هرمنيوطيقيا النص القرآني - قصص الأنبياء مثالاً

Hermeneutics of the Qur'anic Text - Stories of the Prophets as a Model

أ. د. **عبّاس صادق عبد الصّاحب:** كلية التربية الأساسية، جامعة المثنى، العراق.

أ. د. **لؤي كريم عطية:** كلية التربية الأساسية، جامعة المثنى، العراق.

Prof. Dr. Abbas Sadiq Abdul Sahib*: College of Basic Education, Al-Muthanna University, Iraq.*

Email: abbass.sadiq@mu.edu.iq

Prof. Dr. Luay Karim Attia*: College of Basic Education, Al-Muthanna University, Iraq.*

Email: uay1976@mu.edu.iq

DOI https://doi.org/10.56989/benkj.v6i7.2003

تاريخ الاستلام: 2026-05-01 تاريخ القبول: 2026-05-13 تاريخ النشر 2026-07-01

الملخص:

تتناول هذه الدراسة النّصّ القرآنيّ، وبالتّحديد قصص الأنبياء من زاوية تأويلية، وقد تعاملت الدراسة مع قصص الأنبياء تعاملاً رمزيّاً مجازيّاً على أساس أنّ الصراع الّذي كان بين النّبيّ وقومه كان صراعاً معرفيّاً؛ فكلّ طرف يمثّل جهة معرفيّة تختلف عن الطّرف الآخر؛ إذ كان النّبيّ يمثّل الوعي والإدراك بالسّنن الإلهيّة، بينما كان الطّرف الآخر –وهو قوم النّبيّ– غير مدرك لحقيقة هذه السّنن الإلهيّة. وتوفّر قصص الأنبياء مادّة جيّدة لتطبيق المنهج التّأويليّ عليها، والمنهج التّأويلي من أكثر المناهج الّتي اشتغلت على النّصوص المقدّسة. وقد خلصت الدراسة إلى أن القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني يمكن أن تسهم في تعميق الفهم واستجلاء الدلالات الكامنة فيه، متى ما روعيت خصوصية القرآن الكريم بوصفه نصاً مقدساً له مرجعياته العقدية واللغوية والتفسيرية الخاصة، وأن الإفادة من المنهج الهرمنيوطيقي لا تعني القطيعة مع التراث التفسيري الإسلامي، بل يمكن أن تكون وسيلة لإغناء عملية الفهم وإعادة اكتشاف أبعاد النص في ضوء متغيرات الواقع وأسئلة العصر. كما كشفت الدراسة أن السنن الإلهية قائمة على التغيير والتجديد وعدم الثبات، وأن الجمود والوقوف عند الدلالة الحرفية الظاهرية يمثلان مصدر الشر والانحراف عن المنهج الرباني.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، التأويل، قصص الأنبياء، النص القرآني، المجاز، الرمز، المعرفة، السنن الإلهية، التفسير، الدلالة.

Abstract:

This study examines the Qur'anic text, specifically prophetic narratives, from a hermeneutical perspective. The study approaches these prophetic narratives symbolically and metaphorically, on the premise that the conflict between the prophets and their peoples was a cognitive one; each party represented a different cognitive standpoint. While the prophet represented awareness and perception of divine laws, the other party—the prophet's people—was unaware of the reality of these divine laws. Prophetic narratives provide rich material for the application of the hermeneutical approach, which is one of the most prominent methodologies employed in studying sacred texts. The study concludes that a hermeneutical reading of the Qur'anic text can contribute to deepening comprehension and elucidating its latent meanings, provided that the specificity of the Holy Qur'an is respected as a sacred text with its own particular theological, linguistic, and exegetical reference frameworks. Furthermore, utilizing the hermeneutical approach does not imply a rupture with the traditional Islamic exegetical heritage; rather, it can serve as a means to enrich the process of understanding and rediscover the dimensions of the text in light of a changing reality and contemporary questions. The study also reveals that divine laws are based on change, renewal, and fluidity, and that stagnation and adherence to literal, outward meanings constitute the source of evil and deviation from the divine path.

Keywords: Hermeneutics, Interpretation, Stories of the Prophets, Qur'anic Text, Metaphor, Symbol, Epistemology, Divine Laws, Exegesis, Signification.

المقدّمة:

النّصّ القرآنيّ ميدان خصب لمختلف الدّراسات والمناهج، وهو نصّ لا يستنفد من كثرة الدّراسات، الأمر الّذي يهيّئ للباحثين فرصة دراسته من زوايا ومناهج أخرى. ومن الأمور الّتي تستوقف الباحث هي عناية القرآن الكريم بقصص الأنبياء، فالقرآن ليس كتاباً تشريعيّاً فحسب، لكنّه ينفتح على التّاريخ والفلسفة والأنثربولوجيّا، ويقدّم تفسيرات للوجود، ويبيّن طريقة تفكير هذا الكائن البشريّ، الّذي حظي بالاهتمام الأكبر. ما أقدّمه في هذا البحث هو تسليط الضّوء على الجانب المعرفيّ في القرآن الكريم. فالمعرفة جزء مهمّ من هذا النّصّ الّذي دخل في أعماق العقل البشريّ. حاولت أن أقرأ النّص القرآنيّ قراءة تأويليّة، متّخذاً من قصص الأنبياء مادّتي الأساس في هذا الاشتغال المعرفيّ.

ومن هذا المنطلق يسعى هذا البحث إلى دراسة قصص الأنبياء في القرآن الكريم دراسة هرمنيوطيقية، للكشف عن آليات إنتاج المعنى فيها، وبيان كيفية تفاعل النص مع المتلقي، واستجلاء الأبعاد الفكرية والثقافية التي تحملها تلك القصص. كما يحاول البحث الوقوف على فاعلية المنهج الهرمنيوطيقي في قراءة النص القرآني، ومدى إسهامه في توسيع آفاق الفهم والتأويل مع الحفاظ على خصوصية النص المقدس ومركزيته.

مشكلة الدراسة:

تتمثل مشكلة الدراسة في تعدد القراءات والتأويلات التي خضعت لها قصص الأنبياء في القرآن الكريم نتيجة اختلاف المناهج التفسيرية القديمة والحديثة، ولا سيما المناهج النقدية الحديثة التي تسعى إلى إعادة فهم النص القرآني في ضوء السياقات التاريخية والثقافية واللغوية، ويثير هذا التوجه إشكالية العلاقة بين المعنى الأصلي للنص والمعاني المتجددة التي تنتجها القراءة، الأمر الذي يطرح تساؤلات حول امكانية تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي على النص القرآني، ومدى قدرته على الكشف عن الدلالات الكامنة في قصص الأنبياء دون الإخلال بخصوصية النص المقدس ومرجعياته العقدي.

منهج الدراسة:

اعتمدت الدراسة المنهج الهرمنيوطيقي بوصفه منهج في مقاربة النص القرآني وتأويله، من خلال الكشف عن آليات إنتاج المعنى وتعدد دلالاته في ضوء السياقات اللغوية والثقافية والتاريخية التي أحاطت بالنص والمتلقين، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي في تتبع النصوص القرآنية المتعلقة بقصص الأنبياء، ووصف بنيتها وتحليل مكوناتها الدلالية.

أهداف الدراسة:

1-الكشف عن الأسس النظرية للهرمنيوطيقا وبيان نشأتها وتطورها ومناهجها في قراءة النصوص الدينية.

2- دراسة إمكانات توظيف المنهج الهرمنيوطيقي في قراءة النص القرآني، وبيان حدود الإفادة منه في فهم دلالات القرآن الكريم.

3- تحليل قصص الأنبياء في القرآن الكريم تحليلاً تأويلياً للكشف عن مستويات المعنى الظاهرة والضمنية التي تحملها هذه القصص.

أهمية الدراسة:

أهمية النص القرآني ذاته بوصفه نصاً مقدساً يمثل المصدر الأساس للتشريع والعقيدة والقيم في الإسلام، مما يجعل دراسة آليات فهمه وتأويله ذات أهمية بالغة، واظهار دور الهرمنيوطيقا في الدراسات النصية المعاصرة وبيان مدى إمكان الإفادة من أدواتها ومفاهيمها في مقاربة النص القرآني وفهم دلالاته.

دوافع اختيار موضوع الدراسة:

1- قلة الدراسات التطبيقية التي تتناول قصص الأنبياء في القرآن الكريم من منظور هرمنيوطيقي.

2- الكشف عن الأبعاد الدلالية والفكرية والجمالية التي تنطوي عليها القصص القرآنية.

صعوبات الدراسة:

1- صعوبة اختيار الآليات الهرمنيوطيقية المناسبة لتطبيقها على النص القرآني دون الإخلال بخصوصيته الدينية.

2- التداخل بين مفاهيم التفسير والتأويل والهرمنيوطيقا، مما يقتضي ضبطاً مفاهيمياً دقيقاً.

هيكلية الدراسة:

تقوم الدراسة على مقدمة وتوطئة توضح المنهج الهرمنيوطيقي، بعدها انتقلت الى الجانب التطبيقي على آيات من قصص الأنبياء.

توطئة في المنهج الهرمنيوطيقيّ

لفظة هرمنيوطيقا Hermeneutique مشتقة من اليونانيّة Hermeneia أي فنّ التّأويل[1]. وعند أرسطو التّأويل أن تقول شيئاً ما بخصوص شيء ما، وكلّ كلمة دالّة هي تأويل[2]. يحدّد لالاند في موسوعته الهرمنيوطيقا بأنّها"... تفسير نصوص فلسفيّة أو دينيّة، وبنحو خاصّ الكتاب (شرح مقدّس). تقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزيّ"[3].

ويختلف التّأويل عن التّفسير، فالثّاني وظيفته التّوضيح، أمّا الأوّل فوظيفته تحديد المعنى من وجهة دينيّة أو نفسيّة[4]. و" ... التّأويل بوصفه صرفاً للمعنى الظّاهر إلى المعنى الباطن على نحو يجعل المعنى الباطن منسجماً مع المعنى الظّاهر، تكمن وظيفته في معالجة مستوى معقّد من المعنى..."[5].

إنّ الممارسة التّأويلية ضاربة في القدم، بل يمكن أن نقول إنّها قديمة قدم الإنسان، فالإنسان كائن مؤوّل، بل إنّ الحياة نفسها تأويل عند نيتشة[6]. لكن الهرمنيوطيقا حديثة هدفها وضع القواعد لإقامة تأويل ذي مشروعيّة[7]. ويعدّ الألمانيّ فريدريك شلايرماخر مؤسّس الهرمنيوطيقا في عام1819م، فقد أراد منها أن تكون الإجراءات والمبادئ المستعملة في الوصول إلى معاني النّصوص المكتوبة بما في ذلك النّصوص القانونيّة والتّعبيريّة والأدبيّة والدّينيّة[8].

وقد بنى ديلثي تصوّره للتّأويل على أساس الفهم، والفهم عنده ليس نشاطاً لغويّاً، بل هو القدرة على النّفاذ إلى الحياة النّفسيّة للآخر، بمعنى أنّ الفهم يتّخذ منحى علم النّفس، وليس فلسفة اللّغة[9].

لكن هيدجر حاول أن يخلّص الفهم من كلّ بعد نفسيّ، ويربطه بفلسفة اللّغة، بل جعل الفلسفة عبارة عن تأويل، وأصبحت الهرمنيوطيقا عنده بنية الوجود[10]. ومن ثمّ عرّف الإنسان بأنّه الكائن

---

(1) قاره، نبيهة. (1998). الفلسفة والتأويل (ط1). بيروت: دار الطليعة. ص5.

(2) المصدر السابق، ص7.

(3) لالاند، أندريه. (2001). موسوعة لالاند الفلسفية. ص555.

(4) عبد الغفار، محمد. (2002). عبد القاهر الجرجاني في النقد العربي الحديث: دراسة في إشكالية التأويل. ص18.

(5) المصدر السابق، ص18-19.

(6) نبيهة، الفلسفة والتأويل، ص52.

(7) المصدر السابق، ص43.

(8) الرويلي، ميجان؛ والبازعي، سعد. (2007). دليل الناقد الأدبي، ص89.

(9) نبيهة، الفلسفة والتأويل، ص9.

(10) المصدر السابق، ص9.

الوحيد الّذي يمثّل الوجود قضيّته الكبرى، على الرّغم من أنّه يعترف بأنّ قضيّة الوجود تُنسى في خضمّ الحياة اليوميّة، الّتي تشغل الإنسان بتفصيلاتها المملّة[1].

وقد خطت الهرمنيوطيقا خطوات مهمة على يد الفيلسوف الفرنسيّ بول ريكور، فهو ينتمي في تفكيره إلى ما يسمّى ب" الفلسفة التّأمّليّة"، ومطمح الفلسفة التّأمّليّة"... في منح الإنسان إمكانيّة فهم ذاته من حيث وجودها. والهرمنيوطيقا تكون فلسفيّة بقدر ما تسهم في تحقيق هذا المطمح"[2]. والتأمّل بهذا المعنى ذو بعد تأويليّ.

وقد حاول ريكور أن يؤلّف على عكس ديلثي بين التّفسير والتّأويل، فالتّفسير عنده لم يعد مقتبساً من علوم الطّبيعة، بل من اللّسانيّات، ونحن نفسّر النّصّ أوّلاً بدراسة علاقاته الخاصّة وبنيته. وهذا ما جعل ريكور يعتدّ بإنجازات البنيويّة الّتي هيّأت الأسس المنهجيّة لتحليل النّصّ، أي أنّها عنيت بالتّفسير. لكن ينبغي أن نتجاوز هذه المرحلة بأن نعطي دلالات لهذه التّفسيرات، بمعنى أن نتجاوز التّفسير إلى التّأويل، بل إنّ التّفسير ليجد تتمته بالتّأويل، وإلا أضحى عديم الجدوى[3]. وهي محاولة من ريكور للجمع بين البنيويّة ونظريّة التّأويل.

يعرّف ريكور الهرمنيوطيقا بأنّها:" طريقة لفكّ الرّموز، من جهة أنّ هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفيّ، أي الجاري على سنن الاستعمال الشّائع، عمليّة الكشف عن المعنى الثّاني الّذي رامه الرّمز عبر المعنى الأوّل"[4]. وقد اعترف ريكور صراحة بأنّه قد أفاد من مرسيا إلياد في تصوّره للرّمز بأنّه ذو معنى مزدوج[5].

وازدواجيّة الرّمز عند ريكور ليس المقصود منها، أنّ هناك دلالتين:" إحداهما حرفيّة والثّانية رمزيّة، بل حركة واحدة تنقله من مستوى إلى آخر يجعله يتمثّل الدّلالة الثّانية بوساطة الدّلالة الحرفيّة أو من خلالها"[6]. وبمعنى آخر" الدّلالة الرّمزيّة، إذاً، مشكّلة بحيث لا نرى منها إلا الدّلالة الثّانويّة عن طريق الدّلالة الأوّليّة، حيث تكون هذه الدّلالة الثّانويّة الوسيلة الوحيدة للدّنوّ من فائض المعنى. والدّلالة الأوّليّة هي التي تعطي الدّلالة الثّانويّة بصفتها معنى المعنى"[7].

---

[1] آرمسترونغ، بول ب. (2009). القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل. ص235.

[2] نبيهة، الفلسفة والتّأويل، ص22.

[3] الشرفي، عبد الكريم. (2007). من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون. ص19.

[4] ريكور، بول. (2006). بعد طول تأمل: السيرة الذاتية (فؤاد مليت، مترجم؛ عمر مهيبل، مراجع). ص50–51.

[5] المصدر السابق، ص51.

[6] ريكور، بول. (2006). نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى. ص97.

[7] المصدر السابق، ص97–98.

و يفرّق ريكور بين الاستعارة والرّمز على الرّغم من أنّ كلاً منهما ينطوي على ازدواجيّة معنى، باستثمار مصطلحي المغزى والإحالة، فالمغزى هو الدّلالات المستخرجة من النّصّ نفسه، من نسيجه اللّغويّ، أمّا الإحالة فهي كشف النّص للعالم، فالمغزى بهذا المعنى دلاليّ، أمّا الإحالة فلا– دلاليّة، والاستعارة لحظة دلاليّة، في حين يجمع الرّمز بين اللّحظة الدّلالية واللّحظة اللا– دلاليّة. يقول ريكور:" لكن في الرّمز أكثر ممّا في الاستعارة. فالاستعارة ليست سوى إجراء لغويّ– أي شكل غريب من أشكال الإسناد– يختزن في داخله قوّة رمزيّة. ويظلّ الرّمز ظاهرة ذات بعدين بحيث يشير الوجه الدّلاليّ إلى الوجه اللا– دلاليّ. الرّمز مقيّد بطريقة لا تتقيّد بها الاستعارة. فللرموز جذور. تدخلنا الرّموز إلى تجارب غامضة للقوّة. أمّا الاستعارات فليست سوى السّطوح اللّغويّة للرّموز، وهي تدين في قوّتها على الرّبط بين السّطوح الدّلاليّة والسّطوح ما قبل الدّلاليّة في أعماق التّجربة الإنسانية لبنية الرّمز ذات البعدين"[1].

واللّحظة اللا– دلاليّة هي الّتي تعطي البعد الفلسفيّ أو الظّاهراتيّ للرّمز، وهي نقطة الرّبط بين النّصّ والوجود. وبانفتاح النّصّ على الوجود من خلال الرّمز، يكون حديثنا عن الخطاب وليس النّصّ. فالخطاب هو ما يستبطن الإحالة اللا– دلاليّة. ومن هنا تأتي رمزيّة المقدّس عند ريكور، فالمقدّس لا يكمن في البنية اللّغويّة للخطاب، وإنّما"... في تجذّر الخطاب في النّسق اللا– دلاليّ"[2].

من الأشياء الّتي أكّد عليها ريكور هو تصّوره لأيّ خطاب بأنّه خطاب استعاريّ[3]. ومن هنا يغدو المجاز جوهر اللّغة، كما يقول مندلاو:" من الحقائق البديهيّة المعروفة أنّ اللّغة في جوهرها مجازيّة. ويبدو أنّ التّفكير مجازيّ أيضاً بصورة جذريّة"[4].

كما أنّ ريكور تابع مرسيا إلياد في تصوّره للّغة الدّينيّة بأنّها لغة مجازيّة. بل إنّ اللّغة الدّينيّة حتّى في أشكالها البسيطة والقديمة لغة مجازيّة بامتياز، وهي بذلك تدعو إلى التّفكير، وتفتح مساراً تأويليّاً لا حدّ له[5]. وهذا ما أكّده ولتر ستيس بقوله:" التّفكير الدّينيّ كلّه، وكذلك اللّغة الدّينيّة بأسرها، يسودهما من أوّلهما إلى آخرهما الطّابع الرّمزيّ"[6]. وكما يقول داريوش:" لا يمكن اعتبار الدّين حيّاً إلا إذا استطاع التّحدّث بلغة الرّموز والاستعارات، وإذا تمتّعت رؤيته الأساطيريّة ببركة الفيض القدسيّ، وإذا أمكنه الارتباط بمصدر الفيض عن طريق ممارسة المراسيم والطّقوس الدّينيّة. ينحدر الدّين نحو

---

(1) المصدر السابق، ص115–116.

(2) المصدر السابق، ص104.

(3) ريكور، بول. (1999). الوجود والزمان والسرد (فلسفة). ص13.

(4) مندلاو، أ. أ. (1997). الزمن والرواية. ص182.

(5) نبيهة، الفلسفة والتّأويل، ص84.

(6) ستيس، ولتر. (2013). الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين. ص33.

الانحطاط إذا فقدت الرّموز الأزليّة قدرتها على البيان وانقلبت إلى استعارات عاديّة... بكلمة أخرى، إذا حلّت المفاهيم المنطقيّة محل الرّموز والإلماحات الرّوحيّة، وهبط المبدأ والعالم إلى درجة الاتّصالات الذّهنيّة، وسقطت عن الاعتبار المراسيم الدّينيّة الرّامية إلى التّواصل مع المبدأ و"إعادة تأسيس" الوجود"[1].

ومن الأشياء التي أكّد عليها ريكور أن لا سبيل لفهم الذّات أو الواقع إلا من خلال وساطة العلامات والرّموز والنّصوص[2]. والنّصّ له بعدان بعد تواصليّ من حيث كونه وسيلة لفهم الذّات أو الواقع، وبعد تباعديّ من حيث كونه وسيطاً بين الحقيقة وإدراك هذه الحقيقة. يقول ريكور:" الخيال هو السّبيل المفضّل لإعادة وصف الواقع. والكلام الشّعريّ هو الّذي يحدث ما سمّاه أرسطو بالمحاكاة لكن في الحقيقة أن ليس هناك محاكاة وإنّما إعادة خلق الواقع عن طريق خرافة أو "حكاية" تصل إلى جوهره العميق"[3]. فالحبكة القصصيّة بهذا المعنى تعطي" الشّكل أو الصّورة الملائمة للتّجربة البشريّة الّتي هي مفكّكة باستمرار. أو أنّها بتعبير آخر رسم تخيّليّ..."[4]. ومن ثمّ الذّات لا تعرف نفسها إلا بطريقة غير مباشرة من خلال التّعبيرات الثّقافيّة بجميع أنواعها، لا سيّما السّرد[5].

وإذا كان هيدجر يرى الزّمن محدّداً للوجود الإنسانيّ، فإنّ ريكور يرى أنّ الزّمن لا يكون إنسانيّاً إلا إذا وضع في حبكة سرديّة[6]. فالذّات الإنسانيّة المنغلقة على نفسها، المحتجبة عنّا، تتجلّى لنا من خلال السّرد. يقول:"... ما نسمّيه الذّات ليس بالمعطى منذ البدء. وإذا أعطيت فهناك خطر أن تختزل إلى ذات نرجسيّة، أنانيّة، هزيلة، منها بالضّبط يستطيع أن يحرّرنا الأدب. وهكذا فإنّ ما نخسره على جانب النرجسيّة نستردّه على جانب السّرد"[7]. وبدلاً من هذه الذّات المفتونة بنفسها، "... تظهر ذات تمليها الرّموز الثّقافيّة، وهي أوّل ما تقدّمه مرويات تراثنا الأدبيّ. إذ تعطينا هذه المرويات وحدة ليست جوهريّة ثابتة ولكنّها سرديّة"[8].

---

[1] شايغان، داريوش. (2007). الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية. ص56-57.

[2] ريكور، بول. (1992). من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل. ص89.

[3] ريكور. (1992). ص89.

[4] المصدر السابق ص55.

[5] الورفلي، حاتم. (2009). بول ريكور: الهوية والسرد (ط1). بيروت: دار التنوير. ص 88.

[6] المصدر السابق، ص147.

[7] الهايدغر، مارتن. الوجود والزمان، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص55.

[8] المصدر السابق، ص55.

وعلى هذا الأساس تأتي أهمّية السّرد في الخطاب القرآنيّ، فالسّرد وسيلة للكشف عن الحقائق الّتي لا يمكن إدراكها بشكل مباشر، وسيلة للنّفاذ إلى عالم غيبيّ لا يمكن التّعبير عنه إلا عن طريق المجاز، وإلا عن طريق الحكاية.

مجاز الإغواء

يعدّ الشّرّ تحدّياً للدّين وللعدالة الإلهيّة[1]. و" ... لن يكون على الشّاكّ سوى أن يُشير إلى ما في العالم من شرّ وشقاء"[2]. والقرآن الكريم يقدّم تفسيره لقضيّة الشّرّ بقصّة إغواء آدم. قد يكون هذا الموضوع أقرب شيء إلى نظريّة التّحليل النّفسيّ منه إلى نظريّة التّأويل. لكنّي أذهب إلى ما ذهب إليه النّاقد الأرجنتينيّ إمبرت في قوله:" وفي سبر ما هو جنسيّ تعوّد نقّاد الأدب المتخصّصين في التّحليل النّفسيّ أن يغتصبوا نزاهة الأعمال الفنّيّة، وما هو أسوأ المعنى. والمحلّلون النّفسيّون ليسوا مقتنعين فيما يبدو من أنّ كاتباً ما، كتب عملاً ما، وفي كلّ حالة فإنّ هذا الكاتب لم يكتب ما يعتقد، وإنّما كتب ما أملاه عليه "شيء" ما من أعماق الكهوف. ويصبح عمل ما أكثر ثراءً ودلالة كلّما أظهر لنا جوانب أكثر من الحالات الدّاخليّة الّتي لا يريد المؤلّف نفسه أن يظهرها، أو لا يعرف أنّها موجودة"[3]. ومهما يكن من شيء فنظريّة التّأويل تشتغل على المجالات كلّها، فليس لها حدود تحدّها؛ لأنّ كلّ تأويل –سواء أكان نفسيّاً أم لم يكن– جزء من عملها. يقصّ علينا القرآن قصّة إغواء آدم على النّحو الآتي:

"ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من السّاجدين. قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبّر فيها فاخرج إنّك من الصّاغرين. قال فأنظرني إلى يوم يبعثون. قال إنّك من المُنظرين. قال فبما أغويتني لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم. ثمّ لآتينّهم من بين أيديهم ومن خلفِهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرَهم شاكرين. قال اخرج منها مذؤوماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأنّ جهنّم منكم أجمعين. ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنّة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشّجرة فتكونا من الظّالمين. فوسوس لهما الشّيطان ليُبدي لهما ماوُري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما ربّكما عن هذه الشّجرة إلا أن تكونا ملَكين أو تكونا من الخالدين. وقاسَمَهما إنّي لكما من النّاصحين. فدلاهما بغرور فلمّا ذاقا الشّجرة بدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنّة وناداهما ربّهما ألم أنّهكما عن تلكما الشّجرةِ وأقل لكما إنّ الشّيطان لكما عدوّ مبين. قالا ربّنا ظلمنا

---

[1] ريكور، بول. (2008). فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء (ترجمة: عدنان نجيب الدين). (ط2). المركز الثقافي العربي، ص219.

[2] الزّمان والأزل. ص315.

[3] إمبرت، إنريك أندرسون. (1991). مناهج النقد الأدبي. ص138.

أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكوننّ من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدوّ ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين"[الأعراف، 11-24].

كان يمكن أن أكتفي بعرض قصّة آدم فحسب، لكنّي وجدت أنّ قصّة آدم ترتبط بقصّة إبليس، بل إنّ قصّة إبليس لابدّ منها لتأويل قصّة آدم. إنّ هناك قصّتين صغيرتين متداخلتان، والقصّتان عبارة عن حواريّتين، الأولى بين إبليس والله، والثّانية بين آدم والله. وأنا هنا لا أتعامل مع القصّتين بوصفهما واقعتين حقيقيّتين؛ لأنّ هذا ليس من شأن نظريّة التّأويل، بل لا بدّ لي من أجل أن أفهم هاتين القصّتين، أن أنفي عنهما واقعيّتهما، فالقصّتان تفتقران إلى الزّمان والمكان والحدث؛ لأنّهما غير واقعيّتين. وإذا لم تكونا واقعيّتين فهما تمثيليّتان، الأولى عن إبليس الممتنع عن تنفيذ الأمر الإلهيّ، والثّانية عن آدم الّذي استسلم للإغواء، وهذا الفهم يعود إلى طبيعة اللّغة. فاللّغة"... تمثيليّة، ولا وجود لحالة طبيعية للّغة عارية من التّمثيل والتّصوير"[1].

إنّ إبليس الممتنع عن تنفيذ الأمر الإلهيّ ليس إلا المنع نفسه، والمنع يعني القانون، والقانون لا يُجيز الخرق، وهنا إرادتان إرادة الله الّتي سنّت القانون، وإرادة القانون، والله فوق القانون؛ لذلك يجب أن تبقى إرادة الله، وتنفى إرادة القانون. لقد كان إبليس ينطلق من هذا المنطلق، فالله وحده الّذي يجوز له السّجود، أمّا آدم فلا يستحقّ ذلك، فإبليس محكوم بهوس القانون، أو أنّه قد أغواه القانون، متجاهلاً أنّ من وضع القانون يجوز له نسخه، فإبليس قد عبد القانون، ولم يعبد الله؛ لأنّ العبادة هي الطّاعة، ومن أطاع فقد عبد. ومن هنا قصّة إبليس تصبّ في جوهر الدّين، وجوهر الدّين قائم على النّسخ الإلهيّ للقانون.

لقد كان إبليس ينطلق من موقف يرى أنّ قانون الله لا يمكن له أن يتغيّر، لكن الحقيقة الّتي غابت عنه أنّ القانون الّذي يضعه الله، يقوم الله بنسخه، فليس هناك قانون ثابت وباقٍ إلى الأبد، فالقانون الإلهيّ الثّابت هو قانون التّغيير. كما في القرآن: " ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"[البقرة، 106.]. و" يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده علم الكتاب"[الرّعد، 39]. و" كلّ يوم هو في شأنٍ"[الرّحمن، 29]. فالله لا يؤمن بالثّبات، والحقيقة الثّابتة الباقية الّتي لا تتغيّر هي أنّ الله هو الباقي وحده، أمّا سواه فيجب أن يكون على عكس ذلك. كما في القرآن:" كلّ شيء هالك إلا وجهه"[القصص، 88].

ومن هنا ستأتي محنّة آدم، فالخطاب الإلهيّ الصّادر إلى آدم يحذّره أن لا يحذو حذو إبليس ويقف عند الثّبات والدّلالة الحرفيّة الظّاهريّة، وهذا هو مجاز الشّجرة، فالشّجرة نبات ثابت، ترمز إلى ظاهر الشّيء- وسيظهر رمز الشّجرة مرّة أخرى في قصّة يونس-. وقد حملت الشّجرة" ... الملامح

[1] بن حسن، حسن. (1992). النظرية التأويلية عند ريكور (ط1). مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر. ص39.

الأسطوريّة والدّلالات المتّصلة بالسّتر والتّغييب، ولذا لم يأتِ استثمار الشّجرة نصّيّاً من فراغ"[1]؛ لذلك حين أكل منها آدم بعد أن أغراه إبليس بدت له سوأته، تعبيراً عن بقائه على مستوى السّطح، من دون النّفاذ إلى أبعد من ذلك.

لقد حذا آدم حذو إبليس، فبدت سوأته، أو عورته،" فما ينقله رمز آدم أوّلاً وبشكل أساسيّ هذا التّأكيد أنّ الإنسان، إن لم يكن الأصل المطلق، فهو نقطة انبثاق الشّرّ في العالم. فلقد دخلت الخطيئة عن طريق إنسان واحد إلى العالم. هذا وإنّ الخطيئة ليست هي العالم، إنّها تدخل إلى العالم"[2].

لكن لماذا ظهر الوعي الجنسيّ عندما وقف آدم على مستوى السّطح؟ إنّ إدخال الوعي الجنسيّ في هذه القصّة تأكيد على أنّ آدم حين حذا حذو إبليس لا يختلف عن أيّ مخلوق آخر يفتقر إلى التّكريم الّذي حظي به آدم، حين سجدت الملائكة له– وسيظهر الرّمز الجنسيّ مرّة أخرى في قصّتي لوط ويوسف–؛ لذلك أدرك آدم خطأه، وخطؤه هو أنّه تشبّه بإبليس الّذي وقف عند الدّلالة الحرفيّة، وكان من الواجب عليه أن يتشبّه بالله؛ ليحصل على منصب "الرّئاسة العليا" كما عبّر عن ذلك الفيلسوف الألمانيّ كانت[3]؛ لأنّه خُلِق لذلك، خُلِق آدم ليكون التّمثيل الحسّيّ لألوهيّة لا تؤمن بالثّبات، لألوهيّة تَعبُر من دلالة إلى اخرى بلا توقّف.

وقد أدرك آدم خطأه فاستغفر ربّه، أي أدرك أنّه لم يُخلَق ليحذو حذو إبليس، وإنّما خُلِق ليكون خليفة الله. خُلِق آدم لتكون له القدرة على الفهم والإدراك والعبور من دلالة إلى أخرى. لقد فهم آدم بعد تجربته هذه النّاموس الأعظم للدّين، ناموس التّغيير، ناموس النّسخ، ناموس المحو والإثبات، ناموس الدّلالة المتحرّكة غير القارّة.

من أجل ذلك ستبدأ محنة بني آدم الّذين سيكونون فريقين: فريق يؤمن بالثّبات وبالدّلالة الظّاهريّة، وهؤلاء هم عبدة القانون أو الأعراف أو الأنظمة أو إبليس، وفريق لا يؤمن بذلك، بل يؤمن بالتّغيير وبالدّلالة المتحرّكة وبالنّسخ الإلهيّ المستمرّ للقانون، وهؤلاء هم عبدة الله.

مجاز القربان:

إذا كانت تجربة آدم تعود إلى ما قبل الزّمان والمكان والحدث، تجربة في عالم غيبيّ محض، أو في عالم افتراضيّ، صنعته مجازيّة الكتب المقدّسة، فإنّ تجربة ابني آدم أوّل تجربة على مستوى

[1] العدواني، معجب. (2010). مرايا التأويل: قراءات في التراث السردي. المركز الثقافي العربي، ص146.

[2] عيّاشي، منذر؛ وزيناتي، جورج. (2005). صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية. دار الكتاب الجديد المتحدة، ص322.

[3] وزادة، طيبة ماهر. (2001). فلسفة كانت التربوية. (ط1). دار الهادي، ص193.

التّاريخ البشريّ، أو الوجود البشريّ على سطح الأرض، بعد أن هبط آدم من جنّة عالية إلى أرض سافلة. يقصّ علينا القرآن نبأ ابني آدم على النّحو الآتي:

(واتلُ عليهم نبأ ابني آدم إذ قرّبا قرباناً فتُقبّل من أحدهما ولم يُتقبّل من الآخر قال لأقتلنّك قال إنّما يتقبّلُ الله من المتّقين. لئن بَسَطْتَ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسطٍ يديَّ إليك لأقتلك إنّي أخاف الله ربّ العالمين. إنّي أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النّار وذلك جزاء الظّالمين. فطوّعت له نفسُه قتلَ أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين. فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليُريَه كيف يواري سوأة أخيه قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوأة أخي فأصبح من النّادمين)[المائدة: 27-31].

لم يقصّ علينا القرآن سبب الخلاف بين الأخوين، ولم يذكر مكان وزمان الحدث، ولم يذكر ما القربان الّذي قدّمه كلّ واحد من الأخوين؟ ولِمَ قاما بتقديم القربانين إلى الإله؟ فالنّص القرآنيّ يميل إلى الاقتضاب، وهذه سمة مميّزة له، لكن هذا الاقتضاب يكون محمّلاً بالمعاني. وعدم التّفصيل في السّرد القرآنيّ لا يمنع من تأويل قصّة ابني آدم في ضوء نظريّة التّأويل.

لم يكن الابن الثّاني الّذي قام بقتل أخيه كافراً بالله، بل كان مؤمناً، والدّليل على ذلك أنّه قدّم قرباناً لربّه، ولا يَخفى أنّ القربان وسيلة للتّقرّب من الرّبّ. فالقربان"... يحمل في رمزيّته التّضرّع"[1]. لكن قربان قابيل لم يُتقبّل، على عكس قربان هابيل.

المحيّر في هذه القصّة هو أنّه كيف طُرِح خيارُ القتل في زمان يُفترض فيه أن يكون زمان براءة؟ وعلى الرّغم من الاقتضاب في السّرد القرآنيّ، وتركه التّفصيل، فإنّه يمكن أن نفهم كيف طُرِح خيارُ القتل، فكما أنّ قابيل تعلّم من الغراب كيف يدفن أخاه، فكذلك تعلّم من هذا الطّير القتل أيضاً. وهنا نرى أنّ الغراب أضحى معلّماً لابن آدم، فبعد أن كان آدم معلّماً للملائكة، أضحى ابنه متعلّماً من طير. ولا يَخفى أنّ من يتعلّم من طير، كيف له أن يُدرك الأسرار الإلهيّة. وعلى هذا الأساس لم يتمّ قبول القربان الّذي قدّمه قابيل؛ لأنّه لا يستحقّ هذا التّكريم الإلهيّ.

إنّ هابيل ينتمي إلى آدم ما قبل المعصية، فلم يقع في خطأ آدم، ولم يقف عند الدّلالة الظّاهريّة، وهذا واضح من عدم اشتراكه في جريمة القتل، وتَرَك نفسه في تساميها وعلوّها، فهو قد كان منشغلاً بما وراء هذا الحدث الظّاهريّ، كان منشغلاً بالدّلالات غير المنتهية الّتي تتبدّى أمامه؛ لذلك تُقبّل قربانه؛ لأنّه يستحق هذا التّكريم الإلهيّ. وهابيل هنا عندما قلت إنّه ينتمي إلى آدم ما قبل المعصية، لم يجمع بين النّقيضين، لم يجمع بين الطّاعة والمعصية، كما جمعهما آدم، بل جمع الطّاعة وحدها، فهو قد فاق أباه شأواً بعيداً.

[1] – مفلح فيصل هيكليّة الرّمز في الوجود.. دار الينابيع. دمشق. ط1. 2008. ص23.

أمّا قابيل فينتمي إلى آدم ما بعد المعصية، فآدم قد تسافل عندما أصغى إلى إبليس الّذي جعله يقف عند ظاهر الشّيء. وهنا الابن يسلك سلوك أباه، فيقع في معصية يندى لها جبين الإنسان، فهو قد هبط من منزلة أبيه إلى درجة أنّه لم يَكترث به الرّب، فلا تقبّل قربانه، كما تقبّل قربان أخيه، ولا تقبّل ندمه كما تقبّل توبة أبيه.

إنّ صراع الأخوين كان صراعاً بين مؤمنين بالله، وربّما كان سبب الصّراع هو في كيفيّة الإيمان، فليس الإيمان بالله هو إيمان واحد عند البشر أجمع، كما أنّ الله لا يريد أيّ إيمان، بل لا يريد من الإنسان إلا إيماناً خاصّاً، يتناسب مع التّكريم الإلهيّ له. ربّما رأى قابيل الواقف عند السّطح، والمحافظ على الشّريعة الظّاهريّة، رأياً مخالفاً من هابيل في فهمه للأشياء، فاستغرب ذلك، وظنّ أنّ أخاه قد خرج عن حكم الله.

إنّ رمزيّة القتل تعني الإخفاء المتعمّد، فهذا الفهم المتحرّك للدّلالة، انطلاقاً من رؤيا بعيدة، تغور في أعماق لا يمكن أن يدركها كلّ أحد، هو الّذي أراده قابيل من إخفائه للوجوه الكثيرة لدين الله، ليُترك الدّين بوجه واحد، وهي محاولة لغلق أيّ تأويل ممكن، وأيّة فسحة للتّعامل مع الدّين بحرّيّة يسمح بها الإله.

وعندما يتمّ غلق باب التّأويل، ورفض النّسخ في الشّريعة، لا يبقى من الشّريعة إلا الوجه المظلم، الّذي يجعل حياة الإنسان محنة كبيرة. ولعلّ هذا ما أراده القرآن من رمز الغراب في قصّة ابني آدم، فحياة الإنسان الّتي ينتصر فيها قابيل، ويُقتل فيها هابيل، ستكون خراباً وموتاً، ستكون حياة بوجه واحد، هو وجه الشّؤم، وبلون واحد هو لون السّواد.

لقد تقبّل الله توبة آدم بعد صدور المعصية، فعاد إلى حال صفائه؛ لأنّ ذنب آدم كان ذنباً عرضيّاً، فلم يكن آدم سطحيّاً أو ذا عقل متحجّر، كما هو الحال مع قابيل. فلم يكن قابيل مستنيراً بعقل يسمح له أن يكتشف الدّلالات غير المرئيّة؛ ولم يكن ندمه لأنّه أدرك ما لم يكن قد أدركه من ذي قبل، بل كان ندمه؛ لأنّه تسافل إلى درجة أضحى فيها الغراب الأسود معلّمه، فهو ابن آدم الّذي سجدت له الملائكة، وكان يظنّ أنّ كلّ من ينتمي إلى آدم يستحقّ هذا التّكريم. وهنا أدرك قابيل أنّه ينتمي إلى آدم من حيث الجسد، ولا ينتمي إلى آدم من حيث الفكر والرّوح، فقابيل أقرب إلى العالم الحيوانيّ منه إلى عالم آدم.

سنّ قابيل سنّة بقيت ثابتة في الأجيال القادمة الّتي تلته، فكان القتل هو شعار ورثته، وكان الجمود والتّحجّر هما الشّريعة الّتي آمنوا بها؛ فلا غرابة أن تكون هذه الأجيال المتعاقبة بعيدة عن الاهتداء الرّبّانيّ، فكان أن عبدوا الكواكب والنّجوم والحجارة والشّجر والحيوان وغير ذلك.

مجاز الطّوفان:

انتصر ظاهريّاً الجمود والتّحجّر، والفهم الحرفيّ للدّين، على الرّؤيا العميقة الّتي تكتشف غير المرئيّ، تلك الرّؤيا العميقة الّتي كان يمكن لها أن تجعل حياة الإنسان سعادة خالصة، فكان أن امتلأت الأرض ببشر لا يسمحون للآخر أن يخالفهم في شريعتهم، وظنّوا أنّ دين الله وجه واحد، ولم يكن نصيب الأنبياء وأتباعهم إلا القتل والتّنكيل والإقصاء. فلم يكن للإله خيار إلا أن يزيح هذا الفهم السّطحيّ من على سطح الأرض، ويغسل الأرض من خطايا الإنسان. والمتأمّل في القصص القرآنيّ يجد أنّ هناك تكراراً وإلحاحاً على هذا الموضوع، أقصد موضوع الخطيئة، وإهلاك الأقوام الّتي لم تذعن للإرادة الإلهيّة، ولم تستغفر ربّها. الأمر يجعلنا نذهب إلى أنّ الخطيئة قد أمست قدر الإنسان، الّذي لا ينفكّ عنه، إلا بالموت والهلاك. " ومن هنا يضفي التّكرار على الحركة الزّمنيّة للسّرد ذلك النّوع من الضّرورة الّذي ندعوه بالقدر أو المصير. ويقرأ التّكرار السّرديّ الجريان الزّمنيّ بوصفه تاريخيّة أصيلة ... وتحصل هذه التّاريخيّة حين يكون التّكرار أكثر من مجرّد صورة لفهم السّرد، أي حين يندمج التّكرار بفعل القصّ نفسه"[1]. الأمر الّذي جعل ريكور يقول:" يُبنى القدر في السّرد، فالقدر تُعاد روايته"[2]. يقصّ علينا القرآن حادثة الطّوفان على النّحو الآتي:

"وأوحي إلى نوح أنّه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون. واصنع الفُلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الّذين ظلموا إنّهم مغرقون. ويصنع الفُلك وكلّما مرّ عليه ملأ من قومه سخِروا منه قال إن تسخروا منّا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يُخزيه ويحلّ عليه عذابٌ مقيم. حتّى إذا جاء أمرنا وفار التّنّور قلنا احمل فيها من كلّ زوجين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه إلا قليل. وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومُرساها إنّ ربّي لغفور رحيم. وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بنيّ اركب معنا ولا تكن مع الكافرين. قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين. وقيل ياأرض ابلعي ماءك وياسماء أقلعي وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجوديّ وقيل بعداً للقوم الظّالمين. ونادى نوح ربّه فقال ربّ إنّ ابني من أهلي وإنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين. قال يا نوح إنّه ليس من أهلك إنّه عمل غير صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم إنّي أعظك أن تكون من الجاهلين. قال ربّ إنّي أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين. قيل يا نوح اهبط بسلام منّا وبركات عليك وعلى أمم ممّن معك وأمم سنمتّعهم ثمّ يمسّهم منّا عذاب أليم"[هود: 36-48].

---

[1] الوجود والزّمان. ص151-152.

[2] المصدر السابق. ص152.

إنّ حادثة الطّوفان كما يصوّرها السّرد القرآنيّ حادثة عالميّة، فهي شاملة للأرض جميعاً، وليس هناك أحد كان يمكن له أن يُستثنى من ذلك، فهي أشبه ما تكون بقيامة أرضيّة، فالنّاس فريقان إمّا هالك معذّب، وإمّا ناجٍ منعّم. وواضح من خلال القصّة أنّ أتباع نوح كانوا قلّة قليلة، أمّا الآخرون فكانوا الكثرة الكاثرة، وقد نجت القلّة، وهلكت الكثرة.

إنّ مجاز السّفينة هنا يعني قدرة نوح على استكناه الدّلالات، والعبور من دلالة إلى أخرى، فهو ذو عقل منفتح غير متحجّر، كما تحجّر الآخرون الّذين راحوا يسخرون منه ومن أتباعه. والسّفينة هي القرطاس الّذي كان يقرأ فيه نوح الدّلالات غير المنتهية، فهي ألواح، والألواح قد كتب فيها أفقاً رحباً، ففيها من كلّ شيء زوجين، كناية عن التّناسل الدّلاليّ الّذي لا ينفد، والّذي يبقى معيناً للأجيال القادمة.

ومجازيّة التّنّور مرتبطة أيضاً بالسّفينة، فالسّفينة القرطاس الّذي كان يقرأ فيه نوح؛ لذلك تفجّرت الدّلالات غير المنتهية، فأغرقت الأرض بهذا التّجديد، وعمق الرّؤيا، فلم يكن للدّلالة الظّاهريّة من بدّ إلا أن تغرق في طوفان من دلالات لا حصر لها، وتتلاشى فلا يكون لها وجود. والطّوفان يعادل الانحلال، والانحلال يستتبع الولادة الجديدة[1].

وكان نداء نوح ربّه محاولة لإنقاذ هذه الدّلالة الظّاهريّة، بعد أن تشذّبت ممّا علق بها من آثار القرون، وجعلها تعيش جنباً إلى جنب مع الدّلالات الأخرى، وهذا ما نجده في مجازيّة الابن هنا، الّذي كان يرى الجبل أبعد نقطة في الوجود، لكنّ الإرادة الإلهيّة قضت أن لا يكون لهذه الدّلالة من وجود، ولا يمكن لها أن تعيش مع الدّلالات الأخرى؛ لأنّ هذه الدّلالة الظّاهريّة تفسد على الإنسان حياته، فأدرك نوح خطأه، واستغفر ربّه، الّذي كان يرى أبعد من رؤيته.

كان نوح مصدراً لجميع هذه الدّلالات، وظنّ أنّ هذه الدّلالة تنتمي إليه أيضاً، ويمكن ان توضع في سفينته أو قرطاسه، فلم يأذن له الرّب، وأعلمه أنّ هذه الدّلالة غير صالحة، وهي دلالة فاسدة، لا يجوز لها هذا التّكريم الإلهيّ، فهذه الدّلالة لا تنتمي إلى نوح، وهو ليس مصدرها، وإنّما مصدرها العقل المتحجّر الّذي عاث في الأرض فساداً.

وعندما انتصرت الدّلالات المتجدّدة، عاش النّاس في سلام وبركات، فالسّلام لأنّ هناك حرّيّة في استكناه الدّلالات، وهناك تقبّل لهذه الدّلالات، الّتي يمكن لها أن تتعايش جنباً إلى جنب بلا ضغينة أو أحقاد، والبركات لأنّ الإنسان قد انتهت محنته، وسيعيش في سعادة وهناء.

لكن هذا لا يعني أنّ الفهم السّطحيّ سيندثر إلى الأبد، أو أنّه قد مات بشكل نهائيّ، وما زال لهذا الفهم من جولات وجولات ينتصر فيها ظاهريّاً على الفهم العميق. وكلّ دلالة تستقرّ وتثبت ويكون

[1] إلياد، مرسيا. (1988). المقدّس والمدنّس (عبد الهادي عبّاس المحامي، مترجم). دار دمشق، ص98.

لها أتباع ينافحون عنها، تكون خطراً على الإنسان، وهذا هو منبع الشّر، أيّ أنّ الرّكود هو منبع الشّر، فالدّلالة الّتي تصلح الآن، لا تصلح للآن الّذي يأتي بعده. فكلّ آن من الآنات يحتاج إلى دلالة أخرى تناسبه، ويمكن تشبيه ذلك بالماء، فكلّما كان الماء جارياً، ومتغيّراً، كان نافعاً، وصالحاً للشّرب، وكلّما ركد، ولم يتغيّر، كان مضرّاً، وغير صالح للشّرب. ومن هنا يجب أن تكون قيمة الدّلالة وفاقاً لمنزلتها في آنها فحسب؛ لأنّها قد لا تصلح للآن الآخر.

مجاز النّاقة:

عادت الدّلالة الظّاهريّة إلى الوجود بعد موتها بسبب الطّوفان، فقد أحياها أقوام لم يمتلكوا بصيرة، تسمح لهم أن يكتشفوا الأسرار الرّبّانيّة، ثمّ وصل الأمر إلى أن تركوا عبادة الله الواحد، فعبدوا الأصنام المتعدّدة، وهي حجارة يصنعها الإنسان بيده، ثم يقوم بعبادتها، حتى أمست عبادة الأصنام إرثاً، ودين الآباء والأجداد، وهو الدّين الّذي لا يُسمح لأحد بالنّيل منه، أو مساسه. وعبادة الأصنام تمثّل"... مستوىً تطوريّاً من مستويات الدّين، لا تطبّق فيه على الله سوى أكثر الرّموز بعداً عن التّطابق والملاءمة"[1]. وقد بعث الله النّبيّين؛ ينهون النّاس عن عبادتها، ويأمرونهم بالاستغفار، والعودة إلى دين الله الواحد، ولكنّهم لم ينتهوا، ولم يستغفروا، ولم يعودوا إلى دين الله الواحد، فما كان أمام الله إلا أن يعذّبهم بألوان العذاب، حتّى وصل الأمر إلى قوم صالح، فجعل لهم النّاقة آية. يقصّ علينا القرآن قصّة ناقة صالح على النّحو الآتي:

"وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قومي اعبدوا الله مالكم من إله غيره وهو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثمّ توبوا إليه إنّ ربّي قريب مجيب. قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوّاً قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإنّنا لفي شكٍ ممّا تدعونا إليه مريب. قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربّي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله إن عصيته فما تزيدونني غير تخسير. ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسّوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب. فعقروها فقال تمتّعوا في داركم ثلاثة أيّام ذلك وعد غير مكذوب. فلمّا جاء أمرنا نجّينا صالحاً والّذين آمنوا معه برحمة منّا ومن خزي يومئذٍ إنّ ربّك هو القويّ العزيز. وأخذ الّذين ظلموا الصّيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين. كأن لم يغنوا فيها ألا إنّ ثموداً كفروا ربّهم ألا بعداً لثمود"[هود: 61- 68].

إنّ الإرث الّذي ورثه قوم صالح عن آبائهم هو عبادة الأصنام، وواضح من خلال المحاورة بين صالح وقومه، أنّهم متمسكّون بهذا الإرث، ويؤمنون بنجاعة هذا الإرث، ويشكّكون بعقل صالح. ومجاز الصّنم يدلّ على الجمود والتّحجّر، وعدم إعمال العقل وتقبّل الإرث على علّاته بلا أدنى نقاش. فالصّنم تمثيل حسّيّ لفكر متخلّف رجعيّ لا يؤمن بالتّغيير، فهم يتّبعون الدّلالة الحرفيّة

[1] الزّمان والأزل. ص223.

الظّاهريّة، وهي تُفضي بهم إلى دروب مسدودة، لا قدرة لها على طرح الجديد، وإنتاج البدائل الّتي تمدّ حياة الإنسان بنسغ جديد.

إنّ قصّة ثمود قصّة عربيّة بامتياز، فلم ترد في التّوراة كما ينقل الطّبريّ قائلاً:" يزعمون (أي اليهود) أنّه لا ذكر لعاد وثمود ولا لهود وصالح في التّوراة، وأمرهم عند العرب في الشّهرة في الجاهليّة والإسلام كشهرة إبراهيم وقومه"[1]. وهذا يعني أنّ " قصّة صالح وثمود قصّة عربيّة، يظهر من فضائها أنّها جرت على رمال الصّحراء، ويظهر من أفعال شخصيّاتها أنّهم بدو رعاة ماشية"[2]. لذلك كانت آية صالح لقومه ثمود النّاقة، " ونحن نعلم من خلال مدوّنات الثّموديّين ورسومهم الّتي وصلت إلينا أنّ اقتصاد ثمود كان فعلاً قائماً على الإبل، ووجدنا في بعض النّقوش أنّهم يطلقون على الجمل تعبير " أقدس"؛ ولذلك فقد كانت النّاقة حيوانهم المحرّم والمقدّس. وينصّ كثير من روايات الإخباريّين وجامعي قصص الأنبياء على أن قوم ثمود هم الّذين اختاروا النّاقة آية لامتحان النّبيّ صالح بينهم؛ لأنّهم كانوا يحيطونها بالإجلال والتّقديس"[3].

والبعد المجازيّ للنّاقة هنا هي أنّها دلالة متحرّكة، والنّاقة حيوان يقطع الفيافي، فهي كالقلم الّذي يقوم بكتابة الدّلالات المتعدّدة المتجدّدة، والفيافي كالقرطاس الّذي يكتب عليه القلم ما يريد. فصالح انتقل من عالم الجماد وتجاوز عالم النّبات الّذي لا يختلف كثيراً عن عالم الجماد، وانتقل إلى عالم الحيوان الّذي يمتاز بالحركة؛ كناية عن التّخطي، والاجتياز من حالة إلى أخرى.

وقد طلب صالح من قومه أن يتركوا ناقته أو دلالته المتحرّكة، تتعايش جنباً إلى جنب مع دلالاتهم الظّاهريّة، وكان يمكن لهذه الدّلالة الجديدة، أن تمدّ الحياة بنسغ جديد، لكنّ القوم لم يأذنوا لهذه الدّلالة الجديدة ان تعيش إلى جوار دلالاتهم التّي استنفدت، فلم يأذنوا لها، وهنا طُرِح خيار القتل، وهو خيار ورثوه منذ عهد قابيل، محاولة لطمس ايّ فكر تجديديّ.

وقد ظنّوا أنّهم بفعلهم هذا يمكن أن يتخلّصوا منها، فلا يكون لها تأثير على حياتهم، لكنّهم إنّما قتلوا دلالاتهم الّتي لم تبقَ لها القدرة على أن تمتدّ بحياتها أكثر من ذلك. فلم يأذن الله أن يمدّ هذه الدّلالات بالحياة أكثر من ثلاثة أيّام، وهذه المهلة إنّما أعطيت لهم محاولة لمراجعة أنفسهم؛

---

[1] الطبري، محمد بن جرير. (د.ت). تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك (محمد أبو الفضل إبراهيم، محقق). (ط2، جـ 1، ص 162). دار المعارف.، 162/1.

[2] الكوّاز، محمد كريم. (2008). مملكة الباري: السرد في قصص الأنبياء. (ط1، ص 189). الانتشار العربي، ص189.

[3] ستيتكيفيتش، ياروسلاف. (2005). العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية (سعيد الغانمي، مترجم). (ط1، ص 18). المركز الثقافي العربي، ص18.

وليستغفروا من خطيئتهم، لكنّ المهلة انقضت من غير أن تكون هناك مراجعة للنّفس، ومن غير أن يكون هناك استغفار.

ولم يكن أمام الله إلا أن يهلكهم، والبعد المجازيّ للهلاك هو أنّه تخطّي الزّمان لدلالات مستهلكة، لا قدرة لها أن تأتي بالجديد، وبما ينفع النّاس، ولا تمثّل التّكريم الإلهيّ الّذي منحه الله الإنسان. والهلاك محو اضطراريّ، عندما يصل الإنسان إلى درجة لا يسمح بها أن يتغيّر، وعندما يقف أمام أيّ تيّار تجديديّ، يريد أن يعيد الأمل والإشراق إلى الحياة. فالوقوف أمام السّنّة الإلهيّة وهي سنّة التّغيير والتّجديد، يعني أنّ الإنسان لا يفقه القانون الإلهيّ السّاريّ في كلّ شيء، وسيكون الإنسان هو الخاسر.

فلم يكن أمام الله إلا أن يُهلك ثموداً، الّذين تحجّروا، بل أصبحوا أسوأ حالاً من الحجارة، لأنّ الحجارة أضحت عندهم إلهاً يُعبد، فالحجارة نالت التّكريم والتّقديس، لكنّهم بفعالهم هذه نالوا الإهانة والطّرد من رحمة الله الواسعة. ومن ينعم النّظر يجد أنّ ثموداً، تردّوا في عين الله إلى درجة أن جعل آيتهم النّاقة، أيّ أنّ الله فضّل هذا الحيوان على هؤلاء، وأمرهم أن يكونوا حماة لها، فقد سخّرهم لها، بل نزلت اللّعنة الإلهيّة بهم عندما عقروها. ولو كان لهم قيمة عند الله ما فُعِل بهم هذا، فالله سخّر النّاقة للإنسان، والإنسان يعقر النّاقة، ويأكلها، ولا تثريب له على ذلك. بل إنّ العرب كانوا يحكمون على النّاقة بالموت إذا مات صاحبها، فيتركونها بلا طعام ولا شراب[1]. وذلك عندما يكون الإنسان ذا قيمة، لكنّه عندما يُسلب القيمة، يفقد هذا التّكريم، فيكون أسوأ حالاً من جميع ما خلق الله.

الخاتمة:

لدراسة أن القراءة الهرمنيوطيقية للنص القرآني يمكن أن تسهم في تعميق الفهم واستجلاء الدلالات الكامنة فيه، متى ما روعيت خصوصية القرآن الكريم بوصفه نصاً مقدساً له مرجعياته العقدية واللغوية والتفسيرية الخاصة. ومن ثم فإن الإفادة من المنهج الهرمنيوطيقي لا تعني القطيعة مع التراث التفسيري الإسلامي، بل يمكن أن تكون وسيلة لإغناء عملية الفهم وإعادة اكتشاف أبعاد النص في ضوء متغيرات الواقع وأسئلة العصر.

النتائج:

1- الهرمنيوطيقا تمثل منهجاً تأويلياً يسعى إلى فهم النصوص والكشف عن دلالاتها العميقة من خلال دراسة العلاقة بين النص والقارئ والسياق.

[1] عبد البديع، لطفي. (1997). عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب (ط1). بيروت، القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون / الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، ص184.

2- النص القرآني يتميز بثراء دلالي وقدرة متجددة على إنتاج المعاني، الأمر الذي يجعله قابلاً للدراسة من زوايا تأويلية متعددة مع الحفاظ على خصوصيته وقدسيته.

3- قصص الأنبياء في القرآن الكريم لا تهدف إلى السرد التاريخي المجرد، بل تسعى إلى ترسيخ القيم العقدية والأخلاقية والتربوية والإنسانية.

4- السياق النصي واللغوي والموضوعي يمثل عنصراً أساسياً في توجيه عملية التأويل وضبطها، ومن ثم لا يمكن فصل المعنى عن سياقه القرآني.

5- إن تطبيق المنهج الهرمنيوطيقي على قصص الأنبياء يبرز عالمية الرسالة القرآنية وقدرتها على مخاطبة الإنسان في مختلف الأزمنة والبيئات الثقافي

التوصيات:

1- تشجيع الدراسات التطبيقية التي تتناول النص القرآني في ضوء المناهج التأويلية الحديثة.

2- تعزيز الحوار العلمي بين التراث التفسيري الإسلامي والنظريات الهرمنيوطيقية المعاصرة.

3- توجيه الباحثين إلى دراسة نماذج قرآنية أخرى وفق مقاربات تأويلية منضبطة.

4- الإفادة من قصص الأنبياء في بناء قراءات معاصرة تستلهم القيم الإنسانية والأخلاقية التي يحملها القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

1- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (د.ت.). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

2- آرمسترونغ، بول ب. (2009). القراءات المتصارعة: التنوع والمصداقية في التأويل (فلاح رحيم، مترجم). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

3- أرمستونغ، كارين. (2008). تاريخ الأسطورة (وجيه قانصو، مترجم). بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.

4- الأصفهاني، الراغب. (2010). مفردات ألفاظ القرآن (ط1). بيروت: دار الأميرة للطباعة والنشر.

5- إلياد، مرسيا. (1988). المقدس والمدنس (عبد الهادي عباس المحامي، مترجم). دمشق: دار دمشق.

6- إمبرت، إنريك أندرسون. (1991). مناهج النقد الأدبي (الطاهر أحمد مكي، مترجم). القاهرة: مكتبة الآداب.

7- حسن بن حسن. (1992). النظرية التأويلية عند ريكور (ط1). مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر.

8- الرويلي، ميجان والبازعي، سعد. (2007). دليل الناقد الأدبي (ط5). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

9- ريكور، بول. (1992). من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل (محمد برادة وحسان بورقية، مترجمان). القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.

10- ريكور، بول. (1999). الوجود والزمان والسرد (فلسفة) (سعيد الغانمي، مترجم ومقدم). الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

11- ريكور، بول. (2006). بعد طول تأمل: السيرة الذاتية (فؤاد مليت، مترجم؛ عمر مهيبل، مراجع) (ط1). بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

12- ريكور، بول. (2006). نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى (سعيد الغانمي، مترجم) (ط2). الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

13- ريكور، بول. (2008). فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء (عدنان نجيب الدين، مترجم) (ط2). بيروت: المركز الثقافي العربي.

14- ريكور، بول. (2009). الهوية والسرد (حاتم الورفلي، مترجم) (ط1). بيروت: دار التنوير.

15- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. (2001). أساس البلاغة (ط1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

16- ستيتكيفيتش، ياروسلاف. (2005). العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربية (سعيد الغانمي، مترجم) (ط1). الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي.

17- ستيس، ولتر. (2013). الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين (زكريا إبراهيم، مترجم؛ أحمد فؤاد الأهواني، مراجع). القاهرة: مكتبة الأسرة.

18- شايغان، داريوش. (2007). الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية (حيدر نجف، مترجم) (ط1). بيروت: دار الهادي.

19- الشرفي، عبد الكريم. (2007). من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: دراسة تحليلية في النظريات الغربية الحديثة (ط1). بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون.

20- الطبري، محمد بن جرير. (د.ت.). تاريخ الطبري – تاريخ الرسل والملوك (ط2). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف.

21- عبد البديع، لطفي. (1997). عبقرية العربية في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب (ط1). بيروت، القاهرة: مكتبة لبنان ناشرون / الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان.

22- عبد الغفار، محمد عبد الرزاق. (2002). عبد القاهر الجرجاني في النقد العربي الحديث: دراسة في إشكالية التأويل (ط2). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

23- العدواني، معجب. (2010). مرايا التأويل: قراءات في التراث السردي (ط1). الرياض، بيروت، الدار البيضاء: النادي الأدبي بالرياض / المركز الثقافي العربي.

24- عيّاشي، منذر وزيناتي، جورج (مترجمان). (2005). صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية (ط1). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

25- الفراهيدي، الخليل بن أحمد. (د.ت.). العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. (د.ن).

26- قاره، نبيهة. (1998). الفلسفة والتأويل (ط1). بيروت: دار الطليعة.

27- القبّانجي، أحمد. (2009). الله والإنسان: إشكالية العلاقة وأزمة الوجدان (ط1). بيروت، بغداد: منشورات الجمل.

28- الكوّاز، محمد كريم. (2008). مملكة الباري – السرد في قصص الأنبياء (ط1). بيروت: الانتشار العربي.

29- لالاند، أندريه. (2001). موسوعة لالاند الفلسفية (خليل أحمد خليل، مترجم) (ط2). بيروت، باريس: منشورات عويدات.

30- مفلح، فيصل. (2008). هيكلية الرمز في الوجود (ط1). دمشق: دار الينابيع.

31- مناهج النقد الأدبي. (1991). (ط1). القاهرة: مكتبة الآداب.

32- مندلاو، أ. أ. (1997). الزمن والرواية (بكر عباس، مترجم؛ إحسان عباس، مراجع) (ط1). بيروت: دار صادر.

33- وزادة، طيبة ماهر. (2001). فلسفة كانت التربوية (ط1). بيروت: دار الهادي.