

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة البصرة-كلية الآداب

دلالة النصّ الدينيّ
في ضوء نظرية بشرية الوحي
عند الدكتور عبد الكريم سروش

أطروحة تقدّم بها الطالب
باسم عبد الحسين راهي

إلى
مجلس كلية الآداب-جامعة البصرة
وهي جزءٌ من متطلّبات نيل درجة الدكتوراه
في اللغة العربية وآدابها

بإشراف
أ.د. عبد الواحد زيارة إسكندر

توصية الأستاذ المشرف:

أشهد أنّ إعداد هذه الأطروحة الموسومة: ((دلالة النصّ الدينيّ في ضوء نظرية بشرية الوحي عند الدكتور عبد الكريم سروش)) للطالب ((باسم عبد الحسين راهي)) قد جرى تحت إشرافي في قسم اللغة العربية/كلية الآداب/جامعة البصرة- وهي جزءٌ من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها.

التوقيع:

المشرف: أ.د. عبد الواحد زيارة إسكندر

التاريخ: / / ٢٠١٤م

توصية رئيس القسم:

بناءً على التوصية المذكورة أحيل هذه الأطروحة إلى لجنة المناقشة لدراستها وبيان الرأي فيها.

التوقيع:

الاسم: أ.د. عبد الواحد زيارة إسكندر

التاريخ: / / ٢٠١٤م

الإهداء

أن تُهدي كتاباً ما إلى أحدٍ ما
فإنَّ هذا يعني أنَّه في ذروة العبقرية بلا شكٍ
ناهيك عن أنَّه الشجرة التي لم تكن أنتَ
بكلِّ ما يعتقدُه الآخرونَ فيكَ من التميُّز والألمعيةِ
إلا الثمرة التي إن انفصلتُ منها
ولم تعد تستمدُّ ماءها وغذاءها من النسغ الخالدِ فيها
فإنَّها تصلحُ لأن يتلذَّذَ بها الآكلونَ بالتأكيدِ
إلا أنها لا بدَّ بعد لحظاتٍ بسيطةٍ من هذه الواقعةِ
أن تغيبَ وأن تفنى
وأنا بناءً على هذا أهدي إلى الشجرة الطيبة الخالدةِ
المفكرِ الإسلاميِّ الكبيرِ مرتضى مطهريِّ
الجهدَ المتواضعَ المبذولَ في هذه الأطروحة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)).

صدق الله العليّ العظيم

[النساء/٨٢]

قائمة المحتويات

قائمة المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ - هـ	المقدّمة
٣٨ - ٢	التمهيد: نظرية بشرية الوحي/ مقارنة تمهيدية
١٢٣ - ٣٩	الفصل الأوّل: دلالة النصّ الدينيّ بين النسبية والإطلاق
٦٤ - ٤٠	المبحث الأوّل: طرائق الفهم وتأثيرها على دلالة النصّ الدينيّ
٩٤ - ٦٥	المبحث الثاني: الفهم الأفضل لمراد المتكّم من الكلام
١٢٣ - ٩٥	المبحث الثالث: الفهم الأفضل من فهم المتكّم للكلام
١٩٩ - ١٢٤	الفصل الثاني: الدلالة الهرمنيوطيقية
١٤٨ - ١٢٥	المبحث الأوّل: تأريخية النصّ الدينيّ
١٧٤ - ١٤٩	المبحث الثاني: الانشطار الأفقيّ اللانهائيّ للدلالة
١٩٩ - ١٧٥	المبحث الثالث: الشريعة الصامتة
٢٨٩ - ٢٠٠	الفصل الثالث: بشرية الوحي ومنهج العرفاء في فهم النصّ الدينيّ
٢٣١ - ٢٠١	المبحث الأوّل: المقاربة التأويلية بين النصّ الأدبيّ والنصّ الدينيّ
٢٦٤ - ٢٣٢	المبحث الثاني: الرتب الطولية في تأويل النصّ الدينيّ
٢٨٩ - ٢٦٥	المبحث الثالث: محورية مفهوم الإعجاز في الكشف عن المصدرية الإلهية للقرآن
٢٩٨ - ٢٩٠	الخاتمة
٣٢٨ - ٢٩٩	قائمة المصادر والمراجع

المقدِّمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله وبارك على محمد وآله المعصومين الطاهرين، وصحبه الميامين.

الوحي تابع للنبي، وليس النبي تابعاً للوحي، تلك هي النظرية الخطيرة التي حاول صياغتها والدفاع عنها الدكتور عبد الكريم سروش.

هذا يعني أنّ الوحي ليس نابعاً من عالم تجريديّ مفارق للنبيّ ذي الوجود المادّيّ المحسوس في هذا العالم المحكوم بكلّ ما تقتضيه المادّة من لوازم ومحدّدات، فكيف يمكن لنا أن نتصوّر نحن البشر حصول اتصال بين النبيّ الكائن المادّيّ المحسوس، والذات الإلهية التي هي تجريد محض، عبر كائن تجريديّ آخر هو الملاك جبرائيل، بوساطة لغة نمت ونشأت وترعرعت، ثمّ اكتملت في سياقات ثقافية وتاريخية جرت في هذا العالم الأرضيّ الذي نشأه ونعيش فيه، لتلبي حاجة البشر ذوي الوجودات المادّية بالتواصل والتفاهم عبر آليات تخاطبية اتفقوا عليها عن طريق المواضعة.

تلك إشكالية كبيرة تحتاج إلى حلّ في نظر العديد من التّأويليين الجدد في المجال الإسلاميّ، ومن قبلهم في نظر عددٍ من المستشرقين الذين أثاروا الشُّبهات حول المصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ وحقّانية النبوة.

فعلى الرغم من أنّ الأسس النظرية لأطروحة الدكتور سروش ليست من بنات أفكاره هو، بل هي مستمدّة من التراث التجديفيّ والهرطقيّ الممتدّ من عصر النزول، مروراً بالكثير من النزعات الهرطقية التي مارست عملية التشكيك بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ حتى الآن، فإنّ أطروحته حول تبعية الوحي لشخصية النبيّ وبشرية النصّ القرآنيّ، احتلت مساحة واسعة من التأثير والانتشار في الأوساط الدينية والفلسفية والثقافية العامّة، حتى باتت في نظر الكثيرين هي الأطروحة الأهمّ، جنباً إلى جنب مع أطروحات عددٍ من التّأويليين الجدد في المجال العربيّ، كالدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمّد أرغون، والطيب تيزيني، وآخرين نسجوا نسجهم على هذا المنوال.

بناءً على ذلك، فقد تصدّى عددٌ كبيرٌ من الباحثين للردّ على أطروحة الدكتور سروش، لكنّ الملاحظ في تلك الردود أنها لم تتخذ من البحث اللسانيّ منهجاً لها في عملية الردّ، بل نهجت في ردودها نهج الدراسات الفكرية التي تتداخل فيها مجموعة كبيرة من معطيات الفلسفة وعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى العديد من الدراسات والبحوث التي صدرت في فترات

متباعدة أو متقاربة، فهي إما قد اعتمدت البحث اللغويّ واللسانيّ في الردّ على أطروحة الدكتور سروش في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، حين لم يكن فحوى النظرية هو الاعتقاد بتبنيّ دعائم وأركان نظرية بشرية الوحي، أو أنها جانبت البحث اللسانيّ، إلا في القليل النادر، عندما بلغت أطروحته مرحلتها الأخيرة في كتابه ((بسط التجربة النبوية))، إذ بدت معالم هذه النظرية مكتملةً وواضحةً للغاية.

فكان هذا هو السبب الذي دعا الباحث إلى معالجة هذا الموضوع الشائك والمعقدّ في هذه الأطروحة، مع اتخاذ الوجهة التحليلية اللسانية منهجاً في الدراسة، من دون أن يغيب عن وعي الباحث أنّ الفصل بين المناهج المتداخلة التي تتعاضد وتشترك في بناء النظرية يكاد يكون مستحيلاً، وتلك هي المشكلة التي تواجه الباحث اللغويّ المعاصر في الحقيقة، إذ لا يكاد يستطيع أن يفصل بين المعطيات الفلسفية والانثربولوجية والاجتماعية والنفسية واللغوية، إلا مع الموافقة على أن يفقد البحث جانباً من الشمولية والرصانة، بحيث لا تستوعب المعالجة التحليلية للموضوع جميع الجوانب والجهات التي تُعدّ معالجتها من الأركان المهمّة التي لا يُستغنى عنها، لإضفاء سمة الاستيعاب والشمول على الفضاء العام للدراسة.

مع ذلك، فإنّ رغبة الباحث في أن يسدّ النقص الحاصل المتمثّل في عدم تناول دراسة هذا الموضوع من الزاوية اللسانية إلا في القليل النادر من البحوث التي اتسمت بالكثير من التعجّل والاختصار، دفعه إلى تحمّل قسطٍ كبيرٍ من المعاناة في هذا السياق، مع الحرص جهد الإمكان على أن تقتصر الدراسة على معالجة المحاور التي لها صلة مباشرة بالبحث اللسانيّ، من دون الإفاضة في معالجة المحاور الجانبية التي لا تشكّل بعداً مهماً من الأبعاد التي ترسم معالم هذا المشهد في النسيج العامّ للأطروحة، إلا ما كان منها ضرورياً، من جهة أنّه يؤلّف بعداً من الأبعاد التي يتشكّل منها المشهد النهائيّ لنظرية بشرية الوحي، مما لا غنى عنه في جميع الأحوال.

ولقد اختار الباحث استواء البحث على مقدّمةٍ وتمهيدٍ وثلاثة فصول، في كلّ فصلٍ ثلاثة مباحث، كما يأتي:-

-التمهيد: تحدّث فيه الباحث عن عددٍ من المحاور ذات الصلة بموضوع البحث، فتعرّض للكلام عن الجذور التاريخية لأطروحة بشرية الوحي في الفكر البوذيّ، ودراسات المستشرقين، والدراسات التي أنجزها عددٌ من التأويليين الجدد في المجال العربيّ، موضعاً جهة الاختلاف بين نظرية خلق القرآن لدى المعتزلة والنتائج التي تترتّب عليها، مع نظرية الدكتور سروش في تبعية الوحي لشخصية النبيّ وتاريخية النصّ القرآني، وكذلك ما يوجد من جهات اللقاء والافتراق بين هذه النظرية وأطروحات العرفاء، فضلاً عن محاور أخرى لها صلة ما بنظرية بشرية الوحي من بعض الجهات.

الفصل الأوّل: دلالة النص الديني بين النسبية والاطلاق.

وانتظمت تحت هذا العنوان ثلاثة مباحث:-

المبحث الأوّل: تحدّث فيه الباحث عن تأثر عالم الدلالة في النصوص على وجه العموم بالقبليات المعرفية والفرضيات المسبقة، سواءً بالنسبة إلى منشئ النص، أو بالنسبة إلى متلقّيه عبر العصور، وعن الأثر الذي يتركه تطوّر المعارف والعلوم على تغيير دلالة الكلام بشكل عامّ، مؤيداً في ذلك الكثير من الآراء التي تبناها الدكتور سروش في مرحلة كتابته: ((القبض والبسط في الشريعة))، مشيراً إلى أنّ دعائم وأركان نظرية بشرية الوحي لا يمكن الاستناد فيها إلى آراء الدكتور سروش في هذا الكتاب، لأنها تستند بشكل كليّ إلى المرحلة التطورية اللاحقة المتمثلة بكتابه: ((الصراطات المستقيمة))، وكتابه الآخر ((بسط التجربة النبوية)) الذي صرّح فيه علانيةً بما نتيجته تبني هذه النظرية والدفاع عنها بمختلف الحجج والأدلة التي خضعت لنقد الباحث في الفصلين الثاني والثالث على وجه الخصوص.

المبحث الثاني: دار الكلام في هذا المبحث حول المسألة الخاصة بتعدّد الفهم وثبات النصّ، وهي المسألة التي كانت محور البحث في كتاب الدكتور سروش: ((القبض والبسط في الشريعة))، ثمّ انتقل الباحث للحديث عن أهميّة الاتجاه القسديّ في حلّ العديد من المعضلات التي تحيط بهذه الإشكالية، دافع بعدها الباحث عن الكثير من آراء الدكتور سروش حول الظهور الدلاليّ المتعدّد للألفاظ، تبعاً للتكامل المستمرّ الذي تتعرّض له العلوم والمعارف في كلّ عصر، ولم يسلم الباحث بردود الدكتور صادق لاريجاني على الآراء الواردة في كتاب ((القبض والبسط في الشريعة)) مما له علاقةً بهذا السياق، وقد بيّن الباحث موقفه النقديّ هذا من خلال المناقشات العديدة لردود الدكتور لاريجاني على آراء الدكتور سروش حول فكرة تعدّد الظهور الواردة في هذا الكتاب.

المبحث الثالث: تمحور الكلام في هذا المبحث حول تلك الإشكالية الخاصة بإمكانية أن يكون المفسّر لنفسه فهماً أفضل من الفهم الذي يكونه المتكلّم لكلامه، فلم يوافق الباحث الدكتور سروش في عددٍ من التفاصيل التي تبناها ودافع عنها في كتاب: ((القبض والبسط في الشريعة))، وأشار الباحث إلى الكثير من النتائج السلبية التي تترتّب على هذا الرأي، في مقدّماتها انفتاح النصّ على الدلالات اللانهائية التي ستختلف وتتناقض فيما بينها، تبعاً لاختلاف الأمزجة والأيديولوجيات المتناحرة حين تقوم مقام الفرضيات المسبقة في ذهن كلّ مفسّر على حدة، الأمر الذي يعني فقدان المعنى ومجانبة الدلالة، وختم المبحث بالحديث عن النتائج المترتبة على التفسير الهرمنيوطيقيّ للقرآن.

الفصل الثاني: الدلالة الهرمنيوطيقية.

وقد استوى هذا الفصل في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تركّز البحث فيه عن أزمة المنهج التاريخي في تحليل النصّ القرآني، وعن تفسير عملية الوحي لدى النبيّ بما يحصل لدى العرفاء من التجارب الباطنية العميقة، والتجارب المعنوية لدى الشعراء، وعن تقسيم الدكتور سروش للشريعة إلى ذاتي، هو الذي يمثّل الجانب الجوهريّ الخالد منها، وعرضي مرتبط بالسياقات الثقافية والسياسية والتاريخية للنبيّ في زمانٍ خاصّ هو القرن السابع الميلاديّ، وفي بيئةٍ خاصّةٍ هي شبه الجزيرة العربية، وقد سلّط الباحث رؤيته النقدية على هذه القضايا من خلال منهجية تحليلية تمنح البعد اللسانيّ الجانب الأكثر من الأهميّة بطبيعة الحال.

المبحث الثاني: الانشطار الأفقيّ اللانهائيّ للدلالة: تركّز البحث فيه على مسألة في غاية الأهمية بالنسبة إلى القواعد الصحيحة التي يجب أن تهيم على استراتيجية التأويل، لا سيما في المرحلة التي أعقبت كتاب الدكتور سروش: ((القبض والبسط في الشريعة))، مع أطروحة الصراعات المستقيمة والتعددية الدينية، ومع الغاية القصوى التي بلغت في أطروحته حول بسط التجربة النبوية، كما ناقش فيه الباحث مسوِّغات الدعوة إلى تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا الفلسفية على النصّ القرآنيّ عند التأويليين الجدد، ومنهم الدكتور عبد الكريم سروش بلا شكّ.

المبحث الثالث: ناقش فيه الباحث بعض الأفكار التي تتعلّق بتأويل النصّ القرآنيّ، لا سيما تلك الإشكاليات التي تتعلّق بنفي العصمة عن القرآن عند التأويليين الجدد، وعند الدكتور سروش على وجه التحديد، مضافاً إلى الوحي الخاصّ بالأنبياء، وثنائية النصّ والتفسير، والغاية التي دفعت الدكتور سروش إلى نفي الوجود المسبق للدلالة في النصّ القرآنيّ، كما تمّ بحث الموقف من فوضوية المعنى ومجانبة الدلالة، مع بيان أنّ صمت النصّ لا يعني مطلقاً أنه فاقدٌ للدلالة المسبقة المستقلة التي لها صفة الوجود بالقوّة، قياساً إلى الدلالة التي يستنبطها القارئ من النصّ، إذ لها صفة الوجود بالفعل كما يعتقد الباحث.

الفصل الثالث: بشرية الوحي ومنهج العرفاء في فهم النصّ الدينيّ.

وفيه ثلاثة مباحث:-

المبحث الأول: تحدّث فيه الباحث عن مقصدية المؤلّف في منهجية الدكتور سروش، وما يمتاز به النصّ القرآنيّ بصفته نصّاً إلهياً عن النصوص الإبداعية البشرية الأخرى، مع بيان الموقف النقديّ من مسألة تبعية الوحي للنبيّ، انطلاقاً من تشبيه الوحي بالتجربة الباطنية للعرفاء وإلهام الشعراء، مضافاً إلى عرض مسألة الكيان المعنويّ لشخصية النبيّ وإلهية القرآن على الموقف النقديّ للباحث، وتحدّث فيه الباحث أيضاً عن إشكالية التداخل بين بنية النصّ الأدبيّ وبنية النصّ القرآنيّ، مع

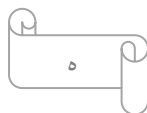
إيضاح أنّ الأسس التي اعتمدها الدكتور سروش في إثبات تبعية الوحي للنبي، إنما هي أسس إجرائية توخى منها الانتصار لقيم الحداثة، على حساب الموقف العلمي الموضوعي من هذه المسألة.

ودار الكلام في هذا المبحث كذلك عما تمتاز به بلاغة القرآن من الخصائص التي تميّزها عن البلاغة التي تطبع النصوص الإبداعية البشرية، مع الإشارة إلى الأسباب التي دعت إلى عدم توفر شرط الكفاءة المنهجية في الدراسات الأسلوبية الحديثة للقرآن.

المبحث الثاني: دار الحديث في هذا المبحث عن البلورية الدينية بين منهج العرفاء ومنهج الدكتور سروش، مع بيان الفرق بين الأسس التي اعتمد عليها الدكتور سروش في بناء نظريته حول البلورية الدينية والأسس التأويلية المعتمدة عند العرفاء.

المبحث الثالث: النقطة الأساسية في هذا المبحث هي الحديث عن المنهج المقلوب الذي اتبعه علماء الكلام في البرهنة على وحدانية الله وحقانية النبوة، إذ كان يجب في رأي الباحث البرهنة على إعجاز النصّ القرآنيّ أولاً، حتى إذا ما تمّ الانتهاء من هذه المسألة، تحقّقت الغاية في إثبات حقانية النبوة التي تستبطن بشكل تلقائيّ حقانية التوحيد، مع التركيز على أهميّة انضمام الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ إلى الكتاب القرآنيّ في الكشف عن الإعجاز، ونفي الاختلاف عن القرآن.

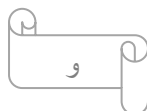
الخاتمة: عرض فيها الباحث أبرز النتائج التي توصل إليها خلال البحث، من خلال الإشارة إلى أهمّ المحاور التي تمّ عرضها ومعالجتها في الأطروحة.



لا شكَّ أنَّ رحلة البحث كانت محفوفةً بالصعوبات التي حاول الباحث تذليلها جهد الإمكان، أذكر منها التداخل الكبير بين الاختصاصات الإنسانية المتنوعة في منهجية الدكتور سروش، إذ لا يمكن تحقيق الفصل التام بين الأفكار التي تستند إلى اختصاصاتٍ متعدّدة، كالفلسفة وعلم الكلام وعلم الاجتماع وعلم النفس والانتروبولوجيا واللسانيات، وكان مطلوباً من الباحث بحكم التخصص الاقتصار على الجوانب ذات الأبعاد اللسانية، أو التي يمكن معالجتها بالمنهجية اللسانية، مضافاً إلى ندرة الأبحاث التمهيديّة التي تتناول أطروحة بشرية الوحي عند الدكتور سروش، من الزاوية اللسانية التي يمكن أن تسهم في توفير المعلومات الساندة أثناء الكتابة حول هذا الموضوع.

في الختام أقدم شكري وتقديري إلى أساتذة قسم اللغة العربية في كلية الآداب/ جامعة البصرة، على تشجيعي ومساعدتي في إنجاز هذه الأطروحة، لا سيما الأستاذ المشرف الدكتور عبد الواحد زيارة إسكندر، إذ كان نعم القطب لهذا المرید خلال المدّة التي استغرقتها كتابة البحث، فأسال الله العليّ القدير أن يمنح الجميع ما هو جديرٌ به من الجزاء الأجل والأوفى، إنه سميعٌ مجيب.

الباحث



التمهيد

**نظرية بشرية الوحي / مقارنة
تمهيدية**

الحق أن التأويليين الجدد في المجالين العربي والإسلامي لم يكونوا هم المبدعين الأوائل للفكرة التي تقضي ببشرية النص القرآني، فضلاً عن أن القرآن نفسه قد تحدّث ملياً عن الادعاءات التي صدرت عن المناوئين للدعوة الإسلامية في عصر نزول النص^١، فإن ثمة جهوداً تجسّد بعضها في أطروحاتٍ باتت متداولة في نطاق التراث الذي تتشكّل منه الثقافة الإسلامية الموروثة، صاغها فلاسفة ومتكلمون في المجال الإسلامي نفسه، كان المسؤول عنها بعض المتكلمين والمتصوّفة والعرفاء، وهي وإن كانت لم تعرض النتائج التي رتبها أصحاب المشاريع التأويلية الحديثة عليها في ما بعد عن طريق الملازمة المنطقية بين تلك الأطروحات والنتائج التي تبوّها في العصر الراهن، لتمهّد في رأيهم للمجتمعات الإسلامية المعاصرة سبل الاندراج في فضاء الحضارة الغربية الحديثة، مع كلّ ما يستلزمه هذا الاندراج من التسليم المطلق بحقانية المنظومات الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية التي تتشكّل منها المعالم الجديدة للحدثة، فإنّ التمسك بحقانية تلك الأطروحات من شأنه أن يجعل هذا النوع من الملازمة متحقّقاً في الغالب، على أنّ الإنصاف يحتمّ علينا القول أنّ بعض تلك الأطروحات لا يلزم منه التسليم بالنتائج التي تبناها هؤلاء التأويليون الجدد بالضرورة، فبمجرد أن تخضع تلك النتائج للاختبار الدقيق تتكشف للباحث المغالطات التي اعتمدها بعض هؤلاء الباحثين من أجل إنجاز عمليات التلفيق بين تلك الأطروحات وما ترتّب عليها من النتائج المتنبّاة لديهم.

من نظرية خلق القرآن إلى بشرية الوحي

خذ على سبيل المثال الموقف المعتزلي من قضية خلق القرآن، فعلى الرغم من أنّ هذه المسألة الكلامية هي من المسائل التي حمي وطيس الخلاف حولها بين الفرق الإسلامية المختلفة، لا سيما بين المعتزلة والأشاعرة الذين ذهبوا إلى إلحاق

^١ - إنّ أغلب ما ذكره المستشرقون، وتبعاً لهم التأويليون الجدد في المجالين العربي والإسلامي بشأن بشرية الوحي القرآني والتشكيك بمصادقية النبوة قد جاء ذكره على ألسنة المشركين في عصر نزول القرآن، وقد كانت بعض تلك الأقوال سبباً في نزول العديد من الآيات القرآنية، وقد ذكر كلّ ذلك في الكتب التي عُيّنت بأسباب النزول والتفاسير وسائر الموسوعات الإسلامية، ينظر على سبيل المثال: السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام، لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، المتوفي ٢١٣هـ، اعتنى بها أبو عبد الله محمد علي سمك، الجزء الأول من المجلد الأول، الكتاب العالمي للنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ١٧٣-١٧٤. ينظر في التشابه بين تهم المشركين وتهم المستشرقين: نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، د.حسن ضياء الدين عتر، دار النصر بحلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ص ٢٢٧-٢٢٨. كما ينظر في مجال الأسبقية التي تتمتع به كتابات المستشرقين على ما ذكره هؤلاء الباحثون الحداثيون الجدد في مؤلفاتهم ومشاريعهم الفكرية والكلامية عن الوحي النفسي وما يتعلّق به من الإشكاليات والآراء التي شكّلت محاور رئيسية لأطروحاتهم: العقيدة والشريعة في الإسلام، اجناس جولد تسبير، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، تصوير دار الرائد العربي ببيروت عن طبعة دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، ص ١٢، ص ١٤، ص ٦٧. ينظر أيضاً: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ٣١-٣٢.

صفة القدم بكلام الله، فإنّ كلا الفريقين لم يستهدفا من خوض السجال فيها سوى تنزيه الذات الإلهية، إذ ذهب المعتزلة إلى أنّ الاعتقاد بقدم الكلام الإلهي من شأنه أن يربّب نتيجة مفادها إثبات شريكٍ لله عزّ وجلّ، وهو ما لم يقصده الأشاعرة بالطبع، كما أنّ الأشاعرة أرادوا أن ينزّهوا كلام الله من عوامل النقص التي تعتري الكلام البشريّ عادةً، ومن أهمّها صفة الحدوث^١، إلا أنّ أصحاب المشاريع التأويلية الجديدة، لم يقفوا عند حدود الغايات التي استهدفها الأشاعرة والمعتزلة في القرون الخالية، بل راحوا ينتصرون لنظرية المعتزلة في حدوث القرآن، لا من باب أنها تمثل الموقف النظريّ والعقائديّ الصحيح، بل من باب أنها تمنحهم الفرصة المؤاتية لتحميل النظرية نتائج جديدةً تخدم أغراضهم في تجريد القرآن من صفة القداسة، إذ ليس يُعقل أن يتحدّث الله بلغةٍ بشريةٍ يتكلّم بها قومٌ في الجزيرة العربية على وجه التحديد، وهي اللغة العربية بطبيعة الحال، كما لا يُعقل أن يكون النصّ القرآنيّ متعلّقاً بحوادث جزئية حصلت في صدر الرسالة، ويكون في الوقت نفسه متجاوزاً حدود الزمان والمكان في صلاحيته لتفسير شؤون الحياة، وستكون إثارة هذه المشكلات وأشباهها مجالاً واسعاً لتطبيق مبدأ التأريخية على النصّ القرآنيّ، وهكذا تتوفّر لكلّ باحثٍ، على أساس انتقائيةٍ شخصيةٍ بالطبع، إمكانية التمييز بين الآيات التي تصلح دلالاتها الحاضرة للاستمرار في الوجود، انطلاقاً من انسجامها مع المبادئ والقيم التي تدعو إليها الحضارة الغربية المعاصرة، ومن الواضح أنّ ما يسوّغ تطبيق هذا الإجراء هو النظرة التي تترتّب على نظرية المعتزلة في خلق القرآن، إذ تكون العلاقة بين النصّ والواقع علاقةً جدليةً تستوعب الكثير من التغيّر والتبدّل اللذين يطران على الواقع، الأمر الذي لا بدّ أن يترك تأثيراته الأكيدة على الأحكام الفقهية ذات الأبعاد الحقوقية والاجتماعية والسياسية وغيرها، بدهاء أنّ النصّ وفاقاً لنظرية خلق القرآن قد عبّر عن استجابته للإشكاليات المطروحة في

^١ - لجأ الأشاعرة من أجل تسوية اعتقادهم بقدم القرآن في المعنى إلى طرح نظريتهم حول ((الكلام النفسي))، فحقيقة القرآن هي هذا المعنى القديم القائم في النفس، أما الألفاظ والحروف التي يتكوّن منها النسيج اللسانيّ للقرآن، فإنها مخلوقةٌ وحادثه بناءً على أنها من وضع الواضع البشريّ، وبما أنّ حقيقة القرآن هي هذا الكلام النفسيّ، فإنّ الحروف والألفاظ لن تكون إلا بمثابة المجاز بالقياس إلى تلك الحقيقة القديمة في الأزل، تأسيساً على ذلك، فإنّ نظرية سروش يمكن لها الاستناد إلى هذا المسلك الأشعريّ في النظر إلى ماهية النصّ القرآنيّ، فيؤسّس عليه نظريته في بشرية الوحي، فما دام الفصل موجوداً، بناءً على نظرية الأشاعرة، بين المعنى واللفظ، إذ يكون الأوّل قديماً وأزلياً، وأنه هو ما يؤلّف حقيقة القرآن، فإنه يترتّب على ذلك أنّ البنية اللغوية هي بنية مجازية بالقياس إلى تلك الحقيقة، على أنها من خلق النبيّ وإبداعه، وهو ما يمكن أن يلتقي عند بعض المنعطفات مع نظرية سروش التي تنحاز إلى فكرة أنّ النبيّ بعد أن تحوّل كيانه إلى كيان إلهيٍّ بناءً على التجربة الباطنية الكبيرة التي عاش تفاصيلها، فأصبح محلاً للمعنى القرآنيّ، انتقل بعد ذلك إلى الخطوة اللاحقة المتمثلة في إيجاد الصيغة اللسانية للقرآن، وهي مستندةٌ إلى النبيّ بشكلٍ كاملٍ، وبما أنها كذلك، فإنه ليس من المناسب إطلاقاً القول أنّ النصّ القرآنيّ هو نصّ مفارقٌ أو متعالٍ بالقياس إلى النصوص البشرية الأخرى، بل لا بدّ من تطبيق مناهج اللسانيات الحديثة والهرمنيوطيقا على تلك النصوص وعلى القرآن بدرجّةٍ متساوية، كما أنّ النصّ القرآنيّ لن يكون بمنأى عن الأخطاء المحتملة التي يمكن تصوّر ورودها على لسان النبيّ، كما يمكن أن ترد تلك الأخطاء في النصوص البشرية الأخرى سواءً بسواء. ينظر: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، علي حاتم الحسن (الغزالي نموذجاً)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٨٥.

عصر النزول بمجموعةٍ من الحلول المقترحة التي تشكّلت منها دلالة عددٍ كبيرٍ من الآيات، وهي استجابةٌ محكومةٌ بظروفها وراهنيتها بالنسبة إلى الأحداث التي تشكّلت منها التحديّات التي واجهت النصّ القرآنيّ فاستدعت منه تلك الاستجابة، ولهذا فإنّ الظروف الزمانية والمكانية لو أنها حفلت بنمطٍ مغايرٍ من الإشكاليات فلا بدّ من مواجهتها كذلك بنمطٍ مغايرٍ من الاستجابة على هذا الأساس^١.

بشرية الوحي في التراث الصوفيّ والعرفانيّ

استند هؤلاء التأويليون الحداثيون الجدد كذلك، ولا سيما الدكتور سروش، إلى التراث الصوفيّ والعرفانيّ في مجال التأسيس لدعائم النظريات التي تمحورت حول بشرية الوحي، مع أنّ الموقف من هذا التراث لا يمثل موقفاً رسمياً لا يحتمل النقاش بين علماء الإسلام، لكن مع ذلك، لا يمكن لنا أن نوافق على أنّ الاستناد إلى ذلك على أيدي هؤلاء الباحثين كان بريئاً أو موضوعياً من جهة الربط التامّ بينه وبين النظريات الجديدة والمستحدثة في هذا السياق، كما لا يمكننا إنكار هذه العلاقة جملةً وتفصيلاً بين الدعائم التي استندت إليها نظريات العرفاء والنظريات التي تبناها الباحثون الحداثيون الجدد أيضاً، فما لا بدّ من قوله في مجال تقويم أطروحة الدكتور سروش حول نظرية بسط التجربة النبوية وأطروحة بشرية الوحي هو أنّ الممارسة التأويلية لعملية الوحي عند الدكتور سروش تستند إلى التراث العرفانيّ فعلاً، لكن على أن نعترف أنّ الاتجاهات التي اتخذها العرفاء من القضايا المتعلقة بتفسير التجربة الوحيانية والنصّ القرآنيّ والعلاقة بين حالات الكشف التي يتوصّل إليها العارف والمضامين التي يطرحها النصّ القرآنيّ من جهة أولوية التقديم لأحدهما على الآخر ليس واحداً في الحقيقة^٢، لكنّ الحفر المعرفيّ في البنية العميقة لأطروحة

^١ - ينطلق الفهم التاريخيّ للنصّ القرآنيّ عند التأويليين الجدد جميعاً، ومن بينهم الدكتور سروش من اعتقادهم أنّ المهمّ في فهم القرآن ليس هو الدلالة المطابقية له، بل الدلالة التي تحقّق مقاصد الشريعة على وجه التحديد، فيترتب على هذا الأساس أنّ الدلالة المطابقية للنصّ القرآنيّ مختصّة بظروف نزوله وأسبابه، فيكون معناه محدوداً بزمن النزول فقط، ولا يتعداه إلى زمن آخر، أي إنّ المنتج الحقيقيّ للنصّ القرآنيّ هو الواقع الذي تفاعل معه ضمن ما أطلقت عليه الدراسات الإسلامية مصطلح (أسباب النزول)، وبما أنّ النصّ القرآنيّ ما هو إلا ثمرة الواقع الذي أنتجه، فإنّ لهذا الأخير في كلّ زمن سلطانه الأكيد على فهم النصوص الدينية القطعية قرآناً وسنّةً، وهو ما أشار إليه حسن حنفي في قوله: "لا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع" التراث والتجديد، د. حسن حنفي، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م، ص ٤٥. ينظر أيضاً: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحثٌ في جدلية النصّ والواقع والعقل، د. عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ٩٦.

^٢ - إذ يكرّر الدكتور سروش دعواه بأنّ المستند التاريخيّ لأطروحته في بشرية الوحي هو العرفان الإسلاميّ، فإنّ التدقيق في هذه الدعوى يشير إلى أنه جانب الدقّة والموضوعية في فهم الرؤية الكشفية لعرفاء الإسلام، فهم يركّزون على أنّ "تجاوز النفس والوصول والاتصال بالحقيقة العليا هو المصدر للعلوم العرفانية، وأنّ كلّ من يتحرّر من أسر هواه يقترّب من أصل الوجود والكمال بمقدار درجة تحرّره، وتزداد إدراكاته العرفانية. وإنّ

الدكتور سروش في بشرية الوحي القرآني يشير إلى أن هناك تراثاً عرفانياً خاصاً هو الذي يستند إليه في مجال التأصيل لهذه الأطروحة، وليس من الصحيح أن نعتمد على ما يعلنه الدكتور سروش في مؤلفاته كلها من أنه يستند إلى التجربة العرفانية للشعراء الفرس كجلال الدين الرومي أو حافظ أو جامي أو سعدي الشيرازي^١، فتلك النظرة السطحية يجب أن نتخلى عنها في مجال الإشارة إلى المصدر الحقيقي الذي استنبط منه الدكتور سروش هذه الأطروحة، وأن نفرزه من بين هذا التراث المتشعب والمتنوع لطبقات العرفاء في تاريخ الإسلام، إذ إن المتابعة النقدية للجذور المعرفية التي ألهمت الدكتور سروش الكثير من الأفكار التي أسهمت في تشكيل الهيكل العام للنظرية، تشير إلى أنه اعتمد على الاتجاه العرفاني المتطرف الذي يُعدُّ امتداداً لنظريات كلٍّ من النفري وابن عربي وبعض النظريات العرفانية المتداولة في الديانة البوذية بشكلٍ خاص^٢.

فمن الأفكار التي طرحها النفري على سبيل المثال، تلك الفكرة التي تؤكد على "أنَّ الشريعة لم تُجعل إلا للمحبوبين"^٣، "وأنَّ فراسة العارف الباطنة هي التي تحدّد له أيّ مظاهر الدين أليق به"^٤، وما يراه النفري هو أنَّ الدين يصور الحقائق على أنها متعددة في الخارج، في حين أنَّ المعرفة العرفانية تكشف عن وحدة الحقيقة^٥.

كما ان ابن عربي يصرّح في الفتوحات المكية بأنَّ نزول القرآن على القلب "وهو صفة إلهية لا تفارق موصوفها يعني نزول الحق في القلب وفي الحديث إنَّ

العرفاء يسمون هذه المدركات، التي هي نوعٌ من انكشاف الغيب، بالنبوة، فالنبوة من الإنباء وبلوغ حقيقة الخبر، وإدراك العرفاء أنَّ الانكشاف التام الذي حصل عليه النبي (ص) يختلف عن الانكشاف الحاصل لسائر العرفاء والسالكين، ومن هنا فرّقوا بين النبوة التشريعية، التي يختصُّ بها رسول الله (ص)، والسالكين، ومعيار الانكشاف الإنبائي هو الكشف المحمدي، ومن هنا قالوا: كلُّ استنتاج باطنيٍّ مخالفٍ للشريعة المحمدية هو استنتاج شيطانيٍّ وباطل"، نظرية بشرية الوحي والقرآن- فكرة بوذية مرفوضة، أ.حميد رضا مظاهري يتربي، ترجمة: السيد حسن الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ١١٧.

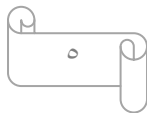
١ - يذكر الدكتور سروش بإجلالٍ كبيرٍ التجربة العرفانية للشعراء الفرس لا سيما جلال الدين الرومي، ينظر: بسط التجربة النبوية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٦٧ وما بعدها، لكن مع ذلك، ليس من الصحيح أن نعتقد بأنَّ الدكتور سروش اعتمد على أشعار جلال الدين الرومي ليستنبط منها دعائم أطروحته، ونتغافل عن أنَّ هناك مصادر مهمة جداً في الفلسفة والإشراق والعرفان، فضلاً عن مصادر أكثر أهمية في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة وفلسفة الأديان هي التي كانت تشكّل المعين الأكبر الذي اعترف منه الدكتور سروش تلك الآراء والأفكار التي تشكّلت منها معالم أطروحته حول القبض والبسط في الشريعة وبسط التجربة النبوية وبشرية الوحي كما هو واضح.

٢ - ينظر: الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٢١.

٣ - الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة، الدكتور تأليف: عبد القادر محمود، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٦-١٩٦٧م، ص ٣٩١.

٤ - المصدر نفسه والصفحة.

٥ - ينظر: المصدر نفسه والصفحة.



الحقّ وسعه قلب عبدٍ مؤمن وبذا إنّ الحقّ يكلم هذا العبد من سرّه في سرّه وهو قولهم حدّثني قلبي عن ربّي من غير واسطة...ولما كان القلب من العالم الأعلى وكان اللسان من العالم الأنزل وكان الحقّ منزله قلب العبد وهو المتكلم وهو في القلب واحد العين والحروف من عالم اللسان ففصلّ اللسان الآيات وتلا بعضها بعضاً فيسمى الإنسان تالياً من حيث لسانه فإنه المفصلّ لما أنزل مجملاً^١.

فإذا نظرنا في هذين المصدرين، أعني ابن عربيّ والنفريّ على وجه التحديد عرفنا الأصول النظرية التي ينتقيها الدكتور سروش من بين التراث العرفانيّ لتأسيس أطروحته حول بشرية الوحي، فإنّ حاصل هذه النظرية هو أنّ تجربة الوحي ليست سوى انبعاثٍ عرفانيّ يقوم النبيّ عن طريقها بالصياغة اللفظية للآيات التي تكوّن من مجموعها النصّ القرآنيّ، هذا يعني أنّ الوحي ليس سوى تجربةٍ داخليةٍ كتلك التي تحدّث عنها ابن عربيّ في خصوص الكلام المنزّل على قلوب العرفاء، وكما أنّ مضمون تلك الانبعاثة العرفانية التي ينطلق منها النبيّ إلى الصياغة اللسانية للقرآن ليست إلا ذلك المحتوى المجرّد من الألفاظ، فكذلك الأمر عند ابن عربيّ، إذ إنّ مراده ظاهرٌ في أنّ ذلك الكلام المنزّل على قلوب العرفاء ليس كلاماً لفظياً، بل هو ذلك المحتوى الذي يفهمه العارف، تماماً كما فهم المحتوى القرآنيّ قبل الصياغة اللسانية له، فيترتب على ذلك أنّ ابن عربيّ يعتقد بأنّ الصياغة اللفظية للقرآن ليست من الله قطعاً، بل إنّ المسؤول المباشر عن تلك الصياغة اللسانية إنما هو النبيّ^٢، والنقطة الأخرى هي أنّ هناك تطابقاً كذلك بين المعنى الذي صاغه الدكتور سروش لمفهوم ختم النبوة والمعنى الذي يمكن بلورته من خلال بعض تصريحات ابن عربيّ في الفتوحات المكية وغيرها، من أنّ القرآن نفسه يمكن أن ينزل على قلب العارف الذي لا يفهم اللغة العربية، لكنه يفهم على الرغم من ذلك المحتوى القرآنيّ عن طريق ذلك الوحي، وهذا يعني أنّ هناك فهماً خاصاً لختم النبوة، هو ما أشار إليه ابن عربيّ نفسه من ضرورة التمييز بين النبوتين العامّة والخاصّة^٣، إذ إنّ النبوة الخاصّة هي التي خُتمت، أما باب النبوة العامّة، فإنه يظلّ

١ - الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تأليف: الشيخ الأكبر محيي الدين بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي المعروف بابن عربي، الجزء الثالث، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ص ٩٣.

٢ - يذكر الشيخ ابن عربيّ في الفتوحات المكية أنّ النبيّ "ينزل عليه القرآن ليترجم منه بما علمه الحقّ من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان، وظهر في قلبه على صورةٍ لم يظهر بما في لسانه، فإنّ الله جعل لكلّ موطن حكماً لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحديّ العين ففسّده الخيال، وقسمه فأخذ اللسان، فصيرّه ذا حرفٍ وصوتٍ وقيّد به سمع الأذان، وأبان أنه مترجمٌ عن الله...، فالكلام لله بلا شكّ، والترجمة للمتكلّم به كان ما كان" الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص ١٠٨. ومن خلال هذا النصّ، يتّضح أنّ ابن عربيّ يعتقد بأنّ النبيّ مترجمٌ لمعاني القرآن إلى صياغته اللسانية باللغة العربية، ولا يعتقد بأنّ قالب الألفاظ من الله، بل هو من النبيّ على نحو يجعله مشاركاً من خلال الصياغة اللفظية في إنجاز معجزة القرآن.

مفتوحاً أمام أصحاب الكشوفات من العرفاء إلى يوم القيامة، فمن الواضح أنّ هناك تطابقاً تقريباً بين الرأيين، فلقد صرّح الدكتور سروش في كتابه ((بسط التجربة النبوية)) أنّ ختم النبوة لا يعني سوى أنّ النبيّ الخاتم هو من يحقّ له وحده أن يصدر كلاماً يتضمّن الأوامر والنواهي، فضلاً عن سائر الاعتقادات، من دون أن يكون لأحد المؤمنين به الحقّ بأن يطالبه بالدليل^١، وهو بالضبط ما يمكن استنتاجه من عبارات الشيخ ابن عربيّ في الفتوحات المكية وغيرها من المؤلفات المنسوبة إليه، كما أنّ هناك نقطة ثالثة يجب التنبيه عليها، وهي أنّ ابن عربيّ بما أنه لا يعدّ الوحي الذي يتلقاه النبيّ وحيّاً ناجزاً من الناحية اللسانية، فإنه يترتب على ذلك الاعتقاد بعرضية اللغة العربية بالقياس إلى ما هو جوهريّ وأساسيّ في ظاهرة الوحي، وهو تلك التجربة الباطنية التي تجعل العارف مستعداً لأن يتنزّل كلام الله على قلبه، وهي الفكرة ذاتها التي تنبأها الدكتور سروش في صياغته لنظرية بشرية الوحي في المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّر أطروحته حول القبض والبسط كما هو واضح^٢.

ولا أعرف ما هي الصلة بين أن يكون القرآن ذا بنية لسانية عربية وأن يكون ذا سمة تاريخية لكونه مرتبطاً بلغة قوم هم العرب عموماً أو قبيلة قريش على وجه التحديد، وبظروفهم وبيئتهم في عصر نزول القرآن، فهل يمكن لأيّ معنى يخطر في النفس أن يوجد منفصلاً عن بنيته اللفظية حتى لو كان ذلك في خيال الإنسان، أم هل يمكن أن يتواصل الوحي مع المخاطبين به إلا باللغة التي يفهمونها، وهذا هو معنى قوله تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ))^٣.

^١ -يقول الدكتور سروش في هذا السياق: "إنّ متعلق الخاتمية هي الشخصية الحقيقية للنبيّ ((يعني ولايته التشريعية)) بمعنى أنّ النبيّ نفسه لا يرى أنه ملزمٌ ومكفّفٌ بإقامة الدليل والإتيان بقريضة وشاهد، ومن هنا كان الخطاب الدينيّ خطاباً ولانياً وليس خطاباً برهانياً"، بسط التجربة النبوية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ٢٠٠٩م، ص ٢٧٦. ينظر أيضاً، المصدر نفسه، ص ٢٧٠. أما الآخرون فإنّ بإمكانهم أن يكونوا أنبياء لأنفسهم فقط، وأن يعارضوا تعاليم الشريعة الخاتمة، كلّ ما في الأمر أنّ تعاليم نبواتهم ليست متعدية بالنسبة للآخرين بحيث يكون لهم الحقّ في فرضها عليهم كالنبيّ الخاتم. ينظر: المصدر نفسه: ص ٢٧٠ وما بعدها.

^٢ -يركّز الدكتور في مقاله عن الذاتي والعرضيّ في الشريعة الإسلامية على عرضية اللغة العربية، وعدم إمكان الاعتقاد بأنّ الصياغة اللسانية للنصّ القرآنيّ إنما هي من الله، يقول في كتاب بسط التجربة النبوية: "لا حاجة بنا لتوضيح أنّ اللغة العربية بالنسبة إلى الإسلام هي عين العرض، وهذه النقطة التي صعب إدراكها على أحد المستشرقين، يمكننا بيان بدايتها من خلال المقدمات المذكورة آنفاً، فيكفي القول بأنّ نبيّ الإسلام إذا كان إيرانياً أو هندياً أو رومياً كان خطابه الدينيّ باللغة الفارسية أو اللاتينية أو السنسكريتية" بسط التجربة النبوية ص ٨٣، ويمكن الردّ على الدكتور سروش بأنّ يقال: إنه وإن كان النبيّ يصحّ القول إنّ خطاب النبيّ سيكون بإحدى تلك اللغات في حال أنه لم يكن عربياً، إلا أنّ هذا لا يؤثر على المسألة الجوهرية في الوحي، وهي أنّ خطابه الفارسيّ أو الهنديّ أو اللاتينيّ... إلخ ستكون صياغته اللسانية من مصدر الوحي وهو الله عزّ وجلّ كذلك.

^٣ -الآية ٤ من سورة إبراهيم.

إنَّ الارتباط الوثيق بين الفكر واللغة مما ركّزت عليه الدراسات اللغوية والنفسية الحديثة، بحيث لم يعد ثمة مجالاً للقول بأنَّ المعنى يمكن أن يوجد بمعزلٍ عن النسيج اللفظي الذي يحتويه^١، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنَّ القرآن وإن عالج أموراً كانت مرتبطة بالظروف والأحوال الخاصة الموجودة في عصر النزول، فيصحُّ إطلاق السمة التاريخية عليه من هذه الزاوية، إلا أنَّ ذلك لا يكون مانعاً دون أن يكون متمتعاً بالقدرة على الامتداد إلى ما لا يتناهى من المصاديق التي سوف توجد في العصور اللاحقة، وهذه السمة بالذات هي إحدى المقومات المهمة للإعجاز في القرآن.

أما روح الله الموسويّ الخميني، فتراه أقرب ما يكون إلى ابن عربيّ وسائر العرفاء القائلين بأنَّ جبرائيل (ع) إنما أنزل على النبيّ (ص) الحقيقة المجردة للقرآن، في حين أنَّ النبيّ هو الذي قام بتنزيلها إلى مرتبة القوالب اللفظية، لأنه لا يمكنه إعلام الناس بهذا النزول الغيبيّ إلا بواسطة هذه القوالب، إذ القرآن سرٌّ مقعٌّ يجب أن ينزل ويتدنى إلى قلب النبيّ، ثمَّ ينقله النبيّ إلى مرتبة يمكن للآخرين أن يفهموا معها، فيكون رأي السيد الخميني في تفسير عملية الوحي شبيهاً برأي ابن عربيّ من هذه الناحية، لأنَّ كلا الرأيين يمنحان النبيّ وظيفة ترجمة معاني القرآن إلى الصياغة اللفظية التي تؤمّن له انتقال مضامينه الغيبية إلى المخاطبين به في جميع الأزمان. بيد أنَّ ثمة اختلافاً جوهرياً بين الأسس التي تعتمد عليها أطروحة الدكتور سروش والأسس التي تعتمد عليها الأطروحة العرفانية في تفسير الوحي، ذلك أنَّ التجربة الدينية التي هي جوهر النبوة عند سروش "لا تعتقد بالوجود القبليّ العقليّ، ولا بالوجود المثاليّ للقرآن، بل تنسب ألفاظه إلى النبيّ محمّد، بينما التفسير العرفانيّ يعتقد بالوجود القبليّ للقرآن، وأنَّ حقيقته العقلية هي شأنٌ وطورٌ من أطوار الحقيقة المحمّدية، وقد نقلها جبرائيل إلى النفس الدنيوية للنبيّ الأكرم، الذي أعطى القرآن تنزلاً مادياً في قالب الحروف والألفاظ"^٢، إذ طبقاً للرؤية العرفانية يعدُّ عالم المادة كُله ناشئاً ومتأثراً من حقيقة القرآن، "فجميع الحقائق والأمور الجزئية الدنيوية

^١ - ينظر: التفكير واللغة، جوديث جرين، ترجمة وتقديم: د. عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ١١٣ وما بعدها.

^٢ - ينظر: القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبيّ (ص)/؟ النظرية العرفانية في النزول القرآنيّ اللفظي، أ. محمد حسن قردان قراملكي، ترجمة: السيد علي محمود هاشم، بحثٌ منشورٌ في مجلة نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر، السنة الخامسة، شتاء وربيع ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ. ص ١٣٤.

^٣ - المصدر نفسه، ص ١٣٥. ينظر في معنى الحقيقة المحمّدية: العرفان الشيعي- دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، د. خنجر علي حمية، دار الهادي، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٤٠٢ وما بعدها. ينظر أيضاً: نصّ النصوص- في شرح الفصوص (المقدمات)، السيد حيدر الأملي، تحقيق: هنري كوربان وثمان يحيى، الطبعة الثانية، طوس، ١٩٨٨م، ص ١٧٢. وحول تحليل فكرة الحقيقة المحمّدية ينظر: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، السيد حيدر الأملي، تحقيق: محمد خواجوي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطالعات فرهنكي، ١٣٦٢ش، ص ٩٣.

كان ولم يزل لها وجودٌ جمعيٌّ وبسيطٌ في عالم العقل والملكوت، وما نزول القرآن منجماً، وحسب ترتيب موارد النزول، إلا من قبيل الترتيب والتطابق مع ما هو سابقٌ، لا أن المورد هو السبب الموجب لنزول الآية^١.

الصلة بين دعائم نظرية بشرية الوحي والتراث البوذي

كما لا يمكن التغاضي عن أن هناك ضرورياً من الالتقاء بين أطروحة الدكتور سروش حول بشرية الوحي وإمكانية أن يحوز كلُّ إنسان التجربة المعنوية التي تؤهله للنبوة، وبين "التيارات المنبثقة عن البوذية وغيرها من الديانات القديمة الأخرى، وبدأ الغربيون بالعودة إلى أحضان الدين، وقد أبدى الكثير منهم ميلاً نحو القراءة الجديدة عن البوذية، حيث لا وجود فيها للاعتقاد بالله والوحي والنبوة، ويتلخّص الأمر في الإنسان، وأن بإمكان كلِّ شخص أن يكون (بوذاً)، وأن بلوغ قمة المعنوية والروحية يعود إلى تجربة إنسانية محضة، وأن الإنسان إنما يصل إلى النور والوعي المعنوي من قبل نفسه، وليس من قبل حقيقة أقوى وأفضل وراء شخصيته الباطنة"^٢.

جدل الإسلام والحدائثة بين المفكرين السابقين والدكتور سروش

من جانب آخر، فإن عدداً من المفكرين الكبار في دائرة الفكر الإسلامي تبوّأوا تلك الفكرة التي تقرّر أن الاطلاع على الحقائق الموضوعية التي أثبتتها مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة، من شأنه أن يجعل المفسر أكثر قدرة على فهم المقاصد والمفاهيم التي تضمّنها الوحي، وفي مقدّمة هؤلاء الشهيدان السيد محمد باقر الصدر^٣، والشيخ مرتضى مطهري^٤، فضلاً عن طائفة كبيرة من العلماء الذين

١ - القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبي (ص)؟! / النظرية العرفانية في النزول القرآني اللفظي، نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر، ص ١٣٥.

٢ - نظرية بشرية الوحي والقرآن، فكرة بوذية مرفوضة، أحمد رضا مظاهري يتربي ترجمة: السيد حسن الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ١١٧. ص ١١٦.

٣ - يقول السيد محمد باقر الصدر في بيان أفضلية منهج التفسير الموضوعي على ما أسماه بالتفسير التجزيئي: "وظيفة التفسير الموضوعي دائماً في كلِّ مرحلة وفي كلِّ عصر أن يحمل كلَّ تراث البشرية الذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلّمها من تجربته البشرية ثم يضعها بين يدي القرآن الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ليحكم على هذه الحصلة بما يمكن لهذا المفسر أن يفهمه من خلال مجموعة آياته الشريفة، إذن فهنا يلتحم القرآن مع الواقع، واقع الحياة، لأنّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي في القرآن فيكون عملية منغلّقة عن الواقع" مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن، السيد محمد باقر الصدر، الناشر دار التوجيه الإسلامي، بيروت-لبنان، ص ٢٢.

٤ - ينظر: دور العقل في الاجتهاد، مرتضى مطهري، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ٢٠١١م-١٤٣٢هـ، ص ٢٥. حيث دعا الشهيد مطهري إلى منح العقل دوراً أكبر في العملية الاجتهادية، لتأسيس ما أطلق عليه اسم ((الاجتهاد الكبير)) بناءً على ذلك. ينظر أيضاً: منطوق فهم القرآن-

أشاروا تلميحاً أو تصريحاً إلى هذا المعنى، سواءً في التأريخ القديم أم في التأريخ الحديث، وبناءً على هذا فإن ذلك المضمون الإيجابي الذي تحتوي عليه أطروحة الدكتور سروش لم يكن جديداً في الواقع، سوى أن الدكتور سروش أراد أن يتوجّه بالتنظيرات المتشعبة في هذا السياق إلى غايةٍ أخرى لا تتفق مع الغايات والمقاصد التي تطأها أولئك المفكرون السابقون، وهي التوصل إلى البرهنة على تقدّم القيم المتنبّاة تحت شعار الحداثة بالقياس إلى القيم التي تعبّر عنها المنظومة الدينية في سلم الأولويات، فلم تعد القضية متعلّقة بالطريق إلى كشف المعاني والدلالات الغامضة في النصّ القرآني، أو الكشف عن الطبقات الطولية للمعنى القرآني في إطار ما أطلق عليه مصطلح ((بطون القرآن)) في المدوّنات الحديثية والروائية، وفي مدوّنات العرفان، وكان لا بدّ في حالة التأسيس لهذه الأولوية التي ينبغي منحها لقيم الحداثة على القيم التي تتضمنها المدوّنة النصية المقدّسة في الإسلام من الاستناد إلى صياغةٍ جديدةٍ لنظرية الوحي، لا تجعلها مرتكزةً على المصدرية الإلهية ارتكازاً كلياً ونهائياً، كما لا تجرّدها من الأواصر البعيدة التي تحافظ على انتسابها إلى هذه المصدرية الإلهية التي لم تعد تعني شيئاً سوى أنها انبثاقٌ للوحي من أعماق النبيّ، بفعل التجربة الباطنية الشهودية التي أهّلتها للاطلاع على حقائق الأشياء، فتحوّل كيانه كلّهُ إلى كيانٍ إلهيٍّ ينطق بالكلام الذي سمّاه قرآناً، فينسبُه نتيجة ذلك التحوّل الذي طرأ على شخصيته إلى الله، وهذا هو ما يجعل الوحي بالمعنى الخاصّ لتجربة النبيّ تجربةً مُتاحةً لأيّ إنسانٍ يمكن أن يعيش تجربةً باطنيةً أو شهوديةً شبيهةً بتلك التجربة التي عاشها النبيّ، بوصفها تمثّل الكشف التامّ بالقياس إلى الكشوفات النسبية التي يمكن أن تتحقّق لدى الآخرين، فتجعل منهم أنبياء كذلك، وبذلك تمّ التعامل مع مبدأ ختم النبوة من منطلق أنه لا يعني انقطاع سلسلة الأنبياء في التأريخ اللاحق للنبوة المحمّدية، بل كلّ ما تعنيه هو أنّ النبيّ بوصفه بلغ مرحلة الكشف التامّ بالقياس إلى التجارب الكشفية والباطنية لدى الآخرين، فإنه يُعدُّ آخر الأنبياء الذين يحقُّ لهم التبليغ للحقائق التي يتوصّلون إليها عن طريق كشوفاتهم الخاصة، من دون أن يكون قبولها مشروطاً بتقديم الأدلّة والبراهين عليها، أما الآخرون من ذوي التجارب الكشفية والباطنية فلا يحقُّ لهم ذلك، مع حقّهم بأن يستقلوا بدياناتهم وشرائعهم عن الحقائق الدينية والتكاليف الشرعية التي بلّغها النبيّ من موقع أنها تمثّل حجةً تامةً عليهم، فيكون لهم حقّ العمل بمقتضاها حتى لو خالفت ثوابت الشريعة التي أتى بها النبيّ محمّداً على هذا الأساس¹، علماً أنّ هذه الفكرة يمكن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور: طلال حسن، الجزء الثالث، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ص٧ وما بعدها.

¹ - يقول الدكتور سروش: "في الواقع ينبغي الإذعان إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ كلّ شخص بإمكانه أن يكون نبياً لنفسه ويعيش حالاتٍ خاصةً من خلال ما يجده من مكاشفاتٍ وذوقيات، ولكنّ المجتمع الديني الإسلامي سيصدّي لمثل هؤلاء الأفراد فيما لو أعلنوا نبوتهم من موقع القساوة والشدة والخصومة، وفي الحقيقة أنّ النبيّ

وصلها بما تحدّث عنه المفكر الباكستانيّ محمد إقبال في كتابه ((تجديد الفكر الديني))^١، إذ عدّ المرحلة التي أعلن فيها نبيّ الإسلام نبوّته مرحلةً وسطى بين العالم القديم والعالم الحديث، "فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها. فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم اتجاهها الجديد"^٢، ومن الطبيعيّ أن تكون هذه المصادر ذات منهج استدلاليّ وتجريبيّ استقرائيّ لا تتفق مع مصادر المعرفة في العالم القديم، ولذا فإنّ "إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أنّ النظر في الكون والوقوف على أخبار الأوّلين من مصادر المعرفة الإنسانية، كلُّ ذلك صورٌ مختلفةٌ لفكرة انتهاء النبوة"^٣، وتنبّض نقاط الوصل بين نظرية إقبال اللاهوريّ والدكتور سروش حول ختم النبوة بالبيان الآتي:

أولاً: ما أشار إليه الدكتور سروش من أنّ النبيّ محمّداً بوصفه خاتماً للأنبياء هو آخر نبيّ يحقُّ له أن يعرض كشوفاته النبوية على الناس من دون أن يكون مطالباً بتدعيم هذه الكشوفات عن طريق الإجراءات الاستدلالية والبرهانية، إذ مع استمرار التجارب النبوية بعده، فإنّ أحداً ممن تحصل لديهم حالات الكشف لا يحقُّ له أن يعرض نتائج كشوفاته الباطنية أو النبوية على الناس فيطلب منهم العمل بمقتضاها، ما لم يستدلّ على واقعية كشوفاته بالأساليب الاستدلالية والبرهانية التي تخضع لها مناهج البحث العلميّ في كلّ عصر، وهذا هو المضمون ذاته الذي عبّرت عنه نظرية إقبال اللاهوريّ، إذ عدّ النبيّ برزخاً بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث، من جهة أنّ مصدر الرسالة ينتمي إلى عالم الأوّل، وأنّ روحها أو جوهرها أو ((ذاتيّاتها)) على حدّ تعبير الدكتور سروش تنتمي إلى عالم الثاني، كما انها سوف

عندما قال: ((لا نبيّ بعدي)) فإنه قد أمر أتباعه بإبصاد وغلق هذا الباب وأن لا يعتنوا بمن يدّعي هذا الادعاء، وبالنسبة إلى الأشخاص الذين يعيشون هذا الإحساس ويجدون في أنفسهم مثل هذه الحالات الروحانية عليهم أن يكتموا هذا الشعور ولا يظهروا هذه الحالات للناس، فربما يجد الإنسان أحياناً حالةً معنويةً خاصةً بينه وبين الله ويشعر أنه مكلفٌ بمهمّةٍ معيّنةٍ من قبل الله، فلا يجب عليه العمل بهذا الدين أو بتعاليم ذلك المذهب، فأنا أشعر بأنّ بعض العظماء، مثل شمس التبريزي، كانت لهم مثل هذه الحالات ولكنهم لم يدّعوا إطلاقاً أنهم أنبياء أو أنّ لهم شريعةً خاصةً وأحكاماً خاصةً بسط التجربة النبوية، ص ٢٠٥-٢٠٦.

^١ - حول تركيز الدكتور سروش على نظرية إقبال اللاهوري في ختم النبوة وتفضيلها على رأي الشيخ مطهري ينظر: بسط التجربة النبوية ص ٢٥٤ وما بعدها.

^٢ - تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة عباس محمود، راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي، وراجع بقية الكتاب الدكتور مهدي علام، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ص ١٥٠.

^٣ - المصدر نفسه ص ١٤٩.

تستمرُّ في انتمائها إلى العصور القادمة على أساس أنها تمثل الجانب الثابت أو الذاتي من الشريعة الخاتمة^١.

ثانياً: رتب إقبال اللاهوري على المرتبة البرزخية للنبوّة الخاتمة بين العالمين القديم والحديث نتيجة مفادها: أنّ الشريعة تحتوي على ما هو جوهرى ينتمي إلى روح الشريعة، وما هو غير جوهرى، مرحلي، خاصٌ بقواعد السلوك التي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأمة التي هو فيها، فالقسم الأوّل هو ما تتألف منه عالمية الرسالة، أما القسم الثاني فهو مرتبطٌ بالزمان والمكان المعيّنين الخاصين بمجتمع الجزيرة العربية على وجه التجديد، وهي أحكامٌ وقواعد نابعة من روح الشريعة الإسلامية بلا شك، إلا أنها لا تمثل الجانب الذاتي منها، بل إنّ لكلّ مجتمع الحقّ في أن يضع لنفسه قواعد للسلوك تنظم حياته على هدى تلك المبادئ الكلية العامّة الشاملة التي تتألف منها روح الشريعة، ومن الواضح أنّ هذه النتيجة التي رتبها اللاهوري على عقيدته الخاصة بمفهوم ختم النبوّة، هي عينها النتيجة التي رتبها الدكتور سروش على فهمه الخاصّ لخاتمية النبيّ، مع فارق واحد، وهو أنّ الأساس الذي بنى عليه الدكتور سروش تلك البرزخية بين التّاريخين القديم والحديث، يختلف عن الأساس الذي انطلق منه اللاهوري إلى الفكرة ذاتها، إذ لم يبدِ اللاهوري اهتماماً بتفسير ظاهرة الوحي من جهة الكيفية التي تتمُّ فيها عمليات إلقاء الوحي في ذهن النبيّ، في حين كان الدكتور سروش بحاجةٍ إلى مثل هذا التوجيه، نظراً لأنّ هناك مجموعة من النتائج التي ترتبط بموقفه من العلاقة بين الدين والحدائثة لا يمكن حسمها إلا بناءً على هذا التوجيه.

^١ - يقول الدكتور سروش: "إنّ الذاتيات تمثل المقاصد الأصلية للشارع، وأما العرضيات فهي الحوادث التي وقعت في تلك الحقبة الزمنية وأحياناً لا بدّ من التعرض لها والخروج منها بنتائج مفيدة في حركة الحياة والواقع الاجتماعي.. والأجيال اللاحقة يجب عليها الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه ينبغي لهم إزاحة هذا الستار والحجب والوصول إلى جوهر الخطاب الواقع في عمقها واستكشاف العناصر الذاتية لتعاليم الدين، وهذا هو معنى ما يقال أحياناً من لزوم أسطورة الدين والنظر إليه بمنظار الأسطورة" التجربة النبوية، ص ٢٣٥. ويقول في ص ١٢١ من المصدر نفسه: "الإسلام العقائديّ يمثل عين الذاتي، والإسلام التّاريخي يمثّل عين العرضيات، والمسلم إنّما يكون مسلماً إذا التزم العقائد التي تمثل الذات للدين، والمعرفة الدينية في الحقيقة تتلخّص في معرفة الذاتيات وتمييزها من العرضيات، والاجتهاد الفقهي يستلزم الترجمة الثقافية للعرضيات"، وهو ما يشير إلى إمكانية الاستغناء عن الأحكام الفقهية كلّها على أساس أنها تنتمي إلى الجانب العرضي من الدين، أما مسألة ترجمتها فلا تعني شيئاً سوى ضرورة مطابقتها للقيم التي تتبناها الحدائثة المعاصرة، مع حتمية الاستغناء عن الأحكام الفقهية غير القابلة للتحويل والترجمة، بناءً على أنها من العرضيات وليس هي من ذاتيات الدين في جميع الأحوال. ينظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢١٢.

الأصول النظرية لأطروحة بشرية الوحي في دراسات المستشرقين

الواقع أنّ أحد أهمّ المصادر التي اعتمد عليها التأويليون الجدد عموماً والدكتور سروش على وجه الخصوص هي كتابات المستشرقين عن الإسلام فكراً وتاريخاً وثقافةً، ومع أنّ التفكير الموضوعي يفرض علينا الاعتراف بما أنجزته بعض الدراسات الاستشراقية من البحوث والمقاربات التي عكست ما لدى أصحابها من نيّة طيبة في نشدان الحقيقة وإنصاف الإسلام، إلا أننا لا يمكن أن نغفل تلك الحقيقة التي تشير بشكل واضح إلى ارتباط المشروع الاستشراقي على وجه العموم بالمشاريع السياسية للدول الغربية التي كانت تخطط للهيمنة على العالم الإسلامي إبان إنجاز تلك الدراسات، فمن الطبيعي أن تكون النوايا السيئة ماثلة في الكثير من المقاربات الاستشراقية لتأريخ الإسلام وفلسفته وثقافته بشكل عام¹، بل حتى تلك الدراسات التي يمكن أن يُقال عن أصحابها أنهم منصفون إلى حدّ ما، فإنه لا يُتوقّع منها أن تفهم واقع الإسلام بوصفه ديناً أوحاه الله إلى محمد (ص) ليلبّغه للناس من دون أن يتدخّل هو في صياغة النصّ القرآني الذي هو المصدر الأوّل لتعاليم الإسلام، ولا غرابة في مثل هذا الاستنتاج ما دام أصحاب المشاريع الاستشراقية جميعاً ينطلقون إما من واقع التزامهم بالديانة المسيحية، أو من واقع أنهم ملحدون لا يؤمنون بحقانية جميع الأديان، وبناءً على ذلك، فإنّ أطروحاتهم في مجال تفسير ظاهرة الوحي لا بدّ أن تكون متأثرةً بدينك الاحتمالين اللذين يندرج تحتها جلُّ أعلام الاستشراق في التأريخ الحديث، إذ كيف يمكن أن نتوقّع من مستشرق، مهما كان موضوعياً في دراساته، أن يعتقد بالمصدر الإلهي للقرآن مع أنه مؤمنٌ بالديانة المسيحية، أو ملحدٌ متجرّدٌ من الإيمان بأيّما دين على الإطلاق، لوضوح أنّ الاعتقاد بالمصدرية الإلهية للوحي المحمّديّ يستلزم الإيمان بالدين الإسلامي، وهو ما لا يتفق مع إيمانه بالمسيحية الكنسية إن كان مؤمناً، ولا مع إلحاده بالأديان جميعاً إن كان ملحداً.

وبناءً على ذلك، فإنه من الطبيعي أن يعتقد (فورما دانيال) مثلاً "أنّ نوبات الوحي وتصبّب العرق وصلصلة الجرس فسّروا بالصرع أو أنّ النبيّ كان يصيبه مسٌّ من الشيطان أو أنّ نبيّ العرب كان قد درّبَ حمامةً، أو أنّ معلماً خبيثاً له درّبها

¹ - ينظر: الاستشراق-المعرفة، السلطة، الإنشاء. إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م، ص٤٦-٤٧. ينظر أيضاً: الإسلام والاستشراق، صالح زهر الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-١٩٩١م، ص٨٣ وما بعدها.

على التقاط الحب من أذنه، فكان يدّعي أنّ هذه الحماسة هي الروح القدس توحى إليه (بقرآنه)^١.

ومع أنّ الأستاذ ((غوستاف لوبون)) استبعد أن يكون الوحي المحمّديّ نتيجة من نتائج الصرع بقوله: "قيل إنّ محمداً كان مصاباً بالصرع ولم أجد في تاريخ العرب ما يجيز القطع بذلك، وكلّ ما في الأمر ما رواه معاصروه وعائشة منهم: أنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقانٌ فغطيطٌ فغثيانٌ"^٢، فقد بقي هذا الاعتقاد بالمصدر الذي نبعت منه ظاهرة الوحي المحمّديّ مهيمناً في الدراسات الاستشراقية على وجه العموم^٣، كما لم تحد عن هذا الاعتقاد العديد من الدراسات التي أنجزها الكتاب العرب والمسلمون في المجالين العربيّ والإسلاميّ، ويمكن أن يُشار إلى كتاب ((الشخصية المحمّدية)) للشاعر العراقيّ ((معروف الرصافي))، بوصفه أنموذجاً متقدماً لهذه الدراسات التي سارت على هذا النهج في تفسير ظاهرة الوحي المحمّديّ في الإسلام^٤.

لم يؤمن المستشرقون بالمصدرية الإلهية للقرآن، فما يقال عن أنّ بعضهم قد أنصف النبيّ محمّداً أو أنه أنصف الإسلام، فإن هذا الإنصاف لا يعدو كونه إطراءً على شخصية النبيّ محمّد بوصفه أحد عظماء التاريخ، أو على الإسلام بوصفه العقيدة التي ابتدعتها محمّد لتتحول إلى إيديولوجيا حضارة أثبتت فاعلية كبيرة في تحقيق نقلة نوعية على مستوى تقدّم الحضارة الإنسانية لا أكثر ولا أقلّ، فليس ثمة في عباراتهم ما يدلّ على أنّ الإسلام قد تأسس على وحي يتمتع بالمصدرية الإلهية كما هو واضح، بل هو إطراء عامّ يمكن أن يقال في حقّ عملٍ آخر أنجزه إنسانٌ

^١ - الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية- تأثير علماء الغرب بالعلوم الإسلامية، قاسم السامرائي، مطابع الفرزدق التجاري، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م، ص ٦٢.

^٢ - مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، التهامي نقرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، الجزء الأول، ص ٢٩.

^٣ - يقول نولدكه: "إنّ روح محمّد كان يشوبه نقصانٌ كبيرٌ يؤثر على سموّه، فإذا كانت النبوة بالإجمال تصدر عن المخيلة المنفعلة وموحيات الشعور المباشرة، أكثر مما تصدر عن العقل النظريّ، فإنّ محمّداً كان يفتقر إلى هذا بشكلٍ خاصّ. فيما كان يتمتع بذكاءٍ عمليّ كبير، لم يكن له من دونه أن ينتصر على كلّ أعدائه، أعوزته القدرة على التجريد المنطقيّ إعوازاً شبه تامّ، لهذا السبب اعتبر ما حرّك نفسه أمراً موحياً به، منزلاً من السماء، ولم يختبر اعتقاده إطلاقاً، بل اتبع الغريزة التي كانت تدفع به تارةً إلى هنا وطوراً إلى هناك، ذلك أنه اعتبر هذه الغريزة صوت الله الذي أتاه، وهذا يتيح الفهم الحرفيّ الظاهر للوحي الذي يقوم عليه الإسلام" تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي نقله إلى العربية د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من د.خير الدين عبد الهادي و د.تقولا أبو مراد، منشورات الجمل، ٢٠٠٨م، ص ٦-٥.

^٤ - الواقع أنّ جميع الشبهات التي أثارها المستشرقون في مواجهة المصدرية الإلهية للوحي المحمّديّ تبناها الشاعر معروف الرصافيّ حتى كأنه يعيد ما يقولونه حرفياً، ينظر: كتاب الشخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس، معروف الرصافيّ، دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٤٢٨ وما بعدها، ص ٣٩ وما بعدها، ولا جدوى من الإشارة إلى المزيد من الصفحات مع أنّ الكتاب كلّهُ إن هو إلا تكريرٌ لما أثاره المستشرقون من دعاوى التشكيك بالمصدرية الإلهية للقرآن.

عاديٌّ لا يتمتع بصفة النبوة أصلاً، ومن الغريب أنّ عدداً من المفكرين العرب والمسلمين قد نهجوا السبيل ذاته في الإطراء على شخصية النبيّ محمّدٍ من جانب، ومحاولة الطعن بالمصدرية الإلهية لظاهرة الوحي من جانبٍ آخر. كما أنّ هناك نمطاً من الإطراء يتضمّن في ذاته التشكيك بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ كما في قول الفيلسوف الفرنسيّ جان جاك روسو: "من الناس من يتعلم قليلاً من العربية، ثمّ يقرأ القرآن فيضحك منه ولو أنه سمع محمداً يمليه على الناس بتلك اللغة الفصحى الرقيقة، وذلك الصوت المقنع المطرب المؤثر في شغاف القلوب، ورآه يؤيد أحكامه بقوة البيان، لخرّ ساجداً على الأرض وناداه أيها النبيّ رسول الله خذ بأيدينا إلى مواقف الشرف والفرنّ ومواقع التهلكة والأخطار، فحنن من أجلك نوّد الموت أو الانتصار"^١، إذ من الواضح نيّة جان جاك روسو في الإيحاء إلى القارئ بأنّ مردّ التأثير الذي أحدثه محمّدٌ في نفوس الذين آمنوا بنبوته إلى قوة البيان وسحر البلاغة في النصّ القرآنيّ، على أنهما من إبداع محمّد، وليساً سمةً من سمات الإعجاز الدالّ على نبوته بطبيعة الحال.

نحن لا ننكر أنّ من الباحثين في مجال الاستشراق من كان يضمّر في نفسه الوصول إلى نتائج موضوعية فيما يخصّ تفسير ظاهرة الوحي في الإسلام، ولذا فإنّ قسماً من هؤلاء الباحثين أعلن إسلامه بالفعل، بعد أن اطمئنّ إلى رصانة الأدلّة العقلية والوجدانية التي هدته إلى التأكيد على المصدرية الإلهية لظاهرة الوحي في الإسلام^٢، ولسنا ممن يعتمد معياراً للموضوعية أن يؤمن الباحث الاستشراقيّ بالدين الإسلاميّ على وجه الضرورة، لكنّ لحن الخطاب في مؤلفاته عن الإسلام هو ما يشير إلى تحلّيه بهذه الموضوعية المفترضة أو عدمها، بيد أننا لا نستطيع بعد التجربة الطويلة مع قراءة مؤلفات هذا الصنف من الباحثين في مجال الاستشراق أن نمنح ثقتنا للغالبية العظمى منهم، مع ما يمكن أن تزخر به مؤلفاتهم من عبارات الإطراء للنبيّ محمّدٍ والمنجزات الفكرية والثقافية التي تحقّقت في ظلّ الإسلام فيما

^١ - من ذلك مثلاً المقاربة التحليلية التي أنجزها المستشرق الفرنسي درمنغهام لنبوّة محمد (ص)، فإنه حاول تفسير النبوة تفسيراً وضعياً بناءً على استقراء التاريخ العامّ المتعلق بالبيئة التي نشأ فيها النبيّ (ص) والظروف العامة والخاصة التي اكتنفت حياته آنذاك، محاولاً تقديم صورة للنبيّ توحى للقارئ بأن لا واقعية للوحي إلا تلك الهواجس النفسية والظروف الموضوعية التي هيأت للنبيّ (ص) فرصة النجاح في إثبات نبوته وفرضها على أبناء جيله، حتى أنّ القارئ السطحيّ يمكن أن تغريه تلك العبارات الأدبية الساحرة التي يصف بها عبقرية النبيّ وقوة تفكيره وبراعته في التخطيط لنجاح مشروعه في النبوة، فيبدي تعاطفاً مع أسلوبه في التحليل تحت تأثير ذلك البيان، ينظر: كتاب الوحي المحمديّ- ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام، محمد رشيد رضا، مدينة نصر- القاهرة، طبعة الزهراء للإعلام العربي ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص ٥٢-ص ٥٩.

^٢ - آراء المستشرقين في القرآن الكريم في ميزان النقد التاريخي، أ.د.حسن الحكيم، بحثٌ منشورٌ في مجلة المصباح، مجلة فصلية تصدر عن العتبة الحسينية المقدسة، العدد الخامس، ربيع ٢٠١١م-١٤٣٢هـ، ص ١٧.

^٣ - ينظر: نبوّة محمد (ص) في الفكر الاستشراقيّ المعاصر، الدكتور لخضر شايب، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص ٩٤ وما بعدها، ينظر أيضاً: الإسلام في الغرب- المفكرون الغربيون المسلمون، تأليف: د.صلاح عبد الرزاق، رقم الكتاب في مكتبة الروضة الحيدرية في الصحن الحيدري الشريف: ٨٢٤٠٥.

بعد، فما الفائدة من أن يوصف النبي محمد بالصدق والبطولة والعبقرية ما دامت النتيجة النهائية التي يبتغيها الباحث هي أن يقول إنَّ محمدًا قد بلَّغ للناس ما توهم أنه وحيٌّ من الله، أو أن يعدَّ النبيَّ محمدًا قائدًا فداً، ثمَّ يقرِّر بعد ذلك أن كتابه ((القرآن)) كتابٌ مملٌّ باعثٌ على الضجر أو ما إلى ذلك من الأوصاف، أو أن يقال إنَّ محمدًا كان يلقِّق كتابه من أشعار العرب المعروفة آنذاك، أو أنه كان يأخذه من الكهان الموجودين في الجزيرة العربية في عصر الرسالة، أو أن أحد الكهنة المسيحيين كان يلقِّنه القرآن كما قيل ذلك بشأن ورقة بن نوفل أو بحيرا الراهب أو الحداد الرومي، وما إلى ذلك من التهم التي تنفي عن ظاهرة الوحي صفة الرجوع إلى المصدرية الإلهية التي تمنح القرآن وحدها صفة القداسة^١.

من الواضح أنَّ الغالبية العظمى من المستشرقين لم يقاربوا ظاهرة الوحي مقارنةً موضوعيةً تسلَّم بالنتائج التي يتمخض عنها البحث مهما كانت لا تتفق مع القبليات والفرضيات المسبقة للمفكرين الذين انخرطوا في الدراسات الاستشراقية، فكان المنهج السائد لدى أغلبهم في مقارنة ظاهرة الوحي هو أن ينطلق الباحث من فكرةٍ آمن بها مسبقاً لتفسير ظاهرة الوحي قبل البحث، ثمَّ راح يبحث عن الأدلة والبراهين التي تدعم فكرته المسبقة تلك، ليجعل منها أطروحةً بارزةً في هذا المجال، فلم يكن من المستغرب أن يعتمد جُلُّ المستشرقين على حوادث جزئيةٍ مهملةٍ في أسباب النزول، أو في المجموعات الحديثية والروائية، أو في الكتب غير الرصينة التي لم تحظ باهتمام علماء الإسلام أساساً، ليتمَّ تضخيم بعضها وترتيب النتائج التي تنفي المصدرية الإلهية عن ظاهرة الوحي في الإسلام، أو تشكُّك في مصداقية النبيِّ محمدٍ بشأن ادِّعاء النبوة، ويمكن أن يقال إنَّ جُلَّ الدراسات الاستشراقية تركَّز على أنَّ ادِّعاء محمدٍ للنبوة ليس مدعوماً بالحجَّة والدليل، ولذا فإنَّ نظرة المستشرقين للنبيِّ محمدٍ توزَّعتُها الآراء الآتية:

الرأي الأول: نظر بعضهم إلى النبيِّ محمدٍ بوصفه عبقريةً استثنائيةً ليس من السهل أن يوجد الزمان بمثله، إلا أنَّ ادِّعاءه للنبوة ليس صادقاً في جميع الأحوال، حتى وإن اعتقد هو بصدق تجربته النبوية وواقعيتها، فنطق وتصرف على أساس هذا الاعتقاد، وينطلق أصحاب هذه الفكرة إما من واقع إيمانهم بالمسيحية الكنسية التي

^١ -ينظر: الوحي المحمدي، لا سيما الفصل الثالث من الكتاب (في شبهة منكري عالم الغيب على الوحي الإلهي، وتصويرهم لنبوة محمد (ص) بما يسمونه الوحي النفسي)، من ص ٤٣-٨٣.

تتشدد في إنكار نبوة محمد، أو من واقع عدم الإيمان بالنبوات جميعها من دون فرق بين المسيحية واليهودية والإسلام^١.

الرأي الثاني: نظر إليه بعض المستشرقين بوصفه أحد المصلحين الاجتماعيين الكبار في تأريخ الإنسانية، أي إنه اتخذ من ادعاء النبوة سبيلاً إلى فرض تعاليمه الإصلاحية على مجتمع الجزيرة العربية في صدر الرسالة^٢.

الرأي الثالث: عدّه بعض المستشرقين على رأس قائمة الأبطال في التأريخ، فكان في نظرهم زعيماً وقائداً فذاً ومحكماً لا يتقدم عليه أحد في هذا المجال^٣.

من الواضح أنّ إلحاق تلك الصفات التي لا يتردد الباحثون الإسلاميون فضلاً عن غيرهم أن يظهروا الإعجاب بها، فيقوموا بترديدها على أساس ذلك، لا تسمن ولا تغني من جوع فيما لو تعلق الأمر بإثبات النبوة، فإذا ما تمّ نفيها عن شخصية النبي محمد لم يعد لكل تلك الصفات وأمثالها مما يساويها أو يتفوق عليها من قيمة أصلاً، لوضوح أنّ ما يترتب على الاعتراف بتلك الصفات الإيجابية للنبي محمد هو أنه ذو شخصية متميزة استطاعت أن تتفوق على الآخرين في زمانها ومكانها المحددين، دون أن يكون لها تلك الصفة التي تجعل منها شخصية متجاوزة لعنصري الزمان والمكان، بحيث تحتضن بمشروعها الديني الموحى به من الله جميع الأزمان والأمكنة، فأقصى ما يمكن أن يقال عن النبي محمد في هذه الحال هو أنه مجرد شخص عبقرٍ من الجزيرة العربية تمتع بمميزات فريدة مكنته من تحقيق بعض المنجزات التي فقدت قيمتها الآن، بعد أن تبدلت جميع الظروف التي شكّلت الشروط الموضوعية لصياغة أفكاره في هيئة دين فرضه على مجتمعه الذي اتخذ من هذا الدين إيديولوجيا سياسية لفرض الهيمنة على الشعوب الأخرى عن طريق الفتوحات، ولن يستدعي الاعتراف بهذه المكانة للنبي الالتزام بتعاليمه التي فرضها يوماً ما على مجتمعه وسائر المجتمعات التي تعرّضت للغزو باسم إيديولوجيا الإسلام إلى الأبد، بوصفها تمثل الدين السماوي الذي أوحاه الله لهذا النبي في كلّ الأحوال.

^١ -ينظر: المستشرقون والسيرة النبوية: بحثٌ مقارنٌ في منهج المستشرق البريطاني مونتغمري وات، للدكتور عماد الدين خليل، وهو بحثٌ منشورٌ في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الجزء الأول، مجموعة مؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م، ص ١١٩.

^٢ -ينظر: القرآن والمستشرقون، التهامي نقرة، الجزء الأول، وهو بحثٌ منشورٌ في كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ص ٢١ فما بعدها.

^٣ - ينظر: ربما تشعبت من هذه النظرة تلك الفكرة التي باتت تربط بين الإسلام وانتشاره بالسيف، مستدلين على ذلك بالآيات الكثيرة التي تحتّ على الجهاد في القرآن، ينظر: الاستشراق والدراسات الإسلامية، د. عبد القهار دوود عبد الله العاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان -الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص ٧٤ وما بعدها.

لعلَّ أطروحة الدكتور سروش حول بشرية الوحي في الإسلام تلتقي في الفضاء العامّ مع صورة الوحي في الديانة النصرانية، فإنَّ من المبادئ التي يؤمن بها النصارى أنَّ الوحي مستمرٌّ لم ينقطع بغياب عيسى عليه السلام عن الحواريين، إذ إنَّ النبيَّ بحسب العقيدة النصرانية، إنما هو رجلٌ دعاه الله ليمثله على الأرض ويتكلم بالنبياة عنه، وبما أنَّ الكنيسة إنما هي جماعة المؤمنين بها وليست هي البناء المشيّد لها، فإنَّ هؤلاء الجماعة، إن اجتمعوا وأخلصوا نيّاتهم، فإنَّ روح القدس يكون معهم يؤيّدهم ويلهمهم، وبناءً على هذا، فإنَّ الاتصال بالروح القدس هو أمرٌ إراديّ، وليس مبتنياً على الاصطفاء أو الاجتباء، وها هنا تبرز نقطة التقاء مهمّة بين هذا الاعتقاد وما قرّره سروش في أطروحته عن بسط التجربة النبوية، من أنَّ أيَّ إنسانٍ يمكنه أن يبلغ درجة النبوة إذا ما عاش تجربة باطنية شبيهة بالتجربة الباطنية لنبيِّ الإسلام، كما أنَّ عليه في هذه الحال أن يتبع تعاليمه النابعة من ضميره هو حتى وإن كانت مخالفةً للتعاليم الدينية المقرّرة في الديانة الإسلامية¹، وكما أنَّ النصارى لا يعتقدون بأنَّ هذه الأناجيل المعروفة لديهم قد أوحى بها الله تعالى إلى تلامذة المسيح الذين أشرفوا على تدوينها كلمةً كلمةً، بل إنَّ الله قد أوحى إليهم المعنى فقط، ليترك لهم حرية اختيار الألفاظ المناسبة لصياغة تلك المعاني التي أوحاها لهم، ثمَّ يلهمهم اختيار الحوادث والظروف والأحوال المختلفة التي تكون بمثابة مناسباتٍ للتعبير عن تلك المعاني، ثمَّ يسدّد خطاهم ويعصمهم في مجال التبليغ كي لا يخطئوا في نقل تلك المعاني إلى عباده، فلا ينقلوا لهم إلا ما ألهمهم الله إياه، فتكون تلك الأناجيل المعروفة لدى النصارى اليوم منسوبةً إلى الله بهذا المعنى ليس إلا، وتلك هي الفكرة ذاتها التي يركّز عليها الدكتور سروش في أطروحة بسط التجربة النبوية، وهو ما يعني أنَّ النبيَّ قد استلم المعاني من الله بطريقة الاستيحاء لا

¹ - يقول سروش في هذا السياق: "لو أحسَّ شخصٌ أنه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة نبيِّ الإسلام وشعر في نفسه أنَّ له وظيفةً أخرى، فيجب عليه أن يجيب ربّه من موقع الحجّة، وأما الشخص الذي ليس لديه هذا الشعور والإحساس فعليه أن يعمل بوظيفته. ولكن مع كلِّ ذلك فإنَّ التجربة النبوية مستمرةٌ وباقيّة في مجمل الصيرورة التاريخية في المجتمع البشريّ لأنَّ تجليات الله لا تنتفد، ولا يمكن القول إنَّ الله تعالى تجلّى لنبيِّ الإسلام ثمَّ أوصد باب التجلّي على نفسه، فالتجلّي الإلهيّ مستمرٌّ وكلُّ إنسانٍ يتنعم ويحظى بهذا التجلّي بمقدار ظرفيته" بسط التجربة النبوية، ص ٢٠٦-٢٠٧. ومما لا ريب فيه أنَّ هناك ضرباً من الالتقاء بين أطروحة الدكتور سروش حول بشرية الوحي وإمكانية أن يحوز كلُّ إنسانٍ التجربة المعنوية التي تؤهله للنبوة، وبين "التيارات المنبثقة عن البوذية وغيرها من الديانات القديمة الأخرى، وبدأ الغربيون بالعودة إلى أحضان الدين، وقد أبدى الكثير منهم ميلاً نحو القراءة الجديدة عن البوذية، حيث لا وجود فيها للاعتقاد بالله والوحي والنبوة، ويتلخّص الأمر في الإنسان، وأنَّ بإمكان كلِّ شخصٍ أن يكون (بوذاً)، وأنَّ بلوغ قمة المعنوية والروحية يعود إلى تجربة إنسانيةٍ محضة، وأنَّ الإنسان إنما يصل إلى النور والوعي المعنويّ من قبّل نفسه، وليس من قبّل حقيقةٍ أقوى وأفضل وراء شخصيته الباطنة" نظرية بشرية الوحي والقرآن، فكرة بوذية مرفوضة، أحمد رضا مظاهري يتربي ترجمة: السيد حسن الهاشمي، نصوص معاصرة العددان الخامس عشر والسادس عشر ص ١١٧. ص ١١٦.

الإيحاء، ثمّ قام هو بصياغتها في قوالب لسانيةٍ أُطلق عليها اسم القرآن، ونسبه إلى الله بموجب المعنى ذاته الذي نسب بموجبه النصارى الأناجيل التي دوّنها تلامذة المسيح إلى الله عزّ وجلّ.

ومن الجدير بالذكر أنّ متكلّمي المسيحية في العصور الوسطى قد تشعّبت موافقهم حول الوحي إلى آراء قدّم بعضها الوحي على حكم العقل، كما عدّ البعض الآخر العقل وسيلةً ناجعةً لفهم الوحي، على أن يتبع العقل الوحي في حال الخلاف، لأنّ الوحي هو الذي يمثل الحقّ المطلق الذي لا تشوبه شائبة الباطل على الإطلاق، في حين نظر قسمٌ ثالثٌ منهم إلى العقل والوحي كليهما على أنهما يمثلان مصدرين للمعرفة لا غنى للإنسان بأحدهما عن الآخر، إذ إنّ مجال العقل هو البحث في شؤون العالم الدنيويّ، في حين إنّ مجال الوحي هو عالم الغيب وما فوق الطبيعة، على أنّ بعض هؤلاء الذين اعترفوا للعقل والوحي معاً بالأهمية ذهبوا إلى أنّ العقل أوثق من الوحي، فإن اتفقا فذاك، وإلا فإنّ المقدم هو العقل^١، ولا يعنينا شأن من أنكر قيمة الوحي مطلقاً في مقابل البراهين العقلية والتجريبية، لأنّ ما يهمّنا هو أن نشير إلى أنّ أحد هذه المواقف هو الذي استلهمه الدكتور سروش في أطروحته حول بشرية الوحي، وهو الموقف الذي يعترف بالأوثقية للعقل على الوحي، وليس هو أيّ عقلٍ بطبيعة الحال، بل هو العقل الذي تمثله الحضارة الغربية الحديثة، على أن يتمّ التخلّي عن هذا العقل كذلك في حال تطوّرت الحضارة المعاصرة إلى حضارةٍ أرقى منها في المستقبل، إذ إنّ العقل الذي يتحدّث عنه الدكتور سروش هو عقلٌ نسبيٌّ سيّال، لا عقلٌ مطلقٌ أو ثابت، وإنّ إيمانه بهذا المسلك هو الذي جعله يؤمن بتاريخية النصّ القرآنيّ ونسبيته وسياليته اللانهائية، بحيث يكون قابلاً لإعادة تأويله بما ينسجم مع العقلانية التي تمثّلها الحضارة الغربية المعاصرة من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الدكتور سروش انطلاقاً من المبدأ نفسه لا يتردّد في تقسيم الشريعة إلى قسمين، عكس القسم الأوّل ((الذاتي)) من الشريعة الإسلامية، كما عكس القسم الثاني ((العرضي)) منها^٢، لا على أساس الاحتكام إلى معيارٍ مستمدٍّ من الشريعة ذاتها بالطبع، بل على أساس معيارٍ مستمدٍّ من الحضارة الغربية الحديثة، إذ إنّ الهدف من أطروحة بشرية الوحي كلّها في مشروع الدكتور سروش هو الوصول إلى هذه الغاية على وجه التحديد.

^١ - ينظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د. عبدالرحمن بن زيد الزنيدي- دراسة نقدية في ضوء الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن، فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة المؤيد، الرياض، والطائف، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٥٨٤-٥٨٥.

^٢ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ١٢١، ص ٢٣٥.

ويذكر الدكتور عبد الرحمن بدويّ اتفاق جُلّ المستشرقين قديماً وحديثاً على أن ليس الوحي واقعةً مستقلةً عن كيان النبيّ ونفسيّته وشعوره، لكنهم اختلفوا في الصياغات التعبيرية عن هذا المضمون، فنظر بعضهم إلى الوحي على أنه ناتجٌ عن الحالات المرضية التي كان يعاني منها النبيّ كالصرع والهوس والهستيريا والهلوسة والهذيان، بينما نظر آخرون إلى هذه الظاهرة على أنها ناتجةٌ عن حالاتٍ استبطانيةٍ كانت تحدث في الشعور الداخليّ للنبيّ بما يجعلها مطابقةً تقريباً للتجارب الصوفية والعرفانية العميقة، بل إنّ بعضهم حلّل هذه الظاهرة بما كان يقوم به النبيّ من عمليات الاتّصال بالشياطين، وهي طريقةٌ غريبةٌ جداً في تحليل ظاهرة الوحي وفق منهج غريبٍ تماماً عن الروح العلمية والتجريبية للعصر الحديث، تلك الروح التي يزعم الغالبية العظمى من الدارسين الغربيين أنّ الإسلام غير حائزٍ عليها كالحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية الحديثة، وإذا بهم يلجأون من أجل تفسير ظاهرة الوحي إلى منهجٍ هو أقرب ما يكون إلى الطريقة الخرافية التي كانت تطبع ذهنية الأقوام الغابرة قبل ظهور الإسلام^١، وأشار الدكتور عبد الرحمن بدويّ إلى أنّ أغلب المستشرقين بدأوا يهجرون هذه الطريقة في تحليل ظاهرة الوحي بعد أن وجّهت إليهم الانتقادات الشديدة من داخل دائرة العلوم الاستشراقية ذاتها في القرن العشرين^٢.

على أنّ قسماً منهم كجولتسيهر وبلاشير وغيرهما، قد ذهبوا في تفسير الحالات النفسية والشعورية الداخلية التي كانت هي مصدر الوحي في رأيهم مذهباً هو أقرب ما يكون إلى نظرية يونغ في العقل الجمعي^٣، فقالوا إنها عبارةٌ عن "رغباتٍ وطاقاتٍ وصلت إلى شعور محمّد من لاشعوره، وإلى وعيه من لاوعيه، فتولّد منها هذا الوحي، وإنّ هذا اللاشعور قد يكون الجمعيّ الذي تتراكم فيه الرغبات والطاقات في مجتمع ما، ثمّ تتجمّع في لاشعور فردٍ من أفراد المجتمع، ليقوم بالتعبير عن مجتمعه ككل"^٤.

^١ - ينظر: دفاع عن محمّد صلى الله عليه وآله) وسلّم ضدّ المنتقصين من قدره، د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة كمال جاد الله، دار العالمية للكتب والنشر، ص ٥٧-٦٧.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٩-٦٣.

^٣ - يرى كارل يونغ أنّ اللاشعور الجمعيّ هو شيءٌ مشترك، لأنه يحتوي على طاقاتٍ كامنةٍ نشترك فيها جميعاً بحكم تكويننا الإنسانيّ، وأنه مفهومٌ تطبيقيٌّ يمكن البرهنة على وجوده عن طريق الفنّ والشعر والإعلام والأساطير والمعلومات الثقافية. ينظر: دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، كارل غوستاف يونغ، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ١٣-١٥.

^٤ - أسنة الوحي (دراسة نقدية)، الدكتور حسان القاري، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد الثاني، ٢٠١٠م، ص ٤٠٥.

ونحن نلاحظ بوضوح مدى الانسجام بين هذه الأطروحات الاستشراقية وما قدّمه التأويليون الجدد في المجالين العربي والإسلامي من أطروحات لها صلة بتفسير ظاهرة الوحي المحمّدي والتشكيك بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآني، فلا تكاد تخرج أطروحات كلٍّ من الدكتور نصر حامد أبو زيد، أو الدكتور محمد أرغون، أو الطيب تيزيني، أو الدكتور عبد الكريم سروش وأضرابهم من السائرين على خطّهم في مقارنة النصّ القرآنيّ مقارباتٍ علمانيةٍ حدائثةٍ عن الفضاء العامّ لأطروحات هؤلاء المستشرقين، مع فرقٍ واحد، وهو أنّ هؤلاء الباحثين العرب والمسلمين كانوا أقدر على الحفر الأركيولوجي في التراث الإسلاميّ بحكم انتمائهم إلى المجتمعات المؤمنة بالإسلام، وبحكم الاطلاع الواسع لدى بعضهم على الثقافات المتشعبة في التراث الإسلاميّ، خلافاً للمستوى السطحيّ من الاطلاع على مدوّات الثقافة الإسلامية بالنسبة إلى أغلب المستشرقين في هذا المجال.

إنّ السياق المعرفي العامّ الذي انتظم دراسات أغلب المستشرقين ودراسات التأويليين الجدد في المجالين العربيّ والإسلاميّ سياقٌ واحدٌ في الحقيقة، وهو السياق الممتدّ في الغرب من عصر الأنوار إلى عصر الحدائثة، بكلّ ما يتضمّنه هذا السياق من نقاط تحوّل بارزة في تاريخ الفكر والمعرفة، وإنّ أهمّ معلّم من معالم هذا السياق هو الموقف من ظاهرة الدين بوصفها ظاهرة يجب أن تتمّ مقاربتها طبقاً لمناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وهي مناهج وضعيّة لا تقيم وزناً للفروق التي من المفترض أن تكون ماثلة في أذهان المؤمنين ضمن جميع الديانات التي تأسّست على نصّ مقدّس ما بين النصّ البشريّ مهما كانت درجة العبقرية والإبداع فيه، والنصّ الإلهيّ الذي إنّ تمّت معاملته بالطريقة التي تُعامل بها النصوص البشرية فقد سمة تعاليه وتهاوى على أساس ذلك صرح الدين، ونحن نستطيع أن نشير إلى الكثير من وجهات النظر المتشابهة بين النتائج التي توصلّ إليها جولتسيهر على سبيل المثال والنتائج التي عرضها الدكتور سروش في أطروحته حول تأريخية النصّ القرآنيّ ونسبية التفسير، والأثر الكبير الذي تمارسه قنليات المفسر وفرضياته المسبقة على نمط التفسير الذي يعرضه بحسب ما يكون عليه المستوى المعرفي والثقافي في كلّ عصر.

يقول جولتسيهر "يصدق على القرآن ما قاله في الإنجيل العالم اللاهوتيّ التابع للكنيسة الحديثة بيتر فيرتفلس ((كلّ امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدّس، وكلّ امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه)). فكلّ تيارٍ فكريّ بارز في مجرى التاريخ الإسلاميّ، زاوّل الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النصّ المقدّس، وإلى اتخاذ هذا النصّ سنداً على موافقته للإسلام، ومطابقتها لما جاء به الرسول، وبهذا وحده كان يستطيع أن يدّعي لنفسه مقاماً، وسط هذا النظام الدينيّ،

وأن يحتفظ بهذا المقام. هذا الاتجاه، وتعاطيه للتفسير، كان بطبيعة الحال هو المنبت لكتابة تفسيرٍ مذهبيٍّ سرعان ما دخل في طور المنافسة مع التفسير السطحيّ البسيط"^١.

وهي الأفكار ذاتها التي تكوّنت منها أطروحة الدكتور سروش، لا سيما في مؤلفاته البارزة ((القبض والبسط في الشريعة)) و ((بسط التجربة النبوية)) و((الصرافات المستقيمة)) وسائر بحوثه المنشورة في مختلف المجالات والدوريات.

أصول النظرية في المشاريع الحداثية لقراءة النصّ القرآنيّ

إنّ أحد المشاريع الفكرية المهمة التي تمحورت حول نقد الفكر الإسلاميّ هو المشروع الفكريّ للدكتور محمد آرغون، ومن المعلوم أنّ هذا الأخير قد بالغ في الدعوة إلى تبني مشروع ((الإسلاميات التطبيقية))^٢، وعلى الرغم من أنّ محمد آرغون يتشدّد في رفضه لمناهج المستشرقين في مقاربة النصّ القرآنيّ والثقافة الإسلامية على وجه العموم^٣، إلا أنه لا يغادر الروح العميقة الكامنة في مناهجهم الاستشراقية التي قاربوا من خلالها الموضوعات التي لها صلة بتحليل ظاهرة الوحي المحمّديّ والنصّ القرآنيّ، ذلك أنّ الروح العامّة التي تقف خلف مشروع ((نقد الفكر الإسلاميّ)) كلّها، تشير إلى أنه إنما أراد أن يتوصّل من خلال تبني منهجه المعتمد على ترسانة واسعة من العلوم والمعارف التي يزخر بها واقع العلوم الإنسانية المعاصرة إلى النتائج ذاتها التي طرحها المستشرقون في مصنّفاتهم العديدة حول الإسلام، بيد أنّ آرغون، أسوةً بعددٍ كبيرٍ من المفكرين في القرن العشرين، لم يتخذ موقفاً متشدّداً من مسألة الإيمان وقداصة النصوص التأسيسية في الأديان عموماً ومنها القرآن، إلا أنه في مجال دراسة هذه النصوص ينزل بها إلى مستوى عدّها

^١ - مذاهب التفسير الإسلامي للعالم المستشرق إجنس جولتسيهر، ترجمة الدكتور عبد الحلیم النجار، الناشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م، ص٣.

^٢ -يقصد أركون بهذا المصطلح أن يكون مقابلاً للدراسات الكلاسيكية القديمة التي هي دراسات المستشرقين على وجه التحديد، إذ كانت تهتمّ بتقديم دراساتٍ أكاديميةٍ باردةٍ بحكم عدم انتماء أولئك المستشرقين إلى الثقافة الإسلامية، ويختلف الحال مع الإسلاميات التطبيقية التي يدعو إليها الدكتور محمد أركون، من جهة أنها تختار لها وجهة الانخراط في مشروع نقد العقل الإسلاميّ، من خلال منهجيةٍ متداخلةٍ تتضافر فيها مختلف العلوم الإنسانية بغية اقتراح الحلول للمشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية.

^٣ -دائماً يذكر الدكتور محمد أركون إعجابه بالمستشرقين الذي أثاروا عليه في حياته العلمية، على الرغم من أنه ينتقد بعض وجهات نظرهم أحياناً، إلا أنّ نقده لا يصل إلى مستوى الخلاف معهم حول نقاطٍ جوهريةٍ تمسّ قداصة النصّ القرآنيّ، يقول: "إنّ ديني اتجاه هؤلاء العلماء الأفاضال الذين دشّنوا العلم التاريخيّ الحديث عظيمٌ بدون شكّ، فلو لاهم لما استطعت أن أحرّر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ" نزعة الأئسنة في الفكر العربيّ (جيل مسكويه والتوحيد)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص٦١.

نصوصاً لغوية لا تختلف في شيءٍ عن النصوص الأدبية أو الفلسفية أو أيّ نوعٍ آخر من النصوص التي تتبنى الاستراتيجيات ذاتها في إنتاج الدلالة^١، وبناءً على ذلك، فإنه لا يمكن منح النصّ القرآنيّ امتيازاً ما يجعله مختلفاً في البنية اللسانية عن النصوص الإبداعية البشرية التي تُطبّق عليها في سياق نقدها المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، فكما أنّ النصوص الإبداعية البشرية تمتاز بجملةٍ من الخصائص السلبية، فإنّ النصّ القرآنيّ ليس بريئاً من هذه الخصائص السلبية كذلك، فإنما القرآن نصٌّ لسانيّ في النهاية، وهو لا يختلف عن سائر النصوص البشرية الإبداعية التي تستخدم الاستراتيجية ذاتها في توليد الدلالة، إذ هي على حدّ تعبير الدكتور علي حرب استراتيجية "تقوم على جملةٍ من الألاعيب والإجراءات يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ، والنصوص سواءً في ذلك، وإن تفاوت نصٌّ عن آخر في القوّة والشدّة. وهنا مكن السرّ في النصّ، أعني أنه يخفي استراتيجيته ولا يفضي بكلّ مدلولاته. ولهذا فأنا أذهب إلى أنّ قوّة كلّ نصٍّ هي في حبه ومخائلته لا في إفصاحه وبيانه، في اشتباهه والتباسه لا في أحكامه أو إحكامه، في تباينه واختلافه لا في وحدته وتجانسه. من هنا يقوم التعامل مع النصّ على كشف المحجوب، أي على كشف الأوراق المستورة أو المستندات السريّة. فما يحجبه القول ويشكّل في الوقت نفسه شرط إمكانه أو بدايته المحتجبة هو الذي يجعل القراءة الكاشفة ممكنة"^٢.

بل إنّ علي حرب يتحدّث عن عدم وجود فرق بين النصّ القرآنيّ وغيره في موضع آخر من الكتاب، إذ يقول: "النصّ يمارس حجباً مضاعفاً، إذ هو يحجب ذاته كما يحجب ما يتكلم عليه. مثال ذلك الخطاب الإلهيّ، أي القول بأنّ الله هو الحكم. فإنّ مثل هذا القول يحجب أولاً طبيعة السلطة أي ناسوسيّتها. ويحجب ثانياً رغبة القائل به في ممارسة سلطته على من يتوجّه إليهم الخطاب. ويحجب ثالثاً ذاته وحجبه، أي كون النصّ نفسه يمارس سلطته على السامع وعلى القارئ"^٣.

إنّ علي حرب متنبّهٌ إلى حقيقة أنّ القراءة التأويلية التي يدعو إلى تطبيقها على النصّ القرآنيّ تمثل مأزقاً واقعياً من جهة أنها لا تفترض وجود إمكانية لرسم الحدود المائزة بين القراءات التي لا تتعدى الفضاء الحقيقيّ للنصّ وتلك القراءات التي تحلّق خارج هذا الفضاء، مما يقوم القارئ بإنتاجه بدافع من مسبقاته الذهنية لا غير، ورغبته في أن يكون للنصّ هذا المعنى الشخصيّ المحدّد، ولكنه لا يعبا

^١ - ينظر: الفكر الإسلامي - قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م، ص ٩٠ وما بعدها.
^٢ - نقد النصّ، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م، ص ١٨، ينظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١١.
^٣ - المصدر نفسه، ص ١٦.

بوجود هذا المأزق على الرغم من الإقرار بوجوده، بل إنه يدعو بالفعل إلى إجراء العملية التفكيكية على خطاب القرآن، وإن كان يسجل اعتراضه على القراءات التفكيكية التي لا تخطو خطواتها اللاحقة نحو إعادة التأليف والبناء، الأمر الذي يعني أنّ هذه الخطوة الثانية لا تنتج معنى منسجماً بالضرورة مع ما تختزنه الألفاظ من المعاني المحتملة في النصّ الأصليّ الذي هو القرآن، وبهذا الإجراء تفتقد الدلالة القرآنية وجودها المتماسك، ويتعرّض النصّ القرآنيّ للذوبان في بودقة التأويلات الشخصية التي لا تحتكم إلى ضوابط أو قواعد معينة أثناء إجراء عمليات التأويل اللامتناهية، ولا يمكن رفض أية قراءة منها على أساس عدم موضوعيتها في إنتاج الدلالات المتعارضة والمتضاربة، بل تتمتع تلك القراءات جميعها بالموضوعية والعلمية من وجهة نظر أصحابها، وهذا في حدّ نفسه كافٍ للنظر إليها بوصفها قراءاتٍ تأويليةٍ مشروعةٍ للقرآن، ومن الواضح أنّ النتيجة المنطقية لكلّ هذا الكلام هي أن يكون النصّ القرآنيّ فاقداً لكلّ أبعاد القداسة، الأمر الذي يوحى للقارئ بشكلٍ واضح بأنّ النصّ القرآنيّ إنما هو نصٌّ لغويٌّ أبدعه إنسانٌ اعتقد بنفسه أنه نبيٌّ يتلقى كلام القرآن وحياً من الله، إلا أنّ الواقع اللسانيّ للقرآن يشير إلى أنه من خلقه هو، وليس وحياً من السماء في جميع الأحوال.

من المعلوم أنّ الطبريّ استخدم مصطلحيّ ((التفسير)) و ((التأويل)) ليدلا على معنى واحد، وهو من باب التسامح في التعبير بالطبع، وإلا فإنّ دليل تغايرهما هو أنّ القرآن لم يوحد بينهما في الدلالة، فقد وردت كلمة ((التفسير)) مرّة واحدة في القرآن، في حين أنّ كلمة ((تأويل)) وردت في سياقاتٍ متنوّعةٍ سبع عشرة مرّة، وهو ما يدلُّ على أنهما ليسا بمعنى واحد، ومع ذلك فإنّ التأويليين الجدد فضلوا استعمال مفردة ((التأويل)) على استعمال مفردة ((التفسير)) لا لتدلّ على المعنى

^١ - "القراءة التفكيكية تتجه إلى تفكيك النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني الإسلامي سنوياً، بحيث يتمّ التمييز بداية ما بين العناصر التكوينية التاريخية التي تعامل من خلالها الفكر الإسلامي مع النصّ الإلهي والسنة النبوية، وما بين النصّ الإلهي القرآني كوشي مطلق يتعالى على تأريخية الصدور الزماني والمكاني ويستجيب بذات الوقت لتكوينية كلّ زمان ومكان عبر توسّطاتٍ جدليةٍ محددة" [إستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج محمد. ، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان ، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤م، ص ١٥١. ينظر أيضاً: دور الانفتاح الدلاليّ في قراءة النصّ الأدبي، د. عزيز محمد عدمان، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد ٣٧، يناير-مارس ٢٠٠٩م، ص ٧٧-٧٨.

^٢ - قال ابن تيمية في توضيح المراد من التفسير والتأويل والتمييز بينهما: "أما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً، وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أنّ العلماء يعلمون تأويله. ومحمّد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك. ومراده التفسير "التفسير الكبير للإمام العلامة تقي الدين بن تيمية، المتوفّي ٧٢٨ هـ، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، الجزء الثاني، ص ١٠٨.

القرآنيّ المراد منها، وهو المعنى الذي تشير إليه المعاجم العربية^١، بل استعملوه للدلالة على المعنى الذي يوحدّه مع الدلالة المقرّرة في الدراسات النقدية الغربية، إذ يرمي التأويل إلى انتهاك النصّ، وإحداث الفصل بينه وبين مؤلّفه بشكلٍ كامل، ليشير إلى المعاني المحتملة التي يمكن أن يضيفها القارئ على النصّ انطلاقاً من قنانيّه وفرضياته المسبقة، وقد تتعدّد هذه المعاني على مستوى القارئ الواحد، أو على مستوى القراء المتعدّدين، من دون أن يعني هذا أنّ هناك إمكانية لوصف قراءة ما بأنها خاطئة، والأخرى بأنها صائبة، بل جميع القراءات تتمتع بالقيمة ذاتها من الناحية الدلالية حتى لو كانت متضادّة أو متناقضة، أما التفسير فلا أهمية له عند هؤلاء الدارسين، لأنه لا يستهدف في نظرهم إلا الكشف عن مراد المتكلم أو صاحب النصّ، وهو ما لا يتفق مع الرغبة الموجودة لدى الدارسين العلمانيين جميعاً بقطع الصلة بين النصّ ومؤلّفه، وبين المعنى والاحتمالات التي يمكن أن يتحدّد فيها، فما لم يتمّ تجاهل مراد المتكلم من النصّ القرآنيّ، وما لم يفتح النصّ على الاحتمالات اللانهائية للدلالة، لا يمكن ترويض النصّ بحيث يحدث الانسجام الكليّ والنهائيّ بينه وبين القيم الحداثيّة التي هي الهدف المباشر في الحقيقة من جميع هذه المشاريع التأويلية المطروحة في الساحة الثقافية الإسلامية الآن. ولقد كان المبنى الأساسيّ الذي اعتمد عليه التأويليون الجدد في الترويج للأطروحات العلمانية التي تستهدف النزول بالنصّ القرآنيّ من منزلته الإلهية التي تشير إلى قداسة هذا النصّ بلغته ومضمونه، هو أنّ القرآن نصّ لغويّ طبقاً لكلّ التعاريف التي تحاول الارتفاع به إلى مستوى النصّ الإعجازيّ الخالد، وبما أنه كذلك، فإنه خاضعٌ لآليات الفهم ذاتها التي يخضع لها أيّ نصّ لغويّ آخر، وبما أنّ الاستعمالات اللغوية كلّها ذات طابع نسبيّ، فإنّ التأويل بالمعنى المعروف عنه في الدراسات الغربية الحديثة هو أحد اللوازم التي لا تنفكُ عنه في حالٍ من الأحوال، ولا مجال للحديث عن وجود نصّ واضح لا يحتاج إلى تأويل، فينعدم التمييز على هذا الأساس بين العقائد المعلومة من الدين ضرورةً، والعقائد التي تتحرّك في فضاء الرأي الاجتهاديّ للعلماء الحائزين على شرائط الاجتهاد، وهو ما يوضّحه الدكتور علي حرب

^١ -قال الراغب: "التأويل من الأول، أي: الرجوع إلى الأصل، ومنه الموثل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه، علماً كان أو فعلاً، ففي العلم نحو: ((وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم)) (آل عمران/ ٧) وفي الفعل كقول الشاعر: وللنوى قبل يوم البين تأويل، وقوله تعالى: ((ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً)) (النساء/ ٥٩) قيل: أحسن ثواباً في الآخرة" مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص ٤٩. على أن التفسير مأخوذاً من الفسر، وهو: "الإبانة، وكشف المغطى، كالتفسير، والفعل كضرب ونصر، ونظراً للطبيب إلى الماء، كالتفسرة، أو هي البول، (كما) يستدلُّ به على المرض، أو هي مولدة. تغلب: ((التفسير والتأويل واحد)) أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الآخر". القاموس المحيط، العلامة اللغوي محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفّي ٨١٧هـ، قدّم له وعلّق حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، مادّة ((فسر))، ص ٤٨١.

بقوله: "التأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نصٌ إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاصّ به... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل... حتى هذه النصوص لفهمها حدساً تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس"^١.

على أنّ فهم النصّ، إذ كلُّ تفسيرٍ إنما هو عملية فهمٍ في الحقيقة، لا ينطلق من المضمون الموجود سلفاً في النصّ، بل تلعب الخلفية الثقافية للقارئ والدوالّ المكوّنة لهذه الثقافة، والآفاق المعرفية للقراء المتعدّدين في نطاق الحضارة الواحدة من خلال التفاعل مع النصّ، الدور الأكبر والفاعل والنهائيّ في إنتاج الدلالة، ومن الطبيعيّ أن تكون الدلالات التي تتولّد عن طريق هذه الآلية متضاربة ومتناقضة، على أنها جميعاً في نظر التأويليين الجدد دلالاتٌ صحيحةٌ يحتملها النصّ، ليس النصّ البشريّ على وجه التحديد، بل النصّ على وجه الإطلاق، بما في ذلك النصّ القرآني^٢.

من الواضح أننا لا يمكن لنا إجراء هذه الآلية التأويلية الهرمنيوطيقية على النصّ القرآنيّ إلا بعد التسليم المسبق بمقولة ((موت المؤلف))، فلا نحسب حساباً لمراد المتكلم الذي هو الله في الشأن المتعلّق بالقرآن، ففي هذه الحالة فقط يمكن لنا أن نجعل من النصّ حقلاً دلاليّاً مفتوحاً على القراءات اللانهائية التي يمكن أن نفترض فيها وجود الدلالات المتناقضة والمتضاربة للنصّ القرآنيّ، مع افتراض أنها جميعاً صحيحة، وأنها تتمتع بالقيمة ذاتها في مقابلة بعضها مع البعض الآخر، وبمجرد أن ننطلق من هذه المقولة التي تعني غياب الدلالة القصديّة المسبقة لا يعود الوحي متمتعاً بالصفة الإلهية على الإطلاق، لأنّ حيازة النصّ القرآنيّ لهذه الصفة تحتم علينا الانطلاق من الاتجاه المعاكس للنقطة التي ينطلق منها التأويليون الجدد في مقارباتهم التأويلية الهرمنيوطيقية الجديدة للنصّ القرآنيّ، إذ لا بدّ لنا في هذه الحال من الاعتقاد المسبق بوجود الدلالة الثابوية في النصّ، وإنّ هذه الدلالة هي التي يتألف منها مراد المتكلم الذي هو الله، وما وظيفتنا إذ نقوم بتأويل النصّ سوى أن

١ - التأويل والحقيقة-قراءات تأويلية في الثقافة العربية، د.علي حرب، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ١٤.

٢ - إنّ الواقع متعدّد في أذهان المتلقّين للنصّ، أي نصّ، حتى لو كان النصّ القرآنيّ نفسه، فإذا كان النصّ صامتاً لا يتكلم، على أساس أنه لا يحتوي على أيّ مضمون تتشكل منه حقيقة مسبقاً، وإنما الذي يشحنه بالدلالة أو الحقيقة هو الواقع المتعدّد الموجود في أذهان المتلقّين أنفسهم بعد أن يتمّ إسقاطه على النصّ، واستنطاقه من خلاله، فإنّ هذا يعني أنّ الحقائق التي تتولّد من النصّ القرآنيّ عن طريق تفعيل هذه الاستراتيجية لا بدّ أن تكون متضاربة ومتناقضة، يقول الدكتور علي حرب: "أن تكون للنصّ حقيقة، معناه أنّ النصّ لا ينصّ على الحقيقة. لأنّ الخطاب الذي يكون مجرد نصّ على الحقيقة ينتهي بانتهاء الوقائع التي هي إجراءات الحقيقة. أما النصّ الذي يفرض نفسه، فهو الذي يحثنا دوماً للرجوع إليه لفهم الواقع والحقيقة. بكلمة النصّ لا يقول الحقيقة بل يفتح علامة مع الحقيقة" نقد النصّ، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

نكتشف عن وجود هذه الدلالة، طبقاً للآليات التأويلية المعروفة في تحليل النصّ القرآنيّ واستنباط الدلالة بمستوياتها المتعدّدة على هذا الأساس.

إنّ القراءات التقليدية للقرآن فاقدة للقيمة في نظر الدكتور محمد أركون، لكون من يمثلها ليس إلا تلك الهيئات التي تتحكّم بها، وهي هيئات ومؤسسات سيرتها المنفعة الإيديولوجية والمصلحة السلطوية، بمعنى أنّ قنليات المفسّرين وانتماءاتهم الإيديولوجية التي تعدّ ذات وجود سابق في أذهان المفسّرين هي التي مارست الإسقاط على النصّ القرآنيّ، فأنجبت تلك المدوّنات التفسيرية التي توزّعها المذاهب الإسلامية المختلفة، وإذ شاء الدكتور محمد أركون دراسة الوحي، أعلن أنه سيقوم "بالتحليل الظاهراتيّ أو الفينومينولوجيّ للتحديد الأرتوذكسيّ لأحد المفاهيم الهامّة والتأسيسية وهو مفهوم الوحي"^١، والواقع أنّ الدكتور أركون يعلن في غير موضع من مؤلفاته أنه يرمي إلى بيان محدّدات الوحي في المخيال الإسلاميّ، ولا يعنيه مطلقاً أن يدرس ظاهرة الوحي بما هي ماهية واقعية نفس أمرية من وجهة نظر البحث العقائديّ المحض^٢.

بيد أنّ ما لا نقاش فيه هو أنّ الظاهراتية إنما هي فلسفة تبحث عن الماهيات الواقعية، وليست هي معنية بدراسة ظاهرة ما كما تلوح في مخيال فردٍ أو مجتمع ما، فلا بدّ من دراسة الشيء في نفسه للكشف عن المحدّدات الواقعية الدقيقة له، فتكون دراسة الوحي في مشروع الدكتور محمد أركون كاشفة عما يعتقد هو في الوحي، وهو الأمر الذي يحاول أن لا يكشفه للقارئ بوضوح في دراساته المتعدّدة عن الفكر الإسلاميّ عموماً، وعن ظاهرة الوحي والنصّ القرآنيّ على وجه الخصوص، وهي استراتيجية يكاد يكون الدكتور أركون هو الأكثر براعة في استخدامها من بين التأويليين الجدد على الإطلاق، ثمّ تبعه في استخدام هذه الاستراتيجية المواربة كلّ من أعقبه من الباحثين في مجال المقاربات التأويلية الجديدة للنصّ القرآنيّ بعد ذلك، ومن الطبيعيّ أن يكون منهجه قائماً على خطوتين:-

الخطوة الأولى: تفكيك المفهوم التقليديّ للوحي، وهو المفهوم المسيطر على أذهان البشرية منذ زمن سحيقٍ يمتدّ إلى آلاف السنين في أعماق التاريخ.

^١ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د.محمد آرغون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص١٦.

^٢ - أوّل من بلور مصطلح ((المخيال)) هو الفيلسوف الفرنسيّ بيار بورديو، وهو يعني الفضاء العقليّ المليء بالصور، المشحون بالأخيلة والأفكار المورثة أباً عن جدّ، ينظر: الفكر الإسلاميّ-قراءة علمية، محمد أركون، ص٤٤.

الخطوة الثانية: إعادة تقييم هذا المفهوم المركزيّ وبلورة فهمٍ آخرٍ جديدٍ له^١.

وبناءً على ذلك، فإنّ أركون يشير إلى تعايش مستويين من مستويات الوحي، كثيراً ما يتمّ الخلط بينهما:-

المستوى الأوّل: المستوى المتعالي كلياً للوحي، وهو المستوى الذي لا يمكن أن يصل إليه أيُّ بشرٍ حتى الأنبياء والمرسلون، لأنه يمثّل ((أمّ الكتاب)) أو ((اللوح المحفوظ)) عند الله فقط.

المستوى الثاني: مستوى الوحي المتجلّي تاريخياً في لغةٍ بشريةٍ معيّنة، ومن خلال حروفها وأصواتها، ونحوها وصرفها، فإنّ هذا النوع تجلّى للبشر في الحياة الأرضية على الرغم من استلهامه المستوى الأوّل، وهو ما يتجسّد في المصحف أو في التوراة أو في الإنجيل^٢.

من الواضح أنّ أركون ينتقل من المستوى الأوّل إلى المستوى الثاني، ليوجّه إشاراتٍ خفيةٍ إلى ما تمّ الإعلان عنه صراحةً في دراسات المستشرقين من قبلُ حول إلغاء التامّ لقدسيتها النصّ القرآنيّ وعده نصّاً بشرياً من إبداع محمّد، حتى لو كان عن طريق الاعتراف بالصلة الخفية البعيدة بينه وبين عالم ((أمّ الكتاب)) و((اللوح المحفوظ))، فأبى جدوى من الاعتراف بهذه العلاقة الشاحبة بين المستويين ما دام النصّ القرآنيّ بوصفه واقعاً لسانياً متجسّداً في المصحف هو من إبداع محمّد وهو المسؤول عن الصياغة اللسانية له، وتطبيقه على جزئيات الحياة الواقعية ذات السمة التاريخية المتغيرة في الزمان والمكان، فإنّ النتيجة المنطقية لكلّ هذا ستكون إلى جانب إلغاء قدسية هذا النصّ، وعده نصّاً بشرياً قابلاً للخطأ والصواب في نهاية المطاف.

إنّ ثمة غايةً أساسيةً يستهدفها الدكتور محمد أركون والدارسون المتأثرون باتجاهه في العالمين العربيّ والإسلاميّ، كما انها الغاية التي يستهدفها التأويليون الجدد جميعاً على وجه التقريب، وهي أن يتمّ تسليط المنهجيات الحديثة للعلوم الإنسانية الحديثة في علم النفس والاجتماع واللسانيات والسيميائيات والأنثروبولوجيا وغيرها على النصّ القرآنيّ، لمقاربتة مقارنة نصّية لا تعترف بالحدود المائزة بين النصّ القرآنيّ بوصفه نصّاً إلهياً والنصوص الأدبية والفلسفية البشرية، يقول محمد أركون في هذا السياق: "لكننا نعتقد أنّ أيّ نقدٍ حقيقيٍّ للعقل الدينيّ ينبغي أن يتمثّل في استخدام كلّ مصادر المعقولية والتفكير التي تقدّمها علوم الإنسان والمجتمع من

^١ - ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٧.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآن العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً^١، فإذا ما تمّ تطبيق المنهجيات التي تستخدمها هذه العلوم في مقارنة النصوص عموماً، كانت النتيجة هي أن يفقد النصّ القرآنيّ تعاليه، وبات نصّاً لا يختلف في شيء عن أيّ نصّ أدبيّ آخر، يقول أركون: "نحن نهدف من خلال هذه الدراسة إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه، أقصد زحزحة وتجاوز التصوّر الساذج والتقليديّ الذي قدّمته الأنظمة اللاهوتية عنه"^٢، وهي الاستراتيجية ذاتها التي أعلن الدكتور نصر حامد أبو زيد أنه راغب في اتباعها من خلال قوله: "إنّ كلّ الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حقّ واحدٍ منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه، حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه أنه خطاب زائف"^٣، فإذا ما تمّت معاملة القرآن انطلاقاً من هذه الفكرة لم تعد مسألة الإعجاز البلاغيّ أو أيّ نمطٍ من أنماط الإعجاز الأخرى، ذات أهمية أصلاً من الزاوية المتعلقة بالتأسيس العقائديّ للدين على هذا النصّ كما هو واضح.

كما أنّ هناك استراتيجية أخرى يتبعها الدكتور محمد أركون للإشارة إلى عدم إلهية القرآن، تتمثل في أنه يصف الخطاب القرآنيّ بـ((الخطاب النبويّ))، للإيحاء بأنه من إبداع النبيّ، كما انه يلجأ إلى تصريحه بالمساواة في المكانة النصّية بين القرآن والتوراة والأنجيل، مع تصريح القرآن بتعرّض هذه الكتب الإلهية للتحريف كما هو معلوم، يقول الدكتور محمد أركون في هذا السياق: "وكنّت قد بيّنت في عددٍ من الدراسات السابقة أنّ مفهوم ((الخطاب النبويّ)) يُطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن كمفهومٍ يشير إلى البنية اللغوية والسيميائية للنصوص، لا إلى تعريفاتٍ وتأويلاتٍ لاهوتيةٍ عقائدية"^٤، ومن هنا فإنّ التأويليّ الحداثيّ يقرّر "أنّ ما ثبت من الأوصاف والأحكام والحقائق بصدّد ((التوراة)) و((الإنجيل)) يثبت أيضاً بصدّد القرآن، لأنّ ما ثبت للشيء يثبت لمثله، وعليه، فلا سبيل إلى ادّعاء أفضلية القرآن على هذين الكتابين في أيّ جانبٍ من الجوانب حتى فيما يتعلّق بالحفظ من التبدّل، إذ التبدّل الذي دخل على التوراة والإنجيل، يمكن، بحسب رأيه، إثبات دخوله على القرآن أيضاً"^٥.

^١ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٧٦.

^٣ - النص، السلطة، الحقيقة، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، ص ٨.

^٤ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥.

^٥ - روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م ص ١٨٣.

بل إنَّ محمد أركون يغيّر التسمية القرآنية ((أهل الكتاب)) إلى تسمية جديدة هي ((مجتمع الكتاب))، ليوحي بأنَّ هذه الكتب الثلاث ذات قيمة واحدة، وهي متشابهة نشأة وتأثيراً ومصيراً^١.

كما يؤكّد طيّب تيزيني على هذه النقطة بالذات، فيشير صراحةً إلى أنّ هناك شكوكاً كثيرةً تحيط بعملية جمع القرآن، من حيث هو "مجرد نصّ تمّ إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يُفسّر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاصّ، بحيث ينزل من رتبة التعلّق بالمطلق إلى رتبة التعلّق بالنسبي"^٢، فيشير طيّب تيزيني في كتابه ((النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة)) إلى أنّنا "في الاختراق الحاليّ نواجه المسألة من حيث حثّ هي مسألة حول ((تمامية النصّ القرآنيّ)) وكما هو بيّن فإنّ اجتماعاً على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمراً خارج المصادقية التاريخية التوثيقية"^٣.

وهم يستغلون الكثير من نقاط الضعف الموجودة فعلاً في المرويات الحديثية الموجودة في التراث الإسلاميّ، إذ هي تشير إلى وجود احتمالات الزيادة والنقصان في القرآن، وبذلك يصبح النصّ القرآنيّ عند الحداثيين من التأويليين الجدد نصّاً غير مكتملٍ "إذ إنه لا يرفع احتمال وجود نقص فيه يتملّ في حذف كلامٍ منسوبٍ إلى المصدر الإلهيّ عند التدوين أو عند وضع المصاحف، كما أنه لا يرفع احتمال وجود زيادة فيه تتملّ في إضافة كلامٍ منسوبٍ إلى مصدرٍ غير إلهيّ، كلامٍ قد يخدم مصلحة هذه الفئة أو تلك، مقويّاً مركزها أو مشرّعاً سلطتها"^٤، على أنّ المسألة الجوهرية ليست في تمامية القرآن أو عدم تماميته في الواقع، فالمهمّ هو أن التأويليين الحداثيين الجدد ينطلقون من عدّة مسلّماتٍ نذكر منها:

المسلّمة الأولى: لا بدّ من أنسنة النصّ القرآنيّ حتى لو كان نصّاً إلهياً بحسب قناعة الباحث، فنحن نفهم طيب تيزيني عندما يحاول رفع الصبغة الإلهية من القرآن، لأنّ الرجل وإن كان يقول إنه يحمل بعض القناعة الإيمانية بالدين الإسلاميّ، إلا أنّ تطوّره الفكريّ كلّهُ شاهدٌ على أنّ هذه القناعة لا تتمتّع بالأصالة، لكنّ الاستغراب يكون كبيراً عندما تنطلق الدعوة إلى أنسنة القرآن من بعض الباحثين المؤمنين حقاً بالإسلام، ومنهم الدكتور سروش ومحمد مجتهد شبستري ومحمد عابد الجابري.. إلخ، فإنّ الإيمان بالإسلام يتنافى تماماً مع الدعوة إلى أنسنة النصّ الذي يتأسّس عليه هذا الدين وهو القرآن، إذ لا معنى لأن نتحدّث عن قداسة

^١ - روح الحداثة، ص ١٨٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٠.

^٣ - النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م، ص ٤٠٥.

^٤ - روح الحداثة، ص ١٨١.

النصّ ما لم نؤمن مسبقاً بأنّ مصدريته الإلهية تحتم علينا أن نفترض فيه الكمال على أية حال، وأنه بريء من جميع التهم التي يوجّهها إليه غير المؤمنين بالإسلام، فإذا ما تمّت أنسنة النصّ لم يعد الحديث عن قدسيته إلا ضرباً من العبث أو الخيال، إذ لماذا يضيف المؤمنون صفة القداسة على القرآن ما دامت مسألة النظر إليه على أنه نصّ لغوي لا يختلف عن نصوص البشر الأخرى مفروغاً منها في نظر الجميع^١.

ومن أجل البرهنة على بشرية الوحي وعدم إلهية القرآن يلجأ نصر حامد أبو زيد إلى مقارنة ذكية في ظاهرها بين النصّ القرآنيّ نفسه والسيد المسيح في المنظور الإسلاميّ، فإذا كان السيد المسيح في نظر القرآن مجرد بشر مخلوق^٢، فإنّ القرآن لم ينف عنه صفة أنه كان المحلّ الذي تجسّدت فيه كلمة الله^٣، ولهذا فإنه "لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية"^٤، فتراهم جميعاً منشغلين جداً بهذا الهمّ، وهو أن يثبتوا بشتى السبل عدم إلهية القرآن، فيلجأون مرّةً إلى أدلّة من خارج الدين إن أعيتهم سبل إثبات هذا المدّعى من داخله، لكنهم يعتمدون بالدرجة الأساس استراتيجية البرهنة على مدّعاتهم، إما عن طريق استغلال البنية المجازية في القرآن^٥، أو عن طريق بعض

^١ - يقول الدكتور علي حرب صراحةً انه "في نقد النصّ تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهّم هنا الفرق بين نصّ وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهّم كيفية انبناء الخطاب وطريقة تشكّله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النصّ الفلسفيّ والنصّ النبويّ... ذلك أنّ جميع النصوص تستخدم تقنيّات مجازية بما في ذلك النصّ الفلسفيّ. وهذا ما كشف عنه نيّشه إذ بيّن أنّ النصّ الفلسفيّ ليس مجرد خطاب برهانيّ بل هو خطاب منسوج من الاستعارات" نقد النصّ، ص ١١.

^٢ - قال الله تعالى: ((إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٥٩) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ)) الآيتان ٥٩-٦٠ من سورة آل عمران.

^٣ - قال تعالى: ((إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةَ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا)) الآية ١٧١ من سورة النساء.

^٤ - نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م، ٢٣-٢٤.

^٥ - بحسب وجهة النظر الخاصة بالباحث يكون للمجاز تفسير خاص مختلف تماماً عن التفسير الشائع له في كتب البلاغة، وهو امتدادٌ لوجهة نظر الباحث العراقيّ عالم سبيط النيليّ والباحث السوريّ الدكتور محمد شحرور في اعتماد المعنى الأصليّ بوصفه المصدر الأساس لكلّ المعاني المتفرّعة عنه، وهي التي يعدها البلاغيون التقليديون مجازاً، في حين انها ليست أكثر من كونها مصدايق عديدة متفرّعة عن ذلك المعنى الأصليّ لا غير. ينظر: الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتباطية، تأليف عالم سبيط النيليّ، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م، ص ٣٧ وما بعدها. ينظر أيضاً: النظام القرآنيّ- مقدمة في المنهج اللفظي، عالم سبيط النيليّ، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٩٩. ينظر كذلك: المقدمة لكتاب الدكتور محمد شحرور (الكتاب والقرآن) بقلم الدكتور جعفر دك الباب حول المنهج اللغوي الذي اتبعه الدكتور محمد شحرور في كتابه، الكتاب والقرآن/قراءة معاصرة مع دراسة لغوية للدكتور جعفر دك الباب، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م، ص ١٩ وما بعدها.

الشذرات التفسيرية والكلامية والفلسفية الواردة في مدوناتها الكبرى، على الرغم من أنهم ينفون القيمة الاعتبارية لكلِّ التراث الثقافي الإسلامي، سواءً على مستوى التفسير أم على مستوى علم الكلام والفلسفة، انطلاقاً من أنها تمثل الآراء الشخصية لأصحابها، وهي نتيجة تفاعل قبلياتهم ومسبقاتهم الثقافية والإيديولوجية مع النصّ في نهاية المطاف، لكنهم لا يتحرّجون من الاعتماد عليها كلّمًا صادفوا فيها فكرةً تدعم توجّهاتهم في أسنة النصّ القرآنيّ، وتجريده من البعد الإلهيّ الذي يمنحه وحده حقّ تأسيس الإسلام عليه بطبيعة الحال.

المسلّمة الثانية: بناءً على المسلّمة الأولى فإنهم توسّلوا من أجل غايتهم في أسنة القرآن بالمناهج المقرّرة في علوم الإنسان والمجتمع، فلم يجد القارئ الحدائيّ "حرجاً في أن ينزلّ مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النصّ القرآنيّ، معتبراً مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص، نذكر من هذه العلوم على الخصوص: ((اللسانيات)) و((السيمانيات)) و((علم التاريخ)) و((علم الإناسة)) و((علم النفس)) و((التحليل النفسي))^١، وهي المناهج البحثية ذاتها التي استغلّها المستشرقون في مقاربتهم للنصّ القرآنيّ مقارنةً لم يلحظوا فيها مصدريته الإلهية، وعلى هذا، فإنّ هؤلاء الباحثين اعتمدوا، فضلاً عن العلوم التي ذكرناها، النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة التي ظهرت في الساحة الأدبية والفلسفية في النصف الثاني من القرن العشرين، على الرغم من أنّ الكثير من النظريات قد فقدت أهميتها في الغرب نفسه، ولم يعد يكثرث بها إلا من باب أنها تشكّل جزءاً لا يتجزأً من حركة الفكر في تأريخ الثقافة الغربية على وجه العموم، "نخصّ بالذكر منها ((اتجاهات تحليل الخطاب)) و((الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي)) المتمثلة في ((البنويّات)) و((الحفريات)) و((التفكيكيّات))"^٢.

المسلّمة الثالثة: إنّ الإيمان بالإسلام مستندٌ إلى التصديق بالغيب الذي يخبر به القرآن*، وهو مما لا يُشترط فيه أن يكون منسجماً مع الأحكام التي تتوصّل إليها العقول النسبية للبشر، مع أنّ هذا الغيب مطابقٌ تماماً لأحكام العقل الكليّ الواقعيّ، وهو المقصود بالقول إنّ الشريعة والعقل منسجمان انسجاماً كلياً بحيث لا يعارض أحدهما الآخر، فما يحكم به العقل حكمت به الشريعة، وما تحكّم به الشريعة حكم به العقل، من دون أن يتخلف حكم أحدهما عن حكم الآخر، إلا أنّ هذا الانسجام ليس بين الشريعة والعقول النسبية التي نحكم من خلالها على الكثير من الظواهر فلا نهتدي إلى الصواب، بل كثيراً ما نتورط في الخطأ، بل هو انسجامٌ بين العقل الكليّ

^١ - روح الحداثة، ص ١٨٢.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٨٢.

* قال تعالى: ((الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)) الآية ٣ من سورة البقرة.

الذي هو عقل المعصوم والشريعة، على أن هذا لا يمنع من أن تهتدي العقول النسبية للبشر العاديين إلى الحكمة التي تتضمنها العديد من أحكام الشريعة بطريقة تدريجية كلما انتقل الإنسان إلى طور معرفي أرقى وأسمى، بيد أن التأويليين الحدائين الجدد يصرون على أن كل ما تضمنه النص القرآني من المحاور، بما فيها المحاور التي تخبر عن الغيب، لا بد أن تكون خاضعة لسلطة العقل النسبي نفسه، فما تم تعقله من هذه المحاور عدّ مقبولاً في نظرهم، وما لم يتم تعقله رفضوه وأثاروا حوله الشكوك، أو طبّقوا عليه المبدأ التاريخي، ليقال إنه خاصّ بنمطٍ معيّن من أنماط الثقافة الأسطورية التي كانت منتشرة في مجتمع الجزيرة العربية، أو ما إلى ذلك من الأوصاف التي تجرّد الحكم القرآني من سلطته على النفوس، وتحيله إلى عائق أمام الإيمان طبقاً للمبادئ التي يقرّها العقل، وبناءً على ذلك يقررون وجوب إزالته، أو تعطيله وتجاهله، على أن العقل الذي يؤمن بمقرراته هؤلاء إنما هو العقل المكوّن طبقاً لمتبنيات الحداثة الغربية بقضّها وقضيضها طبعاً، فليس من حقّ القرآن أن يتبنّى أية فكرة ولا أن يفرض على الناس أيّ حكم لا يعلن موافقته لهذه المبادئ بطبيعة الحال.

ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء الباحثين لم ينتبهوا إلى ضرورة التمييز بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية للنصّ القرآني، "ذلك أن الحداثة عندنا غير المعاصرة، إذ إنَّ الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ إنَّ القارئ العصريّ يأخذ بمختلف منجزات عصره، من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسباباً تاريخية أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها، وأحد الأمثلة على القراءة العصرية هو قراءة ((محمد شحرور)) في مؤلفه ((الكتاب والقرآن))، والدليل على ذلك دليان، أحدهما أن شحرور وصف قراءته في عنوان كتابه بكونها ((قراءة عصرية))، والثاني أن المفسرين الحدائين نقدوا قراءته ونفوا عنها صفة ((الحداثة))¹.

وعلى الرغم من الاتفاق مع الدكتور طه عبد الرحمن حول الوصف الذي أطلقه على قراءة الدكتور عبد الكريم سرّوش في كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) بوجه خاصّ، إذ قال إنها تمثّل أنموذجاً آخر على القراءة العصرية التي

¹ -روح الحداثة، ص ١٧٧، وقد أشار الدكتور عبد الله الغدامي إلى وجوب التمييز بين الحداثة والمعاصرة أيضاً، ينظر: تشريح النص، عبد الله محمد الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، ص ٩.

لا يُشترط فيها التطابق مع القراءة الحدائيه^١، فإننا نبدي اعتراضاً شديداً إذا ما أُريدَ تعميم هذا الحكم على القسم الثاني من هذا المشروع المتمثل في كتابه ((بسط التجربة النبوية))، إذ إنَّ قراءة سروش في هذه المرحلة لا تختلف في شيءٍ عن القراءات الحدائيه التي تحاول تجريد النصِّ القرآنيِّ من المصدرية الإلهية، حتى وإن كان ذلك بوسائل إجرائية قد تختلف مع القراءات الحدائيه الأخرى في بعض التفاصيل، لكنها تُؤدِّي إلى النتائج ذاتها بالتأكيد.

المسلّمة الرابعة: تأسيساً على المسلّمة الثالثة، فإنَّ هؤلاء التّأويليين الحدائيين الجدد بعد أن أقرّوا أنَّ العقل المعترف به في فضاءاتهم التّأويلية للنصِّ القرآنيِّ هو العقل الحدائِيّ الغربيّ، استغلّوا مقولة الاتفاق بين العقل والشريعة في التراث الإسلاميّ، متجاوزين بذلك المعنى المحدّد للعقل في هذا التراث وتعديته إلى المعنى الخاصّ له في الحدائيه الغربية على وجه التحديد، ربّوا على ذلك نتيجة مفادها أنَّ الآيات القرآنية التي لا تتفق في دلالاتها مع مقتضيات هذا العقل بالذات ينبغي تجاوزها، على أساس أنها لا تلبّي الحاجات المنبثقة من هذا الطور العقليّ الخاصّ الذي تمرُّ به المجتمعات الإسلامية الآن، وهي إنما لبّت حاجة هذه المجتمعات في أطوار عقلية سابقة تُعدُّ متخلفةً بالقياس إلى الطور الحاليّ، أما الطريقة التي ينجزون بها هذه الغاية، فتتمثّل في تطبيق مبدأ التّاريخية على هذه الآيات، أي "وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة"^٢، وهو ما عبر عنه الدكتور نصر حامد ابو زيد بالقول: "ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التّاريخية النصوص الخاصّة بالسحر والحسد والجنّ والشياطين"^٣، ويقول في الصفحة اللاحقة: "السحر والحسد والجنّ والشياطين مفرداتٌ في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محدّدة من تطوّر الوعي الإنسانيّ، وقد حوّل النصّ الشياطين إلى قوّة معوّقة، وجعل السحر إحدى أدواتها لاستلاب الإنسان: ((وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)) (البقرة/١٠٢). ومما له دلالة أنَّ كلَّ الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القصّ التّاريخيِّ، بمعنى أنَّ النصّ يتحدّث عنه بوصفه شاهداً

^١ -ينظر: روح الحدائيه، ص ١٧٧.

^٢ -المصدر نفسه، ص ١٨٤.

^٣ - نقد الخطاب الديني، ص ٢١٧.

تأريخياً. وموقف النصّ منه هو موقف التحريم كما هو واضحٌ من سياق النصّ السابق. ولا يصحّ الاستشهاد بما يُروى من السحر الذي حدث للنبيّ على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافيّ يؤمن بالسحر ويعتقد به. وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أنّ النصوص الدينية نصوصٌ إنسانيةٌ بشريةٌ لغَةٌ وثقافةٌ، فإنّ إنسانية النبيّ بكلّ نتائجها من الانتماء إلى عصرٍ وإلى ثقافةٍ وإلى واقعٍ لا تحتاج إلى إثبات^١.

والحقّ أنّ المشكلة ناشئةٌ من أنّ بحوث علوم القرآن التي أُنجزت عبر التاريخ لم تكن بمستوى أن تقدّم حلولاً لمثل هذه الإشكاليات، لأنها بحوثٌ نشأت وتكوّنت انطلاقاً من الرؤية الاعتبارية للغّة القرآنية عن طريق قياسها باللغة التي كتبت بها النصوص البشرية العادية، حتى كانت النتيجة أنّ المعاني المتداولة لهذه المفردات والمفاهيم لم تعد مما يمكن قبوله في إطار الثقافة المعاصرة، ولو أنّ بحوثاً قصديّة توقّر الحلّ لمعضلة الدلالة في اللغة القرآنية قد تمّ إنجازها في إطار علوم القرآن، لما وجد هؤلاء الباحثون سبيلاً إلى التشكيك بمصداقيتها، ليتربّب على ذلك التشكيك بالهية القرآن فيما بعد، والقول ببشرية ظاهرة الوحي في الإسلام.

ثمّة تأثرٌ واضحٌ للدكتور سروش في المرحلة التي عرض فيها نظريته عن بشرية الوحي في كتابه ((بسط التجربة النبوية)) بالكثير من التفاصيل التي تناولها الدكتور نصر حامد أبو زيد في إطار عرض أطروحته حول مفهوم النصّ القرآنيّ، وما يشكّل نقطة الاهتمام بالنسبة إلى بحثنا في هذا التمهيد هو أن نتحرّى قليلاً عن بيان أوجه الشبه والاختلاف فيما يخصّ العلاقة الافتراضية بين ظاهرة الشعر وظاهرة الوحي في هاتين الأطروحتين.

يرى الدكتور نصر حامد أبو زيد أنّ هناك تلازماً بين ظاهريّ الشعر والكهانة والاعتقاد بالجنّ في ذهن الإنسان العربيّ، أي إنّ المجتمع العربيّ في عصر النزول كان يتعلّق فكرة الاتصال بين الجنّ والبشر، وعلى أساس شيوع الاعتقاد بإمكانية حصول هذا الاتصال بين البشر والكائنات الغيبية (الجنّ) في الثقافة العربية حصلت قناعتهم بمعقولية ظاهرة الوحي الدينيّ، ولولا أنّ المجتمع العربيّ كان معتاداً على تقبّل الفكرة الأولى، لما تمّ استيعاب ظاهرة الوحي من الناحية الثقافية، فيما أنّ الجنّ يخاطبون الكهنة والشعراء، فيوحون لهم ما يشاؤون من الكلام البليغ الذي يتضمّن النبوءات التي تكون مورداً لاندهاش كلّ من لا يمتلك القدرة على

^١ - نقد الخطاب الديني، ص ٢١٨.

تحقيق ذلك الاتصال، فأية غرابية بعد ذلك في أن يتنزّل الوحي من السماء على قلب بشر عن طريق الملاك؟!^١.

إنّ المغزى الذي يمكن استنتاجه من هذا الكلام هو أنّ هناك تلازماً بين ظاهريّ الشعر والكهانة وظاهرة الوحي من حيث الاعتقاد بوجود المصدر الغيبيّ لهذه الظواهر جميعاً، وحيث أنّ العقل الحديث لم يعد يتعقّل تلك العلاقة الوهمية التي كان المجتمع العربيّ الموجود في عصر الرسالة يعدّها أمراً بدهياً ومعقولاً، فأصبح على هذا الأساس تفسير ظاهرة الكهانة التي اختفت من الوجود الآن، وظاهرة الشعر التي هي مستمرة حتى الآن لا يخرج عن دائرة ما هو طبيعيّ في جميع الأحوال، فكذلك ظاهرة الوحي، لا بدّ من تفسير حدوثها وآليات اشتغالها بالكيفية ذاتها دون أدنى تمييز.

إنّ هذا المغزى الذي لم يصرّح به الدكتور نصر حامد أبو زيد جهاراً هو الذي استلهمه الدكتور سروش في أطروحته حول بشرية الوحي^٢، فكان أكثر صراحةً منه في صياغته صياغة صريحة وضمّه إلى العناصر المؤسسة لهذه الأطروحة، على أنّ الدكتور نصر عبّر عن الرأي نفسه، ولكن بالدلالة التضمينية، أو الدلالة الالتزامية في واقع الحال.

كما أنّ الصلة وثيقة جداً بين أطروحة الدكتور سروش حول انفتاح مفهوم النبوة على التأريخ اللاحق للنبيّ، ليشمل طوائف أخرى من العرفاء والشعراء والمصلحين الكبار وغيرهم، وبين ما ذكره عبد الأعلى المودوديّ في كتابه ((ختم النبوة)) من أنّ هناك طائفة من الباحثين قد ذهبوا في تفسير قوله تعالى: ((ما كان

^١ - ينظر: مفهوم النصّ-دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ص٣٨-٣٩ ومما لا يتفق فيه الباحث مع ابن خلدون، تلك المقارنة التي أجراها بين النبيّ والكاهن، قال: "أما الكهانة فهي أيضاً من خواصّ النفس الإنسانية. وذلك أنه قد تقدّم لنا في جميع ما مرّ أنّ للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرّر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصوّرات، ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر" المقدمة، ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص١٠٨-١٠٩. فكلّ ما يراه ابن خلدون من الفرق بين النبيّ والكاهن هو أنّ النبيّ لا يحصل في معلوماته من الوحي خلط بين التصوّرات الصحيحة والزائفة، بسبب شدّة اتصاله بالعالم الروحي، أما الكاهن فهو يخوض التجربة النبوية ذاتها لكن بدرجة أخفّ، فيقع هذا الخلط بين الصحيح والزائف في تجربته الخاصّة، وهو كلامٌ أشبه ما يكون بالمقارنة التي يقيّمها الدكتور سروش بين الأنبياء والعرفاء، إذ يعيش الفريقان في رأيه تجارب معنوية وباطنية متشابهة، إلا أنها عند العرفاء بدرجة أخفّ قليلاً مما هي عند الأنبياء، كما سيّضح لاحقاً.

^٢ - ينظر: كلام الله...كلام محمد صلى الله عليه وآله، حوار أجراه مايكل هوبنغ مع د. عبد الكريم سروش، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ، ص١٢.

مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رَجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا))^١ إلى تأويلين:

الأول: إنَّ تأويل قوله تعالى ((خَاتَمَ النَّبِيِّينَ)) هو أنَّ جميع الأنبياء الذين يأتون بعد محمدٍ (ص) إنما يكونون أنبياء لكونهم مطبوعين بطابعه، أو -بكلماتٍ أخرى- لا يُعدُّ أحدٌ بعده (ص) نبياً من الله ما لم يكن مطبوعاً بطابعه (ص)^٢.

الثاني: إنَّ معنى قوله ((خَاتَمَ النَّبِيِّينَ)) هو أنه (ص) أفضل النبيين، "أي إنَّ باب النبوة لا يزال مفتوحاً. غير أنَّ فضائل النبوة قد تَمَّت على محمدٍ (ص)"^٣.

بيدي التأويليون الحداثيون الجدد جميعاً اعتراضاتٍ شديدةً على القراءات التقليدية للدين، انطلاقاً من أنَّ تلك القراءات تتضمن إحدى القبلية المرفوضة لديهم، تتمثل في احتواء النصِّ القرآنيِّ على مجموعةٍ من المعارف الدينية والتعاليم التي يتشكّل منها الإسلام، والاعتقاد بأنها نازلةٌ من الله مباشرةً أو عبر الملاك جبرائيل، وهي ملزمةٌ للمجتمعات البشرية من جهةٍ ضرورةً رسم معالم الحياة الروحية والزمنية على أساسها، فلا بدَّ -انطلاقاً من هذه القبليّة الموجودة في أذهان أصحاب تلك القراءات- من تطبيق النصِّ بكلِّ ما يتضمّنه من المنظومة القيمية والأخلاقية والقانونية على الواقع، بغضِّ النظر عن التحوّلات التي تطرأ على هذه المجتمعات في الزمان والمكان، وهو ما لم يوافق عليه التأويليون الحداثيون الجدد جميعاً، ولهذا فإنه لا بدَّ من "تطبيق الإسلام مع مقتضيات العالم المعاصر الذي يختلف اختلافاً فاحشاً عن عصر نزول الوحي والعصور القريبة منه، في حين أنَّ الإنسان المعاصر والمتغيّرات التي يعيشها في روابطه الاجتماعية تختلف بشكلٍ أساسيٍّ عن الإنسان وروابطه الاجتماعية في الماضي، وهذا يستدعي الاجتهاد في الأصول، فضلاً عن الفروع، وإعادة النظر في الكثير من المسبقات والمباني الفكرية

^١ - الآية ٤٠ من سورة الأحزاب.

^٢ - ختم النبوة في ضوء القرآن والسنة، أبو الأعلى المودودي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٧.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٨. على أنَّ المعنى اللغوي لكلمة ((خاتم النبيين)) لا يمكن أن يشير إلى صحة هذين التأويلين، بل هو يعني على وجه التحديد ((ختم سلسلة النبوة)) وأنَّ القرآن قد أغلق الباب مطلقاً أمام أية نبوةٍ جديدةٍ في المستقبل، فمعنى ((الختم)) بموجب اللغة وأساليب الكلام العربيّ هو: المنع والإتمام والسدّ والوصول إلى الانتهاء، يقال: ختم الشيء وعليه، إذا بلغ آخره، وختم العمل إذا فرغ منه. وختم الإناء إذا سدّه بالطين ونحوه، وختم الكتاب إذا قرأه كله وفرغ منه، وختم على قلبه إذا جعله لا يفهم شيئاً ولا يخرج منه شيء، وختم كلَّ مشروبٍ آخره، وختم الوادي أقصاه، وخاتمة كلِّ شيءٍ وخاتمهم آخرهم. ينظر: ختم النبوة على ضوء الكتاب والسنة، ص ٨-١٠، وينظر أيضاً: مجمع البحرين، تأليف: فخر الدين الطريحي، المتوفى ١٠٨٥هـ، تحقيق: أحمد الحسيني، المجلد الثالث، الجزء السادس، كتاب الميم، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص ٣٨٨-٣٨٩.

للقراءة التقليدية^١، على أنّ التعويل كبيرٌ جداً لدى هؤلاء التأويليين الحدائين الجدد على النظريات الجديدة في مجال اللسانيات والهرمنيوطيقا وعلم الأناسة وعلم النفس والاجتماع... إلخ لإحداث ثورة كوبرنيكية فيما يتصل بالعلاقة بين الإنسان المسلم والنصوص الدينية المقدّسة في الإسلام، فيبدي الدكتور محمد أركون مبالغةً عجيبةً في سياق الدعوة إلى تبني هذه النظريات وإجراء الدراسات التشريحية للنصّ الدينيّ انطلاقاً منها، توصلاً إلى إدراج المجتمعات الإسلامية المعاصرة في فضاءات الحداثة المعاصرة، ولا شكّ أنّ أولى مهماته في هذه الحال هو النظر إلى التفاسير التقليدية الموروثة وسائر المعارف القرآنية على أنها تفاسير تاريخية فاقدة لقيمتها في الزمن المعاصر، لأنها لم تستلهم تلك النظريات والعلوم، إذ إنها لم تكن موجودةً أصلاً في الساحة الثقافية والمعرفية للعصور التي أنجزت فيها تلك التفاسير، ومع أنّنا نختلف مع الدكتور أركون في تعويله على هذه النظريات في إحداث هذا الانقلاب المرتقب، إلا أنّنا نوافقه تماماً حول انطباق السمة التاريخية على تلك التفاسير، إذ هي منتوجٌ بشريٌّ نسبيٌّ في نهاية المطاف، لكنّ الأمر لا يتوقف عند هذا الحدّ لدى التأويليين الحدائين، ومنهم الدكتور أركون ونصر حامد أبو زيد والدكتور سروش وغيرهم من المتبنين لهذه الخطّ التأويليّ الجديد، بل إنهم يتجاوزونه إلى النصّ القرآنيّ ذاته، فيطبّقون عليه المنهج التاريخي، ويقولون إنه ليس بريئاً من النسبية والارتهان بالأفق الثقافيّ والمعرفيّ الموجود في زمان نزول النصّ، ومن ثمّ فإنّ النصّ القرآنيّ لن يكون بريئاً من ضعف المحتوى واحتمالات ورود الخطأ، كما أنه يتضمّن جملةً من المعارف الدينية والتعاليم التي لم يعد التوفيق بينها وبين قيم الحداثة المعاصرة ممكناً، فمضافاً إلى أنّ أركون على سبيل المثال "يرى أنّ النصّ الدينيّ ظاهرةً تاريخيةً ومتأثّرٌ بثقافة ذلك العصر، فإنه يرى العقل نسبياً وتاريخياً، وأنّ مفهوم العقل مقيّدٌ بالظروف الزمانية والأوضاع التاريخية، ومع تغيّر العصر والظروف فإنّ العقل يتغيّر أيضاً، وعلى هذا الأساس فالعقل الذي دعا إليه القرآن هو ما كان حاكماً على ثقافة ذلك الزمان والذي يجب فهم القرآن في فضاءاته، يختلف عن العقل بعد دخول الفلسفة والمنطق اليونانيين إلى أفق المعرفة الذهنية للمفسرين المسلمين ويختلف عن العقل السائد في هذا العصر"^٢.

^١ -التجديد الديني المعاصر ورسالة الحوزة، مقالة للأستاذ أحمد واعظي ضمن كتاب (الفكر الديني وتحديات الحداثة)، مجموعة من الباحثين، ترجمة: السيد أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، ص٦٥. ينظر أيضاً: البحث الموسوم بـ(التأويل وآفاق المعرفة القرآنية/النصّ الدينيّ بين تجاذبات الماضي والحاضر) للشّيخ معتصم سيد أحمد، بحثٌ منشورٌ في مجلّة البصائر، العدد ٣٧، السنة السادسة عشرة، خريف ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص٤٥-٤٧.

^٢ - التجديد الديني المعاصر ورسالة الحوزة، مقالة للأستاذ أحمد واعظي، ضمن كتاب الفكر الديني وتحديات الحداثة، ص٦٧.

الفصلُ الأوَّلُ

دلالة النصِّ الدينيِّ

بين

النسبية والإطلاق

المبحث الأوّل

طرائق الفهم وتأثيرها على دلالة النصّ الدينيّ

تأثير القبلية المعرفية للمفسّر في فهم النصّ

لا شكّ أنّ تعدّد الفهم أمرٌ محتومٌ بالنسبة إلى قراءة أيّ نصّ يتكوّن نسيجه النصّيّ من المادّة اللغوية التي هي الكلمات والسياق والمعنى الواسع لهذه الكلمة¹، فحنّ إزاء قدرٍ يشمل النصوص جميعاً ولا يمكن تجنّبها في جميع الأحوال، فحتى عندما نقرأ النصّ انطلاقاً من الرغبة الصارمة في أن تتقيّد قراءتنا المتعدّدة بتلك الحدود الدلالية التي من المفترض أن تقوم بتعيين قصد المؤلّف، فإنّ الواقع يبرهن على أنّ هذا القدر المحتوم الذي يحكم دلالة النصوص لا يمكن تجنّبها مطلقاً، فكلّ ما يكون مستطاعاً هو أن نقوم بتقليص دائرة التناقض بين القراءات المتعدّدة إلى حدّ معقول، هذا كلّ ما يمكن فعله في الواقع، نظراً إلى أنّ قراءة النصّ ليست إجراءً شبيهاً بحلّ المعادلات الرياضية التي لا بدّ أن تقع نتائجها مورداً للاتفاق بين الجميع، وإلا كان التناقض في النتائج برهاناً ساطعاً إما على خطئها جميعاً، أو على صحّة قراءة واحدة من بين سائر القراءات التي سنعُدّ خاطئة بناءً على صحّة تلك النتيجة المفترضة، بل هي إجراءٌ تشترك فيه ذات القارئ بما تتضمّنه من الانفعالات والآراء الشعورية والعاطفية مع ما هو مرتكزٌ في الذهن من المسبقات الفكرية والثقافية والإيديولوجية - إذ سوف تقوم بإسقاط كلّ ذلك على النصّ أثناء القراءة - مع ذات المؤلّف، وليس ما نقوله بحاجةٍ إلى برهان أصلاً، إذ الوقوع خير برهانٍ على الإمكان كما يقول الفلاسفة، فإذا ما تواتر هذا الوقوع بشكلٍ دائمٍ ولم يتخلف عن الحصول مطلقاً، حاز هذا الافتراض على درجة القطع ولم يعد محلاً للإشكال.

¹ - ليس الاختلاف مع الهرمنيوطيقيين وأصحاب تعددية القراءة متمحوراً حول هذه النقطة، بل هو متمحوراً حول القضية التي تشير إلى ضرورة تكوين فهم موضوعيٍّ لدى المفسّر حول دلالة النصّ القرآنيّ، أي أن يكون فهم النصّ مستنداً إلى قرائن موضوعيةٍ ومنهج صحيح في اقتناص الدلالة بغضّ النظر عن إصابع الواقع وعدمها، أما إذا كان الفهم حاصلًا بصورةٍ لا تستند إلى منهج معرفيٍّ أقيم الدليل على صحّته فلا يكون موضوعياً حتى وإن أصاب الواقع.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

فأنت إذا عدت إلى التراث الإسلاميّ بكلّ ما يحتوي عليه هذا التراث من السجال الكلاميّ والفلسفيّ الذي انعكس على تفسير النصّ القرآنيّ لدى كلّ طائفة، بما جعل النصّ مجرد رقعة لسانية تقف عليها تلك السجالات لتحشر نفسها في دلالة النصّ، وتجعله ناطقاً باسمها في جميع الأحوال، تيقّنت من أنّ الأمر كان على هذه الشاكلة، فمهما كان مذهب المفسّر، فإنّ على النصّ واجب أن يجيب على الأسئلة التي يطرحها عليه المفسّر، بما ينسجم تماماً مع أفق تطلّعاته الخاصّة المستمدّة من أفق تطلّعات الفرقة المذهبية التي ينتمي إليها.

وكذلك الأمر مع الفلاسفة والعرفاء، فإنّ على النصّ أن يؤقلم نفسه مع أفق تطلّعات هؤلاء وتوقّعاتهم منه، وعليه أن يحقّق أعلى درجة من درجات التوافق والانسجام مع القبلات الكلامية والفلسفية والعرفانية التي يعدّها الفريقان من المسلمات التي لا تقبل الردّ، إذ هي مقدّمة من الناحية العملية على النصّ نفسه، إن لم تكن مقدّمة عليه بوصفه نصّاً لسانياً ناجزاً، فلا أقلّ من أنها مقدّمة عليه عن طريق التأويل، هذا ما لا ينبغي أن يكون في رأينا مورد شكّ على الإطلاق¹.

على أنّ القول بأنّ لتطور العلوم والمعارف، مضافاً إلى قبلات المفسّر وفرضياته المسبقة تأثيراً على استخراج الدلالة من النصّ الدينيّ شيء، والقول بأنّ النصّ الدينيّ نفسه نتاج هذه الظروف والملابسات التي توطّر عالم الدلالة في أفق المفسّر شيء آخر مختلف تماماً، ففي الحالة الثانية لا يعود هناك من مسوغ أساساً للاعتقاد الدينيّ بالنصوص التي تتشكّل منها العقيدة كما هو واضح، إذ ما الذي يجعل المرء ملتزماً بالطاعة والخضوع للمضامين الواردة في نصّ هو مجرد حاصل تجربة باطنية لإنسان اعتقد في نفسه أنه نبيّ، فما الذي يمنع أن يكون واهماً أو مخطئاً، فإن لم يكن كذلك كما يحاول أن يبرهن على ذلك الدكتور سروش من خلال القول أنّ كيان النبيّ نفسه تحوّل إلى كيان إلهيّ فأصبح ما ينطق به هو عين ما ينطق به الله، فإنّ الإشكال باقٍ على حاله أيضاً، وذلك بأن يُقال:

أولاً: إنّ التجربة الباطنية التي عاشها النبيّ لا تسوّغ له القول بأنّ كلامه هو عين كلام الله، بل إنّ كلام سروش حول إمكانية تطرّق الخطأ إلى معلومات النبيّ التي هي المادّة الأساسية لمضمون الوحي شاهدٌ على ما قرّرناه، فلو كان ما ينطق به النبيّ هو عين ما ينطق به الله طبقاً لنظرية بشرية الوحي، لما كان ممكناً القول

¹ - أطلق الطباطبائيّ على هذا النمط من التفسير اسم (التطبيق) وعدّه مختلفاً عن (التفسير)، قال: "واختيار المذاهب الخاصّة واتخاذ المسالك والآراء المخصوصة وإن كان معلولاً لاختلاف الأنظار العلمية أو لشيء آخر كالتقاليد والعصبيات العلمية، وليس ها هنا محلّ الاشتغال بذلك، إلا أنّ هذا الطريق من البحث أحرى به أن يسمّى تطبيقاً لا تفسيراً" الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأوّل، مطبوعات الأندلس العالمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٧.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

بإمكانية تطرُق الخطأ إلى مضمون الوحي، بدهشة أنّ الله لا يمكن أن يخطئ، والحال أنّ الوحي ليس بريئاً من الخطأ كما يقرّر الدكتور سروش^١.

ثانياً: كما أنّ المجال سوف يكون مفتوحاً أمام كلّ من يعتقد في نفسه أنه يحمل مضمون هذه التجربة الباطنية لأن يدّعي النبوة^٢، وليس لأحد أن يعترض عليه أبداً حتى لو كانت تجربته الباطنية تبدو لجميع الناس أنها ليست على حق، أو أنها متخلفة بالقياس إلى التجارب الباطنية الكبيرة للأنبياء الآخرين، فإنّ كلّ نبيّ تقريباً تعرّض إلى مثل هذه التهم من الجماعة البشرية التي عاصرتها، ومع ذلك لم يكن لمعارضتهم له وتشكيكهم بنبوّته تأثيرٌ على صحّة ادعائه النبوة، وعلى هذا الأساس، فإنّ النبوة إن كانت خارجة عن مفهوم الاصطفاء، فلا يمكن لنا الاعتراض على أيّ فيلسوفٍ أو عرفانيٍّ أو شاعرٍ يمتلك هذه التجربة الباطنية — وما أكثرهم في الواقع — لو أنه ادعى أنه من الأنبياء، فأبى معنى بعد ذلك لمفهوم ختم النبوة، ولا عبارة بالمعنى الذي حدّده الدكتور سروش لهذا المفهوم^٣ في كتابه ((بسط التجربة النبوية))، لأنه تحكّميٌّ وتبرُّعيٌّ ولا يستند إلى مسوِّغ عقلائيٍّ يجعل الأمر على ما يقول، فكما أنّ للنبيّ محمّدٍ الذي لا يزيد معنى نبوّته عن كونه تجربة باطنية عاشها في القرن السابع الميلاديّ، وفي مجتمع الجزيرة العربية على وجه التحديد، أن يخبر الناس عن مضمون تجربته الباطنية التي هي الجوهر الواقعيّ للنبوة، من دون أن يكون من حقّ أحد أن يطالبه بالدليل العقليّ على صحّة ما يخبر به، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الأنبياء المحتملين الذين سوف يجيئون في الأزمان اللاحقة، فلمهم أن يخبروا الناس عن مضمون تجاربهم النبوية بالمفهوم الذي يعرضه الدكتور سروش للنبوة، من دون أن يكون من حقّ أحد أن يطالبهم بالأدلة العقلية على صحّة ما يخبرون به من مضامين الوحي، اعتماداً على عمق التجربة المعنوية والباطنية لديهم والسلام.

^١ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٨٤ وما بعدها، و ص ٩٠ وما بعدها. قال سروش: "جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه في معرض الخطأ بالقوّة تلويحاً في كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن" كلام الله... كلام محمد(ص). حوار مع د. عبد الكريم سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العدد الخامس عشر والسادس عشر، ص ١٤، ويقول الدكتور عبد الله نصري: "إنّ اللازم من تطرُق الخطأ إلى القرآن هو تطرُق الخطأ إلى أصل الدين، وإنّ تطرُق الخطأ إلى الدين يعني نفي الحكمة والهداية الإلهية، ولازم ذلك اعتبار الإسلام بمنزلة البوذية، وليس ديناً سماوياً" نار في بيدر النبوة، نقد نظرية الوحي والتجربة النبوية، د. عبد الله نصري ترجمة: السيد حسن الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر، ص ٢٧.

^٢ - ينظر بسط التجربة النبوية، ص ٢٩٠-٢٩١، ص ٢٩٢ وما بعدها.

^٣ - يستند معنى ختم النبوة عند الدكتور سروش إلى الشخصية الحقيقية للنبيّ، بمعنى أنه آخر نبيّ يحقّ له أن يطالبنا بطاعته وقبول ما يأتي به من أنباء الوحي من دون أن نطالبه بالدليل، أما الآخرون الذين يأتون بعده، فإنهم وإن كان يحقّ لهم اتباع تجاربهم النبوية الخاصّة، إلا أنهم فاقدون لهذا الحقّ في تعميم معطيات هذه التجارب على الآخرين إلا بعد الإتيان بالدليل والقرينة والقانون. ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٢٧٩. ص ٢٨٣ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

ثالثاً: إن كانت التجربة النبوية هي عين ما تتضمنه التجربة الباطنية لأيّ شخص، شريطة أن تكون تجربة راقية من جهة المضمون، فإنّ النتيجة المترتبة على ذلك هي أن تكون قراءة النصّ القرآنيّ مطابقة من حيث المنهج والرؤية للقراءة التي نسلطها على أيّ نصّ أدبيّ آخر، الأمر الذي يعني أنّ القراءات الهرمنيوطيقية المعاصرة مناسبة تماماً لتأويل النصّ القرآنيّ، ومن المعلوم أنّ المرتكز الأساسيّ فيها هو الفرضية القائلة بـ((موت المؤلف))^١، ومنح المتلقي الحرية المطلقة في تحديد الدلالة المتوافقة تماماً مع فرضياته المسبقة، وأفق تطلعاته الخاصة، وهذا ما يجعل النصّ الدينيّ فاقداً للأهمية من هذه الزاوية، إلا من الزاوية الإبداعية التي هي ليست حكراً على القرآن وحده، بل هي مما يتمتع به أيّ نصّ إبداعيّ آخر كالمعقّات أو قصائد المتنبي وأبي تمام وشكسبير على سبيل المثال، بل يكاد الأمر يصل إلى تجريد النصّ من أية دلالة على الإطلاق، وإنما تُضفى الدلالة لاحقاً على النصّ من خلال التأويل الهرمنيوطيقيّ الذي يقوم به المتلقي للنصّ، فأی معنى للحديث عن خصوصيات يتمّع بها النصّ القرآنيّ بعد ذلك، وهو ما صرّح به الدكتور سروش نفسه في مقاله عن ((التفسير المتين للمتن)) إذ يقول "إنه لا يكفي للمفسّر أن يعمل على إيجاد تفسيرٍ منسجمٍ لجميع أبعاد النصّ، بل يجب أن يعرض تفسيره بصورةٍ منسجمةٍ مع التفكير الحاكم على أجواء ذلك العصر ويرفع التعارض بينهما"^٢ ولا اعتراض على هذا الكلام في الواقع لو كان الدكتور سروش ينطلق به من موقع ما تحدّث عنه في كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، إذ كان مفهوم ثبات النصّ وعصمته أمراً مفروغاً منه، وإنما كان الكلام منصّباً حول علاقة التفسيرات المتنوعة بهذا النصّ الثابت والكامل، أما لو نظرنا إلى الأمر من الزاوية التي تنتظر إلى النصّ الدينيّ على أنه مجرد التجسيد اللسانيّ للتجربة الباطنية الخاصة للنبيّ، فلا شكّ أنّ النتيجة سوف تكون مختلفة تماماً في هذه الحالة، ففي الحالة الأولى يكون المفسّر مطالباً بتنتيخ العديد من الفرضيات المسبقة والقبليات المعرفية التي

^١ - تهدف هذه المقولة إلى تحقيق انفتاح النصّ للقارئ، على أساس أنّ القارئ هدفٌ أوّلٍ للنصّ، فيعتمد المعنى بناءً على هذه النظرية التي أتى بها الناقد الفرنسيّ ((رولان بارت)) على القارئ الذي يستمدّ معرفته من الدربة واكتساب القدرة/الكفاءة، وما المؤلّف إلا ناسخٌ يعتمد على مخزون هائلٍ من اللغة الموروثة، فاللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلّف أو صوته، ثمّ إنّ المعجم الذي يعتمد عليه المؤلّف ليس موروثاً ومشاعاً فحسب، وإنما هو مخزونٌ هائلٌ من الاقتطافات والإشارات التي تتبع من الثقافة وتؤسّس بدورها هذه الثقافة. فالنصّ الذي ينبع من هذا المصدر هو نصّ متعدّد الأصوات بما أنه بُني من كتاباتٍ مختلفةٍ توجد بينها علاقةٌ ما، وليس وحدةً عضويةً مصدرها المؤلّف أو صوته. فالنصّ مجرد معجمٍ غير متجانس، تصطفّ كلماته في تنابعيةٍ من العلامات أو الإشارات حسب أعرافٍ مقلّنةٍ لا يمكن لمؤلّف أن يتجاوزها، وتتبع من مخزن نصوصٍ متداخلة، هذه الصفات تقتل المؤلّف، وتحولّ التاريخ والتراث التقليديّ إلى نصوصٍ متداخلة. ينظر: دليل الناقد الأدبيّ. د.ميجان الرويلي، د.سعد البازعي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م، ص ٢٤٦-٢٤١. ينظر أيضاً: موت المؤلّف: نقد وحقيقة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، الرياض، دار الأرض، ١٤١٣هـ.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ١٥٥.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

ينطلق منها إلى تفسير النصّ، فلا يفترض أنّ لها الكلمة الفصل في تقرير دلالة النصّ بمعزل عما يريد أن يقوله هو بعيداً عن هيمنة هذه القبليات والفرضيات المسبقة، كما أنّ المفسّر يكون بعيداً عن الجزم بصحة تفسيره الخاص للنصّ¹، بل يفترض على الدوام نسبة الخطأ إلى هذا التفسير، مع تسليمه المطلق بعصمة النصّ. أما في الحالة الثانية، فليس الأمر على هذه الشاكلة، فإنه من الطبيعيّ أن يعتقد المفسّر بأنّ جميع ما توصّلت إليه العلوم الطبيعية والإنسانية من النتائج التي باتت مسألماً في الأوساط العلمية المختصّة هي ما يجب أن يكون له القول الفصل في مجال تقرير الحقيقة، وعلى النصّ أن يتطابق مع هذه النتائج من دون أن يكون له حقّ الاعتراض والمخالفة، وكيف يكون للنصّ حقّ الاعتراض على النتائج التي تتوصّل إليها العلوم المعاصرة، أو أن لا يتفق مع أفق توقّعات المفسّر، مع أنّ هذا النصّ ما هو إلا التجسيد اللسانيّ لتجربة باطنية عاشها شخص مرموق في فترة تاريخية سابقة، وفي مجتمع سابق هما في جميع الأحوال أقلّ رقيّاً بكثير مما بلغه مستوى تطور العلوم والمجتمعات البشرية حالياً، هذا مع افتراض أننا نسلم مع الدكتور سروش بأنّ الخطأ واردٌ على تلك التجربة في جميع الحالات، فلتكن أية فكرة يعرضها النصّ القرآنيّ مخالفة لما عليه واقع الأفكار التي باتت مقرّرة في العصر الحاليّ فكرة خاطئة وينتهي الأمر، فإذا كانت هناك إمكانية لتأويلها التأويل الهرمنيوطيقيّ المناسب الذي يجعلها متوافقة مع الأطروحات العصرية في مختلف الحقول والاختصاصات لجأنا إلى مثل هذا التأويل، وجعلنا النصّ ناطقاً بما تريد مقررات العلوم والإنسان المعاصر أن تقوله بشكلٍ قسريّ، طبقاً للحقّ الذي يمتلكه المفسّر في إضفاء الدلالة المناسبة على النصّ من خلال إسقاط قبلياته المعرفية وفرضياته المسبقة عليه. أما إذا لم تكن ثمة إمكانية لمثل هذا الإجراء، وكان النصّ عصياً على المطابقة مع فرضياتنا ومسبقاتنا المستمدّة من نتائج علومنا ومعارفنا المعاصرة، فإنّ أمامنا حلاً آخر يتمثل في أن نحشر تلك المضامين القرآنية التي

¹ - يميّز الأصوليون بين نوعين من الأحكام: الأحكام الظاهرية والأحكام الواقعية، فالحكم الواقعيّ هو ما لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، بل الحكم ثابتٌ على موضوعه ابتداءً من دون قيدٍ أو شرطٍ زائدٍ على الموضوع، سواءً كان الحكم مطلقاً أو مقيداً، كالحكم بوجوب الصلاة الثابت للصلاة نفسها من دون أيّة مدخلةٍ لشيءٍ آخر. والحكم الظاهريّ: هو ما أخذ في موضوعه الشكّ سواءً كان الشكّ تمام الموضوع أو جزءه، فالأوّل كالأصول العمليّة والثاني كالأمارات الظنيّة الكاشفة. فيكون الحكم الظاهريّ موضوعه الشكّ في الحكم الواقعيّ، وهذا يفترض أنّ الحكم الواقعيّ سابقٌ رتبةً في وجوده على الحكم الظاهريّ، لأنّ الحكم الواقعيّ قد أخذ الشكّ فيه موضوعاً للحكم الظاهريّ، ينظر: الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، بقلم باقر الإيرواني، المحبين للطباعة والنشر، إيران - قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م. ص ٥١، ومن الواضح أنّ الدلالة الواقعية للنصّ مفروغٌ من وجودها طبقاً لهذه الرؤية الأصولية التي يتبنّاها الأصوليون الذين يتبنّون اتجاه التخطنّة، في حين لا تفترض نظرية موت المؤلف وجود عالم ثبوتٍ للنصّ توجد فيه الدلالة الواقعية أصلاً، بل إنّ الدلالات الظاهرية المساوية لعدد القراء المحتملين جميعاً مساوية في القيمة للدلالة الواقعية التي يفترض وجودها أولئك الأصوليون، فإذا لم يكن للنصّ هذه الدلالة الواقعية في رتبة سابقة على القراءات التي تتشكّل منها الدلالات الظاهرية للنصّ، لم يعد هناك من داعٍ للقول بوجود مقصدية للمؤلف أساساً، ومن هنا يكون من المناسب بالنسبة إلى أصحاب هذا المسلك القول بنظرية (موت المؤلف).

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

لا تتوافق مع هذه الفرضيات في خاتمة العرضيات التي يمكن الاستغناء عنها، على أساس أنها ليست من ذاتيات الدين، وأنها إنما تخصّ نمطاً من الحياة الخاصة بمجتمع الرسالة، ولسنا ملزمين بأن نتمسك بتلك العرضيات، إذ المطلوب إنما هو الجانب الذاتي من الدين، ولا يمكن لهذا الجانب الذاتي إلا أن يعلن موافقته المطلقة لكل ما بات مقررًا ومعمولاً به في الدساتير والقوانين المعاصرة، حتى لو كانت تتضمن الأبعاد الإباحية واللاإنسانية التي تجافي الفطرة البشرية بطبيعة الحال^١.

إنّ ما تحدّث عنه الدكتور سروش في كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) يُعدّ مقبولاً، بل مفروغاً من صحته في أغلب ما عرضه هناك، إذ من الطبيعي أن ينطلق المفسّر إلى تفسير النصّ من خلال فرضياته المسبقة وقبلياته المعرفية المستمدّة مما بلغه تطور العلوم والمعارف في عصره هو، من دون أن يعني هذا أنه يصادر حقّ النصّ في أن يحتفظ بدلالته في عالم الثبوت التي ربما وافقت أو خالفت التفسيرات المتنوّعة للمفسرين في الزمكانات المتعددة التي تجعل تفسير كلّ منهم مغايراً للنتائج التي يقوم بطرحها المفسرون الآخرون.

لكنّ المسألة تنقلب رأساً على عقب عندما يتحدّد الموقف من النصّ القرآنيّ على أساس تلك الرؤية السروشية التي تطوّرت فيما بعد إلى مستوى الاعتقاد، بأنّ النصّ هو من ثمرات التجربة الباطنية الخاصّة للنبيّ، ولهذا لا يكون من الصحيح النظر إلى تلك الأصول التي تمّ عرضها في كتاب ((القبض والبسط في الشريعة)) بمعزلٍ عن الرؤية الجديدة التي تقرّر بشرية الظاهرة الوحيانية عند النبيّ، فيكون كلّ ما تمّ عرضه هناك من الأصول مندرجاً في إطار القراءات الهرمنيوطيقية التي تفترض سلفاً موت المؤلف، وتنسف أيّ مبدأ قصديّ يمكن الاستناد إليه في تقرير الدلالة التي تنسجم مع مراد المتكلّم الذي هو الله عزّ وجلّ، بل لا مجال للحديث عن شيء اسمه مراد المتكلّم أساساً، بعد أن انطلقنا من فرضية أنّ النصّ القرآنيّ ليس نصّاً متعالياً على التجارب الباطنية للبشر، بل هي أشبه ما تكون بالتجربة العاطفية والوجدانية التي يعيشها الشعراء، أو أنها في أفضل الحالات لا تختلف في شيء عن التجارب الباطنية للعرفاء وما أكثرهم في كلّ مجتمع وفي كلّ عصر، ولنا أن نتخيّل

^١ - إنّ جميع الأحكام الفقهية الواردة في القرآن لا تنتمي إلى الجانب الذاتي من الشريعة، بل هي أحكام ومقرّرات عملية استجاب من خلالها النبيّ للتحديات التي واجهته إبان عصر الرسالة، وهي ليست ملزمة للأجيال الإسلامية اللاحقة، فيكون واجب الفقهاء من وجهة نظر سروش أن يقوموا بترجمة تلك العرضيات إلى ما يقابلها من العرضيات التي تناسب قيم الحداثة المعاصرة، وبما أنّ الأحكام الفقهية كلّها من العرضيات، فما كان منها عصياً على الترجمة، لا بدّ من التخلّي عنه، مستندين إلى عرضيته ذاتها، وعدم استناد الشريعة واقعاً إلا إلى ذاتياتها التي لا تتصادم مع قيم ومبادئ الحداثة في كلّ الأحوال، ينظر: بسط التجربة النبوية، مقالة الذاتيّ والعرضيّ في الأديان، ص ٨٨، ص ١٠٦، ص ١١٦.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

عمق الكارثة عندما نلتفت إلى أنّ التجارب الباطنية للشعراء والعرفاء ليست مرتبطة بالمضامين الإيمانية على وجه الضرورة.

فعلى صعيد التجارب الشعرية لا يبدو الأمر بحاجة إلى البرهنة أصلاً، أما على صعيد التجارب الباطنية للمتصوّفة والعرفاء، فإنّ منها ما يكون خالياً من المضمون التوحيديّ بالمرّة^١، بل هي مجرد تجارب باطنية يعيشها بعض الأفراد ذوو الإحساس الوجوديّ المرهف الذي يسوقهم إلى أن يتخذوا مواقف زهدية من الإغراءات التي يقع ضحيتها الآخرون، فيفقدون نتيجةً لذلك الكثير من المعنى الذي يتضمّن سموّ الذات.

فإذا كان شأن الوحي على هذا المستوى من السطحية والسذاجة، فأبى معنى لأنّ يقدّس الناس هذا القرآن، وأبى مسوغ يكون الإنسان ملزماً على أساسه بطاعة ما يأمر به وتجنّب ما ينهى عنه، وهذا بالضبط هو ما يروم التأويليون الحداثيون الجدد، ومن بينهم الدكتور سروش بطبيعة الحال، الوصول إليه، إذ تبدو تعاليم الدين التي تتعارض مع مفاهيم الحداثة أمراً يمكن الاستغناء عنه، انطلاقاً من مبدأ التاريخية الذي ينطبق على النصوص جميعاً بما فيها النصّ القرآنيّ نفسه، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال تفسير الوحي تفسيراً بشرياً لا يجعله مختلفاً عن التجارب الباطنية والوجدانية الداخلية التي يعيشها الشعراء والعرفاء.

وعلى الرغم من عدم التحديد في الكثير من الفقرات التي يتحدّث فيها التأويليون الجدد—ومنهم الدكتور سروش بالطبع—عن تاريخية النصّ الدينيّ عموماً، وتاريخية النصّ القرآنيّ بوجه خاصّ، فإنّ نوعاً من الوضوح المفقود يمكن تلمّسه في كتابات نصر حامد أبو زيد الذي يتطابق الدكتور سروش مع أغلب ما يطرحه من الآراء والأفكار، إذ يقول: "إنّ ما نعنيه بالوعي التاريخيّ العلميّ بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الدينيّ قديماً وحديثاً ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصّة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل

^١ -يقول أدونيس: "الهدف الأخير الذي يسعى إليه الصوفيّ هو أن يتماهى مع هذا الغيب، أي مع المطلق. ويهدف السورياليّ إلى أن يحقق الأمر نفسه. وليس المهمّ هنا هو هوية المطلق، بل حركة التماهي معه، والطريق التي تؤدّي إلى ذلك، سواءً كان هذا المطلق الله، أو العقل، أو المادّة نفسها، أو الفكر أو الروح... إلخ. هناك في جميع الحالات عودة إلى أصل الخلق، أيّ كان هذا الأصل. وهي عودة تفترض مغايرة العائد للأصل، وتماهيه معه في آن. الأصل بعبارة ثانية، يبقى ذاته، فيما يتجلّى عبر مخلوقاته، وفيما تعود مخلوقاته إليه" الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م. ص ١١. وكذلك يمكن أن يشار في هذا الصدد إلى الفيلسوف الوثنيّ ((أفلوطين)) (عام ٢٠٣م-٢٧٠م)، فلقد كان ذا رؤية عرفانية إشراقية أيضاً على الرغم من أنه كان وثنيّاً، كما يمكن الاستشهاد بما هو موجود من هذا التراث في الديانتين الهندوسية والبودية. ينظر: ٧٢- الدين والعقل الحديث، تأليف: د. ولتر ستيس، ترجمة وتعليق وتقديم: أ.د. إمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص ٢٦٦ وما بعدها.

الفصل الأول المبحث الأول

النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي -هو نقطة البدء والمعاد"¹.

فضلاً عن المرجعية اللسانية السوسيرية التي دعت صراحةً إلى تجاهل دور المؤلف في إنتاج دلالة النص، ليكون التركيز على بنية النصّ وحده عند البنيويين، يكون التركيز على المتلقي وحده مع مختلف الاتجاهات اللسانية التي أعقبت البنيوية أو تطوّرت عنها، وهي تلك الاتجاهات التي عنيت باستجابة القارئ وإيلاء القراءات التي ينتجها المتلقون للنصوص الأهمية القصوى، ومن الواضح أنّ القاسم المشترك بين البنيويين وغيرهم من هؤلاء هو تجاهل دور المؤلف في تحديد معنى النصّ الذي قام بإنتاجه²، فسواء قلنا إنّ الله سبحانه هو الذي أبدع النصّ القرآنيّ وأوحى به إلى النبيّ عن طريق الملاك جبرئيل، أم قلنا مع بعض الدارسين الغربيين وغيرهم من المتأثرين بهم في المجال العربيّ والإسلاميّ إنه نصّ بشريّ أبدعه محمّدٌ بطريقةٍ أشبه ما تكون بالنصوص التي ينتجها العرفاء والمتصوّفة الكبار من أمثال النّفري أو ابن عربيّ على سبيل المثال، فإنّ الأمر ليس مهماً من هذه الناحية، ما دام المؤلف يُعدّ ميتاً على كلّ حال.

إنّ الدلالة الراهنة للنصّ لا قيمة لها بالقياس إلى ما يختزنه النصّ من معانٍ ودلالاتٍ سوف توجد في المستقبل، أو قل إنّ الدلالة الراهنة للنصّ ليست موجودةً أصلاً إلا بوصفها ثمرة التفاعل بين النصّ ومتلقيه في عصر وجوده، كما هو شأن المتلقين الافتراضيين الذين سوف يوجدون في العصور اللاحقة، مع فارقٍ واحدٍ وهو "أنّ تطوّر اللغة يعود ليحركّ دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"³. فلقد تحدّث القرآن عن مفاهيم عديدةٍ مثل العرش والكرسيّ والقلم

¹- نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٠.

²- ينظر: (موت المؤلف) منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟ د. عبد الخالق العفّ، بحثٌ منشورٌ في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلّد السادس عشر، العدد الثاني، يونيو، ٢٠٠٨م، ص ٦٠-٦١.

³- نقد الخطاب الديني، ص ٢١٠. لا شك أنّ اللغة لا يمكن أن تقف عند مستوى واحدٍ من التطوّر في مراحل حياتها المختلفة، يقول ماريو باي في ذلك: "اللغة تميل إلى التغيّر، سواءً خلال الزمان أو عبر المكان، إلى الحدّ الذي لا توقف تياره العوامل الجاذبة نحو المركز.. هذه الخاصية للغة، هامةٌ لعالم اللغة التاريخي، حيث أنها تشكّل الأساس في كلّ تغيير لغوي" أسس علم اللغة، لماريو باي، ترجمة: الدكتور أحمد مختار عمر، طرابلس- ليبيا، ١٩٧٣م. ص ٧١، لكن يجب أن نشير إلى أنّ هناك خصوصية للغة العربية، مستمدةً من ارتباطها بالقرآن الكريم، فلا شك أنّ التطوّر الذي يطال دلالة الألفاظ العربية لا يمكن له أن يكون خارج نطاق المعاني الأصلية العامّة لهذه الألفاظ، وبذلك لا يكون الفرق كبيراً بين اللغة العربية المعاصرة مثلاً واللغة العربية الموجودة في العصر الإسلاميّ الأوّل بشهادة التماثل الكبير بين لغتنا العربية الحالية وما نراه مسطوراً من التراكم اللغوي في القرآن. ينظر: التطور اللغوي- مظاهره وعلله وقوانينه، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص ١٢-١٤.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

واللوح.. إلخ "وكُلّها تساهم -إذا فهمت فهماً حرفياً- في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادّي المشاهد المحسوس"^١.

ولا كلام لنا مع مثل هذا التقرير، وإن كنا نختلف مع الدكتور نصر، كما نختلف مع عددٍ هائلٍ من المفسّرين أيضاً على الأساس نفسه حول الموقف من المجاز في اللغة، لكنّ المشكلة في التصريح اللاحق للدكتور نصر، إذ يعلن أنّ المعاصرين لمرحلة تكوّن النصوص أو تنزيلها "كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعلّ الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة"^٢، فمن أين تأتي للدكتور نصر هذا التعميم، فهل يمكن أن يقال مثلاً إنّ النبيّ، أو أشخاصاً استثنائيين في مجال تأويل النصّ القرآنيّ كالإمام علي بن أبي طالب، أو نقرأ من الصحابة الذين تلقّوا العلم مباشرةً من أحدهما كانوا يفهمون هذه الصور البيانية فهماً حرفياً مطابقاً للتصورات العرفية الساذجة في أذهان الناس، بالطبع لا، فالرأي الأقرب إلى إصابة الواقع هو أن نقول إنّ سوء الفهم النابع من التمسك بالدلالة العرفية أو الاصطلاحية الساذجة لهذه الألفاظ كان موجوداً في عصر نزول النصّ، كما انه موجودٌ في العصور اللاحقة أيضاً، وكذلك بالنسبة إلى الفهم الصحيح لها، فقد كان موجوداً في عصر نزول النصّ وما أعقبه من العصور، ومع ذلك، فإنّ المشكلة مع تأويلية الدكتور نصر وسائر التأويليين الجدد ليست في أنّ لهذه الألفاظ مدلولاتٍ تعبّر عن مراد المتكلّم الذي هو الله، في حين أخفق المعاصرون لنزول النصّ في اقتناصها، إذن لهان الأمر في الواقع، ولكانت الروايات التي تفيد أنّ تعاقب الأزمان له الأثر الفاعل في بيان المعاني الحقيقية للقرآن تجد مكانها المناسب للاستشهاد بها في هذا المقام^٣، بل تتمثل المشكلة في أنّ التأويليين الجدد ينطلقون من المبدأ البنيويّ المتمثل بمقولة ((موت المؤلف))، ليركّزوا الاهتمام على التأويلات التي ينتجها القراء المختلفون، ثمّ يصفون عليها جميعاً الشرعية التأويلية في مرحلة لاحقة، الأمر الذي يترتّب عليه أنّ مراد الله لا يحسب له أيّ حسابٍ في الواقع، فالقارئ نفسه هو منتج القرآن بما أنه مؤوّل له مهما قيل عن الضوابط التي تجب مراعاتها عند بعضهم كالدكتور نصر حامد أبو زيد أو الدكتور سروش، تلك هي المشكلة.

^١ - نقد الخطاب الديني، ص ٢١٠.

^٢ - المصدر نفسه والصفحة.

^٣ - روى المجلسي أنّ رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فأجابته الإمام: ((لأنّ الله تعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كلّ قوم غضّ إلى يوم القيامة)) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الجزء الثاني، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٢٨٠.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

نعم، من الممكن الوقوف على أرضية مشتركة مع الدكتور سروش إذ يقول: "أن يكون العالم الواقعيّ وعالم المتكلم واحداً فهذا لا يصدق إلا على الباربي تعالى، الذي يحيط علمه كلّ شيء، بحيث يصبح طلب معرفة المعنى وطلب معرفة مراد المتكلم واحداً، وكلّما عرف المخاطبون الوجود أفضل، تمكّنوا من معرفة الباربي، وكشف النقاب عن أسرار كلامه. ولهذا السبب، عبارات هذا المتكلم تكون ذات بطون. وهذه البطون ليست في الألفاظ والعبارات، بل العالم الواقعيّ مشتملٌ على البطون. وإذا اتّحد عالم المتكلم والعالم الواقعيّ فيكون كلام المتكلم ذا عمقٍ أكثر"^١، وتتمثل هذه الأرضية المشتركة في اعتراف الدكتور سروش بقصدية النصّ ولو في عالم الثبوت، وإن حصل الاختلاف وتعدّد الفهم في عالم الإثبات.

لكننا نعلم أنّ الدكتور سروش غادر هذه المرحلة المعتدلة التي جسدها كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) إلى مراحل لاحقة جعلته لا يختلف مطلقاً في تفاصيل أطروحته عن أطروحة الدكتور نصر حامد أبو زيد، وهنا لا بدّ من التنبيه إلى مناطق الاختلاف بين ما يتبناه الباحث وما يتبناه الدكتور نصر، من خلال الإلماع إلى الإشارات الآتية:

الإشارة الأولى: إنّ للنصّ فضاءً دلاليّاً محدداً هو الذي تتشكّل فيه المعاني المرادة للمتكلم، وهو الله تعالى، فلا يمكن الارتكان إلى مبدأ ((موت المؤلّف)) بناءً على ذلك.

الإشارة الثانية: لكلّ جيلٍ من أجيال البشرية طورٌ عقليٌّ وثقافيٌّ خاصّ، فمن الطبيعيّ أن يلقي ذلك بظلاله على عمليات التأويل، ولكن لا يمكن لها بحالٍ من الأحوال أن تتجاوز الفضاء الدلاليّ الخاصّ بالقرآن، ويتشكّل هذا الفضاء الدلاليّ من عناصر عديدة، من ضمنها ما تستنبطه الألفاظ من المعاني الخاصة بكلّ لفظٍ عن طريق الامتداد به إلى العمق باستهداف المعاني الأصلية للألفاظ، ويتمّ تحديد المعنى الخاصّ بوصفه مصداقاً للمعنى الأصليّ مناسباً للطور العقليّ والثقافيّ لكلّ جيلٍ، بناءً على عوامل عديدة، منها تحديات الواقع الثقافيّ والفكريّ والسياسيّ والاجتماعيّ، بما يتيح اللفظ من اقتناص لمعانٍ محتملةٍ عديدةٍ تدور جميعها في فلك المعنى الأصليّ، وعن طريق متابعة اقترانات ذلك اللفظ بغيره من الألفاظ والتراكيب اللغوية في القرآن، فضلاً عن القرائن العديدة المحيطة بالنصّ كأسباب النزول، والأحاديث السننية، والمرويات الأخرى، ممّا يسهم في استعادة المجال التداوليّ للخطاب القرآنيّ ما أمكن في عصر النزول، فيضاف إلى العناصر

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٦.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

التداولية التي تتشكّل عن طريق العلاقة التحوارية التي يقيمها الإنسان المعاصر مع النصّ، انطلاقاً من تحديّاته الثقافية والفكرية والاجتماعية الراهنة.

الإشارة الثالثة: إنّ المتلقّي ليس منتجاً للدلالة في الحقيقة، أو قل إنه مسهمٌ فيها، ولكن بطريقةٍ مغايرةٍ لما يعتقدّه التأويليون الجدد على وجه العموم، فهو مسهمٌ في إنتاج الدلالة عن طريق قدرته الفائقة على توجيه الأسئلة مما يعبر عن احتياجات العصر للنصّ، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ المتلقّي مؤهّلٌ بما هو مزوّدٌ به من المعارف الضرورية لاستنباط الاجابات المناسبة.

وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الإجراء لا ينفي احتمال الاستنباط الخاطي للدلالة من القرآن، فلا ينبغي لمثل هذا الاحتمال أن يوقف فاعلية التأويل لدى المتلقّي إذا ما كان مزوّدًا بالمقدّمات الضرورية لممارسة مهمّته في استنباط الدلالة القرآنية التي تعدّ حلاً لإشكالية مطروحة في الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية. إلخ، فإنه مشمولٌ للأدلة الشرعية التي ترفع عهدة المسؤولية عن المجتهد في مثل هذه الحال¹.

يبدو أنّ القول ببشرية الوحي طبقاً لأطروحة الدكتور سروش التي تحاول أن تحافظ على قدسية النصّ القرآني من خلال الاعتقاد بمقولة الكشف التام عند النبيّ، ما هي إلا الوجه الآخر لمقولة موت المؤلّف، إذ لا معنى لتفسير التجربة الوحيانية بتلك الطريقة إلا هذا، فإذا كان النبيّ هو مبدع النصّ القرآني الذي يبلغه للناس بعنوان أنه كلام الله، فإنّ معنى هذا أنّ منشيء النصّ في أنظار المؤمنين لن يكون مفترض الوجود حال التسليم بهذا التفسير لعملية الوحي، إذ من الواضح أنّ صاحب النصّ غير موجودٍ من البداية، سوى أنّ وجوده افتراضيٌّ لا أكثر ولا أقلّ، وليس هناك أيّ إلزام بالنسبة إلى المفسّر أن يعدّ هذا الافتراض صحيحاً على الدوام، بل يستطيع أن ينقضه في أية لحظةٍ ولن يكون ملوماً على مثل هذا الصنيع. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ المنشئ الحقيقي للقرآن - النبيّ محمد- قد تنازل هو نفسه عن ملكية النصّ عن طريق نسبه إلى الذات الإلهية مباشرةً، فلا يكون له الحقّ أساساً باستعادة هذه الملكية وقت يشاء، إذ يترتّب على ذلك نفي النبوة وانتقاضها من الأصل، كما اننا نعلم عن طريق أطروحة الدكتور سروش أنّ القرآن إنما هو من الإبداع الخاصّ بالنبيّ طبقاً للتجربة الباطنية والعرفانية التي أهّلته لأن يتمتّع بخاصية الكشف التام، فيكون مألّ الأمر إلى أنّ النصّ بلا مؤلّف أصلاً، فيكون لنا الحقّ -نحن المتلقين له عبر العصور- أن نعيد تشكيل دلالته بالطريقة التي تخدم أهواءنا وأغراضنا النابغة

¹ - التنجيز والتعذير هو المراد من الحجّة الأصولية، والمراد من التنجيز المقابل للتعذير هو ثبوت المسؤولية على المكلف، فحينما يقال إنّ هذا الحكم منجزٌ على المكلف فمعناه أنّ المكلف مسؤولٌ عن امتثاله، المعجم الأصولي، تأليف: الشيخ محمد صنقور علي، منشورات الطيار، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ص ٥٧٣.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

من فلسفة كلّ عصرٍ نكون فيه كما نشاء، بل يكون لنا الحقّ أيضاً أن نتخلى عن الاستعانة بهذه التجربة النبوية إذا ما شعرنا بأننا نمتلك تجارب باطنيةً مشابهةً أو مماثلةً لتجربة النبيّ، حتى مع افتراض أنها تأمرنا بأن نتبع شرائع خاصةً تناقض تعاليمها وتشريعاتها تعليمات وتشريعات الإسلام الذي بلوره النبيّ على أساس تجربته النبوية الخاصة^١، وسيكون من المنطقيّ أن نعتقد أنّ النصّ القرآنيّ لا يختلف عن أيّ نصّ إبداعيّ شعريّ أو صوفيّ أو عرفانيّ فنطبّق عليه قواعد الهرمنيوطيقا الفلسفية ونظريات التلقي الحديثة أسوةً بالنصوص الأدبية جميعاً بلا تمييز.

نعم، لا خلاف لنا مع ما يقرّره الدكتور سروش في قوله: "معنى كلام أو تفسير حادثه ما، ليس عصاره نستخرجها من أحدهما، بل هو رداءً يلبسانه، ونسبه تتولد بين أجزاء المجموعة. ولهذا السبب، حين يكون هنالك اختلاف في أحد أجزاء المجموعة، (أي الذخيرة الذهنية والعلمية للمخاطب)، سيؤدّي إلى اختلاف في حصيلة تركيب أجزاء المجموعة، ونسبتها في ما بينهما (أي المعنى والمفاد)"^٢، فإنّ لكلّ ذلك تأثيراً في ارتفاع منسوب الوعي بدلالة النصّ على أساس الاقتراب أكثر فأكثر من عالم المتكلّم، وفي المجال الخاصّ بالقرآن، فإنّ الاقتراب من عالم المتكلّم إن كان هو الله، يقتضي منا الاقتراب من عالم الأشخاص الذين أوكلت إليهم مهمّة التأويل التامّ للنصّ القرآنيّ^٣، وهم النبيّ (ص) وآل البيت عليهم السلام، لأننا لا يمكن أن نطلع على تفاصيل ذلك العالم في مرحلة التلقي الأمثل للنصّ إلا من خلال هؤلاء بشهادة النصّ نفسه ((هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ))^٤، من دون أن يعني هذا أنّ بالإمكان الاستغناء عن الأرضيات المعرفية المتقدّمة التي توقّرها العلوم المعاصرة، فإنّ من شأن الاطلاع على التفاصيل الدقيقة للنظريات العلمية والمعرفية في مختلف المجالات أن يزيد من إمكانية الاطلاع على عالم النصّ القرآنيّ، فضلاً عن عالم الأشخاص الذين أوكلت إليهم مهمّة التأويل التامّ كما هو واضح، فلا تناقض بين الأمرين، بل أحدهما متممٌ للآخر، مع الاعتراف بأنّ الاطلاع التامّ على عالم القرآن، أو عالم ذوي التأويل التامّ من آل البيت عليهم السلام، لن يكون بمستوى الاطلاع التفصيليّ في جميع

^١ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٢٠٥-٢٠٦.

^٢ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٩٨.

^٣ - ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الجزء السابع، الفصل (١٢) في أنّ معرفة لبّ الكتاب مختصة بأهل الله من ذوي البصائر والألباب، ص ٤١.

^٤ - الآية ٧ من سورة آل عمران.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

الأحوال، بيد أنه يقربنا أكثر فأكثر من الدلالة الأعمق للنصّ، بما ينسجم مع حاجاتنا منه في كلّ زمانٍ ومكان، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ((قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ حِثْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا))^١، وبناءً على ذلك ينقل الزركشي عن سهل بن عبد الله التستريّ قوله: "لو أعطي العبد بكلّ حرفٍ من القرآن ألف فهمٍ لم يبلغ نهاية ما أودعه في آيةٍ من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما انه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كلّ بمقدار ما يفتح الله عليه"^٢، وإنّ هذا الأمر من البدهة بمكان إذا اعتقدنا بالمصدر الإلهيّ اللانهائيّ للقرآن.

مشكلة سروش هي أنه لا يناقش الأفكار اعتماداً على قوة الحجّة فيها غالباً، بل يلجأ إلى الاستدلال عليها من خلال إسنادها إلى العرفاء والفلاسفة والمفسرين الكبار مع حرفها عن سياقها العامّ بالطبع، ليتخذ من ذلك دليلاً على حقانيتها، وليس هذا بالمنهج الصحيح كما نعتقد، فإنّ ورود الأفكار على السنة بعض العظماء لا يجعل منها حقاً لمجرد ذلك، بل لا بدّ من إقامة الدليل عليها بنفسها لتتضح لنا الحجّة في تبنيها واعتقادها، من ذلك مثلاً لجوؤه إلى الاستشهاد على ورود الخطأ في القرآن بعد افتراض أنه من إبداع النبيّ، بما ورد على لسان ابن خلدون في ((المقدّمة)) أو بما ورد في ((الفتوحات المكية)) لابن عربيّ، أو بما ورد في تفسير ((الميزان))، أو بما ورد على ألسنة الشعراء العرفانيين الفرس أو غيرهم ممن لهم المكانة المرموقة في تأريخ الثقافة الإسلامية^٣، وبما أنّ آراء هؤلاء جميعاً مهما كانت تتمتع بالاحترام والتقدير البارزين في نظر علماء الإسلام لا تُعدّ متعاليةً على النقد، كما لا يُنظر إليها على أنها من المسلّمات غير القابلة للنقاش، وإلاّ لأمكن

^١ - الآية ١٠٩ من سورة الكهف. على أننا نختلف مع السيد حيدر الأملي الذي يذهب في تفسير الآية إلى أنها ليست إشارةً لا إلى كلمات القرآن، ولا التوراة، ولا الإنجيل، ولا الزبور، ولا الصحف، ولا الكتب المنزلة من السماء مطلقاً، لأنّ كلّ ذلك قابلٌ للنفاذ والانتها، فلم يبق إلاّ الكلمات الأفاقية المسماة بالموجودات والممكنات غير القابلة للانتها والنفاد" تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، السيد حيدر الأملي، حققه السيد محسن الموسوي التبريزي، المعهد الثقافي نور على نور، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ، المجلد الأول، ص ٢٢٥. فإنّ معنى الآية منطبقٌ على كلمات الله اللسانية في القرآن حصراً دون تلك الكتب التي تعرّضت بنيتها اللسانية للتحريف والتبديل، ولا خلاف أنّ الكلمات الأفاقية مشمولةٌ للآية بكلّ تأكيد، حتى كأنّ الكلمة الإلهية ذات وجهين، كلّ وجهٍ منهما يشير إلى الآخر ويتكامل معه من دون أدنى اختلاف.

^٢ - البرهان في علوم القرآن، ليدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ، قدّم له وعلّق عليه وخرّج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، أربعة أجزاء في مجلّد واحد، ص ٢٥. أما سهل بن عبد الله التستريّ فهو أحد علماء الصوفية وأئمتهم كانت وفاته في سنة ٢٨٣هـ، ينظر: طبقات الصوفية، للسلمي، تحقيق: نور الدين شريفة، طبع مكتبة الخانجي، ص ٢٠٦، حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، طبع مكتبة الخانجي، الجزء العاشر، ص ١٨٩، الأنساب، لأبي سعد السمعاني، طبع دائرة المعارف، الهند، الجزء الثالث، ص ٥٢.

^٣ - ينظر: بنية الوحي وحقيقة القرآن، حواراً هاماً بين د.سروش والشيخ جعفر السبحاني، إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل، ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ، ص ٣٧ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

نقض الأفكار جميعها عن طريق ضرب بعضها ببعض، فإنّ من طبيعة الأفكار أن تتساجل، وأن تتناظر، وأن تتبارز في مقام إقامة الحجّة والدليل نقضاً وإبراماً في عملية مستمرّة على هذا المنوال دون انقطاع، فيكون على سروش إذ يتبنّى رأياً من تلكم الآراء أن يكون حائزاً على الأدلّة التي تدعمه، مع قطع النظر عن مسألة انتسابه إلى أحد عظماء المعرفة في تاريخ الإسلام.

على أنّ أحداً ممن قال بتلك الآراء لم يكن يقصد من خلالها أن ينسب الخطأ إلى الوحي القرآنيّ مطلقاً، مع أنّ بعض آرائهم يترتّب عليها هذا الاحتمال من الناحية المنطقية، كما هو الحال مع تلك الرواية الخاصّة بتأبير النخل^١، أو سواها من الروايات التي تنسب إلى النبيّ الخطأ والسهو والنسيان^٢، فلا شكّ أنّها رواياتٌ قابلةٌ للنقض، استناداً إلى ضرورة عرض مفاد الحديث على القرآن، فإن وافقه وإلا تمّ التخلّي عنه، على أنّ التسليم بالمضامين الظاهرية لعددٍ هائلٍ من الأحاديث التي يُحتمل أنها من الموضوعات الواردة في كتب الفريقين لا يمكن الركون إليه في العديد من الأحوال، بدهة أنّ منها ما يكون تناقضه صريحاً مع الدلالات الظاهرية للنصّ القرآني^٣، بيد أنّ سروش غالباً ما يستخدم هذه الاستراتيجية التي توضّح الموقف منها عند علماء المذاهب الإسلامية كلّها، ليبرهن من خلالها بانتقائية واضحة على حقانية ما يعتقد من بشرية الوحي في المرحلة الأولى، وما يترتّب على ذلك من تأريخية هذا الوحي وإمكان اشتماله على الخطأ في المرحلة اللاحقة.

^١ - عن حادثة تأبير النخل، أشار جعفر السبحاني إلى عدم معقولية جهل النبيّ بأنّ الامتناع عن تأبير النخل يجعل التمر شيصاً، ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٧، ص ٥٠.

^٢ - وردت بعض الأحاديث الضعيفة بهذا المضمون، منها الرواية التي تقول: إنّ رسول الله (ص) كان في مسير فناموا عن صلاة الفجر واستيقظوا بحرّ الشمس فارتفعوا قليلاً حتى إذا استقلت الشمس، ثمّ أمر مؤدّباً فأذن فصلّى ركعتين قبل الفجر ثمّ أقام فصلّى الفجر" المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي، الجزء الثامن عشر، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مطبعة الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، ٤٠٤هـ، ص ٣٣٢، ومنها أيضاً روايتان عن سهو النبيّ في الصلاة وخطئه وردتا في صحيح البخاريّ، محمد بن إسماعيل البخاريّ، دار الفكر-بيروت لبنان، ١٤٠١هـ، الجزء الأول، ص ١٠٥. وسنن البيهقيّ الكبرى، لأحمد بن الحسين المتوفّي في سنة ٤٥٨هـ تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤م، الجزء الثاني، ص ٣٤١، ص ٣٥٦.

^٣ - ينظر: عصمة الأنبياء في القرآن- مدخل إلى النبوّة العامّة، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، دار فراقده، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ١٦٢ وما بعدها. وينظر في تقرير معنى عصمة الأنبياء: شرح عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر، شرح الشيخ علي شقير، منشورات الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ٨٧-٨٨.

التسليم بالإعجاز البلاغيّ ونفي المصدرية الإلهية عن القرآن.

من الواضح أنّ مسألة التلقّي عندما تتعلّق بالنصّ القرآنيّ بوصفه نصّاً إلهياً نابعاً من المصدرية الإلهية التي إن تجرّد منها في نظر المتلقّي فإنه لا يعود متميّزاً في نظره عن أيّ نصّ أدبيّ آخر، هي مسألة في غاية الخطورة، وحتى لو قلنا إنه في أعلى درجة من سلّم الإبداع الأدبيّ ولم يختلف في ذلك اثنان من البشر، فتحقّقت كاملة غاية أصحاب التفسير الأدبيّ للقرآن الكريم^١، فأية قيمة لهذا الإثبات مادام مجرداً عن المصدرية الإلهية التي تجعل منه نصّاً متضمّناً لحقائق تتألف منها عقيدة الإنسان، كما تكون التوجيهات العبادية والتربوية والاجتماعية واجبة الأتباع من خلال تطبيق الفرد والمجتمع لها على الواقع العمليّ في الحياتين الخاصّة والعامة، ومن هنا لا يحقّق المنهج البيانيّ في التفسير أية غاية تقع في خدمة النصّ القرآنيّ على وجه الحقيقة، بل إنه ربما أدّى إلى نتائج عكسية تماماً، لأنه يسهم في تضليل المتلقّي للنصّ القرآنيّ، فلا يجعله يلتفت إلى إلهية هذا النصّ عن طريق البحث والتركيز على المعنى الحقيقيّ للإعجاز، بعد أن برهن الواقع على أنّ الإعجاز البلاغيّ، على فرض حسم النقاش حوله بين الناس في التأريخين القديم والحديث، لا يبدو مهماً في نظر السواد الأعظم من البشر، بداهة أنّ أغلبهم لا تعنيهم أدبية النصوص وارتفاع منسوبها من البلاغة في قليل أو كثير، فأية سطحية في التفكير هذه التي تجعل البلاغيين والبيانيين يعتقدون أنّ المؤمنين بالقرآن إنما يتلونه من أجل أن يتلذذوا بالبلاغة الإعجازية التي جعلته يتفوّق على بلاغة البلغاء ومواهب الشعراء لا غير، ولولا أنّ الدراسات التي أخذت على عاتقها بيان الوجوه المختلفة للإعجاز في القرآن قديماً وحديثاً قد أولت الجانب البلاغيّ الكثير من التركيز والاهتمام، إلى درجة أنّ بعضها حسم الموقف حوله، عادّاً إياه المعنى المقصود فعلاً من الإعجاز في القرآن الكريم، لما وجدت الكثير من الأطروحات التي استندت إلى النظريات المنبثقة من اللسانيات الحديثة، كالمرميوطيقا ونظريات التلقّي، المجالّ أمامها واسعاً للتضحية بالدلالة القرآنية التي تمثّل الجوانب القصديّة للمتكلّم، لتمهّد الطريق أمام معاملة النصّ القرآنيّ المعاملة التأويلية الخاصّة بالنصوص الأدبية

١ - على الرغم من أنّ هناك بذوراً لهذا الاتجاه في الكتابات السابقة على الشيخ أمين الخولي وتلامذته، تمثلت في كتابات كلّ من محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي، لكنّ جهودهم لم تتعدّ الإشارات والملاحظات العابرة، على أنّ التدشين الحقيقيّ لهذا المنهج إنما كان على يد الشيخ أمين الخولي وتلامذته، حيث أصلّ أمين الخولي بعض المرتكزات المنهجية لهذا الاتجاه في بحثه الذي كتبه على مادّة ((التفسير)) في ((دائرة المعارف الإسلامية))، وتابعت تلميذته الدكتورة عائشة بنت الشاطيّ جهوده وزادت عليها في كتابها ((التفسير البياني للقرآن الكريم))" ينظر: مقمّمة في السؤال اللاهوتيّ الجديد، د.عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، ص ١٦٠، ينظر أيضاً: التفسير البياني للقرآن الكريم، د.عائشة بنت الشاطيّ، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة، ص ١٤.

الفصل الأول المبحث الأول

ذاتها من دون فرق، إذ لا تخفى تلك الرابطة القوية بين الاعتقاد بالإعجاز البلاغيّ في النصّ القرآنيّ وتلك المناهج التأويلية الهرمنيوطيقية الحديثة^١، فما دام وجه الإعجاز هو البلاغة في النظم الكلاميّ لا غير، كما ذهب إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني^٢، فمن الطبيعيّ أن يتضمّن هذا الرأي إمكانية مقايسة النصّ القرآنيّ بالنصوص البشرية التي تتسم بالبلاغة شعراً ونثراً، وهذا ما انتهجه البلاغيون وعلماء التفسير بالفعل، فإذا ما تمّ هذا لم تعد تمكن المطالبة بأن تُعامل اللغة الأدبية القرآنية معاملةً مختلفةً عن النصوص الأدبية الأخرى، فما يُطبّق على هذه الأخيرة من المناهج التأويلية والهرمنيوطيقية المعاصرة، يُطبّق أيضاً على النصّ القرآنيّ، لوحدة المناط في استعمال اللغتين، استعمالاً بلاغياً خاضعاً للقواعد والمعايير البلاغية والأسلوبية ذاتها بلا تمييز.

لكن مع ذلك، لا نستطيع أن ننفي نفيّاً كلياً العلاقة بين الخطاب القرآنيّ والخطابات البشرية شعراً ونثراً، إذ هما معاً محكومان لنظام لغويّ واحد، بيد أن وحدة النظام اللغويّ للخطابين معاً لا تعني إطلاقاً أنهما على درجةٍ واحدةٍ من الكفاءة على مستوى التطبيق، وإلا للزم الاعتقاد بأنّ الخطابات اللغوية البشرية في اللغة العربية على درجةٍ واحدةٍ من الكفاءة على مستوى الالتزام بدقّة النظام، فلا تتفاوت مستويات الشعراء أو البلغاء عموماً على هذا الأساس، في حين أنّ التفاوت بين مستويات الجميع حاصلٌ بشهادة الوجدان، فإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الطبيعيّ أن تكون لغة القرآن ذات درجةٍ من الالتزام بالمقتضيات الظاهرة والخفية لهذا النظام، بحيث لا يُتصوّر تفوّق نصٍّ إبداعيٍّ آخر عليه في هذا السياق.

العوامل المؤثرة في التلقي المثاليّ للنصّ القرآنيّ

بيد أنّ الأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ، فحتى لو سلّمنا بالنتيجة الآنفه، فإنّ الإشكالية تظلّ موجودةً على صعيد تلقّي النصّ القرآنيّ، إذ لا يمكن أن يقال إنّ مستويات الفهم المتعلقة بهذا النصّ المعجز هي على درجةٍ واحدةٍ من الكفاءة بالنسبة

^١ - مما له دلالة في هذا المقام ما ذكره الدكتور محمد شحرور من أنّ بنية الشعر في أذهان اللغويين القدامى قد أثرت "سلباً على فهم التنزيل الحكيم نفسه. وقد بيّنا في كتبنا السابقة أثر القول بالترادف كآلية قراءة لغوية للتنزيل على قراءتهم للتنزيل الحكيم وما نتج عنها من مقاربةٍ خاطئةٍ للتنزيل خطاباً وكتاباً" القصص القرآنيّ - قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، المجلد الأول، مدخل إلى القصص وقصة آدم، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٣٧.

^٢ - إن قلنا إنّ المقوم الرئيس للإعجاز في القرآن هو التفوّق البلاغيّ، فإنّ هذا مساوٍ للحكم عليه بأنّه من جنس الكلام البشريّ الذي يكون معيار التفاضل بين نماذجه هو البلاغة، وبما أنّ البلاغة التقليدية، وحتى الأسلوبية الحديثة، تعدّ المجاز وسائر المقولات المتفرّعة عنه أهمّ ركائزها على الإطلاق، فإنّ النتيجة لا بدّ أن تلازم فرضي التأويل ولانهائية الدلالة، الأمر الذي يعني التوحيد بين النتائج التي يؤدي إليها الوجهان: البلاغيّ الكلاسيكيّ والهرمنيوطيقيّ الحديث معاً.



الفصل الأوّل المبحث الأوّل

إلى جميع المفسّرين، أو مع غضّ النظر عن تعاقب العصور، فهناك ثلاثة عوامل مؤثرة في التلقي المثالي للنصّ القرآنيّ، منها عاملٌ واحدٌ متعلّقٌ ببنية النصّ القرآنيّ نفسه، والعاملان الآخران متعلّقان بما هو خارج حريم النصّ، مع أنهما لا يكونان فاعلين إلا بوجود العامل الأوّل المتعلّق بالبنية اللغوية الخاصّة بالقرآن:

العامل الأوّل: هي البنية اللغوية للنصّ القرآنيّ ذاته، فليس من طبيعة هذه البنية أن تمنح الدلالة القرآنية مرّةً واحدةً وإلى الأبد، بل هي بنية مولدةٌ للدلالة على الدوام، نظراً لاعتماد القرآن المعاني الحركية والأصلية للمفردات، ومن طبيعة المعنى الحركيّ والأصليّ للمفردة أن لا يجعلها رهينة الدلالة العرفية المؤقتة التي ينتهي مفعولها مع تغيّر العرف اللغويّ السابق وورود العرف اللغويّ الجديد، كما هو حاصلٌ فعلاً في الكثير من الاستعمالات اللغوية العادية.

وهناك سببٌ آخر يتعلّق بتجدّد الدلالة إلى ما لانهاية في النصّ القرآنيّ، يتمثل في أنّ النصّ القرآنيّ إنما يتحدّث عن وقائع وحقائق موجودةٍ بالفعل في النظام التكوينيّ للوجود كلّه بما في ذلك الإنسان وحاجاته التي تملئها الفطرة المنسجمة مع ذلك النظام التكوينيّ العام كلّه، وليس من السهل الاطلاع على الدقائق الخفية التي يتكوّن منها هذا النظام بالنسبة إلى القدرات المحدودة للإنسان، فيكون الله سبحانه الذي أوجد هذا النظام بنفسه هو الأكفأ في مجال الإخبار عنه، أو في مجال التشريع للإنسان بما يحقّق الانسجام التامّ بين الفطرة التي جُبلَ عليها الإنسان والتفصيلات الدقيقة الظاهرة والخفية التي يتكوّن منها ذلك النظام^١.

العامل الثاني: يتعلّق هذا العامل بالمفسّر نفسه، فليس من المعقول أن نقوم باختزال العلاقة بين المفسّر والنصّ القرآنيّ إلى درجة الزعم بأنّ ما يتوصّل إليه من المعاني والدلالات هي بالضبط ما يريد النصّ أن يقوله، إذ إنّ العلاقة بين المفسّر والنصّ القرآنيّ علاقةٌ مرّكبةٌ ومعقّدةٌ واقعاءً، "تتداخل فيها جملةٌ من المقوّمات: منها الطابع الشخصي لكلّ مفسّر والرؤية التي يتميّر بها، وفيها العدّة المعرفية المقرّرة للوصول إلى إبانة كلام الله، وفيها النظام الفكريّ والنسق الثقافيّ والمادّيّ العامّ الذي يطبع مجتمع المفسّر من جهة، والمخاطب بالتفسير من جهةٍ ثانية، وبالتالي فإنّ المفسّر -أيّاً كان- له تأريخيته الخاصّة به، كما أنّ التفسير هي

^١ - ينظر: النظام القرآنيّ-مقدمة في المنهج اللفظي، ص١٤، ينظر أيضاً: المقدّمة من كتاب الطور المهدوي، وهو من تطبيقات المنهج اللفظي للنظام القرآني، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص١٣ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

نصوصٌ تاريخيةٌ تحمل في منهجيتها مؤثراتٍ ثقافيةً وماديةً لها وظيفةٌ إقناعيةٌ وخصوصيةٌ بنائيةٌ لها ما يسوّغها في السياق العامّ السائد زمن إنتاجها^١.

العامل الثالث: الحديث عن هذا العامل موصولٌ بالحديث عن العامل الثاني، من جهة أنّ الخطاب الحداثي الذي ينطلق منه الدكتور سروش وغيره من الذين سبقوه أو الذين جاؤوا بعده في المجالين العربي والإسلامي، يتمحور حول إشكالية الإنسان، "فطالما أنّ هذا الخطاب هو في جوهره رهانٌ على مكانة الإنسان وقدرته على تحمّل مسؤولياته الفردية والاجتماعية، فإنه من المتعذر الإعراض عن قسم هامّ من المعارف الحديثة لكونها تقدّم قراءةً لتأريخ الإنسان وجوانب مختلفة من سلوكه الذاتي والجماعي وما يتعلّق بنفسيته وإرادته الواعية وبواطن تعبيره وفعله، وبالتالي لا يمكن صوغ مدوّنة تفسيرية حديثة لا صلة لها بعلم الأناسة والألسنية وعلم الاجتماع وعلم النفس وما شابهها من العلوم التي عقلنت الظواهر الإنسانية وأخضعنها لأدوات التحليل الفكري"^٢.

بيد أنّ هذا الكلام فضفاضٌ جداً في الحقيقة، إذ يمكن لنا أن نبتدع منظومةً فكريةً أو عقائديةً من عقولنا نحن البشر، على أن يكون هذا الابتداع معترفاً به بوصفه يمثل خياراً وضعياً، وليس تعبيراً عن الجوهر الحقيقي للدين، ومن المناسب أن نشير إلى أنّ الكثير من المناهج التأويلية الحديثة لا تأخذ في نظر الاهتمام هذا الجانب، فلا يكاد القارئ يصل معهم إلى تحديد واضح لمعنى الدين، فلا إشكال لنا معهم إن كان المقصود بالدين تلك المنظومة القيمية والأخلاقية والقانونية التي يلتزم بها أبناء كلّ جيلٍ بحسب ما يمليه عليهم منطق الحضارة التي يعيشون في أجوائها، إلا أنّ الإشكال ينبع من كون التأويليين الجدد، ومنهم الدكتور سروش، لا يصرّحون بأنّ مشاريعهم التأويلية تستهدف هذه الغاية التي تنفي وجود معنى للدين خارج هذا الإطار، بل يصرّون على أنهم يعيدون تأويل الدين الذي أتى به الأنبياء والمرسلون، أي تأويل الوحي النازل عليهم ليكون منهجاً إلهياً يحدد الطريقة الواجب على الناس اتباعها في الحياة.

ليس المهمّ أن يدّعي المرء الاعتقاد بالدين وهو لا يلتزم بمقتضياته من الإيمان بمدلول الوحي النازل على نبيّ ذلك الدين، مهما كان رأي الدكتور سروش بالطريقة التي يفسّر بها الوحي على نبيّ الإسلام، سواءً كان الوحي قد تمّ عن طريق الملاك جبرائيل، أو عن طريق التحوّل الذي طرأ على كيان النبيّ محمّد بحيث تحوّل إلى كيان إلهيٍّ نتيجة التجربة الباطنية أو العرفانية المعمّقة، فإنه لا بدّ مع

^١ - المناهج الحديثة في درس القرآني، مجموعة مؤلفين، الناشر: مدارك، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ٣١.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٣٣.

الفصل الأول المبحث الأول

الالتزام بالدين الإسلامي من الالتزام بالمقتضى الذي يوجبه مدلول النصّ القرآنيّ نفسه، إذ لا معنى للدين الإسلاميّ أصلاً دون التمسك بهذا المدلول، وليس لنا بطريقةٍ كيفيةٍ أن نقول إنَّ هذا الجزء من القرآن عرضيٌّ يمكن الاستغناء عنه انطلاقاً من الاعتقاد بتأريخيته، وأنَّ هذا الجزء الآخر هو الذاتيُّ أو الجوهريّ من الدين الذي يجب التمسك به والعمل بمقتضاه، فإذا فعلنا ذلك كنا من الذين ارتكبوا خطأ التعضية بحقّ القرآن، أو ممن قال الله تعالى فيهم: ((إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَأْتُونَ اللَّهَ بِدِينٍ لَّيْسَ مِنَ الدِّينِ الَّذِي بَدَأَ اللَّهُ فِي رِسَالِهِ إِذْ قَالَ لِقَوْلِهِمْ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَافِرِينَ وَكُفْرًا الَّذِي نُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَنُسَبِّحُ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْحَمْدُ أَكْبَرُ مِمَّا نُسَبِّحُ بِهِ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضِ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا) (١٥٠) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا))^١.

وبما أنَّ المعارف الدينية ليست مما يجوز فيها أن تكون من اختراع البشر، فإنه لا يمكن لنا أن نتقبَّل الكثير من الأطروحات التي إن وجدت صعوبة في تحقيق التواءم بين مدلول النصّ القرآنيّ والقيم الحضارية المعاصرة، لجأت إما إلى التأويلات الهرمنيوطيقية المجانية، أو إلى الزعم بأنَّ النصّ القرآنيّ كله أو بعضه مما ينطبق عليه مبدأ التأريخية الذي يتيح لنا التخلي عنه، على أساس ما حصل من التطورات المتلاحقة في واقع الثقافة المعاصرة، أو المنظومات القيمية والحقوقية والحضارية التي نشأت وتكاملت في فضاءات ثقافيةٍ وحضاريةٍ مناوئةٍ لفلسفة الاعتقاد بالأديان عموماً، والدين الإسلاميّ على وجه الخصوص*.

دور القبليات المعرفية المنقّحة في تكوين الفهم المناسب للنصّ القرآنيّ

عندما نشاء أن نكون معرفةً عن الدين، فإنه لا يمكن لنا أن نعتدَّ إلا بالأفكار التي تعرّضت للنقد والاختبار مراراً وتكراراً، ودعمتها الحجج العقلية والنقلية حتى

^١ - الآيتان: ١٥٠-١٥١ من سورة النساء.

* المراد من فكرة تأريخية القرآن هو أنَّ النصّ القرآنيّ قد تأثر بالبيئة التي تنزَّل فيها، وقد شمل هذا التأثير كلَّ شيءٍ حتى أوصاف الجنة والنار وما فيهما من الملمات ومظاهر العذاب، وبناءً على ذلك فإنَّ مبدأ التأريخية إذا ما طبّق على النصّ القرآنيّ فإنه يقضي بأنَّ ما جاء فيه لا ينبغي أن يتعدى العصر الذي نزل فيه، ولهذا فإنَّ قيم القرآن وأدابه وأحكامه لا تتجاوز عصر النبوة في منطقةٍ معيَّنة هي شبه الجزيرة العربية على وجه التحديد. ينظر: إتيان البرهان في علوم القرآن، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان بعمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، الجزء الأول، ص ٣٥٦ وما بعدها. ولا بدّ من الإشارة إلى أنَّ تأريخية القيم الإنسانية هي من لوازم هيمنة الآلية العقلية في فهم الحقائق والمعارف، وعلى الرغم من أنَّ هذه الآلية العقلية لا تنافي القيم والحقائق الدينية المتعالية، فإنها في التطور الغربيّ لم توجد إلا في فضاءٍ مقارنٍ للدعوة إلى إلغاء الدين والقيم الثابتة من رقعة العلوم الاجتماعية، ومن هذه الرؤية الغربية بالذات تمَّ انطلاق الدراسات الحدائثية التي قاربت النصّ القرآنيّ إلى تأسيس فهم جديد عن القرآن والسنة متناسبٍ مع هذا المناخ، والنظر إلى أيّ فصلٍ بين نداء الوحي ومعطيات العلم الحديث بوصفه تخلفاً ورجعيةً ومحاربةً للعلم. ينظر: مدخل إلى الفكر الاجتماعيّ الدينيّ المعاصر في إيران - القسم الأوّل، الشيخ: محمد تقي سبحاني، ترجمة السيد حسن الهاشمي، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر، ص ٣١٢-٣١٣.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

أصبحت خارج دائرة الشكّ، فكانت من ضروريات الدين على هذا الأساس، هذه هي المعرفة الدينية على وجه الحقيقة، فإذا ما كان نظرنا مصوّباً نحو مجموعة الفرضيات الخاطئة والصحيحة التي ربما حفلت بها مدوّنات التفسير والفقّه وعلم الكلام، فإنّ هذه الفرضيات هي التي يتأفّف منها الفكر الدينيّ، إذ هناك "فرقٌ بين الفكر والمعرفة يكمن في أنّ الأوّل يستوعب كلّ ما يطرح من قضايا بعيداً عن وصفيّ الصحة والبطلان لأنّ الفكر هو حركة العقل، وهي واسعةٌ تشمل كلّ ذلك، بينما المعرفة لا تكون معرفةً بالشياء إلا إذا كانت معرفةً صحيحة" وهو ما لم يلتفت إليه الدكتور سروش إذ يقول: "حين يُعرّف علمٌ ما... يُنظر إلى القضايا الصادقة، وليس إلى القضايا الكاذبة والباطلة. لكن تبيّن أنّ المعارف المتحققة في العالم الخارجيّ، والمتجلية في قوالب مكتوبة، لا تتصف بأيّ من الصفات آنفة الذكر. أيّ إنه ما من علمٍ خالصٍ أو صادقٍ من الرأس إلى أخمص القدمين، وإنما كلّ علمٍ هو مجموعةٌ من الآراء الصادقة والكاذبة، والناقصة لعددٍ من العلماء، وهي دائماً في معرض التحوّل والتشذيب الجماعيّ والتاريخيّ. والمعرفة الدينية على هذا النحو أيضاً"^٢.

على أننا نعتقد أنّ المعرفة الدينية لا يمكن إلا أن تكون صادقة بما أنها معرفة، أما الفكر فلا يشترط فيه ذلك، بل هو مفهومٌ أعمّ من كونه معرفةً أو عدمها، فإذا ما تمّ الانتقال بالقضية المعيّنة من مجال الفرضية أو النظرية إلى مجال البديهية الدينية، من جهة أنها مطابقةٌ لواقع الدين، بات انطباق وصف المعرفة على تلك القضية متحقّقاً، وبهذا لا يمكن وصف أيّ فهمٍ للدين بأنه من المعرفة الدينية ما لم يكن حائزاً على شرط موافقته مع فهم المعصوم، لأنّ هذا الأخير لا يكتسب العلوم والمعارف الدينية عن طريق الاجتهاد أو الحدس أو الظنّ، بل إنّ معارفه ليست من قبيل المعارف الحصولية أو الكسبية أساساً، إذ هي معارف حضورية خالصة لا مجال لورود الخطأ أو الاشتباه أو النسيان فيها^٣، أما الأفهام الدينية لدى العلماء الآخرين فهي حصوليةٌ كلها، ولذلك فهي في معرض الخطأ والصواب على الدوام، فما كان منها صواباً مطابقاً للواقع ونفس الأمر بالنسبة للمعارف التي يتضمّننها الوحي، فهي من المعرفة الدينية المطابقة لواقع الدين بالطبع، وما كان منها خطأً فهو ليس جزءاً لا يتجزأ من المعرفة الدينية، وإن كان من الصحيح أن يعدّ جزءاً من الفكر الدينيّ القابل للجمع بين الفرضيات الصحيحة والخاطئة في نسيجه العامّ،

^١ - دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، الشيخ مالك مصطفى وهيبي العاملي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٢٤.

^٢ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٧.

^٣ - اللباب في تفسير الكتاب، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، الجزء الأول، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٤٤ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

بوصف ذلك جزءاً لا يتجزأ من متطلبات المنهج العلميّ الذي يقتضي منا الاعتراف بشرعية وجود جميع الفرضيات في إطار العلم ما دامت لم يتميّز صحيحها من سقيمها عن طريق وسائل الاختبار الصالحة لتمحيص الفرضيات في إطار ذلك العلم على وجه التحديد.

إنّ سروش لا يعترف بأنّ هناك تطابقاً بين فهم أيّ شخص للدين والدين نفسه، وإنه محقّ في ذلك شريطة أن لا يكون المعصوم محاطاً بهذه الدائرة، إذ إنّ فهم المعصوم هو عين المعرفة الدينية المطابقة لواقع الدين كما تشير إلى ذلك النصوص الصريحة لدى جميع طوائف المسلمين^١، ومع إقرارنا بأنّ صاحب أيّ فهم خاصّ للدين لا يمثّل واقع الدين بالضرورة، إلا أننا لا نوافق على أن تترتب على ذلك النتائج الآتية:

الأولى: نحن لا نوافق على ما يقرّره سروش من "أنّ دين كلّ واحدٍ هو عين فهمه للشريعة أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عزّ وجلّ"^٢، فنحن نعلم أنّ فهم أيّ شخصٍ للشريعة لا يمكن أن يحظى بالقبول في الأوساط الدينية والعلمية ما لم يكن مستنداً إلى المعايير البحثية الموضوعية التي تؤهّله لأن يكون فهماً معتدلاً به على أية حال، حتى وإن لم يكن خارج دائرة النقد والاختبار بالنسبة للأفهام الدينية الأخرى، ومن ثمّ فإنّ هذا الفهم بما أنه مستندٌ إلى النصّ الدينيّ المقدّس، وإلى تلك المعايير الموضوعية التي يقارب من خلالها دلالة هذا النصّ، فإنه يتضمّن الفرضيات الصحيحة والسقيمة، فما كان من تلك الفرضيات سليماً فهو مطابقٌ للشريعة الخالصة بالتأكيد، وما كان منها سقيماً فإنه إما مخالفٌ لها أو مغايرٌ بالطبع، ومن ثمّ فإنه لا معنى لافتراض الفصل المطلق والتامّ بين هذه الأفهام والشريعة الخالصة.

الثانية: إنّ مؤدّى هذا القول هو أنّ كلّ فهمٍ باستقلاله عن الفهم الآخر حتى لو كان مناقضاً هو الدين الصحيح، ليس بالنسبة إلى صاحب الفهم فقط، بل هو صحيحٌ بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر بتعبير الأصوليين، وتلك نتيجةٌ طبيعيةٌ للاعتقاد باستحالة التوصل إلى الفهم المطابق للدين، فما فائدة وجود الدين أصلاً مع افتراض هذه الاستحالة بشكلٍ مطلق، فالحقّ أنّ وجوده وعدمه سواء، ولا وجود واقعاً إلا

^١ - لا شكّ أنّ دائرة العصمة تشتمل على الأنبياء فقط عند المذاهب التي تنتمي إلى المدرسة الأشعرية على اختلافٍ معروفٍ بين وجهات نظر المذاهب التي تنتمي إلى هذه المدرسة، في حين أنّ هذه الدائرة تتسع لتشتمل، مضافاً إلى الأنبياء، على أصحاب الكساء والأئمة المنحدرين من عليّ وفاطمة عليهما السلام عند المذاهب التي تنتمي إلى المدرسة الشيعية، على اختلافٍ بين وجهات النظر بين هذه المذاهب أيضاً، فتتسع هذه الدائرة أو تضيق تبعاً لمتبنيّات كلّ مذهبٍ منها، إلا أنّ هذا الاختلاف لا يؤثّر على الخطّ العامّ للتفكير الذي يطبع المقولات الكلامية في باب العصمة لدى كلّ من الفريقين.

^٢ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٣٠.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

لهذه الأفهام المتعددة والمتناقضة التي نعدّها جميعاً صحيحةً على الرغم من وجود التناقض فيما بينها، لا من باب افتراض المنجزية والمعذرية، ولكن من باب أنها تمثل واقع الدين كما هو في عالم الثبوت لا الإثبات، الأمر الذي يؤدي إلى تعددية دلالية لانهائية تنفتح على التأويلات الهرمنيوطيقية المتطرفة التي تضحّي في الكثير من الأحيان بدلالة النصّ القرآنيّ، إلى درجة أنّ عدداً كبيراً من الدلالات المقترحة لا تلامس الطبقة الظاهرية من دلالة النصّ، فضلاً عن المستويات الأخرى من الدلالة، وهذه الفكرة جنورٌ في التراث الأصوليّ الإسلاميّ لا تُنكر، تتمثل في اتجاه التصويب المعروف الذي يذهب إلى أنّ ما يتوصّل إليه المجتهد من دلالة النصّ هو بالضبط ما يمثل الدين الخاصّ به، حتى لكانّ الدين ليس له وجودٌ ثابتٌ أو سابقٌ في عالم الثبوت، بل يتأسّس عالم الثبوت على دلالته في عالم الإثبات، فيكون عالم الإثبات هو عالم الثبوت نفسه، والحقّ أنّ علماء الإمامية لم يوافقوا على هذا الاتجاه، لما يترتّب عليه من المحاذير التي لا يوافق عليها القائلون بفكرة التصويب أنفسهم، فكان الاتجاه الذي مثله علماء الإمامية هو التخطئة، وهم بمقتضى هذا الاتجاه يقرّرون أنّ الأفهام تختلف فعلاً في تصوير حقيقة الدين، فكلّ مجتهدٍ فهمه للدين متبعاً المعايير العلمية والموضوعية في تشخيص دلالة النصّ، وبناءً على ذلك فإنّ هناك فرقاً بين الدين وفهمه، فإلى هنا يمكن أن يقال إنهم يتفقون مع اتجاه المصوّبة، ومع ما يذهب إليه الدكتور سروش معاً^١، لكن نقطة الافتراق تتمثل في أنّ أصحاب التخطئة يقرون بأنّ هناك واقعاً للدين قد يصيبه فهم كلّ مجتهدٍ أو يخطئه، فما أصاب فيه فهو جزءٌ لا يتجزأ من الدين، وما أخطأ فيه فهو ليس من الدين الواقعيّ في شيء، كما أنّ المجتهد في حال اكتشافه لوجود الخطأ في فهمه الخاصّ، عليه أن يتخلّى عنه وينحاز إلى الصواب الذي يمثل واقع الدين، على أنّ المجتهد معذورٌ بالتأكيد في ما أخطأ فيه على أساس ما بذله من جهدٍ منهجيّ في استخراج دلالة النصّ، وبناءً على ذلك فإنّ اجتهادات المجتهدين على الرغم من أنها تشير إلى الدين، إلا أنها لا تمثل حقيقة الدين بالضرورة، ولذا فإنّ هناك نسبةً معترفاً بها في أوساط المجتهدين مفادها أنّ لكلّ مجتهدٍ الحقّ في نقض الآراء الاجتهادية للمجتهدين الآخرين، انطلاقاً من المنظومة الاستدلالية المعتمدة في مقاربة النصوص الدينية على وجه العموم، فليس من حقّ أيّ مجتهدٍ أن يمنع المجتهدين الآخرين من تخطئته في هذا السياق، خلافاً لما يترتّب على فكرة التصويب من النتائج التي لا تتيح

١ - يعتقد الدكتور سروش أنّ النصّ بما أنه يتضمّن بالقوّة عدّة معانٍ بحكم أنّ الوسائل المتاحة لفهم النصّ القرآنيّ تحتل معاني متعدّدة، فإنّ هذه المعاني المحتملة لا بدّ أن تكون جميعاً مرادّةً ومقصودّةً لله تعالى، أما إذا قلنا إنّ الله قد كلف الناس بتحصيل المراد الواقعيّ كما هو في عالم ثبوت النصّ، فإنّ هذا يعني أنّ الله يكلف الناس بما لا يطاق، لأنّ اللغة نفسها لا تتحمّج في معنى واحد. ينظر: الصراطات المستقيمة، ص ١٣١.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

للمجتهدين المعارضين هذا الحقّ من الناحية النظرية على الأقل¹، وخلافاً أيضاً لما ذهب إليه الدكتور سروش من أنّ فهم أيّ شخص هو الدين الصحيح، بمعزلٍ عن الشريعة الخالصة التي فرض استحالة معرفتها بشكلٍ مطلق كما هو واضح.

الثالثة: إنّ هناك معرفةً دينيةً لا تقبل الخطأ مطلقاً، تتمثل في الدلالات التي يستنبطها النبيّ وآل البيت المعصومون من النصّ القرآنيّ، فإذا ما نظرنا إلى مسألة الإيمان بالدين على أنها مسألة مفروغٌ منها، فإنه لا بدّ للمؤمن بالإسلام على وجه العموم أن يعتقد بأنّ الدلالات التي يستنبطها النبيّ من القرآن هي المعرفة المطابقة للدين كما هو في الواقع، هذا بالنسبة للمسلمين عموماً بلا فرق بين أتباع مذهبٍ وآخر، أما بالنسبة لأتباع المذهب الإماميّ، فإنهم ينظرون إلى الدلالات التي يستنبطها الأئمة المعصومون من هذه الزاوية كذلك، وليس للدكتور سروش الحقّ في أن يزعم أنه يتكلّم من واقع فلسفة الدين التي لا تحتم الإيمان بالغيب وما يعدّ في الإسلام من الضروريات والبيدييات، لأنه في هذه الحال لا تعود لكلامه أية قيمة من الزاوية التي تهّم الإنسان المسلم كما هو واضح، فنحن إنما نولي مناقشة المشاريع الفكرية للتأويليين الجدد الأهمية الكبيرة، نظراً لأنها تختار لها منطقةً بحثيةً داخل مجال الإيمان بالدين الإسلاميّ ذاته، وإلا فإنّ ثمة مشاريع كثيرةً في المجال الاستشراقيّ الغربيّ تناولت بالدراسة والبحث إشكاليات الوحي ودلالة النصّ الدينيّ من واقع التشكيك وعدم الإيمان بالإسلام، لا تحظى منا بالأهمية في مجال الدراسة والبحث، فلا تتمتع في نظر الإنسان المسلم بالأهمية التي تتمتع بها هذه المشاريع الفكرية التي تنطلق من الواقع الإسلاميّ بطبيعة الحال.

التمييز بين الشعر والقرآن

نّ معاملة النصّ القرآنيّ بالطريقة التي يُعامل بها النصّ الأدبيّ تؤدّي إلى الكثير من التخبُّط في استخراج الدلالة، فإنّ ما لم ينظر إليه التأويليون الجدد بعين الاهتمام هو أنّ النصّ القرآنيّ يشير إلى وجود حقائق موضوعية هي ما تتشكّل منه الدلالات التي يتضمّنّها النصّ، في حين أنّ الشعر على سبيل المثال لا يُراد منه أن يؤدّي هذه المهمة، ولهذا قيل في المأثور من الكلام أنّ أعذب الشعر أكذبه، انطلاقاً من أنّ المهمة الأساسية التي يضطلع بها الشعر، هو أن يعيد خلق الأشياء في عالم

¹ - لم يلتزم أصحاب هذا الاتجاه -التصويب- بالنتائج التي تترتّب عليه من الناحية المنطقية، فمن الواضح أنهم لا يحقّ لأحدهم الاعتراض على بعض الاستنتاجات التي يتوصّل إليها العلماء الآخرون، استناداً إلى أنّ الواقع بالنسبة إلى الأحكام الواردة في الشريعة متعدّدٌ، فلا يكون لترجيح رأيٍ اجتهاديّ على رأيٍ اجتهاديّ آخر من مسوّغٍ بعد ذلك، في حين أننا نراهم يقومون بكلّ ذلك على صعيد الممارسة والتطبيق، سواءً في مجال استنباط الأحكام الشرعية، أو في مجال تفسير النصوص الدينية المقدّسة بشكلٍ عامّ.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

خيالي لا يراد منه أن يكون مطابقاً للواقع^١، وما أوقعهم في الوهم الذي يقضي - بناءً على أسسهم النظرية - بالوحدة الافتراضية بين النصّ القرآنيّ والشعر، هو أنّ لغتهما معاً تستثمر الطاقة الإيحائية في الكلمات، والوسائل المجازية من الكناية والاستعارة بأنواعها، فضلاً عن الصور الأدبية التي تكون هي المحصّلة النهائية من كلّ ذلك، وما لم يلتفت إليه هؤلاء هو أنّ استثمار تلك الوسائل ليس حكراً على الشعر نفسه، بل يمكن لأيّ نصّ حتى لو لم يكن شعراً أن يقوم باستثمارها في خلق المعنى، من دون أن تكون غايته مطابقة لغاية الشعر ذاته^٢، فلا يمكن أن يقال على سبيل المثال إنّ النصّ الفلسفيّ الذي يتدرّج بتلك الوسائل غايته هو خلق عالم خياليّ لا يمتدّ إلى الواقع بأية صلة على غرار ما يقال عن الكثير من النصوص الشعرية، وكذلك الحال مع النصوص التاريخية والسياسية.. إلخ، فإنها جميعاً تستهدف الإشارة إلى حقائق موضوعية تتضمّنها، وما أجمل ما حسم به القرطاجنيّ الخلاف في هذه المسألة بقوله: "وليس ما سوى الأقاويل الشعرية في حسن الموقع من النفوس مماثلاً للأقاويل الشعرية، لأنّ الأقاويل التي ليست بشعرية ولا خطابية يُنحى بها نحو الشعرية لا يُحتاج فيها إلى ما يُحتاج إليه في الأقاويل الشعرية، إذ المقصود بما سواها من الأقاويل إثبات شيء أو إبطاله أو التعريف بماهيّته وحقيقته"^٣، وهو ما يقال عن النصّ القرآنيّ في استثماره لتلك الوسائل التي

١ - ينظر: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لأبي الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ص ١١٦ وما بعدها.

٢ - قال نصر حامد أبو زيد: "إنّ النصّ القرآنيّ منظومة من مجموعة النصوص وإذا كان يتشابه في تركيبته تلك مع النصّ الشعريّ، كما هو واضح من المعلمات الجاهلية مثلاً، فإنّ الفارق بين القرآن وبين المعلّقة من هذه الزاوية المحدّدة يتمثّل في المدى الزمنيّ الذي استغرقه تكوّن النصّ القرآنيّ، كما يتمثّل في تعدّد مستويات السياق المحدّدة لدلالة كلّ جزء من أجزائه. وهذه التعدّدية النصّية في بنية النصّ القرآنيّ تُعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافيّ المنتج للنصّ، لأنها تمثّل عناصر تشابه بين النصّ ونصوص الثقافة عامّة، وبينه وبين النصّ الشعريّ بصفة خاصّة" التفسير الماركسيّ للإسلام، د. محمّد عمار، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص ٤٧، نقلاً عن (إهدار السياق في تأويلات الخطاب الدينيّ)، وهو بحث لنصر حامد أبو زيد منشور في مجلّة القاهرة. وينظر عن علاقة النصّ القرآنيّ بالأساطير وأنها داخله في بنية هذا النصّ: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٤٤. ينظر أيضاً: النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني ص ٢٨٧، ينظر كذلك: نقض كتاب في الشعر الجاهلي، محمد الخضر حسين، حققه علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية بدمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧، ص ٨٤-٨٥. ينظر كذلك: بلاغة القرآن، للإمام الشيخ محمد الخضر حسين، جمع: علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية بدمشق، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص ٩٤ وما بعدها.

٣ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١١٩. وهذا هو الموضوع الجديد للشعرية في الواقع، يقول الدكتور حسن ناظم: "فيما يتصل بتحديد موضوع الشعرية، فإنها تسعى للكشف عن قوانين الإبداع في بنية الخطاب الأدبي بوصفه نصاً وليس أثراً أدبياً، ومن هنا تجلّى الاختلاف في طبيعة تصوّر تلك القوانين. فالشعرية بخضوعها لنظرية الانبثاق-أي انطلاقها من النصّ ذاته كونه بنية منفتحة-اكتسبت تعددية في استنباط القوانين وإثراء مجالها، ذلك أنّ النصّ مكتومٌ في الكلام، ولاستنتاج هذا النصّ لا بدّ من طرائق تختلف من باحثٍ إلى آخر، ولهذا يصبح الحديث عن استنتاجاتٍ عدّة لا استنتاج واحد. لقد أصبح النصّ فضاءً ذا معانٍ متعددة، وأصبحت الشعرية-تبعاً لذلك- بحثاً في هذا الفضاء". مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، د. حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ٣٣.

الفصل الأوّل المبحث الأوّل

يتدرّج بها الشعر عادةً في أداء المهمّة الجمالية والخيالية، أي إنّ هناك تناغماً وتطابقاً بين الكتاب القرآنيّ والكتاب الكونيّ، "فالقرآن يقود إلى الكون، والكون أيضاً يقود إلى القرآن"¹، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى النصّ القرآنيّ لم يعد بالإمكان تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا الفلسفية عليه كما يقترح علينا العديد من التّأويليين الجدد في المجالين العربيّ والإسلاميّ، نظراً لأنّ الهرمنيوطيقا لا تصلح للتطبيق على النصوص التي تشير دلالاتها إلى حقائق موضوعية في الواقع الخارجيّ، سواءً في ذلك عالم الغيب أم عالم الشهادة.

أما النسبية في الفهم، تلك الحقيقة التي يركّز عليها الدكتور سروش أسوةً بالتّأويليين الجدد على وجه العموم، فالحقّ أننا لا نستطيع أن ننكر موضوعيتها متى ما تعلّق الأمر بالدلالات الجزئية التي يتوصّل إليها المفسّرون والفقهاء المجتهدون، وهي دلالاتٌ تحتل الخطأ كما تحتل الصواب بالطبع، وبناءً على هذا، فإنّ لأيّ فهم قيمة نسبية بالقياس إلى الأفهام الأخرى التي تتمتع بالقيم النسبية ذاتها، إلا أنّ هذه النسبية تختلف عن النسبية التي يدعو إلى الاعتقاد بها التّأويليون الجدد في أنها نسبية تتعلّق بدلالة النصّ القرآنيّ في عالم إثباته، وليس في عالم ثبوته، أي إنّ هناك واقعيةً معترفاً بها لدلالة النصّ القرآنيّ، وهي دلالةٌ صحيحةٌ بصورةٍ مطلقة، لا تنفي وجودها تلك الدلالات النسبية التي توصّل إليها الفقهاء المجتهدون والمفسّرون، وإنّ هذه الحال هي التي تحرّضهم على مواصلة البحث وتنقيح المعايير التي على أساسها يتمّ استخراج الدلالة، فلو لم يتمّ افتراض وجود الدلالة القرآنية الصحيحة الثابتة بشكلٍ مسبق، لما كان لمعاودة الجهد البحثيّ وتنقيح المعايير من معنىً أصلاً، بل سيكون كلّ بحثٍ جهداً لا طائل من ورائه بالتأكيد.

¹-الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، د.طه جابر العلواني، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص ٢٦.

المبحث الثاني

الفهم الأفضل لمراد المتكلم من الكلام

تنوع الفهم وثبات النصّ

لا أعتقد أنّ من الصحيح فرض المطابقة التامة بين ما قدّمه سروش من أطروحاتٍ تتعلّق بفهم النصّ في المرحلة التي أنجز فيها مقالات ((القبض والبسط في الشريعة))، وما قدّمه من أطروحاتٍ تتعلّق بالإشكالية ذاتها في المرحلة اللاحقة عندما كتب كتابه ((بسط التجربة النبوية))، نظراً لما يأتي:

أولاً: لم يكن سروش في المرحلة الأولى متّجهاً صوب تحليل ظاهرة الوحي، ولذلك كانت قداسة النصّ القرآنيّ ومصدريته الإلهية محسومة عنده وليست في معرض النقاش، أما جهده البحثيّ كلّهُ، فإنه كان منصرفاً إلى معالجة الإشكالية المتعلقة بالكيفية التي يتمّ فيها تلقّي النصّ الدينيّ وطريقة تفسيره، وبيان الأسباب التي تدعو إلى تنوع الفهم للنصوص الدينية، والآلية التي يحدث من خلالها هذا التنوع¹.

ثانياً: في المرحلة الأولى كانت دلالة النصّ الدينيّ مكتملةً وناجزةً من الناحية الثبوتية للنصّ، أي لم تكن فكرة ((موت المؤلّف)) مطروحةً على بساط البحث في تلك المرحلة، بل كان من ثوابت تلك الفرضية التأكيد على أنّ القرآن يُنسب إلى منشئه وهو الله عزّ وجلّ، أمّا في المرحلة الثانية، فقد تغيّر الموقف تماماً، إذ باتت الفرضية تتبنى فكرة بشرية النصّ القرآنيّ، تأسسياً على فكرة ((موت المؤلّف)) وانفصال النصّ كلياً عن منشئه، وهذا تطوّرٌ في الموقف لا يمكن إلا أن يقلب الكثير من النتائج المترتبة على ذلك رأساً على عقب بطبيعة الحال.

ثالثاً: لم تكن الفرضيات الفكرية وتطوُّرات العلوم في تلك المرحلة لتلعب دوراً في قبض وبسط الشريعة ضمن عالمها الثبوتيّ أو الواقعيّ، بل كلُّ ما يحصل هو أنّ

¹ - ينظر: القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته إلى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

الفصل الأوّلالمبحث الثاني

توسّعاً في فضاء الدلالة يحصل في أذهان المفسّرين نتيجة ولادة العديد من الأسئلة الجديدة التي سيقومون بتوجيهها للنصّ بانتظار الإجابة منه، فضلاً عن التوسّع الحاصل في معاني الألفاظ نتيجة التطوّر الحاصل في مجال العلوم التطبيقية والاجتماعية والفلسفية واللسانية.. إلخ، الأمر الذي يكسب تلك الألفاظ معاني جديدة لم تكن تتضمّنّها في ظلّ المستوى التطوّريّ المتدنيّ للعلوم في العصور السابقة^١.

رابعاً: إنّ تكامل العلوم والمعارف وبلوغها طوراً أعلى من التقدّم من شأنه أن يجعل تكامل الفهم للنصّ الدينيّ موازياً لهذا التقدّم الحاصل في تلك العلوم والمعارف، "وبهذه الطريقة تصبح المعرفة الدينية ومعرفة العصر متناغمتين ويندرجان خطوة خطوةً باتجاه التحوّل والتكامل"^٢، فلا مجال لتعدّدية أفقية في دلالة النصّ الدينيّ، بل هناك تعدّدية طولية باتجاه تكامل الدلالة وتوغّلها في مستوياتٍ أعمق من النصّ، بحسب نظرية الظهر والبطن المعروفة في تأويل النصّ الدينيّ عند العرفاء، وهي مختلفة تمام الاختلاف عن المنهج التأويليّ الهرمنيوطيقيّ في توليد الدلالات المتعدّدة ضمن مستوياتٍ أفقية لا يُشترط فيها وجود العلاقة بين الدلالات المتجاورة والمتقابلة، انطلاقاً من اعتماد عملية الفهم على فكرة انقطاع العلاقة بين النصّ ومنشئه من جهة، وحقّ المتلقي في إضفاء الدلالة المناسبة على النصّ من خلال الاعتماد على فرضياته وميوله ونوازعه الخاصّة، إذ هي مختلفة قطعاً عن فرضيات وميول ونوازع المتلقّين الآخرين من جهةٍ أخرى^٣، ويلاحظ أنّ هذه الرؤية الهرمنيوطيقية الأخيرة تهيم على الفضاء العامّ لأطروحات الدكتور سروش في المرحلة الثانية.

^١ - إنّ ما يجب التركيز عليه هو أنّ القرآن لم يتحدّث طبقاً للمفاهيم الذهنية والعرفية التي يعكسها استخدام اللغة عند الناس، أي إنه لم يتحدّث باللغة العربية كما هي في الاستعمالات الشائعة عند الأدباء والبلغاء، بل تحدّث باللسان العربيّ الذي يركّز على المعاني الحركية والأصلية للكلمات، ومن شأن هذه الأخيرة أن تستوعب عدداً لانهائياً من المعاني الذهنية والعرفية المتجدّدة التي تنطبق عليها انطباق المفهوم على مصاديقه التي لا تنتهي، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الواقع بكلّ ما يتولّد منه أو يتجدّد فيه من الأفكار والأحداث منعكسٌ في القرآن، وبناءً على هذا فإنّ المعنى الحقيقيّ للقرآن، المختزن في عالم الثبوت، لا يمكن أن يشدّ عنه الواقع المتجدّد الذي يتحدّث عنه الدكتور سروش، بل هو مستوعبٌ فيه بالكامل، مهما طرأ عليه من التطوّر والتجدّد والتكامل في الحلقات المتعاقبة للزمان.

^٢ - القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٠.

^٣ - ينظر: فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د.نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، بيروت-لبنان، ١٩٨٣م، ص ٥ وما بعدها، ينظر أيضاً: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ٢٢٨-٢٢٩.

الاتجاه القسديّ في اللغة

ثمّة إشكالية كبيرة تتعلّق بفلسفة اللغة في أطروحة القبض والبسط، فمن الواضح أنّ الدكتور سروش ينطلق من الفرضيات اللسانية الحديثة التي لا تختلف في اتجاهها العامّ عن فلسفة علم اللغة عند اللغويين وعلماء الأصول، فإنّ الجميع يتّبع مناهج لغوية تفسّر العلاقة بين الألفاظ والمعاني بطريقة اعتباطية لا تسمح بوجود أيّة علاقة ذاتية بينهما^١، "فإذا كانت سمة الاعتباط شاملة للحدث اللسانيّ، فإنها تتركز جوهرياً في مشكل الدلالة قبل كلّ شيء، وبذلك تنحلّ الاعتباطية اللسانية العامّة إلى اعتباطية الاقتران الحاصل بين دوالّ اللغة ومدلولاتها، أو ما يمكن حصره في اعتباط العلامة اللسانية، باعتبار أنه لا يتحدّد أيّ دالّ في اللغة بمدلوله طبقاً لاقتضاء منطقيّ، كما أنّه ليس من دالّ في ارتباطه بمدلوله بأولى من أيّ آخر كان يمكن أن يقوم بدله"^٢، ولقد كان النيليّ محقّقاً عندما أشار إلى أنّ كثيراً من التخبّط الذي أصاب نتائج العلوم الإنسانية، كالفلسفة، وعلم الاجتماع، والعلوم المرتبطة بالشرعية... إلخ، إنما تمثل المشكلة اللغوية وتحديد الموقف من العلاقة بين الدالّ والمدلول أو بين اللفظ والمعنى حجر الزاوية فيها، يقول النيليّ: "أمّا فشل الحلول اللغوية ونظريات المعنى القديمة والحديثة في تحديد مفهوم النصّ فهو أمرٌ غنيٌّ عن البيان. وقد أقرّ به بكلّ ارتياح أكابر علماء اللغة في الغرب وإن كان الأصوليون قد سكتوا عن الأمر وكتموه. ولكنّ الناس لا يعلمون جلية الأمر ولا يدرون بوجود مشكلة لغوية، وبعضهم لا يدري لأنّ أنّ اللغة ما زالت لغزاً لم تفكّ أسرارها بعد. وهم يحسبون أنّ ما يقوله لهم المفسّرون هو الحقّ وإنّ اختلف وخالف بعضه بعضاً"^٣، فإنّ مجمل القضايا التي تعرّض لها الدكتور سروش هي نتيجة طبيعية لمثل هذه الأبحاث اللغوية التي تتّجه صوب تفسير العلاقة بين الدالّ

^١ - نقصد باللسانيات الحديثة جميع الاتجاهات اللسانية التي ظهرت منذ أعمال سوسير وكتابه: "cours de linguistique generale". وما تولد عنه من مدارس كمدرسة جنيف، وبراغ، والبنويّات، والمدرسة الوظيفية، والمدرسة التوليدية. للتعريف باللسانيات ينظر: مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصبّة للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص ١٦. ينظر أيضاً: دروس في اللسانيات التطبيقية، صالح بلعيد، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٩. ينظر كذلك: الأسس الإبتدائية للنظرية اللسانية "البنوية والتوليدية"، الدكتور محمد محمد العمري، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ٣٣ وما بعدها، ينظر كذلك: الأسلوبية وتحليل الخطاب، د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ١٠ وما بعدها.

^٢ - ينظر: الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتباطية، ص ١٥-١٧، ص ٢٥٧.

^٣ - التفكير اللسانيّ في الحضارة العربية، الدكتور عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م، ص ١٣٢.

^٤ - بين الانغلاق الديني والنشاز الثقافي، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٢١-٢٢.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

والمدلول بهذا الاتجاه، آية ذلك أنّ اللسانيات الغربية التي هي مجرد تنويعاتٍ على لسانيات دي سوسير في الواقع، نمت وترعرعت في ظلّها العديد من المدارس التي عنيت بتحليل النصّ وتأويله، بدءاً بمدارس البنيوية وما أعقبها من المدارس التي عنيت بنظريات التلقّي، وانتهاءً بالاتجاهات التي ينضوي جميعها تحت مظلة التفكيكية الآن، تقف موقفاً سلبياً يكاد يكون موحداً ضدّ فرضية احتواء النصّ على دلالاتٍ محدّدةٍ بصورةٍ مسبّقة، بل يسند جميعها هذه المهمة إلى القارئ، مصادرةً بذلك حقّ المؤلف في أن يضمّن نصّه ما يشاء من الدلالات التي تمثّل مراد المتكلم في مواجهة المخاطب، فإذا كان علم اللغة الذي يعتمد عليه الأصوليون وعلماء التفسير وغيرهم من المشتغلين في حقل الدراسات الدينية، يعتقدون باعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى إلا ما يتولّد من الدلالة نتيجة أنس المعاني بالألفاظ الناشئة من الوضع أو كثرة الاستعمال، فمن الطبيعي أن تكون النتيجة هو أنّ الدكتور سروش لم يخطئ كثيراً عندما عرض بعض أطروحاته الخاصة بعلاقة اللفظ بالمعنى، معتقاً فيها النتائج التي يمكن أن تؤدّي إليها النهايات المنطقية لتلك الأطروحات اللغوية القائمة على أساس اعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى أو الدالّ والمدلول.

مع ذلك، فإني سوف لن اتخذ الوجهة التحليلية القصدية المعمّقة في مناقشة الأطروحات التي تتمحور حول اللغة والشأن اللسانيّ في كتاب ((القبض والبسط في الشريعة))، بل أحاول فقط أن أستلهم الروح العامّة للاتجاه القسديّ، مع الاعتماد على الفضاء العامّ للأطروحات اللسانية التي تتناقض مع نفسها أحياناً فتتخلّى عن بعض مبانيها اللغوية المنبثقة عن الرؤية الاعتبارية للعلاقة بين الدالّ والمدلول، كي تتمكّن من ردّ بعض النتائج المترتبة عليها، لغاياتٍ تتعلّق بمسألة الدفاع عن قدسية النصّ الدينيّ في مواجهة الاتجاهات التأويلية الجديدة التي لا تحرص كثيراً على هذه الغاية، وهكذا تصبّ تلك الجهود في صالح تحقيق بعض النتائج التي يكون ترتبها على أساس الرؤية القصدية أكثر اتساقاً وتماسكاً من الناحية المنطقية، وليس غريباً أن يحدث هذا الأمر، فإنّ الاعتبار اللغويّ مؤسسٌ من مقولاتٍ ينقض بعضها بعضاً في الغالب كما أشار إلى ذلك الأستاذ النيليّ في العديد من الدراسات¹.

¹ - ينظر: الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتبارية، ص ١٥ وما بعدها.

فمع أنّ الموقف الذي تعكسه اللسانيات البنيوية التي هي في حقيقتها لسانيات دي سوسير^١، والموقف الذي تبناه تيارٌ واسعٌ من اللغويين كان طاغياً في المراحل الأولى من نشأة علم اللغة عند العرب، واحدٌ من جهة تفسير عملية الوضع التي تمّ بموجبها وضع الألفاظ بإزاء المعاني، إذ هو موقفٌ اعتباطيٌّ تحكّميٌّ في نهاية الأمر، إلا أنّ هناك فرقاً دقيقاً بينهما، وهو أنّ الموقف الذي عكسه علماء اللغة العرب كان يتبنّى فكرة وجود المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى، سواءً قلنا بتوقيفية اللغة أو باصطلاحيتها^٢، بمعنى أنّ الواضع وإن لم يكن هو الله فإنه عاقلٌ، ولا بدّ أنه راعى وجود تلك المناسبة، وإلا فإن عمله سيكون عبثياً لا يشير إلى وجود أدنى مراتب الترجيح بين الخيارات اللغوية المتاحة.

المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى

إنّ القول بوجود علاقةٍ حميمةٍ أو مناسبةٍ طبيعيةٍ بين اللفظ والمعنى هو قول غالبية علماء اللغة كما نصّ على ذلك السيوطي^٣، لكنها عند جمهور اللغويين مناسبةٌ وضعيّةٌ وليست ذاتيّةٌ كما كان يعتقد عباد، فقد ذكر السيوطي في المزهّر أنّ "أهل اللغة والعربية كادوا يطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني، لكنّ الفرق بين مذهبهم ومذهب عبّاد أنّ عبّاداً يراها ذاتيّةً موجبةً بخلافهم"^٣، هذا يعني أنّ

^١-يقول ليونارد جاكسون: "إنّ علم الدلالة السوسيريّ يوفّر لنا أبسط مثال لما دعوته بـ ((البؤس المنطقي)) في نظرية بنيوية. وحتى لو كان قسطٌ من النموذج المركب في المعنى ملائماً ووافياً، فإنّ نظرية المعنى بوصفه اختلافاً محضاً لا تستطيع أن تتمكّ من العنصر الدلاليّ سوى جوانب منطقية ضئيلة هي أضعف من أن تتيح لها وصفاً وافياً للطرائق المعقّدة التي تعني فيها الجمل أشياء بالفعل. ولو كانت اللغة على هذا النحو لما استطعنا أن نستخدمها في قول أيّ شيءٍ عن العالم، لكنّ الذي حال بيننا وبين تقديم نظرية وافية عن طريق النظريات الاجتماعية والفسانية هو أنّ علم الدلالة القائم على الاختلاف المحض لا يوفّر لنا أيّ سبيلٍ لاقتناص اللغة بمثل هذه النظريات" بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م، ص٣٠٣.

^٢-لمعرفة الاختلاف بين الأقوال في بيان واضع اللغة أتوقفٌ هي ووحى، أم اصطلاحٌ وتواطؤٌ، وحجج كلٌّ من الفريقين يُنظر: المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. الجزء الأوّل، دار الجيل، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص٨ وما بعدها. على أنّ ابن جني انحاز إلى الرأي القائل بأنّ ((أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الريح وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الطيبي، ونحو ذلك. ثمّ ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد" ثمّ أردف هذا الرأي بقوله: "وهذا عندي وجهٌ صالح، ومذهبٌ متقلّب" ينظر: الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية-القسم الأدبي، المكتبة العلمية، الجزء الأوّل، ص٤٦-٤٧. ينظر أيضاً: الصاحب في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ص١٣-١٤.

^٣-المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، ص٤٧.

الأصوات اللغوية التي تتشكّل منها الكلمة، وتبعاً لها تراكيب الكلام، تجمعها رابطة قوية مع محور المعنى أو الدلالة، وهو ما دلّ عليه قول ابن جني: "أما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فبابٌ عظيمٌ واسعٌ... وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمّت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها ويحتذونها عليها. وذلك أكثر مما نقدّره، وأضعاف ما نستشعره. من ذلك قولهم: خَضَمَ، وقَضَمَ. فالخَضَم لأكل الرطب، كالبطيخ والقثاء وما كان نحوهما من المأكول الرطب. والقَضَم للصلب اليابس، نحو قضمت الدابة شعيرها، ونحو ذلك"¹، فمن الواضح أنّ الأصوات عند ابن جنيّ تابعة للمعاني، بحسب درجات ضعفها وقوتها، فإذا قويت المعاني قويت الألفاظ، وإذا ضعفت المعاني ضعفت تبعاً لها الألفاظ.

الأصول النظرية للهرمينوطيقا في أطروحة ((القبض والبسط)):

نحن نعتقد أنّ غالبية المباني والأصول التي اعتمدها الدكتور سروش لتأسيس إجرائية خاصة في فهم النصّ الدينيّ يمكن إدراجها في إطار نظرية هرمينوطيقية خاصة في تأويل النصوص الدينية، على الرغم من أنّ الدكتور سروش في هذه المرحلة من مراحل تطوّر أطروحته، لا يقرّ التعددية في فهم النصّ الدينيّ على أساس تعددية الاحتمالات الدلالية الأفقية لهذا النصّ، بل يلتزم بالحدود والضوابط التأويلية التي لا تخرج في جميع الحالات عن الدعوة إلى تعميق الفهم واكتشاف طبقات الدلالة الثاوية في النصّ بشكلٍ مسبق، وفق رؤية تصرّ على وجود تعددية في الفهم الطوليّ أو العموديّ للنصّ، وكما قلنا، إنّ المهمّ هو أن تؤدّي تلك المباني التي اعتمدها سروش إلى هذه النتيجة، وليس المهمّ ما يدّعيه هو من أنّ الالتزام بهذه المباني من شأنها أن تحقّق ذلك النمط من القراءة التي تمتاز بالتعددية الطولية وليس الأفقية التي يكون الناتج منها فوضى الدلالة، وإلا كان بالإمكان أن يضع جميع الباحثين ما يشاؤون من المباني التي تؤدّي إلى نقض النتائج التي يبتغونها، ثمّ يكتفون بالقول إنّ تلك المباني لا تؤدّي إلى هذه النتائج التي نرفضها، بل تؤدّي إلى النتائج التي كانت هي الهدف الحقيقيّ من وراء تنقيحنا لها وتبنيها، من دون أن يكفّوا أنفسهم عناء إثبات هذه الحقيقة من خلال مواجهة النقد العلميّ الذي يمكن أن يُثار في وجه تلك المباني والأصول.

يعتقد سروش بأنّ هناك تأثيراً يمارسه تطوّر العلوم والمعارف البشرية في تجديد التصوّرات الدينية والألفاظ الواردة في النصّ الدينيّ، فنشحنها بمعانٍ ودلالاتٍ

¹ - الخصائص، الجزء الثاني، ص ١٥٧.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

لم تكن تتضمنها في السابق عندما كانت العلوم والمعارف البشرية أقلّ تطوراً مما هي عليه الآن، إذ من المسلّم به "أنّ معرفة معاني ألفاظ لغة ما وقواعدها شرط لفهم هذه اللغة، ولكننا نتكلم هنا على كفاية هذا الشرط، وعلى النسبة بين لغة شعب من الشعوب وثقافة هذا الشعب، وعلى الفهم والفهم الأفضل للمعاني، وعلى سرّ تحوّل المعاني تاريخياً. هذه المسائل تبقى دون جواب في ظلّ النظرية التقليدية لعلم المعاني"^١.

ولا شكّ أنّ لهذا الموضوع صلة مباشرة بالمباحث الخاصة بتطور الدلالة والمتغيرات التي تطرأ على معاني الألفاظ^٢، فليس هو بالمبحث الجديد في الحقيقة، سوى أنّ سروش يحاول أن يرتقي بتوظيف هذه المباحث إلى مستوى أن تصبح ركناً أساسياً من أركان نظرية القبض والبسط كلّها، ولقد نجح في ذلك لو أنه اقتصر على تأصيل آرائه حول القبض والبسط في الشريعة على الحدود التي بلغت في مرحلته تلك، ولم يتجاوزها إلى المرحلة اللاحقة التي انتقلت فيها الكثير من المباني والمرتكزات الخاصة بتفسير الآلية التي يتم بها تلقّي النصوص إلى المجال المتعلّق بتفسير الأنبياء أنفسهم لظاهرة الوحي، ونتيجة للمشكلات النظرية التي واجهته على هذا الصعيد، اضطرّ سروش إلى القول ببشرية الوحي في المرحلة اللاحقة.

مع ذلك، لا يبدو أنّ المسألة تقف عند هذا الحدّ الذي يحكم المباحث اللغوية في كتب الدلالة حول هذه القضية المتعلقة بالتطوّرات الدلالية التي تطرأ على معاني الألفاظ، بل تتعدّها إلى مسألة أخرى هي ما سوف تكون مجالاً للنقاش معه في هذا المبحث، وهي المسألة التي يقرّر من خلالها أنّ مراد متكلم ما يمكن أن نفهمه بشكل أفضل فيما لو أننا اقتربنا من عالمه الخاصّ، أي مجموعة الخبرات والمعارف والنظريات، إذ هي ما يتشكّل منه الإطار العامّ للدلالات التي يضيفها على الألفاظ، بل يمكن أن نفهم مراد المتكلم أفضل من المتكلم نفسه أيضاً فيما لو توسّعت معارفنا وتغيّرت نظرتنا إلى العالم الخارجي على أساس التطوّرات التي تحصل في مختلف العلوم.

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٢.

^٢ - يقول أولمان: "قد يضاف مدلول جديد إلى كلمة قديمة أو كلمة جديدة إلى مدلول قديم" دور الكلمة في اللغة، أولمان ستيفن، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، الطبعة العاشرة، ١٩٨٦م، ص ١٦٩، ينظر: ص ١٧١ من المصدر نفسه، ويقول Cohen: "إنّ ما نعنيه بتغيّر المعنى هو تغيير الكلمات لمعانيها" Cohen.The Diversity of Meaning.p 2، وللإطلاع على الأسباب التي تؤدي إلى أن تتغيّر معاني الألفاظ ينظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص ٢٣٧ وما بعدها، ينظر كذلك: علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ١٩٤٥م، ص ٢٩٢، ينظر كذلك: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، ١٩٨٦م، ص ٣٤-٣٥.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

يقول سروش: "هل يمكن فهم مراد المتكلم ما أكثر من المتكلم نفسه؟ وبعبارة أخرى هل من الممكن معرفة عبارة ما أفضل من قائلها؟ ونتساءل من جديد، هل يمكن أن يتغير معنى الكلام على الرغم من ثبات مراد المتكلم؟ إنَّ التوضيحات التي أوردناها من قبل تجيب على هذه الأسئلة في العمق. نعم، إذا كان المعنى مسبوقةً بالنظرية ومصبوغةً بها، وإذا ظهرت بالتدرُّج نظريات أفضل وأعمق وأكثر واقعية، سيصبح إدراكنا لمعنى العبارة ذاتها أعمق وأفضل. هذا يعني، من ناحية، أنَّ الاقتراب أكثر من دنيا المتكلم، يجعلنا ندرك مراده بصورة أفضل، ومن ناحية أخرى، بالاقتراب من الواقع أكثر، ندرك مراده أفضل منه، أي إننا سنصبح أكثر قرباً من المعنى الواقعي لكلامه"^١.

ينبغي أن يشار إلى أنَّ هناك تمييزاً يؤكِّد عليه سروش بين مراد المتكلم والمعنى الواقعي للعبارة، يقول: "ليس خافياً أننا نقيم هنا فرقاً بين معنى العبارة ومراد المتكلم من تلك العبارة، فمعنى العبارة بحدِّ ذاتها منوطٌ بكشف الدنيا كما هي في الواقع، ومراد المتكلم منوطٌ بكشف دنياه"^٢، ويبدو الانتباه إلى هذا التمييز ضرورياً في مقام بيان ما يعنيه سروش من أنه بالإمكان "معرفة عبارة ما أفضل من قائلها" الواردة في سياق الاقتباس من كلامه الآنف، إذن هناك مسألتان يدور حولهما البحث، هما:

المسألة الأولى: تكوين فهم أفضل عن مراد المتكلم نتيجة الاقتراب أكثر من عالمه الخاص.

المسألة الثانية: تكوين فهم أفضل عن كلام المتكلم، بناءً على استلهام التطورات الحاصلة في العلوم التي تجعل معرفتنا بالعالم الخارجي أكثر دقةً، وأرحب أفقاً من السابق.

اخترنا في هذا المبحث أن يكون التركيز على الحديث حول الشقِّ الأوّل المتعلّق بتكوين فهم أفضل عن مراد المتكلم من كلامه، تاركين للمبحث القادم الحديث عن الشقِّ الثاني المتعلّق بتكوين فهم أفضل عن كلام المتكلم مما قد لا يكون هو مراده من كلامه، إلا أننا نتوصّل إليه نتيجة التطورات الهائلة التي تحصل في مختلف حقول المعرفة، مما لم يكن متاحاً للمتكلم الاطلاع عليه في المرحلة التي شهدت صدور الكلام.

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٤.

^٢ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٤.

بين الدكتور سروش والشيخ صادق لاريجاني حول دلالة الألفاظ

إنّ ملخّص ما يقصده سروش بخصوص الفكرة التي تقول إنّ الاقتراب من عالم المتكلم يجعل فهمنا لمراده من الكلام أفضل هو "أنّ معاني الألفاظ لكلّ شخص هي بمستوى اطلاعه على الأوصاف والعوارض الحقيقية لذلك الشيء، ولذلك مع أنّ الألفاظ ثابتة، فإنّ معانيها متحوّلة. وكمثال على ذلك فإنّ الشمس بالنسبة إلى شخص من القرن الخامس هي كرة منيرة تدور حول الأرض، وإلى شخص في هذا العصر مطّلع على العلوم الجديدة هي كرة عظيمة جداً جداً، فهي كتلة من الغاز حرارتها ٢٠ مليون درجة، وهي بحكم فرن ذريّ"^١، وبعبارة أخرى "إنّ معاني الألفاظ ترتبط بالنظريات، والنتيجة أنه مع تغييرها تتغيّر معاني الألفاظ أيضاً، وإن بقي اللفظ ثابتاً"^٢

إنّ كلام سروش واضح للغاية، وهو يمثّل رأياً مقبولاً في حدود ما يمكن الحفاظ على الدلالة الأصلية للفظ، أي تلك النواة التي تدور حولها مختلف الدوائر الدلالية التي تتسع تبعاً للاتساع الحاصل في خبرة المتكلم عن الأوصاف والعوارض الحقيقية التي تتعلّق بالدلالة الأصلية، وليس من الصحيح النظر إلى هذه الأوصاف والعوارض على أنها لا تشكّل أية أهمية في مجال توسيع أفق الدلالة كما يعتقد الشيخ لاريجاني، بناءً على رأيه الذي يمكن تلخيصه في الآتي:-

أولاً: إنّ كثيراً من النظريات تكشف النقاب فقط عن أوصاف وعوارض الشيء لا عن حقيقته في ذاته، وليست هذه الأوصاف والعوارض بالتي تشكّل جزءاً من دلالة الألفاظ، "أي ليست داخلية في المعنى الذي وضع له الشيء. فلا وجه للتغيّر في معنى اللفظ مع تغيّر هذه النظريات"^٣.

أقول: فضلاً عن أنّ بعض التطوّرات الحاصلة في مجال العلوم التطبيقية تحدث تحوّلاً ماهوياً في معنى الشيء، وقد احتاط الشيخ لهذا المعنى في النقطة اللاحقة، فإنه يمكن أن يقال إنّ كلام الدكتور سروش ليس ناظراً إلى هذه الجهة، وهي التشكيك في دلالة اللفظ على معناه الأصلي، لكنه ناظرٌ إلى جهةٍ أخرى، وهي

^١ -المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش-دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، دار الهادي، الشيخ صادق لاريجاني، ترجمة: د.الشيخ محمد شقير، ص١٣٢، سنتخذ من الردّ الذي كتبه الشيخ صادق لاريجاني على أطروحة القبض والبسط طرفاً في البحث حول هذا القسم من أطروحة الدكتور سروش، فمن الواضح أنّ الشيخ يتبنى رؤية علماء الأصول من خلال هذا الردّ.

^٢ -المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش، ص١٣٤.

^٣ -المصدر نفسه، ص١٣٦.

الفصل الأول المبحث الثاني

الجهة المتعلقة بالدلالات الفائضة على الدلالة الأصلية للألفاظ، وهي التي يطلق عليها اسم الدلالة الهامشية في مقابل الدلالة المركزية^١، وإنَّ لهذه المعاني الحاقة بالدلالة الأصلية للفظ دورها الكبير في توسيع الفضاء الدلالي العام للألفاظ.

ثانياً: "حتى في مورد النظريات التي تخبر عن ذات الشيء وبنيته الماهوية، يكون المدعى المذكور صحيحاً عندما توضع الألفاظ لذوات وحقائق الأشياء في حدِّ نفسها وكما هي في الواقع (بنحو تفصيلي)، ولكن يوجد في مقابل هذا احتمالاً آخر أكثر معقولة ومقبولية: أي إنَّ الألفاظ لم توضع لحقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع، بل توضع لحقائق الأشياء كما تظهر في نظر العرف وعموم الناس^٢.

ويُجاب عنه: يصحُّ هذا بناءً على أنَّ العرف واحدٌ غير متعدِّدٍ من زمن الواضع حتى الآن، فمن المعلوم أنَّ هناك أعرافاً متغيِّرةً بحسب التحوُّلات التي تحصل في الفضاء الاجتماعي والثقافي والمعرفي العام في جميع الأعصار، وليس من الثابت أنَّ عرف الناس في تحديد الدلالة لقسم كبير من ألفاظ اللغة قد بقي على حاله منذ المرحلة الزمنية التي شهدت الوضع الأول حتى الزمن الحاضر^٣.

هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنه من الصحيح أنَّ الألفاظ توضع للدلالة على حقائق الأشياء وماهياتها على نحو إجمالي، إلا أنَّ النظر التفصيلي لحقائق الأشياء كما هي في الواقع من شأنه أن يزيد من اتساع دلالة الألفاظ في عالم المتكلم، وهذا هو المقصود من اعتقاد سروش بأنَّ الاقتراب من عالم المتكلم يحقق فهماً أفضل لمراده، ولنا أن نختبر ذلك من خلال الحديث الدائر بين المتكلمين المنتمين إلى وسطٍ معرفيٍّ معيَّن، فإنَّ الكلام بينهم حتى لو كان خارج نطاق

^١ - ينظر: المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، د. محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بنغازي- ليبيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ١٧٧.

^٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص ١٣٦.

^٣ - يؤكِّد الدارسون جميعاً على الحقيقة التي تشير إلى أنَّ التطوُّر الدلالي الذي هو تغيير معاني الكلمات يمثل ظاهرةً شائعةً في جميع اللغات، إذ اللغة لا تختلف في سير تطوُّرها عن الكائن الحي الذي ينمو ويتطوَّر، إنَّ التطوُّر في اللغة يمكن أن يتخذ له مساراتٍ كثيرةً ليس بالإمكان ضبطها أو حصرها، ذلك أنَّ العوامل المؤثرة في تطوُّر اللغة غير قابلةٍ للحصر بحكم طبيعتها الخارجة عن النطاق اللغوي، فللحوادث التاريخية والعوامل الدينية والاجتماعية الأثر الفاعل في توجيه هذا التطوُّر وجهةً دون أخرى، ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية- دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م ص ٣٢. ينظر أيضاً: التطوُّر الدلالي للألفاظ في النصِّ القرآني/ (دراسة بلاغية)، أطروحة تقدّمت بها جنان منصور كاظم الجبوري إلى مجلس كلية التربية/ ابن رشد، وهي جزءٌ من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها بإشراف الأستاذ الدكتور قيس إسماعيل محمود الأوسي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م. ص ٧ وما بعدها، ينظر كذلك: علم الدلالة والمعجم العربي، عبد القادر شريفة وحسين لافي وداوود غطاشة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٩م، ص ٨١. ينظر كذلك: الألفاظ والدلالة، دكتور مصطفى محمد عبد المجيد، تقديم: أ.د. طاهر سليمان حمودة، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ١٨١ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

الاصطلاحات العلمية والمعرفية الخاصّة بالجانب العلميّ والمعرفيّ الذي يمثلونه، يبدو غامضاً بعض الشيء بالنسبة إلى شخص يفهم دلالات الألفاظ بشكلٍ إجماليّ، لكنه يعجز عن تكوين فهم أفضل لكلامهم بسبب عجزه عن الانتقال من الدلالة الإجمالية للعديد من الألفاظ إلى الجوانب التفصيلية التي تمنح الدلالة بعداً أكثر عمقاً وشمولاً بالتأكيد.

ثالثاً: إنّ الماهية الجوهرية للأشياء ليست واضحة للناس دائماً، وبناءً على ذلك، فإنّ وضع الألفاظ لتدلّ على حقائق الأشياء هو لغوٌ، "فإذا التفتنا إلى أنّ وضع الألفاظ والتكلم بها هو من أجل التفهيم والتفاهم، فعندها ما هو الأثر الذي يترتب على وضعها للمعاني التي لا إمكانية للوصول إليها، ولذا فهي غير قابلةٍ للتفهيم والتفاهم؟ بخلاف أن توضع للذوات والماهيات كما هي ظاهرةٌ للعموم، لأنه في هذه الصورة كلٌّ من تعلم اللغة الطبيعية بنفسه أو كلغةٍ ثانية، يستطيع أن يستعمل الألفاظ في معانيها، وأن يفهم ويتفاهم بواسطتها"¹.

فيقال: إنّ كلام سروش ليس ناظراً إلى الجهة التي ينظر إليها الشيخ لاريجاني، فليس الكلام في الحدّ الأدنى للتفاهم في المحاورات التي تجري بين الناس، فلا شكّ أنّ الالتزام بالظهورات العرفية لألفاظ اللغة، وبالقواعد اللغوية التي تنتظم وفقاً لها الألفاظ، من شأنه أن يحقّق هذا المستوى العامّ من التفاهم، لكنّ الكلام في المستويات الأعلى من التفاهم بين مستعملي اللغة، فإنه لا يمكن أن تحدث تلك المستويات المثالية من خلال حواراتهم اللغوية، ما لم يقترب كلٌّ منهم من عالم الآخر، فيطلع أكثر على التفاصيل التي لها أثرٌ مؤكّدٌ في اتساع دلالات الألفاظ التي هي في نطاق الاستعمال.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الحدّ الأدنى من التفاهم يكفله ذلك القدر من الدلالة الإجمالية والعرفية التي كانت في نظر الواضع عندما وضع اللفظ للدلالة على المعنى المعين، لكنّ الانتقال من المستوى الإجماليّ لدلالة اللفظ إلى المستويات التفصيلية، من شأنه أن يجعل التفاهم أكثر بعداً عن موارد سوء الفهم، الأمر الذي يحدث كثيراً في مجالات التخاطب بين مستعملي اللغة الواحدة، وهو ما لا يستطيع أحدٌ إنكار وجوده على أية حال.

رابعاً: "إنّ اللفظ في كلّ حالٍ لا يوضع لأوصاف الشيء، بل يوضع للماهية الواقعية، لكن يمكن لحاظ الماهية الواقعية بكيفيتين: الأولى لحاظها في نفسها، والثانية لحاظها من ناحية أوصافها وعوارضها الظاهرة، فما أنكرناه هو وضع

¹ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش، ص ١٣٦-١٣٧.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

الألفاظ لماهية الأشياء في نفسها، لأنّ كنه هذه الماهيات (طبق الفرض) ليس معلوماً لنا، ومع عدم معلوميته لا يُعقل أن يقع موضوعاً للفظ، لأنّ وضع الألفاظ هو للتفهم والتفاهم، وكنه الماهيات ليس قابلاً للتفهم والتفاهم. وفي المقابل يمكن القول إنّ الألفاظ توضع لماهيات الأشياء بلحاظ أوصافها وعوارضها الظاهرة، ولا دخل هنا للأوصاف والعوارض في المعنى المسمّى، بل هي فقط مشيرة... ويمكن تبيين هذا المطلب بنحوٍ آخر: قد وضع لفظ الماء للماهية الإجمالية للماء لا لماهيته التفصيلية ولا لأوصافه، وثمرة هذا النزاع كبيرة، لأنه إذا قلنا إنّ لفظ الماء قد وضع للماهية الإجمالية للماء (بالإشارة إلى أوصافه الظاهرة) فعندها يكون لفظ الماء مهماً بالنسبة إلى كثير من تفصيلات الماهية الواقعية للماء، ولذا فإنّ ما يكشف من هذه التفصيلات من ناحية العلوم لا يبعث على التحوّل في معنى لفظ الماء، بخلاف أن نقول إنّ لفظ الماء قد وضع للماهية التفصيلية، لأنّ لازم ذلك هو التغيّر الدائم في معنى الماء على أثر الاكتشافات الجديدة، ولكن كما سنقول، فإنه لا يُعقل وضع اللفظ لمعنى لا نعرفه، وأيضاً فإنّ هذا المعنى ليس قابلاً للتفهم والتفاهم^١.

إنّ كلام الشيخ لاريجاني تامٌّ من هذه الناحية، بشرط أن يكون الكلام عن معنى اللفظ في ذهن الواضع الأوّل، أما الاستعمالات العرفية التي تعدُّ لاحقةً على ذلك، فلا شكّ أنّ لأية معلوماتٍ تفصيليةٍ تظهر لها علاقةً بالماهية الواقعية للشيء، تتحوّل إلى عوارض أو صفاتٍ مشيرةٍ إلى ذلك الشيء في أذهانهم، فيتكوّن ظهورٌ عرفيٌّ جديدٌ للفظ على هذا الأساس.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانية، فإنّ العديد من أنحاء سوء الفهم تحصل في مجال المحاورات، فيكون فيها الاحتكام إلى الظهورات العرفية للألفاظ كما هي في زمن المتحاورين، وقلنا إنّ الظهورات العرفية للألفاظ من شأنها أن تتأثر بالكشوفات العلمية التي تُحدث بعض التعديل على دلالات الألفاظ، أو قل إنها تمنحها تحديداً جديدةً على أساس الانتقال بالكثير من المعلومات الإجمالية التي تتعلق بماهية الشيء إلى معلوماتٍ تفصيليةٍ عنه، الأمر الذي يترك أثراً ملحوظاً لا في تبدّل الدلالة بشكلٍ كامل، بل في تحويرها وتعديلها كما هو واضح. خذ مثلاً على ذلك لفظ الماء، فإنه حتى بناءً على البيان الذي تقدّم به الشيخ لاريجاني، يبقى مهماً بالنسبة إلى المعلومات المتعلقة بتفصيلات الماهية الواقعية للماء التي ربما لم تُكتشف حتى الآن، ومع ذلك فإنّ نقطة الانطلاق الأولى في المعنى الذي كان باعثاً في ذهن الواضع الأوّل لوضع لفظ الماء هو الطبيعة السيّالة للماء، فهي المحور الأساس، أو النقطة

١ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش، ص ١٣٦-١٣٧.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

المركزية، أو النواة التي تدور في فلكها كلُّ الدوائر الدلالية التي تتوَلَّد عن طريق الكشوفات العلمية المتعلقة بالماهية الواقعية للماء.

انطلاقاً من ذلك، فإنه يمكن تصوُّر حصول التفاوت في درجات القوَّة والضعف بالنسبة للظهورات العرفية التي تخصُّ الألفاظ عند أطراف العملية الحوارية، وهذا هو السبب الرئيس في حصول العديد من أشكال سوء الفهم بين أطراف الحوار.

أما في المورد الذي احتاط له الشيخ لاريجاني، وهو المورد الخاصُّ بالاصطلاحات الفنية للعلوم، أو بعض الألفاظ المستعملة في البحوث الشرعية بالقول: "يمكن أن يوضع لفظٌ لمفهومٍ مركَّبٍ يكون بعيداً عن الفهم العرفي، ولكن هنا يجب بالمآل أن نعرِّف هذه المفاهيم المركَّبة بالألفاظ الاصطلاحية على أساس المفاهيم الأبسط والألفاظ المرتبطة بها"^١، فإنَّ فيه دلالةً على صحَّة ما نذهب إليه.

بيان ذلك: إنَّ لهذا المبحث علاقةً بالتقسيمات التي يجريها علماء الأصول للفظ بحسب تعدُّد المعنى، وما يهْمُنَا هنا هو القسم المتعلِّق بالحالة التي يتَّحد فيها اللفظ ويتعدَّد معناه، فهم يذكرون صوراً متشعَّبة لها، منها أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثمَّ نقل عنه إلى معنى آخر، أو وضع لهما معاً، ففي الأوَّل يكون النقل إما دون مناسبةٍ وهو المرتجل. وإذا كان بمناسبةٍ فينظر إلى درجة الدلالة اللفظية بعد النقل من حيث القوَّة والضعف. فإنَّ كانت دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول إليه أقوى من دلالاته على المنقول عنه سمِّي اللفظ بالنسبة للمنقول لفظاً منقولاً، وهذا المنقول يمكن أن يكون لفظاً شرعياً أو لفظاً عرفياً، واللفظ العرفي يكون عاماً أو خاصاً كالاصطلاحات العلمية، وإنَّ كانت دلالة اللفظ بعد النقل على المنقول إليه أضعف من دلالاته على المنقول عنه سمِّي اللفظ بالنسبة للموضوع الأوَّل حقيقةً وبالنسبة للثاني مجازاً^٢، فإنَّ هذا النقل الذي يجري للفظ من معنى إلى معنى آخر في الاصطلاحات العلمية ليس اعتباطياً، بل هو مؤطَّرٌ بالدلالة الأصلية للفظ. غاية الأمر، أنَّ العرف العامَّ اشتبه بأنَّ هذه العملية التي تمَّ بموجبها تطبيق اللفظ على أحد المصاديق التي تحتلها الدلالة الأصلية إنما هي من باب النقل، وهي ليست كذلك، بل هي من باب تطبيق الدلالة الأصلية للفظ على أحد مصاديقه المحتملة، وأما بيانه بالألفاظ الاصطلاحية المرادفة أو القريبة في دلالاتها من هذه الدلالة، ففضلاً عن أنها لا تتمُّ لو شئنا الدقَّة عن طريق شرح لفظٍ بآخر، بل عن طريق شرح الاصطلاح

^١ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د.سروش، ص ١٣٦-١٣٧.

^٢ - ينظر: المحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الجزء الأوَّل، مؤسَّسة الرسالة، ص ٢٢٧ وما بعدها.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

العلميِّ بمجموعةٍ من الألفاظ التي تبيّن في دلالتها التركيبية العامة المعنى غير الواضح لذلك اللفظ، فإنها تدلُّ على أنّ هناك بعض الظهورات للألفاظ ليست معلومةً للجميع، وهي نتيجة من نتائج التعمُّق في دلالة الألفاظ عن طريق تأثير الفرضيات العلمية التي تسهم في كشف بعض الجوانب المتعلقة بماهيات الأشياء الواقعية، أو بعض العوارض والأوصاف المشيرة إليها في الواقع.

يقول الدكتور سروش: "انظروا إلى هذه الجملة: ((أنا نظرت اليوم إلى الشمس)) هذه الجملة معناها اليوم أنّ أشعّة تنعكس في عيني، مصدرها ((كرةٌ عظيمةٌ من الغازات))، تدور الأرض من حولها، بينما كانت هذه الجملة في الماضي تؤدّي المعنى التالي: تنعكس اليوم من عيني أشعّة نحو جرمٍ نورانيٍّ يدور حول الأرض. وقيسوا على هذه العبارة جميع العبارات بل المشاهدات لتلاحظوا كيف تشعُّ نظريتنا الجديدة عباراتٍ ومشاهداتٍ ذات معانٍ جديدة. لذا نقول إنّ المعاني -مسبوقةً بالنظريات ومصبوغةً بها أيضاً- كالأثواب التي تستر أجساد العبارات. على الرغم من أنّ العبارات والمشاهدات لا تتحمّل أيّ نظريةٍ كانت وأيّ معنى، ولا تناسبها كلُّ الأثواب. فالمعاني تتبع النظريات، ولأنّ النظريات متنوّعة، فالمعاني، على الرغم من ثبات الألفاظ، ستكون متنوّعة"^١.

بيّن الشيخ لاريجاني ما أراد أن يقوله سروش بالبيان التالي: "إنّ غرضه من الجملة المذكورة (يقصد هذه الجملة: إنّ المعاني مسبوقةً بالنظريات ومصبوغةً بها أيضاً كالأثواب التي تستر أجساد العبارات) هو أنّ معاني الألفاظ نسبية، والنسبية بلحاظ معلومات وأرصدة ذهن القارئ والسامع. فليس الأمر بحيث أنّ المعاني تدخل إلى ذهن المخاطب كتابعٍ لرابطة اللفظ والمعنى (وبتعبير آخر أنس اللفظ بالمعنى)، بل إنّ المعنى يُلبس للعبارات والألفاظ على أثر الفعل والانفعالات الذهنية للمخاطب بالألفاظ والعبارات، ولذا فإنّ للنظريات العلمية والفلسفية مدخليةً أساسيةً في إعطاء المعنى للعبارات، في حين أنّ النظرية الثانية (وهي النظرية التي يدافع عنها الشيخ لاريجاني) ترى أنّ معنى العبارات تابعٌ لأنسها بالألفاظ الناشئة من الوضع (أو كثرة الاستعمال)"^٢.

المشكلة هي أنّ الشيخ لاريجاني يدفع بالكثير من المقاصد السروشية العادية إلى الأمام، لأنّ الدكتور سروش لم يقصد هذا المعنى الذي ذهب إليه لاريجاني بالضبط، فكلُّ ما أراد أن يقوله هو أنّ معاني الألفاظ تتأثر بنتائج النظريات العلمية والفلسفية والمعرفية العامّة، ولا يُستفاد من عباراته هذا المعنى الذي أراده الشيخ

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٥.

^٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص ١٤٠.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

لأريجاني، من أنّ الألفاظ تبدو مجردة تماماً من أيّ معنى سابق، وإنما تُشحن بالمعاني التي تملئها عليها النظريات، إذ لو كانت الألفاظ مجردة من أية دلالات سابقة، وأردنا أن نشحنها بالدلالات الجديدة، فما الذي يدعونا إلى أن نخصّص الدلالة الجديدة المعيّنة باللفظ المعين، فما زال لفظ الماء ماءً، والسماء سماءً، على الرغم مما طرأ على مفهوم الماء ومفهوم السماء من التعديلات والتغييرات نتيجة تطوّر علوم الفيزياء والفلك، ولو كان لفظ الماء ولفظ السماء مجردين من دلالتيهما السابقتين لما عرفنا وجه الترجيح في أن نطلق على مفهوم الماء الحالي والسماء الحالية لفظي الماء والسماء نفسيهما. إنّ هذا دليل واضح على أنّ سروش لم يقصد أنّ الألفاظ مجردة من الدلالات السابقة، بل كلُّ ما قصد أن يقول هو أنّ هذه الألفاظ نفسها تتبع المعاني الجديدة فتتضمّنهما، على أساس أنها تشكّل دوائر دلالية تطوف حول النواة الدلالية الأصلية في كلّ لفظ، أو تمارس التعديل على بعض الجوانب التفصيلية في الدوائر الدلالية السابقة، ومن ثمّ فإنّ هذه المعاني الجديدة تابعة للنظريات في استحداثها، وهذا المعنى مقبولٌ تماماً، ما دامت المعاني الجديدة هي في حقيقتها مجردة تعديلاتٍ عرضيةٍ أو صفتيةٍ توسّع من دلالات الألفاظ، وتمنحها تحديداً أقرب إلى واقع الشيء وماهيته، فضلاً عن أنّ الألفاظ إن كانت فاقدةً للدلالة وإنما أخذت دلالتها بالكلية من المعاني التي أنتجتها النظريات، فإنّ الدلالات الجديدة تبعت الألفاظ بدليل تخصيص الألفاظ بها، وهو من الدور المنطقيّ الواضح، ناهيك عن وجود المحذور المنطقيّ الآخر، وهو التسلسل، بتوضيح أنّ الألفاظ إن كانت مجردة من الدلالات بصورة تامّة، وإنما هي تتبع المعاني الجديدة لتشحن نفسها بدلالاتها، فإنّ هذا يعني أنها ستظلُّ مجردة من الدلالة بشكلٍ لانهائيّ، نظراً لعدم التوقّف في الحركة العلمية التي سوف تنتج النظريات الجديدة في كلّ حين، وهو ما لم يقصده الدكتور سروش في هذه المرحلة من مراحل تطوّر أطروحته بالتأكيد¹.

يقول الشيخ لأريجاني في بلورة الردّ على نظرية سروش في تبعية الألفاظ للمعاني، وتبعية المعاني للنظريات العلمية: "حاصل الكلام أنّ التأمل في رابطة الألفاظ والعبارات بالمعاني يدلُّ على أنه طالما لم يكن هناك وضعٌ فلا يُتصوّر فهم معنى من العبارة، ومع حصول الوضع يُربط اللفظ بذلك المعنى الذي حصل الوضع

¹ -في المرحلة الخاصّة بكتاب ((القبض والبسط في الشريعة)) لم يكن الدكتور سروش يدعو إلى التخلّي عن الاعتقاد بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ، فلا تكون نظرية ((موت المؤلف)) التي تتمحور حولها جميع الاتجاهات الهرمنيوطيقية المتطرّفة في تلقّي النصوص حاضرة بعد، فالمعنى في عالم ثبوت النصّ ثابتٌ وتامٌ، لكنّ القراءات الإثباتية التفسيرية للنصّ هي التي يطرأ عليها التحوّل والتبدّل، أما في المراحل التي أعقبت ذلك، فقد باتت نظرية ((موت المؤلف)) حاضرة بقوة في أطروحتي ((الصرافات المستقيمة)) و((بسط التجربة النبوية))، نتيجة التخلّي عن الاعتقاد بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ، والنظر إلى النبي بوصفه المؤلف الحقيقي للقرآن.

الفصل الأوّلالمبحث الثاني

له، ولذا فإنّ سائر معلوماتنا أو التغييرات التي تحصل في النظريات العلمية لا ترتبط بهذا المعنى، وإنّ سرّوش مع قبوله بأنّ العبارات لا تُظهر كلّ معنى، فقد ألزم نفسه عملياً بقبول علقه باسم الوضع توجب أن ترتبط الألفاظ بالمعاني، وبعد القبول بهذه النكتة وارتباط معنى خاصّ باللفظ، لا وجه في أن تُدخل في الوضع أموراً غير دخيلة فيه. وإنّ الألفاظ والعبارات ترتبط بذلك المعنى الذي تمّ الوضع له، وتكون أجنبية عن المعاني الأخرى (إلا بتوسّط علائق أخرى)، وعليه لا وجه كلياً لدخالة النظريات العلمية في معاني الألفاظ. ومنشأ الخطأ حيث قال إنّ المعاني تابعة للنظريات، فإذا تغيّرت النظريات تتغيّر معاني العبارات أيضاً، والحقّ أنّ معاني العبارات تابعة للوضع، ويخطر في الذهن من الألفاظ والعبارات ذلك المعنى الذي تمّ الوضع له، لا أموراً أخرى ليست دخيلة في الموضوع له، ولو كانت تحكي عن أوصاف وعوارض ذلك الشيء (الموضوع له)¹ "وها هنا مجموعة من الملاحظات:-

الملاحظة الأولى: بيّنا من خلال نقاشنا السابق المغزى الذي يمكن أن يكون هو الأقرب إلى ما قصده سرّوش من تقرير العلاقة بين الألفاظ والمعاني الجديدة التي تولّدها النظريات العلمية فلا نعيد.

الملاحظة الثانية: إنّ ما قرّره سرّوش من أنّ الألفاظ والعبارات لا تُظهر أيّ معنى يمكن أن يكون بنفسه قرينة تدلّ على أنه إنما قصد ذلك الوجه الذي بيّناه من تبعية الألفاظ للمعاني التي تأتي بها النظريات، بعيداً عن النقاش الذي أثاره الشيخ لاريجاني حول العلاقة التكوينية التي تربط المشاهدات بالنظريات، والعلاقة الاعتبارية الجعلية التي تربط بين الألفاظ والمعاني.

الملاحظة الثالثة: إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإن كانت من سنخ العلاقات الاعتبارية الجعلية، فإنها ليست على هذه الدرجة من الاعتبارية التي يتصوّرها الشيخ لاريجاني، لأنّ واضع اللغة عاقلٌ إن لم نقل إنه على درجة عالية من الحكمة، بدليل الاطراد العجيب في القواعد اللغوية المتنوّعة، فلا يمكن والحال هذه أن نتخيّل

¹- المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سرّوش، ص ١٤١.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

أنّ وضع الألفاظ للمعاني المختلفة قد تمّ بلا ملاحظةٍ عامّةٍ أو دقيقةٍ لمختلف العلاقات الطبيعية التي يمكن أن ترجّح تخصيص الألفاظ بمعانيها، فلا يمكن والحال هذه أن تُظهر الألفاظ والعبارات كلّ معنىٍ حتى في المرحلة السابقة للوضع، بل لا بدّ من وجود بعض العلائق التي تسوّغ تخصيص كلّ طائفةٍ من المعاني بطائفةٍ معينةٍ من الألفاظ.

الملاحظة الرابعة: ما أفاده الشيخ لاريجاني من أنّ الألفاظ والعبارات ترتبط بذلك المعنى الذي تمّ الوضع له، وتكون أجنبيةً عن المعاني الأخرى إلا بتوسط علائق أخرى، يعني أنه يعدُّ الكثير من المعاني التي تعبّر عنها الألفاظ مجازيةً تُعرف دلالاتها الحقيقية عن طريق تضافر القرائن اللفظية والسياقية والمقامية والحالية^١، على حين أنّ هناك تفسيراً أفضل لمثل هذه العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، وهو أن يكون المعنى الحقيقي مجرد معنى اصطلاحياً تعارف عليه الناس، في حين ليس هو المصداق الوحيد للمعنى الأصلي الموضوع له اللفظ، ويكون المعنى المجازي هو مجرد مصداق جديدٍ لذلك المعنى الأصلي، غاية الأمر أنّ الأذهان لا تنصرف إليه بالتبادر، لأنه لم يدخل دائرة الاستعمال بالكثرة التي توجب انصراف الأذهان إليه. وعليه تكون الألفاظ والعبارات مستعدّةً على الدوام لتقبّل الأعداد اللانهائية من المعاني الجديدة المحتملة التي تتحرّك في فضاء الدلالات الأصلية للألفاظ، ومنها بالطبع المعاني الجديدة التي تولّدها النظريات العلمية الجديدة، فإذا تمّ هذا التوجيه الجديد للعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية، بات كلام الدكتور سروش هو الأكثر معقوليّةً ومقبوليّةً من توجيهات الشيخ لاريجاني كما هو واضح^٢.

^١ - كان السيد محمد باقر الصدر، بناءً على مسلكه في القرن الأكيد، قد انتبه إلى أنّ المعنى المجازي إن هو إلا مصداقٌ من المصدايق التي تتفرّع عن المعنى الأصلي، ويتضح ذلك من خلال قوله: "إنّ اللفظ بعد قرنه بالمعنى الحقيقي يؤدّي نفس دوره في إثارة ما يشيره المعنى الحقيقي فيصبح تصوّر اللفظ صالحاً لإثارة المعنى المجازي في ذهن بسبب قرنه بما هو صالحٌ لهذه الإثارة، غاية الأمر: أنّ صلاحية اللفظ لذلك بدرجةٍ أضعف من صلاحيته لإثارة نفس المعنى الحقيقي، لأنها مكتسبةٌ بالواسطة. فكون اللفظ مثيراً للمعنى الحقيقي حيثيةً تعليليةً لإثارته للمعنى المجازي لا تقيديّةً على نحو لا بدّ أن يصل ذهن السامع إلى المجاز ماراً بالمعنى الحقيقي" بحوث في علم الأصول-مباحث الدليل اللفظي، تقريرات الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمّد باقر الصدر فُدس سرّه، تأليف: السيد محمود الهاشمي، الجزء الأوّل، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ١٢١.

^٢ - يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: "الحركة العامّة للمجاز هي ربط العنصر المادّي البسيط بعناصر معنويةٍ مرگبةٍ، وربط ما هو معروفٌ ومحسوسٌ (عالم الشهادة) بما هو غير معروفٍ وغير محسوسٍ (عالم الغيب) حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قرباً منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادّة وداخل حدوده، وإن كنا نعلم بما وراءه. وبذا تصبح الدوالّ اللغوية أكثر اتساعاً وتركيباً" عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ١٧. ويمكن أن يكون هذا التفسير للمجاز مقبولاً في إطار النظرية القصدية التي لا تسمح بفوضى الدلالة في النصّ القرآني، بيد أنّ المعاني التقليدية في البلاغة العربية لتفسير المجاز تُعدُّ كلها مرفوضةً على أساس التعريفات

الملاحظة الخامسة: نعم، إنّ في ما أفاده الدكتور سروس حول عدم إمكانية أن تُظهر الألفاظ والعبارات كلّ معنى، إلزاماً له بقبول علقه باسم الوضع توجب عملية الربط بين الألفاظ ومعانيها، ولكن لا يلزم من الاعتراف بالعلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى القول بعدم وجود المعاني الجديدة التي يمكن أن تعمق من المعنى القديم للفظ، أو أن تضيف مصداقاً جديداً إلى المصدايق القديمة التي كانت منضوية تحت مظلة المعاني الأصلية للألفاظ بالبيان الذي تقدّم حول تفسير العلاقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية للألفاظ والعبارات.

يقول سروس: إنّنا لن نفهم كلام الإنسان فهماً صحيحاً إن لم نتعرّف عالمه تعرّفاً صحيحاً. فكلام الإنسان بعض عالمه، متلائمٌ معه تلاؤماً كاملاً، ومعرفة أحدهما شرط معرفة الآخر وفهمه وإدراكه. النتيجة الأولى لهذا الكلام أنّ العبارة الواحدة في عوالم مختلفة لها معانٍ عدّة، كما أنّ مقدّمة مترافقة مع مقدّماتٍ أخرى تؤدّي نتائج عدّة. والنتيجة الثانية هي أنّ شرط الفهم الأفضل لكلام ما، هو المعرفة الأفضل لعالم المتكلّم، وطالما أنّ العوالم متباعدةً فالمفاهيم واللغات لن تتعارف. والنتيجة الثالثة هي أنّ الظهور أي ظهور المعنى من اللفظ، نسبيٌّ، واستثناس الذهن بمعارف خاصّة يؤثّر تأثيراً قاطعاً في انعقاد ظهور خاصّ... الألفاظ المتماثلة التي نستخدمها كلّنا، والأرض والسماء والبحر وكلّ هذه الأشياء التي نراها كلّنا، هي التي عبّدت لنا طريق الحديث عن كلّ الأشياء بالطريقة ذاتها، وننظر إلى كلّ الأشياء بالطريقة نفسها. يجب أن نمزّق حجاب هذه الغفلة، فالألفاظ عبيد المعاني، والمعاني مواليد العوالم، ولا نستطيع أن نتعرّف إلى عالم الإنسان من كلامه، ولكن على العكس من ذلك، فإنّ عالمه يُضفي على كلامه الروح والقدرة¹.

هناك بحسب اعتقاد الدكتور سروس ارتباط وثيق بين مسألتين:

المسألة الأولى: هي ارتباط لغة المتكلّم بعالمه من جهة تحديد الدلالة التي يتضمّنّها كلامه، فيترتب على ذلك أن توجد عدّة معانٍ للعبارة الواحدة، تبعاً لوجودها في دائرة العوالم المتعدّدة للمتكلّمين.

التي ينمّ تداولها في كتب البلاغة، فتعريف المجاز عند القزويني: "مفعل من جاز المكان يجوزه، إذا تعدّاه، أي تعدّت موضعها الأصلي" الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الرابعة، ص ٣٩٦، وهو عند الجرجاني: "مفعل من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه. وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجازٌ على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً" أسرار البلاغة، للشيخ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. رتير، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ. ص ٢٥٤.

¹ -القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٧.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

المسألة الثانية: هي الارتباط بين تكوين الفهم الأفضل للغة المتكلم والاطلاع على عالمه الخاص.

ومن الواضح أنّ القضيتين مترابطتان إلى أبعد حدّ، إذن لنبدأ الكلام عن المسألة الأولى، فنقول إنّ الدكتور سروش يحاول أن يؤسّس لفهم هرمنيوطيقيّ متعدّد للنصوص، على أساس تحليل العلاقة بين عالم المتكلم والدلالات التي يتضمّنهما كلامه، هذا يعني أنّ اللغة وإن كانت ألفاظها وأنماط تراكيبها اللغوية واحدة، فإنّ ظهوراتها الدلالية متنوّعة في الحقيقة، ولا يفهم من هذا الكلام أنّ الدكتور سروش ينفي قيمة القواعد اللغوية وغيرها من القرائن السياقية والمقامية الضرورية لتحقيق حجّية الظهور بتعبير علماء الأصول، فإنّ هذا مبحث آخر لم يقصد إليه سروش واقعاً، فلا تصحّ مناقشة الشيخ لاريجاني له على هذا الصعيد، لأنها من الأمور التي أوضح موقفه منها في طيات كتابه، ومنها العبارة الآتية التي احترز بها من سوء الفهم: "الكلام هنا على الظهور نفسه وليس على حجّية الظهور الذي له قصة أخرى"^١، فإذا عرفنا ذلك، اتضح لنا أنّ النقاش مع الدكتور سروش يجب أن ينطلق من موقع آخر غير الموقع الذي يركّز على ظهورات الألفاظ والعبارات بمعانيها ودلالاتها العرفية والاجتماعية بوصفها حجّة في مقام فهم مراد المتكلم من كلامه^٢، فما يمكن استخلاصه من إفادات الدكتور سروش هو أنّ الألفاظ لها ظهور عرفي أو اجتماعي معيّن، يشكّل الحدّ الأدنى من القدر اللازم للتفاهم بين أبناء البيئة اللغوية الواحدة، لكننا لا ننكر أنّ هناك اختلافاً في توفّر الشروط اللازمة حتى بالنسبة إلى هذا الحدّ الأدنى من ظهورات الألفاظ والعبارات، ولهذا نتوقّع دائماً حصول العديد من أشكال سوء الفهم بين أطراف الحوار، على الرغم من أنّ موضوعات حواراتهم ليست من ذلك النمط الذي يتطلّب ارتقاءً بمستوى فهم دلالات الألفاظ، وما ذلك إلا لأنّ هناك اختلافاً في عوالمهم الشخصية التي أتاحت لهم أن يوجدوا لأنفسهم حيّزاً خاصاً من المعاني التي تمدّ الألفاظ بالدلالات، على أنّ دلالة الألفاظ عند كلّ متكلم لها نمطان من الظهور:

النمط الأوّل: هو الظهور الخاصّ بالألفاظ، وهو الظهور الذي يستمدّ شرعية وجوده من العلة الوضعية الأولية التي لا فضل له فيها.

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٧.

^٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص ١٤٣.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

النمط الثاني: هو الظهور الخاصّ الذي يُشترط فيه أن لا يتناقض مع الظهور الأوّل، لكنه يتدخّل فيه بإجراء التعديلات والتحويلات التي يتيحها الفضاء الدلاليّ العامّ للفظ.

هذا الظهور الثاني هو الذي يكون لعالم المتكلّم الأثر الفاعل في إيجاده، فإذا تقرّر هذا المعنى، اتضح لنا أنّ ظهور أيّ لفظٍ سوف يكون نسبياً، ومعنى أنه نسبيّ هو أنّ هناك أنحاءً من التحويلات والتعديلات التي يجريها المتكلّمون المتعدّدون على الفضاءات الدلالية العامّة للألفاظ، بحسب استئناس كلّ واحدٍ منهم بالمعارف التي هو على تماسٍ مباشرٍ معها، ومن المعلوم أنّ مجال الاستئناس بالعلوم والمعارف بالنسبة إلى جميع المتكلّمين ليس واحداً، ولهذا سوف تتعدّد ظهورات الألفاظ بتعدّدهم وتنوّع خبراتهم على هذا الأساس.

لكن يقال: إنّ الألفاظ موضوعة بإزاء هذه المسمّيات الحسية التي نراها: الأرض، القمر، الشمس، البحر... إلخ، ونحن نعتمد على خبراتنا الحسية التي هي نتيجة مشاهداتنا لهذه الأشياء، فلا ينبغي أن تختلف ظهورات الألفاظ والعبارات بالنسبة إلى الجميع تأسيساً على ذلك.

لكن هذا مجرد وهم في الواقع، لأنّ عالم كلّ منا مختلفٌ عن الآخر، لا سيما بعد أن اتسع نطاق المعرفة، وتعدّدت نظريات الفنّ والأدب والفلسفة التي لم تعد معها تلك الأشياء الحسية نفسها تبدو لنا أنها ذات معانٍ واحدةٍ ومنسجمة.

نعم، إنّ هناك خيطاً ناظماً بين جميع الدلالات المتشظّية للفظ ((البحر)) مثلاً، لكنّ هذا لا يعني أنّ المعاني التي يتضمّنّها هذا اللفظ بالنسبة إلى الجميع واحد، فقد يُعبّر عن العالم بلفظ البحر، أو عن الكريم، أو غير ذلك من المعاني المحتملة لهذا اللفظ في استعمالات الشعراء والعرفاء والفلاسفة وهلمّ جراً، كلّ ذلك من شأنه أن يلقي بظلاله على تكوين ظهوراتٍ خاصةٍ لأصناف المتكلّمين بحسب ما لديهم من الخبرات، وبحسب ما يستأنسون به من المعارف والثقافات، وقد يقال إنّ ذلك الاتساع في دلالة الألفاظ والعبارات إنما هو متأثّرٌ من المجاز، لكنّ ذلك غير صحيح، لأنهم إنما اعتمدوا على معجمات اللغة العادية التي وضعها اللغويون في فتراتٍ متأخرةٍ عن عصر نزول القرآن، ولا شكّ أنّ الكثير من الحمولات الخاطئة

الفصل الأوّل المبحث الثاني

قد رافقت تلك المعاني والدلالات التي قرّرها المعجميون لمفردات اللغة، متغافلين عن حقيقة أنها مجرد مصاديق تفرّعت عن المعنى الأصليّ في جميع الحالات^١.

تأسيساً على ذلك، لا يكون كلام الشيخ لاريجاني صالحاً لتفنيد هذا الرأي إذ يقول: "إنّ معاني وفهم العبارات دائرٌ مدار الوضع ((إعطاء المعنى)) لها في الحياة الاجتماعية، ولهذه النكته جنبه عينية (objective). والرجوع إلى عالم المتكلم ليس شرطاً لفهم كلامه، فالشرط هو الوقوف التامّ على عملية الوضع و((إعطاء المعنى)) من قبل العقلاء والعرف العامّ، حيث إنّ أساس اللغة قائمٌ على جنبتها العمومية والاجتماعية"^٢، فإنّ رأي الشيخ نابعٌ من التزامه المطلق بالنظرية اللغوية التقليدية التي هي المرتكز الرئيس في الدراسات الأصولية، ولا تنطلق من رؤية حديثة في علم اللغة من شأنها أن تغني العديد من الجوانب اللغوية واللسانية التي هي المرتكز الأساس في باب مباحث الألفاظ من علم الأصول.

أما المسألة الثانية المتعلقة بالفهم الأفضل لمراد المتكلم، فهي مرتبطة بمسألة تعدّد المعنى للعبارة الواحدة بحسب دورانها في فلك العوالم المتنوّعة للمتكلّمين، فيما أنّ كلّ عالمٍ من هذه العوالم يستوجب أن يوجد للفظ وتبعاً له العبارة ظهوراً خاصّاً بالمعنى الذي بيّناه من عدم انفصال كلّ معنىٍ تابعٍ للعالم الخاصّ بالمتكلم عن الدلالة الأصلية، أو نواة المعنى في الألفاظ التي تتألف منها العبارات، وأنا لا أفهم السبب في استيحاء الشيخ لاريجاني وسائر النقاد من هذا الذي يقرّره الدكتور سروش في هذا الخصوص، علماً بأنهم متفقون جميعاً على تأثير القرائن اللفظية والسياقية والمقامية في توجيه المعنى وتحديد الدلالة، ليس في باب المعاني المجازية فقط، بل حتى في باب الألفاظ والعبارات التي لم تخرج عن سياق التعبير بالدلالات الحقيقية للألفاظ، إذ هم يشيرون إلى أنّ المجاز محتاجٌ كي يقع صحيحاً إلى قرينة لفظية أو سياقية أو مقامية. إلخ، لكنهم أيضاً لا يستغنون عن هذه القرائن في مجال التطبيق، إن لم يكن في مجال التنظير، لتحديد المعنى الحقيقي للفظ والعبارة في الكثير من

^١ - إنّ التمييز الذي يوجده المنهج القصديّ بين المعنى الحركيّ أو الأصليّ والمعنى الاصطلاحيّ يجعلنا نتنبّه فعلاً إلى أنّ كثيراً من التخبّط في تحديد معاني الألفاظ الذي نشهده في معجمات اللغة إنما يعود إلى عدم التفات الكثير من علماء اللغة إلى ضرورة هذا التمييز، "إنّ المعنى الاصطلاحيّ هو معنىٌ وصفيٌّ لظاهر الشيء. هذا إذا جرى في مجرى المعنى الأصليّ وإلا فهو وضعٌ خاطئٌ للعلاقة ما بين اللفظ والمعنى. أما المعنى الحركيّ فهو حقيقة الشيء (أي كنه الشيء) حينما كان موجوداً بالقوّة قبل إيجاده بالفعل" النظام القرآني-مقدّمة في المنهج اللفظي، ص ١٣. على أنّ دعوى عدم وقوع المجاز في القرآن هي دعوى قديمة في التراث الإسلامي، وليست من مبتكرات عالم سبيط النيلي، فقد أنكر وقوعه في القرآن الظاهرية وابن القاصّ من الشافعية وابن خوزيمنداد من المالكية وشبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه، وأنّ المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة، فيستعير، وذلك محالٌ على الله تعالى "الإتقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن بي بكر السيوطي، الجزء الثاني، ضبطه وحقّقه وخرّج آياته، محمد سالم هاشم، منشورات ذوي القربى، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ. ص ٧١.

^٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص ١٤٤.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

الحالات، فإذا كان لهذه القرائن مثل هذا التأثير على معرفة المعنى الواقعيّ من الألفاظ الحقيقية فضلاً عن المجازية، فلماذا لا يتمّ النظر إلى مسألة الاطلاع الأفضل على عالم المتكلم، بوصفه إحدى تلك القرائن التي لا يُستغنى عنها غيرها من القرائن الأخرى في الأقلّ؟!.

الحقّ أنّ المحور الرئيس الذي تدور حوله نقاشات الشيخ لاريجاني هو ما يصلح في مجال الدلالة أن يكون حجة، بناءً على الظهورات العادية للألفاظ والعبارات، وهو ليس المحور نفسه الذي تدور حوله أطروحات الدكتور سروش في سياق الحديث عن التأثير الكبير الذي تمارسه الآفاق الفكرية والثقافية والمعرفية عموماً في إضفاء محدّداتٍ معيّنةٍ على دلالات الألفاظ والعبارات¹.

إنّ هناك مستوياتٍ أخرى للدلالة أعمق بكثيرٍ من تلك المستويات العادية التي يتفاهم بموجبها البشر في حواراتهم العادية، فلتكن الظهورات العادية للألفاظ والعبارات حجةً في مقام التعبّد بالنصّ الدينيّ، أو في مقام التفاهم والتفهم بين الناس في كلّ عصر، لكنّ هذا لا ينفي قضيتين:-

القضية الأولى: إنه حتى في مقام التفاهم والتفهم عن طريق الخطابات اليومية بين الناس لا يصحّ إغفال هذه الحقيقة، وهي أنّ الظهور الذي هو حجةً في مقام التخاطب، مبنّى على أساس المستوى المعرفيّ والثقافيّ والاجتماعيّ العامّ ولو في حدّه الأدنى الحائز على اتفاق جميع الناس الذين يعيشون في ظلّ مستوى ثقافيّ ومعرفيّ عامّ في عصرٍ ما.

أما القضية الثانية: فهي تتعلّق ببيان أنّ الحديث ليس عن حجّية الظهور كما قلنا، بل في الظهور نفسه، أي في إصابة المعاني والدلالات الواقعية للألفاظ كما هي في استعمال أفق المتكلم، وتلك مسألة أخرى مختلفة تماماً عن المسألة الأولى المتعلقة بحجّية الظهور في الواقع.

¹ - إنّ المحور الذي تدور عليه أطروحة الدكتور سروش في القبض والبسط ضمن مرحلتها الأولى هو أنّ الظهور الموضوعيّ لألفاظ القرآن وعباراته، المعتمد على المناهج العلمية المبرهن عليها والمنقّحة متعدّدٌ وليس واحداً بالنسبة إلى جميع الأشخاص وإلى جميع العصور، وهو رأيٌ صحيح، يقول السيد كمال الحيدري في بيان الأساس الفلسفي لتعدد القراءات: بناءً على أنّ الظهور الموضوعي هو الكاشف عن الواقع، فلا بدّ أن نسلم أيضاً بتعدد هذا الظهور واختلافه، وهذا لا يرجع إلى تعدد الظهور الشخصي والذاتي بل إلى الظهور الموضوعي نفسه، لأنّ الواقع المنكشف بهذا الظهور ذو درجاتٍ ومراتبٍ مختلفة، فالكاشف عنه يكون ذا درجاتٍ ومراتبٍ، وكلّها موضوعية لأنّ كلّ واحدٍ منها يمثل كشافاً عن مرتبةٍ خاصةٍ من الواقع "الظنّ-دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الدينيّ السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، الطبعة الجديدة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ص ٣٤١.

ولهذا، فإنّ مستويات الفهم للنصّ للدينيّ متفاوتة بين مستعملي اللغة، على الرغم من أنهم جميعاً يتمتّعون بذلك الحدّ الأدنى من معرفة دلالات الألفاظ والعبارات، حيث يتفاهمون في خطاباتهم وحواراتهم اليومية على أساسها، ولهذا روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: "حديثٌ تدريه خيرٌ من ألفِ ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنّ الكلمة من كلامنا لتتصرف على سبعين وجهاً، لنا من جميعها المخرج"^١، ولو أنّ ظهورات الجميع من الألفاظ والعبارات كانت متساوية من جهة القيمة، إذن لم يعد هناك فضلٌ لأحدٍ على أحدٍ في فهم النصوص الأدبية الراقية من عيون الأدب الجاهليّ والإسلامي والعباسيّ.. إلخ، فإذا صحّ استثناء الشعر من القاعدة، على أساس أنّ لغة العرفاء والشعراء هي من قبيل الاصطلاحات التي صرّح القوم أنفسهم بأنهم لا يريدون منها دلالاتها المباشرة كما عرض ذلك الشيخ لأريجاني، وإن كان الشيخ لم يشمل باستثنائه الشعراء جميعاً، بل خصّ به الشعراء السائرين على طريقة العرفاء^٢، ولكن لنقل إنّ الشعراء جميعاً مشمولون بهذا الاستثناء من باب التنزّل، فإنّ الواقع يشهد على أنّ المحقّقين من الناس، فضلاً عن العاديين منهم، تختلف مستويات الفهم بالنسبة إليهم عندما يقرأون نصّاً عميقاً كنهج البلاغة، أو نصّاً منسوباً يمتاز بالثراء المعرفيّ والدلاليّ لأحد العلماء الكبار... إلخ، فإذا كانت ظهورات الألفاظ واحدةً بالنسبة للجميع، فعلى أيّ أساس اختلفت مستويات الفهم لدى هؤلاء عندما اطلعوا على تلك النصوص؟!.

النقل بالمعنى تأييداً لآراء الدكتور سروش

المسألة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها تأييداً لآراء سروش في هذا المجال، هي تلك المسألة التي أغفلها العديد من العلماء في الحوزات والمعاهد الدينية التقليدية، مع أنها لو تمّ الانتباه إليها جيّداً لتغيّرت الكثير من النتائج على مستوى الفكر العقائديّ والفقهيّ والدينيّ، تلك هي الحقيقة التي تشير إلى أنّ الغالبية الساحقة من المتون الحديثية والروائية إنما تمّ نقلها بالمعنى، ولم يكن ممكناً في ظلّ مختلف الظروف الموضوعية التي شكّلت الأجواء السياسية والثقافية والعقائدية للعصور

^١ - معاني الأخبار، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفي سنة ٣٨١هـ، علي أكبر غفاري، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص ٢.
"والمعاريض جمع معراض، من التعريض، وهو خلاف التصريح من القول، ويقال عرفت ذلك في معراض كلامه ومعرض كلامه". النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، المتوفي ٦٠٦هـ، الجزء الثالث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمد الطناجي، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ، ص ٢١٢، باب العين مع الراء.
^٢ - المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص ١٥٦.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

التي عاشوا فيها أن يضبطوا تلك الأحاديث والروايات بالكتابة، ونحن نعلم أنّ من جملة المآخذ التي ذكرها بعض النحاة في سياق تسويغهم الإعراض عن الاستشهاد بالحديث النبويّ، على الرغم من أنهم جميعاً مقتنعون بأنّ قائلها هو أفصح العرب بلا منازع، أنّ تلك الأحاديث لم تتمّ روايتها بالنصّ، أي إنها لم تحافظ على الألفاظ والتراكيب اللغوية كما نطق بها النبيّ بالضبط، ولسنا معنيين هنا بالموافقة أو عدم الموافقة على المسوّغات التي ذكرها هؤلاء النحاة، فتلك قضية أخرى تتطلّب بحثاً مستقلاً، لكنّ المهمّ هو أن نذكر أنّ هذا التسويغ يشير إلى وجود تلك الظاهرة، أي ظاهرة الرواية بالمعنى، على نطاق واسع في تلك الأعصار التي شهدت تدوين الحديث النبويّ، ويّضح مرادنا من التأكيد على وجود هذه الظاهرة من خلال الموقف الذي اتخذه علماء الدين من قضية نقل أحاديث النبيّ وروايات أهل البيت بالمعنى، فقد ذكر العلامة المجلسيّ في بحار الأنوار أنّ جمهور السلف والخلف من الطوائف كلّها جوّزوا نقل الرواية بالمعنى بشرط أن يقطع الراوي بأداء المعنى بعينه، "لأنه من المعلوم أنّ الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يكتبون الأحاديث عند سماعها، ويبعد بل يستحيل عادةً حفظهم جميع الألفاظ على ما هي عليه وقد سمعوها مرّةً واحدة، خصوصاً في الأحاديث الطويلة مع تطاول الأزمنة، ولهذا كثيراً ما يُروى عنهم المعنى الواحد بألفاظٍ مختلفة، ولم يُنكر ذلك عليهم"^٢.

^١ - قال أبو حيان الأندلسي: "إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أنّ ذلك لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية. وإنما كان ذلك لأمرين .

١ - أنّ الرواة جوّزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه صلى الله عليه (وآله) وسلّم لم نقل بتلك الألفاظ جميعها : نحو / ما روي من قوله ((زوجتكها بما معك من القرآن)) و((ملكتهها بما معك من القرآن)) و((خذها بما معك من القرآن)) وغير ذلك من الألفاظ الواردة، فتعلم يقيناً أنه صلى الله عليه (وآله) وسلّم لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ، بل لا يجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ، فأنت الرواة بالمرادف ولم تأت بلفظه صلى الله عليه (وآله) وسلّم، إذ المعنى هو المطلوب ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطه بالكتابة والالتكال على الحفظ. والضابط منهم من ضبط المعنى. وأما من ضبط اللفظ فبعيد جداً لاسيما في الأحاديث الطوال. وقد قال سفيان الثوري رضي الله عنه: ((إن قلت لكم أي أحدتكم كما سمعت فلا تصدقوني، إنما هو المعنى)). ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم يروون بالمعنى.

٢ - انه وقع اللحن كثيراً فيما روي من الحديث، لأنّ كثيراً من الرواة كانوا غير عربٍ بالطبع. ويتعلّمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون، وقد وقع في كلامهم ورواياتهم غير الفصح من لسان العرب. ونعلم قطعاً من غير شك أنّ الرسول صلى الله عليه (وآله) وسلّم كان أفصح العرب. فلم يكن يتكلم إلا بأفصح اللغات وأحسن التراكيب وأشهرها وأجزلها. وإذا تكلم بلغته غير لغته فإنما يتكلم بذلك مع أهل تلك اللغة على طريق الإعجاز، وتعليم الله ذلك له من غير معلّم". الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلّق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص ٩٢-٩٣. ينظر أيضاً: خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الجزء الأول، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص ١٠-١٢.

^٢ -بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الجزء الثاني، ص ١٦٤.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

فإذا كان هذا هو الموقف العامّ لدى جميع العلماء إزاء قضية النقل بالمعنى، فإنه يعكس النسبة الحقيقية للأحاديث المروية باللفظ الآن بالقياس إلى الأحاديث المروية بالمعنى، فلا شكّ أنها تشكّل نسبةً ضئيلةً للغاية بالنظر للظروف الحاقّة بالرواية، وهي التي بيّنها العلامة المجلسيّ أفضل بيان، وهي لا تمثّل موضع حاجتنا من هذا الاستشهاد في جميع الأحوال، فإنّ ما يمثّل موضع الحاجة في الواقع هي إشارة العلامة المجلسيّ إلى اشتراط القطع بأداء المعنى بعينه بعد إحراز صفة الوثاقّة، وها هنا النقطة المركزية التي نريد أن نستفيض ببيانها قليلاً، لأنّ لها علاقةً وطيدةً بمسألة الاقتراب من عالم المتكلم لتحقيق فهم أفضل لكلامه، وهي المسألة التي ركّز عليها سروس وأثارت حفيظة طائفةٍ من نقاده، بناءً على تلك الأسس التي بان ضعفها في مواجهة أطروحة الدكتور سروس ضمن هذا السياق.

إنّ مسألة القطع بالمعنى الذي أراده النبيّ من متن الحديث ليست بالمسألة الهينة كما تخيّل ذلك بعض من تساهل إزاء هذه القضية، ولو كانت كذلك لما كان الإعجاز في النصّ القرآنيّ مرتبطاً بهذه الهيئة اللغوية ونظامها، ولكانت رواية المعاني القرآنية عن طريق الترجمة، سواءً من لغةٍ إلى أخرى، أم منه إلى هيآتٍ لغويةٍ يتبرّع بها المفسّرون الكبار، تعوّض واقعاً عن تلك القضية الشاقّة التي تتطلب من الجميع الالتزام الحرفيّ بالنصّ القرآنيّ ألفاظاً وتراكيب إلى درجةٍ تفوق التصوّر، بحيث لا يوجد نصٌّ لغويٌّ آخر حظي بمثل هذا التدقيق الهائل في مجال الالتزام بحرفيته القرآنية كما هي، بل حتى ذلك الموضوع المتشعب الخاصّ بقراءة القرآن على سبعة أحرف، بناءً على تفسير هذه الأحرف بمعنى التنوّع اللهجيّ الذي كان متأصلاً في البيئات اللغوية المعترف بها في عصر النزول، لم يكن الموقف إزاءها موحداً بين العلماء، فإنّ منهم من أبدى تشدّداً في ضرورة اجتناب أيّ تصرّفٍ لغويٍّ على مستوى الإجازات اللغوية التي تحدّث عنها علماء القراءات القرآنية¹، فلو كانت المعاني والمقاصد القرآنية مما يمكن اقتناصها أو حيازتها

¹ - كتب السيد الخوئي بحثاً مستفيضاً حول هذا الموضوع بعنوان ((نظرة في القراءات)) ضمّنه كتابه ((البيان في تفسير القرآن))، ذكر فيه الآراء المتعدّدة لعلماء التفسير والقراءات في التاريخ، وانتهى فيه إلى عدم حجية هذه القراءات، واستثنى من ذلك القراءات التي كانت معروفة في زمان المعصومين، على أساس أنها حصلت على إضائهم عليهم السلام، فتكون معيرةً عن حقيقة القرآن، وغير منتجة لاختلاف الدلالة على مستوى تلقّي المسلمين للنصّ القرآنيّ. ينظر: البيان في تفسير القرآن - السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، لبنان - الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ص ١٥٠ - ١٦٨. ينظر كذلك البحث الذي كتبه السيد الشهيد محمد الصدر حول حجية القراءات، وهو بحثٌ موجودٌ في كتاب ((الأنظار التفسيرية في تراث المرجع الدينيّ الكبير السيد الشهيد محمد الصدر، تقديم السيد مقتدى الصدر، الناشر: المحبين للطباعة والنشر، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ص ١٥ وما بعدها. على أنّ القراءات السبع لم تكن متميّزةً عن غيرها حتى قام ابن مجاهد المتوفّي سنة ٣٢٤هـ باختيار طائفةٍ من القراء يُكتفى بهم عمّن سواهم، فكانوا هم القراء السبعة المشاهير وهم نافع وعبد الله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن عامر وعاصم وحزمة

الفصل الأوّل المبحث الثاني

بالكامل عن طريق نقله بالمعنى، إذن لما كان هذا الاهتمام الفائق بحرفية النصّ القرآنيّ مسوّغاً أصلاً، بل لكان الإعجاز القرآنيّ متمثلاً في تلك المعاني والمقاصد على وجه التحديد، ولا علاقة له بالبنية اللغوية لهذا النصّ.

تأسيساً على ذلك، فإنّ الراوي ما لم يكن حائزاً على معرفةٍ تخصّصيةٍ واسعةٍ بعلوم الشريعة، أو على حدّ تعبير الإمام عارفاً بمعاريض الكلام النبويّ، لا يمكن له أن يقوم بترجمةٍ تقترب، ولو اقترباً جيداً يحظى بالاعتراف، لكلمات النبيّ وتراكيبه اللغوية، بل إنّ الخلفيات العقائدية والمذهبية للراوي ربما ألفت بظلالها على فهمه لتلك الألفاظ والتراكيب، ولذلك فإنّ كثيراً من تراث الإسرائيليات في الحديث إنما ينسب إلى تلك الفئة من الداخلين حديثاً إلى الإسلام وهم يحملون ذلك الإرث المفاهيميّ والعقائديّ من دياناتهم السابقة، فربما لم يكن هؤلاء من ذوي النوايا السيئة عندما تسرّبت تلك المعاني التي تتضمّن إرثهم العقائديّ السابق إلى فهمهم الخاصّ للأحاديث التي نطق بها النبيّ بالفعل، وانطلاقاً من هذه الحقيقة، فإنّ التركيز على درجة القرب من عالم المتكلّم هو الذي يبيح لنا أن نعتقد بأنّ فهم صحابيّ كبير كعليّ بن أبي طالبٍ مثلاً لأحاديث النبيّ مطابقٌ لمراد النبيّ من كلامه، على أساس أنه مطّلعٌ اطلاعاً تفصيلياً على جميع الحثيات التي يتألف منها الفضاء المعرفيّ والمعنويّ للنبيّ، وأذاك فقط يمكن أن يُقال إنّ النقل بالمعنى لا يشكّل خطراً على الدلالة الحرفية للنصّ الأصليّ الذي هو حديث النبيّ في هذا المقام، بل إنّ هناك العديد من الشواهد التي تشير إلى أنّ هناك اختلافاً في مضامين الأحاديث النبوية التي يفترض أنها صدرت من النبيّ في واقعةٍ واحدةٍ وفي ظرفٍ زمكانيّ واحد، إذ يروي نفرٌ متعدّدون من الرواة الذين شهدوا الواقعة الحديث بألفاظهم الخاصّة، اعتماداً على العادة المتّبعة في نقل الأحاديث بالمعنى، فيُسقطون على كلمات النبيّ وتراكيبه تلك الخلفيات الثقافية والعقائدية التي تُسهم بالدور الأكبر في تشكيل الدلالة، علماً أنّ ألفاظ النبيّ وتراكيبه هي هي لم تتغيّر في عالمها الثبوتيّ والواقعيّ، لكنّ

والكسائيّ، وقد توهم بعضهم أنّ القراءات السبع هي الأحرف السبعة وهي ليست كذلك، ينظر: كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، مقدّمة المحقّق بقلم الدكتور شوقي ضيف، الطبعة الثالثة، ص ٢٠-٢١. أما المفكر العراقيّ عالم سبيط النيليّ فلم يقرّ بوجود قراءاتٍ متعدّدة للقرآن مهما كان التوجيه المختار لهذا التعدّد "فالقراءة هي أحد مفاتيح المرور إلى هذا النظام وخزائنه... وهي أحد أهمّ أوامر النظام القرآنيّ المحكم" النظام القرآنيّ-مقدمة في المنهج اللفظي، ص ١٢٧-١٢٨، فيكون البديل هو الأخذ بالقراءة التي تطابق النظام القرآنيّ وإن كانت شاذةً، ينظر: الطريق إلى القرآن- دراسة في آليات تحليل النصّ القرآنيّ عند المفكر عالم سبيط النيليّ، ناجي سوادي سالم، بحثٌ منشورٌ في مجلّة المنهج، العدد التاسع، السنة الثالثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر قدّس سرّه، ١٤٣١، ص ٥٣.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

الذي أوجد كلّ هذا التنوع في الدلالة هو تلك الأفهام الإثباتية التي حاولت نقل مضمون الحديث أو الرواية بألفاظ وتراكيب خاصّة.

ولأنّ الأئمّة لم يكونوا يطمئنون إلى وجود تلك الثقافة الواسعة أو التأهيل التخصصي لدى طائفة كبيرة من رواة أحاديثهم، نراهم يركّزون على ضرورة تقييد العلم بالكتابة^١، حفاظاً على مراداتهم الأصلية من أن تضيع في خضمّ التفسيرات المتعدّدة التي لم تستطع أن ترقى معرفياً إلى الأفق المعنوي والمعرفي المتضمّن في رواياتهم، لكنّ الواقع يشير إلى أنّ عدداً ضئيلاً جداً من الأصحاب هو من امتثل لأمر الإمام، كما يشهد بذلك واقع التعارض الحاصل بين الروايات المنسوبة إلى الإمام الصادق نفسه، أو إلى سائر الأئمّة من أهل البيت، فهل يمكن أن يقال والحال هذه أنّ الاعتماد على حجية الظهور الدلالي من الألفاظ في حدّها الأدنى المتعارف بين الناس في البيئة اللغوية الواحدة كافٍ لتحقيق فهم تامّ وكاملٍ لمراد الأئمّة من تلك الروايات، مع أنهم قالوا: "اعربوا حديثنا فإننا قومٌ فصحاء"^٢، وليس من الصحيح أن نفهم من هذه الرواية أنّهم أرادوا من أصحابهم الالتزام بإظهار الحركات الإعرابية لتمييز الفعل من الفاعل والمفعول، أو لتعرف مواضع التقديم والتأخير، أو ما إلى ذلك من الشؤون التي تتألف منها القواعد النحوية والصرفية والبلاغية، بل إنّ الغاية أبعد من ذلك واقعاً، أي تكلموا على ما سمعته من معاني الألفاظ ووجوه الإعراب المأخوذة عنا من غير تغيير ومن غير نقلٍ بالمعنى أصلاً فإننا قومٌ فصحاء، فهل يستطيع ناقدو الدكتور سروش أن يجيبونا عن السبب الذي دعا هؤلاء الأئمّة إلى أن يُظهروا كلّ هذا الاحتياط إزاء النقل بالمعنى لو أنّ البناء على حجية الظهور الدلالي من الألفاظ استناداً إلى المعرفة المعجمية العادية بدلالات الألفاظ وظهوراتها ضامنٌ لعدم التفريط بالدلالة الواقعية لكلماتهم ورواياتهم؟.

لا شكّ أنّ الأمر على درجة كبيرة من الخطورة تفوق كثيراً ما هو في تصوّر هؤلاء، ولقد تنبّه العلامة المجلسي إلى هذه الخطورة على الرغم من استناده إلى المنظومة المعرفية التقليدية في مجال علم اللغة، إذ قال: "إنه إذا لم يكن المحدث عالماً بحقائق الألفاظ ومجازاتها ومنطوقها ومفهومها ومقاصدها لم تجز له الرواية

^١ - عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: "اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا" أصول الكافي، لثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى ٣٢٩هـ، منشورات الفجر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، الحديث (٩) ص ٣٠، وقال أبو عبد الله (ع): "احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها" المصدر نفسه، الحديث (١٠)، ص ٣٠. ينظر أيضاً: منية المرید في آداب المفيد والمستفيد، للشيخ الفقيه الشهيد السعيد زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الشامي المعروف بالشهيد الثاني، الناشر: إسماعيليان، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ، ص ١٤٢٨هـ، ق، ص ١٨٩ وما بعدها.

^٢ - أصول الكافي، الجزء الأول، باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة والتمسك بالكتب، الحديث (١٣)، ص ٣١.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

بالمعنى بغير خلاف، بل يتعيّن اللفظ الذي سمعه إذا تحقّقه، وإلا لم تجز له الرواية، وأما إذا كان عالماً بذلك فقد قال طائفة من العلماء: لا يجوز إلا باللفظ أيضاً، وجوز بعضهم في غير حديث النبي صلى الله عليه وآله فقط، فقال: لأنه أفصح من نطق بالضاد، وفي تراكيبه أسرارٌ ودقائقٌ لا يوقف عليها إلا بها كما هي، لأنّ لكلّ تركيب معنىً بحسب الوصل والفصل والتقديم والتأخير وغير ذلك، لو لم يُراعَ ذلك لذهبت مقاصدها، بل لكلّ كلمةٍ مع صاحبها خاصيةً مستقلةً كالتخصيص والاهتمام وغيرهما، وكذا الألفاظ المشتركة والمترادفة، ولو وضع كلّ موضع الآخر لفات المعنى المقصود، ومن ثمّ قال النبي صلى الله عليه وآله: نظرَ الله عبداً سمع مقالتي وحفظها ووعاها وأداها، فربّ حامل فقهٍ غير فقيه، وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه، وكفى هذا الحديث شاهداً بصدق ذلك¹.

وفي كلام العلامة المجلسي عدّة فوائد:

الفائدة الأولى: إذا كان الراوي الذي ينقل اللفظ بالمعنى على درجةٍ عاليةٍ من الثقافة والتخصّص والإحاطة بالمضامين المعرفية والعقائدية للدين، فإنه يمكن الاعتماد على فهمه لكلام النبي، استناداً إلى معرفته التفصيلية بالعالم المعنوي والمعرفي لعالم المتكلم الذي هو الرسول أو الإمام على وجه التحديد.

الفائدة الثانية: إذا لم يكن الراوي على هذه الدرجة من الإحاطة الكلية بعالم المتكلم، والذي قلنا إنه النبي أو الإمام في المقام، أو ثبت أنه يتمتع بمثل هذه الإحاطة، لكن ليس في المجال المعرفي أو العقائدي الذي يتشكّل منه الفضاء الدلالي العامّ للحديث، كأن يكون ذا إحاطةٍ تفصيليةٍ جيّدةٍ بالمضامين الفقهية على سبيل المثال، لكنه لا يتمتع بمثل هذه الإحاطة في مجال الفلسفة أو علم الكلام، فإنه لا يُعتمد على نقله للحديث أو الرواية بالمعنى، إلا في خصوص ذلك المورد الذي يمتلك فيه إحاطةً علميةً ومعرفيةً كافيةً، ولا يُعتدّ بنقله لمضمون الحديث أو الرواية في حال كونه مضموناً فلسفياً أو كلامياً، لوضوح أنّ ظهورات الألفاظ التي يتشكّل منها الحديث ستكون بالنسبة إليه متخلّفةً أو مختلفةً عن الظهورات التي تتكوّن بالنسبة إلى من يمتلك تلك الإحاطة، ليس من الناحية الكميّة فقط، بل من الناحية الكيفية كذلك.

الفائدة الثالثة: بناءً على ذلك، فإنه يبدو منطقيّاً القول بأنّ المستويات المعرفية والثقافية لدى رواة الأحاديث ليست على درجةٍ واحدةٍ من الكفاءة لتأهيل أصحابها

¹ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الجزء الثاني، ص ٦٣-٦٤.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

في مجال النقل بالمعنى، أي إنّ درجة قرب كلّ واحدٍ من هؤلاء الذين يفترض أنهم يتمتعون بصلاحيّة نقل الأحاديث والروايات بالمعنى من عالم المتكلم ((الرسول)) تختلف عن درجة القرب التي يحظى بها الآخرون في آخره الأمر، فإذا صحّ أن يقع التمايز بين الأفهام المؤهّلة جميعاً للنقل بالمعنى، صحّ أن يقال إنّ هناك مستوياتٍ من الظهور تختلف بحسب تعدّد الأفهام التي تحاول كلّها أن تحقق درجات القرب من عالم المتكلم، وهو النبيّ بطبيعة الحال.

الفائدة الرابعة: يُستفاد من كلام المجلسيّ معنى آخر في غاية الأهمية، وهو أنه مهما قيل عن أنّ أحداً حقّق مستوىً عالياً من درجات القرب إلى عالم المتكلم ((الرسول))، فإنه لا يمكن أن يقال إنه حقّق فهماً مطابقاً لما يجول من المعاني والأفكار في رأسه، بحيث يبقى في ألفاظه وتراكيبه كما نطق بها بالفعل رصيّدٌ لانهائيّ من المعاني التي يمكن استنباطها فيما لو تحقّق القرب التامّ المعبّر عن حالة الالتحام الكامل بعالمه، وهذا ما لا يمكن أن يوجد في الأفهام البشرية للعلماء الكبار، فضلاً عن الأفهام العادية لسائر المنتميين إلى البيئة اللغوية العربية التي جمعتهم بالنبيّ، إلا في حالة استثنائية واحدة، وهي الحالة الخاصّة بمن أوتي علم التأوويل التامّ لكلمات القرآن والنبيّ على السواء، وهو الإمام المعصوم بحسب الأسس العقائدية للشريعة على وجه العموم¹.

إنّ المعنى الذي قصده سرّوش في النقطة المتعلّقة بالقرب من عالم المتكلم من أجل تحقيق فهم أفضل لكلامه عميقٌ للغاية، وله نتائج خطيرة على مستوى العلوم النظرية عموماً والعلوم الدينية على وجه الخصوص، ليس في مجال علم التفسير فقط، بل في مجال علم الفقه وعلم الأصول وعلم الرجال والفلسفة وعلم الكلام وغير ذلك من البحوث التي تتألف منها المعرفة الدينية، فليس من الصحيح أن يقال إنّ المعاني والمقاصد الموجودة في عالم ذهن النبيّ أو الإمام هي واحدةٌ منظوراً إليها من الزاوية الخاصّة بالمتلقين لتلك الأحاديث والخطابات، بل هي متفاوتةٌ ومتنوّعةٌ ومختلفةٌ، وإنه لحقّ أن نعتقد أنّ تلك المعاني والمقاصد تتضمّنُها الألفاظ والتراكيب اللغوية التي نطق بها النبيّ أو الإمام، لكنّ الكلام ليس على هذا الصعيد في الواقع، بل الكلام خاصٌّ في تقرير أنّ تلك المعاني والمقاصد التي تتضمّنُها الألفاظ والتراكيب اللغوية التي نطق بها النبيّ والأئمة لا يمكن اقتناصها

¹ -يقرّ السيد كمال الحيدري بهذه الحقيقة، فلا يعدّ الرواية بالمعنى عن المعصوم معبّرةً عن حقيقة مراده، نتيجة تدخّل الخلفيات الفكرية للرواة في صياغة العبارات، ونتيجة الفصور الحاصل في آفاقهم المعرفية والثقافية، لكنه يعود فيقرّر حجّية النقل بالمعنى، بدليل أنّ المعصوم لم يبنه عن الرواية بالمعنى. ينظر: الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية-محاضرات السيد كمال الحيدري، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ، ص٥٦-٧٠.

الفصل الأوّل المبحث الثاني

عن طريق ظهور لغويّ واحدٍ هو ما تتحقّق به الحجّة ضمن المستويات العميقة من الدلالة التي تتضمّنّها تلك الألفاظ والتراكيب، بل يقع التفاوت بين الظهورات اللغوية المتنوّعة قوّة وضعفاً في اقتناص تلك الدلالة، وإنه "من الخطأ تصوّر أنّ وجود شيءٍ في العالم الخارجيّ، يعني أنه موجودٌ في عالمنا، فنحن جميعاً نحيا في هذا العالم، ولكننا لا نعيش في عالمٍ واحد. وكما أشرنا من قبل، فإنّ ما يجعل عالمنا متنوّعاً، ليس الصناعات المادية وحدها، وإنما الأهمّ من ذلك الصناعات النظرية التي تضفي عليه ضيقاً أو اتساعاً، بساطةً أو تعقيداً، وهي التي تظهر لنا دنيانا ضيقاً أو واسعة، ملوّنةً أو غير ملوّنة، مركّبةً أو بسيطةً، والحقيقة أنّ العالم والعامّيّ يعيشان في عالَمين منفصلين: عالم العلماء وعالم العامّة، ودين العلماء ودين العامّة"^١

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٦.

المبحث الثالث

الفهم الأفضل من فهم المتكلم للكلام

تغيير في اتجاه البوصلة

كان الكلام في المسألة الأولى عن تأثير مجموعة المعارف والنظريات العلمية في دلالات الألفاظ من حيث توسيع دائرتها الدلالية، أو من حيث إضافة بعض التحويلات والتغييرات على الفضاء الدلالي العام للألفاظ والعبارات، تبعاً لما تقوم به هذه المعارف ومعطيات النظريات العلمية من تأطير لذهن المتكلم، بحيث تجعل منه عالماً خاصاً لا يمكن تحديد دلالات الألفاظ والعبارات التي تتضمن مراده بالطريقة المثالية ما لم نقرب أكثر من مضمون تجربته الخاصة وعالمه الداخلي، وقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج التي عززت هذا الموقف الذي تبناه الدكتور سروش، ودافع عنه دفاعاً نظرياً، إن لم يكن محكماً من ناحية عدم صياغة الكثير من أدلة الإسناد باللغة العلمية الصارمة¹، فلا أقلّ من أنها مثلت دفاعاً نظرياً يمكن تبنيّه، على أساس تحويل تلك العبارات ذات الصياغة البلاغية غير المحددة إلى لغة أخرى أكثر تحديداً وصرامة.

لكنّ المسألة الآن مختلفة تماماً، إنها تمثل خطوة إلى الأمام قياساً إلى المقولة الأولى المرتبطة باقتناص الفهم الأفضل لمراد المتكلم على أساس الاقتراب أكثر من عالمه الخاص، إنّ الزعم الآن يتمثل في أننا نستطيع أن نفهم مراد المتكلم من ألفاظه وعباراته أفضل مما فهم هو نفسه تلك الألفاظ وتلك العبارات.

¹ -ينهج الدكتور سروش نهجاً بيانياً راقياً في تدوين الأفكار التي تتألف منها أطروحته، فعلى الرغم من أنّ أغلبها مما اقتبسه الدكتور سروش من دراسات المستشرقين عن الإسلام، ومن التأويليين الجدد في الجانب العربي لا سيما دراسات الدكتور نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، إلا أنّ أحداً لا يملك إلا أن يجذب إلى أسلوبه المتميّز الخاص في صياغة أفكاره، وهي غالباً ما تستعير وسائل الأدب في التأثير والصياغة، أعتقد أنّ بالإمكان مقارنته بالدكتور علي حرب من هذه الناحية، فعلى الرغم من أنّ هذا الأخير لا يفعل شيئاً أكثر من أنه يتبنى أفكار فلاسفة التفكيك، إلا أنّ لديه أسلوباً متفرداً في صياغة تلك الأفكار وعرضها باللغة العربية، إلى درجة أنّ أحداً لا يملك إلا أن يقف بإكبار أمام دراساته في هذا المجال.

نقل ملكية النصّ إلى القارئ

لا شكّ أنّ هذا الزعم يمثّل قفزةً هائلةً إلى الأمام تستدعي التوقّف عندها واختبارها، وليس من الصحيح النظر إليها على أنها نتيجة مترتبة على النتيجة الأولى المتعلقة بالاختصاص الأفضل لمراد المتكلم، لأننا في الحالة الأولى إنما أردنا أن نرسم لفهمنا مساراً باتجاه معرفة المضامين الواقعية للألفاظ والعبارات كما هي في ذهن المتكلم، على أن يقف السير عند تلك النقطة المحددة، إذ يمثّل قصد المتكلم من ألفاظه وعباراته نهاية الطريق التي يجب التوقّف عندها، وعدم تجاوزها في جميع الأحوال.

إنّ البحث في هذه المسألة خطيرٌ جداً في الواقع، لأنّ كثيراً من النتائج الخاصة بالمعرفة الدينية والموقف من دلالة النصّ القرآنيّ من شأنها أن تترتب عليها، فضلاً عن أنّ فهم المفسّر للنصوص الأدبية على هذا المبنى يثير تساؤلاتٍ كثيرةً تحتاج إلى حلولٍ أيضاً، لكن من الواضح أنّ الدكتور سروش ينطلق من فضاء الدراسات الهرمنيوطيقية والسيمايائية في بعدها التفكيكيّ، لتقرير أنّ بالإمكان تكوين فهمٍ يتفوّق على مراد المتكلم من كلامه، هذا معناه غياب المحورية المتمثلة بالمؤلف تماماً، ونقل ملكية النصّ إلى القارئ وحده، فإن هذا الأخير يمارس عملية القراءة مستقلاً عن أيّ افتراضٍ مسبقٍ يصبّ في صالح تحديد الدلالة التي أرادها منشئ النصّ، وهو موقفٌ تبنّته المدرسة التفكيكية بامتياز، وخطت به خطواتٍ أبعد إلى الأمام¹.

ومن الطبيعيّ أن تكون الخطوة الأولى التي يخطوها الدكتور سروش في هذا الطريق مؤدّيةً ضمن نهاياتها المنطقية إلى الموقف الذي تبنّاه التفكيكيون، فالمهمّ هو تحديد المسار باتجاه ذلك الموقف، وليس المهمّ أن ننقّي بعض الأفكار ونقف عندها بصورةٍ تحكّمية، ثمّ نقول إنّنا نقف عند هذا الحدّ ولا نتجاوزه إلى ما تبنّته التفكيكية في موقفها من عملية تأويل النصوص، فما دامت النظرية ذاتها تحتوي على بعض الأسس التي يمكن الانطلاق منها إلى تلك الغاية التي بلغها الموقف

¹ - أهمّ ركيزةٍ يعتمد عليها التأويل بالمفهوم الحدائّي المعاصر هو موت المؤلّف، بمعنى غياب القصدية التي يتشكّل منها مراد المتكلم، وقد أشار الدكتور علي حرب إلى أنّ التأويل هو الذي يمكّننا من بناء صلةٍ بالتراث والمعاصرة "بقدر ما ينتج قراءةً عصريةً للتراث، أو توظيفاً للماضي الذي لا ينفكّ يحضر باتجاه المستقبل، أو ممارسةً للخصوصية بصورةٍ عالمية، أي بصورةٍ خلاقيةٍ فاعلةٍ مميزة. وإذا كان هذا شأن التأويل فمن بابٍ أولى أن يكون التفكيك كذلك، أعني أنه يفضي إلى ردم الهوة بين الثقافات والعقول والأزمنة، ذلك أنه في المنظور التفكيكيّ لا يوجد في متناولنا سوى النصوص، عنيت هذه الوقائع الخطابية التي ينبغي اكتشاف آلياتها في إنتاج المعنى أو في حجب اللامعنى الذي يتأسس عليه المعنى. والنصوص هي سواءٌ بهذا المعنى التفكيكيّ، إذ لكلّ نصٍّ حدائته وراهبنيته شرط أن تحسن قراءته وسبر إمكاناته" الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكّرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م، ص ٦٣.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

التفكيكيّ، فإنه من حقنا أن نقوم بمحاكمتها على أساس أنها يجب أن تسلّم بما يترتب عليها من النتائج التي تقول إنها لا تتبناها، أو أن يتمّ التخلّي عنها، فلا يُنظر إليها على أنها ركنٌ من الأركان التي ينهض عليها البناء العامّ للنظرية. نعم، إنّ هناك أصلاً يعتمد عليه الدكتور سروش يقف حائلاً دون انفتاح النصّ الدينيّ خصوصاً على لا نهائية التفسير كما فعلت التفكيكية عن طريق استغلال مقولة التناصّ، إذ ربطت النصّ بوعي القارئ من ناحية، وبأفق توقّعات القارئ من ناحية أخرى^١، فتكون دلالة النصّ متشظية ومتعدّدة تعدّداً عبثياً لا نهائياً، من دون أن تفرض على أفق القارئ أو على نمط توقّعاته أية محدّداتٍ أو ضوابط من شأنها تسوير دلالة النصّ ولو بالحدّ الأدنى ضدّ احتمالات انتهاكاته اللاموضوعية والعبثية^٢، ويتمثل ذلك الأصل في كلام سروش الآتي: "يتكئ كشف المعاني الطولية، وتكامل المعرفة، من ناحية، على كون أقوال الشريعة حقّ، ومن ناحية أخرى، على كون المعارف البشرية واقعية، ولذا فإنها لا تعدّ التأويل جائزاً، ولا تعدّ التعبيرات رمزية أو باطنية، ولا تجيز التكلّف ولا التفسير بالرأي أو بحسب أذواق الجهال، ولكنها تنظر إلى المعاني الظاهرة فقط، ومن هذه المعاني الظاهرة ذاتها تتيح للعلماء فهم التكامل"^٣، فالحديث عن آلية التفسير بوصفها تمثّل ((كشفاً)) عن المعاني المترتبة طبقاتها ظهراً وبطناً على محورٍ طوليّ في النصّ الدينيّ، هو السور الذي يضربه الدكتور سروش ليحول من خلاله دون القراءات العبثية أو الارتجالية غير المنضبطة أن تجد سبيلها إلى النصّ، وهو اعتقاد سليم من الجهة العلمية في تحليل النصّ الدينيّ على وجه العموم، وإن كنا نعتقد أنّ تسويغ هذا المبدأ بفرضية إيمانية تشكّل مصادرةً منطقيةً تحتاج إلى إثباتٍ في مرتبة سابقة، وهي الاعتقاد بأنّ أقوال الشريعة تمثّل الحقّ المطلق، هو ما يجعلنا نتردّد في قبول هذا المبدأ على أسس موضوعية أو علمية، إذ ما الذي جعلنا نتوصّل إلى أنّ أقوال الشريعة حقّ إلا تلك

١ - إنّ أفق التوقّعات الذي يجيء به القارئ إلى النصّ متغيّرٌ تغيّر الزمن والتاريخ، وتغيّر قيم جماعة التفسير التي ينتمي إليها ذلك القارئ، "إنّ أفق التوقّعات عند القارئ تشكّله عوامل مختلفة من بينها بالطبع معرفته بالأدب، أي معرفته بالنصوص التي سبقت النصّ الحالي... إنّ ذلك أحد جوانب التناصّ أو البيّنسية... إنّ البيّنسية أو التناصّ تبدأ عند القارئ أثناء عملية التلقي. صحيح أنّ النصّ هو التجسيد الحيّ لهذا التناصّ، لكنّ التناصّ كالمؤلّف تماماً، لا يكتسب وجوده إلا مع وعي القارئ" المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د. عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، ١٩٩٨م، ص ٣٠٠.

٢ - تمثّل التفكيكية خطوةً إلى الأمام باتجاه فوضى الدلالة بالقياس مع البنيوية، فلم يعد قصد المؤلّف منتقياً من النصّ فحسب، بل إنّ النصّ نفسه لم يعد له وجودٌ أصلاً، "وفي وجودٍ له ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع (موت المؤلّف) وغياب النصّ، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد، لا يوجد نصّ مغلقٌ ولا قراءة نهائية، بل توجد نصوصٌ بعدد قراء النصّ الواحد، ومن ثمّ تصبح كلّ قراءة نصّاً جديداً مبدعاً" المرايا المحدّبة، ص ٥١.

٣ - القبض والبسط في الشريعة ص ٢٢١، ويلاحظ أنّ الدكتور سروش سوف ينقلب في مرحلة لاحقة على هذا الرأي، وسيدافع عما يحذر منه في هذه الفقرة، وسيكون موقفه من التفسير بالرأي مغايراً لموقفه في هذه المرحلة، حتى انه سيعدّ التفسير بالرأي مما لا يمكن تجنّبه في جميع الأحوال بالنسبة لأيّ مفسّر، ينظر: الصراطات المستقيمة، ص ١٥٧ وما بعدها.

الركيزة الأساسية التي تنهض عليها رؤيتنا لهذا النصّ على أساس أنه نصّ معجزٌ أوحى به الله إلى النبيّ، فلو لم يكن هذا النصّ قد أعجز البشر وتحداهم بهذا الإعجاز لما أصبح إيماننا بقدسيّته، بوصفه يمثل الحقّ المطلق، مستنداً إلى أساس موضوعيٍّ منذ البدء.

حقانية أقوال الشريعة وواقعية المعارف البشرية

هذا من جهةٍ. ومن جهةٍ ثانية، فإنّ الحديث عن اتكاء هذا المبدأ على دعامتين هما: الإيمان المسبق بحقانية أقوال الشريعة، وواقعية المعارف البشرية، لا يفضي إلى النتيجة التي قرّرها الدكتور سروش حول طولية المعاني في النصّ الدينيّ، بل ربما أدّى - وهذا هو الاحتمال الأرجح- إلى اصطفاف العديد من القراءات لهذا النصّ على المحور الأفقيّ، حتى مع التسليم بأنّ جميع تلك القراءات منبثقة من سلسلة الوعي الإيمانيّ في آفاق المفسّرين، ومن سلسلة توقّعاتٍ لا تختلف فيما بينها حول الاعتقاد بقدرة النصّ الدينيّ على ممارسة دوره الإلهيّ في هداية الناس.

بيان ذلك: إنّ المعارف البشرية من العلوم والنظريات ليست إلا فرضياتٍ قابلةً للتخطئة والتصويب، تبعاً للمناهج المتجدّدة التي تعتمد عليها العلوم في التوصل إلى فرضياتها، وتبعاً للتقدّم المطرّد في أدوات البحث أيضاً، على أنّ أية فرضية علمية مهما تحوّلت إلى مستوى البدهة في نظر غير الاختصاصيين بتلك العلوم، فإنها تظلُّ قابلةً للنفي أو الإثبات في نظر هؤلاء، سواءً على مستوى بناء النظرية كلّها، أم على مستوى بعض تفاصيلها وأجزائها، فإذا كانت أقوال الشريعة بحسب اعتقاد سروش في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) على الأقلّ، يُعتقد بحقانية جميع النصوص التي تتكوّن منها، فإنّ النتيجة في هذه الحالة لن تكون في مصلحة إثبات المدّعى الذي طرحه الدكتور سروش، لأنّ إحدى الدعامتين اللتين جعلهما مسوّغاً للقول بطولية المعاني في النصّ الدينيّ لم تستطع أن تسلم من النقد، فلم يعد ممكناً القول بواقعيّتها جنباً إلى جنبٍ مع الواقعية المفترضة لأقوال الشريعة التي هي محلّ التسليم من معتنقيها بطبيعة الحال، وهذا ما قرّره هو نفسه بقوله: "إنّ من يعرف معارف العصر بشكلٍ أفضل ستكون معرفته الدينية محفوفةً بمعارف العصر معاصرة، وفي كلّ الأحوال، لا بدّ أن تبقى معرفته الدينية محفوفةً بمعارف العصر البشرية ومحصورةً بإطار فهمها. هذه النتيجة تستند بإحكام على فرضيتين مهمّتين: الأولى أنّ كلام الباري حقّ، والثانية أنّ العلوم والمعارف البشرية تمثّل الواقع الخارجي. فإذا ما أصاب الشكّ إحدى هاتين الفرضيتين ستختلُّ تلك النتيجة"¹.

¹ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٧.

الفصل الأولالمبحث الثالث

فالكلام ليس في تلك القضية العامّة التي تقرّر تمثيل المعارف البشرية للواقع الخارجي، فتلك مسألة مفروغٌ منها، وإلا سنقع في محذور السفسطة^١، بل الكلام في درجة التمثيل التي هي في كلّ الأحوال ليست مطابقة للواقع مطابقة تامّة، هذا في حين أنّ أقوال الشريعة، استناداً إلى كونها تمثّل الحقّ المطلق في نظر أتباعها، لا يمكن أن تكون درجة تمثيلها للواقع بالنسبة ذاتها التي لا يمكن في أفضل الحالات أن تتجاوز درجة اليقين الاطمئنانيّ، لا اليقين الجزميّ، إذ هو صفة ملازمة للشريعة بناءً على استناد أقوالها إلى الوحي، بل نحن نزعم أنّ الدكتور سروش نفسه لم يستطع أن يجد حلاً لعدم المطابقة بين الفرضيتين استناداً إلى أركان النظرية في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، فاتجه، بناءً على ذلك، إلى إجراء عددٍ من التحويلات على المرتكزات الأساسية لأطروحته، فقام بنقل جميع المباني والمرتكزات التي استندت إليها أطروحته في نسبية المعرفة الدينية وتعالى النصّ الدينيّ، إلى دائرة النصّ نفسه، أي إنّ النصّ نفسه لم يعد يمثّل في المراحل الأخيرة من تطوّر أطروحة القبض والبسط في الشريعة، لا سيما في كتابه ((بسط التجربة النبوية))، تلك الدرجة العالية من الوثوقية والحقانية، بحيث لا يمكن تصوّر خروجه عن دائرة الحقّ المطلق، بل أصبح النصّ نفسه منتوجاً بشرياً عن طريق تأويلٍ خاصٍّ لظاهرة الوحي، محكوماً بجميع المحدّدات التي تحكّم المنتوجات اللغوية الأخرى من جهة تمثيلها للواقع في إطاره الزمكانيّ المحدّد وارتباطه بالتاريخ، ومن جهة احتمال ورود جميع الأخطاء الموجودة في المعارف التي مثّلت الطور العقليّ الخاصّ بعصر نزول النصّ القرآنيّ في مضمون الوحي كما سيبيّض لاحقاً^٢.

كما أنّ ارتباط المعاني الطولية للنصّ بالمعاني الظاهرية ذاتها فيه، هو موقفٌ احترازيٌّ يبيده الدكتور سروش، لكي لا يقال إنّه يستند في تفسير طبقات المعنى المتعدّدة، والمنتظم بعضها فوق بعض، إلى تلك المناهج الباطنية التي استغلّها الإسماعيليون على سبيل المثال، لتوليد معانٍ لا ترتبط بالظواهر القرآنية

^١ - كانت النظرة الفلسفية للسفسطائيين معادية للبحث العقليّ، لأنها كانت مشوبة بالشكّ اليائس، وكانت تشكّل موقفاً سلبياً من مشكلة المعرفة، ويتلخّص هذا الموقف في الكلمة المشهورة لبروتاغوراس القائلة: إنّ ((الإنسان مقياس كلّ شيء، الأشياء الموجودة على أنها موجودة، والأشياء غير الموجودة على أنها غير موجودة))، وهكذا فإنّ رأي كلّ إنسان صحيحٌ بالنسبة إليه ولا يمكن البتّ في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة، ينظر: حكمة الغرب، تأليف: برتراند رسل، ترجمة د.فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت، رقم الكتاب في السلسلة ٦٢، فبراير، ١٩٨٣م، الجزء الأول، ص ٧٣-٧٤. ينظر أيضاً: تاريخ الفلسفة اليونانية، د.يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م، ص ٣١١.

^٢ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٨٤ وما بعدها، ويذكر سروش أنّ هناك عدداً من النظريات العلمية الخاطئة التي اعتمدها الوحي ولم يتعرّض لها بالتنفيذ، بناءً على أنها من الأمور العرضية التي لا تمثّل الطريق الوحيد لبيان قدرة الله تعالى ونعمته على عباده، أي إنها لا تؤثر جزماً على المشروع الرئيس للوحي وهو الهداية، ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٩٨ وما بعدها.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

أصلاً، إذ إنّ هناك اتجاهين انتظما القضية الخاصّة بتحديد الموقف من ظاهرة البطون القرآنية المتعدّدة الدالّة على السعة الدلالية الهائلة للنصّ القرآنيّ:

الموقف الأوّل: ذهب أصحاب هذا الموقف إلى أنّ منشأ عمق النصّ القرآنيّ وتعدّد طبقات المعنى في هذا النصّ هي الألفاظ ذاتها وكيفية استعمالها وتركيبها "ومن ثمّ فإنّ البطون والمعاني المترتّبة على بعضها هي من مقولة المفاهيم والتأويلات الذهنية التي تنبثق عن دلالة اللفظ وطبيعة التركيب فيكون مما يحتمله اللفظ القرآنيّ ويكون أحد مدلولاته، وتخضع عملية نيلها ووضع اليد عليها إلى بذل الجهد العقليّ والنشاط الذهنيّ التأويليّ والاتصاف بحدّة الذكاء وعمق التفكير وما إلى ذلك"^١.

الموقف الآخر: تبني بعض العلماء موقفاً آخر مفاده أنّ عمق النصّ وشموليّته وتعدّد معانيه إنما تعود إلى "كينونة القرآن وأنه يتألف من حقائق ذات مراتب متعدّدة تكمن وراء اللفظ، لا يكون اللفظ إلا التعبير الأخير عن تلك الحقائق أو قشرة ذلك اللب"^٢، فتكون حقيقة البطون حقيقة كائنة وراء النصّ على هذا الأساس، ولا علاقة للبنية اللغوية ألفاظاً وتراكيباً بهذه السعة والشمولية الموجودين في القرآن.

الربط بين الظهورات الدلالية والمضامين العلمية والمعرفية

لا أفضل الآن أن أخوض بحثاً تفصيلياً في مسألة ظاهر النصّ القرآنيّ وعلاقته بالباطن، فربما عرضنا لبعض التفاصيل المتعلقة بهذه القضية من خلال علاقتها بمختلف القضايا في ثنايا البحث، لكنّ ما نريد أن نقوله هنا هو أنّ رؤية الدكتور سروش في هذه المرحلة من مراحل تطوّر نظرية القبض والبسط هي أقرب ما تكون إلى الموقف الثاني، لكنه ليس موقفاً استنساخياً مطابفاً، لأنّ سروش لا يكتفي بالظهورات الدلالية التي تتكفّل بها الألفاظ وكيفية استعمالها وتركيبها، بل يربط بين تلك الظهورات والمضامين العلمية والمعرفية التي تتكفّل بمهمّة الكشف عن العالم الخارجيّ، بما يزيد من ثراء المعلومات لدى كلّ من المتكلّم والمتلقّي، فينعكس ذلك إيجاباً على تكوين ظهوراتٍ دلاليةٍ جديدةٍ من الألفاظ والتراكيب لم تكن

^١ - ينظر: مدخل إلى فهم الإسلام-الفكر الإسلامي..نظمه..أدواته..أصوله. يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٤٥ وما بعدها.

^٢ - المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص١٧٩.

^٣ - المصدر نفسه، ص١٧٨-١٧٩.

الفصل الأولالمبحث الثالث

تتمتع بها في السابق، على أساس أن "الظهور ليس مرهوناً بأنس اللفظ بالمعنى، وإنما هو رهنٌ بأنس الذهن بالنظريات، وتحوُّل النظريات يتحوُّل الظهور أيضاً"^١.

لا أشكّ مطلقاً أنّ الغاية التي دفعت سروش إلى تبني هذا الموقف كانت مفروضة بوصفها نتيجة لا بدّ من التوصل إلى تسويغها من الناحية البحثية بأيّ شكلٍ من الأشكال، أعني أنّ النتيجة كانت مفترضة ومحسومة بوصفها قناعة تهيم على ذهن سروش قبل البحث، أما تلك الأسس التي استفاض بشرحها، وعدّها أركان نظريته في القبض والبسط، فإنها على هذا الأساس ليست إلا استراتيجية يوظفها توظيفاً براغماتياً خالصاً من أجل توفير المسوّغات الموضوعية لتلك القناعات، فكانت وظيفتها واقعاً هو توجيه ما حسم الموقف بشأن الاقتناع به مسبقاً، ولهذا فإنه سرعان ما يتناقض معها على مستوى الطرح العام في مجمل كتاباته، كلّما وجد أنّ التمسك ببعضها أصبح محرّجاً من الناحية النظرية، فصار يؤدي إلى نتيجة معاكسة للنتائج التي تكوّنت منها قناعاته المسبقة. خذ مثلاً على ذلك موقفه من المعاني الطولية في النصّ، فإنه تبنّاه في هذه المرحلة، وجعل سائر الأسس التي تتكوّن منها النظرية تتناغم مع هذا الأصل، إلا أنه تخلى عنها في المرحلة التطورية التي أعقبت ذلك في كتاب ((بسط التجربة النبوية))، لماذا؟ لأنه لم يعد يخدم غايته الجديدة في تجريد النصّ من تعاليه على البعد الزمكاني والتاريخي، إذ هو محتاجٌ إليه في تسويغ قناعاته الجديدة حول ضرورة التخلي عن جملة من الأحكام الفقهية، بحكم أنها تتعارض مع اللوائح الحقوقية والقانونية التي تتقدّم على جميع الأولويات في عصر الحداثة

المطابقة التامة بين عالم الواقع وعالم النصّ

على كلّ حال، فإنّ البحث المتعلّق بتكوين فهم يتفوّق على فهم المتكلّم نفسه لكلامه لا يتعلّق بالنصّ القرآنيّ في هذه المرحلة الخاصّة بمستوى الأطروحة السروشية، على أساس وحدة العالمين، العالم الواقعيّ وعالم المتكلّم في هذا النصّ، قال "أما أن يكون العالم الواقعيّ وعالم المتكلّم واحداً فهذا لا يصدق إلا على الباربي تعالى الذي يحيط علمه كلّ شيء، بحيث يصبح طلب معرفة المعنى وطلب معرفة مراد المتكلّم واحداً، وكلّما عرف المخاطبون الوجود أفضل، تمكّنوا من معرفة الباربي وكشف النقاب عن أسرار كلامه. ولهذا السبب، عبارات هذا المتكلّم تكون ذات بطون. وهذه البطون ليست في الألفاظ والعبارات، بل العالم الواقعيّ مشتملٌ على البطون. وإذا اتحد عالم المتكلّم والعالم الواقعيّ فيكون كلام المتكلّم ذا عمق

^١ -القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٢١.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

أكثر^١ إذن هناك مطابقة تامّة بين عالم النصّ وعالم الواقع إلى درجةٍ يصحُّ معها أن يقال إنّ عالم التشريع وعالم التكوين اتّحداً معاً فأصبح أحدهما يحيل إلى الآخر، وأقرب صورةٍ إلى تشبيه هذه العلاقة التطابقية التامة بين عالم القرآن وعالم الواقع هي العلاقة بين اللفظ والمعنى، فبمجرّد أن يعرف المرء حقيقة اللفظ يتبادر إلى ذهنه ذلك المعنى، وبمجرّد أن يخطر في ذهنه المعنى يتبادر إلى ذهنه ذلك اللفظ، ولهذا لا يمكن أن يزيد فهم المفسّر مهما كانت الدرجة الافتراضية لارتقاء معرفته بالواقع على فهم منشئ النصّ، انطلاقاً من تلك المطابقة التامة بين عالم النصّ وعالم الواقع.

على أنه ينبغي الالتفات إلى أنّ النصّ القرآنيّ وإن لم يكن مندرجاً في هذا الحكم أسوةً بالنصوص البشرية الأخرى في مرحلة ((القبض والبسط في الشريعة))، إلا أنّ الموقف تعيّر تماماً في المرحلة اللاحقة عندما انتقلت جميع المباني التي اعتمد عليها الدكتور سروش لتأسيس أولية الفهم لمراد المتكلم، بما فيها المبني الخاصّ بتكوين فهم متفوّق على فهم منشئ النصّ استناداً إلى تبعية المعاني للنظريات العلمية، ليقوم بتطبيقها تماماً على الموقف من فهم النصّ القرآنيّ نفسه، لأنه لم يعد هناك إلا نصّاً بشرياً في الواقع أنتجته القريحة العرفانية الباطنية للنبيّ، وهو مؤطّرٌ بكلّ معطيات المعارف التاريخية الناقصة الشائعة في عصر نزول النصّ، فإذا كان الأمر كذلك، فاستناداً إلى أيّ تسويغ يكون النصّ القرآنيّ خارجاً عن أولية فهم النصوص البشرية الأخرى، حتى مع التسليم أنه نصٌّ متفوّقٌ من الناحية الأدبية أو العرفانية أو ما إلى ذلك من الجهات التي تحقّق مائزته عن غيره من النصوص؟!!

تغيّر معنى الكلام على الرغم من ثبات مراد المتكلم

نعود إلى الكلام عن تحديد الموقف من إمكانية تكوين فهم متفوّق على فهم المتكلم نفسه لمراد كلامه، شريطة أن يكون هذا المتكلم غير الله، على أساس الوحدة المفترضة بين عالم المتكلم والعالم الواقعيّ في أفق النصّ القرآنيّ، يقول الدكتور سروش في هذا السياق: "هل يمكن فهم مراد متكلمٍ ما أكثر من المتكلم نفسه؟ وبعبارةٍ أخرى هل من الممكن معرفة عبارةٍ ما أفضل من قائلها؟، ونتساءل من جديد: هل يمكن أن يتغيّر معنى الكلام على الرغم من ثبات مراد المتكلم؟. إنّ التوضيحات التي أوردناها من قبل تجيب على هذه الأسئلة في العمق. نعم، إذا كان المعنى مسبقاً بالنظرية ومصبوغاً بها، وإذا ظهرت بالترجّح نظرياتٍ أفضل وأعمق وأكثر واقعية، سيصبح إدراكنا لمعنى العبارة ذاتها أعمق وأفضل. هذا

^١ -القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٦.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

يعني، من ناحية، أنّ الاقتراب أكثر من دنيا المتكلم، يجعلنا ندرك مراده بصورة أفضل، ومن ناحية أخرى، بالاقتراب من الواقع أكثر، ندرك مراده أفضل منه، أي إنّنا سنصبح أكثر قرباً من المعنى الواقعي لكلامه. (ليس خافياً، أننا نقيم هنا فرقاً بين معنى العبارة ومراد المتكلم من تلك العبارة، فمعنى العبارة بحدّ ذاتها منوطٌ بكشف الدنيا كما هي في الواقع، ومراد المتكلم منوطٌ بكشف دنياه، لأنّ المتكلمين يستخدمون العبارات لإظهار مرادهم، فيفشلون أحياناً، ويوقفون في أحيان أخرى) هذا الحكم يسري على جميع العبارات، عبارات العامّة، وعبارات العلماء (على فرض صدقها)^١.

نحن دافعنا عن موقف الدكتور سروش فيما يخصّ النقطة الأولى، وهي النقطة المتعلقة بتكوين فهم أفضل لمراد المتكلم على أساس الاقتراب من عالمه الخاصّ، وأوضحنا أنّ ذلك ممكنٌ جدّاً، ولا يصحّ النفض عليه استناداً إلى حجّة الظهور المعروفة في مباحث علم الأصول كما فعل ذلك بعض نقاد سروش، بل لا يمكن الاستناد إلى فكرة أنّ ظهورات الألفاظ واحدةٌ عند جميع المنتمين إلى بيئة لغوية واحدة، وأشرنا إلى أنّ هناك لدى طبقات هؤلاء ظهورات متنوّعة ومرتجّة بشكلٍ طوليٍّ للألفاظ والعبارات بحسب ما تكون عليه كلّ طبقةٍ من ارتقاء في المستوى المعرفي والثقافي العامّ.

الحقّ أنّ عبارات سروش متهافئة في هذا الخصوص، فمرةً يقول إنّنا يمكن أن نفهم مراد المتكلم من كلامه بصورة أفضل من المتكلم نفسه، ومرةً أخرى يقول إنّنا يمكن أن نفهم كلام المتكلم فهماً يتفوّق على فهم المتكلم نفسه، والعبارتان مختلفتان في دلّاتيهما واقعاً، فإذا كان الكلام متّجهاً صوب إمكانية تكوين الفهم الأفضل من فهم المتكلم لعباراته، فإنه يمكن أن يحصل ذلك، وهو رأيٌ وجيهٌ تماماً بالبيانات التي سوّغ بها هذا الرأي، شريطة حذف الكلمات التي تشير إلى مراد المتكلم واستبدالها بكلماتٍ أخرى توضّح أنّ مراد سروش هو أنه بالإمكان تكوين فهم أفضل من فهم المتكلم لكلامه لا لمراده، وهذا التهافت في العبارات بما يجعلها تبدو كما لو أنها متناقضةٌ وغير منسجمةٍ مع مباني النظرية منتشرةً كثيراً في كتابات الدكتور سروش مع شديد الأسف. قال: "حين يقول نظامي:

كلُّ الكائنات في ظلِّ بيرقك

نحن قائمون بك وأنت قائمٌ بذاتك

^١ -القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٤-٢٠٥.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

يقرأ الحكيم الصدرائيّ هذا البيت فيفهم مراده ويدركه أفضل منه، لأنّه يعطي للفقر الوجوديّ معنىً أفضل، أيّ إنه يسبر أغوار عالم المتكلّم، والعالم الواقعيّ، ويتوصّل إلى اقتناص المعاني من هذين العالمين. وبهذه الطريقة فإنّ كلّ الأبحاث التي أوردها السابقون عن الحوادث والأفكار، تُفهم فهمًا معمّقًا ومتكاملاً، وهذا في الواقع ببركة تجدّد نظريات الإنسان العلمية والفلسفية وتكامل معرفته. أين هذا الكلام من البقاء في ساحة الفهم الضيق للمتكلّمين والكتاب؟ هنا يكمن السرّ في أنّ كلاماً يكون صحيحاً أحياناً بالنسبة إلى المتكلّم، وغير صحيح بالنسبة إلى الواقع، أو بالعكس. ذلك أنّ المخاطبين يحاولون، من ناحية، كشف مراد المتكلّم، ومن ناحية أخرى كشف المعنى الواقعيّ والمتحوّل للعبارة^١.

فما يعنيه سروش هو أنّ تلك التفاصيل الفلسفية ستعمّق من دلالة الكلام في نظر المتلقّي، فإذا كان هذا هو القصد من عبارات سروش فلا نقاش، لكنّ الأمر يلتبس، أو ربما كان مقصوداً له بالفعل، فتوحي عباراته بأنّ مراد المتكلّم نفسه بتعرّض للزيادة، فيفهمه القارئ أو المتلقّي أكثر مما فهمه هو، فإن كان هذا هو القصد من كلمات الدكتور سروش، فإنّها تحتل نقاشاً، فمن الصحيح أن يقال إنّ هناك في واقع المحاورات بين الناس ما يدلّ على أنّ المتكلّم أحياناً يشاء أن يعبر عن مراده بالألفاظ وتراكيب معيّنة، إلا أنه تلتبس عليه الألفاظ والعبارات، فلا تنتظم نظماً يؤدّي إلى تحقيق الدلالة المثالية على ذلك المراد، لكنّ هذا ليس مهماً في الحقيقة، لأنّ تلك المناسبات التي يخفق فيها المتكلّم في تحقيق المواعمة بين الهيئة اللفظية لكلامه وما يريد إيصاله من المضامين، لا تعبر عن الحالات المثالية التي يصحّ أن تكون معياراً للقياس، إذ ما يصحّ أن يكون معياراً هي تلك المناسبات التي ينجح فيها المتكلّم في إيجاد هذه المواعمة^٢.

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٥-٢٠٦.

^٢ - إنّ هناك سياقاً لغويّاً يكون من الواجب على المتكلّم أن ينجز كلامه طبقاً لاشتراطاته النحوية والصرفية والصوتية والمعجمية، وسياقاً غير لغويّ، هو سياقٌ مقاميٌّ تؤثّر فيه مختلف العوامل الثقافية والاجتماعية والظروف الخاصّة بالحدث اللغويّ، وهو ما يشكّل مدار الاهتمام في الدراسات البراغماتية التداولية التي تهتمّ بدراسة العلاقات بين اللغة والمقام، "تلك العلاقات القائمة على فهم اللغة، ففهم لفظةٍ يتطلّب أكثر من مجرد معرفة معاني الكلمات الملفوظة في تركيب، كما يتطلّب قبل كلّ شيء الاستنتاج الذي يربط ما يقال بما يُفترض أن يعني أو بما قيل من قبل، أو بعبارةٍ أخرى، إنّ فهم لفظةٍ يتطلّب: معرفة قصد المتكلّم ومعرفة الظروف المحيطة بالكلام وحال المتكلّم ومقامه" التداوليات-علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم: الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ٦.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

ثمّ ننتقل في خطوةٍ تاليةٍ إلى حسم الموقف من القضية التي أثارها سروش حول ادّعاء حدوث الزيادة على مراد المتكلم نفسه من كلامه، وعلى هذا الأساس، فإنّ المثال الأنف الذي ضربه سروش ليبرهن به على مدّعاه ليس تامّاً، أو أنه لا يحتمل النقاش في الواقع، لأنه يقال إنّ تلك التحقيقات الفلسفية التي أجراها صدر المتألهين أو غيره من الفلاسفة لم تكن متضمّنة أصلاً في مراد المتكلم، طبعاً أنا لا أقصد بمراد المتكلم المضمون الذي يمكن توسيعه في الألفاظ والعبارات، فذلك أمرٌ طبيعيٌّ يمكن أن يحدث دائماً، بل إنّ الجميع يمارسونه من خلال شرح الخطابات اللغوية ذات المضامين العالية، ومثل هذا الأمر لا يحتاج إلى مؤونة البرهنة وضرب الأمثلة للتوضيح أو لدعم الأدلّة أصلاً، لكنني أقصد بمراد المتكلم ما اعتلج ذهنه بإرادته، أي ما كان مستقراً بالفعل في ذهن المتكلم من المعاني المتضمّنة في ألفاظه وعباراته، فإنه لا يمكن وفق زاوية النظر هذه أن تُحدث قراءاتنا التفسيرية، مهما كانت جديدةً ومبتكرةً ومعقّمةً، أية زيادةٍ في المعنى الذي أراده المتكلم، أعني ذلك المعنى الذي كان مستقراً في ذهنه.

نعم، يمكن أن تكون تلك الزيادة في المعنى بالنسبة إلى عبارات المتكلم ذاتها بعد أن انفصلت عن قائلها، فيكون أثر الزيادة في الدلالة حاصلًا ليس في ذهن المتكلم نفسه، بل في ذهن المتلقّي أو في أذهان المتلقّين للقراءة الخاصّة التي أحدثها هذا المتلقّي الافتراضيّ، بعد أن ساعدته تطوُّرات العلوم والمعارف على إحداث معانٍ تفصيليةٍ تعمّق المعنى الإجماليّ الأوّل الذي هو ما يشكّل في الحقيقة المراد الواقعيّ للمتكلم¹.

إنّ بالإمكان أن نطرح مجموعةً من الأسئلة من قبيل: هل إنّ انفتاح ألفاظ المتكلم وعباراته على لانهائية المعنى قد تمّ استناداً إلى سعة عالمه هو، أم استناداً إلى خاصيةٍ كامنةٍ في اللفظ نفسه تضمن له الانفتاح على هذه اللانهائية المحتملة، بعد افتراض توفّر الشرط الخاصّ بالمخاطب من حيث توفّره على مرجعياتٍ فكريةٍ ومعرفيةٍ جديدةٍ تساعده على توظيفها توظيفاً إبداعياً مبتكراً في تلقّي النصّ، هذا هو السؤال الأوّل الذي يتبادر إلى الذهن، أما السؤال الثاني، فهو هل إنّ انفتاح اللفظ أو العبارة على لانهائية الفهم تحصل بطريقةٍ جزافيةٍ أو اعتباطية، أم أنها محكومةٌ بضوابط معينةٍ تجعلنا نتّجه نحو تفسيرٍ خاصٍّ لهذه اللانهائية في اللفظ والعبارة، وما هي تلك الضوابط إن كانت موجودة.

¹ - ينظر: فلسفة التأويل-الأصول، المبادئ، الأهداف، تأليف: هانس غيورغ غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، ص ٢٤ وما بعدها.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

كما انّ بإمكاننا أن نسأل سؤالاً ثالثاً، فنقول إنه بناءً على وجود ضوابط تحكم عملية توسيع الفهم، فإنّ هذا يعني أنّ المعاني سوف توجد على محورٍ طوليٍّ واحد، لكننا نواجه احتمالاً لا يمكن تجاهله، وهو أنّ المخاطبين بما أنهم يمتلكون آفاقاً معرفيةً وعلميةً تتفاوت ليس في درجة تمثيلها للواقع، بل في كيفيتها أيضاً، فإنّ معاني الألفاظ يمكن أن تطرأ عليها تحولاتٌ نوعيةٌ تجعلها متعدّدةً على محورٍ أفقيٍّ، وهو ما يتناقض مع ذلك الأسّ الذي طرحه سروش، إذ لم يعترف بالاصطفاف الأفقيّ للمعاني المحتملة، فكيف يمكن حلّ التناقض في هذه الحال؟.

إذن علينا أن نواجه التساؤلات الثلاثة بما يناسبها من الإجابات، مفترضين أننا نمتلك صلاحية الردّ عليها نيابةً عن الدكتور سروش، فنقول:

جواباً عن التساؤل الأوّل نقول: إنّ تلك اللانهاية لا يمكن افتراض وجودها في عالم المتكلم بأيّ حالٍ من الأحوال، إذ لا بدّ أن ينتهي التدرُّج في تعدُّد المعاني إلى حدٍّ معيّنٍ في عالم المتكلم، لأنّ آفاقه المعرفية والعلمية مهما قلنا عن درجة اتساعها، فإنها لا يمكن تصوُّر تجاوزها لحدودٍ معيَّنة يُفترض أن تتوقّف عندها، ولهذا فإنّ أقصى ما يمكن تصوُّره بشأن سعة المعنى في عالم المتكلم، هو أن يكون متضمناً لكلّ المعاني المتولّدة عن التطوّرات المعرفية في اللحظة الزمانية التي نطق بها العبارة، وكذلك الحال مع المتلقّي، فهو من جهةٍ محكومٌ بالإطار المعرفيّ والعلميّ الذي يفرضه تطوُّر العلوم والمعارف، ومن جهةٍ ثانيةٍ يكون أقصى ما يُتوقّع منه هو أن يتطابق في فهمه مع عالم المتكلم، ولن تكون النتيجة في الحالات الافتراضية المثالية للعملية التي تحكم أطراف الحوار زائدةً عن هذا الحدّ، فيترجّح الاحتمال الآخر، وهو أنّ الألفاظ والعبارات ذاتها تستبطن تلك الخاصية التي تضمن للفظ والعبارة، وتبعاً لذلك النصّ كلّهُ، مسألة الانفتاح على المعاني الطولية اللانهاية استناداً إلى الجدلية القائمة بين العالمين، عالم النصّ من جهةٍ، عن طريق الاستعمال الأمثل للألفاظ بطاقتها الحركية التي تستوعب تعدُّدية المعنى وشموليته، وعن طريق اقتراناتها في سياقاتٍ متعدّدةٍ ومتشابهةٍ بما يؤلّف نظاماً دلاليّاً يعمل بديناميكيةٍ محكمة، والعالم الآخر هو الواقع الذي يتضمّن الطاقة الحركية ذاتها في تعاقب وتراتب الأسئلة التي يطرحها على النصّ، وتعاقب وتراتب الإجابات في الآن نفسه، إذ تلقي ضوءاً على النصّ القرآنيّ، فتساعد على اكتشاف المزيد من طبقات المعنى المعبر عنها بالبطون في القرآن.

بناءً على ذلك، فقد اتضحت الإجابة على التساؤل الثاني حول الآلية التي تتولّد بها المعاني الجديدة من الألفاظ والعبارات، وتبعاً لذلك النصّ، فيما أنها تراتبيةٌ طوليةٌ أو عموديةٌ فلا يمكن النظر إليها على أنها جزافيةٌ أو اعتباطيةٌ، لأنّ

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

الفهم الجزافيّ أو الاعتباطيّ لا بدّ أن يودّي إلى تفسيراتٍ فوضويةٍ جزافيةٍ أو اعتباطيةٍ بكلّ ما لهذه الألفاظ من معنى، وما يضمن استمرار التعدّد الدلاليّ على محورٍ طوليٍّ واحد، هو جملةٌ من الضوابط التي لا بدّ من الالتزام بها بشكلٍ صارمٍ من أجل استمرار هذه العملية بالنسق الطوليّ الحاكم على تعدّد المعاني، وهو ما يفترض أنّ المعنى المعجميّ، لا المعنى المعجميّ الاصطلاحيّ كما هو شأن معاني الألفاظ في معجمات اللغة العربية الشائعة^١، بل المعنى المعجميّ الحركيّ الذي تشير إليه تعاقبات الحروف في اللفظ الواحد^٢، هو النواة الأساسية التي تشكّل المركز لكلّ الدوائر الدلالية المستحدثة، استناداً إلى الاتساع الحاصل في كتاب العالم نتيجة التطوّات العلمية والفتوحات المعرفية.

هذا هو الضابط الأوّل.

أما الضابط الثاني، فهو الالتزام بالنظام اللغويّ النحويّ والصرفيّ، بحيث لا يمكن لدلالات الألفاظ والعبارات أن تدور خارج نطاق هذا النظام اللغويّ في جميع الأحوال.

فضلاً عن الضابط الثالث الذي يقرّر أنّ ما تنجزه العلوم من تطوّراتٍ في الحقول المختلفة لها علاقات انتظامٍ فيما بينها بحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر، وبحيث تكون النتيجة هي الاحتكام إلى أسس موضوعية تسوّغ الاستناد إلى تلك الآفاق التي تتوّد عن منجزات العلوم والمعارف في العصور المتعاقبة.

أما عن التساؤل الثالث: فيمكن أن يُجاب بأنّ العلوم مهما كانت دقّة النتائج التي تتوصّل إليها، فإنه لا يمكن أن نعتدّ بتماميتها وصوابية أحكامها على الواقع، أو أنها سليمة من الأخطاء تماماً، فضلاً عن أنّ عملية استيعاب جميع المطالب في الحقول العلمية المتنوّعة ليست ممكنة لطبقات الناس جميعاً، فإذا نظرنا إلى ما قلناه على أنه أمرٌ مسلمٌ، فإنّ هذا يعني أنّ هناك مستوياتٍ من التلقّي سوف تكون

^١ - لقد كانت المعاجم العربية على جلال قدرها "معاجم معيارية تصويبية تعلّقت بالثابت من مراحل معينةٍ محددةٍ وحصريّةٍ في الشعر الجاهليّ وتجاهلت باستثناء البعض منها المتحوّل من الرصيد اللغويّ العربيّ الذي حكمت عليه باسم الفصاحة المقيّدة زماناً ومكاناً، واعتبرت ما خرج عنها مولداً فصيحاً من رتبةٍ ثانيةٍ أو عامياً لا يُعتدّ به، وغبنت كبار الكتاب والأدباء والعلماء" المعجمية-مقدّمة نظرية ومطبّقة/مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٤م، ص ٦٥-٦٦. ينظر أيضاً: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ١٩٩٧م، ص ١٤٩ وما بعدها.

^٢ - اتبع ابن فارس منهجاً قصدياً في استخراج معاني الحروف، وأسند أهمية كبيرةً لملاحظة تسلسلاتها المختلفة وتأثيرها على تنوّع المعنى واختلاف وجوه الاستعمال، محاولاً من خلال ذلك اكتشاف أصول الألفاظ، يقول في هذا السياق: "إنّ للغة العرب مقاييس صحيحة، وأصولاً تتفرّع منها فروغ. وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيءٍ من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصلٍ من تلك الأصول" معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، المجلّد الأوّل، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ، ص ٩. ينظر أيضاً: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص ٢٠٣.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

متنوّعة، بل متناقضة أحياناً، لتعدّد الأطروحات والنظريات العلمية ذاتها، فإذا قيل إنّ المعطيات العلمية في كلّ عصر تكاد تحقّق مستوى واحداً من المقبولية على أساس موضوعيٍّ معترفٍ به عند الجميع، فإنّ هذا يمكن أن يُعدّ خاصاً بالعلوم التطبيقية وحدها، والمفروض هو اشتغال التطوّرات المعرفية والعلمية على النظريات العلمية المنجزة في حقول العلوم الإنسانية أيضاً، ومن المعلوم أنّ من طبيعة النظريات المطروحة في فضاء هذه العلوم أن تكون إما متناقضة كلياً أو جزئياً، أي إنّ هناك جهات اختلافٍ عديدةً يمكن تصوّرها بين هذه النظريات، ولها جميعاً بعد ذلك تأثيرٌ على تشكيل الآفاق المعرفية والعلمية للمتلقّين، فمن الطبيعيّ في هذه الحالة أن تكون النتائج على مستوى توليد الدلالة من الألفاظ والعبارات إما متفاوتةً -طولياً- وفق تصوّرٍ معيّنٍ يشير إلى أنّ عمق النظريات ذو حقيقةٍ مشكّكةٍ وليست متواطئة، بمعنى أنها متفاوتة، من جهة أنّ بعضها أكثر عمقاً من البعض الآخر، فلا يوجد محذورٌ من التعدّد الطوليّ لمعاني الألفاظ والعبارات في هذه الحالة، وإما متناقضة، وهنا يقع المحذور بأن تكون تلك المعاني ليست ذات تعدّدٍ طوليّ، بل ذات تعدّدٍ أفقيّ في الواقع، فإذا قلنا إنّ أنواع الفهم كلّها تتمتع بالدرجة نفسها من المقبولية، لا على أساس شرعية الاختلاف وقبول التعدّدية بالنظر إليها على أنها تشكّل أمراً واقعاً ولا بدّ من قبوله من هذا المنطلق، بل على أساس أنها تشير إلى الواقع الثبوتيّ لتلك المعاني في عالم الألفاظ والعبارات، فإذا ما تمّ الاعتراف بهذا التعدّد الدلاليّ للألفاظ على هذا الاستناد، فإنه يفضي بنا إلى فهم هرميوطيقيّ أقلّ ما يقال فيه أنه يقترح معاني للألفاظ ربما لا تدور في فلك النواة الأصلية لدلالاتها، أو أنها تدور في فلك تلك النواة، لكنّ دورانها هذا لا يستند إلى أيّ أساس موضوعيٍّ يجعلها تحيل على معنىٍ للفظ موجودٍ حقيقةً في العالم الخارجيّ.

إذن، ليست هناك مشكلةٌ في أن يحدث هذا من زاوية التعدّد الدلاليّ، لكن شريطة الاعتراف بحقيقة أنّ بعض الدوائر الدلالية التي تتولّد من آفاق القراء لا تستند إلى أساسٍ موضوعيٍّ، فيكون الاحتكام إلى تلك الضوابط للتمييز بين الدلالات الموضوعية وغير الموضوعية، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يتمّ الاحتفاظ بدلالات الألفاظ في الحيز التاريخيّ الذي وجد فيه المتكلم، لأنها تمثّل الأفق الحقيقيّ للدلالة التي تشكّل منها عالم المتكلم بالفعل، وليكن لنا الحقّ بعد ذلك في إجراء تلك التوسيعات الدلالية على الأسس الموضوعية التي أشرنا إليها، وهي أسسٌ مستمدّة من أطروحة الدكتور سروش في نهاية المأل، مع إجراء بعض التوجيهات الضرورية بالتأكيد.

إذن، يمكن أن نفهم ألفاظ المتكلم وعباراته فهماً أفضل من فهمه للدلالات العميقة التي تمثّل مخزوناً لانتهائياً فيها، لا أننا نفهم مراده من كلامه فهماً أفضل من

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

فهمة هو، وهذا معناه أننا نكون فهماً مغايراً لفهمه، حتى لو كنا نسلك مساراً دلاليّاً واحداً، لأننا نتجه أبعد في هذا المسار، ونكتشف ما لم يكتشفه هو من الدلالات التي وإن وقعت في دائرة التفصيل بالنسبة إلى المعاني الإجمالية التي تشكّل منها مراده من كلامه، إلا أنّ هذه المعاني التفصيلية التي اطلعنا عليها من شأنها أن تجعل فهمنا فهماً مختلفاً بمعنى من المعاني، ولن يكون مطابقاً لفهمه في جميع الأحوال.

نقول هذا طبقاً للافتراض الذي يشير إلى وجود تفاوتٍ في مستوى المعرفة بيننا وبين المؤلف، من جهة اتساع الأفق العلميّ والمعرفيّ المرتبط غالباً بالتطوّرات العلمية والمعرفية التي تتعاقب في التاريخ، أما طبقاً لحالة افتراضيةٍ أخرى، كأن نكون نحن والمؤلف نعيش في زمنٍ تاريخيّ واحد، فالمفروض هو أنّ المؤلف قد امتلك أفقاً معرفياً وعلمياً مشابهاً للأفاق المعرفية والعلمية التي حصلنا عليها، وبناءً على ذلك، فإنه ليس من الصحيح أن نتخيّل أننا قادرون على تكوين فهمٍ أفضل، ليس لمراده من ألفاظه وعباراته فحسب، بل لسنا قادرين على تكوين فهمٍ أفضل عن كلامه بغضّ النظر عن تحديد المراد، لأنّ "المؤلف كان في الدائرة الكاملة من الاعتبارات التي ألهمت تأليفه. إنّ المرء لا يفهم المؤلف فهماً أفضل بل فهماً مختلفاً"¹.

أما لو انتقل البحث إلى تحديد الموقف من كلام الله، فلا شك أنّ الرؤية ستكون مختلفة عن الرؤية التي حدّدنا بموجبها الموقف من القضية المتعلقة بفهم مراد المتكلّم بشكلٍ أفضل من فهمه هو، أو فهم كلامه بغضّ النظر عن ذلك المراد، ذلك أننا نفترض في كلام الباري عزّ وجلّ المطابقة التامة بين عالم المتكلّم وهو الله والعالم الواقعيّ، على أساس الإحاطة الكاملة له بعالم الموجودات بكلّ شؤونها وتفصيلها الدقيقة، فمهما كان من أمر المستويات الراقية التي سوف تبلغها العلوم التطبيقية والإنسانية على صعيد اكتشاف الأسرار الخفية عن العالمين التكوينيّ والتشريعيّ، فلا يمكن أن تتجاوز مديات تلك الإحاطة الشاملة والكلية للباري عزّ وجلّ، وبناءً على ذلك، فإنّ كلّ ما تتوصّل إليه هذه العلوم من النتائج الصحيحة من شأنه بالطبع أن يزيد من معرفتنا بعالم المتكلّم، فتعمّق تبعاً لذلك معرفتنا بمراده من كلامه.

¹ - فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٢٥٠.

الفصل الأوّل المبحث الثالث

لكنّ الكلام بحاجة إلى تفصيلٍ واقعا، ويتضح ذلك من خلال طرحنا لبعض التساؤلات:

التساؤل الأوّل: إنّ العقبة الأساسية التي تحول دون تحقيق فهمٍ كاملٍ للنصّ، لا تتمثل في القصور الذي يطبع مناهجنا اللسانية التي نحاول من خلالها فهم مراد الله من كلامه فقط، ففضلاً عن صحّة هذا الفرض، يوجد فرضٌ آخر يمثّل بعداً أساسياً من أبعاد الإشكالية المتعلقة بتلقّي النصّ القرآنيّ، وهو الفرض المتعلّق بعدم تمامية الإحاطة بالبعد الموضوعيّ للقوانين العلمية الحاكمة في العالم الخارجيّ، وهو البعد الذي يُفترض أن يكون القرآن هو الهيئة اللسانية الحاكية له، وعلى هذا الأساس، فإنه لا يمكن لأيّ طرفٍ في عملية تلقّي النصّ القرآنيّ أن يكون فهماً تاماً مطابقاً لمراد منشئ النصّ، لوضوح أنّ آفاقه المعرفية والعلمية إنما تشكّلت من هذا الواقع العلميّ المتصف بكلّ مظاهر النقص وعدم الكمال، فلا يبقى إلا أن تكون جميع تلك الأفهام نسبيةً بالقياس إلى ما عليه واقع المعنى في ألفاظ وعبارات المتكلم، ولا أعتقد أن سروش يعترض أصلاً على هذه النتيجة، بل هي متضمّنة تصريحاً أو تلويحاً في مجمل كتاباته حول نظرية القبض والبسط في الشريعة، كما في قوله: "إنّ عمدة التحوّل في المعارف الدينية، وفي المعارف البشرية غير الدينية، واقعٌ ويقع من طريق التحوّل الطوليّ للفهم. فالطبيعة والشريعة كانتا باستمرارٍ متشابهتين ومعرفة الناس بهما إما أن تُصحّح أو أن تُكَمَّل، أي إما أن تكشف الأخطاء وتزيلها (التصحيح)، أو أنها تضيف إلى ذخيرة المعلومات السابقة إضافةً كميةً وكيفيةً (التكميل). الإضافة الكيفية هي ما أسميناه المعرفة الأفضل والفهم الأفضل"^١.

فمن الواضح أنّ سروش إنما يتحدّث عن نوعين من الفهم، الأوّل هو الفهم التصحيحيّ للأخطاء السابقة، والثاني هو الفهم التكميليّ، وهذا الأخير هو المسؤول عن إيجاد الفهم الأفضل لمراد المتكلم، ولا يعني الفهم الأفضل أنه الفهم المطابق تماماً لهذا المراد، وإنما هو مجرد خطوةٍ إلى الأمام في طريق تحصيل هذا الفهم الافتراضيّ الذي لا يكون له تمثيلٌ واقعيٌّ إلا في أفق المتكلم نفسه، أو في أفق من تنزّل عليه هذا النصّ، فكان هو المتلقّي المثاليّ الأوّل له بطبيعة الحال^٢.

^١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٢.

^٢ - إنّ هذا شاملٌ أيضاً للمعصومين من آل البيت على وجه الحصر من منظور الفكر الشيعيّ، ينظر: أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم - إيران ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص ٣٥٦ فما بعدها، أما من منظور المذاهب الإسلامية الأخرى فإنّ المتلقّي المثاليّ بعد النبيّ هو جمهور الصحابة الأوائل الذين تلقّوا القرآن وتفسيره سماعاً من النبيّ، فضلاً عن أنهم كانوا يتمتّعون بسليقة لغوية لا يرقى إليها اللحن، واطلاع تامّ على السياقات الثقافية والاجتماعية الحاكمة بالنصّ القرآنيّ حين نزوله، قال الشافعي: "إذا اجتمعوا (أي الصحابة) أخذنا باجتماعهم، وإن قال وأحدهم ولم يخالفه أخذنا بقوله، فإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم، ولم نخرج من

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

التساؤل الثاني: كما أنّ العلوم تتواشج فيما بينها بمجموعةٍ من العلاقات الخفية والظاهرة نتيجة تعقّد العلاقات في البنية الهندسية للعالم الخارجي^١، فإنّ النصّ القرآنيّ في بعده اللسانيّ يحتوي على بنية معقّدة من العلاقات، وهذا ما كشف عنه المشروع القسديّ للأستاذ النيليّ في مجموعة مؤلفاته القصدية، لاسيما كتاب ((النظام القرآنيّ))، بتفصيلاتٍ موسّعةٍ لم يتطرق إليها بهذا التفصيل الدقيق أحدٌ من قبل^٢، لكننا لا نجد في أطروحة الدكتور سروش اهتماماً يُذكر بهذا الجانب، فكلّ ما نراه في كتاب القبض والبسط، هو التركيز الشديد على دور العلوم الطبيعية في تكوين فهم أفضل لمراد المتكلم الذي هو الباري عزّ وجلّ، فإذا وقع التسليم بذلك الدور الذي تمارسه العلوم في بعدها الكاشف عن واقعية العالم الطبيعيّ، أفلا يكون المشروع الذي يستهدف وضع الحلول للإشكالية المتعلقة بالفهم الأفضل للنصّ القرآنيّ مطالباً بأن يولي اهتماماً مماثلاً يقع في موازاة الاهتمام الأوّل بالنظام المعقّد لشبكة العلاقات اللفظية والسياقية والاقترانية في البنية اللغوية للنصّ القرآنيّ، لأننا نعتقد أنّ سروش بما أنه بذل جهداً تنظيرياً كبيراً لإثبات أنّ للنتائج التي تتوصّل إليها العلوم الطبيعية، فضلاً عن النتائج التي تتمحّض عن التحقيقات الجارية في العلوم الإنسانية، تأثيراً مباشراً على تحديد الأبعاد الدلالية للنصّ القرآنيّ، فإنّ المنحى العامّ للنظرية اللسانية الموازية لها في وظيفة الكشف عن هذه الدلالة في حال صياغته لأركانها، كان ينبغي أن يكون قسدياً، أي نابعاً من رؤية تقرُّ بوجود نظام لغويّ صارم في النصّ القرآنيّ لا يسمح بفوضى الدلالة ولو ضمن الحدّ الأدنى من الاحتمالات، بشهادة أنّ المنهج الذي تخضع له تلك العلوم تجريبيّ صارم، وبناءً على ذلك، لا بدّ أن يكون المنهج اللسانيّ المعتمد للكشف عن الدلالة في النصّ القرآنيّ على هذا المستوى من الصرامة والانضباط، ولن يستطيع النهوض بأعباء هذه المهمّة إلا المنهج اللفظيّ الذي هو الميكانيزم الأساسيّ للكشف عن الدلالة القرآنية في المنهج القسديّ كما هو معلوم.

التساؤل الثالث: على الرغم من أنّ هناك تناغماً بين أطروحة القبض والبسط، لاسيما في القضية الخاصّة بتضافر المعرفتين الطبيعية والدينية، للكشف عن دلالة النصّ القرآنيّ، وما طرحه الأستاذ عالم سبيط النيليّ في هذا الخصوص، إلا أنّ أطروحة هذا الأخير تختلف عن أطروحة سروش في قضية مهمّة، ذلك أنّ النيليّ لا يقتصر على الإشارة إلى الطبيعة في بعدها المادّيّ الذي هو الموضوع النهائيّ لكلّ العلوم الطبيعية، بل يتجاوز هذا الفهم إلى الاعتقاد بأنّ هناك علاقاتٍ وجودية تربط

أقاولهم كلهم". المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، المتوفى ٤٥٨هـ، دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الجزء الأول، أضواء السلف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، ص ٤٥.

^١- ينظر: القبض والبسط في الشريعة، ص ١٩٠.

^٢- ينظر: النظام القرآنيّ- مقدّمة في المنهج اللفظي، ص ٣٣ وما بعدها.

الفصل الأولالمبحث الثالث

بين الأشياء تفوق ما توصلت العلوم الطبيعية إلى معرفته حتى الآن، بل ربما لا يمكن أن تتوصل إلى معرفته بمناهجها التجريبية والتطبيقية في يوم من الأيام، يقول النيلي: "النص ليس إلا لغة تتحدث عن موجودات ومفاهيم وأشياء مرتبطة بعلاقات وجودية. فلكي تنكشف دلالة النص لا بد من حل لغوي أولاً مع معرفة شاملة بآخر ما توصلت إليه علوم الطبيعة، لأنه يفترض أن النص الذي يتعامل معه هو نص إلهي وليس رواية أو قصيدة بشريتين. والنص الإلهي ينطوي أكيداً على علاقات وجودية للأشياء تفوق ما هو مكتشف في علوم الطبيعة. لكن هؤلاء سيرفضون بكل تأكيد هذا الفرض المجرد لأن لديهم حكماً مسبقاً في إنكار سماوية النص. وهذا بمفرده يدل على أنهم يقولون ما لا يفعلون و((يُخفون في أنفسهم ما لا يُبدون لك)).^١ حيث يظهر نكران سماوية النص مسبقاً لديهم من خلال كافة النماذج الاعباطية التي يذكرونها والتي سنأتي على بعضها. وإذا كان المرء يحكم على النص أنه نص بشري مسبقاً فلماذا العناء والمكابدة في إخضاعه للتحليل؟ إذ الغاية من ذلك كله هو تلك النتيجة المسلّم بها عندهم مسبقاً؟"^٢.

وجه الفرق بين ما يذهب إليه النيلي وما يذهب إليه الكتور سروش واضح كما أتصور، فلو قلنا إن البعد الموضوعي الآخر المقابل للقرآن هو السنن الكونية المهيمنة على الواقع الخارجي، من دون أن نوسع من دائرة الواقع بحيث يشمل على تلك الأبعاد الوجودية الغيبية التي تحدث عنها القرآن، وهي تنتمي إلى عوالم ونشآت أخرى غير هذا العالم الطبيعي المادي الذي هو النشأة الدنيوية بالتأكيد، فإن النتيجة سوف تكون مختلفة تماماً عن النتيجة التي تتمخض عن الاعتقاد بسعة هذا الواقع إلى حد أن يشمل على تلك الأبعاد، هذا مضافاً إلى أن القرآن نص ديني جعل من بين مهماته الأساسية الإخبار عن الغيب، أي عن تلك الأبعاد الوجودية التي تنتمي إلى تلك العوالم والنشآت التي تقع خارج الدائرة الاختصاصية للعلوم الطبيعية ومناهجها، فكيف يمكن الاقتصار على هذا البعد المشهود، ليكون هو المقابل الموضوعي للقرآن، ولهذا فإن الالتزام بواقع أن النص القرآني إنما هو نص إلهي يتطابق مع السنن الحاكمة على النشآت الأخرى التي تنتمي إلى عالم الغيب، كما يتطابق مع السنن الطبيعية الحاكمة على العالم المادي المشهود بالنسبة إلينا، يفرض لا توظيف نتائج الكشوفات العلمية التطبيقية فقط، بل يفرض إلى جنب ذلك توظيف الكشوفات التي تتحقق على مستوى ذلك العالم أيضاً، وهي التي أخبرنا بها على لسان المعصومين بطبيعة الحال، على أن تنضم إلى ذلك نتائج التحقيقات الدينية التي

^١ - الآية ١٥٤ من سورة التوبة.

^٢ - بين الانغلاق الديني والنشاز الثقافي، ص ٢٠.

^٣ - ينظر: تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين الشيرازي، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الجزء السابع، ص ١٧٦-١٧٨.

الفصل الأول المبحث الثالث

تعدُّ امتداداً لتلك الكشوفات مما قام به العلماء والعرفاء وغيرهم من المعنيين بالعلوم القرآنية والدينية على امتداد التاريخ.

نعم، إنَّ هذا البعد ليس مختلفياً تماماً من كلمات سروش، لكنَّ التركيز على الطبيعة ببعدها المادّي المشهود لتقع طرفاً مقابلاً للشريعة مسؤولاً عن وجود هذا الوهم، فكان على الدكتور سروش أن يشير بوضوح إلى اشتغال البعد الموضوعيِّ المقابل للقرآن على تلك الأبعاد.

أهمية دعائم أطروحة القبض والبسط في تجديد البحث التفسيريِّ للقرآن

إنَّ دعائم نظرية القبض والبسط وأركانها تستحقُّ الاهتمام فعلاً، كما أنها تبسط أمام الباحثين في علوم القرآن عموماً، والمفسرين خصوصاً، الأرضية المناسبة لتأسيس مناهج في التفسير ذات فاعلية ونجاعة أكثر من السابق، بل إنَّ هذه النظرية، بشرط إعادة قراءتها وتشذيبها من بعض مظاهر التهافت والتناقض اللذين لم تسلم منهما بوجه عام، تحقّق الكثير من النتائج على صعيد تقدّم البحث التفسيريِّ والمباحث المرتبطة بعلوم القرآن، لأنها استطاعت أن تنتبّه بقوة إلى خطورة هذا النمط من الطرح الذي يلفت الانتباه إلى أنَّ هناك بعدين يتألف منهما القرآن في الحقيقة، هما البعد الموضوعيِّ والبعد اللسانيّ¹، على أن هذين البعدين مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً جداً، إذ لا يمكن الاهتداء إلى أيِّ مستوى من مستويات الدلالة الواقعية للنصّ القرآنيِّ ما لم تكن مسألة الربط بينهما ماثلة في أفق المفسر، وربما استفاد الدكتور سروش هذه الأسس النظرية لأطروحته في كتاب القبض والبسط من اطلاعه الواسع على تراث العرفاء، بل إنَّ هناك نظرية تأويلية كاملة لواحدٍ من أعلام العرفاء في التراث الشيعيِّ هو السيد حيدر الأمليّ تركّز على هذا الجانب إلى حدِّ أنها ترسم معالم نظرية تامّة الأركان، غايتها توضيح كيفية الارتباط بين البنية اللسانية للنصّ القرآنيِّ وعالميّ الأفق والأنفس اللذين يتألف منهما العالم

¹ - من الواضح أنَّ البعد الموضوعي يتألف من الحقائق الخارجية التي يشير إليها النصّ القرآني، وهي في قسم كبير منها مما هو واقع في إطار ما تقوم العلوم التطبيقية المعاصرة بالكشف عنه، فتكون المعرفة الحاصلة من مجموع النتائج التي تتوصّل إليها هذه العلوم مسبقاً معرفية في أفق المفسر أثناء قيامه بالمقاربات التفسيرية للنصّ، من هنا سوف تختلف العديد من الأطروحات التفسيرية في عصر لاحق عنها في عصر سابق مع أنَّ متعلقها النصّ القرآني نفسه، كما أنَّ النصّ سوف يكون منفتحاً على تعدّد المعنى بحسب ما تختلف هذه المسبقات في أفق المفسرين كمّاً ونوعاً، وهو ما يمكن أن يؤلّف الجانب الهرمنيوطيقي المقبول في تفسير القرآن، ولقد كانت المرحلة الأولى -من وجهة نظر خاصة- من أطروحة القبض والبسط عند الدكتور سروش تتحرّك في هذا الإطار، ينظر: الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية للدكتور أحمد واعظي، بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين-بغداد، السنة السابعة عشرة-العدد ٥٣-٥٤-١٣-٢٠١٣-٢٠١٤هـ، ص ٣٥٧ وما بعدها.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

الواقعيّ الخارجيّ بجميع السنن الحاكمة فيه، لكن مع بعض التحويلات التي أجراها الدكتور سروش على هذه النظرية وسواها من نظريات العرفاء الآخرين، إذ هم مهما اختلفوا بشأن بعض التفاصيل، فإنهم جميعاً يحملون هذه الرؤية تقريباً في تقسيم حقيقة القرآن إلى بعدين هما البعد الموضوعيّ والسنن والقوانين الحاكمة في هذا البعد، والبعد اللفظيّ أو اللسانيّ للقرآن، وهو حاكٍ عن ذلك البعد، ومطابقٌ له مطابقة تامّة لا تتخفّ^١، إلا أنّ الإجراءات التي اعتمدها الدكتور سروش، هي إجراءات مستمدّة من نمط المعرفة التي يفضّلها، وهي نتائج العلوم التطبيقية الحديثة، من دون التركيز على اتساع البعد الموضوعيّ بحيث يشمل النشآت الوجودية الأخرى التي هي امتدادٌ غيبيّ لهذه النشأة، وليس هذا الاختلاف بالشيء المهمّ في الواقع، إذ المهمّ هو وحدة المسار في منهج التفسير، وهو منهجٌ يكاد يجتمع فيه الدكتور سروش مع العرفاء على صعيدٍ واحد، كما سنوضح ذلك في المبحث الذي سنخصّصه لبيان معالم هذا المنهج عند العرفاء عموماً، وعند السيد حيدر الأمليّ على وجه الخصوص.

تعدّد الظهور الدلالي في حالتَي إثبات المصدرية الإلهية ونفيها عن القرآن

أما الموقف من تعدد الظهور الدلاليّ الذي تعكسه ألفاظ وعبارات النصّ القرآنيّ، فعلى الرغم من أننا ننحاز إلى أدلة الدكتور سروش في مواجهة ناقديه، إلا أننا ننظر إلى هذه القضية من جانبيين:

الجانب الأوّل: يتعلّق بالمستوى المقبول من أطروحة الدكتور سروش الذي مثله كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، إذ كان الدكتور سروش يعترف أنّ الآفاق المعرفية والثقافية لمتلقي النصّ القرآنيّ مهما ارتقت في سلّم الترقّي والتطوّر، فإنها لا يمكن لها بأيّ حالٍ من الأحوال أن ترقى إلى مستوى تتجاوز فيه المعاني العميقة التي تضمّنها النصّ^٢، مع الاعتقاد بأنّ هذه المعاني هي ما يتشكّل منها مراد المتكلم، وهو الله عزّ وجلّ، فيكون التطور في الظهور الدلاليّ للنصّ القرآنيّ تبعاً للتطور الحاصل في الآفاق المعرفية للقراء ذا أثرٍ على ترقّيهم في تحصيل درجة أعلى باتجاه المراد الحقيقيّ لله عزّ وجلّ على الدوام، لا أكثر من ذلك ولا أقلّ، ومن الواضح أنّ مثل هذا التوجيه لا يمكن له أن يستقيم إلا مع الإصرار على إلهية

^١ - ينظر: القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٠٦.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه والصفحة.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

القرآن، وعدم التفريط بأيّ بعدٍ من الأبعاد التي تؤثر على مصداقية الاعتقاد بالمصدرية الإلهية لهذا النصّ.

الجانب الثاني: فإذا ما حصل أن ارتبنا بالمصدرية الإلهية لهذا النصّ، سواءً على مستوى المضمون، أم على مستوى الصيغة اللسانية له، فإنّ نتيجة القول بتعدد الظهورات ستكون مختلفة بطبيعة الحال، فمن جهةٍ يمكن الاعتقاد بتخلف المضمون القرآنيّ عن المستويات المعرفية التي تبلغها البشرية في المراحل الحضارية المتطورة التي أعقبت المرحلة التي انبثق فيها النصّ، ومن جهةٍ ثانية، فإنّ تعدد الظهورات في تلك الحالة لا يمكن إلا أن يشير إلى تجاوز أفق المعنى الذي كان يتشكّل منه المراد الحقيقيّ للمتكلم في لحظة الانبثاق، إذ ليس المتكلم هو الله على وجه الحقيقة، بل يُنسب إليه النصّ القرآنيّ عن طريق المتكلم الحقيقيّ، وهو النبيّ محمّد، لا على نحو الحقيقة بل على نحو المجاز، على أنّ هذا الجانب الثاني هو ما يمكن أن تشير إليه المرحلة الثانية من مشروع الدكتور سروش، وهي المرحلة التي مثلتها مقالاته المجموعة في كتاب (بسط التجربة النبوية) بالطبع.

الدلالة القرآنية في عالمي الثبوت والإثبات

لا شكّ أنّ للنصّ القرآنيّ معانيّ ثبوتية هي التي يتألف منها مراد المتكلم، وهو الباربي عزّ وجلّ، وليس هذا المعنى الثبوتيّ هو ما تتشكّل منه المعاني التي هي مجرد ظهوراتٍ للألفاظ والعبارات القرآنية للمتلقّي، على الرغم من أنّ هذه الظهورات تصوّب أنظارها إلى تلك المعاني الواقعية في العالم الثبوتيّ للنصّ، أي إنها تريد أن تحقّق الدرجة الأعلى من التماسّ مع تلك المعاني الثبوتية، إلى درجة أنها تطمح إلى مطابقة نفسها معها، ورغم ذلك، فإنّ مثل هذه الغاية لا يمكن لها أن تصبح واقعاً، بل يبقى قدرها ملازماً لها أن تتحرّك في دائرة الطموح بصورةٍ مستمرة.

بيد أنّها هنا قضية مهمّة ينبغي الالتفات إليها، وهي أنّ هذه الظهورات إن لم تطمح إلى هذه الغاية على الرغم من عدم إمكانية تحويلها إلى واقع، فإنه لا بدّ أن تكون النتيجة هي ابتعادها المطلق عن ذلك المعنى الثبوتيّ للنصّ، وحتى لو أصابته، فإنّ احتمال إصابته لذلك المعنى الثبوتيّ لا يعني إلا أنه واقعٌ عن طريق الصدفة، أي إنه فاقدٌ للسند الموضوعيّ المتمثّل في اتباع مجموعةٍ من الضوابط والمعايير التي تتوزّعها السياقات الخاصّة بعلم اللغة وسائر المناهج الاستدلالية الأخرى التي يتشكّل من طرائق بحثها ذلك السند الموضوعيّ العامّ، إذ هو الوحيد الذي يمنح الدلالة شرعية التمثيل للنصّ القرآنيّ، حتى مع فرض عدم إحرازها الوثوقية التامة

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

من أنها قد اقتنصت المعنى الثبوتي الواقعي للنصّ القرآنيّ، وهذا هو الأسّ المشترك بين القراءات الهرمنيوطيقية المتطرّفة التي تستند إلى بعض الدعائم المشتركة بينها وبين الاتجاهات البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، إلا أنها جميعاً تستند إلى بعض الأسس التي يودّي الالتزام بها إلى التضحية بالدلالة المحورية للنصّ، استناداً إلى مقولة ((موت المؤلف))، ونقل ملكية النصّ إلى المتلقّي¹، مع اختلاف بين هذه المدارس والاتجاهات التي تستند إلى هذا المبدأ المشترك في الموقف من الشروط التي ينبغي أن تتوفر في أفراد المتلقّين، لتكون درجة تمثيل قراءاتهم المتعدّدة والمتنوّعة للنصّ حائزةً على شرطيّ الصلاحية والقبول، فعلى أساس الاعتقاد بعدم صحّة افتراض معنى ثبوتيّ سابق في النصّ يفرض على المتلقّي أن يرسم له مساراً تفسيرياً صوب ذلك المعنى، فإنه لا يمكن للقراءات المتعدّدة لهذا النصّ إلا أن تكون تبرّعيةً مجانيةً، مهما قلنا عن أنّ هناك محدّداتٍ أخرى غير افتراض تضمّن النصّ للمعنى الثبوتيّ المسبق سوف تقف حائلاً دون فوضوية الدلالة ومجانيتها، كأن نفرض ضرورة الاحتكام إلى قواعد اللغة، أو أن نفرض الالتزام ببعض القواعد الاستدلالية المنطقية، أو ما إلى ذلك من الشرائط التي لا توفر ضماناً مقبولاً إلى حدّ ما لأن ترسم القراءات المتعدّدة لنفسها ذلك المسار التفسيريّ الموضوعيّ المقبول باتجاه معنى للنصّ يمكن أن يقع مورداً لاتفاق القراء، ولو ضمن الحدود التي تلتزم بوجود بؤر دلاليةٍ عامّةٍ في النصّ لا يمكن تجاهلها في كلّ الأحوال. فإذ يفترض القارئ أنّ هناك معنىً ثبوتياً مسبقاً للنصّ هو الذي يتشكّل منه المراد الواقعيّ للمتكلّم، لا سيما إن كان هذا المتكلّم هو الموجود الذي يمتلك إحاطةً كليةً شاملةً بجميع تفاصيل العوالم الطبيعية والبرزخية والأخروية وغيرها، فإنّ معنى ذلك أنّ هذا القارئ سينطلق منذ ابتدائه فعل القراءة، بخطواتٍ تفسيريةٍ يريد لها أن تصل إلى ذلك المعنى، ومن الطبيعيّ أن يفرض على نفسه محدّداتٍ موضوعيةً للقراءة، إذ لا يمكن أن تكون القراءات الذاتية المزاجية مؤهّلةً للسير في الطريق المؤدّي إلى ذلك المعنى، فإذا فعل ذلك، بات ملزماً أن يلاحظ بدقّة المسارات الموضوعية التي تحكم تشكّل الدلالة، فيلاحظ السياقات الجزئية والكلية ودرجات تعالقتها وتشابكها، كما يتابع درجات الاقتران الحاصلة بين الألفاظ والتراكيب وأشكالها وأنواعها، فضلاً عن ملاحظة المعاني الأصلية للألفاظ التي يمكن أن يندرج تحتها العدد

¹ - لمتابعة التحوّلات التي طرأت على علاقات التقدّم والتأخّر بين أطراف الثالوث الأساسي للنقد الأدبي (المؤلف-النصّ-القارئ) في المراحل المختلفة، وصولاً إلى مرحلة التفكيكيين حيث يتمّ مصادرة مؤلف النصّ تماماً ونقل ملكية النصّ إلى القارئ بشكلٍ كامل، ينظر: المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، ص ٧٥ وما بعدها.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

اللانهايي للمصاديق المحتملة ذات البعدين المادّي والمعنوي^١، ولكي تكون عملية اقتناص الدلالة من النصّ الديني ذات طابع إيمانيّ وليست ذات طابع إمتاعيّ كما هي الغاية من قراءة النصوص الأدبية غالباً، فإنه لا غنى أبداً عن افتراض وجود الدلالة المسبقة في النصّ، وإلا فقد قيمته ومكانته، ولم يعد نصّاً صالحاً لأن تتأسس عليه الشريعة على الإطلاق.

المنهج الهرمنيوطيقيّ والضوابط التفسيرية المتبعة في فهم النصّ القرآنيّ

إنّ وجه الاختلاف بين دعاة المنهج الهرمنيوطيقيّ في قراءة النصّ القرآنيّ، وما كان يحصل في المسار التاريخيّ للمعرفة الدينية كلّها في الإسلام، هو هذا الذي تحدّثنا عنه آنفاً، فمع أنّ واقع التعدّد والتنوّع بل الاختلاف في القراءات المقترحة للنصوص الدينية ماثلاً في جميع تلك المدونات الفقهية والتفسيرية والكلامية، وهي حقيقة لا تحتاج إلى برهان أصلاً، إلا أنه لا يمكن أن يقال إنّ هذا التنوّع والتعدّد والاختلاف في القراءات التفسيرية للنصوص الدينية قرآناً وأحاديث وروايات، يصلح لأن يكون مرتكزاً يستند عليه التؤوليون الجدد في الجانبين العربيّ والإيرانيّ لتأسيس مناهج تفسيرية للنصوص الدينية تتبنى الطرائق الهرمنيوطيقية الحداثيّة في تفسير النصّ، لأنّ تلك الطرائق إنّما تأسست ضمن مناخاتٍ فكريةٍ وثقافيةٍ شهدت حالاتٍ من الصراع بين النتائج العلمية القاطعة التي أثبتتها العلماء بمناهج تجريبية تعتمد الموضوعية الصارمة، وبين الكنيسة التي احتكرت لنفسها حقّ تمثيل النصّ بقراءتها التفسيرية التي لم يعد ممكناً أن تتواءم مع الروح العلمية العامّة للحضارة الجديدة، ولقد كانت المشكلة الأهمّ تتمثل في أنّ هذا التفسير الأحاديّ الذي تبنته الكنيسة تحوّل هو نفسه إلى نصوصٍ دينيةٍ تتمتع في نظر الكنيسة بدرجة القداسة ذاتها التي تحظى بها الأناجيل، كما أنّ انشطار الإنجيل العيسويّ إلى مجموعةٍ من الأناجيل بعد غياب المسيح، يدلّ دلالة قاطعة على وجود التبدل في الكثير من التفاصيل التي لو أنها لم تتبدل لتمّ تحجيم الكثير من بؤر الصراع بين النصّ الإنجيليّ والنتائج العلمية القاطعة للعلم الجديد^٢.

^١ - الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتباطية، ص ٣٧ وما بعدها. ينظر أيضاً: النظام القرآنيّ- مقدمة في المنهج اللفظي، ص ٩٩. ينظر كذلك: المقدمة لكتاب الدكتور محمد شحرور (الكتاب والقرآن) بقلم الدكتور جعفر دك الباب، ص ١٩ وما بعدها.

^٢ - إنّ النصّ التوراتيّ والنصّ الإنجيليّ اللذين يتألف منهما ((الكتاب المقدّس)) بعهديه القديم والجديد يمتازان بأنهما حافظان بالكثير من التناقضات، والمعلومات التي لا يمكن أن تتسجم مع معطيات العلوم الحديثة، ولهذا كان التوجّه نحو إيجاد طرائق تأويلية تأخذ على عاتقها إعادة الانسجام المفقود إلى النصّ التوراتيّ والإنجيليّ

وعلى أية حال، فإنّ القراءات التفسيرية لكي تكون موضوعية تمتلك حقّ الانتساب إلى فضاء الدلالة الثبوتية للنصّ القرآنيّ، عليها أن تحقّق منذ البدء شرائط قبولها ومعقوليتها باتباعها للسياقات الاستدلالية المبرهنة التي تشكّلت منها المناهج الموضوعية لتفسير النصّ القرآنيّ، أما إذا أخذت بتلك الشرائط فلا شكّ أنّ درجة ابتعادها عن حقّ التمثيل للنصّ تُقاس بدرجة ابتعادها عن تلك السياقات¹، وبهذا القدر نفسه تتحدّد نسبتها إلى ذاتية القارئ على وجه الخصوص، حتى لو افترضنا أنها طابقت بالفعل المعنى المراد لمنشئ النصّ وهو البارئ عزّ وجلّ.

إذن، ليس المهمّ إلا أن تكون تلك القراءات المتنوّعة منضبطة من الناحية المنهجية بحيث تحقّق ظهوراً موضوعياً، لا ظهوراً ذاتياً مرهوناً بالتقلّبات النفسية والمزاجية للقارئ.

تعدّد الظهورات الدلالية من ألفاظ القرآن

ومن القضايا التي تثير جدلاً واسعاً في الأوساط الفكرية الحداثيّة اليوم، الموقف لا من الدلالة القرآنية بوصفها موجودة بصورة ناجزة في العالم الثبوتيّ للنصّ، ولا تؤثّر عليها الظهورات الموضوعية المتعاقبة لها بحسب الأفاق العلمية والمعرفية للمتلقّين في كلّ عصر، بل هي ثابتة متعالية على جميع هذه الظهورات، فبعد أن نكون قد حسمنا الموقف من هذه القضية افتراضاً، نواجه هذا التساؤل المشروع عن الموقف الذي ينبغي أن نتمسّك به ونتبنّاه إزاء تعدّد ظهورات النصّ عبر مراحل التاريخ، فهل هو الظهور الموجود في عصر نزول النصّ، أم هو أحد الظهورات التي حظيت بإمضاء المعصوم في أيّ عصر آخر عاش فيه الأئمة

على السواء من جهة، وتحقيق درجة من التوافق بين مضمونيهما والمضامين التي أثبتت صلاحيتها العلوم التطبيقية الحديثة ملحقاً في الحقيقة، فكان من الطبيعيّ أن تكون النظرية التأويلية المقترحة تمتاز بالتخلّي عن الكثير من الضوابط والمعايير التي يؤدّي الالتزام الحرفيّ أو المتشدّد بها إلى عدم تحقيق تلك المهمة.

¹ - من البديهيّ جداً أن يكون للسياقات اللغوية والثقافية والاجتماعية أهميتها الكبيرة في استنتاج الدلالة من النصّ القرآنيّ، لكنّ ما هو مهمّ في هذا المقام هو الإشارة إلى أنّ هناك نوعين من السياق اللغويّ في النصّ القرآنيّ على وجه الخصوص، لكونه يتوقّف على نظام دقيق صارم كما بات مقرّراً في المدرسة القصدية، وهذان النوعان من السياق اللغويّ ما يصحّ أن يقال عنهما إنهما السياق الجزئيّ والسياق الكليّ للنصّ القرآنيّ، فلا بدّ من توقّف علاقة جدلية بينهما، بمعنى "علاقة التكامل الجدليّ الوظيفيّ بين المستويين السياقيين (الكليّ والجزئيّ))"، كما أشار إليهما علماؤنا القدامى، إذ كثيراً ما يُفسّر أحدهما بالآخر، أي يُفسّر سياقاً بسياق، ويُفهم سياق في ضوء سياق آخر أو سياقات أخرى، فمن الملاحظ أننا نجد في تراثنا عدداً كبيراً من العلماء القدامى ومن بعض الدارسين المعاصرين ممن يعتنون بالسياق الجزئيّ ويعتدّون به في تحديد الدلالة يتعاطفون عن السياق الكليّ، ولكنّ الأصل في القرآن أنه منسجم متناسب أخذ بعضه برقاب بعض، وعلى الرغم مما قد يوجد من استثناءات توحى بعدم التكامل بينهما، فإنه من الواجب على الدارس والمفسّر أن يبحث عن هذه الخاصية القرآنية ويتطبّب مواقعها في صلب النصّ، وأن يلاحظ المناسبة في مواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلاً موصلاً، و لكن عليه أن يتفادى التكلّف في ذلك" جدلية السياق الكليّ والسياق الجزئيّ في فهم دلالة اللفظ في القرآن، د.مسعود صحراوي، بحث منشور في كتاب: المناهج الحديثة في الدرس القرآنيّ. ص ٢٣٣-٢٣٤.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

المعصومون، أم انه الظهور الموجود في العصر الذي نعيش فيه، ولقد اتضح من خلال مناقشاتنا الآنفة أنّ الظهور الذي يعني المخاطبين بالنصّ الدينيّ، لاسيما القرآن، إنما هو الظهور الموجود في العصر الذي عاشوا فيه، إذ مارس التأثير على آفاقهم الفكرية والثقافية ضمن المستوى الذي بلغته المعارف في ذلك العصر، لوضوح أنّ الظهور الموضوعي للنصّ^١ لا يمكن تخيّل حصوله دون الاعتماد على الأطر المعرفية للمناهج التفسيرية التي تُعتمد في تشخيص هذا الظهور، ومن ثمّ فإنه لن يكون من الصحيح بالنسبة لأبناء عصر لاحق الاعتماد على ظهور كان معتمداً في عصر سابق، فهذا ما لا يمكن تصوّره واقعاً طبقاً للمباني التي استندت إليها نظرية القبض والبسط في الشريعة، مع العلم أنّ تلك المباني كانت تشكّل الدعائم الأساسية المعتمدة لدى غالبية المفسّرين في التاريخ، سوى أنّ تبنيهم لها كان لاشعورياً بالطبع، أما في نظرية القبض والبسط فإنّ تلك المباني باتت واضحة ومعلومة، فضلاً عن أنها استندت إلى مجموعة من الأدلّة التي تحسم مسألة التردّد في اعتماد ما كان معتمداً في السابق عند المفسّرين من الناحية العملية اللاشعورية كما قلنا، ومن الغريب أن يكون السيد محمد باقر الصدر أحد هؤلاء المتردّدين، بل القاطعين بأنّ الظهور الذي هو الحجّة إنما هو الظهور الذي كان للنصّ في عصر النزول، لا الظهور الذي تكوّن فيما بعد^٢، مع علمه بأنّ الخطاب القرآنيّ موجّه إلى الناس كافةً في جميع العصور، فإذا كانت العملية التواصلية عبر خطابات القرآن مع الناس لم تنقطع بانقطاع الجيل الذي كان موجوداً في صدر الرسالة، بل هي مستمرة حتى الآن، وستستمرّ إلى يوم القيامة، فما الذي جعل الظهور الذي تكوّن لدى أبناء ذلك الجيل هو الظهور المختار دون الظهورات الأخرى التي تكوّنت فيما بعد لدى المعنّيين بهذا الخطاب عبر هذه العملية التواصلية التي لا تنقطع إلى يوم الدين؟.

^١ - لا يقصد بالظهور الموضوعي الظهور المصيب أو المطابق للواقع، "بل المقصود أنّ الظهور إذا كان مستنداً إلى قرائن موضوعية ومنهج صحيح في الاقتناص بغضّ النظر عن إصابة الواقع وعدمها، فهو الملاك الصحيح في الموضوعية والذاتية التي يوصف بها الظهور المقتنص. فإن حصل ظهوراً لإنسان من خلال اعتماده على منظومة فكرية ومنهج استدلاليّ أقام الدليل على صحّته، عدّ هذا الظهور موضوعياً. وأما إذا كان الظهور حاصلًا بصورة لا تستند إلى منهج معرفيّ أقيم الدليل على صحّته، فلا يكون موضوعياً وإن كان مصيباً واقعاً" الظنّ، السيد كمال الحيدري، ص ١٤.

^٢ - يقول السيد محمد باقر الصدر في ذلك: "الصحيح أنّ الحجية موضوعها الظهور الموضوعي في زمن صدور الكلام والنصّ لا وصوله. والنكته في ذلك أنّ أصالة الظهور ليست تعبدية بل أصلّ عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي سوف تنشأ في المستقبل" بحوث في علم الأصول- تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الجزء الرابع، بقلم: السيد محمود الهاشمي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ص ٢٩٣.

الجري والانطباق في القرآن

لا أعتقد أنّ موقف القائلين بأنّ الظهور الذي هو الحجّة، إنما هو الظهور الذي كان موجوداً في عصر صدور النصّ - نظراً لاشتغال مفهوم النصّ الدينيّ على مصداقين هما القرآن والسنة- وليس هو الظهورات المتشكّلة بالنسبة إلى كلّ أهل عصرٍ باستقلالهم يمكن أن يصمد أمام النقد، فضلاً عن المناقشات التي أوردناها في هذا البحث حتى الآن، يمكن أن يتوجّه إليهم إشكالٌ مفاده أنّ هناك رواياتٍ عديدةً لا يُشكُّ في صدورها عن المعصومين طبقاً للقواعد المنهجية المتبعة في تمحيص الروايات، تؤسّس لقاعدة الجري والانطباق، وفحواها أنّ النصّ القرآنيّ بجميع ما ورد فيه من المضامين غير مفيدٍ بزمنٍ دون آخر، ولا بقومٍ دون آخرين، بل هو جارٍ في الناس، منطبقٍ على الحوادث المحتمل وقوعها في الأعصار والأزمان كلّها بنحو المفهوم الذي يمكن تطبيقه على المصاديق المتعدّدة، فكما أنّ النصّ مستمرٌّ في توجيه خطابه القرآنية إلى الناس حتى الآن وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فإنه إنما يخاطبهم بخطابٍ حيٍّ فاعلٍ يحسّون بانطباقه على الحالات الافتراضية المحتملة التي يمكن أن تكتنف حياتهم في مختلف الظروف والحالات المتحوّلة والمتقلّبة، وضمن شبكةٍ معقّدةٍ من العلاقات الفردية والاجتماعية التي هي بحاجةٍ في كلّ حينٍ إلى أن تجد لها موضعاً من القرآن، بحيث يتوقّعون منه اقتراح الحلول للإشكاليات التي لا يمكن حصرها أو التكهّن بها خلال الحركة المستمرّة للحياة، ومن هنا، فإنّ الفقهاء عموماً لوجود هذا الارتكاز في أذهانهم منذ العصور الأولى لتأسيس علوم الشريعة، انتبهوا إلى مفاد هذه القاعدة الأصولية المعروفة التي تقرّر أنّ المورد لا يخصّص الوارد، أو أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب¹، وبمقتضى ذلك لا يعود للكثير من الموارد الخاصة بعصر

¹ - اتفق الأصوليون والمفسّرون على أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويقصد بعموم اللفظ أن يأتي الجواب النازل بصيغةٍ أعمّ من السبب، بحيث تستوعب أفراداً متعدّدين، ويراد بخصوص السبب أن يكون سبب النزول أمراً خاصّاً بالنسبة إلى الكلام العامّ النازل فيه، إنّ قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب من البديهيات التي تسالم عليها الأصوليون والمفسّرون، فلا يشكُّ فيها مسلم، قال الإمام أبو حامد الغزالي: "ورود العامّ على سببٍ خاصّ، لا يسقط دعوى العموم، كقوله (ص) - حين مرّ بشاة ميمونة- ((أبما إهابٍ دبغ فقد طهر)). وقال قومٌ: يسقط عمومه. وهو خطأ..... والدليل على بقاء العموم: أنّ الحجّة في لفظ الشارع، لا في السؤال والسبب، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن السؤال، حتى لو قال القائل: ((أیحلّ شرب الماء، وأكل الطعام، والاصطياد)) فيقول: ((الأكل واجبٌ، والشرب مندوبٌ، والصيد حرامٌ))، فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيه حظرٌ ووجوبٌ والسؤال وقع عن الإباحة فقط))، المستصفي من علم الأصول، تصنيف: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الجزء الثالث ((طرق الاستنباط))، دراسة وتحقيق: الدكتور حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية-كلية الشريعة، المدينة المنورة، ص ٢٦٤-٢٦٥. ينظر كذلك: علوم القرآن الكريم، د. نور الدين عتر، مطبعة المصباح بدمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص ٥٣. ينظر كذلك: ١٥٥- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، د. عماد الدين رشيد، دار الشهاب، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص ٣٩٢. مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، محمد عبد العظيم الزرقاني، الجزء الأول، خرّج أحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

النزول تلك الأهمية الكبيرة التي يوليها لها بعض المفسرين، اللهم إلا من باب انضمامها إلى مجموعة القرائن المقامية التي تساعد على توضيح الدلالة، لأنها ليست إلا المصاديق الأولى للمفاهيم التي تضمّنتها الآيات القرآنية النازلة، ثمّ تنفصل بعد ذلك عن خصوص تلك المصاديق، أعني أنها لا تتخصّص بها، بل تمتدّ لتعلن صلاحيتها للانطباق على جميع المصاديق التي تحدث في العصور اللاحقة، على أساس أنها تحمل تلك الخصوصيات التي استدعت انطباق تلك الآيات على تلك المصاديق الأولى في عصر النزول.

ومن المناسب أن نقوم بنقل عددٍ من الروايات التي تلقي الضوء على أهمية هذه القاعدة في توسيع الفضاء الدلالي العام للنصّ القرآنيّ:

الرواية الأولى: عن أبي بصير أنه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ((إنما أنت منذرٌ ولكلّ قوم هادٍ)) فقال عليه السلام: رسول الله صلى الله عليه وآله المنذر وعليّ الهادي. يا أبا محمّد هل من هادٍ اليوم؟ قلت بلى، جُعِلتُ فداك، ما زال منكم هادٍ بعد هادٍ حتى دفعت إليك. فقال رحمك الله يا أبا محمّد لو كانت إذا نزلت آيةٌ على رجلٍ ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنه حيٌّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى"¹.

الرواية الثانية: عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: "لو أنّ الآية إذا نزلت في قومٍ ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيءٌ، ولكنّ القرآن يجري أوّله على آخره ما دامت السماوات والأرض، ولكلّ قومٍ آيةٌ يتلونّها هم منها من خيرٍ أو شرٍ"².

الرواية الثالثة: في بحار الأنوار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: "إنّ القرآن حيٌّ لم يمّت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا"³.

من الواضح أنّ مفاد هذه الروايات، فضلاً عن مفاد عددٍ هائلٍ من الروايات المماثلة لها من بعض الجهات، هو أنّ النصّ القرآنيّ يحمل هذه الخصوصية، وهي أنه قابلٌ للاستمرار في تجديد لحظات الانبثاق الأولى للآيات القرآنية، عبر

١٩٨٨م، ص ١٢٦. ينظر كذلك: مقدّمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: د.عدنان زرور، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ٣٧ وما بعدها.

١- أصول الكافي، باب أنّ الأئمة عليهم السلام هم الهداة، الحديث (٣)، الجزء الأول، ص ١١٢-١١٣.

٢- مقدّمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: د.عدنان زرور، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، الجزء الأول، ص ٨٥.

٣- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الجزء الخامس والثلاثون، ص ٤٠٤.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

صلاحيته للانطباق على جميع المصاديق التي تحمل الخصوصيات التي وجدت في المصاديق التي انطبقت عليها في عصر النزول ذاتها، أي "إنّ المصاديق البارزة للنصّ القرآنيّ لا تغلق دائرة الانطباق وإنّ المصاديق اللاحقة لا تدخل من باب المجاز وإنما هي مصاديق حقيقية فعلية"^١.

وإذ نتفق على وجود هذه الخاصية في القرآن، يأتي السؤال: هل يمكن لهذه الخاصية أن تتفعل في النصّ القرآنيّ مع افتراض وجود ظهور واحد للنصّ، هو ذلك الظهور الذي كان له في عصر النزول؟ فمن الطبيعيّ أن يكون مجرد تصوّر حصول ذلك مدعاةً للاستغراب، إذ لا بدّ من تعدّد الظهورات القرآنية بحسب التجدّد الحاصل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العصور المتتابعة، فضلاً عن التغيّر الذي يطراً على أنماط التفكير نتيجة التطوّرات التي سوف تحصل على صعيد العديد من العلوم والمعارف، أما إذا التزمنا بذلك الظهور الذي كان للنصّ في صدر الرسالة، فإنه ربما لا يعود للنصّ القرآنيّ من قيمة أو مكانة، اللهمّ إلا تلك المكانة التاريخية التي تشير إلى أنه نصّ أدبيّ رفيع أتى به النبيّ في صدر الرسالة وانتهى الأمر، وهذا ما يفقده القدرة على ممارسة دوره الإلهيّ المستمرّ في هداية البشر بطبيعة الحال.

هذا مضافاً إلى أن الظهور بحدّ ذاته ليس بحجّة كما هو ثابت في مباحث علم الأصول، وإنما يكون حجّة بإمضاء الشارع له فحسب، فلنفترض أن الشارع لم يعض حجّة الظهور بالقدر الذي تحدّث عنه الشيخ لأريجاني، فمن المؤكّد أنّ معنى الحجية لا يُستفاد من مجرد الظهور مطلقاً، فيظلّ الكلام مفتوحاً أمام تحقيق المستويات الأعمق من فهم مراد المتكلّم، ولا تتحقّق تلك المستويات الأعمق من الظهور، إلا بالاقتراب أكثر فأكثر من عالم المتكلّم.

قد يُقال إنّ النقاش مع الدكتور سروش لم يتمّ على صعيد مناقشة الحجية أيضاً، وإنما تمّت مناقشته على صعيد الظهور نفسه، أي إنّ طريقة العقلاء في فهم الكلام هي تلك المبتنية على أساس الظهورات العرفية العادية للألفاظ والعبارات، وهي مشتركة بين جميع الأفراد الذين ينتمون إلى بيئة لغوية واحدة، فيجاب عليه بأنّ السيرة العقلانية (الاجتماعية) ليست قائمة على أساس أنّ للكلام مستوى واحداً من الظهور، بل يكاد الجميع يتفوقون على أنّ للكلام ظهورات مختلفة بحسب المستوى العلميّ والمعرفيّ الذي يتمّع به المتكلّم، ولذا هم يحاولون تحقيق فهم أفضل لألفاظه وعباراته، ولهذا فإننا إذا قلنا إنّ معنى حجّة الظهور هو الكاشفية وليس المعذرية والمنجزية، فإنّ تلك المستويات العادية، أو التي تنتمي إلى أطوار

^١ - الباب في تفسير الكتاب، ص ٧٣.

الفصل الأوّلالمبحث الثالث

معرفية من الطراز الأدنى، لا يمكن أن تحقّق حجّية الظهور بهذا المعنى^١، بل لا بدّ من أن يُصار إلى اعتماد تلك الظهورات الجديدة التي تعمّق من دلالة الألفاظ والعبارات.

كما قلنا في فقرة سابقة، فإننا ندعم أدلّة الدكتور سروش، ونضيف إليها أدلّة أخرى على صحّة المدعى حول تعدد الظهورات الدلالية من القرآن، شريطة أن نقف معه على أرضية مشتركة مثلتها أطروحته في مرحلتها الأولى، لأنها لا تعني تجاوز أفق المعنى الذي تشكّل منه مراد المتكلم، لكننا نعلن اختلافنا معه في المرحلة اللاحقة، إذ ستكون لنظريته حول تعدد الظهورات نتائج أخرى في الحقيقة، حول اعتقاده بأنّ النصّ القرآنيّ ليس مستنداً إلى الله بشكل مباشر، بل إنّ الزعم قائمٌ على أنّ الصيغة اللسانية في الأقلّ هي من خلق النبيّ وإبداعه^٢، بل إنّ الادعاء يتجاوز هذا المستوى أيضاً إلى درجة الزعم بأنّ تجربة الوحي لا تختلف في شيءٍ عن تجارب العرفاء والشعراء وسائر المهتمين الكبار في مجالات الإبداع المتنوّعة، ومن الطبيعيّ في هذه الحالة أن تكون آفاق القراء التي تكوّنت في ظلّ المستويات الحضارية الأكثر رقيّاً من الحضارة التي نشأ في ظلّها النبيّ أكثر تطوّراً من الأفق المعرفيّ الخاصّ بالنبيّ نفسه، وسيكون الادعاء بأنّ تعدد الظهورات لا بدّ له أن يسفر عن قراءاتٍ تفهم مراد المتكلم من كلامه فهماً يتجاوز فهمه هو على هذا الأساس.

^١ -الحقّ أنّ الأخباريين من الشيعة لا يقيمون وزناً لحجّية الظهور بمعنى أنّ الظاهر حجّة عند الشارع: أي حجّة له على المكلفين، وحجّة معدّرة للمكلفين، كما هو اعتقاد التيار الأصوليّ، فيقولون "إنّ الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن مئّداً المسلك فيه مع العقلاء" أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، المجلد الثاني، الجزء الثالث، انتشارات إسماعيليان، قم-إيران، الطبعة السبعة عشرة، ١٤٢٨ هـ. ق ١٣٨٦ هـ. ش، ص ١٢٠. ينظر أيضاً: المصدر نفسه ص ١٢٨-١٣١.

^٢ - إنّ اعتقاد سروش بنسبة مضامين الوحي إلى الله، والصيغة اللسانية إلى النبيّ، تخالف صريح القرآن من جهة، إذ يعلن أنه كلام الله بلا أدنى ريب، وليس كلام النبيّ، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ الصيغة اللسانية للقرآن إن كانت للنبيّ، فإنه يترتّب على ذلك أن يكون القرآن من إبداعه، بداهةً أنّ أحداً لو أوحى معنى ما إلى آخر، فصاغه هذا الأخير في قالبٍ لسانيّ نسب الكلام إليه، ولم ينسب إلى الأوّل، ناهيك عن أنّ انتفاء صفة الإعجاز البلاغيّ نتيجة حتمية من الناحية المنطقية لمثل هذا الاعتقاد، بداهةً أنّ عنصراً مقوّماً من العناصر التي يتكوّن منها الإعجاز القرآنيّ إنما يعود إلى بنيته اللغوية والأسلوبية الفريدة، وهو ما لا يمكن الحديث عنه مع التمسك بمثل هذا الاعتقاد، ينظر: نظرية وحيانية ألفاظ القرآن الكريم/ أدلّة وبراهين د. إبراهيم كلانتر، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ، ص ١٠٥-١٠٦. ينظر أيضاً: تهافت نظرية نبوية القرآن/مطالعات نقدية جادّة. د. الشيخ هادي صادقي، ترجمة: حسن مطر، المصدر نفسه، ص ٤١.

الفصلُ الثاني

الدلالةُ الهرمنيوطيقيةُ

المبحث الأول

تأريخية النصّ الدينيّ

إشكالية المنهج التاريخيّ في تحليل النصّ القرآنيّ

طبقاً للمنهج التاريخيّ في تأويل النصّ القرآنيّ لا يمكن القول أنّ التشريعات الفقهية الواردة في هذا النصّ قابلةً للتعميم على جميع المراحل التاريخية التي تعقب مرحلة نزول النصّ، أي إنّ النصّ محكومٌ براهنيته لتلك المرحلة بالذات، أو قل إنّ النصّ لا يمتاز بالراهنية المستمرة خارج نطاق الزمان والمكان^١.

هذه القضية بالذات هي ما يجعل مسألة الارتباط بين النصّ القرآنيّ والنبويّ من ناحية إنتاجه ضروريةً في الواقع، إذ لا يمكن أن نتصور ارتباط النصّ القرآنيّ بالإله غير المؤطر بحدود الزمان والمكان ما لم نعترف بأنّ تلك التشريعات الواردة في هذا النصّ سرمديةٌ وخالدة، أي إنها سارية المفعول ومؤثرةٌ بالنسبة إلى المراحل التاريخية كلّها حتى نهاية الحياة على هذا الكوكب، هذا بالنسبة إلى القرآن بالطبع، على أساس أنه يمثل الكتاب الإلهيّ المنزل على النبيّ الخاتم، أما تلك التشريعات الواردة في الكتب الإلهية الأخرى، فمن الطبيعيّ أن تتعرّض للنسخ بعد انتهاء الفترة الزمنية التي من المقرر أن تستمرّ فيها فاعليّتها وتأثيرها طبقاً للحكمة الإلهية، ويتضح ذلك من خلال قول الدكتور سروش: "إنني أعتقد أنّ النبيّ هو المشرع للأحكام الفقهية، وأنّ النبيّ نفسه هو المفقّن لهذه المسائل وبالطبع فإنّ الله تعالى أمضى القوانين التي شرعها النبيّ، الهاجس الأساس للنبيّ في أمر التقنين هو أنّ هذه الأحكام والقوانين لا بدّ أن تكون عادلةً في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في

^١ - المراد من التاريخية التي قال بها التأويليون الجدد هو أن يكون القرآن رهين الظروف الموضوعية التاريخية ولا يتعداها إلى ظروفٍ جديدةٍ موجودةٍ في الزمن اللاحق على الزمان التاريخيّ الذي تفاعل فيه النصّ القرآنيّ مع الواقع في عصر النزول. يقول حسن حنفي: "أصول التراث نفسه - وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيّرت وتكيّفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيلٌ للواقع وتنظيرٌ له، ولكنّ الواقع القديم تخطّته الشريعة، وجاوزته التشريع إلى واقع أكثر تقدماً، في حين أنّ واقعنا الحاليّ الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أيّ تشريع بعد، وتظلّ كلّ التشريعات أقلّ مما يحتاجه، ويظلّ هو متطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات" التراث والتجديد، ص ٥٠، ينظر أيضاً في ذلك: قضايا في نقد العقل الدينيّ، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ص ٢٨٥-٢٨٦.

الفصل الثاني المبحث الأول

عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية. بمعنى أن النبي عمل على إصدار قوانين وتشريعات كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدة عن طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان".^١

إذن، هناك تلازمٌ منطقيٌّ بين مقولتي تاريخية النصّ القرآنيّ وبشريته كما هو واضح، بيد أن كثيراً من أقطاب المشاريع الفكرية الحدائرية الذين جعلوا من تأويل النصّ الدينيّ محوراً لدراساتهم وبحوثهم لم يقولوا ذلك تصریحاً وإن أشاروا إليه تلميحاً، وبإمكان القارئ أن يتتبع الكثير من الإشارات الواضحة والخفية في دراساتهم إلى هذه المسألة.^٢

بيد أن الدكتور سروش يتميّز عنهم في أنه أعلن صراحةً اعتقاده ببشرية الوحي مع احتفاظه بإيمانه الدينيّ طبقاً لتوجيه خاصّ، وهذا هو بالضبط ما يشكّل نوعاً من الفرادة في مشروعه الفكريّ يميّزه عن المشاريع الفكرية الأخرى في المجال العربيّ على وجه الخصوص، نعم هناك عددٌ من الكتاب الحدائيرين العرب أعلنوا اعتقادهم ببشرية الوحي صراحةً، إلا أنهم فعلوا ذلك من منطلق أنهم يتخذون لأنفسهم وجهة الإلحاد، وعلى هذا الأساس يكون الموقف مختلفاً بالنسبة إلى الدكتور سروش الذي أعلن خلال مناسباتٍ عديدةٍ في طيات بحوثه بأنه متمسكٌ بفلسفة الإيمان، وهو إنما يختلف مع الآخرين في توجيه قراءته وتفسيره لمختلف القضايا المتعلقة بفلسفة الدين في دائرة الإسلام.^٣

التوحيد بين العرفان والنبوة في أطروحة الدكتور سروش

إنّ سبيل سروش إلى تحقيق الانسجام بين القول بتاريخية النصّ القرآنيّ، أو قل ببشريته، والإيمان بالمصدر الإلهيّ لهذا النصّ، هو التوحيد المخترع بين التجربة النبوية والتجربة العرفانية، انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ الوحي نمطٌ عالٍ من

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٠١.

^٢ - إنّ التفسير الماديّ للوحي والنبوة هو المهيمن في دراسات التأويليين الجدد، فإذا ما تمّ التعامل مع مفهوم الوحي والنبوة من هذه الزاوية لم تعد المسألة المتعلقة بها منطقية أو مقبولة على هذا الأساس. ينظر: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٦٩-٧٠. ينظر أيضاً: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٤-٨٥، ولا تكاد تخلو دراسة للتأويليين الحدائيرين الجدد من هذا التفسير الماديّ للوحي والنبوة، فإن لم يكن ذلك عن طريق التصريح فعن طريق التلميح، بحيث يستنتج القارئ بنفسه من كلماتهم هذا المعنى، ينظر أيضاً: دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م، ص ١٠٥.

^٣ - الحقّ أنّ الدكتور سروش ينتمي إلى الاتجاه الذي مثله كلّ من الدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور حسن حنفي، وهو الاتجاه الذي يحاول أن يؤسس للحداثة لا من خلال إحداث القطيعة مع التراث، بل من خلال تسليط المنهجيات النقدية عليه، بحيث تغدو التجربة النبوية ذات مضمون علمانيّ طبقاً للقراءات المتمخضة عن هذه المنهجية، يقول الدكتور حسن حنفي بهذا المعنى: "العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علمانيّ في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور" التراث والتجديد، ص ٦٩، ينظر أيضاً: الإسلام بين التنوير والتزوير، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م. ص ١٨٩.

الفصل الثاني المبحث الأول

الكشف بالإضافة إلى الأنماط الأخرى من الكشف الذي يتمتع به العرفاء، "ومن خلال هذا الكشف يتعرف النبي إلى حقائق وأسرار عالم الغيب، غاية الأمر أن كشفه يمثل الكشف التام، بمعنى أنه خالصٌ وغير ملوثٍ حيث تنكشف للنبي أسرار الواقع من موقع الوضوح في الرؤية. وربما يحصل مثل هذا الكشف للآخرين، غاية الأمر أن كشفهم ناقصٌ وغير تامٍ وضبابي... وبعبارةٍ أخرى إن النبي بما يملكه من شخصيةٍ نقيةٍ وطاهرةٍ ومؤيدةٍ من عالم الغيب فإن كلامه يصدر عن عينٍ صافيةٍ ومنهله زلال، وبما أن تلك العين طاهرةٌ ونقيةٌ فإن كلماته وأحاديثه تكون طاهرةً ونقيةً أيضاً"^١.

نقدٌ وتقويم

ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى عدّة نقاط:

النقطة الأولى: مع فرض التسليم بأن التجربة النبوية في تلقي الوحي مطابقةٌ للإلهامات التي يدّعيها العرفاء سوى أنها تمثل الدرجة الأقوى والأتم، فإننا لا نستطيع أن نحدّد التجربة الأكثر تماميةً في الواقع إن أردنا الاحتكام إلى معيارٍ موضوعيٍّ واضح لا يختلف عليه أصحاب التجارب العرفانية المتنوعة، فلعنّ التجربة العرفانية لابن عربي، أو لجلال الدين الرومي، أو لأيّ عارفٍ آخر هي الأقوى من تجربة خاتم الأنبياء، فإن قيل إنّ أحداً لم يدّع ذلك لحدّ الآن، فلا أقلّ من الاحتجاج بأنّ هناك من ادّعى النبوة فعلاً مع امتلاكهم لهذه التجارب العرفانية ولو من باب الادّعاء، علماً أنهم أنكروا خاتمية النبي محمد، وأعلنوا عن شرائعهم التي عدوها ناسخةً لشريعة النبي محمد على هذا الأساس^٢.

النقطة الثانية: إنّ مقولة الكشف التام التي جعلها الدكتور سروش صفةً للتجربة النبوية ليست إلا مقولةً تحكيميةً من الممكن إنكارها بسهولةٍ إذا ما تمّ التسليم بأنها تمثل تجربة باطنية خاصةً بالنبي وحده، بل إنّ سروش نفسه عارض نفسه في ادّعاء

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ١٩٩.

^٢ - يذكر أنّ المرزا غلام أحمد القادياني (١٨٤٠ - ١٩٠٨) فتح باب النبوة على مصراعيه وقال: إنّ أتباع النبي (ص) يمنح كمالات النبوة، وإنّ العناية بذلك والاهتمام ينحت الأنبياء الجدد ويخلقهم "النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، أبو الحسن الندوي، دار القلم بدمشق، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٢٤٧. ينظر في توضيح الصلة بين هذه الدعوات التي ظهرت في العصور المتأخّرة والدعوات التي كانت في العصور الإسلامية الأولى: فضائح الباطنية، للإمام أبي حامد الغزالي، اعتنى به وراجعها محمد علي القطب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص ٤٦-٤٧، وينظر أيضاً: المجاز في اللغة والقرآن الكريم، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الثالثة، الجزء الثاني، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص ٨٩١ - ٨٩٢. ينظر: القادياني والقاديانية، دراسة وتحليل، أبو الحسن علي الحسيني الندوي، دار السعودية، للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٥٩ وما بعدها. ينظر أيضاً: بهاء الله والعصر الجديد، تأليف البروفسور: ج.أ.إسمنت، دار الوراق للنشر، لندن-المملكة المتحدة، ٢٠٠٦م.

الفصل الثاني المبحث الأول

تمامية هذا الكشف عندما عدَّ الكثير من التشريعات التي أتى بها النبيّ خاصة بزمان وجوده فقط ولا يمكن أن تتعدّاه إلى الأزمان اللاحقة، انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ "الوحي تابعٌ للنبيّ، أي إنه متناسبٌ مع محيط النبيّ، ومتناسبٌ مع الحوادث الواقعة في زمن النبيّ، ومتناسبٌ مع مزاج وعقلانية قومه، ومتناسبٌ مع الأجواء والأمثلة والثقافة التي كانوا يعيشونها، ومتناسبٌ مع المعاني التي صبّت بقوالب لفظية، ومتناسبٌ مع ظرفية اللغة وذهنية العرب في ذلك الزمان. وفي الواقع إنّ الوحي يعمل على تطبيق نفسه مع هذه المسائل".^١

النقطة الثالثة: إنّ عدداً هائلاً من الآيات القرآنية صريحٌ في نسبة النصّ القرآنيّ إلى الله نفسه عبر طرائق الوحي التي تتضمّن وجود الإثنية الفاصلة بين شخصية النبيّ البشرية ومصدر الوحي^٢، ولا ينفع في إلغاء هذه الإثنية الكلام المكرر للدكتور سروش للبرهنة على أنّ شخصية النبيّ ذاته انصهرت بعشق الله حتى أصبح كلام النبيّ نفسه كلام الله، لأنّ للعرفاء توجيهاتٍ خاصة لمثل هذه النتيجة ليست هي في كلّ الأحوال ما قصده الدكتور سروش، باستثناء أولئك النفر من العرفاء والفلاسفة القائلين بوحدة الوجود وعدم الفصل بين الخالق والمخلوق، الأمر الذي لا بدّ أن تكون نتيجته المنطقية إما إلغاء الاعتقاد بوجود الله أصلاً، أو الاعتقاد بتعدّد الآلهة بعدد الموجودات البشرية وغيرها، وهذا ما لا أعتقد أنّ الدكتور سروش يوافق عليه لو واجهه به السائل ليجيب عليه إجابة واضحة في نهاية المطاف.

نحن نقول هذا الكلام لأنّ الدكتور سروش لا يتخلّى عن الإيمان بالإسلام وقدسيتها النصّ القرآنيّ، وإلا فإنّ أحداً لا يحقُّ له الاحتجاج على سروش بما يقوله القرآن نفسه لو كان قد التزم فعلاً بالزعم الذي يطلقه أحياناً لتسوية بعض النتائج التي يقوم بعرضها من أنه إنما يختار نقطة الانطلاق لدراسة المسائل المتعلقة بالنصّ القرآنيّ والوحي الإلهيّ من خارج الدين.^٣

^١ -بسط التجربة النبوية، ص ١٩٩-٢٠٠، ص ٣٤١-٣٤٢.

^٢ - طبقاً للنظرية العرفانية لا يكون معنى الألوهية هو ذاته عند غيرهم من الفقهاء والفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، حيث إنّ العرفاء يوحّدون الفعل الإلهيّ، فلا فاعل ولا مؤثر عندهم غير الحقّ تعالى، "واقع الحال أنّ المناظرة بين الواحد والعدد من جهة، وبين الحقّ والتنزيل أو الخلق من جهةٍ أخرى، مناسبٌ في التعرف على طريقة العرفاء في فهمهم لحالة التنزيل الخاصّة بالخلق، ذلك أنها تبدي شكلاً من الظهور والبطون. فالظهور لا يكون إلا للعدد، والواحد باطنٌ فيه، وإنه لولا الواحد ما ظهر العدد ولا كان بالإمكان إيجاده، والعكس ليس صحيحاً، حيث إنّ الواحد لا يتوقّف على العدد. وكذا الحال فيما يتعلّق بالعلاقة بين الحقّ والخلق، ذلك أنّ ما ظهر لدى أفهام الناس هو الخلق، وأنّ باطنه هو الحقّ، وإنه لولا الحقّ ما ظهر الخلق، فالحقّ أساس الخلق، والعكس ليس صحيحاً" الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٢٣. وهذا يعني أنّ هناك حالة من سريان الحقّ في الخلق، أي إنّ الحدود المانزة بين الحقّ والخلق تكاد تكون معدومة في النظر العرفانيّ، إلا من جهة تنزلات الحقّ وتقيد بالقيود، حيث يسمى في أول تنزله بالعقل، ثمّ بالنفس، ثمّ بالفلك، فالأجرام فالطبايع فالمواليد وهكذا وهي في حقيقتها ليست إلا أسماء دالة على الحقّ. ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٤.

^٣ - ينظر: الصراطات المستقيمة، ص ٨١.

الفصل الثاني المبحث الأول

إنَّ الفرق الوحيد بين تجارب العرفاء والأنبياء بحسب ما يقوله الدكتور سروش هو أنَّ "النبوة تتضمن في معناها وذاتها عنصر المأمورية والتكليف، وهذا هو الشيء الذي نفتقده في تجارب العرفاء والمتصوفة. وهذه المأمورية السماوية انتهت بالخاتمية ولكنَّ أصل التجربة والمكاشفة باقٍ في حركة الشعور الداخليِّ للأفراد البشر على امتداد التاريخ"^١. هذا يعني أنَّ الدكتور سروش يطابق تماماً بين التجربة العرفانية من حيث أنها تجربة باطنية للعارف قابلة للخطأ والصواب وتجربة النبوة، والفرق الوحيد بين التجريبتين هو أنَّ الانبياء يرون أنفسهم مكلفين بأداء مهمّة التبليغ والإصلاح في المجتمعات التي يوجدون فيها، أي إنَّ تجربتهم قابلة للخطأ والصواب أيضاً، بيد أنها تجربة باطنية جديرة بالاحترام كما هو شأن تجارب العرفاء بزيادة أنهم يشعرون في أعماقهم بالتكليف في أن يقوموا بإنجاز مشاريع الإصلاح والتبليغ داخل مجتمعاتهم، ولا يعبأ الدكتور سروش بالنتائج التي تترتب على مثل هذا الاعتقاد، إذ يمكن أن يُقال:

أولاً: ليس جميع العرفاء والمتصوفة يختارون العزلة والابتعاد عن المجتمع، بل إنَّ منهم من يشعر بأنه مكلفٌ بأداء رسالة التغيير تجاه المجتمع، وليس ضرورياً أن يفرض على العارف أسلوبٌ خاصٌ في نشر تلك الرسالة، بل إنَّ له الحرية التامة في اختيار الأسلوب الذي يراه متناسباً مع الظروف الموضوعية والاجتماعية الحاكمة في عصره، ولنا أن نذكر في هذا السياق التجربة العرفانية للحلاج وابن عربيّ وجلال الدين الروميّ وحافظ الشيرازيّ وعنايت خان^٢، بصفتهم نماذج لهؤلاء العرفاء الذين شعروا بعنصر المأمورية والتكليف في نشر علومهم وكشوفاتهم العرفانية في المجتمعات التي وجدوا فيها، فيكون كلٌّ واحدٍ من هؤلاء نبياً من الأنبياء على هذا الأساس.

ثانياً: لا يبدو أن هناك مسوغاً معقولاً لفرض الخاتمية على تجربة النبوة المحمّدية ما دامت لا تختلف في جوهرها عن تجربة العرفاء الآخرين حتى لو كانت من درجة أرقى، أو كانت تمثّل الكشف التامّ على حدّ تعبير سروش، إذ من ذا الذي أعطى الحقّ لهذا العارف الذي امتاز بحسب ظنّه بالكشف التامّ أن يفرض على

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٠.

^٢ - من الناحية المنطقية يمكن أن يقال إنَّ هناك ملازمة موجودة بين الفكرة القائلة بأنّ الوحي إنما هو تجربة داخلية للنبيّ وفقدان أثر العصمة، على أساس أنّ معطى الوحي إنما هو مزيجٌ بين المعطى الإلهيّ والنوازع الداخلية للنبيّ. ينظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقى ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م. ص ٢٩ - ٢٩٣.

^٣ - عنايت خان (١٨٨٢م - ١٩٢٧) هو متصوفٌ هنديٌّ يعدّ مؤسساً للحركة الصوفية الدولية، له من المصنفات: يد الشعر - خمسة شعراء من فارس، ترجمه إلى العربية عيسى علي العاكوب. تعاليم المتصوفين، ترجمه من الروسية إلى العربية ابراهيم استنبولي.

الفصل الثاني المبحث الأول

الناس الاعتقاد بأن تجربته النبوية التي هي تجربة عرفانية في الجوهر هي الخاتمة، بل من يضمن أنها تمثل الدرجة الأرقى النهائية بالقياس إلى التجارب العرفانية الكشفية التي سوف توجد في المستقبل، فلا أقل من أن باب الاحتمال أمام وجود التجارب النبوية الأرقى في المستقبل مفتوح على أية حال.

ثالثاً: هناك تناقض آخر يشار إليه من خلال الاعتقاد بأن تجربة النبوة المحمدية تمثل الكشف التام بالقياس إلى تجارب العرفاء الآخرين، مع أنها قابلة للصواب والخطأ في ذات الوقت، بل إن الدكتور سروش أشار فعلاً إلى وجود الكثير من الأخطاء المزعومة في النص القرآني والنصوص الحديثية التي نطق بها نبي الإسلام^١.

رابعاً: من المعروف أن تجارب العرفاء متنوعة ومتعددة، وكل التجارب العرفانية تمثل حالة يجب الخضوع لمقتضياتها في نظر أصحابها، فلا يكون من الصحيح إطلاقاً مطالبتهم بالتخلي عن التزاماتهم تجاه تجاربهم العرفانية الخاصة، والخضوع لتجارب الأنبياء في عمومها، أو لتجربة النبي محمد على وجه الخصوص، ما دامت جميعها لا تمثل خروجاً عن النسق العام للتجربة العرفانية والشهودية حتى لو كانت هذه الأخيرة هي التجربة الأكمل والأرقى في اعتقاد صاحبها أو في اعتقاد الآخرين، في حين أن سروش لا يوافق على هذا المبدأ، ويقر أن كل من لا يشهد بأن محمداً رسول الله ويؤدّي التزاماته تجاه هذا الاعتقاد خارج عن الإسلام^٢.

خامساً: تواجهنا في هذا السياق مشكلة أساسية، وهي الكيفية التي نميز من خلالها بين التجارب النبوية الصادقة والكاذبة، فإن الدكتور سروش يرفض أن تكون المعجزات من قبيل شق القمر، أو انقلاب العصا إلى حية، أو أية معجزة حسية أخرى شاهداً على صدق النبوة، إذ من المحتمل أن تكون من جنس الشعوذة والسحر، ويشتترط على هذا الأساس أن يكون القادرون على تمييز النبي الصادق ممن عداه حائزين على التجارب العرفانية، أو قل النبوية المماثلة لتجربة النبي، فهؤلاء فقط في رأي الدكتور سروش قادرون على التمييز، فإذا انضمت هذه المعرفة إلى تلك المعجزات الحسية اتضح لنا أنها ليست من جنس السحر وأصبحنا في مأمن من الانخداع بالتجارب النبوية الكاذبة، وها هنا مجموعة من الإشكالات:

^١- ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٨٤، ص ٩٠.

^٢- ينظر حول أصالة الإيمان بنبوة النبي محمد كشرط للإيمان: التجربة النبوية، حوار بين بهاء الدين خرمشاهي وعبد الكريم سروش، ص ٣٢٢-٣٢٣، ص ٣٢٦-٣٢٨، ص ٣٣٢. يقول في ص ٣٢٧ على سبيل المثال: "إن شخصية النبي والكتاب والسنة تعد من ذاتيات الدين، وبعبارة أخرى إنها من الأجزاء المنطقية المأخوذة في تعريف الدين".

الفصل الثاني المبحث الأول

الإشكال الأول: ما الفائدة التي يجنيها هؤلاء الحائزون على التجارب العرفانية من النبي حتى في حال تشخيصهم لصدق تجربته، إذ المفروض أنه يستقي عقائده وتشريعاته من المصدر الباطني ذاته الذي يستمدون هم منه النتائج التي يتوصل إليها عينها من دون فرق.

الإشكال الثاني: هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن قدرتهم على التمييز لا تكون حجة على الآخرين الذين لم يحوزوا على التجارب العرفانية مثلهم، لأنهم لا يستطيعون الحكم أساساً على صحة تجارب هؤلاء أيضاً، والحال أن المعجزات الحسية لا تكفي للتمييز بين الصادق والكاذب في مجال ادعاء النبوة، فيكون خارج نطاق الدعوة النبوية من الأساس .

الإشكال الثالث: فضلاً عن ذلك، فإن هناك عدداً كبيراً من الآيات القرآنية التي تشير إلى كفاية المعجزات الحسية للدلالة على صدق النبي في ادعائه النبوة، وعدم اشتراط هذه المعرفة العرفانية المماثلة لتجربة النبي للتمييز بين الصادقين والكاذبين في هذا المجال، كقوله تعالى: ((اسئلك يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاضْمُمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ))^١، وكقوله تعالى: ((وإِلَى تُمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ))^٢، وكقوله تعالى: ((قَالَ لَئِنْ آتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ) (٢٩) قَالَ أُولُو جُنُودٍ بَشِيءٍ مُبِينٍ (٣٠) قَالَ فَاتِّبِعْ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (٣١) فَأَلْفَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ (٣٢) وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ) (٣٣) قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ (٣٤) يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ) (٣٥) قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ) (٣٦) يَا ثَوَكُ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ (٣٧) فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ (٣٨) وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ) (٣٩) لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْعَالِيِينَ) (٤٠) فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَنَأْجُرُوكَ لِأَجْرٍ إِنْ كُنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيِينَ) (٤١) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ) (٤٢) قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْفُونَ) (٤٣) فَأَلْفَوْا حَبَالَهُمْ وَعَصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ) (٤٤) فَأَلْفَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ) (٤٥) فَأَلْفَى السَّحَرَةَ سَاحِدِينَ) (٤٦) قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (٤٧) رَبِّ مُوسَى (وَهَارُونَ))^٣، ناهيك عن عشرات الآيات الأخرى التي تشير إلى كفاية هذه الشواهد

^١ - الآية ٣٢ من سورة القصص.

^٢ - الآية ٧٣ من سورة الأعراف.

^٣ - الآيات ٢٩-٤٨ من سورة القصص.

الفصل الثاني المبحث الأول

الحسية في التدليل على صدق الأنبياء عموماً عند ادعائهم النبوة أمام المنكرين والمعاندين.

الإشكال الرابع: أن أغلب الأنبياء، لا سيما نبي الإسلام، بعثوا في مجتمعاتٍ متخلفةٍ من الناحية العرفانية والشهودية، فأنى لهم أن يكون سبيلهم إلى معرفة صدق ادعاء النبي للنبوة عن طريق هذا المستوى العالي من الشعور العرفاني والشهودي، بل لو فرضنا أن نبياً من الأنبياء بُعث في مجتمع كهذا يمتاز بشيوع هذه المعرفة، فإنه يمكن أن يُقال إن هذا المجتمع ليس بحاجةٍ إلى بعثة نبيٍّ من الأنبياء أصلاً، بعد الالتفات إلى أن تجربة النبي من الناحية الجوهرية بحسب منطلقات سروش ليس لها مصدرٌ منفصلٌ عن الذات النبوية، أي إنها تجربة عرفانية باطنية لا تختلف في شيءٍ عن التجارب الباطنية للعرفاء الآخرين إلا بكونها أكثر تركيزاً واكتمالاً كما يصرح سروش بذلك علانية في مقاله عن بسط التجربة النبوية^١.

الفرق بين العارف والنبي في رأي الدكتور سروش

يشير الدكتور سروش إلى أن أهم ما يميّز الصوفي أو العارف عن النبي، هو أن الأول يكتفي بما يتوصّل إليه من معارف بواسطة ما يتمتع به من قوة الكشف، في حين لا يكتفي النبي بذلك، بل يرى لزاماً عليه أن يتحرّك باتجاه المجتمع فيعرض عليه ما تحصّل لديه من تلك المعارف بالأساليب التي تضمن فهم المجتمع لتلك المعارف وما يترتب عليها من مشاريع نبوية تأسيسية لإصلاح الأوضاع الاجتماعية الفاسدة فيه، "إن أقوى فرق بين الأنبياء وغيرهم من أصحاب التجارب الدينية هو أن الأنبياء لا يبقون أسرى تجربتهم الشخصية ولا يشغلهم التمتع بها عن أداء دورهم الإنساني، بل إنهم بسبب حلول هذه التجربة في عمق ذواتهم يشعرون بوظيفة جديدة يتبدّل النبي عندها إلى إنسان جديد يسعى لبناء عالم جديد وإنسان جديد"^٢.

نقد وتقويم

إن ما يتحدّث به سروش ليس من بنات أفكاره في الواقع، بل هناك في كلمات الصوفية والعرفاء، وفي عبارات بعض الدارسين الجدد ما يساعد على ذلك، ومن هنا يمكن أن يقال إن كثيراً من النظرات المبنوثة في كتب التراث، أو حتى في كلمات المحققين من العلماء في العصر الحديث ما يحتاج إلى المراجعة والتحقيق، لأنها تتضمن عدداً من الأفكار الخاطئة التي تتحوّل إلى مبانٍ وأسس يتمّ تشييد

^١ - ينظر: بسط التجربة الدينية، ص ٢٠-٢٢.

^٢ - بسط التجربة النبوية ص ١٨. وينظر: ص ١٩ أيضاً.

الفصل الثاني المبحث الأول

النظريات التي تتناقض مع التصورات الصحيحة في القرآن عليها، ومنها الفهم الشائع الخاطئ لدلالة مفردة ((النبّي)) وفرقها اللغويّ عن مفردة ((الرسول)) في القرآن، "فالقرآن الكريم لا يسمّى شيئاً ما باسم إلا وينطبق عليه الاسم انطباقاً كاملاً لا نقص فيه. أي إنّ الصالح عندنا هو غير الصالح في القرآن، وكذلك الأمر في الشهيد والصدّيق. فالاصطلاح بما في ذلك الفقهيّ والدينيّ لا علاقة له بالأمر ما لم يصدر عن النبيّ (ص). ومعلومٌ أننا لا نعلم صدق صدوره إلا من القرآن وذلك بالعرض عليه، فالمرجع دوماً هو النصّ القرآنيّ الشريف"^١، وعلى هذا الأساس فإنّ النبيّ بحسب النظام القرآنيّ "هو من كانت تأتية أنباءً وأخباراً من السماء وبالوحي"^٢، وأما الرسول "فقد يرسله الله تعالى وهو دون درجة النبوة، بل قد يرسله أحد الأنبياء بأمر الله ويقول الله تعالى عنه في الخبر (أرسلناه) على صيغة الجمع كما في مورد سورة (يس). فالرسل الثلاثة هناك: ((إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعزّزنا بثالث^٣ إنما هم رسل المسيح عليه السلام، وقيل في المأثور أرسلهم إلى انطاكية. فإذا أراد وصف بعض الرسل بالنبوة لم يكتف بوصفه بلفظة (رسولاً) حتى يضيف إليها النبوة"^٤.

إنّ لهذا التفريق بين معنى كلّ من مفردتيّ (النبّي) و (الرسول) دلالاته، من حيث إنّ الخطأ الذي ارتكبه المفسرون، وتبعاً لهم المختصون في علوم القرآن، هو أنهم قالوا إنّ كلّ رسولٍ لا بدّ أن يكون نبياً، بينما قد يكون النبيّ نبياً ولا يكون رسولاً^٥، إذ برهن الأستاذ عالم سبيط النيليّ من خلال متابعته للاقتران اللفظية لمفردتي (النبّي) و (الرسول) في النصّ القرآنيّ على خطأ هذا الاعتقاد، وتوصّل إلى نتائج مغايرة لما اتفق عليه المفسرون وعلماء اللغة، فلاحظ أنّ الاقتران اللفظية في النصّ القرآنيّ تشير إلى أنّ النبوة مرتبة ذاتية، أي إنها صفة ملازمة للنبيّ منذ الولادة في الغالب، وليس الأمر كذلك في الرسالة، فإنها تكليفٌ إضافيٌّ بالنسبة للنبيّ، أو قل إنها وظيفة يكلف الله تعالى بها من يشاء من عباده، ويؤيد ذلك ورود اللفظين في سياق قرآنيّ واحدٍ مما يدلُّ على المغايرة، كما في قوله تعالى: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ))^٦ فلو صحّ ما قيل من أنّ كلّ رسولٍ نبّيٌّ من دون أن يصحّ العكس كما قال ذلك

^١ - نظام المجموعات الكامل، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ص ٢٤-٢٥.

^٢ - نظام المجموعات الكامل، ص ٢٧.

^٣ - الآية ١٤ من سورة يس.

^٤ - نظام المجموعات الكامل، ص ٢٧.

^٥ - في تصوّر الخاطئ للفرق بين النبيّ والرسول ينظر: كبرى اليقينيّات الكونية، د. البوطي، دار الفكر بدمشق، الطبعة الثامنة، ١٤٠٢هـ، ص ١٨٣-١٨٤.

^٦ - بعض الآية ٥٢ من سورة الحجّ.

الفصل الثاني المبحث الأول

جمهور المفسرين، لاكتفى بذكر الرسالة واستغنى عن ذكر النبوة^١، ويؤيد ذلك أيضاً قوله تعالى: ((إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا))^٢ وقوله تعالى: ((فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ))^٣ فيقال في هاتين الآيتين ما قيل في الآية الأولى، من أن السياق القرآني لم يكتفِ بذكر الرسالة عن ذكر النبوة، مما يدلُّ على عدم احتواء مفهوم الرسالة لمفهوم النبوة، إذ قد يكون الرسول نبياً وقد لا يكون كذلك، كما أن النبي قد يكون رسولاً وقد لا يكون كذلك، "إذن يسقط البحث الاعتباطي عن علاقة الرسول بالنبي سقوطاً لغوياً ولفظياً. فهو إذ لم ينتبه إلى النظام ولا إلى اللغة فإنه لم ينتبه إلى أن المرسلين هم صنفان: رسولٌ ليس بنبيٍّ، ورسولٌ نبيٍّ، ممَّا يستلزم وجود نبيٍّ لم يبلغ برسالة قطعاً وذلك في آية واضحة: ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ))^٤، فالآية واضحة في إرسال رسولٍ وإرسال نبيٍّ، ذلك لأنَّ الرسالة تكليفٌ قد يُنَاطُ بنبيٍّ إن وجد، وإن لم يوجد نبيٌّ أرسل من هو دونه في المرتبة وهو الرسول فقط من غير نبوة. وما التفريق المذكور عن الأئمة عليهم السلام بروية الملك للرسول إلا لاحتياجه إليه في أداء الرسالة، فلا تثبت به أفضلية على النبي، كيف والنبوة مرتبة إلهية يولد بها المرء، بينما الرسالة هي مجرد تكليف إضافي"^٥؟.

وبناءً على هذا البيان يمكن أن نقول إنَّ الدكتور سروش، فضلاً عن أنه لم يبذل جهداً في تقصي الدليل على مثل هذا الزعم الذي يقرُّ من خلاله الفرق بين الصوفيِّ أو العارف والنبيِّ، فإنه لم ينتبه إلى أنَّ صفة الرسالة قد تكون من نصيب بعض العرفاء، أو بعض الفقهاء، أو حتى بعض قادة الجيوش، من دون أن يلزم من تكليفهم بالرسالة أن يكونوا من الأنبياء.

إنَّ المدخل لتطبيق مبدأ ((التأريخية))^٦ على النصِّ القرآنيِّ وأحاديث النبيِّ عند سروش يبدأ من ها هنا، أي من النظر إلى تجربة الوحي بصفقتها لا تختلف في جوهرها وحقيقتها عن تجارب العرفاء، وليس من النظر إلى التجربة الوحيانية

^١ - ينظر: نظام المجموعات الكامل، ص ٢٩.

^٢ - بعض الآية ٥٤ من سورة مريم.

^٣ - بعض الآية ١٥٨ من سورة الأعراف.

^٤ - بعض الآية ٥٢ من سورة الحجّ.

^٥ - نظام المجموعات الكامل، ص ٣٠.

^٦ - التأريخية مذهبٌ يقرُّ أنَّ القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأنَّ القانون من نتاج العقل الجمعيِّ، وتعمّم ذلك على الشرائع الإلهية أيضاً)) النصِّ الإسلاميِّ بين الاجتهاد والجمود والتأريخية، الدكتور محمد عمارة، دار الفكر بدمشق، ١٩٩٧م ص ١٧، ويعدُّ ((فيكو)) أول مفكّر أبرز هذا المفهوم، فقد نصَّ على أنَّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهّمون، فالتاريخ كله بشريٌّ من أقصاه إلى أقصاه، وقد اعترف له بذلك كلُّ من هيغل وكروتشه، لكنَّ تأريخية فيكو كانت لها محدوديتها، فهو يقول مثلاً بأنَّ الدين المسيحيُّ هو وحده الموحى به إلهياً، أما ما عداه فهو من صنع البشر. ينظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم-دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٢٣٧، ينظر أيضاً: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٧-٤٨.

الفصل الثاني المبحث الأول

بصفتها تمثل توهماً عاشه النبيّ، أو مشروعاً مزوراً ادعاه ليصلح الأوضاع الاجتماعية الفاسدة للمجتمع العربيّ الموجود في عصر الرسالة، إذ ستكون النتيجة في هذه الحالة هي بطلان الرسالة المحمدية من الأساس، ولهذا فقد بحث الدكتور سروش عن تسويغ آخر لتطبيق مبدأ ((التأريخية)) على النصوص الدينية المقدسة في الإسلام لا يكون ثمنه التفريط بالمحتوى الإيمانيّ بجوهر الرسالة المحمدية في رأيه، فكانت إعادة قراءة التجربة النبوية قراءةً توحد بينها وبين التجارب الباطنية للعرفاء الكبار، هي السبيل إلى تحقيق هذه الغاية، ولم يكثرث بوجود الكثير من التناقضات والمفارقات التي يمكن أن تترتب على مثل هذا الإجراء كما هو واضح، يقول الدكتور عبد الكريم سروش: "ليس الإسلام مجرد كتابٍ ومجموعةٍ من الأقوال بل هو حركةٌ تأريخيةٌ وتجسيدٌ لتأريخ رسالة سماوية، إنه البسط التأريخيّ لتجربة نبوية متدرّجة الحصول. حيث تكون شخصية النبيّ محور هذا الموقع وتمثل كلّ ما وهبه الله تعالى للأمة المسلمة، ويدور الدين وتعاليمه حول محور هذه الشخصية من خلال التجربة الباطنية والخارجية للنبيّ. فكلّ ما جاء به النبيّ فهو حسنٌ جميل. وبما أنّ كلامه لا يصدر عن الهوى فهو عين الهداية. ولذلك فإنّ الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبيّ، ومن هنا يكون الدين تابعاً للنبي" ¹ ومن هنا فإنّ الدكتور سروش من أجل أن يسوّغ السمة التأريخية للنصّ القرآنيّ، فإنه يطور نظريته التي طرحها في مرحلة كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) التي كان مفادها مجرد الفصل بين الدين في ذاته والمعرفة الدينية التي هي معرفة بشرية قابلة للخطأ والصواب، خلافاً للدين الذي هو كاملٌ ولا يمكن أن يكون في معرض الخطأ على الإطلاق، فيقوم في كتابه ((بسط التجربة النبوية)) بالانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلةٍ أخرى أكثر جرأةً وتطوراً، فيعلن من خلال العديد من الفقرات أن ليس هناك من منطقة فاصلةٍ بين شخصية النبيّ والوحي، بل إنّ الوحي في هذه المرحلة إنما يمثل التجربة الباطنية للنبيّ، من خلال انتظامها في علاقاتٍ جدليةٍ مع التجربة الخارجية التي تتألف من الظروف الموضوعية والحياتية والتحديات التي واجهها النبيّ، إذ كانت تطرح العديد من الأسئلة التي تتطلب نمطاً خاصاً من الإجابة التي يتكفل بها الوحي النابع من شخصية النبيّ نفسه، وليس من أيّ مصدرٍ خارجيٍّ سواءً كان الملاك جبرائيل أو غيره، وليست هناك مشكلةٌ لو أنّ الدكتور سروش أراد الاستغناء عن الملاك جبرائيل بوصفه وسيطاً بين الله والنبيّ في نقل مضمون

¹ - بسط التجربة النبوية، ص ٣٦-٣٧.

الفصل الثاني المبحث الأول

الوحي^١، إذ من الممكن أن تتعدّد السبل التي يتحقّق بها نقل رسالة الوحي إلى النبيّ في الواقع، لكنّ المشكلة هي أنّ الدكتور سروش يقوم بإلغاء المصدر الإلهيّ للوحي الذي يتلقاه النبيّ عن طريق الالتفاف الذي يقوم به من خلال القول بأنّ شخصية النبيّ ذاتها تحوّلت إلى وجودٍ إلهيّ، وليس هذا الإجراء الالتفافيّ الذي يستلهمه سروش من التراث الصوفيّ القائل بوحدة الوجود كافياً لرفع العديد من المشكلات النظرية والفلسفية التي تضرب تجربة الوحي في الصميم، فضلاً عن أنّ النصّ القرآنيّ ذاته لا يؤيّد هذه الفكرة الصوفية أو السروشية التي تذهب إلى القول بأنّ الوحي إنما هو مجرد التجربة العرفانية الخاصّة بالنبيّ، فإذا كان الوحي تابعاً للنبيّ وليس النبيّ تابعاً للوحي^٢، وإذا كان الوحي عبارةً عن التجربة الباطنية والعرفانية للنبيّ محمد، فلن يكون هناك امتيازٌ للنصّ القرآنيّ من الناحية التشريعية عن غيره من النصوص الفلسفية أو الحقوقية التي تشرّع القوانين من موقع بشريتها ومرحليتها ونسبيتها طبعاً، وهذا ما أعلنه الدكتور سروش نفسه بقوله: "إنني أعتقد أنّ النبيّ هو المشرع للأحكام الفقهية، وأنّ النبيّ نفسه هو المقنن لهذه المسائل وبالطبع فإنّ الله تعالى أمضى القوانين التي شرعها النبيّ"^٣.

وليست هناك من قيمةٍ لهذه العبارة الأخيرة التي يحترز بها سروش عن الخروج من الدائرة الإيمانية التي تحتمّ إسناد جميع التشريعات لله تعالى في نهاية الأمر، لوضوح أنها موجودةٌ بشكلٍ احترازيّ تحكميّ لا يستند إلى أساس منطقيّ معقولٍ في المنظومة الاستدلالية العامة لنظرية الدكتور سروش في بشرية الوحي، فإذا كان النبيّ هو الذي يشرع هذه القوانين التي تنظم المجتمع طبقاً للطور العقليّ والثقافيّ الذي مرّ به المجتمع العربيّ الجاهليّ في عصر الرسالة، "لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية. بمعنى أنّ النبيّ عمل على إصدار قوانين وتشريعاتٍ كانت تقترن بالعدل في مفهوم تلك الأجواء وتلك الأذهان وبعيدةً عن

١ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٢١٧. إنّ ما يصرّح به سروش من أنّ "القرآن هو ثمرة الشجرة الطيبة لشخصية محمّد (ص) التي أثمرت بإذن الله" بنية الوحي وحقيقة القرآن- حوارٌ هامٌّ بين د.سروش والشيخ جعفر سبحاني، إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ٣٢، مسبوقةً بما طرحه بعض أصحاب دعوات التجديد في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وعلى رأسهم السير أحمد خان الهنديّ (١٨١٧-١٨٩٨م)، فقد ذهب إلى أنّ النبوة ملكةٌ طبيعيةٌ خاصّة، شأنها شأن القوى البشرية التي تتفقّ عند توفّر ظروفها ومناخاتها وبيئتها، تماماً كما هو الحال بالنسبة إلى ثمار الأشجار، وكان يرى أنّ جبريل كما هو في الواقع ليس إلا صورةً مجازيةً وكنائيةً عن القوّة أو الملكة التي يتمنّع بها النبيّ، إذ هو يحصل على الوحي من الله بصورةٍ مباشرة، كما أنّه لا يعتقد بأنّ الوحي شيءٌ ينزل على النبيّ من الخارج، بل هو نشاط العقل الإلهيّ في النفس والعقل القدسيّ البشريّ. ينظر: تهافت نظرية نبوية القرآن/ مطالعاتٌ نقديةٌ جادّة د.الشيخ هادي صادقي، ترجمة: حسن مطر، نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر، ص ٣٦-٣٧.

٢ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٣٤١.

٣ - المصدر نفسه، ص ٢٠١.

الفصل الثاني المبحث الأول

طبيعة الظلم والجور في ذلك الزمان" ^١، فإنّ هذا يعني أنّ هذه التشريعات لم تعد ملزمة لأحدٍ من المسلمين في هذا الزمان، فضلاً عن محذورٍ آخر يترتّب على الإيمان بفكرة أنّ هذه التشريعات الإسلامية إنما وضعها النبيّ بنفسه لتقترن بالعدل في إطار الزمان والمكان المعينين في عصر الرسالة، إذ يمكن أن يثار التساؤل حول نوع الضمان الذي يمكن أن يقدّم لأن تكون تلك التشريعات التي وضعها النبيّ بنفسه قد حققت بالفعل العدل المطلوب حتى في مفهوم تلك الأجواء والأذهان في ذلك العصر، بل يمكن أن يشار إلى أكثر من قرينة تدلّ على أنّ أفراداً موهوبين وجماعاتٍ تعترف بالعدل بوصفه قيمةً أخلاقيةً مهمةً في حياة البشر، لم يكونوا ينظرون إلى هذه التشريعات النبوية إلا من موقع أنها تسبب الكثير من الإجحاف والخلل في موازين العدل، وتخلّ بمبدأ الإنصاف، ناهيك عما يترتّب عليها من النتائج التي تؤدي إلى نسف الرسالة، لكون تلك التشريعات مرحلية لا أكثر ولا أقلّ، وأنها ستكون مصدراً للظلم بدلاً من أن تكون مصدراً للعدل في العصور اللاحقة بشكلٍ مؤكّد.

التمييز بين موقف الدكتور سروش وموقف المصوّبة

قد يقال بأنّ هناك في المواقف التي تبناها علماء الأصول ما يسند هذا الاتجاه، لاسيما الاتجاه المعروف بالمصوّبة في الأحكام الظاهرية الذين اعتقدوا بعدم وجود حكمٍ واحدٍ في المسألة الاجتهادية الظنية قبل الاجتهاد، أي إنّ حكم الله في لوح الواقع تابعٌ لما يتوصّل إليه المجتهد المعين من الأحكام في المسائل الظنية عن طريق الاجتهاد ^٢.

لكنّ هذا مجرد اشتباهٍ قد يقع فيه بعض الباحثين الذين لا يلتفتون إلى وجود الاختلافات بين المسألتين وهي كالآتي:

الاختلاف الأول: يشار أولاً إلى أنّ رأي المصوّبة لم يعد هو الغالب الآن في الأوساط الأصولية والفقهية السنية والشيعية على السواء، على الرغم من اتباع المعتزلة وبعض الأشاعرة هذا المسلك في بعض العصور، فلقد دحضت حجج المسلك المقابل -وهو مسلك المخطئة- حجج هؤلاء، فصار أغلب من يحترم أولئك العلماء يلجأ إلى تأويل أقوالهم بما ينسجم مع مسلك المخطئة ويوحّد بين المسلكين ^٣.

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٠١.

^٢ - المصوّبة هم الذين يقولون إنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ في فروع الشريعة، بمعنى أنّ ليس الله تعالى حكمٌ واحدٌ في المسألة الاجتهادية قبل الاجتهاد، بل إنّ حكم الله تابعٌ لظنّ المجتهد، فحكم الله في حقّ كلّ مجتهدٍ هو ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه.

^٣ - هذا هو ما حدث بعد أن استقرت المنظومات الفقهية للمذاهب الإسلامية، بيد أنّ التأويليين الجدد يشعرون بالحاجة إلى إحياء العمل بما يقتضيه هذا المسلك، واستغلاله إلى أبعد حدّ خارج نطاق ما كان مقصوداً للعلماء الأوائل ممن اعتنق مبدأ التصويب في الأحكام الظاهرية، إذ من الواضح أنه يهيء لهم فضاءً اجتهادياً واسعاً إلى

الفصل الثاني المبحث الأول

الاختلاف الثاني: ما ذهب إليه الدكتور سروش مختلفاً تماماً عما ذهب إليه هؤلاء المصوّبة، من جهة أنّ الدكتور سروش يذهب إلى أنّ تجربة الوحي ذاتها إنما هي تجربة بشرية خاصة بالنبّي، مع منحها خصوصية أنها تجربة باطنية أو عرفانية فائقة، فترتّب على ذلك كما صرّح الدكتور سروش أن يكون النبي هو الواضع لتلك التشريعات باجتهاده الخاص، لتلائم تلك المرحلة الزمنية المعينة التي عاصرها النبي لا غير، ولا تتعدّى ذلك العصر إلى العصور اللاحقة، في حين لا يقول المصوّبة ذلك، لأنهم يمارسون الاجتهاد في الموارد الظنية التي هي موارد الاجتهاد فقط، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ الأحكام التي يتوصّلون إليها عبر تطبيق آليات الاجتهاد لا تخرج عن دائرة المقاصد الإسلامية العامّة التي تعرضها الشريعة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة.

الاختلاف الثالث: مهما كنا نختلف مع المصوّبة، فإنهم إنما يعتقدون هذا المسلك مستندين إلى بعض الإشارات في الشريعة التي يؤوّلونها بطريقتهم الخاصة، فيكون مسلكهم في نظرهم في الأقلّ مستنداً إلى أصلٍ تشريعيّ عامّ لا يمكن الاعتماد عليه ما لم يكن الوحي مستقلاً عن النبيّ وليس تابعاً له كما هو رأي الدكتور سروش، وإلا فقد الحجية والاعتبار، ولا يعود حتى لوجود مسلكين أحدهما مسلك المصوّبة والآخر مسلك المخطئة مسوّغ من الأساس.

بعبارة أخرى نقول إنّ تجربة الوحي لولا أنها منبثقة من مصدرٍ آخر غير النبيّ وهو الله عزّ وجلّ، لما كانت تصلح لأن يستند إليها المصوّبة في دعم مسلكهم، لأنهم إنما يعتمدون على الحجية التي تتصف بها التجربة النبوية في تسويغها، ولا يمكن تصوّر وجود تلك الحجية فيها مع الاعتقاد بأنها نابعة من ذات النبيّ، أو أنها تمثل التجربة الباطنية والعرفانية الخاصة بنبيّ الإسلام.

من الواضح جداً أنّ الدكتور سروش يستند إلى حجج هؤلاء المصوّبة بوصفها إحدى الروافد المهمة في التراث الأصوليّ التي تدعم نظريته في بشرية الوحي والتعددية الدينية، جنباً إلى جنب مع عددٍ من الروافد المهمة الأخرى الموجودة في التراث الإسلاميّ كأراء المتصوفة والعرفانيين، فضلاً عن الرافد المهمّ الآخر الذي يشكل الدعامة الرئيسية لنظريته كلها، وهو التراث الغربيّ في الجانب الخاصّ بفلسفة الدين ومدارس اللسانيات الحديثة والهرمنيوطيقا، أي إنّ هذا الرافد الأخير هو حجر الزاوية الحقيقيّ في أطروحة الدكتور سروش كلها من ألفها إلى يائها، أما الاعتماد على الروافد الأخرى المستمدة من التراث الإسلاميّ فهي انتقائيةٌ للغاية لكي تقوم بوظيفة الإسناد بالنسبة إلى ذلك المصدر الأساس، مع ملاحظة أنّ

حدّ إلغاء الكثير من أحكام الشريعة، ولا يقتصرون فيه على الأحكام التي لا نصّ فيها كما أشار إلى ذلك الغزاليّ في الاقتباس السابق.

الفصل الثاني المبحث الأول

الدكتور سروش يعتمد إما على الآراء الشاذة التي لم تتوفّر على الحجج الكافية للبرهنة عليها في علم الأصول أو التفسير أو التصوف والعرفان، أو على تراث الشعر العرفانيّ المنفتح بطبيعته على عالمٍ لامتناهٍ من التأويلات التي يمكن توجيهها لدعم أطروحاته، فإذا ما واجه مشكلة ما على صعيد التعارض بين أفكاره والنصّ القرآنيّ أو أحاديث النبيّ وروايات آل البيت، فإنه لا يتردّد في استبعاد الآيات والأحاديث والروايات التي لا تنسجم مع تلك الآراء، لينتقي بدلاً منها آياتٍ وأحاديثٍ ورواياتٍ أخرى تناسب غرضه في البرهنة على تلك الآراء^١.

تفسير ظاهرة الوحي من خارج دائرة نصوص الوحي في القرآن

يقول الدكتور سروش: "عندما نتحدّث ونبحث في ظاهرة الوحي ففي الواقع إنّ بحثنا ينطلق من خارج دائرة الوحي وينظر من الخارج إلى حادثةٍ وظاهرةٍ باسم الوحي الذي تمظهر في المجتمع العربيّ وألقي في روع النبيّ وضميره. فلو أردنا إثبات أو نقض هذا الادعاء من خلال القرائن والشواهد فلا بدّ أن تكون هذه القرائن والشواهد من خارج دائرة الوحي، لأنّ الرجوع في مقام إثبات الادعاء إلى النصوص وإلى داخل دائرة الوحي ((نفياً وإثباتاً)) لا يعتبر عملاً سليماً وصحيحاً من الناحية المتدولوجية"^٢ فإننا وإن كنا نوافق على ما يقرّره الدكتور سروش في الفقرة السابقة من أنّ ظاهرة الوحي لا يمكن إقامة الدليل عليها من داخل الدين نفسه، لأنّ مثل هذه البرهنة تتضمّن دوراً منطقيّاً واضحاً، إلا أننا نعترض على الدكتور سروش في مورد التطبيق، أي إنّ كلام الدكتور يصحّ في حالةٍ واحدةٍ فقط، وهي الحالة الخاصّة في البرهنة على القضية الإجمالية التي مفادها أنّ أصل الوحي موجود، أو أنّ النبيّ قد حصلت له حالة الوحي التي أهّلته للقيام بدور النبوة، فمن الطبيعيّ في هذه الحالة أن يكون الاستدلال على حصول ظاهرة الوحي من خارج النصوص الدينية، فيكون اللجوء إلى قرائن وشواهد عقليةٍ ووجدانيةٍ يعضد بعضها بعضاً حتى يحصل الاطمئنان العقليّ والوجدانيّ بحصولها لدى النبيّ، أما إن كانت القضية تتعلّق بالحديث عن تحليل ظاهرة الوحي ومعرفة كيفيتها وجوهرها وحقيقتها، فلا أعتقد أنّ كلام الدكتور سروش ينطبق عليها، إذ لا بدّ من الاحتكام إلى النصّ الدينيّ نفسه سواءً كان قرآنيّاً أو سننيّاً للاطلاع على ما يمكن الاطلاع عليه

^١ - إنّ المنهج الانتقائيّ في اختيار الأحاديث التي تدعم أطروحات الحدائين هو المنهج السائد في دراساتهم المتنوّعة، بل إنّ نصر حامد أبو زيد يعلن أنه لا يعتمد طريقة القدماء في تعيين سبب النزول بالرواية والسماع ممن عاصروا التنزيل، فيقول إنه يعتمد منهجية أخرى يستهدف من خلالها معرفة سبب النزول من داخل النص، ومن الواضح أنّ هذه المنهجية تتيح له رفض العديد من الروايات المتعلقة بأسباب النزول لمجرّد أنها تقف في دلالتها عائقاً أمام ما يريد من النصّ القرآنيّ أن ينطق به من الأفكار التي يراد منها في الدرجة الأولى الانسجام مع قيم الحداثة المعاصرة ليس غير. ينظر: نقض أوام المادية الجدلية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص ٣٦.

^٢ - بسط التجربة النبوية، ص ١٩٥.

الفصل الثاني المبحث الأول

من كيفية حصولها وحقيقتها وجوهرها، لكنّ الدكتور سروش يتبع هذه الاستراتيجية دائماً عندما يواجه معضلاتٍ فكريةً وفلسفيةً تعرّض المباني والأسس الفلسفية التي تنهض عليها أطروحته للاهتزاز، إذ من الواضح أنّ عدداً كبيراً من الآيات القرآنية، فضلاً عن عشرات الأحاديث السننية لا تساعد الدكتور سروش على تحقيق الانسجام داخل النظرية في حال الموافقة على أن تكون البرهنة عليها من داخل الدين.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الدكتور سروش يصرّح على الدوام بأنه مؤمنٌ بالقرآن والإسلام، فعليه إذن أن يضع أيدينا على التأويل المناسب للعدد الهائل من الآيات القرآنية التي يتناقض مفادها مع ما يطرحه سروش من آراء حول بشرية الوحي، فإذا أراد الالتزام بالمنهج العقليّ المحض وما يطرحه من نتائج بعيداً عن قضية الإيمان بالقرآن والإسلام، فله ذلك طبعاً، لكن على أن يعترف بأنه مستعدٌّ للتخلّي عن الإيمان بحقانية الإسلام في حال وجود التعارض بين النتائج التي يتوصّل إليها من خلال منهجه العقليّ المستقلّ وما يطرحه علينا القرآن من مفاهيم في خصوص هذه المسألة ويطالبنا بأن نؤمن بها إيماناً قطعياً لا يقبل الردّ.

ونحن نذكر فيما يلي عدداً من الآيات القرآنية التي تبرهن بشكلٍ قاطع على أنّ الوحي بحسب المفهوم الذي يعرضه النصّ القرآني لا يمكن أن يكون مطابقاً لفلسفة الوحي في أطروحة الدكتور سروش:

١- قوله تعالى: ((كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ))^١.

٢- قوله تعالى: ((وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ))^٢.

٣- قوله تعالى: ((أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا))^٣.

^١ - الآية ٢ من سورة يونس.

^٢ - الآيات ١-١٠ من سورة النجم.

^٣ - الآية ٨٢ من سورة النساء.

الفصل الثاني المبحث الأول

٤- قوله تعالى: ((الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١) اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَوَيْلٌ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ))^١.

٥- قوله تعالى: ((وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ))^٢.

ونحن لا نستطيع أن نسرد في هذا السياق جميع الآيات التي تحدثت عن فلسفة الوحي، لكنّ فيما ذكرناه من الآيات القرآنية إشارات واضحة تدلّ على عدم انسجام الطرح السروشّي لظاهرة الوحي مع ما يعرضه القرآن الكريم من مفاهيم تتعلّق بتفسير ظاهرة الوحي وفلسفة النبوة.

ليست هناك مشكلة في أن نعتقد مع الدكتور سروش أنّ مسألة افتراض وجود ملاكٍ هو جبرائيل يقوم بدور الوساطة بين الله والنبّي في عملية نقل الوحي ليست ضرورية، نظراً لأنّ "جميع عالم الطبيعة له اتصالٌ بعالم ما وراء الطبيعة ولا يوجد قسمٌ وجزءٌ مما وراء الطبيعة هو أقرب أو أبعد إلى الأشياء في عالم الطبيعة، فالفاصلة بينه وبين جميع الأشياء الطبيعية واحدة، وأوّل هذه الأمور، الحقيقة الإلهية المقدّسة"^٣، أي إنّ التصوّر الإسلاميّ افترض وجود جبرائيل ليقوم بدور الوساطة بوصفه شرطاً ضرورياً لضمان نسبة الوحي إلى الله دون أن يلتفت إلى أننا في هذه الصورة "ينبغي أيضاً أن نسأل أنفسنا هذا السؤال: ممن يسمع جبرائيل هذا الكلام؟ هل يسمع هذا الكلام من ملكٍ آخر، أو أنّ جبرائيل يدرك هذه الأشياء بنفسه وتخطر هذه الكلمات على ذهنه ثمّ يتوسّط بالقاءها في روع النبيّ وذهنه؟ فلا بدّ أن نصل في النهاية إلى مكان نتوقّف عنده ونعتقد بأنّ موجوداً توصّل إلى هذه المضامين والمعاني بدون واسطةٍ وأدرك أنها مضامين إلهية"^٤.

أقول ليست هناك مشكلة إطلاقاً في أن يعتقد الدكتور سروش أو أيّ شخص آخر بأنّ عملية الوحي لا تحتاج إلى وساطة جبرائيل، إذ هناك طرائق متعدّدة يتمّ فيها الوحي^٥، لكنّ ما أشار إليه الدكتور سروش من أنّ هذه السلسلة التي تبدأ بجبرائيل لا بدّ أن تنتهي "إلى الوقوف عند حدّ معيّن ونقول إنّ موجوداً ((مهما

^١ - الآية ١-٢ من سورة إبراهيم.

^٢ - الآية ٩٢ من سورة الأنعام.

^٣ - بسط التجربة النبوية، ص ٢١٦.

^٤ - المصدر نفسه، ص ٢١٦.

^٥ - ينظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧-٢١٨.

الفصل الثاني المبحث الأول

كان اسمه)) أدرك أنه قد حصل في أعماق نفسه وذاته على هذه المضامين والأفكار الإلهية. وهذا الموجود تارةً يكون واسطةً لنقل هذه الأفكار إلى شخص آخر وتارةً أخرى لا يكون كذلك بل يقول إنَّ هذه الأفكار أدركتها بنفسه واستوحيتها من عالم الغيب"^١، لا يمكن الموافقة عليه مطلقاً إن أردنا أن ننظر إلى ظاهرة الوحي بوصفها تمثل الشريعة الإلهية الملزمة لجميع البشر، فإذا كان هذا الكائن الذي هو جبرائيل أو النبي، إن كان قد أدرك بنفسه مجموعة من الأفكار التي تشكَّلت منها الشريعة، فإنه لا يمكن لنا أن نتحدَّث عن وجود الضمانة فيما إذا كان مخطئاً أو مصيباً، مستيقناً أو متوهماً، وهذا هو بالضبط ما توصل إليه الدكتور سروش نفسه عندما أعلن أنَّ النبي في جميع التشريعات التي أتى بها لم يكن ليخرج عن شريعة العدل في مفهوم ذلك الزمان، أي ضمن المحددات التاريخية التي حكمت تجربته النبوية بوصفها تجربة شخصية نابعة من أعماقه هو، ولا علاقة لها من حيث الصياغة بمصدر منفصل عن ذاته يهيمن على الزمان والمكان كليهما ويتعالى عليهما معاً، "لأنَّ النبي نفسه خاضع لمؤثرات الزمان والمكان، فالنبي قد بعث في قوم معينين وفي تاريخ معيَّن ولا يستوعب جميع الأزمنة والأمكنة، وقد ولد من أبٍ وأمٍّ معينين لا من جميع الآباء والأمهات، ويتحدَّث بلغة معينة لا بجميع اللغات. ويخاطب أناساً معينين لا جميع الناس في المجتمعات البشرية وهكذا"^٢.

من هنا فإنَّ التجربة النبوية لا يمكن لها أن تكون ملزمة لأحد، غاية ما يمكن أن يقال إنها ملزمة لشخص النبي فقط، ولا يتعدى الإلزام إلى الناس جميعاً، سواء كانوا موجودين في زمانه هو، أم كانوا موجودين في العصور اللاحقة، ولا يحلُّ الإشكال ما يقوله سروش من "أننا لا نواجه مشكلة في كون الوحي أمراً إلهياً، فعندما نقول إنَّ الوحي الذي نزل على النبي هو أمرٌ تاريخيٌّ وخاضعٌ لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر فإنَّ هذا الكلام لا يثير خلافاً في كونه إلهياً، لأنَّ معنى هذا الكلام أنَّ النبي ينطلق في كلماته وتعليماته من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني ويتكلَّم بما يناسب تلك الأجواء وذلك العصر"^٣، نظراً لما يأتي:

أولاً: إننا لا نضمن أن يكون النبي قد انطلق فعلاً من موقع الهداية الإلهية والإشراف الرباني إن كنا نعتقد بأنَّ الوحي إنما يمثل تجربته الروحية الخاصة لا أكثر، وهذا ما لم ينكره سروش عندما قال: "إنني أعتقد أنَّ النبي هو المشرِّع للأحكام الفقهية، وأنَّ النبي نفسه هو المقنن لهذه المسائل وبالطبع فإنَّ الله تعالى

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢١٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢١٩.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٢١٨.

الفصل الثاني المبحث الأول

أمضى القوانين التي شرعها النبي، الهاجس الأساس للنبي في أمر التقنين هو أن هذه الأحكام والقوانين لا بد أن تكون عادلة في أجواء زمانه وتبتعد عن الظلم في عرف ذلك الوقت لا أنها تمثل العدالة المطلقة وفوق التاريخية^١، فليس في هذا الكلام ما يشكّل ضماناً على أن تلك الإجراءات الفقهية والقانونية التي كان يتخذها النبي صادرة عن إرادة أعلى من إرادته هو، ومن ثم لا بد أن تكون عرضة لكل عوامل النقص التي يمكن تخيلها في هذا السياق.

ثانياً: هذا يعني أن من حق الآخرين الذين عاشوا تجربة النبي الروحية أن يكونوا أنبياء في زمانه أو في الأزمان اللاحقة، ولن يكون هناك معنى لتكذيب المدّعين للنبوّة في زمن النبي، أو المدّعين لها في الأزمان اللاحقة، فلعلّ هؤلاء جميعاً قد عاشوا تجارب روحية مماثلة أهّلتهم لأن ينطلقوا في كلماتهم وتعليماتهم من موقع الهداية الإلهية والتأييد الربانيّ.

استناد حجّة السنة النبوية إلى حجّة النصّ القرآنيّ

يعتقد الدكتور سروش أن النبيّ الخاتم وحده هو من يحقّ له أن يأتي بعقائد وتشريعاتٍ من دون أن يكون مطالباً بالبرهنة عليها، أما الآخرون فإنهم وإن كان عملهم مشابهاً لعمل الأنبياء، إلا أنهم بحاجة إلى هذه البرهنة على أفكارهم وآراهم التي يطرحونها على الناس ويطالبونهم باتباعها^٢، ومن الواضح أن كلام الدكتور سروش سيكون مستساغاً في حال الاعتقاد بأنّ مصدر تلك العقائد والتشريعات هو الله عزّ وجلّ بمعنى الاستقلال عن شخصية النبيّ، أما في حال الاعتقاد بأنّ مصدرها هو ذات النبيّ مهما قيل من أنها تحوّلت إلى وجودٍ إلهيٍّ عن طريق الرياضات والتدريبات الروحية، فإنه لا يمكن أن يُصار إلى تصديقها فضلاً عن وجوب الإيمان بها والعمل بمقتضاها، بل ستكون عقائد وتشريعات الآخرين التي يستدلّون عليها بالوسائل العقلية وغيرها أولى بالتصديق، وأحرى بأن تكون موضوعاً للإيمان.

نعم، يمكن أن يقال إنّ الحديث النبويّ هو أحد مصادر التشريع في الإسلام، على الرغم من أن جميع المسلمين يعتقدون أنّ تلك الأحاديث إنما هي من صياغة النبيّ، بل إنهم يقولون إنّ مضمونها هو من ذات النبيّ أيضاً، باستثناء الأحاديث القدسية التي قالوا إنّ مضمونها من إحياء الله، لكنّ صياغتها اللغوية بفعل النبيّ من دون تدخلٍ للذات الإلهية في إيجاد الصيغة اللسانية لتلك الأحاديث، وفي كلا القسمين تكون الذات النبوية هي الذات الفاعلة والقابلة لها في الوقت نفسه، ومع ذلك تُعامل

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٠١.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٥ وما بعدها.

الفصل الثاني المبحث الأول

هذه الأحاديث كما لو أنها القرآن نفسه، فما الضير من أن نقول في النصّ القرآنيّ ما قلناه في الحديث النبويّ نفسه، من دون أن نكون ملزمين بجميع تلك الإشكالات التي قيلت أو التي يمكن أن تقال مما زعموا أنه مترتبٌ على الاعتقاد ببشرية الوحي فيما يخصّ النصّ القرآنيّ على وجه التحديد.

لكن يُجاب بأن يقال إنّ الأمر مختلفٌ في الحالتين، ذلك أنّ الكلام في تفسير جوهر الوحي وحقيقته، فإذا كنا نعتقد بأنّ حقيقة الوحي إنما هي تجربةٌ روحيةٌ باطنيةٌ أو عرفانيةٌ شخصيةٌ للنبيّ، فإنّ الناتج لا بدّ أن يكون في صالح عدم التصديق بأصل النبوة وهو الوحي المستقلّ عن ذات النبيّ، ومن ثمّ لن تكون هناك قيمةٌ إيمانيةٌ ملزمةٌ لكلّ ما يخرج من فم النبيّ من كلامٍ سواءً كان قرآناً أو أحاديث، لكن لو اعتقدنا بأنّ ظاهرة الوحي منفصلةٌ عن ذات النبيّ، وأنّ الله هو الذي أوحاها إليه من دون أن يكون له آيةٌ مدخليةٌ في ذلك سوى أنّ استعداده الروحيّ بلغ مستوىً راقياً جداً إلى حدّ أنه أصبح مؤهلاً لتلقي هذا الوحي ونزوله على قلبه بأكثر مما تتحمّله جميع الموجودات الأخرى ((لو أنزلنا هذا القرآنَ على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشيةِ الله وتلك الأمثالُ نضربها للناس لعلهم يتفكرون))^١، فإنّ معنى ذلك هو وجوب الإيمان والالتزام بالمضامين الواردة في النصّ القرآنيّ على هذا الأساس، فإذا أحرزنا هذه المسألة تمّ الانتقال إلى الاعتقاد بحجية الحديث النبويّ عن هذا الطريق، أي إننا نعرف عن طريق أهلية النبيّ لتلقي الوحي الإلهيّ المستقلّ عن شخصيته هو، أنه قد بلغ بالفعل ذلك المستوى الذي يشير إلى أنّ وجوده كلّهُ قد تحوّل إلى وجودٍ إلهيٍّ معصومٍ لا يخطئ، أما من دون إحراز القضية الأولى فإنه من العسير علينا أن نعرف أنّ ما ينطق به النبيّ من كلامٍ ليس الله موحياً له بشكلٍ مباشرٍ هو الحقيقة التي لا يمكن أن تجانب الصواب.

لا بدّ من حسم المسألة فيما يخصّ تبعية النبيّ للوحي أولاً، لنتنقل في خطوةٍ ثانيةٍ إلى تقرير ما يطلق عليه علماء الإسلام اسم الولاية التشريعية للنبيّ^٢، وهي التي تمنحه صلاحية التشريع فيما يخصّ مجموعةً من الأحكام الفقهية التي لا تستوعب مساحتها إلا أقلّ القليل قياساً إلى ما ورد منها في النصّ القرآنيّ، علماً أنها لا تتعدّى كونها شرحاً وتفصيلاً للمجمل من الأحكام الفقهية العامّة الواردة في

^١ - الآية ٢١ من سورة الحشر.

^٢ - تعني الولاية التشريعية التي جعلها الله للنبيّ (ص) إدارة الناس وحكمهم ونشر قوانين الشريعة بينهم ودعوتهم وهدايتهم إلى الصراط المستقيم، فلا تعني الولاية التشريعية أنّ للنبيّ حقّ التشريع باستقلالٍ عن التشريعات الواردة في القرآن، وهو ما تشير إليه مجموعةٌ كبيرةٌ من الآيات منها ((وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْتَرَاهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ)) الآية ٤٩ من سورة المائدة. ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الجزء السادس، ص ٧، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، تأليف: الشيخ ناصر مكارم شيرازي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، الجزء الثاني، ص ٣٤٢.

الفصل الثاني المبحث الأول

القرآن، أو أنها تخصُّ بعض التدبيرات السياسية والاجتماعية التي كان يواجهها النبي في ظروفٍ معيَّنة، ومن الطبيعي أن يقال إنها تتحرَّك في دائرة تحقيق المقاصد الإسلامية العامَّة التي وضعت أساساتها وأصولها في النصِّ القرآني نفسه، ومن الواضح أنَّ الخطوة الثانية مرتبطة بحسم المسألة في الخطوة الأولى، بل إنَّ النصِّ القرآني نفسه يوجِّهُ أمراً للناس على هذا الأساس: ((مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا))^١ فلا يمكن النظر إلى الولاية التشريعية التي تخوَّل النبي تشريع بعض الأحكام على أنها ملزمة للناس من أجل التعلُّد بها إلا بناءً على الاستجابة لذلك الأمر الوارد في النصِّ القرآني، ومن الواضح أننا مع القول بتبعية الوحي للنبي لا يمكن لنا الاعتقاد بحجية القرآن أصلاً، لننتقل في خطوةٍ لاحقةٍ إلى الإيمان بأقوال النبي على أساس الحجَّة الموجودة فيها، ولا شكَّ أنَّ فهماً كهذا مختلفٌ تماماً عما يريد الدكتور سروش الترويج له على أساس نظريته في بشرية الوحي، إذ ستكون النتيجة بناءً على هذه النظرية أنَّ جميع المضامين القرآنية العقائدية والتشريعية وغيرها إنما هي اجتهاداتٌ خاصَّةٌ بالنبي، مهما قلنا إنها معبرةٌ عن المراد الإلهيِّ بناءً على الاعتقاد بتوهُّج شخصيته من الناحية الكشفية والعرفانية، فضلاً عما ورد في السنة النبوية من هذه المضامين، فإنها ستكون جميعاً عبارةً عن اجتهاداته الخاصَّة من بابٍ أولى.

بناءً على هذا، فإنَّ المساحة التشريعية للنبي ذات سعةٍ كبيرةٍ جدًّا، إلى درجة أنها سابعةٌ في الفراغ، ولا تستند إلى أوامر أو تشريعاتٍ سابقةٍ تخوِّله أن يقوم بالتشريع في تلك المساحة الضيقة التي يشير إليها الفقهاء. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ، فإنَّ التشريعات القرآنية والسنتية إن كانت على الصفة التي ذكرها الدكتور سروش، فإنها لا بدَّ أن تكون تاريخيةً محكومةً بثقافة النبي ومزاجه وطريقته الخاصَّة في إيجاد الحلول للتحديات التي تواجهه أثناء القيام بمهمَّته النبوية على أساس العدل في مفهوم ذلك الزمان وذلك المكان الخاصَّين بعصر الرسالة والجزيرة العربية على وجه التحديد، لأنَّ النبي مهما كان متفوقاً في عالم الكشف والعرفان، ليس إلا شخصاً يحمل رؤىً وتصوُّراتٍ صاغ من خلالها نظريةً من النظريات لإصلاح الأوضاع في المجتمع الفاسد الذي انبثق منه، وشاء أن يرتقي به إلى مصافِّ الأمم الراقية ليس غير، ومن الطبيعي أن تكون تجربته هذه قابلةً لأن تتجاوزها تجارب أخرى أكثر رقياً وتطوراً سوف توجد في المستقبل، تبعاً لسنن التغيير والتطور التي تحكم جميع النظريات والأفكار.

^١ بعض الآية ٧ من سورة الحشر.

العرضي والذاتي في الشريعة

يتخذ الدكتور سروش من قضية انسجام التشريعات الفقهية مع المفاهيم الحضارية الموجودة في أجواء زمن التشريع قرينة أساسية من القرائن التي تؤكد في رأيه نظريته حول تبعية الوحي للنبي، يقول الدكتور سروش: "في ضوء هذا يتضح معنى الكلام الذي قلته من أن الوحي تابع للنبي، أي إنه متناسب مع شخصية النبي، ومتناسب مع كلمات النبي، ومتناسب مع محيط النبي، ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمن النبي، ومتناسب مع مزاج وعقلانية قومه، ومتناسب مع الأجواء والأمثلة والثقافة التي كانوا يعيشونها، ومتناسب مع المعاني التي صبّت بقوالب لفظية، ومتناسب مع ظرفية اللغة وذهنية العرب في ذلك الزمان"^١، ويقول في موضع آخر: "من هنا نفهم حال الأحكام الفقهية أيضاً بأنها مؤقتة إلا أن يثبت خلاف ذلك، فجميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له إلا أن يثبت بالدليل خلاف ذلك"^٢ إلا أنه يستثني من هذه القاعدة بعض التشريعات بحكم أنها خرجت بالدليل، ولم يبيّن لنا سروش الضوابط والمعايير التي يتكوّن منها هذا الدليل، إذ يتمّ بموجبه الفصل بين ما هو عرضي أو ذاتي، أي ما ينطبق عليه مبدأ التاريخية وما لا ينطبق عليه هذا المبدأ، فيكون جزءاً من الدين بغض النظر عن اختلاف الأزمنة والأمكنة بوصفه يمثل جوهر الدين، فما دام الوحي كلّهُ من أله إلى يائه إنما يمثل الرؤية المحمّدية الخالصة التي استقاها النبي محمد من تجربته الكشفية والعرفانية، وهي محكومة بثقافة النبي المحدودة وظروفه التاريخية المعلومة، ولا يمكن أن يتعدّها إلى ثقافة أرقى تخرق الأزمنة اللاحقة، كما لا يمكن أن يوفّر حلولاً للمشكلات التي سوف توجد فيها، فإننا لا نستطيع أن نشخص الذاتيات لنعزلها عن العرضيات على هذا الأساس، فحتى لو فرضنا أن هذا الذاتي الذي توفّر الدليل على أنه من جوهر الدين في هذه المرحلة التطوّرية من حياة الإنسان، فإنّ داعي الشكّ مع هذا لا يزول، إذ ربما أبدى هذا الذاتي الذي اخترق حجاب الزمان والمكان، فأبدى صلاحيته حتى الآن، ربما أبدى عجزاً في المستقبل، فيكون من العرضيات التي فقدت صلاحية الاستمرار في تقديم الإجابات على المشكلات المطروحة، وهكذا نصل إلى فوضى عارمة في تشخيص الذاتيات وفصلها عن العرضيات في الدين، فيؤول الأمر إلى نفي التشريع الإسلاميّ كله بالضرورة.

ربما احتاج الأمر إلى تفصيل أكبر في الآتي من مراحل بحثنا، لنسلط الضوء على القرائن الأربعة التي اعتمد عليها الدكتور سروش ليصل من خلالها

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ١٩٩-٢٠٠.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

الفصل الثاني المبحث الأول

إلى البرهنة على تبعية الوحي للنبي، لكننا نكتفي في هذا السياق بأن نشير إلى أنّ الغالبية العظمى من القائلين بتاريخية النصّ القرآنيّ، يلجأون إلى البرهنة على ذلك من خلال ارتباط الكثير من الآيات بأسباب نزولها^١، إذ يقال إنّ التفاصيل الجزئية التي حدثت في مسيرة الإسلام، وتفاعل الوحي معها كما تشهد بذلك العديد من الآيات، يعدّ قرينة واضحة على أنّ الوحي لم يكن وحياً إلهياً بمعزلٍ عن تدخل النبيّ، بل هو وحيّ تابعٌ للنبيّ من حيث الاستجابة التامة للمشكلات المطروحة في الساحة الاجتماعية والسياسية.. الخ، فهو وحيّ خاضعٌ لمتطلبات الزمان والزمان، ولو كان الوحي إلهياً خالصاً لكان متعالياً عليهما، بل سيكون بمثابة نصّ مكتوب مسبقاً يقوم الله بإلقائه في حافظة النبيّ من دون ترقّبٍ لما سوف يحصل من تلك التفاصيل الجزئية في إطار الخضوع لشرطي الزمان والمكان.

هناك مسلكان يعتمدان مبدأ التاريخية في تفسير ظاهرة الوحي، أحدهما: المسلك الذي ينكر حقانية الأديان من رأس، والمسلك الآخر: يمثله مجموعة من الباحثين من أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمد آرغون، والدكتور عبد الكريم سروش، على اختلافٍ في الأسس والمباني التي يعتمدونها كلٌّ واحدٍ من هؤلاء الثلاثة للتوفيق بين تاريخية النصّ الدينيّ وحقانية الأديان^٢، وتبعاً لهذا التنوّع في المنطلقات بالنسبة لأصحاب المسلكين لا ينبغي أن تكون الإجابة عليهما واحدةً بالطبع، ولهذا فإننا سوف نوجّه كلامنا على هذا الإشكال إلى من يحاولون التوفيق بين المبدئين، تاريخية النصّ الدينيّ وحقانية الأديان لا سيما الإسلام، فنقول إنه ليست هناك مشكلة أصلاً في تصوّر الجمع بين أن يكون الوحي إلهياً وأن يجيب على تحديات الواقع الموجود في عصر النزول، بل إنّ هذا هو المنتظر من الوحي

^١ -أسباب النزول هي أمورٌ وحوادث وقعت في الصدر الأول للإسلام وجاء الوحي القرآنيّ لحظها، لكن لا يصحّ تعميم هذا الأمر على القرآن كلّهُ، إذ إنّ من القرآن ما نزل ابتداءً لبيان حكم تشريعيّ أو أخلاقيّ أو عقائديّ، لكنّ الباحثين الحدائين استغلّوا هذا الجانب كثيراً، حتى زعم قسمٌ منهم أنّ القرآن كلّهُ مرتبطٌ بأسباب نزولٍ تاريخيةٍ لا يتعداها إلى غيرها، وتجاهلوا تماماً القاعدة التي تقرّر أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أو أنّ المورد لا يخصّص الوارد، ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤٢٧هـ-٣٠٧م، ص ٧١ وما بعدها.

^٢ - لا شك أنّ تبنيّ التأويليين الحدائين الجدد لدعوى التاريخية قد جاء مسبقاً بالدعوات التي أطلقها فلاسفة التنوير الغربيّ في هذا الاتجاه، كما جاء مسبقاً أيضاً بالدعوات التي أطلقها المستشرقون الذين لم يروا في القرآن إمكانية أن يؤلّف مجموعة تشريعية كاملة، بسبب أنّ النصّ القرآنيّ خاضعٌ لعمليات التأويل المتعاقبة التي حدثت في التاريخ الإسلاميّ من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الأحكام الشرعية التي وردت فيه إنما جاءت لتعالج أموراً طارئة محدّدة بطريقةٍ عمليةٍ واقعيةٍ ينظر: المستشرقون ومصادر التشريع الإسلاميّ، د.عجيل جاسم النشمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص ٦٣ وما بعدها. وبيبلور جولدتسيهر هذا المعنى بقوله: "إنّ هذا الكتاب (يقصد القرآن) لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه" العقيدة والشريعة، ص ٤١. ويقول المستشرق يوسف شاخت: "إنّ التشريع لم يأت مباشرةً من القرآن، ولكنه تطوّر في عهد بني أمية في العمل الحكوميّ الإداري، وهذا العمل غالباً ما يكون مائلاً عن المقصود والمعنى الظاهر الواضح من القرآن" ويقول المستشرق جيوم: "كلّ مسلم يعلم أنّ كثيراً من القرآن جاء للوجود كي يلتقي مع بعض أزمنة معينة، أو لأحوالٍ مؤقتةٍ في حياة محدّد... وهي أوضاع القرن السابع الميلاديّ" الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٠م، ص ٢٨٧.

الفصل الثاني المبحث الأول

أن يفعله، وإلا كان متّسماً بالعجز عن التناغم مع مفردات الواقع في عصر النزول، على أن تكون إجاباته على التفاصيل الخاصة بذلك الواقع قابلةً للامتداد والتعميم على التفاصيل التي يمكن أن تحصل في العصور اللاحقة، وتلك إحدى سمات العبقرية التي يمتاز بها الوحي واقعاً، والتي تشكّل إحدى ملامح الإعجاز فيه^١. ثمّ إن كان الإشكال يتمثل في عدم إمكان الجمع بين إلهية النصّ القرآنيّ وتناغمه مع التفاصيل الجزئية من مفردات الواقع في عصر النزول، فإنّ الإشكال ذاته واردٌ أيضاً على نظرية بشرية الوحي بحسب المباني والأسس التي اعتمدها الدكتور سروش في تأسيس هذه النظرية، بمعنى أنّ سروش لم يتخلّ عن حقانية الوحي مع قوله ببشرية الوحي، "فإنّ نبيّ الإسلام هو خاتم الأنبياء، أي إنه نال الكشف التامّ بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل مثل هذا الكشف أو الحصول على ذلك التكليف الإلهي"^٢، أو قل إنّ النبوة بحسب بشرية الوحي عند الدكتور سروش "تعني الاقتراب من عوالم المعنى وسماع نداء الغيب، وبذلك تحصل للنبيّ تجربةً بهذا المعنى"^٣، فإذا تقرّر ذلك، فإنّ الإشكال الوارد على إمكان الجمع بين إلهية النصّ القرآنيّ وتناغمه مع تفاصيل الواقع في عصر الرسالة واردٌ أيضاً على إمكان الجمع بين بشرية الوحي بالمعنى الخاصّ الذي يركّز عليه سروش وتناغمه مع مفردات وتفاصيل هذا الواقع ذاته في ذلك العصر، وبعبارةٍ أخرى نقول إنّ النبيّ بناءً على نظرية بشرية الوحي قد نال الكشف التامّ الذي أهّله للحصول على التكليف الإلهيّ، فيكون قد أحاط علماً بمضامين القرآن منذ بلوغه هذه المرتبة، فكان عليه أن يأتي بالقرآن جملةً واحدةً منذ أن صدع بالنبوة أوّل الأمر، وعليه أن لا ينتظر حتى تحصل تلك التفاصيل فيجعل قرآنه مجرد إجاباتٍ عليها بحسب تسلسل الأحداث في الواقع.

^١ - إنّ التأويليين الحدائين الجدد يعتمدون على استراتيجية التمسكّ بأسباب النزول لدعم أطروحتهم في تأريخية النصّ القرآنيّ، من ذلك مثلاً زعمهم بأنّ جميع آيات القرآن تعلّقت بأسبابٍ استدعت نزولها، ثمّ ينتقلون في الخطوة اللاحقة إلى الزعم بأنّ أسباب النزول تتنافى مع أزلية النصّ القرآنيّ، "وظاهرٌ من صنع العلمانيين هذا، أنّ مقصدهم من وراء التعلّق بأسباب النزول، هو تخصيص الأحكام الشرعية القرآنية بأسباب، ولو كانت وهمية، وتعليقها بوقائع، ولو لم تتعلّق بها حقيقةً، وذلك لطّي صفحة التشريع القرآنيّ، ونقل سلطة التشريع وحاكميته نقلاً كاملاً من الله عزّ وجلّ إلى الناس" سقوط الغلوّ العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ٢٥٣، ينظر كذلك: إتيان البرهان في علوم القرآن، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان بعمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، الجزء الأول، ص ٣٥٧ - ٣٥٨، ينظر كذلك: الأصولية بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص ٦٢ وما بعدها، ينظر كذلك: جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مؤسسة الانتشار العربي ببيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، ص ١٩٧.

^٢ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٤-٢٥.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٢٥.

المبحث الثاني

الإنشطار الأفقي اللانهائي للدلالة

تعدُّ الدلالة القرآنية في مرحلة كتاب ((القبض والبسط في الشريعة))

إنَّ المشروع التجديديَّ للدكتور سروش في مجال التعامل مع النصِّ الدينيِّ المقدَّس اتَّخذ له منطلقاتٍ وأسساً تنوعت وتطوّرت تبعاً لتطوُّر أطروحاته في هذا السياق، وليس الاقتصار على كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) بكافٍ في مجال معرفة النتائج النهائية التي توصل إليها فكر سروش بشأن التعامل مع النصِّ القرآنيِّ كما قلنا، فلم يكن الدكتور عبد الكريم سروش في هذا الكتاب الأخير يصرِّح بأكثر من أنَّ النصِّ الدينيِّ المقدَّس يمثل المنظومة العقائدية والتشريعية الصحيحة الثابتة التي لا يصحُّ التشكيك بمصدرها الإلهيِّ على كلِّ حال، لكنَّ التأويلات البشرية لهذا النصِّ تتعدَّد وتختلف تبعاً للاختلاف الحاصل في جملة المعارف البشرية التي توجد في كلِّ عصر، وتبعاً للاختلاف الحاصل أيضاً في الخلفيات الفكرية والثقافية والإيديولوجية لدى كلِّ مفسرٍ أو مؤوِّلٍ لهذا النصِّ، فإنَّ "قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها، لا تضمن ان يكون فهم البشر لها قدسياً وكاملاً وواحدًا"^١، كما "إنَّ الوحي إلهيٌّ في واقعه، ولكن هل يمكن أن يقال إنَّ تفسير وتأويل هذا الوحي إلهيٌّ أيضاً؟ بلا شكَّ إنَّ إشكال التفسير والتعبير للعلماء يمكن أن يكون ظنياً قابلاً للخطأ، متغيراً، نسبياً، متحيّزاً، مضلاً، متعصباً، مرتبطاً بثقافة المحيط الناقصة، ولكنَّ هذه الأمور هي التي أرادها صاحب الوحي، فنحن بشرٌ غير معصومين وليس حظنا من إدراك الحقيقة سوى هذا المقدار وبهذه الصورة"^٢.

لا يختلف أحدٌ من المفسِّرين قديماً وحديثاً مع الدكتور سروش حول هذا المبدأ، بل تكاد الغالبية العظمى من المفسِّرين يشيرون إلى هذه المسألة ويحذرون

^١-القبض والبسط في الشريعة، ص ١٢٣.

^٢-الصرافات المستقيمة، ص ١٦٨.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

منها، مع فارقٍ واحدٍ في رأيي، وهو أنّ غالبية هؤلاء كانوا يتصوِّرون أنّ بالإمكان التجرّد من العوامل الذاتية والإيديولوجية، وتحقيق قدرٍ كافٍ من الموضوعية، بحيث تكون النتائج التي يتوصّلون إليها أكثر قرباً من مراد صاحب النصّ، تبعاً لتطبيق كلّ منهم للمعايير والضوابط العلمية المتفق عليها في تفسير النصّ القرآنيّ، في حين لا يعتقد سروش، شأنه شأن جميع التأويليين الجدد، بوجود هذه الإمكانية أصلاً، إذ "سيكون للمعرفة الدينية في كلّ عصر، أيضاً، هندسةٌ خاصةٌ وصيغةٌ خاصةٌ. وبما أنّ جميع الأسئلة لم تولد بعد، فإنّ الأجوبة أيضاً لم تنتشر في جذع المعرفة الدينية الطريّ، ولذا فإنّ تصوُّرنا اليوم عن الدين، مبنيٌّ على عناصر ومصالح، تنقص أو تزيد بحسب تطوُّر الأسئلة ونضجها، وسيكون هناك حتماً فرقٌ كبيرٌ بين تصوُّرنا المستقبليّ للدين، وتصورنا الحاليّ له. فما نهله عن الدين اليوم، قد أرخى ظلاله على ما نعرفه، وأعطاه معنىً ناقصاً وقائماً، إذا طمس الظلّ فإنّ المعاني ستضاء بشكلٍ أفضل، وتكامل العلوم الذي يخلق في أذهان البشر أسئلةً جديدةً، سيجرُّ معه المعرفة الدينية نحو الكمال"¹.

ليس في مثل هذا الكلام ما يجعل الطرح متناقضاً مع قدسية النصّ القرآنيّ وسموّه عن أن يكون داخلاً في دائرة الاحتمال بالنسبة لوجود الخطأ في عالم الثبوت ونفس الأمر في الأقلّ، حتى وإن تعدّدت التفسيرات والتأويلات التي يطرحها المفسِّرون التي هي في معرض الخطأ والصواب بالتأكيد.

بناءً على ذلك، فإنّ النصّ القرآنيّ في حدّ ذاته، لا يكون مجالاً لتطبيق المنهج التاريخيّ عليه كما هو واضح، بل إنّ المعرفة الدينية المتكوّنة من جميع القراءات والتأويلات التي يسلّطها علماء التفسير على النصّ القرآنيّ هي التي تكون مجالاً واسعاً لتطبيق هذا المنهج، فيكون من الصحيح الاعتقاد بحصول تطوُّراتٍ في المعارف الدينية، تبعاً للتطوُّرات والتحوُّلات التي تحصل في العلوم الأخرى، سواءً كانت ذات مساسٍ مباشرٍ بعلم اللغة، أم كانت داخلةً في إطار العلوم الإنسانية، بل حتى في إطار العلوم التطبيقية الأخرى التي لا بدّ أن تسهم في تشكيل الأفق العامّ للتفسير في كلّ عصر، فالنصّ القرآنيّ سرمديّ الوجود على هذا الأساس، لكنّ الفهم البشريّ هو النسبيّ والمؤقت والمتطوُّر، إذ تظهر تفسيراتٌ ومعانٍ جديدةٌ للنصّ القرآنيّ منسجمةً مع المستوى الذي تبلغه هذه العلوم في الأزمان المتعاقبة، وهي متناسبةٌ مع الظروف الحياتية التي يحيها كلُّ مفسرٍ في المكان والزمان المعيّنين بطبيعة الحال.

¹ -القبض والبسط في الشريعة، ص ١٧٤.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

نعم، لا إشكال في ما يقدّمه سروش من طرح في هذا السياق، مع ملاحظة أنّ تعدّد التفسيرات الصحيحة عند المفسّرين، لا يعني التعدّد الأفقيّ في التأويل ليقع التعارض فيما بينها، لكنه التعدّد الطوليّ الذي لا يمكن أن يعارض فيه تفسيرٌ صحيحٌ ما تفسيراً صحيحاً آخر، سوى أنّ كلّ تفسيرٍ من تلك التفسيرات، أو قلّ كلّ تأويلٍ من تلك التأويلات بتعبير أدقّ، يقع ظهراً بالنسبة إلى فهمٍ أو تأويلٍ آخر يكون أكثر منه عمقاً وإيغالاً في توخي معنى النصّ، وهذه هي إحدى النقاط المركزية المهمّة التي تشكّل محور الخلاف بين النظرية التأويلية عند العرفانيين والمتصوّفة والنظريات التأويلية المعاصرة ذات الاتجاه الهرمنيوطيقيّ المتطرّف، ومع ذلك فإنّ الواقعية المنفصلة عن الإدراك لا بدّ من وجودها عند قراءة النصّ، أي إنه لا بدّ من الاعتراف بوجود مستقلٍّ للنصّ عن القراءات التأويلية المتعدّدة التي هي ثمرة التفاعل بين طرفين هما النصّ والقارئ، ومن هنا يكون ثمة مجالٌ واسعٌ للتأثير الذي تمارسه الفرضيات الفكرية والثقافية والإيديولوجية على تحديد المضمون التأويليّ للنصّ في ذهن القارئ، فلا يكون من الصحيح في هذه الحال القول بأنّ أية قراءةٍ تأويليةٍ بشريةٍ للنصّ الإلهيّ مطابقةٌ تمام المطابقة للنصّ، بالقدر نفسه الذي يشير إلى عدم إمكان القول بأنها مفارقةٌ تمام المفارقة للمضمون الواقعيّ أو الثبوتيّ المائل في النصّ^١.

لا توجد مفارقةٌ إطلاقاً في أن نعتقد أنّ الفهم الصحيح للشريعة هو في معرض التكامل والتوعّل أكثر نحو اكتشاف الطبقات الأعمق من المعنى، وهي لا تتناقض مطلقاً مع هذا الفهم المفترض بقدر ما تركّزه وتجعله أكثر قدرةً على العطاء المعرفيّ الثرّ في مواجهة التحدّيات التي يولّدها الفهم الخاطيّ المنبتّ عن القواعد والضوابط التأويلية العلمية والصحيحة، وأن نعتقد في الوقت ذاته بأنّ بعض التفسيرات تجانب الالتزام بالمعايير العلمية للتأويل وضوابطه، فتكون النتيجة أنها تبتعد عن اقتناص أيّ مستوى صحيحٍ من المستويات التأويلية التي تتدرّج عمقاً إلى

^١ - لا شك أنّ التأويل على المستوى الثبوتيّ الواقعيّ للنصّ القرآنيّ هو من اختصاص النبيّ (ص) وسائر المعصومين من آل البيت بحسب ما عليه اعتقاد الإمامية، فالمعنى القرآنيّ الذي يُطرح على هذا المستوى يمثّل المعنى الثبوتيّ والواقعيّ للنصّ القرآنيّ نفسه، ولا يحتمل الصواب والخطأ كما هي الحال مع التأويلات التي يطرحها غيرهم من العلماء والمفسّرين، قال أمير المؤمنين (ع) بهذا المعنى: "فأين تذهبون؟ وأنى تؤفكون؟ والأعلام قائمة والآيات واضحة، والمنار منصوبة، فأين يتاه بكم وكيف تغمهون وبينكم عترة نبيكم، وهم أزمّة الحقّ، وأعلام الدين، وألسنة الصدق، فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، وردوهم ورود الهيم العطاش، أيها الناس خذوها من خاتم النبيين صلى الله عليه وآله: "إنه يموت من مات منا وليس بميت، ويبلّى من بلي منا وليس ببال، فلا تقولوا بما لا تعرفون، فإنّ أكثر الحقّ فيما تنكرون)) نهج البلاغة، تأليف: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلمية: الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب العربي، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م، الخطبة ١٤٤.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

ما لا نهاية من دون أن تكون عرضة للتناقض فيما بينها، كما انه يمكن تصوُّر وجود فهم للنصِّ الإلهيِّ المقدَّس يستطيع أن يتوغَّل في أعماق النصِّ القرآنيِّ إلى مدياته اللامحدودة ذاتها، شريطة أن يكون هذا الفهم مسدِّداً ومعصوماً ومطابقاً للنصِّ القرآنيِّ بشهادة النصوص الدينية التي يعدُّ الإيمان بها جزءاً لا يتجزأ من المنظومة العقائدية نفسها، بمقتضى قوله صلى الله عليه وآله وسلَّم: "إني تاركٌ فيكم ما إن تمسَّكتم به لن تضلُّوا بعدي، أحدهما أعظم من الآخر، كتاب الله حبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما"^١.

بيد أننا هنا نتحدَّث عن المستويات البشرية العادية لتأويل النصِّ الدينيِّ واستخراج دلالاته الممكنة، ولا يعنينا الحديث عن ذلك المستوى التأويليِّ المعصوم الذي هو من اختصاص النبيِّ ومن أوكل إليهم مهمة التأويل التامَّ بعده، لذلك فإنَّ التأويل مهما كان صحيحاً وعميقاً ومنسجماً مع المعايير التأويلية الصحيحة، فإنَّ هناك مجالاً للقول بأنَّ ثمةً هناك مساحةً تركت مهجورةً في النصِّ، أو أنَّ ثمةً بعض العلاقات التي تربط بين أجزاء النصِّ لم يتمَّ الالتفات إليها، فلا تكون هنالك إمكانيةً لوجود تأويلٍ نهائيٍّ أو صحيحٍ من جميع الجوانب على أساس ذلك.

بيد أنَّ تقرير هذه الحقيقة لا يلزم منه الدعوة إلى تجنُّب تلك المعايير والضوابط التي اتفق عليها علماء تأويل النصوص مهما كانت محكمة وثابتة في مجال النقد، واعتماد أيِّ تأويلٍ يصدر من أيِّ شخصٍ غير ملَمٍّ ولا ملتزمٍ بتلك المعايير والضوابط بدقة كافية، بحسبان أنه يمثل درجةً مساويةً من الكفاءة للتأويلات الملتزمة والمنضبطة، بذريعة عدم وجود تفسيراتٍ أو تأويلاتٍ نهائيةٍ للنصوص^٢.

إذن، في المرحلة التي شهدت نشر مقالات القبض والبسط في الشريعة لم تكن فكرة نسبية النصِّ الدينيِّ عموماً والنصِّ القرآنيِّ على وجه الخصوص مطروحةً بقوة، أو قل إنها لم تكن مطروحةً بشكلٍ واضح، لكنَّ المعرفة الدينية التي هي ثمرة القراءات المتعدِّدة والمختلفة للنصوص الدينية هي التي كانت تمتاز بالتعدُّدية والنسبية تبعاً لعوامل عديدة منها اختلاف الآفاق المعرفية لدى كلِّ مفسرٍ في العصر الواحد، مضافاً إلى اختلاف الآفاق المعرفية والثقافية بين العصور المتعاقبة، فضلاً عن وجود عددٍ من العوامل الخارجية والداخلية التي تترك تأثيراتها على تأويل النصوص، وعلى هذا الأساس تمَّت الدعوة على يد الدكتور سروش إلى

^١ - يناير المودَّة، إبراهيم الحسيني البلخي القندوزي الحنفي، منشورات الأعملي للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص ٣٨.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ١٩١.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

تبني المنهجيات الحديثة في مجال اللسانيات والسيمانيات والأنثروبولوجيا^١ وعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ... إلخ، ليستعين بها المفسرون في تكوين المنظومة العقائدية والتشريعية من خلال تطبيقها على النصوص الدينية لاسيما القرآن^٢.

الإنفتاح اللانهائي للدلالة القرآنية في المراحل اللاحقة

مع ذلك، فإنّ ثمة قاسماً مشتركاً بين جميع الأطوار التي تألفت منها أطروحة الدكتور سروش، تمثل في دعوته إلى أن يأخذ المفسر في نظر الاهتمام دائماً مسألة الانسجام بين الدلالات المستنبطة من النصّ القرآنيّ والمنظومة الأخلاقية والقانونية للحضارة الحديثة، فلا يكفي "للمفسر أن يعمل على إيجاد تفسيرٍ منسجمٍ لجميع أبعاد النصّ، بل يجب أن يعرض تفسيره بصورةٍ منسجمةٍ مع التفكير الحاكم على أجواء ذلك العصر ويرفع التعارض بينهما، فلو شكّ الإنسان في صحة هذا المدعى بل كان يعيش الخوف من صحته، فينبغي عليه أن يعلم أنّ جميع العلماء والمفسرين من أهل التحقيق والدراية في جميع أدوار التاريخ تحركوا في فهمهم للنصوص من هذا الموقع"^٣.

هذا هو ما أكدنا عليه مراراً من أنّ الغالبية العظمى من التأويليين الجدد، ومنهم الدكتور سروش بالطبع، يتخذون منطلقاً لمشاريعهم التأويلية التي تجنح نحو الهرمنيوطيقا الفلسفية بقوة^٤، المنظومة المفاهيمية والقيمية والحقوقية للحضارة الغربية المنتصرة، بما يجعل لها الحاكمية العليا على دلالة النصّ القرآنيّ، فليس

^١ - الأنثروبولوجيا: في الاصطلاح العربي هي علم الإنسان. والأنثروبولوجيا الاجتماعية هي علم دراسة الإنسان في بيئته الاجتماعية. ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة المدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، ص ١١٥-١١٦.

^٢ - ينظر: القبض والبسط في الشريعة، ص ٤٣ وما بعدها. ينظر أيضاً: الصراطات المستقيمة، ص ١٢٩، ص ١٦٦.

^٣ - الصراطات المستقيمة، ص ١٥٥.

^٤ - قسّم الباحثون في مجال الهرمنيوطيقا المراحل التي مرّ بها هذا المفهوم فجعلوها ثلاث مراحل: المرحلة الكلاسيكية التي اعتمدت طرح منهج لتفسير النصّ المقدّس، أو مطلق النصوص فيما بعد، والمرحلة الرومانسية التي بدأت مع شلاير ماخر، وقد اعتمدت طرح منهج لتجسّب سوء الفهم، والمرحلة الفلسفية التي تبحث عن حقيقة الفهم وظروف حصوله دون أن تطرح منهجاً للفهم، وقسّم بعض الباحثين مراحل الهرمنيوطيقا إلى ثلاث مراحل: الكلاسيكية لشلاير ماخر وديلتاي والفلسفية لهيدجر وغادامر والكلاسيكية المعاصرة، حيث رجعوا للاعتراف بأراء شلاير ماخر، على أنّ الهرمنيوطيقيين في جميع المراحل التي سبقت مرحلة الهرمنيوطيقا الفلسفية كانوا يهتمون بالوصول إلى قصد المؤلف ويعتقدون بوجود معنى معيّن في النصّ، بيد أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية لم تهتمّ بصحة الفهم أو خطئه وركّزت جهودها على البحث عن حقيقة الفهم. ينظر: الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم، حوار مع: محمد مجتهد شبستري، بحث منشور في مجلة: دراسات اسلامية معاصرة، العدد ٥٣-٥٤، سنة ٢٠١٣م-١٤٣٤هـ، ص ١٥ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

على تلك المنظومة أن تقوم بأيّ تعديلٍ أو تحويرٍ أو تشذيبٍ بحقّ نفسها، بل على النصّ القرآنيّ أن يقوم في حقّ نفسه بكلّ ذلك، حتى إذا لم تنفع كلُّ تلك الإجراءات تبنيّوا الدعوة إلى القيام بعمليات البتر من النصّ القرآنيّ أيضاً، كما هي الحال في الدعوة إلى تطبيق مبدأ التأريخية على قسم كبيرٍ من الآيات القرآنية ذات المضمون الفقهيّ والحقوقيّ، بذريعة أنها لا تشكّل القسم الجوهريّ أو الذاتيّ من القرآن، لأنها تمثل القسم العرضيّ المؤقت المرتبط بزمانٍ خاصٍّ هو زمان المجتمعات القبلية التي عاشت في الجزيرة العربية وقت نزول النصّ على وجه التحديد، ولا تنسحب بدلالاتها التأريخية المتغيرة على المجتمعات الإسلامية العربية وغيرها في ظلّ تبدُّل الأوضاع الحضارية الجديدة، حيث يتمُّ تبني منطق الحضارة الغربية في صياغة المنظومات الاقتصادية والاجتماعية والحقوقية بالكامل، فيكون واجباً على المفسّرين الجدد أن يقوموا بتأويل القرآن تأويلاً يؤيّد تلك المفاهيم الحضارية الحديثة، بغضّ النظر عما يمكن أن تتضمّنه من نقاط الخلل، حتى لو اقتضى ذلك أن يقوم المفسر بالاستغناء عن قسم كبيرٍ من النصّ القرآنيّ وسائر النصوص القرآنية المقدّسة^١.

إنّ الانفتاح على الدلالات اللانهائية للنصّ بحسب المرجعيات الثقافية والفرضيات المسبقة لكلّ قارئ، لا يمكن أن يفضي إلا إلى فوضى دلالية باتت مرفوضة حتى في مجال تطبيق مبادئ الهرمنيوطيقا على النصوص الأدبية البشرية، وحتى في الشعر الذي من المفترض أن يكون قابلاً للتوسعة اللامحدودة في الدلالة بحسب المبادئ التي تدعو إليها الهرمنيوطيقا الفلسفية، لم يعد مقبولاً مثل هذا الاتجاه الذي لا يترك فرصة للاحتكام إلى معايير موضوعية يمكن من خلالها الاقتراب فعلاً من الفضاء الدلاليّ للنصّ^٢.

فإذا ما تقرّر هذا لم يعد ممكناً قبول هذا الاتجاه في مجال تفسير النصّ القرآنيّ، ومن الغريب أنّ الدكتور سروش في الطور الخاصّ بكتاب ((القبض والبسط في الشريعة)) كان يدعو إلى الاطلاع المرکز على عالم المتكلم لمعرفة

^١ -ينظر: بسط التجربة النبوية، مقالة الذاتي والعرضي في الأديان، ص ١١٩-١٢١.

^٢ - يقول أدوراد سعيد على سبيل المثال: "النظرية النقدية الحديثة أكّدت توكيداً مفرطاً على انعدام محدودية التأويل. وثمة محاولات تجري الآن للبرهان على المقولة التي مفادها أنّ كلّ القراءات مغلوطة، ونظراً لذلك فما من قراءة أفضل من أخرى غيرها، ومن ثمّ فكلّ القراءات في التحليل الأخير، مع العلم أنّ عددها لا محدودٌ على أرجح الظنّ، ما هي إلا تأويلات مغلوطة على قدم المساواة. إنّ قسطاً من هذه المقولة اشْتُقّ من تصوّر للنصّ بأنه موجودٌ في قلب كون نصّيّ هيلينيّ سحريّ، كونه لا يمتّ بأيّ صلةٍ إلى الواقع. بيد أنني لا أوافق على هذا الرأي، لا لأنّ النصوص موجودة بالفعل في الدنيا بكلّ بساطةٍ وحسب، بل ولأنّ النصوص كنصوص تموضع أنفسها وتبقى بالفعل على ما هي عليه من خلال استقطابها اهتمام الدنيا. وعلاوةً على ذلك فإنّ طريقتها لفعل هذا هي وضعها لقيودٍ على ما يمكن فعله بها جرّاء التأويل"العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م، ص ٤٦.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

مراده من الكلام، أي إنَّ الهدف الأهمُّ هو معرفة مراد المتكلم، لكن مع تطوُّر أطروحته في كتابي ((الصراطات المستقيمة)) و ((بسط التجربة النبوية)) لم يعد يتبنى الهدف ذاته، فقد تحوَّل الهدف إلى اتجاهٍ آخر تمثل في النقطتين الآتيتين:

الأولى: أن يتحقَّق الانسجام التامَّ بين الدلالات المستخرجة من النصِّ القرآنيِّ والتفكير الحاكم على أجواء الحضارة الغربية المعاصرة، بكلِّ ما تتضمنه من الإيجابيات والسلبيات، مع الانتباه إلى أنَّ الكلمة الفصل في ذلك لمنطق الحضارة الحالية وليس للنصِّ القرآنيِّ كما هو واضح^١.

الثانية: أكثر من ذلك، فإنَّ الأمر لم يعد مقتصرًا على العلماء المجتهدين في مجال التفسير للقيام بهذه المهمة، بل إنَّ من حقِّ أيِّ قارئٍ حتى لو لم يكن مزوَّدًا بالخبرة اللازمة القيام بمهمة تأويل القرآن تأويلًا ينسجم مع أهوائه، متذرِّعًا بضرورة تحقُّق الانسجام بين النصِّ القرآنيِّ والمنظومات المفاهيمية والقيمية والحقوقية للحضارة الغربية المعاصرة^٢.

الواقع أنَّ كثرة الدلالة وتشظيها طبقاً لمبادئ الهرمنيوطيقا الفلسفية بصورةٍ لانهائيةٍ لا يمكن أن تنتج منه إلا الفوضى الدلالية العارمة التي ربما أدَّت إلى نتائج مناقضةٍ لما يتوخَّاه التأويليون الجدد أنفسهم، فإذا كانت الفرضيات المسبقة للقراء المختلفين ليست من نمطٍ واحد، وإذا كان من حقِّ أيِّ قارئٍ أن يستنبط من النصِّ القرآنيِّ الدلالة التي تلبي الغاية الخاصة التي يبتغيها، فإنه ليس هناك من مسوِّغٍ أساساً لأن تكون هذه الغاية متفقاً مع ما تتبناه الحضارة الغربية المعاصرة من المفاهيم والقيم التي ربما خالفت القيم والمفاهيم القرآنية الخالصة، لوضوح أنَّ الأصل المعتمد في استخراج الدلالة، أو قل في خلقها وإيجادها هي الفرضيات المسبقة وإن كان ذلك بذريعة النصِّ، وبناءً على ذلك، فإنه لا يعود مسوِّغاً اشتراط أن يكون ذلك منسجماً مع أجواء الحضارة الغربية المعاصرة كما لا يخفى، بل يمكن أن يعتمد القراء ذوو التوجُّهات الإرهابية مثلاً على فرضياتهم المسبقة ومرجعياتهم الثقافية التي تشجّع على القتل والتنكيل بالمخالفين العزَّل في إضفاء الدلالة المناسبة لهذا التوجُّه على النصِّ القرآنيِّ، من دون أن يكون من حقِّ أحدٍ الاعتراض عليهم في توجيه دلالة النصِّ القرآنيِّ في هذا السبيل، إذ المفروض أنَّ جميع القراءات

^١ -ينظر: الصراطات المستقيمة، مقالة التفسير المتين للمتن ص ٥٥، ينظر أيضاً: إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، تأليف: باسم الماضي الحساوي، دار القارئ، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص ٢٣٠.

^٢ إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٨.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

تحظى بالمشروعية اللازمة، حتى مع فرض أنها متغايرة ومختلفة إلى درجة التناقض أو التضاد^١.

إنّ الالتزام بالنتائج التي تتمخض عن الأخذ بالمبدأ الهرمنيوطيقيّ الذي يشير إلى إمكانية تشطّي الدلالة تشطّياً لانهائياً دون الاعتماد على معايير واضحة في تحديدها، يسفر عن المحاذير الآتية:

المحذور الأول: إنّ النصّ القرآنيّ لا يتضمّن أية دلالة سابقة على قراءات المفسّرين، لا بمعنى أنّ المفسّرين هم الذين يستنتقون القرآن بعد أن يكون صامتاً بين دفتين، بل بمعنى أنّ النسيج اللسانيّ للقرآن لا يتضمّن أية دلالة أساساً، وإنما تتبع الدلالة من أذهان المفسّرين بذريعة النصّ، الأمر الذي يعني أنّ الدين الإسلاميّ لا حقيقة له في الواقع، بل هناك إسلامات متعددة لا تستهدف الاحتكام إلى إسلامٍ مقرّر الوجود مسبقاً في عالم الثبوت، بل حتى إسلام النبيّ محمّد ليس أكثر من كونه يمثل إسلاماً ذا سماتٍ محدّدة في عرّض الإسلامات الأخرى، ولا موجب لأن يعدّ إسلام محمّدٍ أفضل منها، بل ربما كان بعض هذه الإسلامات أفضل من إسلام النبيّ نفسه، بدهاءة أنّ إسلامه نابعٌ من فرضياته المسبقة التي تتضمّن المستوى المعرفيّ والثقافيّ المتخلف بالقياس إلى المستوى المعرفيّ والثقافيّ الحاكم على أذهان المفسّرين الآخرين، فيكون إسلام أيّ مفسّرٍ معاصرٍ أفضل من إسلام النبيّ محمّدٍ نفسه على هذا الأساس^٢.

المحذور الثاني: لا معنى للحديث عن وجود النصّ القرآنيّ مع الالتزام بما يذهب إليه الدكتور سروس من أنّ "الحقّ في عالم النصّ ليس بمعنى التطابق مع نيّة المؤلف، فالمؤلف في صياغته للخطاب اختار ألفاظاً معيّنة لإفادة معنىّ معيّن، وأحد المعاني ما فهمه هو واختاره من بين المعاني الأخرى، وإلاّ فهناك معانٍ أخرى موجودة في النصّ، فلو كان المؤلف مطلعاً على حقيقة أنّ النصّ يستقلّ عن نيّة المؤلف ومراده فسوف لا يتّهم أحداً بسهولة بعدم الفهم أو نقصان العقل، فهنا يختلف مفهوم الهداية والضلالة عن سائر الموارد... إنّ الكشف عن الواقع من خلال أدوات السيمياء والرموز يفتح الباب على مقولة التأويل الهرمنيوطيقيّ، وهنا نصل لا إلى الفهم المعلّل، ولا إلى الفهم المدلّل، بل إلى الفهم المؤلّ الذي يعني أنّ التعدّدية فيه ذاتيةٌ وغير قابلةٍ للانفكاك والاجتناب"^٣ لأنّ النتيجة التي يفرضها هذا القول هو أنّ هذه القراءات التي لا تتوقّف عند حدّ، سوف تسفر عن وجود نصوص أصيلة

١- إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٩.

٢- ينظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧-٢١٨.

٣- الصراطات المستقيمة، ص ١٢٩.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

تُعامل معاملة القرآن، وستكون هي منطلقاً أيضاً لقراءاتٍ وتأويلاتٍ جديدة، وستسفر هذه الأخيرة عن وجود نصوصٍ جديدةٍ تكون منطلقاً لتأويلاتٍ وقراءاتٍ جديدةٍ كذلك، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، مع أنّ هذه النصوص المتولدة عن القراءات والتأويلات التي لا تتوقف عند حدٍّ معيّن لا تتفق فيما بينها بالضرورة، بل هي متغايرةٌ ومتناقضةٌ على الدوام، وهي جميعها ناسفةٌ للنصّ الأصليّ وهو القرآن، كما أنّ بعضها ناسفٌ للبعض الآخر على الوتيرة ذاتها، الأمر الذي يؤدي إلى أنّ النصوص جميعاً ستعدُّ لاغيةً في النتيجة، ولا يمكن تأسيس تصوّر معيّن على أساس أيّ منها للإسلام بطبيعة الحال.

المحذور الثالث: لا يعود الحديث عن وجود مرادٍ للمتكلم مستقرّاً سلفاً في النصّ القرآنيّ أيّ معنى، "فإذا سرنا مع الهرمنيوطيقا الفلسفية في تقرير نتائجها، فإنّ مرادات الله هذه ليست إلا مرادات البشر، وإذا كان البشر إنما يفعلون مراداتهم هم وليس مرادات الخالق جلّ وعلا، فإنهم في هذه الحالة يكونون مشرّعين لأنفسهم، فأی معنى إذن للحديث عن شريعة الله بعد ذلك" ¹.

مناقشة مسوّغات الدعوة إلى تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على النصّ القرآنيّ

لكنّ الدكتور سروش يشير إلى أنّ هناك مجموعة من المسوّغات التي تجعل من فكرة القراءات المنفتحة على الدلالة اللانهائية طبقاً للنظرة الهرمنيوطيقية فكرةً سائغةً بل ضروريةً، منها:

المسوّغ الأوّل: يشهد واقع العملية التفسيرية للقرآن على أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين المفسرين في تحديد الدلالة للنصّ القرآنيّ، ومع أنّ الغالبية العظمى من المفسرين متفقون على نبذ التفسير بالرأي، إلا أنّهم جميعاً مارسوا هذا النمط من التفسير بشعورٍ أو دون شعورٍ منهم، يقول الدكتور سروش: "إنّ كتابات المفسرين في معنى ومصداق ((التفسير بالرأي)) لم يصل إلى نتيجةٍ حتى الآن، فالجميع يدعون تجنّب هذا اللون من التفسير، وفي نفس الوقت يتهم كلُّ واحدٍ منهم الأطراف الأخرى بارتكاب هذا العمل وأنه يفسر القرآن برأيه، الحقيقة أنّ الحالة هي هذه، ولكن لا أحد يكشف عن طريق التخلص من الانزلاق في دوامة التفسير بالرأي، وهذا الأمر يعكس في ذاته تعقيدات المسألة، وفي أيامنا هذه نرى السيد الطباطبائي

¹ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٨.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

صاحب ((تفسير الميزان)) يُتهم أيضاً هذه التهمة على الرغم من أنه حذر الجميع في مقدمة تفسيره هذا من الخلط بين ((التطبيق)) و((التفسير))^١.

والحق أنّ أحداً لا يمكنه إنكار الخلاف بين المفسرين في تفسير العديد من الآيات القرآنية، لكنّ النتيجة التي أرادها الدكتور سروش لا تترتب على هذا المستوى من الاختلاف بين المفسرين، بدهاءة أنّ هذا الاختلاف إنما هو حاصل في المستوى الإثباتي للنص، وليس في مستواه الثبوتي، فمن الممكن أن يختلف هؤلاء المفسرون المتعددون في تفسير الخطاب القرآني، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ المتكلم سبحانه لم يضمن خطابه معاني ودلالات مقصودة له دون غيرها، وهو يطالب المتلقين للخطاب القرآني بالتوصل إلى تلك الدلالات لا غير، وأنه يؤاخذ من تعمّد الانحراف عنها، وليس هذا الأمر منطبقاً على القرآن فقط، بل هو شامل لكلّ الخطابات اللسانية، وإلا لم تعد ثمة فائدة من العمليات التخاطبية بين الناس أصلاً، فتنتفي ضرورة التواصل بين المتخاطبين عن طريق اللغة بطبيعة الحال.

على أنّ انحياز جمع من المفسرين إلى ((التفسير بالرأي)) في ممارستهم التفسيرية العملية، لا يعني مطلقاً أنّ هذه الممارسة هي الممارسة الصحيحة، فيمكن أن يحذر المفسر على صعيد بيان الأسس والأركان التي يقترح أن تكون منهجه في التفسير، فلا يلتزم ببعضها أثناء الممارسة، فيقال في مجال النقد إنه لم يلتزم بالأسس المنهجية للتفسير على مستوى التطبيق، مع أنه التزم بذلك على مستوى النظرية. هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، فإنه من الطبيعي جداً أن يكون رسم معالم المنهج التفسيريّ مثالياً، وأن يحدث الخلل أو الخروج على بعض ما التزم به المفسر من الناحية النظرية أثناء رسم معالم المنهج، لكنّ المشكلة مع الدكتور سروش هي أنه يريد بنا الانتقال من مرحلة تشخيص مواطن الخلل لدى المفسر أثناء التطبيق إلى مرحلة الاعتراف بأنّ هذه التجاوزات والأخطاء التطبيقية هي ما يجب الاعتراف به بوصفه منهجاً صحيحاً في التفكير، فيكون رسم معالم المنهج حتى في مرحلة

^١ -الصرافات المستقيمة، ص ١٥٧-١٥٨.

^٢ -وردت في مجموعة من المصنفات التفسيرية والروائية عددٌ من الروايات المهمة في التحذير عن التفسير بالرأي، منها: عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: أنّ النبيّ (ص) قال: ((من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)) تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفي سنة ٣١٠هـ، مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان ١٤١٨هـ، الجزء الأول، ص ٥٨. ومنها: عن أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: ((من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يُؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء)) وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، للفتية المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المتوفي ١١٠٤هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٦، الجزء السابع والعشرون، ص ٢٠٢.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

التنظير مبتنياً على أساس الاعتراف بمشروعية تلك الأخطاء لتتكوّن منها معالم المنهج، وهذا خطأ فاضحٌ في التفكير كما أتصور.

المسوّغ الثاني: إنّ الدلالات التي يتوصّل إليها المفسرون من خلال مقارباتهم التفسيرية للقرآن إنما هي دلالاتٌ ظاهريةٌ لا تعكس واقع الدلالة مطلقاً، فما يمكن نشخيصه في الواقع من وجود هذه المذاهب الإسلامية المتعددة لا أصل له إلا تعدد وجهات نظر مؤسسيها، فلا يكون للإسلام الواقعي وجودٌ على هذا الأساس، وليست تلك المذاهب المتعددة التي هي إسلاماتٌ متعددةٌ في الحقيقة إلا "قبليات ومسبقات مؤسسيها بعدما تفاعلت مع النصّ الديني، واستخرجت الدلالات المناسبة لها بذريعة النصّ، لا أنّ النصّ هو الذي أملى على هذه المسبقات والقبليات دلالاته الواقعية، إذ لا معنى للحديث عن وجود دلالةٍ واقعيةٍ لأيّ نصٍّ بما في ذلك النصّ الديني من الأساس"^١.

وفي مقام الإجابة على هذا الإشكال يقال: إنّ الدلالات التي يتوصّل إليها المفسرون هي دلالاتٌ ظاهريةٌ حظيت بالمشروعية والقبول نتيجة استفراغ المفسرين وسعهم في تطبيق القواعد والمعايير العلمية في تلقّي الخطاب الديني، وهي قواعد ومعايير ممضاهُ عقلاً وشرعاً، ولهذا فإنّ إمكانية الفصل بين الآراء التفسيرية الخاطئة والآراء الصحيحة متوفرةٌ من خلال الاحتكام إلى تلك القواعد والمعايير، فليست المشكلة في أنّ الدلالات القرآنية التي يتوصّل إليها المفسرون هي دلالاتٌ ظاهريةٌ أو واقعية، بل إنّ المشكلة إنما تتمثل في أنّ التأويليين الجدد لا يعترفون بوجود قواعد ومعايير من هذا القبيل أصلاً، ومن الطبيعي أن تكون نتيجة هذا المسلك ما نراه من الفوضوية العارمة في الفهم والتفسير واستخراج الدلالة من القرآن الكريم كما هو واضح. "ثمّ إنّ الحكم الظاهريّ ليس ظاهرياً بمعنى أنه لا يعكس الواقع مطلقاً، بل ربما عكس الواقع الدلاليّ للنصّ بشكلٍ كاملٍ ومع ذلك يعدُّ ظاهرياً بالنظر إلى آله التي توصل إليه وليس بأيّ نظرٍ آخر. فكون الحكم ظاهرياً لا يستبطن معنى إهمال المعايير أو عدم الاعتراف بوجود القواعد المنهجية للفهم واستخراج الدلالة، بل على النقيض من ذلك، إذ يعني أنّ هذا الفهم أو هذه الدلالة تمّ التوصل إليهما على أساس بذل الوسع والطاقة في تقصي كلّ الإمكانات والوسائل والآلات الدخيلة في عملية الفهم وتقصي الخطاب على أساس موضوعيٍّ علميٍّ، لذلك فإنّ النتيجة مختلفةٌ بين الهرمنيوطيقين الفيلسوفيين وغيرهم من المفسرين

^١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢٢٠

الفصل الثانيالمبحث الثاني

الإسلاميين، حيث يقول الأولون بانعدام معيار فرز القراءة الخاطئة من الصحيحة، بينما يقرُّ المفسرون الإسلاميون بهذا الإمكان^١.

المسوّغ الثالث: ليس النظر إلى المجموع بالنسبة إلى الاختلاف الحاصل بين مفسري النصّ القرآنيّ فقط، بل إنّ الاختلاف حاصلٌ على مستوى المفسّر الواحد أيضاً تبعاً للتطوّر الحاصل في آفاقه الفكرية والمعرفية عموماً، وتبعاً للتغيّر الحاصل في قبلياته وفرضياته المسبقة، هذا مع أنّ كلّ مفسّر من هؤلاء هو في أعلى درجات الكفاءة والأهلية لتلقي الخطاب القرآنيّ وتفسيره، فلو كانت هناك دلالة ثابتة بشكلٍ مسبقٍ للنصّ القرآنيّ لما كان ممكناً أن يحصل مثل هذا الاختلاف في الآراء التفسيرية النابعة من ذهن المفسّر الواحد، ولهذا فإنه لا مجال لإنكار أنّ الدلالة القرآنية شأنها شأن دلالة أيّ خطابٍ آخر، لا توجد إلا بعد أن يتفاعل المتلقي مع الخطاب ويسقط عليه قبلياته الخاصة وفرضياته المسبقة من دون أن يكون لدلالة الخطاب القرآنيّ وجودٌ سابقٌ قبل ذلك.

من الواضح أنّ ثمة كثيراً من الحقّ ممتزجاً بالكثير من الباطل في هذا الإشكال، فإنّ أحداً لا ينكر أنّ لهذه القبليات والفرضيات المسبقة تأثيراً على نوع الدلالة المستنبطة من النصّ القرآنيّ، كما أنّ التفاوت الحاصل بين مستويات الخبرة التفسيرية لدى المفسر الواحد تبعاً لتراكم الخبرة نتيجة الممارسة الطويلة في حقل التفسير وتعميق المعرفة بالمقدمات الضرورية والعلوم ذات المدخلية الأكيدة في دقة النتائج التفسيرية المتنوعة، له من الأثر الكبير ما لا يمكن التناكُر له بطبيعة الحال، "إلا أننا مختلفون فقط حول الوجود المسبق للدلالة داخل النصوص التي تكون موضوعاً للتفسير والتأويل، فنحن نقول إنّ الدلالة مهما كان تعدد مستوياتها وطبقاتها متضمنة داخل النصّ بشكلٍ مسبق، لكنّ الدلالات المركّبة والمتشعّبة أو المتعدّدة طبقاتها ومستوياتها لا يمكن اقتناصها بشكلٍ كاملٍ إلا بقدراتٍ غير محدودةٍ للمفسر، دون أن يعني هذا أنّ بعض المستويات التي اقتنصها المفسر الخبير لا تمتّ إلى دلالة النصّ الواقعية بصلة، فهي في آخر الأمر طبقة من طبقاتها ومستوى صحيحٌ من مستوياتها"^٢، بل إنّ الاختلاف بين الآراء التفسيرية ذاتها، وإن كانت مرجعها إلى المفسر الواحد، هو دليلٌ على أنّ هناك دلالة ثابتة موجودة مسبقاً في النصّ القرآنيّ يحاول هذا المفسر أن يصبح معها أكثر تماساً، وإلا فلا معنى لأن ينقض آراءه التفسيرية السابقة بناءً على ما التفت إليه من الحيثيات التي لها تأثيرٌ مباشرٌ على توجيه الدلالة الجديدة واعتناقها بدلاً من الدلالة السابقة.

^١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢٢٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٢٢٢-٢٢٣.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

المسوّغ الرابع: يقول الدكتور سروش: "إنّ المفسرين سعوا بصدقٍ طيلة التاريخ الإسلاميّ لتطهير تفسير القرآن من مداخلات الأفكار الخارجية، ولكنّ سعيهم هذا أفضى إلى هذه النتيجة المهمّة، وهي أنّ حضور هذه الأفكار والآراء في أجواء العمل التفسيريّ لا يمكن اجتنابه، سواء على مستوى العمل أو على مستوى النظر والمعرفة، وبيّان آخر إنّ عدم إمكان اجتنابه في مقام العمل يعدّ نتيجة لعدم إمكان اجتنابه في مقام المعرفة والنظر"^١.

ما يقصده سروش هو أنّ المفسرين الإسلاميين قديماً وحديثاً قد تأثروا بمختلف العلوم والفنون والفلسفات، ولا أقلّ من أنهم تأثروا بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطيّ في الكثير من التفاصيل المتعلقة بالتفسير، بل حتى السيد الطباطبائيّ بعد أن قرّر في مقدمة تفسيره ((الميزان)) أنه يتبنى منهج تفسير القرآن بالقرآن، فإنه لم يلتزم بهذا المبدأ أثناء الممارسة التفسيرية للنصّ القرآنيّ، فكان القسم الأكبر من شذراته التفسيرية المهمة نتيجة للتفاعل الحاصل بين ثقافته الفلسفية والآيات القرآنية داخل الكتاب^٢، بيد أنّ الدكتور سروش لم يلتفت إلى ما يمكن أن يقال في هذا المقام:

أولاً: لا بدّ أن يقع التمييز بين مسخ الدلالة القرآنية بفعل المسبقات الفكرية لدى المفسّر، سواء كانت متمثلة بثقافته الفلسفية أم بالفرضيات العلمية التي تخالف الدلالة القطعية للآيات القرآنية، وبين المنهج الذي يعتمد تفسير القرآن بالقرآن، لكن لا على نحو الاستقلال بمقابلة كلّ آيةٍ بأخرى تشترك معها في معالجة الموضوع ذاته، أو بالآيات التي تلقي ضوءاً على الدلالة القرآنية لكلّ آيةٍ بمفردها، بل على نحو يلفت الأنظار إلى ما هو مشتركٌ في المباحث الفلسفية المنقّحة، فإن كانت تلتقي مع دلالة بعض الآيات القرآنية، فلا بأس من الاستناد إليها في مقام التعصّب، أو في مقام بيان الأوجه الخفية للمعنى الذي تتضمّنه بعض الآيات القرآنية، فليس المحذور من أن يستثمر المفسر ثقافته الفلسفية أو المنطقية أو العلمية، بل المحذور هو من أن يجعل الدلالة القرآنية تابعة لتلك القبلات والمسبقات، بحيث تكون مجبرةً على أن تتطابق معها من الناحية الدلالية، والحقّ أنّ السيد الطباطبائيّ لم يخالف هذا المنهج إلا في مواضع قليلةٍ يمكن أن يوجّه إليه النقد بشأنها، إلا أنها لا تؤثر على صحّة المنهج في نهاية المطاف.

ثانياً: لو فرضنا أنّ السيد الطباطبائيّ أو غيره من المفسرين قد خالفوا المنهج الذي ادعوا أنهم يخطونه في عملية التفسير أثناء التطبيق، فإنّ هذا لا يفضي إلى النتيجة

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ١٦٠-١٦١.

^٢ - ينظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

التي قررها الدكتور سروش بطبيعة الحال، لوضوح أنّ مخالفة المنهج على مستوى التطبيق لا يعني بالضرورة خطأه على مستوى التنظير، ونستطيع أن نستدلّ على ذلك من خلال الإشارة إلى الحقيقتين الآتيتين:

الحقيقة الأولى: إنّ تقدم النتائج الفلسفية على دلالة النصّ القرآنيّ لم يحصل لدى المفسرين ذوي الثقافة الفلسفية على الدوام، فلا يمكن إنكار أنّ هؤلاء المفسرين أنفسهم قد تنبّهوا إلى ضرورة تقديم الدلالة القرآنية على النتائج التي نُقحت في البحث الفلسفيّ، فلا يكون كلام الدكتور سروش تامّاً من هذه الجهة، فكلّ ما يمكن أن يقال هو أنّ بعض النتائج التي توصلّ إليها المفسرون تقدّمت فيها الدلالة القرآنية على قبايات المفسر ومسبقاته، في حين أنّ بعضها الآخر حدث فيها ما جعل المفسر مخطئاً إذ قام بتقديم قباياته ومسبقاته على الدلالة القرآنية، لا أن نتخذ من الأخطاء التي وقع فيها المفسر دليلاً على أنها لا بدّ من أن تتحوّل إلى منهج مسلّم به لتفسير القرآن.

الحقيقة الثانية: إنّ الأخطاء التي ارتكبها المفسرون في هذا المجال ليست دليلاً على أنها هي السبيل الوحيد لرسم معالم المنهج التفسيريّ للقرآن بقدر ما تشير إلى أنّ مهمة تفسير القرآن مهمة خطيرة في الواقع، ولا بدّ أن توكلّ إلى من وقع عليهم الاختيار الإلهيّ للقيام بأعبائها، وهم المعصومون من آل البيت على وجه الحصر، أما المفسرون الآخرون فإنهم ما لم يستندوا إلى كلمات هؤلاء المعصومين في مقام التفسير، فإنّ خطاهم سوف تزلّ عن منهج الحقّ بكلّ تأكيد¹.

إنّ الدكتور سروش يتخذ من بعض الحوادث دليلاً على عدم وجود الدلالة بشكلٍ مسبقٍ في القرآن، وعلى إمكانية تعددها وانشطارها إلى ما لا نهاية انشطاراً أفقياً لا عمودياً كما هو الشأن في نظرية البطون عند العرفاء، ومن هذه الحوادث على سبيل المثال الاختلاف الحاصل بين المفسرين بشأن العديد من الآيات، وإنّ هناك عوامل قد يستنفد الحديث عنها مساحة كبيرة من البحث لو أردنا استقصاءها بالكامل، هي التي تؤدي إلى هذا الاختلاف، ويمكن أن يشار إلى بعضها بالآتي:

¹-قال الإمام الصادق عليه السلام لأحدهم: "لقد ادّعت علماء، وملك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، وملك ولا هو إلا عند الخاصّ من ذرية نبيينا محمّد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً" تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: أبواب صفات القاضي، الباب السادس، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي، الحديث ٣٣١٧٧، الجزء السابع والعشرون، ص ٤٧. على أنّ المستفاد من هذه الروايات وأشباهاها هو أنّ المعرفة الحقيقية التامة بالقرآن لا يمكن أن توجد إلا عند من خطب به، وهم النبيّ (ص) وخلفاؤه المعصومون على وجه التحديد، أما غيرهم من العلماء فيمكن أن يستندوا إلى الأحاديث والروايات الصادرة عنهم عليهم السلام في تصحيح آرائهم التفسيرية الاجتهادية لآيات القرآن، تجنّباً للوقوع في معيّة التفسير بالرأي، ولعلّ روايات الجمع الكامل للقرآن التي أسندت جمع القرآن كله إلى الإمام عليه السلام والأئمة من ولده حصراً ليس المقصود منها إلا هذا المعنى الذي نحن فيه، إذ المعرفة التامة الشاملة والإحاطة بجميع طبقات المعنى في النصّ القرآنيّ لا تكون إلا لهم عليهم السلام.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

العامل الأوّل: بنية اللغة القرآنية نفسها، "إذ تكون محتوية على طبقاتٍ ومستوياتٍ متعددةٍ من المعاني، لكنّ هذا التعدد في الطبقات والمستويات الدلالية لا يخرج عن كونه مقصوداً جميعه للقرآن، لا أنّ القرآن فاقداً للدلالة أصلاً ثمّ توجد تلك المستويات المتعددة للدلالة القرآنية نتيجة تعدد القراءات أو فعلها المستقلّ عن فاعلية النصّ القرآنيّ نفسه"^١.

العامل الثاني: ضعف الملكة التفسيرية لدى بعض المفسرين مقارنةً بالمفسرين الآخرين، فإنّ مراتبهم من جهة الضعف والقوّة في هذه الملكة متفاوتة كما هو واضح، ومن الطبيعيّ أن يكون ناتج هذا التفاوت هو الاختلاف في الآراء التفسيرية مع ثبات الدلالة القرآنية في عالم ثبوت النصّ بطبيعته الحال.

العامل الثالث: نعم يصحّ ما يقرّره الدكتور سروش في خصوص الإشارة إلى الآيات التي تقع مورداً لتقرير الموقف الشرعيّ الصحيح في دائرة الصراع السياسيّ الذي نشب بين أصحاب الاتجاهات السياسية في ظلّ الإسلام، فيمكن أن يقال إنّ القبليات والمسبقات التي تمثل وجهات النظر السياسية لدى أتباع كلّ مذهبٍ تركت آثارها الواضحة على عملية التفسير، فحصل التشعبُ الكثير في الآراء إلى درجة التصادم أحياناً، إلا أنّ فرضية الدكتور سروش لا تصحّ على جميع الآراء التفسيرية بشكلٍ مطلق، إذ إنّ الاتفاق النسبيّ أو الكليّ حاصلٌ بين المفسرين بشأن عددٍ كبيرٍ من الآيات، فلو لم تكن الدلالة القرآنية متضمنةً في هذه الآيات بشكلٍ مسبق، لما حصل بين المفسرين الذين ينتمون إلى مذاهبٍ متشعبةٍ هذا الاتفاق.

العامل الرابع: ثمة مشكلةٌ تتعلّق بفلسفة اللغة تسببت في وجود الكثير من الاختلاف بين الآراء التفسيرية في الواقع، تلك هي المشكلة التي مثلت جوهر المشروع القصديّ عند المفكر العراقيّ عالم سبيط النيليّ، كما انها ماثلة لدى عددٍ من المفسرين الذين سبقوه كصدر الدين الشيرازيّ والفيض الكاشانيّ والسيد الطباطبائيّ^٢، وهي المشكلة التي تتعلّق بالنظر إلى الكثير من المفردات اللغوية الواردة في القرآن على أنها تنتمي إلى دائرة المجاز، نتيجة إغفال المعنى الحركيّ أو الأصليّ لتلك المفردات، فبالرجوع إلى المعنى الأصليّ يتبيّن أنّ الموقف من مجازية عددٍ هائلٍ من المفردات التي عولمت بوصفها تنتمي إلى دائرة المجاز لم تكن منه في الحقيقة، بل هي مجردّ معانٍ عرفيةٍ انبثقت من المعنى الأصليّ فتعددت

^١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢٢٢.

^٢ - ينظر: المقدّمة الرابعة مما جاء في معاني وجوه الآيات وتحقيق القول في المتشابه وتأويله، تفسير الصافي للمولى محسن الملقّب بالفيض الكاشانيّ المتوفّي هـ، ١٠٩١ صحّحه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلميّ، الجزء الأوّل، منشورات مؤسسة الأعلميّ، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ-٢٠٠٨ م، ص ٢٥ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

وتشعبت، وإنما هي مجرد أغصان تنتمي بكل تفرعاتها وتشعباتها إلى أصل شجرة واحدة هي المعنى الأصلي في الحقيقة، فإذا لم ينتبه أغلب المفسرين في التأريخ إلى هذه الفكرة لم يهتدوا إلى الرأي التفسيري الصائب بشأن العديد من آيات القرآن، فكان الاختلاف في الآراء التفسيرية إلى هذا الحد نتيجة طبيعية لمثل هذا الاتجاه^١.

البحث القصدي لمفردتي ((الكفر)) و((الإيمان)) في القرآن

لم يكن البحث الذي خاضه الدكتور سروش حول تحديد الدلالة القرآنية لمفردتي ((الإيمان)) و((الكفر)) منفصلاً عن غايته الرئيسية في دعم مباني التعددية الدينية^٢، على الرغم من أن البحث كان قصدياً للغاية، ودقيقاً جداً في تتبع الفروق اللغوية والدلالية بين المفردتين بحسب ورودهما المتكرر واقترناتهما بما يجاورهما من الألفاظ في السياقات المتعددة للنص القرآني، مخالفاً بذلك النزعة التأويلية الهرمنيوطيقية التي تهيمن على منهجه التعددي في قراءة النصوص الدينية المقدسة، فإذا لا تستجيب الهرمنيوطيقا الفلسفية لمتطلبات البحث في السياقات القرآنية التي تتضمن بعض الألفاظ، من أجل حسم مسألة تأويلها بما يمهد الطريق للإيمان بالتعددية الدينية، يكون اللجوء إلى الضوابط والمعايير التي تحافظ على قصدية النص الديني إلى أبعد حدٍّ مسوغاً ومعقولاً، بل مطلوباً بوصفه منهجاً لا يمكن التنازل عنه مؤقتاً بطبيعة الحال، وإذا لا يكون التعدديون بحاجة إلى المناهج اللسانية التي تحافظ على قصدية النص في حال أنها تتحول إلى عقبة حقيقية أمام الاعتباط اللغوي في توليد الدلالات من النص الديني بما يدعم أطروحاتهم، فإنهم سرعان ما يتخون عنها آنذاك، ويسوقون في مقام الاستدلال على عدم صلاحيتها لتأويل النص القرآني تأويلاً منسجماً مع المنظومة القيمية والحقوقية للحدثة شتى الحجج والبراهين التي ينهلونها من العلوم الإنسانية الحديثة عموماً، ومن حقل اللسانيات على وجه الخصوص.

المهم أن نشير إلى أن المقاربة الدلالية التي أنجزها الدكتور سروش في سياق تحديد الدلالة القصدية الدقيقة لكل من مفردتي ((الإيمان)) و((الكفر)) هي من

١ - الحلّ القصديّ للغة في مواجهة الاعتباطية، ص ٣٧ وما بعدها. ينظر أيضاً: النظام القرآني- مقدمة في المنهج اللفظي، ص ٩٩. ينظر كذلك: المقدمة لكتاب الدكتور محمد شحور (الكتاب والقرآن) بقلم الدكتور جعفر دك الباب، ص ١٩ وما بعدها.

٢ - كتب عددٌ من الباحثين ردوداً على الدكتور عبد الكريم سروش في سياق تقديم لهذه المباني، إلا أن أفضلها وأحفظها بالبحث الموضوعي هي الدراسة التي كتبها الدكتور حيدر حبّ الله، ينظر: ٩- التعددية الدينية - نظرة في المذهب البلورالي، تأليف: حيدر حبّ الله، الغدير للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص ٧٩ وما بعدها. ينظر أيضاً: التعددية الدينية- نقدٌ وتحليل، الشيخ جعفر السبحاني، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠م.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

الروعة بـمكان، لكنّ ما يؤسف له هو أنّ الدكتور سروش لم يلتفت إلى أنّ هذا النمط من المقاربات القصديّة يتعارض تعارضاً تامّاً مع التوجّهات الهرمنيوطيقية في تفسير النصّ، إذ كيف لنا أن نحدّد اتجاهاً واحداً لدلالة كلّ من هاتين المفردتين خلافاً للمقرّرات التي يعتمد عليها المنهج الهرمنيوطيقيّ، وهي بمجموعها تتبني قضية انفتاح النصّ عموماً، وتبعاً لذلك تراكيبه اللغوية التي تتشكّل منها السياقات اللغوية للألفاظ على تعدّدية في الدلالات والمعاني ترتكز بالدرجة الأساس على تعدّدية الآفاق المعرفية والمرجعيات الفكرية وغيرها من المسبقات الذهنية للأفراد، إذ يسقطونها على النصّ أثناء عملية التفسير، فيحصلون من خلال ذلك على معانٍ ودلالاتٍ ربما لا يجمعها جامعٌ بالمعاني والدلالات التي يتوصّل إليها الآخرون من خلال المسبقات الذهنية المختلفة العائدة إليهم، فلا يكون لأحدٍ الحقّ أن يرفض تفسيراً أو أن يقبل آخر على أساس الاحتكام إلى معايير كلامية أو فلسفية أو لغوية أو أية معايير أخرى قابلة للضبط أو تحصيل الاتفاق بين المجاميع المتابعة من المفسّرين والمؤلّين عبر التاريخ الذي يؤطر الوجود الزماني للنصّ.

في البدء يقوم الدكتور سروش بالتمييز بين مفردتين وردتا في القرآن الكريم، هما ((اليقين)) و((الإيمان))، فيبرهن على أنّ هناك فرقاً دلاليّاً لم يلتفت إليه الكثيرون من المفسّرين والمتكلّمين في تأريخ الإسلام، فكانوا ينظرون إلى الإيمان على أنه غير قابلٍ للزيادة والنقصان، خلافاً لما تقرّره الآيات القرآنية الصريحة بأنّ الإيمان قابلٌ لهما معاً، كقوله تعالى: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ))^١، فضلاً عن مجموعة أخرى من الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذا المعنى تصریحاً أو تلويحاً، أما السبب فيما اعتقده هؤلاء المفسرون والمتكلمون فهو أنهم "رأوا الإيمان واليقين بمعنى واحد. ففي نظر هؤلاء المتكلّمين أنّ الأمر الذي يقبل الزيادة والنقصان هو الشكّ والاحتمال، وأما اليقين بالله تعالى أو النبيّ فلا معنى للزيادة والنقصان فيه"^٢، ومن الطبيعيّ أن يُقال إنّ هناك غفلة حقيقيّة ارتكبتها هؤلاء تمثّلت في عدم متابعة لفظ (الإيمان) والمشتقات الأخرى من هذه المادّة اللغوية في سياقاتها القرآنية الواردة فيها، وتلك واحدة من النتائج الخطيرة التي نَبّه عليها المنهج القصديّ للأستاذ عالم سبيط النيليّ من خلال عرضه لمنهجه اللفظيّ الدقيق، ضمن القاعدة الأولى من قواعد المنهج اللفظيّ التي اختصّت بإبطال المترادفات، فقرّرت أنه "لا يجوز تفسير أو شرح (مفردة) أو لفظٍ بمفردةٍ أو لفظٍ آخر بحجّة التقارب بينهما في المعنى"^٣،

١- الآية ٢ من سورة الأنفال.

٢- الصراطات المستقيمة، ص ١٣٥.

٣- النظام القرآني- مقدّمة في المنهج اللفظيّ، ص ٣٩.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

فمن الواضح أنّ عالم سبب النيلى يرفض مجرد تفسير لفظٍ واردٍ في سياق قرآنيّ معيّن بلفظٍ آخر يقاربه في المعنى، وهو الأمر الذي يكثر شيوعه في التفاسير القديمة على وجه الخصوص، من دون أن يعني هذا أنّ بعض المفسّرين في هذا العصر قد تجنّبوا هذه الطريقة في تفسير المفردات القرآنية بما يقاربها في الدلالة، فمن بابٍ أولى على هذا الأساس أن يكون رفض فكرة وجود المساواة التامة بين الألفاظ القرآنية المتقاربة معنىً ودلالةً أشدّ وأقوى¹، والحقّ أنّ فكرة المساواة في الدلالة بين لفظي ((الإيمان)) و((اليقين)) إنما كان سبيلها ما قام به المفسّرون من تفسير لفظٍ قرآنيّ بلفظٍ قرآنيّ آخر، مما أدّى إلى اختلاط الدلالة بشأنهما معاً، وهذه هي إحدى نتائج إسقاط المعاني الاصطلاحية المتداولة في الاستعمالات اللغوية البشرية على النصّ القرآنيّ الذي يتبع نظاماً محكماً جداً في استعمال الألفاظ ضمن السياقات اللغوية الواردة في القرآن، وبناءً على هذا فإنّ ما قام به علماء اللغة من استقراء ناقص للاستعمالات اللغوية المنتشرة في القبائل التي قيل إنها تمثل نقاء اللغة نتيجة عدم تأثرها بالعوامل التي أدّت إلى وجود اللحن فيما بعد، ثمّ تحكيم دلالات الألفاظ بحسب استعمال أبناء تلك القبائل بدلالات الألفاظ القرآنية لم يكن يمثل إجراءً صحيحاً في الواقع، بداهة أنّ أولئك الأعراب قد استعملوها طبقاً لمعانيها الاصطلاحية، سواءً في أشعارهم أم في نثرهم الفنيّ أم في لغتهم اليومية، في حين أنّ القرآن لا يستعمل الألفاظ بدلالاتها الاصطلاحية هذه، بل يستعملها بمعانيها الأصلية المنضبطة التي تشير إلى القيمة الحركية الأولى للألفاظ، وفق نظامٍ محكمٍ ودقيقٍ للغاية هو ما أطلق عليه النيلى اسم النظام القرآنيّ، ووضع قواعد وأصول منهجه اللفظيّ ليساعد على بلورة الأسس التي تنهض عليها عملية فهم واستيعاب هذا النظام.

تختلف دلالة اليقين عن الإيمان في أنّ هذا الأخير هو اليقين بضميمة عنصر الإرادة إليه، أي إنّ اليقين يمثل الجانب الانفعاليّ غير الإراديّ المتمثل بورود الأدلة والبراهين على وجود الظاهرة المعيّنة، كيقيننا بأنّ الأرض كروية، أو يقيننا بأنّ بالنتائج الحسابية لجمع الأرقام الفلانية أو قسمتها أو ضرب بعضها في بعض هي كذا، أو ما إلى ذلك من الحقائق الرياضية والفيزيائية والعلمية العامّة، فإنّ مجرد التصديق بنتائجها على أساس ما تتضمّنه من وسائل البرهنة يورثنا اليقين، وبناءً على ذلك لا يمكن أن ينطبق على تلك التصديقات اسم الإيمان، لأننا منفعلون فقط بتلك المعلومات ونمثل دور المتقبّل السلبيّ لها، وهكذا بالنسبة إلى الكثير من الوقائع الأخرى التي نتقبّلها على أساس ما تمثّله من الأمر الواقع في نظام الطبيعة أو الاجتماع، فنحن في جميع هذه الموارد لا نعمل إرادتنا ولا نحكّم عواطفنا أو ميولنا

¹ -ينظر: النظام القرآني-مقدمة في المنهج اللفظي، ص ٣٩ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

في رفض أو قبول النتائج المتمخضة عنها، بل هي موجودةٌ وصحيحةٌ بمعزلٍ عن كلِّ ذلك كما هو واضح^١. أما الإيمان فمن الممكن جداً أن يتضمَّن معنى اليقين، لكنه لا يساويه، أي لا بدَّ أن ينضمَّ إلى اليقين بوجود الأمر المعين الفعل والإرادة، بمعنى أن نتحرَّك باتجاه الحبِّ أو البغض بالنسبة إلى هذا الأمر، "لا بدَّ من القول بوجود عنصر في الإيمان غير اليقين والكشف العقلي المحض، وطبعاً فالإيمان ليس غريباً عن اليقين وحضوره وتزامنه معه مطلوبٌ جداً، ولكنَّ النكته الأصلية هي وجود جوهر في الإيمان يبعده عن الانفعال ويعمل على تحويله إلى ((فعل)). أي إنَّ الشخص المؤمن يسعى بعزمٍ وجهدٍ ليحقق الإيمان في نفسه لا أنه يؤمن من موقع الانفعال، بعبارةٍ أخرى: فإنَّ في الإيمان، مضافاً إلى عنصر الكشف والفهم والوعي، هناك عنصر الإرادة أيضاً، أي إنَّ الإنسان يجب أن يريد الإيمان أولاً. وهذا الأمر يشكِّل جوهر الإيمان، ومن هنا نرى أن الله تعالى طلب من الناس الإيمان وأمر به، ويتضمَّن هذا الإيمان عنصر الخضوع الذي يعتبر أمراً وراء اليقين"^٢، فتكون النتيجة من كلِّ هذا الكلام أن الإنسان ربما يحصل له اليقين بوجود الله على أسس عقلية أو برهانية، لكنه مع ذلك لا يكون مؤمناً، لأنه لا يتحرَّك نحو الله من موقع الحبِّ والرغبة في الامتثال لأوامره، واجتناب نواهيه، تماماً كمن يعتقد بوجود الحكومة لكنه غير مقتنع بها ولا يتحرَّك باتجاهها من موقع القبول والرضا، بل من موقع الاعتراف بها بوصفها تمثل أمراً واقعاً لا يسعه نكرانه لا غير^٣، والدليل على ذلك قوله تعالى: ((وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ))^٤، فهؤلاء لا يشكُّون بوجود الله، بل هم واثقون من حقيقة وجوده، ولكنهم لا يحبُّون الله ولا يتمنُّون وجوده، ومن ثمَّ فإنهم غير راغبين مطلقاً بالخضوع له، "فالإيمان والكفر يرتبطان بعلاقة المحبَّة والكراهية، ولا يتلخَّصان باليقين والشكَّ والإنكار"^٥.

هنا نصل إلى تحديد دلالة لفظ ((الكفر)) في السياق القرآني، ف"عندملاً نحبُّ شيئاً أو نتعامل معه من موقع الكراهية فنحن نفق أمامه موقفين: الأول: أن نسعى لتغطية وإلغاء اسمه ورسمه، فلا نكتفي بعدم التبليغ له بل نتحرَّك لإطفاء نوره وإقصاء اسمه وإلغائه. الثاني: أن ننطلق في مواجهته من موقع الطغيان والرفض.

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ١٣٧.

^٢ - المصدر نفسه، ص ١٣٩.

^٣ - المصدر نفسه، ص ١٤٠.

^٤ - الآية ٤٥ من سورة الزمر.

^٥ - الصراطات المستقيمة، ص ١٤٠.

الفصل الثاني المبحث الثاني

هذا هو معنى الكفر بدقّة^١، على أنّ الدلالة اللغوية لمفردة ((الكفر)) هي الستر والتغطية، ومن هنا سُمّي الفلاحون أو الزُّرَّاع كقاراً^٢.

وقال لبيد: يعلو طريقة متنها متواتر^٣ في ليلة كفر النجوم غمامها^٤.

إذن، يكون معنى الكفر "عبارةً عن اتخاذ موقفٍ واعٍ والتعامل السلبيّ مع الله تعالى ولو كان متيقناً من وجوده. وحال هذا الشخص كحال من يعلم يقيناً بوجود الحكمة ولكنه لا يخضع لمقرراتها، مثل هذا الشخص يعتبر طاغياً وباغياً، والشخص الكافر هو الذي يعيش مثل هذا الموقف في مقابل الله تعالى ولا يجد في نفسه رغبةً لذكر اسمه بل يعمل على مسح هذا الاسم من ذهنه والوقوف في مقابل أوامره"^٥.

إنّ هذا المعنى الذي يركّز عليه الدكتور سروش لمفردتي ((الإيمان)) و((الكفر)) هو الصحيح بالتأكيد، آية ذلك أنّ الشيطان يُعدُّ كافراً مع أنّ أحداً لا يمكن أن يقول إنه ليس واثقاً من وجود الله، وهل يمكن لأحدٍ حاوره الله أن لا يكون واثقاً من وجوده، ولكنه مع ذلك يُعدُّ كافراً بالله انطلاقاً من تحركه على مستوى العاطفة من موقع البغض لله وعدم تنفيذ أوامره، أو من منطلق الرغبة بتفضيل إرادته الخاصة على إرادة الله سبحانه، حتى لو تمظهر هذا التمرد بمظهرٍ إيمانيٍّ خداعٍ قوامه عدم الرغبة بالسجود لغير الخالق، لأنّ الله يريد أن يُعبد من حيث يريد هو لا من حيث يريد العبد، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فإنّ المؤمنين بالإسلام جميعاً

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ١٤٠-١٤١.

^٢ - قال تعالى: ((مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا)) الآية ٢٩ من سورة الفتح.

^٣ - ديوان لبيد بن ربيعة، اعتنى به حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥-٢٠٠٤م، ص ١١١.

^٤ - الصراطات المستقيمة، ص ١٤١.

^٥ - ينظر: البحث الذي خاضه عالم سبيط النيلي تحت عنوان (اعتداء الملا من بني اسرائيل على الشجرة) في كتاب: أصل الخلق وأمر السجود بين الأنا والولاية والتوحيد، عالم سبيط النيلي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ص ٢٢٣ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

مأمورون بالإيمان بالله، والكفر بالشيطان^١، مع العلم أنّ الجميع متأكّدون من وجود الشيطان بحسب دلالة النصّ القرآنيّ على وجوده، فكيف يصحّ توجيه الأمر إلى المؤمنين بالله أن يكفروا بالشيطان مع أنهم جازمون بوجوده لولا أنّ معنى الكفر هو هذا الذي تحدّث عنه الدكتور سروش من أنه يعني أن يتحرّك الإنسان من موقع البغض والرفض لما هو واثقٌ من وجوده، "ولذلك فإنّ كلاً من الإيمان والكفر يدخلان في إطار الفعل الذي يقوم على أساس الإرادة، فلو حذفنا عنصر الإرادة من الكفر والإيمان تبدّلا إلى جهلٍ وعلم، وكلا هذين الأمرين من مقولة الانفعال ولا يستوجبان الثواب والعقاب. إنّ عنصر الإرادة هو الذي يحوّل الإيمان والكفر من دائرة الانفعال إلى دائرة الفعل، وبذلك يتّصفان بالزيادة والنقيصة"^٢، وعلى أساس توقُّر عنصر الإرادة والعزم في الإيمان بالقياس إلى اليقين الذي ينعدم فيه هذا المعنى الزائد، فإنّ هناك اقتراناتٍ لفظيةٍ في القرآن تشير إلى أنّ من لوازم معنى الإيمان التوكُّل، "فالاعتماد أو التوكُّل يمثل أحد المعطيات المنطقية والضرورية لإيمان الإنسان بشيءٍ معيّن أو بشخصٍ معيّن، والتوكُّل على درجاتٍ كما أنّ التوكُّل على درجاتٍ... وهذا التكامل والتدرُّج في ملكة التوكُّل يتناغمان ويتناسبان مع تكامل الإيمان وتدرُّجه، فكلّما قوي الإيمان وازداد نفوذه في قلب الإنسان قوي واشتدّ التوكُّل أيضاً، لأنّ أحدهما متولّدٌ من الآخر ولا وجود لأحدهما بدون الآخر"^٣.

^١ - واضحٌ أنّ البحث القصديّ في دلالة النصّ القرآنيّ لا تسمح باستنباط أيّ معنىٍ إيجابيٍّ من موقف الشيطان في القرآن، لكنّ البحث الهرمنيوطيقيّ الذي يمثل أعلى قَمّةٍ من قَمَمِ الاعتباط يسمح باستنباط المعاني الإيجابية من معصية الشيطان التي يكرّر القرآن الحديث عنها في أكثر من موضع، وممن أيّدوا موقف إبليس صادق جلال العظم، ينظر: صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٣٤٥، وكذلك أنور خلوف في كتابه: القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران بدمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٣٩. على أنّ هذا الموقف المدافع عن إبليس على أساس الإيذاء الذي أبداه إبليس إزاء السجود لغير الله قد كان معروفاً وموجوداً في كلمات بعض العرفاء، ينظر: العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والانتلاف، د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، دار الهادي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، الجزء الثاني، ص ٧١-٧٢. كذلك يعدّ هذا الموقف الإيجابي من الشيطان إلى درجة العبادة ركناً أساسياً من أركان الديانة الإيزيدية. تنظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف مانع الجهني، الطبعة الرابعة، دار الندوة العالمية، الرياض، ١٤٢٠ هـ، الجزء الأول، ص ٣٧٣.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ١٤٢.

^٣ - المصدر نفسه، ص ١٤٣. وقال الغزالي في تقرير معنى التوكُّل: "إنّ ثبت في نفسك كشفٌ أو باعقادٍ جازمٌ أنه لا فاعل إلا الله كما سبق واعتقدت مع ذلك تمام العلم والقدرة على كفاية العباد ثمّ تمام العناية والعطف والرحمة بجملة العباد والأحاد وأنه ليس وراء منتهى قدرته قدرةٌ، ولا وراء منتهى علمه علمٌ ولا وراء منتهى عنايته بك ورحمته لك عنايةٌ ورحمةٌ اتكل لا محالة قلبك عليه وحده ولم يلتفت إلى غيره بوجهٍ ولا إلى نفسه وحوله وقوته" إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الجزء الرابع، ص ٢٦٠. على أنّ معنى التوكُّل قد يشمل الاعتقاد أيضاً كما في قول طاش كبرى زاده: "لا بدّ لمن يتوكَّل على الله أن يعتقد اعتقاداً جازماً أنه لا فاعل غيره، يعتقد معه تمام العلم والقدرة، ثمّ تمام العطف والعناية والرحمة بجملة العباد، فإن لم يعتقد بأحد هذه الأمور لم يتمّ توكُّله" مفتاح السعادة ومصباح السيادة طاش كبرى زاده، المتوفى سنة ٩٦٢هـ، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٦هـ، الجزء الثالث، ص ٤٠٩-٤١٠.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

الإيمان تالياً لها، ثم إنَّ الإيمان يستتبع العمل الصالح في مرتبةٍ لاحقة، لكنَّ الهداية تمثّل انتقاله بطبيئةٍ بدليل أنّ الفعل ((اهتدى)) مسبوقٌ بالأداة ((ثم)) التي تفيد التراخي في زمن الفعل^١، فلا يكون شأنها وشأن الإيمان واحداً على هذا الأساس. كما أشار النيليّ إلى التمييز بين الكفر والشرك أيضاً، فكلُّ كافرٍ "هو مشركٌ بالله وليس كلُّ مشركٍ بطاعة الله مشركٌ بالله أو كافرٍ. فالمشرك بطاعة الله هو كعابد الأصنام فهو يعبد الله من خلال عبادة الأصنام ظناً منه أنّ في ذلك طاعةً لله فإذا بلغه النذير صلى الله عليه وآله فربما آمن وإذا أصرَّ فقد كفر فهؤلاء الضالّون الحيارى هم الذين يناقشهم القرآن ويضرب لهم الأمثال"^٢، انطلاقاً من ذلك يؤكّد النيليّ حقيقة أنّ القرآن لا يناقش الكفار أبداً، بدليل قوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ))^٣، وإنما يناقش المشركين فقط، لأنَّ علّة الشرك في العقل، فلو تعقّل المشرك فربما آمن بالتوحيد، أما علّة الكفر فهي في القلب، "فالكافر قد يعقل الأمر لكنه يكفر"^٤.

من الواضح أنّ هناك مشكلةً يواجهها سرّوش في طريق التأسيس النظريّ لأطروحته في التعدّدية، دعتّه إلى أن يغامر فيخوض هذا البحث القسديّ، خلافاً لما يتنبّاه من النمط التأويليّ الهرمنيوطيقيّ تعدّديّ الدلالة للنصّ، وقد صرّح بذلك علانيةً في المبنى السادس من المباني التي قال إنها تمثّل الركائز الأساسية التي تستند عليها أطروحة التعدّدية أو البلورالية الدينية، وهو المبنى الذي استند فيه إلى اسم الله ((الهادي))، الذي قرّر من خلاله أنّ القراءة الحصرية للدين من شأنها أن تفرّط بالدلالة الحقيقية لهذا الاسم، لأنها سوف تجعل الهداية من نصيب مجموعةٍ قليلةٍ من البشر، إذن لا بدّ من توسيع دائرة الهداية والحقانية لتشمل أكبر عددٍ ممكن من أتباع الديانات والفرق، قال: "إنّ ما يقف عقبةً في هذا الطريق هو ما يذكر في الكتب الدينية من عناوين الكافر والمؤمن، وهي مجرد عناوين فقهيّة دنيوية، حيث توجد نظائرها في جميع الشرائع والفرق. ولكنها تحرمنا عن رؤية باطن الأمور وتسدل على بصيرتنا ستار الغفلة عن رؤية الحقيقة"^٥، فمن أجل إزالة هذه العقبة التي لا يمكن تجاوزها إلا عن طريق بحثٍ قسديّ في لغة القرآن خالف الدكتور سرّوش هذه المرّة المنهجية التعدّدية الهرمنيوطيقيّة في قراءة النصّ القرآنيّ، لأنه يريد أن يجعل من استنتاجاته في هذه المسألة بالذات عامّةً وملزمةً، وإلا فإنه بناءً

^١ - معاني الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي المتوفى ٣٨٤هـ، حققه وخرّج شواهده وعلّق عليه: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ١١٨.

^٢ - نظام القرآن الكريم في رحلة الكشف وحوارية الكفر والإيمان، ص ١١.

^٣ - الآية ٦ من سورة البقرة.

^٤ - نظام القرآن الكريم في رحلة الكشف وحوارية الكفر والإيمان، ص ٣٢.

^٥ - الصراطات المستقيمة، ص ٤٢.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

على القراءة التأويلية المنفتحة على التعددية الأفقية للدلالة يمكن أن لا يحير الدكتور سروش جواباً لو أنّ أصحاب القراءة الحصرية للنصّ سألوه عن السبب الذي يدعوه إلى رفض قراءتهم الحصرية هذه، مادامت بناءً على مباني التعدديين إنما تمثل قراءةً تمتلك الشرعية أسوأ بسائر القراءات.

تلك ممارسةً قصديّةً لا تتوافق مع التفاصيل العامة للمشروع السروشيّ في رأيي¹، بل يمكن أن نتخذ من هذه الممارسة دليلاً على وجوب إعادة النظر في الكثير من التفاصيل التي يتكوّن منها هذا المشروع، ولا سيما في الجوانب التي لها تأثيرٌ مباشرٌ على توجيه دلالة النصّ الدينيّ عموماً، والنصّ القرآنيّ على وجه الخصوص، ومن هنا يمكن أن يقال إنّ آلية الانتقال لدى أصحاب المشاريع التأويلية الجديدة هي المسؤولية عن التخبُّط الكبير الذي انتاب تلك المشاريع، فإذا كان أحدهم بحاجةً إلى إجراء المنهجية القصديّة التي تحترم القواعد والمعايير اللسانية والمنطقية الصحيحة لتحديد الدلالة رأيتّه يتخذ له وجهةً محددةً لا يحيد عنها باتجاه هذا المقصد، متغافلاً عن كلّ المبادئ التي دعا إليها على مستوى النظرية أثناء إرسائه دعائم المنهج، على أنّ هناك نقاط التقاء بين المنهج القصديّ والهرمنيوطيقا في الواقع، على أساس الحقّ الذي يشكّل قاعدة اشتراكٍ بين جميع المناهج التي تشير إلى العوامل التي يمكن أن تؤثر سلباً أو إيجاباً على التلقّي القصديّ الصحيح للخطابات اللسانية عموماً، والخطاب القرآنيّ خصوصاً، فلا غرو أنّ هناك العديد من الظروف الحافّة بعملية تلقّي الخطاب اللسانيّ، لا سيما إن كان نصّاً إبداعياً عالياً، منها ما يتعلّق بالظروف الذاتية للقارئ، ومنها ما يتعلّق بالظروف الموضوعية التي تعكس المستوى المعرفيّ والثقافيّ والعلميّ في كلّ عصر، وكلا القسمين مؤثراً في التفاوت الحاصل بين التفسيرات التي تقارب النصّ الإبداعيّ الأصليّ، فإذا ما كان المتلقّي مهتماً اهتماماً بالغاً بالموضوع الذي يتضمنه الخطاب، فلا شكّ أنّ ذلك الاهتمام ينعكس على مستوى تلقّيه للخطاب، فيتفاوت الفهم على أساس التفاوت الحاصل في درجات الاهتمام بالنسبة إلى كلّ متلقٍّ بالقياس إلى المتلقّي الآخر، كما إنّ للمستوى المعرفيّ والثقافيّ الذي يتمنّع به كلّ متلقٍّ تأثيرٌ مشابهٌ من هذه الجهة، ويقال الشيء نفسه فيما يتعلّق بالظروف الموضوعية الخارجة عن إرادات المتلقين للخطاب، فإنّ لثقافة كلّ عصر والمستوى المعرفيّ الذي يكون سائداً التأثير الكبير على تعمق المعاني والدلالات التي يتضمنها الخطاب، هذا بالنسبة إلى الخطاب اللسانيّ بشكلٍ عامّ، وتتعمّق هذه الملاحظات بالطبع حين يتعلّق الأمر بتقرير هذا الموقف بالنسبة إلى المتلقين للخطاب القرآنيّ بطبيعة الحال، فإذا

¹ - ينظر في ذلك: قراءة في تعدّد القراءات-مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، علي أحمد الكرابادي، دار الصفوة، بيروت-لبنان الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

الفصل الثاني المبحث الثاني

ما نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، لم يعد مستغرباً أن يقع الاختلاف بين المتلقين للخطاب الواحد، على أنّ الاختلاف المتوقع قد يكون كبيراً يستدعي التدقيق في المسألة المتعلقة بفهم الخطاب، وقد يكون هيناً بسيطاً يمكن التغاضي عنه، على أساس ما هو موجودٌ من نقاط الالتقاء الكثيرة بين القراءات المتجاوزة، ومن ذا الذي يزعم أنّ قراءات مجموعةٍ من المتخصصين، فضلاً عن الذين هم خارج دائرة الاختصاص لكتابٍ واحدٍ هي ذات قيمةٍ واحدةٍ من جهة الاستيعاب والدقة والشمول، بيد أنّ الاختلاف لا يمكن أن يصل إلى مديات تجعل نقاط الاختلاف متفوقةً كثيراً على نقاط الالتقاء بين هذه القراءات المتعددة، وإلا وقع التباين الكلي بين هذه القراءات ولم يعد اللقاء في أيّ مفصلٍ من مفاصل المعرفة التي يبحث فيها الكتاب ممكناً، كما لا يمكن الزعم بأنّ تفسير أيّ مفسّرٍ في القرون الإسلامية الخالية مساوٍ في القيمة لتفسير الميزان الذي كانت القبليات والمسبقات المعرفية والثقافية لصاحبه مستمدةً من الامتداد الطويل للثقافة الإسلامية في المراحل السابقة، فضلاً عن المنجزات الفلسفية والمعرفية الهائلة التي تنسب إلى الحضارة المعاصرة، لكنّ نقطة الافتراق مع الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تشكّل الأساس النظريّ للكثير من المشاريع التأويلية الجديدة في الواقع إنما تبدأ من كون الهرمنيوطيقا لا تولي اهتماماً لمسألة التمييز بين التعدّد العرضي أو الأفقيّ والتعدّد الطوليّ في دلالة النصّ^١، وربما كان مثل هذا الإجراء خفيف المؤونة في المجال الخاصّ بتلقّي النصوص الأدبية، إلا أنّ الأمر ليس كذلك مطلقاً فيما يتعلّق بالنصوص الدينية المقدّسة، لأنها نصوصٌ تتأسّس عليها الأديان، وتعكس موقف الإنسان من أهمّ القضايا المصيرية التي يتكفّل ببيانها النصّ الدينيّ نفسه، فربما فهم المرء معنىً ما من خلال تلقيه لنصّ شعريّ معيّن، ولا يجد حرجاً من أن يتقبّل المعنى المغاير الذي توصل إليه فهم شخص آخر من النصّ الشعريّ ذاته، فإنّ مثل هذا التعدّد في الدلالة إنما هو تعدّد أفقيّ يعكس المعاني العرضية المتعددة للنصّ، ومن الطبيعيّ أن يكون مقبولاً في هذا النطاق الخاصّ بالنصوص الإبداعية البشرية، بل هو فرصةٌ ثمينةٌ لتحقيق ثراء النصّ الأدبيّ في

^١ - ينظر: قراءة في تعدّد القراءات-مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، ص ٦٥ وما بعدها. إنّ التأويليين الجدد لا يولون هذه المسألة أهميةً تذكر، يقول الدكتور محمد مجتهد الشيبستري: "كان القدماء يستخدمون قواعد وأصولاً ومسبقاتٍ فكريةٍ لعملهم التفسيريّ ولكنّ تفاسيرهم كانت بمثابة مجموعةٍ من العبارات تفنّد للارتباط المنطقيّ، لتوظف في استخراج المعنى المطلوب من الآيات والنصوص. هذا هو المقصود بفقدان الهرمنيوطيقا الفلسفية في عمل القدماء، وما يفنّده المسلمون اليوم في فهم النصوص هو استخدام آليات الهرمنيوطيقا الفلسفية لتقديم فهم مقبول وعقلانيّ للكتاب والسنة" قراءة بشرية للدين، تأليف: د.محمد مجتهد الشيبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، العراق، ص ١٨-١٩. هذا يعني أنّ الدكتور الشيخ الشيبستري يدعونا إلى التخلّي غير المشروط عن جميع القواعد والأصول اللسانية والسياقية التي تجعل الدلالة القرآنية منضبطة ومحلاً للاتفاق النسبيّ بين متلقّي النصّ القرآنيّ في الأقلّ، ليكون النصّ منفتحاً على عددٍ لانهائيّ من القراءات المزاجية والوضوئية النابعة من إسقاط المسبقات الفكرية غير المنقّحة للعدد اللانهائيّ من القراء على النصّ القرآنيّ، وهذا بالضبط هو ما يعني تعرّض الدلالة القرآنية للتلاشي التام في نهاية المطاف كما هو واضح.

الفصل الثانيالمبحث الثاني

واقع الحال، لكن ربما كان التعدُّد في الفهم ليس أفقياً أو عرضياً كما هو الحال في القراءات المتغايرة والمتناقضة للنصّ، بل يكون تعدُّداً طويلاً يعكس الفرق بين الفهم السطحيّ للنصّ والفهم الأكثر عمقاً بحسب درجات التفاوت المتوقّعة في هذا النطاق، فمثل هذا التعدُّد لا يشكّل خطراً على دلالة النصّ الدينيّ بقدر ما يكون هو المجال الذي تتحقّق من خلاله مسألة ثراء النصّ، فإنّ يمكن أن تكون جميع الدلالات في حالة التعدُّد العرضيّ للدلالة خاطئة، أو أن تكون جميعها خاطئة إلا دلالة واحدة هي الدلالة المقصودة في النصّ، فإنه لا يمكن أن يقال مثل هذا بشأن التعدُّد الطوليّ للدلالة، بل إنّ جميعها مقبولٌ ومستحسن، مع أنّ بعضها أكثر عمقاً وإيغالاً في دلالة النصّ من البعض الآخر، وهذا هو التعدُّد المقبول في نطاق قراءة النصّ الدينيّ على وجه الخصوص¹.

¹ - وهذا هو ما يدعونا إلى البرهنة على أنّ زعم عددٍ من التأويليين الجدد كالـدكتور نصر حامد أبو زيد والدكتور عبد الكريم سروش وآخرين بأنهم يستندون إلى المنهج التفسيريّ الذي يتبناه العرفاء للنصّ القرآنيّ إنّما هو محض ادّعاء، ولا يمكن إقامة الدليل عليه في رأينا، لأنّ العرفاء مهما ادّعوا الإيغال في تعدُّد الدلالة القرآنية، فإنّ أحداً منهم لم يوافق على أن يكون هذا التعدُّد أفقياً بمعنى أن يعارض تأويلٌ ما تأويلاً آخر فيكون كلاهما صحيحاً في لوح الواقع، هذا ما لم يقله أحدٌ منهم على الإطلاق، بل تكون المعاني المتعدّدة للنصّ القرآنيّ مترتبة بشكلٍ طوليّ بحيث لا يناقض تأويلٌ ما تأويلاً آخر يتعمّق دلالة النصّ أكثر من التأويلات التي سبقته كما سلاحظ في مستقبل البحث.

المبحث الثالث الشرية الصامته

نفي العصمة عن القرآن

إذا كان الوحي بشرياً، بمعنى أنه يمثل حالة معنوية باطنية عاشها النبي، فمكثته من ولوج عالم الكشف التام على حدّ تعبير الدكتور سروش، فإنه من الطبيعي أن تكون تلك التجربة المعنوية بحاجة إلى تفسير خاصّ يسلّطه النبي عليها ليخرجها على شكل أفكار ومفاهيم واضحة قلبها اللغة، وبما أنها كذلك، فإنها في معرض التناقض على الدوام، كما أنها في معرض الخطأ في الصياغة اللغوية لها أيضاً، إذ إنّ تمامية التجربة لا تعني عدم تناقضها في رأي الدكتور سروش، كما أنّ تماميتها لا تعني عدم قابلية صياغتها اللغوية للخطأ، لأنّ كلّ ذلك من لوازم التجارب المعنوية سواء كانت تامّة وقوية كما هي عند النبي، أم ناقصة وضعيفة كما هي عند الآخرين. هذا يعني أنّ التناقض من اللوازم التي لا تنفك عن النصّ القرآني، ترتيباً على أنّ التناقض من لوازم التجارب المعنوية على وجه العموم^١ بما فيها تجارب الأنبياء، كما يعني أنّ الخطأ في الصياغة اللغوية لازمٌ آخر من لوازم صياغة التجربة المعنوية للنبي بهذا النسيج اللغوي الخاصّ بالقرآن^٢.

إنّ جميع البشر يمتلكون، سواءً كانوا يعلمون بذلك أم لا يعلمون، درجة من درجات التجربة المعنوية التي مرّ بها النبي، "ويرى الفيلسوف البريطاني ((استيس)) أنّ البوذائيين رغم كونهم يفتقدون نظريات في دائرة الألوهية ولا يعبدون الله ظاهراً بل يعبدون الأوثان، إلا أنهم يعيشون التجربة الإلهية في قلوبهم، أي ليس لهم نظرية عن الله، إلا أنهم يمتلكون تجربة عن الله، وهذه نقطة مهمّة جدّاً، ولا بدّ من الالتفات إليها في أجواء التجربة الدينية، ففي الكثير من الأحيان يعيش الإنسان حالة من الكشف ولكنه لا يعلم حقيقة ما وجده"^٣، فضلاً عن أنّ المتصوّفة "يرون التجربة القلبية التي يعيشها الإنسان هي عين الوحي الإلهي ولا تقل شيئاً عن الوحي، وأطلقوا عليها عبارة ((وحي القلب)) من أجل تحاشي العوام، وإلا فكلّ التجارب عبارة عن الوحي، غاية الأمر أنّ الوحي ذو مراتب: فهناك مرتبة دانية ومرتبة عالية، وأحياناً يقترن مع العصمة وأخرى لا يقترن معها، وهناك ما يختصّ

^١- الصراطات المستقيمة، ص ١٦ وما بعدها.

^٢ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص ٩٠.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٢١.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

بالنحل وما يختصُّ بالإنسان من العرفاء والأنبياء والشعراء. فكأنها تمثّل تجارب دينية وباطنية، وكلّها تحتاج، كما أسلفنا، إلى تفسير. وفي الحقيقة إنه لا توجد لدينا تجربة خامٌ أو تجربة محضة^١.

الوحي الخاصّ بالأنبياء

ليس ثمة مشكلة في الكثير مما يقرّره الدكتور سروش من خلال هذه العبارات، فإنه من الصحيح أن يكون الوحي ذا أنواع ومراتب^٢، كما انه ليست هناك مشكلة في النظر إلى تجارب العرفاء أو الشعراء على أنها تمثّل نمطاً من أنماط الوحي بمعنى الإلهام أيّاً كان مضمونه وفلسفته، لكن ليس من الصحيح أن يُنظر إلى الوحي الخاصّ بالأنبياء على أنه مطابقٌ في المعنى لذلك النمط من الوحي الذي يصحُّ إطلاقه على تجارب العرفاء أو الشعراء، فمهما قيل عن التشابه بين ضروب الوحي المذكورة في النصّ القرآني أو في لسان الروايات، أو ما تساعد عليه إطلاقات اللغة، فإنه يبقى للوحي عند الأنبياء معنى خاصٌّ لا يوجد في ضروب الوحي الأخرى، "ومعلومٌ أنّ للوحي صوراً متعدّدة، فلا تصدق صفة النبوة إلا عند تمامية الوحي وهو الالتقاء بالملك أو الاستماع إليه أو التلقّي المباشر للتعاليم"^٣. فإذا ما بلغ النبيّ هذه المرتبة من الوحي، صار يتلقّى الوحي من الله بشكلٍ مباشر، أما كلامه فيكتسب الحجية بناءً على إمضاء الله لها في الأمور التشريعية، بمقتضى قوله تعالى: ((وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا))^٤ "على أن الأخبار المتواترة ((ص)) المتضمنة لوصيته بالتمسك بالقرآن والأخذ به وعرض الروايات المنقولة عنه ((ص)) على كتاب الله، لا يستقيم معناها إلا مع كون جميع ما نقل عن

^١ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٠-٢١.

^٢ - المشكلة أنّ الدكتور سروش لا يفرّق بين المعنى اللغويّ للوحي والمعنى الاصطلاحيّ الشرعيّ له، فيعدّ ما يقع من الإلهام والرؤية الصادقة للذين ربما اتفقا لغير الأنبياء، بل ربما اتفقا لغير المؤمنين بالله أصلاً، قسماً من أقسام الوحي الشرعيّ، بل إنه لينظر إلى الوحي الشرعيّ من زاوية أنه لا يختلف في شيءٍ عن هذين المصدرين العاديين اللذين ربما اتفقا لطوائف عديدةٍ من البشر، فكما أنّ اللغة تسمّي كلّ إعلامٍ خفيٍّ وحيّاً، سواءً كان صادراً من الله أم لا، كما لا فرق من وجهة نظر اللغة بين أن يكون موجّهاً إلى النبيّ أو غيره، بل قد يصحّ إطلاق اللغة لكلمة الوحي على وسوسة الشياطين أيضاً، قال الراغب الأصفهانيّ: "أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: أمرٌ وحيٌّ" مفردات ألفاظ القرآن، ص ٧٢٥، وقال ابن منظور: "الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ، وكلّ ما ألقيته إلى غيرك" لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، (وحي)، والخلاصة في المعنى اللغويّ للوحي أنه الكلام الخفيّ السريع، وعلى هذا الأساس كانت الكتابة والإشارة والرمز والكلام الخفيّ، كلّ ذلك يسمّى وحيّاً، ينظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم، للدكتور محمد بن محمد أبو شهبة - دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م، ص ٨٤، ينظر أيضاً: المختار من كنوز السنة النبوية، محمد عبد الله دراز، مطبوعات أبناء محمد عدنان الجزائري ببيروت، ص ١، على أنّ الفرق بين الإلهام والوحي واضحٌ من جهة أنّ مصدر الإلهام باطنيّ، وأنّ مصدر الوحي خارجيّ، فالأساس الذي يستند إليه مفهوم الوحي بالمعنى الشرعيّ هو أن يحصل شهود الملك وسماع كلامه، وأما الإلهام فإنه كشفٌ معنويّ يشرق على المرء من دون واسطة ملك، كما أنّ التبليغ ملازمٌ للوحي، خلافاً للإلهام، فإنه لا يُشترط فيه ذلك. ينظر: الكليات، أبو البقاء العسكريّ، تحقيق: د. عدنان درويش وآخرين، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ١٧٣، ينظر كذلك: مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٨٣ م، ص ٢٦-٢٧.

^٣ - نظام المجموعات الكامل، ص ٢٨.

^٤ - الآية ٧ من سورة الحشر.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

النبي ((ص)) مما يمكن استفادته من الكتاب، ولو توقّف ذلك على بيان النبي ((ص)) كان من الدور الباطل".^١

بل إنّ كلامنا هنا يصلح للردّ على ما اعتقده الدكتور سروش من أنّ الإيمان بعصمة الأئمة ((ع)) وإسناد دور القيادة إليهم بعد النبي عن طريق النصّ عليهم واحداً بعد الآخر، من شأنه أن يחדش مبدأ ختم النبوة، وذلك بأن نقول إنّ الأئمة يمتازون بنمطٍ خاصٍّ من الوحي، من قبيل ما يتّصف به العرفاء، مع ملاحظة أنه يمثل درجةً أقوى كثيراً مما لدى هؤلاء، نظراً لعصمتهم مثلاً، لكنه لا يرقى في جميع الحالات إلى درجة الوحي عند النبي بحيث يتلقون الكلام من الله بشكلٍ مباشر، فيكون لهؤلاء صلاحية التأويل التام للنصّ القرآني^٢، كما تنتقل إليهم صلاحية البتّ في الأمور التشريعية أيضاً، لانطباق مفهوم الآية التي منحت النبي هذه الصلاحية عليهم، بمقتضى قوله تعالى: ((وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا))^٣ لما عرفناه من عدم التطابق بين النبوة والرسالة، إذ قد يكون المرء رسولاً ولا يكون نبياً، فتتطبق دلالة الرسل عليهم، بناءً على أنّ النبي قد نصّ على دورهم القيادي للأمة بعده بأمرٍ من الله عزّ وجلّ، فينتفي المحذور الذي تحدّث عنه الدكتور سروش في هذا الخصوص، على أنّ هؤلاء الرسل أو الأئمة بعد النبي ليس لكلامهم قيمة الوحي مع أنه مطابق له من حيث المصادقية والهداية إلى الحق، بسبب تبعيتهم في جميع تصرفاتهم وأقوالهم للقرآن، ولهذا فإنّ أقوالهم كلّها حجّة، ليس على أساس أنها تتمتع بوجودٍ استقلاليٍّ عن النصّ القرآني، بل لأنّ الدلالة الواقعية لكلامهم تتطابق كلياً مع دلالة هذا النصّ، أو قل إنّ تصرفاتهم وجميع شؤونهم، فضلاً عن أقوالهم، تمثّل التأويل الكامل للقرآن، ولهذا ورد عن الإمام الباقر أنه قال: "إذا حدّثكم بشيءٍ فاسألوني من كتاب الله، ثمّ قال في بعض حديثه، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن القيل والقال، وفساد المال، وكثرة السؤال، فقيل له: يا ابن رسول الله أين هذا من كتاب الله؟ قال: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ((لا خيرَ في كثيرٍ من نجواهم إلاّ من أمرَ بصدقةٍ أو معروفٍ أو إصلاحٍ بين الناس))^٤ وقال: ((ولا تُؤتوا السُّفهاءَ أموالكم التي جعلَ اللهُ لكم قِياماً))^٥، وقال: ((لا تسألوا عن أشياء إن تبدّ لكم تسؤكم))^٦.

١ - الميزان، الجزء الثالث، ص ٨٣.

٢ - ينظر: تأويل القرآن-النظرية والمعطيات، السيد كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ١٥١ وما بعدها.

٣ - بعض الآية ٧ من سورة الحشر.

٤ - بعض الآية ١١٤ من سورة النساء.

٥ - بعض الآية ٥ من سورة النساء.

٦ - بعض الآية ١٠١ من سورة المائدة.

٧ - أصول الكافي، باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيءٌ من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتابٌ أو سنة، الجزء الأول، الحديث ٥، ص ٣٥.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

على أن جمًّا غفيراً من الروايات التفسيرية الواردة عنهم (ع) "مشملة على الاستدلال بأية على آية، والاستشهاد بمعنى على معنى"^١، مما له دلالة واضحة على أن حُجِّية كلامهم متأثية من هذه الجهة بالذات، وهي إحاطتهم التامة بالمعاني الواقعية للنص القرآني.

ثنائية النصّ والتفسير

يقول الدكتور سروش: "لقد سعيت في كتابي ((نظرية القبض والبسط)) لتوضيح السرّ في تكثُر وتنوع الفهم الدينيّ وبيان عملية هذا التنوع. إجمالاً كان حديثنا في نظرية القبض والبسط هو أن فهمنا للمتون الدينية والنصوص الدينية متنوع ومتعدّد بالضرورة، وهذا التنوع والتعدّد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدّداً فحسب بل هو سيالٌ أيضاً، والسرّ في ذلك أن النصّ صامتٌ ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقّعاتنا من النصّ والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنه لا يوجد تفسيرٌ من دون الاعتماد على التوقّعات والأسئلة والفروضات المسبقة، وبما أن هذه التوقّعات والفروضات المسبقة مستوحاة من خارج الدين، وبما أن الفضاء المعرفي خارج الدين متغيّرٌ وسيالٌ، كما أن العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغيّر باستمرار، فلهذا كله كانت التفاسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقّعات والفروضات المسبقة متنوعةً ومتغيّرة"^٢، وليس لنا كلامٌ مع الدكتور سروش حول مدخلية التوقّعات والأسئلة والفروضات المسبقة، أي كلّ ما يشكّل ثقافة وأفق المفسّر في تفسير النصّ، فهذا مما لم يختلف عليه جلُّ المفسّرين في الواقع، ولذا تراهم ينفّحون بشكلٍ دائمٍ مقدّماتهم اللغوية والفكرية والثقافية قبل الانخراط في النقاش حول وجهة ومعقوليّة التفاسير المتنوعة، وعلى هذا الأساس يكون الرأي الأرجح هو الرأي الذي تُقّحت مقدّمات الاستدلال عليه من النصّ، لكنّ نقطة الخلاف الرئيسية مع الدكتور سروش إنما هي حول تلك الأفهام المتعدّدة والمتضاربة للنصّ، إن كانت كلها معبّرةً عن دلالاته الواقعية من دون أن يكون أحدها صحيحاً والآخر سقيماً، فإنّ هذا الرأي لا يمكن قبوله إلا على أساس أن النصّ فاقدٌ للدلالة أصلاً، أي إنه حياديٌّ إزاء جميع ما يمكن توليده من الدلالات عن طريق إسقاط المسبقات الثقافية والفكرية عليه، وهذا يعني غياب القصدية بشكلٍ تامٍّ من النصّ على أساس محورية نظرية ((موت المؤلف)) في هذه الرؤية التفكيكية المتطرّفة فرض عليهم الانسجام مع دعائم المنهج هناك قيمة جوهرية لعملية الوحي، سواءً كانت إلهية المصدر أو نبوية التجربة، بل ستكون لدينا أنماطٌ عديدةٌ من الوحي تُنسب جميعها إلى المفسّرين، الأمر الذي يؤدي إلى نفي الدين في النهاية"^٣.

^١ تفسير الميزان، الجزء الثالث، ص ٨٥.

^٢ -الصرطات المستقيمة، ص ١٢-١٣.

^٣ -بعد أن اعتنق التأويليون الجدد هذه الرؤية التفكيكية المتطرّفة فرض عليهم الانسجام مع دعائم المنهج التفكيكيّ أن لا يفترضوا أيّ فرق بين نصٍّ وآخر، يقول الدكتور علي حرب في إيضاح هذه الفكرة: "في نقد

الفصل الثاني المبحث الثالث

كما أنّ التسليم بهذه الرؤية يقتضي الالتزام بشيءٍ آخر، وهو أنّ تلك الأفهام المتحوّلة والسيّالة على حدّ تعبير الدكتور سروش لا بدّ أن يُنظر إلى كلّ واحدٍ منها على أنه النصُّ نفسه، بعد افتراض عدم وجوده بشكلٍ مسبقٍ، فلا يكون لدينا الآن نصٌّ قرآنيٌّ واحدٌ، بل تكون لدينا نصوصٌ بعدد المفسّرين سواءً في دائرة التحقُّق أو الاحتمال، كلّ واحدٍ منها يعدُّ قرآناً برأسه، ويبقى لنا أن نتساءل بعد ذلك: إذا كان مأل نظرية القبض والبسط إلى هذه النتيجة، أفلا يكون من المنطقيّ أن ندع الكلام عن ثنائية النصِّ والتفسير بعد أن كانت النتيجة هي أنّ جميع تلك الأفهام أصبحت نصوصاً لا يتقدّم بعضها على البعض الآخر في القيمة، بل إنّ المفارقة الأكبر هي في النظر إلى تلك الأفهام المتحوّلة والسيّالة على أنها تمثّل نصوصاً تتمتع بجميع الصلاحيات التي يتمتع بها النصُّ الأصليّ من حيث قابليتها لتوليد الدلالة، ومع ذلك لا نتنازل عن تسميتها تفسيراً، أو تأويلاً، أو توليداً للدلالة من النصِّ الأصليّ، مع أننا لا نمحّه حقّ الاحتفاظ بدلالاته المتضمّنة فيه منذ البداية.

إنّ مثل هذه الإجراءات لا يمكن أن تكون تفسيراً، إنها تتدرّع بالنصِّ الأصليّ لتكتب ذاتها فحسب، ولنفترض أنّ النصِّ الأوّل -النصِّ القرآنيّ- كان يتمتع بضرورة البقاء بالنسبة إلى ولادة الفهم المتحوّل والسيّال الأوّل، أفلا تزول هذه الضرورة بعد ذلك، بداهة أنّ ذلك الفهم الذي تحوّل إلى نصٍّ يتمتع بجميع ما يتمتع به النصُّ القرآنيّ من القابلية على توليد الدلالة بالنسبة إلى الأفهام الجديدة المحتملة، لا سيما بعد تأكيد الدكتور سروش على أنّ القرآن ما هو إلا فهمٌ سيّالٌ ومتحوّلٌ أيضاً للنبيّ، ترجم من خلاله تجربته المعنوية الراقية إلى هذه الصياغة اللغوية الحاضرة.

فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة لا يعود مسوّغاً ما قاله سروش من أنّ "كلّ شخص لم يقبل بتفسيرٍ معيّن فإنه يتركه ويتوجّه إلى تفسيرٍ آخر ويأخذ به، لا أنه يقبض على التفسير الصحيح والوحيد للدين الخالص، ولا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفسيرات السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحرٍ من التفسيرات والأفهام للنصِّ، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريتنا وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهةٍ أخرى"،^١ بعد ما عرضناه من النتائج التي تترتب على مجموع ما تستند إليه التعددية من مرتكزاتٍ ومنطلقات، فما يتحدّث عنه الدكتور سروش في كتاب القبض والبسط للشريعة من أنّ المعرفة الدينية تتألف من مجموع هذه التفسيرات السقيمة والصحيحة لا غبار عليه في الواقع لو أنّ الأمر وقف عند هذا الحدّ، لوضوح أنّ هناك مانزراً بين الدين بوصفه موضوعاً للتأويل، والمعرفة الدينية بوصفها مجموعة القراءات والتفسيرات التي حامت حول النصِّ وحاولت منه

النصّ تستوي النصوص على اختلافها. فلا يهّم هنا الفرق بين نصٍّ وآخر من حيث المضامين والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات، وإنما الذي يهّم كيفية بناء الخطاب وطريقة تشكّله وآلية اشتغاله. هنا يمكن الجمع بين النصِّ الفلسفيّ والنصِّ النبويّ، إذ كلاهما يشكّل نصّاً لغوياً، كلاهما يتألف من وقائع خطابية. صحيح أنّ النصِّ النبويّ يستخدم آياتٍ خاصة في إنتاج المعنى وأنّ له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة، ولكنّ هناك آياتٍ عامة تشترك فيها النصوص على اختلافها، أكانت فلسفية أم نبوية أم شعرية، ذلك أنّ جميع النصوص تستخدم تقنياتٍ مجازية بما في ذلك النصِّ الفلسفيّ" نقد النصّ، ص ١١.

^١ -نقد النصّ، ص ١٤.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

استنباط الدلالة، فيكون النصّ، بناءً على ذلك، متعالياً فوق جميع تلك التفسيرات، ويكون لكلّ تفسير آخر حقّ النقض على تلك التفسيرات واكتشاف نقاط الخلل فيها، بناءً على اكتشاف الثغرات الدلالية التي يُهتدى إليها بوساطة تحكيم مجموعة من الحدود والضوابط المتفق عليها نسبياً في عملية التفسير، وبذلك لا تكون جميع الآراء التفسيرية على درجة واحدة من حقّ تمثيل النصّ الدينيّ في نظر القراء، بل تتّرجح بعض التفسيرات على بعضها الآخر، انطلاقاً من الاحتكام إلى تلك الحدود والضوابط والمعايير.

بيد أنّ القارئ سرعان ما يصدمه تصريح الدكتور سروش بأنّ "إحدى وظائف الأنبياء هي تعليمنا كيفية تفسير تجاربنا الباطنية، لأنّ هذه التجارب وإن كانت تحتوي على تفسيرات متعدّدة ومتنوّعة، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ جميع هذه التفسيرات موافقة للحقّ"^١، إذ من الواضح أنّ هناك مجموعة من التناقضات التي يرتكبها الدكتور سروش من خلال هذا التصريح:-

التناقض الأول: إنّ التجربة الباطنية للنبيّ، وإن كانت هي الأرقى من جميع التجارب الباطنية الأخرى بما فيها تجارب العرفاء، ليست بريئة تماماً من الأخطاء، نتيجة تأثر النبيّ بالمعطيات الثقافية والفكرية الموجودة في عصره^٢، ونتيجة عدم بلوغ المعرفة البشرية آنذاك المستوى الذي يجنبها الكثير من الأخطاء التي تمّ تجاوزها فيما بعد، في حين يمنح الدكتور سروش من خلال هذا التصريح الأنبياء حقّ الإشراف على التجارب الباطنية للآخرين من موقع التصحيح، إذ كيف يمكن للتجارب الباطنية النبوية أن تقوم بهذه الوظيفة التصحيحية للتجارب الباطنية الأخرى مع افتراض أنها نفسها بحاجة إلى مثل هذا التصحيح، لاحتمال احتوائها على الأخطاء ذاتها التي تحتوي عليها التجارب المعنوية والباطنية للآخرين.

التناقض الثاني: إنّ جميع التفسيرات للنصّ الدينيّ تمثّل هذا النصّ، ولا يتقدّم أحدها على الآخر في مجال حقّ التمثيل لهذا النصّ من الناحية الرسمية، فإذا كانت التجارب الباطنية للآخرين تحتوي على الكثير من الأخطاء التي لا تؤهّلهم للاستقلال بها عن التجارب الباطنية للأنبياء، أفلا يعني هذا أنهم فاقدون للأهلية بالقدر نفسه كذلك لأنّ ينتجوا تجارب باطنية أخرى من خلال تفسير النصّ الذي يحتوي على التجربة الباطنية للنبيّ -حسب نظرية بشرية الوحي طبعاً- لأنهم في جميع الحالات إنما يمارسون حقّهم في إنتاج التجارب المعنوية الخاصة بهم من

^١ -نقد النصّ، ص ٢٢.

^٢ - مع أنّ الدكتور سروش محقّ إذ يقول: "إنّ كلّ نبيّ يظهر في بيئة معيّنة، يتحرّك في تفاعله الثقافي والاجتماعي عبر أدوات عصره فيقاتل بالسيف لا بالمدفع والدبابة لعدم وجود المدفع والدبابة، ويتحدّث للناس بتلك المفاهيم السائدة في أجوائهم الثقافية، ولا يمكنه أن يخترع مفاهيم سوف توجد فيما بعد، ويعلم الناس أو يطلب إلى الناس استخدام تلك المفاهيم التي لا تتوافر لديهم" بسط التجربة النبوية، ص ٢٠٢، إلا أنه يبالغ في هذه المحدودية التي يجعلها حاكمة على ثقافة النبيّ بحيث يعدّها شاملة للمفاهيم ذات العلاقة بالمعلومات التي تنسجم مع الفطرة البشرية في مجال التصرف والسلوك، وهي ما تتأفّ منه المنظومة الفقهية في الدين الإسلاميّ واقعاً، بداهة أننا نجد الآن الكثير من المفاهيم التي تحدّث عنها الفلاسفة القدماء منسجمة تماماً مع نداء الفطرة عند البشر في الألفية الثالثة من الميلاد كما أتصور.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

خلال قيامهم بمهمة التفسير، فكيف تنسجم هذه النتيجة مع الادعاء بأن جميع التفسيرات للنص القرآني تتمتع بالدرجة ذاتها من الشرعية وصلاحية التمثيل، إن هذا غريب في الواقع، ولا يصحح هذه النتيجة ما يقوم به سروش من التمييز بين القراءات السقيمة والصحيحة بشكل دائم، لأن المستفاد من جميع أركان أطروحة القبض والبسط أنه لا يعني سوى أنها سقيمة في نظر الآخرين^١، وإلا فإنها صحيحة في نظر أصحابها، وعلى هذا الأساس يتم منحها حق تمثيل النص القرآني على قدم المساواة مع القراءة الصحيحة التي لا يُنظر إليها على أنها تحمل هذا الوصف إلا في نظر أصحابها كذلك.

التناقض الثالث: إن التجربة الدينية عند الدكتور سروش ليست واحدة، بل هي متعدّدة ومتنوعة في الأصل^٢، ولا عبرة بما يسلم به أحياناً بواحديّة التجربة الدينية وتعدّد تفسيراتها من باب التنزّل، فما الذي جعل تجارب الأنبياء تتحوّل إلى تجارب أصلية قياساً إلى تجارب الآخرين التي تحوّلت من دون مسوغ منطقي معقول إلى فروع، والحال أنها جميعاً تجارب دينية تنوّعت تبعاً للتنوع الحاصل في أصل التجربة الدينية، إذ إنها ليست واحدة بحسب الفرض، فضلاً عن أنّ تجربة كلّ نبيّ تمثّل نمطاً خاصاً قائماً بنفسه، ومختلفاً عن أنماط التجربة الدينية للأنبياء الآخرين، ومع هذا التنوع في التجارب الدينية للأنبياء واختلاف بعضها عن البعض الآخر كيف يُصار إلى تحكيمها جميعاً للفصل بين الصحيح والزائف في التجارب الدينية لغير الأنبياء!؟

الغاية من نفي الوجود المسبق للدلالة في النصّ القرآنيّ

لا يخفى أننا عندما نحاكم بعض المباني الكلامية والفلسفية لأطروحة القبض والبسط في الشريعة، أو أطروحة الصراطات المستقيمة والتعددية الدينية، أو أطروحة بسط التجربة النبوية، وهي أطروحات متلاحمة ومتشابهة بطبيعة الحال، فإننا نروم من خلال هذا الإجراء تحقيق غايات لها علاقة مباشرة بالموقف من القضية المتعلقة بتحديد الدلالة القرآنية ومناهج توليدها، وإلا فإن تلك الشؤون

^١- إن الأصل الذي ينطلق منه الدكتور في التأسيس للتعددية الدينية هو الاعتقاد بأن المعرفة الدينية لا تعني "سوى مجموعة هذه التفسير السقيمة والصحيحة، ونحن نسبح في بحر من التفسير والأفهام للنص، هذا هو مقتضى ماهية الدين من جهة، ومقتضى بشريننا وبناء أجهزتنا الإدراكية من جهة أخرى" الصراطات المستقيمة، ص ١٤، وهذه رؤية هرمنيوطيقية متطرّفة في الواقع لا تدع مجالاً للتمييز بين قراءة صحيحة وقراءة سقيمة على أساس الاحتكام إلى معايير مضبوطة في علم التفسير، لأنها تحتكم إلى الأسس التي تركز عليها مفاهيم الهرمنيوطيقا الفلسفية في تفسير النصّ ذاتها، وهو ما يودّي في النتيجة إلى فوضى الدلالة والاعتقاد بلانهايتها في آخر المطاف.

^٢- ينظر: كلام الله...كلام محمد صلى الله عليه وآله، وهو حوار أجراه مايكل هوبنغ مع د. عبد الكريم سروش، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، إذ قال سروش: "إنّ الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبيّ يخوضها بدرجة أرفع وأسمى"، فكما أنّ العبارة توحى بأنّ التجربة الوحيانية لدى الشعراء والعرفاء والأنبياء من طراز واحد، فإنها تعترف في المقام ذاته بالتمايز بين هذه التجارب الوحيانية الثلاث على أساس السموّ والرفعة في التجربة الوحيانية التي يخوضها الأنبياء على وجه التحديد. مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ١٢.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

لا تخصصُ الباحثُ اللسانيُّ الذي يهتمُّ بدراسة النصِّ الدينيِّ من الوجهة اللغوية واللسانية على وجه التحديد.

توضيح ذلك: إننا عندما نعتقد بأنَّ التجارب المعنوية للأنبياء تحتوي على جميع الأخطاء الناشئة من النقص الحاصل في المنظومات المعرفية والثقافية والعلمية الموجودة في أزمانهم، فإنَّ هذا يعني -بناءً على الاعتقاد ببشرية الوحي- أنَّ النصَّ القرآنيَّ الذي صاغ من خلاله النبيُّ تجربته المعنوية في قلبها اللغويِّ واللسانيِّ، ليس بريئاً من الأخطاء المعرفية والثقافية واللغوية أيضاً، وهذا ما يجعل النصَّ القرآنيَّ، حتى وإن كان متفوقاً من الناحية الأدبية على جميع الآثار الأدبية الأخرى في عصر النبيِّ، غير ذي قيمةٍ من جهة تأسيسه للدين الإسلاميِّ، فحتى لو قلنا إنَّ النبيَّ ارتقى معنوياً إلى مستوىٍّ متميِّز لا يمكن لأحدٍ آخر من العرفاء أن يبلغه في المستقبل بحيث أصبح كيانه متوهِّجاً بنور الألوهية، فصار ما ينطق به معبراً عن الإرادة الإلهية بالكامل، من دون الحاجة إلى افتراض وسيطٍ بينه وبين الله ينقل له الوحي، فإنَّ الافتراض الآخر الذي لا يتنازل عنه سروش، وهو أنَّ الوحي النبويَّ متأثرٌ بكلِّ ما هو موجودٌ في الطور العقليِّ والثقافيِّ والمعرفيِّ لعصر الرسول من الكمال والنقص، يجعل النصَّ القرآنيَّ الذي هو الصياغة اللفظية لتلك التجربة النبوية في الوحي، فاقداً للحجية من هذه الجهة، ومن ثمَّ لن يكون معقولاً أن يُطالب الأجيال الحاضرة بأن تؤمن بهذا النصِّ، أو أن تلتزم بالمضامين التشريعية والعقائدية الواردة فيه، بدهاءة أنَّ الطور العقليِّ والثقافيِّ والمعرفيِّ العامِّ الذي تكوَّنت منه آفاق التجارب المعنوية لدى هذه الأجيال يفوق كثيراً تلك الآفاق التي انطلقت منها التجربة المعنوية للأنبياء عموماً، ومنهم نبيُّ الإسلام بالطبع.

فإذا قلنا مع ذلك إنَّ الدلالات التي يقوم بتوليدها المفسِّرون من النصِّ إنما هي تجاربهم المعنوية التي تتمتع باستقلال ذاتيٍّ عن تجربة الوحي عند النبيِّ، فإنَّ النتيجة ستكون لصالح تكثُر النصِّ الأصليِّ وانشطاره إلى نصوصٍ متعدّدة، الأمر الذي يؤدي حتماً إلى تلاشي النصِّ القرآنيِّ تماماً، وذوبانه في النصوص الجديدة التي هي ثمرات الدلالات التي مثلت التجارب المعنوية للمفسِّرين، وبناءً على ذلك، فإنَّ أيَّ نصٍّ تفسيريٍّ جديدٍ يصلح أن يأخذ مكان النصِّ الأصليِّ ليكون منطلقاً لتوليد النصوص الجديدة المحتملة، وهكذا إلى ما لا نهاية¹، ولا يخفى ما في هذه النظرة من المضمون الفلسفيِّ والسيميائيِّ للمدرسة التفكيكية ومنهجها في تحليل النصوص، وهي النظرة التي ترفض الاعتراف بوجود أيِّ مركزٍ أو نقطة ثابتة في النصِّ تصلح أن تكون محوراً لتوليد الدلالة، وهذا ما يوضِّحه دريدا بقوله: "يكون من الضروريِّ إذن، وفي فضاءٍ من هذا القبيل، ألا يكون للكتابة حرفياً أيُّ معنىٍ خصوصاً إذا كانت محمولةً على هدى ذلك السؤال. إنها فقط تحاول مع نفسها، تمتدُّ وتحاول أن تقف على نقطة انهيار القصدية. وأن نغامر في عدم-إرادة-قول-أي-شيءٍ معناه الدخول في اللعبة، أي أولاً في لعبة المغايرة التي تقوم على كون أية كلمةٍ أو مفهومٍ أو

¹ - ينظر: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، المركز الثقافي العربي، ج. هيو سلفر مان، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ١٢٣ وما بعدها.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

ملفوظٍ معقولٍ سيكون عاجزاً عن تلخيص الحركة الفضائية النصية للاختلافات انطلاقاً من الحضور اللاهوتي لمركز ما^١.

إنّ هذا الموقف السلبي للغاية من وجود مركز أو نقطة محورية ثابتة للدلالة في النصّ هو ما تؤدّي إليه المرتكزات الأساسية للتعددية الدلالية في النصّ الدينيّ عند الدكتور سروش، ومن الواضح أنّ هذا الموقف التفكيكيّ من النصّ يتضمّن مفارقةً خطيرةً تتلخّص في أنّ التفسيرات التي مُنحت الشرعية لأن تتحوّل إلى نصوص قابلة لتوليد نصوص أخرى تفترض مسبقاً الاعتراف بمركزية أو محورية الدلالة في النصّ الأصليّ وهو القرآن، "فالأجل إثبات التعددية الخارجية (بالنسبة للدين) عن طريق تنوع الأفهام الدينية لا بدّ لنا من إثبات اعتبار النصّ نفسه في مرحلة أسبق، فعلى سبيل المثال لا بدّ لنا من أن نعتبر القرآن نصّاً دينياً واقعياً وكذلك الإنجيل والكتاب المقدّس، وعقب ذلك نقوم بضمّ هذه المقدّمة وهي أننا نواجه تنوعاً وسياليةً في الأفهام الدينية، أي إنه لا بدّ أولاً من عدّ كآفة النصوص الدينية ضمن سياق واحد وذات حكم واحد، ومن ثمّ وبضمّ مبنى القبض والبسط يمكننا استنتاج التعددية"^٢، يعني التعددية الخارجية وليس الداخلية بطبيعة الحال.

غايتنا أن نقول إنّ أطروحة التعددية الدينية لا يمكن الدفاع عنها عن طريق إثبات تنوع التفسير للنصّ الدينيّ مع افتراض ثبات هذا النصّ، أو قل مع افتراض الوجود المسبق لدلالة النصّ، فمع هذا الافتراض ينتقل الكلام إلى تلك التفسيرات من أجل فرز صحيحها عن سقيمها على أساس اقتراب بعضها من ملامسة الدلالات الثابوية في النصّ أو ابتعاد البعض الآخر عنها، وسيكون الكلام عن ضرورة الالتزام بمعايير ثابتة يتمّ اللجوء إليها من أجل القيام بعملية الفرز هذه وارداً في جميع الأحوال، وعلى حدّ تعبير الأستاذ علي رضا قائمي نيا فإنه "ينبغي الاستدلال على التعددية عن طريق تنوع الفهم الدينيّ على هذه المقدّمة، وهي أنّ جوهر الدين هو نفس الأفهام المتنوّعة، وهنا، وحتى نزن الجواب عن هذه المسألة، لا بدّ أن نأخذ فروضاً أخرى أيضاً، فإذا فرضنا أنّ جوهر الدين هو نفس الفهم المتنوّع المتحوّل، وهو فرض يتمّ ويكتمل الاستدلال على التعددية وفقاً له من الناحية الشكلية، فإننا نلاحظ بطلان الفرض نفسه، إذ ماذا يعني كون جوهر الدين نفس هذه الأفهام المتنوّعة؟ إنّ الاعتراف بكآفة هذه الأفهام ووضعها في جوهر الدين يعني أنّ التديّن هو نفس هذه الأفهام، أي إنّ ما يوصل البشر إلى الهدف النهائي للدين هو هذه الأفهام المتنوّعة"^٣، بمعنى أنّ مجرد استيلاء الدلالات المتنوّعة من النصّ الدينيّ من دون أن يكون للنصّ دور فاعلٍ وحقيقيّ في هذا التوليد سوى أنه الأرضية المناسبة لانطلاق تلك الدلالات من الآفاق التأويلية للمفسّرين، تلك الآفاق المتكوّنة من

^١ - مواقع- حوارات مع جاك ديريدا، حوار مع هنري رونس، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٩-٢٠.

^٢ - بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة- وجهات فلسفية في التعددية الدينية، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، مقالة بعنوان: التديّن والصرط المستقيم، تأليف علي رضا قائمي نيا ص ٦٩.

^٣ - بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ص ٦٧.

المعطيات الثقافية والمعرفية والعلمية المنقحة وغير المنقحة في كل عصر، هي الهدف النهائي من وراء وجود الوحي، وبناءً على هذا، فإن لكل مفسر أن يستقلّ بدين مختلف تماماً عن الأديان التي تتم صياغتها انطلاقاً من الآفاق التفسيرية المغايرة لدى الآخرين، من دون أن يكون أيُّ أحدٍ منهم مطالباً بالاحتكام إلى النصّ الأصلي، ليبرهن على أن تفسيره الخاصّ غير منبثّ تماماً عن فضاء الدلالة في النسيج اللغوي للقرآن.

الاستدلال بأشعار جلال الدين الروميّ على صحّة النظرية

ينبغي القول إنه لا يمكن البرهنة على المسائل النظرية والعقائدية على وجه الخصوص من خلال الاستشهاد بأقوال الشعراء، لأنّ للشعراء طريقتهم في ابتكار المعنى من خلال التركيز على بعض الجوانب المهملة والمقصية والمسكوت عنها في الأفكار والاعتقادات، ليدرجوها في سلك الصور الشعرية والخيالية من أجل تعزيز الفضاء الجماليّ للقصيدة، وعلى أية حال فإنّ للشعر لغته واستراتيجيته الخيالية في ابتكار المعاني الشعرية القادرة على الإمتاع والإدهاش، وهي تختلف قطعاً عن اللغة العلمية أو العقلية التي تجنح نحو الوضوح والضبط المنطقيّ إلى أبعد حدّ، لكنّ للدكتور سروش رأياً آخر في المسألة، إذ هو يعتقد بأنّ هناك من يصحّ استنائه من هذه القاعدة، وهم الشعراء العرفاء عموماً، والشاعر العارف جلال الدين الروميّ على وجه الخصوص^١، لأنه يعدّه خاتم العرفاء كما قال، وبناءً على أنّ الدكتور سروش يعدّ التجربة الباطنية العرفانية ضرباً من الوحي المرکز الشبيه بل المطابق لوحي الأنبياء، فلا بدّ من قبول المضامين التي يتحدّث عنها المولويّ بوصفها تمثّل حجّة غير قابلة للردّ، مخالفاً بذلك أطروحته حول إمكان تسرّب الخطأ حتى إلى الوحي الذي يفوه به الأنبياء، على أساس تأثره بالآفاق العلمية والثقافية والمعرفية لكلّ نبيّ منهم في العصر الذي يوجد فيه، ولذلك فأبى مانع يمنع من تسرّب الخطأ إلى وجهات نظر المولويّ حتى مع افتراض كون تجربته الباطنية بلغت مستوىً راقياً اقترب بها من التجارب الباطنية للأنبياء، وعلى أية حال، فإننا لسنا ملزمين بإضفاء مرتبة العصمة على المضامين التي تحدّث عنها الروميّ كما يريد منا الدكتور سروش أن نفعّل، بعد أن كنا نؤمن أنّ المعصوم الحقيقيّ من آل البيت نفسه يقول: " إذا حدّثتكم بشيءٍ فاسألوني من كتاب الله"^٢، فكيف بمن سواه حتى لو كان خاتماً للعرفاء، إذ عليه لكي تكون أقواله حجّة أن يتبع سبيل المعصوم على الأقلّ، وهو أن يدلّنا على موضع ما يتنبّاه من آراء وأطروحات بشأن التعدّدية الدينية من النصّ القرآنيّ، وإلا فسيكون لنا الحقّ في نقدها وردّها ما لم تصمد أمام الأدلّة على طولة النقد، ناهيك عن أنّ الدكتور سروش يلجأ إلى تأويل كلام الروميّ تأويلاً متعسفاً في أغلب الأحيان ليستخرج من أشعاره مضامين يتخذ منها أدلّة على

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ٢٣.

^٢ - أصول الكافي، باب الردّ إلى الكتاب والسنة وأنه ليس شيءٌ من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلا وقد جاء فيه كتابٌ أو سنة، الجزء الأول، الحديث ٥، ص ٣٥.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

التعددية الدينية، يقول الدكتور سروش على سبيل المثال: "يتحدث المولوي في أحد المواضيع من أشعاره عن اختلاف المنظر بشجاعة وبصراحة فائقة ويقول:

من خلال المنظر يا عقل الوجود
يختلف المؤمن والمجوسي واليهود

فهنا يذكر المولوي ثلاثة أديان عالمية: الإسلام والمجوسية واليهودية، ومقصوده من المؤمن هو المسلم. فيقول إن اختلاف هذه الأديان الثلاثة لا يُعدُّ اختلافاً في دائرة الحق والباطل بل اختلافاً في المنظر والرؤية فحسب، وليست هذه الرؤية تقتصر على الأتباع فقط بل تشمل رؤية الأنبياء، فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاثة زوايا، أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاث نوافذ، ولهذا قدّموا لنا ثلاثة أديان، وعلى هذا الأساس فإنَّ السرَّ في اختلاف الأديان لا يكمن في اختلاف الظروف الاجتماعية أو التحريف الذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر، بل بسبب التجليات المختلفة لله تعالى في عالم الوجود، فكما إنَّ عالم التكوين متنوعٌ فكذلك عالم التشريع متنوعٌ أيضاً^١، فإنَّ هذا ادعاءً غريباً واقعاً، لأنَّ القرآن نفسه صريحٌ في البتِّ بهذه المسألة، إذ ذكر في أكثر من موضع أنَّ الأنبياء جميعاً حملوا مضمون رسالة واحدة وهي التوحيد^٢، كما إنَّ القرآن نفسه أشار بوضوح إلى أنَّ الاختلاف حول حقيقة التوحيد وانمساخه إلى صور توحيدية شاحبة فارقت الصورة النقية الخالصة منه إنما كانت بسبب التحريف الذي طرأ على تلك الأديان ذات المضمون التوحيدي الواحد^٣، هذا أولاً. أما ثانياً، فإنَّ جلال الدين الرومي لم يقصد هذا المعنى الذي ساقه الدكتور سروش مطلقاً، بل قصد معنى آخر، وهو "ضرورة وجود المرشد للسالك إلى الحق، وبقرينة نظائر هذا البيان يتضح عدم اعتبار كافة جهات النظر وزواياها إذ إنَّ بعضها من نسج اليد البشرية، فإذا كان ثمة شيخ مرشد، فإنَّ حقيقة دين المؤمن واليهودي والمجوسي سوف تتضح، وسوف ينفرز الغل والغش والمخالص حينئذ"^٤، وذكر الأستاذ علي رضا قائمي نيا أنَّ المولوي نفسه "يشير إلى طريق حلَّ

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ٢٣-٢٤.

^٢ - كما في الآية ((٣٠)) من سورة الروم: ((فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)) والآية ((١٣)) من سورة الشورى: ((شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ)).

^٣ - كما تشير إلى هذا المعنى الأيتان ((٦٨)) و((٦٩)) من سورة المائدة: ((قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنَ الرِّبَا وَلِيزِيدَنَّا كَثِيرًا مِنْهُمَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ(٦٨) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مِنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ))، والآيات ((١١٦))، ((١١٧))، ((١١٨)) من سورة المائدة أيضاً: ((وإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ فُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ(١١٦) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَقَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(١١٧) إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)).

^٤ - بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، المقالة الثالثة، علي رضا قائمي نيا، ص ٨٣.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

هذا الاختلاف حين يقول: لو كان هناك رجلٌ من أصحاب السرِّ لديه مئة لغةٍ لأقرَّ الصلح فيما بينهم"^١ وكذلك ما ذكره عن قصَّة الفيل في أشعار المولوي^٢، فإنها لا تؤدِّي المغزى الذي أراده سروش منها، وهو الاستدلال بها على التعدُّدية سواءً على صعيد التجربة الدينية الواحدة من حيث الأصل، أم على صعيد التجارب الدينية المتعدِّدة من حيث الأصل كذلك، فكلُّ ما قصده المولوي من قوله:

إنَّ العين الحسيَّة مثل اليد في حاسَّة اللمس فحسب
واليد لا قدرة لها في الوصول إلى الكلِّ^٣.

هو أنَّ حواسَّ الإنسان وعقله كليهما لا يصلحان للاستدلال بهما على الله، فيكون الإنسان بحاجةٍ إلى التجربة الشهودية والعرفانية ليحقِّق نوعاً من تجربة الاتحاد بالله^٤، أي أن تزول الإثنية التي يعدها المولوي نمطاً من أنماط الشرك الخفي بين الخالق والعبد.

ينبغي التذكير في هذا السياق إلى أنَّ سروش قد استشهد بهذا الشعر نفسه للبرهنة على تنوُّع الأفهام الدينية بالنسبة إلى ثبات النصِّ الديني في كتاب القبض والبسط^٥، فلم تكن الغاية من الاستشهاد بهذا الشعر هناك هي البرهنة على وجود التنوُّع في التجارب الباطنية الوحيانية للأنبياء أنفسهم، إذ كان سروش في ذلك الكتاب لما يزل مشغولاً بالحديث عن تعدُّدية الفهم لدى المتلقِّين للنصوص الدينية فقط، وكان يؤكِّد على البعد الإلهي للنصِّ القرآني بشكلٍ خاصٍّ، وأنه يمثل النصِّ الثابت الذي تدور حوله تلك الأفهام المتنوعة، وتحاول اقتناص الدلالة منه على أساس المستوى الذي يبلغه تكامل النظريات العلمية والمعرفية في كلِّ عصر، وكان يقف في تصريحه عند هذا الحدِّ، وهو أنَّ تأريخ الشريعة كان دائماً مصطبغاً ومقترناً بنماذج عديدةٍ من إداراتها، "وهذا الإدراك المتعدِّد الوجوه مقبولٌ طالما أنه مضبوطٌ ومنهجيٌّ، كما أن تسابق العلماء للوصول إلى الفهم الأفضل والأصحَّ محمودٌ ومأجورٌ أيضاً"^٦، ومهما كان الأمر، فلا بدَّ من تنقيح جميع الأسس والمباني التي تنهض عليها أطروحة التعدُّدية الدينية، لا سيما تلك التي تتعلَّق بتحليل الخطاب الديني، بلغةٍ علميةٍ وموضوعيةٍ لا تسمح بوجود مجالٍ لتعدُّد الاحتمال في تحديد مفادها ودلالاتها، وهذا ما لا يمكن أن يتوقَّر في لغة الشعر قطعاً، بداهةً أنَّ لغة الشعر بالذات لغةٌ استعاريةٌ مجازيةٌ تنفتح على تعدُّدية الدلالة إلى حدِّ كبير، خلافاً لما عليه

^١ - بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، ص ٨٣.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ٢٥.

^٣ - ذكره الدكتور سروش في كتابه: الصراطات المستقيمة، ص ٢٥. وأحاله على ديوان المثنوي دفتر ٣ البيت ١٢٦٩.

^٤ - عرَّف الكاشاني الاتحاد بأن قال: "هو شهود الوجود الحقِّ الواحد المطلق، الذي الكلُّ به موجودٌ بالحقِّ، فيتحدُّ به الكلُّ من حيث كون كلِّ شيءٍ موجوداً به معدوماً بنفسه، لا من حيث أنَّ له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محالٌ اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحَّحه وقَدَّم له وحقَّق عليه: مجيد هادي زاده، انتشارات حكمت، طهران- إيران، ص ٥-٦.

^٥ - ينظر: القبض والبسط في الشريعة، ص ٢١٢.

^٦ - المصدر نفسه، ص ٢١٢.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

واقع اللغة العلمية والموضوعية التي تصلح وحدها لمطارحة الأفكار على صعيد السجال بين الأطروحات والنظريات.

احتمالات ثلاث في تفسير كلام الدكتور سروش

لا شكَّ أنَّ النتيجة الطبيعية لإضفاء المشروعية على جميع الآراء التفسيرية سواءً ما كان منها صحيحاً أو سقيماً كما يقرّر الدكتور سروش، هو أن ندخل عالم الفوضى في إنتاج الدلالة، لكن قبل الخوض في مناقشة هذه المسألة لا بدّ لنا أن نحدّد الاحتمالات التي يتضمّنها التصريح المجمل للدكتور سروش في هذا الخصوص:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراد الدكتور سروش هو أنّ الآراء التفسيرية كلّها مهما كانت غير مستندة إلى الضوابط الاجتهادية في تفسير النصّ القرآنيّ، فإنها تتمتع بالدرجة ذاتها من الصوابية بالنسبة لأصحابها، ولا شكَّ أنّ هذا من قبيل التفسير بالرأي الذي يتفق المفسّرون جميعاً على أنه يمثل انتهاكاً صريحاً لقدسية القرآن، وإن كان بعضهم قد مارسه من الناحية العملية، لكنّ المهمّ هو أنّ الأدلّة كلّها قائمة على عدم مشروعية التفسير بالرأي^١، ولا يصحّ الاعتذار لسروش بأنه إنما يقوم بإضفاء المشروعية على هذه القراءات غير الاجتهادية من خارج الدين، فلا يجوز الاحتجاج عليه بأحاديث وروايات من داخل الدين، لوضوح أنّ البحث يتعلّق بالقيمة المنهجية للطرائق التي بموجبها يتمّ تفسير وفهم النصّ القرآنيّ من باب أنها حجّة على المؤمنين بالهية هذا النصّ، وليس هو بحثاً في أصل الدين كما هو واضح، إذن لا بدّ أن يكون البحث المتعلّق بهذه المسألة من داخل الدين على هذا الأساس.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراد الدكتور سروش هو أنّ آراء المفسّرين تتمتع بالقيمة الاجتهادية ذاتها مهما كان نصيبها من الصواب والخطأ، من باب ((إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر واحد))^٢، لأنّ أصحابها اتبعوا القواعد المنهجية في تفسير النصّ القرآنيّ، ولم يركنوا إلى استحساناتهم الشخصية، أو إلى أهوائهم الخاصّة، كما لم يقولوا برأي في التفسير في حال أنهم

^١ - ما نقصده من التفسير بالرأي هو أن يتخذ المفسّر المذهب الذي لم يستدلّ عليه من مصادر الشريعة أصلاً والتفسير تابعاً له، أي أن يحكّم مسبقاته الفكرية وفرضياته الذهنية في القرآن، فلا يقبل منه قولاً إلا ما كان موافقاً لها، ولا جدوى من التطرّف في عملية المنع من التفسير مطلقاً بناءً على أحاديث رويت عند الفريقين بهذا المفاد مثل القول المنسوب إلى النبيّ (ص): "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" إلا إذا حملنا معناه على ما ذكرنا، قال الألويسي: "الذي ينبغي أن يُعوّل عليه أنّ من كان متبحراً في علم اللسان، مترقياً منه إلى ذوق العرفان، وله في رياض العلوم الدينية أوفى مرتع وفي حياضها أصفى مكرع، يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد، وقد غدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد، فذاك يجوز له أن يرتقي من علم التفسير ذروته ويمتطي منه صهوته" روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للإمام أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألويسيّ البغدادي، المتوفى سنة ١٢٧٠هـ، قرأه وصحّحه: محمد حسين العرب، بإشراف: هيئة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت-لبنان، الجزء الأول، ص ١٥.

^٢ - ورد الحديث في صحيح مسلم، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المتوفى ٣٦١هـ، راجع ضبطه وأوضح معانيه: محمد تامر، الجزء الثاني، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ١٢٨ باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم (١٧٦١).

الفصل الثانيالمبحث الثالث

يعلمون أنّ الحقّ مع الرأي المخالف.. إلخ من الوجوه التي عدّها السيد الطباطبائيّ في تفسير الميزان لاحتمال أن يكون معنى التفسير بالرأي المنهويّ عنه شرعاً أحدها أو جميعها، والظاهر أنّ الدكتور سروش لا يضيفي المشروعية على تعدّد القراءات أو التأويلات من هذه الجهة، بل من جهةٍ أخرى تتعلّق بالأسس والمرتكزات التي يبنى عليها المنهج الهرمنيوطيقيّ في تأويل النصوص سواءً كانت بشريةً أو دينيةً.

الاحتمال الثالث: أن يكون قصد الدكتور سروش هو إضفاء المشروعية التأويلية على جميع القراءات التي مآلها إلى انفتاح النصّ القرآنيّ على لانهاية الدلالة بالطريقة التي دعت إليها بعض المدارس التأويلية المتطرّفة، على أساس أنّ القرآن نصّ لغويّ، واللغة من وضع البشر، فلا مندوحة عن إخضاعه للمناهج ذاتها التي تُطبّق على النصوص اللغوية البشرية الأخرى، ومن الواضح أنّ الدكتور سروش يقصد هذا المعنى بالذات من المشروعية التي تُضفي على جميع القراءات.

فوضويّة المعنى ومجانبة الدلالة

لا نحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ لإثبات أنّ مآل هذا النمط من التفكير هو الاقتناع بالمقولات العامّة التي يستند إليها المنهج التفكيكيّ في جعل النصّ مفتوحاً على عالمٍ لانهايةٍ من الدلالات التي لا يمكن لها أن تقف عند حدّ، فالنصّ في تصوّر جاك دريدا آلية تشييتٍ "تنتج سلسلةً من الإحالات اللامتناهية، ويترتّب عن هذا اللاتناهي غياب أية حدودٍ تقيّد هذه الممارسة النصّية. فالنصّ في توزّع دلّائه وانتشارها الفضائيّ والزمنيّ، ينفصل عن ذات التلقّف وسياقه، أي كلّ ما يمكن أن يشكّل معايير لسانيةً وسيميائيةً في عملية التأويل"^١، وإذ يبدي دريدا امتعاضه مما يطلق

^١ - التفسير بالرأي عند السيد الطباطبائيّ يحتمل وجوهاً متعدّدة، أهمّها ما يلي: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، التفسير المقرّر للمذهب الفاسد بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تبعاً، التفسير بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل، التفسير بالاستحسان والهوى ومن دون الاستناد إلى نظر في أدلّة العربية ومقاصد الشريعة، وما لا بدّ منه من معرفة الناسخ والمنسوخ وسبب النزول، القول بالقرآن بما يعلم أنّ الحقّ غيره، القول في القرآن بغير علمٍ وتنبّه، سواءً علم أنّ الحقّ خلافه أم لا. قال: التفسير بالرأي المنهويّ عنه أمرٌ راجعٌ إلى طريق الكشف دون المكشوف وبعبارةٍ أخرى إنّما نهى (ص) عن تفهّم كلامه تعالى على نحو ما يُفهم به كلام غيره وإن كان هذا النحو من التفهّم ربما صادف الواقع، والدليل على ذلك قوله (ص) في الرواية الأخرى: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"، فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلا لكون الخطأ في الطريق، وكذا قوله (ع): "إن أصاب لم يُوجر... فالحصّل أنّ المنهويّ عنه إنما هو الاستقلال في تفسير القرآن واعتماد المفسّر على نفسه من غير رجوع إلى غيره، ولازمه وجوب الاستمداد من الغير بالرجوع إليه، وهذا الغير لا محالة إما هو الكتاب أو السنة، وكونه هي السنة ينافي القرآن ونفس السنّة الأمرة بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه، فلا يبقى للرجوع إليه والاستمداد منه في تفسير القرآن إلا نفس القرآن" الميزان في تفسير القرآن، الجزء الثالث، ص ٧٥.

^٢ - إستراتيجية التأويل من النصّية إلى التفكيكية، محمد بو عزة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠١١-٢٠١٢م، ص ٦٢، ويقول رولان بارت في كتابه: ((هسهسة اللغة)) عن انفتاح القراءة على لانهاية الدلالة: "من المقبول عموماً أنّ الفعل قرأ إنما يعني فكّ الرموز: الحروف، والكلمات، والمعاني، والبنى، وهذا أمرٌ أكيد. ولكن بتجميع تلك الرموز، وذلك لأنّ القراءة غير متناهية حتماً، وبرفع فرضية توقيف المعنى، وبوضع القراءة في عجلةٍ حرّةٍ (وهذا هو ميلها البيويّ)، فإنّ القارئ سيؤخذ في انقلابٍ جدليّ: وفي النهاية، فإنه لن يفكّ الرموز، ولكنه سيضاعفها، ولن يحلّ الشيفرات، ولكنه سينتج، وسيكسّر اللغات، وسيدع

الفصل الثانيالمبحث الثالث

عليه اسم ((الحضور اللاهوتي للمركز)) في النص، أي التسليم المسبق بوجود أية حقيقة أو قصديّة أو أصل سابق على النص، الأمر الذي يعني بحسب جاك دريدا وجود مركز متعال يكبح حركة الاختلافات والآثار، فإنّ النص، بناءً على ذلك، يتبدّد "وينشطر في حركة التشنيت، باعتبارها ممارسة نصّية، تنتج عن لعبة الدوالّ المفتوحة على شبكة لا نهائية من الإحالات. ذلك أنّ الدوالّ تُحدّد بدوالّ أخرى، وهذه الأخيرة بدورها تُحدّد بدوالّ أخرى. وهكذا لا تصل سيرورة الإحالات إلى نقطة نهاية. يترنّب عن هذه العملية السيميائية أنّ التشنيت غير قابل للاحتواء والاختزال في بنية دلالية مغلقة"^١، ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الاستراتيجية التفكيكية في قراءة النصّ كانت محلّ اعتراض السيميائي الكبير إمبرتو إيكو الذي اختار "في مقابل التأويل التفكيكي اللامتناهي موقفاً نظرياً وفلسفياً، ينظر إلى التأويل على أنه نشاطٌ سيميائيّ، تحكمه قواعد ومعايير. ولإرساء خلفيات هذا الموقف إبستمولوجياً، يشيّد إطاراً نظرياً شديد الوضوح، لا يترك مجالاً للشكّ في موقفه الفلسفيّ البعيد عن التفكيكية، والمنتمي للعقلانية، حيث تكون حرية التأويلات مقيدةً بالقواعد اللسانية والسيميائية للنصّ، مادامت هذه الحرية جزءاً من الآلية التوليدية للنصّ"^٢، فإذا كان الموقف الذي تبديه التفكيكية إزاء النصّ، وهو هذا الانفتاح اللامشروط على لانهاية الدلالة، محلّ اعتراض ناقدٍ سيميائيّ كبيرٍ كإمبرتو إيكو^٣، مع أنّ هذا الأخير لم يرفض هذا الموقف الذي تبنته التفكيكية من موقع الخشية على قدسية النصوص الدينية، بل من موقع الخوف على النصوص البشرية ذاتها أن تفقد إمكان الإحالة على أيّ نمطٍ من أنماط الدلالة، فكيف لا تتعاطم خشية المؤمنین على النصّ القرآنيّ من تطبيق هذا المنهج التأويليّ عليه بعد ذلك، مع تسليم المؤمنین بالهية مصدره، وحضور قصديته فيه على الدوام؟!^٤.

نفسه إلى ما لا نهاية ومن غير مللٍ معبراً لها: إنه هذا المعبر "هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة د.منذر عياشي، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، مركز الإنماء الحضاريّ، ص ٥٧.

^١ - إستراتيجية التأويل، محمد بوعزة، ص ٦٢-٦٣.

^٢ - المصدر نفسه، ص ٧١.

^٣ - كذلك تبني هابرماس الهرمنيوطيقا النقدية في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تزعمها غادامير، وكانت لديه الكثير من النظرات التي توضّح نقاط الخلل في الهرمنيوطيقا الفلسفية، كما ينتمي إلى هذا الاتجاه بول ريكور إذ حاول أن يتجاوز البنيوية التي لم تكن تدرك أهمية المعنى وراء هذه البنى التي كانت مولعة في الكشف عنها. ينظر: هيرمنيوطيقا الشعر العربي، نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية، ديوسف إسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، ص ٣٢.

^٤ - لا تُعدّ الهرمنيوطيقا ذاتها مقبولة عند فلاسفة التفكيك، وعلى حدّ تعبير جان غرانندان: "إنّ التفكيك أظهر نوعاً من الرفض لكلّ فكر يتخذ من الهرمنيوطيقا مشرباً، وبخاصّة إذا ما صدقت تلك المقولة التي تنظر إلى الهرمنيوطيقا بما هي فنّ الفهم. فالهرمنيوطيقا بالنسبة للتفكيكية تبدو غير مقبولة من الناحية المبدئية بما أنها تقترض مزيداً من المعقولة. بل إنّ مشروع الفهم ذاته يسعى إلى إخفاء جرح اللغة الأصليّ أو الأوّل، وما الحديث عن فنّ للفهم في واقع الأمر، إلا محاولة لإيصال مشروع المعقولة إلى حدّ المرسوم المنعرج الهرمنيوطيقي للفيومينولوجيا، جان غرانندان، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم-ناشرون، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص ١٧٦. ويقول إدوارد سعيد: "النظرية النقدية الحديثة أكّدت توكيداً مفراطاً على انعدام محدودية التأويل. وثمة محاولات تجري الآن للبرهان على المقولة التي مفادها أنّ كلّ القراءات مغلّوطة، ونظراً لذلك فما من قراءة أفضل من أخرى غيرها، ومن ثمّ فكلّ القراءات في التحليل الأخير، مع العلم أنّ عددها لا محدودٌ على أرجح الظنّ، ما هي إلا تأويلاتٌ مغلّوطة على قدم المساواة. إنّ قسطاً من هذه المقولة اشْتُقّ من تصوّر للنصّ بأنه موجودٌ في قلب كون نصّيّ هيلينيّ سحريّ، كونه لا يمتُّ بأيّ صلةٍ إلى الواقع. بيد أنني لا أوافق على هذا الرأي، لا لأنّ النصوص موجودةٌ

فإذا كان النصُّ صامتاً "ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوفُّعاتنا من النصِّ والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلةٍ سابقة" ^١، فإنَّ من المناسب أن نحسم الموقف من هذه المعادلة بأن نسأل الدكتور سروش: إنه من الطبيعي أن نواجه بعض الحالات التي تتوافق بها تلك المسبقات الفكرية والأسئلة التي نتوقع لها إجاباتٍ محددةً مع النصِّ الدينيِّ تارةً، وأن تتعارض معه تارةً أخرى، فالموقف الدينيِّ واضحٌ في أنه يطالب المؤمن بالهية النصِّ أن يعدلَّ من هذه المسبقات، وأن يجري عليها بعض الإصلاحات والتغييرات لتتناسب مع النصِّ، كما إنه يطالبه بأن يتنازل عن مسألة تحديده للإجابة المتوقعة سلفاً لينتظر الإجابة المناسبة من النصِّ وحده ضمن عمليةٍ جدليةٍ من المفترض أن يكون النصُّ بثرائه قادراً عليها بينه وبين الواقع الذي انبثقت منه تلك الأسئلة، لكنَّ الأمر على النقيض من ذلك في حال الالتزام بالمباني والأسس التي اعتمدها الدكتور سروش لتأسيس أطروحته في الصراطات المستقيمة والتعددية الدينية، إذ يكون النصُّ هو المطالب على الدوام بأن يلتزم بهذه الإجراءات ليتوافق مع المسبقات الفكرية للمؤولين المتعددين، ومن ثمَّ يفقد النصُّ هويته بالكامل، ولا يعود قادراً على تقديم أية إجابةٍ على أيِّ سؤالٍ يطرح عليه، أو قلَّ إنَّ إجاباته المطروحة إنما هي الإجابات الخاصة بالمؤولين، وليست هي الإجابات المنبثقة من النصِّ في الواقع.

إنَّ ما أشار إليه الدكتور سروش من التناقض الذي يرتكبه المفسرون على مستوى الممارسة إذ يخالفون به ما أعلنوا أنهم يتبنونه على مستوى التنظير، ربما برهن على أنهم كانوا بحاجةٍ إلى أن يعترفوا بأنَّ ثمةً بعض التجاوزات التي لا بدَّ من أن تُرتكب أثناء عملية تأويل النصِّ، وعلى الرغم من أنها تجاوزاتٌ على الحالة المثالية لعملية تفسير النصِّ القرآنيِّ، إلا أنَّ الطبيعة البشرية للمفسر تحمُّ عليه اتخاذ بعض تلك التجاوزات جسراً للعبور إلى مستوى ما من المستويات العديدة لدلالة النصِّ، وتلك ضريبةٌ لا بدَّ من أن نكون مستعدين لدفعها على أية حال، نتيجة تسليط القراءة التي هي فعلٌ بشريٌّ غير معصومٍ على نصِّ إلهيٍّ لانهاييِّ الدلالة -بالمعنى الطوليِّ الذي يشير إلى عمق الدلالة لا إلى تشظيها بالطريقة التي يدعو إليها الهرمنيوطيقيون طبعاً- ومع أنها تمثِّل ضرورةً من ضرورات القراءة الناقصة للنصِّ القرآنيِّ، إلا أنها لا يمكن أن يُشار إليها إلا بوصفها تمثِّل تجاوزاً على منهج القراءة الكاملة التي ينجزها المعصوم، فهو وحده الذي يستطيع أن يقوم بمهمة التأويل من دون الحاجة إلى العبور على ذلك الجسر الذي يمثِّل قبليات المفسر وفرضياته المسبقة إلى دلالة النصِّ، أما الفائدة التي نجنيها من هذا الاعتراف فتتمثِّل في الحذر من الإفراط في الاعتماد على قبليات المفسر وفرضياته المسبقة أثناء

بالفعل في الدنيا بكلِّ بساطةٍ وحسب، بل ولأنَّ النصوص كنصوص تموضع أنفسها وتبقى بالفعل على ما هي عليه من خلال استقطابها اهتمام الدنيا. وعلاوةً على ذلك فإنَّ طريقتهما لفعل هذا هي وضعها لقيودٍ على ما يمكن فعله بها جزاء التأويل "العالم والنصِّ والناقد، ص ٤٦.

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ١٢-١٣.

عملية التفسير، كما إنَّ المجال سيكون مفتوحاً أمام جميع المفسرين لينقد بعضهم قراءات البعض الآخر، في محاولةٍ منهم للاقتراب إلى حالةٍ أكثر مثاليةً من التأويل، ونحن نعلم أنَّ مثل هذه الاستراتيجية ليست مطلوبةً من الناقد الأدبيِّ على سبيل المثال، لوضوح أنَّ الناقد لا يتعاملون مع نصوصٍ إلهيةٍ بهذه المثابة، فلاضير من أن يعتمد الناقد الأدبيُّ على قبلياته وفرضياته المسبقة مهما كانت بعيدةً عن المراد الحقيقيِّ لصاحب النصِّ، وإنه لمن الصحيح أنَّ نقاد الأدب كانوا في جميع الأطوار تأويليين بالمعنى الهرمنيوطيقيِّ إلى حدِّ ما، حتى مع فرض عدم إيمان بعضهم بهذا الاتجاه التأويليِّ الحديث، وعلى حدِّ تعبير سوزان روبين: "إنَّ المدى الذي تدلُّ فيه الفعالية النقدية بأسرها على حضور المسلمات المعترف بها، أو غير المعترف بها بصدد المنزلة الأنطولوجية للنصوص والفهم الإنسانيِّ، إنَّ فعالية كهذه هي، دائماً، فعاليةٌ تأويليةٌ في نهاية المطاف. فكلُّ نوع من أنواع النقد- كيف كان ((علمياً))، أو ((عملياً)) - يدلُّ ضمناً على موقفٍ فلسفيِّ. فالتأويلية بهذا الوصف، ليست شيئاً يمكن للمرء أن يستغني عنه، (فهي ممتدةٌ مع النقد برمتها)، وإنما هي شيءٌ يمكن للمرء أن يقره أو لا يقره حسب. إنَّ الميزة الكبيرة لما سُمِّيَ بـ (أزمة النقد) الراهنة هي أنها أجبرت نقاداً من الأنواع كافةً على أن يجعلوا المسلمات الفلسفية، التي تشكّل أساس فعاليتهم، واضحة: أي أن يصبحوا على وعي ذاتيٍّ بصدد ما يفعلونه. لذلك، فإنَّ ما أسمَّيه النوع التأويليُّ للنقد الموجَّه للجمهور هو، بمعنىٍّ أوسع، لحظة الوعي الذاتيِّ للنقد بأسره عندما يتحوَّل النقد إلى تأملٍ مقاصده وافتراضاته ومواقفه الخاصة"^١.

النصّ الصامت لا يعني أنه فاقدٌ للدلالة المسبقة

إنَّ النصِّ، أي نصِّ، لا يمكن أن يكون صامتاً بمعنى أنه فاقدٌ للدلالة المسبقة التي لا يمكن لجميع الدلالات اللاحقة التي يضيفها القراء على النصِّ إلا أن تكون مستندةٌ إليها في الواقع، وإلا لأمكن أن يكون أي نصٍّ أرضيةً مناسبةً لإنتاج أية دلالةٍ أخرى يتمُّ إضافؤها أو استنباطها على النصِّ الآخر، تلك مغالطةٌ كبيرةٌ لا ينبغي الوقوع ضحيةً لها في جميع الأحوال، فمع أنَّ "النصّ صامتٌ ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها، سواءً في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبقاتنا الفكرية، وتوقعاتنا من النصِّ، والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة، وبما أنَّ هذه التوقعات والفرضيات المسبقة مستوحاةٌ من خارج الدين، وبما أنَّ الفضاء المعرفيِّ خارج الدين متغيّرٌ وسيّالٌ، كما إنَّ العلوم البشرية والفلسفة ومعطيات الحضارة الإنسانية تزداد وتتراكم وتتغيَّر باستمرار، فلهذا كلُّه كانت التفسير المترتبة على هذه الأسئلة والتوقعات والفرضيات المسبقة متنوّعةً ومتغيرةً"^٢، بيد أنَّ الصحيح هو ما يقرُّه سروش في مرحلة كتابة مقالات ((القبض والبسط في الشريعة)) من أنَّ الشريعة وإن كانت صامتةً بمعنىٍّ من المعاني "ولكنها ليست معقودة اللسان، وحين تتكلم فإنها تقول كلامها هي وليس كلام

^١ - القارئ في النصِّ- مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، ترجمة: د.حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٥٤.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ١٢-١٣.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

الآخرين، وهي لا تتكلم مع الجميع على النسق ذاته، ولا تجيب على الأسئلة غير المطروحة بأجوبة مفترضة، وفرق بين من يصمت لأنه لا يجد ما يقوله، وبين من يصمت تعباً من كثرة الثرثرة. وفرق بين من لا فاعلية له ولا يترك أثراً، وبين ذلك الممتلئ حيويةً وفاعليةً، ويسعى نحو التقدّم^١.

لا اعتراض حقيقةً على مثل هذا الكلام، بل إنَّ العملية التفسيرية عند المفسرين جميعاً خاضعةٌ لمثل هذه الاستراتيجية في استنباط الدلالة من النصّ القرآني، لكنَّ وجه الاعتراض على الدكتور سروش يتمثل في ما أشرنا إليه مراتٍ عديدةً من أنَّ مشروعه ذو مراحل متعددة، وقد أعربنا عن موافقتنا على مجمل الأفكار التي تمَّ عرضها في المرحلة التي مثلتها مقالات كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، إذ كان سروش يعترف بالمصدرية الإلهية المباشرة للنصّ القرآني، كما يعترف بوجود الدلالة القرآنية في عالمها الثبوتي أو الواقعي بمعزلٍ عن التحكّيمات التي يضيفها القراء على النصّ لتمارس تأثيرها على استنتاج دلالاتٍ ظاهريةٍ معينةٍ تناسب مسبقاتهم الذهنية وأغراضهم الإيديولوجية، لكننا نتبنى فكرة الاعتراض على المرحلة التي بلغتها النظرية مع كتاب ((بسط التجربة النبوية))، حيث كان المحور الأساس الذي تدور حوله موضوعات الكتاب هو نظرية بشرية الوحي، أو الوحي النفسي كما هو معروفٌ لدى جماعةٍ من المستشرقين البارزين، فمن الواضح أنَّ الدلالة القرآنية الثبوتية لا تعود لها أهميةٌ كبيرة، على أساس ربط هذه الدلالة بالظروف التاريخية التي أنتجتها، وسيتمُّ من هذا المنطلق الدعوة إلى تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا الفلسفية على النصّ القرآني، كما تمَّ الإعلان عن هذه الدعوة صراحةً مع الدكتور نصر حامد أبو زيد وآخرين في الجانب العربي، ومع الشيخ محمد مجتهد شبستري ومصطفى ملكيان والدكتور سروش نفسه في الجانب الإيراني كما هو معروف، "لقد اعتبر الحداثيون العرب* في الوقت المعاصر أنَّ قولهم بتأريخية النصّ الديني ضربٌ من ضروب الاجتهاد، وكثيراً ما كانوا يعتبرون أنفسهم مجتهدين مجدّدين كما اجتهد علماء الإسلام في الماضي ووصلوا إلى نتائج هي اجتهاداتٌ لهم. وفي الحقيقة هذه مغالطةٌ فالاجتهاد في الإسلام له ضوابطه وله شروطه، والخطاب الحداثي لم يكن يدعو إلى الانضباط بضابطٍ معيّنٍ بقدر ما كان يدعو إلى التحلُّل من الضوابط الإسلامية التي تضمَّنها النصّ ذاته كما أنَّ الاجتهاد الإسلامي يهدف إلى خدمة النصّ وتفعيله في الحياة الإسلامية لا في تحيينه والقول بتأريخيته، والدعوة إلى الانفصال عنه كمرجعية"^٢، إذ من الواضح أنَّ القول بتأريخية النصّ القرآني وحصر دلالته في الظروف التاريخية التي أنتجته، إنما يعني تحويله إلى نصٍّ صامتٍ صمتاً مطبقاً ما لم تتمَّ استعادة الظروف التاريخية التي أنتجته ذاتها، وبما أنَّ استعادتها الآن ضربٌ من ضروب المحال، فلا يعود ثمّة من مسوّغ أصلاً للاحتفاء بهذا النصّ، إلا من الناحية الأدبية والإبداعية التي لا تحتفظ له بمكانةٍ متميِّزةٍ عن النصوص

١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٢٤٨.

* ومعهم الحداثيون الإيرانيون بطبيعة الحال.

٢ - إشكالية تأريخية النصّ الديني في الخطاب العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، ص ٥٢٦.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

الإبداعية والأدبية الأخرى، وتلك نتيجة حتمية تترتب على القول بالوحي النفسي وبشريعة القرآن.

حتى إذا ما تمَّ حسم المسألة المتعلقة بتاريخية النصِّ القرآنيّ طبقاً لهذا الفهم، لم يعد هناك من آلية يمكن الاعتماد عليها في إضفاء الدلالة المعاصرة على هذا النصِّ التاريخيِّ إلا التأويل، لا التأويل بالمعنى المتداول في التراث الإسلاميِّ وكتب علوم القرآن طبعاً، بل التأويل بالمفهوم المعاصر الذي يجعله مرادفاً للهرمنيوطيقا الفلسفية التي تدعو إلى التحلُّل من كلِّ الضوابط والمعايير التي تبنّاها المفسرون القدماء، بداهةً أنّ الهدف من تلك المعايير إنما هو الكشف عن الدلالة الثابوتية في النصِّ، استناداً إلى أنها تولّف قصد المتكلّم، وبما أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية تتبنى فكرةً محوريةً تقضي بموت المؤلّف، فإنه لا يعود هناك من ضرورةٍ للالتزام بتلك المعايير أساساً، فليست الدلالة إلا ما يقوم القارئ بإضفائه على النصِّ انطلاقاً من فرضياته المسبقة والثقافة التي يخترنها في ذهنه أثناء عملية الإسقاط، "وقد أدّى هذا إلى الاعتقاد أنّ القرآن الكريم نصٌّ لغويٌّ وحسب، والمدخل اللغويّ كافٍ لتفسيره واستخلاص معانيه، وهي رؤيةٌ تمثّل امتداداً لنظرية غادامير التي تقول بمبدأ الحرية في التأويل الذي غدا من مسلمات الاشتغال التفسيريّ، وكانت مبرّراً إسقاطاتهم على النصِّ القرآنيّ، وهذا ما أدّى إلى بلورة تاريخية النصِّ القرآنيّ"^١.

جدلية النصِّ والواقع في ميزان النقد

إنّ جدلية النصِّ والواقع جدليةٌ معترفٌ بها في إنتاج الدلالة القرآنية، بل لا معنى لأن يكون النصِّ القرآنيّ نصّاً خالداً صالحاً لتوفير الحلول للتحديات المعاصرة إلا على أساسها، فليست المشكلة في أن نعتزف بهذه الجدلية على أساس وجود توازنٍ يضمن للنصِّ حاكميته على الواقع ولو من باب ترشيد عوامل الفساد والانحراف فيه، لكنّ المشكلة تتعلّق بهذه الجدلية عندما تكون مجرد ذريعة لتجاهل النصِّ عملياً بمنح الواقع السلطة النهائية في فرض الدلالة التي يبتغيها على النصِّ، كما يقرّر هذا المعنى أحد التاويليين الحدائين الجدد باعتقاده أن "لا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع"^٢، فإذا كانت السلطة الوحيدة إنما هي للواقع في تقريره دلالة النصِّ، فأية ضرورةٍ للإبقاء على النصِّ من الأساس بعد ذلك، ما دامت النتيجة واحدةً سواءً اعتمدنا على الواقع فيما يمليه علينا من المقررات والتعاليم بمعزلٍ عن النصِّ تماماً، أو اعتمدنا على هذه العلاقة الشكلية الفارغة من المضمون بين الواقع والنصِّ، فالمنتج الحقيقيّ للدلالة هو الواقع في الحالتين معاً كما هو واضح، "إنّ انفتاح النصِّ الإلهيِّ أو السننيّ على التاويلات اللانهائية الاعتباطية والجزافية لا يعني في آخر المطاف إلا أنّ وجود هذا النصِّ وعدمه سواءً، على أساس أنّ هذه القراءات التي لا يمكن لها أن تقف عند حدّ، كما لا يمكن الاحتكام بها إلى معايير متفقٍ عليها بين جميع

^١ - إشكالية تاريخية النصِّ الديني في الخطاب العربي المعاصر، ص ٩١.

^٢ - التراث والتجديد، ص ٤٥.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

المؤولين إنما هي نصوصٌ أصيلةٌ أوجدتها آفاق المؤولين وثقافتهم ومرجعياتهم وسائر مسبقاتهم، وهي مختلفةٌ أشدَّ الاختلاف، بل متناقضةٌ في الكثير من الأحيان، فإذا كانت نصوص المؤولين ناسفةً للنصِّ وقائمةً في مقامه كان النصُّ الأصليُّ بطبيعة الحال مُلغى^١.

النتائج المترتبة على التفسير الهرمنيوطيقي للقرآن

لا بدَّ أن نشير إجمالاً إلى النتائج التي يمكن أن تترتب على النظر إلى الآلية التي يتّم من خلالها إنتاج الدلالة القرآنية من زاوية الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي كالآتي:

النتيجة الأولى: إنّ الشريعة الإسلامية بما هي منظومة متكاملة من التعاليم والتشريعات لا وجود لها على وجه الحقيقة، لكنّ الواقع في بعده الثقافي هو الذي أملاها في فترة تاريخية معينة، وستكون القراءة الجديدة لها مجرد ذريعة لتحقيق هيمنة الواقع الجديد في صياغة منظومة التشريعات التي تناسبه، حتى لو كانت مخالفة في حقيقتها وجوهرها للتعاليم والتشريعات التي تتضمنها الشريعة في بعدها التاريخي المتحوّل بالضرورة، وهو ما عمل عليه الدكتور سروش في التقسيم الذي أجراه للشريعة إلى ذاتيات وعرضيات، انطلاقاً من الهيمنة التي افترضها للواقع المعاصر على النصِّ، وقد كان الدكتور نصر حامد أبو زيد من الرواد الذين مارسوا هذه الإجرائية على النصِّ القرآني^٢.

النتيجة الثانية: بما أنّ الدلالة القرآنية لا يتضمنها النصُّ مسبقاً، بل تُضفى عليه فيما بعد بفعل عملية الإسقاط التي يجريها القراء المختلفون، فلا بدّ للمجموع اللانهائي من الدلالات التي يقوم بإنتاجها هؤلاء القراء أن تكون متضاربةً ومتناقضةً، فإذا علمنا أنّ كلّ دلالةٍ من تلك الدلالات إنما يتكوّن المضمون الواقعي للإسلام، كانت النتيجة أنّ الإسلام بوصفه ديناً لن يكون واحداً أبداً، بل سيكون عبارةً عن إسلاماتٍ لا نهائيةٍ من جهة العدد، كلّ إسلامٍ منها يتناقض مع الإسلام الآخر، بحيث لا يوجد بينها جميعاً أيّ مضمونٍ مشترك، "فكلُّ إنسانٍ له الحقُّ في أن يكون إسلامه المناقض لإسلام الآخر، حتى يصل الأمر في آخر المطاف إلى عدم وجود شيءٍ

^١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٨.

^٢ - يقول في كتابه ((نقد الخطاب الديني)): "إنّ عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائمٌ مستمرٌ في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في الكثير من العثرات والمناهات...ولسنا بحاجة هنا إلى التفريق بين مفهوم هذه الدراسة للعلم والخاص، وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفي علوم القرآن، فالعموم والخصوص في التراث الديني يتعلّقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية، ويناقشان في إطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى. والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانباً الدلالة في النصوص، فالخاص هو ذلك الجانب الدلاليّ المشير إشارةً مباشرةً إلى الواقع الثقافيّ التاريخي لإنتاج النصِّ، والعموم هو الجانب الحيّ المستمرّ القابل للتجدّد مع كلّ قراءة. إنه بعبارةٍ أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية والدلالة العممة الكلية" نقد الخطاب الديني، ص ٢١٤.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

اسمه الإسلام، وهذا معبرٌ عن منتهى التهافت في التفكير، بحيث أنّ القول به يعدُّ من المضحكات"^١.

النتيجة الثالثة: ليس معنى العبادة إلا الامتثال للأوامر الواردة في الشريعة واجتناب نواهيها، "إِذَا مَا سَرْنَا مَعَ الْهَرْمَنِوْطِيْقَا الْفَلْسَفِيَّةِ فِي تَقْرِيرِ نَتَائِجِهَا، فَإِنَّ مَرَادَاتِ اللَّهِ هَذِهِ لَيْسَتْ إِلَّا مَرَادَاتِ الْبَشَرِ، وَإِذَا كَانَ الْبَشَرُ إِنَّمَا يَفْعَلُونَ مَرَادَاتِهِمْ هُمْ وَلَيْسَ مَرَادَاتِ الْخَالِقِ جَلًّا وَعَلَا، فَإِنَّهُمْ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَكُونُونَ مُشْرَعِينَ لَأَنْفُسِهِمْ، فَأَيُّ مَعْنَى إِذْنٍ لِلْحَدِيثِ عَنْ شَرِيْعَةِ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ؟!"^٢.

النتيجة الرابعة: إِذَا قَلْنَا إِنَّ النَّصَّ فَاقِدٌ لِلدَّلَالَةِ الْمَسْبُوقَةِ اسْتِنَادًا إِلَى مَقُولَةِ ((موت المؤلف))، فَإِنَّ هَذَا يَعْنِي انْفِتَاحَ النَّصِّ عَلَى التَّوْبِيْلَاتِ اللَّانِهَائِيَّةِ لِلْقُرَّاءِ الْمُخْتَلِفِيْنَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا الْاِحْتِكَامُ إِلَى مَعَايِيْرٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهَا لِلْفَصْلِ بَيْنَ الْقُرَّاءَةِ الصَّحِيْحَةِ وَالسَّقِيْمَةِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْقُرَّاءَاتِ سَوْفَ تَتَحَوَّلُ إِلَى نَصُوْصٍ جَدِيْدَةٍ تَقُوْمُ مَقَامَ النَّصِّ الْأَصْلِيِّ نَفْسِهِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ النَّصَّ الْقُرَّانِيَّ سَوْفَ يَتِمُّ الْأَسْتِغْنَاءُ عَنْهُ فِي نِهَائِيَةِ الْمَطَافِ، وَيَكُونُ الْاِكْتِفَاءُ بِهَذِهِ النَّصُوْصِ التَّوْبِيْلِيَّةِ الْجَدِيْدَةِ وَارِدًا طَبَقًا لِهَذَا الْمَنْطِقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ بِطَبِيْعَةِ الْحَالِ.

النتيجة الخامسة: إِنَّ الْهَدَفَ مِنْ الدَّعَوَاتِ الْمُتَكَرِّرَةِ لِهَذَا النَّمْطِ مِنَ الْقُرَّاءَةِ "هُوَ تَوْسِيْعَ آفَاقِ الدَّلَالَةِ فِي النَّصُوْصِ وَكُوْثُرَةَ مَعَانِيْهَا إِلَى حَدِّ يَكُونُ مَعَهُ كَلٌّ قَارِيٌّ مُؤَوَّلٌ لِلنَّصِّ مُحَقَّقًا، وَلَا مَجَالَ لِتَفْضِيْلِ قُرَّاءَةٍ عَلَى أُخْرَى، كَمَا لَا مَجَالَ لِتَخْطِئَةِ قُرَّاءَةٍ لِصَالِحِ تَصْوِيْبِ قُرَّاءَةٍ مُجَاوِرَةٍ أَوْ مُضَادَّةٍ، وَهُمْ يُوَجِّهُونَ دَعْوَتَهُمْ إِلَى تَوْظِيْفِ الْهَرْمَنِوْطِيْقَا الْفَلْسَفِيَّةِ فِي إِطَارِ الدَّعْوَةِ إِلَى تَحْدِيْثِ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، وَإِلَى أَنْ تَنْدَرِجَ الْمَجْتَمَعَاتُ الْإِسْلَامِيَّةُ عَمُوْمًا فِي فِلْسَفَةِ الْحَدَاثَةِ وَالْعَقْلَانِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ... وَإِذَا كَانَتْ كُلُّ الْقُرَّاءَاتِ صَحِيْحَةً وَلَا مَجَالَ لِتَفْضِيْلِ قُرَّاءَةٍ عَلَى أُخْرَى مَهْمَا كَانَتْ الْقُرَّاءَاتُ مُتَنَاقِضَةً أَوْ مُتَضَارِبَةً، فَلَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ النَّتِيْجَةُ بَعْدَ ذَلِكَ هِيَ إِضْفَاءُ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْقُرَّاءَاتِ الْمُتَطَرَّفَةِ الْإِرْهَابِيَّةِ الطَّائِفِيَّةِ وَغَيْرِهَا... وَمَا الَّذِي يَمْنَعُ مِنْ أَنْ تَكُونَ قُرَّاءَةُ الْإِرْهَابِيِّيْنَ لِلْإِسْلَامِ صَحِيْحَةً عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ"^٣.

النتيجة السادسة: تَأْسِيْسًا عَلَى النَّتِيْجَةِ السَّابِقَةِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقِّ التَّوْبِيْلِيْنَ الْحَدَاثِيِّيْنَ الْجَدِّدِ الْاِعْتِرَاضَ عَلَى الْقُرَّاءَاتِ الدَّوْعَمَائِيَّةِ الْمُتَحَجِّرَةِ لِلْإِسْلَامِ، فَلَيْسَ مِنَ الصَّحِيْحِ أَنْ يُصَارَ إِلَى فِرْضِ مَعَايِيْرٍ تَجْعَلُ هَذَا النَّمْطَ مِنَ الْقُرَّاءَاتِ مَرْفُوْضًا، وَأَنْ يَتِمَّ التَّنْكَرُ إِلَى هَذِهِ الْمَعَايِيْرِ ذَاتِهَا عِنْدَمَا تَكُونُ مُوجَّهَةً ضَدًّا مَا يَبْتَغُوْنَهُ مِنْ مَسْخِ الدَّلَالَةِ الْقُرَّانِيَّةِ لِتَوْافِقِ فِرْضِيَّاتِهِمْ الْمَسْبُوقَةِ، وَمُتَبَيِّنَاتِهِمْ الْإِيْدِلُوْجِيَّةِ فَقَطْ، وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْخَطُوْرَةَ إِنَّمَا تَمَثَّلُهَا الْقُرَّاءَةُ الْهَرْمَنِوْطِيْقِيَّةُ ذَاتِهَا فِي أَنْ تَفْتَحَ الْبَابَ وَاسِعًا أَمَامَ هَذَا النَّمْطِ مِنَ الْقُرَّاءَاتِ الدَّوْعَمَائِيَّةِ الْمُتَطَرَّفَةِ، "وَإِنَّ هَذَا فِي حَدِّ ذَاتِهِ

١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٨.

٢ - المصدر نفسه والصفحة.

٣ - المصدر نفسه، ص ٢١٨-٢١٩.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

كاف للنقض على الهرمنيوطيقا الفلسفية من زاوية الانسجام مع الغايات والمقاصد والأهداف^١.

من الطبيعي جداً أن تتوارد على ذهن المتلقي للخطاب القرآني معانٍ محتملةً متعدّدةً بحكم انفتاح النصّ واكتناز الدلالة، بغضّ النظر عن الأهلية المعرفية والعلمية التي تتفاوت مستوياتها بين مجموع المتلقين لهذا الخطاب، لكنّ تلك المعاني المحتملة لا يمكن إلا أن تكون مرتبطةً بالسياق العامّ للنصّ القرآني، كما أنّ المجال التداولي الخاصّ بهذا النصّ يشكّل مرجعيةً مهمّةً لاستخراج الدلالة المناسبة لإرادة المتكلّم، أو قل إنّ الحقيقة الدينية لا تُنال في بعض الأحيان "من ظاهر النصّ، بل قد يستلزم الأمر اللجوء إلى التأويل. والتأويل في هذه الحالة لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن إلى مجالٍ آخر بعيدٍ عنه كما يفعل أهل الباطن"^٢ في حين لا يكون لمثل هذه الضوابط مكانٌ للوجود في القراءة التأويلية للخطاب القرآني عند الدكتور سروش في المرحلة التي مثلها مشروعه في ((بسط التجربة النبوية))، حيث تمّ من الناحية العملية نفي المصدرية الإلهية للنصّ القرآني، وبات يُنسب إلى شخص النبي مباشرةً، فلم يعد النصّ من هذه الزاوية مختلفاً في شيءٍ عن أيّ نصّ بشريٍّ آخر نفترض موت مؤلّفه لنتمكّن من إضفاء الدلالات المعاصرة المقصودة لنا عليه، حتى لو كانت لم تخطر في ذهن مؤلّف النصّ، متذرعين بتجاربنا الخاصة وفرضياتنا المسبقة التي تتنوّع وتختلف بالطبع من شخصٍ لآخر، وليست ها هنا هي المشكلة، فإنّ مشروعات تأويل القرآن منذ القديم كانت تتوصّل إلى معانٍ متغايرة ومتناحرة في الكثير من الأحيان، وإلا لما تعدّدت المذاهب والفرق، بل لما تناحرت وتقاتلت في مراحل مختلفة من التاريخ، لكنّ المشكلة هي في هذه الفوضى العارمة من التأويلات التي يريد منا الدكتور سروش أن نعدّها جميعاً صحيحة، وأن نقبلها بصفتها تمثل تأويلاً مختزناً في الخطاب القرآني، الأمر الذي يشير إلى عدم الاهتمام بمعرفة مراد المتكلّم، كما لا يكون لدى مثل هذه القراءة أدنى اهتمامٍ بالشروط التداولية العامّة أو الخاصّة لفهم الخطاب، ومما يترتّب من النتائج السلبية على قراءة من هذا النمط، أن تنتفي تماماً أية خصوصيةٍ لأيّ خطابٍ على الإطلاق، وليس الخطاب القرآني فقط، لأنّ التأويلات اللامتناهية التي لا تحتكم إلى أية ضوابط تفرض تسويراً علمياً أو موضوعياً على احتمالات التأويل، من شأنها أن تمنح القارئ هيمنةً مطلقةً على النصّ، ليستخرج منه الدلالات التي بالإمكان استخراجها من أيّ نصّ آخر يمتاز بما يمتاز به النصّ القرآني من اتساع الدلالة وتعدّد المعنى، ففاعلية النصّ في إنتاج الدلالة بحسب قراءة الدكتور سروش في المرحلة الأخيرة من أطروحته حول ((بسط التجربة النبوية)) لا تتعدّى حقّه في أن يكون نقطة انطلاقٍ لتأويلاتٍ مفتوحة على اللانهاية، فلا يكون من حقّ الخطاب أن يرسم الاتجاه الذي يسير بالقارئ إلى غايةٍ ما يشترك بها القارئ والنصّ معاً في الأقلّ، فإنّ هذه المشاركة بين القارئ

^١ - إشكالية المثقف الديني، ص ٢١٩.

^٢ - مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص ١٢٥.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

والنصّ لا تتعدّى تلك الخطوة الأولى التي يتخذ منها القارئ مرتكزاً مؤقتاً للانطلاق نحو تأويلاته اللانهائية الخاصة في جميع الأحوال.

مشكلة الدكتور سروش، كما هي مشكلة أغلب أصحاب القراءات الحدائية للقرآن، هي أنهم يتعاملون مع نصوص القرآن كما لو أنها نصوصٌ بشرية، أي إنها محكومةٌ بشروط إنتاج الدلالة ذاتها التي تحكم الخطابات البشرية الأخرى، فما يقوله الدكتور سروش في حقّ القراءات التأويلية للنصوص العرفانية على سبيل المثال هو عينه ما يقوله أيضاً عمّا يجب أن تكون عليه القراءات التأويلية للقرآن، ويترنّب على ذلك:

أولاً: إنّ النصّ القرآني لا يختلف عن النصوص البشرية ذات الفريدة والخصوصية، لا سيما النصوص العرفانية العالية كأشعار المولويّ وسائر العرفاء الكبار، فإنّ جميعها خطاباتٌ عاليةٌ تتوفر على إمكانية أن تشكّل حقلاً للقراءات التأويلية اللامتناهية التي يقوم بها القراء، ويكفي هذا القدر من الاشتراك فيما بينها أن يجعلها في عرضٍ واحدٍ من جهة ما تمتلكه من الخصوصية والفريدة لكلّ منها على حدة¹.

ثانياً: لا فرق بين القراءات جميعها من جهة حتمية الكشف عن المعاني المكتنزة في النصّ المقروء، وما يعيننا هنا هو النصّ القرآني على وجه التحديد، فكُلها قراءات تأويليةٌ مشروعة، ولها حقّ الادّعاء بأنها تحمل صفة التمثيل الشرعي للقرآن.

ثالثاً: هذا يعني أنّ القراء يمارسون الإجرائية التأويلية اللانهائية على الخطاب القرآني، من دون أن يضعوا في حسابهم مراد المتكلم، أي إنهم لا بدّ أن يعتقدوا بفكرة ((موت المؤلف)) بوصفها شرطاً لا بدّ منه لممارسة الإجرائية التأويلية المقترحة، وإلا فقدوا حقهم في هذه الممارسة، بناءً على أنهم يجب عليهم في تلك الحال تصويب إجراءاتهم التأويلية باتجاه ما يحتمل أن يكون هو المراد الفعلي للمتكلم على وجه التحديد.

إنّ التفريق الذي يقيمه الدكتور سروش بين الذاتيات والعرضيات في الشريعة، والطريقة التي اقترحها لترجمة العرضيات الدينية التي هي ثمرة ظروفٍ ثقافيةٍ وتاريخيةٍ محدّدة في عصر الرسالة، إلى ما يقابلها في العصر الحديث، شبيهةٌ بالإجراء الذي تبناه الدكتور نصر حامد أبو زيد للتفريق بين المعنى والمغزى، وهو التفريق الذي له صلةٌ مباشرةٌ بالتفريق الذي أقامه بين التعامل مع القرآن بوصفه نصّاً، وهو المسلك الذي هيمن على مفسّري القرآن الكريم الكلاسيكيين التقليديين، وما دعا إليه هو من ضرورة أخذ السياقات التداولية للنصّ القرآني وعلاقته بالمخاطبين في نظر الإهتمام سواءً في عصر النزول أم في الأعصار اللاحقة، انطلاقاً من وجوب التعامل مع القرآن بوصفه خطاباً، "إنّ الثابت هو المعنى الذي

¹ -بعد أن يكون كلٌّ من النبيّ وسائر العرفاء يتمتّعون بتجارب باطنية متشابهة تكون هي المنبع الواقعي للوحي، فإنه لا يعود ثمة فرقٌ بين النصّ القرآني من جهة أنه نابعٌ من التجربة الباطنية للنبيّ، والنصوص العالية التي دوّنها العرفاء الكبار من جهة أنها نابعةٌ من المصدر ذاته كما هو واضح.

الفصل الثانيالمبحث الثالث

يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النصّ، أما المتغيّر فهو المغزى. إنّ المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النصّ والقارئ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه، وحين نزع عم أنّ معنى النصّ قد تغيّر بالنسبة لمؤلّفه، فإننا نقصد المغزى على أساس أنّ المؤلّف - في هذه الحالة - تحوّل إلى قارئٍ ومن ثمّ تغيّرت علاقته بالنصّ^١.

إنّ هذا الذي يتحدّث عنه التّأويليون الجدد عن إيكال مهمة المؤلّف إلى القارئ نفسه، مع افتراض أنه ليس قارئاً ملتزماً بجملة من المعايير والضوابط التي يمكن على أساسها ترجيح قراءةٍ على أخرى، هو الذي بلغ بتلك المشاريع إلى حالة من عدم الاستناد إلى حجج قوية في مجال الحديث عن النصّ الدينيّ بوصفه نصّاً صالحاً لاستمداد العقائد منه، فمن الطبيعيّ أن يتحوّل النصّ الدينيّ إلى نصّ بشريّ فاقد لكلّ بعدٍ غيبيّ متعالٍ على التجارب الإبداعية للبشر، ومع أننا نوافق على أنّ هناك ضرورةً فعلاً لأن تُقام علاقاتٌ جدليةٌ بين النصّ والواقع، على أساس أنّ هذا الواقع بجميع مراحل تطوّره إنما هو بعدٌ من أبعاد النصّ نفسه، إلا أنه لا يمكن الموافقة على العمل بمقتضى مقولة ((موت المؤلّف))، لما يترتب عليه من النتائج التي يفضي جميعها إلى فقدان الدلالة الواقعية للنصّ واعتماد الدلالات الفوضوية المجانية للعدد اللانهائيّ من القراء، فلا بدّ بالنسبة إلى أيّ متلقٍ للنصّ القرآنيّ من أخذ النقاط الآتية في نظر الاهتمام:

النقطة الأولى: إنّ للنصّ فضاءً دلاليّاً محدّداً هو الذي تتشكّل فيه المعاني المرادة للمتكلّم، وهو الله تعالى، فلا يمكن الإرتكان إلى مبدأ ((موت المؤلّف)) بناءً على ذلك^٢.

النقطة الثانية: لكلّ جيلٍ من أجيال البشرية طورٌ عقليّ وثقافيّ خاصّ، فمن الطبيعيّ أن يلقي ذلك بظلاله على عمليات التّأويل، ولكن لا يمكن لها بحالٍ من الأحوال أن تتجاوز الفضاء الدلاليّ الخاصّ بالقرآن، ويتشكّل هذا الفضاء الدلاليّ من عناصر عديدةٍ من ضمنها ما تستبطنه الألفاظ من المعاني الخاصّة بكلّ لفظٍ عن طريق الإمتداد به إلى العمق باستهداف المعاني الأصليّة للألفاظ، ويتمّ تحديد المعنى الخاصّ بوصفه مصداقاً للمعنى الأصليّ مناسباً للتطور العقليّ والثقافيّ لكلّ جيل، بناءً على عوامل عديدةٍ، منها تحديّات الواقع الثقافيّ والفكريّ والسياسيّ والإجتماعيّ بما

١ - إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٥م، ص٤٨، ينقل نصر حامد أبو زيد مضمون هذا الكلام عن الفيلسوف الأمريكي هيرش، ويتبناه في أطروحته التّأويلية للقرآن، ينظر أيضاً: نقد الخطاب الديني، ص٢٢٠ وما بعدها.

٢ - هذا المبدأ الأساس الذي ظهر مع النبيين بفلسفةٍ خاصّة، ثمّ استغلته المدارس التي تعنى بالتلقّي واستجابة القارئ حتى المرحلة المتطرّفة التي مثلتها التفكيكية في هذا الاتجاه، هو السبب المباشر في وجود كلّ هذا التخبّط الذي يطبع الدراسات التّأويلية الحديثة، ومن هنا فإننا نوجّه دعوةً خاصّة إلى الاعتناء بتأسيس نظريةٍ تأويليةٍ حديثةٍ توظّف الجوانب الإيجابية في المدارس اللسانية الحديثة مع عدم التفريط بالجانب القصديّ للغة الدينية على وجه الخصوص، وليكن مجال الانتفاع من المدارس التّأويلية والهرمنيوطيقية التي تستند إلى مقولة ((موت المؤلّف)) مفتوحاً أمام نقاد الأدب، إذ من الواضح أنّ لها تأثيراً إيجابياً على النصوص الأدبية عن طريق توسيع الدلالة في فضاءات النصّ الأدبيّ الذي تكون غايته الأولى هي تحقيق درجةٍ عاليةٍ من الإمتاع الأدبيّ ولذة النصّ في الغالب.

الفصل الثاني المبحث الثالث

يتيح اللفظ من اقتناص لمعانٍ محتملةٍ عديدةٍ تدور جميعها في فلك المعنى الأصلي، وعن طريق متابعة اقترانات ذلك اللفظ بغيره من الألفاظ والتراكيب اللغوية في القرآن، فضلاً عن القرائن العديدة المحيطة بالنصّ كأسباب النزول والأحاديث السننية والمرويات الأخرى ممّا يسهم في استعادة المجال التداولي للخطاب القرآني ما أمكن في عصر النزول، فيضاف إلى العناصر التداولية التي تتشكّل عن طريق العلاقة التحوارية التي يقيمها الإنسان المعاصر مع النصّ، انطلاقاً من تحدياته الثقافية والفكرية والاجتماعية الراهنة.

النقطة الثالثة: إنّ المتلقي ليس منتجاً للدلالة في الحقيقة، أو قل إنه مسهمٌ فيها، ولكن بطريقةٍ مغايرةٍ لما يعتقده التأويليون الجدد على وجه العموم، فهو مسهمٌ في إنتاج الدلالة عن طريق قدرته الفائقة على توجيه الأسئلة مما يعبر عن احتياجات العصر على النصّ، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ المتلقي مؤهّلٌ بما هو مزوّدٌ به من المعارف الضرورية لاستنباط الإجابات المناسبة.

وعلى الرغم من أنّ مثل هذا الإجراء لا ينفى احتمال الاستنباط الخاطيء للدلالة من القرآن، فلا ينبغي لمثل هذا الإحتمال أن يوقف فاعلية التأويل لدى المتلقي إذا ما كان مزوّدًا بالمقدّمات الضرورية التي تؤهّله لممارسة مهمّته في استنباط الدلالة القرآنية التي تعدّ حلاً لإشكالية مطروحة في الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية.. إلخ، فإنه مشمولٌ للأدلة الشرعية التي ترفع عهدة المسؤولية عن المجتهد في مثل هذه الحال.

الفصلُ الثالثُ

بشريةُ الوحي ومنهجُ العرفاءِ

في

فهم النصِّ الدينيِّ

المبحث الأول

المقاربة التأويلية بين النصّ الأدبيّ والنصّ الدينيّ

مقصديّة المؤلف في منهجية الدكتور سروش

من الواضح أنّ مقصديّة المؤلف غائبة تقريباً في مشروع قراءة النصّ القرآنيّ وفق منهجية الدكتور سروش، إلا أنه يتجنّب التصريح بهذا الأمر احترازاً من إثارة مشاعر المسلمين ضده، فيما أنّ النصّ القرآنيّ هو نصّ إبداعيّ محكومٌ بكلّ الاشتراطات التي تحكم عملية تأويل النصوص الإبداعية الأخرى، وبما أنّ الدعوة قائمة في هذا المشروع إلى تطبيق المناهج اللسانية الحديثة، بما في ذلك المنهجية التفكيكية التي تغفل تماماً المحور المهمّ في إنتاج النصّ أثناء عملية التأويل، فإنّ مصير النصّ القرآنيّ والنصوص الدينية الأخرى التي تشكّل المرجعية الأساسية للإنسان المسلم في تكوين عقيدته الدينية، لن يكون مختلفاً عن مصير النصوص الأدبية الإبداعية الأخرى، من جهة أنّ الأذواق والتأويلات الاعتباطية للقراء ستتلاقفها بعبثية تامّة، ما دامت الفكرة المحورية التي ننطلق منها في عملية التأويل هي أنّ "دين كلّ واحدٍ هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع عزّ وجلّ"¹.

وعلى الرغم من أنّ ظاهر الكلام يوحي بأنّ الدكتور سروش يعترف بوجود الشريعة التامة في عالمها الثبوتيّ المستقلّ عند الله عزّ وجلّ، فإنّ الروح العامّة للمشروع السروشيّ لا تدعم كثيراً هذه الفكرة، بل تدعم الفكرة التي تتجه صوب عدم الاعتراف بوجود عالم ثبوتيّ مستقلّ لدلالة النصّ القرآنيّ مختلفٍ عن عوالمها الإثباتية المتعددة في أذهان المؤلّين، الأمر الذي يعني إضفاء المشروعية النهائية على جميع ما يمكن أن يوجد من قراءاتٍ تأويليةٍ لهذا النصّ، مهما كانت متصادمةً أو متعارضةً أو مجانيةً للصواب، بل إنّ مسألة الصواب والخطأ ذاتها غير محكومةٍ بضوابط ومعايير يمكن الاستناد إليها لترجيح تأويلٍ معيّنٍ على آخر، سوى ذلك

¹ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٣٠.

المعيار الذي يركّز عليه سرّوش كثيراً، وهو الطور العقليّ والمعرفيّ والثقافيّ الذي يتحكّم بإنتاج دلالة النصّ الدينيّ في كلّ عصرٍ من العصور.

ما يمتاز به النصّ القرآنيّ عن النصوص الإبداعية البشرية

الحقّ أنّ هذه الرؤية التي تدعو إلى تبني فكرة ((موت المؤلف)) تعرّضت لانتقاداتٍ عديدةٍ على يد مجموعةٍ من اللسانيين الكبار في المجالين العربيّ والغربيّ، وقد اتضح من خلال تلك الدراسات النتائج السلبية الكثيرة التي أفقدت النصوص الإبداعية قدرتها على إنتاج الدلالة بطريقةٍ مضبوطةٍ وهادفة^١، علماً أنّ للنصّ الدينيّ صفاتٍ تجعله متفرداً عن النصوص الإبداعية الأخرى شعراً أو نثراً، نظراً لأنّ النصّ الدينيّ يمتاز بالعديد من الخصوصيات التي يمكن الإشارة إلى بعضها في ما يأتي:

الخصوصية الأولى: إنّ النصّ القرآنيّ يمتاز باستخدامٍ هندسيّ صارمٍ للغة، بمعنى أنّ هناك علاقاتٍ متينةٍ ومحكمةٍ بين المفردات والجمل والمقاطع والسور، ولقد بذل المفسّرون والبلاغيون وغيرهم جهوداً جبارةً في سبيل الكشف عن بعض ما يمتاز به هذا النظام اللغويّ من الدقّة، ومن الجدير بالذكر أنّ المشروع القصديّ للمفكر العراقيّ المعروف عالم سبيط النيليّ يتمحور كلّهُ حول هذه النقطة، وهي الكشف عن بعض الملامح البارزة لهذا النظام الهندسيّ الصارم لاستخدام اللغة في النصّ القرآنيّ، إذ إنّ في القرآن نظاماً محكماً شديد الصرامة منتشرأ في جميع أجزائه، "بحيث إنّ اللفظ مفردةً كان أو حرفاً والترتيب أو التسلسل المعين للألفاظ في كلّ تركيبٍ هو جزءٌ من هذا النظام، والخطأ في تصوّر شيءٍ منه في أيّ موضعٍ يؤدّي إلى الخطأ في تصوّر فروع كثيرةٍ متصلةٍ بذلك الموضع. فالعبارة الأصحّ ليست قولنا (إنّ في القرآن نظاماً محكماً) بل (القرآن هو بذاته نظامٌ محكم)"^٢.

١ - هذا بالنسبة إلى النصوص الإبداعية البشرية، فماذا يمكن أن يقال عن تطبيق القواعد اللسانية التي تنبثق من هذه المقولة على القرآن، لا شك أنّ النتيجة ستكون كارثيةً بكلّ ما للكلمة من معنى، ومن الطبيعيّ أن يكون الاعتقاد بوجود التناقض في النصّ القرآنيّ سائعاً ومقبولاً في مثل هذه الحال، يقول النيليّ: "إنّ أيّ تناقض يكشفه مشككٌ في هذا القرآن، إنّما مردّه إلى المفسّرين ومرجعه إليهم، لأنهم قالوا في كتاب الله ما أظهره بهذا التناقض. فلم تكن لديهم أيّ قواعد خاصّةٍ بالقرآن وتفسيره سوى تلك الملكات التي هي شرطٌ لنقد أيّ كلام، والقواعد التي تجعل منه مثل أيّ كلام. فكيف يقدر على ردّ التناقض من كانت عقيدته وقواعده مبنيةً على التناقض؟" النظام القرآنيّ - مقدّمة في المنهج اللفظيّ، ص ٣٦٩-٣٧٠.

٢ - النظام القرآنيّ - مقدّمة في المنهج اللفظيّ، ص ١٤، ينظر أيضاً: المقدّمة من كتاب الطور المهديّ، وهو من تطبيقات المنهج اللفظيّ للنظام القرآنيّ، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ١٣ وما بعدها، ينظر أيضاً: المحاضرات القصديّة، عالم سبيط النيليّ، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، المحاضرة الأولى التي تحمل عنوان: التعريف بالحلّ القصديّ، ص ١٢ وما بعدها.

الفصل الثالث المبحث الأول

الخصوصية الثانية: بناءً على النقطة السابقة، فإنه ليس من الصحيح النظر إلى النصّ القرآني بوصفه نصّاً قابلاً للتأويلات الاعباطية أسوةً بالنصوص الإبداعية البشرية الأخرى، بدهاءة أنّ هذه النصوص لا تمتاز بهندسة لغوية صارمة كالنصّ القرآني، ولعلّ الكشف عن الاختلاف بين النمطين من الاستخدام للغة في النصّ القرآني وغيره من النصوص، مهما كانت درجة رقيّها وأهمّيّتها في مجال تقييمها من الوجهة الأدبية، يساعد على اكتشاف بعض ملامح الإعجاز القرآني الذي لم يستطع أحدٌ من المفسّرين أو البلاغيين أن يقول الكلمة الفصل بشأنه حتى الآن.

الخصوصية الثالثة: لو فرضنا أنّ مقولة ((موت المؤلف)) تصحّ في مجال التعامل مع النصوص الإبداعية البشرية، فإنه لا يمكن الالتزام بها في مجال التعامل مع النصّ القرآنيّ أو أحاديث النبيّ والروايات الصحيحة عن آل البيت، بل لا بدّ من أخذ قصد المؤلف أو المتكلم أو صاحب النصّ في نظر الاهتمام، بل إنّ كلّ القراءات التفسيرية أو التأويلية التي تقارب هذه النصوص فاقدةً للأهمية في الواقع، ما لم يكن الهدف منها هو الكشف عن مراد المتكلم، وإلا لم يصحّ التعبّد بهذه النصوص أصلاً، لأنّ الدعوة إلى إغفال قصد المتكلم مألها إلى نفي النصّ نفسه، الأمر الذي يعني نفي الدين، وسيكون لدينا من الأديان بعدد ما لدينا من المؤلّين، وهي ليست إلا أدياناً مختلفة، ولا تمتّ إلى الدين الواقعيّ بصلة، وليس من الصحيح رسم العلاقة بين تأويلاتٍ مثل هذه والنصّ الدينيّ، على أساس أنها تمثل العلاقة بين هذه الأديان التأويلية المختلفة في عالم الإثبات والدين الإلهيّ الواقعيّ في عالم الثبوت، لأنّ معنى إغفال دور المؤلف أثناء التفسير أو التأويل، هو أنّ القارئ حرٌّ في إنتاج الدلالة التي تناسبه، من دون مراعاةٍ لأية معايير أو ضوابط يتمّ الاحتكام إليها، وذلك لأنّ الاحتكام إلى هذه المعايير والضوابط إنما يراد منه الكشف جهد الإمكان عن قصد المؤلف الذي أودعه في النصّ.

الخصوصية الرابعة: ربما ظنّ بعض الدارسين أنّ الإعجاز القرآنيّ منحصرٌ في الإعجاز البلاغيّ، وهذا خطأ فاحشٌ كان المسؤول عنه البلاغيون، وتبعهم في هذا الظنّ عددٌ هائلٌ من المفسّرين مع الأسف¹، ولقد تسبّب هذا الظنّ بالكثير من النتائج

¹ - من الصحيح أن يقال إنّ موضوع البلاغيين هو النظم القرآنيّ والبلاغة القرآنية، بيد أنّ الحقيقة التي ينبغي الانتباه إليها هو أنّ البلاغيين إنما يطبّقون منهجهم لكشف بلاغة القرآن ثمّ لا يهتمّ الموضوع أو المعلومات إلا من حيث كشفها عن بلاغة القرآن "الظاهر اللغويّ في الثقافة العربية، دراسة في المنهج الدلالي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ١٨٤. لكنّ اللوم في رأيي إنما يوجّه إلى المفسّرين الذين تابعوا البلاغيين في النظر إلى النصّ القرآنيّ من زاويتهم الخاصّة بالمنهج البلاغيّ الذي يقدّمونه على أيّ منهجٍ آخر، نظراً لأنّ المفسّرين هم على وجه التحديد من يجعلون من كشف الدلالة الكلية للنصّ القرآنيّ هدفهم الأخير، وهو ما يجعلهم في منأى تماماً عن الوقوع في أسر منهجٍ معيّن، كما هو شأن البلاغيين والنحاة.

الفصل الثالث المبحث الأول

السلبية التي جعلت النصّ القرآنيّ لا يختلف عن النصوص الشعرية والأدبية عموماً، إلا في مستوى ما يتضمّنه من العناصر البلاغية التي أهّلته للتفوّق على النصوص الأدبية الأخرى في ظنّ الغالبية من الباحثين والدارسين، حتى أنّ الدكتور سروش لم يتردّد في النظر إلى تجربة الوحي في المراحل اللاحقة من مشروعه على أنها لا تختلف في جوهرها عن الإلهام الشعريّ^١، فكانت النتيجة أن تمّت معاملة النصّ القرآنيّ أثناء تفسيره وتأويله بالطريقة التي يتمّ التعامل بها مع قصائد الشعراء وخطب البلغاء، فركّز البلاغيون على تشخيص مواطن الإثارة والاستخدام الفنيّ في القرآن انطلاقاً من مقولات الاستعارة والكناية والتشبيه.. إلخ من العناصر التي تتألف منها البلاغة العربية، وكان الإمام عبد القاهر الجرجانيّ في مقدّمة هؤلاء البلاغيين الذين قاسوا بلاغة القرآن ببلاغة الشعر، كما تجلّى ذلك واضحاً في كتابيه ((أسرار البلاغة)) و ((دلائل الإعجاز))^٢، من دون أن نغفل الجهود الأخرى التي سبقته أو جاءت لاحقةً عليه، على حين لا يمكن اختزال مسألة الإعجاز في القرآن بهذه البساطة، إذ تتطلب اعتماد منهجياتٍ لسانيةٍ مناسبةٍ للكشف عن النظام الدقيق في استخدام اللغة القرآنية، ناهيك عن أنّ مسألة الإعجاز بحدّ ذاتها غير قابلةٍ للكشف بصورةٍ قاطعةٍ وجازمة، بداهةً أنّ أحداً لو تمكّن من اكتشاف أو معرفة الأسباب الحقيقية التي جعلت من النصّ القرآنيّ نصّاً معجزاً، فإنّ النصّ يفقد صفة الإعجاز في الحال، فالنصّ القرآنيّ معجزٌ لأنّ أحداً لا يستطيع أن يأتي بمثله على الإطلاق، من دون أن نعرف معرفةً تفصيليةً تامةً الأسباب الحقيقية التي تقف خلف هذا الإعجاز.

إنّ النظام الهندسيّ المحكم الذي يمتاز به النصّ القرآنيّ هو ما يجعل مسألة التعامل معه من موقع المعرفة البشرية المحدودة والمتغيّرة صعبةً بل مستحيلةً، وإنه

^١ - ينظر: كلام الله...كلام محمد صلى الله عليه وآله، نصّ الحوار الذي أجراه مايكل هوبنغ مع د.عبد الكريم سروش ترجمة: حسن مطر الهاشمي، العددان الخامس عشر والسادس عشر من مجلة نصوص معاصرة السنة الرابعة صيف وخريف ٢٠٠٨م، ص ١١.

^٢ - ينظر: الحلّ القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية، ص ٢٨٥ وما بعدها. ينظر أيضاً: أسرار البلاغة، ص ٣٧ وما بعدها. كما انه مهما قيل عن أنّ الجرجانيّ يفرّق بين إعجاز القرآن ذي المصدرية الإلهية الواضحة، وبين نظم الكلام البشريّ مهما كان سامقاً ومتفوقاً، فإنّ مآل نظريته في النظم إلى التسوية بينهما، لأنّ مناط الإعجاز عنده هو النظم والتأليف، قال: "إذا ثبت الآن أن لا شكّ ولا مرية في أن ليس النظم شيئاً غير توحيّ معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أنّ طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه، وموضعه ومكانه، وأنه لا مستنبط له سواها، وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلمٌ لها إلى الخدع، وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه، ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به وأن يلحق بأصحاب الصرفة فيدفع الإعجاز من أصله، وهذا تقريرٌ لا يدفعه إلا معانداً بعد الرجوع عن باطلٍ قد اعتقده عجزاً، والثبات عليه بعد لزوم الحجة جلدأ، ومن وضع نفسه في هذه المنزلة كان قد باعها من الإنسانية، ونسأل الله تعالى العصمة والتوفيق" دلائل الاعجاز، ص ٤٠٤-٤٠٥.

الفصل الثالث المبحث الأول

لمن الصحيح القول مع الدكتور سروش أنّ "الدين كامل"، أي إنّ الله نزل كلّ ما هو لازمٌ لسعادة البشر وهدايتهم، فالدين من هذا المنطلق لا نقص فيه، أما المعرفة الدينية فليست كاملة^١، وأنه "لا يمكن الادعاء مطلقاً أنّ فهم الناس للقرآن قد بلغ حده الأقصى، وأنهم قد استخرجوا كلّ لآلئه واستنبطوا كلّ مراميّه: فليس أيّ من علومه (التفسير أو الفقه أو الأخلاق أو ...) كاملاً، ولكنّ الدين نفسه كامل"^٢، وليس السبب في كمال الدين بالقياس إلى نسبية المعرفة الدينية ونقصانها هو ما ذهب إليه الدكتور سروش فقط، من أنّ المعارف البشرية التي تقع في طريق تأويل النصّ القرآنيّ تتجدّد باستمرارٍ وتتغيّر وتتكامّل، فيكون الحاصل من تطورها وتكاملها هو تولّد أنماطٍ متعدّدة من المعرفة الدينية التي لا يمكن حرمانها من حقّ تمثيلها للدين مهما كانت خاطئة، بل هي تمثل الدين بذات الدرجة من قوّة التمثيل التي تتمتع بها الفكرة الأكثر صواباً^٣، فمثل هذا الاعتقاد ينطلق من النظرة الاعباطية التي يوجّهها الدكتور سروش، تبعاً لبعض المفسّرين الذين ينتقدون سروش نفسه، نحو النصّ القرآنيّ، أما النظر إلى القرآن بوصفه يمثل الدرجة القصوى من النظام، فإنه يؤدّي إلى التمييز بين الفكرة الصائبة والخاطئة على أساس الاحتكام إلى عددٍ من المعايير والضوابط العلمية الصالحة لتفسير النصّ.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى فإنّ القرآن بحكم أنه يتمتع بهذه الدرجة من النظام يفسّر بعضه بعضاً، ويشهد بعضه على بعض كما جاء في بعض الروايات^٤، "فكلام الخالق بعضه من بعض وبعضه لبعض، وله شاهدٌ من نفسه ولا شاهد له من غيره. وهذه ضرورةٌ منطقيةٌ لكلام الإله الذي كلامه صورةٌ أخرى من صور الخلق المنظم، لأنه واحدٌ. وليس معنى الواحد هو العدد المعروف، بل صفة الواحديّة التي لا حدوث ولا تغاير ولا اختلاف فيها، لأنّ تلك الاختلافات هي صفة ما هو محصورٌ بالزمن والمكان. أمّا الخالق الواحد فهو خالق الزمان والمكان، فكلامه يحملُ صفةً من صفاته وهي عدم الاختلاف، وبذلك يفترق عن كلام المخلوقين"^٥.

١ - القبض والبسط في الشريعة، ص ٣٠-٣١.

٢ - المصدر نفسه، ص ٣١.

٣ - ينظر: الصراطات المستقيمة، ص ١٤.

٤ - كقول النبيّ (ص): ((إنّ القرآن ليصدّق بعضه بعضاً فلا تكذبوا بعضه ببعض" كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، الجزء الأول، تحقيق: صفوت السقا و بكري الحياتي، مؤسسة الرسالة، ص ٦١٩، الحديث ٢٨٦١، وكقول الإمام علي بن أبي طالب (ع): كتاب الله بين أظهركم ناطقٌ لا يعي لسانه، وبيتٌ لا تهدم أركانه، وعزٌّ لا تهزم أعوانه... كتاب الله تبصرون به، وتتلقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله ولا يخالف بصاحبه عن الله)) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الخطبة ١٣٣.

٥ - النظام القرآنيّ - مقدمة في المنهج اللفظي، ص ١٣.

الفصل الثالث المبحث الأول

انطلاقاً من هذه الحقيقة، فإنّ المعارف البشرية مهما كانت درجة ضرورتها للمفسّر في مجال استنباط المعنى من النصّ القرآنيّ، فإنها ناقصة بالضرورة قياساً إلى ما يتمتع به النصّ القرآنيّ من درجات الإحكام والنظام، ومن ثمّ لا بدّ من الاعتراف بأنّ المعنى في عالم الثبوت بالنسبة للنصّ القرآنيّ أعمق وأكثر اكتمالاً وإيغالاً في عالم الحقيقة والواقع من جميع المعاني التي يقوم باستنباطها القراء في عالم الإثبات، بل لا يمكن لأيّ مفسّر مهما كانت براعته في مجال تفسير النصوص، ومهما كانت ترسانة المعارف البشرية لديه عظيمة ومتفوّقة، أن يكون المعنى الذي يتوصّل إليه أعظم من أفق المتكلم على هذا الأساس.

ربما لهذا السبب يمكن القول إنّ المقاربة اللسانية للقرآن تتطلّب تأسيس علمٍ للسانيات خاصّ بدراسة اللغة التي تتألف منها النصوص الدينية في الإسلام، نتجنّب فيها الكثير من المنزقات الخطيرة التي تذهب ضحيّتها دلالة هذه النصوص في الواقع، فمن المعلوم أنّ حجر الزاوية في اللسانيات الحديثة هو القول باعتباطية العلاقة بين الدالّ والمدلول، وما يتبع ذلك من الاعتقاد بالعديد من المقولات التي تجعل دلالة النصّ في معرض التلاشي والزوال، وفي مقدّمة هذه المقولات تلك الفكرة التي تتمحور حول ((موت المؤلف))^١، ومع افتراض أنّ هذه الفكرة أو النظرية التي دعا إليها البنيويون قد ساعدت على تصخيم الدلالة في النصّ الأدبيّ، فإنه لا يمكن القول بأنها تصلح للانطباق على النصّ القرآني من موقع الإيمان به، للأسباب الآتية:

السبب الأول: ما يميّز النصّ القرآنيّ هو أنه كلامٌ أوحاه الله تعالى إلى النبيّ ليلبّغه للناس من دون أن تكون له صلاحية التّدخل في إنتاج النصّ، أو التّفوّل على الله الذي أوحى به إليه، قال تعالى: "وَإِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِفُرْقَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فُلٌ مَّا يَكُونُ لِي أُنْبِئُهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٥) فُلٌ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦) فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ" ^٢ وقال تعالى: "فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ (٣٨) وَمَا لَا تُبْصِرُونَ (٣٩) إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (٤٠) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ (٤٢) تَنْزِيلٌ مِنْ

^١ - لقد ركّز البنيويون والتفكيكيون ومن قبلهم ركّز النقاد الجدد (إليوت ومدرسته) على هذه الفكرة التي كان من نتائجها الحتمية انتفاء القصدية من النصّ بشكلٍ كامل، بيد أنّ أعلى مراحل الفوضوية في تفسير النصّ إنما كانت على يد نقاد الحدائث والتفكيكيين على وجه الخصوص، لقد "طوّروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير. فقصد المؤلف غير موجود في النصّ، والنصّ نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النصّ تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد" المرايا المحدبة، ص ٥١.

^٢ - الآيات ١٥-١٧ من سورة يونس.

الفصل الثالث المبحث الأول

رَبِّ الْعَالَمِينَ (٤٣) وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ^١، فلو تمّ التسليم بهذه النظرية، فإنّ هذا معناه أن يفقد النصّ القرآني مرجعيته الربانية بالتأكيد، الأمر الذي يعني أنّ الإيمان بالدين لم يعد ملزماً لأحد، بل لا يعود الإيمان به مسوغاً من الأساس، فيؤول الحال بنا إلى نفي الدين في النهاية.

السبب الثاني: إنّ النصّ مهما كانت درجة رقيّه في سلم الإبداع الأدبيّ، فإنه لا يمكن أن تكون دلالاته لانهائية، خلافاً للنصّ القرآنيّ الذي شهد لنفسه بأنه يمتاز بهذه الصفة "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا" (١٠٩) قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا^٢، وهذا يعني أنّ السبب الأهمّ الذي دعا البنيويين ومن أعقبهم من أصحاب نظريات التلقي والتفكيك إلى تبني هذه النظرية، وهو أن يصبح النصّ مفتوحاً على دلالاتٍ لانهائية لم تخطر على ذهن المؤلف، لا يصلح للانطباق على النصّ القرآنيّ، لأنّ منشئ النصّ، وهو الله عزّ وجلّ، قد شهد لهذا النصّ بأنه يتضمّن هذه الصفة، مع فرق واحد، وهو أنّ دعوات أولئك تحملّ النصوص الأدبية أكثر مما تحتل من الدلالات التي يتمّ إنتاجها بشكلٍ فوضويّ وعبثيّ في الغالب، في حين يكون النصّ القرآنيّ مفتوحاً على لانهائية الدلالة وفق طرائق ومناهج للتأويل محكومة بالكثير الكثير من المعايير المنضبطة، إذ يؤديّ الالتزام الدقيق بها إلى إنتاج الدلالات التي يشهد واقع النصّ على أنها تنتمي إلى مراد المتكلم اللانهائيّ بكلّ تأكيد.

السبب الثالث: لو سلّمنا جدلاً مع رولان بارت والبنيويين بنظرية ((موت المؤلف))، وافترضنا أنّ النصّ مكتفٍ بذاته، وأنّ اللغة هي التي تتكلم داخل النصّ سواءً كان أديباً أو غيره، وأغفلنا تماماً مرجعية النصّ القرآنيّ إلى منشئه وهو الله تعالى، فلا يمكن القول بأنّ هناك فائدة تعود على النصّ القرآنيّ حتى مع التوصل إلى فكرة إعجاز النصّ عن هذا الطريق، فأكثر ما يمكن أن يقال عن النصّ القرآنيّ في هذه الحال، هو أنّ لغة هذا النصّ نجحت في أداءٍ متفوّقٍ جداً، إلى درجة أنّ نصاً آخر لا يستطيع أن يباريه في أداء اللغة، مع عدم ضمان أن لا يوجد نصّ آخر في المستقبل يمكن أن تتفوّق لغته على لغة هذا النصّ في طرائق الأداء، فيكون النصّ، حتى مع حيازته على صفة الإعجاز، فاقداً للفائدة في سياق البرهنة على صدق دعوى النبيّ من جانب، وفي إلزام الناس بمضامينه العقائدية والتشريعية، فيتحوّل

^١ الآيات ٣٨-٤٧ من سورة ن.

^٢ -الآيات ١٠٩-١١٠ من سورة الكهف.

الفصل الثالث المبحث الأول

إلى مجرد نصٍّ إبداعيّ متفوّقٍ جنباً إلى جنبٍ مع النصوص الإبداعية المتفوّقة في تراث الأمة كما هو واضح^١.

يمكن أن يقال إنَّ النصَّ القرآنيّ حتى مع افتراض نسبته إلى منشئه غير المحدّد قبل الإيمان، بل حتى مع التسليم بأنه حائزٌ على صفة الإعجاز في وقت وجوده، فإنه لا يمكن ضمان أن لا يأتي زمانٌ آخر يوجد فيه نصٌّ أكثر تفوّقاً منه، فيبطل إعجاز هذا النصّ في المستقبل.

والجواب هو أنَّ النصَّ القرآنيّ ليس معجزاً من الناحية الأدبية الظاهرية، أي إنه ليس معجزاً بدرجة إمتاعه لأهل اللسان العربيّ فقط كما تصوّر عددٌ من البلاغيين والمفسرين ذلك، بل إنه معجزٌ من نواحٍ عديدةٍ ينضمُّ بعضها إلى بعض فتكوّن صفة الإعجاز، مضافاً إلى أن ما أشرنا إليه من وجود النظام الهندسيّ الصارم في استخدام لغة القرآن، ومطابقة الكتاب التشريعيّ للكتاب التكوينيّ في الأنفس والأفاق لا يدع مجالاً لاحتمال أن يوجد نصٌّ آخر يتمتّع بصفة إعجازه^٢، فضلاً عن أن يتفوّق عليها في المستقبل "وإن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ النَّارِ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ"^٣.

تبعية الوحي للنبيّ انطلاقاً من تشبيه الوحي بالهام الشعراء

إنَّ الوحي تابعٌ للنبيّ، وليس النبيّ تابعاً للوحي بحسب رأي الدكتور سروش، لكن هل يعتقد سروش أنَّ النبيّ كان يعلم بأنَّ الوحي الذي يأتيه هو نتيجة بلوغ شخصيته مرحلة الكشف التام، وأنَّ الوحي ثمرةٌ من ثمرات ذاته، وليس آتياً إليه من مصدرٍ آخر خارج هذه الذات؟!

^١ - هناك عددٌ من الحدائين أنكروا وجود المعجزات للأنبياء من الأساس، يقول هشام جعيط: "إنَّ الإعجاز لا وجود له في الواقع، وإنما يروى أنه وجد فيغدو تقليداً فمعتقداً، يشبه الميثولوجيا (الأساطير) إلى حدٍّ بعيد" الوحي والقرآن والنبوة، ٢٩-٣٠، ينظر أيضاً: إسلام ضدَّ الإسلام، الصادق النهوم، رياض الريس للكتب والنشر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، ص ١١٣-١١٤.

^٢ - يقول المرحوم محمّد أبو القاسم الحاج حمد في هذا السياق: "إنه بمقدور القرآن الكريم عطاءً، والمجيد ديمومةً، والمكنون معنيّ، أن يتكشّف عن مفاهيم جديدة، تقابل إشكاليات الواقع المتغيّر ومفاهيمه، فهذه خاصيةٌ أثبتتها الله للقرآن كما نصّ في تحقيقها على مبدأ التوريث في سورة فاطر (٣٢/٣١)، وفي هذا الإطار نقول: إنه كما نكتشف في الأرض والفضاء الكونيّ نظرياتٍ جديدةٍ بحكم تطوّر واختلاف مناهج وسبل معارفنا، كذلك فإنَّ تطوّر مناهج النظر للقرآن من ((تحليل)) واستدراك لوحده المنهجية العضوية يمكن أن تعطي منظوراتٍ جديدةً. فالقرآن يماثل الكتاب الكونيّ كلّما تغيّرت مناهج البحث فيه تكشّف عن مكوناتٍ جديدة. إنَّ ما يتكشّف من مكنون القرآن وفق استخدامات المناهج المعرفية الجديدة لا يأتي بالضرورة ((متناقضاً)) مع التفسيرات والاجتهادات التي بلورها السلف الصالح، وإنما هذا الذي يتكشّف هو ((وجهٌ آخر)) لنفس المسائل والإشكاليات، وذلك حين نأخذ ((تحليل القرآن ضمن وحدته العضوية المنهجية)) "القرآن والمتغيّرات الاجتماعية والتاريخية، محمّد أبو القاسم حاج حمد، دار الساقى، بيروت-لندن، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، ص ١٢٧.

^٣ - الأيتان ٢٣، ٢٤ من سورة البقرة.

الظاهر أنّ الدكتور سروش لا يعلّق أهمية كبيرةً على مثل هذا التساؤل، ولكنه يميل إلى الاعتقاد بأنّ النبيّ كان يعيش حالةً أشبه ما تكون بالحالة التي تنتاب الشعراء الكبار أثناء كتابة تجاربهم الشعرية المهمّة، "أيّ إنه في الواقع نوعٌ من الإشراق الذي يحدث للنبيّ ويحيط به دائماً ويقوده في مسيرته فيخطُ الرسالة"^١.

هذا يعني أنّ تجربة الوحي تمثّل نوعاً من الإلهام الذي يشعر معه المرء بأنّ هناك من يلقي عليه الكلام، فلا يملك إلا الاستجابة والخضوع لهذا الإلهام، يقول سروش: "إنّ الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبيّ يخوضها بدرجةٍ أرفع وأسمى"^٢، ولا يوافق الدكتور سروش على أن يُعدّ هذا الإلهام من قبيل حديث النفس، أو من قبيل ما يقوم المرء بالحديث مع نفسه، "فأنت حينما ترى في عالم الرؤيا أنّ شخصاً يتحدّث معك فلا يمكن القول إنه من حديث النفس. في كثير من هذه الموارد تشعر أنك فوجئت بهذا الشيء ولست الفاعل له بل تمثّل العنصر القابل، أي إنك تواجه هذه الحالة بدون أن يكون لديك اختيارٌ فيها"^٣.

والحقّ أنّ لحن الخطاب في كتابات الدكتور سروش لا يؤكّد الظنّ بأنه إنما يلجأ إلى هذه التشبيهات من أجل تقريب المطلب كما قد يقول بعض المدافعين عن أطروحات الدكتور سروش، بل هو يقصد تماماً ما يقول من أنّ التجربة النبوية في الوحي لا تختلف في شيءٍ عن ينلقى أوامر أو خطاباتٍ في النوم، لا على أساس أنها تحمل خصوصيةً معينةً يمتاز بها الأنبياء، بل على أساس أنها تجربةٌ عاديةٌ تحصل للجميع^٤، أو أنه يعدّ مسألة الوحي النبويّ غير الإلهيّ بالطبع تجربةً عاديةً لا تختلف عن التجارب الإبداعية للشعراء، "ولهذا السبب كان العرب يفهمون كلام النبيّ ويدركونه من موقع الوضوح في الرؤية، أي عندما يقول النبيّ إنّني أوحى إليّ

^١ - ورد هذا البيان على لسان مجلة أفتاب في اللقاء الذي أجرته مع الدكتور سروش حول مقالة بسط التجربة النبوية، وهي منشورة في كتاب ((بسط التجربة النبوية))، وقد وافق الدكتور سروش على هذا البيان، ص ٢٢٧، ويقول الدكتور سروش في الصفحة ذاتها من الكتاب المذكور: "لو لم تكن نعتقد بأنه يقصد محمداً- نبيّ لكنا نقول إنّ كلماته هذه نابعة من قوّة الخيال المتوافرة لدى جميع الأفراد. ولكن بما أننا نعتقد أنه نبيّ وأنه يعيش بعض الحالات الروحانية وأنه يعيش التسديد الإلهي، وهو مأمورٌ بإيصال بعض التعاليم السماوية إلى الناس، أضحى هذا الموضوع معقولاً وقابلٌ للفهم ولا توجد مشكلة فيه".

^٢ - كلام الله... كلام محمد صلى الله عليه وآله، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ١٢.

^٣ - بسط التجربة النبوية، ص ٢٢٧.

^٤ - قال رسول الله (ص): ((من رأي فقد رأي فإنّ الشيطان لا يتمثل بي، وإنّ الرؤية الصادقة جزءٌ من سبعين جزءاً من النبوة)) مسند الإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن حنبل، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص ٤٠٩، الحديث ٥١٠٤. ومن الواضح أنّ سياق الحديث نفسه دالٌّ على أنّ الرؤيا الصادقة لا تبلغ درجتها درجة النبوة، حتى وإن كانت بمثابة جزءٍ من سبعين جزءاً منها، إلا أنّ الدكتور سروش يحتمل الحديث دلالةً أكثر مما يدلُّ عليه حقيقةً، كما كان يفعل العديد من العرفاء المتطرّفين في هذا السياق.

وإنَّ ملكاً أوحى إليّ هذا الكلام لم يكن كلامه هذا مثاراً للعجب لديهم ولم يعترضوا على النبيّ بأنّ ما تقوله أمرٌ عجيبٌ وغريب. فالعرب أنفسهم كانوا يعتقدون بمثل هذه العقائد، ويرون أنّ الشعراء يوحى لهم وأنّ هناك ملكاً أو شيطاناً يوحى لهم هذه الأبيات الشعرية^١، بل إنّ الدكتور سروش يضيف مشروعياً كاملة على الاتهامات التي كان يوجّهها المشركون إلى النبيّ بأنه شاعر، وأنّ قرآنه لا يختلف في شيءٍ عما ينجزه الناس عن طريق قوّة الخيال، يقول الدكتور سروش عن النبيّ: "قلو لم نكن نعتقد بأنه نبيٌّ لكننا نقول إنّ كلماته هذه نابعة من قوّة الخيال المتوافرة لدى جميع الأفراد. ولكن بما أننا نعتقد أنه نبيٌّ وأنه يعيش بعض الحالات الروحانية وأنه يعيش التسديد الإلهي، وهو مأمورٌ بإيصال بعض التعاليم السماوية إلى الناس، أضى هذا الموضوع معقولاً وقابلاً للفهم ولا توجد مشكلة فيه"^٢.

معنى ذلك أنّ الأقسام الذين كانوا موجودين في زمن الرسالة كانوا معذورين في اتهامهم القرآن بأنه نمطٌ من الشعر ليس غير، بمعنى أننا الآن نؤمن بأنّ القرآن جنسٌ إبداعيٌّ مختلفٌ عن الشعر، لا لأنه كذلك في واقع الأمر، بل لأننا مضطرون أن نراه كذلك بسبب إيماننا المسبق بالنبوّة، وهو خطأ فاحشٌ يرتكبه الدكتور سروش، ويتضح ذلك من خلال الإشارة إلى ما يأتي:

الإشارة الأولى: إنّ الإيمان الحقيقيّ هو المهمّ، وليس الإيمان التقليديّ الموروث بالنبوّة، وهذا يعني أننا لكي نصدّق بنبوّة النبيّ في كلّ جيل، لا بدّ لنا من إحراز أنّ

^١ -بسط التجربة النبوية، ص ٢٢٦.

^٢ -المصدر نفسه، ص ٢٢٧، الواقع أنّ ما يتحدّث به سروش هنا هو عين ما يتحدّث به الغالبية العظمى من التأويليين الجدد، يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد بهذا المعنى: "إنّ تفسير النبوّة اعتماداً على مفهوم (الخيال) معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقالٌ يتمّ من خلال فاعلية (المخيّلة) الإنسانية التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالة النوم وسكون الجوارح عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإنّ الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيّلة) في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك بآيٍ معنى من المعاني - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة (المخيّلة) وفعاليتها، فالنبيّ يأتي دون شكٍّ على قمة الترتيب، يليه الصوفيّ العارف، ثمّ يأتي الشاعر في نهاية الترتيب" مفهوم النص، ص ٥٦. كذلك ربط هشام جعيط بين النبوّة وقوّة المخيّل وأشار إلى اشتراك النبيّ مع الكهان والعراف والمصلحين والمنتبين في التجربة الباطنية ذاتها، ينظر: الوحي والقرآن والنبوّة، ص ٦٩. كذلك قال أحمد خان الهندي: "إنّ النبوّة ملكة إنسانية وموهبة من الطبيعة، واستعدادٌ شخصيٌّ" النزعة المادية في العالم الإسلاميّ، عادل التل، دار البيّنة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص ٧٣. وقال حسن حنفي: "النبوّة ليست مجرد اختيار نبيٍّ أمر بالتبليغ بل صفة حالة في النبيّ، فهي من هذه الناحية فطرية وليست مكتسبة، من الداخل أكثر من الخارج ومن ثمّ فلا احتياج إلى أمر خارجيٍّ بل إلى ظروف الاضطهاد التي تفجر طاقات النبيّ الدفينة" من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، ص ٢٣٣، فمن خلال هذا النموذج "يريد النقد الحديث أن يكشف حقيقة النبوّة التي سبق أن اعتبرها ظاهرة ذاتية، وهو بذلك يعطل منذ البداية دراسة الظاهرة حين يؤكّد أنّ ما يراه العراف ويسمعه في حالات انجذابه وغيوبته رهناً بشخصيته، وربما يكون هذا ثمرة ناضجة في اللاشعور من تأملاته ومن أحواله الدينية السابقة ومن ميوله الداخلية المتعمقة في وجوده كله والتي تتجلى حينئذٍ أمام ضميره كأشياء تبدو له خارجة عنه" الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دار الفكر بدمشق، ١٤٠٢هـ-١٩٨١م، ص ٨٩.

الفصل الثالث المبحث الأول

القرآن ليس من جنس الشعر أولاً، وإلا صحّت تهمة المشركين بحقّ القرآن ولم يعد معجزاً، أو قل لم يعد يصلح لأن يكون دليلاً على نبوة النبيّ من الأساس.

الإشارة الثانية: بما أنّ الدكتور سروش لا يتخلّى عن إيمانه بحقانية الإسلام، فيكون من اللازم عليه أن يوجد حلاً للتصريح الموجود في النصّ القرآنيّ، إذ يعلن أنه ليس شعراً، قال تعالى: "وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ (٤١) وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلاً مَا تُدْكَرُونَ (٤٢) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ"^١، مضافاً إلى عددٍ آخر من الآيات الواردة في الذكر الحكيم، وهي آياتٌ صريحةٌ في نفي التهمة عن القرآن في هذا الخصوص.

الإشارة الثالثة: يقول سروش: "ينبغي الالتفات إلى أنّ الشعر بحسب المفهوم المعاصر الذي يعدُّ بمنزلة الفنّ الخلاق المتسامي يختلف كثيراً عن الشعر بالمفهوم الذي كان يختلج في ذهنية أمثال أبي جهل وأبي سفيان، وأنّ توظيف الفنّ لتقريب معنى الوحي لا يقلل من شأن القرآن شيئاً، ولا يزيد من شأن أبي لهبٍ خردلة"^٢، ومن الواضح أنّ الدكتور سروش يريد الاحتراز من المؤاخذه الواردة في النقطة السابقة، فكأنه يريد أن يقول إنّ الآيات القرآنية التي تتعرّض إلى مسألة نفي الشعر عن النصّ القرآنيّ ناظرةً إلى هذه الجهة، وهي الجهة التي تشير إلى مفهوم الشعر عند العرب في العصر الجاهليّ على وجه التحديد، فيترتب على ذلك أنّ القرآن لو نزل في هذا العصر لما نفي هذه التهمة عنه، بل لكان قد أكّدها على أساس أنّ المفهوم الحديث عن الشعر منسجمٌ تماماً مع حقيقة النصّ القرآنيّ نفسه، وهذا منطوقٌ غريبٌ في الواقع، لأنّ مفهوم الشعر مهما قيل عن وجوده تغيّر في التصوّرات الحدائرية عنه في السابق، فإنه لا يمكن أن يكون مغايراً لجنسه بحسب تعدّد العصور المتتالية، فالشعر هو الشعر وإن تبدّلت أو تطوّرت تقنيات استخدام اللغة من أجل إحداث التجديد فيه.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، فإنه يترتب على كلام سروش أن يكون الشعر الحدائريّ الآن هو والنصّ القرآنيّ جنساً واحداً، فلا يعود مستغرباً لو قيل إنّ هناك في النماذج الشعرية الراقية من الشعر الحديث بعض التجارب التي تفوّقت

^١ - الآيات ٤١-٤٣ من سورة ن.

^٢ - قال الدكتور سروش هذا رداً على الشيخ جعفر سبحاني إذ أشار إلى العلاقة بين اتهام الوحي بأنه من قبيل تجارب الشعراء وما كان يقوله المشركون في مكّة بشأن تفسيرهم لظاهرة القرآن، فهي مجرد صدى لنظرية المشركين عن القرآن. ينظر: بنية الوحي وحقيقة القرآن-حوارٌ هامٌ بين د.سروش والشيخ جعفر سبحاني، إعداد محمد تقى فاضل، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ، ص ٢٣.

الفصل الثالث المبحث الأول

على النصِّ القرآنيِّ من جهة الإعجاز، فإن لم تكن وجدت هذه النماذج حتى الآن، فلا أقلَّ من أن يكون المجال مفتوحاً أمام وجودها في المستقبل، بعد أن بات الأمر هيئاً بالتوصُّل إلى إبداع ما هو من جنس القرآن في المرحلة التي بلغها الشعر حتى الآن.

الواقع أنَّ الصياغة القرآنية على الرغم من أنها صياغة أدبية من الطراز الأوَّل، فإنها لا تمثل لوحدها سرَّ الإعجاز كما قد يتخيل نقاد الأدب في الغالب، كما أنَّ احتواء القرآن على العناصر البلاغية التي لا غنى للشعر عن التركيز عليها كالاستعارة والكناية وأساليب التشبيه... إلخ، لا يجعله نمطاً من أنماط الشعر، ليس لأنه فاقد للوزن الشعريِّ طبقاً لعلم العروض العربيِّ، فتلك مسألة ربما تمَّ التساهل بشأنها في النظرية الشعرية الحديثة، إذ لم يعد الوزن والقافية شرطين أساسيين في كتابة القصيدة مع هذا الانتشار الواسع لقصيدة النثر في الأوساط الأدبية حالياً، بل لأنَّ هناك اختلافاً جوهرياً بين الشعر حتى طبقاً لهذه الرؤية الحديثة والنصِّ القرآنيِّ، وهذا هو ما أشار إليه السيد قطب بقوله: "للشعر منهجٌ غير منهج النبوة. الشعر انفعالٌ. وتعبيرٌ عن هذا الانفعال. والانفعال يتقلَّب من حالٍ إلى حالٍ. والنبوة وحيٌّ. على منهج ثابتٍ. على صراطٍ مستقيمٍ. يتبع ناموس الله الثابت الذي يحكم الوجود كله. ولا يتبدَّل ولا يتقلَّب مع الأهواء الطارئة، تقلَّب الشعر مع الانفعالات المتجدِّدة التي لا تثبت على حالٍ. والنبوة اتصالٌ دائمٌ بالله، وتلقُّ مباشراً عن وحي الله، ومحاولة دائمة لردِّ الحياة إلى الله. بينما الشعر - في أعلى صورهِ - أشواقٌ إنسانيةً إلى الجمال والكمال مشوبةً بقصور الإنسان وتصوُّراتهِ المحدودة بحدود مداركه واستعداداته. فأما حين يهبط عن صورهِ العالية فهو انفعالاتٌ ونزواتٌ قد تهبط حتى تكون صراخ جسد، وفورة لحمٍ ودم! فطبيعة النبوة وطبيعة الشعر مختلفتان من الأساس. هذه - في أعلى صورها - أشواقٌ تصعد من الأرض. وتلك في صميمها هدايةٌ تنزَّل من السماء"^٢.

^١ - ينظر: ضدَّ الذاكرة-شعرية قصيدة النثر، محمد عباس، المركز الثقافي العالمي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص ٥ وما بعدها. ينظر كذلك: قصيدة النثر العربية، الإطار النظريِّ والنماذج الجديدة، فخري صالح، مجلة فصول، المجلد ١٦، العدد الأول، صيف ١٩٩٧م، ص ١٦٣ وما بعدها، ينظر أيضاً: الشعر الحديث بين فضاء الخلق وإبداع المتلقي، منذر عياشي، مجلة نزوى، العدد التاسع والخمسون، يوليو ٢٠٠٩م- رجب ١٤٣٠هـ، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، ص ١٠٧ وما بعدها. بل إنَّ السيد محمد الصدر، وهو من المجتهدين المتخصِّصين في مجال الفقه وعلم الأصول، نظر إلى الشعر من هذه الزاوية أيضاً، فقال "كلُّ كلامٍ يعبر عن الشعور والأحاسيس النفسية أو يكون سبباً لإثارتها، فهو شعرٌ، سواءً كان منظوماً أو منثوراً. ومن هنا قالوا: الشعر المنثور. فإنه شعرٌ من زاوية كونه ممثلاً للشعور والأحاسيس". ما وراء الفقه، تأليف: السيد محمد الصدر، إيران-قم، الناشر المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م، الجزء العاشر، ص ٩٣.

^٢ - في ظلال القرآن، سيد قطب، المجلد الخامس، دار الشروق، الطبعة الشرعية الخامسة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص ٢٩٧٥.

الفصل الثالث المبحث الأول

وقد أشار السيد محمد حسين الطباطبائي إلى هذا المعنى كذلك بقوله: "وبه يظهر أن قوله: ((وما ينبغي له)) في مقام الامتتان عليه بأنه نزهه عن أن يقول شعراً فالجملة في مقام دفع الدخل والمحصّل أن عدم تعليمنا إياه الشعر ليس يوجب نقصاً فيه ولا أنه تعجيزٌ له بل لرفع درجته وتنزيه ساحته عما يتعاوره العارف بصناعة الشعر فيقع في معرض تزيين المعاني بالتخيّلات الشعرية الكاذبة التي كلّما أمعن فيها كان الكلام أوقع في النفس، وتنظيم الكلام بأوزان موسيقية ليكون أوقع في السمع، فلا ينبغي له (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يقول الشعر وهو رسولٌ من الله وآية رسالته ومنتن دعوته القرآن المعجز في بيانه الذي هو ذكرٌ وقرآنٌ مبين".^١

لذا فإنّ أحد الفروق الأساسية بين الشعر والقرآن هو أن الشاعر لا يهّمه أن ينقل المعنى كما هو في الواقع للمتلقّي، بل كلّ ما يهّم الشاعر هو أن يغرب في التصوير، وأن يكثر من المجاز ليحقّق جمال الصور الشعرية، والإحساس بروعة المعاني المختلفة حتى وإن لم يكن لها ما يقابلها في الواقع^٢، في حين يكون الهدف من النصّ القرآنيّ هو أن تستقيم حياة الإنسانية بالسير على صراط الأنبياء.

قال سيد قطب في تفسير قوله تعالى: "يس(١) وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ(٢) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ(٣)"^٣: "هذا بيانٌ لطبيعة الرسالة بعد بيان حقيقة الرسول. وطبيعة هذه الرسالة الاستقامة. فهي قائمة كحدّ السيف لا عوج فيها ولا انحراف، ولا التواء فيها ولا ميل. الحقّ فيها واضح لا غموض فيه ولا التباس. ولا يميل مع هوى ولا ينحرف مع مصلحة. يجده من يطلبه في يسرٍ وفي دقّة وفي خلوص. وهي لاستقامتها-بسيطة لا تعقيد فيها ولا لفّ ولا دوران. لا تعقّد الأمور ولا توقع في إشكالاتٍ من القضايا والتصوّرات والأشكال الجدلية. وإنما تصدع بالحقّ في أبسط صورةٍ من صورته، وأعراها عن الشوائب والأخلاق، وأغناها عن الشرح، وتفصيل العبارات وتوليد الكلمات، والدخول بالمعاني في الدروب والمنحنيات! يمكن أن يعيش بها ومعها البادي والحاضر، والأميّ والعالم، وساكن الكوخ وساكن العمارة؛ ويجد فيها كلّ حاجته؛ ويدرك منها ما تستقيم به حياته ونظامه وروابطه في يسرٍ ولين، وهي مستقيمة مع فطرة الكون وناموس الوجود، وطبيعة الأشياء والأحياء حول الإنسان، فلا تصدم طبائع الأشياء، ولا تكلف الإنسان أن يصدّمها، إنما هي مستقيمة على نهجها، متناسقة معها، متعاونة كذلك مع سائر القوانين التي تحكم هذا الوجود وما فيه ومن فيه. وهي من ثمّ مستقيمة على الطريق

^١ - الميزان في تفسير القرآن، الجزء السابع عشر، ص ١٠٨-١٠٩.

^٢ - لا يقتصر معنى كلمة ((الواقع)) على الحقائق المادية الموجودة في هذا العالم، بل يتعدّها إلى الحقائق الموجودة في العوالم الغيبية التي لا نعلم عنها شيئاً لولا الوحي، ومنها عالم الآخرة بطبيعة الحال.

^٣ - الآيات ١-٣ من سورة يس.

الفصل الثالث المبحث الأول

إلى الله، واصله إليه موصلةً به، لا يخشى تابعها أن يضلَّ عن خالقه، ولا أن يلتوي عن الطريق إليه. فهو سالكٌ درباً مستقيماً واصلًا ينتهي به إلى رضوان الخالق العظيم. والقرآن هو دليل هذا الصراط المستقيم. وحيثما سار الإنسان معه وجد هذه الاستقامة في تصويره للحقّ، وفي التوجيه إليه، وفي أحكامه الفاصلة في القيم، ووضع كلِّ قيمةٍ في موضعها الدقيق"^١.

إنَّ هذا الذي ذكره سيد قطب هو بالضبط ما يميّز لغة الشعر مهما كانت لغة راقيةً جداً من الناحية الأدبية والبلاغية عن لغة القرآن، فإذا ما تمَّ التنزُّل عن هذه الصفات التي يتصف بها النصُّ القرآنيّ، بات الكلام عن وجود الإعجاز في القرآن غير مسوّغ أصلاً، وربما كان علماء البلاغة العربية، وفي مقدمتهم الإمام عبد القاهر الجرجانيّ^٢، مسؤولين عن إيجاد هذا التصوُّر الخاطيء في أذهان الدارسين فيما بعد، إذ ركّزوا كثيراً على مسألتين:-

أولاهما: الترويج المبالغ فيه لفكرة أنّ الوجه في إعجاز القرآن إنما يتمثل في البعد البلاغيّ على غرار ما هو موجودٌ في الخطابات البلاغية الشعرية والنثرية في التراث العربيّ الجاهليّ.

وثانيتها: هي وضع معايير للبلاغة القرآنية من منطلق قياسه بالنماذج الشعرية الراقية في الموروث الشعريّ عند العرب.

وكذلك فعل النحويون أيضاً، عندما جعلوا من النماذج الشعرية في العصر الجاهليّ والعصور القليلة اللاحقة مصدراً يكاد يكون وحيداً لتقرير القواعد النحوية، مع كلِّ ما يحفُّ بمسألة الرواية من الشكوك بمصادقية الرواة، إذ إنّ "الرواة واللغويين لم يكونوا في بعض الأحيان فوق مستوى الشبهات. فقد كان الرواة يأخذون من كلام العرب ما وافق هدفهم، ويتركون منه ما لا يعجب به الناس في الحاضرة، ولا ينفع اللغويين، أو لا يحفل به اللغويون، لبعده عما قعدوا من قواعد"^٣، فضلاً عن وجود العديد من التفاصيل المتعلقة باختلاف اللهجات ولجوء الشعراء عادةً إلى الاستعمالات الشاذة بسبب الضرورات المألوفة في لغة الشعر، أو لما يمثّله

^١ -في ظلال القرآن، المجلد الخامس، دار الشروق، ص ٢٩٥٨-٢٩٥٩.

^٢ -خصّص عالم سبيط النيليّ القسم الثاني من كتابه: ((الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتباطية)) لإبطال بلاغة الجرجانيّ من خلال مناقشة كتابيه: ((دلائل الإعجاز)) و(أسرار البلاغة)، إذ عدّه في هذه الدراسة "أول من أدخل كلام الخالق مع كلام المخلوقين في نفس العبارة، وأشار إليهما بنفس الإشارة، ووصمهما بنفس الكناية أو الاستعارة، وأجرى عليهما معاً تقسيمه، وشملهما بنفس القواعد لصحيح الكلام وسقيمه، حتى صار يخرج من الآية إلى الشعر، ومن قول الجاحظ إلى الآية بلا حرج مذكور، فانخدع بمكيدته علماء الأمة على مرّ العصور" على حدّ تعبير النيليّ في هذا السياق، الحلّ القسديّ للغة في مواجهة الاعتباطية، ص ٢٦٦.

^٣ -اللغة بين المعيارية والوصفية، الدكتور تمام حسان، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٨م، ص ٨١.

الفصل الثالث المبحث الأول

الشعر من انحرافٍ أو عدولٍ عن اللغة النثرية، فكانت النتيجة هذا الاضطراب والفوضى العارمة في الخلافات بين المدارس النحوية المختلفة، بله بين النحويين المنتمين إلى مدرسةٍ نحويةٍ واحدة^١، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ بالطبع، لأنهم إنما قاموا بجهودهم في جمع اللغة ووضع قواعد النحو لغايةٍ دينيةٍ تتعلّق بإعراب القرآن وفهمه على أساس تلك الجهود في مجال اللغة والنحو والبلاغة، فشاؤوا في خطوةٍ لاحقةٍ أن يطبّقوا تلك القواعد في المجالات اللغوية المختلفة على النصّ القرآنيّ، فما وافق القواعد منه كان صحيحاً منسجماً مع لغة العرب، وما اختلف مع تلك القواعد كانوا يلجأون إلى تأويله وتوجيهه بتصرفٍ قسريٍّ منهم، لينسجم مع تلك القواعد والأصول^٢، فكانت المفارقة تتمثّل في عددٍ من الخطوات التي قام بها هؤلاء النحاة واللغويون والبلاغيون مع الأسف:

الخطوة الأولى: عندما اقتصروا تقريباً على الشواهد الشعرية في العصر الجاهليّ مع ما تمثله لغة الشعر من عدولٍ وانزياحٍ عن لغة النثر، ثمّ لم يقصروا تلك القواعد على استعمالات الشعراء فيما بعد، بل لجأوا إلى تعميمها على جميع استعمالات اللغة، بأن جعلوها معياراً يجب اتباعه في جميع ما يمكن أن يوجد من الاستعمالات اللغوية اللاحقة.

الخطوة الثانية: عندما لم يدقّقوا في مسألة الرواية، الأمر الذي جعل الوضاعين يخترعون من الشواهد الشعرية ما لم يوجد في استعمالات العرب في عصور الاحتجاج، بغية تأييد آرائهم النحوية واللغوية والبلاغية في مواجهة آراء الآخرين الذين ينتمون إلى المدارس الأخرى، أو بغية تكوين مجدٍ شخصيٍّ في مواجهة الأقطاب الآخرين المنافسين لهم في مجال علوم اللغة واللسان.

الخطوة الثالثة: عندما لجأوا إلى حصر عصور الاحتجاج بالعصور المذكورة في كتب اللغة، وإلى حصر المناطق الجغرافية التي يأخذون منها الشواهد اللغوية بالمناطق التي ذكروها في المصادر المعلومة للغة كذلك^٣.

^١ -ينظر: النحو العربي والدرس الحديث- بحث في المنهج، الدكتور عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٧٩م، ص٤٨-٥١.

^٢ - ينظر: النحويون والقرآن، د.خليل بنيان الحسون، مكتبة الرسالة عمان -الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص١٠. والحق أنّ القرآن لا يتفق تماماً مع سنن العرب في كلامها بالضرورة، وقد لاحظ علماء اللغة في مختلف الأطوار ذلك، فكانوا يلجأون إلى مختلف الحلول التي تضطرّ القرآن إلى التطابق مع تلك السنن، يقول النيليّ في هذا السياق: "كان على الجميع أن يدركوا أنّ عدم خضوعه للقواعد يدلّ على انفراده بقواعده الخاصّة. وهذا هو جوهر تميّزه عن باقي الكلام، وهو الذي يفتح باب معرفة الإعجاز" النظام القرآني- مقدّمة في المنهج اللفظي، ص٣٠٩.

^٣ -ينظر: المزهرة، الجزء الأول، دار الجيل، ص٢١١-٢١٢.

الفصل الثالث المبحث الأول

الخطوة الرابعة: بعد أن تمّ ارتكاب جميع تلك المفارقات استخلصوا القواعد في مجال علوم اللغة، وطَبَّقوها على النصّ القرآنيّ، مطالبين القرآن بأن ينسجم مع تلك القواعد، متجاهلين حقيقة أنّ النصّ القرآنيّ هو أوثق النصوص اللغوية التي ينبغي الاعتماد عليها لاستخلاص تلك القواعد¹، نظراً لما يأتي:

أولاً: يؤمن هؤلاء اللغويون بأنّ القرآن هو النصّ الإلهيّ المعجز، وهو يمثل أرقى ما يمكن أن تصل إليه اللغة من مستويات الإبداع والإحكام والنظام، فيكون من الواجب عليهم تقديمه على جميع المنايع الأخرى للغة العربية على أساس ذلك، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه ليس هناك مجالٌ للتشكيك بصحة نقل القرآن بعد التواتر الكبير الحاصل في نقله، خلافاً لما عليه الحال بالنسبة للشواهد اللغوية التي كان نصيبها من الوضع والانتحال ما جعل الباحثين في مجال علم اللغة يعيشون الفوضى والاضطراب منذ تأسيس العلوم اللغوية في العصور الأولى حتى الآن.

ثانياً: حتى لو فرضنا أنّ القرآن ليس نصّاً إلهياً أوحاه الله تعالى إلى النبيّ محمد، فلا أقلّ من أن يقال إنّ النصّ القرآنيّ هو من إبداع النبيّ محمد نفسه، ومن الطبيعيّ أن يقال في هذه الحال إنه رجلٌ في الذروة من الإحاطة بفنون اللغة بشهادة ما هو موجودٌ في النصّ القرآنيّ نفسه من الآفاق الإبداعية المذهلة، فضلاً عن أنه عاش في عصر الاحتجاج، إذن لا بدّ أن يكون لهذا النصّ الأسبقية والأولوية بالنسبة لما ينبغي أن يعتمد عليه علماء اللغة من نصوص لغوية لتقعيد القواعد واستنباط الأصول، ومن ثمّ لا يكون من الصحيح فرض القواعد المستنبطة من نصوص لغوية أخرى عليه، ليفرض عليه هؤلاء اللغويون موافقتها وعدم الخروج عن القواعد المستنبطة منها كما هو واضح².

ثالثاً: أعلن القرآن عن نفسه أنه ليس نصّاً شعرياً، كما انه ليس نثراً من قبيل ما تعاهد عليه العرب من الفنون النثرية المعروفة، بل يمثل نمطاً خاصاً من القول، حتى أنّ بعض خصوم الدعوة الإسلامية في عصر النزول التفت إلى هذه الحقيقة في النصّ القرآنيّ، فوصفه بقوله: "إنّ لقوله الذي يقول حلاوة وإنّ عليه لطلاوة وإنه

¹ - قال ابن خالويه في شرح الفصيح: (قد أجمع الناس جميعاً أنّ اللغة إذا ورّدت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن، لا خلاف في ذلك)، ذكر ذلك السيوطي في ((المزهر))، الجزء الأول، ص ٢١٣.

² - لقد طبّق اللغويون النظام التجريديّ للغة العربية، ذلك النظام الذي استنبطه طبقاً للآليات التي تشكلت في العقود التي أعقبت نزول القرآن، أي في القرن الأوّل للهجرة إلى نهاية القرن الثاني، وقد كانت أساليب اللغة العربية قد انطوت على الكثير من مظاهر الحذف والتقدير والترادف والمجاز وغيرها، مما لم يكن معروفاً في عصر نزول القرآن، "بمعنى أنّ هذه العملية لم تقم ببناء اللغة العربية كما هي على وجه الحقيقة، بل قامت ببناء نظام تجريديّ لهذه اللغة. ثمّ عدّت الصورة التي تمخّضت عن هذا البناء صورةً (حقيقيةً)، و (مطابقةً) لواقع اللغة العربية آنذ، وهي الصورة التي استمرّت إلى هذا اليوم" الأسس المعرفية للنظرية اللسانية العربية-بحث في الأصول، حيدر سعيد عباس، أطروحة دكتوراه، كلية التربية-الجامعة المستنصرية، ٢٠٠١م، ص ٢٣٦.

الفصل الثالث المبحث الأول

لمثمرٌ أعلاه مغدقٌ أسفله وإنه ليعلو وما يُعلى، وإنه ليحطم ما تحته"^١، فيترتب على ذلك ضرورة أن يتم استنباط القواعد اللغوية والبلاغية من النصّ القرآنيّ نفسه، لا من تلك النصوص المغايرة له في الواقع لتطبّق على القرآن في خطوة لاحقة، وهذا ما لم يلتفت إليه علماء اللغة مع الأسف.

رابعاً: بناءً على ذلك كان ينبغي على علماء اللغة والمفسرين أن يسعوا إلى تأسيس علم لغويّ أو لسانيّ خاصّ بلغة القرآن، فلو أنهم فعلوا ذلك لجنبوا القرآن، وجنبوا أنفسهم تبعاً لذلك، الوقوع في الكثير من التناقضات التي فتحت المجال واسعاً أمام التشكيك بالمصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ، لوضوح أنّ المقدمات الفاسدة التي اعتمدها في مجال علم اللغة لا بدّ أن تنتج هذا التناقض الظاهر الموجود في كتب التفسير حالياً بين مضامين القرآن وما تتوصّل إليه العلوم الإنسانية والتطبيقية الحديثة من معلوماتٍ لم تعد في قسم كبيرٍ منها مجالاً للشكّ، وهذا لا يعني طبعاً أننا من دعاة التسليم بمعطيات هذه العلوم بشكلٍ جزائيّ، أو أننا نقول ذلك من منطلق تقديم نتائج هذه العلوم على ما يتضمّنه القرآن من حقائق قد لا تتفق جزئياً أو كلياً مع معطيات هذه العلوم بطبيعة الحال.

المهمّ هو أن نقول إنّ النصّ القرآنيّ وإن كان على درجةٍ عاليةٍ من البلاغة، أو أنه يتضمّن العناصر البلاغية والأسلوبية التي يتذرّع بها الشعراء عادةً في كتابة الشعر، فإنه لا يلجأ إلى استخدام تلك العناصر البلاغية والأسلوبية لغاياتٍ شعريةٍ بالتأكيد، ولنا أن نبرهن على ذلك بما يقوم به بعض النقاد إذ يدرسون عدداً من النصوص التاريخية والفلسفية والسياسية من الناحية الجمالية والأسلوبية التي تؤثر وجود العديد من العناصر التي يستخدمها الشعراء بتركيزٍ كبيرٍ في لغة الشعر^٢، وليس معقولاً طبعاً أن يقال إنّ تلك النصوص التي تمّت مقاربتها من الناحية الأسلوبية المحضة نصوصٌ شعريةٌ مثلاً، ليس لغياب عنصر القصد فحسب، إذ لا يصحّ التذرّع بهذه الحجّة في مقام نفي أن يكون القرآن شعراً، لأنّ التهمة لا يمكن دفعها بمحض الادعاء بأنها ليست موجودةً من جانب المثّم، فضلاً عن أننا يمكن أن ننقض ذلك بأن نقول "إننا لا نعلم على وجه الحقيقة والواقع أنّ الشعر المقطوع بكونه شعراً في الأوساط النقدية والأدبية قد قصد منه أصحابه فعلاً أن يكون شعراً، إلا أننا مع هذا اعتبرناه شعراً، وتلقيناه بصفته كذلك، وما حجتنا في هذا إلا أنّ هذا الكلام المكتوب على الصفة المعينة، والشروط المعينة، إنما هو شعرٌ، سواء قصد أصحابه

^١ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلمجي، المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ١٩٨-١٩٩.

^٢ - ينظر: مفاهيم الشعرية، ص ٣٢-٣٣.

الفصل الثالث المبحث الأول

ذلك أم لم يقصدوه"^١، بل هي نصوصٌ تحتفظ بهويتها الأصلية على أساس احتوائها على فضاءاتٍ تعبيريةٍ خاصةٍ بالحقول المعرفية التي تنتمي إليها، فلا تجعلها تتماهى مع الفضاءات الشعرية الخالصة.

وكذلك القول في النصّ القرآنيّ إذا ما أردنا دفع صفة الشعر عنه، على أساس أنّ فضاءه التعبيريّ العامّ لا يعكس الغاية الشعرية التي ترسم فضاءً خاصاً للنصوص الشعرية في الغالب.

إنّ للرؤية البلاغية التقليدية سلبياتها التي لم تعد موضع شكّ من النقاد المعاصرين على النصوص الإبداعية والأدبية مع أنها نصوصٌ بشريةٌ بالتأكيد، فماذا يقال إذن عن تأثيراتها السلبية في حال تطبيقها على النصّ القرآنيّ مع أنه نصٌّ إلهيٌّ يمتاز بالكثير من السمات الإبداعية المحكومة بنظامٍ هندسيٍّ صارمٍ لا يجانب الدقّة في ضمّ مفردةٍ إلى مفردةٍ، ولا تركيبٍ إلى تركيبٍ، بل لا يجانب هذه الدقّة في إيجاد العلاقات المحكومة بهذا النظام بين جميع تراكيبه على امتداد النصّ القرآنيّ كلّه، فلا شكّ أنّ سلبيات ذلك على نصٍّ هو على هذه الدرجة من الدقّة والإحكام أكبر بما لا يقاس به نصٌّ آخر بطبيعة الحال^٢.

ومع أنّ الدراسات اللغوية العربية تأسست على محورية النصّ القرآنيّ، إلا أنها انطلقت في دراسة اللغة من واقعها البشريّ عن طريق استقراء استعمالاتها اللغوية والنحوية في البيئات العربية البدوية، تحت زعم أنها تمثل النقاء اللغويّ الذي لا تمتلكه بيئاتٌ لغويةٌ عربيةٌ أخرى بتأثير عواملٍ عديدةٍ جعلتها تفتقد هذا النقاء اللغويّ من جهتي الفصاحة والبلاغة، فكانت إجراءات اللغويين العرب وضعيةً استقرائيةً في البدء، قبل أن تصبح معياريةً جامدةً فيما بعد، وهي منهجيةٌ صحيحةٌ إذا ما غضضنا النظر عن بعض السلبيات التي رافقت هذه المنهجية^٣، وما يهّمنا في هذا الصدد أن نشير إليه هو أنّ هذا المنهج الاستقرائيّ في جمع اللغة من أفواه الأعراب، ثمّ استنباط القواعد اللغوية على يد اللغويين أدّى إلى نتيجةٍ معاكسةٍ في الواقع، إذ إنّ محورية النصّ القرآنيّ بالنسبة للدراسات اللغوية تقتضي أن يكون هذا

^١ - فلسفة الخطاب الدينيّ في مشروع الصدر الثاني، باسم الماضي الحساوي، دار المعمورة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ص ١٩٧.

^٢ - أولى هذه السلبيات هي أن نتصوّر أنّ بالإمكان استلام النبيّ لمضمون الوحي منفصلاً عن الصياغة اللغوية أو اللسانية له، كما اعتقد بذلك بعض العرفاء كابن عربيّ، والنفريّ، والسيد الخمينيّ، ناهيك عن استغلال أصحاب المدارس التأويلية الحديثة لهذا التوجّه، فكان ذلك هو المستند الرئيس للدكتور سروش في أطروحته حول بشرية الوحي كما هو واضح.

^٣ - أشار الدكتور كمال بشر إلى مجموعةٍ مهمةٍ من هذه المؤاخذات على عمل اللغويين العرب، على الرغم من أنّ جهودهم تتفق في قسمٍ كبيرٍ منها مع المنهج الوصفيّ، ينظر في ذلك: دراسات في علم اللغة، دكتور كمال بشر، دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة، ١٩٨٦م، ص ٥١ وما بعدها.

الفصل الثالث المبحث الأول

النصّ هو المنطلق لدراسة اللغة ووضع القواعد اللغوية على أساسه، انطلاقاً من القناعة التي ينبغي أن تكون راسخة في أذهان اللغويين العرب بأنّ النصّ القرآنيّ يمثل الاستعمال النموذجيّ الأمثل لكلّ ما يمكن أن تفتح عليه اللغة من عوالم الإيقان والإبداع، ولا بأس أن تتمّ الاستعانة بتلك المادّة اللغوية التي جمعها علماء اللغة من البيئات العربية الفصيحة، على أن تكون للاستعمالات اللغوية في النصّ القرآنيّ الهيمنة النهائية في مجال القول الفصل لتقرير الاستعمال الأمثل والصحيح من سواه، حتى لو تمّ طرح تلك الاستعمالات اللغوية التي لجأ إليها الشعراء الكبار، أو عدّها استعمالاتٍ شاذّة لا تتقدّم على الاستعمالات اللغوية في القرآن، كما لا يكون النصّ القرآنيّ مضطراً إلى تأويل نفسه بحسب القواعد التي استنبطها علماء اللغة ليوافق تلك الاستعمالات التي ربما كانت تمثّل خطأ أو شذوذاً بالقياس إلى ما عليه لغة النصّ القرآنيّ من الدقّة والإحكام.

طبعاً نحن لا نقصد إضفاء أيّة قدسيّة على المنهج اللغويّ في حال منحه الأولوية للنصّ القرآنيّ في استنباط قواعد اللغة، أو في صياغة بلاغة خاصة بالقرآن، لأنّ اللغة إنما هي نشاطٌ بشريّ في نهاية الأمر، ويجب أن تكون مناهج دراستها بشرية أيضاً، لكنّ المقصود هو أن تكون للغة القرآن الأولوية في تقرير كلّ ما يُعتمد من القواعد والمعايير النحوية والبلاغية وغيرها مما يتعلّق بعلم اللغة، من باب أنها تمثل هذا المستوى المحكم والمتقن من الهندسة اللغوية التي لا يمكن أن يتصف بها أيّ نصّ أدبيّ بشريّ آخر في اللغة العربية، فإن لم يمكن ذلك، وهو غير ممكن الآن في نظري، فإنه من الأفضل أن يُصار إلى تأسيس لسانياتٍ خاصة بالقرآن، لتكون منطلقاً لتأسيس أسلوبيّة خاصة بالقرآن بعد ذلك، على أن تتمّ الاستفادة من جميع الجهود اللغوية واللسانية، سواءً في التراث اللغويّ العربيّ، أو في حقل الدراسات اللسانية الغربية الحديثة، من دون أن يكون للقواعد والمقرّرات الموجودة في حقل علم اللغة واللسانيات والأسلوبيات الحديثة التي تمّ إنجازها حتى الآن حقّ النقض على العلم اللسانيّ الخاصّ بالقرآن والأسلوبيّة القرآنية المتعلقة بالتحليل الأدبيّ للنصّ القرآنيّ على وجه التحديد.

التوحيد بين وحي الأنبياء وتجارب العرفاء والشعراء

يقول الدكتور صلاح فضل: إنه لا شعر بدون مجاز، على أن نفهم من كلمة ((مجاز)) دلالة عريضة بالقدر الكافي، تتجاوز ما استقرت عليه الأعراف البلاغية، فكلّ رسالة أدبية هي بالضرورة موقّعة، مترتبة، متشاكلة، ملتبسة، متقاطعة... الخ. لكن هناك أيضاً مجازات أو أشكال بلاغية بدون شعر، وهذه هي المنطقة المثيرة للجدل. إنّ ما يميّز الخطاب الشعريّ أنه لا يتحدّث عن الأشياء، فالشعر بأكمله في

الفصل الثالث المبحث الأول

الكلمات أشكالاً ودلالات،...والهدف الشعري يتجلى في ترك استخدام الكلمة لتحل محل الشيء^١. بناءً على ذلك فإن النص الشعري لا يهتم بالمطابقة بين النص والواقع، بل كلما كان النص أكثر إغراباً وبعداً عن الواقع كان أكثر إمتاعاً وأشدّ اقتراباً من ملامسة الحقيقة الشعرية التي تبتني على الخيال أساساً، فالنص الأدبي طبقاً للنظريات النقدية الحديثة لا يتقيد بالمرجعية الواقعية، أما الحديث عن الشعر فإنه ذو شجون في الحقيقة، لأن الشعر الحديث فقد أواصره ليس بالمرجعيات الواقعية فقط، بل فقد أواصره مع كل أنماط الدلالة، سواءً كانت حقيقية أم مجازية، فعاد القارئ حراً في أن يضيفي على أي تركيب شعري شاء أية دلالة يشاء من دون الاحتكام إلى أية ضوابط تأويلية معينة تجعل من تأويل ما أكثر قرباً من عالم القصيدة، ومن التأويل المناقض أكثر بعداً عنه، بل التأويلات جميعها في عرض واحد من جهة إضفاء القيمة الدلالية عليها وافتراضها جميعاً معبرةً عن عالم النص، على أساس أن القراءة هي التي تشحن النص بالمعنى والدلالة، إذ لا وجود لمعنى ما أو لدلالة ما في النص بصورة مسبقة، وكانت هذه الفوضوية في إضفاء الدلالات المتضاربة والمتناقضة على النص هي إحدى النتائج الكارثية التي أدت إليها القول بنظرية موت المؤلف^٢، ومن هنا نجد أن الدكتور سروش يتبنى هذه الرؤية في تأويل النص، لأنها تنسجم تماماً مع الغايات التي يريد تحقيقها من خلال أطروحته المتعددة في قبض وبسط الشريعة، وبسط التجربة النبوية، والصرطات المستقيمة، فلا يكون مع الدعوة إلى ضبط الدلالة القرآنية بافتراض احتواء النص القرآني على الدلالة المحددة ولو في عالم الثبوت مجالاً لطرح النتائج العديدة التي تتناقض مع الدلالات الصريحة القرآن، وأحاديث النبي(ص).

كما إن تشبيه الوحي في تبعيته للنبي بالعملية الشعرية، مع توسط الاعتقاد الذي استفاض الدكتور سروش في شرحه طويلاً من أن التجربة النبوية تمثل نمطاً راقياً من التجربة الباطنية وعالم الكشف الذي يمتاز به المتصوفة والعرفاء، يعني أن الدكتور سروش لا يضيفي قيمة واقعية على أقوال العرفاء أيضاً إلا من باب أنها تمثل نمطاً من أنماط التجربة الشعرية من جهة عدم تقيدها بالمرجعية الواقعية، ومن جهة انفتاح كلام العرفاء على الدلالات اللانهائية التي يمكن أن يضيفيها عليها القراء، فتكون النتيجة هي التوحيد بين ثلاثة أنماط من القول، النمط الوحياني

^١ -بلاغة الخطاب وعلم النص، الدكتور صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٧٨-٧٩.

^٢ -بما أن الدكتور سروش ينكر وجود المعنى الواقعي للنص، فهذا يعني أن المعاني المتناقضة المتضاربة التي يطرحها المتلقون ستكون صحيحة كلها، ليس لأنها تعكس المعنى الواقعي المتضمن في النص من منظورات متعددة، بل لعدم وجود المعنى الواقعي ذاته "وربما توجد بعض المعاني الغريبة عن النص، ولكن هذا لا يعني أنها غير صحيحة حتماً" الصرطات المستقيمة، ص١٢٩.

الفصل الثالث المبحث الأول

الخاصّ بالأنبياء، والنمط الصوفيّ أو الكشفيّ الخاصّ بالمتصوّفة والعرفاء، والنمط الخياليّ أو السرياليّ الخاصّ بالشعراء، فيكون الدكتور سروش قد التقى من خلال هذا الإجراء مع قراءة الدكتور علي أحمد سعيد (أدونيس) للنصّ القرآنيّ من جهة، وللتجربة الصوفية العرفانية من جهة ثانية، إذ قام بتوحيدها مع الرؤية السريالية حول ما ينبغي أن تكون عليه لغة الشعر، يقول أدونيس: "الكلمة نفسها، وفقاً لهذه التجربة الشعرية، متجدّدة الدلالة وليس لها معنىّ مسبق، أو جاهز، كما هي الحال في اللغة العادية... لنقل إنّ الكلمة عنصر مرئيّ-ظاهر، غير أنّ دلالتها باطنة. وهي لا تأخذ هذه الدلالة إلا بعد أن تُجرّد من دلالتها ومساراتها أو سياقاتها السابقة: تُجرّد كلياً إلا من حروفها وموسيقاها. هذا التجريد هو ما يهيئها لكي تدخل في سياق الدلالة الباطنة. وبدءاً من هذا التجريد الذي يعرّيها من لباسها الظاهر السابق، تقدر أن تفتح لعلاقات وأشكال متعدّدة، تكون، بتعبير آخر، قابلةً لاحتمالاتٍ تعبيريةٍ تتساوق مع الباطن واحتمالاته".¹

وربما كان كلام أدونيس عن اللغة الشعرية نافعاً في إطار تحقيق المزيد من الثراء الدلاليّ للنصّ الشعريّ، لكنّ الأمر الذي يمكن أن يكون محلاً للنقاش هو التوحيد الذي يفترضه أدونيس بين التجربتين الشعرية والصوفية، ليس من الجهة العقائدية أو الدينية، إذ الواضح أنّ أغلب الاتجاهات الصوفية هي في حيز الإيمان، أما السريالية فإنها انطلقت من رؤيةٍ إحاديةٍ في تأسيس فلسفتها وتصوّراتها، بل من جهة إمكان التلاقي بينهما في نقاطٍ عديدة، أهمّها اتخاذ اللغة الإشارية أو لغة الباطن وسيلةً للتعبير عن حالات الكشف التي تنتاب أتباع كلا الاتجاهين دون تمييز، فمن المعلوم أنّ الصوفية والعرفاء لا ينظرون إلى كلماتهم وعباراتهم نظرة أدونيس إليها، بل هم يعتقدون أنها تمثل حقائق واقعية لا يستطيع إدراكها الآخرون، لأنهم لم يستطيعوا الارتقاء بملكاتهم الروحية إلى مستوى راقٍ يكفل لهم الاطلاع على ما شاهدوه ولمسوه وعبروا عنه بالنصوص المأثورة عنهم، في حين يعاملها أدونيس كما لو أنها عباراتٌ خياليةٌ تمثّل الواقع الذاتي لتجربة الصوفيّ والعارف، ومن ثمّ لن تكون مختلفاً عن الأقوال الشعرية والخيالية للشعراء السرياليين في نهاية المطاف.

ما يعني أدونيس في المقام الأوّل هو الجهة الإبداعية الأدبية في النصّ الصوفيّ والعرفانيّ، وكذلك ما يعنيه من النصّ القرآنيّ هي هذه الخاصية الإبداعية والأدبية فيه، يقول في كتابه ((النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة)): "أشير، أولاً، أنني أتكلّم على الكتابة القرآنية بوصفها نصّاً لغويّاً، خارج كلّ بعدٍ دينيّ، نظراً وممارسةً:

¹ - الصوفية والسريالية، ص ٢٢٤-٢٢٥.

^٢ - الصوفية والسريالية، ص ٩.

نصاً نقرأه، كما نقرأ نصاً أدبياً^١، وهو ما يذكّرنا بأمين الخوليّ الذي أسّس منهجاً تفسيرياً للقرآن أطلق عليه اسم ((التفسير البيانيّ للقرآن))، إذ يقول في وصف كتاب الله العزيز: "كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبيّ الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربية وحمى كيانها وخذ معها فصار فجرها وزينة تراثها، تلك صفة للقرآن يعرفها العربيّ مهما اختلف به الدين أو افترق به الهوى مادام شاعراً بعربيته مدركاً أنّ العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس وسواءً كان العربيّ بعد ذلك مسيحياً أم وثنياً أم كان طبيعياً دهنياً لا دينياً أم كان المسلم المتحنّف فإنه سيعرف بعروبه منزلة هذا الكتاب في العربية ومكانته في اللغة دون أن يقوم ذلك على شيءٍ من الإيمان بصفةٍ دينيةٍ للكتاب أو تصديقٍ خاصٍ بعقيدةٍ فيه"^٢.

إنّ هذا النوع من التعامل مع النصّ القرآنيّ يمثل اتباعاً لمختلف المدارس اللسانية والنصية الغربية التي تعاملت مع النصوص الدينية المقدّسة بالطريقة التي تعاملت فيها مع النصوص الأدبية البشرية من دون أن تترك مجالاً للنظر إليها بوصفها تنتمي إلى مصدرٍ إلهيّ مفارق، في محاولةٍ منها لأنسنة النصّ القرآنيّ وعقلنته، بحيث لا يعود عائقاً أمام نزوع العقل الحداثيّ إلى تخطيّ جميع الحواجز التي تعوق تطوره وتقدّمه على أساس ما يقترحه من الحلول للإشكاليات المعرفية والثقافية والحضارية المتجددة.

الكيان المعنويّ للنبيّ وإلهية النصّ القرآنيّ

أما مسألة الانتقال بشخصية النبيّ من بعدها البشريّ في تلقّي الوحي من المصدر الإلهيّ المفارق إلى بعدها الشبيه بالبعد الإلهيّ بحيث تكون هي المنبع الأساس لانبثاق الوحي من باطن النبيّ عند الدكتور سروش، فإنها لا تفضي إلى أن يكون لمضمون هذا الوحي أيُّ بعدٍ إلهيّ حقيقيّ، لأنّ النبيّ بحسب ما تؤدّي إليه مباني الدكتور سروش ليس إلا الصوفيّ الأوّل والأرقى من جميع المتصوّفة والعرفاء الذين جاؤوا قبله أو بعده، الأمر الذي يعني أنّ ظاهرة الوحي التي انبثقت من باطنه قابلةٌ للنظر والتحليل من خلال المناهج التحليلية ذاتها التي تتمّ مقارنة التجارب الصوفية والعرفانية بها، لكي تكون النتيجة أنها ظاهرةٌ لا تختلف في شيءٍ عن ظاهرة الإبداع الشعريّ عند عمالقة السرياليين من الشعراء. "غير أنّ الصوفية

^١ - النصّ القرآنيّ وأفاق الكتابة، ادونيس، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، ص ١٩.

^٢ -التفسير- نشأته تدرجه وتطوره، أمين الخولي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ١٩٨٢م، ص ٧٥.

الفصل الثالث المبحث الأول

فهمت النصّ الدينيّ وأولّته، بشكلٍ مغايرٍ جذرياً، للفهم الشرعيّ الظاهريّ. بل جعلت من النبيّ نفسه، عملاً وقولاً، النموذج الأوّل للصوفيّ^١.

إن قلنا مع الدكتور سروش بأنّ النبيّ هو المسؤول عن الصياغة اللفظية لمضمون الوحي، فإنّ هذا يعني أنّ النوازع الذاتية للنبيّ مهما قيل بشأنها من أنها تجاوزت آفاق المصالح الشخصية والانتهازية، ومهما قيل عن أنها تقترب جداً من عالم المعنى الإلهيّ الموضوعيّ المتجرّد، لا بدّ أن تتدخّل بنسبةٍ ما في صياغة النصّ القرآنيّ، وبناءً على ذلك يكون من السائغ لنا أن نعتقد بشعرية هذا النصّ، إذ من الواضح أنّ النصّ القرآنيّ متضمّنٌ لجميع الخصائص الأسلوبية والأدبية التي يتركّز وجودها في النصّ الأدبيّ عموماً والنصّ الشعريّ على وجه الخصوص، فما الذي يجعله مفارقاً للنصّ الشعريّ بعد ذلك إلا تلك الحقيقة التي تؤكّد أنّ النصّ الشعريّ هو نصّ إبداعيّ يتوخّى المؤلّف من خلاله إيصال رسالةٍ إلى الآخرين مغزاها التعبير عن الذات ونوازعها النفسية ورؤاها الخيالية الخاصة بتقلّبات هذه الذات ومزاجيتها ورؤيتها الشعورية التي تعيد من خلالها تأويل الوجود بكلّ ما يتضمّنه من عوالم الأشياء والرؤى والتصوّرات، في حين لا يمكن أن يكون النصّ الدينيّ المنسوب إلى الله الغنيّ المطلق بأيّ شكلٍ من الأشكال على هذه الصفة الذاتية الموجودة في النصّ الشعريّ، حتى وإن تشابها معاً في المظهر الأسلوبيّ أو الأدبيّ العامّ، على أساس الاستناد إلى مقولاتٍ عقائديّة تلازم تصوّر الإنسان لما يجب أن يكون عليه الإله، منها أن يكون لانهائياً وغير محدودٍ في صفاته، وأولّها اتصافه بالغنى المطلق، الأمر الذي يعني أنه غير محتاج لأن يعبر عن ذاته للآخرين كالشعراء، ومن بينها أيضاً أن يكون منزّهاً عن العبت إذ تمتاز كلُّ أفعاله وأقواله بالحكمة خلافاً لما عليه الحال بالنسبة للطبيعة العامّة التي تهيمن على لغة الشعراء في جميع العصور.

التداخل بين بنية النصّ الأدبيّ وبنية النصّ القرآنيّ

نعم، إنّ هناك تداخلاً بين بنية النصّ القرآنيّ وبنية سائر النصوص الأدبية البشرية سواءً كانت شعراً أو نثراً، لكنّ هذا التداخل لا يعني أنّ الوجه الأدبيّ هو الوجه الوحيد للإعجاز، وإلاّ لأمكن القول فعلاً أنّ هناك نصوصاً أدبية بشرية تتفوّق على القرآن من هذه الجهة إن كانت هي المقصودة فقط في تحديد معنى الإعجاز،

^١ - الصوفية والسريالية، ص ١٨.

الفصل الثالث المبحث الأول

وليس أدلّ على ذلك من أنك تقرأ الآن شعر المتنبي على سبيل المثال، أو أنك تقرأ نماذج عديدة من الشعر والنثر العالميين، فتجد أنّ نسبة الإمتاع الأدبي التي تحقّقها تلك النصوص أعلى كثيراً في بعض الأحيان من نسبة الإمتاع التي يتكفّل بها النصّ القرآنيّ، لكنّ القارئ مع ذلك يقف مذهولاً أمام الجاذبية الكبيرة التي يحقّقها النصّ القرآنيّ قياساً إلى الأثر النسبيّ الذي تحدّثه النصوص الأدبية الأخرى، وهذا يعني أنّ هناك إلى جانب المظهر الأسلوبيّ والبلاغيّ المعتاد في قياس درجة الجودة في النصوص الأدبية البشرية مما هو متوقّف في القرآن قطعاً، جوانب أخرى تسهم في تحقيق المعنى النهائيّ للإعجاز، قد يكون معرفة واكتشاف بعضها في تناول الطاقة البشرية، وقد لا يكون اكتشاف بعضها الآخر في تناول الطاقة البشرية أصلاً ما لم تكن ذات قدرة على الاتصال بالمصدر الإلهيّ الذي انبثق منه هذا النصّ، وبعبارة أخرى: "إنّ القرآن معجزٌ بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه، حين يُنفى الإمكان بالعجز عن غير الممكن، فهو أمرٌ لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغاً وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة، وإنما هو أثرٌ من الآثار الإلهية، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع، وينفرد عنها بأنّ له مادّةً من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغاً من ذوب تلك الموادّ كلّها. وما نظنّه إلا الصورة الروحية للإنسان، إذا كان الإنسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم كلّه".^١

الواقع أنّ العرب القدماء، أقصد الخبراء منهم بفنون البلاغة وإن كان ذلك على نحو السليقة المدرّبة، أدركوا بخبرتهم العميقة الفارق الدقيق بين لغة الشعر ولغة النصّ القرآنيّ، ولم تخدعهم المظاهر الأسلوبية المشتركة بين هذين النمطين المتغايرين من استخدام اللغة، فقد روي " أنّ الوليد بن المغيرة جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله) وسلّم فقرأ عليه القرآن فكأنه رقّ له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال: يا عمّ إنّ قومك يرون أن يجمعوا لك مالاً. قال: لم؟ قال: ليعطوكه. فإنك أتيت محمّداً لتعرض ما قبله، قال: قد علمت قريش أنني من أكثرها مالاً، قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك منكرٌ له، قال: وماذا أقول فوالله ما فيكم رجلٌ أعلم بالأشعار مني ولا أعلم برجزه ولا بقصيده مني ولا بأشعار الجنّ، والله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا ووالله إنّ لقوله الذي يقول حلاوةً وإنّ عليه لطلاوةً وإنه لمثمرٌ أعلاه مغدقٌ أسفله وإنه ليعلو وما يُعلو، وإنه ليحطم ما تحته. قال لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه. قال: فدعني حتى أفكّر، فلما فكّر قال: هذا سحرٌ يؤثر، يأتريه عن غيره، فنزلت ((دَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا))^٢، هذا مع أنّ النصّ يشير بشكلٍ واضح إلى

١ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، محمد صادق الرفاعي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م، ص ١٠٩.

٢ - الآية ((١١)) من سورة المدثر.

٣ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ص ١٩٨-١٩٩.

الفصل الثالث المبحث الأول

عدم إحاطة الوليد بالمعارف القرآنية المذهلة التي تحدّث عنها النبي وآل البيت وعلماء الإسلام طيلة الزمن السالف منذ نزول القرآن حتى الآن إحاطة تؤهّله لإصدار حكم موضوعي نهائي بحق القرآن.

كما أفرد البيهقي في كتابه دلائل النبوة باباً سمّاه ((باب اعتراف مشركي قريش بما في كتاب الله تعالى من الإعجاز)) ذكر فيه كلام النضر بن الحارث حين قال: "يا معشر قريش إنه والله قد نزل بكم أمرٌ ما ابتليتُم بمثله لقد كان محمداً فيكم غلاماً حدثاً أَرْضَاكُمْ فيكم وأصدقكم حديثاً وأعظمكم أمانةً، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب وجاءكم بما جاءكم قُلْتُمْ: ساحرٌ لا والله ما هو بساحرٍ، قد رأينا السحرة، ونفثهم وعقدهم، وقُلْتُمْ: كاهنٌ لا والله ما هو بكاهنٍ، قد رأينا الكهنة وحالهم وسمعنا سجعهم، وقُلْتُمْ: شاعرٌ، لا والله ما هو بشاعرٍ: لقد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلّها هزجه ورجزه وقريضه، وقُلْتُمْ مجنونٌ ولا والله ما هو بمجنونٍ، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه ولا وسوسته ولا تخليطه. يا معشر قريش: انظروا في شأنكم فإنه والله لقد نزل بكم أمرٌ عظيم" ¹.

الأسس المعتمدة لإثبات بشرية الوحي إجرائية وليست موضوعية

الواقع أنّ الدكتور سروش يحتاج إلى أن يقول ببشرية النصّ القرآنيّ من أجل الوصول إلى مسألةٍ أخرى تتعلّق بتاريخية هذا النصّ، بمعنى أنّ هناك ظروفًا اجتماعية وتحدياتٍ سياسية وملابساتٍ امتاز بها عصر الرسالة هي التي أملت على النصّ القرآنيّ أن يفرض منظومته الفقهية والأخلاقية التي وجدت في القرآن على الناس المؤمنين به في عصر الرسالة، الأمر الذي يعني أنّ النبيّ لو وُجد في زمانٍ آخر، كأن يكون زماننا هذا، فإنه بالتأكيد- بحسب أطروحة الدكتور سروش- سوف يطرح حلولاً أخرى يستجيب من خلالها للتحديات الجديدة، وستكون المنظومة الفقهية القرآنية غير هذه التي يتحدّث عن تفاصيلها الفقهاء الآن، وهو ما تحدّث عنه سروش، شأنه في ذلك شأن الكثير من المفكرين الذين يمثلون الاتجاه التأويليّ الحداثيّ في المجال الإيرانيّ، عن وجود الذاتيّ والعرضيّ في القرآن، أي إنّ الغاية الرئيسية من تأسيس العديد من الأطروحات الفرعية عند الدكتور سروش هي التوصل إلى جعلها مرتكزاتٍ وأساساً للقول بتاريخية النصّ القرآنيّ، لا سيما في الجانب الفقهيّ والحقوقيّ، لتكون النتيجة إلى جانب انخراط المسلمين في مجتمعات الحداثة ومنظوماتها القيمية والحقوقية المعاصرة. لذلك فإنّ القول ببشرية الوحي

¹ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ص ٢٠١. ينظر أيضاً: كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب المعروف بالخصائص الكبرى، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص ١٩٠.

الفصل الثالث المبحث الأول

يستدعي من الدكتور سروش أن يقوم بعملية تفسيرٍ منطقيٍّ لهذه الأطروحة، إذ كيف يمكن أن يكون وحياً وهو في الوقت ذاته تجربةً باطنيةً داخليةً خاصةً بالنبِيِّ، فما هو الأقرب إلى تقديم تفسيرٍ معقولٍ لذلك هو تشبيه التجربة الوحيانية للنبِيِّ بعد تقرير بشريتها بالوحي الذي حقيقته الإلهام عند الشعراء، وبناءً على ذلك، فإنَّ غالبية المباني والأسس التي اعتمدها الدكتور سروش لدعم نظريته في تأريخية النصِّ القرآنيِّ، أو قل تأريخية تلك الأحكام الفقهية والحقوقية التي تمثّل الجانب العرضيِّ من القرآن، بحسب التقسيم الذي أجراه الدكتور سروش للمنظومة التشريعية في الإسلام إلى ذاتياتٍ وعرضياتٍ، إنما هي إجرائيةٌ وليست موضوعيةً، أي لم تكن نتائج موضوعيةً تملّحها ظروف البحث العلميِّ التي يجب أن تمتاز بالحياد، وهو ما يوضّح كلام سروش الآتي: "إنَّ اعتبار القرآن بشرياً يسهّل عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكوّنت على نحوٍ تأريخيٍّ وثقافيٍّ، ولم يعد لها موضوعيةٌ في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبيُّ يعيش في بيئةٍ أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيزاً من رسالته الدينية. وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن، حيث بالإمكان العثور على مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهٌ بترجمة الأمثال من لغةٍ إلى أخرى، حيث لا تتمُّ ترجمتها حرفياً، وإنما يبحثون عن مثلٍ آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون... إنَّ الإدراك التّأريخيِّ والبشريِّ للقرآن يجيز لنا ذلك. وأما إذا أصررنا على اعتبار القرآن كلاماً غير مخلوق، وأنه كلام الله الخالد، والذي يتعيّن علينا تطبيقه بحرفيَّته، فإننا سنقع في مشكلةٍ عويصةٍ لا يمكن حلّها".^١

إنَّ موقف الدكتور سروش من الوحي بوصفه إلهاماً يمثل "التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبيُّ يخوضها بدرجةٍ أرفع وأسمى"^٢ أو انه "أسمى درجات الشعر" على أساس أن الشعر "أداةٌ معرفيةٌ تختلف في وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصوّر أنّ مصدره خارجياً يلهمه، وإنَّ الشاعرية استعدادٌ وقرينةٌ تمثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدةً أمام الناس، وأن يريهم العالم من زاويةٍ أخرى"^٣ ليس هو الموقف الوحيد في الدراسات الحديثة الجديدة، بل إنَّ جمهرةً من المفكرين المهتمين بدراسة النصِّ القرآنيِّ في العصر الحديث اقترحوا علينا إجراء هذا النمط من القراءة مع الإقتصار عليه للدخول إلى

^١ - كلام الله...كلام محمد(ص)، حوار مع د.عبد الكريم سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العدد الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ص ١٥.

^٢ -المصدر نفسه، ص ١٢.

^٣ -المصدر نفسه والصفحة.

عالم الإعجاز الذي هو سمة خاصة للقرآن، ويأتي في مقدّمة هؤلاء الأستاذ أمين الخولي الذي بذل جهداً فائقاً في الدعوة إلى تبني مشروعه القرآني للنصّ القرآني القائم على أساس التفسير البياني كما هو معلوم^١، كما إنّ لهذا الإتجاه امتداداً طويلاً في التراث الإسلامي القديم، تمثّل في عددٍ كبيرٍ من التنظيرات ضمن الدائرة الخاصة بدراسة سرّ الإعجاز في القرآن، إذ ركّز أصحابها من خلالها على أنّ دواعي القول بوجود الإعجاز في القرآن إنما هي بلاغية وبيانية صرفة، وبإمكان أيّ من الدارسين أن يعدّ قائمة طويلة بأسماء المعتنقين لهذا الإتجاه قديماً وحديثاً، ولا عبرة بما يوجد من الاختلافات في بعض التفاصيل التي ربما أشارت إلى بعض الملامح الخاصة التي تميّز كلّ نظرية عن الأخرى، بناءً على أنّ جميع هذه النظريات تستند إلى قاعدة مشتركة واحدة تجعلها أساساً لفهم الإعجاز القرآني وتسويغه، وتتمثّل تلك القاعدة المشتركة في تقريرها أنّ سرّ الإعجاز في القرآن منحصرٌ في تفوّقه البلاغي والبياني على جميع ما أبدعه العرب في عصر نزول القرآن من النصوص ذات المنزلة البلاغية والبيانية العالية كالمعلقات والخطب والمناظرات^٢، إذ مثلت الأولى الذروة البيانية السامقة في مجال الشعر، كما مثلت الثانية الذروة البيانية الفائقة في مجال النثر، فكان النصّ القرآني -بيانياً- متفوقاً على هذين النمطين من الإبداع اللغوي معاً، فاستحقّ على أساس ذلك صفة الإعجاز^٣.

البلاغة القرآنية

- ^١ - ينظر: مقدّمة الدكتورة بنت الشاطي للتفسير البياني للقرآن الكريم، ص ٧ وما بعدها.
- ^٢ - هذا ما أجمعت عليه كتب الإعجاز القرآني تقريباً، وهو ما يشير إليه قول الباقلاني عن القرآن: "إنه نظمٌ خارجٌ عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباينٌ لأساليب خطابهم. ومن ادعى ذلك لم يكن له بدٌّ من أن يصحح أنه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفى، لأنّ قوماً من كفار قريش ادعوا أنه شعرٌ. ومن الملحده من يزعم أنّ فيه شعراً. ومن أهل الملة من يقول: إنه كلامٌ مسجّعٌ، إلا أنه أفصح مما قد اعتادوه من أسجاعهم. ومنهم من يدعي أنه كلامٌ موزون. فلا يخرج بذلك عن أصناف ما يتعارفونه من الخطاب" إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، ص ٥٠. وقد أشار الباقلاني محقّقاً إلى أنّ القرآن لو كان "سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم، ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك الإعجاز" ص ٥٧، فدلّ على أنّ رأي الباقلاني هو أنّ شرط الإعجاز في القرآن يجب أن يكون متساوفاً مع كون أسلوبه ليس من جنس الأساليب الكلامية التي عرفتها اللغة العربية قبل نزول القرآن، سواء كانت نثراً أو شعراً، وهو الصحيح.
- ^٣ - من الواضح أنّ مترجم الدكتور سروش السيد أحمد القبانجي يضرب على هذا الوتر بالذات، فبعد أن يقوم بتقديم أدلّة كثيرة على ضعف الحجج التي يدعم بها القائلون بالإعجاز البلاغي في القرآن يطرح نظريته في الإعجاز الوجداني، بمعنى أنّ هناك نغمة إلهية يحسُّ بها الفارئ في القرآن، هي ما تشكّل عنصر الإعجاز فيه، على أنّ تفسير القبانجي يتضمّن من نقاط الضعف أكثر مما يتضمّنه الإتجاه البلاغي في تفسير الإعجاز، لكنّ النظرية القصدية توقّر الحلّ الأمثل لتفسير مسألة الإعجاز في القرآن كما برهن النيلي على ذلك من خلال مؤلفاته كلّها، ينظر عن نظرية القبانجي في تفسير الإعجاز القرآني: سرّ الإعجاز القرآني - قراءة نقدية للموروث الديني في دائرة حقيقة المعجزة القرآنية وتأسيس للإعجاز الوجداني، أحمد القبانجي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، بيروت-لبنان، ص ٤٥ وما بعدها، ص ١١٩ وما بعدها.

إنَّ القرآن يتوقَّر على صفة الإعجاز البلاغيِّ بالتأكيد، لكن شريطة أن نفهم المعجزة البلاغية في النصِّ القرآنيِّ بمعنىَّ خاصٍّ متميِّز عن البلاغة في النصوص الأدبية البشرية من ناحية، ومتضمَّن لما في هذه الأخيرة من ملامح القدرة والتفوق في الوقت نفسه، أي إنَّ بلاغة القرآن هي صفةٌ فيه أكثر من كونها تلك العناصر والمقومات التي استفاضت في الحديث عنها البلاغة العربية التقليدية، لا سيما مع ذروتها الكبيرتين المتمثلتين في الأمام عبد القاهر الجرجانيِّ والإمام السكاكيِّ، وإنَّ حديثاً معمّفاً عن العناصر الدقيقة التي تتألف منها بلاغة النصِّ القرآنيِّ لهو خارج حيِّز الإستطاعة بالنسبة إلى هذا البحث المخصَّص لغايةٍ أخرى بالتأكيد، لكن يمكن أن يُقال على وجه الإجمال أنَّ الدراسات التي تمحورت موضوعاتها حول البحث في بلاغة القرآن حتى الآن، لم تستطع أن تتجاوز حدود الفهم السطحيِّ الساذج حتى الآن^١، لا سيما في الدراسات التقليدية المسماة بعلوم القرآن، فضلاً عن الكتب البلاغية التقليدية التي لم تتجاوز القواعد والأصول البلاغية التي أقرّها أقطاب التفكير البلاغيِّ في التراث العربيِّ القديم في جميع الأحوال، حتى يمكن أن يقال عن هذه الدراسات أنها لم تتجاوز المقرّرات البلاغية التي ذكرها السكاكيُّ في كتابه ((مفتاح العلوم))^٢، فهي مجرد تكرار مملٌّ للمقولات السكاكية في البلاغة العربية من دون إجراء أية مراجعاتٍ نقديةٍ لتلك المقولات إلا في القليل النادر مع شديد الأسف.

المقاربات الأسلوبية الحديثة للقرآن

أما الدراسات الأسلوبية الحديثة التي حاولت مقارنة النصِّ القرآنيِّ بعيداً عن التصوُّرات الجاهزة للبلاغة العربية القديمة، فعلى الرغم من أنها أصابت نجاحاً ملحوظاً في مجال تسليط الضوء على الكثير من الملامح الجمالية التي يتقرّد بها القرآن، لم تستطع أن تتجاوز الحدود الخاصة بالمقاربات التي استندت بصورةٍ كليّةٍ إلى اللسانيات الحديثة في تسويغ النتائج التي توصلت إليها، لذلك فإنه ليس من الصحيح سحب بساط البحث في الإعجاز البلاغيِّ للنصِّ القرآنيِّ من تحت أرجل البلاغة العربية القديمة لمده تحت أرجل الدراسات الأسلوبية الحديثة، من دون الإلتفات إلى حقيقة أنَّ مفهوم الإعجاز البلاغيِّ في القرآن هو من السعة والشمول إلى حدٍّ أنه يتطلّب دراسةً مختلف الجوانب التي قد لا تقع ضمن دائرة الإهتمام

^١ - نعم يُعدُّ رأي السيد كاظم الحائريِّ في تحديد الموقف من هذه المسألة وجيهاً إذ يقول: "إنَّ إعجاز القرآن من عدّة جهات: البلاغة والفصاحة، والكشف عن قسم من أسرار الطبيعة، والإخبار عن بعض الأمور الغيبية وغير ذلك، ووجوه إعجاز القرآن غير البلاغة والفصاحة أو قسم من هذه الوجوه أهمُّ وأعظم من مسألة البلاغة والفصاحة، إلا أنَّ مسألة البلاغة والفصاحة كانت هي القابلة للإدراك لعرب الحجاز وقتئذٍ" أصول الدين، تأليف السيد كاظم الحسيني الحائري، دار المتقين، بيروت-لبنان، ص ١٧٣.

^٢ - ينظر: الموجز في تاريخ البلاغة، الدكتور مازن المبارك، دار الفكر، ص ١١١-١١٢.

الفصل الثالث المبحث الأول

بالنسبة إلى علم اللغة بشكل مباشر^١، بل يتعدى ذلك ليشتمل على جوانب عديدة لا تعدُّ الصياغة اللسانية إلا باباً نطلُّ عليها من خلاله، وقد أشرنا خلال البحث إلى جملةٍ منها ضمن الاشارات المتكررة إلى البعد الآفاقيّ والأنفسيّ في القرآن، وهو ما لم يخف عن نظر الدكتور سروش أيضاً، إلا أنه إذ ينحاز إلى هذا الرأي حول المطابقة بين لغة الشعر والقرآن، فإنه لا يمكنه الانسجام مع ما قرره في كتابه ((القبض والبسط في الشريعة)) من وجود هذه العلاقة الأكيدة بين الصياغة اللسانية للقرآن والبعد الآفاقيّ والأنفسيّ الذي تعدُّ العلوم التطبيقية عاملاً رئيساً في الكشف عنه بطبيعة الحال.

ومن الباحثين الذين حاولوا أن يقرروا المطابقة بين النصّ القرآنيّ والشعر، وبذلوا قصارى الجهود من أجل البرهنة على وجود هذه المطابقة، الشاعر العربيّ المعروف الدكتور علي أحمد سعيد ((أدونيس))، لا سيما في كتابه ((النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة))، فما يعنيه النصّ القرآنيّ لأدونيس في هذا الكتاب يمكن تلخيصه في نقاط:-

النقطة الأولى: يمثل "نصاً لغوياً، خارج كلِّ بعدٍ دينيٍّ، نظراً وممارسة: نصّاً نقرؤه كما نقرأ نصّاً أدبياً"^٢ تماماً.

النقطة الثانية: تأسيساً على ذلك، فإنّ النصّ القرآنيّ أو ما يُطلق عليه مصطلح ((الكتابة القرآنية)) هي "كتابة أكثر من أن تنحصر في الشعر أو النثر"^٣ بل إنها "نقضٌ لعادة الكتابة شعراً وسجعاً، خطابةً ورسالةً، وإنها نوعٌ من النظم في تركيبٍ جديد"^٤.

النقطة الثالثة: "يجيب النصّ القرآنيّ عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير. وهو يجيب عن ذلك بشكلٍ جماليّ-فنيٍّ، ولهذا يمكن وصفه بأنه نصٌّ لغويٌّ- أعني لا بدّ لفهمه من فهم لغته أوّلاً، وهذه اللغة ليست مفرداتٍ وتراكيب، وإنما تحمل رؤياً معيّنة للإنسان والحياة، وللكون- أصلاً، وغيباً، ومآلاً"^٥.

^١ - بالنسبة لي أعدّ ما ذهب إليه أنور خلوف هو عين الصواب إذ يقول: "إذا فهم التحدي الإلهي على أساس أنه تحدّي لغويّ بيانيّ، وأخذنا الآية التي تقول: ((أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورةٍ مثله)) (يونس: ٣٨) فإن استطاع الإنسان أن يأتي بعبارةٍ مساويةٍ في عدد كلماتها لبعض سور القرآن وتوازيها في بلاغتها، فإنّ هذا الإنسان يكون قد استجاب للتحديّ... إنّ مقولة معجزة القرآن البيانية مقولة راسخة في أذهان معظم المسلمين.. إنّ المسلمين من غير العرب لا يشعرون بأيّ إعجاز بلاغيّ للقرآن، وهم عندما آمنوا بالإسلام آمنوا به بعد أن شرحت لهم معاني آياته بلغاتهم" القرآن بين التفسير والتأويل، أنور خلوف، ٩٣-٩٥.

^٢ - النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، ص ١٩.

^٣ - المصدر نفسه، ص ٢١.

^٤ - المصدر نفسه، ص ٢١.

^٥ - المصدر نفسه، ص ٢٠.

حول النقطة الأولى يمكن أن نقول إنَّ جُلَّ المقاربات الأدبية والفكرية الحديثة ترغب بالإنطلاق نحو دراسة القرآن من الزاوية التي لا يتميَّز فيها عن أيِّ نصٍّ لغويٍّ آخر، أي إنَّ النصَّ القرآنيَّ، بما أنه نصٌّ لغويٌّ، فإنه لا بدَّ من تحليله بالأدوات اللغوية ذاتها التي تُستخدم في تحليل النصوص البشرية الأخرى، بيد أن أدونيس يزيد على هذه الخطوة خطوةً أخرى، فيحاول أن يتخذ من النصَّ القرآنيَّ منطلقاً لتأسيس حدائثٍ شعريةٍ من نمطٍ خاصٍّ، هي تلك الحدائث التي لم يشهد لها واقع الشعر العربيِّ مثيلاً من قبل، أو قل إنَّ أدونيس إذ يحاول أن يؤصِّل لحدائثه الشعرية ذات المنابع الغربية في الكثير من تفاصيلها، فإنه يلجأ إلى استقاء الشواهد إما من القرآن أو من النصِّ الصوفيِّ، لأنه واجدٌ في هذين المنبعين ما يساعده على التأميل لأفكاره تأصيلاً يساعده على الترويج لهذه الحدائث الشعرية داخل الفضاء العربيِّ، ولا يبدو أدونيس سطحياً أو ساذجاً بالطبع، بل إنه يبدو في ذروة الألمعية والذكاء إذ يلجأ إلى خوض التجربة بناءً على تنظيرٍ فلسفيٍّ عالٍ، لا يدع أمام خصومه فرصة للإعتراض على كثيرٍ من النتائج التي تمخَّضت عنها بحوثه ودراساته المتعدّدة في هذا الشأن.

أمّا عن النقطة الثانية، فمن الواضح أن أدونيس يستعيد ذلك الرأي الخارق الذي اقترحه الدكتور طه حسين يوماً^١، حول القسمة الثلاثية للكلام العربيِّ إلى شعرٍ ونثرٍ وقرآن، فليس القرآن -طبقاً لرأي الدكتور طه حسين- شعراً، كما أنه ليس مجرد نثرٍ فنيٍّ كذلك، بل هو جنسٌ مستقلٌّ من الكلام، يوجد في اللغة العربية وحدها، لأنَّ الكلام إما شعرٌ وإما نثرٌ في جميع اللغات، ولا يتعداهما إلى جنسٍ لغويٍّ ثالثٍ كما هو الحال في اللغة العربية، لكنَّ الدكتور طه حسين، وأدونيس كذلك، إذ يرتفعان بمكانة القرآن إلى مستوى الإستقلال عن الشعر والنثر كليهما، لا يستندان في ذلك إلى أيِّ بعدٍ ميتافيزيقيٍّ أو غيبيٍّ يحتمُّ عليهما النظر إليه بوصفه كتاباً أوحاه الله سبحانه إلى النبيِّ محمّد (ص)، بل لا مانع لديهما من أن يكون القرآن من تأليف النبيِّ (ص) نفسه^٢، ومع ذلك فإنه يمتاز بهذه الصياغة الخارقة

^١ - يقول الدكتور طه حسين: ((ولكنكم تعلمون أنَّ القرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، إنما هو قرآن، ولا يمكن أن يسمّى بغير هذا الاسم، ليس شعراً، وهذا وضع، فهو لم يتقيد بقيود الشعر، وليس نثراً؛ لأنه مقيد بقيود خاصة به، لا توجد في غيره، فهو ليس شعراً، ولا نثراً، ولكنه: ((كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ))، فلسنا نستطيع أن نقول: إنه نثرٌ، كما نصَّ على أنه ليس شعراً. كان وحيداً في بابه، لم يكن قبله، ولم يكن بعده مثله، ولم يحاول أحدٌ أن يأتي بمثله، وتحدى الناس أن يحاكوه، وأنذرهم أن لن يجدوا إلى ذلك سبيلاً" من حديث الشعر والنثر"المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الخامس، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ص ٥٧٧.

^٢ -لعلَّ هذا ما يتضمَّنه قوله في كتابه عن الشعر الجاهليِّ: "التوراة أن تحدَّثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن تحدَّثنا عنهما أيضاً، ولكنَّ ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخيِّ" في الشعر الجاهليِّ، تأليف: طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٦م ص ٢٦، ينظر أيضاً: المصدر نفسه ٢٨-٢٩، ص ٨١، ص ٨٣، وينظر في الردِّ على أطروحات طه حسين:

الفصل الثالث المبحث الأول

التي جعلته يتفوق على كل أنماط الكلام الشعرية والنثرية من دون أن يندرج تحت أي جنس منهما، بل هو جنسٌ مستقلٌ بذاته بوصفه ((القرآن)).

أما عن النقطة الثالثة، فلا يُقال عنها إلا أنها تتميز عما عداها من الأفكار التي تتألف منها أطروحات الهرمنيوطيقيين على وجه الخصوص بأنها تتبنى اتجاهاً لا يضحى بالدلالة القرآنية من خلال الإعتقاد بأن النصّ القرآني لا يتضمّن أية دلالة، وإنما تضيف عليه الدلالة لاحقاً للقراءات التأويلية المجانية التي يقوم بها المتلقون، هذه هي نقطة الإفتراق التي تشكّل ملمحاً إيجابياً في وجهة النظر الأدونيسية حول النصّ القرآني، وإن كان أدونيس يتبني الرأي القائل بتأريخية القرآن في الحقيقة، شأنه في ذلك شأن غيره من المنخرطين في مشروع القراءات الحدائثية للقرآن في العصر الحديث.

إنّ فهم اللغة القرآنية وسبر أغوارها العميقة، يؤدي بنا إلى تحليلها تحليلاً يفضي بالقارئ إلى الإطلاع على سرّ الإعجاز البيانيّ والبلاغيّ فيه، ثمّ الإنتباه إلى ما نوهنا به على أساس أنه يشكّل نقطة الضعف الكبرى في الإتجاه البلاغيّ والبيانيّ التقليدي الموروث في تقرير سرّ الإعجاز، وتبعاً له الإتجاه الذي اختطّ مسيرته الأستاذ أمين الخوليّ وعائشة بنت الشاطي^١، وهو أنّ البيان الفائق للقرآن، والبلاغة المعجزة فيه لا تتكوّن من ألفاظ وتراكيب لغوية بغضّ النظر عن تلك المضامين الشامخة التي تحدّث عنها القرآن، فلولا أنّ اللغة القرآنية كانت حائزةً على تلك المضامين لما كان للبلاغة القرآنية أن تكون على هذا المستوى من التفوق والتميّز على كلّ ما عداها من النصوص التي أبدعها البشر طيلة التّاريخ السابق على نزوله، كما انه أوحى بالضمانة لنفسه أن لا يتفوق عليه من هذه الناحية أي نصّ بشريّ آخر في التّاريخ اللاحق كذلك.

تحت راية القرآن، مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الاستقامة، الطبعة الثانية، ١٩٥٣م، ص ١١٤، ص ١١٦، ص ٢١٨، ومواقع أخرى من الكتاب، ويقول أدونيس: "الله في التّصوّر الإسلاميّ التقليديّ نقطة ثابتة متعالية، منفصلة عن الإنسان. التّصوّف ذوّب ثبات الألوهة. جعله حركة في النفس، في أغوارها، أزال الحاجز بينه وبين الإنسان وبهذا المعنى قتله (أي الله) وأعطى للإنسان طاقاته. المتصوّف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم. وهذا السكر نابغ من قدرته الكامنة على أن يكون هو والله واحداً. صارت المعجزة تتحرّك بين يديه" مقدّمة للشعر العربي، أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار العودة-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ١٣١.

^١ - تنظر: مقدّمة الطبعة الأولى التي صدرت بها الدكتورة عائشة عبد الرحمن كتابها (التفسير البياني للقرآن الكريم)، ص ١٤ وما بعدها.

المبحث الثاني

الرتب الطولية في تأويل النصّ الدينيّ

البلورالية الدينية بين منهج العرفاء والدكتور سروش

يركّز الدكتور سروش كثيراً على التجربة الصوفية والعرفانية لغاياتٍ متنوّعةٍ ومتعدّدة، لكنه يتوخّى منها جميعاً تحقيق غايةٍ واحدة، وهي تأييد أطروحته في القبض والبسط، سواءً في الشريعة، أو في التجربة النبوية وبشرية الوحي، للانتقال فيما بعد إلى تحقيق تلك الغاية الأساسية في الدفاع عن أطروحة البلورالية التي تعني "الاعتراف برسمية التعدّد والتنوّع في الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية"^١، فبدلاً من أن يكون التركيز على هذه التجربة سبيلاً إلى دعم الحقائق الإيمانية في النصّ الدينيّ عموماً، والنصّ القرآنيّ خصوصاً، أصبح مدخلاً مهماً من المداخل المفضّلة لدى التّأويليين الجدد في المجالين العربيّ والإيرانيّ للتوصّل إلى العديد من النتائج التي لا تصبّ في مصلحة الاعتقاد بالهية النصّ القرآنيّ، بل على النقيض من ذلك، ربما أدّت إلى إثبات النتائج المناهضة لهذا الإيمان، ولهذا بات ضرورياً معالجة بعض القضايا المتعلّقة باللغة الصوفية والعرفانية، أو بالمنهج التّأويليّ الذي يتبنّاه الغالبية العظمى من عرفاء الإسلام لفهم النصوص الدينية المقدّسة لا سيما النصّ القرآنيّ وتأويلها وضبط دلالاتها، فإذا ما فعلنا ذلك اتضحت الصورة بشأن المغالطة الكبيرة التي يرتكبها هؤلاء الدارسون عندما يعتقدون بأنّ طريقة العرفاء في تأويل النصّ القرآنيّ وسائر النصوص الدينية توافق طريقتهم في فهم هذه النصوص وتأويلها، وهي مغالطة انطلت على الكثيرين من المثقّفين والباحثين في الأوساط الحوزوية والأكاديمية والثقافية مع الأسف، مع أنّ التّأويليين الجدد يعلنون صراحةً أنهم ينطلقون في دراستهم للنصّ الدينيّ من موقع أنه لا يختلف عن أيّ نصّ بشريّ آخر سواءً كان عرفانياً أو فلسفياً أو أدبياً، وإن كان أكثرهم إلى معاملته بوصفه مجرد نصّ أدبيّ أقرب، وانطلاقاً من هذه الفكرة فإنهم تبنّوا العديد من مناهج التّأويل التي وإن اختلفت في بعض التفاصيل، إلا

^١ -الصرافات المستقيمة، ص ١١.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

انها جميعاً تتفق على جملة من المرتكزات الأساسية المستمدة من حقل اللسانيات والأسلوبيات الحديثة، وهي جميعاً تستند إلى فكرة أن قراءة النص لا بد أن تتم بعيداً عن الاهتمام بقصد المؤلف أو منشى النص، ولا ضير في ذلك بالنسبة إلى النصوص الأدبية البشرية بطبيعة الحال من أجل تحقيق الغايات التي استفاض ببيانها النقاد في المؤلفات الخاصة بنظرية الأدب وغيرها من الدراسات التي عنيت ببنية الخطاب الأدبي وفلسفة التأويل، لكن المشكلة تتعاضم كثيراً عندما يتعلق الأمر بالنص الديني الذي من المفترض أن يكون إلهي المصدر في الحقيقة، وإلا فقد قيمته بوصفه نصاً يؤسس لعقيدة وشريعة يكون الالتزام بهما واجباً على المؤمنين بالهية هذا النص، ومن هنا "لا بد من التفرقة والتمييز بين القراءة الخاصة بالنص الديني والقراءة المتعلقة بالنصوص البشرية، كالتي وردت في الأدبيات الغربية، وذلك من منطلق أن أغلب الذين تناولوا النص، سيما الأدبي وسائر الأعمال الفنية، إنما أرادوا ذلك بمعزل عن قصد المؤلف أو صاحب النص، وقد دفعهم هذا العمل للبحث عن إمكانات الدلالة التي يمكن أن يتضمَّنها النص حتى لو كانت خارج دائرة قصد المؤلف، بل وحتى لو جرت القراءة على الضد مما قصده صاحب النص. ولهذه القراءة مسوغ مفهوم-مع ما لنا من تحفظ-، وهو أنها تبحث عن ثراء النص وخصوبته، لهذا فهي تتعمق في النص لاستكشاف المجالات الرحبة لإمكاناته وجعله ينطق بكل شيء من غير تحديد، أو ضمن قيود قد تتسع وقد تضيق، كما قد تتلاشى أحياناً. لذلك تعترف هذه الأدبيات بوجود إمكانات غير متناهية للفهم والتأويل، بل كل فهم يجرُّ إلى فهم آخر مغاير، وكل قارئ يمهّد إلى آخر يمكنه الإدلاء بدلالات أخرى مختلفة وقد تكون متعارضة مع ما سبق، وكلها تُعدُّ مناسبة أو ذات إضاءات جديدة"¹، ولذلك نعتقد أن الدكتور سروش لم يستطع أن ينطلق في عملية التأسيس لآليات الفهم أو التأويل التي من المفترض أنها سوف تُطبَّق على النص القرآني بالدرجة الأساس، من خارج هذا الفضاء التأويلي الصالح للتطبيق على النصوص الأدبية البشرية، وهو فضاء وضعي بامتياز، كانت الغاية منه أنسنة النصوص الدينية إلهية المصدر ومعاملتها بالطريقة ذاتها التي يُعامل بها أي نص بشري آخر، ومع ذلك فإنه يمكن أن يقال إن الدكتور سروش يرتكب خطأ لا يُعدُّ هيئاً بشأن المزج الذي قام به بين نظرية الظاهر والباطن في تحديد دلالة النص الديني عند المتصوفة والعرفاء، والمبادئ التي استندت إليها نظريات التأويل ضمن أبعادها الهرمنيوطيقية المنفتحة على لانهاية الدلالة للنص على أسس ومعايير مختلفة تماماً عن تلك التي استند إليها العرفاء في تسويغ منهجهم المنحاز إلى تقسيم عالم الدلالة في النص إلى ظاهر وباطن كما هو معلوم. إن هذا المعنى واضح جداً من خلال

¹ - بين قراءة النص الديني والنص الأدبي، مقال ليجي محمد، منشور في موقعه الشخصي: فهم الدين- موقع يحيى محمد في شبكة الإنترنت. <http://www.fahmaldin.com/index.php?id=174>.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

قوله: "إنه لا يمكنك إنكار أن القرآن الكريم وأحاديث النبيّ تحمل تفسيراً متعدّدة، وكما ورد في الروايات أنّ الكلام الإلهيّ ذو بطونٍ بحيث أنّنا إذا كشفنا الطبقة أو القشرة الأولى في معنى النصّ ظهرت لنا طبقةٌ أخرى من المعنى، وأحد الأسباب الكامنة في هذه الظاهرة هو أنّ الواقع يتضمّن التعدّد في باطنه، وبما أنّ الكلام يحكي عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعدّداً بالتبع. وهذا المعنى لا يختصُّ بالكلام الإلهيّ، فعندما نقرأ في مكتوبات عظماء الأدباء والشخصيات العلمية والأدبية فإننا سوف نصطدم بنفس هذه الظاهرة وسنجد أنّ كلامهم ذو بطونٍ ويحتمل وجوهاً متعدّدة"^١.

ما يهّمنا في هذا المبحث هو أن نسلط الضوء على الدعائم الأساسية التي يتكوّن منها المنهج التأويليّ للنصوص الدينية عند العرفاء بشكلٍ عامٍّ، فإذا ما استقضنا في سرد بعض التفاصيل التي تشير إلى الاختلاف الموجود بين الاتجاهات التأويلية لبعضهم عن بعض، فإننا نعمل ذلك من أجل إضاءة المشهد بخصوص بعض النقاط التي تستدعي مثل هذه الاستفاضة، وإلا فإنّ غايتنا الأساسية هي بيان الاختلاف الحاصل بين منهجهم لتحديد دلالات النصوص الدينية والمنهج التفسيريّ أو التأويليّ الذي يدعو إليه الدكتور سروش، إذ هو أقرب إلى المنهج الهرمنيوطيقيّ المتطرّف بطبيعة الحال.

إنّ هناك قضيةً في غاية الأهمية ينبغي التنبيه عليها، وهي أنّ العرفاء نادراً ما يحقّقون الانسجام بين ما يقرّرونه في منهجهم التأويليّ من أصولٍ وقواعد للتأويل، وبين ما يلتزمون به فعلاً أثناء الممارسة التأويلية للنصّ القرآنيّ، فنحن لا نكاد نرى أحداً من العرفاء الذين مارسوا المهمة التأويلية للقرآن إلا وهو يصرّح أنه لا يفرّط مطلقاً بظاهر النصّ في مقابل ما يطرحه من آراء تأويلية تنتمي إلى باطن النصّ، بل يكاد العرفاء جميعاً يعلنون أنّ الحقائق التي ينهلونها من هذا الباطن إنما هي تمثّل امتداداً طويلاً من ظاهر النصّ باتجاه أعماقه القصوى التي هي بطونٌ يستند بعضها إلى بعض في النصّ، أي إنّ للدلالة طبقاتٍ متعدّدة، كلّ طبقةٍ تستند إلى الطبقة التي تليها حتى تشكّل امتداداً تفسيريّاً وتأويلياً متراصاً للنصّ، لكنهم بمجرد الانخراط في الممارسة التأويلية يتجاهلون العديد من المقرّرات التي عدّوها ضوابط ومعايير لا يحدون عنها أثناء عرض منهجهم التأويليّ من الناحية النظرية، فيلجأون على أساس ذلك إلى الكثير من الأساليب غير العلمية، ليسقطوا من خلالها منظومتهم الفكرية على النصّ، فيجبروه على أن ينطق بالتأويلات المناسبة

^١ - الصراطات المستقيمة، ص ١٣.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

لأغراضهم المستوحاة من تلك المنظومة المعرفية التي تنتمي إلى عالم التصوف والعرفان على وجه التحديد.

تأسيساً على ذلك، فإننا نغضُّ البصر عن تلك التشوُّهات التي حصلت في المجال التطبيقيّ عند العرفاء أثناء قيامهم بمهمّة التأويل، لنركّز اهتمامنا على المرتكزات الأساسية التي دعوا إلى تبنيها لرسم معالم المنهج التأويليّ لديهم، فهذا هو ما ينبغي أن تكون له الأهمية في الواقع، لوضوح أننا لا يصحُّ أن نأخذ من تلك التجاوزات والأخطاء التي هي نتيجة طبيعية من نتائج الانتقال بالبحث من مرحلة النظرية إلى مرحلة التطبيق، ذريعة لتسويغ السير على خطى تلك التجاوزات، مع إهمال الرؤية العلمية التي اتضحت على أساسها معالم منهج التأويل عند العرفاء.

الظاهر والباطن في المأثورات الدينية

المشكلة أنّ الدكتور سروش يخلط -ربما متعمداً، إذ لا يُعقل أن يجهل مثله وجه الاختلاف- بين منهج التعددية في فهم النصّ الدينيّ على أسس هرمنيوطيقية واضحة، ومنهج العرفاء في النظر إلى النصّ الدينيّ على أنّ له سبعة أبطن أو سبعين بطناً تبعاً للأحاديث التي تقرّر هذا المعنى في كتب الرواية والحديث^١، يقول الدكتور سروش: "هناك روايات عديدة تشير إلى أنّ للقرآن سبعة أو سبعين بطناً، وهناك روايات تشير إلى أنّ بعض آيات القرآن نزلت لأقوام متعمقين سيأتون في آخر الزمان، إنّ تأريخ تفسير النصوص سواء في دائرة الفكر الإسلاميّ أو في دائرة الأديان الأخرى، يشير إلى التفاوت الكبير في استنتاج البشر من الكلام المقدّس، وقد ورد في الروايات أنه ((ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه)) بمعنى أنّ الحامل للعلوم الدينية ربما لا يعلم ما يحمله من جواهر المعارف، فهو قد تعلّم بعض الكلمات وحفظ بعض الروايات وحملها إلى شخص آخر يفهمها بصورة أفضل من الأوّل، هذا كلّهُ يعني إمكانية وجود مراتب مختلفة للكلام الواحد، ومن ثمّ وجود بطون كثيرة لا بدّ من الكشف عنها والتحقيق فيها. ولذلك نحن نعيش التعددية في عالم التفسير دائماً، أي إنّنا قبلنا بالتعددية في هذا المجال ولم نعترف لأيّ مفسّر أو شارح بأنه خاتم المفسّرين أو خاتم الشارحين، وهذا يمثّل عين حيوية الدين ووعينا العلميّ له"^٢، فليس هناك من معنى لهذا المزج بين المنهجين، منهج التأويل والباطن عند العرفاء ومنهج الهرمنيوطيقا إلا القفز على الكثير من الفروق التي يتضمّنّها كلّ منهج منهما عن الآخر في الحقيقة، بيان ذلك:

^١ - ينظر: تفسير العياشي، الجزء الأول، ص ١٠، ينظر كذلك: الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأوّل، ص ٨. ينظر أيضاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الجزء السابع، الفصل (١١) في تحقيق قول النبي (ص) إنّ للقرآن ظهراً وباطناً وحداً ومطلعاً، ص ٣٧.

^٢ - الصراطات المستقيمة، ص ١٤.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

أولاً: إنّ العرفاء في تبنيهم منهج تقسيم التأويل إلى ظاهر وباطن، لم يتجرّدوا عن الشروط التي تجعل عملية توليد الدلالة من النصّ القرآنيّ منضبطة إلى حدّ بعيد، ونحن نعتزف أنّ هناك تأويلاتٍ عديدةً قدّمها بعض المتصوّفة والعرفاء لم تلتزم التزاماً دقيقاً بتلك الحدود والضوابط التي التزم بها العرفاء الآخرون، كما هو حال الكثير من التأويلات الباطنية المتطرّفة لابن عربيّ والإسماعيلية، لكنّ هذا الخطّ التأويليّ الاستبطانيّ المتطرّف لم يكن هو الاتجاه الوحيد الذي يمثّل منهج العرفاء، بل ربما كان هو الخطّ الأكثر تعرّضاً للاستهجان في كلمات العرفاء الذين اعتنقوا المنهج المنضبط في ممارسة التأويل الباطنيّ على مسيرة التاريخ، ومن الضوابط المهمّة التي اشترطها المعتدلون من العرفاء هو أن لا يخالف المعنى المستمدّ من الباطن ظاهر النصّ، فإن خالفه فتلك آية أنه معنىّ خاطئٌ لا يمكن الركون إليه في أيّ حالٍ من الأحوال، قال السيد كاظم الرشتي في تفسير آية الكرسيّ، وهو أنموذجٌ رائعٌ لهذا النمط من التفسير: "أما الباطن: فهو أن تلاحظ الصورة العربية كما في الظاهر، وتلاحظ التقديم والتأخير كما في الظاهر، حرفاً بحرف، لكن تقصد منه المعنى الباطن، الذي لا يكون مدلوله على خلاف ما يعرفه أهل الظاهر"¹. تأسيساً على ذلك، فقد اتضح أنّ ما يتحدّث عنه الدكتور سروش من أنّ انفتاح النصّ على الدلالات المتضاربة والمتناقضة يمكن استفادته من الروايات التي تشير إلى أنّ للقرآن سبعة أبطن أو سبعين بطناً ليس صحيحاً، لأنّ جميع الفقرات في سلسلة البطون تلك مهما امتدّت واستطالت عمقاً في باطن النصّ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون متصلة الحلقات، ومرتبباً بعضها على البعض الآخر من دون انفصال، ومن ثمّ لا يمكن للسلسلة الطويلة من المعاني السائرة عمقاً في باطن النصّ أن تتناقض على هذا الأساس، إلا أن يخطئ المفسر نتيجة عدم الالتزام بضوابط التأويل المثقّق عليها عند أصحاب هذا المنهج، هذا بالنسبة إلى النصّ القرآنيّ، أما بالنسبة إلى النصّ الإبداعيّ البشريّ فإنه يكون حظّه من انسجام مستويات التأويل في حال الالتزام بتلك الحدود والضوابط على حسب ما يمتاز به كلّ نصّ من درجات الإحكام ودقّة النظام، فإذا لم يكن النصّ محكماً من هذه الناحية، وكانت المعاني مرتبكة ومتضاربة، وكان النسيج اللغويّ المتضمّن لمعاني ودلالات النصّ مرتبكاً ومضطرباً كذلك، فمن الطبيعيّ في هذه الحال أن تكون التأويلات التي يُراد لها أن تتوعّل عمقاً في باطن النصّ مرتبكة ومتناقضة، ليس لطبيعة جوهريّة في التأويل الباطنيّ كما يريد الدكتور سروش أن يوحي إلى القارئ، بل لأنّ النصّ بنسيجه اللغويّ والدلالات المتضمّنة فيه مضطربٌ ومتناقض، ولا يمتاز بالهندسة الدلالية

¹ - تفسير آية الكرسي، بحثٌ معمّقة في المضامين والدلالات لمعاني آية الكرسي، تأليف: آية الله السيد كاظم الحسيني الرشتي قدّس سرّه، المتوفّي (١٢٥٩هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عبد المنعم العمران، مؤسّسة المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث، دار المحجة البيضاء، الجزء الأوّل، ص ١٣١.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

واللغوية المحكمة التي من المفترض أن توفر أرضية صالحة للتأويل كي يحقق أعلى مستوى من التضامن والانسجام¹. نعم، إنَّ المسبقات الفكرية المتمثلة في المنظومة العقائدية والعرفانية تؤثر في توجيه الدلالة الباطنية للنصِّ الديني، بيد أنه تأثيرٌ يؤدي إلى التفاعل معها، لا إلى مسح الهوية الخاصة للنصِّ بتحريف الدلالة، فإذا كانت عملية التفسير أو قل التأويل مسوّرةً بهذا السور، أعني انضباطها بمسألة الانسجام مع الظاهر، تحجّت إلى حدٍّ بعيدٍ تلك المخاوف من أن يؤدي ذلك الإسقاط للمنظومة الفكرية على النصِّ إلى تحريف الدلالة، وكلّما انضبطت قراءة المؤلِّ بهذا المحدّد الأساسي، فضلاً عن المحدّدات الأخرى، اقتربت القراءة من كونها سبيلاً إلى تصحيح المعتقدات الفاسدة وتعزيز المعتقدات التي توفّرت على خصلتين، أولاهما الاستدلال الشهودي والوجداني الذي تعزّزه الاستدلالات العقلية وتتضافر معه أحياناً، والخصلة الأخرى هي توافقه مع الدلالة الباطنية للنصِّ الديني المقدّس.

ثانياً: أما الاتجاه الذي يريد الدكتور له أن يتبلور من خلال الاستناد إلى المنهج العرفاني في تأويل النصِّ القرآني انطلاقاً من تقسيم الدلالة في النصِّ الديني إلى ظاهر وباطن، فهو الاتجاه التأويلي الهرمنيوطيقي المعاصر المستند إلى مقولة موت المؤلف وغياب القصدية بشكلٍ كاملٍ عن فضاء النصِّ، فيتمّ منح المتلقّي شرعية التأويل الحرّ للنصِّ انطلاقاً من خبرته الشخصية وتجاربه الذاتية، على أساس أنّ النصِّ الديني، شأنه في ذلك شأن أيّ نصٍّ بشريٍّ آخر، يخضع لإجرائية التأويل بناءً على تصوّرات المتلقّي ومفاهيمه وأفكاره، بغضّ النظر عن عملية الاختبار التي من المفترض أن تخضع لها هذه التصوّرات والأفكار، وحتى مع افتراض أنّ الدكتور سروش يشترط في عملية الإسقاط هذه أن تتعرّض الأفكار والمفاهيم إلى التمحيص والاختبار، فإنه يبقى الباب مشرعاً أمام توجيه النقد إلى إجرائية التأويل هذه، إذ ستكون الأولوية لصالح تقديم تلك المفاهيم والأفكار على الدلالة الثبوتية للنصِّ، فتكون الدلالة الإثباتية بعيدةً عن واقع النصِّ، الأمر الذي يجعل النصِّ الديني تابعاً وليس متبوعاً بطبيعة الحال.

¹ -من الطبيعي جداً أن تكون التأويلات غير منضبطة بضوابط محددة ما دامت القناعات التي ينطلق منها المفسّر للنصِّ القرآني هي القناعات الموجودة في أذهان الغالبية العظمى من البلاغيين واللغويين ذاتها، إذ يكادون يسلمون جميعاً بوجود الترادف والاشتراك والتضادّ والحذف والتقدير وما إلى ذلك من المقولات التي أدّت إلى القول بأنّ النصِّ القرآني مجازيُّ اللغة، تأسيساً على ذلك، فإنّ كاتب السطور يعتقد أنّ علماء التفسير والمتخصّصين بعلم القرآن يرتكبون تناقضاً كبيراً إذ يعتقدون أنّ بالإمكان نقد المشاريع الفكرية للتأويليين الجدد انطلاقاً من المنظومة اللغوية والبلاغية التي يعترف بحجّيتها المفسّرون جميعاً على وجه التقريب، فمن الواضح أنّ الغلبة لا بدّ أن تكون لهؤلاء التأويليين الجدد عليهم في جميع الأحوال.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

ثالثاً: إنَّ الروايات التي تشير إلى أنَّ بعض آيات القرآن نزلت لأقوام متعمقين سيأتون في آخر الزمان لا يلزم من فحواها أن يكون النصّ الدينيّ مفتوحاً على دلالاتٍ لانهائيةٍ بعدد المفسّرين الذين يسقطون عليه تجاربهم الذاتية ومسبقاتهم الفكرية، أو أنَّ النصّ فاقدٌ للدلالة الثبوتية في الواقع ونفس والأمر، وأنَّ المفسّرين أو المؤلّين هم الذين سوف يخلقون المعنى والدلالة لهذا النصّ من خلال عملية الإسقاط تلك، بل ربما كان العكس هو الصحيح، بمعنى أنَّ النصّ يتضمّن تلك المعاني والدلالات في عالمه الثبوتيّ، ولكن تقصر عن إدراكها الأفهام في عصر النزول، أو قل لا تستطيع التوغّل في أعماقها حتى اكتشاف الطبقات السحيقة من معاني تلك النصوص التي لن تتناقض مع المعاني الصحيحة المستفادة من ظواهر النصوص في جميع الأحوال، وليس معنى ذلك أنَّ الدلالة النصّية يمكن أن تنشطى أفقياً إلى درجة التناقض، سواءً بين الآيات القرآنية بعضها مع البعض الآخر، أو بين المفسّرين لهذا النصّ، سواءً كانوا متجايلين في عصر واحد، أو متعاقبين في العصور المختلفة، ومع ذلك تكون كلّها على درجةٍ واحدةٍ من المقبولية والصواب.

رابعاً: يخطئ الدكتور سروش إذ يريد أن يستنج من مفاد الرواية ((ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه))^١، دليلاً على التعدّدية في مجال تفسير النصّ الدينيّ، فليس مفاد الرواية أكثر من أنها تحتمل وجود بعض الأشخاص الذين يروون المتون الدينية من دون أن يفهموها حقّ الفهم، أو أنهم يفهمونها فهماً سطحياً قد يكون خاطئاً نتيجة عدم الالتزام بضوابط التفسير، أو قد يكون فهمهم صحيحاً، لكنه يمثل طبقةً سطحيةً قياساً إلى الطبقات العميقة للدلالة في تلك المتون، هذا كلّ ما يمكن استفادته منها، لكنّ الدكتور سروش يحاول قسر الرواية على أن تنطق بما يريد الاستدلال عليه من وجود التعدّدية في مجال فهم النصّ الدينيّ ليقول أنها مما نطق بها لسان الروايات في الإسلام.

خامساً: إنَّ الكلام عن اختلاف المفسّرين في استنتاجاتهم من النصّ الدينيّ شيءٌ، وإضفاء الشرعية على جميع هذه الاستنتاجات التي قد تكون متضاربةً ومتناقضةً شيءٌ آخر، ولذلك لا يصحُّ استناد الدكتور سروش إلى الاختلاف في آراء علماء التفسير، ليبرهن من خلال ذلك على أنَّ النصّ الدينيّ نفسه يستوعب فعلاً جميع تلك

^١ - تذكرة الفقهاء، تأليف: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر المتوفى سنة ٧٢٦هـ، الجزء الأول، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم-إيران، ١٤١٤هـ، مقدمة التحقيق، ص٧٠. ٢٧٠- أحكام القرآن، تأليف: الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفى ٣٧٠هـ، ضبط نصه وخرج آياته عبد السلام محمد علي شاهين، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، الجزء الثاني، ص٦٠٧ مع تغيير طفيف في نصّ الحديث، إذ ورد بالصيغة اللفظية الآتية: "ربّ حامل فقهٍ غير فقيهٍ وربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه".

الفصل الثالثالمبحث الثاني

التفسيرات، ويوافقها في توليد الدلالات المتناقضة، لأنَّ مآل ذلك إلى تناقض النصِّ الدينيِّ نفسه كما هو واضح، ولهذا فإنَّ النقاش بين المفسِّرين للنصِّ القرآنيِّ قائمٌ على قدمٍ وساقٍ منذ نشأة علم التفسير حتى الآن، فإذا كانت كلُّ التفسيرات التي ربما ناقض بعضها البعض الآخر صحيحةً ومقبولةً بوصفها دلالاتٍ واقعيةً متضمنةً في النصِّ القرآنيِّ، فعلا م إذن كلُّ هذا النقاش المحتدم بين المفسِّرين من الأساس، وإذا كان الأمر على ما يفترضه الدكتور سروش أيضاً، فعلا م يتراجع المفسِّر الواحد عن بعض آرائه التفسيرية في بعض الحالات ليعتق رأياً تفسيرياً آخر، وربما أجاب الدكتور سروش بأنَّ الأمر تابعٌ للتجدُّد الحاصل في المفاهيم والأفكار داخل ذهن المفسِّر، فإردُّ عليه بأنَّ المفسِّر أحياناً يتراجع عن رأيٍ تفسيريٍّ معيَّن في زمنٍ واحدٍ بحيث لا يسمح الوقت باستحداث مفاهيم أو أفكارٍ جديدةٍ نتيجة التطوُّرات العلمية والفكرية في عصره، فالأقرب إلى التفكير المنطقيِّ أن نقول إنَّ المفسِّر قد يتراجع عن رأيه التفسيريِّ نتيجة اكتشاف ثغرةٍ فيه لا تنسجم مع امتلاء النصِّ بالدلالة المختلفة.

سادساً: نعم، يمكن أن يُقال إنَّ هناك نمطاً من التعدُّدية في مجال توليد الدلالة من النصِّ الدينيِّ يمكن قبوله في الواقع، وهو مختلفٌ تمام الاختلاف في الاتجاه مع التعدُّدية الدلالية التي يتبناها الدكتور سروش، بأن يُقال إنَّ هناك طبقاتٍ مترابطةً من الدلالة يتراصف بعضها فوق بعض رأسياً أو عمودياً، بحيث لا تتناقض الدلالات المتعدِّدة التي يمكن توليدها من النصِّ تبعاً لنصيب كلِّ مفسِّر من الكفاءة الاجتهادية في التفسير، مثل هذه التعدُّدية الدلالية لا تناقض منهج العرفاء في توليد المعاني والدلالات التي ربما لم تخطر على أذهان أهل الظاهر من النصِّ الدينيِّ، من دون أن نفترض أنَّ هناك تناقضاً أو تدافعاً بين المعنى الظاهريِّ والمعنى الباطنيِّ على صعيد تحديد الفضاء الدلاليِّ العامِّ للنصِّ.

إنَّ للعرفاء قبلياتهم المعرفية الخاصة طبعاً أسوء بالآخرين من الفقهاء والمتكلِّمين والفلاسفة^١، ولا شكَّ أنَّ عملية فهم النصِّ القرآنيِّ لا يمكن لها أن تحصل بمعزلٍ عن هذه القبليات التي تمَّ بحثها في دائرة حقولٍ علميةٍ أخرى قد لا تكون لها علاقةٌ أصلاً بالشريعة الإسلامية من الأساس، وهم يشتركون في هذا مع الفقهاء والمتكلِّمين في الواقع، لكن مع ذلك، فإنه لا ضير من أن يكون لهذه القبليات دورٌ مركزيٌّ في إلقاء الضوء على معنى النصِّ مادام قدراً بالنسبة إلى ذهن الإنسان أن لا يعمل بمعزلٍ عنها، فالكلام ليس في هذه القضية الضرورية، بقدر ما هو متعلِّقٌ بضرورة الفرز بين القبليات التي حصلت على درجةٍ عاليةٍ من القطع في الحقول

^١ -الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأوَّل، ص ٦-٧.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

المعرفية التي تنتمي إليها، والقبليات الأخرى التي لم تتأكد صحتها بعد، إذ ربما كانت قضايا معرفية في معرض الأخذ والرد، ولم تخضع لمنهج علمي أو موضوعي رصين من أجل إجراء عملية التمهيص والاختبار المنهجين عليها، فإنه في مثل هذه الحالة لا بد أن تؤثر هذه القبليات على الآلية التي بموجبها يستنبط الذهن البشري الدلالة من النص، وأن تتأثر نتائج العملية التأويلية سلباً في هذا الاتجاه. من هنا، فإنه يتوجب علينا لكي نفهم الآلية التي يمارس العرفاء من خلالها تأويل النص القرآني أن نكون معرفة حتى لو كانت نسبية عن الأسس التي ينطلقون منها لممارسة الفعل التأويلي على القرآن، فلا شك أن لها أبعاداً مختلفة عن الأبعاد التي تتشكل منها قبليات الآخرين، ولهذا كانت النتائج التأويلية التي واجهوا بها العلماء المسلمين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم صادمة جداً إلى درجة أن فتاوى التكفير صدرت بحق بعضهم فتم قتلهم بتهمة المروق عن الدين ولم يشفع لهم الوجد الكبير الذي أظهره تجاه الخالق سبحانه وتعالى، كما لم يشفع لهم تعظيمهم الواضح والصريح للقرآن¹.

الأسس التأويلية عند العرفاء

في حدود إحاطتي بالكتب العرفانية لم أجد من بين من تعرض لبيان الأسس التأويلية للقرآن عند العرفاء أفضل من اثنين هما السيد حيدر الأملي، والسيد كاظم الرشتي، من دون أن نقل من القيمة المعرفية لمدونات الأساطين الذين سبقوهم في مجال عرض الأسس المنهجية التي تعتمد عليها المقاربة التأويلية للنص القرآني عند الصوفية والعرفاء كالإمام الغزالي وابن عربي وغيرهما، إلا أن النظرية التأويلية لم تبلغ مستوى راقياً جداً من التأسيس والتفصيل إلا على يدي هذين العلمين، وبما أننا لا نستطيع أن نخصص مساحة واسعة لعرض المبادئ الأساسية لهذه النظرية إلا في حدود هذا المبحث، فإننا سنسلك نهج الاختصار كثيراً مع التركيز على هذين العلمين خلال عرض هذه المبادئ والأسس.

¹ ينظر: العرفان الشيعي، روى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الحيدرية، بيروت-لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ص ٣١ وما بعدها، ينظر أيضاً: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، أمانة بلعل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص ٢١ وما بعدها. ومع أن المدرسة الإشرافية للسهروردي أصبحت مثابة فكرية للمريدين من كبار المجتهدين والعلماء في تاريخ الإسلام كان أحد ضحايا التكفير في ظل الحكومات التي حكمت باسم الإسلام، وإلا فمن ذا الذي كان أكثر من السهروردي تمسكاً بالكتاب والسنة وتقديساً لهما في واقع الحال؟ ينظر: إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، الدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ص ٢٦ وما بعدها.

١- الأسس التأويلية عند السيد حيدر الأملي

يرى الأملي أنّ الغاية الأساسية التي دفعت أهل الظاهر إلى ممارسة التأويل -الذي هو لو شئنا الدقة ممارسة تفسيرية وليست تأويلية- هو احتياجهم إلى رفع التناقضات التي تبدو ظاهراً أنها موجودة في القرآن، قال: "وعلة احتياجهم إلى هذا التأويل وإلى ردّ المتشابه إلى المحكم وغير ذلك، هي أنهم وجدوا في القرآن: وجه الله، ويد الله، وجنب الله وروحه ونفسه وسمعه وبصره وقوله ومجيئه واستواءه وغضبه، وسخطه ومكره واستهزائه وخدعه، ونسيانه وغير ذلك من المتشابهات، وعرفوا أنّ هذه الإشارات لو فسروها على الظاهر من غير تأويل لأدّى إلى كثير من المقايسة من التشبّه والتعطيل والتجسيم والكفر والزندقة والإلحاد، فاحتاجوا إلى التأويل والتجأوا إليه ليخلصوا من الوقوع في المقايسة المذكورة ونعم ما فعلوا"^١، والحق أنّ ما ذكره السيد الأملي ليس تأويلاً بالمعنى الحقيقي لمفهوم التأويل، بل هو تفسيرٌ محض، لأنه متعلّق برفع الشبهات الناتجة من سوء فهم الدلالة اللغوية على وجهها الصحيح نتيجة بعض الملابس التي تخصّ الألفاظ والتراكيب، وإنّ كثيراً من هذه الإشكاليات واجدٌ طريقه إلى الحلّ عن طريق الاحتكام إلى علم اللغة بالمعنى الواسع لهذا العلم، مع الملاحظة الدقيقة للقرائن السياقية الحاكمة القريبة والبعيدة، بحيث تشتمل الملاحظة على السياقين الجزئيّ والكليّ في النصّ، مع عدم إغفال دور القرائن الحالية في توضيح الدلالة، أي إنّ مآلها إلى العلم الحصوليّ في نهاية الأمر. أما التأويل فإنه يمثل مرتبة أعلى كثيراً، لأنّ مآل التأويل إلى العلم الحضوريّ، وهو ليس متاحاً لأيّ أحدٍ أن يناله مهما أوتي من الألفية والأعلمية في الاختصاصات المتنوّعة، فما يقوم به علماء الظاهر من تفسير للنصوص وتوجيه لها على أساس قواعد علم اللغة والاستدلال العقليّ وما إلى ذلك من المقدمات الضرورية لفهم سطح الدلالة من النصّ القرآنيّ وتوجيهها الوجهة التي تبتعد بها عن وجوه التناقض وسائر أشكال سوء الفهم مع أهميته القصوى، إلا أنّ همّة أهل الباطن تتجاوز ذلك إلى مدياتٍ أبعد بحسب مستوياتهم ومراتبهم التي حصلوا عليها في سلّم الكمالات الروحية، "فالتأويل عندهم هو التطبيق بين الكتابين، الكتاب القرآنيّ الجمعيّ وحروفه وكلماته وآياته، والكتاب الأفقيّ التفصيليّ وحروفه وكلماته وآياته"^٢.

^١ - تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، السيد حيدر الأملي، المتوفى في القرن الثامن الهجري، حقّقه وقدم له وعلّق عليه: السيد محسن الموسوي التبريزي، قم، مؤسسة فرهنكي، الطبعة الخامسة، ١٤٣١هـ-ق-١٣٨٩هـ، ش، المجلد الأول، ص ٢٤٠.

^٢ - تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، المجلد الأول، ص ٢٤٠. هناك فروقٌ جوهرية بين العلم الحضوريّ والعلم الكسبيّ أو الحصوليّ، أولها: تدرُّج التفكير في المراحل والمراتب العلمية من الأسفل إلى الأعلى في العلم

الفصل الثالثالمبحث الثاني

يتضح من خلال هذا الاقتباس أن مفهوم الكتاب له مصداقان اثنان في الواقع:

المصداق الأول: هو الكتاب القرآني بألفاظه وعباراته التي هي في معرض القراءة والفهم وفق النظام اللغويّ الدقيق للغة العربية، وهذا متأخراً زماناً ورتبةً عن الكتاب الآفاقيّ الذي هو السنن الحاكمة على النظام التكوينيّ للوجود.

المصداق الثاني: هو الكتاب الآفاقيّ، أو هو الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ الوارد ذكره في الكتاب القرآنيّ، كما في قوله تعالى: ((سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ))^١، وإذا شئنا أن نعبر عن المقصود بهذا المصداق الثاني للكتاب الذي هو قرآنٌ كذلك بدهاءة اشتماله على الحروف والكلمات والآيات كما أن الكتاب القرآنيّ مشتملٌ على ذلك أيضاً، فإنه يمكن أن نقول إنَّ الوجود الخارجيّ بكلِّ ما يتضمَّنه من السنن التكوينية المنتظمة بشكلٍ صارمٍ، والحكمة على بنية الموجودات الماديّة والغيبيّة، هو المصدر المعنويّ الذي جاء هذا القرآن في بعده اللفظيّ والكلاميّ ليكون حاكياً له، وهذا هو ما يوقر له خاصيتين:

الخاصية الأولى: اشتمال النصّ القرآنيّ على أبعاد دلاليةٍ ومعنويةٍ عميقةٍ جداً، هي تلك المُعبَّر عنها بالبطون، لأنه من الواضح أن السنن الدقيقة الحاكمة على الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ متعدّدة الطبقات، إلا أنها تشكّل منظومةً واحدةً لا تتناقض ولا تتضارب ولا تتضادّ في نهاية الأمر، فتكون البطون المترتبة طولياً في النصّ القرآنيّ واقعةً في مقابل تلك البطون المتضمّنة في الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، وهي مترابطة من جهةٍ، ومترتبة طولياً كما هو شأنها في النصّ القرآنيّ تماماً من جهةٍ ثانية.

الحواسلّيّ وامتتاع ذلك في العلم الكسبيّ حيث يدرك الإنسان بقلبه وعقله المعنى الغيبيّ الموجود في عالم العقل منذ البداية، ويدرك المراتب العليا بالكشف المعنويّ، كما أنّ الإنسان يسند المعلومات والمعارف الفكرية إلى نفسه في العلم الكسبيّ، فتكون مجالاً لورود الخطأ، ولا يكون ذلك في العلم الكسبيّ أو الحضوريّ، إذ لا يكون هناك حجابٌ بين المكاشف والحقيقة المنكشفة، وهناك فرقٌ ثالثٌ يتمثل في أنّ المفكر يسعي في مجال العلم الحواسلّيّ إلى أعمال إرادته واختياره للحصول على العلة والدليل، أما في العلم الحضوريّ فليس ثمة مجالٌ لإعمال الإرادة والاختيار حيث تُلقى العلوم إلى الإنسان بشكلٍ قهريّ، ولذلك فإنه يسند ما تجلّى له إلى أمر غيبيّ. يُنظر: القرآن والوحي- دراسة فلسفية دينية- نقد نظرية سروش، الشيخ حسين علي المنتظري، ترجمة السيد: حسن مطر، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ، ص ٨٤-٨٥. يُنظر أيضاً: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، ص ١٩١ فما بعدها.

^١ - الآية ٥٣ من سورة فصلت.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

الخاصية الثانية: توفر هذه الخاصية للنص القرآني الضمانة الأكيدة أمام محاولات الطمس والتحريف، ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ))^١، فبمجرد أن تجري محاولة ما لتحريف القرآن في لفظه أو دلالاته، يخيب فآلهما على أساس ما يظهر من عدم المطابقة بين دلالة النص القرآني في بعده المتمثل بالصياغة اللفظية طبقاً للنظام اللغوي العربي ((إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ))^٢ مع ذلك البعد الآفاقي والآنفسي المشتمل على السنن التكوينية الصارمة التي هي غير قابلة مطلقاً للتبديل أو التحوير أو التحويل، ((فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا))^٣، وسيكون التدبر العميق في البطون القرآنية المتعددة بما أنها حاكية عن تعدد البطون في ذلك الكتاب الآفاقي والآنفسي هو السبيل الأمثل إلى فضح تلك المحاولات وإبطال مفعولها، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ((فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا))^٤، إذ لا يمكن تصور وجود الاختلاف بين هذين الكتابين على أساس أن الله الذي وضع تلك السنن ورثبها في النظام التكويني الشامل للوجود هو نفسه الذي صاغ حروف وكلمات وآيات هذا البعد الآخر المقابل له وهو الكتاب القرآني ليكون حاكياً عنه، كما يشير إلى هذا المعنى قوله تعالى: ((أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ))^٥. يقول السيد حيدر الأملي: "والعلة الغائية في ذلك هي أن رئيس المعارف كلها وأصول الحقائق بأجمعها باتفاق الأنبياء والأولياء (ع) ثلاث: معرفة الحق تعالى، ومعرفة العالم، ومعرفة الإنسان، وإن كانت هذه الثلاث في الحقيقة ترجع إلى واحدة منها هي معرفة الحق تعالى، لأن معرفة العالم ومعرفة الإنسان سلمٌ ومعارجٌ إلى معرفة الحق التي هي المقصود بالذات من الكل وهذه الثلاث موقوفة على معرفة القرآن وأسراره وحقائقه وعلى تطبيقه بالكتاب الآفاقي الذي هو العالم تفصيلاً، وبالكتاب الأنفسي الذي هو الإنسان إجمالاً، لقوله تعالى في الجميع: ((سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ(٥٣) أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ))^٦ لأن من قرأ الكتاب القرآني الجمعي على الوجه الذي ينبغي أعني من حيث التطبيق بالكتاب الآفاقي إجمالاً وتفصيلاً، تجلّى له الحق تعالى في صورة كتابه بحسب ملابس حروفه وكلماته وآياته تجلياً معنوياً حقيقياً، تجلّى المعنى في لباس الحروف والكلمات والآيات بمصداق قول من قال: لقد تجلّى الله لعباده في كتابه ولكن لا

١ - الآية ٩ من سورة الحجر.

٢ - الآيتان ٣-٤ من سورة الزخرف.

٣ - بعض الآية ٤٣ من سورة فاطر.

٤ - الآية ٨٢ من سورة النساء.

٥ - الآية ١٤ من سورة الملك.

٦ - الآيتان ٥٣-٥٤ من سورة فصلت.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

يبصرون. ومن قرأ الكتاب الآفاقيّ التفصيليّ أيضاً على ما هو عليه في نفسه أعني من حيث الإجمال والتفصيل وطابقه بالكتاب القرآنيّ حرفاً بحرفٍ وكلمةً بكلمةً وآيةً بآيةً، تجلّى له الحقّ تعالى في صورة مظاهره الأسمائية وملابسه الفعلية تجلياً شهودياً كلياً تفصيلياً بمصداق قوله: ((هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ))^١، ويتضمّن كلام الآمليّ الإشارة إلى ما يأتي:

الإشارة الأولى: لا يمكن تكوين فهم موضوعيّ للنصّ القرآنيّ إلا من خلال الاستناد إلى عقيدة العرفاء بتعدّد البطون، وتعني هذه البطون تلك المعاني العميقة التي تشير إلى وجود المطابقة المفترضة التامة بين الكتاب في بعده القرآنيّ والكتاب في بعده الآفاقيّ والأنفسيّ.

الإشارة الثانية: كما أنّ الكتاب في بعده القرآنيّ مشتملٌ على ظاهرٍ وباطنٍ إلى سبعة أبطن، أو على هيئةٍ لفظيةٍ ومعاني عميقةٍ تعدّد تلك الهيئة اللفظية صورةً لها، فكذلك الشأن بالنسبة إلى البعد الثاني من الكتاب، أي الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، فإنه مشتملٌ على هيئةٍ ظاهريةٍ ومعاني عميقةٍ مترابطةٍ بشكلٍ طوليٍّ طبعاً تُعدّد تلك الهيئة الظاهرية صورةً لها كذلك.

الإشارة الثالثة: إنّ العلة الغائية عند علماء الظاهر متمثلةٌ في الاطلاع على تلك العلوم والمعارف التي ليس صقعها إلا الذهن البشريّ، لأنها مهما ترقّت فإنما هي علومٌ ومعارفٌ وإن انتسبت إلى النصّ القرآنيّ منظوراً إليه من زاوية دلالاته الظاهرة، إلا أنها علومٌ ومعارفٌ حصوليةٌ قد تصيب وقد تخطئ في آخر الأمر، وحتى مع فرض أنها أصابت المعنى، فإنّ هذا الأخير إنما يؤلف الطبقة السطحية القشرية بالقياس إلى تلك المعاني التي تتألف منها بطون القرآن، وهذه الأخيرة هي التي يكون تحصيلها مرهوناً بسلوك العارف في درجات الترقّي والكمال، فتكون معرفةً حضوريةً، شهوديةً، حقيقيةً، تمكّن العارف من "الاطلاع على الأسرار الربانية المودعة في اللوح المحفوظ والمنطبعة في النفس الكلية تفصيلاً وإجمالاً"^٢.

الإشارة الرابعة: إنّ قراءة الكتاب الآفاقي الذي هو الفرقان حقيقةً مشروطةٌ بتقوى السالك "فحينئذٍ عليك بالتقوى ليحصل لك مطالعة هذا الكتاب على ما هو عليه ويحصل بسببه مشاهدة الحقّ تعالى، في ضمن آياته وكلماته وحروفه المسماة

^١ - الآية ٣ من سورة الحديد.

^٢ أصول التفسير والتأويل، ص ٣٧١.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

بالموجودات والمخلوقات"^١، ويشير هذا المعنى إلى وجوب التمييز بين القرآن والفرقان، على أن الأول مشتمل على الثاني فيكون معنى قوله تعالى: ((يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقَفُوا اللَّهَ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا))^٢ هو "أنه يقول لعبيده: إن اتقيتم واحترزتم في طريق معرفتي وتوحيدي ومقام شهودي وعياني عن مشاهدة الغير مطلقاً، فقد هديتكم إلى علم الفرقان بعد القرآن ومطالعة الكتاب الآفاقي بعد الكتاب القرآني، ووهبتكم علماً كاشفاً بين الحق والباطل ونظراً جامعاً بين الكثرة والوحدة، وفهماً فارقاً بين الحق والخلق... وذلك لأن من حصل له مطالعة القرآن على ما هو عليه في نفس الأمر، حصل له مطالعة الفرقان على ما هو عليه في نفس الأمر... ومن حصل له هذا صعد من درجة الإجمال إلى التفصيل ومن درجة الوحدة إلى الكثرة ومن درجة الذات إلى الأسماء والصفات ومن درجة الجمعية إلى التفرقة وجمع بين كل مرتبتين منهما بحيث لا يحتجب بأحدهما عن الآخر، ولا يخالف الأول الآخر، ولا الظاهر الباطن، ولا الكثرة الوحدة، ولا الجمع التفرقة، وصار به كاملاً مكملًا، عارفاً، موحدًا، محققًا، واصلًا مقام الاستقامة والتمكّن، متخلقًا بأخلاق الحق وأرباب اليقين، وحصل له من أهل الله وأرباب التوحيد الدرجة العليا والغاية القصوى، المُعَبَّر عنها بأحدية الفرق بعد الجمع المشار إليها: ليس وراء عبّادان قرية"^٣. وها هنا عدّة ملاحظات:

الملاحظة لأولى: إن قراءة الكتاب الآفاقي يستند الى تقوى السالك، أي تنقية نفسه من الكدورات النفسية والآثام الخلقية التي تقف حائلًا دون تكوين القراءة الموضوعية لمضمون هذا الكتاب، وليس ما يهمنًا هو أن نركّز على الغايات الدينية التي يتوخّاها العرفاء وينتخبون لها المصطلحات الخاصة، بقدر ما يهمنًا الربط بين الأسس المعرفية التي استندوا إليها في تأويل النصّ القرآني والأسس التي تعتمد عليها القراءة السروشية لهذا النصّ، لنلاحظ مواضع الافتراق والالتقاء بين الرؤيتين، لذلك فإن شرط التقوى في السالك يمكن أن يقابلها في اصطلاح المعاصرين تمحيص القبليات التي يعتمد عليها الإنسان في قراءة النصّ القرآني، إذ لا يمكن أبدأ الشروع في فعل القراءة من دون الاستناد إلى هذه القبليات كما أشرنا، إذن يتوجّب تمحيصها وتعريضها للاختبارات المتعدّدة بحيث يمكن الاستناد إليها بوصفها قبليات موضوعية، حتى إذا تمّ الارتقاء بها إلى هذا المستوى تمكّن الإنسان من الشروع في قراءة الكتاب القرآني ليستخلص منه النتائج التي من المؤكّد أنها سوف تحظى بالكثير من الحقانية لأنها مستندة إلى ذلك النمط من القبليات التي

١ - تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، الجزء الأول، ص ٢٩٠. وينظر أيضاً، ص ٢٥٠ وما بعدها.

٢ - الآية ٢٩ من سورة الأنفال.

٣ - تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، الجزء الأول، ص ٢٩١.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

انطلق منها المؤول لتكوين فعل القراءة، ثم ينتقل في مرحلة لاحقة إلى قراءة الكتاب الآفاقي والأنفسي والمطابقة بين الكتابين، قال الأملي في بيان كيفية مطالعة الكتب الثلاث التي هي القرآن والعالم والإنسان، أو ما اصطلح عليها بالكتاب القرآني والآفاقي والأنفسي وتطبيق كل منها مع الآخرين: "وإذا عرفت هذا فيجب عليك كيفية مطالعة هذه الكتب لنلا يلزم منك الإخلال بالواجب، فإنه قبيح عقلاً وشرعاً. فترتيبه، هو أن تتوجه أولاً إلى معرفة ترتيب مفردات القرآن التي هي الحروف الإلهية، ثم إلى معرفة كلماته، ثم إلى معرفة آياته، لأنك إذا عرفت ترتيب حروف القرآن على الوضع الذي وضعها الواضع الذي هو الحق جلّ جلاله وطابقتها بكلمات الآفاق التي هي كلمات الله العليا، حصل لك العلم بمركبات العالم كلها. وإذا عرفت ترتيب آيات القرآن على الوجه المذكور أيضاً وطابقتها بآيات الآفاق التي هي آيات الله العظمى، حصل لك العلم بكليات العالم كلها. وإذا رجعت إليك وإلى كتابك الجامع للكتابين المذكورين، وطالعه على الترتيب المعلوم والتطبيق المذكور، عرفت أيضاً ترتيب حروف كتابك التي هي مفردات جسدك وطابقتها بحروف الآفاق ومفرداته، حصل لك العلم بمفردات الأنفس على التحقيق. وإذا عرفت كلمات كتابك التي هي مركبات خلقتك وطابقتها بكلمات الآفاق ومركباته، حصل لك العلم بمركبات الأنفس على التحقيق والتفصيل. وإذا عرفت آيات كتابك التي هي كليات منشآتك وطابقتها بآيات الآفاق وكلياته، حصل لك العلم بكليات الأنفس على التحقيق والترتيب"^١. وعلى هذا فإن المعيار الذي يمتلكه السالك ليتأكد من موضوعية قبلياته المعرفية التي هي الشرط الأول للشروع في قراءة الكتاب الآفاقي هو أن تستند إلى المحور الأساسي في العقيدة الذي يحصل عليه من خلال القراءة الموضوعية التي تكشف عن دقة النظام اللغوي في القرآن، وهو التوحيد، ذلك المحور الذي تدور في فلكه كل الموجودات في عالمي التشريع والتكوين، "فهو أن يتحقق عندك أن التأويل لا يمكن إلا على قاعدته وأصوله وقوانينه، لأنه أصل في الدين وأساس في الإسلام، وعلمه أعظم العلوم وأشرفها، وسره أعظم الأسرار وأنفعها، وليس هناك سر إلا وهو معدنه، ولا علم إلا وهو مشربه، وهو أول الواجبات على الخلق في الدين، وآخر المقامات عند أرباب الكشف وأصحاب اليقين، كما أشار إليه بعض العارفين في قوله: كل المقامات والأحوال بالنسبة إلى التوحيد كالتطرق والأسباب الموصلة إليه. وهو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى، وليس للإنسان وراء هذا المقام مرمى ولا مرتبة"^٢.

^١- تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، الجزء الأول، ص ٢٤٧-٢٤٨.

^٢- المصدر نفسه والجزء، ص ٢٢٩.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

من الواضح أنّ قِبلات المؤلّ حتى لو كانت آله المنهجية مكتملة وناضجة فإنها ما لم تستند إلى رؤية إيمانية توحيدية خالصة لا يمكن أن تكون النتائج التي يتوصّل إليها من خلال البحث متممة بالموضوعية على هذا الأساس، وهو مائزٌ مهمٌّ جداً بين الرؤية العرفانية لما ينبغي أن يستند إليه فعل القراءة من المعايير والأسس. أما بالنسبة إلى القراءات الهرمنيوطيقية المعاصرة فإنها وإن التزمت أحياناً بأن تكون قِبلات المؤلّ حائزةً على قدرٍ من الموضوعية، إلا أنها لا تشترط في السمة الموضوعية للقِبلات المعرفية الاستناد إلى مبدأ التوحيد، ومن هنا يقع الشطط الكبير في هذه القِبلات ولا تكون مورد اتفاقٍ بينها وبين قِبلات الآخرين، فيعود مآلها في نهاية الأمر إلى القِبلات الذاتية التي لا تخصُّ أحداً غير المؤلّ نفسه، فيقع التناقض بينها وبين القِبلات الأخرى للمؤلّين الآخرين، استناداً إلى أنّ مآلها هي أيضاً إلى تلك القِبلات الذاتية الخاصة بكلِّ فردٍ من هؤلاء، من دون أن يتحقق بينها جميعاً إلا قدرٌ بسيطٌ جداً من الاشتراك.

الملاحظة الثانية: إنّ الانفتاح على النصّ القرآنيّ من دون شروطٍ مسبقة، ومن دون إسقاطٍ للأهواء والميول النفسية والذاتية من شأنه أن يفتح الآفاق أمام الإنسان ليكون قراءةً موضوعيةً عن البعد الثاني من القرآن وهو الفرقان، فعلى الرغم من أنّ الفرقان إنما يمثل المعنى الثبوتيّ الواقعيّ المتضمّن في الكتاب الآفاقيّ، فإنّ هذا الأخير متضمّنٌ ببعده المعنويّ في الكتاب القرآنيّ، إلا أنه موجودٌ وجوداً كامناً، أو وجوداً بالقوّة باصطلاح المناطقة، ولن ينتقل إلى مرحلة الوجود بالفعل في أفق المؤلّ إلا بعد أن ينجز شروط القراءة الموضوعية للنصّ القرآنيّ، بأن يفتح عليه انفتاحاً غير مشروطٍ بموافقة أهوائه وميوله النفسية الخاصة، فإذا ما تمّت حيازته لهذه المعرفة الواقعية الموضوعية المعبرّ عنها بالفرقان، فاطلع على الأسرار المتعلقة بالكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، عادت هذه المعرفة الفرقانية الأخيرة لتمارس فاعليتها أيضاً في كشف البطون المتضمّنة في الكتاب القرآنيّ، وتستمرّ هذه العلاقة الجدلية من التأثير والتأثر بين المعرفة القرآنية والمعرفة الفرقانية بحسب المستوى الذي يبلغه المؤلّ من درجات الاطلاع على مستويات البطون في كلّ من الكتابين، فكلُّ مستوى معرفيٍّ أو بطنٍ من بطون المعنى في البعد الفرقانيّ يقابله مستوى معرفيٍّ أو بطنٌ مماثلٌ له في الكتاب القرآنيّ، من دون أن نفترض أنّ هذه العلاقة الجدلية المتبادلة بين مستويات البطون في كلّ من الكتابين يمكن أن تتوقّف عند حدٍّ معيّن بطبيعة الحال.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

الملاحظة الثالثة: بما أن القرآن الآفاقيّ والأنفسيّ في حروفه وكلماته وآياته لحروف وكلمات وآيات القرآن اللسانيّ، فإنه حاكٍ له من هذه الجهة، وهذا يعني أنّ الصيغة اللسانية للقرآن إنما هي صيغةٌ حادثةٌ ومجعولةٌ عن الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، خلافاً لما اشتهر عن الأشاعرة من القول بقدّم القرآن^١، فإذا يقول الله سبحانه: ((إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ))^٢، فهذا يعني بدلالة الجملة الفعلية ((جعلناه)) حيث ليس معنى الجعل إلا التحويل والتغيير لماهية معينة إلى ماهية أخرى مجعولة باعتبار ما عن الأولى، وليس معنى الجعل ما فهمه بعضهم من أنه يعني الخلق ابتداءً للشيء^٣، فإن الآية تشير إلى هذا المعنى الذي استفاد في بيانه الأمليّ، وهو أنّ الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ السابق في وجوده للكتاب القرآنيّ قد تمت صياغته في هذه الهيئة اللسانية التي هو عليها، وقد تحقّق نظامه اللغويّ الدقيق طبقاً للنظام المثاليّ الدقيق للغة العربية، لتكون هذه الصيغة اللسانية مطابقةً في نظام حروفها وكلماتها وآياتها للسنن الحاكمة في الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، إذ هي تتمتع بوجود سابق على الكتاب بالصيغة اللسانية القرآنية، وهذه السنن الحاكمة في الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ هي اللوح المحفوظ، ((بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ(٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ))^٤، واللوح المحفوظ بهذا المعنى هو النظام الحاكم في ((أم الكتاب)) أي الأصل والمرجع الذي تؤول إليها الصيغة اللسانية للقرآن، وهذا الأصل هو الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ على وجه التحديد، وهو ما أوضحه العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان إذ قال في تفسير قوله تعالى: ((إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ(٣) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ))^٥: "فمحصل معنى الآيتين: أنّ الكتاب عندنا في اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام لا تتاله العقول لذينك الوصفين وإنما أنزلناه بجعله مقرواً عربياً رجاء أن يعقله الناس"^٦، على أنّ هذا التعقل ليس متعلقاً بالصيغة اللسانية للقرآن، لأنها لا تخرج عن النظام اللغويّ الدقيق للغة العربية في جميع الأحوال، بل هو متعلقٌ بذلك الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ الذي هو الأصل والمنبّه لجميع الكتب الإلهية المنزلة وليس للنصّ القرآنيّ وحده، ومن هنا مصدر الصعوبة في تعقله، لأنه يشتمل على عوالم

^١ - ينظر: التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، علي حاتم الحسن، ص ٨٥.

^٢ - الآيتان ٣-٤ من سورة الزخرف.

^٣ - نقل الطوسي عن الرماني "أن حقيقة الجعل: تصيير الشيء على صفة والإحداث حقيقة: إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً"، وهو معنى صحيح، لكنه ناقض نفسه عندما عدّ الجعل كالفعل والخلق، قبل نقله لكلام الرماني الذي يُعدُّ دقيقاً جداً بالقياس إلى رأيه، ينظر: التبيان في تفسير القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى ٤٦٠هـ، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الأميرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م الجزء الأول، ص ١٩٨.

^٤ - الآيتان ٢١-٢٢ من سورة البروج.

^٥ - الآيتان ٣-٤ من سورة الزخرف.

^٦ - الميزان في تفسير القرآن، الجزء الثامن عشر، ص ٨٤.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

ونشأت ليس للعقل البشري العادي الاطلاع التفصيلي عليها، قال الطباطبائي "فإن قلت: ظاهر قوله: (لعلكم تعقلون) إمكان تعقل الناس هذا القرآن العربي النازل تعقلاً تاماً فهذا الذي نقرؤه ونعقله إما أن يكون مطابقاً لما في أم الكتاب كل المطابقة أو لا يكون، والثاني باطل قطعاً كيف؟ وهو تعالى يقول: (وإنه في أم الكتاب) و (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) البروج: ٢٢، و (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون) الواقعة: ٧٨، فتعين الأول ومع مطابقته لأم الكتاب كل المطابقة ما معنى كون القرآن العربي الذي عندنا معقولاً لنا وما في أم الكتاب عند الله غير معقول لنا؟ قلت: يمكن أن تكون النسبة بين ما عندنا وما في أم الكتاب نسبة المثل والممثل فالممثل هو الممثل بعينه لكن الممثل له لا يفقه إلا المثل فافهم ذلك".^١

الملاحظة الرابعة: بما أن الكتاب الآفاقي والأنفسي هو والصيغة اللسانية المعبرة عنه إنما هو مظاهر لتجلي ذات الله وأسمائه وصفاته، فإن التأويل الحق للكتاب القرآني منظوراً إليه من زاوية تعدد تلك البطون يؤدي إلى معرفة الله بحسب منازل تلك المعرفة، وبحسب أطوار التجلي لذات الله وصفاته وأفعاله في مظاهر الكتاب الآفاقي والأنفسي في صورتها الإجمال والتفصيل، لكن هذا التأويل الحق لا يمكن أن يوجد في صورته المثالية إلا عند طائفتين امتازتا بمرتبة عالية من السلوك، إذ السلوك سلوكان: سلوك المحبوبة، وسلوك المحببة "أما سلوك المحبوبة فهو أن يكون وصول الشخص سابقاً على سلوكه، أعني يصل إلى كماله المعين من الله تعالى بغير واسطة عمل من الرياضة والتقوى والمجاهدة والسلوك، وذلك يكون بمحض العناية من الله وعين الهداية منه كما سبق ذكره وإليه أشار في قوله: ((وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ))^٢ وأما سلوك المحببة فهو أن يكون السلوك سابقاً على الوصول أعني يكون حصول كماله المعين له بواسطة الرياضة والتقوى والمجاهدة والسلوك مع قطع المنازل وطي المراحل لقوله تعالى: ((وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ))^٣ فالطائفة الأولى الذين هم المحبوبون هم الذين عرفتهم الآن من الأنبياء والأولياء (ع) وتقرر أنهم وصلوا إلى الله من غير سبب سابق وعمل لاحق بل بمحض العناية وكمال المحبة لهم ولكمال شوقه إليهم كما قال: ألا طال شوق الأبرار إلى لقائي وإني لأشدُّ شوقاً إليهم....وأما الطائفة الثانية الذين هم المحبون فقد عرفتهم أيضاً وهم الذين يسلكون سبيل الحق على قدم السلوك والتقوى والرياضة، ويكون سلوكهم سابقاً على وصولهم لقوله تعالى فيهم: ((إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ

^١ -الميزان في تفسير القرآن، الجزء الثامن عشر، ص ٨٤.

^٢ - الآية ٨٧ من سورة الأنعام.

^٣ - الآية ٦٩ من سورة العنكبوت.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

مُحْسِنُونَ))^١، فيكون التأويل الحقّ مستنداً إلى هاتين الطائفتين فقط من ذوي العلوم الكشفية غير الصورية، وهاتان الطائفتان هما الأنبياء والأولياء (ع) من جهة، ومن تابعوهم من أرباب التوحيد من جهةٍ أخرى، ومصادر علم هؤلاء إما الوحي بالنسبة إلى الأنبياء، أو الإلهام والعلم اللدنيّ لدى الأئمة وتابعيهم من أرباب التوحيد، أما الوحي "فعلم الأنبياء أشرف مرتبة من جميع علوم الخلائق، لأنّ محصوله عن الله تعالى بلا واسطةٍ ووسيلةٍ بيان"^٢ ولذلك قال رسول الله (ص) لقومه: "(أنا أعلمكم بالله وأخشاكم من الله)) وإنما كان علمه أكمل وأشرف وأقوى لأنه حصل من التعلّم الربانيّ وما اشتغل قطّ بالتعلّم الإنسانيّ فقال تعالى: ((عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) دُوَّ مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى))^٣، وأما الإلهام، وتكون نسبته إلى الوحي نسبة العالي إلى الأعلى، أو القويّ إلى الأقوى "فمن إفاضة العقل الكلّي يتولّد الوحي، ومن إشراف النفس الكلّي يتولّد الإلهام، والوحي حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء، وكما أنّ النفس دون العقل، والوليّ دون النبيّ، فكذلك الإلهام دون الوحي، فهو ضعيفٌ بنسبة الوحي، قويٌّ بنسبة الرؤيا، والعلم اللدنيّ علم الأنبياء والأولياء، وأما علم الوحي فخاصٌّ بالرسول، موقوفٌ عليهم، كما كان لآدم (ع) وإبراهيم وموسى ومحمد (ع) وغيرهم من الرسل"^٤، ومن الدلائل الدالة "على خصوصية التأويل بهم وبتابعيهم قوله تعالى: ((وَمَا يَعْلمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ))^٥ لأنّ قوله: ((وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ))، شاهدٌ على خصوصية التأويل بهم دون ما سبق من بحث الرسوخ ونسبة العلوم إليهم، لأنّ العلوم على ثلاثة أقسام، إما قشر، وإما لبّ، وإما لبّ اللبّ، كما سبق ذكرها في قول الغزاليّ وقول غيره. والكلُّ راجعٌ إليهم، سيما العلوم التي هي لبّ اللبّ الموسومة بالعلوم اللدنية والكشفية الصادرة من مشرب التوحيد ومعدن التجريد"^٦.

الملاحظة الخامسة: إنّ المعالم الأساسية للمنهج الصوفيّ أو العرفانيّ في تأويل النصّ القرآنيّ لا تغفل إطلاقاً الثوابت الرئيسية للشريعة، غاية الأمر أنّ المؤول يتعمّق كثيراً من خلال هذا المنهج في اكتشاف الطبقات الرمزية التي تتضمّن

١ - الآية ٢٨ من سورة النحل.

٢ - تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، المجلد الأول، ص ٢٦٤-٢٦٩.

٣ - المصدر نفسه والجزء، ص ٤٧٣-٤٧٤.

٤ - الأيتان ٥-٧ من سورة النجم.

٥ - المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، المجلد الأول، ص ٤٧٥.

٦ - المصدر نفسه والجزء، ص ٤٧٥.

٧ - الآية ٧ من سورة آل عمران.

٨ - المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، المجلد الأول، ص ٥١٦.

دلالاتٍ يساعد عليها التشكيل اللسانيّ القرآنيّ نفسه، بل إننا نشهد مع التجربة التأويلية للسيد حيدر الأمليّ -علماً أنه متهمٌ بالرؤية الباطنية التي تضحّي بالدلالات الظاهرية للنصّ القرآنيّ- التزاماً فريداً بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، ومتابعة الاقترانات اللفظية والسياقية على مستوى الألفاظ والتراكيب، مع الإشارة الدقيقة إلى معاني الألفاظ الأصلية والحركية، وغالباً ما يكون هذا المنهج هو المسؤول عن استنباط العديد من طبقات المعنى في إطار المفهوم العامّ لتعدّد البطون في النصّ القرآنيّ، فهو ينطلق من رؤيةٍ تأويليةٍ يقرّر من خلالها أنّ الاقتصار على المنهج الذي يقتصر على تتبّع ظواهر القرآن وحلّ إشكالياتها لا يمكن أن يفي بمتطلبات فهم النصّ القرآنيّ والكشف عن الطبقات العميقة المترتبة طولياً للمعنى في النصّ القرآنيّ، كما أنّ من شأن الاقتصار على ذلك المنهج إصابة جملةٍ من معاني النصّ دون تكوين رؤيةٍ شموليةٍ تحيط بأفاق النصّ وتكوثر دلالاته على أساس تطبيق الصيغة اللسانية للقرآن على بعده الآخر الذي يعدّ القرآن مجعولاً منه في الحقيقة، وهو الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، ولا يلزم من ذلك التضحية بالأصول والضوابط التي تقرّرت في مناهج الاستدلال اللغوية والعقلية والنقلية، تلك التي يتذرّع بالتمسك بها علماء الظاهر ويطبقونها برؤيةٍ تجزئيةٍ على النصّ، لتكون النتيجة هي الحصول على معاني جزئيةٍ أيضاً لا تتناسب مع عمق النصّ القرآنيّ من جهة احتوائه على كلّ تلك البطون المشار إليها في الروايات المتواترة، بل إنّ اعتماد تلك الآليات شرطٌ أساسيٌّ مؤثّرٌ في فهم البنية اللسانية للقرآن، على أن تكون باباً لتطبيق النصّ القرآنيّ في صيغته اللسانية بعد توظيف جميع تلك الآليات التي يستخدمها علماء الظاهر على الوجه الآخر للقرآن، وهو القرآن الآفاقيّ والأنفسيّ، ومن خلال هذا التطبيق فحسب تتضح معالم الرؤية الإعجازية الحقيقية للقرآن.

٢- الأسس التأويلية عند السيد كاظم الرشتي

أما السيد كاظم الرشتي، فإنه يقيم دعائم نظريته في التأويل على أساس تعدّد العوالم التي تنزّل منها القرآن من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، وقد اشتملت تلك العوالم على عالم الأنوار، ومنه ابتداءً سلّم النزول مرتبةً بعد أخرى إلى عالم الأرواح، ثمّ إلى عالم النفوس، ثمّ إلى عالم الأجسام، مقام النقش والارتسام، "فتنزّل القرآن من عالم الأنوار إلى عالم الأجسام، ومن الغيب إلى الشهادة، فظهر بمقتضى ذلك الزمان إلى آخر الزمان، فكان ألفاظاً وعباراتٍ، وقصصاً وحكاياتٍ كما ترى"^١، واستناداً إلى أنّ القرآن يمتاز بالشمولية التامة لكلّ ما هو موجودٌ في العوالم كلّها

^١ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١١٥.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

فإنه فضلاً عن أنه يتضمّن الكتب المنزّلة على الأنبياء والمرسلين، إذ هي نسخة من القرآن، وحكمٌ من أحكامه، والقرآن سرُّها، ولُبُّها" فإنه يتضمّن أيضاً "جميع العلوم على سبيل الاستغراق، ما وصل إلينا، وما لم يصل، وهو مكنونٌ عند الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقرّبين، وما لا يصل إليهم أيضاً، وهو مكنونٌ عند الملائكة الكروبيين، وما لا يصل إليهم أيضاً، وهو مكنونٌ عند الملائكة العالين، الذين ما سجدوا لآدم عليه السلام، قال الله تعالى: ((أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ))^١. وكلّ الأدعية والمناجاة، التي جرت على لسان نبيٍّ من الأنبياء، ووصيٍّ من الأوصياء، والملائكة المقرّبين وكلّ شيءٍ مما وجد، وما لم يوجد إلى يوم القيامة، وفيه الجفرة الجامعة، ومصحف فاطمة صلوات الله عليها، ولذا قال تعالى: ((وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ))^٢. خذها قاعدةً كليةً فتعرف منها ما لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وقال تعالى: ((وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ))^٣، ومن الواضح أنّ الرشتي يقول بجامعة القرآن لكلّ شيءٍ في العوالم كلّها، كما يقول بذلك السيد الأمليّ تماماً، أي إنه يقول بهذه الجامعة على أساس المطابقة التامة بين ما أطلق عليه الرشتي اسم الكتاب التدوينيّ الذي هو القرآن، للكتاب التكوينيّ الذي هو مجموع ما هو موجودٌ في تلك العوالم كلّها من السنن الإلهية الحاكمة في الأشياء، فلا بدّ لكلّ تأويلٍ أن يشير إلى وجود هذه المطابقة، و"ألا يخالف العالم من الآفاق والأنفس، فإنه صفة تعرف الحقّ للخلق بالتكوين، والقرآن صفة تعرف الحقّ للخلق بالتدوين، والكتاب التدوينيّ لا يخالف الكتاب التكوينيّ، فإذا وجدت المخالفة فاعلم أنّ ما فهمت ضلّةً من عقلك، وسفةً من رأيك، ما أصبت الحقّ ألبتة"^٤، بيد أنّ اقتناص تلك المعاني العميقة التي تشير إلى هذه المطابقة لا يمكن أن يتحقّق عن طريق الاختصار على الظاهر الذي هو "التفسير على وضع اللغة العربية، مع ملاحظة جميع تركيباته النحوية، من تقديم العامل على المعمول، وبالعكس في مواضع عديدة، وإذا كان المعمول ظرفاً، أو جاراً ومجروراً، وأمثال ذلك، وتقديم المبتدأ على الخبر، وأمثال ذلك، مما هو المقرّر عند النحويين. وعدم صرف اللفظ عن معناه اللغويّ إن أمكن، وصرفه إلى المجاز، والكنائيات، والاستعارات، إن دلّ الدليل العقليّ، والحديث النبويّ على بطلان صرفه إلى المعنى اللغويّ، وأمثالها مما هو المقرّر عند أهل المعاني والبيان، وهذا هو المعروف عند المفسّرين، بل لا تكاد تجد غيره، فلو تكلمت بغيره أنكروك"^٥ فالمشكلة التي يواجهها العرفاء مع المفسّرين

١ - بعض الآية ٧٥ من سورة ص.

٢ - الآية ١١١ من سورة يوسف.

٣ - الآية ٥٩ من سورة الأنعام.

٤ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأول، ص ١١٧.

٥ - المصدر نفسه والجزء، ص ١٤٢.

٦ - المصدر نفسه والجزء، ص ١٢٤-١٢٥.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

الذين ينحازون إلى الظاهر على حساب المعاني الباطنية في النصّ القرآنيّ لا تتمثل في أنّ العرفاء-على مستوى عددٍ كبيرٍ منهم في الأقلّ- لا يقيمون وزناً لمراعاة الأسس التي يعتمد عليها منهج هؤلاء المفسّرين، فالعرفاء نادراً ما تجد منهم شخصاً لا يشترط في صحّة التأويل أو المعنى الباطنيّ ألا يكون موافقاً للنظام اللغويّ المهيمن على الاستعمالات الصحيحة في اللغة العربية، أو ألا يكون منسجماً مع القواعد العقلية التي أثبتتها الأدلّة القطعية البرهانية، أو ألا يكون مطابقاً لثوابت الشريعة كما هي مرتكزة في الفهم العامّ لجمهور المسلمين، لكنّ نقطة الشروع بالخلاف بينهم وبين أولئك المفسّرين تبدأ من المرحلة التي تعقب هذا الاتفاق، فالمفسّرون يدّعون أنّ اعتماد منهجهم كفيلاً بتحقيق مستوى من الفهم للنصّ القرآنيّ يصلح لتكوين العقيدة وتوفير الحجة للإنسان المسلم أمام الله على أساس طاعته للتكاليف المستنبطة طبقاً لهذا المنهج، أما العرفاء فلا يرون كفاية ذلك، بل يرون أنّ هناك مستوياتٍ من المعنى لا يمكن تحصيلها إلا بناءً على تلك المنظومة العرفانية التي يتشعّبون في تفاصيلها، اعتماداً على الاعتقاد المسبق بتعدّد بطون المعنى في القرآن، كما لا يمكن الولوج إلى عوالم تلك البطون إلا بناءً على تحولاتٍ جذريةٍ تحصل في ذات الإنسان، بحيث تجعل منه إنساناً مؤهلاً للكشف، الأمر الذي يقرب العارف من الاطلاع على تلك العوالم الخفية لبطون المعنى في النصّ القرآنيّ، بحسب التفاوت الحاصل في درجات السلوك بين طبقات العرفاء، مع التسليم بأنّ حالة الكشف التامّ لا يمكن تصوّر وجودها إلا عند من أنزل القرآن على صدره، أو من أشار النبيّ إلى أنه هو من أوتي هذه المرتبة فكانت له وحده خاصيّة الاطلاع على بطون القرآن بشكلٍ تامّ، وصولاً إلى ذلك البطن الذي لا يمكن لأحدٍ غيره مهما أوتي من قوّة الكشف معرفة حقيقته وكنهه، يقول الرشديّ: "فإذا فهمت أنّ حقيقة القرآن رمزٌ لا يعرفه إلا الله تعالى، ومن أرسله إليه، وأهل بيته، وأهل البيت أدرى بالذي فيه، فاعلم: أنا لما سمعنا منه (ص) القرآن في عوالم عديدة، وفهمنا منه بقدر أفهامنا، من الرشح في ذلك العالم، وهذه العوالم متفاوتة في اللطف والغلظة، والشرافة والكثافة، والتجرّد والماديّة، فيختلف فهم القرآن باختلاف أفهامنا. فنسمّي ما فهمنا من القرآن بعد تنزله إلى عالم الأجسام بالظاهر، وما فهمنا في عالم الأشباح بالباطن، وما فهمنا في عالم النفوس بباطن الباطن، وما فهمنا في عالم الأرواح بباطن باطن الباطن، وما فهمنا في عالم الأنوار بباطن باطن الباطن، وعلى هذا (كلّما رفعت لهم علماً، وضعت لهم حلماً، ليس لمحبتّي غاية ولا نهاية) وكلّ ذلك قشرٌ وظاهرٌ بالنسبة إلى مبدئنا، وأوائل جواهر عللنا، فإذا كان كذلك فلنا أيضاً طريقٌ إلى الباطن بأقسامه، إلا أنّ هذا الباطن قشرٌ وظاهرٌ بالنسبة إليهم، ولهم أيضاً هذه المراتب، وعندهم بواطن وتأويلات... وما تسمع في الأحاديث من أنّ الباطن مخصوصٌ بالنبيّ (ص) وأهل بيته (ع)، ليس لأحدٍ فيه نصيب، يُراد بها الباطن

الفصل الثالثالمبحث الثاني

على الحقيقة، وأما الباطن الذي عندنا، ظاهرٌ بالنسبة إلى غيرنا، وأما الباطن الذي ليس ظاهراً، فهو مخصوصٌ بهم، وليس لأحدٍ فيه نصيب^١.

على أن السيد كاظم الرشتي يميّز بين مفهومين هما ((التأويل)) و((الباطن))، على أن لكلٍ منهما تعريفاتٍ يمكن أن تختلف باختلاف زوايا النظر، فُتحتمل للتأويل معانٍ ثلاثة:

المعنى الأول: أن لا يلاحظ المفسر تلك الجوانب التي يهتمُّ بها علماء الظاهر، أعني الجوانب الخاصة بالنظام اللسانيّ للغة العربية، بل يفترض أن بعض الكلام مجردٌ عن الارتباط بما قبله وما بعده، مثل قوله تعالى ((يُعْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ))^٢ فيتمّ توجيه معنى الآية بما ينطبق على الحالة الخاصة بالإمام المهديّ (ع) إذ يقع التمييز بين الأخيار والأشرار، فيعزّ الأختيار ويذلّ الأشرار، وتنتشر العلوم والمعارف بحيث تنتفي حاجة الإنسان إلى أن يتعلّم العلم أو أن يسعى إلى تحصيل المعرفة، فيكون العالم والمتعلّم بمنزلةٍ واحدةٍ، "وهذا إذا قطعتها عن أولّها وآخرها، لأنك إذا لاحظتها مع ذلك لا يفيد المعنى الذي قلنا. وكذا يُشترط فيه أن يكون المعنى معنىً باطنياً، خلاف ما يعرفه أهل الظاهر، كما عرفت من المثال، وهذا المعنى عامٌ كليٌّ لا يتخصّص بشيءٍ دون شيء^٣".

المعنى الثاني: المعنى الآخر للتأويل يشير إلى تطبيق الأحكام القرآنية التي هي بحسب الظاهر في الإنسان الكبير على الإنسان الصغير، إذ كلُّ ما في الأوّل موجودٌ في الثاني كذلك، "مثل قوله تعالى: ((وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ))^٤ هذا خطابٌ في التأويل للعقول، يعني يا أيها العقول ((لا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ)) أي: النفوس الأمارة بالسوء، أي لا تجعلوها صديقةً لكم، ولا تحبّوها، ولا تفعلوا بمقتضاها، ((حتى يؤمنَ)) أي: تظمننَّ في طاعة الله سبحانه، ولا تريد الشرّ، وتصير تابعةً للعقل... فالقرآن من أوله إلى آخره بهذه الوتيرة والنمط، كيف يكون وصف الله التدوينيّ مخالفاً لوصفه التكوينيّ، ((ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ))^٥.

١ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأول، ص ١٢٠-١٢١.

٢ - بعض الآية ١٣٠ من سورة النساء.

٣ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١٢٦.

٤ - الآية ٢٢١ من سورة البقرة.

٥ - الآية ٣ من سورة الملك.

٦ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١٢٧-١٢٩.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

المعنى الثالث: هذا المعنى مشتقٌ من الدلالة اللغوية المباشرة للفظ (التأويل))، ويراد به "ما كان المؤول إليه، ويؤول الأمر إليه، وهو الذي يرجع الأمور وتعود إليه، وهو قوله تعالى: ((فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ)) (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (٢٢) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ (٢٣) فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (٢٤) إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (٢٥) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ))^١ وهي أعلى رتبةٍ للتأويل، لأنها تشير إلى عودة جميع المعاني التفصيلية في الوجود إلى الوجود الواحد الذي أبدعها بعد أن لم تكن أصلاً، وهي رتبة لا يفضل السيد كاظم الرشتي الحديث عنها بكلامٍ أكثر، لأنها من موارد التقية ممن تقصّوا رداء الألوهية كفرعون ومن أطاعه من الملائمات لسلطين الجور في التاريخ^٣.

يلاحظ في التحديد الذي يفرضه الرشتي على مفهوم التأويل، أنّ الممارسات التأويلية بالمعاني الثلاثة التي ذكرها الرشتي لها تفرط بالركيزة الأهم من ركائز القراءة الموضوعية الشمولية للنصّ القرآني، فتتوجّب ملاحظة السياقات المتعدّدة التي ترد فيها الألفاظ القرآنية وتراكيبها، فضلاً عن الآيات ومجموعاتها التي تدور حول محور دلاليّ واحد، إذ من الأهمية بمكان تلك المتابعة الدقيقة لاقتربات الألفاظ في التراكيب القرآنية المتعدّدة، ومن الأهمية بمكان كذلك ملاحظة السياقات الجزئية والكلية التي تندرج فيها الألفاظ والتراكيب القرآنية ضمن السياق الكلّي النهائي للقرآن، هذا مع العلم أنّ هناك سياقاً كلياً أكبر يندرج فيه القرآن والسنة معاً، إذ تُعدّ السنة شارحةً ومفسّرةً للكثير من المعاني الغامضة في النصّ القرآني، كلّ هذا تمّ تجاهله في إطار التعريفات الثلاثة للتأويل كما هو واضح.

ومن المؤكّد أنّ هذا المنهج التجزيئيّ في اقتطاع التراكيب القرآنية من سياقاتها الجزئية والكلية من شأنه أن يؤدي إلى نتيجة خطيرة في الواقع، وهي أن يقوم المؤول بإسقاط قبلياته المذهبية والإيديولوجية، فضلاً عن القبلات التي كوّنتها ميوله وأهواؤه الخاصّة على النصّ القرآنيّ، فنكون النتائج التأويلية أقرب إلى التطبيق منها إلى التأويل، كما أشار إلى هذا المعنى السيد الطباطبائيّ في مقدّمته المعروفة لتفسير ((الميزان))^٤. فضلاً عن أنّ كثيراً من المعاني التي يظنّ المؤول أنها معانٍ باطنية إنما هي تطبيقات على بعض مصاديق الآيات القرآنية في الحقيقة، فإذا قلنا إنّ المعنى الباطنيّ لا بدّ أن يمثّل مساحةً أشمل وأعمق من المعنى الظاهريّ للنصّ، فلن

١ - الآيات ٢١-٢٦ من سورة الغاشية.

٢ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١٢٨-١٢٩.

٣ - ينظر: المصدر نفسه والصفحة، ص ١٢٩-١٣٠.

٤ - ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأوّل، ص ٩.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

يكون مثل هذا الإجراء التطبيقيّ للآية على مصاديقها مهما كانت الأذهان غير معنيةً بالالتفات إليها، إلا تحجيماً لدلالاتها الواسعة في مصداق واحد، فتكون بعض الآيات متكافئة في معانيها الظاهرية مع المعاني الباطنية، أو يكون الإبقاء على معانيها الظاهرية كفيلاً بتحقيق شمولية أكبر لها في التعبير، ورحابةٍ أوسع في آفاق المعنى، بل ربما مورست بمقتضى هذا المنهج التطبيقات السطحية الكثيرة التي يمكن تصوّرها، والتي تترك العديد من التأثيرات السلبية من خلال الحجر على سعة المعنى وتحجيم الدلالة.

أما المرتبة الثالثة من المراتب المتعلقة بفهم النصّ القرآنيّ، فتلك هي مرتبة ((الباطن))، وهو "أن تلاحظ الصورة العربية كما في الظاهر، وتلاحظ التقديم والتأخير كما في الظاهر، حرفاً بحرفٍ، لكن تقصد منه المعنى الباطن الذي لا يكون مدلوله على خلاف ما يعرفه أهل الظاهر، وأهل الباطن يدعون المجاز، ويأخذون الحقيقة، ويجعلون الحقائق متعدّدة، كالصلاة حقيقةً للولاية، وحقيقةً بعد حقيقةً للأركان المخصوصة. وكما في قوله تعالى: ((وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا))^١، الماء ماء الوجود، وسرُّ الحقّ المعبود، وظهور الربِّ الودود، وهو النازل من سحب المشيئة، الواقع على الأرض الجزر، فيكوّن ماءً ثانٍ به وجود الموجودات المقيّدة، وظهور الأفعال المحكمة المتقنة. ولما أشرق شمس اسم الله القابض على ذلك الماء، صعدت الأبخرة، فامتزجت مع جوهر الهباء، المنبثّ في هواء الإمكان، الخاصّ باسم الله البديع والحيّ، فصارت سحاباً مزجياً. ثمّ تراكمت فأشرق عليه شمس اسم الله القابض مرّةً أخرى، فتقاطر ماءً وقع على قابليات النفوس، فتكوّن ماءً ثالثاً، وهكذا إلى هذا الماء الذي هو الجسم البارد السيّال. فإطلاق الماء عليه ليس على سبيل المجاز، لأنّ أهل العربية وضعوا ذلك لذلك، وإطلاقه على الماء الأوّل والثاني والثالث إلى آخرها ليس مجازاً، إذ لا يتصوّر المجاز قبل الوضع، لقولهم إنّ المجاز يستلزم الوضع، وإن لم يستلزم الاستعمال، ولا يتصوّر وضع اللفظ قبل وجود المعنى"^٢، فالرشتي في هذا المقطع يتحدّث عن المشكلات التي يواجهها المفسّر أثناء محاولاته توجيه المعاني القرآنية بالوسائل اللغوية والاستدلالات العقلية التي يتحرّك جميعها في نطاق الظاهر القرآنيّ، فلا يجد المفسّرون إذ يواجهون مشكلةً من هذا النمط من حلّ سوى تفعيل استراتيجية المجاز، فيصرفون الكثير من المعاني الحقيقية إلى المعاني المجازية، أو أن يتكفّوا اختراع الأدلّة العقلية التي تتضمّن العديد من الفجوات المنطقية التي تستبين عند التحقيق، ولو تأمل المفسّرون جيّداً في معاني الألفاظ لعلموا أنّ لها معاني حركية

^١ - الآية ٣٠ من سورة الأنبياء.

^٢ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١٣١-١٣٢.

بعيدة تشير إليها، أو قل إن لها معاني أصلية تنبثق منها أعداداً لانهاية من المصاديق التي تندرج جميعها في المعاني الأصلية للألفاظ بطبيعة الحال، فإذا واجهوا مشكلة من هذا الطراز حملوا الألفاظ على معانٍ مجازيةٍ لتناسب دلالتها السياقات القرآنية التي وردت فيها، وليس ثمة مجازٌ في الواقع، غاية الأمر أن تلك المعاني التي افترضوا كونها مجازية إنما هي عددٌ من المصاديق المحتملة لذلك المعنى الحركي أو المعنى الأصلي العام، ومن المعلوم أن معجم مقاييس اللغة يتفرّد بهذه الخاصية التي تتبّع من خلالها ابن فارس المعاني الأصلية للألفاظ عبر الإشارة إلى المعاني الحركية التي تنتج عن تسلسلات الحروف وانتظامها تبعاً لخصوصياتها الصوتية المتنوّعة^١، والحق أن المفسّرين نوي المشرب العرفاني ملتفتون بقوةٍ إلى هذه الخاصية الموجودة في الألفاظ، خذ مثلاً على ذلك الإمام الغزالي، وصدر الدين الشيرازي، والفيض الكاشاني، والعلامة الطباطبائي الذي صاغ رؤى هؤلاء في هذا المجال، ضمن نظرية أطلق عليها عنواناً جامعاً هو ((نظرية وحدة المفهوم وتعدّد المصدق))^٢، وتقرّر هذه النظرية أن الألفاظ التي تشكّلت منها مفاهيم القرآن كالقلم والعرش والكرسي والكتاب واللوح، والماء، والسماء، إلخ ذات مصاديق متنوّعة ومختلفة من حيث التجرّد والمادّية، فإذا كان اللفظ الذي هو المفهوم واحداً فإنّ مصاديقه يمكن أن تتنوّع وتعدّد بحسب انتمائها إلى هاتين الدائرتين، فتشمل مصاديق عديدةً أخرى تنتمي إلى العالم المجرّد فضلاً عن مصاديقها المتداولة في العالم الحسي، فيكون الاستعمال فيها جميعاً استعمالاً حقيقياً وليس مجازياً كما هو الاعتقاد الشائع عند العديد من علماء اللغة وتبعاً لهم علماء التفسير، "ومن الواضح أن هذه النظرية لا تريد إلغاء المفهوم، وهي بنحو أولى لا تهدف إلى إلغاء المعاني

١ - اتبع ابن فارس هذا المنهج القسدي في تتبّع المعاني الفرعية التي تنبثق من المعنى الأصلي لكلّ تسلسل تنتظم بموجبه حروف الألفاظ، فقال في معنى كلمة ((صرح)) مثلاً: "الصاد والراء والحاء أصل منقاس، يدلّ على ظهور الشيء وبروزه. من ذلك الشيء الصريح، والصريح: المحض الحسب، وجمعه صرحاء، قال الخليل: ويجمع الخيل على الصرائح، قال: وكلّ خالص صريح، يقال هو بين الصراحة والصروحة، وصرّح بما في نفسه: أظهره، ويقال كأس صرّاح، إذا لم تُشب بمزاج، وصرّحت الخمر، إذا ذهب عنها الزبد،... ويقال جاء به صراحاً، أي جهاراً، ولقيت فلاناً مصارحةً وصراحاً، أي كفاحاً، ويقال صرّح الحقّ عن محضه، أي انكشف الأمر بعد غيوبه، والصرحة المكان، ويقال بل هو المثنى من الأرض، ويقال يومٍ مصرّح إذا كان لا سحاب فيه، وهو في شعر الطرمّاح، والصرح بيتٌ واحدٌ يُبنى منفرداً ضخماً طويلاً في السماء، وكلّ بناء عالٍ فهو صرّح" معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، المجلد الأول، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ، بيروت-لبنان. المجلد الثاني ص ٤٠.

٢ - ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ص ١٠ وما بعدها، لا سيما قوله: "إنما الاختلاف كلّ الاختلاف في المصدق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفرداتها ومركبتها، وفي المدلول التصوري والتصديقي"، وقوله: "فكان ينبغي لنا أن نتنبّه إلى أنّ المدار في صدق الاسم اشتغال المصدق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورةٍ واحدة، فذلك مما لا مطمع فيه ألبتة، ولكنّ العادة والأنس منعانا من ذلك" على أنّ العلامة الطباطبائي اعترف بالكثير من المقولات التي تتناقض مع إيمانه بهذا المنهج الذي يكاد يكون قصدياً تماماً، فاعترف صراحةً بوجود المجاز في القرآن، مع ما يوجب هذا من الاعتراف بوقوع الترادف والاشتراك والتقديم والتأخير والحذف والتقدير... إلخ. ينظر: الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان أنموذجاً) د. الشيخ شبر الفقيه، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٢٩٥ وما بعدها.

الفصل الثالث المبحث الثاني

اللغوية، إنما ينصبُّ كلُّ اهتمامها على عدم حصر المصداق الخارجي للمفهوم في المجال الاجتماعي والعرفي المتداول في نطاق عالم الحسّ والمادّة، إذ هناك للمفهوم الواحد أكثر من مصداق، يمتدُّ بعضها إلى ما وراء عالم المادّة^١، على أنّ النظرية القصدية للمفكر اللسانيّ عالم سبب النيليّ هي النظرية الأتمّ والأكمل في هذا السياق، إذ يُعدُّ المنهج اللفظيّ بقواعده المثبّته في كتاب ((النظام القرآنيّ)) بمثابة ماكينة معقدة التصميم تتلاحم أجزاءها لتؤديّ وظيفة منتظمة في إنتاج الدلالة القرآنية لكلِّ لفظٍ وتركيبٍ انطلاقاً من متابعة الاقترانات المتعدّدة والمتنوّعة للألفاظ والتراكيب الواردة في النصّ القرآنيّ، بما يؤديّ في نهاية الأمر إلى الكشف عن النظام المعقّد الذي يتألّف منه معنى الإعجاز في هذا النصّ، ومن المعلوم أنّ الانطلاق من هذه الفكرة التي تبرهن على احتواء الألفاظ للمعاني الحركية والأصلية التي تندرج تحتها المصايد المتعدّدة في عالمي الغيب والشهادة هي التي سوّغت للنظرية القصدية عدم الاعتراف بوجود الترادف والاشتراك، بل عدم الاعتراف بكلِّ أنماط المجاز^٢.

كذلك المغزى الذي أراد أن ينقله إلينا السيد كاظم الرشتيّ سائرٌ في هذا الاتجاه، فلفظ الماء مفهومٌ عامٌ تندرج تحته مصايدقه العديدة في العالم المجردّ والعالم الماديّ على السواء، "فثبت بالدليل أنّ إطلاق الماء على هذا الماء من قبيل إطلاق الحقيقة بعد الحقيقة، فالحقيقة الأولى للوجود، وهو المراد من قوله تعالى: ((وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيّ))^٣ ولفظ (كل) سور موجبةً كليّة، يفيد الاستغراق والعموم، ولا ريب أنّ حياة المجرّدات ليست من الماء الذي هو العنصر المخلوق تحت الكرة الهوائية، ولعمري إنّ حياة الهواء والنار والأفلاك وغيرها من العلويات، ليست من هذا الماء، فأين الكليّة المستفادة من الآية الشريفة، فيجب أن يُحمل على الوجود، إذ به يمتاز العابد من المعبود، والخالق من المخلوق، فالحقيقة الأولى

١ - العرش والكرسي، العلامة السيد كمال الحيدري، دار جواد الأئمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٩.

٢ - ينظر: النظام القرآنيّ-مقدمة في المنهج اللفظي، ص ٩٩ وما بعدها. يتضح من خلال المنهج القصدية أنه لا مجال للموافقة على الإشكال الذي ساقه الدكتور سروش حول وجود أجنحة الملائكة في خيال النبيّ فقط، على أساس ما ذهب إليه الفخر الرازي والعلامة الطباطبائي من أنّ معنى الأجنحة هو قوى ونشاطات الملائكة أو الغايات والأغراض المترتبة على هذه الأجنحة، وكذلك لا وجه للإشكال الذي ساقه سروش من خلال تصوير اللوح والقلم والكرسي، لأنّها لها معاني تجريدية تتفرّع من المعاني الأصلية التي تتشكّل منها المفاهيم العامة لهذه الألفاظ، ويتضح من خلال هذا البيان خطأ سروش في قوله: "أما اللغة والألفاظ والكلمات فلا كلام في أنها قوالب بشرية، وقد استوعبت الوحي في منتهى، وكلها تنبثق من مخزون عقل النبيّ، وتستوعب المعاني المجرّدة". بنية الوحي وحقيقة القرآن-حوارٌ هامٌ بين د.سروش والشيخ جعفر سبحاني، إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل، ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ. ص ٦٨.

٣ - الآية ٣٠ من سورة الأنبياء.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

للوجود، والحقيقة الثانوية للعقل، والحقيقة الثالثة للنفس، وأمثال ذلك. وهذا معنى ما قلنا لك: إنَّ أهل الباطن يأخذون الحقائق، ويتركون المجاز، ويقولون إنَّ المجاز قنطرة الحقيقة، والطريق الموصل إليها، بل هو شعيرة الحقيقة، وليس عندهم الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، بل الحقيقة عندهم ذاتٌ كاملةٌ لطيفتها زائدةٌ على ذاتها، فالذات هي الحقيقة، واللطيفة هي المجاز، ولما كانت اللطيفة على هيئة الذات فتكون مثالها، فافهم، ولا تكن من الغافلين^١، وها هنا إشارتان:

الإشارة الأولى: إنَّ الرشتي لا يقرُّ بوجود المجاز في اللغة، أو قل إنه قائلٌ بمعنى خاصٍّ للمجاز غير المعنى الشائع عنه لدى علماء اللغة والبلاغة ولدى علماء الأصول، فكما إنَّ الحقيقة ليست هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، فإنَّ المجاز ليس هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كذلك.

الإشارة الثانية: يترتب على الإشارة الأولى أن يكون للحقيقة معنى خاصُّ، وللمجاز كذلك، وتشير كلمات الرشتي إلى أن معنى الحقيقة غير متعيّن من جهة الأصل، أي إنه معنى عامٌّ قابلٌ للانطباق على أكثر من مصداق واحدٍ أعمّ من أن يكون حسياً أو مجرداً، وهذا هو معنى ما قال عنها الرشتي إنها حقيقة كاملة، أي إنها لانهائية من جهة قابليتها للانطباق على عددٍ لانهائيٍّ من المصاديق المعينة. أما المجاز فليس هو إلا ذلك المعنى الحقيقي العامّ عندما يتمُّ تطبيقه فعلاً على الأشياء الحائزة على الخصوصيات الضرورية للانطباق، ولا أهميّة بعد ذلك لأن يكون معنى ينتمي إلى عالم الحسيّات أو إلى عالم المجردات، وهذا هو معنى قوله إنَّ المجاز هو اللطيفة الزائدة على الذات الكاملة للحقيقة، على أن كلَّ مصداق تنطبق عليه الذات الكاملة للحقيقة هو بمثابة مثالٍ للممثل له، أي إنه بمثابة رمزٍ يشير إلى تلك الذات الكاملة، بداهة أن هذا المصداق أو المثال مطابقٌ للهياة التي تتكوّن منها الذات، بحيازته للخصوصيات العامة التي تتطلبها عملية انطباق الذات الكاملة للحقيقة أو المعنى الأصليّ على ذلك المصداق الذي يؤدي وظيفة الرمز أو المثال.

بناءً على ما اتضح حتى الآن، فإنَّ العملية التأويلية عند السيد الرشتي خاضعةٌ لجملةٍ من الشروط والضوابط التي إن تمَّ التفريط بها لم تكن النتائج التي يتوصّل إليها المؤول صحيحة أو مقبولة، وإنه من خلال ملاحظة تحقيق هذه الشروط والالتزام بتلك الضوابط يتمُّ تجسير العلاقة بين المعاني الظاهرية والمعاني

^١ -تفسير آية الكرسي، الجزء الأول، ص ١٣٢-١٣٣.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

التأويلية والباطنية، فيتحقق الوجود التراتبي الطولي للمعاني المحتملة في النصّ القرآنيّ من دون تعارض فيما بينها، وتتمثل هذه الضوابط في:

أولاً: أن لا يكون المعنى التأويليّ أو الباطنيّ مخالفاً للظاهر القرآنيّ، أو منافياً للثوابت الدينية عند عوامّ المسلمين والمؤمنين، لأنّ النبيّ (ص) وسائر المعصومين (ع) أقرّوهم عليها، فحظي فهمهم للدين بإمضائهم على هذا الأساس "لكنهم لما كانوا لا يعرفون الحقائق، ولا يدركون الدقائق، وما تصل أفهامهم إلى المطالب العلية العالية، فألبسوا عليهم السلام تلك الدقائق لباس الظاهر والصورة، وأقوها عليهم، بحيث إذا اعتقدوا بالظاهر اعتقدوا بالباطن، لكن لا عن بصيرة...ومن هنا تعرف بطلان أقوال الذين أولوا القرآن بما يخالف ظاهره، وقال في قوله تعالى: ((وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ))^١ بالجبت والطاغوت، ولا يريدون سوى الحقّ المعبود. ((خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ))^٢ فلا يعرفون إلا الحقّ، ولا يفهمون إلا الله، ((وَعَلَى سَمْعِهِمْ))^٣ فلا يسمعون إلا صوت الله عزّ وجلّ، ((وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ))^٤ فلا يرون إلا الله، ((وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ))^٥ قال: إنه مشتقّ من العذب، وهو الحلاوة واللذة، نعم لهم في الخلوة مع محبوبهم لذّة، لا يعادلها شيء من لذات الدنيا والآخرة. وأمثال ذلك من التأويلات، وكلّ ذلك يخالف ظاهر الآية، وينافي مراد الله عزّ وجلّ، ونحن من ذلك الباطن وأهله براء^٦ ومن الواضح أنّ السيد الرشتيّ يبيدي موقفاً اعتراضياً متشدّداً ضدّ الممارسات التأويلية الباطنية الخاطئة التي ارتكبتها بعض العرفاء، لاسيما ابن عربيّ، إذ لم يكن منهجه الباطنيّ في تأويل القرآن مرضياً عنه في مدرسة الشيخ الأوحّد وتبعاً له السيد كاظم الرشتيّ بطبيعة الحال.

ثانياً: أن لا تكون المعاني التأويلية والباطنية مخالفة لما تحكم به العقول السليمة^٧، شريطة الانتباه إلى أنّ هناك معنى خاصاً للأحكام العقلية التي تجب عدم مخالفتها، فما يجب عدم مخالفته من تلك الأحكام هي الأحكام القطعية البرهانية التي ليس فيها مجالٌ للشكّ أو التردّد، أو هي ما يقع مورد الاتفاق عند جميع العقول، أو هي الأوّليات التي ينطلق منها العقل السليم ليصدر أحكامه على مختلف القضايا، وإلا

^١ - الآية ١٠ من سورة يس.

^٢ - بعض الآية ٧ من سورة البقرة.

^٣ - بعض الآية ٧ من سورة البقرة.

^٤ - بعض الآية ٧ من سورة البقرة.

^٥ - بعض الآية ٧ من سورة البقرة.

^٦ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأوّل، ص ١٤٠-١٤١.

^٧ - المصدر نفسه والصفحة، ص ١٤٢.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

فإن كثيراً من الأحكام التي لا تنتمي إلى هذا النطاق هي مورد الاختلاف بين العقول، فما يحكم به عقلٌ ما يحكم بنقيضه تماماً عقلٌ آخر، بناءً على تدخل جملة من العوامل التي تحرف سير العقل باتجاه إصدار العديد من الأحكام الخاطئة التي تتناقض مع السير المنطقي لترتب المعلومات على تلك الأوليات.

ثالثاً: أن يشير كلٌّ من المعنى التأويلي أو المعنى الباطني إلى المطابقة التامة بين الكتاب التدويني الذي هو القرآن، والكتاب التكويني الذي هو الآفاق والأنفس، فإنه صفة تعرف الحق للخلق بالتكوين، والقرآن صفة تعرف الحق للخلق بالتدوين، والكتاب التدويني لا يخالف الكتاب التكويني، فإذا وجدت المخالفة، فاعلم أن ما فهمت ضلّة من عقلك، وسفه من رأيك، ما أصبت الحق ألبتة" ج ١ ص ١٤٢ وهذا هو المعيار ذاته الذي استند إليه السيد حيدر الأملي في عملية التمييز بين المعاني الظاهرية والمعاني الباطنية للنص القرآني، إلا أن جهود هذا الأخير تعدّ هي الأهم في مجال تثبيت دعائم هذه النظرية، ناهيك عن القضية المتعلقة بالسبق التاريخي لجهود السيد الأملي على الإشارات التي قدّمها السيد كاظم الرشتي في هذا الاتجاه.

رابعاً: أن لا يخالف المعنى التأويلي أو الباطني الأحاديث الشريفة والروايات، قال الرشتي في هذا السياق: "إياك إياك أن تؤول القرآن، أو تتكلم فيه بحسب الباطن، وليس لك سندٌ من الحديث والرواية، لأنك جاهلٌ لا تعلم القرآن، ولا تفهم الآيات، فإنّ التفسير بالرأي - أي بما لم يكن له سندٌ من الحديث - من قبيل الهذيان والزندقة، لا يُصغى إليه. فلو اتفق أن الرجل تكلم بالباطن بدون سندٍ، وبعد ذلك وجد السند، فقد أخطأ، يعدّبه الله على ذلك، أو يعفو عنه، فإنه ذو الفضل العظيم... والسند لا ينحصر بالتصريح في كلّ موضع، والتخصيص في كلّ مطلب، بل تكفي العمومات، والإشارات، والتلويحات، وأمثال ذلك، بل أقول: إذا تأمل الإنسان، وتدبّر في القرآن والأحاديث رأى الأشياء كلها مصرحةً مفصّلةً، كيف يقول الحق سبحانه: ((وتفصيلاً لكلّ شيء))^١ وهو مجملٌ، والله سبحانه أصدق القائلين ((ومن أصدق من الله قيلاً))^٢٣.

ليس ثمة مجالٌ للشك أن السيد كاظم الرشتي بيّنه لهذه الشروط الواجب توفّرها في العملية التأويلية يصرّح بعدم موافقته على العديد من الأطروحات التأويلية والباطنية التي تعلن - ولو من الناحية العملية - تمرّدّها على هذه الضوابط،

١ - بعض الآية ١٥٤ من سورة الأنعام.

٢ - بعض الآية ١٢٢ من سورة النساء.

٣ - تفسير آية الكرسي، الجزء الأول، ص ١٤٣-١٤٤.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

وعدم التزامها بهذه الشروط، بيد أن هذا لا يعني أن تلك الأطروحات الشاذة تسوّغ نسف المنهج الباطنيّ في تأويل النصّ القرآنيّ من الأساس، إذ لا ملازمة بين الأمرين كما هو بيّن، فيكون المنهج الباطنيّ في تفسير القرآن حال الالتزام بتلك الشروط، والاحتكام إلى تلك الضوابط هو المنهج الكفيل بتحقيق الفهم الأفضل لمراد المتكلّم، وهو الله سبحانه، على أن التأويل الواقعيّ الذي يتوغّل بعيداً جداً إلى حيث يلامس البطن الأخير من القرآن، وهو البطن الذي يمتاز بالانفتاح على العوالم اللانهائية للمعنى، أو هو البطن الذي تستمدُّ منه جميع البطون الأخرى التي هي مجرد طواهر بالقياس إليه، هو من اختصاص فئة معيّنة من البشر، وهم النبيّ والمعصومون من آل البيت على وجه التحديد¹.

نتائج المقارنة

ما أردنا أن نبرهن عليه من خلال هذه الإشارات التي اتسمت بالكثير من الاختزال إلى الدعائم التي تنهض عليها القراءة العرفانية للنصّ القرآنيّ، هو وجود ذلك الفضاء العامّ الذي جمع بين القراءتين العرفانية والسروشية، لا في المراحل التي مرّت بها أطروحته كلّها، بل في المرحلة التي مثلها كتاب القبض والبسط في الشريعة على وجه الخصوص، والحقّ أنّ ما ذكرناه في هذا المبحث من السمات العامّة للمنهج العرفانيّ في التأويل، فضلاً عن أنه ينفعنا في مجال توضيح نقاط الالتقاء بين أطروحة القبض والبسط في الشريعة، ونظرية العرفاء في تأويل النصّ القرآنيّ، فإنه ينفعنا كذلك في توضيح نقاط الافتراق بين الدعائم التي تنهض عليها نظرية العرفاء والمرحلة اللاحقة للتطوّرات التي أجراها الدكتور سروش على نظرية القبض والبسط، من خلال ما طرحه من أفكار في كتابيه ((الطرق المستقيمة)) و ((بسط التجربة النبوية))، وكان من شأن تلك الأفكار أن تمارس تأثيرها البالغ على مستوى تغيير اتجاه البوصلة بالنسبة لأطروحته كلّها، ويتضح ذلك من خلال الإشارة السريعة إلى النقاط الآتية:-

النقطة الأولى: إنّ الاستناد إلى الوحدة المفترضة بين الكتاب القرآنيّ والكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ على حدّ تعبير الأمليّ، أو بين الكتاب التدوينيّ والكتاب التكوينيّ على حدّ تعبير السيد الرشتيّ من جانب، وما قامت عليه نظرية القبض والبسط في الشريعة من الأسس التي تقرّر وجود العلاقة الجدلية بين القبلية المعرفية والعلمية التي يوقّرها تطوّر العلوم والمعارف في أفق المفسّر وفهم مراد المتكلّم، أو تحقيق

¹ - ثمة طريقان للعلم اللدنيّ ذكرهما السيد الأمليّ، هما الوحي والإلهام، الأوّل للأنبياء، والثاني للأولياء، وفي مقدّمتهم آل البيت المعصومون عليهم السلام، ينظر في ذلك: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، المجلد الأوّل، ص ٤٧٣-٤٩٢.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

مستوى أفضل من الفهم لمراد المتكلم من جانب آخر، يشير إلى وجود أواصر العلاقة بين النظريتين فعلاً، وتعدُّ هذه النقطة من النتائج المفروغ منها في إطار هذا البحث، فلو قيل إنَّ أطروحة القبض والبسط في الشريعة تحتمل الكثير من النقاش على صعيد بعض التفاصيل التي تتكوّن منها، فإنَّ مثل هذا الكلام يمكن أن يُقال أيضاً بشأن نظرية العرفاء في تأويل القرآن، فلا تقدر مثل هذه المؤاخذات في صحّة الاستنتاج الذي يقرّر وجود الأصرة المتينة بين الأسس والدعائم التي قامت عليها كلتا النظريتين في واقع الحال.

النقطة الثانية: إنَّ نظرية العرفاء وإن كانت تتحد في الجوهر مع نظرية القبض والبسط من خلال افتراضها التطابق بين الكتاب القرآني والكتاب الآفاقي والأنفسي، إلا أنها تعتمد الكثير من المعطيات العلمية المستندة إلى العلوم القديمة، لا سيما في نطاق المعلومات الفلكية التي تستند إلى علم الهيئة البطليموسي¹، تأسيساً على ذلك فإنه ليس من الضروريّ التركيز على الاختلافات الناشئة من اختلاف الطور العلميّ بين العصور المتعاقبة، بقدر ما يكون من المهمّ التركيز على الأطر العامّة التي تجمع بين النظريتين، إذ منها وحدها يتكوّن المنهج الذي تتفعل من خلاله النظرية، ولا عبرة بالأخطاء الناتجة من الخطأ الحاصل في المعلومات الخارجية التي لا دخالة لها في تقويم النظرية وتقرير التقائهما مع نظرية أخرى أعقبتها زماناً فاعتمدت الأركان والأسس ذاتها، على الرغم من أنها شكّلت قنانيها العلمية والمعرفية استناداً إلى مستوى علميٍّ ومعرفيٍّ أكثر تطوراً، كما هو الحال مع نظرية الدكتور سروش في القبض والبسط.

النقطة الثالثة: طبقاً لنظرية العرفاء لا يكون الترقّي في مجال الاطلاع على بطون القرآن مرتبطاً بالإحاطة الأكثر شموليةً واتساعاً على مناهج العلوم والنتائج المتمخّضة عنها، أي إنَّ الترقّي في الاطلاع على بطون القرآن ليس من قبيل العلم الكسبيّ أو الحصوليٍّ، بل هو علمٌ كسفيٌّ أو حضوريٌّ محض، يفيض به الله على العارف عندما يتوعّل في طريق السلوك إلى الله، خلافاً لنظرية القبض والبسط، فإنها تربط بين القضية الخاصّة بالترقيّ في الاطلاع على البطون القرآنية والقضية الأخرى الخاصّة بالزيادة الكميّة والكيفية في مجال المعارف التي تنتمي إلى العلوم

¹ -يختلف علم الهيئة القديم عن علم الهيئة الجديد من دون شكّ، كما لا يمكن إغفال ما لهذا الاختلاف الجوهري من الآثار الكبيرة على المعاني التفسيرية للكثير من الآيات، ينظر في ذلك: مفاهيم القرآن، الشيخ جعفر سبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة الاعتماد، الجزء الثالث، ص ٢٩ وما بعدها، إلا أنّ هذا الاختلاف في الكثير من النتائج بين علم الهيئة القديم وعلم الهيئة الجديد لا ينبغي ان يكون مؤثراً على تقرير الالتقاء بين نظرية تفسيرية قديمةً وأخرى حديثةً ما دامت الغاية ليست هي الاتفاق في المضامين والاستنتاجات، بقدر ما تكون الغاية هي اعتناق الدعائم المنهجية ذاتها، وهو متحقّق في المقام كما هو واضح.

الفصل الثالثالمبحث الثاني

الكسبية والحصولية، ويشير هذا الاختلاف إلى حقيقة أن نظرية العرفاء متّجهة بنتائجها صوب الغاية الدينية بصورة واضحة، في حين أن نظرية القبض والبسط متّجهة بنتائجها صوب الغاية المعرفية التي تستهدف تحديث المعرفة الدينية بما ينسجم مع الإطار العام لفلسفة الحداثة، فلا تكون غايتها دينية خالصة خلافاً لنظرية العرفاء على هذا الأساس.

النقطة الرابعة: إنَّ الفكرة التي تتمحور حول المعاني الطولية للنصّ القرآني هي ما يجعل اللقاء بين النظريتين متحققاً، ومن الواضح أن هذه الفكرة إنما تستند إلى اعتقاد سابق بكمال الإحاطة الإلهية بالنسبة لمنشئ النصّ بعالمي الغيب والشهادة، فإذا انتقلنا إلى المرحلة الثانية من نظرية القبض والبسط المتمثلة بنظرية بسط التجربة النبوية، فإنَّ فكرة المعاني الطولية -مع فرض تمسُّك الدكتور سروش بها- لا تعود مستندةً إلى تسويغ منطقي، لأنَّ النصّ القرآني طبقاً لتلك الأطروحة إنما هو ثمرة تجربة بشرية في الوحي^١، ويترتّب على ذلك أنها لا تتضمّن تلك الإحاطة الإلهية الشاملة بعالمي الغيب والشهادة، بل هي قابلة -شأنها شأن أيّة تجربة بشرية أخرى- لكلّ العوارض التي تخلُّ بقيمة التجربة الوحيانية للنبيّ من النقص والسهو والخطأ والنسيان، فأيّ مسوّغ يدعو القارئ بعد ذلك إلى الاعتقاد بأنّ ثمة بطوناً تترتّب طولياً في كلام نابع من تجربة بشرية حتى لو قلنا إنها ذات مرتبة أرقى من تجارب الآخرين، إلا أنّ ذلك لا يجعلها حائزةً على شرط الإحاطة الشاملة بالحقائق الموجودة في جميع العوالم كما هو واضح، فيكون مآلها إلى أن تكون تجربة بشرية عادية لا تدفع القارئ إلى أن يفترض تضمُّنها للبطون المتعدّدة أو المعاني الطولية في نهاية المطاف.

^١ - ينظر: كلام الله...كلام محمد صلى الله عليه وآله، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، ص ١٢.

المبحث الثالث

محورية مفهوم الإعجاز

في الكشف عن المصدرية الإلهية للقرآن

المنهج المقلوب

الحقّ أنّ هناك مغالطة كبيرة ارتكبها الجدل الكلاميّ في تأريخ الإسلام، تمثّلت في أنّ علماء الكلام، بما أنهم سلكوا منهج الدفاع العقليّ عن العقائد الدينية، فإنهم كانوا مضطرينّ إلى الابتداء من حُجّة العقل، شأنهم في ذلك شأن الفلاسفة، لإثبات وجود الله، حتى إذا ما انتهوا من هذه القضية، انتقلوا إلى القضية الأخرى التي يتمّ الاستدلال فيها على بعثة الأنبياء، ليرشدوا الناس إلى كيفية عبادته وبيان شرائعه، توصلاً إلى تحقيق السعادة لهم في الدارين¹، وعن هذا الطريق يتمّ الاستدلال على المصدرية الإلهية للنصّ القرآنيّ، على أنّ هذا الأسلوب من الاستدلال، لا يؤدّي بالضرورة إلى إثبات مفهوم الإعجاز لهذا النصّ، بل أقصى ما يؤدّي إليه هو إثبات وجود الله في مواجهة عددٍ لامتناهٍ تقريباً من الإشكالات الفلسفية التي يمكن أن تُثار في مواجهة الأدلّة والبراهين التي يقرّها المتكلّمون في هذا السياق.

¹ - من أجل الاطلاع على طريقة المتكلمين والمفسرين في الاستدلال على وحدانية الله وصفاته ثمّ الانتقال إلى مرحلة البرهان على النبوة ينظر: حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، السيد عبد الله شبّر، المتوفى ١٢٤٣هـ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م. على أنّ هناك فرقاً بين المهمة التي تتولاها الفلسفة والمهمة التي يتولاها علم الكلام، إذ تستقل الأولى من أجل البرهنة على قضاياها بالأليات البرهانية والمنطقية والعقلية التي يسلم بنتائجها الفيلسوف حتى لو تعارضت مع ثوابت الشريعة، على حين تكون مهمة علم الكلام هي الدفاع عن الشريعة كما هو المعلوم، ينظر: في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الأول، تأليف: دكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ١١٧ وما بعدها. ينظر أيضاً: مناهج المتكلمين في فهم النصّ القرآني، تأليف: الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨م.

فلو فرضنا أننا نجحنا في إقامة البرهان القطعي على وجود الله سبحانه، وترتب على ذلك أن نعترف بأن هناك لطفًا واجبًا على الله سبحانه بأن يبعث الأنبياء^١، فكيف نستطيع أن ننقل إلى الخطوة اللاحقة فنثبت أن فلانًا المعين من بين جميع الناس هو النبي الذي وقع عليه الاختيار كي ينقل إلينا الحقائق من لوح الواقع الذي هو عالم الغيب، فيكون له علينا جميعاً واجب الطاعة والتسليم، فلا بد أن يُصار في هذه الحالة إلى الحجّة القاطعة التي تثبت مدّعاءه في النبوة، وليست هذه الحجّة في نهاية الأمر إلا معنى الإعجاز في القرآن، فهل يستطيع المتكلمون أن يحسموا مادّة الخصومة والنزاع في شأن الإعجاز القرآني عن طريق ذلك السير الاستدلالي العقلي الذي انطلقوا منه لإثبات واجب الوجود سبحانه؟ بالطبع لا، إذ لا وجه لترتب هذه النتيجة على النتيجة التي سبقتها إطلاقاً، بل هما أمران متميزان تماماً، إذ حتى مع فرض تمامية النتيجة الأولى، تظلّ النتيجة الثانية داخل دائرة الاحتمال ولا يمكن الوصول بشأنها إلى حالة اليقين أبداً، إلا في حالة واحدة فقط، وهي أن نفهم معنى الإعجاز في هذا النصّ، فيكون كاشفاً عن صدق مدّعى هذا الإنسان بالنبوة، فإذا توصلنا إلى الدليل على حقيقة هذا الادّعاء، بلغنا غايتنا في تحصيل الدليل على وجود الله، إذ لا يتصور التفكيك بين مفهوم النبوة والمصدر الإلهي الذي كان هو السبب في إحياء ذلك النصّ المعجز إليه ليقوم بتبليغه للناس، وهكذا يتبيّن أنّ الحاجة منتقية أساساً إلى تلك الاستدلالات التي تكلفها علماء الكلام لإثبات حقانية الرسالة عن هذا الطريق.

نعم، تبقى لتلك الاستدلالات قيمتها من جهة ما تحقّقه من التوسعة والامتداد في مساحة الاستيعاب العقلي للمفاهيم العامة الواردة في النصّ القرآني، لا من جهة أنها تمثّل الاتجاه الوحيد الذي يجب سلوكه للوصول إلى البرهنة على حقانية النبوة، بل إنّ الأسلوب الأكثر منطقية من ذلك هو أن نتأكد من توفّر صفة الإعجاز في النصّ القرآني، لننتقل بعد ذلك إلى إثبات مفهوم النبوة، وعلى أساس التسليم بهذا المفهوم ننتقل إلى التصديق بمفهوم التوحيد الذي يتخذ لنفسه موقع القلب أو النقطة المركزية التي تدور حول فلها كلّ المفاهيم الأخرى في القرآن.

^١ - ينظر: عصمة الأنبياء في القرآن، المحقق العلامة الشيخ جعفر السبحاني، دار الولاية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م. وقال المظفر: نعتقد أنّ قاعدة اللطف...توجب أن يبعث الخالق اللطيف بعباده، رسله لهداية البشر وأداء الرسالة الإصلاحية وليكونوا سفراء الله وخلفاءه" وقال: "وليس معنى الوجوب هنا أنّ أحداً يأمره بذلك فيجب عليه أن يطيع. تعالى عن ذلك، بل معنى الوجوب في ذلك كمنعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود((أي اللزوم واستحالة التفكيك))" شرح عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر، شرح الشيخ علي شقير، منشورات الفجر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ٨١، ص ٨٥.

ربما كان لهذا الأسلوب في الاستدلال آثاراً سلبية كثيرة لم يكن يتوقعها المتكلمون، فعلى الرغم من أن دوافع هؤلاء كانت نزيهة، من جهة أنهم كانوا يبتغون من ورائها دعم الموقف الإيماني بحقانية الإسلام في مواجهة تيار الفلاسفة الذين لم يكونوا يسلّمون بقيمة أي دليل ما لم يكن مستنداً إلى العقل، وينظرون إلى الأدلة المستقاة من النصوص الدينية المقدّسة على أنها تمثل مصادرات دينية لا تصلح للاحتجاج بها إلا على أتباع الدين، وهي بحاجة إلى أن تبرهن على قضاياها بالمنهج العقليّ الصرف الذي هو الأداة الوحيدة التي يثق الفيلسوف بنتائجها، إلا أن محلّ الكلام ليس في تقويم تلك المناهج الاستدلالية للمتكلمين من هذه الناحية، بل نحن نبتغي أن نشير إلى ما خلّفته تلك المناهج من الآثار السلبية على عددٍ من المفاهيم العقائدية المهمّة، ومنها مفهوم النبوة ومفهوم الإعجاز في النصّ القرآنيّ، وذلك بأن يُقال:

أولاً: انصبّ الاهتمام على تقويم الحجج العقلية التي اجترحها علماء الكلام في مقام الاستدلال على حقائق التوحيد والنبوة والمعاد... إلخ، ولم تعد مسألة الإعجاز في القرآن محور الاهتمام للكشف عن صدق ادّعاء النبيّ للنبوة، وبذلك كانت جهودهم تصبّ في مصلحة التوجّهات التي تبنّتها بعض اتجاهات الفلسفة حول التشكيك بالنبوة، على أساس تشخيص نقاط الضعف في أدلة علماء الكلام^١، فإذا ما فعلوا ذلك، ربّوا عليه نتيجة أخرى، وهي عدم حقانية الاعتقاد بنبوة النبيّ، الأمر الذي يترتب عليه عدم حقانية الاعتقاد بالمصدر الإلهيّ للنصّ القرآنيّ بطبيعة الحال.

ثانياً: لم تتوحّد جهود المتكلمين مع جهود العرفاء في بيان حقيقة الإعجاز التي يتّصف بها النصّ القرآنيّ، ولقد كان بإمكانهم أن يفعلوا ذلك، ولا يحول دون هذه الإمكانية كونهم لم يعيشوا التجارب الكشفية للعرفاء على مستوى السلوك، إذ إنّ هناك جانباً تنظيرياً أنجزه بعض العرفاء كان من الممكن توظيفه في المنظومة الكلامية الاستدلالية لتركيز مفهوم الإعجاز القرآنيّ لو أنهم انتبهوا إلى قيمة هذا المشروع^٢، علماً أنّ دخولهم هذا الميدان كان من شأنه أن ينفّح الكثير من المفاهيم غير الواضحة أو المضلّلة في المنظومة التأويلية للعرفاء، وإذ بقيت تلك المفاهيم

^١ - في بيان الفرق بين المنهج القرآني في إقامة البرهان على المفاهيم الرئيسة للعقيدة الإسلامية، وفي مقدمتها عقيدة التوحيد، وبين المنهج الكلامي في البرهان على تلك العقيدة، ينظر: مقومات التصوّر الإسلامي، سيد قطب، دار الشروق، ص ٢٠١-٢٠٦.

^٢ - يمثل صدر المتألهين النزوة التي تجمّعت فيها جهود الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والعرفاء في التأريخ الإسلامي حتى عصره الذي وجد فيه (القرن الحادي عشر الهجري)، فقد رسم معالم منهجه الذي أطلق عليه اسم ((الحكمة المتعالية)) على أساس التوفيق بين العقل والكشف والشرع كما هو معلوم، ينظر: الفلسفة- شرح كتاب الأسفار الأربعة/الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ قيصر التميمي، منشورات: دار فراقد للطباعة والنشر، قم-إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٩٤ وما بعدها.

المؤاخذات التي لحقت المنظومة الخاصة بعلم اللغة جعلتها تبدو كما لو أنها سلكت المسار الخاطئ باتجاه رسم معالم المنهج الصحيح لدراسة اللغة القرآنية التي تمتاز بقصدية الدلالة على مستوى الألفاظ والتراكيب اللغوية، بداهة أن القرآن كله يشكل بنسيجه اللغوي المتشابك والمتلاحم نظاماً محكماً لا يتخلف فيه اللفظ عن معناه، ولا التركيب عن دلالاته، وهذا ما لم يوجد في تراث التفسير إلا على مستوى بعض الموسوعات التفسيرية النادرة، مثل تفسير الفيض الكاشاني^١، وتفسير الميزان^٢، مضافاً إلى بعض البحوث القرآنية في تراث الإمام الغزالي^٣، ثم كانت القفزة الهائلة التي بلورت معالم المنهج اللساني القصدي على يد المفكر العراقي عالم سبيط النيلي كما هو معلوم.

إن الحديث عن الإعجاز القرآني عند البلاغيين والمفسرين لا يمثل الإعجاز بمجموعه، فأغلبه متوجّه صوب تقرير الإعجاز البلاغي للقرآن، وعلى هذا الأساس فإنهم كانوا منسجمين مع أنفسهم في الواقع إذ يلجأون إلى مقايسة البلاغة القرآنية بالبلاغة الموروثة في التراث الشعري والنثري لفصحاء العرب، فتكون نتيجة مقارنة بلاغة القرآن إلى غيره أن بلاغة الأوّل هي الأرقى، وأشهد أن لو كان هذا الوجه هو الوجه الوحيد للإعجاز لكنت أفضل على بلاغة القرآن بلاغة العديد من النماذج الشعرية والنثرية كديوان المتنبي وأبي تمام ونهج البلاغة، فكان احتجاجهم لإعجاز القرآن بالوجه البلاغي وجعله هو الوجه الأبرز من وجوه الإعجاز سبباً في وجود الحيرة لدى بعض النابهين قديماً وحديثاً بشأن الموافقة على أن يكون القرآن معجزاً من هذه الناحية إلى حدّ أنه يتحدّى جميع البلغاء في العصور السابقة على نزوله وفي العصر الذي نزل فيه، فضلاً عن البلغاء والفصحاء الذين سوف يوجدون في المستقبل، والحال أن هناك نماذج أدبية في كلّ عصر تبدو أنها هي الأكثر حيازة لشروط الإبداع الأدبي والبلاغي، إن لم يكن على مستوى القرآن كله، فلا أقلّ من أنها كذلك على مستوى بعض السور القصار في القرآن^٤، وحتى عندما قيل إن هناك

^١ - ينظر: تفسير الصافي للمولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني المتوفّي ١٠٩١ صحّحه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، منشورات مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م الجزء الأول، ص ٢٥ وما بعدها.

^٢ - ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ص ١٠ وما بعدها.

^٣ - ينظر: مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م. ص ٦٦-٦٧، ينظر أيضاً: منهج الاقتران اللفظي في دراسات عالم سبيط النيلي/ أصل الخلق وأمر السجود نموذجاً، رسالة ماجستير، تقدّم بها باسم عبد الحسين راهي إلى كلية الآداب/جامعة البصرة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص ٣٥.

^٤ - لا شك أن هناك اختلافاً بين علماء التفسير حول تقرير وجه الإعجاز في القرآن، فمع تسليم الغالبية العظمى منهم بوجود الإعجاز البلاغي في القرآن، إلا أن هناك طائفة منهم استنثت على الأقلّ قصار السور، مفرّرين أن البلاغة ليست هي وجه الإعجاز فيها على كلّ حال، وقد أشار المفسرون إجمالاً إلى وجود هذا الموقف في تاريخ التفسير، ينظر محمد رشيد رضا تفسير المنار وقد أورد السيد أحمد القبانجي عدّة ردود على القائلين بأن البلاغة هي التي تمثل وجه الإعجاز في القرآن لا يتّسع لذكرها المقام، ينظر: سرّ الإعجاز القرآني، ص ٤٧-٦٠.

وجوهاً أخرى من الإعجاز تنضم إلى الوجه البلاغي فتؤلف المعنى النهائي للإعجاز، فإن تلك الوجوه مع أنها جميعاً تمثل الحق من جهة احتواء القرآن عليها، إلا أنها لم توضع في كلٍّ منظمٍ يؤلف نظريةً كاملةً تسفر عن وجه الإعجاز في القرآن، وتجعل الأدباء والبلغاء يلتفتون إلى وجه الفرق بين بلاغة القرآن وبلاغة ما ينتجونه من الشعر والنثر، مع ما يمكن أن تقدّمه تلك النظرية لو أنها أنجزت بالفعل على صعيد التطور في حقل التفسير ومباحث علوم القرآن، فضلاً عن الميادين العلمية الأخرى التي كان من الممكن أن تتكوثر نتائجها المعرفية بسبب انسجام معطياتها وتماسكها على هدى الانسجام والنظام الدقيق الموجود في معارف القرآن.

الكتاب القرآني والكتاب الآفاقي والأنفسي

أريد أن أنطلق من الرؤية التي مثلها العرفاء في تقسيمهم للكتاب إلى الكتاب القرآني والكتاب الآفاقي والأنفسي، أو الكتاب التدويني والكتاب التكويني والوحدة المفترضة بينهما، إذ إنَّ التوافق حاصلٌ بينهما، فالقرآن هو الصورة اللفظية للكتاب الآفاقي والأنفسي، كما إنَّ الكتاب الآفاقي والأنفسي هو ما تتشكّل من طبقاته طبقات المعنى في القرآن اللفظي التي تمّ الاصطلاح عليها في التراث الإسلامي بـ ((البطون))، فهذا بحدّ ذاته يكفي لتصوير الفكرة التي نحن بصدد إثباتها حول القصدية الصارمة للغة القرآنية، لا الصرامة التي تجعل الدلالة القرآنية فاقدة للصفة الحركية التي تجعلها متواءمة مع تغير الأرضية المعرفية لكلِّ عصر، وما ينتج عن ذلك من تبدّل في نوع الأسئلة، وفي أفق التوقعات من القرآن، بل الصرامة التي تشير إلى أنّ هناك معنىً عاماً هو المعنى الأصليّ أو الحركي الذي يمثل النواة الأصلية لكلِّ الدوائر الدلالية التي يمكن أن تتولّد في المستقبل نتيجة التطورات التي تطرأ على آفاق التوقع والتفكير نتيجة التقدّم الحاصل في المستويات العلمية والمعرفية للأجيال البشرية في كلِّ عصر، أي إنّ النصّ سوف يكون ثابتاً، أما المعنى فإنه متحرّكٌ تبعاً للعلاقة الجدلية بين الطبقات الدلالية المتعامدة طولياً في لغة القرآن وما يقابلها من تلك الطبقات المتعامدة طولياً أيضاً في الكتاب التكويني الآفاقي والأنسي، فتكون حركة التطور صاعدةً إلى أعلى بشكلٍ مستمرٍّ في الكتاب التكويني، الذي لا يقتصر على السنن الكونية الحاكمة في الوجود المادي والغيبّي فقط كما قد يتصوّر، بل إنه شاملٌ لكلِّ أنماط الوجود بما في ذلك الأبعاد الروحية والثقافية والحضارية للإنسان، فإنها جزءٌ لا يتجزأ من هذا الكتاب التكويني، وهي خاضعةٌ في سيرها وتطورها لقوانين وسنن عامّةٍ منسجمةٍ تماماً مع السنن العامّة الحاكمة في أيّ مستوى من مستويات الوجود في هذا الكتاب التكويني الكبير الذي هو قرآنٌ في

الحقيقة واقع في مقابل القرآن التدويني ذي الأبعاد اللسانية^١، ومع أن الألفاظ المستعملة في القرآن هي الألفاظ العربية التي يستعملها الشعراء والأدباء والناس جميعاً في محاوراتهم ومخاطباتهم قديماً وحديثاً، إلا أن طريقة رصفها ونظمها هي بالذات محل المعجزة، وعليه فإن نظرية الجرجاني في النظم صحيحة في كل تفاصيلها، إلا في هاتين النقطتين:

النقطة الأولى: تبني النظرية الاعباطية في علاقة اللفظ بالمعنى، إذ يمكن بحسب رأيه أن يحل أي لفظ مكان أي لفظ في أداء المعنى عند الوضع الأول^٢، والحق أن هذه النظرية هي التي تسببت بوجود العديد من النتائج التي أضرت بفلسفة تأويل القرآن فيما بعد، فلو لا هذه النظرية الاعباطية للعلاقة بين اللفظ والمعنى وافترض عدم وجود أية مناسبة بينهما، لما ظهر القول بوجود المجاز بجميع أركانه التي يركز عليها من الترادف والتضاد والاشتراك والحذف والتقدير والتقديم والتأخير وما إلى ذلك من المقولات التي شككت الأرضية التراثية للنظريات التأويلية التي تتبنى المناهج الهرمنيوطيقية الحديثة في التأويل، وتحاول تطبيقها حرفياً على القرآن، من دون أي تمييز لديها بين النصوص الأدبية ذات الأبعاد البشرية التي تعتمد أساساً على المجاز لتحقيق ضروب الإدهاش والإمتاع والتأثير في نفس المتلقي، والنص القرآني المحكوم بنظام لغوي صارم في إنتاج الدلالة انطلاقاً من

^١ - إن الرؤية التي ينطلق منها محمد أبو القاسم حاج حمد عميقة جداً، من حيث أنها تنظر إلى القرآن من زاوية تأثير العلوم والمعارف الحالية التي تأخذ على عاتقها تحقيق اطلاع غير مسبوق على الحقائق المتعلقة بالوجوديين الأفقي والآنفسى، في توسيع المعاني التي يتكشّف عنها النص القرآني، فلا يعود التركيز على البعد اللساني كما كان الحال مع المفسرين القدماء تكفي أصلاً لانكشاف المعنى القرآني، أي إن "تطبيق الوعي التاريخي المعاصر -بمعنى خاص مختلف عن ((التاريخية)) التي ينادي بها التأويليون الحديثون الآخرون- على النصوص القرآنية، سيؤدي إلى فهم مختلف للكثير من النصوص عما كان عليه الفهم التفسيري التقليدي. يعني أن ((التحليل)) في مقابل ((التفسير)) وصولاً إلى المنهجية القرآنية هو إنجاز يستند إلى مقومات عصرنا الراهن وخصائصه الفكرية وتصوّراته الكونية الجديدة" القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص ١٣٤، إن هذا المنهج يتجاوز الإقتصار على البعد اللساني في انكشاف القرآن، ويتعداه إلى الاعتماد على البعد الأفقي والآنفسى الذي هو قرآن أيضاً في مقابل القرآن اللساني، وطبقاً لهذه الرؤية سوف "يتحقق لدينا المنهج الذي نتجاوز به تجربة الحضارة الأوربية ضمن بدائلها الرأسمالية والاشتراكية بالتحليل والنقد. كذلك يتحقق لنا نقداً تحليلياً مماثلاً بالمنهج القرآني نفسه لتجربة العالمية الإسلامية في مسارها الذي أكمل دورة تاريخية كاملة استغرقت الأربعة عشر قرناً. فالوعي القرآني الكوني هو أداة نقد وتحليل. ومن خلاله تتضح لنا الأبعاد الكونية للتجربة الإنسانية في حركتها التاريخية ومتعلقاتها الطبيعية" المصدر نفسه، ص ١٣، ينظر أيضاً: منطوق فهم القرآن، السيد كمال الحيدري، الجزء الأول، ص ١٠٠-١٠١.

^٢ - من المؤكد أن القول بأن العلاقة بين الدال والمدلول، أو اللفظ والمعنى، هي علاقة اعباطية ليس جديداً، بل هو قديم قدم الحديث عن اللغة، ويعُد عبد القاهر الجرجاني إمام الفائلين بهذا المبدأ، وليس هناك ما هو أوضح من تصريحه الذي يقول فيه: "لو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد". ، للدلالة على نوع هذه العلاقة الاعباطية التي تفرق الدال بالمدلول كما هو واضح. ينظر: دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني، وقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م. ص ٤٠.

تقسيم الكتاب إلى كتاب قرآني لفظي يكون تأويله الحقيقي هو الإحالة على ما يقابله في الكتاب الآفاقي والأنفسي من الحقائق الواقعية.

النقطة الثانية: كان الجرجاني محققاً عندما ربط اللغة بالتفكير، وأكد تبعية النظم للمعاني النفسية^١، لكنه لم يشر إلى خصوصية المعنى الذي هو الإطار المرجعي للنظم في القرآن، لأنَّ المعاني التي هي أطرٌ مرجعيةٌ للنظام الدلالي الذي تتشكّل منه الإبداعات اللغوية للفصحاء والبلغاء من البشر، لا تمتاز بالدقّة والإحكام من جهة مطابقتها للواقع، خلافاً للمعاني التي هي أطرٌ مرجعيةٌ للنظام الدلالي في القرآن، فإنها مطابقةٌ تماماً للواقع بكلّ ما فيه من السنن والقوانين الكئيّة والجزئية التي تعمل في سياقاتٍ منتظمةٍ تشير إلى تلك النقطة المركزية التي تدور في فلكها جميعاً، وتلك النقطة المركزية هي التوحيد بمعناها الوارد في الكتاب التدويني الذي هو القرآن بطبيعة الحال.

إنَّ مجريات الكتاب الآفاقي والأنفسي ((الواقع)) ليست على نمطٍ واحدٍ من جهة توزّعها على محوري الثبات والتغيّر، على أنّ هذا التغيّر الذي يحصل في ((الواقع)) ليس منبثاً عن الحركة الدائرية حول النقاط الثابتة المركزية والثانوية في هذا الكتاب، وبما أنّ النصّ القرآني لا ينفك عن ارتباطه بالواقع من حيث أنّه محلّ لخطابات القرآن، فإنه يأخذ صفة الواقع ذاتها، فكلّ ما هو ثابتٌ في الكتاب الآفاقي والأنفسي يقابله ثابتٌ أيضاً في الكتاب القرآني، وكلّ ما هو متغيّرٌ في ذلك الكتاب يقابله ما هو متغيّرٌ في الكتاب القرآني كذلك، من دون أن يحصل أيُّ شكلٍ من أشكال التناقض بين الكتابين، وهذا هو معنى قوله تعالى: ((أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا))^٢، فالانسجام التام والنظام المحكم في هذا القرآن اللفظي ناتجٌ عن المطابقة التامة مع ما هو حاصلٌ في لوح الواقع من الثبات والتغيّر، ولهذا السبب لا يكون المنهج اللساني وحده، حتى مع فرض تمامية الصلاحية فيه لتحليل النصّ القرآني، كافياً للتوغّل في معانيه المخبّأة والموجّلة، إذ لا بدّ أن تنضمّ إلى المنهج اللساني الصحيح معرفة آفاقية وأنفسية صحيحة عما

^١ إنَّ نقطة الخلاف الأساسية التي تبنّاها الجرجاني مع المعتزلة هي أنّ هؤلاء لم يولوا المعاني أهمية تذكر، حتى أنّ الجاحظ عدّ المعاني مطروحةً في الطريق، فكان أن أوضح الجرجاني أنّ سرّ الإعجاز في القرآن هو النظم، على أنّ العلاقات بين الكلم لا يمكن أن تنتظم إلا على أساس تبعية الألفاظ وترتيبها للمعاني وترتيبها في النفس، قال: "واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشكّ أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض، وتُجعل هذه بسببٍ من تلك... وإذا كان لا يكون في الكلم نظمٌ ولا ترتيبٌ إلا بأن يصنع بها هذا الصنيع ونحوه وكان ذلك منه مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيءٌ ومما لا يتصور أن يكون فيه ومن صفته، بان بذلك أنّ الأمر على ما قلناه من أنّ اللفظ تبعٌ للمعنى في النظم، وأنّ الكلم تترتب في النطق، بسبب ترثب معانيها في النفس، وأنها لو خلت معانيها حتى تتجرّد أصواتاً وأصداء حروفٍ لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب فيها ترتيبٌ ولا نظم" دلائل الإعجاز، ص ٤٤-٤٥، ينظر أيضاً: ص ٤٠-٤٢، ص ٥١.

^٢ - الآية ٨٢ من سورة النساء.

يجري في لوح الواقع، ومن هنا فإنَّ ما تحدَّث عنه سروش في كتاب ((القبض والبسط في الشريعة)) عن التأثير الذي يمارسه تقدُّم العلوم الطبيعية والإنسانية في تغيير نظرتنا للمعاني المحتملة من النصِّ القرآني لا يقبل الردَّ، ولقد ساندنا موقفه إلى تلك الحدود التي تنفي عن القرآن احتمال ورود الخطأ، ولم نتخلَّ عن هذه التأييد إلا عندما انتقل موقفه من تمامية الشريعة إلى نقصانها في المراحل اللاحقة على تأليف هذا الكتاب.

نظرة في الإعجاز القرآني

يمكن تفسير الإعجاز في النصِّ القرآني استناداً إلى ما يلي:

١- لقد قرأنا الكثير من الروايات التي تحيل معرفة الاطلاع على بطون القرآن إما إلى فئة العلماء الراسخين في العلم، وإما إلى الأزمان اللاحقة التي تتطوَّر فيها العلوم والمعارف، وهذا يعني أنَّ هناك فئة من الناس اطلعوا على التصميم الرياضيِّ العامِّ للكتاب الآفاقيِّ والأنفسيِّ، حتى أصبحوا قادرين على إسقاط القرآن اللفظيِّ على مجريات ذلك العالم الواقعيِّ، فيتمكَّنون عن طريق ذلك من الاطلاع على البطون الأعمق من هذا القرآن اللسانيِّ، وبناءً على ذلك، فإننا نفهم قول الإمام علي بن أبي طالب: ((علّمني رسول الله ألف باب، فتح لي كلَّ بابٍ ألف باب))^١، وقوله الآخر: ((لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم))^٢، وقوله: ((سلوني قبل أن تفقدوني فإنني بطرق السماوات أعلم مني بطرق الأرض))^٣، فإنَّ مجموع ما يُروى بهذا المعنى عن هذا الإمام يوصلنا إلى حقيقة أنَّ معرفته القرآنية كانت بموازاة ما لديه من المعرفة الآفاقية، فإذا قلنا إنَّ لديه التأويل التام للقرآن، فإنه يلزم من ذلك أن يكون لديه المعرفة التامة بما يقابل حقائق القرآن من المعرفة في

^١-رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم-إيران، ١٤٠٥هـ، ص٣١٧. وفي الخصال عن أبي عبد الله (ع) قال: حدثني أبي عن جدي عن آبائه عليهم السلام أنَّ أمير المؤمنين (ع) علّم أصحابه في مجلسٍ واحدٍ أربعمئة بابٍ مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه)) الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى ٣٨١هـ، قدّم له العلامة السيد محمد مهدي السيد حسن الخراسان، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص٥٧٦. ينظر أيضاً: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، المجلد الأول، ص٤٧٦.

^٢ - مناقب آل أبي طالب، تأليف: الإمام الحافظ ابن شهر آشوب المازندراني المتوفى ٥٨٨هـ، قام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على عدّة نسخ خطية لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الجزء الأول، المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٩٥٦م، ص٣٢٢.

^٣ - المصدر نفسه والجزء، ص٣١٨، ص٣١٧، وفي تفسير نور الثقلين قال عليه السلام: أيها الناس سلوني قبل أن تفقدوني فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض. تفسير نور الثقلين، تأليف: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق: السيد علي عاشور، الجزء الأول، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ص٥٠٤، الحديث ٤٨٧.

الفصل الثالثالمبحث الثالث

الآفاق والأنفس، إذ لا يُتصوّر الفصل بين المعرفتين، وإلا كان مستوى المعرفة بالكتابين معاً ناقصاً على هذا الأساس، ولن يكون صحيحاً الاعتقاد بأنّ لديه التأويل القرآنيّ التامّ بعد ذلك.

لكن لا بدّ من الإشارة في هذا المقام إلى أنّ عليّاً عليه السلام وإن كان مطلعاً على التأويل التامّ لبطون القرآن استناداً إلى اطلاعه على العالم الآفاقيّ والأنفسيّ، فإنه لا يمكن أن يمنح معاصريه إلا ذلك البطن التأويليّ المناسب للمستوى المعرفيّ الآفاقيّ والأنفسيّ الموجود في عصرهم، وإلا فإنهم سوف يعجزون عن الانتفاع بذلك المستوى المتقدّم من التأويل، كما اننا لا بدّ أن نشير إلى استنتاج آخر، وهو أنّ هذا الشخص الإلهيّ المستوعب باطلاعه على بطون القرآن العصور المستقبلية كلها، لا يمكن أن يقدّم لهم ذلك المستوى المناسب لمعارفهم الآفاقية والأنفسية بلغةٍ عادية ذات سطح تأويليّ واحد، أي إنّ صياغة كلامه الذي يتضمّن ذلك التأويل المناسب للعصر الذي وجد فيه ذاتها سوف تكون متضمّنةً للبطون التأويلية التي سوف تنتفع منها الأجيال القادمة في ظلّ المعارف الآفاقية والأنفسية الأكثر تطوّراً، وإلا فإنه سوف يقضي على حركية المحتوى القرآنيّ بذلك التأويل ذي البعد الواحد الذي لا يفتح بالمعرفة على العصور اللاحقة.

أما تلك المضامين الروائية التي تحيل المعرفة الأعمق على بطون القرآن إلى المستقبل، فإنها واضحة الدلالة على أنّ تقدّم المستوى العلميّ والمعرفيّ للإنسان في العصور اللاحقة عن مجريات الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ هي التي تجعل مسألة الاطلاع على بعض بطون القرآن ممكنة، وهكذا نرى أنّ كثيراً من الآيات الآفاقية في القرآن لم يكن المفسرون مطلعين على دلالاتها الواقعية، في حين أنّ الدلالة الواقعية للعديد من الآيات أصبحت من المسلّمات لدى المفسرين المعاصرين، فتوسّعت على هذا الأساس مساحة التأويل للقرآن، خذ مثلاً قوله تعالى: ((وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ))^١، وقوله تعالى: ((وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ))^٢.

٢- الفهم النسبيّ بحسب تطوّر المعارف والعلوم في كلّ عصرٍ للحقائق الوجودية المطلقة في النصّ القرآنيّ، "فهو قد حوى الحقيقة المطلقة والفهم النسبيّ لهذه الحقيقة بأن واحد، وهذا لا يمكن لإنسان أيّاً كان أن يفعله. فالمطلق عبّر عنه مادياً في الصيغة اللغوية المحدثة ((الذكر))، والنسبيّ جاء في المحتوى المتحرّك في التأويل وهذا ما نسّميه بخاصية التشابه. فإذا ما أردنا أن نعرف الأرضية المعرفية للعصر

^١ - الآية ٤٩ من سورة الذاريات.

^٢ - الآية ٣٣ من سورة الأنبياء.

الذي عاش فيه ابن كثير فما علينا إلا أن نقرأ تفسيره، وإذا أردنا أن نعرف الأرضية المعرفية لعصر الصحابة فما علينا إلا أن نتتبع تفسيراتهم وعلى رأسهم ابن عباس، فتفسير ابن كثير وغيره يحمل المعرفة النسبية لفهم القرآن لا المعرفة المطلقة، وهذا هو سرُّ الإعجاز الأكبر في القرآن وهو ((التشابه))^١. وبناءً على هذا الفهم، فإنه يمكن أن نعرض النتائج الآتية:

النتيجة الأولى: إنَّ خاصية التأويل لا توجد إلا في تلك النصوص التي تتضمن بصيرةً عاليةً بالأمور الكلية التي تصلح للانطباق على المصاديق الجزئية اللامتناهية التي من الممكن أن تحصل في المستقبل، وحتى عندما يتحدّث النصُّ عن الأمر الكليّ بصيغة الأمر الجزئيّ، فإنَّ تلك الجهة الكلية هي الملحوظة في تلك الصياغة، وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى أسباب النزول التي تشير إلى البعد التاريخي للنصِّ القرآنيّ، فإذا توجد حادثه ما تستدعي حلاً من الوحي، فإنَّ الوحي القرآنيّ يقدم الحلَّ بصياغةٍ تلاحظ تلك الجوانب الكلية في القضية، بحيث تكون صالحةً للانطباق على عددٍ لانتهائيٍّ من الحوادث التاريخية التي سوف تحصل في المستقبل، لأنَّ الحوادث الجزئية ذاتها تتشابك وتترابط علانقياً طبقاً للمهندسة العامة الموجودة في ذلك الكليّ الصالح للانطباق على هذا الجزئيّ وغيره مما هو مندرجٌ معه في إطار تلك الهندسة، خذ مثلاً على ذلك قوله تعالى: ((الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَى لَهُمْ أَجْرَهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ))^٢، فقد روى الواحدي عن ابن عباس أنه قال ((نزلت في عليّ بن أبي طالب، كان عنده أربعة دراهم فأنفق بالليل واحداً، وبالنهار واحداً، وفي السرِّ واحداً، وفي العلانية واحداً))^٣، فإنه لا يمكن أن يقال إنَّ معنى الآية مرتبطٌ بالحادثة المذكورة، حتى أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) لو أنه لم يتصدّق بالدراهم الأربعة لما كان ممكناً أن توجد مناسبة أخرى لنزول الآية، بل إنَّ معنى الآية لا يحتاج إلى سبب نزولٍ أصلاً، إذ يمكن أن يصاغ صياغة قرآنية أخرى لا تؤثر على إيصال هذا المعنى، بل يمكن النقص على من يزعم أن ما ارتبط من الآيات بأسباب نزوله لا يكون جزءاً من جوهر الدين، على أساس أنه متعلقٌ بحوادث تاريخية لا علاقة لها بما استجدَّ من الأحداث والظروف التاريخية الأخرى التي أعقبتها، بالقصص القرآنيّ، فمن المعلوم أن القرآن سرد قصص الأنبياء والأمم الغابرة، وهي لا شكَّ حوادث تاريخية، فهل يمكن أن يقال عنها إنها لا تعبر عن

^١ - الكتاب والقرآن، ص ١٨٧.

^٢ - الآية ٢٦٢ من سورة البقرة.

^٣ - أسباب نزول القرآن، تصنيف: الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، المتوفي سنة ٤٦٨ هـ، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ-١٩٩١ م، ص ٩٤-٩٥.

الفصل الثالثالمبحث الثالث

السنن العامة والقوانين الناظمة للتأريخ الإنساني بما يربط كل ذلك بأحداث الكون والإنسان، قال تعالى: ((نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْعَافِلِينَ))^١، وبناءً على هذا فإن "القرآن هو الحديث وأنه جاء من قرن قوانين أحداث الطبيعة مع أحداث التأريخ بعد وقوعها حيث أنها أخذت صفة الحتمية بعد وقوعها لا قبله. أي قرن بين القوانين الناظمة لأحداث الطبيعة والقوانين الناظمة لأحداث التأريخ"^٢

النتيجة الثانية: إنه من غير الصحيح الاعتقاد بإمكانية استنتاج القرآن الذي هو الصياغة اللسانية المطلقة المطابقة للنظام الوجودي العام ((الآفاق والآنفس))، ما لم تتوفّر لدى المفسر معرفة آفاقية متطورة بالقياس إلى المعارف السابقة، وهذا هو ما يؤدي إلى حالات الجمود في علم التفسير، فما لم يحصل تطوّر أو تغيير في مستوى المعرفة الآفاقية، لا يمكن أن تتجدّد الأسئلة التي يتم استنتاج النصّ القرآني من خلالها، كما لا يمكن أن تكون إجابات النصّ واضحة ومفهومة بالنسبة إلى المفسّر^٣، فمن الصحيح أنّ القرآن تبيان لكلّ شيء^٤، لكنّ الصفة التبيانية للقرآن لا يمكن أن يحصل عليها كلُّ أحد، إذ لا بدّ أن يكون من ذوي الاختصاص في علم التفسير، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه لا بدّ أن تكون الأرضية المعرفية التي ينطلق منها في عصره إلى تفسير القرآن متقدمة بالقياس إلى ما سبقها، وإلا فإنّ إجابات القرآن سوف تكون مكرورة ومعادة، ومن ثمّ تصاب المعرفة الدينية كلها بالتحجّر والجمود.

النتيجة الثالثة: بما أنّ "الله مطلق ومعلوماته مطلقة، وعند الله توجد الحقيقة الموضوعية بشكلٍ مطلق، والله سبحانه وتعالى ليس بحاجة إلى أن يعلم نفسه أو يهدي نفسه. وبما أنّ الناس في فهمهم للحقيقة يحملون طابع النسبية، أي إنهم لا يفهمون إلا حسب الأرضية المعرفية ((مستوى المعرفة)) الموجودة عندهم، فقد أخذ الله تعالى ذلك بالحسبان لدى إعطاء الناس ما يشاء من علمه^٥، وبما أنّ نبوة محمّد (ص) هي النبوة الخاتمة، فإنّ ضمان الهيمنة القرآنية على جميع العصور بتنوّع الأزمان والأمكنة لا يمكن أن يتمّ "إلا بثبات النصّ وحركة المحتوى وهو التشابه الذي يحتاج إلى التأويل باستمرار، ولهذا فالقرآن لا بدّ أن يكون قابلاً للتأويل، وتأويله يجب أن يكون متحرّكاً وفق الأرضية العلمية لأمة ما في عصر ما، على الرغم من ثبات صيغته. وفي هذا يكمن إعجاز القرآن للناس جميعاً دون

^١ - الآية ٣ من سورة يوسف.

^٢ - الكتاب والقرآن، ص ٩٥.

^٣ - ينظر: القبض والبسط في الشريعة، ص ١٥٧ وما بعدها.

^٤ - ينظر الميزان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ص ١١-١٢.

^٥ - الكتاب والقرآن، ص ٦٠.

استثناء... إنَّ مثل هذا لا يمكن أن يفعله إلا من يعلم الحقيقة المطلقة وهذا لا يتوقَّر للناس لأنَّ معرفتهم وعلمهم نسبيَّان^١. وعلى هذا فإنَّ رغبة الذين في قلوبهم زيغٌ باتباع الآيات المتشابهات من دون الاهتمام بالآيات المحكمات منطلقاً من كونهم راغبين بتوجيه معاني الآيات الوجيهة التأويلية الزائغة المتفككة مع فرضياتهم المعرفية غير المقطوع بصحَّتها من جانب، ومن جانبٍ آخر فإنَّ هناك إمكانيةً لأن تمارس ميولهم وأهوائهم ورغباتهم الشخصية التأثير الفعَّال في إنتاج الدلالة التي لا علاقة لها بالمحتوى الدلالي الحقيقي للنصِّ القرآني، ومن هنا خطر التعضية المنهي عنها في القرآن^٢، إذ يقتصرون على هذا القسم من الكتاب فيؤوِّلونه تأويلاً اعتبارياً غير ملتزم بالضوابط التي تكفل عدم انفلات التأويل خارج دائرة المقصدية القرآنية، ولن تتحقَّق تلك المقصدية إلا بأن تدور التأويلات النسبية في فلكٍ منتظمٍ حول نقطةٍ مركزيةٍ ثابتة، وهي الآيات المحكمات التي هي أمُّ الكتاب، وهذا هو ما تمارسه غالبية المناهج التأويلية الهرمنيوطيقية المعاصرة التي تحاول تطبيق التأريخية على النصِّ القرآني، فتقوم بتقسيمه إلى ما هو ذاتيٌّ يتشكَّل منه جوهر الدين، وإلى ما هو عرضيٌّ تجب ترجمته إلى ما يقابله في الحضارة المعاصرة، وربما تمَّت الدعوة إلى التخلِّي عنه بشكلٍ نهائيٍّ بناءً على تلك العرضية المزعومة، على أنَّ أغلب التأويليين الجدد يستندون في تلك القراءات إلى نظرية المقاصد، أو مسألة تنزيل الأحكام الشرعية الكلية على الواقع بما يقتضيه من الأحكام الجزئية المتغيِّرة والمتحوِّلة، وإنَّ لهذا الطراز من التفكير أصولاً في النظرية الفقهيَّة الإسلامية سواءً على صعيد الفقه السنِّي لا سيما الإمام الشاطبي^٣، أم على صعيد الفقه الشيعي لا سيما الحديث منه الذي دشَّنه السيد الخميني بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية^٤، لكني أرى أنَّ الأساس

^١ - الكتاب والقرآن، ص ٦٠.

^٢ - قال تعالى: ((كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ (٩٠) الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ)) الآيتان ٩٠-٩١ من سورة الحجر، قال الراغب في مفرداته: "أي مفرقاً فقالوا كهانة وقالوا أساطير الأولين إلى غير ذلك مما وصفوه به. وقيل عضيْن ما قال تعالى ((أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكُتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ)) (البقرة: ٨٥) خلاف من قال فيه ((وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ)) (آل عمران- ١١٩)... والتعضية تجزئة الأعضاء" مفردات ألفاظ القرآن، ص ٤٦٧. إذن يكون المعنى الأقرب للتعضية هو ما يشير إلى تقطيع النصِّ وتجزئته، في إطار الاستراتيجية التأويلية التي تعزل النصِّ القرآني كُله أو بعضه عن سياقاته اللغوية والتأريخية والاجتماعية حتى تنقلب الدلالة القرآنية إلى ما يناقضها تماماً فيما لو تمَّ النظر إلى النصِّ القرآني على أنه كلٌّ واحدٌ لا يتجزأ، فكما إنَّ اليد وحدها، أو الرأس وحده، أو الصدر وحده، أو الرجل وحدها، لا يمكن أن يكون لأيٍّ منها المعنى المكتسب من انضمام جميع الأعضاء بعضها إلى البعض الآخر ضمن الهندسة البيولوجية الدقيقة لجسم الإنسان حتى نحصل على الهيئة الصورية الكاملة للإنسان، فكذلك الشأن مع النصِّ القرآني، لا يمكن لنا تحصيل دلالة أيِّ جزءٍ منه أو دلالاته كاملاً إلا عن طريق هذه النظرية الشمولية الكاملة التي لا تغفل السياقات الداخلية والخارجية وتأثيراتها الحاسمة على تحديد الدلالة الشاملة للنصِّ.

^٣ - ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الدسوقي، تقديم: د. طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص ٣٥١ وما بعدها.

^٤ - يقول حيدر حب الله: "إنَّ المدرسة التراثية تنطلق -عادةً- من النصِّ إلى الواقع، فالواقع فيها منفعل، فيما النصُّ هو الفاعل، حسب البناء الإيديولوجي الذي تؤمن به، وإذا ما احتاجت أحياناً إلى مراجعة الواقع قبل مطالعة النصِّ فهي تراجع من منطلق الحاجة إلى تحديد موضوع الحكم، حتى تضع الحكم الصحيح في مكانه

الذي انطلق منه الدكتور سروش مختلفاً كلياً عن الأساس الفقهي الذي انطلق منه الفقهاء السنة والشيعة من القائلين بفقهِ المقاصد في إطار الأحكام الفقهية الكلية التي تمثل الجانب الثابت من الشريعة، وذلك لأنَّ الدكتور سروش لا يحتكم إلى ضوابط من داخل الدين الإسلامي ذاته بيّن من خلالها الأحكام الفقهية التي تتشكّل منها المقاصد الكلية للشريعة، ليشخص من خلال ذلك الأحكام الجزئية المتغيرة التي ينتشكّل منها الجانب العرضي من الشريعة، بل أوكل مسألة الاحتكام للقيام بعملية الفرز إلى جملة من المعايير التي تتناقض مع ثوابت الشريعة نفسها، منها المسألة الخاصة ببشرية الوحي وفتح الباب أمام احتمالات ورود الخطأ في مضمون الوحي، ومنها أيضاً الاحتكام إلى كلّ ما هو مقرّر في الحداثة المعاصرة من المبادئ حتى لو كانت تتعارض مع مقاصد الشريعة، فبمجرّد أن يتعارض حكم فقهي، أو حتى ركن من أركان الاعتقاد مع ثابت من ثوابت الحداثة المعاصرة يتم استبعاده من ذاتيات الشريعة وحشره في خانة العرضيات بكلّ جرأة ويسر^١.

النتيجة الرابعة: إنه لا يمكن صياغة النظريات العلمية صياغة أدبية راقية دون أن تؤثر هذه الصياغة على الدقّة العلمية لتلك النظريات، بيد أنّ النصّ القرآنيّ وحده استطاع أن يجمع هاتين الخاصّتين في آن واحد، وليس من الصحيح فهم الإعجاز على أساس الصياغة الأدبية للقرآن، "أقول إنه لو كان الإعجاز فقط أدبياً، وافترضنا أنه لا يمكن تقليد صياغة القرآن من الناحية الأدبية الفنية فهذا يعني أنّ الإعجاز واقع على العرب فقط دون غيرهم لأنّ الصياغة القرآنية جاءت بلسان العرب.

والقرآن نفسه يقول: إنه لو كان المقصود بالإعجاز الصياغة فقط دون المضمون لأمكن للناس صياغة بعض القطع الأدبية التي تشبه القرآن من الناحية الصناعية فقط وهذا ما جاء في قوله: ((أم يقولون اقتراءه قل فأتوا بعشر سورٍ مثله

الصحيح، وهذه خطوة جديرةٌ وصحيحةٌ ومنطقيةٌ أيضاً. في مقابل ذلك، كثيراً ما نجد أنصار المدرسة الثانية ينطلقون من الواقع إلى النصّ، أي إنّ درجة ملامستهم للواقع وانفعالهم به تبقى أكبر، لهذا فهم يسعون لجعل الواقع مؤثراً معرفياً وإبستمياً- بالنصّ، فتنقيد بذلك حركة النصّ طبقاً لمتطلبات الواقع" دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، حيدر حب الله، الجزء الأول، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص١٥-١٦. ينظر: الإمام الخميني وتجديد الإجتهد، مقال ليحيى محمد منشور في موقعه الشخصي فهم الدين- موقع يحيى محمد في شبكة الانترنت. <http://fahmaldin.com/index.php?id=412>. ينظر أيضاً: مقاربات في التجديد الفقهي، الشيخ يوسف صانعي، ترجمة: حيدر حب الله، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص٣٩ وما بعدها.

^١ - ينظر: بسط التجربة النبوية، ص١١٩-١٢١.
^٢ - هذه إشكالية كبيرة واقعا تتعلّق بتحديد المصدر الذي تتبع منه مصداقية النصّ القرآنيّ لدى التأويليين الجدد على وجه العموم، فيعتقد الدكتور نصر حامد أبو زيد أنّ ما رفضته الثقافة لا يقع في دائرة النصوص، وما تقبلته فهو نصّ، ينظر: مفهوم النص: ص٣١، في حين لا يوافق منطق القرآن نفسه على هذه النظرة، فوفقاً لمنطق النصّ القرآنيّ تستند مصداقيته إلى مصدريته الإلهية وإلى ذاته فحسب، ولا يستمدّ هذه المصداقية من أيّ مصدر آخر، ومن ثمّ لن يكون القرآن مضطراً إلى أن يتنازل عن الكثير من تعاليمه أو أن يعيد تأويلها ليتواءم مع المبادئ والقيم التي تتبناها الحداثة بطبيعتها الحال.

مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين^١)، ففي هذه الآية جاء النوع الأوّل من التحديّ وهو أن يكون الموضوع غير قرآنيّ والصياغة قرآنية. وهذا ما سمّاه بالافتراء، ففي هذه الحالة طلب عشر سورٍ ووضع الإعجاز فيها فيمكن أن نستنتج بالضرورة أنّ المفتري يمكنه أن يأتي بأقلّ من عشر سور. فهل هذا الإعجاز واقعٌ على العرب وحدهم أو عليهم وعلى غيرهم؟ الجواب: على العرب وعلى غيرهم من الأقوام لأنّ المطلوب هو الافتراء من الناس، كلّ في لغته، العربيّ بالعربية والفارسيّ بالفارسية والإنكليزيّ بالإنكليزية وهكذا دواليك. فالمطلوب بالضبط هو أن يؤخذ موضوعٌ غير قرآنيّ مفترىً. مثلاً على ذلك قصة حبّ بين رجلٍ وامرأةٍ أو قانونٌ علميٌّ موضوعيٌّ كقانون الجاذبية، وتصاغ هذه القصة أو القانون بشكلٍ قرآنيّ أي إنها يجب أن تحتوي على الشروط التالية:

١- أن تحتوي على القوانين المطلقة للحبّ بشكلٍ يفهمها كلّ قارئٍ حسب وعيه ومداركه عن الحبّ، أي أن تحتوي على علاقةٍ جدليةٍ بين المطلق والنسبيّ.

٢- أن تكون فيها المعقولات عن الحبّ تسبق المحسوسات ((أي الأخبار عن الحبّ سبق معلومات الناس عنه)).

٣- أن تصاغ صياغةً فنيةً رفيعة.

هذه الشروط الثلاثة وبشكلٍ خاصّ الشرطان الأوّل والثاني هي التي تسمح بالتأويل. هذه الخاصّة نراها جزئياً عند عمالقة الأدب في العالم وليس العلم من أمثال دوستويوفسكي وشكسبير والمتنبي حيث انه على مرّ الأيام تُعاد قراءة هؤلاء الأدباء في ضوء معطيات العصر^٢.

وبناءً على ذلك، فإنّ تأويل النصّ القرآنيّ ليس بالمهمّة المتاح إنجازها على يد كلّ متلقٍّ مهما كانت معرفته بشروط وضوابط عملية التأويل غير مكتملة، ناهيك عن أنّ الكثير من هذه الضوابط التي هي موضع اتفاق علماء التفسير الآن تتّسع للكثير من النقاش، بل هي بحاجةٍ إلى إعادة النظر والتفكير والصياغة من جديد، "فإنّ عملية التأويل هي فهمٌ راسخٌ متراكمٌ ونقلٌ لشيءٍ غائبٍ عن المدرك زمن الحديث عن هذا الشيء إلى صورةٍ ذهنيةٍ قابلةٍ للفهم والقبول ضمن شروط وظروف واقع

^١ - الآية ١٣ من سورة هود.

^٢ - الكتاب والقرآن، ص ١٨٧-١٨٨.

زمن التأويل. لذلك يتحدث التنزيل الحكيم عن إتيان تأويل هذا المتشابه في المستقبل^١، والمستقبل يحتوي بالضرورة التراكم المعرفي والثقافي^٢.

إنَّ الإشكالية التي يستند إليها التأويليون الجدد في رفضهم العلنيّ أو الضمنيّ للمصدرية الإلهية التي تجعل من النصّ القرآنيّ نصّاً مقدّساً متعالياً على الزمان والمكان تتمثّل في المفارقة التي يشير إليها الاعتقاد بأنّ القرآن مع أنه متعالٍ على الشروط التاريخية التي تهيم على إنتاج النصوص، فإنه يستخدم الأدوات اللغوية والثقافية ذات الأبعاد التاريخية الواضحة، بدءاً باللغة العربية التي هي وسيلة التفاهم بين أبناء الجيل العربيّ الموجود في عصر الرسالة، وانتهاءً بأسباب النزول التي توضّح حقيقة أنّ النصّ مرتبطٌ بالحوادث التاريخية الموجودة في العصر الذي تمّت صياغته فيه، الأمر الذي يجعل مسألة الارتباط بين نزول عددٍ كبيرٍ من الآيات القرآنية والأسباب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي استدعت نزولها مسألة محسومة غير قابلةٍ للردّ، فإذا كان النصّ تاريخياً من جهة فاعلية جميع الأدوات الثقافية التي تشكّل من خلالها، فكيف يمكن مع ذلك الاعتقاد بأنه نصٌّ إلهيٌّ متعالٍ على شرطيّ الزمان والمكان، أي على الشرط التاريخيّ الذي ما كان ممكناً لولاه وجود الخطاب القرآنيّ من الأساس؟!.

والحقّ أنّ المفهوم الحقيقيّ للإعجاز القرآنيّ يكمن في هذا المعنى بالذات، بمعنى أنّ النصّ القرآنيّ حتى لو كان نصّاً لسانياً قد تشكّل في مرحلة تاريخية بعينها هي المرحلة التي استوعبت فترة الوحي إلى النبيّ، إلا أنّ المحدودية التاريخية للأحداث التي تفاعل معها القرآن في التنزيل ليست مؤثرةً في عالمية النصّ^٣، فنحن نعلم أنّ بعض الآثار الأدبية الخالدة استطاعت أن تمتدّ مساحة تأثيرها حدّاً استيعاب المعنى المطلق لمفهوميّ الزمان والمكان، كأشعار المتنبي، أو جلال الدين الرومي،

^١ - كما في قوله تعالى: ((أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ فَلْأَنزِلْنَاهُ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣٨) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ (٣٩)))، الأيتان ٣٨-٣٩ من سورة يونس، فإنّ دلالة الآية واضحة في أنّ هؤلاء المكذّبين بالقرآن، غير مطلعين على حقائقه التي هي التأويل، والسبب في ذلك هو أنهم لا يمتلكون الأرضية المعرفية الأفقية والأنفسية التي يُعدّ امتلاكها شرطاً في الاطلاع على بطون القرآن، أي على حقائقه التأويلية المترابطة بشكلٍ طوليّ، بيد أنّ المستقبل هو الكفيل بتوفير هذه الأرضية المعرفية اللازمة، وبذلك تتضح الحقيقة التأويلية للقرآن.

^٢ - القصص القرآنيّ-قراءة معاصرة، ص ٢١٦.

^٣ - الحقّ أنّ الراسخين في العلم عليهم السلام تنبّهوا إلى هذه الإشكالية في العصور التي شهدت ظهورهم المبارك، فأشاروا إلى أنّ القرآن الكريم متحرّكٌ كالحياة، "فهو على حدّ تعبير الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (حيٌّ لم يمّت، وإنه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرا كما يجري على أولنا) وهذه الحياة وذلك الجريان لا يمكن تصوّرهما مع بقاء شخص المصداق في دائرة الانحصار، وإلا فالباب مشرّع مع وجود المناسبة والضابط" منطق فهم القرآن، السيد كمال الحيدري، الجزء الأوّل، ص ٢٤.

أو شكسبير... إلخ،¹ مع أنها تشكّلت فعلاً في إطار زمكانيّ محدّد، وتفاعلت مع المعطيات المعرفية والثقافية في عصورها، إلا أنها مع ذلك استطاعت أن تفلت من قبضة المحدودية التاريخية بفعل تضمُّنها لتلك الأبعاد القابلة للاستمرار في الأزمان اللاحقة، وتكون آلية تفعيل دلالاتها هي بالضبط آلية التأويل، وبناءً على هذا فإنّ تلك النصوص مع أنها محكومةٌ بالتأريخ من جهة تزامنها مع أحداث بعينها في فتراتٍ زمنيةٍ بعينها، وفي بيئةٍ اجتماعيةٍ بعينها، ومع أنها استخدمت الأدوات الثقافية الموجودة في تلك العصور التاريخية بعينها، إلا أنها استخدمت كلّ تلك الأدوات بطريقةٍ خارقة، بموازاة البصيرة الخارقة لدى أصحاب تلك النصوص ومعرفتهم بالحقائق الكلية الجوهرية التي ترتبط بالوجود والإنسان والعالم، فلم تعد تلك النصوص تاريخيةً بهذا المعنى، لأنها استطاعت أن تحقّق ذلك الشرط الجوهريّ فيها على صعيد المعرفة التجريدية النظرية الخارقة القابلة للحياة والاستمرار، ولهذا فإننا الآن نقرأ تلك النصوص الأدبية الخالدة من دون أن يكون ضرورياً على مستوى فهمها وتأويلها استحضار الشروط التاريخية التي أسهمت بالتأكيد في إنتاجها، إلا أنها لم تستطع أن تحقّق ارتباطاً عضويّاً بها، فيمكن على هذا الأساس قراءتها وتأويلها مستقلةً استقلالاً تامّاً عن تلك الشروط التاريخية بطبيعة الحال، وهذا هو نفسه ما يقال عن النصّ القرآنيّ مع الإشارة إلى بعض الفروق:

الفرق الأوّل: إنه مهما قيل عن خارقة الإبداع في هذه النصوص البشرية، فإنها مستندةٌ في آخر المطاف إلى محدودية الاطلاع على الحقائق التي يتألّف منها نظام الوجود على صعيد العلوم الإنسانية والطبيعية التي هي بالتأكيد تعاني من التخلف والمحدودية بالقياس إلى القفزات العلمية التي تحقّقت في العصور اللاحقة، ناهيك عن أنّ المستوى العلميّ للنظريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة سوف يبدو محدوداً ومتخلفاً قطعاً بالقياس إلى ما يخبئه المستقبل من إمكانيّة التقدّم في مجال العلم الطبيعيّ والإنسانيّ، على أنّ جميع المستويات التي يمكن تخيلها في المراحل المستقبلية لتقدّم العلوم تبدو قاصرةً في ميزان الإحاطة العلمية التفصيلية الشاملة بالسنان والقوانين الحاكمة على نظام الوجود ببعديه الطبيعيّ والإنسانيّ، أما فيما يخصّ لامحدودية النصّ القرآنيّ، فإنها تستند إلى الإحاطة الكلية والتفصيلية الشاملة لمنشئ النصّ على جميع العوالم الممكنة على مستوى الطبيعة والإنسان، بل على مستوى العوالم الغيبية التي لا نعلم عنها شيئاً إلا علماً إجمالياً حصلنا عليه أساساً

¹ - الواقع أنّ تطبيق المنهج التاريخي بحرفيته على الكثير من قمم الإبداع الأدبي يؤدي إلى تفرغها من المحتوى وفقدان ضرورتها بالنسبة إلى الإنسان المعاصر، إلا أنّ أصحاب هذا المنهج لا يتنبّون فكرة تطبيقه إلا على النصوص الدينية، لأنهم يتوخّون من خلال ذلك تحقيق أغراض إيديولوجية تتعلّق بدعم الرؤى والفلسفات المناقضة للدين بشكلٍ واضح، ومن يقف عقبةً أمام شيوع تلك الرؤى والفلسفات هو النصّ الدينيّ المقدّس وليس النصوص الأدبية بلا شكّ.

الفصل الثالثالمبحث الثالث

عن طريق النصِّ القرآنيِّ نفسه، ولهذا فإنَّ لامحدودية النصِّ القرآنيِّ لا تقاس بها أية سعةٍ دلاليةٍ تتكفَّل بها آيات التَّأويل في النصوص البشرية الأخرى مهما كانت ذات طبيعةٍ عبقريةٍ خارقة.

الفرق الثاني: تأسيساً على ما سبق، فإنَّ الإمكان مفتوحٌ على احتمالات ورود الخطأ في تلك النصوص الخارقة على أساس محدودية العلم بالقوانين الكونية والسنن التاريخية الكلية الشاملة، في حين لا يمكن تخيُّل ورود الخطأ في الحقائق التي يتضمَّنها النصُّ القرآنيُّ، على أساس لانهائية العلم والقدرة عند منشئ النصِّ، وعلى أساس مفهوم الخالقية الذي هو صفةٌ حصريَّة فيه: ((أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ))^١.

الفرق الثالث: إذا وافقنا على المصدرية الإلهية للنصِّ القرآنيِّ، واتفقنا مسبقاً على لانهائية النصِّ وصلاحيته للامتداد الدلاليِّ في جميع مساحات الزمان والمكان، لم يعد ممكناً النظر بعين الشكِّ إلى بعض التفاصيل التي تقع خارج حدود عقلاييننا النسبية في زمانٍ محدَّد، فالتفكير المنطقيِّ في هذه الحالة يشير إلى اتهام المتلقِّي بقصور المعرفة إذا ما أدَّت قراءته للنصِّ إلى اكتشاف دلالاتٍ متناقضةٍ أو غير منسجمةٍ مع الحقائق الموضوعية القطعية في العلم الطبيعيِّ والإنسانيِّ، أو يشير إلى اتهام المعطيات العلمية والمعرفية التي هي مورد التسليم من الجميع لكونها دخلت في حيز المعلومات القطعية التي سلَّم بها المتلقون بالبداهة، لأنَّ مجرد التسليم بهذا الافتراض المسبق، وهو أنَّ النصَّ القرآنيِّ نابغٌ من هذا المصدر الإلهيِّ اللامحدود يحتمُّ الاعتقاد بصوابية جميع الحقائق التي يعبر عنها هذا النصُّ، فإما أن يكون ثمَّة قصورٌ في الأدوات المعرفية والمنهجية لدى هذا المتلقِّي على وجه التحديد، أو أن يكون ثمَّة خللٌ علميٌّ أو ابستمولوجيٌّ منهجيٌّ في الأرضية المعرفية للعصر التاريخيِّ الذي وُجد فيه المتلقِّي، لوضوح أنَّ احتواء النصِّ على صفة التطابق التامِّ مع القوانين والسنن العلمية الحاكمة على النظامين الطبيعيِّ والإنسانيِّ لا يعني بالضرورة مطابقته التامَّة مع الأفاق المعرفية للمتلقِّين حتى لو كانت تمتاز بالمحدودية والقصور، كما لا تعني بالضرورة المطابقة التامَّة مع النتائج التي توصَّلت إليها العلوم الطبيعية والإنسانية في كلِّ عصر، إذ الواقع يبرهن على أنَّ نتائج هذه العلوم قابلةٌ للتجاوز باستمرارٍ عبر المراحل التطوُّرية المتعاقبة للعلم، فكلُّ ما يلزم من الاعتقاد بأنَّ النصَّ القرآنيِّ يحتوي على تلك القوانين والسنن الناظمة للوجود ويعبر عنها بصيغته اللسانية الحاضرة هو أنه يتطابق مع النتائج القطعية

^١ - الآية ١٤ من سورة الملك.

المبرهنة التي لا يمكن أن يتجاوزها العلم في أية مرحلة من مراحل التطور^١، على أننا لا يمكن أن نسد هذا الوصف إلى أي نص بشري آخر مهما كانت خارقته، لوضوح أننا لا نعتقد بأنه نابغ من المصدرية الإلهية كما هو الحال مع النص القرآني.

الفرق الرابع: الفرق الرابع: تحتاج الأبعاد الثلاثة التي يتكوّن منها مثلث الإبداع المعروف ((المنشئ، النص، المتلقّي)) إلى بعدٍ رابع في الحقيقة، وهو البعد الخاصّ بمتعلق النصّ، فنحن لا نتعامل مع تلك النصوص البشرية الخارقة من موقع أنّ متعلقها هو ذلك الجانب المطلق اللامحدود الذي يستوعب بكليته المطلقة كلّ ما يمكن أن يوجد في إطار الزمكانات النسبية المتعدّدة في هذا العالم حتى نهاية الحياة على هذا الكوكب، بل إنّ هيمنته تصحّ أيضاً على كلّ الحوادث في جميع النشآت الأخرى التي توجد بصورةٍ موازيةٍ لهذا العالم، أو التي تُعدّ امتداداً أكثر عمقاً وغموضاً بالقياس إليه. إننا نتعامل مع تلك النصوص الخارقة من موقع أنّ متعلقها يحمل صفة منشئها، وهي النسبية والمحدودية في جميع الأحوال، غاية الأمر أننا نسند إليها القدرة على التنبؤ في إطار مفهومٍ نسبيٍّ لهذه الخاصية، وهو أمرٌ مغايرٌ تماماً للافتراض الذي ننطلق منه في قراءتنا للنصّ القرآنيّ على أساس المصدرية الإلهية التي يتمتّع بها، ومن هنا فإننا نفترض الثبات في هذا النصّ الذي هو عبارةٌ عن الوجود اللفظيّ الذي تجلّى فيه المطلق، ومع أنّ هذا المطلق يؤثر في الأحداث الجارية المتعاقبة التي هي نسبية بالضرورة على أساس صفة الخالقية فيه، فإنه يؤثر أيضاً في فهمنا لكلامه من دون أن يتأثر بهذا الفهم الذي هو نسبيٌّ بالتأكيد نتيجة استناده إلى الفرضيات المعرفية النسبية المتغيّرة، فلا يلزم من ذلك أن تؤثر الأفهام

^١ - لا شك أنّ في القرآن إعجازاً علمياً خارقاً، بحيث انه يتجاوز القدرات التي بلغها العلم حتى الآن، بيد أنّ النتائج العلمية التي يتضمّنّها القرآن وإن لم تكن معلومة لنا بشكلٍ تفصيليٍّ قطعيٍّ لا تقبل الخطأ إطلاقاً، أما النتائج العلمية التي يتوصّل إليها العلم التجريبيّ الحديث ليست كذلك، بل هي تبقى في نطاق الاحتمال مفتوحة على الخطأ والصواب في جميع الأحوال، ومع ذلك فإنّ هناك نتائج توصّل إليها العلم لم يعد ثمة شكٌّ في قطعيتها مثل قوّة الجذب والدفع وحركة الأرض وبعض حركات الشمس... إلخ، كما أنّ هناك نتائج لم تبلغ درجة القطع حتى في نظر العلم نفسه، كالحياة على كواكب أخرى غير الأرض، فلا بأس من تفسير بعض الآيات ذات المضمون العلميّ في القرآن في ضوء ما هو قطعيٌّ من النتائج التي عرضها العلم الحديث، وينبغي الامتناع عن تفسير القرآن في ضوء النتائج الاحتمالية التي ما زال العلم نفسه متردداً في قبولها بشكلٍ قاطع، يقول مناع القطان: "يخطئ كثيرٌ من الناس حين يحرصون على أن يتضمّن القرآن الكريم كلّ نظريةٍ علمية، وكلّما ظهرت نظريةٌ جديدةٌ التمسوا لها محملاً في آيةٍ يتناولونها بما يوافق هذه النظرية. ومنشأ الخطأ في هذا أنّ العلوم تتجدّد نظرياتها مع الزمن تبعاً لسنة التقدّم، فلا تزال في نقص دائمٍ يكتنفه الغموض أحياناً، والخطأ أحياناً أخرى، وتستمرّ هكذا حتى تقترب من الصواب، وتصل إلى درجة اليقين، وأيّ نظريةٍ منها تبدأ بالحدس والتخمين وتخضع للتجربة حتى يثبت يقينها، أو يوضح زيفها وخطؤها، ولهذا كانت عرضةً للتبدّل، وكثيرٌ من القواعد العلمية التي ظنّ الناس أنها أصبحت من المسلّمات تنزعزع بعد ثبوت، وتنفوّض بعد رسوخ، ثمّ يستأنف الباحثون تجاربهم فيها مرّةً أخرى" مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، ص ٢٦١-٢٦٢ ينظر أيضاً: أصول الدين، السيد كاظم الحسيني الحائري، ص ١٨١ وما بعدها.

النسبية المتعاقبة على الدلالة المطلقة الثابتة للنص، مع التأثير القطعي الذي تمارسه هذه الأخيرة على تلك الأفهام النسبية المتعاقبة بالتأكيد^١.

نعود الآن للحديث عن الإعجاز القرآني الذي يفترض أن يكون هو الكاشف عن المصدرية الإلهية له، وليس الأدلة الكلامية التي تمسك بها علماء الكلام في عصر شهدت فيه الفلسفة اليونانية رواجاً منقطع النظير داخل المجتمعات الإسلامية، ولنفترض أن الظروف التي وُجدت في ذلك العصر حثمت عليهم فعلاً أن يلجأوا إلى هذا السبيل في الدفاع عن العقيدة، فإنه لا يمكن تعميم هذه الظروف على العصور التاريخية كافة، بدهة أن المخاطبين في عصر النزول لم يكونوا متكلمين أو فلاسفة أصلاً، ولم يُعرف عنهم أنهم كانوا مهتمين بهذا الطراز من التفكير، ومع ذلك قيل عن القرآن إنه كان حجة عليهم لاتصافه بالإعجاز، وقد تحداهم على أساس ذلك، وبناءً على هذه الفرضية في علم العقيدة والكلام الإسلامي، لا تبقى ثمة أهمية لمفهوم الإعجاز في النص القرآني، لأن المفروض أننا نعرف التوحيد عن طريق تفعيل الآلة المنطقية والفلسفية، ثم ننقل عن طريق استخدام الآلية ذاتها للبرهنة على نبوة النبي، ثم نبرهن عن هذا الطريق نفسه على كل المفاهيم الإسلامية الأخرى في عالمي الغيب والشهادة، فإن بقيت هناك حاجة للقرآن لكونه سيكون مصدراً للمعلومات الصحيحة التي يستغلها علماء الكلام في البرهنة العقلية على تلك المفاهيم، فلا أقل من أن الحاجة إلى مفهوم الإعجاز سوف تكون منتفية آنذاك، وعلى أية حال، فإننا لا نعتقد بصحة هذا المسلك الذي ما زال معمولاً به حتى الآن في الجامعات والحوزات الدينية على السواء، لما أبرزناه من النقاط التي تشير إلى التناقضات التي يتضمّنهما مثل هذا الإجراء، فيكون البدء بتوضيح مفهوم الإعجاز بوصفه أساساً للإيمان بالمصدرية الإلهية للقرآن هو المنهج البديل، ولا يخدش بمعقولية هذه الدعوة الزعم بأن ذلك ليس ميسوراً بالنسبة إلى غالبية الناس، لأن هذا الإشكال واردٌ أيضاً بشأن البرهنة الكلامية أو الفلسفية على مفاهيم الإسلام من التوحيد والنبوة والمعاد.. الخ، بل إن الأمر يبدو أشدّ صعوبة في خصوص القدرة المفترضة لدى الناس على الاستدلالات العقلية والكلامية، لا سيما مع نفرة الناس من علم الكلام والفلسفة، خلافاً لما يبرهن عليه الواقع من ميلهم إلى المباحث التي تخص علوم القرآن.

^١ - ينظر: إن ظواهر القرآن حجة كما ثبت في مباحث القطع من علم الأصول، إلا أن حجّة الظواهر القرآنية لا تلازم واقعيتها كما هو واضح، بيد أن المطلوب من المكلف أن يعمل طبقاً لقطعه أو ظنه المعتمد، حتى أن عقوبة التجري تلحق من يخالف القطع أو الظن المعتمد المخالف للواقع، والتجري هو كل مخالفة للحجة غير المطابقة للواقع سواء كانت قطعاً أو غيره. القطع-دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الجديدة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ص ١٩٠.

لا بدّ لنا أن ننطلق في عملية توضيح معالم الإعجاز في النصّ القرآنيّ من هذه الحقيقة التي يتضمّنّها قوله تعالى: ((أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا))^١، وهذا يعني أنّ سرّ الإعجاز في القرآن هو هذا التطابق التامّ بين القرآن والواقع، أو بين القرآن اللسانيّ والقرآن التكوينيّ الذي هو الآفاق والأنفس، فكلُّ ثابتٍ في النظام الكونيّ يقابله ثابتٌ في النصّ القرآنيّ، كما أنّ كلّ متغيّرٍ لا يتعارض في حركته مع الثابت في نظام العالم يوجد ما يقابله في القرآن اللسانيّ كذلك، ولذلك فإنّ الاختلاف منتفٍ تماماً بين وجهي القرآن من هذه الجهة، أما من الجهة الأخرى، فإنّ الاختلاف منتفٍ أيضاً بين أجزاء القرآن نفسه، فكما أنّ النظام الموجود في عالم الآفاق والأنفس هو نظامٌ كليّ ثابتٌ يحتوي على تفاصيل متحرّكة ومتغيّرة تخدم الغرض الأساس من وجود ذلك النظام الكليّ، فكذلك الحال مع القرآن اللسانيّ، فإنّ نظامه الكليّ الثابت يحتوي على التفاصيل المتغيّرة، وهذا التغيّر ذاته هو جزءٌ من القانون الكليّ العامّ، فلا يحصل أيُّ تصادمٍ أو تناقضٍ بين العنصرين، الأمر الذي يعني أنّ القرآن متضمّنٌ لنظامٍ دلاليّ محكمٍ وصارمٍ، لا تتخفّ فيه الدوالّ عن المدلولات الثابتة والمتغيّرة في كتاب نظام الكون، وفي هذا بالضبط يكمن سرّ الإعجاز كما قلنا، وتأسيساً على ذلك، فإنّ الكشف عن هذا النظام يقتضي منا أولاً أن ننطلق من حقيقة أنّ القرآن نصٌّ لسانيّ تمّت صياغته طبقاً للنظام الدقيق الموجود في اللسان العربيّ، بيد أنّ هناك عقبةً أساسيةً تعترضنا في سياق تحديد المنهج اللسانيّ المناسب لاستخراج الدلالات من القرآن، وتتمثّل في الإشارة إلى النقاط الآتية:

النقطة الأولى: إنّ المنهج الذي اعتمده علماء اللغة العرب لم يكن منهجاً مناسباً لتوجيه الأنظار إلى وجود ذلك النظام الدقيق في القرآن، بل لم يأخذ في نظر الاهتمام أنّ القرآن هو الصورة اللسانية الحاكية للنظام الدقيق في النظام الكونيّ ((كتاب الآفاق والأنفس))، فلم يفترض أنّ هناك خصوصيةً للغة القرآن تميّزها عن اللغة التي كانت مجالاً لاستعمال الأدباء والبلغاء من البشر، وهذا يعني أنّ التفاضل بين القرآن والنصوص الأدبية البشرية هو تفاضلٌ في درجات البلاغة، وليس تفاضلاً متضمناً للإعجاز على أساس وجود المائز السنخيّ بين الدلالات القرآنية والدلالات التي تتضمّنّها تلك النصوص.

النقطة الثانية: وبما أنّ الانطلاق إلى دراسة إعجاز القرآن كان من هذه النقطة بالذات، وهي كونه نصّاً لغويّاً لا تختلف ألفاظه وتراكيبه من جهة حمولاتها الثقافية ودلالاتها الخاصّة عن المضامين والحمولات الثقافية الموجودة في الاستعمالات

^١ - الآية ٨٢ من سورة النساء.

البشرية اللهجات العربية المنتشرة في الجزيرة العربية في صدر الرسالة، فإنّ النتيجة لا بدّ أن تكون هي انحصار دلالات الألفاظ والتراكيب القرآنية في إطار الدلالات التي كانت تعبّر عنها الألفاظ والتراكيب اللغوية في الاستعمالات الأدبية واليومية للمجتمعات العربية التي زامنت نزول القرآن، ومع أنّ اللغويين الأوائل تنبّهوا إلى الفرق بين مفهوم اللسان العربيّ واللغات المتشعبة منه في إطار ما بات يُدرس تحت مسمّى اللهجات العربية للقبائل المنتشرة في عصور الاحتجاج^١، إلا أنّ المفارقة التي ارتكبوها كانت كبيرةً إذ نظرُوا إلى حاصل جمع تلك اللغات القبائلية المتفرّعة عن اللسان العربيّ الأصليّ على أنها هي اللسان العربيّ نفسه، بينما كان الأقرب إلى المنهج اللسانيّ السليم أن يُنظر إلى تلك اللغات بوصفها تمثّل تطوّراتٍ طرأت على أصل اللسان العربيّ فلم يعد له وجودٌ شاخصٌ أو مميّز، على الرغم من أنّ الفرقة التامة لم تقع بينها وبين ذلك اللسان، وإلا لانشعبت عنه بالكامل ولم تعد يُنظر إليها على أنها لغاتٌ متفرّعةٌ عن أصل اللسان.

النقطة الثالثة: على الرغم من الجهود العلمية الكبيرة التي بذلها علماء اللغة في إطار استقراء المادّة اللغوية وإخضاعها للمنهج الاستنباطيّ وصولاً بها إلى مرحلة التقعيد النحويّ والصرفيّ والبلاغيّ، ووضع المعجمات اللغوية الضخمة^٢، إلا أنّ كلّ ذلك لم يتمّ ضمن رؤيةٍ لسانيةٍ صحيحة، إذ من الواضح أنهم اعتمدوا في استقراء المادّة اللغوية الخام لا على أساس تشخيص الدلالات الأصلية الواسعة للألفاظ، ولا على اكتشاف البنية العميقة لعلميّ النحو والصرف العربيّين، بل اعتمدوا تلك المصاديق والتحديدات الناجزة التي كانت تتمظهر بها الاستعمالات اللغوية لأبناء القبائل العربية آنذاك، ولهذا فإننا لا نكاد نعثر إلا في نطاق ضيقٍ من الجهد المعجميّ الضخم، على تلك المعاني الأصلية التي تنبثق منها المصاديق الدلالية للألفاظ تبعاً لكلّ مرحلةٍ زمنيةٍ مطبوعةٍ بنمطٍ خاصٍّ من أنماط الثقافة، وكان لهذا المسلك أثره الفاعل في تقسيم المادّة اللغوية إلى ما هو مجازيٌّ وحقيقيّ، نتيجة ما

^١ - ينظر: في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ٢٠٠٣م ص ١٦-١٧، على أنّ الدكتور إبراهيم أنيس، تبعاً لغيره من الدارسين، يطلق على هذه اللغات المتفرّعة اسم ((اللهجات))، على أساس أنها تعود جميعها في المال إلى اللغة الأمّ التي انبثقت منها، في حين أننا نفضّل استخدام اسم ((اللغة)) مكان ((اللهجة)) تبعاً للغويين القدامى، فتؤول مجموعة اللغات على هذا الأساس إلى اللسان، فالفرق بين اللهجة واللغة لدى اللغويين الجدد هو الفرق عينه بين اللغة واللسان من وجهة النظر القصدية كما هو واضح.

^٢ - تلك هي المشكلة الأساسية التي منبت بها المعجمات العربية في الواقع، لأنّ أصحابها بدّدوا طاقاتهم في جمع المادّة اللغوية بناءً على تتبّع المعاني العرفية والذهنية للألفاظ، فكان من الطبيعيّ أن تكون على الرغم من سعتها وضخامة حجمها قاصرةً عن استيعاب المعاني الذهنية والاصطلاحية المتجدّدة باستمرار لمفردات اللغة، ينظر في ذلك: المعجمية-مقدّمة نظرية ومطبّقة/مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٤م، ص ٦٥-٦٦. ينظر أيضاً: مقدّمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ١٤٩ وما بعدها. ينظر أيضاً: منهج الاقتران اللفظي في دراسات عالم سبيط النيلي-أصل الخلق وأمر السجود أنموذجاً، ص ٦٧.

رأوه من وجود الألفاظ المتعددة التي تدلُّ على معنى واحد، أو نتيجة ما وجدوه من ألفاظٍ يدلُّ كلُّ لفظٍ واحدٍ منها على مجموعةٍ من المعاني المتعددة، ولو أنهم أسسوا علم اللغة على تلك الدعائم التي أرساها الاتجاه القسديّ المغيب في ذلك التاريخ، لما حصلت كلُّ هذه الفوضى الدلالية في ألفاظ اللغة، ولما كانت علوم اللغة مضطربةً أساساً إلى أن تنتشعب كلُّ هذا التشعب الذي لم ينتج منه في واقع الحال إلا فوضى الدلالة، وفقدان المفاهيم العامّة للألفاظ على هذا الأساس.

النقطة الرابعة: يتّضح من خلال ذلك أنّ هناك جهداً لغوياً متمثلاً ببعض الموسوعات اللغوية مثل معجم مقاييس اللغة لابن فارس^١، والفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، مضافاً إلى بعض الموسوعات اللغوية الأخرى التي نهجت نهجاً مشابهاً في تعيين الدلالة الأصلية للألفاظ ينبغي أن يكون هو المنطلق لتحديد الوجهة العلمية الصحيحة في دراسة اللغة، فتجنّب على أساس ذلك الوقوع في فخّ تمثّل دلالات الألفاظ انطلاقاً من حمولاتها الثقافية التاريخية المتحرّرة، ولا يخطر في بال أحدٍ أنّ مفهوم التحجّر مقتصرٌ في رأينا على تلك العصور، بل ربما كانت تلك العصور أقرب إلى واقع اللسان العربيّ من غيرها، فما نبتغيه هو كسر طوق التحجّر عن دلالات الألفاظ في جميع العصور الثقافية المتتابعة، وصولاً إلى عصرنا الحاليّ نفسه، فتكون الدلالات الأصلية للألفاظ هي المنبع الدائم لكلّ المصاديق والتحديدات الدلالية التي تتكوّن على أساس الثقافة في جميع العصور، بما يتجاوز حدود العصر المعرفيّ والثقافيّ الذي نعيش فيه.

النقطة الخامسة: نحن نعتقد تبعاً لكلّ القسديين في تأريخ علم اللغة قديماً وحديثاً أنّ ثمة مناسبةً طبيعيةً بين الألفاظ ومعانيها^٢، ولا يلزم من هذا الاعتقاد أن تكون اللغة توقيفيةً كما ذهب إلى ذلك ابن فارس في كتاب ((الصاحبي))^٣ أو غيره من

^١ - ينظر: معجم مقاييس اللغة، المجلد الأوّل، ص ٩.

^٢ - إنّ القول بوجود العلاقة الطبيعية أو الذاتية بين الدوالّ ومدلولاتها ليس غريباً في الحقيقة، ولا نعدم من علماء العربية الكبار من اعتنق وجهة النظر هذه، وأوّل من يقفز إلى الذهن منهم ابن فارس وأبو عليّ الفارسيّ وابن جنيّ، فقد كان هذا الأخير يرجّح الأخذ بهذا المذهب على ما عداه، إذ قال: "إنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والخوارج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغوّل على فكري، وذلك انني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة، والدقّة، والإرهاق، والرفقة، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا رحمهم الله، ومنهم ما حدوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وأماده، صحّة ما وقّفوا لتقديمه منه، ولطف ما أسعدوا به، وفرّق لهم عنه، وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار المأثورة، بأنها من عند الله تعالى، فقويّ في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه، وأنها وحيّ" المزهر، الجزء الأوّل، ص ١٥. وينظر: الخصائص، الجزء الأوّل، ص ٤٧، لكنّ الفرق بين مذهب علماء العربية ومذهب عباد في هذا المجال هو أنّ هذا الأخير يرى تلك العلاقة "ذاتية موجبة، بخلافهم" المزهر، دار الجيل الجزء الأوّل ص ٤٧ أي أنّ الخلاف ليس جوهرياً، بل هو اختلافٌ لفظيٌّ يمكن أن يؤوّل ببسرٍ إلى الوقوف على صعيدٍ واحدٍ في نهاية المطاف.

^٣ - ينظر: الصاحبي، ص ١٣-١٤.

الذين اعتنقوا مبدأ التوقيف في تفسير نشأة اللغة^١، بل كلُّ ما نقوله هو أن هناك مناسبة ذاتية بين الحروف ودلالاتها وبين اللفظ ومعناه كان الواضع يحسب له حساباً أثناء ترتيب تسلسلات الحروف لتكوين الألفاظ لتدلَّ على معانيها، ويمكن تقريب ذلك بالألفاظ التي وضعت لمعاني الأصوات^٢، فنحن نقول إنَّ هذا الأمر لم يكن مقتصرًا على الألفاظ الدالة على معاني الأصوات كما يذهب إلى ذلك عددٌ من دارسي علم اللغة، بل كان شاملاً بالنسبة إلى جميع الألفاظ، بل إنَّ البنية النحوية والصرفية كذلك تتضمَّن هذا النمط من المناسبة الذاتية بينها وبين الأنساق العامَّة التي انتظمت وفقاً لها الأشياء في النظام الطبيعيِّ والكونيِّ، كما نعتقد أنَّ الأصل في لغات العالم المتشعِّبة هو اللسان العربيُّ المتَّسق مع هذا النظام الدقيق في العالم، إذ كان هذا الأمر ملحوظاً بشكلٍ فطريٍّ للإنسان في العصور التي شهدت نشوء اللغة واكتمالها، وإنما جاء الاختلاف بين اللغات نتيجة الابتعاد عن حالة الفطرة في اللسان، بفعل مختلف العوامل التي تؤثر في انشعاب اللغة إلى لهجاتٍ متنوِّعةٍ تنتمي جميعاً إلى اللغة الأمِّ، فإذا تطوَّر الأمر في بعض هذه اللهجات إلى أن تستقلَّ بطرائقها في نطق الألفاظ والتحوير المفرط في النظامين النحويِّ والصرفيِّ فإنها سرعان ما تتحوَّل إلى لغاتٍ مستقلةٍ تماماً عن اللغة الأمِّ، ولم تعد صالحةً للتعامل معها على أساس أنها تتمتع ببعض الاختلافات اللهجية في نطاق اللغة الواحدة، وبناءً على ذلك، لا يعود هناك مجالٌ للاستغراب من الفكرة التي تبناها المفكِّر العراقيُّ عالم سببيل النيليِّ حول انشعاب جميع اللغات في العالم قديماً وحديثاً من اللسان العربيِّ، إذ هو لم يقصد باللسان العربيِّ تلك اللهجات العربية المنتشرة إبان نزول القرآن، وإن كانت هي الأقرب طبعاً إلى واقع هذا اللسان، نتيجة أنها لم تتأثر بعوامل الانفصال عن اللغة الأمِّ كما تأثرت سائر اللغات، فكانت علاقتها باللسان العربيِّ هي الأقوى إلى درجة أنَّ أحداً لا يلحظ اختلافاً يُذكر بينها وبين هذا اللسان، إلا أنَّ الاختلاف يتَّضح بمجرد أن نركِّز على الطرائق التي استُخدمت في تشييد الصرح اللسانيِّ للنصِّ القرآنيِّ، إذ كانت تجنح نحو الدقَّة اللامتناهية في استعمال منظومة الألفاظ وفق دلالاتها الحركية والأصلية، بمعنى أنَّ القرآن لم يستعمل الألفاظ بحمولاتها الثقافية المؤقتة في مجتمع الجزيرة العربية، بل أخذ في نظر الاهتمام الدلالات الحركية والفيزيائية للأصوات التي تتألف منها الألفاظ، ثمَّ أجرى عمليات التركيب بين الألفاظ طبقاً لتلك الدلالات الفيزيائية للأصوات، مع ترتيبها في أنساق نحويةٍ وصرفيةٍ منسجمةٍ تماماً مع الحركة العامَّة للألفاظ باتجاه انطباقها على المعنى المراد، وليس في هذا ما يؤدي إلى انغلاق الدلالة على معنىٍ واحدٍ كما قد

^١ - ينظر: الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م، ص ٢٥ وما بعدها.

^٢ - ينظر: المزهري، الجزء الأول، ص ٤٧.

^٣ - ينظر: الخصائص، الجزء الأول، ص ٤٦-٤٧.

يتصور من ليس لديه اطلاعٌ تفصيليٌّ على المنهج القسدي^١، بدهاة أن كلَّ حرفٍ فضلاً عن كلِّ لفظٍ يختزن في معناه الحركيَّ أعداداً لا متناهيةً من المعاني التي لا تتضح إلا من خلال الاندراج في السياقات الجمالية والنصّية التي تتعدّد بتعدّد المواقف الحالية والجزئية، بحيث يكون ظهور دلالة كلِّ لفظٍ في كلِّ سياقٍ حضاريٍّ أو ثقافيٍّ مغايراً عن الظهورات الدلالية الأخرى التي تنتجها الأنساق الثقافية في الأطوار المختلفة، مع التنبيه إلى أن التغيرات المقصود بين الظهورات المتعدّدة للفظ الواحد ليس اعتبارياً أو جرافياً، لأنه ليس إلا تغيّرات المصاديق المتعدّدة في إطار وحدة المفهوم أو المعنى الحركيَّ الكلّي للفظ، فالتعدّد في المصاديق ناتجٌ من تعدّد في السياقات الثقافية التي يفرزها الواقع، إذ تحاول اللغة أن تكون حاكيةً عن شبكة العلاقات المعقّدة الرابطة بين أجزائه، ولكن كما أن الواقع الثقافيّ إذ يتعدّد لا يخرج عن إطار الوحدة الكلّية التي هي جوهر النظام الثابت للوجود والعالم، وكذلك المعاني المصاديقية المتعدّدة لا تتعدّد ولا تتغيّر إلا في إطار تلك الوحدة التي تمثّل المحور الثابت في معنى اللفظ، وهو المعنى الحركيَّ أو المعنى الكلّي على وجه التحديد، وهذا هو ما نعنيه بالقول إنَّ القرآن قد نزل باللسان العربيّ وفاقاً مع قوله تعالى: ((إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ))^٢، لكن ماذا فعل اللغويون العرب إذ لم ينتبهوا إلى عربية اللسان وجعلوه مكافئاً لتعدّد اللغات أو اللهجات العربية التي تحدّثت بها قبائل الجزيرة سوى أنهم قاموا باتهام النصّ القرآنيّ اتهاماً غير معلن كلّما وجدوه يخالف الاستعمال الدارج للأقوام الذين تحدّثوا بتلك اللهجات، فراحوا يؤوّلون هذه المخالفات بشتى التأويلات من أجل توجيه دلالة الألفاظ والتراكيب القرآنية توجيهاً ينسجم مع الانحرافات التي فرضها الواقع الثقافيّ لهذه القبائل على تلك اللهجات لتبتعد عن فطرية اللسان العربيّ الذي تنزّل وفاقاً له النصّ القرآنيّ، فلك أن تتخيّل الخدمة الكبيرة التي كان من الممكن أن تُسدى للغة العربية لو أنهم جعلوا الحاكمية للسان العربيّ على تلك اللهجات المتفرّعة عنه من خلال الدراسة العلمية والموضوعية للنظام اللسانيّ والأسلوبيّ الذي كان مظهراً حقيقياً من مظاهر إعجاز القرآن، على أن ينضمّ ذلك إلى الاهتمام بالبعد الآخر الذي يشير إلى مطابقتة هذا النصّ عن طريق هذا النظام لما يقابله من مجريات وأحداثٍ في كتاب الواقع بطبيعة الحال.

^١-طبقاً للمنهج القسديّ، فإنّ العملية التأويلية تستند إلى أنّ الدلالة اللغوية محدّدة المفهوم من جهةٍ ولا نهائية العمق من جهةٍ أخرى، أي إنّ العملية التأويلية طبقاً لهذا المنهج تتخذ لها مساراً طويلاً، على النقيض من اتجاهها عند البنيويين وأضرابهم من أصحاب مدارس التلقّي والهرمنيوطيقا، إذ تكون حركة اللفظ ذات اتجاهٍ أفقيٍّ يحتمه الفهم القاصر للعلاقة بين الدالّ والمدلول والذي حدوده القصوى ليس الاعتراف بـ(اللافهم)، بل اعتبار (اللافهم) مبدأً من المبادئ. فهذا التفسير هو انعكاسٌ حقيقيٌّ للاستعمال العادي الساري المفعول للمفردة، بل هو الذي رسّخ هذا الاستعمال أصلاً "اللغة الموحّدة، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٦٥.

^٢-آية ٢ من سورة يوسف.

الخاتمة

بعد أن قطعنا هذه الرحلة الطويلة باتجاه دراسة دلالة النصِّ الدينيِّ في ضوء نظرية بشرية الوحي عند الدكتور عبد الكريم سروش، يجمل بنا أن نعرض أهمَّ ما توصلنا إليه من النتائج، من خلال الإشارة إلى أهمِّ المحاور التي تركَّز عليها البحث، وما عرضناه بشأنها من المواقف، ضمن النقاط الآتية:

النقطة الأولى: المراحل الثلاث لمشروع الدكتور سروش ليست متَّحدة تماماً في أسسها وأركانها، فقد تدرَّج الدكتور عبد الكريم سروش من الاعتقاد بثبات النصِّ والنسبية التي تلازم فهم النصوص الدينية، في المرحلة التي مثلها كتابه ((القبض والبسط في الشريعة))، إلى المرحلة الثانية التي مثلها كتابه ((الصرافات المستقيمة))، إذ دفع أطروحته خطوةً إلى الأمام، باتجاه أن يصبح النصُّ مجالاً للتأويلات المتعدِّدة اللانهائية التي تتأسَّس عليها أطروحته في التعددية الدينية، ثمَّ انتهى في المرحلة الثالثة إلى الاعتقاد الجازم بتبعية الوحي لشخصية النبيِّ، ونفي المصدرية الإلهية عن النصِّ القرآنيِّ، بالمعنى الذي يشير إلى أنَّ القرآن ليس نابعاً من الذات الباطنية العميقة للنبيِّ معاني وألفاظاً، ليكون النصُّ القرآنيِّ في هذه المرحلة غير مختلفٍ عن أيِّ نصٍّ إبداعيٍّ لغويٍّ آخر، من جهةٍ أنه منتوجٌ بشريٌّ خاضعٌ لما تقتضيه السياقات الثقافية والتاريخية العادية التي تخضع لها سائر النصوص، فلا يكون القرآن بناءً على ذلك خالياً من الأخطاء، أو معصوماً من الزلل، كما هو شائعٌ في الاعتقاد الإسلاميِّ، وهي نتيجةٌ لا يمكن أن تستقيم إلا مع الاعتقاد الجازم ببشرية الوحي، ونفي المصدرية الإلهية عن القرآن.

النقطة الثانية: على الرغم من أنَّ الدكتور سروش لا يتخلَّى عن إيمانه بالهية النصِّ القرآنيِّ فيما يصرِّح في مواضع متعدِّدة من أبحاثه، فإنه يصرُّ على تأريخيته، كما يتمسِّك بتقسيمه للشريعة إلى ذاتيٍّ وعرضيٍّ، وسبيله إلى الجمع بين المتناقضين، هو الزعم بأنَّ الوحي إنما هو ثمرة التجربة الباطنية للنبيِّ، تماماً كما يحصل الكشف على مستوى التجربة الباطنية للعرفاء، وتاماً كما تحصل تجربة الإلهام للشعراء، وهو ما يجعل النصِّ القرآنيِّ تابعاً لشخصية النبيِّ، كما يفترض عدم وجود جبرائيل ليقوم بالوساطة بين الله والأنبياء في عملية نقل الوحي مضموناً وصياغةً، في حين لا تتسجم هذه الرؤية مع ما يؤدي إليه التحليل العميق للتجربة النبوية، انطلاقاً من المضامين التي احتواها النصُّ القرآنيِّ نفسه حول تفسير عملية الوحي، وانطلاقاً مما يقرُّه البحث اللسانيُّ حول مجموع الآيات الخاصة بإيضاح الخصائص الرئيسية للوحي، وهو ما تكفَّل به مجموع أبحاثنا في هذه الأطروحة كما هو واضح.

النقطة الثالثة: حاول الدكتور سروش الاستناد إلى بعض الأطروحات التي تدعم نظريته في بشرية الوحي وتأريخية النصِّ القرآنيِّ، منها:

- ١- أطروحة خلق القرآن عند المعتزلة.
- ٢- بعض الأطروحات الشاذة الموجودة في تراث العرفاء.

وقد استفاد الباحث في بيان جهات الفرق بين أطروحة بشرية الوحي بالمعنى الذي ذهب إليه الدكتور سروش، وكلٌّ من أطروحة خلق القرآن لدى المعتزلة وأطروحات العرفاء، مع اعتراف الباحث بأنَّ هناك بعض الأسس النظرية التي تبنّاها بعض العرفاء يمكن أن تؤدّي في نهاياتها المنطقية إلى الاعتقاد ببشرية الوحي، إلا أنَّهم لم يكونوا يقصدون من خلالها تبنيّ هذه الأطروحة التي تتضمّن الاعتقاد ببشرية الوحي، من خلال القول بتبعية الوحي للنبيّ كما قرّر ذلك الدكتور سروش. وكذلك بالنسبة إلى نظرية خلق القرآن التي احتدم الخلاف فيها بين المعتزلة والأشاعرة، إذ لم يكن الفريقان يستهدفان من خوض السجال فيها سوى تنزيه الذات الإلهية، إذ ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدّم الكلام الإلهي من شأنه أن يربّث نتيجة مفادها إثبات شريكٍ لله عزّ وجلّ، كما استهدف الأشاعرة أن ينزّها كلام الله من عوامل النقص التي تعترى الكلام البشريّ عادةً، ومن أهمّها صفة الحدوث، إلا أن أصحاب المشاريع التأويلية الجديدة، ومنهم الدكتور سروش، لم يقفوا عند الحدود التي استهدفها الأشاعرة والمعتزلة، بل راحوا ينتصرون لنظرية المعتزلة في حدوث القرآن، من باب أنها تمنحهم الفرصة المواتية لتحميل النظرية نتائج جديدة تخدم أغراضهم في تجريد النصّ القرآني من صفة القداسة، من خلال ترتيب نظريتهم في تأريخية النصّ القرآني على المعطيات التي تتضمّن نظرية المعتزلة في خلق القرآن.

النقطة الرابعة: كما أشار الباحث إلى التأثير الواضح للدكتور سروش بأطروحة الدكتور محمد إقبال اللاهوري في كتابه ((تجديد الفكري الديني في الإسلام))، إذ ربّث هذا الأخير على الرتبة البرزخية للنبوّة الخاتمة بين العالمين القديم والحديث نتيجة مفادها: أن الشريعة تحتوي على ما هو جوهريّ ينتمي إلى روح الشريعة، وما هو غير جوهريّ، مرحليّ، خاصّ بقواعد السلوك التي تنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأمة التي هو فيها، فالقسم الأوّل هو ما تتألف منه عالمية الرسالة، أما القسم الثاني فهو مرتبط بالزمان والمكان المعيّنين الخاصين بمجتمع الجزيرة العربية على وجه التجديد، وهي أحكام وقواعد نابعة من روح الشريعة الإسلامية بلا شكّ، إلا أنها لا تمثل الجانب الذاتي منها، بل إنّ لكلّ مجتمع الحقّ في أن يضع لنفسه قواعد للسلوك تنظم حياته على هدى تلك المبادئ الكلية العامّة الشاملة التي تتألف منها روح الشريعة، ومن الواضح أنّ هذه النتيجة التي ربّتها اللاهوري على عقيدته الخاصة بمفهوم ختم النبوّة، هي عينها النتيجة التي ربّتها الدكتور سروش على فهمه الخاصّ لخاتمية النبيّ، مع فارق واحد، وهو أنّ الأساس الذي بنى عليه الدكتور سروش تلك البرزخية بين التاريخين القديم والحديث، يختلف عن الأساس الذي انطلق منه اللاهوري إلى الفكرة ذاتها، إذ لم يبدي اللاهوري اهتماماً بتفسير ظاهرة الوحي من جهة الكيفية التي تتمّ فيها عمليات إلقاء الوحي في ذهن النبيّ، في حين كان الدكتور سروش بحاجة إلى مثل هذا التوجيه، نظراً لأنّ هناك مجموعة من النتائج التي ترتبط بموقفه من العلاقة بين الدين والحدائث لا يمكن حسمها إلا بناءً على هذا التوجيه، كما أنّ الصلة بين التقسيم الذي أنجزه اللاهوري

للشريعة إلى ذاتي وعرضي، والتقسيم ذاته الذي أنجزه الدكتور سروش للشريعة واضحة إلى أبعد حد.

النقطة الخامسة: أشار الباحث إلى أن أطروحة الدكتور سروش حول تبعية الوحي لشخصية النبي، تلتقي في الكثير من تفاصيلها مع أطروحات المستشرقين في هذا السياق، إذ اتفق جلُّ المستشرقين على أن ليس الوحي واقعةً مستقلةً عن كيان النبي ونفسيته وشعوره، لكنهم اختلفوا في الصياغات التعبيرية عن هذا المضمون، فنظر بعضهم إلى الوحي على أنه ناتجٌ عن الحالات المرضية التي كان يعاني منها النبي كالصرع والهوس والهستيريا والهلوسة والهذيان، بينما نظر آخرون إلى هذه الظاهرة على أنها ناتجةٌ عن حالات استبطانية كانت تحدث في الشعور الداخلي للنبي بما يجعلها مطابقةً تقريباً للتجارب الصوفية والعرفانية العميقة، بل إن بعضهم حلَّ هذه الظاهرة بما كان يقوم به النبي من عمليات الاتِّصال بالشياطين، على أن قسماً منهم كجولتسيهر وبلاشير وغيرهما، قد ذهبوا في تفسير الحالات النفسية والشعورية الداخلية التي كانت هي مصدر الوحي في رأيهم مذهباً هو أقرب ما يكون إلى نظرية يونغ في العقل الجمعي، فقالوا إنها عبارةٌ عن رغباتٍ وطاقاتٍ وصلت إلى شعور محمد من لاشعوره، وإلى وعيه من لاوعيه، فتولَّد منها هذا الوحي، وإنَّ هذا اللاشعور قد يكون الجمعي الذي تتراكم فيه الرغبات والطاقات في مجتمع ما، ثم تتجمّع في لاشعور فردٍ من أفراد المجتمع، ليقوم بالتعبير عن مجتمعه ككل. ونحن نلاحظ بوضوح مدى الانسجام بين هذه الأطروحات الاستشراقية وما قدّمه التأويليون الجدد في المجالين العربي والإسلامي من أطروحات لها صلةٌ بتفسير ظاهرة الوحي المحمّدي، والتشكيك بالمصدرية الإلهية للنصّ القرآني، فلا تكاد تخرج أطروحات كلِّ من الدكتور نصر حامد أبو زيد، أو الدكتور محمد أرغون، أو الطيب تيزيني، أو الدكتور عبد الكريم سروش وأضرابهم من السائرين على خطِّهم في مقاربة النصّ القرآني مقاربات علمانيةً حديثةً عن الفضاء العام لأطروحات هؤلاء المستشرقين، مع فرق واحد، وهو أن هؤلاء الباحثين العرب والمسلمين كانوا أقدر على الحفر الأركيولوجي في التراث الإسلامي بحكم انتمائهم إلى المجتمعات المؤمنة بالإسلام، وبحكم الاطلاع الواسع لدى بعضهم على الثقافات المتشعبة في التراث الإسلامي، خلافاً للمستوى السطحي من الاطلاع على مدونات الثقافة الإسلامية بالنسبة إلى أغلب المستشرقين في هذا المجال.

النقطة السادسة: إنَّ التأويل بالمعنى المعروف عند المفسرين الإسلاميين يختلف جذرياً عن التأويل الهرمنيوطيقي المعاصر، فإذا تكون وظيفة التأويل بالمعنى الأوّل أن يقوم بكشف الدلالات الخفية غير المعلنة بوساطة مجموعة من القواعد والضوابط المتفق عليها في علم التفسير، فإنَّ التأويل المعاصر لا ينزع إلى هذا المعنى، إذ إنه لا يلتزم بأية معايير أو ضوابط خارج إطار ما يريد أن يفرضه المؤول على النصّ من المعاني والدلالات، ولهذا فإنَّ الدعوة إلى التعددية الدينية التي تبناها سروش لا تستند إلى ما يخترنه النصّ القرآني من الدلالات المحتملة والممكنة، بل تستند فحسب إلى

عدم احتواء النصّ القرآنيّ أساساً على أية دلالة مسبقة، تبعاً لما تعتقد به نظريات التّأويل الحديثة، لا سيما التفكيكية، من خلوّ النصّ من أية دلالة مسبقة، وكلّ ما يوجد هو تأويلاتٌ يخلف بعضها بعضاً، لنصّ خالٍ من الدلالة التي يمكن أن تحتكم إليها تلك التّأويلات المتناحرة، دون أن تقف حرب التّأويلات عند حدّ، فعلى هذا المبنى وحده تتأسّس التعددية الدينية التي تفترض التعددية اللانهائية في الدلالة بوصفها شرطاً سابقاً، لا على أساس التّوصّل إلى احتمالات الدلالة وممكناتها في النصّ القرآنيّ، لكن على أساس أنّ النصّ القرآنيّ إنما هو نصّ لغويّ لا يختلف عن أيّ نصّ لغويّ آخر، من حيث انه يوفّر مجالاً للتّأويلات اللانهائية التي هي نتيجة حتمية لخلوّ النصّ من الدلالة المسبقة، وللاختلاف الحاصل في المسبقات العقائدية والفكرية والثقافية لدى المؤلّين الذين لا يقعون تحت طائلة الحصر بطبيعة الحال.

النقطة السابعة: حاول الدكتور سروش أن يوحد بين مسألتين، الأولى: حاول أن يوحد بين التجربتين النبوية والعرفانية، من حيث أنّ التجربة المعنوية للعرفاء هي من سنخ التجربة المعنوية للأنبياء، مع فرق واحد، وهو أنّ التجربة الأولى تمثّل الكشف الناقص أو الأضعف بالقياس إلى التجربة الثانية التي تمثّل الكشف الأقوى والنّام، فلا يكون هناك فرقٌ بينهما إلا من هذه الناحية، وقام على أساس ذلك بتفسير مبدأ ختم النبوة الوارد في القرآن، تفسيراً مغايراً لما هو مألوف، بحيث يكون المجال مفتوحاً أمام أيّ إنسانٍ لأدعاء النبوة، شريطة أن يمرّ بالتجربة المعنوية العميقة ذاتها التي عاشها الأنبياء. أما في الثانية، فقد حاول الدكتور سروش أن يوحد بين طريقته هو في فهم النصّ القرآنيّ وطريقة العرفاء في التّأويل. وقد تكفل البحث ببيان خطأ الاعتقاد في المسألتين كليهما، بمقتضى ما تصرّح به الآيات القرآنية العديدة ذاتها من أنّ النبوة هي محض اصطفاء واجتباء، وأنّ الوحي هو ثمرة استعداد النبيّ لتلقّي الوحي مضموناً وصياغةً من خارج ذاته هو عن طريق الملاك جبرائيل، وبمقتضى ما يتضمّنه النصّ القرآنيّ من النظام اللغويّ الدقيق الصارم المطابق للبعد الآخر من الكتاب، وهو الكتاب الأفقيّ والأنفسيّ، مما هو خارج مجال القدرة البشرية على الإطلاق، وإذ لا يكون القرآن نابعاً من أعماق النبيّ، بل هو نابعٌ من المصدرية الإلهية له، فإنه لا يمكن أن يكون مشتملاً على أيّ خطأ أو زلل، بل هو موصوفٌ بالعصمة التامة الشاملة. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ ارتكاز التّأويل لدى الطائفة المعتدلة من العرفاء على تعدّد المعاني الطولية للنصّ، في إطار ما يُعرف بتعدّد البطون في القرآن، يجعله مختلفاً عن المذهب التّأويليّ المعتمد لدى الدكتور سروش، إذ هو تأويلٌ هرمنيوطيقيّ بامتياز، لا يعترف بوجود أيّة ضوابط أو قواعد متّفق عليها للتّأويل، سوى ما يحاول القارئ فرضه على النصّ من المعاني والدلالات المجانية التي تتركز على الفرضيات المسبقة المتبناة عنده، حتى لو لم تثبت صحّتها ونجاعتها في الاختبار، فيكون التعدّد الدلاليّ، بناءً على ذلك، أفقيّاً ولانهائياً في نهاية المطاف.

النقطة الثامنة: مع أنّ الدكتور سروش يعتقد بأنّ هناك كتاباً آفاقياً أنفسيّاً تتكفّل معارف العصر بالكشف عنه، في مقابل الكتاب القرآنيّ ذي الصياغة اللسانية، فإنّ ما يُستفاد من اعتقاده بإمكانية اشتغال النصّ القرآنيّ على الخطأ هو إمكان وقوع التناقض والاختلاف بين الكتابين، وهو ما ينفي صفة الإعجاز عن القرآن، لأننا أوضحنا أنّ سرّ الإعجاز في القرآن إنما يكمن في هذا التطابق بين الكتاب القرآنيّ والقرآن الآفاقيّ والأنفسيّ بالدرجة الأساس، كما أنّ هذه الخاصية في الإعجاز هي التي توفرّ للنصّ القرآنيّ الضمانة الأكيدة أمام محاولات الطمس والتحريف، فبمجرّد أن تجري محاولة ما لتحريف القرآن في لفظه أو دلالاته، يخيب فآلها على أساس ما يظهر من عدم المطابقة بين دلالة النصّ القرآنيّ في بعده المتمثّل بالصياغة اللفظية طبقاً للنظام اللغويّ العربيّ، مع ذلك البعد الآفاقيّ والأنفسيّ المشتمل على السنن التكوينية الصارمة التي هي غير قابلة مطلقاً للتبديل أو التحوير أو التحويل، وسيكون التدبّر العميق في البطون القرآنية المتعدّدة، بما أنها حاكية عن تعدّد البطون في ذلك الكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ، هو السبيل الأمثل إلى فضح تلك المحاولات وإبطال مفعولها، كما يشهد لذلك قوله تعالى: ((فَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)) {سورة النساء، الآية ٨٢}.

النقطة التاسعة: أوضح الباحث أهمية الاعتماد على المنهج القصديّ في الكشف عن النظام الهندسيّ المحكم للغة القرآن، ومقابلته بالنظام المحكم المماثل في عالمي الآفاق والأنفس، لرسم معالم الإعجاز في النصّ القرآنيّ، ثمّ الانتقال من خلال ذلك إلى البرهنة على المصدرية الإلهية للقرآن، وقد أشار الباحث إلى المنهج الخاطيّ للمتكلّمين الذين اتبعوا منهجاً مقلوباً في الاستدلال على نبوة النبيّ، من خلال تجاهلهم التامّ للدور المحوريّ الذي يؤديه الإعجاز في القرآن على حقانية ادّعاء النبيّ لنبوته، استناداً إلى هذا البرهان وحده، لا استناداً إلى تلك البراهين التي تحدّث عنها علماء الكلام في تاريخ الإسلام.

النقطة العاشرة: ليس من الصحيح النظر إلى النصّ القرآنيّ بوصفه نصّاً قابلاً للتأويلات الاعتباطية أسوةً بالنصوص الإبداعية البشرية الأخرى، بدهاء أنّ هذه النصوص لا تمتاز بهندسة لغوية صارمة كالنصّ القرآنيّ، ولعلّ الكشف عن الاختلاف بين النمطين من الاستخدام للغة في النصّ القرآنيّ وغيره من النصوص، مهما كانت درجة رقيّها وأهمّيّتها في مجال تقييمها من الوجهة الأدبية، يساعد على اكتشاف بعض ملامح الإعجاز القرآنيّ الذي لم يستطع أحدٌ من المفسّرين أو البلاغيين أن يقول الكلمة الفصل بشأنه حتى الآن.

النقطة الحادية عشرة: لو فرضنا أنّ مقولة ((موت المؤلف)) تصحّ في مجال التعامل مع النصوص الإبداعية البشرية، فإنه لا يمكن الالتزام بها في مجال التعامل مع النصّ القرآنيّ أو أحاديث النبيّ والروايات الصحيحة عن آل البيت، بل لا بدّ من أخذ قصد المؤلف أو المتكلم أو صاحب النصّ في نظر الاهتمام، بل إنّ كلّ القراءات التفسيرية أو التأويلية التي تقارب هذه النصوص فاقدة للأهمية في الواقع، ما لم يكن

الهدف منها هو الكشف عن مراد المتكلم، وإلا لم يصحّ التعبُّد بهذه النصوص أصلاً، لأنّ الدعوة إلى إغفال قصد المتكلم مألها إلى نفي النصّ نفسه، الأمر الذي يعني نفي الدين، وسيكون لدينا من الأديان بعدد ما لدينا من المؤلّين، وهي ليست إلا أدياناً مختلفة، ولا تمتُّ إلى الدين الواقعيّ بصلة، وليس من الصحيح رسم العلاقة بين تأويلات مثل هذه والنصّ الدينيّ، على أساس أنها تمثل العلاقة بين هذه الأديان التأويلية المختلفة في عالم الإثبات والدين الإلهيّ الواقعيّ في عالم الثبوت، لأنّ معنى إغفال دور المؤلّف أثناء التفسير أو التأويل، هو أنّ القارئ حرٌّ في إنتاج الدلالة التي تناسبه، من دون مراعاة لأية معايير أو ضوابط يتمّ الاحتكام إليها، وذلك لأنّ الاحتكام إلى هذه المعايير والضوابط إنما يراد منه الكشف جهد الإمكان عن قصد المؤلّف الذي أودعه في النصّ.

النقطة الثانية عشرة: ليس من طبيعة البنية اللغوية للنصّ القرآنيّ أن تمنح الدلالة القرآنية مرّة واحدة وإلى الأبد، بل هي بنية مولدة للدلالة على الدوام، نظراً لاعتماد القرآن المعاني الحركية والأصلية للمفردات، ومن طبيعة المعنى الحركيّ والأصليّ للمفردة، أن لا يجعلها رهينة الدلالة العرفية المؤقتة التي ينتهي مفعولها مع تغيير العرف اللغويّ السابق وورود العرف اللغويّ الجديد، كما هو حاصل فعلاً في الكثير من الاستعمالات اللغوية العادية. وهناك سبب آخر يتعلّق بتجدد الدلالة إلى ما لانهاية في النصّ القرآنيّ، يتمثل في أنّ النصّ القرآنيّ إنما يتحدّث عن وقائع وحقائق موجودة بالفعل في النظام التكوينيّ للوجود كلّ، بما في ذلك الإنسان وحاجاته التي تمليها الفطرة المنسجمة مع ذلك النظام التكوينيّ العامّ، وليس من السهل الاطلاع على الدقائق الخفية التي يتكوّن منها هذا النظام بالنسبة إلى القدرات المحدودة للإنسان، فيكون الله سبحانه الذي أوجد هذا النظام بنفسه هو الأكفأ في مجال الإخبار عنه، أو في مجال التشريع للإنسان بما يحقّق الانسجام التامّ بين الفطرة التي جُبل عليها الإنسان والتفصيلات الدقيقة الظاهرة والخفية التي يتكوّن منها ذلك النظام.

النقطة الثالثة عشرة: النسبية في الفهم، تلك الحقيقة التي يركّز عليها الدكتور سروش، أسوةً بالتأويليين الجدد على وجه العموم، فالحقّ أننا لا نستطيع أن ننكر موضوعيتها متى ما تعلّق الأمر بالدلالات الجزئية التي يتوصّل إليها المفسّرون والفقهاء المجتهدون، وهي دالاتٌ تحتمل الخطأ كما تحتمل الصواب بالطبع، وبناءً على هذا، فإنّ لأيّ فهم قيمةً نسبيةً بالقياس إلى الأفهام الأخرى التي تتمنّع بالقيم النسبية ذاتها، إلا أنّ هذه النسبية تختلف عن النسبية التي يدعو إلى الاعتقاد بها التأويليون الجدد، في أنها نسبيةٌ تتعلّق بدلالة النصّ القرآنيّ في عالم إثباته، وليس في عالم ثبوته، أي إنّ هناك واقعيةً معترفاً بها لدلالة النصّ القرآنيّ، وهي دلالةٌ صحيحةٌ بصورةٍ مطلقة، لا تنفي وجودها تلك الدلالات النسبية التي توصّل إليها الفقهاء المجتهدون والمفسّرون، وإنّ هذه الحال هي التي تحرّضهم على مواصلة البحث وتنقيح المعايير التي على أساسها يتمّ استخراج الدلالة، فلو لم يتمّ افتراض وجود الدلالة القرآنية الصحيحة الثابتة بشكلٍ مسبق، لما كان لمعاودة الجهد البحثيّ وتنقيح المعايير من معنىً أصلاً، بل سيكون كلّ بحثٍ جهداً لا طائل من ورائه بالتأكيد.

النقطة الرابعة عشرة: إنَّ تكامل العلوم والمعارف وبلوغها طوراً أعلى من التَّقْدُم، من شأنه أن يجعل تكامل الفهم للنصِّ الدينيِّ موازياً لهذا التَّقْدُم الحاصل في تلك العلوم والمعارف، وبهذه الطريقة تصبح المعرفة الدينية ومعرفة العصر متناغمتين ويندرجان خطوةً خطوةً باتجاه التحوُّل والتكامل، فلا مجال لتعدُّدية أفقية في دلالة النصِّ الدينيِّ، بل هناك تعدُّديةٌ طويلةٌ باتجاه تكامل الدلالة وتوغُّلها في مستوياتٍ أعمق من النصِّ، بحسب نظرية الظهر والبطن المعروفة في تأويل النصِّ الدينيِّ عند العرفاء، وهي مختلفةٌ تمام الاختلاف عن المنهج التأويليِّ الهرمنيوطيقيِّ في توليد الدلالات المتعدِّدة، ضمن مستوياتٍ أفقيةٍ لا يُشترط فيها وجود العلاقة بين الدلالات المتجاورة والمتقابلة، انطلاقاً من اعتماد عملية الفهم على فكرة انقطاع العلاقة بين النصِّ ومنشئه من جهة، وحقِّ المتلقي في إضفاء الدلالة المناسبة على النصِّ من خلال الاعتماد على فرضياته وميوله ونوازعه الخاصَّة، إذ هي مختلفةٌ قطعاً عن فرضيات وميول ونوازع المتلقِّين الآخرين من جهةٍ أخرى.

النقطة الخامسة عشرة: إنَّ العقبة الأساسية التي تحول دون تحقيق فهمٍ كاملٍ للنصِّ لا تتمثل في القصور الذي يطبع مناهجنا اللسانية التي نحاول من خلالها فهم مراد الله من كلامه فقط، فضلاً عن صحَّة هذا الفرض، يوجد فرضٌ آخر يمثِّل بعداً أساسياً من أبعاد الإشكالية المتعلقة بتلقِّي النصِّ القرآنيِّ، وهو الفرض المتعلِّق بعدم تمامية الإحاطة بالبعد الموضوعيِّ للقوانين العلمية الحاكمة في العالم الخارجيِّ، وهو البعد الذي يُفترض أن يكون القرآن هو الهيئة اللسانية الحاكية له، وعلى هذا الأساس، فإنه لا يمكن لأيِّ طرفٍ في عملية تلقِّي النصِّ القرآنيِّ أن يكون فهماً تامياً مطابقاً لمراد منشئ النصِّ، لوضوح أن آفاقه المعرفية والعلمية إنما تشكَّلت من هذا الواقع العلميِّ المتصف بكلِّ مظاهر النقص وعدم الكمال، فلا يبقى إلا أن تكون جميع تلك الأفهام نسبيةً بالقياس إلى ما عليه واقع المعنى في ألفاظ وعبارات المتكلم.

النقطة السادسة عشرة: إنه من غير الصحيح الاعتقاد بإمكانية استنتاج القرآن الذي هو الصياغة اللسانية المطلقة المطابقة للنظام الوجوديِّ العامِّ ((الآفاق والأنفس))، ما لم تتوفر لدى المفسِّر معرفةٌ أفقيةٌ متطورةٌ بالقياس إلى المعارف السابقة، وهذا هو ما يؤدي إلى حالات الجمود في علم التفسير، فما لم يحصل تطوُّرٌ أو تغييرٌ في مستوى المعرفة الأفقية، لا يمكن أن تتجدَّد الأسئلة التي يتمُّ استنتاج النصِّ القرآنيِّ من خلالها، كما لا يمكن أن تكون إجابات النصِّ واضحةً ومفهومةً بالنسبة إلى المفسِّر، فمن الصحيح أنَّ القرآن تبيانٌ لكلِّ شيء، لكنَّ الصفة التبيانية للقرآن لا يمكن أن يحصل عليها كلُّ أحد، إذ لا بدَّ أن يكون من ذوي الاختصاص في علم التفسير، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فإنه لا بدَّ أن تكون الأرضية المعرفية التي ينطلق منها في عصره إلى تفسير القرآن متقدمةً بالقياس إلى ما سبقها، وإلا فإنَّ إجابات القرآن سوف تكون مكرورةً ومعادةً، ومن ثمَّ تصاب المعرفة الدينية كلها بالتحرُّر والجمود.

النقطة السابعة عشرة: أشار الباحث إلى أهميّة أن يقبل المهتمّون بموضوع الدلالة القرآنية على تأسيس علمٍ لسانيٍّ خاصٍّ بالمتون الدينية المقدّسة، لا سيما النصّ القرآنيّ، تُراعى فيه جميع الخصوصيات الموجودة في النصوص الدينية، بحيث يتمّ تجنّب الكثير من المزالق التأويلية الناشئة عن تطبيق علوم اللغة واللسانيات الحديثة بكلّ ما نتج عنها من مدارس التلقّي والتأويل المتشعبّة بقضّها وقضيضها على القرآن، لأنّ الناتج منها لا بدّ أن يكون هو التضحية بقصدية الدلالة القرآنية، الأمر الذي يعني فقدانها صفة القداسة في آخر المطاف.

قائمة

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج محمد، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٤م.
- الأبطال، توماس كارلايل، تعريب: محمد السباعي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الثالثة، ١٣٤٩هـ-١٩٣٠م.
- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم-دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- إتقان البرهان في علوم القرآن، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان بعمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- الإتقان في علوم القرآن، للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن بي بكر السيوطي، ضبطه وحققه وخرَّج آياته، محمد سالم هاشم، منشورات ذوي القربى، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
- أحكام القرآن، تأليف: الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، المتوفي ٣٧٠هـ، ضبط نصه وخرج آياته عبد السلام محمد علي شاهين، منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، د. عماد الدين رشيد، دار الشهاب، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- أسباب نزول القرآن، تصنيف: الإمام أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، المتوفي سنة ٤٦٨هـ، تحقيق ودراسة: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

- إستراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، محمد بو عزة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية- تأثير علماء الغرب بالعلوم الإسلامية، قاسم السامرائي، مطابع الفرزدق التجاري، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- الاستشراق والدراسات الإسلامية، د. عبد القهار دوود عبد الله العاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان -الأردن، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- الاستشراق-المعرفة، السلطة، الإنشاء. إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-لبنان، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.
- أسرار البلاغة، للشيخ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. ريتز، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ.
- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، السيد حيدر الأملي، تحقيق: محمد خواجوي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة مطالعات فرهنكي، ١٣٦٢ش.
- الأسس الإبستمولوجية للنظرية اللسانية "البنوية والتوليدية"، الدكتور محمد محمد العمري، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر، دار الساقى ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- أسس علم اللغة، لماريو باي، ترجمة: الدكتور أحمد مختار عمر، طرابلس- ليبيا، ١٩٧٣م.
- الإسلام بين التنوير والتزوير، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- إسلام ضدَّ الإسلام، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.

- الإسلام في الغرب، المفكرون الغربيون المسلمون، تأليف: د.صلاح عبد الرزاق، رقم الكتاب في مكتبة الروضة الحيدرية في الصحن الحيدري الشريف: ٨٢٤٠٥.
- الإسلام والاستشراق، صالح زهر الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-١٩٩١م.
- الأسلوبية وتحليل الخطاب، د.منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، الدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ-٢٠٠٥م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د.نصر حامد أبو زيد، بيروت-لبنان، ١٩٩٢م.
- إشكالية المثقف الديني بين سندان التقليد ومطرقة الحداثة، تأليف: باسم الماضي الحسنوي، دار القارئ، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- إشكالية تاريخية النصّ الدينيّ في الخطاب العربي المعاصر، مرزوق العمري، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحّحه وقَدّم له وحقق عليه مجيد هادي زاده، انتشارت حكمت، طهران- إيران.
- أصل الخلق وأمر السجود بين الأنا والولاية والتوحيد، عالم سبيط النيلي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى.
- أصول التفسير والتأويل، السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم - إيران، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- أصول الدين، تأليف السيد كاظم الحسيني الحائري، دار المتقين، بيروت- لبنان.
- أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر، انتشارات إسماعيليان، قم- إيران، الطبعة السبعة عشرة، ١٤٢٨هـ-١٣٨٦هـ.ش.

- أصول الكافي، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، المتوفي ٣٢٩هـ، منشورات الفجر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ.
- الأصولية بين الغرب والإسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، محمد صادق الرافي، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة.
- الاقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي، قرأه وعلّق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
- الألفاظ والدلالة، دكتور مصطفى محمد عبد المجيد، تقديم: أ.د. طاهر سليمان حمودة، مؤسسة حورس الدولية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، تأليف: الشيخ ناصر مكارم شيرازي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- الأنساب، لأبي سعد السمعاني، طبع دائرة المعارف، الهند.
- الأنظار التفسيرية في تراث المرجع الديني الكبير السيد الشهيد محمد الصدر، تقديم السيد مقتدى الصدر، الناشر: المحبين للطباعة والنشر، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الرابعة.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- بحوث في علم الأصول، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، بقلم: السيد محمود الهاشمي. مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- بحوث في علم الأصول-مباحث الدليل اللفظي، تقارير الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر فُدِّسَ سرُّه، تأليف: السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- البرهان في علوم القرآن، ليدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، المتوفي ٧٩٤هـ، قَدِّمَ له وعلَّقَ عليه وخرَّجَ أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- بسط التجربة النبوية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ٢٠٠٩م.
- بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الدكتور صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- بلاغة القرآن، للإمام الشيخ محمد الخضر حسين، جمع: علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية بدمشق، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
- بهاء الله والعصر الجديد، تأليف البروفسور: ج.أ.إسلمنت، دار الوراق للنشر، لندن-المملكة المتحدة، ٢٠٠٦م.
- بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة ثائر ديب، دار الفرقد، دمشق-سوريا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
- البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان - الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- بين الانغلاق الديني والنشاز الثقافي، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة- وجهات فلسفية في التعددية الدينية، مجموعة مؤلفين، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

- تأريخ الفلسفة اليونانية، د. يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.
- تأريخ القرآن، نولدكه، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية: د. جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من د.خير الدين عبد الهادي و د.تقولا أبو مراد، منشورات الجمل، ٢٠٠٨م.
- تأويل القرآن-النظرية والمعطيات السيد كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر، إيران، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- التأويل والحقيقة-قراءات تأويلية في الثقافة العربية، د.علي حرب، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م.
- التبيان في تفسير القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفي ٤٦٠هـ، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الأميرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة: عباس محمود، راجع مقدمته والفصل الأول منه عبد العزيز المراغي، وراجع بقية الكتاب الدكتور مهدي علام، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- تحت راية القرآن، مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الاستقامة، الطبعة الثانية، ١٩٥٣م.
- تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، أمانة بلعلی، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- التداوليات-علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم: الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- تذكرة الفقهاء، تأليف: العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر المتوفي سنة ٧٢٦هـ، الجزء الأول، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم-إيران، ١٤١٤هـ.

- التراث والتجديد، د. حسن حنفي، الناشر: مكتبة الإنجلو المصرية بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.
- تشريح النص، عبد الله محمد الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية.
- التطور اللغويّ- مظاهره وعلله وقوانينه، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- التعددية الدينية -نظرة في المذهب البلورالي، تأليف: حيدر حبّ الله، الغدير للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
- تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين الشيرازي، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- التفسير البياني للقرآن الكريم، د. عائشة بنت الشاطي، دار المعارف بمصر الطبعة الثالثة.
- تفسير الصافي للمولي محسن الملقّب بالفيض الكاشاني المتوفّي ١٠٩١هـ، صحّحه وقدم له وعلّق عليه العلامة الشيخ حسين الأعلمي، الجزء الأوّل، منشورات مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، المتوفّي سنة ٣١٠هـ، مركز الكتاب العلمي، القاهرة، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ١٤١٨هـ.
- تفسير العياشي، تأليف: الشيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي، المتوفّي نحو ٣٢٠هـ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم، إيران.
- التفسير الكبير للإمام العلامة تقي الدين بن تيمية، المتوفّي ٧٢٨هـ، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- التفسير الماركسي للإسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

- تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، السيد حيدر الأملي، المتوفي في القرن الثامن الهجري، حقّقه وقدم له وعلّق عليه: السيد محسن الموسوي التبريزي، قم، مؤسسة فرهنكي، الطبعة الخامسة، ١٤٣١هـ-ق-١٣٨٩هـ.ش.
- تفسير آية الكرسي، بحوثٌ معمّقةٌ في المضامين والدلالات لمعاني آية الكرسي، تأليف: آية الله السيد كاظم الحسيني الرشتي قدّس سرّه، المتوفّي (١٢٥٩هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عبد المنعم العمران، مؤسّسة المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث، دار المحجة البيضاء.
- التفسير- نشأته، تدرّجه وتطوره، أمين الخولي، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- تفسير نور الثقلين، تأليف: الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق: السيد علي عاشور، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى.
- التفكير الدلالي في الفكر الإسلامي، علي حاتم الحسن (الغزالي نموذجاً)، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدكتور عبد السلام المسدي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٩م.
- التفكير واللغة، جوديث جرين، ترجمة وتقديم: د.عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
- الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية-محاضرات السيد كمال الحيدري، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ.
- الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، د.طه جابر العلواني، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- جوهر الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مؤسّسة الانتشار العربي ببيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م.
- حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، السيد عبد الله شبر، المتوفي ١٢٤٣هـ، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- حكمة الغرب، تأليف: برتراند رسل، ترجمة د.فؤاد زكريا زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون - الكويت، رقم الكتاب في السلسلة ٦٢، فبراير ١٩٨٣م.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان.
- الحلّ القصدّي للغة في مواجهة الاعتباطية، تأليف: عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.
- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، بقلم باقر الإيرواني، المحبين للطباعة والنشر، إيران - قم، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، طبع مكتبة الخانجي.
- ختم النبوة في ضوء القرآن والسنة، أبو الأعلى المودودي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، تأليف: عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفي ٣٨١هـ، قدّم له العلامة السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
- الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية-القسم الأدبي، المكتبة العلمية.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحثٌ في جدلية النصّ والواقع والعقل، د.عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، حيدر حب الله، الجزء الأول، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص ١٥-١٦.

- دراسات في علم اللغة، دكتور كمال بشر، دار المعارف بمصر، الطبعة التاسعة، ١٩٨٦م.
- دروس في اللسانيات التطبيقية، صالح بلعيد، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠٦م.
- دفاع عن محمد صلى الله عليه (وآله) وسلّم ضدّ المنتقسين من قدره، د. عبد الرحمن بدوي، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر.
- دلالة الألفاظ، د إبراهيم أنيس، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، ١٩٨٦م.
- الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان أنموذجاً)، د. الشيخ شبر الفقيه، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- دلائل الإعجاز، للإمام عبد القاهر الجرجاني، وقف على تصحيح طبعه وعلّق حواشيه السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه الدكتور عبد المعطي قلمجي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي، د.سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
- دنيا الدين في حاضر العرب، عزيز العظمة، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.
- دور العقل في الاجتهاد، مرتضى مطهري، إعداد مركز نون للتأليف والترجمة، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ٢٠١١م-١٤٣٢هـ.
- دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- دور الكلمة في اللغة، اولمان ستيفن، ترجمة: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، الطبعة العاشرة، ١٩٨٦م.

- دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، كارل غوستاف يونغ، ترجمة نهاد خياطة، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- الدين والعقل الحديث، تأليف: د. ولتر ستيس، ترجمة وتعليق وتقديم: أ.د. إمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.
- ديوان لبيد بن ربيعة، اعتنى به حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥-٢٠٠٤م.
- رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم-إيران، ١٤٠٥هـ.
- روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للإمام أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، المتوفي سنة ١٢٧٠هـ، قرأه وصحّحه: محمد حسين العرب، بإشراف هيئة البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت-لبنان.
- سرّ الإعجاز القرآنيّ- قراءة نقدية للموروث الدينيّ في دائرة حقيقة المعجزة القرآنية وتأصيل للإعجاز الوجدانيّ، أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- سقوط الغلوّ العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- سنن البيهقيّ الكبرى، لأحمد بن الحسين، المتوفّي في سنة ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكّة المكرمة، ١٩٩٤م.
- السيرة النبوية المعروفة بسيرة ابن هشام، لأبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري، المتوفي ٢١٣هـ، اعتنى بها أبو عبد الله محمد علي سمك، الكتاب العالمي للنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

- الشخصية المحمّدية أو حلّ اللغز المقدّس، معروف الرصافي، دار الجمل، كولونيا (ألمانيا)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- الصاحبى فى فقه اللغة العربىة ومسائلها وسنن العرب فى كلامها، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا، علّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- صحيح البخاريّ، محمد بن إسماعيل البخاريّ، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٤٠١هـ.
- صحيح مسلم، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المتوفى ٣٦١هـ، راجع ضبطه وأوضح معانيه: محمد تامر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ٢٠١٠م.
- ضدّ الذاكرة-شعرية قصيدة النثر، محمد عباس، المركز الثقافي العالمي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- طبقات الصوفية، للسلمي، تحقيق: نور الدين شريبة، طبع مكتبة الخانجي.
- الطور المهدي- وهو من تطبيقات المنهج اللفظي للنظام القرآني، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- الظاهر اللغويّ فى الثقافة العربىة، دراسة فى المنهج الدلالي عند العرب، المؤسسة العربىة للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

- الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دار الفكر بدمشق، ١٤٠٢هـ-١٩٨١م.
- الظنّ-دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، الطبعة الجديدة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- العالم والنصّ والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م.
- العرش والكرسي، العلامة السيد كمال الحيدري، دار جواد الأئمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- العرفان الشيعي، دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي، د.خنجر علي حمية، دار الهادي، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الحيدرية، بيروت-لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- عصمة الأنبياء في القرآن- مدخل إلى النبوة العامّة، محاضرات السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراق، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- عصمة الأنبياء في القرآن، المحقق العلامة الشيخ جعفر السبحاني، دار الولاة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والائتلاف، د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، دار الهادي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- العقيدة والشريعة في الإسلام، اجناس جولد تسيهر، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرين، تصوير دار الرائد العربي ببيروت عن طبعة دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م.
- علم الدلالة والمعجم العربي، عبد القادر شريفة وحسين لافي وداوود غطاشة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٩م.

- علم الدلالة، د.أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ١٩٤٥م.
- علوم القرآن الكريم، د. نور الدين عتر، مطبعة المصباح بدمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، تأليف: الشيخ الأكبر محيي الدين بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي المعروف بابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان.
- فضائح الباطنية، للإمام أبي حامد الغزالي، اعتنى به وراجعه محمد علي القطب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- فقه اللغة وخصائص العربية، دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في التجديد والتوليد، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٧٢م.
- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٧٠م.
- الفكر الإسلامي -قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م.
- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- الفكر الديني وتحديات الحداثة، مجموعة من الباحثين، تعريب: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- فلسفة التأويل-الأصول، المبادئ، الأهداف، تأليف: هانس غيورغ غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
- فلسفة التأويل-دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، د.نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، بيروت-لبنان، ١٩٨٣م.

- فلسفة الخطاب الديني في مشروع الصدر الثاني، باسم الماضي الحسناوي، دار المعمورة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة، تأليف: عبد القادر محمود، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٦-١٩٦٧م.
- الفلسفة- شرح كتاب الأسفار الأربعة/الإلهيات بالمعنى الأعم، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ قيصر التميمي، منشورات: دار فراقد للطباعة والنشر، قم-إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص ٩٤ وما بعدها.
- الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- فهم الفهم - مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، د. عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٢٥٠.
- في الشعر الجاهلي، تأليف: طه حسين، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ-١٩٢٦م.
- في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الشرعية الخامسة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، تأليف: دكتور أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- القادياني والقاديانية، دراسة وتحليل، أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الدار السعودية، للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- القارئ في النص- مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير: سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، ترجمة د.حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- القاموس المحيط، العلامة اللغوي محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى ٨١٧هـ، قدّم له وعلّق حواشيه الشيخ أبو الوفا نصر الهوريني المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- القبض والبسط في الشريعة، عبد الكريم سروش، نقلته الى العربية: دلال عباس، دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- قراءة بشرية للدين، تأليف: د.محمد مجتهد الشبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، العراق.
- قراءة في تعدد القراءات-مناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش، علي أحمد الكرابادي، دار الصفا للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، أنور خلوف، دار حوران بدمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د. محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- القصص القرآني- قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم، د.محمد شحرور، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان.
- القطع-دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم محمود نعمة الجياشي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الجديدة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

- كبرى اليقينيّات الكونية، د. البوطي، دار الفكر بدمشق، الطبعة الثامنة، ١٤٠٢هـ.
- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
- كتاب معاني الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني النحوي، المتوفي ٣٨٤هـ، حققه وخرّج شواهدَه وعلّق عليه، د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- الكتاب والقرآن-قراءة معاصرة مع دراسة لغوية للدكتور جعفر دك (الباب)) شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٩م.
- كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب المعروف بالخصائص الكبرى، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- الكليات، أبو البقاء العسكري، تحقيق د. عدنان درويش وآخرين، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، للعلامة علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، تحقيق: صفوت السقا و بكرى الحيايى، مؤسسة الرسالة.
- اللباب في تفسير الكتاب، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، مؤسسة التأريخ العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- اللغة بين المعيارية والوصفية، الدكتور تمام حسان، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٨م.
- اللغة الموحّدة، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

- ما وراء الفقه، تأليف: السيد محمد الصدر، إيران- قم، الناشر المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.
- مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٨٣م.
- مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.
- مبادئ في اللسانيات، خولة طالب الإبراهيمي، دار القصة للنشر، الجزائر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- المجاز في اللغة والقرآن الكريم، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- مجمع البحرين، تأليف: فخر الدين الطريحي، المتوفي ١٠٨٥هـ، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- المحاضرات القصصية، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- المحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، الجزء الأول، مؤسّسة الرسالة.
- محي الدين بن عربي-الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، الدكتور محسن جهانكيري، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- المختار من كنوز السنة النبوية، محمد عبد الله دراز، مطبوعات أبناء محمد عدنان الجزائري ببيروت /د.
- المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، المتوفي ٤٥٨هـ، دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، أضواء السلف، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

- مدخل إلى القرآن الكريم، محمد عابد الجابري، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- مدخل إلى فهم الإسلام-الفكر الإسلامي..نظمه..أدواته..أصوله. يحيى محمد، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- المدخل لدراسة القرآن الكريم، للدكتور محمد بن محمد أبو شهبه - دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- مذاهب التفسير الإسلامي، للعالم المستشرق اجنتس جولتسيهر، ترجمة الدكتور عبد الحلیم النجار، الناشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثني ببغداد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.
- المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د.عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: ٢٣٢، ١٩٩٨م.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للعلامة عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- المستصفي من علم الأصول، تصنيف: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دراسة وتحقيق: الدكتور حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلامية-كلية الشريعة، المدينة المنورة.
- مسند الإمام الحافظ أبي عبد الله أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
- مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، د.عبدالرحمن بن زيد الزنيدي-دراسة نقدية في ضوء الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن،

- فيرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية، مكتبة المؤيد، الرياض، والطائف، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- معاني الأخبار، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفي سنة ٣٨١ هـ، علي أكبر غفاري، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٣٩٩ هـ-١٩٧٩ م.
- المعجم الأصولي، تأليف: الشيخ محمد صنقور علي، منشورات الطيار، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧ م.
- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، عبد المنعم الحفني، مكتبة المدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠ م.
- المعجم الكبير لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، مطبعة الزهراء، الموصل، الطبعة الثانية، ٤٠٤ هـ.
- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨ م-١٤٢٩ هـ.
- المعجمية-مقدمة نظرية ومطبقة/مصطلحاتها ومفاهيمها، مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠٤ م، ص ٦٥-٦٦.
- المعرفة الدينية في نقد نظرية دسروش-دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، تأليف: الشيخ صادق لاريجاني، ترجمة: د. الشيخ محمد شقير، دار الهادي.
- المعنى وظلال المعنى- أنظمة الدلالة في العربية، د. محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بنغازي-ليبيا، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م.
- مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الاصول والمنهج والمفاهيم، د. حسن ناظم، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
- مفاهيم القرآن، تأليف: الشيخ جعفر سبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة الاعتماد.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبرى زاده، المتوفي سنة ٩٦٢ هـ، حيدر آباد الدكن.

- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- مفهوم النصّ-دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد ابو زيد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٩٠م.
- مقاربات في التجديد الفقهي، الشيخ يوسف صانعي، ترجمة: حيدر حب الله، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن، السيد محمد باقر الصدر، الناشر دار التوجيه الإسلامي، بيروت-لبنان.
- مقدّمة في أصول التفسير، ابن تيمية، تحقيق: د.عدنان زرور، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- مقدّمة في السؤال اللاهوتيّ الجديد، د.عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- مقدّمة للشعر العربي، أدونيس (علي أحمد سعيد)، دار العودة-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
- المقدمة، ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- مقومات تصوّر الإسلامي، سيد قطب، دار الشروق.
- الممنوع والممتنع-نقد الذات المفكّرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

- من حديث الشعر والنثر، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الخامس، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان.
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- مناقب آل أبي طالب، تأليف: الإمام الحافظ ابن شهر آشوب المازندراني المتوفي ٥٨٨هـ، قام بتصحيحه وشرحه ومقابلته على عدة نسخ خطية لجنة من أساتذة النجف الأشرف، الجزء الأول، المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف، ١٩٥٦م.
- المناهج الحديثة في الدرس القرآني، مجموعة مؤلفين، الناشر: مدارك، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- مناهج المتكلمين في فهم النصّ القرآني، تأليف: الدكتور ستار جبر حمود الأعرجي، منشورات بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨م.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مجموعة مؤلفين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٥م.
- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، التهامي نكرة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بتونس، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، محمد عبد العظيم الزرقاني، خرّج أحاديثه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- منطق فهم القرآن- الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور: طلال حسن، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- المنعرج الهرمنيوطيقي للفيونومينولوجيا، جان غرانان، ترجمة وتقديم: عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم-ناشرون، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لأبي الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة.
- المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- منية المرید في آداب المفید والمستفید، للشيخ الفقيه الشهيد السعيد زين الدين بن علي بن أحمد العاملي الشامي المعروف بالشهيد الثاني، الناشر: إسماعيليان، الطبعة الأولى، ١٣٨٦هـ-١٤٢٨هـ.ق.
- مواقع- حوارات مع جاك ديريدا، حوار مع هنري رونس، ترجمة وتقديم: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
- موت المؤلف: نقد وحقيقة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، الرياض، دار الأرض، ١٤١٣هـ.
- الموجز في تاريخ البلاغة، الدكتور مازن المبارك، دار الفكر.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف مانع الجهني، دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠هـ.
- الميزان في تفسير القرآن، مطبوعات الأندلس العالمية، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- نبوة محمد (ص) في الفكر الاستشراقي المعاصر، الدكتور لخضر شايب، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
- نبوة محمد صلى الله عليه (وآله) وسلّم، د.حسن ضياء الدين عتر، دار النصر بحلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، أبو الحسن الندوي، دار القلم بدمشق، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- النحو العربي والدرس الحديث- بحث في المنهج، الدكتور عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٧٩م.

- النحويون والقرآن، د.خليل بنيان الحسون، مكتبة الرسالة، عمان -الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ (جيل مسكويه والتوحيدي)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- النزعة المادية في العالم الإسلاميّ لعادل التل، دار البينة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٧م.
- النصّ القرآنيّ وآفاق الكتابة، ادونيس، دار الاداب للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
- نصّ النصوص في شرح الفصوص (المقدمات)، السيد حيدر الأملي، تحقيق: هنري كوربان وعثمان يحيى، الطبعة الثانية، طوس، ١٩٨٨م.
- النص، السلطة، الحقيقة، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، المركز الثقافي العربي، ج.هيو سلفر مان، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- نظام القرآن الكريم في رحلة الكشف وحوارية الكفر والإيمان، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- النظام القرآني- مقدمة في المنهج اللفظي، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- نظام المجموعات الكامل، عالم سبيط النيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د.أحمد الدسوقي، تقديم: د.طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.
- نقد النص، علي حرب المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
- نقض أوهام المادية الجدلية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- نقض كتاب في الشعر الجاهلي، محمد الخضر حسين، حققه، علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية بدمشق، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، المتوفى ٦٠٦هـ، الجزء الثالث، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمد الطناجي، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.
- نهج البلاغة، مجموع خطب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهرسه العلمية: الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب العربي، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.
- هرمنيوطيقا الشعر العربي، نحو نظرية هيرمنيوطيقية في الشعرية، د يوسف إسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة د.منذر عياشي، الأعمال الكاملة، المجلد الخامس، مركز الإنماء الحضاري.
- الوحي المحمّدي، ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدينة إلى الإسلام، محمد رشيد رضا، طبعة الزهراء للإعلام العربي، مدينة نصر-القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة)، للفقهاء المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المتوفى ١١٠٤هـ، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

- ينابيع المودة، إبراهيم الحسيني البلخي القندوزي الحنفي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

البحوث:

- آراء المستشرقين في القرآن الكريم في ميزان النقد التاريخي، أ.د.حسن الحكيم، بحث منشور في مجلة المصباح، مجلة فصلية تصدر عن العتبة الحسينية المقدسة، العدد الخامس، ربيع ٢٠١١م-١٤٣٢هـ.
- أنسنة الوحي (دراسة نقدية)، الدكتور حسان القاري، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد الثاني، ٢٠١٠م.
- بنية الوحي وحقيقة القرآن، حوار هام بين د.سروش والشيخ جعفر السبحاني، إعداد وتنظيم: محمد تقي فاضل، ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.
- التأويل وآفاق المعرفة القرآنية/النصّ الدينيّ بين تجاذبات الماضي والحاضر، للشيخ معتصم سيد أحمد، بحث منشور في مجلة البصائر، العدد ٣٧، السنة السادسة عشرة، خريف ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- التعددية الدينية- نقدٌ وتحليل، الشيخ جعفر السبحاني، مجلة التوحيد، العدد ١٠٥، عام ٢٠٠٠م.
- تهافت نظرية نبوية القرآن/ مطالعات نقدية جادة د.الشيخ هادي صادقي، ترجمة: حسن مطر، نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر.
- تهافت نظرية نبوية القرآن/مطالعات نقدية جادة. د.الشيخ هادي صادقي، ترجمة: حسن مطر، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.
- حوار مع د.عبد الكريم سروش، ترجمة حسن مطر الهاشمي، نصوص معاصرة، العدد الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

- دور الانفتاح الدلالي في قراءة النصّ الأدبي، د. عزيز محمد عدمان، بحثٌ منشورٌ في مجلة عالم الفكر، المجلد ٣٧، يناير-مارس ٢٠٠٩م.
- الشعر الحديث بين فضاء الخلق وإبداع المتلقّي، منذر عياشي، مجلة نزوى، العدد التاسع والخمسون، يوليو ٢٠٠٩م- رجب ١٤٣٠هـ، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان.
- الطريق إلى القرآن- دراسة في آليات تحليل النصّ القرآني عند المفكر عالم سبيط النيلي، ناجي سوادي سالم، بحثٌ منشورٌ في مجلة المنهج، العدد التاسع، السنة الثالثة، مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر قدّس سرّه.
- القرآن الكريم: كلام الله أو كلام النبيّ (ص)؟ /النظرية العرفانية في النزول القرآنيّ اللفظي، أ.محمد حسن قردان قراملكي، ترجمة: السيد علي محمود هاشم، بحثٌ منشورٌ في مجلة نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر.
- القرآن والوحي- دراسة فلسفية دينية- نقد نظرية سروش، الشيخ حسين علي المنتظري، ترجمة السيد: حسن مطر، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م.
- قصيدة النثر العربية، الإطار النظريّ والنماذج الجديدة، فخري صالح، مجلة فصول، المجلد ١٦، العدد الأول، صيف ١٩٩٧م.
- كلام الله... كلام محمد صلى الله عليه وآله، حوار أجراه مايكل هوبنغ مع د. عبد الكريم سروش، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.
- مدخل إلى الفكر الاجتماعيّ الدينيّ المعاصر في إيران-القسم الأوّل، الشيخ: محمد تقي سبحاني، ترجمة السيد حسن الهاشمي، بحثٌ منشورٌ في مجلة نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر.
- موت المؤلف منهج إجرائيٌّ أم إشكاليّة عقائدية؟ د.عبد الخالق العفّ، بحثٌ منشورٌ في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، يونيه، ٢٠٠٨م.

- نار في بيدر النبوة، نقد نظرية الوحي والتجربة النبوية، د. عبد الله نصري ترجمة: السيد حسن الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان السابع عشر والثامن عشر.
- نظرية بشرية الوحي والقرآن- فكرة بوذية مرفوضة، أحمد رضا مظاهري يترابي، ترجمة: السيد حسن الهاشمي، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف، ٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.
- نظرية وحيانية ألفاظ القرآن الكريم/أدلة وبراهين، د. إبراهيم كلانتر، نصوص معاصرة، العددان الخامس عشر والسادس عشر، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ.
- الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدينية للدكتور أحمد واعظي، بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين-بغداد، السنة السابعة عشرة-العدد ٥٣-٥٤-٢٠١٣م-١٤٣٤هـ.

الرسائل الجامعية:

- الأسس المعرفية للنظرية اللسانية العربية-بحث في الأصول، حيدر سعيد عباس، أطروحة دكتوراه، كلية التربية-الجامعة المستنصرية ٢٠٠١م.
- التطور الدلالي للألفاظ في النصّ القرآنيّ/ (دراسة بلاغية)، أطروحة تقدّمت بها جنان منصور كاظم الجبوري إلى مجلس كلية التربية/ ابن رشد، وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها بإشراف الأستاذ الدكتور قيس إسماعيل محمود الأوسي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- منهج الاقتران اللفظي في دراسات عالم سبب النيلى/ أصل الخلق وأمر السجود أنموذجاً، رسالة ماجستير، تقدّم بها باسم عبد الحسين راهي إلى كلية الآداب/جامعة البصرة، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

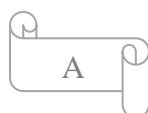
شبكة الإنترنت:

- الإمام الخميني وتجديد الاجتهاد، مقال ليحيى محمد منشور في موقعه الشخصي فهم الدين- موقع يحيى محمد في شبكة الانترنت.
<http://fahmaldin.com/index.php?id=412>

- بين قراءة النصّ الدينيّ والنصّ الأدبيّ، مقال ليحيى محمد، منشور في موقعه الشخصي فهم الدين- موقع يحيى محمد في شبكة الإنترنت.
<http://www.fahmaldin.com/index.php?id=174>

ABSTRACT

What put Dr. Soroush in his book (the extension of the experience of the Prophet) represents a quantum leap compared to the ideas proposed in his book (the arrest and rugs the law) , because it is no longer limited to a statement that the results that emerge from the humanities and applied modern impact on the understanding of the Quranic text accordingly of the difference made in the developments of science and the diversity of its curriculum and methods discussed at every age , which is not set aside senior commentators in the modern era , but has undergone evolution theory when Dr. Soroush in the subsequent phase represented by his book (the extension of the experience of the Prophet) to the logic of another has become a real threat to the significance Quranic as stemming from the divine source independent from the minds of the Prophet and his involvement in the drafting of the text , be built by Dr. Soroush in this final stage of the theoretical idea about the historical text of the Quran , and the correlation is significant era go down , so based on a human Quranic text and being stems from the self-knowledgeable of the Prophet peace him and his family , after turning his being the same entity God, became attributed to what they are talking is to God on this basis , and serves to prove this claim resorted Dr. Soroush to cite experiments esoteric for sergeants in Islamic history , claiming that they do not differ in content deeply about the experience esoteric of the Prophet , but in the fact that the latter more and more powerful , so the door of prophethood is open to the Day of Judgment based on this statement , it is not there from the lamp to believe the seal of prophecy, then , has sponsored this study to clarify many of the demands that demonstrate the error of this theory, and lack of compatibility with the Quranic logic general who led the theoretical yield to him in the end .



Not a religious language that make up the linguistic fabric of the Quranic text, such as language normal human tissue composing the language of the letters of normal human poetry and prose , the language of religious privacy did not grant Altaoelln new areas of the Arab and Iranian attention they deserve , and among these , Dr. Soroush , of course , as they tried to application of the rules Hermenyutiqa the Quranic text to be interpreted interpretation fits purposes ideological demaned through this project hermeneutical new , if palatable to enjoy the literary text of human openness unconditional significance , based on the end destination author from the authorship of the text is to achieve greater as possible interestingness , by means of information in the science of poetic and stylistic in general, this same end , although realized within the roof top stylistic or rhetorical in the Quranic text , but it is not required per se , as in literary texts in general , but is required in a manner to be a means to another purpose greatest and order , which is the expression of the objective facts , which refers to the Quranic text , so you can not have , however, are fully compatible with the content of the text , and this is exactly what constitutes the most prominent aspect of the many faces of the potential for miracles .