

## نقد العلماء الشيعة للاعتباط الدلالي الهرمنيوطيقي في تفسير النص

### القرآني

د. باسم عبد الحسين راهي الحسنواي

الكلية التربوية المفتوحة/ فرع النجف

#### الملخص

أبدت الحداثّة عجزاً عن تجريد الإنسان المعاصر من الدين عبر استخدام لافتاتها السفسطائية المتنوّعة، منها لافتة العقلانية، والحرية، والعدل، كلّ تلك اللافتات تهرأت وبان ما تحويه من الخواء والزيّف على لسان جمهرة من مفكري الحداثّة أنفُسهم، بعد هذا الإفلاس المعرفي والإيديولوجي لفكر الحداثّة، جاء دور فلسفة ما بعد الحداثّة لتقوم بترميم البيت الحداثي نفسه، أو هدّه وبنائه مجدداً من خلال هندسة جرت عليها بعض التعديلات البسيطة، لكن بأحجار البيت الحداثي السابق نفسه، فلم تتخلّ عن النزعة المادية التي تعتبر هي حجر الأساس في ذلك البناء القديم، لكنها أرادت فقط أن تتظاهر بأنها تقبل نزعة الإيمان بل تدافع عنها، على الرغم من أنه دفاع هو عين الهجوم في الواقع، فاجترحت لهذا الاشتغال الجديد أدوات فلسفية ولغوية تتسم بالطابع السفسطائي الواضح، لتقوم من خلال هذه الأدوات بالاشتغال على النصّ الديني ذي المصدرية الإلهية وتحليله وتفكيكه، بما يؤدي إلى تدعيم نظرتها المادية المعادية للقيم الإنسانية الأصيلة التي يتبناها النصّ الديني، لا سيما القرآن، ظهر هذا واضحاً في مشاريع عدد من المفكرين التأويليين المعاصرين في الجانبين العربي والإيراني، وكانت الهرمنيوطيقا هي الأداة الأقوى في تلك المشاريع، فهي تتذرع بإشكالية التقابل بين النصّ والواقع، لتقول إنّ هذا الأخير يفرض مشاكل وتحديات تحتاج إلى حلول وإجراءات عقلانية لا يقوم النصّ الديني بتلبيتها

على الوجه المطلوب، ولهذا علينا أن نعتبر النصّ القرآني كتلة مجازية استعارية رمزية، لكي نتمكن من تأويله التأويل الحداثي الكفيل بإيجاد الحلول لتلك الإشكاليات التي يزخر بها واقعنا الحداثي المعاصر، وهكذا يتم تفرغ النصّ القرآني من محتواه المعرفي والعقائدي والتشريعي، ليتحوّل إلى نصّ لغوي لا يختلف في قيمته المعرفية عن أي نصّ بشريّ آخر، بل ربما تكون قيمته من هذه الناحية أدنى بكثير من قيمة أي كتاب في الفلسفة أو علم النفس أو علم الاجتماع، لأنه فاقدة للدلالة المسبقة، في حين تتضمن تلك الكتب دلالاتها التي لا يتجرأ غير البالغ درجة التخصص والاجتهاد في تلك المجالات أن يبدي رأيا في دلالاتها القاطعة. ما يهمنا في هذا البحث أن نركز الحديث حول المنهجية المعيارية التي يلتزم بها العلماء الشيعة في عملية التفسير، تلك المنهجية المعيارية القصدية التي تتخذ موقفا من تفسير المجاز، لا بأس بالقول إن في القرآن مجازا، لكنه ليس المجاز الأدبي أو الشعري بالتأكيد، المجاز القرآني يستند إلى المعاني الأصلية للألفاظ، وهذا ما ركّزنا عليه من خلال حديثنا عن منهجية التعامل مع هذه المسألة في المشروع التفسيري لعلمين بارزين من أعلام التفسير عند الشيعة الإمامية الإثني عشرية، هما الفيض الكاشاني والعلامة الطباطبائي، فقد اعتنقا هذه الرؤية في تفسير المجاز القرآني، هذا المنهج القصدي في التعامل مع لغة القرآن الكريم هو الذي يصلح لمواجهة الهرمنيوطيقا التي تجنح نحو عبثية الدلالة في النصّ القرآني، لأنّ المجاز الأدبي بزعم أنه هو المجاز الموجود في القرآن، هو حجر الزاوية الأساس في هذا البناء الهرمنيوطيقي العاثر بالدلالة، والداعي إلى إلغاء المعايير التفسيرية القصدية التي تضبط معنى النصّ بحسب مراد المتكلم، وهو الله عزّ وجلّ في حالة القرآن. أما إشكالية الجدل بين النصّ والواقع، فإنّ منهجية التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، التي هي في الحقيقة ليست منهجية مستقلة بالمعنى الدقيق، بقدر ما هي ركن رئيس من أركان منهج أكبر، هو منهج تفسير

القرآن بالقرآن، هي التي تتكفل بتوفير الحل لهذه الإشكالية التي تدرع بها التأويليون الهرمنيوطيقيون، وفق معيارية تأويلية لا تغفل دلالة النص من جهة، ولا تضحى بالاستحقاقات الحداثية التي يزرعها الواقع المعاصر من جهة ثانية، بل تجعل منهما طرفين في معادلة واحدة، لتكون النتيجة هي تطبيق المنهج الإلهي الواقعي في حياة الإنسان المعاصر .

المنهج الهرمنيوطيقي في تأويل النصوص، هو منهج يصلح للتطبيق على بعض النصوص، وليس على جميعها، هذه الحقيقة لم تعبأ بها أغلب المشاريع التأويلية الحداثية في الوسط الإسلامي العربي والإيراني للأسف، نعم إن كان البحث التأويلي غير مؤمن بالمصدرية الإلهية للكتب السماوية، فإنه يمكن له تطبيق هذه المنهجية الاعتبارية على النص القرآني، دون أن يرتكب تناقضا في هذه الحالة، أما إن كان مؤمنا بالمصدرية الإلهية للقرآن، فإنه لا يمكن له إلا أن يعتقد أن هذا النص يتضمن التعاليم الإلهية المراد تطبيقها حرفيا في واقع الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. إلخ، كما يتضمن الحقائق الاعتقادية والمعرفية التي تتشكل منها البنية العقائدية للإسلام، ثم إنه لا يمكن له أن ينسب العجز إلى الله تعالى في إيجاد صيغ تعبيرية على مستوى الألفاظ والجمل مطابقة لتلك التعاليم والحقائق والاعتقادات، وإن تلك المضامين لها ثبوت في لوح الواقع، وليست هي تابعة لمزاج القارئ في تأويل النص القرآني تأويلا اعتباريا ينتج من خلاله التعاليم والحقائق والاعتقادات التي يريدونها، لا التي يريد الله عز وجل، ثم يقوم بنسبتها إلى الله تعالى، هذا هو التفسير بالرأي المنبوذ في الإسلام، ولن تنتج منه إلا إسلامات يمكن أن يصل عددها إلى الملايين والمليارات، بعدد من يقرؤون النص القرآني ويطبّقون عليه هذه المنهجية الاعتبارية في التأويل، ولهذا لا بد من وجود ضوابط معيارية لفهم كلام القرآن، من هنا فإن ما يقال من أن المنهج الهرمنيوطيقي لا يتناقض مع الرؤية

التفسيرية العامة لأي مفسر في التاريخ هو خطأ محض لا بد من من تفنيده، ونحن هنا في هذا البحث المختصر، نحاول أن نفتتح مجالاً للدراسة الموسعة حول هذه النقطة بالذات، فنوضح من خلال بعض المحاور البسيطة موقف بعض المفسرين الشيعة من قضية الاعتباط الهرمنيوطيقي في التفسير.

التمهيد

#### ١- المقاربات التأويلية الحداثية للقرآن

أجرى الحداثيون الإيرانيون والعرب مقاربات حداثية للإسلام، ودعوا إلى تطبيق المنهجيات +++.....التأويلية الهرمنيوطيقيّة على القرآن، وهو عين ما دعت إليه فلسفة ما بعد الحداثة، وعين خطتها في تفريغ النصوص الدينية التي تتمتع بقداسته واحترام كبيرين في نظر أتباعها من محتواها، ومن الواضح أنّ السبب في سلوك هذا الطريق الالتفافي هو أنه أصبح مؤكداً لدى مفكري الحداثة أنّ تخلي الناس عن أديانهم هو مما برهن الواقع العملي على أنه من المحالات واقعا، إذ بقي الدين مؤثرا وفاعلا في الإنسان المعاصر، بل إنّ الدين حاول الدخول في ميادين الصراع السياسي، ونجح في بعض المرات كما في تجربة إيران، هنا جاء دور فلسفة ما بعد الحداثة لتحقيق الغاية الحداثيّة ذاتها عن هذا الطريق، وهو أن يتم تأويل النصّ الديني المقدس للإسلام طبقا لهذه المنهجيات التي تعامل القرآن كما لو أنه نصّ شعريّ سرياليّ، حتى يتم تفسيره طبقا لخلفيات ثقافية وقبليات معرفية تتوافق كليا مع عقلانية الحداثة، وبهذا الأسلوب يقتنع الناس الذين يقدرسون الدين ويحترمونه بأنّ هذا هو التأويل الحداثي الصحيح للقرآن، إذ إنّ النصّ ثابت بحكم قداسته، لكنّ تأويله متغير، فلكلّ زمان تأويل للقرآن منسجم مع قبليات المفسرين المأخوذة من معارف وعلوم العصر، واليوم نطبّق ذات الإجراء، نطبّق منهجيات التأويل الحديثة التي هي

متواءمة مع ثقافة العصر وفلسفته على النص القرآني، ليكون الناتج من هذه العملية التأويلية الهرمنيوطيقية هو المعنى الحداثي الصحيح للإسلام.

وما هو هذا الناتج التأويلي من القرآن؟

هو بلا شك ما يؤدي إلى هذه المعاني الثلاثة:

١- إن القرآن كتاب تاريخي، خاصة في قسمه المكوّن من الآيات التي لا يؤدي تأويلها إلى معنى متفق كلياً مع مبادئ الحداثية.

٢- إن القرآن كتاب رمزي، أو قل إنه نص مكتوب بلغة سريالية خيالية مجنحة، وليس ثمة حقيقة واقعية وراء النص.

٣- لكل إنسان أن يسقط على القرآن الدلالة التي يريد، وهي غالباً لا تتفق في قليل أو كثير مع الدلالات الأخرى بالضرورة، على أنها جميعاً صحيحة ولا مجال لاتهام أحداها بالخطأ.

٤- بناء على ما سبق، فإن الدين شأن فردي وشخصي، فلا يصح القول إن له أية وظيفة اجتماعية تتجاوز الفرد الذي له الحق أن يعبر عن هذا الدين بصفته عبادات وشعائر وطقوساً وأخلاقاً شخصية، على أن لا تتعدى هذه الأخلاقيات الصفة الشخصية للفرد، فتختار لنفسها سبيل المعارضة مع الأخلاقيات المضادة للآخرين، حتى ولو كان ذلك في نطاق المجتمع الإسلامي الواحد.

طبعاً هذه هي الصفة التي حظي بها الدين في ظل فلسفة الحداثية التي يصفها فلاسفة ما بعد الحداثية بأنها كانت متمزّمة ومغلقة ومتمركزة حول الذات، وقالوا إن فلسفة ما بعد الحداثية جاءت لتدين هذا التزمّت وتضع حداً لهذا الانغلاق، فماذا فعلنا، كل ما فعلناه هو أننا طردنا التزمّت والانغلاق الحداثي ضدّ الدين من الباب لنفسح له مجال الدخول من النافذة الأوسع، مثل هذا الدور للدين لا يمكن له أن يكون فاعلاً ومؤثراً

في الحياة المدنية للإنسان الحديث، كما أنّ هذه الرؤية تتناقض كلياً مع كون الإسلام لديه عقلانيته الخاصة التي هي أتمُّ وأكمل وأشمل من العقلانية المادية للحدث، وطبعاً لا ينوي الإسلام أن ينفي حداثة الغرب، كلُّ ما يريد هو أن تكون له كلمته المسموعة أيضاً في نقد هذه الحداثة وتصحيح بعض مساراتها الخاطئة. شيء آخر: إنّ هذه الرؤية الضيقة للدين من شأنها أن تحوّل الدين إلى تجربة معنوية شخصية لا تختلف عن أية تجربة معنوية أخرى ليس لها بعد إلهي، كالتجارب المعنوية للشعراء والفنانين، هي حالة معنوية نابغة من وجدان شخصي، ومن تأمل ذاتي وإرثاً روحي فردي في نهاية المطاف.

٢- التمييز بين مصطلح ((التأويل)) ومصطلح ((الهرمنيوطيقا))

ثمة فارق بين مصطلحي ((التأويل)) في سياق الثقافة الإسلامية و((الهرمنيوطيقا))، وهو ما يشير إليه الدكتور عبد الجبار الرفاعي بقوله: "لا يرادف مصطلح ((الهرمنيوطيقا)) مصطلح ((التأويل)) أو غيره، لأنّ معنى الهرمنيوطيقا لا يرادف معنى التأويل، لا وفقاً لفهم شلاير ماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا وفقاً لفهم هيدغر وغادامير، ولا وفقاً لفهم ريكور وهيرش وغيرهما. الهرمنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان. والتوازي غير الترادف"<sup>١٣</sup>.

هذا الكلام صحيح، ونحن نتفق معه مئة بالمئة، مع أننا نعلم أنّ الدكتور عبد الجبار الرفاعي يتبنى كلياً التوجهات العامة للهرمنيوطيقا الحديثة إلى مدياتها القصوى، وهو ما نعترض عليه ونوجه إليه النقد في مجمل ما نكتبه عن الهرمنيوطيقا، نعم إنّ الهرمنيوطيقا تتضمن مجموعة من الحقائق والواقعيات التي يمكن توظيفها في صياغة نظرية هرمنيوطيقية خاصة بفهم النصوص المقدسة على وجه العموم، والنص القرآني على وجه الخصوص، إلا أنّ المشكلة هي في إجراء

عملية التنقيح للأسس والمقولات التي تنهض عليها فلسفة الهرمنيوطيقا بطابعها الغربي، وهو ما لا يوافق عليه أغلب من يتبنون هذه الفلسفة في عالمنا الإسلامي المعاصر، وأعتقد أن الدكتور عبد الجبار الرفاعي لا يختلف في توجهاته وامتبياته كثيرا عن سائر مفكري الهرمنيوطيقا في المجالين العربي والإيراني، كالدكتور نصر حامد أبي زيد، والدكتور محمد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور محمد مجتهد شبستري، وهذا واضح من عرضه لتلك الأسس والمقولات دون أن يوجّه إليها النقد في معظم كتاباته، هذا مع أنه يعتقد أن "كل مصطلح يشي بحمولة دلالية تتسع للنظرية والمنهج والمقولة والمفهوم والرأي، وبذلك فإنّ كلا من التأويل والهرمنيوطيقا يتسع لما يشي بشيء من ذلك، وهى بالضرورة ليست متطابقة، فنظرية التأويل أو نظرياته غير نظرية أو نظريات الهرمنيوطيقا، وهكذا المنهج أو المناهج التأويلية غير المنهج أو المناهج الهرمنيوطيقة، والمفاهيم والمقولات التأويلية غير المفاهيم والمقولات الهرمنيوطيقة. فالهرمنيوطيقا فى ولادتها وتطورها ومجالات تداولها كمصطلح لا تتطابق مع التأويل، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالته وصورته فى سياق العلوم الاسلامية، ووفقا لأنطولوجيا اللغة- حسب هايدغر- لا يمكن نقل المصطلحات من مجالها التداولي، فى لغتها المشتقة منها إلى لغة أخرى، بانتخاب لفظٍ مقابل لها. فالهرمنيوطيقا نشأت فى سياق لغويٍّ ومجالٍ تداوليٍّ لاتينيٍّ، ولا يمكن تصنيع نسخة عربية مرادفة لها، وإنما يمكننا توطين المصطلح ذاته فى السياق التداولي للغة العربية وغيرها من اللغات، مثلما اتسعت العربية وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي- كما هو- للفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها<sup>٢٣</sup>.

النقطة الأساسية التي يجب علينا مراجعتها ومحاكمتها بمقاربات لسانية وفلسفية موضوعية جادة هي تلك المتعلقة بمقولة ((موت المؤلف))، هذه هي نقطة الشروع الأولى في تنقيح النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة، وتخليصها من شوائبها العالقة التي لا تحقق الانسجام مع فضاء الثقافة العربية والإسلامية المبتنية على تقديس النص القرآني، واعتباره كلام الله الموحى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والحق أن الثقافة الغربية ذاتها تناقض ذاتها في هذا المقام، فمثلا لا تجد أحدا من الذين يبدون حماسة شديدة للمناهج الهرمنيوطيقية الحديثة، يطالب بتطبيق هذا المنهج على اللوائح القانونية والمواد الدستورية المعمول بها في نطاق الفضاء القانوني والسياسي العام للدول الغربية، بل إنهم يتشدّدون في تحديد الدلالة، إلى درجة أنهم يعتنون بوضع كل كلمة في سياقها المحكم الصحيح لكي لا يقع الاشتباه والغلط في فهم الدلالة المقصودة والمحددة بدقة للموضع المقتن، لكنهم في عين الوقت لا يفكرون عن المطالبة بتطبيق هذه المنهجيات الهرمنيوطيقية الداعية إلى الانفلات من ربقة المقصدية التي تعزى إلى صاحب النص على الكتب الإلهية المقدسة، فإذا كانوا يرون أن نصا وضعيا كهذا ليس من الصحيح تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي عليه، لأنهم يعلمون أن مآل ذلك إلى أن تصبح تلك النصوص القانونية والدستورية فارغة من المحتوى، فأنى لنا أن نقوم بتطبيق المنهجيات ذاتها على نص إلهي معصوم يحتوي على مقررات العقيدة الثابتة والمحددة بالصياغة الإلهية التي تتسم بالعصمة، وما يترتب عليها من المقررات العملية والقانونية المتمثلة بالأوامر والنواهي الإلهية، أليس مآل ذلك إلى أن يصبح النص المقدس فارغا من المحتوى تماما، كما لو أنه نص سريالي أو رمزي ليس المراد منه إلا خلق فضاء جمالي يمتع القارئ، وبالمناسبة فإن واحدا من أكبر الأخطاء في المدارس التأويلية الحديثة هو أنها تشاء إلغاء التخوم المائزة بين النص المقدس والنص الأدبي، لا سيما النص الشعري، مع

أن القرآن كنص مقدس يرفض علنا النظر إليه بهذه الصفة، ويعلن صراحة أن اليونان الفاصل بين القرآن والشعر هو بون شاسع جدا، كالمسافة الفاصلة بين الأرض والسما.

ومن هنا فإن المشروع التأويلي الهرمنيوطيقي لم يحظ بكثير من المقبولية في الأوساط الثقافية الدينية التي تجنح نحو الاعتقاد الجازم بوجود دلالات معيارية ومنضبطة للنص المقدس، مهما كانت هذه الأوساط تؤمن بأن ثمة حاجة حقيقية إلى اجترار إجابات جديدة من النص المقدس على أسئلة الواقع، يقول الدكتور عبد الجبار الرفاعي: "لقد أفضى التوكؤ على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النص الديني، والفهم المختلف للحقيقة، إلى نزاع القناع عن التراث، ومساءلة التاريخ من جديد، وعبور الكثير من الاجتهادات التي تتحدث لغة زمانها في تفسير النص، ولا يفهمها أي إنسان يتحدث لغة زماننا. إلا أن هذه الجهود واجهت مقاومة عنيفة، إذ نعتها البعض بالعدوان على أمجاد الأمة، وطمس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكل باحث عمد إلى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشف عن محاولات حذف وإقصاء معتقدات لا تتناغم مع الايديولوجيا التبجيلية التسلطية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمش والمسكوت عنه، أو فضح سطوة وقمع السائد والمتغلب في التراث. وهكذا فإن كل قراءة للنص الديني تتخطى التفسيرات المغلقة القديمة لا تمر من دون ضريبة. لذلك نجد الباحثين ممن يمتلكون خبرة بمناهج القراءة الجديدة يهربون من توظيفها في قراءة النص الديني، وغالبا ما يوظفونها في قراءة النص الأدبي والأعمال الفنية والإبداعية المختلفة الأخرى، كأنهم يبحثون عن ملاذ يحتمون فيه من غضب أنصار التراث، لأن القراءة الجديدة للنص تجترح معاني لا تكرر ما هو موروث من فهم

للحقيقة الدينية، ذلك الفهم الذي تقدس بمرور الزمن، وتوكل عليه مفسرو النص الديني منذ عدة قرون، وتقدس بعضهم تبعاً لتقديس ذلك الفهم<sup>١٣٣</sup>.

ولنا على كلام الدكتور عبد الجبار الرفاعي بعض التعليقات:

التعليق الأول: بات واضحاً من خلال مختلف الدراسات التخصصية التي تهتم بدراسة وتحليل المنهجيات الحديثة في دائرة التلقي، أن البنيوية التي ارتكزت على مقولة أساسية فيها وهي مقولة ((موت المؤلف))، قد تم توجيه النقد المتتابع لها حتى تم تجاوزها إلى مدارس جديدة في التلقي، خرجت من رحمها، واختلفت في بعض ملامحها عنها، إلا أنها جميعاً إذ تخلت عن عدد من متبنيات المنهج البنيوي، لم تتخل أبداً عن تلك المقولة الأساسية فيها، بل تبنتها بحماسة منقطعة النظير لا تقل عن حماسة البنيويين لها، وتعتبر الدراسات التي قدمها الدكتور عبد العزيز حمودة في كتابيه ((المرايا المقعرة))<sup>١٤١</sup> و((المرايا المحدبة))<sup>١٥١</sup> خير مرجع يمكن الاستناد إليه لتوضيح هذه الحقيقة في هذا السياق.

التعليق الثاني: إن طبيعة النص الأدبي مختلفة فعلاً عن طبيعة النص الديني، لأن الوظيفة الأساسية التي يضطلع بها النص الأدبي إنما تتمثل بامتاع القارئ من خلال البنية الاستعارية الخيالية المكثفة الموجودة في نسيج النص، وتنتهي مهمة النص الأدبي عند هذا الحد، فنحن لا نقدر القيمة الإبداعية لأي نص أدبي إلا على هذا الأساس، من دون أن يكون النص خاضعاً للمحاكمة من خلال ما يتضمنه من أطروحات وأفكار تعتبر من وجهة نظرنا الخاصة محققة أو غير محققة، هذا الهم الأخير ليس هما للنص الأدبي في الواقع، ولذلك ترانا نقدر الإبداع الشعري لأبي نؤاس وأضرابه من شعراء الخمر والمجون، مع أننا لا نتفق معه جملة وتفصيلاً حول الرسالة الخلقية المتضمنة في تلك النصوص الشعرية، وكذلك قد يتضمن ديوان شعري

كديوان أبي العتاهية على سبيل المثال، رسالة خلقية وعقائدية نتفق معه حولها بصورة كلية، ومع ذلك فإننا لا نمنح ديوانه تلك الأهمية التي نمنحها لديوان أبي نؤاس أو ديوان نزار قباني مثلا، فما ذلك إلا على أساس أن زاوية النظر المهمة في تقييم النتاج الشعري ليست هي مدى صوابية وحقانية الأفكار، بقدر ما هي حجم ما يتضمنه النص الشعري من القيم التعبيرية الفنية ذات القيمة العليا في الميزان الخاص بفن الشعر.

التعليق الثالث: بناء على ما ذكرناه في التعليق الثاني، فإن النص الأدبي، خاصة النص الشعري، قد لا يتأثر كثيرا بالنتائج المترتبة على تلك المقولة التي اعتبرت حجر زاوية أساسيا في البنيوية وسائر مدارس التلقي التي أعقبتها حتى المرحلة الهرمنيوطيقية المتطرفة والمرحلة التفكيكية، بل ربما ساعدت تلك المقولة على تجاوز الكثير من العقبات التي تحول دون فهم النص، لاسيما إن كان النص ذا بنية استعارية خيالية ورمزية مكثفة، كما هو الحال مع النصوص الشعرية السريالية، فلا شك أن القارئ يجد متعة كبيرة في تأويل النص بحسب الأحكام الافتراضية المسبقة المخزنة في ذهنه، ولن يكون مهما جدا الانحراف عن القصدات الموجودة في ذهن المؤلف لحظة كتابة النص، بل ربما كان صاحب النص نفسه يريد من القارئ أن يتبع في تأويل نصه هذه الاستراتيجية التأويلية المنفتحة التي لا تقف عند حدود مقصدياته هو لحظة التأليف.

التعليق الرابع: ليس الأمر على هذه الشاكلة مع النص الديني عموما والنص القرآني على وجه الخصوص، فإنه من الواضح أن الوظيفة التي يضطلع بها النص الديني، ليست هي الإمتاع عن طريق الكتل الاستعارية الخيالية والمجازية والرمزية التي يتكوّن منها نسيجه اللغوي، كما هو الشأن مع النص الشعري، إن وظيفة النص الديني هي الحديث عن وجود الواقعيات البعيدة عن متناول المستوى الإدراكي

للعقل البشري المحكوم بعالم الماديات، ليأخذ بيده إلى عالم الماورائيات والغيبيات الواقعية، وليست الأسطورية والخيالية كما يتوقع أصحاب النظرة الوضعية في تفسير الدين، لهذا فإنّ الفنتازيا والخيال هما أبعد ما يكونان عن البنية التعبيرية للنص الديني، وإلا انتهى به الحال إلى أن يتحوّل إلى قصيدة وينتهي الأمر.

#### ٤. خطأ تاريخي في تشخيص الفرق بين القرآن والشعر

وبالمناسبة فإنّ علماء الأدب في الفترات السابقة لم يصيبوا الهدف في مسألة التمييز بين القرآن والشعر، إذ إنهم شيّدوا بناءهم على أساس وجود البنية العروضية في الشعر وفقدانها في القرآن، هذا الفارق سطحي للغاية ولا يستحقّ التعويل عليه في هذا السياق، فإنّ الفارق الجوهرى والأساسي بين الشعر والقرآن، هو أنّ الأوّل ذو بنية استعارية خيالية رمزية تستهدف إمتاع السامع أو القارئ، أما البنية اللغوية للقرآن، فإنها وإن تفوّقت على الشعر من ناحية المستوى العبقري في التعبير الأدبي، لا تستهدف هذه الغاية، بل تستهدف البلوغ بالمخاطب إلى أعلى مديات الواقع الماورائي والغيبي، غير القادر على إدراكه بعقله الجزئي المحكوم بالتفكير في إطار العالم المادي لا غير، أي إنّ الشعر لا يهّمه أبداً أن ينقل لنا الحقائق والواقعات، بل هو يستهدف ما هو نقيض هذه الغاية تماماً، فيغرق في الخيال، ليحقق لنا غايته النهائية في الإمتاع الأدبي لنا كمتلقين، أما القرآن فإنه يستهدف نقل الواقع كما هو، بحيث لا يمكن لي كمتلقٍ أن أقول إنه يخلق في فضاء الخيال، فإن قلت في حقّه ذلك، فإنّ معنى ذلك أنّي أجزّده من قيمته كمصدرٍ موثوقٍ للعلم الإلهي الواقعي، وأنتقل به إلى مستوى الشعر، وهذه هي التهمة التي كان يواجهها بها بعض البلغاء العرب من المعاندين، مع أنّ جميع العرب، بلغاء وغير بلغاء، كانوا يعلمون أنّ القرآن

ليس موزونا ومقضى كما هو شأن المعلقات على سبيل المثال، ولا يحتاجون إلى من يخبرهم بذلك بعد مئات السنين، فإنهم أخبر منه وأعلم بهذه الحقيقة على كل حال. إذا كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية تصلح من بعض الجوانب للتعامل النقدي تحليلا وتشريحا مع النص الأدبي الرمزي والسريالي، فإن هذا لا يعني صلاحيتها للتعامل مع النصوص الدينية المقدسة، بدهة أن النص الديني يتضمن رسالة يراد من المخاطبين بها استيعابها ومعرفة مراداتها بدقة، لكي يتمكنوا من العمل طبقا لها، كما هو الشأن مع النص التشريعي القانوني مثلا، فكيف يمكن للهرمنيوطيقا الفلسفية أن تتعامل مع تلك النصوص التشريعية والقانونية، فكما أنها لا تصلح للتعامل معها، كذلك شأنها مع النص الديني، فإنها لا تصلح للتعامل معه، وإلا كانت النتيجة هدر دلالة النص في نهاية المطاف.

#### ٥- أهمية الانخراط في الجدل المعرفي مع الهرمنيوطيقا

إن المباحث التي تخوض فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية هي ذات اتصال وثيق بالدين الإسلامي، لأنه دين يتأسس على النص، وبناء على ذلك فإن الهرمنيوطيقا الفلسفية بما أنها تبحث في قضايا من قبيل مناهج التفسير، أو فهم النص، أو البحث في قضايا هي أعم من النص كالسلوك والمواقف... إلخ وفق بعض توجهات الهرمنيوطيقا، كما تبحث في حقيقة الفهم وما يتصل به من مواقف فلسفية معروفة في مظانها، فإنه من الطبيعي أن يكون للنتائج المستخلصة من أبحاثها تأثيراتها الواضحة على النصوص الدينية قرآنا وسنة، ولا بد من الانخراط في السجلات المعرفية التي تدور حول هذه القضايا على هذا الأساس.

إن القضايا التي تبحث فيها الهرمنيوطيقا الفلسفية قضايا حساسة بالفعل، بحيث أنها تؤثر فعلا في تغيير المسار بالنسبة لعملية التفسير، فأروها في مجال البحث حول

طبيعة النص ومعناه، وحقيقة فهم النص، وعلاقة النص بالتقاليد والتراث، وحقيقة العلاقة القائمة بين النص والمؤلف، وعلاقة القارئ بالنص، وهل ان للنص وجودا مستقلا عن المؤلف، بحيث لا يكون لمواده وقصده أهمية تذكر قياسا إلى قصد المفسر أو القارئ، وما هو التأثير الذي تمارسه ظروف المؤلف على النص، أو ما هي التأثيرات التي تمارسها ظروف المفسر وخلفياته المعرفية ومسبقاته الذهنية في إطار التغيير الحاصل في وعائي الزمان والمكان على عملية فهم النص، كل تلك قضايا بحثتها النظرية التأويلية المعاصرة، خاصة في مجال الهرمنيوطيقا، إن النتائج التي تتمخض عن هذه الأبحاث لها انعكاساتها الخطيرة في مجال المعرفة واتخاذ الموقف العقائدي الصحيح، كما ان لها تأثيراتها الواضحة في مجال البحث عن إمكان القراءات المختلفة للنص الديني وتاريخية الفهم لهذا النص، بمعنى ارتباط الفهم التفسيري للنص بالظروف التاريخية التي صاحبه، والأفاق المعرفية والثقافية السائدة في زمان انبثاقه، وأن فهم النص هو عملية متغيرة ومتحولة بشكل مستمر، على أساس أن المعارف متحولة ومتبدلة في كل عصر، هذه القضايا وأمثالها لها المحورية الكاملة في مجال التأثير على فهم النص القرآني والسني، وبالتالي لها انعكاساتها الخطيرة على الدين عموما، والدين الإسلامي على وجه الخصوص، لهذه الاسباب كلها، علينا كباحثين في مجال علم اللغة والدراسات القرآنية، أن نخوض الجدل المعرفي العميق مع هذه الأبحاث، حتى نسهم حالا ومستقبلا في صياغة نظرية تأويلية حديثة للنص القرآني ليس فيها نقاط الضعف الكارثية الموجودة في نظرية الهرمنيوطيقا، علما أن لدينا تراثا معرفيا مهما يمكن الانطلاق منه بقوة نحو إنجاز هذه الغاية، ونحن في هذا البحث، عازمون على تقديم بعض النماذج المختصرة التي تصلح أن تكون نقاط انطلاق حقيقية باتجاه تحقيق هذا المشروع.

## المحور الأول: المنهج التفسيري القصدي للفيض الكاشاني

حجر الزاوية الاساس في التفسير القصدي هو عدم الاعتراف بالمعنى الشائع للمجاز، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له حتى لو كان ذلك مع نصب القرينة.

نحن نضع التفسير القصدي في مقابل التفسير الهرمنيوطيقي للقرآن، لأن الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي الوجه الأبرز للهرمنيوطيقا في الوقت الراهن، لا يمكن أن تمارس دورها التخريبي للمعنى إلا من خلال مقولة المجاز بهذا المعنى الشائع في الدراسات اللغوية والأدبية، فأنت إذا استعملت لفظا في غير معناه، صار المجال مفتوحا أمام السامع للعبث بدلالة الكلام، إلا أن تكون حاضرا فتوجه دلالة الكلام بنفسك، عن طريق التنبيه إلى أن بعض الدلالات المحتملة ليست مقصودة لك، أما لو كنت مؤلفا مثلا، واستعملت المجاز في عباراتك، فإن تلك المواطن الهشة التي تتمثل في استعمالات الألفاظ في غير المعنى الموضوع له، ستوفر مجالا واسعا للعبث بالدلالة المقصودة لك، فإذا كنت ميتا كمؤلف، فلن يكون عامل الحراسة للدلالات المقصودة لك موجودا في تلك اللحظة، لذلك سوف يصل العبث بدلالات الكلام إلى أقصاه، ولهذا نجد التأويليين الهرمنيوطيقيين يركزون على مسألة ((موت المؤلف)) كمبدأ أساسي للتأويل الهرمنيوطيقي، لأنهم أولا يعتبرون النص بنية استعارية مجازية، أي إنه بنية رمزية فاقدة لأية دلالة مسبقة، وإنما تضافى عليه الدلالة بعديا من خلال تأويل القارئ فقط، أما ثانيا، فإنهم يعتبرون المؤلف ميتا، لكي يفقد سلطته كمؤلف في مجال تحديد مراداته الحقيقية من الكلام.

نعم يكون ثمة معنى مقبول للمجاز غير هذا المعنى المتداول المألوف، وهو أن يكون للفظ معنى أصلي جامع يمكن أن يتشعب إلى حصص دلالية كثيرة لا حصر لها، فيكون اللفظ في كل سياق اقتراحي معنى خاص هو تلك الحصص الدلالية المتشعبة

من المعنى الأصلي، وهكذا بالنسبة إلى التشعبات الدلالية الأخرى للفظ في السياقات الاقترانية الأخرى، هذا المعنى للمجاز مقبول، وليس هو محلا للاعتراض.

موقف الفيض الكاشاني من المجاز في القرآن

يقول الفيض الكاشاني في المقدمة الرابعة من المقدمات التي تصدرت التفسير: "تحقيق القول في المتشابه وتأويله يقتضي الإتيان بكلام مبسوط من جنس اللباب، وفتح باب من العلم يفتح منه لأهله ألف باب، فنقول وبالله التوفيق: إن لكل معنى من المعاني حقيقة وروحا، وله صورة وقالب، وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتحاد ما بينهما، مثلا لفظ القلم إنما وضع لألة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسما، ولا كون النقش محسوسا أو معقولا، ولا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشا فيه، وهذا حقيقة اللوح وحدّه وروحه، فإن كان في الوجود شيء يسطر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم، فإن الله تعالى قال: ((علم بالقلم سلطان علم الإنسان ما لم يعلم)) [٦]، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه، من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه، وكذلك الميزان مثلا، فإنه موضوع لمعيار يعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور شتى، بعضها جسماني، وبعضها روحاني [٧].

للتعليق هذا النص المهم، نذكر الإشارات الآتية:

الإشارة الأولى: إن الفيض الكاشاني يتكلم عن متشابه القرآن في هذا النص، وهو القسم الأشد غموضا في القرآن، ولا يعرف المراد فيه على وجه التحديد، والآيات

المتشابهة هي التي يركز البلاغيون على القول بأنها ذات بنية استعارية مجازية، ويتخيلون أن غموضها متأت من هذه البنية الاستعارية المجازية المكثفة، وكأن القرآن تحول في هذه الآيات إلى كلام شعري والعياذ بالله، هذا الكلام يرفضه الفيض الكاشاني بشكل واضح، ويقدم نظريته العبقريّة في تفسير هذه الظاهرة، أقصد ظاهرة المجاز القرآني، من خلال القول بالمعاني الأصلية للألفاظ، وأنها تتسع للمصاديق الدلالية الجسمانية والروحانية، من دون الحاجة إلى القول بأن لفظ القلم إذا استعمل في القلم الماديّ فهو تعبير حقيقي، وإذا استعمل في القلم الروحاني فهو تعبير مجازي، إن المادة اللغوية للفظ ((القلم)) موضوعة للألة التي تنجز عملية النقش، سواء كانت جسمانية أو روحانية، وكذلك ((اللوح))، ليس بالضرورة أن يكون هو اللوح المادي حتى يكون التعبير حقيقياً، بل هو تعبير حقيقي حتى مع افتراض كون اللوح روحانياً، وهكذا لا تكون تلك التعبيرات الغامضة الناشئة غموضها من كونها تنتمي إلى نشأة أخرى غير النشأة الجسمانية التي نعيش اشتراطاتها الآن تعبيرات مجازية، ولهذا قال في نهاية هذا البحث القيم: "ومما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين، وذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى وعقول مختلفة، فيجب أن يكلم كل على قدر فهمه ومقامه، ومع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة، ولا مجاز فيه أصلاً"٨٣.

الإشارة الثانية: من ذلك يظهر الخطأ الجسيم الذي ارتكبه البلاغيون، إذ اعتقدوا أن لغة القرآن مجازية، شأنها في ذلك شأن اللغة الشعرية تماماً، وفاتهم أن يعرفوا الفرق الحقيقي بين لغة الشعر ولغة القرآن، ذلك الفرق الذي ذكرناه في طيات البحث، من أن الشعر يحلق في فضاء الخيال، فيمكن بل هو المطلوب منه في الحقيقة، أن

يتحدث الشاعر بلغة استعارية مجازية يتم من خلالها التجاوز على النظام اللغوي الدقيق الذي يربط بين اللفظ والمعنى، ومع ذلك نتسامح معه، بل يكون الالتذاذ بهذه اللغة الشعرية انطلاقا من وعي السامع بأن ما يستمع إليه إنما هو شعر، والشعر لا يراد منه الحديث عن واقعيات وحقائق، بل يراد منه الخيال والإمتاع الأدبي فقط، أما مع القرآن فالأمر مختلف تماما، إذ يراد منه بالضبط الحديث عن هذه الحقائق والواقعيات بالذات، سواء كانت تنتمي إلى عالم الغيب أو عالم الشهادة، فكيف يمكن لكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أن ينقل لنا علم تلك الحقائق بلغة استعارية رمزية فضفاضة لا تعكس المراد بشكل دقيق، هل يوافق أحد علماء اللغة أن يكون الحديث عن حقائق علم النفس أو علم الاجتماع أو علم القانون بلغة استعارية مجازية رمزية، أم يعتبر اللغة المنضبطة دلاليا هي اللغة المناسبة للحديث عن الحقائق التي تعبّر عنها هذه العلوم، فإذا تقرّر ذلك، فقد علمنا أن القرآن هو كتاب إلهي يتحدث عن حقائق وواقعيات أخطر وأغزر وأعمق وأدق من كتب جميع العلوم، وعلى هذا الأساس، فإن اللغة التي تناسب حالته هذه هي اللغة المنضبطة دلاليا إلى أقصى حد.

فإن قيل إن كان الأمر كذلك، فلماذا نجد تلك التعبيرات الغامضة في القرآن، قلنا إن الغموض حالة طبيعية توجد في كتب جميع العلوم، وهي تعود إلى عوامل عديدة منها ما يتعلق بالتمكّن العلمي واللغوي للمؤلف، ومنها ما يتعلق بطبيعة العلم نفسه، ومنها ما يتعلق بجهة القصور عند المتلقي، وفي حالة القرآن، فإنه لا يمكن الحديث عن جهة قصور عند صاحب النص، لأنه الله الذي يمتلك كل صفات الكمال، فلم يبق إلا العاملان الآخران المتعلقان بطبيعة الحقائق والواقعيات التي يتحدث عنها القرآن، فإن قسما منها ينتمي إلى نشآت أخرى غير النشأة الدنيوية، ومن الطبيعي أن يكون الحديث عنها بكلمات تقابلها من اللغة البشرية التي

نتعامل بها في نشأتنا الدنيوية هذه محفوقا بالغموض، وتلك حالة تتعلق بوجودنا وتلبسنا بشؤون هذا العالم الدنيوي، فلو انتقلنا إلى تلك النشآت التي يتحدث عنها القرآن لزال حالة الغموض، هذا الغموض إذن ليس ذاتيا للنص، بل هو عرضي يزول مع الاطلاع المباشر على تلك النشآت.

أما العامل الآخر فهو قصور المتلقي، هذا هو السبب الرئيس في وجود نسبة كبيرة من الغموض في أي نص، فإذا كان المتلقي في مستوى معرفي دون مستوى النص، فإن الغموض يكون طبيعيا في هذه الحالة، وعلى هذا الأساس، فإن الغموض ليس مقابلا لصفة البيان، إذ يمكن أن يكون النص مبينا وغامضا في الوقت نفسه، لكنه لن يكون مبينا ومبهما، لأن حالة الإبهام إنما تحدث بسبب القصور الموجود في شخص المتكلم، عندما لا يجيد الاستخدام الصحيح للغة بشروطها البيانية والبلاغية الصحيحة.

الإشارة الثالثة: إن متابعة الاقتران الدلالية للألفاظ في السياقات القرآنية المختلفة مهمة صعبة للغاية، ولا يتخيلن أحد أنها مهمة يستطيع أن ينجزها على وجهها الأكمل أي لغوي في العالم، بل ثمة عناصر سياقية غير لغوية لها مدخلة في تعيين الحصة الدلالية الصحيحة لكل لفظ في كل سياق، ومن هذا المنطلق، فإن الحذر مطلوب أيضا أثناء عملية التفسير حتى وفق هذه النظرية، ولا بد من الاهتمام بالتراث الروائي لأهل البيت (ع)، لأنهم يمثلون الثقل الأصغر المقترن بالثقل الأكبر الذي هو القرآن، بحيث انهما لن يفترقا حتى يردا الحوض على رسول الله (ص) يوم القيامة<sup>٩٠</sup>.

المحور الثاني: نقد الهرمنيوطيقا في المشروع التفسيري للسيد الطباطبائي

أكد السيد الطباطبائي في مقدمة تفسير الميزان، أن الإسلام تشعب إلى فرق ومذاهب إثر التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عاشها المسلمون بعد وفاة

النبي(ص)، فاعتنق كلٌ منها وجهات نظر سياسية ومذهبية خاصة، وصار كلٌ فريق من هؤلاء يحاول أن يربط بين الأفكار والآراء التي أنتجها خارج المرجعية القرآنية وبين القرآن، أي إنها قامت بتطويع النصّ القرآني من خلال منهجية تأويلية اعتباطية حتى ينطق بالمداليل التي تبرهن على أن أفكار تلك الفرق وتوجهاتها إنما هي مستمدة من القرآن، وبهذا أصبح القرآن مرجعية ثانوية يتم اللجوء إليها من أجل تبرير القبليات السياسية والمذهبية لدى هذه الفرق، ولم يعد هو المرجعية الأساسية التي يجب الانطلاق منها أولاً لتبني أية فكرة اعتقادية تصلح أن يتخذ منها الإنسان رأياً ومذهباً، ومن الطبيعي أن يعتبر الطباطبائي أن هذا المسلك التفسيري ليس في واقعه من التفسير في شيء.

يقول السيد الطباطبائي في هذا الصدد: "فرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ماذا يقول القرآن، أو يقول ماذا يجب أن يحمل عليه الآية، فإن القول الأول يوجب أن ينسى كل أمر نظري عند البحث، وأن يتكئ على ما ليس بنظري، والثاني يوجب وضع النظريات في المسألة، وتسليمها، وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه" (١) .

هنا يتخذ الطباطبائي من هذه المنهجيات التي تدعو إلى تطبيق القبليات المعرفية والثقافية غير المنقحة على القرآن موقفاً سلبياً، ولا يعتبرها تفسيراً أو تأويلاً للقرآن، بل هي آراء وأفكار تمثل حاملها، ولا تمثل القرآن في شيء، يقول عن هذه المنهجيات: "وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير، تجد أن الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأب. حاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقاً، وسمي به

التطبيق تفسيراً، وصارت حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات<sup>١٣</sup>.

عصمة القرآن أم عصمة الحداثة؟

لاحظ معي أن السيد الطباطبائي يشير إلى قضية في غاية الأهمية، نحن نعتقد أنها في منهجيتنا التأويلية التي ندعو إليها في تحليل اللغة الدينية، لا سيما لغة القرآن، تلك القضية تتعلق بالتعامل مع لغة القرآن على أنها لغة مجازية، تماماً كاللغة الأدبية، لا تختلف عنها في شيء، والحق أن فكرة مجازية القرآن هي المحور الأساس الذي تدور عليه رعى المدارس التأويلية الحديثة. المشكلة هي أن الكثير من مفسري النصّ القرآني قديماً وحديثاً يعتقدون بمجازية القرآن، إن لم يكن على مستوى القرآن كله، ففي الأقل على مستوى بعض القرآن، فإذا ما كان المفسر القرآني الذي يتبنى فكرة انضباط الدلالة القرآنية يقرّ بذلك على مستوى بعض القرآن، أصبح الباب مفتوحاً أمام هؤلاء التأويليين الحداثيين للقول بأن لغة القرآن كلها مجازية، وما المانع من ذلك، فليس ثمة فرق إلا على مستوى توسيع مساحة المجاز وتضييقها، علماً أننا لا نجد معياراً موضوعياً حقيقياً يضبط تلك المساحة، فهي مساحة متأرجحة بين التوسيع والتضييق، باختلاف آراء المفسرين في ذلك.

المهم في الموضوع أن السيد الطباطبائي كان ملتفتاً إلى هذه المنهجية التي كتب لها الانتشار في الأوساط البحثية التي تعنى بالدراسات الهرمنيوطيقية الحديثة للقرآن، وكان يعرف جيداً آية عملها، والأهداف التي ترمي إليها من وراء ذلك، يقول في هذا المجال: "قد نشأ في هذه الأعصار مسلكٌ جديدٌ في التفسير، وذلك أن قوماً من منتحلي الإسلام في إثر توغلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها، المبتنية على الحسن والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى الحسيين من فلاسفة

أوروبا سابقا، أو إلى مذهب أصالة العمل، فذكروا أنّ المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم، وهو أن ((لا أصالة في الوجود إلا للمادة وخواصها المحسوسة))، فما كان الدين يخبر عن وجوده مما يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم، يجب أن يؤوّل تأويلا، وما يخبر عن وجوده مما لا تتعرض العلوم لذلك كحقائق المعاد، يجب أن يوجّه بالقوانين المادية، وما يتكئ عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنما هي أمور روحية، والروح مادية ونوع من الخواص المادية، والتشريع نبوغ خاص اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقى<sup>١٢٣</sup>.

الحق أن هذا الذي يتحدث عنه السيد الطباطبائي هو المضمون الجوهرى الذي تنطلق منه المدارس التأويلية الحديثة في التعامل مع النص القرآني، إنها تريد الانتصار لمبادئ الحداثة، غثها وسمينها، صالحها وطالحها، إنها تؤمن بعصمة الحداثة، أكثر مما تؤمن بعصمة القرآن، ولهذا تمّ تبني تلك المنهجيات الهرمنيوطيقية المتطرفة التي تدور في فلك فكرة خاطئة لا تؤيدها الدراسة اللغوية المعمقة للنص القرآني، وهي فكرة مجازية القرآن.

وحدة المفهوم وتعدد المصداق

ثمة نظرية للسيد الطباطبائي جديرة بالتأمل، ومن المؤسف أنها مع وجودها في مقدّمة الميزان، واطلاع أغلب الباحثين في مجال الدرس القرآني عليها، يمرون عليها مرورا سريعا، وحتى الذين يتوقفون عندها للنظر الدقيق في المنهجية التفسيرية الطباطبائية، لا يلتزمون بها في مجال وضع الأسس الصحيحة لنظرية تأويلية صحيحة للنص القرآني، بل يتجاوزونها إلى ما يخالفها على المستوى التطبيقي، مع

أنهم على المستوى النظري يعلنون تأييدهم لها، ربما بدافع الكاريزما الكبيرة التي يتمتع بها السيد الطباطبائي في مجال التفسير ليس أكثر.

لكن علينا أن نعلن أن نظرية الطباطبائي في المعاني الأصلية للألفاظ، إنما هي تطوير لنظرية الفيض الكاشاني التي تحدثنا عنها قبل قليل، وإلا فإن قصب السبق في هذه النظرية هو لهذا المفسر العملاق كما هو واضح.

يرى السيد الطباطبائي أن الاختلاف في منهجيات التفسير ليس بدافع اختلاف النظر في مفهوم المفردات والجمل القرآنية، فهي واضحة ومبينة، تبعاً لوضوح النص القرآني وبيانته، وإنما كان الاختلاف بين هذه الفرق والجماعات المذهبية بسبب أنهم اختلفوا في تحديد المصاديق التي تنطبق عليها تلك المفاهيم الكلامية على مستوى المفردات والتراكيب<sup>١٣</sup>، فإذا ما جمد المفسرون على المعاني العرفية للمفردات والتراكيب القرآنية، فإن النتيجة ستكون هي الجمود في التفسير بالتأكيد. شيء آخر، فإن السيد الطباطبائي يعتقد محقاً أن للمفردة القرآنية معنى أصلياً، هو الذي تتشعب منه المعاني العرفية والمداليل المصادقية المتبدلة، وقد ضرب الطباطبائي مثالا على ذلك كلمة ((السراج)) و((السلاح)) و((الميزان)) و((القلم))، وأوضح كيف أن الأدوات تعرضت للتبدل، إلا أن الاسم لم يتغير ولم يتبدل، فنحن عندما نطلق اسم ((الميزان)) مثلاً على الآلة المعروفة، فنحن لا نقصد أن هذا اللفظ موضوع لهذه الآلة بالذات، ليست الآلة بهيئتها وشكلها هي المعنى الملحوظ في التسمية، بل الملحوظ في تسمية الميزان هو الغاية والوظيفة التي يؤديها<sup>١٤</sup>، فما دامت تلك الغاية موجودة وهي التوزين، فإن الاسم باق كذلك، حتى لو تغير شكل الآلة، بل حتى لو كان غرض التوزين متجسداً في شيء غير حسي، كما في حالة الميزان المنصوب لتوزين الأعمال في نشأة القيامة، فإن الاسم يطلق على ذلك الميزان إطلاقاً حقيقياً

لا مجازيا، وهكذا قل عن جميع الأسماء لجميع المسميات، كالقلم والكرسي والعرش.. إلخ، وعلى هذا الأساس، فإن المدار في صحة إطلاق الاسم هو اشتمال تلك المصاديق المتعددة للفظ على الغاية والغرض، فهنا يرفض السيد الطباطبائي موقفين في الحقيقة:

الأول: يتمثل في موقف الحشوية والمجسمة، والحق أن هؤلاء رفضوا القول بمجازية النصّ القرآني، إلا أنهم جمدوا على المعاني العرفية التي ألفوها وأنسوا بها (١٥)، وهي معانٍ مصداقية متحوّلة ومتبدّلة، فقاوسوا تلك المسميات الموجودة في القرآن على ما ألفوه وأنسوا به من مقابلاتها في العالم الدنيوي، وهو يرفض محقا أن يكون هذا التصرف جمودا على الظاهر، لأنّ الالتفات إلى المصاديق الأخرى التي تناسب كلّ نشأة بحسبها هو من الظاهر كذلك، لكنه جمود على العادة والأنس في تشخيص المعاني المصداقية لا أكثر ولا أقل.

الثاني: موقف القائلين بمجازية النصّ القرآني وفق المنهجيات الهرمنيوطيقية الحديثة الذين يريدون عن طريق القول بمجازية النصّ القرآني أن يعيدوا تأويل آيات القرآن بما يناسب متبنيات الحداثّة ومقولاتها، بحيث تكون هي المعيار الذي يقاس عليه القرآن، فلا حاجة للقول بمجازية النصّ القرآني مع إمكانية حلّ تلك الإشكاليات المتعلقة بمعاني القرآن عن طريق نظرية الطباطبائي في وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

المحور الثالث: نقض الهرمنيوطيقا في المشروع التأويلي للشهيد الصدر

إن السيد الشهيد الصدر ليس مضطرا إلى إغفال مقصدية المؤلف في النصّ ليتفاعل مع المعطى الحداثي كما يصنع الهرمنيوطيقيون، ليس المعطى الحداثي واحدا أو من

صنف واحد ليكون التعامل معه بمقياس واحد، نحن أمام ثلاث قضايا إجرائية في الواقع، هي:

١- أن لا توجد بين كتاب التدوين وكتاب التكوين أية علاقة جدلية تكاملية، فعالم النص منفصل ولا علاقة له بعالم الواقع، كما أن عالم الواقع منفصل ولا علاقة له بعالم النص، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الاتجاه في التفكير إلى علمنة الحياة بشكل تام، وما أطلق عليه السيد الشهيد الصدر اسم ((التفسير التجزيئي للنص القرآني)) هو الذي يمثل أفضل تمثيل لهذا الاتجاه، فهو اتجاه عاجز عن تكوين نظريات في مجال الحياة الإنسانية العامة، فالمفسر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبي، فهو يبدأ أولاً بتناول النص القرآني المحدود، آية مثلاً، أو مقطعاً قرآنياً، دون أي افتراضات أو أطروحات مسبقة، ويحاول أن يحدد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ، مع ما يتاح له من القرائن المتصلة والمنفصلة، العملية في طابعها العام عملية تفسير نص معين، وكأن دور النص فيها دور المتحدث ودور المفسر هو الإصغاء والتفهم، كأن هذا النمط من التفسير يعامل النص باعتباره نسيجاً لغوياً مغلقاً على ذاته، مكوناً من أنساق وأنظمة لغوية على الطريقة البنائية وانتهى الأمر، أنا الآن عندما أقرأ نصاً أدبياً، قصيدة مثلاً، فإنني لا أبحث عما يقابل دلالة النص الشعري في العالم الخارجي، ليس في عالم النص الشعري إلا كتاب تدوين فقط، ولا يوجد كتاب تكوين أبداً، وهو إجراء صحيح في عالم الشعر، لأن الغاية منه هو أن نعيش حالة جمالية وخيالية، وليست الغاية منه أن تتطابق دلالاته مع ما عليه واقع خارجي ما، النص مكتف بذاته، وهو من خلال التفاعل بين تلك الأنساق والأنظمة اللغوية يعمل وينتج الدلالة، هذه إجرائية شعرية، وليست إجرائية قرآنية

في إنتاج الدلالة، واذ يكتفي المفسرون التجزيئون بكتاب التدوين، فإنهم يطبقون تلك المنهجية التي يطبقها النقاد على النص الأدبي.

مجرد العزل والتجميع ليس هو التفسير الموضوعي

وبالمناسبة فإن الصدر أشار إلى مسألة في غاية الأهمية، أشار إلى أن عمليات التجميع والعزل ليست دائماً من التفسير الموضوعي، إن مجرد تجميع الآيات القرآنية التي تتحدث عن موضوع واحد في مجموعة معينة ثم النظر إليها بالمنهجية التجزيئية ذاتها لا يعني أنك انتقلت من التفسير التجزيئي إلى التفسير الموضوعي، حتى لو حوّلت جميع الآيات إلى مجاميع على هذا الأساس، فإنك إن طبقت المنهجية التي تشير إلى الاكتفاء بالمدلول اللفظي للآيات دون أن تقابلها بالكتاب التكويني، دون أن تطرح عليها أسئلة من هذا الكتاب الذي يعني واقع الكون، وواقع الحياة، ودون أن تقيم علاقة جدلية بين القرآن وبين هذا الواقع، فإنك تبقى تتحرك في إطار التفسير التجزيئي ولن تخرج من هذا الإطار أبداً، يقول الصدر: "ليست كل عملية تجميع أو عزل دراسة موضوعية، وإنما الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعاً من موضوعات الحياة العقائدية، أو الاجتماعية، أو الكونية، وتتجه إلى دراسته وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدد<sup>١٦٣</sup>".

فقه النظريات

لا يتكوّن فقه النظريات بتلك الطريقة التي رفضها السيد الصدر، فقه النظرية هو التجسيد العملي للرؤية الكونية التوحيدية في القرآن، أن تقدم نظرية في الاقتصاد، في السياسة، في الاجتماع، في الأدب، في الفلسفة، وهكذا، هذا يعني أنك تقابل بين الكتاب التدويني والكتاب التكويني، تقابل بين النص القرآني والواقع الذي جاء لإصلاحه، أما النظرة التجزيئية للقرآن فحتى لو أنها من الناحية

الشكلية قامت بحشر الآيات التي تتحدث عن موضوع معين في مجموعة محددة، فإنها لا تخرج عن نطاق التفسير الأدبي في جميع الأحوال، أي إنك تفهم النص القرآني كما تفهم قصيدة مثلاً، لا يختلف الفهمان في شيء، فهم القرآن وفهم النص الأدبي يتمان بمنهجية تفسيرية واحدة، إن معنى أن تفسر القرآن بطريقة توحيدية موضوعية، هو أنك تقوم بطرح الأسئلة على القرآن، وكيف تتكون الأسئلة في ذهن المفسر المعاصر، إنها قطعاً عن طريق القبلية المعرفية الموجودة في ذهنه، لذلك فإن ما تحدث عنه الدكتور سروش في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))<sup>(١٧)</sup> صحيح في الجملة، لا اعتراض على أطروحة سروش في تلك المرحلة، لأن مقصدية النص كانت محفوظة، وإنما يكون فهم المفسر نسبياً، لأنه نتيجة التفاعل بين قبلية معرفية مأخوذة من علوم ومعارف العصر، وهي قابلة للخطأ والصواب قطعاً وليست معصومة، وبين إدراك بشري محدود للنص القرآني، ومع أنها نسبية إلا أن لها قيمة معرفية كبيرة، لأنها لم تحصل بطريقة اعتباطية، بل حصلت في كل الأحوال عن طريق جهد معياري كثيف تم بذله في سبيل الحصول على تلك المعرفة التي هي نتيجة التفاعل بين فهمين علميين وإن كانا نسبيين، فهم علمي لكتاب التكوين، وفهم علمي لكتاب التدوين، ومن المؤكد أن الكتابين متطابقان على مستوى القرآن، إنما وجد الاعتراض على أطروحة سروش في المرحلة التي أعقبت ذلك، في المرحلة التي كتب بها ((بسط التجربة النبوية))، لأن مقصدية النص تعرضت للاهتزاز، ولم تعد مقصدية إلهية معصومة، بل هي مقصدية بشرية، هي مقصدية شخص تاريخي اسمه محمد، عاش تجربة باطنية وعرفانية عميقة، فصار يتحدث بكلام تاريخي نسبي هو القرآن، ونسبه نتيجة اعتقاد خاطئ نشأ عنده بسبب تقانيه في تجربته الباطنية العميقة إلى الله، هنا في هذه المرحلة الثانية

من أطروحة سروش لم يعد كتاب التدوين مطابقا لكتاب التكوين، فقد أصبح القرآن كتابا عاديا، هو نتاج معارف وعلوم وجدت في عصر النبي(ص) وانتهى الأمر. أما مع أطروحة السيد الصدر فالواقع مختلف، لأنّ التفاعل الذي يحصل بين القبليات المعرفية في ذهن المفسر ودلالة القرآن، لا تعني أنّ القرآن نفسه نسبي، كما لا تعني أنّ الواقع الذي يعبر عنه كتاب التكوين هو نسبي، لكن تعني أنّ الفهم البشري وإن كان علميا موضوعيا هو نسبي للكتابين معا، ومن هنا يكون للمعرفة المستقاة من النصّ القرآني حقّ التدخّل في تصحيح القبليات المعرفية والعلمية، لأنها في معرض الخطأ على كلّ حال، ويحصل في المقابل أن تتدخّل هذه القبليات المعرفية المستقاة من معارف وعلوم العصر في توجيه مسار الإجابة، على أنّ نفهم أنّ مضمون الإجابة رهين بالنسبية التي تطبع الإدراك البشري على وجه العموم، وإلا فإنّ القرآن مستعدّ للإجابة الصحيحة على السؤال التكويني الصحيح، بيد أنّ الخلل يتمثل بالنسبية الموجودة في هذه القبليات، وبالنسبية الموجودة في فهم الإجابة، وليست النسبية موجودة في أصل المعنى القرآني، ولا في أصل المعنى الموجود في كتاب التكوين.

#### الإجرائية الفوضوية في الأسلوب التجزيئي

نعود إلى الحديث عن الإجرائية الفوضوية الموجودة في الأسلوب التجزيئي الذي لا يقيم هذه العلاقة الجدلية بطريقة منظمة بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، يقول السيد الصدر: "طبعاً نحن لا نعني بالتجزئية لمثل هذا المنهج التفسيري أنّ المفسر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنه قد يستعين بآيات أخرى في هذا المجال، كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكن هذه الاستعانة بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها

المفسر بكل الوسائل الممكنة، أي إنَّ الهدف هدفٌ تجزيئي، لأنه يقف دائما عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصِّ القرآني، ولا يتجاوز ذلك غالبا، وحصيلة تفسير تجزيئي للقرآن الكريم كله تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القرآن الكريم، ملحوظة بنظرة تجزيئية أيضا، أي إننا سوف نحصل على عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية، ولكن في حالة تناثر وتراكم عددي، دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه المجاميع من الأفكار، دون أن نحدّد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكلِّ مجالٍ من مجالات الحياة، فهناك تراكمٌ عددي للمعلومات، إلا أن مجموع ما بين هذه المعلومات، الروابط والعلاقات، ما بين هذه المعلومات التي تحولها إلى مركّبات نظرية، ومجاميع فكرية، بالإمكان أن نحضر على أساسها نظرية القرآن لمختلف المجالات والمواضيع، أما هذا فليس مستهدفا بالذات في منهج التفسير التجزيئي، وإن كان قد يحصل أحيانا، ولكن ليس هو المستهدف بالذات في منهج التفسير التجزيئي<sup>١٨٣</sup>.

هنا نقاط:

الأولى: من الواضح أن السيد الصدر يهتم بمسألة بلورة المفاهيم العامة والمركبات النظرية التي تصلح أن تكون التجسيد الحقيقي للرؤية الكونية التوحيدية التي تحدث عنها في مجموعة من المؤلفات، ابتداء من كتابه (فلسفتنا) وانتهاء بكتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء))، فلا معنى لهذه الرؤية التوحيدية ما لم تتجسّد في نظريات تصلح للإجابة على الأسئلة الحضارية للإنسان المعاصر، ولن يحصل هذا عن طريق تلك القراءات ((الأدبية)) للقرآن، بلحاظ أن التفسير التجزيئي لا يمكن أن يؤدي إلى سواها في المآل الأخير، لأن الرؤية التفسيرية التجزيئية لا علاقة لها بطرح الأسئلة على القرآن، هي لا تطرح أسئلة، لأن الأسئلة لا توجد إلا من خلال بلورتها على

أساس القبلية المعرفية المأخوذة من معارف وعلوم العصر، والمفسر التجزيئي لا يهتم بهذا الشأن مطلقاً، هو جالسٌ أمام القرآن يحاول أن يفهم مدلولاته اللغوية ابتداءً، وينتظر من القرآن أن يتحدث من تلقاء نفسه، فيمنحه المدلولات اللغوية التي يعبر عنها النسيج اللغوي للنص، فمن الطبيعي أن تكون هذه المدلولات مفككة ومجزأة ومبعثرة، ولا يربط بينها رابط الا في مناسبات قليلة ونادرة.

٢- يمكن أن نقول بناءً على فهم خاص، إن التفسير الموضوعي للقرآن لا يعني أن المجموعات القرآنية التي تنظم في سلكها الآيات منفصل بعضها عن البعض الآخر، هذا وهم كبير يمكن أن يحدث أيضاً، فلو أننا قمنا بجمع الآيات التي تعالج الموضوعات الاقتصادية مثلاً، لكي نستخرج منها نظرية قرآنية في الاقتصاد، فإنه لا بد من ملاحظة علاقة هذه المجموعة بالمجموعات الأخرى كذلك، أي علاقة هذه المجموعة بالسياق القرآني كله، وكذلك عندما نقوم بطرح الأسئلة التي تتعلق بالاقتصاد، وهي متأثرة بعلم الاقتصاد وبالمعرفة الاقتصادية في هذا العصر، فإننا لا نبلور السؤال عن طريق عزل المعلومات الاقتصادية عن الكيان العام لفلسفة وعلوم ومعارف العصر في مختلف المجالات، بمعنى أننا لا بد أن نلاحظ الرؤية الكونية العامة التي ترسمها الحداثة مثلاً، ونبور تلك الأسئلة من خلالها، ثم نطرحها على تلك المجموعة من الآيات في الدائرة الخاصة بالاقتصاد، مع ملاحظة اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية العامة للقرآن، وهذا الإجراء لا بد منه في الحقيقة، وإلا أمكن أن ينحرف ذهن المفسر عن الإجابة الصحيحة المتوقع الحصول عليها من القرآن، وهو ما يفعله التفسير الهرمنيوطيقي حالياً في التعامل مع آيات القرآن تعاملًا تجزيئياً، حتى لو أنه قام بملاحظة مجموع الآيات ذات العلاقة بالموضوع المحدد، إلا أنه يتجاهل اندراجها في الرؤية الكونية التوحيدية التي لو تمت ملاحظتها لكانت النتائج

التفسيرية مختلفة عن واقعها الهرمنيوطيقي الموافق كلياً لمبادئ الحداثة، فلكي يتدخل النص في تصحيح القبليات، لا بد أن ينظر إلى كل مجموعة من مجموعات الآيات التي تعالج موضوعاً محدداً في الإطار العام لتلك الرؤية التوحيدية القرآنية، وهو ما ينبغي الانتباه إليه على كل حال.

٣- لا بد أن تقوم علاقة جدلية بين النص والواقع الحداثي، لكن على أن تكون هذه العلاقة تكاملية، أي علاقة حوارية بين كتاب التدوين وكتاب التكوين، وها هنا قضيتان:

القضية الأولى: إن كتاب التكوين لا يحتوي على أية أخطاء في الواقع، بعيداً عن بحث مشكلة الإدراك والمعرفة النسبيتين اللتين تطبعان واقع المعرفة البشرية على وجه العموم.

الثانية: إن الكتاب التدويني ((القرآن)) لا يحتوي على أي خطأ أيضاً في الواقع، بعيداً عن نسبية الإدراك البشري عندما يحاول أن يفهم دلالة القرآن.

الكتابان إذن متطابقان، ولا يختلفان أبداً في لوح الواقع ونفس الأمر، إنما يكون الاختلاف من جهة الفهم البشري الذي هو نسبي بطبيعته، وبناءً على هذا فإن العلاقة الجدلية بينهما إنما يكون الواسطة فيهما هو هذا الإدراك البشري النسبي، فما يكون هذا الإدراك من معرفة قرآنية يحتاج إلى تصحيح دائم بناءً على الحقائق القطعية التجريبية التي منها تتكوّن قبليات المفسّر، كما إن قبليات المفسّر بحاجة إلى التصحيح والتعديل الدائم أيضاً من خلال المعرفة القرآنية القطعية التي تعتبر درجة الوثوق بها عالية جداً، وهكذا تحصل علاقة تفاعلية بين كتاب التكوين وكتاب التدوين، وتجري عمليات التصحيح على قبليات المفسّر في الجانبين، حتى

تكون النتيجة هي الاقتراب من درجة التطابق الكلي بين الكتابين، لأنهما في الواقع متطابقان ولا يختلفان أبدا كما قلنا.

٤- أما أن توجد علاقة جدلية بين النص والواقع، لكن المعيار الذي تقاس به دلالة النص القرآني هو ما تبنته الحداثة المادية الغربية من علوم ومعارف في المجالات الإنسانية والتجريبية على السواء، فإن هذا هو الاتجاه الحداثي الهرمنيوطيقي الجديد في تأويل القرآن، كما يتجسد في عدد من المشاريع الحداثية التأويلية للقرآن في الجانبين العربي والإيراني، كمشروع الدكتور محمد أرغون، ومشروع الدكتور نصر حامد أبو زيد، ومشاريع كل من محمد مجتهد شبستري، والدكتور عبد الكريم سروش، والدكتور مصطفى ملكيان.. الخ.

ترجم هذه المشاريع أنها تقيم العلاقة الجدلية بين النص والواقع، لكنها ترسم خطى هذه العلاقة بحيث تعلي من شأن الواقع على حساب المقصدية الدلالية للنص القرآني، وهي تعتمد في هذا على ما تنظر له من ضرورة اعتماد المناهج الهرمنيوطيقيّة في فهم هذا النص، وهي كلها مناهج إن صلحت لشيء فإنها تصلح نسبياً لفهم النص الأدبي وليس النص القرآني الذي إنما أنزل على صدر النبي(ص) ليكون هدى للناس، أي ليكون منهجاً كاملاً للحياة، ومن الواضح أنّ نقطة الارتكاز الرئيسة في تلك المنهجيات التأويلية الحداثيّة تتمثل في المبدأ المعتمد في جميع مناهج التلقي منذ البنيوية حتى الآن حول مقولة ((موت المؤلف))، فمع الاعتراف بهذا المبدأ لا يمكن السير خطوة واحدة إلى الأمام باتجاه الحديث عن وجود دلالة قصديّة للنص، الدلالة الوحيدة التي يمكن الحديث عنها هي الدلالة الفوضوية المزاجية التي يقوم المقسر بإسقاطها على القرآن، بناءً على تفعيل قبلياته المعرفية والثقافية المأخوذة من واقع الحداثة الغربية الماديّة، تلك القبليات التي تتناقض مع

الرؤية الكونية التوحيدية الغيبية التي يتبناها القرآن، ومن خلال اعتبار النصّ القرآني نفسه خاليا من الدلالة قبلية، انطلاقاً من الإيمان بمقولة ((موت المؤلف)) التي تعني في جميع الأحوال أن الله سبحانه بالمنطق الحداثي المادي قد مات.

الخاتمة

من هذه الإطلاقة السريعة على جهود بعض العلماء الشيعة في نقد الاعتباط الهرمنيوطيقي يمكن الخروج ببعض النتائج:

النتيجة الأولى: إن الترويج للهرمنيوطيقا الفلسفية على أنها تمثل المنهج الحداثي المناسب لإجراء مقاربات تأويلية حداثية للقرآن، لا يستند إلى أصل شرعي، لأنه ببساطة يؤدي إلى نقض الشريعة، واعتبار النصّ القرآني نصاً خالياً من الدلالة المسبقة، فكل ما هو موجود هي الدلالات اللاحقة التي يخلقها المفسرون الهرمنيوطيقيون تبعاً للميول والأهواء والرغبات الشخصية، أو تبعاً لنتائج العلوم غير المنقحة، مما يجعل الحديث عن إمكانية الاستغناء عن النصّ القرآني ممكناً بعد ذلك، والاكتفاء بنتائج تلك العلوم التي يقدرها فلاسفة الهرمنيوطيقا أكثر من تقديرهم للكتب الإلهية بطبيعة الحال.

النتيجة الثانية: هناك من يستند إلى بيانات موجودة في كتب المفسرين الشيعة، يتم فهمها بشكل خاطئ، لكي يستدلوا بها على أن المناهج التفسيرية للعلماء الشيعة لا تتناقض مع الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن، وفيما ذكرناه خلال البحث إشارة واضحة إلى خطأ هذا الاعتقاد، وقد نتوسّع في هذا الموضوع مستقبلاً كي يتضح موقف المفسرين الشيعة أكثر من هذه القضية.

النتيجة الثالثة: الاتجاه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن اتجاه معروف في تاريخ علم التفسير، وليس هو بالاتجاه الجديد، فقد وجدت ممارسات تفسيرية في العصور السابقة جنحت نحو فوضى الدلالة، تعزى إلى الصوفية وغيرهم، وقد أدانها أئمة أهل

البيت عليهم السلام، وأدائها تبعاً لهم علماء الشيعة تحت عنوان ((التفسير بالرأي)) ولا شك أن الهرمنيوطيقا الفلسفية تمثل ذروة الجنوح إلى هذا النمط من التفسير كما هو واضح.

النتيجة الرابعة: القرآن نصٌ إلهيٌ يتمتع بنظام لغويٍّ محكم ودقيق، وهو يختلف عن النصِّ الأدبي من هذه الناحية، ولهذا فإنّ مناهج الهرمنيوطيقا الحديثة لا تصلح لتأويل النصِّ القرآني، حتى لو كانت نافعة في مجال تأويل النصوص الأدبية.

النتيجة الخامسة: لعلماء الشيعة جهودٌ عظيمة في مجال الدفاع عن الدلالة المعيارية المنضبطة للنصِّ القرآني، ومنها جهود كلِّ من الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي والسيد محمد باقر الصدر.

النتيجة السادسة: اعتمد كل من الفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي المنهجية القصديّة من خلال التفريق بين المعاني العرفية والمعاني الأصلية للألفاظ، للدفاع عن الدلالة المعيارية المنضبطة للنصِّ القرآني، وهي تقتضي متابعة الاقترانات اللفظية للألفاظ داخل السياقات القرآنية المختلفة، الأمر الذي يحتم اتباع منهجية تفسير القرآن بالقرآن كما تجسّد ذلك واضحاً في تفسير الميزان على وجه الخصوص.

النتيجة السابعة: دافع السيد محمد باقر الصدر عن الدلالة القرآنية المعيارية المنضبطة من خلال الجدل الذي دعا إليه بين النصِّ والواقع، موظفاً في سبيل ذلك منهجه في التفسير الموضوعي للقرآن، وهو ركنٌ أساسيٌّ من أركان منهج تفسيريٍّ أكبر، هو منهج تفسير القرآن بالقرآن.

الهوامش:

١- مقدمة كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٧م.

٢- المصدر نفسه.

- ٣- المصدر نفسه.
- ٤- ينظر: المرايا المقعرة/ نحو نظرية نقدية عربية، د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.
- ٥- ينظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- ٦- القلم/٤-٥.
- ٧- تفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.
- ٨- المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.
- ٩- ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة، ٤٠٣هـ ١٩٨٣م، ج٢٣، ص١٣٢.
- ١٠- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م، ج١، ص٣١.
- ١١- المصدر نفسه والجزء، ص٣٢.
- ١٢- المصدر نفسه والجزء، ص٣٣.
- ١٣- المصدر نفسه والجزء، ص٣٦.
- ١٤- المصدر نفسه والجزء، ص٣٧.
- ١٥- المصدر نفسه والجزء، ص٩١.
- ١٦- المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوترية علوم إسلامي، ص١٧.
- ١٧- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ١٨- المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٠-١١.
- المصادر والمراجع..

- القرآن الكريم

- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصححة، ٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

- التفسير الصافي، فيلسوف الفقهاء المولى محسن الفيض الكاشاني، مطبعة خورشيد، ط٣، ١٣٧٩ شمسية، ج١، ص٣١-٣٢.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الايراني، بيروتلبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- كتاب الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م.
- المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة السيد محمد باقر الصدر، مركز تحقيقات كومبيوتري علوم إسلامي.
- المايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨م.
- المايا المقعرة/نحو نظرية نقدية عربية، د.عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، مطبعة الوطن، الكويت، ٢٠٠١م.
- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٠م.

## Abstract

If the interpreter is not a believer in the divine issuer of the heavenly books, he can apply the Hermeneutics to the Qur'anic text without making a contradiction in this case. If he believes in

the divine issuer of the Qur'an, he can only believe that this text contains the divine teachings that must be followed. It also includes the ideological and cognitive facts that form the ideological structure of Islam, and it can not attribute the inability to God to find expressive formulations at the level of words and sentences that conform to those teachings, facts and beliefs. These contents are proven in the book of reality, and are not part of the mood of the reader in the interpretation of the Quranic text of the interpretation that produces the teachings and facts and beliefs that he wants is, not that God wants, and then attributed to God, this is the interpretation of the opinion rejected in Islam, It can only be said that there is a need for standard controls to understand the words of the Qur'an. Hence, it is said that Hermeneutics do not contradict the general interpretive vision of any interpreter. In Alta Akh is an error must be of refutation, we are here in this research, we try to we open an area of the expanded study on this particular point, In order to clarify the position of the Shiite interpreters towards Hermeneutics in interpretation.