

إمكانات الاحتمال الهيرمينوطيقي في النصّ القرآنيّ من الملفوظ إلى المكتوب

أ.م. د. أحمد عويّز (*)

دون تدوين إذ إنّ التدوين كان مقصوراً على بعض المعاهدات وبعض القضايا التجارية، وقد مضى حين من الدهر بعد مجيئ الإسلام حتى صار التدوين لما تحمله الذاكرة عملاً لازماً وفعلاً منظمّاً وينقل السيوطي نصّاً عن الذهبي في هذا الشأن يقول فيه: «في سنة ثلاثة وأربعين (مائة) شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فنصّف ابن جريح بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي في الشام، وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنّف ابن أبي إسحاق المغازي، وصنّف أبو حنيفة رحمه الله الفقه، والرأي، وبعد يسير صنّف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وأبو يوسف وابن وهب، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودوّنت كتب العربية والتاريخ واللغة وأيام الناس. وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مُرتبة»^(١). وحتى مع كون النصّ يشي بوجود تدوين سبق سنة

الكلمات المفتاحية:

الاحتمال الهيرمينوطيقي، الزمان الهيرمينوطيقي، الوجود المنطوق، الوجود المسموع، تأويل حاضر الماضي، تأويل حاضر الحاضر وحاضر المستقبل، التأويلات المتعايشة، التأويلات المتصارعة.

أولاً/ تغيير رؤية الإنسان العربي من الذاكرة الشفاهية إلى الذاكرة المكتوبة

الشفاهية صفة طبعَت الثقافة العربية على مدى حقبة ليس بالقصيرة، فالتراث العربي في شعره ونثره وأخباره وأساطيره على مدى عشرات السنين جاءنا محمولاً عبر الذاكرة^(٢)، ولعلّ أقدم نتائج وصل إلينا مكتوباً في النقوش قد لا يتعدى (٢٦٠ - ٣٢٨ م)^(٣) وهي إمّا شواهد قبور أو نصوص لا تتعدى كلمات، فما يدلّ عليه هو أنّ الموروث العربي بأصنافه المختلفة^(٤) إنّما جاء محمولاً عبر الذاكرة العربية الهائلة وتناقلتها الأجيال لما يُقرب من (٤٠٠) سنة من

(*) جامعة الكوفة- كلية الاداب

(١٤٣هـ) بيد أن هذه الصّحف التي نُقل منها قد لا تتعدّى ثلاثة عقود أو أربعة وهي مدّة ليست كبيرة قياساً بعشرات السنين التي قطع التراث العربي مسيرته فيها وهو محمولٌ في الأذهاب، ولم يصل إلينا من هذه المرحلة غير القرآن وبعض رسائل النبيّ وكلاهما لم يسلم من الجدل في صحّة النّقل كما سيّتبين في الأوراق اللاحقة.

ومن المعروف أن التراث المنقول عبر الذاكرة يتجاوزُ قروناً إلا أن مدوّنات التراث تكادُ تنعدم في شبه الجزيرة العربيّة إلا من النقوش المتناثرة من هنا أو هناك. فغلّبت الشفاهيّة على العرب وصارت قوّة الحافظة في نقل التّراث مجال تفاخرهم وسمتهم التي تميّزهم عن غيرهم من الأمم المجاورة يتبارى فيها القوم فيما بينهم، ويُرددون ما يحفظون جيلاً عن جيل، ولم تكن ثقافة القراءة والكتابة شائعة بكثرة بين قبائل العرب في الجزيرة العربيّة، ولعلّ طريقة عيش العربيّ القديمة المعتمدة على التنقّل بحثاً عن الكلأ ومساقط الأمطار في الصحراء المترامية الأطراف ذات المناخ الصحراويّ شديد القساوة الذي يدمر أيّة وسيلة تدوين هو ما جعلهم يميلون إلى اعتماد الذاكرة بوصفها وسيلة حفظ بدلاً من التدوين على رقع من الورق أو رقع من الجلد أو غيرها.

لقد طُبع عقل الإنسان العربيّ القديم بفعل اعتماده على السّماع والحفظ عن ظهر قلبٍ بطابع جعله يمتاز بالبداهة والارتجال ورهافة السّمع والحسّ وتنامت لديه فنون القول والتّعبير فبلغت سموّاً لا حدّ له وهو المستوى الذي وصلت إليه قُبيل مجيئ القرآن حتى قال أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ): «إنّ كلّ كلامٍ

للفرس، وكلّ معنى للعجم، فإنّما هو عن طول فكرة وعن اجتهد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التّفكّر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأوّل، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكر عند آخرهم. وكلّ شيءٍ للعرب فإنّما هو بديهته وارتجال، وكأنّه إلهام، وليست هناك مُعانة ولا مكابدة، ولا إجابة فِكر ولا استعانة، وإنّما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بُئر، أو يحدو ببعير، أو عند المُقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمّه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتي المعاني إرسالاً، وتنتال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقبده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده^(٥)». ومن الطابع الشفاهي الذي يصفه نصّ الجاحظ وسمّة البداهة والارتجال وتطوّر العقل بوصفه مخزناً هائلاً للتّراث المحفوظ صيغت نظرة العربيّ للعالم، عبر الذاكرة المنطوقة، وصار العربي لا يؤمن بشيء لا يجد له دليلاً يدعمه من الذاكرة ولا يؤمن بغير المنطوق فهو أكثر قداسةً وسحراً بل وأكثر خوفاً فالكلمة المنطوقة لها وقعها الجماليّ والسحريّ وفي الوقت نفسه لها لعنتها السحريّة التي تلاحق الإنسان الذي توجّهت إليه دهوراً ولاسيّما في الهجاء.

إنّ هذا الطابع جعل للعقل العربيّ قبل الإسلام نظامه الخاصّ الذي تحكّم في صياغة نظريته للإنسان والوجود والحياة الدنيا والمصير وحتى الربّ فصارت الوجود الحقيقيّ للإنسان أو للقبيلة يتحدّد في الأكثر جريئاً على ألسنة الناس في المآثر والأكثر تعلقاً في الذاكرة، ومن لم تحفظ له الذاكرة شيئاً أو لا تذكره الألسن فلا

وجود حقيقي له وكم من موروث شعري أو نشري أو أخبار غابت واندثرت لأنها لم تجد طريقاً لها على الألسن، وغلبت القداسة على الناطق والمنطوق إذا ما كان أكثرها دوران في الأسماع، فالشعراء والكهّان لهم قدسيّة كبيرة، فكلاهما كما يعتقد القدماء تنتفخ عليه نافذة من عالم الغيب ويتلقى شيئاً سرعان ما يلفظه بلسانه في حضرة مُستمعين فيمضون به حفظاً وتعلّقاً.

إنّ مجيء القرآن بوصفه نصّاً دينيّاً منطوقاً حمل معه دعوة إلى الانتقال لنظام آخر يختلف كلّ الاختلاف عن النظام المُعتمد على الحفظ غيباً ومنذ نصّه الأوّل ظهرت هذه الدعوة فجاء فيها: ” {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) [العلق: ١ - ٥] « فقد حاول القرآن في دعوته هذه أن يستبدل نظام السّماع والكلام والحفظ غيباً بنظام آخر هو الكتابة والقراءة فينقل الإنسان العربيّ من الوجود المنطوق المسموع (حاسة السّمع) إلى الوجود المكتوب المقروء (حاسة البصر) ومن نظام الأصوات إلى نظام العلامات ومن الدالّ إلى المدلول أو بالأحرى من الدالّ الصوتي ومدلوله الذهنيّ الحاضر في العقل عبر السّماع فقط إلى المدلول الذهنيّ الحاضر عبر العلامات الكتابيّة، وصارت الصياغة الرمزيّة للعالم كتابيّاً سمةً مميّزةً وتحول وجود العالم الذي عاشه العربيّ في صحراء الجزيرة العربيّة وتعامل معه تعاملًا مباشرًا بفعل نظام المُشافهة والسّماع التي تقتضي تحقيق الحضور الماديّ جسداً إلى وجود تحفّظه رموز كتابيّة مرئيّة، فأشياء العالم صار لها وجود إمكان وحضور إمكان فهي حاضرة موجودة حينما تحضر رموزها الدّالة

عليها، وصارت ما يُمكن أن تُسمّيه (ب) الحدث الكتابيّ للوقائع المنقولة، وهو ما أوجد وجوداً آخر لها، وجوداً تأويليّاً، إذا أُضيف البعد الثالث إلى جانب (الدال - المنطوق الصوتي) وإلى جانب (المدلول - الصورة الذهنيّة للشيء) جاء البعد الثالث (الدلالة - العلاقة بين الأثنين) والتي نتج عنها فيما بعد البحث في مشكلات القصد بين اعتباطيّة العلاقة بين الرمز الكتابيّ والشيء المُمثّل له بها أو ذاتيتها، ونشأت مشكلات الفصل بين (قصد المُنشئ) و(قصد النصّ)، و(قصد القارئ)، وهو ما انعش خيار التأويلات وفتح باباً على الاحتمال.

ثانياً / النصّ من المنطوق إلى المكتوب.

١ - جدل «تثبيت» الملفوظ ودلالة لحظة المُشافهة.

يرتبط النصّ القرآنيّ بجمليّة من الحوادث التاريخيّة التي رافقت نزوله منجّماً على دفعات على مدى ثلاثة وعشرين سنة، وقد أخذت هذه الحوادث حيّزاً كبيراً من موضوعات النصّ القرآنيّ فكانت سبباً بين النصّ النازل المنطوق وواقع المُجتمع في الجزيرة العربيّة وما يحمله من ثقافة وموروث في لحظته التاريخيّة تلك قبل أكثر من ألف وأربعمائة سنة؛ لحظة مثّلت التأسيس للنموذج الدينيّ الذي جاء به النصّ القرآنيّ بنبوّة النبيّ محمّد، وقيت تلك اللحظة من التاريخ العربيّ تتمتع بالمركزيّة المطلقة والقداسة المطلقة، ومن هنا تُستعاد في بناء منظومة الفكر الدينيّ وتستولي على تقديمه قراءات ورؤى دينيّة عن العالم في العصور اللاحقة، وفي فهم النصّ نفسه. وهي مرحلة انتقلت فيها مَضامين النصّ القرآنيّ الناجز في ثلاث مراحل: الأولى: من حيّز الوجود الفعليّ

في حوادث ووقائع فعلية قديمة وحاضرة مُرتبطة بزمانٍ ومكانٍ مُحددين إلى مرحلة الوجود الملفوظ صوتياً وهو ما تعاورت على ذكر حوادثه (كتب أسباب النزول) فهذه الكتب ربطت النصّ الملفوظ المنطوق بحدوث ووقائع صاغ النصّ مضامينها صياغةً لغويةً^(٦)؛ وهذه المرحلة اختلفت فيها الأخبارُ والروايات فهل دون النصّ كاملاً بين الدّقيّين أم بقي في صدور الحُفّاظ والرّقع حتى عهد عثمان^(٧). والثانية: من الوجود الملفوظ صوتياً إلى مرحلة الوجود المكتوب وهي المرحلة الممتدة من نطق النبي محمّد وإخبارهم بالنصّ الأوّل وصولاً إلى إصدار مُصحفٍ مدوّنٍ رسميٍّ وكاملٍ معروفٍ لدى جميع المسلمين مع نهاية حكم الخلفاء الأربعة، ولاسيّما في عهد عثمان الذي أمر - كما تنقل أخباراً - زياداً بن ثابت مع لجنة في إصدار مُصحفٍ رسميٍّ موحدٍ بلهجة قریش^(٨)، أو حتّى فيما بعدها وما ظهر من مخطوطات ومصاحف مُنتشرة في الأمصار^(٩)، والثالثة: من مرحلة الوجود المكتوب إلى مرحلة الوجود المقرّوء وهي الممتدة من زمن التدوين الكامل وحتى اليوم. وهي مراحل أسست كيّان النصّ ووجوده الحاضر بين أيدينا، فضلاً عن تأسيسها لفهم تاريخيٍّ كونه ارتبط بلحظة تكوين مُقدّسة عند الناس. فالاهتمام بالمرحل التي انتقل فيها النصّ القرآنيّ في لحظته المركزيّة تلك من مجال الخطاب المنطوق على ألسنة الحُفّاظ إلى حيّز الكتابة والتدوين ومن ثمّ من لحظة الكتابة إلى لحظة القراءة، اللحظة التي تحوّل فيها الملفوظ إلى جسدٍ لغويٍّ مكتوبٍ لها أهميّة كبيرة في بناء فهم دينيٍّ وتأسيس عقليٍّ تأويليٍّ في ذلك الوقت وفي الأوقات اللاحقة، ولاسيّما في وقتنا الحاضر. وكما يقول الفيلسوف الفرنسي بول

ريكور فلا يُمكن لآيّة «نظريّة تأويلٍ أن تخوض في مُشكلات فهم النصّ من دون الاشتباك مع مشكلة لحظة الكتابة»^(١٠).

والمكتوب هو النصّ، والنصّ كما يقول بول ريكور هو: خطابٌ ثبتّته الكتابة، ويكون فعلٌ «التثبيت» Fixation بالكتابة مؤسساً للنصّ، لأنّ كلّ كتابة كانت كلاماً ملفوظاً قبل أن تتحوّل إلى مكتوبٍ، والكتابة هي منظورٌ أنطولوجيٍّ لاحقٌ للكلام مُسخرة لتثبيت ألفاظ الكلام المنطوق في حاملٍ خارجيٍّ خطّيٍّ؛ فالكتابة صفةٌ تضمّن ديمومة الملفوظ نطقاً عبر سمة النّقش على الورق^(١١). أو ما سمّاه ريكور «بالنّسطين» Inscription الذي يغيب فيه الواقع البشريّ وتحلّ محلّه العلامات الماديّة في نقل مضمون الرّسالة»^(١٢). بيد أن مرحلة النّسطين نفسها أو التثبيت قد شابها جدلٌ تاريخيٌّ وخطّ في الأخبار والروايات فلا تكادُ كثيرٌ من المصادر التي نقلت لحظة التدوين أن تنتهي عند رأيٍ واحدٍ^(١٣) فقد ذكرت بعض المصادر أن الآيات القرآنيّة لم تكن مدوّنة في عهد الرّسول «فلم تكن ثمة من حاجة ملحّة لتجميعها في مُصحفٍ واحدٍ؛ إذ كان للمُجتمع العربيّ في ذلك الوقت تقليدٌ شفهيٌّ قويٌّ، فقد اعتمد كثيرون على الذاكرة والسرد للحفاظ على أهمّ النصوص في الثقافة، مثل الشعر»^(١٤) وإنّما جاء تدوين النصّ في عهد أبي بكر بإشارة من غيره كما تذكر إحدى الروايات فقد أورد ابن عطية المتوفى في (٥٤١ هـ) في مقدمته خبراً طويلاً منسوباً إلى زيد بن ثابت الذي كان أحد المُسهمين في التدوين قال: «أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة وإذا عنده عمر فقال أبو بكر: إنّ عمراً أتاني فقال قد استحر القتلُ بقرّاء القرآن يوم اليمامة، وأنّي أخشى أن يستحرّ القتلُ

بالقرآن في المواطن كلها، فيذهب من القرآن كثير، وأنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن. قال فقلت كيف أعلّ شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال لي عمر هو والله خير. فلم يزل عمر يرجعني في ذلك حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر عمر. فرأيت في ذلك الذي رأى... فلم يزل أبو بكر يرجعني حتى شرح صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، قال: فتنبعت القرآن أجمعه من الرقاع والعسف واللخاف، ومن صدور الرجال فوجدنا آخر سورة براءة مع خزيمه بن ثابت (س ٩، آ ١٢٨، ١٢٩) {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} [التوبة: ١٢٨] حتى ختم السورة هكذا»^(١٥). على حين وردت أخبار كثيرة مخالفة لهذا الخبر تذكر صراحة تدوين القرآن منظوماً مجموعاً على عهد النبي وبمراجعة الوحي جبرائيل نفسه فلم يمت النبي محمد إلا بعد أن جمع القرآن كاملاً ودونه^(١٦). وجاءت أخبار أخرى تذكر قيام الإمام علي بن أبي طالب بجمعه وتدوينه في المدة التي قضاهم معتزلاً عن القوم بعد وفاة النبي محمد وأن له مصحفاً مكتوباً بيده وحتى في أثناء حياة النبي^(١٧) وجاءت أخبار مشهوراً آخر تذكر أن تدوين النص وجمعه وترتيبه بين الدفتين كان في عهد عثمان الذي انتهت إلى عهده الصحف المتفرقة فقام بجمعها وأصدر مصحفاً موحداً وفرقه في الأمصار^(١٨)

ومهما يكن من أمر الأخبار في مسألة التدوين فإنها في مجملها إنما تدلّ على وقوع هذا الجدل في شأن تأسيس لحظة التحول في ذلك من المنطوق إلى المكتوب وتعدد الروايات على الرغم من تفاوتها قوة وضعفاً في عدم

الاتفاق على خبر محدّد واحد يخص اللحظة التي أنتقل فيها النص من منطوق أو محفوظ في صدور الرجال إلى جسده اللغوي المعروف تبعاً للمذاهب الفكرية، وتبعاً لطرق النسخ والتدوين والقراءات^(١٩). وهو جدل له ما له في التأثير على صياغة الرؤية الدينية والتأويلية الهيرمينوطيقية فيما بعد إذ يكفي أنه يفتح باب الاحتمال والتنوع في بنية النص الديني الأهم نفسه، ولاسيما بعد لحظته المؤسسة تلك. وثمة جدل مهم آخر وهو ما يرتبط بالحدث التاريخي الذي كان سبباً في وجود كلام قرآني منطوق، ارتبط بذلك الحدث، وبين الدلالة المكونة فيما بعد لدى المتلقين، فقد وجد الاختلاف في أسباب نزول عدد من الآيات أي ربط (حدث الواقعة الفعلية) في الزمان والمكان وبين فعل «التثبيت» Fixation في منطوق صوتي ومن ثم كتابي، إذ اختلف الرواة أنفسهم في الحادثة الواحدة، كحادثة تحريم الخمر^(٢٠)، وحادثة الفرار من المعركة في حنين، وغيرها كثير^(٢١).

وهذا ما يفتح مجالاً على الإمكانيات الدلالية والاحتمالية التي تتولّد عن بنية النص وبنية العقل التأويلي الهيرمينوطيقي الذي يتعامل مع النص تحت تأثير سياقات المراحل التي انتقل فيها النص إلى الجسد المكتوب. ومن هنا يكون ذلك الكلام تعبيراً عن تلك الحادثة بالكلمات، فالحادثة قد ثبتت بطورين بعد وقوعها الفعلي في الزمان والمكان المحددين: الأول هو اللحظة التي تحولت فيها إلى ملفوظ صوتي الذي أمسك الحدث التاريخي بالألفاظ اللغوية، وهي التي يدخل فيها الحدث عالم التثبيت بالصوت الملفوظ، لحظة تحتفظ بكل قداستها لدى المعاصرين لنطقها وغيرهم، والثاني: لحظة تحتفظ بالمعنى المحمول

بملفوظها الصوتي حينما يكون المُشافه الأول المباشر موجوداً، لأنه هو الواسطة Copula الأهم لنقل ذلك الملفوظ صوتياً. والوعاء الأول للحادثة هو الملفوظ الصوتي الذي ثبتت الحادثة الفعلية بصوت الرسول الذي هو مركز جذب المُتلقين السامعين لتلك الحادثة أو الخبر المنقول صوتياً، فتمت سلسلة لفهم النص وتأويله أشبه بما سمّاها سقراط في محاوره أيون Ion عند حديثه عن موهبة هوميروس بحجر هيراقليطس المغناطيسي، فهذا الحجر لا يجذب الحلقة الحديدية المُتصلة به فقط، وإنما يمنحها قوة لجذب الحلقات الأخرى أيضاً حتى تُشكّل سلسلة طويلة وكلّها تستمد قوتها من الحجر الأصل، وبما أن إحدى آلهات الشعر ألهمت الرجل - كما تذكر المحاوره - وتدلّت من هذا المُلهم سلسلة من الناس الآخرين الذين يتلقون الوحي^(٢٢)، فكذا الحال هنا إذ يبقى المصدر هو الذي نطق الملفوظ الأول (الرسول) وهو مصدر الجذب الواقعي المباشر في لحظة الملفوظ الصوتي، وإليه تُؤول الناس ويرجعون في مركزية قوية وكل ما ينتمي إلى زمانه سيتمتع بهذه المركزية. ومن هنا تظهر قوة الجذب Attraction وتظهر قوة الكلمة الملفوظة صوتياً. لذا تنقل إلينا الأخبار كيف كان تأثير مركزية النبي في لحظة المُشافه تلك وكيف كان رجوع الناس إليه في تصحيح ما وقع من خلط في ذلك المنطوق ولاسيما في مسألة القراءات^(٢٣)، فهي من المسائل التي تجمع المنطوق وتأويله في شخص الرسول، من ذلك مثلاً بعض قضايا الأحكام كحكم الرجم، والعبادات مثل العمرة^(٢٤) وغيرها.

لقد ظهرت بوادر مُشكلات التحول من نظام الشفاهية إلى نظام الكتابية جلية منذ المراحل

الأولى في تدوين النص القرآني وما رافقه من تأويلات ارتبطت بالمُشافه الأول (النبي ناقل الوحي المباشر) ومكانته المركزية إذ كان في زمنه ثمة توحيد بين القصدين (قصد المُنشي) و(قصد النص)، فحتى مع كون النص كما تذكر كثير من الأخبار كان يُدون من كتاب الوحي بيد أن الفهم الذي توجده نزعة الشفاهية كان هو المسيطر لوجود النبي حياً يزرُق يمكن الرجوع إليه مباشرة لذا وجدت ما يمكن أن أسميه (بدلالة القطع)، إذ إن النبي كان مؤولاً بالمعنى اللغوي (المعجمي) الذي تحمله مفردة (تأويل) لأن الناس تُؤول إليه وترجع في معرفة قصد الله (مُنشي النص) وما هو إلا ناقل لمعنى الإله وواسطة Copula هدفه توحيد القصدين (قصد النص وقصد المُنشي) على حين أخذ النص بُعداً آخر في مرحلة التحول اللاحقة بعد النبي.

٢ - جدل المقروء ودلالة لحظة الكتابة.

في لحظة المُشافه كان للكلمة المنطوقة صوتياً قداستها وتأثيرها ولعل هذا جزء من نظام أوسع أخذت فيه الكلمة مكانتها المميزة، والكلمة بوصفها صوتاً هي مقدسة في المجتمعات التي يأتي إليها نص مرتبط بنبي مُرسَل يُشافهم مباشرة. «ففي البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت مع الله، والله كان هو الكلمة»^(٢٥). حتى مضى فيلسوف التفكيك والكتابة جاك دريدا إلى القول بما سمّاه بمركزية الصوت Phonecentrism، فعذ التاريخ الماضي للبشرية تاريخ كلمة وصوت، وسعى لتقويض هذا النظام الصوتي عبر ما اصطلح عليه بعلم الكتابة Grammatology^(٢٦)، وعلى الرغم من أن مرحلة المُشافه توجد إمكاناً لتعدد القراءات في زمانها، نجدّها تبقى

مَحْكُومَةٌ بِدَلَالَةِ الْمُبَاشَرَةِ وَالتَّأْوِيلِ الْأَوَّلِ
الْمُرْتَبِطِ بِالْمُشَافِهِ الْأَوَّلِ الْمَصْدَرِ الْفَعْلِيِّ الْأَوَّلِيِّ
لِنَقْلِ ذَلِكَ الْحَدَثِ بِالْمَلْفُوظِ الصَّوْتِيِّ مِنْ جِهَةٍ
وَتَأْوِيلِ الْخَطَابِ الْمَنْطُوقِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَهُوَ
النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ، وَمِنْهُ تَنْتَقِلُ إِلَى الْمَتَلَقِّي الْأَوَّلِ وَمِنْ
ثُمَّ تَبْدَأُ سِلْسَلَةُ الْمُتَلَقِّينَ بِالْإِمْتِدَادِ وَالِاتِّسَاعِ شَيْئاً
فَشَيْئاً وَصَوَلاً إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ مُتَجَاوِزَةً الزَّمَانَ
وَالْمَكَانَ التَّارِيخِيَّ الَّذِي صَدَرَتْ فِيهِ الْحَادِثَةُ
فَعِلْماً وَمَنْطُوقاً لَفْظِيّاً. فَلَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ مَصْدَرٍ جَذْبٍ
آخَرَ تَرْجِعُ إِلَيْهِ النَّاسُ فِي التَّأْوِيلَاتِ غَيْرَ مَصْدَرٍ
وَاحِدٍ فِي لَحْظَةِ الْمُشَافَةِ هُوَ النَّبِيُّ الرَّسُولُ فَهُوَ
الْعَقْلُ الَّذِي تَوَوَّلَ إِلَيْهِ الْعُقُولُ الْأُخْرَى وَتَلْتَقِي
عِنْدَهُ الْأَسْمَاعُ تَلْتَقِي مَا يَلْفُظُهُ مِنْ كَلِمَاتٍ قَرَأْنِيَّةٍ
لَأَنَّهُ حَاضِرٌ بِشَخْصِهِ وَتَأْوِيلِهِ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْ أَحَدٍ
غَيْرِهِ سِوَى مِمَّنْ عَدَّاهُمْ مَصَادِرُ ثَانِيَّةٍ تَأْخُذُ مِنْهُ
مُبَاشَرَةً كَعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ^(٢٧)
وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ^(٢٨). فَالْتَقَى فِي مَرَحَلَةِ التَّحَوُّلِ
هَذِهِ فِي الْوَقَائِعِ إِلَى مَلْفُوظٍ صَوْتِيٍّ مَشْرُوعَةٍ
بِالْمُشَافَةِ الْمُبَاشَرَةِ وَالْمُزَامَنَةِ لِمَصْدَرِ الْجَذْبِ
الْمَرْكَزِيِّ الْأَوَّلِ فَقَطْ، بَيِّدَ أَنَّ النِّصَّ فِي اللَّحْظَةِ
الَّتِي تَحَوَّلَ فِيهَا مِنَ الْمَلْفُوظِ الصَّوْتِيِّ إِلَى
الْمَكْتُوبِ قَدْ أَوْجَدَ إِمْكَاناً دَلَالِيّاً يُتِيحُ لَهُ خِيَارَاتٍ
مُتَعَدِّدَةً، فَمِنْ هُنَا تَبْدَأُ لَحْظَةُ دَلَالَةِ الْمَكْتُوبِ؛ الَّتِي
يُوجِدُهَا فَعْلُ الْكِتَابَةِ وَنِظَامُ الْعَلَامَاتِ، وَبِهَذَا
يُفْتَحُ بَابُ التَّعَدُّدِ الدَّلَالِيِّ بَعْدَ غِيَابِ الْمُشَافَةِ
الْأَوَّلِ مَصْدَرِ الْجَذْبِ وَالتَّأْوِيلِ الْوَحِيدِ، وَمَعَ
ذَلِكَ بَقِيَتْ تَأْوِيلَاتُهُ وَمَا جَاءَ مِنْ عَصَرِهِ مِنْ
الصَّحَابَةِ هِيَ الْمُؤَهَّمَةُ وَالْأَسَاسُ وَالْحَاكِمَةُ عَلَى
تَأْوِيلَاتِ اللَّحْظَاتِ اللاحقة وَلَا سِيَّماً فِي الْفِكْرِ
الِدِينِيِّ الْأَصُولِيِّ السَّلَفِيِّ الَّذِي قَصَرَ تَأْوِيلَاتِ
النِّصِّ عَلَى تَأْوِيلِ لَحْظَةِ الْمُشَافَةِ فَقَطْ، وَمَنْعَ
غَيْرِ ذَلِكَ. غَيْرَ أَنَّ لِلنِّصِّ الْمَكْتُوبِ كَمَا يَرَى
فِيلَسُوفُ الْهَيْرَمِينُوطِيكَ الْحَدِيثَةَ إِمْكَاناً "أَنَّ

يَتَفَوَّقُ عَلَى ظُرُوفِ إِنتَاجِهِ النَّفْسِيَّةِ - الْاجْتِمَاعِيَّةِ
الْخَاصَّةِ، وَأَنَّ يَنْفَتَحَ عَلَى سِلْسَلَةٍ لَا مَحْدُودَةَ مِنْ
الْقَرَاءَاتِ الْمُقِيمَةِ بِدَوْرِهَا فِي سِيَاقَاتِ سَوْسِيو
ثَقَافِيَّةٍ مُخْتَلَفَةٍ. عَلَى النَّصِّ، بِاخْتِصَارٍ، أَنَّ يَكُونَ
قَادِراً، سِوَاءٍ مِنْ وَجْهَةٍ نَظَرٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ أَوْ نَفْسِيَّةٍ،
عَلَى إِزَالَةِ السِّيَاقِ عَلَى نَحْوِ يَسْمَحُ بِإِعَادَتِهِ فِي
حَالَةٍ: جَدِيدَةٍ: وَهَذَا بِالضَّبْطِ هُوَ مَا يَقُومُ بِهِ
فَعْلُ الْقَرَاءَةِ"^(٢٩) مِنْ الْمَوْكَّدِ مَعَ مَرَاعَةِ طَبِيعَةِ
الْخَطَابِ الدِّينِيِّ الْقَرَأْنِيِّ فِي لَحْظَةِ التَّشْكِيلِ،
الَّتِي هِيَ تَخْتَلِفُ عَنْ طَبِيعَةِ تَشْكِيلِ النُّصُوصِ
الْأُخْرَى.

وَقَدْ نَشَأَتْ مُشْكَلَةُ السِّيَاقَاتِ الَّتِي دَوَّنَتْ
فِيهَا تَأْوِيلَاتُ الْمُشَافَةِ الْأَوَّلِ (الْمَوْوَلِ الْأَوَّلِ)
فَتَعَدَّدَتْ كِتَابُ الْأَخْبَارِ الْحَدِيثِ وَكَثُرَ الْوَضْعُ
وَالِإِتِّحَالُ لِتَدْعِيمِ آرَاءِ الْفَرَقِ السِّيَاسِيَّةِ
وَالْجَمَاعَاتِ الْفِكْرِيَّةِ وَالدِّينِيَّةِ، وَصَارَ كَمَا يَقُولُ
مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابِرِيِّ "عَصْرُ التَّدْوِينِ بِالنِّسْبَةِ
لِلثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ هُوَ بِمِثَابَةِ هَذِهِ "الْحَافَةِ" الْأَسَاسُ.
إِنَّهُ الْإِطَارُ الْمَرْجِعِيُّ الَّذِي يَشْدُ إِلَيْهِ، وَبِخِيُوطِ
مِنْ حَدِيدٍ جَمِيعِ فُرُوعِ هَذِهِ الثَّقَافَةِ وَيَنْظُمُ مُخْتَلَفَ
نُمُودَجَاتِهَا الْلاحقة...إِلَى يَوْمِنَا هَذَا وَلَيْسَ هَذَا
فَحَسْبُ، بَلْ إِنَّ عَصْرَ التَّدْوِينِ هَذَا... هُوَ ذَاتُ
الْإِطَارِ الْمَرْجِعِيِّ الَّذِي يَتَحَدَّدُ بِهِ مَا قَبْلَهُ...
فَصُورُ الْعَصْرِ الْجَاهِلِيِّ وَصُورَةُ صَدْرِ الْإِسْلَامِ
وَالْقِسْمُ الْأَعْظَمُ مِنَ الْعَصْرِ الْأُمَوِيِّ إِنَّمَا نَسَجَتْهَا
خِيُوطٌ مُنْبَعَثَةٌ مِنْ عَصْرِ التَّدْوِينِ، هِيَ نَفْسُهَا
الْخِيُوطُ الَّتِي نَسَجَتْ صُورَةً مَا بَعْدَ عَصْرِ
التَّدْوِينِ... وَلَيْسَ الْعَقْلُ الْعَرَبِيُّ فِي وَاقِعِ الْأَمْرِ
شَيْئاً آخَرَ غَيْرَ هَذِهِ الْخِيُوطِ بِالذَّاتِ، الَّتِي اِمْتَدَّتْ
إِلَى مَا قَبْلَ فَصَنَعَتْ صُورَتَهُ فِي الْوَعْيِ الْعَرَبِيِّ،
وَامْتَدَّتْ وَتَمَتَّدَتْ إِلَى مَا بَعْدَ لِتَصْنَعَ الْوَاقِعَ الْفِكْرِيَّ
الثَّقَافِيِّ الْعَامِّ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْعَامَّةِ، وَمِنْ ثَمَّ
مَظْهَرٌ أَسَاسِيٌّ مِنْ مَظَاهِرِهَا الْعَامَّةِ"^(٣٠).

فقد تغيّرت الحال بعد جمع المصحف بين الدقّتين جمعاً نهائياً فصارت التعامل مع النصّ القرآنيّ تعاملًا مع رموز كتابيّة مرئيّة تُستنتق، بعد تغيّر في الوسط الاتصاليّ أو ”القناة التي تُنقل الرسالة عبرها“^(٣١)، وقد تدرّج تراجع النّظام الشفاهي والرؤية التي يرسمها للعالم حتى عهد التدوين الذي أشار إليه حديثُ الذهبيّ المذكور في أعلاه، وهو ما أخذ فيه التأويلُ مكانةً كبيرةً وصارَ حضورُ (دلالة الاحتمال) وارداً بقوة في النصوص الدينيّة والأدبيّة إذ استقلّت النصوص عن (قصد المنشئ) إلى حدٍّ مُعيّن وصارت رهن (قصد رموزها الكتابيّة وقصد القراء) لأنّ الكتابة في هذه الحال تُدخل النصّ الدينيّ على عالم من التعدّد الدلاليّ وتفصله عن الناطق المُشافه الأوّل وتُحيله إلى قارئين مُفترضين، فتبقى الدلالة دائرةً بين عقول القراء بلا استقرار. فطور دلالة المُشافهة يجعلها نتاج توحد (قصد المنشئ) مصدر القول و(قصد القول المفوظ صوتيّاً نفسه)، على حين افتتح طور الكتابة عهد المذاهب الاسلاميّة وتشعب الجدل فقصر بعضهم القصد على لحظة المُشافهة الأولى وتوسّع غيرهم في قصد النصّ فجعل (قصد النصّ يُساوي قصد القارئ) حينما لا يكون من طريقيّ يقينيّ إلى (قصد المنشئ). بيد أنّ ثمة طريقاً ثالثاً يتوحد فيه (قصد النصّ) مع (قصد القارئ) في فعل (قصد القراءة). وهذه في جملتها ستكون محلّ الاهتمام والنظر فيما سيأتي. فثمة تحوّل في التفكير التأويليّ الهيرمينوطيقيّ رافق التحوّل من الوجود المنطوق المسموع إلى الوجود المكتوب المقروء ومن نظام الأصوات إلى نظام العلامات ومن (حاسة السمع) إلى (حاسة البصر) ومن الدالّ الصوتيّ ومدلوله عبر

السماع إلى المدلول عبر العلامات الكتابيّة، ومن عالم القطع واليقين والوحدة، إلى عالم الاحتمال والتّعدد. بيد أنّ هذين الطّورين مع كونهما ثبّتا الحوادث التي أخذت حيزاً من موضوعات النصّ عبر النّقش كتابةً فإنّهما بقيا يؤسسان إشكالاتٍ لا حصر لها وفتحا باب التأويلات على مصراعيه.

ثالثاً/ النصّ من المكتوب إلى الاحتمال.

١ - الاحتمال الزمانيّ والمطلق.

إنّ انتقال إيّ خطابٍ من حيّز الصوت إلى النصّ بوصفه جسداً لغويّاً يضعّ ذلك النصّ أمام ما سمّاه فيلسوف الهيرمينوطيقا الحديثة بول ريكور بـ«الاستقلال الدلاليّ للنصّ»^(٣٢) وهو *Semantic autonomy of Text* استقلالٌ يفتح مجالاً على الاحتمالات التأويليّة وعلى حريّة القراء؛ «فالكثابة تجعل النصّ مُستقلاً عن قصد الكاتب. وما يدلّ عليه النصّ لا يتطابق مع ما أراد قوله. ومن هنا فصاعداً سيكون للدلالة الشفويّة، أي النصيّة، والدلالة الذهنيّة، أي النفسيّة، قدران مُتباعدان»^(٣٣) فالاستقلال الدلاليّ هو استقلالٌ عن مركز الجذب الحقيقيّ الناطق الأوّل الذي يفترض فعلاً مُرتبطاً بالمُشافهة الأنّيّة، لأنّ فعل «التثبيّت» *Fixation* بالرموز الكتابيّة يُحيلُ النصّ على قارئ بعيد زماناً ومكاناً ووعياً، ويرهنه في لعبة الرموز الكتابيّة، ففعل «التثبيّت» يرتبط بمفهوم آخر هو التّناهي *Distanciation*^(٣٤) الذي هو مفهومٌ زمنيّ يُشير إلى الفجوة الزمانيّة التي يقطعها النصّ وتأويله بين لحظة التكوّن الفعلية الأولى وصدوره من المُشافهة الأوّل، وبين القراء المُختلفين زماناً ومكاناً ووعياً، وهذا المفهوم سيفتح مجالاً ليكون النصّ مقدّوماً في المستقبل

على ملايين القراء لا صلة لهم زمانياً ومكانياً بفعل المشافهة الحقيقي الأول مع الناطق الأول ولا مع الحادثة الأولى التي كانت سبباً في نزول النص - ما يُسمّى بأسباب النزول- أنه يكسر سلسلة الجذب التأويلية الهيراقليطية كما في مثال سقراط السابق في محاوره أيون. وليس الكسر هنا فعلاً مقصوداً يفترضه القارئ، وإنما تفترضه طبيعة بنية النص التي طبعه بها فعل «التثبيت» Fixation في الجسد اللغوي حينما ينقله من مركزية الصوت الملازمة لوجود المشافهة الأول وما ينقله من فهم إلى فضاء المكتوب ولعبة الدلالات والإحالات تحت مزية تشترك فيها النصوص الدينية جميعاً وهي (البنية الاحتمالية) تحمل في طبيعة تكوينها الفجوات المثبوتة كما يسميها أصحاب نظريات القراءة والتلقي، الفجوات التي تُتيح لعقل القارئ أن يملأها بالتأويل بناءً على مستواه الثقافي زمانياً ومكانياً. لذا يذكر الناقد الألماني أيزر أحد مؤسسي نظريات القراءة شاهداً على ملء الفجوات المثبوتة عبر فعل القراءة ويقدم مثلاً تقريبياً يستعيرُه من (صورة السماء ليلاً)، ويرى إذا كان ثمة شخصان ينظران إلى السماء ليلاً وكلاهما يرى نجومها المتناثرة، فإن كان الأول يتصور محراثاً فقد يتصور الآخر دباً، وحال النص كحال السماء بنجومها، فالنجوم ثابتة على حين أن الخطوط التي يمكن أن تصل بينها متغيرة^(٢٥) تبعاً لتغير وعي القراء واختلافهم زمانياً.

ومن هنا تأتي قضية التناهي Distanciation بوصفها قضية مركزية بين من يقول بكون النص القرآني تشكلاً تاريخياً كما تؤكد ذلك كتب أسباب النزول باختلافها، وأنه قد نزل منجماً على مدى ثلاث وعشرين

سنة؛ وبين من يقول بكونه مطلقاً مسابراً الزمان والمكان، فكون النص مطلقاً سيُحيله على التأويلات والاحتمالات المفتوحة مع تبدل كل وعي، وهو ما لا ترتضيه الفرق الدينية ولاسيما المدرسة السلفية فتصل بها الحال إلى حد القطيعة وتكفير من يقول بهذا، أما من قال بالتاريخية فهو إما يسقط شطراً من النص القرآني لأنه يمثل مرحلة تاريخية ماضية وهو رأي يدعمه القول بأسباب النزول، وإما يوقف النص عند تأويل تاريخي صدر من المشافهة الأول وهو النبي محمد أو ممن عاصره من صحابته أو ممن تبعه من التابعين ولاسيما القرن الأول الهجري وتوسع بعضهم فجعل المرحلة الزمنية أكبر حتى نهاية القرن السابع الهجري^(٢٦)، وهو رأي يأخذ به الفكر الديني السلفي، على حين صاغ علماء المعتزلة تاريخية مختلفة تتلخص في كون النص تشكلاً في لحظة تاريخية وأرتبط بحوادث محددة - كما تذكر كتب أسباب النزول - ولكنه ممكن أن يبقى مُنتجاً لمعاني إلى المستقبل البعيد، فقد رأوا أن النص القرآني هو كلام والكلام هو فعل يحدث في لحظة زمنية لم يكن حادثاً قبلها، فالقرآن إذن هو فعل من صفات أفعال الله وليس من صفات ذاته القديمة وهو فعل حادث مخلوق وليس قديماً لذا يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) في كتابه المغني في أبواب التوحيد والعدل في القسم الذي خصصه لمسألة خلق القرآن: «فيما نريد إثباته من وصف القرآن بأنه مخلوق، لأنه من جملة أفعاله جلّ وعزّ السموات والأرضين، فإذا صح وصف سائر أفعاله بذلك فكذلك ما قلناه»^(٢٧) ومن ذلك ما جاء تحت باب في وصف القرآن وسائر كلام الله بأنه مخلوق يقول القاضي:

«فإذا كانت توصف أنها مخلوقة فكذلك القول في القرآن، لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير، والقرآن بهذه الصفة فيجب أن يوصف بأنه مخلوق»^(٣٨). ولا يُنافي هذا كونه باقياً إلى يوم القيامة. فجدلية الاحتمال الزماني والمطلق في النص القرآني قد أوجدت إمكان الاحتمالات في أصل بنية النص القرآني وهي مشكلة تكشف عنها قضية التناهي التي قال بها فيلسوف الهيرمينوطيقا الفرنسي بول ريكور كونها توجد فجوة في الوعي ومن ثم في الفهم والتأويل بين أجيال المتألفين حتى في السلسلة نفسها بفعل التناهي عن مصدر الجذب فضلاً عن ديناميّة الوعي.

٢ - الاحتمال المجازي والحقيقي.

ترتبط فكرة الاحتمال المجازي والحقيقي ببنية النص الديني نفسه في كونه يحمل شطراً كبيراً منه سماء في النص القرآني بالمتشابه، والشطّر الآخر سماء بالمحكم، فنجده يقول: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران : ٧] وفي هذا الشطر من النص قام جدل في مسألة التأويلات المجازية والحقيقية والاحتمالات الدلالية التي يُتيحها النص المتشابه. ف«وجود المجاز يعني أن النص المقدس (رسالة الإله للإنسان) نص توليدي مركّب، متعدد المعاني والمستويات، بعضها ظاهر وبعضها كامن، ولكنها في كليتها وتفاعلها تولد المعنى الذي يُمكن الوصول إليه من خلال الاجتهاد... ويدرك عقل المجتهد الطبيعة المجازية للنص (فهو ليس صيغة

سحريّة ولا تجسيداً إلهياً) ويُحاول من خلال عمليّة تفسير مركبة الوصول إلى معناه المركّب الظاهر والباطن»^(٣٩).

وقد مضى بعض العلماء العرب القدماء إلى التوسّع بمسألة الاحتمالات المجازية حتى وصلت الحال إلى القول بأن أكثر اللغة مع تأمله هو مجاز لا حقيقة كما ذهب ابن جني (٣٩٥هـ^(٤٠))، وكذا الحال بوجود مجاز حتى فيما سُمّي بالمحكمات فليس ثمة من نص لا يحتمل احتمالاً مجازياً، وإذا اقتصرنا على الاحتمالات المجازية التي تقتصر على المتشابهات فثمة جدل تاريخي طويل وصراع فكري عميق أرسى رؤى دينية قدّمت تصوّراتها عن العالم وعلل قضية الاحتمالات المجازية والحقيقية كانت وما زالت من أخطر المشكلات التي اضطرت فيها الأفكار وتحولت من حيزها المجرد إلى التأسيس للوجود القائم على التأويلات القتلة والأفكار القتلة. ويقول المسيري «بوسع اللغة من خلال المجاز أن تُشير إلى الوجود الإلهي المتجاوز، وإلى الوجود الإنساني المركّب الذي لا يُردّ إلى عالم المادة. فإذا كانت العلاقة - في النظم التوحيدية - بين الإله والانسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقات الاتصال والانفصال، فإنّ المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدالّ مُفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متصل به، وبالتالي له معنى»^(٤١). غير أن هذا المعنى ليس معنى قطعياً وإنما يبقى المدار فيه احتمالياً قابلاً للتغير بمجرّد وجود عقل يتبع مساراً مختلفاً في ضوء البنية المجازية.

رابعاً النص من الاحتمال إلى غياب المعنى الثابت

١ - تلازم حضور الاحتمالات:

لما كانت البنات اللغوية التي صيغ منها النص القرآني تحتمل أكثر من دلالة، وهذه صفة ظاهرة غالبية في النصوص الدينية أكثر من غلبة البنية القطعية، فالنصوص الدينية هي حمالة أوجه^(٤٢) إذ يصدق عليها أنها من جنس النصوص المفتوحة على حد اصطلاح أمبرتو إيكو، في صياغاتها إمكانات تقبل التأويلات في أكثر من وجه حتى مع اختلافها، ولو كانت معانيها قطعية لما تعددت التفسيرات، ولولا هذا التعدد الهائل وبنيتها الاحتمالية لما اضطرت الأراء في الجملة الواحدة من هذه النصوص، بل حتى ما سُمي منها بالمحكمات نجد أن ثمة اختلافاً واقعاً في حمولات صياغاتها، مع الإشارة إلى أن هذا الاختلاف لمن ينظر في الحمولات الظاهرة فكيف إذا نظرنا إلى من يذهب إلى معانٍ إشارية كما هي الحال في تأويلات الصوفية والباطنية التي توسعت في حمولاتها إلى ما في الباطن الذي لا يدل عليه الظاهر. إذن كل ما يصدر من تفسيرات يبقى تفسيراً محتملاً لا قطعياً. فهل تحمل النصوص الدينية معنى محدداً؟

إن الجزء الأكبر من مشكلة الصراع في شأن هذا الجنس من النصوص يكمن في صياغاتها المفتوحة على المضامين المتعددة. وتفتح فكرة ما سمي به «تلازم حضور الاحتمالات» الباب واسعاً في النص القرآني على طبيعة البنية الاحتمالية. فثمة قاعدة منطقية معروفة تنص على أن الحضور يقتضي الغياب، فلا يمكن أن يجتمعا، لأن وجود الأول يقتضي غياب الثاني بالتلازم وأحدهما يتحدد بنقيض الآخر. وهي قاعدة وظفها جاك دريدا في تفويض الفكر

الميتافيزيقي من الداخل حينما أوكل القضية إلى لعبة الاحالات بين الحضور المؤجل^(٤٣).

وبناءً على القاعدة المنطقية في أعلاه بمجرد افتراض حضور المعنى يفترض غياب غيره بالتلازم، بيد أنني سأمضي بقاعدة أخرى مناقضة تنص على أن الحضور يتحدد بحضور معنى آخر لا بغياب آخر، إذ إن طبيعة البنية الاحتمالية تُبنى على تلازم حضور الاحتمالات لا تلازم حضور وغياب، فإن حضور معنى لدى قارئ ما للنص - المبني بناءً احتمالياً - يلزم حضور معنى آخر، وآخر ولاسيما مع غياب القطع بالدلالة الواحدة، ومع سريان تعدد الاحتمالات تبعاً لتعدد القراء، بل حتى مع القارئ الواحد إن اختلف الزمان أو الوعي عنده، أو أعاد القراءة من جديد، فلا يمكن إذن القطع بوجود معنى ثابت محدد وحيد وهو ما أثبتته ظاهرة تعدد تفسيرات النص القرآني على مدى التاريخ الطويل حتى بلغت الألاف ما يعني إثبات ما نذهب إليه من القول (بتلازم حضور الاحتمالات) التأويلية في هذا النص، وهو ما يعني غياب وجود معنى واحد ووحيد للنص يمكن الوصول إليه.

٢ - غياب المعنى وحضور الدلالات.

إذا كان إمكان تعدد الوجوه هو الأساس الذي صيغت فيه النصوص الدينية، فهل هناك من معنى محدد يمكن أن يُهتدى إليه ويُقال فيه إنه المراد من دون سواه؟ وإذا كان كذلك فلماذا تعددت التفسيرات؟ وهل يمكن القول بغياب المعنى المحدد؟ ولكن لم قدمنا النصوص الدينية لمتلقين؟

هنا سأسعين بالتفريق الذي قدمه الناقد الأمريكي هيرش صاحب كتاب (الصحة في التأويل) Validity in Interpretation^(٤٤)

إذ إن هيرش يُميّز بين اصطلاحات مُهمّة في النظرية التأويلية: فهو يُميّز بين معقول النصّ الذي وضع له مصطلح Subtilitas intelligendi وهو يستعمله مقابلاً لكلمة "الفهم" "Understanding" وبين بناء المعنى النصّ الذي وضع له مصطلح Subtilitas explicandi وهو يستعمله مقابلاً لكلمة "التفسير" "Explanation" (٤٥) وهو يذكر أنّ كلا الاصطلاحين يرتبطان بمفهوم التأويل "Interpretation" (٤٦) بيد أنّ التأويل يرتبط أيضاً بمصطلحين مُهمّين هما (المعنى، والدلالة) (Meaning and Significance) ينطلق هيرش من التفريق بين هذين الاصطلاحين بناءً على الفهم الآتي: فهو يرى أنّ معنى النصّ Meaning يُساوي عنده القصد أي قصد المؤلف Intention of Author وهو ثابت مرافق للحظة الخلق التي وجد في ضوئها النصّ، من أجل أن يقول شيئاً (٤٧) وإذا كان النصّ الدينيّ صادراً من ذات مقدّسة غائبة، فهل يُمكن أن يَهتدي القارئ ويصل إلى قصد مُحدد لتلك الذات؟ وهل يُمكن أن يزعم مُفسّر في تفسيره أنّه وصل إلى قصد الإله مؤلف النصّ إذا ما كان النصّ إلهيّاً؟ ولماذا يُكرّر مفسرو النصوص الدينيّة مقولة (والله أعلم) في نهايات تفسيراتهم إذا كانوا قد توصّلوا يقيناً إلى قصد الذات التي أنتجت النصّ؟

إنّ يلزم أن تكون تأويلات النصوص الدينيّة ولاسيما النصّ القرآنيّ لا توصل إلى معنى مُحدد يقيناً الذي هو يُساوي (قصد مُنشئ النصّ في الأصل) عند المفسرين المُختصين بتأويلات النصوص أنفسهم، لأنّه غائب عندهم وليس مُعدوماً. ولكن هل يُمكن أن يُزعم أنّ النصوص الدينيّة لها حمولة مقبولة يُمكن أن

يُتوصّل إليها حتى مع وجود البنية الاحتماليّة، وتعدد الوجوه؟ هل هناك بديل أو هل ثمة من شيء بديل إذا ما أثبت غياب المعنى (قصد المُنشئ)؟

هنا يُمكن أن نوظّف الاصطلاح الثاني الذي استعمله هيرش في مقاربة هذه المُشكلة وهو ما سمّاه Significance هذا الاصطلاح يعني عنده ما يتوصّل إليه القارئ من حُمولات عند قراءته للنصّ، عبر القراءات في المراحل الزمنيّة، وليس بالزوم أن يتفق تماماً مع معنى النصّ (قصد المُنشئ) المُصاحب للحظة الخلق الأولى، وبناءً على هذا فإذا تعدّد القراء تعدّد الدلالات والوجوه والتأويلات للنصّ الدينيّ، لأنّ لكلّ قارئ دلالة وتأويله الخاص، وبقدر وجود القراء توجد دلالات وهذا ما ينطبق على النصوص الدينيّة فهي حمالة دلالات تختلف باختلاف القراء وليست حمالة معاني، ولا يُمكن أن يزعم أحد أنّه حاز على معنى المُنشئ أو قصده حيازة قطعيّة، لذا على المُفسرين الاعتراف بعدم القدرة على معرفة القصد الثابت المُتعالى للنصّ الدينيّ القرآنيّ، وأنّ تفسيراتهم وتأويلاته إنّما هي (دلالات النصّ وليست قصد الإله) تُمثّل أفهامهم وليست المعنى الحقيقيّ اليقينيّ للنصّ، وعليهم قبول مشروعيّة تعدّد الدلالات. (فتأويلات النصّ الدينيّ لا تُقدّم المعاني المُختلفة، وإنّما تُقدّم دلالات مُختلفة) والقصد المُحدد اليقينيّ غائب عن القراء في النصّ القرآنيّ، وما يتوصّلون إليه عبر القراءات إنّما هي دلالات وتأويلات، وليست معاني. ومع وجود هذه النتيجة، فلا يحقّ لأحد احتكار فهم النصّ القرآنيّ الدينيّ وتأويله بوصفه (قصد الإله مُنشئ النصّ) من دون التأويلات الأخرى، ولاسيما إذا كان ذلك

التأويل موروثاً من شخصٍ عاديٍّ عاش قبل قرونٍ مضت؟

إذن ما يُمكن قبوله هو القول بوجود دلالاتٍ متعددة هي نتاجُ قراءاتٍ وتأويلاتٍ لعقول المؤولين أنفسهم، وليس المعنى المُساوي لقصد الإله. فضلاً عن نسبية المعارف البشرية القابلة للتطور مع تطوّر الوعي بناءً على قاعدة التراكمية، ولقد ترسّخ هذا الفهم أكثر بعد تأثيرات النسبية الانشائية والنزعة الريبية؛ ولاسيما في الفلسفة النيتشوية وغير ذلك من النظريات ولاسيما نظريات ما بعد الحداثة، ومع نصٍّ قد بُني بناءً احتمالياً تزداد فجوة النسبية اتساعاً وتتضاءل فرص القول بوجود معنى واحد ووحيد ويفتح عالم النصّ الدينيّ على أوسع مقولات التأويل والاحتمالات، ومن هنا تأتي القراءات المعاصرة للظواهر الدينية التي تناولتها النصوص ولاسيما النصّ القرآني، فلم يعد الفهم الذي أنتجته العقل التأويلي القديم^(٤٨) الذي بشرَ بوجود معاني ثابتة وروى مُطلقة ينعف في ظلّ نسبية المعرفة البشرية، فالمعرفة قابلة للتطور مع الزمن ومع تطوّر المنهجيات والمعارف العلمية المختلفة، إذن لا يُمكن لقراءة دينية تقوم على النصّ القرآني أن تقول بوجود حقائق مُطلقة في الفهم والتأويل لأنّ التأويل نفسه قائم على المعرفة البشرية والمعرفة البشرية نسبية قابلة للتبدّل والتطور كما يرى المفكر الإيراني عبد الكريم سروش في كتابه القبض والبسط في الشريعة، لذا تتولد مشروعية تعدد التأويلات بناءً على نسبية المعرفة البشرية التي يستند إليها التأويل القرآني من جهة ومن جهة أخرى البنيات الاحتمالية أو ما سَميناه بـ(تلازم حضور الاحتمالات التأويلية) في الوقت نفسه في أثناء قراءة النصّ القرآني. وهذا العامل إلى

جانب غياب المُشافه الأول أو مصدر الجذب المركزي واتساع الفجوة الزمنية بين عصر تكوّن النصّ وعصر التأويل تترسّخ فكرة غياب المعنى اليقينيّ المُحدد وتبقى فرصة القول بالتأويلات المتعددة هي الخيار الأخير البديل.

خامساً من التأويل التاريخي إلى التأويلات المتعددة الأبعاد.

مدخل

بعد أن ظهر أن بنية النصّ فيها إمكان الاحتمالات يغدو النصّ عالماً مفتوحاً من التأويلات وهنا أحاول تناول ما يُمكن أن أسميه بمفهوم (الزمان الهيرمينوطيقي) فالتقسيم التقليديّ المعروف للزمان هو على ثلاثة أقسام (الماضي، والحاضر والمستقبل) ومن يلتزم بهذا التقسيم سيسقط في أحد الخيارين إما كون النصّ وتأويله مُنتجاً تاريخياً في لحظة زمنية ماضية يُمكن مجاوزتها معرفياً في الحاضر وبذلك يُفتح عالم الاحتمالات والتأويلات على مصراعيه، وإما كونه مُطلقاً يتعالى على الزمان هو والتأويلات التي انتمت لتلك اللحظة الزمانية التي تكوّن النصّ وتأويله فيها، وبهذا يُغلق باب التأويل كحال رؤية الفكر الدينيّ السلفي، لأنها لحظة تحقّقها القداسة، ويكون ذاك الجيل - كما يرى هذا الفكر - أكثر وعياً وفهماً بالنصّ وعالم تأويله حتى بعد مرور مئات السنين على تلك التأويلات لذا يذهب أعلام الفكر الدينيّ السلفيّ المعاصر إلى تأكيد حقيقة كون ذلك الجيل أعلم من الأجيال اللاحقة، يقول أحد أعلام هذا الفكر: «ولا ريب أن التابعين يختلفون؛ فالذين تلقوا عن الصحابة التفسير: هؤلاء لا يُساويهم من لم يكن كذلك. ومع هذا، فإنهم إذا لم يسندوه عن الصحابي، فإن قولهم

ليس بحجة على من بعدهم إذا خالفهم، لأنهم ليسوا بمنزلة الصحابة، ولكن قولهم أقرب إلى الصواب، وكلما قرب الناس من عهد النبوة، كانوا أقرب إلى الصواب ممن بعدهم. وهذا شيء واضح، لغلبة الأهواء فيما بعد، وكثرة الواسطات بينهم وبين عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، فبعدهم هذا لا شك أنه يقلل من قيمة أقوالهم، ومن هنا نعرف أن الرجوع إلى قول من سلف أمر له أهميته^(٤٩). ومن هذه العلاقة الشائكة بين التأويل بوصفه فعلاً مختلفاً زمانياً يُمارس على نصٍ قديم وبين تعالي ذلك النص على الزمان يمكن أن نختار تقسيماً آخر للزمان وهو يؤكّد وجودَ زمانٍ ذي بُعدٍ واحدٍ ولكنّه بوجوده متعدّدٍ وهو القول بحاضرٍ ثلاثي الأبعاد كما سيأتي.

١- التأويل بوصفه مُختيلاً من الذاكرة (تأويل حاضر الماضي)

أستعين هنا برؤية تُعيد تقسيم الزمان لتوظيفها في صياغة مفهوم للتأويل المتعدد الأبعاد وترى هذه الرؤية ألا وجود لتقسيم ثلاثي للزمان (حاضر وماضي ومستقبل) فليس إلا حاضر مستمر لأننا نعيش لحظاته أولاً بأول فالماضي زمنٌ مُنقُض والمستقبل زمنٌ لم يأت بعد وليس ثمة من زمنٍ إلا الحاضر وهذه هي خلاصة الرؤية الأوغسطينية^(٥٠)، بيد أن هذا الحاضر ليس بريئاً من الاختلاط في الأزمنة الأخرى؛ ولاسيما فيما يمكن أن نسميه بـ«زمن التأويل» الحاضر الذي نعيش أيامه ولحظاته الزمانية ولكن يمكن أن نشهد أنه ثلاثي الأبعاد فجزءٌ مرتبطٌ بالماضي (تأويل حاضر الماضي) وجزءٌ مرتبطٌ بالحاضر الراهن وهو (تأويل حاضر الحاضر) وجزءٌ مرتبطٌ بالمستقبل وهو (تأويل حاضر المستقبل). وبهذا يكون زمن الحاضر بوجوده ثلاثة. والجزء الأول منه

يتصل بالماضي فهو حاضرٌ يأخذ فيه التأويل القديم مكانه ويستولي على أي رأي فيه كحال التأويلات المنقولة عن صدر الإسلام ولاسيما للصحابة وفي مُقدّمهم ابن عباس وأبن مسعود وأبي وغيرهم فالتأويل يبقى محكوماً بأفق انتظار ذلك الزمن ولا يتجاوزهُ مطلقاً. ولحظة الأخذ بذلك التأويل مرهونة بلحظة الاستعادة التي تعتمد على الذاكرة المكتوبة، أو باصطلاح آخر هو التذكّر المُقَيّد وأقصّد بالمُقَيّد أن تأويل التذكّر يعتمد على سياقات التذكّر نفسها وهو مما يشوبه جدلٌ طويل ولاسيما مسألة صحة المُتذكّر ودقته فهل هو أصيلٌ أم منحولٌ، وهذا ما يدخل في مشكلة التدوين وما رافقها من سياقات كما اتضح سابقاً، فنحن كما يقول ريكور «لا نملك مورداً آخر فيما يخص الإحالة إلى الماضي سوى الذاكرة عينها»^(٥١)، وفي هذه الحال، ثمة إمكان لإساءة استعمال الذاكرة^(٥٢). فقد يقع الخطأ والزيادة أو النقصان قصوراً أو تعمداً من صاحب الذاكرة، وفي هذه الحال يُساء استعمالها بوصفها مصدراً للمعرفة، وتغدو صحة ما تنقل على المحك^(٥٣)، وكم عملت عوامل السياسة والأيدولوجيا في صياغة ذاكرة وتاريخ يحمل تلك الإساءة ولاسيما في لحظات التدوين في الثقافة العربية، ويبقى في النهاية «أن الحضور الذي يشكل قوام تمثيل الماضي يبدو أنه حضورٌ صورة. فنحن نقول بلا تمييز بأننا نتمثل حدثاً ماضياً أو إننا نتصوره، أي عندنا صورة، وهذه الصورة يمكن أن تكون شبه بصرية أو سمعية»^(٥٤). وبناءً على ما تقدّم فيمكن القول إن هناك تجربتين: الماضية التي تُمثل الأصل الذي تقوم عليه عملية التذكّر، وتجربة حاضرة تتورّ الأولى عند وجود شبه، أو كما يرى جيمس ستيوارت مل James Mill أن ثمة جانبين هما «محتوى الصورة الحاضرة، ثم علاقته مع الماضي»^(٥٥)، ومع هذا كله تبقى

فكرة صحّة الذاكرة في الاستعادة هي الفكرة المهمّة في شأن الذاكرة وقيمة ما تقدّمه لنا من معرفة أو ما نُمثّله من تجربة، فالسؤال المهمّ هو: كم ترتبط أو تُمثّل الصورة الحاضرة التي تمّت استعادتها من النسخة الأصل في الماضي بالنسخة الأصل نفسها؟^(٥٦) وكلّ ما وردنا من تراثٍ محمولٍ إلينا عبر الذاكرة الشفاهيّة ومن ثمّ المكتوبة هو خاضعٌ لجدلِ الصحّة وسياقات التدوين فضلاً عن القدرة على الاستعادة إن قبل الأخذ بالتأويل الماضي السلفيّ المحمول عبر الذاكرة كونه ينتمي إلى لحظةٍ تاريخيّةٍ ويُمثّل وعياً سابقاً ورؤيةً ماضويّةً عن النصّ الدينيّ والعالم. ومشكلة الفكر الدينيّ ولاسيّما السلفيّ أنّ تأويله هو تأويل (حاضر الماضي) دائماً لا يُمكن مجاوزته على الإطلاق إذ حتى مع تقدّم الزمن مئات السنين يبقى ذلك التأويل المحمول عبر الذاكرة هو السائد كونه زمنٌ التأويل الأوّل المتعالي على الفهم اللاحق مهما تغيّر الوعي عند الأجيال اللاحقة لقداسته، حتى مع بقائه رهين مسألة الصحّة عندهم وهي المسألة التي حُسم أمرها حينما صار حكمُ عصمة المتون التي نقلتها إلينا ذاكرة الفكر الدينيّ السلفيّ المُدوّنة حكماً لا يُمكن الجدل فيه حتى بات يتساوى مثلاً نصٌّ من كتابٍ صحيح البخاريّ في عصمته مع نصٍّ قرآنيٍّ!!! بيد أنّ هذا لا يمنح التأويل السلفيّ للنصّ القرآنيّ صفة الصحّة، أو مُسايرة العصور كلّها إلى يوم القيامة فهو يبقى مُنتج لحظةٍ زمنيّةٍ ويُمثّل الرؤية الكونيّة للإنسان عصر التزول ويرتبط بإعادة إنتاج الشّعور السابق، وتمثّل حالة نفسيّة مُنصرمة، وبناءً على هذا المعنى قيل إنّ الذاكرة "وظيفة نفسيّة قوامها معاودة إنتاج حالةٍ وعي سابقة مع هذه السّمة التي يعترف بها الفاعلُ بصفتها هذه"^(٥٧)، وفي هذا المعنى ارتبطت بنشاط التأويل أشدّ الارتباط وتحديدًا في الهيرمنيوطيقا

الحديثة، ولاسيّما ما نجده عند اللاهوتيّ الألمانيّ شلاير ماخر فقد رأى أنّ التأويل إنّما هو إعادة إنتاج تجربة شعوريّة ماضيةٍ ومُحاولة فهم المؤلف من خلال نصّه في لحظة إنتاجه للنصّ للوصول إلى الدلالة التي يُريدها^(٥٨). فالمؤول في اللحظة الحاضرة حتى يفهم معنى النصّ عليه أن يُعيد إنتاج اللحظة الزمنيّة والشعوريّة التي مرّ بها صحابي أو تابعي روي عنه تفسير ما كابن عباس أو أبي أو ابن مسعود أو غيرهم والتأويل المُنتج يُمكن أن تُسمّيه بتأويل (حاضر الماضي) لا غير. وهو إنّ صحّ نقله فهو يُمثّل استعادة إنتاج وعي وجود بشريّ مضى منذ قرون وإحيائه من جديد، وبهذه الاستعادة يكون التأويل في الحاضر مرهوناً بالماضي تماماً ويُعبّر عن وجهة نظر الإنسان الماضي بالعالم ورؤيته الكونيّة، وإن لم يصدق فيغدو استعادة مشوّهة تماماً حتى مع الإسباغ عليه صفة القداسة وهذه هي المشكلة الكبرى لأنّه يكتسب الصحّة المطلقة تماماً ويكون مُتعالياً على النقد أو التغيير!!! وهذا ما حدث فعلاً مع تأويلات النصّ الدينيّ لدرجةٍ صارت المتون التأويليّة هي متون موازيّة لا تقلّ قداسةً عن النصّ الدينيّ الأصل الذي قامت عليه التأويلات.

وبهذا تغدو تأويلات الفكر الدينيّ السلفيّ تترعرع في التاريخ ولا ترضى أن تغادره على الإطلاق، فهي تقيم وجوداً تاريخياً بكلّ تفاصيله وتُحاول استحضر ذلك الوجود بشحمه ولحمه وعظمه وغثه وسمينه، لتجده في العالم المُعاصر، فتبني كيان الموجودات البشريّة لأجيالٍ قادمةٍ على تلك اللحظات التاريخيّة، وكأنّ الزمن توقّف هناك فصارت آلة إنتاج وجود الكائنات البشريّة هناك؛ وكلّما ابتعد بنا الزمن عنها اجبرتنا الهجرة إليها قسراً والعيش فيها ومدّ أعناقنا إلى التاريخ للعيش فيه، فغدا بعضُ المعاصرين موجوداتٍ بلا رأس لأنّ

رأسه في التاريخ وجسمه في الحاضر، هو موجود بالماضي وفيه ومنه وإليه ولا شيء آخر.

٢ - التأويل بوصفه لحظة وعي راهنة (تأويل حاضر الحاضر وحاضر المستقبل)

يُمكن أن نُقدِّم مقارنة لتأويل آخر تُنتِجُه البنية الاحتمالية للنص الديني يتصل بلحظة الحاضر الذي نحن فيه بما يتناسب مع الوعي الذي بلغه الإنسان، الوعي الذي تتشكل فيه رؤيته عن العالم من منطلق قصدي كما في نظرية المعرفة الظاهر اتية بالا اعتماداً على لحظة انبثاق الأشياء في الذهن بفعل واقعها الخارجي كما يرى فيلسوف الظاهر اتية هوسيرل^(٩)، فثمة واقع خارجي للأشياء المراد إدراكها وثمة صور ذهنية لها في العقل وبعملية ربط الذات بالموضوع كما تقول نظرية المعرفة الظاهر اتية^(١٠) يحصل إدراك الشيء المرصود؛ بيد أن قيمة هذا الإدراك تبقى مرتبطة بملكة الخيال ذات النشاط الدينامي، الملكة التي تُنتج الصور وتكونها لأن لحظة انبثاق الشيء وحضوره تتحدد بقوة هذه الملكة وقدرتها على توظيف مكوناتها التي تلقتها من الواقع الخارجي، فمفهوم الخيال Imagination هنا هو العنصر المركزي في إنتاج الأشياء ومعالجتها ويُعرفه لالاند في موسوعته بقوله هو "ملكة تكوين الخيالات"^(١١). ويُقال في الخيال كذلك إنه «ملكة تركيب الخيلات في لوحات أو في متواليات، تُحاكي وقائع طبيعية وظواهرها، لكنها لا تمثل شيئاً مما هو واقعي أو وجودي»^(١٢) وهذا التعريف الأخير يبين الإمكان الذي يمنحه الخيال في إنتاج الأشياء من دون الاعتماد على أصل مُحدد يتجه إليه نشاطه لمماتلته فما يُبنى عليه من تأويل لا يكون كحال تأويل حاضر الماضي كما سبق واتضح، فالتعريف الثاني تجاوز به إلى ما لا ينتمي إلى أصل، وكلاهما أهمل ما حملته التعريف الآخر، لأن الخيال ملكة لإنتاج الاثنين، أي ما يتصل

من صور تقوم على الأصل الحسي، كما هي الحال في صور الذاكرة المُتخيلة والعوالم الغيبية التي حملتها النصوص الدينية ولاسيما ما جاء من عوالم غيبية في النص القرآني، وما يتصل بالصور التي تعتمد الخلق ليس على مثال سابق وإن رُغبت من صور سابقة، بيد أن إمكان الخلق وإعادة الصياغة موجود وهو الذي يتحكم في إنتاج صور تتصل بتخيّل عوالم مستقبلية مثلاً^(١٣)، ومن هنا لابد من التمييز بين لحظتين فيما سمّيته بـ(الزمان الهيرمينوطيقي) بين ما ينتمي إلى الخيال وما ينتمي إلى الذاكرة ويقوم على أصل بناءً على قاعدة ظاهر اتية أو بتعبير آخر بين (تأويل حاضر الماضي) وبين (تأويل حاضر الحاضر وحاضر المستقبل) وقد فصل فيلسوف الهيرمينوطيقا بول ريكور بين مُنتجين تأويليين في ضوء هذه الفكرة إذا يرى «أن الفكرة الرئيسة هنا هي وجود اختلاف نستطيع أن نقول إنه جوهري بين استهدفين، قصديين أحدهما: يتمثل بقصدية الخيال التي تتجه نحو الوهمي، القصصي، وغير الواقعي، والممكن، واليوتوبي»^(١٤)، والأخرى: قصدية الذاكرة تتجه نحو الحقيقة السابقة، أو الواقع السابق، وتولّف القبليّة السمة الزمنية بامتياز «للشيء المتذكر» أو «للمتذكر» بوصفه كذلك^(١٥) «فهو هنا يضع الفصل بين بعدين في الذهن حينما يتعامل مع الذكريات، فريكور فصل فصلأ أقامه على قاعدة ظاهر اتية، فالوعي الذي يتجه إلى صورة بقصد خيالي، لا مثيل لها سابقاً، أو ممكن هو ينتمي إلى المُخيلة «الخيال» وهي مُنتج قد لا يكون مُطابقاً للواقع ولكنه ممكن (عالم ممكن) حتى وإن بدا مألوفاً، أما الوعي الذي يتجه إلى صورة مُنتجة لها أصل أو مثيل في الماضي مُحاولاً نسخه أو مماثلته فهو يُسمى ذكرى^(١٦). ومن هذا يكون التأويل الذي يستند إلى أصل مُودع في لحظة زمنية ماضية هو من جنس تأويل التذكر الذي يُقيم قراءته على أصل يؤول إليه وهذه هي حال تأويلات الفكر الديني السلفي كما مر؛ على حين يأتي (تأويل حاضر

بيان قصد المنشئ في زمنه، وقد أحالتها إلى قارئين مُفترضين وهو له تأثير على صياغة الرؤية الدينية والتأويلية فيما بعد، إذ يكفي أنه يفتح باب الاحتمال والتنوع؛ فضلاً عن أن التحول في التفكير التأويلي الهيرمينوطيقي نتج عن تحول أكبر في النظام المعرفي ولاسيما في نظام التفكير اللغوي من الوجود المنطوق المسموع إلى الوجود المكتوب المقروء ومن نظام الأصوات إلى نظام العلامات ومن (حاسة السمع) إلى (حاسة البصر) ومن الدال الصوتي ومدلوله عبر السمع إلى المدلول عبر العلامات الكتابية، ومن عالم القطع واليقين والوحدة، إلى عالم الاحتمال والتعدد، وبهذا تتغير النظر الكونية عموماً للإنسان العربي في ضوء هذه التحولات. وبعد لحظة التحول إلى المكتوب ومجاورة زمن النبي المفسر الأول تجلّى غياب المعنى اليقيني (قصد المنشئ) في النص ولا يعني انعدامه، على حين حلت الدلالة (التي يصل إليها القارئ) حاضرة، وهو ما تمثل في آراء المفسرين إلى يومنا هذا. فالمعنى اليقيني (قصد المنشئ) غائب وليس منعماً وهو لا يتعدد، ولكن الدلالة حاضرة ومُتعدد بتعدد القراء.

إن مفهوم (الزمان الهيرمينوطيقي) الذي قَدّمته في البحث يُمكن أن يمنحنا إعادة صياغة لفكرة التأويل المُتعدد الأبعاد (تأويل حاضر الماضي، وتأويل حاضر الحاضر، وتأويل حاضر المستقبل) والأول (تأويل حاضر الماضي) يبقى تأويلاً مُنتجاً تاريخياً لا غير وهو لا يمكن أن يمنحنا رؤية كونية شاملة، لأنّه يبقى محكوماً بأفق انتظار اللحظة التاريخية التي أنتجته فهو ليس إلا تأويل تذكّر، على حين يكون (تأويل حاضر الحاضر وحاضر المستقبل) مُتعلقاً بالنظر الكونية المستقبلية التي تتكامل مع كلّ تأويل جديد، لأنّه يجعل من النص رسالة مقنونة إلى القرّاء المستقبليين ويُمكن أن يعمل على صياغة نظرة تأويلية تنمو باستمرار وهذه النظرة تخلق نوعاً من التأويلات المُتعايشة إذ إنّ الأخذ بالزمان الهيرمينوطيقي

الحاضر وحاضر المستقبل) مُرتبطاً بلحظة حاضر ليتصل بلحظة في المستقبل ويُنتج عالماً ممكناً ورؤية كونية مُمكنة، وهذا الفهم يفتح مجالاً ليكون النص مقنونة دائماً في المستقبل على قرّاء لا صلة لهم زمانياً ومكانياً بالمؤول الأول. وهو ما تدعو إليه القراءة الظاهرية كون النص يبقى مقنونة في المستقبل دائماً وهو بانتظار قارئ يقطن المستقبل والنص ليس مرهوناً في أفق انتظار أحد لا الجيل الماضي ولا الجيل الحاضر حصراً، ولا يظهر تأويله حتى يصل ذلك القارئ المُنتظر ولما كان كلّ جيل له معرفته ورؤيته عن العالم وأشياء العالم فإنّ القارئ القاطن في المستقبل يتغير دائماً وإن قيل الأخذ بالرؤية الظاهرية فسيبتناها إليه كلّ تأويل سابق على زمنه عندها يُمكن أن ينفعه في صياغة نظرة تأويلية ورؤية كونية تتكامل باستمرار وتكون التأويلات أحدها يُكمل الآخر مع وجود إمكانيات الاحتمال التأويلي الهيرمينوطيقي في أصل بنية النص، وليس أحدهما يصارع الآخر على مذهب الصحة والتعالي على الزمان والوعي المُتغير للأجيال؛ وهذه النظرة يُمكن أن تخلق نوعاً من التأويلات المُتعايشة إذ إنّ الأخذ بالزمان الهيرمينوطيقي المُتعدد الأبعاد لا زمان البعد الواحد بناءً على أنّ التأويلات أحدهما يُكمل الآخر إنّما يقود إلى مقولة (التأويلات المُتعايشة لا التأويلات المُتصارعة) وهو ما يمنح النص فرصة أن يكون كتاباً مفتوحاً على الوجود وليس مُغلقاً على نفسه.

خاتمة

إنّ تحول النص الديني القرآني من طور الملفوظ الشفاهي إلى النص الكتابي نتج عنه الانفصال في المقاصد ونشأت مُشكلات الفصل بين (قصد المنشئ) و(قصد النص)، و(قصد القارئ) لأنّ الكتابة أدخلت النص القرآني عالم التعدد الدلالي وفصلته عن قصد المُشافه الأول النبي محمد الذي كان الوحيد القادر على

المُتعدد الأبعاد لا زمان البعد الواحد بناءً على أن التآويلات أحدهما يُكَمِّل الآخر إنما يُمكن أن يقوِّد إلى مقولة (التآويلات المُتعايشة) التي اتبناها لا (التآويلات المتصارعة) وهو ما يمنح النصَّ فرصة أن يكون كتاباً مفتوحاً على الوجود وليس مُغلَقاً على نفسه.

الهوامش

¹ See 'The Qur'an an Introduction', 42.

² انظر، النقش المُسمَّى بنقش (أم الجمل ٢٦٠م) الذي عُثر عليه في أم الجمل في سوريا المستشرق الألمانسي أ. لتمان والنقش المُسمَّى (نقش النَمارة ٣٢٨م) الذي يُعدُّ أقدم نقش بالخط النبطي العربي القديم وهو حجر كان شاهدة قبر ثاني ملوك العرب في الحيرة وأشهرهم على الإطلاق، امرؤ القيس بن عمرو. وهذه الفرضية هي خلاصة أعمال مكتشف الحجر، عالم الآثار الفرنسي دوسو. انظر الدراسة المهمة للباحث العراقي الأمريكي سعد الدين أبو الحب لقراءة هذين النقشين الصادرة في نيويورك:

DeArabizing Arabia: Tracing Western Scholarship on the History of the Arabs and Arabic Language and Script, Saad D. Abulhab, New York: Blautopf Publishing. 2011, p: 100.

³ بخصوص النتاج الأدبي الشعري وصل إلينا بصورة المُتكاملة بحسب تحقيق الجاحظ في نصّه المشهور عن تحديد عمر الشعر "وأما الشعر فصغير السن حديث الميلاد، أول من نهج سبيله وسهل الطريق إليه: امرؤ القيس بن حجر والمهلهل بن ربيعة.. فإذا استظهرنا الشعر إلى أن جاء الله بالإسلام وجدنا له خمسين ومئة وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمئتي عام". الحيوان، الجاحظ، تحقيق، عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ١١٢/٣. وحتى مع كون نصّ الجاحظ ينطبق على تقصيد القصائد وليس ولادة الشعر الفعلية إذ يلزم أن تكون حقب طويلة قد مرّت حتى تمخّضت عن وجود هذا الجنس الأدبي المتكامل في الوزن والقافية وبلاغة التعبير فإنّ هذا النصّ يُبين طابع الذاكرة العربية المُعتمدة على التداول الشفاهي

للأدب العربي ولاسيما الشعر الذي وصل إلينا جنساً أدبياً مُتكاملاً وضاعَتْ بداياته اليقينية.

⁴ تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦م، ٤١٦.

⁵ البيان والتبيين، الجاحظ، ٢٨/٣.

⁶ من أهم الكتب في هذا المجال كتاب الواحدي الذي حاول جمع ما تنأثر من أخبار في أسباب نزول الآيات والسور.

⁷ ينظر، تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ٣٣٦. وانظر، ما أورده أبو بكر السجستاني في كتاب المصاحف من مرويات سرديّة، ١٥٣، ١٥٩.

⁸ هذه المرحلة أيضاً مختلف فيها فقد بقي رسم المصحف ومسألة القراءات السبعة أو العشر كما عند بعضهم فضلاً عن شيوع اللحن والابتعاد عن عصر الفصاحة من المشكلات في فهم النص القرآني وتفسيره، إلى وقتنا الحاضر.

See 'The Qur'an an Introduction', 43.

⁹ انظر، في هذا الشأن البحث المهم للباحث محمد المُسيّح، مخطوطات القرآن، مدخل لدراسة مخطوطات القرآن، ٩١، ١٢٥، ١٤٧، ١٧٧، ١٩١.

¹⁰ Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning, Paul Ricoeur The Texas Christian University Press, 1976, 25.

¹¹ see Ibid, 26.

¹² see Ibid, 26.

¹³ انظر، كتاب المصاحف، للسجستاني، ١٥٣، ١٥٩.

¹⁴ The Qur'an an Introduction, 42.

¹⁵ مقدمتان في علوم القرآن، ١٧، ١٨. وانظر، البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، ١/٢٣٣، ٢٣٤. ويُشير الزركشي إلى أن الخبر قد نقله البخاري. وانظر، تاريخ القرآن، نولدكه، ٢٤٧، ٢٤٨.

¹⁶ انظر، مقدمتان في علوم القرآن، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢. وانظر، الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين

³¹ Interpretation theory Discourse and the Surplus of Meaning، 26.

³² see، Ibid، 25.

³³ من النص إلى الفعل، ٨٥.

³⁴ see، Ibid، 25.

³⁵ انظر، عمليات القراءة مقارنة ظاهرة ظاهريّة، فولفجانج أيزر، مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، ترجمة، علي عفيفي، ج (١٦) عدد (٤) الهيئة المصرية سنة، ١٩٩٨ م، ٣٤٩.

³⁶ وتحديداً عهد ابن تيمية الحراني المتوفى في سنة (ت ٧٢٨هـ).

³⁷ المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، ٧/ ٢١٢.

³⁸ المصدر نفسه، ٧/ ٢٠٨. انظر، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ٤١.

³⁹ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، ١٦٠.

⁴⁰ انظر، الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٥هـ)، تحقيق محمد علي التّجار، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ط ٤، ٤٤٩/ ٢.

⁴¹ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ١٦٠.

⁴² القرآن حمّال وجوه هو قولٌ منسوب إلى الإمام عليّ بن أبي طالب في الحادثة المشهورة التي أراد فيها أن يُرسل ابن عباس ليُحاور الخوارج فأوصاه بقوله: "ولا تُجادلهم في القرآن فإنه حمّال وجوه".

⁴³ انظر، نقدنا لهذه القاعدة في كتابي: العقل التأويلي الغربي مقاربات في أنظمتها المعرفيّة ومساراته، ٣٨٥.

⁴⁴ طُبِعَ هذا الكتاب طبعة واحدة في الولايات المتّحدة ولم يُترجم على الرغم من أهميّته.

⁴⁵ see، Validity in interpretation، E.D Hirsch، Yale University، United States of America، 1967، 129.

⁴⁶ see، Ibid، 129، 136.

⁴⁷ see، Ibid، 143، 144.

⁴⁸ يُستثنى من هذا الحكم تأويلات النبيّ محمّد للنصّ القرآنيّ الذي كان يُخاطب الناس على قدر عقولهم ولحظتهم التاريخيّة تلك.

⁴⁹ شرح مقدّمة التفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ

السيوطي، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، اعتنى به وعَلّق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت لبنان، ٢٠٠٨، ١٢٩. وقد كان يُشار إليه باسم الكتاب دلالةً على كونه مُدَوّنًا مكتوبًا بكتاب.

^{١٧} انظر، تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ٢٤٣. المصاحف للسجستاني، ٩٨، ٩٢.

^{١٨} انظر، مقدّمتان في علوم القرآن، ٢٢، ٢٥.

See، The Qur'an an Introduction، 43.

^{١٩} انظر الاختلافات بين المخطوطات القديمة للقرآن الموجودة في متاحف مختلفة من العالم على سبيل المثال بين، مخطوطة سمرقند والمصحف الحالي، ١٠٠ - ١٢٥، والاختلافات بين مخطوطة المشهد الحسيني والمصحف الحالي، ١٣٨-١٤٦. انظر، مخطوطات القرآن مدخل لدراسة المخطوطات القديمة، محمد المسيح.

^{٢٠} انظر، أسباب النزول، الواحدي، ٢٠٦، ٢٠٨.

^{٢١} انظر، المصدر نفسه، وغيره من المصادر.

^{٢٢} انظر، أفلاطون، المحاورات الكاملة، ٣/ ١٩.

^{٢٣} انظر، مقدّمتان في علوم القرآن، ٣٠، ٣١.

^{٢٤} المصدر نفسه، ٨٦، ٨٧.

²⁵ Myth and Ritual in Christianity، 27. see، The Cambridge Dictionary of philosophy، 518.

²⁶ see، Of Grammatology، Jacques Derrida، 3.

^{٢٧} تذكر بعض الأخبار أن ابن عباس كان صبيّاً حينما توفي الرسول، ولم يكن مُفسّراً في حينها لحدّائته سنّه، وما نُقل عنه من أخبار قد جاءت بعد ذلك بسنوات، وهذه الرواية تُسقط خبر أن ابن عباس كان مفسّراً معروفاً في زمن النبيّ محمّد.

^{٢٨} تنقل كتب الأخبار والتاريخ كيف أنّ النبيّ محمّد كان يعتمد على بعض من الصحابة في نقل النصّ الملفوظ صوتيّاً وكذلك في نقل تفسيره لأنّه كان المُفسّر الأوحد للنصّ بلا مُنازع.

^{٢٩} من النص إلى الفعل، بول ريكور، ٨٦.

^{٣٠} تكوين العقل العربيّ، محمد عابد الجابري، ٦٢.

المصادر باللغة العربية والإنجليزية

المصادر العربية:

القرآن الكريم.

- الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، اعتنى به وعلق عليه مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨.

- أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)، تحقيق وتقيق، عصام عبد المحسن الحميدان، دار الصلاح، (ط ٢) السعودية، ١٩٩٢ م.

- أفلاطون، المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية، شوقي داود تمارز، الأهلّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤ م.

- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، (ط ٣) مصر، ١٩٨٤ م.

- البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، (د.ت).

- تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦ م.

- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، تعديل فريدريش شغالي، ترجمة د. جورج تامر، دار نشر جورج ألمز، زيوريخ- نيويورك، حقوق طبع لمؤسسة كونراد، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٤ م.

- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط ١٠)، بيروت لبنان، ٢٠٠٩ م.

- الحيوان، الجاحظ، تحقيق، عبد السلام هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧ م.

- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٥ هـ)، تحقيق محمد علي التجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (ط ٤).

- الذاكرة في الفلسفة والأدب، ميري ورنك، ترجمة، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، بيروت، ٢٠٠٧ م.

- الذاكرة، التاريخ، النسيان، بول ريكور، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، بيروت،

محمد صالح العثيمين عضو هيئة كبار العلماء، ١٤٠.

^{٥١} للوقوف على التصوّر الأوغسطيني للزمن، انظر عرض بول ريكور لهذا التصوّر، وتأثيره به أيضاً في كتابيه، طه الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية، د جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط (١)، ٢٠٠٦ م، ١/ ١٠٧، ١٠٨، طه الذاكرة، التاريخ، النسيان، ١٥٦ فما بعدها.

^{٥١} انظر، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ٥٥.

^{٥٢} انظر، المصدر نفسه، ٥٦.

^{٥٣} انظر، كتابي الذاكرة والمُتخيل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، ٢٢.

^{٥٤} الذاكرة، التاريخ، النسيان، ٣٣.

^{٥٥} الذاكرة في الفلسفة والأدب، ٣٣.

^{٥٦} انظر، الذاكرة والمُتخيل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، ٢١.

^{٥٧} موسوعة لالاند الفلسفية، 2/ 783.

^{٥٨} Hermeneutics، Richard E. Palmer، by Northwestern University Press. (1980)، 86.

^{٥٩} See، Husserl Dictionary، Dermot Moran، Joseph Cohen، continuum، London، New yourk، 2012، 252.

^{٦٠} انظر، رؤية هوسرل في، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، ٤٠.

^{٦١} موسوعة لالاند الفلسفية، ٢/ ٦٢٠.

^{٦٢} المصدر نفسه، ٢/ ٦٢٠.

^{٦٣} انظر، الذاكرة والمُتخيل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، ٢٣، ٢٤.

^{٦٤} انظر، بحثي، هرمنيوطيقا العوالم المُتخيلة في النص القرآني، الصورة الوهميّة أنموذجاً، منشور ضمن أبحاث مؤتمر (العلوم الإنسانية والمسألة الدينيّة)، جامعة بغداد، ٢٠١٨. ففيه مُعالجة وافيه لهذه العوالم التي ذكرها القرآن الكريم.

^{٦٥} الذاكرة، التاريخ، النسيان، ٣٤.

^{٦٦} انظر، الذاكرة والمُتخيل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، ٢٣، ٢٤، ٢٨.

- من النصّ إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة، محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، (ط١)، مصر، ٢٠٠١م.
- موسوعة لالاند الفلسفية، معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، عويدات للطباعة، بيروت، ٢٠٠٨م.

المصادر باللغة الإنجليزية:

DeArabizing Arabia: Tracing Western Scholarship on the History of the Arabs and Arabic Language and Script، Saad D. Abulhab، New York: Blautopf Publishing. 2011.
Hermeneutics، Richard E. Palmar، by Northwestern University Press. (1980).
Husserl Dictionary، Dermot Moran، Joseph Cohen، continuum، London، New York، 2012،
Interpretation Theory Discourse and the Surplus of Meaning، Paul Ricoeur، The Texas Christian University Press، The United States of America، 1976.
Myth and Ritual in Christianity، Allan Watts، Thames and Hudson، London، 1983.
Of Grammatology، Jacques Derrida، Translated by Gayatri Chakravorty Spivak، The Johns Hopkins، University Press، The United States of America، 1997.
The Cambridge Dictionary of philosophy، General Editor، ROBERT AUDI، Cambridge University Press، New York، 1999.
The Qur'an an Introduction، Abdullah Saeed، Routledge، New York، first published 2008.
Validity in interpretation، E.D Hirsch، Yale University Press، The United States of America، 1967.

٢٠٠٩م.
- الذاكرة والمُخَيَّل نظرية التأويل عند غاستون باشلار، د. أحمد عويّز، دار الرافدين، ط١، بيروت، ٢٠١٧م.
- الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية، د جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، (١)، ٢٠٠٦م.
- شرح مقدّمة التفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ محمد صالح العثيمين، تقديم عبد الله بن محمد الطيار، دار الوطن، الرياض، المملكة السعودية. (د. ت)
- العقل التأويلي الغربي مقاربات في أنظمته المعرفية ومساراته، د. أحمد عويّز، دار الكتاب الجديد المتحدة، (ط١)، بيروت لبنان، ٢٠١٨م.
- عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة، أبو عثمان الصابوني (٤٩ هـ)، حققه وخرّج أحاديثه أبو اليمين المنصوري، دار المنهاج، (ط١)، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- عمليات القراءة مقارنة ظاهراتية، فولفجانج أيزر، مجلة فصول مجلة النقد الأدبي، ترجمة، علي عفيفي، ج (١٦) عدد (٤) الهيئة المصرية سنة، ١٩٩٨ م.
- كتاب المصاحف، أبو بكر عبد الله بن سليمان السجستاني، تحقيق محبّ الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر الإسلامية، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م.
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، (ط١)، القاهرة، ٢٠٠١م.
- مخطوطات القرآن مدخل لدراسة المخطوطات القديمة، محمد المُسيّح، Water Life للنشر، ط١، كندا، ٢٠١٧م.
- مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، د. أنطوان خوري، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، القاضي عبد الجبار الأسدي (ت ٤١٥ هـ)، أشرف على التحقيق د. طه حسين، قوّم نصّه د. إبراهيم الابيارى، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة، مصر (د.ت).
- مقدمتان في علوم القرآن وهما مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية، صححهما ونشرهما آرثر جفري، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٤م.

The Contingencies of Hermeneutic Probability

in the Qur'anic text from the Uttered to the Written

Ass. Professor. Dr. Ahmed Awayiz Hussein

Abstract

This study aims to investigate the contingencies of the hermeneutic probability in the Qur'anic text when it is transformed from the oral mode to the written one leading, first, to the split in terms of intentions (the Establisher's, the message's, and the reader's), and second, to the switch in the epistemological code and the conceptual (linguistic) one from the being of the audible uttered (hearing-based) to the being of the readable written (sight-based), as well as the shift from system of sounds to the system of signs. The research opens the door wide for the hermeneutic probabilities and the change in the Arab peoples' universal views in the light of these changes. The study builds its hermeneutic approach on the theory of phenomenal Knowledge. Moreover, it adopts a concept called 'hermeneutic time' that gives the opportunity to reformulate the idea of multidimensional interpretation (interpreting the present of the past, interpreting the present of the present, and interpreting the present of the future); it illustrates the differences between these hermeneutic modes.

The concept of hermeneutic time also makes available a further dimension of interpretation, namely, interpreting the present of the present and the present of the future; both interpretations linked to the future universal view which integrates into every new interpretation, because it shapes a hermeneutic view that is constantly growing and creating a kind of standing-together-interpretations rather than conflicting-with-one-interpretations. Consequently, the Quranic text will be given an opportunity to be an open book for the whole world rather than a closed one.

Keywords: Hermeneutic Probability, Hermeneutic time, Uttered being, Heard being