الهرمنيوطيقا وسلطة النصّ
- بين تفسير القرآن وتأويله وآليّات التأويل الحديثة -

د. رابح طبجون[1]

تمهيد:

إنّ طريقة تناول النصّ الدينيّ أضحت اليوم من الإشكاليّات الكبرى، في ظلّ مشاريع التجديد والتحديث على اختلاف مرجعيّاتها المعرفيّة، ورهاناتها الفكريّة، حيث تتوسّل الأدوات التقليديّة التي تناقش النصّ من النصّ متماهية معه ومنخرطة في تبجيله، أو تنفصل عنه متعالية عليه، معاينة النصّ القرآنيّ بوصفه نصّاً لغويّاً بالأساس، تشكّل ضمن سياق ثقافيّ يخضع لأدوات التحليل، ويدع جانباً مفهوم القداسة الدينيّة للنصّ.

وفي هذا الصدد، كيف تُنجز الهرمنيوطيقا مشروعها في الفهم، خاصّة بعد بيانها أنّ طبيعة العلاقة بين الحقيقة والمنهج لم تعد علاقة تلازميّة، ولم يعد المنهج هو الضامن للوصول إلى الحقيقة، بل الحقيقة هي النابعة من الذات، ومرتبطة بتجربة التناهي الإنسانيّ، وكما أكّد بول ريكور Paul Ricœur (١٩١٣-٢٠٠٥) أنّ في الرمز ما يدعو إلى التفكير؟

هذا هو مفترق الطرق الذي تتمثّل فيه التناقضات، فنقد ما هو كائن يؤسّس البعد الأكثر عمقاً في الإشكاليّة، «فلقد شكّل تفاعل المتلقّي مع

(١) باحث وأكاديمي جامعي، من الجزائر.

النصّ المقروء في الموروث الفكريّ العربيّ، رصيداً تراكميّاً لعمليّة القراءة؛ وهو الرصيد الذي يستمدّ أصوله الفكريّة والإجرائيّة من المرجعيّة الفلسفيّة والدينيّة التي تؤطّر فكر المتلقّي للخطاب المنجز في الثقافة العربيّة عبر مراحل تطوّرها»[١]. وما ينبغي الحذر منه بين حدود التأويلات المختلفة، ولا بدّ من التسليم به مع لويس آلتوسير Louis Althusser (١٩١٨-١٩٩٠) أنّه لا توجد ثمّة قراءة بريئة.

أولاً: مساءلة جينيالوجيّة الهرمنيوطيقا:

يتجاوز مفهوم الهرمنيوطيقا Hermeneutics ما يمكن أن نطلق عليه (التفسير) و(التأويل)، فالمصطلح يحمل كثيراً من الشحنات المعرفيّة والدلاليّة والمنهجيّة المختزنة فيه، مع رصيد فكريّ وفلسفيّ غائر في التاريخ.

وقد حصر فلاسفة التنوير الهرمنيوطيقا في مجال المنطق، وحاولوا الكشف عن مبادئها العامّة التي يمكن تطبيقها في جميع مجالات المعرفة «وأصبحت الهرمنيوطيقا علماً في عصر النهضة والإصلاح الدينيّ لمواجهة السلطة الدينيّة - في أوروبا - التي تزعم أنّ لها وحدها الحقّ في فهم النصوص المقدّسة»[٢]. في حين قرن دونهاور Dannhauer (حوالي ١٦٢٩) معنى التأويل بمعنى التوليد، الذي عرف تطوراً دلاليّاً مهمّاً حاملاً ثلاث وظائف:

١. الدقّة الفكريّة: وهي تركّز على جعل النصّ واضحاً، وتحاول إضاءة دربه المظلم من أجل تحقيق أفضل فهم له.

(١) حساني، أحمد: «الدلالة بين ضرورة النصّ وإمكان التأويل - مقاربة لسانيّة لآليّات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي-»، مجلة اللسانيّات، تصدر عن مركز البحوث العلميّة والتقنية لترقية اللغة العربية، عدد١١، الجزائر، ٢٠٠٦م، ص٥٣.

(٢) وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠٠٧م، ص٦٥.

٢. الدقّة التفسيريّة: وهي تضيف إلى فهم المعنى شرحاً إضائيّاً يستند إلى البنية اللغويّة للنصّ.

٣. الدقّة التطبيقيّة: وهي تضع معنى النصّ في التطبيق (الممارسة).

ويذهب فريديريك شليرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨-١٨٣٤)، المفكّر الألماني في القرن التاسع عشر إلى «أنّ هدف الهرمنيوطيقا لم ولن يُنجز، فالقراءة كما هي الكتابة، فنّ وحرفة مكوّنة من عدّة أجزاء»[١].

وقد اتّسع هذا المصطلح في تطبيقاته، وانتقل من مجال تأويل «المقدَّس» و«الأسطوريّ» إلى مجالات اجتماعيّة وأنثروبولوجيّة وفلسفيّة وفكريّة وأدبيّة. وهذا ما يؤكّده سعيد علوش أنّ الهرمنيوطيقا في مفهومها المعاصر هي «تأويل رموز، لغة أدبيّة، بوصفها كلاً لعناصر ثقافيّة ما، ونلاحظ بأنّ ميدان الهرمنيوطيقا، ميدان خاصّ، يقيم علاقة بين النصّ والمرجعيّة، متشبّثاً بالمعطيات الخارج - لسانيّة للخطابات، وبشروط إنتاجها وقراءتها، ويعمل على إدخال السياق السوسيو - تاريخيّ، بما في ذلك سياق الفهم، في محاولة لاستخلاص المعنى»[٢].

إنّ مساءلة سياقات استعمال المصطلح وتوظيفه، وهو فعل منهجيّ، يسمح بتعقّب دلالاته لرسم ملامح خريطة المصطلح المتدرّجة وفق ضوابط إجرائيّة دقيقة.

ويعدّ أهمّ منطلقات نظريّة الهرمنيوطيقا هو «الفهم النصّيّ في بعده الخفيّ والمتجلّي والوجوديّ والعدميّ، وكل ما يشكّل توتراً بين العالم والأرض، فمعضلة الفهم حسب عالم الهرمنيوطيقا هي معضلة وجوديّة. وتجنّباً لسوء الفهم الذي يمكن أن نقع فيه في تأويلنا للخطابات الدينيّة والعلمانيّة؛ إنّما يثيرها التباعد الحاصل بين الزمان والنصّ. ونقطة البدء

(١) جاسبير، دايفيد: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الجزائر، منشورات الاختلاف؛ ط٧، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٦م، ص١٤.

(٢) علوش، سعيد: معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، ط١، الدار البيضاء، دار الكتاب اللبناني؛ سوشبريس، ١٩٨٥م، ص٢٢٥.

حسب جادامير Hans-Georg Gadamer (١٩٠٠-٢٠٠٢) هي الاهتمام بما يحدث بالفعل في العمليّة، بصرف النظر عمّا ننوي أو نقصد»[١].

ثانياً: منهجيّة تأويل النصّ وآليّاته:

يقف أمبرتو إيكو Umberto Eco (١٩٣٦-) عند حالتين، يرى أنّهما أرقى شكلين عرفهما التأويل، وهما:

- حالة أولى يكون فيها التأويل محكوماً بمرجعيّاته وحدوده في الزمان والمكان وبضوابطه الذاتيّة، أو بأصول حضاريّة تمتزج داخلها السياسة بالمنطق والتاريخ. وفي هذه الحالة يظهر التأويل مشكلاً من سلسلة من الإحالات قد تبدو لا متناهية، بحيث تحيل كلّ علامة على علامة أخرى. لكن، هذه الإحالات غير مطلقة في النهاية، بل تخضع لاعتبارات الكون الإنسانيّ المتّصل بغايات معيّنة، إنّها باختصار، حالة من التأويل نسبيّة، فالإحالات فيها محكومة بنقطة بداية ومتّجهة نحو نهاية بعينها.

- حالة ثانية يدخل فيها التأويل متاهات لا تحكمها غاية أو هدف، بحيث تبدو الإحالات مطلقة لا ضابط لها، ولا حدّ لأبعادها، وبحيث تصبح غاية التأويل هي الإحالات ذاتها.

إنّ أيّ قراءة تستهدف التأويل لا بدّ لها من طرح الأسئلة، قصد الوصول إلى إجابات ممكنة، «**فطبيعة الأسئلة تحدّد للقراءة آليّات معيّنة**»[٢]، وبذلك تتحدّد إشكاليّة التأويل في طبيعة التساؤلات التي تقترحها القراءة التي تغوص في أعماق فهم العالم والإنسان والنصوص.

فمفهوم التأويل، إذن، هو (فنّ الفهم)، فهم النصوص بصفة خاصّة، بحيث يوظّف هذا الفهم جميع مناهج العلوم الإنسانيّة المساعدة في

(١) إدريس، عبد النور: النصّ الدينيّ بين ميثولوجيا المقدّس والعقل الدينيّ، انظر: المقالة على الموقع: http://www.hurriyatsudan.com

(٢) أبو زيد، نصر حامد: إشكالية القراءة وآليّات التأويل، ط٥، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص٣٧.

التأويل، من خلال ما اصطلح على تسميته هانز جورج جادامير «**ميلاد الشعور التاريخيّ**»، والبحث عن الصحّة التاريخيّة للنصّ المقدّس عن طريق النقد التاريخيّ.

إنّ تأويل النصوص وتفسيرها في الدراسات الحديثة اتّسع ليشمل كافّة العلوم الإنسانيّة. فهل أنتج الواقع الإسلاميّ الجديد آليّاته الخاصّة لتأويل النصّ الدينيّ؟

لقد أنتج التراث الإسلاميّ مواقف تفسيريّة للنصّ الدينيّ، ففرّق ما بين منهجيّتين يحدّدهما موقفان[١]:

١. التفسير بالمأثور:

وهو ما جاء بياناً للقرآن؛ سواء أكان هذا التفسير من القرآن نفسه، أم من السنّة النبويّة الشريفة، «والتفسير بالمأثور إذا اجتمع إليه حسن الاستنباط، وسعة الثقافة، والمقدرة على الترجيح هو أولى التفاسير بالاعتبار»[٢].

ويُمكّن هذا الاتّجاه من التفسير من الوصول مباشرة إلى معنى النصّ «عن طريق تجميع الأدلّة التاريخيّة واللغويّة التي تساعد على فهم النصّ فهماً (موضوعيّاً)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النصّ من خلال المعطيات اللغويّة التي يتضمّنها النصّ»[٣]، فالمفسّر - هنا - يبدأ من الحقائق التاريخيّة والمعطيات اللغويّة لإعادة إنتاج المناخ الفقهيّ نفسه، متضمّناً في رأيه صفاء الأنموذج الإسلاميّ الأوّل ونقاءه. «وإنْ تعرض التفسير بالمأثور للنقد الشديد، فلأنّ الصحيح من الروايات قد اختلط بغير الصحيح، فكان على المفسّر بالمأثور أن يدقّق في تعبيره، ويحترس في روايته، ويحتاط كثيراً في ذكر الأسانيد»[٤].

(١) أبو زيد، إشكالية القراءة وآليّات التأويل، م.س، ص١٥.
(٢) الصالح، صبحي: مباحث في علوم القرآن، ط١٠، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م، ص٢٩٨.
(٣) م.ن، ص٣٧.
(٤) م.ن.

٢. التفسير بالرأي المعتبر أو التأويل.

وهو تفسير القرآن باجتهاد المفسّر، معتمداً على أسباب النزول، ودلالة كلمات الآيات، وغير ذلك من أدوات التفسير وآليّاته. وينطلق هذا الاتّجاه من منطلقات التفسير بالمأثور نفسها، أي من الحقائق التاريخيّة، والمعطيات اللغويّة، بل «يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن (النصّ) سنداً لهذا الموقف»[١].

ولا ينطلق هذا الاتّجاه في اعتماد الرأي المجرّد في تفسير النصّ، بل المقصود من هذا الإطلاق هو اعتماد الرأي المستند إلى الدليل في عمومه. وعلى هذا، فالمصطلح ليس على إطلاقه، وإنّما هو مقيَّد بالرأي المعتبر، كما أنّ التفسير بالرأي المجرّد لا اعتبار له إلا عند من يُعتد بقوله من أهل العلم. وقد وافق العلماء على إنجازات هذا الاتّجاه بشروط «إذا كانت الشروط متوافرة في المفسّر، فلا مانع من محاولته التفسير بالرأي، بل لعلّنا لا نبعد كثيراً إن قلنا: إنّ القرآن نفسه يدعو إلى هذا الاجتهاد في تدبّر آياته وفقه تعاليمه»[٢].

وقد يتداخل هذان الاتّجاهان، فيستعمل أصحاب الاتّجاه الأوّل بعض الآليّات التأويليّة للاتّجاه الثاني، والعكس صحيح، وقد تنتقل في هذا الاتّجاه اللغة في دلالتها المرجعيّة إلى دلالتها الرمزيّة، يخضع فيها النصّ القديم لشروط إنتاجه الجديدة، فتلعب التأويلات الداخليّة، وجدل الدالّ والمدلول دوراً في إعادة إنتاج النصّ، من حيث إنّ التحوّل الذي يقع للعلامات يذهب بالنصّ إلى أخذ أبعاد رمزيّة، «والتفسير بالرأي حتى مع استيفائه جميع الشروط التي تجعله محموداً لا مسّوغ له إذا عارضه التفسير بالمأثور الذي ثبت بالنصّ القطعي؛ لأنّ الرأي اجتهاد، ولا مجال للاجتهاد في مورد النصّ، أمّا إذا لم يكن هناك تعارض بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، فكلّ منهما يؤيّد الآخر ويثبته؛ وذلك أكثر ما

(١) الصالح، مباحث في علوم القرآن، م.س، ص٢٩١.
(٢) أبو زيد، إشكاليّة القراءة وآليّات التأويل، م.س، ص١٦.

نجده في كتب التفسير»[١].

وقد مكّن هذا الجدل التفسيريّ للنصّ بعض التساؤلات المعرفيّة التي نسوقها على الشكل الآتي:

- كيف يمكن الوصول إلى معنى النصّ القرآنيّ بشكل موضوعيّ؟
- هل في استطاعة المؤول الوصول إلى كمال القصد الإلهيّ؟

إنّ التأويل قد فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فأعطى للمؤوّل حرّيّة واسعة في فهم النصّ، بالرغم من أنّ التفسير بالمأثور، بحسب المنهجيّة المتّبعة، قد يضع بيد المفسّر إمكانيّة موضوعيّة للفهم، حيث إنّ «الاتّجاه الأوّل يتجاهل المفسّر، ويلغي وجوده لحساب النصّ وحقائقه التاريخيّة واللغويّة»[٢].

إنّ هذين المنهجين في قراءة النصّ الدينيّ قد شكلا وعي المفسّرين في العصر الحديث، كما حازا سابقاً على اهتمام كلّ المفكّرين؛ كابن حزم (٣٨٤-٤٦٥هـ/٩٩٤-١٠٦٤م)، وابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م)، والآمدي (٥٥١-٦٣١هـ/١١٥٦-١٢٣٣م)، وابن عربي (٥٥٨-٦٣٨هـ/١١٦٤-١٢٤٠م)، والسهروردي (٥٦٣-٤٩٠هـ/١٠٩٧-١١٦٨م)، والزركشي (٧٤٥-٧٩٧هـ)، وندرج هنا بعض أفكارهم فيما يتعلّق بالتأويل:

فقد عدّ ابن حزم التأويل انحرافاً عن النصّ وعن صورته الحقيقية، وتجاهلاً للنصّ وللحقيقة في آن واحد؛ فاللغة عند ابن حزم لا تحتاج للبحث عن الظاهر أو الباطن، والنصّ الدينيّ - عنده - وحيد التفسير، له حقيقة واحدة فعليّة، الوصول إليها يستوجب رؤية موحّدة للتعامل معه.

وقد عرف ابن رشد التأويل في (فصل المقال) بأنّه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازيّة، من غير أن يخلّ في ذلك بعادة اللسان في التجوّز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو

(١) الصالح، مباحث في علوم القرآن، م.س، ص٢٩٢.

(٢) حرب، علي: لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص١٩٩.

لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك»[١]. لقد خصّ ابن رشد المجاز بتركيز شديد، واعتبر أنّ للغة وجهين: وجه ظاهر، وآخر خفيّ.

ويصل الآمدي إلى التفريق بين التفسير الذي يتعلّق بالظاهر وبالتأويل الذي يُعنى بما هو خفيّ، ولذلك قال: «أمّا التأويل من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحّة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده»[٢]. وإذا كان التأويل هو صرف اللفظ على غير مدلوله الظاهر إلى معنى محتمل، فإنّ «هذا الصرف لا يقوم على القطع، بل يسير في ساحة الظنّ»[٣].

أمّا ابن عربي، فقد أثرى التقارب بين الأبستمولوجيا والتأويل، مستثمراً بشكل أساس هذه الإشكاليّة في نطاق أوسع، ففي كتابه الفتوحات المكّيّة يجعل من التأويل عبارة عمّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خيال المتلقّي، فهو ينقله من خيال إلى خيال؛ لأنّ السامع يتخيّله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلّم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سمّي فهماً عنه، وإن لم يطابق فليس بفهم[٤].

بينما فرَّق السهروردي بين التفسير والتأويل، فالتفسير عنده «علم نزول الآية وشأنها وقصّتها وأسباب نزولها، وهذا محظور على الناس كافّة القول فيه إلا بالسماع والأثر»[٥]، وأمّا التأويل فهو جعل النصّ الدينيّ يتّسع في معناه بحسب قُرّائه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم، حيث جعل التأويل «صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنّة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤوِّل: من صفاء الفهم،

(١) أبو زيد، نصر حامد: النصّ، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص١٥٧.

(٢) م.ن، ص١٥.

(٣) تحريشي، محمد؛ باديس، محمد: تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مجلة علامات، المغرب، عدد٣٠، ٢٠٠٨م، ص٧٥.

(٤) أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، م.س، ص١٦.

(٥) الزركشي، بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، بيروت، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٨٠م، ج٢، ص١٥٠.

ورتبة المعرفة»[١]، فالفعل التأويليّ عند السهروردي يتجاوز حدود اللغة، ويتغيّر وفق حالة المؤوِّل ووضعيّته.

وقد ميّز الزَّركشيّ التفسير من التأويل، حسب وظيفة كلّ منهما، بعد معاينة دقيقة لمجموعة من التفاسير، يقول: «التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط»[٢].

ثالثاً: المعارف الحديثة وإشكاليّة قراءة النصّ الدينيّ:

إنّ السؤال الذي يطرح نفسه اليوم، هل هناك إمكانية اعتماد بعض المعارف الجديدة - كاللسانيات، والتفكيك، وتحليل الخطاب بآليّاته وأبعاده وخلفيّاته الفكريّة والإيديولوجيّة - في سبيل قراءة النصّ وفهمه بشكل عامّ، والنصّ الدينيّ بشكل خاصّ، والقرآنيّ بشكل أخصّ، وما إن كانت هناك مشاكل منهجيّة ومعرفيّة تعترض سبيل هذا النوع من القراءات؟ وهل النصّ الدينيّ يتحمّل تعدّد القراءة، بعيداً عمّا يمكن أن يحدث من زلل منهجيّ؟ وهل هناك إمكانيّة لتوظيف هذا الضرب من المعارف في مقاربة سليمة للنصّ القرآنيّ بشكل خاصّ، والنصّ الدينيّ بشكل عامّ، وأيّ نصّ بشكل أعمّ؟

إنّ النظريّة اللسانيّة في شكلها الحديث لم تصل إلى درجة الاكتمال. وكلّ نظرية لم تكتمل ولم تصل إلى الصيغة المقبولة، لا يمكن استعمالها خارج اللسانيّات، لتوظيفها مثلاً في تحليل النصّ الأدبيّ أو الدينيّ أو القانونيّ، أو في حقول علميّة مختلفة؛ إذ لم تصل بعد إلى هذا النضج. ولذلك إذا قُورِنت اللسانيّات الحديثة، على سبيل المثال، باللغويّات العربيّة القديمة التي قامت أصلاً على معالجة النصّ القرآنيّ والنصّ الدينيّ، ستجد أنّها - اللسانيّات الحديثة - ما زالت في طور النضج، وأنّها لم تصل

(١) تحريشي؛ باديس، تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، م.س، ص٧٥.
(٢) أبو زيد، إشكاليّة القراءة وآليّات التأويل، م.س، ص٢٦.

بعد إلى التفكير اللغويّ العربيّ القديم، لا فيما يخصّ المقاربة الدقيقة للنصّ، ولا فيما يخصّ النضج في التصوّر؛ فمثلاً نتحدّث الآن عن نظرية التناصّ Textualité–Inter، التي نجد لها جذوراً فيما قام به الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨هـ/١٠٧٤-١١٤٣م)، حيث كان من ممارسي فكرة التناصّ في تحديد معاني الآيات، بينما ما زالت هذه الفكرة في كثير من النظريّات اللسانيّة غير مكتملة.

كما أنّ ابن طباطبا العلوي هو صاحب مشروع نظريّ متكامل لنظريّة التناصّ، وكان له وعي معرفيّ كبير بهذه المسألة. وتضاهي تأسيسات ابن طباطبا، ما توصّلت له رائدة التناصّ المعاصر الباحثة جوليا كريستيفا Julia Kristeva.

وفي هذا الصدد، ما الذي يجعل الكثير من المشتغلين في الحقل اللسانيّ أو الحقول المعرفيّة المختلفة، في عالمنا العربيّ، يصرّون على نقل ما وصلت إليه اللسانيّات الغربيّة في تعاملها مع النصوص المختلفة، وتطبيقها على نصوصنا المرجعيّة؛ سواء أكانت نصوصاً دينيّة، أم تراثيّة، أم أدبيّة، أم غير ذلك؟

وفي تجربة محمد أركون الدليل على أنّ الأطر المفهوميّة الأصليّة للتفكير لا تنجز إلا داخل اللسان الذي ينطق به هذا التفكير نفسه، فهو لا ينفكّ يصف بنية القرآن بالبنية الميثيّة، ملوّحاً بأنّ هذا اللفظ غزير المعنى، بعيد الغور من الناحية الأنثروبولوجيّة، وإن كانت مقاربته جديرة بالدرس، ولكنّها «تفتقد روح الصرامة العلميّة؛ إذ لا نجده يميّز بين الرؤية التي انغرست فيها هذه المفاهيم بادئ الأمر والمقام الذي سترحل إليه، ومثال ذلك: تعريف أركون القرآن بأنّه (خطاب أسطوريّ البنية)، فلفظ الأسطورة في هذا التعريف لا يمكن أن تستسيغه الرؤية الفكريّة العربيّة الإسلاميّة بالمنظور القديم، ولا بالمنظور المعاصر؛ لامتناع المناسبة

بين مجاليّ التداول»[١].

إنّ اللسانيّات ما زالت في طور النضج، ولم تصل بعد إلى مستوى التفكير اللغويّ العربيّ القديم، لا فيما يخصّ المقاربة الدقيقة للنصّ، ولا فيما يخصّ النضج في التصوّر[٢].

وهناك تهافت غير مبرّر لدى بعض المعاصرين، بادّعائهم صنعهم الحقيقة، حتى وإن أخذت من مؤلّفاتنا القديمة. إذن، بعض الدراسات الأدبيّة في العالم العربيّ تستعجل كثيراً؛ وخصوصاً في هذا الموضوع؛ لأنّها تبحث عن الجديد. وهذا الجديد هو الإتيان ببعض المفاهيم، وأحياناً لا يعرفون أنّ هذه المفاهيم لا تفيد النصّ الديني، ولا يجب أن يفهم من هذا الكلام أنّه لا مناص من الاستفادة من اللسانيّات الحديثة للتعامل مع النصّ بصفة عامّة، ويستبطن هذا الكلام اعتقاداً بأنّ فكرنا اللغويّ القديم قادر على صياغة تعامل سليم مع نصوصنا المرجعيّة.

هذه النظريّات اللسانيّة المعاصرة، في المستوى الحالي، لا يمكن أن تكون مفتاحاً لدراسة النصّ القرآنيّ.

فالبنيويّة سارية في جميع النماذج النحويّة والنظريّات اللسانيّة. وهي لا تعتمد على الدلالة والمضمون، و لا تظهر في الثنائيّات، أي أنّ الشيء الواحد ليست له قيمة في حدّ ذاته، وإنّما يكتسب قيمته بالقياس فيما يدخل معه في علاقة؛ بمعنى آخر، لا تحدّد عنصراً معيّناً بالقياس إلى ذاته، وإنّما تحدّد قيمته بالقياس إلى القيم التي يأخذها في تجانسه مع آخرين، فهذه هي الفكرة الأساس التي أتى بها دو سوسير De Saussure فيما يخصّ البنيويّة.

إنّ النصّ تظهر دلالته الخفيّة والظاهرة، «وهو الأمر الذي يجعل القارئ يصطنع آليّات معيّنة لتطويع المقروء للوصول إلى كنهه بالوقوف

(١) الحباشي، حبيب: «في نقد مشروع أركون الفكري الحداثوي»، مجلة روح الحداثة، عدد ١، تونس، ٢٠١٢م، ص٧.
(٢) الأوراغي، محمد: اللسانيّات الحديثة وقراءة النصّ الدينيّ، حوار أجراه اللغوي المغربي مع (مدارك)، انظر: المقالة على الموقع : www.amat.org.

على دلالته النصّيّة أحياناً، وبالانصراف عنها إلى ما سواها أحياناً أخرى. وعليه، تعدّ ثنائيّة الوضوح والغموض مقوّماً أساسيّاً للمنوال التفسيريّ والتأويليّ، حيث يتعلّق مجال الوضوح بالدلالات المفهومة بمنطوقها الذي تتحقّق منه الفائدة»[١].

إنّ الذي يعطي النظام اللغويّ مرونته في تعيين الدلالات المتعاقبة، هو انحصار عناصر هذا النظام ومحدوديّتها؛ ولذلك يلجأ هذا النظام إلى ابتكار أنظمة إبلاغيّة أخرى، تكون امتداداً لنظامه الشكّليّ، «وهذا ما يؤكّد على تعالي لغة النصّ القرآنيّ؛ لكونها تلاحق المعنى المطلق، والدلالة المطلقة الممتدّة عبر الزمان والمكان، فكان نظامها المحايث موحّداً في تعدّده؛ وذلك ليشارك التعدّد الثقافيّ للمجتمعات المتتالية، والتي تطرح نظامها المعرفيّ المتّسق مع بنيتها الذهنيّة التي هي نتاج جدلها مع الواقع»[٢].

خاتمة:

لقد تأكّد لدى أغلب الدارسين أنّ تطبيق قواعد التأويليّة على القرآن الكريم لن يؤدّي إلى نتائج علميّة موضوعيّة؛ لأنّ المقاربة غير منهجيّة أساساً، انطلاقاً من أنّ القرآن الكريم يتمايز عن سواه من الكتب الدينيّة وغير الدينيّة تمايزاً جوهريّاً.

وفي الختام، نقول: إنّ الصيغة التفسيريّة للنصّ الدينيّ التي تجعل التأويل ممكناً إلى حدّ ما، تكشف عن أنّ منظومة اللغة هي التي تتكلّم من خلال هذا التأويل، من حيث إنّ اللغة هي مجال خامّ للفهم والتفسير، فالانفتاح الوجوديّ عند المتلقّي - من خلال وعيه بوجوده الذاتيّ - يجعل

(١) حساني، «الدلالة بين ضرورة النصّ وإمكان التأويل مقاربة لسانيّة لآليّات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي»، م.س، ص٥١.

(٢) منقور، عبد الجليل: النصّ والتأويل، دراسة دلاليّة في الفكر المعرفي التراثي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٠م، ص٢٢.

عمليّة الفهم ممكنة، وهي إشكاليّة ارتبطت باللغة والدلالة، وكانت القاعدة التي انطلق منها الفكر الإسلاميّ لتأسيس علاقته بالنصّ.

ورغماً عن محاولات بعضهم زعزعة روح القداسة عن النصّ الدينيّ عموماً، والنصّ القرآنيّ خصوصاً، من خلال قراءات الحداثة وما بعد الحداثة، والرغبة في التوافق مع الاتّجاهات الغربيّة، فإنّ القراءة المعاصرة هي واحدة من مقتضيات العصر، استجابة لمنطق التحدّيات المعرفيّة التي تواجهنا اليوم في زمن التحوّلات العميقة في كلّ المفاهيم الإبستمولوجيّة. ولكن علينا رصد طبيعة هذه القراءة، وتفحّص آليّاتها، تأسيساً على مبدأ التمايز الذي يقوم عليه النصّ القرآنيّ.