العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

أوراق بحثية ١٢

أخلاقيّات المعنى

ولوازم تفسير النص الوحياني

تأليف
د. أحمد واعظي

ترجمة
حيدر نجف

أخلاقيّات المعنى

ولوازم تفسير النصّ الوحياني

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

أوراق بحثية ١٢

أخلاقيّات المعنى

ولوازم تفسير النصّ الوحياني

تأليف

د. أحمد واعظي

ترجمة

حيدر نجف

العتبة العبّاسيّة المقدّسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

أخلاقيّات المعنى ولوازم تفسير النص الوحياني

تأليف: د. أحمد واعظي

ترجمة: حيدر نجف

الناشر: العتبة العبّاسيّة المقدّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

الطبعة: الأولىٰ، ٢٠٢٦ م

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

مقدمة المركز ٧

أخلاقيّات المعنى ولوازم تفسير النصّ الوحياني ٩

المـلـخّـص ٩

١. مكانة أخلاقيات المعنى في نظرية التفسير ١٢

٢. أخلاقيّات التفسير العامّة ١٦

٣. أخلاقيات النظرية المتبناة في تفسير النصّ ٢٤

أ. ضرورة الفرز بين أنواع التعامل مع النصّ ٢٤

ب. ضرورة محوريّة قصد المؤلِّف في كلّ أنواع التعامل ٢٥

ج. تحاشي القراءة الحرّة للنصّ والالتزام بالتفسير المنهجيّ المُقعَّد ٢٥

د. تجنّب الاختلاف في التفسير وضرورة تقعيد الاختلاف في الفهم ٢٦

هـ. عدم جواز الاجتهاد مقابل النصّ ٣٢

و. ضرورة ترجيح الأظهر على الظاهر ٣٢

ز. لزوم اتباع القراءة المعتبرة ٣٣

ح. تحاشي النزعة الباطنيّة وعدم تغليب التفاسير الرمزيّة والتمثيليّة ٤٣

ط. النهي عن اتباع المتشابَه وضرورة الاعتصام بالمحكمات ٤٥

٤. المقتضيات الهرمنوطيقية للنص الوحياني ٤٩

التفسير ومرتكزات النظرية التوحيدية ٥٠

الحكمة الإلهية ٥١

الله عالِمٌ مطلق ٥٦

تكلّم الله مع البشر ٥٩

استحقاقات الخلاف حول لُغَوية الوحي ٧٩

مرتكزات علم القرآن والتفسير ٨٥

تقرير نصر حامد أبو زيد لتاريخانية القرآن..... ٨٧

نقد رؤية أبو زيد ٩٨

المصادر..... ١١١

مقدمة المركز

باتت الثقافة في عصر الثورة المعلوماتيّة الهائلة والذكاء الاصطناعيّ، سلعةً رخيصةً سهلة التناول؛ ممّا أدى إلى صياغة منظومة الإنسان المعرفيّة على نحوٍ تملّ الإطالة والإسهاب، وتجنح إلى الوجبات المعرفيّة السريعة الجاهزة؛ هذا ما يُنذر بظهور الكسل المعرفيّ والضعف البحثيّ، وانزياح العقل رويدًا رويدًا عن وظيفته الأساسيّة في التفكير والتنظير لصالح التقنيّة الافتراضيّة الحديثة، مع ما لها من إيجابياتٍ، وسلبياتٍ ربما تفوق تلك الإيجابيات.

إذ بعدما تصبح الأوعية المعرفيّة الافتراضيّة متاحةً لكلّ شخص، يصبح العلم أسيرًا في دهاليز الخوارزميّات التي نسجتها الإمبرياليّة المعرفيّة والثقافيّة المهيمنة على العالم، ويكون لعبةً جوفاء لا تُنبئ عن مدى توغّل صاحبها في الحقل المعرفي المبحوث، ومدى تخصّصه فيما يكتب، ويقول، وربما لا يعدو الأمر أن يكون أوراقًا مصقولةً منمّقةً بنماذج التقنية الافتراضيّة، ومعلومات متناثرة ــ وربما موجّهة بأيدٍ خفيّة ــ جمعها الذكاء الاصطناعي من هنا وهناك، لتُعطي إجابةً سريعةً يطلبها عقلٌ خاملٌ استسلم لراحة الكسل العلمي.

من هذا المنطلق، واستجابةً لضرورة المرحلة، وحفاظًا على النشاط العلمي وأثرائه بالدراسات الجادّة والعميقة والمختصرة ارتأينا إصدار سلسلة «أوراق بحثيّة»؛ لتكون منارًا بحثيًا رصينًا، يهدي الباحثين في دروب العلم والمعرفة، وذلك من خلال تقديم كرّاساتٍ معرفيّةٍ مختصرةٍ في شتّى المواضيع العلميّة والبحثيّة.

وآخِرُ دَعْوانا أَنِ الحمدُ لِلَّهِ ربِّ العالَمينَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أشرفِ الخَلْقِ محمَّدٍ وآلِهِ الطَّيّبينَ الطَّاهرينَ.

أخلاقيّات المعنى ولوازم تفسير النصّ الوحياني[1]

الملـخّـص

إنّ كل نظريّةٍ تفسيريّةٍ لا بدّ من أن تشتمل على استراتيجيّاتٍ وتوصياتٍ وإلزاماتٍ بشأن التفسير والتواصل مع النصّ معنائيًّا أو المواجهة المعنائيّة للنص، وهو ما نسمّيه «أخلاقيّات المعنى». أخلاقيّات المعنى أو لوازمه أو إلزاماته هي في الواقع الجانب التكليفي والأوامري والقيمي[2] في نظريّة التفسير، وتتولّى معالجة ما ينبغي وما لا ينبغي في مضمار التفسير.

كلّ تصوّرٍ عن ماهيّة المعنى والفهم والتفسير، شأنه شأن أيّ تصوّرٍ عن العلم والمعرفة، له لوازمه و«ينبغيّاته»، ويمكن التمثيل لذلك بالتصوّر الحديث للعلم الذي نشاهد تبلوره في عصر التنوير؛ حيث إنّه يرى التوصّل إلى الحقيقة ممكنًا عن طريق الاتباع الصائب لمنهجيّة كلّ حقلٍ علميّ؛ لذا فهو يقدّم توصياتٍ وإلزاماتٍ معيّنةً للعالِم نظير أنّه «ينبغي على العالِم أنْ يسعى نحو العلم العيني[3]»، و«أنْ يحذر هذا العالِم من إسهام أحكامه المسبقة في عملية البحث العلمي»، و«أنْ يعتمد في كل أحكامه التي يصدرها الشواهدَ التجربيّةَ ليس إلّا». هذه التوصيات والإلزامات الثلاثة -التي ذكرناها من باب المثال- نابعةٌ بشكلٍ مباشرٍ من علم المعرفة الفلسفيّ في العصر الحاضر، والتصوّر ما بعد الحداثي للعلم والمعرفة لا يوجِّه للعالِم تلك الإلزامات

١. المصدر: نظريّة تفسير النصّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت: ط١، ٢٠٢٢.

2. normative

3. objective

والتوصيات والمسؤوليّات الأخلاقيّة -عن العلم- الخاصّة بعصر التنوير. طبقًا لنظريّة ما بعد الحداثيين، فإنّ بنية الطبيعة وتعيّنات العالَم ليست أمرًا يكتشف من قبل العالِم، إنّما هي تفسيره للعالَم والطبيعة.

إنّ التوصية والإلزام الأخلاقي الوحيد النابع من علم المعرفة أو علم العلم (السيانتولوجيا) الفلسفي ما بعد الحداثي هو المقاومة بوجه أيّ محاولةٍ تريد تسييد أوتسليط[1] قراءةٍ وتفسيرٍ معيّنٍ عن العالَم والطبيعة (موضوع المعرفة والعلم)؛ ذلك أنّ النظرة ما بعد الحداثيّة للمعرفة تقرع دومًا طبول التنوّع والاختلاف والتعددية.

استعمال مفردة «الأخلاقيّات» ينبغي ألّا يصرف الأذهان إلى أنّ «نظريّة التفسير» هذه تصطبغ بلون «الأخلاق» بالمعنى المصطلح الدارج للكلمة؛ ذلك أنّ الإلزامات وما ينبغي وما لا ينبغي تُطرح في ميادين عدّة، ولا تختصّ بالمجال الأخلاقيّ. من باب المثال «الينبغيّات واللاينبغيّات» الحقوقيّة والفقهيّة غير «الينبغيّات واللاينبغيّات» السياسيّة، وهاتان غير الإلزامات والينبغيّات الأخلاقيّة (علم الأخلاق).

إذًا، فالبحث الحالي في أخلاقيّات المعنى والتفسير يختصّ باللوازم والينبغيّات في مجال تفسير النصّ وفهمه بعيدًا عن حيز الأخلاق المصطلحة (ethics)، فمفردة «الأخلاق» هنا تستعمل بمعناها الواسع الذي يرادف مطلق الإلزام والقواعد التي ينبغي مراعاتها (morals)، وقيد «المعنى»، و«التفسير» يقيّد هذه الإلزامات (الأخلاقيّات) بحيز تفسير النصّ، ويميّزه عن الإلزامات الحقوقيّة والسياسيّة والأخلاقيّة.

نستعرض في هذا البحث إلزامات المعنى والتفسير وأخلاقياتهما أربع قضايا أساس؛ ندرس أولًا مكانة الإلزامات في النظرية التفسيريّة ومصدرها ووضعها في مختلف النظريّات التفسيرية، ونخصص المحور الثاني لدراسة الإلزامات العامّة، والمراد من الإلزامات العامّة تلك التوصيات والأخلاقيّات التي لا تختصّ بنظريّةٍ تفسيريّةٍ معينة، بل تشترك

1. authority

فيها كلّ التصوّرات والنظريّات المختلفة عن تفسير النصّ. السؤال الرئيس في هذا المحور هو: هل يوجد مثل هذا الإلزام العامّ؟

ونستعرض في المحور الثالث من هذا البحث لائحةً تتضمّن أخلاقيّات التفسير في نظريتنا المتبنّاة. والواقع أنّنا سنشير في هذا المحور إلى الخطوط الكليّة للتوصيات والاستراتيجيّات التفسيريّة على أساس تصوّراتنا المتبنّاة المختارة حول ماهيّة المعنى وعلم معرفة المعنى وآليات حصول الفهم.

وسوف نسلّط أضواء البحث والدراسة على بعضها بشكلٍ خاصّ، نظير ضرورة اتّباع التفسير المعتبر؛ أما المحور الختامي في هذا البحث فيختصّ بإلزامات النصّ الوحياني.

السؤال الرئيس في هذا المحور هو: هل للنصوص الوحيانيّة مقتضياتها الهرمنوطيقيّة الخاصّة، أم إن القرآن لا يختلف بشيءٍ عن باقي النصوص ولا ترافقه أخلاقيّات تفسيريّة خاصّة؟

والواقع أنّ هذا البحث يستدعي الإشارة إلى «نظريّة النصّ[1]» حول القرآن والنصّ الوحياني.

إنّ كلّ نظريّةٍ تفسيريّةٍ تتضمّن نظريّةَ نصٍّ، وتنقيحَ تصوّرها عن ماهيّة النصّ. ومبحث أخلاقيّات المعنى على وجه الخصوص يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتصوّر كلّ نظريّة تفسيريّةٍ عن ماهيّة النصّ.

والنقطة المهمة هنا هي: هل تعمل مرتكزاتنا وتصوّراتنا المسبقة وقبلياتنا حول الوحي والنصّ القرآني التي تشكّل «نظريّة النصّ القرآني»، كرصيدٍ ودعامةٍ لتوصياتٍ واستراتيجياتٍ تفسيريّةٍ خاصّة؟

تؤدّي الإجابة الإيجابيّة عن هذا السؤال إلى نتيجةٍ فحواها أنّ قارئ النصّ القرآني يجب أنْ يأخذ بالاعتبار معايير وقواعد وإلزامات معيّنة، وأنَّ قراءة هذا النصّ على الرغم من اشتراكها مع ضوابط قراءة النصوص الأخرى، لها لوازمها وأخلاقيّاتها الخاصة.

---

1. theory of text

١. مكانة أخلاقيات المعنى في نظرية التفسير

تُطرح الينبغيّات واللاينبغيّات والضوابط والإلزامات والتوصيات في كلّ ميدانٍ عندما يمكن تكوين صورةٍ عن الخير والحسن والصحة والسقم في ذلك الـميدان. من باب المثال، في ميدان السياسة والاجتماع يمكن باسم العدالة الاجتماعيّة توجيه إلزاماتٍ، وينبغيّاتٍ، ولاينبغيّاتٍ للحكومة، والدولة، والسلطة، ومؤسّسات المجتمع عندما تتوفّر لدينا صورةٌ عن المجتمع العادل، ونموذجٌ للعلاقات الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة كبنيةٍ محبّذةٍ وعادلةٍ للعلاقات الاجتماعيّة. فـي هذه الحالة فقط، وفي ضوء تلك الحالة والوضعية المحبّذة المنشودة العادلة نستطيع رسم الينبغيّات واللاينبغيّات التي تؤمّن الوصول إلى ذلك الخير المنشود. في خصوص التفسير والبحث عن معنى النصّ أيضًا تسود هذه القاعدة والضابطة العامّة، وهي أنّ أخلاقيّات المعنى وإلزامات التفسير لها جذورها في «الخير التفسيري[1]، أو التفسير الأخلاقي» ، بمعنى أنّه إذا لم تتوفّر لدينا صورةٌ عن القراءة المحبّذة المنشودة والقراءة غير المحبّذة وغير المنشودة للنصّ، ولـم تكن لدينا حدودٌ مرسومةٌ واضحةٌ بين «قراءة النصّ»، و«إساءة قراءة النصّ»، أو «سوء قراءة النصّ»، فلن يبقى ثمّة متّسعٌ للنقاش حول أخلاقيّات المعنى والتفسير.

يرتبط هذا «الخير التفسيري»، أو الفرز بين القراءة الجيّدة للنصّ وسوء قراءته، بإجابات أنصار نظريّةٍ تفسيريّةٍ ما عن الأسئلة والمسائل المهمّة والأساس في حيِّز فهم النصّ. وبعبارةٍ أخرى: تتكوّن رؤية صاحب النظريّة التفسيريّة الشاملة عن «الخير التفسيري»، وحسن قراءة النصّ حسب تصوراته عن اللغة، والمعنى، والنصّ، والمؤلِّف، والخلفيّة التاريخيّة، وذهنيّة الـمُفسِّـر وأفقه الـمعنائي، وسائر القضايا الـمهمّة في مضمار التفسير؛ ولـهذا يمكن الادّعاء أنّ إلزامات مـجال التفسير وفهم النصّ وما يـجب وما لا يـجب فيه -التي نسمّيها «أخلاقيات الـمعنى والتفسير»- نابعةٌ من «واقعيّات»

1. interpretive good

حول المحاور المهمّة والأساس في التفسير وفهم النصّ. والواقعيّات هنا هي واقعيّاتٌ من زاوية نظر أحد المُنظّرين، وقد لا يعدُّها منظِّرون آخرون واقعياتٍ، نظير «نصر حامد أبو زيد» الذي يعدُّ العناصر الثقافيّة والتاريخيّة في عصر النزول واقعياتٍ مساهمة في الوحي. هذا الامتزاج بين النصّ الدينيّ وثقافة العصر والواقعيّات التاريخيّة في ذلك العصر هو من وجهة نظره واقعٌ يلزمنا أنْ نعترف به، ونقرأ النصّ في ضوئه. هذا الواقع المُخمَّن يلزم القارئ بنحوٍ حتميّ بإلزاماتٍ وينبغيّاتٍ ولاينبغيّاتٍ، نظير أن ألّا يعدّ المعنى ثابتًا وغير سيّال، ويجب أنْ يسعى في ضوء تغيّر القناعات الثقافيّة في الزمن المعاصر إلى تقديم تفسير للنصّ الدينيّ يتناغم مع الواقعيّات الثقافيّة. وعليه، يُتهم الذين يحاولون جعل المعنى الأصلّي للنصّ مطلقًا، وهو محاطٌ بالظروف التاريخيّة لذلك العصر بسوء قراءة النصّ الدينيّ، ويوصف الذين يؤكّدون هذه التاريخانيّة، ويلتزمون بلوازمها، ويستجيبون لها بأنّهم رعاةُ الخير التفسيريّ، وأنّهم عمدوا إلى قراءة النصّ قراءة صحيحة.

وعليه، فنزاع النظريّات التفسيريّة بعضها مع بعض هو في الحقيقة نزاعٌ على الواقعيّات الموجودة في أنحاء المباحث والمسائل الجديدة في حيز التفسير، والتي يدّعي كلّ واحدٍ اكتشافها والعلم بها.

يدّعي كاتب السطور أنّ كلّ النظريّات التفسيريّة تشتمل على «خيرٍ تفسيريّ»، وترسم حدودًا واضحةً بين «القراءة[1]»، و«سوء القراءة[2]». وحتى التفكيكيّة وهي أكثر المناحي التفسيريّة تطرفًا وراديكاليةً من حيث تحيّزها لاستقلال النصّ والقراءة عن العوامل التي تقيّد المعنى وتعيّنه من قبل المؤلِّف والخلفيّة التاريخيّة، بل واستقلالهما حتى عن قيود اللغة وقواعدها، حتى هذه التفكيكيّة لها تعريفها لقراءة النصّ الجائزة المحبّذة ولـ«سوء قراءته». من وجهة نظر التفكيكيين إنّ أيّ قراءةٍ تبقى وفيّةً لجزءٍ من «الإطلاق

1. reading

2. misreading

التفسيري»، وميتافيزيقا التواجد هي «سوء قراءة» للنصّ، فقراءة النصّ يجب ألّا تخضع لسيطرة أوتوجيه أيّ عاملٍ خارجيّ يُعيّن المعنى ويُقيّد حريّة المفسِّر. هذه الحدود الفاصلة بين حسن قراءة النصّ (القراءة التفكيكية غير المتأثرة بميتافيزيقا التواجد)، وسوء قراءته، من شأنها أنْ تجعل للتفكيكيّة أيضًا أخلاقيّات معنى وتفسير، وأنْ توجد داخل مضمون نظريتها التفسيريّة إلزاماتٌ تفسيريّةٌ وينبغيّات ولاينبغيّات، فتمنع محوريّة الكلام ومحوريّة العقل[1]، وتصرّ على ضرورة اجتناب شتّى صنوف ميتافيزيقا التواجد، وتوصي بقراءة تفكيكيّة للنص، وبلعبةٍ حُرّةٍ[2] مع النصّ بوصفه نظام علامات.

في تحليل الصلة بين أخلاقيّات المعنى وسائر العوامل والعناصر المساهمة في النظريّة التفسيريّة، قد تطرح آراء تحليليّة مختلفة. يعتقد «وان هوزر» أنّه وراء كلّ «منهجٍ تفسيريّ» يكمنُ «هدفٌ تفسيريٌّ»، ويكمن خلف كلّ هدفٍ تفسيريّ تصوّرٌ لـ«الخير التفسيري». طبقًا لهذا النموذج يعود البحث حول «أخلاقيات التفسير»، وهل ثمّة ينبغيّات وإلزامات عامّة لعمليّة التفسير والمواجهة المعنائيّة للنص؟ يعود إلى السؤال القائل: هل توجد «مبادئ أخلاقيّة عامّة[3]» في عمليّة فهم النصّ؟ إذا تصوّرنا مثل هذه الخيرات العامّة، فمن الطبيعي أنْ تكون لها إلزاماتٌ وأوامر ُونواهٍ وينبغيّاتٌ ولاينبغيّاتٌ عامّةٌ وكليّةٌ يُطالَب بها كلّ المفسرين والقرّاء[4]. وسوف نتحدّث عن هذا الجانب أكثر في الفقرة القادمة.

حين اعتبرنا أخلاقيّات المعنى الجانب الأوامريّ والقيميّ للمعنى والتفسير، فينبغي أنْ لا يصرفنا هذا إلى الاعتقاد بأنّ كلّ ما له طابعٌ معياريٌّ

---

1. logocentralism

2. free play

3. universal goods

4. Vanhoozer, *Is There a Meaning In This Text?*, 158.

وقيميٌّ وأوامريّ وله استخدامه ودوره بوجهٍ من الوجوه في عمليّة التعامل مع النصّ، هو من ضمن أخلاقيّات التفسير وإلزاماته. من شواهد ذلك أنّه في التعامل النقدي مع أيّ نصّ، عادةً ما يستعين القارئ الناقد بمعايير خارجيّة لنقد النصّ، ومن الطبيعي أنْ تكون تلك المعايير القيمَ والضوابطَ التي يقبلها الناقد ويتبنّاها، ويفحص بها النصّ ومعناه، ويحكم عليهما بها. وعلى الرغم من إسهام هذه المعايير الخارجية مباشرةً في التعامل النقدي مع النصّ إلّا إنّها لا ترتبط أبدًا بأخلاقيّات التفسير وإلزاماته. وعليه فالمعايير والضوابط التي يختارها المفسِّر لا يمكن أنْ تعدّ داخلةً في دائرة إلزامات المعنى. نعم، إذا ركّزنا البحث في نوعٍ معيّنٍ من أنواع التعامل مع النصّ، واعتبرنا جملةً من الأصول والضوابط والإلزامات العامّة شرطًا لتحقيق الغاية المنشودة من ذلك التعامل، نكون قد دخلنا في دائرة أخلاقيّات المعنى. في خصوص نقد النصّ مثلًا، إذا جعلنا بعض الضوابط والمعايير لازمةَ المراعاة لنقد النصّ، وبرهنّا على ضرورة التزام كلّ ناقدٍ بتلك المعايير والضوابط العامّة وسوّغناها، فستكون تلك الضوابط والمعايير جزءًا من أخلاقيّات المعنى. من الواضح أنّ مثل هذه المعايير والضوابط الشكليّة[1] تختلف اختلافًا كبيرًا عن المعايير والقيم التي يبادر كلّ ناقدٍ إلى نقد النصّ ومضامينه المعنائية من منطلق رغبته فيها وحبّه لها.

النقطة الأخرى هي أنّ دائرة الإلزامات التفسيريّة ومدياتها تختلف بحسب المضمون الداخليّ للنظريّات التفسيريّة. طبقًا لبعض النظريّات التفسيريّة، فإنّ حجم هذه الإلزامات وسعتها كبيرةٌ ومتنوّعةٌ، وطبقًا لاتجاهاتٍ تفسيريّةٍ أُخَر، فإنّ دائرة هذه الإلزامات محدودةٌ وضيّقةٌ جدًا.

وثمّة علاقةٌ مباشرةٌ بين الاعتقاد بعوامل تعيين المعنى، واتّساع مديات الإلزامات التفسيريّة. النظريات التفسيريّة التي تقول بوجود معنى متعيّنٍ للنصّ، وتقيّد المعنى في دائرةٍ محدودةٍ من الضوابط والعوامل، تملي على

1. formal

القارئ إلزاماتٍ أكثر. على سبيل المثال كلّ النظريّات التفسيريّة التي ترى لقصد المؤلِّف نصيبًا في دائرة المعنى وفي الهدف التفسيريّ تلتزم بالقاعدة والإلزام الهرمنوطيقي القائل: «أيّ شيءٍ لم يقصده الكاتب يجب أنْ لا ننسبه إلى النصّ»، بينما لا يلتزم منكرو محوريّة قصد المؤلِّف في أنطولوجيا المعنى وإبستمولوجيا المعنى بهذا الإلزام الأخلاقيّ في مضمار التفسير؛ لأنّهم يعدّون معنى النصّ مستقلًا عن المؤلِّف؛ ولهذا على الرغم من أنّ «هانس غادامر» يعترف بأنّ هذا الإلزام قانونٌ هرمنوطيقيٌّ مقبولٌ عمومًا، إلّا أنّه يؤكد أنّ المعنى المقصود من قبل المؤلِّف، وكذلك إدراك القرّاء الأصليين الأوائل لا يمكنهما تقييد الأفق المعنائي للنصّ. ما يثبت في النصّ يجب النظر إليه بنحوٍ مستقلٍّ وبمعزلٍ عن المؤلِّف، ليساعد على ارتباطاتٍ جديدةٍ بشكلٍ حرٍّ ومنعتق[1].

أولًا إنّ أيّ نظريةٍ تفسيريّةٍ لا يمكنها أنْ تخلو من أخلاقيّات للمعنى وإلزامات تفسيريّة، وثانيًا بالنظر إلى أنّ سعة وضيق دائرة الإلزامات والعناصر المضمونيّة لأخلاقيّات المعنى مرتبطةٌ بمضمون النظريّة التفسيريّة، واستقلال أو عدم استقلال معنى النصّ عن العناصر الأصليّة والمهمّة من قبيل المؤلِّف والقارئ، والخلفيّة التاريخيّة، والمتلقّين الأوائل، والقواعد والأصول اللغويّة؛ لذا سيكون لكلّ نظريّةٍ تفسيريّةٍ أخلاقيّاتُ معنىً خاصّةٌ بها، ويمكن إلى جانب ذلك التحدّث عن «أخلاقيّاتٍ عامّةٍ للمعنى»، شريطة أنْ يمكن اكتشاف وتسجيل عناصر مشتركة داخل هذه الإلزامات التفسيريّة الخاصّة في كلّ نظريّة تفسيريّة.

٢. أخلاقيّات التفسير العامّة

البحوث التي سقناها في الفصول الماضية أجْلَت لنا بكلّ وضوحٍ أنّ العثور على أوجهٍ مشترَكةٍ بين النظريّات والاتجاهات التفسيريّة المتعدّدة، عمليّةٌ صعبةٌ وبعيدةُ المنال، فهذا التشتّت وهذه التعدّدية يحولانِ دون صياغة تصوّرٍ

1. Gadamer, *Truth and Method*, 395.

إجماعيّ مشتركٍ للوضعيّة التفسيريّة المحبّذة «الخير التفسيري»، وكما سبق أنْ أشرنا فإنّ الإلزامات والتوصيات التفسيريّة العامّة تدور حول محور الخير التفسيري وحول تصوّرٍ واضحٍ عن القراءة المحبّذة.

إذا كان العموم والكليّة[1] في أخلاقيّات المعنى يعني وجود إلزاماتٍ إجماعيّةٍ مشترَكةٍ بين كلّ المدارس والنظريّات التفسيريّة، فهذا شيءٌ متعذّرٌ ومستحيلٌ تمامًا؛ ذلك أنّ وجود التفكيكيّة بين مجموعة النظريّات التفسيريّة يحول دون أيّ إجماعٍ حول الأوجه المختلفة للمعنى والتفسير.

ولنتذكر هنا أنّ التفكيكيّة تسعى للعبٍ حرٍّ مع النصّ، والقراءة التفكيكيّة المتطرّفة لا ترى معنى النصّ مستقلًّا عن هيمنة المؤلِّف والخلفيّة، وأيّ عاملٍ خارجيّ يقيّد قراءة النصّ وحسب؛ بل وتراه مستقلًّا أيضًا حتى عن قواعد اللغة وأصولها ومبادئها ومقتضياتها، وبذلك فهي تترك القارئ حرًّا تمامًا في مواجهته المعنائية للنص.

هذا التحرّر والاستقلال عن القيود اللغويّة حالةٌ لا تطيقها حتى النظريّات والمناحي الذاتانيّة الأخرى القائلة بمحوريّة القارئ.

وعليه، إذا كنا نسعى للوصول إلى أوجهٍ إجماعيّةٍ مشتركةٍ بين كافّة النظريّات التفسيريّة، فإنّ مثل هذا الإجماع لن يتحقّق بسبب تطرّف التفكيكيّة، ولن تظهر إلى النور «أخلاقيّات عامّة للمعنى» بالمعنى الدقيق للكلمة وبحيث تدور حول محور الاشتراك الحقيقي في الرؤية والإجماع التام بين النظريّات التفسيريّة.

يعتقد كاتب السطور أنّنا لو صرفنا النظر عن تقرير التفكيكيّة المتطرّف للمعنى والتفسير، لأمكن التوصّل إلى محورٍ مشتركٍ بين النظريّات التفسيريّة والتحدّث على أساسه عن «إلزاماتٍ عامّةٍ للمعنى والتفسير». ولا مندوحة من أنْ يتمثّل هذا المحور المشترك في اللغة ومبادئها والقواعد التي تسودها، فأيّ شيءٍ غير هذا سيبقى موضع اختلافٍ وتباينٍ في الآراء. على سبيل المثال إذا

1. universality

أخذنا بالاعتبار المؤلّف والإلزامات المتعلّقة بمحوريّة قصد المؤلّف، فإنّ جميع الاتجاهات الذاتانيّة وغير العينيّة متّفقةٌ على إقصاء المؤلّف كهدف تفسيريّ؛ أي إنّ المؤلّف وقصده لا يمثل بالنسبة إليها هدفًا يسعى إليه المفسر، وبهذا فلن تستطيع التناغم مع النزعة العينيّة المبتنية على قصد المؤلّف. وإذا جرى التأكيد على محوريّة النصّ، تناغمًا مع البنيويين، فلن يكون باستطاعة جميع الاتجاهات القائلة بمحوريّة القارئ مواكبة هذه الرؤية وموافقتها. وإذا أردنا في ضوء العناية بدور «الخلفية التاريخية» في التفسير تقرير إلزاماتٍ يجب أن يلتزم بها المفسِّر، فإنّ العديد من الاتجاهات التفسيريّة، وخصوصًا الاتجاهات الذهنيّة والذاتانيّة، لا ترى دورًا للخلفيّة التاريخيّة في عمليّة الفهم، حتى تخضع في ضوء ذلك للإلزامات المذكورة.

اللغة وقواعدها ومبادئها ومقتضياتها هي المحور الوحيد الذي تلتزم به كلّ الاتجاهات والنظريّات التفسيريّة -ما عدا التفكيكيّة- على الرغم من تشتّتها وتعدّديتها الكبيرة، ولا ترى معنى النصّ مستقلًّا عن متطلّباتها. وعليه فأيّ فهمٍ للنصّ يروم تجاهل هذه المبادئ وقواعدها وتجاوز حدودها سيكون قراءةً غير مبرّرةٍ للنص، ونوعًا من «سوء القراءة[1]». إذًا، ففي إطار حسن القراءة المبتني على مبادئ المحاورة وقواعد اللغة يمكن إملاء إلزاماتٍ وتوصيات على القارئ والمفسّر، ونسبة هذه الإلزامات والأخلاقيّات إلى كلّ تلك الاتجاهات والمناحي التفسيريّة للحفاظ على طابعها العام.

قبل الإشارة إلى نماذج من الإلزامات النابعة من العناية باللغة وقواعدها ومبادئها، من المناسب الإلفات إلى أنّ تأكيدنا اشتراكَ كلّ النظريّات التفسيريّة، باستثناء التفكيكيّة، في عدم استقلال معنى النصّ عن اللغة ومقتضياتها وعدم تحرّر المفسِّر من قيود اللغة، لا يعني أبدًا ضرورة التزام الاتجاهات التفسيريّة بالتفسير الحرفيّ أو أرجحيّة وغلبة التفسير الأدبي، إنّما المراد هو أنّ المفسِّر مهما كان غرضه وهدفه التفسيريّ، ومهما كانت رؤيته للعناصر

1. misreading

والعوامل المساهمة في قراءة النصّ لا يمكنه تجاهل مقتضيات اللغة ومبادئها وقواعدها، والقواعد التي تسود الحوار واستعمال اللغة، ولا يحقّ له تجاوزها عالمًا عامدًا.

كمثال على ما نقول، ثمّة في أجواء علم الحقوق وتفسير القوانين وفهمها، مدارسُ وأهدافٌ تفسيريّةٌ متعدّدةٌ تشترك جميعًا -على الرغم من اختلافاتها وتغايراتها- في القول بالحاجة إلى اللغة من أجل فهم القوانين.

ولا شكّ في أنّ درجة الالتزام وابتناء الفهم على الدقائق اللغويّة ليست واحدةً في هذه المدارس التفسيريّة، فعلى سبيل المثال كان لمدرسة «التفسير الحرفي» في البداية؛ أي في العهد الحقوقي الكلاسيكي، أسلوبٌ أدبيٌّ تمامًا، وكانت المحاولات منصبّةً على استخراج مراد المشرِّع من نصّ القانون بأسلوبٍ أدبيّ، والوصول إلى المعنى الصحيح للمادة القانونيّة موضوع النقاش من الكلمات نفسها، ومن موضع الكلمات في الجملة، وحتى من الأمور الجزئيّة نظير طريقة التنقيط بين جزئين من الجملة، ووجود حرف الربط «الواو» أو «الياء».

ظهر هذا التصوّر لعمليّة التفسير على أساس فكرة أنّ النصّ القانونّي صِيغَ على أساس تفكير المشرِّع، وأنّ المشرِّع استعمل معادلاتٍ متطابقةً تمامًا مع قصده؛ لذلك ينبغي التركيز والجمود على ألفاظ النصّ القانونيّ من أجل اكتشاف قصد المشرِّع. كانت هذه المدرسة أو المنهجيّة التفسيريّة متبعةً في فرنسا خلال الشطر الأكبر من القرن التاسع عشر، لكنهم تنبّهوا تدريجيًّا إلى أنّ مجرد الشرح الأدبيّ للمواد القانونيّة لا يُلبّي الاحتياجات الجديدة، وينبغي اكتشاف هدف المشرِّع بمعونة الأدوات المنطقيّة والتاريخيّة، بمعنى أنّه فضلًا عن عبارات المواد القانونيّة ينبغي الاستعانة أيضًا بروح القانون لحلّ المسائل[١].

يهتم أنصار «التفسير المنطقيّ» للقوانين باللغة والقواعد والمبادئ التي

١. نوبخت، شيوه‌های تفسير قوانين مدنی، ١١٥-١١٧.

تسودها مع أنّهم لا يجمدون على التفسير الأدبيّ لعبارات القانون كما كان عليه الحال في العهد الكلاسيكي للحقوق. التفسير المنطقي هو التحقيق لاكتشاف إرادة المشرِّع عن طريق الاستنتاج العقليّ والقواعد المنطقيّة، وتنصبّ المحاولة في هذا المنهج على معالجة التعارضات والغموض وعدم الانسجام في القوانين، وإنْ بنحوٍ ظاهريّ فقط، وذلك عن طريق الاستدلالات المعقولة والمنطقيّة، فالمفترض أنّ المشرع له قصده المنطقيّ المعقول عند المصادقة على القانون، وعادةً ما يُستعمل هذا المنهج إلى جانب المناهج التفسيريّة الأخرى. والمادة القانونيّة لا تؤخذ مجردةً ومنفردةً عن باقي المواد القانونيّة، وعلى الرغم من الاهتمام بعبارات النصّ، إلّا أنّهم لا يكتفون بها، بل يصار إلى استنباط مفهوم المواد القانونيّة بمعونة القواعد العقليّة والمنطقيّة[1].

بل يمكن الادعاء أنّه حتى في «المدرسة التاريخية»[2] التي تعدّ الحقوق غير القانون، وترى القانون تابعًا للحقوق وفي خدمتها، يحتلُّ عنصر فهم القانون ومراجعة اللغة وقواعدها ومبادئها مكانةً خاصّةً. وفي هذه المدرسة

---

١. م. ن، ١٢٤.

٢. تُعرَف هذه المدرسة بأسماء أُخر من قبيل «المدرسة التكاملية»، أو مدرسة «التحول التاريخي»، وهي وليدة أفكار شخصيّات مثل ساويني وبورك وپوختا وفيكو، وتركّز بشكل خاص على الضمير العام كمصدرٍ للحقوق والقوانين، وتعدُّ أمورًا من قبيل العرف والقانون مظهرًا وتجليًّا لهذا المصدر. العرف -حسب رأي رموز هذه المدرسة- من صناعة الضمير العام والقانون يكتسب قيمته الحقيقية عندما يكون مؤشرًا على الإرادات العرفية. إنهم يعتقدون أنّ إيجاد قاعدة حقوقيّة يحصل عبر ثلاث مراحل:

أ. العرف وهو مظهر ومؤشّر الروح الوطنيّة، والمصدر الأصل للحقوق والقوانين.

ب. علم الحقوق، أو السياق القضائي والأفكار الحقوقيّة.

ج. القانون وهو الذي يعلن بشكل رسميّ عن الحقوق العرفيّة والعلميّة التي مرّت بالمرحلتين السابقتين.

يلاحظ أنّه طبقًا لتحليلهم في القواعد الحقوقيّة يبقى الدور الأصليّ للعرف والسياقات القضائيّة وأفكار خبراء الحقوق، أما القانون فله دورٌ فرعيٌّ فقط، وهو الذي يعلن عن مقتضى الحقوق العرفيّة والعلميّة. لمزيد من المطالعة انظر: كاتوزيان، فلسفة حقوق، ج٣.

أيضًا يجب اتّباع النصوص القانونيّة والالتزام بها، مع فارق هو أنّها بخلاف المدرسة الكلاسيكيّة التي تتقيّد بالشرح الحرفيّ والدقيق لنصّ القانون الذي يسعى لإدراك إرادة المشرِّع في المدّة التاريخيّة لسنّ القوانين، لا تهتمُّ المدرسة التاريخيّة بإرادة المُقنِّن خلال مدّةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ، إنّما تفسّر نص القانون طبقًا للتحولات الاجتماعيّة، بمعنى أنّه بدلًا من البحث عن قصد المشرِّع الحقيقيّ، يبحثون عن إرادته المحتملة في الظروف الحالية الراهنة[1].

ما تمت الإشارة إليه من ضرورة الاهتمام باللغة وقواعدها ومبادئها في مناخ علم الحقوق وتفسير القانون، يوجد في باقي المناخات التفسيريّة أيضًا من قبيل التفسير الأدبي، وتفسير النصوص الدينيّة، وتفسير النصوص التاريخيّة، وليس بوسع الاتجاهات والمدارس التفسيريّة المختلفة تجاهل دائرة اللغة ومقتضياتها الخاصّة التي تراعى عن طريق المبادئ والقواعد اللغويّة.

ولتعريف القارئ المحترم على نوعيّة هذه الإلزامات التفسيريّة العامّة، نشير إلى نماذج منها:

أ. عدم جواز انتقاء أجزاء من النصّ، وضرورة قراءة النصّ قراءةً كليّةً شاملة؛ إذ إنّ للنصّ هويّةً متصلةً، والعبارات والكلمات والجمل تأتي فيه متتابعةً لتفيد قصدًا ومرادًا كليًّا، وتنقل للمتلقّي مضمون رسالة ما؛ لذا فانتقاء جزءٍ من أجزاء النصّ من بدايته أو نهايته أو وسطه والحكم معنائيًّا على النصّ انطلاقًا من ذلك الجزء الصغير منه بعيدًا عن الأجزاء الأخرى، لا ينسجم مع نسيج اللغة وحبكتها والمبادئ التي تسود طريقة فهمها. من هنا يجب استخراج معنى النصّ في ضوء كلّ أجزاء النصّ المترابطة بعضها مع بعض.

ب. ضرورة تقديم الجمع العرفي بين العبارات على احتمال التعارض والتناشز والتهافت. قد تلاحظ على بعض النصوص حالاتٌ يكون فيها مدلول عبارةٍ ما، غيرَ متلائمٍ مع مدلول عبارةٍ أخرى، ويلاحظ بينهما تعارضٌ

١. نوبخت، شيوه‌های تفسير قوانين مدنی، ١٣٤.

مضمونيّ. وفي بعض حالات التعارض يمكن الجمع بين المدلولين بمعونة إعمال القواعد اللغويّة والضوابط العقلائيّة والعرفيّة، على سبيل المثال إذا كانت جملةٌ من إعلانٍ ما يُستفاد منها العموم، وكانت جملةٌ أخرى منه ذات مدلولٍ خاصٍّ غير منسجمٍ مع الجملة العامّة، من قبيل أنّ الجملة الأولى تقول: «تُلغى إجازات جميع الجنود حتى إشعار آخر»، بينما مضمون الجملة الخاصة هو: «بوسع الجنود المتزوّجين التمتّع بإجازة يومين من كلّ شهر»، فعلى الرغم من أن التعارض بين المدلولين مشهودٌ بوضوحٍ للوهلة الأولى، بيد أنّ عرف أهل اللغة سيحمل الجملة الثانية على تخصيص تلك الجملة الأولى العامّة، ولا يرى إحداهما نافيةً للأخرى، وسيفهم العرف العامّ من هاتين الجملتين أنّ إجازات كلّ الجنود غير المتزوّجين قد ألغيت، بينما يحقّ للجنود المتزوّجين التمتع بيومين إجازة في كلّ شهر. إذًا، بدل أن نضطر بدافع استقرار التعارض إلى إلغاء أو إهمال إحدى الجملتين، أو أنْ نتهم القائل أو الكاتب بالاضطراب والتهافت وعدم الدقّة، نحافظ على كلا المدلولين بالجمع العرفي العقلائي الذي يخصّص الجملة العامّة بالجملة الخاصّة، ومع أنّ الجملة العامّة تبقى عامّة في ظهورها الاستعمالي، لكنّها تتخصّص بالجملة الخاصّة من حيث المراد الجديّ للكاتب. من هنا يضعُ علماء الأصول قاعدةً تفسيريّةً: «الجمع مهما أمكن أولى من الترك».

ج. ضرورة مراعاة شروط الإطلاق والتقييد. في الحالتين الماضيتين كانت توجد إشارة إلى إلزام وضرورة عامّة وكليّة من حيث الموضوع، وتفرض نفسها على كلّ نصٍّ وفي كلّ الظروف، بينما هذا الإلزام الثالث يتعلّق بحالةٍ خاصّة هي حالة الإطلاق أو الحمل على مقيّد، وهي حالةٌ شائعةٌ خصوصًا في النصوص الفقهيّة والحقوقيّة. الإطلاق والتقييد يحصلان أحيانًا في كلمة، وأحيانًا أخرى في مضمون جملةٍ كاملةٍ. تصرِّح كتب علمائنا الأصوليين بأنّه أينما لا يتسنّى الإطلاق والحمل على الإطلاق في جملةٍ ما أو كلمةٍ ما، وأنّ المتكلِّم أو المؤلِّف لم يُقيّد مراده بقيدٍ، بل أراده على نحو الإطلاق، فتبعًا للظروف التي تسمّى «مُقدّمات الحكمة»، إذا كانت إحداها مفقودة تعذّر حملُ

الكلام على الإطلاق، مثلًا يجب أنْ يكون القائل أو المؤلِّف في مقام البيان من جهة الإطلاق، ومثال ذلك الحديث النبوي القائل «الناس مُسلَّطون على أموالهم»، وهو حديثٌ شريفٌ انعكس في قانوننا المدني (في المادة ٣٠) على النحو الآتي: «يحقُّ لكلّ مالكٍ أنْ يتصرّف في ملكه وينتفع منه بأيّ شكلٍ باستثناء الحالات التي يستثنيها القانون»، يمكن الادعاء أنّ صاحب الكلام في مقام البيان حول الأموال والممتلكات؛ لذلك يشمل كلامه مطلق الأموال والممتلكات، بينما لم يحرز مقامُ البيان بالنسبة إلى قيود وشروط التسلّط وإعمال السلطة على المال؛ أي لم يُحرز أنّ القائل هنا أراد التطرّق لشروط التسلّط على الأموال وبيانها؛ لذلك لا يمكن بالتمّسك بإطلاق «الناس مُسلَّطون على أموالهم»، لاستنتاج أنّه: «لا يوجد أيّ قيدٍ أو شرطٍ في إعمال السلطة والتصرّف في المال؛ إذ لو كان مثل هذا القيد أو الشرط لوجب بيانه في مفاد الحديث»، والسبب هو أنّ صاحب الكلام لم يكن في مقام بيان القيود والشروط التي من قبيل الإطلاق والتقييد، وعدم وجود قدرٍ متيقَّن، وعدم وجود قيد وقرينة تقييديّة من باقي مقدّمات الحكمة، وشروط الإطلاق التي تطرق إليها علماء الأصول بالتفصيل في كتبهم. على كلّ حالٍ، مراعاة هذه الضوابط والقيود للإطلاق والإلزام والقيود التي تفرض نفسها على المفسِّر، وتجعل فهمه للنصّ مقعّدًا بقواعد، بحيث يغدو إطلاقه مُبرَّرًا معقولًا عندما يكون ضمن إطار لوازم الإطلاق وضوابطه.

وكما سلفت الإشارة، فإنّني هنا لست في مقام إحصاء هذه الينبغيّات والإلزامات اللغويّة، وإلّا ففي مجالاتٍ مختلفةٍ من قبيل إدراك معنى الألفاظ، والحمل على الحقيقة أو المجاز، واستخلاص المفاهيم (المفاهيم المخالفة أو الموافقة)، وتخصيص العام، وتخصيص العام بمفهوم مخالف، والحروف ذات المعاني والاستعلامات المتنوّعة (من قبيل حرف الواو الذي يستعمل للعطف، وللاستئناف، وللترادف، وللمقابلة، وللملازمة)، وبمعنى «مع» و«ما شاكل»، توجد إلزامات وقواعد وشروط كلّها من مقتضيات اللغة والبيئة العقلائيّة والعرفيّة للتفهيم والتفاهم العقلائيّ، و من دون الالتفات إليها، والوفاء بها، ومراعاتها بشكلٍ صحيحٍ لن يتأتّى الفهم الدقيق لمراد صاحب

الكلام، وإقامة التواصل اللغوي بشكل كاملٍ، وكلّ الضوابط والقواعد التي تندرج في إطارها هي من مصاديق «الأخلاقيّات العامّة للمعنى»، والإلزامات والينبغيّات المشتركة العامّة لحيز تفسير النصّ.

٣. أخلاقيات النظرية المتبناة في تفسير النصّ

لقد سبق أنْ ذكرنا، لكلّ نظريّةٍ تفسيريّةٍ ينبغيّاتها وإلزاماتها التي تفرض نفسها على قارئ النصّ ومفسِّره؛ لذلك سنعمد في هذه الفقرة إلى ذكر الخطوط والمحاور الأساس للإلزامات والأخلاقيّات النابعة من نظرتنا التفسيريّة في باب أنطولوجيا المعنى والتفسير، وإبستمولوجيا المعنى والتفسير. إنّ أجزاء هذه الأخلاقيّات وعناصرها هي في الواقع بحكم النتيجة العمليّة والانعكاسات الطبيعيّة لتصوّراتنا حول المعنى وآليات فهمه في مضمار الاستراتيجيّات والأُطر التي تسود عمليّات تفسير النصّ والتعامل معه. هنا أيضًا تنصبّ المحاولة على عرض مجموعة من الينبغيّات والإلزامات المهمة النابعة من نظريتنا المتبنّاة من دون أن نرمي إلى إحصاء واستقصاء الحالات كلّها، مضافًا إلى أنّني أحاول وفي ضوء أهمية بعض الحالات، استعراضها بمزيدٍ من التفصيل.

أ. ضرورة الفرز بين أنواع التعامل مع النصّ

إدراك المعنى المراد وما يروم النصّ إلقاءه وبيانه هو الهدف الرئيس من قراءة النصّ ومراجعته، بيد أنّ قارئ النصّ يعرض أفكارًا متعدّدةً حول النصّ ليست كلّها بيانًا لمراد النصّ، إنّما هي حول معنى النصّ.

وينبغي المحافظة على هذه الحدود ومراعاتها والتنبّه لها. إنّ ما يشكّل التفسير بالمعنى الأخصّ للكلمة هو إيضاح وإعلان المعنى الذي قصده المؤلِّف من صفّ ألفاظ النصّ أو إلقاء الكلام.

من هنا فإنّ الكلام أو الكتابة حول ما يريد النصّ نقله وإبداءه يعدّ نوعًا آخر من التعامل مع النصّ غير التعامل التفسيريّ مع النصّ.

في التفاسير الرسميّة للقرآن، بل حتى في الروايات التفسيريّة توجد أفكارٌ

وآراءٌ كثيرةٌ لا تتعلّق مباشرة بالكشف عن معنى الآية، إنمّا هي «حول» تلك الفكرة التي تروم الآية الكريمة بيانها إجمالًا؛ ولذلك لا يمكن الانتفاع من تلك الروايات لتفسير الآية وإدراك المعنى المقصود منها.

ب. ضرورة محوريّة قصد المؤلِّف في كلّ أنواع التعامل المفضية إلى نسبة معنًى إلى النصّ

بعض أنواع التعامل مع النصّ من قبيل النقد والحكم والمقارنة لا تفضي إلى نسبة معنًى ما إلى النصّ، إنّما هي كلام «حول» مضمون النصّ ومعناه بعد الفراغ من إدراك ذلك المعنى. ومن الطبيعي أنْ تكون هذه الأنواع من التعامل خارج نطاق عمليّة اكتشاف المعنى وتعيينه، لذلك لن يبقى معنى لمحوريّة قصد المؤلِّف في مثل هذه الأنواع من التعامل. أما في الأنواع التي ينصبّ فيها نشاط القارئ على إدراك محتوى رسالة النصّ ومعناه، فحسب نظريتنا المتبنّاة التي ترى أولًا أنّ للنص معنىً متعينًا، وترى ثانيًا أنّ هذا المعنى مستقلٌ عن عمليّة قراءة النصّ، وثالثًا تربط قيام هذا المعنى المتعيّن ووجوده «عامل تعيين المعنى» بقصد المؤلّف ونيّته، حسب هذه النظرية فإنّ أنواع التعامل مع النصّ يجب أنْ تعنى باكتشاف المراد الجدي للمؤلِّف والمعنى الذي قصده. كذلك في استنطاق النصّ، مع أنّ القارئ يطرح أسئلةً، وعمليةُ الاستنطاق تبدأ من القارئ وذهنيته وأسئلته التي يطرحها، بيد أنّ الجواب يأتي من النصّ، ونتيجةُ الاستنطاق هي بوجه من الوجوه مقصود المؤلِّف، وهو ما مرّ بنا شرحه في الفصل السابق، حيث قلنا إنّها من المدلولات اللزوميّة لكلام المؤلِّف ومراده.

ج. تحاشي القراءة الحرّة للنصّ والالتزام بالتفسير المنهجيّ المُقعَّد

الاعتقاد بأنّ الهدف من التواصل اللغويّ، وإبداع النصّ هو نقل المعنى الذي يقصده المؤلِّف وتفهيم مراده الجاد للمتلقّي، لا يترك مجالًا لمحوريّة القارئ وتركه حرًّا في عمليّة قراءة النصّ، وحيث إنّ النزعة العينيّة[1] بكلّ أشكالها ممتزجةٌ بالنزعة المنهجيّة، ففي قضيّة تفسير النصّ أيضًا نعتقد بالنزعة

1. objectivism

العينيّة التفسيريّة والالتزام بوجود معنى متعيّنٍ للنصّ مستقلٍّ عن القارئ وقراءته، وهو ما يؤكّد ضرورة مراعاة الضوابط والمراحل والشروط التي تسود المنهج الصحيح للوصول إلى ذلك المعنى المتعين وفهمه.

المراد من القراءة المنهجيّة المقعّدة للنصّ هو أنّ إشراك أيّ عاملٍ والاهتمام بأيّ شاهدٍ وقرينةٍ في إدراك معنى النصّ وفهمه يجب أنْ يكون مسوَّغًا وعقلانيًّا.

إنّ قبليّة كون اللغة صناعةً اجتماعيّةً ووسيلةَ تواصلٍ وتفهيمٍ وتفاهمٍ عرفيّةً بين العقلاء، مضافًا إلى قبليّة أخرى تقول: إنّ المتكلم أو المؤلِّف بوصفه مستعمِلًا للغة لم يخرج عن طريقة التفهيم والتفاهم اللغويّة، ومن المفترض أنّه ملتزمٌ بالأصول والضوابط والطريقة العقلائيّة للتواصل اللغوي، هاتان القبليتان تأخذان بأيدينا إلى نتيجةٍ فحواها أنّ من واجب المفسِّر في عمليّة فهم النصّ وقراءته عدم العدول عن الأصول والمبادئ والضوابط العقلائيّة للتفهيم والتفاهم، وليس من حقّه عند قراءة النصّ فرض ذوقه الشخصيّ واحتمالاته غير المألوفة وغير المتطابقة مع المنهج العقلائيّ المعهود.

لذلك لا يجوز اعتماد قرائن لا يعدّها عرفُ العقلاء قرائنَ، كما إنّ الظهور الشخصيّ للكلام يبقى بلا قيمةٍ ولا اعتبارٍ ما لم يؤيّده العرفُ، وما لم ينسجم مع الظهور النوعي للكلام.

د. تجنّب الاختلاف في التفسير وضرورة تقعيد الاختلاف في الفهم

في كثير من النظريّات التفسيريّة، وخصوصًا النظريّات الذاتانيّة القائلة بمحوريّة القارئ، يُعدُّ الاختلاف في الفهم مبدأً وأساسًا في التعامل مع النصّ، فالاختلاف في فهم النصّ الواحد ليس حالةً مذمومةً؛ بل هو حالةٌ محبّذةٌ ومسوّغة؛ بل إنّ بعض النظريّات التفسيريّة ركزت جلّ اهتمامها في تبيين وتسويغ هذه التعدّدية في الفهوم، وكما لاحظنا في القسم الأول من الفصل الثالث، تعارض التفكيكيّة كلّ المناحي التوحيديّة في عمليّة التفسير التي تروم

وضع القارئ داخل إطار معينٍ والسيطرة على فهم النصّ وتقعيده وضبطه ومراعاة جملة من الإلزامات والمعايير المقيِّدة لعمليّة التفسير، فهي ترفض وتدين مسبقًا هذه المعتقدات والنزاعات وتطلق عليها عناوين من قبيل «ميتافيزيقا التواجد»، و«محوريّة الكلام»، و«محوريّة العقل[1]». وفي الاتجاهات الذاتانيّة المحافظة مثل الهرمنوطيقا الفلسفيّة الأساس هو الاختلاف والتفاوت في الفهم أيضًا، بحيث حتى لو كان القارئ واثقًا من مراد المؤلِّف وقصده، فلا يوجد أيّ شيءٍ يلزمه بقبوله هذا المعنى المقصود وجعله معيارًا لفهم النصّ، ومن الطبيعي أنّه عندما لا يكون ثمّة معيارٌ لرجحان وتفوّق فهم على فهم آخر، فسوف يكون المؤلِّف أحد قرّاء النصّ ليس إلّا، ومفسِّرًا إلى جانب باقي المفسرين والقرّاء، وستغدو تعدّدية الفهم وتباينه أمرًا طبيعيًّا متطابقًا مع الأصل والقاعدة.

المعيار والمؤشّر في فهم النصّ، في النظريّة التفسيريّة المتبنّاة هو قصد المؤلِّف ونيّته؛ ولذا فالاختلاف والتباين في الفهم ليس قيمةً ولا متطابقًا مع الأصل والقاعدة، إنّما الوضع الطبيعي والمألوف لفهم النصّ وقراءته هو أنْ يُفهم المعنى الذي قصده المؤلِّف ويُدرَك مضمون رسالته (بوصفه فاعل التواصل الذي استعمل الشواهد والقرائن والدالّات العقلائية والمقبولة عرفيًّا عند أهل اللغة بهدف التفهيم) من قبل متلقّي النصّ وقرائه، بيد أنّ هذا لا يعني عدم جواز الاختلاف والتباين في الفهم؛ بل يعني أنّ اختلاف الفهم يجب أنْ يقوم حين يقوم على أساس قرائن وشواهد، وأنْ توجد دلائل تسويغيّة كافية لفهم النصّ بنحوٍ مختلفٍ، كما إنّ النظريّة التفسيريّة المتبنّاة لا ترى الاختلاف في الفهم حالةً اختياريّةً حرّةً[2] بلا ضوابط. طبقًا لهذه النظرية؛ لأنّ المفسرين لهم هدفٌ وغايةٌ مشتركةٌ هي إدراك المراد الجدّي للمؤلِّف؛ لذا يجب أنْ يتحرّكوا باتجاه الوصول إلى ذلك المعنى المتعيّن المشترك الواحد،

1. logocentralism
2. arbiterary

وإذا حصل اختلافٌ وتباينٌ في الفهم، فيجب أنْ يكون بسبب وجود عوامل ومشكلات تجعل الاختلاف ممّا لا مناصَ منه.

يعود السبب في اختلاف التفاسير في الاتجاهات التفسيريّة الذاتانيّة والقائلة بمحوريّة القارئ في الغالب إلى القارئ نفسه وذهنيته، فأمور من قبيل «المجتمع التفسيري» الذي ينتمي إليه القارئ، والأفق المعنائي للمفسِّر[1]، وأفق توقعات المفسِّر وترقّباته وميوله، ورغبة المفسِّر في اللعب لعبًا معنائيًّا متحرّرًا من أيّ عاملٍ مقيِّدٍ لعمليّة القراءة، كلّها عللٌ وأسبابٌ تُطرح عادةً من قبل النظريّات التفسيريّة الذاتانيّة مثل البراغماتيّة المحدثة، والهرمنوطيقا التفسيريّة، والتفكيكيّة، لتبرير الاختلاف بين الفهوم والتفاسير. أمّا في النظريّة التفسيريّة المتبنّاة، فغالبًا ما يعود السبب في تباين الفهوم وتعدّديتها عندما يحصل مثل هذا التباين -ونؤكد هنا أنّ الاختلاف والتباين في النظريّة المتبنّاة ليس سياقًا مألوفًا وحالةً طبيعيّةً متطابقةً مع الأصل- غالبًا ما يعود إلى أمورٍ خارج ذهنيّة المفسِّر وإرادته.

الاختلاف في الفهم والتفسير يحصل أحيانًا بسبب أنّ الحروف في اللغة تستعمل بمعانٍ متعدّدة، ولكلّ استعمالٍ من هذه الاستعمالات شواهدها وقرائنها في اللغة. وفي بعض الحالات ليس من الواضح أيّ استعمالٍ من تلك الاستعمالات هو المقصود، وهذا ما يؤدّي إلى الاختلاف في الفهم والتفسير. على سبيل المثال يستعمل حرف «الباء» في اللغة العربيّة بمعانٍ عدّة، وفي الآية القرآنيّة الكريمة المتعلّقة بمسح الرأس عند الوضوء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[2]، إذا كانت الباء في ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ بمعنى «التبعيض»، فسيكون المعنى لزوم المسح على جزءٍ من الرأس، وإذا كان القصد هو باء التأكيد، فسيكون المعنى مسح كلّ أطراف الرأس، واستعمال الباء في كلا المعنيين «التأكيد

1. horizon

٢. المائدة: ٦.

والتبعيض» جائزٌ ومألوفٌ وله شواهده في اللغة العربية. والمثال الآخر هو أن حرف الواو يستعمل أيضًا بمعانٍ متعدّدة؛ وفي الآية المتعلّقة بأكل لحم الذبيحة من سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[1] من المحتمل أنْ يكون حرف الواو في ﴿إِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ واو الاستئناف، ومن المحتمل أنْ تكون الواو الحاليّة، فإذا كانت واو الاستئناف سيكون معنى الآية عدم جواز الأكل من الحيوان المذبوح دون ذكر اسم اللّه عليه، حتى لو كان الذابح مسلمًا لكنّه لم يذكر اسم اللّه عليه عند الذبح. أما إذا كانت الواو في الآية حاليةً لكان المعنى: إذا لم يذكر اسم اللّه على الذبيحة عند الذبح عن فسقٍ، فلا يجوز الأكل من تلك الذبيحة. في هذه الحالة إذا كان الذابح مسلمًا ولم يذكر اسم اللّه بسبب الغفلة، فلن تكون ثمّة مشكلة، أما إذا كان الذابح كافرًا أو مشركًا وذكر اسم آلهته أو صنمه عند الذبح عن فسقٍ وكفرٍ منه ولم يذكر اسم اللّه عند الذبح، فلا يجوز الأكل من لحم تلك الذبيحة.

وفي سورة آل عمران من المحتمل أن تكون الواو في ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ في الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[2] واو العطف، ومن المحتمل أن تكون واو الاستئناف، وسيتغيّر معنى الآية في هاتين الحالتين؛ إذ لو كانت واو عطفٍ، فسيكون معنى الآية: أنّ الراسخين في العلم يعلمون أيضًا تأويل القرآن كما يعلمه اللّه. أما إذا كانت واو استئنافٍ، فسيكون الراسخون في العلم بدايةَ عبارةٍ جديدةٍ، ولا صلة لها بمضمون العبارة السابقة التي تحصر العلم بتأويل القرآن الكريم باللّه (عزّ وجلّ).

أحيانًا يكون منشأ الاختلاف في التفسير كون بعض الألفاظ والكلمات مشتركًا لفظيًّا أو أنّ استعمالها الحقيقي بأكثر من معنى، مثل كلمة «قُرْء» في اللغة العربية التي تعني «الطُّهْر» والنظافة، وتعني «الحيض» أيضًا؛ لذلك يقع

١. الأنعام: ١٢١.
٢. آل عمران: ٧.

الاختلاف في تفسير الآية الكريمة من سورة البقرة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [١]، فهل زمن عِدّة المرأة المطلّقة إتمام ثلاث حيضات أم إتمام ثلاثة أطهار، وأحد هذه الأطهار الثلاثة هو الطُّهر الذي وقع فيه الطلاق؟ والنموذج الآخر مفردة «تخوّف» في الآية الكريمة من سورة النحل: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [٢] التي تعني الخوف، وتعني أيضًا على لغة هُذيل «التنقّص»، وهو ما يسبغ على الآية معنىً آخر.

وأحيانًا يكون للاختلاف في التفسير جذرٌ منهجيّ [٣]. على سبيل المثال يصرُّ بعض مفسّري القرآن على ضرورة إشراك روايات المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم في فهم القرآن، وفي المقابل يذهب فريقٌ آخر من المفسّرين

---

١. البقرة: ٢٢٨.

٢. النحل: ٤٧.

٣. الاعتقاد بمنهج الهرمنوطيقا الرمزية والتمثيلية (allegory) كمنهج تفسيري للحفاظ على النصوص القديمة والقيمة (مثل النصوص المقدّسة) وحمايتها من بعض حالات التبسيط التفسيري والآراء الباطلة الفارغة، من مصاديق التصورات المناهجيّة التي تكرس الاختلاف في الفهم والتفسير. تتعرّض النصوص القديمة والكلاسيكية دومًا إلى هجمات تقول إنّ بعض مضامينها خرافيّة وباطلة وفارغة ومبسّطة، ومن أساليب صيانة هذه الكتب = = أنْ نعدَّ مضامينها رمزيةً وتمثيليةً. إنّ أنصار التفسير التمثيلي (allegorical)، وبهدف كسب رضى المثقفين والمتعقلين عن النصوص الكلاسيكية اليونانية والعهد العتيق (التوراة) المقبولة في التراث المسيحي–اليهودي، يعتصمون بهذا المنهج والأساس التفسيري. وإنّ المنحى الرمزي والتمثيلي في التفسير يستند من وجهة نظر ويلسن إلى الأسس والقبليات الأربع الآتية:

أ. بعض النصوص (على الأقل النصوص الدينيّة والفلسفيّة وكثيرٍ من النصوص الأدبيّة) يجب النظر إليها بوصفها نصوصًا تحتوي تنوّعًا في المعاني (variety of senses).

ب. هذه المعاني المتنوّعة ممكنة المعرفة والتشخيص، وتشمل المعنى اللفظي التاريخي (literal-historicalsense)، والمعنى التمثيلي وباقي المعاني.

ج. بعض المعاني المتنوّعة لنصٍّ من النصوص تفوق المعاني الأخرى قيمةً وأهميةً، أو إنها تقدم إدراكًا أعمق للنص.

د. يجب البحث عن هذه المعاني المتنوعة للنص في ظلّ عملية التفسير (interpretation). (Barrie, *About Interpretation*, 1-2).

ومنهم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان إلى أنّ القرآن نفسَه يُفسِّر نفسَه، ويمكن الاستعانة بآيات القرآن لتفسير القرآن، ولا حاجة لمراجعة الأحاديث لفهم مضامين القرآن وإدراك معانيه. هذا على الرغم من أنّ العلّامة الطباطبائي يحاول إثبات أنّ نتيجة تفسير القرآن بالقرآن قريبةٌ جدًا من نتيجة تفسيره بالأحاديث. وبالطبع فإنّ هذين الرأيين المختلفين في منهجيّة تفسير القرآن يؤدّيان في بعض الحالات إلى اختلافات في فهم المعنى، خصوصًا وأن الأحاديث التفسيريّة متنوّعةٌ وكثيرةٌ، وفي غالب الأحيان ظنيّة الدلالة وغير قطعيّة، واعتماد هذه الروايات العديدة الظنيّة الدلالة يفتح الباب أمام تعدّدية الفهوم واتّساعها، كما إنّه في الفقه حيث يقع العبء الأكبر على عاتق الروايات والأدلة النقليّة لكونها مصدرًا للشريعة، تكثر الاختلافات في الفهم بسبب ظنيّة السند وظنيّة الدلالة في الأحاديث.

ومن جملة حالات الاختلاف في الفهم التي لها جذورها في ركائز التفسير الرؤيةُ غير المُسوَّغة لبعض المفسّرين القائلة إنّه إذا كان للمفردة معنى ما لدى قبيلةٍ من قبائل العرب، أو إنّ طائفةً من العرب تجيز استعمال لفظٍ ما بمعنى مُعيّن، فهذا يجيزُ أخذ تلك المفردة بذلك المعنى النادر الشاذ بغض النظر عن اللغة واللسان الذي نزل به القرآن وما هو مراد اللّه (تعالى) من تلك الآية. إذًا لا يجوز أنْ يذهب المفسِّر إلى أيّ احتمالٍ في تشخيص المعنى.

ينبغي الاعتراف -استنادًا إلى الواقع القائم- بأنّ الاختلاف في الفهم والتفسير يقع أحيانًا بسبب إشراك المفسِّر لقبلياته الكلاميّة في فهم النصّ بنحوٍ غير مسوَّغ لاسيمّا في الآيات المتعلِّقة بالمعارف الدينيّة والمعتقدات الكلاميّة التي هي موضع اختلافٍ بين الفرق والنحل المسلمة فمن الشائع أنْ يفرض المفسِّر -بسبب انتمائه لفرقةٍ كلاميّةٍ معينةٍ وبنحوٍ واعٍ أو غير واعٍ- مرتكزاته ومعتقداته الكلاميّة على الآية القرآنيّة، فيحاول تفسيرها ضمن إطار معتقده الكلاميّ. من باب المثال على ذلك يمكن الإشارة إلى بعض علماء الكلام الذين يعتقدون بإمكان تجسّم اللّه وتجسّده؛ لذلك نراهم يحافظون

على المعنى الحرفي للآيات القرآنيّة التي ظاهرها نسبة الجسمانيّة إلى اللّه، ويعزفون عن تفسيرها استعاريًّا أو حملها على المجاز. وسبقت الإشارة إلى أنّ هذه الممارسة يمكن أنْ تُعدَّ من مصاديق التفسير بالرأي.

هـ. عدم جواز الاجتهاد مقابل النصّ

المراد من النصّ هو النصُّ الذي يمتاز بوضوحٍ في الدَّلالة بنحو لا يحتمل معنى غير ذلك المعنى الواحد المعين الذي يفيده بصراحة. في مثل هذه الحالات يجب أنْ يتمسّك القارئ بالمعنى المنصوص ولا يحاول باجتهاد غير مُبرَّر تجاهل المعنى الصريح للنصّ، وتقوية الاحتمالات الضعيفة عبر تجميع قرائن غير عقلائيّة وغير مألوفة.

و. ضرورة ترجيح الأظهر على الظاهر

قيل إنّ الدائرة المعنائيّة المحتملة لنصٍّ من النصوص أوسع دائمًا من المعنى المقصود والمتيقّن للنصّ. في عمليّة فهم النصّ من زاوية نظريتنا المتبنّاة ينبغي على المفسِّر أنْ ينحاز لأقوى الاحتمالات المعنائيّة، وأنْ يتمسّك بالمعنى الأظهر من باقي المعاني المختلفة التي تظهر من النصّ؛ لأنّ درجة كشفه وحكايته عن مراد المؤلِّف وقصده أشدُّ من المعاني المحتملة الأخرى. إنّ ركيزة هذا الإلزام الأخلاقيّ في مضمار التفسير هي طريقة العقلاء في التفهيم والتفاهم، حيث لا يميلون إطلاقًا عن المعنى الأقوى والأرجح لصالح المعنى المرجوح والأضعف؛ لأنّ أساس العناية بالظواهر المعنائيّة قدرتها على الكشف والحكاية عن مراد المؤلِّف وقصده، والمنطق الذي يسود الاحتمالات بنحو عقلائيّ يستدعي ملاحظة قوّة الاحتمالات المعنائيّة وضعفها في الحكاية عن الواقع (عند قصد المؤلف).

ز. لزوم اتباع القراءة المعتبرة

نَبَذَ كثيرٌ من الاتجاهات والنظريّات التفسيريّة قضية «الاعتبار[1]» في التفسير، فمن وجهة نظر هؤلاء لا ضرورة لأنْ يبحث المفسِّر في مناخ تعدّد الاحتمالات المعنائيّة والفهوم المتفاوتة للنصّ عن فهمٍ معتبرٍ، وقراءةٍ أفضل وأنسب للنصّ.

طبقًا لنظريتنا المختارة المتبنّاة، فإنّ تمييز التفسير «المعتبر»، من الفهم والقراءة «غير المعتبرة» للنصّ حالةٌ لها معناها ومسوَّغةٌ تمامًا، فليست الفهوم المتفاوتة لنصٍّ واحدٍ كلّها معتبرة، أو إذا تخلينا عن قضية المعتبر وغير المعتبر، فإنّ هذه القضيّة سوف تزول جذريًّا وبشكلٍ حقيقيّ، وسيغدو كلّ تفسيرٍ مرحّبًا به، وستكون تعدّدية الفهوم وتباياتها أمرًا رسميًّا لا مندوحة منه. التفسير بالرأي مصداق جَليٌّ جدًّا للتفسير غير المعتبر، بيد أنّ التفسير غير المعتبر لا يقتصر على «التفسير بالرأي»، فقد يكون فهم النصّ غير معتبرٍ وغير حُجّةٍ ليس بسبب فرض المعنى على النصّ؛ بل بسبب قصور في فهم المراد الجدّي للمؤلِّف، أو عدم دقّة في القرائن والشواهد الدالّة على المعنى المقصود.

السؤال المهم والأساس هو هل توجد معايير ومؤشّرات لفحص الفهوم، والحكم على فهمٍ بأنّه معتبرٌ، وتمييزه عن الفهم غير المعتبر؟ هل يوجد لدى العلماء المسلمين وفي نظريتنا المختارة شيء اسمه «منطق الاعتبار[2]» يمكن على أساسه تمييز الفهم المعتبر والحجة للنصّ عن الفهوم غير الصائبة وغير معتبرة؟[3] نخوض في الإجابة عن هذا السؤال بطرح بحوثٍ تمهيديّةٍ عدّة.

---

1. validity

2. logic of validation

٣. يوافق إريك هرش النزعة العينية في التفسير ومحوريّة قصد المؤلف في تعيين المعنى اللفظي للنصّ والتمييز بين التفسير المعتبر والتفسير غير المعتبر، ويذهب إلى أنّه بالمستطاع إرساء «منطق اعتبار» في تفسير النصّ على أساس «منطق الاحتمالات». وهو يعلم حتمًا أن منطق الاحتمالات يتعامل بمؤشّرات ومعايير كميّة عادةً، بينما لا تتسع المقولات الإنسانيّة والتاريخيّة، نظير تفسير النصّ، للمؤشّرات الكمية؛ لكنّه

ألمعنا في فصول سابقةٍ إلى أنّ الطريق الإثباتي للمتلقّي والمفسِّر نحو

يعتقد أنّه يمكن بمساعدة الشواهد والقرائن استعمال المفاهيم الكيفيّة حول فهم النصّ ثم بمساعدة المؤشّرات الكيفيّة، معرفةُ الفهم والتفسير الأكثر احتمالًا والأرجح على باقي التفاسير. يوافق هرش الركيزة التي يطرحها كارل پوپر حول القضايا العلميّة وأنّ طبيعة القضايا العلميّة هي قابليتها للدحض وليس قابليتها للإثبات، مؤكدًا أنّ حقانية فهم أوتفسير وصحّته واعتباره مماّ لا يمكن إثباته، كما لا يمكن إثبات النظرية العلميّة؛ وهذا يعني عدم إمكان القطع باعتبار ذلك التفسير وأحقّيته. إنّ التفسير بوصفه «حكمًا محتملًا» حول المعنى الذي قصده المؤلِّف يمكنه أنْ يُطرح كتفسير أكثر رجحانًا واحتمالًا من باقي التفاسير، وهذه العمليّة لا تتمُّ بطريقة الإثبات المباشر لأحقيّة التفسير واعتباره؛ بل عن طريق دحض الأحكام والفهوم الأخرى المحتملة لمعنى النصّ. وهذا الدحض يحصل بمعونة القرائن والشواهد. لكن في حالات تعارض هذه القرائن والشواهد، وعدم توفّر مؤشرٍ كيفيّ يرجّح حكمًا محتملًا على باقي الأحكام، ستكون الظروف بنحوٍ لا يمكن ترجيح تفسير وفهمٍ خاصّ باعتباره الفهم المعتبر والأكثر احتمالًا.

ولا يبقى إريكَ هرش وفيًّا تمامًا لركيزة كارل پوپر؛ ذلك أن پوپر لا يعدُّ القضايا العلميّة قابلةً للإثبات ولا قابلة للتأييد؛ بل يرى أنّ سمتها هو القابلية للدحض فقط، أما أريك هرش فمع أنّه يعدّ تفسير النصّ في عدم قابلية النظريّات والقضايا العلميّة للإثبات بشكل متساوٍ؛ لكنّه يرى أنّ الأحكام والفهوم المحتملة حول معنى النصّ قابلة للتأييد. من وجهة نظره من أجل تأييد أن تفسيرًا ما محتملٌ أكثر من غيره يجب الالتفات إلى أصول ومعايير أربعة يسمّيها هو «ضوابط تأييد التفسير»:

الضابطة الأولى للتفسير هي «الشرعية» أو «المشروعية» (legitimacy)؛ بمعنى أنّ قراءة النصّ يجب أنْ تكون أمرًا ممكنًا محتملًا في ضوء القيم والمعايير اللغويّة، وأنْ تعدّ مشروعةً أو شرعيةً وجائزةً وفق تلك المعايير اللغويّة للفهم والقراءة.

الضابطة الثانية هي تمتع تلك القراءة بـ«المطابقة»، بمعنى أنْ يكون ذلك الفهم أو تلك القراءة متطابقةً مع أجزاء النصّ، فلا تتجاهل جانبًا من النصّ.

الضابطة الثالثة أن يتجانس التفسير مع النمط المعنائي والنوع الذاتي للنصّ تجانسًا من حيث السنخ، فمثلًا لو فسّرنا نصًّا علميًّا تفسيرًا رمزيًّا إشاريًّا نكون قد تجاهلنا ضابطة التجانس من حيث السنخ.

أما الضابطة الرابعة فهي مراعاة المطلوبية أو الانسجام (coherency). فالقراءة التي تتقدّم وترجّح على سائر القراءات هي تلك التي تتمتّع بعنصر الانسجام مع النصّ أكثر من غيرها. في الحكم على هذه الضابطة الرابعة يؤخذ بالاعتبار فضلًا عن ألفاظ النصّ كل ما يستطيع المساعدة على إعادة تشكيل قصد المؤلِّف وذهنيته. لمزيد من الاطلاع انظر:
Hirsch, *Validity in Interpretation*, 172-173, 176, 180-183, 237-238.

إدراك مراد المؤلِّف أو المتكلّم الجدّي هو «ظهور» الكلام والنصّ؛ فالحجّة والمعتبر في عرف العقلاء هو ما يظهر من النصّ والكلام في تعيين المدلول المطابقي والمدلول اللزومي[1]. إنّ حُجّيّة ظواهر الكلام واعتبارها، وهو ما يسمّى «أصالة الظهور» مبدأ عقلائيّ تتعلّق به سيرةُ العقلاء؛ فهم يعنون ويأبهون لما يظهر من الكلام، ويعدّونه ظهورًا معتبرًا. وتؤيّد سيرة المتشرِّعة هذا المبدأ، ففي الأجواء الدينيّة والسيرة العمليّة لأهل الشريعة أيضًا يُعتمد ويُتّخذ ما يظهر من الآيات والنصوص القرآنيّة والروائيّة. ولا تعود أصالة الظهور وحُجيّة ظواهر النصوص واعتبارها إلى التعبّد العقلائي وموضوعيّة الظهور؛ بل إلى كاشفية الظهورات عن مراد صاحب النصّ ومقصوده، فلها إذًا طابعٌ طريقيّ، فلمّا كان ظهور النصّ كاشفًا عن المعنى الذي يقصده المؤلّف، وهو طريقنا نحو المراد الجدي الذي قصده المؤلِّف؛ لذا يهتمّ العقلاء

---

١. المدلول اللزومي على قسمين: القسم الأول: نسمّيه «المدلول اللزومي العقلي»، وهو في الواقع اللازمة العقليّة للمعنى المطابقي للكلام؛ لأنّ العقل يفهم تلازمًا وعدم انفصالٍ بين المعنى المطابقي وذلك المعنى. والحالات التي تدرس في علم أصول الفقه تحت عنوان غير المستقلّات العقليّة، نظير البحث في مقدّمة الواجب أو البحث في الضد الخاص (الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص) تدخل في هذا الباب. القسم الثاني: هو «المدلول اللزومي العرفي»؛ إذ يكون العرف وليس العقل هو الحكم بعدم الانفصال بين المعنى المطابقي وذلك المعنى اللزومي. في هذه الحالات، مع أنّ العقل لا يحكم بالتلازم وعدم الانفصال، لكنّ العرف يرى تلازمًا، ويحكم بأنّ الانفصال بين ذانك المعنيين غير ممكن. نظير أنّ الرواية إذا دلّت على أنّ الماء مطهِّرٌ، فإنّ العرف سيحكم في ضوئها على طهارة الماء نفسه، فمع أنّه من الممكن أنْ نتصوّر عقلًا أن يكون الماء غير الطاهر متنجسًا من نجاسة عارضة عليه، لكن العرف يرى تلازمًا بين التطهير والطهارة (بين أن يكون الشيء مُطهِّرًا وبين أن يكون طاهرًا)؛ لذلك يفهم من كون الماء مُطهِّرًا أنّه طاهر.

النقطة هي أنّ المدلول اللزومي من القسم الأول وهو العقلي لا علاقة له بالظهور، وهو ليس بحجّةٍ من باب الاستظهار من ألفاظ النصّ؛ بل هو حجّة من باب اعتبار الدليل العقلي لحجيّة لتلك اللازمة. أمّا المدلول اللزومي العرفي، فيكون حجّة ومعتبرًا من باب ظهور الكلام وأصالة الظهور.

بالظهورات ويعدّونها حجّةً معتبرةً، لا من باب أنّ الظهور هو ظهور للكلام، وبغض النظر عن كاشفيته وطريقيته نحو شيءٍ ما «مراد صاحب النصّ».

النقطة الأخرى هي أنّ الظهور الشخصي والفردي لا يقوم مقام الصغرى والمصداق لكبرى أصالة الظهور، إنّما الظهور الحجّة والمعتبر للكلام هو الظهور النوعي والموضوعي، بمعنى أنّ المفسِّر لا يرى الكلام ظاهرًا بهذا المعنى لأسبابٍ فرديّةٍ ولملابساتٍ واهتماماتٍ وعلاقاتٍ شخصيّة؛ بل إنّ العرف وأهل اللغة يفهمون من هذا الكلام هذا المعنى بشكل نوعيّ موضوعيّ.

وفي حالة إحراز أنّ ظهور الكلام ناجمٌ عن رغباتٍ وملابساتٍ وعلاقاتٍ فرديّة، فسيكون مثل هذا الظهور ظهورًا شخصيًّا ذاتيًّا للكلام، ولن يُعدَّ حجّةً أو معتبرًا.

المقدّمة الثالثة هي أنّ احتمال عدم التطابق بين الظهور النوعيّ العرفيّ للنصّ، وبين المراد الجدّي للمؤلِّف احتمالٌ منتفٍ معدوم، والسبب في ذلك هو أنّ أسباب ومصادر عدم التطابق المحتمل هذا لا يُؤبه لها حسب الأصول والمبادئ العقلائيّة السائدة على التواصل اللساني.

من باب المثال، قد يكون من أسباب عدم تطابق ظاهر الكلام مع المراد الجدّي للمؤلِّف أنّ صاحب الكلام ربّما لم يقصد من كلامه أو كتابته التعبير عن مراده الجدّي. في هذه الحالة مع أنّ الظهور النوعي يمارس دور الطريقيّة والكاشفيّة عن المراد الجدي، ولكن بسبب الفقدان الثبوتي والواقعي لمثل هذا المراد والقصد (بسبب الإهمال وعدم التموضع في مقام البيان) لا يحصل التطابق بين الظهور النوعيّ والمراد الجدّي لصاحب الكلام.

كما يلاحظ، لا يمكن لهذا الاحتمال أن يكون ذريعةً للشكّ أو إضعاف احتمال تطابق الظهور النوعيّ للنصّ مع المراد الجدّي للمؤلِّف؛ لأنّ العقلاء والعرف يعدّون الإهمال وعدم التموضع في مقام البيان من قبل مؤلِّف يُقدِم على كتابة نصٍّ ما حالةً أو احتمالًا لا يُؤبه له وغير مبرر.

نموذج آخر لمنشأ أو سبب عدم التطابق بين الظهور النوعي وبين المراد

الجدّي للمؤلِّف هو أن يتكّئ المتكلّم في بيان مراده وقصده على قرينة متّصلة أو منفصلة بقيت خافيةً عن أنظار المتلقّين والعرف.

في هذه الحالة حتى لو أحرزنا قطعيًّا أنّ ما فهمناه من النصّ هو ظهوره النوعيّ، فلا يمكن الاطمئنان إلى أنّ ظاهر الكلام هو المراد الجدّي للمؤلِّف؛ وذلك بسبب احتمال وجود قرينةٍ يغيّر الاطلاع عليها مصير ظهور الكلام. هنا أيضًا يجب القول إنّ المبادئ والقواعد التي تسود اللغة وسيرة العقلاء في التفهيم والتفاهم لا تتّسع لمثل هذه الاحتمالات، فهم لا يتخلّون عن كاشفيّة الظهور النوعيّ عن المراد والقصد النهائيّ للنصّ لاحتمالٍ مجرّدٍ بوجود قرينةٍ لا يوجد عليها أيّ شاهدٍ لُغَويّ أو غير لُغَويّ.

والمقدّمة الأخيرة هي أنّ كاشفيّة الظهور النوعي عن المراد الجدّي ظنيّةٌ في أغلب الحالات، ولا تكون قطعيّةً ويقينيّةً إلّا في حالاتٍ قليلةٍ وخاصّةٍ يُعدُّ فيها النصّ كما في المصطلح «نصًّا» على المعنى المراد، ولا يَحتمِل فيها القارئُ والمتلقّي معنًى سوى ما يظهر به النصّ. وعليه إذا كان الظهور النوعي محورًا وأساسًا لفهمٍ معتبرٍ ومعيارًا لتمييزه عن الفهم غير الـمعتبر، فلهذا الـمعيار طابعٌ ظنيٌّ غير قطعيّ، وبعبارةٍ أخرى: الـحُجيّة والاعتبار في تفسير النصّ لهما في أغلب الأحيان تأثيرٌ ظنيّ.

يتجلّى من مـجموع هذه الـمقدّمات -طبقًا للمبنى التفسيري لعلمائنا الأصوليين وحسب التحليل الذي يعرضه عادةً الفقهاء والعلماء المسلمون لآليّة فهم النصّ حول محوريّة الظهور النوعيّ وأصالة الظهور- إن التفسير المعتبر يُرادف مع الظهور النوعي للكلام، وكلّ ما يُصنَّف ضمن التفسير والفهم غير المعتبر للنصّ هو في الواقع فهمٌ غير متطابق مع الظهور النوعيّ. إذًا، ففي النظريّة التفسيريّة الشائعة بين العلماء المسلمين، على افتراض إحراز الظهور النوعيّ لن نواجه شيئًا اسمه «منطق الاعتبار» كمجموعةٍ من المؤشّراتٍ والمعايير. إنّ التفاسير المتفاوتة للنصّ ليست في عرض بعضها، ولا يعرف المعتبر منها من غير المعتبر بوساطة سلسلة من المؤشّرات

والمعايير، إنّما إذا تطابق تفسيرٌ مع الظهور النوعيّ للكلام، فلن ترتقي سائر التفاسير غير المتطابقة مع الظهور النوعي إلى مرتبته إلى أنْ يتحدّد الـموقف منها بوساطة الـمؤشّرات والمعايير «منطق الاعتبار». إحراز أن فهمًا وتفسيرًا للنصّ يتطابق مع الظهور النوعيّ سيكون المعيار الوحيد للفرز بين التفسير الـمعتبر وغير الـمعتبر. وتبرز الحاجة لمنطق الاعتبار بوصفه مجموعةً من الـمؤشّرات والمعايير عندما يكون الظهور النوعيّ حالةً متشابهةً غير أكيدة وتوجد ادّعاءات متعارضة بخصوص إحرازها، وهذا ما سوف نتطرق له قريبًا.

تعود المشكلة كلّها في هذا التحليل للاعتبار في التفسير إلى السؤال القائل: كيف يتسنّى إحراز أنّ فهمًا ما يتطابق مع الظهور النوعي؟ الشيء الذي يجعل هذه المشكلة أكثر واقعيةً هو التنبّه إلى نقطةٍ معينةٍ، وهي أنّ عمليّة الاستظهار من النصّ (طلب الظهور) تحصل في كلّ قراءةٍ من قبل شخص المفسِّر؛ لذا يبقى دائمًا احتمالُ أنْ تكون حصيلة هذه العمليّة وهذا الاستظهار ظهورًا شخصيًّا وذاتيًّا، وليس ظهورًا نوعيًّا وعرفيًّا للكلام، وبالنتيجة سيكون ادّعاء الوصول إلى الظهور النوعيّ من قبل كلّ مفسِّرٍ متعارضًا مع ادّعاء باقي المفسِّرين في تطابق استظهارهم مع الظهور النوعيّ.

وعليه فالسؤال أنّه أيّ ادّعاء يتطابق مع الواقع؟ وأيّ واحدٍ من الاستظهارات هو الظهور النوعيّ؟ ثم ما الظهور المتطابق مع المراد الجدّي للمؤلِّف والكاشف عنه؟ في مثل هذه الوضعيّة يمكن التحدّث عن «منطق الاعتبار» بوصفه مجموعةً من المؤشّرات والضوابط التي تستطيع تشخيص الظهور النوعيّ الحقيقيّ من بين الادّعاءات الشخصيّة القائلة جميعها باكتشاف الظهور النوعيّ.

الإجابة عن هذا السؤال منوطةٌ بحلّ قضيةٍ: كيف نستطيع إحراز الظهور النوعيّ الموضوعيّ؟ إذا قال قائلٌ: إنّ لهذا الإحراز طابعَ (التعبّد العقلائي)، بمعنى أنّ القاعدة والأصل في العرف العام وعند العقلاء هو أنّ ما يفهمه كلّ شخصٍ من الكلام وما يشخّصه ظهورًا للكلام هو معيار ومؤشّر الظهور

النوعي، وفهمه للكلام وما يتبادر إلى ذهنه من الكلام هو «أمارةٌ عقلائيّةٌ» لإحراز واكتشاف الظهور النوعيّ[١]، وفي هذه الحالة أيّ مفسِّرٍ يدّعي أنّ الظاهر الذي استظهره من النصّ هو الظهور النوعي، فهذا الادّعاء يُصدَّق من قبل العرف والعقلاء، وإذا تكرّر هذا الادّعاء من قبل مفسرين عدّة باستظهاراتٍ متباينةٍ سيعترف العقلاء والعرف بكلّ هذه الفهوم المتعدّدة بوصفها فهمًا معتبرًا، مع أنّه في الواقع (دون أخذ هذا المبنى والتعبير العقلائي بالاعتبار) من غير المعقول ومن غير الممكن أنْ تكون كلّ هذه الاستظهارات كاشفةً عن الظهور النوعيّ، ومتطابقةً مع المراد الجدّي للمؤلف.

الحلّ الثاني هو أنْ نقول: إنّ هذا الإحراز يجب أنْ يكون وجدانيًّا وتحليليًّا، بمعنى أنّ استظهار شخصٍ ما لا يمكنه أنْ يكون طريقًا ودليلًا نحو الظهور الموضوعيّ والنوعيّ، إنّما يجب أخذ الفهوم والتبادرات الذهنيّة لأشخاصٍ متعدّدين عن نصٍّ ما بالاعتبار ومتابعتها، حتى تكون النتيجة قائمةً على تجميع الاحتمالات، وطبقًا لحساب الاحتمالات، فإنّ اشتراك الفهم بين أفراد متعدّدين لنصٍّ واحدٍ يكشف عن نقطةٍ مشتركةٍ تسببت في هذا التقارب في الفهم، والنقطة المشتركة هي أنّ فهم هؤلاء الأفراد قام على أساس القواعد العامّة والأصول التي تسود المحاورات، وليس من المقبول طبقًا لحساب الاحتمالات أنْ نتصوّر أنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء الأشخاص المتعدّدين وصل إلى هذا الفهم المشترك في ضوء دلائل وقرائن شخصيّة، وأنّ اشتراكهم في الآراء تصادفي تمامًا.

بل اشتراكهم في الفهم سببه أنّهم جميعًا وصلوا إلى الظهور النوعيّ، وأنّ استظهارهم للنصّ لم يكن ذا طابعٍ ذاتيّ وشخصيّ[٢].

يعتقد كاتب السطور أنّ التحليل الأوّل لطريقة إحراز الظهور الموضوعيّ أقرب إلى الواقع؛ فإنّ السياقات والأجواء التي تسود قضية التفسير في الحقول العلميّة

١. الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ٤: ٢٩٢.
٢. م. ن، ٢٩٣.

المختلفة ذات الصلة بقضيّة فهم النصّ وتفسيره لا تنيط اعتبار التفسير وصحّة الفهم المعروض للنصّ بعملٍ ميدانيّ كمّيّ باتجاه تجميع فهومٍ مشتركةٍ ومتساوية، ثم تنتقل بمساعدة حساب الاحتمالات من تقارب فهوم أشخاص متعدّدين إلى تطابق هذه الفهوم مع القواعد العقلائيّة للفهم واستحصال الظهور النوعيّ.

ولهذا السبب يلحظُ في مناخ علم الحقوق وتفسير القوانين وفي أجواء الفكر الدينيّ وتفسير النصوص الدينيّة ليس الدارج عند الاختلاف في الفهم والتفسير أنْ يتمسّكوا بكثرة الفهوم المتساوية المتوافقة المشتركة (مؤشر كمّي وتجربي نابع من إحصاء الحالات التفسيريّة) لإثبات اعتبار الفهم والتفسير.

والحقّ هو أنّ العرف والعقلاء يثمّنون مساعي المفسِّر في استظهار النصّ بشرط أنْ يكون منهجيًّا مقعّدًا مضبوطًا يمتاز بالدقّة في جمع القرائن والشواهد وتشخيص دلالاتها، وبهذا الشرط يعتبرون فهمه كاشفًا عن المراد، ويرون الأصل والأساس أنّ استظهاره هو نفسه الظهور النوعيّ للكلام، وفي حال تعارض هذا الاستظهار مع فهوم وتفاسير سائر مفسّري ذلك النصّ، لا يخطِّئون المفسِّر الأول؛ بل يجيزون أنْ توجد فهوم معتبرة متعدّدة في ظروف الاختلاف في الفهم وادّعاء تعدديّة واختلاف الظهور النوعي للنصّ.

بمعنى أنّه على الرغم من أنّ المراد الجدِّي للمؤلِّف مراد متعين وليس بالأمر المتعدّد، ولكن لا يوجد في الطريق الإثباتي للوصول إليه، مؤشّرٌ قطعيٌّ يقينيٌّ لتمييز أوتشخيص أيِّ فهمٍ هو الفهم الذي يتطابق بدقّة مع المراد الجدّي.

من هنا، يُعدُّ إدراك وفهم المفسّرين الذين بذلوا جهودهم وطاقاتهم بطريقةٍ منهجيّةٍ لفهم المراد، ولم تَدحضِ الشواهدُ والقرائنُ اللفظيّةُ وغير اللفظيّة دعاوى ظهورهم الموضوعيّ والنوعيّ، فيعد إدراكهم وفهمهم مسوَّغًا ومعتبرًا. وعلى هذا الأساس إذا افترضنا وجود فهوم منهجيّة مقعّدة عدّة تدّعي كلُّها الظهورَ النوعيّ استنادًا إلى شواهد وقرائن معيّنة، فلن يكون ثمّة شيءٌ اسمه «منطق الاعتبار» يحتوي مؤشراتٍ وضوابطَ عامّةً ومشتركةً يتبنّاها جميع العقلاء في عملية تفسير النصوص، ويعطي في حالات النزاع حول الظهور النوعيّ

وتعدّد الاحتمالات حكمًا حاسمًا نهائيًّا قاطعًا يفصل في الاختلافات التي تقع بين الاستظهارات.

ومن باب الاتفاق فإنّ السياق والوتيرة السائدة في تفسير القوانين وتفسير النصوص الدينية ينسجم ويتفق مع التحليل المذكور، فقد كان الجاري منذ القدم ألّا يُحكَم بخطأ اجتهاد المجتهدين وفهم الفقهاء للنصوصّ والمصادر الدينيّة لمجرد الاختلاف في الفهم والاجتهاد؛ إذ لم يكن الاتفاق والتطابق في الآراء شرطًا في صحّة الاجتهاد وسلامة الجهود التفسيريّة. وبعبارةٍ أخرى: فإنّه إلى جانب الالتزام بأنّ المراد الجدّي والمعنى المقصود من روايةٍ ما متعينٌ ومحدّدٌ في الواقع وفي نفس الأمر، لكن يجوز مع ذلك تقديم فهومٍ متعدّدةٍ لها، شريطة أنْ تؤيّد القواعد اللغويّة والشواهد والقرائن تلك الفهوم. وفي مناخات القضاء والمحاكم أيضًا يُمنح القاضي حقّ أنْ يقضي ويحكم ويرفع النزاعات طبقًا لتشخيصه وفهمه للقانون، ولا يشترط في ذلك إحراز صحّة تفسيره إحرازًا قطعيًّا، أو إحراز تطابق تفسيره مع تفسير الآخرين وفهمهم تحصيلًا وجدانيًّا.

نؤكّد مرّةً أخرى أنّ قبول التعدّدية في دائرة «التفسير المعتبَر»، والفرز بين «التعيّن المعنائيّ للنصّ»، وإمكان «تعدد الفهم المعتبر» له، لا يعني إفساح المجال للتفاسير المزاجيّة غير المنضبطة وغير المنهجيّة للنصّ بذريعة القول بتعدّدية التفسير المعتبر. فواضح أنّ الفهوم التي تُجترح بتجاهل الشواهد والقرائن، وبعدم الخضوع لأصول التحاور والقواعد اللغويّة، واضح أنّها غير معتبرة.

النقطة التي رمنا التأكيد عليها هي أنّه عندما تتعدّد ادعاءات الوصول إلى الظهور النوعيّ، ويكون ثمّة شواهد دالّة على كل ادعاء، ولا يمكن الحكم بين هذه الادعاءات بحكمٍ حاسمٍ، والتمييز بين المعتبر وغير المعتبر منها، فلا يوجد مسوِّغٌ لعدّها كلّها غير معتبرة، أو ترجيح بعضها على بعض من دون شواهد وأدلّة، وبنحو غير مُسوَّغ. في مثل هذه الحالات يتاح عدُّ الفهوم

والتفاسير المنهجيّة لمفسّرين متعدّدين معتبرةً في حقّ أنفسهم وفي حقّ من يرون أدلّتهم وشواهدهم كافية.

بناءً على ما مرّ بنا يتّضح أنّ أداء «منطق الاعتبار» وفاعليته على افتراض عدم إحراز الظهور النوعيّ، وعلى افتراض وجود ادّعاءاتٍ متعارضةٍ في معنى النصّ –ومن المحتمل أنْ تكون بعض هذه الفهوم المتعدّدة المتباينة مزاجيّةً وغير منهجيّةٍ، وغير وفيّة للمبادئ والضوابط اللغويّة والعقلائيّة للفهم، وغير آبهةٍ للإلزامات التفسيريّة– سيكون منطق الاعتبار وأصوله ومعاييره ميزانًا لتشخيص الفهوم والتفاسير غير المعتبرة، ودليلًا على أيّ تلك التفاسير عَدَلَت عن المعايير العرفيّة والعقلائيّة للفهم وقدَّمت فهمًا غير معتبرٍ وغير مقبول.

وبعبارة أدق: ليس المتوقَّع من «منطق الاعتبار» أنْ يُشخِّص الظهور النوعي إيجابًا، وأنْ يكون حكمًا نهائيًّا قاطعًا بين الادعاءات المتعارضة للمفسّرين حول المعنى المراد والظهور النوعيّ للكلام، وأنْ يكشف النقاب عن حقيقة الأمر بنحوٍ ملزمٍ وحاسمٍ، وأنْ يُعيّن الظهور النوعيّ والموضوعيّ.

إنّ فاعلية «منطق الاعتبار» أو وظيفته لها طابعٌ سلبيّ، فهو يحكم على أيّ التفاسير والفهوم انحرف عن جادة الأصول والقواعد والإلزامات التفسيريّة، ويوفّر المؤشّرات والمعايير اللازمة لتشخيص التفسير غير المنهجي وغير المقعَّد وغير المنضبط؛ ولهذا السبب –على افتراض عدم إحراز الظهور النوعي وجدانيًّا (في ظروف تعدّد الادعاءات بشأن الادعاء النوعي)– لن نصل بإعمال «منطق الاعتبار» واستعماله إلى تفسيرٍ معتبرٍ بالضرورة، إنما قد ننبذ التفاسير غير المعتبرة وغير المنهجيّة لنصل إلى أكثر من تفسيرٍ واحدٍ يندرج داخل عنوان «التفسير المعتبر»، وهذا في حالة تكافؤ الأدلّة، بمعنى أنّ لكلِّ تفسيرٍ أدلّةً وقرائن وشواهد تؤيّده، بحيث لا يمكن ترجيح وتفضيل تفسير معتبرٍ على غيره من التفاسير المعتبرة، ولا يكون ثمّة شكٌّ في أنّها كلّها تلتزم بالضوابط العامّة والأصول والقواعد العقلائيّة للفهم والتفسير.

كل ما يُعرف باعتباره من الأخلاقيّات العامّة للتفسير، وهو ما ينتمي في الحقيقة لقواعد اللغة وأصول التحاور العقلائيّة، يدخل في «منطق الاعتبار»، ويكوّن عناصره الأصليّة، وقد سبق أنْ أشرنا إلى بعض هذه الأصول والمبادئ والإلزامات كنماذج، كما تندرج ضمن مجموعة عناصر ومعايير (منطق الاعتبار) بعض الينبغيّات والإلزامات التفسيريّة الخاصّة النابعة من نظريتنا التفسيريّة المختارة المتبنّاة، وهي ينبغيّات وإلزامات تمارس -بوصفها مؤشّرات ومعايير- دورَ الحكم بشأن تشخيص التفسير غير المعتبر. على سبيل المثال جميع التفاسير غير الملتزمة بالبند «ب» من أخلاقيّات نظريتنا التفسيريّة (ضرورة محوريّة قصد المؤلف) تُنْبَذ باعتبارها قراءاتٍ غير معتبرة، أو لأنّها لم تراعِ البند «و»، إذ قدّمت المعنى الظاهر على المعنى الأظهر، وطرحت بناءً على آراء شاذة في الآداب واللغة تفسيرًا للنص يُعَدُّ من مصاديق التفسير غير المعتبر.

ح. تحاشي النزعة الباطنيّة وعدم تغليب التفاسير الرمزيّة والتمثيليّة

ناقشنا تحت عنوان أنطولوجيا المعنى قضيّة إمكان تعدّدية المعاني الطوليّة، ويعتقد كثير من العلماء المسلمين أنّ للنص الوحياني فضلًا عن معناه الظاهري معانٍ طوليّةً أعمق، وإدراك تلك الطبقات المعنائيّة الأعمق لا يمسُّ بالمعنى الظاهري لألفاظ النصّ، فالتوصّل للمعاني الطوليّة ممكنٌ بالحفاظ على المعنى الظاهري واعتباره.

من جهةٍ ثانيةٍ لا سبيل إلى إنكار أصل تسرّب «الأمثال السائرة» إلى النصّ الدينيّ، ذلك أنّ استعمال الأمثال من الأساليب الشائعة والمقبولة في أيّ لغةٍ طبيعيةٍ من أجل تفهيم المضامين بصورةٍ أسهل للمتلقّين، وخصوصًا في نقل المضامين التربويّة والأخلاقيّة.

والآيات القرآنيّة تصرّح بوجود الأمثال في القرآن الكريم:

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾[١].

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٢].

﴿يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٣].

لكنّ المسألة هي أنّه هل تتسرّب اللغة التمثيليّة إلى القرآن الكريم؟ والمراد من اللغة التمثيليّة هو بدل التعبير عن حقيقة ما بصورةٍ خبريّةٍ حواريّةٍ مباشرةٍ، تطرح تلك الحقيقة على شكل قصّةٍ، وتكون عناصر تلك القصّة بيانًا تـمثيليًّا للحقائق الكامنة وراءها.

ويلحظ أنّ بعض الاتجاهات والتيارات الـمنحرفة في تاريخ الفكر الإسلامي من قبيل الباطنيّة والغلاة يميلون إلى تفسير القرآن كلّه تفسيرًا رمزيًّا تـمثيليًّا باطنـيًّا، وبذلك يستبعدون المعنى الظاهري للآيات بالمرّة.

على سبيل المثال، يقول الشاعر الإيراني ناصر خسرو، وهو من دعاة الفرقة الإسماعيلية: «الشريعة الناطقة كلّها رموز وأمثال؛ لذلك منْ لمْ يعتبرِ الأمثلةَ معانيًا والإشاراتِ رموزًا كان عاصيًا، ولا أساس للوصول إلى المعاني سوى عن طريق التأويل»[٤].

ولا أروم هنا الخوض في تفاصيل آراء الباطنيين، بيد أنّ ما أريد التأكيد هو أنّهم لم يتركوا طريقًا للتمسّك بالمعنى الظاهري، واعتبروا كلّ شيء رموزًا وتأويلات بالمعنى الباطني، وهذه نقطة تحدّثنا مرارًا عنها في هذا الكتاب وهي أنّ فلسفة التواصل اللغويّ والكلام والكتابة هي إلقاء المعاني، وإرسال الرسائل، ونقل المعاني المقصودة إلى المتلقّين، والنصوص الوحيانيّة والدينيّة التزمت بهذه الطريقة العقلائيّة.

لهذا يُعرِّف اللّهُ تعالى القرآنَ الكريم بأنه «بيان للناس» ونور وهداية، وإذا

---

١. النور: ٣٤

٢. الزمر: ٢٧.

٣. إبراهيم: ٢٥.

٤. ناصر خسرو قبادياني، وجه دين، ١٨٠.

كان كلامًا رمزيًّا تمثيليًّا باطنيًّا لا يمكن حلُّ رموزه وشفراته والوصول إلى معانيه الحقيقيّة والباطنيّة إلّا من قبل عدد قليلٍ من الناس (هم في الأصل الرسول ووصيه والأئمّة)، فهذا ما لا ينسجم مع هذه التعابير القرآنيّة التي تعرِّف القرآن الكريم بهذه الطريقة.

المعنى الظاهري للكلام (الظهور النوعي) -طبقًا لنظريتنا التفسيرية- حجّة ومعتبر، وحمل الكلام على أنّه كلامٌ تمثيليٌّ ورمزيٌّ يستلزم وجود قرينةٍ؛ أي إنّ الطبع الأوّلي والأصل والقاعدة هي أنّ مراد القائل هو المضمون والمفهوم الظاهري للألفاظ، إلّا إذا كانت توجد شواهد وقرائن تمنع من الاحتفاظ بذلك الظاهر.

وعليه فقصص مثل قصّة الخلقة، وتكلّم اللّه مع الملائكة حول خلقة آدم يمكن اعتبار بيانها رمزيًّا تمثيليًّا عندما يتوفّر شاهدٌ عقليٌّ وبرهانيٌّ على تعذّر الاحتفاظ بالمعنى الظاهري للآيات.

تدلّ مراجعة كتابات الباطنيّة والغلاة على أنْ حمل الآيات القرآنيّة على التمثيل والرموز وعرض معنى باطنيّ، وفكّ شفرات الآيات، ممارسات حصلت بشكل ذوقيّ ومن دون أساس، وبالنتيجة لم يُراعَ هذا الإلزام التفسيري الواضح[1].

ط. النهي عن اتباع المتشابَه وضرورة الاعتصام بالمحكمات

ورد في سورة آل عمران أنّ الآيات القرآنية تنقسم إلى قسمين: المُحْكَمات والمتُشابهات: ﴿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﴾[2].

---

١. لمزيد من الاطلاع انظر: سعيدي روشن، تحليل زبان قرآن و روش شناسى فهم آن، ٢٦٦-٢٧٣؛ ساجدي، زبان دين و قرآن، ٣٥٩-٣٨٢.

٢. آل عمران: ٧.

تشير هذه الآية إلى أنّ بعض الناس، ولأغراضٍ غير سليمة بل وسيّئة وبسبب مرض في قلوبهم، يتّبعون الآيات المتشابهة، ويعتصمون بها لإثارة الفتنة ولتأويلها؛ لذلك كان من الإلزامات التفسيريّة - لاسيّما في النصّ القرآني- ضرورة اجتناب اِتّباع المتشابهات، ومن الضروري توضيح الفرق بين هاتين النقطتين، فما هو المراد من «المتشابهات»، واتّباع المتشابه؟ هل هو التمسّك بـ«المتشابه المفهومي»؟ أم أن حدود البحث تتعلّق بـ«المتشابه المصداقي»، وعرض تأويلات غير مبررة وغير جائزة حول مصاديق الآيات المتشابهة؟

المشهور بين علماء الأصول أنّهم يصنّفون نصّ القرآن وظاهره على المُحْكَمات، ويعدّون المتشابهات آياتٍ مجملةً من حيث المعنى، إذ فيها جهة غموض، وليس واضحة المعنى. ومن سمات هذه الآيات المتشابهة أنّها تتقبّل احتمالات معنائيّة متعدّدة ولا يوجد فيها ظهور. وفي مقابل هذا الرأي المشهور بين العلماء الأصوليين، يعتقد الإخباريون أنّ نصوص القرآن الصريحة فقط هي من المُحْكَمات، وتبقى ظواهر القرآن متشابهة؛ لذلك يمنعون التمسّك بها كما هو الحال بالنسبة إلى المجمل. وطبقًا لرأي الأخباريين فإنّ نصوص القرآن التي هي قطعيّة الدلالة هي الحجة فقط، والمعتبرة في حقنا، وبالنظر للآية السابعة من سورة آل عمران، لا يمكن الأخذ بظواهر القرآن من دون الاستعانة بالروايات والأحاديث وكلام المعصومين عليهم السلام.[1]

أشرنا إلى أنّ المتشابه يمكن أنْ يكون مفهوميًّا أو مصداقيًّا، والسؤال الآن هو: أيُّ واحدٍ من هذين النوعين نهت الآية الشريفة عنه؟ يذهب الشهيد محمّد باقر الصدر إلى وجود دليلين على أنّ مراد الآية هو النهي عن اتباع المتشابه المصداقي، وليس القصد المتشابه المفهوميّ.

الدليل الأول هو أنّ الآيات القرآنيّة بتصريح القرآن نفسه «بيان»، و«تبيان»،

١. القمّي، قوانين الأصول، ١: ١٦٣ و٣٩٣-٣٩٤.

و«نور»، و«هداية»، وقد أنزلت ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[١]، إذًا كيف يمكن أنْ تشتمل على إجمالٍ وتشابهٍ مفهوميّ؟ والدليل الثاني هو أنّ في الآية القرآنيّة المذكورة نفسها قرائن تهدينا إلى أنّ المقصود هو التشابه المصداقيّ.

على سبيل المثال مفردة «اتّباع» تصحّ في المواطن التي يوجد فيها مدلولٌ ظاهريٌّ معيّنٌ صالحٌ للاتباع؛ ولذلك على افتراض الإجمال وعدم وجود مدلولٍ ظاهريّ لن يبقى محل للاتّباع والأخذ بمضمون الآية المتشابهة، وذلك بخلاف «التشابه المصداقيّ»، حيث يكون للآية المتشابهة مدلولٌ ظاهريٌّ، ويبقى التشابه والغموض في المصداق. مثلًا المدلول اللغويّ والظاهريّ لـ«العرش»، و«الكرسي» واضحٌ، أمّا حقيقة مصداق هذه الكلمات، فهي محلٌّ تشابهٍ وتشويشٍ وضبابيّة.

القرينة الثانية هي وجود كلمة «التأويل» في الآية، والتأويل يعني حمل اللفظ على خلاف معناه ومفهومه؛ أيّ إنّ أهل الزيغ والانحراف عند مواجهتهم للآيات المتشابهة يسعون إلى تأويلها.

وفي خصوص التشابه المفهوميّ لا يبقى محلٌّ للتأويل بالمعنى المذكور بسبب إجمال الآية المتشابهة وعدم وجود مدلولٍ ومعنى ظاهريّ. أما إذا كان مراد الآية المتشابه المصداقيّ، فبسبب وجود مدلولٍ ظاهريّ للآية المتشابهة سيكون ثمّة مجالٌ للتأويل، بمعنى حمل المدلول الظاهريّ على خلاف معناه ومفهومه[٢].

لكنّ هذه الأدلة على حصر المتشابه القرآني في المتشابه المصداقي غير كافية وغير مجزية؛ ذلك أنّ وجود المتشابه المفهوميّ في القرآن لا يتنافى مع كونه نورًا وهدايةً وبيانًا، إذ يحدث عدم الانسجام هذا عندما يكون هذا التشابه المفهوميّ والإجمال مستقرًا ودائميًّا، أمّا إذا أرجعت المتشابِهات إلى المُحْكَمات، كما تشير هذه الآية نفسها، فسيمكن رفع الإبهام والإجمال، وسيرتفع التشابه المفهوميّ ولا يعود مستقرًّا ومستمرًا.

---

١. الشعراء: ١٩٥.

٢. الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ٤: ٢٨١.

إنّ وجود الإجمال والمتشابه حالة عاديّة وطبيعيّة ولا مفرَّ منها في أيّ لغةٍ طبيعيّةٍ؛ لذلك يناقش خبراء الآداب والمنطق وعلم الأصول (أسباب الإجمال)، وعادةً ما يدرسون أسباب الإجمال على صعيدين أصليين هما: اللفظ المفرد، واللفظ المركَّب؛ إذ لو عَرَضَ الإجمالُ على اللفظ المفرد أو المفردات المنفردة بسبب أمورٍ من قبيل الاشتراك اللفظيّ أو تعدّد المعنى المجازيّ، فسيتطرق الإجمال والتشابه إلى المركَّبات أيضًا بوساطة أمورٍ نظير التشكيك وعدم الوضوح في مرجع الضمير، والتشكيك في مراد المتكلم من كون المخصص موصولًا ومجهولًا[1].

أما القول بإنّ «الاتِّباع» لا يتصوّر في المتشابه المفهوميّ؛ لأنّ الاتّباع يحتاج مسبقًا إلى وجود مدلولٍ ظاهريّ معيّنٍ، فهو رأيٌّ غير مقبول، ففي المتشابه المفهوميّ أيضًا، حيث يكون معنى النصّ أو المفردة مشكوكًا ومتردّدًا بين احتمالين أو أكثر من الاحتمالات المعنائيّة، يمكن تصور اتّباع أحد الاحتمالات، خصوصًا إذا لم تكن لهذا الاحتمال مفاسد وتبعات كلاميّة وعقديّة غير صائبة، مع أنّه اتباع غير مبرر، وغير مستساغ، فالغموض والإجمال والتشابه المفهوميّ لا يغلق الطريق على أصل الاتّباع، إنّما يوفر الأرضيّة والمجال لاتّباع غير مسوَّغٍ وغير مقبول.

كما إنّ مفردة «التأويل» على افتراض التشابه المفهومي يمكن أنْ تعني الحمل المزاجيّ غير المنضبط للفظ على غير مراد المتكلم، بمعنى أنّ شخصًا منحرفًا له أغراضٌ فاسدةٌ يتمسّك بآيةٍ متشابهةٍ فيُؤوّلها إلى المعنى الذي يرغب فيه ويسيء استغلال إجمالها المفهوميّ. وعليه يُستشفّ أنّه لا ضرورة لحصر المتشابهات المذكورة في الآية الكريمة بالتشابه المصداقيّ، إنّما تسري ضرورة اجتناب اتباع المتشابهات على كلا نوعي التشابه المفهوميّ والمصداقيّ.

في ختام هذه الفقرة نؤكّد مرةً أخرى أنّ إلزامات حيّز التفسير حسب

---

١. لمزيد من الإيضاح انظر مدخل «أسباب الجمال» في المصدر الآتي: مجموعة مؤلفين، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ١٤٨-١٤٩.

النظريّة التفسريّة المختارة عندنا لا تنحصر بالنقاط والجوانب المذكورة؛ إذا الإحصاء التامّ لأخلاقيّات المعنى والتفسير يزيد حجم الكتاب ومحتوياته وهذه اللائحة بشكلٍ ملحوظ. مضافًا إلى أنّ محتويات الفقرة الآتية هي الأخرى ليست عديمة الصلة بمضامين هذه اللائحة؛ لذلك سنكتفي هنا بهذا القدر من استعراض أخلاقيّات التفسير.

٤. المقتضيات الهرمنوطيقية للنص الوحياني

ما مرّ بنا إلى الآن في هذا الفصل حول أخلاقيّات المعنى وإلزامات التفسير ذو طابعٍ عامّ؛ فلم تكن الأفكار تختصّ بنصٍّ معيّنٍ دون غيره أو بنوعٍ محدّدٍ من النصوص، إنّما أردنا الإشارة إلى أنّ عمليّة التفسير، وبغض النظر عن نوع النصّ الذي يُراد تفسيره، يجب أنْ تتمّ في إطار أصولٍ وإلزاماتٍ يُعدّ تجاوزها من ناحيةٍ عدولًا عن قواعد التحاور ومبادئه، ومن ناحيةٍ أخرى تجاهلًا للمحتوى الداخليّ للنظريّة التفسيريّة المختارة. أما ما نرنو إلى طرحه ومعالجته في هذه الفقرة فهو نقطة أساس فحواها: هل القرآن بوصفه نصًّا وحيانيًّا وكلامَ اللّه له خصوصيّات وسمات تفسيريّة خاصّة به؟ وبتعبير آخر نريد أنْ نعرف هل يختلف القرآن عن النصوص العاديّة في كيفيّة قراءته وفي أخلاقيّات قراءته والشروط التي ينبغي على قارئه أو مفسِّره مراعاتها؟ الإجابة بنعم عن هذا السؤال تعني أنّ للقرآن مقتضياته الهرمنوطيقيّة الخاصّة به، فهو يتطلّب قراءةً خاصّةً مُقعَّدةً، كما إنّ مفسره وقارئه يجب أنْ يتحلّى بشروطٍ خاصّة.

الأساس في طرح هذه القضيّة ملاحظة حقيقة أنّ المسلمين لهم قبليّاتهم الفلسفيّة والكلاميّة الخاصّة حول صاحب الوحي وماتن القرآن ومؤلِّفه؛ أي اللّه تعالى، وهي قبليّات تصوغ نظريّاتهم وآراءهم حول اللّه (المبدأ-المنشأ) والتوحيد. من جهةٍ أخرى توجد حول القرآن نفسه قبليّاتٌ ومبانٍ ومرتكزاتٌ كلاميّةٌ وعقديّةٌ خاصّة.

وبناءً عليه يُتاح طرح السؤال السابق على هذا النحو أيضًا: ما هو دور ومكانة المرتكزات التوحيديّة والآراء حول الوحي (ركائز علم القرآن) في حيز تفسير القرآن وفهمه؟ هل هذه المباني والقبليّات المتعلّقة بالمتن والماتن أجنبيّةٌ عن تفسير القرآن، أم أنّ لها انعكاساتها ومخرجاتها في مضمار فهم القرآن، وتفرض على قارئ هذا النصّ مقتضياتٍ وإلزاماتٍ خاصّة؟

من الضروري في مستهلّ البحث إيضاح نقطةٍ مهمّةٍ، وهي أنّ منحانا في خصوص هذا البحث مقتصر على جهةٍ معيّنةٍ خاصّةٍ، وهي إننا في كل المحاور نسعى إلى تحليل وإيضاح تأثيرٍ أو تأثيراتٍ محتملةٍ لكلّ واحدٍ من مرتكزات النظريّات حول التوحيد واللّه والقرآن، على مجال الفهم والتفسير، وليست لدينا نظرةٌ مستقلّةٌ في هذه البحوث الكلاميّة أو الركائزيّة، إنّما نرصد فقط انعكاسات هذه المرتكزات وإسقاطاتها على قضيّة تفسير القرآن.

التفسير ومرتكزات النظرية التوحيدية

في الكتابات المألوفة الدارجة التي هي نتاج الإبداعات والجهود الفكريّة لكتّابها ومؤلِّفيها من البشر، وبسبب السمات الإنسانيّة العامّة المشتركة، و الخصوصيّات الفرديّة لكلّ مؤلِّفٍ، لا ينتفي وجود احتمالاتٍ تستلزم أنواعًا من الخلل والنقص؛ فمن المواصفات العامّة المشتركة بين أبناء البشر محدوديّة علومهم ومعارفهم، وتوفرهم على زاوية نظر معيّنةٍ محدودة، واحتمال خطأ نظرتهم، وعدم تحلّيهم بالجامعيّة والشمولِ والاستيعاب، والخضوع لتأثيرات العواطف والمشاعر.. إلخ، وهي صفات تُعرِّض كتاباتهم ونصوصهم وأقوالهم دائمًا للأخطاء والوقوع في الباطل والنظرات الحديّة المتجهة وما إلى ذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك بعض السمات الفرديّة الخاصّة ببعض المؤلّفين من قبيل أنّ لهم ميولًا وأهدافًا فرديّةً وأغراضًا وعصبيّاتٍ عرقيّةً وإيديولوجيّةً.. إلخ، فسيكون معنى النصّ والرؤية والميول والمضامين التي يفيدها النصّ -وكقاعدة عامة- خاضعةً لميول الماتن وصاحب الأثر ورؤيته، وتعكس

تصوراته وأفكاره ونـزعاتـه؛ وهكـذا فعـند مواجهة النصوص العادية التي يؤلّفها أبناء البشر، فستبقى هذه الاحتمالات واردة دائمًا بشأن مضامينها ومعانيها، وستسري نواقص المؤلِّف وثغراته إلى مضمون نصوصه ومحتوياته.

أما مؤلف النصّ الوحياني وصاحبه، فهو اللّه المنزّهةُ ساحته عن كلّ صنوف الضعف والنقص البشري. إنّ المعتقدات الكلاميّة والتأمّلات الفلسفيّة فـي مضمـار الإلهيّات وصورة اللّه في المصادر الدينيّة الأصيلة بالنحو الذي لا تترك مجالًا لأنسنة اللّه تعالى وافتراضه شبيهًا بالبشر، والمعتقدات الكلاميّة التي تنادي بتمايز اللّه أنطولوجيًّا عن مخلوقاته وتنزيه ذاته الواجبة عن الصفات الإمكانيّة لدى الموجودات الأخرى، متنوعة وكثيرة جدًا، لكنها ليست كلّها ذات صلةٍ بموضوع فهم النصّ وتفسيره. في ما يأتي نشير إلى بعض صفات اللّه (تعالى) التي يلوح أنّ الاعتقاد بها يستدعي إلزاماتٍ وتبعاتٍ في مجال فهم الكلام الإلهي وتفسيره.

الحكمة الإلهية

يرى بعض المتكلّمين مثل الفخر الرازي أنّ «الحكيم» بمعنى «العليم»، فجعلوا الحكمة من صفات الذات: «إنّ الحكمة هي معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم هو العليم»[١].

ويوافق صدر المتألهين الشيرازي على صلة الحكمة بالعلم، ويعدّها من الصفات الفاعليّة أيضًا، بمعنى أنّ رصانة علمه ومتانته من شأنها أنْ تجعل صنعه وفعله رصينًا متقنًا، ويقول في هذا المجال: «إنّ الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات، وأحكم فعل في المصنوعات، وواجب الوجود يعلم من ذاته كلّ شيءٍ من الأشياء بعللّه وأسبابه، ويفعـل النظـام الأتـمّ لغـاية حقـيقـة يـلزمـه، فهـو بـهذا الـمعنى حكـيمٌ فـي علمـه، مـحكمٌ فـي صنعـه وفعـله»[٢].

ويرى العلامة محمّد حسين الطباطبائي أنّ الحكمة من الأسماء الحسنى الفعليّة للّه تعالى والدالة على إتقان وإحكام صنعه وخلقه، كما إنّ إتقان علمه

١. الرازي، شرح أسماء اللّه الحسنى، ٢٨٠.

٢. صدرالمتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٦: ٣٦٨.

ورصانته سبب في اتصافه بالحكمة[١].

حيث إنّ القرآن وإنزال الوحي من مصاديق الفعل الإلهيّ؛ لذلك سندرس صفة الحكمة كصفةٍ فاعليّة، ونصرف النظر عن الحكيم بمعنى العليم. من معاني الحكيم كصفةٍ فاعليّةٍ الهدفيّة والغائيّة، فالحكيم هو الشخص الذي لأفعاله هدفٌ وغايةٌ معقولة، وهو المنزَّه عن القيام بأفعالٍ عبثيّةٍ اعتباطيّةٍ غير معقولة. طبقًا لهذا التعريف «اللّه حكيمٌ»، بمعنى أنّ لأفعاله ومخلوقاته غاياتٍ وأنّه جعل نظام العالم بحيث تصل الأشياء والوجودات إلى الأهداف والغايات التي خُلقت من أجلها، ويشير الشهيد مرتضى مطهري لهذا المعنى من الحكيم حينما يقول في كتابه العدل الإلهي: «مفهوم الحكمة بخصوص الباري (تعالى) تساوي مفهوم العناية وإيصال الأشياء إلى غاياتها. من وجهة نظر الحكماء كلّ فعلٍ له غاية، والذات الإلهيّة المقدَّسة غايةُ كلّ شيءٍ؛ أي غاية الغايات، فالأشياء كلّها منه وإليه»[٢].

جدير بالذكر أنّ بعض المتكلّمين الأشاعرة لا يوافقون هذا المعنى من الحكمة للّه تعالى؛ لأنّ الهدفيّة ووجود أغراض وغايات من الأفعال تعني نقص الفاعل وحاجته إلى تحقيق غاياتٍ وأهدافٍ لسدّ نواقصه، والحال أنّ اللّه تعالى غنيٌّ مطلقٌ صمدٌ غير محتاج، وبهذا فأفعاله مُنزَّهةٌ عن الغايات والأغراض والأهداف[٣]. بينما يذهب علماء الشيعة والمعتزلة إلى أنّ الغاية والهدف تتعلّق بالفعل ولا تتعلق بالفاعل، ولهذا تتبلور الحكمة الإلهيّة في إيصال المخلوقات إلى غاياتها وكمالاتها، وإلّا فالذات الكاملة للّه تعالى مُنزَّهة عن الحاجة إلى أهدافٍ أو غايات.

مطابقة هذا المعنى للحكمة على القرآن والكلام الإلهيّ يعني ترتّب

---

١. «الحكيم من أسمائه الحسنى الفعلية يدل على إتقان الصنع» (محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٠: ١٣٩). ويقول الطباطبائي في «رسالة الأسماء» من الرسائل التوحيدية، ٤٨: «ومن حيث إتقان معلوماته حكيم».

٢. المطهري، العدل الإلهي، ٣٠.

٣. الجرجاني، شرح المواقف، ٨: ٢٠٢-٢٠٣.

أغراضٍ وغاياتٍ كماليّةٍ معيّنةٍ على نزول الوحي وإيجاد الكلام الإلهي (القرآن)، وأنّ الآيات القرآنيّة جاءت متفرِّقةً على مدى (٢٣) سنةً لتأمين أهدافٍ معقولةٍ معيّنة. يرى المرحوم العلامة الطباطبائي أنّ ذلك الغرض الأصلّي النهائيّ هو التوحيد بجميع أبعاده، ويذهب إلى أنّ تأكيد اللّه أنّ آيات القرآن أُحْكِمت أولًا من قبل اللّه الحكيم، ثم فُصِّلت وبُسِطت في موضوعاتٍ مختلفة، يشير إلى أنّ روحًا وغرضًا واحدًا يسود القرآن الكريم كلّه. يقول الطباطبائي تعقيبًا على هذه الآية الكريمة من سورة هود: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[١]، إنّ المراد من إحكام القرآن ربط آياته بعضها ببعضٍ، بحيث تشكلّ كلّها أمرًا واحدًا بسيطًا. وهذا الإحكام والوحدة النابعة منه هما من حيث المضمون والمعنى لا من حيث الألفاظ والكلمات. فيبقى معنى ومضمونٌ واحدٌ هو التوحيد محفوظًا موجودًا في القرآن كلّه. مع أنّ لآيات القرآن مضامين مختلفة، وحسب الظاهر فإنّ لكلّ واحدٍ من هذه المضامين أهدافًا وأغراضًا خاصّة بها، لكنّ تشير كلّها من ناحيةٍ أخرى إلى مضمونٍ واحدٍ وغرضٍ مشخّصٍ هو التوحيد بأبعاده المختلفة. فالتوحيد هو الروح الواحدة السارية في كلّ معارف القرآن وأحكامه وقصصه وحكاياته وأخلاقيّاته[٢].

أنْ يكون اللّه الحكيم (بهذا المعنى من الحكمة) خالق الوحي القرآنيّ ومبدأه ومصدره، فهذا يعني أنّ للّه أهدافه وغاياته الحكيمة المعقولة من إنزال الوحي بين البشر، والتي أشار إليها في بعض الآيات القرآنيّة من قبيل أنّ هذا الكتاب كتاب هداية: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣]، وهو لإنذار البشر، ويطرح مراده بوضوح وجلاء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[٤].

---

١. هود: ١.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٠: ١٣٦-١٣٧.

٣. البقرة: ٢.

٤. الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

ومن الأهداف الأخرى لـهذا الكتاب فلاحُ الناس وهدايتهم إلـى جانب شفـائهم من الأمراض الروحيّة والمعنويّة والأخلاقية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ...﴾[1].

وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول أيّ تحليلٍ لماهيّة الكلام والوحي الإلهيّ ينتهي إلى نتيجة إفراغ الوحي من أهدافه وغاياته الـمعقولة الحكيمة، نظير أنْ نعدّ كلّ هذا الكتاب رموزًا وإشاراتٍ لا يعلمها إلّا الرسول، أو أنْ نعدّ المعنى الظاهري للآيات غير مقصود، لذا يجب تأويلها كلّها، أو أنْ نعتقد أنّ هذا الكتاب جاء لبثّ الحيرة وطرح الألغاز ومضاعفتها، ولـم يقصد من آياته أيّ معنى محدّد. كلّ هذه الاحتمالات بشأن النصّ القرآني تتعارض مع المعنى المتقّدم للحكمة، والاعتقاد بحكمة اللّه مؤلف القرآن الكريم.

المعنى الآخر للحكيم كصفةٍ فاعليّةٍ هو نفي القبح عن أفعال اللّه. اللّه حكيمٌ بمعنى أنّه منزَّهٌ عن كلّ قبحٍ، ولا تصدرُ عنه أفعالٌ يستحقُّ فاعلُها الذمّ والعتاب.

هذا الـمعنى للحكمة قائمٌ على القول بالـحسن والقبح الذاتـي للأفعـال، بمعـنى أنّ القائلين إنّ عقل الإنسان قادرٌ بشكلٍ مستقلٍّ عن الأوامر والنواهي الشرعيّة على تشـخيص حسـن الأفعـال وقبحها، ويستـطيع بنـحوٍ ذاتـيّ -من دون حـاجة لإرشـادات الشرع- تـحليـلَ الأفعـال والتمييـز بـينها من حيث أيّـها يستـحقّ فاعلُها الذمّ والـلوم والتوبيخ والعتاب، وأيّها يستحقُّ فاعلُها المدح والثواب، القائلون بهذا يَرَوْنَ اللَه حكيمًا بـهذا الـمعنى.

وعلى هذا الأساس، من وجهة نظر العدلية (الشيعة والمعتزلة) لا يصدر عن اللّه أيٌّ من مصاديق القبيح وأفراده؛ والسبب في ذلك هو أنّ سبب أوجذر صدور الفعل القبيح إمّا الجهل أو الحاجة؛ ولأنّ اللّه تعالى عالم مطلق وغني، لذلك يستحيل صدور القبيح عنه[2].

---

١. فصلت: ٤٤.

٢. الحلي، كشف المراد، ٣٣٠.

صدور الوحي والقرآن عن مبدأ حكيم، بمعنى أنّه لا سبيل لأيّ باطلٍ أو كذبٍ أو خدعةٍ إلى القرآن، وكلّ ما يُعدُّ قبيحًا غير لائق في مقام التكلّم والمحاورة بعيدٌ عن ساحة هذا الكتاب الشريف:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[١].

﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾[٢].

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾[٣].

﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[٤].

المعنى الثالث للحكمة كصفةٍ فاعليّةٍ للّه هو إتقان الخلق وإحكام الصنع. «اللّه حكيم» بهذا المعنى إشارة إلى أنّ نظام العالم والتكوين في غاية الكمال والتمام، وأفعال اللّه في كلّ المجالات في منتهى الكمال والإتقان ولا سبيل للخلل والنقص والفطور إليها. وكما يقول الفخر الرازي: «معنى الإحكام في حقّ اللّه تعالى في خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها»[٥].

تلقّى الرسول الأكرم ﷺ القرآن الكريم من اللّه الحكيم: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[٦]، وطبقًا لهذا المعنى الثالث للحكمة لا يتسرّب أيّ نقصٍ أو فطور أو خلل إلى القرآن الكريم، فهو خالٍ من التحريف والتهافت والتناقض الداخلي وعدم التناسق في المحتوى والمعنى. وبسبب حكمة هذا الكتاب يدعو اللّه فيه متلقّي رسالته إلى التدبّر والتعقّل والتفكّر في الآيات القرآنيّة دائمًا. إنّ الصدور عن حكيم والإتقان المضموني والتناسق

١. فصلت: ٤٢.
٢. النساء: ٨٧.
٣. النساء: ١٢٢.
٤. الزمر: ٢٨.
٥. الرازي، شرح أسماء اللّه الحسنى، ٢٨٠.
٦. النمل: ٦.

والانسجام المعنائي بين أجزاء القرآن يضمن معقوليته وقابليته للفهم والتدبر.

يتجلّى من هذا الشرح الإجمالي لمعنى الحكمة في أنّ اعتقاد المفسِّر القرآن ومتلقّيه بحكمة ماتنه، وبأنّ القرآن كلام اللّه الحكيم، يجعله لا يقرأ هذا النصّ كسائر النصوص البشريّة، وقد ألمحنا إلى لوازم حكمة القرآن بوصفه فعلًا من أفعال اللّه تعالى عقب كلّ واحدٍ من المعاني الثلاثة للحكمة.

على سبيل المثال تتسنى الإشارة إلى نقطةٍ معينّةٍ هي أنّ احتمال أنْ يكون المراد من الآيات القرآنيّة التي تـخبر عن نعـيم الـجنان والعذابات الأخرويّـة وكلّ ذلك الوعـد والوعيد، مجرد تخويف العاصين وترغيب المحسنين، لا أنّها مراد جدّي قصده اللّه تعالى بعينه، هو احتمـالٌ لا ينسجم مع الحكمة الإلـهيّة ومع كون القرآن كتابًا حكيمًا؛ لأنّه يستدعي إخلاف الوعود والـخداع والباطل، والحكمة الإلـهيّة لا تتلاءم مع اجـتراح أفعالٍ قبيحةٍ غير مقبولة، والكتاب الحكيم بعيدٌ عن الباطل والكذب.

اللّه عالِمٌ مطلق

معتقد آخر من المعتقدات الكلاميّة عند المسلمين حول اللّه تعالى هو أنّه عالِمٌ مطلق، ولا سبيل لأيّ جهلٍ إليه، فهل لهذه القبليّة الكلاميّة تأثيرها في مواجهة الإنسان المسلم المعنائيّة للقرآن؟

لا ريب في أنّ لهذه العقيدة التوحيديّة آثارها المتعدّدة، من قبيل أنّها تعزِّز لدى المتلقّي أسس الاعتقاد والإيمان بمحتوى النصّ القرآني. وبعبارةٍ أخرى: إنّها تكرّس ثقة قارئ الآيات القرآنيّة ومتلقّيها بصدق ما يقوله اللّه له وصحّته وإحكامه، وسوف يصدق قلبيًّا وإيمانيًّا ما يفهمه عقله وذهنه من الآيات القرآنيّة. وهكذا، في ظلّ مثل هذا الاعتقاد باللّه تُصدَّق تصديقًا إيمانيًّا كلّ الـمعارف التي جاء بـها القرآن حول أمورٍ غير محسوسةٍ وغير مشهودةٍ وبعيدةٍ عن متناول العقل والعلوم البشريّة، من قبيل الحياة بعد الموت، وأحداث يوم القيامة، ومصير الكائنات، والمصير النهائيّ للإنسان، وقصص الأنبياء والأمم الخوالي، فكلّ هذه الأمور تُصدَّق بوصفها أمورًا حقيقيّةً صادقةً صحيحةً قيلت

من قبل اللّه العالِـم بكلّ الأشياء والأحداث.

إنّ هذا المعتقد الكلاميّ يدفع أيضًا نحو عدّ التعاليم القيميّة والتكليفيّة القرآنيّة المتبلورة على شكل أحكامٍ شرعيّةٍ وتأكيداتٍ لقيمٍ أخلاقيّة، يدفع إلى عدّها منسجمةً متواكبةً مع البنية الوجوديّة للإنسان والمقتضيات الواقعيّة لطبيعة الإنسان وفطرته؛ لأنّها منبثقةٌ من تشخيص اللّه العارف والعالم بكلّ حقائق الوجود وزوايا الكيان البشريّ. والتأثير الآخر هو أنّ هذا الاعتقاد التوحيديّ يمهّد الأرضيّة لتقبّل عقل المتلقّي المؤمن مجموعةً من المضامين والمعاني الفرارة من العقل (وليس المعاني المتناقضة مع العقل أو غير المعقولة) والغريبة على العقل. فالعقل غير العارف بالفلسفة والمصلحة الواقعيّة لبعض الأحكام والتوصيات الدينيّة والذي قد لا يكون مستأنسًا بها أو سريع التصديق لها، سوف يتقبّلها من باب الثقة بالعلم الإلهيّ المطلق ويؤمن بصحّتها وضرورتها.

وإذا ما اعترفنا بترتّب مثل هذه الآثار على هذا المبدأ التوحيديّ، فسيكون السؤال: هل لهذا المعتقد الكلاميّ تأثيره ودوره في عمليّة فهم النصّ القرآني وتفسيره، وإدراك المعنى المقصود من الآيات؟

الحقيقة هي أنّ استظهار النصّ وإدراك المعنى المقصود عن طريق ألفاظ القرآن والعلاقات اللغويّة السائدة بينها يدور مدار المبرزات اللغويّة والأصول العقلائيّة للتحاور والقرائن الموجودة، وليس لصفة العليم المطلق التي يتّصف بها اللّه -وهي من صفات اللّه الذاتية- دور في ذلك، بخلاف صفة الحكمة بالمعاني التي تعود بها إلى الصفة الفاعليّة، وما تمليه من خصوصيّات للقرآن ذاته بوصفه فعلًا من أفعال الخالق.

قد يتصور بعضٌ أنّ الإيمان التوحيديّ لدى المفسِّر وبأن صاحب الوحي عليمٌ مطلقٌ مع أنّه لا يؤثّر في فهم المعنى اللفظي والمراد الظاهري للآيات، لكن له دوره في باقي أنواع تعامل المفسِّر مع النصّ القرآني من قبيل التدبّر في القرآن، وفهم الطبقات الأعمق من المعاني، وكذلك استنطاق القرآن وتوجيه

أسئلةٍ جديدةٍ له، وإدراك هذا اللون من المدلولات اللزوميّة.

إنّ التفطّن إلى أنّ القرآن هو كلام ذي العلم التامّ بكلّ الكائنات، ومن لا تغيب عنه أيّ حادثةٍ أو كائنٍ أو شاردةٍ أو واردة، ومن يخضع كلُّ شيء لإحاطته العلميّة، فهو عالم ببدء كلّ شيءٍ وخاتمته، إنّ التفطن إلى هذا كلّهِ يحضّ المفسِّر على عدم اعتبار كلامه من سنخ النصوص العاديّة.

ففي النصوص العاديّة يرى المتلقّي أنّ كلّ ما يجب عليه فعله هو استظهار النصّ، وإدراك معناه الظاهري بمساعدة القواعد اللغويّة ومبادئ التحاور العقلائيّ، أمّا في المواجهة المعنائيّة لنصّ العليم المطلق، فإنّ الاكتفاء بالمعنى الظاهري للآيات القائم على المعنى اللغويّ والمبادئ والقواعد المألوفة للتفهيم والتفاهم لن يكون كلّ ما ينبغي القيام به، وليس هذا وحسب بل إنّ مثل هذا الاكتفاء سيعدّ على حدّ قول العلّامة الطباطبائي من مصاديق التفسير بالرأي[١].

التفطّن إلى كون اللّه عالمًا مطلقًا واستحضار هذه العقيدة يؤدّي إلى أنْ يهتمّ المفسّر اهتمامًا جديًّا بالترابط بين الآيات، وأنْ يتأمّل ويتدبّر في كلّ جزءٍ من الآيات، وأنْ يدقّق ويُعنى بالطبقات المعنائيّة العميقة للآيات؛ فإنّ كلام الخالق حول حقائق العالم، وأسماء اللّه وصفاته، وعوالم الوجود، ونهاية الكائنات ووقوع القيامة، وسائر المعارف القرآنيّة لا يقبل المقارنة إطلاقًا مع أخبار فيلسوفٍ أو كلامٍ استدلاليّ لحكيمٍ من الحكماء حول نظام الوجود؛ ولهذا نجد أنّ المفسّرين والحكماء وأصحاب التأمّل والتدبّر دقّقوا تدقيقًا مثيرًا للإعجاب في آيات القرآن المعارفيّة نظير آية النور، والآيات الأخيرة من سورة الحشر، وسورة الحمد، وسورة التوحيد، وسورة القدر، واستخرجوا بذلك معارفَ غنيّةً وراقيةً من هذه الآيات.

وحول استنطاق النصّ من الجدير ذكره أنّ نتيجة استنطاق نصٍّ من النصوص والإجابة التي تُستخلَص من قلب النصّ للسؤال المطروح عليه، تُعدّ من المدلولات اللزوميّة للنصّ، والمدلول اللزوميّ يُعدُّ من مصاديق المعنى

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٣: ٧٦.

الذي قصده المؤلِّف، على الرغم من أنّ هذه القصديّة لا تعني بالضرورة أنّ لدى المؤلِّف العادي البشري وعيًا بتلك المداليل اللزوميّة، إنّما من باب أنّ «الالتزام بالشيء التزامٌ بلوازمه» تنسب بعض اللوازم المعنائيّة إلى المؤلِّف وتعدُّ من ضمن مراده وقصده، حتى لو لم يكن عند أداء المضمون المطابقيّ للكلام ملتفتًا متفطّنًا إلى تلك اللوازم، وبعبارةٍ أخرى: عندما يقصد المؤلِّف نوعًا معنائيًّا ذاتيًّا أو مضمونًا معينًا، ويكون عالمًا مطلقًا، فهذا يعني أنّ كل لوازم الكلام المعنائيّة كانت مقصودةً من قبله عن وعيّ تام، فضلًا عن أنّ كل الاحتمالات المعنائيّة في نطاق المدلولات اللزوميّة للنصّ ستكون ممكنة النسبة إليه، ولا يمكن تصوّر حدود وقيود من هذه الناحية.

تكلّم اللّه مع البشر

من القبليّات المهمّة والأساس لدى المسلمين عند مواجهتهم للقرآن هي أنّ القرآن الكريم كلام اللّه، وأنّ اللّه تكلّم مع رسوله محمّدﷺ عن طريق الوحي، إذًا فالقرآن بوصفه نصًّا هو من تأليف اللّه نفسه. وإذا طرحت هذه القضية تحت عنوان «وحيانيّة القرآن»، فيمكن أنْ تندرج في إطار أسس علم القرآن أو علوم القرآن ومبانيها وقبلياتها، ولكن حيث إنّ المهم بالنسبة إلينا هو: هل «اللّه تعالى» هو ماتن القرآن ومؤلفه؟ أم أنّ ألفاظ القرآن وكلماته من الرسول الأكرم محمّدﷺ، وأنّ شخصيّةً إنسانيّة بشريّة هي ماتنة القرآن ومؤلفته؟ لذا أدرجناه تحت غطاء المباني والقبليّات التوحيديّة.

إنّ هذا البحث هو من نتائج وتفريعات البحث حول حقيقة الوحي التي كانت منذ القدم محورًا مهمًّا لمساجلاتٍ ونقاشاتٍ جادةٍ بين العلماء المسلمين لاسيّما الفلاسفة منهم، وقد كان الفارابي أوّل من عكف على تحليل حقيقة الوحي وشرحها بمنهجيّة فلسفية.

من المحاور الأساس لتحليل حقيقة الوحي، هو إيضاح دور الرسول في عمليّة تحقّق الوحي. وتستدعي دراسة هذا الدور الإجابة عن مجموعةٍ من الأسئلة من قبيل: على أيّ مستوى يحصل اللقاء والمواجهة بين النبي ومَلاك الوحي؟ هل هذه المواجهة محصورة فقط بالمرتبة الروحانيّة وإدراك المعاني

العقليّة؟ أم إنّها تمتدّ إلى مستوى الحسّ ورؤية وجه الملاك وملامحه وسماع كلماته وألفاظه؟ هل حقيقة الوحي وما يصدر عن اللّه كان منذ البداية من سنخ الكلام والصوت والألفاظ، وكان ملاك الوحي حاملًا وموصلًا لهذه الرسالة اللفظيّة والكلاميّة؟ أم إنّنا أمام حقيقةٍ متنزلةٍ هابطةٍ من عليائها، ولم تكن بداية حقيقة الوحي من سنخ الألفاظ والكلام، إنّما أُدرجت وظهرت في قالب الألفاظ والكلمات عندما هبطت ونزلت إلى مدارج أدنى، وبعد وصولها إلى عالم المادة وإلى مرتبة التجلّي الحسّيّ الماديّ؟ هل كان الرسول ﷺ مجرّد مستمع ومُتلقٍّ لمفاد الوحي وقالبه اللفظي والكلامي؟ أم أنّه هو الذي كان يدرج المضامين والحقائق الوحيانيّة التي يتلقّاها في عالَم العقل وفي التجليّات الملكوتيّة للرسالة الإلهيّة، داخل قوالب الألفاظ والكلمات؟ وبذلك ستكون روح الوحي ومعانيه من اللّه تعالى وقالبه اللفظي وظهوره اللغوي من الرسول ﷺ؟

يؤكّد صدر الدين الشيرازي (صدر المتألّهين) أنّ الأمة الإسلاميّة مجمعةٌ على أنّ الرسول الأكرم ﷺ كان يرى جبرئيل والملائكة حملة الوحي بعينه، وكان يسمع كلمات الوحي: «فالأمّة مطبقةٌ على أنّ النبيّ ﷺ كان يرى جبرئيل وملائكة اللّه المقربين عليهم السلام ببصره الجسماني، ويسمع كلام اللّه الكريم على لسانهم القدسيّ بسمعه الجسدانيّ الشخصيّ»[1].

وهذا الإجماع والاتفاق لا يمنع وقوع اختلاف في وجهات النظر حول تحليل الأوجه المختلفة وتبيينها لهذه الحقيقة. وقد ركز فلاسفة كبار نظير الفارابي وابن سينا وصدر المتألهين على قضيّة الاتّصال والتلاقي بين الوجود البشريّ -أي الرسول ﷺ- وبين مبدأ أو مصدر إفاضة الوحي أو «العقل الفعّال» بلغة فلسفية[2]، و«جبرئيل» بلغة دينيّة، محاولين تبيين طريقة اتصال

١. صدرالمتألهين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ٢٩٧.

٢. معظم الفلاسفة المسلمين يعتمدون اعتمادًا خاصًّا على دور العقل الفعال في تحليلهم لحقيقة الوحي؛ لكنهم يعدّون مبدأ الوحي ومصدره اللّه تعالى ويرون للعقل الفعّال دورًا وسائطيًّا. على سبيل المثال يعتقد الفارابي أنّ الإفاضة التي تصل من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بوساطة العقل المستفاد هي الوحي نفسه، ولأنّ العقل الفعّال يستفيض هو

نفس النبيّ ﷺ واتّحادها بالعقل الفعّال، والكشف عن كيفيّة وطريقة تحوّل هذا الاتّصال الروحانيّ إلى إدراكٍ حسّي. ومن الطبيعي بسبب اختلاف المشارب والمرتكزات في حقيقة العلم وماهيّة الإدراك الحسّي والخيالي، وتحليل حقيقة الإبصار.. إلخ، أنْ تبرز اختلافات في وجهات النظر بخصوص تبيين الوحي وتحليله فلسفيًّا[1].

من بين هذه البحوث الفلسفيّة والكلاميّة العميقة، ما يرتبط منها أكثر من غيره بموضوعنا في هذا الفصل وبعنوان بحثنا هو دراسة وتحليل النقطة القائلة: هل تنضيد ألفاظ القرآن ومحتواه اللغويّ اللسانيّ من فعل اللّه، وأنّه تكلّم مع الرسول الأكرم ﷺ عن طريق ملاك الوحي، أم أنّ كلمات الآيات القرآنيّة وألفاظها تنسب إلى الرسول نفسه ﷺ مع أنّ إلقاء المضامين والمعاني والمرادات على ضمير الرسول الأكرم ﷺ وذهنه وروحه كان من اللّه؟

بتعبير ثانٍ: السؤال المحوري في هذا البحث هو هل للوحي طبيعةٌ وسمةٌ لُغَويّةٌ وما يرسل من اللّه تعالى إلى البشر كوحي يكتسب في آخر مراحله ومنازله طابعًا لغويًّا ولسانيًّا وكلاميًّا أيضًا؟ وفي مقابل هذه الرؤية يقف

نفسه من السبب الأوّل، لذلك يتسّنى القول إنّ السبب الأوّل -في الحقيقة- هو المُوحي الذي يُوحي بوساطة العقل الفعّال (الفارابي، السياسة المدنية، ٧٩-٨٠).

١. كنموذج لذلك يرى الفارابي أنّ النبي يصبح نبيًّا منذرًا بوساطة كمال قوّته المتخيّلة، وتلقّي فيض المبدأ الأوّل عن طريق العقل الفعّال بوساطة قوّته المتخيّلة. وعليه فالحكيم والفيلسوف الذي يدرك فقط صور المعقولات والحقائق الكليّة بوساطة العقل الفعّال ليس بنبيّ، والنبوة لها صلتها بكمال القوة المتخيّلة وتلقّي حقائق وإفاضات العقل = = الفعّال عن طريق القوة المتخيّلة. ويكتب في الفرق بين النبيّ والفيلسوف الكامل: «فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوة المتخيلة نبيًّا منذرًا بما سيكون ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات» (الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ١٢٥). هذا في حين يختلف صدر المتألهين اختلافات جادة عن باقي الفلاسفة المشائين حول قضيّة عدم تجرد القوة المتخيّلة، وكذلك في تحليل حقيقة الإدراك الحسّي وكيفيّة الإبصار والتمثّل، والمعالجة التفصيليّة لهذه القضايا خارج دائرة بحثنا الحالي.

الاحتمال القائل إنّ ما يدخل ضمن حدود الوحي وما له ماهيّة ماورائيّة يفتقر للطابع الكلاميّ واللسانيّ، والرسول الأكرم ﷺ الذي يتلقّى الوحي هو الذي يخلع عليه لبوس اللغة والألفاظ.

تبنّى عددٌ قليلٌ من الكتّاب المسلمين المعاصرين الرأي الأخير[١]، ويذكر السيوطي في الإتقان في علوم القرآن هذا الرأي كرأيّ شاذٍّ نادرٍ، ممّا يدلّ على وجود قلائل في العصور الماضية قالوا بهذا الرأي، وذهبوا إلى أنّ الوحي لم يكن لسانيًّا لفظيًّا. الشاهد القرآني الوحيد لصالح ما ذهب إليه هؤلاء النفر القليل طبقًا لما نقله السيوطي هو الآية الكريمة: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[٢]، فهي تدلّ من وجهة نظرهم على أنه لو كان القرآن والوحي الإلهي لسانيًّا ومن سنخ الكلام، لنزل على أذن الرسول الكريم ﷺ وسمعه، وتصريح الآية بأن جبرئيل وملاك الوحي الإلهي أنزله على قلب الرسول ﷺ شاهد على لالغوية الوحي وعلى أنه من سنخ المعاني لا من سنخ الألفاظ[٣].

وكما سبقت الإشارة فالقول الغالب المشهور والقريب من الضروري عند العلماء المسلمين هو لسانية الوحي، وثمة العديد من الشواهد القرآنية تعضد هذا الرأي، ونشير فيما يأتي إلى طائفة منها:

﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾[٤].

﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾[٥].

---

١. يعتقد السير السيّد أحمد خان الهندي في كتابه تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، بترجمة محمّد تقي فخر گيلاني، ١: ٤، أنّ معاني القرآن ومعارفه من اللّه لكن قوالبه وبناه النصيّة من شخص الرسول، وينسب هذا الرأي أيضًا إلى الشاه ولي اللّه الدهلوي صاحب تفهيمات إلهية. انظر كذلك الصفحات ١٣٩ إلى ١٤٥ من كتاب زعماء الإصلاح في العصر الحديث بقلم أحمد أمين.

٢. الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

٣. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ١: ٤٤-٤٥ و٥٨.

٤. الكهف: ٢٧.

٥. الإسراء: ١٠٦.

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[١].

﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٢].

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ﴾[٣].

﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَىٰ﴾[٤].

يستفاد من مجموعة هذه الآيات الإلهيّة التي ذكرناها كنماذج نقاطٌ كثيرةٌ تتعلّق ببحثنا الحالي، منها:

أوّلًا: القرآن كتابٌ إلهيّ أُمر النبيّ ﷺ بتبليغه كما نزلَ إليه حرفيًّا، ولا سبيل لأيّ تغييرٍ أو تبديلٍ في كلمات هذا الكتاب.

ثانيًا: عربيّة القرآن منسوبةٌ إلى اللّه، فهو الذي أنزلَ هذا الكتاب باللغة العربيّة، وهذه الآيات هي نصّ على لُغَويّة الوحي.

ثالثًا: يطمئن اللّهُ تعالى الرسولَ الأكرم ﷺ بأنّه تكفّل بحفظِ القرآن المنزَل عليه، فلا يُكلّف نفسَه مهمّةَ حفظه، ولا يخشى من نسيانه؛ فاللّه تعالى هو ضامن جمع كلمات القرآن وحفظها دون أيّ زيادةٍ أو نقصان، وأن يفعل بالمعجزة الإلهيّة الباهرة ما من شأنه ضمان عدم نسيان الآيات القرآنيّة على الرغم من طولها وتفصيلها، حتى بعد إلقائها وقراءتها لمرةٍ واحدةٍ من قبل جبرئيل عليه السلام على الرسول الأكرم ﷺ.

الشاهد الآخر هو أنّ القرآن خاطب الرسول ﷺ بكلمة «قل» لأكثر من ثلاثمائة مرة، وفي هذا دلالة على أنّ دور الرسول ﷺ في عملية الهداية الوحيانيّة يتلخّص في تكرار ما يقال له وإبلاغه.

أما استشهاد بعضٍ بالآية الكريمة في سورة الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[٥] على عدم لُغويّة الوحي وأنّه من سنخ

---

١. الزخرف: ٣.

٢. يوسف: ٢-١.

٣. القيامة: ١٦-١٧.

٤. الأعلى: ٦.

٥. الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

المعاني لا من سنخ الألفاظ -لأنّ ما ينزّل على القلب ليس من سنخ الكلام والألفاظ، لذلك سيكون الوجه اللغوي واللساني واللفظي من القرآن منسوبًا للرسول ﷺ- فهو استدلالٌ غير صحيحٍ بالمرّة وناجمٍ عن تجاهل حقيقة أنّ نفس الإنسان وحقيقته والتي يعبّر عنها بـ«القلب» هي مركز إحساس الإنسان وإدراكه، والأعضاء والجوارح الطبيعية كالعين والأذن أدوات ووسائل لحصول الإدراك، وعليه ففي كلّ أنواع الإدراك والشعور تقوم نفس الإنسان وحقيقته بالفهم والشعور. لذلك لا يختلف الأمر ما إذا دخل شيءٌ إلى دائرة إدراك الإنسان وشعوره عن طريق الأذن أو العين أو اللمس، ففي كلّ هذه الحالات ستكون نفس الإنسان أو قلبه هو الذي يُدرك ويفهم. وفي خصوص نزول الوحي ومشاهدة ملاك الوحي وسماع صوته، ليس من الضروري تدخل الحواس الظاهرية والأعضاء الطبيعية من قبيل العين والأذن؛ إنّما تحصل هذه الرؤية والاستماع بالحواس الباطنيّة، فيُدركُ قلبُ الرسول ﷺ -وما هو إلّا نفسه وروحه- كلامَ ملاك الوحي وملامحه المتمثّل له من دون أن يكون ذلك المَلاك وكلامه مرئيًّا ومسموعًا بالعين والأذن والحواس الظاهريّة للرسول الأكرم ﷺ فضلًا عن حواس باقي الأشخاص الحاضرين في مشهد نزول الوحي.

الردّ الآخر على هذا التصور غير الصائب للآية الكريمة المذكورة يتعلّق ببحثٍ مهمٍّ وأساسٍ هو بحث نزول القرآن من عوالم الوجود العُلْوِيّة الفوقيّة، وهو ما ينبغي متابعته في كتب الفلسفة والعرفان المعتبرة، لكننا نقول هنا على نحو الإجمال: إنّ عالم الوجود لا يختزل في عالم المادة والطبيعة والوجودات المحسوسة الملموسة الماديّة؛ إذ يوجد وراء عالم المادة عالمان اثنان هما عالم «المثال المنفصل»، و«عالم العقل»، وعلى الرغم من تجرّدهما وتنزّههما عن المادة وأحكامها فإنّ لهما وجودات متعينة ومنحازة ومستقلّة. ليست هذه العوالم منفصلةً وأجنبيّةً بعضها عن بعض؛ بل هي متطابقةٌ وحاكيةٌ بعضها عن بعض، بمعنى أنّ وجودات عالم المثال هي الوجودات المُتنزلة

الهابطة عن عالم العقل، والوجودات الماديّة والطبيعيّة هي المُتنزلة الهابطة عن عالم المثال. وهكذا فكلّ ماهيّةٍ لها ثلاثة أنحاء من الوجود في ثلاثة عوالم متطابقة، ووجودها المثالي أرقى من وجودها المادي، ووجودها العقلي أرقى من وجودها المثالي والمادي[١].

بكلمةٍ أخرى: الوجود الطبيعي والمادي للشيء مرتبةٌ نازلةٌ من الخزائن والوجودات المثاليّة والعقليّة لذلك الشيء، وعليه فالقرآن والوحي الإلهي الذي ظهر وتجلّى في عالم المادة والطبيعة على شكل ألفاظٍ وكلماتٍ أوحاها ملاك الوحي لرسول اللّه ﷺ لها في صورتها وقالبها المثالي حقيقةٌ مثاليّةٌ- متفاوتة، والوجود العقلي للقرآن أرقى من وجوده المثالي ووجوده الماديّ، وهو مختلفٌ عنهما. ونزول الوحي الإلهي يحصل بحفظ مراتبه الوجوديّة؛ ولهذا يدرك الرسول ﷺ بمرتبته العقليّة الحقيقةَ العقلانيةَ للقرآن، ويدرك بمرتبته المثاليّة الحقيقة المثاليّة للقرآن، ويسمع في مرتبة الحسن والظاهر، ألفاظ القرآن وكلماته التي يتلوها عليه ملاك الوحي، وهذه المراتب الثلاث لا تتداخل في ما بينها ولا تتنافى في ما بينها، إنّما تحكي كلّ مرتبةٍ عن المرتبة الأعلى منها، وعلى حدّ تعبير صدر المتألهين الشيرازي: «ليعلم أنّ العوالم متطابقةٌ متحاكيةٌ، فكلّ ما يُدرك هذا الإنسان من عالم العقل يقع له حكاية منه في عالم الأشباح الباطنيّة، فذات العقل المفيض للمعارف يتشبّح له صورة

١. لكلّ واحدٍ من هذه العوالم علاقة علّةٍ ومعلولٍ بالعالم الذي ما دونه؛ بمعنى أنّ عالم العقل علّة لعالم المثال. فالعالم الأعلى والفوقاني بلحاظ كونه علّةَ العالم الأدنى منه فإنّه يتوفّر على كمالات العالم الذي دونه كلّها على نحوٍ أكملٍ وأتم، وهو متنزّهٌ من كل نواقص مرتبة المعلول والعالم الأدنى تختص بالعالم الأدنى. يكتب العلامة الطباطبائي في بداية الفصل الثاني من رسالة الولاية مانصّه: «هذه النشأة مسبوقةٌ الوجود بعوالم أخر بنحو العليّة والمعلوليّة حتى ينتهي إلى الحقّ (سبحانه)، هذا ويستنتج من جملتها أنّ جميع الكمالات الموجودة في هذه النشأة موجودةٌ في ما فوقها بنحوٍ أعلى وأشرف، وأنّ النواقص التي فيها مختصةٌ بها غير موجودة في ما فوقها».
جدير بالذكر أنّ رسالة الولاية طبعت بطرق مختلفة ويتوفر هذا الأثر النفيس لحسن الحظ بترجمته الفارسية بين أيدي القراء الإيرانيين (الطباطبائي، طريق العرفان).

حسيّة متكلّمًا بكلامٍ فصيحٍ مطابقٍ لتلك المعاني مطابقةَ البدن للروح واللفظ للمعنى، فيكون الصورة الـمحاكية للجوهر الشريف العقلي هو الـملك الذي يراه النبي»[١].

يدلّ التقرير الذي عرض لكيفيّة نزول الوحي ومراتبه على أنّ حقيقة الوحي كحقيقة الإنسان لها مراتب وجوديّة، وله وجوده وحضوره في العوالم الثلاثة الخلقيّة الوجوديّة (بغض النظر عن العالم الربوبي)، وتلقّي الرسول الأكرم ﷺ للوحي يحصل في كلّ العوالم الوجوديّة الثلاثة للرسول ﷺ، فتُدرك نفس الرسول ﷺ، بتجرّدها المثالي الصورة اللسانيّة والكلاميّة للوحي، وتُدرك وتشهد المرتبة العقليّة والباطنية (القلبيّة) للرسول الأكرم ﷺ الحقيقةَ العقلانيّةَ والعلوية للوحي والقرآن. وإن نزول القرآن على القلب لا يتنافى مع رؤية ملاك الوحي، والاستماع إلى كلامه.

كما يتجلّى من هذا الإيضاح أن التفسير «القَضَوي» لحقيقة الوحي لا يتّسم بالصحّة؛ لأنّ التحليل القَضَوي لحقيقة الوحي يرى أنّ محتوى ما يُلقى من قبل اللّه (تعالى) على الرسول ﷺ هو «قضايا» وليس جملًا أو كلماتٍ تنتمي

---

١. صدرالمتألهين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ٦: ٢٧٨؛ من وجهة نظر صدر المتألّهين توجد في وجود الإنسان قوى إدراكيّةٌ متناسبةٌ مع إدراك هذه العوالم والنشآت الثلاث. فلإدراك عالم المادة والأشياء الخارجيّة فيه يستعين الإنسان بحواسه الظاهريّة والأعضاء الطبيعيّة الخاصّة بكلّ حاسةٍ ظاهريّةٍ في خدمة إيجاد الصور الحسيّة المتناسبة مع كلّ وجودٍ ماديّ خارجيّ، وحيث إنّ صور الإدراك الحسيّ هي فعلٌ ومعلولٌ نفسي، إذًا فالنفس في مرتبة قواها وحواسها الظاهريّة (مُظهِرة) للإدراكات الحسيّة. كما إنّ الصور المثاليّة والخياليّة المتناسبة مع عالم المثال التي تحصل من دون تدخّل الحواس الظاهريّة تنوجد بوساطة الحواس الباطنيّة للنفس، والنفس هي مُظهِرة هذه الصور المثاليّة ومصدرها. أما بالنسبة إلى عالم العقل الذي لا يحصل إدراكه الحقيقي إلا للمقربين، فالنفس الإنسانيّة الناطقة ليست مصدر تلك الإدراكات العقليّة ومُظهِرتها؛ بل النفس مَظهَر «اسم مكان» ومحل انعكاس وظهور تلك الحقائق العقلية، حيث تتحد النفس مع هذا العالم والحقائق الموجودة فيه بفعل حركتها الجوهريّة ووصولها إلى مرتبة العقلانيّة (انظر: صدرالمتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٩: ٢١-٢٢؛ و ١: ٢٨٧، ٢٨٩).

للغة الطبيعيّة، فالقضيّة من حيث هي قضية مستقلّةٌ عن اللغة الطبيعيّة، مثلًا عندما نطلب بلغة الإشارة من متلّقٍ ألّا يمشي على مساحةٍ معيّنةٍ، أو ننصب علامةً هناك تفيد مثل هذا المضمون وتطلبه من المتلّقين، نكون قد نقلنا لهم مضمونًا قضويًّا من دون أن نستعمل لغةً طبيعيّةً معيّنةً من قبيل العربيّة أو الإنجليزيّة أو الفارسيّة. يمكن عرض القضيّة أو العبارة المنطقيّة بطرقٍ مختلفةٍ وبلغاتٍ طبيعيّةٍ متعدّدة.

الحقائق الوحيانيّة من زاوية الرؤية القضويّة هي قضايا مستقلّةٌ عن اللغات الطبيعيّة، فهي حقائق ألقاها اللّه أو ملاك الوحي على قلب الرسول الأكرمﷺ، وليس لها صور أو قوالب لُغَوية معينة؛ بل هي من سنخ المعلومات والرسائل والقضايا، والرسولﷺ هو الذي يخلع عليها لبوس اللغة ويخرج هذه الرسائل والمعلومات والقضايا إلى أسماع الناس باللغة العربيّة[١].

يعتقد مؤلِّف كتاب الوحي والأفعال الكلاميّة أنّ الفلاسفة المسلمين، ابتداءً من الفارابي وابن سينا -بل بعض المتكلّمين أيضًا من أمثال الغزالي- كانوا من أتباع النظريّة القَضَويّة في خصوص الوحي، وتقاريرهم لماهيّة الوحي لا تدّل على لُغَويّة الوحي[٢]. بل يؤكّد أنّ تقرير الشهيد مرتضى مُطهّري أيضًا لنزول القرآن يبتني تحديدًا على الرؤية القَضَويّة للوحي، فالتحليل القَضَوي محبوكٌ ومنسوجٌ في صميم هذا التقرير كما هو الحال بالنسبة إلى تقارير سائر الفلاسفة لماهيّة الوحي[٣].

يحاول كاتب السطور إيضاح جملةٍ من النقاط على نحو الاختصار، والإجابة عن ثلاثة أسئلةٍ مهمّة: أوّلًا، هل صحيح أنّ تحليل الفلاسفة المشّائين لماهيّة الوحي لا يمكنه تسويغ لُغَويّة الوحي؟ وثانيًا، هل من الصحيح تسمية

١. قائمي‌نيا، وحي و افعال گفتاري، ٣٦.
٢. م. ن، ٤٠.
٣. م. ن، ٤٣.

رؤية هؤلاء الفلاسفة بـ«القضويّة»؟ وثالثًا، ما هو الفرق العملي للقول بلغويّة الوحي؟ وما هي ثمرة هذا الرأي؟ وما هي تبعات واستحقاقات الرؤية القضويّة -أو النظرية القائلة بعدم لغويّة الوحي- على تفسير القرآن وفهمه؟

أوضحنا في التحليل الذي عرضناه لحقيقة الوحي بمعونة مرتكزات الحكمة المتعالية أنّ الصورة السمعيّة والبصريّة لتحقّق الوحي كما تحتاج إلى تقرير مراتب وجودية للرسول ﷺ ومتلقي الوحي، تستلزم أيضًا تقرير مراتب تنزليّة لحقيقة الوحي وإنزاله. وبعبارةٍ أخرى: يجب تنزّل الوحي ومَلاك الوحي إلى مرتبةٍ ممكنةٍ الرؤية ليستطيع الرسول ﷺ رؤيته بمرتبة إدراكه الحسّي وسماع صوت ملاك الوحي وكلامه. وعلى الرغم من أنّ للوحي وكلماته مراتب وجوديّة أعلى يستطيع الرسول ﷺ شهودها بسبب تمتعه بالقدرة على الارتقاء والصعود الروحي والمعنوي إلى تلك المراتب الوجوديّة الأرقى، فإنّ تحقّق المرتبة الحسيّة والكلاميّة للوحي يستدعي تنزّل الوحي وملاك الوحي عن مراتبه العليا إلى مرتبة المثاليّة والمرتبة المحسوسة حتى يصبح مرئيًّا، كما إنّ الرسول ﷺ كمشاهدٍ وراءٍ لا يقوم بهذه الرؤية بمرتبته العقلانيّة المتفوّقة؛ بل يحقّق هذه الرؤية وهذا الاستماع بمرتبته الحسيّة وبمساعدة حواسه الباطنيّة. يعتقد كاتب السطور أنّ المشكل والنقص الأساس في تقارير الفلاسفة المشّائين، كالفارابي وابن سينا، لقضية الوحي هو أنّهم قالوا بهذا التنزّل عن مراتب الوجود العليا إلى مرتبة الحسّ والمشاهدة في أجواء الرائي والمشاهد «الرسول» فقط، ولم يأخذوا بالاعتبار في تبيينهم الفلسفي التمثّل والتجسّد الحقيقي والخارجي لمَلاك الوحي؛ ولأجل إيضاح هذا النقص أو المشكل أكثر، نستعرض باختصار خلاصةً لتقرير الفارابي وابن سينا لقضيّة تنزيل الوحي.

في الرؤية الكونيّة المشائيّة، وفي إطار تقسيم كليّ، يصار إلى تفكيك العالم إلى عالمين اثنين: العالم الروحاني (الملكوتي) الذي يشمل موجوداتٍ تمتّعت منذ بداية وجودها بكلّ كمالاتها، فهي موجوداتٌ تامّةٌ وعقلانيّة.

والعالم الثاني هو العالم المادي الذي يشمل موجوداتٍ ناقصةً تستطيع تلافي نقصها تدريجيًّا، وإحراز كمالات تتناسب مع ذاتها[١].

يطبّق الفارابي عالم العقول على الملائكة الإلهيين، ويسمّي العقل العاشر أو العقل الفعّال الذي يضطلع بدورٍ أساسٍ في تدبير أمور عالم المادّة، الروحَ الأمينَ أو روحَ القدس (جبرئيل): «الثواني (تامّات أو مفارقات، وهي نفسها العقول) هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك.. والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنّه الروح الأمين وروح القدس ويسمّى بأشباه هذين من الأسماء»[٢].

يصل الإنسان إلى الكمال الأعلى عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال، وعندئذٍ يسمّي الفارابي مثل هذه الإنسان (الرئيس الأول)، وهو شخصٌ يصل بفضل الاتصال بالعقل الفعّال وبطيّ مراحل الرشد العقلي -من العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل، ومن ثَمّ العقل بالملكة، وأخيرًا يصل إلى مقام العقل المستفاد- يصل إلى درجةٍ تحصل له معها كلّ المعارف بالفعل، ولا يعود بحاجةٍ إلى مرشدٍ أودليلٍ أورئيسٍ، فهو أكمل أفراد المجتمع[٣].

الرئيسُ الأول حكيمٌ وفيلسوفٌ من حيث إنّه واصلٌ إلى الكمال على صعيد العقل النظري، ومنتقلٌ من العقل بالفعل إلى العقل المستفاد، ويتوفّر بالاتّحاد والاتّصال بالعقل الفعّال على كلّ المعارف العقليّة، كما إنّه نبيٌّ مرسلٌ من حيث إنّه استطاع بوساطة كمال قوّته المتخيّلة الاتّصالَ بالعقل الفعّال والتوفّر على تفاصيل الحقائق والأخبار الغيبيّة. يقول الفارابي في بيان ذلك: «فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعقّلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيلة نبيًّا منذرًا بما سيكون ومخُبِرًا بما هو الآن من الجزئيات»[٤].

---

١. الفارابي، السياسة المدنية، ٣٤.

٢. م. ن، ٣٢.

٣. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ١٢٠.

٤. م. ن، ١٢٥؛ وربما كان صدر المتألّهين أيضًا يقصد في بعض عباراته هذا الوجه الذي أراده

في التحليل المشّائي للوحي تضطلع القوة المتخيّلة للنبي بدورٍ كبير[١]؛ فمن وجهة نظر المشّائين، تكون رؤيةُ ملاك الوحي واستماع صوته حدثًا يقع في وعاء القوة المتخيّلة، بمعنى أنّ ملاك الوحي أو العقل الفعّال يفيض حقائق ما على القوّة المتخيّلة للنبي.

وتقوم هذه القوّة بتنزيل تلك الحقائق إلى صورةٍ محسوسةٍ هي تَكلُّم ملاك الوحي، وتخلع على تلك الحقائق غير المحسوسة قالبًا محسوسًا ومرئيًّا.

ما تفعله القوّة المتخيّلة للنبي في قضيّة تلقّي الوحي من وجهة نظر الفارابي، هو ما تقوم به القوة المتخيلة نفسه في الرؤيا الصادقة.

ويرى في هذا الصدد أنّ العقل الفعّال يمنح في حال النوم كثيرًا من الأشياء للقوة المتخيّلة، وتتخيلها هذه القوّة بوساطة صورٍ محسوسةٍ هي من نوع المبصرات ومحاكية لها، وتعود تلك المتخيّلات ثانيةً لترتسم في الحسّ المشترَك.. ثم يكون ما أعطى العقل الفعّال للإنسان مرئيًّا لذلك الإنسان[٢].

ويؤكّد ابن سينا أيضًا أنّ رؤية ملاك الوحي ناجمةٌ عن نشاط القوّة المتخيّلة للنبيّ، فهو يعتقد أنّ شبحًا يظهر للأنبياء عليهم السلام في كثيرٍ من الأحيان، ويتمثّل لهم، فيتخيّلون أنّ ما يدركونه ناتجٌ عن خطاب وكلام ذلك الشبح بكلماتٍ يمكن استماعها تتلى عليهم، وهذه هي النبوّة الخاصّة بالقوّة المتخيّلة[٣].

ويشير الشهيد مطهري أيضًا إلى نشاط هذه القوة باتجاه جعل الوحي محسوسًا ومرئيًّا، فهو يعتقد أنّ نزول الوحي هو تنزّل الحقائق المعقولة والمجرّدة إلى المراتب الوجوديّة للرسول ومشاعره. فيقول: «في البداية

الفارابي. (صدر المتألهين الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج الملوكية، ٣٥٦).

١. يشير ابن سينا في تبيينه لماهيّة النبوّة والوحي إلى القوة القدسيّة للنبيّ وهي تمتعه بقوّة الحدس. بسبب تحلّي النبيّ بقوة الحدس لن يكون محتاجًا كالأفراد العاديين إلى كسب المعقولات والمعلومات عن طريق التفكير والتأمّل والبحث في المبادئ؛ بل يكتسب المعرفة بأسرع ما يمكن بفضل موهبته العقليّة هذه. (ابن سينا، المبدأ والمعاد، ١١٦).

٢. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ١١٤-١١٥.

٣. ابن سينا، الشفاء، ٥٤.

تصعد روح الرسول، ويحصل التلاقي بينه وبين حقائق في عالم آخر، ولا نستطيع نحن إيضاح كيفية التلاقي تلك.. تأخذ روح الرسول باستعدادٍ خاصٍّ فيها الحقائقَ في عالم المعقولية بكلّيتها، لكنّها تنزل من هناك وتهبط، وحيث إنّها تنزل وتهبط إلى مشاعر الرسول؛ لذا ترتدي ثياب الحس -بالمصطلح-، وهذا هو معنى «أن الوحي نزل». الحقائق التي لاقاها هناك بصورةٍ معقولةٍ ومجرّدةٍ تتنزّل في مراتب وجود الرسول حتّى تكون على شكل أمرٍ حسيٍّ بالنسبة إلى الرسول نفسه، إما أمر حسي مُبصَر أو أمر حسّيّ مسموع»[١].

السرّ في تأكيد الفلاسفة المشائين دورَ القوّة المتخيّلة في الجانب الحسّيّ من الوحي هو أنّهم يعتقدون أنّ العقل الفعّال -فضلًا عن ارتباطه بالقوّة الناطقة للإنسان التي لها قابليّة تقبّل المعقولاتٍ بنحوٍ مباشرٍ- يرتبط أيضًا بالقوّة المتخيّلة لدى الإنسان، هذا من جهة، ويعتقدون من جهةٍ أخرى أنّ القوّة المتخيّلة لا تستطيع إدراك الصور العقليّة وحقائق العالم الروحاني والعقلي على شكلها المجرّد التامّ نفسه أبدًا.

وعليه فالقوّة المتخيّلة تدرك الحقائق العقليّة والروحانيّة بمساعدة الصور الخياليّة، بمعنى أنّها تصنع من ذلك الأمر المعقول صورًا حسيّةً لها شأن الحكاية عن تلك الصورة المعقولة، والواقع أنّ الصور الحسّيّة المتكوِّنة في القوّة المتخيّلة تتولّى مهمّة المحاكاة وإظهار الصور المعقولة. كما إنّه في الرؤى الصادقة لفرعون مصر تجلّت الحقيقة الغيبيّة لسبعة أعوامٍ من الخير والنعمة، وسبعة أعوامٍ من القحط على أهل مصر بوساطة قوّته المتخيّلة على شكل صورةٍ حسيّةٍ هي سبع بقراتٍ سمانٍ تأكلها سبعُ بقراتٍ عجاف.

أساسًا، لا يمكن للقوة المتخيّلة إدراك الحقائق العقليّة بصورةٍ مجرّدةٍ وخاليةٍ من عوارضها نظير الكميّة والوضع والكيفيّة، فهذا مستحيل؛ فكلّ أمر معقولٍ ومجرّدٍ لا مفرَّ من إدراكه بصورةٍ محسوسةٍ بوساطة تلك العوارض،

١. المطهري، وحي ونبوت، ٨٥.

ولا مناص من إرجاع الأمر المعقول إلى أمرٍ محسوسٍ، والحكاية عنه بوساطة مثل هذه الصور المحسوسة.

فكلّما كانت هذه القوة أقوى وأكمل لدى إنسان ما، كانت هذه الحكايّة وهذا الإظهار للأمر المعقول أكثر شفافيّةً وأقلّ نقصًا وأكثر تطابقًا مع أصل الصورة[١].

ولكن كما سلفت الإشارة- فإنّ المشكلة الأصلية في التقرير المشّائي عن حقيقة النبوّة والوحي هي أنّه يحصر كلّ شيءٍ في نفس النبي ومراتبه الوجوديّة والإدراكيّة، ويعدُّ لُغَويّة الوحي خصوصيةَ تنزّلِهِ على القوى الإدراكيّة للرسول، والحال أنّ هذا التنزّل يبدو أنّه يحصل في كلا الجانبين؛ أي إنّ الحقيقة الوحيانيّة بوصفها شيئًا خارج روح الرسول وحقيقته، أمرٌ ذو مراتب وله عوالمه الوجوديّة المتنزلة، كما إنّ الرسول نفسه وجودٌ ذو مراتب وذو قدرةٍ وقوّةٍ إدراكيّةٍ عاليةٍ ودانية.

بعبارةٍ أخرى: إذا كان الوحي والمَلاك الذي يحمله أمرًا عقليًّا ومجرّدًا تامًّا في مرتبته الوجوديّة الأعلى، فهو ينتمي في مرتبته المتوسطة إلى عالم المثال والمجرّدات البرزخيّة، ويتّخذ في مرتبته الماديّة قالب الكلمات والألفاظ المصوّتة والمكتوبة.

إذًا، الرسول في ذروة صعوده المعنوي والروحاني قادرٌ على مشاهدة حقائق العالم العُلْوي والعقلاني بوصفها وجوداتٍ مجرّدةً تامّةً، لها ما بإزائها المشخّص والمعين خارجًا، ويشهدها شهودًا حضوريًّا، وهو قادرٌ على مشاهدة الحقيقة العقليّة للقرآن والحقيقة الملكوتيّة لجبرئيل؛ بل وفوق ذلك يستطيع أن ينال مقام شهود أسماء الحقّ تعالى وصفاته، ويستطيع الرسول في مرتبته المثاليّة وبمعونة حواسّه الباطنيّة أن يشهد شهودًا حضوريًّا وجوداتٍ مثالية منها الحقيقة المثاليّة لجبرئيل.

وهكذا، يتنزّل ملاك الوحي بظهوره في أفق عالم المثال وبتجسيد روحانيته من العالم العقلي إلى عالم آخر هو من سنخ التجرّد البرزخي والـمثالي،

١. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ١٠٩-١١٠؛ الفارابي، السياسة المدنية، ٨٥-٨٦.

والرسول يستطيع بفضل قوّة تجرّده المثالي القيامَ بهذه المشاهدة والمواجهة الحضوريّة. طبقًا لهذا التقرير، ليست مشاهدة مَلاك الوحي والاستماع لكلامه وصوته حادثةً تقع فقط في مشاعر النبي وخلاقيّة أوفعاليّة قوةٍ من قواه الإدراكيّة (المتخيّلة)، ولا هي ثمرةُ تبديل وضعيّة إدراكٍ عقليٍّ إلى إدراكٍ خياليّ بوساطة تدخّل القوة المتخيّلة للنبي.

بكلامٍ ثانٍ، الوحي اللغويّ ناجمٌ عن «تجسّد الأرواح» وتنزّل ملاك الوحي من حقيقته العقلانيّة إلى قالبٍ وظهورٍ مثاليّ، وبالنتيجة فإن الرائي والمشاهِد «الرسول» في مرتبة تجرّده المثالي أحد أطراف القضيّة، وكذلك المَرئي والمُشاهَد «مَلاك الوحي» نازلٌ إلى منزلة المثال، وحقيقة مستقلّة ومنحازة عن وجود الرسول، وإنّ استماع كلام الوحي ورؤية جبرئيل حصيلة علم الرسول الحضوري بملاك الوحي.

إذًا، ليست لُغَويّة الوحي حصيلة نشاط القوى الإدراكيّة للرسول، وليس لها قيامٌ صدوريٌّ بنفس الرسول، إنّما انتقال كلام اللّه إلى النبيّ والتحقّق اللغويّ للوحي على شكل تكلّم جبرئيل مع النبي واقعٌ قائمٌ بملاك الوحي، وهو واقعٌ مشهودٌ حضوريًّا من قبل الرسول، والرسول يستمع الوحي من دون أن يسهم في تكوينه.

ما ذكرناه عن نشاط القوة المتخيّلة والقوى الإدراكيّة للإنسان في إيجاد صور الإدراك الحسّي والخيالي، يصدق أيضًا على عملية أخذ الصور الحسيّة والخياليّة من الموجودات والأشياء الطبيعيّة والماديّة (العلم الحصولي بالواقع الخارجي)، بيد أنّ كلامنا هو أنّ واقع الوحي ليس من سنخ تكرار عملية مشاهدة الرؤيا وتبديل الإدراك العقلي إلى إدراكٍ خيالي، ولا من سنخ نشاط المتخيّلة في أخذ الصور من الأشياء والموجودات الخارجيّة؛ إذ في كلا الحالتين تعدّ الصور الذهنيّة المأخوذة من فعل النفس، ولها «قيامها الصدوري» بنفس الإنسان[١].

١. يختلف صدر المتألّهين في كتاباته الفلسفيّة، ولا سيما في كتابه الشريف الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة مع الرؤية الشائعة بين الفلاسفة المشائيين؛ حيث

إنّ الرأي القائل إنّ الإدراك الحسي والخيالي بالنسبة إلى الأشياء والأمور الخارجيّة ونشاط القوة المتخيّلة في محاكاة المعلومات العقليّة، نشاطٌ يحدث في متن النفس البشريّة، وهو من تجليات النفس وشؤونها، لا يتنافى مع قابلية النفس على الشهود الحضوري لحقيقةٍ في خارجها.

كما إنّ شيخ الإشراق يعدّ الإدراك العقلي، بل والإدراكين الحسّي والخيالي أيضًا، إدراكًا حضوريًّا للنفس تجاه الوجودات المثاليّة، ويُرجع العلم الحصولي بجميع أشكاله إلى العلم الحضوري.

وطبقًا لمرتكزات شيخ الإشراق فإنّ رؤية الرسول ﷺ لوجه ملاك الوحي واستماع كلماته ليست ناجمةً عن نشاط القوة المتخيّلة في خلق هذه الصورة؛ بل خلق الصورة لا يحصل بوساطة قوى النفس في جميع حالات الإحساس والإدراك، إنّما نتيجة مواجهة الإنسان للأشياء والأمور الماديّة الخارجيّة والعمليّات التي تجري في الأعضاء الطبيعيّة في البدن، تكتسب النفس الجاهزيّة والاستعداد لمشاهدة الوجودات المثالية الأرقى لهذه الأشياء مشاهدةً حضوريةً، فيحصل الإدراك الحسي والخيالي.

بعبارة أخرى: يُعمِّم شيخ الإشراق الصورة نفسها التي يعرضها صدر المتألّهين في خصوص الإدراك العقلي ومشاهدة النفس الحضوريّة للحقائق والوجودات العقليّة، يعمّمها على مطلق الإدراكات[1].

يعتبرون الإدراك الحسّي والخيالي عرضًا وكيفًا نفسانيًّا حالًّا في النفس، ويذهب إلى أن العلم الحسي والخيالي أولًا من سنخ الوجود وليس من سنخ الماهية حتى يكون عرضًا وكيفية. وثانيًا هذا الوجود العلمي (الصور الحسيّة والخياليّة) معلول للنفس ومن فعلها، فهو إفاضة إشراقيّة للنفس وله «قيامه الصدوري» بالنفس. نفس الإنسان (قواه الحسيّة والمتخيّلة) بسبب تجرّدها التام المثالي قادرة في مواجهة الأشياء والوجودات المادية الخارجيّة، على إنشاء الصور الحسيّة والخياليّة، وبذلك تحكي وتعرض تلك الوجودات المادية الخارجيّة. ورد تفصيل هذا البحث بأوضح أشكاله في المصدر الآتي: صدرالمتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١: ٢٨٧-٣٠٣.

١. يشير صدر المتألهين في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ١: ٣٠٣) إلى جهتين لاختلافه مع شيخ الإشراق حول الإدراك الحسي والخيالي، ويؤكد على أن

والخلاصة هي إنّ الأمر ليس بحيث يبقى ملاك الوحي في مرتبته العقليّة والروحانيّة وينحصر كلّ ما يتعلّق بمرحلة رؤية ملاك الوحي والاستماع لكلماته في وجود الرسول ﷺ، ومقتضيات قواه الإدراكيّة، وإنّ رؤية الوحي والاستماع له وكلّ ما يتعلّق بالجانب الحسّي واللغويّ للوحي ناتجٌ عن نشاط القوة المتخيّلة للنبي. ليس الأمر من هذا القبيل؛ بل إنّ مَلاك الوحي يتجسّد ويتمثّل[1] ويتنزّل عن مرتبته العقلانيّة، ويتحدّث مع الرسول ﷺ في مرتبته المثاليّة، فيحضر مجردٌ مثاليٌّ أمامَ مجردٍ مثاليٍّ آخر. إذًا، كلمات الوحي وألفاظه تصدر عن ملاك الوحي، والرسول ﷺ يدرك حضوريًّا واقعةَ إلقاء الوحي دون أن يكون له دور فاعلي (بواسطة القوة المتخيّلة) في إيجاده[2].

في نهاية هذا المحور من البحث تلزمنا الإشارة إلى نقطةٍ معينةٍ وهي أنّ المحاولة انصبت هنا على أنّ نوضّح أنّ «لغويّة الوحي» لها ماهيّة ماورائيّة آتيةٌ من عوالم أخرى، وظهور الوحي على شكل ألفاظ عمليّة لا نصيب للرسول ﷺ فيها كمتلقٍ للوحي، وأنّ تجلّي الوحي الإلهي على شكل ألفاظٍ وتفصيل الآيات القرآنيّة وتنزّلها من المراتب الوجوديّة العليا إلى قالب الألفاظ عمليةٌ تقع في الحريم الربوبي، ومن المؤكّد أن هذه العملية التنزيليّة شأنها شأن سائر الأفعال الإلهيّة (إفاضة الرزق، والإحياء والإماتة، وبعث البشر بعد موتهم) تتم بواسطة الوسائط الإلهية (الملائكة). أمّا كيفية علم الملائكة وخصوصًا ملاك الوحي (جبرئيل) بالمراتب العُلوية للقرآن، وطريقة تلقّي جبرئيل وفهمه للكلام الإلهي والوحي المتنزّل في قالب الألفاظ، فهي أمورٌ وبحوثٌ أجنبيّةٌ على المحور الرئيس في بحثنا الحالي.

الإدراكات الحسية والخيالية المألوفة ناجمة عن فعل النفس وقواها الإدراكية، لا أنها مشاهدة حضورية للحقائق المثالية.

١. جدير بالذكر أنّ مفردة «التمثّل» استعملت في كلمات الفارابي أيضًا في خصوص قضية مشاهدة ملاك الوحي من قبل الرسول ﷺ. (الفارابي، فصوص الحكم، ٨٧-٨٩).

٢. السبزواري، أسرار الحكم، ٢٢٠.

مع الاعتراف بأنّ التبيين الفلسفيّ لقضيّة: كيف يقع التنزيل اللفظي للقرآن من مراتبه الوجوديّة الفوقيّة (أمّ الكتاب واللوح المحفوظ) من قبل اللّه على روح جبرئيل، هو أمرٌ في غاية الصعوبة والعسر، فإنّ الآيات القرآنية بيّنت أمرينِ اثنينِ بوضوح وتركت أمرًا آخر مستورًا. أمّا الأمران فأوّلهما أنّ اللّه هو مُنزل الوحي ومفصّل الآيات اللسانيّة القرآنيّة، وثانيهما أنّ ملاك الوحي هو الذي يقرأ هذه الآيات والألفاظ المنزلة على الرسول بوصفه مستمعًا. فهذان أمران وفكرتان صرّح بهما القرآن الكريم وأكّدهما، أما كيفيّة اطّلاع ملاك الوحي على الكلام الإلهي؟ وما هي الماهيّة الفلسفيّة والوجوديّة لهذا الإنباء والتفهيم؟ فهذه قضيّةٌ سكتت عنها ظواهر القرآن ولم تبيّنها.

بعد إجلاء مراد الفلاسفة المشّائين لحقيقة الوحي ننتقل إلى السؤال المحوري الثاني وهو: هل تعبير «القَضَويّ» صفةٌ مناسبةٌ لتصوّرات الفلاسفة المشّائين للوحي؟ وهل من الصحيح تنصيفهم ضمن أنصار (التحليل القَضَويّ» لماهيّة الوحي؟

يعتقد كاتب السطور أنّ تقرير السيّد قائمي‌نيا لرؤية الفلاسفة المسلمين حول ماهيّة الوحي وقولهم إنّ الوحي قضايا وعبارات، تقريرٌ غير صائبٍ وغير مناسبٍ، ويبدو غير متلائم مع حقيقة ما قصدوه؛ لذا سنراجع ونستعرض هذا التقرير، ثم نتطرق لوجه عدم صوابه، وعدم ملائمته مع رؤية الفلاسفة المسلمين.

تم تقرير التحليل القَضَوي للوحي على النحو الآتي: الوحي حقائقٌ تلقى على شكل قضايا، وبمعيّة إلقاء الحقائق هذا يعيش الرسول مواجهة هي التجربة الوحيانيّة، وهذه الحقائق التي توحى على شكل قضايا هي نفسها رسالة الوحي. والحقائق الوحيانيّة التي تلقّاها الرسول عن اللّه حقائقٌ خاصّة لا يمكن لأيّ شخصٍ كان أخذها وتلقّيها عن اللّه. ولكي يتلقّى الرسول الحقائقَ القضويّةَ يعيش حالة عروج روحي خاص، ثم بعد أن يأخذ هذه الحقائق ينزل إلى الحياة اليوميّة وينقلها للآخرين في قالب لغةٍ معينةٍ. ولقد

كان للفلاسفة المسلمين من الفارابي وابن سينا، وكثير من المتكلّمين نظير الغزالي، مثل هذه الرؤية حول الوحي[١].

ثمّة ملاحظات عدة حول تصوّر الكاتب المحترم لآراء الفلاسفة المذكورين:

١. في تفسيره «للوحي القَضَوي» يفترض وجود حدثينِ اثنينِ متمايزينِ يقعان للرسول، الأوّل هو «الوحي القَضَوي» الذي هو إلقاء حقائق من نوع القضايا والعبارات «رسالة قَضَويّة» على الرسول، والثاني «التجربة النبويّة والوحيانيّة» التي تتحقّق بمعيّة هذا الإلقاء القَضَوي على شكل رسالة. ثم من تنزل الرسول إلى الحياة اليوميّة يتحول هذا «الوحي القَضَوي» إلى رصيد لعمل الرسول، وينقله إلى الآخرين في قالب لغةٍ معينةٍ؛ وعليه فتلك التجربة النبويّة والوحيانيّة التي رافقت عملية «الوحي القَضَوي» وتلقّي الرسالة القَضَويّة، لها طابعٌ شخصيٌّ ولا دور لها في النقل اللغوي لرسالة الوحي (بعد انتهاء العروج الروحي والتنزّل إلى الحياة اليومية).

لكن لا يوجد مثل هذا التفكيك والفرز أبدًا في تحليل الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا للوحي والنبوّة، ولا توجد أيّ إشارةٍ إلى إلقاء الوحي على شكل قضايا إلى جانب المواجهة المعنويّة وتجربة الرسول للملكوت ولملاك الوحي. إذا كان الوحي يحصل بوساطة القوة المتخيّلة واتّصالها بالعقل الفعّال، فلا مراء في أنّ هذا الإدراك لن يكون في قالب صورته الحقيقيّة (وجهه العقلي والملكوتي)؛ لأنّ متخيّلة النبيّ عاجزة عن إدراك تلك الحقيقة العقليّة كما هي؛ لذلك تخرجه على شكل صورٍ محسوسةٍ تحاكي تلك الحقيقة العقليّة، وتدركه وتفهمه في قالب صورٍ محسوسةٍ ومرئيّةٍ.

٢. ثم إلى ماذا يشير تعبير «التجارب النبويّة»، و«التجارب الوحيانيّة» في كتابات الكاتب المحترم، التي يعدُّها غير «الرسالة والوحي القَضَوي»؟ إذا كان مراده إفاضة العقل الفعّال على متخيّلة النبيّ قبل تصرّف المتخيّلة ونشاطها، فهذا هو كلّ ما يقوم به مَلاك الوحي حسب رأي الفلاسفة المشّائين.

---

١. قائمي‌نيا، وحي و افعال گفتاري، ٤٠.

لكن ما هو المصدر الذي يفيض «الوحي القَضَوي» ويرسل الرسالة القَضَويّة الوحيانيّة؟ وما هي القوّة التي تتلقّاها من بين القوى النفسانيّة عند النبيّ؟ هذه القضية غامضة تـمامًا في كتاباته وكلماته. فضلًا عن عدم وجود أيّ إشارةٍ أو شاهدٍ عليها في كلمات الفلاسفة المذكورين.

٣. إنّ قوله: «ينزل إلى الحياة اليوميّة، وينقلها للآخرين في قالب لغةٍ معينةٍ» يظهر منه أنّ القالب اللغويّ وتنضيد الكلمات المناسبة لنقل «الوحي القضوي» ومحتوى الرسالة المتلقّاة من ملاك الوحي يتم بانتخابٍ إراديّ من الرسول نفسه، فهو الذي يـختار القالب اللغويّ واللسانيّ الذي يرغب فيه حسب ذوقه لينقل للآخرين تلك الرسالة القضويّة التي هي ليست من سنخ اللغة الطبيعيّة بل هي معانٍ ومضامين فقط.

وهذه الفكرة أيضًا لا تتسق إطلاقًا مع مراد الفلاسفة المذكورين في تفسيرهم للوحي؛ إذ تَمثُّل الوحي في مشاعر النبيّ وتكلّمه معه من وجهة نظرهم، هو تقبّل طبيعيّ للمتخيّلة من العقل الفعّال.

بمعنى أنّ هذه المرئيّات والمسموعات التي تحصل لنفس النبيّ بمعونة القوة الـمتخيّلة هي الصور الحكائيّة لتلك الحقيقة العقليّة التي أفاضها العقل الفعّال، لا أنّ النبي بعد فراغه من ذلك الصعود الروحاني يختار بحرّيته وإرادته القوالب اللسانيّة المناسبة لنقل تلك الرسالة والقضايا التي تلقّاها، كما يستطيع كلّ واحدٍ منا نقل مضمونٍ أو معنى قَضَوي بأشكال لُغَويّةٍ مختلفةٍ وفي قوالب جُملٍ متعدّدة ومتنوّعة في لغةٍ طبيعيّة للآخرين؛ إذ كلّ ما يقوله أولئك الفلاسفة هو أنّ القوّة المتخيّلة تدرك المعقولات بوساطة محاكيات تلك الصور المعقولة، والقوة المتخيّلة تتلقّى وتدرك المعارف العقليّة لا كما هي في الواقع، بل بالشكل الذي يمكن للصور الخياليّة والذهنيّة أن تعكسها وتعبّر عنها به.

وفقًا لما مرّ بنا، يبدو أنّ تعبير «الوحي القَضَوي» غير مناسبٍ ولا دقيق للإفصاح عن مراد أولئك الفلاسفة؛ بل يمكن أن تكون له لوازمُ لم تكن مقصودة

من قبلهم إطلاقًا من قبيل اختيار النبيّ في تنضيد الألفاظ الحاكية عن الوحي.

استحقاقات الخلاف حول لُغَوية الوحي

بعد نهاية هذا البحث الفني والطويل نسبيًّا حول لُغَويّة الوحي (الألفاظ اللغويّة للوحي منسوبة إلى اللّه تعالى)، سنسلط الضوء على النتائج والاستحقاقات الطبيعيّة التلقائيّة لهذا المبنى أو هذه الركيزة في عملية فهم القرآن وتفسيره. بعبارةٍ أخرى: نحاول دراسة المسألة القائلة ما هي الإلزامات والتوصيات والنتائج التفسيريّة والهرمنوطيقيّة التي تترتّب على تبنّي لُغَويّة الوحي، وأنّ القرآن الكريم هو كلام اللّه الذي تلقّاه الرسول الأكرم ﷺ.

إنّ الإجابة عن هذه القضية، ودراسة الأبعاد العمليّة لهذا البحث يجب أن تتمّ بدراسة استحقاقات الرأي المعاكس، فإذا لم يكن الوحي لغويًّا وكانت ألفاظ القرآن وكلماته منسوبةً إلى الرسول ﷺ، فما هي المقتضيات الهرمنوطيقيّة المترتّبة على هذه النظريّة؟

إنّ لُغَويّة الوحي ونسبة ألفاظ الآيات القرآنيّة وكلماتها إلى اللّه لا تستتبع أيّ لازمةٍ تفسيريّةٍ معينة أكثر ممّا أشرنا إليه حتى الآن حول خصائص متن القرآن، وماتنه، واللوازم التفسيريّة النابعة منها؛ ذلك أنّ الصورة المبسطة لهذا البحث الفني الصعب حول ماهيّة الوحي، والتحليل الفلسفي للنبوّة وطريقة تواصل الرسول ﷺ مع ملاك الوحي هي أنّ اللّه هو ماتن المتن القرآني والمتكلّم بألفاظه، والذي قرأ هذه الألفاظ والآيات على الرسول ﷺ عن طريق ملاك الوحي.

وعليه، وبالنظر إلى أنّنا سبق أن درسنا الثمرات والنتائج التفسيريّة المترتّبة على كون اللّه الحكيم العليم هو ماتن القرآن وصاحبه، سنركز كلّ اهتمامنا في هذا البحث على الجانب السلبي من القضية.

بمعنى: لو لم يكن القرآن كلام اللّه، وكانت ألفاظه وجانبه اللسانيّ اللغويّ منسوبًا إلى الرسول ﷺ، فما هي النتائج والاستحقاقات التفسيريّة التي ستترتّب على ذلك، لكي ينفي القولُ بلُغويّة الوحي تلكَ النتائج والتبعات؟

لذلك سوف نختزل دراسة المقتضيات الهرمنوطيقيّة للقول بلُغويّة الوحي إلى دراسة نتائج أو تبعات القول بعدم لُغويّة الوحي، وبأنّ ألفاظ القرآن ولغته منسوبةٌ إلى الرسول ﷺ، فعلى افتراض نسبة لسان القرآن إلى اللّه الحكيم العليم، فسوف لن تكون النتائج والمقتضيات الهرمنوطيقية للُغَويّة الوحي سوى نفيًا لنتائج الرأي المعاكس.

قبل الخوض في إلزامات عدم لُغَويّة الوحي، ونتائجها وتبعاتها والآثار التي تترتب على نسبة لغة القرآن إلى الرسول ﷺ من اللازم أن نراجع احتمال ترتّب نتيجة عمليّة إيجابيّة على القول بلُغَويّة الوحي. فقد يطرح ادّعاء يقول: لو كان للوحي طبيعة لُغَويّة، فستكون النتيجة أنّ اللّه تعالى قام بـ«أفعال كلاميّة[1]» عند اتّصاله اللغويّ بالرسول ﷺ. أمّا إذا تبنينا التحليل القَضَوي للوحي -فعلى الرغم من أنّنا سنعدُّ الوحي من سنخ التجربة الدينية- فلم تصدر عن اللّه أفعالٌ كلاميّة؛ ففي «الوحي القَضَوي» لا يمنح اللّهُ الرسولَ ﷺ سوى معلوماتٍ وقضايا، وليس لهذه المعلومات والرسائل المعنائيّة طبيعةٌ لغويّةٌ، وفي التحليل التجربيّ للوحي يواجه الرسولُ ﷺ اللّهَ تعالى مواجهةً معنويّةً باطنيّةً صرفة، وليس لهذا النوع من المواجهة طبيعةٌ لُغَويّة.

يقول قائمي‌نيا في ترتّب هذا الثمرة على الطبيعة اللغويّة للوحي: «فكرة الأفعال الكلاميّة لها على الأقل ادّعاءان في خصوص الوحي: الادّعاء الأوّل الطبيعة اللُغَويّة للوحي، فالوحي ليس مستقلًّا عن اللغة. «اللّه أوحى إلى الرسول» بمعنى أنّ الرسول كان له اتّصاله باللّه. والادّعاء الثاني هو أنّ اللّه قام في هذا الاتّصال اللغوي بأفعالٍ كلاميّة.

فصدرت عن اللّه جملٌ ذات معنى بلغةٍ معينةٍ موجّهةً للرسول، ولهذه الجمل محتوىً ومضمونٌ معيّن. كما إنّ هذه الجمل حضّت الرسول على أعمالٍ معينةٍ، وكانت لها تأثيراتها عليه. طبقًا لهذه الرؤية فمعنى «اللّه أوحى» أنّه قام بفعلٍ كلاميّ. وعليه فالوحي في هذه الحالة فعلٌ ينمّ عن عملٍ»[2].

---

1. speech acts

٢. قائمي‌نيا، وحى و افعال گفتاري، ٧٤.

يعتقد كاتب السطور أنّ هذه النتيجة (اللّه قام بأفعالٍ كلاميّة) قبل أن تكون لها صلتها ببحثنا الحالي -حقيقة الوحي وكيفيّة اتصال الرسول بملاك الوحي- ترتبط بموضوع «ماهيّة اللغة والمعنى». وكما أشرنا في إطار البحوث التمهيديّة لهذا الكتاب، فمن الواقعيات المتعلّقة باللغة أننا بأداء الجمل المختلفة نقوم في الحقيقة بأعمالٍ مختلفةٍ، إذ نحن نقوم بأعمالٍ عبر كلامنا ولغتنا كما هو الحال بالنسبة إلى حركات أجسامنا واستخدامنا لأعضائنا الطبيعيّة؛ فنحن نخبر بأشياء مثلًا، ونتعجب، ونطلب شيئًا، ونأمر، وننهى، ونهدّد، ونتوسّل، ونسأل، ونستفهم، ونقوم بأعمالٍ أخرى حيال المتلقين ونعرضها عليهم؛ إذًا إدراك معنى عبارة من العبارات منوطٌ بإدراك ما قصده القائل وما أراد القيام به من فعلٍ عبر تلك العبارة أو الجملة.

فطبقًا لنظريّة «الأفعال الكلاميّة» ليس المعنى السيمانطيقي واللغوي لألفاظ العبارة هو الذي يعيّن معناها، بل المهم والأساس هو قصد القائل والمعنى التداولي للعبارة، وما قصد القائل القيام به عبر هذه الجملة. وقد أشار علماؤنا الأصوليون إلى روح هذا البحث في دلالة استعمال صيغة الأمر والنهي، عبر الاستدلال على أنّ المعنى المقصود منهما هو الداعي للاستعمال وليس المعنى الوضعي لهما.

هذا التحليل اللغوي تحليلٌ عامٌّ وكليٌّ لمعنى العبارات والجمل، ولا يختلف الأمر فيمن يكون قائل العبارات والجمل؛ إذ طبقًا لهذا التحليل أينما ظهرت عباراتٌ وجملٌ يكون قد تحقّق فعلٌ كلاميٌّ، وعليه يكون تعيين الذي قامَ بذلك الفعل الكلامي يعادل تعيين من الذي تكلّم بتلك العبارات. وحسب رأي فلاسفة اللغة -الذين يتبنون التحليل القَضَوي[1] لمعنى العبارات، ولا يرون للمتكلّم والعوامل خارج اللغة نصيبًا في معنى العبارات والجمل- أينما تحقق نصٌّ وقولٌ تتحقّق قضايا يجب تحليل أجزائها وعناصرها المعنائيّة، لا أنّ المتكلم قام بأفعالٍ ما وحققها.

1. propositional

ومن وجهة نظرهم أيضًا ليس المهم مَن تكلّم؛ لأنّ نزاعهم مع المعتقدين بالأفعال الكلاميّة يعود إلى تحليل ماهيّة اللغة والمعنى؛ فالقول: إنّ أفعالًا كلاميّةً قد تحقّقت عبر النصّ أو الكلام، أو إنّ قضايا قد ظهرت وتكوّنت عبر هذا النصّ أو الكلام، يعود إلى تحليلنا لماهية اللغة والمعنى، ولا علاقة له بموضوع من هو قائل تلك العبارات والكلمات، ولا هو من نتائج هذا الموضوع؛ بهذا يتّضح أنّه في موضوع ماهيّة الوحي ولُغَويته أو عدم لُغَويته، يكون القول: «إنّ القرآن أفعالٌ كلاميّةٌ» ليست نظريّة تقف على عرض لُغَويّة الوحي أو كونه قضايا، فالكتابة والأقوال مهما كانت ومن أيّ شخصٍ صدرت هي عند القائلين بالأفعال الكلاميّة مجموعة من الأفعال الكلاميّة؛ وعليه، فالنزاع حول هل عبارات القرآن وآياته كلام اللّه أم من صياغة الرسول لا تُعالَج ولا تُحلّ بالاعتقاد بالأفعال الكلاميّة؛ لأنّ هذا النزاع من وجهة نظر القائلين إنّ النصوص والعبارات أفعالٌ كلاميّة، يعود إلى من الذي قام بهذه الأفعال الكلاميّة هل هو اللّه أم رسول اللّه؟ فأيٌّ منهما كان هو القائل، تنسب إليه الأفعال الكلاميّة؛ لذا فإنّ نظرية الأفعال الكلاميّة عديمة الصلة بمبحث ماهيّة الوحي وكيفيّة نزوله، وأيضًا لا تساعد على حلّ النزاع الدائر حول: هل ألفاظ القرآن وعباراته كلام اللّه أم كلام رسوله.

والنقطة الأخيرة هي أنّ مضمون تحليل الفلاسفة المشّائين لماهية الوحي ونزوله ليس أنّ الرسول ﷺ هو الذي صاغ ألفاظ القرآن وعباراته، وأن مضمون الرسالة ومحتواها القَضَوي والمعنائي من اللّه، إنّما كلامهم لا يتجاوز فكرة أنّ إفاضة المعارف العقليّة والحقائق المعنويّة على روح الرسول ﷺ كان من اللّه وعن طريق ملاك الوحي، وحيث إنّها تصل إلى القوة المتخيّلة للنبيّ ﷺ، فإنّ هذه الإفاضة تُصوَّر في مشاعره على صورة أنّ ملاك الوحي يتلو عليه بعض العبارات. إنّ تكلّم ملاك الوحي مع النبي من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة، هو في الواقع الصورة المحسوسة والخياليّة للإفاضة العقلانيّة التي يفيضها ملاك الوحي على النبيّ ﷺ. وبهذا يبقى

الدور الانفعّالي للنبي ﷺ في تلقّي الوحي محفوظًا، ولا يكون له أيّ دورٍ اختياري وفعّال في رصف الألفاظ وصفّها واختيار العبارات. وعليه فحتى من وجهة نظر الفلاسفة المشائين لا تنتسب كلمات القرآن وآياته إلى الرسول ﷺ، بل تنتسب إلى اللّه تعالى، مع فارق أنّ تكلّم ملاك الوحي بالألفاظ والعبارات مع الرسول ﷺ حدثٌ يقع في القوة المتخيّلة للنبي ﷺ، ينجم عن انعكاس واقع الإفاضة الروحانيّة والعقلانيّة.

إذًا، فمع أنّ اللّه ليس هو الذي استعمل الألفاظ -طبقًا لهذا التحليل- وما قام به هو الإنباء العقلي والروحاني، إلّا أنّ الصورة المتجليّة والمحسوسة لفعله هي خلق الألفاظ والكلمات من قبل ملاك الوحي، والقوة المتخيّلة عند النبي ﷺ هي محل ووعاء انعكاس عملية الإلقاء العقلاني للوحي.

وبغض النظر عن الإشكال والخلل الذي يعاني منه تحليلهم الفلسفي للوحي، فإنّه لا يمكن اختزال رأيهم بالاعتقاد بأنّ ألفاظ الوحي هي من كلام النبي ﷺ.

لأنّ الوحي والإيحاء بوصفه فعلًا ينسب -من وجهة نظرهم- إلى اللّه تعالى، وفعله هذا ينعكس في مشاعر النبي ﷺ على شكل تكلّم ملاك الوحي معه. إذًا، على افتراض قبول تحليل هؤلاء الفلاسفة وتبنّي فكرة «الأفعال الكلامية» في خصوص اللغة والمعنى، لا يمكن مع ذلك القول إنّ مرتكزات هؤلاء الفلاسفة تفيد أنّ النبي ﷺ هو فاعل الأفعال الكلاميّة.

مضافًا إلى ذلك أنّ الخطابات القرآنيّة إمّا موجَّهة إلى الرسول ﷺ، فهي تخاطبه وتوجِّه الكلام إليه، أو موجَّهة إلى المؤمنين والمسلمين والمشركين وسائر المتلقّين من البشر. إذن، اللّه تعالى هو الذي يجترح بهذه المخاطبات أفعالًا كلاميّة وليس الرسول ﷺ، هذا حتى لو وافقنا طبقًا لمرتكزات هؤلاء الفلاسفة على أنّ شعور الرسول ومتخيّلته هي وعاء انعكاس هذا التخاطب وبروزه، فالرسول ﷺ ليس فاعل التخاطب، إنّما تجلّى التخاطب والارتباط اللغوي بين اللّه ورسوله، وبين اللّه وخلقه على رسوله وكانت القوة المتخيّلة للرسول ﷺ هي التي عكست وصوّرت هذا التخاطب، التخاطب العارية

صورته العقليّة -أي ما يوجد من الانعكاس في المتخيّلة في أجواء الوجود العقلي والروحاني- من الألفاظ والعبارات.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإنّ القول الشاذ والنادر جدًا الذي ينسب ألفاظ القرآن وكلماته إلى الرسول ﷺ له كثيرٌ من النتائج التفسيريّة الضمنيّة؛ النتيجة الأولى هي إضعاف وثاقة القرآن، فمع أنّ معاني القرآن تنسب إلى اللّه عند القائل بهذه النظرية، إلّا أنّ التعابير اللفظيّة عن تلك المعاني لن تعود وحيانيّة بل سيكون لها صفة بشريّة. بكلمةٍ ثانية: النتائج التفسيريّة التي رتّبناها مؤخّرًا على فكرة «أنّ ماتن القرآن هو اللّه العليم الحكيم»، سوف لن تترتّب وفق هذا الافتراض بل ستكون ملغيّة.

النتيجة الثانية هي توفّر أرضيّة أخصب لطرح شبهة «تاريخانيّة النصّ القرآني»؛ فبالنظر إلى الحدود التي تقيّد وجود الرسول ﷺ بالمقارنة مع الوجود الربوبي للخالق تعالى، وفي ضوء الجغرافيا الثقافيّة والاجتماعيّة التي تفرض نفسها على الرسول ﷺ، إذا كانت لغة القرآن من صناعة الرسول ﷺ، فسترتفع احتمالات تأثّر القرآن بثقافة عصره وحدود ذلك العصر وسماته. وتبعًا لتكريس شبهة تاريخانيّة النصّ القرآني ستتضعضع فكرة تعالي التعاليم القرآنيّة على التاريخ والعصور؛ وبذلك ستظهر علامة استفهام أمام خلود الدور الهادي للقرآن وملاءمته لكلّ العصور والأجيال.

أما النتيجة الثالثة فهي أنّها تهبط بالثقل الأكبر إلى الثقل الأصغر، وتضع القرآن والوحي في مرتبة الأحاديث والكلمات النبويّة؛ فطبقًا لهذا المبنى سيكون القرآن حاله حال الحديث النبوي، لأنّه كلام الرسول ﷺ.

على الرغم من أن رفض لُغَويّة الوحي ونسبة ألفاظ القرآن إلى الرسول ﷺ لا تعرِّض قواعد تفسير النصوص الوحيانية والأسلوب الذي يسود فهمها لانقلاب أو تحول يذكر، لكنّها تقلّل من وثاقتها ومنزلتها عند المسلمين، وتزيح القدسية عن هذا الكتاب الإلهي إلى حدّ ما؛ لأنّ شأن النبي سيرتفع هنا من ناقل للكلام الإلهي إلى مبدعٍ لألفاظه، وبذلك سيهبط القرآن عن كونه

وحيًا إلهيًّا ذا هويّةٍ غير بشريّةٍ تمامًا، ويكتسب هويّة إلهيّة-بشريّة؛ إذ طبقًا لهذا القول الشاذ سيكون المعنى من اللّه واللفظ من الرسول، كما إنّ عصمة الرسول ﷺ لا يمكنها الحيلولة دون هذا التنزّل وابتعاد القرآن عن الألوهيّة المحضة؛ لذا فإنّ الروايات والسُّنّة النبويّة على الرغم من كل ما لها من اعتبار وحجيّة، فإنّها ليست في مرتبة القرآن من حيث الوثاقة والقدسيّة.

إنّ القول بعدم لُغَويّة الوحي، على الرغم من عدم صحته وتعارضه الصريح مع الآيات القرآنية -وقد أشرنا في بداية البحث إلى بعض هذه الآيات- ومخالفته لإجماع المسلمين واتفاقهم، إلّا إنّه لا يُفقِد القرآنَ حجّيته واعتباره؛ لذلك فهو لا يُقصي تمامًا كل الإلزامات الخاصّة بالنصّ الوحياني.

لكنّ الأثر السلبي لهذا القول هو أن الآثار الخاصّة لكون القرآن من اللّه تعالى معنىً ولفظًا -التي سبق أن عددناها- لن تجد لها مجالًا. وإنّ تنزّل مرتبة القرآن وقداسته وهواجس كونه بشريًّا وابتعاده عن خلوص الألوهيّة يمهّد الأرضيّة لتشديد وتكريس شبهات سنشير لبعضها في الفقرة اللاحقة تحت عنوان مرتكزات العلم بالقرآن.

مرتكزات علم القرآن والتفسير

مثلما للمرتكزات التوحيديّة والعقديّة الخاصّة بمصدر الوحي وصاحب النصّ الوحياني نتائجها وإلزاماتها التفسيريّة الخاصّة، كذلك التصوّرات والمرتكزات الخاصّة بالنصّ القرآني نفسه لها مقتضيات تفسيريّة معينة. نعتزم هنا الإشارة إلى نماذج وأمثلة من هذه المباني والمرتكزات الخاصّة بالعلم بالقرآن، لنشير إلى كيفيّة تأثير اختلاف النظرة للنصّ الوحياني في اختلاف التوصيات والاستراتيجيات التفسيريّة، ومن ثَمَّ سوف نقيم شاهدًا آخر لصالح أحد الادّعاءات الرئيسة في هذا الفصل، ونكشف النقاب عن أنّ «نظريّة النصّ[1]» والرؤية المعينة الخاصّة حول نصٍّ من النصوص تؤثّر

1. theory of text

في كيفيّة قراءته[1]، وفي الإلزامات والتوصيات والاستراتيجيات التفسيريّة المتعلّقة بذلك النصّ.

إنّ مرتكزات العلم بالقرآن أو علم القرآن، والاعتقادات الكلاميّة حول هذا الكتاب الإلهيّ عنوانٌ يشير إلى لائحةٍ من البحوث والقضايا، منها على سبيل المثال «وحيانيّة القرآن»، وأنّه «بلسان قومه»، و«عدم تحريفه»، و«عدم تاريخانيّة النصّ القرآني»، و«أنّ له ظاهرًا وباطنًا»، و«عدم اختصاصه بعصر النزول، أو تعاليه على العصور»، و«وحدة النصّ القرآني وتلاحمه، والأواصر المعنائيّة بين الآيات»، و«الوضوح والاكتفاء الذاتي المعنائي»[2].[3]

لا نروم في هذه الفقرة مناقشة جميع هذه المباني والركائز؛ إذ يكفي لإثبات ادّعاء أنّ القرآن والنصّ الوحياني له مقتضياته الهرمنوطيقيّة الخاصّة، أنّ نشير إلى ما تستدعيه التصوّرات الكلاميّة والعقديّة المتفاوتة حول هذا النصّ من انعكاساتٍ على مضمار تفسيره وقراءته، وهذا ما لا يستلزم استقصاء كلّ مباني علم النصّ والبحث التفصيليّ حولها. مضافًا إلى أنّ ضيق المجال والمقام لا يسمح بالتطرّق لكلّ هذه المباني والمرتكزات.

---

1. theory of reading

٢. تشير هذه القبليّة القرآنيّة إلى أنّ القرآن كتابٌ مبيَّنٌ معناه الظاهري، ومتاحٌ وواضحٌ للناس، وهو بيّن جليّ للمتلقّين: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**﴾ (المائدة: الآية ١٥). إذًا، ليس في القرآن قصورٌ في إفادة قصده ودلالته على ما جاء لبيانه؛ ولا يحتاج إلى مُبيِّنٍ ودالٍّ من خارجه. وتقف هذه الفكرة على الضدّ من رأي الأخباريين الذين يعتقدون أنّ ظواهر القرآن ليست بحجّةٍ في حقّ غير المعصوم، وينبغي فهم مراد القرآن بوساطة الروايات، فالحجّة هو فهم القرآن بوساطة روايات المعصومين عليهم السلام.

٣. لا تشمل هذه اللائحة الطويلة بالضرورة العناصر التي من المؤكّد تأثيرها في التفسير، فقد يكفي في بعض الحالات مجرد ادّعاء التأثير لبدء البحث والدراسة. من باب المثال يعتقد محمّد أركون أنّ للنزاع بين المعتزلة وأهل الحديث (الحنابلة) –حول حدوث القرآن أو قدمه، ورؤية المعتزلة بأنّ القرآن مخلوق والتي منعها الخليفة القادر العباسي قبل ألف سنة– تأثيره وانعكاسه المباشر على تفسير القرآن. كما إنّه مؤثّر على نظريّة التأويل (الهرمنوطيقا). (انظر: أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ١٨٨).

نركّز الحديث على قضية «تاريخانيّة النصّ الوحياني» دون القضايا والبحوث المتقدّمة؛ والسبب في هذا الانتقاء يعود أوّلًا إلى أنّ هذه الإشكاليّة تعدّ من الإشكاليّات الحديثة الجديدة التي أدّت إلى طرح شبهاتٍ جديدةٍ حول القرآن، وقلّما خضعت للنقاش والدراسة مقارنةً بغيرها من مباني علم القرآن. وثانيًا كنّا قد سلّطنا الأضواء في الفصل الماضي بوجهٍ آخر على تاريخانيّة النصّ أي «تاريخانيّة الفهم»؛ لذلك يمكن للدراسة التفصيليّة حول تاريخانيّة النصّ وتقريراتها المختلفة أن تُعدّ استكمالًا لبحوث تاريخانيّة التفسير ونظريّة التفسير. من بين التقريرات المتباينة لتاريخانيّة النصّ الديني نكتفي برؤية نصر حامد أبو زيد؛ لأنّها أشمل وأكثر تنظيمًا من نظريات أقرانه.

تقرير نصر حامد أبو زيد لتاريخانية القرآن

يتمثّل مشروع نصر حامد أبِو زيد في الوصول إلى وعيٍّ تاريخيٍّ وعلميٍّ بالنصوص الدينيّة، الذي يستلزم البحث حول القرآن بوصفه نصًّا تاريخانيًّا بشريًّا لغويًّا، وهذا ما يستدعي تحدّي التصوّر التقليدي الشائع لعلوم القرآن والحديث الذي يصرّ عليه الخطاب الديني الغالب، كما يستدعي إعادة صياغة قراءةٍ نقديّةٍ جديدةٍ لعلوم القرآن وطبيعة النصّ الديني تقوم على أساس تقبّل تاريخانيته، والنظر إلى النصّ القرآني بوصفه مُنتَجًا ثقافيًّا.

يعتقد أبو زيد أنّ محاولات السلف نظير الزركشي (ت ٧٩٤هـ.ق) في كتابه البرهان في علوم القرآن، والسيوطي (ت ٩١١هـ.ق) في كتابه الإتقان تنصبّ على صيانة وحفظ الرصيد والذاكرة الفكريّة والثقافيّة للحضارة الإسلاميّة التي قامت -على الرغم من قيمتها الثقافيّة- على أساس نوعٍ من التصوّر الديني للنصّ (القرآن) الذي هو صنيعة نزعاتٍ رجعيّةٍ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. أقل تعريف يمكن عرضه لهذا التصور التقليدي، من وجهة نظر أبو زيد، هو أنه فَصَلَ النصَّ القرآني عن أنسجة تياراته وسياقاته العينيّة والتاريخيّة، ممّا أبعدَ القرآنَ عن طبيعته الحقيقيّة كنصٍّ لسانيّ،

وكصناعةٍ ثقافيّةٍ وتاريخيّةٍ، وحوّله إلى أمرٍ قدسيّ روحاني (غير بشريّ)[١].

يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ التنوير الديني أوخطاب التنوير في العالم الإسلامي لم ينجح في تحطيم هيمنة الخطاب الديني التقليدي الغالب، وإرساء آفاقٍ معرفيّةٍ جديدةٍ، وصياغة وعيٍّ تاريخيٍّ علميٍّ للنصوص الدينيّة؛ وذلك لأنّ أصحاب الخطاب التنويري لم يولوا أهميّةً تذكر للبعد التاريخي للقرآنِ ولطابعه البشريّ والثقافيّ. وللخروج من هذا الواقع والوصول إلى وعيٍّ علميٍّ وتاريخيٍّ للنصوص الدينيّة من اللازم الانطلاق على الضدّ من الخطاب والفكر الديني الذي يعدّ اللّه قائلَ النصوص الدينيّة ومتكلّمها، فيضفي القداسة والروحانيّة على النصّ الديني، ويخلع عليه لبوس الميتافيزيقا، فمن اللازم أن ننطلق من البعد التاريخيّ والبشريّ والثقافيّ للنصّ الديني ونركّز على الواقع التاريخيّ والاجتماعيّ والثقافيّ الذي يحيط بتلقّي الوحي[٢].

النصّ القرآني من وجهة نظر أبو زيد «مُنتَج ثقافي»[٣] في ذاته وجوهره؛ أي إنه تكّون طوال أكثر من «٢٣» سنة في رحاب الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر النزول؛ لذا فإنّ الاعتقاد بوجود حقيقةٍ قدسيّةٍ ووجودٍ ميتافيزيقيٍّ متعيّنٍ ومحدّدٍ سلفًا لهذا النصّ هو محاولة للتغطية على وجهه الثقافيّ والتاريخيّ وإغلاق الطريق أمام إمكان فهم هذه الظاهرة فهمًا علميًّا. لقد اختار اللّه تعالى عند إرساله الوحي إلى الرسول ﷺ النظامَ اللُّغَويَّ السائد على متلقّي الوحي، خلافًا للرؤية التي يروّج لها الخطاب الديني المعاصر (التقليدي)، فإنّ اختيار

---

١. أبو زيد، معنای متن: پژوهشي در علوم قرآن، ١٠-١٢.

٢. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ١٨٨-١٩٠.

٣. يعتقد أبو زيد أنّ هذا النصّ غير منفصلٍ عن مجتمعه، وثقافته، وليس بمنفصلٍ أيضًا عن متلقيه الأوّل أي الرسول، هذا هو أساس هذا الكتاب. فالأصل هو قضية تاريخانيّة القرآن وتزمن نصّه وارتباطه الوثيق بالثقافة التي ينتسب إليها، ومن بعد ذلك يأتي الدور للحالة المعاكسة؛ أي تأثير النصّ القرآني في الثقافة. ولـم يكن بوسع هذا النصّ أن يؤثر في الثقافة من بعده إلّا إذا كان قد تكوّن في ثقافة زمانه؛ ومن هنا يستنتج أبو زيد أنّ القرآن «منتجٌ ثقافيّ» (أبو زيد، معنای متن: پژوهشي در علوم قرآن، ٥٠٥-٥٠٦).

لغةٍ من اللغات ليس اختيارًا لوعاءٍ فارغٍ، فاللغة أهمّ أداةٍ من أدوات قومٍ من الأقوام لفهم العالم وتنظيمه.

وعلى هذا الأساس لا يمكن التحدّث أبدًا عن لغةٍ ما بمعزل عن الثقافة والواقع الاجتماعيّ. وإلـهية مصدر النصّ الوحياني ومنبته لا تنفي واقعيّة مـحتواه وتاريـخيّته؛ ولذلك لا يتنافى مع نسبة ذلك النصّ إلى ثقافةٍ بشريّةٍ ووعاءٍ اجتماعيٍّ وتاريخيٍّ معيّنٍ. أما في ما يرتبط بالقرآن؛ فحيث إنه لا يمكن دراسة مُرسِل رسالته ومنشئه الإلهي، فمن الطبيعي أن يمرّ طريق الدخول العلمي إلى دراسته من مدخل الواقع والثقافة، هذا «الواقع» الذي تتكّون فيه حياةُ مستلم الوحي، والبشر الذين خُوطبوا به أوّلًا (وهم المتلقّون الأوائل)، والثقافة السائدة التي تحيطه وتغمره. وعلى هذا الأساس فمقاربة الواقع والثقافة عند دراسة النصّ القرآني تعني الخوض في الأمور التجريبيّة والحسيّة. وبتحليل مثل هذه الأمور يمكن التوفّر على فهمٍ علميّ لظاهرة النصّ الديني[١].

تشديد أبو زيد على «البعد التاريخي» للنصوص القرآنيّة، وتقريعه ونقده للخطاب الديني التقليدي بسبب تجاهله لـ«البعد التاريخي للوحي» وغفلته عنه، ذلك كلّه يتمّ على أساس تعريفٍ وتصوّرٍ معيّن لـ«البعد التاريخي» عنده، ذلك أنّه من الواضح أنّ الخطاب الديني التقليدي الشائع يعلم هو الآخر بالبعد التاريخي للنصّ الديني؛ لذلك يناقش عند تفسير القرآن والقضايا الفقهيّة أسباب النزول، والأحداث التاريخيّة التي مهّدت لنزول الآيات والسور، كما يناقش ويبحث في الناسخ والمنسوخ، وتغيير الأحكام بسبب تغيّر الظروف التاريخيّة (دور الزمان والمكان في الاجتهاد). لكن ما يقصده أبو زيد من أنّ للنصوص الدينيّة بعدًا تاريخيًّا هو مايعرف بـ«تاريخانيّة المفاهيم»، بمعنى أنّ مضمون كلمات النصوص الوحيانيّة ومفهومها هو مضمون ومفهوم تاريخانيّ بسبب تاريخيّة الكلمات واللغة المستعملة في الوحي، فيكون مضمونه نتيجة

١. أبو زيد، مفهوم النصّ، ٢٤.

ذلك ممتزجًا بالواقعيّات العينيّة اللسانيّة والثقافيّة لعصر النزول[١].

وعليه، يتّضح أنّ مراده من تكوين وعيٍّ أو رؤية تاريخيّةٍ علميّةٍ للنصوص الدينيّة، شيءٌ فوق البحث في الحقائق التاريخيّة، والاهتمام بالأحداث والوقائع التي حدثت في عصر نزول الوحي، وهو ما لا يتجاوز أن يكون محاولات من سنخ النشاطات الدائرة في علم التاريخ. ما يقصده أبو زيد من هذا الوعي يقوم على مكتسبات علوم لسانيّة خاصّة، لا سيما في دراسة النصوص، بدل اعتماده على معرفة الأحداث التاريخيّة لعصر النزول[٢].

الاعتقاد بتاريخانيّة النصوص الوحيانيّة والدينيّة في ضوء التقرير الذي يقدّمه أبو زيد، له نتائج واستحقاقات تجعل أفكار أبو زيد حول قراءة النصوص الدينيّة وفهمها، وتكوين المعرفة الدينيّة، مختلفةً عن الرؤية التقليديّة الشائعة، وسببًا لفصام واضح بين الفهم الديني لأبو زيد وما يسميه هو بالخطاب الديني. وفي ما يأتي أبرز تلك النتائج والاستحقاقات:

أ. ضرورة التفكيك بين «الدلالة الأصلية» و«المغزى»[٣]

يذهب أبو زيد إلى أنّ أواصر النصوص مع الواقع الاجتماعي من شأنها أنْ ترسم زاويتين مترابطتين إحداهما بالأخرى للتعامل مع النصوص الدينيّة والكلاسيكيّة: الزاوية الأولى تتعلّق بفهم المعنى الأصلي أو «الدلالة الأصلية» للنصّ، وهو فعلٌ من سنخ التاريخ بمعناه السوسيولوجي؛ ولأجل ذلك يجب أنْ توضع النصوص في نسيجها الاجتماعيّ والثقافيّ، وأن تُدرس الخلفية التاريخيّة والأرضيّة اللُّغَويّة السائدة في ذلك العصر. أمّا الزاوية الثانية فتتعلّق بفهم النصوص في ضوء النسيج الثقافيّ والاجتماعيّ الحالي، وهو في

١. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٨٢-٨٣. على الرغم من أنّ أبو زيد يركّز بشكل أساس على تاريخانيّة النصّ الوحياني بيد إنّه لا يغفل عن تاريخانيّة فهم القرآن؛ ولهذا يصف القرآن بالسيولة وعدم الثبات. (م. ن، ٩٣).

٢. م. ن، ١٨٩.

٣. هذه المفردة مصطلحٌ خاصٌّ، يقصد به أبو زيد «الفحوى» التي هي من وجهة نظره غير الدلالة الأصليّة.

الحقيقة تأويلٌ للنصّ، وقراءةٌ خلّاقةٌ له حسب النسيج الاجتماعي المعاصر (وليس النسيج الثقافي والاجتماعي لعصر صدور النصّ)[١].

وحسب تصريح أبو زيد نفسه، فإنّه اقتبس التمييز بين «المعنى» الذي يعد الغاية والقصد من الزاوية الأولى، وبين «المغزى» -أو الفحوى أو المضمون- الذي يعدّ الهدف من الزاوية الثانية للقراءة، اقتبسه من إريك هرش وفرْزِهِ بين «المعنى اللفظي[٢]»، و(المعنى بالنسبة إلى: significance).

يكتب أبو زيد: «فإنّنا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغزى»، وهي تفرقةٌ مطروحةٌ في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإنْ كنّا سنقدّم لها هنا تكييفًا خاصًّا يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا.

المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللُغَويّة في سياقها الثقافّي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصّ من منطوقه. بعبارةٍ أخرى: يمكن القول إنّ المعنى يمثّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها.. المعنى ذو طابع تاريخي؛ أي إنه لا يمكن الوصول إليه إلّا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللُغَوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي.

والمغزى وإنْ كان لا ينفكّ عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه- ذو طابعٍ معاصر، بمعنى أنّه محصلةٌ لقراءة عصرٍ غير عصر النصّ»[٣].

ب. سيّاليّة دلالة النصوص ومعارضة ثبات معانيها

طبقًا لتحليل أبو زيد فإن النصوص الدينية هي «نصوصٌ ألسنيّة»، بمعنى أنّها تنتمي إلى إطارٍ ثقافيّ خاصٍّ ومحدّدٍ، وتتكون على أساس قوانين ثقافيّة معيّنة، وتشكّل اللغة والنظام اللُغَويّ نظامَها المعنائي المركزي. لكنّ هذا لا يعني أنّ النصوصّ منفعلةٌ انفعالًا محضًا حيال النظام اللُغَويّ والمباني الثقافيّة، بل النصوص إلى جانب تأثّرها بواقع النظام اللغويّ والعلاقات الثقافيّة لعصرها،

---

١. م. ن، ١١٤.

2. verbal meaning

٣. م. ن، ٢١٧.

تخلق نظام علاماتها الخاصّ بها الذي تعمل بوساطته على إعادة إنتاج لغة وثقافة عصرها.

يتّبع أبو زيد في ذلك دو سوسير في تفريقه بين «اللغة[1]»، و«الكلام[2]»، ويرى أنّ «اللغة» نظامٌ معنائي يمثّل بكلّ كلّيته وعمومه مصدرًا يستعين به الأفراد لصياغة أقوالهم وكلامهم؛ وعليه فكلّ قولٍ ونصٍّ معينٍ دليلٌ على نظام لُغَويّ جزئي في داخل النظام الكليّ الكامن في ذاكرة الأفراد. وثمّة علاقة جدلية ديناميكية بين «اللغة» و«الكلام». إذًا فالنصوص الدينيّة لها صلةٌ بواقعها اللغويّ والثقافيّ، وهي تتأثّر بذلك الواقع. ودلالات النصوصّ الدينيّة وإشاراتها زاخرةٌ بالواقعيّات والعناصر التاريخيّة والثقافيّة لزمانها؛ لذلك يوجد أفقٌ مشتركٌ للتعامل والتواصل، بيد أنّ هذا الأفق المشترك له القدرة على التجدّد والتغيّر في ظل تغيير الواقعيّات اللغويّة والثقافيّة، وتبدّل الآفاق والرحاب التفسيريّة[3].

يقول أبو زيد: «وليس معنى القول بتاريخيّة الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص؛ ذلك أنّ اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنةً ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع.

وإذا كانت النصوص -كما سبقت الإشارة- تساهم في تطوير اللغة والثقافة، باعتبار أنّها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإنّ تطوّر اللغة يعود ليحرِّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[4].

يعتقد أبو زيد أنّ القابلية للتحوّل المعنائي هذه هي من المقتضيات الداخليّة للنصّ، ومن لوازم لُغَويّة النصوص الدينيّة وبشريّتها، وارتباطها

---

1. language
2. parole

٣. م. ن، ١٩٣-١٩٤.

٤. م. ن، ١٩٨.

بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، وليست شيئًا مفروضًا من الخارج، وما تقتضيه القراءة الإيديولوجيّة للنصوص، بل على العكس؛ لأنّ الاعتقاد بثبات معنى النصّ الديني وعدم تحولّه بتأثير من تحوّل الآفاق الثقافيّة والاجتماعيّة وعدم تناغم النصّ مع التغيرات اللغويّة والثقافيّة هو تأويلٌ يُفرَض على النصِّ من خارجه. إنّ هذا الصنف من التصوّرات الإيديولوجيّة والنفعيّة والمصلحيّة للنصّ ليس في الحقيقة تأويلًا أو تفسيرًا؛ بل هو «تلوين»، وقراءة مغرضة غير خلّاقة للنص[١].

ج. تعذر تفسير النصّ تفسيرًا محايدًا

المنحى التفسيري لنصر حامد أبو زيد يقوده إلى نوعٍ محافظٍ من محوريّة القارئ؛ فإنّه من ناحيةٍ يصرّح بأنّه يؤيّد الحلقة التفسيريّة الجديدة الحديثة الظهور التي تعتقد بعدم وجود قراءةٍ محايدةٍ للنصّ، ومراده من الحلقة الجديدة المناحي التفسيريّة المعاصرة التي ترى للنصوص عالمًا معنائيًّا مستقلًّا عن المؤلّف ونيّته، وتعتقد أنّ العلاقات المعنائيّة للنص متأثرةٌ بالقارئ ومعرفته، ووعيه المتأثّر بزمانه ومكانه. لكنه من ناحيةٍ ثانيةٍ يرفض التأويل الإيديولوجي للنصّ والجهاز المعرفي للتأويل الإيديولوجي، ويميّز بين «التأويل» و«التلوين»، ويستلهم الأسلاف الذين ميّزوا بين التأويل والتفسير المقبولين، والتفسير والتأويل المذمومين، ويرى أنّ التأويل المغرض للنصّ «التلوين» عمليّة ذميمة. وليس رفضُ إمكانيّة التفسير المحايد أو التأويل المحايد للنصّ بمعنى فتح الطريق أمام تلوين النصّ وتأويله الإيديولوجي المغرض[٢].

إنّ الغاية من قراءة النصّ من منظار أبو زيد، الوصول إلى «المغزى» -فحوى النصّ أو مفاده- وهو معنى عصريّ يتطابق مع المقتضيات اللغويّة والثقافيّة لعصر القارئ، بيد أنّ هذا الهدف يجب ألّا يترافق مع فرضٍ إيديولوجيّ على

---

١. م. ن، ٢٠٧-٢٠٨.

٢. م. ن، ١١٣-١١٤.

النصّ. ينبغي أن تصاغ فحوى النصّ ومفاده في ضوء معناه الأصلي ومعناه في الماضي؛ لأنّ ووجود فحوى ثابتة ومحدّدة مسبقًا للنصّ عقبةٌ كبيرةٌ على طريق قراءة النصّ وتأويله الخلّاق. إنّه يعتقد أنّ بالمستطاع تمييز نوعين من العلامات عن بعضهما: علامات في النصّ تنتج «المعنى»، وعلامات أخرى تنتج المغزى (الفحوى)، وكلا هذين النوعين من العلامات يسهمان في تأسيس دلالة النصّ، وكأنّ للنصّ مستويين من الدلالة، والدلالة النهائيّة للنص حصيلة تركيب هذين المستويين؛ المستوى الأول هو المعنى؛ أي المعنى التاريخي والأصلي للنصّ، وهو الذي يكوِّن المستوى الظاهري، والمستوى الثاني والأعمق للنصّ هو «المستوى الباطني» الذي يمنحنا المغزى أو الفحوى. تمثّل هذه الركيزة عند أبو زيد اعترافًا منه بأنّ النصّ بوصفه نظام علاماتٍ لا يتقيّد، ولا يسجن في أسوار الواقعيّات الزمانيّة والثقافيّة والاجتماعيّة لعصر صدوره؛ لأنّه يحتوي بالضرورة على علاماتٍ وعناصر لا تنحصر في المدلولات التاريخيّة والزمانيّة والمكانيّة لعصر صدوره؛ بل تخاطب الآفاق المستقبليّة والعصور الآتيّة، والقراءة الخلّاقة للنصّ تتوفّر على أساس اكتشاف هذا النوع من العلامات، وإعادة تأويلها بحسب المواقف والأوضاع الثقافيّة واللغويّة المتغيرة والمتجدّدة[١].

دفاع أبو زيد عن عدم إمكان تفسير أو تأويل محايد للنصّ نابعٌ من ركيزة معرفيّة تقول: إنّ الإنسان في فهمه للنصّ يواجه الواقعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة للنص؛ أي إذا كانت النصوص من الناحية الأنطولوجيّة منبثقةً عن واقعيّات لُغَويّة وتاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة لعصر صدورها وحدوثها، فإنّها من الناحية الإبستمولوجيّة تفهم أيضًا بتأثير من هذه الواقعيّات.

وهو يجترح تقابلًا بين المنحى غير التاريخي للتعامل مع النصّ، وبين المنحى التاريخي للتعامل معه، وهو المنحى الذي يتبنّاه أبو زيد ويدافع عنه، حيث يقول: «وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص -اللّه- محور

١. م. ن، ١١٥-١١٨.

اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنّنا نجعل المتلقّي -الإنسان- بكلّ ما يحيط به من واقع اجتماعيّ وتاريخيّ، هو نقطة البدء والمعاد. إنّ معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقدية مذهبية عن الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة وعلاقة كلٍّ منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينيّة جاعلًا إيّاها تنطق بتلك التصوّرات والعقائد. بعبارةٍ أخرى: نجد المعنى مفروضًا على النصوص من خارجها»[١].

د. تحدي الاجتهاد المبتني على تفوق النصّ

الأسس والركائز التي يعتمدها أبو زيد في فهمه لماهيّة النصّ وعلاقته بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، وتفكيكه بين المعنى والفحوى، وإصراره على تجاوز المعنى التاريخي للنصّ، والاهتمام بالمغزى والمعنى العصري للنصّ كهدفٍ نهائي لتأويل النصّ، هذا كلّه يضعه وجهًا لوجه على الضدّ من الاجتهاد الشائع في المجتمعات السنيّة.

يوافق أبو زيد فكرة أنّ الخطاب الديني التقليدي يقول بإمكانيّة إعادة فهم النصّ أو بفهمه من جديد، ويوافق أنّ الاجتهاد يتجدّد في ضوء الظروف الزمانيّة والمكانيّة، بيد أنّه يعتقد أنّ هذا الاجتهاد لا يتخطّى حدود فهم الفقهاء؛ لأنّ الخطاب الديني يُقصِر الاجتهادَ على قسمٍ من النصوص فقط، وهي النصوص الفقهيّة والتشريعيّة، ويعارض أيّ نوعٍ من أنواع الاجتهاد في مضمار الشؤون العقديّة أوالقصص الدينيّة[٢].

ويرى أبو زيد أنّ المشكلة الأخرى التي يعاني منها الاجتهاد الذي يقول به الخطاب الديني هي أنّه لا يأبه للواقع التاريخيّ الثقافي للنصّ، ويريد بجموده وتصلّبه على المعنى التاريخي والأصلي للنصّ إرجاع المجتمع إلى الوراء، ويغفل عن سيّاليّة معنى النصّ ليصل إلى ثبات معناه وجموده.

بعبارة أخرى سيتحول النصُّ والواقع المنبثق عنه النصُّ إلى أسطورة، ولن يمارس تطوّر الواقع وتحوّل اللغة والثقافة تأثيرًا على تحوّل معنى النصّ،

---

١. م. ن، ١٨٩-١٩٠.

٢. م. ن، ٨٣-٨٤.

وهكذا سينهزم الخطاب الديني والاجتهاد الذي يقول به هذا الخطاب أمام سلطان النصّ[١].

هـ. اختزال بعض النصوص الوحيانية إلى شواهد تاريخية غير مجدية

تواجه النصوص الدينية -من وجهة نظر أبو زيد- ثلاثة مستويات من الدلالة من حيث إمكان التأويل الخلاق أو عدم إمكانه، ومن حيث تمديد الدلالة المعنائيّة للنصوص على آفاق وأعصار تتجاوز الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ المحيط بتكوين النصّ وظهوره، وهذه المستويات هي: المستوى الأول الدلالات التي هي ليست سوى شواهد تاريخيّة، وليست لها قابليّة التأويل المجازي[٢] أو غير ذلك. المستوى الثاني ويشمل الدلالات التي تمتلك قابليّة التأويل المجازي. والمستوى الثالث يتمثّل في الدلالات التي هي حصيلة إعادة معرفة الواقعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة السائدة على النصّ، وتوسيع معنى النصّ عن طريق محاولة إدراك «فحوى» النصّ بحسب الواقعيّات الثقافيّة واللغويّة المعاصرة.

يعتقد أبو زيد أنّ دلالات النصّ الديني التي تنتمي للمستوى الأوّل قد زالت ومُحقت تمامًا؛ لأن الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لعصر صدور النصّ قد تحوّلت وتبدّلت كليًّا، ولم يعد لها أيّ أثر، فقد التحقت تلك المضامين والمعاني والدلالات بالتاريخ، ولم يعد لها سوى القيمة التاريخيّة، بمعنى أنْ تقول التقاريرُ والأخبار إنّه كان في ذلك الزمان مثل هذه الأفكار والأحكام. على سبيل المثال يرى أبو زيد أنّ أحكامًا نظير دفع الجزية من قبل أهل الكتاب، أو أحكام العبيد والإماء، تنتمي إلى المستوى الأوّل من دلالات النصوص الدينيّة، ولا يمكن تطبيق هذه المضامين والأحكام على عصرنا

---

١. م. ن، ٩٨-٩٩.

٢. ليس المراد من التأويل المجازي هنا سوى توسيع معنى النصّ؛ بمعنى أنّه بدل التوقّف على المعنى الأصلي والحقيقي للنصّ الذي تكوَّن على أساس الواقعيات الثقافيّة واللغويّة لعصر تكوين النصّ، نوفّر مجالًا لتطابق النصّ مع الواقعيّات الثقافيّة واللغويّة المعاصرة، فلا نتوقّف عند أسوار المعنى الأصلي والحقيقي للنصّ.

هذا إطلاقًا بسبب مغايرة وتطوّر الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة المهيمنة على العلاقات الإنسانيّة. ومثل هذه الدلالات لا تقبل التأويل المجازي ولا اصطياد الفحوى والمغزى، إنّما يمكن الإشارة لها فقط من زاوية الاستشهاد التاريخيّ، ومن باب أنّ مثل هذه الأحكام كانت موجودةً في تلك العصور بين المسلمين وغير المسلمين[١].

ويصنِّف أبو زيد النصوص المتعلّقة بالسحر والحسد والجن والشياطين الواردة في القرآن الكريم، ضمن دلالات المستوى الأوّل أيضًا، ويعدّها من قبيل الشواهد التاريخيّة. فمن وجهة نظره، كان الواقع الثقافيّ في ذلك العصر يؤمن بالسحر والشعوذة، وفي ضوء المبنى القائل إنّ النصوص من الناحيّة اللغويّة والثقافيّة نصوصٌ إنسانيّةٌ وبشريّة، والرسول الأكرم ﷺ بوصفه متلقّي الوحي ينتمي إلى ثقافة زمانه، فمن الطبيعي أنّ يتسرّب هذا المضمون إلى النصوص الدينيّة.

ويصدق ما قيل عن السحر على الحسد، وضربة العين، والأوراد والتعاويذ أيضًا، ووجود كل هذه المفاهيم والأمور في النصوص الدينيّة ليس دليلًا على واقعيتها، إنمّا هو مجرد شاهد على وجودها في ثقافة عصر نزول الوحي. أمّا الذين يؤكّدون صحة وجود ظواهر نظير السحر والحسد؛ لمجرد وجود ألفاظٍ دالّةٍ عليها في النصّ القرآني هم على خطإٍ من وجهة نظر أبو زيد، ويخلطون خطأً بين الدالّ والمدلول ويعدّونهما شيئًا واحدًا[٢].

والخلاصة هي: إنّ هذه المضامين لا مكان لها في الثقافة البشريّة المعاصرة، فتاريخ استهلاك النصوص الدينيّة التي أشارت لهذه الأمور قد انقضى وانتهى، وصارت تنتمي إلى ظرفٍ زمنيّ ماضٍ وتفتقر إلى قابليّة إعادة بناء المعنى.

---

١. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٢٠٣-٢٠٤.

٢. م. ن، ٢٠٥، و٢٠٧.

نقد رؤية أبو زيد

ثمّة ملاحظُ ونقودٌ، ومن زوايا عدّة، على رؤية أبو زيد وتحليله وتقريره لتاريخانيّة النصّ عامّة، وتاريخانيّة النصوص الدينيّة خاصّة، وفي ما يأتي نشير إلى أبرز تلك الملاحظ النقديّة:

١. حجر الزاوية في رؤية أبو زيد حول النصوص الدينيّة الاعتقاد بأنّها «مُنتج ثقافي»، وعلى الرغم من مصدرها الإلهي، فإنّ لها طابعها البشريّ، فهي تتأثّر بالواقعيّات التاريخيّة-الاجتماعيّة لحقبة نزول الوحي؛ لذلك ينبغي أنْ تكون موضوع قراءة علميّة-تاريخيّة، ولا يمكن تسرية المعنى التاريخيّ والأصلي لهذه النصوص على سائر الأزمنة والعصور، إنّما يبقى المعنى الأصلي لها داخل أسوار الوضع الثقافيّ والتاريخيّ لعصر النزول، ونحتاج لسحبها على العصور الأخرى إلى تأويلٍ مجازيٍّ، وإدراك فحوى هذه النصوصّ ومغزاها.

الخلل الأول في هذا التحليل يكمن في استخدام المفردة التركيبية «منتج ثقافي» فيه. يمكن على الأقل تقديم تقريرين لهذا التعبير أحدهما متطرّف والثاني معتدل، ومراد أبو زيد وقصده من هذا التعبير أقرب إلى التقرير المتطرّف منه إلى التقرير المعتدل.

التقرير المعتدل يرى أنّ جميع التصورات التي لم تعدّ الصلة بين اللفظ والمعنى صلةً ذاتيةً، وتؤكّد على تدخّل العنصر الإنساني في إيجاد هذه الصلة -سواء أكان عن طريق الوضع والعقد التعييني أم عن طريق غلبة الاستعمال والوضع التعيّني- تفتح قناةً لتواجد العلاقات الثقافيّة والاجتماعيّة في ظاهرة اللغة، وأنّ الاحتياجات والعلاقات البشريّة والأواصر الاقتصاديّة والثقافيّة وسائر العوامل الطبيعيّة مؤثرّة في غنى المفردات، وغنى أو فقر الاستعارات والتمثيلات، وأسلوب استخدام اللغة، والشحنات الإيجابيّة أو السلبيّة للمفردات وسائر الأمور اللغويّة.

وإنّ التطوّرات الحادثة طوال القرون والعصور في داخل هذه العلاقات

البشريّة والاجتماعيّة مؤثّرة في الواقع العيني للغة، ويمكن من خلال ذلك الادّعاء بأنّ النصوص المُنتجَة في لغة من اللغات تتأثّر بشكل غير مباشرٍ بالثقافة والعلاقات الاجتماعيّة التي تسود المجتمع على مدى السياقات التاريخيّة لتطوّرات تلك اللغة.

طبقًا لهذا التقرير المعتدل ليس للنصّ رابطةٌ مباشرةٌ بالثقافة والتحوّلات الاجتماعيّة، إنّما تقام هذه الرابطة والصلة عن طريق اللغة، بمعنى أنّ تلك العناصر الثقافيّة والاجتماعيّة التي استطاعت التأثير في اللغة ستجد بالتأكيد مجالها للتواجد والظهور في النصّ؛ لأنّ كلّ كاتبٍ أو متكلّمٍ سوف يستعمل اللغة كأداةٍ ووسيلةٍ لنقل رسالته والمعاني التي يقصدها، وإذا كان للغة حدودها وقيودها واقتضاءاتها وشحناتها ومضامينها القيميّة، فلا مناص من تجلّي هذه الحدود والاقتضاءات في نصوص تلك اللغة.

أما التقرير المتطرّف لتأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعيّة على النصوص، فيؤكّد أن كلّ نصٍّ مهما كان نوعه، هو في الأساس انعكاس للعلاقات الثقافيّة والمعتقدات التي تسود العصر التاريخي لحدوث النصّ وإبداعه، فكاتب النصّ يتناغم ويتواكب بالضرورة مع المعتقدات والعلاقات والقناعات السائدة في عصره، بحيث لا يأتي النصّ إلّا كصنيعةٍ ونتاجٍ ثقافي لعصره.

يظهر من مطاوي أفكار أبو زيد أنه يميل إلى هذا التقرير المتطرّف، فنراه يشرح في موضع من مؤلَّفاته أنّ الواقع هو الأصل والأساس الذي لا سبيل إلى تجاهله، وأنّ النصوص منبثقةٌ من الواقع، ومفاهيم النصّ من صناعة اللغة والثقافة؛ لذلك عندما يتغير الواقع بفعل التدافعات والنشاطات البشريّة، فسوف تتغيّر دلالة النصّ تبعًا لذلك، فالواقع إذًا، هو بدء النصّ ومنتهاه[١].

ويقول في موضعٍ آخر: «وإذا كانت النصوص الدينيّة نصوصًا بشريّةً بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخيّة محدّدةٍ، هي فترة تشكّلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوصٌ تاريخيّة، بمعنى أنّ دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغويّ

١. م. ن، ٩٨.

الثقافـيّ الذي تُعـد جزءًا منه. من هذه الزاوية تمثّل اللغة ومحيطها الثقافّي مرجعَ التفسير والتأويل»[١].

يلحظ في هذا التقرير المتطرّف لدور الثقافة والمجتمع في العلاقات المعنائيّة للنصّ، أنّ حجر الزاوية والـمحور الأساس للمعنى قد انتقل من المؤلِّف والنصّ إلـى الواقع الثقافي-التاريخي لعصر صدور النصّ، فأضحت دلالة النصّ تابعةً للمتغيرات الثقافيّة والاجتماعيّة، وعلى حدّ تعبير أبو زيد فإنّ الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ هو الذي يصوغ بداية كلّ نصٍ ونهايته.

المشكلة الأخرى في هذا التقرير هي عدم تقعيد مساحة تأثير العناصر التاريخيّة والثقافيّة وحدودها. من باب المثال يرى أبو زيد -وبشكلٍ انتقائيّ- أنّ تسرّبَ عناصر نظير السحر والشعوذة والربا والرقّ والجِنّ والشيطان إلى القرآن، انعكاسٌ للعناصر والظروف والواقعيات الثقافيّة في زمن نزول الوحي، والحال أنّه كانت توجد عناصر أخرى ضمن نطاق معتقدات المجتمع والناس في ذلك العصر، فلماذا لا تندرج هي أيضًا في هذا الباب؟ على سبيل المثال مفردة أو عقيدة اللّه نفسها، ومفاهيم ومعتقدات أخرى كالربّ، والعبادة، والعبوديّة كانت من جملة معتقدات الناس في عصر النبي الأكرم ﷺ. ويكشف القرآن الكريم النقاب عن حقيقة أنّ أهل الحجاز والـمشركين المعاصرين للرسول الأكرم ﷺ، كانوا يعتقدون باللّه بوصفه خالق السماوات والأرض: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

لقد كانت مشكلتهم الشرك في الربوبية، وإلّا فقد كانوا يعتقدون بأصل الربوبيّة وأنّ أمور العالم، ابتداءً من الأمور المتعلّقة بالإنسان إلى أمور سائر المخلوقات والظواهر الحياتيّة المشهودة، كلّها خاضعةٌ لقيّوميّة الوجود الإلهي وربوبيّته، مع أنّهم كانوا مبتلين بتعدّدية الأرباب والشرك في الربوبيّة، ولا يؤمنون بحصر الربوبية في اللّه تعالى. فهل من الصحيح مع هذا أنّ ندّعي

---

١. م. ن، ١٩٨.

٢. لقمان: ٢٥.

أنّ تسرّب مضامين مثل اللّه بوصفه إلهًا خالقًا، وقضيّة الربوبيّة والمربوبيّة إلى القرآن هي انعكاسُ ثقافة عصر النزول في النصّ الديني كما تسرّبت مفردات الجن والشياطين إلى القرآن من هذا الباب؟

٢. بشريّة الوحي وتاريخانيّته بالتقرير الذي يسرده أبو زيد لها محاذير كلاميّةٌ واضحةٌ يشهد العقل والنقل بعدم صوابها. أهمّ هذه المحاذير ضرورة تسرّب الأمور الباطلة وغير الصحيحة إلى القرآن الكريم، والحال أنّ اللّه في الآية الكريمة: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1] ينزّه ساحة القرآن الكريم بصراحة من تطرّق أيّ نوعٍ من أنواع الباطل إليه. هذا مضافًا إلى أنّ صدور الكذب والباطل عن اللّه (معاذ اللّه) خلاف كونه خالقًا وربًا حكيمًا بحكم العقل، حسب الإيضاح الذي مرّ بنا في هذا الفصل.

المحذور الآخر هو أنّ الإصرار على أنّ القرآن «نتاج ثقافي»، وأنّ الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ هو أوّل النصّ القرآني وآخره لا ينسجم مع كون الوحي ذا وجودٍ مسبقٍ متعالٍ على الألفاظ، وعلى الرغم من اعتقاد أبو زيد بالمصدر الإلهي للوحي، إلّا أنّه ينفي أيّ وجودٍ قبلي سابق للقرآن، ولا يوافق الفكرة العقديّة القائلة إنّ القرآن المُوحى إلى الرسول ﷺ، له مراتب وجوديّة فوقانيّة وروحانيّة، وما نزل على الرسول ﷺ، هو نتيجة التنزّل من تلك المراتب الوجوديّة.

يقول أبو زيد: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيّة ومتّفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة، ويعكر من ثَمَّ إمكانيّة الفهم العلمي لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهيّ للنصّ، ومن ثَمّ لإمكانية أيّ وجودٍ سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»[2].

---

١. فصلت: ٤٢.

٢. أبو زيد، معنای متن: پژوهشي در علوم قرآن، ٦٨.

تكشف بعض الآيات القرآنيّة بكلّ صراحةٍ عن حقيقة أنّ القرآن المنزل له أصله ومرتبته الوجوديّة الأعلى التي هي من حيث المرتبة والمنزلة مُقدَّمةٌ وسابقةٌ للقرآن الملفوظ المنزل بالتدريج:

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[١].

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٢].

﴿إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[٣].

وقد ثبت من الناحية العقليّة أيضًا أنّ كلّ وجودٍ في نشأة المادة له مراتب وجوديّة أعلى في عالم المثال والعقل والوجود الأسمائي، وهو ما يسمونه بتطابق عوالم الوجود، وهو ما أشرنا إليه في هذا الفصل تحت عنوان ماهية الوحي ولُغَويته.

وعلى كلّ حالٍ، فالادّعاء أنّ القرآن كلّه حصيلة حوادث ووقائع وواقعيات ثقافيّة واجتماعيّة في عصر النزول وليست له أيّ هويّةٍ قبليّة سابقة، ممّا يتعارض مع صريح العقل والنقل.

٣. أشرنا إلى أن المشروع الأصلي لنصر حامد أو زيد هو دراسة علمية-تاريخية للنصوص الدينية، ومطلوبه في هذه الدراسة هو أن نعتقد ببشريّة النصّ الدينيّ وتاريخيّته لنصل عبر ذلك إلى الاعتقاد بأنّ المعنى الأصلي للنصّ الدينيّ يختص بالواقعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة لعصر النزول؛ لذلك فهو ذو طابعٍ تاريخيّ ومحصورٌ داخل أسوار الواقعيات الثقافيّة واللسانيّة لعصره.

وعليه، فنحن في العصر الحاضر إذ نعيش واقعياتٍ ثقافيّةً واجتماعيّةً مختلفةً عن عصر حدوث النصّ الدينيّ فمن اللازم أن نطابق النصّ الدينيّ مع الواقعيات الثقافيّة والاجتماعيّة لعصرنا، وبدل الاكتفاء بالمعنى الأصلي التاريخي للنصّ يجب أن نفتّش عن فحوى (مغزى) النصّ، فنصل بالتأويل المجازي لعلامات النصّ إلى فحواه.

---

١. الواقعة: ٧٧-٨٠.

٢. البروج: ٢١-٢٢.

٣. الزخرف: ٣-٤.

ويصرح أبو زيد أنّه استعار التمييز بين «المعنى»، و«المغزى» من إريك هرش والصفحات الأولى من كتابه الاعتبار في التفسير[١].

حول هذه الفكرة ثمّة نقطتان نقديتان تعود إحداهما إلى تصوّره وفهمه لكلام إريك هرش، وتتعلّق الأخرى بأصل مشروع الوصول إلى «المغزى» عن طريق التأويل المجازي. النقطة الأولى هي أنّ تمييز أبو زيد بين «المعنى»، و«الفحوى» ليس له أيّ علاقةٍ بتمييز هرش بين «المعنى»، و(المعنى لـ، أو المعنى بالنسبة إلى significance). وكما أوردنا في مواضع من فصول سابقة عندما شرحنا رؤية هرش، فإنّ ما يسميه «المعنى» أو «المعنى اللفظي» يتعين حول محور نيّة المؤلّف وقصده، وهو أمرٌ ثابتٌ لا يقبل التغيير، وليست له أيّ صلةٍ بأمور ما وراء قصد المؤلِّف. بينما في الصورة التي يرسمها أبو زيد لـ«المعنى» لا يخصّص أيّ نصيبٍ أو حصّةٍ لقصد[٢] المؤلِّف، وينحو منحى مختلفًا ومتغايرًا تمامًا عن إريك هرش، فيشدّد على محوريّة الواقعيات الاجتماعيّة والنسيج الثقافي، وكذلك فهم المعاصرين للنصّ.

ولإيضاح هذا الفارق لا بدّ من ملاحظة تعريف أبو زيد لـ«المعنى» الذي يقول فيه: «المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه. بعبارةٍ أخرى: يمكن القول إنّ المعنى يمثل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكلها»[٣].

المعنى من وجهة نظر هرش حالة ثابتة غير سيّالة؛ لأنّها تتعلّق بقصد المؤلِّف ونيّته في لحظة خلقه للنصّ، أما حسب فهم أبو زيد فالمعنى أمر سيّالٌ غير ثابت؛ لأنّ الدلالة المعنائيّة للنص مقترنةٌ بعلاماتٍ تكوّنت على أساس واقعياتٍ ثقافيّةٍ واجتماعيّةٍ، وبذلك عند تغيّر الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة، سيتغيّر مدلول هذه العلامات ومضمونها.

---

١. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ٢١٧.

2. intention

٣. م. ن.

وعلى كلّ حال، من الواضح أنّ تصوّر هرش للمعنى يختلف كليًّا عن رأي أبو زيد.

النقطة الثانية هي أنّ فهم أبو زيد لـ«الفحوى» لا يتناسب هو الآخر مع تصوّر هرش لـ«المعنى بالنسبة إلى»، فمن وجهة نظر هرش كلّ الأمور التي تحصل وتُجترح حول معنى النصّ بعد الفراغ من معنى النصّ (بعد الفراغ من معرفة المعنى الذي يقصده المؤلّف)، ابتداءً من النقد والفحص والحكم ووصولًا إلى تغيير موقف الكاتب بخصوص نصّه القديم، كلّها تتموضع في دائرة «المعنى بالنسبة إلى». كما إنّ أمورًا مثل استنطاق النصّ وتطبيق معناه على الظروف والأوضاع الجديدة هي جزء من «المعنى بالنسبة إلى»، لكنّ «الفحوى» و«المغزى» عند أبو زيد ليس شيئًا حول «المعنى»، ولا هو فحص ودراسة للعلاقة بين «المعنى» أو أمر خارج المعنى، إنّما «الفحوى» هي الهدف والغاية من قراءة النصّ، ويتولى كلٌّ من مفسِّرٍ النصّ ومأوّله مهمّتين على عاتقهما، إحداهما اكتشاف «المعنى»، وهو العودة إلى الأصل والمعنى التاريخي للنص، والثانية هي التوصّل إلى «الفحوى» التي هي الهدف النهائي من قراءة النصّ. وخلافًا لإريك هرش الذي يعدّ «المعنى بالنسبة إلى» مسبوقًا بـ«المعنى»، ويمكن التوصّل إليه والكلام عنه بعد الفراغ من تعيين المعنى، لا يعتقد أبو زيد بهذا التقدّم والتأخّر، فيقيم بينهما علاقةً جدليّةً ديالكتيكيّةً ثنائيّةَ الطرفين؛ بل ويعدّ اكتشاف «المعنى» حركةً تبدأ من «الفحوى».

يقول في هذا السياق: «يمثّل اكتشاف الدلالة (المعنى) العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثّل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة.. ومعنى ذلك أنّ التأويل حركة متكررة بين بُعْدَي «الأصل» و«الغاية» أو بين «الدلالة» و«المغزى».. إنّها حركةٌ تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النصّ/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، ودون هذه الحركة البندوليّة بين المغزى والدلالة، يتبدّد كلاهما.. ومن الضروري هنا التأكيد أنّ المغزى الذي يمثّل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضيّ جنينيّ

قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقًا لـما تنتجه القراءة من دلالة»[١].

مشكلتنا مع الفحوى التي يقصدها أبو زيد هي أنّها تفضي إلى لونٍ من التفسير السيّال والنسبيّ للنصّ، فهي أوّلًا تسمح للقارئ بتوسيع معنى النصّ وتحريره من دلالته التاريخيّة المحصورة داخل أسوار الواقع الثقافيّ واللغويّ لعصر نزول النصّ وتكوّنه.

وثانيًا أنّها تسمح للقارئ بإعادة تأويل تلك العلامات اللغويّة القابلة للتوسيع والتأويل حسب ما يقتضيه الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصره وزمانه، فيعمد إلى اجتراح «قراءة عصرية» للنصّ يسميها «فحوى النصّ». تتحوّل فحوى النصّ وتتغيّر وتتّصف بالسياليّة حسب القارئ وحسب انتماءاته الثقافيّة والتاريخيّة، وحسب التطوّرات اللغويّة أيضًا.

إنّ هذا التقرير للفحوى لا يمكن أن ينسب إلى اللّه وإلى صاحب النصّ الديني بأيّ معيارٍ أو مؤشّرٍ أو ميزانٍ كفحوى وهدف نهائي من قراءة النصّ. الغاية من المواجهة المعنائيّة للنصّ -في المناخات الدينيّة والإيمانيّة على الأقل- هي استنباط مراد المتكلّم وقصده من الكلام والنصّ الديني، بينما الفحوى طبقًا لتقرير أبو زيد ليست سوى تطبيق تأويليّ للنصّ على الواقعيات الثقافيّة لعصور قرّاء متنوّعين متعدّدين على خلفيّة التحوّلات التاريخيّة. وإصرار أبو زيد على ضرورة التواصل بين الفحوى والمعنى وعدم ابتعاد التأويل الكاشف عن الفحوى ابتعادًا كبيرًا عن المعنى الأصلي التاريخي، لا يعالج هذه المشكلة.

٤. من النقاط الغريبة جدًا في كلمات أبو زيد تأكيده على نفي الوجود العيني والحقيقي لأمورٍ من قبيل السحر، والجن، والشياطين، والحسد، والتعويذات.. إلخ، الواردة في القرآن الكريم، وأنّ هذه الأمور تسرّبت إلى القرآن لمجرد اعتقاد الناس بها في زمن الرسول الأكرم ﷺ؛ ولذا نراه يفتي بأنّ جميع الآيات القرآنيّة الدالّة على هذه الأمور تعدّ من ضمن الشواهد التاريخيّة، وهي ممّا ينتمي إلى الماضي؛ فليس فيها رسالة للبشر المعاصرين الذين ابتعدوا

---

١. م. ن، ١١٦.

عن الاعتقاد بهذه الأمور والأشياء، وحتى في إطار التأويل المجازي لا يمكن استخلاص فائدة معنائيّة من هذا الصنف من النصوص الدينيّة[١].

تعدّ هذه الفكرة هشّة وغير مسوَّغةٍ منطقيًّا من جهتين: الجهة الأولى هي أنّه لا يقيم أيّ دليلٍ على نفي واقعيّة هذه الأمور، وإذا أراد شخصٌ بفضل تغليب النزعة التجريبيّة والوضعيّة، جعل التجربة والحس أساسًا للاعتقاد بوجود الموجودات والحقائق، فستكون النتيجة ليست إنكار هذه الأمور فحسب، بل إنكار كلّ وجودٍ غير ماديّ ابتداءً من اللّه وملائكته إلى الجنة والجحيم والحياة بعد الموت، ومطلق «الغيب» المقابل لعالم «الشهادة».

مضافًا إلى ذلك أنّ الحس والتجربة والاكتشافات العلميّة المعتمدة عليهما لا تتحدّث بـ«لغة الحصر»، ولا تستطيع دحض أوإنكار الوجودات والعلاقات العينيّة وراء التجربة؛ ولهذا فإنّ اكتشاف العلاقات التجريبيّة بين الظواهر الماديّة لا يسعه إنكار تأثيرات العوامل غير الماديّة مثل استجابة الدعاء، والمعجزة، والإرادة الإلهية في أحداث العالم المادي.

المشكلة المنطقيّة الأخرى هي إنّ اعتقاد مجموعةٍ من الأفراد، أو تغيير هذا الاعتقاد من قبل جماعةٍ أخرى، لايمكن أن يمثّل معيارًا ومؤشّرًا على الوجود العيني لشيءٍ أو نفي الواقعيّة والوجود العيني عن شيء؛ فكون الناس في الماضي، في أيّ عصرٍ وزمنٍ غابر يعتقدون بشيءٍ غير محسوسٍ وغيبيّ مثل الجِنّ أو الشياطين، لا يمثّل شاهدًا على واقعيّة هذه الأمور، ولا أنّ عدم اعتقاد كثيرٍ من الأفراد الغربيين المعاصرين بهذه الأمور يشكّل مؤشّرًا ودليلًا على عدم وجودها ولاواقعيتها. إذًا، من الغريب أن ينكر أبو زيد، بهذه الصرامة وبطريقةٍ غير منطقيّةٍ، الوجود الواقعي لهذه الأمور والموجودات على الرغم من كل هذه الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة وغير النبويّة التي تتحدّث عنها.

والذي يبدو أنه قد غفلَ عن أنّ المجتمع المشرك في الحجاز خلال عصر نزول القرآن كان قد شهد في السابق أديانًا توحيديّةً وإبراهيميّةً، وكانت لبعض معتقداته جذورها الإلهيّة والتوحيديّة. وقد نوّه كثيرون بأنّ مفاهيم

١. م. ن، ٢٠٣-٢٠٧.

أساسيّة وردت في النصّ الوحياني من قبيل «اللّه، والنبي، والقيامة، والجنة، والجحيم، والملائكة، والجن، والشفاعة، والتقوى، والكرامة، والكفر، والإسلام، والإيمان، والوحي، والغيب، والدنيا، والآخرة، ويوم الحساب» وبعض مفردات الفقه الإسلامي، كانت كلّها معهودةً معروفةً لدى العرب خلال عصر نزول الوحي[١].

ولم يكن ذلك بسبب أنّ القرآن كان منفعلًا متأثّرًا بثقافة عصره؛ بل لأنّ الأديان التوحيديّة كانت لها جذورها وبصماتها في تلك البلاد، وقد نزل القرآن استمرارًا لنبوّة باقي الأنبياء التوحيديين.

٥. يعرض نصر حامد أبو زيد في بعض كتاباته، وبطريقة غير مسوَّغةٍ، صورةً مشوَّهة وغير صائبةٍ للاعتقاد بإلهيّة النصّ الديني، وعدم بشريّته؛ فيقول على سبيل المثال: «إنّ القول بإلهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة. وهكذا تتحوّل النصوص إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العادي -مقصد الوحي وغايته- وتصبح شفرةً إلهيّةً لا تحلّها إلّا قوّةٌ إلهيّةٌ خاصّة. وهكذا يبدو وكأنّ اللّه يكلّم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينيّة صفات «الرسالة»، و«البلاغ»، و«الهداية»، و«النور»، إلخ»[٢].

ولا يخفى على المطّلعين على قضايا العرفان والعرفاء والصوفيّة والعلماء المسلمين البارزين أنّهم لم يقولوا إطلاقًا بتعذّر الوصول الدارج المألوف إلى ظواهر معاني القرآن بسبب إيمانهم بأنّه كتابٌ إلهيٌّ له هويّته المتسامية العالية السابقة لهذا العالم، وبسبب نزول حقيقة القرآن عن مراتبها الوجوديّة العليا، ولأنّه ذو بطون وطبقات معنائيّة عدّة. وكنموذج لذلك، أشير إلى شذرات من كلام المفسِّر الكبير في عصرنا العلّامة محمّد حسين الطباطبائي رحمه الله والذي كان -من باب الاتفاق والمصادفة- عارفًا صوفيًّا ورعًا إلى جانب كونه مفسِّرًا،

١. جليلي، «وحى در همزبانى با بشر و هم لسانى با قوم»، ٤٢.
٢. أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ١٩٧.

ومعترفًا معتقدًا بجميع المباني الوجوديّة والميتافيزيقيّة للقرآن التي يهاجمها أبو زيد أشدّ الهجوم: «القرآن مما يناله الفهم العادي»[١]. و«القرآن يذكّر بصراحةٍ بأنّه يخاطب الناس ويتكلّم معهم ببيانٍ قريبٍ من آفاق فهمهم»[٢]، و«اللّه يتحدّث للناس بلسانهم عند دعوتهم وإرشادهم»[٣]. لكن الوصول إلى بواطن القرآن، وإدراك عمق معانيه التي هي وراء مملكة معانيه الظاهريّة وحدودها، يحتاج إلى قابلياتٍ وقدراتٍ خاصّة، وعلى رأسها تزكية النفس وتهذيبها وطهارة الباطن، وهو ما لا يتاح للنفوس العادية المألوفة؛ فإصرار أبو زيد على خروج النصوص عن دائرة فهم البشر العاديين كلازمة لإلهيّة الوحي إصرارٌ وكلامٌ لا أساس له ولا سند.

٦. أشرنا في الفقرة الأولى من هذا النقد إلى أنّ ثمّة تقريرًا معتدلًا صحيحًا للوشائج بين القرآن والواقع الثقافيّ والاجتماعيّ في عصر النزول، إلّا أنّ اللوازم الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة التي يقصدها أبو زيد لا تترتب إطلاقًا على هذا التقرير؛ لأنّه لن تنبثق عن هـذا التـقرير، ولن تكون من إفـرازاته واستحـقاقاته إلزامات وضرورات يـؤكّدها أبو زيد في كتاباته فـي ما يتعلّق بأسلوب التعامل مع قراءة النصوص الدينيّة من قبيل: ضرورة التأويل الـمجازي، وجعل الفحوى غاية وهدفًا بدل المعنى، وضرورة اعتبار بعض النصوص الدينيّة مجرد شواهد تاريخيّة. يؤكّد هذا التقرير المعتدل على أنّ غرسة الدين لا تغرس في فراغ، وترعرع شجرة الدين وتعاليمه ونموّها وازدهارها لا يحدث في اللامكان؛ فمن الطبيعي أنّ يندكّ الوحي الإلهي بتيّارات زمن الوحي وأحداثه، وأسئلة الناس آنذاك، وقضاياهم ونزاعاتهم واختلافاتهم، حتى يتكون المجتمع الديني والإيماني في ظل هداية الوحي تدريجيًّا وتتجذّر الثقافة والتربية الدينيّة في الجيل الأول من متلقّي الوحي. إنّ افتراض أنّ الوحي الإلهيّ لا يتلوّن على الإطلاق بألوان الأحداث والظروف في زمانه واحتياجات متلقِّيْه الأوائل واهتماماتهم وقضاياهم، يعني بالطبع

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٥: ٢١.
٢. م. ن، ٣: ٢٩٢.
٣. م. ن، ٢: ١٧٥.

تجريد الوحي وتغريبه عن واقع حياتهم، وخفوت دور الدين في هداية مسيرة الحياة الفرديّة والاجتماعيّة وقيادتها.

وعليه، فأصل ارتباط الوحي بالواقعيات والأحداث المهمّة في عصر النزول أمرٌ لا سبيل إلى إنكاره، بيد أنّ هذا الأمر لا يقيّد رسالة الدين ومضامينه المعرفيّة والتشريعيّة والأخلاقيّة بالظروف الزمانيّة والمكانيّة لتلك الوقائع والأحداث، ولا ينال من حقيقة أنّ الوحي متنزِّل من حقيقة وجوديّة أعلى (أمّ الكتاب، اللوح المحفوظ، الكتاب المكنون). وفضلًا عن البحوث العقليّة والفلسفيّة العميقة حول وجود علم إلهيّ سابق بكلّ التفاصيل والأحداث قبل وجودها (ومنها أحداث وتفاصيل عصر نزول الوحي)، فإنّ القرآن ذاته يَعُدُّ كلَّ الموجودات والتفاصيل والظواهر مخلوقةً من قبل اللّه ومعلومةً عنده ومشمولةً بالتقدير الإلهي: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[1]، و﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[2].

إنّ تعبير «كلّ شيء» لا يشمل الأشياء والموجودات فقط، بل يشمل الأفعال والحوادث أيضًا، ودائرة العلم والقدرة والتقدير الإلهي تستوعب كلّ ما في الوجود، إلى درجة أنّ اللّه يخاطب نبيّه موسى عليه السلام في القرآن مخبرًا له بأنّ مجيئه إلى جبل الطور في هذه الليلة وفي هذه اللحظة كان مقدّرًا من قبلُ: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾[3]، كما إنّ بعثة النبي موسى عليه السلام من جبل الطور حدثٌ بشّر به اللّه أمَّ موسى منذ أن أوحى إليها رميه في نهر النيل، لقد قدّر اللّه تعالى أن ينجو هذا الطفل بعد رميه في النهر ويُعاد إلى أمّه ويكون لاحقًا من الرسل الإلهيين: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي ۖ إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[4].

وعلى هذا الأساس فنزول القرآن الكريم تدريجيًّا على مدى «٢٣» عامًا، وارتباط بعض آياته بأحداث ذلك العصر وملابساته لا يتناقض إطلاقًا مع هويته

---

١. القمر: ٤٩.

٢. الرعد: ٨.

٣. طه: ٤٠.

٤. القصص: ٧.

المتعالية السابقة في مدارج العلم الإلهيّ، وإنّ تفاصيل الأحداث موجودة في الوجود البسيط لمراتب العلم الإلهي بصفة الوحدة والبساطة؛ لذلك بخلاف تصور أمثال نصر حامد أبو زيد، لا تستدعي الوشائج القائمة بين بعض الآيات القرآنيّة وبين أحداث العصر النبويّ وواقعيّاته القولَ بحدوث القرآن، ولا تنفي الوجود القَبْليّ السابق للقرآن في مراتب أعلى.

كان تركيزنا في هذا البحث- وفقًا لما وعدنا به في مطلعه - على تقرير نصر حامد أبو زيد ورؤيته-دون سواه- لتاريخانية النصّ القرآني، وثمّة تقارير أُخر لهذا الموضوع تُناقش عادة تحت عنوان تأثّر القرآن بثقافة عصر النزول. ويعتقد كاتب السطور أنّ أبو زيد من بين غيره من أنصار هذه النظريّة خاض فيها بتفصيلٍ وتدقيقٍ وتقعيدٍ أكبر؛ لذلك اهتممنا بآرائه وأدلّته على نحو الخصوص، لكن ما أوردناه في نقد آرائه يمثّل أيضًا الخطوط النقديّة العامّة لسائر تقارير هذه النظريّة وأشكالها.

وفي خاتمة هذا الفصل يبدو من النافع التذكير بأنّ ما تمّت مناقشته حول تأثير المباني والمرتكزات -سواء المرتكزات التوحيديّة أم مرتكزات علم القرآن- في التفسير كان انتقاءً وانتخابًا لبعض المرتكزات، تمّ اختيارها دون غيرها لأهميّتها أو لندرة طرحها ومناقشتها في سائر المصادر والكتابات؛ لذلك تجنّبنا البحث التفصيلي في سائر المرتكزات، رعايةً للاختصار ولعدم ضرورة ذلك بسبب مناقشتها في أعمالٍ أخرى.

وتنطبق هذه النقطة الأخيرة على المواد والمحتويات الواردة في الفصول الأخرى من هذا الكتاب، فهذه القاعدة أو الضابطة تصدق على جميع المحاور والبحوث التي تطرقنا إليها في هذا الكتاب، وثمّة مساحاتٌ واسعةٌ وأغوارٌ بعيدةٌ مهمّةٌ لهذه البحوث والمواضيع، إنْ من الناحية الموضوعية وإنْ من حيث عمق البحوث، يتمنّى كاتب السطور أن يقطع جيلٌ جديدٌ من الباحثين والفضلاء الشباب الدؤوبين خطواتٍ واثقةً راسخةً لسبرها واستكمالها وإثرائها.

***

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. ابن سينا، حسين بن عبدالله، المبدا و المعاد، قم المقدسة، موسسه مطالعات اسلامی، [د.ت]

٣. أبو زيد، نصر حامد، معناي متن: پژوهشي درعلوم قرآن، الترجمة: مرتضى كريمي نيا، طهران، طرح نو.

٤. ـــــــــــ، مفهوم النصّ، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٤م.

٥. ـــــــــــ، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢م.

٦. أركون، محمّد، الإسلام، أوربا، الغرب، بيروت، دار الساقي، ١٩٩٥م.

٧. الجرجاني، علي، شرح المواقف، قم المقدسة، منشورات الشريف الرضي، ١٣٧٣ هـ.ش.

٨. جليلي، هدايت اللّه، «وحی در همزبانی با بشر و هم لسانی با قوم»، مجلة: كيان، العدد ٢٣.

٩. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، قم المقدسة، شكوري، ١٣٧٢ هـ.ش.

١٠. ساجدي، أبو الفضل، زبان دين و قرآن، قم المقدسة، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، ١٣٨٢هـ.ش.

١١. السبزواري، هادي بن مهدي، أسرار الحكم، قم المقدسة، مطبوعات دينی، ١٣٨٣هـ.ش.

١٢. سعيدي روشن، محمّد باقر، تحليل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم المقدسة، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامی، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣ هـ.ش.

١٣. صدرالمتألهين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم (مُلّا صدرا)، تفسير القرآن الكريم، قم المقدسة، بيدار، ١٣٦٦هـ.ش.

١٤. ـــــــــــ، الحكمة المتعَالية في الأسفار العقليّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٨٣ هـ.

١٥. ـــــــــــ، الشواهد الربوبيّة في المناهج الملوكيّة (بتعليقات السيّد جمال الدين آشتياني)، دانشگاه مشهد، ١٣٤٦هـ.ش.
١٦. الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم المقدسة، موسسه إسماعيليان للدراسات، [د.ت].
١٧. ـــــــــــ، طريق عرفان (ترجمة رسالة الولاية)، الترجمة: صادق حسن‌زادة، قم المقدسة، آيت اشراق، ١٣٨٧هـ.ش.
١٨. الفارابي، محمّد بن محمّد، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١م.
١٩. ـــــــــــ، السياسة المدنية، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م
٢٠. قائمي‌نيا، علي رضا، وحى و افعال گفتاري، زلال كوثر، ١٣٨١ هـ.ش.
٢١. القمّي، أبو القاسم، قوانين الأصول، طهران، علميه اسلاميه، ١٣٧٨ هـ.
٢٢. كاتوزيان، ناصر، فلسفة حقوق، طهران، شركت سهامى انتشار، ١٣٧٧هـ.ش.
٢٣. المطهري، مرتضى، مجموعه آثار، طهران، صدرا، [د.ت].
٢٤. ناصر خسرو قباديانى، وجه دين، طهران، مكتبة طهوري، ١٣٤٨هـ.ش.
٢٥. نوبخت، حسين، شيوه‌هاى تفسير قوانين مدنى، فروزش، ١٣٨٧ هـ.ش.
٢٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الاصول (تقرير مباحث الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر)، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
٢٧. مجموعة مؤلفين، فرهنگ‌نامه اصول فقه، قم المقدسة، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٣٨٩هـ.ش.
28.Hirsch, Eric D., *The Aims of Interpretation*, University of Chicago press, Chicago,1976.
29.Gadamer,Hans.,*Truth and Method*, translation revised by: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, Continuum, New York, 1994.
30.Vanhoozer, Kevin, *Is There a Meaning In This Text?*, Apollos, 1998.
31.Barrie, Wilson., *About Interpretation*, Peter Lang Publishing, 1989.

في عصر الثورة المعلوماتيّة والذكاء الاصطناعي، تحوّلت الثقافة إلى سلعةٍ سريعةٍ رخيصةٍ تُغري بالوجبات المعرفيّة الجاهزة، وتُقصي البحث العميق والتفكير الهادئ، فظهر الكسلُ المعرفي وتراجعت وظيفةُ العقل لصالح التقنيّات الافتراضيّة وخوارزميّاتها الموجّهة التي تُنتج معرفةً مزيّفة المظهر قليلةَ الجوهر. وهكذا غدا العلمُ أسيرًا لمحتوى سطحيّ لا يعبّر عن رسوخٍ علميّ أو اختصاصٍ رصين، بل عن عقلٍ خاملٍ استسلم لإجاباتٍ عاجلة جمعها فضاءٌ افتراضيّ واسع.

ومن هنا جاءت سلسلة «أوراق بحثيّة» استجابةً لتحدّيات المرحلة، وحفاظًا على روح التفكير والنشاط العلمي، عبر تقديم كرّاساتٍ موجزة ورصينة تعيد للعقل دوره في التأمّل والتحليل، وتكون منارًا للباحثين في دروب المعرفة الجادّة.

مركز الإسلام والدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com