ بالمبدأ والمعاد وسائر شؤون العقيدة والشريعة، فإن الأمر يبقى عسيراً جداً على الأفراد أن يستفيدوا كلَّ ذلك بناءً على الأساليب العادية في المحاورة واللغة، ولذا لا بدَّ لنا في هذه الحالة من الاعتقاد بأن القرآن يحتوي فضلاً عن المعنى الظاهري على معانٍ باطنيةٍ ليس كلُّ إنسانٍ مؤهلاً لاقتناصها ومعرفتها[٨]، بل إنَّ أفراداً معينين هم فقط من يكون باستطاعتهم استفادة تلك المعاني من ألفاظ القرآن، على أنَّ المقصود من ذلك ليس هو الانحياز إلى النظرية التأويلية عند الفرق الباطنية المغالية، لأنها مارست هذه العملية بمجانيةٍ مفرطة، وأهملت الضوابط والمعايير العلمية والمنهجية للتأويل بشكلٍ واضح، فلم تعد لتأويلاتهم أية قيمةٍ على هذا الأساس، بل هي اعتقاداتٌ مرتجلةٌ فُرِضت فرضاً على القرآن، وليس القرآن مسؤولاً عنها في نهاية المطاف[٩]، ومن الجدير بالذكر ان تأويلات الفرق الباطنية المغالية لا تختلف في جوهرها عن الممارسة التأويلية الهرمنيوطيقية الحديثة، تلك الممارسة التي يراد منها فرض المسبقات الفكرية للمؤول على النص القرآني حتى ينطق له بما يريد أن يقوله هو، لا ما يريد أن يقوله القرآن. المهم هو ان نقول ان القران نفسه ناطق بانفتاحه على هذه المعاني اللانهائية، وليس هذا هو محل الخلاف، لكنَّ وجه الخلاف مع النظريات التأويلية الحديثة، يتمثَّل في الآتي:

١-إنَّ أية نظريةٍ تأويليةٍ للنصِّ القرآنيّ عليها أن تأخذ في الحسبان أن القرآن نصٌّ إلهيٌّ، وهو إنما يخضع للقراءة التأويلية من أجل زيادة الفهم، وتعمُّق المعنى، واستجلاء المعاني الخفية الكامنة في رموزه وإشاراته واستعاراته ومجازاته -مع عدم موافقتنا الشخصية على الفهم الشائع الذي تقدِّمه البلاغة العربية لمفهوم المجاز في القرآن- كما أنَّ القرآن نصٌّ لا يمكن فهمه بمعزلٍ عن مبدئَي الحاكمية والمولوية اللذَين هما من لوازم ألوهية صاحب النصّ، ومن ثم لا بدَّ أن لا تفرِّط أية إجرائية تأويلية بمراد صاحب النصّ، وأوامره ونواهيه وسائر تكاليفه الشرعية المعروفة في القرآن.

٢-إنَّ انفتاح النصّ على لانهائية التأويلات المحتملة فيه، لا يلزم منه إضفاء الشرعية على التأويلات المحتملة إن كانت متعارضةً ومتناقضةً، ولا يمكن قبول التأويلات المجانية التي لا تحتكم إلى ضوابط وقواعد متَّفقٍ عليها في الأوساط العلمية للتأويل.

٣-تأسيساً على هذا، فإنَّ النصَّ القرآنيّ حدَّد الفئة الخاصَّة التي يحقُّ لها ممارسة تأويل القرآن، وإنَّ القدر المتيقَّن من الآيات التي تناولت هذا المفهوم ينطبق في الحدِّ الأدنى على الجامعين للشرائط العلمية التي تؤهِّلهم لممارسة التأويل واستنباط المعاني المحتملة المناسبة من نصوص القرآن، إذ لا ملازمة بين القول بلانهائية التأويلات المحتملة في القرآن، وبين منح حقِّ التأويل لكلِّ صنفٍ من الناس، حتى لو كانوا غير مؤهَّلين فعلاً لممارسة المهمة التأويلية في حدودها الدنيا على نصٍّ إلهيٍّ خطيرٍ الشأن كالقرآن.

٤-يقول الأستاذ سعيد بنكراد"أن يكون التأويل لا متناهياً معناه أنَّ كلَّ الأفكار صحيحةً حتى ولو تناقضت فيما بينها، وكلّ الإحالات ممكنةً حتى ولو أدَّت إلى إنتاج مدلولاتٍ عبثية"[١٠] فما يقوله سعيد بنكراد تبعاً لألبرتو إيكو صحيحٌ تماماً، لكن إذا ما تعلَّق التأويل بالنصّ القرآنيّ، فلا بدَّ أن نختلف مع وجهة النظر هذه، إذ إنَّ القرآن قابلٌ فعلاً لإمدادنا بمعانٍ لانهائيةٍ يتألَّف منها تأويل القرآن، بيد أنَّ لانهائية المعنى في القرآن لا يتأسَّس على اعتباطية العلاقة بين الدالِّ والمدلول، أو على وجهة النظر اللسانية التي تقرر عدم تمثيل العلامة اللغوية لأيِّ شيءٍ في الخارج، بما في ذلك المعاني الذهنية، بل على أساس الخصوصية التي يتمتَّع بها القرآن، فهو،"يجبل اللغة جبلاً ويستخدمها بطريقةٍ تؤدِّي إلى تغيير عقلية السامع. وينعكس ذلك على تراكيب اللغة ومفرداتها إلى حدِّ أنَّ أيَّ شخصٍ واقعٍ تحت تأثير اللغة القرآنية لا يعود يستطيع مقاومة هذا التأثير أو التخلُّص منه إلا بشقِّ الأنفس"[١١]. على حدِّ التعبير الدقيق للأستاذ هاشم صالح، ناهيك عن الإيمان ببعده الوحيانيّ إذ هو كلام الله عزَّ وجلّ.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ موافقتنا على انفتاح النصّ القرآنيّ على لانهائية المعنى أو التأويل، ما شئت فعبِّر، لا يعني إهدار مراد المتكلِّم -الله عز وجلّ- في أيِّ حالٍ من الأحوال، فإنَّ لامحدودية المعنى القرآنيّ أو لانهائيته، تمتدّ ضمن علاقةٍ طوليةٍ إن صحَّ التعبير، ولا تتَّسع ضمن علاقاتٍ عرضيةٍ كما هو الحال مع اتساع المعنى، أو تعدُّديته، أو لانهائيته، بحسب تنوُّع الاتجاهات التي اختطَّتها النظريات التأويلية التي تهتمُّ باستجابة القارئ، بما في ذلك التفكيكية طبعاً[١٢]، إذ إنها تقف

على أرضٍ مشتركةٍ مع هذه النظريات في نهاية المطاف.

إنَّ بالإمكان القول بتعدُّد المعنى القرآنيّ، بل لانهائيته أيضاً، على أساسٍ آخر، غير ذلك الأساس الاعتباطيّ الذي انطلقت منه نظريات استجابة القارئ أو التفكيكية، بل إنَّ الأمر ليتعدّى ذلك إلى إمكان القول بأنَّ النظرية اللغوية القصدية قادرةٌ على تحقيق هذا الإتساع بالمعنى إلى حدودٍ غير متصوَّرةٍ مع الاحتفاظ بعلاقة التمثيل بين الدالِّ والمدلول، خلافاً للقاعدة الديسوسيرية التي تنطلق منها المدارس التأويلية الحديثة جميعاً على وجه التقريب[١٣]. وبما أنَّ النظام القرآنيّ، سواءٌ على مستوى استعمال اللغة، أم على مستوى الترتُّب المنطقيّ للمعاني بعضها على بعضٍ، هو نظامٌ صارمٌ ودقيقٌ جدّاً، فإنه بحاجةٍ إلى أن يقوم بتأويله متلقٍّ مثاليٌّ تلقى العلم بالتأويل من المتلقي المثالي الأول وهو النبي (ص) إما مباشرةً كما هو الحال مع النخبة المميزة من الجيل الأول المعاصرين للنبي (ص)[١٤] وإما بالواسطة عن طريق الترقي المنهجي والعلمي في مراتب الاجتهاد.

إنَّ القول بلانهائية المعنى في القرآن لا يساوي بالضرورة القول بفوضوية التأويل، مادامت مهمَّة التأويل مُناطةً بمجموعةٍ مثاليةٍ من المتلقِّين، إلى حدِّ أنَّ تأويل أحدهم لا يمكن أن يتناقض مع التأويل الذي يقدِّمه الآخر، مع أنَّ المعاني التي يستنبطها كلُّ واحدٍ منهم تكون بدورها مفتوحةً على معانٍ لانهائيةٍ أخرى، لأنها تشكِّل امتداداً واقعياً للقرآن على وجه الحقيقة.

مركزية ((المجاز)) في التأويليات الهرمنيوطيقية والتفكيكية الحديثة

لم يجانب الدكتور علي حرب الحقيقة عندما أشار إلى أنَّ "مكتشفات العقل الألسنيّ، إنما تعمِّق فهمنا لهذه الظاهرة–يقصد ظاهرة المجاز– وتلقي مزيداً من القول على ((أسرار البلاغة)) العربية. فالقول بوجود هوَّةٍ بين الدالِّ والمدلول، والقول بأنَّ النصَّ فسحةٌ خالقةٌ للمعاني، والقول بأنَّ اللغة تؤثِّر في رؤية أهلها للعالم، مثل هذه الأقوال تجعلنا ندرك على نحوٍ أوضح لماذا عُدَّ ((الإعجاز البلاغيّ)) ميزة الحضارة العربية، وتكشف لنا عن الصلة العميقة بين الرحلة اللغوية ومغامرة العقل"[١٥].

لكنَّ المشكلة هي أنَّ علي حرب لم ينبِّه القارئ إلى أنه يتحدَّث عن الاتجاه السائد في البلاغة العربية، وليس معنى ذلك أنه هو الاتجاه الوحيد، وأعني به الاتجاه الذي يقف على رأسه عبد القاهر الجرجانيّ، والجاحظ، والسكّاكيّ، ومن فسَّر المجاز في اللغة على طريقتهم عموماً، والمجاز القرآنيّ على وجه الخصوص، فما قاله آنفاً ينطبق بالضبط على هذا الاتجاه دون غيره بالطبع.

إنَّ هناك إشكاليةً كبيرةً تتعلَّق بالطريقة المثلى لتفسير المجاز في الحقيقة، ولا يمكن اعتبار ما قيل حوله، سواء أكان ذلك في البلاغة العربية التقليدية السائدة، أم في اللسانيات الحديثة مسلَّماً به بين الجميع، أو أنه يمثِّل حلاً لا يمكن نقضه أو الإتيان بما يعاكسه في تفسير هذه الظاهرة الشائعة في الاستعمال اللغويّ للنصوص الأدبية الراقية، فضلاً عن القرآن، فنحن محتاجون حقّاً إلى إعادة النظر في ما قيل حتى الآن حول المجاز، ولن تصدَّنا عن ذلك المدوَّنات التي تتمتَّع بالهيبة الكبيرة في تأريخ البلاغة العربية، أو الدراسات ذات المكانة المرموقة في مجال علم اللغة الحديث، فهي مسألةٌ تتعلَّق بأهمِّ نصٍّ إلهيٍّ في تأريخ البشرية، من وجهة نظرنا الخاصَّة –نحن المسلمين– في الأقلّ.

إنَّ الواقع يبرهن على أنَّ كثيراً من الحقول اللغوية والنقدية التي تأسَّست في النطاق الخاصّ بعلم اللغة الحديث، هي حقولٌ هامَّةٌ في الواقع، فضلاً عن أنها توصَّلت إلى نتائج صحيحةٍ وقاطعة، خذ مثالاً على ذلك الفرع الألسنيّ الذي يهتمُّ بدراسة قيمة الأصوات، وخذ مثالاً على ذلك أيضاً حقل الدراسات النقدية التي تهتمُّ بدراسة علم لغة النصّ، فلقد تأسَّست هذه الفروع والاختصاصات اللغوية والنقدية، ولم يلتفت أصحابها في الغالب إلى أنها لا يمكن أن ترتكز على فلسفةٍ متينةٍ للغة إلا بناءً على نقض العديد من الأسس والمباني التي يستند إليها علم اللغة الحديث، والحقيقة انَّ الجدل الواسع بين أقطاب علم اللغة الذين يجمعهم إيمانهم بالعلاقة الجزافية بين الدالِّ والمدلول، الذي هو حجر الزاوية الأساس في لسانيات دي سوسير، يشهد بأنَّ هناك العديد من نقاط الضعف القاتلة فيها، وأنَّ الإغضاء عنها لا يتمّ من منطلقٍ علميٍّ غالباً، بقدر ما يكون منطلقه التسليم بالهيبة العالية التي أصبح علم اللغة الحديث يتمتَّع بها من وجهة نظر الدارسين في العالم، مُضافاً إلى أنَّ الإبستيمية العامَّة للطور العلميّ الحاليّ يدعو هؤلاء الدارسين إلى الالتحام بالمرتكزات الأساسية للسانيات الحديثة، والتغاضي عن نقاط ضعفها وأخطائها على هذا الأساس[١٦].

لقد قيل إنَّ الكثير من الأزمات المذهبية والفكرية يمكن التوصُّل إلى حلولٍ عقلانيةٍ لها فيما لو طبَّقنا على النصّ القرآنيّ الآلية التطبيقية المستندة إلى علم اللغة الحديث، لا بأس، ولكن إن كان النصُّ القرآنيّ، بحسب تصريح أحد أقطاب التأويلية العربية الحديثة، وهو الدكتور علي حرب، هو نصٌّ مجازيٌّ في المقام الأوَّل، وإذا كانت الحقيقة هي أنه "في القول المجازيّ، حيث يمكن أن تشترك الألفاظ وتشتبه المعاني، لا مجال لأن تتطابق الدلالة، ولا إمكان إذن لأن تلتئم الهوية وتتوحَّد الأمَّة. وإذا كانت اللغة، بما هي علاماتٌ تدلُّ على أشياء، وبما هي دلالاتٌ

يتواضع عليها قومٌ من الأقوام، تشكِّل أداة الاتصال بالآخر والإلتقاء به، وتسهم بالتالي في التماسك المجتمعيّ...، فإنَّ اللغة المجازية، بما هي إيحاءٌ دلاليٌّ وبما هي نزوعٌ إلى تنافر المعنى، تشكِّل أداة اختلافٍ وافتراق"[١٧]. فإذا كان الأمر على هذه الحال من التصدُّع مع المجاز، وكان معنى المجاز هو هذا لا غير، حيث تنعدم إحالة الإشارة اللغوية إلى المرجع مطلقاً، فكيف يمكن الاتفاق معهم حول تلك النتيجة الأولى التي تقرِّر أنَّ أزمة الاختلاف حول المعنى القرآنيّ إنما يبدأ من تطبيق الدراسات الألسنية الحديثة بقضِّها وقضيضها على القرآن؟.

خلاف الدكتور علي حرب مع التأويلية الرشدية

لا يتَّفق الدكتور علي حرب مع ابن رشدٍ حول مسلكه في التأويل، لأنَّ ابن رشدٍ "قد استعمل ((التأويل)) للجمع بين المعقول والمنقول"[١٨]، كما انَّ "التأويل مردُّه عند ابن رشدٍ انقسام الشرع إلى ظاهرٍ وباطن"[١٩]، وهي القسمة المألوفة في التراث الصوفيّ على وجه الخصوص، ينقلها ابن رشدٍ إلى المجال الفلسفيّ، وبناءً على هذا التقسيم يكون فهم القسم الأوَّل مُتاحاً لذوي الملكات العادية في مجال فهم النصّ القرآنيّ، أما القسم الثاني فإنَّ فهمه لن يكون مُتاحاً إلا لذوي الملكات الاستثنائية من الفلاسفة ومن هو في مستواهم من المتصوِّفة والعرفانيين وغيرهم، على أنَّ هذه الطبقة الأخيرة تتفاوت في مستوى الفهم على أساس تأويل النصّ بحسب التفاوت الموجود في تلك الإستعدادات والملكات الفطرية والكسبية، ولهذا انقسم النصّ القرآنيّ إلى محكمٍ ومتشابه[٢٠]، وإذ لا يوافق علي حرب لا على منحى التقسيم ولا على منحى التأويل الرامي إلى تحقيق التوازن بين المعقول والمنقول، فإنه منطلقاً من إيمانه بتأويلية جادامر على وجه الخصوص ينحاز إلى أنَّ انقسام الأقاويل في القرآن إلى ظاهرٍ وباطن، أو إلى ظاهرٍ ومؤوَّل، ليس مردُّه الاختلاف في ملكات الناس على الفهم، وبالتالي لا يُعقل تفاوت الناس –بحسب رأي الدكتور علي حرب– في القدرة على تأويل النصّ القرآنيّ، لأنَّ الاختلاف من طبيعة هذا النصّ، ومن صفاته الذاتية التي لا تتخلَّف، إذ هو نصٌّ مجازيٌّ لا يمكن أن تتوحَّد فيه الدلالة، وإنَّ "الخروج بدلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية، لا يُردّ إلى خفاء بعض المعاني وغموضها عن أفهام الجمهور، أي لا يُردّ إلى قصور الجمهور عن تصوُّر الحقائق بذواتها، بل يُردُّ فعلاً إلى طبيعة ((المجاز)) ذاته، أي إلى الفجوة التي تقيمها اللغة المجازية بين الدالِّ والمدلول"[٢١].

وهذا رأيٌ غريبٌ في الحقيقة، لأنَّ مجازية اللغة القرآنية ليست من ذلك النمط الذي تنفصم فيه

العلاقة بين الدالِّ والمدلول باعتراف الدكتور علي حرب نفسه، وهو ما يمكن استشفافه من تصريحه الآتي: "ليس التأويل عملاً منطقياً صرفاً، بل يقتضي البحث في أصول الألفاظ...والحقيقة لا تتخلَّص إلا عبر تتابع التأويلات، أي باستئناف الأصل والعودة الدائمة إلى البحث عن معاني الألفاظ واستنطاقها عن دلالاتٍ جديدة، ومن هنا ينحو العقل التأويليّ إلى تحرير التصوُّرات بالكشف عن أسس المعقولية في اللغة نفسها"[٢٢] وهذا بالضبط هو ما يشكِّل نقطة الخلاف الرئيسية بين وجهة نظر الباحث وما تتبنّاه التأويلية الحديثة من توجُّهاتٍ تضحِّي بالدلالة، وتُدخِل النصَّ القرآنيّ في متاهاتٍ من لعبة المعنى بطريقةٍ فوضويةٍ لا تحترم مراد الشارع المقدَّس ولا تقيم له وزناً.

انَّ التأويل عملٌ لن يكون خاضعاً للإجراءات التي يتَّبعها علم المنطق الأرسطيّ، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ تأويل النصّ، ولا سيما النصّ القرآنيّ، غير مندكٍّ اندكاكاً كلِّياً بأنماط المعقولية المتنوِّعة التي قد لا تكون خاضعةً للعمليات المنطقية الأرسطية بالضرورة، وإنَّ اعتبار علي حرب التأويل قائماً في قلب البيان، ليجرِّده من أن يكون ذا علاقةٍ من أيِّ نوعٍ بالبرهان، لَيعيدنا إلى القسمة الثلاثية للتراث على يد الدكتور محمَّد عابد الجابريّ، فلو كان البيان القرآنيّ مجرَّد استعمالٍ للغة بطريقةٍ مجازيةٍ بارعة، لما كان له كلُّ هذا الأثر في خوض الصراعات الفكرية والعقائدية مع مختلف العقائد والإيديولوجيات المغايرة منذ نزوله حتى الآن، ولما كان قادراً على إمداد المنظومة الثقافية، فكراً وفلسفةً وعلوماً، لمختلف الشعوب التي أسهمت في تشييد حضارة الإسلام، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فمن ذا الذي قال إنَّ البيان لا يتضمَّن البرهان ولا يكتمل به، وإنَّ البيان القرآنيّ لَمِن ذلك النمط من البيان الذي يتولَّد عن تواشج كلِّ ماعدَّه الجابريّ أو علي حرب منفصلاً عن البيان وغير داخلٍ في نسيجه وتكوينه، ففي البيان القرآنيّ يوجد المنطق الصحيح للتفكير، كما يوجد البرهان الخالص الذي لا تعتوره عوارض الخلل والنقص، وتوجد في القرآن كذلك تلك الإشراقات العرفانية الرائعة التي تسبر حقيقة الوجود بلمحاتٍ خاطفةٍ من الحقيقة الإلهية التي تستحوذ على العقول والقلوب، ولذا لا يبدو كلام علي حرب دقيقاً إذ يقرِّر أنْ "لا تأويل برهانياً في الحقيقة، كما زعم ابن رشد. فالبرهان مطابقةٌ والتأويل خروجٌ على الدلالة. وكلُّ منطوقٍ به معرَّضٌ عبر التأويل لأن تتغيَّر دلالته أو لأن يكتسب دلالةً جديدة"[٢٣] فليس التأويل خروجاً مطلقاً على الدلالة كما تخيَّل الدكتور علي حرب، وإلا لم يكن قوله السابق عن ضرورة الرجوع إلى المعاني الأصلية للألفاظ مبرَّراً أصلاً، إذ التأويل بأحد معنيَيهِ هو رجوعٌ بالشيء

إلى الأصل، فإن كان الدكتور علي حرب يقصد بمسألة تغيير الدلالة عبر تأويل الألفاظ هو تحديد الدلالة الجزئية المعيَّنة من بين الدلالات الجزئية العديدة الأخرى التي تتحرَّك في فضاء المعنى الأصليّ[٢٤] لكلِّ لفظ، فهذا هو المعنى الدقيق للتأويل الذي نجنح له، أما إذا عنى بها أنَّ اللفظ يتخلّى عن دلالته مطلقاً، ليكتسب دلالةً جديدةً مغايرةً –وهذا هو ما توحي به عبارته اللاحقة المعطوفة على الجملة السابقة– فهذه هي الطامَّة الكبرى التي تجعل من التأويل عملية نسفٍ محقَّقٍ لدلالة الألفاظ، وتبعاً لها التراكيب الجملية والنصوص، فإذا كانت هذه العملية سائغةً عند السرياليين، إذ يجعلون من همِّهم هدم الدلالة المكتنزة في الألفاظ[٢٥]، فإنَّ هذا الإجراء هو بالضبط ما أدّى إلى فشل هذه المدرسة الأدبية في إنتاج نصوصٍ تتمتَّع بالأهمية كما هو شأن النصوص الأدبية الخالدة في تأريخ الأدب قديماً وحديثاً، وليس القرآن مضطرّاً للموافقة على هذا المذهب في التعبير، بل لا يليق بأيِّ نصٍّ خالدٍ أن يتخذ له هذا المسلك فضلاً عن نصٍّ إلهيٍّ هو الأهمُّ من بين الكتب الإلهية جميعها كالقرآن، إذ يتوخّى الله من خلاله تحقيق الهداية على مختلف الصعد للإنسان[٢٦].

إنَّ المشكلة الأساسية تكمن في تفسير المجاز، فإذا كان التفسير منطلقاً من القناعة بحدوث الهوَّة الفاصلة بين الدالِّ والمدلول في التعبير المجازيّ، فلا بدَّ أن نقتنع مع علي حرب أنَّ اختلاف الدلالات وتباين المقالات دليلٌ على غنى الثقافة وتنوُّعها "فالوحي أرحب من أن تُضبط دلالته والحقُّ يتَّسع لكلِّ الطرق"[٢٧]، ولا يعود هناك معنىً للاحتكام إلى أية ضوابط أو قواعد لغويةٍ أو غيرها تفصل بين الآراء المتضاربة والمتناقضة. إنَّ الدالَّ، وهو القرآن، لا يتضمَّن أية دلالةٍ على الإطلاق، وبما أنَّ الدالَّ لا يدلُّ إلا على نفسه، فيكون من حقِّ أيِّ مؤوِّلٍ كان أن يضفي الدلالة المعيَّنة التي تنسجم مع قناعاته المسبقة وأغراضه الإيديولوجية مهما كانت غير توحيديةٍ أو غير منسجمةٍ مع الثوابت الدينية على القرآن.

لكن إذا انطلقنا نحو تفسير المجاز تفسيراً آخر لا يضحِّي بالدلالة القصدية الموجودة في الدوالّ، مع عدم التضحية بالفضاء التأويليّ الواسع في كلِّ دالٍّ مقترنٍ بغيره من الدوالّ في تراكيب تتعدَّد مصاديقها الدلالية تبعاً لتنوُّع اقتراناتها في النصّ كلِّه، مستندين في ذلك إلى تحديد المعاني الأصلية للألفاظ التي هي اللبنات الأساسية لكلِّ تلك الاقترانات اللفظية والجملية، فإننا لن نكون بحاجةٍ إلى عدِّ هذا التضارب والتناقض في التأويلات والمقالات دليلاً على غنى الثقافة، بل سنراه جهداً ضائعاً في أقلِّ تقدير، لأنه يجبرنا على التنقُّل في متاهةٍ طويلةٍ تتوزَّع فيها

التأويلات المتناحرة، في حين اننا نعلم إجمالاً أنَّ التأويلات الصحيحة لا يمكن أن تتناقض، لأنها تأويلٌ واحدٌ في الحقيقة، وإن تعدَّدت المصاديق لذلك المفهوم الواحد.

البنية المجازية للقرآن في منظور الدكتور محمد أركون

إن جميع الحداثيين الذين عنوا بالمقاربات التأويلية للنص القرآني في الفضاء الإسلامي ينطلقون من ذات المبدأ، فيركزون على البنية المجازية للغة القرآن، إذ بدونها لا يمكن السير خطوةً واحدةً في الطريق الذي اختطوه نحو التأسيس للاعتقاد ببشرية القرآن، ونحن إن ذكرنا بعض آراء الدكتور علي حرب أو الدكتور محمد أركون، فإننا نفعل ذلك من باب أنها تشكل عيِّناتٍ وأمثلة لما هو شائع في كتب الحداثيين بدون استثناء، ونحن إنما نركز على بعض الأسماء دون سواها لأننا نرى أن أثرها الذي مارس التأثير في ساحة الفكر الحداثي الإسلامي أكبر من أثر الأسماء الأخرى التي تشترك معها في ذات الاتجاه، يقول الدكتور محمد أركون مركزاً على مجازية اللغة القرآنية:"عندما ننظر عن كثبٍ إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن، فإننا نكتشف أنَّ صحَّة الكتاب المقدَّس ذات قاعدةٍ لغويةٍ أساساً. لا ريب في أنَّ المؤمن يتصوَّر هذه الصحَّة وكأنها نقلٌ حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل ((السماويّ أو الإلهيّ)). أما عالم الأنثربولوجيا الحديث فيقول بأنَّ هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازيةٌ أو خياليةٌ أو أسطورية"[٢٨]، إذ من الواضح أنَّ محمَّد أركون ينطلق من الدراسات البنيوية الأنثربولوجية التي قام بها ليفي شتراوس، وفيها قدَّم تفسيراً جديداً للأسطورة.

يزعم محمَّد أركون أنه لا يمسُّ جوهر القداسة التي يحظى بها القرآن الكريم في شيء، وليست ها هنا منطقة الخلاف مع الدكتور أركون على وجه العموم، لكنَّ الخلاف معه يتمثَّل في إثارة نقطتين تصلحان أن تكونا محوراً للمناقشة:

١-إنَّ للكلام الوارد في هذه الفقرة صلةً بما قاله بعد ذلك، إذ تحدَّث عن الأساطير والشعائر والدين في الشرق الأوسط القديم، لاسيما اليهودية والمسيحية، من أننا "لا نزال تنقصنا دراساتٌ تمهيديةٌ كثيرةٌ لكي نحدِّد بدقَّةٍ ماهية العناصر الفعلية، أو الملائمة، التي استعارها الخطاب القرآنيّ من هذا التراث القديم والسابق عليه. إنَّ مصطلح الملاءمة حاسمٌ وأساسيٌّ هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يبيِّن كلَّ الفرق بين مجرَّد التراكم للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الإستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نُتَفٍ متبعثرةٍ من خطابٍ

اجتماعيٍّ قديمٍ بغية بناء قصرٍ إيديولوجيٍّ جديد"[٢٩]. ففي هذا النصّ:

٢-تلميحٌ بل تصريحٌ أنَّ التناصَّ القرآنيّ، بوصفه نصاً ((أسطورياً)) بالمعنى الأنثروبولوجيّ طبعاً- مع الكتب ((الأسطورية)) السابقة، ومن بينها التوراة والإنجيل، بلغ درجة الاستنساخ لولا ما حصل من الضرورات ((الإيديولوجية)) للقرآن التي اضطرَّته إلى إجراء بعض التعديلات والتحويرات على تلك القصص ((الأسطورية)).

٣-إنَّ البعد الإيديولوجيّ للقرآن الذي يؤكِّده هذا النصّ، يقرِّر ولو من طرفٍ خفيٍّ عدم استناده إلى الوحي، وحتى مع الموافقة على التعليق الافتراضيّ للصفة الإلهية الموجودة في النصّ القرآنيّ ليعاملَ معاملةَ نصٍّ بشريٍّ من حيث تطبيق الإجراءات النقدية عليه، فإنه لا يتوجَّب في سبيل إنجاز مثل هذه الدراسة وصف القرآن بهذا الوصف، وإلا كانت جميع النصوص، بما فيها الدراسات الأنثربولوجية لليفي شتراوس وسواه من اللسانيين البنيويين والآخرين الذين يُضفي عليهم أركون أهميةً كبيرةً دراساتٍ إيديولوجيةً، ولن تتمتَّع بالصفة العلمية أو الموضوعية على هذا الأساس، ومن ثمَّ لن تكون دعوته إلى الأخذ بها مبرَّرةً من الناحية العلمية بالطبع.

٤-إن تمسَّكنا بالبعد الإلهيّ للنصِّ القرآنيّ كما هو المفروض، فلن يكون هناك مجالٌ للقول بالتناصِّ القرآنيّ مع أيِّ كتابٍ مقدَّسٍ -أسطوريٍّ بتعبير محمَّد أركون في هذه الفقرة- فإذا صحَّت مقولة التناصّ في ما يخصُّ علاقة النصوص الإبداعية البشرية بعضها ببعض، وتوالد بعضها من البعض الآخر، فلن يكون هذا التناصّ وارداً بحقِّ القرآن، لأنَّ المفروض هو وحدة الباثّ بالنسبة إلى الرسالة التي هي ها هنا الكتب الإلهية جميعها، سوى أنَّ بعضها تعرَّض للتحريف بناءً على تصريح هذا الباثِّ الواحد نفسه في آخر كتبه، وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي دعت إلى أن يكون النصُّ الأخير -القرآن- مصدِّقاً لما ورد من الحقائق في تلك الكتب، ومهيمناً عليها، ومن البديهيّ أن لا ينصرف معنى التحريف إلى امِّحاء الأثر الإلهيّ من النصوص السابقة بشكلٍ مطلق، ومن هنا يكون التشابه وارداً بين الكثير من قصص القرآن الكريم والقصص الوارد في التوراة والإنجيل على وجه الخصوص.

٥-إنَّ إشارة محمَّد أركون إلى أنَّ صحَّة القرآن تستند إلى قاعدةٍ لغويةٍ أساساً، تستبطن إحياء ذلك الجدل التاريخيّ القديم حول قدم القرآن وحدوثه، وبما أنَّ اللغة من وضع البشر، وهي اصطلاحيةٌ وليست من إبداع الله عزَّ وجلّ، فيترتَّب على ذلك أنَّ القرآن ليس من وحى الله لغةً في الأقل.

لكنَّ المعتزلة، على الرغم من إصرارهم على مقولة ((خلق القرآن)) لم يرتِّبوا عليها مقولةً أخرى تتعلَّق بتاريخية النصّ القرآنيّ، كما يعتقد بذلك الحداثيون عموماً، وفي مقدِّمتهم محمَّد أركون بالطبع، وكذلك يركز كثيراً على هذه النقطة بالذات الدكتور نصر حامد أبو زيد، بل إن الأمر شائع الآن في جميع الدراسات التأويلية الحديثة في المجالين العربي والإسلامي بلا خلاف.

الاستعمال القرآني للغة

إنَّ الخاصِّيَّة اللغوية للنصِّ القرآنيّ تفرض عليه جملةً من المحدِّدات السياقية الثقافية والاجتماعية بحسب التوجه السائد للدراسات التأويلية الجديدة، فإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الإجابة على التساؤل الأركونيّ حول صلاحية النصّ القرآنيّ للاستمرار عبر السياقات الاجتماعية –الثقافية الأكثر تنوُّعاً في الاضطلاع بالوظيفة الفوق تاريخية، وهي "الوظيفة المعتبرة بمثابة إسهامه الفريد الذي لا يُختزل إلى أيِّ شيءٍ آخر والذي يتمثَّل في المحافظة على طرح السؤال الخاصّ بالمعنى النهائيّ والأخير"[٣٠] سوف تكون معروفةً بالطبع، إذ إنَّ النصَّ القرآنيّ لا بدَّ أن يكون فاقداً للقدرة على الاستمرار للاضطلاع بهذه المهمَّة.

كيف يمكن أن ينطق الإله غير المحدود بلغةٍ محدودةٍ من صنع البشر، فيضمِّنها المعاني الخالدة التي تتعالى على الزمان والمكان، تلك هي الإشكالية التي تنطلق منها الدراسات التأويلية الجديدة للقرآن، ليُتوصَّل من خلالها إلى تقرير تلك النتيجة المركزية التي تتعلَّق بتاريخية النصّ القرآنيّ[٣١]، إنها الإشكالية التي أُثيرت في التراث الإسلاميّ نفسها، خلال الجدل الذي احتدم بين المعتزلة والأشاعرة، في إطار ما بات يُعرف في تأريخ هذه الفترة بـ ((محنة خلق القرآن))، لكن يجب الالتفات إلى أنَّ المنطلقات الفكرية والإيديولوجية لذلك الجدل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النتائج التي تمخَّضت عنها على الجانبين المعتزليّ والأشعريّ، ليست هي ذاتها المنطلقات والأهداف بالنسبة إلى الحداثيين الجدد، ويكفي أن نقول إن جدلهم التاريخي ذاك لم يكن دائراً حول إشكالية بشرية الكلام الإلهي وألوهيته، بل كان الهدف من ذلك الجدل تلك المسألة المتعلقة فقط بتنزيه الله عزَّ وجلّ من أن يكون له شريك في أهمِّ صفةٍ من صفاته وهي القدم، أما الحداثيون فهم يريدون أن يستغلّوا التفاصيل التي أثيرت في ذلك الجدل من أجل ترتيب بعض النتائج المنطقية التي تخدم مشروعهم التأويلي الهرمنيوطيقي الحديث الذي يتأسس على تلك الفكرة المركزية التي تشير إلى بشرية الوحي، وعدم وجود أصلٍ إلهيٍّ للقرآن.

إنَّ القرآن يستعمل المعاني الأصلية للألفاظ في الحقيقة، وهذا هو أحد الأسباب المهمَّة في خلود

النصّ القرآنيّ، إذ لا تموت لغته، ولا تندثر ألفاظه، ولا تضيق دلالته، ولا ينكمش معناه، فكما انَّ المعنى القرآنيّ واسعٌ سعة الوجود كلِّه، فإنَّ ما يناسب سعة المعاني إلى هذا الحدّ، هو أن تعبِّر عنها ألفاظٌ قادرةٌ على حمل هذا المعنى الواسع للقرآن، ولن يكون متاحاً إنجاز مثل هذه المهمَّة العسيرة على اللغة إلا بأن تستعمل الألفاظ استعمالاً خاصّاً بحيث تشير مباشرةً إلى معانيها الحركية والأصلية، ثمَّ توضع في سياقاتٍ اقترانيةٍ خاضعةٍ لنظامٍ دقيقٍ وصارم، تتوضَّح من خلالها المصاديق المحدَّدة المطلوبة، هذا هو الضمان الأوَّل لخلود المعنى القرآنيّ، أما الضمان الثاني، فهو لا يقلُّ عن الأوَّل أهميةً، إذ هو يتعلَّق باختيار القارئ المتميِّز أو القارئ المثاليّ، الذي يكون قادراً وحده على استنباط المعنى القرآنيّ المناسب لكلِّ ظرفٍ يتعلَّق بالناس في حدود الزمان والمكان المعيَّنين، فضلاً عن تلك المعاني الكلية التي تتجاوز بطبيعتها خاصِّيَّتي الزمان والمكان، فإذا سلَّمنا بحقيقة أنَّ القرآن يستخدم المعاني الأصلية للألفاظ، كما يعتقد بذلك محمَّد أركون نفسه، فإنه لا يعود للدعوة إلى الدراسة التاريخية للغة العربية قبل نزول النصّ القرآنيّ وأثناء النزول كبير جدوى في مجال اكتشاف الدلالة القرآنية من خلال تحنيط ألفاظ القرآن بالنتائج المتوقَّع حصولها من تلك الدراسة، بداهةَ أنَّ هذه الدعوة تتضمَّن الإيحاء بأنَّ لغة القرآن تتألف من ألفاظٍ تاريخيةٍ تجاوزتها اللغة العربية في مراحلها التطورية اللاحقة، لتكون النتيجة أنَّ القرآن معنيٌّ بالتعبير عن هموم وتطلُّعات الناس في تلك المرحلة الزمنية الخاصَّة التي شهدت نزول النصّ لا غير، وليس من المجدي الاعتماد على دلالاته بوصفه متجاوزاً لإطاره الزماني والمكاني داخل التاريخ.

الخاتمة:

بعد أن تعرَّضنا إلى مجموعةٍ من القضايا المهمَّة في مجال الدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة للقرآن بالدراسة والتحليل والنقد، نشير إلى مجموعةٍ من النتائج التي تمخَّضت عن هذا البحث:

النتيجة الأولى: القرآن كتابٌ إلهي، أوحى به الله إلى نبيه المرسل(ص) ليكون منهج حياةٍ ومصدر هدايةٍ للناس، وعلى هذا الأساس فإنه يتضمن الدلالات القصدية المسبقة التي هي التعاليم الإلهية المطلوب من الناس العمل والالتزام بها، ولهذه الدلالات القصدية وجودها المستقلّ عن أفق المؤوِّل، لكن على أفق المؤوِّل أن يرتقي إلى مستوى النصِّ ليقتنص تلك الدلالات أو بعضها على الأقلّ، ولو صحَّت النظرية الهرمنيوطيقية في تأويل القرآن، لكانت النتيجة هي إلغاء تلك الدلالات، الأمر الذي

يعني إلغاء النصِّ القرآني، وفي المآل الأخير إلغاء الإسلام.

النتيجة الثانية: إنَّ لانهائية المعنى في القرآن لا تعني أنَّ المعنى يتكوثر بطريقةٍ اعتباطية، كما لو أننا نقوم بتأويل قصيدةٍ رمزيةٍ أو سرياليةٍ لبودلير أو رامبو، أي إنَّ المعاني لا تتعدد تعدداً أفقياً بحيث لا تلتقي تلك التأويلات في خطٍّ عموديٍّ واحد، بل تتعدد تعدداً عمودياً، بحيث يترتَّب المعنى على المعنى الآخر، فيكون التقاء تلك المعاني حتمياً، وهو ما عبَّر عنه المفسرون الإسلاميون بعلاقة الظاهر بالباطن، إذ إنَّ الباطن الشرعي هو الباطن الذي لا يتقاطع مع الظاهر بل يتقيَّد به، خلافاً للتأويلات التي أنجزتها بعض الاتجاهات الصوفية والباطنية المنحرفة، فإنها لم تراع تلك العلاقة بين الظاهر والباطن، فحصل الشذوذ والانحراف في التأويل على هذا الأساس.

النتيجة الثالثة: حجر الزاوية الأساس في الهرمنيوطيقا الفلسفية هو القول بوجود المجاز في القرآن، المجاز بالمعنى المتداول في البلاغة العربية التقليدية وفي نظريات الأدب، وليس المجاز بالمعنى الموجود في الاتجاه القصدي، وبناءً على هذا فقد عدَّ النصّ القرآني نصاً أدبياً لا يختلف في شيءٍ عن أيِّ نصٍّ أدبيٍّ آخر، وبذلك تمت قراءته بالطريقة التي قرئت بها النصوص الأدبية، ومن الطبيعي أن يكون التأويل الجزافي مباحاً في هذه الحالة، لأنَّ الهدف من قراءة أيِّ نصٍّ أدبيٍّ هو المتعة الجمالية، وليس الظفر بالدلالات القصدية لمؤلف النصّ.

النتيجة الرابعة: الاستعمال القرآني للغة له أسلوبيةٌ خاصةٌ، تعتمد على استعمال المعاني الأصلية للألفاظ في اللسان العربي، وانطلاقاً من هذه الحقيقة، لا بدَّ من تأسيس علمٍ لسانيٍّ خاصٍّ لقراءة النصوص الدينية عموماً والنصّ القرآني على وجه الخصوص.

الهوامش

١- ينظر: المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف:د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م، ص٢٤٢ فما بعدها.

٢- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د.محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١م ، ص٨٥.

٣- المرايا المحدبة، مصدر سابق، ص٨٤.

٤- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق، هامش ص١٠٢.

٥- النساء/الآية ١٦٤ .

٦- سورة النحل/الآية ٤٩.

٧- سورة يوسف/الآية ١١١.

٨- الحق أن هناك جملة من الأحاديث النبوية الواردة في هذا السياق، وهي تشير إلى أن للقرآن ظهراً وبطناً، فقد روى الديلمي في الفردوس: (القرآن تحت العرش له ظهرٌ وبطن يحاجّ العباد) حديث رقم: ٤٧٠٨، الجزء الثالث، ص٢٨٠، نقلاً عن الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، دار الفكر، الطبعة الأولى، لبنان، ١٤١٦هـ، الجزء الثاني، ص٤٥٩، النوع ٧٧. وكذلك:(إنّ لكلّ آية ظهراً وبطناً، ولكلّ حرف حدّاً ومطلعاً). البرهان في علوم القرآن،الجزء الثاني، للإمام بدر الدِّين محمّد بن عبدالله الزركشي، خرَّج حديثه وقدَّم له وعلَّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ، ص٣٠، النوع ٣٣. وينظر في هذا السياق: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، ص٤٤ وما بعده.

٩- ينظر في موقف الفرق الباطنية من التأويلات الباطنية كتاب: مدخل إلى فهم الإسلام-الفكر الإسلامي..نظمه..أدواته..أصوله. يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت،١٩٩٩م، ص١٤٥ وما بعدها.

١٠- التأويل بين السيميائية والتفكيكية، إمبرتو إيكو، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م، ص١٤.

١١- القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٠١.

١٢- تمثِّل التفكيكية خطوةً إلى الأمام باتجاه فوضى الدلالة بالقياس مع البنيوية، فلم يعد قصد المؤلِّف منتفياً من النصِّ فحسب، بل إنَّ النصّ نفسه لم يعد له وجودٌ أصلاً، "وفي وجودٍ له ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع (موت المؤلِّف) وغياب النصّ، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد، لا يوجد نصٌّ مغلقٌ ولا قراءةٌ نهائيةٌ، بل توجد نصوصٌ بعدد قراء النصّ الواحد، ومن ثمَّ تصبح كلُّ قراءةٍ نصّاً جديداً مبدعاً" المرايا المحدَّبة، مصدر سابق، ص٥١.

١٣- القول باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول هو الذي أدى إلى فكرة (موت المؤلف) عند البنيويين، إذ من الواضح أن العلاقة بين الدال والمدلول إن كانت اعتباطية، فإنه لا يعود ثمة مانع من استخدام أي لفظ في أي معنى لم يوضع له، فيترتب على ذلك المتكلم أو صحاب النص ان لا يعود له الحق في فرض قيود علينا تؤدي إلى الالتزام بالمعنى المحدد الذي أراده، فيكون لنا الحق في أن نضفي على كلامه المعنى الذي نريد، ويأتي غيرنا فيكون لهم الحق في ممارسة العملية ذاتها،

وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يعني أن المؤلف لا تعود له أو لقصوده أية أهمية، وهو المعنى المراد من فكرة (موت المؤلف) التي أصبحت هي القاسم المشترك بين البنيويين ومن أعقبهم من أصحاب المدارس التأويلية الحديثة حتى المرحلة الحالية المتعلقة بأهداب الهرمنيوطيقا كما هو واضح، ينظر: (موت المؤلف) منهج إجرائيٌّ أم إشكاليةٌ عقائدية؟ د.عبد الخالق العفّ، بحثٌ منشورٌ في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلَّد السادس عشر، العدد الثاني، يونيه، ٢٠٠٨م، ص٦٠-٦١. ينظر كذلك: فهم الفهم – مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ٢٠٠٨م، ص٢٥٠.

١٤- إنَّ المتلقِّي المثاليّ بعد النبيّ (ص) في رأي الشافعي هم جمهور الصحابة الأوائل الذين تلقَّوا القرآن وتفسيره سماعاً من النبيّ، فضلاً عن أنهم كانوا يتمتَّعون بسليقةٍ لغويةٍ لا يرقى إليها اللحن، واطلاعٍ تامٍّ على السياقات الثقافية والاجتماعية الحافَّة بالنصّ القرآنيّ حين نزوله، قال: "إذا أجتمعوا (أي الصحابة) أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحدهم ولم يخالفه أخذنا بقوله، فإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم، ولم نخرج من أقاويلهم كلهم". المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، المتوفي ٤٥٨هـ، دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، اضواء السلف،، الطبعة الثانية، السعودية، الجزء الثاني، ١٤٢٠هـ، ص٤٥.

١٥- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، د.علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٧م ، ص٥٦.

١٦- الإبستيمية تعني البنية اللاشعورية للثقافة، أي انَّ هناك ظروفاً و مبرراتٍ تستجدّ في عصرٍ معيَّنٍ هي التي تجعل من ثقافةٍ معينةٍ على وجه التحديد هي المقبولة دون غيرها، وينتسب هذا المنهج في نظر العديد من الدارسين للمفكر الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) صاحب كتاب (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، وكتاب (الكلمات والأشياء) وغيرها من المؤلفات، ينظر على سبيل المثال كتابه: الكلمات والأشياء، فريق الترجمة: مطاع صفدي- د.سالم يفوت- د.بدر الدين عرودكي- جورج أبي صالح- محمد اسطفان، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ١٩٨٩م-١٩٩٠م، ص١٨٩ وما بعدها.

١٧- التأويل والحقيقة-قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مصدر سابق، ص٥٤.

١٨- المصدر نفسه، ص١٠٤.

١٩- المصدر نفسه، ص١٠١.

٢٠- ينظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سابق، ص٣٠ فما بعدها.

٢١- التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص١٠٥.

٢٢- المصدر نفسه، ص١٠٦.

٢٣- المصدر نفسه، ص١٠٧.

٢٤- اتبع ابن فارس منهجاً قصدياً في استخراج معاني الحروف، وأسند أهميةً كبيرةً لملاحظة تسلسلاتها المختلفة وتأثيرها على تنوُّع المعنى واختلاف وجوه الاستعمال، محاولاً من خلال ذلك اكتشاف أصول الألفاظ، يقول في هذا السياق: "إنَّ للغة العرب مقاييس صحيحةً، وأصولاً تتفرَّع منها فروعٌ. وقد ألَّف الناس في جوامع اللغة ما ألَّفوا، ولم يعربوا في شيءٍ من ذلك عن مقياسٍ من تلك المقاييس، ولا أصلٍ من تلك الأصول" معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، المجلد الأول، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ، ص٩. ينظر أيضاً: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل،

دار النهضة، الطبعة الأولى، بيروت–لبنان، ١٩٩٧م، ص٢٠٣ وما بعدها.

٢٥- ينظر: الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، الطبعة الرابعة، بيروت–لبنان، ٢٠١٠م.

٢٦- من المناسب الإشارة إلى أن القرآن كان حازماً جداً في نفي الشعر عنه، لسبب بسيط في رأيي، هو أن المقوم الأساسي للعمل الشعري هو الخيال، على أن القرآن لا يتوخى نقل الخيالات غير الواقعية عبر الوحي للإنسان، هذا فرقٌ مهمٌّ بين الشعر والقرآن، يقول الدكتور صلاح فضل: " إنَّ ما يميِّز الخطاب الشعريّ أنه لا يتحدَّث عن الأشياء، فالشعر بأكمله في الكلمات أشكالٌ ودلالاتٌ،...والهدف الشعريّ يتجلّى في ترك استخدام الكلمة لتحلَّ محلَّ الشيء" بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الدكتور صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر–لونجمان، الطبعة الاولى، القاهرة، ١٩٩٦م ص٧٨–٧٩. ينظر أيضاً للإحاطة بهذه الإشكالية من مختلف الجوانب كلٌّ من: النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، الطبعة الثانية، بيروت–لبنان،٢٠١٠م، وكتاب: القرآن والمتغيِّرات الاجتماعية والتأريخية، محمَّد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت–لندن، ٢٠١١م.

٢٧- التأويل والحقيقة، مصدر سابق، ص ١١٨.

٢٨- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،مصدر سابق، ص١٠٠.

٢٩- المصدر نفسه، ص١٠٧–١٠٨.

٣٠- المصدر نفسه، ص١١٠.

٣١- التأريخية مذهبٌ يقرِّر أنَّ القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التأريخية، وأنَّ القانون من نتاج العقل الجمعيّ، وتعمِّم ذلك على الشرائع الإلهية أيضاً)) النصّ الإسلاميّ بين الاجتهاد والجمود والتأريخية، الدكتور محمد عمارة، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٧م، ص١٧، ويعدُّ ((فيكو)) أوَّل مفكِّرٍ أبرز هذا المفهوم، فقد نصَّ على أنَّ البشر هم الذين يصنعون التأريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهَّمون، فالتأريخ كله بشريٌّ من أقصاه إلى أقصاه، وقد اعترف له بذلك كلٌّ من هيغل وكروتشه، لكنَّ تأريخية فيكو كانت لها محدوديتها، فهو يقول مثلاً بأنَّ الدين المسيحيّ هو وحده الموحى به إلهياً، أما ما عداه فهو من صنع البشر. ينظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم–دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٨م، ص٤٧–٤٨.

فهرست المصادر

***القرآن الكريم.**

- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم- دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، دمشق، ٢٠٠٨م.
- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، الطبعة الأولى، لبنان، ١٤١٦هـ.
- البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدِّين محمّد بن عبدالله الزركشي، خرَّج حديثه وقدَّم له وعلَّق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ.
- بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الدكتور صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٦م.
- التأويل بين السيميائية والتفكيكية، إمبرتو إيكو، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، الدار البيضاء- المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب، ٢٠٠٤م.
- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، د.علي حرب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ٢٠٠٧م.
- الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، الطبعة الرابعة، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة.
- فهم الفهم – مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ٢٠٠٨م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د.محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١م.
- القرآن والمتغيِّرات الاجتماعية والتأريخية، محمَّد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت- لندن، ٢٠١١م.
- الكلمات والاشياء، فريق الترجمة: مطاع صفدي- د.سالم يفوت- د.بدر الدين عرودكي- جورج ابي صالح- محمد اسطفان، مركز الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ١٩٨٩م-١٩٩٠م.
- المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، المتوفي ٤٥٨هـ، دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، أضواء السلف، الطبعة الثانية، السعودية، ١٤٢٠هـ.
- مدخل إلى فهم الإسلام-الفكر الإسلامي..نظمه..أدواته..أصوله، يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.
- المرايا المحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.
- مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- (موت المؤلف) منهج إجرائيٌّ أم إشكاليةٌ عقائدية؟ د.عبد الخالق العفّ، بحثٌ منشورٌ في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، المجلَّد السادس عشر، العدد الثاني، يونيه، ٢٠٠٨م، ص٦٠-٦١.

- النصّ الإسلاميّ بين الاجتهاد والجمود والتأريخية، الدكتور محمد عمارة، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٧م.

- النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ٢٠١٠م.

Abstract

The problems raised by the philosophical Hermeneutics in the interpretation of the Qur'anic text are based on a clear arbitrary view of the language, meaning that the word is not pregnant with the meaning, but merely the existence of the potential meanings of the meanings given by those who speak these words in a remote manner. In these words there is meaning. Of the language necessarily leads to the belief that all the texts have a symbolic metaphorical structure, and with regard to the divine books, they turn in this view into metaphorical symbolic linguistic blocks lack of prior indication, but add to the implications later, according to the hypothesis Which leads to the interpretation of the text, and it follows this arbitrary view to lose these books of God in general, and the Koran in particular, the attribute of guidance, because everything contained in it is not a true echo of the street according to appearances, but is a metaphorical metaphoric mass needs interpretation, not this It can be a verse in the Qur'an meaning and its opposite at the same time, without the existence of an interpretive criterion on which one can be judged as a misinterpretation, And on the other as a refuge True, right and wrong according to the Hermeneutic methodology have no existence in the traditional sense that is practiced by the wise men and philosophers so far, but they are both two-dimensional, this interpretive understanding of the Qur'an is true in Zayd. It is true, not because it is consistent with the objective, Because it agrees with the hypotheses and prejudices that Zaid started to understand the

the other, this is not possible reality, because the text is not indicative, and as long as this is the case, our own interpretations can only be made from those hypotheses and theories that exist earlier in our minds, and there is no difference between those assumptions being revised or unedited, Performs the process of interpreting the text, so the whole net The interpretative answer to the Qur'anic text is equal in value and consideration.

Koranic text, and this interpretation is a misinterpretation for Amr, which is actually wrong, but for Amr, who starts to process the understanding of the text of the hypotheses and theories are different, and we can not afford an interpretive view On the other, only on the basis of our presuppositions as well, and so all our views are right and wrong at the same time, and there is no criterion governing the interpretation, to be realistic in favor of this opinion on