يحيى محمد

منطق فهم النص

دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته

تنبيه: هذا الكتاب هو جزء من حلقة (علم الطريقة) ضمن سلسلة المنهج في فهم الاسلام..

إهداء

الى كل عقل مميز وقلب متيّم بالإيمان..

الى الجامع بينهما صدقاً وعدلاً..

الى الطريق الثالث والوسط..

المحتويات

مقدمة

تصدير

القسم الاول: الفهم والنص

تمهيد

آليات قراءة النص

آليات المرحلة الاولى (الإشارة)

آليات المرحلة الثانية (التفسير)

نص النص ونص نص النص

القسم الثاني: الفهم والقبليات المعرفية

القبليات المعرفية وإشكالية التطابق

أربعة أنواع للقارئ والفهم

أصناف القبليات

القبليات: صورية وتصديقية

القبليات: منضبطة وغير منضبطة

القبليات غير المنضبطة

القبليات المنضبطة

اقسام القبليات المنضبطة

1 ـ قبليات مطلقة:

2 ـ قبليات عامة:

3 ـ قبليات منظومية:

4 ـ قبليات محايثة:

5 ـ قبليات مفترضة:

التمييز بين القبليات المنضبطة وغير المنضبطة

القبليات المنضبطة ومرايا الفهم

القسم الثالث: الفهم: سننه وقوانينه وقواعده ومستنبطاته

أ ـ سنن الفهم

ب ـ قوانين الفهم

القانون الاول: قانون العلاقة العكسية

القانون الثاني: قانون تحكم فهم الكل بفهم الجزء

القانون الثالث: قانون تداخل المناهج المعرفية

القانون الرابع: قانون الافتقار النسبي

ج ـ قواعد الفهم

قاعدة الاستقراء ومنهج الفهم

1ـ المنهج الافتراضي

2ـ المنهج الانتزاعي

3ـ المنهج التكاملي

د ـ مستنبطات الفهم

1ـ الحقائق المستنبطة

2ـ القواعد المستنبطة

3ـ النظريات المستنبطة

4ـ القوانين المستنبطة

القوانين البسيطة:

القوانين المثمرة:

5ـ المستنبطات بالعلاقة مع «الاخر»

القسم الرابع: معايير التقييم والترجيح

أدوات التحقيق المعرفي

المعايير الأولية للتحقيق

1 ـ المجمل النصي

قاعدة الظهور اللفظي

2ـ المعقولية والتعليل

3 ـ الواقع

الواقع وفهم النص

أ ـ الكشف التوجيهي

ب ـ الكشف المنتظر

ج ـ الكشف التوقيفي

د ـ الكشف الإشاري والتفسيري

هـ ـ الكشف الإشكالي

4 ـ الوجدان الفطري

5 ـ المنطق

الكشف المعرفي وأشكال التحقيق

التحقيق المباشر

التحقيق غير المباشر

قاعدة عدم تكافؤ النفي والاثبات

المعايير الثانوية للتحقيق

قاعدة البساطة والاقتصاد

قاعدة الدينامية والشمول

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

تثير الدراسة التي بين أيدينا تساؤلات عما اذا كان من الممكن إحداث طريقة للتفكير الديني تختلف عما ساد ويسود في تراثنا وعالمنا الاسلامي؟ فهي من جانب تعتني بمناهج الفهم الديني بما تتضمن من قبليات ومسلمات معرفية، كما أنها من جانب آخر تتفادى الدخول في طرق التفكير المذهبي واللاهوتي الشائع استخدامه حاضراً وماضياً.

وغرض هذه الدراسة - مع كتابات أُخرى لاحقة - إخضاع الدراسات الاسلامية تحت هيمنة البحث المنهجي الإبستمولوجي والقطيعة مع كافة ضروب التفكير المذهبي. على أمل أن تتحقق - في المستقبل - ظروف ملائمة للبحث العلمي يختلف عما كان عليه الأمر من قبل، شبيه بما حدث للعلم الطبيعي من النقلة النوعية بين ما كان عليه قبل النهضة الحديثة وما بعدها، وذلك بفضل الاعتماد على مبدأ المراجعة وفحص النظريات باستمرار دون انقطاع. وهو ما نحتاجه في فحص المسلمات الدينية ومراجعتها على الدوام؛ بعيداً عن الاعتبارات المذهبية والآيديولوجية.

أملي أن تلقى هذه الدراسة اهتماماً واسعاً للبحث والتطوير، وأن يُعتمد عليها في التدريس لدى الهيئات والمؤسسات العلمية؛ كالمعاهد والحوزات والجامعات الأكاديمية ذات الصلة بالدراسات الدينية والفلسفية.

ومن الله التوفيق..

يحيى محمد

2008\8\8

www.fahmaldin.com
info@fahmaldin.com

تصدير

تنقسم البحوث المتعلقة بفهم الخطاب الديني او النص الى ثلاثة أقسام، كالتالي:

1- البحث الاستنباطي للفهم، وهو ما يزاوله العلماء، باعتباره نوعاً من المعرفة المتعلقة بالموضوع الخارجي. فالاستنباط هنا هو بالمعنى الفقهي لا المنطقي، أي أنه استخراج المعنى من النص الديني، كالذي يمارسه رجال العلوم الاسلامية. ويمكن ان ندرج ضمنه القواعد والنظريات الأصولية التي تطبق على عمليات الفهم كما يمارسها علم اصول الفقه وغيره من العلوم الدينية.

2- البحث التاريخي للفهم، وهو معني بتطورات الفهم عبر السنين وما يعتري هذا الفهم من حالات الرقي والجمود عبر التاريخ، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة. ففيما يرتبط بالفهم المتغير يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بالقضايا الوصفية أو التقريرية الإخبارية، كتلك التي تستنبط من النص حول العلوم الطبيعية. كما يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بقضايا القيم والأحكام، ومقارنة كل ذلك قديماً وحديثاً؛ طبقاً للحاظ التأثير المتولد عن تطورات الواقع وتحولاته[1].

3- البحث الطريقي للفهم، وهو معني بمعرفة مناهج الفهم والقواعد التي يعتمد عليها والقوانين التي تتحكم فيه. كما يندرج ضمن البحث الطريقي كل ما يستجد من قواعد للفهم، وكذا طرق التقييم والترجيح بين مناهج الفهم وأنساقه. ويدخل هذا القسم في صميم علم الطريقة، وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم). وبهذا الإعتبار يكون فلسفة للفهم. لكن إطلاق سمة المنهج والطريقة عليه أولى من إطلاق لفظ الفلسفة.

وللمنهج معنيان، اذ يُقصد به المعنى الإجرائي، كما قد يُقصد به المعنى الأبستيمي او المعرفي. ويعني الأول القيام بالخطوات والضوابط اللازمة للبحث. فمثلاً في البحث التجريبي على المجرب أن يأخذ بعين الاعتبار كل الخطوات التي تكفل للعملية التجريبية ان تكون مناسبة، دون ان ينقصها شيء من الشروط المعدة للبحث، كتحضير عينات من المادة المراد إجراء البحث عليها وتعريضها لظروف اختبارية مختلفة، والاستفادة من الابحاث السابقة في هذا المجال، وتسجيل الملاحظات الخاصة بخطوات البحث وجمعها ثم تحليلها واستخلاص ما يمكن من نتائج. والامر كذلك في البحث الفكري، فلكي يحاول المفكر أن يقدم نظرية ما او يشكل تصوراً دقيقاً حول قضية معينة؛ عليه أن يقوم بجملة من الاجراءات المنهجية كشرط للدقة في النتائج التي يمكن ان يتوصل اليها، من قبيل الاطلاع المسبق على النظريات والتصورات التي سبقت بحثه في القضية ذاتها، وكذا مقارنة هذه الافكار ببعضها او القيام بنقدها ضمن نفَس موضوعي، وكذا ان لا يحمل صورة نهائية مسبقة حول القضية ليسقطها على البحث، وكل ذلك يعد من الاجراءات المنهجية للوصول الى نتائج نهائية دقيقة.

[1] انظر بهذا الصدد الفصل الرابع من كتابنا جدلية الخطاب والواقع، طبعة دار أفريقيا الشرق.

لكن ذلك لا علاقة له بالبحث المنهجي بما يعبر عن نظرية في المعرفة الابستمولوجية، ففي جميع الاحوال أن الباحث سيعوّل على منهج او اكثر من المناهج المعرفية؛ سواء التزم بدقة الإجراء المنهجي ام لم يلتزم. فقد يعتمد على المنهج التجريبي في قبال العقلي او العكس، فهو وسيلة غرضها الكشف عن الحقائق عبر عدد من القواعد والمبادئ القبلية التي تعمل على تحديد سير العملية المعرفية، وكل ذلك لا علاقة له بالإجراء المنهجي الآنف الذكر. والذي يعنينا هو المعنى الأبستيمي للمنهج لا الإجرائي.

ومن مميزات البحث الطريقي (المنهجي) هو أنه يتضمن ما سبقه من بحث ـ البحث التاريخي - من دون عكس. بمعنى أن البحث التاريخي للفهم لا يزاول التحقيق في قضايا المناهج والقواعد المعرفية وأساليب وضعها، وكذا القوانين التي تتحكم في الفهم، وما إلى ذلك مما يعود الى الجانب المنطقي، بل يتناول كل ما له صلة بالتطورات التاريخية، سواء من حيث الوصف أو التحليل. وهو بهذا يعمل كمراقب خارجي دون أن يعنى بصياغة منطق الفهم، أو الكشف عن القواعد والقوانين ووضع المنهج الخاص بالترجيحات المتعلقة بالأنساق المعرفية للفهم. في حين أن تضمن البحث الطريقي للبحث التاريخي صميمي لاغنى عنه، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) قائم على البحث الأول الإستنباطي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين أن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث (الطريقي)، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليس له علاقة مباشرة مع النص. وفي جميع الأحوال أن غياب أي من البحوث المعرفية الثلاثة السابقة سوف لا يفضي إلى غياب النص كموضوع خارجي، والعكس ليس صحيحاً، أي أن غياب النص يفضي إلى غياب هذه البحوث جميعاً.

ورغم أن الفهم يمثل معرفة المعرفة، لأن النص هو معرفة، والفهم القائم عليه يشكل علماً لهذه المعرفة، خلافاً لما عليه علم الواقع الخارجي، لأن الواقع لا يعد معرفة مثل النص، لكن ذلك لا يلغي حالة قيام بعض المعارف على البعض الآخر، اذ يكون بعضها موضوعاً ذاتياً للبعض الآخر، حتى ينتهي الأمر الى الموضوع الخارجي المتمثل بالنص. فاذا كان موضوع الفهم هو النص، كإن يفهم هذا النص او ذاك، فان العلم الذي يتناول الفهم لا علاقة له بالنص مباشرة، بل يتعلق بالفهم ذاته.

وعندما يكون هذا العلم منهجياً، بمعنى أنه يهتم بالمناهج، نعبّر عنه بانه علم لمنهج الفهم، وهو ما نسميه علم الطريقة. وهو العلم الذي يدرس مناهج الفهم ويوضح العلاقة فيما بينها وبين تأسيساتها القبلية، ومن ثم بين هذه التأسيسات وبين الفهم.

فالتأسيسات القبلية للنظر هي قبليات معرفية يُعتمد عليها في الفهم سلفاً. كما يُعتمد عليها في كل معرفة تتعلق بادراك الواقع الخارجي العام، وكذا كل علم تقني خاص بالعلوم الطبيعية والانسانية. وبعبارة أُخرى ان كلاً من الادراك والعلم والفهم قائم على تلك التأسيسات، او ما نطلق عليها (القبليات المعرفية). فبدون هذه الأخيرة لا تقوم لتلك المعارف والعلوم قائمة. فالقبليات هي ما تتيح لنا الفهم والتفكير حتى وإن لم نتعقلها، فنفكّر بها وإن لم نفكّر فيها.

ونقصد بالقبليات المعرفية ما هو أعم من مفهوم (المعارف القبلية)، ذلك ان المفهوم الأخير يراد به عادة كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة، أما ما نقصده من المصطلح الاخر فهو كل معرفة تسبق قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية او عقلية او غيرها. بمعنى ان القضايا البعدية في المسائل الحسية تصبح بدورها من القبليات المعرفية لقراءة النص وفهمه. فمن حيث الحس - مثلاً - نعلم انه ليس للأشياء المادية ارادة، وهي قضية بعدية وليست قبلية. لكنها تقع موقع القبليات المعرفية في فهم الكثير من النصوص الدينية، كقوله تعالى: ((فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه)) الكهف/77، اذ طبقاً لمعرفتنا القبلية المتمثلة بمعرفتنا الحسية؛ لا يمكن أن نفسر ارادة الجدار بالمعنى الحقيقي للارادة.

ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالامور الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة او الجن وما اليه، فهو من القبليات الدينية مقارنة بما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار ان معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما انها ليست عقلية ولا وجدانية.

وإذا جاز لنا تقسيم الفهم - وكذا مطلق الفكر - الى بنية أساسية وأُخرى سطحية؛ فإن البحث الطريقي يقع موقع البنية الأساسية للفهم، في حين يندرج البحث الاستنباطي ضمن البنية السطحية له. حيث في جميع الأحوال أن البحث الإستنباطي قائم - من الناحية المنطقية - على البحث الطريقي من دون عكس. وتوضيح هذه المسألة يعتمد على ما للقبليات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق.

وهذا يعني أن جميع البحوث المناطة بموقف الإسلام من القضايا الإجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية وما إليها؛ هي بحوث ترتبط بالبنية السطحية (أو البناء الفوقي للفهم)، ومن ذلك ما يتعلق بكيفية نظام الحكم السياسي وفقاً للإسلام، ودور الأخير في تحديد صور المؤسسات الإقتصادية والإدارية، وكذا ما يرتبط بالحريات الفردية والإجتماعية وحقوق الإنسان والمرأة، والموقف من الفرق المذهبية والمجتمعات غير المسلمة وحالات السلم والصراع، ومثل ذلك الموقف من الديمقراطية وعلاقة الإسلام بالعلم والنهضة، وكذا تحديد كيفية الإجتهاد والإستنباط وصور التكليف

والفروض الدينية التي أشبعها الفقهاء بالبحث والدرس، وغير ذلك من المجالات الحياتية. فجميع هذه البحوث لها علاقة بالبنية السطحية، ولها أهمية ضئيلة مقارنة بما عليه البحوث المتعلقة بالبنية الأساسية (أو البناء التحتي للفهم)، بإعتبار ان الأولى متوقفة على الأخيرة من دون عكس. بل أن الأولى كثيراً ما تصادر الموقف الذي عليه البنية الأساسية - ضمناً - دون وعي، ولو أن البحث جرى في الأخيرة لكان قد إختلف الموقف المتعلق بالبحث في الأولى أو البنية السطحية للفهم.

لذا كثيراً ما يصاب الحوار المذهبي بحوار الصم والطرشان تبعاً لقيام المتحاورين على عرض وجهة نظرهما وفقاً للبنية السطحية، مع تضمن ذلك موقفاً مسبّقاً غير ملتفت إليه يخص البنية الأساسية أو البناء التحتي للفهم. فجوهر الصراع – هنا – يجري وفقاً للبنية الأخيرة من غير وعي ولا شعور، وهو ما يؤدي إلى الصراع الأول الخاص بالبنية السطحية للفهم. وبالتالي يتصف كلا المتحاورين بعدم فهم ما لدى الآخر. ولا ينفع أن يكون الحوار معتمداً على بنيتين مختلفتين؛ فينطلق أحد المتحاورين وفق البنية الأساسية، فيما ينطلق الآخر وفق البنية السطحية. إذ في هذه الحالة أن من ينتمي إلى البحث في البنية الأساسية يفهم ما لدى الآخر، في حين لا يفهم الآخر ما لدى الأول، فيكون الحوار غير متوازن، وكأنه حوار بين يقظ وسكران.

لكن مع الأخذ بعين الإعتبار أن البنية السطحية لها طبقات مختلفة، فقد تكون سطحية تماماً، أو أنها وسطى، فهي سطحية بالنسبة إلى الأساسية منها، لكنها تحتية مقارنة بما فوقها. ويمكن أن نعبّر عن ذلك بوجود ثلاث بنى مختلفة، سطحية ووسطى وأساسية. وتتصف الوسطى بأن لها صفة مزدوجة مقارنة بما فوقها وتحتها. فمثلاً أن التعرف المباشر على فتوى في قضية ما، أو تفسير آية معينة، أو موقف الإسلام من مسألة محددة.. كل ذلك يجعل المعرفة تنتمي إلى البنية السطحية الصرفة للفهم. في حين أن تعليق هذه المعرفة على أبحاث أخرى، كاللغة والدلالة وعلم الحديث والرجال وغيرها.. كل ذلك سيجعل من الفهم منتمياً إلى بنية ثانية وسطى هي بمثابة التحتية للأولى، لكنها تظل سطحية أو وسطى مقارنة بالثالثة التي تبحث بما هو تحت هذه المباحث من قبليات الفهم ودوائره المنهجية. لهذا فالعلم الدقيق هو ذلك الذي يتدرج من البنية الأساسية إلى السطحية مروراً بالبنية الوسطى. ونحن نميل إلى جعل كل ما يتوقف على البنية الأساسية دون وعي بأنه يدخل ضمن البنية السطحية للفهم.

فالبنية الأساسية هي شرط إمكان المعرفة وإن لم يعِها الباحث أو يفكر فيها. فلا تتأتّى معرفة هذا الشرط من دون «حفر» للوصول إلى أقصى منابع توليد الفكر. ولا نقصد بذلك حصر العملية بزمن معين كالتي تتناولها اركيولوجية ميشيل فوكو، بل يكفينا التفكير في النظام المعرفي ولو لم يُحدد بعصر ما دون غيره؛ لتداخل العصور أحياناً، ولأن الزمن المعرفي لا يتطابق بالضرورة مع الزمن التاريخي للعصور، سواء على صعيد المجتمعات أو حتى على صعيد الأفراد أنفسهم. فكم من عالِم عاش قديماً

وهو يفكر على شاكلة ما يفكر به أبناء عصرنا الحديث.. وكم من فرد – أو مجتمع – معاصر لا يعي التفكير إلا على نمط ما تفكر به المجتمعات الخالية!

من جهة أُخرى، عندما يكون الفهم الديني فهماً كلياً شمولياً فانه يدخل ضمن اطار الفهم الطريقي. أما عندما يكون هذا الفهم جزئياً فسيندرج ضمن اطار القواعد الصغرى الجزئية؛ كالتي يعالجها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية. وتوضيح ذلك كالتالي:

تارة يقام الفهم بحسب الفهم الطريقي الذي له قواعده وقوانينه الخاصة ضمن ما اطلقنا عليه علم الطريقة، وأُخرى يقام بحسب القواعد الصغرى الجزئية؛ كتلك التي يؤطرها الفهم الأصولي ضمن الدائرة البيانية، والتي تتشكل بحسب ما عليه الفهم الاول (الطريقي). فلكل دائرة معرفية قواعدها الخاصة للفهم، وهي على نوعين: صغرى وكبرى. وتمثل هذه الأخيرة اصولاً مولدة للفهم والتوليد المعرفي، وهي التي تشكل موضع دراسة علم الطريقة.

فالدائرة البيانية - مثلاً - قائمة على القاعدة الكبرى المعبر عنها بالفهم العرفي للنص، ومن خلال هذه القاعدة يتشكل فهم النص كوحدات تامة وكافية للفهم دون حاجة لعناصر أُخرى عارضة، كالعقل والواقع وما اليهما. وهي على خلاف غيرها من الدوائر المعرفية، كتلك التي ترى وحدات النص غير كافية للتعبير عن الفهم المطلوب؛ ما لم يؤخذ بنظر الاعتبار فهم الواقع، سيما الواقع المرتبط بها. والوظيفة الملقاة على عاتق علم الطريقة هي دراسة هذه الدوائر بما تتضمنه من قبليات، او بما تحمله من قواعد كبرى او اصول مولدة قبلية، لذا فهو علم شامل وكلي، اذ تختلف القوانين والقواعد التي يبحثها عن تلك التي تتناولها الدوائر المعرفية بالفهم والتحليل.

فمثلاً تتحدد قواعد الفهم الأصولي للدائرة البيانية بتلك التي يتناولها علم الأصول وغيره من العلوم البيانية، كقاعدة العموم والخصوص والنسخ وحجية الظهور وما اليها. وهي قواعد قبلية يعتمد عليها الفهم البياني، اذ يراد من قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - الجمع بين نصين متعارضين احدهما يقبل تخصيص الاخر دون تنافي. ومع ان هذا ما يسلّم به علم الأصول من الناحية القبلية، لكن يلاحظ ان هناك خيارات قبلية أُخرى ممكنة، اذ يمكن ان يقال ان العلاقة بين النصين المتعارضين القابلين للجمع عبر التخصيص هي علاقة ناسخ بمنسوخ، او يقال ان احد النصين يدور في فلك هو غير فلك الاخر، كما قد يحتمل حلول الوضع والتغيير في أحد النصين او كليهما... الخ. فجميع هذه الخيارات مطروحة في علم الأصول، وإن كان ترجيح هذا العلم هو لصالح التخصيص دون غيره ضمن عملية ما يمهده من الممارسة الاستنباطية التي يتولاها علم الفقه. وقد يكون للإعتبارات النفعية (البراجماتية) دور رئيس في مثل هذا الترجيح. وكشاهد على ذلك، أنه لو تردد الأمر

بين النسخ والتخصيص فإن العلماء يحملونه على التخصيص، بإعتبار أن النسخ رفع للحكم والتخصيص دفع له لا رفع، والدفع أهون من الرفع[2].

هذا فيما يتعلق بالوظيفة الأصولية للفهم، أما الوظيفة التي يمارسها الفهم الطريقي فبعيدة عن التمهيد لعملية الاستنباط. اذ ينبني التمهيد لهذه العملية طبقاً للقواعد الصغرى الخاصة بالفهم البياني، في حين ان ما يقوم به الفهم الطريقي هو البحث في القواعد الكبرى التي تتأسس عليها القواعد السابقة، كذلك البحث في اساليب الترجيح المتعلقة بالدوائر المعرفية وأنساق الفهم الدينية؛ بغية الوصول الى قيمة ما تمارسه هذه الدوائر والأنساق من فهم. فهدف البحث الطريقي يدور حول ما اذا كان يمكن للنص المجرد - من الناحية الكلية - تحديد المعنى المطلوب بمعزل عن عناصر أُخرى أم لا؟ وما اذا كانت قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - يمكن الاعتماد عليها دائماً، أم أنها مقيدة بقضايا الأحكام وما اليها دون العقائد؟ وماذا بشأن الاحتمالات الأُخرى المنافية لها كما عرضناها انفاً؟

وعلى العموم انه اذا كانت قبليات الفهم الأصولي تتحدد بقواعد مثل قاعدة العموم والخصوص؛ فإن قبليات الفهم الطريقي تتحدد بقواعد أوسع وأشمل تتوقف عليها القواعد الاولى. بمعنى ان الفهم متوقف على القواعد الصغرى، ومنه تتشكل العلوم الدينية وغيرها من العلوم التي تستهدف الفهم الديني، لكن هذه القواعد تتوقف بدورها على القواعد الكبرى، وهي ما تشكل مادة البحث الطريقي، كما هو الحال - مثلاً - في قاعدة الفهم العرفي للنص الذي تتأسس عليه قواعد علم الأصول وغيره من العلوم البيانية.

على أننا لم نضع علم الأصول ضمن البحث الطريقي رغم أنه من العلوم المنهجية او المنطقية الخاصة بالفقه. ويعود سبب ذلك الى اعتماد هذا العلم على النص كمصدر معرفي للتشريع بما يتضمن من فهم، كما يتمثل بالكتاب والسنة، وكذا الاجماع ككاشف، مع أنه بحسب البحث الطريقي يكون النص موضوعاً للفهم، وهو أمر مختلف حوله منهجياً، اذ يتأسس هذا الفهم على قواعد سابقة، ولذلك لا يمكن للنص (او فهمه) أن يكون مصدراً أساسياً – لحاله وفي حد ذاته - كالذي يصادره علم الأصول؛ طالما أنه قائم على مصادرات اخرى قبلية، لهذا فهو يعدّ من البحث الاستنباطي.

لا شك أن المبرر الذي يقف وراء تكوين العلم المنهجي الناشئ (علم الطريقة) هو وجود مسلمتين اساسيتين احداهما تكامل الاخرى، وتنص الاولى على اعتبار الفهم غير النص، كما تنص الثانية على كون الفهم هو نتاج مشترك بكل من النص وذات القارئ او القبليات، بمعنى أن للذات البشرية دوراً في انتاج الفهم مثلما للنص هذا الدور، ولأن للذات دوراً في التأثير على الفهم؛ لذا يصبح الأخير قابلاً للتشكل بأشكال

[2] انظر مثلاً: حسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم، ص308-310.

مختلفة بلا حدود. والفهم من هذه الناحية شبيه بالعلم في علاقته بالطبيعة. ففي الحالتين يفترض وجود موضوع خارجي (خام) يقام عليه الكشف الذهني، سواء كان هذا الكشف علماً، او فهماً وتفسيراً. ففي العلم الطبيعي يتمثل الموضوع الخارجي بما يطلق عليه الطبيعة او الفيزيقا. وفي الفهم الديني يتمثل هذا الموضوع بالنص. فكل من علم الطبيعة وفهم النص قائم على موضوع خارجي هو الشيء في ذاته، وأنه لا سبيل للتعرف على هذا الشيء من غير أدوات الذات البشرية وقبلياتها واعتباراتها، سواء أدى ذلك الى الابتعاد عن معرفة كنه الشيء او الاقتراب منه. بمعنى أنه مثلما ان الفهم قائم على مسلمتين اساسيتين، وهي ان الفهم غير النص، وانه يتشكل بفعل التفاعل بين النص والذات البشرية، فكذا ان العلم قائم على هاتين المسلمتين: وهي ان العلم غير الطبيعة، كذلك فإن العلم هو نتاج متأثر بكل من الطبيعة وذاتية العالم، فالطبيعة هي الموضوع الخارجي المتصف بكونه شيئاً في ذاته لا يمكن التعرف عليه من غير التفاعل مع ذاتية العالم وقبلياته.

وقد اصبحت هذه القضية واضحة جلية لدى الفيزياء المعاصرة كالتي يشير اليها اصحاب نظرية الكوانتم وغيرهم. ومن ذلك ما قاله نيلز بور في سياق نقاشه مع اينشتاين حول العجز عن الكلام. كذلك ما قاله هايزنبرغ حول الذرة: ‹‹ان ما تعلمنا حوله لم يكن الطبيعة نفسها، بل الطبيعة التي عرضت لطرق استنطاقنا››[i]. لهذا عولت القراءات المعاصرة على التبرير الذي جاء به هايزنبرغ في مبدئه الارتيابي (عدم اليقين)، وطبقته على قراءة النصوص الادبية، فكما يحصل في الفيزياء تفاعل بين الراصد والمرصود، فكذا يحصل تفاعل بين القارئ والنص. وقد بينت براهين الاستحالة - كما يرى إليا بريغوجين وايزابيلا استنجر - سواء في النسبية ام الكوانتم ام الثرموداينميك بانه لا يمكن توصيف الطبيعة من الخارج كما لو تم ذلك عن طريق مشاهد. فالتوصيف هو حوار وتواصل خاضع لضوابط تبرهن اننا مخلوقات متموضعين داخل العالم الفيزيائي[ii].

وعموماً يلاحظ أن لعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالتالي:

الاول: التحليل، حيث يُرصد فيه نتاج العلماء من الفهم وتحليله من خلال ارجاعه الى القبليات والأصول المولدة وطرق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الاستنباطي يتبنى عن وعي او عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرق بتحليل نتاج العلماء كما وردتنا.

الثاني: ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

الثالث: السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم.

ويتبين مما سبق بأن علم الطريقة ليس علماً يتوقف عند حد الوصف والتفسير لما هو كائن من نظريات الفهم وأنساقه، بل الأهم من ذلك أنه علم معياري يهتم بما ينبغي تأسيسه من ضوابط ومعايير للترجيح بين النظريات والأنساق أو إنتاجها. وهو ما نعمل على انجازه.

لكن عندما يوضع علم الطريقة كموضوع للبحث والنقاش من حيث أهليته كعلم جديد، وكذا مشروعية ما يتبناه، ومن ذلك مشروعية المعايير التي يصادق عليها، والموضوعات التي يضطلع بالإهتمام بها كمقدمات لبحث (الفهم).. فكل ذلك يجعل من البحث بحثاً فلسفياً يمكن أن نطلق عليه (فلسفة علم الطريقة). وأهمية هذه الفلسفة أنها تعمل على رفد علم الطريقة بالأفكار المناسبة التي ينبغي أخذها بعين الإعتبار ضمن دائرة الإهتمام التي يشتغل عليها هذا العلم، فضلاً عن تصحيح مباني الأخير أو إصلاحها، مما يخضع جميعاً للبحث والنقاش النظري المجرد. فكل علم فيه ما هو أساس مفترض، كما فيه ما هو خاضع للخيار وقابل للنقاش والأخذ والرد. وعلم الطريقة بمعاييره وقواعده وموضوعاته يخضع لهذا الإعتبار من التمييز.

وقد يقال أن هذه المسألة تطرح أشكالية تخص المعايير المعتمدة، فإذا كان علم الطريقة قائماً على جملة من المعايير، فإن فلسفته ستقوم هي الأخرى على معايير لهذه المعايير، ولو أننا بقينا نستمر على هذه الشاكلة لكنّا نحتاج إلى سلسلة غير متناهية من المعايير. وذات الشيء يمكن قوله بصدد فلسفة الأشياء، إذ تحتاج إلى فلسفة قبلها هي فلسفة الفلسفة، وهذه أيضاً بحاجة إلى فلسفة أخرى قبلها وهكذا بلا نهاية. لكن الصحيح هو أنه لا بد من التوقف عند حد معين قابل للتبرير، ولو أننا تجاوزنا هذا الحد لسقط العلم كله. وبالتالي فعندما نقول أن هناك معايير لا غنى من الإعتماد عليها هو لأنها غير قابلة للرد والإرجاع بإعتبارها مسلمات أصلية مبررة للعلم المخصوص، فلو أننا أرجعناها جميعاً إلى غيرها لبطل هذا العلم. ومن ثم يمكن إستبدال الإشكالية على نحو صحيح كالتالي: هل أن هذه المعايير - أو بعضها على الأقل – مقنعة؟ فقد تكون مقنعة لإعتبارات معينة؛ ككونها تفتح آفاقاً من البحث الجديد، أو كونها مفيدة للإعتماد عليها في الكشف عن قيم الأنساق المعرفية ومناهج الفهم... إلخ. لكن لو لم تكن - المعايير - مقنعة أو صحيحة بالجملة؛ ففي هذه الحالة يصبح العلم المخصوص كاذباً أو بلا لزوم.

وعلينا أن نعترف بأن كل علم وكل مفهوم لا بد أن يمر ببداية غامضة، ثم بعد ذلك تتضح دلالته شيئاً فشيئاً. فحتى المفاهيم المتعلقة بالعلوم الطبيعية لا تخلو من هذه الحقيقة. وعلى ما يقوله (آلان شالمرز) فإن «تاريخ مفهوم ما، سواء كان مفهوم العنصر الكيميائي أو الذرة أو اللاشعور أو غيرها، يبدأ بالإنبثاق في شكل غامض ثم ينتقل إلى مرحلة الإيضاح التدريجي عندما تأخذ النظرية التي يدخل جزءاً فيها، في اكتساب الدقة وتصير أكثر تماسكاً»[3]. ومثلما ترد شواهد على هذا المعنى من العلم

[3] آلان شالمرز: نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الاولى، 1991م، ص85.

الطبيعي ذاته، فإنه ترد أيضاً شواهد عليه من الفلسفة التي تناولت هذا العلم، أو من غيره من العلوم والفنون، ومن ذلك أن فيلسوف العلم ذائع الصيت (توماس كون) قد أقر بأنه استعمل مصطلح بارادجم «نموذج» بمعنى غامض عند تأليفه لكتاب (بنية الثورات العلمية) [4]. وينطبق المعنى السابق على علم الطريقة، حيث سعة الإيضاح والدقة التي نسجلها اليوم هي ليست كتلك التي وردت بداية استخدامنا للمفهوم عند تأليفنا لكتاب (مدخل الى فهم الاسلام) سنة 1994، ويمكن أن نُرجع ذلك إلى ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة). وذات المعنى ينطبق على النظام الواقعي الذي نتبناه كمنهج للفهم.

***

يبقى أن نشير الى أن دراستنا حيث تختص بالفهم الديني فانها تفترض النص كحقيقة موضوعية له مصداقيته وتعاليه، وهو موقف يشابه موقف علماء الطبيعة من الواقع الموضوعي، فهم يفترضونه ولا يخضعونه للأدلة والتحقيق، كالذي يشير اليه اينشتاين[5]. وليس معنى ذلك أننا نساوي بين مرتبة النص ومرتبة الواقع، فمن الطبيعي أنهما ليسا متكافئين في الحجية والاعتبار. فرغم انه لا توجد أدلة على الواقع الموضوعي، لكن الانسان مع ذلك مفطور بالغريزة على الاعتراف به[6]، وهو خلاف النص الذي يحتاج الى الدليل لتثبت حجيته ومصداقيته. لكننا ـ مع هذا ـ لسنا بصدد هذا المورد من البحث، فغرضنا هو فهم النص، لا النص بحسب ذاته.

وبعبارة أُخرى، إننا نستهدف البحث في النص من الداخل لا الخارج؛ تعويلاً على الجوانب المنطقية والمنهجية المتعلقة بالآليات المتحكمة في الفهم، ولا علاقة لذلك بتأسيس النص من الخارج. وبالتالي سوف لا نخضع النص ـ بذاته ـ للتحقيق، ولا نطبق عليه ما يطبق على النظريات والأفهام، ولا نجعله مورداً للأخذ والرد، او القبول والرفض، كما لا نجعله خاضعاً لأُفق التوقع والانتظار كالذي يمارس بخصوص النظريات العلمية. فلكل ميدانه، رغم أن من الممكن مناقشة الآراء (الداخلية) التي تطرح بشأن الاستدلال على حجية النص وتبرير قبوله، اذ تكون المناقشة في هذه الحالة حول ما يطرح من نظريات وأفهام عالقة بالنص ومثبّتة لحقيقته، استناداً لإرتباطها بنظم التفكير القابعة تحت مظلة دائرة فهم النص والخطاب الديني عموماً، فيكون الغرض من هذه المناقشة تقييم المحاججة في هذه النظم وعلاقتها بمسألة الفهم دون البحث عن حقيقة مصداقية النص ذاته. فاذا كان للنظم المعرفية اهتمام بقضية اثبات النص وتبرير حجيته؛ فإن دراستنا المنهجية لا تهتم بهذه النقطة ذاتها، بل بالطريقة التي تعتمدها هذه النظم في الفهم والاستدلال.

---

4 نظريات العلم، ص96.

5 Madden, E. H. ‘Introduction; Philosphy Problems of Phisics’ in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968, p. 63.

6 انظر حول ذلك الفصل الأخير من كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الاولى، 2005م.

القسم الأول: الفهم والنص

تمهيد

بادئ ذي بدء، لا بد من التفرقة والتمييز بين القراءة الخاصة بالنص الديني والقراءة المتعلقة بالنصوص البشرية؛ كالتي وردت في الأدبيات الغربية، وذلك من منطلق ان اغلب الذين تناولوا النص، سيما الأدبي وسائر الأعمال الفنية، انما ارادوا ذلك بمعزل عن قصد المؤلف او صاحب النص، وقد دفعهم هذا العمل للبحث عن امكانات الدلالة التي يمكن ان يتضمنها النص حتى لو كانت خارج دائرة قصد المؤلف، بل وحتى لو جرت القراءة على الضد مما قصده صاحب النص. ولهذه القراءة مبرر مفهوم – مع ما لنا من تحفظ -، وهو أنها تبحث عن ثراء النص وخصوبته، لهذا فهي تتعمق في النص لاستكشاف المجالات الرحبة لامكاناته وجعله ينطق بكل شيء من غير تحديد، او ضمن قيود قد تتسع وقد تضيق، كما قد تتلاشى احياناً. لذلك تعترف هذه الأدبيات بوجود امكانات غير متناهية للفهم والتأويل، بل كل فهم يجر الى فهم اخر مغاير، وكل قارئ يمهد الى اخر يمكنه الادلاء بدلالات أُخرى مختلفة وقد تكون متعارضة مع ما سبق، وكلها تعد مناسبة او ذات اضاءات جديدة.

لقد بدأ فن (الفهم والتأويل) كعلم مستقل على يد فريدريك شلايرماخر (المتوفى سنة 1834م) تحت وسام: الهرمنوطيقا Hermeneutics، وهو مصطلح مشتق من لفظ يوناني قديم له علاقة بتفسير النصوص، كالذي جرى استخدامه على يد ارسطو[7]. ويتضمن المصطلح إشارة لها دلالة خاصة، وهي الإشارة المتعلقة بهرمس Hermes الذي عزا له القدماء مختلف أنواع العلوم، ومنها تعليم اللغة والتفسير والتشفير وفك الرموز والانتقال من الظاهر لمعرفة الباطن بلا حدود، أي القدرة على فتح باب التأويل بلا انقطاع، وهي ما امتازت به الدراسات المعاصرة للقراءة والهرمنوطيقا، كما سنعرف.

ومع أن هناك من سبق شلايرماخر في البحث حول قضايا الهرمنوطيقا، لكن اليه يعود الفضل في تأسيس هذه القضايا ضمن اشكالية علمية مستقلة تخص النصوص عامة، بشرية كانت او دينية، دون أن تقتصر على نصوص الكتاب المقدس. فهو لم يميز بين النص الديني والنص البشري، بحجة أن من كتب النص الديني هم بشر ايضاً، لكن ذلك لم يمنعه من أن يضع في عين الاعتبار أهمية دراسة حياة المؤلف، لالقاء الضوء على فهم النص والإبداع الفني بشكل افضل، وقد استدعاه هذا الأمر الى أن يتصور مع أتباعه من الرومانسيين بأنه يمكن للقارئ أن يفهم المؤلف بأفضل مما فهم هذا الأخير نفسه عند إتّباعه هذه المنهجية. وهي القاعدة التي سبق للفيلسوف الالماني

---

7 انظر حول المصطلح الموسوعة الالكترونية التالية:

http://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics

(عمانوئيل كانت) أن استشهد بها[8]. في حين إن اغلب الذين تناولوا النص البشري والعمل الفني قاموا بعزل المؤلف وتحييده عما أبدعه، سيما بعد مرحلة ما يسمى بما بعد البنيوية او ما بعد الحداثة منذ ستينات القرن العشرين، الى الدرجة التي عبّر فيها الناقد الفرنسي (رولان بارت) تعبيره الشهير بموت المؤلف، وذلك ليخلّوا بين القارئ والنص، وبعضهم أراد من هذه الممارسة فسح المجال لأن يقول القارئ ما يريده تبعاً لما تفرضه ذاتيته وقبلياته الخاصة، ومن ثم اسقاطها على النص المقروء. لذلك وردت عبارة (إيف شيفريل) وهي تتضمن كون القارئ أصبح "البطل الحقيقي للبحث الأدبي"، سيما وأن فكرة غموض العمل الأدبي وعدم اكتماله يفسح المجال لإنتظار القراء أكثر فأكثر[9].

ولم يتوقف الحال عند إماتة المؤلف او تغييبه، بل وصل الأمر الى تغييب حتى (المتلقي الأصلي) الذي يتوجه اليه قصد المؤلف من نصّه المدوّن. والغرض من هذا التغييب، سواء بالنسبة للمؤلف او المتلقي الأصلي، هو ليفسح المجال للقراء جميعاً بأن يدلو كل منهم بدلوه لفهم النص دون اعتبار ما سبق ذكره. وبذلك سيكون النص مفتوحاً لجميع القراءات، او هو مفتوح على كل من يعرف القراءة كالذي يراه غادامير ويؤيده ريكور، وكما يقول هذا الأخير: "اذ ما دام النص يفلت من مؤلفه ومن سياقه فإنه يفلت أيضاً من متلقيه الأصلي، وهكذا يهب نفسه قراءً جدداً باستمرار"[10].

لكن كل ما سبق لا يمكن تطبيقه على النص الديني، اذ ليس الهدف في قراءة هذا النص هو البحث عن الثراء والخصوبة بمعزل عن قصد النص وصاحبه، بل الغرض هو معرفة ما يتضمنه النص كحقيقة موضوعية غير منفصلة عن قصد صاحبه. فنحن لا ينتابنا شك بأن مضمون النص الديني يحمل رسالة للبشر يراد التعرف عليها لتطبيقها، سواء آمنا بحقيقة ما يفترضه النص من مصدر قدسي ام لم نؤمن. ولا يجري هذا الحال – غالباً - في النصوص الأدبية وسائر الأعمال الفنية، وهو ما يبرر جعل القراءة فيها تستهدف الثراء المعنوي بعيداً عن قصد المؤلف، فالجدل المحتدم في الاتجاهات الغربية المعاصرة المعنية بفهم النص والهرمنوطيقا ينحصر في تحديد فعل الفهم والتأويل ضمن العلاقة الدائرة بين ذاتية القارئ والنص، ولم يُعط للمؤلف مجال ضمن هذه العلاقة الدائرية المسماة بالدائرة الهرمنوطيقية، اذ الغرض من ذلك كما اشرنا هو البحث عن الثراء والعمق وعدم التقيد بقيود مقاصد الكاتب وصاحب العمل الفني؛ طبقاً للاعتبارات النفعية (البراجماتية). وبالتالي فالاشكالية المطروحة في القراءة الخاصة بالنصوص الأدبية هي في الغالب اشكالية براجماتية. ومع ان هناك من يتبنى هذه النزعة صراحة، لكنها تمتد لتطول غيرها من الاتجاهات، لذلك لا غرابة من ان

---

[8] بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م، ص122. كذلك: بول ريكور: من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة الاولى، 2001م، ص110-111.

[9] دانييل هنري باجو: الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، الموقع الالكتروني لاتحاد الكتاب العرب 1997 ،http://www.awu-dam.orgم، ص82.

[10] نظرية التأويل، مصدر سابق، ص146.

يصف المفكر البراجماتي رورتي نقائضية دريدا المسماة بالتفكيكية بأنها واقعة اسر النزعة البراجماتية، اكثر مما يتصف بها واضع هذه الكلمة (البراجماتية)، أي المفكر بورس[11].

أما الاشكالية التي تناسب قراءة النص الديني فهي ما نسميها باشكالية (التطابق)، أي البحث عن حدود التطابق بين الفهم وما عليه النص او الخطاب الديني، وهو ما يستدعي معرفة قصد صاحبه دون التوقف عند حدود دائرة القارئ والمقروء، والا قد يفضي الأمر الى استحالات عقلية. فمثلاً لا يمكن فهم النص القرآني القائل: ((وهو على كلّ شيء قدير)) (المائدة/120) بمعزل عن معرفة صاحب هذا الخطاب. فلو أن القارئ اراد التخلي عن هذه المعرفة وقصد المتكلم؛ لكان يمكن ان يستنتج بحسب الاعتبارات اللغوية الصرفة نتائج نعلم يقيناً بأن صاحب النص لا يقصدها، مثل أن الله قادر - ايضاً - على افناء ذاته وخلق ما هو اعظم منه قدرة وقوة. كما يمكن للقارئ ان يصل الى تناقض النص ذاته عند عدم أخذ مقاصد المتكلم، كما هو واضح من ظاهرة التعارض في الظهور اللفظي للعديد من نصوص الخطاب الديني[12]. لذلك كان لا بد من التعرف على كل ما له علاقة بصاحب النص او الخطاب، كالتعرف على الرسول القائم بتبليغ الخطاب وتجربته وكيفية تطبيقه له، بغية فهمه فهماً يقترب من مقاصد صاحبه.

هكذا اذا كان هدف قراءة النص الأدبي هو الثراء المعنوي فحسب؛ فإن ما يناسب هذه القراءة هو تحقيق (الحد الأقصى) للفهم والتأويل، سواء جرى ذلك طبقاً للموجهات الذاتية للقارئ، او تبعاً لموجهات النص وبمعزل عن قصد المؤلف، ففي كلا الحالين يكون الفهم بلا حد ولا نهاية، ويتعاظم الأمر عندما تنفلت ذات القارئ من عقالها، فتصبح هي الموجه للنص لا العكس، فيكون الفهم بلا حد ولا قيد ولا نهاية؛ طبقاً لانزلاق القارئ بإقحام ما يريد من قبليات واهواء ذاتية. وكل ذلك بعيد عن أن يناسب القراءة الخاصة بالنص الديني، فالشيء الذي يناسب هذه القراءة ليس الثراء المعنوي وبلوغ الحد الأقصى من الفهم والتأويل، بل الاكتفاء بـ (الحد الأدنى) بغية التعرف على المعنى الحقيقي للنص. اذ لو طبقنا قاعدة الحد الاقصى للفهم والتأويل، فسيكون الهدف محكوماً بثراء المعنى وخصوبته رغم انه قد يكون على حساب ما يريده صاحب النص ويقصده، طبقاً للهدف البراجماتي، وقد نصاب بداء الممارسات الغنوصية للفهم؛ كممارسات فوضوية او هوسية بحسب تعبير السيميائي الايطالي (أُومبرتو إيكو). ورغم أن هذا الأخير نقد الاتجاهات المعاصرة التي لا تعير أهمية للنص بقدر ما تركز على ذاتية القارئ وابداعاته، ومنها ما وصفها بأنها نزعات هرمسية جديدة، او أن لها قرباً وشبهاً بالطريقة الهرمسية الغنوصية، باعتبارها تندفع بلا حدود ولا قيود، الا أنه كان الآخر في بعض كتاباته الاولى يقترب من هذا الاتجاه، كما في كتابه (العمل الفني

---

[11] أُومبرتو إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 2000م، ص126.

[12] انظر القسم الاول من كتابنا: جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، 2002م.

المفتوح)، خلافاً لكتابه المتأخر (حدود التأويل)[13]. وبالتالي فالنزعة البراجماتية بارزة في تحديد نوع القراءة المطلوبة للنص والعمل الفني، وهو امر ينطبق ايضاً على المنهج الذي يرى النص الأدبي مصاباً بالتناقض والتنافر الذاتي، وانه يخلو من المعنى، وتظل مهمة القارئ المبدع هي الكشف عن تناقضات النص واظهار فضائحه وما يخفيه، كما هو الحال في كتابات دريدا النقائضية.

وعندما تكون سلطة القارئ الذاتية اقوى من سلطة النص فإن ذلك كفيل بتكثير القراءة وتعددها وانفتاحها بلا حدود، بل وابتعادها عن المعنى المفترض تضمنه في النص، بخلاف ما لو كانت سلطة النص هي الاقوى، اذ في هذه الحالة تميل القراءة الى التوحد والاقتراب من ذلك المعنى المفترض ضمن الحد الأدنى.

لكن سواء في النص الديني، او النص الأدبي، هناك نوع من التصور المفترض، وهو أن كل فهم يتصدى لهما هو فهم ناقص يحتاج الى فهم اخر يتممه، وهكذا من غير نهاية، فتصبح بذلك القراءات خصبة ومشجعة ومثرية. فهذا هو ما يتفق عليه اصحاب القراءات الهرمنوطيقية، وهو ذاته يتسق مع أصل اشتقاق لفظة Hermeneutics المتضمنة للإشارة الهرمسية، ويكفي أنه يخدم الغرض البراجماتي. وقد اعتبر شلايرماخر أن فن الهرمنوطيقا يفترض – كمبرر لقيامه - كون الأصل في الفهم المتلقى هو فهم سيء وانه يحتاج الى معايير منضبطة لتقديم الفهم المناسب، سيما عندما يكون النص مكتنفاً بالغموض والرمزية. وقد يكون جميع الذين تناولوا النصوص من حيث التحليل الهرمنوطيقي يتفقون على مبدأ أن كل فهم يُقدم هو فهم ناقص، وهو ما يجعل ممارسة القراءة حيوية وديناميةً لا تنتهي عند حدود معينة.

وينطبق هذا التصور على النص الديني الذي نعالجه، مع الأخذ بعين الاعتبار أننا نتعامل مع نص – سواء كان دينياً او أدبياً- تتراوح فيه مستويات الفهم بين حدين: أدنى وأقصى، بمعنى أنه من الناحية المنطقية يمكننا تحصيل الحد الأدنى من الفهم الصحيح، وهو الحد الذي يمكن بلوغه عند المستوى الأُفقي للنص، اعتماداً على قرائن الاحتمال الاستقرائية، لكننا كلما تدرجنا بالفهم من خلال المستوى العمودي، بممارسة التعمق في المعنى، فإن ذلك يعرضنا الى امكانات وترددات عديدة تسمح بقراءات ممكنة كثيرة، ويصبح من الصعب أن نصل الى الفهم الصائب او المطابق لحقيقة النص كما هو في ذاته؛ لضيق أُفق القرائن الاحتمالية المبثوثة في النص عند هذا المستوى، فيصبح التعويل على افتراضاتنا القبلية هو المؤثر، وهذا ما يجعل الفهم مشحوناً باعتباراتنا الذاتية بصور تتفاوت شدة وقوة، فيكون ذلك على حساب ما يُستنتج من اعتبارات قرائن النص الموضوعية. وعند الحالات التي تصل الى الحدود القصوى يصبح الفهم عاجزاً عن أن يلبي مطالب النص ومقاصده، اذ يكون التعويل مستنداً الى الاعتبارات الذاتية واسقاطاتها. ولا شك أن بين الحدين الأدنى والأقصى مراتب لا يمكن حصرها. لذلك

[13] انظر بهذا الصدد: عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، نشر منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م، ص79.

فإنه اذا كان فن القراءة الأدبية يشجع على المراتب العليا للقراءة العمودية، وبعضها يشجع على أقصى حد ممكن لهذه القراءة او التأويل، فالأمر مع القراءة الدينية شيء مختلف، لاختلاف الغرض، اذ ما تفعله القراءة الأدبية يأتي على خلاف ما يتطلبه النص الديني من فهم مطالبه كما هي، وبالتالي فكل قراءة تتقصد الخروج عن هذه الحدود بحجة الإثراء والخصوبة هي قراءة تحريفية، وهي بنظر مقاصد الخطاب الديني مرفوضة ومنكرة.

بالفعل أن هناك من يؤيد القراءة القصوى للنص الديني؛ شبيه بما يرد في النص الأدبي، بحجة وجود روايات تفيد بأن للنص (القرآني) ظاهراً وباطناً ولهذا الباطن باطن آخر الى سبعة أبطن، او أن له ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً، وكذا الروايات التي تفيد بأن كلام أئمة أهل البيت يسع لمعاني كثيرة، وان فيه طبقات من الباطن فيبدو بعضه على خلاف البعض الاخر[14]، او ان في كلام الائمة سبعين وجهاً ممكناً[15]. لكن الإشكال الذي يرد في هذا الصدد هو أنه حتى لو افترضنا صحة هذه الروايات؛ فما الذي يضمن الوصول الى تلك الطبقات من الباطن، مع أن ظاهر النص لا يبدي قرائن كافية للتدليل عليها؟ فكيف اذا ما عرفنا بأن تحقيق الحدود القصوى للقراءة - تحت مظلة تلك الطبقات من الباطن - يندفع بإسقاطات الاعتبارات الذاتية، كإسقاطات القبليات الفلسفية والعرفانية وغيرها؟! لذلك كان لا بد من التواضع والاعتدال عند معالجة هذا النص، من غير غلو ولا تقصير.

ويمكن أن نضيف فارقاً آخر في القراءة بين النص الأدبي والنص الديني، ذلك ان البحث في قراءة النص الأدبي يجري وفق علاقة ما يطلق عليه (التناص). فمن المسلّم به ان كل نص بشري لا بد وان يعتمد على نصوص أُخرى للغير، فيكون نص المؤلف جامعاً لتشكيلة من النصوص السابقة عليه مع ما له من اضافة جديدة. بمعنى انه لا يمكن كتابة نص من غير اعتماد على غيره من النصوص، سواء كان ذلك مصرحاً به أم لا، وسواء كانت النصوص منقولة حرفياً او أنها ملقاة بمعانيها او حتى محورة عما هي عليه في الاصل. وبالتالي فكل نص مستعار من نصوص اخرى مختلفة المشارب والاصول والازمان، وكل نص هو مرتع للنصوص والافكار الحاضرة منها والماضية. وهذا ما جعل (لانسون) يرى بأن ثلاثة أرباع الكاتب او المبدع مكوّن من غير ذاته[16]. وتعد الناقدة السيميائية (جوليا كريستيفا) أول من وضعت مصطلح التناص (عام 1966م)، وكانت تقول بأن "كل نصّ هو عبارة عن فسيفساء من الاقتباسات، وكل نصّ هو تشرّب وتحويل لنصوص أُخرى". لكنها تخلت عن هذا المصطلح (عام

---

[14] مرتضى الانصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص115.

[15] لاحظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص87-88. والفيض محسن الكاشاني: الأصول الأصيلة، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاب دانشگاه، ايران، 1390هـ، ص17-18. كما انظر كتابنا: مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، 2007م.

[16] لانسون : منهج البحث في تاريخ الآداب، ترجمة محمد مندور ، ضمن: محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر ، 1996م، عن الموقع الالكتروني: www.4shared.com، ص 400.

1985م) واستبدلته بمصطلح اخر اطلقت عليه (التنقّلية)، لكونه، كما تقول، قد فُهم في الغالب بالمعنى المبتذل[17]. ومع ذلك فقد ظل المصطلح ساري المفعول في كتابات النقد الأدبي، سيما أن التناص، او كما يسميه الناقد الأدبي محمد عزام (النص الغائب)، لا يختص بالكاتب وحده، بل يشمل القارئ ايضاً، باعتباره يساهم في اعادة تشكيل النص وانتاجه من جديد.

أما النص الديني فلا يمكن اخضاعه للتناص بالمعنى السابق، لسبب واضح وهو أن صاحب هذا النص يفترض فيه أن يكون واحداً وليس متعدداً كما هو الحال في النص الأدبي وغيره من النصوص البشرية.

صحيح أن النص الديني – كالقرآن الكريم مثلاً – يعتمد على اللغة، واللغة تحمل ثقافة البيئة، اي ثقافة الناس وتصوراتهم الحاضرة والماضية، وبالتالي يصبح النص مرتعاً لهذه الثقافة، ومن ذلك انه نتاج نصوص آخرين سابقين، لكن ذلك لا يجعل منه بالضرورة أداة استهلاك للنصوص دون اعطائها المعاني الجديدة. اذ مع ان الكلمات قد يحافظ كل منها على المعنى المتداول ثقافياً؛ لكن بارتباطها ضمن الشبكة السياقية يمكن للنص أن يعطي دلالة ومفهوماً جديداً غير مألوف للثقافة المتداولة. فمثلاً ان النصوص العرفانية تتحدث بنفس الكلمات والمعاني اللفظية لثقافة الناس، لكن مراميها شيء اخر مختلف، فهي بالتالي تعد نصوصاً جديدة على هذه الثقافة. كذلك فان النص الديني رغم انه اعتمد غالباً على المعاني الدارجة ثقافياً للالفاظ اللغوية المعهودة، لكن تشكيلته العامة قد تجاوزت – في الغالب - ما سبقه من نصوص، معنى وصياغة.

[17] محمد عزام: **النصّ الغائب**: تجليات التناص في الشعر العربي، دمشق: موقع اتحاد الكتاب العرب الالكتروني، 2001م، ص29-30.

آليات قراءة النص

لا بد من التمييز بين عدد من المفاهيم لها علاقة بقراءة النص (الديني) وفهمه. فلدينا ما يُطلق عليه النص والظاهر والباطن والتأويل والتفسير وما الى ذلك. وقد اعتاد علماء التفسير والخطاب الديني ان يتعاملوا مع نوعين من قراءة النص، احدهما يعبر عن حمل النص على معناه البيّن او الظاهر[18]، والاخر يطلقون عليه التأويل، وهو حمل النص على غير ظاهره، كما هو اصطلاح المتأخرين. وبالتالي لا توجد هناك الية أُخرى للقراءة غير هاتين الآليتين، وكذلك لا يوجد غير مستوى واحد من القراءة، وان هذه القراءة بوسعها ان تكون مستقلة ومفصولة مبدئياً عن التحديدات المعرفية القبلية او القبليات بكافة أشكالها. والحال ان العلاقة بين المفاهيم السابقة تختلف عندنا، وان هناك اكثر من آليتين، بل واكثر من مستوى للقراءة، وان هذه القراءة لا يمكن فصلها عن القبليات، وان للنص ظهوراً اخر غير الظهور اللفظي المتعارف عليه، وانه اعتماداً على الموقف من هذين الظهورين تتحدد نوع الآلية التي تستخدم في القراءة..

ولاجل الكشف عن هذه الامور نبدأ بتقسيم مستوى القراءة الى مرحلتين او نوعين من الآليات كالاتي:

آليات المرحلة الاولى (الإشارة(

اذا ما كان للنص ظاهر يفهم معناه فهذا يعني - من وجهة نظرنا - ان هناك ثلاثة عناصر ضمنية بعضها يتقوم ويتأثر بالبعض الاخر، ولها علاقة بصياغة وتحديد هذا الظاهر، ونطلق عليها بكل من الظهور اللفظي والسياق والمجال. كذلك هناك عنصر رابع خارجي يخص المحددات القبلية، او التأسيس القبلي للنظر، وهو ما اطلقنا عليه

---

[18] اعتاد علماء الأصول أن يميزوا بين النص والظاهر، فقد اعتبر الروياني في (البحر): إن الفرق بين النص والظاهر وجهان: أحدهما أن النص ما كان لفظه دليله، والظاهر ما سبق مراده إلى فهم سامعه. والثاني أن النص ما لم يتوجه إليه احتمال، والظاهر ما توجه إليه احتمال. وقال أبو نصر بن القشيري: اختلف الناس في النص، فقيل: ما لا يتطرق إليه تأويل، كما قيل: ما استوى ظاهره وباطنه ، ونوقض بالفحوى، فإنها تقع نصاً وإن لم يكن معناه مصرحاً به لفظاً، وأجيب بأنه لا استقلال له، بل كل ما أفاد معنى على قطع مع انحسام التأويل فهو نص. كما قال القاضي أبو حامد المروزي: إن النص هو ما عري لفظه عن الشركة، وخلص معناه من الشبهة، وقيل إنه الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً. لكن الشافعي قد يسمي الظاهر نصاً في مجاري كلامه، وهو صحيح في وضع اللغة، لأن النص من الظهور، لكن من حيث الاصطلاح فبينهما اختلاف في المعنى (الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، فقرة 292-293). لكن محمد بن علي بن الطيب البصري ذكر بأن الشافعي قد حدد النص **بأنه خطاب يُعلم ما أُريد به من الحكم؛ سواء كان مستقلاً بنفسه أو عُلم المراد به بغيره، وكان يسمي المجمل نصاً** (محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، باب في ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في المجمل والبيان (لم تذكر ارقام صفحاته)، موقع الكتاب الاسلامي الالكتروني http://www.islamicbook.ws/).

وعموماً فإن أغلب علماء الأصول يعولون على أن اللفظ اذا اتى بمعنى لا يحتمل معه الخلاف فانه يعبر عنه بالنص، واذا اتى بمعنى يحتمل معه الخلاف فانه يطلق عليه الظاهر. لكنّا لا نفرق بين هذين النوعين من حيث كونهما يعودان الى الظاهر، وذلك لاعتبارات معرفية سنذكرها فيما بعد.

(القبليات المعرفية) التي لها دورها الفاعل في تحديد معنى ذلك الظاهر، كما سنعرف لاحقاً.

ولدى البيانيين والأصوليين ان الظهور اللفظي هو عبارة عن حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتها التبادر. والمقصود بالتبادر هو انسياب المعنى الى الذهن مباشرة عند قراءة اللفظ او سماعه. ولا شك ان التبادر في حمل اللفظ على الحقيقة له اسباب قد تكون مختلفة بين شخص واخر. فقد تكون أسباب الاختلاف شخصية ذاتية، كما قد تكون عامة، وقد تختلف رقعة هذه الأخيرة ودائرتها بين جماعة واخرى؛ تبعاً لسلطة الدوائر المعرفية ونظمها القبلية؛ كالمعنى الذي يتبادر للمتأثرين بالاجواء الفلسفية التقليدية من لفظ النص الديني، ومثلهم المتأثرين بالاجواء العلمية الطبيعية حالياً، فقد يتبادر المعنى من لفظة (العلم) او لفظة (العلماء) الواردتين في القرآن الكريم بذلك المتداول لدى العلوم الطبيعية (science)، مثلما يتبادر من قوله تعالى: ((إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)) فاطر\28. وقد يكون سبب التبادر له علاقة بالوضع الشرعي كما في لفظة الصلاة، او الى الضرورات الحسية، او الى كثرة الاستخدام والعرف كالذي يركز عليه البيانيون، وهو كثرة استعمال اللفظ على المعنى المخصوص، فيتخذ اطاراً عرفياً، كما يرى ذلك البيانيون والأصوليون، وهم بهذا يقسّمون الحقيقة اللفظية الى لغوية وعرفية وشرعية، وبالتالي قد يختلف التبادر من عرف لآخر، او من مكان لآخر ومن زمن لآخر، ومن ذلك ان لفظ (التقاطع) في بلاد المغرب – اليوم - له ظهور دال على الاتفاق، في حين انه في المشرق له ظهور دال على التعارض[19]، وهو الموافق للمعاجم اللغوية.

وهنا لا بد من لحاظ جملة امور كالتالي:

اولاً:

إن ما يقال من أن الظهور اللفظي لا يكون الا عند حمل اللفظ على الحقيقة وعلامتها التبادر؛ هو امر غير صحيح اذا ما أُخذ على اطلاقه. فهو لا يصدق الا على اللفظ المفرد او المنعزل عن النص، اي ذلك الذي ليس له علاقة بسائر الألفاظ والعلاقات القائمة بينها. فلو أُخذ اللفظ ضمن دائرة الألفاظ وسياقها فان كلاً من الظهور وتبادر المعنى سوف لا يتوقفان على ما للفظ من حقيقة. وبعبارة أُخرى انه لا يوجد تلازم بين الحقيقة اللفظية وبين الظهور، وكذا لا يوجد تلازم بينها وبين التبادر، حيث

[19] اذكر انه كنت مرة ضيفاً في بيت احد الاساتذة الجامعيين المغاربة في الدار البيضاء، وقد جرى الحديث حول مشروعي الفكري، وفي اثناء الحوار قال لي هذا الاستاذ: اني اتقاطع معك فيما طرحته من افكار. لكني استغربت من مقاله هذا لظني بأنه كان موافقاً لي في جميع او اغلب ما طرحته، فرددت عليه بالقول: اتصور بأننا متفقان ولسنا متقاطعين. وعندها أشار بعض الحضور الى ان هذا هو ما يقصده الاستاذ. فعلمت بان لفظة (التقاطع) تدل عندهم على الاتفاق لا التعارض. وفعلاً لفت انتباهي بعد ذلك عندما اقرأ لبعض المفكرين المغاربة بأنهم يستخدمون لفظ التقاطع كدلالة على الاتفاق، ولولا التفاتي لذلك لكنت اظن بان الكلام متناقض، حيث يقول خلاف ما يريد اثباته.

لا مانع من ان يعبر الظهور اللفظي عن المعنى المجازي بالتبادر، اذ قد تتدخل بعض القرائن القبلية المنفصلة بالعمل على صياغة وتحديد المعنى اللفظي تبعاً لمنبهات القرائن اللفظية والسياقية.

فبفعل التنبيه الذي يثيره سياق النص مع ما للألفاظ الأُخرى من دلالات؛ قد ينساق الذهن مباشرة الى حمل اللفظ على المجاز، فيصبح الظهور معبراً عن المعنى المجازي لا الحقيقي. وبالتالي فالحقيقة لا تساوق الظهور، او ان احدهما لا يدل على الاخر، فقد لا تعبر الحقيقة عن الظهور، وكذا الظهور عن الحقيقة، مع اخذ اعتبار ما للقرائن المنفصلة - سواء كانت نقلية او خارجية او عقلية - من دور في تحديد الظهور اللفظي.

فمثلاً في الايتين القرآنيتين: ((واسأل القرية التي كنّا فيها والعِير التي أقبلنا فيها)) يوسف/82، ((وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة)) الانبياء/11، نجد للفظة (القرية) ظهوراً للمجاز كما ينبه عليه مجرى السياق، اذ لو حملناها على الحقيقة لكان من الصعب فهم ما تعنيه الايتان، اذ كيف يمكن ان نسأل القرية وهي ليست من الكائنات الحية والعاقلة؟ لكن بفعل ما يختزنه الذهن من القبليات المعرفية، مثلما يتمثل بالضرورة الحسية، فان ما يتبادر من المعنى مباشرة هو اهل القرية وليس القرية ذاتها.

وعلى هذه الشاكلة يمكن لحاظ نفس الشيء في قوله تعالى: ((فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه)) الكهف 77، حيث ظهور الاية لم يأت بحسب حمل جميع الألفاظ على الحقيقة والتي منها لفظة (يريد)، ذلك ان علاقة الألفاظ ببعضها تسمح لان يكون للجدار ارادة، وهو امر لا يعقل كما تدل على ذلك الضرورة الحسية. وعليه فأول ما يتبادر للذهن هو حمل معنى الارادة في هذا السياق على المجاز. او قل ان تبادر الظهور في الاية، كما ينبه عليه السياق، هو حمل اللفظ على المعنى المجازي تبعاً للمخزون الذهني من الضرورة الحسية.

هكذا فسواء في هذه الاية او ما قبلها هناك تبادر للظهور في المعنى المجازي وليس الحقيقي.

وبحسب المعنى النسبي للتبادر، او الظهور اللفظي، فانه كثيراً ما يتأثر بالثقافة العصرية، فمثلاً قد يكون للفظ معنى متبادر للذهن وقت نزول النص، سواء كان ذلك لاعتبارات المعنى العرفي، او المعنى الشرعي، وقد يستمر هذا التبادر للمعنى ردحاً من الزمن، لكنه قد يتبدل الى تبادر معنى آخر للفظ بفعل تطورات اللغة والثقافة. ومن الامثلة على ذلك مفهوم «الحكم» في قوله تعالى: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون...)) المائدة\44، حيث يتبادر الى أذهان الكثير من الناس ان معنى الحكم هو ذلك المتعلق بالسلطة السياسية وما اليها، كالذي تفهمه بعض الحركات الاسلامية اليوم، في حين ليس للمعنى علاقة بهذا الجانب.

ثانياً:

اذا كان للسياق دور منبه في تبادر المعنى والظهور اللفظي، سواء بالنسبة للحقيقة او المجاز، فان له دوراً مماثلاً في تحديد المعنى الذي يخص الحقيقة بتجلياتها المختلفة. فالحقيقة اللفظية كما يمكن الإشارة اليها بنحو حسي مثلاً، فانه يمكن الإشارة اليها - كذلك - بروح المعنى العام الذي يشمل ما هو حسي وغير حسي. فقد يُحمل اللفظ ضمن سياق ما على اعتبارات الجانب الحسي لحقيقة اللفظ، كما قد يُحمل ضمن سياق اخر على جانب معنوي لنفس تلك الحقيقة.

فمثلاً قد يتبادر لنا في الكلام العادي معنى الميزان بانه هذا الميزان المحسوس، لكنّا عندما نقرأ قوله تعالى: ((ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تُظلم نفس شيئاً)) الانبياء/47، او قوله: ((وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط)) الحديد/25؛ فانه لا يتبادر لنا هذا الميزان، وانما يتبادر شيء اخر، استناداً الى السياق والألفاظ الأُخرى ، واعتماداً على ما عليه القبليات المعرفية. وبالتالي فليس للفظ حقيقة مشخصة واحدة، فحيث ان له علاقات وارتباطات بسائر الألفاظ؛ فان ذلك يُكسبه المعنى المناسب تبعاً لما تفضي اليه القبليات المعرفية. مما يعني انه بفعل السياق وهذه القبليات يمكن تخصيص الظهور للمعنى المشترك العام من اللفظ. ففي مثالنا السابق لا يختلف الميزان المحسوس عن ذلك الميزان الذي تحدثت عنه الايتان تمام الاختلاف، بل بينهما وحدة معنوية مشتركة تجمع ما بين الطرفين، شبيه بالذي تحدثت عنه (نظرية المشاكلة) العائدة الى بعض العرفاء والاشراقيين من الفلاسفة[20]. وهذا ما يجعلنا نتعامل مع الظهور اللفظي للحقيقة على مستويين. او قل ان ذلك يفرض علينا ان نتعامل مع الحقيقة اللفظية تبعاً لمعنيين: احدهما عام؛ لِما يحمله من روح المعنى بلا خصوص، والاخر خاص؛ لِما يحمله من المعنى المشخص لذلك العموم.

ومن حيث الترتيب المنطقي لا بد ان يستبق المعنى الاول الثاني، وان الثاني يتضمن الاول. اي ان الحقيقة بالمعنى الخاص لا تكون كما هي عليه بهذا الوصف ما لم تكن في الوقت نفسه، بل وقبل ذلك، عبارة عن حقيقة عامة مشتركة. ففي البدء يفترض - بحسب التجوز المنطقي - انها كانت حقيقة مشتركة ثم تشخصت بمعنى محدد. وبالتالي فعند تشخصها تكون قد هيئت المجال باتجاه تفسير النص، خلافاً لما هي عليه قبل التشخيص.

فمثلاً: عندما نريد ان نعرف معنى اليد ضمن احد النصوص المقروءة ونشخصها بهذه اليد الجارحة؛ فذلك يعني اننا من حيث الترتيب المنطقي نفهم بان اليد عبارة عن عضو حي يستخدم في الإمساك والصنع والتكوين، ولا يستخدم في السمع والابصار

[20] فصلنا الحديث عن هذه النظرية غير المعروفة في الاوساط الحديثة وذلك في كتاب: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، 2008م، بيروت، الفصل الثامن.

مثلاً، وفي حدود هذا المعنى الأخير يكون فهمنا لليد هو بمعناها العام المشترك، اي ذلك الذي لا يفيد في حد ذاته المعنى الخاص، كاليد الجارحة.

لكن عندما نخطو خطوة أُخرى فنشخص معناها بهذه الجارحة او بغيرها وفق ذلك المعنى المشترك؛ فاننا في واقع الأمر قد هيئنا الأمر باتجاه تفسير النص الذي احد مضامينه اللفظية هو هذا اللفظ المبين. علماً بأن المعنيين قد يتحدان من الناحية العملية؛ بحيث يتبادر لدينا بصورة المعنى الخاص من غير مرور بالمعنى العام، وذلك عندما يعبر التبادر عن درجة قوية من الوضوح تبعاً للسياق والقبليات المعرفية، كالذي يظهر بكثرة استعمال المعنى.

لكن في احيان أُخرى قد يتضح المعنى العام دون الخاص، وانه للوصول الى هذا الأخير نحتاج الى جهد من الاجتهاد؛ تبعاً لاعتبارات مضافة من القبليات المعرفية، ومن بينها القبليات التي تتصف بالرؤى المنظومية، مثل التحديدات الوجودية للفلاسفة والعرفاء، كما تعرضها (نظرية المشاكلة).

ثالثاً:

يمكن المقارنة بين الألفاظ والسياق من حيث العلاقة بينهما على الصعيدين المعرفي والثبوتي. فمن الناحية الثبوتية ليس للسياق اي ثبوت من غير الألفاظ، والعكس ليس صحيحاً، حيث قد تكون الألفاظ موجودة مستقلة ومنعزلة بلا اي سياق او علاقات، لكنها لا تشكل نصاً، فميزة النص بسياقه، وان السياق هو تلك العلاقة القائمة بين الألفاظ، وبالتالي فان تحديد وضع السياق يعتمد على ما عليه الألفاظ، فاي تغير في هذه الألفاظ يبعث على تغير السياق او العلاقات.

أما من الناحية المعرفية فان المتكلم يضع ألفاظه في سياق خاص ليدل به على ما يريد من مقصد، وبالتالي يمكن بالسياق فهم ما يراد من الألفاظ إن كانت تُحمل على الحقيقة او المجاز او الرمز، وكذا فان به يمكن حمل اللفظ على ما هو مألوف من المعاني الحسية والوجدانية، او على أبعاد أُخرى معنوية مجردة. ولو تغير السياق لافضى ذلك الى تغيير المعنى، كإن يبدل اللفظ من محل الى اخر. فحتى في حالات التغير الطفيف للسياق فان ذلك قد يغير شيئاً ما من المعنى؛ كالذي لاحظه علماء البلاغة، ومن ذلك الفارق بين القولين: (زيد كالاسد) و(كأن زيداً الاسد)، فرغم ان كلا القولين دالان على التشبيه، لكن في القول الثاني هناك زيادة في المعنى على القول

الاول؛ وهي انه دال على «فرط شجاعته وقوة قلبه، وانه لا يروعه شيء، بحيث لا يتميز عن الاسد، ولا يقصر عنه، حتى يتوهم انه اسد في صورة ادمي»[21].

رابعاً:

قلنا ان للسياق دوراً في تحديد المعنى الذي ينبغي اختياره للفظ؛ سواء بحسب المجاز او الحقيقة. واذا جاز لنا التمثيل، يكون دور السياق بمثابة العلة المادية او الشرطية التي تهيء للعلة الفاعلية القيام بوظيفتها في تحديد المعنى وتعيينه. ونقصد بالعلة الأخيرة؛ القبليات المعرفية مثلما تتمثل بالقرائن المنفصلة، اذ بها يتم انتقاء المعنى الذي يناسب السياق ويتسق معه، سواء كان هذا المعنى مأخوذاً بحسب الحقيقة او المجاز. بل ان مجرى السياق والألفاظ الأُخرى قد تبدي من الايحاءات ما هو اكثر من ذلك في بعض الاحيان، فهي قد تفتح باب الإشارة للمعنى الرمزي للفظ، وذلك بحمل (المجال) على المجاز واغفال (المجال) بمعناه الحقيقي، كالذي يمارس في القصص الرمزية، مثل تلك التي يتداولها العرفاء.

لكن ما معنى المجال وما علاقته باللفظ والنص؟

نقصد بالمجال (الظاهر) نوعاً من المحور النصي يدركه كل من اراد فهم النص، سواء استطاع تحديد القراءة ام لم يستطع، وسواء عمل وفق الظهور اللفظي للنص ام لم يعمل، وسواء احتمل نوعاً من القراءة ام انه توقف كلياً دون ادراك ما هو المقصود من النص. فكل ذلك لا يخل بفعل ادراك المجال العام له، وهو المحور الخاص بدلالاته المجملة اللفظية والسياقية. فمثلما يكون للنص دلالته اللفظية المفصلة ضمن علاقاته السياقية؛ فان له كذلك دلالته المجملة المختلفة عن الدلالة اللفظية (المفصلة).

وعلى العموم ان للنص ظهورين: لفظي ومجالي. فقد نتوقف - مثلاً - ازاء ما يعنيه قوله تعالى: ((الرحمن على العرش استوى)) طه/5، فمع إننا قد لا نعرف بالضبط ما يراد بهذا النص القرآني، لكننا مع ذلك ندرك المجال الذي يتحدث عنه النص، فهو لا يتحدث عن الخبز والشعير، ولا عن الانسان والحيوان، ولا عن طبيعة العلم والحياة، ولا عن القضايا المطروحة حالياً كالاصالة والمعاصرة وحقوق المرأة وشؤون السياسة والاوطان وغير ذلك.. انما يتحدث عن نوع من العلاقة التي تربط الله بشيء اطلق عليه العرش، فهل هذه العلاقة هي كعلاقة الملوك بعروشهم؟ وهل ان العرش - هنا - هو نفس ما نتصوره من مفهوم جسمي؟ وكذا هل معنى الاستواء هو ما نفهمه من الظاهر المتبادر في الذهن ام شيء اخر؟ فسواء حددنا نوع القراءة او لم نحدد اي شيء من

[21] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص258.

ذلك، وتوقفنا كتوقف الامام مالك او اشد منه، فان مجال النص والقراءة هو مجال حاضر لا يغيب، ولو لم يكن حاضراً لكنّا قد استعنا بمجالات أُخرى كتلك التي افترضناها وهي ابعد ما تكون عما يعنيها النص، كمجال الخبز والشعير!

إذاً ان ادراك المجال لا يتوقف على فعل تحديد القراءة. فحتى لو كان هناك نوع من التحفظ في ابداء اي نوع من القراءة والفهم المحتمل، فان ذلك لا يشكل عقبة دون ادراك المجال، طالما امكن معرفة ما تدور عليه الأحداث اللغوية بالاجمال والعنوان العام. مما يعني ان شرط ادراك المجال هو معرفة مثل هذا العنوان، فلو لم يدرك لكان النص معبراً عن الخفاء والغموض التام، مثلما هو الحال مع قراءة الحروف المقطعة في اوائل سور النص القرآني، فهي مبهمة المعنى اجمالاً وتفصيلاً، عنواناً وأحداثاً، وبالتالي فان المجال فيها مبهم غير ظاهر.

من جانب اخر، سبق أن عرفنا بأن تحديد الظهور اللفظي يعتمد على السياق والقبليات المعرفية. لكن ماذا بشأن المجال؟ هل يعتمد هو الاخر على ما ذكرنا ام انه امر اخر مختلف؟

للإجابة على ذلك لا بد ان نعرف أولاً بأنه لما كان المجال يستمد ظهوره مما عليه الألفاظ وسياقها، او انه منتزع من كل ذلك على نحو الاجمال، فلا بد ان يكون هو الاخر مستند الى ما تبديه القبليات المعرفية تبعاً للممارسة اللغوية المألوفة او المتعارف عليها. فالمجال يعبر عن المعنى المجمل للموضوع المطروح على بساط البحث من النص اللغوي. او انه عبارة عن ذلك الظهور في المعنى العام للمحور الذي يتناوله النص؛ والذي يتشكل مما نفهمه من الاجمال الكلي للألفاظ وسياقها، بحيث تتميز لدينا طبيعة المحور الذي يطرحه النص وان لم نتمكن من قراءته قراءة تفسيرية او اشارية، بل يكفينا معرفة العنوان العام الذي تدور حوله الاحداث اللغوية للنص. والأمر شبيه بما يحصل من تبادر للمعنى المجالي عند النظر الى عناوين الكتب والمقالات، حيث تنبؤنا - غالباً - عن طبيعة ما تتضمنه هذه الدراسات وإن لم نقرأها ونطلع عليها بعد.

فضلاً عن ذلك، علينا لحاظ ان الظهور المجالي هو ظهور يعبر عن الادراك المجمل للكل، وهو الادراك الذي يستبق ادراك الاجزاء، فمنه يبدأ تحديد مفاصل الاجزاء المتمثلة بالدلالات اللفظية. وهو بذلك اشبه بالصيغة الجشطالتية التي يتقدم فيها الكل على الاجزاء، ولا يساوي هذا الكل مجموع اجزائه، كما ان قوانينه تختلف عن قوانينها. وكذا الأمر بالنسبة للمجال، فهو لا يعبر عن مجموع الدلالات اللفظية، كما ان الظهور فيه هو ليس من الظهور اللفظي (المفصل)، وادراكه يحصل بالتبادر المباشر، وهو سابق في ظهوره لظهور الدلالات اللفظية، بل ان حضوره شرط في تحديد هذه الدلالات، رغم انه متوقف في وجوده على وجود الالفاظ والسياق.

ويمكن التمثيل على ذلك بادراكنا لوجه شخص نقابله اول مرة، فنحن ندرك صورة عامة مجملة كلية للوجه قبل البدء بالتفاصيل. ففي البداية لسنا نتصور الاجزاء لنؤلف

منها الكل الخاص بالصورة، او اننا لا نقوم بالتقاط صور مجزئة لنركب الكل منها، فلا نعمل على تجميع صور الانف والفم والجبهة والعينين والخدين وما الى ذلك لنؤلف منها صورة مركبة هي شكل وجه هذا الشخص. بل تأتي هذه التفاصيل متأخرة عن تصور الوجه ككل، رغم انه من الناحية الموضوعية، او من حيث الواقع، تكون الاجزاء سابقة للكل. فالكل مؤلف من اجزائه، ولولا هذه الاجزاء ما تشكل هذا الكل، وبالتالي فالسبق الموضوعي يكون للاجزاء لا للكل. لكن من حيث الادراك الصوري فان العكس هو الصحيح. فعلاقة الكل بالجزء هي كعلاقة الماهية بالوجود، اذ تتقدم ماهية الشيء على وجوده في الادراك المعرفي، لكنها تتأخر عنه من حيث الحقيقة الموضوعية، فلولا الوجود ما كان للماهية وجود. فنحن نتحسس بالشيء كصورة في ذهننا أولاً قبل أن نعلم حقيقة ما هو عليه إن كان له وجود في الخارج أو ليس له وجود، فإن كان له وجود فهو سابق على صورته من حيث الواقع، لكنه متأخر عنها من حيث الادراك.

يبقى ان للدلالة اللفظية نوعين من التفصيل، احدهما مجمل مقارنة بالاخر، فتارة تكون الدلالة اللفظية بمستوى الإشارة، وأُخرى بمستوى التفسير كما سنعرف، وان الإشارة تعد مجملة مقارنة بالتفسير. اما المجال فهو غير هذين الأمرين. ولنقل ان لدلالة المجال من الظهور هي غير الظهور اللفظي بكلا مستويه الاشاري والتفسيري، وانه يعد مجملاً مقارنة بهما، مثلما أن الإشارة مجملة مقارنة بالتفسير كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد.

خامساً:

من ناحية أُخرى إن للمجال ظهوراً بحسب الحقيقة او المجاز؛ مثلما ان للفظ ظهوراً بحسب الحقيقة او المجاز، وعلامة هذا الظهور هو التبادر في كلا الأمرين. فسواء كان التبادر يشير الى المعنى المجالي الحقيقي كما تبديه ألفاظ النص وسياقها، او كان يشير الى المجال المجازي والرمزية الظاهرة في النص، ففي كلا الحالين نحن امام ما نطلق عليه الظهور المجالي او المجال الظاهر. فمثلاً ان للقصص الرمزية للعرفاء دلالات بادية للفظ والمجال، لكنها ليست مرادة بذاتها، وانما ترمز الى ما ورائها من المعاني الباطنية بحسب القبلية الوجودية، لذلك فهي من هذه الناحية لها ظهور يختلف عن تلك الدلالات البادية، وهو ما نسميه الظهور الرمزي والمجالي، فالرمزي من حيث اعتبار اللفظ رمزاً لمعنى باطن هو غير الدلالة البادية سواء كانت حقيقة او مجازاً، والمجالي من حيث اعتبار المجال ليس ذلك المأخوذ من المعاني البادية للألفاظ، وانما من ذلك المرموز اليه. فمثلاً في قصة (حي بن يقظان) لإبن طفيل نجد ان مجال القصة ليس هو المجال الحقيقي، بل مجال مجازي، وان الظاهر فيه هو الظاهر الرمزي، فكل من يطلع على القصة – وبمعزل عن مقدمة المؤلف - يدرك تماماً أن المؤلف لا يتحدث عن أحداث واقعية، بل يرمز بها الى امور اخرى فلسفية

وعرفانية، وان ابطال القصة ليسوا اشخاصاً واقعيين، كما لا يقصد بهم أفراداً معينين، انما يراد بهم اتجاهات نوعية محددة.

ولا شك ان هذا النوع من المجال الظاهر هو على الضد من المجال الاخر الذي نطلق عليه المجال التأويلي او الباطني، فالاخير يقطع الصلة بين الدال والمدلول، ولا يجد ما يدل عليه بحسب القرائن الدلالية للنص وايحاءاتها. وفيه يكون القارئ متوجهاً نحو ربط كل شيء باي شيء، وكل نص باي نحو من الانحاء من غير ظهور ولا ملازمة، فالدلالة النصية في واد، والمعنى الاخر في واد، كالذي لا يفهم من النصوص جميعاً سوى انها ترمز الى الخبز والشعير، فيرى في لفظة الدائرة - مثلاً - بان لها معنى الخبز لكونه دائري الشكل، ويرى في لفظة الرمل بانه يرمز الى الشعير باعتباره مكوناً من الحبيبات المنفصلة... وكل ذلك دال على تحويل المجال واستبداله بمجال اخر باطني. وهو امر شائع استخدامه لدى الباطنية والعرفاء عند قراءتهم للنص الديني.

فمثلاً في قوله تعالى: ((رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ)) نوح/28، ان معنى الوالدين - حسب المجال الباطني - هو العقل والطبيعة، وان معنى البيت هو القلب، وان المؤمنين والمؤمنات هم العقول والنفوس. كذلك في قوله تعالى: ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)) الاسراء/70، إذ ورد بان معنى (البر والبحر) يشير الى الادراكات الحسية والعقلية، وان (الطيبات) هي العلوم اليقينية، كما ان تكريم الانسان يشير الى ما خص الله تعالى الانسان بالنفس الناطقة. وفي القصص القرآني جاء في اية القاء موسى في التابوت ورميه في اليم كما في قوله تعالى: ((اذ اوحينا الى امك ما يوحى أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليُلقهِ اليمُّ بالساحل)) طه/38-39، أن التابوت عبارة عن الناسوت او الجسم الانساني، وان اليم هو العلم، والقائه في اليم هو اشارة الى ما حصل للانسان من بلوغ العلم بواسطة هذا الجسم، فلولا الجسم ما كان للنفس من القوى الفكرية والحسية والخيالية التي هي مصادر هذا العلم[22].

سادساً:

لو عدنا الى النص القرآني: ((واسأل القرية))؛ فعادة ما يحمل القارئ المفردة الاولى - من المفردتين في النص المذكور - على الحقيقة، وهي مفردة (واسأل)، في حين يحمل مفردة (القرية) على المجاز. لكن لماذا لا يكون العكس، او حتى حمل المفردتين معاً على المجاز؟

والجواب هو ان تحديد هذه المعاني بحسب المجاز او الحقيقة والعلاقات الدائرة بين معاني المفردات؛ تتوقف كلها على ما يتم اختياره للمعنى المناسب طبقاً للمرتكز الذهني

[22] للتفصيل انظر الفصل الاخير من كتابنا: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية.

للقبليات المعرفية، وهو المعنى الذي تتوفر فيه سمات المعقولية وعدم التعقيد وكذا الاتساق الخالي من التناقض والغموض، وذلك ضمن نفس المجال الذي يبديه النص.

فمثلاً لو ان امكانات حمل مفردة (القرية) تتحدد بثلاثة احتمالات، ومثلها مفردة (واسأل)، وان المزاوجة بين الأمرين تتخذ اصنافاً شتى هي تسعة بحسب هذه الامكانات، فمن الممكن ان نجد من بين هذه الاصناف ما هو غير متسق ولا معقول، كما قد نجد منها ما يخرج عن المجال الذي يبديه النص، وقد نجد من المزاوجات الممكنة ما هو معقول ومتسق وداخل ضمن المجال الظاهر العام. ولا شك ان المعنى الأخير هو الذي سيتبادر الى الذهن عادة، اتساقاً مع ما تشهده الضرورة الحسية.

وكمثال اخر على ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((وجعلنا من الماء كل شيء حي)) الانبياء/30، اذ لا يمكننا في هذه الحالة حمل ما ورد في الاية على الحقيقة المشخصة، بل اننا سنضطر الى ترجيح احد خيارات ثلاثة معقولة، منها خياران يقبل كل منهما الحمل على المجاز او التأويل، حيث إما ان يكون المجاز والتأويل متعلقاً بالماء، فيكون المعنى ان الماء الذي خلق الله منه كل شيء حي هو عنصر اخر غير هذا الماء الطبيعي، كإن يكون المقصود منه الوجود او مرتبة عليا من المراتب الوجودية، اذ من المستبعد ان يكون الجن وكذا الملائكة مخلوقين من هذا الماء الطبيعي. او يكون المجاز والتأويل متعلقاً بلفظة (كل شيء حي)، حيث تُحمل على كل الأشياء الحية الطبيعية دون غيرها من الكائنات الأُخرى ، كالجن والملائكة وما اليها. كما هناك خيار ثالث، وهو حمل الماء على روح المعنى العام ثم تشخيصه بغير المعنى الحسي، فهو ليس هذا الماء الطبيعي الذي تقوم به حياتنا، بل يمكن ان يُحمل على الماء الصوري الذي يسري في كل شيء سريان الماء او الروح في الاجسام، كالذي ذهب اليه بعض العرفاء[23]. ولا شك ان جميع هذه الخيارات مبررة تبعاً للقبليات المعرفية كما هو واضح.

وفي جميع الاحوال هناك عوامل مختلفة ترجح خيارنا لمعنى النص، كطبيعة السياق ونوع الألفاظ وما عليه القبليات المعرفية؛ ومنها الضرورات الوجدانية والتنمية الاحتمالية. ويجري العمل بكل ذلك وفق المنطق اللاشعوري. فالآلية التي يعمل بها الذهن البشري هي الية تعتمد لا شعوراً على التصفية والانتقاء من الامكانات الكثيرة المتعددة. وهي بهذا الفعل تميل في الغالب الى الخيارات التي تتسم بالمعقولية والاتساق، وذلك طبقاً لضغط القبليات المعرفية وعلى رأسها تلك التي تتصف بالتنمية الاحتمالية.

او لنقل ان الآلية الذهنية تعتمد على النشاط الباطني التلقائي من هذه التنمية، وذلك عندما تجد نفسها امام عدد مختلف من القرائن التي تلف حول معنى محدد دون غيره من المعاني الأُخرى . ولما كان هذا النشاط التوليدي هو نشاط منطقي منظم؛ اطلقنا عليه (نظام التوليد اللاشعوري). وسمة النظام فيه واضحة؛ باعتبار ما يمتاز به من

---

[23] حيدر الاملي: جامع الاسرار ومنبع الانوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، 1368هـ، ص59.

العمل الالي المخطط تبعاً للاصول المقررة. واذا كان الكثير يتصور ان النشاط اللاشعوري تغلب عليه الممارسات غير المنطقية؛ فان واقع الأمر هو العكس تماماً، ذلك ان اغلب نشاطه هو من النوع المنطقي المنظم، واليه يعود الفضل في كون تفكيرنا وسلوكنا يتميزان عادة بطابع الاتساق[24].

وطبقاً لما سبق، لو تضمنت القبليات المعرفية قرائن عديدة تدل على كون النصوص الموضوعة لا يراد منها ما يراد من الألفاظ المستخدمة في المحاورات العادية، بل تدل على امور أُخرى لا تستكشف بحسب التفاهم العرفي، فان الذهن البشري سيلجأ حينها الى حمل الألفاظ على دلالات أُخرى لها من المجال المجاز ما هو غير المجال الحقيقي، اي ان ما يتبادر الى الذهن بالظهور هو ذلك المجال المجازي، في حين يستبعد المجال الحقيقي عن المعنى الظاهر، فتكون الألفاظ دالة بذلك على الطبيعة الرمزية. وقد لجأ الفلاسفة والعرفاء الى مثل هذا الفعل في قراءتهم للنص الديني، وذلك تبعاً للقرائن التي اعتمدوها ضمن قبلياتهم الوجودية، لكن الفارق - هنا - هو ان القرائن التي اعتمدوها هي قرائن خاصة بهم دون غيرهم، فليس لها ذلك العموم الذي يلجأ اليه كل من اراد فهم النص خارج نطاق الخلفيات والمنظومات الفكرية المحددة.

نعم سيحدث الأمر الأخير فيما لو ان ايحاءات النص تلوّح بقرائن عديدة الى الرمزية والباطنية دون المعاني المألوفة. ففي هذه الحالة سيتبادر الى الذهن المعنى الدال على الظهور الرمزي والمجال المجازي. وكذا لو كانت القرائن المنفصلة المنقولة دالة على حمل الألفاظ على الرمز، والمجال على المجاز، فان ذلك سيؤثر في قراءتنا للنص، اذ يمكن حمله على الرمز والمجال المجاز وفق القياس والتمثيل.

هكذا يختزن الذهن البشري من التجارب السابقة ويستجمع القرائن القبلية مع ما يضاف الى القرائن الحالية والمقامية؛ ليصبها جميعاً في اطار فهم النص، فهذه هي ملكة الذهن التي تستجمع ما امكنها من الآليات المعرفية المناسبة في فهم ما يراد من النص بحسب ألفاظه وسياقه. وعلى هذه الشاكلة يكون تعامل الذهن مع القضايا الكونية.

سابعاً:

نستنتج مما سبق وجود اربعة انماط من الظهور اللفظي مع نوعين من الظهور المجالي، فضلاً عن وجود السياق. والانماط الاربعة للظهور اللفظي هي:

1ـ نمط المعنى المشترك العام للحقيقة اللفظية. ونطلق عليه الظهور الحقيقي العام، مثل المعنى العام للفظ (الميزان).

[24] انظر بهذا الصدد كتابنا: دور اللاشعور في الحياة، مطبعة نمونة، قم، 1985م.

2ـ نمط المعنى الخاص للحقيقة اللفظية. ونطلق عليه الظهور الحقيقي الخاص، مثل المعنى الخاص للفظ (الميزان).
3ـ نمط المجاز الظاهر، او الظهور المجازي، مثل المعنى المجازي الظاهر للفظ (القرية) في قوله تعالى: ((واسأل القرية التي كنّا فيها)).
4ـ نمط الرمز الظاهر، او الظهور الرمزي، مثل المعاني الرمزية الظاهرة في قصص الفلاسفة والعرفاء كقصة حي بن يقظان.

وما عدا هذه الانماط فاللفظ لا يفيد الظهور، بل إما يفيد المجاز البعيد (التأويل)، او الرمز البعيد (الباطن). أما الظهور المجالي فهو عبارة عن كل من النوعين الحقيقي والمجازي، وان ما يخالف هذين النوعين نسميه المجال الباطني.

وبعبارة أُخرى، في النص لفظ وسياق ومجال، وان اللفظ ينقسم في المعنى الى ثلاثة انواع، هي المعنى الظاهري والتأويلي والرمزي. وان للمعنى الظاهري اربعة انماط سبق عرضها. كما ان المجال ينقسم الى ما هو مجال ظاهر ومجال باطن، وان الاول يتشعب الى صنفين هما المجال الحقيقي والمجال المجازي.

فهذه هي آليات المرحلة الاولى من قراءة النص، ونطلق عليها (الإشارة)، فهي تنقسم الى حالات ثلاث، هي: الإشارة الإستظهارية والتأويلية والإستبطانية او الرمزية. وعلى هذه المرحلة تتأسس مرحلة أُخرى نطلق عليها (التفسير). ولتبيان ما عليه المرحلة الاخيرة ومقارنتها بالإشارة علينا ان نتبع ما سيأتي من خطوات..

آليات المرحلة الثانية (التفسير)

قد نتساءل ونقول: ما هي شروط التفسير؟ او متى يكون النص مفسراً؟ فمثلاً هل نحصر التفسير بحدود ظاهر النص؟ أم أن التفسير يختلف عن الظاهر؟ وماذا لو حملنا النص على التأويل او الباطن والرمز؛ فهل ذلك من التفسير ام لا؟

للإجابة على هذه الاسئلة وغيرها علينا متابعة النقاط التالية:

اولاً:

لقد سبق ان عرفنا ان ظاهر النص يتضمن ظهورين، احدهما الظهور اللفظي والاخر الظهور المجالي، وقلنا ان هناك اربعة انماط للظهور اللفظي، احدها يعبر عن روح المعنى العام للحقيقة اللفظية، وثانيها يعبر عن الحقيقة الخاصة، والثالث عبارة عن الظهور المجازي، والرابع عبارة عن الظهور الرمزي. ولا شك ان النمط الاول لا

يعطي تفسيراً بالمعنى الذي يوضح الكيفية التي عليها اللفظ وسط علاقاته الخاصة ضمن السياق. فالظهور اللفظي عندما يعبر عن روح المعنى العام فانه يخلو من التوضيح، أو على الاقل يفتقر الى تحديد المعنى المشخص الذي بدونه لا تتوضح الكيفية التي يريد النص تبيانها عبر ما نطلق عليه التفسير، رغم كون المعنى في هذه المرحلة يعبر عن الحقيقة المفهومة تبعاً للسياق، وهي الحقيقة التي تدفع عنها الحمل على المجاز والرمز.

فمثلاً حينما نقول ان لله يداً ونزولاً ومجيئاً وغير ذلك من الصفات والاحوال الظاهرة في النص لكن من غير تحديد لكيفية هذه الصفات المثبتة؛ فان قولنا هذا يشير الى ظاهر النص من دون تفسير، ومثل ذلك ما ورد عن الامام مالك حول استواء العرش، فهو قد حمل ألفاظ النص القرآني على حقيقتها الظاهرة ولكن من غير ايضاح للكيفية او التفسير، اذ قال: «الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة». ومثله ما قاله احمد ابن حنبل: «استوى كما اخبر لا كما يخطر للبشر».

كذلك عندما يكون الظهور اللفظي معبراً عن احد الانماط الأُخرى ، وهو حمل اللفظ على الحقيقة بمعناها الخاص، او حمله على المجاز الظاهر وكذا الرمز الظاهر، فان ذلك لا يفضي بالضرورة الى ايضاح الكيفية التفسيرية للنص، لكنه بلا شك يُعدّ خطوة اساسية في هذا الاتجاه، وقد تندك فيه شروط التفسير التي تستعلم منها الكيفية الاستبيانية للنص.

فمثلاً لو اننا قمنا باثبات الصفات الالهية المذكورة وحملناها على معانيها الحقيقية الخاصة، كأن نعد لله اليد والعين والوجه وغيرها من الصفات ونحملها على معنى ما لدينا من الاعضاء والجوارح، فاننا قد خطونا بذلك خطوة التفسير للنصوص المتعلقة بهذه الصفات، وكذا لو قلنا ان معانيها مجردة وحددنا هذه المعاني كالذي لجأت اليه نظرية المشاكلة للفلاسفة المتأخرين او المعاينة للعرفاء او غيرها، فاننا نكون قد مارسنا آلية التفسير بايضاح الكيفية التي عليها معاني ألفاظ النص.

فالتفسير يختص بايضاح هذه الكيفية من العلاقات اللفظية التي يتضمنها النص، فان لم تكن الكيفية متخيلة لدى الارادة التصورية للذهن فان الأمر يخرج عن حد التفسير وان دل على حمل اللفظ الظاهر على حقيقته او على غيره.

على ان تبيان الكيفية التفسيرية يستند الى حضور نوعين من العلاقة المتخيلة للارتباط اللفظي، نطلق على احدهما العلاقة المفهومية، وعلى الاخر العلاقة المصداقية. فالعلاقة المفهومية هي تلك التي تعبر عن مفاهيم الألفاظ ومعانيها بالشكل الذي تكون فيه واضحة المعالم وبينة المقاصد، بغض النظر عن طبيعة كيفيتها على الصعيد الخارجي، وقد تندك هذه العلاقة في الدلالات اللفظية الظاهرة، كما قد تتمايز عنها باشكال مختلفة؛ إما لكونها تعبر عن حالات من المعاني المجازية او الرمزية، او

لكونها لا تعبر عن ذلك وانما تعطي مزيداً من المعنى المضاف الذي يثيره ظاهر النص، كالذي سيمر علينا في بعض الامثلة البلاغية. أما العلاقة المصداقية فهي تعبر عن طبيعة ما تدل عليه المعاني اللفظية من حيث الوجود الخارجي.

وعليه لا غنى للتفسير عن ايضاح هاتين العلاقتين. فالحاجة التفسيرية ما هي الا حاجة لايضاح طبيعة هاتين العلاقتين معاً. بل ان الحاجة الجوهرية في العملية التفسيرية تتمثل في ايضاح العلاقة المصداقية، ذلك لان الغرض من قراءة النص هو الكشف عن الموضوع الخارجي. وما ضرورة العلاقة المفهومية الا لأنها شرط لا غنى عنه في تلك العملية من الكشف، حيث لا تتوضح العلاقة المصداقية ما لم تنكشف قبلها العلاقة الأُخرى. فهذه هي طبيعة التلازم بين العلاقتين في العملية التفسيرية، وهذه هي حاجتها.

ثانياً: عملياً نصادف اشكالاً مختلفة للحاجة التفسيرية الانفة الذكر. فتارة تكون الحاجة لكليهما معاً، وتارة أُخرى تكون الحاجة لتفسير العلاقة المفهومية بما تعبر عن منطوق النص، لوضوح العلاقة الأُخرى، وثالثة العكس، حيث تكون الحاجة لتفسير العلاقة المصداقية دون المفهومية لبيانيتها، ورابعة قد تنتفي هذه الحاجة نظراً لوضوح النص في كشفه عن عناصره تبعاً لكلا العلاقتين، حيث يتحدان ويندمجان في المتخيل الذهني لظاهر النص من غير تمايز، للوضوح الناتج عما تمدنا به بعض القبليات المعرفية وعلى رأسها الضرورات الحسية والوجدانية. لكن في اغلب الاحيان نجد انفسنا في حاجة لايضاح الكيفية وشرح ما يراد تبيانه من النص؛ سواء على صعيد المفهوم ام المصداق ام كليهما. ويمكن تبيان هذه الانماط الاربعة كما يلي:

الحالة الاولى:

في كثير من الاحيان يتبادر في النفس كيفية العلاقة المفهومية والمصداقية وفق المتخيل الذهني من غير جهد مضاف الى الحاصل الوارد في منطوق النص بعلاقاته اللفظية، نظراً للمخزون الذهني من القبليات المعرفية التي تعمل على تشكيل الصورة المتخيلة لطبيعة العلاقتين الانفتي الذكر، خاصة فيما يتعلق بالقبليات الحسية والوجدانية باعتبارها واضحة غير مجهولة المعالم. وفيها يبدو اتحاد بين العلاقتين المفهومية والمصداقية، او الاشارة والتفسير الظاهرين، كالذي يتبادر لدينا من متخيل للعلاقتين عندما نقرأ قوله تعالى: ((فجاءته احداهما تمشي على استحياء)) القصص/25، او قوله تعالى: ((واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة)) البقرة/67، او قوله تعالى: ((يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا)) ال عمران/200.. ففي مثل هذه الايات تبدو العلاقتان المفهومية والمصداقية متحدتين عند المتخيل الذهني، خلافاً لما سنرى افتراقهما احياناً، حيث قد تتبادر الى الذهن احداهما دون الأُخرى ، او ان احداهما

تفترق عن الأُخرى ولا تتحد معها عند التبادر، الأمر الذي يستدعي الكشف عما تحتاجه اي منهما من الشرح والتفسير.

الحالة الثانية:

في حالات معينة قد يكون ظاهر الدلالات اللفظية للنص منكشفاً لدى ذهن القارئ او السامع، لكن هذا الظاهر لا يفي بحاجة العلاقة المفهومية لدى المتخيل الذهني، بحيث يحصل شعور بان الظاهر من تلك الدلالات يظل ناقصاً ما لم يدرك الغرض الذي تضيفه طبقاً لذلك المتخيل. فيصبح من المعلوم لدى الارادة التصورية للذهن ان ما ترمي اليه الدلالة النصية هو شيء اخر غير الظاهر المحصل، استناداً الى كل من الكناية والاستعارة والتمثيل. فمثلاً جاء في قوله تعالى: ((قال ربِ اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيباً)) مريم/4، فالدلالة الظاهرة للمقطع الأخير من النص تعبر عن كثرة ما اصاب الرأس من الشيب، لكن غرض النص ليس الظاهر المذكور، بل التعبير عن حالة كبر السن والشيخوخة، اذ ان من يصل الى هذه المرحلة من العمر يبْيضّ رأسه شيباً. ويمثل البلاغيون على ذلك بأمثال؛ كقولهم عن الفتاة بأنها (نؤوم الضحى)، فالظاهر منكشف وهو وصف الفتاة بانها تنام في وقت الضحى، لكن ما يريد المتكلم ان يوصله للسامع هو شيء اخر، او ان السامع يفهم منه شيئاً اخر غير هذا الظاهر، وهو كون الفتاة مترفة مخدومة. وكذا قولهم: (هو كثير رماد القدر)، والمعنى انه مضياف او كثير الضيافة، حيث لكثرة الضيافة فانه يقوم بتجهيز الطعام باحراق الحطب ونصب القدور فيكثر الرماد بذلك[25].

ومعلوم ان التفسير - هنا - هو ليس ظاهر الألفاظ، فلو توقف الأمر على هذا الظاهر من غير ان يكون هناك متخيل ذهني للعلاقة بين مضامين النص على صعيد المفهوم، او ما يريد المتكلم توصيله من معنى وراء ذلك الظاهر، فسوف لا يعد تفسيراً بل مجرد ظاهر وإشارة، بحيث لو قلت هذا هو الظاهر وهذه هي حقيقة اللفظ لما اوفى المعنى شيئاً بخصوص العلاقة المفهومية وتوضيحها كما يريد ان يبلغها المتكلم. ولا شك ان ما يساعد على ايضاح هذه العلاقة هو القبليات المعرفية، خاصة تلك التي تتمثل بقرائن الواقع الحسي. فكأننا من خلال العلاقة المصداقية أمكننا ان نكشف عن العلاقة المفهومية. إذاً فحاجتنا العملية للتفسير هي الكشف عن هذه الأخيرة، فبعد هذا التشخيص تصبح العلاقة الاولى واضحة بفضل الضرورة الحسية، خلافاً لما سنراه في الحالة القادمة.

[25] دلائل الاعجاز، ص66 و262-263. كذلك: الفخر الرازي: نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، تحقيق ودراسة بكري شيخ امين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الاولى، 1985م، ص106.

الحالة الثالثة:

في بعض الاحيان قد يكون النص واضحاً من حيث العلاقة المفهومية تبعاً للظهور اللفظي، فلا تكون هناك حاجة الى الكشف عن تبيان طبيعة العلاقة بين الألفاظ بما هي هي في مرحلتها المفهومية لوضوحها، وان كان المتخيل الذهني للعلاقة المصداقية للنص يحتاج الى الكشف والايضاح. واقرب مثال على ذلك ما يتعلق بقوله تعالى: ((وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى)) الانفال/17، فظاهر النص دال على ان الرمية التي كانت للنبي هي في الوقت ذاته منفية عنه ومنسوبة لله، وهذا هو توضيح ما عليه العلاقة بين الألفاظ من حيث المفهوم الذي ينطق به النص، لكنه لا يكفي بشأن ايضاح الكيفية الخارجية او المصداق، اذ ما معنى ان تكون الرمية المنسوبة الى النبي هي في حقيقتها رمية لله لا للنبي؟ فالمعنى بحسب المصداق ليس واضحاً او مفسراً، الأمر الذي يستدعي ان تكون هناك اضافة تفسيرية تشرح فيه الكيفية التي عليها طبيعة المصداق الخارجي، وبدون ذلك لا يكون النص نصاً مفسراً، انما هو واقع تحت طي الإشارة والفهم الظاهر فحسب. ونحن هنا في تفسيرنا لهذه الإشارة والفهم الظاهر لا غنى لنا من الاستناد الى القبليات المعرفية، ومن تلك القبليات المؤسسة تبعاً للرؤى المنظومية، كتلك التي تتكئ على نظرية وحدة الوجود، مثل الذي قام به ابن عربي في تفسيره لهذا النص، إذ اعتبر الصورة المحمدية هي ذاتها عبارة عن صورة الهية في احدى تعينات الذات القدسية[26].

ومن الامثلة الأُخرى على هذه الحالة قوله تعالى: ((وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مرّ السحاب)) النمل/88، حيث ان العلاقة المفهومية واضحة تبعاً للظهور اللفظي، لكن العلاقة المصداقية تحتاج الى الايضاح، اذ كيف يمكن تصور حركة الجبال التي شُبهت بمر السحاب؟ فهل نتصور ذلك بحسب القبلية العلمية التي تؤكد على حركة كل شيء طبيعي؟ وهل ان الحركة المقصودة داخلية بحسب الجزيئات والذرات والجسيمات البسيطة؟ او ان حركتها خارجية بحركة الارض في الفضاء؟

يظل هناك عدد كبير من النصوص القرآنية يمكن اعتبارها واضحة المعنى من الناحية المفهومية، لكنها غير واضحة من الناحية المصداقية.

الحالة الرابعة:

[26] مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران، ص602. وابو العلا عفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م، ج1، الفص الثاني والعشرون، ج1، ص185. كما لاحظ: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1367هـ، ص354.

في حالات معينة قد لا يكون النص واضحاً من الناحيتين المفهومية والمصداقية، مما يجعل الحاجة الى التفسير رهينة ايضاح هاتين العلاقتين معاً، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ((الله نور السماوات والارض)) النور/35، فما معنى وصف الله بالنور وما هي كيفيته المصداقية؟ ومثل ذلك ما وصف الله نفسه بكثير من الصفات؛ كالمكر والغضب والحب والرضا والمجيء والاستواء... الخ. فبعض العلماء لم يفسر العلاقة الأخيرة للنص واكتفى بايضاح العلاقة المفهومية، وذلك بأخذ هذه الصفات على حقيقتها الظاهرة ولكن من غير تكييف، اي من غير ايضاح للعلاقة المصداقية، كالذي عليه ابن تيمية. وبعض اخر زاد على ذلك بتحقيق ما يتطلبه التفسير فاعتبرها مأخوذة على حقيقتها الظاهرة وان لها الكيفية الخاصة، كالكيفية الجسمية مثل الذي ذهب اليه الحشوية، او الكيفية التجريدية (التشاكلية) كالذي ذهب اليه صدر المتألهين، او الكيفية (العينية) كالذي ذهب اليه ابن عربي[27].

***

هكذا يتحقق التفسير الظاهر بحسب ما له من علاقة بمستويي الظهور اللفظي. وبالتالي فهناك مستويات ثلاثة للظهور بعضها يقوم على البعض الاخر، كالتالي:

الاول: مستوى الظهور اللفظي بمعناه الدال على الحقيقة العامة المشتركة. وهو ليس من التفسير بشيء وإن كان يعبر عن حمل اللفظ على الحقيقة.

الثاني: مستوى الظهور اللفظي بمعناه الدال على المعنى الخاص، وهو مستوى يتجلى بنواح ثلاث: احدها حمل اللفظ على الحقيقة المشخصة كتعبير عن احد مصاديق الحقيقة العامة المشتركة. وثانيها حمل اللفظ على الظهور المجازي. واخيراً حمل اللفظ على الظهور الرمزي. وهذا المستوى هو الاخر لا يعبر عن المرحلة التفسيرية.

الثالث: مستوى تفسير النص، ويمتاز بانه يعتمد على المستوى الثاني، مثلما ان هذا الاخير يعتمد على الاول. وخاصية التفسير انه يعمل على ايضاح العلاقتين المفهومية والمصداقية معاً. ولما كان قائماً على المستوى الثاني وموضحاً له تبعاً لهاتين العلاقتين فانه يعبر بذلك عن فهم الفهم ومعنى المعنى.

ثالثاً:

[27] فصلنا الحديث عن النظريتين الوجوديتين المشاكلة والمعاينة مضافاً الى نظرية التمثيل، في: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

عرفنا ان الاخذ بالظاهر لا يعني بالضرورة تفسيراً، كما ان التفسير لا يقتضي الاخذ بالظاهر، فهناك ظاهر بلا تفسير، وتفسير بلا ظاهر، مما يعني ان العلاقة بينهما ليست لزومية. بل ان هذا الحكم يجري على ما تبقى من انواع الإشارة، حيث لا توجد علاقة لزومية تربط بين التفسير والتأويل، او بينه وبين الباطن او الرمز. اذ يمكن ان تتحقق لدينا الإشارة التأويلية او الباطنية وإن لم يثبت التفسير.

والتفسير بهذا المعنى له انماط مختلفة، فعندما يتأسس على الظاهر نطلق عليه (التفسير الإستظهاري)، لكنه عندما لا يرتبط باي علاقة مع الظاهر فانه لا يخرج عن نمطين من العلاقة، فهو إما ان يكون متأسساً على التأويل فنطلق عليه (التفسير التأويلي)، او يكون متأسساً على الرمز فنسميه (التفسير الإستبطاني او الرمزي).

وعلى العموم لدينا مجموعتان احداهما تترتب على الأُخرى من غير لزوم، حيث نطلق على الاولى (الإشارة)، وعلى ما يترتب عليها (التفسير). وان الفارق بينهما هو ان الإشارة تبحث عن المعنى، لكن التفسير يبحث عن شرح المعنى، او انه عبارة عن معنى المعنى.

ومن حيث الإشارة لدينا كل من إستظهار النص وتأويله وإستبطانه. فإستظهار النص هو ذلك الذي يحافظ على الظهور المجالي وتكون فيه الدلالات اللفظية معلومة بالتبادر. وتأويل النص هو ذلك الذي يبتعد عن هذه الدلالات الظاهرة، وإن التزم بالظهور المجالي. أما إستبطان النص فانه على خلاف كل من الإستظهار والتأويل حيث يتصف بعدم الالتزام بكل من الظهورين اللفظي والمجالي.

ومن حيث التفسير لدينا كل من التفسير الإستظهاري والتأويلي والإستبطاني. وخاصية الاول هو انه يعتمد على الإشارة الظاهرية ليكشف عن الكيفية التي عليها العلاقتين المفهومية والمصداقية، كالذي مر علينا تبيانه. كما ان خاصية التفسير التأويلي هو انه يعتمد على الإشارة التأويلية بالكشف عن طبيعة العلاقتين المفهومية والمصداقية للمعنى. فقد يكون التأويل محض إشارة من غير تفسير، وذلك عندما يكون هناك نفي للظهور اللفظي وحمله على التأويل من غير ان تتوضح فيه كل من العلاقتين المفهومية والمصداقية.

فمثلاً ان إبعاد المعنى الظاهر للألفاظ الخاصة بالصفات الالهية وتأويلها ولو من غير تعيين، او بتعيين المعنى ولكن من غير ايضاح لكل من العلاقتين المفهومية والمصداقية، لا يعد من التفسير المكتمل للنص. فنحن هنا نواجه نفس الحال الذي سبق مواجهته مع حالات الحاجة التفسيرية عند الإستظهار. ومن ذلك ان العلماء حينما حملوا اية (استواء الرحمن على العرش) على خلاف الظاهر، وهو قولهم بان ذلك يعني استيلاء الرحمن وغلبته على العرش مثلاً، لم يكشفوا عن كيفية العلاقتين المفهومية والمصداقية لهذا المعنى. فمن حيث العلاقة المفهومية هو ان الله له الغلبة والاستيلاء على كل شيء فما جدوى هذا التخصيص بالعرش؟ وكذا لو قيل ان معنى الاستواء جاء

ليدل على الملكية، وهو ان العرب يقولون استوى فلان على البلد بمعنى استملكه، فذلك لا يكفي ايضاً للتعبير عن الدلالة المفهومية من حيث تصورنا القبلي عن مالك الوجود الذي يملك كل شيء اولاً واخراً. أما من حيث العلاقة المصداقية فيبقى السؤال وارداً، وهو: ما معنى هذه العملية الاستيلائية او التملكية للعرش؟ وبذلك نعد المفسرين الذين ذهبوا الى هذا المعنى انما حملوا النص على التأويل ولكن من غير تفسير مكتمل[28].

أما خاصية التفسير الإستبطاني فهو انه يعتمد على الإشارة الرمزية ليوضح من خلالها طبيعة العلاقتين المفهومية والمصداقية للمرموز اليه. فلو توقف الحال على الإشارة الرمزية من دون ايضاح الكيفية التي تخص هاتين العلاقتين؛ فان ذلك لا يعد من التفسير، رغم تأديتها للفعل الإستبطاني، باستبعاد كل من الظهورين اللفظي والمجالي.

فمثلاً ليس من التفسير بشيء اذا توقف الحال على اعتبار شجرة ادم وقصته يرمزان الى امور ليس لنا العلم بها سوى انها خلاف ظاهر ألفاظ القصة ومجالها. وكذا ليس من التفسير بشيء لو حددنا معنى الشجرة كرمز يشير الى قضية أُخرى اجنبية لكن من غير توضيح للعلاقة المفهومية لهذا المعنى بسائر المعاني الرمزية المستخلصة من القصة، ومثل ذلك فيما لو تم الكشف عن هذه المعاني ولكن من دون ايضاح الكيفية المصداقية لها. ففي كل هذه الاحوال لا يمكن ان نعد ذلك من التفسير المكتمل. اذ يشترط في التفسير الإستبطاني للنص الكشف عن العلاقة المفهومية للمعاني المستخلصة من خلال الرموز اللفظية مع تبيان ما عليه حقيقتها المصداقية.

فمثلاً ان لابن عربي تصوراً رمزياً لقصة يوسف، يعتبر فيها ان المقصود بيوسف من حيث الباطن هو النفس المؤمنة، وأبيه يعقوب هو العقل، واخوته هم النفس الامارة واللوامة، وان امرأة العزيز هي النفس الكلية وهكذا.. فهو تبعاً لهذه الاشارات المفهومية يذكر بأن الله تعالى لما اراد من النفس المؤمنة ان تسافر اليه اشتراها من اخوتها الامارة واللوامة بثمن بخس، وحال بينها وبين ابيها العقل، فبقي هذا العقل حزيناً لا تفتر له دمعة، وذلك بعد ان كان يتنزه في الحضرة الالهية بوجود هذه النفس، فلما حصلت الحيلولة بينهما اصابته الظلمة في بصره من الحزن، وهكذا[29].. فهذه التصورات الرمزية تدل على ابراز جانب من العلاقة المفهومية، أما العلاقة المصداقية فهي عبارة عن مصاديق الرؤية العرفانية التي تشرح طبيعة العلاقة التراتبية بين العقول والنفوس وتسخير بعضها للبعض الاخر.

---

[28] انظر مثلاً: الزمخشري: تفسير الكشاف، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1416هـ،ج3، ص 52. والفخر الرازي: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ج22، ص7.

[29] ابن عربي: كتاب الاسفار، ضمن رسائل ابن العربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص 42.

رابعاً:

للتمثيل على المقارنة بين الآليات الست المختلفة للإشارة والتفسير؛ نتبع ما يلي:

لو أخذنا مثال اليد الالهية كما وردت في النص القرآني، وقلنا بأن لله يداً لكنها غير معلومة الكيفية؛ فكلامنا هذا يعبر عن حقيقة اللفظ وظاهر النص وان لم نعين تفسيره بالتحديد إن كانت هذه اليد جارحة كأيدينا مثلاً او غير ذلك. فهو بالتالي مجرد إشارة ظاهرية فحسب.

ولو قلنا بأن هذه اليد معلومة وموضحة؛ كإن ندعي أنها كأيدينا، او هي عين هذه الأيدي، او انها أيدٍ بالمعنى المجرد، فان ذلك يدخل في التفسير ولا يقتصر على مجرد الأخذ بالظاهر، وهو ما نطلق عليه التفسير الإستظهاري.

ولو قلنا بأن يد الله ليست مرادة على ظاهر اللفظ، لكن لا نعلم تفسيرها ضمن سياق النص، او أننا عيّنا معناها ولكن مفهوم النص الذي يتضمنها غير مكتمل المعنى والتوضيح، او لاعتبارات تتعلق بعدم وضوح ما النص عليه من الناحية المصداقية.. فكل ذلك يكون تأويلاً من حيث الإشارة لا التفسير.

ولو قلنا بأننا نعلم المراد كمفهوم ونتخيل المصداق عبر المعنى المأول، كإن يكون المراد هو القدرة او النعمة او غير ذلك تبعاً لما عليه مجال النص، فان الأمر يصبح تفسيراً بحسب التأويل.

ولو قلنا بأن يد الله ليست مرادة بحسب الظاهر وانها ترمز الى امر اخر غير مرتبط بالمجال الذي وردت فيه الكلمة، وإن كنا لا نعلم تحديد معنى هذه الكلمة ومجالها، او كنا نعلم ذلك لكن من دون ايضاح لكلا العلاقتين المفهومية والمصداقية، فالأمر يكون مجرد إشارة رمزية من غير تفسير.

ولو قلنا بأننا نعلم بتحديد المعنى مفهوماً ومصداقاً، كإن نفسر اليد بمعنى العقل الاول وما شاكل هذا المعنى ونوضح ما يرتبط بذلك من العلاقات، فالأمر يصبح تفسيراً بحسب الباطن.

خامساً:

تبعاً للتقسيم الانف الذكر بين المجموعتين يتجلى أن لا تلازم بينهما من حيث الرد والقبول، فقد يكون المعنى المحدد بحسب الإشارة متفقاً عليه من حيث القبول، أما

التفسير فهو موضع الخلاف، اي ليس كل ما يقبل من حيث الإشارة فان تفسيره يقبل هو الاخر، وكل ذلك يعود الى اختلاف ما عليه القبليات، خصوصاً تلك التي تعود الى النظم المعرفية كما سيأتينا بيانه.

فمثلاً قد يتفق العرفاء مع غيرهم في فهمهم للإشارة الإستظهارية، لكنهم مع هذا يفسرون الإشارة تفسيرهم الوجودي المعهود بما يختلفون فيه عن الغير، بل وبما يبتعدون فيه عن اجواء النص وسياقه، وبما قد لا يستسيغه العقل والوجدان، رغم انه يقوم على الإشارة الظاهرية. وفي هذه الحالة نطلق على هذه العملية (الإستظهار الجدلي).

وفي الجملة ان ما يعنيه الإستظهار الجدلي هو ان تكون الإشارة ظاهرية، في حين يكون تفسيرها قائماً على المباطنة والتأويل البعيدين؛ بفعل ما تتحكم به قبليات النظم المعرفية. وسيأتينا عدد من الشواهد يبرز هذا النوع من الإستظهار الذي تفترق فيه الإشارة عن التفسير افتراقاً بيناً.

سادساً:

ان مصاديق كل من آليات الإشارة والتفسير الثلاث تتفاوت فيما بينها قوة وضعفاً تبعاً لاعتبارات كل من الظهور اللفظي والحالة التي عليها سايكولوجية القارئ واعتباراته القبلية. فقد تتفاوت حالات الإستظهار من نص الى اخر لدى القارئ، كما قد يتفاوت إستظهار النص الواحد من قارئ الى اخر، بحيث يحصل ما هو اكثر او اقل إستظهاراً مقارنة بالاخر.

وينطبق الحال نفسه بخصوص الآليتين الأخريين. فقد يحصل من التأويل وكذا الإستبطان ما هو اكثر تأويلاً وإستبطاناً بالنسبة الى الاخر، سواء كان هذا الاخر عبارة عن النظير من النصوص، او النظير من القراء. بل قد تكون هناك حدود وسطى بين الآليات الثلاث، ومن ذلك ما اطلقنا عليه المجاز الظاهر، فهو لا يخلو من التأويل القريب، لكنه يعبر في الوقت ذاته عن حالة من حالات الظاهر بدلالة ما يحصل من التبادر، وذلك بفعل القرائن المنفصلة المركوزة في الذهن. وبالتالي فنحن - هنا - امام حالة مزدوجة تجمع بين التأويل والإستظهار، اذ يمكن عدها من الإستظهار بفعل القرائن المركوزة في الذهن، كما يمكن عدها من التأويل بفعل ما فيها من المجاز اللفظي.

فمثلاً على ذلك قوله تعالى: ((إنّك ميّت وإنّهم ميّتون)) الزمر/30، اذ لو عزلنا هذا النص عن اي قرينة منفصلة، كالقرينة الخارجية الحسية، لكُنا قد استظهرنا من النص الدلالة على موت النبي والاخرين موتاً حقيقياً وقت نزول الخطاب. فالظاهر دال على انهم ميتون حقيقة، لكن بفعل القرينة والضرورة الحسية يتبين ان الأمر ليس كذلك، حيث يتبادر المعنى طبقاً لموجهات القرائن الخارجية، او القبليات المعرفية، ومنه نعلم

ان ظاهر النص دال على معنى كون النبي والاخرون سيموتون لا محالة، لا انهم ميتون فعلاً. وهذا التوجيه او التأويل القريب هو ليس كالتأويل البعيد الذي يبتعد عن سياق النص وحقيقة ألفاظه ابتعاداً كثيراً.

وينطبق هذا الحال - ايضاً - على قوله تعالى: ((واسأل القرية))، حيث يفهم القارئ مباشرة وبحسب ما لديه من المخزون الذهني للقبليات الحسية ان المقصود بذلك هو اهل القرية. وكذا قوله تعالى: ((فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه))، حيث يتبادر الى فهم القارئ، تبعاً للقرائن القبلية المتمثلة بالحس، ان المقصود من الارادة في النص هو الميل، وليس تلك الصفة الحيوية التي تُطلق على الانسان وغيره من الاحياء.

وعلى هذه الشاكلة هناك عدد كبير من النصوص تقترب فيها مجازية النص من فعل الظهور العائد الى الحقيقة. لكن هناك ما هو اقل من ذلك ظهوراً وإن لم يبتعد كثيراً عنه. ومن ذلك ما جاء في تأويل قوله تعالى: ((يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي)) الروم/19، اذ قيل فيه ان معناه هو اخراج المؤمن من الكافر، والكافر من المؤمن، وكذا العالم الفطن من الجاهل البليد، وهذا الجاهل من العالم[30].

كما هناك ما هو بعيد عن الظهور اللفظي، مثل الكثير من معاني الفهم التي وضعها كل من المعتزلة والاشاعرة ازاء النصوص الدينية، كما يتبين ذلك في الموقف من النصوص القرآنية الخاصة بمسألة القضاء والقدر. اذ قامت المعتزلة ومن على شاكلتها بتأويل ظواهر الايات الدالة على التدخل الالهي في اضلال العباد والختم على قلوبهم[31]. وعلى الضد لجأت الاشاعرة الى تأويل ظواهر الايات الدالة على نسبة الأعمال الى العباد[32].

واخيراً فهناك ما هو اكثر بعداً وايغالاً في التأويل، بحيث يصل الى درجة التحريف، كما يدل عليه الكثير من الممارسات التي قام بها الفلاسفة والعرفاء تبعاً لقبلياتهم الوجودية. ومن ذلك ما قام به ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مصير فرعون، حيث اظهره بانه من الناجين من العذاب والنار[33]. وكذا ما قام به صدر المتألهين في تأويله للاية: ((ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا)) التغابن/6، اذ قلب حقيقة الظاهر فيها وعدها تعني بأن الله قد حكم بكفر

---

30 الماوردي: النكت والعيون، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ج4، ص 304-305. كما لاحظ: التفسير الكبير، ج5، ص 107. والقرطبي: الجامع لاحكام القران، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405هـ-1985م، ج4، ص56.

31 انظر مثلاً: عبد الجبار الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن. ومتشابه القرآن. ورسائل الشريف المرتضى، ج2.

32 انظر مثلاً: الباقلاني: التمهيد.

33 اوردنا ذلك مع الكثير من النصوص التي قام بتأويلها ابن عربي وغيره من الفلاسفة والعرفاء في كتابنا المشار اليه: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

من اعتبر النبي ذا حقيقة بشرية، بخلاف الظهور اللفظي للاية وسائر الايات[34]. ومثل ذلك ما قام به حيدر الاملي والقيصري من تأويل اية الامانة: ((إنّا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابيْنَ ان يحملنها واشفقْنَ منها وحملها الانسان، انه كان ظلوماً جهولاً)) الاحزاب/72، فقد اعتبر الاملي بأن ما ورد في الاية من وصف الانسان بالظلم والجهل لا يعد ذماً، بل هو مدح لا يفوقه مدح اخر[35]. وقبله كان القيصري يرى ان معنى الاية هو ان الانسان ظلوم لنفسه مميت اياها بافناء ذاته في ذات الله تعالى، وانه جهول لغيره بحيث انه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا اله الا الله»[36].

إذاً فهناك تفاوت في الظهور والتأويل، وهناك حالات وسطى للآليتين السابقتين. والأمر سيان بشأن الآلية الرمزية، كما يدل على ذلك ما سبق ايراده حول المجال المجازي.

سابعاً:

نخلص مما سبق الى ان تحقيق الآليات الثلاث (الإستظهارية والتأويلية والإستبطانية) يتم عبر عدد من الشروط لها صلة بالموقف من عاملين، هما: الظهور اللفظي والمجال. فمن خلال هذين العاملين تتميز الآليات الثلاث السابقة، اذ تتعين ماهية كل منها وفق شكل العلاقة التي يحددها عامل الظهور اللفظي والمجال، كما يتبين معنا كالتالي:

1ـ الالية الاستظهارية

يشترط العمل بهذه الالية تحقيق شرطين اساسيين، الاول: أن لا يخرج الفهم او القراءة عن الظهور المجالي للنص. أي أن لا يتحول الفهم من المجال الظاهر الى مجال اخر مختلف. أما الشرط الثاني: فهو أن يكون الفهم قائماً وفق الظهور اللفظي للنص، بغض النظر عن ماهية الاسباب والدوافع التي تعمل على تشكيل صورة هذا الظاهر، والتي منها الخزين الذهني للقبليات المعرفية.

إذاً فلهذه الالية شرطان ينبغي الحفاظ عليهما، هما المجال والظاهر، وان الاخذ بالظاهر يقتضي الاخذ بالمجال من دون عكس.

2ـ الالية الاستبطانية

---

[34] صدر المتألهين: اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ، ص143-144.

[35] جامع الاسرار ومنبع الانوار، ص21.

[36] داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ، ج1، ص 165.

وشرط هذه الالية التخلي عن كلا الشرطين من القراءة الاستظهارية الانفة الذكر، فهي لا تحتفظ بالمجال كما يطرحه النص، كما انها تبعاً لذلك لا يمكنها المحافظة على ظاهر لفظ النص. فعدم الحفاظ على المجال يفضي الى عدم الحفاظ على الظاهر من دون عكس. وخاصيتها الاساسية العمل ضمن مجال مختلف جديد لا يمت بصلة الى المجال المطروح. او يمكن القول انها تعمل على استبدال المجال الظاهر بمجال اخر، هو ذلك الذي يتحدث عن (الخبز والشعير!)، وان مبرر هذه الممارسة قائم على ما لبعض المنظومات المعرفية من دوافع اسقاطية عند قراءتها للنص الديني، فهي بحسب قبلياتها المعرفية تقرأ النص وفق المجال الذي تفكر فيه، ومنه يتحول الظهور اللفظي الى رمز يشير الى مضامين هذا الفكر. وابلغ من مارس هذا الدور من الالية الاستبطانية هو النظام الوجودي، سيما منظومته العرفانية وتلك الموصوفة بالباطنية (الاسماعيلية).

3ـ الالية التأويلية

تتصف هذه الالية بأنها وسط بين الالية الاستظهارية والالية الاستبطانية. فهي تتقوم بشرطين، احدهما مرتبط بالالية الاستظهارية، والاخر مناط بالالية الاستبطانية. كما انها في القبال تتخلى عن شرطين لكل منهما. فهي تحافظ في قراءتها على الظهور المجالي دون ان تستبدله بمجال اخر بعيد، وهو ما يجعلها تتفق مع الالية الاستظهارية دون الاستبطانية. لكنها من ناحية اخرى لا تعمل بظاهر اللفظ، مما يجعلها تتفق مع الالية الاستبطانية دون الاستظهارية. فوظيفتها محددة ـ إذاً ـ بالقراءة التي تعمل على تأويل الظهور اللفظي ضمن المجال الذي يلوح في افق النص، استناداً الى القبليات المعرفية وعلى رأسها تلك التي تتصف بالطابع المنظومي. ويكفي ان نحدد شرطها بكونها لا تعمل بالظهور اللفظي، حيث يفهم من ذلك انها تحتفظ بالمجال فقط، او نقول بأنها تحتفظ بالمجال فحسب، حيث يفهم من ذلك أنها لا تعمل بالظهور اللفظي.

***

هكذا ننتهي من حيث المقارنة بين هذه الآليات الثلاث؛ الى ان خاصية الآلية الإستظهارية هي الحفاظ على الظهور اللفظي، لان هذا الفعل يقتضي في الوقت ذاته الحفاظ على المجال من دون عكس. بينما الآلية الإستبطانية هي على الضد من الاولى، حيث خاصيتها الاساسية ترك المجال وابداله بآخر بعيد، مما يقتضي عدم الحفاظ على الظهور اللفظي من دون عكس. في حين ان الخاصية الاساسية للالية التأويلية هي خاصية جهوية او نسبية، حيث يمكن تحديدها بعدم الاخذ بالظهور اللفظي، وفيه ان هذا التحديد لا يقتضي اهمال المجال وتركه. كما يمكن تحديدها بانها تعمل وفق المجال فحسب، وفيه يفهم انها لا تعمل بالظهور اللفظي. فهذه الآلية ليس فيها محل اقتضاء مثلما لاحظنا ذلك في الآليتين السابقتين.

وبعبارة أُخرى، تتصف الآلية الإستظهارية بأنها تعمل على مراعاة سياق النص في اخذها بالظهور اللفظي والمجال. وان الآلية الإستبطانية تعمل على الضد، فلا تأخذ بالمجال مما يقتضي عدم مراعاة السياق بتركها للظهور اللفظي. وان الآلية التأويلية تتخذ الطريق الوسطى، حيث تحتفظ بالمجال لكنها لا تراعي السياق في حمل اللفظ على الظاهر.

ويمكن التعبير عن الفوارق بين الآليات الثلاث بالصيغة الرياضية كما يلي:

الإستظهار = الظاهر + المجال

الإستبطان = ـ المجال ـ الظاهر

الـتـأويــل = المجال ـ الظـاهـر

ومن حيث الرموز، لو رمزنا للاستظهار بحرف (هـ)، وللاستبطان بحرف (ط)، وللتأويل بحرف (ي)، وللظاهر بحرف (ظ)، وللمجال بحرف (م)، فان العلاقة ستكون كما يلي:

هـ = ظ + م

ط = ـ م – ظ

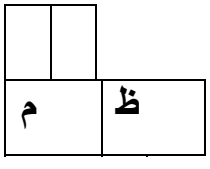
ي = م ـ ظ

كما يمكن التعبير عن ذلك بالاشكال الهندسية كما يلي:

آليات القراءة

|-------|-------|

هـ ط ي



أما العلاقة بين الآليات من حيث القراءتين الإشارة والتفسير، فيمكن ايضاحها عبر الرسم البياني الاتي:

إشارة + علاقة = تفسير

نص النص ونص نص النص

اولاً:

في قراءة النص لدينا عناصر ثلاثة متلازمة، هي النص والاشارة والتفسير. ومن حيث التمييز بين هذه العناصر نلاحظ ان للنص بعده الموضوعي المستقل عن معرفتنا به، فهو عندما يدخل في حيز المعرفة يتحول الى ما نطلق عليه الاشارة، ومن بعد ذلك التفسير. ومعلوم ان الاشارة هي كشف عن معنى النص، وان التفسير يزيد عليها بشرح هذا المعنى فيكون عبارة عن معنى المعنى. وبالتالي فآليات الاشارة والتفسير وإن كانت مستندة الى النص، الا انها من هذه الناحية لا تكشف عنه كشيء في ذاته.

فرغم قيام آليات الاشارة والتفسير الست على النص، مباشرة وغير مباشرة، الا انها ليست عين النص، وهي لا تتطابق معه بالضرورة. فالنص شيء وفهمه المتمثل بالآليات شيء اخر.

فالنص كشيء في ذاته خارج عن حدود المنال الذهني. او لنقل ان الذهن لا يتعامل مع الاشياء في ذاتها ما لم تكن من العلوم الحضورية التي يحضر فيها الشيء بنفسه، بل يتعامل مع القضايا الخارجية وفقاً للعلم الحصولي الذي ترتسم فيه صورة ذلك الشيء، وارتسامها في الذهن هو العلم الحضوري لها، او العلم الظاهر لذاتنا. ولا شك ان حضور هذا العلم لذاتنا يمنعه من ان يكون عين ذلك الشيء في ذاته، للاختلاف بين الشيئين «في ذاته ولذاتنا»، فالأول هو الموضوع المتعين عالمه في الخارج فحسب، والثاني هو المعنى المحدد عالمه في المجال التصوري للمعرفة، لذا فأحدهما لا يمكنه ان ينقلب الى الاخر لاختلاف العالمين.

والأمر لا يختلف من هذه الجهة بين الموضوع الطبيعي الذي ينتمي الى العالم الكوني، وبين الموضوع النصي الذي ينتمي الى العالم اللغوي. فسواء الشيء الطبيعي او النص، كلاهما يحتفظ بكيان الشيء في ذاته. فالنص كشيء في ذاته يستحيل ان ينقلب الى ما هو معرفي لذاتنا، لكن ما يحصل هو ان هناك صورة تتجلى في ذاتنا للتعبير عن ذلك الشيء، سواء تطابقت معه او لم تتطابق.

والنص كشيء في ذاته اشبه بما يقوله العرفاء عن الماهية والعين الثابتة قبل الايجاد، حيث لا تظهر ما لم تتنور بنور الوجود من الخارج، وكذا النص لا يظهر لذاتنا ما لم يتنور بنور المعرفة، وان الماهية اذا أُخذت من حيث هي هي فانها تظل معدومة لا تشم رائحة الوجود، وكذا النص اذا أُخذ بما هو هو، او هو في ذاته، فانه يظل مجهولاً وشبه معدوم لا يشم رائحة الادراك والمعرفة، ومن هذه الخصوصية نطلق عليه (النص المجهول).

فمثلما لا تظهر الماهية من حيث ذاتها بمظهر الوجود، كذلك لا يظهر النص من حيث ذاته بمظهر المعرفة والفهم من الآليات الاشارية والتفسيرية. فلولا المعرفة والادراك ما كان يمكن ان نطلق عليه ظاهر النص او الإشارة، ومن ثم التفسير. وقلنا ظاهر النص باعتباره اول ما يتبادر من النص عند المعرفة، والا فكل الية عند المعرفة تتصف بالظهور نسبة الى الذات الكاشفة، حيث تتجلى بالحضور كصورة ظاهرة او مشهودة، وهي بهذا المعنى تختلف عما قصدناه من ظاهر النص الذي هو اول تبادر المعنى.

ثانياً:

يمكن عدّ آليات الإشارة نصاً اخر يقوم على ذلك النص المجهول، وان التفسير هو نص ثالث يقوم على نص الإشارة، وكلاهما يعبران عن النص المعلوم. واذا كان النص المجهول ينتمي الى العالم الموضوعي الخارجي فان النص المعلوم بشطريه (الاشارة او التفسير) ينتمي الى عالم الادراك المعرفي. هكذا لدينا نص مجهول، وهو الجانب

الموضوعي للنص، مع نصين معلومين، وهما الجانب الذاتي للنص، ومن ثم فالنصوص ثلاثة كالتالي:

1- نص كشيء في ذاته، وهو الاساس الذي لا يقبل التحديد والتعريف من حيث هو هو، اذ لا علاقة له بالادراك والذات العارفة، وذلك شبيه بما عليه الماهية من حيث هي هي، اذ لا علاقة لها بالوجود.

2- ونص ثان يقوم على ذلك النص باعتبارات الادراك والذات العارفة، وهو المعبر عنه بالإشارة على اقسامها الثلاثة: الإستظهار والتأويل والإستبطان. فنص الإشارة بهذا الاعتبار ينشأ عن امرين، هما: النص المجهول وذات القارئ، والإشارة بهذا الاعتبار هي نوع من القراءة والفهم، نطلق عليها القراءة الاولى او الاشارية.

3- ونص ثالث يتحدد بقراءته لنص الإشارة، وهو ما نطلق عليه نص التفسير باقسامه الثلاثة: الاستظهار والتأويل والاستبطان. وهو بالتالي يعتمد على كل من ذات القارئ والنص المجهول. ومن حيث الدقة انه يعتمد على كل من ذات القارئ والاشارة، والاشارة بدورها تعتمد على النص المجهول وذات القارئ. فهنا في التفسير تحديداً يصبح العنصر الاخير – ذات القارئ – مضاعفاً.

هكذا فذات القارئ تتسع لقراءتين او فهمين، احداهما تتعلق بقراءة النص المجهول فنسميها نص الإشارة، وأُخرى تتعلق بقراءة هذا النص الأخير فنسميها نص التفسير. او قل ان لدينا قراءتين احداهما تقوم بقراءة الأُخرى ، او ان لدينا فهمين احدهما يعمل على فهم الاخر. كما ان لدينا ثلاثة نصوص، بعضها ينتج عن البعض الاخر، فهناك النص المجهول، وعليه يقوم نص الإشارة مما نعبر عنه (نص النص)، ومن ثم يقوم على هذا الأخير نص التفسير الذي هو (نص نص النص).

إذاً لدينا نص، ونص النص، ونص نص النص. او قل: لدينا نص، وقراءة النص، وقراءة القراءة. او لدينا نص، ومعنى النص، ومعنى المعنى. او قل: لدينا نص، وفهم النص، وفهم الفهم.

وواضح اننا باستثناء النص المجهول نتعامل مع قراءتين واجتهادين احدهما قائم على الاخر، مما يجعلهما طبقتين تتفاوتان في البساطة والعمق، حيث القراءة التفسيرية هي تعميق للقراءة الاشارية، وانه لا وجود للقراءة التفسيرية من غير الاشارية، وان كان العكس غير صحيح. لكن في كلا القراءتين والفهمين نواجه القابلية على التعددية. فالتعددية قد تكون اشارية، كما قد تكون تفسيرية.

وفي جميع الاحوال لدينا انماط من التعددية على مستوى القراءتين الاشارية والتفسيرية؛ تعود الى ما لدى النظم المعرفية من القبليات المختلفة، وقلما يحصل الاتفاق بينها. لذلك قد تكون القراءة الاشارية، وكذا التفسيرية، عبارة عن قراءة وجودية او

معيارية او واقعية.. الخ، كما لا يوجد تلازم بين القراءتين التعدديتين، فرغم ان القراءة التفسيرية قائمة على الاشارية الا ان الاتفاق على هذه الأخيرة لا يلزم منه الاتفاق على الاولى. والامثلة على ذلك كثيرة؛ كتلك التي يتفق فيها بعض اقطاب النظام الوجودي مع غيرهم في القراءة على مستوى الإشارة، لكنهم يختلفون معهم في القراءة التفسيرية غاية الاختلاف، ومن ذلك اتفاقهم حول الإشارة الإستظهارية رغم انهم يختلفون حول تفسيرها، فيكون لدينا انماط من التفسير الإستظهاري، ومنه الوجودي الذي يختلف عن غيره من الانماط الإستظهارية للتفسير. وسنعرض - فيما بعد - نماذج عدة تكشف عن هذا الاختلاف.

ثالثاً:

لو اردنا التعرف على علاقات النصوص الثلاثة السابقة رياضياً فسيكون كالتالي:

نرمز لذات القارئ او القبليات بـ (ق)، وللنص المجهول بـ (ن)، ولهذا النص عندما يتحول الى صورة ذهنية في ذات القارئ نطلق عليها الظهور المعنوي للنص بـ (ن ع)، ولنص الاشارة بـ (ش)، ولنص التفسير بـ (س). وعليه ستكون العلاقات كما يلي:

ن = ن

ق ش + ن ع ← ش

وحيث انه في التفسير لدينا نوع من القبليات يضاف الى الاشارة، لذا فان:

ق + ش ← س

والطرف الايمن من العلاقة السابقة يمكن ان يحلل كالتالي:

ق + ش = ق + (ق + ن ع)

وبالتعويض فان:

ق + (ق + ن ع) ← س

2ق + ن ع ← س

وتعني العلاقة الاخيرة بان التفسير يتضمن قبليات مضاعفة مقارنة بالاشارة. فللاشارة قبلياتها، لكن التفسير يضيف اليها المزيد من القبليات. واذا كان هناك نوع من الاندماج او الاتحاد بين الاشارة والتفسير كالذي لاحظناه في السابق؛ فان قبلياتهما تكون غير

متمايزة، الامر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية السابقة. أما في حالة التمايز بين قبلياتهما والتي تجعل من التفسير غير متحد مع الاشارة؛ فان ذلك سيجعل من العلاقة السابقة تتحلل كما يلي:

لنرمز لقبليات الاشارة بـ (ق ش) ولقبليات التفسير بـ (ق س). وعليه ستتحلل العلاقة السابقة كالتالي:

2ق + ن ع ← س

ق ش + ق س + ن ع ← س

واذا ارمزنا الى العلاقة المفهومية بـ (هـ)، والى العلاقة المصداقية بـ (ص)، وهما علاقتي التفسير (س)، فان قبليات التفسير ستكون كالتالي:

ق هـ + ق ص ← ق س

بمعنى ان قبليات التفسير هي مجموع القبليات المتعلقة بالعلاقتين المفهومية (ف) والمصداقية (ص). وبالتالي فستكون النتيجة في علاقة التفسير بحسب التعويض كالتالي:

ق ش + (ق هـ + ق ص) + ن ع ← س

وتعني العلاقة الاخيرة ان التفسير يتضمن كلاً من مجموعة قبليات الاشارة وقبليات العلاقتين المفهومية والمصداقية المحددتين للتفسير، بالاضافة الى الظهور المعنوي للنص.

ويلاحظ أننا لم نعر أهمية لقبليات الظهور المعنوي للنص، حيث لا يمكن ان يتحقق هذا الظهور الا من خلال بعض القبليات التي تتصف بالصورية، وهي تختلف عن طبيعة القبليات السابقة للاشارة والتفسير، وبالتالي لا بد من اخذ هذا الاعتبار في العلاقة الرياضية، لكننا سنؤجل ترتيب هذه العلاقة الى القسم القادم بعد أن نستكمل الحديث عن طبيعة القبليات الصورية واختلافها عن تلك التي تتصف بها قبليات الاشارة والتفسير.

رابعاً:

قد يقال انه اذا كان النص المجهول لا يخضع للمعرفة وانه عبارة عن ذلك الشيء في ذاته، وان الذي يعرّف به هو كلا النصين الخاصين بالقراءة الاشارية والتفسيرية،

وان هذين النصين او القراءتين يتقومان بالقبليات المعرفية، فالسؤال الذي يرد بهذا الصدد هو: هل يمكن التوصل الى تطابق النصين او القراءتين مع الاول، او على الاقل الاقتراب من المعنى الذي يتضمنه؟ وما مبرر ذلك؟

نعترف - ابتداءاً - بأن هذه المسألة معقدة، بل فيها مستويان من التعقيد، فالعلاقة التي تربط نص القراءة التفسيرية بالنص المجهول هي اشد تعقيداً من تلك التي تربط نص القراءة الاشارية به. والأمر واضح من حيث ان القراءة التفسيرية تتضمن الاشارية وتزيد عليها، وكما رأينا فانه من الناحية الرياضية فان القبليات التي تتضمنها القراءة التفسيرية تكون مضاعفة مقارنة بالقراءة الاشارية. لكن مع ذلك يمكن القول إنّا نواجه قضية هي ذات القضية التي نواجهها في الكشف عن طبيعة الأشياء الخارجية، فهذه الأشياء هي ايضاً عبارة عن أشياء في ذاتها، وبالتالي يستحيل نقلها كما هي في ذهن الرائي، وبالتالي فكيف نطمئن بان الصورة الذهنية تعبر عن الحقيقة الخارجية وتحاكيها؟ او على النحو الادنى: كيف نبرر اقتراب الحقيقة بين الحالة التصورية للشيء في الذهن وحالته الموضوعية في الخارج؟

هذه هي الإشكالية التي تواجهنا، وسندع الإجابة عنها الى ما سيأتينا في القسم القادم..

***

لكن قبل ان ننهي هذا القسم نذكّر القارئ بما تسالم عليه علماء التراث والمفسرين من التعامل مع النص وفق العلاقات التالية:

1- يتألف النص من عنصرين لا غير، هما اللفظ والسياق.

2- وفقاً للفقرة السابقة فانه ليس للنص ظهور غير الظهور اللفظي المتعارف عليه.

3- كما وفقاً للفقرة الاولى فان هناك نوعين من القراءة فقط هما القراءة التي تأخذ بالظهور اللفظي او تلك التي تأخذ بخلافه، والأولى تسمى عادة بالتفسير، والاخرى بالتأويل.

4- لقد اعتاد علماء التراث على اعتبار القراءة ذات مستوى واحد فقط لا غير.

5- ان القراءة لديهم يمكن ان تستقل مبدئياً عن القبليات المعرفية.

هذا في حين توصلنا خلال البحث الى نتائج مغايرة لتلك الفقرات، وهي من حيث الاجمال كالتالي:

1- يتشكل النص من ثلاثة عناصر لا عنصرين، هي: اللفظ والسياق والمجال.

2- وفقاً للفقرة السابقة فان للنص ظهوراً اخر غير الظهور اللفظي، وهو ما سميناه الظهور المجالي.

3- كما وفقاً للفقرة الاولى فان هناك ثلاثة انواع من القراءة لا نوعين، وهي كل من: القراءة الاستظهارية والتأويلية والاستبطانية (الرمزية).

4- يوجد مستويان للقراءة بدل المستوى الواحد. وقد اطلقنا على الاول (الاشارة)، وعلى الثاني (التفسير).

5- لا يمكن فصل القراءة عن القبليات المعرفية مطلقاً، الامر الذي سنتناوله بالتفصيل خلال القسم القادم.

على ذلك يمكن تلخيص خلافنا مع الرؤية التقليدية ازاء النظر الى النص وكيفية التعامل معه عبر الجدول البياني التالي:

الموقف التراثي	**الرؤية الجديدة**
النص = اللفظ + السياق	النص = اللفظ + السياق + المجال
ظهور النص = الظهور اللفظي	ظهور النص = الظهور اللفظي + الظهور المجالي
انواع القراءة = استظهار + تأويل	انواع القراءة = استظهار + تأويل + استبطان
مستويات القراءة = واحد	مستويات القراءة = اثنان (اشارة + تفسير)
تأثير القبليات المعرفية = 0 أو 1	تأثير القبليات المعرفية = 1

القسم الثاني: الفهم والقبليات المعرفية

القبليات المعرفية وإشكالية التطابق

الفكر هو علاقة معرفية تربط الذهن بالموضوع. او هو رؤية الذهن وقراءته للموضوع. ففيه ان العلاقة قائمة بين الرؤية والقراءة من جهة، وبين الموضوع من جهة أُخرى. فطالما هناك تفكير بشري فلا بد من هذه العلاقة الثنائية. ففي علم الطبيعة مثلاً هناك علم من جهة، وهناك طبيعة مستقلة من جهة ثانية، او قل هناك شيئان: شيء لذاتنا وشيء في ذاته.

وهذا التقسيم يجعل العلاقة بين الفكر والموضوع ليست متطابقة بالضرورة، فهي اشبه بعلاقة الماهية بالوجود حسب تصور فلاسفتنا القدماء، اذ الوجود واحد لكنه يتعدد بتعدد قابليات الماهيات ويتنوع بتنوعها.

هكذا فان الفكر يتعدد مع ان الموضوع واحد. وهذا ما يبرر اختلاف القراءات الى الدرجة التي يرى فيها الكثير ان النص مفتوح وقابل الى ما لا نهاية له من القراءات والأفهام، واليه يعود السبب فيما يطرح احياناً من تساؤل حول ما اذا كان للنص معنى مقصود كشيء في ذاته ام لا؟ فهذه النسبية تدل على ما للفكر من تأثر بكل من الذهن والموضوع، مثل تأثر الصورة في المرآة بكل من الشخص وهذه الأخيرة. فالمرآة المستوية لا تعطي ذات الصورة التي تعطيها المرآة المقعرة او المحدبة او غيرها، لكن جميع المرايا تظل معبرة عن شيء واحد لا غير، هو ذلك الشخص، دون ان تخلط بينه وبين غيره من الأشياء. ونفس الحال يجري مع الفكر والقراءات.

فالفكر واقع - لا محالة - تحت تأثير الذهن البشري واعتباراته القبلية. وقد تكون هذه الاعتبارات عامة مشتركة، كما قد تكون خاصة ببعض الأذهان دون البعض الآخر. فمثلاً على الاعتبارات القبلية العامة؛ مبدأ السببية وعدم التناقض، ولكون هذه القضايا واضحة للجميع فإن بها يكون العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، حسب قول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت[37]، وهو على شاكلة القول المأثور: >لم يُعطَ للبشر أن يشتركوا في شيء مثلما أُعطي لهم أن يشتركوا في الحس السليم<[38]. أما الاعتبارات القبلية الخاصة فهي تعود الى المنظومات الفكرية المتباينة، فللمنظومة

---

[37] رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1968، عن مكتبة المصطفى الالكترونية، ص109.

[38] ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة باشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2010م، ص27، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

الفلسفية – مثلاً - اعتباراتها القبلية الخاصة التي تميزها عن الاعتبارات القبلية الخاصة بالمنظومة الكلامية، وهكذا.. كما قد تكون هذه الاعتبارات منضبطة او غير منضبطة، اي تخضع الى قواعد واضحة فتكون منضبطة، او انها لا تخضع الى ذلك كتلك المتأثرة بالظروف النفسية والخارجية فتكون غير منضبطة.

وليس الفكر الديني ومنه الاسلامي بمنئى عن هذه الحقيقة العامة، حيث انه ايضاً متأثر بما عليه الذهن البشري واعتباراته القبلية بأصنافه السابقة، فهو بالتالي فكر بشري اجتهادي قابل للتعدد كغيره من مذاهب الفكر. وحتى التيار المتصف بالنقلي او البياني يستند الى عدد من القبليات المعرفية تجعله تياراً اجتهادياً كغيره من التيارات الدينية، كالذي أشار اليه ابن رشد في بعض المواضع من كتابه (مناهج الأدلة في عقائد الملة).

وقد قلنا بأن القبليات المعرفية هي كل معرفة يعتمد عليها في الادراك والعلم والفهم سلفاً، وهي لا تشكل بالضرورة مبادئ ثابتة ولا قواعد منضبطة، بل منها ما هو منضبط وثابت، كما منها ما هو غير منضبط ومتغير، وان البشر يتفاوتون ويختلفون حولها، فمنها المتفق عليه، ومنها المختلف حوله.

والمشترك بين ادراك الشيء الخارجي وبين فهم النص هو ان الموضوع المعالج لدى كل منهما يمثل مادة خام يراد الكشف عن معناها وتفسيرها. وهو ما يمكن اعتباره (الشيء في ذاته)، وان كلاً منهما يخضع الى آليات من التفكير القائم على القبليات. والفكر البشري عن وعي او غير وعي يعمل طبقاً لهذه القبليات، حاله في ذلك حال اللغة، حيث هي الأخرى تعمل ضمن وعاء مشترك قبلي قادر على فهم الجمل اللغوية وتوليدها بلا حدود، سواء كان ذلك يجري عبر نظام (الكفاية اللغوية) كما اطلق عليه تشومسكي، او عبر خرق هذا النظام بأداة (المتبقي) كما اطلق عليه لوسركل. لكن تظل القابلية الفكرية اعمق واوسع مدى من القابلية اللغوية، وفيها من القواعد والمبادئ ما لا نجده في القابلية اللغوية، وبها يتهيء العمل ضمن انظمة معرفية قد تختلف وقد تشترك.

وقد كان عمانوئيل كانت (المتوفى سنة 1804) يعتبر العقل هو الذي يحدد الموضوع الخارجي، وهذه هي ثورته كما وصفها بأنها ثورة في الفلسفة على غرار الثورة الكوبرنيكية في علم الفلك، فكما ان كوبرنيك قلب التصور البطليمي القديم معتبراً الارض هي التي تدور حول الشمس لا العكس، فكذا ان (كانت) اعتبر العقل هو المحدد للشيء الخارجي خلافاً للرؤية السائدة قبله والتي كانت على العكس ترى الشيء الخارجي هو الذي يحدد العقل، ومنه الاستنتاج القائل بتطابق العقل والطبيعة، او الصورة الذهنية والشيء الخارجي.

وبحسب المقياس (الكانتي) فان ما هو قبلي جدير بتحديد ما هو بعدي. ولا شك ان هذا الحال ينطبق على ما يجري في الفهم. ولو صحت مقولة (كانت) لكان الفهم هو المحدد للنص لا العكس، وبعبارة ادق ان ما هو قبلي للفهم يقوم بتحديد ما هو بعدي له.

وتعتمد نظرية (كانت) السابقة على التفرقة بين «ما لذاتنا وما في ذاته»، وهي تفرقة صحيحة. فنحن لا نمتلك فعلاً غير «ما لذاتنا»، لكن ذلك لا يعني وجود فصل تام بين الأمرين كما يميل اليه (كانت)، اذ يرى ان الذهن البشري يحدد الأشياء عبر ادراك «ما لذاتنا» بمعزل عن «الشيء في ذاته»، طالما ان هذا الأخير يستحيل ادراكه، فكل ما ندركه هو ذلك الظاهر في الذهن، وهو لا يدل على المطابقة مع «الشيء في ذاته» باي نحو من الانحاء، ويظل هذا الشيء بالنسبة الينا مجهولاً مطلقاً. وبالتالي فإن القبلي هو ما يحدد البعدي بهيئة (ما لذاتنا)، استناداً الى الشروط القبلية والقوالب الذهنية كشرط السببية وقالبي الزمان والمكان.

وقد نثبت العكس، وهو ان للأشياء دوراً في تحديد «ما لذاتنا»، لذا فالفصل المطلق بين «ما لذاتنا وما في ذاته» هو فصل وهمي مفتعل. مما يعني ان من الممكن استكشاف بعض الحقائق الموضوعية في الأشياء، كما يمكن اثبات هذه الأشياء - نسبياً - عوضاً عن الزعم (الكانتي) الذاهب الى ان الشروط القبلية لا تمتلك موضوعية خارجية بالضرورة، وهو ما يجعل الشيء في ذاته عصياً عن التحديد والمعرفة. رغم ان بهذه الشروط استطاع (كانت) ان يثبت لنا الشيء في ذاته، كإستعانته بمبدأ السببية. فاذا كنا ندرك ظواهر الأشياء كشيء لذاتنا فما الذي يدعونا للاعتقاد بوجود شيء في ذاته إن لم نستند الى مبدأ السببية؟! وعليه كيف جاز لنظرية (كانت) ان تعد هذا المبدأ مفصولاً عن الواقع الموضوعي مع أن به تقرر ذلك الواقع، وبدونه يستحيل اثبات الشيء في ذاته؟!

وقد سبق للفيلسوف المثالي باركلي (المتوفى سنة 1753) ان زعم بغياب المبرر للقول بوجود الحقائق الخارجية، او ما يعبر عنه كانت (الشيء في ذاته). فاذا كان كل ما نمتلكه هو الشيء لذاتنا فقط، فما مبرر الاعتقاد بوجود عالم خارجي ونحن لا يسعنا ادراكه ادراكاً مباشراً؟ لكن لو سلمنا ان بوسع الشروط القبلية اثبات الشيء في ذاته، فما الذي يمنع من تحديد هذا الشيء بحسبها؟ وبعبارة أُخرى الى اي حد يمكننا اثبات قضايا الواقع؟ هل باستطاعتنا ان نثبت تفاصيله او مجملاته؟ وهل يمكننا اثبات كيفياته ام كمياته ورموزه؟ وماذا بشأن العلاقات بين الأشياء وارتباطاتها بحسب التأثير والاقتران الزماني والمكاني؟

هكذا تثور بعض المؤاخذات على مقالة (كانت). فما يدعيه في تحديد العقل للشيء الخارجي مقبول على النحو النسبي، فالتأثير مشترك ومتبادل، فالعقل يحدد الشيء، والعكس صحيح. والدليل على ذلك ظهور الأشياء في الذهن منتظمة، فهي تظهر بالشكل الذي تظهر فيه تبعاً لعاملين؛ هما: الشيء كما في ذاته، وقبليات الادراك العقلي. لذا فالعقل لا يحدد الشيء تحديده المطلق، بل الأمر متبادل بين العقل والشيء. وبعبارة ادق، تتحدد الصورة الذهنية بتأثير كل من العقل والشيء الخارجي، فلا العقل يحدد الصورة وحده، ولا الشيء الخارجي يفعل ذلك، بل كلاهما يعملان - معاً - على تحديدها.

وينطبق الأمر ذاته على العلاقة بين الفهم والنص، فاحدهما يعمل على تحديد الاخر. فالفهم لا يحدد النص باطلاق، كما ان النص لا يحدد الفهم باطلاق، والأمر نسبي.

واذا توخينا الدقة فان الفهم محدد بكل من القبليات والنص معاً، فلا القبليات تعمل على تحديد الفهم وحدها، ولا النص يفعل ذلك، بل كلاهما يعمل على تحديده بنوع من الاشتراك. وعليه فعندما نقول ان الفهم محدد بفعل القبليات فلا يعني ذلك انه معزول عن تأثير النص.

لذا ففي الفهم الديني توجد عناصر ثلاثة، هي: القبليات والنص والفهم. والعلاقة الدائرة بينها هي علاقة ثابتة، فالفهم يتوقف على كل من القبليات والنص، وان غياب احد العنصرين الأخيرين يعني غياباً للفهم ذاته. لكن العكس ليس صحيحاً، اي ان غياب الفهم لا يعني غياباً للقبليات، كما لا يعني غياباً للنص. فالفهم نتاج التفاعل بين هذين العنصرين، ووجوده مستمد من وجودهما من دون عكس.

وبالتعبير الرمزي فإن (ف) يتحدد بحسب (ق) مع (ن)، حيث (ف) تمثل الفهم، و(ق) هي القبليات، و(ن) هي النص. وبعبارة رياضية فإن:

ق + ن ← ف

وبعبارة أُخرى، إن بين ذات القارئ والنص المقروء مسافة لا يمكن اجتيازها الا عبر قنطرة القبليات. فلولا هذه القبليات لكانت المسافة قائمة والبعد باقياً من غير اجتياز.

وهنا يطرح السؤال المزدوج التالي: كيف نثبت ان القبليات تعمل على تحديد الفهم؟ وكيف نثبت كون النص يحدد الفهم ايضاً؟

وقد يصاغ هذا السؤال المزدوج بصيغة أُخرى لها علاقة بادراك الاشياء الخارجية، فيمكن أن يقال: كيف نثبت أن للعقل تأثيراً على تحديد الشيء الخارجي، كما تزعم نظرية (كانت) معتبرة العقل هو المحدد للشيء الخارجي لا العكس؟ كذلك كيف نعكس المسألة ونثبت ان الشيء الخارجي يحدد العقل مثلما ان هذا الأخير يحدد الاول؟

ومن حيث الدقة: كيف نثبت ان لكل من العقل والشيء الخارجي دوره في تحديد الصورة الذهنية والحكم التصديقي، فتكون هذه الصورة - وكذا الحكم - نتاج فعل عاملين: العقل بقضاياه القبلية، والشيء الخارجي كوجود مستقل؟

وبعبارة أُخرى: كيف نثبت ان ما هو قبلي يقوم بتحديد صورة ما هو بعدي، وان ما هو بعدي يعمل على تحديد تلك الصورة، وان العملية بين الطرفين مشتركة تتفاعل فيها العناصر الخارجية والذاتية لتحديد ادراك الشيء او صورته؟ وكذا هو الحال مع الاحكام التصديقية.

هكذا فان امامنا قضيتين متماثلتين. فالموقف من النص كشيء في ذاته وعلاقته بالصورة الذهنية لدى القارئ هو كالموقف من الشيء الطبيعي وعلاقته بالصورة الذهنية لدى الرائي، ولا جواب لدينا على هذه المشكلة الا باعتماد منطق القرائن الاستقرائية ودورها الايجابي في تنمية القوة الاحتمالية للتقريب بين الحالتين التصورية والموضوعية، او بين القراءة والنص المجهول كشيء في ذاته. فنحن نقوم - هنا - بعملية من الاستدلال، وكل عملية استدلال هي عبارة عن اتصال غير مباشر، فليس لدينا ما يمكن فعله من الاتصال المباشر في الكشف عن طبيعة الأشياء الخارجية، او الكشف عما يتضمنه النص المجهول كشيء في ذاته.

إذاً يمكننا ان نستدل بشتى القرائن الدالة على الحقيقة الموضوعية؛ سواء كانت طبيعية او نصية، وعملية الاستدلال هذه تتخذ السبل المنطقية التي فيها يمكن التمييز - في الكثير من الاحيان - بين الأمر الاقرب للحقيقة عن ذلك البعيد عنها.

وللتبسيط نفترض - مثلاً - ان احساسنا قد نقل لنا صورة ذهنية عن كرة تبدو أمامنا لكننا نشك في وجودها او كونها شيئاً اخر كالقلم والطاولة وغير ذلك. ففي هذه الحالة علينا ان نتوسط ونتوسل بمختلف القرائن لنثبت فيما لو كانت هذه الكرة حقيقية او وهمية، وكذا فيما اذا كانت بالفعل عبارة عن كرة او انها شيء آخر. ومع اننا بسبب تراكم الخبرات التي نمارسها في التعامل مع الأشياء الخارجية لن نحتاج عادة الى الاختبار او المزيد منه، لكنّا نفترض كما لو كنّا نمارس عملاً استدلالياً اولياً، مثلما هو الجاري في الممارسات الاستدلالية للعلوم الطبيعية. لكن حيث من المحتمل ان يكون ما نراه وهماً؛ لذا كان لا بد من صنع قرينة أُخرى، كإن نتحرك نحو زاوية أُخرى وننظر من خلالها إن كنّا سنرى شيئاً ما كالسابق، وكذا نذهب لنتلمس الشيء الذي نراه، اذ لو كان وهماً بصرياً لكان من المستبعد ان نتحسس بلمسه، فهذا الاحساس يزيد الظن بوجود شيء خارجي يحمل صفات تبدو انها دالة على الكرة، ولأجل التأكد أكثر يمكننا القيام بضرب ودحرجة ما لمسناه، كما يمكننا ان نأتي بآخرين ليخبرونا عما يرونه ويلمسونه من شيء، وكذا يمكننا ان نأخذ له صوراً فوتوغرافية تبين حقيقة وجوده ومعالمه.. الخ.

ويمكن تطبيق الأمر ذاته على العلاقة بين احساسنا التصوري في القراءة وبين النص المجهول كشيء في ذاته. حيث يمكننا في النص البسيط - مثلاً - ان نجمع العديد من القرائن الاحتمالية التي يمكنها ان تدعم تقارب الحقيقة بين القراءة والنص المجهول، بحيث كلما زادت هذه القرائن كلما قوي احتمال التقارب بينهما. وواقع الأمر ان اول فعل في القراءة ينشأ هو فعل الظهور المجالي، اذ يمكن الاستدلال على ان هذا الظهور قابل لان يبرر القطع الوجداني بالتطابق مع النص المجهول، وذلك بالقدر الذي ينفى عنه مجال (الخبز والشعير!). فقوة القطع الوجداني بالتطابق بين المجال والنص المجهول هي بنفس قوة القطع الذي نعتقد فيه ابتعاد النص عن مجال (الخبز والشعير!).

فالقطع بهذا المعنى ممكن ومبرر تبعاً لكثرة القرائن الاحتمالية، وهي نفسها التي تبرر القطع بنفي ان يكون للنص إشارة تخص ذلك المجال المستبعد.

ويمكن تشبيه علاقة تطابق الظهور المجالي مع النص المجهول؛ بعلاقة الوجود مع الماهية، او علاقة النور مع الزجاج الملون. فالزجاج يظل مظلماً غير متميز واشبه بالمعدوم ما لم ينفذ اليه النور. فهذا النفاذ هو الذي يُظهره ملوناً كما هو عليه. اذ ليس بمقدور النور قلب الزجاج الى (الخبز والشعير)، او تحويل قابلياته الى شيء اخر. وبالتالي فلولا هذه القابليات الكامنة ما ظهر بالشكل الذي ظهر فيه، رغم ان ظهوره بهذا الشكل من الالوان لا يعبر عن حقيقة ما عليه الزجاج بالكامل، انما بفعل كل من النور والقابليات تظهر الالوان والاشكال على النحو الذي ظهرت فيه، ولولا النور ما ظهر من ذلك شيء، وكذا لو ان للنور لوناً اخر غير ما كان عليه؛ لظهرت الوان الزجاج بشكل مختلف عما كانت عليه.

إذاً يظل المجال ثابتاً هو هو لا ينقلب الى مجال (الخبز والشعير)، وان بدا تأثر الظاهر وما على شاكلته بالقبليات والاذهان.

هكذا نقف بفكرة المجال موقفاً وسطاً بين اولئك الذين رؤوا امكانية تطابق قراءتنا مع النص كشيء في ذاته، او كما قصدهُ صاحب النص، وبين اولئك الذين رؤوا في النص انفتاحاً لا يحده حدود، اي انه قابل للتشكل والانتاج الى ما لا نهاية له من القراءات والفهم والتفسير؛ بعدد القراء والمفسرين، وهو بهذا يكون مستقلاً عن قصد صاحبه باعتباره خطاباً مكتوباً وليس كلاماً مشافهاً[39]. وتهيمن هذه الرؤية على الكثير من المفكرين الغربيين من رواد ما بعد الحداثة - من امثال غادامير ودريدا وريكور والبراجماتيين وغيرهم –. وتوحي نظريات عدد من هؤلاء بأنها لا تضع حدوداً للقراءة والتفسير، ولا ميزاناً للترجيح بين القراءات المتعددة، كالذي تدعو اليه براجماتية (رورتي) ونقائضية (دريدا) المسماة بالتفكيكية. مع أن هذا التصور يجعل النظرية لا تخدم قائليها إن لم تسيّج ضمن سياج منيع بمثل ذلك الذي اطلقنا عليه المجال. فهي ذاتها معبر عنها بالنص، ولو طبقنا عليه ما يقولونه لكان من غير الممتنع ان نقرأه قراءة هي على النقيض تماماً مما يريدون ايصاله الينا، وهنا سوف يستحيل ان يتحقق اي مجال للتواصل المعرفي. فالتواصل لا يتم الا عبر النص، ولما كان الأخير مفتوحاً، فلا مجال لمعرفة ما يراد منه ولو على سبيل التقريب، وبالتالي يصبح من العبث ان نكتب شيئاً او نقول شيئاً، فكل شيء يمكن حمله على (الخبز والشعير) بلا حدود. ولا شك ان فكرة المجال والفهم المجمل والقيم الاحتمالية تبعدنا عن هذا العبث من التفكير إن اريد به الانفتاح التام بلا قيود مقننة مرسومة.

---

[39] بول ريكور: من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة الاولى، 2001م، ص85.

كما أن المعنى الذي أراده غادامير رغم أنه لا يخرج عن المعنى الوجودي للانفتاح، بمعنى أن طبيعة الذهن البشري تظل خلاقة للفهم والتفكير بلا حدود، وهو أمر صحيح، سيما وأن في كل زمان هناك من يتجاوز المجال الظاهر للفهم، لكن مع ذلك فهذا الفيلسوف يرى ان كل فهم للنص لا بد ان يكون نتاج تأثيرين مختلفين من الأُفق، هما أُفق النص وأُفق الثقافة المعاصرة كما سنعرف، وهذا ما يجعل من المحال معرفة النص كما هو، وبالتالي الانفتاح على القراءات بلا حدود، رغم انه – مثل بول ريكور - لا يساوي بين هذه القراءات من حيث احتمال الإصابة[40]. وفي جميع الأحوال تظل عملية التأويل عند غادامير وغيره من المفكرين مفتوحة بلا نهاية؛ باعتبارها لا تستوفي الغرض من اصابة المعنى النهائي. وهنا نعود الى المربع الأول، ونحن لا نجد رداً على هذا التحليل سوى ما ذكرناه، وسيأتينا تفصيل ذلك فيما بعد.

على أن ما يقدمه الفكر البشري من اجتهاد في قراءته للموضوع، سواء كان نصاً او واقعاً او غير ذلك، لا ينفي وجود حقائق متكشفة مجملة وقليلة للموضوع (الخام)، وكأن الموضوع يُظهر نفسه بنفسه.

فنحن هنا اشبه ما نكون أمام غابة كبيرة تشهد بوجود الاشجار الكثيفة دون شك، وكأن الاشجار تعلن عن نفسها، أما سائر الأشياء الأُخرى ، مثل انواع محددة من الحيوانات، فهي لا تظهر الا بعد البحث والتفتيش، وقد تظل هناك أشياء مجهولة عنا في هذه الغابة الكثيفة، كما قد تشتبه علينا أمور لا نعلم عنها شيئاً على وجه القطع واليقين لعدم قدرتنا على تحديدها بدقة.

وعليه أصبح الموضوع، كالنص مثلاً، ناطقاً بحقائق فعلية تتكشف لدى الادراك دون حاجة الى جهد التحديد والتعيين. لكنها - مع ذلك - تظل مجملة غاية الاجمال.

إذاً في المادة او الموضوع الخام، هناك حقيقة عامة تشهد عليها قرائن كثيرة تجعلها ظاهرة «بنفسها» دون جهد ادراك، سواء كان الموضوع الخام عبارة عن واقع او وجود او نص او عقل. لكن تظل الحقائق المتكشفة «بنفسها» محدودة، خلافاً لما يتبقى من مضامين، اذ تحتاج الى جهد الممارسة الاجتهادية عبر العلاقة التي تربط قبليات الادراك بالموضوع. فعند هذا الارتباط والامتزاج يتحول الموضوع الى علم وتفكير. فتارة تتلبس العلاقة الكشفية للذهن بموضوع الطبيعة فتنتج عن ذلك علوم الطبيعة، وأُخرى بالنص فتنتج علوم النص، وثالثة بالعقل فتنتج علوم العقل... الخ.

وبعبارة أُخرى، عندما يُعرض الموضوع على الذات البشرية يكون له وجه من الحقائق المنكشفة بفعل قبليات قرائن الاستقراء الاحتمالية، مثلما له وجه اخر يتلبس بمختلف قبليات الذات الكاشفة.

---

40 نظرية التأويل، ص148.

ولا نقصد - هنا - بالحقائق، الحكم على ما يتضمنه الموضوع من صواب او خطأ، بل نقصد بها الجانب الوصفي فحسب. فمثلاً يمكن ان نصف نصاً ما بهذه الحقائق التي لا تخطئها الذات القارئة؛ بنحو من الاجمال والعموم، وهو وصف لا علاقة له بمضمون ما يريد النص اثباته، سواء كان على صواب او خطأ. وبالتالي يمكن ان نطلق على مثل هذه الحقائق: الحقائق الاصلية او (الموضوعية)، اذ يعبّر الموضوع - في انكشافه - عن حقائقه الاصلية، وهو كونه على ما هو عليه من الخصائص المنكشفة.

وعندما يكون العقل هو الموضوع، يحصل نوع من الاتحاد بين الكاشف والمكشوف، او العاقل والمعقول، اذ يصبح العقل كاشفاً عما في نفسه، وهو من الحضور المباشر، خلافاً للموضوعات الأُخرى غير العقلية، اذ يكون الكاشف فيها غير المكشوف، او ان العلاقة بينهما هي علاقة غير مباشرة.

لكن ماذا لو قيل ان تركيبنا الذهني يرى الأشياء متسقة هكذا، ولو تغير هذا التركيب - كإن تتغير طبيعة ما عليه الجهاز العصبي مثلاً - لكُنا نرى الموضوع رؤية أُخرى مختلفة؟

في الجواب نقول: ان تغير التركيب الذهني لا يبعث على رؤية أُخرى متسقة، صحيح ان الرؤية عندها قد تتشوش وتضطرب او تنعدم، لكن من المستبعد تماماً ان يؤدي ذلك الى تكوين صورة نسقية. ففي أحسن الأحوال قد تبدو لنا الأشياء بأشكال مختلفة كذوات، او يظهر لنا عالم متسق آخر ما كان ظاهراً من قبل، لكن يُستبعد ان تبدو علاقات الأشياء متسقة بشكل مغاير للحال الأول. فمثلاً لا يمكن توقع أن تنقلب صورة المعلول الى علة، وصورة العلة الى معلول، وصورة الأب الى الإبن، وكذا العكس، ما لم يتغير الموضوع ذاته. والشيء نفسه يجري مع النص، إذ إن احتمالات الحصول على معان متناسقة وعمومية يتفق عليها جميع من شملته هذه الحالة هي احتمالات ضعيفة للغاية. وهو أمر يعزز اعتبار فهمنا للنص محصوراً ضمن المجال المفترض. ففي حدود هذا المجال يمكننا الاقتراب من المعنى الذي يتضمنه النص طبقاً للقرائن الاحتمالية.

فمعرفتنا كاشفة كالمرآة، مع ما لطبيعة المرآة من دور في اظهار الصورة المنعكسة، بحيث تتحدد الصورة بفعل أمرين: المرآة والشيء الخارجي، ولا وجود لها عند حضور احد هذين الأمرين دون الاخر. فالصورة في المرآة لا تطابق الشيء الخارجي، لكنها تقترب من حقيقته. وكذا يقال بخصوص النص، حيث ان ما يحدد الإشارة فيه، كالظاهر مثلاً، ليس النص المجهول (كشيء في ذاته) فقط، بل القبليات المعرفية أيضاً. فبفعل الأمرين معاً يتجلى الظاهر ضمن المجال. لكن مع أخذ اعتبار الفارق في القيمة الاحتمالية بين الظاهر والمجال، حيث لما كان الأخير يعبر عن اقصى حدود الاجمال؛ فذلك يعطي المبرر للتطابق مع ما عليه النص كشيء في ذاته، طالما انه يحظى بكثرة القرائن الاحتمالية الدالة عليه. أما الظاهر او الإشارة فهو لا يحظى

بتلك القوة والقيمة من القرائن التي يحظى بها المجال، لذلك فلا مبرر لحالة القطع الذهني بالتطابق ما لم يكن ذلك محمولاً على المجملات العامة، طبقاً لنفس الاعتبار من التنمية الاحتمالية. فالأمر يعود في النهاية الى ما عليه هذه التنمية من قوة وقيمة، لكنها تتعاظم عند القضايا المجملة مقارنة بالقضايا المفصلة، ومنه يتبين الفارق بين القيمتين الاحتماليتين لكل من المجال والظاهر او ما على شاكلته من انماط الإشارة.

أو قل: ان كل معنى اجمالي لا بد من ان يحظى على الدوام بالعدد الاكبر من القرائن الاحتمالية مقارنة بالمعنى المحدد او المفصل. وبالتالي لا مانع من تحصيل القطع الوجداني بالتطابق مع النص المجهول ضمن حدود المعنى المجمل، وذلك عند تضافر القرائن الاحتمالية الدالة عليه. فمن شأن المجمل انه يبعث على القطع بخلاف المفصل، لكن قد يكون المفصل مجملاً لما تحته، وهنا قد يتفاوت القطع، وقد يصل الحال الى وجود مفصلات يمكن انتزاع المجملات منها دون ان يفضي ذلك الى القطع في المعنى. ولا شك ان من ابرز مصاديق القطع للمعنى المجمل هو الظهور المجالي.

هكذا عندما نتحدث عن المطابقة بين الفهم والنص؛ لا نريد بذلك المطابقة التامة الجامعة المانعة، فذلك غير ممكن اذا ما نظرنا الى مقصد صاحب النص، اذ في جميع الاحوال تتجدد التساؤلات إن كان معنى النص يشتمل على ما نطرحه من تساؤل ام لا؟ وعليه لا يمكننا بأي شكل من الاشكال ان نثبت التطابق، فالنص في هذه الحالة قابل لعدد غير محدود من القراءة والافتراض، انما نقصد بالتطابق امكانية حصول ذلك من حيث الحد الادنى، كالتطابق الاجمالي، سواء كان هذا الاجمال كافياً في تحصيل المعنى أم غير كاف؟

أربعة أنواع للقارئ والفهم

وهنا لا بد من التمييز بين أربعة انواع للقارئ، وكذا الفهم: فهناك القارئ المغالي والمقصر والمسيئ والمتواضع، وهي أنواع تنتج أربعة أنماط من الفهم طبقاً لهذه المسميات. وجميعها لها علاقة بالنص، سواء كان دينياً او بشرياً، ويمكن اجمالها كالتالي:

القارئ المغالي

فبحسب منظور القارئ المغالي أن من الممكن التعبير عن دلالات النص كما يريدها النص او صاحبه بالضبط، وأن القارئ في هذه الحالة يكون مستنسخاً للمقروء دون ان يضيف او ينقص شيئاً مما تقتضيه القراءة والفهم. فالقراءة في هذه الحالة تكون جامعة مانعة. ويكثر هذا النوع من القرّاء في التيارات التقليدية والتراثية من تاريخنا. وعيبه هو أن من المستحيل تحقيق الهدف الذي ينشده، فمن الناحية الواقعية ليس هناك قارئ يمكنه تحقيق الحد المغالي من الفهم، بمعنى انه لا يوجد فهم بهذا الشكل الذي تتحقق فيه حالة التطابق المطلق بين فهم القارئ وما عليه النص كما هو في ذاته. لكن يظل هذا الفهم هدفاً ينشده القارئ عموماً مهما كانت قراءته؛ سواء قريبة عن مقصد النص وصاحبه او بعيدة عنه. فمهما اقترب القارئ في فهمه من مقصد النص، ومهما ادعى ان فهمه يتطابق كلياً مع مراد صاحبه فانه لا يصل الى حد التطابق الفعلي، فليس بامكانه ان يتجاوز - كلياً - قبلياته وثقافته وتطلعاته الايديولوجية، ولا بامكانه ان يتجاوز كافة الابعاد المعرفية التي يتضمنها النص بما فيها حل المشاكل الخاصة بالاختلال والنقص الذي يعتري النسق الدلالي للنص. اذ يفترض في القارئ المغالي انه لا يتأثر بميوله الذاتية وظروفه العصرية التي يستمد منها الكثير من قبلياته ومفاهيمه، بل وفهمه لمعاني النص.

فهذا هو الفهم المغالي.

القارئ المقصر

أما القارئ المقصر فهو على العكس تماماً من القارئ المغالي، فهو يعتبر ان من غير الممكن التحرر كلياً عن هذه الشروط الخاصة بالقراءة، اذ لا يمكنه التجرد عن معايير عصره وثقافته وايديولوجياته، وكل ذلك يقف عقبة أمام التعرف على حقيقة النص كما هو. وبحسب هذه النظرية ان كل قراءة تمهد لقراءة أُخرى تتجاوزها، سيما عند توالي الأزمان والشروط التاريخية. فالمعاني تأتي دائماً بما يخلعه القارئ على النص من لباس، وتتفاوت الألبسة بتفاوت القرّاء، وبالتالي يكون الفهم بعيداً – على الدوام - عن حقيقة ما عليه النص. ويكثر هذا النوع من القرّاء لدى أصحاب النزعات (السيسيونصية)، باعتبارها تركز على اثر ثقافة العصر والايديولوجيات، بل وحتى المسلمات التراثية والتاريخية، ومنها الاسطورية، على القراءة، وبالتالي تختلف القراءات والأفهام والتأويلات باختلاف تلك النواحي، بمعنى أن كل شخص يقرأ بشكل مختلف عن الآخر طبقاً لما سبق، وهذا ما يجعل اصابة المعنى الحقيقي للنص بعيد المنال، إن لم نقل أنه مستحيل بالفعل.

وينضم الى هذا النوع من القرّاء ما يذهب اليه غادامير في نظريته في انصهار الآفاق. فرغم انه يؤكد على المعنى الذي يفرضه النص على الذهن، لكنه يضيف الى ذلك ما يفرضه الذهن على النص من معنى اخر له علاقة بذاتية القارئ وظروفه

الخاصة، وبفعل اندماج الصورتين، او الأُفقين، يتشكل المعنى النهائي للنص كما يفهمه القارئ. ولا شك أن غادامير يبدي اعتدالاً في تصوره للقارئ، لكنه يحتفظ بالميل الى عدم القدرة على التخلص من فرض الأحكام المسبقة الذاتية، لذلك يدعو الى تقصي الوعي بها لتصحيحها وتغييرها باستمرار، ومنه تتشكل القراءة والتأويل بلا حد ولا نهاية[41]. ومع أنه يعد عمليات الفهم الجديدة اضافات مثرية تعبّر عن نتاج ذاتية القارئ في تفاعلها مع موضوعية النص، ومع أن هذه الممارسات التأويلية لا تستنفد كامل طاقات القراءة والنتاج الإبداعي، لكن لا شيء يمكنه أن يعرفنا على حقيقة النص الموضوعية كما هو في ذاته، وكل ذلك يعود الى التأثير الخاص بقبلياتنا الذاتية، وهي قبليات تبقى ملاحقة لكافة القراءات عبر الأجيال، مما يجعل الفهم والتأويل مستمراً من غير انقطاع، وتبقى هذه الممارسات نسبية لا يمكنها الإمساك بالنص كما هو في ذاته.

وهذا هو الفهم المقصر.

القارئ المسيء

في حين يعتقد القارئ المسيء بأن من الممكن أن يجد في النص كل شيء، تعويلاً على ما يحمله من اسقاطات ذاتية، كالذي تمتاز به القراءات الباطنية. او يعتقد بأن النص لا يمتلك حقيقة محددة، او حتى بلا معنى، وبالتالي فالقارئ يفهم ما عنده من معان دون النص، وكما صرح (بول فاليري) بأنه لا وجود لمعنى حقيقي للنص[42]. ومن أبرز ممثلي هذا النوع من القرّاء كل من النزعتين: النقائضية لدريدا والبراجماتية لرورتي. وعلى رأي الناقد الأدبي عبد العزيز حمودة فإن هذه القراءات السائدة اليوم تدعو الى (التيه النقدي) والفوضى العبثية[43].

فالنص لدى دريدا عبارة عن أداة لإنتاج سلسلة من الإحالات اللامتناهية. لذا فليس للنص معنى نهائي، او هو بلا معنى، اذ كل معنى يجد نقيضه في النص ذاته، او انه يحيل الى معنى اخر لا علاقة تربطه بالاول، ويظل معنى النص مرجأً[44]. فالعملية هي أشبه بحالة "القبطان (أشاب) الذي يقوم بمتابعة حوت بال أبيض تبدو إمكانية اصطياده دوماً مؤجلة"[45]. وحتى لو أن (أشاب) قد عثر على حوت بال أبيض، لكان الاتجاه النقائضي يعتبر هذا الحوت البالي غير ذلك الذي يبحث عنه، وكلما تمّ العثور على اخر

41 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م -1427هـ، ص107-108 و123-125.

42 إيكو: التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص37.

43 عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة (298)، الكويت، 1424هـ -2003م.

44 التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص124.

45 روجي لابورت: مدخل الى فلسفة جاك دريدا، بمعية الاستاذة سارة كوفمان، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994م، ص15.

مثله لكانت الاجابة كالسابق. فمثل هذا الاتجاه كمثل الجماعة الذين أُمروا بذبح بقرة، فأخذتهم الحيرة والإشكال: أي نوع من البقر يقصد به؟!

لذا يُعبَّر عن هذا النوع من القراءة بأنه قراءة انتظار، اذ من المحال فيها الوصول الى معنى النص، وهكذا تبدو سلسلة الإحالات اللامتناهية وما تتضمنه من تنافرات المعنى وتناقضاته، دون امكانية الحفاظ على معنى محدد، بل ولا امكانية التواصل[46]. وتنتهي هذه النظرية الى ان كل القراءات متساوية، فإما أنها قراءات مقبولة بتقويلها النص كل شيء ممكن بلا ترجيح، او كلها قراءات مرفوضة ومغلوطة بالمرة. لكنها في جميع الأحوال توصي القارئ بأن "يتخيل أن كل سطر يخفي دلالة خفية، فعوض أن تقول الكلمات فإنها تخفي ما لا تقول، ومجد القارئ يكمن في اكتشافه أن بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه. ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما؛ ندرك أنها ليست الدلالة الجيدة، إن الدلالة الجيدة هي التي ستأتي بعد ذلك، وهكذا دواليك. إن الأغبياء، أي الخاسرين، هم الذين ينهون السيرورة قائلين: (لقد فهمنا). إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه"[47].

لكن اذا عولنا على هذه النزعة فإنه يمكن تطبيقها – من باب أَولى – على نصوص الاتجاه النقائضي ذاته، وفي مقدمتها نصوص دريدا، ومنها الإدعاءات السابقة، وهو أمر لا يمانع به دريدا واتباعه، مما يشير الى عبث الكتابة والتواصل. فمثلاً تعليقاً على قول فرويد: "ان الفكر في مجمله ليس سوى طريقاً للف والدوران" أحال (لابورت) تلخيص فكر صاحب النظرية النقائضية المعروفة بالتفكيكية، ليس فقط لأن دريدا مثل نيتشه يعارض كل تلخيص، لكن الأهم هو لأن المفاهيم المستعملة من طرف دريدا، وبعيداً من أن تقدم الأمن والطمأنينة ووحدة المفاهيم التقليدية، فانها تجمع معاني مختلفة بل متعارضة، مفاهيم ليست اذن بمفاهيم، ولكن ضد مفاهيم، او كما يسميها (باتريس لورو) مفاهيم مضادة. وهي أن تخفي لفظة نقيضها وتكون بالتالي مسرحاً لحرب داخلية[48].

أما المفكر البراجماتي (رورتي) فهو الآخر يعتقد بأن النص لا ينطوي على حقيقة محددة، وهو يعبّر عن عملية الفهم والتأويل باستعمال النص، أي أن القارئ لا يقوم بفهم النص بقدر ما يقوم باستعماله لأغراضه الخاصة، فكل فهم وتأويل يعبر عن استعمال للنص لبلوغ الغايات النفعية، وبالتالي جاز القيام بأي فعل من هذا الاستعمال، طالما أن حقيقة النص معدومة.

وقد تعرّض هذا الموقف الى نقد من قبل المفكر إيكو الذي سعى للتمييز بين استعمال النص وبين فهمه وتأويله، معيباً على النزعات المتطرفة في كل من الأدبيات

---

46 التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص125.
47 التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص43.
48 مدخل الى فلسفة جاك دريدا، ص41.

البراجماتية والأدبيات النقائضية او التفكيكية محاكاتها ذات الاسلوب الذي استخدمته النزعة الغنوصية والهرمسية القديمة اتجاه النص والعالم. فبينهما سلسلة من الأفكار المتشابهة، منها ما يلي[49]:

- النص مفتوح بإمكان المأول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة، بل على العكس لا تتجاوز اللغة إمكانية الحديث عن اظهار التناقضات.

- إن اللغة تعكس مفارقات الفكر، وأن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.

- إن النص يشكو من الاختلال، فهو يريد أن يقول شيئاً، لكنه ينتج سلسلة لامتناهية من التناقضات.

ومع أن هذه المقاربة بين الهرمسية وبين النزعة المتطرفة في النقائضية والبراجماتية مبالغ بها، او أن ما صوّرته هذه المقاربة يليق بالنزعتين النقائضية والبراجماتية أكثر مما يليق بالهرمسية وطريقتها، لكن حتى لو سلمنا بأنها مقاربة دقيقة فمع ذلك يمكن القول بأنه اذا كان الهدف من النزعات القديمة للغنوصية والهرمسية كونها تريد أن تؤكد بأن أي شيء يشابه كل شيء ويدل عليه؛ لاعتبارات وحدة الوجود، وهو ما يجعلها تسترسل بالإنزلاقات والإحالات من صورة الى أُخرى، فان الحال مع النزعة البراجماتية المعاصرة لا تبرر فعلها لاعتبارات عقدية وجودية، بل انها تمارس نوعاً من اللعب والبحث عن جماليات الاسترسال فحسب. واذا كان هذا الأمر مبرراً في الممارسات الأدبية رغم تحفظنا، فان الأمر مع النصوص الدينية شيء مختلف تماماً، لسبب واضح هو ان هذه النصوص تحمل رسالة مقدسة لا يمكن الاستهانة بها واعتبارها لا تنطوي على معنى محدد.

وهذا هو الفهم المسيء.

القارئ المتواضع

[49] التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص42.

يبقى القارئ المتواضع، وهو يتوسط بين الاتجاهين الأولَين، اذ لا يدعي ان بإمكان الفهم أن يتطابق كلياً مع النص، كما لا يدعي انه لا يمكن التعرف على معنى النص بأي شكل من الاشكال. بل يقر ان بالإمكان حيازة الحد الادنى من التطابق مع النص، بمعنى انه يتحرك ضمن حدين متفاوتين: أدنى واقصى، فهو يقر بإمكان تحقيق الحد الادنى من تطابق الفهم، ويعترف انه لا يمكن بلوغ الحد الأقصى منه، أي ذلك الذي يتمثل بالتطابق الكلي، بل يتحرك ضمن هذين الحدين بدرجات متفاوتة، تعتمد على طبيعة النص ونوع القارئ.

واقرب مراتب القارئ المتواضع فهماً للنص هو من يتصف بانتمائه لصاحب النص، فهو القارئ المنتمي، ويتحدد هذا الانتماء بمختلف المستويات الثقافية والروحية والاجتماعية. فمثلاً ان تلاميذ المؤلف هم أعرف – عادة - بمقاصد نص المؤلف لكونهم قد عاشروه واطلعوا على طريقة تفكيره وتوجهاته ومقاصده. ويؤدي بنا هذا التصور الى الاعتقاد بأن أهل بيت النبي وأصحابه المقربين هم أعرف بمقاصد النبي ومقاصد الخطاب الذي جاء به من الله تعالى، لأنهم عاشروه وتولّوه وعرفوا مقاصده عبر سيرته العملية، فهم بذلك أعرف من غيرهم بهذه المقاصد.

أما نحن فبعيدون عن معرفة تلك المقاصد مقارنة باولئك الكرام، لكن اطلاعنا على سيرة هؤلاء وكيف عالجوا المشاكل التي واجهتهم قد يقرّب من فهمنا لفهمهم للخطاب، وبالتالي يقرّبنا من فهم الخطاب ومقاصده، ولو من حيث الإجمال والكليات.

وهذا هو الفهم المتواضع.

***

وعلى ضوء ما تقدم هناك عدد من الاتجاهات التي عالجت العلاقة بين القارئ والنص، او بين ذاتية القارئ المتمثلة بقبلياته ومسلماته، وبين موضوعية النص كطرف مقابل. ويمكن تعداد هذه الاتجاهات باختصار كالتالي:

الاتجاه التقليدي:

يرى هذا الاتجاه أن للنص معنى محدداً موضوعياً، وأن ذات القارئ تعكس هذا المعنى وتكشف عنه كما هو، وهي النظرة التي تجسدت في الاتجاه التقليدي القديم.

الاتجاه الوسطي:

ويسلّم هذا الاتجاه مثل سابقه بأن للنص معنى محدداً موضوعياً، لكن ذات القارئ لا تعكس هذا المعنى بتمامه وكليته، بل هناك حد أدنى يمكن التوصل اليه، كما هناك حدود أُخرى تتفاوت في القرب والبعد من معنى النص وقصد صاحبه. وفي جميع الأحوال إن المعنى المحصل هو نتاج يشترك في تحصيله كل من النص وذات القارئ.

الاتجاه التعددي:

ويرى هذا الاتجاه أن للنص معان متعددة موضوعية وأن الذات كاشفة عن هذه المعان بتوجيه منه. والبعض يُدخل ضمن عملية الفهم هذه معرفة حياة المؤلف ومقاصده والظروف التي تكتنفه، كالذي يذهب اليه شلايرماخر ودلتاي. في حين يقتصر البعض الآخر على النص دون اعتبار للمؤلف ومقاصده وظروفه، كالذي عليه إيزر وإيكو.

الاتجاه الذاتي:

وعلى العكس من الاتجاه السابق يرى الاتجاه الذاتي أن للنص معان متعددة ذاتية تظهر بفعل غلبة اسقاطات ذات القارئ على النص، فالتوجيه مستند الى ذات القارئ وخلفياته الثقافية باتجاه النص وليس العكس، وكثيراً ما يشير أصحاب سيسيولوجيا النصوص الى هذا المعنى، ومثلهم أصحاب السايكولوجيا الثقافية، وهو أن القراءات الأدبية محكومة بجملة من المعايير؛ مثل ثقافة المجتمع وايديولوجيته وظروفه التاريخية، ومثل الدوافع والعوامل النفسية الخاصة بالقرّاء انفسهم.

الاتجاه التوفيقي:

يعتبر هذا الاتجاه أن للنص معان متعددة نسبية تظهر بفعل مشاركة ذات القارئ للنص، فهذا الاتجاه يجمع بين النزعتين الموضوعية والذاتية، كالذي يذهب اليه غادامير وريكور.

الاتجاه العدمي:

ليس للنص بحسب هذا الاتجاه أي معنى تماماً، طالما انه يحمل تناقضاته، وأن القارئ مهما أراد الوصول الى معناه فإنه سيجد ما يناقض ما استفاده من معنى، وكل معنى يصل اليه فإنه يحيل الى معنى اخر لا علاقة له بالأول، وهكذا دون أن تحقق الممارسة والقراءة شيئاً محصلاً كالذي يذهب اليه دريدا. او يمكن القول أن تحديد معنى النص يعتمد على حرية ذات القارئ واستعماله له، فالاستعمال والفهم متحدان ومتماهيان، كالذي يراه رورتي.

أصناف القبليات

إن للقبليات المعرفية اقساماً تراكبية؛ بعضها قائم على البعض الاخر، وهي تنقسم من حيث البدء - منطقياً - الى صورية وتصديقية، ومن ثم تنشأ عن الاخيرة تفريعات وانواع اخرى وفقاً لاعتبارات مختلفة، كالذي يتبين لنا خلال البحث..

القبليات: صورية وتصديقية

في الفهم يتعامل الذهن مع معنى النص بعنوانين؛ احدهما «تصور المعنى» والاخر «حكم المعنى». فللمعنى تصور وحكم (تصديق)، ولكل منهما قبلياته، كالذي يجري مع الادراك والعلم. فلا يخلو الحال - في الجميع - من وجود قبليات بعضها صورية بسيطة، والبعض الاخر تصديقية، كما يتضح أدناه:

اعتاد المناطقة تقسيم الادراك الى تصور وتصديق. فالتصور هو ادراك بسيط لا يتضمن في حد ذاته حكماً او تصديقاً، كإحساسنا وتصورنا للأشياء الخارجية مثل الطاولة والقلم والناس وغيرها. وقد تكون بعض تصوراتنا خيالية او وهمية ومع ذلك نتصورها وكأنها موجودة، مثل تصورنا لجسم نصفه انسان ونصفه الاخر سمكة، او تصورنا للحيوانات وهي تتكلم... الخ. أما التصديق فهو تصور يجري عليه ما يجري على التصور البسيط، لكنه ينطوي على حكم او تصديق بخلاف الادراك السابق.

والعملية الادراكية سواء في حالة التصور او التصديق لا تتحقق من غير قبليات. فرؤيتنا للعالم وادراكنا للأشياء وكذا الحكم عليها، كل ذلك انما يتم بمساعدة القبليات. وللذهن البشري نوعان منها؛ هما: القبليات الصورية، والقبليات التصديقية.

وللقبليات الصورية شكلان، كما يلي:

الشكل الاول:

ويعبر عن الحساسية الصورية كما تتمثل بقالبي الزمان والمكان، اذ لا يمكن ادراك الحوادث الخارجية بلا زمان ومكان. وبالتالي فهما من القبليات الصورية، لان اي تصور للحوادث لا يتم الا من خلال تضمنهما، كالذي تحدّث عنه (عمانوئيل كانت) معتبراً الزمان والمكان صورتين قبليتين دون ان ينتزعهما الذهن البشري من الأشياء الخارجية.

الشكل الثاني:

ويعبر عن الاطار العام للجهاز الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة دون أُخرى، سواء تم تشكيل هذه الصور ابتداءً عبر المعطيات الحسية المتفرقة، او بعد تجميعها وتشكيلها وفق صورة شخصية واحدة. اذ يستلم هذا الجهاز معطيات حسية متفرقة عبر الحواس، فبحاسة البصر يستلم عن الشيء الخارجي إشارة يحولها الى صورة لونية وشكلية، وبحاسة اللمس يستلم عن هذا الشيء إشارة أُخرى يحولها الى صورة لمسية، وهكذا مع سائر الحواس، حيث يحول كل ما يستلمه من اشارات الى صور مناسبة، ثم يعمل على التوفيق بين هذه الصور في صورة شخصية واحدة تعبر عن الشيء الخارجي، كإن يكون المدرَك تفاحة مثلاً، فادراكنا لها يتم عبر احساسات متفرقة ومختلفة، لكن الجهاز الصوري يعمل على تجميع هذه الاحساسات بعد اضفاء الصور الخاصة عليها، ومن ثم يجعلنا نتصورها كجوهر واحد يعبر عن التفاحة. بل إنه يعمل على توحيد الصورة حتى في حالة ما يحصل من تفرق واختلاف في الحاسة الواحدة، كما في البصر، اذ ما تراه إحدى العينين لا يطابق تماماً ما تراه العين الأُخرى، لذا تتكون الرؤية البصرية وفق حالة من التوفيق بين رؤيتي العينين، ومن الطبيعي إن ذلك يدعم فكرة الاختلاف الحاصل بين الإحساس بالرؤية وبين الموضوع الخارجي كشيء في ذاته.

وبهذا فنحن لا ندرك الشيء الخارجي ابتداءً الا ادراكاً مشتتاً تبعاً للاحساسات المتفرقة، لكن الجهاز الصوري هو الذي يعمل على جمع هذا الشتات في صورة جوهرية واحدة، فيبدو لنا الشيء الخارجي جوهراً واحداً.

ونشبّه ما يقوم به هذا الجهاز في تشكيله للصور الذهنية بالمرآة التي تُشاهد فيها صورة الشيء، اذ تظهر الصورة بالشكل الذي تظهر فيه اعتماداً على الشيء الخارجي وعلى هيئة المرآة؛ إن كانت مستوية او محدبة او مقعرة او مكبّرة او مصغّرة او زرقاء او حمراء... الخ. لذا فالصورة لا تعبر بالضرورة عن حقيقة الشيء الخارجي، حيث يعتمد كل ذلك على طبيعة الجهاز الصوري للذهن. ولو ان هذا الجهاز تعرض الى بعض التغيير لأدى ذلك الى تغير هيئة الصور المدركة، آخذين بنظر الاعتبار التباين النسبي لهذا الجهاز بين فرد واخر، مما يجعل الاحساس بالصور الذهنية بين الافراد

مختلفاً بعض الشيء، كالاختلاف الحاصل في الدرجة التي نتصور بها لوناً معيناً، كاللون الاحمر مثلاً.

على ان الصورة التي نتصورها للشيء الخارجي قد لا تكون الوحيدة عند ادراكنا له. فقد تظهر لنا صورة وتتوارى أُخرى، بدليل انه قد تظهر هذه الصورة المختبئة - في بعض الحالات - عند تركيزنا على المختبئ او تغييرنا لزاوية الادراك، كالذي يُشاهد في الصور التي تعرضها مدرسة علم النفس الجشطالتي. اذ يظهر المشاهَد بأكثر من صورة، استناداً الى زاوية الادراك والتركيز، فتظهر بعض الصور عندما يركز عليها الادراك، او لكونها الظاهرة ابتداءاً، وإن توارت خلفها صورة أُخرى لا تدرك تفاصيلها، بل تُدرك الأخيرة عندما تتغير زاوية الادراك بنحو مناسب فيتبادل الظهور والاختباء، كما يبدو من تبادل الظهور في الشكل الفوتوغرافي لكل من الكأس والوجهين، والبطة والارنب، وغيرهما من الاشكال التي تعرضها تلك المدرسة.

وقد استخدمت هذه الظاهرة في الصراع السياسي احياناً. فمثلاً في الثمانينيات من القرن المنصرم كانت هناك عملة ورقية لدى احدى البلدان الاسلامية وهي تحتوي على صورة لرجل دين ملتحي، لكن عند النظر الدقيق تختفي اللحية لتحل محلها شبكة متداخلة من مختلف الضباع والافاعي والحيوانات الاخرى. وكان المصمم قد وضع هذه الصورة الخادعة نكاية بالنظام القائم.

وقد تعبّر رؤيتنا للعالم عن تلك الظاهرة من تبادل الظهور والاختباء للصور. فالصور الحسية التي ندرك فيها العالم لا تفسرها الأشياء الخارجية وحدها، اذ كثيراً ما يكون الشيء ذاته مشاهداً من عدة اشخاص لكن رؤيتهم له تكون مختلفة حتى وان كانت الظروف الطبيعية لهم متماثلة. وعلى ما يقوله هانسن: >من الاشياء التي تراها العين اكثر مما يصل الى كرة العين<. فالعين هنا لا يمكن مقارنتها بالكاميرا التي تلقط صور الاشياء دون زيادة او نقصان. فما يحصل في الرؤية ان الصورة المرسومة على الشبكية لا تفسر لدى الذهن كما هي، او ان الذهن يقوم بعملية تأويل لهذه الصورة بما يتفق مع القبليات والتجارب السابقة والتوقعات التي ينتظرها الفرد عند الرؤية. وان الاشياء تظل قابلة لاكثر من رؤية محددة وفقاً للصيغة الجشطالتية. ولا يقتصر الامر على حاسة البصر، بل بقية الحواس تخضع الى ذات النتيجة، ومن ذلك ان احد الباحثين أعد بحثاً تجريبياً حول اللمس الخالص بعنوان (في البحث عن احساس لمسي خالص)، وقد توصل من خلاله الى ان الادراك اللمسي يأتي بفعل نتاج مشترك لكل من المؤثر الخارجي وأفكار الشخص نفسه، وليس من الممكن الحصول على اثر منعزل خالص للعامل الاول او المؤثر الخارجي. وبالتالي فقد يكون لشخصين مختلفين ادراكان مختلفان ايضاً لنفس المؤثر اللمسي.

ولعل العرفاء هم ابرز من أكد هذا المنحى، كالذي صرح به ابن عربي، اذ اعتقد ان الناس يشاهدون العالم ويؤمنون بالله غيباً، خلافاً للعرفاء الذين يشاهدون الله

ويؤمنون بالعالم غيباً[50]ً. فكل منهما يمتثل صورة غير الأُخرى ، او ان كلاً منهما يتعامل مع احدى الصورتين كظاهر، ومع الأُخرى كمختبئ.
أما القبليات التصديقية للاشياء فتأتي بعد أن ينتهي عمل القبليات الصورية من صنع الصور والمعاني، ولا يمكن ان تقوم بدورها ما لم تعتمد اساساً على القبليات الصورية، وعلى نحو الدقة والتحديد انها تعتمد على الصور والمعاني التي تجهزها القبليات الاولى (الصورية).

وتنقسم القبليات التصديقية الى قسمين: قبليات منطقية محايدة، وقبليات مضمونية (غير محايدة). فالاولى تعبر عن جهاز مركب للادراك بعضه موظف للكشف عن العالم الخارجي دون تحديد مسبق، اذ تتصف الممارسة الكشفية بالمنطقية والحياد، كما هو الحال مع مبدأ الاستقراء واعتباراته الاحتمالية، فهو كاشف عن الأشياء دون تحديد مسبق، لهذا يعد من المبادئ المنطقية. في حين تتصف القبليات المضمونية بكونها كاشفة عن غيرها، لكنها ليست من المبادئ المنطقية، باعتبارها تحمل مضامين خاصة قبلية دون حياد، ومن ابرز نماذجها مبدأ السببية العامة، اذ ان هذا المبدأ يفترض سلفاً وجود تضايف بين السبب والمسبب، فاذا ما رأينا مسبباً فان ذلك يدعو الى الاعتقاد بأن له سبباً ما. كذلك فيما يتعلق بالكشف الوجداني، مثل الكشف الخاص بالعالم الموضوعي ككل، اذ انه مفترض سلفاً، ولم يستنتج بالدليل من الخارج، وبالتالي فانه يعد من القبليات المضمونية غير المحايدة.

وبذلك يتضح ان القبليات الصورية هي غير القبليات التصديقية، وان الأخيرة عبارة عن صور تنطوي على احكام قبلية. في حين ان الاولى بعضها يعبر عن قوالب صورية يتحقق من خلالها تصورنا للأشياء الحسية، كقالبي الزمان والمكان، في حين يعبر البعض الاخر عن جهاز صوري تتأثر به احساساتنا الحسية؛ فتظهر بالشكل الذي نتصورها، وكان من الممكن ان تظهر بشكل اخر لو ان هذا الجهاز طرأ عليه بعض التغير.

وينطبق ما ذكرناه على العلم جملة، اذ له قبليات صورية ينتجها العقل العلمي، ولو لم يكن لها مقابل في الخارج، حيث الواقع مجهول، وكأنه «الشيء في ذاته» العصي عن الادراك. فالنظريات العلمية العالية التعميم هي نظريات صورية لا يفترض مطابقتها للواقع الموضوعي، بل انها اصطلاحية وذات صياغة عقلية محضة، وعلى حد قول فتجنشتاين: «نحن نصنع لأنفسنا صوراً للحقائق، فالصورة هي التي تظهر الحقائق في شكل منطقي». وعلى هذه الشاكلة صرح الاستاذ (تريكر) بأن الصورة هي نموذج للواقع، ونحن الذين نصنع هذه الصورة كنموذج نألفه لنطبقه على الواقع، وإن كنّا لا نعرف عن هذا الأخير شيئاً، انما نكيف انفسنا مع الخبرات الجديدة بتصويرها

[50] ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1418هـ-1998م، ج4، ص78.

عبر مساعدة الخبرات الماضية التي نألفها[51]. وقد اصبح من المعروف علمياً - اليوم - ان تصور العالم قائم على افتراض عشرة أبعاد او أكثر أغلبها لا يمكن تخيله بأي شكل من الأشكال.

هذا فيما يتعلق بقبليات العلم الصورية، أما قبلياته التصديقية فتستند الى مبدأ الاستقراء واعتباراته الاحتمالية، كما تستند الى السببية العامة وافتراض ان هناك واقعاً موضوعياً يُجرى عليه البحث، الى غير ذلك من القبليات التي تساعد على الكشف العلمي. ويلاحظ انه ليس هناك اختلاف بين القبليات التصديقية للعلم عن تلك الجارية في الادراك، ذلك انه في كلا الحالين توجد قبليات منطقية محايدة وأُخرى مضمونية، وكلاهما يعد من القبليات الكاشفة.

كما ينطبق الحال السابق على الفهم الديني، فله قبليات صورية وأُخرى تصديقية، وان هذه الأخيرة لا تختلف عما عليه الحال في الادراك والعلم، اذ تنقسم الى قبليات منطقية محايدة، وأُخرى مضمونية. وإن كانت هذه الأخيرة تتلون بالوان مختلفة بحسب المشارب الفكرية والمنظومات المعرفية. بل يمكن القول ان القبليات التصديقية المضمونية، سواء في الفهم او العلم او الادراك، تتخذ شكلين بارزين، احدهما منضبط والاخر غير منضبط، كما سنعرف. أما القبليات التصديقية المحايدة فتتخذ الشكل المنضبط، ويعد مبدأ الاحتمالات العقلية او الاستقراء ابرز ما يمثلها، وهو مبدأ عام يستفاد منه في العمليات الذهنية الثلاث: الفهم والعلم والادراك.

لكن مع الاخذ بعين الاعتبار ان موضوع الفهم الديني هو أمر معرفي معبر عنه بلغة النص، وهو بذلك يختلف عن موضوع الادراك والعلم، اذ في كلا الحالين الأخيرين يكون الموضوع ذاتاً وكينونة وليس معرفة كما هو الحال مع موضوع الفهم الديني. لذلك يرد السؤال بصدد الفهم: كيف نتعرف على المعرفة التي يتضمنها النص من وراء حجاب اللغة؟ كما كيف نكشف عن محددات الذهن لهذه المعرفة؟

اذ نواجه - هنا - أمرين يتعلقان بالقبليات الصورية والتصديقية. فالمعرفة التي ينطوي عليها النص تتحدد بفعل هذين النوعين من القبليات. وإذا كنّا قد تعرفنا مجملاً على أشكال القبليات التصديقية التي تؤدي دورها في تحديد المعرفة التي ينطوي عليها النص اللغوي؛ بقي ان نتعرف على ما يتعلق بالقبليات الصورية، فهي تحدد المعنى الديني بغض النظر عن الأحكام التصديقية، لأنها مجرد تصورات لمعنى النص، سواء جرى التصديق بها ام لم يجر.

---

[51] انظر:

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britian, 1965, p. 194

فأول ما يلاحظ ان تصوراتنا لمعاني النص كتبادر اولي متأثرة سلفاً بثقافة العصر والاستخدام الحي للغة، وهي لا تتشكل بمعزل عن ذلك، طالما اننا نتعامل مع نص قد تجرّد عن واقعه الخاص. فحيث ان العرف اللغوي يتغير بفعل تغير الظروف، فسوف يرسم لنا ذلك تصورات نسبية للمعنى، شبيه بتصوراتنا الحسية عن الشيء الخارجي، لأنه واقع بين تأثيرين: الموضوع الخارجي والذات الكاشفة. فمثلاً نحن معتادين على استخدام لفظ (سيارة) في عصرنا الحالي، وعندما نقرأ لأول مرة النص القرآني ((وجاءت سيارة)) منقطعاً عن الاعتبارات الاخرى، فقد يتبادر الى اذهاننا المعنى المتداول حديثاً لهذا اللفظ، فهو ناشئ بفعل القبليات الصورية، لكن لاعتبارات الواقع التاريخي، او ما نسميه (القبليات التاريخية)، فاننا نمنع ان يكون المقصود محمولاً على المعنى السابق. ومثل ذلك يمكن ان يقال ايضاً حول لفظ (الحكم) الوارد في الكثير من الايات القرانية.

وكدليل على ذلك نشير الى ان المعاني اللفظية حينما ترِد ذهن السامع فانها لا تكون جامعة مانعة في التعبير عن حقائق الأشياء، كالذي فصلنا الحديث عنها في دراسة مستقلة[52]. وبالتالي فالمعنى المنتزع من النص لا يمكن ان يكون جامعاً مانعاً، وان تصوره يبقى أسير عوامل عديدة؛ منها الاعتبارات الحسية والثقافة العصرية، آخذين بنظر الاعتبار صور المعاني المختلفة نسبياً لدى الاذهان، حيث ان معنى اللفظ الذي يظهر في ذهن البعض وإن كان له مثيل في ذهن البعض الآخر، لكن درجة ذلك لا تتطابق، إذ لا بد من حدوث تفاوت في المعنى عند التبادر والتصور، فقد يتبادر للبعض زيادة في المعنى دون البعض الآخر، كما ان اللفظ لا يخلو من التأثير النفسي على الذهن، فتبادر المعاني يخلق حالة نفسية مؤثرة على الأذهان؛ طبقاً لاختلاف العوامل البيئية والثقافية والنفسية والبايولجية، وكل ذلك يخلق في الذهن صورة للمعنى لا تتطابق مع ما يحدث في سائر الأذهان الأُخرى .

كما قد يتبادر للذهن صور للمعنى ما لا يتبادر للآخر، كالذي تحدّث عنه علماء النفس الجشطالتي بخصوص ادراك الأشياء. فقد يتبادر للقارئ القديم معنى بحسب ثقافة عصره ما لا يتبادر للقارئ المعاصر، والعكس صحيح ايضاً، وقد لا يتنافى التصوران فيظهر احدهما ويختبئ الاخر لاعتبارات الثقافة العصرية او لاعتبارات أُخرى؛ كاختلاف القبليات المنظومية وما اليها كما سنعرف.

ومن الامثلة المفيدة في هذا التباين (الجشطالتي) - سواء على نحو التصور او التصديق - ما ورد في تصور معنى قوله تعالى: ((كل شيء هالك الا وجهه)) القصص/88، فالبعض يتصور ان معناه كما يبدو ظاهراً من غير توجيه، وهو ان كل شيء هالك حقيقة لا ان مآله الهلاك، خلافاً لما يراه البعض الاخر من معنى يشير الى المآل. وكلا المعنيين يستبطنان الظهور رغم تضادهما طبقاً لتعارض المنظومتين المعتمد عليهما في الفهم.

---

[52] انظر الفصل الأخير من كتابنا: فهم الدين والواقع، طبعة مؤسسة افريقيا الشرق، 2011م.

وحتى الرجوع الى المعاجم اللغوية لا يعفي كونها متأثرة بتلك الصور المذكورة في تحديدها لمعاني اللغة، ومنها ثقافة العصر. ولو قيل انه يمكن الرجوع بذلك الى ما ورد من اشعار الجاهلية لتحديد معاني الألفاظ ومن ثم النص؟ قلنا ان استخدام اللفظ يرد بمعاني عديدة، وان الاشعار طافحة بذلك، وبالتالي فإن ترجيح بعض المعاني على البعض الاخر قد يتأثر بالثقافة العصرية. كما ان معاني ألفاظ النص لا تعبر بالضرورة عن معاني الاشعار الجاهلية، سيما اذا اخذنا بالاعتبار الاختلاف الحاصل بين الثقافتين الشعرية والدينية، والظروف الاجتماعية التي اكتنفت كلاً منهما.

وكما يرى (لوسركل) فان الموسوعة اللغوية «قد تغني معرفتنا لهذه اللفظة، ولكن تبقى هناك تداعيات وارتباطات لهذه اللفظة متأتية من ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية معينة لا يمكن لا المعجم ولا الموسوعة ان تلقي عليها الضوء. ويتعين علينا ان نلم بهذه التداعيات لكي نتمكن من فهم هذه اللفظة وفهم عملها في الجملة فهماً شاملاً صحيحاً»[53].

وفي جميع الأحوال ان المعاجم والموسوعات اللغوية لا تملك القدرة على وضع المعاني الجامعة المانعة، كما انه ليس بوسعها ان تحدد حجم التأثير النفسي على الاذهان عند تبادر المعاني.

تبقى ان وظيفة القبليات الصورية للنص هي اظهار معنى النص في الذهن على شاكلة ما يحدث في حالة ادراك الاشياء الخارجية، وسبق ان اطلقنا على هذا المعنى بالظهور المعنوي للنص. وهو ظهور ذاتي غير متوقف على الارادة التصورية للذهن، وإن كان بامكان هذه الارادة ان تدرّب نفسها لإحضار معاني صورية جديدة كالذي يحصل في حالة ادراك الواقع والتدرب على رؤيته رؤية جديدة مختلفة. في حين ان وظيفة القبليات التصديقية هي الحكم الذي من ابرز مصاديقه الفهم والقراءة، اذ تعتمد على ما يتحقق من الظهور المعنوي للنص. ويمتاز الحكم في هذه الوظيفة بانه متوقف على الارادة التصورية للذهن خلافاً لما يجري في الظهور المعنوي للنص.

وفي النتيجة يتوقف الظهور المعنوي للنص ولنرمز له (ن ع) على كل من القبليات الصورية (ق ص) والنص المجهول (ن)، اي كما هو في ذاته. وبحسب التعبير الرياضي فان:

ق ص + ن ← ن ع

أما الفهم (ف) او القراءة فانه يعتمد على هذه النتيجة المتمثلة بالظهور المعنوي للنص (ن ع) مضافاً الى القبليات التصديقية والتي نرمز لها بـ (ق ت). وبحسب التعبير الرياضي المجمل فان:

ق ت + ن ع ← ف

---

[53] جان جاك لوسركل: عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، نشر المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثانية، 2006م، ص20.

لكن الفهم (ف) او القراءة هو إما اشارة (ش) او تفسير (س) لذا فبحسب التعبير الرياضي:

ق ت ش **+ ن** ع ← **ش**

أما التفسير (س) فانه يزيد على علاقة الاشارة السابقة بقبليات جديدة هي القبليات التفسيرية، وبالتالي فالعلاقة التفسيرية تكون كالتالي:

ق ت ش **+ ق** ت س **+ ن** ع ← **س**

واذا كان هناك نوع من الاندماج او الاتحاد بين الاشارة والتفسير كالذي لاحظناه في السابق؛ فان قبلياتهما تكون غير متمايزة، الامر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية التالية:

2ق ت **+ ن** ع ← **س**

القبليات: منضبطة وغير منضبطة

القبليات غير المنضبطة

عرفنا ان صنع صور الأشياء الخارجية يتم عبر الجهاز الصوري للذهن، كما ان صياغة معنى النص يتم عبر الاطار المعنوي للذهن، مع الأخذ بعين الاعتبار ان النص ينطوي على أمر معرفي، الأمر الذي يجعل من التماس المعرفي متأثراً بذلك الاطار فيظهر كمعنى متبادر. وقد يفرض هذا المعنى نفسه ويتحول من مجرد تصور بسيط الى معنى تصديقي طبقاً لتداول اللفظ واستخدامه. وبما ان اللفظ لا يحافظ على معناه الاصلي عبر تغاير الواقع والزمان عادة؛ فان ذلك يجعل من معنى النص مصاغاً بفعل ما اكتسبه الذهن من معنى في الخارج.

فرغم حركية النص الديني وتفاعله مع الواقع حال نزوله وتداوله؛ لكننا نعلم ما يترتب عليه من اختلاف المعنى وتفاوته. فكيف الحال حينما ذهبت هذه الحركية الكاشفة؟! فالذين عاصروا النص تعاملوا معه كعنصر حركي فاعل وجدلي مع الواقع، مما جعل فهمهم مقارباً لمقاصده، طالما اقترن بالعناصر المساعدة على الفهم، كالحركية والجدل، خلافاً لتعاملنا معه، فنحن نتعامل مع نص مجرد يفتقر الى هذه العناصر المساعدة، مما يصعّب علينا فهمه بالدرجة التي يكون فيها مقارباً لمقاصده. بل يعمل الذهن على تقديم البدائل لملئ الفراغات الخاصة بالجهل عبر المعاني المكتسبة من الخارج. وبذلك يظهر تأثير الواقع على الفهم كأبرز السنن الفاعلة. فتارة ان تغير الواقع يبعث على تغير الفهم بالشكل المطروح، وأُخرى يبعث على تغير الفهم طبقاً للآيديولوجيا، كما سنعرف.

هكذا فإن ما يتحقق من معنى النص هو صنع مشترك بين ما يحمله النص من معنى كما يتمثل في نشأته الخاصة، وبين ما يضيفه ذهن القارئ من معنى. او انه نتاج مشترك بين المعنى الذي عليه العرف الخاص بالنزول، وبين المعنى المتحول عبر الزمان، او بين الماضي والحاضر، حيث تعاد صياغة المعنى بما يناسب الحاضر. ومن حيث الدقة فإن الحاضر يؤثر في فهم الماضي، كما أن الماضي يؤثر في فهم الحاضر، فأحدهما يؤثر في الآخر، لكن في المحصلة فإن كلاً من النص والحاضر والماضي يساهم في التأثير على ذات القارئ، فهذا الأخير ليس معزولاً عن تقاليد الماضي عبر العصور، مثلما انه غير معزول عن الحاضر، لكن اندماج الماضي في الحاضر يجعل منهما وحدة مؤثرة على القارئ كتأثير النص عليه. وهنا يصبح النص نسيجاً فسيفسائياً يجمع في طياته أزماناً وطبقات تاريخية مختلفة لمعاني الكلمات وسياقاتها. فلمعنى كل كلمة وسياقها زمانها التاريخي، وباجتماع الكلمات او المعاني تجتمع الازمان سوية ضمن نسيج النص الفسيفسائي، وكل ذلك ما نعبر عنه باجتماع الماضي والحاضر، مما له أثره على ذهن القارئ، ومما يجعل التناص حاضراً في النص او الكاتب او القارئ بقوة. ففي التحليل والتقطيع يمكن ارجاع معاني النص الى معان مستعارة وفق ازمان تاريخية مختلفة.

لذا فقد كان غادامير يرى بأن الحصيلة المعرفية من عملية الفهم هي دمج أُفقين معاً: أُفق النص، وأُفق القارئ، اي دمج أُفقي الماضي والحاضر، او ما يعبر عنه بإنصهار الآفاق، لأن لكل جيل تاريخي أُفقه الخاص والذي يمكن أن يؤثر به على ما بعده من أجيال[54].

ويشاطر ريكور مذهب غادامير في إنصهار الآفاق بوجهة نظر مشابهة[55]. وهو يرى بأن هناك شراكة بين النص والقارئ لانتاج الفهم والتأويل، يكون فيها "النص أخرس لا صوت له"، أما القارئ فهو الذي يتحدث بلسانه نيابة عنهما معاً. فالنص أشبه بقطعة موسيقية، والقارئ أشبه بعازف الأوركسترا الذي يطيع تعليمات النغم[56].

وعلى العموم، إن الفهم لدى غادامير يتحقق بفعل مشترك لكل من التأثير الموضوعي المتمثل بالنص وأُفق الماضي من جهة، والتأثير الذاتي المتمثل بأُفق القارئ وثقافته العصرية من جهة ثانية. فالفهم بهذا الاعتبار لا يتضمن منهجاً محدداً استناداً الى البعد الذاتي من عملية الفهم، وهو البعد المتعلق بالقبليات غير المنضبطة التي من المحال ان تدخل ضمن اطار منهجي، وبالتالي فلا جدوى من الحديث عن

---

54 غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص87. كما انظر:

Werner G. Jeanrod : Theological Hermeneutics, 1991, London, Macmillor, p. 65

55 نظرية التأويل، ص146.

56 نظرية التأويل، ص122.

وجود قواعد مناسبة تحدد عملية الفهم بما يجعلها تقترب او تطابق ما عليه النص كشيء في ذاته.

لهذا الاعتبار؛ فقد اعتقد غادامير بأن الهرمنوطيقا حاضرة - على الدوام - عندما يبدأ البشر بالفهم، وذلك دون مخطط لعلم المنهج. بل ان الهرمنوطيقا تقف ضد طبيعة العلم المنهجي. وقد تأثر فيلسوفنا هذا بقاعدة استاذه هايدجر الخاصة بتحكم الأحكام القبلية في الفهم، وهي القاعدة التي عُدّت غاية في الأهمية لدى مفكري القرن العشرين[57]. وتأكيداً لذلك اعتبر غادامير أننا في عملية الفهم نسقط ابتداءاً - وعلى الدوام - نظرتنا اللغوية للعالم على النص. فنحن نجد اللغة جاهزة أمامنا وهي تحمل المعاني الخاصة بالعالم، وكل ذلك يتم اسقاطه على فهمنا للنص، طبقاً للمعاني اللغوية المألوفة لدينا سلفاً. وكما يقول: هناك دوماً وساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص[58].

مما يعني أنه سواء بتصورنا للعالم، او فهمنا للنص هناك شيء من النزعة الهرمنوطيقية او التأويلية التي لا يمكن تجنبها بفعل نظرتنا اللغوية المألوفة، وكل ذلك يجري دون مخطط لعلم المنهج.

وقريب من رؤية غادامير ما عبر عنه المفكر الصدر في (اقتصادنا) بقوله: «وحتى لو تأكدنا احياناً من صحة النص، وصدوره من النبي او الامام، فاننا لن نفهمه الا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، وإستبطان بيئته التي كان من الممكن ان تلقي عليه ضوءاً»[59].

ويلاحظ انه عندما يؤكد غادامير على عدم امكان تجاوز حقيقة تدخل ذات القارئ او المأول في عملية الفهم، ومثله التفكير في مختلف مجالات العلوم، فإن ما يحضر في باله تلك المفاهيم والنوازع الذاتية الخاصة، سيما تلك المتعلقة بالقبليات غير المنضبطة، باعتباره يركز على أثر العصر على النوازع الذاتية بكل ما يحمله من لغة وثقافة وروح ونزوع. لكن اذا قدّرنا بأن القارئ يمكنه الاستعانة في بعض درجات الفهم بالقبليات المنضبطة المشتركة، والتي منها ما تكون ضرورية، كما منها ما تكون محايدة منطقية، فان ذلك سيلغي التعميم الذي افاده باستحالة تجاوز النواحي الذاتية، فإثبات جزئية واحدة موجبة يفضي الى اثبات القضية على النحو الكلي كما يقول المنطقيون. فمثلاً لو أننا سلّمنا بأن الواحد المضاف الى واحد مثله لا يكون الا اثنين، فان ذلك يكفي للاعتقاد

---

[57] انظر:

Werner, 1991, p. 65

[58] فلسفة التأويل، ص141.

[59] محمد باقر الصدر: اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ-1979م، ص417-418.

بوجود أحكام ضرورية تحمل الوجوب والاستحالة. وكذا هو الحال في الفهم، فلو اننا تمكنا من أن نصل الى فهم موضوعي مهما كان محدوداً وضيقاً فذلك يبرر الاقرار بوجود أحكام موضوعية تتجاوز الإنزلاقات الذاتية والتسربات المرتهنة بالقبليات الخاصة ومنها تلك المتصفة بكونها غير منضبطة، بما فيها القبليات اللغوية المألوفة، رغم أن من المحال تجاوز القبليات على اطلاق. وهذا هو الفارق فيما ندعو اليه قبال النزعات الحديثة التي تقر عدم امكان تجاوز المسلمات الذاتية الخاصة، ومنها طريقة غادامير. فلا بد من التمييز بين الأنواع الخاصة بالقبليات المعرفية، فمنها ما لا يمكن تجاوزه بأي شكل من الأشكال، باعتبارها منطقية محايدة، او مشتركة، كما منها ما يمكن تجاوزه ضمن حدود نسبية مثلما سبق أن عرفنا.

وعلى العموم ان القبليات غير المنضبطة هي قبليات ذاتوية (نفسية) لِما تتأثر به الذات بمختلف التأثيرات التكوينية والمكتسبة، اي تلك الناتجة عن العوامل النفسية والفسلجية والجينية والبيئية. فاغلب المعارف البشرية، ومنها الدينية، ليست محصنة من هذه التأثيرات. فبفعلها تتكون الميول النفسية وتمتزج مع القضايا المعرفية بغض النظر عن الطبيعة العلمية لهذه القضايا. وهذا الامتزاج او الاتحاد يخفي - عادة - مظاهر تلك التأثيرات على المعرفة. ومن الأمثلة عليها تأثير الحرب العالمية الاولى على نظرية هايزنبرغ في مبدأ اللاتحدد الالكتروني[60]، وتأثير البلدان على المدارس الفقهية. وحول هذه القبليات يدور ما أطلق عليه بيكون أوهام الكهف، وعليها تتشكل القراءة البرانية، خلافاً للقبليات المنضبطة التي تتأسس عليها القراءة الجوانية.

وأهم ما في الأمر إنه قد تتحول المعرفة بسبب الميول النفسية – المشار اليها - الى عقائد جامدة، فتكون حجاباً للعلم، بل إن القبليات ما لم تكن قطعية او بديهية فإنها تترشح لتصبح عقائد تمنع من نفاذ العلم والمعرفة الصحيحة. وليس من الممكن التخلص من هذه السدود المانعة ما لم يتم التدرب والتربّي على ممارسة منهج الشك وتفعيل القبليات المنطقية المحايدة والكاشفة، واختبار ما هو عقيدة وتحويله الى مجرد رأي قدر الإمكان.

فمع أنه من الناحية المبدئية او المنطقية، ينبغي ان تتأسس العقيدة على الفكر، ويتحول الفكر الى عقيدة، لكن ما نشاهده واقعاً عكس ذلك في الغالب. اذ تكون العقيدة نتاج تجربة عملية او نفسية يتأسس عليها الفكر فتكون حجاباً للعلم والحقيقة، او تمنع بذلك ما يسمى الفطرة الثانية، ولا يستثنى من هذا الأمر ما يُعرف بالعلماء لدى مختلف الإختصاصات، وعلى رأسهم – بالطبع – علماء الدين.

فمثلاً ينقسم الفكر الديني الى مجرد رأي وعقيدة، وتتألف هذه الأخيرة من جماع الرأي وما يرتبط به من إحساس وجداني وعاطفي قوي، وهو ما يشكّل أساس التجربة الدينية، فتكون العقيدة ليست مجرد رأي ولا أنها تجربة فحسب، بل مزيج

---

60 انظر: جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185) الكويت، 1414هـ -1994م، ص426-428. كذلك كتابنا: القطيعة بين المثقف والفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2005، ص24.

مركب من الأمرين معاً. وقد تكون التجربة الدينية ابداعية كما هو الحال مع تجارب الأنبياء والأولياء، لكن الغالب فيها هو الإتباع؛ كالذي يتمثل بتجارب الناس. واذا كانت التجربة من الصنف الأول لا تقوم على الرأي، بل تقع في موازاة له، فإن الثانية ترتبط بالرأي ارتباطاً صميماً، لكن المشكلة أنها غالباً ما تكون أساس الفكر لا العكس، لذلك ينشأ التعصب والدوغمائية وغياب الأساس الفكري المتين، اذ لا يصبح للفكر وظيفة سوى تبرير التجربة الدينية المسلم بها سلفاً، وهو ما يقع ضمن منطق الدفاع عن القبليات غير المنضبطة.

على ذلك يصبح من الواجب منطقياً تصحيح الصورة والقيام بقلبها رأساً على عقب، أي تفريغ العقيدة من محتواها النفسي وتحويلها الى مجرد رأي. والغرض من ذلك ليس نسف العقائد جميعاً، لكن تناقض هذه العقائد وتضاربها يفرض علينا العمل على تقليصها الى أقصى حد ممكن، ولا يتم ذلك الا بممارسة النقد الذاتي، وانتهاج منهج الشك، مع تفعيل دور القبليات الكاشفة في البحث العلمي.

وعموماً،كما سنرى، إنه لا يمكن التحرر كلياً من تأثير القبليات غير المنضبطة او النزعات الذاتية على الفهم. فسواء كان الأمر يخص الثقافة العصرية او الاعتبارات الذاتية المتعلقة بالقارئ نفسه؛ فكل ذلك له تأثيره على فهم المعنى بالشكل الذي يراه، بحيث ان هذا التأثير يزداد كلما أوغل الفهم بالتفصيل دون اجمال. وينطبق هذا الحال على كل من العلم والادراك.

القبليات المنضبطة

ليس الذهن صفحة بيضاء خالية ليملى عليه النص. والحال ذاته ينطبق على كل من الادراك والعلم. فالادراك لا تقوم له قائمة من غير قبليات. والمعرفة التصديقية لا تتأسس بدونها. والمنهج المحض يعجز عن ايضاح كيف تبنى المعرفة من غير مبادئ اساسية؛ كمبدأ السببية العامة ومنطق الاحتمالات العقلية التي تتأسس عليها قاعدة الاستقراء وما الى ذلك من القبليات المنضبطة.

والشيء ذاته يمكن قوله بخصوص العلم. فقد لوحظ ان هناك نظريتين في المنهج العلمي؛ احداهما ترى الذهن لا يضيف للمعرفة شيئاً، بل يسجل ما يملى عليه من كتاب الطبيعة. وتعتبر هذه النظرية ان كل فاعلية ذهنية انما هي تشويه وتحريف للمعرفة الحقيقية. واغلب تابعي هذه المدرسة هم عبارة عن التجريبية التقليدية. أما النظرية الأُخرى فتسلّم بأن من غير الممكن قراءة كتاب الطبيعة دون النشاط الذهني. اي ان تفسير الطبيعة لا يكون الا في ضوء توقعاتنا ونظرياتنا. فقد ولدنا ـ اساساً ـ مع هذه التوقعات (expectations)، اذ بها أدركنا العالم الخارجي في عالمنا الذاتي كسجن محتم.

ان فكرة كوننا نحيا ونموت في سجن التركيب الداخلي لذاتنا قد ظهر ابتداءاً مع (عمانوئيل كانت)، وأن الكانتيين المتشائمين مالوا الى استحالة معرفة العالم بسبب هذا السجن الذاتي. في حين اعتقد الكانتيون المتفائلون بان الله خلق تركيبتنا العقلية لتطابق ما عليه العالم الخارجي. لكن المنظرين ذوي النشاط الثوري ذهبوا الى امكان ان تتحسن هذه التركيبة وتتطور بل وتستبدل بأخرى جديدة افضل. فنحن الذين نخلق سجوننا الذاتية، لكن يمكننا هدمها من خلال النقد ايضاً[61].

مهما يكن فالعلم يعتمد على مسلمات اساسية دونها لا تقوم له قائمة، كتسليمه بوجود واقع موضوعي خارجي يقام عليه البحث والكشف. وكذا تسليمه بمبدأ السببية العامة كمبدأ ميتافيزيقي. اضافة الى المبادئ القبلية المحايدة مثل منطق الاحتمالات العقلية ودور الاستقراء في الكشف.

والحال ذاته ينطبق على مسألة الفهم الديني، اذ يستحيل أن تمارس عملية الفهم من غير قبليات منضبطة حاكمة عليها. وسنعرف ان للقبليات أنواعاً وأصنافاً مختلفة يتقوم بها الفهم، مثلما يتقوم بها الادراك والعلم.

أقسام القبليات المنضبطة

يمكن تقسيم القبليات المنضبطة، سواء المتعلقة بالادراك والعلم، او المناطة بفهم الدين والنص، باعتبارات مختلفة كما يلي:

فباعتبار الحياد وعدمه تنقسم هذه القبليات الى منطقية محايدة كمنطق الاحتمالات العقلية التي يقوم عليها مبدأ الاستقراء مثلاً، ومضمونية غير محايدة كالسببية العامة وما اليها، مثلما عرفنا من قبل.

وباعتبار التكوين والاكتساب تنقسم القبليات المشار اليها الى قبليات تكوينية مثل السببية العامة والاستقراء، والى قبليات مكتسبة بالتعلم والتفكير كالذي يخص الفهم الديني، مثل قاعدة السنخية ووحدة الوجود كما لدى الفلاسفة والعرفاء، او قاعدة اللطف والحسن والقبح العقليين كما لدى بعض المنظومات الكلامية.

كما باعتبار التأسيس والتوليد، تنقسم تلك القبليات الى قبليات شرطية، حيث تكون شرطاً لصحة الادراك والعلم والفهم دون ان تنتج شيئاً معيناً، كمبدأ عدم التناقض، والى

---

61 انظر:

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosiphical Papers, Volume1, Editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press, p. 20-21

قبليات تأسيسية مولدة، نطلق عليها الأصول المولدة او الفعالة، لما لها من دور فعال في التوليد والتوجيه. ففي الفهم الديني - مثلاً - تعد قاعدة السنخية اصلاً مولداً لدى المنظومتين الفلسفية والعرفانية، حيث تتوقف عليها مختلف القواعد والقضايا الفلسفية والعرفانية المناطة بمعرفة الوجود الخارجي العام. وقد تكون القبليات في الفهم الديني من النتاج المعرفي، وكذا قد تكون مولدة نسبياً، اي مولدة لعدد من القضايا، وان كانت بدورها متولدة بفعل غيرها، فقاعدة الصدور (الواحد لا يصدر عنه الا واحد) مثلاً تعد من القبليات - في الفهم الديني - ذات التوليد النسبي، فهي مولدة لقضايا فلسفية كثيرة، كمراتب العقول وتبرير الكثرة وما الى ذلك، لكنها قائمة من حيث التأسيس على قاعدة السنخية.

كذلك تنقسم القبليات بحسب الخصوصية والاشتراك، فبعض القبليات في الفهم الديني يعتنقها جماعة دون أُخرى، وهي بالتالي خاصة غير مشتركة، مثل القواعد الفلسفية والكلامية، في حين توجد قبليات أُخرى عامة يشترك في اعتناقها الكل، كمبدأ الاستقراء. وعلى العموم ان التقسيم بهذا الاعتبار يجعل من القبليات على أصناف خمسة كالتالي:

1 ـ قبليات مطلقة:

وهي معارف لا يخلو منها انسان قط، وبعضها يتوقف عليه النظام المعرفي الانساني برمته. ومن الأمثلة عليها المعرفة الخاصة بمبدأ السببية العامة ومبدأ عدم التناقض ومنطق الترجيحات الاحتمالية والضرورات الحسية وغيرها. ولا شك ان لهذا النوع من القبليات دوره المميز في فهم النص، سواء على مستوى الإشارة او التفسير. فمثلاً كثيراً ما يتحول المجاز الى نوع من الظهور لا التأويل بسبب بعض القبليات المعرفية القائمة على الضرورة الحسية، كما عرفنا.

2 ـ قبليات عامة:

وهي قبليات تغلب على معرفة الناس، لكن دون أن يصل فيها الأمر الى حد الاطلاق التام. فأغلب الناس يتمسكون - مثلاً - بظاهر النص استناداً الى ما لديهم من المعرفة القبلية الخاصة بالدلالة الاستعمالية للفظ على المعنى، او ما يطلق عليه الفهم العرفي للنص، فحيث يكثر استخدام اللفظ على معنى محدد، فان ذلك يشكل ركيزة ذهنية قبلية يلجأ اليها القارئ لحمل معنى النص على الظاهر المتبادر.

3 ـ قبليات منظومية:

وتعد هذه القبليات عين ما يسلّم به القارئ والباحث بنظام ما او منهج ما من الأنظمة والمناهج الفكرية، الأمر الذي يؤثر فيه على فهم النص وقراءته، سواء كان ذلك من حيث الإشارة، او من حيث التفسير. وهذه القبليات هي التي يكثر فيها النقاش والجدل بين الباحثين، او انها ليست موضع تسليم لدى جميع الأنظمة الفكرية، لذلك فان ما ينبني عليها من الإشارة والتفسير يخضع هو الآخر الى المماحكة الجدلية. وعلى هذا النوع من القبليات تتأسس آليات التأويل والإستبطان عادة. وقد يصادف ـ احياناً ـ ان الإشارة لدى القبلية المنظومية قائمة على الآلية الإستظهارية لكنها من حيث التفسير تنحو الى التأويل والمباطنة، فيتشكل لدينا ما أطلقنا عليه الإستظهار الجدلي. حيث تكون القراءة من حيث التفسير بعيدة عن أجواء النص وسياقه، رغم أنها من حيث الإشارة تبدي المحافظة على الظهور اللفظي للنص. لذلك فإن هذه القبليات رغم أنها منضبطة الا أنه قد تتم ممارستها بنوع من الإسقاط التعسفي على الفهم لأدنى مناسبة، فيكون توظيفها غير منضبط؛ لتأثره بالنواحي الذاتية وعدم الالتفات الى المعطيات الموضوعية للنص.

يضاف الى ما سبق هناك صنفان آخران من القبليات؛ قد ينضمان ضمن القبليات السابقة، كما قد ينفصلان أحياناً. كذلك فانهما قد يتحدان وقد ينفصلان، وهما كما يلي:

4 ـ قبليات محايثة:

وهي قبليات تحايث النص وتزامنه، باعتبارها ترتبط بواقع التنزيل، فيفهم النص على ضوء ما يفيده هذا الواقع، سيما عند الإحساس بعدم وجود اتساق في النسق الدلالي للنص ما لم يؤخذ هذا الواقع بعين الاعتبار. ومن ذلك ما ورد فيما أشكل على مروان بن الحكم في قوله تعالى: ((لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويُحبون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم)) آل عمران/188، اذ قال لئن كان كل امرئ فرح بما أُوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً، لنعذَّبن أجمعون، حتى بيّن له ابن عباس بأن الآية نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النبي (ص) عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه، واستحمدوا بذلك اليه. كذلك جاء في قوله تعالى: ((الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الأمن وهم مهتدون)) الانعام/82، فقال البعض أينا لم يظلم؟ فأوضح النبي بأن الأمر خاص بالشرك، حيث ((ان الشرك لظلم عظيم)) (لقمان/13). كما حكي عن عثمان بن مظعون وعمرو بن معدي كرب أنهما كانا يقولان بأن الخمر مباحة، ويحتجان بقوله تعالى: ((ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين)) المائدة/93، فعلق على ذلك البعض بأنهما لو علما سبب نزول هذه الآية لم يقولا ذلك، وهو ان ناساً قالوا

لما حُرمت الخمر: كيف بمن قُتلوا في سبيل الله وماتوا وكانوا يشربون الخمر وهي رجس؟ فنزلت تلك الآية[62].

5 ـ قبليات مفترضة:

وهي قبليات يفترضها الذهن ضمن سياقات معينة. فمثلما أن هناك قبليات جاهزة وحاضرة في الذهن سلفاً، وهي مستعدة للإسقاط، كالذي عليه القبليات المنظومية، فإن هناك قبليات أُخرى غير حاضرة في الذهن، بل يقوم هذا الأخير باحضارها عند الاحساس بأن النسق الدلالي للنص لا يمكنه ان يكون متسقاً او تام الدلالة الا بفرض بعض الافتراضات القبلية المناسبة. فلكل نص نسق من الدلالات المترابطة، لكن قد تشكو هذه الدلالات من النقص او الاختلال في المعنى المتسق، وكل ذلك يهيء المجال للافتراضات الذهنية المناسبة، ولولا هذه الافتراضات فإن تلك الدلالات لا تكتمل، او أنها تظل تشكو من اختلال المعنى عند قراءته قراءة بيانية وعقلائية، لذا كان لا بد من إكمال النقص واصلاح اختلال النسق الدلالي طبقاً للافتراضات الذهنية. فهي قبليات ليست اسقاطية كالقبليات المنظومية، بل انها مفترضة للتعويض عما ينتاب نسق الدلالات من ذلك النقص والاختلال.

ومن الاختلالات ما هو ذاتي في النسق، ومنه ما قد يكون اختلالاً بالقياس الى (الآخر)، كالعقل والواقع مثلاً.

وللاختلالات الذاتية أشكال متعددة: فقد تعبّر عن التعارض في الدلالات الظاهرة، كالذي يبدو من موقف القرآن الكريم من أهل الكتاب والمشركين، او موقفه من مسألة القضاء والقدر، وكذا مسألة الصفات الالهية، ومثل ذلك مسألة الزمن المقدر لخلق السماوات والأرض، ففي بعض الآيات القرآنية يُقدر هذا الزمن بستة أيام، كما في قوله تعالى: ((إنّ ربّكم الله الّذي خلق السّماوات والأرض في ستّة أيّام ثمّ استوى على العرش)) (الأعراف/54)، لكن جاء في سورة (فصلت) ما ظاهره أن الزمن المقدر لخلقهما ثمانية أيام، كما في قوله تعالى: ((قل أئنّكم لتكفرون بالّذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك ربّ العالمين، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيّام سواء للسّائلين، ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين، فقضاهنّ سبع سماوات في يومين وأوحى في كلّ سماء أمرها وزيّنّا السّماء الدّنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم)) (فصلت/9-12)، لذلك أخذ المفسرون وضع الافتراضات التفسيرية لإزالة مثل هذا التعارض الظاهر، ومن ذلك ما ذكره الشيخ الطبرسي في تفسيره (مجمع البيان)

---

[62] جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الاولى، 1407هـ -1987م، ج1، ص93-97.

بأن المقصود من الآية (في أربعة أيام) أي في تتمة أربعة أيام من حين ابتداء الخلق، فاليومان الأولان داخلان فيها، كما تقول خرجت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، وإلى الكوفة في خمسة عشر يوماً، أي في تتمة خمسة عشر يوماً[63].

كما قد تعبر هذه الاختلالات عن الغموض وعدم الوضوح فيما يريد النص ابلاغه وايضاحه. وابرز الأمثلة على ذلك ما جاء في قصة هاروت وماروت؛ كالذي تبديه سورة البقرة في قوله تعالى: ((ولمّا جاءهم رسول من عند الله مصدّق لّما معهم نبذ فريق من الّذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون، واتّبعوا ما تتلوا الشّياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكنّ الشّياطين كفروا يعلّمون النّاس السّحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلّمان من أحد حتّى يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه وما هم بضآرّين به من أحد إلاّ بإذن الله ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون)) (البقرة/101-102). فدلالات النص القرآني - هنا - غير واضحة فيما تبديه من المعنى المتسق، لذلك كانت محل الكثير من الافتراضات القبلية لدى المفسرين، وهي مع ذلك تعاني الكثير من الاضطراب والنقص. وقد قدّر محمد حسين الطباطبائي مجمل الاحتمالات الواردة في النص كما أوردها المفسرون بأكثر من مليون احتمال[64]. وذكر

---

63 الطبرسي: مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية www.yasoob.com، ج9، ص9.

64 قال الطباطبائي بهذا الصدد: >اختلف المفسرون في تفسير الآية إختلافاً عجيباً لا يكاد يوجد نظيره في آية من آيات القرآن المجيد، فاختلفوا في مرجع ضمير قوله: إتبعوا، أهم اليهود الذين كانوا في عهد سليمان، أو الذين في عهد رسول الله (ص) أو الجميع؟ واختلفوا في قوله: تتلوا، هل هو بمعنى تتبع الشياطين وتعمل به أو بمعنى تقرأ، أو بمعنى تكذب؟ واختلفوا في قوله: الشياطين، فقيل هم شياطين الجن وقيل شياطين الانس وقيل هما معاً، واختلفوا في قوله: على ملك سليمان، فقيل معناه في ملك سليمان، وقيل معناه في عهد ملك سليمان، وقيل معناه على ملك سليمان بحفظ ظاهر الاستعلاء في معنى على، وقيل معناه على عهد ملك سليمان، واختلفوا في قوله: ولكن الشياطين كفروا، فقيل إنهم كفروا بما إستخرجوه من السحر إلى الناس وقيل إنهم كفروا بما نسبوه إلى سليمان من السحر، وقيل إنهم سحروا فعبّر عن السحر بالكفر، واختلفوا في قوله: يعلّمون الناس السحر، فقيل إنهم القوا السحر إليهم فتعلموه، وقيل إنهم دلّوا الناس على إستخراج السحر وكان مدفوناً تحت كرسي سليمان فاستخرجوه وتعلموه، واختلفوا في قوله: وما أنزل على الملكين فقيل ما موصولة والعطف على قوله: ما تتلوا، وقيل ما موصولة والعطف على قوله: السحر أي يعلمونهم ما أنزل على الملكين، وقيل ما نافية والواو إستئنافية أي ولم ينزل على الملكين سحر كما يدعيه اليهود، واختلفوا في معنى الانزال فقيل إنزال من السماء وقيل بل من نجود الارض وأعاليها، واختلفوا في قوله: الملكين، فقيل كانا من ملائكة السماء، وقيل بل كانا إنسانين ملكين بكسر اللام إن قرأناه، بكسر اللام كما قرئ كذلك في الشواذ، أو ملكين بفتح اللام أي صالحين، أو متظاهرين بالصلاح إن قرأناه على ما قرأ به المشهور، وإختلفوا في قوله: ببابل، فقيل هي بابل العراق وقيل بابل دماوند، وقيل، من نصيبين إلى رأس العين، وإختلفوا في قوله: وما يعلمان، فقيل علم بمعناه الظاهر، وقيل علم بمعنى اعلم، واختلفوا في قوله: فلا تكفر، فقيل، لا تكفر بالعمل بالسحر، وقيل لا تكفر بتعلمه، وقيل بهما معاً، واختلفوا في قوله: فيتعلمون منهما، فقيل أي من هاروت وماروت، وقيل أي من السحر والكفر، وقيل بدلاً مما علماه الملكان بالنهي إلى فعله، واختلفوا في قوله: ما يفرقون به بين المرء وزوجه، فقيل أي يوجدون به حباً وبغضاً بينهما، وقيل إنهم يغرون أحد الزوجين ويحملونه على الكفر والشرك فيفرق بينهما إختلاف الملة والنحلة، وقيل إنهم يسعون بينهما بالنميمة والوشاية فيؤول إلى الفرقة. فهذه نبذة من الاختلاف في تفسير كلمات ما يشتمل على القصة من الآية وجملة، وهناك إختلافات أُخر في الخارج من القصة في ذيل الآية وفي نفس القصة، وهل هي قصة واقعة أو بيان على سبيل التمثيل؟ أو غير ذلك؟ وإذا ضربت بعض الارقام التي ذكرناها من الاحتمالات في

الشيخ محمد جواد مغنية بهذا الصدد: "تكلم المفسرون هنا واطالوا، ولا مستند لاكثرهم سوى الاسرائيليات التي لا يقرها عقل ولا نقل، وسوّد الرازي حوالي عشرين صفحة في تفسير هذه الآية، فزادها غموضاً وتعقيداً، ونفس الشيء فعل صاحب مجمع البيان (الطبرسي)، أما السيد قطب فأخذ يشرح التنويم المغناطيسي والأحلام والتأثير والانفعالات بالايحاء وما اليه، وهذا هو الهروب بعينه. وبقيتُ أمداً غير قصير أبحث وأنقب في الكتب والتفاسير، فما شفى غليلي شيء منها، حتى تفسير الشيخ محمد عبده وتلميذيه المراغي وصاحب المنار (رشيد رضا)، وخير ما قرأته في هذا الباب ما جاء في كتاب (النواة في حقل الحياة) للسيد العبيدي مفتي الموصل، لأنه قد اعتمد على قول جماعة من علماء الآثار". ومما ذكره هذا المفتي قوله: "ما زلت اجهل معنى الآية الكريمة، لا يشفي غليلي فيها مفسر، حتى وقفت على تاريخ جمعية البنائين، فتبينت معناها. وحيث اضطربت كلمة المفسرين، حتى عرضوا الآية للجمع بين النقيضين، وحتى دخلها شيء من الأساطير التي تنبو عنها مغازي الشريعة الغراء رأيت من واجب الخدمة لكتاب الله أن أثبت هنا كلمة في ذلك..."[65]. لكن حتى ما ذكره السيد العبيدي من رأي لا يخلو من افتراضات بعيدة لسنا بصدد بحثها.

أما اختلال النسق بالقياس الى الآخر، فمثل الدلالات النصية التي تشير الى وجود شياطين في السماء الدنيا تكون عرضة للقذف بالشهب لدحرهم، كالذي تبديه الآيات الخمس من أوائل سورة الصافات كالتالي: ((إنّا زيّنّا السّماء الدّنيا بزينة الكواكب، وحفظًا من كلّ شيطان مارد، لا يسّمّعون إلى الملإ الأعلى ويقذفون من كلّ جانب، دحوراً ولهم عذاب واصب، إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب)) (الصافات/6-10)، وهي دلالات لا تتسق مع الظاهر الحسي، كما تفيده النتائج العلمية الفلكية، الأمر الذي يتطلب بعض الافتراضات القبلية لإزالة مثل هذا التعارض وجعل النسق الدلالي متسقاً. ومن ذلك ما قام به العلامة محمد حسين الطباطبائي من ابداء بعض الافتراضات الذهنية وتأويل النص القرآني؛ بغية اضفاء الاتساق على النسق الدلالي وازالة التعارض الظاهر. فهو لم يقتنع بما ادلى به المفسرون القدماء من تصوير لمعنى تلك الآيات بحسب ما يبدو منها ظاهراً، وكذا ما ورد حولها من أخبار وأحاديث تؤكد بأن هناك أفلاكاً محيطة بالأرض تسكنها جماعات من الملائكة، ولا يمكن دخول هذه الأفلاك الا عبر أبواب مهيئة للولوج، وأن في السماء الاولى جمعاً من الملائكة يرصدون المسترقين للسمع من الشياطين فيقذفونهم بالشهب. فهذه الفكرة المستمدة من الأحاديث لم يوافق عليها الطباطبائي طبقاً لما اتضح اليوم بطلانها وما تفرع عنها مما هو مذكور في كتب التفسير. لهذا فهو يحتمل ان البيانات الواردة في الآيات السالفة الذكر تفيد (التمثيل)؛ لتصوير الحقائق المجردة بصورة محسوسة

البعض الآخر، ارتقى الاحتمالات إلى كمية عجيبة وهي ما يقرب من الف الف ومائتين وستين الف احتمال< (محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج1، ص233-234).

[65] محمد جواد مغنية: التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م، ج1، ص161.

وبالتالي تقريبها للأذهان، فالله تعالى هو القائل: ((وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون))، وذلك على شاكلة ما ورد في كلامه تعالى عن العرش والكرسي واللوح والكتاب وما اليها. وبالتالي فانه يذهب الى ان المراد من السماء التي تسكنها الملائكة ليست هذه المحسوسة، بل هي عبارة عن عالم ملكوتي ذي أُفق أعلى؛ نسبته الى هذا العالم المشهود نسبة السماء المحسوسة بأجرامها الى الأرض، وان المراد باقتراب الشياطين من السماء واستراقهم السمع وقذفهم بالشهب هو اقترابهم من عالم الملائكة للاطلاع على أسرار الخلق والحوادث المستقبلية ورميهم بما لا يطيقونه من نور الملكوت[66]. وبذلك فان الطباطبائي قد استعار القبليات التي عوّل عليها الفلاسفة التقليديون من أمثال ابن سينا وأتباعه في نظرية التمثيل ليعالج بها الاختلال الآنف الذكر[67]، رغم تأكيده في مقدمة تفسيره على إتباعه لمنهج تفسير القرآن بالقرآن، لكنه اضطر الى مثل تلك الاستعارة والتأويل اذعاناً للاعتبارات المستمدة من الواقع وحقائقه الخاصة والتي تعارض النسق الدلالي للنص، كما اشرنا.

كذلك الأمر بخصوص الآيات التي مرت علينا من سورة (فصلت)، اذ ورد أن الزمن الذي خلق الله فيه الأرض يفوق الزمن الذي خلق فيه السماوات السبع، كما ورد بأن خلق الأرض بما فيها من رواسي وأقوات سابق لخلق السماوات، وهو غير متسق مع ما يبدو من الواقع العلمي، مما يحتاج الى بعض الافتراضات التي تزيل مثل هذا التعارض وعدم الاتساق، او الذهاب الى التشكيك بالتقديرات العلمية التي تجعل من صيرورة الأرض وما فيها لا تقاس بشيء مقارنة بأُفق السماء.

وقد يميل البعض الى العمل في مثل هذه الحالات بأُفق الانتظار، شبيهاً بما يحدث في الدراسات العلمية الطبيعية.

أما نسق الدلالات الذي يشكو من النقص والانقطاع، فهو الغالب في النص، من قبيل ما يبدو على الأنساق النصية من الإجمال تارة، ومن التفرقة والانفصال او الانقطاع في الدلالات تارة ثانية، وفي كلا الحالتين ليس من الممكن إكمال النسق وإتمام ترابطه بشكل متسق الا عبر الافتراضات الذهنية التي تعمل على تفصيل ما هو مجمل، او الجمع والتوفيق فيما هو مشتت ومنفصل الدلالات. فمثلاً وردت قصة موسى في العديد من السور القرآنية، كما كثر ذكرها في سورة البقرة، ولكن بأشكال متقطعة، ومجملة، وبعضها يبدو عليه التقديم والتأخير، وكل ذلك يحتاج الى نوع من الافتراضات وظيفتها الجمع والتوفيق لمعرفة القصة باتساق كما وردت في القرآن الكريم. كما ان إجمالية القصة خلّفت مساحات فارغة تحتاج الى أن يملأها المفسر عبر افتراضاته القبلية، من قبيل معرفته التاريخية والروائية.

---

66 محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج17، ص124-125.

67 انظر حول نظرية التمثيل للفلاسفة التقليديين الفصل الثامن من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، طبعة مؤسسة الانتشار العربي، 2008م.

وننبه الى أن مفهومنا عن المساحات الفارغة لا يطابق المفهوم المتداول في النقد الأدبي والدراسات السيميائية التي تفترض في النص نقصاً حقيقياً، وقد يكون غائباً عن ذهن المؤلف، وبالتالي كان للقارئ أن يملأ هذا الفراغ او الفجوة. فالمساحات الفارغة التي نتحدث عنها هي مساحات تتعلق بالنسق الدلالي بغض النظر عن النص ذاته. فنحن نسلّم بأن الله تعالى أراد هذا النص بالشكل الذي هو عليه لحكمة غائبة عنا، وهو أمر يختلف عن المقولات الأدبية في فراغات النص وفجواته.

كما نشير - بهذا الصدد - الى نقطتين كالتالي:

الاولى: ينبغي أن نعرف بأن اتساق النسق الدلالي على نوعين: افتراضي وموضوعي، فأما الأول فيتصف بكونه محكوماً بالقبليات المفترضة كما بيناه سلفاً، في حين يتصف الاخر بكونه ظاهراً في النسق النصي بفعل العملية الاستقرائية، ولا علاقة له بالقبليات الآنفة الذكر، لذلك يمكن أن ينسب الى النص خلافاً للأول (الافتراضي).

الثانية: يعد البحث في الاتساق المضفى على النص المقدس ومجمل الموضوع الخارجي – المسلّم به - حاجة عقلية. فهو ممارسة تبين بأن العقل لا يتقبل وجود مفارقة وتناقض في الموضوع المبحوث، وكل مفارقة يجدها ستعبّر عنده عن خطأ محتم، فإما ان يكون الخطأ راجعاً الى الموضوع او الى اكتشاف العقل ذاته، وبالتالي كان لا بد من البحث عن الاتساق الذاتي وإبعاد المفارقة.

والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: لماذا لا يقنع العقل بالمفارقات والتناقضات، ومنها تلك المتعلقة بالموضوع الخارجي اذا ما كان من المسلمات المفترض صحتها، كالواقع الموضوعي والنص المقدس؟ اذ لو لم يكن هذا الموضوع من المسلمات فإن العقل لا يبالي بمفارقته، اذ يمكن تفسير هذه المفارقة طبقاً للخطأ الذي ينطوي عليه هذا الموضوع. لكن الأمر مع المسلمات شيء مختلف. وبالتالي يطرح السؤال عن تبرير السلوك العقلي بهذا الخصوص، فقد يقال ما شأن العقل بالموضوع الخارجي - المسلّم به - إن اكتشف الاول مفارقة في الثاني؟ وبعبارة أُخرى ما الذي يمنع أن يكون هذا الموضوع حاملاً للمفارقات، وأن تكون الوظيفة الملقاة على العقل هي تسجيل هذه المفارقات والتصديق بها وجعلها من المسلمات ايضاً عوض رفضها وإبعادها؟ أي لماذا كان على العقل أن يبعد التناقضات من الموضوع الخارجي، ولمَ لا يكون هذا الموضوع مشحوناً بها – فعلاً – دون أن يقلل ذلك من حقانيته ومصداقيته؟ هل هي حاجة عقلية صرفة، ام انها كاشفة عن الأمر الخارجي؟

والجواب على ذلك هو أن العقل لا يحتمل اطلاقاً أن تكون هناك مفارقة في الموضوع الثابت التصديق، سيما تلك المتعلقة بالتناقض. فهو يرى أن نفي التناقض من الحقائق يعد من الضرورات (العقلية)، وأي سياق معرفي يحمل المفارقة يعد سياقاً

كاذباً، او انه يتضمن المضمون الكاذب. وهنا لا بد من إبراز الفارق - في الموضوع الخارجي - بين النص من جهة، والواقع والوجود من جهة ثانية. فلكون النص يتضمن تكويناً معرفياً فإن حمله للمفارقة تفضي الى تكذيبه؛ ما لم يكن بالامكان اجراء التأويل عليه لإبعادها. في حين إن حمل الواقع او الوجود للمفارقة لا تفضي الى تكذيبه؛ باعتباره ليس من الأُمور المعرفية التي يجري عليها التصديق والتكذيب، بل لو ثبت أن هناك فعلاً مفارقة في الواقع او الوجود؛ فسيضطر العقل الى التسليم بها، وإن كان من الناحية العملية أن العقل يستخدم في هذه الحالة سلاح التأويل لإبعادها، فهو لا يتوقف عن الاعتقاد بنفي التناقض والمفارقة عن الواقع والوجود طبقاً للضرورة الوجدانية. أي أن الكشف الذي يمارسه العقل في هذه الحالة ليس كشفاً منطقياً، بل هو كشف وجداني. وبالتالي فنحن إزاء عدد من المسلمات كالتالي:

مسلمات منطقية: وفيها أن العقل يكشف بذاته عن إبعاد المفارقات في قضاياه المنطقية والعقلية، لأن كل اعتقاد بمصداقية المفارقة بمعنى التناقض، سوف يجر الى سائر القضايا العقلية، فتكون المعرفة بذلك مستحيلة. فمثلاً لا يمكن الاعتقاد بأن الواحد المضاف الى اخر مثله يساوي ثلاثة مثلما يساوي اثنين، لأن ذلك يبعث على الاعتقاد بالتناقض، والاعتقاد بالتناقض المنطقي يجعل جميع القضايا معرضة للهدم واستحالة المعرفة، فحتى ذات الاعتقاد بتناقض القضية المنطقية يصبح في هذه الحالة اعتقاداً متناقضاً.

مسلمات ميتافيزيقية: وفيها أن العقل يبعدها عن المفارقة وإن لم يمتلك دليلاً على ذلك. فمثلاً بامكان العقل أن يستبعد الاعتقاد القائل بأن وراء هذا العالم آخرة تنتظر البشر، وانه في ذات الوقت لا توجد آخرة وراء هذا العالم. فالعقل في هذه الحالة يرى من البداهة إما ان تكون هناك آخرة وراء هذا العالم او لا تكون، ولا يمكن الجمع بين الاعتقادين. لكن هذه البداهة لا يمكن الاستدلال عليها.

مسلمات تجريبية وحسية: وفيها أن العقل بامكانه أن يكشف عن صدق ما يعتقده من نفي التناقضات. فمثلاً لو أن شخصاً أخبرنا بأن زيداً الذي نعرفه قد مات بالأمس وانه لم يمت أمس، ففي هذه الحالة أن بالامكان تكذيب هذا الاعتقاد بالكشف عن أن زيداً إما ان يكون قد مات فعلاً فهو ليس بحي، او العكس.

مسلمات الواقع الموضوعي: وفيها أن العقل يستبعد المفارقات فيه، وهو وإن لم يمتلك الدليل على تعميمه، لكنه يجعل من استبعاده مجالاً للتحدي. وتعد هذه المسلمات الوحيدة التي تنطوي على التحدي، لكن لو ظهر للعقل أن الواقع يتصف بالتناقض والمفارقات، فلا بد أن نتصور بأن العقل ليس من السهل عليه الإذعان لهذا الظهور، لذلك نقدّر بأن أول فعل يتخذه هو تأويل الواقع بما يبعد المفارقة عنه. أما لو تبين أن الواقع يحمل - فعلاً وحقيقة - التناقضات واصبح العقل عاجزاً عن تقديم التأويلات – وهو ما لا يمكن تصوره - فعندئذ سوف يذعن لهذا الأمر مضطراً، وتصبح التصورات

العقلية الاولى عن الواقع تصورات خاطئة. لكن ذلك سيعطي احتمالاً مبرراً لامكانية أن يتصف العالم الميتافيزيقي المجرد بالمفارقات. أما المسلمات العقلية فستبقى بحسب النظر العقلي نائية ومصونة عن هذه المفارقات، باعتبار أن ذلك يفضي كما قلنا الى استحالة المعرفة او انهيارها كلياً.

في حين سيكون النص المتصف بالمفارقات نصاً كاذباً لدى العقل إن تعذّر إنقاذه عبر التأويلات التي تعيد له اتساقه وتنأى به عن هذه التناقضات.

***

إذاً فهناك خمسة أصناف للقبليات المنضبطة، وهي قد تتعارض فيما بينها، مما يدعو الى ترجيح بعضها على البعض الاخر. وبالتالي يأتي الاختلاف بين الدوائر المعرفية من حيث مصادرها المعرفية واختلاف قبلياتها المعتمدة واصولها المولدة.

ونشير الى ان فهم النص قد يتأثر بفهم نصوص أُخرى، فقد يعد مثل هذا التأثر من القبليات النسبية، بمعنى ان آلية الفهم وقراءة النص تتأثر بما عليه النصوص الأُخرى التي تناظرها في القيمة، كإن يتم التعويل في فهم نص قرآني على حديث نبوي او العكس. ولا شك ان لهذا النوع من القبليات سمة نسبية. لذلك لا يصح لنا ادراجه ضمن القبليات اذا ما اعتبرنا النص وحدة جنسية قبال ما سبق من الوحدات الجنسية لسائر القبليات.

التمييز بين القبليات المنضبطة وغير المنضبطة

قلنا إن الذهن يعجز عن ممارسة وظيفته من الادراك والعلم والفهم من غير قبليات، على الاقل فيما يخص القبليات المنضبطة. فكل معرفة تتعلق بالموضوع الخارجي لا بد ان تتولد عبر عدد من القبليات المنضبطة، سواء كان ذلك بوعي او دون وعي، وسواء كانت هذه المعرفة صحيحة ام خاطئة. وينطبق هذا الحال على كل من الفهم والعلم والادراك. لكن في الوقت ذاته تكون اغلب معارفنا غير محصنة من تأثير القبليات غير المنضبطة. فقد تتعارض قبليات الفهم المنضبطة مع القبليات غير المنضبطة، وتعمل الأخيرة على تجاوز وهدم القبليات المنضبطة، مثلما يقوم «المتبقي» بتجاوز نظام اللغة وهدمه؛ كالذي يراه فيلسوف اللغة (لوسركل) في كتابه (عنف اللغة).

كما قد يتحد تأثير كل من النوعين من القبليات على التوليد والفهم المعرفي، فتكون النتائج المعرفية مصنوعة بفعل عاملين، أحدهما موضوعي، وهو فعل القبليات المنضبطة، والآخر ذاتي، وهو فعل القبليات غير المنضبطة. وبذلك نواجه أزمة تتعلق بكيفية التخلص من العوامل الذاتية، والتمييز بينها وبين نظيرتها الموضوعية، ومن ثم الاطمئنان بأن ما نفعله انما يتم بمعزل عن التأثير الذاتي الخاص بالقبليات غير المنضبطة، سواء في الفهم او العلم او الادراك.

ولتمييز القبليات المنضبطة عن غيرها؛ نقول ان للاولى الدور الاساس في تحديد المعرفة، أياً كانت، سواء جزئية او كلية، وبها تتأسس عوالم الادراك والعلم والفهم، خلافاً للقبليات الأُخرى التي تتشكل وفق الصيرورة المعرفية دون ان يكون لها الدور الاساس في بناء العوالم المذكورة، اذ يمكن تجنبها هنا وهناك، وان كان يستحيل تجنبها على طول الخط. وقد يعتمد الأمر على نوع القضايا المبحوثة وعلاقتها بدوافع الباحث، فغالباً ما تتأثر الدراسات الانسانية، ومنها الفهم الديني، بالعوامل الذاتية والايديولوجية، في حين يقل ذلك في الدراسات العلمية الطبيعية. لذا فمن حيث المبدأ يمكن تجنب التأثير الذاتي في بعض القضايا البعيدة عن النوازع والأهواء البشرية. وإن كان من المحال مسح الطاولة من التأثير الذاتي على الفهم والعلم والادراك كلياً.

أما التمييز بين هذين النوعين للقبليات من حيث الوظيفة، فيلاحظ ان للقبليات المنضبطة وظيفة تحديد الفهم العلمي، سواء حصل ذلك بوعي منهجي او دون وعي. فحتى لو كانت هذه القبليات تفضي الى نتائج بعيدة كلياً عن المطلوب فهي تعد علمية طالما أنها تحتفظ بالقواعد المنهجية المتبعة في تعاملها المتسق مع النص. وعلى العكس منها القبليات غير المنضبطة، فهي لا تحدد الفهم العلمي، اذ لا تستند الى قواعد محددة، وانما تتأثر بعوامل خارجية متعددة، كالدوافع الايديولوجية والنوازع الذاتية البعيدة عن غرض الكشف العلمي، كما يظهر في حالات الدفاع عن المذهب او الطبقة، او حالات كسب المصالح السياسية او الاجتماعية او الشخصية او غيرها.

وقد يكون هذا التمايز ذاته مصدر الخلاف بين غادامير المتأثر بهايدجر وبين دلتاي وقبله شيخ الهرمنوطيقا (شلايرماخر). فقد كان الاول يبحث في الخصائص الوجودية للفهم، او في المعنى الانطولوجي للهرمنوطيقا، في حين كان الاخر يبحث في قواعد الفهم المنضبطة لتوظيفها نحو الفهم الصحيح في قبال غيره من الافهام. لذلك عُرف بأن هناك تصورين للهرمنوطيقا مختلفين في الشكل والغرض، وهو ما يظهر من الخلاف بين غادامير وناقده بتي. فهذا الأخير اتبع دلتاي في بحثه عن الجانب العملي المفيد للفهم والتفسير، فكان غرضه طلب المعايير المعتمدة للتمييز بين التفسير الصحيح والتفسير الخاطئ. أما غادامير فقد اتبع هايدجر وكان يبحث عن الصفة الوجودية لعملية الفهم،

وكيف يدخل التراث في هذه العملية[68]. وهو أمر يتعلق بالقبليات غير المنضبطة، عبر التأثير الذاتي للعوامل التكوينية والمكتسبة.

واذا كان هناك تضاد في المنهج المتبع لدى بتي وغادامير، او لدى من كان يرى الهرمنوطيقا هو التفسير، ومن يرى انه حالة وجودية، فإن ما يسفر عن عملية الفهم هو نتاج التأثير المتداخل بين الحالتين في الغالب. فيكون الفهم مزيجاً بين الشكلين العلمي وغير العلمي، فالأول نتاج تأثير القبليات المنضبطة، والثاني نتاج تأثير القبليات غير المنضبطة، سواء حصل ذلك بفعل ايديولوجي، او بفعل وجودي تكويني او مكتسب. وبالتالي يمكن للمجموعتين الاندماج سوية، فيختلط العلم والفهم بغيره، وهو الأمر الغالب في التفكير البشري، خاصة فيما يتعلق بالفهم الديني، مثلما قد يؤثر هذا الاندماج على البحث العلمي، ومن ذلك ما قيل عن نظرية هايزنبرغ بأنها ظهرت بفعل تأثير الحرب العالمية الاولى على نفسية هذا العالم الفيزيائي. وفي الفهم الديني شواهد كثيرة دالة عليه، كما هو حال الصراع المذهبي والكلامي. وكما يشير الغزالي الى ذلك في بعض نصوصه الدالة على رفض وقبول العلماء للقضايا العلمية طبقاً لما هو المألوف من التقليد والتلقين[69]. والشيء ذاته حاصل لدى علماء الطبيعة، اذ كثيراً ما تمرر عليهم النظريات الخاطئة بعدوى التلقين، وقد يقومون بتجارب لإثباتها فيقعون فريسة الوهم بصدقها بسبب هذا العامل النفسي، كالذي يشير اليه (غوستاف لوبون) في عدد من الشواهد العلمية، وعلى رأسها ما يتعلق بأشعة (N)[70].

ويلاحظ أن الفكر الغربي الحديث يركز على القبليات ذات العلاقة بالنزعات الذاتية، وهي نزعات يمكن أن تتلبس بلباس القبليات المنضبطة، او أنها توظف هذه الأخيرة توظيفاً لدواع ذاتية غير موضوعية، فهي في كل الأحوال عبارة عن جميع المعارف الذهنية التي يتم اسقاطها على مادة البحث، سواء كان ذلك عن وعي او بلا وعي، وكذا

---

[68] راجع:

Richard E. Palmer: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, 1969, p. 59

[69] الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة ببيروت،،1388هـ -1969م، ص173.

[70] ذكر غوستاف لوبون بأن أحد أساتذة العلوم الطبيعية المشهورين (بلوندلو) ظن أنه شاهد كثيراً من الأجسام تنشر أشعة خاصة سماها أشعة (N) يمكن قياس موجاتها بدقة تامة، وبما أن هذا العالم الفرنسي كان ذا نفوذ كبير؛ لذا سلّم أكثر علماء فرنسا بصحة ادعائه من غير مناقشة، بل كرروا التجربة ذاتها بأنفسهم فرأوا صحة ما تلقنوه. ثم أن مجمع العلوم رأى بأن يكافئ صاحب هذا الاكتشاف الخطير فأوفد كثيراً من أعضائه – ومنهم العالم الطبيعي ماسكار – الى المكتشف ليتحققوا عنده من صحة نتائجه، فعادوا مشدوهين بما شاهدوه لديه، لذا منحه المجمع جائزة قدرها خمسون ألف فرنك. لكن عندما جاء علماء أجانب لا تأثير لعلماء فرنسا عليهم، وقاموا بتجارب عديدة حول الموضوع، رأوا أنه لا شيء يدعو للاعتقاد بوجود مثل تلك الأشعة، وقام بعضهم بإختبار الأمر أمام المكتشف، وسرعان ما تبين أن هذا الأخير ذهب ضحية أوهام لاحته عند القياس بمنشور من الزجاج، وعلى أثر ذلك نشرت (المجلة العلمية) بحثاً ضافياً حول الموضوع بيّنت فيه أنه لا وجود لتلك الأشعة، بل ان العلماء وقعوا ضحية التلقين والعدوى (غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نقله الى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة – تونس، الطبعة الاولى، 1995م، ص170-173).

سواء نتج ذلك عن قواعد متقنة ومقصودة، او كان الأمر من غير قواعد محددة. وأصبحت المشكلة التي تواجه هذا الفكر تتحدد بالتفرقة الخاصة بين العلوم الطبيعية الدقيقة والعلوم الانسانية المتمشكلة بالنزعات المشار اليها. فمع أن المدارس الوضعية تسعى لجعل العلوم الانسانية على شاكلة العلوم الطبيعية من حيث خضوعها للمناهج الدقيقة الصارمة، لكن أغلب التيارات الحديثة تجد فارقاً كبيراً بين هذين النوعين من العلوم، وغالباً ما يحضر في بال هذه التيارات هو أن العلوم الانسانية لا يمكنها ان تخضع للمناهج الدقيقة باعتبارها مبتلاة بالنزعات الذاتية للباحث او القارئ. وكان على رأس من ميّز بين هذين النوعين من العلوم المفكر دلتاي. وظلت هذه الاعتبارات قائمة؛ حتى أن غادامير وانطلاقاً من النزعات الذاتية نفى وجود منهج للفهم والتأويل، خلافاً لما هو معهود لدى الدراسات العلمية الدقيقة. وبذلك فهناك اتجاه للهرمنوطيقا تلعب النزعات الذاتية فيه دورها الأعظم في الفهم والقراءة، وفي قباله اتجاه للابستمولوجيا يتصف بالاعتبارات الموضوعية كما هو الحال في البحث العلمي الدقيق لقضايا الطبيعة.

ومع ان الاتجاه الثاني يمتاز بالكمال مقارنة بالأول، فهو دقيق وصارم وجانب الموضوعية فيه عالية، لكن السؤال المطروح: هل يمكن تحويل الاتجاه الأول الى الثاني، على الأقل بحدود القراءة، فتكون القراءة ابستيمية منطقية اكثر منها هرمنوطيقية؟

لا شك أن التيارات الحديثة في القراءة والتأويل تجد ذلك بعيد المنال ضمن ما يعرف بتأثر الفهم والتأويل بالنواحي الذاتية، وبالتالي تظل القراءة هرمنوطيقية وليست أبستيمية. لكن في قبال ذلك نجد العلوم الطبيعية الدقيقة لم تنفصل كلياً عن النزعات الذاتية والايديولوجية، وقد رأى بعض المفكرين في النزعة الهرمسية ما يلابس الكثير من التفكير العلمي لدى علماء الطبيعة، فكما يقول إيكو: "لقد أثبت التاريخ أنه من الصعب أن نفصل بين التيار الهرمسي وبين التيار العلمي، وبين باراسيلس وبين غاليلو. فقد مارست المعرفة الهرمسية تأثيرها على فرانسيس بيكون وعلى كوبرنيك، كما مارست هذا التأثير على كيبلر ونيوتن. ولقد ولد العلم الكمي الحديث عبر حوار مع المعرفة النوعية الهرمسية"[71]. وهذا التصور يقرّب علوم الطبيعة من التأويل الهرمنوطيقي، مما يعني ان من الصعب فصل البحث الأبستيمي عن غريمه الهرمنوطيقي، لكن العكس يحصل ايضاً، وهو ان البحث الهرمنوطيقي يمكن تصعيده الى البحث الابستيمي، ولو ضمن حدود، وذلك ضمن أخذ اعتبار القبليات المنضبطة المشتركة، والتي لم تراعها التيارات الحديثة للقراءة والتأويل أهمية واعتباراً.

وعموماً يمكن تحديد القاعدة العامة للتمييز بين الفهم العلمي وغير العلمي بالشكل التالي:

---

[71] التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص36.

«كلما كان تأثير القبليات غير المنضبطة كبيراً؛ أصبح الفهم غير علمي بالقدر الذي تؤثر فيه هذه القبليات، سواء عبّرت هذه الأخيرة عن المعنى الآيديولوجي، او عن المعاني الذاتية الأُخرى التي لها تأثيرها على الذهن البشري، والعكس بالعكس. كذلك كلما كان تأثير القبليات المشتركة كبيراً كلما ازداد الفهم العلمي دقة، وعلى عكسه كلما ضعف تأثير هذه القبليات كلما تقلصت الدقة في هذا الفهم».

هكذا نخلص الى ان من المحال على الانسان التفكير خارج حدود القبليات المنضبطة، مثلما من المحال عليه اقامة فهم للنص - مهما كان بسيطاً - خارجها، سواء كان ذلك بوعي او دون وعي. أما بخصوص القبليات غير المنضبطة فان تأثيرها عام، لذا يمكن تجنبها احياناً، وان كان من المحال تجنبها على الدوام كلياً. ويبقى على الباحث الموضوعي ان يكون على وعي منها ليتجنب تأثيرها ما أمكنه الى ذلك سبيلاً.

القبليات المنضبطة ومرايا الفهم

عرفنا سابقاً بأن جميع آليات فهم النص وقراءته لا تتحدد الا بحسب ما عليه القبليات المعرفية. فمن المحال على الذهن البشري ان يعمل دونها، سواء في معرفته للقضايا الطبيعية والخارجية، او في فهمه للنص، وما ذلك الا لكون المعرفة الخاصة بهذه القضايا هي معرفة حصولية لا حضورية، اي انها تحتاج الى الوسيط المعرفي الذي يتوسط بين القضية الطبيعية او النصية وبين الذهن البشري، وهو ما اطلقنا عليه القبليات.

فحتى الإشارة الظاهرية لا يسعها ان تستقل في الظهور من غير ان تتحدد سلفاً ببعض من تلك القبليات. وبالتالي فمن الممكن ان يتفاوت الظهور ويتعدد الظاهر تبعاً لاختلافها. فالظاهر لا يكون ظاهراً الا من حيث ظهوره للاذهان. وهذا الظهور لا يتشكل الا بفعل الرؤية القبلية التي تعمل على تشخيصه بالظهور، كرؤية العين لشيء امامها فتصفه بانه قلم اسود وليس احمر او اخضر، وانه ليس كتاباً او طاولة. لكن لمّا كانت الاذهان تختلف في قبلياتها باعتبارات كثيرة؛ لذا فقد يرى بعضها شيئاً ظاهراً غير ما يراه البعض الاخر. ومن ذلك انه يمكن للنظام المعرفي ان يلعب دوره المميز في تحديد الظاهر.

فمثلاً رأى صدر المتألهين في قوله تعالى: ((إنّك ميّت وإنّهم ميّتون)) عين الظاهر والحقيقة، فالنبي ميت، وكذا الآخرون، بلا حاجة للتوجيه كالذي ذهب اليه بقية العلماء والمفسرين. والذي جعله يرى النص دالاً على الظهور والحقيقة هو قبلياته الوجودية. ومن ثم فقد قام بتفسير النص تبعاً لهذه القبليات التي تعترف بالظهور اللفظي، مؤكداً على وجود الموت والبعث والنشر والحشر الى الله تعالى في كل وقت من اوقات الحياة الطبيعية، فهناك رقي من نشأة الى أُخرى، ومن مقام الى اخر، فالموت هو التحول

والكمال في النشآت والمقامات[72]. في حين ان غيره من العلماء الذين ينتمون الى نظام معرفي اخر لا يرون النص دالاً على هذه الحقيقة، وما جعلهم يذهبون الى ذلك هو قبلياتهم المعرفية أيضاً، وبالتحديد القبليات الحسية التي تؤكد بأن النبي والاخرين عند الخطاب بهذا النص كانوا احياءً وليسوا موتى.

وعلى هذه الشاكلة اخذ العرفاء بالظهور الحقيقي لقوله تعالى: ((كل شيء هالك الا وجهه)) القصص/88، وقوله: ((كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)) الرحمن/26-27، فبفعل القبليات الوجودية فان النصين محمولان على الظهور الحقيقي للفظة الهلاك والفناء من غير توجيه، تبعاً لنظرية وحدة الوجود، فلا وجود لغير الله ازلاً وابداً، مثلما قيل: «الباقي باقٍ في الازل والفاني فانٍ لم يزل»[73]. وبالتالي فان المعنى هو ان كل شيء هالك وفان حقيقة وفي كل حال، لا ان الهلاك والفناء عند المآل كما هو الظاهر بحسب القبليات الحسية.

ومن الامثلة على تعدد الظاهر تبعاً لاختلاف القبليات المعرفية؛ ما جاء في فهم قوله تعالى: ((وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون)) النحل/118، فظاهر النص قد يعني بأن النفس هي التي سبق لها الظلم، وذلك كإشارة الى العين الثابتة مثل الذي ذهب اليه العرفاء ضمن النظام الوجودي، وكأن المعنى يقول بأن نفوسهم المتمثلة بحقائق طبائعهم واعيانهم هي التي تظلم، فإليها تعود الحاكمية والجبرية[74]. كما قد يكون المعنى هو ان نفوسهم هي التي تظلم وليس اعيانهم الاصلية. وبالتالي فكما يمكن أن يتشكل الظاهر بالمعنى الثاني؛ فانه يقبل التشكل بالمعنى الاول كالذي تحدده القبليات الوجودية. وعلى هذه الشاكلة قد يرى بعض المفسرين ان لظاهر قوله تعالى: ((قل كل يعمل على شاكلته)) الاسراء/84؛ سمة ارشادية لتوجيه الافراد للعمل بحسب ما يؤدونه من طريقة. لكن ظاهر هذا النص لدى التصور الوجودي لا يشير الى تلك السمة الارشادية، وانما يشير الى حقيقة ما عليه الافراد، فكل فرد يعمل بحسب ما هو عليه من الاستعداد والحقيقة الاصلية، كإشارة الى الاعيان الثابتة، فالمعنى من حيث التفسير هو ان كل فرد لا بد ان يسير تبعاً لما يقتضيه الاصل والشاكلة التي عليه ماهيته او عينه الثابتة، وكلّ ميسر لما خُلق له مثلما جاء في الحديث النبوي[75].

ومن ذلك ايضاً، يخضع تحديد الظهور في الحديث النبوي القائل: «خلق الله ادم على صورته» الى ما تحدده القبليات المعرفية، ومنها قبليات النظام الوجودي، فالهاء يمكن ان تؤخذ كضمير يعود الى الله، كما يمكن ان تؤخذ كضمير يعود الى ادم، وكلا الأمرين يقبلان التعيين، ولا شك ان تعيين احدهما دون الاخر قد يتأثر بالمنظومات

---

72 اسرار الآيات، ص159.

73 حيدر الاملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الاسرار ومنبع الانوار للاملي، ص668.

74 الفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص40.

75 جامع الاسرار، ص189 و201.

المعرفية. لذلك فان اصحاب النظام الوجودي لا يُرجعون الضمير الى ادم، بل يرجعونه الى اسم الجلالة، استناداً الى قبلياتهم الوجودية.

هكذا فتحديد دلالة النص وإن كانت تتشكل بحسب الحقيقة والظهور او بغيرها؛ لكن لا يمكنها ان تستقل عن تأثير القبليات المعرفية. فظاهر النص قد يتحدد بحسب ما عليه النظم المعرفية، اذ تعمل هذه النظم على تشكيل الظاهر الى الحد الذي يكون فيه متعدد الصور والاشكال، كما هو حال توقف الصورة الظلية على طبيعة المرآة التي تظهرها.

ومن الأُولى ان ينطبق ما سبق ذكره على سائر انماط الإشارة الأُخرى التي من الواضح تأثر غالبيتها بطبيعة ما عليه النظام المعرفي. واذا كان الأمر يصدق على نص القراءة الاشارية؛ فمن الاولى ايضاً أن يصدق على نص القراءة التفسيرية؛ باعتبارها قائمة على الاولى ومترتبة عليها. فمثلاً قد نجد حالات يتفق عليها المفسرون من حيث الإشارة والظاهر، لكنهم يختلفون حولها من حيث التفسير، تبعاً لاختلاف منظوماتهم القبلية، وهو ما اطلقنا عليه الإستظهار الجدلي.

فمثلاً يتفق المفسرون على ظاهر الآية القرآنية: ((كما بدأكم تعودون)) الاعراف/29، من حيث ان الخلق كما بدأ سيعود، لكنهم يختلفون في تفسيرها، فهي بحسب نظر بعض اقطاب النظام الوجودي دالة على ان الخلق مثلما بدأ من العقل فالنفس ثم الجسد، فان العودة ستكون على العكس من الجسد فالنفس فالعقل، كالذي اختاره صدر المتألهين[76]. وهو تفسير لا يوافق عليه كل من لم ينتمِ الى النظام الوجودي.

كذلك قد نتفق على الإشارة الظاهرية لمعنى الاية القرآنية: ((وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى))، فمفهوم الاية متفق عليه بين العديد من المذاهب والاتجاهات، لكن العلاقة المصداقية او المعنى التفسيري للاية تجد اختلافاً واسعاً بين المفسرين؛ طبقاً لما تؤول اليه قبلياتهم المعرفية.

وفي التفاسير الوجودية للعرفاء هناك الكثير مما يتفقون به مع غيرهم حول الظاهر او الإشارة، الا انهم يختلفون معهم في التفسير اختلافاً عظيماً تبعاً لاختلاف نظمهم المعرفية. فمثلاً نجد لابن عربي محاولات عديدة للحفاظ على الظهور اللفظي للنص، لكنه يذهب من حيث التفسير الى ما لا يذهب اليه الاخرون من ذوي الاتجاهات الأُخرى رغم اتفاقهم على الاخذ بذلك الظاهر. ومن ذلك ما جاء في إستظهار قوله تعالى: ((ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله)) الفتح/10، وقوله: ((من يطع الرسول فقد اطاع الله)) النساء/80. فالظاهر معلوم وهو ان مبايعة النبي هي مبايعة لله، وان طاعة الاول هي طاعة للاخر، فهذا المعنى هو موضع الاتفاق بين العلماء، لكن من حيث التفسير فان

[76] صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص663.

القبلية الوجودية لدى ابن عربي تجعله لا يرى الثنائية الظاهرة بين النبي والله، انما الموجود واحد، وهو الله المتعين بحسب الصورة المحمدية، وبالتالي فان مبايعة النبي وكذا طاعته هي ذاتها مبايعة الله وطاعته، حيث لا وجود لغيره.

على هذا كان من الميسور ان يستظهر هذا العارف المعنى الحرفي للحديث النبوي القائل: «من رآني فقد رأى الحق»، فظاهر الحديث بيّن في كشفه عن التلازم بين الرؤيتين، لكن تفسير ذلك - عند ابن عربي - نابع من ان رؤية النبي هي ذاتها عين رؤية الله، فمن حيث ان هذا الأخير متعين بالصورة المحمدية - مثلما انه متعين بغيرها من الصور - فهو عين النبي، لذلك فمن رآى النبي فقد رأى الله. مع ان هذا الحديث قد وجد تفسيراً اخر بحسب نظرية المشاكلة بعيداً عن وحدة الوجود الخاصة لابن عربي، تبعاً لمشاكلات الوجود، كالذي يبديه صدر المتألهين ومن قبله الغزالي، والمعنى بحسب هذا التفسير هو ان النبي عبارة عن مظهر من مظاهر الذات الالهية، حيث انه مثالها الاعظم، لذلك فمن رآه فقد رآى الحق استناداً لهذا النوع من المشاكلة، فمثله كمثل الذي يرى الصورة في المرآة ويظنها حقيقة الشخص لا صورته[77].

وعلى هذه الشاكلة اتفق ابن عربي مع غيره من المفسرين على المفهوم الظاهر لقوله تعالى: ((يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله)) فاطر/15، لكنه اختلف معهم في تفسير العلاقة المصداقية للفقر بين الله والناس، اذ اعتبر الفقراء هم الذين يفتقرون الى صور الاسباب التي هي عين الله، او انه المتجلي فيها. فهم إذاً يفتقرون الى الله في كل شيء، وليس الى غيره حيث لا وجود للغير، طالما ان الله ظاهر في كل شيء[78].

هكذا إذاً تتحدد القراءات وتتغاير، سواء على مستوى الإشارة او التفسير، وذلك حسب المرايا التي عليها القبليات المعرفية وعلى رأسها القبليات المنظومية.

***

نستخلص مما سبق، ان ما يحدد فهم النص ليس النص وحده، ولا القبليات المعرفية وحدها، بل كلا هذين العنصرين. فلكل منهما بصماته الظاهرة على الفهم. وان العناصر المتفاعلة ثلاثة، هي: القبليات والنص والفهم. والأمر نفسه ينطبق على ادراك الشيء الخارجي، اذ فيه ثلاثة عناصر متفاعلة، أحدها القبليات المعرفية، وثانيها ادراك الشيء، وثالثها الشيء ذاته. وإن الادراك او (الشيء لذاتنا) يتحدد بفعل تأثير العنصرين الآخرين المتمثلين بالقبليات المعرفية والشيء ذاته، وانه يحمل بصمات كل منهما على السواء. ولو غاب أحد هذين العنصرين لما حصل ادراك الشيء بأي نحو من الأنحاء.

---

77 تفسير صدر المتألهين، دار التعارف، ج4، ص427-428.

78 ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، ج2، ص459.

القسم الثالث:

الفهم: سننه وقوانينه وقواعده ومستنبطاته

يخضع الذهن البشري لعدد من القوانين العامة، سواء في علاقته بمعرفة الواقع الموضوعي، او بعلم الطبيعة، او الفهم الديني. وتتصف هذه القوانين بكونها ترتبط بتلك العمليات ارتباطاً ذاتياً، فيكون كل من الادراك والعلم والفهم محكوماً من الناحية الذاتية بالقوانين المشار اليها، لهذا فهي ثابتة غير قابلة للتغيير، وبدونها ليس بمستطاع الذهن ممارسة دوره الوظيفي الانف الذكر.

كما هناك عدد من السنن تؤثر في الذهن تأثيراً عارضاً. وهي وإن كانت لا تتحكم في الادراك والعلم والفهم ذاتياً؛ لكنها تُلقي عليها نوعاً من التأثير.

يضاف الى ما سبق هناك قواعد للفهم يختارها الذهن البشري كإجراءات عملية وسط عدد غير محدد من الاجراءات، سواء جرى ذلك بوعي او دون وعي. وكما يتم اختيار القواعد او ابتداعها، كذلك يمكن استبدالها بغيرها حسب المطلوب. لكن من المحال ان يجري ذلك خارج نطاق ما تحدده القوانين، لان القواعد انما تعمل وفقاً لطبيعة هذه الاخيرة.

إذاً، سواء في حالة الفهم او الادراك او العلم، فإن هذه الحالات تخضع للمحددات الذهنية من القوانين والسنن والقواعد. لكن مع لحاظ الفارق بين القواعد من جهة، والقوانين والسنن من جهة اخرى، فقد تختلف القواعد من مجال لآخر؛ باعتبارها تخضع لخيارات الذهن بما يناسب الموضوع المبحوث، خلافاً للقوانين والسنن، فهي تعمل على تحديد النشاطات الذهنية الانفة الذكر والتأثير عليها من دون فرق وتمييز.

وللتعرف على المحددات الثلاثة الانفة الذكر؛ نبدأ اولاً ببحث السنن، ثم القوانين، وبعدها القواعد، ومن ثم سنتعرف على المستنبطات كنتاج للفهم، وذلك كما يلي..

أ ـ سنن الفهم

يتأثر الذهن البشري بعدد من العوامل التي تُحدِث مفعولها في نشاطه، فتحدد بذلك مسار ادراكه وعلمه وفهمه. وقد تكون هذه العوامل داخلية ضمن طبيعة الانسان من حيث تكوينه البايولوجي - ومنه الاثر الجيني - والنفسي، كما قد تكون خارجية تتمثل بتأثير البيئة والمحيط والزمان.

ويعد الواقع من أهم هذه العوامل المؤثرة على الفهم، الى الحد الذي يفضي تغيره الى تغير الفهم. فبتغير الواقع تتغير الثقافات والعلوم والايديولوجيات، وكل ذلك يؤثر في الفهم. فمثلاً ظهر الكثير من التفاسير العلمية للقرآن بفضل تغير الواقع، ولولا هذا التغير ما شهدنا مثل هذه الكثافة. كما ان الكثير من المفاهيم التي كان يفهمها القدماء بصورة معينة قد تغير فهمها اليوم، ومن ذلك ما يتعلق بالاحكام الشرعية، مثل مفهوم القوة وحكم رباط الخيل، واعتبارات توزيع الغنائم والرق وما اليها، وكل ذلك نتج بفعل تغير الواقع، ولولاه ما حصل ذلك، او قلما يحصل.

وعليه نستخلص السنة الطبيعية التالية:

»كلما تغير الواقع؛ كلما دعى ذلك الى تغير الفهم معه باضطراد« . وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغير الأول كلما افضى ذلك الى زيادة تغير الثاني بالتبع.

وأكثر من هذا نقول بأن المفاهيم الأولية للذهن البشري لما كانت تُنتزع عن الواقع، وأن النص من حيث الأساس يستعين بلغة الواقع دون التعالي عليه، وإلا كان رموزاً بلا معنى محصل، فستكون النتيجة في النهاية بأن فهم النص لا يمكن أن يتقدم على فهم الواقع، بل سيصبح الأول مستبطناً للفهم الأخير. وهذا يعني أن جميع الدوائر المعرفية للفهم ستكون مسبوقة بالقبليات المتعلقة بإدراك الواقع ومفاهيمه. وحتى الدائرة البيانية لا يسعها فعل شيء من غير التسلح بمفاهيم هذا الواقع إبتداءاً، كالذي يُطلق عليه الفهم العرفي للنص والذي تعوّل عليه الدائرة البيانية كأصل مولّد للفهم[79].

ويمكن دراسة السنة السابقة، المتعلقة بتغير الفهم نتيجة تغير الواقع، وفق الفقرات التالية:

1 ـ ان تأثير السنن، ومنها السنة المذكورة انفاً، لا يعد تأثيراً محتماً على الفهم والقراءة. فقد يتأثر بعض القراء في موضع ما دون البعض الاخر. لكن من المحال تجاوز هذه السنن، فمع انه يمكن تجنب التأثير الخارجي لها في بعض الموارد؛ الا انه يستحيل تجنبها على طول الخط. فحتى لو كان بعض القراء بمأمن منها فانها تؤثر في البعض الاخر، كثيراً او قليلاً. فهي اشبه بقانون دوركايم في الانتحار الأناني، حيث الاضطراد الحاصل بين العلاقتين: العزلة الاجتماعية والانتحار، اذ لا يُفهم من صدق هذا القانون تعرّض كل انسان للانتحار لمجرد أنه يعاني من العزلة، كما لا يعني أن من غير الممكن تجنب هذه النتيجة عند الوعي بها.

ورغم ان من المستحيل تجنب تلك السنن وتجاوزها، الا ان من الممكن تخفيف ضغوطها وآثارها، كالذي اطلعنا عليه عند بحث القبليات غير المنضبطة.

---

79 انظر الفصل الأول من الطبعة الثانية لكتابنا: جدلية الخطاب والواقع.

فعندما نقول - مثلاً - بأن الواقع المعاصر قد أثر على تفسير القرآن في مجال علوم الطبيعة، او في مجال الاحكام، لا يعني ذلك ان جميع المهتمين بالفهم قد وقعوا تحت وطئة هذا التأثير، وإلا ما كان للباحث سعة في الإبداع خارج حدود ما تفرضه البيئة والروح العامة للعصر. وعليه يمكن رصد تأثير الواقع ضمن هذا الاطار من الروح العامة. اذ لكل عصر روح عامة تؤثر في فهم الانسان وادراكه. وهي سنة لا علاقة لها بالقواعد المنضبطة والخيارات الاجرائية. لكن من الممكن استخلاص القواعد المنتزعة منها وتوظيفها في عملية الفهم.

وبالتالي لا يخلو الحال من وجود التأثير المزدوج بين الإبداع والإتباع. اذ ليس كل ما نجده من نتاج يمثل إبداعاً، ولا كله يعبر عن تقليد وإتباع، بل كلاهما وارد وصحيح.

هكذا يتبين ان السنن تؤثر في الفهم، وقد يزداد التأثير هنا فيما يقل هناك، كما قد يتفاداه البعض قدر الامكان دون البعض الاخر، لكن مفعوله العام يظل سارياً دون انقطاع.

2- يمكن ارجاع تأثير السنن الى القبليات غير المنضبطة، اذ يتولد هذا التأثير عن اسباب مختلفة، بعضها تكويني كالتأثير النفسي والبايولوجي، والبعض الاخر مكتسب كالتأثير البيئي باصنافه المختلفة: الطبيعية والاجتماعية والسياسية والايديولوجية وما اليها. ويتصف التأثير الذي تمارسه هذه الاسباب بالازدواج، فهو يجمع بين عاملين: معرفي ونفسي، وهو بالتالي يعبر عن الميول النفسية للمعرفة، مما يجعله من القبليات غير المنضبطة. فكلما كان الفهم متأثراً بالعامل النفسي؛ كلما كان هذا الفهم يعود الى القبليات غير المنضبطة، سواء كان بفعل الاسباب التكوينية، او المكتسبة، اذ في كلا الحالين تكون القبليات غير ممنهجة، او انها لا تخضع للقواعد الدقيقة كما هو الحال مع القبليات المنضبطة. لذلك قد تتولد عبر التأثيرات المكتسبة صور ايديولوجية تجعل من الفهم يتخذ قالباً تبريرياً.

والميزة التي تمتاز بها هذه السنن هي أنها تؤثر في الفهم تأثيراً غير ذاتي، خلافاً للقوانين. فهي تخضع لعوامل عارضة، ولا تفرض نفسها على الفهم فرضاً محتماً. فمن الصحيح - مثلاً - ان تغير الواقع يبعث على تغير الفهم، لكن هذا التأثير ليس محتماً كما عرفنا، بدليل ان الفهم جارٍ حتى مع فرض ثبات الواقع من غير تعطيل. فالفهم قائم سواء تغير الواقع او ظل ثابتاً، رغم انه في كلا الحالين يتأثر بالواقع قليلاً او كثيراً.

3- يمكن الاستفادة من سنة الواقع بتحويلها مما هي سنة لا علاقة لها بالخيارات المنهجية، الى قواعد منهجية منضبطة، وذلك بمعرفة حدود اثر الواقع على فهم النص، ودور العلوم البشرية في الفهم وحجم الاستفادة منها. وعليه يمكن تحويل القبليات غير المنضبطة - الناشئة عن تأثير الواقع على الفهم - الى قبليات منضبطة، بانتزاع القواعد المناسبة التي تساعد على صياغة الفهم بدقة ضمن الخيارات المتاحة. ومن ثم يمكن تحويل ما هو ايديولوجي ووجودي تكويني الى معرفي ابستيمي. بل يمكن التعبير عن

ذلك باختراق ما يطلق عليه العقل المكوَّن بالعقل المكوِّن، اذ يتصف الأول بثقافة التقليد الراكدة، في حين يمتاز الأخير بإبداع الفكر الجديد الذي يتقدم به العلم، وهو ما يحتاج الى القواعد الإجرائية كتلك المستلهمة من الواقع، او من العقل المكوَّن ذاته بعد اجتراحه وانتزاع العقل المكوِّن منه.

وبذلك يصبح الواقع مرتبطاً بكل من القبليات غير المنضبطة والقبليات المنضبطة، او قل ان له تأثيراً مختلفاً؛ تارة بعنوان السنن، وأُخرى بعنوان القواعد.

وبعبارة أُخرى، إن للواقع دوراً فاعلاً في تحديد مسار الفهم، سواء من حيث ارتباطه بالقبليات غير المنضبطة، وهو ما يدخل ضمن السنن، او من حيث ارتباطه بالقبليات المنضبطة، كالذي يدخل ضمن القواعد الممنهجة، كما سنعرف.

4ـ ينطبق ما ذكرناه على حالة الادراك والعلم معاً. فادراكاتنا متأثرة بالسنن التكوينية والمكتسبة، ومن ذلك الصور والتمثلات التي ندرك بها العالم والوجود، بحيث يمكن القول ان كل فرد منا يدرك عالمه بما لا يطابق ما يدركه الاخر تمام المطابقة، وإن حصلت تشابهات بين هذه الصور والتمثلات. فاحساسي بلون المنضدة التي امامي لا يطابق احساس غيري بلونها، وكل ذلك يعتمد على تركيبة الجهازين الحسي والعصبي، وهما ليس على تطابق تام بين الافراد، رغم التشابه الكبير. الأمر الذي يجعل من هذه الادراكات ـ المتولدة عن خبرتنا الشخصية ـ مرجعاً للرفض والقبول. فغالباً ما تصبح هذه الادراكات أداة للرفض والقبول عبر ما نطلق عليه (التنقية) او (الفلترة)، اذ يخضع كل ادراك لاحق او جديد الى فحص هذه الأداة، بوعي وبغير وعي، فتقبل من الادراكات ما يتفق معها، وترفض ما سواها. وعندئذ تصبح من المسلمات التي يصعب تجاوزها او هدمها، كما انها تشكل قبليات في الفهم الديني، سواء كان هذا الفهم منضبطاً او غير منضبط.

والحال ذاته ينطبق على العلم. فالعلم يتأثر بالنواحي النفسية والبيئية، وتصورات العلماء إزاء العالم الخارجي متباينة، ولا وجود لموضوعية مطلقة، وكثير من الاحيان يراد من النتاج العلمي أن يكون على شاكلة ما نألفه من الأشياء الحسية.

ب ـ قوانين الفهم

للبحث في قوانين الفهم اهمية خاصة؛ وهي انها تتيح لنا ادراك كيف تجري عملية الفهم وحدودها، وكيف يتم مجال السير عبر قواعد الفهم، وهل يمكن الاستغناء عنها ام لا؟ كذلك فهي تكشف لنا عن طبيعة العلاقة بين الفهم والنص، ومن ثم تحديد الشروط الكفيلة بتحقيق التطابق بينهما.

ويمكن التعرف على ما أمكن استكشافه من هذه القوانين كما يلي:

القانون الاول:

قانون العلاقة العكسية

ويشير هذا القانون الى وجود علاقة عكسية في التأثير على الفهم بين النص والقبليات، فكلما زاد تأثير النص كلما ضعف تأثير القبليات، والعكس بالعكس.

فكما عرفنا ان الفهم هو نتاج عاملين: النص والقبليات، حيث لا يمكن توليد فهم من غير قبليات، مثلما لا يمكن ذلك بدون نص. وبالتالي لا غنى عن هذا التفاعل والتأثير، مما يجعل العلاقة بينهما متغايرة، طبقاً لحجم تأثير كل منهما على الفهم. مع اخذ اعتبار تقسيمنا السابق للقبليات، فهي إما أن تكون منضبطة او غير منضبطة، وكلا الحالين ينطبق على المقام. لكن مع لحاظ ان التأثير الذي تؤثر به القبليات غير المنضبطة هو تأثير عارض ليس متأصلاً في صميم عملية الفهم، مما يعني ان من الممكن تخفيف أثرها عند الوعي بها، وفي حالات معينة يمكن تجنبها بشكل نسبي. وقد سبق ان جعلناها ضمن السنن لا القوانين. في حين يحال على الفهم التجرد عن القبليات المنضبطة باطلاق. وبالتالي أنها اكثر معنية فيما نبحث فيه.

ومن حيث الدقة، ينحصر عمل القوانين في القبليات المنضبطة، خلافاً لسنن الفهم المرتبطة بالقبليات غير المنضبطة، كما اسلفنا.

وطبقاً للقانون الاول لا غنى عن العمل ببعض القواعد الاجرائية لهذه القبليات، سواء كان ذلك بوعي كما في الثقافة العلمية، او دون وعي كما في الثقافة الشعبية. مما يعني ان قوانين الفهم تتماهى مع القواعد الاجرائية، حيث يحال على الفهم تجاوز سلطة الخيارات الممكنة للقواعد القبلية، رغم أن هذه الخيارات مفتوحة. بمعنى ان من الممكن للذهن اختيار قاعدة او اكثر من القواعد القبلية، لكن من المحال التفكير خارج حدود القواعد والاجراءات الممكنة، وبالتالي من المستحيل أن تتم عملية الفهم من غير قواعد قبلية، بوعي او دون وعي.

وعليه فان للقواعد القبلية زاويتين من النظر، فهي من جهة تعبر عن قانون للفهم من حيث العموم، لكنها من جهة أُخرى تعبر عن اجراء حر للفهم من حيث الخصوص، لأنها منتخبة ضمن جملة من الخيارات الممكنة، وإن كان من المحال تجاوز جميع هذه الخيارات، لهذا فهي تعد - من هذه الناحية - ضمن قوانين الفهم.

وبعبارة أُخرى، لا تناقض في الجمع والاتحاد بين قوانين الفهم التي تتصف بالحتمية والذاتية، وبين القواعد الاجرائية الحرة غير الذاتية، وذلك اذا ما حُملت هذه

الأخيرة على أنها مجموعة خيارات ممكنة. وبالتالي تصبح هذه القواعد محتمة وغير محتمة، وكذا ذاتية وغير ذاتية. فهي محتمة من حيث ان الخيار لا بد ان يجري ضمنها دون تعديها، لكنها غير محتمة باعتبار ان امكانات الخيار متعددة بتعددها. وهي ذاتية من حيث ان الفهم ملتصق بها لا على التعيين والخصوص، وغير ذاتية باعتبار ان هذا الفهم ليس ملتصقاً بها تعييناً وخصوصاً.

مع لحاظ ان الفهم لا يتجرد من بعض القواعد، كالذي يحصل مع الادراك والعلم ايضاً، حيث إن جميع هذه النشاطات الذهنية تستند الى قاعدة الاستقراء ومنطق القرائن الاحتمالية. وبالتالي يمكن اعتبار هذه القاعدة تتضمن القانون دون ان يتنافى ذلك مع كونها خياراً اجرائياً، على ما سنعرف لاحقاً.

أما بخصوص النص فلنتذكر ان فيه ثلاثة عناصر تتحكم في الفهم، ليست عائدة الى القبليات، وهي: اللفظ والسياق والمجال، وطبقاً لهذه العناصر، وبالتعاون مع القبليات، يتشكل الفهم بصور ثلاث، هي: الإستظهار والتأويل والإستبطان. ويكون للفهم بهذه الصور الثلاث مظهران من التعمق، احدهما على نحو الإشارة، والاخر على نحو التفسير، كالذي فصلنا الحديث عنه فيما سبق.

وعليه اذا كان الفهم هو نتاج مشترك لكل من القبليات والنص، فإن هذا النتاج حسب القانون المشار اليه يحدث بفعل التأثير المتفاوت للعلاقة بين الطرفين، فهو قد يحصل نتيجة تأثير قوي للقبليات قبال تأثير ضعيف لدلالة النص اللفظية، والعكس بالعكس. وتتحدد حالة القوة والضعف للقبليات بما تتصف به من مضامين عند اجراء عملية الفهم، فاذا كانت هذه المضامين حيادية، كما في قاعدة الاستقراء، فان ذلك يجعل من القبليات ضعيفة التأثير، حيث انها لا تفرز مضامين واضحة الدلالة على الفهم. أما اذا كانت هذه المضامين قوية، كما في القبليات المنظومية، فان ذلك يجعل منها قوية التأثير، اذ تظهر بصماتها واضحة على الفهم، خلافاً للحالة الاولى. ومن حيث التفاوت تترتب القبليات في مقدار التأثير كالاتي:

تقع القبليات المنظومية في قمة الهرم من حيث القوة، وهي على عكس القبليات المطلقة التي تقع في قاعدة الهرم من حيث التأثير، في حين تتوسط القبليات العامة بين المرتبتين. مع لحاظ ان بعض القبليات المطلقة تتصف بالحيادية الكاشفة، ولها ادنى حد من التأثير مقارنة بغيرها من القبليات المضمونية.

وعليه نصادف أنواعاً ثلاثة من العلاقة في القانون المشار اليه كما يلي:

1- قانون العلاقة الضعيفة:

ويعني ضعف ما تؤثر به القبليات على الفهم، مما يتيح لدلالة النص اللفظية ان تقوم بدورها القوي في التأثير كما سنعرف.

2- قانون العلاقة القوية:

ويعني قوة ما تؤثر به القبليات على الفهم، مما لا يدع للنص او دلالته اللفظية ذلك التأثير.

3- قانون العلاقة المتوسطة:

ويعني توسط تأثير القبليات على الفهم، فلا هو بالقوي، ولا بالضعيف، وذلك مقارنة بما قبله من العلاقتين القوية والضعيفة. الأمر الذي يفسح لدلالة النص اللفظية ان تقوم بدورها المتوسط في التأثير.

***

وعلى العموم لا يفهم القارئ من تقسيمنا لقوانين العلاقة العكسية اننا نميل الى الأخذ بالعلاقات الضعيفة قبال القوية دائماً؛ رغم تحفظنا من القبليات المنظومية، سيما التجريدية او المتعالية، كحال المنظومات الوجودية والكلامية. ففي حالات معينة قد ترجح العلاقة القوية للقبليات على الضعيفة. فمثلاً قد ترجح القواعد المنحازة ضمن القبليات المطلقة على ما دونها، رغم ان هذه الأخيرة قد تتضمن التأثير الأقوى للنص مقارنة بالقبليات. فمثلاً بحسب الفهم اللغوي والبياني قد يبدي النص تأثيراً قوياً مقارنة بالقبليات، لكن مع ذلك قد لا يصح التعويل عليه، سيما عندما يتنافى مع بعض القبليات العقلية الوجدانية او الحسية، وبالتالي قد يرجح مضمون هذه القبليات على التأثير القوي الذي تبديه الدلالات اللفظية للنص. لذلك ليس التعويل على قوة الدلالات اللفظية للنص بالأمر الضروري لمعرفة قصد الخطاب، فهناك عناصر من القبليات قد تحول المعنى المستوحى من النص الى معنى اخر مخالف او معدّل. ومن بين اهم العناصر القبلية المؤثرة على الفهم ما يلي:

قد يضمر النص معان عقلائية يحتاجها الفهم دون حاجة للذكر والتنبيه، فبدون اخذ اعتبارها يصبح النص مخالفاً لأبسط الوجدانيات والبديهات. فلا يحتاج النص لذكر ما يمكن فهمه مباشرة عندما يقرر بعض الحقائق او الوصايا، فمثلاً عندما يرد قوله تعالى: ((انك ميت وانهم ميتون)) لا يحتاج الى ايضاح المعنى الخاص بهذا النص، طالما ان القارئ او السامع يفهم طبقاً لقبلياته الحسية ان المقصود به هو ان الكل سيموت، لا انهم ميتون فعلاً عند تنزيل هذا الخطاب، وبالتالي لا داعي للتنصيص على هذا المعنى.

فما من نص الا ويستهدف نوعاً محدداً من القراء والمتلقين، وهو عند استهدافه لجماعة من المخاطبين يوظف جملة من دلالات السياق اللغوي المتعارف عليها، بحيث

يفهمها القارئ والمتلقي المستهدف، وبذلك لا يكون معنياً بذكر كل شيء يريد قوله، فقد يضمر أشياءاً لا تحتاج الى الذكر الصريح باعتبارها معلومة ومفهومة لدى المتلقي. او انه يضمر أشياءاً تعد حاضرة سلفاً لدى ثقافة المتلقي، سيما تلك المتعلقة بقيمه وظروفه الاجتماعية. ويعد هذا التبليغ والتواصل عقلائياً، بمعنى ان المتلقي الذي يتلقى الخطاب يفهم هذا التبليغ وإن لم يُصرَّح به لغوياً.

ونسمي هذه الظاهرة في الاضمار بقاعدة (الاضمار المفهوم)، وعلى خلافها قاعدة الاضمار غير المفهوم، وذلك عندما يضمر النص أشياءاً لا يفهمها القارئ والمتلقي، مما يحتاج الى افتراضات مناسبة تغطي مثل هذا النقص. وقد يكون الاضمار المفهوم عقلياً لا يحتاج الى التنصيص اللغوي. كما قد يكون عرفياً يفهمه كل من تعارف على نمط الكلام الدائر بين المخاطب والمتلقي، وكذا النص والقارئ، كالنصوص القرآنية التي تتحدث عن تحليل أشياء او تحريمها دون ذكر مواضع التحليل والتحريم باعتبارها مفهومة عرفاً لدى القارئ والمتلقي، كقوله تعالى: ((حُرمت عليكم أُمهاتكم)) حيث فيها أمر محذوف، وهو بحسب الفهم العرفي يقدر بالنكاح. ومثل ذلك ما جاء في آية ((أُحلت لكم بهيمة الأنعام)) حيث يقدر فيها «الأكل». ومثلها آية ((وأنعام حُرمت ظهورها)) اذ المقدر فيها «الركوب»، ومثل ذلك ((النفس التي حرم الله)) حيث يقدر فيها «القتل»[80].

ونشير ايضاً الى أن التأثير القوي او الضعيف لدلالة النص اللفظية انما يعود الى علاقتها بالفهم، حيث يمكن تصور هذه العلاقة بحسب مرتبتين متعاكستين. فعلى ضوء تقسيم الادراك الى فاعل ومنفعل؛ يمكن فعل الشيء ذاته مع النص او دلالته اللفظية. وطبقاً لهذا التقسيم تكون العلاقة بين الادراك والنص عكسية. اي كلما كان النص فاعلاً كان الادراك منفعلاً، والعكس بالعكس. وكل فاعل مؤثر، وكل منفعل متأثر.

والمقصود بكون النص فاعلاً هو ان تتخذ الصورة الذهنية شكلاً منعكساً لمظهر النص او مقارباً له. وهو ما يطلق عليه الأصوليون ظاهر النص. أما ما نقصده من كون الادراك او المدرِك هو الفاعل فهو أن تتشكل الصورة الذهنية للنص بحسب ما يريد لها الادراك من معنى طبقاً للقبليات. وهنا يكون الادراك - تارة - فاعلاً بنحو المغالبة والتأثير في علاقته مع النص، فيعمل على تحجيم فعل النص المعرفي قليلاً او كثيراً، وذلك عندما يجعل المدرِك الصورة الذهنية المبتدعة على خلاف الظاهر من النص، او خلاف صورة النص المنعكسة في الذهن، مثلما يلاحظ ذلك في حالات التأويل. كما يكون الادراك - تارة أُخرى - فاعلاً لا بنحو المغالبة وتحجيم الفعل المعرفي للنص او ابطاله كالسابق، وانما بنحو تقييد ذلك الفعل وتضييق سعته[81].

---

80 انظر الفصل الاول من كتابنا: جدلية الخطاب والواقع.

81 انظر كتابنا: فهم الدين والواقع، الفصل الأخير (منهج الفهم المجمل والمقاصد).

لكن اذا كانت العلاقة بين القبليات والنص هي علاقة عكسية كما عرفنا؛ فأي من هذين العاملين يسبق في تحديد الدور المعرفي للاخر؟ فهل يبدأ التحديد من قبل القبليات ام النص؟ ذلك ان البداية تحدد النهاية من دون عكس، وان ما يسبق اليه احد هذين العاملين من الفعل المعرفي سوف يلقي بتبعاته على الاخر.

للجواب على هذا السؤال نشير الى اننا نتعامل مع القبليات كأمر ذاتي يخص اذهاننا، بخلاف التعامل مع النص، حيث له وجوده الموضوعي بما عبرنا عنه بالشيء في ذاته. ومن ثم فالعلاقة بينهما هي علاقة الذاتي بالموضوعي، وبالتالي من المحال ان يحدد الموضوعي ما هو ذاتي، بل العكس صحيح، اذ يخضع الأمر للارادة الذهنية المتعلقة بما هو ذاتي مباشرة، مما يصدق على القبليات دون النص، باعتباره امراً موضوعياً بعيد التعلق بالارادة.

وبعبارة اخرى، ترتبط الارادة الذهنية بالامر الذاتي على نحو الحضور لا الاكتساب، خلافاً للارتباط بالامر الموضوعي، اذ يجري الارتباط به عبر الاكتساب غير المباشر لا الحضور. ولكي تتحقق عملية الاكتساب لا بد من الاستعانة بالامر الذاتي، فبدونه لا سبيل للتعلق بالامر الموضوعي، سواء كان نصاً او شيئاً خارجياً. في حين ان العكس ممكن، اي ان الارتباط بالذاتي والتعامل معه ممكن بسبب حضوره - مباشرة - دون التوقف على شيء اخر من الاكتساب ونحوه.
هكذا يتبين ان التعامل مع النص متوقف على الارتباط بالقبليات، في حين ان العكس غير صحيح، اي ان التعامل مع القبليات لا يتوقف على شيء اخر موضوعي او مكتسب، كالنص وما اليه من القضايا التحصيلية غير المباشرة. وبالتالي ففعل القبليات هو الذي يحدد فعل النص من غير عكس، الأمر الذي جعلنا نحدد قوانين العلاقة الثلاثة طبقاً للقبليات لا النص. فالعلاقة بينهما هي علاقة فعل وانفعال، فالفعل نتاج القبليات وعليه يتحدد انفعال النص عكسياً طبقاً للقانون المشار اليه. فنعرّف قانون العلاقة الضعيفة - مثلاً - انه عبارة عن التأثير الضعيف للقبليات على الفهم، وعليه يتحدد التأثير القوي للنص. ولا يصح عكس هذه العلاقة، طالما ان الفعل يبدأ - دائماً - من القبليات لا النص.

ويصدق هذا الحال على ما يخص علاقة القبليات بادراك الاشياء الخارجية وتفسيرها، فالتأثير الاولي في التفسير يتحدد بالقبليات وليس بالاشياء، وكلما كان التأثير الاول ضعيفاً، كلما قوي تأثير الاخر، والعكس بالعكس، وفقاً لقوانين العلاقة العكسية الانفة الذكر. ويمكن ان يتضح هذا المعنى من حيث الفارق بين التفسير الذي يتبناه الفلاسفة والعرفاء للواقع الخارجي، مقارنة بالتفسير المبني على قاعدة الاستقراء والاحتمالات العقلية، حيث التفسير الاول متخم بالعلاقة القوية، بخلاف التفسير الثاني.

لكن اذا كان التحديد الاولي رهين القبليات، وان فعل النص يأتي بناء على حجم تأثير هذه القبليات، فالسؤال الذي يطرح بهذا الصدد هو: كيف يمكن ان يكون الفهم مطابقاً للنص اذا ما كانت القبليات هي المحددة الاساس للفهم؟

وهو ذات السؤال الذي يمكن ان يثار حول العلاقة بين الادراك والواقع؟

ويعتمد الجواب - هنا - على طبيعة هذه القبليات، فالتطابق ممكن عندما تكون القبليات من نوع قانون العلاقة الضعيفة، فلو تحكم هذا القانون في الفهم لأمكن انتاج نوع من التطابق بقدر ما يحمل هذا القانون من ضعف، كالذي عليه القبليات المحايدة، فهي لا تضيف الى الفهم شيئاً سوى كشفها عن احوال النص. والشيء نفسه يصدق حول العلاقة بين الادراك والواقع.

يبقى أن نشير الى أن للقبليات قواعد كلية تتحكم فيها، في حين يعبّر النص عن مفاهيم جزئية، لذا تتحقق العلاقة بينهما عبر تحكم الكلي بالجزئي. فالفهم على الدوام هو نتاج تحكم الكلي بالجزئي من دون عكس. وينطبق هذا الحال على جميع الدوائر المعرفية التي تزاول عملية الفهم، بما فيها الدائرة البيانية التي تعتمد على الظهور اللفظي، فهي مدينة الى القاعدة القبلية الكلية المتمثلة بالفهم العرفي للنص. بل حتى هذه القاعدة ترجع من حيث الاصل الى قاعدة الاستقراء واحتمالاتها العقلية. فبهذه الأخيرة يتبين المعنى العرفي للنص غالباً او اجمالاً، ومن ثم فان هذا المعنى يتحكم في تحديد معنى الجملة النصية.

هكذا يتحدد معنى الجملة النصية عبر قاعدة العرف اللغوي، وهي بدورها مدينة الى قاعدة الاستقراء. والأمر ذاته ينطبق على ادراك الموضوع الخارجي للأشياء، حيث لا يمكن التصديق باي شيء من الأشياء من دون تحكم قاعدة الاستقراء واحتمالاتها العقلية. وبالتالي فان الكلي سابق ومتحكم بالجزئي، سواء كان ذلك على صعيد العلاقة مع النص، او العلاقة مع الشيء الخارجي.

وبذلك يتبين وجه الشبه بين فهم النص وادراك الشيء الخارجي، حيث في كلا الحالين تكون القبليات هي التي تحدد فعل الظهور، كما انها ككليات تتحكم في فهم وتفسير الجزئيات التابعة للنص والشيء الخارجي، ولولاها ما كان بالامكان ان نعرف شيئاً، ولا ان نفهم نصاً.

مع هذا يمكن أن نتساءل: هل من الممكن أن يؤثر النص على تغيير قبلياتنا؟ فلحد الآن نحن نبدي التأثير الفعلي للقبليات، وليس للنص من تأثير سوى ردة الفعل التي يمارسها على الفهم بعد تأثير القبليات. فهل يمكن لردة الفعل هذه أن تؤثر في تغيير قبلياتنا وقناعاتنا السابقة؟

حقيقة الأمر أن للنص تأثيراً مقابلاً على تغيير قبلياتنا، ولكن بنحو جزئي. فهو يعمل على تحويل بعض من هذه القبليات واستبدالها بأُخرى او بنتائج الفهم. ومن أهم العوامل التي تساعد على جعل النص مؤثراً على قبلياتنا هو اندماجنا وخضوعنا لتوجيهات النص ضمن مساره العام. فقد يعمل النص على تغيير الكثير من نواحينا الذاتية وقبلياتنا ومسلماتنا، وذلك عندما نجد أنفسنا مدفوعين في القراءة نحو معان مؤثرة هي غير تلك التي كنّا نحتفظ بها قبل القراءة. ومع ان القراءة ذاتها واندماجنا في النص انما يأتي بفعل توجيه بعض القبليات، لكن ما يستفاد من هذه الممارسة يدفع الى تغيير بعض اخر من قبلياتنا الذاتية. وبالتالي يصبح الفهم مغيراً لقبلياتنا بعد أن كان نتاج هذه القبليات. وتعرف هذه العلاقة الجدلية بين القبليات والنص بالدائرة الهرمنوطيقية[82]، ذلك أن الفهم ينطلق من خلال تحكم المفاهيم القبلية الكلية بالنص، لكن جزئيات النص في القبال تعمل على إعادة بناء هذه المفاهيم، وهكذا يدور الحال بين الأمرين فيحصل الإثراء والإضاءات الجديدة لدى القراء، او كما يقول ريكور: "إن مسلّمات من نوع ما عن الكل تُضمّن عند التعرف على الأجزاء، والعكس صحيح أيضاً، فعند تفسير التفاصيل نفسر الكل"[83]. وسبق لهايدجر أن اعتبر الفهم يجري بصورة دائرية دائماً، فأي تفسير يحمل فهماً سابقاً له، وهكذا[84]. وأول ممارسة تعميمية وتوقعية للفهم الكلي تبدأ عند الاطلاع على العنوان الأول للنص، او عبر تلقي المقاطع الأولى له، ومن ثم تبدأ عملية التأثير والتغيير فعلها كلما طالت ممارسة القراءة والفهم.

وعموماً أننا قبل ممارسة القراءة نحمل لغة نتوجه بها الى فهم النص، وهذه اللغة او معانيها وليدة ثقافتنا الحاضرة، وهي بالتالي من القبليات، اذ تختزن اللغة تصوراً منظومياً للعالم، مثلما تختزن الكلمة المعنى المعرفي للفظ، وهي بهذا الشكل تجعل رؤية العالم رؤية تأويلية تختلف من مجتمع لآخر، بل ومن فرد لآخر أيضاً، وكل ذلك ينعكس على فهم النص. فمع أن اللغة تساعدنا على هذا الفهم، لكنها عند القراءة والمتابعة تتحول الى معان أُخرى مخالفة بفعل ما يظهره النص من دلالات جديدة ضمن مقاطعه المختلفة، وتصير مثل هذه المعاني هي الموجهة لفهمنا للنص بدل المعاني السابقة التي كنّا نحتفظ بها قبل القراءة ونعمل على تطبيقها وإسقاطها. وبذلك يتم الشذب والتهذيب، او تصبح لغة النص ومعانيه حاكمة على اللغة القبلية التي بدأنا من خلالها فعل القراءة بعد أن كانت محكومة بهذه الأخيرة.

ولا بد من التمييز - هنا - بين القبليات الثابتة والمستقرة من جهة، والقبليات المتغيرة وغير المستقرة من جهة أُخرى . فالقبليات الاولى تتصف بالموضوعية وهي لا تقبل التغيير والتحويل، مثل قاعدة الاستقراء وما اليها من القبليات المطلقة، في حين تتصف الثانية بالذاتية وانها تقبل التغيير والتحويل، مثل القبليات المنظومية والقبليات

---

82 غادامير: فلسفة التأويل، ص126. والتأويل بين السميائيات والتفكيكية، ص78.

83 ريكور: نظرية التأويل، ص125.

84 انظر:
werner g. jeanrod : theological hermeneutics, 1991, london, macmillor, p61-62

غير المنضبطة؛ كتلك المستمدة من العادة والتقليد، فمثل هذه القبليات يمكن ان تتحول وتتغير بعد القيام بقراءة النص والخضوع لتوجيهاته، وذلك اذا ما كان النص يبعث على معان مخالفة لما استقرت عليه ذات القارئ من افكار. وبهذا تبدأ عملية تصحيح القبليات بفضل البعديات من الفهم، كما تبدأ عملية التكوين المعرفي المؤسس على النص، ولو بفعل جملة من القبليات الثابتة والمستقرة، ولولاها ما كان بالامكان قراءة النص وفهمه، فضلاً عن الاندماج فيه.

القانون الثاني:

قانون تحكم فهم الكل بفهم الجزء

تعد الجملة النصية وحدة اساسية يتشكل منها النص، وتتألف من ألفاظ وحروف، وبمجموعها تفيد المعنى التام، وعند تجزئتها لا تفيد هذا المعنى. لذلك اعتبرناها وحدة النص الاساسية. والاهم من ذلك ان بارتباط ألفاظها وحروفها يتحدد معنى كل جزء منها، اي ان فهم الكل للجملة النصية يسبق فهم الاجزاء اللفظية ويعمل على تحديد معناها. وقد كان البلاغي المعروف عبد القاهر الجرجاني يرى أن الكلمة ليس لها عطاء واضح في المعنى، بل يُفهم المعنى الواحد من مجموع الكلمات التي ينتظمها الكلام، فلا تعرف الأغراض الا من مجموع الكلام كمعنى حاصل، وكما قال في (دلائل الإعجاز): "واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة، وذلك أنك إذا قلت ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيده أنفس معانيها وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل الذي هو ضرب وبين ما عمل فيه والأحكام التي هي محصول التعلق"[85].

واذا كانت الجملة النصية هي الوحدة التي يتشكل منها النص، فان هذا الأخير قد يعبر عن هذه الوحدة فحسب، كما قد تكون له مجموعة من الجمل النصية المترابطة بلا تحديد.

وينطبق ما قررناه سابقاً على علاقة الجملة النصية بالنص كله. فالتحديد النهائي لفهم الجملة النصية يتوقف على فهم النص كله بنحو من الاجمال. ففهم الجملة النصية معتمد على ما موجود من قرائن لفظية وسياقية في النص كله. فهذه القرائن هي التي تحدد المجال المجمل في الجملة النصية، كما انها تحدد المعنى اللفظي المجمل

[85] الجرجاني: دلائل الإعجاز.

(الإشارة) لهذه الجملة. وبالتالي لا يمكن تحديد فهم الجزء تحديداً نهائياً دون لحاظ فهم الكل.

ولعل سائل يسأل: لِمَ لا يمكن فهم اجزاء النص جملة جملة، من غير لحاظ الكل، والانتهاء من ثم الى فهم الكل بنفس اللحاظ الاول للجمل، اي التحول في الفهم من الجزء الى الكل لا العكس؟

وللجواب نقول: يتأثر فهم الجمل النصية بعضه بالبعض الاخر، وبالتالي فما لم يتشكل فهم الكل على نحو الاجمال فانه لا يمكن تحديد فهم الجزء. فأول ما يتحدد عند فهم الكل هو مجال الجملة النصية، ثم بعد ذلك يتحدد مستوى الإشارة المجملة، وذلك قبل فتح باب الفهم المفصل للجملة عبر التفسير. وأول ما يرد في الفهم هو توقع مجال الكل من خلال عنوان النص، او مقاطعه الأولى، وعليه يبتنى فهم سائر المقاطع عبر عملية جدلية يتأثر بها الجزء بالكل، والعكس صحيح أيضاً، حتى ينتهي الحال الى الفهم المستقر للنص.

فالأمر أشبه بعلاقة البنّاء بالبناء، فهو لا يضع أجزاء البناء قطعة قطعة دون تصور مسبق للكل، ولو فعل ذلك لكان بناءه بناءاً اعتباطياً ليس للارتباط بين أجزائه معنى ولا غاية. لذا فلكي يحصل الارتباط المنظّم وتكون كل قطعة في موضعها المناسب لا بد أن يرتكز سلفاً على تصوره المسبق وتخطيطه الكلي للبناء.

وكذا هو الحال في علاقة فهم الجملة النصية بفهم الكل. فمثلاً لو أبدت الجملة النصية نوعاً من الفهم العرفي عند عزلها عن الكل، وتبين بلحاظ الكل ان المراد هو الفهم الرمزي لا العرفي، لأفضى ذلك الى تغيير الفهم الاول وابداله مما كان يحمل المعنى العرفي الى المعنى الرمزي، ولتحول فهم المجال مما هو مجال حقيقي الى مجال رمزي او إستبطاني. وكذا لو أبدت الجملة فهماً بحسب الظهور الحرفي، وتبين بحسب فهم سائر الجمل ان المراد هو التأويل لا الفهم الحرفي، فان ذلك سيجعل من فهم الكل متحكماً بفهم الجزء لا العكس. كما لو كانت الجملة النصية تفيد المعنى المجاز، وتبين من فهم الكل انها تدل على المعنى الحرفي، فان فهم الجملة سيتغير.

هكذا يظهر ان ما يحدد المعنى إن كان رمزياً او مجازياً انما هو فهم الكل لا الجزء.

ويخضع هذا القانون للعملية الاستقرائية، حيث من خلالها ينتزع عدد من الكليات التي يستفاد منها في تحديد معنى الجملة النصية.

وتتخذ العملية الاولى في الفهم تحديد مسار النص الاجمالي إن كان مساراً قائماً على الفهم العرفي ام لا. وهذا التحديد يساعد على فهم الجملة النصية طبقاً للمعنى الإستظهاري او التأويلي او الإستبطاني. اذ لا يمكن تحديد معنى الجملة النصية ما لم

يعرف قبل ذلك المسار المشار اليه. فمن خلاله يمكن تحديد المجال الخاص بالجملة ومن ثم الإشارة فالتفسير.

ولا تتوقف العملية الاستقرائية عند هذا الحد، فبفعلها يمكن انتزاع عدد من القضايا والنظريات العامة التي لها دورها في تحديد معنى الجملة النصية، كما في النص الديني، مثل انتزاع ما اذا كان خطاب النص متوجهاً الى المشافهين به فحسب، ام يشمل الغائبين ايضاً؟ وكذا فيما اذا كان يمكن لعامة الناس تحديد معاني الخطاب، ام ان ذلك مقتصر على خواصهم فقط؟ وهل ما يحدد فهم النص ظاهره فحسب، ام هناك امور أُخرى تساعد على فهمه؟ وهل غرض النص الكشف عن الطبيعة حينما يتحدث عنها، ام جعل ذلك متروكاً لعقل الانسان؟ وكذا يقال حول خصوصية الدين ان كان متسامحاً او متشدداً؟ ومثله ان كان دين انفتاح ام انغلاق؟... الخ.

فباستقراء النصوص يتبين للقارئ عدد من الأنساق المعرفية، وهي كليات تتحكم بفهم الجملة النصية. وقد يفضي الأمر احياناً الى تأويل بعض الجمل النصية تبعاً لاعتبارات فهم الكل. وحتى عندما تؤثر الجملة النصية على تغيير فهم الكل، فان ذلك يحدث بفعل فهم الكل ذاته، إذ يعاد ترتيب فهم الكل من جديد ليتم على ضوئه تفسير الجملة النصية الشاذة، وتجنب ما قد يبدو من تناقض في الفهم. وفي جميع الاحوال ان فهم الكل يسبق فهم الجزء ويتحكم فيه. فسواء انتهينا الى الفهم المستقر للنص، أم ما زلنا ضمن دائرة الفهم المتحول وجدلياته، فان الحال لا يتغير حول اسبقية فهم الكل وحاكميته للاخر.

على أن قراءة أي جملة من جمل النص ومقاطعه تبدي نسقاً دلالياً معيناً، وعندما يكون القارئ معتقداً بقداسة النص فان ذلك يدفعه الى البحث عن ايجاد روابط الاتساق في كافة الأنساق الدلالية لهذه الجمل والمقاطع. فهو إما أن يجد الاتساق واضحاً في الأنساق المشار اليها دون عناء، بمعنى أن هناك قرائن دلالية كثيرة باعثة على الاتساق فيكون بذلك موضوعياً، او أن ذاتية القارئ تفرض حالة الاتساق - بشكل ما من الأشكال - على تلك الأنساق عبر قبلياته المفترضة. وكثيراً ما يجد القارئ نفسه عند تقدمه في القراءة أنه يصطدم باختلالات في بعض الأنساق الدلالية للجمل التي تمت قراءتها من قبل، والتي كان يظن بأنها متسقة، وذلك بسبب ما تضيفه الجمل الجديدة من معان مخالفة ومعارضة لما سبق. وهذا ما يدعوه الى تعديل صورة النسق الكلية طبقاً لافتراضاته وقبلياته.

وغالباً ما تكون القراءة الفاحصة استرجاعية، بمعنى ان من يقرأ النص (المميز) يكثر المعاودة على قرائته، وفي كل مرة غالباً ما يكتشف القارئ ضوءاً جديداً، وربما مغيراً للفهم السابق، وبالتالي قد تعمل القراءة الاسترجاعية على تشكيل الصورة والفهم من جديد، لكنها مع ذلك لا تؤثر في المبدأ العام في تحكم فهم الكل بفهم الجزء، فالصدام مع الفهم الجزئي ينبّه على ضرورة تغيير فهم الكل، لكنه لا يحكمه، فالفهم الجزئي لا

يحكم الا ذاته فحسب، انما قد يشكّل صورة من التمرد والمعارضة للفهم الكلي المقرر، وهذا كل ما يمكن فعله، وهو عدم الخضوع لحكم فهم الكل مما يقتضي تبديله بفهم كلي اخر له القدرة على استيعابه، وربما تعاد صياغة فهمه بما يتسق مع الفهم الكلي. وفي جميع الأحوال لا بد من اعادة تشكيل الصور وتوليد أفهام جديدة ناسخة كلما اصطدم الفهم الكلي بمعارضة الجزء له.

وبهذا فإن قراءة الجمل والأجزاء قد تغير من طبيعة فهمنا للنص شيئاً فشيئاً، وان كل اتساق للنسق الدلالي السابق قد يجد خرقاً بفعل ما نكتشفه من معان مخالفة في المقاطع الجديدة، وكل ذلك يعمل على إعادة تشكيل وتفسير ما تمت قراءته بدمج المقاطع القديمة والجديدة تحت مظلة ما يفترض من الفهم الكلي الجديد. ففي كل تغيير هناك فرض جديد كلي يعمل على تفسير ما تمت قراءته بنوع من الاتساق، بحيث يظن القارئ انه يعبر عن حقيقة مقصد النص او قريب منها، او كونه أفضل الفروض المرجحة بفضل اتساقه وتماسكه. وبذلك يقع القارئ في ما يطلق عليه في النقد الأدبي بأُفق التوقع والانتظار. اذ في كل مرة يكون القارئ حاملاً لنسق من الفهم المتوقع للنص عند القراءة، وتتبين حقيقة هذا التوقع بعد حين من الانتظار.

وتعبر جميع صور الأنساق الدلالية المتنازعة عن أفهام كلية مختلفة، بعضها يعمل على زعزعة البعض الآخر وازاحته، فكل فهم كلي جديد قد يصير بالياً أثناء القراءة عندما يحل عوضاً عنه فهم آخر أجد منه، حتى تتبلور اخيراً جملة من الأنساق الدلالية الكلية المتسقة التي تعبر عن مقاصد النص. ولما كان النص محدوداً فان من الممكن تحقيق فهم كلي شامل ونهائي بالنسبة للقارئ الشخصي، ويختلف الأمر من قارئ الى آخر لاعتبارات عديدة، سيما ما يتعلق بقبلياته المنضبطة وغير المنضبطة. ولولا ان النص محدود ومحصور لجرت العملية بلا نهاية، فكل نسق من الفهم الكلي قابل لأن يتزعزع ويزاح بفعل ما يمكن ان يصطدم به من مقاطع جديدة أُخرى لم يتم التعرف عليها بعد، وكل توقع يأخذ دوره ضمن أُفق الانتظار.

اذاً في كل مرة تتولد صورة للفهم الكلي يتحدد بها فهم الجزء، وفي كل مرة تعاد صياغة الفهم الكلي بطريقة أُخرى متسقة بفعل الاصطدام مع الأجزاء النصية ذات الأنساق المخالفة للمعنى الكلي السابق، حتى يتحقق في الأخير حالة من الإتساق في النسق الكلي للفهم، وبه تُفسر مختلف المقاطع النصية، وكل ذلك يحدث بفعل العديد من الافتراضات القبلية التي تدفع اليها الجمل النصية المخالفة لأنساق الفهم السابقة.

وبذلك فإن هناك عوامل متعددة تعمل بشكل مشترك على تحديد فهم الجزء، وهي من حيث التحديد عبارة عن كل من القبليات بمختلف أنواعها، مضافاً الى فهم الكل. لكن هذا الأخير متوقف على نشاط القبليات، رغم استقلالها عن النص، فهي التي تعمل على صياغته بفعل احتكاكها بالنص، وبالتالي يكون كل من القبليات والنص مسؤولاً عن توليد هذا الفهم، وهو بدوره يصبح بمعية الاعتبارات الخاصة بكلا هذين العاملين

متحكماً بفهم الجزء. وهو أمر لا يتنافى مع حصول التأثير المعاكس، وذلك عندما يعمل فهم الجزء على تغيير فهمنا للكل، ومن ثم فإن هذا الأخير قد يغير من قبلياتنا المتحكمة غير المستقرة.

وبعبارة أُخرى، تتصف سلسلة بناء الفهم العادي للنص بالتنازل؛ بدءاً بالقبليات، ومروراً بفهم الكل، ومن ثم انتهاءاً بفهم الجزء. لكن حالة الاصطدام بفشل التوقع – او ما يسمى بالخيبة - يجعل السلسلة تعمل على بناء ذاتها بشكل معكوس، وهو ما نسميه (تصاعد الفهم)، اذ أن فهم الجزء يصبح عائقاً أمام فهم الكل، فيعمل الأول على تغيير الثاني لينضم تحت لوائه، كما أن الثاني قد يصطدم بالقبليات غير المستقرة، فيعمل بدوره على تغيير هذه القبليات ليتقبل حاكميتها.

لكن هل يمكن لفهم الجزء أن يغير القبليات مباشرة من دون مرور بفهم الكل؟ وهل يمكن للقبليات أن تتحكم بفهم الجزء من دون وساطة فهم الكل؟

نرى أن ذلك يستحيل فعله، فلا بد من وساطة فهم الكل، سواء في التغيير او في البناء والتحكم.

وتجدر الإشارة الى أننا نفترض – فيما نحن بصدده من علاقة فهم الكل بالجزء - أن يكون القارئ قارئاً (متميزاً) يراعي كل خصوصيات النص اللغوية من غير ابتسار، والا فقد يمارس بعض المثقفين قراءات مبتسرة انتقائية يُسقطون خلالها مفاهيمهم الآيديولوجية من دون اهتمام بمسار النص وجزئياته. فهم – في واقع الأمر – يقرأون ذواتهم لا النص.

على أن الجمل النصية تختلف - فيما بينها - في التأثير على الفهم، فبعضها اقوى من البعض الاخر ايضاحاً وتصريحاً. وتجمّع دلالاتها في فهم الكل يعبر عن حاصل تفاوت القوة والتأثير الذي تتضمنه القرائن الإحتمالية للجمل والمقاطع، كالذي يحصل مع ظواهر الطبيعة، اذ تختلف دلالاتها على كشف الحقيقة والتفسير طبقاً لاختلاف قرائنها الاحتمالية، وذلك اعتماداً على الاحتمالات المتباينة غير السوية، كالذي كشفنا عنه في دراسة مستقلة[86].

لهذا فقد تكون لبعض الجمل قدرة على تحويل فهم الكل من مسار الى اخر، رغم وجود العدد الكبير من القرائن الاحتمالية الدالة على المسار الاول. فكل ذلك يعود الى ما تحمله كل جملة من تفاوت في القوى الاحتمالية على الفهم والوضوح. ومع انه يمكن لجملة واحدة أن تدل على نفي المسار او الفهم الكلي؛ لكن ذلك لا يمكن أن يحدث دون ارتباطها بسائر جمل النص. وبالتالي فان تحويلها للفهم الكلي انما يعتمد على فهم كلي.

---

[86] انظر كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة الانتشار العربي، 2005م، القسم الثالث، فصل: وجهة نظر جديدة في الاحتمال.

بمعنى أنه ما كان للتحويل ان يكون لولا لحاظ المقارنة بين فهم الجملة وسائر الجمل الأُخرى .

والملاحظ ان النص يختلف عن الطبيعة في هذه الناحية، فجمل النص محدودة بخلاف حوادث الطبيعة وظواهرها. وعليه كان من الممكن لجملة واحدة نفي الفهم الكلي المستمد من سائر الجمل، خلافاً لما يحصل في علم الطبيعة. اذ لو اعتبرنا النص غير محدود، وان هناك جملاً نصية لم نطلع عليها بعد؛ فسيكون حال النص كالطبيعة، حيث ليس بمقدور الجملة النصية على نفي المسار والفهم الكلي المدعم بالقرائن الكثيرة، مثلما ليس بمقدور الحادثة الطبيعية الشاذة على تكذيب النظرية المدعمة بالشواهد الكثيرة. اذ يرد احتمال ان تكون هناك جمل نصية تفنّد الفهم المنتزع من الجملة المعارضة، وتؤيد ما عليه المسار والفهم الكلي السابق. ويظل المجال مفتوحاً.

فمثلاً لو كانت الجمل النصية تعبر عن الفهم العرفي، ثم ظهرت بعد ذلك جملة معارضة دالة على المعنى الرمزي، فقد يتحول الفهم في هذه الحالة من المسار العرفي الى المسار الرمزي. لكن هذا التحول يعتمد على ما للنص من حدود. اذ لو كان النص محدوداً فان التحول يمكن ان يكون ذا دلالة معنوية كافية على المسار الرمزي. أما لو كان النص غير محدود، بمعنى ان هناك جملاً لم نطلع عليها بعد، ففي هذه الحالة يظل الاحتمال وارداً حول قوة ما تحمله تلك الجملة المعارضة ازاء الفهم الكلي. والمثال الشاخص على ذلك ما جرى في علم الطبيعة حول النظريات المتعلقة بالفيزياء، وما اصاب علم الفلك من شذوذ، كما في نظرية نيوتن، وكيف ان من الممكن الدفاع عنها استناداً الى نقص معلوماتنا بوقائع الطبيعة غير المحدودة، وهو ما يشكل رداً على نظريات التكذيب القطعية.

وقد يفسر ما يحصل في الفهم والعلاقة بين الجزء والكل بأنه يفضي الى الدور. فالعملية الاستقرائية تعتمد على الجملة النصية ليعرف مسار النص إن كان قائماً على الفهم العرفي مثلاً او لا، وفهم الجملة النصية محكوم بدوره بذلك الفهم، فيصبح الكلي منتزع من الجزئي، والجزئي محكوم بالكلي، وهو دور، لتوقف كل من الفهمين على الاخر. وكذا يقال الأمر ذاته عند تحديد الأنساق الكلية والنظريات العامة للنص، فهي منتزعة من الجمل النصية، في الوقت الذي تتحكم في تحديد معاني هذه الجمل.

والجواب على ذلك يتلخص بوجود نوعين من الفهم للجملة النصية، احدهما لذاتها وبغض النظر عن غيرها من الجمل، والاخر مرتبط بغيرها. فالمعنى المتولد عن الاول، هو غير المعنى المتولد عن الثاني، بل ان المعنى الثاني يؤثر في الاول. وما يحصل في العملية الاستقرائية هو من النوع الثاني، اي من حيث ارتباط الجمل بعضها بالبعض الاخر ضمن السياق العام، ومنه يتبين عند كثرة القرائن ان المسار العام للنص مثلاً هو مسار دال على الفهم العرفي. ولا شك ان هذا المسار لا يمكن معرفته وتحديده من خلال جملة واحدة فقط، اذ قد تكون هذه الجملة رمزية المعنى، او لها معنى مجاز،

وهي كجملة واحدة تبدي احتمالاً ما نحو المعنى العرفي مثلاً، لكن تواجد امثالها من الجمل يعطي انطباعاً عن المسار العام للنص إن كان محدداً بالمعنى العرفي او غيره. وكلما زادت النصوص زاد فهمنا للمسار باضطراد. ويصبح المعنى الدال على المسار منتزعاً من جمل نصية متعددة، اذ يضيف كل منها بعض القرائن الخاصة بالمسار، لكن مع اجتماع الجمل وكثرة القرائن يتولد المسار العام ويصبح معناه غير المعنى الخاص بكل جملة نصية على حدة، ذلك لأنه يفيد معنى عاماً مشتركاً للكل، او لدى الغالب الاعظم من النص بحسب دلالة القرائن عليه، فيكون المسار دالاً مثلاً على الفهم العرفي دون غيره من الافهام. وهو ما لا يمكن لجملة بذاتها ان تحدده. فاذا أشارت هذه الجملة الى احتمال ما ازاء هذا المعنى؛ فانها لا تفيد القطع بذلك. والعلة ان القرائن الدالة على المعنى لا تفيد القطع في جملة واحدة فقط، انما ذلك يعتمد على عدد من الجمل المترابطة لينتزع منها ذلك المعنى بكثرة القرائن الاحتمالية الدالة عليه. لذا يصبح تحديد الجملة النصية وارداً بعد تحديد المعنى المشترك العام، كالفهم العرفي، حيث يكون من السهل تفسير الجملة وفهمها وفقاً لذلك الفهم دون الفهم الرمزي مثلاً، والاخذ بالإستظهار دون المجاز او الإستبطان مثلاً. وفي هذه الحالة ينتفي الدور، وتكون الاسبقية لفهم الكل دون الجزء، وللارتباط المعرفي الخاص بالجمل ككل دون الجملة ذاتها.

كذلك يصبح واضحاً ان فهم الكل متحكم بفهم الجزء، فلولا الاول ما كان يمكن تحديد الثاني، في حين ان فهم الكل لا ينتزع عن فهم الجزء لنقع بالدور، انما هو منتزع من الارتباط المعرفي المشترك للكل، وهو ارتباط لا علاقة له بالجزء كجزء. فما يدل على الكل هو القرائن الاحتمالية لدى الجمل، حيث ينتظمها ناظم مشترك للمعنى، وهو المعنى المستمد من العلاقة بين الأجزاء لا الأجزاء ذاتها.

وينطبق هذا الحال على انتزاع الأنساق والنظريات العامة عبر القرائن الاحتمالية المختلفة، وذلك بعد تحديد المسار العام للنص، حيث تصبح هذه الأنساق والنظريات متحكمة بفهم الجملة النصية، وإن كان لهذه الجملة من حيث ارتباطها بغيرها لا ذاتها دور في تحديد المعنى العام للنسق والنظرية كما اسلفنا.

وما سبق ينطبق على ادراكنا لظواهر الطبيعة، حيث لا يمكننا تفسير الظاهرة الطبيعية دون العودة الى القوانين العامة والنظريات الكلية. فالحادثة الفردية لا تفسر الا من حيث افتراض بعض القوانين العامة التي تتحكم بها.

مع ذلك يلاحظ ان القوانين العامة والنظريات الكلية تقوم على لحاظ الوقائع المفردة، وان هذه الوقائع محكومة بدورها من حيث التفسير بتلك القوانين والنظريات، فيصبح الجزئي معتمداً على الكلي، وكذا العكس، وهو دور. فمثلاً اذا اردنا ان نعرف خاصية معدن معين إن كان يوصل التيار الكهربائي ام لا، فانه يمكن اختباره، وعبر ذلك قد نصل الى نتيجة مؤداها ان له تلك الخاصية. لكن السؤال هو: كيف يصح لنا هذا

الاستنتاج، مع اننا لا ندري إن كانت صفة التوصيل للمعدن سوف تظل ام تزول؟ فلكي نثبت النتيجة ونتأكد من أن للمعدن تلك الخاصية على الدوام؛ لا بد من ان نستعين بقاعدة عامة تخول لنا امضاء هذه النتيجة، وبدونها لا يمكن الحكم على المعدن بشيء، وتنص القاعدة بأن الحالات المتشابهة تفضي الى نتائج متماثلة، وهي ما تعرف بقاعدة التناسب او الانسجام. ومع ذلك فان هذه القاعدة هي بدورها نتاج ملاحظات سابقة لظواهر الطبيعة كشفت عن كونها مضطردة لا تتغير. في حين يلاحظ في القبال ان قبول اعتبار ظواهر الطبيعة مضطردة لا تتغير، وهو المعبر عنه بقانون الاضطراد، محكوم للقاعدة الانفة الذكر، بمعنى اننا لكي نقبل كون الطبيعة مضطردة على الدوام لا بد من ان نفترض قبل ذلك صحة قاعدة التناسب، والا كنا على شك من قانون الاضطراد، وهكذا يدور الدور.

أما الجواب على ذلك كله فيعتمد على ما للاحتمالات العقلية من دور في تأسيس تلك القاعدة، سواء من حيث صدق انطباقها او ترجيحها. فهذه الاحتمالات ليست مستمدة من القاعدة ولا من التجارب والخبرات الماضية كي نقع في الدور، على ما فصلنا ذلك في (الاستقراء والمنطق الذاتي). وفي جميع الاحوال يلاحظ ان الكلي متحكم بالجزئي ومقدم عليه.

القانون الثالث:

قانون تداخل المناهج المعرفية

ليس هناك منهج معرفي خالص عند ممارسته عملية الفهم، فكل منهج معرض للزيادة والنقصان عبر تطفل بعض العناصر الاجنبية التي تُحدِث مفعولها في عملية الفهم ولو على حساب عناصر أُخرى ضمنية تعود الى ذات المنهج المعول عليه. لكن هذا التطفل والتداخل لا يمنع من غلبة ذلك المنهج وقوة تأثيره على الفهم والتوليد. فالمنهج الاحادي في الفهم محال، اذ لا يمكن بناء منهج جامع مانع من غير ان يتداخل معه منهج اخر او اكثر، مهما كان تأثير هذا الأخير قوياً او ضعيفاً. وبذلك يتحدد كل منهج بحسب اعتباراته النسبية الانفة الذكر.

ويتفرع عما سبق العديد من القضايا. فمن ذلك نحن نعلم وجود نوعين مختلفين من الفهم بحسب ما عليه طبيعة الاعتبارات القبلية التي تفرض على الفهم صيغته المحددة. فهناك الاعتبارات الذاتية للفهم، كما هو الحال مع الطريقة التي تتبعها الدائرة البيانية. كما هناك الاعتبارات العارضة، كما تتجلى في المناهج والدوائر المعرفية الأُخرى . ففي الاعتبارات العارضة ان الفهم لا يتسلح بالمناهج العارضة من غير لحاظ دلالات النص وسياقاته اللغوية، وبالتالي فهو يعتمد على درجة ما من درجات المنهج البياني،

حيث ان خاصية المنهج الأخير هو الاعتماد على دلالات النص وسياقاته اللغوية. ومن ثم فليس بوسع المناهج الأُخرى التنصل من الاثر المنبعث من تلك الدلالات.

فالدائرة العقلية مثلاً تطوع دلالات النص لاحكامها القبلية، وهي بالتالي تستند الى البيان اللغوي لتطويعه بشكل ما من الاشكال، وإن غلب عليها الاثر العقلي. وكذا الدائرة الفلسفية فانها تطوع كسابقتها الدلالات اللغوية لاحكامها الفلسفية، مما يعني انها تعتمد الى حد ما على تلك الدلالات فتوظفها لصالح منظومتها القبلية. ومثلها الدائرة العرفانية.

وحتى الإستبطان الذي تزاوله بعض الدوائر الفلسفية والعرفانية فانه لا يخلو من الاثر الخاص للدلالة اللغوية للنص، عبر ما يعرف بالمناسبة، وهي درجة ضعيفة من البيان اللغوي.

وينطبق الأمر ايضاً على ما تمارسه الدائرة البيانية من فهم طبقاً للاعتماد اللغوي، اذ يستحيل عليها الاكتفاء بالاعتبارات اللغوية الصرفة بعيداً عن مصادر المعرفة الأُخرى ، كالعقل والواقع. فهي وإن اتخذت الاعتبارات الذاتية في الفهم؛ لكنها لا تستغني عن الاعتبارات العارضة، فتكون مطعمة بغيرها من المناهج الأُخرى .

فمثلاً عندما يحاول البياني ان يقرأ النص القرآني: ((إنّك ميّت وإنّهم ميّتون)) الزمر/30، فانه لا يعول على اعتبارات حقيقة اللفظ كلفظ، بل يستعين بالواقع الذي يشهد بأن النبي والاخرين كانوا على قيد الحياة عند نزول هذا النص، لذا يرى ان المقصود به هو ان الموت محتم عليهم ولكن بعد حين، استناداً الى كل من البيان اللغوي والواقع.

ويتجلى الحال اكثر عند لحاظ الفارق في القراءة بين النصين القرآنيين التاليين: ((وهو على كلّ شيء قدير)) المائدة/120، ((وهو بكلّ شيء عليم)) البقرة/29، حيث يقدر البياني في النص الاول ان المقصود في المقدور عليه ليس كل شيء باطلاق، ويرى انه يُستثنى من ذلك امور؛ مثل القدرة على إعدام الذات الالهية لنفسها، او خلق الشريك المكافئ، وما الى ذلك. وهو يلجأ الى مثل هذه الاستثناءات بدعوى ان العقل يحيلها، وبالتالي فانه يعترف - هنا - بمشاركة العقل للبيان في فهم النص. في حين انه في النص الثاني يأخذ بالظهور الاطلاقي دون استثناء، خلافاً لما حصل مع النص الاول. اي انه استدرك حكم العقل الاستثنائي فيما يخص النص المتعلق بالقدرة الالهية، ولم يستدرك مثل ذلك فيما يتعلق بالعلم الالهي، للفارق بين القدرة والعلم. فمع ان البياني يفرق بين القراءتين للنصين الانفي الذكر، حيث استدرك حكم العقل في الاول دون الثاني، لكن حقيقة الأمر انه في كلا الحالين قد اعتمد على العقل بمشاركة البيان اللفظي. فاذا كان اعتماده على العقل في النص الاول واضحاً على نحو الايجاب، فانه كذلك قد اعتمد على العقل في النص الثاني على نحو السلب لا الايجاب. فهو يعرف أن العقل لا يمانع من الظهور الاطلاقي للنص الثاني مثلما مانع في حالة النص الاول. وبالتالي فهو

يعول على العقل في كلا الحالين، ويأخذ بالظهور الاطلاقي عند الموافقة مع العقل كما في النص الثاني، وينفي الظهور عند المخالفة معه كما في النص الاول.

كذلك يرى البياني ولدواعي لغوية وعقلية ان الاصل في قصد المتكلم لكل نص سماوي هو ارادة تفهيم كل من الحاضر المشافه بالخطاب والغائب غير المشافه به. وهو لا يتخلى عن هذا الاصل ما لم تكن هناك دلالة صريحة او قوية في اعتبار النص قد قصد الاول دون الثاني. كما يدرك عقلاً إحالة كون المتكلم قد قصد تفهيم الغائب دون الحاضر.

ويمكن القول انه لا فارق بين البياني وغيره من اصحاب الدوائر المعرفية الأُخرى في حمله لجملة من القبليات المعرفية، وانه يستعين بالواقع والعقل كما يستعين غيره بذلك، لكن ما يمتاز به عن غيره هو انه لا يغلّب القبليات على الظهور اللفظي في الغالب، خلافاً لغيره من اصحاب تلك الدوائر، ويرى طريقته تتماهى مع موضوع فهمها بخلاف سائر الطرق الأُخرى . فمثلاً لو قارنا بينه وبين من يستند الى القبليات المنظومية، كالدوائر العقلية والفلسفية والعرفانية، وذلك طبقاً للقانون الاول في العلاقة العكسية لأثر القبليات والنص على الفهم، سنرى ان البياني يغلّب النص على القبليات، بخلاف اولئك الذين يغلّبون القبليات على النص. بمعنى ان البياني لا يعول على قانون العلاقة القوية، مثلما يعول عليها اصحاب الدوائر المنظومية.

ومن حيث الدقة، لا غنى من التمييز بين البيان العام والبيان الخاص، وكذا بين العقل العام والعقل الخاص. فنقصد بالبيان العام مطلق البيان، سواء كان ضعيفاً او قوياً، فانه بهذا يشمل نواحي التأويل والإستبطان، اذ تدل هذه الحالة على تأثير النص او البيان مهما كان ضعيفاً. وقد نعني بالبيان حداً مخصوصاً، كالذي تمارسه الدائرة البيانية ضمن النظام المعياري، وهو أن له تأثيراً عالياً للبيان اللغوي او النص. كما نقصد بالعقل العام مطلق العقل او التفكير العقلي، سواء كان يمارس من قبل الدائرة العقلية المعيارية او من غيرها، وسواء كانت اعتباراته مشتركة او خاصة. مثلما قد نعني بالعقل ذلك الخاص بالدائرة العقلية ضمن النظام المعياري والتي تحكّم العقل على الفهم دائماً.

وبحسب هذا التمييز لا يمكن الفصل بين التفكيرين العامّين لكل من البيان والعقل عن بعضهما البعض مطلقاً. فلما كان موضوع الفهم عبارة عن نص لغوي، لذا من المحال أن يتحقق هذا الفهم بمعزل كلي عن البيان، أي مطلق البيان ومهما كان ضعيفاً، كما في حالة التأويل والإستبطان. كذلك لما كان الفهم معتمداً على الادراك العقلي في الأساس، لذا كان لا بد لهذا الادراك من التأثير على الفهم، سواء كان التأثير ضعيفاً او قوياً، وسواء كان متعلقاً بحسب اعتبارات بعض الدوائر العقلية كالدائرة العقلية المعيارية او غيرها، او كان يعبّر عن محض الاعتبارات المشتركة لعقول البشر جميعاً.

هكذا فالفهم يتأثر لا محالة بكل من البيان والعقل العامّين كحد أدنى. فمن المحال أن يتأسس الفهم من غير استناد الى هذين العاملين من الاعتبارات. لكن قد تتدخل عوامل أُخرى اضافية على الفهم، كتأثير الواقع والوجود وما الى ذلك. كما انه لا حدود لتأثير اي عامل من هذه العوامل، وأن العلاقة في التأثير هي علاقة عكسية طبقاً لقانون الفهم الأول، فكلما قويت بعض العوامل في التأثير ضعف تأثير العوامل الأُخرى ، والعكس بالعكس.

إذاً فما نقصده من قانون التعدد المنهجي هو قانون العلاقة العامة بين العقل والبيان اللغوي كحد أدنى، فمصدر ذلك التعدد يعود الى اختلاف العوامل المؤثرة على الفهم. فهذا القانون ليس معنياً بالضرورة بالعلاقة التي تخص الدائرتين البيانية والعقلية ضمن النظام المعياري، او غير ذلك من الدوائر المعرفية الخاصة. فقد لا يتأثر الفهم بالبيان المعياري الخاص، ولا بالعقل المعياري الخاص، رغم انه متأسس على الاعتبارات العامة لكل من البيان اللغوي والعقل.

وبعبارة أُخرى، يكون البحث في علاقة العقل بالبيان على منوالين، أحدهما يدخل في اطار القوانين الحتمية العامة للفهم، وأُخرى ضمن اطار القواعد والخيارات الذهنية، كإن يكون البحث دائراً حول العلاقة بينهما ضمن الدائرتين البيانية والعقلية للنظام المعياري، فلكل منهما اعتباراتها الخاصة، فمثلما أن الدائرة العقلية ترجح العقل على البيان في الفهم والمعرفة، تعمل الدائرة البيانية على العكس، وهي أنها ترجح البيان على العقل. وتظل العلاقة بين العقل والبيان لدى هاتين الدائرتين هي علاقة تنافس وتحدّ، لأنها تتقوم بالخيارات الذهنية للقواعد المعرفية القابلة للرد والقبول، فهي من هذه الناحية تختلف عن الوضع الخاص لقوانين الفهم، بمعنى أنها تختلف عن العلاقة الدائرة بين العقل العام والبيان اللغوي العام كقانون، فهذه العلاقة هي علاقة حتمية تعددية ليس للذهن فيها مجال للأخذ والإختيار، او التحدي والتنافس، او الرد والقبول.

***

وبهذا الصدد نتساءل: هل ان ما قدمناه ينطبق على مناهج المعرفة للادراك وعلوم الطبيعة؟ فهل يسعنا القول بأن ادراك الواقع الموضوعي، ومنه الواقع العلمي، يعتمد على عدد من المناهج المعرفية المختلفة، وانه لا يوجد منهج احادي يمكن استخدامه في الادراك المعرفي والعلم؟

لا شك ان ذلك ينطبق على كلا الأمرين: الادراك المعرفي والعلم. فبخصوص ادراك الواقع الموضوعي، يلاحظ ان العملية الحسية لا تفي وحدها في الادراك دون تدخل عدد من القضايا العقلية؛ كمبدأ السببية ومنطق الاحتمالات العقلية الذي تتقوم به العملية الاستقرائية. وبالتالي فإن ذلك يثبت خطأ المنهج التجريبي في نظرية المعرفة (الابستيما). كما ان المنهج العقلي عاجز لحاله عن ان يدل على شيء خارجي دون

الاعتماد على الحس والتجربة، وبالتالي فان كلا المنهجين يستخدم العناصر الداخلة في تكوين الاخر.

ويطال هذا الأمر المعرفة العلمية، ذلك انها لا تعتمد على منهج احادي في التفسير والكشف العلمي. واصبح من المسلم به ان المنهج العلمي يستخدم عدداً من المبادئ المختلفة لقبول نظرية ما وترجيحها على أُخرى، كمبدأ البساطة والاقتصاد والجمال وغيرها، يضاف الى انه يزاول عمله طبقاً لقاعدتي التأييد والتكذيب، دون ان يلتزم بواحدة منهما على حساب الأُخرى. حتى ان كارل بوبر الذي كان يحصر دفاعه عن مبدأ التكذيب عند ظهور كتابه (منطق الكشف العلمي) سنة 1934م، أعاد النظر في دفاعه بعد ثلاثين سنة تقريباً، فبعد ان جدد طبع الكتاب (سنة 1963م) لم يلتزم في دفاعه عن الاساس التجريبي المحض، واخذ يطعّم مذهبه بعناصر أُخرى مثل مبدأ البساطة وجدة النظرية وقوة الربط بين الأشياء وتوحيدها، وكذا ما تحمله من مفاهيم جديدة. وقد اعترف بوبر باستحالة ارجاع مبدأ البساطة الى منطق التكذيب، كما كان يفعل من قبل[87].

لكن في جميع الأحوال، سواء في حالة الفهم، او حالة الادراك المعرفي، او العلم الطبيعي، لا غنى من أن تتم العملية المعرفية بفعل عاملين – على الأقل -، تتشكل من كل منهما أداة لمنهج محدد، أحدهما هو التفكير العقلي العام، او مطلق الاعتبارات العقلية، أما الآخر فهو ذلك المتمثل بالاعتبارات الذاتية للموضوع المبحوث، كالبيان اللغوي بالنسبة للنص كما في حالة الفهم، والاعتبارات الحسية والتجريبية بالنسبة للواقع كما في حالة الادراك، والاعتبارات التجريبية المعمقة بالنسبة للواقع العلمي كما في حالة العلم الطبيعي.

القانون الرابع:

قانون الإفتقار النسبي

ويشير هذا القانون الى حالة الافتقار التي تخص فهم النص بالقياس الى الخطاب او الكلام المشافه. اذ لا يمكن للأول أن يرقى الى مستوى الثاني، لمشاركة العديد من الدلالات الأُخرى غير اللغوية في إفهام السامع، وهو ما يفتقر اليه النص، وبالتالي كان فهم النص أقل قدراً من فهم الكلام المشافه، وذلك عند تعادل الأحرف والجمل المستخدمة في النص والكلام، وكذا عند تكافؤ العوامل والشروط المختلفة التي قد يكون

---

87 انظر:

Nicholas Maxwell, The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 37-38.

لها أثرها في الفهم، مثل أن يكون هناك تكافؤ في المستوى الذهني لدى السامع والقارئ، كذلك أن لا تشارك عوامل طارئة يمكنها أن تضفي على النص او الكلام أبعاداً أُخرى جديدة قد تغير من طبيعة المقارنة المذكورة، سيما عند التعامل مع النص الديني كما سنعرف عما قريب.

وعلى العموم، إن في الكلام المشافه يلعب «الواقع» دوراً مضافاً في تحديد معنى الجملة التي ينطق بها المتكلم. وهو عنصر مفقود في النص المكتوب. ففي الكلام المشافه قد يُفهم المعنى في جملة واحدة وبها يتحدد المراد، وهو ما لا يحصل في النص المكتوب، حيث يساعد الواقع على فهم الجملة في الكلام المشافه، مثلما يساعد سياق الارتباط بين الجمل المكتوبة على فهم كل جملة منها.

فمثلاً اذا ما سأل سائل غريب عن منطقة معينة لإحدى المدن، كإن يسأل عن شارع الرشيد في بغداد، فقال: أين شارع الرشيد؟ ففي هذه الحالة سرعان ما ندرك معنى الجملة لمعرفتنا المجملة بحال المتكلم. فتحديد مراد المتكلم في جملته الشفهية يعتمد سلفاً على معرفتنا بهيئة المتكلم وكيفية نطقه للجملة وما يستخدمه من إيماءات وإيحاءات او إشارات تظهر على وجهه ويديه وغير ذلك من الاحوال التعبيرية والدلالية التي تكتنفه، فيُعرف مثلاً إن كان يمزح في كلامه او انه جاد يريد شيئاً يتسق مع سياق الحال الذي يكتنفه. ولا شك ان خبراتنا السابقة حول استخدام الناس للكلام تساعدنا على فهم الجملة الشفهية التي ينطق بها المتكلم.

وقد كان الشاطبي يرى بأن معرفة مقاصد الكلام يعتمد على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المتكلم أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وكذا بحسب مخاطبين، كالاستفهام لفظه واحد، لكن له معان متعددة كالتقرير والتوبيخ وغيرهما، ومثل ذلك الأمر فقد يدل على معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، لذلك ليس بالمستطاع معرفة هذه المعاني إلا من خلال الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال. لكن ليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة أو بعضاً منه[88].

وهذا ما جعل بعض الاتجاهات الفقهية ترى في ذلك احد مبررين للقول بانسداد الطريق للأحكام الشرعية، وهو المبرر القائل بعدم حجية ظواهر النص بالنسبة الى

[88] الموافقات، ج3، ص347.

غير المقصودين بالإفهام، مضافاً الى دعوى البناء على عدم حجية الأخبار الدائرة في كتب الحديث[89].

هكذا يتبين دور الواقع في التعويض عن النقص المشهود في النص المكتوب.

إذاً إن ما يؤكد عليه هذا القانون هو المقارنة بين الخطاب والنص. فالخطاب هو كلام مشافه يوجه الى سامع حاضر ضمن جملة من السياقات الظرفية، والعلاقة التي يتضمنها عبارة عن متكلم وسامع، والرابط الذي يجمعهما هو رابط التبليغ المباشر، حيث يتقصّد المتكلم بكل الوسائل الدلالية (السيميائية) المتاحة، من لغوية وغيرها، إفهام السامع مضمون كلامه. ويتصف هذا الأخير بالحضور إزاء الأول. أما النص فهو مدونة من الكلام غير المشافه، يخلو من السياقات الظرفية الحية التي يقتضيها الخطاب، لذا تتحدد العلاقة فيه بين طرفين مختلفين عما سبق، هما: صاحب النص (المؤلف) والقارئ. اذ تتميز العلاقة بينهما بأنها غير مباشرة، او أنها ليست حية متفاعلة كما هو الحال في العلاقة الاولى للخطاب، فهي تفتقر الى السياق الظرفي الجامع بين الطرفين. والطرف الذي يقصده صاحب النص هو قارئ غير محدد بزمن او مكان، بخلاف القصد الوارد في الخطاب، باعتبار أن المتكلم يقصد المستمع الحاضر أساساً، ولولاه ما كان للخطاب أن يظهر، ولا كان له جدوى ومعنى، ولتحولت وسيلة التبليغ مما هي خطابية الى نصية باعتبارها تحقق الهدف من ايصال الرسالة المطلوبة الى الطرف الآخر، وهو القارئ، ولو لم يكن معاصراً لصاحب النص.

لا شك أن النص لا يؤدي ذات المعنى الذي يؤديه الخطاب، فمن الناحية السيميائية أن ما يفاد منهما من دلالات ليست متطابقة، حيث يظل النص، بما يعبر عن مدونة، ناقصاً مقارنة بالخطاب، فمما يمتاز به الأخير هو الجمع بين أمرين: كلام مشافه مع واقع حي متفاعل، في حين يتصف النص بالتجريد باعتباره محولاً من المشافهة الى الكتابة، وبالتالي فانه لا يحتفظ بالواقع الحي الذي يقتضيه الخطاب. ومع أن هذا الأخير موجه الى مخاطبين حاضرين او سامعين محددين، وان النص موجه الى قراء غير محددين، لكن بفضل ما يمتاز به الخطاب من التشكيلة المزدوجة للكلام المشافه والواقع فان ذلك يجعله يحمل دلالات عالية للمعنى الحقيقي، خلافاً لما عليه النص، فحيث انه مجرد عن الواقع الحي فذلك يجعله حاملاً لدلالات ناقصة من المعنى الحقيقي، اي ذلك المعنى المعبر عن حقيقة النص كما هو، او كما يريدها صاحبه او المؤلف. لذلك يأتي التعويض عن هذا النقص الطبيعي بما تقوم به (عين القارئ) الفاحصة او الموضوعية من اصلاح لكل ما يصادفها من اختلال في النسق الدلالي؛ كمحاولة منها للتقرب من المعنى المقصود، وهو المعنى الذي تتلقاه الأُذن مباشرة وبمساعدة العين الرائية لا القارئة. وهنا نفهم لماذا تتعدد القراءات وتتكثر، فلولا وجود ذلك النقص من البعد عن

[89] ابو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف، ص96.

حقيقة المراد لما تكثرت القراءات والتأويلات، وكلما كان النص أكثر غموضاً وعتمة كلما استفاض بالقراءات والتأويلات، أي كلما كانت ذاتية القارئ تلعب فيه دوراً اكبر مقارنة بالنصوص الواضحة. لذلك كان الخطاب المشافه وبفضل ما يحمله من عناصر حية مساعدة للفهم لا يحتاج الى البحث المتزايد من تعدد الفهم والتأويلات مقارنة بما عليه النص المكتوب.

بهذا الاعتبار فإن نص القرآن ليس بمستطاعه أن يعبّر التعبير الكامل عن الخطاب القرآني المنزّل. او أنه طبقاً لقانون الافتقار يكون الأخير أكثر غنى من الأول. لكن مع ضرورة أخذ اعتبار ما ذكرناه من شروط التكافؤ، والتي منها ما قد تؤثر به بعض العوامل الطارئة لحرف القانون. فالنص الديني خلافاً للنص البشري قد يتضمن أموراً علمية كانت مجهولة لدى السامعين عند تنزيل القرآن المشافه، في حين اصبحت معلومة لدى قرّاء القرآن المدوّن. وهذا ما يجعل الأخير اغنى من حيث الفهم – ضمن هذه الحدود – مقارنة بالأول. وهو أمر لا يتعارض مع ما ذكرناه من قانون، باعتبار أن هذا الغنى يحصل تبعاً للأمور العارضة التي قد تلوح النص المدوّن كما قد تلوح الكلام المشافه. كما أن الكلام المشافه يستلزم كثرة من الدلالات المختلفة، خلافاً للنص، بمعنى أننا حتى لو أضفنا الدلالة العلمية الى النص، وهي من الأمور العارضة كما قلنا، فإن ذلك لا يضيف الا دلالة واحدة الى الدلالة اللغوية، وهي لا تكافئ تعدد الدلالات في حالة الكلام المشافه. يضاف الى أن نسبة تأثير هذا الواقع – العلمي – على غنى القرآن المدوّن هي قليلة جداً مقارنة بتأثير الواقع الحي على غنى القرآن المشافه. وبالتالي فالإفتقار المتعلق بالنص المدوّن يبقى كما هو، سواء أخذناه بشروطه القانونية الآنفة الذكر، او حتى مع أخذ اعتبار ما لاحه من طارئ علمي.

لكن في جميع الأحوال إن الدلالات الإضافية، سواء في حالة الكلام المشافه أم النص هي دلالات عائدة الى "الواقع". فهذا الأخير يؤثر في فهم الخطاب المشافه بنحو التلازم الذاتي، كما أنه يؤثر في فهم النص المدوّن – او حتى المشافه - بنحو طارئ.

على أن هناك أبعاداً أُخرى لظاهرة الإفتقار النسبي الخاصة بالنص الديني المدوّن. فحينما تحوّل القرآن المشافه الى كتاب مدوّن أخذ يحمل تسلسلاً آخر لا تبدو الارتباطات فيه واضحة المعنى او الاتساق، سواء من حيث سوره او حتى بعض آياته. وقد اختلف العلماء حول الكيفية التي جرت وأدت الى ترتيبه بالشكل الذي نراه. وقيل إن جمع القرآن (المدوّن) كان على ضربين: أحدهما تأليف السور؛ كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين – أي ما يزيد على المائة آية او يقاربها -، وهو الضرب الذي تولّته الصحابة، وأما الجمع الآخر، وهو جمع الآيات في السور، فهو توقيفي تولّاه النبي (ص) بنفسه[90]. لكن من الناحية الدلالية ولّد هذا الترتيب بعض المشاكل، فلو اقتصرنا على وضع

[90] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، الطبعة الاولى، 1408هـ - 1988م، ج1، ص299. وجلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص216.

الآيات نجد أن بعضها جاء في أمكنة هي ليست أمكنتها الحقيقية. فقد يكون الأصل لبعض الآيات منتمياً الى وضع محدد من سورة معينة؛ لكننا نجدها في النص المدوّن ضمن سورة أُخرى مختلفة، او ضمن وضع آخر مختلف من نفس السورة. او يكون الاصل الخطابي للآية مكياً؛ لكننا نجدها ضمن سورة مدنية، وكذا العكس.

فمثلاً إن آية التبليغ ((يا أيّها الرّسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من النّاس إنّ الله لا يهدي القوم الكافرين)) (المائدة/67) جاءت ضمن سورة المائدة من النص المدوّن للقرآن، لكنها بحسب الحقيقة الخطابية تقع في موضع آخر مختلف، كما يدل على ذلك معنى الآية وسياقها الدلالي وما يحيط بها من آيات. لهذا فقد اعتبرت لدى عدد من المفسرين بأنها من الآيات المكية رغم وجودها في سورة مدنية هي من أواخر السور، اذ تبدي الآية بأن النبي كان مأموراً بإبلاغ ما أُنزل اليه للناس، وهو أمر يكون في بداية الرسالة الدينية لا نهايتها، لذلك يتوجب كون الآية مكية لا مدنية. كما اعتبر عدد آخر من العلماء أن الأصل الخطابي للآية جاء قبل آية إكمال الدين مباشرة طبقاً لبعض الروايات، فبحسب هذا التصور أن للآية علاقة بإبلاغ ولاية الأمر من بعد النبي ضمن حادثة ما يُعرف بالغدير. مع أن آية إكمال الدين هي ايضاً واردة ضمن سياق دلالي مختلف كلياً عما يبدو من آية التبليغ، ومن الناحية السيميائية يصعب الجمع بين السياقين، اذ تنص هذه الآية بقوله تعالى: ((حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردّية والنّطيحة وما أكل السّبع إلا ما ذكّيتم وما ذبح على النّصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم)) (المائدة/3).

وبهذا التمايز بين النص والخطاب أصبح القرآن المدوّن عبارة عن تشكيلة من المعاني هي غير تلك التي كان عليها القرآن الخطابي ضمن تفاعله وجدليته مع الواقع. فمن الناحية الدلالية يقيم القرآن الخطابي هذه العلاقة مع الواقع الحي، الأمر الذي يجعله يرسم صوراً واضحة ومحددة القصد والمعنى؛ طبقاً لهذا الارتباط الذي أقل ما فيه انه يشير الى الواقع مباشرة، لذلك جرى التعبير عن القرآن بأنه بيان للناس ((هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتّقين)) (آل عمران/138)، وانه تبيان لكل شيء ((ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء)) (النحل/89)، فهو بيان وتبيان باعتباره قرآناً مشافهاً، بمعنى ان من السهل على الناس الذين سمعوا القرآن وتفاعلوا معه أن يفهموا مقاصده ومعانيه، سيما انه نزل باللغة التي كانوا يتخاطبون بها. في حين ليس للنص او القرآن المدوّن هذه السمة المميزة في الخطاب، فالنص إما انه لا يشير الى الواقع كلياً، او انه يشير اليه "ميتاً"، وهو حتى في هذه الإشارة لا يتضمن تحديد طبيعة ما عليه بالضبط بكل ملابساته الاجتماعية والطبيعية، كما أن معاني اللغة التي كان يستخدمها أخذت تتغير كثيراً عبر القرون والأجيال، وكل ذلك له انعكاساته على فهم النص وتعدد معانيه وحاجته الى القراءات المتعددة. ونكرر هنا ما قاله المفكر الصدر بأننا لن نفهم النص

الديني «الا كما نعيشه الان، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، وإستبطان بيئته التي كان من الممكن ان تلقي عليه ضوءاً».

وطبقاً لما سبق أن نسبة ما يمكن ان يؤديه النص من دلالات كشفية معبرة عن المعنى الحقيقي المقصود هي نصف ما يقدمه الخطاب او أقل من ذلك. فاذا كان الخطاب يمنحنا نسبة دلالية معبرة عن هذا المعنى بما يقارب ثمانين بالمائة مثلاً؛ فان ما يقدمه النص من هذه الدلالة هي أربعين بالمائة أو أقل. وهذه النسبة العددية هي للايضاح، وإلا فأي نسبة تطرح بهذا الصدد هي نسبة خاطئة. اذ لا يمكن وضع مقارنة رياضية بين ما يؤديه الطرفان من كشف دلالي، طالما أن الخطاب يتضمن امرين غير متماثلين، هما الكلام المشافه والواقع، خلافاً للنص الذي يعبّر عن الكلام المجرد او المدوّن. وبعبارة أُخرى ان النص هو مجرد كلام يخلو من الواقع، في حين يقتضي الخطاب التفاعل مع الواقع المباشر، فهو بالتالي يزيد على النص بهذا الواقع، وحيث أن هذا الأخير هو من عالم آخر غير الكلام المجرد او النص؛ لذا لا يمكن المقارنة بينهما من حيث التأثير على الكشف الدلالي رياضياً. يضاف الى أن التسلسل الوارد في النص (القرآني) لم يكن هو ذاته التسلسل الطبيعي الذي ورد في الخطاب، فالنص بهذا لا يعكس حقيقة ما عليه الخطاب، ومن ثم فإن ذلك يضعّف من الكشف الدلالي الخاص بالأول مقارنة بالآخر. لذا فالتقدير في الكشف الدلالي للمعنى لا يصح، ولا يمكن أن يصح، الا طبقاً للاعتبارات الكيفية والنسبية.

يتبين مما سبق أن للقرآن معنى عاماً يشمل النص المدوّن والخطاب المشافه، او قل بأن هناك قرآناً مدوناً وقرآناً مشافهاً. فقد كانت آيات القرآن تنزل مشافهة ثم تدوّن، والأصل هو القرآن المشافه، وقد قال الله تعالى: ((لا تحرّك به لسانك لتعجل به، إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه، ثمّ إنّ علينا بيانه)) (القيامة/16-19). وقد كان القرآن المشافه ينزل بشكل متفرق بالتدريج، ولم ينزل دفعة واحدة، وكما ورد في الذكر قوله تعالى: ((وقرآناً فرقناه لتقرأه على النّاس على مكث ونزّلناه تنزيلاً)) (الإسراء/106)، وقوله: ((وقال الذين كفروا لولا نزّل عليه القرآن جملةً واحدةً كذلك لنثبّت به فؤادك ورتّلناه ترتيلاً)) (الفرقان/32). وكثيراً ما يعبّر (القرآن الكريم) عن القرآن بالكتاب، حتى وهو في حالة التنزيل، كما في قوله تعالى: ((الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً)) (الكهف/1)، وقوله: ((وما أنزلنا عليك الكتاب إلاّ لتبيّن لهم الذي اختلفوا فيه وهدىً ورحمةً لقوم يؤمنون)) (النحل/64)، وقوله: ((أولم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إنّ في ذلك لرحمةً وذكرى لقوم يؤمنون)) (العنكبوت/51)... الخ. وقد يتبادر للذهن بأن القرآن مكتمل ومخطوط، مع أن اللفظ ورد في العديد من السور المختلفة، بما فيها السور المكية، أي قبل إتمام نزول الآيات وتدوينها كلياً، وبالتالي فليست هناك ممانعة من التعبير عن القرآن بالكتاب رغم أنه لم يكتمل بعد. فحتى لو افترضنا أنه قد أُنزل على صدر النبي دفعة واحدة، فإنه لم يخرج للناس الا متفرقاً بالتدريج طوال السنين الثلاث والعشرين سنة من البعثة النبوية. كما لا توجد ممانعة من التعبير عنه بالكتاب رغم انه كان وحياً مشافهاً لم يكتمل ولم يتحول

بعد الى صحف متفرقة، فلا يوجد أدنى دليل يشير الى كتاب مخطوط منزل بالمعنى الذي نفهمه. ويبدو أن التعبير بالكتاب على الوحي المشافه المنزل وارد استعماله حتى من جهة ما يدل عليه القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ((وإذ صرفنا إليك نفراً من الجنّ يستمعون القرآن فلمّا حضروه قالوا أنصتوا فلمّا قضي ولّوا إلى قومهم منذرين، قالوا يا قومنا إنّا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدّقاً لما بين يديه يهدي إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم)) (الأحقاف/29-30). فقد يقصد بالكتاب هنا بمعنى الشيء المنظوم، ولو لم يدوّن، وكما قال الراغب الأصفهاني في (مفردات ألفاظ القرآن) بأن الأصل في الكتابة: النظم بالخط لكن يستعار كل واحد للآخر، ولهذا سمي كلام الله - وإن لم يكتب - كتاباً كقوله تعالى: ((آلم، ذلك الكتاب)) (البقرة/1-2)، وقوله: ((قال إني عبد الله آتاني الكتاب))(مريم/30). والكتاب في الأصل مصدر، ثم سمي المكتوب فيه كتاباً، والكتاب في الأصل اسم للصحيفة مع المكتوب فيه، وفي قوله: ((يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء)) (النساء/153) فإنه يعني صحيفة فيها كتابة، ولهذا قال تعالى: ((ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس...)) (الأنعام/7)[91].

هكذا يتبين بأن القرآن المشافه هو الأصل، وهو ما يمثل الوحي بكل ما يتضمن من تنزيل أصيل لا اجتهاد فيه. أما القرآن المدوّن فهو مستنسخ عن الأول مع فقده للكثير من الدلالات والإيحاءات، ومع ما تضمنه من اجتهاد جعله لا يحتفظ بالوحي المتأصل في الأول، فعلى الأقل إن ترتيب السور في القرآن المدوّن قد جرى بفعل اجتهادي، وهو لا يطابق ما كان عليه التنزيل في القرآن المشافه. لهذا كان للواقع دور عظيم في تيسير فهم القرآن عندما كان مشافهاً. ولذلك دلالة أخرى، وهي أن وحي القرآن قد استهدف – أساساً - المجتمع الحي الذي تنزّل فيه؛ بكل ما يحمله من خصوصيات وسياقات تاريخية، مما جعل العلاقة بينه وبين الواقع علاقة تأثير مباشر، أما بعد غياب هذا الواقع فلم يعد للوحي تلك العلاقة من التأثير المباشر. بل يمكن القول إن التحول والتغيير قد أصاب الطرفين، فلم يعد الوحي كما كان من قبل بعد أن تحول الى قرآن مدوّن، كما لم يعد الواقع هو ذاته الذي قصده الوحي بالتنزيل والتأثير. لذلك كان لا بد من العمل بالفهم المجمل والمقاصد التشريعية في الأحكام استناداً الى مبدأ (النمذجة)، وهو اعتبار الأحكام الشرعية نموذجية لا مركزية، كما فصلنا الحديث عن ذلك في كتابنا (فهم الدين والواقع)[92].

ج ـ قواعد الفهم

[91] الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الاسلامية الالكترونية www.almeshkat.net (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج2، مادة (كتب).

[92] انظر الفصل الأخير من كتاب فهم الدين والواقع.

تندرج قواعد الفهم - وما يترتب عليها من نظريات - ضمن القبليات المنضبطة. وقد عرفنا بأنها على اصناف خمسة، وان بإمكان الذهن أن يختار منها ما يشاء لمزاولة عملية الفهم.

كما عرفنا بأن قواعد الفهم على نوعين: كبرى كالتي يطمح اليها علم الطريقة، وصغرى كالتي يمارسها علم اصول الفقه، اذ انها تندرج ضمن احدى القواعد الكبرى، كالفهم العرفي للنص مثلاً.

فلدينا قواعد كبرى وصغرى ونظريات. وتعد القواعد الكبرى اصولاً مولدة لغيرها من القواعد الصغرى والنظريات القبلية. وتتصف القواعد الصغرى بأنها موضع الاتفاق ضمن الاصل المولد. أما النظريات فهي موضع الاختلاف ضمن ذلك الاصل. وقد يكون الفارق بين القواعد الصغرى والنظريات فارقاً نسبياً، اذ قلما تجد قاعدة صغرى مجمع عليها بين كافة العلماء المنتمين الى ذات الاصل المولد. فقاعدة النسخ مثلاً هي من القواعد الصغرى المتفق عليها، وإن انكرها عدد قليل من العلماء.

وفي جميع الاحوال، تتحدد القواعد الصغرى والنظريات وفقاً لما عليه القواعد الكبرى، او الأصول المولدة، وبالتالي فان لهذه الأخيرة الدور الهام في تحديد ما عليه الفهم. والأهم من ذلك، إن العمل بالقواعد الكبرى هو في حد ذاته عبارة عن قانون محتم. فمن المحال اجراء عملية الفهم دون الاعتماد على عدد من قواعد الفهم المختلفة. ويصدق هذا الأمر على حالة العلم الطبيعي، حيث لا يمكن اجراؤه دون الاعتماد على قواعد كلية كاشفة، لكن قد يتعين اجراء بعض القواعد على حساب البعض الاخر.

ويمكن تقسيم قواعد الفهم الى قواعد اجرائية محايدة، وأُخرى مضمونية.

وتعد قاعدة الاستقراء ابرز القواعد الاجرائية المحايدة التي يتوقف عليها الفهم برمته، كما يتوقف عليها ادراك الواقع الموضوعي مهما بلغت بساطته. يضاف الى ان الطريقة العلمية في البحث هي بدورها تقوم على هذه القاعدة، كما يتبين من قاعدتي التأييد والتكذيب وما اليهما. بل ان هذه القاعدة ليست مجرد قاعدة فحسب، انما تمثل قانوناً لا بد للمعرفة البشرية والفهم الديني ان يعتمد عليها. فمهما أمكن تجاهل هذه القاعدة، او اهمالها، الا انها تظل المصدر الهام المعتمد عليه في الفهم والعلم والادراك.

وهناك عدد من المزايا التي تمتاز بها هذه القاعدة على غيرها من القواعد. فهي من جهة تعد قاعدة فطرية وليست مكتسبة، وذلك لقيامها على منطق الاحتمالات العقلية. وبالتالي فانها تمثل قاعدة مشتركة لدى جميع العقلاء، وتحظى بقبول الكل. ومثلها في ذلك مثل مبدأ السببية العامة. كما انها تعد قاعدة كاشفة دون ان يكشف عنها شيء اخر. صحيح ان مبدأ عدم التناقض يعد ايضاً من القبليات التي لا يكشف عنها مبدأ اخر، لكن هذا المبدأ لا يعد كاشفاً عن غيره بخلاف الاستقراء. وقد يقال كيف يمكن اعتبار الاستقراء من القبليات وهو قائم على الامور البعدية، من حيث لحاظ القرائن المتعددة؟

والجواب هو ان قبلية الاستقراء ليس بقرائنه، بل باعتباراته الاحتمالية. والحق ان الحسابات والقيم الاحتمالية هي التي تشكل القبلية بهذا الخصوص، وان العملية الاستقرائية قائمة على ذلك، ولولا الاحتمالات ما كان يمكن لقاعدة الاستقراء ان تقوم لها قائمة، خاصة فيما يتعلق بالاحتمالات المتباينة او غير السوية.

وتحظى قاعدة الاستقراء بميزة الجانب الصوري والحيادي في الكشف، اذ لا يتضمن مفادها اي قضية تتعلق بالجانب الخارجي للقضايا المبحوثة، سواء كانت هذه القضايا خطابية نصية، او أشياء واقعية. وهي بالتالي تصلح ان تكون معياراً هاماً للتقويم والترجيح بين القضايا المتعارضة.

واول ما تؤديه قاعدة الاستقراء في عملية الفهم انها تستخلص معنى النص الاجمالي إن كان يتخذ طابع الفهم العرفي او الرمزي او المجازي، فهي تحدد مثل هذه المجالات، ومن ثم تحدد المجال والمعاني المجملة في الجمل النصية. ولها مهمة أُخرى تتعلق باسبقية فهم الكل على الجزء وتحديد مبنى هذا الجزء من خلال تحكم الكل فيه، كما عرفنا.

هذا فيما يتعلق بالقواعد الاجرائية المحايدة، اما القواعد المضمونية فميزتها انها محملة بالمضامين القبلية التي تعمل على تشكيل صورة الفهم بما يناسب هذه المضامين، كما هو حال قاعدة السنخية لدى الفلاسفة والعرفاء مثلاً. فالتفاسير الفلسفية والعرفانية للنصوص والإشكاليات الدينية مشحونة بأثر تلك القاعدة، كما بيّناه في دراسة مستقلة[93].

وينطبق هذا الحال على كل من الادراك والمجال العلمي. ومن ذلك ان الناس يتعاملون مع خبراتهم الخارجية وفق قاعدة التناسب او الانسجام، كما ان العلماء هم ايضاً يتعاملون مع قضاياهم العلمية وفق تلك القاعدة القبلية، بوعي او دون وعي. كذلك فان علماء الفيزياء حتى القرن العشرين قد بنوا فرضياتهم العلمية وفقاً لقاعدة الهندسة الاقليدية، كالذي يتبين من نظرية نيوتن في الجاذبية، ومن قبله علماء العصر الحديث والقديم، خلافاً لقاعدة الهندسة اللا اقليدية كما عوّل عليها علماء القرن الماضي الى يومنا هذا.

قاعدة الاستقراء ومنهج الفهم

لعل من اعقد المسائل التي يواجهها البحث العلمي في تفسير الظواهر الخارجية هي تلك الخاصة بتعليل ظواهر مختلفة تحت اطار مبدأ موحد. فما هو الاساس الذي يبرر

93 انظر كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، خاصة الجزء الثاني منه.

لنا الالتزام بمبدأ عام يمكن من خلاله تفسير ظواهر متعددة مختلفة؟ وبالتالي انه اذا أمكن انتزاع مبدأ موحد من ظواهر متعددة مختلفة، كيف يمكن تعميم هذا المبدأ على ظواهر أُخرى لم تخضع للاختبار بعد؟ فلنفرض اننا اردنا اختبار ظاهرة محددة لاجل تفسيرها وتعليلها، فعندئذ سوف نواجه ثلاث مشاكل؛ واحدة منها تتعلق بالاحتمالات الواردة في تفسير الظاهرة، والثانية تتعلق بالظواهر الأُخرى المنظورة، أما الثالثة فتتعلق بالتعميم والتطبيق على سائر الظواهر التي من جنسها والتي لا يسع البحث العلمي اختبارها. فحتى لو افترضنا القضاء على المشكلة الاولى وتوصلنا من خلال جملة من الاختبارات الى تفسير صحيح وقطعي للظاهرة، فذلك لا يقتضي التمكن من علاج المشكلتين الأخريين. وكذا حتى لو استطعنا علاج المشكلة الثانية وتوصلنا الى اكتشاف عامل تفسيري موحد يجمع بين الظواهر المنظورة التي يسع البحث مد يده اليها، فستبقى أمامنا مشكلة التعميم، اي ما الذي يبرر لنا الالتزام بمبدأ تفسيري موحد يمكن تطبيقه على كافة الظواهر والقضايا ذات الجنس المشترك؟

هكذا نحن أمام ثلاث مشاكل بعضها مركب على البعض الاخر. ولا شك ان ابسط هذه المشاكل هي المشكلة الاولى، ثم تأتي بعدها المشكلة الثانية، ثم الثالثة.

وينطبق هذا الأمر على الفهم الديني. فالبحث المنهجي لهذا الفهم يواجه المشاكل الثلاث المذكورة عند التعرض الى فهم وتفسير الظواهر النصية. فمثلما ان هناك احتمالات ترد حول تفسير الظاهرة النصية بشكل مستقل عن غيرها من الظواهر الأُخرى ، فهناك احتمالات ثانية ترد حول تفسير موحد يتعلق بعدد من الظواهر المختلفة المنظورة للنص. وكذا فهناك احتمالات ثالثة تتعلق بايجاد تفسير موحد جامع يعم مختلف حالات الظواهر والقضايا ذات الجنس المشترك، سواء المنظورة منها او غير المنظورة.

مع هذا فهناك مسلكان للفهم والتفسير: تجزيئي وتوحيدي. وتعد التساؤلات الخاصة بالمشكلتين الأخيرتين - الآنفتي الذكر - لدى (المسلك التجزيئي) مرفوضة جملة وتفصيلاً. فهو يميل الى دراسة الظواهر الخارجية بشكل تجزيئي يستقل بعضها عن البعض الاخر بلا رابط يربط بينها. لكنها بلا شك تعد تساؤلات حيوية بالنسبة لـ (المسلك التوحيدي)، إذ يفتش عن الروابط والمحاور المشتركة التي تجمع بين الظواهر المختلفة. فقد يحظى المسلك التوحيدي بنتائج تفوق قوة وقيمة ما عليه نتائج المسلك التجزيئي، فبحسابات الاحتمال يكسب العامل المشترك قيمة احتمالية اقوى من تلك التي تقوم على التفرقة والتجزئة، اذ الاتساق في التعليل المشترك لا يعقل ان يكون أمراً طارئاً صدفوياً كما هو لازم قول المسلك التجزيئي. وهنا نجد الخطأ الذي لاح بعض مسالك الفكر الاسلامي لانتصاره للنهج التجزيئي عند معالجته لقضايا فهم النص الديني، كما هو حال الممارسات الفقهية. فغالباً ما تحكّم هذه الممارسات النهج التجزيئي في الفهم ولا تستعين بالكلي في فهمها للجزئيات، رغم ما نجده من تضارب يلوح الجزئيات ذاتها، لذلك فقد عولت هذه الممارسات على قاعدة الجمع بين المتعارضات

عند الإمكان، او التمسك بقاعدة النسخ، ولم تضع بالحساب ما للكلي وللواقع من أثر في تغيير المعادلة التي راهنت عليها.

نعم، إن تمسك الشاطبي بالاطراد وعدم التسليم للشاذ في النصوص جعله يعول على الكلي ليحدد به الجزئي. فقد طبّق هذا الفقيه منهج الاستقراء على النصوص الدينية واستخلص منها اصولاً عامة، وتوقف عند ما يخالفها من بعض النصوص وأوكل علمها الى الله تعالى[94]، باعتبار ان الأخذ بالجزئي اذا كان على حساب الكلي فإنه يفضي ولا شك الى هدم أساس الشريعة[95].

والمشكلة التي تواجه النهج التجزيئي هي ان احتمالات الخطأ في القضايا التجزيئية ترد على الدوام، فقد يكون الخطأ في سند النص، كما قد يكون الخطأ في متنه ومعناه وملابسته للواقع.

لكن لو أبعدنا انفسنا عن المسلك التجزيئي وبحثنا ضمن اطار المسلك التوحيدي فسنرى ان هناك سبلاً عديدة معنية بحل المشكل المطروح. فمن حيث التحليل نجد ثلاثة مناهج تتنافس على استخلاص الصيغة المناسبة للمبدأ التوحيدي، وذلك كالآتي:

1- المنهج الافتراضي

يلجأ هذا المنهج الى التركيز على اختبار ظاهرة محددة او اكثر بقليل لأجل تفسيرها وتعليلها ومن ثم استخلاص المبدأ العام الذي يحكمها، ليكون مقدمة مفترضة لاستخلاص النتائج المتعلقة بمختلف الظواهر الأُخرى المجانسة لها. فهو منهج افتراضي يمارس دوراً من الاسقاط القياسي او التمثيلي، تكون فيه المقدمة عبارة عن مبدأ مستخلص من الظاهرة المختبرة ومعممة الى اقصى حالات التعميم لأجل تفسير ما أمكن من الظواهر الأُخرى غير المختبرة.

فمن نماذج هذا المنهج التفسير الماركسي للظواهر الاجتماعية. فهو منهج متأثر كثيراً بالظروف الخاصة التي اكتنفت المجتمع الاوربي خلال القرن التاسع عشر. اذ

---

[94] الشاطبي: الموافقات في اصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م، ج4، ص176 و230.

[95] الموافقات ، ج4 ، ص174.

ظهرت الرأسمالية الصناعية خلال هذه الفترة بكل ما تحمله من تناقضات، وقد لاحظ ماركس هذه التناقضات بدقة، وعمل على دراسة أسبابها ونتائجها، كما هو الحال في المجتمعين البريطاني والفرنسي، سيما تلك المتعلقة بالصراع الطبقي وعلاقته برأس المال والعمل. لكنه وأتباعه قاموا بتعميم النتائج المترتبة عما لوحظ إبان هذا العصر، بافتراض بعض القوانين الحتمية التي تتحكم بالمجتمعات الانسانية عبر التاريخ.

كما من نماذجه ما قام به الفقهاء في الفهم الديني من الاستدلال على صحة القياس الفقهي بالاستعانة بنصوص تخص حالات محدودة للقضايا. لكن الفقهاء قاموا بتعميم النتيجة وتحويل ما يخص هذه الحالات الى مبدأ عام طبقوه على غيرها من القضايا الأُخرى التي لم يتناولها النص بشيء من الذكر. ويعد الشافعي أول وأبرز من نظّر لهذا العمل من التعميم، استناداً الى ما وصلنا من تراث [96].

2- المنهج الانتزاعي

يمارس هذا المنهج دوراً استقرائياً ينتزع من خلاله المبدأ العام، وبه يمكن تفسير الظواهر المختلفة الملحوظة او المختبرة. فمن الممكن اختبار عدد من الظواهر المختلفة، وعندما يلاحظ انها تؤكد وجود عامل مشترك كفيل بتفسير اي منها، فسيكون ذلك العامل هو المحور المشترك الذي تفسر به هذه الظواهر قبال غيره من العوامل الأُخرى المتفرقة. فمثلاً عندما نلاحظ عامل الحرارة يقترن على الدوام مع تمدد مختلف انواع المعادن، وان بدونه لا يحدث التمدد، ولا يوجد عامل آخر ينافسه في هذا الاقتران، بمعنى ان غيره قد يقترن وجوده مع تمدد بعض المعادن ويغيب مع البعض الاخر، فذلك يعطي مبرراً مقبولاً لاعتبار الحرارة العامل الذي باستطاعته تفسير ظاهرة التمدد لأنواع المعادن. فتكون الحرارة هي العامل المنتزع والجدير بتفسير تلك الظواهر.

ويدخل ضمن هذا الإطار محاولة اينشتاين أن ينتزع من قوانين الفيزياء الثلاثة (الجاذبية والكهربائية والمغناطيسية) قانوناً عاماً يمكن به تفسير الظواهر الكونية الثلاث المشار اليها، ضمن ما يعرف بنظرية المجال الموحد. فكل قانون من تلك القوانين يعبر ذات التعبير الذي يعبر عنه غيره، سوى وجود ثابت مختلف لكل منها. اذ يعبر كل واحد منها عن حالة ضرب بين شيئين يعودان الى ظاهرة محددة من الظواهر الثلاث، ومن ثم ضرب ذلك بثابت خاص مقسوماً على مربع المسافة بينهما. ففي الجاذبية يكون الضرب بين كتلة الجسم الأول بكتلة الجسم الثاني. وفي الكهربائية (الساكنة) يكون الضرب بين كمية الشحنة الأولى بالثانية. وفي المغناطيسية يكون

[96] انظر الفصل الثاني من كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، طبعة مؤسسة افريقيا الشرق، الطبعة الثالثة.

الضرب بين قوة جذب او تنافر أحد القطبين بقوة الآخر. وبالتالي فالعملية لكل من تلك القوانين متشابهة، وهي حالة الضرب بين شيئين لاحدى الظواهر الثلاث، وكذا القسمة على مربع المسافة للشيئين، لكن الاختلاف يعود الى وجود عدد ثابت لكل منها يختلف عن الآخر، وهو ما أعجز اينشتاين أن يجد قانوناً منتزعاً من تلك القوانين الثلاثة ليفسر به الظواهر الفيزيائية. وقد سبق للعالم الفرنسي كولوم (1736-1806) ان لاحظ التشابه الملفت بين قانونه حول الكهرباء (الساكنة) ومثله المغناطيس وبين قانون الجاذبية العامة لنيوتن السابق لهما. لكنه لم يستطع فعل شيء، حتى ظهرت المبادرة الخلاقة فيما بعد على يد الاسكتلندي ماكسويل الذي قام بتوحيد الظاهرة الكهربائية بتجلياتها الحركية مع الظاهرة المغناطيسية، فهما وجهان مختلفان لحقيقة واحدة هي ما اطلق عليه المجال الكهرومغناطيسي نهاية القرن التاسع عشر، فمن خلال تجربة ارستيد فان الحقل او المجال المغناطيسي يلتف حول الحقل الكهربائي المتغير مع الزمن، كما ومن خلال تجربة فاراداي يحصل العكس، وهو ان الحقل الكهربائي يلتف حول الحقل المغناطيسي المتغير مع الزمن، وقد مهدت هاتان التجربتان للجمع بينهما على يد ماكسويل، فكل تيار كهربائي يتضمن حقلاً مغناطيسياً، والعكس صحيح ايضاً، مع اعطاء الطابع النظري الكاشف عن امور اخرى، حيث اصبح المجال الكهرومغناطيسي لدى ماكسويل يمثل موجات تسير بسرعة ثابتة لا تتغير هي ذات سرعة الضوء، وهو ما جعل ماكسويل يتحقق من ان الضوء هو في حد ذاته عبارة عن امواج كهرومغناطيسية. وتعتبر مبادرة ماكسويل اولى خطوات توحيد قوى الطبيعة. أما محاولات اينشتاين لتوحيد الجاذبية مع المجال الكهرومغناطيسي فقد باءت بالفشل. فما كان يواجهه اينشتاين من مشكل انما يتعلق بالجاذبية ذاتها، وبالتالي فهناك فجوة واسعة بين ظاهرة الكهرومغناطيسية من جهة، وظاهرة الجاذبية من جهة ثانية، ورغم تكرر محاولات اينشتاين لتخفيف هذه الفجوة، الا ان النتيجة كانت مخيبة. كما بذل هايزبرغ واخرون محاولات شبيهة بذلك دون نتيجة. وظهرت بعد عصر اينشتاين محاولات جديدة لانتزاع قانون موحد لقوى الطبيعة كافة بعد ان تمّ التعرف على قوتين اخريين هما القوة النووية الضعيفة والقوة النووية الشديدة، فرغم ان العلماء تمكنوا من توحيد قوى الطبيعة الثلاث: الكهرومغناطيسية والنووية الضعيفة والشديدة، ضمن حدود معينة فيما يُعرف بالنظرية الموحدة العظمى، الا انهم لم يتمكنوا من دمج الجاذبية معها. وما زالت المشكلة قائمة حتى هذه اللحظة.

وفي الفهم الديني - كما في النص القرآني - يلاحظ ان تفسير سلوك الانبياء وفقاً لمبدأ نفي العصمة المطلقة هو ارجح من الاعتماد على هذه العصمة، اذ يمكن انتزاع المعنى الاول بسهولة من الآيات القرآنية، لأنها تشير الى معنى مشترك، في حين أنها لا تدل على المعنى المشترك في حالة افتراض العصمة المطلقة، اذ تحتاج في هذه الحالة الى مختلف أنواع التأويل والتوجيه الى الحد الذي تصبح فيه العلاقة بين ظواهر الآيات معبّرة عن علاقة صدفوية، وهو ما لا يحدث مع حالة انتزاع المعنى الأول.

وللمقارنة بين هذا المنهج والمنهج الافتراضي، يلاحظ انه لا يوجد في هذا المنهج اسقاط مثلما لاحظناه في المنهج الافتراضي الذي يصعب قبوله لتفسير الظواهر المختلفة. كذلك فان النتائج المترتبة على المنهج الانتزاعي تعاكس النتائج المترتبة على المنهج الافتراضي. ففي المنهج الانتزاعي تكون المقدمات كثيرة لاستخلاص نتائج قليلة، هي عبارة عن المبدأ العام الذي يفسر المقدمات، ويتصف بقوة وثوقه وقيمته الاحتمالية إن لم يتحقق فيه القطع، في حين تكون النتائج في المنهج الافتراضي كثيرة بفعل القياسات والاسقاطات من خلال مقدمات قليلة متمثلة بالمبدأ المنتزع من الظاهرة المختبرة. لهذا تكون النتائج - في هذه الحالة - غير موثوقة ولا قوية من الناحية الاحتمالية. يضاف الى أنه بحسب المنهج الانتزاعي لا تتعدى النتيجة تفسير الظواهر المنظورة او المختبرة بلا تعميم. في حين تتعدى النتيجة في المنهج الافتراضي الظاهرة المختبرة، وبذلك يحصل التعميم والتطبيق في ما لم يخضع للاختبار والفحص.

كذلك فإنه اذا كان من المفترض بحسب المنهج الافتراضي ان تكون الظاهرة او القضية المختبرة قطعية او انها ترد الى ما هو قطعي، فان هذا القيد لا يشترط في المنهج الانتزاعي. اذ لو كانت المقدمات المعتمدة في المنهج الافتراضي غير ثابتة الصحة؛ فسوف لا يسفر التعميم القائم عليها عن نتائج صحيحة. في حين لا يشترط في المنهج الانتزاعي تحقيق حالات القطع للظواهر والقضايا المختبرة، فلا يشترط القضاء على الاحتمالات المقابلة لكل ظاهرة او قضية، بل يكفي أن يتحقق في القضايا المختلفة وجود محور مشترك قادر على تفسير جميع القضايا باتساق عوض اتخاذ مبادئ متعددة تتفرق في تفسير القضايا، لأن اتخاذ هذه المبادئ يفضي الى اعتبار ما وجدناه من معنى مشترك عام بين القضايا قد جاء صدفة، وهو أمر غير مقبول مقارنة بالتعويل على المحور المشترك. وعندما تترجح القيمة الاحتمالية لكل قضية من القضايا المختبرة باتجاه محور محدد؛ فان ذلك يساعد أكثر فأكثر على زيادة القيمة الاحتمالية لهذا المحور. وبذلك يتحقق انتزاع هذا المحور كمبدأ عام كفيل بتفسير تلك القضايا. واذا كان غرض الانتزاع هو اثبات معنى محدد ينطبق ولو على قضية واحدة على الأقل دون تعيين، فان ذلك يجعل من القيمة الاحتمالية للمبدأ المنتزع أعظم من أي قوة احتمالية لأي قضية من القضايا المختبرة. وقد يبلغ المبدأ المنتزع درجة القطع واليقين، رغم ان كل قضية من تلك القضايا قد لا تكون قطعية ويقينة.

كما اذا كان الشرط في المبدأ المنتزع هو الاكتفاء باثبات موجبة جزئية واحدة على الأقل، فإن اكتشاف خطأ في بعض القضايا التي اعتمد عليها المبدأ، وإن كان يؤثر في القوة المعرفية للمبدأ ويضعّف منها، لكن ذلك قد لا يؤثر في صحته؛ إن كانت الشواهد الدالة عليه كبيرة. إذ يكفي ان يكون المبدأ صحيحاً اذا ما ثبت على نحو القطع بأن احدى القضايا او الظواهر صحيحة تماماً، ومع انه قد لا تثبت صحة أي قضية من هذه القضايا اذا ما أُخذت بمعزل عن بعضها البعض، لكن بحسب الطريقة الاستقرائية والمنطق الاحتمالي فانه يمكن ان تثبت صحة واحدة منها على الأقل بنحو مجمل، أي دون معرفة أي منها على وجه التحديد.

وقد تحصل حالات من الشذوذ عن المبدأ المنتزع، ومع ذلك لا يضحى بهذا المبدأ؛ إن لم يكن في البين ما هو أفضل وأقوى منه. وهو يقترب من المعنى الذي أكد عليه الشاطبي في دفاعه عن الأصول المطردة العامة واعتبار ما يخالفها مما جاء في ظواهر النصوص بانها من المتشابهات، ذلك لأن الأصول علمت بالاستقراء على نحو قطعي بخلاف المخالف الخاص الذي دليله ظني فلا يعارض ما هو قطعي. فكما يقول الشاطبي: "فان الشريعة اذا كان فيها اصل مطرد في اكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المتشابهات التي يتقى اتباعها، لان اتباعها مفضٍ الى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فاذا اعتمد على الأصول وارجئ امر النوادر، ووكلت الى عالمها او ردت الى اصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه<[97].

كما إنه اذا كان من المفترض في المنهج الافتراضي أن يمارس الفحص والاختبار العميقين، للظاهرة او القضية التي يعتمد عليها في التعميم، فان الأمر في المنهج الانتزاعي مختلف، اذ قد يمارس العمل بنوع من الحدس بحيث لا يحتاج الباحث ان يتوقف كثيراً عند كل ظاهرة يراد اختبارها، بل يكفي ان يكون لهذه الظواهر نوع من الشهادات الدالة على امكانية انتزاع مبدأ عام قابل لتفسير كل منها باتساق. وكل ذلك يعتمد على قوة دلالة هذه الشهادات والاختبارات. وبالتالي فالاختلاف بين المنهجين هو ان المنهج الافتراضي يمارس دور الاختبار الرأسي او العمودي للظاهرة او القضية، في حين يمارس المنهج الانتزاعي دور الاختبار الأفقي للظواهر والقضايا.

3- المنهج التكاملي

يستند هذا المنهج الى الجمع بين المنهجين الانفي الذكر، على ان يكون المنهج الانتزاعي أساساً يستند اليه ومن ثم يقام عليه السلوك الافتراضي. ففي هذا المنهج انه يتم التعميم استناداً الى المبدأ المنتزع الذي ينجح في تفسير الظواهر الملحوظة او المختبرة، لذلك تكون الدرجة الاحتمالية التي يحظاها هذا المنهج أقل من تلك التي يتمتع بها المنهج الانتزاعي، فحتى لو افترضنا طبقاً للمنهج الانتزاعي انه يحظى بقيمة قطعية في تفسير الظواهر المختبرة، الا ان ذلك لا يدعو الى افتراض نفس القيمة مع المنهج التكاملي الذي يبني قضايا التعميم على الظواهر غير المختبرة. لكن من الممكن رفع القيمة الاحتمالية كلما وجدت ظواهر جديدة تتفق ومنطق التعميم. فمثلاً ان قانون الجاذبية قد كسب قوة احتمالية أكبر للتفسير عندما شوهد ان بعض الظواهر الجديدة تتفق معه.

---

[97] الموافقات، ج4، ص176.

إذاً فمن غير المقبول ان يعمم المبدأ على الحالات غير المختبرة ما لم يتم ذلك بانتزاعه من ظواهر عديدة مختلفة تؤهله لحالة التعميم، وكلما كانت المساحة المنتزع منها المبدأ أكبر كلما زادت القوة الاحتمالية للتعميم. فهو أمر يعاكس ما عليه المنهج الاول الذي يقفز من تعليل الظاهرة المحددة الى التعميم، كما انه لا يتوقف عند حدود حالة الانتزاع وتفسير الظواهر المختبرة تفسيراً مشتركاً، وانما يسعى نحو مد الجسور الى الحالات غير الخاضعة للاختبار، وهنا تتنافس النظريات في التفسير، وتكون موضعاً للاختبار والمحك، فكل ظاهرة جديدة إما أن تعمل على دعم النظرية او المبدأ المعمم، او انها تؤدي الى اضعافه. لكن ذلك لا يفضي بالضرورة الى تخطئة المبدأ وتركه عند لحاظ الشذوذ، فقد تكون هناك اسباب للشذوذ لا علاقة لها بخطأ المبدأ، مثلما لوحظ الأمر في قانون الجاذبية ابتداءاً، فقد لاحظ العلماء ان هذا القانون لا ينطبق على بعض الظواهر الا مع افتراض وجود ظاهرة أُخرى جديدة تعد محكاً لاختبار القانون. وفعلاً ان الشذوذ الذي شوهد لم يكن شذوذاً بل محكوماً بفعل ظاهرة جديدة يتسق فعلها مع مبدأ الجاذبية، وهو ما زاد من قيمتها التفسيرية. هكذا كان الأمر مع اكتشاف كوكب نبتون الذي سبّب حالة ما وصف بالشذوذ في حركة مدار يورانوس. بل وتم اكتشاف كوكب آخر تبعاً لما لوحظ من وجود انحراف في مدار الكوكب المكتشف، حيث اطلق عليه (بلوتو)[98].

ومن النماذج على هذا المنهج في الفهم الديني تعميم قاعدة المصالح (الدنيوية) في الأحكام الشرعية القطعية، كما في الأحكام القرآنية. اذ نلاحظ أن الكثير من هذه الأحكام تشير صراحة الى مقاصد تتمثل بمصلحة الانسان الدنيوية، وعليها قد نعمم هذه المصلحة على سائر الأحكام المنصوص فيها، رغم أن بعضها لا يشير الى اي مصلحة من ذلك القبيل، وهي المعبّر عنها بالأحكام التعبدية. لكن كلما اكتشفنا ظهور مصلحة ما في هذه الأحكام - كإن تكون المصلحة طبية مثلاً -، كلما زاد من القيمة المعرفية لتلك القاعدة.

د ـ مستنبطات الفهم

لمستنبطات الفهم خمسة اصناف تتولد عند اجراء عملية الفهم، هي: الحقائق والقواعد والنظريات والقوانين وتلك التي لها علاقة بـ «الاخر». وتعد هذه المستنبطات من البعديات لا القبليات، اي انها نتاج الفهم وليست سابقة له كما هو الحال مع القوانين والسنن والقواعد السابقة. ويمكن تسليط الضوء عليها كما يلي:

---

98 انظر:

Hemple, carl G., Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p. 72.

1- الحقائق المستنبطة

والمقصود بها تلك المعارف التي تستنبط من النص، وتكون معلومة دون ادنى شك، لذلك اطلقنا عليها (الحقائق المستنبطة). ولا يعني لفظ الحقيقة هنا الكشف عن الواقع الموضوعي، بل كل ما يعنيه هو العلم بمعنى النص دون شك. وهي على شكلين: حقائق كلية، مثل حقيقة التكليف، وحقائق جزئية، كحقيقة انه لم يُذكر في القرآن من اسماء اصحاب النبي سوى زيد، كما لم يُذكر فيه اسم شخص في حياة النبي قد توعده الله بالنار غير ابي لهب... الخ.

2- القواعد المستنبطة

وتتصف بكونها موضع اعتماد في التوليد، وميزتها انها موضع اتفاق لدى المنتمين الى الاصل المولد الذي يتبنونه، كما انها منتزعة من النص، وبذلك انها تختلف عن قواعد الفهم التي مرت معنا. وهي تختلف عن النظريات التي صفتها انها ليست موضع اتفاق، فمثلاً نعدّ القياس الفقهي من النظريات لا القواعد، باعتباره ليس مورد اتفاق بين العلماء الذين يدينون لقاعدة الفهم العرفي كأصل مولد. ومن القواعد المتفق عليها: قاعدة لا ضرر ولا ضرار، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، المشقة توجب التخفيف، دفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب... الخ.

3- النظريات المستنبطة

تتميز النظريات المستنبطة عن نظريات الفهم وقواعده بأنها مستنبطة من النص وليست سابقة عليه، فهي بالتالي من البعديات لا القبليات. وتتباين فيما بينها من حيث السعة والضيق والاعتماد والتأثير والتعارض والاستقلال. ويمكن تصنيفها بحسب علاقاتها مع بعض الى خمسة اصناف؛ فقد تكون علاقاتها قائمة على الاعتماد او التأثير او التعارض او الاستيعاب او الاستقلال. وهي بالتالي كالتالي:

أ- نظريات الاعتماد:

ذلك ان الكثير من النظريات تستند الى نظرية أعلى منها درجة، لولاها ما قامت لتلك النظريات قائمة. وقد تضيق دائرة الاعتماد مثلما قد تتسع. ومن ذلك نظرية

القياس، حيث يتوقف عليها الكثير من النتاج الفقهي لدى اغلب المذاهب السنية. وكذا نظرية الإمامة لدى الشيعة، اذ تعتمد عليها الكثير من النظريات العقائدية والفقهية، وتتوجه تبعاً لها من دون عكس. فالعلاقة بينهما هي علاقة بيان بمتشابه. فمثلاً لدى الإمامية أن تفسير قضية فدك يتبع ما عليه البيان في نظرية الإمامة، ولولا ذلك لكان للمسألة بعد آخر مختلف. فلو أن الباحث الإمامي كان يحسن الظن بالخليفة الأول وأنه لم يعارض نصاً الهياً في الخلافة لأمكن توجيه منعه تسليم فدك الى فاطمة الزهراء تبعاً للحديث الذي نقله عن النبي (ص)، كما في صحيح البخاري ومسلم[99]. وبالتالي فإنه يفسر هذه القضية تبعاً لمسألة الموقف من الإمامة. فلديه أن الإمامة أصل بيّن يوجّه على أساسه سائر القضايا الدينية الأخرى، فتكون هذه القضايا بمثابة المتشابه التي تحتاج الى بيان ذلك الأصل.

ويمكن القول بأن نظريات الاعتماد تلعب دوراً في التوليد المعرفي مثلما تلعبه القبليات او الأصول المولدة. ولولا انها مستنتجة عن الفهم لكانت بموضع تلك الأصول، وذلك لكثرة ما يعتمد عليها في التوليد والتوجيه.

ب ـ نظريات التأثير:

ذلك ان بعض النظريات تتصف بكونها ذات اثر ملحوظ على غيرها من النظريات وإن لم يصل مداه الى حد الاعتماد التام. وقد تضيق دائرة التأثير كما قد تتسع. كما قد تتحول مثل هذه النظريات الى نماذج معرفية يستند اليها في سائر النظريات. وابرز مثال عليها نظرية ولاية الفقيه المطلقة التي تتأثر بها الكثير من النظريات في الوسط الشيعي؛ كنظرية المصلحة والخمس والانفال وغيرها.

والفارق بين النظريات الاعتمادية والنظريات التأثيرية، هو ان الاولى تعد اساس غيرها من النظريات، بحيث لولاها ما كان لغيرها من اثر، في حين ان الثانية لا تعد اساساً لغيرها، لكنها تؤثر عليها بعض التأثير. وبالتالي يصدق القول بان النظريات الاعتمادية قد تكون الاصل في وجود النظريات التأثيرية من غير عكس. فمثلاً ان نظرية الامامة، وهي من النظريات الاعتمادية، تعد اساس نظرية ولاية الفقيه المطلقة، رغم ان هذه الأخيرة هي من نظريات التأثير.

---

99 جاء في الصحيحين عن عروة بن الزبير عن عائشة أن فاطمة عليها السلام، ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم: سألت أبا بكر الصديق بعد وفاة رسول الله أن يقسم لها ميراثها، ما ترك رسول الله مما أفاء الله عليه، فقال أبو بكر: إن رسول الله قال: (لا نورث، ما تركنا صدقة). فغضبت فاطمة فهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرته حتى توفيت، وعاشت بعد رسول الله ستة أشهر، قال: وكانت فاطمة تسأل أبا بكر نصيبها مما ترك رسول الله من خيبر وفدك، وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر عليها ذلك وقال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله يعمل به إلا عملت به، فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ. فأما صدقته بالمدينة فدفعها عمر إلى علي والعباس، وأما خيبر وفدك فأمسكها عمر وقال: هما صدقة رسول الله، كانتا لحقوقه التي تعروه ونوائبه، وأمرهما إلى من ولي الأمر، قال: فهما على ذلك إلى اليوم (صحيح البخاري، حديث 2926. وصحيح مسلم حديث 1759).

ج ـ نظريات التعارض:

ذلك ان بعض النظريات قد تتعارض فيما بينها، وتكون متكافئة او غير متكافئة فيترجح بعضها على البعض الاخر، وقد يكون الترجيح بنظر بعض المذاهب دون البعض الاخر. او يكون بحسب ما عليه الأصول المولدة، كما قد يكون ذلك ضمن الاصل المولد المتبنى، فتحصل الحالات التي ذكرناها من التكافؤ والترجيح.

فمن حالات التكافؤ ـ مثلاً ـ ما ظهر من تفسير لعلة ولاية البكر الصغيرة في التزويج، اذ رأى الحنفية ان المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية انه البكارة[100]. وهو شبيه بما تتنافس به النظريات العلمية في العلوم الطبيعية.

والسؤال الذي يطرح بهذا الصدد: هل يمكن ترجيح نظرية على أُخرى من خلال مبدأي التأييد والتكذيب كما هو مزاول في العلوم الطبيعية؟

وقد يستبدل السؤال بصيغة أُخرى كالتالي: هل يمكن ممارسة عملية الفهم من خلال التأييد والتكذيب؟ فهل يمكننا ان نطلق على نظرية من نظريات الفهم بانها تحظى بدرجة تأييد عالية، او على العكس انها تحظى بدرجة تكذيب عالية عند وجود شاهد معين يعمل على تكذيبها؟

ربما تكون مسألة الخلافة هي ابرز ما يصدق عليها ذلك. علماً ان من يتعلق باهداب الفهم الظاهري للنص لا يعني بالضرورة انه يحظى بالتأييد، ذلك ان الأمر يعتمد على ما يرد في النصوص الاخرى، فقد يكون للظهور نوع من التعارض والاختلاف، كما قد يبطل الظهور بفعل نصوص اخرى مؤثرة، اضافة الى ما للسياق الظرفي من اثر على الظهور سلباً وايجاباً. واعظم شاهد على ذلك الخلاف الحاصل حول النصوص المتعلقة بالصفات الالهية كما وردت في القرآن الكريم. فما يبدو للبعض تأييد بفعل النصوص الاخرى، يبدو للبعض الاخر تكذيب من جهة النصوص ذاتها، مع انها هي هي. كذلك مثلما يبدو للبعض ظهور، يبدو للبعض الاخر خلافه. ومثل ذلك ايضاً ما يتعلق بالخلاف النظري حول الامامة بين الشيعة والسنة. فمثلاً ما يراه البعض من ان حديث الولاية او الغدير ظاهر في المعنى السياسي والديني للولاية؛ يراه البعض الاخر انه محكوم بسياقه الظرفي المتعلق بشكوى البعض من الامام علي بعد قدومه من اليمن، وأن سائر الوقائع الاخرى قبيل وفاة النبي وبعده؛ كلها تدل على نفي المعنى المتعلق بالخلافة او السياسة.

---

100 عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، ص66.

د ـ نظريات الاستيعاب:

ذلك ان لبعض النظريات قابلية على استيعاب غيرها، وإن لم تكن اساساً في ايجادها. فمثلاً يمكن لنظرية الطوفي في المصلحة ان تستوعب كل ما ظهر في تراثنا المعرفي الاسلامي من نظريات متعلقة بالمقاصد والمصالح، كنظرية الاستصلاح والاستحسان وغيرهما.

هـ ـ نظريات الاستقلال:

ذلك ان بعض النظريات لا ترتبط بالبعض الاخر حسب العلاقات السابقة نسبياً. فقد لا ترتبط ببعضها طبقاً لعلاقة الاعتماد، او التأثير، او التعارض، او الاستيعاب، انما لها خاصية الحياد والاستقلال النسبي. بمعنى انه لا بد ان يكون لها ارتباط ما ببعض النظريات، مثلما لا بد ان تكون مستقلة بالنسبة الى البعض الاخر. لذلك فان حقيقتها ليست مستقلة، فهي لا بد ان تندرج ضمن الاصناف الاربعة السابقة.

***

هذه هي اصناف النظريات المستنبطة. علماً انه قد يحصل الخلاف احياناً حول علاقة بعضها بالبعض الاخر؛ إن كانت قائمة على التأثير او الاعتماد او الاستيعاب او الاستقلال؟ فمن ذلك علاقة ولاية الفقيه المطلقة بالمصلحة، اذ قد يرى البعض ان ولاية الفقيه تستوعبها، فيما يراها اخر مستقلة او متأثرة بتلك الولاية. وكذا علاقة القياس بالمصلحة ايضاً، من حيث رد هذه الأخيرة اليه بالاعتماد كالذي يراه الحنابلة، خلافاً لغيرهم من المذاهب، او القول بان القياس يستوعبها. ومثل ذلك علاقة المصلحة بالاستحسان، حيث يرى البعض ان الاولى تستوعب الثانية دون حاجة لافرادها مستقلة.

وقد جرى مثل هذا الأمر في العلوم الطبيعية، اذ طرح السؤال حول ما اذا كانت نظرية النسبية لاينشتاين قد استوعبت نظرية نيوتن في الجاذبية، ام انها مغايرة لها في المقاييس والمفاهيم؟ ويعد (توماس كون) من القلائل الذين ذهبوا الى انها مغايرة كما في كتابه (بنية الثورات العلمية)[101]. لكن ذلك يطرح علينا سؤالاً حول اختلافنا نحن المعاصرون مع القدماء، فهل هو اختلاف في المقاييس والمفاهيم، او ان فيه علامات استيعاب؟ فكما يقال حول نظرية نيوتن انها تنجح في تفسير بعض الظواهر وتفشل في تفسير أُخرى يمكن للنسبية تفسيرها، هل يقال الشيء نفسه فيما قدّمه القدماء من تفسير للنص واظهرت الوقائع الحديثة ان تفسيرهم لم ينجح، خلافاً لما مال اليه المعاصرون؛ فهل يعد ذلك من اختلاف المقاييس ام الاستيعاب؟

---

101 توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413هـ -1992م، ص151 وما بعدها.

4- القوانين المستنبطة

للنص قوانين غير تلك التي تحدثنا عنها سابقاً واطلقنا عليها قوانين الفهم، فهي مستنبطة من النص وليست سابقة عليه ولا متحكمة في فهمه. ولا يراد من هذه القوانين الكشف عن الواقع، بل يقصد بها العلاقات الثابتة التي تربط خصائص النص ومضامينه بعضها بالبعض الاخر، فهي تكشف عن صفة ثابتة لمصاديق مختلفة يمكن ربطها في قضية واحدة.

على ذلك فان ما يميز القانون المستنبط عن غيره من المستنبطات هو انه يتصف بوجود جامع مشترك عام يربط بين فئة للنص تتضمن حالات مختلفة وبين خاصية محددة تنطبق على جميع هذه الحالات. مما يعني ان العلاقة التي تربط حالة فردية بخاصية محددة ثابتة هي علاقة لا تمت الى القانون بصلة. اذ يشترط في القانون المستنبط توفر شرطين، هما: تعدد الحالات، ووجود خاصية مشتركة ثابتة تجمع بين هذه الحالات لتردها الى قضية واحدة.

ويمكن تقسيم قوانين الفهم المستنبطة الى نوعين: بسيطة ومثمرة، شبيه بما يجري في القوانين المنتزعة من الطبيعة والمجتمع.

فالقانون العلمي له خاصية جوهرية، وهو انه يعبر عن قضية واحدة تعمل على ايجاد صلة وارتباط بين ظواهر تجريبية مختلفة[102]. مما يعني ان اضطراد ظاهرة مفردة لا يعد قانوناً الا بالمعنى البسيط، فكون النار تحرق، والحديد يتمدد بالحرارة، ليس قانوناً الا بالمعنى المشار اليه.

وبحسب الاستاذ (برود) فان هناك نوعين من القوانين الخاصة بالسببية، احدهما بسيط غير ناضج والاخر اكثر فائدة. فالاول يثبت العلاقة بين الصفات القابلة للتحديد فقط، كتقرير انه لو حصل كذا من الصفات فانه سيتولد كذا من الصفات الأُخرى ، فارتفاع الحرارة مثلاً يسبب امتداد الاجسام المعدنية. أما النوع الاخر فانه لا يعمل على تحديد الصفات، بل على تحديد المقادير التي يمكن حسابها نتيجة التغير في التأثير، مثل قانون الغازات والضغط الجوي وعلاقة المادة بالطاقة وغيرها. وتكون القوانين في المراحل الاولى لكل علم من النوع الاول البسيط دون الثاني. وفي العديد من العلوم لا

---

102 انظر:

Hempel, Philosophy of Natural Science, current printing 1987, USA, p. 54

تتعدى هذه القوانين حدود النوع الاول، كعلم البايولوجيا وعلم النفس. لكن يبقى هدف كل علم هو التقدم من قوانين النوع الاول الى الثاني[103].

ويلاحظ ان اكتشاف القوانين من النوع الثاني يتطلب جهداً متواصلاً، بحيث لا يوجد قانون تم التعرف عليه دون اقامة العديد من التجارب المتواصلة. في حين لا يحصل ذلك دائماً مع قوانين النوع الاول، حتى ان الكثير منها قد يعرف عبر الملاحظة البسيطة، او تبعاً للخبرة العامة.

وكمثال على الجهد الذي يصادف اكتشاف القانون من النوع الثاني ما حصل بخصوص قانون الضغط الجوي. فقد لاحظ العالم تورشلي Torricelli ان رفع الماء بالانابيب من باطن الارض لا يتعدى (34) قدم، وقد احتمل في البداية ان ذلك يعود الى ما يضغطه الهواء على الماء فيدخل في الانبوب ومن ثم يرتفع الى اعلى. ولاجل اختبار الفرض السابق اقام هذا العالم تجربة على الزئبق الذي يزيد ثقله على الماء بـ (14) مرة. فلو صح الفرض السابق لكان ضغط الهواء يقوم بدفع الزئبق في مثل ذلك المكان الى ارتفاع مقداره (34\14) قدم. لذا قام بغمس انبوب زجاجي مغلق من احد جانبيه ومفرغ من الهواء في حوض الزئبق، فلاحظ ان المقدار المفترض كان صحيحاً.

واعتماداً على هذا الافتراض قام كل من باسكال وبرير Perier باستنتاج نتيجة أُخرى جديدة، والعمل على حسم التجربة، وهو انه لو كان الضغط الجوي السبب في التأثير؛ فان ذلك يجعل من المناطق المرتفعة قليلة الضغط لقلة الهواء، خلافاً للمناطق المنخفضة حيث تكون كثيرة الضغط لكثرة الهواء، كما هو الحال في الماء، اذ كلما توغلنا في عمقه زاد الضغط لكثرة الماء، والعكس بالعكس. وقد تم التحقيق من صحة هذا الفرض، اذ وضع برير انبوب الزئبق (البارامتر) في اعلى قمة جبل، وقارن ما سجله هذا الانبوب بما ظهر تحت سفح الجبل، فوجد اختلافاً في تسجيل عمود الزئبق، حيث ظهر على العمود ثلاث انجات اكثر لدى اسفل الجبل مقارنة بالقمة [104].

ويلاحظ ان هناك نوعاً من القوانين العلمية يمكن ان يكون وسطاً بين النوعين الاول والثاني، مثل قانون دوركايم في الانتحار الاناني، فهو غير قائم على المقادير الدقيقة، وبالتالي لا يمكن ضمه ضمن القانون الثاني، كما انه يختلف عن النوع الاول باعتباره اكثر تطوراً منه.

---

[103] انظر:

Broad, C. D. Induction, Probability and Causation, Holland, D.Reidel Published Company, 1968, p. 130

[104] انظر:

Madden, E. H. Introduction, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968, p. 4

وعلى تلك الشاكلة تنقسم القوانين المستنبطة في الفهم الديني الى قوانين بسيطة وأُخرى مثمرة. وتتميز هذه الأخيرة عن الاولى بشرطين كالتالي:

الاول: ان البحث في العلاقة الترابطية بين فئة النص وبين الخاصية المشتركة الثابتة ينبغي ان تكون غير محتملة او متوقعة سلفاً، لذا تحتاج الى نوع من الفحص والتقصي للكشف عن ثبات هذه العلاقة.

الثاني: ان تتضمن فئة النص تعدداً كبيراً في حالاتها المختلفة. فتكرر الحالة الواحدة ذات المصاديق المتماثلة يفقدها صفة القانون المثمر، وان اعتبرت داخلة ضمن القانون البسيط.

فمثلاً ان ايجاد تناسب عددي في تكرر لفظي الدنيا والاخرة، وكذا بعض الألفاظ الأُخرى ، يجعل العلاقة بين هذه الألفاظ او أعدادها علاقة محدودة. لكن لو تجمع عدد كبير من الحالات التي تتناسب عددياً بنفس الشاكلة وشرط ان يجمعها جامع مشترك، فان ذلك يخولها للدخول ضمن القانون المثمر.

وقد يقال ان هذا الشرط يجزي عن الاول، اذ فيه يتحقق الفحص والتقصي كما يشترطه الشرط الاول.

وهو امر صحيح، لكن مع ذلك لا غنى عن الشرط الاول؛ باعتباره يشترط ايضاً ان تكون العلاقة الترابطية بين الفئة وبين الخاصية المشتركة غير محتملة سلفاً. اذ في حالات معينة يمكننا توفير الشرط الثاني رغم ان النتيجة لا تعبر عن القانون المثمر، لأن العلاقة الترابطية المذكورة محتملة بدرجة معقولة. فمثلاً لو توصلنا بالبحث والتقصي الى امكانية تقسيم أحرف القرآن كله على العدد (2)، او أحرف السور المكية او المدنية على العدد نفسه... الخ، فان ذلك لا يجعل النتيجة ضمن القانون المثمر، باعتبار انها محتملة بدرجة معقولة سلفاً.

هكذا فان صفة القانون المستنبط تتعلق جوهراً بالقوانين المثمرة دون البسيطة. مع هذا فسنستعرض انواعاً من قوانين الصنفين كما يلي:

القوانين البسيطة:

وهي قوانين تمتاز بوجود صفات ثابتة للحالات التي تعود اليها، لكنها تفتقر الى واحد او كلا الشرطين المشار اليهما سلفاً. فمن ذلك القانون الخاص بالحروف المقطعة في القرآن، حيث انها ترد في أوائل السور فقط دون ان نجد لها ذكراً في اماكن أُخرى كأواسط السور او نهاياتها. ومن ذلك ايضاً القانون الخاص بشكل الخطاب الذي يخاطب به العباد ربهم. فهو خطاب ودعاء يأتي على الدوام بصيغة المفرد لا الجمع؛ كصيغ

(ربي، ربنا، أرني، خلقتني..)، خلافاً لخطاب الرب عن ذاته، حيث تارة يأتي بصيغة المفرد؛ كقوله تعالى: ((قال ربّك هو عليّ هيّن وقد خلقتك من قبل)) مريم/9، وأُخرى بصيغة الجمع؛ كقوله تعالى: ((نحن خلقناكم فلولا تصدّقون)) الواقعة/57.

ويدخل ضمن هذا الاطار القول بان كل سورة فيها (كلا) هي مكية. وهناك حالات أُخرى تحمل استثناءات تجعلها لا تتأطر بالقانون، مثل ان كل سورة فيها قصة ادم وابليس فهي مكية، باستثناء سورة البقرة. وكذا كل سورة فيها ذكر المنافقين فهي مدنية، باستثناء سورة العنكبوت.

كما يدخل ضمن هذا الاطار ما يرد من قضايا اخلاقية، فالقرآن الكريم مشحون بذكرها، ولها صفة عامة مشتركة يؤكد عليها القرآن، وهي انها تتجاوز حدود العرق واللون والجماعة والدين وما الى ذلك، كما يؤكد بأن لها مترتبات تتعلق بتطور المجتمعات وانقراضها، فالظلم الذي تمارسه الامم يعرضها الى الهلاك والفناء كعقوبة الهية.

ويقع القانون الاخلاقي بالنسبة الى الدين كموقع مبدأ السببية بالنسبة للعلم. فبدون هذا المبدأ لا تقوم للعلم قائمة، وكذا ان بدون القانون الاخلاقي لا تقوم للدين قائمة. لذلك نتوقع ان ما يرد في الدين من قضايا اخلاقية؛ يتصف بصفات الاتساق والتجرد والقيم المطلقة. وقد ألّف البعض دراسة بهذا الخصوص من القانون الاخلاقي القرآني، كما هو الحال مع محاولة عبد الله دراز في كتابه (دستور الاخلاق في القرآن).

القوانين المثمرة:

وهي قوانين تمتاز بفائدتها الجلية، وكونها يصعب انتزاعها من النص، انما هناك محاولات لذلك، نذكر منها على سبيل التمثيل ما يلي:

أ- قوانين تناسب الاعداد

وتبحث هذه القوانين عن تناسب الاعداد الخاصة بالحروف او الألفاظ او الجمل او السور وما اليها، كإن يكون البحث عن تناسب اعداد الألفاظ المتقابلة في القرآن، مثل لحاظ ما يذكر من عدد لفظ الدنيا بانه بقدر ما يذكر من عدد لفظ الاخرة. وهذا المذكور من التناسب يعد محدوداً لا يجمعه جامع مشترك عام. فلو ان ذلك ينطبق ايضاً على المتقابلات الأُخرى الواردة في جميع القرآن مثلاً، او المتقابلات التي تخص علاقات الواقع فقط، او المجتمع، او غير ذلك، فانها ستكون مثمرة ولها دلالة اعجازية.

ب ـ قوانين القسمة العددية

وتبحث هذه القوانين عن الامكانية المشتركة لتقسيم الاعداد الخاصة بالحروف او الألفاظ او غيرها من موارد النص القرآني على عدد محدد، كإن يتم تقسيم حروف اي سورة من سور النص القرآني على عدد مفترض. ومن الطبيعي انه كلما كان العدد المقسم عليه صعباً؛ كلما اثبت القانون ثمرته بشكل اعظم. ففارق بين ان تنقسم حروف كل سورة على العدد 2، وان تنقسم على العدد 19 مثلاً، اذ الحالة الثانية مستبعدة مقارنة بالحالة الاولى. وعليه لو ان حروف السور تنقسم فعلاً على العدد الأخير لكان ذلك من الاعجاز، ولجعلنا نتوقع وراء هذا العدد سراً ما نجهله، خلافاً لما يحصل في الحالة الاولى. ومع ان هناك من اظهر ان عدداً من السور يقبل القسمة على العدد المذكور، لكن ذلك لا يجعله يتخذ صفة القانون، باعتباره لا يشمل كافة السور، او على الاقل سوراً تمتاز بخاصية مشتركة، كإن تكون السور المكية او المدنية او الطوال او غير ذلك من الخصائص العامة.

ج ـ قوانين التمييز بين السور

واشهرها التمييز بين السور المكية والمدنية، كالتمييز القائم طبقاً لصفتي قصر السورة وطولها، حيث تدل قصار السور على انها مكية، خلافاً لطوال السور الدالة على انها مدنية. لكن هذا التمييز لا يصل الى حد القانون، فهناك سور طوال وهي مكية؛ كسورة الانعام والاعراف ويونس وهود ويوسف وغيرها، وفي المقابل هناك سور قصار وهي مدنية؛ كسورة النصر والزلزلة والبينة وغيرها.

كما قد يكون التمييز طبقاً لمضمون السورة، فالسور التي تقتصر على الانذار وخبر القرون الماضية وذكر العقيدة والدعوة دون الاحكام الشرعية والعلاقات المدنية والحدود والفرائض؛ هي مكية، خلافاً للسور التي تسترسل بذكر الاحكام وتلك العلاقات، حيث تدل على كونها مدنية.

وهذا التمييز لا يصل بدوره الى مرتبة القانون، لأن من السور المكية ما جاء فيها الاحكام الشرعية. كذلك العكس، حيث هناك سور مدنية تقتصر على قضايا العقيدة دون الاحكام والفرائض، كسورة الزلزلة والانسان وغيرهما.

وقد يكون التمييز طبقاً لورود بعض الجمل، فالسور التي فيها (يا أيّها النّاس) هي مكية، اما السور التي فيها (يا أيّها الّذين آمنوا) فهي مدنية.

لكن الملاحظ ان آية ((يا أيّها النّاس اعبدوا ربّكم)) وآية ((يا أيّها النّاس كلوا ممّا في الأرض))، كلاهما من سورة البقرة وهي مدنية. وكذا ان آية ((يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم)) ومثلها آية ((إن يشأ يذهبكم أيّها النّاس))، وهما من سورة النساء وهي مدنية. كما ان آية ((يا أيّها الّذين آمنوا اركعوا واسجدوا)) من سورة الحج وهي مكية[105].

وقد تناقش بعض الأمثلة التي ذكرناها بأنها أقرب الى القوانين البسيطة منها الى القوانين المثمرة، سيما المثال الأخير. وهو أمر صحيح، فالمثال الأخير ينضم - فيما لو تمّ اطراده – تحت عنوان القوانين البسيطة، لكننا استرسلنا ذكره هنا بمناسبة الحديث عن التمييز بين السور المكية والمدنية.

د ـ قوانين الموضوعات

وهي تبحث عما اذا كانت هناك ثوابت عامة للموضوعات المعروضة في كل سورة، او في جملة من السور تشترك بخصوصية عامة، كالسور المدنية او المكية، او الطوال او القصار. فكما عرفنا بأن من ضمن التمييزات بين السور المكية والمدنية ما يتعلق بنوع الموضوعات، حيث السور التي تشتمل على موضوعات العقيدة والوعد والوعيد وخبر القرون الماضية هي مكية، خلافاً للسور المدنية التي تشتمل على موضوعات الاحكام والحدود والفرائض وما اليها. لكن عرفنا بأن هذا التمييز لا يصل الى حد القانون.

5ـ المستنبطات بالعلاقة مع «الاخر»

ونقصد بها ما يستنبط من النص في علاقته بمصادر المعرفة الأُخرى ، كالعقل والواقع وغيرهما. فقد يكون الغرض من هذه المستنبطات المقارنة بينها وبين ما تبديه مصادر المعرفة الأُخرى ، او يكون الغرض منها الكشف عن مضامين «الاخر» او غير ذلك من الاغراض. وقد تتداخل المستنبطات مع مضامين «الاخر» فيكون النتاج نتاجاً مشتركاً. وابرز محاولات هذه المستنبطات ما يعرف بالتفاسير العلمية للقرآن.

---

105 الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص239 وما بعدها.

القسم الرابع: معايير التقييم والترجيح

لكل علم منطق، ويعد علم اصول الفقه اكمل منطق يخص العلوم الاسلامية، ومع ذلك فهذا العلم وغيره من العلوم لم يكن كافياً لعلاج مسألة الفهم والتقويم. صحيح ان هذا العلم حدد المصادر المعرفية للتشريع، لكنه لم يفعل شيئاً إزاء المعايير المعتمدة في الترجيح عند تعارض الفهم ضمن الاطار المعرفي الواحد. فالترجيح المقرر هو فيما لو اختلفت المصادر المعرفية او التشريعية، كإن يرجح نص الكتاب على السنة عند التعارض، او الاجماع على النص، او محاولة ايجاد صيغة للجمع تقضي على التعارض. أما ان يكون التعارض يلوح النظريات التي تتأسس ضمن المجال المعرفي ذاته؛ فهذا ما لم يوضع له معيار مشترك واضح، كإن يفهم بعضهم نصاً معيناً بفهم محدد، ويفهم اخر النص ذاته بفهم مخالف مع اشتراكهما ضمن المنهج والنظام الواحد. مما يعني انه لا بد من وجود معايير اخرى تتحكم في ترجيح بعض النظريات على البعض الاخر، الى الحد الذي يمكن لهذه المعايير أن تتحكم في العلوم الاسلامية، وعلى رأسها اصول الفقه وغيره من العلوم المكتملة. فهي أشمل من هذه العلوم وتخضع لضوابط منطقية يمكن من خلالها قبول النظرية او رفضها. وبهذا تتبين قيمة العلم الذي يعنى بذلك، وهو ما اطلقنا عليه علم الطريقة.

لهذا يمكن تقسيم معايير التقييم الى صنفين: مقيدة محدودة وتأسيسية شمولية. وتختص المعايير الاولى بالطريقة المعروفة للعلماء في الأخذ والرد، كالذي يُعنى به اصول الفقه غالباً، مع لحاظ الاختلاف الوارد حول ضوابط الأخذ والرد. فمثلاً ان من العلماء من يتقبل النظرية التي تقوم على مبدأ المصلحة والاستحسان او القياس وما الى ذلك، في حين يرفض البعض الآخر مثل هذه القواعد الاجتهادية. كما أن البعض قد يتقبل النظرية القائمة على القواعد العقلية ويرجحها على النص، في حين يفعل الآخر العكس من ذلك. أما المعايير التأسيسية الشمولية فلها صفة الشمول والعموم، وتمتاز الرئيسية منها - على الأقل - بأنها تحظى بقبول (الوجدان العلمي)، ولذلك فإنها تكون موضع اختبار جذري لنظريات الفهم على الاطلاق، وهي بهذا المعنى تتصف بالتأسيس، ولا شك أن بعضها مما يُعنى به اصول الفقه كما سنرى.

وعليه يختلف علم الطريقة عن العلوم الاسلامية حول طبيعة الفحص والتحقيق. فما تعتمد عليه العلوم الاسلامية في التحقيق هو مراعاة الأدلة والبراهين بحسب أُطرها المنهجية الخاصة، فمثلاً يعتمد علم الفقه على الأدلة البيانية النقلية، ويعتمد علم الكلام – في الغالب - على الأدلة والبراهين العقلية. أما التحقيق بحسب علم الطريقة فهو أمر

آخر مختلف، اذ يعتمد على معايير متعددة يشترك في قبولها الوجدان العلمي، وهو بالتالي لا يعول على المعايير الخاصة كالذي تعوّل عليه العلوم الاسلامية. بل يجعل من المعايير المشتركة محكاً لقبول النظريات او استبعادها. مع اخذنا بنظر الاعتبار الاختلاف الذي قد يرد حول بعض المعايير إن كانت تصلح أن تكون مشتركة او خاصة. فربَّ معيار نرى فيه صفة الاشتراك لاعتبارات معينة، في حين يرى آخرون أن له صفة الخصوصية. لكن في جميع الأحوال أن هناك معايير تتصف طبيعتها بالاشتراك دون أدنى شك.

ولا تتوقف وظيفة علم الطريقة عند التعامل مع النظريات والأنساق الموجودة طبقاً للتحقيق المعرفي من ترجيح بعضها على البعض الآخر، بل تزيد على ذلك بأن يكون لها الصلاحية في اتخاذ بعض المعايير والضوابط التي من شأنها تأسيس الفهم والبحث المباشر المتعلق بالنص والخطاب، وكأنه إنشاء جديد للفهم.

وبالتالي فهناك معايير وضوابط للترجيح بين النظريات، كما هناك معايير وضوابط لتأسيس الفهم المستحدث مع النص. ويتحدد الاختلاف بين النهجين السابقين، هو ان التعامل يتم، بحسب النهج الأول، مع مختلف الأنساق والنظريات قويها وضعيفها، وكذا مختلف المناهج والأنظمة المعرفية. في حين يقتصر العمل بحسب النهج الثاني على القيام بانتقاء بعض المناهج، ويجرى هذا الانتقاء طبقاً لأُطر محددة نراها صالحة للإعتماد كمعايير دقيقة للفهم، وليس الترجيح بين النظريات. وكأن المعايير المعتمدة في الفهم أشبه بطريقة الاجتهاد المعول عليها في الفقه، وكذا فالمعايير المعتمدة في الترجيح هي أشبه بطريقة النظر[106].

ويختلف هذا الحال عما يرد في فلسفة العلم. ففي هذه الفلسفة هناك مهمتان تقعان على عاتق فلاسفة العلم، وكلاهما يتعلقان بالتبرير والتفسير دون التأسيس. فمن ناحية يقوم هؤلاء بتفسير آلية الترجيح بين النظريات العلمية بردها الى ضوابط ومبادئ محددة، وهم بذلك يبررون ما هو جار في العلم دون ان يضيفوا اليه شيئاً من عندهم، فهم لا يمارسون الترجيح بين النظريات العلمية، فذلك ما يزاوله العلم نفسه ولو بطريقة تلقائية. بل كل ما يفعلونه هو تبرير هذه الآلية او تفسيرها وتأطيرها ضمن مبادئ وضوابط مفترضة. أما من ناحية أُخرى فهو أن هؤلاء يقومون بوضع مبادئ وضوابط يقترحونها لتفسير قبول النظرية كنظرية علمية. بمعنى انهم يحاولون ان يميزوا بين النظرية العلمية وغيرها، ضمن ضوابط يفترضونها ويختلفون حولها، ومن ذلك ما تقوم به الوضعية المنطقية من افتراض مبدأ التحقيق (التجريبي) في النظرية العلمية، بمعنى أن أي نظرية لا تقبل الاختبار التجريبي، ولو بصورة غير مباشرة، فهي ليست نظرية علمية، او أنها – حسب تعبير هذه المدرسة - نظرية بلا معنى[107]. او مثل ما

---

106 انظر بخصوص الفارق بين الاجتهاد والنظر في الفقه: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل السادس.

107 انظر:

يراه كارل بوبر حول مذهبه التكذيبي، وهو ان اي نظرية لا يسعها ان تنتمي الى العلم ما لم تمتلك القابلية على التكذيب.

هكذا يقوم فلاسفة العلم بدورين متكاملين: احدهما تبرير حالات الترجيح التي يزاولها العلماء بين النظريات العلمية، أما الآخر فهو تفسيرهم للنظرية العلمية ذاتها، فأي النظريات تعد علمية وأي منها ليست كذلك؟ وهم في كلا الدورين ليسوا معنيين بقبول النظريات ورفضها، فهم لا يمارسون الترجيح بين النظريات، كما أنهم ليسوا معنيين بتقرير إن كانت النظرية المطروحة علمية او غير علمية. بل كل ما يفعلونه هو تبرير وتفسير ما يقوم به العلماء من الترجيح والقبول. وبذلك فإن غرض فلسفة العلم لا يتجاوز تبرير وتفسير ما هو جار في الوسط العلمي من الترجيح والقبول، وبالتالي فهي ليست معنية بوضع الضوابط والمعايير لتأسيس النظريات والمناهج الجديدة التي يُفترض اتباعها في العلم.

لكن الحال في علم الطريقة مختلف، فهو لا يفسر ويبرر فحسب، بل ويضع ما هو جدير للتأسيس ويبحث عما يلزم إبقاءه من المناهج والأنظمة، وما يستحق الإهمال لعدم وفائه بالدقة المطلوبة، وذلك اعتماداً على الإتساق مع الحقائق الأصلية للخطاب الديني، وهي الحقائق التي لا يمكن أن تخطأها العين الفاحصة، والتي بدونها يتحوّل الدين الى شيء آخر مختلف، سيما ما يتعلق بنظرية التكليف وما تتضمنه من المحاور الأربعة. وبالتالي فإن ذلك يفضي الى حصول نوع من القطيعة المنطقية، وهي تختلف عن تلك التي شهدها العلم الحديث، اذ كانت قطيعة هذا الأخير مع ما قبله من العلم القديم تاريخية، طالما لم يعد للعلم القديم وجود يعترف به في العالم.

مع هذا فسنواجه مشكلة تتعلق بنوع الضوابط والمعايير التي ينبغي اتخاذها في الرفض والقبول والترجيح. فقد نعد بعض المعايير مما يلزم اتخاذها، في حين يخالفنا آخرون في ذلك. فالمشكل الذي نواجهه هنا يتعلق بمشروعية المعايير المتبناة، وهو مشكل يعالج ضمن ما أطلقنا عليه (فلسفة علم الطريقة). فمثلاً قد يرد الاختلاف حول مشروعية تطبيق مبدأ البساطة على نظريات الفهم الديني وترجيح بعضها على البعض الآخر، وكذا الواقع في بعض أبعاده. لكن في جميع الاحوال لا غنى من فتح بساط البحث والتحقيق حول هذه الضوابط والمعايير وما ينتابها من مشاكل واعتراضات ضمن فلسفة علم الطريقة، وهو أمر شبيه بما حصل في علم اصول الفقه، اذ لم يستطع تجاوز الخلاف الحاصل في ما ينبغي اتخاذه من قواعد للاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية او الفقهية. ومع ذلك فهناك من المعايير ما لا يمكن الاستغناء عنها؛ باعتبارها من القواعد المؤسسة للعلم والفهم. فرفضها يفضي الى رفض العلم والفهم معاً، كما هو الحال مع قاعدة الاستقراء وعدم التناقض. كما ان من المعايير ما لو تخلينا عنها فسوف يفقد النص مصداقيته وحجته، مثلما هو الحال مع معيار الحقائق الموضوعية المستمدة

.Kyburg, H. E. Probability and Inductive Logic. U.S.A, 1970, p. 48-49

من الواقع. وكذا فإن من المعايير ما لو تخلينا عنها فسيفضي بنا الأمر الى رفض الحقائق الأصلية للخطاب الديني، كنظرية التكليف. فتعطيل هذه النظرية او نفيها او الصدام معها من قبل المفكرين والباحثين، يشابه المحاولات الجارية لدى بعض علماء الطبيعة لنفي الواقع الموضوعي او التشكيك بوجوده. مع أن كلاً منهما يعد من المسلمات التي بدونها يفقد العلم والفهم قيمته.

أدوات التحقيق المعرفي

هناك فارق هام بين المعرفة والتحقيق المعرفي، فقد يلتقيان وقد يفترقان. فالاعتماد على المعطيات المباشرة للواقع - مثلاً - هو معرفة محققة يتفق عليها الجميع ولا تشك بها النفوس. وفي القبال قد تكون هناك معرفة تتقبلها النفوس رغم أنها غير محققة كالاولى. فمثلاً كان الناس يعتقدون منذ آلاف السنين بأن الأرض ساكنة، معوّلين في ذلك على الإحساس الذاتي، وهو عدم الشعور بالحركة، الأمر الذي جعلهم يتقبلون مثل هذه المعرفة رغم انها ليست محققة. كذلك قد يصادفنا فيض من الروايات ذات دلالات معينة، وهي بحكم هذا الفيض او التراكم المعرفي تتقبلها النفوس بقوة، رغم انها قد لا تكون محققة كالاولى. مما يعني أن المعرفة سواء كانت محققة او غير محققة تؤثر في النفوس، وقد يكون تأثير الأخيرة أقوى عليها من الأُولى. وفي جميع الأحوال أن لكل منهما اعتباراته الخاصة، فإذا كان للمعرفة المحققة مبرراتها المنطقية والعقلية؛ فإن المبررات التي تقبع خلف المعرفة غير المحققة تتصف بأنها نفسية أكثر مما هي منطقية او عقلية. ولو أن الانسان فطن الى عامل الوثوق والتحقق لكان الموقف في التأثير والقبول مختلفاً، ولأخذ بالمعرفة الأُولى مع التشكيك في الثانية.

ومثلما ينطبق أمر التحقيق المعرفي على مسائل الادراك والقضايا العلمية وما اليها، فانه ينطبق كذلك على الفهم الديني. اذ تارة يرد الفهم، واخرى يرد التحقيق فيه، والفارق بينهما واضح. وعادة ما يمارس العلماء كلا هذين الشكلين من المعرفة.

ولعل اولى المبادئ التي ينبغي اتخاذها للتحقيق في الفهم الديني هو مبدأ المراجعة المتواصلة، وذلك بافتراض ان القضايا المطروحة للفهم، ومثلها سائر مسائل التحقيق، هي قضايا يختلط فيها الخطأ مع الصواب، لذا كان من الضروري تعريضها الى المراجعة المستمرة للكشف عن مدار الصحة والدقة أكثر فأكثر.

ويعد مبدأ المراجعة مهماً في العلوم الطبيعية، وبعضهم جعله معياراً للفصل بين العلم الحديث والعلم القديم. فقد اعتبره الاستاذ (رايت) سر التقدم والعامل الذي فصل العلم الحديث عن القديم جذرياً. فأصبح من المسلم به ان الإختلاف الأساسي بين العلمين ليس لإعتبار نتائجهما من الصواب والخطأ، بل لكون العلم الحديث اعتمد على منهج الفحص والمراجعة المستمرة دون أن يعتمد عليه العلم القديم او يوليه أهمية، اذ كان هذا الأخير يعد النظرية التي يصل اليها تمثل حقيقة قاطعة ونهائية لا

تحتاج الى فحص جديد[108]. لذا فبفضل المراجعة والتحقيق رُجحت نظرية كوبرنيكوس على نظرية بطليموس في النظام الشمسي، وقد أُعتبر ذلك حداً فاصلاً بين العلمين، اذ لم ترجح النظرية الاولى على الثانية طبقاً للصواب والخطأ، بل استناداً الى مبدأ ما يسمى بالبساطة[109].

مع هذا فإن المراجعة تفترض معايير ومبادئ يتم على ضوئها التحقيق. وبخصوص الفهم الديني يمكننا البحث في هذه المعايير؛ فنتساءل هل أنها تتم وفقاً لبيان النص، او تبعاً للأخذ باعتبارات الواقع، او العقل او غير ذلك؟

بادئ ذي بدء يُفترض أن نقدّم بهذا الصدد مبادئ واضحة يمكن الاتفاق عليها. فتحديدنا لمعايير التحقيق يعتمد على ما هو مشترك من القواعد والأصول، او ما هو موثوق به وغير قابل للطعن. وبذلك نتفادى كل ما يعود الى الاسقاطات والقبليات المنظومية الخاصة؛ باعتبارها ليست من القضايا التي يشترك في قبولها المحققون، وكونها تحتاج الى الأدلة الواضحة التي يتقبلها الوجدان العلمي.

كما أن ما نطرحه لا يقتصر على المنحى الأبستيمي. اذ هناك نزعة براجماتية فيما نعوّل عليه أحياناً عند تحديد الضوابط والمعايير المتخذة للترجيح والتحقيق، ومنها معيار الواقع والوجدان العام. وبالتالي فإن المعايير المعوّل عليها لا تقتصر على النص وحده، اذ لا فائدة من هذا النص إن كان يتصادم مع الواقع ويتناقض معه، او كونه لا يراعي حقوق الواقع من المصالح والمضار. وتعد مثل هذه الامور من الافتراضات (الميتافيزيقية) التي لا غنى عنها.

صحيح انه قد يعترض على ذلك بأن ما ذُكر من قضية المصالح والمفاسد وكذا ما يتعلق بالوجدان العام، وما يرتبط به من قضايا لها علاقة بالعدالة والمقاصد والتكليف، كلها تعد نتاجاً لقواعد اكبر يتحدد عليها الفهم، ويقابلها قواعد أخرى تعطي نتائج مضادة او مختلفة، كالذي تتبناه النظرية الاشعرية، فهي لا تسلم بتلك الافتراضات ولا تعترف ببداهتها طبقاً لمنطقها في (حق الملكية).

والجواب على ذلك هو ان هذه النظرية قد ابتليت بمأزق أوصلها الى التعارض مع نظرية التكليف، وهي من هذه الناحية أفضت الى أن تتصادم مع اولى الحقائق الأصلية التي يدل عليها النص الديني بالاستقراء دون معارض. وهذه الدلالة تشابه من وجه ما يفترضه العلم الطبيعي من وجود حقائق موضوعية دالة على الواقع الموضوعي، فتعامل العلم معها هو باعتبارها حقائق موضوعية وليست ذاتية، وكذا هو حال التعامل مع دلالات النص في الفهم الديني، وذلك باعتبارها تتضمن صوراً للتكليف وليس نفياً له.

---

108 انظر:

Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought, p. 15 .

109 انظر:

Hemple, Philosophy of Natural Science, current printing, USA, p. 41

كذلك قد يُعترض على ما ذكرناه من أن لقاعدة المصالح والمضار نزعة افتراضية ميتافيزيقية. فقد يقال كيف ذلك مع أن بالإمكان اثبات هذه المصالح والمضار من خلال النص، كالذي تقوله نظرية المقاصد الشرعية؟

والجواب هو أن اثبات قاعدة المصالح والمضار بالنص لا يتنافى مع كونه افتراضاً ميتافيزيقياً، بمعنى أنه حتى لو لم يكن بالامكان اثبات ذلك؛ فلا غنى من افتراضه، لأن بدون هذا الافتراض تصبح علاقة الدين بالانسان بلا غرض معقول، وربما تكون خلاف ما يتطلع اليه هذا الكائن، كإن يدعو الدين الى المضار وينهى عن المصالح.

أما الأنواع الخاصة بمعايير التحقيق والتقييم فيمكن تصنيفها الى نوعين رئيسيين كالتالي:

1- معايير أولية، مثل معيار المجمل النصي والمعقولية والواقع والوجدان العام والمنطق.

2- معايير ثانوية، مثل معيار البساطة والشمول.

وسيكون بحثنا حول هذه المعايير كالتالي:

المعايير الأولية للتحقيق

قلنا بأن هناك عدداً من المعايير الأولية، مثل معيار النص والمعقولية والواقع والمنطق والوجدان. ويتضمن كل منها قواعد أربع يمكن أن تتخذ للقبول والرفض والترجيح، وهي كالتالي:

1- قاعدة التأييد، ويمكن تطبيقها على النسق او (النظرية) الذي يحظى بدرجات متفاوتة من الظن والتأييد المعرفي.

2- قاعدة الاستبعاد، وهي على عكس قاعدة التأييد، اذ يمكن تطبيقها على النسق عندما يصاب بدرجة ما من درجات الضعف والاستبعاد المعرفي.

3- قاعدة الاثبات، وهي قاعدة تطبق على النسق (او النظرية) الذي يحمل أعلى درجات التأييد.

4- قاعدة النفي، وهي على عكس قاعدة الاثبات، وتطبق على النسق (او النظرية) الذي يحمل أضعف درجات الاستبعاد.

وسيتكرر ذكر هذه القواعد في أغلب معالجاتنا للمعايير السابقة، كل بحسب اعتباره، كما يلي:

1- المجمل النصي

لسنا بصدد التمييز - هنا - بين النص القطعي الصدور، والنص الظني الصدور. لكن نفترض أن المعيار الذي سنتناوله هو النص الاول كما يتمثل بالقرآن الكريم، خلافاً لنص الحديث باعتباره غير مقطوع الصدور.

والمعيار الذي نتحدث عنه يشمل جميع عناصر النص، واقصد بذلك كلاً من الدلالتين اللفظية والسياقية فضلاً عن المجال. وقد تحدثنا عن هذه العناصر، ويبقى أن نحدد المعيار الذي ننتزعه كالذي يتمثل بقاعدة الظهور الاشاري، سيما ذلك المتعلق بالظهور العرفي الخاص بالتنزيل.

اذ ينقسم الظهور الى ظهورين مجالي ولفظي، وأن الظهور المجالي تارة يكون مؤيداً للمعنى "الحقيقي" للألفاظ، وأخرى مخالفاً له، فيعبر عند ذلك عن الظهور المجازي او الرمزي. فإذا كان المعنى الظاهر يشير الى دلالة قريبة عن حقيقة الألفاظ الاستعمالية فإن ذلك يدل على الظهور المجازي، أما اذا كان هذا المعنى يشير الى دلالة رمزية فذلك يدل على الظهور الرمزي. لذا لا بد من الأخذ بالإعتبار جميع هذه الأنواع من الظهور، ضمن المعايير المتبعة. فالنسق الذي يتضمن مثل هذه الأنواع للظهور من الفهم يعد راجحاً على غيره من الأنساق، وذلك بمعزل عن بقية المعايير الأخرى التي قد تؤثر وتقلب المسألة من الترجيح الى المرجوحية.

ولا شك أن الظهور المجازي والرمزي يستندان الى علامات ودلالات قد تكون عبارة عن قرائن لفظية منفصلة تخالف ما يبدو من الدلالات اللفظية للنص المقروء، او لاعتبارات القبليات المعرفية، كالضرورات الحسية وما اليها، والتي تجعل من المجاز هو الأمر البادي للظهور. وهذا يعني أن النسق الذي يتضمن المجاز والتأويل دون أن تسنده بعض المعايير الاولية التي سنتحدث عنها يعد نسقاً مرجوحاً في قبال ذلك القائم على قاعدة الظهور اللفظي.

على أن الأخذ بالظهور اللفظي غالباً ما يتحدد بالمجمل الاشاري. وفي هذه الحالة إما أننا نعول على الفهم الاشاري ونجعله قاعدة راسخة دون أن نتعداه الى التفسير، حيث تتعدد في هذا الأخير الإمكانات والاحتمالات، فيكتفى بالمجمل دون المفصل.. أو نتقبل حالات التفسير التي تبدي الظهور اللفظي من غير تكلف، وهي تفعل ذلك وفقاً لمعايير اخرى متحدة مع المعيار اللفظي، أي بمساعدة بعض القبليات، مثل القبليات الحسية وما اليها.

وحول معيار النص هناك قواعد نتخذها في الرفض والقبول والترجيح، اذ لدينا قاعدة التأييد البياني للنسق، وفي قبالها قاعدة الاستبعاد البياني. فمثلاً ان بعث الاجساد، وكذا الخلود في العذاب، كل ذلك يجد تأييداً بيانياً، كما تشير اليه جملة من النصوص القرآنية. وفي القبال نجد مثلاً النسق الذي يعتقد بالمعاد النفساني ونفي بعث الأجساد؛ استبعاداً بيانياً تبعاً لما تشير اليه جملة من تلك النصوص.

كذلك فهناك قاعدة الاثبات البياني للنسق، وفي قبالها قاعدة النفي البياني. فمن حيث البيان ان النسق الذي يرى لأحكام النص مقاصد مصلحية للعباد يجد اثباتاً، ومثله النسق الذي يرى لله في خلقه غرضاً وحكمة، وكون الانسان مكلفاً بعدد من التكاليف والأحكام، وانه محاسب على أفعاله يوم القيامة، وان الله لا يظلم عباده قط،

وانه لا يكلفهم ما لا يطيقون... الخ، كلها تجد اثباتاً دون أدنى شك. في حين ان النسق الذي يرى - مثلاً - بأن الثواب والعقاب يجري كلوازم حتمية للأعمال دون علاقة بمثيب ومعاقب خارجي، وكذا النسق القائل بأن الله لا يؤثر في أفعال الناس، كل ذلك يجد نفياً طبقاً للبيان النصي للخطاب.

ويلاحظ ان هذا المعيار للبيان النصي يتداخل مع المعايير الاخرى، كالمنطق والوجدان، وبهذا التداخل يتقرر الاثبات والنفي. بمعنى انه بفضل المعايير الاخرى تترتب النتائج الدالة على الاثبات والنفي، ولولاها لكان من الصعب للنسق ان يتحدد بشيء من الاثبات او النفي، ولكان من الممكن ان يكون للبيان النصي قابلية على التأييد او الاستبعاد فحسب.

وقد يرد في هذا الصدد إشكال، وهو انه اذا كان النص مدار فهم متنازع عليه، فكيف يمكن أن يتخذ معياراً للفهم؟

والجواب هو أننا لا نعتبر النص معياراً دون الاستناد الى غيره من المعايير الدالة عليه، كقاعدة الاستقراء. اذ بفعل هذه الأخيرة تتحدد طبيعة ما يتضمنه النص من مرجعية. فمثلاً لا يمكننا التحقق من المسار العام للنص دون الاعتماد على هذه القاعدة، فمن خلالها نعرف بأن هذا المسار قائم على الفهم العرفي، وليس طبقاً للرمزية والتأويل البعيد. كما من خلالها نعرف بأن ما نستظهره من النص لا يتجاوز في الغالب الحد المجمل، وأن المغامرة في اقتحام التفاصيل غالباً ما ترمينا الى شبكة لا تنتهي من التفاسير والاحتمالات. لذلك كان الأَولى أن نحافظ على المجمل وندع كل ما من شأنه إغراقنا في بحر التيه من تلك التفاصيل. وهو كل ما نريده من النص كمرجعية ومعيار.

2- المعقولية والتعليل

يركز هذا المعيار على فهم النص وتعليله تعليلاً وجدانياً معقولاً، فيترجح على غيره لهذا الاعتبار، سواء كان هذا الغير ضعيف المعقولية او غير معلل بالمرة.

فمثلاً نعلم بأن الصدقة على النبي وأهل بيته حرام، في حين لم تحرّم عليهم سائر الأموال، كالهبة والهدية وتلك التي تكتسب بالحرب وما اليها. وجاء في عدد من الروايات إن الصدقة من أوساخ الناس، كما في صحيح مسلم وغيره[110]. وقد يتبادر الى الذهن لماذا هذا التمييز؟ فالصدقة حرام وهي من أوساخ الناس، في حين لم يرد

---

110 جاء في صحيح مسلم عن النبي (ص) قوله: أنّا لا تحل لنا الصدقة. وفي رواية أخرى قال: إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس، إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد (صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 1069-1072). وجاء في صحيح البخاري وصحيح مسلم عن أبي هريرة أنه قال: أخذ الحسن بن علي تمرة من تمر الصدقة فجعلها في فيه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كخ كخ، ارم بها، أما علمت أنا لا نأكل الصدقة؟ (صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية، حديث 1420. وصحيح مسلم، حديث 1069). وورد مثل ذلك في روضة الكافي للكليني عن الامام علي، كما في قوله: >.. ولم يجعل لنا في سهم الصدقة نصيباً، أكرم الله رسوله (ص) وأكرمنا أهل البيت أن يطعمنا من أوساخ الناس< (محمد بن يعقوب الكليني: الكافي في الاصول والفروع، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري، مؤسسة دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1389هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج8، حديث 21).

ذلك بخصوص الأموال الأخرى، كالخمس مثلاً؟ فقد تكون من الأوساخ لكنها ليست من أوساخ الناس.

ومن المعقول – من حيث التحليل - أن علة التحريم المشار اليه تعود الى كون الصدقة من مال الغير التي تفرض على المالك أن يعطيها، سواء رضي بذلك أم لم يرضَ، وهي من هذه الناحية تختلف عن الهبة والهدية. ذلك أنها قابلة لأن تتضمن الكراهة والمنّة، ولو بحسب شعور من يستحقها، وهو ما لا يليق بالنبي وأهله للشأن الذي يحظاه، مثلما لا يليق بأي شأن رفيع كشأن الإمامة والرئاسة، وربما لمثل هذا ورد قوله تعالى: ((قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودّة في القربى)) (الشورى/23)، وكما قال الإمام الشوكاني: لو أن الله أحل الصدقة على آل النبي لأوشك أن يطعن الناس في النبي[111]. في حين أن سائر الأموال الأخرى لا يصدق عليها هذا الوصف. فمثلاً إن الأموال التي مصدرها الجهاد الحربي لا تعد ملكاً للمجاهدين، لأن شرط الجهاد هو ان يكون في سبيل الله دون ضميمة اخرى، او من غير شرط وقيد، وأن الغنائم التي يغنمونها ليست ملكاً لهم، بل جعلت لهم حوافز منها وهي أربعة أخماس الغنيمة، حتى أن بعض اللغويين اعتبر الغنيمة هي ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفار بقتال، وهي هبة من الله عز وجل للمسلمين[112]. وينطبق هذا الحال على الأموال الأخرى، مثل العثور على كنز وما اليه. وكل ذلك لا يعد ملكاً للأفراد الذين يحوزون عليها، إنما يأتي الملك الأصلي بالكسب العملي، كما يأتي سائر الملك باعتبارات ليست متأصلة مثل الإرث والوصية والهبة وما اليها. وعندما تتحقق مثل هذه الملكية فإنه يحرم التصدق بها على النبي وأهل بيته. أما الخمس وسائر الأموال فهي مما لا يصدق عليها تلك الصورة من الملكية الشخصية.

على ذلك يتصف النسق، الذي يجعل المال المكتسب بالعمل محرماً على النبي وأهله، بأنه معقول ومعلل تعليلاً مقنعاً مقارنة بالنسق الآخر الذي لا يراعي هذه الناحية، بل يتعامل مع القضية تعاملاً تعبدياً، من غير تمييز بين المال المملوك – ومنه المكتسب بالعمل – وبين غيره من الأموال، ويجعل الفارق بين الزكاة وغيرها فارقاً تعبدياً، وهي أن الأولى تتعين وتجب حصراً عند وجود واحد او أكثر من الأصناف التسعة، أي الذهب والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب. فمثلاً اعتبرت سائر الأموال الآتية بالأعمال المكتسبة هي مما يفرض عليها الخمس لا الزكاة، وبالتالي يجوز للنبي وأهله الأخذ منها، رغم أنها أموال شخصية تكون عرضة للكراهة والمنّة بحسب تحليلنا السابق، وانه طبقاً لهذه التعبدية أصبحت قيمة الشيء الواحد تؤخذ بعنوانين مختلفين، تارة بعنوان الزكاة واخرى بعنوان الخمس، رغم بقاء القيمة كما هي. فقديماً كانت العملة المستخدمة في البيع والشراء وسائر التداولات التجارية هي الذهب والفضة، في حين أصبح التداول في العصر

---

111 محمد بن علي الشوكاني: نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقي الاخبار، دار الجيل، بيروت، 1973م، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج4، ص241.

112 معجم الفروق اللغوية، وهو حاوي لكتاب ابي هلال العسكري وجزءاً من كتاب السيد نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص390-391.

الحديث قائماً على الأوراق النقدية وما شاكلها. ومع أن قيمة الشيء لا تتغير، سواء كان التداول بالذهب والفضة او بالأوراق النقدية وما شاكلها، الا أن طائفة من الفقهاء ميزوا بين الأمرين، ففرضوا على العملة القديمة حكم الزكاة، وعلى الحديثة حكم الخمس، وهو أمر غير معقول، لأن الشيء هو هو من حيث القيمة. فطبقاً للمقاصد لا يمكن الوقوف عند حرفية النص حول ما ورد بشأن الزكاة في النقدين من الذهب والفضة، كالذي عليه فقه الإمامية. فقد تحوّل النقد في العصر الحديث الى عملات ورقية، والوقوف عند حرفية النص يمنع جريان الزكاة عليها. الامر الذي يفضي الى خلاف ما قصد اليه الشارع من وضع الزكاة على المال المتداول، حيث لا يعقل انه جعلها بخصوص الذهب والفضة بما هما كذلك، والا لكانت الزكاة لا تنحصر بالنقدين منهما، بل لشملت سائر مواردهما مما لا يعد من النقد[113]. هكذا يتحدد الملاك بالمالية المتداولة او النقد، وبغير ذلك سنقع في تعبدية غير مفهومة ولا معقولة، في حين أنها تجري في قضية يُفترض ان يكون لها معنى محصل بشهادة الواقع[114].

ولسنا هنا بصدد سائر الدلالات التي تؤكد على ارتباط الخمس بالغنائم الحربية وما شاكلها من العثور على الأشياء التي لا يعرف مالكها، سيما وأن ما ورد حول الخمس آية واحدة فقط[115]، وقد جاءت بصدد غنائم الحرب، ولم يُعرف للخمس جباة وعاملون بخلاف الزكاة التي ورد حولها الكثير من الآيات، كما لم يُعرف للناس من العمال والتجار والمزارعين تساؤلات حولها، اذ لو كان العمل بها جارياً لبان لكثرة السؤال وعموم البلوى، وهو ما لم يصلنا خلافاً للزكاة؛ كالذي اعترف به بعض الفقهاء المعاصرين[116]، وأن حروب الردة ظهرت تحت مبرر منع دفع الزكاة، ولم يرد ذكر الخمس ضمن هذا المبرر. وقد جاء في لسان العرب أنه تكرر في الحديث ذكر الغنيمة والمَغنم والغنائم، وهو ما أُصيب من أَموال أهل الحرب وأَوجَف عليه المسلمون الخيل والركاب. كما جاء فيه قول الأزهري في معنى الغنيمة، وهو ما أَوجَف عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أَموال المشركين، ويجب الخمس لمن

---

113 انظر حول ذلك: الحر العاملي: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج9، ص154.

114 انظر بهذا الصدد ما لجأ اليه الشيخ محمد جواد مغنية في نقده للفقهاء المعاصرين من الامامية الذين وقفوا عند حدود القالب الحرفي من النص، كما في كتابه: فقه الامام جعفر الصادق، ص76-77.

115 وهي قوله تعالى: ((واعلموا أنّما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرّسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كلّ شيء قدير)) (الأنفال/41).

116 قال الشيخ المنتظري بهذا الصدد: >إن الأخبار الدالة على هذا الخمس – في الأرباح والمكاسب – مروية عن الصادقين (ع) ومن بعدهما من الأئمة (ع)، بل أكثرها مروية عن الجواد والهادي (ع) من الأئمة المتأخرين، ولا تجد في صحاحنا ولا صحاح السنة حديثاً في هذا الباب مروياً عن النبي (ص) او امير المؤمنين (ع).. ولم يضبط في التواريخ ايضاً مطالبتهما لهذا الخمس من أحد، مع أنه لو كان ثابتاً مشرعاً في عصرهما كان مقتضى عموم الابتلاء به نقل الرواة والمؤرخين له من طرق الفريقين<. ومع ذلك فقد اعتبر المنتظري أن هذا الإشكال لا يضر بأصل الحكم، معولاً في ذلك على عموم الكتاب وإجماع الفرقة المحقة والأخبار المستفيضة، واحتمل أن تنفيذ الحكم تمّ بشكل متأخر لدى عصر الأئمة، استناداً الى أن أحكام الاسلام تدريجية (المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، دار الفكر، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ، ج3، ص71-73).

قَسَمه الله له[117]. وعُرّف الغنم بأنه الفوز بالشيء من غير مشقة[118]، او هو الفوز بالشيء من غير ترقب، وهو بذلك يختلف عن الكسب الناتج عن العمل.

ويمكن أن يستند الى هذه القاعدة ما بحثه علماء اصول الفقه حول علل الأحكام، وإن كان بعضها يعود الى غلبة الجانب المنطقي، مثل الطرد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع وصف يفهم منه انه العلة في الحكم، ومثل الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً، فيعلم انه العلة[119]. لكن هناك قواعد اخرى، قد تتغلب فيها عوامل غير الجانب المنطقي، وربما يتداخل هذا العامل معها. لكن ميزتها أنها تشكل قواعد معقولة يغلب عليها الطابع الوجداني المعقول. ومن ذلك تخريج المناط وتنقيحه والسبر والتقسيم. فمثلاً إن تعليل تحريم الخمر استناداً الى خاصية السكر فيه يترجح على التعليل المستند الى سائر الخاصيات الاخرى، كلونه وطعمه وما الى ذلك، وهو ما يُعرف لدى الاصوليين بتخريج المناط.

3- الواقع

معلوم أن للواقع أقساماً متعددة نبرزها من حيث العلاقة بالنص الى ما يلي:

1- الواقع المطلق، وهو على قسمين: وصفي واعتباري. ويختص الأول بالواقع التقريري او الإخباري، سواء كان محسوساً او غير محسوس، وهو يشمل كلاً من السنن والحقائق، الكونية منها والبشرية، مثل سنة الحياة والموت، وسنة تفاعل الارادة البشرية مع القوانين الكونية، وحقيقة كروية الارض، وجريان الشمس، ومختلف حقائق عالم الحس والفضاء وغيرها. كذلك الحقائق التاريخية، والتقاليد والاعراف العامة وما اليها.

وبالتالي فالواقع الوصفي على أنواع ثلاثة كما يلي:

أ ـ الحقائق الخاصة، المحسوسة وغير المحسوسة.

ب ـ الحقائق العامة من السنن والقوانين الحتمية.

ج ـ السنن الاجتماعية والتاريخية والتقاليد والاعراف العامة، مما لا يصل مداها الى الحتم واللزوم.

أما الواقع الاعتباري فهو يختص بقضايا القيم مثل اعتبارات المصالح والمضار. فمثلاً يمكن اعتبار القيم الحسنة منشأً للغرض والمصلحة الواقعية، فالقيم من هذه الناحية ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً. فللقيم الحسنة اثارها الواقعية من المصلحة الاكيدة، وان كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح الواقعية ايضاً، فما من شيء حسن الا وفيه مصلحة واقعية راجحة. فمثلاً ان مبدأ الصدق يعد حسناً

---

117 ابن منظور: لسان العرب، مكتبة الباحث العربي الالكترونية www.baheth.info، مادة غنم. وتساءل المفكر الصدر بهذا الصدد: >متى يعتبر الشيء غنيمة في نظر الاسلام؟< ثم أجاب: إن >الشرط الأساسي لمفهوم الغنيمة في نظر الاسلام، الحصول عليها في حرب جهادية مشروعة، ومعركة عقائدية. فما لم تكتسب الحرب طابع الجهاد لا يكون المال غنيمة< (اقتصادنا، ص314).

118 المعجم الوسيط، لابراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ج3، مادة (غنم).

119 قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الالكترونية، ضمن فقرة: أصول المصالح خمسة (لم تذكر ارقام صفحاته).

حيث يترتب عليه من اثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصولاً عن النية والدافع الاخلاقي، فلو كانت الحياة قائمة على قاعدة الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق الا ما ندر، ولترتب على ذلك فقدان الثقة التي يتوقف عليها امكان التواصل في العلاقات الانسانية. وقد اتضح من خلال الدراسات الحديثة مدى اهمية مبدأ الثقة في العلاقات الانسانية، كالعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من علاقات الواقع[120].

2- الواقع الخاص بالتنزيل، وهو ما يختص بمرحلة تنزيل الخطاب الديني في عصر النبي.

3- الواقع الظرفي، وهو ما يتعلق بالظروف الخاصة عدا مرحلة تنزيل الخطاب. وخصوصية هذا الواقع هو أنه محدود بظرفه الخاص، كبعض الاعراف والتقاليد التي ليس لها صفة العموم والشمول، وذلك على خلاف التقاليد والاعراف الواردة في الواقع المطلق. فتقاليد الواقع الأخير واعرافه لا تتحدد بظرف ما من الظروف، مثلما يشمل سنن الحياة العامة وقوانين الطبيعة والمجتمع.

ومن الواضح انه لا اعتبار للقسم الأخير من الواقع ضمن المعايير المتخذة في الترجيح، انما يؤخذ بالاعتبار كل من الواقع المطلق والواقع الخاص بالتنزيل، وذلك كالتالي:

هناك حالات في الواقع المطلق تؤخذ كمبررات للترجيح، تارة بعنوان التأييد، واخرى بعنوان الاستبعاد، وثالثة بعنوان الاثبات، ورابعة بعنوان النفي.

فمن أبرز الأمثلة على التأييد الواقعي ما يتعلق بالنسق الذي يجمع بين الفكرتين المتعارضتين للإختيار والجبر في مسألة القضاء والقدر، اذ الواقع يؤيد هذا الجمع والتوفيق، مثلما أن الخطاب الديني يؤكد هذه الناحية ايضاً. وعليه يُرجَّح النسق الذي يكشف عن الاتساق بين الجانبين التاليين: كثرة الدلالات التي يظهرها نص الخطاب على كل من الجبر والاختيار، ومنطق الواقع الدال على تلاحم الأمرين معاً وما يتمتعان به من نسبية، حيث لا اختيار من غير جبر، اذ تخضع عملية الاختيار لقانون نسبية الارتفاع والانخفاض المعاكس طبقاً لتفاعل الإرادة مع سنن الجبر الطبيعية، فتنخفض الارادة مع زيادة الضغط المعاكس لهذه السنن، وبالعكس، كما هو واضح من السلوك القائم على العادة والتطبع مقارنة بالسلوك الابتدائي، اذ تكون قوة الجبر في الأول مرتفعة طبقاً للعادة والتطبع، في الوقت الذي تكون نسبة الارادة فيه منخفضة؛ ما لم يكن التطبع قائماً على الارادة ذاتها، بينما تكون قوة الجبر في السلوك الابتدائي منخفضة بالقياس مع الأول، وعلى عكسها تصبح قوة الارادة[121].

هكذا فالنسق الذي يوفق بين ما يظهره الخطاب من معنى وبين ما يشهد عليه الواقع من تأكيد، هو أرجح من غيره من الأنساق.

أما قاعدة الاستبعاد الواقعي، وهي ما نستبعد فيها صحة مضمون النسق، فمن الأمثلة عليها النسق الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الحوادث التاريخية والافعال وردود

---

120 انظر بهذا الصدد الفصل السابع من كتابنا: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

121 يلاحظ بهذا الصدد مقالنا: القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.

الافعال الخاصة بقضية الخلافة بعد وفاة النبي. او مثل النسق الذي لا يعول على السنن وقوانين الكون والاجتماع في فهمه للنصوص؛ كتلك التي تبدي طابعاً اسطورياً. وكذا مثل النسق الذي يعزو كل الحوادث لفعل الله المباشر، فينفي علاقات الطبيعة وفقاً للارتباطات الخاصة بالأسباب والمسببات، طبقاً لنظرية العادة كما هو الحال لدى الأشاعرة وغيرها.

كما هناك قاعدة الاثبات الواقعي، والتي يثبت فيها مضمون النسق من الناحية الواقعية، مثل ذلك الذي يثبت مضمونه اعتماداً على البحث العلمي الطبيعي. ثم أن هناك قاعدة النفي الواقعي، والتي ينفى فيها مضمون النسق، مثل ذلك الذي يذهب الى اعتبار الافلاك السماوية كائنات حية مدركة وذات نفوس شريفة، كما يراه الفلاسفة، وقد اسقطوه على فهم النص، او النسق الذي يرى أن من العلوم المستأثرة لله على البشر علم ما في الأرحام من ذكر وأنثى، او ذلك الذي يرى بعض الأقوام من الجن، تعويلاً على بعض الروايات، وكذا النسق الذي يرى وجوب إعداد رباط الخيل في الحرب دون شروط.

والملاحظ بخصوص هذا الواقع هو أنه يتقبل التحقيق الذي يستدعي الانتظار، او ما يُعرف بأُفق التوقع، وقد ينجم عنه ما يسمى بخيبة التوقع والانتظار، كالذي يتحدث عنه فلاسفة العلوم الطبيعية، ومنهم كارل بوبر الذي يعتبر فائدة هذا المبدأ هو انه يعمل على التقدم العلمي والحياة، وذلك عندما يتبين خطأ الفرضيات المطروحة، وتعد هذه الخيبة "شبيهة بتجربة شخص أعمى يصطدم بحاجز فيعرف بذلك وجوده. وعندما نلاحظ أن فرضياتنا كانت خاطئة، عندئذ فقط ندخل في علاقة تواصلية مع (الواقع). إن تبين أخطاءنا هو التجربة الايجابية التي نستخلصها من احتكاكنا بالواقع"[122].

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على نظريات الفهم والاستنباط، سواء من حيث انتظار نتائجها وفق أُفق التوقع، او من حيث ما يصادفها من خيبة الانتظار، فللزمن حكمه الخاص، سواء من حيث التصديق او التكذيب. فمثلاً أن هناك عدداً من الآراء القديمة لدى الإمامية الاثنى عشرية حول التصرف بالخمس، وقد كشف الزمن عن بطلانها، كالرأي القائل بوجوب دفن الخمس في باطن الارض او رميه في البحر او ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد الى اخر حتى ظهور المهدي. وقد استمر بقاء هذه الآراء، سيما الأخير، الى ما يقارب تسعمائة سنة متواصلة، اي منذ بداية القرن الرابع وحتى القرن الثاني عشر الهجري[123]، ولولا طول الزمن لغيبة الإمام المهدي لما تبينت قيمة هذه الآراء وفق ذات المتبنيات الشيعية. لكن ظهور بطلانها ووضوح كونها تفضي الى تبديد الثروة واهدارها؛ ساعد على التقدم في التفكير، بمعنى أن خيبة الانتظار قد ساعدت الفكر الشيعي على أن يجد بدائل نظرية اخرى متماسكة.

أما بخصوص الواقع الخاص بالتنزيل فعادة ما يكون للنص سياقات ظرفية نظراً لتفاعل النص مع الواقع، سيما في مجال الاحكام. فمثلاً من الصعب فهم قضايا النسخ

---

122 من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، ص163.

123 انظر حول ذلك: الفصل الخامس من: فهم الدين والواقع.

وصور تعامل الخطاب مع المشركين وأهل الكتاب وغيرها من دون أخذ اعتبار المعيار الآنف الذكر[124].

وعموماً ان النسق الذي باستطاعته التوفيق بين تعارض الدلالات النصية طبقاً لتعارض الظروف الخاصة؛ هو نسق مرجح على غيره. فمثلاً من الصعب تبرير التعارض الحاصل بين الآيات القرآنية حول الموقف من المشركين وأهل الكتاب من دون أخذ اعتبار اختلاف الظروف والوقائع الخاصة. وذات الشيء يصدق مع النسق الذي يراعي مرونة التشريع الديني مقارنة بغيره، فمن الصعب تفسير هذه المرونة دون اللجوء الى فكرة اختلاف الظروف الخاصة وتعارضاتها.

كما يمكن أن يتخذ هذا الواقع معياراً لنفي النسق، ومن ذلك نفيه للنسق الذي يعوّل على نجاسة المتنجس، اذ لو صح ذلك لكان هناك عسر شديد على الناس في عصر النص وما تلاه من عصور حتى زمن الاصلاحات الحديثة. فغالباً ما كانت اسر العوائل كبيرة تبتلى بيوتها بكثرة النجاسة، وتشتد حاجتها للتطهير لكثرة النسل وقلة الموانع آنذاك، مع الأخذ بنظر الاعتبار بساطة البيوت وتواضعها، وقلة الماء وبعد منابعه. الامر الذي يجعل من التطهير عملية شاقة لا تتسق ومقصود الشرع.

كذلك يمكن أن يتخذ هذا الواقع مؤيداً للنسق، ومن ذلك النسق القائل بأن علة فرض الزكاة على المحاصيل الأربعة المعروفة دون غيرها هي لكون هذه المحاصيل كانت رئيسية وقت عصر النص، كالذي ذهب اليه ابو حنيفة. وعلى العكس من ذلك يمكن أن يتخذ معياراً للاستبعاد، مثل استبعاده للنسق الذي لا يعترف بحالة التدرج في بعض الأحكام طبقاً للحاظ الواقع، كما هو الحال مع تحريم الخمر، حيث من الصعب فهم النصوص حوله ما لم يؤخذ باعتبار التدرج في أحكامه طبقاً للظروف الخاصة.

الواقع وفهم النص

لما كانت طبيعة النص اجمالية تحتاج الى ما يعينها على التحديد؛ لذا فالفهم الذي لا يمتلك مصادر الكشف الخارجية، كتلك المناطة بالمنطق والوجدان والواقع، هو فهم مختل.

لندع الآن مسألة المنطق والوجدان ونبدأ بالواقع، فهو يمتاز بالعديد من الأنماط القابلة للتوظيف لكشف معنى النص. ففي الاساس يمتلك الواقع محورين رئيسيين لفحص النص والكشف عن مضامينه، نطلق عليهما الفحص الصدوري والكشف الدلالي. ففي الفحص الأول يوظف الواقع لأجل تحديد درجة التصديق الخاصة بصدور النص، وهو ما يتعلق بعالم الرواية والحديث لعلمنا بقطعية صدور النص القرآني. وسبق لابن خلدون أن طرح منهجاً لفحص الأخبار طبقاً للاستحالة والامكان

[124] تناولنا هذا الجانب من البحث في كتابنا: جدلية الخطاب والواقع.

الواقعيين[125]. لكن للواقع صوراً عديدة للفحص تزيد على ما أبداه هذا المفكر الاجتماعي. فمن الأخبار ما يدخل ضمن عنوان الاستحالة او النفي او الاستبعاد او القبول او ما ينتظر فحصه؛ وهو المعبر عنه في نظريات القراءة والنقد الأدبي بأفق التوقع والانتظار .

أما الكشف الدلالي، فهو مناط بالكشف عن دلالة النص بالاستناد الى الواقع. وهو ينقسم الى أنماط وصور عديدة؛ كالكشف التوجيهي والتوقيفي والاشكالي والتفسيري وما ينتظر الكشف عنه او أفق التوقع والانتظار. وفي الكشف التوجيهي نجد صورتين؛ هما نفي الظهور الاطلاقي ونفي الظهور الدلالي. كما ان الكشف التفسيري ينقسم الى بابين لكل منهما تقسيماته؛ أحدهما عبارة عن التفسير الخاص بالحالة، ويشمل انماطاً مختلفة مثل نمط المطابقة والترجيح والتقييد الظرفي وما اليها، أما الآخر فهو التفسير السنني الذي ينقسم الى ما هو تجزيئي وما هو موضوعي او توحيدي. وهذا الاخير منه ما هو شهودي، ومنه ما هو غيبي. وبالتالي فمن حيث التفصيل ينقسم الكشف الدلالي الى أنماط عديدة كالتالي:

أ ـ الكشف التوجيهي

يعمل الواقع في هذا الكشف على توجيه النص الى غير ما تظهره الدلالة اللفظية لتتسق معه من غير مخالفة. فليس المطلوب فيه تفسير النص، بل إبعاد الظاهر المتبادر منه، سواء كان ذلك مقتصراً على نفي الظهور الاطلاقي، او على نفي الظهور الدلالي كله؛ لا الاطلاقي منه فحسب، كالذي يتبين مما يأتي:

نفي الظهور الاطلاقي

ليس بالمستطاع احصاء عدد النصوص التي تحتاج الى ممارسة هذا العمل من النفي الاطلاقي. فقائمة الاظهارات الاطلاقية للنص تتجلى في أغلب النصوص، واغلب ما في هذه التجليات لا يراد منها الاطلاق الظاهر، بدلالة كثرة التعارض فيما بينها، وكون الواقع لا يحتملها. ومن الامثلة على هذا النوع من الكشف التوجيهي؛ قوله تعالى: ((والله لا يهدي القوم الكافرين)) البقرة/264، وقوله: ((ان الله لا يهدي القوم الظالمين)) الانعام/144، وقوله: ((ان الله لا يهدي القوم الفاسقين)) المنافقون/6. فمن منّا يشك في عدم أخذ هذه النصوص على اطلاقها الظاهر؛ لعلمنا واقعاً بهداية الكثير من الكافرين والظالمين والفاسقين؛ كالتي تحدثنا عنها وامثالها في (جدلية الخطاب والواقع) [126].

---

[125] مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال، 1986م، ص9-10 و34. ولاحظ ايضاً الفصل الرابع من كتابنا: مشكلة الحديث.

[126] انظر القسم الأول من: جدلية الخطاب والواقع.

نفي الظهور الدلالي

قد تبدي الدلالة اللفظية للنص ظهوراً من المعنى مخالفاً لما عليه الواقع، فكان لا بد من توجيه المعنى لنفي هذا الظهور، كما في قوله تعالى: ((ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً)) النساء/141. فالواقع يدلنا على تحكم الكافرين بالمؤمنين في كثير من الاحيان، لذا فليس هذا هو المراد من المعنى قطعاً، كالذي تحدثنا عنه وأمثاله في (جدلية الخطاب والواقع) [127].

ب ـ الكشف المنتظر

من القضايا المجملة التي يثيرها النص ما يحتاج الى فحص للكشف عن دلالتها بدقة، اذ لا يكفي التعويل على ما أجمله النص من اطلاق او عموم، سيما وأن ترك الحال على ما هو عليه قد يفضي بنا الى الفهم الخاطئ. فمن هذه القضايا شهادة المرأة في التداين، كما بيّنها القرآن الكريم بأنها نصف شهادة الرجل، وعلل ذلك بحالة النسيان عند النساء. مع أنه يرد افتراضان في هذه القضية، احدهما أن النقص الوارد في التذكر او النسيان عائد الى طبيعة المرأة مقارنة بالرجل. أما الآخر فهو أن النقص الوارد كان لظروف المرأة قديماً. ولكي نعرف إن كان النسيان ونقص التذكر عائد الى الافتراض الاول او الثاني؛ لا بد من القيام بجملة من الاختبارات التجريبية، وتعود أهمية هذه الاختبارات الى ما يترتب عليها من أحكام، كالذي تحدثنا عنه في (فهم الدين والواقع). لذلك يتعلق هذا الكشف بأفق التوقع والإنتظار.

ج ـ الكشف التوقيفي

يبدي النص أحياناً دلالة كاشفة عن الواقع، لكنا مع هذا لسنا قادرين على ايضاح حقيقة هذا الكشف. فنحن نجهل هذه الحقيقة من جهة الواقع ذاته كما يدل عليها النص، ومن ذلك ما جاء في عدد من الآيات التي تبدي أن لجميع الأشياء المادية حالة من الادراك والشعور، فتمارس التسبيح والنطق وغير ذلك من الممارسات الحية، مثل قوله تعالى: ((تسبّح له السّماوات السّبع والأرض ومن فيهنّ وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليماً غفوراً)) (الإسراء/44)، وقوله: ((ثمّ استوى إلى السّماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين)) (فصلت/11)، وقوله: ((إذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها، وقال الإنسان ما لها، يومئذ تحدّث أخبارها، بأنّ ربّك أوحى لها)) (الزلزلة/1-5). وكقوله تعالى وهو يخبر عن حديث النملة والهدهد في قصة سليمان. كذلك فيما صوره القرآن الكريم بخصوص الموتى من الشهداء مع الإيحاء بأنهم أحياء بين اظهرنا رغم عدم إحساسنا بوجودهم، كقوله تعالى: ((ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون)) (البقرة/154).

---

127 المصدر السابق.

وهنا أن الدلالات النصية تقوم بدور الكشف عن الواقع، رغم أن معرفة الحقيقة كما هي تظل موقوفة على هذا الأخير، ولو بعد حين.

د ـ الكشف الإشاري والتفسيري

وفي هذا الدور يقوم الواقع بالكشف عن دلالة النص وتحديدها، فهو من هذه الناحية يختلف عن التوجيه. وهو ينقسم الى نوعين، احدهما يرتبط بالحالات الخاصة، والآخر يتعلق بالسنن العامة. لذا فهو كالتالي:

1- الكشف الخاصي

وهو ينقسم الى انواع متعددة مثل الكشف التطابقي، وذلك عندما يتطابق المعنى الظاهر من النص مع حقيقة الواقع الخاص. فمثلاً أن قوله تعالى: ((ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً)) (النبأ/6-7) يتطابق مع الحقيقة العلمية القائلة بأن للجبال دوراً في استقرار الأرض كما عبّرت الآية عن ذلك بلفظة الأوتاد. ومن هذه الأقسام الكشف التقييدي، اذ يفيد الواقع بأن معنى النص مقيد بالظروف التي نزلت فيها الآيات القرآنية، كالذي يتبين من آيات المصابرة والعورات الثلاث وتقسيم الغنائم، ومثل حديث السبق والرهان وما اليها. كما ان من هذه الأقسام ما نطلق عليه الكشف الترجيحي، وهو أن يُفسر النص الديني بحسب الواقع او بدونه، لكن اذا كانت قوة ظهور النص تتسق مع دلالة الواقع أكثر؛ فإن ذلك يبعث على ترجيح هذا الكشف على غيره، كالكشف الخاص بالحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الايمان» كالذي فصلنا الحديث عنه مع غيره من النماذج في (فهم الدين والواقع)[128].

2– الكشف السنني

ويدور هذا الكشف حول معنى النص من الناحية السننية العامة. وينقسم الى كشف تجزيئي بسيط وكشف موضوعي معقد. والمقصود بالأول لحاظ معنى الآيات بشكل مجزء ولو نسبياً، في حين يقصد بالكشف الموضوعي لحاظ موضوع محدد تدور حوله جملة من الايات المختلفة.

وبخصوص الكشف الأول لاحظ عدد من المفسرين أن الواقع يدل على المنحى السنني العام لبعض الآيات، ومن ذلك قوله تعالى: ((إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم)) (الرعد/11)[129]، وقوله: ((ولولا دفع الله النّاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكنّ الله ذو فضل على العالمين)) (البقرة/251)[130]، وكذا اية تسخير الناس ((ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضاً سخريّاً ورحمت ربّك خير ممّا يجمعون)) (الزخرف/32) ، واية ((وألّو استقاموا على الطّريقة

---

128 انظر الفصل الرابع من: فهم الدين والواقع.

129 انظر مثلاً تفسير محمد عبده لهذه الآية في: محمد رشيد رضا: تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج10، ص41 وما بعدها.

130 انظر مثلاً: تفسير المنار، ج2، ص496-497.

لأسقيناهم ماء غدقاً)) (الجن/16)، واية اليسر: ((فإنّ مع العسر يسراً، إنّ مع العسر يسراً)) (الشرح/6)، وغيرها من الايات فضلاً عن الاحاديث، كالذي روي عن الامام علي قوله: ‘‘إياك ومجالسة جليس السوء فإن طبعك يكسب من طبعه وانت لا تشعر’’، وغير ذلك مما يدخل في سنن الحياة الاجتماعية؛ كسنة العادة والتطبع واللاشعور وأثر ذلك على الانسان[131].

أما حول الكشف الموضوعي، فهو على نحوين، أحدهما شهودي، والآخر غيبي. فمثلاً على الكشف الشهودي ما قام به المفكر محمد باقر الصدر في استنباطه للسنن التاريخية وتحديده لها وفقاً لفهمه للآيات ضمن ما أطلق عليه (التفسير الموضوعي للقرآن)، وهي جملة محاضرات نشرت بعنوان (المدرسة القرآنية)[132]. أما الكشف الغيبي فمثل تفسير آيات القضاء والقدر على ضوء الواقع كالذي أشرنا اليه في أكثر من دراسة ومناسبة.

هـ ـ الكشف الإشكالي

وفي هذا الكشف يثير النص الديني عدداً من القضايا التي تبدو مخالفة للواقع العلمي، على الأقل فيما هو مسلّم به لحد الآن. ومن ذلك ذكر عدد السماوات والأرضين، وذكر الشياطين الساكنة في السماء الدنيا وكيف أنها تُرجم بالشهب، وهو خلاف المحسوس. وقد اضطر عدد من المفسرين المحدثين الى تأويل الآيات المتعلقة بهذه القضايا؛ لمخالفتها للمسلمات العلمية الحديثة. وسبق للعلامة الآلوسي أن نقد تفسير العلماء السلف لمثل هذه الايات، كالذي أورده الطبري ناقلاً جملة من التفاسير؛ بعضها يعود الى الصحابة والتابعين وما يروى عن النبي الأكرم (ص)[133]. فقد جاء في قوله تعالى: ((الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ)) الطلاق/12، وقوله: ((هو الّذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثمّ استوى إلى السّماء فسوّاهنّ سبع سماوات وهو بكلّ شيء عليم)) (البقرة/29). وقد استشكل الآلوسي مفاد هذه الآيات مقارنة بالدليل العلمي الحديث. وقال بصدد اية الطلاق الآنفة الذكر: ‘‘يمكن ان تكون الارضون وكذا السموات اكثر من سبع. والاقتصار على العدد المذكور الذي هو عدد تام لا يستدعي نفي الزائد، فقد صرحوا بأن العدد لا مفهوم له، والسماء الدنيا منتهى دائرة يتحرك فيها اعلى كوكب من السيارات، وبينها وبين هذه الارض بعد بعيد. وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : (خمسمائة عام) من باب التقريب للافهام ، ويقرب الامر اذا اعتبر ذلك بالنسبة الى الراكب المجد كما وقع في كثير من اخبار فيها تقدير مسافة ، وقوله عليه الصلاة والسلام في السماء الدنيا: (موج مكفوف) يمكن ان يكون من التشبيه البليغ في اللطافة ونحوها، او هو على حقيقته، والتنوين فيه للنوعية حتى يقوم الدليل العقلي الصحيح على امتناعها ، وتزيين هذه السماء بالكواكب لظهورها

---

131 انظر حول ذلك: دور اللاشعور في الحياة.

132 انظر: محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية، عن المكتبة القرآنية لموقع الحكمة الالكتروني http://www.alhikmeh.com

133 الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ -1987م، ج28، ص153-154.

فيها على ما يشاهد فلا يضر في ذلك كونها كلاً او بعضاً فوقها او تحتها ، ولم يقم دليل على ان شيئاً من الكواكب مغروز في شيء من السماوات كالفص في الخاتم والمسمار في اللوح ، بل في بعض الاخبار ما يدل على خلافه ، نعم اكثر الاخبار في امر السماوات والارض والكواكب لا يعول عليها كما اشار اليه النسفي في (بحر الكلام)، وكذا ما قاله قدماء اهل الهيئة ومحدثوهم ، وفي كل مما ذهب الفريقان اليه ما يوافق اصولنا وما يخالفه، وما شريعتنا ساكتة عنه لم تتعرض له بنفي او اثبات ، وحيث كان من اصولنا انه متى عارض الدليل العقلي الدليل السمعي وجب تأويل الدليل السمعي للدليل العقلي لانه اصله ولو ابطل به لزم بطلانه نفسه، فالامر سهل، لأن باب التأويل اوسع من فلك الثوابت، ولا أرى بأساً في ارتكاب تأويل بعض الظواهر المستبعدة بما لا يستبعد وان لم يصل الاستبعاد الى حد الامتناع اذا تضمن ذلك مصلحة دينية ولم يستلزم مصادمة معلوم من الدين بالضرورة، وقد يلتزم الابقاء على الظاهر وتفويض الامر الى قدرة الله تعالى التي لا يتعاصاها شيء رعاية لاذهان العوام المقيدين بالظواهر؛ الذين يعدون الخروج عنها، لاسيما الى ما يوافق الحكمة الجديدة، ضلالاً محضاً وكفراً صرفاً، ورحم الله تعالى امرءاً جب الغيبة عن نفسه"[134].

وقد حاول عدد من المفسرين بعد الآلوسي ان يجدوا مخرجاً لهذا المأزق من التعارض. فرأى البلاغي ان تحديد العدد للسماوات بالسبع جاء اعتماداً على ما كان العرب يعرفونه من الكواكب السبع. وهو رأي غير مقنع لاعتبارين، احدهما انه على هذا الفرض يصبح إخبار النص عن الواقع كاذباً. أما الآخر فانه اذا صح هذا الاعتبار فكيف يصح تطبيقه على ما ورد من أن الأرضين هي سبع كذلك؟!

وللمراغي رأي آخر وهو أن ذكر السبعة كعدد انما يراد به الكثرة، وحاول أن يقرّب المعنى في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ((ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر مّا نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم (لقمان/27)، وأيد هذا المعنى بما ذكر من ان العرب تذكر السبعة وكذا السبعين للكثرة، ومنه قوله تعالى ((استغفر لهم او لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم)) التوبة/80، وقوله: ((ثمّ في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه)) (الحاقة/32). واعتبر الامر ينطبق على النصوص الخاصة بعدد أبواب النار السبعة، كما اعتبر الزيادة في أبواب الجنة الثمانية تدل على أن مسالكها اكثر من مسالك النار لراحة اهلها وزيادة العناية بهم[135]. مع ما يلاحظ بأن النصوص الواردة عن عدد السماوات والارضين هي نصوص اخبارية لا يستفاد من ظاهرها ارادة الكثرة بحسب السياق، بخلاف ما ورد في اية الاستغفار او اية الأبحر السبعة، اذ لا يراد منها الإخبار كما هو واضح.

وللطباطبائي منحى اخر مختلف، فهو يعد السماوات المذكورة لا يقصد بها هذه

---

134 الآلوسي: روح المعاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ-1985م، ج28، ص145.

135 محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ-1976م، ج2، ص607.

المحسوسة، بل هي عالم اخر مجرد وغير محسوس، وإن ذكرت بما يبدو انها محسوسة. وهو يؤيد هذا المعنى بلحاظ ما ورد بأن السماوات هي مساكن للملائكة وانهم ينزلون منها بأمر الله، كما أنهم يعرجون اليها بكتب الاعمال، وان للسماء ابواباً لا تفتح للكفار، وان الاشياء والارزاق تنزل منها، وغير ذلك مما تشير اليه متفرقات الايات والروايات. لذلك فهو يستنتج بأن لهذه الأمور تعلقاً بالسماوات لا كتعلق الأجسام بمحالها وأماكنها. ولما أصبح من الثابت بأن السماوات المحسوسة هي أجرام عنصرية لا تختلف جوهراً عما تتصف به الأجسام في عالمنا الارضي؛ لذا فإن النظام الوارد في السماء واهلها وما يجري فيها كما مذكور في البيانات النصية هو مما يخالف النظام الجسماني المشهود . يضاف الى ذلك ما ورد بأن الله قد خلق الملائكة من نور، وأن غذاءهم التسبيح، وما ورد بأن لهم عوالم ملكوتية سبعة هي المسماة بالسماوات السبع. وقد عُزي ما لها من الخواص والاثار الى ظاهر هذه السماوات لعلوها وإحاطتها بالأرض تسهيلاً للفهم الساذج[136].

مع هذا فحقيقة ما قدمه الطباطبائي لا يفيد حتى لو سلمنا معه بالتأويل الذي قدمه، وذلك لأن النص لم يقتصر على ذكر السماوات وحدها، بل ذكر الى جنبها الأرضين السبع، فهل أن الأرضين هي الأخرى لها وجودها المجرد؟!

وعلى هذه الشاكلة اضطر الطباطبائي الى عدم الأخذ بالظاهر الذي تبديه الآيات الخمس من سورة الصافات كالذي مرّ معنا سابقاً. كما سبقه الشيخ المراغي الى القيام بتأويل النصوص الخاصة بمساكن الملائكة والشياطين في السماء الدنيا والصراع القائم بينهما. ففي بعض جلسات الدرس اعتبر المراغي أن معنى الرجوم للشياطين في سورة الملك: ((ولقد زيّنّا السّماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشّياطين)) (الملك/5) هو الحجج الدامغة والأدلة القوية على من يجحدون قدرة الله وينكرون وجوده، فقد كان يقال ألقمته حجراً بمعنى أقمت عليه الحجة فلم يحر جواباً. ومع هذا شعر المراغي بتعذر أن يكون جوابه مقنعاً، لكونه يتصادم مع ما جاء في سورة الصافات، فذكر بأن هناك من الايات ما تبدو مخالفة لهذا المعنى ، لكنه مع هذا رأى ان من الممكن حملها عليه دون أن يقدّم بياناً لما أشار اليه[137].

وبهذا يتضح بأن هذه الحالة تتضمن الكشف الإشكالي للواقع العلمي دون جواب؛ خلافاً للحالات الأخرى.

4- الوجدان الفطري

هناك نوعان من الوجدان، أحدهما شخصي والآخر فطري عام. ويتعلق الأول بالفرد كشخص، اذ يتأثر بالأحوال النفسية والظروف الخارجية وأنماط الثقافة؛ ومنها الثقافة الدينية، ويدخل ضمن هذا النوع حالات العرفان والحدوس الشخصية وما اليها.

---

136 محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ج17، ص369-370.

137 التفسير والمفسرون، ج2، ص607-608.

اما الوجدان الفطري فيتعلق بعقل الانسان ونفسه من حيث انه انسان، اذ يعمل على تجريد القضايا ويحكم عليها احكامه القبلية بغض النظر عن الظروف والاحوال الشخصية. وبذلك تصبح الرؤية العقلية في هذا الوجدان لا علاقة لها بظروف الشخص واحواله. بل تترجح القضايا وتثبت او تستبعد وتنفى تبعاً لهذه الرؤية العامة.

ومع انه قد يكون من الصعب احياناً فصل الجانب الشخصي عن الجانب الفطري للوجدان، لكن في قضايا كثيرة يمكن النظر اليها بمنظارين مختلفين؛ تبعاً لتمايز الوجدانين عن بعضهما. فقد تختلف النتيجة المترتبة عنهما في القضية الواحدة. فتبعاً للوجدان الفطري تكون السرقة – مثلاً - قبيحة، مع أنها بحسب الوجدان الشخصي ليست كذلك دائماً. ففي بعض المجتمعات والاعراف قد تعبّر السرقة عن الشجاعة والرجولة. وهي رؤية متأثرة بالظروف والاحوال الخاصة، خلافاً لرؤية الوجدان الفطري الذي يجرّد القضية عن كافة ملابسات الأحوال والظروف الشخصية، ويكون الحكم فيها حكماً عقلياً؛ فيتقرر إن كانت السرقة قبيحة او حسنة او غير ذلك من الأحكام والتصورات.

وبحسب ما نحن عليه من بحث فانه لا اعتبار للوجدان الشخصي، فهو متقلب ومتأثر بالظروف، كما انه يختلف باختلاف الاشخاص وأحوالهم، وبالتالي لا قيمة له ما لم يدعم بالدليل. ومهما كان له فائدة او حجة معرفية فإنها لا تتجاوز الحد الشخصي للفرد، وهي ليست بشيء اذا ما كانت معارضة برؤية وجدانية اخرى يدّعيها الغير. فمثلاً لا يخلو الذوق العرفاني لدى الصوفية من التأثر أحياناً بالأحوال الشخصية والمذهبية، مما يفسر جملة من تعارضاتهم الكشفية، كتلك الحاصلة بين محي الدين بن عربي وحيدر الآملي حول الولايتين العامة والخاصة، على ما جاء بحثه في (مدخل الى فهم الاسلام)[138].

اذاً تنحصر الأهمية بالوجدان الفطري، وميزته هو انه يقوم باصدار احكام قبلية لا تستمد من الموضوع الخارجي، سواء كان هذا الموضوع عبارة عن نص او واقع. والقاعدة العامة لهذا المعيار تنص بأنه كلما كان فهم الخطاب متسقاً مع الوجدان الفطري؛ كلما كان أشد قبولاً وموافقة. مع أخذ اعتبار تراوح درجات الظن والميل المعرفي لدى هذا الوجدان، وقد تصل الى الإحساس بالقطع أحياناً. فمن القضايا الوجدانية الإقرار بعدم تكليف ما لا يطاق، وبالعدالة في الحساب، وبعصمة الأنبياء ...الخ. والملاحظ في القضية الأخيرة إنه كلما اتخذ الإقرار المعرفي بالعصمة صورة شمولية مطلقة؛ كلما قلّ وضعف الإحساس الوجداني بها، مقارنة بالأشكال المحدودة لها. وهو أمر منطقي، فالحكم على الجزء ضمن الكل أكثر دقة من الحكم على الكل. وقد نحكم على الجزء بالقطع واليقين لاعتبارات معينة؛ كالتجربة والاختبار، لكن ذلك لا يخولنا بالضرورة ان نحكم على الكل بنفس الحكم السابق، اذ لو كانت بقية اجزاء الكل غير مختبرة - مثلاً - فإن من الصعب تعميم الحكم عليها. او ان الحكم على الكل سيكون أقلّ قوة وأضعف درجة من الحكم على الجزء. مع هذا فيمكن القول ان الحكم على العصمة المطلقة او الشاملة رغم انها اضعف درجة من

---

138 انظر الفصل الرابع من: مدخل الى فهم الاسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 1999م.

الحكم على العصمة المحدودة، الا انها من الامور المظنونة الحدس وجداناً. فمن الناحية القبلية يميل الانسان الى الاعتقاد بالعصمة التامة للرسل المبعثين من قبل الله تعالى، بل ويميل الى أن يكونوا من غير البشر، كالملائكة وما اليهم، لكن هذا الميل لا يصل الى درجة القطع واليقين.

ومثل ذلك الميل الوجداني للوصية على الخلافة بعد النبي (ص)، فمن الناحية القبلية من المتوقع للوجدان ترجيح أن يكون النبي وصى على غيره للخلافة من بعده. لكن هذا التوقع لا يصمد قبال الدراية بأن معظم القرائن المتعلقة بهذه القضية تدل بما لا شك فيه على العدم[139]. وبالتالي فالقاعدة العامة هي أن الدراية تترجح على التوقعات القبلية الوجدانية، مثلما تترجح الدراية على الرواية[140].

وعموماً، يتضمن المعيار السابق القواعد الاربع الآنفة الذكر، فقد يتخذ قاعدة التأييد ليطبقها على النسق او النظرية، بغض النظر عن اي اعتبار اخر، مثل تأييد الوجدان للعصمة الشاملة. وفي القبال قد يطبق قاعدة الاستبعاد على مضمون النسق، ومن ذلك استبعاده للعذاب الجسمي في الآخرة.

كما قد يتخذ المعيار المشار اليه قاعدة الاثبات الوجداني، وهو ان يكون الوجدان العقلي مثبتاً لما عليه النسق او النظرية، مثل القول بأن الله لا يختار الكاذبين والأشرار رسلاً مبلغين عنه، كحد ادنى. ويندرج ضمن هذه القاعدة ما يتعلق بالفهم المقصدي للدين قبال الفهم التعبدي. حيث يميل الوجدان الى أن للأحكام مقاصد واغراضاً من اجلها تتصحح عملية التشريع. وكذا يمكن ان يتخذ هذا المعيار قاعدة النفي الوجداني، وهو ان يكون الوجدان العقلي نافياً لما عليه النسق او النظرية، كنفيه لتكليف ما لا يطاق، باعتباره غير معقول، ونفيه للنسق الاشعري حول حسن الافعال الالهية حتى لو كانت معارضة للقيم العقلية من الحسن والقبح؛ كإن يعذب الله الأطفال والمؤمنين الاخيار بالنار، وينعم الكافرين الأشرار بالجنة، بلا حكمة ولا غرض.

5- المنطق

للمنطق أهمية خاصة كمعيار، وهو انه يجعل فهم الخطاب الديني فهماً متماسكاً ومتسقاً، سيما اذا كان هذا المنطق يتضمن دور الكاشف دون ان يحمل نتائج مسبقة او

---

139 انظر بهذا الخصوص: مشكلة الحديث، ص304-307.

140 يكثر استخدام مفهوم (الدراية في قبال الرواية) لدى علماء الكلام، ومن ذلك ما نقله البعض من أنه جرى حوار بين الشيخين المفيد والرماني حول بعض الأحداث التاريخية زمن النبي (ص) والخلافة الراشدة. فقد قيل بأن الشيخ المفيد وكان صغيراً دخل الى مجلس الرماني، وصادف أن سأل رجل من أهل البصرة الشيخ الرماني، فقال: ما تقول في خبر الغدير وقصة الغار؟ فأجاب الرماني: خبر الغار دراية، وخبر الغدير رواية، والرواية لا تعارض الدراية. وعندها قال المفيد للرماني: أيها الشيخ: عندي سؤال: ما تقول فيمن خرج على الامام العادل فحاربه؟ فقال الرماني: كافر، ثم استدرك فقال: فاسق. فقال المفيد: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فقال الرماني: إمام. فسأل المفيد: ما تقول في حرب طلحة والزبير له في واقعة الجمل؟ فقال: إنهما تابا. وعندها ردّ المفيد: خبر الحرب دراية، والتوبة رواية (حسين الطبرسي النوري: خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص235).

قبليات مضمونية خاصة. ويعد مبدأ الاستقراء أهم المبادئ المنطقية التي تؤدي مثل هذا الدور الكاشف، وهو من القبليات المحايدة كما عرفنا.

ولهذا المعيار عدد من القواعد، بعضها يستخدم للكشف عن قيمة الفهم والنظرية المعرفية، أما البعض الآخر فيستخدم كشروط أولية تُفرض عليهما ابتداءاً. وتستمد طبيعة هذه الشروط من مبدأ عدم التناقض، وبالتالي فهي شروط (سلبية)، ذلك لأنها لا تدعو الى الكشف عن شيء محدد بقدر ما توصي بأن لا يتصف الفهم والنظرية بالتناقض. ويمكن تقسيم هذه الشروط الى ثلاث قواعد كالتالي:

قاعدة عدم التناقض الذاتي:

وتعني هذه القاعدة أن لا يحمل الفهم او النظرية تناقضاً مع الأصول المولدة وسائر مترتبات المنظومة المعرفية. فمن التناقضات مثلاً ما ورد عن بعض الأشاعرة - ومن على هذه الشاكلة - أنه جمع بين الأصل المولد المتمثل بمنطق حق الملكية، وهو أن لله حق التصرف بملكه باعتباره المالك المطلق الحقيقي، وبين نظرية الحسن والقبح العقليين. فقد اعترف جماعة من اصحاب هذا المنطق بالواجبات العقلية كما يراها أتباع منطق (الحق الذاتي) او المعتزلة ومن على شاكلتها، وأقروا بأن الخطاب الديني قد أمضى ما في العقول من تلك الواجبات، وعدوا الاستدلال على معرفة الصانع واجباً عقلياً قبل ورود السمع به ودعوة الشرع إليه. ومن هؤلاء القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وأبو العباس بن القاص وأبو عبد الله الزبيري وأبو علي السقطي بن القطان وأبو علي بن أبي هريرة، ومن المتأخرين الحليمي وغيره. وقد قيل ان هؤلاء لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة - ومن ذلك قولهم بإيجاب الشكر عقلياً - أذعنوا لها، فاعتقدوا أن كلاً من شكر المنعم ومعرفة حدوث العالم وأن له محدثاً ومنعماً تعد واجباً بالعقل قبل الشرع[141]. كما أن الكثير من معتزلة بغداد والإمامية الاثنى عشرية وقعوا بمثل ذلك التناقض. فرغم أنهم تبنوا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، الا انهم في الوقت ذاته اعتبروا الحكم العقلي المستقل، سواء قبل ورود النص او بغض النظر عنه، يدل على الحظر في قضايا فقه الانتفاع بالأشياء. ومن ذلك ما ذهب اليه المفكر الصدر، مع عدد من اصوليي الإمامية، من الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة لكل ما هو محتمل عقلاً، لكنهم من حيث النتيجة تمسكوا بالبراءة بسبب تسامح التشريع الديني[142]. ولا شك ان موقفهم من الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة يناقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم فهو يناقض البداهة الاولية لمنطق الحق الذاتي والتي تشترط ضرورة الإعلام ووجوبه كالذي فصلناه في (العقل والبيان والاشكاليات الدينية).

---

141 بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر أرقام صفحاته، فقرة 86. وانظر ايضاً الفصل الثاني من كتابنا: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

142 محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، ج5، ص28 وما بعدها. كذلك: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1405هـ، ج3، ص35 وما بعدها.

قاعدة الاتساق مع الواقع:

وتعني هذه القاعدة أن لا يتضارب الفهم او النظرية المعرفية مع حقائق الواقع المؤكدة، كالحال الجاري في الكثير من تفاسير القرآن القديمة المخالفة للحقائق العلمية الثابتة، او كتضارب الفهم مع مصالح الواقع العامة، كالفهم الحديث الذي يعتبر رباط الخيل من الواجبات الشرعية التي يجب إعدادها في الجهاد، كالذي دعا اليه محمد رشيد رضا استناداً الى قوله تعالى: ((وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..)) (الأنفال /60)[143] .

قاعدة الاتساق مع الحقائق الأصلية للنص:

وتعني هذه القاعدة أن لا يتناقض الفهم او النظرية المعرفية مع الحقائق الأصلية للنص، كما تدل عليها قاعدة الاستقراء، وعلى رأس ذلك مبدأ التكليف. وهنا نواجه مشاكل مع بعض المنظومات الفكرية، كالمنظومة الاشعرية والمنظومة الوجودية لكل من الفلسفة والعرفان، حيث لا يظهر لدى هذه الاتجاهات اتساق مع هذا المبدأ[144].

الكشف المعرفي وأشكال التحقيق

من الناحية الابستمولوجية تنقسم المنظومات المعرفية الى قسمين، فهناك المنظومات المغلقة، وفي قبالها المنظومات المفتوحة التي تتقبل التمحيص والفحص الخارجي، كما تتقبل منطق الترجيح والاحتمال، كالذي عليه المنظومات العلمية.

والسؤال المطروح: ما معنى كون المنظومات مغلقة او مفتوحة؟ وما هي المعايير المتبعة في التعامل والتحقيق مع هذين النوعين من المنظومات؟

إن ما نقصده من المنظومات المفتوحة هو ان تكون قابلة للبحث والفحص خارج اطار ما تعارف عليه من المسلمات الضمنية الخاصة، وسحبها الى ساحة خارجية تتصف بالقبول باعتبارها موضع ثقة الجميع. ومن ابرز المعايير المتفق عليها معيار الواقع وحسابات الاحتمال. فكل منظومة تتقبل مثل هذا الاختبار الخارجي فانها تكون مفتوحة، والا فهي مغلقة، مما يجعلها موضع جدل ونقاش لا ينتهي، لعدم القدرة على تمحيصها بنحو محايد وبعيد عن الاعتبارات المعرفية الخاصة. والحوار فيها يصبح كحوار الصم والطرشان. فهي كمن يدعي ان عنده علماً بعدد النجوم ويتحدى من يكذبه على علمه هذا. مع أنه لا يمكن اثبات صحة دعواه او نفيها. وبالتالي لا يمكن التفاهم ما لم يتم الاستناد الى المشتركات، سواء كانت هذه المشتركات عبارة عن حقائق معرفية مستنتجة، او عبارة عن قواعد واعتبارات معرفية يتم التفاهم على ضوئها.

---

143 تفسير المنار، ج10، ص139.

144 لقد فصلنا الحديث عن مثل هذا التناقض في كل من: الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية، والعقل والبيان والاشكاليات الدينية.

على ان هذا التقسيم لا يوازي تقسيم القضايا الى تجريبية وميتافيزيقية، ذلك ان بعض القضايا الميتافيزيقية تتقبل الاختبار عبر منطق حسابات الاحتمال والواقع، وعلى رأسها المسألة الالهية، وفي القبال هناك قضايا واقعية لا تقبل الاختبار، ولو من الناحية العملية، مثل حساب عدد النجوم في الكون، وحجم الفضاء[145].

وبعبارة اخرى، هناك شكلان من التحقيق المنطقي، احدهما مباشر والآخر غير مباشر. ويتصدى التحقيق الأول للنظريات المعرفية مباشرة فيقوم بفحصها من الداخل، ليقرر إن كانت النظرية ذات مضمون قوي من الناحية المعرفية أم لا؟ في حين يمتاز التحقيق الثاني بأنه لا يتمكن من القيام بفحص النظرية مباشرة او من الداخل، لذا يلجأ الى طريقة اخرى غير مباشرة. فلو فرضنا أننا أمام منظومة معرفية تتقبل التفكيك الى نسقين، أحدهما يقبل الفحص والتحقيق المباشر بخلاف الآخر، ففي هذه الحالة يمكننا فحص النسق الأول لنستخلص منه النتائج المعرفية ومن ثم تقديرها كقيمة احتمالية على النسق الثاني. وتشابه هذه الطريقة ما يطلق عليه في علم الكلام بقياس الغائب على الشاهد، وهو الدليل المستخدم للكشف عن القضايا الخارجية دون أن تكون له علاقة بتقييم النظريات المعرفية كما هو الحال في طريقتنا. واذا أردنا أن نعبّر تعبيراً يتسق مع القاعدة الكلامية الآنفة الذكر؛ فيمكن أن نقول بأن طريقتنا تعمل على اختبار الغائب بالشاهد المعرفي. حيث يتم قياس النسق الذي لا يقبل التحقيق المباشر (كغائب) على النسق الآخر الذي تمّ اختباره وفحصه مباشرة (كشاهد).

وتفصيل الحديث عن شكلي التحقيق سيكون كالتالي..

التحقيق المباشر

ويعتمد هذا التحقيق أساساً على قاعدة الاستقراء والمنطق الاحتمالي، اذ يمكن تطبيقها على النظريات التي تتعامل مع جزئيات النص الديني ومقاطعه. فكلما كان النسق المعرفي يحقق قدراً أعظم من القرائن الاستقرائية باتجاه محور معين من تفسير النص باتساق؛ كلما حظي هذا النسق بقيمة معرفية عالية، أي أنه نسق مقبول وموافق عليه. إذ أن كثرة الشواهد الدالة على المحور المشترك تزيد من احتمالات التوافق، خصوصاً إذا لم يكن في القبال شواهد معارضة تتجمع نحو محور مشترك منافس. فمن الأمثلة على ذلك الدلالات المتجمعة من ظواهر النص على كل من الجبر والاختيار، ومثلها الدلالات المتعاضدة باتجاه محور نفي الشمول في عصمة الأنبياء. وبحسب قاعدة الاستقراء أنه ما لم يعوّل على القيم الاحتمالية المتجمعة باتجاه المحور المشترك؛ فإن تفسير جزئيات النص، او مقاطعه وجمله، سيتعرض الى حكم «المصادفة»، اذ يفسّر كل مقطع وجملة تفسيره الخاص بمعزل عن غيره، وهو تجاهل للجامع المعرفي المشترك والمستنبط من معاني تلك المقاطع والجمل، وبالتالي يكون وجود هذا الجامع الكلي وجوداً صدفوياً رغم كثرة الشواهد عليه، او

145 انظر دراستنا: الفكر الاسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.

أن ارتباط المعاني المتعلقة بالمقاطع والجمل هو ارتباط قائم على الصدفة. وهو أمر غير معقول ويتنافى مع البداهة الخاصة بالقيم الاحتمالية والدليل الاستقرائي.

فعلى سبيل المثال لو وجدنا ورقة تحتوي على كتابة منتظمة ومفهومة المعنى، وأردنا أن نعرف إن كان مصدر كتابتها يعود الى شخص عاقل يعرف الكتابة أم لا؟ ففي هذه الحالة نجد التفسير طبقاً للافتراض الأخير يقوم على تجمع المصادفات، إذ ارتباط الأحرف ببعضها على ذلك الشكل لا يفسر الا بتجمع المصادفات العشوائية، اذ لا علة مشتركة تجمع بين الحرف الأول مع الحرف الثاني ثم مع الثالث وهكذا... وبالتالي فانها جميعاً قد اجتمعت بصورة عشوائية. في حين أن التفسير طبقاً للافتراض الأول يجعل من وجود ارتباط الأحرف بهيئتها المنظمة معللاً بوجود محور مشترك يفسرها جميعاً، وهو افتراض وجود شخص يعرف الكتابة. ولا شك أن هذا الافتراض يحظى بقيمة احتمالية كبيرة جداً تتحول من الناحية العملية الى اليقين والقطع، بخلاف ما هو الحال في الافتراض الأول القائم على حكم المصادفات العشوائية، حيث أنه يكسب قيمة احتمالية متناهية الضآلة تتحول من الناحية العملية الى الصفر أو النفي.

وكذا هو الحال فيما يتعلق بدلالات مقاطع الخطاب وجمله، اذ تتجه نحو محور مشترك من غير منافس، فوجود عشرات الشواهد الدالة على محور الجبر والاختيار معاً، ومثلها الشواهد الدالة على محور نفي الشمول والاطلاق في العصمة وغيرها من القضايا.. كل ذلك لا يمكن اغفاله وتجاهله. مما يعني أن التعامل التجزيئي لفهم تلك الشواهد، كما تمارسه الاتجاهات التأويلية، يعرّض نصوص الخطاب الى خطر "التعليل الصدفوي"، شبيهاً بذلك الذي مر علينا مع الأحرف المنتظمة بحسب أحد الفرضين الآنفي الذكر، وهو مما لا يتقبله منطق الاحتمال بحسب الدليل الاستقرائي. فبحسب هذا المنطق لا بد من تجميع قيم الاحتمالات الدالة على المحور الكلي المشترك، باعتباره يحظى بتعليل وجود الكثرة من الدلالات الظاهرة من غير منافس[146]. وبغير ذلك تصبح مقاطع الخطاب وجمله رموزاً وألغازاً لا تُستكشف الا بالنهج الذي تثيره الباطنية، وهو ما يبرر عدم الالتزام بالأحكام والضرورات الدينية، كالصلاة والصيام والحج والجهاد وغيرها. ويكفينا أن نعرف بأن العديد من العلماء

---

146 بالرغم من أن الشاطبي قد استخدم الطريقة الاستقرائية للوصول الى الكليات من الجزئيات في فهمه للخطاب، إلا أنه على ما يبدو قد قيد ذلك بحدود الفقه دون العقائد. لذا يُلاحظ أن موقفه من الآيات القرآنية حول عصمة الأنبياء هو موقف تجزيئي لم ينطلق من الفهم الكلي بحسب الطريقة الاستقرائية وحسابات الاحتمال. فقد ذكر أنه >ورد على غرناطة بعض العدوة الافريقية فأورد على مسألة العصمة الإشكال المورد في قتل موسى للقبطي، وأن ظاهر القرآن يقضي بوقوع المعصية منه عليه السلام بقوله: ((هذا مِنْ عَمَلِ الشيطانِ))، وقوله: ((ربِّ إنّي ظَلَمْتُ نَفْسي فاغْفِرْ لي))، فأخذ معه في تفصيل ألفاظ الآية بمجردها، وما ذكر فيها من التأويلات إخراج الآيات عن ظواهرها. وهذا المأخذ لا يتخلص، وربما وقع الانفصال على غير وفاق، فكان مما ذاكرت به بعض الأصحاب في ذلك: المسألة سهلة في النظر إذا روجع بها الأصل، وهي مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، فيقال له: الأنبياء معصومون من الكبائر باتفاق أهل السنّة، وعن الصغائر باختلاف، وقد قام البرهان على ذلك في علم الكلام، فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة. وإن قيل أنهم معصومون ايضاً من الصغائر، وهو صحيح، فمحال أن يكون ذلك الفعل منه ذنباً. فلم يبق إلا أن يقال أنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة ولا ينبو عنه ظاهر الآيات فاستحسن ذلك، ورأى ذلك مأخذاً علمياً في المناظرات، وكثيراً ما يبني عليه النظار، وهو حسن. والله أعلم< (الموافقات، ج3، ص265).

حكموا على الفلاسفة بالكفر لتأويلاتهم الخاصة بالمعاد الجسماني والخلود في العذاب، مع ان ما ورد حول ذلك من ظواهر الخطاب المختلفة قليل للغاية ولا يقاس بما ورد بخصوص عصمة الأنبياء مثلاً[147].

ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن نفي العصمة المطلقة للأنبياء لا يستفاد منه شمولية هذا الحكم لجميع هؤلاء فرداً فرداً، بل انه يشير الى الحكم الاجمالي المتعلق بمن ذكرته الآيات القرآنية بشيء من الظهور المنافي للعصمة. بمعنى أن هناك حداً أدنى لعدم هذه العصمة تلوح عدداً غير محدد من الأنبياء، وهو الحد المقطوع به في المسألة، أما خارج هذا الحد فهو في دائرة الاحتمال دون تعيين.

وتفيدنا قاعدة الاستقراء في التحقيق العلمي لاكثر من سبب، فلها مواصفات خاصة لا نجدها في غيرها من القبليات، ففضلاً عن انها تشكل قانوناً للفهم، فانها تستخدم ايضاً كقاعدة له، كما يمكن الاستعانة بها في الكشف وتحقيق النظريات؛ كالذي يمارس في قضايا تحقيق الفروض من خلال القواعد الاربع الانفة الذكر. فلدينا قاعدة التأييد الاستقرائي، وعلى شاكلتها الاستبعاد الاستقرائي، كما لدينا قاعدة الاثبات الاستقرائي وعلى شاكلتها النفي الاستقرائي، وهناك قاعدة المعارض او المكذب،

---

147 هناك أشكال مختلفة وكثيرة للنصوص القرآنية ـ فضلاً عن الأحاديث ـ تظهر بمظهر «البيان» في نفي صورة الإطلاق والشمول للعصمة، منها قوله تعالى في حق الأنبياء: ((وعصى آدم ربّه فغوى، ثم اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى)) طه/121-122.. ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه.. فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، انه هو التواب الرحيم)) البقرة/35-37.. ((فوسوس لهما الشيطان ليبديَ لهما ما وري عنهما من سوءاتهما.. وناداهما ربهما ألم انهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننَّ من الخاسرين)) الأعراف/20-23.. ((قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسئلْن ما ليس لك به علم اني اعظك أن تكون من الجاهلين. قال ربِّ اني أعوذ بك أن أسئلك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين))هود/46-47.. ((والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين)) الشعراء/28.. ((ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين)) يوسف/24.. ((وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنتُ من الظالمين)) الأنبياء/87.. ((فالتقمه الحوت وهو مليم)) الصافات/124.. ((فاصبر لحكم ربك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم. لولا أن تداركه نعمة من ربه لنُبذ بالعراء وهو مذموم)) القلم/48-49.. ((ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربِّ أرني انظر اليك، قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكّاً وخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبتُ اليك وأنا أول المؤمنين)) الأعراف/143.. ((يا موسى لا تخف اني لا يخاف لدي المرسلون، إلا من ظلم ثم بدّل حُسْناً بعد سوء فاني غفور رحيم)) النمل/10-11.. ((قال ربّ إني ظلمت نفسي فاغفر لي فغفر له انه هو الغفور الرحيم)) القصص/16.. ((..وظنّ داود انما فتنّاه فاستغفر ربّه وخرّ راكعاً وأناب فغفرنا له ذلك..)) ص/24-25.. ((يا أيها النبي اتقِ الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ان الله كان عليماً حكيماً، واتبع ما يُوحى اليك من ربك إن الله كان بما تعملون خبيراً)) الأحزاب/1-2.. ((يا أيها النبي لِمَ تحرم ما أحلّ الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم)) التحريم/1.. ((واذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتُخفي في نفسك ما الله مبديه وتخش الناس والله أحقُّ أن تخشاه)) الأحزاب/37.. ((ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلّوك..)) النساء/113.. ((عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين)) التوبة/43.. ((وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا..)) الشورى/52.. ((سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى)) الأعلى/6-7 ((ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم)) الأنفال/67.. ((ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر)) الفتح/2 ..الخ.

سواء كان بخصوص التأييد والاستبعاد او الاثبات والنفي. ونقصد بالمعارض ورود شاهد يعارض مضمونه ما يستقر عليه الدليل الاستقرائي.

فمثلاً انه من خلال الاستقراء البياني يتأيد النسق الذي يذهب الى أن من صفات الله تعالى الذهاب والمجيء والاستواء وما الى ذلك، لكن يعارضه شاهد قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء))، وتدل هذه المعارضة على أن الحد الأقل من المعنى هو أن الصفات الإلهية المذكورة وإن كانت مقررة لكنها ليست شبيهة بصفات الخلق، وهو المعنى الذي لجأ اليه العديد من رجال السلف وأتباعهم، وتبريره أنه يجمع بين التعارضين من النصوص. أما الحد الأقصى من المعنى فهو أن الشاهد المعارض يبطل ذلك التأييد، وتصبح الصفات الإلهية المذكورة يراد بها شيء آخر غير ذلك الظاهر، كالذي لجأ اليه رجال التفويض التام من السلف، وكذا أصحاب الدائرة العقلية؛ استناداً الى قبلياتهم الذهنية.

كما أنه طبقاً لقاعدة الاستبعاد الاستقرائي يستبعد - مثلاً - النسق الذي يذهب الى نفي المعاد الجسماني (المادي) كالذي يذهب اليه الفلاسفة المسلمون. كذلك طبقاً لقاعدة الاثبات الاستقرائي يثبت - مثلاً - مضمون النسق الذي يؤكد تأثير كل من الفعل الالهي والارادة البشرية على الانسان في القضاء والقدر. كما يثبت ان للتشريع الاسلامي مقاصده المتعلقة بمصالح الناس، وإن عارض هذا التعميم ما يرد من القضايا التعبدية. كذلك بحسب هذه القاعدة يثبت بأن قضايا الحسن والقبح العقلية تجد تصديقاً لها بحسب الاستقراء البياني من القرآن. لكن هذا الإثبات رغم كثرة الشواهد المختلفة عليه يجد معارضة من شواهد محدودة، مثل الشاهد المتعلق بمسألة الرق. وبالتالي قد يطرح هذا الشاهد كمكذب للإثبات الاستقرائي، او أنه يوجه توجيهاً آخر كالذي فصلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع).

أما طبقاً لقاعدة النفي الاستقرائي فيُنفى - مثلاً - النسق الدال على العصمة المطلقة للانبياء، وإن عارضه الشاهد القرآني: ((وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى)) (النجم/3-4)، لكن ليست هذه المعارضة تامة، اذ يظهر من هذا الشاهد بأن ما يوحى الى النبي هو القرآن وما على شاكلته، ولا يبدو منه الإطلاق في كل ما يصدر عن النبي، سيما وأنه سبق النص المذكور خصوصية معينة وهي قوله تعالى: ((ما ضلّ صاحبكم وما غوى)) (النجم/2) .

التحقيق غير المباشر

ويتعلق هذا التحقيق بالمنظومات المغلقة، أي تلك التي لا يمكن التحقيق فيها مباشرة لكونها مجردة عن الواقع، كما لا يعلم عن حقيقتها شيء من خلال البحث الديني. ومع ذلك يمكن اختبار مثل هذه المنظومات عبر منطق الاحتمالات، وهو ذات المنطق الموظف للتحقيق في المنظومات المفتوحة. لكن يشترط في ذلك أن تكون لها القابلية على التجزئة والتفكيك، بحيث يمكن تقسيمها الى منظومتين: مفتوحة ومغلقة، فنستعين بالأولى على الثانية، وذلك بأن نكشف عن حقيقة ما تتضمنه المنظومة المفتوحة من قيم معرفية لنطبقها على المنظومة المغلقة، على شاكلة اختبار

الغائب بالشاهد. وكلما كانت المنظومتان متفقتين على أصول مشتركة او طرق استدلالية متقاربة فذلك يجعل من التحقيق أكثر دقة. أما المنظومات التامة الإغلاق، اي تلك التي لا يتوفر فيها عنصر القابلية على التفكيك ولا يمكن اجتزاء منظومة مفتوحة منها، فسوف لا يمكن إخضاعها للتحقيق، سواء المباشر منه او غير المباشر. لكن توجد طريقة اخرى للتعامل معها، وهي ايضاً قائمة على منطق القيم الاحتمالية، كما سنعرف.

وكمثال بسيط على القضايا التي تتقبل التحقيق غير المباشر عبر منطق التفكيك، ما نلاحظه في حياتنا اليومية من شواهد كثيرة، فمثلاً لو علمنا بزيد من الناس أنه يكذب علينا في قضايا معينة، لكنا لا نعلم مدى صدقه في غيرها من القضايا، فهل يحق لنا منطقياً توقع كذبه في هذه الأخيرة؟ بمعنى هل يؤثر علمنا في الحالة الأولى على شكنا في الثانية أم لا؟

وكذا قد نعكس المسألة، وهو أن نعلم بأن زيداً كان صادقاً معنا في قضايا معينة، لكننا لا نعلم عنه شيئاً في غيرها، فهل ينبغي علينا توقع صدقه في غيرها أم لا؟

لقد حصلت مثل هذه الحالة مع النبي الأكرم، فالذي جعل الكثير من الناس يؤمن برسالته هو ما عُرف بصدقه وأمانته قبل نزول الوحي، وأن الناس استدلوا من هذا الصدق والأمانة في الحياة العامة على صدقه في ادعاء النبوة.

وتتعلق هذه المسألة بالقيم الاحتمالية، وحولها ترد مسألتان كالتالي:

1- هناك نوعان من الاحتمالات، منطقي وذاتي. فمثلاً على النوع الاول لو كنا نعلم بانه لا توجد في الصندوق سوى ثلاث كرات مختلفة الالوان، كإن تكون بيضاء وسوداء وحمراء، فإن الاحتمال المنطقي لأي من هذه الكرات عند السحب العشوائي هو الثلث، ويظل هذا الاحتمال ثابتاً لا يتغير الا بتغير شروط السحب وعدد الكرات. لكن غالباً ما نواجه في الحياة الصنف الاخر من الاحتمال (الذاتي)، فهو يشكل اغلب اعتباراتنا من الاحتمالات. ويتميز هذا النوع بكونه يتقبل التعديل والتغيير خلافاً للنوع الاول المنطقي. كما أنه مفيد في الحياة العملية، وتعتمد عليه شركات التأمين وغيرها، كما تستفيد منه البحوث العلمية في مختلف المجالات. وهو المعني في بحثنا عن علاج الأدلة والحكم عليها بالضعف او القوة من الخارج فيما لو لم نكن على علم بها من الداخل، استناداً الى قضايا اخرى نتخذها كمقاييس معتبرة الدلالة، رغم أن الدقة تأتي عبر البحث المباشر من الداخل.

اذ تشابه هاتان الطريقتان – من البحث المباشر وغير المباشر - القيام بحساب الاحتمال في تشخيص مرض السرطان - مثلاً - لشخص محدد، فتارة نقدر احتمال اصابته بالسرطان وفق حساب عدد المصابين بهذا المرض مقسوماً على عدد السكان، فيكون ناتج القسمة يمثل الاحتمال المتعلق بالمرض لأي شخص نجهل حاله وسط عدد السكان المفترض. لكن تارة اخرى يمكننا تقدير نسبة احتمال اصابته من خلال الفحص والاختبار المباشر. ولا شك ان العملية الثانية دقيقة خلافاً لما قبلها، لكن الطريقة الأولى ضرورية عند التعامل مع المجاميع الكبيرة، كالذي يجري استخدامه في شركات التأمين

وغيرها، والنتيجة المقدرة تكون مقدرة على الكل وليس على فرد لحاله، بخلاف الطريقة الثانية التي تتعلق بالفرد ذاته، وهي دقيقة لكنها ضيقة الأُفق. وكذا ان من الضروري البحث في المنظومات المعرفية تبعاً لهذه المعدلات ونسب الاحتمالات اعتماداً على المماثلات والنظائر التي يمكن الاطلاع على حقيقتها، وفق قاعدة أُفق التوقع والانتظار. ويشابه هذا التحقيق البحث الجاري في العلوم الطبيعية، اذ تمثل المنظومة المعرفية المغلقة الفرض الذي ينبغي التحقيق فيه تبعاً لما يترشح عنه من لوازم، وهذه الأخيرة هي التي تخضع للتنبؤ والفحص المباشر دون الفرض. وكذا الحال في المنظومة المعرفية، حيث لا يمكن اخضاع المغلقة منها للفحص المباشر والتجريب، بل ما ينوب عنها من المنظومة المفتوحة المقترنة بها او المجتزئة عنها.

2- لقد اختلف الغربيون حول معالجة الحالة التي نحن بصددها من تأثير بعض الاحتمالات على البعض الاخر، عندما ينكشف لنا العلم بالاول. وأبرز مثال على ذلك حقيبة لابلاس الذي افترض وجود حقيبة ذات خمس كرات، ونملك حولها ثلاثة احتمالات متساوية، فهي إما ان تحتوي على اربع كرات بيضاء، او ثلاث كرات بيضاء، او جميعها بيضاء، وقد صادف ان سحبنا عشوائياً ثلاث منها فظهرت كلها بيضاء. ولعل من الطبيعي في هذه الحالة ان نتوقع ان تكون الحقيبة ذات خمس كرات بيضاء، ولو سحبنا كرة رابعة لتوقعنا - ايضاً - أن تكون بيضاء. وتعرف هذه الطريقة بمبدأ التعلم من التجارب السابقة، وقد اختلف حولها المفكرون، فمنهم من لم يعوّل عليها كالمفكر الصدر[148]، وكذا العديد من الغربيين، مثل بيرس (سنة 1883) وفتجنشتاين wittgenstein (سنة 1921)، بل وحتى كينز في احد فصول كتابه (رسالة في الاحتمال)، رغم انه في الفصول الأخرى أكد ببلاغة تامة على ضرورة التعلم من التجربة والخبرة[149]. وبحسب هذه الطريقة انه لو كانت لدينا حقيبة تحوي ألف كرة وكنّا نتردد باحتمالين متساويين فيما اذا كانت الكرات كلها بيضاء او ان واحدة منها - فقط - سوداء، فعلى ذلك الرأي يفترض انه لو سحبنا - عشوائياً - كل الكرات عدا واحدة، وتبين انها بيضاء جميعاً، فسوف لا يؤثر ذلك على احتمال لون الأخيرة المقدر بـ (1\2)، وهو خلاف الوجدان والواقع.

وقد ذهب أحد الباحثين الى ان هناك اختلافاً حول نتائج هذه الحسابات الاحتمالية بين صاحب النظر الموضوعي للاحتمال وصاحب النظر الذاتي له. فمثلاً لو كان لدينا جرة فيها كرات غير معلومة اللون، فإن سحب واحدة منها عشوائياً ومن ثم ارجاعها سيجعل من احتمال سحب الاخرى موضع اختلاف في تحديد القيمة الاحتمالية لها. فصاحب النظر الموضوعي يرى ان احتمال سحب الثانية مستقل عن واقعة سحب الأُولى، ولنفرضها كانت سوداء، بتبرير مستمد من عدم وجود علاقة

148 محمد باقر الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ص312.

149 انظر:

Carnap, R. 'Statistical and Inductive Probability', in: Madden, The Structure .of Scientific Thought, Great Britian, 1968, p. 277

سببية بين لوني الكرتين، او انه لا يوجد اتصال سببي او تجريبي بين الحادثتين للسحب، وبالتالي فإن احتمال سحب الثانية لا يختلف عن احتمال سحب الاولى. لكن الأمر مع صاحب النظر الذاتي للاحتمال مختلف، كما هو الحال مع الاستاذ (فنتي) الذي يرى بأن الحوادث في تعاقب السحب ليست مستقلة كلياً، فهي ليست مستقلة بالنسبة الى المعرفة، او الى درجات الاعتقاد. فتتابع الحوادث يزودنا بالدليل على نتائج الحوادث المستقبلية، او انه يقوم بالتأثير على درجات الاعتقاد حول الفرضيات المستقبلية[150]. ونعتقد بأن مبررات الاعتماد على مبدأ التجارب السابقة قوية لا يمكن اغفالها، وانها تقبل التموضع منطقياً، ومن ثم الاعتماد عليها في الحسابات المتأثرة بتلك التجارب[151].

ويمكن تطبيق هذا المبدأ على الجوانب المعرفية بإخضاعها الى منطق الاحتمالات، أي تطبيقه على المنظومات المغلقة شرط أن تتقبل التفكيك وإجتزاء المنظومات المفتوحة منها، كما عرفنا.

وتتجسّد ضرورة النتائج التي نحصل عليها في البحث غير المباشر في حالتين: إحداهما عند الشك البيّن في الاطروحة التي تتضمنها المنظومة المغلقة. أما الأخرى فلا تتعلق بمثل هذا الشك الظاهر. فقد يصادف أن نعرّض ما يصلنا من نتائج البحث التقليدي للتحقيق المنطقي، فحتى لو كنّا على ثقة – نسبياً – بالبحث التقليدي؛ فإن النتائج التي نحصل عليها بالتحقيق المنطقي ستؤثر فيها، سواء كان ذلك بخصوص المنظومات المفتوحة او المغلقة.

ويحضرنا بهذا الصدد نموذجان، احدهما مقتبس من علم الرواية والحديث، والآخر من المنظومة الفلسفية الوجودية.

ففي علم الرواية والحديث، يوجد كم كبير من الروايات التي تتوزع على موضوعات متعددة؛ كالفقه والعقائد والتفسير والإخبار عن القضايا التي لها علاقة بالشؤون العلمية والطبيعية وما الى ذلك، وقد يكون مصدر هذه الموضوعات المتعددة واحداً، فمثلاً قد نجد راوية، او سلسلة رواة معتمدين يروون موضوعات مختلفة، ومن ذلك الرواية في الشؤون الفقهية والعقائدية والإخبارية. لكن حيث أنه لا يمكن التحقيق في قضايا الروايات الفقهية والكثير من القضايا العقائدية مباشرة لغرض التعرف على دقة النتائج التي نحصل عليها، اذ تعجز مباضع الاختبار ان تطولها باعتبارها لا تخبر بشيء عن واقع الحياة وامور الطبيعة، وبالتالي ليس بوسع الاختبارات العقلية والحسية والعلمية ان تفعل شيئاً ازاءها، لذا سنلجأ الى التحقيق فيها بصورة غير مباشرة؛ وفق أُفق التوقع والانتظار، وذلك عبر التحقيق المباشر في الروايات الخاصة بالشؤون الإخبارية، سيما ما يتعلق بعلوم الطبيعة. ونحن نزاول هذا الإختبار في حالتين، فإما أننا نشك فعلاً في سلسلة الرواة المعتمدين وفي الطريقة المعتمدة في الرواية، او كنّا لا نشك بذلك، اذ في كلا الحالين أن نتائج البحث غير

---

150 انظر:

Henry E Jr. Kyburg, and Howard E. Smokler, Studies in Subjective .Probability, printed in the U.S.A, 1964, p.13-14

151 انظر التفاصيل حول ما سبق في كتابنا: الاستقراء والمنطق الذاتي.

المباشر ستؤثر سلباً او ايجاباً على ما نتوصل اليه في البحث المباشر. فلو أظهر البحث نتيجة ايجابية فإن ذلك سيرفع من قيمة توقعاتنا لصدق الحديث، والعكس بالعكس. وهذه النتيجة تشابه ما جرى مع نظرية نيوتن للجاذبية. فقد كانت هذه النظرية موضع ثقة العلماء، ثم ظهرت بعض الظواهر الشاذة، فخيبت أُفق التوقعات وقللت من احتمال صدقها، لكن عندما تبين ان هذه الظواهر متأثرة بعوامل اخرى تتفق مع منطق الجاذبية، فإن ذلك قد زاد من القيمة الاحتمالية للنظرية مقارنة بما كانت عليه من قبل. وكذا هو الحال في الرواية والحديث. فمثلاً روى أصحاب الصحاح في الوسط السني عن بعض المكثرين الكثير من الروايات المتعلقة بالجوانب الفقهية والعقائدية والإخبارية العلمية، ومثل ذلك فعل الكليني في الوسط الشيعي، اذ اعتمد على عدد من المكثرين من مشايخه في رواية الكثير من الاحاديث المتعلقة بتلك الجوانب. ومع ذلك فقد كان الغالب في الروايات المتعلقة بالجانب العلمي مصاباً بالاسطورة والبعد عن الحقيقة. لهذا فإن القيمة الاحتمالية لسائر الروايات المعنية بالجوانب العقائدية والفقهية ستتأثر سلباً بهذه النتيجة[152].

أما ما يخص المنظومة الفلسفية الوجودية، فيمكن تفكيكها الى أربع منظومات: منطقية ورياضية وطبيعية وميتافيزيقية. وتعد المنظومة الميتافيزيقية منظومة مغلقة، اذ لا يمكن التحقيق فيها مباشرة خلافاً للمنظومات الثلاث الاخرى. وأقرب المنظومات التي تساعدنا على الكشف عن هذه المنظومة المغلقة هي منظومة العلوم الطبيعية، فهي تشترك مع المنظومة الميتافيزيقية بكونها تتحدث عن الامور الخارجية، خلافاً للمنظومتين المتبقيتين، كما أن هناك نوعاً من الاشتراك بين المنظومتين، فأحياناً تتحدث المنظومة الطبيعية عن امور غير محسوسة مثلما هو الحال مع المنظومة الميتافيزيقية، كما قد تتحدث عن امور لم تكن الوسائل القديمة كفيلة بفحصها واختبارها بدقة، وكل ذلك قد يسهّل علينا تعريضها للكشف والتحقيق، بفضل العلوم الحديثة.

أما المنظومتان الرياضية والمنطقية فهما لا يخبران بشيء عن الوجود الخارجي، وان قابليتهما على الصدق والدقة هي قابلية كبيرة مقارنة بالمنظومتين الأخريين. وهذا يعني ان صدق هاتين المنظومتين لا يرفع الكثير من درجة التوقع في صدق المنظومة الميتافيزيقية. لكن كذبهما او كثرة الكذب فيهما يحدث توقعاً بغياب الدقة واعتباطية العلم فيما تبقى من المنظومات.

هكذا فأقرب المنظومات التي تساعدنا على التحقيق في المنظومة الميتافيزيقية المغلقة هي المنظومة الطبيعية، سيما في القضايا غير المحسوسة او تلك التي لم تتضح منها التجارب المباشرة، حيث يمكن اخضاعها لقاعدة أُفق التوقع والانتظار، خصوصاً اذا ما كان الاستدلال عليها يقارب في روحه وطريقته الاستدلال على القضايا الميتافيزيقية، كما هو الحال في المسائل الخاصة بالأفلاك السماوية، او المسائل الأرضية غير الخاضعة للتجريب المباشر.

---

152 انظر حول ذلك: مشكلة الحديث.

اذ تشكل القضايا الطبيعية لوازم تساعدنا على رفع درجة احتمال المجموعة الميتافيزيقية او خفضها، وحيث نعلم مثلاً ان المجموعة الطبيعية لم تكن صادقة في اغلب ما قدمته؛ فإن ذلك سيبعث على الشك فيما يتعلق بالمجموعة الميتافيزيقية، لكن هذه الامور تجري ضمن اعتبارات منطقية، فكلما كانت الأدلة المقدمة في القضايا الطبيعية تتقارب روحاً مع الأدلة المستخدمة في القضايا الميتافيزيقية، كلما كانت القيمة الاحتمالية أكثر دقة. كما لا بد من لحاظ ان النتائج الاحتمالية التي نحصل عليها لا تختص بفكرة ما او اخرى، بل لها علاقة بالثقة فيما يطرح من افكار، أي أن لها علاقة بروح التفكير ومنهجه. فهذه الروح هي التي تتعرض للاختبار ويقام عليها التقييم المعرفي. فهي الفرضية المطروحة للتحقيق غير المباشر بما يشابه الكشف عن النظريات العلمية، باعتبارها لا تخضع للتحقيق المباشر[153]، بل يجري التحقيق مع لوازمها القابلة للتنبؤ او أُفق التوقع والانتظار.

فمثلاً نواجه في المنظومة الوجودية مجموعة من الاعتقادات تخص قضايا الطبيعة، كتكوّن عناصر الأرض والأفلاك. فبحسب هذه المنظومة تعتبر العناصر او الأسطقسات الأربعة – الماء والهواء والنار والتراب - الأصل في جميع الأشياء والمواد الجسمية، وهي تتكون تبعاً لحركة الفلك المستدير، حيث للجرم تعقلات كلية وجزئية قابلة لنوع من التغير الخيالي الذي تتولد عنه حركة الجرم، فيكون اتصال التخيلات سبباً لاتصال تلك الحركة. لكن لما كان الجسم يدور على شيء ثابت في حشوه، فانه يلزم من محاكته له التسخين والحرارة، مما يفضي الى الخفة التي تمثل صورة النار، في حين ان ما يبعد عن ذلك الدوران والاحتكاك يظل ساكناً، فيفضي به الأمر الى البرد والتكثف فيكون أرضاً. أما الوسط بين هاتين المنطقتين فهي أقل حرارة وكثافة، وهما يوجبان الترطيب، وهذه الرطوبة من حيث قربها من الحرارة مما تلي النار؛ تكون خفيفة فتتحول الى هواء، ومن حيث قربها في الجهة الأخرى من الأرض؛ تكون باردة فيحصل الماء. وبهذا يكون الجرم السماوي في حركته سبباً لتكون العناصر الأربعة[154]. فهذه هي فكرة المنظومة الفلسفية عن تكون العناصر الأرضية، لكنها ليست صحيحة من الناحية العلمية، وبالتالي فإن ذلك يضعف من القيمة الاحتمالية لما تقدمه هذه المنظومة بخصوص القضايا الميتافيزيقية.

---

153 انظر حول ذلك:

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britian, ;1965, p. 14. And

Madden, E. H. Introduction, Making sense of science, in: The Structure of .Scientific Thought, Great Britian, 1968, p. 9

154 انظر حول ذلك: رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الاولى، 1345هـ -1926م، ص5. وابن سينا: المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران، ص84. وكتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الاولى، 1366هـ -1947م، ص162-163.

ونشير الى أن هناك من نفى ان يكون للعلم الحديث تأثير على براهين الفلسفة الكلية، كالذي ذهب اليه العلامة محمد حسين الطباطبائي[155]. لكننا نعتقد بأن هناك حالتين يمكن للعلم ان يؤثر فيها على الأفكار والبراهين الفلسفية. الأولى كونه يرفع او يزعزع الثقة بالاستدلالات الفلسفية. فطبقاً لما سبق أن من الممكن التأثير على توقعاتنا بالنتائج الفلسفية عموماً، سيما اذا كان هناك اسلوب متقارب في صياغة الأدلة لكل من قضايا الطبيعة والفلسفة. فاذا ما كنّا محايدين لا نعرف شيئاً عن قيمة الاستدلال الفلسفي بصورة عامة، او حتى لو كنّا ننحاز الى الأدلة الفلسفية، فإن بالإمكان النظر الى قيم النتائج النهائية ومقارنتها بالحقائق العلمية عند الإمكان، حيث ستتأثر ثقتنا قوة او ضعفاً بقدر ما نرى من توافقات واختلافات بين الطرفين، اذ كلما تفاقمت الحقائق العلمية توافقاً مع النتائج الفلسفية؛ فإن ثقتنا ستزداد حتماً، والعكس بالعكس، والتالي فإن ذلك يؤثر في ما سماه الطباطبائي (براهين الفلسفة الكلية).

أما الحالة الثانية، فهي أن العلم قد يفضي الى تأييد او إبطال الفكرة الفلسفية مباشرة او غير مباشرة. فإكتشاف العلم لإنقراض بعض الأنواع من الكائنات الحية كالديناصورات وغيرها، يفضي الى إبطال نظرية المثل والعقول العرضية التي تبناها الاشراقيون. وحتى في هذه الحالة فإن الإكتشاف العلمي كإنقراض بعض الأنواع يؤثر في ما اطلق عليه الطباطبائي البراهين الكلية للفلسفة، ومنها تلك المتعلقة بثبات العقول الطولية كالذي فصلنا الحديث عنه في (الفلسفة والعرفان والاشكاليات الدينية).

قاعدة عدم تكافؤ النفي والاثبات

وتتعلق هذه القاعدة بالمنظومات والأنساق المغلقة التي لا يمكن تفكيكها والتحقيق فيها مباشرة وغير مباشرة. وخلاصتها أنه عندما تكون هناك إمكانات متعددة، اكثر من اثنين، فإن نفي أي من هذه الإمكانات سيكون أكثر توقعاً من اثباته، ويزداد توقع هذا النفي باضطراد كلما زاد عدد الإمكانات المحتملة. وعلى عكسه تضعف قيمة احتمال الاثبات أكثر فأكثر كلما زادت تلك الإمكانات. فمثلاً لو أردنا أن نقدر حساب عدد النجوم في مجرتنا السماوية، فسنتوقع خطأ أي رقم نختاره، بل إن اثبات أي عدد نختاره هو بحكم المستحيل تقريباً، فالنفي في هذه الحالة هو المتوقع، بل المتعين تقريباً، ذلك أن حالة الاثبات مترددة بين عدد ضخم من الأرقام، ويُقدّر احتمال أي رقم نختاره بواحد مقسوماً على العدد الاجمالي الكلي، فلو كانت الأرقام مترددة - مثلاً - من مليون الى مليوني نجم، فإن احتمال أي رقم نختاره هو واحد من مليون، وهو احتمال في غاية الضعف والضآلة، في حين يكتسب النفي ما يقابله من احتمال، اذ يصبح في غاية القوة وأقرب ما يكون الى اليقين، وهو مليون الا واحد مقسوماً على مليون.

---

155 محمد حسين الطباطبائي: تعليقات على كتاب صدر المتألهين: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج7، حاشية ص107.

هكذا يترجح محور النفي على الإثبات عند الشك والتردد بينهما، وذلك لتعدد إمكانات النفي خلافاً لمحور الاثبات. لكن لا بد من حذف حالات النفي التي تم التأكد منها. ففي مثالنا السابق عن عدد النجوم لا يصح أن نضع ضمن محور النفي تلك الأعداد التي من المؤكد أنها كاذبة تبعاً للحس او التجربة. فهي أعداد منفية قطعاً ولا تدخل ضمن الإمكانات والاحتمالات. فمثلاً ان افتراض ان يكون عدد النجوم واحداً او اثنين او عشرة او مائة او ألفاً... الخ؛ هي أعداد منفية بالقطع ولا تدخل ضمن ما نتحدث عنه من الإمكانات الاخرى.

كما أن توقع النفي ينبغي أن لا يكون لجميع الإمكانات مجتمعة مع بعض، بل لكل إمكان بما هو مستقل عن غيره، وذلك لأن توقع النفي لكل الإمكانات مجتمعة هو خلاف الفرض المسلّم به، وهو أن هناك حالة من هذه الإمكانات هي المتعينة للإثبات لكننا نجهلها على نحو التحديد. فمثلاً لا نستطيع أن نقول بأن الأرقام المليونية جميعاً مرجحة للنفي. فهذا القول هو خلاف الافتراض الذي ذكرناه – في المثال السابق- وهو أن واحداً من هذه الأرقام هو المتعين للإثبات.

وتفيدنا هذه القاعدة في الامور المتعلقة بالثقة الاجتماعية وعدمها، فالفارق بينهما ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفان، بل الفارق بينهما عظيم غير قابل للتقدير. وتوضيح ذلك لو اخبرنا شخص عن مكان زيد وكنّا نحتمل وجوده في واحد من عشرة مواقع مثلاً، فإذا كنّا نثق بإخبار الشخص فإن الاحتمال سيتعين في موقع واحد من بين المواقع العشرة، حيث يكون هو المتوقع دون غيره. في حين لو كنّا لا نثق بالخبر؛ فإن محور النفي سيكون هو المرجح لأي موقع نختاره، وسيظل ترددنا دائراً بين المواقع العشرة المحتملة. فهنا أننا لم نواجه احتمالين متضادين، بل أمامنا احتمال متوقع في حالة الثقة في قبال عشرة احتمالات يجري فيها التردد. أما في حالة عدم الثقة فستنقلب الدائرة الى العكس، حيث يكون النفي هو المرجح لأي موقع نختاره. فكيف اذا كان حال الاحتمالات والترددات منفتحاً غير قابل للحصر، كإن يتجاوز المائة او الألف احتمال؟! فمن الواضح ان ذلك سيدعو الى الضلال والحرمان من ادراك الصواب؟! بمعنى أن النفي هو المتوقع دون الاثبات[156].

كما يمكن القول بأن القانون القضائي القائل (المتهم بريء حتى تثبت ادانته) مستلهم من هذه القاعدة، اذ عندما يُشَك في المتهم، فإن محور البراءة سيكون هو المرجح على الإدانة وفقاً لإمكانات النفي المتعددة في المحور الأول مقارنة بالثاني. وعموماً يمكن القول بأنه ليس بوسعنا ادانة أحد بشيء محدد اعتباطاً، فلو كانت الادانة واحدة، فهي غير متعينة وسط الكثير من الاحتمالات الممكنة، وتظل براءة الشخص مرجحة في كل ادانة نحددها. وبالتالي فالمعنى هو ان للنفي إمكانات كثيرة، في حين ليس للاثبات الا حالة واحدة. وهذا ما يجعل الترجيح لصالح النفي لكثرة إمكاناته واحتمالاته مقابل الحالة المنفردة للاثبات. فهي الحالة التي تمثل الجانب الموضوعي للقضية، ولا شك ان هذا الجانب واحد يراد اثباته وتحديده، في حين تكون الإمكانات في حالة النفي متعددة بلا حدود. فمثلاً اذا أردتُ أن أحدد شيئاً

156 انظر الفصل السابع من: العقل والبيان والاشكاليات الدينية.

كالمنضدة التي أمامي فإنه لا يوجد لي سوى سبيل واحد هو الاعتراف بالمنضدة، لكن عندما أريد أن أنفي ما هو امامي فإن حالات النفي كثيرة او غير متناهية، فأقول - مثلاً - إن امامي ليس قدحاً ولا كرة ولا حجرة.. الخ.

وتنطبق هذه القاعدة على الاستدلالات الاعتباطية او غير الدقيقة. فمثلاً ان المنظومة الوجودية تخبرنا بأرقام معينة للعقول تتفاوت في العدد. لكن حيث ان الاستدلالات المعتمدة غير دقيقة، لذا قد يسهل علينا نفي أي عدد نختاره، هذا على فرض ان العقول صادرة بالشكل الذي تزعمه. وكذا كثيراً ما ترد الاستدلالات الاعتباطية على العصمة الشاملة للأنبياء والأئمة والأولياء، فإذا كانت هذه الاستدلالات غير مقنعة، ولو فرضنا أننا لا نمتلك أدلة واضحة على نفي هذه العصمة، ففي هذه الحالة يمكن أن نطبق عليها تلك القاعدة. فمثلاً اذا كنّا نشكّ بشخص إن كان يخطئ في بعض القضايا لا على التعيين، او هو معصوم لا يخطئ أبداً؟ ففي هذه الحالة يترجح محور نفي العصمة على اثباتها، وذلك اعتماداً على عدد القضايا القابلة للخطأ كما عرفنا. والأمر ذاته ينطبق على دلالات النصوص عند التردد في مضامينها الحقيقية دون ترجيح، فإذا كان التردد كثير العدد فإن تحديد أي مضمون منها يصبح مستبعداً. وطبقاً لهذا لا يمكن انتزاع عقائد ملزمة من النصوص عندما يرد التردد في مضامينها، بل وتستبعد مثل هذه العقائد فيما لو تكثرت إمكانات التردد واحتمالاته.

وأشد ما ينطبق هذا الأمر على الروايات في علم الحديث وما يتفرع عنه من علوم، كعلم الفقه مثلاً. فكل رواية تحمل ترددات كثيرة، وكل تردد محتمل، وكل محتمل ضعيف، وهو يزداد ضعفاً تبعاً لإزدياد الترددات والاحتمالات. فقد ترد الآراء في المسألة الواحد لتصل أحياناً الى ما يقارب العشرة، كل منها يدعي إصابته لمراد الشرع او يظن بذلك، مما يعني أن تسعة اعشار هذه الآراء ليست من الشريعة بشيء، ولتبين لنا من الناحية المنطقية أننا – عند التردد - نراهن على إصابة الشرع باحتمال قدره واحد من عشرة فقط.

المعايير الثانوية للتحقيق

وأبرزها قاعدتان، هما:

1- قاعدة البساطة والاقتصاد

2- قاعدة الدينامية والشمول

قاعدة البساطة والاقتصاد

يعد مبدأ البساطة من اهم المبادئ المعتمدة لدى العلم المعاصر، وهو غير معني بالبحث عن الحقائق الواقعية، بل يؤخذ به لاعتبارات وجدانية ونفعية، وهي ان القضية البسيطة مرجحة على نظيرتها المعقدة حينما تتكافأ في النتائج[157]. ومن ذلك

157 فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م، ص422-423.

أن العلماء تقبلوا نظرية كوبرنيكوس ورجحوها على سابقتها (نظرية بطليموس) ليس لكونها اقوى احتمالاً في مطابقتها للواقع الموضوعي، بل لأنها أبسط منها تركيباً.

وعليه فكلما كان النسق غير معقد في صياغته، ومقتصداً في طريقته الدلالية، كان مرغوباً به بالقياس الى النسق المعقد. فالبساطة او الاقتصاد هي إعطاء نتائج بصياغات تركيبية بسيطة.

واذا عدنا الى حالات الفهم فسنجد هناك أنساقاً صورية تختلف من حيث بساطتها وتعقيدها في تعبيرها عن الخطاب الديني، الأمر الذي يجعلنا نرجح الأنساق البسيطة على المعقدة للوصول الى نفس النتائج، وذلك بغض النظر عن المعايير الأخرى المتبعة. فكلما كانت المقدمات بسيطة او قليلة كلما كانت أكثر قبولاً مقارنة بالمقدمات المعقدة او الكثيرة. ومن ذلك ما يتصف به الدليل الاستقرائي بهذا النوع من المقدمات، حيث يمكن ردّ الجزئيات المختلفة الى قاعدة تفسيرية واحدة، وهي مرجحة على كثرة القواعد والمقدمات التي يفسر كل منها بعض الجزئيات دون أن يتجاوز غيرها.

ومن أمثلة ذلك أيضاً نلاحظ بأن الوجدان العقلي يستبعد فكرة تسلسل العلل الذاتية في قبال فكرة الأصل الواحد. بل وان هذا الوجدان يتقبل فكرة تسلسل العلل العرضية، في حين ليس الامر كذلك مع العلل الذاتية رغم عدم وجود البرهان القاطع ضدها. فالوجدان يميل الى فكرة الأصل الاول بغض النظر عن التسلسل اللانهائي الذي يصدر عنه عرضياً، طالما ان الوجود محكوم بالازلية حتماً. فلدينا ـ هنا ـ ثلاثة تصورات متنازعة: احدها يقول بفكرة الأصل الاول مع بداية للحوادث، والثاني يقول بنفس هذه الفكرة لكن مع نفي البداية للحوادث. أما الثالث فلا يعترف بوجود الأصل وينظر الى جميع الحوادث والعلل بأنها تسلسلية لا تنتهي الى اصل محدد. ويلاحظ ان التصورين الاولين يقبلهما الوجدان لانهما ينطويان على نفس المآل من وجود اصل اول لا سابق له بخلاف التصور الاخير. لذا تجد أن الناس يتفقون على الأصل الاول سواء كان طبيعة او الهاً، في حين يصعب العثور على من يقول بوجود سلسلة لا تنتهي من العلل الذاتية. بل حتى من الناحية العلمية ان العلماء يتوقفون عند حد لبداية الحوادث الكونية، ويستهجنون البحث في توالي الحوادث الى ما لا بداية له.

وفي المحصلة انك إما ان تجد من يقول بوجود اصل مع ما يتبعه من علل عرضية متسلسلة لا نهائية كما يقول فلاسفتنا القدماء، او من يقول بوجود اصل ينتج عنه حوادث لها بداية كما هو قول الكلاميين من اهل الاديان السماوية، او من يقول بوجود حوادث تنتهي عند حد معين كما هو رأي الماديين، لكن ربما لا تجد من يقول بان علل الحوادث ليس لها اصل ولا بداية. وكأن الوجدان البشري – بهذا ـ لا يستوعب مثل هذا الفرض الاخير، رغم عدم وجود ما يبرهن على نفيه. أما تفسير ذلك فيعود الى ان الانسان يميل الى الفرض الذي يتصف بالبساطة ويفضله على الفرض الاكثر تعقيداً طالما تساوى الغرض بين الفرضين. اذ لا فرق بين الأصل الاول والتسلسل غير المتناهي من حيث ان كلاً منهما يشغل الوجود الازلي، لكن التعويل على فكرة الأصل الاول يعني ان في هذا الأصل من آنات الزمان الوجودي

ما يمكن اعتبارها بمثابة العلل غير المتناهية. وحيث ان الفرضين يحققان نفس النتيجة بلا اختلاف؛ لذا لا حاجة من افتراض التسلسل طالما تضمنته فكرة الزمان الوجودي للأصل الاول، وذلك لاعتبارات البساطة في هذه الاخيرة قياساً بنظيرتها السابقة.

قاعدة الدينامية والشمول

بحسب هذه القاعدة أنه كلما كان الجهاز أو النسق أقوى دينامية وشمولية في ضمه وتفسيره باتساق عدداً أكبر للجزئيات، كلما كان أكثر قبولاً وموافقة مما هو أقل قدرة وكفاءة منه. فمثلاً في علم الطبيعة ان النظريات التي تمتاز بقابلية تعميمية او تأييدية أكبر هي أكثر ترجيحاً وقبولاً من تلك التي يقل فيها التعميم والتأييد. فعلى ذلك كانت نظرية النسبية لإينشتاين مرجحة على نظرية الجاذبية لنيوتن[158].

وعلى الصعيد الديني إن النظرية التي يمكنها أن تفسر أكبر عدد ممكن من جزئيات الخطاب طبقاً للمقاصد باتساق؛ تترجح على تلك التي لا تصل الى مثل هذا الحد من التفسير. فمثلاً ان نظرية الطوفي في المصلحة هي اكثر سعة من غيرها في تفسير جزئيات النص باتساق، وهي بالتالي تكون مرجحة على غيرها من هذه الناحية وبغض النظر عن النواحي الخاصة بسائر المعايير. كما أن النظرية التي يمكنها تفسير واستيعاب أكبر عدد ممكن من الوقائع المستجدة التي لا تقع تحت حوزة نص الخطاب مباشرة، مما هي داخلة ضمن قضايا الانتاج المعرفي، تكون مرجحة على غيرها. ومن ذلك أن الجهاز الذي يمكنه تفسير المستجدات العصرية على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها، ضمن نسق متسق يتلائم مع طبيعته الذاتية، يرجح على غيره من الأجهزة.

***

على أنه من الصعب أن نجد نسقاً صورياً يجذبنا في كفاءته لجميع المعايير المذكورة، إذ غالباً ما يجذبنا في جوانب دون أخرى، الأمر الذي يعرضه للوقوع في منافسة مع غيره من الأنساق، مما يحتم علينا بناء عملية الترجيح طبقاً لنوع وكم المعايير. فمثلاً قد تكون المنافسة بين نسقين يتضمنان تعارضاً نسبياً للمنطق والوجدان، او يكون النسق ذاته مؤيداً بالوجدان ومستبعداً بالمنطق، او العكس، كالذي مر علينا بخصوص مسألة عصمة الأنبياء الشاملة، فما يحققه المنطق الاستقرائي من نتيجة يختلف عما يميل اليه الوجدان الفطري حولها. وبالتالي فإن هذا التغاير يخلق لنا نسقين متنافسين بحسب معياريهما. وهكذا هو الحال مع سائر المعايير الأخرى.

فمثلاً قد يستشهد البعض بعدد من النصوص المختلفة ليدل بها على أمر معين، لكن نجد في قبال الدلالة المتبناة وقائع تاريخية لها دلالة مكذبة او معارضة، وعندما

---

158 انظر:

Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, volume 1. edited by Worrall and Currie, Cambridge University .Press, reprinted 1984, p.13-14

تتخذ هذه الوقائع صوراً واضحة لا يشك بها، وأنها مدعومة علمياً بقضايا ثابتة يقينة، من قبيل طبيعة السنن الاجتماعية، فإن ذلك يجعل من دلالة هذه الوقائع مكذبة ومرجحة على دلالة النصوص، لأن هذه الأخيرة اذا لم تفض بالدليل الاستقرائي الى القطع فإنها لا تصمد أمام قوة الدلالة الواقعية المنافية. وهنا يترجح معيار الواقع على النص.

فمثلاً يمكن تجميع عدد من النصوص غير الصريحة لإثبات الوصية على خلافة الإمام علي، مثل حديث الغدير والثقلين وسفينة نوح ومدينة العلم وعلي مع الحق وغيرها.. لكن في القبال أن هناك ما يعارض نظرية الوصية على الخلافة، كما هو الحال مع معطيات الواقع التاريخي، او السيرة الفعلية للأحداث، من أمثال: عدم محاججة الإمام للقوم بالوصية على خلافته، وأن هذه الوصية لم يرد ذكرها في السقيفة، ولم يذكرها أحد من الصحابة بإطلاق، ومبايعة الإمام - مع بقية الصحابة - للشيخين، وصلاته خلفهما، والعمل في خلافته بما لم يخالف به نهجهما... الخ. وعند المقارنة بين المجموعتين من الدلالات، نجد أن المجموعة الاولى المتمثلة بالنصوص الدينية (الأحاديث النبوية) تردها الاحتمالات المتعددة، باعتبارها نصوصاً من الروايات الملتبسة بالاحتمالات الكثيرة، وهي ذات دلالات غير قطعية لتجردها عن الواقع، وأنه بالدليل الاستقرائي لا ينتزع منها أمر قاطع يفيد قضيتنا المذكورة، فلها مضامين محتملة وملتبسة، وهي مروية بأشكال مختلفة مما يجعل الالتباس متفاقماً. لكن حتى لو تصورنا ثبوتها بأفضل شكل ممكن؛ فسوف لا تكون أقوى من دلالة الواقع على العدم. فطبقاً للسنن الواقعية لا يعقل أن لا يصلنا شيء من المعارضة لتثبيت الوصية النبوية مع ضخامة القضية وأهميتها، رغم انه وصلنا الكثير من الخلاف حول الخلافة، وهو أمر طبيعي، وبالتالي لا يعقل أن يكون هناك سكوت مطبق حول هذه القضية – على تقدير وجودها - لدى كافة طبقات الصحابة وهم من مشارب وأهواء مختلفة وفيهم الكثير ممن نزلت فيه الآيات المادحة والمبشرة بالجنة، كما فيهم الامام علي ذاته، رغم علمنا بالنزاع الذي نشأ حول الخلافة منذ اللحظة الاولى التي توفي فيها النبي (ص).

وعلى العموم إن ترجيح المعايير بعضها على البعض الآخر ليس بالأمر الهيّن، اذ لكل معيار قوة معرفية لا تخضع لحساب الكم، وكل ما يمكن فعله هو أن نقدرها بالكيف وفق «الوجدان العلمي» الذي نفترض الاحتكام اليه بعيداً عن الأهواء والأغراض الذاتية ما أمكن الى ذلك سبيلاً.

لذا فكلما حمل المعيار قوة معرفية أعظم كلما كان أكثر قبولاً من غيره. فمثلاً أن معيار المنطق الاستقرائي المطبّق على فهم الخطاب اذا ما حظى بقرائن كثيرة للغاية نحو محور مشترك من غير منافس، فانه يكون أرجح قبولاً من المعايير الأخرى التي تنافسه، كالبساطة والدينامية وما اليهما، كذلك هو الحال مع معيار البداهة الوجدانية، ونفس الشيء مع معيار الواقع حينما يعبر عن فهم متسق بدونه يصبح الخطاب ظاهر الاختلال. لهذا اعتبرنا أن من الشروط الاساسية لقبول النسق هو أن لا يصطدم مع كل من البداهة والمنطق والواقع. وهذا يعني أن من الممكن التحقق من قوة الأنساق

والأجهزة المعرفية عبر تعريضها لمختلف الاختبارات الخاصة بتلك المعايير، إذ بقدر ما يلاحظ فيها الاتساق والمصداقية، سيما تلك التي تمنحها قوة معرفية أقوى، بقدر ما تصبح أكثر جاذبية وأشد قبولاً.

كما انه بقدر ما يتم الاعتماد فيه على الأصول والقواعد المعرفية المشتركة دون الخاصة، بقدر ما يكون النسق مرجحاً على غيره من الأنساق. فالاعتبارات المعرفية المشتركة هي موضع اتفاق الأطراف المتنازعة، مثل قاعدة الاستقراء وقيم المنطق الاحتمالي وما اليها.

المصادر

ابن خلدون

مقدمة ابن خلدون، دار الهلال، 1986م.

ابن رشد

مناهج الادلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

كتاب ما بعد الطبيعة، من رسائل ابن رشد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، الطبعة الاولى، 1366هـ-1947م.

ابن سينا

المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات اسلامي، دانشگاه مك گيل في طهران.

ابن عربي

كتاب الاسفار، ضمن رسائل ابن العربي، ج1، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م.

الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1418هـ-1998م.

ابن منظور

لسان العرب، مادة غنم، مكتبة الباحث العربي الالكترونية www.baheth.info

الأصفهاني، الراغب

مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، عن شبكة المشكاة الاسلامية الالكترونية www.almeshkat.net (لم تذكر أرقام صفحاته).

الآلوسي

روح المعاني، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ -1985م.

الاملي، حيدر

جامع الاسرار ومنبع الانوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، طبعة ثانية، طبعة ثانية 1368هـ.

رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، منشورة في ذيل جامع الاسرار ومنبع الانوار للاملي.

الانصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

إيكو ، أُومبرتو

التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، 2000م.

باجو، دانييل هنري

الأدب العام والمقارن، ترجمة غسان السيد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، الموقع الالكتروني لاتحاد الكتاب العرب 1997 ،http://www.awu-dam.orgم.

الباقلاني، ابو بكر

التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.

البحراني، يوسف

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ص87-88، والفيض محسن الكاشاني: الأصول الأصيلة، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاب دانشگاه، ايران، 1390هـ.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهارسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الالكترونية.

البصري، محمد بن علي بن الطيب
المعتمد في أصول الفقه، باب في ذكر ألفاظ تستعمل في الكلام في المجمل والبيان (لم تذكر ارقام صفحاته)، موقع الكتاب الاسلامي الالكتروني (http://www.islamicbook.ws/).

بودون، ريمون

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة باشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الاولى، 2010م، ص27، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com

بيرك، جيمس

عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185) الكويت، 1414هـ -1994م.

الجرجاني، عبد القاهر

دلائل الاعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ايران.

الحلي، يوسف بن المطهر

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الاولى، 1979م.

حمودة، عبد العزيز

الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة (298)، الكويت، 1424هـ -2003م.

الحنبلي، صفي الدين

قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوئي، ابو القاسم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المقرم، مطبعة الآداب، النجف.

ديكارت، رينيه
مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1968، عن مكتبة المصطفى الالكترونية.

الذهبي، محمد حسين

التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ-1976م.

الرازي، فخر الدين

نهاية الايجاز في دراية الاعجاز، تحقيق ودراسة بكري شيخ امين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الاولى، 1985م.

التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

رشيد رضا، محمد

تفسير المنار، دار الفكر، الطبعة الثانية.

ريكور، بول

من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة - حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة الاولى، 2001م.

نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م.

الزركشي، بدر الدين

البرهان في علوم القرآن، خرج حديثه وقدم له وعلق عليه مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر، الطبعة الاولى، 1408هـ - 1988م.

البحر المحيط، شبكة المشكاة الالكترونية، لم تذكر ارقام صفحاته.

الزمخشري

تفسير الكشاف، مكتب الاعلام الاسلامي، قم، الطبعة الاولى، 1416هـ.

الزيات، أحمد

المعجم الوسيط، بمعية ابراهيم مصطفى وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

السيوطي، جلال الدين

الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الاولى، 1407هـ -1987م.

الشاطبي

الموافقات في اصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

شالمرز، آلان

نظريات العلم، ترجمة الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الاولى، 1991م.

شرفي، عبد الكريم

من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، نشر منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم، الطبعة الاولى، 1428هـ - 2007م.

الشوكاني، محمد بن علي

نيل الاوطار من أحاديث سيد الاخيار شرح منتقي الاخبار، دار الجيل، بيروت، 1973م، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية www.yasoob.com.

صدر المتألهين

اسرار الآيات، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفه ايران، 1402هـ.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ-1998م.

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفة ايران، 1976م.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981.

الصدر، محمد باقر

اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ -1979م.

بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.

الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة.

المدرسة القرآنية، عن المكتبة القرآنية للموقع الالكتروني الحكمة http://www.alhikmeh.com

الطباطبائي، محمد حسين

الميزان في تفسير القرآن، نشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

تعليقات على (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة) لصدر المتألهين (لاحظ المصدر المذكور).

الطبري

جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1407هـ -1987م.

الطبرسي

مجمع البيان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

العاملي، حسن بن زين الدين

معالم الدين وملاذ المجتهدين، إخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

العاملي، محمد بن الحسن الحر

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

عزام، محمد

النصّ الغائب: تجليات التناص في الشعر العربي، دمشق، عن موقع اتحاد الكتاب العرب الالكتروني، 2001م.

العسكري، ابو هلال
معجم الفروق اللغوية، الحاوي لكتاب العسكري وجزءاً من كتاب نور الدين الجزائري، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الاولى، 1412هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

عفيفي، ابو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ -1946م.

غادامير، هانس غيورغ

فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف مع الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006م -1427هـ.

الغزالي

الإقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة ببيروت،،1388هـ -1969م.

الفارابي

رسالة الدعاوي القلبية، ضمن رسائل الفارابي السابقة، ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن في الهند، الطبعة الاولى، 1345هـ -1926م.

فرانك، فيليب

فلسفة العلم، ترجمة علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983م.

القرطبي

الجامع لاحكام القران، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1405هـ -1985م.

القيصري، داود بن محمود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات انوار الهدى، الطبعة الاولى، 1416هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب

الكافي في الاصول والفروع، صححه وعلق عليه علي اكبر الغفاري، مؤسسة دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1389هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

كون، توماس

بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (168)، 1413هـ -1992م.

لابورت، روجي

مدخل الى فلسفة جاك دريدا، بمعية الاستاذة سارة كوفمان، ترجمة ادريس كثير وعز الدين الخطابي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994م.

لانسون

منهج البحث في تاريخ الآداب، ترجمة محمد مندور ، ضمن: محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، نهضة مصر ، 1996م، عن الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

لوبون، غوستاف

الآراء والمعتقدات، نقله الى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة – تونس، الطبعة الاولى، 1995م.

لوسركل، جان جاك

عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، نشر المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثانية، 2006م.

الماوردي

النكت والعيون، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

محمد، يحيى

دور اللاشعور في الحياة، مطبعة نمونة، قم، 1985م.

مدخل الى فهم الاسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012م.

جدلية الخطاب والواقع، دار افريقيا الشرق، المغرب، الدار البيضاء، 2012م.

القطيعة بين المثقف والفقيه، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2005.

الاستقراء والمنطق الذاتي، مؤسسة الانتشار العربي، 2005م.

مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، 2007م.

الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية، 2008م.

العقل والبيان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، 2010م.

فهم الدين والواقع، مؤسسة افريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 2011م.

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار افريقيا الشرق، الطبعة الثالثة، 2010م.

الفكر الاسلامي والفهم التعبدي والمقصدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد (15)، 2004م.

القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، العدد (5)، 1981م.

المرتضى، الشريف علم الهدى

مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف احمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الالكترونية.

مغنية، محمد جواد

التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990م.

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي في قم.

المنتظري

دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، دار الفكر، قم، الطبعة الاولى، 1411هـ.

مؤلف مجهول

كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لم يعرف مؤلفه، تحقيق عثمان اسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1367هـ.

النوري، حسين الطبرسي
خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.

الهمداني، عبد الجبار

تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت.

متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور.

المصادر الأجنبية

Broad, C. D. Induction, Probability and Causation, Holland, D.Reidel Published Company, 1968.

Carnap, R. 'Statistical and Inductive Probability', in: Madden, The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968.

Henry E Jr. Kyburg, and Howard E. Smokler, Studies in Subjective Probability, printed in the U.S.A, 1964.

Hempel, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Jeanrod, Werner G. : Theological Hermeneutics, 1991, London, Macmillor.

Imre Lakatos, 'Falsification and the Methodology of Scientific Research programmes', 1969, in: The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, volume 1. edited by Worrall and Currie, Cambridge University Press, reprinted 1984.

Lakatos, I. The Methodology of Scientific Reserch Programmes, Philosiphical Papers, Volume 1, Editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press.

Kyburg, H. E. Probability and Inductive Logic. U.S.A, 1970.

Madden, E. H. Introduction, in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968.

Madden, E. H. Philosphy Problems of Phisics' in: The Structure of Scientific Thought, Great Britian, 1968.

Maxwell, Nicholas, The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Richard E. Palmer: Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, 1969.

Tricker, R. A. R. The Assessment of Scientific Speculation, Great Britian, 1965.

Wright, The Origins of Modern Science, The structure of Scientific Thought.

http://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics

[i] بحث في نظام الكون، ص121.

[ii] نظام ينتج عن الشواش.