إستراتيجيات الحمل على غير المشاهير عند المحدثين

علي حرب أنموذجًا

ماجد بن حمد العلوي
إن القضية المراد إثباتها في هذا الكتاب هي جدوى استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين لدراسة النصوص التشريعيَّة. وهي استراتيجيات جعلت من الشك مبدأ عاماً بدلاً من التعاون وافترضت أن لغة النص محتجزة ومضللة ومختلطة. كما يرى علي حرب. خلافاً لما تراه المدرستان الأصوليَّة والتطبيقيَّة من أن التعاون سمة رئيسيَّة في لغة النصوص التشريعيَّة. إذ يحكون المتحكم حريصاً على إيضاح مقاصده إلى الحامل دون أي مخاطلة أو تضليل.
إجراءات
العمل على "الManufacturing
طبيعة عربية" الخضراء
الاستراتيجيات
الأملاك على غير الظاهر على الحسن
عالي عرب ألمانيا

The Modernists' Strategies
for non-Apparent Interpretation
The Case of Ali Harb

تأليف
ماحمد الدين محمد العزاوي

مكتبة العبيبة
.sendStatus(this.book, b'dعمر م')
ليهف منته

• إلى أمي الغالية.
• إلى أبي العزيز.
• إليهما أهدي، وإليهما الفضل - بعد الله تعالى - والشكر الجميل.
• إلى زوجتي وإلي ابنتي زويل.
• أهديهما أوّل أعمالي.
• إلى إخواني وأخواتي.
• إلى جميع الإخوة والزملاء.

لكل هؤلاء وأولئك أهدي هذا الجهد المتواضع راجيًا من الله العلي العظيم
أن يفعله، و يجعله في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون.
سـ. ركوب اليقين

۸۰۸

(1) سورة الرحمان: الآية ۱۹.

(2) سورة النمل: الآية ۱۹.
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>5</td>
<td>الإهداء</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>شكر وتقدير</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>الفهرس</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>ملخص البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>المقدمة</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td>الفصل الأول: لحمة تاريخية إلى مسار الحمل</td>
</tr>
<tr>
<td>24</td>
<td>المبحث الأول: لحمة تاريخية إلى مسار الحمل في التراث الإسلامي</td>
</tr>
<tr>
<td>25</td>
<td>المنهج المعاصر</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>المنهج الحرفي</td>
</tr>
<tr>
<td>27</td>
<td>المنهج العقلي</td>
</tr>
<tr>
<td>28</td>
<td>المنهج الباطني</td>
</tr>
<tr>
<td>29</td>
<td>الحمل</td>
</tr>
<tr>
<td>31</td>
<td>1-بداية الإبهام أو بيان المتكلم</td>
</tr>
<tr>
<td>32</td>
<td>2-بداية صدق المتكلم</td>
</tr>
<tr>
<td>38</td>
<td>3-بداية الأعمال</td>
</tr>
<tr>
<td>39</td>
<td>4-بداية التبادل</td>
</tr>
<tr>
<td>40</td>
<td>5-بداية الاستصحاب</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>التأويل</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>التفسير</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: نبذة عن أشكال الحمل الظاهرة في التراث الإسلامي</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثالث: نبذة عن تجارب الحمل في التراث الإسلامي</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الإنجاز الظاهرة (الحريفي) والظاهرة (السابق)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الإنجاز المقاصدي</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الإنجاز العقلي الذاتي (الفلسفي)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الرابع: أتباع الحمل على غير الظاهرة من المحدثين</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>علي حرب</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>نصر حامد أبو زيد</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>محمد أركون</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>محمد شحرور</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>عبد المجيد الشرفي</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>محمد عبد السلام الشرفي</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>أدونيس (علي أحمد سعيد)</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الثاني: استراتيجيات التخاطب عند المحدثين</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الأول: مفهوم الخطاب والنص</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>مفهوم الخطاب والنص في عرف الدراسات التراثية</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>مفهوم الخطاب والنص في بعض الدراسات المعاصرة</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الخطاب عند المنظرين للحمل على غير الظاهرة من المحدثين</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>النص عند المنظرين للحمل على غير الظاهرة من المحدثين</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: أركان التخطيط وطرق الاستدلال</td>
<td>96</td>
</tr>
<tr>
<td>1- المخاطب</td>
<td>99</td>
</tr>
<tr>
<td>2- الخطاب</td>
<td>100</td>
</tr>
<tr>
<td>3- المخاطب</td>
<td>103</td>
</tr>
<tr>
<td>4- السياق</td>
<td>107</td>
</tr>
<tr>
<td>أ- المسار اللغوي</td>
<td>109</td>
</tr>
<tr>
<td>ب- المسار المقامي</td>
<td>111</td>
</tr>
<tr>
<td>الوضع والاستعمال عند علي حرب</td>
<td>114</td>
</tr>
<tr>
<td>الاستدلال السباقي ونظرية المُحدّثين وعلي حرب إلى السياق</td>
<td>126</td>
</tr>
<tr>
<td>الاستدلال من طريق القواعد البلاغية</td>
<td>130</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثالث: مفاهيم معرفية موجهة للحمل على غير الظاهر عند المُحدّثين</td>
<td>137</td>
</tr>
<tr>
<td>التاريخيّة</td>
<td>139</td>
</tr>
<tr>
<td>النسبيّة</td>
<td>143</td>
</tr>
<tr>
<td>التفاعليّة</td>
<td>146</td>
</tr>
<tr>
<td>عملية القراءة وإنتاج المعنى (نظرية التلقى)</td>
<td>149</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الرابع: استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المُحدّثين</td>
<td>152</td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الثالث: نظرية الحمل على غير الظاهر عند علي حرب</td>
<td>157</td>
</tr>
<tr>
<td>مقدمة</td>
<td>158</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الأول: المنهج الاستدلالي لعلي حرب</td>
<td>161</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: موقف علي حرب من النصّ الديني</td>
<td>167</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثالث: موقف علي حرب من عناصر التخطيط</td>
<td>171</td>
</tr>
<tr>
<td>الموضوع</td>
<td>الصفحة</td>
</tr>
<tr>
<td>----------</td>
<td>---------</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الرابع: الأصول التخاطبية للحمل عند علي حرب</td>
<td>175</td>
</tr>
<tr>
<td>مبدأ الحجب</td>
<td>177</td>
</tr>
<tr>
<td>1- اللغة</td>
<td>179</td>
</tr>
<tr>
<td>2- العقل</td>
<td>182</td>
</tr>
<tr>
<td>3- الحقيقة</td>
<td>186</td>
</tr>
<tr>
<td>مبدأ المخالطة والتضليل</td>
<td>188</td>
</tr>
<tr>
<td>مبدأ الشك</td>
<td>191</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الخامس: الأصول المعرفية المعترنة للحمل على غير الظهر</td>
<td>194</td>
</tr>
<tr>
<td>عند علي حرب</td>
<td>195</td>
</tr>
<tr>
<td>النسبية</td>
<td>197</td>
</tr>
<tr>
<td>نفي المرجعية</td>
<td>198</td>
</tr>
<tr>
<td>تساوي النصوص</td>
<td>199</td>
</tr>
<tr>
<td>استقلالية النص</td>
<td>201</td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الرابع: الأدوات المنهجية لمنظري الحمل على غير الظهر</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>ومقارنتها بالأدوات الأصولية واللسانية</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>مقدمة</td>
<td>202</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الأول: الهيمنوتيا</td>
<td>203</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الثاني: الفنوشيية</td>
<td>213</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الثالث: السيمبايتي</td>
<td>218</td>
</tr>
<tr>
<td>البحث الرابع: آليات الحمل والتأويل عند المنظرين للحمل على غير الظهر</td>
<td>222</td>
</tr>
<tr>
<td>1- الظنيّة المطلقة لدلالة النصوص</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
الموضوع

- حاكمة الواقع على دلالة النصوص ...................................... 223
- الذاتية في فهم الدلائل .................................................. 224

المبحث الخامس: حقيبة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات الأصولية ........................................... 226

- ضوابط الحمل عند علماء التخطاب الإسلامي .......................... 227

1- مراعاة القرآن ............................................................. 227

2- مراعاة السياق ............................................................. 229

3- مراعاة المقاصد ........................................................... 231

المبحث السادس: حقيبة منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات اللسانية التخطيطية ........................................... 232

- الخاتمة ........................................................................ 237

- المصادر والمراجع ........................................................ 243
- الكتب ........................................................................... 244
- المجلات والدوريات ......................................................... 253
- البحوث والدراسات ......................................................... 254
- ملخص البحث باللغة الإنجليزية ........................................ 255

- إصدارات البرنامج الوطني لدعم الكتاب ........................... 259
الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى، وبعد...

يرمي هذا الكتاب إلى وصف استراتيجيات الحمل على غير الظاهرة عند المحدثين، وتحليلها، ومقارنتها بالدراسات الأصولية واللسانية.

لقد وجَّه الحادثين خلال العقود الثلاثة الماضية استراتيجياتهم التأويلية تجاه النص القرآني على وجه الخصوص، ودعوا إلى قراءات تختلف جوهريًا ومبدئيًا عن قراءات علماء التراث الإسلامي، وهو ما حدا بهم إلى اتخاذ نظير معرفي مخالفًا لما هو معهود في الكثير من النظم العلمية السائدة، فتأسست - عندهم - مجموعة من الاستراتيجيات التأويلية التي لا تنظر إلى النصوص على أنها حاملة لمقاصد المتكلمين، بل على أنها سلسلة من الأحداث الكلامية القابلة لأي نشاط تأويلي من المتكلمين، كما أنها لا تفرق بين النصوص البشريَّة، والنصوص الدينية المعجزة.

وتشير هذه الاتجاه في الأوساط النقدية الحديثة حاولت أن أثبت تلك الاستراتيجيات بمنظور لساني يستند إلى الأدوات اللسانية المتعددة، ويحتمل للنظريات اللغوية المعاصية، وكان لا بد لتي وأنا أحاول سير أعوار استراتيجيات المحدثين في حمل ألفاظ النص القرآني من استدعاء الدرس الأصولي بمبادئه وأدواته بجانب الدرس اللساني.

إنَّ القضايا المراد إثباتها في هذا البحث هي جدوى استراتيجيات الحمل على غير الظاهرة عند المحدثين لدراسة النصوص التشريعيَّة، وهي استراتيجيات جعلت من الشكُّ مبدأ عامًا بدلاً من التعاون، وافترضت أن لغة النصوص محتجزة ومضللة ومختلطة - كما يرى علي حرب -، خلاً لما تراه المدرستين الأصولية والتخاطبية من أن التعاون سمة رئيسية في لغة النصوص التشريعيَّة؛ إذ يكون المتكمل حريصًا على
يحاول مقصده إلى الحامل دون أي مخالفة أو تضليل، وعليه اشتمل هذا الكتاب على مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة؛ تناول الفصل الأول مسار الحمل في التراتب الإسلامي، وتضمن أربعة مباحث، أما الفصل الثاني فتناول استراتيجيات التخطيط عند المحدثين، وتضمن أربعة مباحث تدراس استراتيجيات المحدثين بدءاً من تعريف مفهوم الخطاب والنص، ومروراً بموقف المحدثين من هذه المفاهيم، وأثر بعض الموجهات المعرفية في فهم الخطاب والنص، ومن ثم درست استراتيجيات الحمل عند المحدثين ولا سيما عند علي حرب في دراسة تطبيقياً، ودرست في الفصل الثالث نظرية الحمل على غير الظاهر عند علي حرب تطبيقياً، فجعله في مقدمة وخمسة مباحث تدرس المنهج الاستدلالي لعلي حرب، وموقعه من النص الدين، ونظرياته حول عناصر التخطيط، والأصول التخطيطية عنه، وكذلك الأصول المعرفية التي اعتمدت عليها، وفي الفصل الرابع تناولت الأدوات المنهجية لمنطقي الحمل على غير الظاهر، ومقارنتها بالأدوات الأصولية واللسانية، وقد جعلته في مقدمة ستة مباحث، فالباحثة الأولى تناولت الأدوات المنهجية عند المحدثين للحمل، والبحث الخامس يتناول حجية منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات الأصولية، والبحث السادس يتناول حجية منهج الحمل على غير الظاهر من منظور الدراسات اللسانية التخطيطية.

وبعد استكمال الفصول الأربعة خلصت إلى جملة من النتائج مدونة في الخاتمة، ترى أهميتها أن علي حرب ومن على مذهبهم لم يوفقوا في استراتيجياتهم التأويلية، وكان نشاطهم التأويلي أشبه بالافتراضات اللادورية.

وأثر الله الهادي والموفق للسداد والصواب
الآيات القرآنية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدًا يوافي نعمه، ويكافئ مزيدًا يزيد، يا ربنا لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك، وعظيم سلطانك، سبحانك اللهم لا نبغي ثناء عليك أنت كما أثبنت على نفسك، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله وآله وصحبه أجمعين، وبعد...

يتناول هذا الكتاب ظاهرة العمل على غير الظاهر عند المحدثين، ويركز على الأصول المعرفية، والأدوات المعترفة، وعندها تدعي المحدثين إلى تفضيل هذا النوع من العمل الذي ينتمي في حقيقة مسلمة المقاصد، ولعله لا يخفى على الباحثين في مجال الدراسات التاريخية، والدراسات اليهودية الحديثة أن ظاهرة التأويل تُعدُّ أساسًا بشرى يلابأ إليه الإنسان بأهداف وتوجهات مختلفة، وعلى الرغم من شيوع هذه الممارسة النصية في الدراسات الأصولية فإن علماء الأصول كنا حذرًا من تأويل جميع الدلالات، إذ لم يستخدموا التأويل إلا مع الدلالات الظاهرة، وتجنبوا تأويل الدلالات القطيعية، وتمايزة بينهم استراتيجيات حسب السياق والظروف المتاحة، وهم في جميع الأحوال يتطلعون من عدة منهجية تقتضي الإحاطة بلغة العرب أولًا، ومن ثم إدراك المقاصد العامة للنصوص التشريعيّة باستدامة المقدّمات المعينة على توضيح مسند النص.

ولقد كانت مقدّمات الأصوليين مبنية على مبادئ عامة تضع في حساباتها أن النص الديني يحمل رسالة تشريعة واضحة، ويستجلب وضوحها بقدر بذل المجهد الجهد في تحرير رسالة للإله عز وجل، وأن الله تعالى أنزل الشريعة للإنسان، وعليه فإن افتراض صدق الرسالة أمر لا جدال فيه، وأن الإيمان بضرورة وجود المقاصد في جميع النصوص التشريعيّة من المسمّيات النقيّة والعقيّة معًا، ومن ثم انتهجت...
الاستراتيجية الأصولية نهجًا تخطيطيًا يقوم على البحث عن المقاصد باستثمار جميع إسهامات عناصر التخطيط (المخاطب، والمخاطب، والخطط، والسياسي)، وتوجه ذهني للحامل على المنهج التخططي إلى افتراض وجود تعاون بين المتكلم والحامل، ويمكن هذا التعاون في جملة من المواد والأصول التواصليّة التي تجعل من رسائل المختصين ذات مضمون معرفي يمكن استنتاجه بعد النظر في إسهامات أركان التخطاط كافأً.

لقد توصلت دراسة سابقة بعنوان (علم التخطط الإسلامي) إلى مبادئ عامّة توجّه العملية التفسيريّة بين المختصين، وكانت هذه الدراسة ترمي إلى إقامة توازي بين الدراسات الأصولية والدراسات اللسانية التخطاطيّة، فتجت من هذا التوافق إيجاد مبادئ مشتركة توجّه الحامل إلى أقرب فهم لمراّد المتكلّم، وهذا يعني أنّ هذه المبادئ تحافظ على الموضوعيّة من خلال الاعتراف بمقدّمات المتكلّم، وأنّه آدأ أو أيّ موجه معرفي لا يتجه نحو معرفة مراّد المتكلّم ما هو إلاّ كذب على المتكلّم.

لقد وضعنا تلك المبادئ في هذا الكتاب لتكون متطلباً مهنيّاً يحتلّ كتّه من الميزان للمقارنة، كما وضعنا مبادئ الحداثيّن المراد البحث عن استراتيجيّتهم في الكلفة المقابلة، فأضحى المنهجان متفاوتيّن بحث ترمي الاستراتيجيّة الأصولية واللسانيّة التخطاطيّة بمبادئهما إلى الوصول إلى معرفة محدّدة، في حين ارتضى الإستراتيجيّة الأخرى موت المؤلف ومقدّماته، فتحولت لغة النصوص عندهم إلى شحنات نفسية، وطبقات معرفيّة، ورموز اجتماعيّة، لا يمكن الكشف عنها بالطرق العلميّة الموضوعيّة، وإنّما الأمر موكّل إلى الحامل (المتلقّي) يستنطع من النصوص ما يشاء.

قد يكون من المهمّ أن نلفت نظر القارئ في بداية هذا الكتاب إلى أنّ هناك اتجاهات فكريّة لا ترمي إلى الوصول إلى معرفة محدّدة، وإنّما تبحث من أجل

(1) ترجمة [عُلّم التخطيط الإسلامي] للدكتور محمد محمّد بونس على يد النتيجة المشار إليها أعلاه، وسنستند إليها كثيرًا في مтен هذا البحث.
النقد المستمر في حين تسعى الدراسات اللسانية والأصلية على حد سواء إلى تأسيس استراتيجيات محددة تصل بمريدتها إلى بناء نوع معين من المعرفة، وهذا هو الموقف الأدري، ونتمتع أن نعتّ نتائج الموقف الأول بأنه موقف لادري، أي يُكرّر إمكان الوصول إلى معرفة علمية للظواهر المحيطة بالإنسان بصفة عامة، ولا شك أن المدرسة الأصولية والمدرسة التماهي تتأانى بنفسهما عن هذا الموقف اللادري، وهذا في النصوص عن معرفة محددة تتبع بمعارفة مقاقد المتكلم في حين تبني بعض المُدّخِّن فليرا تبكي من حيث المبدأ من استحالات الوصول إلى معرفة محددة، وانطلقا في ممارساتهم النصية من فضاء معرفي يتشكل في كفاءة العلامة اللغوية في دلائلها على معنى محدد، وبذلك ألغوا سمة القصصي من النصوص كافة، ولم تعد المقاصد معتبرة في دراساتهم النصية، فتعاملوا مع النصوص على أنها كائنات مفصلة تمامًا عن المؤلف، وأعطوا لغة النص سمة الإنتاجية المستمرة، وعدوا الاستراتيجيات الباحثة عن المقاصد إستراتيجيات كلاسيكية من شأنها تعديل النص، وقيد الأنهام في إطار تراثي لا يتاسب مع المنجزات المعاصرة.

وعلى الإجمال نستطيع القول إن إقرار مبدأ التعاون يُعد نقطة الانطلاق والتأسّس لمبادئ من شأنها الحصول على حمل سليم لمراكض المتكلم، وإن انتهاك هذا المبدأ سيستمر في صياغة مبادئ هي أشبة بالأفكارات اللايادريّة التي لا ترمي إلى الوصول إلى مراد المتكلم في الأصل، وهذا ما حدث عندما اعتُقلت المدخّنات من حيث المبدأ أن مقاقد المتكلم ليست ضروريةً فضلاً عن كونها صعبة المثل؛ إذ إن النص في حد ذاته - كما يقول علي حرب - مخادع مخاتيل لا ينص بطبيعته إلى المراد، والدليل لا يدل مباشرة على المدلول، ومن ثم يرى حرب وَّما على مذهب أن القراءة التي تبحث عن مراد المؤلف لا مبرّر لها أصلاً، وهي قراءة كلاسيكيّة لا تضيف للحقل المعرفي شيئًا ذا قيمة معرفيّة، والمرجعية الفلسفيّة التي يقتبسون منها ويستغلوها واسعة ومتدّدة الحقول، وإن كانت في المختال متمنية لأساليب التفكيكيّة المعاصرة بشكل خاص، ولمّا كانت المرجعيات الفكريّة لدى أتباع
الحمل على غير الظاهر من المُحذَّرين متعددة ومختلفة إلى حد ما، آتئنا تحديد أبرز الموجّهات المعرفية والأدوات المنهجية التي اعتمدنا عليها، وكذلك ضيّقنا مجال البحث في أحد البارزين منهم، وهو الباحث اللبناني علي حرب؛ ليكون نموذجًا نستخلص من كِتاباته ماهية هذه الظاهرة، بموجّهاتها المعرفية وأدواتها المنهجية.

والحقّ أنّ فئة صعوبات كثيرة اعترضت أمامي خلال مسيرة هذا الكتاب منذ البداية، وربما يأتي في صدارتها عدم توفّقني في الحصول على دراسات سابقة تدرس هذه الظاهرة من منظور لساني على حدّ علمي، فلذا وقفت إلى الاطلاع على بعض الدراسات التي تتعلق من مناطق شرقيّة وفلكيّة وفكرية لا ينكر استفادتي منها، ولكنّي لم أقتبس منها الكثير لطرحها المنهجي المحدد في تخصّص بعينه، وكذلك وجدت عنايّاً كبيراً في فهم بعض الأفكار التي يطرحها علي حرب على وجه الخصوص، فهو ينطلق من أصول فلكيّة غريبة تمامًا عن الثقافة العربيّة، وفي الوقت نفسه لا يوصّل نظارته تحت وحدة فكرية متماسكة، ولا يقف على أرضية معرفيّة ثابتة، وجلّ منطلقاته تكون استجابة لرغبة ذاتيّة في الكشف والتفكّيك، والذي زاد الأمر عسرًا أنه لا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا إنجاز رؤية متكاملة بحيث يستطيع الباحث أن يقف عليها، وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه (ندق النص): «إذا كان هناك ثابت أخف عندنا أو أدافع عنه، فهو ممارسة حريميّة في التفكير...».

ولا تختلف مع علي حرب في ممارسة التفكير بحرية، ولكننا نؤمن بأن الحرية لا تعني عدم الاعتراف بالعلميّة والعقلانية؛ إذ لا تجتمع الدراسات الموضوعيّة مع الدراسات الانطابعيّة، وبين الموقفين يجب قول كلمة الفصل، والذي يسعى إليه هذا الكتاب أن يستثنى بظلّ المنهجيات العلميّة، فكان المنهج الوصفيّ لا بد منه في مجال العرض والتنظيم والمنهج التحليلي لمحاولة فهم حقيقة الإستراتيجيات، أمًا المقارنة فإنها تأتي لوضع التمايز بين المنهجيات والإستراتيجيات.

وأخيرًا، أود القول: إن كان في هذا الكتاب شيء من الحساسات تستحق التقدير فالأفضل فيه الله أولًا وأخيرًا، ثم لأستاذي الكوك فين الدكتور محمد مهندس يونس علي لما أسداه لي من خالص النصح والاطف والرعاية، وأعاني على استخلاص الأصول
المبادئ الفكرية التي استند إليها المُتقدّمون فاستمرت بأفكاره (1)، وتأثّرت بعِلِميتِه؛ إذ كان تشجيعه المتواصل، وتقديمه المستمر للكتاب خلال مراحله المختلفة
خير زاد لي، وإنني لا أجد من كلمات أعبر بها عن حيّي واعتزازي وتقديري لهذا
الاستاذ الجليل، فجزاه الله عني خير الجزاء، والله أسأل أن يقيه سنداً قويًّا لإبراز
ترات الأصولين في المحافل اللسانية المعاصرة. كما أود أن أُنبَّه على أمر في غاية
الأهميّة، وهو أن أُرَدت من هذا الكتاب الإسهام العلمي وليس الانتقاد السليبي، وإن
ندا شيء في متنه يوجِي بالتحامل أو التمدي فإني أتقدم بكلام اعتذاري، ولا أزعم
أيضا أن جل أفكاري من إبداعي الباحتي، فقد استمرت بدراسات سابقة كانت عونًا
لي في تشكيك عِدَّتي ومناهجي، وحسبي في ذلك الظلِّ أنني تناولت الموضوع تناولا
جاذباً، وأرجو أن أكون قد وقفت إلى السداد فيما أُرَدت، وإن لم يكن كذلك فحسبي
أنني اجتهدت وحاولت.

---
(1) تجد الإشارة في مقدمة هذا الكتاب أن أَيْبُن للقارئ أن الأصول التخاطبيّة على حُلَب، وأصوله المعرفيّة،
وبعضًا من أدواته المنهجيّة قد أطلعت عليها من ورقة عمل للدكتور محمد محمَّد يونس علي، وكانت هذه
الورقة مقدمةً إلى مؤتمر العربي في عالم متغير، جامعة الشرق، ٢٠٠٥م، (ورقة عمل غير منشورة بعنوان:
الباطنية الجديدة وقراءة النص - مقارنة براجماتيّة: علي حرب أنموذجيا، ١٩-٢١ مايو ٢٠٠٥ م).
المقدمة

نبذة عن أشكال الحمل الظاهري في التراث الإسلامي

نبذة عن تيارات العمل في التراث الإسلامي

أتباع الحمل على غير الظاهر من المخدّنين
المبحث الأول
لمحة تاريخيّة إلى مسار العمل في التراث الإسلامي

اعتنى المسلمون منذ بداية البعثة المحمدية بالنَصّ الدُيني (١) عناية فائقة؛ وذلك لاعتقاد المسلمين أن مكانتهم الوجوديّة والمعرفيّة مرتبطة بالفهم السليم للنصّ الديني، وبهذا تكفل النحاة وأهل اللغة بوضع القواعد الأصوليّة، والنتويّة، والمعاجم المُعيّنة على فهم المعاني الوضعيّة، كما تعهّد الأصوليون بوضع ضوابط وقواعد تطابقيّة تسهّل عمليّة استنباط المعاني من الألفاظ لكلّ دارس للنصّ الدُيني.

إنّ إذا رام المفسّر (الحامل) أن يستخلص المعاني من النصّ الديني دون الالتفات إلى تلك القواعد والضوابط، انعدم التواصل بينه وبين النصّ.

وبما أنّ اللغة ضرب من الرمز فإنّ حصر ألفاظها على معاني محدّدة - نسبياً - أمر عسير؛ إذ من طبيعة الرمز أن يتراوح في الدلالة على معاناه بين الوضوح الذي يصل إلى درجة اليقين، وبين ما دون ذلك مما قد يصل إلى درجة الاحتمال لأكثر من وجه من وجه المعاني، سواء فيما يتعلق بقصد المخاطب أم بفهم المتلقي، وبذلك لا تستطيع افتراض أنّ المعاني التي يُضمّنها التكلم في ألفاظه ستكون في ذهن المستمع مطابقة لقصد المتكلم ما لم يكن هناك مبادئ وأصول تطابقيّة تيّن المقاوض للطرف المتلقي (الحامل).

إنّ طبيعة اللغة في شكلها الرمزي أتاحت للكثيرين عبر مختلف العصور أن يجدوا مدخلاً لحمل الكلام المنطوق أو المكتوب على وجه متعدّدة، قد يتعت فيما المعنى المحمول عن المعنى المقصود للمخاطب من خلال استراتيجيّات لغويّة (١)

(١) نعني بالنَصّ الديني في هذا البحث النَصّ القرآني، ونصّ الحديث النبوي.
وعقليةً، وقد ينتهي الأمر في بعض الأحيان إلى تحميل كلام المخاطب ما يريده القارئ من رأي أو معتقلاً، بل قد يزيد إعراض المحمول عمّا يتحمله الكلام في ذاته، إما بقواقع لغوية أو بمناهج عرفانية يدعي الحامل فيها أن الرمز مدبوغة تتيح للقراءات التأويلية أن تتعدل.

إن معظم من تعاملوا مع النصّ بحمله على معنى، أو تفسيره، أو تأويله في التراث الإسلامي التزموا بالقواعد اللغوية، والأصول التنظيبية المعينة على معرفة مدلول الدلالات، حتى المعتزلة الذين عُرفو بتأويلاتهم العقلية المحسفة، لم يبتعدوا عمّا تحتمله دلاله اللغو، ولكن واقعنا الفكر في هذا العصر يظهر لنا جماعة اجتمعت على قراءة النصّ الدينى قراءة تتجاوز ما تدل عليه القواعد اللغوية، والأصول التنظيبية المعتربة، إلى قواعد عرفانية، وأصول ذوقية تتهك الظاهر، وتزعم أن المعاني في بوطن النصوص وحفراءها.

ومع أن هذه الجماعة تستند في بعض رؤاها التنظيرية إلى أصول مشابهة لأصول بعض الفرق في التراث الإسلامي التي أهدرت الدلالة اللغوية من خلال اهتباك الظواهر، وجرياً وراء بوطن النصوص؛ لإثبات معتقدات، أو آراء ذاتية لا تبحث عن مراد المتكلم، وإنما تسعى لنفي المقاصد بل ونفي الحقائق، وهذا الأمر يحتم علينا الرجوع بلحظة تاريخية تستوعب فيها كيف كانت تفهم المعاني القرآنية عند علماء المسلمين وما مسارات الحمل في التراث الإسلامي؟

إن البحث عن مسار الحمل عند الفرق الإسلامي عبر التاريخ يطول استقصاؤه، وحسبنا في هذا السياق أن نقسم مسار الحمل إلى أربعة مناهج مع ذكر الفرق المتبعة لكلّ صنف، وهي:

المنهج المناضدي:

المنهج المناضدي هو المنهج الذي يفهم النصّ باستثمار جميع المكونات التنظيبية؛ إذ يقوم بجمع المكونات المُسهمة في إيضاح رسالة النصّ كافّة؛ أي ينظر في طبيعة المتكلم، والمناسبة المنزل بسبها، والمخاطر
تهجيمات المتعلق بإjavات السياقات، (1) وذلك بنظرية شمولية إلى النص، تستلزم في غالب الأحوال الجمع بين النص المنزّل مع نص قرآني آخر، أو الجمع بينه وبين نص من السنة النبوية، مع استصحاب القواعد اللغوية، وجميع القوانين المرشدة، بما في ذلك القرائة العقلية.

يركز المنهج المقاصدي في حمله على المواضع اللغوية ابتداء، ولا يتجاوز المبادر منها حتى ينظر في الاستعمال، وقصد المتكلم من هذا الاستعمال.

ويرى رؤا هذا المنهج أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات، فالقصد والنية، والاعتقاد، يجعل الشيء خلالًا أو حرامًا، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو مشروعة (2)، بما أن الأحكام الشرعية تدور على ثلاث مراتب (الضرورة، والواجبات، والتحسيبات)، فهي بطبيعة الحال أصول كيفية تندرج تحتها جملة من الجزئيات - كما ذكر الإمام الشافعي (ت 790هـ) -، ومن ثم فلا يجوز عندهم الأخذ من نص دون عرضه على النصوص الأخرى، فبعض النصوص تحمل أحكامًا كليًا، والأخرى تحمل أجزاء للأصول الكليّة، فمثلاً أخذ مننص في جزئيّ عن كليّة فقد أخطأ، وكذلك من أخذ بالجزئيّ معرضًا عن كليّة فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكليّ معرضًا عن جزئيّة (3)، وبذلك يتم استخلاص هذه الأحكام بإخضاعها إلى عملية استقراء شاملة للنصوص التشريعيّة كافة، إذا ثبت بالإستقراء قاعدة كليّة ثم أى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجهة المخالفة فلا بد من الجمع في النظر بينهما (4)، وهذا المنهج التزم به الجمهور من علماء المسلمين، وتمشير إلى ذلك أثناء حديثنا عن مفهوم أداء الحمل عند علماء الأصول.

(1) يُنظر: مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تقي الدين أحمد عبد الحليم، دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص 39 - 40.
(2) أعلام المؤلفين عن رتب العالمين، ابن تيميم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، ط: عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت - لبنان، 1973، ج 3، ص 106 - 107.
(3) المواقف في أصول الشريعة، الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج 3، ص 8.
(4) المرجع السابق، ج 3، ص 9.
المنهج العقلي:

يفهم أتباع المنهج العقلي النص من خلال المواضيع الفقهية، ويشدّدون على المعنى الفقهي، وهم بذلك لا يعولون على المعطيات الاستعمالية (1)، ويزعم أتباع هذا المنهج أن المعنى واضح وبسيط لا يحتاج إلى إجهاد أو إعمال عقل، وكان النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية.

اعتمد المنهج العقلي (الظاهري) في استنباطاته على ظواهر النصوص، وفسففهم في ذلك أن الإسلام دين الفطرة، والعربيّة لغة تلقائيّة، وكل كلمة إنما وضعت لمسماً لها، وإطلاقها على غير ما وضعت له يخرج المعنى من المعلوم إلى المجهول (2)، وهذا منافٍ لطبيعة الرسالة القرآنيّة التي جاءت واضحة بيئة للناس كافأة، وأهم ممّثل للنزعة الحرفية في التراث الإسلامي هم الظاهريون (3).

المنهج الحرفي:

يفهم أتباع المنهج الحرفي النص بتغلب جانب العقل (4)، فإذا توصل الحامل العقلي من الوضع والاستعمال إلى حمل مخالف للموازات العقيليّة التي أُتخذه؛ حكم عقله في النص حتّى يستخرج الحكم، ومن أبرز الفرق التي اعتمدت ذلك

(1) علم التخطيط الإسلامي، علي محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، 2016 م، ص 34.
(2) الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم الأندلسي، القاهرة- مصر، ط 1404 هـ، ج 1، ص 48.
(3) يُعدّ داوود بن خلف الأصفهاني (270 - 370هـ) أوّل من أظهر العمل بالظاهر.
(4) يدخل في هذا كل من جمل العقل أصلا يقبِّل الكتاب والسنة عليه، كما وافق أصله عليه، وما خالف أصله لم يقبله وأيضاً من جمل الذوق والحسن أصلا من أصوله الاستدلاليّة.

وبين هذا بعض التفسيرات المتعددة على اللغة، حيث تجعل اللغة التي جمعها اللغويون أصلا يحكمون بها على ما ورد من تفسيرات السلف اللغوي، فإن لم يجدوه في كتب اللغة ردودًا، وهذا غير صحيح، إذ قد تكون لغة لم تبلغ اللغويون، وليس كل العلم يحاط به حتى يجوز الفنون.- ينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، الطيار، مساعد بن سليمان، ط 2005، ص 512.

(1) و (3) و (4) و (5) ملاحظات مرجعية لمفردات تفسيرية.
القدرة (1)، وكانت هذه الفرق في عهد الصحابة، ثم ظهرت في عهد التابعين
الجهمية (2)، ثم المعتزلة (3)، والمرجعية (4).

المنهج الباطني:

يمنهم النهج الباطني النص بالاعتماد على إيحاءات الرموز اللغوية غير الوضعيّة،
ونقصد هذا الفرق التي تعاملت مع اللغة على أنها رموز وإشارات تستعين بالبلاغ.
والتمثيل لحمل معاني النص على بعض الإسقاطات الذاتيّة كما فعل غلاء السوفقي.

إن معظم هذه الفرق التي أرادت أن تستنبط النص، وتستتبث معانيه، ودلالاته،
كانت لها درجات متفاوتة في القراءة، تبدأ بالحمل الإيجابي للمعاني (إعمال النص)،
وتسير نحو التأويل والتفسير، والسؤال المثار هنا: ما الحمل وما مبادئه وما
حدوده؟ ثم ما التأويل وما التفسير؟ هل هذا مرادفات للحمل؟ أم التأويل والتفسير
شيئان مختلفان?

(1) القدرية هم الذين يرون القدر الأولي السباق، ويقولون بأن الإنسان يخلق فعله، فلا ينسبون إلى الله،
وقد ظهرت بدعتهم في أواخر الصحابة، وكان من أوائلهم عبد الجهني وغلان الدمشقي، ثم تلقّفها
المعتزلة من بعدهم، وصار هذا اللقب يُطلق عليهم. ينظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.
المالكي، ص 165 و 167.

(2) الجهمية نسبة إلى الجهم بن صفوان، وقد ظهرت هذه البدعة في آخر عهد بني أمية، وله أقوال شبيهة
في المعتقد، كفانت الجهمية والنازير، وإنكار صفات الله، كملوًّه على خلقه وغير ذلك. ينظر: المرجع السابق،
ص 99 و 101.

(3) المعتزلة من أكثر الفرق الإسلاميّة أثرًا في علم الكلام، واتّخل في سبب تسميتهم بهذا الاسم، ومن
أشهرها أنهم اهتتموا مجلس الحسن البصري، وخلافوهم في الحكم على عصاة المؤمنين، فجعلوه بمثابة
بين المعتزلين، وتقيد ذلك الأمر واصفاً عطاً لملتّين الحسن، ثم صار لهم الأصول الخمسة التي
يُطلق عليها مثلاً، ويتّفقون في كثير من تناقضها، فهم فيها طوابع متناضدة، وأصولهم هي: التوحيد،
والعدل، والوعيد، والمثل بين المعتزلين، والأمر بالمعرفة والنهي عن الممكن، ومن الألقاب
التي تطلق عليهم: القدرية. ينظر: المرجع السابق، ص 35 - 41.

(4) المرجع: الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، وأن مدرج المعرفة إيمان، ولا يمكن أن يجتمع في
القلب معرفة وكر. ينظر: المرجع السابق، ص 149 - 149.

اتبعت هذه التعريفات، ولكن أثرادها ضروريًا، أن تهم بعض النتائج التي سيتويَّل إليها البحث. [الباحث]
يمكن الحصول على إجابة عن هذه السؤالات بشيء من الدقة والتحليل من خلال الالتزام بالمنهج اللساني التخطائي، أي نحّرّ كل مصطلح وفق علاقته مع عناصر التخطيط والنظر إلى وظيفي المتكلم والمتلقي، واضعين في الحسبان أن هذه المصطلحات ستتعامل مع نص ديني مبني على رسالة ومقصود من الشارع.
ولنبدأ بالحمل لأنه سابق للتفسير والتأويل وأعمّ منهما.

الحمل:

يراد بمصطلح الحمل في التراث الأصولي "اعتقاد السماع مراد المتكلم"،
وبناها على هذا التعريف الدقيق للحمل، فإن يحوي بأن الحمل عملية عقلية للسماع متأخرة عن عملية إنشائية للمتكلم، بلغة مشتركة - متشابهة - متواضع عليها - بين المتقاطبين، وإذا أردنا تحليل عملية التخطيط نجدها - كما يذكرها شهاب الدين القرافي (ت 184 هـ) - تنسج على النحو الآتي: وضع واستعمال ثم يأتي الحمل، فالأول يرتبط بالواضع والثاني نتاج المتكلم، أما الثالث فهو نتاج السامع.
كل هذه العمليّات تدرّج لتكون دلالة تشكّل خطابًا قابلا للتفصيلى والتأويل، فالوضع هو "جعل اللفظ دليلا على المعنى"، كتسمية الولد زيدًا، أو تسمية الأشياء بمسميّاتها دون افتراض أن هناك علاقة مقصودة بين الاسم والمعنى، فالعلاقة بين الاسم والمسمى (الدلالة والمدلول) اعتباطية كما هي مقررة عند علماء اللسانيات حديثيًا، والمشهور عند علماء المسلمين قديمًا، والاستعمال: "إطلاق اللفظ وإرادة عين مسمى بالحكم وهو الحقيقي، أو غير مسمى لعلاقة بينهما وهو المجاز". ونلاحظ أن هذا التعريف يشير إلى سمة القصديّة، فالاستعمال يكسب اللفظ دلالة على مسمى بعد ما كان اعتباطيّاً في الأصل، وبهذا فهو المحور الأكثر أهميّة في عملية التخطيط.

(1) شرح تثقيف الفصول في اختصار المحمول في الأصول، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1، 1997، ص 24.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
وبعبارة أخرى فإنّ الوضع يكتسب أهميّته من المقاصد الاستعماريّة، فالمحادث والمختلف متعاونان في إيضاح المراد من الخطاب باستعمالات متعارف عليها في المجتمع اللغوي الواحد(1)، فلا يوجه المحادث رسالة عبّاّ، ولا يحاول أثناء حديثه المادي أن يُضَمّن السامع، فإذا كان هذا في الخطاب الحادي، فمن باب أولى أن يكون النصّ الذي يدغّر من إنشائه، لذلك يفترض الأنسوي (470هـ) في عملية التخطيط افتراضين مهمين:

أولًا: يستحيل أن يقول الله شيطان دون قصد.
ثانيًا: يستحيل أن يقصد الله شيطان خلافًا لما يفهمه الناس.(2)

وأما أنّ النصّ الدينيّ ذات طبيعة دعويّة، أي يحمل في مضامينه رسالة تشريعيّة، وليس نصًا نافذًا ذاتيًا فإنّ أداء الحامل بناء على ذلك تركز على مبدأ عام، وهو التعاون الذي يعني اعتقاد المخاطب بأنّ الله تعالى أنزل هذا القرآن ليكون هادياً، ومبشرًا للناس كافّة؛ بألغاز نبتة واضحة، يستطيع الحامل استيعابها دون اللجوء إلى التنقيب والحفر في أعمق النصّ. ودور السامع بناء على مبدأ التعاون(3) يشمل أمرين:

أولًا: قبول الخطاب، وذلك بافتراض صدق الكلام، فإذا كانت القولات مسقية مع السياق العام حملت على الحقيقة، أمّا إذا كانت القولات مخالفة للسياق العام أولى تأويلًا مجازيًا.

---

(1) إستراتيجيات الخطاب، مقاربة لغويّة، تداولية، الشهري، عبد الهادي بن ظافر، دار الكتاب الجديد لل угол، بيروت - لبنان، 2004م، ص 24.
(2) نهاية السؤال في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (لبيضاوي)، الأنسوي، جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ج 1، ص 254.
(3) في الدراسات الحديثة أعطى بول قريس مبدأ التعاون (Cooperative Principles) أهميّة كبيرة في تحليل التخطيط، ويقصد به ذلك المبدأ الذي يركز عليه المرجى للتعبير عن قصد، مع ضمانة قدرة المحادث على تأويله وفهمه.
ثانيًا: محاولة فهم رسالة النصّ، ويكون ذلك بعد التيقّن من صدق المتكلم (1) فينتقل السامع إلى محاولة فهم رسالة النصّ، «وهنا يصوغ السامع بعض الافتراضات حسب استعمال المتكلم للوضع، فإذا تمكّن السامع من معرفة عادة المتكلم في استعماله للغة، كان ذلك أджي في فهم مراده وقصده» (2)، وإلى هذا أشار ابن قيم الجوزية (1751 هـ) بأنه: «كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وعادته، كانت استفادة للعلم بمراده أكمل وأثمر» (3).

أما الأصول الصحيحة في حمل معاني النصّ الديني وفي مقاسد الشارع، فان أقرها علماء الأصول بالاستناد إلى خمسة مبادئ، اثنان منها يتعلقان بالمتكلم، وهما:

1- إرادة الإفهام أو بيان المتكلم.
2- صدق المتكلم.
3- الأعمال.
4- التبادل.
5- الاستصحاب (4).

واثنان منهما يتعلقان بالمخاطب، وهما:

1- إرادة الإفهام أو بيان المتكلم.
2- صدق المتكلم.

كل هذه المبادئ تعمل تحت مظلّة مبدأ التعاون القائم بين المخاطب والمخاطب.

(1) لا يُشكَّك مؤمن صحيح الإمام بأن النص القرآني نص ثابت من الله جلّ وعزّ، أما الحديث الشريف فيبحث السامع إبتداء لمعرفة صحة ثورته.
(2) علم التخطيط الإسلامي، علي، محمد محمّد بونس، ص 91.
(3) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتطلة، ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمّد بن أبي بكر، ت علي بن محمّد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض - السعودية، ط 1418/1498 م، ج 2، ص 744.
(4) أخذت هذه الأصول من كتاب علم التخطيط الإسلامي، وقد لا تكون هذه الأصول مقرّرة اصطلاحًا عند علماء أصول الفقه، لكنها تعبر عن الفكر التحليلي التخطائي عندهم. يُنظر: علم التخطيط الإسلامي، علي، محمّد محمّد بونس، ص 100 - 118.
فقد هذا المبدأ يعد نقطة الالتفاق والتأسيس لتمكن اللغة من تأدية وظيفتها التواصلية، وأما المبادئ الخمسة فهي بمتنا من الضوابط التي تحدّد الحمل السليم للمواقف لمراد المتحكم، وهي:

١ - مبدأ الإفهام أو بيان المتحكم:

يتضمن مبدأ الإفهام تعاون المخاطب في "إظهار المراد للسماع" (١)، ويعد هذا المبدأ الذي عُنِّى له الشاطبي (ت ٧۹٠ هـ) بقوله: "في بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام" من أعمّ المبادئ المعينة على إعمال النصّ الذّي، وقد أورد الشاطبي تحت هذا المبدأ ثلاث غايات كليلة للمعاصد كما ذكرنا سابقا: "إحداها أن تكون ضروريّة، والثانية أن تكون حاجية، والثالثة أن تكون تحسينية" (٢)، ولم يهم علماء الأصول أي خطاب لأي آية من القرآن الكريم.

وإضدادًا إلى ما سبق يمكن أن نستخلص مبدأ خطابي باللغة الأهميّة مفاده أن كل خطاب في القرآن "ميتضمن للأمر بالفهم" (٣)، وهذا المبدأ على الرغم من بدائه فإنه يشغّل ضرورة منهجية مهمّة لحمل المعاني القرآنيّة ولا يجوز إهمال المعاني لأنها مشكلة من لغة مؤسسة على التواصل في الأصل، وليس كما تدعي بعض الدراسات العرفانيّة، وبعض النزاعات المذهبيّة في التراث الإسلامي مثل الحشويّة (٤)؛ إذ تنظر

(١) التعرفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي، ت: إبراهيم الأباري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط ١٤٠٥ هـ، ص ١٧ م٦.
(٢) المواقف في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى ج، ص ٨.
(٣) المستند من علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط ١٤١٠ هـ، ص ١٧ م٦.
(٤) الحشويّة هم الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها، ويعتقد أن المراد، شرع بهم بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري - رحمه الله - فوجدوا أن يكونوا كلاهما سافطاً فقالوا: " تريدون هؤلاء إلى حشا الحلقة". الإجابة في شرح المنهج على منهج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، السبسي، تقي الدين علي بن الكافي، ت: جمعية العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط ١٤٠٤ هـ، ص ١ ط ٢٠، ج ١، ص ٣١ م٦.

ورود الشهيراتي في الحلم والتحلل: "فأما مشهية الحشويّة؟ فحكي الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكي عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجري: أنهم أجازوا على - ربّههم الملامة والمصافحة، وأن =
هذه الأخيرة إلى أن القرآن فيه ما هو مهمل وأن الله تعالى خاطبنا في القرآن بالمهمة، أي بما ليس له معنى (1) فألغت بذلك وظيفة التواصل، أي ألقت مبادأ الإفهام، وقد أشار الإمام الراري في (المحمول في علم الأصول) أن الحشويَّة تجوب أن يتكلم الله عز وجل بكلمته، ولا يعني به شيئاً (2)، وكما هي عادة الفرق الكلامية، فإن هذه الفرقة قد اتَّكأت في ما ذهب إلى القرآن ذاته، واحتجت على ذلك بثلاثة أوجه: الرأي الأول: أنَّه ورد في القرآن قوله تعالى: (أَنَّا) - (عَلَى الَّذِينَ كَفَّاهُمْ) - (يَسُرُّ) - (طَهَّرَ) - (حَمَّ) - (أَمْثَالُهَا، فَإِنَّا لَا نَفَعُ لَهَا مَعَنِّي) (3).

الرأي الثاني: قوله تعالى: (وَمَا يَسْتَيْضُمُ كَأَوْلِيَةً إِلَّا الله) (4)، ويلزم من هذه الآية أن الله تعالى تكلَّم بما لا يعلم تأويله إلا هو (5).

الرأي الثالث: قوله تعالى: (طَلِّعْهَا كَأَنْهَا رُؤْوَى السَّبِيلِينَ) (6)، فإن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين (7).

وعلى أي حال فإن إبراد حجج الحشويَّة في هذا المقام، والرد عليها ليس من اهتمامنا في هذا الموضوع من البحث (8)، وإنما نود أن نشير إلى خلقيَّة فلسفيَّة

المسلمين المخلصين يعتقون في الدنيا والأخيرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحسوب، يُنظر: المثل والتحل، الشهرستانى، مصموت بن عبد الكريم بن أبي بكر، ت: محمد سيّد كلياني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1404هـ، ج1، ص 105. 350-360.

(1) نهاية السؤل في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (لللبصاوي)، الأسواني، ج1، ص 354-355.
(2) يُنظر: المحمول في علم الأصول، الراري، مصموت بن عمر بن الحسين، ت: ط جابر فياض العلوي، جامع الإمام محمد بن سعود الإسلامي، الرياض - السعودية، ط1، 1400هـ، ج1، ص 439.
(3) نهاية السؤل في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (لللبصاوي)، الأسواني، ج1، ص 355.
(4) سورة آل عمران: الآية 7.
(5) نهاية السؤل في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (لللبصاوي)، الأسواني، ج1، ص 355.
(6) سورة الأصلات: الآية 65.
(7) نهاية السؤل في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (لللبصاوي)، الأسواني، ج1، ص 355-
(8) ردة جملة من العلماء على هذه الدعائي، نذكر منها على سبيل المثال الآتي:
فيما يتعلق بالحروف المقطعة مثل (كَفَّاهُمْ) (بَلْ) فإن للعلماء أقوال كثيرة من أبرزها أنها أسماء لسُورٍ حتى تعرف بها.
قديمة تشبه من حيث المبدأ نظرية بعض المُحدّثين الذين يرون أن قوة النص الديني في "حجه ومخالطته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتهائه والتباسه، لا في إحكامه وأحكامه"(1)، واستكمالاً لنكرة إنكار المبدأ الإفهام من الفرقة المذكورة، أو من بعض المُحدّثين، نرى أن جمهور الأصوليين يعتقدون بأنه لا يجوز أن يخطبنا الله تعالى بالمهمل"(2)؛ أي بما ليس له معنى، ولا بالذي له معنى ولكن لا يفهم"(3)، وذلك لافتراضين مهمين:

أولاً: التّكلم بما لا يفيد نوع من الهذيان، وهو نقص والنقص محال على الله تعالى"(4).

ثانياً: "أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى وشفاء وبيان، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه"(5).

وطبقاً لهذا التصور لمبدأ "الإفهام" من لدن علماء المسلمين، يجدنا أن نشرح كيفية استخدام المتكمل لهذا المبدأ لسنايا في الخطاب العادي، ومن ثم يُبرز أثر هذا المبدأ في إعمال النص الديني، ففي الخطاب العادي يقوم المتكمل بإبلاغ مارده بالافظ متواضع عليها، وحسب استعمالات معهودة بين المتخاطبين، وبذلك يحمل كلامه على الظاهر، فإذا أراد أن يخرج مارده عن الظاهر، فعليه أن ينصب قرينة تصرف

---

(1) أننا ما ينطلي بقوله عز وجل: "قلما كأنه ذو أهدار أثقلين" فإن العرب نفهم من هذاقول مغزى معيناً، وهو المبالغة في الفح.

وفي كُل الأحوال يشتذ العلما على أن القرآن مستر للذكر، ولا يوجد فيه ما هو ميلهم مستغلق، يُنظر: القراءة في الخطاب الأصولي - الاستراتيجية و الإجراء، رمضان، بقلم محمد، عالم الكتب الحديث، عِمان - الأردن، ط 2007 ص 176 - 183.

(2) نقد النص، حرب، على المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط 4، 2002، ص 8.

(3) نهاية السول في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (اللبيضاوي)، الإستوائي، ج 1، ص 354.

(4) الإياء في شرح المنهج إلى منهج الوصول إلى علم الأصول (اللبيضاوي)، السركي، نيّب الدين علي بن الكافي، تجمع من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1424ه، ط 1، ص 360، ص 370.

(5) المرجع السابق، ج 1، ص 361.
الاستعمال المتعارف عليه من الظاهر إلى غير الظاهر (الباطن)。

ربما نجد إشكالية اصطلاحية في فهم النص الدينِي، وذلك أن مراد الله تعالى قد يتعذر فيهما في الباطن، فما الظاهر وما الباطن في مفهوم المفسرين؟

الظاهر لغة: الواضح، والغالب، والراجح، والبابي، وتُطلق في الاصطلاح مقابلًا للباطن، والتأويل، والغموض، وهذه المقابلات نفسها غير ثابتة، ولا محددة بحيث يكتفي بها لتعيين مقاتلتها(1)، وقد يكون لطبيعة اللغة أثر في هذا اللبس الاصطلاحي، فالظهور والخفاء يعرمان الوضع، وكذلك الاستعمال، ولكن الحامل عليه أن ينظر إلى الاستعمال المعهود لغرض معرفة مراد المتكلم، وبهذا لم يشغِّل الإمام الشافعي بالاصطلاحات اللغوية في حلّ هذا الإشكال، بل عالج المسألة من خلال واقعها الفعلي في النص الدينِي - أي من خلال البحث عن مقصود الشارع - وحاول هذا المنهج يحل الإشكال اللغوي، فالظاهرة عندهو هو المعنى، والباطن مراد الله تعالى من كلامه وخطابه.

وهنا تتقرر قاعدة صيغت وفقًا لطبيعة النص الدينِي، وهي أن مراد بالظاهر هو المفهوم العربي والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه. فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة - أي الظاهر والباطن - ما فسر، فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلومًا عند الصحابة ومن بعدهم، فلا بد من دليل قطعي يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنيًا(2).

ثم يبين الإمام الشافعي أتسامع مفهوم الظاهر في تفسير معاني القرآن، فذكر أن كل ما كان من المعاني العربية التي لا يبنيه فهم القرآن إلا عليها، فهو داخل تحت الظاهر... فالمسائل البيانِة، والمنازع البلاغِية لا معدل بها عن ظاهر القرآن(3).

---

(1) علم التشريعة الإسلامي، علي محمد محمد بونس، ص 29.
(2) ينظر: الظاهر اللغوي في الثقافة العربية، المبارك، ناصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2003، ص 19.
(3) الموافقات في أصول الشريعة، الشافعي، ج 3، ص 283-284.
(4) المرجع السابق، ج 3، ص 386.
نَمَّ قال: «وَكَلِّمَ ما كان من المعاني التي تقتضي تحقيق المخاطَبة بوصف العبودية والإنكار لله بالربوبية؛ فذلك هو الباطنّ المراد، والمقصود الذي أنزل القرآن لأجله».

والضايوف لهذه المسألة يُحكم بمرضة معرفة «معهود العرب في التخطاب»، فهذا مسلك إجرائي يحمل من خلاله نصوص الكتاب على معهود الأمين في الخطاب.

ولهذا نعلم أن لسان العربي غرفاً متفقا عليه بين العرب في زمن نزول القرآن لا يمكن العدول عنه، وهو جاري في المعاني والألافاظ و الأساليب.

فالألاباظ العربية وُضعت للدلالة على إفاءة المعاني الموضوعة لها وضعاً إفرازيًا، كالألفاظ الدالة على معانيها بطريقة الحقيقة، أو وضعً نوعيًا بطريقة المجاز.

كذلك الجمل العربية وُضعت في صور مختلفة تحتمل كل صورة منها بعض المعاني البلاغية الزائدة على المعنى الوضعي لكل لفظ بالفرض، كإعادة الحصر في قوله تعالى: «إِنَّهُ لَمِنَ الْمُسَبِّبِينَ تَذْكِيَتْ» (6) وإظهار العبئنة بتقديم المبتدأ المسند إليه في قوله تعالى: «وَكُفُّوْنَاهُ مَعَ الْمَجِيِّرَ» (1)، وغيرها من مدلولات الأساليب العربية، فكل معنى ينبغي عليه فهم القرآن يعد ذلك من المدلولات اللغوية الوضعيَّة والمنازع البينيَّة والبلاغيَّة، ويكون جاريًا على وفق القواعد والشواهد العربية؛ فهو المعنى الظاهر كما أقره الشاطبي.

أما المعنى الخفيّ (الباطن)، فيُفصّره الشاطبي بأن المعنى المراد لله من خطابه فيما يكون آبًا من دلالة الوضع، غير أن العلماء جعلوا الوصول إليه بثلاث قواعد:

المراجع السابق: ج، ص، ص 388.

(1) يقصد به مفهوم معهود العرب، تلك الأساليب التي تعود على العرب في مخاطباتهم، فمسار التخطاب يجري على ما اعتاد عليه لسان العربي، وليس فيه شيء من الألفاظ والمعاني إلا وهو جاري على ما اعتادوه.

(2) الموافقات في أصول النعمة، الشاطبي، ج، ص 28.

(3) علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات، أبو حاصبي محلة سالم، دار البصائر، القاهرة.

(4) مص، 000، ص 75.

(5) سور الصلاة: الآية 29.

(6) نص الفتح: الآية 5.

(7) علوم القرآن عند الشاطبي من خلال كتاب الموافقات، أبو عاصي، ص 75-76.
أ) إعمال الذنح مع نفاد البصيرة، ووفر الملكة اللغوية في فهم النص القرآني.

ب) الربط بين النصوص المتعلقة بالموضوع الواحد.(1)

ج) مراعاة السياق، والاعتماد على أصول التخطيط.

ومنشور ذلك تطبقياً لاحقًا (في مراعاة السياق في البحث الخامس من الفصل الرابع من هذا الكتاب).

وللخص ما قلناه نرى الإمام الشاطبي يدوّل على مفهوم "معهد العرب" لحل الازدواجية بين كون الشريعة نزلت للإفهام، وأن النصوص القرآنية فيها ما هو خفيّ باطن، فالباطن كما هو واضح من أقوال الشاطبي ليست تلك الحفريات التي يمكن أن يستندها الحامل دون الرجوع إلى مراد المولى - عز وجل - بل يجب مراعاة المقاصل التي حددها علماء الشريعة، وفهم معاوود العرب في التخطيط.

أما في الخطاب العادي فإن معاني النصوص خاضعة للمعارف التي يشترك فيها المتخطبان حول الرسالة، تلك المعارف المكتسبة بكيفية طبيعية، وحداثية، نتيجة كونهما ينتميان لجماعة اجتماعية معيّنة وحيدة، تجعلهما يشتركان مع باقي أعضائها في تجارب متنوعة المشارب، شعورية، وثقافية، وغيرها.(2)

ومنشور للخطاب المدني ونلاحظ أن كلمة "كشافا" مثلًا لا يمكن حملها في سياق الآية: "إن بُعِرَ كُسْفٌ مِّنَ الطِّيْقِ سَكَتُوا سَاَجَعًا سَاَجَعًا مِّن مِّكْرِهِمْ" على أنها اسم لرجل.(3) فأي دليل بوصلنا إلى هذا المعنى؟ ولو استبدلنا بكلمة "كشافا" كلمة "رجلًا" أيكون المعنى: وإن بُرِوَاهُ رجلًا ساقطاً يقولوا ساحب مركوم؟! تعالى الله عن ذلك.

(1) المرجع السابق، ص 80.

(2) مجلة عالم الفكر، دراسات لغوية: ثلاثة المماليك التوافقيّة، إستبتي، سمير شريف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 44، المعدد 2006، ص 8-18.

(3) سورة الطور: الآية 44.

(4) هذا الدعاء من أبي منصور الذي تُسَبِّبه فرحة "المنصورية".
2- مبدأ صدق المتحكّم

يمكن شرح هذا المبدأ وأثره في تقبل الكلام وحمله على ما هو مفيد من خلال تذكّر المبدأ العام الذي ذكرناه، والمؤسس للغة التواصلية، وهو مبدأ «التعاون»؛ إذ من المنطقي أن يتحلى المتحكّم - صاحب الرسالة - بالصدق، لكي يكون مُسهمًا في عملية التواصل، ويتعاون مع المخاطب ليفهم مراده دون أي تضليل سلوكيا من شأنه زيادة إبهام الرسالة اللغوية لكونها ضربا من الرمز، لذا يرى الإمام الرازي «أنه إذا علم أو ظن أن المتحكّم لا يكذب علّم أن المقصود حمله على المجاز» (1)، أي أن القدرة اللغوية عند الساعم قد ترفض المعنى الظاهر إذا كان مخالفًا للواقع، وبهذا يتدخل مبدأ «صدق المتحكّم» ليُحل المعنى الظاهر على معنى آخر خفي يريده المتحكّم من طريق الأساليب البلاغية.

لعل إثبات هذا المبدأ بين المخاطبين يُبيح للمخاطب أن يحمل المعنى على الظاهر، إذا كان المعنى متسجيًا مع الواقع، ويبعد عن المعنى الظاهر إذا خالف المعنى الواقع، وعندها لا يكون للحامل مجال إلا أن يبحث عمّا هو مفيد، أي يبحث عن معنى يستقيم مع مقصود المتحكّم، وفي كل الأحوال لا يضع في اعتباره «إهمال الخطاب»، ويجيب عليه إعماله.

3- مبدأ الإعمال

رأينا مبدأ صدق المتحكّم يوجّه الحامل إلى حمل الكلام إلى ما هو مفيد، ويبعد بعضا لذلإ إهمال المعنى، فيبحث الحامل عن معنى للخطاب، ومقصد للمتكلم، «إعمال الكلام أو اللفظ هو أن نحمّله معنى أو نبحث عن الغاية منه» (2).

وهذا المبدأ يعمل بخطوات يمكن شرحها بسهولة على النحو الآتي:

يقوم الحامل بافتراس أن المتحكّم يبحث في الكلام رسالة مفيدة، فيستقبل

(1) المحصول في علم الأصول، الرازي، ج1، ص166.
(2) علم النخاطب الإسلامي، علي محمد محمد بن فنس، ص105.
الحامل النظف على ظاهره، فإن انتقصت القرائن لتخرج الألفاظ من معانيها الحقيقية،
حملت على المجاز لتجنب إلغاء الكلام.

4: مبدأ التبادل:

يستخدم مبدأ التبادل لتحقيق أرجح حمل سليم، فإذا كان للوضع مدلول،
أحدهما قريب متبادل للذهن، والأخر بعيد، وسمعت متكاملًا يتكلم بهذا الوضع،
فإن الغالب أن يتضاءل إلى ذهن المعنى الظاهر القريب، دون المعنى البعيد الذي لا
يتوصل إليه إلا بتبديل النظر في المعاني المحتملة.

لكن السؤال القائم: هل كل معنى متبادل إلى ذهن الحامل يكون مقبولًا ومطابقًا
لمراد المتكلم؟

نعود للإجابة عن هذا السؤال إلى تذكُّر مبدأ التعاون بين المخاطب بالمحتفل.

هذا يعني أن للمخاطب استعمالًا واضعًا ومحددًا في توضيح مفاده، يساعد الحامل
على معرفة طرق المخاطب في الكلام، فالتفرقع بين المعنى القريب والمعنى البعيد
يمكن أن تكون كثرة الاستعمال فيه هو المرجع لمعرفته، ففكرة الاستعمال العربي لهذا
اللغز في هذا المعنى دون ذاك يجعله أقرب إلى الذهن من غيره عند ورود الاحتمال
عليه في سياق من سياقات الكلام»(1).

وكذلك في النص الدينى فإن تتَّبع الكلمة القرآنية في مواردها المختلفة من
القرآن بيئ حقائقها لمعناها المقصود، وربما نلجأ إلى عملية استقصاء للكلمة في
القرآن الكريم كله، وننظر كيف استخدمها القرآن؟ وعلى أي خطاب؟ فإذا كانت
الكلمة استُخدمت في مواقف للتحريم فإننا بذلك نثبت لها وضعيتها التي تفيد
التحريم، وإذا جاءت للإباحة في مواقف مختلفة من القرآن فإن الكلمة ستُدل على
الإباحة، وكذلك في جميع الأحكام.

خذ مثلًا كلمة "اجتنبوه" التي وردت في معرض النهي عن الخمر في سورة

(1) كيف تتعامل القرآن العظيم، الفرضاوي، يوسف، دار الشرق، القاهرة - مصر، 1999،
ص 245 - 253.
المائدة، وفي آخر الآيات التي وردت في ذم الخمر، وهي قوله تعالى: "إِذَا أَلْقَىَ الْيَدَينَ مَأْتِيًا إِنِّي أَلْقَيْتُ الْيَدَانَ فَأَصْبَحْتُ بَشَرًا عَمَّى (1)؛ فكلمة الاجتناب تشمل التحريم، وتحمل الكراهية، إلا أنها لو تتبعتا كلمة (الاجتناب) وما اشتق منها نجد أنها وردت في القرآن الكريم مقتراة بالشرك وما في معناه، وبكبائر المحرمات لا بساطرها؛ كما في قوله تعالى:

"وَلَقَدْ قَدَّسْنَا فِي سَمْكَةٍ أُسْرُؤِلَ أَبِ أَبْنَيْتُوا اللَّهُ جَيْبَ الْجَيْبِ" (2)

"ذَلِكَ وَمَا يُبَيِّنُ اللَّهُ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ حَيَّزًا مَّعِينًا. وَأَجْلَسَ لَهُمَا الأَكْثَرَ مُنْهَـى (3)

"إِلَّا مَا يُسَلِّبُ الْعَقُودَ وَخَلَقَ الْأَرْضَ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَخَطَّى فَرْعَوْنَ فَهُوَ الْكَبِيرُ (4)

"وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ الْجَنَّةَ مَطَرَّدًا لَّهُ مَا نَجْعَلَهُ مُدَخِلًا (5)

"كَمَا قَولُكَ (6)

"وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ كُلًا عِندَ اللَّهِ وَالفَوْقِ قَبْلَهُمْ وَأَحَدُهُمْ مَا عَلَّمَهُمْ يَتَفَاتُونَ (7)

فمن موارد استعمال القرآن الكريم تبين أنها تفهم للتحريم قطعًا، بل هي أشد من التحريم؛ لأن المنع بهذه اللفظة أقرن بمعاصي أعلاها الشرك وأدناها كبيرة من الكبائر (8).

5- مبدأ الاستصحاب:

يجيب مبدأ الاستصحاب عن السؤال الآتي: على أي شيء يُؤسس الحامل حمله لأي خطاب بصورة مبتدئة؟

للإجابة عن هذا السؤال دعونا ننظر أولًا دور الحامل: فالحامل يعتقد بأنه يفهم

(1) سورة المائدة: الآية 90.
(2) سورة التحلي: الآية 36.
(3) سورة الحج: الآية 30.
(4) سورة الروم: الآية 17.
(5) سورة النساء: الآية 31.
(6) سورة الشورى: الآية 27.
(7) سورة البقرة: الآية 22.
(8) كيف تتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوي، يوسف، ص 326 - 327.
رسالة المتقدم، وعلينا افتراض أن هناك تعاونًا دينيًا بين الطرفين - في الخطاب العادي - وهذا التعاون من المسميات عند علماء الأصول، وذلك ثابت من خلال المبادئ الضابطة للحمل كما ذكرناها سابقاً.

ثانياً: من المهم تذكر أن لكل المبادئ وظيفة مستقلة؛ فعمداً بيان المتقدم يستدعي حمل الخطاب على الظاهر، ومبدأ صدق المتقدم يضمن استقبال الخطاب بأي صورة (حقيقة أو مجازية)، ومبدأ الأعمال يقوم بتكييف الخطاب ومحاولة فهم رسالته، ومبدأ التبادل يقوم بترجيح المعاني المستخرجة من الخطاب.

كل هذه المبادئ تؤكد على حيادية هذه الأدلة المعترف بها (الحمل)، فالحمل أداة محيدة يستخدمها الناس عند معظم النصوص سواء أكانت هذه النصوص ذات طبيعة دينية أم ذات طبيعة إنسانية، وننظر إلى هذه الحيادية فإن الحامل يستعمل مع الكلام على أنه ذو رسالة واضحة مبدئيًا، وعليه أن يستصحب في فهم مضمون الكلام الأصول التواصلية السهلة لدى معظم الناس، والمناسبية لإفهام المتلقيين كافة بفروقهم الفردية؛ لذا يقوم مبدأ الاستصحاب في عملية الحمل بالتمضك بالأصل إلى أن يظهر دليلًا على خلاف ذلك(1)، وبناه على ذلك ينبغي حمل اللفظ على "الحقيقة دون المجاز، والعموم دون الخصوص، والإفراد دون الاشتراك، والاستقلال دون الإضمار، وعلى الإطلاق دون التقيد، وعلى التأسيس دون التزامي، وعلى الترتيب دون التقدم، وعلى التأثير دون التآكل، وعلى التأسيس دون التأكد، وعلى البقاء دون النسخ، وعلى الشرع دون العقلي، وعلى العرف دون اللغوي، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك(2)."

فهذه الأصول تؤسس الحمل على الظاهر، وبذلك يكون مصطلح الحمل مصطلحاً سابقاً زمنياً لا مرادفًا له، وهو يختلف في مفهومه الإجرائي عن مصطلحات مهمة لنا في هذا الكتاب مثل مصطلح التأويل والتفسير، على الرغم من اشتراك هذين

---

(1) علم التخطيط الإسلامي، علي محمد محمد يويس، ص118
(2) الدخيلة، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1994م، ج1، ص.72.
المصطلحين مع الحمل في محاولة فهم الرسالة التي يتضمنها النص.

إذن ما التأويل وما التفسير؟

التأويل:

شيء من الاختصار وتفادي للتكرار الذي تطرحه جل الدراسات في مباحث علوم القرآن في التفريع بين التفسير والتأويل، تقول التأويل لغةً: مصدر من الفعل (أوَّل) إذا أرجع الشيء إلى ما كان عليه، فالحامل يستخدم التأويل حينما يريد أن يُرجع الرسالة اللغوية إلى دائرة الفهم، بعدما غُمِّضت عليه بسبب أختلال في أصل من الأصول المذكورة، وقد استُخدم مصطلح التأويل في التراث الإسلامي لإشارة إلى أحد المعاني الآتية:

1- في عُرَف أهل العلم: التأويل حمل الكلام على خلاف الأصل؛ إذ يرىいただきي (ت ١٣١ هـ) - مثلاً - أن تأويله هو "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بديل يعضده" (١)، ويتقَّف فيه أغلب الفقهاء، وعلماء أصول الفقه المتأخرين (٢).

2- في الاستعمال القرآني، يشير مصطلح التأويل إلى أحد معنيين، وهما:

أ) تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهر الكلام أو خالفه، وعندما يكون مصطلح التأويل مرادًا لمصطلح التفسير.

(١) يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمَّد بن مكرم المصري، دار صادر، بيروت - لبنان، ط ١١، ص ٣٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، الآدمي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمَّد. ت: سعيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط ١٤٠٤ هـ، ص ٣٥.

(٣) اشترك معظم الفقهاء والأصوليkernel في عد التأويل خلافًا للأصل؛ لأنه أخذ بالاحتمال المرجح، أو الأخذ بغير الظاهر، وذلك إذا أتصبح القرية تصرف المعنى من الظاهر إلى غيره، حتى الإمام الجويني الذي عَرَف التأويل بأن دون الظاهر إلى ما عليه ماله في دعوى المؤول، وهو تعريف عام، إلا أنه في معنيه التأويل يصَّر على وجود الدليل الذي يمنح بصرف الحمل من الظاهر إلى غيره، حيث الإمام الجويني الذي عَرَف التأويل بعِدْ رَأْي الظاهر إلى ما عليه ماله في دعوى المؤول، وهو تعريف عام إلا أنه في معنيه التأويل يصَّر على وجود الدليل. يُنظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت: عبد العظيم محمود الديب، الوقف للنشر، المنصورة - مصر، ط ٤، ص ٣٣٥ - ٣٣٩.
ب) الدلالة على الشيء، أو المرجع في العالم الخارجي الذي يشير إليه اللفظ. (1) كأن يكون الكلام يراد به طلباً لفعل، فتأويله وقوع ذلك الفعل، أو يكون خبرًا؛ فتأويله وقوع نفس المخبر على الكيفية التي يعلمها الله - عز وجل -.

التفسير:

وأما التفسير - إضافة لما ذكرنا - فله معاني عديدة ذكرها العلماء جلّها تبين وظيفته في أنه يقوم بإظهار دلالات النص بما تقتضيه الألفاظ دون وجود عوامل مضلة عليه.

والهمّ لدينا أن نوضح بأنَّ المؤلّف أو المفسّر يتحوّل من متلّقٍ وحاملٍ محايد إلى مشتّرٍ جديد شارح للنص المحمول، وهذا هو الفرق الجوهر بين أداة الحمل في شكلها الحيادي، وبين الأدّاءين التأويل والتفسير.

ربما يفهم أكثرنا أن التأويل والتفسير بينهما تشابه كبير، وهذا ما نودّ تأكيده؛ أي كلاهما يسعى إلى بيان اللفظ، والكشف عنه، من قبل إظهار المعنى، وتوبيان الفهم الخافي الوارد في ظاهر الكلام، إلاّ في بعض الفروع، من حيث إن التفسير يتعلق بالرواية في توضيح وكشف القناع عن اللفظ المُشكّل والمُبْعَث، سواء أكان متشابهًا أم لم يكن، في حين يتعلق التأويل بالدراسة بإرجاع الكلام إلى أحد محتملاتّه، (2) وهنا يتضح الاستعمال الصحيح للتأويل، أو الاستعمال المفارق للصواب، فالصحيح ما كان انتلاقه من مكونات النص باستخدام العقل في إرجاع اللفظ إلى أحد محتملاتّه، أما المفارق للصواب فيما كان العقل فيه الحكم على النص، فهذا الأخير كالفية يتعيّن مقصود المتكلّم أكثر من المتكلّم نفسه، وهذا دون شكّ منافٍ للشرع والمنطق معاً.

(1) علي، حمّارد محمد. علم النخاظ الإسلامي. ص 170.
(2) معايير العروض في علوم القرآن الزرقاني، محمد عبد العظيم. دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ.
1996م، ج 2، ص 6.
وعلاوة على ما سبق، نشير إلى أهمية بدأ التعاون في عملية الحمل التأويلي؛ إذ يرى الآدمي ومجموعة من الأصوليين أن الحامل لا يستقل بحصول معارفه نفسه وحده، دون معين ومساعد له، وبذلك دعت الحاجة إلى نصب دليل يتوصل بها كل واحد إلى معرفة ما في ضمير الآخر من المعلومات المحببة له في تحقيق غرضه (1).

ووقد هذا القول ينجم مع ما يقره علماء الخاطب - كما ذكرنا سابقا - أن للمخاطب والمخاطب تعارفًا يساعد على إيضاح الرسالة، وأن أي قصور في التعاون قد لا يصل إلى حمل سليم لمراد المتكلم.

إذ إن لا يعنى التأويل إلا إذا تبين لنا أن الرسالة اللغوية المستلمة بها قصور في مضمونها الظاهر، لم يوضّحه المخاطب مباشرة، وأن هناك علاقة خفية ينبغي إرجاع الرسالة أو أجزاء منها إلى موضوع ما - معاينة أو مشاهدات في العالم الخارجي -، لكن هناك عدة عوامل تتحكم في ذلك، أهمها (2):

1 - الاسترجاع: يُقصد بالاسترجاع عملية يقوم الحامل من خلالها باستحضار بعض ما اخزته الذاكرة ممّا له صلة بموضوع الرسالة (3). هذا المخزون يحتوي على بعض المضامين، والافتراضات الخاطبية التي لها صلة بموضوع الرسالة، وتشمل هذه الخطوة النظر في كل الحقائق بمجملها، وهي:

- الحقائق اللغوية، وتشتمل على: المستوى الصوتي للرسالة، والمستوى الصرفي، والمستوى المعجمي، والمستوى النحوي.
- الحقائق المنطقية: الطريقة المنطقية التي صاغ بها الكلام المطبقة للعالم الخارجي.
- الحقائق التخاطبية: طرائق المخاطبين في التحدث.

وباختصار شديد فإن استحضار هذه الحقائق تضبط الحمل التأويلي، وتجعله

(1) الإحكم في أصول الأحكام، الآدمي، ج1، ص31.
(2) أخذت هذه العوامل من بحث ثلاثيّة المسئويّات التواصلية، نُظر فيه، ص37-40.
(3) مجلة عالم الفكر، دراسات لغوية: ثلاثيّة المسئويّات التواصلية، إِسْتِنَاب، سمير شريف، ص32.
أكثر موضوعًا في استنباط الدلالات، وعندها تنضاء الذاتية في فهم الرسالة اللغوية؛
وذلك لأن الحقائق اللغوية تساعدنا على فهم دلالات الألفاظ، والأصول المنطقية تنفي أي تعارض لهذه الدلالات مع العالم الخارجي والمعايينات، أي الأصول التخطيطية فإنها "تصف طبيعة الخطاب المثالي" (1) الذي يتفق مع مقصد المخاطب في المقام التخطيطي.

2- الاستبصار: يُستخدم مصطلح الاستبصار في الدراسات النفسية، وتذكر كتب المصطلحات النفسية أن هذا المصطلح من نتاج الأبحاث الجشتنية (2).
ويعني عنهما "إدراك الأشياء، أو الحوادث الموضوعية بغير الطرق الطبيعية" (3).

فلمَّا أغتنمت الأبحاث اللغوية في العقود الماضية، افتح علماء اللسانيات على الدراسات النفسية، واستعاروا منهج هذا المصطلح، واستفادوا منه لقراءة المعاني بما أنها مختزنة في النفس قبل إنتاجها، حتى إن علم اللسانيات وضع لعملية الاستبصار تصورًا خاصًا يُصح للتطبيق اللغوي.

فإذا كانت عملية الاستبصار تتمُّ بإدراك الأشياء، أو الحوادث الموضوعية، بغير الطرق الطبيعية في الدراسات النفسية؛ فإن عملية الاستبصار في الممارسات التأويلية "تتجاوز اللغة بوصفها نشاطًا عقليًا، إلى عدًا نشاطًا اجتماعيًا تواصلًا" (4).
أي أنها ترجع الرسالة اللغوية إلى دائرة المفاهيم الاجتماعية التي تحيط بمنح النص، أو أنها ترجع الرسالة اللغوية إلى منظومة الاستعمال المعهود من المتكلم.

3- الحدس: ويُقصد بهذا المصطلح "إدراك مباشر لموضوعات:

(1) علم التخطيط الإسلامي، علي محمد محمد يوني، ص 10.
(2) موسوعة المصطلحات ذات الاحترافات الخصائصية، عبد الكافي، إسماعيل عبد التّاح، مركز الإسكندرية للنشر، مكتبة 1405–31، ص 24.
(3) التخطيط من بعد والاستبصار، بيفر، غاي ليون، ترجمة: عيسى سعفان، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط 1999، ص 7.
(4) مجلة عالم الفكر، دراسات لغوية: ثلاثية اللسانيات التواصلية، إستيفي، حسن شريف، ص 32.
دلالية، أو معرفية، أو أمور غامضة» (1)؛ وذلك بواسطة العمليات الذهنية، إذ الحدس يتكون على شاكلة خبرة ذهنية تستطيع الوصول إلى النتائج دون وجود مقدمات واضحة، وهنا ينبغي أن لا نخلط بين الحدس كما ورد في كتب علم النفس وبين الحس الذي قرّره الأصوليون؛ إذ يصل المرء إلى النتائج بالحدس عندما يصبح لديه قدرة ذهنية تساعد على التمييز بين الأشياء، في حين يصل المرء بالحساس إلى النتائج إذا كانت لديه مقدمات واضحة، «كان يُريد نص شرعي عام يعلم السامع بإحدى حواسه أنَّ المراد اختصاصه بعض ما يشتمل عليه، فتكون ذلك تخصصًا لعمومه» (2). فإذا نظرنا إلى قوله تعالى: "فَإِذْ وَجَتَتْ الْأُمَّةَ تَحْقِيقُهُمْ وَأَوْسَعَتْ مِنْ سَكَّانِهِمْ مَا عَرَضَ عَلَيْهِمْ" (3) نرى لفظ "كلّ" يفيد الاستغراق إذا حملناه على ظاهره، غير أنَّ الحس يشهد أنَّ ما كان عند سليمان - عليه السلام - لم يكن عندها.

من الجدير بالذكر أنَّ نشير إلى رفض المدرسة اللسانية السلوكية لوسيلة الحدس، فقد كانت هذه المدرسة وعلى رأسها اللساني الأمريكي بلومنفيلد (1949م) تستدعي كلٌّ الوسائل الذاتية، ويعانونها غير موضوعية، ولا تصلح لدراسة اللغة، في حين يرى نعود تشومسكي الحامل بسلبه تستخدم أن يحدث ما حذف من الجملة المنطقة (4)، كذلك يستطيع أن يختصص، ويعمم؛ لأنَّ الحدس يربط بين خطوط تفكير المتكلم، وخطوط تفكير المستمع بمنظمة من الأسس المنطقيّة التي تتجاوز النظر الظاهري إلى تأويل يستقام مع مراد المتكلم.

(1) (The Encyclopedia of Philosophy: 204- 4)
(2) سمير شريف إستيغي، ينظير: مجلة عالم الفكر، دراسات لغوية: ثلاثية اللسانيات التواصلية، إستيغي، سمير.
(3) 23 ص.
(4) وفق ترجمة الدكتور لما مصطفى ناصر، محدث الفقه، الزاهلي، محجّد، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي - الأمارات، ط 2004، ص 267.
(5) سورة النحل: الآية 24.
(6) 11 ص.
مع مع فائدة الوسائل الذاتية المذكورة - الاسترجاع، والاستبصار، والحدس وفي تحليل واستنباط المعاني، غير أنها في الوقت نفسه عوامل متنوعة لتأويلات لا صلة لها بمراكز المتكلم، لذا ينبغي أن تضمن هذه العوامل مبادئ تحذيرًا من أي فهم عرفاني ينتج عنه فوضي في تأويل النصوص، ولا سيما النصوص الدينية، ويبدو أن هذه العوامل وغيرها من المبادئ التي ينبغي أن تخضع لعصران مهمين في الممارسة التأويلية، وهما:

أولاً: البدع اللساني، ويتمثل في القانون الذي يحكم الرموز والعلامات سواء على مستوى الأداء أو القدرة.

ثانيًا: البدع الاجتماعي، ويقيم «المشترك الساري بين المتخاطبين، والمعهود الذي أليفه الجماعة اللغوية» لأنه سجلها الثقافي، وديوانها العلمي، والحضاري). فالنظام اللغوي يحدد صلاحيات أي وسيلة تأويلية، والنظام الاجتماعي يحدد النسيج المشترك بين المتخاطبين، وذلك تكون قد حافظنا على مقاصد المتكلم من أي تأويل يبتدأ عن مراتبه.

(1) القراءة في الخطاب الأصولي - الاستراتيجية والإجراء، رمضان، يحيى محمد، ص 427.
المبحث الثاني
نبذة عن أشكال الحمل الظاهرى في التراث الإسلامي

اشتهر أهل الحديث في التراث الإسلامي باتباعهم لإستراتيجيات الحمل على الظاهر في دراساتهم لفهم النصّ الديني؛ فألزموا أنفسهم باظهار الألفاظ ما لم توجد قرينة تصرف اللفظ عن ظاهريته، وهذا المنهج تبعه جمعٌ من الفقهاء والمفسرين، واللغويين رغم اختلافهم بعده التمسك بهذا الظاهر.


ومن الواضح أنّ منهج هؤلاء كان يبحث عن مقصود ورسالة داخل النص، فمع خشيتهم من انتقالات النصوص نحو دلالات لا صلة لها بمراد المتكلم، تمّوكا بظاهر اللغة، ورأوا أن التمسك بالظاهر مبديًا سيحافظ على النصوص من التأويلات اللاانتهائية - كما وعِن إلى ذلك لاحقًا - هذا التخوّف حداً بمُؤيدي داوود الظاهري (ت 270 ه) على وجه الخصوص المبالغة في الالتزام بالظاهر، والتشديد على الأخذ به، حتى أطلق عليهم اسم الظاهرية (1)، فقد رأى الإمام علي بن حزم الأندلسي (ت 556 ه) وهو أحد العلماء البارزين في هذا المذهب أن أيّ عدول عن مفهوم اللفظ في اللغة صَرَّب من التحريف (2)، والفكرة الأساسية التي تلزم بها الظاهرية أن مراد المتكلم موجود في المعنى الظاهر لتركيب الجملة، ولذا فليس على الحامل أن يمنع

(1) هم أصحاب داوود الظاهري.
(2) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ج 3، ص 306.
النظر لاستخراج المعنى، وإنما الظاهرة اللغوية كفيل بإيضاح المراد من الجملة، ومن ثم فإن القرائن الخارجية ليس لها وظيفة - تقريباً - في عملية التخاطب، كما أن المقاصد العامة بما في ذلك مقاصد الشريعة عند فهم نصوص القرآن والسنة مهمة في عملية الحمل الظاهري.

فهذا شكل من أشكال الحمل على الظاهر، وبما أنّه اعتمد على الحرف، فإن تسميته بالظاهرة تعني اعتماد مربيه على المعاني الوضعيّة دون المقاصد الاستعماليّة، أما جمهور الأصوليين فقد كان الحمل الظاهري عندهم يسير وفق عشرة أشكال، أو أصول جزئية، تحافظ على ظاهرية الحمل ما لم توجد قرينة تصرف هذه الأشكال عن ظاهريةً إلى معاني خفيّة أو باطنيّة.

هذه الأشكال تحت محلة الأصالة في الخطاب التواصلى؛ بسبب تبادلًا إلى الذهن، والفهم قبل أي حالة أخرى، فهذة الأصالة تعطي أولويّة للحمل على الظاهر قبل البحث عن المعنى الباطني، وهي واحدة من عشر حالات:

1 - أن يكون الحمل على الحقيقة قبل المجاز: والمقصود أن يحمل اللفظ على ما تم التوافر عليه في الأصل، كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس؛ فإنّ حملها على هذا الوجه أولى من حملها على الرجل الشجاع الذي قد يطلق عليه لفظ الأسد المجازًا، فلا يحمل المعنى على خلاف الظاهر إلا بقرينة، فإذا عدّمت القرينة(3) لم يجز صرفه عنه.

2 - الحمل على العام دون الخاص: فالعام هو اللفظ المستغرق لكل ما

(1) علم التخطاب الإسلامي، علي محمد محمد دوعس، ص 174.
(2) القرينة: هي أمر يشير إلى المطلوب، فتكون فإنما حالية أو معنويّة، أو نظرية، ينظر: الترنيفات، الجرجاني، ص 232. وهي مرتبة للدلالة على المراد وهي دليل؛ أو أارة على مراد المتكلم يتم ذي في كل السمات المناسبة التي تهم في اكتشاف مراد المتكلم التي تشتمل على عناصر نظرية ونظرية متبطة بالمعنى المعناوي والتي تنتكر الأحوال الآتية التي يستخدم فيها الكلام، والعهد بين المتكلمين واقترارات السامع، ينظر: علم التخطاب الإسلامي، علي محمد محمد دوعس، ص 25.
يصلح له دفعة واحدة(1)، كقوله تعالى: «ولا يطيعون ربكم أحداً» (2)، فإن كلمة «أحدًا» موضوعة لِإِنسان ما، فهي تصلح لكل إنسان، والمراد به «أحدا» في الآية الاستغراق، والشمول لجميع الناس، أي: لا يظلم ربك زيدا ولا عمرا ولا خالدا إلى آخر إنسان من الناس، كلهم ماردون بهذا الخطاب، فلا يجوز تخصيصه إلا بقرينة تمنع العوم وتحمله على التخصيص.

3- الحمل على الإفراد دون الاشتراك: والحمل من هذا الأصل يؤدي أن الألفاظ وُضعت لمعنى واحد، ولا اشتراك في اللغة(3)، غير أن واقع الاستعمال القرآني به ألفاظ تحتمل عدة معان مثل كلمة «القرأة» فإن هذا اللفظ يُطلق بمعنى الحيض، ومعنى الظهر، فيسعى الحامل أن يحملها على أحد المعنيين لأن ذلك أولى.

في هذه الحالة يقوم الحامل بتعيين أحد المعنيين إذا بقرينة لفظية مأخوذة من السياق، أو بقرينة يستدّها الحامل من استقصائه للنصوص الشرعية كافية(4)، وبهذا يُحمل اللفظ على معنى واحد لا معنيين، «فإذا تجرّد المشترك عن القرائن كان مجملًا، لا يتصرّف فيها إلا بدليل يُعين أحد مسمياته، ويقول الشافعي: حمله

(1) المقصود يقول المؤلف دفعة واحدة أي على سبيل البدل، تخرج النكرة المبتدئة، ليست عامية، وإن تناولت كل ما تصلح له، لكنها تتناوله على سبيل البدل، كقولك: أذيع ناقة ليس المطلوب ذبح جميع الترق، ولكن يلبى هذه أو هذه أو أي وأي واحد منها، فإن ذبح واحدة كفي في مثال الأمر، ومع هذا فليس عامية. وهذا عند الأصوليين، أما أهل اللغة فسُمّوا هذا النوع أيضًا عامًا، فالعوم عند اللغويين نوان.

الأول: العوم الشمولي: وهو وحدة الذي يسمي الأصوليون العوم.


(2) سورة الكافرون: الآية 49.

(3) لقد اختالف أعلام التراث في وجوه المشترك في اللغة، قال قوم إنه واجب الروق، وقال آخرون بإمتاع، وذهب فريق ثالث إلى جوازة. يُنظر: المعنى وثلاث المعنى، أنتظارة الدلالة في العربيّة، علي محمد محمّد يُنس، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ط 2، 2000م، ص 384-386, 328-329.

(4) أصول الفقه، أبو زهيرة، محمد، دار الفكر العربي، القاهرة- القاهرة، 1985م، ص 132.
4 - الحمل على الاستقلال أولى من الأضمارة: فالأسف عدم التقدير؛ لأنَّ المتكلَّم بِنْيٌ في حديثه يسعى لأن يجعل النصَّ قائمًا بنفسه، مستغنيًا عن أضمارة كلمات أو تقديرات، إلا أن يقوم دليل على الحاجة إلى ذلك، بحيث إنَّ المعنى يختلُّ مع عدمه، وأما لو كان للعبارة معنيان أحدهما يؤديه النصُّ من غير تقدير لمجزء، وآخر لا يستقيم إلا بتقدير مجزوء، فإن الخطاب يحمل على المعنى الذي يحفظ استقلال النصُّ؛ لأنَّه هو الظهور، فإفادته البيان أولى من الأضمارةً.

5 - الحمل على التأصيل دون الزيادة: فالأسف أن لا يكون قد خذف من الكلام شيء، فقوله تعالى: "وجاءَ ربيٌّكُ وَالملَكُ صَفاَصَفاً" (1) ظاهره أنَّ الله تعالى يجيء بنفسه، واردُع أنَّ المراد (جاء أمر ربيِّك) حمل على خلاف الظهور، إلا أن يمضيه دليل.

6 - الحمل على الترتيب دون التقدير والتأخير: الأصل أن نحمل الكلام دون تقدير لفظ مقدَّم أو مؤخر، لذا علينا أن نحافظ على الترتيب الأصلي للتركيب ما لم توجد قرينة توضح رتب تركيب الجملة، وغالبًا ما نحصل على الترتيب من سياق الخطاب.

7 - الحمل على التأسيس دون التأكيد: والمقصود أنَّ العبارة في العربيَّة قد تشتمل على زيادة لفظية تحتمل أن تكون تأكيدًا كما نحن أن يكون المقصود منها زيادة، وتأسيساً لمعنى جديد، فهي هذا الحالة تحمل العبارة على التأسيس والزيادة؛ لأنَّها الأصل في الكلام، ولا يصرف عن هذا الظهور إلى معنى التأكيد إلا بقرينة تصرفه.

لذا يرى ابن رجب الحنبلي أنَّنا المطلَّق إذا طلق بصيغة "أنتٌ طالق، أنتِ طالِق"، ولم يقصد بالثانية تأكيدًا، ولا إيقاعًا؛ فإنَّ الحمل على التأسيس أولى من...

---

(1) الذكرى، الفراغي، ج1، ص77.
(2) الظهر اللغوي في الثقافة العربيَّة، المبارك، ناصر، ص45.
(3) سورة الفجر: الآية 22.
(4) الظهر اللغوي في الثقافة العربيَّة، المبارك، ناصر، ص45.
التأكيد، ولا سيما لما لم تظهر لنا مقصود نية المتكلِّم على أنها قريبة صارفة، ومن ثم يقع الطلاق مرتان.

8- الحمل على الإطلاق قبل التقيد: يجري الحامل هنا على الإطلاق، فلا يجوز تقيده بأي قيد إلا إذا قام الدليل على التقيد؛ فالملفقة يدل على الحقيقة من غير قيد يقينها، ومن غير ملاحظة لعدد، أو لواحد، فقوله تعالى: "ۚ فَتَحْيَرُوا رَوْقَبَۖ" (۱) تدل على المطالبة بوقع رقية من غير ملاحظة أن تكون واحدة أو أكثر، ومن غير ملاحظة أن تكون مؤمَّنة، بل المطلوب حتى ما يسمى رقية. أما العام فإنه يدل على الماهيَّة باعتبار تعددها، مثل قوله تعالى: "ۚ فَقُرِبَ الْإِنْطِبَاطُۖ" (۲) فلطف العام يعنى المقاتلين" (۳).

ومن الجدير بالذكر أن نرى بأن المطلِّق والمقيَّد نسبان، وعلى حد قول القرافي "اعتباريَّان؛ فقد يكون المقيَّد مطلقًا بالنسبة إلى قيد آخر كالرقية المملوكة هي مقيدة بالملك، وهي مطلوة بالنسبة إلى الإيمان، وقد يكون المطلق مقيَّدًا كالرقية مطلقة وهي مقيدة بالرق، والحاصل أن كل حقيقة إن اعتُبرت من حيث هي، فهي مطلقة وإن اعتُبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيدة") (۴).

9- الحمل على الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي: فهذا الأصل يعم بترتيب وتقديم بعض المداولات على بعض.

فالدلالة إذا أن تكون بالمنطوق أو المفهوم، فالمنطوق كما ذكر ابن الحاجب: "هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق (۵) والمفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (۶).

فالحمل على الظاهر يتناول المقصود من الدلالة اللغوية ويكون على النحو الآتي: تُقدَّم أولًا الحقيقة الشرعية؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم - بعث ليان

(۱) سورة محمد: الآية ۴۲.
(۲) آية الآية ۴۳.
(۳) أصول الفقه: أبو زهرة، مطبعة ص ۳۴۴.
(۴) الدخيلة: التفسير، ج1، ص ۱۰۰.
(۵) مختصر المتته الأصولي: ابن الحاجب المالكي، جمال الدين عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1983م، ج2، ص ۱۷۱.
(۶) المرجع السابق: ج2، ص ۱۷۱.
الشرعيّات 

إذن لم يكن للفظ حقيقة شريعيّة، أو كان ولم يمكن الحمل عليها.

ا) الحمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام; لأنّه المتقدر إلى الفهم.

ب) الحمل على الحقيقة اللغويّة، وذلك إذا تعذر الحمل على الحقيقة الشرعية والعريفيّة، وهذا إذا كان أكثر استعمال الشرع عرفي، بحيث صار يسبق أخذهما دون اللغوي، فإنّ لم يكن فإنه يكون مشتركاً لا يترجّح إلا بقرينة (1).

10 - افتراض البقاء دون النسخ: والأصل هنا أنّ آيات الله محكمة بعالية، لازمة ملزمة لكل من آمن بأمر الله ورسوله، ولا يجوز الخروج عن هذا الأصل إلا ببقين لا شك فيه، ولا احتمال معه. (آمّا دعوى نسخ آية أو بعض آيات، فلا دليل قاطع، فهي مرفوضة (2).

إن هذه الأحوال، أو الأشكال العشرة تتبع التحديدات التي وضعها الأصوليون، للمحاكمة على مراد المتكلّم، لكن مراد المتكلّم هدف لا وسيلة. فإذا أتضح أن مراد المتكلّم لا يظهر بالحمل على الظاهر جوز الأصوليون الحمل على غير الظاهر بشرط وجود قرينة تدل على إرادته، وقد أصلح الأصوليون عمل الخروج عن هذا الظاهر الذي عُرّف به حمل الفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له بدليل يعِضده (3).

وإذن شرح هذا التعرف، وتوضيح حدوده فإنّنا سنجد إصرار الفكر العربي على التمثّل بالظاهر اللغويّ، وذلك من عبارة "مع احتماله له" أي للظاهر، غير أن الدليل كان يمتد خلاف الظاهر، فينصرف الحمل إلى المعاني غير الظاهرة من الأصول المذكورة.

(1) نهاية السؤال في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي)، الأسوي، ج 1، ص 358.
(2) المرجع السابق، ج 1، ص 359.
(3) كيف نتعامل مع القرآن العظيم، الفرضاوي، يوسف، ص 326.
(4) الإحکام في أصول الأحكام، الأيدي، ج 3، ص 59.
لكن هناك اعتقاد شائع بين اللغويين أنَّ من الصعب والناادر أن نجد لفظًا في معانيه، أو صيغته، أو تركيبه، أو أسلوبه، لا يحتمل صرفه عن ظاهر معناه، كما قد يُشير هذا التعريف إلى أنَّ الدلالات ليس فيها ثوابت، أو هكذا يمكن أن نفهم بصورة مبديّة، ولكن فيها معاني راجحة أو من معاني ظاهرة، وقد فهم اللغويون العرب ذلك، ولذا نجد هم يعتمدون المعنى الظاهر، ولكنهم لا يقتصرون عليه، بل يسيرون بالتحول عنه مثَّل وجدت القرينة.

وفي المقابل تجري الإشارة أنَّ استصحاب الأصول عند فهم النصوص ولا سيما النصوص الدينية لا يعني بالضرورة الضمان التام من التحريف، والتبديل، بل يمكن للحامل الحرفي أن يُكسب العبارة أي معنى عن طريق الاجزاء، فتأخذ أيّ نص من القرآن أو الحديث ويزعج من النصوص الأخرى التي ربما تكون شارحة ومفصلة أو مقيدة للنص المجتزأ، ثم يفرض عليه ما يشاء من معنى بالطريقة التي تعني له، إذ إنَّ الحامل الحرفي قد تحرر من قيد فهم النصّ الديني من خلال نصّ ديني آخر.

هذا الأمر يبرز لنا مدى أثر القرينة بوصفها عنصرًا دالًا للإجراءات الحمل، فالحمل أداة معرفية تبحث عن مراذ المتكلّم، ولكن الحامل إذا جُرد من القرائن فسيتعامل الحامل مع الدوال الوضعية دون السمات الاستعماليّة، والمهمّة الرئيسيّة للحامل على هذا النحو تبحث في القرائن التي استخدمها المخاطب لي بيان مراده.

وعلى هذا فإنَّ القرينة تقوم بوظيفة المحدود الأساسى للحمل الباحث عن مقصد المتكلّم، والكشف عن القرينة أمر ضروري في فهم معاني النصّ الدينى، ذلك لأنَّ النصّ الدينى مُؤلف من لغة، وهي اللغة العربيّة التي تمتاز بأصالتها المتنوّعة التي تخرج عن الأصِل الحرفي إلى معاني مجازية في غالب الأحيان.

ولا يمكن أن نراه على اللغة المجازية أبدًا ما لم تنصب القرائن لدينا، ومهمّة المخاطب في هذه الحالة تبدو في البحث عن أيِّ القرائن المتاحة أو المستخدمة في حالة إنتاج النصّ.
المبحث الثالث
نبذة عن تيارات الحمل في التراث الإسلامي

يغلب على المنظريين للحمل والتأويل والتفسير استخدام هذه الأدوات المعرفية - الحمل والتأويل والتفسير - لقصد «الفهم»، أي لا تلقيح النص، ولا استعراض رسالته، فالفكرة الشائعة من هذه الأدوات أنها تسعى إلى ممارسة التحليل بغير الوصول إلى مراد المتكلّم. غير أن التأويل بالذات أداة مأتمة سريعة التحول من الممارسة التحليلية إلى أداة فضفاضة متعدّدة الجوانب والمقاييس بحسب الحيوية الذهنيّة للحامل المؤؤل؛ لأن التأويل يتعامل مع اللغة المجازية، والمجاز بطبيعته المعنى، يزيد من انفصال الدال عن المدلول، ومن ثم إذا استخدم المجاز دون ربطه بموضوع إدراكي أو معرفي عن طريق القرار، فإن يفتح بابًا لا نهاية له لتعدد المعاني والدلاليات.

هذا الأمر يجعلنا نتذكر النقطة التي كريت سابقًا وهي: حرص علماء العريج على الظهور احترارًا من تعدد التأويلات وغياب مقصود المتكلّم، كما أن طبيعة المعاني لا تظهر من الدوال الوضعيّة التي تكون أبدًا على معانيها الحقيقية، وإنما مraud المتكلّم يمكن إرجاعه إلى القرائن المتاحة والقرائن المراعاة بالفعل (1)، أي القرائن التي ينصبها المتكلّم لإيضاح مراده.

لذا كان أهل الحديث في الحقب الأول يعتمدون على حقيقة واحدة؛ هي حقيقة الوجه بالتأثير حفاظًا على مراز المؤلف. - عز وجل - من التحريف والتبديل، فكل من حاول تخليص ذلك في محاولة ترجيح العقل على النقل لفهم الشرع أنهم في دينه، وعند النظر في جدليّة العقل والنقل في التراث الإسلامي نجد أن السلف اعتمدوا كثيرًا بعدم مصادمة العقل للنقل، ومع تقدّم العصر عن أعمام النزول دخل جمع من

(1) علم النظاطب الإسلامي، علي محمد محمد يونس، ص88.
المسلمين عبر مسار علم الكلام إلى أشكالٍ من التأويلات لم يعهد العرب لهم فيها ماهر، وأصبحت التأويلات الذاتية شائعة بحجة إطلاق العنوان للعقل في البحث والاستنتاج حتى ولو صادم النقل، وعلى هذا النحو تقرر قاعدة شائعة بين العلماء ولا سيما الأصوليون منهم وهي أن العقل والنقل ينبغي أن يكونا متّخدين في فهم النص، أما إذا استقلَّ العقل في فهم النصوص دون الرجوع إلى المعتَبر من تفاسير السابقين عُدّ ذلك تعديلاً على مراد النص الديني.

إن هذه القضية - أي الجدل بين العقل والنقل - كان لها أثر كبير في تشكيل الموروث التأويلي في التراث الإسلامي، فتعتَددت المذاهب الدينية تبعًا لذلك، وختلفت الاتّجاهات الفكرية بين ضابط لهذه الأدلة وبين متسامح مجتهدي في استباط المعاني، ولم يظهر خلاف في الممارسة التأويلية للنص بتعدي الداول الوضعي الظاهرة؛ لأن طبيعة التأويل تقوم على الخروج عن الظاهرة - كما أوضحنا سابقاً - ولكن بعض الفرق لم تكتنف بانتهاك الظاهرة فقط، بل أسبغت على دلائل النص الديني الظنية المطلقة، فأصبحت الدلائل مفتوحة كلها على احتمالات أكثر من معنى، ولم يعد للدلالة معهم أي معنى محدّد لا يحتوي سؤال، وعلى هذا فإن أي فهم للنص الديني ينبغي أن يحظى بالاحترام، ومن هنا شاعت فكرة عند الكثير من تّيارات التأويل أنه ليس لأحد الادعاء بأن ما توصل إليه من فهم هو الفهم الصحيح دون غيره، حتى وإن كان ذلك الفهم ما أوجبته عليه أجيال المسلمين منذ نزول القرآن إلى اليوم.

وسواء أقام المؤولون في التراث تصنيف الدلالة إلى ظنية وقطعية، أم عدّوا دلائل الألفاظ من الظنيات المطلقة؛ فإن كلا الاتّجاهين امتد إلى عصرنا الحديث، فمنهم من ألمز نفسه بالرأي الأول، وحاول فهم النص من خلال هذا المبدأ، ومنهم من اقتنع بالرأي الثاني وأضاف إليه بعض الآراء الحديثة.

لعل من نافلة القول أن نذكر بأن جل الاتّجاهات الحديثة الساعية لفهم النص الديني لها امتداد تاريخي تستدَّت إليه في اتخاذ استراتيجيتين مناسية لحمل النصوص، وذلك لأن المعيرة تقوم أساسًا على التراكيم، والاستفادة من السابق، وهنا علينا الرجوع بخلفية موجزة عن تّيارات الحمل في التراث الإسلامي؛ ليكون ذلك أنجز في فهم
وتحليل التأويل عند المُحدّثين لٌلحمل على غير الظاهر عند المُحدّثين من استناد وثق إلى بعض التأويلات القديمة.

فما تيّارات الحمل في التراث الإسلامي؟

لتفادي الإطالة في الإجابة عن هذا السؤال نقول - بشيء من العموم -: تجاذب تيّارات الحمل في التراث الإسلامي ثلاث نزعات، وأتّجاهات فكرية عامة، يُشكّل بعضها تيّاراً تأويلياً مستقلّاً، وأنا أحد هذه الاتّجاهات وهو المنهج الظاهري فلا يلجأ إلى التأويل إلاّ في حالات ضيقة.

وعلى وجه العموم فإنّ قراءة النصوص من خلال التمثِّل بالظاهر اللغوي، أو قراءتها من خلال تنبغ في فهم السلف للنص، أو قراءتها بإطلاق العنان للعقل في التفكّر بمكانات النص ما هي إلّا مناهج فكرية عامة، وحصاد بشري يسير أحياناً بمستويات مرحلية، ويتّخذ الاستقلال أحياناً أخرى، ولا ريب أن يتيح التراث الإسلامي هذه الخطوط مع شيء من الخصوصية، وهذه الاتّجاهات هي:

التناجح الظاهري، ويضم منهجين وهما: (الحرفي) و(السياقي).

التناجح المقاصدي.

التناجح العقلي الذاتي (الفلسفي).

التناجح الظاهري (الحرفي) والظاهري (السياقي):

لعل أهمّ ممثّل للنزعة الظاهرية هم أصحاب داود الظاهري (1)، أما السياقيون فهم الحنابلة (2)، والاختلاف بينهم كبير، إلاّ أنهم يشتركون في فكرة رئيسية واحدة:

وهي: أنّ مراد المتكلِّم واضح من الدوال الوضعيّة، غير أنّ الظاهرية ترى «أنّ لكلّ

(1) داود بن خلف الأصغاني (200-270هـ) كان أولًا من أظهر العمل بالظاهر.

(2) يَعْطِّل الحنابلة كِتَابًا على السياق في عمليّة التأويل، فهم لا يعترفون بالتصنيفات المسبقة التي تقسم المعاني إلى حقيقية ومجازية، وإنما يرون أن السياق يحدث المعاني، ولعل الرجوع إلى مناقشات ابن تيمية وليمين

أبناءهم الجوهريّة في قضايا أسماء الله وصفاتها دليل يسوع هذه التسمية لما لها من اعتماد كبير على السياق.

ويمكن الرجوع إلى كتاب علم التخطاب الإسلامي في تأصيل لهذا الموضوع.
لفظ معنى خاصًا، وإلاً ما كان هناك بيان أبدًا (1).

أما الحنابلة فإنهم يصرفون اللفظ من ظاهره إذا وجدت القرينة، ويعمّلون على الاستعمال في تحديد مفهوم اللفظ (2)، فالمتكلم عندهم قد يستخدم اللفظ لمعان غير المتبادرة، ولكن بدون متعارفًا بنص بعض القرآن.

ورجوعًا إلى المذهب الظاهري يتبين لنا حقيقة مهمة، وهي: أن ظاهرية على الرغم من رفضهم للتأويل فإنهم أخذوا به حينما لم يجدوا منه بدًا، فقد ذكر الإمام ابن حزم في (المحلل) حديث: «سيحان وجيحان، والنيل والفرات، كلم من نهران الجَنّة» وحديث: «ما بين بني وهبتي روضة من رياض الجَنّة»، وهما صحيحان ثابتان (3)، ثم قال ابن حزم: «هذان الحديثان ليس على ما يظهر أهل الجهل من أن الروضة مقطعة من الجنة! وأن هذه الأنهار مفيدة من الجنة! هذا باطل وكذب» (4)، ثم ذكر ابن حزم أن معنى كون الروضة من الجنة إنما هو لفضلهما، وأن الصلاة فيها تؤدي إلى الجنة، وأن تلك الأنهار لبركتها أضيفت إلى الجنة، واستشهد على قوله ببعض الدواوين المجازية المستخدمة عند العرب مثل: تقول العرب لليوم الطيب: «هذا من أيام الجنة» وتقول عن الضأن: «هذا من دواب الجنة».

ثم حمل ابن حزم بشدة على من حملوا هذه الأخبار على ظاهرها، قالًا: «قد صبح البرهان من القرآن، ومن ضرورة الحسن على أنها ليست على ظاهرها» (5).

أما الحنابلة فإنهم لم يرفضوا التأويل، وعدوه ضرورة، ولكن التأويل عندهم

---

(1) علم الخصائص الإسلامي، علي: محمد محمود يونس، ص 172.
(2) المراجع السابق، ص 174.
(3) صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1412 هـ/1992 م.
(4) كيف تعامل مع السنة النبوية، القرضاوي، يوسف، دار الشرق القاهرة- مصر، ط 1433 هـ/2003 م، ص 187.
(5) المحتللي، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، ج 7، ص 285-286، مسألة 9189.
(6) المراجع السابق، ج 7، ص 286-287، مسألة 919.
مخالف للأصل، فهم يصرّون على أن مراد المتكلم واضح بين، وأن الحامل ميمن له فهم النص من لده عزر وجل، فهو يلجأ إلى التأويل ليس رغبة في البحث عن المعاني المحملة للفظ، بل البحث في الطرق التي يمكن أن توصل الحامل إلى المراد الفعلي للمتكلم، لذا يرى ابن تيمية أن التأويل الذي لم يقصد الحامل به معرفة مراد المتكلم بالطرق والوسائل الصحيحة التي يتوضع بها إلى مراد المتكلم ما هو إلا كذب على المتكلم، أمّا ابن قيم الجوزية فإنه يحدد وظيفة التأويل بأنها إخبار عن مراد المتكلم لا إنشاء، وبناء على ذلك ينبغي معرفة الطرق، والوسائل التي يمكن الاعتماد عليها في توضيح مراد المتكلم، وإلا صارت عملية التأويل كذبًا على المتكلم.

والسؤال القائم هنا ما يسوغ المنهج الحنبلي الحمل على غير الظاهرة؟ يرى الحابلة بكل سبطة أن المعنى الظاهرة إذا تعارض مع ما يقصده المتكلم ينبغي صرفه عن الظاهرة بما يوافق "عرف المخاطيب" فهذه هي الحالة الوحيدة التي يكون فيها التأويل مستWebpack عند الحابلة، ولهذا لم يوافق ابن قيم الجوزية بعض المفسرين في تأويلهم لقوله تعالى: "فَمَّا أُسْتَوَى عَلَى الْمَرْيَمِ" ﴿إ١﴾ بأنه أقبل على خلق العرش، لأن ذلك لم يرد في أي نصٍ قرآني ولا في حديث نبويّ، ولم تعد العرب في مخاطباتها أن تؤول معنى "من أقبل على الشيء" بمعنى "استوى عليه" ولا يُنَّ أقبل على عمل من الأعمال من قراءة، أو كتابة، أو صناعة بفهم قد استوى عليها، فهذه لغة العرب وأشعارهم ليس فيها شيء يشبه هذا التأويل.

(1) علم التخطيط الإسلامي، علي، محمد محمد يونس، ص. 171. ويُنظر: درّ تعارض الغفل والنقل، ابن تيمية، تثنى الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1417/ 1997 م، ج. 1 ص 12.

(2) الصواعق المرسلة على الجمهورية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، ج. 1، ص. 172.

(3) يقول ابن تيمية: "التأويل المقبول هو ما دل على مراد المتكلم". يُنظر: درّ تعارض الغفل والنقل، ابن تيمية، ج. 1، ص. 10.

(4) سورة الأعراف: الآية 52.

(5) الصواعق المرسلة على الجمهورية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، ج. 1، ص. 191.
الاتجاه المقاصدي:

تبع هذا الطيار جمع من الفقهاء والأصوليون من أهل السنة كالأحناف والشافعية والمالكية، فقد كان أنبأ هذا الاتجاه يؤولون، ولكنهم كانوا يضعون بعض المقايسات لتأويلهم، وقد بنيت معظم مقايسهم على وجود القرية التي تصرف النفع من الظاهرة إلى المجاز، والفرق بين هذا الاتجاه المقاصدي، والاتجاه الحنبلي أن التأويل الأول يقوم على "افتراض أنَّ الساعم يميل إلى صوغ محمل واحد على أنَّه الأرجح لأن يكون مراد المتكلَّم"(1)، فإذا كانت القرية مانعة من إبراد المعنى الأول يقوم الحامل المقاصدي بتقليل النظر في المعاني المحتملة إلى أن يصل إلى المحمل الموافق للمقاصر الشرعية، وفي حين يرى الحنابلة أن بيان المتكلَّم أمر حتمي لمساعدة الحامل على فهم النص، والسياق، فكيف بأن يحدد معتنٌ واحدًا، يعده - المنهج الحنبلي - المعنى الحقيقي للنص، ولكن معاني ثانوية (مصاريع)، وعلى هذا النحو تلاحظ الظاهرة عند المقادرين في مفهوم أوجس، ونهما علماء متباين عند الحنابلة، فقد رأى الإمام الشافعي يصنف جميع المنازعات البلاغية من قبيل الظاهرة، في حين كان الحنابلة يعلنون القطعية مع المعنى المجازي كما ينكره ما لم تدل القرية عليه.

من الفلاط للاتباس أنَّ كلا الفرقيَّين على الرغم من اختلافهما في المنهج فإنَّهما توصلَا إلى مشتركات في الفهم، نظرًا لتشديدهما على حمل الكلام وفق القرائن، وكذلك اتفاقهما على المقاصد العامة التي ينبغي حمل النصوص عليها، وأيضًا اتفاقهما على الدلائل العلنية، والدلائل القطبية تقريبًا.

يمكننا أن نختار أنموذجًا مشهورًا لهذا الاتجاه - الاتجاه المقاصدي - وهو أبو إسحاق الشافعي، فهذا الإمام الذي بين الأزدواجية بين الظاهرة والباطن، ورأى أنه يقَّرُ الظاهرة، كما يقَّرُ الظاهرة، وتلاحظ أنَّه لا يعول على الحرف أي على المعنى الوضعي في مفهوم النصوص - كما يبدو - لأن اللغة العربية لها تقاليد في التعبير تأتي أن تقبل

(1) علم التخطيط الإسلامي، علي محمد محمد يونس، ص 169.
المعنى الحرفي (الرضعي) دون الاستعمال المعهود عند العرب؛ «كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكاً وهزاءً»(1)، إلا ترى إلى قولهم: "فلان أسد، أو حمار، أو عظيم الرماح، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوئ القدر، وما لا ينحصر من الأمثلة، فلر اعتُم اللفظ دون استعمال لم يكن له معنى معقول، فما ظنكم بُكذم الله وَكِلَامَ رَسُولِهِ(2)، بل إنه يذهب أبعد من ذلك، فنفي كل فقه، وعلم عن الواقفين مع ظاهر الآيات، يقول: "فأعلم أنَّ الله تعالى إذا نفى الفقه والعلم عن قوم فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر وعدم اعتبارهم للمراد منه"(3).

الشاطبي يقر كذلك بوجود الظاهرة الأساسي الذي جاء وفق قواعد لغة الأمين، ولكنه مع ذلك يشترط لصحة المعنى الظاهرة شرطين أساسيين:

1 أن يصح على مقتضى الظاهرة المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربيَّة.

2 أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهرًا في محل آخر يشهد لصالحه من غير معارض(4).

والفكرة الأساسية من هذين الشرطين: إقرار الأساليب العربيَّة التي تحتوي على تعبيرات غير مباشرة المعنى مثل المجاز وأنواعه، والأوامر، والنواحي وأيضاً من الأساليب، إذا دلَّت على مدول ولم تتعارض مع المقاصد العامة للشريعة.

ومع نظرة سريعة في نظارات الشاطبي لمفهوم الظاهرة والباطن وأثرهما في الحمل، نرى أنه يقبل بالمعنى الباطني - حسب تصنيفه - ويشدد على اعتباره، فكان الحمل عندئذ للفظة المجازية إلى معانٍ أعمق لكنها مرتبطة بالقوانين اللغوية التخطائيَّة، فقسَّم التأويل إلى نوعين ينفي عن نظرته إلى الحمل على غير الظاهرة (التأويل) ما يمكن أن يلصاح به من سوء فهم.

(1) المواقف في أصول الشريعة، الشاطبي، ج3، ص154.
(2) المرجع السابق، ج3، ص153.
(3) المراجع السابق، ج3، ص285.
(4) المرجع السابق، ج3، ص294.
فالباطن المقصود عنه يقسم إلى:

1) الباطن الصحيح وهو ما تواثر عليه علماء السلف مثلما يوجد في كتب التفسير بالمأثور (1).

2) الباطن الفاسد: وتمثّل في تلك التأويلات الباطنية التي لا تعترف بالقوانين اللغوية، ولا بالقواعد التخطيطية، وتعتمد على خرق العادات بآداء الكشف.

وقد بين الشاطبي فساد التأويل المعتمد على آداء الكشف بعدة أمور أهمها:

- إن الكشف من الخوارق والخوارق لا يعول عليها في الشرع إلا بموافقة ظاهر الشريعة.

- إن الشريعة حاكمة لا محكوم عليها؛ فلو كان ما يقع من الخوارق والأمور الغيبية حاكمة عليها بتخصيص عموم، أو تقييد إطلاق، أو تأويل ظاهر، أو ما أشبه ذلك؛ كان غيرها حاكمة عليها، وصارت هي محكومًا عليها بغيرها، وذلك باطل باتفاق (2).

من الأفكار البارزة في هذا المنهج المقاصدي ولا سيما عند الأشاعرة، أنهم يحملون على غير الظاهر مستندين إلى مبدأ «التنزيه» الذي يقوم بكل بساطة بصرف اللفظ من معناه الحقيقي تنزيهاً للخلال من إثبات شيء له من أسماء أو صفات المخلوقين، فيني الحامل تفسيره لأيات القرآن على الظاهر، ولكنه يجد فيها آيات تشبهه لا يمكن أن تقبل معانيها - حسب رأيهم - على حرفيتها، وفي هذه الحالة فإنَّه يلجأ إلى خلاف الظاهر امتهالًا لمبدأ التنزيه. وعليه فإن المعنى الباطن هو الذي يضمن انسجام العقيدة عندهم، وينقذ الحامل من التناقض، وتبعًا لهذا فإن المعنى الباطن يصبح مفهومًا على المعنى الظاهر.

والإمام الشافعي كثرًا ما تحوي مقاصلة المتكلم، وبذلك يقول الإمام الشافعي:

(1) المرجع السابق ص 396، ص 275.
(2) المرجع السابق ج 2, ص 396.
وعلى الجملة فكل من زاغ والعنصر المستقيم في مقدار ما فاته من باطن القرآن فهمًا وعلمًا، وكل ما أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باتنهّ (1).

وخصوصية من استغلال هذه الفكرة; أي ضرورة الحمل على الباطن، واستخدام بواطن النصوص في تفسير متطرفة، وضع الأصوليون قواعد ضابطة، تذكرها باختصار هنا على عزم العودة إليها بالتفصيل (في مبحث ضوابط الحمل عند علماء التخطاب الإسلامي في الفصل الرابع من هذا الكتاب)؛ وهي:

- القاعدة العامة تقول: حمل اللفظ على المعنى الظاهر لا يحتاج إلى دليل، وحمله على المعنى المرجوح لا بد له من دليل يمنع من إرادة المعنى الظاهر وغيّر المراد (2).

وبناء على ذلك فالحمل على غير الظاهر (التأويل) هو حمل اللفظ على المعنى المرجوح، ولا يكون صحيحًا إلا بشرط:

1) أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، أي اللفظ ينبغي أن يكون ظاهرًا، أو نسًا بحسب معنى النص عند الأحناف (3).

2) أن يحتمل اللفظ التأويل، أي أن المعنى الظاهر الذي يفترض المؤلّف أن المعنى المراد ينبغي أن يكون من المعاني المحتملة لللفظ.

3) ينبغي أن يكون التأويل مستندًا بقريبة كافية لجعل المعنى غير الظاهر (وليس الظاهر) هو المعنى المراد (4).

وخلاصة القول: إن جميع المذاهب التي تنتمي للاتجاه المقاقيدي تجميع بين

(1) المرجع السابق، ج، ص 349.
(2) الواضح في أصول الفقه، الأشر. محض سليمان عبد الله، دار النُشَل للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ط 1419 ه/ 1999 م، ص 173.
(3) علم التخطاب الإسلامي، علي محمد محمد يونس، ص 174.
(4) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الديني. تحمي، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق - سوريا، ط 2، 1485 م، ج 1، ص 204- 220.
المعنى اللغوي الظاهر، وبين المعنى الرمزي الباطن، وفق قواعد تأويلية منضبطة، ومفاهيم محددة تراعي (المطلق والمقيد، ومقدماتي، والخصوص والإجمال والتفصيل، والظاهر والمؤل، والتعارض والترجيح، والناصع والمنسوخ، والسباق والمساق، ومراعاة الاستعمال العربي)، أما التأويلات التي تخرج عن هذه المفاهيم، ولا تعرف بالظاهر أبدًا؛ فهي تيارات ارتكزت على فلسفة باتباع نظرات ذاتية مثل التأويل الفلسفي.

الاتجاه العقلي الذاتي (الفلسفي):

اتخذ جميع من الفرق والمذاهب التي أطلقت للعقل والنظرات ذاتية السلطة على النص الحامل الفلسفي، فأصبح الاستدلال العقلي المحسن مقدماً على الاستدلال من طريق الرواية، وهذا يعني انتهاك الأصل المقدّس عند علماء السنة "لا اجتهاد مقابل النص "، في حين أن هذا التيار الفلسفي يضع المعرفة في حقيته (1)، أو بمعنى آخر: إن الفارق الأساسي بين هذا التيار وكل التيارات السابقة الذكر، أن التأويل الفلسفي لا ينطوي أن ينطوي على التأويل الفلسفي ينطوي على التأويل الفلسفي لا ينطوي على التأويل الفلسفي لا ينطوي على التأويل الفلسفي لا ينطوي.

الكلمة الشرعية، وفقًا للاشتعال للعقل لاستنطاق النص، وطلب الفهم المؤدي إلى إشعاع طريق النظر في التفكير والاستنتاج، فكان التأويل المخالف للظاهر - وليس المغاير - والأداء الأدنى في حمل النصوص الدينية لديهم، بدعوى عديدة، كالتزدي مليونية المتابعة، فالتأويل عندهم صرف نصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معان تتفق مع مبدأ "النتيجة" لل تعالى عن المشابهة والمقابلة (2)، قال البغدادي: "المتنكرون أولاً صفات الله تعالى مثل يوم، والأيد، والوجه. وأفعاله كالنزول، والصعود، والمجيء، والغضب، والكلام" (3).

---

(1) نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، فيدوج، عبد القادر، الأوائل للنشر، دمشق، سوريا، 1400 هـ.
(2) مناهج المفسر في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، ج. 1، ص 473.
(3) أصول الدين، البغدادي، أبو منصور عبد القادر النجفي، بيروت، ط. 1980، ص. 11.
فتأويلات المتكلمين ومنهم المعتزلة واقعة في آيات العقيدة غالبًا، لا في النصوص التي تتناول الأحكام العملية، وعلى ذلك فإن نظراتهم تبتدأ - قليلاً - عن تأويلات مؤيدي الحمل على غير الظاهر من المحدثين - كما سنرى -، نظرًا لتركيز المؤرخين الجدد على آيات الأحكام.

يشترك المعتزلة مع الأصوليين من حيث حمل ظاهر اللفظ إلى معنى مرجوع بدليل من اللغة أو الشعاع، وتزيد المعتزلة من دور العقل.

أيضاً هناك بعض الفرق المنسبه للشيعة (1) التي تشتريك في معظمها بوضع موازات مذهبية للمفردات القرآنية، ثم تُضبط هذه الموازات على المفردات لغرض استمالة النصوص القرآنية لاجهاداتهم. فقد مثلًا تفسيرهم للآيات الآتية:

- "بَتِّبِيْبِيْل هَبْبِيْ فيْنَبْ" (2)؛ هما أبو بكر وعمر.
- "إِنِّي لَأَنُزِّلُهُمْ وَيَقُولُواْ بِقُرْءَاءٍ" (3)؛ هي عائشة (4).
- "يَمَّحِهِها الْأَلْوَارُ وَالْمَحْيَانِ" (5)؛ هما الحسن والحسين.

وغيرها من التأويلات الذاتية التي لا تنطبق مع قواعد اللغة العربية أبدًا (6)، وإنما تنطلق من إستراتيجية مذهبية تحوّل لغة القرآن الكريم إلى لغة مجازية مرتبطة بالتصور الذاتي للحامل (7) الذي يجعل من المجاز ذريعة لتسويق آرائه ومعتقداته.

إن حصر دلالة النص على معناه المجازي عند مؤيدي التأويل المتطرف أدخلهم في دائرة الظلمية والبسيطة المطلقة التي انتهكت ظاهر، ولم تجعل له أي قيمة دلالية وسندهم في الاستقراء بالظن والأوهام من غير أدلة شرعية، ولا عقليّة. وقد امتدّ بهم هذا النوع من التأويل المغالي إلى إلغاء كل ثابت من العقائد والأصول.

---

(1) لا تُكرّر بأن الشيعة كلهم يقولون بهذه الأقوال، ولكن تُنسب هذه الآراء إليهم منذ القدم، وعليه فإن الحمل بانتهاء العلاقات موجود في التراز الإسلامي.
(2) سورة البقرة: الآية 1.
(3) سورة البقرة: الآية 17.
(4) الخطاب هنا من موسى عليه السلام - نقوله، ولا يوجد علاقة استعمال بين المشهَب والمشتَبِه به.
(5) سورة الرحمن: الآية 22.
(6) ينظر التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، فيهض، عبد القادر، ص 296.
(7) نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، فيهض، عبد القادر، ص 16.
بقي معنا نبأ تأويلي ذاتي بارز في التراث الإسلامي وهو النبأ الصوفي الإشاعي، الذي يستدل على حقائقه بالتعاليم النفسية والروحية، وقد عرف بعض الصوفية بحمل آيات القرآن على غير ظاهرها لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوكي والتصرف، ويمكن الجمع بينه وبين الظاهر المراد أيضاً

نلاحظ فرقاً جوهرياً بين الحمل الصوفي المسمى بالإشاعي وبين الحمل الباطني، فالصوفيي لا يمتنعون من إرادة الظاهر، ويقولون لا بد منه أو لا؛ إذ من أدعيتهم أسرار القرآن، ولم يجعله الظاهر كمن أدعي بهلو بسطه البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما بابتي الصوفيي فإنهم يقولون: إن الظاهر غير مراد أصلاً، وإنما المراد الباطن، وقصدهم نفي الشريعة

يعتمد علم المتصوفة في تحليلهم للظواهر الإنسانية على المعرفة الذوقية، فوظفوا القلب أداة في تحليل ممارساتهم الكشفية، وخطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي، والدليل البرهاني؛ وبذلك يكون الذوق هو مصدر طاقة المتصوف من حيث هو ذوق كشفية إلهامي جميالي، والهدف الذي يسعى له المتصوف هو أن يصل إلى درجة الولي، الذي يستقبل خطاب الموالي - عز وجل - من طريق نقاء القلب، ويتكون مستقبلاً للنص الألهي، ومنتجًا لنص جديد، فهو يعرض الظاهر والباطن من النصوص على القلب، لا العقل، ثم يحلله إلى رموز وإشارات وربطها بواقع المعنى، غير أن هذه الرموز لا تكتسب البث، ولا سيما من حامل إلى آخر.

إن انتهاك ضوابط التأويل عند هؤلاء المؤرخين جعل الدلالة منزَّلية نحو الواقع، وبما أن الواقع الإنساني غير ثابت، فكذلك وجه مجموعة من المؤرخين القدامي والمحدثين حملهم للنصوص على غير الظاهر، جريًا وراء تقبلات الواقع.

(1) مهاج المرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، ج3، ص 54 - 6.
(2) الدسر والمشروون، الشهاب، محمد حسين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط 2، 1976م، ج1، ص 11.
(3) نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، نيدوح، عبد القادر، ص 183.
فهذه الفلسفة التأويلية التي رأيهاها تتجلى عند مجموعة من المؤرَّخين في
التراث الإسلامي، هي نفسها تتجلى لنا بثوب جديد عند مؤيَّدي الحمل على غير الظاهر
من المُحتَذِنين، حتى ليكون أن ترجع الكثير من نظرات هؤلاء المُحتَذِنين إلى نظرات
نشابهة عند مؤوَّلي التراث، غير أننا نثبت هذا التشابه عند حدّ البعد المنطقي في قراءة
النصِّ الديني، دون الأبعاد الأخرى للمؤوَّلين العقليَّة والثقافيَّة والسياسيَّة وغيرها،
فالذي استجذب منهم أنهم أورغوا في البحث عن الدلالات في بوطن النصوص،
حتى أصبحت تأويلاتهم أشبه بالحفر العشوائي في بيئة النصِّ استجابة لرغبات
ذاتيَّة، فتداعى على وجه الخصوص مؤيَّدو الحمل على غير الظاهر من المُحتَذِنين
من مشرق ومغرب لقراءة جديدة للنصِّ الديني، تعاملوا مع النصِّ تعاملًا تجاوزوا فيه
الاحتمالات التي تجزي الدلالة الظاهريَّة، بل انتهوا مجال الدلالة القطعِيَّة، وأهدروا
باستراتيجيَّات عرفائيَّة مخالفة للظاهر لا تبقى من المعاني الموضوعيَّة للغة شيكًا، ولا
للضوابط الأصوليَّة اعتبارًا، فتأفض الأمر بهم إلى إلغاء الموروث التفسيري للنصِّ
الديني طيلة أربعة عشر قرنًا.

وستحاول في البحث القادم أن نتحدَّث مؤيَّدي الحمل على غير الظاهر من
المُحتَذِنين، وسنجيب المشتركات الأساسية عند هؤلاء، مع اعتقادنا أن بينهم اختلافًا من
حيث بعض الممارسات التأويليَّة، لكنهم برواه المعروفيَّة يشكلون نسيجًا مترابطًا ذا
خصائص جامعية، تسعى إلى تشكيل بحار فلسفياً تأويليًّا حداثيًّا موحَّد، فهذا ما تشهد
به المؤتمرات الدوليَّة التي تُعقد باسم الحداثة، أو الندوات والمحاضرات الإعلاميَّة
التي تروَّج للفكر الحداثي، وقد تجد ذلك بارزًا في مؤلفاتهم التي تسعى إلى إبراز أي
شخصية تُشْهَم في عمليَّة التحديث في الفكر التراثي كما يزعمون.

فمن هم مؤيَّدو الحمل على غير الظاهر في العصر الحديث؟
المبحث الرابع
أتباع العمل على غير الظاهر من المخثثين

اشتملت التنمية الحداثية العربية خلال العقود الثلاثة الماضية بقراءة النص الدينى قراءة تعلّم فيها القطيعة مع القراءات التراثية الأصيلة، وتعلّم التجديد في الفكر السلفي الموروث، وقد انصب جهدهم على قراءة القرآن الكريم لما له من أثر بالغ في تشكيل العقل العربي والإسلامي.

فالفكر الحداثي ينطلق من فكرة أساسيّة مفادها أن القراءات التراثيّة تقدم عائقاً أمام تحقيق النهضة والتقدم والتحرر، ومن ثم يجب إعادة النظر في البُني الفكريّة التي هيمنت على الفكر التراثي، واستبداله من خلال اتخاذ استراتيجيّة استنبطاطية تختلف عن الإستراتيجيات الاستنبطاطية الموروثة، وبشكل عام فإن الاعتماد على النقل وإعطاء العقل مساحة للتأويل وفق الوضع اللغوي، ومعهد العرب في الاستعمال كانا المنهج العلمي المتبّع عند علماء التراث الإسلامي كما تبيّن معاً في المباحث السابقة، فاتخذت القراءة الحداثيّة استراتيجيّات لحمل المعاني بتدوي الأس الأصلية لعلماء التراث، نتج عن استراتيجيّاتهم الوصول إلى نتائج مخالفة وغير مألوفة، فإذا كان هم القراءة التراثيّة يقوم بترسيخ الإيمان والاعتقاد، فإن القراءة الحداثيّة استبدلت ذلك لتشكيك الانتقاد، فكان للذوق والطرق العرفانيّة أساس في فهم النصوص، مما كانت تفعل بعض الطرق التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، والتي لم تكن تعرف بمراّد المتكلّم، وإنما صاغت لنفسها موازعات ذهنيّة أسقطت النصوص الدينية عليها.(1)

(1) تمتع النخبة الحداثية إلى إحياء أفكار قد انثرت، ورفضت من السواد الأعظم للآثّة، حتى إنهم كثيراً ما يستحسن على هذه الأفكار أوصافاً مدحية كوصفهم بالمقلّدين أو المتحرّرين، وربما تندم أحياناً أخرى حين تقرأ النهاة حتى على الملاحة، ولياً أهلهم نظرته للعقل ثبه نظرة الملاحظة القدامي له يقول:
وها علينا أن نحكم مؤكّدي الحمل على غير الظاهرة من المحدثين على الرغم من اعتقادنا أن ذلك سندخلا في إشكاليّات لا يمكن تجاوزها، لعل من أهمها أن تكون تجد الاتفاق والاختلاف فيما بينهم يوضي بوجود مناهج متعددة خلف كل واحد منهم، لا يمكن أن تكون في مظهرها العام، فأحدهم بنطلق من رؤى عقلانيّة بُعدها مسحة من الصرفيّة، ومنهم من يطلق من مبادئ غريبة ويُدعى أن أصول تفكيره أصول تراثيّة، وتجد الآخر بنطلق من الاتجاهات بسارية ويصر على أنّه مفكّر إسلامي!؟

كذلك تجد متناقضات أساسيّة فيما بينهم، لكن كل هذه التناقضات عند هؤلاء المؤرّخين تجتمع عند أئجّاء فكري واحد وأصل معري بين، والتركيز على هذين المسلكيين - كما يبدو - كفيلة بإيجاد الخط الذي يربط كل هذه التوجهات في مسلك واحد، ويفضي بطبيعة الحال إلى تفهم سبب وصولهم إلى نتائج مشابهة على الرغم من تعدد أساليبهم.

أما الأصل الفكري فمعظمهم يرتكزي العلمانيّة جوهرًا له، سواء أكانت هذه العلمانيّة ممّا تأخذ في حسابها أن الدين شأن شخصي لا علاقة له بالشأن الاجتماعي العام، أم من العلمانيّة اليسارية المغالية، والتي تعد الدين في أبعاده الغيبيّة قضية أسطورية (1) لا يمكن الاستفادة منه إلا للفواظ والنسيلة.

أما الأصل المعرفي المشترك بينهم فيتهلك من اتهالك موتوقيّة أصلّين من أحمّل أصول التشريعي الإسلامي، كما القرآن والسنة بالتشكيك، وقد يصل هذا التشكيك أحيانا إلى مس موتوقيّة النقل، وأحيانا أخرى يمسُّ الشرواحات والتفاير التراثيّة،

(1) برى أدونيس وغيره أن الفكر الأصولي السائد ينبغي أن يُدرس بوصفه نموذج أسطوريًا. ينظر حوار مع أدونيس الطفولى الشعر المعنوي، ص 141.
وقد يجتمعان حتى يصلان إلى درجة نفي المشروعيّة عن كون النص الدينّي يصبح الآن يكون مصدرًا للتشريع في العصر الحديث.

ربما نحتاج إلى شرح أكثر عن أصل التشكيك وما مدى درجته في اعتبارهم للنصوص لما في هذا الشرح من إيضاح لتعطيل مبدأ مهم من مبادئ الحلم وهو مبدأ "صدق المتكلم"، ويدو أن بعض هذه الجماعات قد تتفق على أهمية النص القرآني بوصفه مصدرًا للتشريع هيمن على الحياة الإسلامية قرونا طوالاً(1)، ومن ثمّ فهم بولونه عنايتهم، ويراجعون طرق استنطاقه واستخرج أحكامه، ولكنهم يحيطون بجملة من الشكوك، والمؤاخذات التي من شأنها أن تشكُّل في موثوقيتها من حيث التطابق بين ما هو في زمن النبيّ، وبين ما هو متدل في عصرنا الحديث(2)، وذلك بالتشكيك في مسائل جمع القرآن، وتدوينه، وترتيبه، وغيرها، فكان لهذه الشكوك أثر في توجيه حمل ألقاع الأحكام القرآنيّة على خلاف ما فهمه عموم علماء المسلمين.

أما فيما يتعلق بالحديث النبوي فتكاد تجمع هذه الجماعات على أن الحديث النبوي لا يمكن الأطمنان إليه من جانب نقله إلى إلقاء فكتَّب السنة لم تكن بمثابة عن تأثر أسانيدها بالظروف السياسية والأجتماعية للدولة الأمويّة والعباسيّة، وهذا ينصح إلى التشكيك بالمتن نفسه، فلا يعود السنة حجة في مجمل تقريرتهم التأويلية، ومن ثم وضعوا مفرداتهم التشكيكية التي تؤهم القارئ أن السنة النبوية نقلت بدائياً، وبمناهج تعقّش فرضت "الأسباب لغوية وأدبية وفلسفيّة وتاريخية"(3).

وأيضاً إلى هذه الاعتبارات، فإن فهم الأحكام من النصّ الدينّي سيكون

(1) يُنظر إلى: محمد أركون في كتابه: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينّي على كتاب مقدمة للقرآن (تأليف السيد أبو القاسم الخوئي)، ص 14.

(2) القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينّي على كتاب مقدمة للقرآن (تأليف السيد أبو القاسم الخوئي)، أركون، محمد، ترجمة: هاشم صالح، دار الطابع للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1880، ص 1818 - 20.

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، محمد، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط 1999م، ص 14.
متأثرًا ما لم تمتعّل مع النصوص بآداب التأويل، لتطوير النصوص، وتمكينها حسب مقتضيات العصر، انطلاقًا من الافتراس القائل: "أنّ المراد من النص قد انثرى، وحل محل النص الأصلي (النص الأيديل المقدّس) نصَّ بشرى تاريخيّ يَعتَرَّفَ ما يَعتَرَّف أي نص مماثل من السهو، والغفلة، والزيادة، والنقص، والنسيا، وقلة الإحكام (1)، ولا سبيل في الاستفادة منه، إلا بإعادة قراءته بعد نزع القداسة منه.

و فيما نظر أن القراءة الحداثيّة للنص الدينى كانت تؤسس لاستراتيجياتها من الناحية المفاهيميّة ببعض العمليّات التمهيديّة، ولا سيّما في تغيير المصطلحات المقررة في علوم القرآن، بمصطلحات حادة تعزّز فكرة نزع القداسة عن النصوص الدينية، كاستبدال الواقعة القرآنيّة بنزول القرآن، والمدوّنة الكبرى بالقرآن، والعبارة بدلًا من الآية... الخ.

إنّ من الناحية الاستدلالية، فهم يساورون بين الكلام الإرهابي والكلام الإنساني من حيث إنهم قابلان للتصحيح والتشكيك (2)، ويفتركون بين الودي والتوزيل (3)، والقرآن والمصحف (4)، والشفوي والمكتوب.

فكان نتاج هذه التمهدات يقوم على تأسيس فكرة «النص الدينى» أي رفع عائق القداسة عنه من طريق التعامل مع الآيات القرآنيّة بوصفها وضعًا بشرىً، فادّى هذا التطبيق المنهجي - لحظة أنسى القرآن - إلى جعل القرآن نصًاً لغويًاً لا يختلف عن النصوص البشريّة، وترتب على هذه المماثلة اللغويّة بين النص القرآني والنصوص البشريّة عند النص القرآني مجرد نص أنتج وفق المقتضيات الثقافيتين التي تنتمي إلى اللغة، لا يمكن أن يُفهم - أي النص الدينى - أو يفسّر إلا بالرجع إلى المجال الثقافي الذي أنتجّه، فاستعاروا من الحضارة الغربيّة المنهج (التاريخيّة)

(1) مفهوم النص، أبو زيد، نصر حامد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، ط 3، 1996م، ص 11-12.
(2) هذه الفكرة بيئة في جلّ كتابات هذه الجماعة، ويُنظر - مثلاً - نقد النص، علي حرب، ص 25.
(3) نقد الخطاب الغربي، أبو زيد، نصر حامد، مكتبة مديوني، القاهرة - مصر، ط 3، 1993م، ص 189.
(4) القرآن من التفسير المؤرّخ إلى تحليل الخطاب الغربي، أركون، محجّد، ص 19.
الذي يقول أن تفسير النص يجب أن يكون مرهونًا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنًا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه. ولعلنا نقف مع هذا المفهوم المعرفي في موضع لاحق من هذا الكتاب (راجع في التاريخي من البحث الثالث في الفصل الثاني).

ونخلص بعد هذه الجولة المختصرة إلى أن مؤيدي الحمل على غير الظاهر - إن اختلفوا في مساراتهم الفكرية - فإنهم يصلون في الغالب إلى النتائج نفسها، وتجتمع مساراتهم في فكرة بسيطة مفادها أن المعاني والأحكام بأومها، ومهنيتها للنص الدينية لا ينبغي أن تحمل على ظاهرها، سواء في الدلالة اللغوية على المعاني في ذاتها، أو في المدى الزمني الذي يمتد إليه الخطاب، أو في المدى البشري الذي يشمل الأمر والنهي، وإنما تصرف عن ذلك الظاهر إلى وجه أخرى قد تكون خلافة له إن قليلاً أو كثيرة، ومن ثم نلاحظ أن هذه الجماعة لا تعتدي علىبدأ «الصدق» فحسب، بل تعود إلى انتهاك مبدأ الاستصحاب المقرر عند علماء الأصول، وهذا ما يعلق القطيعة المعرفية فيما بينهم، ويبين اختلاف النتائج المستوحاة بين علماء الأصول، وبين المؤرّؤين الجدد.

فإذا كان المؤرّؤون الجدد قد انتهوا إلى الصدق وبدأ الاستصحاب انتهاكًا واضحًا، فإن الأنموذج الذي اخترناه، وهو المفكر اللبناني علي حرب ذهب بمنهجيته التشفيري إلى تحقيق أهم مبدأ من مبادئ الحَمل وهو مبدأ «التعاون» (1)، ومن ثم فهو لا يعد لغة أي نص، لغة تواصلية واضحة، بل النص مخادع مخالفة لأنص بتطبيقه على المراد (2)، والدأل معه «لا يدل مباشرة على المدلول» (3)، يقول: «هذا هو سر النص: إنه له صمته وفراغاته، له زلالته وأعراضه، له ظلاله وأصداؤه... فهو لا يأتيم...»

(1) يقول علي حرب: «أنا أحول همئا الابتعاد عن الطابع المدرسي، والتحرر من قيود النزعة الدعيمائية... فلا أثر مذهل، ولا أي نسق، ولا أي نظرة، بل أي أثر في الغالب منزعّ فتشكليك، وأنمو نحوًا تشكيكًا...» نظم: لغة المعني، فصول في نقد الإنسان، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط1، 1991، ص7.
(2) نقد النص: حرب، علي، ص12.
(3) المرجع السابق، ص16.
بأمر المدلول، ولا هو مجرد خادم للمعنى (1).

ووهذا فإنه يهمل الوضع والاستعمال، ويجاور النسق المفاهيمي للحمل الحيادي، إلى استراتيجيات يسميها "السياسات الحجاب" (2)، وهي استراتيجية خاصة تقع ضمن استراتيجيات الحمل على غير الظاهر، وبهذا فهو يتناول النصوص تناولًا نحوًا صرفاً، ويقوم بتفكيك النصوص إلى وحدات بنائية، ثم يعمل على إنتاجها وتشكيلها مرة أخرى.

يستدرك على حرب في كتابه (نقد النص) أن يفهم من تفكيكه أنه يقوم بعملية نقش لتكوينات النص، بل هو يستقصى ويستكشف (3)، ثم يقوم على حد قوله "بفتح علاقة جديدة معه" (4)، أي مع النص، بوصفه فضاءً فسياحاً للألوى.

وحسب ما قام به إشارات يشرح أن على حرب لديه اهتمام بتحليل النصوص، وفي ظن أنه أكثر جدلًا في الإدعاءات من غيره في طرح إشكالات يدعي أنها من علم اللغة "اللسانيات" (5)، وهي ليست منه إلا من قريب ولا من بعيد، ولا يظهر في كتبه تصور واضح ينتمى أن إطلاع واع للقضايا التراثية، فهو لم يشغل بمناقشة القضايا التراثية المتعلقة بالنصوص، وإنما استقل عن عاته عن ذلك إلى غيره، وركز هو على النص بعدما نزع القداسة منه على أنه مسلمة في منظومته المعرفية، وما فعله بكل بساطة أنه حوَّل كونه النص الدينٍ من اللامفكر فيه، إلى ضرورة التفكير في مكوناته، حتى إنه يقول: "عليها أن تكف عن التعامل مع النصوص كأوثران تمتد (6).

من اللافت للانتباه في كتاباته على حرب أنه ينظر لانطباعات ذاتية، ويطبقها في مؤلفاته، فلا مركزية عنده؛ لأنه ينتقد المركزيّة ويسعى إلى تفكيكها، ولا مفهوم ينظم.

المراجع السابق، ص. 12.
المراجع السابق، ص. 25.

(1) تقد النص، حرب، علي، ص. 25.
(2) تقد النص، حرب، علي، ص. 16.
(3) المرجع السابق، ص. 16.
(4) المرجع السابق، ص. 25.
(5) كذلك عُرف عن أركون دعاوة الدائمة لحل إشكالات التفسير عن طريق المناهج اللسانية والسيميائية، وقد دعا إلى هذا كما يزعم أن أوريل السبينات، ونشر أول بحث له تضمن هذه الأفكار بعنوان (كيف تقرأ القرآن). ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدين، أركون، محمد، ص. 5.
أطرافاته، بل بعض كتبه عبارة عن مقابلات، ومقالات تستطيع قراءتها من الآخر، أو
من الوسط، أو من المقدمة، ولا فرق في ذلك.
لكن التفكير - حسب ادعاءه - ليس عشوائيًا، بل هو عملية لتصنيع عدَّة
مفهومية جديدة، فاللغة التي هي مادة التفكير لم تعد معه مجرد واسطة، بل هي
خالقة لمبادئ ومسارات واسعة من التفكير، ومن ثمّ فهو يرى في التفكير «أكثر
من مجرد أسلوب للفلسف، وأوجع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات، أو إجراءات
منهجية» (1)، - كما يقول - والتأويل على هذا المبدأ «فسحة كلامية» (2)، يُحقّ للحامل
أن يبتعد عن مراد المتكلّم ليكتشف تلك الفضاءات.
وإذا أنشأنا نظرة الأفكار أكثر من مناقشة الأسماء سأُرِى بعجالة لتعريف أبرز
المتناسرين لمدرسة الحمل على غير الظاهرة من المُحدّثين بشيء من الاختصار وهم:
علي حرب:
كاتب لبناني معاصر، يكتب في الفلسفة وفي ما يُسمى «ال النقد التفكيكي» على وجه
الخصوص، له عدد من المؤلفات، منها: التأويل والحقيقة، مداخلات، الحب والفناء،
لعبة المعنى، نقد الحقيقة، نقد النص، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، الممنوع والمسموح،
نقد الذات المفكرة، أزمة الحداثة، حديث النهايات، هكذا أقرأ ما بعد التفكير.
وله عدّة ترجمات منها: أصل النزف والدولة لمراسيل غوشية وبيار كراستر،
ومنطق العالم الحي لفرانسوا جاكوب (3).
خلفيته الفلسفية: ينطلق علي حرب من أرضية فلسفية تدعو إلى إعادة النظر في
كل شيء، والسعي إلى قلب كل المفهومات، ولا سيما المفاهيم الأيديولوجية، وقد أعلن
ذلك في مواضيع عديدة من كتبه، ومنها قوله: «إني أسعى إلى التحرر من كل [أدلجة]
(1) الممنوع والمسموح، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، ط ٤،
٢٠٠٥، ص٢٤.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، دار التزوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٩٥، ص٦.
(3) يُنظر: نقد النص، حرب، علي، ص٢٨٦.
وأخلاقيات التوجه الف בני التوجهات،
أнат الباطن التوجه، وقومت المشروعا معاً، وانتقدها التوجه، فقوله: "إني إذا أنتقد
الأطراف الرومانية، لا أعني بذلك التحلي عن الرومانية".)

يقف على حرب موقف متزايداً مع الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مثل
الحقيقة والحوار، والتراث والليبرالية، والديمقراطية، والأيديولوجيات، ويناقش معظم
هذه المفاهيم من خلال قراءاته الخاصة للنصوص.

ولعل من أهم مواقيته المثيرة للجدل هي تلك المناقشات التي بحثها حول
النصوص الدينية، وموضوعاتها الأصولية، ويرى أن أزمتنا الفكرية في العالم الإسلامي
والعربي تظهر في فهما للنصوص فهماً ثقافياً قديماً لا يتاسب مع الواقع الذي نعيش
فيه، هذا الواقع - في رأيه - لم يعد واقعاً بسيطاً، بل أصبح واقعاً معقداً، ومتنوعاً على
احتمالات عديدة، ووسعت مغايرات كافية، وبذلك علينا أن نتعامل مع النصوص
بمنهج تفكيكي حرفي، يقوم على تفكيك البني الثقافي العربي والإسلامي، ثم يقوم
باستكشاف أصولها، ومكوناتها، من أجل إعادة تركيبها وتحديدها، وفي هذا الصدد
يقول: "إن المنحنى الحرفى التفكيكي شكل أهم حديث فكري في النصف الثاني
من القرن العشرين، عند من يرى ويعتبر، أو يقول ويفهم، به تزعزعة ثوابت فكريّة
راسخة، وتدعّت فلاع ما وراثيّة حديثة" (3)، ولم يقف على حرب عند التفكيك في
قراءاته للنصوص فقط، بل تعدّى إلى ما بعد التفكيكية، حيث يرى أن هذا المنحنى
أخر سيراميس ثلاث مراحل وهي: عملية التفسير، وعملية شرح النص (أي معرفة
باطن النص) وكذلك محاولة تطوير مراحل مثلاً. فكلاً ذلك بتعدّى الظاهرة، أي
استخدام عملية التأويل، فالتأويل - عندي - عملية من عمليّات كسر قراءة النص،
وتأسس نص جديد منه.

(1) الفكر والحداث: حوارات ومحاوار، حرب، علي، دار الكونز الأدبية، بيروت - لبنان، ط1، 1997،
ص27.
(2) المعنون والمحتوى، حرب، علي، ص.26.
(3) المرجع السابق، ص.24.
إن معظم ممارسات علي حرب التأويلية تسعى إلى قراءة النصوص بعدها ذوقية تسعى لكشف ألاعب النص - كما يزعم - وتخلل آليات الحجب بين سطوره، مستندا إلى أصول تطابقيّة يرى أنها الأنجع في فهم النصوص، كنبدأ الحجب، ومبدأ الحجاب، والخاتمة والضليل، ومبدأ الشك.

أما أصول المعرفية: فهو يؤمن بـ: النسبية، وينفي المرجعيّة عن النصوص الدينىّة، ويرى ضرورة نزع القداسة منها، وعدّها نصوصًا مغلقة يمكن استنطاقها بمناهج حفريّة وتفكيكية.

وأما أدواته المنهجيّة: فقد اعتمد على بعض الفلسفات القديمة والحديثة مثل الهيرمونطيق، والغنوسيّة، والسميائيّة، وفكرة "التأويل اللا متناهي".

وستقف عند كل نقطة من النقاط المذكورة لتحديد المفاهيم والإجراءات النظرية والعملية التي يحتكم إليها حرب في جل دراسته وبحوثه - بإذن الله.

نصر حامد أبو زيد:

كاتب مصرى (1)، وأستاذ علوم اللغة في الجامعات المصريّة سابقا، يقول بأن القرآن منتج ثقافي، حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من القاهرة عام 1972م، من أبرز مؤلفاته: الاتجاه العقلي في التفسير، فلسفة التأويل عند محيي الدين بن عربي، أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مفهوم النص، التفكير زمن التفكير في زمن التفكير، النص والسلطة والحقيقة، المرأة في خطاب الحقيقة، وبعد من أبرز الداعين لإعادة تحديد مفهوم القرآن الكريم ووظيفته.

محمود أركوين:

كاتب جزائري، من مواليد عام 1928م، حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون باريس عام 1969م حول "الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري" (2).

(1) الحداثة والحداثة العربيّة، مداخلات مؤتمر إشارة المؤسسة العربيّة للتدريب الفكري، مجموعة من المفكرين، دار براز للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط. 2000م، ص. 2.
(2) المرجع السابق.
وحاضر في العديد من الجامعات الفرنسية والعربية. معظم مؤلفاته بالفرنسية وتُرجمت إلى العربية، يصف بعض القراء بشيخ العلماء العرب، يُҚرر قása القرآن، ويُكثر من شنّ الفقهاء والصحاباء، ويُفسر القرآن وفق مناهج خليطة يذكر أنها ذات سمة لغوية وتاريخية، يُظهر اعتراضًا وحيدة على أفكار الفقهاء والأصوليين في التراث الإسلامي، كما أنه يُذكر باسم الاجتهاد العديد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

محمد شحرور:

كاتب سوري يحمل دكتوراه في الهندسة المدنية، وقد جابت دعاوته في كتاب
سمْهَة (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) طُبع في دمشق عام 1990م(1)، وقد أحدث
قلقاً عميقاً لدى عامة المثقفين وخاصَّة العلماء والباحثين، وظهرت ردود عديدة عليه
منها مقالات وأبحاث، ومنها كتاب مطولة أفردت للرد عليه وكشف أباطيله، أبرزها:
كتاب (تهافت القراءة المعاصرة) للدكتور محامي مِئْر محمد طاهر الشواف، بين فيه
الأصول الماركسيّة لفكر محمد شحرور.

عبد المجيد الشرفي:

كاتب وأستاذ جامعي تونسي، يتميّز بأسلوبه العربي المتنٍ، وبسعة اطلاعه
على التراث الإسلامي على وجه العموم، وبعده بعض المهتمين بهذه المدرسة أكفاً
مؤيدي الحِمل على غير الظاهر، غير أن السباقين للذكر أكثر شهرة منه - كما يبدو
لي - ومن أهم أرائه في خصوص ما نحن بصدده ضمنّها كتابه: (لبِنَات)، (الإسلام
بين الرسالة والتاريخ)(2).

http://www.ibn-rushd.org/arabic/CV-Arkoun.htm (1)

(3) إذن الدعاية الإعلامية لترويج أفكار أقرب مؤيدي الحِمل على غير الظاهر ساعدت على انتشار أفكارهم
في الأوساط الثقافيّة، وذلك لما يتمتع به مؤلَّف من جرأة على الآخرين، ويعتمد السباقين على بعض المناهج
البحثية الحديثة، كما أثّرهم على تحليل المعلومات بشكل جذاب يثير الجدل، غير أن التأثير الذي
يصلون إليه - دون شك - يتضاعف دائمًا.
محمَّد عبد السلام الشرقي:
وزير سابق للتربية في تونس، وأستاذ في كليّة العلوم القانونية، ترأس جمعية حقوق الإنسان. صدر له كتاب (الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي) عام 2002م في تونس، يعرض فيه للنظريات التي تبلورت مع قاسم أمين، والطاهر الحداد، وعلي عبد الرزاق، مبناً كيف يمكن لمثل هذه النظريات إعداد مسلم يعيش في سلام ووفاق تمام بين الدين والحداثة، كما له مؤلفات قانونية وتربوية.

أدونيس (علي أحمد سعيد):
ولد في قرية سورية تُدعى (قصابين)، تلقى علوم العربية على يد والده، أسهم في إصدار مجلة (شعر) مع الشاعر السوري الأصل يوسف الخال في سنة 1957م، فكان لهذه المجلة شأن كبير في الحداثة الشعرية، وفي تغيير بنيته القصيدة العربية، وهو أيضًا من مؤسسي اتحاد الكِتَّاب اللبنانيين، وعضو في الأمانة العامة للاتحاد.

وقد أثار ضجة عند نشرها في سنة 1974م، وتضمنت أفكارًا حداثيّة صريحة من أهمّها مراجعة فهم التراث الإسلامي.

ويتبع هؤلاء جملة من الدارسين الذين ارتضوا العلمانيّة منهجاً، والتأويل إستراتيجي لبحث الموروث الإسلامي، وهم أقلّ شهيرة من المذكورين، ولهم دراسات وأطروحات منشورة في الجامعات العربيّة، كما يسعى معظمهم إلى إيجاد موقع مرموق في مواقع شبكة المعلومات «الإنترنت».

(1) الحداثة والحداثة العربيّة، مجموعة من المفكرين، ص2.
(2) *يُنظر: حوار مع أدونيس الطفولة، الشعر، المنفى، ص 192-198.*
الفصل الثاني

إستراتيجيات الأفكار في المذبحة

مفهوم الخطاب والنص
أركان التخطيط وطرق الاستدلال
مفاهيم عرفية موجبة للحمل على غير الظاهر عند المذبحين
إستراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المذبحين
المبحث الأول
مفهوم الخطاب والنص

أولاً ما يظهر لنا ونحن بصدد تحديد مفهوم الخطاب والنص، وجود التباس
مثير في التفريق بين هذين المصطلحين، ويغلب على الظن أن سبب هذا التباس
يعود إلى تعد التخصصات والفنون التي تستخدم الخطاب والنص على أنهما وثيقة
فكرية رمزية تصلح لإصال المعارف في المجال الثقافي العام والخاص.

إن المنتهج لمصطلح الخطاب والنص يلحظ تطورًا سريعًا في دلالة كلا
المصطلحين، حتى الآن الأمر إلى عجز بعض الباحثين عن التفريق بينهما، ولا سيما
الباحثون المختصون، وقد نتج عن هذا الالتباس ظهور بعض المصطلحات الجامعة
للمصطلحين معا في الساحة اللغوية، مثل (خطاب النص) و(نص الخطب) و(النص
بينة خطابية) والأدب خطاب نصي) والخطاب النصي)... وغيرها(1)، ويذكر
الدكتور سعيد يقطين أن أغلب الباحثين في السبعينات، وخاصة جنب
مجال تحليل السرد لا يفرقون بين الخطاب والنص، ويعدونهما شيئًا واحدًا لأنهم
كانوا يركزون اهتمامهم على البعد التحوي أو ما يُحدد سردية العمل السردي.
ولم يكونوا يهتمون بالبعد الدلالي(2).

ويبدو أن السعي وراء البعد التحوي لكلا المصطلحين حلٌ ناجع مبدئيًا للتفريق
بينهما، غير أن هذا المنهج سجينا على محددات افتراضية وشكلية لا تناسب مع
نظرية زمرة من المختصين للمصطلحين في المجال الأدبي، فدلالة الخطاب والنص

(1) النص والخطاب والنصوص، عبد الهادي، حمزة، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، ط1422/1445هـ، ص7.
(2) مجلة عالم الفكر، في الأدب والفكر واللغة: من النص إلى النص المتراط، يقطين، سعيد، المجلس الوطني
للثقافة والفنون والأدب، الكويت، المجلد 32، العدد 2003، ص71.
قد استخدمها علي حرب ونصر أبو زيد ومحمد أركون بطريقة مهجةٍ فرّاد بها تحديد أفكار تراثية - كما يزعمون - بمناهج معاصرة خليطة، فذا سأسلك منهجًا خاصًا لتتبع مفهومهما من خلال المحورين الآتِين:

1) مفهوم الخطاب والنص في غرفة الدراسات التراثية.
2) مفهوم الخطاب والنص في بعض الدراسات المعاصرة.

ملخص مفهوم الخطاب والنص في غرفة الدراسات التراثية

ولنبدأ بمفهوم الخطاب والنص في غرفة علماء التراث: فالخطاب - بكسر النهاة - من المصطلحات الشائعة في المعاجم التراثية، وينحو مفهوم الخطاب منحًا عامًّا؛ ف يعني عنهم "مراجع الكلام" (1)، وقد عرف حار الله الزمخشري بـ "المواجهة بالكلام" (2)، أمّا في الاستخدام الأصولي فإنّه اكتسب معنىً خاصًا تفاضليًا، كما أنّهم حرصوا على إعطائه صيغة دقيقة ليتناسب هذا المصطلح مع اهتمامهم في استنباط المعاني من النصوص الشرعية، فالآمدي (ت 1232 هـ) يعرّف الخطاب على أنّه "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيّئ للفهم" (3)، أمّا صاحب (الحدود الأنيقة) فقد عرف مفهومه بسهولة بأنّه: "توجه الكلام نحو الغير للإفهام" (4)، وحينما أراد الأنصاري (ت 926 هـ) أن يخصّص هذا المفهوم ويطابقه على الخطاب القرآني قال: "والمراد بخطاب الله إفادة الكلام النفي الأزلي" (5).

___________________________________________________________

(1) مادة (خطاب). لسان العرب ج1 ص 676. العين ج4 ص 226.
(2) أسس البلاغة، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر محمد الخوارزمي، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1399 هـ/ 1980 م، ج1 ص 176.
(3) الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن محمد أبو الحسن ج1 ص 139.
(4) حدّت الكلام: إنّ حديث النفس أو نطق النفس أو مداول أمور وضعت للتفاهم. أنظر: المتخيل في تعلقات الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد ت. محمد حسن هيوت، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1500 هـ/ 1980 م، ج1 ص 101.
(5) الحدود الأنيقة، الأنصاري، زكريا محمد زكريا، ت. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، 1411 هـ/ 1991 م، ج1 ص 2.
ذكر الإمام الغزالي (500 هـ) في (المستفتي) تعريفًا مشابهًا لذلك (1)، بل حظيت هذه الإضافة الأخيرة بتأيد الكثير من الأصوليين (2).

يكون الخطاب عند علماء التراث من عدث خصائص من أهمها التخطاب.

أي مراجعة الكلام بين قطبين المخاطب والمخطوب، فهما يتناظبان (3)، وجمع الكفوي فيما اختار من تعريفاته عدث خصائص للخطاب فقال: "اللغز المتواضع عليه المقصود به إفهام مان هو مثهى لفهمه (4)، أختص باللغز عن الحركات، والأشكال المفضلة بالموافقة، والتواضع عليه عن الألفاظ المهملة، والمقصود به الإفهام عن كلام لم يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطاباً (5)، ويقول له لمى هو مثوى لفهمه عن الكلام لمى لا يفهم كالنافذ.

إن التعريفات التراثية للخطاب تفترض أن الخطاب لا يوجه عبئاً، وإنما هو

----

(1) لا يعرف السلف بهذا التعريف، ويرون أن الكلام الله تعالى متعلق بذاته، فهو متعلق بالطريقة التي تليه، ويبدو أن فكرة الكلام النفسي تفتح به أمام القدامى، والمحدثين في التشبيك بالنقل الذي وصل إليها، وهذا ما ألحن له من سرد بعض حوارات أركون، وهي فكرة شبكة بين المؤرخين الجدد.

(2) هنا يجدر بانا أن نشير إشارة مستمرة من عدث فكرة "الكلام النفسي"، أذنباً لمن يرون أن تناقل الكلام من النفس إلى النطق والكتابة مدعاه للتغيير والتبديل كما يذكى في ذلك محمد أركون في الكثير من حواراته، إذ يرى عملية تناقل الكلام من النفس إلى النطق ثم إلى الكتابة من العمليات المعقدة والتي تسلم من التغيير والتبديل والإضافات، وبذلك ينصب المؤرخان الجدد مبدأ التشكيك مستندين على تعريف الخطاب بأنه كلام نفسي، ولا يعني القدامى هذا الاستنباط؛ لأن جمهور الأصوليين كانوا يقيرون هذه الإضافة تنزيغاً للمولى عز جل من التشبيه لصفات المخلوقين، ولم يعتقد أحد من المسلمين أن القرآن بانتقاله من الله تعالى إلى جبرئيل ثم إلى المصطفى صلى الله عليه وسلم حدث له شيء من التغيير، ينظر: الكليات، الكفوي، أديب بن موسى، ت، تعذن درويش، محدث المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1419/1998 م، ج1، ص419.

(3) مادة (خطبة)، لسان العرب، ابن منظور.

(4) ورد هذا التعريف كما ذكرناه أيضا عند الإمام الأمدي، ينظر: الإحکام في أصول الأحاديث، الأمدي، على بن محمد أبو الحسن، ج، ص1، ص131.

(5) الكليات، الكفوي، أديب بن موسى، ج، ص419.
وسيلة للوُلَوْل في تمثيل يُجسَد بها المُشكل الذي يُرسل رسالة للمتلقي، هذا المتلقي - طبقًا للتعريفات السابقة - ينبغي أن يكون واعيًا أمام المُشكل؛ إذ يستطيع بالتعاون مع المُشكل أن يفهم في الأقل المواضعات اللغوية، ويقَبّ عليه أن يكشف المقصود من الاستعمال، ويُثْوَب الفهم لمراد المُشكل في هذه الحالة على الحصيلة المعرفيَّة التي يمتلكها المتلقي عن لغة المُشكل وأسلوبه في التخطيط.

أما النصِّ، فلم يسلم على الرغم من شيوخه في الدراسات التراثيَّة من التطور المثير الذي يشعر الباحث عن دلالته الإصلاحية بشيء من الاختلاط المفاهيمي؛ وذلك لأنَّه مدَّ تؤوَّل في الكثير من المجالات وبطرق متنوعة، فتنوعت تبعًا لذلك أبعاد المصطلح الدلاليَّة، ولعذَّب حاول تتبعُ جُذور هذا المصطلح، والإمساك بدلالة المركزية نجدها يركز على ثنائية الغموض والوضوح تارةٌ (١)، وتارة أخرى يركز على ثنائية الابتداء والانتهاء، وسنيين هاتين الثنائيتين بعد أن نُشيَّر بأنَّ ثنائية الاياباء والانتهاء هي التي تصف شكل النص الذي يقابل الخطاب، وهو المعنى في هذا الكتاب، أمَّا ثنائية الغموض والوضوح فإنَّا سنذكر عنها لمحة من باب الاستقراء لأن الخلط بين تعريفات النص الواردة في التراث من أهمّ الملفوظات التي رأيناها عند مؤيدي الحمل على غير الوضوح من المَحْطَّين فكان ذلك مدعياً لتوضيح دلالة النص في التراث كما وردت، وحسب انتهاجها لأيّ ثنائية.

تذكر بعض المصادر التراثيَّة أنَّ النص عند بعض الأصوليين واللغويين يصف شكل الكلام إذا شكَّك في مجمله معتنٍ قائمًا بذاته، بحيث إنَّ شكَّك بداية وانتهى بنهائيَّة مفيدة، وهو بهذا الوصف يُبَرِّد مصطلح «المتن»، فإذا كان الكلام يُشكَّك بنية متامكسة تعود إلى مؤلف ما فإنَّ العرب تطلق عليه مصطلح النص أو المتن، وهذا التعريف هو التصوُّر الشكلي للكلام المتكامل عند بعض علماء التراث، وهو شبه بمفهوم النص الحديث، وهو حقيقة الأمر أنَّ الإشارات لمثل هذا التعريف في المعاجم اللغويَّة ليست متوافرة بكثرة، ولكن يمكن ملاحظتها بين السطور، ففي

١) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، يحيى، ص ٢٩٨.
(اللغة العربية) ورد أن أصل النص يشير إلى «أقصى الشيء وأغايته»، أي الدلالة على المستوى الأقصى من كل معنى ذا عليه، ويقول ابن منظور: «ونص كل شيء متى»، فهذه الإشارات تشير إلى أن النص له بداية ونهاية، ثم يُضيف سمة أخرى للنص بالإضافة لسما الإبتداء والانتهاز، وهي أن النص يتألف من نسج متعمك، وفي ذلك يقول ابن منظور: «نص المتتابع جعل بعضه على بعض»(3)؛ أي جعله متراكبًا بعضه على بعض، يؤلف نسجًا منسجمًا ينتهي على شاكلة بيئة مستقلة.

وباختصار يرتكز فهم النص هنا على ثنائية الإبتداء والانتهاز، وهذه الثنائية إذا أُسقطت على الكلام فإنها ستشير إلى مستوى من القول يشكل بيئة لها بداية ونهاية، وفي الوقت نفسه يتألف من نسج مترابط، وعلى هذا النحو اعتمد أصحاب الجدل والكلام هذا المفهوم الشكلي للنص على أنه وصف مجرد للفظ الكتاب والسنة، فثغيل الدليل إذا نص أو معقول، وكذلك عرف النص بأنه «حكاية الفظ على صورته»(4).

وللفائدة: فقد جاء في (اللغة العربية) استقاصاء واحد عن جذر كلمة «نص»، فالنص: «رفعك الشيء»، ونص الحديث ينص نصًا: رفعه. وكلما ما أظهر، فقد تُنص. وقال عمر بن دينار: ما رأيت رجلًا أنص للحديث من الزهرى; أي أرفع له وأسند. يقال نص الحديث إلى فلان رفعه، وكذلك نصتته إليه. ونصت النصية جديها: رفعته(5).

وبهجة على هذا الاستشهاد عرّف بعض الأصوليين من الأحنف مثلًا النص بأنها «ما يزيد وضوحًا بقرية تقرر بالنفس من المتكلم، ليس في الفظ ما يوجد ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة»(6)، وهو تعريف لمستوى معين من الموضوع النصي، وليس تعريفًا للمنته نفسه، والنص بهذا المعنى مختلف عن معناه الذي يُقابل كلمة «الإنجليزية».

(1) مادة (نص). لسان العرب، ابن منظور. (2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(5) مادة (نص). لسان العرب، ابن منظور.
(6) أصول السرخي، السريخي، أبو سهل، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج 1، ص 164.
إذن من خلال أقوال ابن منظور السابقة يمكننا أن نفهم التطور الدلالي الذي طرأ على مصطلح النص في الدراسات التراثية، بحيث استقر كل مصطلح في دائرة التصنيفية، فما كان له علاقة في ترضيح المعاني ارتكز على ثمانية الوضوح والخفاء، وما كان في وصف الكلام ارتكز على ثمانية الآداب والانتهاء.

وإذ أن النص استعمل في أول الأمر للدلالة على كل خطاب آمن حكمًا معيّنًا، من دون الاهتمام بطبيعة هذا الخطاب الحامل لهذا الحكم من حيث الغموض أو الوضوح، فالشياني يحدد النص على أنه «خطاب يعلم ما أريد به من الحكم» (1)، سواء أكان هذا الخطاب مستقلًا بنفسه، أو علم المراد به غيره (2)، فقد تطور حتى أصبح يُعني بتصنيف درجة القول من حيث وضوح الحكم.

بقي معنا أن نلتقي إلى بعض استشهادات ابن منظور، يقول: «النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص التوقف، والنص التعيين على شيء ما» (3)، ومعنى التوقف للإثبات للشيء كما أرادته صاحبه دون تدخل فيه، ومن هذا النظير أخذ المعنى الشرعي لكلمة التوقف: «فحين يقال إن القرآن توقف في هذا يعني أنه ثابت محبوس على ما قررته السياق الحكيم، لا يجوز التدخّل فيه أو تغيير هيئة» (4)، ثم ذكر صاحب (اللسان) عنصرًا مميزًا لكي يستوكل فكرته ويعرف النص الأعظم عند المسلمين - القرآن الكريم - فقوله: «النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر» (5)، وهذا يعني مطلق الثبات؛ لأن الإسناد رفع الشيء إلى صاحبه، دون التصرف فيه، أي نقله بدقة تامة.

ولما كان معنى النص الإسناد إلى الرئيس، فقد ألزم المسند نفسه بمّن هو أعلى منه رتبة، فلا يجوز التغيير في نصه، فما بالك بالرئيس هذا، هو الأكبر (6)، لذا قال صاحب

---
(1) المعتمد في أصول الفقه، البصري، أبو الحسين محمد، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1403 هـ، ص 172.
(2) المرجع السابق، ص 294 – 295.
(3) مادة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.
(4) نحو النص، نقد النظرية وبناة أخرى، أبو خرمة، عمر محمد، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط 1، 2004، ص 27.
(5) مادة (نصص). لسان العرب، ابن منظور.
(6) نحو النص، نقد النظرية وبناة أخرى، أبو خرمة، عمر محمد، ص 27.
مفهوم الخطاب والنص في بعض الدراسات المعاصرة

نلاحظ أن الخطاب في الاستعمال الحديث قد تشكل بمفاهيم متعددة حسب الوظيفة المساندة إليه، فمنصطلح الخطاب يقترن غالبًا بوصف وظيفة معينة، كالخطاب السياسي، أو الخطاب الصوفي، أو الخطاب الفلسفي، أو الخطاب التاريخي، أو الخطاب الاجتماعي، أو الخطاب الديني، فإذا أطلق لفظ الخطاب مساندًا إليه وظيفة أيدولوجية، فالمقصود من هذا التركيب (الترجع والمذهب)، إذا أفاده من هذا المصطلح وصفًا لشكل من القول فالملصق منه الحدث الرمزي الذي يستخدم لإيصال المعنى للمخاطب، وقد يكون "شفويًا أو تحريريًا" (1)، أو إشاريًا.

إذا أردنا تحديد مفهوم الخطاب من الجانب اللغوي التقليدي، يتعين من خلال اللغوي الذي يشكل جملة بكل أركانها، وبعض الدراسات النسائية تفرّغ بـ "الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة" (2)؛ أو "كل كلام تجاوز الجملة سواء كان مكتوبًا أو ملفوضًا" (3)، غير أن هذه التعريفات غير دقيقة؛ لأن الجملة المكتوبة تحمل معاني متكاملة تصلح أن تكون خطابًا لل التواصل.

أما مدلول الخطاب في الثقافة الغربية فقد سار كما يذكر صاحبنا (دليل الناقد الأدبي) في "خطيئين رئيسيين يتمثل أولهما في البحث اللغوي الأصولي المعروف بـ "تحليل الخطاب"، والثاني بعض الاستعمالات في النقد ما بعد البنيوية، وخاصّة في...

(1) مادة (نصوص)، لسان العرب، ابن منظور.
(2) مجمع المصطلحات اللغوية، العربي، زكي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، 1970م، مادة (خطاب).
(3) "تواريخ الخطابات"، بقارة وغوتيًا، تدالي، الشهري، عبد الهادي بن ظافر، ص.37.
(4) دليل الناقد الأدبي، الرؤوي، ميقاتي، والزباعي، سعد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار لبيضاء المغربية، 1445م، ص. 100.
التاريخيَّة الجديدة، وما يُعرف بالدراسات الثقافية(1).

ثم نلاحظ هذا المصطلح قد اتخذه عند المدرسة البرغمانتي مدلولاً إصطلاحياً مهمًا بعدما هيمنت الكثير من المفاهيم التي لا تتجاوز الوصف الشكلي للخطاب، فباحَفِلَّلَت الفيلسوف بول قرايس عناصر مهمَّة في تعريف الخطاب، إذ يرى أن الخطاب يتَألف من بدلات غير ملموسة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة(2)، وبهذا نلاحظ أنه توافق في نظرته مع بعض النظريات المعرِّفة للخطاب في التراث الإسلامي، فكلها لا يَولِدُ كثيرة على الجانب الشكلي لتعريف الخطاب، فيَتَفضَّلُ أن الخطاب يركز على عناصر وهي المخاطب والمخطب والرسالة، وأن هدف الرسالة يَتَضَح بالتعاون من هُلا الطرفين في المقام التخاطبي التدالي، وعلى هذا يكتفي بإدراج تعريف المدرسة التخاطبيَّة لأنها تنظر إلى المصطلحات في مقامها الطبيعي والاستعمالي، ولا فهماك مدارس غربيَّة فيلسفيَّة تعرَف الخطاب تعريفًا افتراضيًا بعيدًا عن طبيعة اللغة التواصلية.

فإذا كان الخطاب قد تعدّدت تعريفاته في الثقافة الغربيَّة، فإن النص بصفة عامة أصبح من أكثر الموضوعات بحثًا وتصنيفًا، فكل مدرسة Text تعَرِّف حسب رؤيتها الفلاسفيَّة الخاصة بها؛ فبعضها يحاول أن يُبرز النص من خلال مميزاته وخصائصه النوعية، ولا سيما الأدبيَّة منها، وبعضها الآخر يكتفي بالتعريف الشكلي لبنيته، أمّا حين نتبنى البحث عن بعض المفاهيم المشابهة لتعريفات علماء التراث فنجدها عند بعض المشاهير من علماء اللسانيَّات الذين ينحوون إلى النص على أنَّ بنية متماسكة من الكلمات تتراحل بنسج متماسك، ومن أشهر هؤلاء اللسانيَّين هاليداي، وروقيه حسن، و هارفج، وفاينريش، وبرنيكر، وغيرهم.

وعلى هذا سأسرد تعريف هؤلاء المشاهير من علماء اللسانيَّات لعلنا نصل إلى تصوير واضح لمصطلح النص، فهارتمان يُعرِّف النص بأنَّه «علامة P. Hartmann (2) المراجع السابق.

(1) المرجع السابق.
لغوية أصلية، تبرز الجانب الانصالي والسيميائي (1)، وهو تعريف عام، ولكنه يركز على السمة التواصلية التي تتيح لها مكونات النص نفسه، ويرجع R. Harweg أن النص «رابط مستمر للاستدلالات الاستنتاجية» (الاتجاهية) التي تظهر الترابط النحوي في النص (2). ونعلم بأن الترابط النحوي ينتج عن معيَّنة، أما فايبرشIFقول هو: "تكوين حمضي يحدد بعضه بعضًا، إذ تستلزم عناصره بعضها Weinrich بعضًا لفهم الكلٌّ" (3). وبرنيكر H. Brinker يقول إنه: "تابع متواصل من علامات لغوية، أو مرتكبات من علامات لغوية لا تدخل تحت أي وحدة لغوية أخرى أشمل" (4).

فال المشترك الأساسي بين التعريفات السابقة وبين بعض التعريفات السائدة في التراث الإسلامي، أن كل هذه التعريفات تقوم على وصف السطح اللغوي، وبيان العلاقة بين المفردات في تشكيل النص وارتباطه ببعناه.

ولا يخفى على المُداض أن ما أوردناه ليس كل التعريفات، بل هناك من التعريفات ما حظي باهتمام الباحثين بصفة عامَّة، واستوردؤ المؤرَّخون الجدد في دراساتهم للنص، وعلى هذا نشر إلى تعريف جوليا كرستيفا مثلًا، حيث ترى أن النص «جهاز [نظام] لغوي، يعيد توزيع نظام اللغة بكشف العلاقة بين الكلمات التواصلية مشترًا إلى بيانات مباشرة تربطها بأشكال مختلفة من الأقوال السابقة والمزامتة معها» (5)، فاستنتج الدكتور صلاح فضل من هذا التعريف أن النص يقوم في تصوير جوليا كرستيفا على مبدأ مهم وهو: الإنتاجية والتفاعل؛ أي أن النص عمليًا إنتاجيَّة، ويضع النص إلى عملية تتجاوز اللغة، وتعتمد عملية الإنتاج على عمليات منطقية، ورياضية تستطيع أن تشكّك النص وتستطنه (6).

(1) علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، بحري سعيد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط1، 1997م، ص 108
(2) المرجع السابق
(3) المرجع السابق
(4) المرجع السابق، ص 109
(5) بلاغة الخطاب: وعلم النص، فضل صالح، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد 18، 1992م، ص 229
(6) المرجع السابق
Roland Barthes

فهذا المبدأ تبَّلَّغ بصرٌ واضحة عند الفيلسوف رولان بارت في فلسفة التفكيكية، ويرى أن «النص» يمارس التأجيل الدائم، واختلاف الدلالة، والمعنى ليس متمرِّكا خلاً، ولا ينتمي في ثنايا النص، إنه ليس نهائيا، فرولان بارت لا يعتقد أن النص يحل على فكرة مَصوَّمة، بل على لَعْبة مَتَّوِعة ومَخْلوكَة»(1).

وبناه على ما ذكرنا نلاحظ أن مفهوم النص لم يَبَق في حدود التعريفات الشكلية أو الوظيفية، وإنما أخذت المدارس الغريبة في تحديد مفهوم النص وفقاً لفلسفتها المعتَمَدة، فالبنيوية حددت ماهية النص من خلال اللغة ذاتها، وأعرافها التي تتحكَّم في ربط هذا المنتج، غير أن التعامل مع هذا النص ي Nghị أن يركز على اللغة التي يرون أن بيتها وهي في مرحلة «الكتابة» قادرة على الاستقلال، وليس هناك حاجة للرجوع إلى المؤلف لهذا النص، فإذا أراد القارئ أن يحل هذه النص فعليه أن يطمئن للغة، ويجزم بأن علاماتها تشير بصدق إلى العالم الخارجي(2).

فيحاول البنينييون أن ينطالوا من فلسفة لا تتجاوز معايير اللغة بوظائفها المختلفة، في حين أن التفكيكية لا تعبد مثل هذا التوصيف، ولا تعبد به، وترى النص عملية إنتاج لا تضع في الحساب أن اللغة وظيفة أساسية تحدد بمعرفة المرئي والقناة والمتلقي، وإنما للنص قوة وفاضوته، وهو يعتمد طوال الوقت متافعًا مع القارئ، فنltk لغة الاتصال، ويعد ببناء لغة أخرى ذات حجم دون عمق ولا سطخ لانة أتُّساع اللغة عند أصحاب الفلسفة التفكيكية ليس أتُّساع الشكل، أو الإطار الشكلي لها، ولكنه أتُّساع الحركة التركيبية(3).

إذن يتجه التفكيك بشكل أساسي إلى ثابت التصور البنوي، من حيث إنكار ثبات المعنى في منظومة النص، وتدمير الفرد المنتج، وتحويل مسار السلطة الدلالية إلى حركة الدال، فيتخذ النص عليهم شكلاً حيًا يستغني عن مؤلفه لابن النص يتكرَّل.

(1) المرجع السابق، ص 231.
(2) دليل التأديب الأدبي، الروائي، ميغان، والبازعي، سعد، ص 262.
(3) بلاغة الخطاب وعلم النص فضل صالح، ص 213.
بإظهار المعنى للملتَقِي، وينصب المتلقَي مكانة المؤلِّف؛ لكي يكون حراً في التعامل مع تركيب النص، ونسبته، وحركة بنيانه دون الاقتصار على الوقوف على المقاصد التي يريدها المخطِّب.

الخطاب عند المنظرين للحمل على غير الظاهر من المُخدِّنين

يغلب على المنظرين للحمل على غير الظاهر من المُخدِّنين استخدام مصطلح الخطاب في عنوان كتبهم ومقالاتهم على أنه التوجه والمذهب، وهذا يظهر لنا جلياً في إسناد صفة الديني إليه كثيراً، أي أنَّهم يعنون به ذلك التوجه الإسلامي الأيديولوجي الذي ينطلق من مصدقين أساسين هما القرآن والسنة كما فهمه السلف عن الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا خُصِّص مصطلح الخطاب بمخصوص «القرآني» فإنهم يقصدون به تلك الروم والدراسات القرآنية التي تحمل في طياتها معاني ودلاليات مفتوحة لمن أراد أن يستنبط النص.

ولم يتَقتِر المؤلِّفون الجدد على هذا الفهم فقط، وإنما كان شأنهم شبيهاً بشأن بعض المعَرَف في الخطاب - كما أوضحنا سابقاً - فدل الخطاب معهم على الحدث الرمزي الذي يُستخدم لإبصار المعاني، ولا يختلفون مع المعَرَفين لماهية الخطاب حيث إنه يكون شفويًا أو تحريريًا أو إشاريًا، وإنما الاختلاف يبدو في عد مکونات النص على أنها طبقات وشحنات لا يمكن الوصول إليها بكييفية موضوعية، وأنها قابلة للاستنطاق من أيّ مؤلِّف؛ ومن ثمّ أضافوا لماهية الخطاب فكرتين متناسقتين عاَن عليهما المؤلِّفون الجدد كثيرًا، وهما:

1) إن الخطاب القرآني حديث يعتمد على المجاز والرمز، وليس خطاباً تواصلياً.

2) إن الخطاب القرآني نتاج ثقافي، وتاريخي يخضع للنقد، شأنه شأن أي محتوى بشري.

فالفكرة الأولى تنقل مصطلح الخطاب من النظرة الشكلية إلى تحديد مفهوم اصطلاحي لا ينطلق من الأصول الجذرية للمصطلح، ويأخذ اتجاهًا مخالفًا حسب
تصوّرهم الخاصّ الذي يحوّل الخطاب من وسيلة تواصلية إلى وسيلة من الرموز تغذّي التأمل، والخيال، والفكر، والعمل، وتغذّي الرغبة في التصعيد والتجاوز، ويري على حرب أنّهّما اللّذان لا يقف عند الظاهر المنطوق للخطاب، بل يطلب الغائر، أو المطمور، أو المستر، أي يطلب معنى المعنى (1). ومنع المعنى على حدّ قول على حرب "ليس سوى الظاهر، أو السطح، أو الشكل، أو التشكيك، أو الدالّ، وقد حجب نفسه، وتحول إلى عميق، أو لا مريض، أو محتوى أو باطن" (2)، فهذه الماورائيّات لا سبيل للكشف عنها - حسب رويته - حتّى يتخلّص القارئ من سلطة المسؤول، ويعطي نفسه الحقّ الكامل في التصرّف بالمعنى، فعمليّة قراءة الخطاب القرآنيّ "ثروة بيانية جمالية، وثروة ثقافيّة، أو فضاء للتأويل الحر المفتوح" (3).

فلأ بعدون الخطاب وسيلة من وسائل التخطاب التي ينبغي أن تحمل رسالة مقصدًا إلى المخاطب، وبهذا أطلق هذا الفهم حتّى على الخطاب القرآني، وعليه هذه النظرة الغربية، والمستهجنّة جاءت من عدّ القرآن كالأنجليز، يقول محمد أركون: الخطاب القرآنيّ ليس إلاّ مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، إنّ هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا، أما الوعي الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازيّة إلى قانون شّغال، وفعّال، ومبادئ محدودة تُطبّق على كلّ الحالات وفي كلّ الظروف (4).

وفي هذه الحالة نلاحظ الخطاب اختط خططين رئيسيين مثلما هو موجود في الدراسات الغربيّة، فتحلل تراكيب الخطاب عندهم ينغي أن يخضع للتحاليل الأصوليّة التي تبحث عن التوقعات الدلالية في بيئة الخطاب، ولكن بمناهج عرفيّة، أمّا المبادئ التاريخيّة، فنجدّها في الفكرة الثانية، وهي:

- الخطاب القرآنيّ نتاج ثقافيّ وتاريخيّ يخضع للنقد، شأنه شأن أيّ منتج بشريّ.

(1) تاریخیة الفکر العربی الإسلامي، أركون، ممتحن، ص 299.
(2) تقد التص، حرب، علي، ص 24.
(3) المرجع السابق.
(4) المرجع السابق، ص 25.
(5) تاریخیة الفکر العربی الإسلامي، أركون، ممتحن، ص 299.
إن هذه الفكرة البارزة في تفكير المؤلَّفين الجدد تهدف إلى نزع القداسة عن الخطاب القرآني، ومن ثمّ مساواة الخطاب القرآني بالخطابات البشريّة المختلفة، والمهم لدينا في هذا السياق توضح أن هذه الفكرة في تحديد مفهوم الخطاب عند المؤلَّفين الجدد، وهو تعريف يمتدّ بأنّ كل الخطابات على شاكلة واحدة، وأنّها قابلة لل النقد والتحليل دون وضّع أي اعتبار لمكانة هذا الخطاب أو ذاك؛ لأنّها - أي الخطابات - ولا سيّما الدينية - ناج ثقافة في تاريخ معين تأثر بالصراعات الاجتماعيّة والأيديولوجيّة، فدلالات الخطاب تتأثر بالمنطقات التاريخيّة والثقافيّة، وعلى أي حال فإنّها متساوية.

لا يدرك المؤلَّفون الجدد الخطأ الذي ينتج من عدّ الخطابات على مستوى واحدٍ في الفهم والتحليل، فهناك الخطاب الشريعي، والخطاب القانونيّ، وهما خطابان لا يمكن أن يتشكلان إلا بوظيفة تواصلية (تناظريّة)؛ أي يحويان رسالة مقصودة من المخاطب إلى المخاطب، أمّا إذا كان هذا الخطاب يحمل إبداعًا أدبيًا فإنّه يكون حُرًا طلقيًا بتيّة الألف والجمال، ولا يلزم أن يكون ذا رسالة واضحة وبَيّنة، فإذا قام الحامل بهذا التنميط السقييم، وألقى المُرادِيّة، والقصديّة من الخطاب القرآني، والخطاب القانونيّ؛ فإنّه سيصل إلى نتائج سليمة في مرحلة حمل معاني الخطابات وتحليلها، وعلى أقلّ تقدير فقد ينتج عن مساواة الخطابات على شاكلة واحدة، اعتماد منهج واحدي في تحليلها، ولهذا قد يصبح ذاك المنهج لنوع من الخطابات، ولا يصلح دون شكّ لآخرين، فلا تستطيع اعتماد مناهج أدبيّة في تحليل الخطابات الدينية والقانونيّة، ولا يمكننا أيضًا اعتماد مناهج موضوعيّة صارمة في تحليل الخطاب الأدبيّ.

النص عند المنظورين للحمل على غير الظاهرة من المُخفّدين

استقرّ مفهوم النص عند المنظورين للحمل على غير الظاهرة من المُخفّدين في دائرة تصنيفية غريبة عن الفهم السائد في التراز الإسلامي، ولعلّ الفكريّين المهمين في تحديد ماهيّة الخطاب - كما ذكرنا - لها علاقة بيّة في إيضاح سبب
الغرابة التي نمسها في تحديدهم لجنس النص القرآني ووظيفته، ربما لا يختلف علماء التفسير مع هؤلاء المؤرّعين في كون النص القرآني نصًا للغويّة، غير أن هذا النص إلهي المصدر، معتي ولفظًا، وهو منسوخ من جنس لسان العرب، وموقف من جمل متصلة تشكّل عناصر ذات دلاليات خاصة بها، وتضافر هذه العناصر لتألف كلما يفيد قصدًا دلاليًا معينًا، وليس متّجًا ثقافيًا كما يقول نصر حامد أبو زيد، ولا جهارًا للغويّة يتج دلاليات بعيدة عن مقاصد المتّكلّم كما يرى علي حرب، وإنما المقاصد معتربة في فهم النصوص الشرعية.

لعلّ من المفيد أن نذكر بأن النص القرآني في ما هو ثابت لا يتعُّر يجبر الوقوف عنه، وهناك متغيّرات في الأحكام تخضع للاجتهاد من ذي البصرة، لذا وضع علماء التفسير أساسًا لأيّ حمل يَحمّل عليه النص، ولا يجوز تحوّيل النص القرآني إلى ميدان لإنتاج الدلالات والرموز الفكرية، والثقافيّة التي من شأنها التغيير والتبدل، فالقرآن الكريم جاء «معروفًا بالأحكام الشرعية، وفَحَّارًا بالأحكام المقتضبة، لا يختص بالشخص أو حال أو زمان أو شرط أو ركن أو غير ذلك، وفَحَّارًا بذلك الأحكام الكلّية مستوعبة كل الظروف والأحوال والطاقات».

وعلى الحامل أن يفهم أن هذا النص يُحمل وفق آليات موضوعية، يضيق عنها الفهم اللغوي الشرف، والفهم التاريخيّ الفيزي، ولا يعترف بأيّ إسقاطات عرفاتيّة بعيدة كل البعد عن مقاصد الشارع فالحامل عليه أن يعتدّ بأليات اللغة العربيّة، وعلم القراءات والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه وغير ذلك.

(1) كتاب الأمة (سلسلة دولية تصدر كل شهرين)، منهج السياق في فهم النص، بدرع، عبد الرحمن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة الدوحة قطر العدد 111، ط1، 1427هـ، 2006م ص 22.
(2) يُنظر: منهج النص، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، والدار البيضاء المغرب ط31996م ص 9.
(3) يقول علي حرب: كم يدّع النص مجرّد أداة معرفة، بل أصبح هو نفسه مركزًا معرفًّيًا مستقلًا، أي مجالًا لإنتاج معرفة تجسّد نمط النص فيما كتب منه معرفة من النص والمعرفة في آنٍ. يُنظر: النص والحقيقة، نقد النص حرب علي ص 7.
(4) منهج السياق في فهم النص، بدرع، عبد الرحمن، ص 22.
أنا المؤرّخون الجدد فإنّهم يفهمون النصّ بعد تحويله إلى كينونة دلالية مستقلة عن مصدره، ومن ثمّ يقومون بتفكيك النصّ تفكيكًا تحليليًا إلى وحدات بنائية، حتي يصبح للنصّ استقلاله التام الذي يتيح لهم إسقاط نشاطاتهم النقدية عليه دون أي تقدير لهذا النصّ، ورؤؤية على حرب إلى النصّ خير دليل على ذلك، فهو يستبعد المهنجين يظن أنهما من آليات الحجب (أوّلاً المهنج اللاهوتي الماورائي الذي يعد الخطاب مجرد تعبير عن معنى قائم بذاته، موجود في عقل أوعلى، أو متعلّق إلهيّ أو إنسانيّ ينف بالمعنى والقصد، ثمّ يستبعد ثانيةً المهنج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النصّ بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجيّ أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعة) تصف بالمعنى والقصد، ثمّ يستبعد ثانيةً المهنج الواقعي الموضوعي الذي يحكم على النصّ بإسناد الخطاب إلى مرجع خارجيّ أو من خلال مطابقة الكلام لموضوعة (1)، ويبعد بديلاً عن ذلك بما يسميه (أنطولوجيا النصّ) أي أنّ النصّ تفرّدًا خاصًّا لا يضع اعتبارًا للقائل، ولا لأيّ ظروف دالة على مقدّم القائل.

أما ناصر حامد أبو زيد فإنه ييلوي مفهومًا آخرًا للنصّ، ويرى حقيقته وجوده يقوم على أنّه (مُنتجم ثقافيّ، والمقصود بذلك أنه تشكّل في واقع معين، وثقافة معيّنة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا) (2). ثمّ يستنتج عن صرّابًا شيئًا بفكرة النص (الكتابة عند رولان بارت Ecriture التي ترى الكتابة تقوم بمثابة المؤسسة الاجتماعية، والنصّ جنس من أنظمة المؤسسة الاجتماعية، فيتمّ النصّ طبقيًا لهذه النظرية بأعراف وشفرات وتقليد متعارف عليها في مجتمع مخصص (3)، وبما أن النصّ القرائيّ خضع للتدوين في مرحلة من المراحل التاريخيّة؛ فإنه بذلك محصور بعمليّين من حيث النقل، أولاهما المشافهة، ثمّ التدوين بالكتابة، وبذلك لا يكون النصّ كيانًا لغوياً، بل النصّ له (فاعلية من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصّهم الأساسي (4)، ولهم الأحقية في استنطاقه والاستفادة منه لحداث التفاعل بين المتكلّفين والنصّ.)

1. (1) أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، حرب، علي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ط 1، 1994 م، ص 33.
2. (2) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ص 52.
3. (3) ينظر: دليل النافذة الأديب، الروائي، المياني، الباحزي، مص 269.
4. (4) مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، ص 55.
ورقة 95

ومن المؤرخين الذين حاولوا توضيح ماهية النص الباحث الجزائري محمد أركون الذي يرى بأن القراءة للنص القرآني تنتج نصوصًا ثانوية، أو تفسيرًا (1) أي أنه كيان مفتوح يحوي مجموعة من الدلاليات والمعاني المتغيرة.

وفي نهاية المطاف يُصح لنا أن النص في منظومة المؤرخين الجدد المعرفية مختلف عمّا هو سائد في الدراسات التراثية، وهو أشبه بالمفاهيم التي أُطلقت على النص الأدبي في الثقافة الغربية، وهذا الأمر من أهم المسؤلّات التي تدعو المؤرخين الجدد إلى تفضيل الحمل على غير الظاهر، فالنص الأدبي نص مفتوح لا يُقيد به معنى معينًا، في حين أن النص الدينى له مكانة مقدسة في منظومة المسلمين المعرفية، وأن طبيعة النص الدينى - كما أسلفنا - ذات سمة رساليّة تحمل معاني متعلقة بالوجود والحياة والبعث، كذلك يحمل النص الدينى أحكامًا في العقيدة الإسلاميّة، وأحكامًا تهذيبية أخلاقية، وأحكامًا فقهية متعلقة بأقوال المكلفين وأفعالهم، وهي تنقسم إلى عبادات ومعاملات، فكل ما ينتمي شأن العباد به فهو مضمون في النص الدينى.

إذن هو ليس نصًا يحمل تأمّلات ذاتية، أو فلسفة شخصية، أو يعرّض وجهة نظر خاضعة للمناقشة، تفهم على الوجه الذي تقضي إرادته القارئ أن تفهم به، ويؤخذ منها ويردّ بحسب تلك الإرادة.

إن القارئ لهذه النصوص عليه أن ينتظى من مسألة مفادها أن هذه النصوص صادرة عن حكيم على: «وفى الناس أحكام من نزلت خطيباً عليه رضى الله عنه»، ولا يصقّ مسأواة النص الدينى بالنصوص الأخرى، ولا يمكن تقيد النص بتاريخ معين، أو بثقافة معينة: «الآية 46: إنَّ أهل البيت لازالت يصرّون على ذكر الصديقين»، فله جلّ جلاله أراد لكتابه أن يكون خالدًا، وصالحًا وصلحًا لكل زمان ومكان، وهذا الأمر يقتضي قراءة النص قراءة استكشافية، تعمل على كشف ما يحمله من مقاصد، وبيان ما يُشير به من رسالة تقوم على الأمر والنهي، وذلك كله وفق ما تقضيه قواعد اللغة العربيّة، والأصول التخطيطية المرشدة لقواعد الفهم المعمّدة من علماء المسلمين.

(1) تاريخ الفكر العربي الإسلامي، أركون، محتوى، ص 77.
(2) سورة النحل: الآية 6.
(3) سورة السجدة: الآية 10-12.
المبحث الثاني
أركان التخاطب وطريق الاستدلال

بما أن الحمل عمليَّة أولاً تطور بعدها إلى تفسير، وتأويل من المتعلق، فلا بد إذن أن نضب هذه العمليَّة بأصول استدلالية علمية تعتمد الحمل من الانزلاق إلى فهم فاضل يظل الحامل أن يوصل إلى فهم صحيح كاذب للحقيقة.

لقد توصلنا في المباحث السابقة إلى ضرورة البحث عن المقاصد في النصوص الدينية، وفهم طبيعة اللغة التشريعيَّة، والنظر في السياق العام للنص؛ لكي تحقق الانسجام الكامل بين معطيات النص، والأسس العامة التي وصلت إليها من المبادِّل الأول نيبيتا محمدا صلى الله عليه وسلم، فلا سبيل للحامل الموضوعي الذي يفتي العلميَّة في قراءة النصوص الدينية إلا أن يقف عند هذه العناصر الثلاثة السائفة الذكر؛ لأن تضافر هذه العناصر -كما يبدو- يؤسس منهجًا علميًا رصيئًا لحمل المعاني القرآنية كما أرادها الشرع عز وجل.

ويُقبل من التمتع في كتب علماء الأصول نلاحظ أن هذه العناصر هي من أهم المسائلات التي تؤسس منهجهم الفكري في تحليل النصوص الدينية، وحمل معانيها على دلالات محددة، وقد بذلوا جهدهم في تقنين هذه المسائلات من خلال النص نفسه، فلا تتمح طبيعة النص الدينية بعد انقطاعات الروحي بمراجعة المخاطب - جل شأنه - كما هو الحال في النصوص البشرية، فوجد علماء الشريعة أنفسهم مع النصين، ينطلقون منه، وإليه يعودون، مستدينين إلى بعض التفسير التي وصلت من المعلم الأول صلى الله عليه وسلم، وبعض من صاحبته.

وأما أن النص الدينى قد أوعى الله تعالى فيه من الحكمة الخالدة للبشر، والعرفة المتجازرة للأمنة والأزمة، والمعاناة بالروح الخلاص في الإنسان حيث
كان، ومثل عاش هذا الإنسان، فإن المؤمنين به على يقين من أن هذا النص الرائي به خصوصة التجدد والاستمرار، فلا يمكن حصر كل دلالاته على فهم معيّن، ولا يمكن أيضًا أن يسمحوا للأهواء الذاتية "العرفانية" أن تدخّل في عملية حمل المعاني، ولذا شرع الأصوليون في تأسيس جملة من المبادئ - كما شرحنا سابقا - كانت بمثابة الموجّهات الفكرية لديهم في التعامل مع الدلائل والمعاني، كذلك وضعوا في حسابهم أن النصوص الدينية جاءت للتواصل، وأن هذا التواصل يقوم على أركان، أو ما يمكن تسميته في العلم الحديث بـ "أركان التخطيط"، ولعل النظر في هذه الأركان، وتحديد إسهامات كل ركن في حمل معاني النص الدين من أهم الطرق الإجرائية التي تكشف عن مدى علميّة أيّ منهج يتعامل مع النصوص بصفة عامة، مع عدم تجاهل منشأ هذا النص أو ذلك، بمعنى عدم تجاوز قدارة مراحل المخاطب، ومن ثمّ احترام النص والخطاب، والنظر في السياق، وبعد ذلك يمكن للمرء أن يبحث عن دلالة المعاني حسب ما تقتضيه إسهامات كل هذه الأركان.

ويبدو لي أن نظام المقاصد يمكن تثبيته من خلال تفاعل أركان التخطيط بعضها مع بعض، كل ركن حسب إسهاماته، وتقوم هذه الإسهامات على تحويل نظام اللغة المجرد إلى نظام تواصلي تخطيطي، بإستراتيجية مترابطة لا يصح فيها قطع إسهامات أي ركن عن الآخر، فلا يستطيع المخاطب أن ينتج الرسالة دون أن يضع في حسابه حال المخاطب، ولا يستطيع المخاطب أن يفرض موت المخاطب، ولا يمكن عقلًا فصل الخطاب والنص عن بقية الأركان ولا سيّما السياق.

ومن تصميم سريع في بعض كتب التراث يتضح لدينا رسوخ هذه الفكرة في التقنين اللغوي بصفة عامة، إذ لم يهمل علماء العربية في ممارساتهم لفهم المقاصد أي إسهام من إسهامات أركان التخطيط، وكان كل ركن حاضرًا بحدوده في أذهان

(1) يُنظِر: القراء في الخطاب الأصولي - الاستراتيجي والإجرائي، رمضان، دار محتوى، ص 505.

(2) تカテゴّ دائر التخطيط من أربعة عناصر وهي المخاطب، والمخاطب، والخطاب، والسياق، وتعمل هذه العناصر على تحويل نظام اللغة من نظام مجرد إلى نظام تواصلي تخطيطي بين المخاطبين. يُنظر: المعيّن، وظلال المعاني، أنظمة الدلالة في العربية، علي، محمد محمد يونس، ص 137-165.
المشغلون في علوم اللغة، بل أُسست الكثير من القواعد اللغوية بناءً على تعارض هذه الأركان التي يؤثر كل منها في الآخر، ولا شك أن الهدف من صوغ القواعد اللغوية

إنما هو لإيضاح المعاني من الجمل والمتفردات، ولذا يرى ابن هشام (1077م) -
رحمة الله عليه - أن ينبغي أن يجمع المغرى أن يقول في حرف في كتاب الله تعالى أنهم
 الزائد لأنه يسبق إلى الأذهان أن الزائد هو الذي لا يعني له، وكلام الله سبحانه مكزه
 عن ذلك (1)، فنستس ابن هشام هذه القاعدة مراعيًا مكانة المخاطب سبحانه وتعالى،
فلم يتعرض العلماء في مثل هذه المسائل لوقوع الكثير من الناس في استدلالات منافي
لما هو مقصود من الشرع جل شأنه.

لقد عُرف الإمام الشافعي على هذه الأركان تحويلًا كبيرًا ليس في إظهار المعاني
فقط، بل في معرفة إعجاز الظاهر، ومعرفة مقاسد الكلام، يقول: «إن علم المعاني
والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم الكلام فضلًا عن معرفة مقاسد الكلام العرب، إنما
مبارك على مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة الخطاب نفسه، أو المخاطب،
or المخاطب، أو الجمع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه، بحسب حالت، وحسب المخاطبين، أو بحسب غير ذلك» (2).

ومهما توجّهنا وضوح الرسالة اللغوية، فإن حضور أركان التخاطب كافٍ ودون
أي استثناء أمر في غاية الأهميّة، ولا تقصده في ذلك الحضور الزمني؛ أي التعاقب
الضوامي (3) بمثوى أفيق، فالمعاني لها منطق خاص، تتحقق حين ندرك مدارها
الذي تدور فيه وهي: المواضع اللغوية، وتستخدمها المخاطب بكيفية مقاسده،
مستنداً إلى مبدأين وهما: الإفهام، والصدق، ثم يلي المدار الأول الأصول المنطيقيّة،
وهي متشابهة تقريباً بين عناية الشعوب، فضلًا عن كونها رابطًا يابانيًا معرفيًا بين
المخاطب والمخاطب، وأخيراً الأصول التقاطعيّة التي تتورّثها الأجيال وتكوين

---

(1) الإعراب عن قواعد الأركان، ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، عالم الكتاب، القاهرة.

(2) المعرفات في أصول الشريعة الشافعية، ج 3، ص 476.

(3) المعنى وظلال المعاني، أنظمة الدلالة في العربيّة، علي محمد محمد يونس، ص 152.
بمثابة الأنماذج الموحد بين المتكلمين في المجتمع اللغوي الواحد (1).

هذه المدارس تتطلب معاً فكاكاً وبناءً لمعركة دلالات النصوص والخطابات، وتحقق هذه العملية بمعارة إسهامات كل ركن من أركان التخطاب، وهي كالآتي:

1- المخاطب:

المخاطب هو منتج الرسالة، والنص الدينية - القرآن والسنة الصحيحة - جاء من وحي يوحي، ولا يمكن على هذا الاعتبار مساواة النص الدينية بالنصوص البشريّة، غير أن المвоلي - عز وجل - أنزل كتابه متفقاً مع نظام اللغة العربية الفصحي، وبذلك لا ضر في التعامل مع لغة النص الدينية على أنها مشابهة للنصوص العربيّة الفصحى كما هو المعهود عند العرب، والبحث عن مقاصد النص يخضع في عمليّاته الأولى لكي هو معهود في النظام اللغوي العربي، كما أنه منسجم مع الحقائق الخارجيّة، ولا يبعد الحمل عن الظاهرة إلا بدليل، ولا يجوز التكلف في الحمل بحça على المعايي (2)، ولا يجوز أيضًا الخروج عن المعايي البينة التي يمكن استخلاصها من الأصول التخطائيّة المعترفة.

لقد امتاز النسيج اللغوي في القرآن بترابط أجزائه وتماسك كلماته وجملته وآياته، مبنية لا يدانه في أي كلام آخر، مع طول تفهّمه، وتتنوع مقاصده (3)، وجرى هذا التنوع مرتبطًا بغرض الإفهام، أي إفهام المقاصد للمتكلمين، وتحقيق المناط كما يذكر الأصوليّون (4)، فإذا نظرت في العلاقات التي تربط الوضع بالاستعمال، تدرك أنً:

(1) علم التخطاط الإسلامي، على محمد محمد يورس، ص 76-77.
(2) الحليم والتنوير، ابن عاشور، محمد، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1984، م ج1، ص 44.
(3) مناهل العرّاق في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبد العظيم، ص 26.
(4) تحقّق المناط يعني تعيين الشارع للحكم بوصفه ثبوتًا في حق المعين، كأمره باستشاط ذوي عدل ولم يعنين فلانًا وفلاً، فإذا علمنا أن هذا من أصحاب الوعد كنت قد علمنا أن هذا المعين موصوف بالعدل المذكور في القرآن، وكذلك لما أحرم الله الخمر والمرير فإذا علمنا أن هذا الشراب المصنوع من القدرة والعمل خمرًا علمنا أنه داخلي في هذا النص، يُنظّر: كتاب ورسائل وفواوى ابن تيمية في الفقه، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرازي، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، مكتبة ابن تيمية، الرياض، السعودية، ط 21، ج 3، ص 254.
الاستراتيجية تُعين الحامل على تحديد المعاني، ومن ثم تحديد المقاصد.

ومن هنا يتبين لنا أن المناهج التي تدعو إلى إقصاء المؤلف بل وتعلن موته لا تصلح أبدًا في دراسة النصّ الديني؛ لأنها لا تناسب مع نصّ شرعيّ قانونيّ يُراد منه تطبيق تعاليم محددة وفق مراد الشارع.

فالنص القرآني يحتوي نظرًا وتشريعات ربانية تُعرف هذه التشريعات بالبحث عن المقاصد، وهو نص يتضمن إعجازًا يائيًا، ويجري مقاصد وأحكامًا أسهمتها سمة الخلود، والتجدّد، والاستمرار. يقول علامة العصر ابن عاشور: "ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغريب تعالى وتقدّس لا تنبي معياني على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكانت الآية لها اعتلاق بذلك، فالحقيقة العلميّة مرادة بمقدار ما بلغت إليه أسهام البشر، وبمقدار ما سُبِّل إليه" (1)، فأي نصّ يساوي النصّ القرآني؟! وهو النص الذي لا تقضي عجابه أبدًا.

2- الخطاب:

الخطاب يعني الرسالة اللغويّة بعد الاستعمال (2)، وقد ذكرنا سابقًا أن الجمل والكلمات المجردة لا توح بمعاني معينة في مرحلتها التجريبية، وإنّما تكتسب دلالاتها من المقاصد الاستعماليّة، فالوضع مرتبط باستعمال المخاطب، وهو يقوم باختيار مجموعة من المواضعات حسب مقاصده التي يريدها، بحيث تُسَل هذه المواضعات لتكون دلالات يملك مضامينها على نُيةً إphem المخاطب، وترتبط هذه المواضعات ببعضها ترابطًا محاكاةً من خلال نظريّين: النظام الأوّل يكون داخليًا ويتحكّم في شكل اللغة من حيث تركيبها المعهود والمتوافق عليه في المجتمع اللغوي الواحد، والنظام الثاني نظام خارجي يسير مطابقًا للحقائق الخارجية (3)، وهذه الحقائق تُدّرّك بأصول منطقية، وتخاطبيّة.

(1) التحرير والتثوير، ابن عاشور، محمد، ق1، ص 44.
(2) المعرفة وظلال المعاني، أنظمة الدلالة في العربيّة، علي، محمد محمد بورس، ص 157.
(3) المرجع السابق، ص 159.
وتشير مفردات الخطاب - المواضيع المستعملة - بتضاعف النظاميين إلى موجودات في العالم الخارجي يريد المخاطب أن يثير حولها شيئاً من التفاعل بغرض التخطاب، أو نقل بعض الأفكار والمعتقدات.

أما فيما يتعلق بالخطاب القرآني فإنه جاء من حيث المبدأ - شيئًا بالكلام العربي، يخضع لقانون المواضيع المستعملة، وليس ذا ثقة في القرآن لفظ خالي من الاستعمال المقصود، واستنثى بعض العلماء الحروف المقطعة في أوائل السور على أنها بمثابة "إشارة إلى الحروف التي ترتب منها الكلام"(1); فألقاف القرآن تشير إلى جملة من التشريعات، والمعتقدات، والغيبات التي لا يستطيع البشر أن يأتوا بمثلا، وهذه المنظومة قد أوردها الله تعالى في كتابه لغرض هدابة الناس في كل زمان ومكان، فالنص يخطب الإنسان خطابًا بيئة واسعًا، لكي يلجأ إليه المؤمن في إصلاح شؤون معاشه.

ومما يجب الإشارة إليه أن "عظمة القرآن لا تتوقف على أن نتخيل له وظيفة جديدة، ولا أن نحمله مهمة ما أنزل الله بها من سلطان؛ فإن وظيفته في هدابة العالم أسمى وظيفة في الوجود، ومهمته في إنقاذ الإنسانية أعلى مهمته في الحياة"(2).

وإضافةً إلى هذه الوظيفة "الهداية" جاء الخطاب القرآني على وجه متعدد، ذكر الإمام السيوطي (ت 911 هـ) في (الإنقاذ) أن ابن الجوزي (ت 757 هـ) حصرها في خمسة عشر وجيهاً، وقال غيره هو أكثر من ثلاثين وجيهاً، تدور جل هذه الوجه لتحديد مقصود المخاطب أو ما يراد إبلاغه من ذلك الخطاب(3).

---

(1) الإبتين في علوم القرآن، السيوطي، في جدة، عبد الرحمن، ت: سعيد الحنفي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1416/1996م، ص 112.
(2) مناهج العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد عبداله، النجوم، ص 297.
(3) ذكر الإمام السيوطي ووجه المخاطبات في القرآن الكريم، ذكر منها على سبيل المثال:
- خطاب العام واتخاذه كنوه: "الله أجله يعلمكم، 2 - خطاب الالهي واتخاذه كنوه: "لا يملوك بك حرمان".
- يدخل فيه الأطفال والمجاميل، 4 - خطاب الخصوص واتخاذه كنوه: "جلال الدين".
- افتح الخطاب بالنبي واتخاذه كنوه: "لا يملوك بك حرمان".
- خطاب الجنس كنوه: "قل، أئتيكم نذكراً".
- خطاب =
وَلَمْ تَتَحَدَّدْ مَعْظُومَ المِخَاطِبَاتِ بِزَمَنٍ مُعْتَنِىٍّ، وَلَا بِمِكَانٍ مُحَدُودٍ، وَلَا سَيِّمَا آيَاتُ الْأَحْكَامِ، فَإِنْ بِئَاءُ بِسِيَاقٍ مَّمْتَدُّ، يَحْوَى هِذَا السِّيَاقُ حُدُودًا وَأَحَكاَمًا كَبِيرَ لِلْهَا، وَمِنْهُ اكْتَسَبْ هَذَا النُّصُّ مُجمُوعًا مِنَ الْمِزَايِا، وَمِنْ أُمُّهُ هَذِهِ الْمِزَايِا سَمَةُ التَّنْدِيذِ وَالْاِسْتِمَارِ؛ فَأَصْحَبُ الْخَطَابُ الدِّينِيّ خَطَّابًا عَمَلِيًّا، تَشْرِيعيًّا، وَلَسْ خَطَّابًا لَغْوِيًّا فَارِغًا مِنَ الْمُضاَمِينِ المُشْكِرَةُ.

إِذَا كَانَ أَثِنَا - سَابِقًا - مَفَهُومًا "مَعْهُودِ الْعَرَبِ فِي الْخَطَّابِ" كَمَا ذَكَرَ الْإِمَامُ الشَّافِيِ، فَإِنْ لَا نَعْنِي ثَابَتِ الْمُعَمِّى عَلَى فَهُمُ طَائِفَةِ مِنَ الْعَرَبِ عَاشَتْ فِي زَمَنِ مُعَمِّيٍّ، وَإِنْما الْحَالِمُ يَتَخُذُ هَذَا المَسْلَكَ نَمْذِجَّا يَحْتَذِي بِهِ يَقَفُ عِنْدَ الْمَعْنَى الأَصْلِيَّ وَيَزِيدُ عَلَيْهِ; "لَأَنَّ الْزِّيَادَةَ عَلَى الْمَعْنَى الأَسْاسِيَّةِ قَدْ تَنْتَهَىْ لِأَقْوَامٍ أَخْرَجٍ، وَتُحَجَّبُ عَنكَ أَقْوَامٍ، وَزَوْرُ الْحَالِمِ فَرْقَتْ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقُهُ مَنْهَ".(1)

إِذَا لَنْ تَقْفَ عَمَلِيَّةُ الْحَالِمِ عَلَى عَسَرٍ مِنَ الْعَصُورِ، وَلَلْحَالِمِ الْمَؤْهلُ الْحَقِّ فِي اسْتَنْطَاقِ النُّصُّ مِتَّى تَكْنَّفَتْ لهُ الْحَقَيَّةُ المَطَابِقَةٌ لِمَقْصُودِ الْخَطَّابِ، فَهُوَ يَسْتَمْدُّ هَذِهِ الْأَحَقِّيَّةُ مِنْ طَيْبَةِ النُّصُّ الْدِّينِيّ نَسَبِهِ، الَّذِي "لَا تَنْتَفِد جُواهرَهُ، وَلَا ثَقْلُ جِلْدَهُ، وَلَا لَبَسُ جَمْهُورُهُ، وَلا يُخْلَقُ عَلَى كَثْرَةِ الْرُّدُّ".(2)

النوع نحو: "يُقِرِّبِهَا إِلَى يَدِهَآٰ"، 7- خَطَّابُ الْعَزَّى نَحْوَ: "وَفَلَدَتْ يَكَانَ أُسْكَنَٰهَا، ٍوَلَمْ يُرِدَّ فِي الْقُرْآنِ (بَا مَحَدَّد)".

(1) التَحْرِيرُ وَالْتَوْنِيرُ، ابن عَاشُور، مَحَدَّدٌ، مِجْ، ص: ۴۴، ص ۴۴. ۴۴. ۴۴. ۴۴.
(2) عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَهَنِئَهُ عَلَى الْسَلامِ قَالَ عَلِيٌّ رَبِّ يَا رَبِّي، فَنِئَيْنِ مَا كَفَلْكُمْ وَخَيرِمَا بَعْدُكُمْ وَحَكْمٍ مَا =
المخاطب هو المتلقي للرسالة اللغوية الذي يقوم بتفكيك الخطاب (1)

ومحاولة فهمه فيما يأخذ أحد اتباعه: إنما أن يكون فيما موضوعيًا، قد يغلب الوصوان الجدد للمخاطب دورًا كبيرًا في عمليته الحمل، وذلك بتصويب مكانة المخاطب في تحديد مقاعد الخطاب، وإلغاء مراده، وإعطائه الحق الكامل في التصرف بالمعنى والدلائل، فإذا استحوذ المخاطب على النص، وخرج عن الأنظمة التخطيطية التي تراعي إسهامات أركان التخطيط في إظهار المعنى، فإن المخاطب يكون بذلك قد اتخذ إستراتيجية عرفانية، لا تبتغي الموضوعية في حمل المعاني.

أما إذا أثنا المخاطب في فهم النصوص بالمواضيع اللغوية، واضعا في اعتباره أن هذه المواضيع تُغصّ لأساسين الرنين وما أصول منطقية، وأصول تخطيطية، فإنه بذلك سيصيب الموضوعية التامة في فهم مدلولات الخطاب والنص.

لهذا امتاز المنهج الأصولي في قراءة النصوص بالموضوعية التامة؛ وذلك لاستناد الأصوليين إلى أسس استدلالية تراعي إسهامات أركان التخطيط، أما المحدثون من المؤرخين الجدد، فقد أوضعوا أنفسهم في مغبة التحليل العرفاني الذوقية، فتَنَهى بهم الأمر إلى نتائج اصطناعية مع الثوابت القطعية في الدين الإسلامي، وهنا تظهر عندنا المفارقة بين المنهجيين، ولعلنا في المباحث القادمة نزيد هذا الأمر إيضاحًا، لكن السؤال المثار هنا ما هي الأصول اللغوية التي ينبغي على الحامل مراواتها وما الأصول التخطيطية البارزة التي تتجه للكشف عن مقايد المتكلم؟

==

(1) المعايير والتطلوب المعمى، أنظمة الدلالة في العربية، علي محمد محمد بونس، ص 155.
في البداية نلاحظ أننا لم نسأل عن الأصول المنطقية؛ لأن المتكلّم - في الخطاب العادي - يكون بصيغة بكلامه، منطقًا في ترتيب أحاديثه دون تعليم مباشر منته في العملية، وتختلف هذه المنطقية حسب مقدرة المتكلّم على الإفساح، فلا يكون المتكلّم مبينًا، ولا فصيحا حتى يؤلف حديثه بمراقب منطقية لا ينكر عليه السامع منطقه في القول، فإذا لم يلتزم المتكلّم بالمنطقية في ترتيب أحاديثه فإنه سينفصل عن مجتمعه اللغوي، وسيصبح عالٍ يصعب التواصل معه.

فالأصول المنطقية كما يرى الإمام الهرجاني (ت ٤٧١ هـ) عامل أساسي لمعرفة المعاني، والناظم ينبغي عليه أن ينظم كلامه بشكل سليم أن يراعي تناسق الدلاليات بحيث لا تتصادم مع المنطقة. حينها تتلاقى الألفاظ مع معانيها طبقًا لما يربيده المتكلّم، وما على الحامل إذا ابتنى الوصول إلى المراد إلا أن ينظر في تناسق دلاليات الألفاظ على الوجه الذي يقتضيه العقل.

إن معرفة المراد من الدلاليات يحتم بشكل أساسي إلى العقل، وكذلك معرفة معنى المعاني، فالعقل المنظم الأساسي لحركة الألفاظ، وتفاعلها مع المعاني، ولا تظهر المعاني المُرادة - كما ذكرنا سابقا - من معنى النطق المعجمي، ولا سيّما في اللغة العربية، إذ للغة العربية مداريات واستعمالات بلاغية، ولا سبيل للكشف عنها حتى تُعرّض على العقل، فقوم العقل بعمليته الاستبصار، أي يُراجع الرسالة اللغوية إلى منظومة الاستعمال المعهود من المتكلّم، وعندها تكتشف حقيقة من الحقائق الموصلة للمعنى المراد، ولا يظن الحامل أن الأصل المنطقي العقلي يكفي، فلا بد من تضاف الأصول اللغوية والخاطفيّة.

قبل الحديث عن الأصول اللغويّة والخاطفيّة، دعونا نتحدث عن أثر الأصول المنطقية في توضيح المعنى بالآملة، لنربط بها أثر الأصول اللغويّة بعد ذلك.

تقول العرب: فلان "كثر رماد القدر" أي أنه مضياف، "طويل النجاة" أي طويل.

(1) دلالات الإجازات، الهرجاني، عبد القاهر، ت: محمد ألتونجي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، ١٤٠٠ / ١٩٨٠، ج ١، ص ٥٦.
القامة، فلائحة "نؤوم الضحى" أي أنها مترفة، مخدومة عنها من يكفها.

إذا عرضنا العبارة السابقة للفحص سيَّقَضُح لدينا أن المعنى الأَوْلَ لا يتناسب مع مقصد المكلَّف، فالعبارة الأولى مثلًا جاءت في مقام المدح، فما دلالة الرماد؟

وكيف جاءت لتعطي معنى مُدِّنًا للموصوف؟

هنا يستبشر الحامل المراد بكرة الرماد أن الموصوف تُنصب عند بيه القدر لإكرام الضيف، ولهما كثرت القدر، يستلزم من ذلك كثرة إحراق الحطب التي إن أفتئها النار أصبحت رمادًا كثيرًا، فيعرف العربي أن صاحب هذا الرماد كان يُكرم ضيفه.

لاحظ أن هذا الفهم الذي تحكَّم فيه بعض العناصر الثقافيَّة يرتبط في بداية الأمر بأصول لغويَّة، وعلى ما كان للأصول المنطقيَّة أن يقف عند أي عبارة من العبارات حتى يفحصها في المستوى اللغوي أولاً، ومن ثمّ لا تستطيع أن تستحضر المعاني دون ربط الأصول المنطقيَّة بالأصول اللغويَّة.

إذن يستلمن الحامل الرسالة بموكّنّاتها اللغويَّة ويفحصها بمنطقها الإنساني، لكن الأصول اللغويَّة التي يتفق منها الحامل يجب النظر إليها في عملية الحمل على أنّها:

أولاً: مقياس لمعرفة صحة استعمال الكلام وإنتاجه.

ثانياً: وسيلة تفسيريَّة تكشف المراد الفعلي للمنطَّكل.

فالحامل في النص النفيي لا ينظر في المسار الأول لأن القرآن الكريم والسنة النبوية بلغة الدرجة العليا في الفصاحَة والبلاغة، فضلًا عن صحة التراكيب، وحسن السبك، ألا نص البشري فإنه عرضة للخليل، ولا يسلم أرباب البيان في أحيان قليلة من الخطأ والزلزل، فالحامل ينظر في المسار الثاني لكونه وسيلة تفسيريَّة للنص، يستعين بكلّ المستويات اللغويَّة لكي يصل إلى المعنى المراد، فلا بد أن ينظر في المستوى المعجمي وفي التراكيب ليستخلص معاني النحو، ويحدد الوجه البلاغيَّة، كل هذه العمليات تخمَّض كمَا قلنا إلى العقل، أي منطق اللغة.

يشرح الإمام الجرجاني هذه الفكرة وربّت أن اللغة حين تُستخدم في الواقع الاستعمالي تكون على ضرَّبين: "قَسَرْتَ أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ
وحتى إذا قصدت أن تَحْرَر عن زيد مثلًا بالخروج، على الحقيقة، فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو قلته: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس، وَصْرَبُ أُحَرُ إذا أنت لا تصل منه إلى الخرس بدلالة اللفظ وحده، ولكن ذلك اللفظ على معناه الذي يقتضي موضوعه في اللغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الخرس (1).

ربما علينا أن نزيد من توضيح مراد الجرجاني حين قال: «وَلَكن يَدْلُّ اللَفْظ عَلِى معناه الذي يقتضي موضوعه في اللغة»، ويقصد أن الحامل لا يعرف المعنى المراد من الألفاظ، إلا بمجموع المعاني الحاكمة من مجموع المستويات اللغوية، وامتراحها بالأَسِّ المنطقيَّة، بعدًا تكون هذه المستويات أدلة يستدلون بها على مقصد المتكلم.

أما الأصول التخطابية، فإن أثرها الأساسي يتبثُّر في تحديد الغرض من الخطاب، فقد نصل إلى معنى المعنى، ولكن ذلك لا يلزم منه الوصول إلى المراد، ولكن نصل إلى مراد المتكلم كما أراده هو، فعليًا أن ننظر في المقام التخطابي، ونستمر جميع السياقات الخارجية، خذ مثلًا قول القائل: «صفحت اليوم ثعلبًا»، ربما يحمل المخطوب هذه العبارة مستندًا إلى مبدأ التبادل، فيبادر إلى ذهنه في المرحلة اللغوية الصرفة، أنه صافح حيأً، فتتَّخَّذ القدرات العقلية إلى صريفها إلى معانٍ عدَّة من بينها: أنه صافح رجلًا خبيثًا، أو صافح رجلًا شجاعًا، أو صافح رجلًا ذكيًا، كلٌ هذه المعاني وغيرها واردة، وهنا يسعى الحامل بالسياق التخطابي لينب مراد المتكلم، فإذا كان المقام مَقَامُ ذُم، فإن وصف الرجل المصافح بالمكر، أو الخبث أو، وأما إذا كان المقام مَقَامٌ مُدِح، فإن وصف المصافح بأنه ذكي أبلغ لوضيح غرض المتكلم.

إذن في نهاية هذا الحديث عن إسهامات المختاطب نصل إلى نتيجةً، هما:

أولاً: تضاف الأصول اللغوية، والمنطقيَّة، والتخطابية، تشير إلى المعنى المقصود والمراد من المتكلم، وإن الاستغناء عن أحد هذه الأصول، أو تفكيكها يفضي إلى الوقوف عند المعاني الأولى للكلام، أو المعنى الظاهر من اللفظ، وينبغي على الحامل أن يتعامل مع الكلام على أنّه نظام خطابي، يستعين باللفظ لأنَّه أمارة

(1) المرجع السابق، ص 136.
ودلية، ويستعين بالقدرة العقلية لأنها كاذفة لمعنى المعني من اللفظ، ثم يحذد
الحامل الغرض من الكلام مستعينًا بالأصول التفاضليّة.
ثانيًا: يرتكز المنهج الموضوعي لتحليل النصوص على فكرة البحث عن
المقصود، وأن النظام اللغوي العربي ومبادئه البلاغية تجعل الحامل (المخاطب/المتلقي) يُسهم في الكشف عن المعنى المقصود، وبذلك نلاحظ أن المنهج
الأصلي لم يبلغ دور الحامل في التأويل على الرغم من إصرار المنهج الأصولي
على القراءة التفاضليّة التي تعود على إسهامات كل من أركان التفاضل للاظهار
المعنوي المطلوب للمقصود، بل أعطت الحامل الحق في التأويل والاستنباط من خلال
الاستدلال اللغوي المحكوم بالاستدلال المنطقي والتفاضلي.
وعلى الرغم من تعدد الوسائل التفاضليّة فإن النظر في أثر السياق العام في النص و
الخطاب من أهم المفاتيح الاستدلالية للوصول إلى مراحل المتكلّم، وستحدث عن
ذلك فيما يأتي:

٤- السياق:

تعود أهميّة السياق في تحليل الدلاليات إلى كون السياق الناظم الأساسي
للإسهامات التفاضليّة السابقة، وهذا أول الأسباب التي دفعتنا إلى الحديث عنه في
النهاية بعد الأركان التفاضليّة السابقة، والسبيّة الثاني يرجع إلى طبيعة تأثير السياق
الذي يهيمن أحيانًا على حال المخاطب، والمخاطب، ويعكس هذا التأثير بالتأكيد
على الخطاب، ولن أجانب الخطا إن قلت: إن السياق بمفهومه العام يعد مفهومًا كليًا،
تدرج تحت أركان التفاضل الثلاثة.
يمكننا القول بدءًا: إن السياق بمفهومه العام يوازي مفهوم دائرة التفاضل
بأركانها الثلاثة، أمّا حين نحدّد مفهومه من خلال تأثيره على الكلمات في واقعها
الاستعمالي؛ فإن منهجية تحديد مؤثراته ستتناول مسارين ينطويان حركة الدلاليات في
النصوص المقاصديّة، وهما:

١- المسار اللغوي.
٢- المسار المقامي.
ويُهديّن المسارين نستطيع معرفة نتائج التفاعل التخطائبي، فالمساران يساعدان الحامل على معرفة القرائن النصيّة (لفظيّة ومعنويّة) وغير النصيّة، ومن ثمّ يستطيع الحامل فهم مقاصد المتكلم، وباختصار فالمسار الأول يهمّ بالمعطيات اللغويّة التي تنظّر في الآية وما يسبقه من آيات، أو ما يلحق بها، في حين أنّ المسار الثاني ينتمي جميع القرائن الخارجيّة لمعرفة المعنى المقصود، ولما كانت القرائن متعادلة، ولا سيّما الخارجيّة منها، فإنّ محاولة حصرها أمر عسير - نسيبدًا - نذكر منها على سبيل المثال: المقام وما ينتميه إلى حال المتكلم، والمخاطب، وعناصر الحال، والزمان، والمكان.

فما السياق؟ وما أنواعه؟ وما مدى أثره في تحديد المعاني طبقاً لما يريد الملاحظ؟

بدأ أولًا بتعريف السياق: وهو "إطار عامّ ينظم فيه عنصر النصّ، ووحمائه اللغويّ، ومقياس تصلّب وبوساطته الجمل فيما بينها وترابط، والسياق بيئة لغوّية وتدوينية". تراعي مجموع العناصر المعنويّة التي يقدمها النصّ للقارئ.

يتحقق السياق من الناحية اللغويّة - كما نفهم من التعريف السابق - الوحدة والأنسجام بين أّول النصّ وأخذه، سواء أكانت وحدة عضوية بنائية أم وحدة معنويّة، أم كلاهما معًا، ويضبط السياق حركة الدلالات والمعاني في النصّ، بحيث يمتلك النصّ سمة تفسيريّة يفسّر بعضه بعضًا، وهذه الفكرة أسطفها المفسرون على النصّ القرآني، وجعلوا خطوة تفسير القرآن بالقرآن من أّول خطواتهم الإجرايّة في التفسير، فنصّوا على تفسير القرآن بالقرآن أولاً، ثمّ تفسير القرآن بالسنة النبوويّة المشرّفة، وتلا هاتين الخططيّتين التقليديّتين مجموعة من الخطوات العقليّة القياسية، ولكن النصّ لا يمكن فهمه من خلال وحدته المنسجّة اللغويّة فقط، فلا بدّ من إحالته إلى قرائن خارجيّة تحيط بعفراته، أي إحالته إلى النظم المعنويّة التي يمكن أن تتمدها من بعثته، وهي متعادلة ومنتوية، لذلك نقترح تبعيّ أثر السياق من خلال تبعيّ المسار اللغوي، والمسار المقامي للنصّ.

(1) منهج السياق في فهم النص، بدرع، عبد الرحمان، ص. ۲۷.
أ. المسار اللغوي:

يبحث المسار اللغوي في تحديد معنى الدلالات من خلال دراسة العلاقات، والأدوات الداخلية في النص، وهذه الدراسة تتناول العلوم اللغوية والبنائية بتنوعها كافة، تؤلف هذه الحصيلة من الأدوات نظامًا محددًا يقوم على تحديد المعاني من خلال اتصالها بما قبلها وما بعدها.

وبطبيعة الحال فإنَّ العلوم اللغوية (الصرف، والمعجم، والنحو، والبلاغة) من أهمّ العلوم الكبيرة عن المعاني، وأيّ الاختلاف في الجانب الصرفي، أو المعجمي، أو النحوي، أو البلاغي، عرفة لأن يفقد المتكلم تواصله الشديد بالمتللقي، بل قد يفقد المخاطب مقاصدها إذا لم يراعي تلك الجوانب.

إنّ البحث في الجوانب اللغوية السابقة خطوة أولى للنظر في السياقات البنائية للنص، ولكنّها ليست مدرجة ضمن السياق، وإنّا السياق اللغوي هو البناء النصي الذي يملأ إلى حد ما تفسير بعضه بعضًا، وسأحاول في هذا المقام أن أجمع بعض آليات السياق اللغوي من كتاب (البرهان) للإمام الزركشي (ت 794 هـ)، على سبيل الإشارة، إذ تعبّد هذه السياقات اللغوية بالسابق واللاحق للآية، وتكون بمثابة العدة الاستغرقية التي تعقد مقارنات بين المفردة، وما يشابها في نفس النص أو نص آخر من المصدر نفسه.

يذكر الإمام الزركشي ثلاث آليات لفهم النص من الداخل، وهي:

1- معرفة المناسبات بين الآيات: ويقصد به (وجه الارتباط بين الجملة والجملة في الآية الواحدة، أو بين الآية والآية في الآيات المتعددة، أو بين السورة والسورة) (1).

هذا الترابط يجمع بين المعاني المترابطة والمتشابهة، ويترافق أيضًا التنازل بين اللفظ والمعنى، مما يحقق الانسجام والتناسب بين الألفاظ والممعاني، ويشرف أن تقع المناسبة في أمر متحدد مرتبط أولًا بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يترتبط فيه.

(1) مباحث في علوم القرآن، القطان، مُنَاع، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط 22، 1987م، ص 97.
ارتباط أحدهما بالآخر" (1)، وتؤخذ المناسبة من ترتيب السور التي زُرعت ترتيبًا توقفيًا فنجد معظم فوائض السور لها ارباط بخاتمها، وبعض السور تشرح ما قبلها.

2 - معرفة الفواصل ورؤوس الآيات يقول عنها الإمام الزركشي: هي "الطريقة التي بابين القرآن بها سائر الكلام، وتمّ فيها فواصل لأنه ينفصل عندها الكلامان، وذلك أن آخر الآية فصل بينهما وبين ما بعدها، ولم يسُمَّوها أسجاعًا" (2)، وإن كانت الفواصل من المحسّنات اللطفية إلا أن تعاضدها مع بعض الأساليب البلاگيّة تعطي معنى بٍين يلفت انتباه السامع.

ومن الجدير بالإشارة أن الناقلة لا تكتسب الحسن حتّى تكون سهلة تابعة للمعاني كما جاء في القرآن الكريم.

3 - معرفة الوقف والابتداء: وبهذا المعرفة يستطيع الحامل أن يحدد متيه المعنى وبدايته، فلا تلبس المعاني بعضها بعضًا، يقول الإمام الزركشي: "هو فن جليل، ويهُيَّر كيفيًّا أداء القرآن ويرتَّب على ذلك فواصل كثيرة واستنتاجات غزيرة، ويه تبَّين معاني الآيات ويؤمَّن الاحتراس عن الوقوع في المشكلات" (3)، ومثال على ذلك أنَّك لو وقفت عند الآية "كلَّ مَعْلُومٍ فَعَلَى وَاجِبٍ" (4) لوقعت في معاني محظورة وينبغي عليك أن تكمل الآية لكي تحقّق المعنى المقصود "وَبِإِذْ تُلْقَى قُرْآنٍ ذَوْ أَلْبَاسٍ" (5).

هذِه الآليّات وغيرها - ممّا لم تتكشف لنا - لا بد أن تُؤخذ بنظرة استقرائيّة، تقوم هذه النظرية على البحث عن كل القرائن الداخليّة والخارجيّة الكاشيفة عن معنى الآية، وقد يكون الاقتصار على القرائن الداخليّة فقط يكشف لنا شيئًا من معنى الآية، وقد تستوضح منها معاني أوليّة، أو معاني كافية لمراد الشارع، غير أنّ تعديها بقرائن

---

(1) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، لبنان، 1391هـ/1971م، ص 125.
(2) المرجع السابق، ج 1، ص 54.
(3) المرجع السابق، ج 1، ص 26.
(4) سورة الرحبان، الآية 27.
(5) سورة الرحبان، الآية 27.
خليجية لا تستغني عنه للإملاء بالآثاث وصولنا إلى مراد الشارع الفعلي، ويمكننا أن نشير إلى القرآن الخارجية من خلال المسار الثاني، أي المسار المقام.

ب- المسار المقام:

ويتم هذا المسار بظروف التنزيل مثل: أسباب النزول، وطريقة نزول القرآن، منهجًا، والمصاح ونسخ، والمكاني والمدني.

ويطول الحديث عن هذه العناصر، وكلها تحتل مكانة مهمة في التفسير، غير أنها تستدعي إلى أثر عنصرٍ من هذه العناصر لما لهما من علاقة مباشرة في عملية الحمل، وهما:

1- أسباب النزول: تشير كتاب علوم القرآن أن القرآن نزل على قسمين، نزل إبتداءاً، وهو معظم القرآن، ونزول ضعيب ووقائع أو سؤال، وذلك خلال مدّة نزول الوحي، وهي ثلث وعشرون سنة(1)، وهذا القسم الأخر هو الذي يهم به أسباب النزول; لأن الوقائع المحيدة بالنص، تعين على صحة فهم الآية، فإن العلم بسوق يورث العلم بالمثاب(2)، وتحوي فكرة أسباب النزول على مفرداتٍ، رئيسين توجّه الحامل إلى حمل سليم للمعاني، وهما:

(أ) قضية العام والخاصّ: من خلال هذه الفكرة أدرك العلماء أن أسباب النزول ليس ربطًا للمفردات بالوقائع، وتجربة المعاني على وقائع محدودة، وإنما توصّحل فكرة أسباب النزول واقعة خاصّة، يكون حكمها ممتدًا بم/cmظعم اللفظ، وهذا ما نصّ عليه العلماء بقولهم: العبرة بعوم اللفظ، لا بخصوص السبب(3)، وقد تأتي الألفاظ عامة، ولكن سبب النزول يعين الحكم على معيّن مخصوص(4).

(1) كيف تتعامل مع القرآن العظيم، الفراضي، يوسف، ص 249.
(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 88.
(3) يقول الإمام السيوطي: ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ احتاج الصحاية وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة، دائمًا ذامًا بينهم. يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 90.
(4) يقول الزمخشري في سورة الهجira: يجب أن يكون السبب حاسمًا، والوعيد عامًا، ليتألِف كل من باشر ذلك القيح، ويكون ذلك جاريًا مجري التعرّيض. يُنظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ج 1، ص 90.
2 - معرفة الناسخ والمنسوخ: صنّف العلماء في هذا العلم تصنيفات كثيرة، ويعتبر معظمهم أن أثر هذا العلم في عملية الحمل، ذكر الإمام السيوطي أن الأئمة لا يجوزون لأي مشغل في علم التفسير لعدم التفسير والمنسوخ من كتاب الله (1)، ومن أهم المقاصد في معرفة هذا الركن العظيم "الإهتئاد إلى صحيح الأحكام" خصوصًا إذا ما وجدت أداة معارضة لا تنفع التناقض بينها إلا بعرف سابق من لا حقها وناسخها من منسوخها (2).

وإبتداءًا عن الاختلاف في تعريف الناسخ والمنسوخ نورد تعريف ابن قيم الجوزية (ت 756 هـ) حيث يقول: "وفراء عامة السلف بالناسخ والمنسوخ، رفع الحكم بجملته تارة - وهو اصطلاح المتاخرين - ورفع دلالة العام، والمطلق، وغيرها تارة، إما بتخصيص عام، أو تقيد مطلق، وحمله على المفيد، وتفسره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخًا، لضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عنهم، وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللغز، بل بأمر خارج عنه. ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتاخر" (3).

فحين يتبع الحمل الموارد المنسوخة، فإنّه دون شك سيتجاوز الحمل على الظاهر غير المقصود، إلى حمل يوافق مراوالمولي عزر وجّل.

وإلا حظ أن جميع هذه العلوم سواء أكانت تنوي بالمعطيات الداخلية أم بالمعطيات

(1) ومن ذلك قول تعالى: "فأنتِ أولاً فأنتِ اختلفتِ ملكِ الفوتِ فإذاً إلا أخذنا فأنتِ إلا أخذنا براً لِّيَا لِتَتَّخِذَه مَرْضِيْهِ"، فيسفه، في نفلة السفر.

(2) 요짜: الإثبات في علم القرآن، السيوطي، ج، ص 88-9.

(3) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، محمد السيد العظيم، ج، ص 125.

(4) أعلام المحققين من رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ج، ص 35.
الخريج فإن الإمام به بصورة شمولية تعطي الحامل عدة متماسكة تقوّي طريق الفهم السليم والاستدلال الموضوعي للنصّ الديني؛ لأن العلم بمكونات النصوص وخلفياتها أسباب تصف حقيقة النصّ الديني الذي لا يوصف باللغويّة المنغلقة، ولا يوصف بأنه نص ذو معطيات تاريخية أنزلت لأحداث تاريخية غير مميتة، وإنما هو نص مقاصديّ له أدوات يفهم بها مأخوذة من المسارين: اللغوي الداخلي وشرح ماهيّة الكلام القرآني العربي، والمسار الخارجي الذي يشرح مقاصد النص في النزول.

فمن خلال البسط السابق نود أن نؤكد أن المنهج الموضوعي هو الذي يقوم بتبني إسهامات التفاعل النشاطي بين أركان التخطيط، وهذا ما حاولنا تبيينه من خلال تبيين نظريّات الأصوليّين في عمليّة الحمل، فالمنهج الأصولي في عمليّة الحمل يشيد على أن يقسم الحامل بالموضوعية العلميّة، والاعتدال في القراءة، والابتعاد عن العنيف الذاتيّة؛ وذلك بترسيخ فكرة أن التعامل مع النصوص الدينيّة ينبغي أن تؤخذ أخذاً كليّاً، فلا يجوز عزل النصوص عن سياقاتها الداخليّة، ولا عن سياقاتها الخارجيّة، ولذا ينبغي النظر إلى القرآن على أنه نص كامل، وكذلك السنة النبوية).

فلا يتحوّل الحامل إلى قارئ ظاهري يقف عند السطح اللغوي المحض، معتمدًا على معطيات النص الداخليّة، ولا قارئ باطني يقف عند الباطن اللغوي فلا يهم بالإنس الابتدائيّة لاستنطاق النصوص، بل عليه أن يحمل المعاني وفق المعطيات الموضوعة لمقاصد النص كافية.

لذا نلاحظ أن المنهج الأصولي أخذ بكلّ ما يعتقد أنه له صلة بمقدّرات الله تعالى، ورسوله الكريم صلى الله عليه وسلم، وعلى الركن الرابع كثيرًا؛ لأنّه ركن تنظيم فيه كل إسهامات الأركان الثلاثة الأولى، ونقول باختصار: إن السياق يكشف للحامل جملة من المعارف، والمقاصد الموجودة في بنية النص والخطاب، ويقدّم السياق بين يدي الحامل نسقًا من القرآن التي تحدّد مراد المتكلّم، وتضاءل عند تبع السياق الاحتمالات والاستنتاجات غير المرادة، كما أن فكرة فهم النص الديني على أنه نص

---
(1) علم التخطيط الإسلامي، علي محمد محمد أبوين، ص 29.
الفكرة تصحح طرق الأساليب التطبيقية التي تظن أن المعاني يمكنها أن تنجلع عندما نعزلها عن مقاصدها، أو عن ما يتصل بها، وما يسبقها من أمارات، فلا بد من اعتبار السياقات؛ لأنها تورث حماً واعياً لمراد المتكلِّم.

الوضع والاستعمال عند علي حرب

يرتكر المنطق اللغوي على الثنائية الوضع والاستعمال في تأليف المعاني المطابقة للحقائق، و تقوم هذه الثنائية بإضاءة المعاني للحامل إذا أراد أن يصل إلى مراد المتكلِّم. فمنها تتألف النصوص والخطابات، ومن ثم لا يسع الحامل الذي يبتغي الوصول إلى المراد المطلق للمتكلِّم إلا أن يبحث أولاً في العلاقة (1) التي تربط بين الوضع والاستعمال.

باختصار شديد إن الوضع والاستعمال يرتبطان بعلاقة تنص على أن الكلمات لها مدلول أولي غرزة للغرض والتبدل في مرحلة الاستعمال؛ أي أن الوضع يضع العناصر اللغوية (المعجمية والقواعدية) حسب مرجعيات تعارف عليها المجتمع اللغوي الواحد، ثم يستعمل المتكلِّم هذه العناصر لكي يحقق مراده، وفي أثناء تحقيق المراد تتغير المفردات المعجمية وفق مقاصد المستعمل حتى تصل إلى معاني إرادية يملك المتكلِّم مضمونها، ولا سيما في النصوص الدينية - والله المثل الأعلى - فالمواضيعات أمارات على معاني أولي، ومعرفة طريقة الاستعمال دليل للوصول إلى المعنى المقصود، وبهذه الطريقة يقوم الحامل بتفكيك النص، ويبحث عن المقاصد في تلك العناصر اللغوية.

وإستنادا إلى ما سبق فإن عملية الحمل تتوجه للكشف عن المقاصد؛ لأن المعاني تتحول في مقدمات التخاطب إلى مقاصد (2)، وهذه المقاصد تكون

---

(1) تخصص بعلاقة ها، البحث عن جميع القرائن المرشدة، بما في ذلك القرائن العقلية التي يستعين بها المتكلِّم في موضوع مراة.
(2) المقاصد وظل المعنى، أنظمة الدلالة في المعرَّبة، علي محمود محمود: يونس، ص.9.
بمثابة المراد الفعلي من الرسالة اللغوية، ومتى ينبغي أن نشير إليه في هذا المقام أن الرسالة اللغوية قد تحمل معنى لغويًا، ولكنه ليس المعنى المقصود؛ إذ المعنى المقصود يكون في ألفاظ مقيّدة تتبع الغرض التخطيطي، وينبغي على الحامل الذي يريد أن يصل إلى مراد المتكلم أن يراعي عدة اعتبارات، ومنها مراعاة الحامل والمحفظ عنه، والأخير به، بالإضافة إلى الإخبار نفسه، مع النظر إلى حالتها ونوع السلسلة، وعلى هذا يحافظ الحامل على مهجيّة محذّدة، ويشق في اعتبار جملة من العوامل المعينة على فهم المقصود، وكذلك لا يفوتنا أن هذا المنهج التحليلي قد دمج عليه الكثير من علماء التراث، وعلماء التخطيط في الوصول إلى المقصود.

هنا نلاحظ أن هذا المنهج يتّخذ حقلًا معرفيًا شاملاً يسعى إلى تحليل النصوص تحليلًا بياتنيًا في بداية الأمر، ثم ينظر في الأنظمة التخطيطيّة للرسالة، لكون هذه الأنظمة تسهم في الكشف عن المقصود، وبعد ذلك يجعل هذا المنهج في حسابه أنه يتعامل مع نصّ مقصادي.

وعلى الرغم من تكرارنا لهذه الفكرة فإن إعادةها في هذا المقام أمر ضروريّ؛ لأن هذا المنطق يبدو غير مقبول من منظومة على حرب المعرفيّة، فهو يرى أن المنطق اللغوي بطبيعته يتحرّر من سلطة النص - مهما كان مصدر هذا النص أو ذلك - أي يتخلص من سلطة الاستعمال المقصود من المتكلم، وأن عملية التفكيك التي يقوم بها الحامل بناء على ذلك عليها أن تطال جوهر ثناليّة الوضع والاستعمال، فالوضع عندنا رمز و والاستعمال معيّن، ولا سبيل للطرق البيانية من استكشاف النصوص.

المراجع السابق، ص 142.

1) يُنظر: مبحث (المعنى اللغوي والمعنى المقصود) في المراجع السابق، ص 141.

2) يُنظر: نظريّة المعنى في فلسفة نيل برايس، إسماعيل صالح، دار قراءة الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.

3) مص 147، 2007-2008، ص 24-34.

4) يقول علي حرب: وبالإجمال فن즉 النص تستوي النصوص على اختلافاتها. يُنظر: نقد النصّ حرب، علي، ص 11.
ومن ثم على الحامل أن يتخلى ترقة برهانية (1)؛ لأن الخطابات (في رأي) لا تنحل إلى تصورات خالصة، أو إلى مقولات صارمة (2)، والمعطى لم يملك الحق في استخدام الوضع الدال على معاني أولية، بل الوضع عينه علامات وإشارات. وسيرًا على هذه النظرية فإن الظاهرة عندنا تعنى على الدوام بين التصور والتحلي، أو بين العقل والوهم، أو بين الشاهد والغائب. لذا فهي تنتمي إلى التباس، فتشير إلى الحضور كما تحيل إلى الغياب، وتدفع عمّا هو كائن كما ترمز إلى ما يعتور الكينونة من النقش، بحيث تقوم دومًا هوّة في صميم الدلالة، فلا تطابق التصورات مع الواقع، ولا تقول الكلمات الأشياء (3)، وهكذا فإن الاستعمال وفق هذه النظرة ليس له اعتبارًا لأن الظاهرة - كما يرى - من طبيعتها أنهًا تستعصم على الحضر والضبط، فتميل دومًا من دلالة إلى أخرى (4).

ويجد على حرب تعليلًا غريبًا لنظرته حول العلاقة بين الوضع والاستعمال، فقد عرفنا أن الوضع دليل على المعنى، وأن الاستعمال يشير إلى مدلول؛ أي يشير إلى مراد المتصل من القول، وهذه الحقيقة هي التي تحكم جوهر اللغة؛ لأن من وظائف اللغة نقل الحقائق بين الناس، ولكن على حرب حوال الدليل إلى رمز، والمدلول كذلك إلى علامات وإشارات، وبذلك «تتحول الأشياء إلى رموز، ويصبح الموجود عالمًا دلالًا فيسجاه (5)».

وتسهيلًا لنظرية حرب حول هذا الموضوع سأستشهد بفقرة من مقدمة كتابه (نقد الحقيقة)، ففي مفردات هذه المقدمة تصور واضح للإشكاليكية الفكرية عندته تجاه اللغة والحقيقة معًا، وهذه الإشكاليكية نتاج ان @$ إبلغ كل من عنصر الوضع والاستعمال فيقول: «إن الغاية هنا - أي الغاية من النقد - فضح الأعيب الحقيقة التي يمارسها».

(1) يُعرَف على حرب البرهان تعريجًا إنجليزيًا في البعض من كتاباته فلَ أنَّ البرهان: «اقتناص معنى من بين معنا كثرة»، ولهذا يشير إلى آليّة من آليات البرهان، لكن هذا الاستخدام للبرهان غير مقبول إذا تعرّف الطرق البرهانية بأنها مرادفة للطرق المنطقية. يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص. 18.

(2) المرجع السابق، ص. 21.

(3) المرجع السابق، ص. 22.

(4) المرجع السابق، ص. 24.

(5) المرجع السابق، ص. 24.
خطاب الحقيقة، وهذا ما يكفر به النقد. ذلك أن النقد يبين لنا أن الكلمات ليست بريئة في تشييدها لعالم المعنى، وأن المنطوقات لا تنطوي (1) مع المفهومات، وأن الأسماء لا تشفع عن المسئويات (2).

هنا نلاحظ أنه وضع ثلاث مفردات موضوع الشكل بعدما نظرنا نظرًا دون أن يبحث أو يبين عن معناها الاصطلاحي (والكلمة) عندما مهما تواضع الناس عليها لتشير إلى معاني أوليَّة، ي巣ك على حرب في ثبت معناها، وأن الكلمة لا يمكن أن يحدد لها معنى معيَّناً. فإذا كان يقصد من الكلمة معناها النحوي (الاسم، والفعل، والحرف) فإن هذه الأقسام منسجة تحت المواضع، والمواضع بتكوينها النحوي والصرفية ومعجمي تشتر إلى معان أوليَّة وإن تجاوزت، حتى الحروف التي تظهر معانيها من ارتباطها بالسابق واللاحق من الكلمات، فهي أيضا تطوي في داخلها معنى يظهر مباشرة من فحص السياق الذي وردت فيه، أمّا إذا كان يقصد بالكلمة الجملة، أو العبارة التامة كما في قولهم: ألقى الخطيب كلمته؛ أي خطبه، فإنّه بذلك ينفيًّ الإفهام الذي يكون أول مبدأ يتكّن عليه المخاطب. فالمخاطر الذي يولد أن ينقل أفكاره إلى المستمعين لا بد أن ينقل أفكاره وفق أصول واضحة يثبت لمن يسمعونه، وإلاً كانت كلمته نوعًا من الهذيان. ومن المنطقي أن يترفق الإنسان العاقل عن كل ما يلتقى به من النقص.

(3) نظر لأن الحجاج عرف المنطوق بأنه ما ذكر عليه اللفظ في محل النطق.

(4) يقول علي حرب في نقد النص: «إن صاحب النقل لا يقف عند الأظهر المنطوق للخطاب، بل يطلب الغائز، أو المظلم، أو المستر، أي يطلب معنى المعنى، وعلى هامش صفحة 171 من الكتب نفسه يقول علي حرب: «المنطوق هو وحدة من وحدات الخطاب، وهو يقابل الجملة على الصعيد النحوي، أو».
المدرسة التراثيَّة، أو إحدى المدارس اللسانية الحديثة، لعلنا نصل إلى ما يقصده من هذا المصطلح.

فطبيعًا لما ورد عند ابن الحاجب مثال أن المفهوم لا يكون في محق النطق (1)، ويقول علي حرب: «المنطوقات لا تنطوقاً مع المفهومات» (2)، وبنظرية سريعة للتعرقيين قد يروهم القارئ أن بين التعريقيين تشابها وتطابقًا، ولكن علي حرب لا يعي ما يرمي إليه ابن الحاجب.

فابن الحاجب يرى أن «الدالة المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بخلافه؟ أي لا في محل النطق» (3)، ونأخذ مثالًا على ذلك؛ فإذا قلنا: يسمح النظام للبالغ قيادة السيارة.

فالحكم المذكور هنا: «السماح للبالغين قيادة السيارة»، وفي الوقت نفسه يتجلَّى لنا من هذه الجملة مفهوم آخر، وهو لا يسمح النظام لغير البالغين قيادة السيارة.

هنا نلاحظ أن الجملة من حيث المنطوق تشير إلى حكم ظاهر، وهناك حكم آخر (باطن)، فالحكم المنطوق، والحكم المفهوم يشِّكلان علاقة عكسية، فالحكم الأول يظهر بالإجاب، في حين الحكم الثاني (المفهوم/ الباطن) يظهر بالسلب. فهل هذا الذي يقصده علي حرب؟ لنفترض ذلك مبدئيًا، وعلينا في هذه الحالة مراجعة أطرافاته الفكرية بخصوص هذه الفكرة، ستظهر لدينا دون شك نتيجة شديدة الوضوح، هذه النتيجة تبين الافتراز الكامل بين الفهمين مما حاولنا الجمع بين تعريف الأصوليين وتعريف علي حرب؛ لأن علي حرب يذكر في الفقرة نفسها

(1) مختصر المستهلي الأصولي، ابن الحاجب المالكي، ج2، ص171.
(2) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص1.
(3) مختصر المستهلي الأصولي، ابن الحاجب المالكي، ج2، ص171.
أنَّ «ليس النصُّ نصًا على المعنى المراد بقدر ما هو حُريّ لممارسة آلياته المختلفة في الحجاب، والخذاع، والتحرير، والكت، والاستبعاد»(1)، وهذه الآليات على حدٍّ تعبيره تُلغي أي علاقة ممكنة بالمعنى.

من المعلوم عند الأصوليين أن الحكم المذكور، أو الحكم المفهوم كليهما يظهران من أنظمة اللغة الوضعية والمنطقية والتخطيطية، وهذه الأنظمة تكون متابعة للمواقف، ولكن علي حرب لا يتعلق مع الكلام بهذه الإستراتيجية التي تجذب من المنطوق والمفهوم مؤشرات إلى حقائق خارجية، بل الحقائق هي نفسها لم تسلم من طعنة الشك التي يسلطها علي حرب على كل شيء؛ لأنه غارق في العمديَّة، ويخشى أن يقع في تقديس الأشياء!! والدليل عن ذلك تحويل أنظمة اللغة إلى سلاح الشكل العدمي(2).

ربما تكون هذه النظرة التي يتبناها علي حرب متبعة في ذلك بعض فلسفات الغرب العدُمي غريزة على الثقافة العربيَّة، ولكنها شائعة في الفكر الغربي، لذا يقول Foucault "إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصيورة الكاملة"(3)، أي كل شيء متَّجه للتغيير، حتى الثواب فإنها صائرة للبتَّب، فهذا الأمر كما يذكر بعض التواصل بين الناس يفرض وجود كليَّات وتواتب.

(1) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص.1.
(2) توجد عند علي حرب مشكلة مشابهة لمشكلة بعض الفلاسفة الغربيين، تنشأ هذه المشكلة من انقطاع الدال عن المدلول، أو افراز الذات المدري عن الموضوع المدرك، أو - باختصار - انفصال اللغة عن الواقع، فأصبحت اللغة لا تمثل الواقع عندهم، وهذا الأمر أدى إلى احتزاز فكرة الكليات والثوابت؛ لأن التواصل بين الناس يفرض وجود كليات وتواتب.
(3) يعلَّم الدكتور عبد الوهاب السيسي هذا الظاهرة، ويرى أن خلف هذه الفلسفات انعدام المركزية، وتعديدها، وهذه التعددية انتكست على اللغة فأصبح النظام اللغوي في صورة كاملة، أي إلى نفُر دائم، الناقد التفكيكية بأن Paul de Man حيث لا يوجد مركز، ولا توجد آية ثوابت. وقد صرح بول دي مان الفكر الغربي الحديث هو نظر أكثر من كونها أنتولوجيًا أو تفسيريًا، وقيلها تنبأ إبرنست كاسير بأن اللغة متصرف سلاح الشكل العدمي، ومن ثمَّ أصبحت اللغة سلاح العدميين. يُنظر: اللغة والمجاز بين التوحيده ووحدة الوجود، السيسي، عبد الوهاب، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط، 1422/1445هـ/2001، ص 130.
(3) المرجع السابق.
المفكرين أصبح ظاهرة في الفكر اللغوي الغربي، بل أصبح الشك المظهر الرئيسي للمدرسة التفكيكية. غير أن المدرسة التخطيطية تختلف عن هذا التوجه، وترى أن اللغة تقوم على التخطاب، وهذا التخطاب يقوم على كليات وثوابت.

إذن من المهم أن ندرج نظرة بول قرايس حول المنطوق، محاولين شرح أبعاد نظرته الفلسفية للمنطوق، فيرى قرايس أن المنطوق هو "المحتوى الدلالي الذي يشتم مجموع المعاني الواقعيَّة (الصرفية، وال نحوية)، والمعاني المعجمية التي تتضمَّنها، والتي يُشير مجموعها إلى النسبة الخارجية (الموجودة خارج الذهن)" (1)، وهذا يعني أن الدال والمدلول يشيران إلى مركز محدد، ويكون هذا المركز dialect "لن يعرَّف لأي شيء بداية أو نهاية أو اتجاه؛ أي سستسود الفوضى، والنسبية" (2)، ولعل النظرية التخطيطية عند المدرسة البرغمانية أكثر تحديدًا للمفاهيم والمعاني لكونها تفترض وجود مقامات تخطيطية أثناء التخطاب؛ لأن هذا الافتراض يستوجب وجود تفاعل بين عناصر التخطاب، وهذه العناصر لها إسهامات تتعاون كلها لتوضيح المدلول وتقوم - أيضًا - بإيجاد علاقة بين المنطوق والمفهوم، وهذا ما يمكننا استنتاجه من تعريج بول قرايس للمنطوق، وبما أن المدرسة التخطيطية تتم بالجانب الاجتماعي للغة؛ فإن الدال ينبغي أن يشير إلى نسبة في العالم الخارجي، ولا يمكن أن يكون الدال المُستعمَل من المخططيين فارغًا من المفاهيم. كذلك افتراض التعاون بين الطرقين يُميز فكرة المفاهيم الضائعة، إذ ينبغي أن يشير المنطوق إلى مضامين يدركها السامع حسب الظروف التي تحيط به.

وعلى هذا فإن الشكل الذي أسقطه على حرب على العلاقة بين المنطوق والمفهوم، هو شكل لا مسوغ له، ولا دليل عليه، وهذا الانفصال بين المنطوق والمفهوم نتيجة حتمية ملائمة لأفكار علي حرب سنلاحظها في جميع ثناياه التي يذكرها.

(1) مقدمة في علمي الدلالة والتموسط، علي محمد محمد بونس، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت - لبنان، ط 1940، ص 41.
(2) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهاب، ص 131.
ومن هذه الثنائية - أيضًا - الأسماء والسميات، إذ يقول: "وأن الأسماء لا تتشابه من السماوات" (1). وهذه العبارة تعني أن الأسماء لا علاقة لها بسماتهم، وأن الإشارة ليست لها علاقة بما تشير إليه.

ومهما ناقشنا هذه الفكرة وتتبعنا نتائجها ستصدر في نهاية المطاف إلى النتيجة نفسها التي وصلنا إليها من مناقشتنا للمفردتين السابقتين، والنتيجة هي التطرف في فهم العلاقة بين الدال والمملوء، والأولى تابع في نهاية هذا الموضوع أن نهج مناقشتنا تجاه النتايج والنظرية اللسانية التي تقضي بانفصال الدال عن الممكل. فعلى الرغم من شيوخ هذه الفكرة عند بعض اللسانيين، فإن على حسب، كما يبدو - استند إليها بأسلوب معرق أو في؟ به إلى نتائج غريبة لا تناسب مع نتائج الأبحاث اللسانية المعتمدة، ولا سيما الأبحاث التخلقيات، أو الاجتماعية على وجه العموم.

حتى نفهم الإشكالية الفكرية التي ينطلق منها حسب نجيب عن ثلاث جزئيتين من السؤال الآتي. ما المقصود بانفصال الدال عن الممكل؟ وكيف استغل على حسب هذه الفكرة وما علاقة الوضع واستعمال في الكشف عن جوهر هذه الإشكالية؟

بداية نقول إن قضية الدال والممكل ترتبط بقضايا ظهور المعاني، وكما أثبت معظم علماء اللسانيين فإن قضية المعنى معقدة إلى حد كبير، ومن ذلك قضية العلاقة بين الدال والممكل؛ إذ تتجاوز المعاني المراد على وجه الخصوص تلك التفسيرات المبهمة في المعاجم، ومنها يك من أمر فان الذي يهما في هذا المقام، تذكر نظرية المفكر السويسري فريدان دو سويسر، التي تقضي اعتباطية العلاقة بين الدال والممكل، فسويس يذهب إلى أن علاقة الدال بالممكل لا تستند إلى أي صفات موضوعية كامنة في الدال (2)، وعلى هذا فلا يحسن كسبب متقدر أو موضوعي لأن يكون الدال في صفته التجريدية يشير إلى ممكل معين.

(1) نقد الحقيقة، حسب علي، ص.1.

(2) للتوضيح: أطلق سويس على التصور الفكرى للعلامة أو الإشارة اسم الممكل، وأطلق على الصورة السمعية لها اسم الدال.
 واضح. فالدال (الإشارة - العلامة - الرمز) لا يعبر عن قيمة من ذاته، ولا يرتبط الدال مع المدلول بعلاقة ضرورية، وإنما ارتبطهما ارتباط عشوائي اعتباطي.

إن جوهر هذه الفكرة يقوم على اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، وهذا يعني أن المفاهيم في كل لغة تختار اعتباطاً، وأن دوال تلك المفاهيم تختار بالطريقة نفسها، وبذلك تكون العلامة بطرقها الدال والمدلول يتم اختيارها بطريقة اعتباطية (1).

فالعلامة الواحدة تحتوي على دال ومدلول، وهما متصلان، ويشير دو سوسير إلى أن اللغة أشبه بورقة، الفكر صفحاتها، والصوت ظهرها، وكما أننا لا نستطيع في الورقة أن نقطع صفحاتها دون أن نقطع ظهرها، فكذلك اللغة، لا يمكن أن نفصل الصوت عن الفكر (2).

إذن المقصود بانفصال الدال عن المدلول بعد هذا التوضيح هو أن الدال في الماهية لا يشبه المدلول؛ إذ الدال يكون في الغالب أمر ذهنيًا في حين أن المدلول يكون شيئًا حسيًا، أيما من الناحية الترجمية فالدال والمدلول بينهما تلاميذ تأم، وهذا التلاقح يعطي العلامة معنى معينًا.

نعود إلى الاعتباطية فهي كما أوضح سوسير «لا تعني أن إشارة الصوت إلى المعنى متروكة للفرد كما يشاء؛ لأن العلامة اللغوية حين تستعمل من أعضاء المجتمع يتحقق لها الشيوخ والأطفال الضمني» (3). أي أن الاستعمال يكون أداة لربط الدال بمدلولات معينة يتفق عليه كل مجتمع لغوي بطريقة خاصة (4). هذا الربط يكون بإعطاء العلامة قيمة للاستعمال فلا تعود مهمة.

وهكذا فإن حركة المعاني ليست حركة واضحة تستند إلى علاقة تناسبية بين الإشارات ومدلولات محددة وفعالية في العالم الخارجي، إلا إذا تم تحديد هذه المعاني بالاستعمال المقصود، فالدال قد يقودنا إلى أكثر من مدلول خارجي، وعلى

(1) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، علي، محمد محمد يونس، ص 43.
(2) ينظر: المرجع السابق، ص 33.
(3) الأخطط: محاضرات في علم الدلالة، حسن، دار الفارابى، بيروت - لبنان، ط 1، 2005م، ص 26.
(4) المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، علي، محمد محمد يونس، ص 43.
المتكلم توظيف أي دال إلى مدلول معين بشرط مراعاة مبدأ مهم وهو «الإفهام»؛ لكي يحافظ المتكلم على تفاعل مع مجتمعه اللغوي.

إذن فالحرص على التفاهم من أهم الضرورات للتعايش بين الناس، والهجوم على هذا المبدأ يعد إثناكًا لآسماً وظيفية في اللغة، وهي الوظيفة التواصلية، وحيث أن إذا انتهك مبدأ الإفهام فإن العلامات بطرقتها (الدلال والمدلول) لا تصلح لإبراد مقصود المتكلّم، وعلى هذا الأساس تعامل على حرب مع العلامة.

يُحذر الدكتور المسري من افتراض الانقطاع الكامل بين الدال والمدلول. فحين يقترح الإنسان نحو إلغاء علاقة التواصل بين الناس يفترض مثل هذا الافتراض العبثي - كما يفعل بعض فلاسفة الغرب - انفصال الدال عن المدلول إلى درجة الغلط الذي ينظر إلى الدوال على أنها كائنات هلامية سريعة التحول ولا تستند إلى أي خصيقة تدعوها إلى الثبات، فهذه الفكرة المغالبة، ودون أي شك غير مقبولة في الدراسات اللغوية العلمية، وهي فيها المسري «هجومًا على المشروع الإنساني بأسره»، وعلى مقدرة الإنسان أن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومة معرفية وأخلاقية مشتركة.

لعل الانتقال من الجزئية الأولى للإجابة عن الجزئية الثانية أهم من البحث في مسألة واضحة عند علماء اللسانيات، وقد كتب لها الشيوخ بين المدارس اللغوية، بل إن هذه الفكرة تجدها مثبتة في كتب التراث، كيف يفهم عليها حرب هذه الفكرة؟

يبدو أن على حرب يستغل فكرة اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول على نحو يقضي عدم ثبات المعاني للعلامات حتى وإن شاعت، فهو يفهم الاعتباطية على أنها انفصال كامل بين الدال والمدلول في التركيب، فهما عندنا لا يشكلان علامة ذات معنى، وهذا الأمر ملاحظ من جملة شكوك حول المرجعيات، فلا يعد المعاني الوضعية مرجعًا للفهم الأولي، ولا يعرف بالاستعمال مرجعًا لمعرفة

(1) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسري، عبد الوهاب، ص 139.
المقاسد. وقد تظهر إشارات في كتاباته تؤيد الانفصال الجزئي (1)، ولكنَّه سرعان ما يبدد فكرة الانفصال الجزئي، ويشكّك في كلَّ الثوابت، ولا يضع مجالًا للاحتكام إلى مرجعيات محددة؛ إذ يرى من المستحيل "القبض على المعنى الأصلي، أو التماثي مع الأصل الأول، بقدر ما يستحيل أن يتطابق واحد وآخر من حيث فضاء الدلالات وعالم المعنى" (2)، فهو يعتقد راهنه الفكري ليس "بتيلاً معرفتانا بالشريعة مع المعارف العلمية، بل إنتاج معرفة جديدة باكتيار الجديد من اللغات والحقول والأدوات" (3)، وفي هذه الحالة تصبح اللغة نظامًا دلاليًا مستقلًا تمامًا عن الواقع (4)، وتصبح المعاني أدوات ذهنية ينتجهما الحامل بذاتيًا لا علاقة لها بمراد المتكلّم، ولا تعترف بأي مرجعية، والبديل عن الثوابت وطلب الحقيقة عند علي حرب التحول إلى "الشرح والتفسير، أو الكشف والتعريف، عن تأليه الذات وعبادة الأصول والأسماء، أيَا كان الأسم والمرجع" (5)، ورفض الاحتمال إلى مرجعيات محددة، يعني ذلك بكلّ اختصار سقوط النظام اللغوي في قضية الصيورة التي تجعل من اللغة بقاياها

(1) يُؤيد علي حرب القائلين بأنّ الهرمان العلمي يطلق من أسس معينة وهي المطابقة التامة بين الموضوع والمتحمل، وبين المسند والمسند إليه، أي بين الدال والمدلول، لكنَّه في نفس المقام يعتنِّي قدرة البيان على جمع هذه الأسس، ويرى أنّها لا تجمع بين الدال والمدلول. يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص. 230.

(2) هكذا أقرأ أما بعد التفسير، حرب، علي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط5، 2005، ص. 102.

(3) المراجع السابق، ص. 102.

(4) يرى المسرح أن علاقة الدال بالمدلول تأخذ ثلاثة أشكال أساسية:

1- الانفصال الكامل: في هذه الحالة تصبح اللغة نظامًا دلاليًا مستقلًا تمامًا عن الواقع.

2- الاختلاط الكامل: في هذه الحالة يصبح الدال مدلولاً كما هو الحال في حالة الأيقونات واللغة الجرّية والتحريرية واللغة المحاذية.

3- الانفصال والأخلاط: في هذه الحالة ثلاثة مسافة للفصل بين الواحد والآخر، ولكنّها ليست هوَّةً إذ توجد نقطة مرجعية نهايةً من خلال الدال بالمدلول.

(5) هكذا أقرأ أما بعد التفسير، حرب، علي، ص. 132.
نظامًا مستقلًا يتجاوز الوظيفة التواصلية (التخطيطية) إلى اللواطئة.
وأعود في نهاية هذا المبحث إلى توضيح علاقة الوضع والاستعمال في الكشف عن جوهر قضية انفصال الدال عن المدلول:
قلنا فيما سبق إن الانفصال يكون في الماهية، أمّا الدال والمدلول فهما لا ينفصلان وكأنهما وجهان لعملة واحدة، فالواعظ يستخدم العلامة بطرقٍ لها للدلالة على معنى معينٍ، ولكنها لا يلزم أن يكون مقصودًا، حتى يعلم الحامل مرام المتكلم من هذا الاستعمال أو ذلك، ومن ثم إذا افترض الحامل أن العلامة بطرقها لا تستطيع أن تشير إلى معنى، فهذا يعني انتهاك المعرفة التي يمكن أن يستمدها الحامل من العلاقة بين الوضع والاستعمال، وغياب هاتين المفردتين من النظام التحليلي عند علي حرب جعل اللغة مستقلة عن المرجعيات، مما يؤدي ذلك إلى انتهاك العملية التكاملية التي تتكوين من إرادة المتكلم في استعمال الوضع بمعنى موافق لمقصد، فتُقيد بذلك اللغة وظيفتها، ويصبح النظام اللغوي عبّا متشابكا للقواسم المشتركة بين الناس.
إذن يظهر لنا من خلال ما نوقشت حتى الآن مدى الانفصال بين منهج علي حرب من جهة والدراسات التراثية والدراسات اللسانية المعتبَرة من جهة أخرى، لقد فضّل علي حرب منهج العرفاني الصوفي (1) الذي يلجأ دائمًا إلى الحفر في أعماق اللغة لكي يستكشف مكونات النص، ليس ذلك من أجل البحث عن المقصود، وإنما البحث عن الغائر والمعلوم، وشذّان بين منهج الموضوعي والمنهج العرفاني؛ إذ المنهج الموضوعي يبحث عن المعنى بعدما يستعرض جميع الأدوات الموضحة لمقاصد المتكلم، في حين يعيش العرفاني في فوضى بسبب عدم ارتكائه إلى السنن التي تحكم الكون بأسره، ومن ثم يعتقد في نفسه أن المركز الوحيد لتحليل الظواهر الإنسانية - ومن بينها اللغة - هو هوي الإنسان ذاتيته.
وشيء من الاستطراد نقول إن هذا الموقف العرفاني - كما يبدو - من توجّهات

(1) يقول: ولمّا كان الصوفيّ هم الذين اختصوا بالتأويل، والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز، ينظر: التأويل والحقيقة، حرب، علمي، ص 18.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
الموضوع بهذا البحث لم يتناولوا هذا السياق اللغوي بمنهجه التراثي، وعلى رأسهم علي حرب، وذلك لانصراف التوجه الحضري أولاً عن الآليات التراثيَّة؛ ظنناً منهم أنها أدوات تاريخيَّة تشكَّلت بروز معرفتَي قاسرة لا تستطيع مواجهة التقدم الحضاري في هذا العصر.

ربما كان حظ السياق المقامي عند المُحذرين باستثناء علي حرب أوفر حظاً، أما حرب فإنه يرى أنَّ الاحتكام لمثل هذه الآليات العلميَّة ما هي إلا «خداع للذات، وحجب للحقيقة» (11)، وتشير له عقدة أخرى تكتفي منهج علي حرب من هذه المقولات وغيرها، وهي أنه يخشى الق료 دائمًا، ويظهر في معظم آرائه تحفظ نحو المحددات القيديَّة؛ لأنوَّها واقع في عقدة نفسية وفكريَّة ترى أن كل المعازيم تخفي كينوتها السلطويَّة، وهكذا لكل معرفة سلطتها، وكل النص قوته، وكل علم من الأعلام الكبار سطوته على العقول والنفسوس (2)، ومن ثم تتعكس هذه العقدة على تحليله لكل الآليات الإجرائيَّة؛ لأن من وضعها هم أصحاب السلطات، أي العلماء، وبهذا يقترح حرب استحداث مصطلحات جديدة، وأدوات ومناهج لا تقوم على الكشف المعرفي الثابت، وإنما تقوم على «تعبير الحقائق، وفضحها» (3).

وهم هذا التصور يُقيِّم علي حرب مشروع محمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد في كتابه (نقد النص)، وقد خُصص لهم فصولًا من كتابه، وفي هذه الفصول أشار إشارات سريعة شكَّك في جدوى آليات الحمل (التفسير)، ومن بينها آليات السياق المقامي، ويطرح علي حرب في كتابه السؤال الآتي:

إلى أي مدى يصل نجاح هؤلاء في قراءتهم؟ وما الآدوات التي يتكرونها؟ وما الكشوف التي وصلوا إليها في نقد النص الدیني، وعلومه (التفسير، أصول الفقه، علم القرآن)؟

وبعد نقاش استوحذ على نصف الكتاب، استنتج حرب أن أدواتهم المحدثيَّة

(1) نقد النص، حرب، علي، ص 211.
(2) المرجع السابق، ص 199.
(3) المرجع السابق، ص 200.
مقبلة في توجها التجديد الحدائي، ولكنها تتفق في الأراضي نفسها التي تتفق عليها الأدوات التراثية؛ لأن كل هذه القراءات تدعو لنفسها امتلاك الحقيقة، وهذا محال في رأيهم؛ ومعهما أدعى الناقد التنزه بالخطوات العلمية، إلا أن العلم يرثه "لا يكشف لنا في تفكيكاته وتقسيماته إلا عن أصل المعني، أي عن اللامعنى. ولا بد إذن من لام المعنى استعادة وتفسيره وتأويله.."(1) على الدوام.

من المعلوم أن علوم القرآن تعتد في حملها للنصوص الدينية على السياق المقامي (أسباب النزول، الناسخ والمنسوخ...) فهذه الآليات جاءت عن فهم سليم لطبيعة النصوص الدينية المقاصدية، فلم ينزل النص الدينى فارغًا من المفاهيم الواقعية، وإنما هو نص يحوي أحكامًا تشريعية، وهذه المفاهيم والأحكام تنزل وفق وقائع وحقائق بأسباب معينة، لذا فإن الكشف عن هذه الأسباب والحقائق يورث فهماً صحيحاً لتفسير الأحكام.

بيد أنه للمؤرِّئين الجدد تهميش واضح لهذه الآليات، ولا يعذرون آليات إجرايَّة علمية ومنطقية في فهم النص، وإنما تجاوزوا مصاديقها تجاوزًا لم يجعل لها أيّ قيمة تفسيريّة، بل على العكس تمامًا فقد عد نصر أبو زيد السياق المقامي بالتحديد دليلاً بديلاً على أن النص القرآني مجرد نص لغوي(2)، فينداً من اتخاذها عمليات إجرايَّة، يستعان بها لفهم النص، جعل منها دليلاً نتيجة تفيد بأن النص الدينى نص لغوي، وهذا يعني أن السياق الذي يفهم من (أسباب النزول، والمكّي والمدنى، والناسخ والمنسوخ وغيرها من علوم القرآن) هي أدوات لا تصلح لقياس النصوص ذات المصدر الإلهي، وبناً على ذلك فهي أدوات خاضعة للمعايير الثقافية السائدة في زمن نزول القرآن، وهذا الأمر يبين لنا أن كل هذه الافتراضات تقصي أثر السياق المقامي في حمل النصوص عند نصر أبو زيد.

(1) المراجع السابق، ص 88.
(2) يقول نصر أبو زيد: من خلال علوم القرآن (أسباب النزول، والمكّي والمدنى، والناسخ والمنسوخ وغيرها) من علوم القرآن نكشف أن القرآن نص لغوي نزل على مدى أكثر من عشرين عامًا، نزلت الآية أو مجموعة الآيات حسب الواقع. ينظر: مجلة العربي: حوار مع أبو زيد، أبو زيد، نصر حامد، مجلة العربية، الكويت، عدد 450، مايو 1992، ص 29.
أنا علي حرب فإنه يرى أن السياسة المقاومة عدَّة المفسرين الكلاسيكيين، وهي عدَّة قاسرة وصل إليها المفسرون حسب إمكاناتهم المعرفية، في حين يقترح هو استبدال الأدوات المعاصرة والمفاهيم من العلوم الحديثة بالأدوات السابقة الشرعية؛ لأن الأدوات الشرعية لا تلبَّى طموح الدراسات المعاصرة، وفي هذا الصدد يمتدح حرب أركون بقوله: «هذا ما فعله أركون بالتحديد على نحو بارع، وكاشف، لا يضافه فيه أحد من المعاصرين، مستخدما بذلك جملة من المفاهيم الشرعية التي تبناها على نحو خاص في الألفية، والسيما، وعلم أصول المعرفة، كالدلالة، والرمز، والخيا، الأسطورة، والبنية، وشبكة العلاقات. الخ» (1). وهذا في حقيقة الأمر ادعى يوجد علي حرب أن يسوغ به ممارسات محمد أركون، وله من أهم ما يؤيده حرب من إجراءات أركون الاعتداد بالخيال ويقول عنه: إنه "ملكة معرفة تمكِّننا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلا عن كونه مرتبة ووجودية تماما كالعقل ذاته» (2).

كما يطالب المعنيين بالخطاب أن يستخدموا أدوات جديدة تنقل الحامل والمفسر من باحثين عن المعاني إلى متقيين وحفيدين يسعون إلى التبديل والنسخ، والتحرير والتحويل، وزحزة الثوابت وقيلها، والتنقيب والكشف، والحفر والتفكيك. فهذه الوجوه الفاعلة للتفكير والقراءة في النصوص (3).

انتهى المطاف بعلي حرب في قراءته للمناهج الفكرية عند (حنفي، وأبو زيد، وأركون) وغيرهم إلى ثناء مبديٌّ في أنهم يدعون إلى التجديد، بل إنهم أنتقدوه أشد الانتقاد حينما رأى أنهم وقعلا في أرض المنظومة المعرفية الشرعية، وأن لديهم إيمانًا بوجود ميافيع عميق للنص، فهذا الأمر عند حرب مؤشر لغياب المنهجية الحداثية الفاعلة بتكيفها وحرفها، فلم يتميز هؤلاء النقاد - في رأيه - عن القدامي، وهذا الأمر سيفضله بهم إلى تقليد معرفي دون تبديل وتغيير جوهره.

(1) نقد النص، حرب، علي، ص 111.
(2) المرجع السابق، ص 137.
(3) المرجع السابق، ص 78.
عن طريق القواعد البلاغية

الأسطرلا من تأهيل المعايير

رُأى الأسس والاستعمال نواةٍ لإنتاج المعاني، وعَلِى أن المعاني تُحَدَّد في السياق، وهذا يعني أن المعاني بدل فحصها في السياق فإنها تأتي باحتمالات عددًا، والسبب أن المتكلَّمين غير مقيدين بجمل معيَّنة، ويستطيع المتكلم أن يستخدم الوضع باستعمالات عددًا بشرط موافقتها لسليقَة المخاطبين في المجتمع اللغوي الواحد. ونَعَّوز هذا التَّعدد إلى أن المتكلم يستخدم الوضع بشكل خاص حسب تَصوُّر مجموعة اللغة للعالم الخارجي، ثمّ يستخدم المتكلم جملة من الأساليب البلاغية التي يكون لها أثر كبير على الملتقيين، وهذه الأساليب البلاغية بطبعها الحال لها أثر في تبدوِّلات المعنى، وبدون هذه الأساليب البلاغية لا يستطيع الإنسان أن يعبر عن الكثير من الظواهر الإنسانية للمخاطب، ولا سيما في الظواهر المركبة، فنحن نضغط إلى إقامة علاقة تركيبية بين عنصرين سعيًا لتحقيق تواصل أكثر فعالية للملتقيين، فقال: "ظلال الشجرة"، "ظلال المعنى"، "وعين الماء"، "وعين الإنسان"، وغيرها من الجمل التي تَثْري العملية التواصلية بين الناس، وعلي الرغم من حرمنا على تحقيق التفاعل التواصلی بقدرً عاليً من الكفاءة، فإن الأساليب البلاغية تجعل بالعلامة إلى عالم يصعب على الحامل فيه إدراك مقصودها ما لم نضبط هذه الأساليب بموجد إدراكي بين الذهني والخارجي، أو من النظام اللغوي ذاته، وهذا يعني أنّ الحامل الذي يَهُيِّث التحريف والتبديل يجد ضالتهم في حمل الأساليب البلاغية، وعليه فإن الأساليب البلاغية يكون له ميزة يستعين به لتمييز المعاني، وتوليد الاحتمالات.

تذكر بعض الدراسات أن أرسطو أولاً من اهتمّ بتصنيف اللغة بمعايير بلاغية وخاصَّة في كتابه (فن الخطابة)، ويرى بعض الباحثين أن أهل البلاغة درسوا المعاني بطبيعَّة للمنطق الأرسطي، ومنهم من جُدّد أسس التصنيف للمعاني وفق دراسة

(1) يُنظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربيَّة، علي، محمد محمود يونس، ص. 43.
(2) الألفية، محاضرات في علم الدلالة، عون نسيم، ص. 114.
د. الدكتور عيسى أركيل: إشكال تأثر النقد والبلاغة العربية بتراث الأرستotel، وخلص إلى استقلال حازم عن قوانين أرسطو، وذلك لقلة قوانين أرسطو وارتباطها بالقوانين اليونانية، في حين تأسست منهج حازم من فهم دقيق للبنفسية المعنوية العربية، ينظر: مجلة و Kunduz، دراسات في الأدب والنقد، اللغة: حازم القرطاجي ومسالة التأثر الأرسطي في النقد العربي القديم. أركيل، عباس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 23، العدد 2، أكتوبر-ديسمبر 2003، ص 201-219.


3) الإيضاح في علم البلاغة، الترجمة، الخطيب، ج 1، ص 218-278، ولمعرفة المزيد من الاستعارة، ينظر: مجمع المصطلحات البلاغية وتوضيرها، مطبور، أحمد، مص 268.

4) الإيضاح في علم البلاغة، الترجمة، الخطيب، ج 1، ص 320. ولمعرفة المزيد من الكتابة، ينظر: مجمع المصطلحات البلاغية وتوضيرها، مطبور، أحمد، ص 568.

5) الإيضاح في علم البلاغة، الترجمة، الخطيب، ج 1، ص 254.
تشير إلى وجود معنى أولي حقيقي ينصرف عنه المتكلّم لكي يزيد التعبير قوّة وجمالًا وتأثيرًا، "وبهذا الفهم فإن الاستعارة والمجاز المرسل، ومعهما الكناية، هي إضافات أدبية تضيف الكثير إلى التعبير، ولست جزءًا جوهريًا في المعنى" (1)، ويستطيع المخاطب أن ينقل أفكاره مستغليًا عن الصور المجازية، ولكنّه لا يضمن شدّ انتباه المتكلّمين، ولا يستطيع زيادة قدرة النص على التأثير، وبذلك تجد النصوص المؤثرة مليئة بالصور المجازية لتحقيق التفاعل بين النص والمتلقّي حملاً وتأويلًا.

حينما يبحث الحامل في مقصود الصور المجازية فإنّه بكل سهولة يحاول أن يقرب المسافة بين الدال والمدلول، وهذه المسافة متفاوتة بين حامل وأخر، أو حتى بطبيعتها الإنتاجيّة قد تكون متسعة، وقد تضيق عند الحامل المقاصدي، وقد تنعدم العلاقة أصلاً بظروف من المخاطب أو من الحامل نفسه.

لقد أشار بعض الباحثين إلى أن الدال مرتبط بنظام اللغة، على حين أن المدلول ينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغير (2)، ولهذا هم المؤيّدون لنظريّة أن المعاني تتحدد في العالم الخارجي وليس في الذهن، وتبعت إلى هذه النتيجة فإنّ الحامل مرهون بإيجاد علاقة تعليلية للمتغيرات في العالم الخارجي، وليس نفي العلاقة بين العالم الخارجي والمدلول.

وتوضيحًا للفكرة السابقة: إن لون التفاحة في حال نضجها وتفيرها من اللون الأخضر إلى اللون الأحمر يمر بعدد كبير من الألوان، ولكن ليس هناك في بعض اللغات وصف دقيق لسبب تغيير هذه الألوان، ولكن هذا لا يعني غياب الألوان من العالم الخارجي، ولكن نحن نحتاج على المسافة بين دوالًنا اللغويّة وتطبيقها مع المدلولات الخارجيّة يشكّل لدى المتكّنّين عقدّة يصف صورة العالم الخارجي طبقًا لأبسط صورة لوحظت بطريقة تفعليّة لتحقيق التواصل الواضح بين المتكّنّين.

وهكذا فإن المتكلّم إذا ألحظت تعددًا في صفات المدلول والمدلول بطبيعته متغير - فإنه يلجأ إلى الأساليب البلاغية ليقرر فكرته إلى المتلقّي، فيستمدّ صفاً.

(1) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهاب، ص 13.
(2) المرجع السابق، ص 15.
من مدلولات أخرى، ويعد بينها علاقة مشابهة أو علاقة استعمال، ومثل على ذلك إذا أردنا أن نصف زيدا بالشجاعة، فإن الذخيرة الوصفية لدينا تحيلنا على شجاعة فائقة لدى الأسد، هذه الصفة (الشجاعة) تزيد من المعنى قوة ووضوحًا إذا أطلقنا بالإنسان حيث تكون الجملة الوصفية مكونة من علاقة مشابهة، ويمكن وجه الشبه الشجاعة؛ إذ إن العناصر الثقافية لدى المتخطّيين تُعرَب بأن شجاعة الأسد تفوق الشجاعة الإنسان، وحينئذ يكون إلقاء صفات الأسد بالإنسان يجعل من القولة أكثر وضوحًا وتواصلاً، ومن ثم إذا أردنا أن نؤثر في المتكتّمين مثلاً نقول: زيد كالأسد، أو زيد أسد لأنهما أشد وقاً من قولنا «زيد شجاع».

فإذا اختِل التوازن الذهني بين المتخطّيين فإن الصور المجازية دون أي شكل مستنفر مع مدلولاتها وستنجح نحو العدمية المطلقة، وعلى الحامل أن يقرّب المسافة بين الدالة والمدلول لا أن يبلغها، ويتم هذا عادة عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنى بالمادي، واللامحدود بالحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مرجع عضوي بينهما، وإنما تحويل الواحد منها إلى طريقة لاستكشاف الآخر؛ إذ تظل المسافة بينهما قائمة بالرغم من عملية الربط بينهما.(1)

لعل هذا ينطبق على جميع النصوص المقاصدية، فالحامل يسعى دائمًا إلى افتراض عدم عتبة النصوص المقاصدية وفقًا (لمبدأ الصدق)، وإنها نصوص شُرعت للإنسان للتعبير عن العالِمِيَّين الذهني والخارجي، وهذه النصوص توضح للإنسان كيفية التعامل مع هذا العالم، فالنصوص تصف سن هذا العالم وصفًا معرفيًا حقيقيًا - بدرجة نسبية - وليس عتبة. وبذلك ليس هناك منطق خاص للعقل مخالف لمَنطق النصوص كما يتوهم على حرب؛ إذ المنطق يقتضي مراعاة كل من النقل والعقل معًا.

يشير حرب في تحليله للحقيقة والمجاز(2) إلى أزمة فكرية أخرى في منهجه

---

(1) المرجع السابق، ص. 14.
(2) نستخدم مصطلح المجاز على أن يشمل كل ضروب التمثيل الاستعارة والكتابة تسامحًا، وذلك للاختصار أولًا، لأن على حرب يستخدم المجاز بهذه الطريقة، يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، هامش ص. 26.
التفسيري، فهي كتابه (التأويل والحقيقة) بدأ بانتهاك الحقيقة - كما هو الحال في معظم كتبه - ويعرض مباشرة على المجاز، بما أننا نتحدث في هذا الموضوع عن الصور البلاغية، فإن المجاز هو الأولي في البحث من الحقيقة، فكما أن الحقيقة واقع يدركه الإنسان العاقل، فكذلك الصور المجازية هي "وسيلة إدراكية لا يمكن للمراة أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن ما يكون نفسه إلا من خلالها" (1)؛ فالعقل الأدسي (التحوي، البلاغي...) ينحو دوما إلى تقيق اللغة، وينظر إليها بوصفها بيئة ونظاما يشير إلى أشياء، في حين يرى حرب اللغة بحقيقة ومجازها، وكأنها واقع ووجودية متغيرة كما تعتبر الدوال في العالم الخارجي، وهذا يقودنا إلى نتيجة حرية على اللغة، أو كما يدعو هو إلى فهم اللغة بأنها "الجياز، وعبور، وهرجة، وارتحال" (2)، ولا يسع الحامل بهذه النظرة إلا أن يستسلم لطبيعة اللغة التي تُحل الإنسان من الواقع إلى الرمز، ومن الشاهد إلى الغائب، ومن الدال إلى المدلول، فيبقى الحامل في ارتحال بين الدلالات (3).

إن تعبث هذا الارتحال - كما يقول حرب - ونقول تعبث هذا الضياع يعود إلى إحساس بفقدان القوانين الحاكمة لأنظمة اللغة وتواصقها مع الموجودة الخارجية، ومراجعه هذا الارتحال "عجز الكلمة عن قول الأشياء والذوات" (4)، ومن ثم فالحامل في "رحلة لغوية بجاية الذهن عبر الكتابات والاستعارات، والرموز" (5). بما أنه يعتقد أن اللغة العربية هي لغة مجازية بامتياز، فإنه يعني أن دلالاتها غير محدودة على الرغم من قداستها لكونها مادة للرحي وعالم الغيب، فلا يعني قداستها الرفع عن الصيروحة، وما الإعجاز القرآني سوى مجاز بياني يقوم على البلاغة واللغة قبل أن يكون معرفياً.

حتى لا تتوح مع علي حرب أُخص إجابته عن السؤال الآتي في نقاط محددة: ما حقيقة البلاغة؟ ما سرها؟ هل هي مجرد شكل أو صياغة لمضمون؟ هل هي محض

(1) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، المسيري، عبد الوهاب، ص 18.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 24، المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص 24، المرجع السابق.
(4) المرجع السابق.
أسلوب 혈 هي زينة وترويض؟

1. البلاغة عنده "طريقة في القول، وتبذل في المعنى وتغيير في دلالته، طريقة يُتم بواسطة اجتراء المعنى ذاته" (1).

2. يقول علي حرب: سر البلاغة في سحرها وذلك كامن في "طريقة استلاب" (2) المعاني من الألفاظ، وفي طريقة شحن الألفاظ بالدلاتات (3)، وهذا يعني تعدد إيحاءاتها اللامثلى.

3. البلاغة صياغة لمضمون عن طريق المجاز، و"البلاغة ليست صناعة لغويَّة صرفة، بل هي علم المعاني" (4).

4. البلاغة أسلوب يحوي "رؤية مليئة بالإشراق، والإيحة، والحدس، والانكشاف" (5).

5. البلاغة ليست زينة وترويضًا، "وليس صناعة لغويَّة صرفة" (6).

كل هذه الإجابات في ظاهرها لا تنفي قدرة العناصر البلاغيَّة على توضيح الرسالة اللغويَّة، ولكن تُشير الإجابات (1) (2) (4) إلى طريق تأويلي حداثي في الاستدلال مستعبِّناً بالقواعد البلاغيَّة، فبدلاً من الاستعانة بالقواعد البلاغيَّة لتقرب المسافة بين الدال والمدخل يرى حرب أن القواعد البلاغيَّة (المجاز) "تحليل النظف من محض علامة إلى فسحة خالقة" (7)، وتفيد هذه النظرية إلى عدّ النصوص التي تحوي عناصر بلاغيَّة أنها لا تكتشف بطريقة مباشرة، أو بطريقة فهم النظم والعلامات اللغويَّة، وتحول الكتابة والاستعارة من نماذج إدراكية إلى أشباح تحلل على التلويح دون التصريح، والتعبير دون الإفصاح، والإيهام دون الإيضاح، وهذه الطاقة على الإيحة التي يمتلكها المجاز هي التي تشكِّل الفسحة التي تتأَّلَّق بها اللغة الشعرية.

المراجع السابق، ص 26.

أظهرُ يُقصِدَ استلاب Alienation; أي الاختلاس، وقد يقصد الاستيراد.

التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 27.

المراجع السابق.

المراجع السابق.

المراجع السابق، ص 28.
والدبيبة معًا (1)، فالمجاز بهذه الصورة «يقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، ويمنع تطابق الدال بالمدلول» (2)، ويظل علي حرب بعد هذه النظارات في ضياع مع الحقيقة والمجاز معًا، وييفق اللغة بكل الأدوات البلاغية فيتحول الكلام عنده إلى استعارات لا توقف، ولا تشير إلى شيء سوى الضياع، وتغيب الكتابة معه في عالم الخيال، وتتصبح المقاصد في دائرة المحتال.

هذا هو الإعجاز في رأي علي حرب، هو إعجاز لا يتحقق حتى تصبح اللغة خالية من المضمونين، أو بمضمونين لنهائيه يستلم الإمساك بها، وهي في نفس الوقت لا تخضع لقوانين ثابتة، ولا يمكن إرجاعها إلى مركز تفسيري محدد، أو إلى ثوابت وكلمات، فإذا كانت آليات اللغة أساليبها البلاغية لا مضمون لها، ولا نموذج إدراكي تتحكم إليه، ولا تخضع لقوانين تفسيري ثابتة، فإنها بذلك تصبح خارج وعي المتكفل، وهي بذلك لا تتواصل مع المتلقي بنفس ذهنيات المنتج، ولكن حامل حريته في الحمل.

لم يتوقف علي حرب عند النصوص الشعرية والأدبية فقط، وإنما أسقط كل أفكاره على النص الدينية، وما ثناها على النص الدينية إلا ليصل به إلى درجة الإعجاز بمفهومه هو: أي الإعجاز البلياني الفارغ من المقاصد والمضمونين، وذلك يقول: «ويكمن [يظهر] الإعجاز في نص الوحي، في كونه يملك من ثراء المعنى، وغنى الدلالة، وكثرة الرمز، وقوَّة الإيحاء، ما يجعله فسحة متجددة، ومصدر إشراق، وانبعاس، وأصل التشابه والتباس؛ أي ما يجعله إمكانًا لا ينضب على التفسير والتوليد» (3).

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص. 29.
المبحث الثالث
مفاهيم معرفية موجهة للحمل على غير الظاهر عند المُحدثين

ترتب معظم المفاهيم المعرفية الموجهة للحمل على غير الظاهر بقصة الحداثة، وقد سعى الحداثون في الغرب تأسيسًا للحداثة، وفي الشرق تقليدًا لها إلى تحديث المنظومات المعرفية (الإبستمولوجية) وإعادة النظر في الوجود (الأنتولوجي) وغاياته.

ربما لا تلاحظ مناقشة الحداثيين في عالمان الشرقي تنصب نحو الوجود الإنساني بصورة بارزة، خلافًا للحداثيين الغربيين، فغياة الحداثي الشرقي مراجعة المنظومة المعرفية بأساليب غربية، وما أن الأساليب الغربيّة صيغت وفقًا لنظرة الغربيين الماديّة، فإن الأصول الأنتولوجية الماديّة تنسَّب للفكر الشرقي الحداثي بوعي منهم أو بدون وعي، ولا سيما أنهم يستوردون الأفكار الغربيّة بدرجة فائقة، لذلك تراهم يقعون في نفس النتائج التي تقع فيها الحداثة الغربيّة.

من الأدجى تبت مسار الموجّهات المعرفية لدى المؤلّفين الحداثيين، ولا سيّما على حرب في إطارها العام، وسأحاول مناقشة الموجّهات المعرفية عند علي حرب بوجه خاص في الفصل الثالث من هذا الكتاب إن شاء الله، وهنا أقف مع كل موجّه معرفي ينهج وصفي، مع تدعيم الوصف بعض الأقوال، وتفصّل في هذا الموضوع دراسة كلّ موجه على جديّ لعلنا نثبت صدق دعوات التي ترى أن المنظومة المعرفية لدى رواد الحمل على غير الظاهر من المُحدثين ما هي إلا نسخة مُستفادة من مناهج غربيّة خاضعة للهيمنة الحداثيّة.

فمثلك توجّه الفكر اللغوي إلى نقض المبادئ التخاطبية بدعو أن اللغة بعد إنتاجها تصبح كيانًا بنويًا ماديًا مفصولًا عن المستكمّل، فإنّ المادة اللغوية بهذا المفهوم أبية للتزحزح نحو العدميّة، وهذا دون شك سيقضي إلى نتائج فوضويّة، تعلن الانقطاع
العثمانية الثورية وال 합니다ستة

المعرفي مع الواقع، بحيث لا تجد كليات وم_shareطات بين المخاطبين.

الحل أن نؤمن بوجود مركز تجمع فيه الخُرائات الإنسانية لكي يتحقق التفاعل بين المخاطبين، هذه الخُرائات تكون أسلوبًا تعاقبًا للمخاطبين وتكاد تكون مشتركة إلى حد الاقتران، بما أن اللغة لها نظامها العلامي الذي لا يستطيع أن يصف العالم الخارجي وصفًا متساويًا لعناصره كافة، فإنه - كما قلنا - يستعين بالمجاز ليكون أداة إدراكية يستطيع من خلالها توصيل المعلومات بأكثر قدر من الكفاية والدقه.

إذن الاختلاف في الفهم لأي رسالة لغوية لا يعود إلى الدوال لكونها منفصلة تمامًا عن المدلولات، وإنما لقصور في مطابقة هذه الدوال على مدلولاتها المراد من المتكلم.

إذن الافتراض وجود تعاون بين المخاطبين لكونه مركزًا كليًا أمر في غاية الأهمية، هذا التعاون يتجسد في فكرة جوهريّة مفادها أن إسهامات المخاطبين مترابطة ببعضها البعض ومتحركة بما يعرف بأسس التعاون Maxims of Cooperation التي تقضي أن كلًا من المتكلم وسامعه يسعان إلى بلوغ تعاون ناجح.

أما حين تعتمد على موجات معرفية من شأنها تقويض الخُرائات الإنسانية المشتركة، وحصرها على محددات زمنية ومكانية واهية ملموسة تجاه التاريخي، أو تشبه العلاقة اللغوية تشبهًا مادياً يخضع للنسبيات العدمية، فإن ذلك سيجعل السمع على الانكفاء إلى ذاته يبحث عن تفاعل فلا يجد به إلا مع المادة اللغوية المنفصلة عن قائلها!! وسبحث عن معنى فلن يجد ضالته إلا في النظرية التفاعليّة التي ستكون مقدمة لنظريّة أكبر وهي نظرية التلفي.

وفي محاولة لإثبات هذا التحليل سنورد بعض الموجات المعرفية عند رواد الحمل على غير الظاهرة من المُحدّثين، لعلنا نصل إلى ردية تقديبيّة تبحث في جذور نتائجه ورؤاوه الفلسفيّة.

(1) مقدمة في علمي الدلالة والتخطيط، علي محمد محمد يونس، ص 48-49.
التاريخية

يُشتق مفهوم التاريخية أو التاريخية (1) من علم التاريخ، حيث إن الزمن والمكان عنصران رئيسيان لمعرفة ظواهر الإنسان الطبيعية والسياسية قيامًا وتحليلاً وتفسيرًا، فكما أن التاريخ يعتمد بالزمان والمكان، كذلك التاريخية والتاريخية تتخذ من الزمن والمكان معيارين تحكم إليهما جميع الأفكار والحوادث المحيطة بالإنسان.

ظهرت كلمة التاريخية في الفكر الغربي كما يذكر أركون معمدًا Historisme على قاموس (الروس الكبير) للغة الفرنسية في 6 نيسان 1872م (2) وينطوي هذا المصطلح على عدة أفكار، من بينها أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي (3)، كذلك لأنه لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لتعاليمها إلى قيمتها الذاتية (4)؛ لأن النظرية الذاتية لا تصف حال الظاهرة كما ظهرت، وبمجرد نسبها إلى واقعها التاريخي تظهر على صنعها كما هي.

يُطلق هذا المصطلح طبقة لما ورد في (المعجم الفلسفي) على المذهب القاثر أن اللغة، والحق، والأخلاق، ناشئة عن إبادة جماعي، لا شعوري، ولا أديري، وإن هذه الأمور بلغت الآن نهايةها، وإننا لا نستطيع أن نبلغ القصد بنتائجها، ولا أن تقفها على حقائقها إلا بدراسة تاريخها (5)؛ وهذا يعني أن التاريخية تبحث في سلسلة من الأحداث الماضية. والتابين في تعريف هذا المصطلح عند الغربيين جاء من مدى تأثير هذه الأحداث في Raymond Williams كما يذكر رايموند وليامز.

(1) معظم الباحثين يستخدمون التاريخية والتاريخية بمعنى واحد، ومهمه ظهر اختلاف بين المفهومين - كما هو الحال عند أركون - فإن المصطلحين أستحوذان لكونا أداة إجباري في فهم الظواهر من الناحية الوظيفية.

(2) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، أركون، محمد، ترجمة: هاشم صالحة، مركز الإنسان القومي، بيروت - لبنان، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء - المغرب، ط 1999، ص 119.

(3) المعجم الفلسفي، ص 2، ج 1978، ص 229.

(4) المرجع السابق.

(5) المرجع السابق.
الحاضر والمستقبل، فانقسم المفكرون في متصف القرن العشرين إلى تأيد أحد هذه التعريفات:

1- التاريخانية منهج دراسي يعتمد على حقائق الماضي، ويتتبع سوابق الأحداث الحالية.

2- تفسير الأحداث بافتراض نظرية أن الأحداث تنشأ في ظروف وسياقات تاريخية متقلبة، وينبغي عن طريقها تفسير كل الأحداث المحددة.

3- رفض أي تفسير أو تنبؤ نتاج من استعمال الجانب التاريخي أداة تفسيرية.

باستثناء التعريف الأخير، فإن التاريخانية تشير إلى قوة التاريخ في تحليل الظواهر؛ وقدرة التاريخ لأن يكون مفصلاً للظواهر، ومتبتِبًا للمستقبل، أما التعريف الأخير فهو ردٌّ فعل على فاعليَّة التفتيَّيق الأولين، «ويستخدِّم الآن في تضاد مع مفهوم الإنجاز أو الأمل الذي كان للصيغ السابقة والمستمرة الفاعليَّة، وذلك للدلالة على نمط عامٍّ للإحباط والهزيمة».

تَّعنَّد التاريخانية من الموجَّهات المعرفيَّة البَارزة في منظومة أصحاب الحمل على غير الظاهر، فهذا أوركَّن يُجَّول كثيرًا في قراءات النصَّي الديني على التاريخانية، ويريد لقراءته - كما يزعم - أن تطرح تصورًا جديدًا لم تطرح من قبل، تنير هذه القراءة في القرآن نظرة تاريخية مرتبطية بلحظة زمنيَّة، وتاريخية معينة لا تُطَعُّد أهالَها، وهذا الأمر يعني أن إجراء التاريخانية يتطلب بصياغة علميَّة مستخدمة خصوصًا من قبل الفلاسفة الوجودين للتحديث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافيَّة التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، ويعبر أبدًا عن رؤى التاريخانية بأن البشر هم الذين يصنعون التاريخ.

(1) الكلمات المفتيح، وليد، ريمون، ترجمة: نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب: ٢٠٠٧، ص ١٥٩.
(2) المراجع السابق.
(3) تاريخ الفكر العربي الإسلامي، أورك، محمد، ص ٢١٤.
(4) المراجع السابق، ص ١١٠.
وليس هناك سُنّ كونية من الخالق عز وجل لتحكَّم في صنع التاريخ، ومن ثم فإن النص الدينِي الذي صنع تاريخ الحضارة الإسلامية ينبغي دراسته دراسة تاريخيَّة يمكن من خلالها فهم أثر هذا النص وتفاعل المسلمين معه.

هَذِه النتائج يمكن استخلاصها من الرجوع إلى أصل مصطلح التاريخيَّة المُشتق من التاريخ، ثُمَّ يؤيِّد هذه النتيجة - أيضًا - الإستراتيجيات التأويليَّة التي يُتَّخَذ بها رؤى الحمل على غير الظاهرة من المُدَعِّين العرب مع اختلاف توجُّهاتهم. إنذ نحن أمام قضيَّة تحتاج إلى حصص، ومهمًا كان للتاريخيَّة بتشعبها أثر واضح في عملية الحمل، إلا أننا نحتاج إلى مناقشة ثلاث نقاط آتية، وهي:

1- التاريخ ونظرة الغربيين للتاريخ بوصفه منهجًا تفسيريًا.
2- نظرة أركون للتاريخيَّة.
3- تحفظات علي حرب على تاريخيَّة أركون.

يبحث في الوقائع والحوادث الماضية، وله قدرة على تحليل الظواهر، ولا سيَّما في نشأتها وتطورها، ولهذا يستعين الإنسان بالتاريخ ليكتشف الظواهر والأحداث بحَثًا عن الأسباب التي ساعدت على إيجاد هذه الظاهرة ومدى تطورها، ولهذا إذا نظر الإنسان إلى هذه الحوادث بحَثًا عن الأسباب استطاع أن يستخدم التاريخ استخداماً تفسيرياً.

وَعَلَى هَذَا النَّحْو التفسيري تحوَّل التاريخ عند الغربيين إلى فلسفة كما هو الحال.

1- الكلمات المفاتيح، وليمز، ريموند، ص 150.
2- المراجع السابق.
ووهذا يعني أن للتاريخ معنى وهو مجرد ارتباط بالذات، وليس بما يحيط به.

هنا نلاحظ أن هذا المفهوم يقوم على تحويل التاريخ إلى آدة تأويلية تفسيرية. لا تتقن هذه الأداة عند حدود البعد التاريخي، وإنما تصبح عقيدة كما يرى روبير. تقول هذه العقيدة: "إن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ. وهي تُهمّ Ropeir أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية".

وباختصار شديد يوفر علينا أركون عنا مقاسات التاريخانية ويراها "التحول والتغيير، أي تحول القيم وتغييرها بتجربة العصور والأزمنة"، ولهذا يبحث عن أداة مهنية لتطبيق أهم مبدأ من مبادئ الحداثة القائلة بالثورة على جميع القيم الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية، والإنسانية.

ثلّ يمتّد أركون بالتاريخيته ليظّن ويحلل النصّات الدينية، ولا سيما النصّ القرآنيّ، وخوفًا من الاصطدام مع منظومة المسلمين المقدّسة للنصّ القرآني لكون القرآن وحياً يوحي يعترض دائماً وينبغي بأنه لا يقصد بهذا النهج نزع القداسة عن القرآن، وإنما يسعى إلى دراسة النصات الدينيّة -صفة عمّالاً- دراسة علمية -كما يزعم-، وهذا ما أثار حفيظة على حرب؛ لأن النصات الدينية عند حرب وأركون معًا نصّ أسطوري؟ (1). كيف يكون النصوص قراءة تقديرية تاريخية، ونزع أركن لا نزع عنها صفة التعالي والقداسة؟!

هذا خلل ومشكلة مهنية عند أركون، ولذا فإن الحق - كما يرى حرب - هو "البرهنة على أن قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخية ما دام الإنسان لا

---

(1) نقل عن أركون، وبعد أنه التعريف المستماغ عنه، وهذا التعريف يرسم لديه الخطّ المنهجي في قراءة الفكر الإسلامي، أو قراءة النصوص بشكل خاص. يُنظر: الفكر الإسلامي: قراءة علميّة، أركون، مجدد، ص 139.

(2) من الاجتهاد إلى نقد المقال الإسلامي: أركون، محّتد. ترجمة: هاشم صالح، دار الساق١، بروت- لندن، ولندن -بريطانيا، ط 1، 1997، ص 26.

(3) لا خلاف عند مؤديي الحمل على غير الظاهر عن المُتحفدين أن القرآن ذو بنية أسطورية، ويري حرب أن أركون مثلاً لا يستخدم مصطلح الأسطورة على أنها جملة من الخرافات ولزمها هي نظام للوصول والفصل، أو نظام للحل والربط، أو للتحلل والتحري، فالأسطورة منظورة معرفية تدرس تاريخيًا.

(4) نقد النص، حرب، علي، ص 79.
ينفك عن تاريخيّته وزمنيّته (1). ومن ثمّ يجب - في رأيه - نزع القداسة أولاً.
وهكذا فإن الحداثة وأدواتها التدميرية لا تلبي طموح علي حرب ما لم تكن هذه القراءة مبنية على الحدس والكشف الذاتي، لذا يقول: «الاستكشاف يعني اكتشاف طريق أو اجتياح معنوي. ومن علاماته ابتكر لغة جديدة في قراءة الأشياء والذات» (2).

هنا نصل إلى ملاحظة في غاية الأهميّة وهي أن التاريخيّة منهج ارتباط الآثار معًا، بينما يؤمن أركون بالمفهوم الأول والثاني للتاريخيّة، نلاحظ أن علي حرب ارتباط المفهومين مع خيبة أمل تعبير عن مقدرة هذا المنهج في الوصول إلى الحقيقة، ومن ثم فإن علي حرب يمثل المفهوم الثالث للتاريخيّة بكل جدارة (3).

وعلى الرغم من الانتقادات الحادّة من علي حرب لمنهجيّة أركون فإنهم في نهاية البحث يتفق مع أركون وغيره من رواد الحمل على غير الظاهر في أن قراءة الترات ونصوصه ينبغي أن تكون قراءة تأويلية (4)؛ لأن القرآن ذو طبيعة بيانيّة ثم دلالية وسيميائيّة (5).

وفي نهاية المطاف نلاحظ أنّهما تعادّلت المناهج الموجهة للحمل على غير الظاهر عند المخزنين، فهاجس التأويل غاية مشروعة منهم للتحديث، والتغيير، ليس من أجل البحث العلمي وإنّما سعيًا وراء التحديث فقط.

النسبية

النسبية نظرية فلسفية ترى أن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معيار موضوعية، ومن ثم فإن كل مدرك معرفي نسي.
فعلى الرغم من شيوع فكرة النسيجي في علم الفيزياء، لكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج التي تتأسس عليها النظم المعرفية للمؤلفين الجدد، بل أصبحت النسيجي الأداة الأولى لأي اتهام حداثي للذوق والكليات، وجوهر هذه النظرية المعرفية ينظر إلى العقل على أنه لا يعرف كل شيء، "إذا عرف بعض الأشياء فإنه لن يستطيع أن يحيط بها إضافة تامة، وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكاً تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها، أو شبيهة بها، لذلك كان من المحال إدراك المطلق؛ لأنه لا يتصور وجود شيء خارجه حتى يتصوره".

وهذه الفلسفة لها تبعات عديدة، ففي المجال اللغوي لا يمكن تصور حقيقة معينة تكون مدلولًا لدوال لغوية، ويصبح المدلول متغيرًا ومتحورًا ومتدعّدًا لا يُستند إلى أي مركب يمكن من خلاله فهم ماهية المدلول كما هو، إذا كانت المادة في النظرية النسيجية متحولة، فذلك الحال مع المدلولات، فالمدلول بذلك يكون جزءًا من الصيورة المادية.

على حد تقدير القاضي، لا تقاس الأمور هكذا؛ أي لا يُقاس عالم المادة على أنه شبيه بالظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، فإذا كانت المادة متغيرًا، أو لديها القدرة على التغيير من حالة الصلابة إلى حالة السيلولة مثلًا، فإن هذا لا يعني أن كل المدلولات هي جزء من المادة، ومن ثم تسري عليها قوانين المادة من التغيير. هذا قياس لا يمكن للمتاليز!

إذا افترضنا أن التغيير يطال أي شيء في عالم الحقيقة، فلا يشترط أن التغيير لا يخضع لمعايير موضوعية، هب أن العلامات التي يستدّل بها الإنسان هي علامات سائلة ومتغيرة دون أي معايير موضوعية! إذن فإن ميقات الإنسان يمكن خروجه إلى ما يقره، ومن ثم يمكن للإنسان خبرته التي يبرتها من سابقه، فبدون أي كليات وثوابت سيظل الإنسان إنسانًا معدومًا بدأ من الصفر المعرفي، ويتهيئ مع الصفر النسيجي العدمي.

وبناء على ذلك فإننا إزاء قضية لا عقلانية تقيس معظم الأشياء قياسًا ماديًا ولا

(1) المعجم الفلسفى، ص 427، ج 1.
تقف هذه النظرية عند عالم المواد، وإنما يُقابل عليها حتى عالم الميترافيقيا مثلما فعلت الحادثة الغريبة في بداية الأمر، وربما كان لمقولة نيبشة

"موت الإله" أثر في تطور النظرية النسبية لتزريح المركزيَّة الثابتة، والمرجعيات المقدسة، إلى جعل الإنسان هو نفسه مركزاً لتحليل الظواهر، وتفسير الأشياء، وهذا

"حتى لنا أن نسأل هل العقل الإنساني في هذه الحالة ليس مادّة؟ هل العقل الإنساني

بمثابة عن قضية الصيورة؟"؟

بعدما أوكلي نيبشة للإنسان تفسير الظواهر الطبيعيّة، "أعلن أن الطبيعة ذاتها لا

قادسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة، ولا ثبات لها، فكل الأمور مادّة،

وكل الأمور المادّة متساوية، وكل الأمور المتساوية نسبية"، هذا يفسّر المصوّد من فكرة "موت الإله" - والعباءة بالله - أي إنكار أي وجود لمرجعيات مقدّسة هي

سالمة من قضية الصيورة، والواجب في نظر نيبشة "هو التحرّك داخل إطار مادّي

طبيعي صارم يُسم بالسيولة الكاملة، يساوي بين الأشياء كلها ويسويها".

هذا ما فعله أركن بضبط على الرغم من تحايله على فكرة "موت الإله"؛ إذ لا

يعني موت الإله مع رفض الإله، أو رفض الإيمان بالله، وإنما هي تعني موت معرفي في تاريخ معين للتصورات البشرية عن الله، وعندما يحلّ أركن التصور القديم أو

الأصلي (الفروسطي) يرى أن الإله هو المثالي على البشريّة فلا تسمّد به إلا الظلم والقمع، في حين التصور الحديث يُحرّر الإنسان من الظلم والقمع - كما ي zgتم - ويبرى

"بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته...

[ويقول]: هكذا نجد تصورنا لله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور"

(1) يُنظر: الحداثة وما بعد الحداثة، السبيري، عبد الوهاب، والتركي، فتحي، دار الفكر، دمشق - سوريا،

(2) المراجع السابق، ص 328.

(3) المراجع السابق، ص 282.

(4) يُنظر: تقرير في نقد الم.Roles، أركن، محتج، ترجمة: هاشم صالح، دار الطبيعة للطباعة والنشر،

بيروت - لبنان، ط1، 2004 ص 282.

(5) المراجع السابق، ص 282.
وانطلاقًا من هذا، تلاحظ أن أركون حدد حقيقة الأُلُه بنزمن وتاريخ محدد (التاريخيّة)، ثم تعامل مع هذه الحقيقة بمنطلق مادي، فأضحى النتيجة عنه أن لا حقيقة ثابتة، وإنما هي نسبية تختلف من عصر إلى عصر، ومن شخص لشخص آخر، ومن جماعة إلى جماعة أخرى، هذه هي النسبية العدميّة وإن لم يصطلح عليها أركون.

في هذا الإطار المادي دون أي شك لم يسلم القرآن من سلاح النسبية العدميّة في منظومة المؤرّؤلين الجدد، فإذا اختفوا في أطروحاتهم نحو الحقيقة، فإنهم يتفقون بأن فهم القرآن ينبغي أن يخضع للنسبيّة أيضًا، فهذا على حسب علّي، حرب يتَّخذ من التأويل أداة إجرايّة لفكرة النسبية، ومن ثم فالقرآن نسبي عند محوري، فهو «نص مفتوح على جميع المعاني» (1)، وعلى كل البشر، ومن هنا لا معاني ثابتة، ولا مرتكزات محددة، وإنما هو فضاء دالي، فليس إعجاز القرآن عند حرب بشريعته، وإنما في كونه يفتح على كل معنى، بحيث يمكن أن تترأى فيه كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشريعة (2).

بمثل هذه الأقوال وغيرها سنرى بوضوح أن هذه النسبية هي رؤية تُنكر قداة القرآن، وترفض الفهم السائد لنظام الدلالات والمعاني، وجنوح نحو الذاتيّة في التعامل مع النصوص.

التفاعلية

التفاعلية مصطلح يحوي دلالة مركبّة وظيفيّة من لغظتين وهما الذاتيّة والاستمرار، وبالمجموع هاتين اللغوتيّتين يمكن أن نضع لهذا المفهوم تعريفًا مناسبًا لطبيعة هذا الكتاب.

فالتفاعليّة تعني بذل التأمل ذاتيّة مفرطة في النص دون الاستناد إلى إسهامات عناصر التخطيط؛ أي قراءة مستمرة تقوم على إقصاء المؤلف، وامتلاك النص امتلاكاً يقوم على حفر بنيته اللغويّة والفكريّة.

يُعد مصطلح التفاعليّة مقدّماً من مقدّمات نظرية التلقّى، ولكن العلاقة الجذليّة

(1) نقد النص، حرب، علي، ص: 87
(2) المرجع السابق.
بين الحامل والنص، بعد إقحام المؤلف هي علاقة تحاول أن تقرأ النصب بالإستراتيجية
مثلية، يداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك، مع إعلاء شأن التفكيكية لكونها
منهجًا تفسيرًا فائقًا - كما يرى التفكيكون تحديدا -، وهذا لا يكون في ممارسات
على حرب حتى نعثر نظرتنا إلى النص، فليس النصوص والخطابات مرآة للمعنى،
وليس ناطقة للمقصود، وإنما هما "أداة إلى منطقة وجود، فهما يُشيّسان كونًا من الرموز
والإشارات"(1) ينبغي التفاعل مع عالمهما بكل تشكيلاتهما وأبياتهما، وطبقاتهما، بل
ينبغي النظر إليها على أنهما حدث لا يتوفر عن توليد آثاره ومفعولاته.

فرق بين التفاعليّة ونظرية الثقل أن التفاعليّة تتفاعل مع النص وفقًا للتميّرات
الخارجية، ولا تنغني تفكيك النص من الداخل كما تفعل نظرية الثقل، فالتفاعلية تطلق
من التغيّرات الخارجية لاستناد النبرة اللغويّة الداخليّة، أما نظرية الثقل فإنّها تقوم
على دراسة المعطيات اللغويّة بعيدًا عن أيّ مؤثر خارجي ولا سيّما مؤثرات المتكلم.

لعلنا في حاجة لفهم المفهوم التفاعلي عمليًا كما يستخدمه علي حرب، وذلك
متأخر من خلال دراسة مفهومه للإستراتيجية المثلى، فحرب يدعو إلى تغيير مفهوم
النص من أداة إلى عالم وجود، ولذلك يستخدم مفهوم "أنطولوجيا النص"; أي أنه
مياندن له وجود مستقل لإنتاج المعارف الجديدة، فهو حق معرفي يُؤدي التنقيب فيه
إلى إعادة التفكير فيما كنت تفكّرك فيه من القضايا والمحاور، ذلك يفتح أسئلة جديدة، أو
زحمة مشكلات قديمة، أو تجاوز ثنائيات راسخة، أو الخروج من مآزق نظرية، أو
إزالة عوائق معرفية، أو قلب معايير سائدة، أو تبدؤ أوهام خادعة..(2)، وبهذا تظهر
لدينا رغبة مليحة خارجة عن المألوف تبحث في النص لكونه واقعة تفرض نفسها على
القارئ (3)، وليس مجرد نص يحكى ويروي الحقائق.

يدركنا هذا التعامل مع النص بتعامل البيار الفلسفية مع النصوص، حيث يضع

(1) المعنوي والمتعني، حرب، علي، ص 20. (2) المرجع السابق.
(3) يذكر علي حرب في أكثر من مناسبة أن المنطقي إذا تعامل مع النص برواية فلسفية فإنه يراه واقعة مستقلة،
وبين ثم فالنص يشهد على نفسه ويرمز حقيقة. يُنظر: المرجع السابق.
التيار الفلسفي الحقيقة في موضوع السؤال المستمر، ليس لغرض طلب الحقيقة، وإنما لإشاع الرغبة الذاتية في التفكير والاستنتاج، وربما الغربة الوجودية التي يحس بها الإنسان جراء تعدد الحقائق تجعل موجود الإنسان متدفقًا، فتعدّ القراءات لهذا الوجود تبعًا لذلك.

كل ذلك يُشَتَّر لنا شعور علي حرب بالقلق وخيبة الأمل التي سيحصل عليها الحامل من قراءته للنصوص، كيف يستطيع الحامل أن يجد مرسى ثابتًا يحميه من موج الدلاليات المتلاطمة كما يتصورها علي حرب؟

إذن محاولة حفر البنية اللغوية والفكرية للنص لا تفضي عند علي حرب إلى وجود حقائق يمكن أن يطمئن لها الإنسان؛ إذ النص يفتح أمام الحامل عالمًا من الدلاليات، متعدد الأبعاد، ومختلف السياقات ومتراكب الطبقات. إنه مفترق للحقائق، وممّا تختلف استراتيجيات قراءته باختلاف أشكال معالجة الحامل للنص وأنماط التعاطي معه(1).

إذا كان الموقف العرفاني قديمًا يمنح نحو الذاتيّة هروبًا من الواقع، فإنّ عرفانيّة علي حرب تجدها إبّالًا على الواقع بتفكيك الثوابت، ونيش الأصول، وعبرية الأسس، وفضح البدهيّات، «من هنا يشلّ التفكيك استراتيجيّة الذين يريدون التخلص من سلطة النصوص، وإمبرياليّة المعنى، أو دكتاتوريّة الحقيقة(2)»، وهذه الاستراتيجيّة -حسب رأيه- تخلّص الإنسان من أي تصنيف جاهر أو إطار جامد من شأنه حكر الإنسان في تقاليد باليّة أيلية بالإنسان نحو العزلة، أو الإرهاب، أو الانتحار(3).

إنّ تداخل القضايا الفلسفيّة والسياسيّة في تحليلات علي حرب، ولا سيّما في كتابه (حديد النهايات)، (العالم وما أثرقه)، وغيرها من الكتب تثبت أن علي حرب ينقلق من مفاهيم حداثيّة أنطولوجيّة وأيستميولوجيّة، بخلاف معظم الحداثيّين العرب الذين يعانون بتجديد الجانب المعرفي أكثر من الموجودي، فالأيديال الوصول إليه في

(1) المرجع السابق، ص 21.(2) المرجع السابق، ص 22.
(3) الفكر والحداث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص 11.
نهاية المطاف معرفة رأي علي حرب نحو التفاعل مع النصّ تفسيرًا وتأويلًا وتفكيكًا.

يقول حرب: «التمييز يرمي إلى الكشف عن مراد المؤلف ومعنى الخطاب، وغالبًا ما يستعمله السلفيون، ودُعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة، ومشروعيَّة الانتماء، أما التأويل فهو صرف اللفظ إلى معنى يحمله. إنه انتهاك للنصّ وخروج بالدلالة، وللذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، ومأزق أنه يوضع النصّ بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كلّ ما يريد أن يقرأه». (1) أما التفاعليّة التفكيكية فهي تفاعليّة إيجابية تحرّر من سلطة النصوص، وتقع الصلة مع المؤلف، ومع المعنى واحتمالاته. فالتفكيكية تُنزع الثوابت الفكرية الراسخة، وتداعب قلب موازرة حديثة.(2)

وفي تقديري لا يبقى للإنسان مع هذه التفكيكية أي علاقة طبيعية مع موروثه، ومع خبراته الحياتية، وتتحوّل العلاقات الإنسانيّة التواصلية إلى عزلة تقتضيها نفسية مضطربة نحو العالم وآرائه، لا تكون التفاعليّة بهذا استحداثًا لمفاهيم معرفية كما يتوجه علي حرب، بل ستُحيل الإنسان إلى غموض وإبهام وانقطاع ليس في المجال اللغوي فحسب، وإنما في كلّ نواحي الحياة.

عمليّة القراءة ونتائج المعنى «نظريّة التلقائيّة»

هناك رغبة عارمة من المؤلّفين الجدد في إنتاج معانٍ جديدة، واستحداث مفاهيم حديثة تكون غدت مفهومية مفردة للأحداث المحيطة بهم عند قراءتهم للنصوص، هذه الرغبة يمكن أن نستند إليها لكونها نقطة جوهرية لتوضح طرائقهم في التلقائيّ لا بأس بلمحة سريعة عن هذه النظرية، لكونها موجهًا معرفيًا للمؤلّفين الجدد، ولا سيّما علي حرب.

ولا سيّما على حرب.

مع تطور النظريّات الحديثة المهمة بقراءة النصوص(3) نادت بعض الدراسات

(1) الممنوع والممنتح، حرب علي، ص 27. (2) المرجع السابق.
(3) شاع مصطلح القراءة في الكتب النقدية الحديثة، ويدعى بالقراءة هنا استناد النصوص تفسيرًا وتأويلًا، ووفق المأخف في الدراسات النقدية بين إعطاء المؤلف مكانة في هذه العملية كما تفعل الدراسات الكلاسيكية، أو إقصائه كما تادي البنتويّة والتثقيكية.
النقدية كالتعرفية والتفسيرية بإعطاء القارئ دورًا في عملية التحليل والتأمّل والإدراك والسرد والقصص (1)، وقد تبنى هذا الموقع جملة من النقاد مثل الناقد الهولندي رومان انغراردن، وتبعة فولفغانغ أيزر Roman Ingarden، وهاينز روبرت Wolfgang Iser، وكذلك يوس بيرنس Hans Robert Jauss، وجرالد برينς Gerald Prince وغيرهم (2).

نورمان هولاند Norman Holland وجيرالد برينس وجرالد برينز وغيرهم (2).

تنوعت طريقة التلفيقي عند معظم المنادين بقيمة المتلقي حسب اهتمامهم المعرفي، وجعلوا من النصوص مرحلة تواجهها، فتم كأن يكون بالتفسير النسائي بذلك، يَبْتَغِي بالنصوص التي تحدث عن المرأة، أو تلك التي من نتاج الجنس النسائي، فتصبح القراءة تبحث في نوعية المنتج وإنتاجه، أما كأن كان لديه اهتمام بالنظرات النفسية، فإن صبح اهتمامة على الانعكاسات النفسية التي تتجلّى من النص، وهكذا تصبح القراءة قراءة انتقائيّة غير موضوعية فالذاتيّة في نظرية التلفيقي يتناوب ذات قيمة فاعلة يتأثر بها لن تعتقد النصوص دون أي سلطة تخاطر في المستوى أو من النص نفسه، وإنما تكون بمثابة القراءة التي تبحث عن الإبداع بمعايير فردية تختلف من شخص إلى آخر.

فقد هذه النظرية على الرغم ما فيها من فاعلية في إنتاج نص على نص، لكّنها نظرية نوعية تصلح للنصوص الأدبيّة دون غيرها؛ لأن النصوص الشريعية والقانونية إنما جاءت لتعتبر نسبيًا معرفًا ثابتًا تحتتم لدى الجماعات والأفراد بانتظام، وهذا دون شك لا توفر القراءات الفردية الانتقائيّة، بل إن الانتقائيّة والذاتيّة عنصران معبان في حمل النصوص الشرعية والقانونية.

وبما أننا ذكرنا الفردية في تحليل النصوص فإن عرفناه علي حرب مثل جيد لهذه الفردية والانتقائيّة، إذ تجدها بارزة في منظورته التحليلية، ولا سيما في مقولاته التفسيرية، وعلى إنه يقرر بكل ذاتية أن للنصّ آلية وعملياته في الحب، وإن

(1) دليل الناقد الأدبي، الروبي، ميجان، والبازعي، سعد، ص 283.
(2) المراجع السابق.
النص بهذه الألعاب "بحيا وتجدد" بتجدد قراءاته واختلافاتها(1)، فتشكل رؤيته الحداثيّة التي ينطلق منها لتمثيل لحظات ارتداد من قراءة الواقع إلى الانكفاء على بنية النصوص لعلها تجعل منه - كما يرى - مفكراً فاعلاً في تجديد المعرفة، وهذه الفاعليّة تتخذ عند حرب إستراتيجية عامة تستقي أي منهجية تكون خارطة معرفيّة بشرية أساسيّة هو التنقيب في الممنوع والممتع على حدّ سواء، فإذا كان أصحاب التلتفي يتنافسون في قراءاتهم تبعًا للأيديولوجية المهيمنة عليهم من التوجهات والمعاهد والأديان، فإن حربي يرى أن هذه الأيديولوجيات مفيدة وينبغي على القارئ (الحامل، المؤرّخ، المفسّر) أن يعيد النظر في مسلّمته العقديّة، وأن يراجع آشكار معرفته، وأنماطه في التفكير؛ لكي يغير علاقته بذاته، وبالغير، والأحداث، والأشياء(2).

إذن هذا الموجه العقدي يجعل العقائدي ذات قدرة حلولية؛ أي «ليست جوهراً مكنوباً، أو مفهوماً محضاً، أو قصدًا متعاليًا يعبر بالمدلولات اللفظية»(3)، ومن ثمّ فهناك فجوة في النظام الإدراكي، انفصال وقطيعة بين الدلال والمدلول، ويلعل حرب هذه النظرية بقوله: "أنّ المتكلّم أو الكاتب عندما يعبر عن مراده من المعنى، لا يقفّ المعاني البكر، أو يلتقط الدلالات الأولى، وإنّما يستخدم مفردات وعبارات هي كتابة من توظيفات فعالية وتراكمات دلالالية"(4)، ومن ثمّ لا داعي لاستحضار مقاسد المؤولّ. وفي نهاية هذا البحث نلاحظ أنّ هذا الفيض من الكلمات غير المسؤول، التي تصطغ بالعمومية هي من الخطوات المنهجيّة عند علي حرب، ونظرية التلقى تمهد لحرب أرضيّة غير متماسكة تنزف فيها الحقائق، وتتعدد الدلالات، ويصبح النظام اللغوي لعبًا وتحريفًا.

(1) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص 66.
(2) المرجع السابق، ص 65.
(3) المرجع السابق، ص 11.
(4) المرجع السابق.
المبحث الرابع

إستراتيجيات الحمل على غير الظاهرة عند المحدثين

بعدما تعرّفنا على أهم المفاهيم المعرفية الموجهة إلى الحمل على غير الظاهرة، سأحاول فحص هذه المفاهيم كما ترجمها المؤلّفون الجدد بصفة عامة، كما أجد من الضروري استحضار استراتيجيّة حِل حرب تكون أنموذجًا يترجم الموجّهات المذكورة.

فقد علمت أن هذه الموجّهات تصلح لنوع معيّن من النصوص، ودون شك لا تصلح للنصوص المقاصديّة (الشرعية، والقانونيّة)؛ إذ التاريخيّة موجّه معرفي يصطدم مع الشروط؛ لأنها تنظر إلى المماني كأنّها محصورة في زمن ومكان محددٍ، فنتيجة ينحصر النصوص الدينية سما الأوليّة والخلود، مع أنّه من المعلوم أن العبرة في دلالات النصوص الدينية بعوم اللفظ لا بخصوص السوّب، وهذا يعطيها نسقًا تشريعيًا ممتدًا تناوره من المتلقي تطبيق الأحكام في المكان والوقت المناسب.

ثم فحصنا النسبية وتوجّهاتها، ورأيناها تنتهي الشروطات من منطلق قياسها للأشياء بالقوانين المادّية، فلم يبق ثابت عند هذا الموجّه؛ لأن الثوابت عرّضة للتغيّر والتنبئ كما هو الحال في أنظمة المادة.

أيضا التفاعليّة الشاملة، ونظريّة التلقائيّة تدعم التوجه نحو الحمل على غير الظاهرة؛ لأنهما رغبة ذاتيّة للبحث والتنقيب بعد عزل المؤلّف من دائرة الفهم للنصوص لكونه المالك للمقاصد، ومن ثمّ لا يستقيم الحمل على الظاهرة إذا عزلت المقاصد، فكانت التفاعليّة ونظرية التلقائي موجّهين معرفيّين للحمل على غير الظاهرة.

ما أود الوصول إليه هنا أن هدف الموجّهات السابقة إنّما هو النقد والبحث المستمر، كما أنّها تشرح موقف المؤلّفين الجدد من النصوص الدينيّة أولًا، ثمّ تبين تصوّرهم النظريّ لكيفيّة استنطاقه، ومن ثمّ فنحن نفرق بين موجّهاتهم المعرفية التي
تمتّل نظريّات معرفيّة، وبين خطواتهم الإجرائيّة التي تتراوح النظرية إلى التطبيق العملي، أي أنّ موجهاتهم ليس علّيها اعتراض مبدئيّ، ولكنّها لا تناسب مع النصوص الدينية، وهذا ما سنزيد التفصيل فيه في الفصل الثالث إن شاء الله.

وتميّزنا إلى الدخول في الفصل الثالث، سأستعرض بعض المقولات لعلي حرب التي تشكلت وفقًا للموجهات المعرفيّة التي ذكرناها، فباختصار شديد تقوم نظرية علي حرب على وجه الخصوص على خمس مقولات:

أولاً: يرى أنه «لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتنص عليه أو بما تعلّنه وتصّرب به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده...» (التلقي وإنتاج المعاني)، وتفسير ذلك عبّره أنّ النص يسكت ليس لأنّ مؤلفه ضيّن بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقية من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه، كما ذهب بعض مفسّري القرآن؛ بل لأنّ النص لا ينص بطبيعته على المراد؛ وإنّ الدلال لا يدل مباشرة على المدلول.»، وهذه الفكرة فتحت أمامنا مجموعة من الأنكار أهمها مقولته التي تشيخ على أتباع التاريخيّة إذ يقول: «إذا قراءة القرآن لم تكن يومًا، ولا يمكن أن تكون إلاّ تاريخيّة ما دام الإنسان لا يتفك عن تاريخيته وزمتيّته.» (التاريخيّة)، ثم يقول ثانياً: إن إعجاز القرآن يظهر في كونه يفتح على كلّ معنى بحيث يمكن أن تتمرأ فيه كلّ الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشريعة...» (النسبيّة)، وهذه النسيبيّة ينتزع علي حرب المقاصد من النصوص ويجعلها فارغة، وفي ذلك يقول: «ليست النصوص والخطابات مرآة للمعاني، وليس ناطقة للمقاصد، وإنّما هي مادة إلى منطقة وجود، فهما يمسان كونًا من الرمز والإشارات» (التفاعليّة)، ومن ثم تتحوّل النصوص معه إلى ألغاز وأسرار وخفايا، ولا يكون التعامل معها حسب ظاهرها، بل حسب ما يخفي الظاهرة اللغوي، وفي هذه دعوة إلى الاستدلال بالمناهج العرفانيّة! وعلى هذا فإنّ الله - سبحانه وتعالى - قد خاطب عباده بكلام لا تظهر فيه الحقيقة، بل هي مخفية، وينال حرب بأنّ سمة المخاطلة واختفاء

(1) نقد التلقي حرب علي، ص 15-16. 
(2) المرجع السابق، ص 16. 
(3) المرجع السابق، ص 77. 
(4) المرجع السابق، ص 4.
الحقيقة طبيعية في أي نص، بل هناك ما هو أكثر من هذا العبث توضحه المفهوم الخامس: "النص يمارس حجبًا مضاعفًا؛ إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه" (1)، وهذا يتحول النص إلى كلمات فارغة، ومعانٍ متزامنة، لا يمكن معرفتها والوصول إليها إلا من طريق العرفان، ويصبح النص محفوقًا بالمخاطر، والاعتماد على ظاهره خطأ فادح - كما يرى - يمارس الأصوليون التقليديون والكلاسيكيون، والطمانينة إلى ظاهره قصير في فهم طبيعة النص الذي تظهر فوته في "حجبه ومحتواه" لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه وإحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتبانسه (2).

<table>
<thead>
<tr>
<th>الموجهات المعرفية</th>
<th>المقولاته</th>
<th>التلقى وإنجاز المعاني</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>حمل على غير الظاهرة</td>
<td>لا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقوله وتصنف عليه أو بما تعلوه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفه وتستبعده...</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>التاريخية</td>
<td>&quot;إن قراءة القرآن لم تكون يومًا، ولا يمكن أن تكون إلا تاريخيًا ما دام الإنسان لا يفك عن تاريخيته وزمته&quot;</td>
<td>2</td>
</tr>
<tr>
<td>النسية</td>
<td>إعجاز القرآن يظهر &quot;في كونه يفتح على كل معتن، بحيث يمكن أن تتمرأ به كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع&quot;</td>
<td>3</td>
</tr>
<tr>
<td>التفاعليّة</td>
<td>ليست النصوص والخطابات مرآة للمعاني، وليس ناطقة للمقاصد، وإنما هما أداة إلى منطقة وجود، فهما يمسجان كونًا من الرموز والإشارات</td>
<td>4</td>
</tr>
</tbody>
</table>

جدول توضيحي يوضح أثر الموجهات المعرفية الحداثية على استراتيجيات علي حرب

(1) المرجع السابق، ص. 18.
(2) المرجع السابق.
سنحاول في الفصل الثالث الاهتمام بالخطوات المنهجية للمؤلِّفين الجدد، مع تضييق المساحة التي تدرس توجُّهات أتباع الحمل على غير الظاهر من كونها ظاهرة معرفية عامَّة، إلى التركيز أكثر على نظريَّات علي حرب لأنه نموذج هذا الكتاب.
الفصل الثالث

نظرية العلاقة بين النص الديني

مقدمة

المنهج الاستدلالاني لعلي حرب

موقف علي حرب من النص الديني

موقف علي حرب من عناصر التحجاب

الأصول التخطيطية للحمل عند علي حرب

الأصول المعرفية المعتبرة للحمل على غير الظاهر عند علي حرب
مقدمة

قد يُحار قارئ على حرب عندما يدعو الضرورة لتصنيفه، أو إلى الإسلاك بأصوله النظرية، أو إلى تحديد توجيهه المعرفي والوجودي؛ لأنه ينفي عن نفسه أي توصيف أو أي تصنيف.

فما يمكن قوله في هذه الحالة أن لدى علي حرب ضبابية منهجية، فهو يبحث عن سراب ولا يدرى أي يقف في هذا العالم المليء بالشر والانتكاسات والكوارث، ومازيد الباحث حيرة أن له توهُمات بأن هناك أشياء مستمرة، وغير عقلانية تخفى الحقائق الظاهرة، وما يمكن أن تفهمه من فروضه أن غاية وجوده في هذا العالم تبدو في إعطاء فرديته قدرة على كشف الفضائح، وعبارة الحقائق التي تتراكم من خطابات الحقيقة، ومن ثم علينا أن نضع في الحساب أننا لستنا إزاء منهج متماسك في تحليله للظواهر، والنصوص، وإنما معظم عُدده المهنيَّه، وأصوله المعرفي تنطلق من انتمائه ذوقى عرفاني خاص، يستغل فيه أي أداة أو أي مفهوم له صلة بالحفر واختراق المواريات والمتمتعات، ولا يسلم بأي معتقد، أو أي حقيقة، أو أي مقدّس من النقد التفكيكي الذي يرى فيه "أكثر من مجرد أسلوب للتفسير، وأوسع من أن ينصح في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية" (1)، وإنما التفكيك عند نظام تفسيري، ومنهج لاكتساب المعرفة، وأدأ لرؤية العالم؛ لأنه قادر - أي التفكيك - على اختراق الحدود، وجُلُوع الممنوعات، ومن ثم لا يتواجه في استخدام أي أداة تفسيري لديها القدرة على التنقيب والحفر، وهكذا فإن المفاهيم الفلسفية حين تحضر في متن على حرب لا تحضر بعافيتها السالمة من العواطف والتغيرات، وإنما يداخلها الكثير من التحوير والاختزال والتكيف

(1) الممنوع والممنوح، حرب، علي، ص 24.
الدائمٌ، فيستمدّ مفاهيمه من مزاوج لافتراضات غيرية يفترضها لحل المشكلات المتداخلة في العالم، حتى يسير في الكثير من الأحيان إلى غيرية أخرى ينتج عنها خيبة أمل عارمة في الوصول إلى الحقائق. هذا الأمر ينعكس تمامًا في نظرته إلى التوجهات والخطابات، فهو لا يبيق بأي تأسيس أو أي خطاب، وكلاً خطاب معه في محلّ الاتهام؛ لأن الإنسان عنده بطبعه يخفّف تلك الفضائح التي يتوهمها حرب

إلى حدّ قوله: "لستاً نحن البشر ما نشرنا له في عقولنا وخطاباتنا أو في مؤسساتنا وأنظمةنا وتشكيكاتنا. إننا ما يفيض عن ذلك، أو يشذّ أو يمنع أو يحجب. باختصار إننا كل هذا الحمق والجرون، وكل هذه الأخطاء والخبائث، كل هذه الهواش والفواحش..."، وبعد ذلك ستعني لأنفسنا من مقارنات تلهث وراء إثبات التوافق بين علي حرب وبعض التفكيريين الغربيين من أمثال دريدا، وهيدغر، Derrida، وألفتسير، Althusser، وفوكر، Foucault، وهايدغر، Heidegger، المعنيّة الخاصّة، وأدواته المنهجيّة كما استخدمها، وستقف عند رؤيته المشابهة لرؤية أصحاب العرفان (2)، التي تُشيد له تصوّرًا عامًا لذاته، وللعالم الذي حوله، كما تضخّم له مقدرته الفردية على استنطاق أي شيء - كما يتوهم دائمًا -، وكشف أي ستار، ليس للحصول على معرفة معيّة، أو السعي وراء مُثّل علياً، بل يقول عن نفسه بكل سهولة إنها إرادة الحياة التي تجعله متعدد الجوائز: "فهناك جانب عشقي أحدهد

---

(1) دريدا غربٍ، قراءة التفكير في الفكر التقبيجي العربي، البكسي، محمّد أحمد، المؤسسة العربية للدراسات والبحث، بيروت - لبنان، ط 1، 2005، ص 848.
(2) نقد الحقائق، حرب، علي، ص 135.
(3) هناك فرق مهيج بين مصطلح العرفان Gnosticisime وبين مصطلح العرفانيّة Gnostose. يعني المعرفة بالأسرار الإلهيّة، في حين العرفانيّة تعني التوجهات الصادرة من مذاهب دينيّة مستقلة، وتتّبع هذه المذهبين بأنّ لها نظامًا معرفيًا يفوق النظام المعرفي العقليّي. ينظّر: بنية العقل العربي، الجابري، محمد عابد، ص 259.

ملحوظة: نحن سنستخدم المصطلح الأول (العرفان) على أنه ادعاء لمعرفة الأسرار الإلهيّة، ولكن إذا ذكرنا المصطلح الثاني فإننا نقصد به النظام المعرفي دون اعتراض وجود هدف مشترك بين الأستاذ علي حرب وبين المذاهب العرفانيّة التي تقوم أساسًا على الاستقلال المذهبي.
نقد النص، حرب، علي، ص. 264.

(1) إسحاقينيات النبي ﷺ وقاؤه وتخلوته بعد الموت.
المبحث الأول
المنهج الاستدلالالي لعلي حرب

إن ممارسات علي حرب الفلسفيّة في قراءته للواقع، والنصوص، والخطابات القديمة من حيث النظرة Gnosticisme أشبه بالممارسات العرفانيّة الغنوصيّة (1). في حالة الإنسان إلى الوجود، والإشراقة على الذات في محاولة فك أسرار الأحداث المحيطة بالإنسان بالكشف والإشراق، وكثيرًا ما يدعو إلى استخدام بعض الأدوات التفسيرية التي يستقيها من المنظومة السريّة العرفانيّة التي يرى فيها الفرد على تشريح الظواهر للوصول إلى أعمقها تمامًا كما تفعل النفسية العرفانيّة، فالإله يميل إلى الكشف أكثر من تبعت نتائج القياليّات العلميّة، ويجل على حرب هذا الكشف معيارًا يحكم من خلاله مدى فاعليّة أيّ أسلوب في التحليل والتفسير، فكم كان اعتدًا بهذه الأدوات العرفانيّة كان صعبًا عنه، ومن يبعت الأدوات العلميّة فإنه لن يتقدّم أيّ خطوة (2)، بل ينكر على بعض رواد الحمل على غير الظاهر بقوله: "إذاً، أعفي التحليل النفسي أو الإنساني؟ إن لم يكن إلى موت الإنسان!" (3)، وهكذا يميل علي حرب إلى العفران؟

(1) يُطلق اسم العرفانيّة أو الغنوصيّة Gnosticisme على المذهب الذي انتشر في القرن الثاني والثالث للميلاد، وامتدّ بطرق الأفلاطونيّة الحديثة إلى فلاسفة الإسلام. وخلاصةً أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهيّة، وأن الحقائق واحدة، وإن اختلف تعليمه، وإن الموجودات فاضت عن الواحد، ولها مرابت مختلفة، أعلاها مرتبة العقول المفكرة، وأدنائها مرتبة المادة التي هي مقرر الشر والعدل. أما النفس التي هبطت إلى هذا العالم فإنه لا خلاص لها إلا بالمعرفة. ينظر: المعجم الفلسفي، ص pains، 27، ج 2.

(2) دافع علي حرب عن المنهج العرفانيّ بشدة في كتابه (نقد النص)، وذلك أثناء تقدّم أفكار محمّد عماره، وفي هذا النقاش درلّة صريحة على تفضيل المنهج العرفاني على أيّ منهج، ينظر: نقد النص، حرب علي، ص 171-176.

(3) نقد النص، حرب علي، ص 86.
لا يكون رجوع إلى الذات، والذات، وهذا الرجوع تفتح أبواب التأمل الحامض الوحيد في أي مكون من مكونات الحياة دون وضع أي قواعد تقدسية تحتكر العقل في أوهام الحقيقة.

والحقيقة أن نتائج تابعة بين منهج أصحاب العرفان قديمًا، وبين منهج علي حرب، وثورة في الأصول المعرفية فقط؛ لأنه انتقائي ومنفتح على الأدوات الحداثية، إذا كانت ترضي ذوقكم البديع، võا الجانب الوظيفي فإنّه متأثر كما يشعر به العرفاني تمامًا، وما يبرز المصطلحات العرفانية في تحليلاته إلا استجابة للمشكلات التي يعيشها علي حرب تجاه العالم (الحقيقة، والأحداث، والすごいات الفكرية، الخ) فيقول في الغالب باستحضار بعض المصطلحات التي تعبّر عن نظرية شعرية يكتشف فيها شيء من الشعر بالغة، والقلق، وخيبة الأمل.

لقد اعتقدنا من علي حرب أن يسرّ لنا بعض الحوارات في آخر إصداراته، وفي أحد الأسئلة التي وجّهها إليه "لم تعيش؟" أجاب إجابة تصلح لأن تكون سؤال كيف تعيش؟ وفي هذه الإجابة قراءة لمنهج علي حرب العرفاني، أي كثر في إجابته موقعة من الوجود، وفي الوقت نفسه حاول أن يستتر هذا الوجود بالرجوع إلى الذات لعلها تفسر الظاهرة المحيطة به، فقال: إن إرادة الحياة هي التي أنت بـ، وهذه الإرادة تعملي على أن أحيانا حياتي ك استراتيجية ذات جوانب متعددة "فهناك جانب عشقı أُحدد به علاقتي بنفسي كذات شهوانيّة راغبة في جسد الآخر، وهناك جانب معرفي أُحدد به علاقتي بسياق من الأفراد، ووصفها علاقة قوية بقية، وهو شكل مدى يتح لي نشر سلطتي وتوكيد حضوري. وهناك جانب عصبي وأعني به هويّة لي فردية أو جماعية أمارس من خلالها اصطفياني وخصوصتي. به أتعصب وأتركز علي ذاتي، به أعشق نفسي بقدر ما أقوم بنبذ غيري وتهيمه أو كرهه" (1).

وهنا نلاحظ استحضاره للمصطلحات الذاتيّة مثل: (عشق، كشف، اصطفاء، ذات...) وهي مصطلحات تحاول أن تجعل من العرفان نهجا تفسيريًا، وليس فقط

(1) لقد النصّ حرب، علي، ص 264-265.
سنهاج يصف الوجود، ومن ثم فإنّه يستخدم أي مفهوم في إجراءاته بالاعتماد على الذات؛ أي يفترض في نفسه قدرة خلافة في فهم الأمور وحل الإشكاليات بعيدًا عن التقاليد والأدوات العلمية الصارمة، وعندما يستخدم على حرب مفهومًا من أي منظومة علمية فإنّه يستخدمًا استخدامًا خاصًا ينادي حاجته إلى التأمل والكشف، وهذا ما يُصعّب على الباحث فهم مراذه في الكثير من المصطلحات التي استقرت دلالتها في المنظومة المعرفية الأكاديمية، غير أنّ حربًا لا يعبّأ بمثل هذا النمط من التفكير، ويعبّى نفسه الحق الكامل في اجراحة المفاهيم والمصطلحات واستبدالها دون أن يضع لمقصود المصطلح أي اعتبار، وقد رأينا فيما سبق كيف نثر بعض المصطلحات اللغوية نثرًا، فاستخدم مصطلح «الكلمة» ولا تعرف ماذا يقصد من ورائها! هل يقصد معناها النحوي، أم له تصور آخر، وكذلك مصطلح «الاسم»، و«المنطق»، و«المفهوم» وغيرها من المصطلحات، ومن ثمّ لا تجد مصطلحه ومواهبه مطردة أبدًا، وكذلك الحال في الأفكار، والمفاهيم فلا تسلم جلّ منظومته من الزحجة، والتعديل، وإعادة التصنيع. نحدّث مثلاً فكرة «اللامفكر فيه» عند أركون، فإنّ أركون يقصد بهذه الفكرة «المنطقة الخارجية عن نطاق البحث والتفكير»، وتتشكل هذه المنطقة من المهمّش، والمستبعد، والمطموم، وكلّ مسكون عنه بوعي أو غير وعي (1)، في حين يحدث حرب مصطلح «المتمعن عن التفكير» وفي هذا المصطلح اختراق لأحيان حدود معرفية قد استقرت في مفاهيم الناس، ومن ثمّ فهو يفصل تعبير «المتمعن عن التفكير» (2) بدلاً من «اللامفكر فيه» مع إيجاد تعيل ليس ذا أهمية - كما يبدو - إذ ينص هذا التعيل على أن التفكير في الممنوع هو «تركيز على نقد السلطات الخارجية»، ففي حين أن التفكير في المتمعن هو تقدّل للعواقل الذاتية للفكر (3) وعِنْدًا الحرية في التنقيب تقتضي دائماً حفر كل شيء دون وضع أي اعتبار لما هو مقدّس أو أخلاقي أو إنساني!!

(1) نقد النص، حرب، علي، ص 232.
(2) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص 237.
(3) المرجع السابق.
وغاية ما يسعى إليه حرب أن يقرأ الأحداث ولا سيما النصوص قراءة أزكية كما يفعل أهل الحديثة؛ أي بتفكير الأحداث والنصوص، وحفر طبقاتها للكشف عنًا تمارسه من آليات الحجج والاستعداد والكتاب والتحوير والخدع.

ولا غرابة بعد الإشارات السابقة من استحسان حرب للتأويل أداة لتجاوز الظاهر، بل ينبغي أن نشير إلى أمر مهم هو أن الحمل على غير الظاهر (التأويل) هو الأمر الوحيد الذي يحتفظ بطراده في منظومة على حرب الفكرية؛ وذلك لأن التأويل إعادة تعريف الأشياء – كما يرى – «ومضمها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدي إليها».

إذن يرفض على حرب ما يمكن أن نستند إليه من المعرفة السابقة حول الفكر، والعقل، والحقيقة، وعلى أقل تقدير يمكن أن نقول إن يرفض الوقوف عند معرفة محددة حول العناصر السالفة الذكر، وهذا يُثير لدينا سؤال: ما علاقة الذات المفرطة بالسعي الحثيث نحو التجديد؟ على الرغم من معرفتنا أن الانكفاء على الذات يفضي إلى التوقف والاتقواف، وعلي حرب يسعى إلى التجديد والتحديث بروية عرفانية.

إنما هو حرب على العرفان الصوفي إنما هو ثناء من الجانب التحري في فهم الظاهر؛ أي أن العرفان الصوفي غير منضبط، ويراه أنموذجاً يُيري طرائق الفهم والتأويل، يقول: «ولمَّا كان الصوفية هم الذين اختصوا بالتأويل والغوص في الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثّل في نظرنا المناهج التأويلية بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحداث والاستدلال، والروحي والنظر. وله يتصالح الرمز والواقع، ويبطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق. ولذا، فإما نرى أن العرفان ليس استقالة العقل كما قد يظن، وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر وفتوحات العقل».

(1) ذكر علي حرب هذه الفكرة في مقام وصفه لطريقة أركون في البحث. يُنظر; نقد النص، حرب، علي، ص 22.
(2) هذه الفكرة تعبير عن وظيفة التأويل عند علي حرب. يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 15.
(3) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 18.
من الثوابت والكلمات في تحليل الظواهر ما هو إلاّ ما تعقلَ بفكرة نزع المركزية، وعند
هذا يمكننا أن نتفهم الأزدواجية المنهجية التي تنكّف على الذات، وفي الوقت
نفسه لا تمام من تطبيق المفاهيم المعرفية المختلفة، والأدوات المنهجية الغربية;
إذ في استيعابه «طريق بل شرط إلى تجديد عقلنا، وتغيير نظورنا إلى الأشياء وبديل
وعينا بذوائنا»(1).

ووفقًا عند هذه النقطة الأخيرة (استيعاب منجزات العقل الغربي) نرى أنّ حربًا
تبنى المنهج التفكيكي؛ لأنّه يجد في هذا المنهج حلًا لل كثير من المشاكل، ولا سيّما
الغربية التي يعانيها من جرّاء الاختلافات بين الناس، التي يشعر تجاهها أنّه بعيد عنها
وغريب بينها، ومن ثمّ فالتفكيك يتيح له «الكشف عن البنيّة القائمة في أساس كلّ معتقد،
بل هو يكشف عن القطرة الأصلية للإنسان فيما وراء اختلافات العوالم الثقافية»(2)
كما يفعل التحليل الصوفي الرازيّ في حين يبحث في السلوك الإنساني، ويكشف
«لنا بأنّ الإنسان يتمرّأ في الإنسان»(3).

ومن هو يُضحّ أنّ حرب ينطلق في معالجاته بصفة عامّة من منطلق حداثي،
أو ما بعد الحداثة، ساعيًا إلى نزع المركزية عن أيّ مستوى معرفي، ولا يمانع من
اجتاز أيّ توجه من التراف أو من غيره إذا كان يخدم فضاءه المعرفي الذاتي، ولهذا
هو واضح في ثنائيّه على المنهج العرفيّ، ويستند إلى بعض المناهج الفوضويّة
الحديثة ليُصِف على نظراته الشرعيّة الفلسفيّة، «ولا يروم بذلك تأسيس مشروع ولا
إنجاز رؤية متكاملة، وإنما هو تقدّم للمقدّم المستمرّ، وانتشار على انزياحات اللغة،
أما المربعية المفهوميّة التي يقسّم منها واستمرّها فهي واسعة ومتنوعة الحقول،
وإن كانت في المحصلة متميّزة إلى الصياغات التفكيك التي عرفتها العلوم الإنسانيّة
الحديثة مع أتجاهات الاختلاف والتيفيكي منذ نشأته، وهيدغر وصولًا إلى ديلوز
وفركو ودريدا»(4).

(1) المراجع السابق، ص 19.
(2) تقدّم النّصّ، حرب، علي، ص 75.
(3) تقدّم النّصّ، حرب، علي، ص 75.
(4) د. رداي عربيّ، قراءة التيفيكي في الفكر التقليدي العربيّ، البكسي، محمد أحمد، ص 347.
والمباشر أن علي حرب لا يقدر على توضيح أفكاره، ولا يمكنه تأسيس منهج استدلالية متماسك، وأقصى ما يؤدي الوصول إليه في حقيقة الأمر هو الحفر والتنقيب لجهاد الذهن، وإشاع رغبة البحث، وربما يرى في ذلك تحقيقا لمقولة "خالٍف تعرف" (1).

(1) في أحد الحوارات ردا علي حرب على أحد المحاورين حين قال له: أراك تنشئ الصورة بدلاً من توضيحها. فقال: هذا صحيح. فانا مثال [صيغة مبالغة] في معالجي للمسائل إلى إبراز ما تطوي عليه من وجهة الهم وال 마련. وربما يكون هذا هو منهج الاستدلالية أي يبحث في وجهه الهم وال 마련!!

(2) ينظر: نقد النص، حرب علي، ص 264.
المبحث الثاني
موقف علي حرب من النصّ الديني

إنَّ الفكرة المشتركة بين معظم المؤرِّخين للنصّ الدينيِّ هي أن النصّ الدينيّ ينبغي تحويله إلى عينه دلالية مستقلة عن مصدره، ثم نسحّب على هذه الفكرة جملة من الإجراءات التحليلية التي تجعل النصّ ذا فسحة دلالية متعدّدة الجوانب والمعارف، ولم يختلف كثيرًا علي حرب في تطهيره لمفهوم النصّ عن زملائه، ويبدو أنَّ تميزه عن البقيّة في عدم اهتمامه بمسألة صحة نقل النصّ الدينيّ إلينا، فأيّ نصّ لديه القدرة على البقاء فهو في دائرة اهتمامه، ومن ثم لم يعَد النصّ عندَه «مجردة أداة معرفة، بل أصبح هو نفسه ميدانًا معرفيًا مستقلًا، أي مجالًا لِإِنَات معرفة تجعلنا نعيد النظر فيما كنا نعرفه عن النصّ والمعرفة في آن»(١).

تتصدّى فكرة «نقد النصّ» عند علي حرب جملة أفكاره نحو النصّ، ويري في هذه الفكرة مفهومًا شاملاً بديلاً عن المفاهيم التي تسعى إلى احتواء مفهوم النصّ وماهته مثل: (مفهوم النصّ)، (نظرية النصّ)، (علم النصّ)... وغيرها؛ «لأن النقد هو من جهة استكشاف للمفهوم، وهو من جهة أخرى تفكيك لسلطة النصّ»(٢)، ليست شبه ما يدعو - في رأيه - إلى افتراض قداسة من شأنها إجالة أيّ نصّ على مؤلّف معين؛ إذ «لا يهمُّ اختلاف النصوص وتباعدها، ما دامت المسألة متعلّقة بالاشتغال على النصّ ذي الرمز العلمي به»(٣)، وضمن هذه الرؤية لم يتناول علي حرب مفهوم النصّ من الجانب الشكليَّ أبدًا، ولم يفرق بين نصّ وآخر من الجانب الوظيفي، وإنما النصوص عنده سواء، وفي هذه النقطة استخدم بعض آليّاته المحرّجة للمفاهيم

(١) نقد النصّ، حرب، ص.١٧.
(٢) المرجع السابق، ص.٧.
(٣) المرجع السابق، ص.٩.
الشائعة فوصف النص القرآني بأنه "نص نبوي" (1)، أو "نص أسطوري". وفي ذلك دلالة على التحريف والتحوير الذي يعمد إليه دائمًا، وبهذه الطريقة لم يسلم النص القرآني ذاته من التحريف، ولا كذلك التفسير التراثي، فالنص الأصلي هو نص نبوي، وبعبارة أخرى نص بشري، أمّا التفسير فهي أفكار تأسست حول النص الأصلي فتحجب عنه حقيقته وأصالته، وعلى هذا النحو ينبغي - بحسب رأيه - قراءة الأصول واستنطاقها، وكذلك ينبغي أن يُزال أي تقييس أو أي تأسيس عن النص الأصلي، ويدعو المؤلِّفين إلى إسقاط تجاربهم على النص حتى يستفيدوا منه، "فلننصح حققه وقسطه من الوجود، والمقصود أن المؤلِّف الحق لا بد أن يقف على ساحة من النص، الذي هو موضوع التأمل والتداول" (2). كله ذلك لكي يقرأ النص القرآني - حسب تصورو - قراءة عصرية.

يقترح حرب المنهج التفسيكي لقراءة النصوص، إذ يقوم بتفكين بنى النص، وواحي يحيط به من مكوّنات، فلا بد - في رأيه - "من التحتر ط من كل وصاية سواء أكانت وصاية فلسفية أم وصاية شرعية" (3).

إن استناد علي حرب إلى هذه الفكرة التفسيكية تحقّق له جملة من الأفكار، تبدأ بفكرة موت المؤلف التي لا تتعارض أبدًا مع الفكر النبوي الحداثي (4)، فيتحول

(1) يُفَطَّر نسخة النص القرآني بالنص النبوي. يُنظر: نقد النص، حرب، علي، ص 8/8، ويُفهم هذا النص النبوي "القرآن" بالعربية، وإقصاء العقل، يقول: إن الخطاب النبوي يستند وبدين العرفان والكهرباء وسائر أشكال الورود أو أنماط التفكير عن الغائب التي توصف بأناها كاذبة وثابتة. وهذا ألقى من آليات الدفاع التي يمارسها الخطاب المذكور، تأسسًا لمشروعيته وتوضيحًا لتماسكها، تقوم على أفعال الشيء واستبعاد النظر. يُنظر: هامش صفحة 175 لكتاب: نقد النص، حرب، علي، ص 175.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 15.
(3) نقد النص، حرب، علي، ص 4.
(4) تُعدّ فكرة موت المؤلف نتيجة لفكرة تنبؤه (موت الإله) شجرس هذه الرواية على الإنتاج التفسيكي، وواحدة نتيجة للتركيز على اللغة وكيفية عملها ودلالاتها. ومع تطور البنيوي حصرت الجزيئات في بيئة متكاملة لا تحتاج إلى شيء خارجي. فلم يعد للمؤلف مكانة كما كانت في الدراسات الكلاسيكية، ومع ظهور التفسمكي تضاءلت مكانة المؤلف إلي درجة النفي. يُنظر: دليل الناقد الأديب، الروائي، ميغان، والباضعي، سعد، ص 154.
النص إلى كيان مستقل به أساليب تفاعل فيما بينها دون اللجوء إلى السياق التخطائي، والمعنى يصبح ملكًا للقارئ، وليس للمؤلف حتى في اقتساره، فتحت أمام القارئ باب التأمل والتأويل، وبهذه الطرق تنوع العلاقة بالنص، ويتاح فهم الفهم، وجعل العقيد على التفكير قابلًا للدرس والتحليل(1).

يظن حرب أن إشكاليته فهم النص ليست مسألة غموض في العرض أو نقص في وضوح الأ дело، ومهمها اختلاف الآراء فذلك ليس نتيجة لسوء التفاهم، ويبعث التأويلات غير السليمة، وإنما المسألة أن فهم النص، أي نص كان، هو مجال دائم لللتباس وسوء الفهم(2).

إذن لا تتم معالجة هذه النقطة الأخيرة عندنا إلا بنقد طبيعة النص نفسه، وهذا النقد يتبعه جملة أمور هي:

- ليس هناك قارئ يستطيع الوقوف على مرات النص؛ إذ النص يتجاوز دومًا مقاس الملف(3).

- ليس هناك قراءة تستطيع القبض على حقيقة النص؛ لأن النص ليس بيانًا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتناين والتعارض(4).

- كل نص خاضع للتأويل هو دومًا عرضة للتحويل، أو التحوير، أو التحريف؛ أي الخروج على الدلالة وانتهاك النص(5).

وعلى الرغم من غرابة هذه الاستنتاجات، لكنها في الوقت نفسه نتائج طبيعية للمؤلِل لديها مشكلات نحو الحقيقة، فهو لا يطلب الفهم الصحيح وإنما جلّ ما يطلب النقد المستمرّ، إنه يروم وجود سلطات خادعة يخشى الوقوع في قضيتها، ومن ثم فهو يفقد الثقة في المؤلف، وفي القارئ، ويعتقد أن كل شيء يحيط به مخادع، وعليه أن يحرص من أي خداع، بل للنص أيضًا كينونة مخادعة، له صحته وفراغته، وله (1) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص. 7. (2) المرجع السابق، ص. 8. (3) المرجع السابق. (4) المرجع السابق. (5) المرجع السابق.
زلاته وأعراضه، له ظلاله وأصداؤه.. فهو لا يتأمر بأمر المدلول، ولا هو مجزد خادم للمعنى، ومن هنا يتصف النص بالخداع والخيانة، ويمارس آلياته في الحجب\(^{(1)}\).

هذا شأن جميع الخطابات والنصوص، ولعل هذه النقطة تبين بوضوح موقف علي حرب من النص الدينى، فهو نص واحد، ولكنه "حمال أوجه\(^{(2)}\) متعددة، الرواه والطبقات والسياقات\(^{(3)}\) والحجاب هنا في "ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه\(^{(4)}\)، أما الخداع فإنه يكون في سياقات المتعددة التي لا تنطى بالحقيقة!!

ومن أفكار علي حرب البارزة التي نود أن نختب بها أنه يُقر بإن النص القرآني

"نص زيد من نوعه\(^{(5)}\)"، ولكن هذا الاعتراف لم يشفع للنص القرآني من عرضه على جميع المناهج، ابتداء من المنهج اللغوي، ومروراً بالمنهج السيميائي والتكيفي والأكرولوجي أو الحفري، وعند هذا المنهج يستطيع أن يمارس فرائه الدعوي في حمل معاني القرآن، ومن ثم يستطيع تجاوز الممنوعات، وانتهاء عنصر القصد والمراد، وهذه الطرق تؤدي إلى إلغاء مبادئ التخاطب التي يتوقف منها أي نص مقاصدي، ويستبدل حرب بهذه المبادئ التخاطبية، مبادئ دعوية تكتفي منها عبئية مفرطة في حمل المعاني، مثل مبدأ الحجاب، ومبدأ التضليل، ومبدأ الشك\(^{(6)}\).

---

\(^{(1)}\) نقد النص، حرب، علي، ص 16.
\(^{(2)}\) المرجع السابق، ص 109.
\(^{(3)}\) المرجع السابق، ص 16.
\(^{(4)}\) المرجع السابق، ص 207.
\(^{(5)}\) الباطنة الجديدة وقراءة النص مقارنة براغماتية: علي حرب أنموذجاً، علي، محمود محمد يونس.
المبحث الثالث
 موقف علي حرب من عناصر التخاطب

تشير مهم الإشارات والدلائل إلى أن علي حرب لا يدرس النصوص من خلال إسهامات عناصر التخاطب (المخاطر، المخاطب، الخطاب، السياق)، وبسبب ذلك كان حظ المخاطب (المتلقي/الحاصل) أوفر نصيبًا في إعطائه الحق لامتلاكه النص تفسيرًا وتأويلًا.

لقد نال المخاطب مكانة تأويلية حرة عند علي حرب، متبوعًا في ذلك أنصار المدرسة البنوية الحديثة الذين يرون أن المعنى في يد القارئ يستطيع أن يكشفه من النص بالدرية وكتساب القدرة، وإن المؤلفًا إلا ناسخ يعتمد على مخزونه غالبًا من اللغة المرجعية (1)، فتوافقت هذه النظرة عند الكثير من آراء علي حرب، حتى لا تجد عنه أي ذكر لعناصر التخاطب أبدًا، وإنما يعتمد في تأويله على عنصرين بلدية عن العنصرين الآخرين، وسنوضح ذلك فيما يأتي:

فالمخاطر يكون بديلاً عن المتكلم؛ ويبقى المتكلم في تحت المجاني، ويعول حرب كثيرًا على الأسانس البنوية للنص، وتكون معه ذات استقلال تام تشكل بينها بعضها ونتائجية الخطوة يكتسب النص واقعية أو أنتولوجية، وتصبح «خطابًا قابلًا للتدابير والصرف» (2) لأن أنصار النص عند حرب هي التي تكتسب وليس المتكلم، وهي التي تتخد وتختال، وهي التي لديها القدرة على إخفاء حقيقتها، بهذا المعنى تكون لغة النص بيئة أنتولوجية مستقلة.

(1) دليل الناقل الأولي، الرويلي، ميكان، والبازعي، سعد، ص 412.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 5.
وهكذا أصبحت القراءة عند علي حرب تُقصى إسهامات المؤلف، وإسهامات السياقات (اللغوية، والمقامية) على حد سواء، وفي هذا الإقصاء يصبح الخطاب أو النص "مبدئًا مستقلًا لإنتاج معارف جديدة تحملنا على إعادة ترتيب علاقتنا بالمعرفة، والحقيقة، والفكر، والقراءة، فضلا عن النص نفسه".

هذة المطالب التجديدية (الحداثية) التي يذكرها حرب في الاستشهاد الأخير نتائج طبيعية لانتهاء أهم وظيفة من وظائف النصوص، وهي الوظيفة التواصلية التخطيطية، بل هو انتهاء لمسألة رئيسية تكون سببًا لإنتاج النصوص التشريعيّة، وهي مسألة المقاصد.

ربما يراهن علي حرب على فكرة التغيّرات التي تطرأ على الحقائق والأشياء، ومن ثم يكون المتكلم في مأزق لا يستطيع أن يقبض فيه على قوانين الواقع (2)، واللغة لا تستطيع أن تتماى مع ما تسميه أو تصفه أو تبرع عنه (3)، وهذا تصبح العلاقة بين النص والواقع تفهمه نحو تحويلي يقول: "الواقع يُقرأ كنص لمعناه بقدر ما تعامل الواقع كعلامات ورسائل؛ وفي المقابل تعامل النصوص كواقع لها فعلها وأثرها في تشكيك الواقع نفسه".

"هكذا أيضًا علي حرب أن التفكيك يكشف لنا محاكمة المعنى، وبيّن لنا "نقاط العقل، وأنقاص الواقع" (5) من بنيّة النص نفسه، وليس هناك داع لإقتطاع النص والخطاب من منظور تخطيطي بحثًا عن المقاصد؛ لأن عناية النصوص "المهمة والغنية ليست مجرد مقولات تصف ماهيات بقدر ما هي شبكات تحويلية، مفهومية، دلاليّة، تتحول بها عمّا نحن عليه بقدر ما نحول علاقتنا بالواقع".

وعليه فإن المبدأ الإنتاجي والتحويلي الذي يتعامل به البيني التفكيكي تجاه النصوص، يرفض التعاون بين المتخصّبين، فإذا وجد الحامل التفكيكي معنى معيّنا فإنه ينتفي ويستمثه كيفما شاء دون أي اعتبار لمقاصد المؤلف، وإذا لم يجد ما يريده.

المراجع:
(1) الممنون والممنون، حرب، علي، ص 161. (2) هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، حرب، علي، ص 20. (3) المرجع السابق. (6) المرجع السابق، ص 141. (4) المرجع السابق، ص 27. (5) المرجع السابق، ص 21.
قام بصرف المعاني وتفكيكها وتحويلها حتى يتاسب النص مع الجو التدولي العام. هذه النظرية إن أثبتت جدواها في النصوص الإبداعية والأدبية إلى حد ما، لكونها سبيلًا لتحقيق الجمال والاستمتاع الفني، فإنها دون شك لا تصلح لدراسة النصوص التشريعيَّة القائمة على أسس مقاصديَّة، والرأي القائل بأن النص القرآني لا يُعلّم المراد القطعي منه إلا في قليل من النصوص، وأن أحكامًا كثيرة لا يمكن القبض عليها كما تقول بعض الفرق الإسلاميَّة في شأن المتزائنين من المسلمين في مسألة الخلافة، وأن أُمرهم معقد إلى درجة الالتباس الذي يجعلنا لا نختطِه ولا نصوبه بلهم في منزلة بين المنزلتين، كما تقول المعتزلة تحديداً، أو كما تقول المرجعية بإرجاع الحكم إلى الله يوم القيامة، فهذه المسألة تحتاج منه إلى تحريرٍ.

أوَّلًا: صحيح أن القرآن فيه ما هو ليس بقطعي الدلالات؛ وذلك لحكمه خالدة أراد الله تعالى من عباده أن يتفكروا في كتابه على الدواوين، ولكن ليس يعني ذلك أن الدلالات مرجأة ومنزلة بحيث لا تستطيع الإمساك بقوانين المعنى، فالعلم بالمراد يستبِّط بأمارات ودلائل.

ثانيًا: أن المقاصد التي تأسس عليها النص التشريعي تجعل من معاني النص محكمة، ومانعة، وجامعة لجملة من المعارف بصورة مثلى، من شأنها إصلاح شؤون العباد، فيخاطب المولى عز وجل عباده بأُسس عامة للتشريع، تُعد نقطة الارتكاز التي تضيء المراذ، ولا توقف الحامل عند هذه النقطة وإنما يسعين بها، فيكتسب من خلالها - الحامل (المتلقَّب المجهد) ملكةً وحسنًا يقتدر به على تنزيل الأحكام في الواقع المناسبة.

(1) قمت بإباد هذه المسألة في هذا المكان تحديدا لشرح موقف مهم من مواقف علي حرب نحو اللغة والواقع، وأن التناظر في القرآن كما أشار مذكور في الكثير من المواقف، وعلى هذا فورى أرى أن القبض على معنى معين تأله ورغبة في امتلاك سلطة معيَّنة، لذلك لا يمكن الإمساك بالمعنى ولا امتلاك الحقائق، ويرى حرب أن إرجاع المرجعية لحكم المتزائنين من المسلمين إلى الله خير دليل على سكَّة دعوته.

(2) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج 1، ص 19.

(3) المرجع السابق.
وإلغاء سمة التخاطب من النصوص التشريعيَّة تجعل النص مفتوحًا خالقاً من المقاصد قابلًا لأي قراءة، معرَّضًا لأي تأويل غير خاضع لأي حدود نصيَّة، ولا إلى معارف محددة، وعندما تضيع الغاية، ويصعب على المتلقي استبطاط المعارف استباطًا منطقيًا، فتضيع الحقوق.

ورجوعًا إلى آراء علي حرب ومن على شاكلته من المؤمنين بإلغاء إسهامات عناصر التخاطب، نجد أنفسنا في مغالطة كبرى تيجتها مساواة النصوص التشريعيَّة بالنصوص الأخرى، وعندما نرجع إلى حرب تحديدًا نجد أنفسنا بحضرة أقوال في حقيقة الأمر لها مطالب تقويضيَّة مشتركة، لا تعلن عن حقيقة هدفها من هذا التقويض، ولا تؤسس مشروعًا ناضجًا، وما نلاحظ من تلك الآراء جملة من الملاحظات والأفكار الاحتجاجيَّة المغلفة بلغة حالية، فلغة حرب تأتي دائماً مرتديًا ثوب المجازات الواقعة التي تُنقيه هو نفسه ما يؤدِّي البؤح به، وفي الوقت نفسه تجعل المتلقي يرتحل في استطرادات مكَّرة تروم الهدم، ولا تجعل في خططَّها نية البناء.
البحث الرابع
الأصول التخطيطية للحمل عند علي حرب

عندما طرح علي حرب من منظورته التأويلية الأصول التخطيطية المعتبرة في تحديد مقاصد النصوص، بدأ واضحًا أنه لا يريد أن يُسلم نفسه لفلسفة المقاصد، فكان لا بد من اختراع أصول تخطيطية تجعل المتلقي مستمرًا في تفاعله مع النص، وإلاً لأصبحت النصوص أعراضًا من الشموع لا حراك فيها، وأبلى للذويان.

خترع علي حرب جملة من الأصول التخطيطية، وهي حصاد لرؤية خصبة عرفانية استمدّها من اعتقاده بمفهوم نقد النص الذي تبنى، ويرى أن هذا المفهوم يقوم في حقيقة الأمر على نقد الذات والنصًّا معًا، ولا يرضى بالكشوفات الكلاسيكية التي تدرس النص فقط، وإنّما يستخدم آلة التفكير في البحث عن الظواهر العقلية المتنجّة لهذا النص، وبهذا الاعتقاد بمقدمة مفهوم "نقد النص" يقوم علي حرب بزعجة مفهومين رئيسيين مهمتهما الاكتشاف، وليس الكشف، وحافظ هذه الزعجة ستنقل علي حرب من اتخاذ أصول تخطيطية اكتشفية إلى أصول تخطيطية كشفية تعتمد على الدوق والعرفان.

أول هذه الزعجة يوجهها حرب نحو مفهوم التمثال، يقول: "الدف كشف النقد أن الذات ليست بريئة في تمتثالاتها للعالم، والأشياء إذ يقوم بينها وبين الموضوعات، بل بينها وبين ذاتها عالم من الرغبات، واللغونات، والشعور، والصوّار، والاستيماشي" (1)، وكشف ثانياً عن حقيقة تمثل الكلام، يقول: "إن الخطاب ليس شفافًا في تمثيله لعالم المعنى" (2)، فلا الذات عند علي حرب تستطيع أن توجه للأشياء، ولا هي "تطف المعني البكر، ولا الكلام هو مجرد آلة للفكر" (3)، بل للمسألة وجهها الآخر الذي

(1) نقد النص، حرب، علي، ص. 15.
(2) المراجع السابق.
(3) المراجع السابق.
تستمد من نزعة تشكيكية تعني منظومته المعرفية، فتخذ حيال ذلك أصول ي تخاطب
لا تستند إلى المعطيات الموضوعية الحسية، ولا إلى المعطيات العقلية والفلسفية،
ولا تستند بكل الأحوال إلى المعارف اللسانية العلمية، بل تميل إلى إفتراسات غير
واقعية أشبه بطلاس السحرة والمشعوذين، فتراه يرتدي ثوب العارفين، ويبدأ بقراءة
النصوص قراءة العارف لرموز الكفّ.
وعلى هذا النحو يظهر لنا أن أصوله الواقعيَّة الرئيسية لا تبحث عن ظواهر
الكلمات، ولا تعني بالباطن المقصود، ومن ثم فإن «النص - عند - مخادع مخاطل
وله آلياته في الحجب»(1)، ولا يمكن نقده حتَّى نتحدث أصولاً من جنس المكر
والخداع، فكانت أصوله تمثَّل في المبادئ الآتية:

١- مبدأ الحجب.

٢- مبدأ المخاطلة والتضليل.

٣- مبدأ الشكّ(2).

وحريّنا قبل رصد المبادئ التي تقوم عليها قراءة على حرب لنصوص أن
تعمَّن الباحث الأساسي لتأسيس هذه المبادئ، وتقول ببساطة أن يذهب شككًا في مقدمة
اللغة على احتواء محتويات العالم، فلا المعاني محددة، ولا الواقع متماسك، وهو
يرى أنَّه من الأجدى قراءة النصوص قراءة توليديَّة مبتكرة، يعقول مفتوحة على
الأحداث والتحولات، وفي ضوء المشكلات والرهانات، بحيث يجري التعامل معها
كرؤوس أموال رمزية تحتاج إلى الصرف والتحويل لكي تترجم إلى وقائع معرفية
قابلة للتداول الفكري، يقدر ما تتيح لنا إقامة علاقات متنجة، فقاعة ورهانة، مع ذاتنا
مع الواقع والعالم(3).

(1) المراجع السابق، ص ١٦.
(٢) الباطينية الجديدة وقراءة النص - مقاربة براغماتية: علي حرب ألمو ذا، علي، محمد منجد يونس.
(٣) أزمة الحوار القائمة، الإصلاح - الإرهاب، الشراكاء، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان،
والدار البيضاء - المغرب، ط، ٢٠٠٥، ص ٢٣٢.
مبدأ الحجاب

كشف علي حرب عن هذا المبدأ في كتابه (نقد النص) 1)، وعنده آليّة من الآليّات الرئيسية والمهمّة في التوصيف الفاعلة، ويبدو أن الحجاب عند أهمل من ملحوظة بلحظها في مكون النصّ (كونه آليّة)، بل هو مبدأ عام وتصوّر كليّ يتبناه حرب للحصول على المعرفة وفهم الوجود. وقد قلّم إشارات عن حقيقة هذا المبدأ حاولت من خلالها صياغة تعريف واضح وجامع لما يريد به الأستاذ حرب من هذا المصطلح، فالحجاب أو الحجاب يعني: المانع والفائز الذي يمنع ويفصل الإنسان من الوصول إلى الدلالات في الكلام، أو المانع من وصول العقل إلى المعنى، أو المانع من مطابقة الحقيقة للواقع. ولكي نستغط التعريف قليلا نقول: الحجاب يعني استحالة البحث عن الغاية والهدف 2).

إذن نحن أمام ثلاثة إشكاليّات: الأولى تدور حول اللغة، والثانية حول العقل، والثالثة حول الحقيقة، وحين نأخذ جملة أفكاره وفي كتبه المختلفة نصل إلى نتيجةً واحدة نجدناها بارزة تحديدًا في كتاب (هذا أقرأ ما بعد التفكيك) مفادها استثمار المنهج التفكيكی ككسر أسطورة القلب أو الطَّنَّ والتحكّم 3).

إذاً هذا الحجاب رئيما يكون غريبًا، ولكنّه ذو أهمية قصوى عند علي حرب، وقد شهد فكره في أقوال كثيرة ليست واقعية الحجاب في المثلّ المذكور، إن الإمام

1) نقد النصّ، حرب، علي، ص 16-17.
2) يقول علي حرب: الحجاب كلّ ما يمكن أن يحاوله الكلام من آليّات النموه والضمّ والتجويد والاستبعاد والكتّاب. ثم يضيف قائلًا: إنّ أمير بين الحجاب بمعنى الأيديولوجي الداعي وهو أنّ تضليل سافر أو وعي زائف، وبين الحجاب بمثابة الأدلونجي وهو حجاب يتنفسه طبيعة الأشياء ووصفه أليّة من آليّات الخطاب أو لغة من طبقات التفكير، أو طبقات من طبقات الوجود. يُنظر: نقد النصّ، حرب، علي، ص 259.
3) طبيّة لما جاء في كتاب المتصورّفة فإنّ الحجاب هو كلّ ما سيئ مطلوب عن عيني، ويقول الشيخ الأكبر والكربكيّ الأخر ابن عربي (508-638) أنّ "الخلق حجاب، وأنت حجاب، والحُجّ متجمِّع عنك بلك، وأنت محجب عنك لهم". يُنظر: مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي، محي الدين الحاتمي. دار المجلّة البيضاء، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، ج1، ص 574.
بإسهاليات الغرب والطريقة المرتدة.

ب بهذا الحجب يضع حدًا في تصويره لإرادة التأمل والإلقاء وألفكار والمصادرة، فهذه الإرادات تتعارض مع رسالته السامية والتي ترفض الإلغاء أو الاستعمال الرمزي أو المادي لآخر.

وهكذا تبدو فكرة على حرب—إلى حد ما واضحة—إذا ما أردنا سير هذا النمط من التفكير بشكل أوضح علينا أن نستحضر نقطتين رئيسيتين:

- أولًا: الخلفية الفلسفية لمثل هذا النمط من التفكير.
- ثانياً: جوهير مبدأ البيان المخالف لمبدأ الحجب.

بما أننا توصلنا فيما سبق إلى أن حربًا ينطلق من رؤى شبيهة برؤى أصحاب العرفان، ويستعرض في الوقت نفسه الأفكار الحداثية، فإننا هنا لن نذهب بعيدًا عن صحة دعاها، واستنتاج هذه المسألة من خلال الإشكاليات التي طرحها حرب نفسه حول اللغة، والعقل، والحقيقة، وهٍل هذه الإشكاليات موجودة عند أصحاب العرفان؟ كما هي موجودة عند حرب؟

هناك قضية لا يمكن تغفلها، ويتعفي بحثا جزئيًا إلى جانب عند محاولة البحث عن إجابة للسؤال الماضي، وهي هل علي حرب منكفئ على التراث العرفي فقط، أو أن تحجه الحداثي أثرًا كبيرًا في تشكيل مبادئه؟ إذن السؤال الجوهرية هنا يقول: هل هناك ترابط فعلي بين فكرة الححب وبين العرفان قدمًا، وهل هناك استمرار لهذه الفكرة في المذهب الحداثي؟

لكي نصل إلى إجابات عن التساؤلات السابقة سأنعقد مقارنة بمجموعة من المنظومتين، منظومة أصحاب العرفان سابقًا، ومنظومة علي حرب، ثم سنربط ما يمكن التوصل إليه بالبند الثاني وهو مبدأ المخاطرة والتفضيل، وعلى هذا النحو ستفهم جيدًا مبادئ علي حرب التخطيطية القائمة أساسًا على الشكل والعدم.

ففي الفكر العرفي تبرز فكرة الححب في مواطن عدّة من بينها على سبيل

(1) المراجع السابق، ص 292.
المثال أن هذا العالم مليء بالأسرار المحتجزة، ومليء بالعلاقات الملتبسة والمركيزة، وأنها أسرار لا نهاية لها لا يعلمنا أحد إلا العارف عن طريق الكشف، وهم يقصدون بذلك أن تلك الأسرار تُعرف بقدرة عالية تفوق العقل، ودون توضيح أو دون استدلال عقلي، ليس هناك سوى الاستدلال العرافي القائم على الكشف.

ولعلنا نجده في التفكير بارزاً عند علي حرب، فالأشكاليات التي تعتريه من اللغة ومن الحقيقة جعلت كلًا من هانيين المفردتين محتجبة غامضة، ففي كتاب (حديث النهايات) يقول عن التجربة البشريّة: أنَّها «ليست من عالم البساطة والبقاء والشفافية، ولا تدرك بأدوات التمثيل والقبيض، أو التثبت والتنقل». هذا العالم هو حيّز لطيات وثبات، أو لتوترات وصدامات، أو لجراحات وانكسارات، أو لتفرّرات وتفاوتات، يستحب معها الإنسان أن يتناول نفسه، أو يتفق مع معناه، أو أن يملك رغبته ويعمل على لغته وأشياءه. وهكذا لا يمكن الفكاك من خداع العبارة، وحجاب الرؤية، وهناك إشارات عديدة تتوافق معها علي حرب من المنظومة العرافيّة، والأنواع تناولها من خلال الإشكاليات المذكورة سابقاً.

1- اللغة:

تقوم فلسفة اللغة عند أصحاب العرفان على ثنائيّة الظاهرة والباطن، وهذا الزوج يكون نظيراً لثنائيّة التدقيق والمعنى أو الوضع والاستعمال في المنظومة المعرفية التخاطبيّة. وهذا الزوج العرافي يشير إلى أمرين ينصبان في محل اهتماماً.

الأمر الأول: أن هناك معاني محتجزة من كلّ ظاهر، ولا يلزم وجود علاقة منطقية أو استعمالية بين الظاهر والباطن، إنما مرجع الأمر إلى الحامل الخاص الذي يستطيع أن يصل إلى الحقيقة عن طريق التأويل.

(1) تحدّث الجابري عن وسائط وطرق وصول العرفانيين إلى المعرفة في القسم الثاني من كتابه (بنية العقل العربي)، وفي هذه الدراسة تناول العرفان ومنظومة العرفانيين المعرفية، وقد اعتمدنا على هذه الدراسة لما رأيناه فيها من شمول في تناول هذه الظاهرة. يُنظر: بنية العقل العربي، الجابري، محمد عابد، ص 382.

(2) حديث النهايات، توحّطات المعرفة ومآرب الهويّة، حرب، علي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط 2004، ص 169.
الأمر الثاني: أن هذه الثنائية تفرض على الحامل عمليّة ذهنية عكسية بالمقارنة مع الوضع والاستعمال، فالحامل في هذه الثنائية الأخيرة - الوضع والاستعمال - ينتظر في الوضع أولاً ثم في الاستعمال كما هو عند الجمهور، وأما السلفيّ فإنه يرون النظر في الوضع والاستعمال في الوقت نفسه، في حين يلاحظ أن الثنائية الظاهر والباطن قد أخذت منحى عكسيًا في النظام العرفاني، أي ينظر في الباطن إلى الظاهر، أو تستطيع القول أن الظاهر يكون للاستيهلاك العام، في حين يكون الباطن هو المقصود والمراد، وبهذه الطريقة تكون الحقيقة محتمجة عن أحد الفقهاء، إنما تكون محتمجة عن العام، أو تكون محتمجة عن الخاص، ويرجح الفقهاء أن الحقيقة تتكشف لأهل البابا.

يتواصل حرب مع هذه النظرية من سؤال يطرحه في كتاب (التأويل والحقيقة)، يُعده مقدمة - كما يبدو - لرؤيته حول احتجاب النص، فيقول: "هل انقسام الأقاويل إلى ظاهر ومؤَّل يعود إلى انقسام البشر بين عامة وخاصَّة، أم يكمِّن في طبيعة النصّ ذاته؟".

ويؤيد حلي حرب الاحتجاب لأسباب تعود في المقام الأول إلى طبيعة النص ذاته، وهذا التأليف كما يبدو لم يعد الطُرْحُم الأول لمفهومه (أنتولوجيا النصيّ)؛ فيقول: إن افتراض البحث عن الحقيقة في التطابق بين الفكر والواقع، أو بين العقل والمعقول، أو بين الكلمات والأشياء، لا ينطبق مع واقع الثقافة العربيّة. ويتضح ذلك إذا عرف معنى الحقّ. فالفُحْق في اللسان العربي، ليس دالًا دلالة منطقيّة (إبستمولوجيَّة) وحسب، بل له أيضًا دالاته الأنتولوجيّة، فالفُحْق هو الوجود الذاتي، وهو البق الفعلي، وهو الأحكام العادلة.

---
(1) علم التخطيط الإسلامي، علي، محمد محمد يونس، ص 33.
(2) بيئة العقل العربي، جابر، محمد عامر، ص 396.
(3) التأويل والحقيقة، حربي، علي، ص 105.
(4) تحليلًا من هذا المفهوم في موضع النص عند المنظرين للحبال على غير الظاهر من المحدثين في البحث الأول من الفصل الثاني من هذا الكتاب.
(5) التأويل والحقيقة، حربي، علي، ص 105.
والنظر إلى هذه الإجابة المستقرة عند حرب تتجلى لنا نتيجة شبيهة بمقوله
العرفانيين (الحق المعاللي) الذي لا يدرك بالعقل، وإنما يكتشف للإنسان، وفي ذلك
يقول علي حرب: "الحق يُشهد ولا يُعمّ، يكتشف ولا يُثبت، يتأوَّل ولا يُربَّح"(1).
فإذا كانت مكانة الحق تعلَّل على كل شيء، فإن ظهورها في الكلام، وخاصة
كلام الوحي - على حد تعبير حرب - يجعل من النص ليس مجرد مقوله، أي عبارة
يُنظر في صحتها، وليس استدلالاً يقين قولًا على قول، أو بحثًا عن وحدة الدلالة(2)،
كما أنه يرى أن النص سيكتب دلالة وجودية (أنطولوجيا النص)، ثم يضيف إلى
هذِه الفكرة ماهيَّة معيَّنة لطبيعة هذا النص يقول: "النص قولٌ باتِيٌّ"(3)، وقد كرر هذا
القول في أكثر من موضع؛ لأنَّه مدخل لمقولة "النص يمارس حجِّيًا مضاعفًا"(4).
لكي نفهم هذه الرؤية وتكون خطاً للأشكالية اللغوية سنحاول تجميع أفواه
وصياغتها بسلسل لعلنا نقف على مراده.
يبدأ حرب فكرته بإعطاء النص دلالة وجودية استقلاليَّة، وهي تعني انفصال
النص عن قائله، ثم ربط ماهيَّة هذا النص بآث النص البيني التركيب، وهذا يعني أنَّه يقوم
على المجاز، ويرى في المجاز زجَّة للمعنى بحيث تكون لدينا فجوة بين الدالٌ
والبدل، ومن ثم تُعد ذات الدلائل المعاني، ولا يبقى عندنا مركز نستند إليه، فالفاعل
انفصل عن نصه، والدلائل الظاهرة غير واردة في النصوص المعنِّية، وعلى هذه
الرؤية تفتح معنا عميقة تحجب المقابل، ولا تبوح بالمعنى، ويسير الحامل
في ذلك مليء لا يعرف أي يقف ولا إلى أي يسير، وما عليه إلا أن يمسك بأي جرم
ينتهى من هذا الغياب.
يقول حرب: "النص لا ينص بطبعه على المراد، لأن الدال لا يدلُ مباشرة
على المدلل. هذا هو سر النص: له صمته وفراغاته، له زلاته وأعراضه، له ظلاله
وأصادره..."، أمَّا عن النص الدنيا يقول: "والنص يمارس حجِّيًا مضاعفًا، إذ يحجب

(1) المرجع السابق.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق.
(4) نقد النص، حرب، علي، ص 12.
ذاته كما يحجب ما يتكلّم عليه»(1).
وتلاحظ أنّنا أمام عالم غريب يشبه عالم الأفلاك والأجرام السماويّة، تُعجّ بالنجوم الساطعة، ولكنّك في نفس الوقت تؤمن بأنّك لا تستطيع العيش فيها، فإنّما أن تلاحق الأنوار مستمتعًا وصادعًا إلى ذلك العالم الذي لا يتناسب مع طبيعتك البشريّة، وساعتها تكون عرضة إلى الموت، أو تبقى في هذه الأرض حيث الأصل في الأشياء الوضوح، وليس هناك حجب في العلاقات البشريّة.

٢. العقل:
لم يعد للعقل في الدراسات العرفانية تلك المكانة التي يعرّفها مثلًا في التراث المعنزيّ أو الستّي. نقول ذلك من جهة قدرته وفاعليته والمهام الموكّلة إليه، هذا الأمر لا يعني تعطيل العقل، وإنّما سعى بعض العرفانيّن إلى حصره في أناس معينين كالملاسر عند الشيعة، أو الولي عند المتصوّفة، والمجمع المشترك بينهم أن العقل أصبح يأمر بأمر السُلوك الروحي، في حين كان عند المعتزلة ذا فاعليّةٍ فائقة، أمّا عند علماء الأصول فقد كان يرتبط بالنقل، ولا يتعارض معه.

ما يهمنا في هذا المقام تلك المقولين المتوافقة بين العرفانيين على اختلاف مذاهبهم: «العقل حجاب»؟ «لأنه في نظرهم يمنع الإنسان من الاختلاص بالله، أو على الأقل يحجب الإنسان - كما يرون - عن معرفة الله معرفة حقيقيةٍ يقينية. ومن هنا تشديدهم وإلحاحهم على ضرورة الاستغناء عن العقل وعدم الخضوع لأحكامه»(2).

والسؤال المُثار هنا: كيف يحجب العقل الإنسان من الاختلاص بالله؟
لا شكّ هناك إجابات عديدة ومتفاوتة منها ما يسطع وتكاد تكون شبهة بأقوال الهرميّين، غير أن هناك ملحوظة بارزة بين العرفانيين وتبرز أكثر عند المتصوّفة حيث أصبح العقل يأمر بآمر السُلوك، أو أن السُلوك الروحي أولى من إعمال العقل الخاص، والفتوح تكون للعباد في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح

(1) المراجع السابق.
(2) بنيّة العقل العربي، الجابري، محمد عابد، ص ٣٢٢.
المكاشفة (1) للمعارف، فيتجلّى لهم [لمعرفة] خطاب الحقيقة من عالم الأمم والغيبَ (2) كمّ يقول ابن عربي (560 – 138هـ) (3)، ثمّ يضيف قائلًا: ولكنّي تُكشف لك الحقيقة ينبغي أن تُرْيِّل هواك فقَتنقٍ إرادتك، فَيُكشف لك عن الوحدانية، فتتعرّف: أنه هو: لا أنت! (4).

وؤكثني بهذه المقالة من ابن عربي في هذا المقام، وفيها إشارة لما ذكرناه، مع تَنويهًا بأنّ فكرة احتواء السلوك على العقل ليست عند المتصوّفة فحسب، بل تكاد تكون مشتركة بين العرفانيين، أمّا فكرة أنّ العقل حجاب فذلك تفسّره أيضًا هذه المقالة حين قال: فتتعرّف أنه هو: لا أنت؟ أي العقل «يمنع الإنسان من الانتحاد بالله» (5). وهنا أيضًا نفهم أنّ العقل لم يُلغّ إلغاءً تمامًا، ولكنّه أثبت الأدوات والمدارك العقلية التي لا تستطيع أن تدرك عالم الغيب (1)، وعلى هذا النحو أسقط العرفانيون كلّ العمليات المنطقية والمنهجية التي تُفتي في غالب الأحيان إلى نتائج مشتركة بين عقول كبيرة في قضية واحدة، وربطوا العمليات الذهنية بسلوك خاص يفتي إلى تعدد في النتائج؛ لأنّه يميل إلى الفردية.

وابتعادًا عن الاستطراد نرى أن نرجع إلى علي حرب، وكيف بنظر إلى احتجاب العقل عند المتصوّفة، وفي هذا الرجوع يظهر لنا دليل إضافي لما نذكره، بأنّ علي

(1) مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي الحاتمी، محي الدين، ج 1، ص 564.
(2) المراجع السابق، ص 591.
(3) محي الدين ابن عربي الملقب بالشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر رئيس مدرسة وحدة الوجود، بعد نفسه خاتم الأولاد، وولد بالأندلس، ورحل إلى مصر، وحجَّ، وزار بغداد، واستقر في دمشق، إذ مات ودُفن، هو الذي طرح نظرية الإنسان الكامل التي تقوم على أن الإنسان وحده من بين المخلوقات يمكن أن تتجلى فيه إذا تسارع له الاستراق في حياة الله. يُنظر: الموسوعة المبهرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهان، مانع بن حسن، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ط 420، 1420هـ، ج 1، ص 259.
(4) مجموعة رسائل ابن عربي، ابن عربي الحاتمي، محي الدين، ج 1، ص 573.
(5) بنية العقل العربي، الجابري، مهدي عبد الص، ص 222.
(6) التأويل والحقيقة، حرب علي، ص 105.
حرب تأثر بالعرافين، وكأنه استمر آليّة الحج بعدها درس الفكر العرافي دراسة
إعجاب، ويبدو هذا في دفاعه عن عقلانيته الجيّد (ت 298 هـ) (1) دفاع المعجب.

فقد خصّص الفصل الأخير من كتاب (التأويل والحقيقة) عن الجيّد تحت
مقال عنوان (النصوص الإسلاميّة هل هو نفي العقل، أم عجزه عن التحقّق؟) بحث
في عقلانيّة الجيّد، دافع فيه عن عقلانيّة الجيّد الخاصّة، وعدّه المفكّر والمؤسس
النظري للمتصوّفة، وهذا الأمر كان موسعًا لدراسته وتوضيح فكرة "حجب العقل"
عنده وعند المتصوّفة عمومًا.

ويري حرب في هذا البحث أنّ مفهوم العقلانيّة السائد ليس بالضرورة يدلّ على
النظر الموضوعي؛ أي لا يعني أنّ المتصوّفة لم يكونوا عقلانيّين، بل العكس نماً
فالتصوّف نشأ متوازيًا مع نشأة العلوم الأخرى (الفقه، الفلسفة، الفلكل..)، وكان لها
نطّها العقلانيّ الخاصّ في النظر والتحليل، وعلى هذا فإنّ "كلّ عقلانيّة شروطها
التاريخيّة التي ترسم لها حدود تكونها ومجالها المعرفي الذي تتيّل فيه" (2).

فهم من هذا البحث أنّ حربًا يعزّه فكرة حجب العقل عند الجيّد إلى موقف
وجودي، يقول: إنّ الجيّد "يحيّي بين وجوديّان للأنفس. وجودها بِلله، ثمّ وجدوها
لذاتها والأشياء" (3)، وضمن هذه الرؤية تنشأ جدليّة بين الحقّ (الله) والخلق، أكا
الحقّ فهو خارج عن عالم الذات، هو في أول طور من أطوار الحقيقة الكونيّة (4)،
ثمّ ينشأ العالم السفلي بمشيئة الله. ومن هنا توصّل حرب إلى نتيجة يقول فيها: "هذا
الأمر يعني بوضوح أنّ البداية عند الجيّد ليست مهماً هو معقّل" (5)، وهذا المستوى
الوجودي لا يستطيع العقل أن يصل إليه، وطبقًا لهذه الاستنتاجات تكون خليفة النصّ
عند الجيّد مبنيّة على ذلك.

(1) الجيّد هو أبو القاسم الخزاز يلقبه الصوفيّ بسيّد الطائفة، ولذلك يعد من أهم الشخصيات الصوفيّة،
ويعدّ المتصوّفة على أقواله وأرائه بمثّ الصوفيّة في التوحيد والمعرفة والتحفة. يُنظر: الموسوعة المبرزة في
الأديان والمناهج والأحزاب المعاصرة الجهني، منبع بن حمد، ج 1 ص 205.258.
(2) التأويل والحقيقة، حرب علي، ص 226. (3) المرجع السابق، ص 227.
(4) المرجع السابق، ص 231.
(5) المرجع السابق.
وإليك أن النص في تقد العقل يكون أحادي الدلالة وحيد المعنى محكم القول، يقول: "يبدو أن النص في تقد العقل، فإن النص، أو الحقيقة بوصفهما "حريًا للتبني والتواتر أو التعارض" وآيات الشعراء بسيرته وحرب في هذه الحالة أن

(1) المرجع السابق، ص. 323.
(2) هذه النظرية الأخيرة لا تستدعي خلافًا إذا كان مقصود العمليات العقلية مطابقة صفات الرحمن بصفات الإنسان، حينها تكون العمليات العقلية مرفوضة، والتوحيد غاية إيحامية كبيرة ينبغي أن تصور من أي مماثلة.
(3) من البند 7 أن العمليات العقلية عند أهل العرفان يتم التعامل معها على أنها سلوك حركي مبني على شاكلة طرق رياضية، وذلك من خلال إيجاد نشأة في العلاقة، وليس علاقة تشابه، وهذا ما يطلق عليه قانون (المماثلة).
(4) الممنوع والممنوع، حرب، علي، ص 55. (5) المرجع السابق.
العقل حجاب لأنه أحادي في النتيجة، في حين التأويل الذاتي متعدد النتائج.

2. الحقيقة:

توجد الحقيقة في الأديان العرفانية غالبًا في "الباطن"، ومن ثم تبرز الحقيقة دائمًا في المجاز، أو الرمز، أو الإشارة، وبما أن هذه التقنيات غير ظاهرة للعيان فإنها بطبيعة الحال محتقنة.

لم يُأل أصحاب العرفان جهداً في تطمن أو إعطاء هذه النظرية شعريًا من القرآن الكريم، فوجدوا في بعض الآيات لفظًا صريحاً للباطن، مما سهّل عليهم مهمة الدفاع عن هذه النظرية بالنصوص الشرعية، مثل على ذلك قوله تعالى: "وَذُوَّارُ الْأَنْفُسِ وَذُوَّارُ الْأَوْلِيَاءِ" (1)، وقوله تعالى: "وَإِنَّ الْمُتَّقِينَ يَكْبِرُونَ الْإِنْفُسَ الْأَقْبَدِ" (2)، وقوله تعالى: "وَالْأَقْرَىٰ فِي الْأَمْرِ وَلَا كَبِيرُ مِنْهُ" (3)، والفهم من ذلك أتيح لهم مجال لتفسير كل شيء بناءً على هذا الزوج الظاهر والباطن، غير أن الترجيح والمطلب والمقصود دائمًا يكون في محصلة الباطن أي المحتقبن.

وهكذا تتicensing أفكار العرفانيين مع علي حرب، فهو كذلك يرجح أن الحقيقة تكون في الباطن، ولكن ليس الباطن المراد للظاهر، بل هو الباطن الذي بحوي المسكون عنه، ومن ثم فهو يتوافق مع العرفانيين في جهة، ويناقضهم من جهة أخرى.

أما التوافق فيكون في الافتراض الآتي: أن الباطن أولى من الظاهر للنظر والبحث؛ إذ يتوافقان بأنَّ الحمل عمليًا ذهنيًا تنذر في الباطن أولاً ثم الظاهر؛ لأن الحقائق محتقنة، وتجلى بالكشف، وهذا الأمر يتطلب من الحامل أن يشرِّع مباشرة في التأويل، ولا مناص في هذه الحالة من التأويل وإن تعدّدت النتائج، وهذا هو ما يدعو إليه عند حديثه عن الحجاب.

(1) يُنظر: بنية العقل العربي، الجبوري، محمد عابد، القسم الثاني - الفصل الأول، ص 184 - 179.
(2) سورة العلق: الآية 120.
(3) سورة الفاتحة: الآية 20.
أنا الاختلاف فيكون في نقطة واحدة وهي إذا كان العرفاني يبحث عن المقصد بالإعالي فإن حربير في ذلك الاستحالة بل يرى في ذلك نية غير صادقة تود أن تحتكر الحقيقة، وتقصي الآخرين، وتخفي ممارسة رجال الدين، وأصحاب السلطات، وفي ذلك يقول: "إن المشاريع الدينية تحوّل الظاهرة القدسيَّة إلى أرسالًا رمزي، بل إلى سلعة رمزية يتم إنتاجها وتداولها واستهلاكها، وفقًا لأهواء البشر وخصائصهم ونرجميهم" (1). ولا غريبة في هذا القول إذ كل عاقبة تدعي لنفسها امتلاك حقيقة الكلام الإلهي، ثم يقول: "حقيقة الحقيقة أنَّها أقل حقيقة مما يدعي قول القائل. ذلك أن قول الحقيقة دائمًا يصبح ويستبعد، ويبعد ويحبب، ويُحرف ويُنسخ" (2).

من ناحية الأمر أنتَ وأنا أمام أفكار افتراضية تؤدي إلى وقوع إشكاقيَّة بين اللغة والواقع، وسبب هذه الإشكاليَّة يعجز العقل على أن يتجه نحو الأشياء، فتكون كل شيء محتملا أمامه ويصبح كل شيء سبيلاً، فتغطرق المقاصد في العدمية المطلقة. نحن إذن أمام إستراتيجية تدفع الأستاذ حرب إلى اختيار الحمل على غير الظاهرة، فالغَلَبة محتملة لأن علاقة الدال بالمدلول منقطعة، والعقل يحبب الحقائق؛ لأن أدواته الذهنيَّة لا تُعينه على الإمساك بالمقاصد، ولا بالحقائق، والحقيقة على هذا النحو محتملة في النص، ولا يستطيع العقل اكتشافها، والتي في نهاية المطاف نزع المركزية، وانزلاق الدلالات، وفقدان الكلُّيات والثوابت.

يمكن الحكم على هذا المبدأ من خلال استحضار مبدأ البيان الذي يعتمد عليه العلم التخطيطي في حمل المعاني. وعليه أن نعرف بداية أن مبدأ الحمل هو مخالف لمبدأ البيان الذي يفترض وجود منظومة معرفيَّة مشتركة بين المتخاطبين، في حين يفترض الحمل أن المتكلم يحبب مقاصد، وأن اللغة تُخفي المعاني، وأن الحقيقة غامضة.

ومما يفترض مبدأ البيان أن ثمة مصلحة مشتركة بين المتخاطبين تحتُم على المتكلم أن يكون واضحًا، وتحتم على السامع أن يكون مشاركًا في إظهار المعني،

(1) نقد الحقيقة، حرب علي، ص 55. (2) المرجع السابق، ص 79.
وأي إخفاق يحدث في عمليات التواصل فراجع إلى عدم قدرة المتكلم على الإيضاح (1)، ويكون في هذه الحالة عيبًا أو في عدم مقدرة السامع على التفسير والتأويل، وقد يكون سبب انقطاع التواصل راجعًا إلى طبيعة الرسالة، وفي هذه الحالة تكون الرسالة غامضة، وهي ظاهرة طبيعية، ولكن ليست محتمة، إذ الاحتجاب يعني أن اللغة أصبحت خارجة عن وعي الإنسان، وغير مرتبطة بمنظومة معرفية مشتركة بين بني البشر.

نحن نعلم جيدًا أنّ اللغة ربّما لا تُستخدم بطرق صحيحة، ولكن ندرك تمامًا أن المنظومة المعبرية لدى المختصين تخلق نظامًا مشتركًا كفيلاً بأن يوضح النظام الإشاري في اللغة، وعلى الحامل أن يجتهد ليصل إلى شيء من الحقيقة، إن لم يصل إلى الحقيقة المطلقة، ولكن اجتهاده للحصول على المعرفة تحقق له ذاته الإنسانيةً، وهي خيرٌ من الغوص في العدمية.

 principio نستطيع مبدأ المختلطة والتضليل

يُتَجَلَّى مبدأ المختلطة والتضليل واضحًا في دراسات علي حرب النصيّة، سواء في آليّات النص، أو في الخطاب الذي يحمل الحقيقة، وتبدو العلاقة وثيقة بين مبدأ المختلطة والتضليل ومبدأ الحجج، فأيّما وجود الجحد كان سببه التضليل - كما يرى حرب - الذي يكتنف النص والآليّاته اللغويّة، ولم يكتف حرب بالإصلاح هذا المبدأ علي النصوص فقط، وإنّما تبّنّاه بوصفه أداة تفسيريّة فاعلة، بل نلاحظ أن هذا المبدأ أصبح سمة رئيسيّة في ممارساته الفكرية.

لقد حذّرت حرب عن المختلطة والتضليل في سلسلته (النص والحقيقة)، وبرى أن هذا المبدأ من منجزات مشروعه النقدي الذي تجاوز الدراسات الكلاسيكيّة، وأصبح يستغل بتفكيك التصوّر والذات الإنسانيّة معاً، فكان نتائج هذا التفكير اكتشاف مبدأ المختلطة والتضليل، وأن هذا المبدأ ماتأصل في تركيبة الذات ويتجلّى بطبيعة الحال في آليّات النص، بل يذهب حرب إلى أكثر من ذلك إذ يرى أن الكلام له

(1) يُنظر: علم التخطيط الإسلامي، علي، محمد، حدّد، يونس، ص102.
أنّه مستقلٌ بعد إنتاجه "يلعب من وراء الذات"، بمعنى أن الكلام يجري صاحبه إلى أشياء يتوهمها؛ أي أن الذات لا تستطيع أن توجه نحو الأشياء توجهاً دقيقاً وصادقاً.

هذه المقدمات تصل بعلي حرب إلى نتيجة واحدة، وفي الوقت نفسه تصل به إلى اقتراح وإجراء تفسيري للنصوص. أمّا النتيجة فهي أن النص لا يقول الحقائق، بل يخلق حقيقته؛ أي يكون له وجوداً مستقلاً، وتلاحظ في هذه النتيجة فكرة ذهنية تفترض أن النص كائن عضوي مستقل تمامًا عن قائله، والمقترح الناجح في هذه الحالة ليس دراسة المعاني التي تظهر من النص، ولا دراسة ما تعلن عنه، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفّيه وتستبعده. بكلام آخر، ينبغي أن لا نهتم فقط بما يصرّح به مؤلف النص، بل أن نلفت إلى ما لا يقوله الكلام بمساءله واستنطاقه أو بتحليله وتفكيكه بتنهيه.

والظاهر أن هذا المبدأ نشأ في نسق فكري لدى علي حرب من جدلية زائدة مفادها أن جميع النصوص، وجميع الحقائق قد اختلفت عليها الناس، سواء في الزمان والمكان الواحد، أو في الأزمنة والأماكن المتعددة، وأن تاريخ البشرية يشهد على ذلك، وليس هناك حقيقة واحدة، بل هناك حقائق متعددة، وليس هناك تفسير واحد بل تأويلات لا نهائية، وعندئذ لا يعود بمقدور أحد أن يزعم امتلاك الحقيقة، أو القبض عليها، ومن ثم لا يحق لأحد احتراء الشرعية لنفسه، ويخشى حرب من الأحاديّة في التفكير التي تستضيف الهوية بين الناس، والأخرى توجه الناس إلى امتلاك وجه من وجه الحقيقة بطريقة تفعّليّة، ولكي يحصل ذلك ينبغي أن نستخدم آليات التأويل اللانهائية.

من الملاحظات المهمة في هذا المبدأ أنه يسري على جميع أركان التخطيط، فال kak (الذات) ليس بريطا، والرسالة اللغوية مخاطة لأنها تخفي ألعابها وممارساتها، والسياق مخادع بطبيعته سواء في مستويات الداخلي أو الخارجي، أمّا الحامل (المخاطب المتلقي) فإنه أمام سلسلة من المخاطبات، وليس لديه وسائل مكافئة لهذه المخاطبات سوى استطاعاتها عن طريق الحدس والخيال، ففيهما قوة.

١٩٨٩

١٨٩

١٢

١٥

١٨٩

(١) نقد النص، حرب، ص ١٥.
(٢) المراجع السابق.
تظهر خطورة هذا المبدأ في عدّة اتهامات تفصّل إسهامات أركان التخاطب عن بعضها، ومن ثمّ يستحيل الإمساك بالمقادير؛ لأن الاحتمالات تتعدّى على هذا النحو، والمعاني لن تكون مستقرة، وإنّما محكومة بحركة نهائية.

المتكلم بالنسبة لمبدأ المخاطلة والتضليل ليس صادقًا، ولا بٌّتًا، وإنّما يخفى شيئًا من وراء كلامه، والحامل (المخاطب/المتلقِّي) على هذا النحو يستطيع أن يهمد الدلالات كما فعلت الحشويَّة، وليس مضطربًا أن يبحث عن المعاني المتباينة، وله أن يسلك عملية ذهنية تُعْتِدَ الظاهرة.

تُحَليّنا هذه الملحوظة الأخيرة على القول بأن مبدأ المخاطلة والتضليل هو اتهامات لمبدأ التعاون أساسًا، ولهذا المبدأ كما يبدو شعور راسب عند الأستاذ حرب بقصور أي أداة تُفْضِي إلى نتائج أحاديَّة حتى ولو كانت عقلانيَّة، وأنّ كثيرًا من الأدوات العقلانية غير قادرة على إدراك الحقائق، وعليا أن نستثمر الأدوات التي من شأنها تفسير المعاني مثل الوهم، ويرى في الوهم "مادأ العقل وشرطه، بل أفقه، وولأ

الوهم ما كان من معني للعقل"(1)!!

يعزو علي حرب المخاطلات في الحقيقة والنص إلى الأبعاد الرمزيَّة والمجازيَّة التي يتشكّل منها الخطاب أو النص، فالنصوص كما ذكرنا وثيقة فكرية تحمل الحقيقة، وبما أن النص مكون من رموز وإشارات فإنّ من طبيعة هذه الرموز أن تتفاوت في إظهار معانيها، ولا سيما إذا كانت مجازيَّة، فكل الأوصاف التي يُوصَف بها حرب في ماهية الكلام إنّما مرجعه عندنا إلى المجاز، والنصوص تُنسج من شفوق وثقوب وفراغات، ولا لغة صافية نقيَّة، لأنّه لا كلام يخلو من ترميم أو ترقيع أو نسخ(2).

إن الفكرة الرئيسية من هذا المبدأ - كما ذكرنا - تعود إلى رغبة تبحث عن كل شي متمنع عن التفكير، وبسبب المنطقي هو أن النصوص مجازيَّة، والمجازات "تُقيم فجوة بين الكلمات والأشياء، وتنعّم تطابق الدال بالمدلول"(3).

(1) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 151.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 21.
(3) المرجع السابق، ص 28.
هذه يدعونا إلى فحص فكرة المجاز، وسنحاول الإجابة عن السؤال الآتي:
هل المجاز سبب واقعي يخلق مثل هذا المبدأ المفضل، أو أن المجاز وسيلة إدراكية تساعد على نقل الأفكار؟

تكشف لنا الدراسات اللغوية، ولا سيما البلاطية أن المجاز بكافعة صوره يعد وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يستغني عنه في إدراك واقعه، أو حتى أن يعجز عن مكون نفسه إلا من خلاله. «فالصورة المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك» (1)، كما أن المجاز محكوم بعلاقة التشابه بين المعنى الوضعي الأصلي، والمعنى المستعار، ومقيد بقرائن ينصبها المتكلم عادة لتوضيح مركده، ولذا فهو وسيلة بياتية وليس أداة تضليل للمخاطب.

**مبدأ الشك**

إذا كانت الحقائق محتجبة، أو لديها القدرة على المخالطة والتضليل، وكانت المنظومة المعرفية بين الناس غير قادرة على التوافق أو الوصول إلى الحقائق المطلقة، فإن هذا الأمر سيستigate عنه شعور بالغربة، وإحساس بالنقد والمراجعة، ولن يكون هناك أي مقدمات ولا أسباب تشير إلى نتائج مباشرة وواضحة، وسيحل محل اليمين السؤال المستمر والشك المحتضن.

إنما يدعو إلى الأستاذ علي حرب، هو أن يكون الشك مبدأ كلية لدراسة جميع الظواهر الإنسانية بما فيها النصوص اللغوية، ويدعو العقل المحض أن يشكو دائماً لكي لا يقع في مهنات حجاجية سقيمة تقوم على الميالية والمبرر وفرض السيطرة والسلطة على الغير (2)، وفي ذلك يستشهد حرب بمقوله الإمام الغزالي: «من لم يشكون لم ينظر، ومن لم ينظر لم يصير، ومن لم يصار بقي في العمي والحيرة» (3)، فاستمرار الشك يعني حيويت التفكير، ولذلك يقول علي حرب: «الشك والمساءلة وعدم الثقة كل ذلك هو في نظرى أهم من الأفكار ذاتها!» (4)

---

(1) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، السيري، عبد الوهاب، ص 130.
(2) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص 118. (3) المرجع السابق.
(4) نقد النص، حرب، علي، ص 271.
لم يكن الشكُ بَدعة من علي حرب، وإنما استمدَ هذا المبدأ من أُنَدُج فلسفي يوناني قديم أخذ به بيونون (ت 275 ق.م) صاحب مذهب اللاذريدي (1)، ونشأ هذا المذهب كَرَّة فعل على إخفاق الفلسفة الرواية (2)، وذكر لنا بعض المصادر أن بيونون "امتنع عن الحكم على الأشياء بالإيجاب أو النفي؛ لأن الأشياء مظاهرة لا يدرى حقيقتها، وخير معترف بقدرة الحواس أو العقل أو أي من الأدوات المعرفية على تحقيق اليقين" (3)، ولذلك يدعو بيونون إلى الوقوف على الحياض دون المبالاة بشيء، ربما يحقق له هذا الحياض شيئًا من الطموحية، ويدعو أن حريًا يسعى أحيانًا إلى الوصول إلى مثل هذه النتيجة، فعندما يفقر في الحقيقة يراها محتمفة، تقوم بالمخالفة والخداع، وليس لديه حل في هذه الحال إلا أن يسلط عليها الشك لعله بعد ذلك يصل إلى نتيجة تُشعره بالسعادة.

كذلك يظهر لي أن الشك عند علي حرب يأخذ بعدًا آخرًا، إذ هو شك حفري يقوم على البحث عمَّا لم يبحث عنه من قبل، ومن ثم بعد الوصول إلى النتائج المخالفة للنتائج السابقة فتخسر، ولو كانت هذه النتائج مخالفة للحقيقة، وبذلك ترى حريًا لا يعرف بالحقائق المطلقة، ولا بالحقائق الثابتة، لأن الاتفاق على وجود حقائق معينة تعني تبدُد الشك، وحلول اليقين مكان الشك سيعجل من عمليات حرب قاسرة ولا يمكنها البحث بحرينية، والبديل عن ذلك تسليط سلاح الشك العدوّي على كل شيء.

(1) اللاذريدي: مذهب فلسفى قديمنشأ في اليونان على يد بيونون بعد اتهامه مملكة الأسكندر الأكبر وانحطاطها. يدعو هذا المذهب الفلسفي بالشك؛ لأن الأشياء عند بيونون مظاهرة لا يدرى حقيقتها، العقل البشري ليس له قوة على إدراك المطلقة، أو معرفة حدود الواقع بالتجربة العلمية. يُنظر: الموسوعة المبشرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الجهني، مانع بن حماد، ج 2، ص 115.

(2) الفلسفة الرواية: تُبنى الفلسفة الرواية مدرسة فلسفية يونانية أسسها زينوسة، ومنها انتقلت إلى روما في القرن الثاني قبل الميلاد، وترى ماهية الإنسان جزءًا من الوحدة الجامعية بين الله والطبيعة، وأن الكون نجري فيه روحًا كُليًا، وأن خلق هذا الكون ليس مفازًا له، بل هو كامن فيه. وهذا ترى أنها أول من وضع بذور عقيدة وحدة الموجود. يُنظر: المرجع السابق، ج 2، ص 106.

(3) يُنظر: المرجع السابق، ج 2، ص 110.
من ناحية أخرى يعتقد حرب أن بذأ الشَّكّ يجعل الشاكّ ينظر إلى الأشياء نظرة شموليةً، فقد تعامل مع الأفكار أو أصحاب هذه الأفكار بشيء من الإعجاب، وقد نتماهى مع الفكرة ونحاول تطبيقها، غير أن هذا النمط من التفكير يجعل صاحبه في قضية السلطة التي يمارسها أصحاب الأفكار، وبذلك علينا أن نتخلص من هذه السلطات، «ولا تقهم كلّ الثقّة، بل نهتم بالكشف عنّا تمارسه خطاباتهم من آليات الحجاب، والطمس، والتحوير..»(1).

إذا كان هذا الشَّكّ يتوجه نحو الأفكار، فإن النصوص بوصفها الوثيقة الرسمية للأفكار عرضة لهذا الشَّكّ، وكلما كانت النصوص قويةً وفاعلةً كان تسليط الشَّكّ عليها أولى من النصوص الضعيفة والركيزة، «ذلك أن الكلام القوي يمارس سلطته في الحجاب، والمنع، والاستبعاد؛ ولأن نص الأصل يحجب شيء الذي يجعل منه أصلًا، أي أُسُه وبداهته. ويعتبر آخر إن النصوص الأساسية تحجب أُسُهها وإلا لما عدت أساسية»(2)، فالشك يحظ باستمرار على القراءة والاستكشاف.

إذن يمكننا القول إن الشَّكّ يمثل في منظومة حرب التحليليّة بصفته مبدأ يقوم بوسيلة مستمرةً تفتح أبوابًا متعددة من التساؤلات نحو أي نتيجة تصل إليها الإنسانيّة، ولا يكتفي الشَّكّ بنتائج محددةً؛ لأنّ حمل الظواهر والمعاني على غير ظاهرها هي الإستراتيجية المناسبة للشكّ، ولا سيما إذا استُخدم هذا الشَّكّ للشَّكّ العدوي، وليس للوصول إلى البين، وهو ما يؤثر في النهاية إلى حالة من الضبابية التي يصبح فيها الشَّكّ غامية في حدّ ذاته.

(1) نقد النص، حرب، علي، ص 279. (2) المراجع السابق.
المبحث الخامس
الأصول المعرفية المعتبرة للحمل على غير الظاهر عند علي حرب

رأينا أن منظومة علي حرب المعرفية لم تنكّف على المورّد العرفاني القديم فقط، وإنما استقت من المنظومة الحديثية الكثير من الأصول المعرفية؛ إذ هي منظومة مكتّنة من خليط نفعي لا يقف عند منجزات محددة، وإنما يستعين بأي منجز لديه القدرة على التفاعل والاستمرار لكشف الممكن والمعتمع على حد سواء.

قبل أن نشرح في تفصيل الأصول المعرفية المعتبرة عند علي حرب، ينبغي أن نشير إلى نقطتين:

أولاً: ترتبط أصول علي حرب المعرفية بالأصول المعرفية الحديثية ارتباطاً واضحاً، فهو يعتمد على الأصول المعرفية التي ذكرناها سابقاً (التاريخيّة، والنسبيّة، والتفاعلية، ونظريّة التلقّي) ويرى في كلّ أصل من هذه الأصول حقلاً متعدد الوسائل يمكنه كشف المستور والممتع. كذلك يرى أن هذه الأصول تُتيح تساؤلات مستمرة لتغيير الأفكار والنهى القارية في ذهن الإنسان.

ثانياً: بما أننا تحدثنا بشكل عام عن الأصول المعرفية لدى أتباع الحمل على غير الظاهر، وأخذنا علي حرب أنموذجًا على استراتيجياتهم، سنعتمد في المباحث القادمة على الدراسات النصية لدى الأستاذ حرب، وسنطوي المفاهيم المعرفية في مجالها اللغوي البينيوي، ومن خلال نظرة حرب نحو النص سيضّح لنا عملياً أن علي حرب استند إلى الأصول المعرفية الآتية وهي: النسبية، ونفي المرجعية، وتساوي النصوص، واستقلاليّة النص

(1) الباطنية الجديدة وقراءة النص – مقارنة براغماتيّة: علي حرب أنموذجًا، علي، محمد محمد يونس.
النسبيّة

حاول علي حرب أن يحظى كثيرًا على النسبية في دراسته للنصوص، وكان ولا يزال يسعى من خلال هذا الوجوه المعرفي إلى إزالة القداسة الدينية من النصوص، وذلك بجعل المعاني والدلالات في نسق متبقي على الدوام، أو بجعلها قابلة للتغيير من شخص إلى آخر، وبرغم من نقضها للقداسة عن كل شيء فهو يحاول في الوقت نفسه تأسيس نظام معرفي يقوم على التفكيك والحفر.

إنما يقوله حرب على النص يصبح لأن يطبق على الواقع (1)، وعلى هذا النحو يقرأ العلاقة بين النص والواقع بمنح تحويلي يقوم على خلق الواقع المعرفهي بطريقة مستمرة، فالواقع يقرأ كنص له معناه بقدر ما تتعامل الواقع كعلامات ورسائل، وفي المقابل تتعامل النصوص كواقع لها فعلها وأثرها في تشكيك الواقع نفسه (2).

ما نود الوصول إليه من الاستشهاد السابق أن النصوص والواقع على حد سواء ليس لديها ثوابت، بل هي مجموعة من الأحداث قابلة للقراءة والاستنطق في أي وقت، وبحلأ الابتداع حرب تستندي هذه الفكرة "الحقّ الخلّق" أو "المنطق التحويلي" لهذه الفكرة تصدر عن رؤية ترى أن القراءة الخصبة والمثمرة هي "قراءة تخصيص النص لعمليات من التحويل الدلالي، تحليلاً وتركيباً، على سبيل الاستغلال للمنجزات أو السير الجديد للإمكانات، بصورة تغطي معها المفاهيم أو تغيير بقدر ما تفتح مناطق جديدة للتفكير" (3).

ككل ذلك يفتح علي حرب آفاقًا لتجديد المفاهيم نحو النص والحقيقة، وهذا الأمر يؤسس مفاهيم جديدة تتجاوز مفاهيم التطبيق أو المصادفة إلى مفاهيم تحمل مفردات الخلق والتحول والتجاوز (4).

(1) هكذا أقرأ ما بعد التفكير، حرب علي ص 21.
(2) المرجع السابق، ص 53.
(3) المرجع السابق، ص 52.
(4) المرجع السابق، ص 54.
من الجدير بالإشارة علاوة على ما سبق ذكره أن النسيئة لدى علي حرب تُسلم كل شيء إلى قضية الصيورة، ولا سيما المعاني؛ لأن المعاني في قراءات حرب ليست جوهراً مكتوباً، أو مفهوماً محضًا، أو قصدًا متعاليًا يُعبّر عنه بالأدوات اللطيفة (1)، إنما المعاني رمز وإشارات لا تصدح أمام النسيئة وتقبل التغيير اللانهائي.

إذا أراد الباحث دراسة المعاني من جهة العلامة، أو من جهة الدلالة، لا يصل مع حرب إلى مقاصد ثابتة، بل تُشير المعاني إلى وقائع خاطبة مستقلة عن إرادة المؤلف (2)، وهذه المعاني والدلالات تختلف باختلاف الكلام عليها، وخلاصة الأمر أن ما تعددت الدراسات العلمية جوهرًا أو ماهيّات أو علاقات محدّدة، يرى فيها حرب نسيئة من شخص إلى شخص، وقراءة المعاني غير خاضعة للمقاصد العامة، فكل قراءة إنتاجها بحيث تفيض معانٍ متجددة.

نلاحظ بعد الإشارات السابقة أن النسيئة لدى حرب تُوهمه بإنجازات متجددة وإبداعات مفيدة، وأن حلولية المعاني تتيح له تطليعًا ليس نهائيًا يُساعد الباحث على التفكير الدائم، وبذلك يكون متفاعلًا مع الأحداث.

ولكن النظرية الفاحصة تذكر أن هذه النسيئة تُوْدَ أن تتهُرَب من المعياريَة والأسس المعرفية المتقنَّة عليها. وكما هو منطقي فإن الخروج عن المتفق عليه لن يساعد على التفاعل وإنما ستجعل الباحث يتجه نحو الغرابة والانعزالية؛ لأن هذه الحالة لن يكون له جذور يستند إليها، بل إن فهم المعاني دون الاستناد إلى موروث سابق سيجعل الأمر أكثر صعوبة من الاستناد مبدئيًا إلى خبرات سابقة.

وعلى هذا النحو نرى حرب ينتقد كثيرًا التفسيرات والتأويلات التراثية، ويرى أنها تخفى حقائق النص الأول أو النص المؤسّس، وبذلك يدعو إلى تجديد القراءة تجديداً مستمراً، وهذا يعني إنكار جدوى التواصل المعرفي بين التراز والحداثة، لأن معارف الإنسان مختلفة ونسيئة.

---

(1) الفكر والحدث: حوارات ومعاور، حرب، علي، ص 61.
(2) المرجع السابق.
نفي المرجعية

ينطلق علي حرب من موجه معري يفضل نقد النصوص بعينها، ولا يرى جدوى من السعي لنقد العقل، إذ النص بعد إنتاجه يتحول إلى بنية مستقلة عن المؤلف، ويصبح ميداناً معرفيًا مستقلًا(1)، قابلاً للاستنطاق والبحث، وعلى هذا النحو يميل الأستاذ حرب إلى تسمية هذه العملية "نقد النص"؛ لأن في هذا المصطلح الآليات لكشف المفاهيم، وتفيك سلطة النص، وعند هذا التفكيك لا تبقى مرجعية ثابتة تُعني بالبحث، ولكن تكون هناك مقاصد معتبرة، وفي هذه الخطوة نفي للمرجعية، أو يمكننا القول موت للمرجعية.

هناك مرجعية واعدة يقترحها حرب بدلاً من مرجعية المؤلف والواقع، وفي ذلك يقول: "في منطق النقد يستقل النص عن المؤلف كما يستقل عن المرجع لكي يغدو واقعة خطيئة لها حقيقية وقسطها من الوجود"(2)، ومن ثم يكون النص مرجع نفسه، يرجع إليه كبنية من العلاقات اللامتناهية، ولا تفك هذه العلاقات عن التفسيرات والتآويلات المتعددة.

بطرح علي حرب مضمون نفي المرجعيات من خلال فكرة محتة المعنى(3)؛ إذ هو لا يربط تجلي المعاني بإسناها إلى مرجعيات محددة، فالمهم لديه إنتاج المعاني بشكل مستمر، فما دام الحامل ينقل ويرمز ويعاون مع سواء، فلا مجال لديه إلا أن يستشير كل الإشارات لإنتاج معانٍ جديدة(4)، حتى الذي يعمل على تفكيك المعنى للكشف عنًا يحجج من اللامعنى، إنما ينخرط في لغة المعنى(5)، والهمم في هذه الحالة عدم التوقف عند معانٍ محددة، بل ينبغي تعدي السلطة التي يفرضها المتكلم إلى عملية إنتاجية بحثة.

بالطبع يتشابه هذا الموجه مع الموجه العام الذي ذكرناه سابقًا "التفاعليه" إذ

(1) نقد النص، حرب، علي، ص. 7.
(2) المرجع السابق.
(3) لغة المعنى، حرب، علي، ص. 10.
(4) هذا أقره، ب뀌ة التفكيك، حرب، علي، ص. 52.
(5) لغة المعنى، حرب، علي، ص. 10.
كلاهما يسعى إلى عملية الإنتاج دون حدود، ولا يهتم البقاء عند هذا الشابه، ويكون
الإشارة إليه، المهم أن ننظر في نتائج هذا الموجَّه في دراسات علي حرب النصية.

كما يرمي علي حرب من نفي المرجعية إلى نفي القادسية الدينية عن النص القرآني، وكانت أولى الاتهامات هذا الاتهام أن عُرِّف النص الدينية بأنه نص نُوي في
أكثر من موضع (1)، كذلك جعل هذا النص فسحة تأويلية، و "فضاءة تأويلي لا يستفده
تفسير واحد ولا تأويل نهائي" (2)، ولا يعتقد علي حرب في ذلك أي تحريف، بل على
العكس تمامًا "فالنص الذي يتمتع بالأصلالة والفرادة، فهو يمتلك دوما حداثته، ولكن
ذلك مرهون بحسن التعاطي وفاعليَّة القراءة" (3).

**تُساوي النصوص**

كان للموجه المعمري السابق (نفي المرجعيات) أثر في تكون موجه معرففي
آخر، وقد يصح القول في هذه الحالة أن فكرة تُساوي النصوص هي نتيجة حتمية
للفي المرجعية؛ إذ بالمرجعيات تتمايز النصوص، فلا يمكن عد النصوص الدينية
بمعايير النصوص الأدبية؛ إذ المصدر مختلف تمامًا، بل لا يمكن الجزم بأن النصوص
الأدبية المنسوبة إلى أديب متعديين متساوية من حيث المضمون والمحتويات، فمعرفة
المصادر أمر في غاية الأهمية لإعمال النصوص ومحاولة فهمها.

يصف علي حرب النصوص إلى صنفين: نص له أثر وتأثير على القارئ، ونص
ضعيف التركيب ليس له أي فاعليَّة، ومن ثم يدرج النصوص المؤثرة في دائرة تصنيفية
واحدة، ويقصي النصوص الأخرى، ومن الملاحظ أنه يجب بعد المصدر القائل للنص فلا
يجعل ذلك معيارا للتصنيف؛ لأنه يعني نبذ النصوص وحرف محتوياتها أكثر من البحث
عن المقاصد التي تأسس عليها النص، ولو تبين له أن نصوص ما كُتب عن النص الأول
فإنَّه ينظر في تأثيرها على الناس، فإذا كانت تلك الشروحات والتفسيرات مثا ذاع صيتها

---
(1) يُنظر على سبيل المثال: نقد النص، علي هامش ص 208.
(2) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص 101.
(3) المتنوع والمتنوع، حرب، علي، ص 23.
استحققت أن تكون في دائرة اهتماماته، أما إذا كانت هذه وثيقة فإنها يستبعدها مباشرة.

يقول الاستاذ حرب: (هذا هو الفرق مثلا بين نص كثي نص كثي
نفسه على كل مشغل بالفلسفة، وبين كلام عليه هو أقرب إلى الهدار والثورة، أو بين
نص خارق رامخ كالنص القرآني وبين كلام عليه يكاد يُعد شرحا له) (1)، ويستمر رؤيته
هذه إلى أن تصل إلى أن يتم اثنين يرى فيها الفاعلية في استطاعة النصوص، وهما
آليته التأويل والتفكيك، ونلاحظ أن فكرة تُحاوي النصوص تدعو إلى الحمل على
غير الظاهر؛ لأنها «لي يقين النصوص» (2)، وبэрها في مخاطبة وتضليل، وهذه المخاطبة
تحجب سلطة معرفية أو كلامية، ولكي نتخلص من هذه السلطة يقترح حرب أن يُتخذ
الحامل استراتيجي في الحمل على غير الظاهر (التأويل).

وإذا كان اجتماع مبدأ الشك مع هذا الموجه المعرفي (تُحاوي النصوص) يبحث
على التوسُّع في إعمال النصوص وعدم إهمالها، فإنه يدعو إلى إجراء المعاني لأنها
مختلفة ونبوذية، فهي في حركة دائمة، لذلك لا مجال للقبض على المعنى الذي هو
دوماً مثار الاختلاف، والعدو أو النهاك والخروج أو الانباض والتعارض (3)، فإذا
كان مبدأ الأعمال حاضراً وسلبياً مع التوجه القاتل بنساوي النصوص؛ فإن النهاك
التأويلي يهاجم مبدأ التبادل والاستصباح، ويقوم الحكم في هذه الحالة إلى أن يُخاذ
إستراتيجياً تُفرز إلى الباطن وتحاج الظاهر، وفي ذلك دون شك عمليّة لا عقلانية
سيبُج عنها أراء متعددة تحوم حول النص ولا تقترب منه.

استقلالية النص

يرتبط مبدأ استقلالية النص بكل المبادئ السابقة؛ إذ يسعى إلى تحديد ماهية
النص وكيفية تفسيره، وهو مفاهيم يحدد ماهية النص توحيدًا بنوتيًا حداثيًا مستقلًا عن
قائله. أما طريقة هذا التوجه في الحمل فهي تقوم على تفكيك بني هذا النص تفكيكًا
حرفياً لا يعدُّ بثنائية الوضع والاستعمال، ولا ثنائية الظاهر والباطن، وإنما يتوجه

(1) نقد النص، حرب، علي، ص 11.
(2) المرجع السابق، ص 276.
(3) هكذا أقرأ وأخذ ملاحظة، حرب، علي، ص 27.
من الأفكار الملزمة لهذا الموجب أن النص القرآني هو نصٍّ لغويًّ ملء
 بالمجاز(1)، وهذا التوجه يكاد يكون من المتشابكية الأساسية بين المؤلفين الجدد، ويفسر الأستاذ حرب عنهم في عدم مبالاه بمصداق هذا القرآن، بل يرى وصفه بأنه نص نبويّ أولى من نصّ قرآنيّ.

ومهما بحثنا في مقدمَات هذا الموجب سنصَّ في نهاية الأمر إلى الكيفية التي يرغب حرب فيها لقراءة النصّ، ولعل الأفضل في هذه الحالة تتبع هذه الكيفية التي جعلت النصّ مستقلاً في بداية الأمر، والسؤال المثار هنا: أيهما يؤيد حرب آل التأويل أم التفكيك لقراءة النصوص؟

يجب حرب عن هذا السؤال من خلال تركيزه على اللفظ، ويرى أن التأويل هو صرف اللفظ إلى احتمالاته، والمؤَّلّ يعترف بأهمِّيّة اللفظ لأنه يحيل على مرجعه، وحقيق أن هذه الإحالة لا تكون مباشرة ولكنها في نهاية الأمر تكون هناك مرجعًا وراء هذا اللفظ، ولا يعني هذا الأمر عند حرب السليمة المحضة، بل التأويل يمتلك القدرة على كشف حقيقة اللفظة التي تخادع وتخاطل بصورة من المعاني المتعددة(3).

أما التفكيك فهو يقطع الصلة بالمؤولَّف تمامًا، ويتعدى المعنى واحتمالاته، إنه لا يهتم بالمعنى بقدر ما هو سعي للتحرّر من إمبرياليته، ولا يُعنى بما يطرحه القول بقدر ما يُعنى بِما يستبعده أو يتناسابه(4)، وعلى هذا النحو سيتعامل التفكيك مع النصّ بوصفه واقعة مستقلة تمتلك حقيقتها وتفرض نفسها(5).

هذه هي الغاية التي يؤذّب الأستاذ حرب الوصول إليها ليس من فكرة استقلالية النص، بل من كل الموجّهات، ابتداءً من النسبية ومرورًا بنفي المرجعية وكذلك فكرة تساوي النصوص.

(1) يُنظر: لقاء النص، حرب، علي، ص42.
(2) يُنظر: التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص66.
(3) المرجع السابق.
(4) يُنظر: لقاء النص، حرب، علي، ص63.
(5) يُنظر: لعبة المعنى، حرب، علي، ص7.
القصص والآيات
الدورات في التعليم العلمي للفلسف في مصر
ومناقشتها بالقضايا الاصولية والفلسفية

مقدمة
الهيرمينوطيقا
الفنوصية
السيميائية

آليات الحمل والتأويل عند المنظرين للحمل على غير الظاهرة
حُجْجَة منهج الحمل على غير الظاهرة من منظور الدراسات الأصولية
حُجْجَة منهج الحمل على غير الظاهرة من منظور الدراسات السلوكية التخاطبية
مقدمة

في هذا الفصل سنحاول التركيز على جملة من المفاهيم المعرفية في شكلها الإجرائي، ونستحسن في هذه الحالة أن تعامل هذه المفاهيم على أنها أدوات إجرائية اكتسبت شرعيتها من تنظير فلسفي حتي غدت وسائل تفسيرية، وهذا التعامل - في ظلّه - مقبول إذا تحوَّلت المفاهيم من إطارها التنبظري إلى شكلها الإجرائي، فإن الجانب العملي في مثل هذا التحوّل يتجسّد من خلال أداة عمليّة أكثر من مفهوم نظري. وهذا الذي رأيناه من خلال هذا البحث، فالهيرمينوتيا والغنوشيّة والسيميائيّة كل هذه مفاهيم تُعدّ في إطارها النظريّ مذابة تجري في داخلها جملة من المعارف والاتجاهات والأدوات التي تُعطي تلك المذاهب استقلاليّتها المعرفية، ولكن إذا تحوَّلت التصورات إلى إجراءات فإن الجانب العملي هو المعقول عليه وهو الذي يُقاس ويُلاحظ.

إذا شنتنا الاقتراب من النتائج أكثر من الافتراضات، فإن الطريق المناسب - في تصورنا - يُحفِّز علينا النظر في الأداة الإجرائيّة بعد تعرفها، وإعطائها نبذة عن مؤسسّيها مع محاولة توضيح كيفية استخدام المؤّلّفين الجدد لهذه الأداة وعلى رأسهم علي حرب، فهذا ما سنحاول تتبعه في المباحث القادمة إن شاء الله.

(1) الباطنيّة الجديدة وقراءة النصّ - مقاربة براغماتية: علي حرب أنموذجًا، علي محمد محمد يونس.
المبحث الأول
الهيرمينيوطيا

يُقصد بالهيرمينيوطيا - Hermeneutique - في إطارها النظري العام - نظرية التأويل، في حين يشير هذا المصطلح في شكله الإجرائي إلى الممارسة التأويلية، وقد تعددت أعراض الهيرمينيوطيا في إطارها النظري والإجرائي؛ لأنها كما يبدو قضية ذاتية تمارس التأويل دون وجود أرضية واضحة خاصَة يشترك فيها المشغلون في المجال الهيرمينيوطي، فليس هناك حدود تؤثر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والتحايلة إلى توضيحه وتفسيره(1).

إذا نظرنا إلى الهيرمينيوطيا في إطارها النظري فإن هذا المصطلح يأخذ بعدها شاملاً يعني بتفسير العلوم الإنسانية كافة، فأصبحت الهيرمينيوطيا عند بعض الفلسفية في بداية الأمر قضية فلسفيّة Dilthey وشملها Shleirmacher من أمثال شليرمارخ ينتفع بتفسير الظواهر الإنسانية(2)، وهي أداة تُستخدَم للكشف عن المعنى ولا سيما في دوائر الدراسة اللاهوتيّة، وبما أن الكتاب المقدَّسة حوت العديد من الرموز فقد اعترت الهيرمينيوطيا بشكل خاص بفكّ الرموز ومحاولة فهمها(3).

وتذكر بعض الدراسات التي تبثت مسيرة الهيرمينيوطيا تاريخياً أن مفهوم

(1) مستند إلى هذا المحور لتعرف الهيرمينيوطيا لأنه - كما يبدو - محور جامع لعمليات الهيرمينيوطية بمختلف مدارسها التي تعتمد على الهيرمينيوطيا في تحليل النصوص، وقد أخذنا هذا المحور من مقالات كاتب (الحداثة وما بعد الحداثة)، إذ يوجد خلف هذا الكتاب جملة من المصطلحات أعلُنها مشتَه صهيوب شريف. يُنظر: الحداثة وما بعد الحداثة، المسير، عبد الوهاب، والتركي، فتحي، ص. 326.

(2) صراع التأويلات، دراسة هيرمينيوتية، ريكور، بول، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، ط2005، ص. 35.

(3) إشكاليات القراءة وألفيات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء، ط74، 2005، ص. 13.
الهيرمتوطيقا حدث له تحوَّل مهمٍّ على يد شليفمارخر، حيث سعى إلى جعل هذا المفهوم فاً مستقلًا بدأته له قوانينه ومعاييره في عملية التحليل والفهم، ومن اللافت للاهتمام أن شليفمارخر على الرغم من نظرته الفلسفيَّة العامَّة إلى الهيرمتوطيقا فإنَّه في الوقت نفسه رأى في مهامه ولا سيّما في قراءة النصوص فكان يرى أن الموضوعيَّة تَحْتَّم عليه أن يساوي المفسّر بالمؤلَّف، أي أن القارئ ينبغي أن يكون لنفسه تصورًا مهيأً خاصًّا لقراءة النصوص بعيدًا عن مقاصد المؤلَّف، فيحتل القارئ مكانة المؤلَّف، وهذا الإحالة يكون من طريق إعادة البناء الذاتي الموضوعي لتجربة المؤلَّف من خلال النص المُؤلَّف.

حينما نقترب من مطالب شليفمارخر نرى بينها وبين نظريات المُحدّثين تشابهًا كبيرًا إلى حد التطابق ومن ثم نصب هذه المطالب في اهتماماتنا، وتتضمَّن هذه المطالب فكرة موجزة مفادها أن النص تعبير عن نفس المؤلَّف، لذا على الحامل أن يكون ذا عُدة نفسية تُعيه على الغوص في أعمق تلك التجربة النفسية، وهذا لن يكون حتى يمتلك الحامل قدرة تنبؤية إلى جانب معرفته باللغة، وبهاتين الوسليتين يمكن للحامل أن يستنبط النص بعدما يتماهى مع المؤلَّف.

ولو رجعنا بالذاكرة قليلًا إلى بعض من مواضع هذا البحث السابقة سنُتذَّكَر مطالب بعض المؤلَّفين الجدد وعلى رأسهم علي حرب في تنصيب الحامل مكانة المؤلَّف، وإقصاء المقاصد كليّاً، إذ يسعى المؤلَّفون الجدد إلى تقنين القدرة الذاتيَّة في استنطاق النصوص، ولذلك كانت الهيرمتوطيقا أداة مناسبة للتفاعل مع النصوص ولا سيّما النص الذي ديني.

وعودة لتاريخ الهيرمتوطيقا تذكر معظم المصادر أنُّ دلتي جاء بعد شليفمارخر، الذي أضاف بعدًا جديدًا للهيرمتوطيقا، فالقارئ عند شليفمارخر عليه أن يعتدُّ بالبعد اللغوي وال النفسي، بينما يؤكدَّ دلتي على أهميَّة البعدين السابقين ويضيف إليها التجربة التي يعيشها متقف النص، ويقصد «بالتجربة» أن القائل والمتفق بينهما شيء

---

(1) المرجع السابق، ص 23. (2) المرجع السابق.
 المشترك، هذا الاشتراك يتمثل في التجربة التي يعيشها في الحياة، بمعنى الفهم تقوم على نوع من التفاعل بين تجربة المتلقي الذاتي، والتجربة الموضوعية المتجذرة في النصّ (1)، وهكذا تتفجر وجهة الفهم من عملية البحث عن مصادر المتكلم إلى عملية تبحث عن تفسير الحياة.

ولكي نفهم دلالات الفكرة السابقة نطرح السؤال الآتي: كيف تمّ عملية الفهم هذه، التي تحولت من نظام معرفي لفهم عقليّة المتكلم إلى نظام يتأمل في الحياة ليفهم مكونات النصّ؟

بكل بساطة يفترض دلالي أن المتكلم حين يُنشئ النصّ فإنه يعبّر عن معاني الحياة، وأن الطريق السليم لفهم النصّ ليس تتبّع مصادر المتكلم، بل البحث عن هذه المعاني، فهي أوسّ من مصادر يمكن احترازها في كلمات محدّدة، والنصّ بخلفيته يفتح بابًا للفتّاح مع القارئ فتشتهر أمامه جملة من الأحاديس والأفكار التي تشارك مع نشأة النصّ، وفي هذه الحالة يستطيع القارئ أن يوضع نظرته للحياة مستعينًا بنظرة المتكلم، بحيث تكون مصادر المتكلم وسيلة لفهم الحياة ليست هدفًا في حد ذاتها، ومن ثم يتفاعل القارئ مع النصّ بالتخيل ليضيف فهماً جديداً على مراّد المتكلم (2).

لاحظ أن الهيبرمنوتيقا عند شليمرهنا ودلالي بدأت تتحول إلى أداة تُعمى بالبحث عن المعنى اللغوي، وتذكر المصادر أن الهيبرمنوتيقا إذا اهتمت بالفلسفة اللغوية فإنّها تجعل القضايا اللغوية جميعها من اهتماماتها مثل قضية ماهيّة النص، أو نسبية المعاني، أو رمزية الدلائل وغيرها، ولكنها إذا اعنت بالفلسفة الاجتماعية فإنّها تُعلّى بتقصي السلوكي والأقوال والمجتمعات الإنسانية وتؤيّدها على أنّها أمور غاية ضرورية، ومن هنا أخذت منحى البحث عن غاية الوجود الإنساني في الفلسفة.

(1) المرجع السابق ص 27.

(2) لاحظ أن هذه النظره خاصة بالنص الأدبي الذي ينتج للقارئ أن ينشئ نصًا على نص فيكون القارئ في عملية إبداع مستمرّة، وهذا دون شك لا يتناسب مع طبيعة النصوص المصاصبيّة، وقد أورد أبو زيد فلسفة دلالي التأويليّة بشيء من التفصيل، لكنّنا نورد شرح هذه الفلسفة بصورة مبسطة لتقرب الفهم والإيضاح.

ينظر: المرجع السابق.
الوجودية الأنتولوجية خاصة عند هайдغر

من الملحظات المهمة التي تعنينا على وجه الخصوص أن النظام الهيرميتونطيقي
عند المؤرِّخين الجدد عادة ما يسعى في البحث عن النظام اللغوي أكثر من البحث في
السؤالات الوجودية، ويهمُّ أصحاب الحداثة العربيَّة بتجديد النظام المعرفي، ولا
يعتنون بالجانب الوجودي كثيرًا إلا ما يسرَّ من شكوك في بعض النظريات التي
ويرونها مثل أفكار نيتشر ودارويين فرويد ودراوين Nietzache وفرويد Darwin
لكن على حرب كانت لديه إشكاليَّة وجوديَّة، ولذلك ترى الهيرميتونطية بالنسبة إليه
أداة لحل الإشكاليَّة المعرفيَّة الوجودية على حد سواء.

في حوار أجرته الجريدة التونسية (أخبار الجمهورية) مع علي حرب، سُئل عن
علاقته بالفلسفة، وكيف أثرت في حياته؟ فكانت إجابته تُبيّن بوضوح أن الإشكاليَّة
عندن في النظام المعرفي والوجودي السائد في العالم الإسلامي، وأنه يدعو إلى
استخدام التأويل الهيرمونتنيكي لا لتجديد النظام المعرفي فقط، بل كذلك لتجديد
العلاقة مع الحقيقة لهم الوجود، ويقول: «أمارس وجودي من خلال تغيير علاقتي
بالكائن والحقيقة»، وفي ذلك إشارة إلى أن يبحث بشكل مستمر عن إجابات يقدِّمها
في نصوص ليس من أجل الوصول إلى الحقيقة، بل لفتح إمكانات التفكير
والتعبير؛ وذلك بإقامة علاقات جديدة مع المفردات والأفكار والأحداث،)1، وهذه
هي مادّة الهيرمونتنيكي تفتح علاقات جديدة بكل شيء، وتوجّع نطاق التفكير دون
حدود، فإذا لم تتحضر لفظة الهيرمونطنيكا كثيرًا في منطًّة علي حرب، فإن مضمونها
وجوهرها حاضر دائمًا في ممارساته التأويليَّة، إذ ترتبط الهيرمونتنيكا كثيرًا مع الأداة
التي يدعو لها حرب باستمرار.

وبشكل عام تطابق النظريات الهيرمونتنيكيَّة مع نظريات علي حرب في عدد

---

(1) ديوان الأناضلي، الرويلي، ميجال، والبازعي، سعد، ص. 89.
(2) الفكر والحدث: حوارات ومحاور، حرب، علي، ص 120.
(3) المرجع السابق.
قضايا تتمحور حول إمكانية تحديد المعنى وثباته أو تغييره، كما يبحث كلاهما في فاعلية التأويل وطبيعة الفهم وإجراءاته، كذلك قضية السلطة وكيفية الخلاص منها، وغيرها من القضايا.

هذه القضايا تجدّها من أهم المواد التي اعتنى بها حرب في معظم كِنْه، ومن الناحية التاريخية للهرميتونتيا تبرز القضايا السابقة في خطّين رئيسيّين: "خط المَنْظُّر".
E. D. الإيطالي إميليو بتي، والمؤرخ الأمريكي إريك دوانالد هيرش. (1)

Hans Georg Gadamer من جهة، وخط المعنى الألماني هانز جورج غادامير Hirsch Jr من جهة أخرى، وباختصار الخط الأول ينظر إلى التأويل الهرميتونتيا على أنه عملية تبحث في آليات تفكير الآخر، «ولذلك يحاول التأويل أن يدرك ما فعله الآخر أو فكر فيه أو كتبه» (2)، وهذا الخط له نظرة حول حركة المعاني، ويرى كل من بتي وهيرش أن "المتلقى التاريخي قابل للتحديد بينما (الأهميّة) تتجه بأنصمة» (3)، ويفيد بمصطلح (الأهميّة) هي تلك "العلاقة التي تربط المعنى النظري بأمور أخرى مثل: الوضع والموقف الشخصي الخاص، والمعتقدات واستجابات القارئ الفرد، أو هي في علاقة النصّ بالبيئة الثقافية السائدة في حقبة القارئ الخاصّة أو بمجموعة مفاهيم وقيم معينة، وهلم جراً» (4).

إذن فالمعنى اللوحي للنص قبل التحديد في حين تبقى الأهميّة في حالة تغيّر مستمر ولا تقبل، وهذا ما يسمح للقراءة الهرميتونتيا بالتأويل المستمر لأن المعنى في بد القارئ، أو يكمن في النص، ويستطيع القارئ المبدع أن يستخلصه ويجدده باستمرار.

أما الخط الثاني الذي سلكه غادامير فكان منصبًا في تحديد المعاني وبيانها، على الرغم من اهتمامه بالقضايا الوجوديّة، وهو في ذلك يبع أستاذته مارتن هايدغر.

(1) ديلن النافاد الأدبي، الروائي، ميغان، والباصري، سعد، ص. 90.
(2) المرجع السابق.
(3) المرجع السابق، ص. 91.
(4) المرجع السابق.
ويتعلق من مقالة دلتي التي تفيد أن الفهم الحقيقي للنصوص يتأسس على استعادة القارئ للتجربة- تجربة الحياة كما ذكرنا سابقا- التي يعبر عنها النص (1)، وفي ذلك مرمى يتغطي غادامير ليبان إمكانية التأويل الصحيح، ويرى أن الموضوعية التأويلية محالة؛ لأن الموضوعية تُعَتَّفَ ذاتية قارة في نفس الراوي، وبذلك يقدم غادامير التأويل على أنه ممارسة لعبه، من لا يشارك فيها بجدية يوصف بتعطيل اللعب، بينما من يشارك فيها بجدية يسم بالانتماء للعبة (2).

ووهنا نلمح نظرة فلسفية، ليست فكرة اعتباطية؛ فاللعبة تشبيه لحالة القراءة، إذ أن اللعب لا تكون منفصلة عن اللاعب، بل يكون اللاعب جزءاً من اللعبة فجميع دوراً فاعلاً في إنجاز قوانيتها وحركتها، وبهذه الحالة لا تكون اللعبة مادة أو موضوعاً منفصلًا، وإنما تكون حقيقة يشارك اللاعب في تشكيل آفاقه، وكذلك التأويل فهي أداة المؤلف التي يستخدمها في تشكيل آفاق النص من خلال انتاج استباقي يفتح على مكونات النص ويجاورها؛ لكي يُسهم في تشكيل آفاقه، ويجاور مكوناته التي تكون من تجربة الحياة، وبذلك يكون القارئ متنجًا فاعلاً في تحليل المعاني وتجديدها باستمرار.

ولا يخفى علينا بعد اطلاع غير قليل في كتب الأستاذ علي حرب أن هذه الفكرة من أهم الأفكار الهيرومنتوفيَّة التي اشتهر بها حرب، وهو يدعو دائماً إلى إقامة حوار دائم ومستمر مع النص أو الحقيقة، والتأويل عندما لا يعني وجود ذات تجهد للتطبيق مع موضوعها، بل هو استطاع الأشياء عن دلالاتها عبر اللغة (3). وعلى عادة حرب في التأليف نجد يفسر هذه النظرية الهيرومنتوفيَّة، ويحاول أن يضفي عليها شيئًا من المعقولية ويرى أن الممارسة الهيرومنتوفيَّة هي الأنجع لمعاملة النصوص اللغوية، إذ الكلام ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استفاده القول فيه، بحيث يكون دوماً ثمة مجال للبدء من جديد لاستئناف القول (4)، واستمرار التأويل.

---
(1) ينظر: المرجع السابق، ص. 9، ونظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، أبو زيد، ناصر حامد، ص. 27.
(2) دلائل النادر، المولى، ميَّان، والباباوي، سعد، ص. 92.
(3) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص. 32.
(4) المرجع السابق.
من هنا نلاحظ أن علي حرب يسلك مسلك الهيمينوتيقا لإيجاد وسيلة لفهم النصوص وتفسيرها، واستغلال الأدوات والمفاهيم للبحث عن المستمر والخاضض الذي يختبئ في الظاهر بطريقة إبداعية خلاقة، ولا يهم إذا كانت نتائج هذه العملية مناقضة للمكتلم، أو متناهكة لها، فشل ماير دلاني - مثلاً - يبحث عن التجربة النفسية للمؤلف، وهي معهم لا تنحصر في تقنيات لغوية. حيث يجدونها متغيرًا باختلاف الزمان والمكان، والأولى النظر إليها من خلال التفاعل الذاتي، والحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص، أو من خلال الجذلية القائمة بين التلميزي والاختفاء، أو بين الوجود والعدم، ويعصب النص معهما تجربة حياة لها كينونتها الوجودية (1) . هذه التجربة قابلة للاستنطاق والبحث المستمر.

كذلك نجع غامبرز يعد النص لعبة يُدعدها المتلقي بحيث يكون لاعبًا متغلبًا يُسهم في حركات مكونات اللعبة، وعلى الرغم من ثبات نظام اللعبة فإن اللعب يستطيع في أي مكان أو زمان أن يمارس إبداعه بطرقته، وعلى عليه يحفظ نظام اللعبة على مفاهيم النص، دون أن يحتكر اللعب في أطر ثابتة. وعلى كل حال فإن التوافق بين جل محمد الهيمينوتيقا وعلي حرب تظهر في مناقشتهم على أنٌّ شكل النص قد يكون ثابتًا، ولكن المعاني متغيرة بسبيكة الكلام لأنه في نظرهم ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استناد القول فيه (2).

إضافة للآراء السابقة التي ذكرناها لا يمكن للباحث أن يتغافل عن مفكر هيرمينوتيقا بارز مثل بول ريكور. P. Ricoeur إذ له إسهامات تشكل أهمية دائرة من دراسة الهيمينوتيقا، وقد اشتهر بتركيزه على دراسة النصوص من خلال دراسة الرمز، ولا يخفى أن التركيز على الرمز من الأسس الرئيسية للدراسات الهيرمينوتيقا، فن روكيرو بعد الرمز وسطاً شفافًا ينمو عمًا ورائه من معنى؛ أي يحمل الرمز معنى أوليًا (3).

(1) إشكاليات القراءة والآيات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص 36.

(2) راجع: التأويل والحقيقة، حرب، علي، مبحث التأويل والحقيقة، ص 17 - 33. ومن المؤلفين الجدد الذين يتبين هذه النظرة الهيرمينوتيقا بشكل واضح نصر حامد أبو زيد، إذ يرى أن شكك القرن ثابت ولكن المعاني متغيرة. إشكاليات القراءة والآيات التأويل، أبو زيد، نصر حامد، ص 444.
ويُخفى معاني ثانوية، وينظر إلى المعاني التي تجلَّى من الرموز بشكل دينامي(1)، ويذكر بول ريكور أن هناك مّن لا يعدُ الرموز ذات خاصية شفافة، وإنما على العكس يتعاملون مع الرموز باعتبارها Nietzsche وماركس Marx ففريد في الوعي، إذ يعدُ فرمان الوعي مستوى سطحيًا وظاهرًا، وبذلك يُخفى العقل وراء اللاوعي، ومن ثمّ فالكاتب عندما يُبدِع نصًا فإنّ كلماته تنظري على معاني خارجة عن وعي المتكلِّم، "ومهمة الحامل (المفسّر / المؤُول) أن يُزيِّل المعنى الزائف السطحي وصولًا إلى المعنى الباطني الصحيح"(2).

أتّى ريكور فإنّ الرمز عنده ليس ذاتيًا، بل يُشير إلى مدلول، والمدلول الذي نصل إليه من الرمز يكون متعددًا، ومن ثمّ يفترض ريكور أن الرمز يُعبر عن غموض؛ أي أنّ هناك شيئًا مُخفٍّ هو المقصود من تلك الكلمات الرمزية.

وعلي أي حال، فإنّ المادة العلميَّة التي ذكرناها سابقًا من فلسفة الهيرميتوطيقا تبين لنا إشارات تهمتنا في هذا البحث، فنذكر فكرة جامعة لتلك الآراء مفادها أنّ الهيرميتوطيقا أداة فلسفيَّة تعيد النظر في المعرفة الثابتة التي استقرت في المنظومة المعرفيَّة الإنسانيَّة، وعلى الرغم من تعدد الممارسات وتجزِّدها فإنّ طموح الهيرميتوطيقا لا يرضى إلا بالحركة؛ لأنّ في الحركة تجدُّدًا للفهم واستمرارية يشيِّر بها الجانب البحثي - كما يتصورون - فنظرية المعرفة التي تعدُّ كل الأشياء مُعطَّلًا بشكل نهائي، وأنّ ذات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر للأشياء، تتناولها الهيرميتوطيقا بتشكيل والتفكيك ولا تكون مُسلِّمة ثابتة يمكن الاعتماد عليها في فهم الظواهر الإنسانيَّة(3)، بل يصرّ مناصرو الهيرميتوطيقا على مراجه ماهيَّة الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة التي تعهدت

(1) صراع التأويلات، دراسة هيرميتوطيقية، ريكور، بول، ص 342.
(2) إشكاليَّات القراءة واشتياقات التأويل، أبو زيد، نصر، حامد، ص 44-45.
(3) المراجع السابق، ص 41-44.
(4) اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرميتوطيقا الغربيَّة والتأويل العربي الإسلامي، ناصر، عمارة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط 2007، ص 14.
النظام المعرفي على كشفه أنَّه عاجز - بحسب أدائاتهم - أنَّها عاجزة، ومشكلة الحقيقة لا يمكن كشفها من خلال "توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء" (1)؛ لأنَّ الحقيقة ترتبط على هيئة وجود، ونظريَّة المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من أدواتها، ومنه فإنَّها معرضة للوم المعرفة" (2)، ولذلك اقترح بعض الغربيين المنهج الهيرمونيتيق بدلًا من المناهج العلميَّة السائدة في نظرية المعرفة، وأصبحت الكثير من الأسئلة المتنوعة تطرح في الساحة الفكريَّة دون حدود، فبدلاً من البحث عن المركزية استجلب الهيرمونيتيقا أسئلة تبحث عن الانهائي والمستمر دون توقيع.

من الواضح أنَّ علي حرب قد تأثر بالميدان الهيرمونيتيق، ولا سيَّما عندما انتهك أتباع الهيرمونيتيق النظم المعرفيَّة الثابتة، وما إشكاليات الأسئلة حرب حول الذات، واللغة، والحقيقة إلا انعكاس لهذا التأثر، فالميدان الهيرمونيتيق يتزاوج مع المعرفة السائدة التي تجعل من الذات جزءًا مُفكّرًا لديها القدرة على التفكير والتوجه نحو الأشياء بإدراك واع، ويتبع الأسئلة حرب خطى الهيرمونيتيقين الذين يرون أنَّ بين الذات وذاتها وسائد وممارسات وبنيات تحجب المرء عن نفسه وتجعل من المتعذر عليه أن يكون مرآة فكره" (3).

وعليه فإنَّ تبني علي حرب لهذه الفكرة الهيرمونيتيقية جعله يسحب معظم النظريَّات الهيرمونيتيقية ويطغيها على اللغة خاصة عندما تكون مكتوبة في شكل نصٍّ لغوي، وأفترض أنَّ النص يُشكل لنفسه وجودًا لذاته (فكرة أنظرونا النص)، وقد قلنا سابقًا أنَّ ذلك يعني أنَّ النص تفرّداً خاصًا لا يضع اعتبارًا للقائل، ولا لأيُّ ظروف دالة على مقصود المتكلّم، ويصبح النص عند الهيرمونيتيقين ميدانًا مستقلًا لإنتاج المعارف الجديدة، وهذا هو همُ الهيرمونيتيق، فتحوَّل النص من حقُّ بروي ويحكى الحقائق إلى حقُّ معرفي يؤدي التقيب فيه إلى إعادة التفكير فيما كنا نُفرغ فيه من القضايا والمحاور، وذلك بفتح أسئلة جديدة، أو زحزحة مشكلات قديمة، أو تجاوز

(1) المرجع السابق، ص 15.
(2) المرجع السابق، ص 16.
(3) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص 133.
ثنائيات راسخة، أو الخروج من مآزق نظريّة، أو إزالة عوائق معرفيّة، أو قلب معايير سائدة، أو تبديد أوهام خادعة..(1).

وهلما فإن الأداة الهيرميونتيقية تُشبه الأداة التفكيكية التقويسيّة، فكلاهما وجهان لعملة واحدة يسعىان إلى تحطيم النظم المعرفيّة بصفة عامّة، وإذا طُبقت على النصوص فإنها تتناولها بالتفكيك والتفويض لا التفسير والتأويل، وأُسس الأداة الهيرميونتيقية عندما تتعامل مع النصوص بشكل خاص فإنها تقوم باختصار على افتراض الغموض في النصّ، وتحويل كلمات النصّ إلى رموز، وتعتقد هذه الأداة أن مؤلّف النص قد مات، ومن ثمّ ليست هناك مقاصد، ولا يمكن الوقوف على معنى نهائي.

(1) المتنوع والمتبوع، حرب، علي، ص 20.
المبحث الثاني
الغنوسيَّة

เนสْطَطِبِ عِيَجَاد أَوَّجِ مُشاابِهَة كَثِيرَة بَين الهِيْرِمِينِوْتْيُقا وَالغُنوْسَيَّة مِن خَلَال
الإِمَساك بِالْأَسْسِ الَّتِي تَقُوم عَلَيْهَا كَلِّنا الْأَدِائِيْنَ، وَفِي كَثِيرٍ مِن الْأَحَيْاين يَتَعَامَل بِعَضْ
الحَدِائِيْنَ مَعَ الهِيْرِمِينِوْتْيُقا وَالغُنوْسَيَّة بِوَسْفِهَا نُظَامَيْن مُعْرِفَيْنَ يَرَانَ أَنْثَيْنَ أَنْظَمَة مُعْرِفَيْنَ
سَائِدَة، لَكِنَا فِي هَذَا الْمَوْضُوِع أَتْرَا مَعَالِمُهُمَا عَلَى أَنْثَيْنَ مِنَ الْأَدَائِيْنَ الْمُهْنِيَّيْنَ الَّيْنَ تَسْعِي إِلَى الْتَفْسِيرِ وَالْتَأْوِيْلِ بَعْدًا يَضْعَانْ أَمْسَا افتِراْيَيَّةُ تَحْوُلِ كلٌّ شَيْءٍ إِلَى رِمْوَزٍ
وَعَلَامَات تَتَعَدَّد عِنْدَهُمَا الْحَامِلَات حتَّى يَتَعْدَمْ المَعَنَى التَّأْثِيْرِي وَتَصْبِحُ الظَّواَهَرِ ذَات
مَعَايِنِ غَيْرِ مَتَنَايِهِ.

يُشِير مَصْطَلِحُ الْغُنوْسَيَّة تَارِيْخِيًّا إِلَى "تَيْأَر دَينِي وَفِلْسَفِي مَسْيِحِي" Gnosticism
اَزْدَهَر فِي الْقِرْنِيْن التَّانِي وَالثَّالِثِ المِيلَايَيْنِ بِتَأْثِيرٍ مِنْ بَعْضِ المَذَاهِبِ وَالْمُعْتَقَدات
الشَّرِيْقَيْة الدِّينِيَّة القَدِينَة مِن أَبْرَزْهَا الزِّرَادَشْتِيّةٌ"، وَالغُنوْسَيَّة كَلِمَة يُوْنَانِيَّة الأَصِل
"غَنوْسِيَّة" بَعْينَ الْمَعْرِفَة، غَيْر أَنَّهَا أَخْذَتْ بَعْدَ ذَلِك مُعَايِنَ نَعْطَّلُ إِلَى الْحَامِلَات
بَنُوعٌ مِنَ الكَشْف إِلَى الْمُعَارِف العَالِيَة، أَوَ هُوَ نَذُورٌ مُبَاشِرُ بَانَ شَقِيّ في الْنَفْس إِلَى
فَلا تَسْتَنَدُ الغُنوْسَيَّة إِلَى الْاِسْتَدْلَالِ الْعَلَمِي أو إِلَى الْبَرَهَنَة العَقْلِيَّةٌ، وَتُرْتِبُ الغُنوْسَيَّة
بِهِرْمُ الَّذِي أَشَاعَ الْأَسْاَسِيْن الْإِغْرَيْقِيُّ أَنَّ غَريبَ الْأَطْوَار، فَقَدْ سَرَقَ يَوْمَ مَوْلَّهُ
Umberto Eco قَطَعَ غَنْمٌ مِنْ أَخْيِه الشَّقِيّ أَبْرُو، لَثُلَّ يَقُولُ عِنْهُ إِمِيرِتَوِ إِيَكَر
"كَانَ هِرْمُ كَانَا مَتَقَلِّبًا وَغَامَضًا، فَقَدْ كَانَ أَيْبَا لِلْفَنْوُن وَرَبًا لِلْلَّصُوُص فِي الْوَقْت

(1) دُلْلُ الْتَأْقِد الأَدِيْي، الْرُوِيْلِي، مِيْجَان، وَالبَازَعِي، سَمَّد، ص١٩٦.
(2) يَنْظِرُ: الْمَوْسَعَةِ الْمِبِرَّةُ فِي الأَدِيْيِ وَالْمَذَاهِبِ وَالْأَحْزَابِ الْمَعَارِسِ، الْجِهَنِيِّ، مَانِعُ بِنْ حَمَّاد، ج٢،
ص١١٠۳.
ذاتته، ولقد كان شيئًا وشباً في ذات الوقت (1)

من المشكلات الأساسية بين الهيرمينوتيا، والغنوشيّة الهرمسيّة أنهما يقابلان
بالة التفكير لتقويض نظم معرفية راسخة، فكما أن الهيرمينوتيا تسعى إلى إعادة
صياغة النظرية المعرفية، فذلك الغنوشيّة تمرّدت على القوانين العقليّة السائدة لدى
اليونان، وأخذت تمجّد فكرة السر و الخفاء التي تنادي بها الهيرمينوتيا، كذلك، فكلٌ
شيء عند الغنوشيّة يجد أمره على سر خفي، وبناءً على هذا فإن الحقيقة مخفية
وفي ذات الوقت كامنة في كل شيء، وهو ما يؤدّي إلى المناقشة معرفة، لكن
النظرة الهرمسيّة لا تُعد ذلك تناقشًا لأن الحقيقة عميقة عند الغنوشيّة الهرمسيّة،
وهي تَتَطَوَّر تحت المعرفة السريّة التي نشأت في ظروف غامضة، بل «الألهة معهم
تتكلم عبر إرسالات هيوغريفية وملتبة بالألغاز» (2).

هذه النظرية الكلّيّة التي يتبّنها الفكر الغنوشي الهرمسي قد انسحبت بظلالها
على معظم الظواهر الإنسانيّة، وللغة بطيئة الحال ليست استثناء، لذلك ينظر الفكر
الغنوشي الهرمسي إلى اللغة على أنها مجموعة من الرموز والاستعارات، وهذه
الرموز قادرة على إخفاء الحقيقة داخلها، ومن ثم بِلَجأ الحامل (المفسّر/ المؤلّ)
إلى التأويل، فتبَتْفِت معه الدلائل بطريقة لا نهائية، وكلما كشف سرًا من أسرار هذه
الرموز التي تخفى الحقيقة، أحاله الكشف على كشفات أخرى متعدّدة.

من المعلوم أن الإنسانيّة بمدينته تَتَضَلّف في معظم الأحيان المعرفة التي تنطلق
من الظاهر، والغنوشيّة عندما تُتخّذ أدّاء لفهم الظواهر فإنّها تُفصّل الإستراتيجية
الباطنيّة، أي الحمل على غير الظاهر، وفي ذلك إشارة جديرة بالذكر وهي أن
الغنوشيّين يخلقون في الكثير من الأحوال عن مدّيّتهم المعرفية، لا نقص الأنشال
الاجتماعي بل الانعزال المعرفي، إذ المعرفة بالباطن تطلب فهمًا خاصًا يكون عسيرًا

(1) التأويل بين السيمبليات والتلفيكيّة، إيكو، أميرمو، ترجمة: سعيد بكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت -
(2) المرجع السابق، ص 31.
على العامية، ومن ثم يطلب الغنوسيون من المتلقي أن يكون بناءً لهم، يسلمهم عقله، ومن ثم يستقل عقل العامية، ولا يسمح بالاجتهاد إلا للخواص، لأنهم بملكون الكشف عن الأسرار.

ونلاحظ أن افتراض فكرة الأسرار هو افتراض فارغ؛ لأن المؤلف يدور في حلقة مفرغة لا مركز لها، وما تقوم به الغنوسيات الهرمية إنما هو السعي إلى السؤال المستمر بعنة إشعاع طريق النظر، والبحث المستمر لا الوصول إلى الحقائق الثابتة.

إن الأدابة الغنوسيات الهرمية تجعل من عملية الحلم (التفسير/ التأويل) ذات ملامح ذاتية أقرب إلى الممارسات السلوكيّة، التي تنظر إلى العالم بنظرية سجيّة بعيدة عن الواقعية والعقلانية، ومن أهم أسبابها كما يذكر أميرتو إيكو الآتي:

- تعد النص دائرة من الروابط اللانهائية.
- تعد اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة محددة.
- إن اللغة عند هذا الفكر تعكس عدم تلازم الفكر. وتفترض أن وجودنا في الكون عاجز عن كشف الدلالة المعطاة.
- إن كل نص يدعى إثبات شيء ما هو أمر عسير، وعليه فإن الكائن الذي يدعى مقدرة على إثبات أمر ما هو كائن يشكل من اختلال ذهني؛ لأن النص ينتج سلسلة لا متائية من الإحالات (1).

هذه أبرز الأسس التي تقوم عليها الذهنيات الغنوسيّة، ومن يعتمد على الأدابة الغنوسيّة فعليه أن يتخلى عن الذهنيات التي تدعي المقدرة على الإمساك بالمعلومة الفردية، ولا سيما في النصوص؛ لأن النصوص برموزها تقبل القراءات والتفسيرات والتأويلات المتعددة، مما كان نوع هذا النص أو ذلك، إذا لفوق بين النصوص ولا يوجد لمعنى حقيقي للنص.

وحين نقترب من الفكرة الرئيسية للأسس التأويلية للغنوسيات نجدها فكرة تقوم

(1) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، إيكو، أميرتو، ص٤٢.
بالفعل على نقض مبدأ مهم من مبادئ التخطيط، وهو مبدأ التعاون: لأن القائل يفصل عن القارئ، ولا تؤثر الأسس الهرمية أي علاقة تخطيطية بين المتخططين، كذلك تتوجه الآلية الجهنية في النظام الهرمي إلى التعددية: لأنها تفترض مسبقًا أن الحقائق إما مختفية، أو لا وجود لها أصلاً، وعلى هذا النحو يتجه الحامل إلى الباطن دون الاعتداد بالظاهر، وفي هذا يذكر الدكتور الجابري أن النظام التأويلي عند العرفانين (الغنوسيين) "يتحرّر من قيد (القرينة) فالعبر من اللفظ إلى المعنى، أو من الظاهر إلى الباطن يتم بدون جسر، وبدون واسطة"(1)، ومع نظرة لسانيّة فاحصة نرى أن الآداب الغنوسيّة تضع لنفسها نظامًا معرفيًا يختلف عن النظام المعرفي الأصلي الذي يبني معظم عمليات التفسيري على وجود القرينة، وفي ذلك انتهاك مباشر لإسهامات المتكمّل، فالمتكلم في النظام الغنوسي ليس له اعتبار، أو غير قادر على البيان، وفي كل الأحوال يكون ناقصًا.

يستدرك الدكتور الجابري في هذه النقطة الأخيرة شيء من التفصيل، ويراه نتيجة تنطبق على الكلام البشري. "أما إذا كان الكلام كلام الله، فالأمر يختلف - حسب ابن عربي - ذلك لأنه إذا كننا لا نعرف مقصد الله تعالى ولا نستطيع ذلك، فيما لم يبقى لنا هو نفسه مقصود به، فإننا نؤمن أن - أي الله تعالى - يعلم كل ما يخطر في عقولنا، وكل أنواع الفهم التي تتم وذن عند سماعنا كلامه المنقول علينا عبر الأنباء، كالقرآن مثلًا. وعلمه لأنواع فهمنا يعني أنه أرادنا كلها، لأنه لا يجوز أن نفهم نحن معنى ما كلامه الم нар إلى لنا لا يكون الله يعلمه فيها ويردده لنا"(2).

وعليه نجمع التأويلات والتفسيرات صحيحة، بمعنى أرادها الله تعالى!!

لاحظ أن النظرية الأخيرة تحاول أن تجعل لنفسها شرعية بحيث تفترض أن كلا الأفهام مبردة، ولكنها تئم عن عدم احترام قوانين اللغة، وعدم الاعتداد بإسهامات عناصر التخطيط، فالمنهج الغنوسي ينظر في النص بعد تعويل وظائف اللغة;

(1) بني العقل العربي، الجابري، محمد عبد، ص 297.
(2) المراجع السابق، ص 308.
ويجعلها رمزية سريعة الانزلاق بحيث لا يستطيع المتلقي القبض على معاني محددة. وبناءً على ما ذكرنا سابقاً يبدو أنّ من حرب يفضل استخدام الأداة الغنوصية للتعامل مع النصوص بصفة عامة، والنصوص الدينية على وجه الخصوص، وليس هذا فحسب بل يضفي على الاستراتيجية الغنوصية مسمى عصريًّا كالاستراتيجية التداولية، ويكفي هنا أن نذكر أهم أَنْشها التي تنطوي مع أسئ القراءة الغنوصية:

- كسر المكتوب الأحادي في التفسير والتعبير والتمثيل، لفتح التجربة الورقيّة والعمل البشري، ونظرًاً وممارسةً، قولاً وفعلًا، على تطوير النموذج والمعيار، أو المهندس والأسلوب.

- الاقتراح بوهم البحث عن الحلول القصوى والنهائية.

- ليس لأحد أن يدعى الوقوف على المعلومات في الكتب والنصوص، ما دام النص يفتح على غير قراءة، ويبقى غير تفسير أو شرح (1).

ومع ضمّ الأساس الغنوصي إلى أسس يدعي حرب أنها من القراءة التداولية نجد أن الهدف هو تفكيك نظم معنوية سائدة قد اعتاد عليها الناس في علاقاتهم التنازلية، اعتمادًا على افتراضات مسبقة تأتي في صورتها أن الحقيقة ليست ظاهرة بل مخفية، ولذلك العقل الغنوصي وال التداولي عند حرب يزعمان التجديد من خلال الغوص في الباطن إذ تحتفظ الحقيقة، وفي هذا الغوص والحفر تنبُّل لدى المنهجيّن نتائج متعددة هي أقرب للكشفات الذوقية من النتائج العلميّة.

---
(1) هكذا أقرأ ما بعد التفكير، حرب، علي، ص 297-200 - 2003.
المبحث الثالث
السيميائية

تشير السيميا، وكذلك سيميوغيا أو سيميوطيا /Semiology
بمعناها العام إلى العلم الذي يدرس مختلف أنظمة الرموز السيميائية، وغير السيميائيات التي
يستخدمها البشر في التواصل وفي التعبير عن شخصياتهم الحضارية المتمثلة بالثقافة.
ويضاف الأوربيون تسمية هذا العلم بـ (السيميولوجيا) التزامًا منهم بالتسمية
السوسوبي، أما الأمريكيون فيضيفون (السيميوتيقا) التي جاء بها المفكر والفيلسوف
الأمريكي شارل ساندرس بيرس. أما العرب، ولا سيما Aهل المغرب العربي فيضيفون تعريفها بـ (السيميا)\(^{(1)}\).

يشير صاحبنا (دليل الناقد الأدبي) إلى فكرة ارتباط المنهج السيميولوجي بالمنهج
البنوبي؛ لأن البنوبي عند بدراسة الكيفية التي تنتمي بها عناصر البنية الواحدة، إذ
يتوقف كل عنصر على العناصر الأخرى، فيتحدث بعلاقته بكنت العناصر، والسيميولوجيا
تدرس أيضا الكيفية التي تنتمي من خلالها العلاقات والإشارات، لكنها تقتصر التركيز
على دراسة الأنظمة العلامية الموجودة أصلا في الثقافة، والتي عرفت على أنها أنظمة
العلامة قائمة في بيئة محددة. أما البنوبي فتدرس العلامات سواء كانت جزءًا من
نظام أقرته الثقافة أو لم تقره\(^{(2)}\)، ومن الفروق الأخرى بين المنهجين كما يذكر صاحبنا
(دليل الناقد الأدبي) أن مجال السيميولوجيا هو اللغة النظام دون اللغة الأداء، ولهذا
فسيميولوجيا تظل ممارسة استقرائية استنادية، وهذا ما يجعلها تقوم على أهمية
الذات المدروكة أو الوعية، ويجعلها تحتوي منحى اتصاليا\(^{(3)}\).

---

\(^{(1)}\) دليل الناقد الأدبي، الرويلي، ميجان، والبزعي، سعد، ص 177.
\(^{(2)}\) المرجع السابق، ص 179.
\(^{(3)}\) المرجع السابق.
من أشهر أعلام السيميوغونيا المفكر والفيلسوف الأمريكي شارل سيردرس بيرس، وقد ذكر سعيد بنكراد: "إن السيمباتيات عند بيرس ليست مجرد أدوات إجرائية لقراءة هذه الواقعية النصية أو تلك، وليس نمطًا تحليليًا جاذبًا قادرًا على الإجابة عن كل الأسئلة التي تطرحها الواقعية. فالسيمز سيروير داليني لإنتاج الدلالة، ومن ثم في تداولها واستهلاكها. إنَّه تصوير متكامل للعالم. هذا العالم الذي هو سلسلة لا متانة من الأساليق السيمينية، أي العلامات، يشير إلى استحالة فصل العلاقة عن الواقع، فالواقع هو نسج من العلامات، أي سلسلة من الإحالات التي تضمحل لحظة استيعابها للفعل الإنساني". (1)

وعند الانتشار في فحص نظرية بيرس تجدها في غاية التعقيد غير أن الإضافة الفعلية التي يمكن أن نلاحظها لتكون تأسيسًا بيانيًا لنظرات بيرس، والتي اعتمدت عليها المؤرخون الجدد هي أنَّه يرى في نظام العلامة السيمباتي سيروير لا متانة، ومن ثم عوَّل الكثير من المُحذرين على هذه الفكرة دون النظر في إمكاناتها التحليلية.

يَقَسِّمُ بيرس العلامة إلى عناصر ثلاثة: ماثل يقوم بالتمثيل (أول) وموضوع للتمثيل (ثاني) ومؤول يضم صحة العلاقة بين الماثل والموضوع (ثالث). هذا التقسيم الثلاثي مخالف لتقسيم سوسير الذي يصنف الأنظمة إلى ثنائيات، فيرس يربط التقسيم الثلاثي بمفهوم أساسي يقوم على تعديل العلاقات بين العناصر الثلاثة ؛ إذ يجعلها في قبضة السيروير (السيموزيس Semiosis) التي يعمل بموجبهما شيء ما يوصف ديلاً على الآخر.

إذا أردنا أن نستطيع الفكرة أكثر فستأخذ المثال التجريدية الآتي: (لم يكن عيسى يتوقع أن هذا اليوم سبئي) نلاحظ أن هذه الجملة تضمنا أمام وضعية مفتوحة على كل الاحتمالات، "هذه الوضعية السردية قابلة لاستيعاب كل الممكنات التي يشير إليها"

(1) السيمباتيات والتأويل، مدخل لسيمباتيات ش. بيرس: بنكراد، سعيد، المركز الثقافي العربي، مؤسسة تحدث الفكر العربي، بيروت - لبنان، والدار الإضاءة - المغرب، ط 1426 هـ / 2005 م، ص 27.
(2) يُنظر: المرجع السابق، ص 107.
الم filhoظ، فقد يتعلّق الأمر على سبيل المثال بالتحقيقات الآتية، إذ إنّه لم يكن يتصور:
- أنّه سيغادر مدينته.
- أنّه سيعود عملا.
- أنّه سيتزوّج.
- أن تضيق المعيشة في بلاده... الخ (1).

هذه التّجليات كُلّها ممكّنة، وتقبلها العوالم المرتبطة بالأوضاع الإنسانيّة ضمن شروط بعينها، وبهذا المنطق يرى بيرس أنّ السلسلة مفتوحة ومتفاصلة، إلا أنّ أي تحقّق لممكن من الممكنات السابقة سيقوم بإغلاق السلسلة (2)، أي أنّ الواقع إذا تحقّق فيه إحدى المقلولات السابقة، فإنّ السلسلة في ذهن المتلقيّ مُستقَف عند ذلك التحقّق، ولكن هذا الانغلاق قابل للانفتاح؛ لأنّ بيرس يضع النظام الثلاثي في قضية الصيورة.

وكل الفرق بين نظرية دي سوسير وبيرس أنّ النظام الثنائي التحليلي لدى سوسير نظام لغوي، بينما النظام الثلاثي عند بيرس نظام فلسفي يُعنى بالوجودات، ومن ثمّ نستطيع القول إنّ النظام السوسيولوجي نظام زمني يبحث عن تطابق الدّاخلي والمدرّب وفقاً لما تقتضيه الحقيقة الخارجيّة، بينما النظام السيميوني نظام هرمينوطي قوي في الاعلام مرتبط بالقانون الباعثية على احتمالات متعدّدة وقابلة لأن تكون في قضية الصيورة، وهذا القانون محكوم بالعالم الخارجي؛ أي أنّ أيّة إحالة ذهنيّة لا تستطيع أن تسمّك بشيء مفرد في العالم الخارجي، وهذا يعني أنّ العالم الخارجي هو في الأصل مكان من مقدرات متعدّدة، لذا تقوم الإستراتيجيّة التحليليّة عند بيرس على التأويلات الامتيازية بحيث يحل العنصر الأول على ثانيّ عبر ثالث، ثمّ تتحول هذه الإحالة إلى منطقت لتوليد سلسلة من الإحالة الأخرى.

وإذا ما عدنا إلى علي حرب فسنرى أنه يبتّنئ منهجيّة بيرس في تحويل العالم إلى رموز وعلامات، كذلك يُسقط هذه النظرة على النصّ لكونه يُشكّل وجودًا مستقلًا بعد

(1) يُنظر: المرجع السابق، ص 20.
(2) المرجع السابق، ص 107.
إن النهج، وقد ذكرنا سابقاً أن حريزاً يرى أن الادلَّ بطبعه الرمزيَّة لا يشير إلى محددات معينة، وكذلك المدلول فهو متعدد، ومن ثمّ «看不出 الأشياء إلى رموز، ويصبح الوجود عالمياً دالياً فسيحاً»(1)، وهو ما يؤثّر في نهاية الأمر إلى ضبابيَّة مقتزمة بمبدأ الشكّ؛ أي الشك في مقدرة العلامات على الإجابة على شيء محدد، فاللغة ضمن هذا التصور لا تحتوي إلاّ على المجازات، فهي تُبدي عكس ما تخفي، ويُقدر ما تكون غامضًا متعددًا، بقدر ما تكون غنيّة بالرموز والاستعارات، وفي هذه الحالة تكون الحقائق الكلية والشاملة بعيدة المنال، ولكنها في الوقت نفسه تقترب من الأذهان بأي إجابة من الإجابات.

إن الفكر الأصلي من هذه الفلسفة يبخ بالآتي: إن كل شيء في هذا الوجود ينفي النظر إليه على أنّه علامة، وأنّ طبيعة العلامات عاجزة عن تحديد مُشار إليه بعينه، أو قد يُشير ولكنّها لا تستطيع تحديد مدلول معينٍ، بل المدلولات متعددة ومتفاوتة، وعلى هذا النحو فكل شيء في حركة مستمرة، هذه الحركة (المصير) تتجه نحو اللامعنى، وإذا وجدت معنى معينًا فإن هذه الفلسفة الحركيَّة تفترض وجود معنى خلف المعنى الذي أشار إليه المدلول.

لاحظ أن السيميوز أو المصير أو السيرورة كلُّ هذه المفاهيم إذا اقترن بالسيميائيّة فإنها تفرض عليها قواعد أشبه بالعباءة المعنيَّة التي تضع لنفسها إجراءات دون هدف محدد وحركة دون غاية، فيفصل الدال عن المدلول، ويكون نظام اللغة نظراً ذاتياً ليس له علاقة بالقواعد التواصلية.

(1) التأويل والحقيقة، حرب، علي، ص. 22.
المبحث الرابع
آليات الحمل والتأويل عند المنظرين للحمل على غير الظاهرة

تفترض آليات الحمل على غير الظاهرة عدم وجود مدلول ثابت، سواء في النص أو في العالم، وضمن هذا التصور فإن هذه الآليات لا تعتمد بالموهّجات التي تُنْصَّب الاحتمالات التي من شأنها الوصول إلى مدلولات محددة، وهذا واضح مما ذُكر سابقاً، لقد امتدحت المؤرّخون ولا سيّما في قراءة النصوص الدينية - على مجموعة من الآليات التقويضية، ذكر بعضها على حرب في كتابه (نقد النص) فقال: "إنّ مُبَرَّرًّ كل مفكّر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين يسقوه إما لعيد أو أن يكون مجرد شارح مبسط أو مفيد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة، والتفكير بصورة مغايرة يعني أن يبدّل وينسخ، أو يحرف وينحو، أو نزح وتنقل، أو يكشف وتفكّك، أو يفسّر ونؤّّل، فهذه وجهات التفكير والقراءة في النصوص، لا أزعم أن أقوم بحصرها واستقصائها" (1)، وإذا كان حرب لا يودّ حصر هذه الآليات فسنتحاول أن نذكر بعضها بسيئ من الاختصار، وهي:

1- الظنيّة المطلقة لدلالة النصوص

يري أتباع الحمل على غير الظاهرة أن النص ليس للنصوص معاني ثابتة، أو دلالات ذاتية، فلا توجد عناصر جوهرية ثابتة، بل النصوص مفتوحة كلها على احتمالات لأكثر من معنى من المعاني، وكما يقول على حرب: "النص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويل" (2).

ويضيف حرب وغيره أنّها كلّها يعرّفون بها فكرة الدلالة المطلقة في النصوص، ومن ثمّ "فإنّ القراءة لا تخرج من مآزقها - في رأياهم - إلا إذا توقّفنا عن..." (1: نقد النص، حرب، علي، ص 132. (2) نقد الحقيقة، حرب، علي، ص 9.)
 النظر إلى النصّ بوصفه أحادي المعنى، و إلى القراءة بوصفها تطابق مع النصّ (1)، وعلى هذا يرى أبو زيد أنّه من العسير الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنصّ، والقصد الإلهي منه (2).

إنّ تتبع تلك الأقوال المؤيدة لفكرة "الظنية المطلقة" تجدها تتجه بالتالي.

على النصوص كافّة دون التفرقة بينها، وهذا الأمر يفرض على المتلقي أن يقبل أيّ فهم يدفعه أيّ مؤَّل دون البحث في مدى صدق هذا التأويل أو ذاك، واتخاذ الظنيّة لا أيّ سبب من الأسباب تكاد تكون مسلمة على كلّ الدلالات عند المؤذّنين الجدد.

ووفقًا لهذه النظرية فإنّ الحمل على غير الظاهرة هو الأوليّ في نظريهم، وقد عَرَب الشرفي عن ذلك بقوله: "إنّ الأمر الذي يجب التذكير به باستمرار في هذا المجال هو أن اعتماد النصّ القرآنيّ أصلًا في استنباط الأحكام إنّما يستند إلى نظرة مخصوّصة إلى هذا النصّ تجعل منه مجموعة من المواصفات الجاهزة التي يتعينّ تطبيقها أياّ كانت الأوضاع، وبغضّ النظر عن احتماله، مثلّ كلّ النصوص المكتوبة - والدينية التأسيسيّة منها على وجه الخصوص - لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات، حتّى في الآيات التي تبدو في الظاهرة صريحة (3).

٢ - حاكمية الواقع على دلالة النصوص

تُعدّ فكرة "حاكمية الواقع على دلالة النصوص" من أهمّ الأفكار التي تدعو إلى الحمل على غير الظاهرة؛ إذ يتمّ قراءة هذه النقطة تصوراً بارزاً من منظومة المؤذّنين الجدد، التصور الأول ينحى منكأ فلسفياً يرى عدم تطبيق الدالّ مع المدلول، بحيث لا يستطيع الذهن أنّ يتصوّر مدلولاً محدداً، وفي هذه الحالة تصبح اللغة نظاماً دلاليًا مستقلًا تمامًا عن الواقع، ومن ثم يدخل العقل في ماهية الدوال إذ لا يستطيع أن يتجه نحو الواقع.

(1) المرجع السابق، ص 18.
(2) يُنظر: إشكال القراءة، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء.
(3) المغرب، ط 4، 1996 م، ص 15.
(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، الشرفي، عبد المجيد، دار الطبعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 2001، ص 159.
أما التصور الثاني فإنه يرى أن الواقع متطور بشكل كبير، وأن الدوال ينبغي أن تتطابق مع مدلولات في لحظة تاريخية معينة، وإذا تغيرت هذه المدلولات فإن الدوال تتغير معها، وعلى هذا النحو يكون الدال رهينة للحظة واقعية في تاريخ معين.

إن الدلالات طبقًا للتصور الثاني لا تتمثل باستمرار أبدًا، فالواقع الإنساني متغير بشكل سريع، والواقع في هذا التصور لا يدخل في علاقة مع الواقع، بل هو جزء لا يتجزأ من الواقع، عليه إذا أن يذعن له أو أن يُهيمن عليه.

لقد كان التصور الأول ملازمًا لنظريات علي حرب وفي ذلك يذكر أن من المستحيل "القبض على المعنى الأصلي، أو التماهي مع الأصل الأول، بقدر ما يسختر أن يتطابق واحد وآخر من حيث فضاء الدالة وعالم المعنى" (1)، أما التصور الثاني فإنه يمثل النواة الأولى للتاريخيًا ويدعى أركون أول المتمسكيين، ومن خلال هذا التصور يطمح أركون إلى هدف عام "يتمثل في ترك مفهوم الإسلام والتراث مفتوحين أي غير محدودين بشكل نهائي ومغلق؛ لأنهما - في رأيه - خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ" (2).

وهكذا فإن هذين التصورين ينتميان كذا ذكرنا إلى فكرة واحدة وهي طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، وهنا يتضح لدينا أن العقل لا يملك التعامل مع الواقع، إذ هو في نظر هذين التصورين ما غير قادر على التوجه نحو الأشياء، أو هو تحت هيمنة الواقع تتغير الدوال تتغير المدلولات، فتصبحان في علاقة لعب مع الدوال المتعددة.

1. الذاتية في فهم الدلالات
من الطبيعي أن يعتمد كل قاريء من المؤلفين الجهد الذاتي في فهم الدلالات؛ لأنهم اتفقوا كل الموجهات التي تُفهم في تحديد الدالة، وذلك حين افترضوا تلك

---
(1) كاهد أثراً ما بعد التفكيد، حرب، علي، ص 267.
الافتراضات التي لا تتراف بوجود مدلول ثابت ومحدد للدول، واعتمدوا أن الدالٍ 
إذا أن يكون منفصلاً تمامًا عن المدلول، أو يكون تحت هيمنة الواقع المتغير.

في هذا النص أو المقال، يوجد مجموعة من المؤلفين الجدد أنفسهم أمام آية 
تسمح لكل قارئ أن يفهم من النص ما يريد، ويتلقي إنجاز الدلالة فعلًا مشتركًا بين 
القارئ والنص، ويظل النص متجددًا بعدم القراء من جهة، وباختلاف الظروف من 
جهة أخرى.(1) ويضيف محمد أركون في هذا الصدد مقولته صريحة تدعو إلى الذاتية 
المفرطة في قراءة النصوص، إذ يقول "إن القراءة التي أجمل بها هي قراءة حريّة إلى درجة 
التشريع والسعي في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها".(2)

إن هذه القراءة الذاتية للنصوص قد تستند إلى رؤية فلسفية، ولكننا نخرج 
من العقلانية في التعامل مع الدلالات، وقد ذكرنا أن المؤلفين الجدد لديهم نظرة 
افتراضية حول العلاقة بين الدال ومدلول تقتضي الانفصال الكامل لأنها بنظرهم 
لا تستند إلى مرجعية نهاية.

من الجدير بالذكر هنا أن ثانويًا الدال والمدلول حينما تكون على درجة من 
الانفصال والاتصال - بخلاف النظرية الحداثية - فإن بينهما مسافة لا فجوة، إذ تفترض 
وجود مرجعية نهاية يُنتمي من خلالها الدال بالمدلول، هذه المرجعية إذًا أن تحدد 
بالتوجه نحو المقصد، أو معرفة العلاقة بين الدال والمدلول من خلال السياق، أو 
النظر في القرائن، أو بالنظر إلى كل هذه المحددات.

المهم أن ينظر المتلقي إلى اللغة من منظور طبيعي، تقتضي هذه النظرة من المرسل 
والمتلقي تعابيرًا في تحديد المراد، ومنهما كانت خصائص الدال أو المدلول تقتضي 
الانفصال وعدم المماحة، إلا أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة تواصلية تفصل 
وتصل بحساب قدرة المخاطب على الإلهام، وكتابة المخاطب في التلقى.

(1) مفهوم النص، أبو زيد، نصر جامع، ص 200 - 201.
(2) الفكر الأصولي واستحالة التأسيب - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، أركون، محمد، ترجمة: هاشم 
المبحث الخامس
حجية منهج الحمل على غير الظاهرة
من منظور الدراسات الأصولية

بناءً على ما أوجزناه سابقاً في الحديث عن الأدوات المنهجية التي اعتمدت عليها أتباع الحمل على غير الظاهرة في قراءة النصوص تبين لدينا أن هذه الأدوات تختلف عن الدراسات الأصولية؛ إذ إن الاستراتيجية المتعددة لدى من يتخذ الهرميوناطياً أو المتبعِينً أو السيميائيين أدوات في التفسير يفصل دائمًا أن يقف على الباطن أو لا، ثم يتوجه لتحرير الظاهرة، وقد ذكرنا في المباحث الأولى أن الدراسات الأصولية تنجز بالظاهرة ما لم تظهر قربة تصرف المعنى من الظاهرة إلى الباطن.

ومن أهم الموجهات التي يغفلها المؤرّلون الجدد ولا سيما التفكيكية منهن: مقاصد المتلكم المرتبطة بالقرآن، وقد ذكر إيميرتو إيكر على لسان التفكيكية: "أن على القاري أن يتخيل أن كل سطر يخفى دلالة خفية، وأن النصوص يمكن أن تقول كل شيء باستثناء ما يولد الكاتب التدليس عليه"، وعلى هذا النحو فإن أيّة دلالة تكتشف في الوهلة الأولى فإنها ليست الدلالة المطلوبة، وأنا الدلالة التي تكتشف بعد ذلك فهي التي ينصب إليها الاهتمام، ويتم تدويرها على أنهما متعددة، ويبالغ أتباع الحمل على غير الظاهرة إلى حد أنهم يعتقدون بأن الأغباء والخاسرين هم الذين ينهاون السيرورة قائلين لقد فهمنا(1)، والمجال ضمن هذا التصور مفتوح على مصراعيه لأي مؤلّف، بل أي مؤلّف يملك الفهم أكثر من المؤلّف.

(1) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، إيكير، إيميرتو، ص 114.
(2) المرجع السابق، ص 43.
ضوابط الحمل عند علماء التخطيب الإسلامي

نقد هذا بعلماء التخطيب الإسلامي علماء الأصول والمفسرين الذين تعاملوا مع النصّ الذي بطبعه الممقاصدي، وآلا فهناك من الفرق التي تعرّفت للنصّ الذي بفهمه يتجاوز المقاصد بطرق عرفانية، وكانت محسوبة على التراث الإسلامي كما ذكرنا في الفصل الأول.

إذا أردنا أن نميز بين الحمل الذي ينطق من رؤية تخطيطية وبين حمل المؤلّفين الجدد نستطيع القول بأن الحمل التخطيطي يرسخ مقاصد النصّ، أما الحمل الآخر مهما تعدّدت أدواته ومنهجياته وأساليبه وزمانه وكيفه فإنه تأويل إلهه تحريف النصّ، وبين المنهجين بون شاسع؛ إذ تسعى الدروس الأصولية التخطيطية إلى استطاعة النصّ لأجل معرفة مقاصد المتكلم، في حين يستخدم المنهج الثاني النصّ لإرادة القاريء، ويجوله دلالاته نحو غايات ذاتية.

كذلك تتجلى لنا حقيقة نضيفها لتحديد ماهية المنهج الثاني، وهي أنّه يتوجّه نحو أمرٍ، إما أن يستخدم النصّ لغايات ذاتية، أو غايات اعتباطية «أليبية»، وكم يظهر لنا أن الغايات ذاتية كانت ملزمة للمناهج العرفانية بغرض النظر عن زمان الممارسة التأويلية، في حين تستخدم دلالة النصوص بصورة «أليبية» كثيرًا في المناهج التقديمية الحديثة ولا سيّما عند التفكيكيين.

ولمَّا كان الأصوليون حريصين على النصّ الذي لئلا ينتهك بكيفية ذاتية، قاموا بالبحث عن وسائل تُعين على معرفة مقاصد المتكلم، وهذه الوسائل لها هدف محدد ووضوح، وهو الوصول إلى أقربهم من مراد المتكلم، وهي:

١- مراجعة القرآن

يذكر الإمام علي الجرجاني أن القرآن في العربية تكون على ثلاثة أشكال

«إما أن تكون حالية، أو معنوية، أو لفظية» (١)، « فالقرية الحالية تتضمّن العوامل»

(١) ينظر: التعرفات، الجرجاني، علي محتمد علي، ص ٢٢٣.
الخارجيّة للنصّ كحال المتكلمّ، وأحواله المختلفة المتعلقة بالزمان والمكان، وإشاراته، وغيرها. أما القرينة المعنويّة فهي القرينة العقلية التي تحتوي على أيّ حقائق إدراكيّة، والقرينة اللفظيّة تشمل أيّ عنصر مطوق يعتقد أنه يُسهم في توضيح مراد المتكلمّ (1).

إنّ الغرض الرئيسي من القرينة إيضاح مراّد المتكلمّ، سواء حُدّدت بالتصنيف السابق، أو زاد تصنيفها إلى أكثر من ثلاثة أقسام، والوظيفة الأساسية لها السعي إلى إيضاح مغزى الرسالة اللغويّة، وبذلك حذت القرينة باهتمام ملحوظ عند الأصوليّين ضمن جهودهم الجليلة في تقعيد عملية الحمل فّرّكوا على القرينة كثيرًا حتى أنهم قرّروا بين نوعين من القرآن، هما: "القرينة الضارفة: التي تدلّ على تعرّ حمل اللفظ على ظاهره، والقرينة الهادفة: التي تدلّ السامع على المعنى المراد" (2).

وفي هذا إشارة إلى أنّ الحامل يستطيع من خلال القرينة أن يُحددّ مراد المتكلمّ، سواء أُتجّه هذا المراد من الظاهر أم من الباطن، ومن الجدير بالذكر أنّ القرينة وسيلة من وسائل مبدأ البيان الذي يستخدمه المتكلمّ، فالتكلمّ إذا أراد أن يكون واضحاً بيئة فإنه يعتمد على القرينة في صرف أحواله التخاطبيّة، وعلى هذا النحو تجد الأصوليّين يذكرون كثيرًا مقولة "الأولى الحمل على الظاهر ما لم ترد قرينة تصرف اللفظ عن ظاهره"، وينبغي أن نفهم هذه المقولة من زاويتين، الأولى: المتكلمّ، وثانيًا: المتلقيّ؛ فالتكلمّ طبقاً لمبدأ البيان يكون حريصاً كل الحرص على جعل خطابه واضحًا، ولو عدّل عن هذا الوضوح لدوار بلاغيّ مثلاً فإنّه يقوم بنصب جملة من القرآن التي تساعد المتلقيّ على كشف دلالة الرسالة اللغويّة، وكذلك المتلقيّ فإنه إذا أراد أن يحمل معنيًا معيناً فإنّه عليه أن يبحث عن تلك القرائن فيلزم بها في حمله، فإن جرّته إلى حمل ظاهره فإنه ملزم بهذا الحمل؛ لأنّه

---
(1) هذه التسبيقات وتفصيلها أخذها نقلًا من علم التخطيط الإسلامي، علي ممّنّد محمد يونس، ص 65-66، وهي مذكورة في كتاب (المستصفي) للإمام الغزالي. ينظر: المستصفي من علم الأصول، الغزالي.
(2) تقرأ علم التخطيط الإسلامي، علي ممّنّد محمد يونس، ص 66.
أقرب لمقاصد المتكلم، أما إذا اتصبته القرية أمامه صارفة خطاب المتكلم نحو الباطن فإن الباطن هو الأولى بالأهمية (1).

هكذا عني الأصوليون بالقرية، وكما يبدو أنهم عدوا القرائن من الدوال التي تتمتع بالوضوح في الأصل؛ فمن خلالها يتعرّف المتلقي على مقصد المتكلم سواء أكان هذا المقصد في ظاهر الكلام أم في باطنه، وضمن هذا المفهوم تحدّد إستراتيجية الحمل من زاوية المتلقي، فلا يمنعه منع إن حمل المعني على الباطن إذا دلت القرائن عليه، ويُحذّر الأصوليون من حمل لا يتخّذ القرينة جسراً للفهم، فلا الحمل على الظهر من حيث هو ظاهر له التنا، ولا ذلك الحمل إلى الباطن، وإنما مراد المتكلم يمكن استيضاحه من خلال تتبّع القرينة.

وتؤكد على ما ذكر سابقا نستطيع القول بلغة لسانية: إن الالتزام بالقرية يوجه العمليّة الذهنية إلى الاتّكاء على المواضع اللغويّة، ثم تقوم هذه العمليّة الذهنية في البحث عن المقاصد من خلال الاستعمال، فيحمل المتلقي الدلالة على هذا النحو من الظهر إلى الباطن، أو من اللظ إلى المعنى، ولكن إذا تحرّر المتلقي من القرينة فإنه سيكون إذاء عالم مفتوح من الدلالات يصعب الإمساك بمقاصدها، أي سبعث المتلقي في الباطن مباشرة، أو في المعاني دون الألفاظ. 

وإذن لا يذكر الأمر بمحاولة فهم نصٍّ معينٍ، كالنص القرآني مثلاً، فإن الاتّجاه من المعاني إلى الألفاظ يُفسح المجال لجعل التأويل عبارة عن تضمين (2). هذا التضمين يقوم بالانتهاء جوهر النص، فيستبدل بمقاصد المتكلم آراء المتلقي، وتكوين عمليّة الحمل ليست عملية تبحث عن المقصود بل عمليّة عرفانيّة أو بالمعنى المعاصر عمليّة تفسيريّة تقوم على تفريغ آراء جاهزة في النص واستنطاق النص بما لا يحتله.

(1) المراجع السابق، ص 100 - 101.

(2) بيئة المثل العربي، الجابري، محمد عابد، ص 196، والمقصود هنا من عبارة «التأويل عبارة عن تضمين»: أن التأويل لا يبحث عن مراد المتكلم، وإنما ينجب نحو أراء جاهزة يُراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها.
2. مراجعة السياق

ذكرنا سابقاً أن السياق في إطار عام تنظم فيه عناصر النص، ووحداته اللغوية، ومقياس تُتصل بوساطته الجمل فيما بينها وترابطها، والسياق بيئة لغوية وتداخلية

[تخاطبية] تراعي مجموع العناصر المعنوية التي يقدِّمها النص للقارئ؟(1).

ولسياق أثر كبير في معرفة مراد المتكلم، فإذا تم تجاهل السياق في العربيَّة فإن ذلك سيُعطي نتائج بعيدة كل البعد عن مقصد المتكلم، كما أن السياق أثرًا توجيهيًا، فمن خلاله يُحمل المعنى على الظاهر أو على الباطن، وهب يستطيع الوصول إلى قرب مراد المتكلم، لقد عَوَل علماء التفسير كثيرًا على السياق، لذا تجدهم يصدقون مهْجِيَّة تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير القرآن بالسنة في أول عمليَّاتهم التفسيرية، وقد ذكرنا أن تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة الشريفة هو شكل من أشكال الاعتماد على السياق، ويكفي في هذا المقام أن نذكر مقولته ابن قيم الجوزية - رحمة الله عليه -: "السياق يُشيد إلى تبين المجمِّل وتعين المحتل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقيد المطلق وتنوُع الدلالة، وهذا من أعظم القرآن الدالة على مراد المتكلم فنن أهمه غلط في نظره وغالط في مناظره"(2).

إذا كانت القرآن من محدِّدات الاستراتيجية التخطيطية للمتكلم أو للمتلقي، فإن السياق أيضًا يكون محدًّدًا رئيسيًا، إذ النظرية السياقية تفترض أن النص أُنتج ضمن محدِّدات معينة، وفي ظروف معينة، وهذه الكيفية تحمل مقاديد معينة من المتكلم فرائد لها أن تصل إلى المتلقي، فإذا كان مقصود المتكلم متجاورًا للظاهر فإن عناصر السياق ستُحيل إلى ذلك، وعلى الحامل وقتًا أن ينظر في مكونات السياق الزمانية والمكانية، وحال المخاطبين وجنس الخطاب، كل ذلك من الضرورات للبحث عن حمل سليم.

(1) مهج السياق في نظم النص: بدرع الرحماني ص 27.
(2) بدلائع القوائم: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، ت: هشام عبد العزيز عطا، ج 4، ص 81.
وعادل عبد الحميد العدوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، جمعة المكرمة- السعودية، ط 1416هـ/1996م.
إذن السياق يكشف للحامل جملة من المعارف، والمقادير الموجودة في بيئة النص والخطاب، ويقدّم السياق بين بهذى الحامل نسخًا من القرآن التي تحدّد مراد المتكلم، وتضاءل عند تتبّع السياق الاحتمالات والاستنتاجات اللامنهائية، ولذا كانت السياقات مرتبة بوظيفة الكشف عن المقادير يمكننا القول: بأنّ السياق وظيفة توجيهية، هذه الوظيفة تصبح طرق الأساليب التطبيقية التي تظن أنّ المعاني يمكنها أن تتجلى عندما نعزلها عن مقاصدها، أو عمّا ينصل بها، وما يسبقه من أمورها. وبذلك لا بد من اعتبار السياقات والأعتراد بها؛ لأنّها تورث حملًا واعيًا لمراد المتكلم.

٢- مراعاة المقاصد

إنّ إيمان علماء الأصول بوجود مقادير تشريعيّة في النصّ الديني جعلهم يتوجهون إلى البحث عن المقاصد من خلال القرائن والسياقات، فآل الأمر إلى عدّ المقاصد وسيلة وأداة في الوقت ذاته.

ذكر الدكتور يحيى رمضان (١) من أهمّ ما يميز المقاصد أنها ذات طبيعة ثانوية: فهي في الوقت نفسه أداة وغاية، وسيلة وهدف (١)، فالمقاصد التي استبطها العلماء من القرآن والسنة أدوات يعتمد عليها في الوصول إلى ذلك الفهم دون غيره، أو ترجيح مفهوم على مفاهيم متميزة، أو التوقيف بين آراء مختلفة، وعندما يصل الحامل إلى فهم معين يعتقد أنه مقارب لمراد المتكلم يكون قد أصاب الهدف.

ينفع هذا هنا أن نفرق بين المقاصد ونحن بصدد التحدث عن الخطاب الديني، فهناك مقاصد المولى - عزّ وجلّ - التي استتبثها الأوائل من القرآن والسنة، وهناك مقاصد المتلقي التي ينادي بها أتباع الحمل على غير الظاهر، فمقاصد المولى - عزّ وجلّ - مطلب أساسي يتوجه إلى الحمل مباشرة، وفي ذلك أَسْئَ الإمام الشافعي نظرته للظاهر والباطن على أساس معرفة المقاصد، فقد ذكر في (الموافقات) "أنّ المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه. فإن كان مراد من أطلق هذه العبارة - أي الظاهر والباطن - ما فسر، صحيح ولا

(١) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، يحيى، ص١٧٢.
نزاع فيه، وإن أرادوا غير ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلومًا عند الصحابة وثمن بعدهم، فلا بد من دليل قطع يثبت هذه الدعوى؛ لأنها أصل يحكم به على تفسير الكتاب، فلا يكون ظنيًا(1). ولذلك فإن توظيف المقاصد كما أقرها العلماء أمر ضروري لضبط الاستدلال، ولا سيما حين يغيب الدليل النصي المباشر، وتذكر كتب الأصول أن العلماء الأوائل قد اعتمدوا بالمقاصد اهتمامًا كبيرًا، وقد تكون مراعاة المقاصد لتسوية الحمل على الظاهر، أو لتوجيه الحمل نحو الباطن.

وفي نهاية هذه المباحث نقول باختصار: إن توظيف القرآن والسياق والمقاصد دون ضوابط أو معايير خروج عن الأصل، وإن هذه الأدوات تحديد الحمل السليم المقارب لمقصد المتكلم، فإذا كانت القرآن والسياقات والمقاصد ضروريَّة في عملية الحمل لمختلف النصوص، فإنها على وجه الخصوص في غاية الأهميَّة لحمل معاني النصِّ الديني، ومن ثم فإن الاعتداد بهذه الأدوات وعدم الاعتداد بها يُعدُّ من أهم النقاط التي تفصل بين المنهجين الأصولي والحداثي، وفي هذا الصدد يقول علي حرب: إنّ القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما التي تكشف عملاً يسكَّت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه(2)!

فالتالي المباغتة عند الحداثيين هي البحث عن المسكون عنه في أبناة النص، وليس البحث عن المقاصد، وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين المنهجين.

فإذا كان هذا الاختلاف قائمًا بين الدراسات الأصولية ونظريات أنباع الحمل على غير الظاهر، فهل الحال نفسه عند المدارس اللِسانية المعترَبة ولا سيما التخطيطية منها، هذا ما ستحاول الإجابة عنه في البحث القادم والأخير.

(1) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، ج 3، ص 382-384
(2) تقدّم النص، حرب، علي، ص 20
المبحث السادس
حَجْءَةً مِنْهَجَ الحَمْل عَلَى غِير الظاَهِر
من منظور الدراسات اللسانية التخطيطية

رأينا مناهج أتباع الحمل على غير الظاهر من المُدْخَـلْـتِين تستقي نظرياتها من العرفاَـئِيَـة القديمة، ورَكَّـزْـت كثيرة على الأفكار اللغويَّة المعاصرة خاصة في الدراسات النقدية، ولعل هذا الأمر يتطلب مثَّل استدراكًا لِنـَـلَا يُظْـنُـ، مثَّل ذكره. أن معظم الدراسات النقدية المعاصرة تؤيد الحمل على غير الظاهر وفقًا لِلإسْـتراتِيْجَـيَّة التي لا تُحترف بأثر المتَّكِـلْـم في تحديد معنى النص. فهذا الأمر ليس صحيحًا إذ تعتمد المدارس النقدية واللسانية كثيرًا بفكرة الفاعل أو المتَّكِـلْـم لِمعرَّفة تحوَّـلات الخطاب (1)، وشَـذَّوا كثيرًا على فكرة المقاسد، وأن مقايس المتكَـلْـمِين لا يمكن التوصُـل إليها إلا بِمعرَّفة السياقات التي قيل فيها الكلام، ومعرفة المخاطب والمخاطب وإعمال القدرات الاستِـتِراْجِيَّة التي يمتلكها المخاطب عند التعامل مع الكلام (2).

إذا أردننا النظر في إسْـتراتِيْجَـيَّات المدرسة التخطيطية على وجه الخصوص فإنها تضع في اهتماماتها جملة من الأمور، من أهْـمُـها الإيمان بأن المفردات والعبارات لا قيمة لها بعيدًا عن سياقها، فلا بد من دراسة المفردات والعبارات التي يؤَـلْـفها المتَّكِـلْـم داخل السياق، ومن خلال الظروف المحيطة بها، ومن خلال الزمان والمكان الذي حدث فيه التخطيب، لكي تَـتَّضَح مقايس المتكَـلْـم ومعاني المطلوب إيصالها للمخاطب، والتي يرمي إليها المتَّكِـلْـم.

فَـكَـل ذَـكَـ تَـدْـعُـو إِلَيْهِ المدرسة التخطيطية وفقًا لِإسْـتراتِيْجَـيَّة تحتُرم قوائِن اللغة

(1) بلاغة الخطاب وعلم النص، فضل، ص 121.
(2) مقدمة في علمي الدلالة والتخطيب، علي محمد محمد يونس، ص 15.
وعناصر التخاطب، والاعتداد بالمقاصد، وقد عَوَّل بول قرايس على المقاصد بالإضافة إلى التركيز على الاستعمال؛ إذ التخاطب يفترض وجود المتكلم الذي ينتج خطابه وفق استعمال مترافع عليه في البيئة اللغوية الواحدة، وبما أن هناك استعمالًا مخصوصًا فإن هذا الاستعمال يكون متضمنًا قصداً مخصوصًا من المتكلم، لا يمكن الوصول إلى حقيقته حتى يضع الملتقي في اعتباره جدوى إسهامات المتلقي.

فوقًا لما تؤمن به المدرسة التخاطبية بأهمية الفاعل نشأت عندهم نظرية أفعال الكلام التي تُعد من أهم منجزات المدرسة التخاطبية، وتشمل هذه النظرية على اعتداد بالمتكلم عبر مقاصده (1)، فالمتكلم ينتج أفعالاً باللغة، وهي الأفعال التي ينجذب إليها الإنسان مجرد التلفظ بها في سياق مناسب، هذا يعني أن المتكلم واع لما يقوله، وأن أي تحليل لهذا القول يُحتم على المتلقي أن يرجع إلى المتكلم وبحث عن مقاصده.

هكذا أصبحت الذات المتنوعة "مثليًا منهجيًا تستدعيه ضرورة فهم الخطاب وتأويله" (2)، فالمنهج التخاطبي أصبح مهجًا معارضاً لأي منهج يقصي أركان التخاطب في عمليّة الحمل، "وعلّم الناقد إيريك دونالد هيرش رسالته النصّ" (3)، وضمّ صوته إلى المدرسة التخاطب، فاستعان في بناء منهج التحليلي بعض مفاهيم نظرية أفعال اللغة ولا سيما نظرية قرايس. فهيرش يرى استنتاج المعنى مرتبطًا بمعرفة مقاصد المتلكل ولا يمكن التعويل على معطيات اللغة وحدها، وبهذا تلقي المدرسة التخاطبية على عاتقها مشكلة المعنى التي لازمت جملة من المدارس اللسانية، واتسحبت هذه المشكلة أيضًا على أتباع الحمل على غير الظاهرة من المحدثين.

لستطيع القول بعد هذا المختص أن المعاني يمكن تفسيرها طبقًا للنظرية

(1) القراءة في الخطاب الأصولي، رمضان، بيبي، ص 144.
(2) المرجع السابق، ص 145.
(3) المرجع السابق.
التخاطرية في حدود مقاصد المتكلمين، وهذا يعني أن المدارس التي تعتد بالمصادر بالنظر إلى المعنى على أنه فاعليّة محكومة بالعقل، وترحح المتكلمين نوعا من التحكم العقلي على معنى كلماتهم (1)، ولكي يتضح معنى المتكلم فإن النظر في الاستعمال أمر ضروري، أمّا المدارس التي لا تعرف بالمقاصد فإنها تبقى في شك تجاه اللغة والعقل، أي كلاهما لا يستطيع أن يعبر عن الآخر، وهذه القطعة تسع الفجوة بين الدال والمدلول إلى درجة ضياع المعنى.

(1) النظرية القصديّة في المعنى عند جرايس، إسماعيل، صلاح، مجلس النشر العلمي، الكويت، الرسالة 230 - الحوارية 1430 هـ، ص 74
في التنبؤة

بعد هذه الجولة حول استراتيجيّات الحمل على غير الظاهرة عند المُحدّثين، أود أن أنبئ على أن توصّلت إلى نتائج هي من صميم دارسة تقوم على الوصف والتحليل، ومن ثمّ المقارنة، وباختصار شديد فإن المنهج الوصفي تكفل بوصف النظام الشائع للحمل في التراث الإسلامي، ووصف النظام التأويلي عند المُحدّثين ولا سيّما عند علي حرب، في حين كان التحليل ملازمًا لوصف لكي ننظر في فاعليّة الاستراتيجيّات التأويليّة سواء عند علماء التراث أو عند المُحدّثين، وعند هذا التلازم كان لا بد لنا أن نقارن بينها لعلنا بالمقارنة تبيّن المناسب منها لفهم التّصّ الدينيّ، ومن النتائج التي توصل إلينا الباحث ما يأتي:

1- تتميّز النصوص التشريعيّة باحتواها على مقاسات معتبرة من المتكلم، وباختصار الدينى من النصوص التشريعيّة فإن الاستراتيجيّات المناسبة لفهم ألفاظه تقوم على استشار جميع المكوّنات التخاطبّيّة التي تتجه نحو مراّد المتكلم، وتتضمن هذه الاستراتيجيّات الإجراءات الآتية: النظر في استعمالات القرآن للفاعلون على وجه الخصوص، والنظر في المناسبة المنزليّة بسببها، والنظر في السياق، وذلك بنظرية شمولية للنصّ تستلزم في غالب الأحوال الجمع بين النصّ المنزلي مع نصّ قرآني آخر، أو الجمع بينه وبين نصّ من السنة النبوية، مع استصحاب القواعد اللغويّة، وجمع القرآن المرشد، بما في ذلك القرآن العقليّ.

2- نبين لدينا أن معظم علماء التراث يشذّدون في حملهم للنصوص الدينية على المعطيات الاستعماليّة، أي التخاطب، وهم بذلك يربطون بين فكرتيين رئيسيًّين يقوم علىهما نظامهم التحليلي، وهما فكرة حتميّة وجود
المقاصد في النصوص الدينية، مع فكرة أهمية النظر في الاستعمال،
وهذه الفكرة الأخيرة تنص على أن المعاني المراده (المقاصد) لا تظهر
- في العموم - من خلال المواضع اللغوية المجردة؛ بل تتطلب النظر
في استعمالات المتكلم التي تكون محكمة بالأصول الآتية: الأصول
المنطقية، والأصول التناظريّة.

3- هناك إشارات واضحة في كتب التراث إلى شيوخ التحليل التناظري في
فهم مكونات النص، وثبت لدينا من خلال بعض الدراسات السابقة أن
علماء التراث كانوا يتعاملون مع لغة النص الدينى من حيث المبدأ معاملة
الكلام العربي مع بعض التحفيظات، وعليّ أهم إشارة لهذا الفكر تضح
لدينا فيما أصله الإمام القرافي عن الوضع والاستعمال ثم الحمل، ويقوم
الفكر التناظري عند علماء التراث في مجمله على افتراض أن الوضع
يكتب أهميته من المقاصد الاستعماليّة، فالتناظر والتناظرات
على إيضاح المراد من الخطاب باستعمالات متناوَّرة عليها، فلا ينجّه
المحافظ رسلاته عبثًا، ولا يتبعو تضليل السامع، وليس هناك خصيصة
في النص تُخفى الحقائق، ومن ثم استُعن بها دراسة سابقة، وأخذنا منها
مبدئيّة لسانيّة مستندة من التراث الأصولي، وهذه المبادئ هي: (مبدأ إدراك
الإفعام، ومبدأ صدق المتكلم، وهما متعلقان بالتكلم، ومبدأ الإعمال
والتبادل، وهما متعلقان بالحامل، أما مبدأ الاستحساب فهو مشترك فيما
بينهم) وعند عرض استراتيجيّات المُحددِين على هذه المبادئ تبين لنا أنّ
 استراتيجيّات المُحددِين لا تصلح منهجيًا لدراسة النصوص الدينية.

4- على الرغم من إيمان علماء الأصول بأهمية المعاني الباطنيّة فإنهم شددوا
 كثيرًا على اعتبار الظاهرة، ولم تتجاوز أفهامهم للظاهرة اللغوية ما لم تنصب
قرنّة تصرف اللفظ عن المعنى الظاهرة إلى المعنى الباطن، وقد اصطلحوا
على هذه العملية أي صرف اللفظ من معناه الظاهرة إلى الباطن بـ (التأويل)،
والتأويل عمليّة تأتي بعد الحمل الحرفي حينما يغض على الحامل مراد
المتكلم من الظاهر اللغوسي، وما يهمنا في هذه النتيجة أن استراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند الأصوليين تكون وسيلة لفهم المقاصد، في حين استراتيجيات المحددتين ولا سيما استراتيجيات علي حرب تبحث في حفريات النص وعن الممنوع والمتمتع.

- إن من الأخطاء النهجية الواضحة في استراتيجيات أتباع الحمل على غير الظاهر من المحددتين عد النصوص الدينية كالنصوص البشريّة، وهذه المساواة لم تقف عند حد الافتراض والنظرية، بل انسحب هذا الافتراض إلى خطواتهم التطبيقية، فأخذ المؤثرون الجدد يفهمون النص بعد تحويله إلى كينونة دلاليّة مستقلة عن مصدره، ومن ثم يقومون بتقسيم النص تفكيكًا تحليليًا إلى وحدات بنائية، حتّى يصبح للنص استقلاله النام الذي يُتيح لهم اسقاط نشاطاتهم التقليدية عليه دون أي تقدير لهذا النص، وقد بُنيت نهأت هذا التصور.

- يمكن وصف استراتيجيات علي حرب بالإستراتيجيات التفكيكية، وهي استراتيجيتين تتأرجح تجاه الحقيقية بصفة عامّة، فعلي حرب لا يروم تأسيس مشروع مكتمل، ولا إنتاج فلسفة متماسكة، فهو ينطلق من فضاء تشكيكي تجاه كل شيء، هذا الفضاء جعل من علي حرب ينكشف على ذاته في تحليل الظواهر حتّى تضخمت الذاتيّة لديه، وما يسعى إليه في معظم تصوراته هو النقد المستمر، وليس البحث عن الحقيقة، بل البحث عن الممنوع والمتمتع من أي ظاهرة إنسانيّة.

- اعتمدت أتباع الحمل على غير الظاهر من المحددتين على جملة من المفاهيم المعرفية، وكان لهذه المفاهيم أثر كبير في توجيه الحمل على غير الظاهر؛ فالتاريخيّة، والنسبية، والتفاعلية كلها مفاهيم تتجاوز مقاصد المتكلّم، وتجعل المعاني محكمة بعناصر مستورة عن سياقاتها التفاعليّة المعلاميّة، وهذا يعني إخصاع المعاني القرآنيّة للصيرورة المستمرة نحو العدميّة، والتي تجعل المتيّل صاحب الحقّ في تفسير المعاني حسب تصوره الذاتي.
8- اعتمد المؤرّخون الجدد وعلى رأسهم علي حرب على جملة من الأدوات المهجبة، وقد اخترنا منها (الهيرميتونيقا، والغنوسيّة، والسيمياتية)، وفي حقيقة الأمر أن هذه الأدوات تُعد في الكثير من الميادين معاً مستقلة، وقد تعاملنا معها في متن هذا الكتاب على أنها أدوات إجرائية، وما تبين لنا من خلال دراسة هذه الأدوات أنها لا تصلح في ذاتها لتفسير المعاني القرآنيّة؛ لأنها تنتهي مبدأً مهماً وهو مبدأ التعاون، فالهيرميتونيقة تُعيد النظر في أيّ معرفة سائدة بين البشر، وتفترض تبعًا لذلك الغموض في النص، وتقوم بتحويل كلمات النص إلى رموز، وتعتقد هذه الأداة أن مؤلف النص قد مات، ومن ثمّ ليست هناك مقايضة، ولا يمكن الوقوف على معنى نهائي. كذلك الغنوسيّة فإنها تنتهي النظم المعرفيّة الراسخة، ولا تعتن بالأصول التخاطبّية، ومن أهم ممارساتها النصيّة أنها تلغي أثر القريبة، وفي ذلك انتهك مباشرة لإسهامات المتكلّم، فالمتكلم في النظام الغنوسي إذاً ليس له اعتبار، أو هو غير قادر على البيان، وفي كل الأمرّين يكون المتكلّم ناقصًا. ولم تكن السيمياتية أفضل حايل من الهيرميتونيقة والغنوسيّة على الرغم من ممارساتها العلميّة في الكثير من الميادين، إلا أنها أصبحت عند المؤرّخين الجدد أداة لانتهاك طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، فالعلامة عندهم عاجزة عن تحديد مشار إليه بعينه، ولا تستطيع تحديد مدلول معين، وإنما المدلولات متعدّدة ومتفاوتة، وعلى هذا النحو فكل شيء في حركة مستمرة، هذه الحركة (الصيروية) تتجه نحو اللامعنى.

9- ذكر علي حرب جملة من الآليات التأويليّة في أحد كتبه، وتبين لنا أن هذه الآليات تنطلق من ثلاث أفكار رئيسية وهي:
أ) الظنيّة المطلقة لدلاية النصوص.
ب) حاكميّة الواقع على دلالة النصوص.
ج) الذائبة في فهم الدلاليّات.
وجوه هذه الأفكار يسمح لكل قارئ أن يفهم من النص ما يريد، ومن ثم تصبح عملية إنتاج الدلالات فعلا مشتركة بين القارئ والنص، ويظل النص متجردًا بتدخُّل القراء، وحصيلة هذه الأفكار كلها تُعلّق عمليًا عن فكرة موت المؤلف.

10- في نهاية المطاف تبين لدينا أن الخلاف بين المدرسة الأصولية ومعها المدارس اللغويّة المعتبرة ولا سيما التخطيطيّة تختلف جوهريًا ومنهجيًا ومبدئيًا عن التوجهات الحداثيّة في الفهم والتأويل، وذلك يعود إلى اتخاذ المدرسة الأصولية والمدارس اللغوية استراتيجيات تقوم على مبادئ علميَّة تستحضر إسهامات أركان التخطيط كُلها، وهي تؤمن بكل بساطة بأنَّ الملفوظ أو الرمز أو العلامة لا يمكن تأويلها إلاّ بمعرفة المواضع والاحتمال إلى الأصول المعنوية والأصول التخطيطيَّة، في حين يبني أتباع الحمل على غير الظاهر استراتيجياتهم على مبادئ وهمية تقوم على إقصاء إسهامات المؤلف بالدرجة الأولى، وافتراس الحجب والمخالطة والتفهيل سواء من جهة المؤلف أم من جهة النص نفسه كما رآينا ذلك عند علي حرب.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
الكتب:

- القرآن الكريم.
- الآمني، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، ت: سيّد الجملي. دار الكتب العربي، بيروت - لبنان، ط، 1، 1404/1984 م.
الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن: نهاية السول في شرح منهج الوصول إلى علم الأصول (للبيضاوي). دار ابن حزم، بيروت - لبنان.


الأنصاري، زكريا محمود زكرياء: الحدود الأنيقة، ت: مازن المبارك. دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط 1411 ه.


ابن تيمية، تقي الدين أحمد عبد الحليم الحرامي: كتاب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي. مكتبة ابن تيمية، الرياض - السعودية، ط.2.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد عبد الحليم الحرامي: مقدمة في أصول التفسير. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان.


الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربي. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان.


الجهني، مانع بن حمّاد: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، ط.4، 1420/1999.


ابن الحاجب المالكي، جمال الدين عثمان: مختصر المنهي الأصولي. دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط.2، 1403/ 1983.

• حرب، علي: حديث النهايات، فتوحات المولمة وآزاق الهوية. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط٢، 1425 هـ / 2004 م.
• حرب، علي: الفكر والحدث، حوارات ومحاور. دار الكتب الأدبية، بيروت - لبنان، ط١، 1417 هـ / 1997 م.
• حرب، علي: لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط١، 1991 م.
• حرب، علي: نقد النص. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط٤، 1426 هـ / 2005 م.
• حرب، علي: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط٥، 1426 هـ / 2005 م.
• ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام. القاهرة - مصر، ط١، 1404 هـ / 1984 م.
• ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد: المحلل، ت: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان.
• أبو حيان الأندلسي، محمود بن يوسف: تفسير البحر المحيط، ت: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون. دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط١، 1422 هـ / 2001 م.
- أبو خمرة، عمر محمد: نحو النص، نقد النظرية وبناء أخرى. عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط1، ١٤٢٥/ ٤ ٢٠٠٤ م.
- الدريني، فتحي: المناهج الأصولية في الجهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق-سوريا، ط2، ١٩٨٥ م.
- الذبيبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون. دار الكتب الحديثة، القاهرة- مصر، ط٢، ١٣٨٩ ه/ ١٩٦٩ م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي: التفسير الكبير. دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢١/ ٢٠٠٠ م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي: المحصول في علم الأصول، ط ١، جابر فياض العلماني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض- السعودية، ط1، ١٤٨٠/ ١٩٦٠ م.

 رمضان، يحيى محمد: القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجيات والإجراءات.
- عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط1، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧ م.
- الرويلي، ميغان، والبارزعي، سعد: دليل الناقد الأدبي. المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، والدار البيضاء - المغرب، ط4، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥ م.
- ريكور، بول: صراع التأويلات، دراسة هيرميونية. ترجمة: منذر عيّاشي. دار الكتاب الجديد، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٦/ ٢٠٠٥ م.
- الزحلية، محمد: علم أصول الفقه، دار القلم للنشر والتوزيع، دبي- الإمارات، ط1، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤ م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن. دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، ١٤١٦ ه/ ١٩٩٦ م.
- الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت- لبنان، ط1، ١٣٩١/ ١٩٧١ م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر محمد الخوارزمي: أساس البلاغة. دار الفكر، دمشق- سوريا، ط1، ١٣٩٩ ه/ ١٩٧٩ م.
• أبو زهرا، محمد: أصول الفقه. دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، 1400 هـ/1980 م.
• أبو زيد، حامد: إشكاليات القراءة وألّاثيات التأويل. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والمدار البيضاء - المغرب، ط 7، 1426 هـ/2005 م.
• أبو زيد، حامد: إشكاليات القراءة. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والمدار البيضاء - المغرب، ط 4، 1416 هـ/1996 م.
• أبو زيد، حامد: في نقد الخطابات الدينية، مكتبة مدبولي، القاهرة - مصر، ط 3، 1415 هـ/1995 م.
• أبو زيد، حامد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والمدار البيضاء - المغرب، ط 3، 1426 هـ/1996 م.
• السفري، علي بن عبد الكافي: الإبياح في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول (اليجضاوي)، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1404 هـ/1984 م.
• السحرخي، أبو سهل: أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
• السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن، ت: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 هـ/1996 م.
• الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: المواقف في أصول الشريعة، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
• الشرف، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 1422 هـ/2001 م.
• الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر: الملل والتحل، ت: محمود سعيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1404 هـ/1984 م.
• الشهرزوري، عبد الهادي بن ظاهر: استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تدابيرية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1425 هـ/2004 م.
• صليا، جميل: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ودار الكتاب المصري، القاهرة - مصر، ط 1، 1395/1978 م.
• الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم. دار ابن الجوزي، الرياض - السعودية، ط 1، 1422/2001 هـ.
• ابن عاشور، محمود: التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1404/1984 م.
• أبو عاصي، محمد سالم: علوم القرآن عند الشافعية من خلال كتاب الموافقات. دار البحائر، القاهرة - مصر، ط 1، 1426/2005 هـ.
• العبد، محمود: النص والخطاب والاتصالات. الأكاديمية الحديثة للدكتور الجامع، القاهرة - مصر، ط 1، 1426/2005 هـ.
• عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح: موسوعة مصطلحات ذوي الاحتياجات الخاصة. مركز الإسكندرية للدكتور، الإسكندرية - مصر، ط 1، 1426/2005 هـ.
• ابن عربي الحاتمي، محي الدين: مجموعة رسائل ابن عربي. دار المحجّة البيضاء، بيروت - لبنان، ط 1، 1421/2000 هـ.
• علي، محمود محمد يونس: علم التخطيط الإسلامي. دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 1426/2006 هـ.
• علي، محمود محمد يونس: مدخل إلى اللسانيات. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1425/2004 هـ.
• علي، محمود محمد يونس: المعنى وظروف المعنى، أنظمة الدلالة في العربيّة. دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1427/2007 هـ.
• علي، محمود محمد يونس: مقدمة في علمي الدلالة والتخطيط. دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1425/2005 هـ.
• عون، نسيم: الأسلوب: محاضرات في علم الدلالة. دار الفارابي، بيروت - لبنان، ط 1، 1425/2005 هـ.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1413هـ/ 1993م.


فضل، صالح: بلاغة الخطاب وعلم النفس. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1412هـ/ 1992م.

فيضوع، عبد القادر: نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية، الأوائل للنشر، دمشق - سوريا، 1426هـ/ 2005م.


القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنبه الفصول في اختصار المحصول في الأصول. دار الفكر، بيروت - لبنان، 1417هـ/ 1997م.


الفراوسي، يوسف: كيف تتعامل مع القرآن العظيم. دار الشرق، القاهرة - مصر، 1420هـ/ 1999م.


القطان، مناع: مباحث في علوم القرآن. مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1427هـ/ 1987م.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، ت: هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدوي. مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - السعودية، ط، ١٤١٦/١٩٩٦م.

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهيمية والمعطولة، ت: علي بن محمد الدخيل الله دار العاصمة، الرياض - السعودية، ط، ١٤١٨/١٩٩٨م.

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ١٤١٨/١٩٩٧م.

المبارك، ناصر: الظاهرة اللغوية في الثقافة العربية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، ط، ١٤٢٤/٢٠٠٤م.

مجموعة من المفكرين: الحداثة والحداثة العربية - مداخلات مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري. دار بتراء للنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ١٤١٦/٢٠٠٥م.

السوري، عبد الوهاب، والتريكي، فتحي: الحداثة وما بعد الحداثة. دار الفكر، دمشق - سوريا، ط، ١٤٢٣/٢٠٠٣م.

السوري، عبد الوهاب: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. دار الشروق، القاهرة - مصر، ط، ١٤٢٢/٢٠٠٢م.

مصطفى، إبراهيم، وآخرون: المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية، القاهرة - مصر، ط، ١٤٠٩/١٩٨٩م.

مطلب، أحمد: معجم المصطلحات البلاشية وتطورها. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط، ١٤٢١/٢٠٠٠م.

مفتاح، محمد: مجهول البيان. دار تويق للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط، ١٤١٦/١٩٩٠م.
• ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم المصري: لسان العرب. دار صادر، بيروت - لبنان، 1.

• ناصر، عمارة: اللغة والتأويل، مقاربات في الهيئات وطبيعة التأويل العربي الإسلامي. بيروت - لبنان، دار الفارابي، ط 1، 1428هـ/2007م.

• ابن هشام الأنصاري، عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري: الإعراب عن قواعد الأعراب. عالم الكتاب، القاهرة - مصر، ط 1، 1952م.


الدوريات والمجلات:

• أربيل، عباس: حازم الفرطاجني ومسألة التأثير الأرستق في النقد العربي القديم. مجلة عالم الفكر: دراسات في الأدب واللغة، المجلد 22، العدد 2، أكتوبر - ديسمبر 2003م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت.

• سامي شريف، سامتة السهليان: التواصلية. مجلة عالم الفكر: دراسات لغوية، المجلد 34، العدد 3، 2006م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت.

• عبد الرحمن، نهضوت: منهج السياق في فهم النص. كتاب الآمة: سلسلة دورية تصدر كل شهر، العدد 111، ط 1، 1427هـ/2006م. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة - قطر.

• زيد، حامد: حوار مع أبو زيد، مجلة العربي، العدد 450، مايو 1996م، الكويت.

• يقطين، سعيد: من النص إلى النص: المترابط. مجلة عالم الفكر: دراسات في الأدب والنقد واللغة، المجلد 32، العدد 2، 2003م. المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت.
الدراسات والبحوث:

which were established according to the nature of the religious text in understanding the appropriate strategies in interpreting religious language.

The objective of this study is to explore the efficiency of the strategies for non-apparent interpretations applied by modernists to study religious texts. Bearing in mind that such strategies have made a general principle of uncertainty, rather than cooperation, and assumed that the language of the text is hidden, deceptive and misleading to the contrary of the opinion of jurists and discourse schools. Cooperation is a key feature in the language of jurisprudence texts, as the speaker is careful to deliver his objectives without any ambiguity or misleading as it is witnessed in the case study of Ali Harb.
Research Abstract:

Modernists' Strategies for non-Apparent Interpretations
The case of Ali Harb

Praise and gratitude to God and prayers and peace be upon our beloved Prophet Muhammad.

This study is dealing with the «Modernists' Strategies for non-Apparent Interpretations» who have directed their interpretation strategies over the past three decades towards the religious wording in particular and called for a new type of reading that differs in principal in its intrinsic nature from the readings of Islamic Heritage scholars. This trend led to embracing knowledge systems contrary to what is known in many of the prevailing academic systems. A set of interpretive strategies was established which do not consider the text as a carrier of the intentions of the speaker but as a series of occurrences of words that can correspond to any explanatory activity by the recipient. Moreover these strategies fail to provide a distinctive variation between human texts and the words of religious texts.

In view of the popularity of this trend among critiques I have tried to clarify these strategies from a linguistic point view and in comparison with contemporary linguistic theories. In my attempt to explore these modern strategies in interpreting religious texts it was essential to bring into the picture the jurisprudent tools in understanding the text as well as the linguistic side of it in order to take advantage of the intellect approaches of jurists in regulating interpretation strategies and employ their theories.
piry\textdoublespace

م٣\textdoublespace

البرنامج الوطني لدعم الكتاب

قمت Generated
المؤلف

عزية الطائي
د. علي التيجاني
حصاد ندوة من أعلامنا (11)
عبد الرحمن بن أحمد السليماني
د. أسهمان الجرو
حمود بن سالم التويبي
طالب بن سالم العزري
صفاء الدغيشي
راشد السمري
د. حامد كريلأ

عنوان الكتاب

ثقافة الطفل بين الهوية والعالمية
قصص قصيرة من عمان (باللغة الإنجليزية)
العلامة سالم بن حمود السباعي: سيرة ورئاسة
مدينة نزوى في عهد الإمام الإيابشي الثاني
الموانئ العمانية القديمة ومساحتها في التجارة الدولية
عوامل النجاح الإداري في مشاريع تنفيذ المعلومات
بالقطاع الحكومي
إدارة المخاطر في المشاريع الإنشائية
جسر يكتم بالفقد (رواية)
 Nasıl السورة الفُقَيْة في شرح حسن المطروشي
صراع الحب والسلطة
السلطنة جوميا فاطمة (1841-1878 م)
والتنافس العُماني الفرنسي على جزيرة موهي القمرية

يوميات الحنين

المعارضة في الشعر العُماني
الهجرات العُمانية إلى شرق أفريقيا
ما بين القرنين الأول والثاني الهجريين
السفر بعود غريبا (مجموعة قصصية)
عودة عبد الله بن أحمد بن راشد من المرع (مجموعة شعرية)
وتنفس الصبح على حزن (مجموعة قصصية)
جمال وأشياء أخرى (مجموعة قصصية)
نجمه في النظير (مجموعة شعرية)
شجرة النار (مجموعة شعرية)
دراب المسحورة: أوراق هاية من سيرة نُفاثة عمانية
ستائر مسلولة (مجموعة قصصية)
مدخل إلى دراسة الإيابشي
المؤلف
د. علي المانعي
د. طالب المعمري
اسحاق بن يحيى الراشدي
د. محمد بن مسلم المهري
د. سعد الهاشمي
عبد الله البلوشي
إيهاب مباشر
هاشم الشامي
أحمد بن بارك الدوالي
خالد بن سعيد المشرفي
علي بن حمد الفارسي
الحقلدلالي في شعر السيد شلال بن بدر البوسيدي
النضال في شعر نزار قباني
ظهور القراءات القرآنية: الإثبات والحذف
محاصرة الجروح
خطاب قصيدة النثر المعماري في ضوء سياقاتها العربيّة
أيمن وبيضة الديناصور محجواب (قصص للأطفال)
الإلهام في تحسين الحلي الحركي المعاصر
الحياة العلمية في عمان في عهد العبادة
المؤلف
إبراهيم بن جمعة العقوبي
د. منى بنت سالم الجابري
د. عائشة الدرمكي
د. عبد الرحمن بن سالم بالخير
د. إبراهيم عبد المنعم سلامة
محمد قرطاس
خصائص ندوة من أعلامنا (2)
صالح العامري
د. إبراهيم بن عبد الله الرحي
محمد الحرائي
علي المخمري
علي بن سعيد المعمري
د. هلال بن سعيد الحجري
ترجمة: خالد بن محمد البلوشی
مسعود بن سعيد الحدیدی
سعيد بن علي البطرائي
ماجد بن حمد العلوي
عبد الله حبيب
د. صالح بن راشد المعمري
حميد بن عيسى الحجري

العنوان
التي الإيقاعية في شعر الحسی
المشترات القرآنية
سيمايات التواصل الإبئي
دراسة في م낀ة صاحب مسلم
 اللغات في كتاب الجهمة
 أضواء على دور المهالية السياسي والتثقيفي خارج عمان
ما وراء الضعو (مجموعة شعرية)
طائر الشعر والرحيل: عبد الله الطائي: إنساناً ومبدعاً
"ظل يهوى معيًا بالضحك، وله دوجة القبلة"
(مجموعة شعرية)
اقتصاد المعرفة: البدائل الإبتكرات لتنمية اقتصادية مستدامة
(سلطة عمان نموذجاً)
ورشة الماضي
"ناث (مجموعة شعرية)
النقل في مستقبل
عمان في عيون الرحلات البريطانیین
دراسة جديدة للاستشراق
الجملة في الدروس اللغوية الحديث
الغريزة في الشعر العماني الحديث في المجهر الأفريقي
استراتيجیات الحمل على غير الظاهر عند المحدثین
"علي حرب أنموذجاً"
فاطمة (نص شعري)
مكافحة الفساد الإداری في القطاع العام
دراسة استراتيجية مقارنة
الحكومة الإلكترونية
والحد من جرائم الاعتداء على المال العام
دراسة ميدانية على موظفي القطاع العام في سلطنة عمان
<table>
<thead>
<tr>
<th>العنوان</th>
<th>الملف</th>
<th>الناقد</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الديمقراطية</td>
<td>تأليف: د. عبد الرحمن السالمي</td>
<td>محامد بن حمد الشعيلي</td>
</tr>
<tr>
<td>التنافس البريطاني الفرنسي في عمان</td>
<td>ترجمة: د. عبد الرحمن السالمي</td>
<td>محمد بن عبد الله البلوشي</td>
</tr>
<tr>
<td>دراسة سياسية</td>
<td>استرخ (مجموعة قصصية)</td>
<td>سليمان بن عمير المحذورى</td>
</tr>
<tr>
<td>الأخلاق الاقتصادية في شرق أفريقيا</td>
<td>دراسات في التاريخ المعاصر (الطمة الثانية)</td>
<td>إبراهيم بن علي بولوحا</td>
</tr>
<tr>
<td>في عهد السيد سعيد بن سلطان البوسعيدى (1859-1884)</td>
<td>نقد الشعر العربي بين النظرية والتطبيق</td>
<td>د. سعيد بن محمد الهاشمي</td>
</tr>
<tr>
<td>دراسة عن أحاديث مسند الإمام البخارى بن حبيب</td>
<td>القرآن في التراث النحوي</td>
<td>سالم بن عبيد عبد الكريم</td>
</tr>
<tr>
<td>من خلال كتاب (الجامع لا بركة)</td>
<td>نظرية قدامة وأثرها في التراث النحوي</td>
<td>خالد بن سليمان الكندى</td>
</tr>
<tr>
<td>الدراسات في التاريخ المعاصر</td>
<td>النصوص العربية على النظم والتطبيق</td>
<td>قاسم بن سالم بن سعيد آل ثاني</td>
</tr>
<tr>
<td>للنشر والنشر</td>
<td>دولاب محمد (قصص للأطفال)</td>
<td>عثمان بن موسى السعدى</td>
</tr>
<tr>
<td>المذكرات لمحمد</td>
<td>مترجمة من تأليف</td>
<td>سميرة الخروشية</td>
</tr>
<tr>
<td>الأعلام الشعرية العمانية من طيار</td>
<td>أحفار شفاعة (مجموعة شعرية)</td>
<td>د. فاطمة بنت أنور اللواتي</td>
</tr>
<tr>
<td>الأعلام وآثارها في التراث النحوي</td>
<td>ملح (مجموعة قصصية)</td>
<td>خديجة بنت علي الذهب</td>
</tr>
<tr>
<td>ابنة عميه</td>
<td>المجموعة الشعرية الكاملة</td>
<td>عبد الله بن خليفة الغافري</td>
</tr>
<tr>
<td>değerlendirme</td>
<td>سير من شعب العشاق</td>
<td>بدرية الإسماعيلي</td>
</tr>
<tr>
<td>المكان في القصيدة القصيرة في سلطنة عمان</td>
<td>مؤسسة الإفتاء في عمان</td>
<td>خلال العماري</td>
</tr>
<tr>
<td>الواقع والمعنى</td>
<td>مؤسسة الإفتاء في عمان (بالمكتبة العامة)</td>
<td>مكي الحاج عربي</td>
</tr>
<tr>
<td>مؤسسة الإفتاء في عمان</td>
<td>مؤسسة الإفتاء في عمان (بالمكتبة العامة)</td>
<td>فوزية بنت سيف الفهمى</td>
</tr>
<tr>
<td>في القرنين التسع عشر والعشرين</td>
<td>مؤسسة الإفتاء في عمان (بالمكتبة العامة)</td>
<td>د. خلفان بن سنان الشعيلي</td>
</tr>
</tbody>
</table>
المؤلف

لؤي بن خلفان الشملي
منى بنت محمد النعمانية
باسم بن جعفر عبد الراوي
يعقوب بن محمد الحارثي
سالم بن حمد النهائي
ليلى بنت سعيد اللمكي

عنوان الكتاب

جارات القمر (مجموعة قصصية) 81
الفاظ المعاناة النفسية في شعر بدر شاكر السياب 82
»دراسة في الحقول الدلالية«
الاحتياجات التدريبية للمعلمين الأوائل 83
بمدارس التعليم العام بسلطنة عمان »دراسة ميدانية«
المؤؤولة المدنية عن النشر الإلكتروني 84
ووضع عمان السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية 85
(1930 – 1932م)
»دراسة تاريخية حضارية«
التاريخ السياسي والحضاري لزنجبار 86
في عهد السلطان برغش بن سعيد (1870 – 1888م)