



الامانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

دار اللفة والادب العربي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق العراقية

1963 لسنة 2014

www.dawatjournal.com

E-mail: daralarabia@imamhussain.org

mob: +9647827236864 - +9647721458001



التأويلية القرآنية سؤال التأويل من النصّ المؤسّس إلى المعرفة الدينية

أ.د. عباس أمير معارز
جامعة القادسية

Qur'anic Hermeneutics: The Question of
Hermeneutics from the Founding Text to
Religious Knowledge

Prof. Dr. Abbas Ameir Maariz
University of Al-Qadisiyah



دعوة/ المجلد التاسع - العدد السادس والثلاثون - السنة التاسعة (شوال - ١٤٤٤) (آيار - ٢٠٢٣)



ملخص البحث

يُعنى البحث بالتأويل بعَدّه، من الأسس التي تنهض عليها المعرفة الدينية، أساساً معرفياً راکزاً. وهو لتلك المعرفة بمثابة القلب بالنسبة إلى الإنسان. فهو أصل تنبت فيه أو ضمن حقله المعرفي بقية الأصول الإبستيمية بلا منازع. وإنه بنسخته القرآنية، أصل معرفي، لا يقوم على أرض رخوة بل هو يثبت في تربة النصّ القرآني التي كان لها ويكون، لو أصغى المؤول الإسلامي إلى سؤالها الفلسفي، أن تمنح المعرفة الدينية الإسلامية ملامحها العامة بل أن تؤسس لها امتيازها الحضاري والثقافي.

فالممارسة التأويلية التي وطأ لها النصّ القرآني أسبابها وهيئاً مساراتها نسق معرفي انتظم بعضه إلى بعض وتتبعته مبادئه؛ فرضية ومعايير وقيماً ومعنى وفهماً ومؤولاً وسياقاً ثقافياً. والتأويل، بنسخته القرآنية، منظومة وعي خاص وطريقة في النظر تنتمي إلى بيئتها الخاصة وفعلها الثقافي والاجتماعي، وهو بعد ذلك، (آلية) إدراك يستمد سماته الخاصة من مرجعياته البيانية واللسانية بالمقام الأوّل، ما يعني أن هوية التأويل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهوية النصّ المؤسس أولاً، وهوية المؤول ثانياً.

الكلمات المفتاحية:

التأويل، المعرفة القرآنية، المعرفة الدينية، المعنى التأويلي، الردّ التأويلي، الوسطية المعرفية



Abstract

The present paper is concerned with hermeneutics as a fundamental epistemological basis, upon which religious knowledge is predicated. In fact, this epistemological basis relates to religious knowledge as the heart relates to the body in humans, for the basic epistemic branches stem from it exclusively. It also represents an epistemic root in Qur'anic hermeneutics, as it anchors in the soil of the Qur'anic text. In addition, this basis has been the fulcrum of the Qur'anic soil, had the Islamic exegete heeded its philosophical inquiry that would have granted the Islamic knowledge its characterizing features and cultural distinction.

The hermeneutical practice that the Qur'anic text has provided with the proper premise, causes, as well as its courses is an epistemic pattern whose constituent parts have accumulated; it is practically a hypothesis, criteria, a system of values as well as meanings, an understanding, an exegete, and a cultural terrain. The Qur'anic hermeneutics, in this case, is a special system of consciousness, as it is a way of understanding that relates to its particular milieu and its cultural and sociological impact. Consequently, it is a cognitive mechanism that takes its special features from the linguistic and rhetorical origins in the first place. This means that the identity of hermeneutics is taken primarily from that of the founding text, and then the exegete.

Keywords: interpretation, Quranic knowledge, religious knowledge, interpretive meaning, interpretative response, epistemological moderation.



أن نجعل من التأويل ركيزة معرفية رئيسة من ركائز المعرفة الدينية؟ وهل لذلك التأويل ما يجعله مختلفاً، وهو ينطلق من مثابة النصّ من حيث هو ﴿ لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾؟!

ولكي يجيب البحث عن تساؤله الرئيس ذاك جعل عنوانه الرئيس ثلاثة محاور، يفضي كل محور منها إلى الذي يليه وبالعكس، وذلك بضمن دائرة تأويلية تمكّن القارئ من البدء من كل محور من تلك المحاور والعودة إليه، وفي كل مرة من مرات البدء تلك، ومع غض النظر عن تسلسلها المنطقي يكون البدء مفضياً إلى ما يليه إفضاء المدخل إلى المخرج، ولكن بلحاظ الأسبقية المعرفية وليس بلحاظ الأسبقية المكانية والزمانية..

ولذلك كلّه ألزم البحث نفسه، وفاقاً لتلك المحاور الثلاثة، بمهمة الإجابة عن سؤال التأويل من

لعلنا لا نجافي الحقيقة، إذا قلنا؛ إن العناية بالتأويل بكل مظاهره المتداولة في المشهد الثقافي العربي، وضمن الأفق الديني للمجتمع المعرفي الإسلامي ليست جديدة، ولكن إعطاء موضوع التأويل أهمية كبرى في السنوات الأخيرة، ومحاولات ضبط المصطلح اصطلاحاً فلسفياً في الفكر الفلسفي العالمي، قدر المستطاع، هو الجديد. والأكثر جدّةً من ذلك الجديد هو محاولة تأسيس وعي فلسفي تأويلي استناداً إلى النصّ القرآني، بضمن ما يمكن تسميته تأويلية قرآنية، وهنا تكمن أهمية هذه المحاولة البحثية وفراقتها.

أما التساؤل الفلسفي الرئيس الذي يستند إليه مُشكِل هذا البحث، ويصوغ من طريقه مشكلته البحثية وافتراضاته الأولى، فهو؛ هل بإمكاننا



المتواضعة. وهو ما لنا أن نسمة بنطاق البحث ومساقه المعرفي.

ويترتب على تحديد ذلك المساق أن المنهج المعتمد في معالجة موضوع البحث والوقوف على حيثياته المعرفية، وتقصي العلاقات التبادلية الكائنة بين كُلهِ المعرفي وأجزائه المكوّنة، وإعادة تنظيم مفاهيمه وامتداداتها الظاهرة والخفية، هو منهج تحليلي نقدي، يتخذ من مثابات السيمياء التأويلية أدوات تحليلية تتغيب الآيات القرآنية بقصد محاورتها ومقاربتها ابتداءً، ومن ثم استخلاص ما يمكن من العناصر المعرفية التي تسهم بمجملها في تكوين رؤية معرفية تأويلية، تفهم النص، أو تتعرّف إلى النصّ الكريم، وتعرف ما حوله بوساطته.

التأويلية القرآنية

سؤال التأويل من النصّ المؤسس إلى المعرفة الدينية

حيث هو مُكوّن معرفي، وتبيان سمة التأويل المائزة حينما يكون مصدره قرآنيًا، وتقصي مثابات ذلك التأويل وهي تتخذ موضعها المعرفي بين النصّ القرآني من جهة، والمؤول الإسلامي من جهة أخرى. والبحث، بعد ذلك، وفي بدء كل خطوة من خطواته تلك يفترض ابتداءً أن التأويل أصل معرفي إسلامي ثم يعقب الفرضية بأخرى تتفرع منها مفادها أن المعرفة الدينية الإسلامية، شرط إخلاصها لمصدرها القرآني، معرفة تأويلية بامتياز.

أما الدراسات السابقة فكثيرة، دراساتٍ وبحوثًا ومقالاتٍ، ولكن بضمن عنوان عموم التأويل. أما تخصيص التأويل من طريق ربطه بالنص القرآني ومحاولة تأسيسه فلسفياً؛ نظرياً وإجرائياً استناداً إلى النصّ، ومن ثم ربطه بالمعرفة القرآنية، فهذا ما لم أوفق للوقوف عليه، على قدر معرفتي



أولاً: سؤال التأويل وفرضياته

ترى هل بإمكاننا أن نجعل من التأويل ركيزة معرفية رئيسة من ركائز المعرفة الدينية، بل هل بإمكاننا أن ننقل المعرفة الدينية من ضفة الماهية إلى ضفة الوجود فنقول إن المعرفة الدينية التي تستند إلى النص القرآني كما يجب، هي معرفة تأويلية؟

وهل لذلك التأويل ما يجعله مختلفاً، وهو ينطلق من النص من حيث هو ﴿لِسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (النحل؛ جزء من الآية ١٠٣). وهل وجية قولنا، ابتداءً، إن الأصل الإيستيمي الذي تنهض عليه المعرفة الدينية الإسلامية هو أصل لسانيّ، بلحاظ الآية، وأن ذلك اللسان العربي المبين هو النص الذي يُفترض بالمعرفة الدينية الإسلامية أن تدين له وتخلص لشرعته ومنهاجه، وهي تسعى إلى تثبيت ركائزها المعرفية وسماها المائزة؟

لعلنا هاهنا بنا حاجة إلى فتح نافذة الإدراك الخيالي ونحن نقول؛ إن اللفظ يتقوى الحقيقة، وإن كل ما تدركه الحواس من مظاهر الموجودات ضمن عالم الشهود ما هو إلا أثر من آثار ما يزخر به عالم الغيب من حقائق الوجود. وعليه، فالممارسة التأويلية عبور معرفي من عالم اللفظ إلى عالم الحقيقة، ومن جنبه مظاهر الوجود إلى جنبات حقيقة الوجود. وهي «الخبر عمّا حضر بما يؤول إليه أمره، فيما غاب»^(١)، فإذا بحثنا، ونحن نستعين بالنصّ، عن مقاربة معرفية فاعلة يمكن بوساطتها الجمع بين معطيات عالم الغيب ومعطيات عالم الشهادة، فإننا لن نجد خيراً من تسمية الوحي نفسها. ذلك بأن اسم (القرآن) من حيث هو مصدر مشتق من الفعل (قرأ) أو (قرن) يعني الجمع والضمّ، ما يعني أن المعرفة الدينية الإسلامية،



أو فِعْلاً»^(٢)، وهذا يعني أن أية عملية تأويل لا توجب على نفسها إظهار هذه الحقيقة هي عملية قاصرة، وأن أية عملية ردّ ينضبط على وفقها الموجود انضباط المعلول بعلمته واللفظ بمعناه والظاهر بباطنه والمجاز بحقيقته والفعل بقصده السابق في وجوده على وجود الفعل نفسه، هي ممارسة تأويلية تتعدى حدودها معالم النصّ اللغوي إلى النصّ الكونيّ برمّته، بما في ذلك الإنسان والحيوان والجماد^(٣).

فإذا عرفنا أن عالم الشهود بالنسبة إلى موجدِهِ، يطابق موضوعه وحقيقته فإن الواجب في تأويل ذلك العالم هو مقارنة تلك الحقيقة، وبموجب تلك المقاربة يتعدى مفهوم التأويل حدود النصّ اللغوي إلى الفضاء الوجودي كلّه ليصير عالم الخلق كلّه نصّاً قابلاً للتأويل. ومن هنا، لا بد من الانطلاق في ممارسة العملية التأويلية من مقدمة

وهي تعتقد بالله الواحد الأحد، معرفة توحيدية، بالمعنى الإيستيمي للتوحيد هذه المرة. ومن مظاهر ذلك التوحيد المعرفي؛ الجمع والضمّ أو (القرء) أو (القرن) بين عالم الغيب والشهادة معرفياً، استجابة لما تزخر به تسمية الوحي المحمدي الرئيسة؛ (قرآن)، ومن بعد، استجابة لأول أمر إلهي داع إلى المعرفة، متمثلاً بالفعل (اقرأ)، بعده الأصل المؤسس الأول الذي تصدرّ سورة العلق، السورة الأولى نزولاً.

وإذا كان التأويل الذي يجري على اللفظ، على وفق ما تذهب إليه كتب علوم القرآن، هو ردّ اللفظ إلى أصله وحقيقته، فإن التأويل، بلحاظ بعده الفلسفي والوجودي، هو ردّ الموجودات إلى موجدِها، والعود بمظاهرها الشهودية إلى حقيقتها الغيبية. ذلك بأن التأويل هو «ردّ الشيء إلى الغاية المرادّة منه؛ قولاً كان



معرفية مفادها أن لسان النصّ طرف الحقيقة وليس الحقيقة، وأن ذلك اللسان اسم الحقيقة وعلامتها الدالة عليها وليس معناها، «والاسم غير المسمى»^(٤)، وأن اسم الحقيقة وعلامتها أو الآية الواحدة الدالة عليها، وقد تداخلت جملها ضمن نسق مخصوص وترتيب معلوم بما يكون امتيازها وإمكان تأويلها وتعدّد معانيها ليست مستقلة عن بقية الجمل أو العلامات أو الأسماء الدالة على الحقيقة بل هي في حالة انضمام واتساق مع حالة ما قبلها وما بعدها من الجمل، بما يكون سعة معانيها وتأكيد دلالتها بعضها لبعض، وأن تلك الجمل اللفظية، وقد اتسقت وتضامّت وترابت واتسعت دلالاتها وتعدّدت إمكانات تأويلها، هي أيضاً في علاقة تضامّ مع آيات أُخرى، ولكن من طبيعة أُخرى، لنا أن نسمّيها (طبيعة شبيّهة) بإزاء الطبيعة اللفظية.

وكُلّ ذلك باعتبار أن مفهوم النصّ لا يقف عند حدود ضمّ اللفظ إلى اللفظ والجمله إلى الجملة بل يتجاوز ذلك إلى ضمّ المخلوق إلى المخلوق، وأن ما بين المخلوق والمخلوق ضمّ وجمعٌ واتساقٌ وترتيب وإمكان تعدّد دلالي وتأويلي أيضاً؛ ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (الملك؛ ٣). وفي (عدم التفاوت) هذا ما يشير إلى أن العلاقة ما بين الشيء والشيء هي علاقة تماثل كائنة في طبيعة الشيء البنيوية، وأن ثمة وشيجة تكوينية ومعرفية رابطة بين المخلوقات، من حيث هي مسمّى الاسم والعلامة، وأن ما في المسميّات متبّد في الأسماء والعلامات. وهذا يعني تلك الأسماء والعلامات التي ينتظمها النصّ بعدّها الأمارات الدالة على تلك الموجودات والمبينة عنها



التأويل مشروعة دونها قيد أو شرط. وهنا تتخلى المعرفة الدينية عن شرطها الرئيس واختلافها الإيستيمي والبنوي عن طبائع المعارف الأخرى. وبناء على ما سبق، ومما يؤكد ما سبق في الوقت نفسه، يتضح أن مشروعية التأويل ضمن عنوان المعرفة القرآنية مشروطة بالاستجابة لبنية (القرآن) من حيث هي أصل معرفي رئيس لا بد للمؤول من إجراءات ضماً وجمعاً، بما في ذلك، بل على رأس ذلك إجراء حقيقة النص الغائبة في قالب النص الشهودي. فالتأويل ليس هو النص، التأويل معنى الحقيقة الكائنة عند عتبة غيب النص. والنص ما أبانت عنه اللغة من تلك الحقيقة. فالنص هو الواقعة الشهودية وعمل المؤول هو امتلاك معنى تلك الواقعة كما بدت له لا كما هي في الحقيقة. ولا شك أن معنى تلك الواقعة مختلف باختلاف مقاصد المؤولين

من طريق ذلك اللسان العربي المبين «تنطوي هي أيضاً على قاسم مشترك هو عينه القاسم المشترك في المخلوقات شرط الوعي بأن تماثل المفردات يزداد ظهوراً حينها تكون المسميات من فصيلة واحدة أو من جنس واحد أو ذات غاية واحدة»^(٥).

وبقدر ما تطمئن أنفسنا إلى أن القرآن الكريم من جهة وعالم الموجودات من جهة أخرى، لهما من واقعية الوجود الخارجي ما يؤكد استقلالهما عن مدركهما، وأنها كليهما داعٍ إلى فهمهما والتعرّف إليهما انطلاقاً من تلك الواقعية الشهودية. ولكن، وعلى الطرف الآخر، يبدو أن عدم امتلاك طمأنينة نفسية سابقة، فضلاً عن عقيدة راسخة تؤكد جنبه الغيب في هذا الوجود، وفي تجلّيه القرآني، وأن القرآن الكريم وحيٌّ سماوي يعني أن المآلات الطبيعية المترتبة على مقترحات



ومقدار ما يبدو لهم من تلك الحقيقة، ظهوراً، وهم يجهدون في بلوغ مراقبي معرفة جديرة بامتلاك ناصية التأويل. وباستدعاء الحديث الشريف؛ «اقرأ وَارْقَ»^(٦)، يبدو جلياً أنّ لا تأويل من دون قراءة، وأن لا جدوى من قراءة لا ترقى بصاحبها إلى امتلاك المعنى، وأن لا جدوى من امتلاك المعنى حينما لا يكون المعنى شرعة التعرّف ومشرعة المعرفة.

وينهض على ما سبق، أن المقاربة التأويلية، هي محاولة في مقاربة المعنى الغائب. استناداً إلى المعنى الظاهر/ الشهودي، وذلك من طريق توسعة المشهود دلاليا بما ينسجم مع سعة الغائب. والمعنى التأويلي الذي يتطلّع إلى الإمساك بتلك السعة الغائبة دلاليا هو المعنى الذي لا يستجيب لإرادة تعطيل عملية التأويل استناداً إلى الانغلاق على عالم الشهود اللغوي

ومحدوديته، لأنه يرى في ذلك الانغلاق اللغوي مظهراً من مظاهر الانغلاق الوجودي على عالم المادة ومن ثم إنكار عالم الغيب. وإذا عرفنا أن في كلّ شيء من أشياء عالم الشهادة ما يدلّ على عالم الغيب وموجده خلصنا إلى أن كلّ مفردة في اللغة شرط نصّانيتها هي إمكان تأويلي داعٍ إلى ردّ عالم الشهود إلى عالم الغيب،

وفي كلّ شيء له آيةٌ

تدلُّ على أنّه واحدٌ

ولله في كلّ تحريكَةٍ

وتسكينةٍ أبداً شاهدٌ^(٧)

ولكن هذا المعنى، وهو يتطلع

إلى استشراف غيوب المظاهر، استناداً

إلى (تحريكَة الموجود وتسكينته) ليس

المعنى المطلق، وإذ هو كذلك، فإنه لا

ينفك من قيد المحدودية والنفاد لأنه

أصلاً نتاج الموجود المحدود كياناً

وعقلاً. والذي ينتسب إلى المحدود



حجاب اللفظ وتُخرج خبأه وتستقصي مكانه. وهو بعد ذلك، منتهى غاية النص ومتسع المجال في الكشف عن تصرف معانيه في ألفاظه، وميدان ردّ أول معانيه على آخرها وتاليها على سابقها، ومعراجة الذي يرقى بوساطته من نهائية الدلالة إلى تعددها، ومن تعددها إلى واحديتها.

وإذا كان التأويل بالنسبة إلى النص منصّة وغاية وميدانا ومعراجا فإنه أكثر من أن يكون آلة تحايد النص وتجانبه جوهرها وعرضها، وذلك لأن التأويل هو النص وقد انفتح بعد إغلاقه وانبسط بعد قبضه، وهو محاور النص ومُجاذِبُه ومُشارِكُه في رؤيته وقصده وهدفه. فإن كان ثمة من يرى في التأويل غير ذلك فإنه بتلك الرؤية يحيل التأويل عن طبيعته ويدفع به بعيدا عن مكنون حقيقته، ولكن وبالمقابل ليس ثمة بالنسبة إلى من أفرط

محدود هو الآخر، ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل؛ جزء من الآية ٩٦). ومن هنا، وكما أن المعنى الظاهر ينفد فإن المعنى التأويلي ينفد هو الآخر إلا أن نفاذ المعنى الأول لا يستدعي معنى ظاهرا غيره لأنه أصلا لا يسدّ غيره مسدّه، فإن استدعى ما يسدّ مسدّه فإنه يستدعي معنى تأويليا، ما يعني أن المعنى التأويلي، وعلى الرغم من حتمية نفاذه، يقبل التعدد. والذي يعنيه قبوله التعدد أمران؛ أولهما إنه خاضع لحتمية النفاذ، وثانيهما إنه يسدّ غيره مسدّه، مع فارق بين المعنى الأصيل والمعنى البديل في مقدار ما يستند إليه البديل من مشروعية لم يراعها الذين لم يميزوا المعنى البديل من المعنى الأصيل، عن قصد أو عن جهالة.

ثانياً: نصّ التأويل وتأويل النصّ
التأويل منصّة النصّ. ورافعته التي تتولى إظهار معناه لتعلو به على



التأويلية القرآنية سؤال التأويل من النص ...

كَانَتَا رَتَقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ
كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفْلا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ (الأنبياء؛
٣٠). فالتأويل والنص في اللحظة التي
يتم فيها بناء النص، رتقٌ معرفيٌّ ابتداءً،
فلا امتياز لأحدهما من الآخر أصلاً ثم
إذا فرغ من بناء النص امتاز النص من
تأويله وصار التأويل سماوات النص
وصار النص، وقد طُحِيَتْ لُغَتُهُ، أَرْضُ
التأويل ومهبطه من حاله التي هو عليها
معنى مجرداً إلى حال الإفهام والتفهم
اللساني. وليس بعيداً عن هذا المعنى،
معنى التأويل في أصله الدلالي المكوّن
وفي كينونته المفهومية الأولى التي يثبتها
له الاستعمال الاجتماعي للغة، فقد ورد
في (أول) مادة كلمة (تأويل)، قول
العرب؛ «آل اللبنُ إيالاً؛ تخثر فاجتمع
بعضه إلى بعض وألتهُ أنا»^(٩)، فالتأويل
بالنسبة إلى النص خثارته وما قبل ذوبه
كلماتٍ تتنظم جملاً تكوّن بمجموعها
لغة النص. فلغة النص أرضية التأويل

به شغفه بالتأويل إلا أن يجور بشغفه
ذاك على النص فيصير عنده التأويل
وسيلة ليس غير وآلة محايدة ليس إلا،
ثم إن تلك الآلة تشغله عن الغاية،
وحينها يختل شرط التوازن الكائن
بين النص والتأويل، وتصير مرجعية
المؤوّل المعرفية «مرتكزة على فكرة
الدلالة بدل فكرة الحقيقة»^(٨). وعن
هذا الإيغال في الشغف، وعن ذلك
الإفراط في النظر إلى التأويل بعدّه آله
محايدة، تنفرّج مشكلات العلاقة بين
التأويل والنص، وإليهما يرجع غير
قليل من تشويه معالم الهوية المائزة التي
بها تستقل المعرفة الدينية وتستغني.

ومن طريق آخر، وبلحاظ العُلقة
المعرفية الكائنة بين التأويل والنص،
تبدو العلاقة بين التأويل والقرآن-
النص كمثل العلاقة بين السماوات
والأرض، كانتا رتقاً ففتقتا. ﴿أَوَلَمْ يَرَ
الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ



بـ(الجار الجنب) في أحسن الأحوال، وهو ما يعمل على (تذويت) المعنى و شطح التأول^(١٠)، وأنها منضبطة بضابط الجذب الدلالي ونواميس ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء؛ جزء من الآية ٣٣).

ومّا لا يختلف فيه المعنيون أن التسمية عتبة النص، و«إنما جعل الاسم تنويهاً بالدلالة على المعنى لأن المعنى تحت الاسم»^(١١)، بل إن اسم النص وعنوانه «هو مفتاح العلاقات في النصّ، وموجّه الفهم»^(١٢). ومن هنا، وبلحاظ البعد المعرفي في التسمية، يبدو لنا أن الاسم ظاهرة أولى تفسّر ما يليها، والظاهرة الأولى «ليست ما يُفسّر بأمر آخر، ليست أمراً يُشَقُّ من أمر آخر. إنها معطى ابتدائي، إنها مبدأ تفسير، إنها ما يُفسّر كثيراً من الأمور الأخرى»^(١٣). واسم النصّ، بعد ذلك، وبلحاظ معنى الردّ والإرجاع، في (أَوَّل)^(١٤).

التي بوساطتها يغادر المعنى المجردُ خثورته الدلالية وحالته الغيبية الأولى ليتكوّن ضمن شهود المؤلّين أزواجاً من معاني شتّى. على أن تعدد سموات النص لا يعني أن تلك السماوات غير محدودة بل هي محدودة وإن تعدّدت، وأن تعدد الدلالات لا يعني انتماء كل منها إلى حقل غير الذي تنتمي إليه سابقتها، وأن العلاقة بين إحداها والأخرى ليست كالعلاقة بين الأسود والأبيض بل هي دلالة واحدة أصلاً ولكنها قابلة للتوسعة، بقدر ما يكون للمؤلّ من قدرة على الفهم وسعة في المعرفة وامتلاك حساسية التأويل؛ ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (الذاريات؛ ٤٧). وكذلك الشرط في أرضية النص فهي في حركيتها الدلالية محدودة وليست منفتحة مطلقاً بما يجعل منها أجنبية من النص وأن علاقتها به كمثّل علاقة الجار



مرجع النصّ وتأويله. وقد جاء في تسمية النصّ أنه (قرآن)، ثم إن هذا (القرآن) فَرِقَ سورًا وآيات؛ ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (الإسراء؛ ١٠٦). وكما هو الشأن في (رتق) و (آل)، من حيث أن التاريخ الوجودي الأول للكلمتين يؤكد معنى ضمّ الشيء إلى الشيء أو الجمع والاجتماع فيهما، كذلك الشأن في أصل مادة (قرآن) التي هي (قرأ)، وقيل؛ (قرن)^(١٥)، وهذا ما يدعونا إلى القول إن ثمة بين الشيئين اللذين ارتبطا ضمن علاقة الجمع والضم، وقد كان مفترقين من قبل، اقترانا من جهة وافتراقا من جهة أخرى، «وهذا ما يفسر وجود تسميتين للنص/ الكتاب، الأولى هي القرآن، والثانية هي الفرقان»^(١٦). وبما يقابل معنى (فتق) السماوات والأرض بعد (رتقهما) ثمة (فرق) الكتاب بعد (قرئه) و (قرنه).

وعلى هذا يبدو أن المعطى الابتدائي الذي تؤكد تسميته الوحي هاهنا هو أن ما تبدو عليه العلاقة بين النصّ والتأويل من حيث هي علاقة (رتق) و(فتق)، هو عينه ما تبدو عليه العلاقة بين النصّ وهو في حالة (قرئه) والنص وهو في حالة (فرقه)، ويتضح لنا، بناء على ذلك كله، أن بالنصّ حاجة إلى التأويل وأن بالتأويل حاجة إلى النص، وأن فكرة استغناء أحدهما عن الآخر ليست فكرة صحيحة، خاصة إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار هويّة النصّ التي تؤطر هوية تأويله. كذلك يتضح أن الذي لا بد منه في التأويل هو ربط عقل المؤول برابطة النص ومركزاته التي بموجبها يجمع النص بين المضمون والمضمون واللفظ واللفظ والمضمون واللفظ، فإذا كان القراء بين ذات النص وذات المؤول، ابتداء، لم يعد ثمة لذات الثاني - المؤول امتياز من ذات الأول -



وقد يطالب بتعديلها. وهنا يصير التأويل رابطاً ذهنياً بين المتباعدات، مضامين كانت أم صياغات، وواقعاً نصياً أم واقعاً خارجياً، ذلك أن البعيد الذي يتم استحضاره بوساطة التأويل هو الخبيء الغائب الذي ينهض الظاهر على أعتابه. وما بين امتلاك النص قدرته على ضمّ القريب إلى القريب من جهة، وضمّ البعيد إلى القريب من جهة أخرى، ثمة مرتبة وسطى، يصير فيها التأويل مثابة القريب وعتبة البعيد. فهو إذن يجري، أو يجب إجراؤه في تلك المساحة الواصلة بين القريب والبعيد. ويصير المعنى التأويلي ليس المعنى البعيد ولا المعنى القريب بل هو معنى جديد ناشئ في صلب الوسطية المعرفية الكائنة بين البعيد المجهول والقريب المعلوم وبين أقصى التأويل وأقصى التفسير وبين اللحظة التاريخية الأولى للـ(رتق)/ (القرء)، واللحظة

النص. والأهمّ في علاقة (الرتق) المعرفي هذه التي تضم ذات المؤوّل إلى ذات النصّ هو ضمّ المحسوس إلى المعقول بغية توسعة دلالة المحسوس، ومن ثم ضمّ المعقول إلى المحسوس بغية تقييد دلالة غير المحسوس، بضمن علائقية نصّية تسمح بها بل تدعو إليها أعراف النص. ومن هنا، يصير التأويل أسلوباً في التفكير وأداة معرفية ونسقا فلسفياً قائماً على فهم النصّ ومتحققاً بوساطته وليس منحدرًا إليه من حقل معرفي آخر غير حقله. فالنصّ هو الأرضية الوحيدة التي تستنبت فيها فكرة التأويل، والنصّ هو ميدان المعنى الوحيد الذي للمؤوّل أن يشيد على أرضه بناءه الفلسفي. أما خبرة المؤوّل وعدّته المعرفية وموقفه الخاصّ ورؤيته الكونية ومنظومته القيمية وعلاقته بواقعه الخارجي فهي مواد بناء قد ينتفع بها النصّ كلها وقد لا ينتفع إلا بأقلّها،



الأخيرة لما بعد تمام (الفتق) / (الفرق). وعلى هذا، قد يستبعد المؤوّل معاني قريبة التزاما منه بمعيار الوسطية المعرفية، وقد يستدعي معاني بعيدة التزاما منه بذلك المعيار نفسه. وعلى قدر ما يتم الإمساك بالمعنى البعيد وتعليق فاعلية المعنى القريب يمتلك المعنى التأويلي رجاحته، فضلا عن امتلاك عملية الفهم التي تُجرّيه في تربة النص مشروعيتها. وهذا ما يجيب عن جانب من جوانب سؤال المعنى والتعددية التأويلية، وهو ما يفسر غنى الممارسة التأويلية وثراءها ومناسبتها إرادة النص أو عدم ذلك بين مؤوّل وآخر، وبين عصر تأويلي وعصر آخر، وبين بيان نصّي وآخر، ومضمون نصّي وآخر. وهذا ما يجيب، ولكن عن سؤال النسبية التأويلية هذه المرّة. وبلحاظ أن «التأويل عبارة الرؤيا»^(١٧)، يبدو أنّ تلبّس المعنى بقالبه اللغوي يشبه

إلى حدّ كبير تلبّس المعنى الحُلُمي المتخيّل بشخصيات وأحداث وأمكنة واقعية، ولا بدّ لتعبير الرؤيا من (أحد عشر كوكبا وشمس وقمر)^(١٨) كياا يتمكّن مُعبّر الرؤيا ومؤوّلها من إجراء تعبیر الرؤيا وتأويلها، على أن ذاك التأويل لا يعني العبور بمعنى الرؤيا إلى ذات المؤوّل بل العبور بذات المؤوّل إلى نص الرؤيا ثم تعبیر نصّ الرؤيا وتأويلها بردها إلى أصلها في ماضي الزمن المكوّن وبصيرورتها إلى ما يكون عليه أمرها وأمر مقصدها في كينونتها المستقبلية. ولا يكون للمؤوّل ذلك إلا بالاستعانة بما أعدّه للرؤيا من عدّة معرفية، وإلا بالتمسك بالمعنى القبليّ الواقعي المستقل الذي تشتمل عليه شخصياتها وأمكنتها. وعلى هذا الوفق تصير لغة النص وسيطا أو آلة لا بد من الإحاطة بها وبأعرافها وشروط قيادتها، وتصير مضامين النص



من تلك الأخلاط، رشحت مظهره
النصيّة بالمعنى التأويلي وصارت
سببا في تمكين الفهم من ذلك تعبيرها
وتأويلها، وبالمقابل تشترط تلك
المظاهر النصيّة التي امتلكت نقاوتها،
أن يمتلك المؤرّول خبرة تأويلية راسخة
تمكّنه من عبور ضفّة الرؤيا إلى ضفتها
الأخرى، ولا يكون له ذلك إلا إذا
كانت المظاهر النصيّة مفعمة بطاقة
التأويل، فإذا كانت كذلك صارت سببا
في بلوغ المضامين النصيّة. وبالمقابل،
المضامين النصيّة الزاخرة بإمكاناتها
التأويلية سبب في تكوين مظاهر نصيّة
ذات نقاوة عالية تمكّنها من أن تكون
منصّة تأويل منضبط، وإلا فأضغاث
الممارسة التأويلية أمر وارد خداعه.

والذي نفهمه بلحاظ الجنبه
الأنطولوجية للممارسة التأويلية هو
أن ما في هذا الكون كلّ، صغر أم
كبر، قرب أم بعدد، ما هو إلا مظاهر

إمكانات معنوية للمؤرّول أن يفيد منها
وهو يستعد إلى أن ينطق بالنصّ نيابة
عن النص، ويستند إليها وهو يتطلع
إلى الإمساك بالمعنى التأويلي الذي يُكِنّه
النص.

وكما أن لكل رؤيا تعبيرها
أو تأويلها الخاص كذلك لكل نص
تأويله، وهذا يعني أن عموم التأويل
أو أن صياغة قانون معياري صارم
ومايسترو ضابط للممارسة التأويلية أمر
غير ممكن، ذلك أن كل نصّ هو تأويل،
ولو كانت النصوص جميعا ذات دلالة
تأويلية واحدة لانتفت الحاجة إلى مزيد
من النصوص. ولكن، وكما أن ثمة
(أضغاث أحلام) يلتبس فيها الحلم
بالحلم كذلك ثمة (أضغاث نصوص)
لم تنق بعد ولم تتضح لصاحبها الرؤيا،
ولا بد للمؤرّول أن يكون حذرا كيما
لا تشغله نداوة أخضرها عن نُشَاف
يابسها ومحوّل تربتها. فإذا نقيّ النصّ



دالة على أنّ كلّ ما في هذا الكون قائم بين جنبتي الخلق والأمر؛ ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف؛ جزء من الآية ٥٤)، وهذا يعني أنّ تخلّق الأمر التكويني الأوّل أمرٌ قابلٌ للردّ التأويلي، بلحاظ أنّ تاريخ المعنى الخاص بكلمة (خلق)، يؤكد أنّ (الخلق) بمعناه الأوّل، هو؛ «التقدير بضم شيء إلى شيء وإن استقرّ ثانياً في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثال سابق (...) والخلق هو الإيجاد عن تقدير و تأليف سواء كان ذلك بنحو ضم شيء إلى شيء كضم أجزاء النطفة بعضها إلى بعض و ضم نطفة الذكور إلى نطفة الإناث ثم ضم الأجزاء الغذائية إليها في شرائط خاصة حتى يخلق بدن إنسان مثلاً، أم من غير أجزاء مؤلفة كتقدير ذات الشيء البسيط و ضم ما له من درجة الوجود وحده و ما له من الآثار والروابط

التي له مع غيره، فالأصول الأولية مقدره مخلوقة كما أنّ المركبات مقدره مخلوقة»^(١٩)، وهو ما يتصادى معرفياً مع معنى الجمع والضمّ في (قرأ) و (رتق) اللذين توقفنا عندهما قبل قليل. وإذا عرفنا أنّ ممّا تشتمل عليه مادة (أول) معنى رد الشيء إلى حالة الجمع والضمّ التي فارقها لسبب أو لآخر^(٢٠)، خلصنا إلى أنّ حالة الخلق معادل معرفي لحالة (النصّ) بدليل قولهم؛ «نصّ المتاع نصّاً: جعل بعضه على بعض»^(٢١)، وأنّ حالة الخلق تلك تعني أنّ المخلوقات تُكِنّ استعدادها التام للامتثال لإرادة دوامها واستمرارها مجتمعة منتظمة ثم إنها مستعدة للامتثال لإرادة من يريد إعادتها إلى حالتها الأولى إذا ما حصل وفارقت تلك الحالة. وهذا يعني أنّها تتمثل لإرادة تأويلها، بلحاظ معنى (الردّ) في (أول).. ولقد جاء في معنى مادة (الأمر)، أنّها الامتثال



فيها بالتفاعل العام بينها لما أن الآثار هي التي قدرت للذوات»^(٢٤). وكما يتعلّق الأمر بالخلق يتعلّق التأويل بالنصّ، بلحاظ معنى إصلاح شأن الشيء ونظم تفاريقه، وحسن سياسته، ممّا ورد في معنى (الأمر) الذي هو عينه في معنى (إيالة) الشيء وتأويله؛ «وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، والإئتياال: الإصلاح والسياسة (...) والإيالة، السياسة؛ فلان حسن الإيالة وسيء الإيالة»^(٢٥). وكما يحتاج الأمر عقيب الخلق إلى تدبير؛ ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾ (السجدة؛ جزء من الآية ٥)، كذلك يحتاج التأويل الذي هو بعد النص وملازم له إلى تدبير؛ «وأوّل الكلام تأوّل: دبره وقدره»^(٢٦).

وينهض على ذلك كلّ، أن الممارسة التأويلية تقضي بأن يردّ المؤوّل تلك المظاهر النصيّة إلى أوليّتها الباطنة،

والطاعة^(٢٢). وجاء في تفسير ذلك (الأمر) الوارد في الآية؛ «فأمر كل شيء هو الشأن الذي يصلح له وجوده، و ينظم له تفاريق حركاته و سكناته و شتى أعماله و إراداته، يقال: أمر العبد إلى مولاه، أي هو يدبر حياته و معاشه، و أمر المال إلى مالكه، و أمر الإنسان إلى ربه أي بيده تدبيره في مسير حياته (...) و الحاصل: أن الأمر هو الإيجاد سواء تعلّق بذات الشيء أو بنظام صفاته و أفعاله فأمر ذوات الأشياء إلى الله و أمر نظام وجودها إلى الله لأنها لا تملك لنفسها شيئاً البتة»^(٢٣). والبادي أن (الخلق) و(الأمر) متلازمان لا ينفكّان، «فإذا انفرد كل من الخلق والأمر صحّ أن يتعلّق بكل شيء، كلّ بالعناية الخاصة به، وإذا اجتمعا كان الخلق أحرى بأن يتعلّق بالذوات لما أنها أوجدت بعد تقدير ذواتها وآثارها، ويتعلّق الأمر بآثارها والنظام الجاري



وأن تكون تلك المظاهر النصّية آلة المؤوّل التي بوساطتها يتمكن من مقاربة تلك الأوليّة الباطنة، وأن يعتقد جازماً أن ما بين عتبة (الأول الباطن) ومثابة (الآخر الظاهر) بالنسبة له، هو المحدود في أوليته وآخريته، ليس ثمّة يقين، وأيضا ليس ثمّة عدم أو إنكار معرفي، كذلك ليس ثمّة معنى مطلق ونهائي وليس ثمّة تعدّد دلالة لا ينتهي، وأيضا ليس ثمّة الوجود للنصّ فلا وجود مطلقاً للمؤوّل، يقابله أن ليس ثمّة الوجود للمؤوّل فلا وجود للنصّ إلا بالقدر الذي يصير فيه النصّ خط شروع لذاتية المؤوّل. وإنّما الأمر منزلة بين المنزلتين، وأنه ظنّ المعنى، وما المعنى حينها على طالبه ذي الفهم بضنين.

ثالثاً: الدائرة التأويلية وسياق المعرفة الدينية

التأويل أسلوب في المعرفة،

لا تقتصر شروطه على ميكانزم الفهم وعمليات الإدراك بل تتجاوز تلك العتبة إلى فضاء الإفهام، ذلك أن أسلوب الفهم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب الإفهام ومتناغم معه. والذي لا اختلاف فيه أن النصّ القرآني يمتلك أسلوبه الخاص في الإفهام ما يعني أن مراعاة أسلوب النصّ ضابطة رئيسة في تحقيق الفهم، وبالعكس.

فسوء الفهم بالنسبة إلى التأويل المرتكز على النصّ القرآني ليس مردّه إلى سوء الإفهام بل مردّه إلى عدم مراعاة النصّ في أثناء عملية الفهم أو عجز في قدرات الفهم الخاصة بالمؤوّل أو تقصّد إساءة التأويل. ولكي تتحقّق إرادة النصّ في الإفهام لا بد ابتداءً أن يُفهم، على أنّ فهمه ليس غاية الإنسان بل وسيلته إلى أن يعرف بوساطة النصّ، وأول ما يتحقّق له بوساطة النصّ هو فهم ذاته فإذا فهم ذاته وعرفها عرف ما



الفهم امتازت الممارسة التأويلية، وإنما احتياج الممارسة التأويلية إلى الفهم مثله مثل احتياج الفعل إلى الفاعل واحتياج المسند إلى المسند إليه. وكذلك احتياج عملية الفهم إلى النص الذي يتولى عملية الإفهام ثم يتولى ضبط مسارات الفهم والتفهم.

ومن منظور ذلك الفهم، القرآن نصّ مؤسس بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية من حيث هي ترجمان الفهم والتفهم. ولكن هذا التأسيس الأول لم يكن مخلصا للنص بالقدر الذي يُعتدّ به حينما يتعلق الأمر بمدى قدرة المسلمين على تجاوز عتبة السطح من النص إلى عمقه الكامن خلف مظاهره اللغوية الحسية، أي حينما يتعلق الأمر بامتلاك عقل تأويلي يدين بقدراته التأويلية إلى النصّ نفسه. نعم كان هناك تأويل إسلامي ولكن هذا التأويل لم يكن في أصوله المعرفية قرآنيا خالصا ولم يُبنَ

حوله، وإلا فإن قصور المعرفة عن بلوغ حقيقة، «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٢٧)، و«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَهُوَ لِغَيْرِهِ أَعْرَفٌ»^(٢٨)، داعٍ إلى وسمها بالتخلي عن وحدة مبادئها والقفز على أصلها القرآني والنكوص عن مقاصدها الدينية والعجز عن تأسيس عقلها التأويلي. والمنوط بعملية الفهم كما تكون مدخل صدقٍ إلى معرفة جديدة بالانتساب إلى النصّ المؤسس هو أن تسمح للنص بتكوينها وفاقا لإرادته، ذلك بأن المعرفة الدينية الإسلامية (وجود في العالم)^(٢٩)، ووجود في النص الذي هو تبيان لذلك العالم. وإذا كان الأمر كذلك كانت المعرفة بين مدخل ومخرج، أما المدخل فهو النص الذي يكون مستند الفهم ومرتكزه وأما المخرج فهو العلم بالتأويل، فالتأويل، في جانب من جوانبه، ثمرة الفهم وخلاصته. وكلما امتازت عملية



على مقتضيات لسان القرآن بل بُنيَ على مقتضيات العقل الإسلامي، بكل ما لتلك المقتضيات من أثر في تمليك ذلك العقل قدرات عقول أخرى، وإعارته أساليب معرفية ليست من ضمن سياقاته الأسلوبية في المعرفة. ولقد أسهم في صيرورة الأمر كذلك أن الوعي بلغة القرآن بعدها تأسيسا معرفيا لأسلوب جديد في فهم النصّ، سواء كان هذا النصّ لغويا متمثلا بآيات الكتاب أم وجوديا متمثلا بآيات الله في الآفاق والأنفس. وهذا ما جعل من التأويل الإسلامي مخلصا لأسلوب في التعقّل غير منسجم كثيرا مع أسلوب النصّ القرآني، وترتّب على ذلك أن صار التأويل الإسلامي أقرب إلى ذات المؤول منه إلى ذات النصّ. نعم بعث النصّ القرآني في المسلمين رغبة جامحة في دراسة البنى الأسلوبية التي امتازت بها لغة القرآن،

ولكن هذه الرغبة العلمية التي وُظفّت توظيفا سياسيا اكتفت لاحقا بالوقوف عند لغة القرآن بعدها أداة من أدوات العقل الإسلامي السياسي، وهذا ما جعل من فهم تلك البنى الأسلوبية مقيدا ومقتصرا على معرفة مظاهر الجمال في النصّ، أما ركيزة أن النصّ الجميل هو عينه النصّ الجليل وأن جمال المعروف مدخل إلى جلال الحقيقة التي جاء القرآن لبيّنها فهذا مالم يتحقق بالمقدار الذي يثير الأسئلة الفلسفية، وبالمقدار الذي يمكن العقل الإسلامي من البحث عن بلاغة الوجود بوساطة بلاغة النصّ، فضلا عن البحث عن تفلسف يستند إلى قراءة النصّ القرآني والانضمام إليه لا إلى قراءة النصّ الفلسفي الأجنبي ومن ثم الذوبان فيه، وهذا ما أسهم كلّه وبعضه في حرمان العقل الإسلامي من امتلاك نسقه الفلسفي الخاص به،



المعرفية المستندة إلى التجريد والتنظيم يتسع العقل الإسلامي للتصنيف والتعديد والتفريع لاحقا ولكنه يعجز عن فهم لغة النص بعدها تبياناً لكل شيء في ذلك الوجود، أي بعدها مماثلاً للوجود وناطقاً به ومساوقاً له، وأن الموجودات مهياًة للتكشّف بوساطتها، وأنها إمكانٌ معرفي يمنح ذلك العقل صبغته الخاصة في تأويل الواقع.

ولعلنا لا نختلف في أن الشيء الذي لم تكتمل أسباب وجوده ولم تنتظم أجزاؤه لا إمكان فيه ليصير داعياً إلى تفكير منضبط. ولعلنا لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إن للطبيعة النوعية لموضوع المعرفة أثراً بالغاً في ترسيم معالم تلك المعرفة ونتائجها. فالمعرفة هي الأخرى تركز على عملية الجمع والضم التي توقفنا عندها في المباحث السابقة، ولكنها هذه المرة بين العارف وموضوع المعرفة. على أن الشيء الذي

ومن ثم فقدانه نقاوة نشاطه التأويلي، بالمعنى الفلسفي للتأويل ونقاوته، وليس بمعنى أن التأويل عدول بالمعنى الظاهر إلى معنى مجازي، وكفى!

وبأثر من هذا المُشكّل المعرفي، وبامتداده، يجدّ لدينا مُشكّلٌ آخر، مفاده النظر إلى الأداء اللغوي العربي بعيداً عن التحولات البنيوية القرآنية التي أثرت في طبيعته النوعية وطبيعة إبانته ومقدار ما يتمتع به من إمكانات تأويلية، ومن ثم النظر إلى لغة القرآن بعدها لغة شارحة ليس غير، وأن بلاغة القرآن تنتهي عند انتهاء الجمال الحسي للغة، ومقدار ما تبين عنه تلك اللغة من معنى أوّل. وهذا ما أسهم في تغييب معرفة قرآنية تستند إلى لغة النص فيتمكن العقل التأويلي بوساطة تلك أنظمة تلك اللغة وأساليبها التأويلية من الارتفاع بوظائفه المعرفية إلى مرتبة التجريد. وبغياب تلك الوظيفية



اكتملت أسباب وجوده فمكّن من معرفته يبيح للعارف أن يشك بحقيقته من جانب ويدعوه إلى الاعتراف به من جانب آخر. وعند تلك المحجّة التي يلتقي فيها الشك بالشيء والاعتراف به يتنحى الارتباب المعرفي المبني على سوء ظنّ سابق ويؤجّل اليقين المسبّق الذي هو وثوقية إقصائية ناجزة وفاشية معرفية مدمّرة. فإذا كان التأسيس المعرفي ناهضا بهدي من هذه الحقيقة خلصت المعرفة إلى أن تكون ظنيّة وخلص العارف من طريقها إلى أن لا يكون إنكاريا عدميّا، وأيضا أن لا يكون مؤمنا ضعيفا فيتسلّط معرفيا ويعدم أن يكون له موقف معرفي رصين.

وبلحاظ معيار الوسط المعرفي هذا، يتضح أن مصادر المعرفة ليست حسية ولا شيء غيرها، كذلك ليست عقلية لا يعلو عليها عالٍ، وإنما هي

هذه وتلك معًا، لأن الجمع والضمّ الذي يمهد لبناء نظام الزوجية في هذا الكون؛ ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات؛ ٤٩). يوجب أن سنن الزوجية الشبيّة تستدعي سننًا زوجية معرفية قبالتها، «فهذا الذي نُشاهدُه من الأشياءِ بعضُها إلى بعضٍ مُفْتَقِرٌ، لأنّه لا قِوامَ للبعضِ إلّا بما يتّصلُ به، كما ترى البناءَ مُحْتَاجًا لبعضِ أجزائه إلى بعضٍ، وإلّا لم يَتَسَقُ ولم يَسْتَحْكَمْ، وكذلك سائرُ ما نرى» (٣٠). وهذا يعني أن لا الشكّ وحده ولا اليقين بمفرده كافيان لتحقيق معرفة ناضجة، وليس لتلك المعرفة أن تنضج وتطيب إلا إذا ثبت أصلها في الحسّ والحسيات وعلا فرعها في سماء المعنى والمعنويّات. ولهذا يُستدعى الحديث الشريف؛ «تفكروا في خلقِ الله ولا تتفكروا في ذاتِ الله فإنّ الكلامَ في الله لا يزدادُ صاحبُه إلّا تحيّرًا» (٣١). في



العجز عن تكوين عقل تأويلي إسلامي نقيّ يستند إلى ثنائية (الذكر والتفكر) التي أبانت عنها الآية أعلاه، وبحيث يصير التفكر في الخلق منطلقاً وأصلاً معرفياً راسخاً وضابطاً للتصور الذهني وسابقاً له معرفياً ودليلاً له على المعنى التأويلي الذي يشترط فيه الحديث الشريف أن يركز على التفكر في الخلق وفاقاً لما يتصف به ذلك الخلق من علاقات الزوجية متمثلة بالتكامل والتواصل والاتساق، وبحيث يصير البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متأخراً عن مباشرة الفكر موضوعه الحسي. على أن مباشرة الموضوع كذلك تعني الخلوص بالفكر إلى المبدأ الأول المتعالي خلوصاً وتأويلياً، ولكن بعد مزيد من الامتثال إلى ميكانزم العقل التأويلي القرآني وضابطة الردّ التأويلي التي تستند إلى الزوجية القرآنية. من جهة أخرى، وبلحاظ

معرض تفسير قوله تعالى؛ ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران؛ ٩٠ - ٩١).

وفي الآية والحديث إشارة إلى أصل معرفي مفاده أن من ضرورات المعرفة الدينية، بنسختها القرآنية، عبور النهر من ضفة الحسيّات إلى ضفة المعنويات وليس العكس، وبما يعمل على الاعتقاد بأن مبادئ المعرفة القرآنية ليست مبادئ قبلية بل هي متضمنة وبالتوازي مع مباشرة عالم الشهود بالمعرفة، وأنّ المنهج القرآني في المعرفة يقضي بصياغة مبادئ شهودية ابتداءً.

ومن حيث انتهينا، هاهنا، نفهم مرة أخرى جانبا من الأسباب التي خلصت بالبيئة المعرفية الإسلامية إلى



التأويلية القرآنية سؤال التأويل من النصّ ...

الأرض) غير (ماء السماء)، وأن الفارق الفيزيائي والكيميائي بينهما واردٌ تمامًا بلحاظ قوله تعالى في موضع قرآني آخر؛ ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ (القمر؛ ١٠ - ١٢)، ثم لم ينظروا في الحيشة التي التقي فيها الماء والماء، وما الموضع الذي قضت القدرة الإلهية لها أن يلتقيا فيه فيزيائيًا. إلخ، ممّا حرم المعرفة الإسلامية التي ميدانها آيات الآفاق والأنفس من أن توسم بأصالتها وتفردّها، وأنها لها عصا السبق وليس لغيرها؟!!

ولقد كان من آثار تلك الواقعية المحدودة تغييب معنى الواقعة القرآنية، وتغييب ما تجود به من معارف ثم تغييب معنى الإنسان المُستمدّ بوساطة تلك الواقعة وتهميش عقله العلمي، وهذا ما أسهم بمقدار كبير في عدم امتلاك

وجود الواقع وجودًا خارجيًا مستقلاً عن ذواتنا نحن المؤولين، تبدو المعرفة الإسلامية واقعية تمامًا، وهي تباشر النظر في النصّ القرآني، ولكنها واقعية محدودة اكتفت بأن تقف عند البعد الجمالي من أبعاد اللغة ثم ضيّقت على ذلك البعد بعلوم البلاغة العربية التي ما استطاعت أن تجعل من ذلك الجمال اللغوي أسلوبًا تأويليًا ومرتكزًا معرفيًا ومثابة فلسفية، ولنا على ذلك شاهد في نظر البلاغيين في الآية الكريمة؛ ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (هود؛ ٤٤)، وهي الآية التي استفصحتها علماء البيان، «ورقصوا لها رؤوسهم»^(٣٢)، ولكنهم، وقد (رقصوا رؤوسهم) لحسنها لم يجعلوا منها مرتكزًا معرفيًا للبحث في إمكانين داعيين إلى أن يكون (ماء



والمجادلة الباطلة، فضلاً عما يترتب على ذلك العدول المعرفي من العناية بالإجابة عن سؤال الماهية وما يتعلق به من أسئلة، ولكن دونما عناية بسؤال الكيفية، مع ما لهذا السؤال من شأن كبير في إثارة العقل التأويلي، وإعادته إلى رشده دون التماهي معه وهو يعدل عن عبور النهر إلى القفز على أمواجه!

نتائج البحث وتوصياته

أولاً: نتائج البحث

١- التأويل أساس معرفي راکز من الأسس التي تنهض عليها المعرفة الدينية بل لا تكون المعرفة دينية إن لم تتكوّن وفاقاً لما عليه البنية التأويلية الضابطة للعلاقة الكائنة بين الذاتي والموضوعي.

٢- ولأنّ الأصل المعرفي الذي تنهض عليه المعرفة الدينية الإسلامية هو أصل لساني؛ ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾، وأن ذلك اللسان العربي المبين هو النص الذي

رؤية منهجية تكشف عن كينونة الحوار المعرفي الكائن بين العارف وموضوع المعرفة، فضلاً عن عدم ضبط شرائط ذلك الحوار ونتائجه، وتجاهل حقيقة أن القرآن وجود خارجي مستقل عن ذوات مدركيه، وأنه داعٍ إلى إجراء حوار معرفي يتولاه الإنسان- المؤول الذي ينطق بالمعنى، «هذا القرآن، إنّما هو خطٌّ مسطورٌ بين الدفتين، لا ينطقُ بلسانٍ، ولا بُدُّ له من ترجمانٍ؛ وإنّما ينطقُ عنه الرّجال»^(٣٣). والذي يترتب على تغييب ذلك الحوار هو خلل بنيوي يصيب المعرفة بمقتل، ذلك أن تغييب المرتكز الحوارية الذي يستند إلى ثنائية (لا ينطق بلسان) و(ينطق عنه الرّجال) يعني صمت النص عن مقاصده، ومن ثم ليس إلا العدول عن عبور النهر إلى القفز على أمواجه، وليس ثمة بعد القفز على أوليّة الحوار إلا سقوط السؤال المعرفي في فخّ الجدل العقيم



من طريق توسعة المشهود دلاليا بما ينسجم مع سعة الغائب. فالتأويل هو النص وقد انفتح بعد إغلاق وانبسط بعد قبض، وهو محاور النص ومُجاذِبُه ومُشاركُه في رؤيته وقصده وهدفه. فإن كان ثمة من يرى في التأويل غير ذلك فإنه بتلك الرؤية يحيل التأويل عن طبيعته ويدفع به بعيدا عن مكنون حقيقته، ولكن بشرط أن لا تنحّي مرجعية المؤول المعرفية جنبه الغيب في النص وأولية الحقيقة الواحدة لصالح جنبه الشهود وفكرة تعدد الدلالة. فإن كان وحصلت التنحية فالتأويل حينها يجانب منطلقات المعرفة الدينية ومقاصدها.

ثانياً: توصيات البحث

١ - ضرورة الممايزة العلمية بين المعرفة الدينية والمعرفة القرآنية، بلحاظ أن المعرفة الدينية أعمّ، وأن المعرفة القرآنية أخصّ. وأنّ الذي عليه المعول

يُفترض بالمعرفة الدينية الإسلامية أن تدين له وتخلص لشرعته ومنهاجه، وهي تسعى إلى تثبيت ركائزها المعرفية وسماها المائزة، لأن ذلك كذلك فإن بلوغ تلك المعرفة مقاصدها مشروط ببلوغ مرتبة فهم النصّ / اللسان المبين، ولا يكون ذلك الفهم إلا إذا تخلّت الذات العارفة عن امتيازها لصالح امتياز النص، ولا تتخلى إلا بالكوّن المعرفي في النصّ والاصطباغ بصبغته، ومواسقة كفيات لسانه، فضلا عن الاعتقاد بجنبتيه؛ الغيبية والشهودية، ومن ثم الشروع في معرفته، بالانطلاق من جنبته الشهودية، ولكن دونما توقف عندها بل الحرص على عبورها عبورا تأويليا إلى حيث ما يبدو للمقدرة البشرية من الضفّة الأخرى.

٣ - والمقاربة التأويلية، محاولة في مقارنة المعنى الغائب. استنادا إلى المعنى الظاهر / الشهودي، وذلك



في تمثيل المعرفة الدينية الإسلامية هو المعرفة الأخصّ. وهذا ما يفضي بنا إلى القول إننا بنا حاجة كبيرة إلى تبيان تلك الممايزة وما يترتب عليها، وأن على المؤسسات العلمية الرصينة إيلاء هذه الممايزة الكثير من البحث والنظر ممثلاً بالتأليف والاستكتاب وإقامة المؤتمرات والندوات.

٢- ولعله من الواجب علمياً، بالنسبة إلى المعنيين، تنقية مفهوم التأويل مما شابهه من أخلاط معرفية، وهذا ما ينتهي بنا إلى الدعوة إلى تأسيس تأويلية قرآنية، تتعدى مقاصدها النظر الوصفي والتاريخي المحدودين إلى النهوض بمشروع فلسفي تأويلي، يتولى أمره باحث أو جمع من الباحثين الذين يُشهد لهم بالقدرة على تحليل النصوص واستنطاقها، ويُحرزُ فيهم حرصهم العلمي ونضجهم العقديّ،

وانتماؤهم الحضاري.

٣- التفكير بجِدِّ في تنزيل مفهوم المعرفة القرآنية على الواقع المعيش، والعبور بتلك المعرفة النظرية من ضفّة التنظير ومنازل الماهية إلى ضفّة التطبيق والإجراء والكيفية. وذلك باختيار قضايا مجتمعية ومشكلات كيميّا تكون ميداناً واقعياً تمتد إليه تلك المعرفة بغية تأكيد قضاياها وتعزيزها، إن كانت قديمة أو معالجة تلك القضايا التي انحرفت عن قوامتها واقتراح الحلول الناجعة لها بغية ضبطها وتعيرها وإرشاد المسؤولين عن مساراتها إلى مظانّ إعادتها إلى مساراتها.

٤- مخاطبة المؤسسات الدينية والعلمية بضرورة الالتفات إلى دراسة المعرفة القرآنية، وجعل تلك المعرفة متطلباً علمياً لا بد من اجتيازه للحصول على الشهادة العلمية.



أمير، حركية الإصلاح من النظام إلى الانتظام: رؤية قرآنية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٧، ط١، ص٩٩.

٥- عباس أمير، حركية الإصلاح؛ ص١٠٢

٦- محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م؛ ج١٩/ ص١٨٨.

٧- شرح ديوان لييد، تحقيق الدكتور إحسان عباس، وزارة الإرشاد والأبناء، الكويت، ١٩٦٢؛ ص٣٦٣.

٨- د. الطيب بوعزة، ود. يوسف بن عدي، الهرمينوطيقا وإشكالية النص، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٦؛ ص٣.

٩- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، د. تا؛ مادة (أول).

١- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان، د.تا؛ مج٦ / ص١٣٩.

٢- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، قم، ١٤٢٤ هـ، ط٣؛ ص٩٩.

٣- د. عباس أمير، (إضبارة النصّ وهيرمينوطيقا الوعي بين تناصات الوعي وتناصات القراءة)؛ ص٣٩١، ضمن كتاب؛ الدائرة التأويلية: تجاوز اغتراب الوعي الإنساني، إشراف وتقديم د. عبدالله بريمي، دار نيبور، العراق، ٢٠١٤، ط١.

٤- الكليني، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨١ هـ؛ ج١ ص٨٧، وينظر؛ ظ: عباس



- ١٠- ظ: د. عباس أمير، إضبارة النَّصِّ وهيرمنيوطيقا الوعي بين تناصات الوعي وتناصات القراءة، ص ٣٩١
- ١١- ابن منظور، مادة (سما).
- ١٢- د. محمد عمر أبو خرمة، نحو النَّصِّ : نقد النظرية وبناء أخرى عالم الكتب الحديثاً إربد- الأردن ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م؛ ص ٩٣.
- ١٣- هنري كوربان، مشاهد روحية وفلسفية - الجزء الأول: التشيع الاثنا عشرياً ترجمة وتحقيق نواف الموسوي دار النهار للنشر بيروت - لبنان ط ١ ١٩٩٦؛ ص ٣٨. وينظر؛ عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط ١، ٢٠٠٨؛ ص ١٩٦.
- ١٤- ينظر؛ ابن منظور؛ مادة (أوّل).
- ١٥- ينظر؛ المصدر نفسه؛ مادة (قرأ).
- ١٦- عباس أمير، المعنى القرآني؛ ص ٢١٢.
- ١٧- ابن منظور؛ مادة (أول).
- ١٨- الإشارة إلى محور علم الرؤيا ومستند رئيس من مستندات تأويلها أو تعبيرها، ألا وهو قوله تعالى؛ ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف؛ ٤)، ومن ثم ردّها التأويلي و كينونها المستقبلية متمثلين بقوله تعالى؛ ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ (يوسف؛ جزء من الآية ١٠٠).
- ١٩- محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٩هـ- ش؛ ج ٨/ ص ١٥٥-١٥٤.
- ٢٠- ظ: ابن منظور؛ مادة (أوّل).
- ٢١- ظ: المصدر نفسه؛ مادة (نصص).



- ٢٢- ظ: ابن منظور، مادة (أمر).
 ٢٣- الطباطبائي؛ ج ٨/ص ١٥٤-١٥٥.
 ٣١- الكليني؛ ج/ص ٩٢، وينظر؛ محمد الريشهري؛ ج ٦/ص ٢٤٩٩، والطباطبائي؛ ج ٤/ص ٩٥، وانظر؛ أبو هاجر الأيباني، الموسوعة الكبرى لأطراف الحديث النبوي الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت؛ ج ١٨/ص ٤٩٧.
 ٣٢- الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥ م؛ ج ٢/ص ٣٨٣.
 ٣٣- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠؛ ج ٨/ص ١٠٣.
- ٢٤- المصدر نفسه؛ ص ١٥٦.
 ٢٥- ابن منظور؛ مادة (أول).
 ٢٦- المصدر نفسه؛ مادة (أول).
 ٢٧- محمد الريشهري، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم، ١٤٢٢ هـ ق، ط ١؛ ج ٦/ص ٢٤٧٩.
 ٢٨- المصدر نفسه.
 ٢٩- ظ: د. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ط ١؛ ص ١٥. و(الوجود -في- العالم) مقولة فلسفية يستند إليها الفكر الفلسفي التأويلي المعاصر.



المصادر والمراجع

- إحياء الكتب العربية، ١٩٦٠.
٧. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت - لبنان، د. تا.
٨. د. الطيب بو عزة، ود. يوسف بن عدي، الهرمينوطيقا وإشكالية النص، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٦.
٩. د. عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٧، ط ١.
١٠. عباس أمير، - المعنى القرآني بين التفسير والتأويل: دراسة تحليلية معرفية في النص القرآني، - الانتشار العربي، بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠٨.
- حركية الإصلاح من النظام إلى الانتظام: رؤية قرآنية، دار المحجة البيضاء، دار
- المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٧،
- القرآن الكريم
١. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان، د. تا.
٢. أبو هاجر الأبياني، الموسوعة الكبرى لأطراف الحديث النبوي الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، د. تا.
٣. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، منشورات ذوي القربى، قم، ١٤٢٤ هـ، ط ٣.
٤. الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٥. شرح ديوان لييد، تحقيق الدكتور إحسان عباس، وزارة الإرشاد والأبناء، الكويت، د. تا.
٦. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار



ط ١. تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية،

١١. د. عبدالله بريمي (إشراف طهران، ١٣٧٩هـ).

١٥. محمد الريشهري، ميزان الحكمة،

دار الحديث، قم، ١٤٢٢هـ ق، ط ١.

١٦. د. محمد عمر أبو خرمة، نحو

النصّ: نقد النظرية وبناء أخرى ط ١.

عالم الكتب الحديثاً إربد- الأردن،

١٢. الكليني، الأصول من الكافي،

صححه وعلّق علي أكبر الغفاري،

مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨١هـ.

١٣. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار،

مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط ٢،

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في

١٩٩٦.

