المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i4.332

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 31-10-2023
تاريخ القبول: 22-11-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# من استدراكات ابن عاشور وإضافاته اللغويّة في تحريره على الكشّاف

**سهام البوسعيدي**[1]

boussaidisihem@gmail.com

## ملخّص:

تسعى هذه الدّراسة إلى الكشف عن تجديد النّظر إلى آليّات التّفسير اللغوي لدى محمد الطاهر ابن عاشور في ثنايا مشروعه الضّخم، تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، وذلك من خلال زاوية نظر محدّدة وهي محاورة باقةٍ من استدراكاته اللغويّة وإضافاته على كشّاف الزمخشري؛ ولأجل حصول هذا الغرض جاءت منهجيّة هذه الورقة لؤلبيّة عوّلت فيها على التخلّص الضّمني بين ما كان من قبيل المخالفة وما كان من قبيل الابتكار إذ هما بالمحصّلة من ملامح التجديد السّاري في التحرير والتنوير. كما قسّمت البحث ضمن هذه المنهجيّة إلى ثلاثة عناصر وفق معيار واضح هو طبيعة الموجّهات التي علّل بها ابن عاشور تجاوزه للكشّاف في معرض تحليله لمواضع مختلفة من القرآن، فجاءت تلكم الأقسام متنوّعة الأبعاد منها التّداوليّ ومنها المصطلحيّ ومنها المناسباتيّ. أمّا بخصوص نتائج البحث فأبرزها هو ثبوت صدقيّة فرضيّة ألقاها الرجل في حقّ تفسيره عبّر عنها بقوله: «**فيه أحسن ما في التّفاسير، وفيه أحسن ممّا في التّفاسير**»، وذلك في حدود بحثي. كما أنّ توصُّلنا إلى إثبات الوعي الكبير الذي رافق صاحب التحرير والتنوير في ثنايا تحليلاته للآيات بضرورة الكشف عن غرض القرآن الأسمى في إيصال الهداية والإصلاح للمتلقّي من خلال مراعاة أحواله لهو من أهمّ نتائج هذا البحث..

## الكلمات المفاتحية:

التّجديد - التّفسير اللغوي – المناسبة – المصطلح - مقام التلقّي.

(1) أستاذة مساعدة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية في تخصّص: علوم القرآن والتفسير.

للاقتباس: **البوسعيدي، سهام**، من استدراكات ابن عاشور وإضافاته اللغويّة في تحريره على الكشّاف، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 44 - 99.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received : 2023-10-31
Accepted : 2023-11-22

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Some of Ibn Ashour's Corrections and Linguistic Additions in His Work on *Al-Kashaf*

**Boussaidi Sihem**[(2)]
boussaidisihem@gmail.com

## Abstract:

TThis study seeks to reveal a fresh look at Muhammad al-Tahir Ibn Ashour mechanism of linguistic interpretation in his huge project *Tahreer Al-ma'na Al-Sadeed wa Tanweer Al-A'ql Al-Jadeed Min Tafseer Al-Kitab Al-Majeed* through a specific viewpoint which is interviewing a bunch of his linguistic qualifications and addendum to Imam Al-Zamakhshari's book Al-Kashaf. In order to achieve this purpose, the methodology of this paper was spiral, in which it relied on the implicit separation between what was a type of violation and what was a type of innovation, as they are ultimately features of the innovation taking place in liberation and enlightenment. I also divided the research within this methodology into three components according to a clear criterion, which is the nature of the guidelines used by Ibn Ashour to explain his overcoming to *Al-Kashaf* in his analysis of various placements in The Quran. These components showed up in various configurations such as deliberative, terminological and occasional. The research conclusion confirmed the validity of a hypothesis that Ibn Ashour himself made about the truth of his interpretation, which he expressed by saying: "It contains the best of what is in interpretations, and in it is better than what is in interpretations." Another important conclusion is the proof of the great awareness that accompanied the caller of liberation and enlightenment throughout his analysis of the verses which shows the necessity of revealing the supreme purpose of the Qur'an in delivering guidance and reform to the recipient by taking into account his or her circumstances. which is the most important result of this research paper.

## Keywords:

Renovation -Linguistic Interpretation-Pertinence-Terminology – Reader Response

(2)Assistant professor at Hight Institute of islamic civilization specializing in Qur'anic sciences and interpretation.

ite this article as: Sihem, Boussaidi, Some of linguistic corrections and renovelations in Ibn Achour's Tahrir on Keshaf, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 44 - 99.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## مقدّمة:

أفاد محمد الطاهر ابن عاشور في الجانب اللغويّ من تفسيره من تطبيقات من سبقه من نحويّين وبلاغيّين ومفسّرين. غير أنّ الملاحَظ أنّ له مع الإمام الزمخشري وقفات متنوّعة؛ إذ كثيرًا ما يستحسن آراءه اللغويّة فيرجّحها في طريق درْك المعنى، في المقابل لم ينف هذا الاستيعاب عن الشيخ ابن عاشور لازِم الجِدّة فقد خالف صاحب الكشّاف في مسائل كثيرة واستدرك عليه وأضاف الجديد ممّا غفل عنه الأوائل. وهذا الأمر ليس بغريب -في الواقع- لكوننا عندما ننظر إلى المسار التّعاقبي للتفسير اللغوي نجد أنّ صاحب التحرير والتنوير، هو حلقتها الأخيرة، فقد استوعب وأقرّ وتجاوز فهوم سابقيه وآليّاتهم، ولأجل ذلك مثّل محمد الطّاهر ابن عاشور في الآن ذاته امتدادًا لمنهج التفسير اللغوي للقرآن وإضافة لا تنكر في رحابه.

ولهذه الدّراسة إشكاليّة بحثيّة تتجلّى في السّؤال التّالي: كيف كانت أصْداء الكشّاف في ثنايا التّحرير والتنوير؟ هل كانت جامدةً، مستهلَكة، أم أنّ محمّد الطّاهر ابن عاشور قد أسبغ عليها طابع الجِدَّة والحيويّة؟ وتبعًا لهذه الإشكاليّة الرئيسيّة تساءلنا عن طبيعة الآليّات التي خالف بها الرّجل بعض المسائل اللغويّة في الكشّاف إن على سبيل الاستدراك أو على سبيل الإضافة.

الهدف الإجمالي لهذا البحث هو الكشف عن نهوض التحليل العاشوري للآيات على مقوّميْ التأثّر والتّأثير أي كيف ينطلق من الأثر مرجعًا في الفهم والإفهام ليتجاوزه إلى الإضافة والابتكار تجديدًا.

من أهمّ الأهداف التفصيليّة لهذه الدّراسة هو بيان فقه التعليل الذّي قام عليه تجاوز ابن عاشور لبعض فهوم الزمخشري اللغويّة استدراكًا أو إضافةً.

وأنوّه إلى أنّ وقوعي على هذا الموضوع كان في الحقيقة تبعًا لملاحظات لاحظتها في بحثيْ الماجستير والدّكتوراه، ففي الأوّل وجدت أنّ ابن عاشور قد أضاف تطبيقات كثيرة في مجال الاعتراض البياني مقارنة بمن جاء قبله من المفسرين. وفي بحث الدكتوراه لاحظت أنّه قد خالف صاحب الكشّاف في مسائل لغويّة متنوّعة في باب الضّمني فكانت تلك الملاحظات نواة ضمّنتها هذا المقال. ومن هنا فإنّ عودتي إلى الدّراسات السابقة كانت محتشمة؛ إذ اطّلعت اطّلاعًا خفيفًا على أطروحة أعدّها الطالب الضّيف نطور بالجامعة الإسلاميّة العالمية بإسلام آباد بعنوان: «تفرّدات الطاهر بن عاشور في تحريره عن الزمخشري في كشافه وابن عطيّة في محرره والبيضاوي في أنواره (دراسة مقارنة)».

وهذه التفرّدات قسّمها الباحث إلى المسائل التالية: المتشابه اللفظي، الإعراب، بلاغيّة، مباحث في علوم القرآن من قبيل المناسبة بين الآيات وأسباب النّزول والنسخ، والتفسير العلميّ وكذا الفقهي، وبعض القواعد التفسيرية.

بخصوص الفرضيات **أقول**: ليفترضْ ابن عاشور -رحمه الله- ما يفترض في حقّ تفسيره بأنّ «**فيه أحسن ما في التّفاسير، وفيه أحسن ممّا في التّفاسير**»، لكن ما أنطلق منه في هذا المقام هي فرضيّة كبرى تقوم على تبيّن مدى وفاء الإمام محمّد الطاهر بهذا القوْل ومدى ثبوت صدقيّته، وذلك بالتحديد من زاوية نظر مخصوصة وهي بعض استدراكاته على الزمخشري في مجال اللغة أي في حدود بحثي.

هناك فرضية أخرى صغرى هذه المرّة، أضعها في مستهلّ التخطيط الذهني للبحث وهي قولنا: إنّ ابن عاشور لا يكتفي فيما يخالف فيه صاحب الكشّاف بمجرّد المخالفة بل يعلّل ذلك بموجّهات مختلفة ويثريه عبر تحليل بديل.

أمّا عن سؤال المنهج باعتباره البوْصلة الموجّهة للبحث العلميّ نحو أهدافه المرجوّة فإنّ مناهج هذه الدّراسة قد تداخلت في إطار منهجيّتها اللّوْلبيّة بين استقراء وتحليل ووصفٍ وكذا استنباط -بين الفينة والأخرى- لما وراء السّطور في كلام ابن عاشور والغاية منه.

وجاء البحث مقسمًا على مقدّمة ومدْخل وثلاثة مطالب، وسَمْتُ أوّلها باستدراكات وإضافات ذات بعد تداوليّ، وجاء ثانيها بعنوان: «استدراكات قائمة على آليّة المصطلح»، أمّا ثالثها فقد عنونت له بـ«التّجديد العاشوري عبر آليّة المناسبة».

## مدخل:

يُعَدّ محمّد الطاّهر ابن عاشور ابن بيئته التجديديّة التي بدأت صفحتها الأولى منذ سنة 1846 -تاريخ زيارة أحمد باشا باي لفرنسا- فالشيخ محمد الطاهر هو ابن تونس الثّائر على عصور التخلّف والجهل إبّان دخول المسلمين في ركود حضاري آنذاك. ولقد تشكّلت شخصيّته العلميّة من مخاضات محاولة الإجابة عن السؤال المشتهر وقتئذ وهو: لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وفي هذا السياق الثقافي حاول بناء مشروعه الحضاري على أربعة أسس هي إصلاح التعليم من خلال كتابه «أليس الصبح بقريب؟»، والإصلاح الاجتماعي الذّي صاغه في مؤلفه «أصول النّظام الاجتماعي

في الإسلام»، والإصلاح التشريعي وهو فحوى كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، أمّا الإصلاح الديني فقد عبّر عنه في ثنايا مشروعه الضخم: «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». وضمن هذا الأخير -كما يلوح من مفردات العنوان- دعا إلى ثنائية التجديد والاجتهاد، ويعنينا في هذه الورقة المقوّم الأوّل الذي ينطلق في نظر ابن عاشور من تجديد فهم النصّ القرآني دون إلغاء القويم من التراث، وبهذا الاعتبار فإنّ النقد والإضافة هما من معاول تشكّل العقل التفسيري للرجل ومن صميم شخصيته العلمية، وهذا ما جعل تعامله مع التفاسير السابقة له لا يقوم على الاستهلاك السالب، وإنّما يغلب عليه طابع الاستدراك والابتكار.

عُنِيَ الإمام محمد الطّاهر ابن عاشور في تفسيره عناية واضحة بالظّاهرة اللغويّة، فاهتمّ بالمفردة القرآنية من زواياها الدّلالية المختلفة وأوْلى التركيب النّحوي اهتمامًا غير مسبوق عندما ربطه غالبًا بمعطى التلقّي، كما نظر إلى الأساليب البيانية نظرة تتساوق مع مقاصد القرآن. وهو بين هذا وذاك ينتزع المرادات الإلهيّة وفق الطّاقة البشريّة بمعْولَي التأثّر والتّأثير فينطلق من الأثر مرجعًا في الفهم والإفهام ليتجاوزه إلى الإضافة والابتكار تجديدًا.

إنّ الرّجل قد أفاد في الجانب اللغويّ من فسْره من تطبيقات من سبقه من نحويّين وبلاغيّين ومفسّرين وكذا شرّاحهم وأشاد بذلك. غير أنّه كثيرًا ما يستحسن آراء الزمخشري اللغويّة في الكشاف فيرجّحها في طريق درْك المعنى، فله معه وقفات متنوّعة، في المقابل لم ينف هذا الاستيعاب عن الشيخ ابن عاشور لازِم الجِدّة فقد خالف صاحب الكشّاف في مسائل كثيرة واستدرك عليه وأضاف الجديد ممّا غفل عنه الأوائل.

ثمّ إنّك عندما تنظر إلى مخالفات ابن عاشور وإضافاته اللغويّة في تحريره على الكشّاف تجده يستدرك ويضيف عبر موجّهات وتعليلات متنوّعة بوسعنا أن نقسّمها إلى أنواع هي عناصر هذا البحث وهي التّالية:

**أوّلا**: معطى تداوليّ (تواصلي له علاقة بمقام التلقّي).

**ثانيًا**: مقوّم المصطلح.

**ثالثًا**: رافد المناسبة.

## 1.استدراكات ذات طابع تداوليّ:

مصطلح التداوليّة هو تعريب لمصطلح (pragmatique) المقترن في اللغة الفرنسية بمعنيْ محسوس وملائم ومصطلح (pragmatic) الذّي يدلّ في الإنجليزيّة -وهي اللغة التي كتبت بها أغلب النصوص المؤسّسة للبحث التّداوليّ- على ما له علاقة بالأفعال والوقائع العمليّة[3]. ويعرّفه القاموس الموسوعي للتداوليّة بما نصّه: «**هي دراسة الاستعمال اللغوي**»[4]ويقترح ماري دييل Marie Diller وفرانسوا ريكاناتي François Récanati تعريفًا للتداوليّة فحواه: «**هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة على مقدرتها الإبلاغيّة**»[5]، وغير خافٍ أنّ المقصود بالاستعمال هنا هو إخراج اللغة من صوريّتها وإدخالها ضمن حيّز الإجراء فتصبح جزءًا من الفرد المستعمل لها يبرم بها اتّفاقاته ويقدّم بها تهانيه ويعتذر بها ويعِدُ بها ويتزوّج ويطلّق بها ويشتري ويبيع وغير ذلك.

ولمّا كانت التّداولية في أبسط تعريفاتها هي فنّ التّواصل باللغة فإنّ ابن عاشور كثيرًا ما يسعى في تفسيراته إلى الكشف عن المُلمح التواصلي للغة القرآن وأنّه ليس حبيس زمن النزول، بل جمهوره كوني باعتباره قد شكّل منذ نزوله حدثًا كلاميًّا استهدف منزّله -سبحانه- تغيير واقع المخاطَبين على مرّ الأزمان؛ ولأجل ذلك جاءت أساليبه في خدمة هذا الغرض التّواصلي. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ السّياق التّداولي للقرآن متجدّد على مرّ العصور بتنوّع سياقات تلقّيه قراءةً أو سماعًا أو تدبّرًا أو استشفاءً أو نحوه.

هذا المنزع العمليّ الحركيّ في تحليلات ابن عاشور ألقى بظلاله على طبيعة مخالفاته اللغويّة للكشاف، فتراه يعلّلها في مناسبات كثيرة بمعْطى التلقّي، أي من خلال الكشف عن مدى مراعاة القرآن لأحوال المخاطبين، ولا أدلّ على ذلك من وفرة معجم المقام في استنطاق المضامين الدينيّة من قبيل [مقتضيات الأحوال - مقتضى الحال/المقام – المقامات – السامع – السّامعين – المخاطَب - المخاطَبين].

(3) انظر: بلانشيه (فيليب): التداولية من أوستين إلى غوفمان: تر: صابر حباشة، سورية - دار الحوار: ط1، 2007، ص17.

(4) موشلارؤ (جاك)، ربول (آن): القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين مجدوب، دار سيناترا للنشر - [دط]: 21:2010.

(5) أرمينيكو (فرنسواز): المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، الرباط - مركز الإنماء القومي، [دط]:8:1986.

نعم، إنّ التّأكيد على تشوّف القرآن لإقناع جمهوره الكونيّ وتغيير حاله إلى الأصلح عبر إخراج شاراته التداولية إلى النّور ثمّ تحليلها هو عمل غفل عنه المفسّرون قبل ابن عاشور.

فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ الزخرف/60 سيقَ على إثر إبطال ضلالة الذّين زعموا أنّ عيسى ابن الله تعالى. وقد اتّفق المفسّران إجمالًا أنّ فحوى هذه الآية هو إبطال ضلالة بعض المشركين في ادّعاء بنوّة الملائكة لله تعالى، غير أنّ الخلاف بينهما سرى في التّعليل النّحوي لشبه الجملة (منكم)، ولقد ألقى هذا التّباين في الفهم بظلاله على المعنى، فلئن فسّر الزمخشري الآية تفسيرًا قائمًا على المفعولية وذلك بقوله: «**وَلَوْ نَشاءُ لقدرتنا على عجائب الأمور وبدائع الفطر لَجَعَلْنا مِنْكُمْ (لولدنا) منكم يا رجال مَلائِكَةً يخلفونكم في الأرض كما يخلفكم أولادكم، كما ولدنا عيسى من أنثى من غير فحل، لتعرفوا تميزنا بالقدرة الباهرة**»[6]. فإنّ محمد الطاهر ابن عاشور اعتبر أنّ حمل معنى الآية على «الابتدائيّة والاتّصال توصيفًا لا يلاقي سياق الآيات»[7]، ثمّ قدّم تحليلاً آخر جعل من خلاله ملفوظ (منكم) على البدليّة والعوض أي: «**أَنَّهُ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُمْ مِنْ سُكَّانِ الْأَرْضِ بَدَلًا عَنِ النَّاسِ، فَلَيْسَ تَشْرِيفُ اللَّهِ إِيَّاهُمْ بِسُكْنَى الْعَوَالِمِ الْعُلْيَا بِمُوجِبٍ بُنُوَّتَهُمْ لِلَّهِ وَلَا بِمُقْتَضٍ لَهُمْ إِلَهِيَّةً، كَمَا لَمْ يَكُنْ تَشْرِيفُ عِيسَى بِنِعْمَةِ الرِّسَالَةِ وَلَا تَمْيِيزُهُ بِالتَّكَوُّنِ مِنْ دُونِ أَبٍ مُقْتَضِيًا لَهُ إِلَهِيَّةً وَإِنَّمَا هُوَ بِجَعْلِ اللَّهِ وَخَلْقِهِ**»[8]. في الأثناء علّل هذا الاستدراك بإيراد مقوّم المقام ومراعاة حال المخاطَبين الدّال على السّمت العمليّ التّداولي للخطاب القرآنيّ وذلك على مستويين، فلم يغفل أوّلًا عن تأكيد المعنى الذي رجّحه وهو (البدليّة) من خلال تحليل يوضّح الجانب البراغماتي للآية في سياقها؛ وذلك بإخراج مفهوم (لوْ) من صياصيه بما نصّه: «**وَجُعِلَ شَرْطُ (لَوْ) فِعْلًا مُسْتَقْبَلًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْمَشِيئَةَ لَمْ تَزَلْ مُمْكِنَةً بِأَنْ يُعَوِّضَ لِلْمَلَائِكَةِ سُكْنَى الْأَرْضِ**»[9]. ومعلوم أنّ هذا الرابط الحجاجي (لوْ) ذو طاقة حجاجيّة ومعلوم أنّ الحجاج أسلوب تداوليّ بامتياز.

وأمّا المستوى الثاني في بناء حججه فهو قوله: «**وَالْمَجْرُورُ مُتَعَلِّقٌ بِـ﴿جَعَلْنَا﴾، وَقُدِّمَ عَلَى مَفْعُولِ الْفِعْلِ (ملائكةً) لِلِاهْتِمَامِ بِمَعْنَى هَذِهِ الْبَدَلِيَّةِ لِتَتَعَمَّقَ أَفْهَامُ السَّامِعِينَ فِي تَدَبُّرِهَا**»[10].

---

(6) الزمخشري (جار الله): الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت - دار الكتاب العربي: ط3 - 1407 هـ: ج165/4.

(7) ابن عاشور(الطاهر): التحرير والتنوير، تونس-الدار التونسيّة للنشر، [د ط]: 1984: 242/25.

(8) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.ن:242/25.

(9) ابن عاشور (محمد الطاهر): م.ن:ص.ن.

(10) ابن عاشور (محمد الطاهر): م.ن: ص.ن

هذه التحليلات القائمة على الكشف عن البعد التّواصلي للقرآن مع المتلقّين ومدى تشوّف الشارع إلى إقناع جمهوره الكوني عبر أساليب عمليّة متنوّعة لا نجدها -في تقديري- عند الإمام الزمخشري.

يطالعنا صاحب التّحرير والتّنوير أيضًا في طريق تعليله لاستدراكاته اللغويّة على الكشّاف بما سمّاه (التّفنّن) «**وهو بَدَاعَةُ تَنَقُّلَاتِهِ مِنْ فَنٍّ إِلَى فَنٍّ بِطَرَائِقِ الِاعْتِرَاض والتنظير والتذليل والالتفات وَالْإِتْيَانِ بِالْمُتَرَادِفَاتِ عِنْدَ التَّكْرِيرِ تَجَنُّبًا لِثِقَلِ تَكْرِيرِ الْكَلِمِ، [...] فَيَكُونُ السَّامِعُونَ فِي نَشَاطٍ مُتَجَدِّدٍ بِسَمَاعِهِ وَإِقْبَالِهِمْ عَلَيْهِ، وفِي هَذَا التَّفَنُّنِ وَالتَّنَقُّلِ مُنَاسَبَاتٌ بَيْنَ الْمُنْتَقَلِ مِنْهُ وَالْمُنْتَقَلِ إِلَيْهِ هِيَ فِي مُنْتَهَى الرِّقَّةِ وَالْبَدَاعَةِ، بِحَيْثُ لَا يَشْعُرُ سَامِعُهُ وَقَارِئُهُ بِانْتِقَالِهِ إِلَّا عِنْدَ حُصُولِهِ**»[11].

ولمّا كان جوهر هذا التفنّن هو الاعتناء بمقام المتلقّي فقد أدمجته ضمن النوع التداوليّ؛ لأنّه على حدّ عبارة ابن عاشور «**يُعِينُ عَلَى اسْتِمَاعِ السَّامِعِينَ وَيَدْفَعُ سَآمَةَ الْإِطَالَةِ عَنْهُمْ، فَإِنَّ مِنْ أَغْرَاضِ الْقُرْآنِ اسْتِكْثَار أَزْمَانِ قِرَاءَتِهِ [...] وَفِي تَنَاسُبِ أَقْوَالِهِ وَتَفَنُّنِ أَغْرَاضِهِ مَجْلَبَةٌ لِذَلِكَ التَّيْسِيرِ وَعَوْنٌ عَلَى التَّكْثِيرِ**»[12]. فمثلا قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾﴿قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(الأعراف/60-61 ) حاول الزمخشري حال تفسيره لمضمونه إثبات الفرق بين قول قومه له: ﴿إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ﴾ وقوله هو: ﴿لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ﴾ بما نصّه: «**فإن قلت: لم قال لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ ولم يقل ضلال كما قالوا؟**

**قلتُ: الضلالة أخصّ من الضلال، فكانت أبلغ في نفى الضلال عن نفسه، كأنه قال: ليس بي شيء من الضلال**»[13].

مثل هذا التّوجيه الذّي تابعه فيه الرازي وابن الأثير قوّضه ابن عاشور معتبرًا الضلالة «**مَصْدَرا مِثْل الضَّلَالِ، فَتَأْنِيثُهُ لَفْظِيٌّ مَحْضٌ، والتَّاءُ (في الضلالة) لِمُجَرَّدِ تَأْنِيثِ اللَّفْظِ وَلَيْسَ فِي هَذِهِ التَّاءِ مَعْنَى الْوَحْدَةِ [...] فَلَيْسَ الضَّلَالُ بِمَنْزِلَةِ اسْمِ الْجَمْعِ لِلضَّلَالَةِ، خِلَافًا لِمَا فِي «الْكَشَّافِ»، لِأَنَّ التَّخَالُفَ بَيْنَ كَلِمَتِي ضَلَالٍ وَضَلَالَةٍ اقْتَضَاهُ التَّفَنُّنُ**[14]».

هذا التّخالف بين اللفظين علّله ابن عاشور بمدْرك التفنّن القاضي بمراعاة حال المخاطَبين ولذلك فهو مدرك عمليّ، حيويّ إذ «لمّا تقدّم لفظ ضلال استحسن أن يُعاد الكلام بلفظ يُغَايِرُهُ فِي

(11) ابن عاشور (محمد الطاهر): م.س: 116/1

(12) ابن عاشور(محمد الطاهر): ص.ن

(13) الزمخشري (محمود): الكشاف.113/2-114.

(14) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س: ج8-ب/192.

السُّورَةِ دَفْعًا لِثِقَلِ الْإِعَادَةِ فَقَوْلُهُ: ﴿لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾ رَدٌّ لِقَوْلِهِمْ: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الأعراف/60) إنما هو بِمُسَاوِيهِ لَا بِأَبْلَغَ مِنْهُ»[15].

من هنا يعتبر استدراك ابن عاشور على الزمخشري في هذا الموضع ذا طابع تداوليّ لأنّ توظيف علّة التفنّن بدفع ثقل الإعادة عن السّامعين في تفسير الآية يجلّي بوضوح تشوّف الشّارع إلى حصول الاستمتاع لمتلقّي القرآن ودفع السّآمة عنه فيحصل التّأثّر والإقناع وهذه الغاية هي جوهر التّواصل مع لغة المقدّس وهو ما يسمّيه التداوليّون المحدثون **فعل التأثير بالقول acte perlocutoire** ، فلئن كانت الكلمات العاديّة تنجز الأفعال على حدّ عبارة جون أوستين فإنّ القوّة الإنجازيّة للغة القرآن لا جرم تكون أعلى درجة مقارنة بكلّ كلامٍ، كيف لا وقد قام البيان الإلهيّ على رعاية مقتضى أحوال جمهوره الكونيّ.

ولا نجانب الصّواب إن قلنا إنّ هذا الانشداد الواضح في عروض التحرير والتنوير إلى بيان الملْمح التداولي للغة القرآن هو الذي سوّغ لابن عاشور إلى جانب الاستدراك على الزمخشري تجاوزه إلى تقديم الإضافة، من ذلك مثلًا: يقول الإمام في معرض تفسير أحد مشاهد سورة القصص في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾(القصص/26) «**وَجُمْلَةُ ﴿اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ عِلَّةٌ لِلْإِشَارَةِ عَلَيْهِ بِاسْتِئْجَارِهِ.وَجَاءَتْ بِكَلِمَةٍ جَامِعَةٍ مُرْسَلَةٍ مَثَلًا لِمَا فِيهَا مِنَ الْعُمُومِ وَمُطَابَقَةِ الْحَقِيقَةِ بِدُونِ تَخَلُّفٍ، فَالتَّعْرِيفُ بِاللَّامِ فِي ﴿الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ لِلْجِنْسِ وكذا التَّعْرِيفِ فِي الْمَوْصُولِ (من) الْمُضَافِ إِلَيْهِ خَيْرَ، فكلاهما مراد به العموم، وَجَعْلُ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ مُسْنَدًا إِلَيْهِ بِجَعْلِهِ اسْمًا مَعَ صِحَّةِ جَعْلِ ﴿الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ هُوَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مع تساويهما فِي الْمَعْرِفَةِ أُوثِرَ به تَّقْدِيم مَا هُوَ أَهَمُّ وَأَوْلَى بِالْعِنَايَةِ وَهُوَ خَيْرُ أَجِيرٍ؛ لِأَنَّ الْجُمْلَةَ سِيقَتْ مَسَاقَ التَّعْلِيلِ لِجُمْلَةِ اسْتَأْجِرْهُ فَوَصْفُ الْأَجِيرِ أَهَمُّ فِي مَقَامِ تَعْلِيلِهَا وَنَفْسُ السَّامِعِ أَشَدُّ تَرَقُّبًا لِحَالِه.**

**وَمَجِيءُ هَذَا الْعُمُومِ عَقِبَ الْحَدِيثِ عَنْ شَخْصٍ مُعَيَّنٍ يُؤْذِنُ بِأَنَّ الْمُتَحَدَّثَ عَنْهُ مِمَّنْ يَشْمَلُهُ ذَلِكَ الْعُمُومُ فَكَانَ ذَلِكَ مُصَادِفًا الْمَحَزَّ مِنَ الْبَلَاغَةِ؛ إِذْ صَارَ إِثْبَاتُ الْأَمَانَةِ وَالْقُوَّةِ لِهَذَا الْمُتَحَدَّثِ عَنْهُ إِثْبَاتًا لِلْحُكْمِ بِدَلِيلٍ. فَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ: اسْتَأْجِرْهُ فَهُوَ قَوِيٌّ أَمِينٌ وَإِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرَ مُسْتَأْجِرٌ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ. فَكَانَتِ الْجُمْلَةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى خُصُوصِيَّةِ تَقْدِيمِ الْأَهَمِّ وَعَلَى إِيجَازِ الْحَذْفِ، وَبِذَلِكَ اسْتَوْفَتْ غَايَةَ مُقْتَضَى الْحَالِ فَكَانَتْ بَالِغَةً حَدَّ الْإِعْجَازِ»[16].**

(15) انظر ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س:ص.ن.

(16) ابن عاشور الطاهر، م.س:20/105-106.

إنّ تحليل ابن عاشور لهذه الآية -وقد أوردته بطوله لأخذ بعضه بحجز بعض- من الأهمية بمكان في بيانه الفاعليّة التّواصلية للغة القرآن مع جمهوره الكوني؛ وذلك لأنّه تحليل يتساوق مع السمْت الحجاجيّ لخطاب الآية ويجليّه كذلك للباحث عن المعنى: فالفتاة رغبت في الزواج من موسى وحياءً من التصريح بذلك لوالدها استعملت في خطابها أساليب بلاغيّة صيّرت من عمليّة الاستئجار قاعدة عامّة تتجاوز شخصها وشخص المستأجر من خلال توسّل قياس ضمنيّ في المحاجّة **مقدّمته الكبرى**: المستأجر يبحث في شخص من يستأجره على صفات القوّة والأمانة، **ومقدّمته الصغرى**: هذا الرجل تتوفّر فيه صفتا القوّة والأمانة؛ إذن **النتيجة**: هذا الرّجل هو خير من يصلح لأن يكون أجيرًا. ولأجل ذلك لجأتْ ابنة شعيب إلى الأساليب المفيدة للعموم («ال» الاستغراقية -الإضافة-«من» الموصولة) لأنها أدخل في الإقناع إذ يسنِد اختيَارَها لهذا الرجل حجّةٌ معقولة هي بمثابة المبدأ العامّ وليس خيارًا نابعًا عن هوى.

ولقد حاول المفسّر هنا بيان مدى مطابقة هذا الخطاب بما حواه من ثراء بلاغيّ على غرار العموم والتقديم والتأخير والحذف لمقتضى الحال الخاص بخيرية استئجار موسى بعد إثبات قوته وأمانته ومن ثمّ تسري هذه القاعدة العامة ﴿إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ﴾ على كلّ مستَأجَر توفرت فيه هاتان الخصلتان إيجابًا للحكم بالدليل[17].

إذ ذاك من خلال تلكم الأمثلة المتقدّم ذكرها وهي غيض من فيض قدّم ابن عاشور استدراكاته على الكشّاف في زاوية من زوايا النّظر بشكل يترجم عن وعيه بحركيّة لغة القرآن، وأنّها لغة عمليّة تصل إلى أعلى درجات التّواصل مع المخاطَب من خلال مراعاة أحواله، وتسعى إلى تغيير حاله على مقتضى مقصد الهداية التي أرادها الشارع فجاءت تحليلاته مشحونة بدلالات الجهاز والإنجاز وفعل التّأثير في نفوس المتلقّين وعقولهم، وهي مفاهيم ما فتئت التداوليّات الغربية تنظّر لها. من جهة أخرى تربو دينامية استدراكات ابن عاشور على الزمخشري في كشّافه وتزداد حيويّتها بما فتح الله على صاحب التحرير والتنوير من آليات أخرى في توصيل المعنى إلى المتلقّي، لعلّ أهمّها في هذا المقام البعد الاصطلاحي.

(17) سهام، بوسعيدي، ارتهان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير، مجلّة المشكاة: 13-14.

## 2. استدراكات قائمة على آليّة المصطلح:

يلاحظ الدّارس للتّحرير والتنوير أيضًا أنّ ابن عاشور عُني عناية واضحة بضبط المصطلح القرآني أو ما يسمّى بمعاني المفردات أو بالدّلالة الإفراديّة، فالرّجل قبل أن يصل إلى المعنى الإجمالي التّركيبي يحرّر المعنى الإفرادي، إذ بدرْك معاني الألفاظ يتحصّل الرّصيد المعنوي المنشود.

ولقد أشاد ابن عاشور بعنايته بهذا المكوّن الدّلالي في التفسير بقوله: «**اهْتَمَمْتُ بِتَبْيِينِ مَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِضَبْطٍ وَتَحْقِيقٍ مِمَّا خَلَتْ عَنْ ضَبْطِ كَثِيرٍ مِنْهُ قَوَامِيسُ اللُّغَةِ**»[18]، ومن قبله ذهب بدر الدّين الزركشي إلى أنّ «**الَّذِي يَجِبُ عَلَى الْمُفَسِّرِ الْبَدَاءَةُ بِهِ الْعُلُومُ اللَّفْظِيَّةُ، وَأَوَّلُ مَا يَجِبُ الْبَدَاءَةُ بِهِ مِنْهَا تَحْقِيقُ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ، فَتَحْصِيلُ مَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ مِنْ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ مَنْ أَوَائِلِ الْمَعَادِنِ لِمَنْ يُرِيدُ أَنْ يُدْرِكَ مَعَانِيَهُ[...]، وَهُوَ كَمَا قَالُوا: إِنَّ الْمُرَكَّبَ لَا يُعْلَمُ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِمُفْرَدَاتِهِ لِأَنَّ الْجُزْءَ سَابِقٌ عَلَى الْكُلِّ فِي الْوُجُودِ مِنَ الذِّهْنِيِّ وَالْخَارِجِيِّ**»[19]. بل لقد اختزل حاجّي خليفة علم اللغة في البحث عن مدلولات جواهر المفردات، وهيئاتها الجزئية[20].

ويقصد خليفة بمعاني المفردات أو بالدّلالة الإفراديّة دراسة المفردة دراسة معجميّة من حيث اشتقاقها ومعانيها الخاصّة التي منها عاداته ومبتكراته والتّطوّر الدّلالي لألفاظه، وأما معانيها العامّة فهي من قبيل الترادف والاشتراك والتضادّ والمعرَّب من الكلمات وغيرها إذ قد عُلم أنّ «**اللفظ القرآني لفظان: لفظ خاصّ بالقرآن ولفظ عامّ ينتسب إلى اللغة العربية على العموم**»[21]. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ المقام لا يسمح بتناول القضيّة المصطلحيّة في القرآن من وجوهها المتعدّدة، ولكن حسبي أن أنتخب بعضها، ولا سيما فيما يخدم بحثي وهو استدراكات التحرير والتنوير على الكشّاف.

**قلت**: إنّ من أوضح قضايا المصطلح التي خالف فيها ابن عاشور الزمخشري والتي تندرج في إطار اللفظ القرآني الخاصّ ما أطلق عليه في تحريره تسمية «**عادات القرآن في نظمه وكلمه**»[22]واعتبر العلم بها حقًّا على المفسّر «لأنّ للتنزيل -على حدّ قوله- اصطلاحًا وعاداتٍ»، وينبغي لمن باشر العمل

(18) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س:8/1.

(19) الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376 هـ - 1957 م، 173/2.

(20) حاجّي خليفة (مصطفى) كشف الظنون، بغداد - مكتبة المثنى، تاريخ النشر:1941م، ص 1556/2.

(21) الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديمًا وحديثًا، دار الغرب الإسلامي، ط1،1986، ص67.

(22) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س، ج124/1.

بالتفسير في كلّ عصر ومصر أن يكون ملمًّا بمعهود البيان الإلهيّ حتّى لا يحمّل الألفاظ ما لا تحتمله من الدّلالات.

وفي الحقيقة ليس محمد الطاهر ابن عاشور بِدْعًا من العلماء في التنبّه إلى ما للقرآن من معجم خاصّ به، فقد سبقه إلى معرفة ذلك كلٌّ من أبي البقاء الكفوي إذ «اسْتَوْعَبَ فِي أوائل أبواب كِتَابِ «الْكُلِّيَّاتِ» كُلِّيَّاتٍ مِمَّا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ مَعَانِي الْكَلِمَاتِ، وَفِي «الْإِتْقَانِ» لِلسُّيُوطِيِّ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ»[23]. كما جاء مصطلح (عادة القرآن أو عادة الله) في بعض المواضع من الكشاف، وكذا من تفسير الرازي وغيرهم[24]، بل لقد تعرّض بَعْضُ السَّلَفِ لِشَيْءٍ مِنْ هذا الفنّ، **فَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: كُلُّ كَاسٍ فِي الْقُرْآنِ فَالْمُرَادُ بِهَا الْخَمْرُ، وَفِي «صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ» فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ الْأَنْفَالِ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ: «مَا سَمَّى اللَّهُ مَطَرًا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا عَذَابًا»، [..] وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ كُلَّ مَا جَاءَ مِنْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ فَالْمَقْصُودُ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ الْمُشْرِكُونَ**[25].

ولعلّ تميّز ابن عاشور في هذا الغرض نبع من جهتين:

**أوّلًا:** تخصيص هذا الأسلوب الذي كان مبثوثًا في التفاسير من قبله باسم خاصّ وهو «عادات القرآن» مكوّنًا من مكوّنات البحث المعجمي للمفردات في طريق سبْر الدّلالة الكليّة.

**وثانيًا:** فسح المجال لتطبيق هذا المعطى في ثنايا تحليله للآي، مع توظيفه أحيانًا لتعليل استدراكاته وإضافاته.

ولقد أشاد بعض المحقّقين بهذا التميّز في الجانب المصطلحي حتّى قال صاحب كتاب «من قضايا المعجم العربي»: «**إنّ في التحرير والتنوير زادًا لغويًّا وتفسيرًا هامًّا جاء على قدْر طموح صاحبه ومساهمته النقديّة**»[26].

---

(23) انظر، ابن عاشور(محمد الطاهر)، ج125/1.

(24) الزمخشري: في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُۥٓ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (هود/8-9)، قال جار الله: «وإنما وضع يستهزئون موضع يستعجلون؛ لأنّ استعجالهم كان على جهة الاستهزاء. والمعنى: ويحيق بهم إلا أنه جاء على **عادة الله** في أخباره». الكشاف:381/2.

والرّازي في معرض تفسير الآية 62 من سورة البقرة: (وَاعْلَمْ أَنَّ عَادَةَ اللَّهِ إِذَا ذَكَرَ وَعْدًا أَوْ وَعِيدًا عَقَّبَهُ بِمَا يُضَادُّهُ ليكون الكلام تاماً): تفسير الرازي: 535/3. وفي تفسير قوله تعالى: ﴿هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ آل عمران. (163) **الثَّالِثُ:** أَنَّ عَادَةَ الْقُرْآنِ فِي الْأَكْثَرِ جَارِيَةٌ بِأَنَّ مَا كَانَ مِنَ الثَّوَابِ وَالرَّحْمَةِ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِيفُهُ إِلَى نَفْسِهِ، وَمَا كَانَ مِنَ الْعِقَابِ لَا يُضِيفُهُ إِلَى نَفْسِهِ.

(25) ابن عاشور(الطاهر)، م.س 124/1.

(26) الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديمًا وحديثًا: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986.

**قلت: في معرض تطبيقاته لمعطى «عادات القرآن»، عند تفسيره مثلًا لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾(البقرة/3)عدّد ابن عاشور الوجوه المختلفة التي فسّر بها صاحب الكشّاف ملفوظ ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ من قبيل قول الزمخشري: «ومعنى إقامة الصلاة تعديل أركانها وحفظها من أن يقع زيغ في فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العود -إذا قوّمه- أو الدوام عليها والمحافظة عليها [...] وألّا يكون في مؤدّيها فتور عنها ولا توانٍ، من قولهم: قام بالأمر، وقامت الحرب على ساقها. وفي ضدّه: قعد عن الأمر، وتقاعد عنه -إذا تقاعس وتثبط- أو أداؤها، فعبر عن الأداء بالإقامة لأنّ القيام بعض أركانها، كما عبر عنه بالقنوت -والقنوت القيام- وبالركوع وبالسجود»**[27]. ثمّ نعتها بأنّها «بعيدة عن مساق الآية»[28]وليعتبر إقامة الصّلاة في مستوى أوّل «**اسْتِعَارَة تَبَعِيَّة شَبَّهَتِ الْمُوَاظَبَةَ عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالْعِنَايَةَ بِهَا بِجَعْلِ الشَّيْءِ قَائِمًا**»[29].

ثمّ إنّه في مستوى ثانٍ ذهب إلى تعليل أعمق من ذلك غفل عنه الزمخشري وهو «كوْن تَعْلِيق هَذَا الْفِعْلِ ذي المعنى الاستعاري بِالصَّلَاةِ إنّما هو مِنْ **مُصْطَلَحَاتِ الْقُرْآنِ** ورد فِي أَوَائِلِ نُزُولِهِ فَقَدْ وَرَدَ فِي سُورَةِ الْمُزَّمِّلِ[20] وَهِيَ ثَالِثَةُ السُّوَرِ نُزُولًا: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[30].

ولا يفوتني هنا أنوّه إلى ركون ابن عاشور بشكل واضح عند تكييفه البياني للجمل القرآنية إلى مكوّن الاستعارة لقيامها على وفرة عنصر التّخييل و«جريان التّجوّز في مستوى عبارتها أو تركيبها عبر خلْق علاقات تبادل جديدة بين وحدات اللغة بفعل عدول المتكلّم عن النّمط المعهود في التركيب»[31].

إنّ هذا التّعليل القائم على البعد الاصطلاحي يقوّي استدراك ابن عاشور على ما ذهب إليه الزمخشري في كشّافه لأنّه بتوسّل هذا الاعتبار قد حمى المعنى الذي انتخبه بسياج العرف الخاصّ للقرآن ومعانيه المعهودة التيّ لا يتناسب تفسيره بغيرها ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود -على ملْحظ المحقّقين- بل **إنّ نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي**

(27) الزمخشري (جار الله)، الكشاف:1/39-40.
(28) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه:1/231.
(29) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه:1/231.
(30) انظر ابن عاشور (الطاهر)، م.س:1/231.
(31) انظر: الأزهر الزنّاد، دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة، تونس - المركز الثقافي العربي، ط1:1992: ص61.

**لا تليق به ولا يجوز حمله على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي. فتدبر هذه القاعدة ولتكن منك على بال فإنك تنتفع في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه**[32].

ولأجل ذلك استقرى صاحب التحرير والتنوير -على حدّ قوله- «**عادات كثيرة فِي اصْطِلَاحِ الْقُرْآنِ مِنْهَا أَنَّ كَلِمَةَ هَؤُلَاءِ إِذَا لَمْ يَرِدْ بَعْدَهَا عَطْفُ بَيَانٍ يُبَيِّنُ الْمُشَارَ إِلَيْهِمْ فَإِنَّهَا يُرَادُ بِهَا الْمُشْرِكُونَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ﴾ [الزخرف: 29] وَقَوْلِهِ: ﴿فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾ [الْأَنْعَام: 89]** وغير خافٍ أنّ هذا التحديد المصطلحي لعرف القرآن هو من أسباب استدراكه من حين لآخر على من سبقه من المفسّرين ولا سيما على تفسير الكشّاف[33].

في مثال آخر وهو قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَۚ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَٰٓؤُلَآءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَٰفِرِينَ﴾(الأنعام/ 89)وهي آية واردة في سياق «**تَشْوِيه أَمْرِ الشِّرْكِ بِالِاسْتِدْلَالِ عَلَى فَسَادِهِ بِنَبْذِ أَهْلِ الْفضل وَالْخَيْر إيّاه**»[34] فسّر الزمخشري اسم الإشارة (هؤلاء) بقوله «**يعني: أهل مكّة**»[35]وهو تفسير مطلق غير محدّد للجهة المعنيّة بدقّة، وهذا المعنى ألقى بظلاله على بقيّة الآية ليفسّر عبارة ﴿قَوْمًا﴾ من قوله تعالى: ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا﴾ بأنّهم الأنبياء المذكورون في الآية السابقة ومن تابعهم[36].

جاء ابن عاشور فاستدرك عليه فيما ذهب إليه معتبرًا «الإشارة في قوله: (هؤلاء) إنّما هي إلى المشركين من أهل مكّة»[37] ومعلّلًا ذلك بما سمّاه «**عادات القرآن**» فيما نصّه: «**وَقَدْ تَقَصَّيْتُ مَوَاقِعَ آيِ الْقُرْآنِ فَوَجَدْتُهُ يُعَبِّرُ عَنْ مُشْرِكِي قُرَيْشٍ كَثِيرًا بِكَلِمَةِ (هَؤُلَاءِ)، كَقَوْلِهِ:** ﴿بَلْ مَتَّعْتُ هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ﴾ [الزخرف/29] **وَلَمْ أَرَ مَنْ نَبَّهَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ.وَكُفْرُ الْمُشْرِكِينَ بِنُبُوءَةِ أُولَئِكَ الْأَنْبِيَاءِ تَابِعٌ لكفرهم بمحمّدﷺ وَلِذَلِكَ حَكَى اللَّهُ عَنْهُمْ بَعْدُ أَنَّهُمْ قالُوا:** ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍۗ﴾ **[الْأَنْعَام/ 91]**»[38].

---

(32) الجوزيّة (ابن القيّم): التفسير القيّم، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت - دار ومكتبة الهلال، الطبعة: الأولى - 1410 هـ: ص278.

(33) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه:125/1.

(34) ابن عاشور (الطاهر)، المرجع نفسه:354/7

(35) الزمخشري، الكشاف43/2.

(36) الزمخشري، المرجع نفسه43/2.

(37) انظر: ابن عاشور(الطاهر)، م.س:354/7

(38) ابن عاشور(الطاهر)، المرجع نفسه: ص.ن.

هذا التدقيق الذي توخّاه ابن عاشور في تحديد معنى الإشارة في الآية جعل معنى ملفوظ (قوما) يغاير ما ذهب إليه الزمخشري من كونهم الأنبياء المذكورين سلفًا وليكون المقصود بالقوم في الآية «**الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا برسالة محمّد ﷺ وَالْقُرْآنِ وَبِمَنْ قَبْلَهُ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا جَاءَهُمْ مِنَ الْكُتُبِ وَالْحُكْمِ وَالنُّبُوءَةِ. وَالْمَقْصُودُ الْأَوَّلُ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ كَانُوا بِمَكَّةَ وَمَنْ آمَنَ مِنَ الْأَنْصَارِ بِالْمَدِينَةِ إِذْ كَانَتْ هَذِهِ السُّورَةُ قَدْ نَزَلَتْ قُبَيْلَ الْهِجْرَةِ**»[39].

بهذا المعنى يمكن القول إنّ محمد الطاهر ابن عاشور قد تأثّر وأثّر: أخذ عمّن سبقه شذرات مبثوثة في كلامهم عن عادات القرآن في نظمه وكلمه، ولكنّه أضاف إلى هذا الفنّ الكثير عند مباشرته لتحليل الآيات، وهذا المجهود تكمن أهميته في تمكين القارئ والباحث خاصّة من التعرّف على الدّلالة الغالبة في الاستعمال القرآني للّفظة بشكل لا يُغفل القرائن والسياقات المختلفة.

من جهة أخرى بوسعنا أن نثير في هذا المقام قضيّة من أهمّ قضايا المصطلح في ثنايا التّحرير والتنوير على غرار «عادات القرآن»، وهي الدّلالة الإفراديّة العامّة المتعلّقة بقضايا «**الترادف والتّضادّ والاشتراك اللفظي والاشتقاق والمعرّب وغير ذلك**»[40]. ولّما كان بحثي لاستدراكات ابن عاشور اللغويّة على كشّاف الزمخشري يرمي إلى الوقوف عند بعض المواضع التي خالفه فيها فإنني لم أكن في فسحة اختيار لتلكم المواضع، وإنّما يسلمني التقصّي في كلّ مرّة إلى مسألة معيّنة ضمن الدّائرة الصّغرى التي أدرسها في هذا العنصر وهي الدّلالات الإفرادية. وفي هذه المرّة كان محلّ النّزاع دائرًا حول قضيّة الاشتقاق وهو -كما هو معلوم- خصيصة من خصائص اللغة العربية وسرّ من أسرار مرونتها وثراء معانيها.

والاشتقاق -على حدّ عبارة الرازي- «**أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ**»[41] **لأنه يقوم على استمداد معاني الألفاظ من استعمال العرب لها [...] ثمّ إن كل لفظٍ مشتقٍّ من تركيب ما فإنه يحمل معنى ذلك التركيب أو فرعًا منه ضرورة؛ لوحدة الأصل التي هي خَصِيصةٌ للغة العربية [...] يضاف إلى ذلك أن الاشتقاق يُعَدُّ فيصلًا في الحكم بعروبة اللفظ؛ فقد «أطبقوا على أن التفرقة بين اللفظ العربي والعجمي (تكون) بصحة الاشتقاق»**[42].

(39) ابن عاشور(الطاهر)، م.س:354/7.

(40) انظر: منجي العمري: مدخل عام إلى علم الدّلالة - درس إلكتروني، الرابط: https://drive.google.com/file/d/0B5OAWp-dHaWwBbjdxZ0VUbzhibDQ/view?usp=sharing آخر تحديث :2020/02/19

(41) الرازي(محمد)، مفاتيح الغيب، بيروت - دار إحياء التراث العربي، ط3:1420هـ:29/1.

(42) محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصّل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم =

هذا الكلام نجد مقتضاه في ثنايا التحرير والتنوير فكثيرًا ما يجعل ابن عاشور مقوّم الاشتقاق موجّهًا من موجّهات ترجيح المعاني تأييدًا أو استدراكًا للتفاسير قبله أو استنباطًا لم يسبق إليه، فمعرفة وجوه هذا المكوّن هي طريق قويم لفهم معاني القرآن وتندرج في نظر صاحب التحرير والتنوير ضمن ما سمّاه بـ«مجموع علوم اللسان العربي»[43]ومن جهة أخرى يُعمل بالاشتقاق تأسّيًا بالقاعدة التي صاغها العلماء وهي أنّ «**القول الذّي يؤيّده تصريف الكلمة وأصل اشتقاقها أوْلى بتفسير الآية**»[44].

فهذا تمثيلًا قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَهُمۡ فَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغۡرَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ وَسَوۡفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾(المائدة/14)مردّ استدراك ابن عاشور فيه على الكشّاف إلى مفردة ﴿فَأَغۡرَيۡنَا﴾، ففي سياق الحديث عن «**الذين قالوا لعيسى: نحن أنصار اللّه، ثم اختلفوا بعده إلى: نسطورية، ويعقوبية، وملكانية**»[45] قال الزمخشري: «**فَأَغْرَيْنا فألصقنا وألزمنا، من غرى بالشيء إذا لزمه ولصق به وأغراه غيره. ومنه الغراء الذي يلصق به، بَيْنَهُمُ أي: بين فرق النصارى المختلفين. وقيل: بينهم وبين اليهود**»[46].

هذا الاشتقاق من الغراء وهو الدّهن الذّي يلصق به الخشب ردّه ابن عاشور بعلّة أنّ هذا المعنى تنوسي في الاستعمال واعتبره تطوّحًا عن المقصود مرجّحًا اشتقاق مفردة ﴿فَأَغۡرَيۡنَا﴾ الواردة في الآية من الجذر الثلاثي المزيد (أغرى) ليقول فيما نصّه: «وَقَوْلُهُ: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ﴾ **حَقِيقَةُ الْإِغْرَاءِ حَثُّ أَحَدٍ عَلَى فِعْلٍ وَتَحْسِينُهُ إِلَيْهِ حَتَّى لَا يَتَوَانَى فِي تَحْصِيلِهِ، فَاسْتُعِيرَ الْإِغْرَاءُ لِتَكْوِينِ مُلَازَمَةِ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ فِي نُفُوسِهِمْ، أَيْ: لُزُومِهِمَا لَهُمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ، شُبِّهَ تَكْوِينُ الْعَدَاوَةِ وَالْبَغْضَاءِ مَعَ اسْتِمْرَارِهِمَا فِيهِمْ بِإِغْرَاءِ أَحَدٍ أحدًا بِعَمَلٍ يعْمل تَشْبِيهَ مَعْقُولٍ بِمَحْسُوسٍ. وَلَمَّا دَلَّ الظَّرْفُ -وَهُوَ بَيْنَهُمُ- عَلَى أَنَّهُمَا أُغْرِيَتَا بِهِمُ اسْتُغْنِيَ عَنْ ذِكْرِ متعلّق فَأَغْرَيْنا [...] وَالْعَدَاوَةُ وَالضَّمِيرُ**

---

= بأصواتها وبين معانيها)، القاهرة، الناشر: مكتبة الآداب، الطبعة: الأولى، 2010 م.ج1/9-10-11.

(43) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.س:1/16.

(44) مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس هجري: المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف، ط1:2012: ص253.

(45) الزمخشري (جار الله)، المرجع نفسه: 1/616.

(46) الزمخشري (جار الله)، المرجع نفسه: 1/617.

**الْمَجْرُورُ بِإِضَافَةِ بَيْنَ إِلَيْهِ يَعُودُ إِلَى النَّصَارَى لِتَنْتَسِقَ الضَّمَائِرُ»**[47].

سعى أيضًا صاحب التحرير والتنوير إلى مزيد تعليل مخالفته للزمخشري وأنّ مفردة ﴿أَغْرَيْنَا﴾ هنا أُشتقّت من الإغراء لا من الغراء عندما تفطّن إلى احتمال أَنْ يَكُونَ «**الْعُدُولُ عَلَى تَعْدِيَةِ ﴿أَغْرَيْنَا﴾بِحَرْفِ الْجَرِّ إِلَى تَعْلِيقِهِ بِالظَّرْفِ ﴿بَيْنَهُمُ﴾ قَرِينَةً أَوْ تَجْرِيدًا لِبَيَانِ أَنَّ الْمُرَاد بِـ﴿أَغْرَيْنَا﴾ أَلْقَيْنَا**[48]». وهو ما يتناسب مع الشرح الذي قدّمه لمصطلحيْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ وهو أنّهما «**اسْمَانِ لِمَعْنَيَيْنِ مِنْ جِنْسِ الْكَرَاهِيَةِ الشَّدِيدَةِ، فَهُمَا ضِدَّانِ لِلْمَحَبَّةِ**»[49].

إنّ هذا الاستدراك القائم على اختلاف في أصل الاشتقاق أفضى بابن عاشور -كما في مواضع كثيرة من فسْره- إلى ركوب جواد الاستعارة؛ وذلك لأنّ صمتها واختراقها لدستور الوضوح يخوّل له -في تقديري- عمقًا في المعنى أكثر من أيّ موضع آخر ويوفّر له تتبّعًا للدّلالات المسكوت عنها لا يكون مع غيرها من الأساليب البيانية الأخرى التّي حفل بها القرآن، كيف لا والاستعارة قد حظيت لدى اللسانيين القدامى والمحدثين العرب منهم والغربيين بتقدير بالغ ، فلطالما اعتبرها عبد القاهر الجرجاني «المكوّن الثّابت في التّشكيل الشعري وعمدة التصوير»[50] ويرى «جون مولينو» أنّها قد «**أصبحت سلطان المجاز بل يحتمل أن تكون هي طاقة الإنسان الأكثر خصبًا**»[51]. و«**للاستعارة -على حدّ قول أوزوالد ديكرو- خصائص وجودية تجعلنا نحسّ بدورنا أكثر، وتدفعنا إلى التفكير لأنها تخلق علاقات متعددة بين أشياء ليس لها في الظاهر تلك العلاقات**»[52]. هذا الجمع بين أمور تلوح لبادي الرأي عديمة الاتّصال والتّعالق هو المبدأ الذي انكبّ ابن عاشور على تكريسه في ثنايا تحريره، وذلك حين يوجِد الروابط المعنوية بين آيات تتباعد حتّى تكون أحيانًا بين فاتحة سورة وخاتمتها.

## 3. استدراكات قائمة على رافد المناسبة

ربما لا نجانب الصّواب إن قلنا إنّ رافدًا مهمًّا من الرّوافد التي وفّرت له استدراكات لغوية متنوعة على الكشاف وإضافات، هو رافد المناسبة هذا «**العلم الذي تُعرف منه علل ترتيب أجزاء**

(47) ابن عاشور (الطاهر)، م.ن: 147/6.

(48) ابن عاشور (الطاهر)، م.ن:ص.ن.

(49) ابن عاشور (محمد الطاهر)، م.ن.ص.ن.

(50) انظر: الوليّ (محمد)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1:1990 ص55.

(51) Jean Molino.introduction à l'analyse linguistique de la poesie.ed.P.U.F.Paris. 1982. Pp 153-169

(52) الطلبة (محمد سالم)، نقلًا عن الحجاج في البلاغة المعاصرة، بيروت - دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1:2008:167.

**القرآن**[53]»، فهو «**سرّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المقال، لما اقتضاه الحال**»[54] وهو ضرب من التناسب محكوم بمنطق الاستدلال على غرض السورة. ويدور مفهوم علم المناسبة في مباحث علوم القرآن حول مسائل تناسب الفواصل وتناسب الآي وتناسب السّور، أمّا الأوّل والثّالث فليسا مجال نظري لأنّ تناسب الفواصل يدخل غالبًا في تتبّع جماليّة المفردة القرآنيّة ومتعلّقاتها. وأمّا المناسبة بين السّور ففيه الخلاف بين العلماء لتعلّقه بقضيّة ترتيب السّور من حيث التوقيفُ والاجتهاد، وهو كذلك باب أوسع من هذا المقام ليكون التّناسب بين الآي هو مشغل هذا الفرع من الدّراسة.

ويذهب شوقي بوعناني إلى أنّ «استقراء جهود علماء القرآن والمفسّرين في تحليل ظاهرة المناسبة يسفر عن أنواع ثلاثة من المناسبات بين الآيات داخل السّورة الواحدة، وهي: مناسبة بين آيتين متعاقبتين، ومناسبة بين مجموعة من الآيات داخل قصّة ومناسبة بين قصّتين متعاقبتين»[55]. ولعلّ تتبّع جهود علماء القرآن والمفسّرين في تحليل ظاهرة المناسبة بين الآيات لَيُسْفر عن الأنواع التالية داخل السّورة الواحدة: مناسبة غرض السورة لعنوانها، ومناسبة مقاطع السورة لمقصدها، والمناسبة بين متتاليات الآيات، ومناسبة مطلع السورة لمقطعها.

وغير خافٍ أنّ الذّين كتبوا في هذا العلم منذ بواكيره[56]من أمثال ابن الزبير الغرناطي وبرهان الدين البقاعي قد تفطّنوا إلى أنّ إتقان هذا الفنّ إنّما هو رهين «**معرفة مقصود السّورة**»[57]، فليس بغريب إذا كان الأمر كذلك أن يكون انبناء هامة علم المناسبة بين الآيات على استيفاء غرض السورة هو الذي حدا بابن عاشور إلى التعويل عليه مقوّمًا يقتنص به المعاني، ثم إنّك تجد الرّجل كثيرًا ما يتجاوز في طريق استنطاق المناسبة حدود العلاقة المعنوية بين آيتين متتاليتين إلى مقاطع متباعدة داخل السّورة تمتدّ أحيانًا إلى سبْر التناسب بين فاتحتها وخاتمتها، ولأجل ذلك علّل وجه «**التّحدّي**

(53) البقاعي، نظم الدّرر في تناسب الآي والسّور، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، [دت]:5/1.

(54) البقاعي (برهان الدين)، مصاعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور، الرياض، مكتبة المعارف، ط1(1408ه/1987م) :142/1.

(55) بوعناني (شوقي)، مبدأ الانسجام في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط1:2018:74.

(56) كتب في علم المناسبة منذ فجره ابن الزبير الغرناطي ت(708ه) كتابه البرهان في تناسب سور القرآن، ثمّ تناوله بدر الدين الزركشي ت(794ه) في كتابه البرهان في علوم القرآن في النوع الثاني وهو معرفة المناسبات بين الآيات، ثمّ ألّف في هذا العلم إبراهيم بن عمر البقاعي ت(885ه) كتابين: نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور وكتاب مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السّور. بعد ذلك ألّف جلال الدين السيوطي ت(911ه) كتابه مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع.

(57) البقاعي (إبراهيم)، مصاعد النّظر:142/1.

**بسورة لا بِمِقْدَارِ سُورَةٍ مِنْ آيِ الْقُرْآنِ؛ لِأَنَّ مِنْ جُمْلَةِ وُجُوهِ الْإِعْجَازِ أُمُورًا لَا تَظْهَرُ خَصَائِصُهَا إِلَّا بِالنَّظَرِ إِلَى كَلَامٍ مُسْتَوْفًى فِي غَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ [..] فَلَا جَرَمَ أن كَانَ لِنَظْمِ الْقُرْآنِ إِعْجَازٌ يَفُوتُ قُدْرَةَ الْبَشَرِ وهُوَ غَيْرُ الْإِعْجَازِ الَّذِي لِجُمَلِهِ وَتَرَاكِيبِهِ وَفَصَاحَةِ أَلْفَاظِهِ، بل لاعتبار تفوّق مجموع السّورة»**[58].

ولعلّي في هذه الورقة أثري استنتاجًا كنت قد توصّلت إليه في بحثيْ الماجستير والدكتوراه، حيث درست الأبعاد التواصلية للجملة الاعتراضية في الأوّل والأبعادَ ذاتها درستها ضمن أسلوب الضّمني في الثاني، وفحوى هذا الاستنتاج هو أنّ ابن عاشور عوّل بشكل يكاد يكون غير مسبوق على تجلّيات مادّة البلاغة القرآنية بتفاصيلها المختلفة إطنابًا وإيجازًا وحقيقةً ومجازًا وكلّ ما يرجع إلى نكت نظم القرآن لتشييد علم المناسبة بين الآيات وبينها وبين المقصد العام للسورة، وكذا بين مطالع السور ومقاطعها في تفسيره.

ولا غرْو إذن أن يلقي هذا الفهم الجديد بظلاله على طبيعة تحليلاته فكان بالنتيجة آليّة من آليّات مخالفته للتفاسير من قبله -لا سيما- تفسير الزمخشري وذلك في مواضع كثيرة يضيق المقام عن حصرها. وتمثيلًا لذلك، ففي معرض تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾(النحل/98) خالف ابن عاشور الزمخشري في ربطه مناسبة هذه الآية بالتي قبلها ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾(97) بعلاقة العموم والخصوص، فلم يقنع بقوله: «لما ذكر العمل الصالح ووعد عليه، وصل به الآية محلّ النظر إيذاناً بأن الاستعاذة من جمله الأعمال الصالحة التي يجزل الله عليها الثواب»[59]. ولكنّه جوّد كلام الطّيبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾(النحل/98)، «إذ جعله اعتراضًا بيانيًّا رشيقًا فسّر به المناسبة التي استنبطها الطيبيّ لهذه الآية دون تعليل وثمّنها عندما ربطها بآية تقع قبلها بثماني آيات وهي قول المولى تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل/89) معلّلًا ذلك «أنّه تعالى لمّا منّ عليه صلوات الله عليه بإنزال كتاب جامع لصفات الكتاب، ونبّه على كونه تبيانًا لكلّ شيء بالكلمة الجامعة، وهي قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾، قال بعد ذلك: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ﴾ أي: إذا شرعت في قراءة هذا الكتاب الشّريف الجامع الذي

(58) ابن عاشور (الطاهر)، م.س:373/1.

(59) انظر: الزمخشري (جار الله)، م.س: 633/2.

نُبّهت على بعض ما اشتمل عليه، ونازعك فيه الشّيطان بهمزه ونفخه، فاستعذ بالله، والمقصود: إرشاد الأمة إلى ضرورة العمل بالقرآن»[60]. فانظر كيف استدرك ابن عاشور على صاحب الكشّاف من خلال اقتناص كلام المُحشّي وهو الطيبي، ومن ثَمّ إثراؤه وإغناؤه عبر تعليل مدْرك المناسبة وتوضيحه للمتلقّي.

أيضًا في مثال آخر وهو قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾النحل(9) عندما ننظر في الكشاف نجد الزمخشري قد توقف مع هذه الآية في معناها السّطحي الظّاهر دون نظر إلى ما وراء السّطور، في المقابل تنبّه ابن عاشور في إطار وعيه الملحوظ بمنطق المناسبة أنّ هذه الجملة القرآنيّة التي تبدو منقطعة نحويًّا أي: لا محلّ لها من الإعراب، إنّما «اقتضى اعتراضها -في تقديره- حضورها وسط آيات الامتنان بنعمة تيسير الأسفار بالرّواحل والخيل والبغال وبقيّة نعم الله تعالى التي لا تحصى على الإنسان»[61]. إذ ناسب بعد ذكر السبيل الموصّلة إلى المنافع الحسيّة أن يرتقي الخطاب إلى التذكير بالسّبيل الموصّل إلى خيريْ الدنيا والآخرة وهو «**سبيل الهدى [...] وهو موهبة العقل الْإِنْسَانِيِّ الْفَارِقِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَإِرْسَالُ الرُّسُلِ لِدَعْوَةِ النَّاسِ إِلَى الْحَقِّ، وَتَذْكِيرُهُمْ بِمَا يَغْفُلُونَ عَنْهُ، وَإِرْشَادُهُمْ إِلَى مَا لَا تَصِلُ إِلَيْهِ عُقُولُهُمْ أَوْ تَصِلُ إِلَيْهِ بِمَشَقَّةٍ**»[62].

من هنا نلاحظ أنّ ابن عاشور قد عمل بشكل يكاد يكون غير مسبوق على إخصاب مقوّم المناسبة في القرآن من خلال توسّل مكوّن الاعتراض البياني[63]تعليل الانسجام بين أبنيةٍ كبرى تظهر لبادي الرأي منقطعة الأوصال لغياب الوصْل النّحوي المعروف بحروف العطف، أو ما عرف عند البيانيين بمبحث الفصل ضمن علم المعاني.

وهذا الأمر إن دلّ فإنّما يدلّ على أنّ «**الِانْتِقَال مِنْ غَرَضٍ إِلَى غَرَضٍ فِي آيِ الْقُرْآنِ لَا تَلْزَمُ لَهُ قُوَّةُ ارْتِبَاطٍ** -على ملحظ ابن عاشور- **لِأَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ كِتَابَ تَدْرِيسٍ يُرَتَّبُ بِالتَّبْوِيبِ وَتَفْرِيعِ الْمَسَائِلِ**

(60) الطيبي (شرف الدين)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب، تح: إياد محمد الغوج ط:1 (1434هـ/2013م)،192/9، انظر سهام بوسعيدي: أطروحة، 121-122.

(61) انظر، ابن عاشور، م.ن:111/14 الآيات من 5 إلى 18.

(62) ابن عاشور (الطاهر)، م.ن:112/14.

(63) الاعتراض البيانيّ، نسبة للبيانيّين فهو: ما فُهم من انتصار ابن هشام في المغني للزّمخشري ت(538هـ/1144م) حوْل جواز الاعتراض بيْن جُملتين منقطعتين، ناعتًا أبا حيّان بالوهْم والخطأ في «اعتقاده أنّه لا اعتراض إلّا ما قاله النّحوي، أي: بين متطالبيْن أي: متلازمين، كالفعل وفاعله والموصول وصلته». الأنصاري (جمال الدين)، مغني اللبيب:459/2. فقد اعتبر الزمخشري قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة/ 133) جملة اعتراضية وخطّأه أبو حيّان بدعْوى أنّها جاءت بين جملتين مستقلّتين.

**بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَكِنَّهُ كِتَابُ تَذْكِيرٍ وَمَوْعِظَةٍ فَهُوَ مَجْمُوعُ مَا نَزَلَ مِنَ الْوَحْيِ فِي هَدْيِ الْأُمَّةِ وَتَشْرِيعِهَا وَمَوْعِظَتِهَا وَتَعْلِيمِهَا، فقد يجمع بِهِ الشَّيْءُ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ ارْتِبَاطٍ وَرُبَّمَا كَفَى فِي ذَلِكَ نُزُولُ الْغَرَضِ الثَّانِي عَقِبَ الْغَرَضِ الْأَوَّلِ، أَوْ تَكُونُ الْآيَةُ مَأْمُورًا بِإِلْحَاقِهَا بِمَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ مِنْ إِحْدَى سُوَرِ الْقُرْآنِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْمُقَدِّمَةِ الثَّامِنَةِ، وَلَا يَخْلُو ذَلِكَ مِنْ مُنَاسَبَةٍ فِي الْمَعَانِي، أَوْ فِي انْسِجَامِ نَظْمِ الْكَلَامِ»**[64]. هذا الكلام يدلّ على أنّ البيان الإلهي ينهض انسجامه على رافد الرّابط المعنوي، وهو من إضافات محمد الطاهر ابن عاشور في تحليلاته بآي الذكر إذا ما قارنّاه بتفسير الكشّاف.

في مثال آخر لاحظت أنّ الزمخشري أثناء تفسيره لملفوظ ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾(البقرة/188) لم يزدْ كمّ شرحه له عن جملة نصّها الآتي: «**ولا يأكل بعضكم مال بعض بِالْباطِلِ بالوجه الذي لم يبحه الله ولم يشرعه**»[65]. في المقابل يطالعنا ابن عاشور بثراء في التحليل وإنتاج واضح للإضافة إنْ من جهة التركيب أو من جهة المعنى، لقد بيّن أوّلًا أنّ «**الْأَكْل هُنَا اسْتِعَارَة قصد بها معنى الِانْتِفَاعِ دُونَ إِرْجَاعٍ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْأَخْذَ يُشْبِهُ الْأَكْلَ في حقيقته من جميع جهاته وهو إِدْخَالُ الطَّعَامِ إِلَى الْمَعِدَةِ مِنَ الْفَمِ دون رجوع**»[66].

هذا المعنى الاستعاري الذي وسم به ملفوظ ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ باعتبار دوْر الاستعارة في ضمان انسجام مكوّنات أجزاء النصّ بربط مفاهيمه وجمله وفقراته»[67] سوّغ للإمام من زاوية نظر ثانية تقديم تحليل أكثر ثراء ممّن سبقه؛ لأنّه اخترق صمْت السّكوت الثاوي في الآية عبر فنّ المجاز الاستعاري بانتزاع رابط معنويّ بينها وبين الآية قبلها وهو حرمة الأكل الحرام الذّي يوسم به أكل أموال النّاس بالباطل في كلّ عصر مثلما توسّم به تمامًا الْجُرْأَةِ على مُخَالَفَة حكم الصِّيَامِ بِالْإِفْطَارِ غَيْرِ الْمَأْذُونِ فِيهِ فكانت هذه الْمُنَاسَبَةُ لقَوْله: ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ﴾[68](الْبَقَرَة/187)، علّةعَطْف جُمْلَةٍ عَلَى جُمْلَةٍ في هذا

(64) ابن عاشور (الطاهر)، م س:2/465.
(65) الزمخشري، الكشاف:1/233.
(66) ابن عاشور(الطاهر)، م س:1/212.
(67) انظر: مفتاح (محمد)، مجهول البيان، الرباط - دار توبقال للنشر، ط1990:1ص87.
(68) ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ﴾(البقرة /187)

المقام[69]. ولئن بدا الزمخشري وبعض من سبقه من المفسّرين مثل أبي حيّان الأندلسي على وعي بأهميّة تناسب السّور مع فواتحها، وكذا تنبُّه صاحب الكشّاف بصفة خاصّة لعطف قصّة على قصّة إن لم نقل تفرّده بذلك على ملْحظ شرّاحه[70] فإنّ ابن عاشور أضاف الكثير لتلك التفاسير وارتقى بعلم مناسبات القرآن في مستوياته المختلفة، ارتقاءً واضحًا لا ينكره منصف فهو لا يقف عند بحث مناسبة الفواتح للخواتيم، بل يجلّي أيضًا انسجام أجزاء السورة مع مقصدها العامّ فضلًا عن تعليله للمناسبة بين آيات السورة، وبين مقاطعها بشكل يحكمه منطق التّدليل على غرض السّورة: فمثلًا في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَمَا هُم بِمُؤۡمِنِينَ﴾ البقرة(8)، قال الزمخشري: «**وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة**»[71]. هذا التكييف استحسنه صاحب التحرير والتنوير وأيّده غير أنّه لم يستهلك الكلام استهلاكًا سلبيًّا بل طوّره من جهتين: **أوّلا**: أدْرجه ضمن درس المناسبة لوجود رابط معنويّ بين قصّة المنافقين موضوع الشرح (الآية 8 من سورة البقرة) وقصّة الذين كفروا في الآيات (7و8) من السورة نفسها، فلئن سيقت كلّ واحدة لغرض إلا أنه «قد جمعهما في الذكر -على حدّ قول ابن عاشور- مناسبة بين الغرضين وهي اتحاد فريق المنافقين وفريق الكفّار في حضور رذيلة الكفر بشكل أو بآخر. إذّ ذاك يتجلّى وجه تطوير محمد الطاهر ابن عاشور لكلام الزمخشري في هذا الموضع في اعتباره أنّ عطف القصّة على القصّة في القرآن لا يكون إلا مندرجًا ضمن علم المناسبة، وليس على المفسّر إلا بيان وجه التّناسب. **وثانيًا**: علّل صاحب التحرير والتنوير هذه المناسبة القائمة على مقوّم الوصل (العطف) عبر معطى المقام أو مقتضى حال المخاطَب، فهو القائل: «**وَاعْلَمْ أَنَّ الْآيَاتِ السَّابِقَةَ لَمَّا انْتَقَلَ فِيهَا مِنَ الثَّنَاءِ عَلَى الْقُرْآنِ بِذِكْرِ الْمُهْتَدِينَ بِهِ بِنَوْعَيْهِمُ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَى محمّد، وَانْتَقَلَ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ إِلَى ذِكْرِ أَضْدَادِهِمْ وَهُمُ الْكَافِرُونَ الَّذِينَ أُرِيدَ بِهِمُ الْمُشْرِكُونَ، كَانَ السَّامِعُ قَدْ ظَنَّ أَنَّ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ دَاخِلُونَ فِي قَوْلِهِ:﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[الْبَقَرَة: 3] فَلَمْ يَكُنِ السَّامِعُ سَائِلًا عَنْ قِسْمٍ آخَرَ وَهُمُ الَّذِينَ أَظْهَرُوا الْإِيمَانَ وَأَبْطَنُوا الشِّرْكَ أَوْ غَيْرَهُ وَهُمُ الْمُنَافِقُونَ[...]؛ لِأَنَّهُ لِغَرَابَتِهِ وَنُدْرَةِ وَصْفِهِ بِحَيْثُ لَا يَخْطُرُ بِالْبَالِ وَجُودُهُ نَاسَبَ**

(69) انظر: ابن عاشور (محمد الطاهر)، م ن:339/26.

(70) مثلًا تناول الزمخشري الاعتراض بين الجمل المتعاطفة بشكل تخلّلته المناسبة ضمنيًّا عند تفسير المقطع القرآني (الآيات:94-95-96-97-98) من سورة الأعراف. الزمخشري (جار الله)، م.س 133/2-134.

(71) الزمخشري (جار الله)، م.س:54/1.

**أَنْ يَذْكُرَ أَمْرَهُ لِلسَّامِعِينَ»**[72].

ثمّ إنّه من الأساليب البلاغيّة التي وظّفها ابن عاشور لتعليل مدرك المناسبة سواء بين أزواج الجمل القرآنية أو بين مقاطع الآي أو حتّى بين أبنية القرآن الكبرى «أسلوب الاستئناف»، ولا يخفى أنّ هذا التوظيف إنّما هو من إضافاته؛ لأننا إذا تتبعنا تفسير الكشاف فسنجد أنّ الزمخشري قد غفل عن هذه الثنائية (المناسبة وأسلوب الاستئناف) في اقتناص المعاني.

بهذا المعنى يلاحظ المتفحّص لتحليلات ابن عاشور لمواضع التناسب بأنواعه في القرآن أنّ الرجل يبني علاقة جدليّة بين مقوّم المناسبة من جهة ومقوّم البلاغة من جهة أخرى، فتارة يستشعر القارئ أنّ تكييفه لهذا التركيب بكونه أسلوب كذا أو كذا إنّما اقتضته مناسبةٌ ما، وتارة أخرى يشعرك ضمنيًّا أنّ تلك المناسبة إنّما توصّل إلى معناها بتوسّل ذلك الأسلوب البلاغي، والأمر كذلك على مدار تفسيره، وتمثيلًا لذلك -والأمثلة كثيرة يضيق المقام عن حصرها- قوله تعالى من سورة إبراهيم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾﴾ وصّفه بأنه «**اسْتِئْنَافٌ ابْتِدَائِيٌّ اقْتَضَتْهُ مُنَاسَبَةُ مَا حُكِيَ عَنْ أَحْوَالِ أَهْلِ الضَّلَالَةِ وَأَحْوَالِ أَهْلِ الْهِدَايَةِ ابْتِدَاءً مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ -إِلَى قَوْلِهِ- تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ، فَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِكَلِمَةِ الْإِيمَانِ وَكَلِمَةِ الشِّرْكِ. فَقَوْلُهُ: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا إِيقَاظٌ لِلذِّهْنِ لِيُتَرَقَّبَ مَا يَرِدُ بَعْدَ هَذَا الْكَلَامِ، وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ: أَلَمْ تَعْلَمْ. فَالْكَلَامُ تَشْوِيقٌ إِلَى عِلْمِ هَذَا الْمَثَلِ**»[73]. زكّى جذوته الِاسْتِفْهَامُ الإنكاري فِي ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ومجيء فِعْل ضَرَبَ بِصِيغَةِ الْمَاضِي.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّه لا يفوت باحثًا حصيفًا أنّ التّعليل العاشوري لموضع الاستئناف في الآية أعلاه عبر مناسبة قامت على حركة ارتدادية في التفسير بقرابة عشرين جملة (المقطع القرآني من الآية 21 إلى الآية23) لا مثيل له في تفسير الزمخشري، وهذه الآليّة غالبًا ما نجدها في التحرير والتنوير، ولا نجانب الصواب إن قلنا اختصّ بها ابن عاشور حتّى أنّه كثيرًا ما يصف الاستئناف الابتدائيّ بأنّه «**ناشئ عن جميع الكلام المتقدم**»[74].

(72) ابن عاشور (محمد الطاهر).م.ن:159/1.
(73) ابن عاشور(الطاهر)، م.ن: 223/13.
(74) ابن عاشور(الطاهر)، م ن:218/7.

إذ ذاك يمكن القول: «إنّ مكوّن الاستئناف الذي ما فتئ يترجم عن الانقطاع عند النحاة ومن تابعهم من المفسرين القدامى -ومنهم الزمخشري-؛ لاندراجه عندهم ضمن الجمل عديمة المحلّ الإعرابيّ صار مع صاحب التحرير والتنوير آليّة من آليّات الربط بين أبنية القرآن الكبرى القبلية والبعدية لموقع ذلك الاستئناف»[75]، أي: أنه مقوّم رياديّ في تحقيق الوصل المعنوي بين أجزاء القرآن ولأجل ذلك يقول محمد الطاهر: «**وَاعْلَمْ أَنَّ جُمَلَ الْكَلَامِ الْبَلِيغِ لَا يَخْلُو انْتِظَامُهَا عَنِ الْمُنَاسَبَةِ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا اسْتِئْنَافًا**»[76].

وجدير بالذّكر في هذا المقام أنّ توظيفه لعلم المناسبة في تعليل تجلّيات مادّة البلاغة في القرآن وتطويره لهذا الفنّ هو فوق كونه ميزة تحسب له، وإضافة لا تنكر مقارنة بالتفاسير من قبله ومنها الزمخشري في كشافه؛ هو كذلك يضاهي ما توصّلت إليه البحوث اللسانية الحديثة في مجال تحليل الخطاب والبحث عن انسجام النّصوص؛ إذ يرى شوقي البوعناني أنّ «**مفهوم المناسبة بين الآيات يطابق تمامًا لنوع من أنواع الانسجام لدى المعاصرين وهو المعروف بالانسجام العلاقيّ**»[77]ذاهبًا إلى أبعد من ذلك وهو أنّ هذا المبدأ التّداوليّ العرفاني -الانسجام- هو الذي يحكم عمل عالم المناسبات عند تحليله للخطاب القرآني. أضف إلى ذلك أنّ إنتاج ابن عاشور للمعنى في كلّ تلك المحطّات التفسيرية رافقه وعي كبير بضرورة إماطة اللثام عن غرض القرآن الأسمى وهو الهداية والإصلاح أو مما يسميّه التّداوليون «**فعل التأثير بالقول «acte perlocutoire.**

أيضًا من التجديد الواضح في رحاب التحرير والتنوير اعتماد محمد الطاهر ابن عاشور أسلوب التذييل، وهو «**تعقيب الجملة بجملة أخرى تشتمل على معناها بعْد إتمام الكلام للتوكيد والتقرير**»[78]، إذ طوّر إلى حدّ كبير تعامل الزمخشري مع ما سمّاه في الكشاف «**الاعتراض آخر الكلام**» -وهو التقاء معنى التّأكيد مع غياب المحلّ الإعرابيّ في آخر الكلام- وذلك عندما وسمه بقوله: «**اعتراض تذييلي**» و«**تذييل معترض**»، وأدمجه ضمن مقوّم المناسبة في مستوى الأبنية الكبرى

(75) انظر: بوسعيدي (سهام)، مقال ارتهان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير: ص80.

(76) ابن عاشور(الطاهر)، م س:188/3.

(77) انظر: البوعناني (شوقي)، مبدأ الانسجام، في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود - نشر المركز الثقافي للكتاب، ط:1:2018: 123، الانسجام العلاقيّ معناه أنّ التماسك الدّلالي بين أجزاء النصّ/الخطاب يكون نتيجة اعتماد أدوات الربط النسقيّ والعلاقات المعنوية بين الجمل، خلافًا للانسجام الإحالي الذي يقوم ترابط النصوص ضمنه على أدوات الربط الإحالي والعلاقات الإحالية بين الجمل، أي: عمومًا العناصر العائدة على الأشياء والمتصوّرات، منها: مراجع الضمائر الظاهرة والمقدّرة، الأسماء، تقدير المحذوفات.. إلخ. شوقي (بوعناني)، م ن:123-233.

(78) طبانة (بدوي): معجم البلاغة العربيّة، جدّة - دار المنارة، الرياض - دار الرفاعي: ط:1:1988:3/288.

للخطاب القرآني، فكان مجالًا خصبًا نمّى حركيّة السياق في التحرير والتنوير[79]. ومن إضافات ابن عاشور أيضًا في إطار تحليل تجليات مادّة البلاغة العربية في تفسيره مقارنة بالزمخشري في كشّافه توصيفه للجملة الاعتراضية في مواضع كثيرة بأنّها استئنافية؛ إذ لا حواجز عنده تمنع من اعتبار الاعتراض استئنافًا، عندما يقرّ ذلك الاستعمال وانسجام الخطاب[80]. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ نظرة فاحصة للعلل الخفيّة التي يفسّر على ضوئها ابن عاشور تعالق جمل القرآن، ومتتالياته، وربط مطالع سوره بمقاطعها، «**لَتكْشف عن قدرة الرّجل على تطوير الرؤية البلاغية التقليدية بما يمكّنها من تجاوز الإطار الضيّق لحدود الجملة الواحدة لإجراءات علماء البلاغة إلى مستويات أوسع، تصل أحيانًا إلى مستوى السّورة كاملة**»[81].

هذه المعاني القائمة على فقه المناسبة غفل عنها الزمخشري وتفطّن لها محمد الطاهر ابن عاشور، وهذا ليس بغريب لأنّ هذا الأخير قد جاء متأخّرًا فاطّلع على علّات التفاسير من قبله وهناتها، كما تعلّل أيضًا بالمرحلة التي عاصرها المتّسمة بروح التّجديد والاجتهاد أخذًا من التراث وإضافة إليه.

## خاتمة:

نخلص إلى القول بأنّ المتتبّع لتفسير التحرير والتنوير مقارنة بكشّاف الزمخشري يلاحظ سريان روح التجديد فيه بشكل واضح، فابن عاشور أبى التقليد الأعمى فيما قدّمه من عروض فسره، وهو لئن استلهم من المجلوبات الأثرية ما يخدم المادّة الخامّ لتفسيره فإنه تجلّى للقارئ في أغلب فهومه ثائرًا على التقليد، وما استدراكاته اللغوية وإضافاته المتنوّعة إلا عنوان هذا الميل إلى الابتكار. إنّ مخالفات ابن عاشور اللغوية في تحريره على الكشّاف والمعلّلة -كما أسلفنا- بروافد مختلفة من قبيل التلقّي والمصطلح والمناسبة لَتؤكّد لنا قدرة المفسّر التونسي على تطوير الدّرس اللغوي في القرآن. وقد أسْفرت الدّراسة عن **النّتائج** التّالية:

بالنّظر إلى ما افترضناه في استهلال هذه الورقة وبالنّظر إلى إجمالي أهدافها فقد ثبتت **أوّلًا** في زاوية من زوايا النظر وهي حدود بحثي صدقيّة فرضية ابن عاشور بأنّ التحرير والتنوير «**فيه أحسن ما في التّفاسير وفيه أحسن ممّا في التّفاسير**».

(79) قدمت أمثلة كثيرة للاعتراض التذييلي عند ابن عاشور في مقال موسوم بـ«خصوصيّة الاعتراض البياني في القرآن من خلال تفسير التحرير والتنوير». نشرته مجلّة (علّمه البيان الليبيّة) في عددها الثالث لسنة 2022.

(80) هذا الملمح التجديدي تناولته في مقال لي بعنوان: «خصوصية الاعتراض البياني في التحرير والتنوير».

(81) انظر: بوعناني (شوقي)، م س:89-90.

**ثانيًا:** لا يكتفي الرّجل بمجرّد مخالفة صاحب الكشّاف فيما ذهب إليه، بل يعلّل ذلك بموجّهات مختلفة ويثريه عبر تحليل بديل.

**ثالثًا:** خطا الإمام محمد الطاهر بعلم مناسبات القرآن خطوة مهمّة في مستوياته المختلفة سواء في مناسبة الفواتح للخواتيم، أو في انسجام أجزاء السورة مع مقصدها العامّ فضلًا عن بحث التناسب بين آيات السورة، وبين مقاطعها.

## المصادر والمراجع:

### المصادر:

1. البقاعي، نظم الدّرر في تناسب الآي والسّور، دار الكتاب الإسلامي، (القاهرة)، [دت].
2. البقاعي (برهان الدين)، مصاعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور، مكتبة المعارف – الرياض، ط 1 (1408هـ/1987م).
3. حاجّي خليفة (مصطفى)، كشف الظنون: مكتبة المثنى، بغداد، تاريخ النشر: 1941م.
4. الجوزيّة (ابن القيّم)، التفسير القيّم، تح: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال – بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ
5. الرازي (محمد)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3:1420هـ
6. الزركشي (بدر الدين)، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1، 1376 هـ - 1957 م.
7. الزمخشري (جار الله)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي– بيروت، ط3 1407هـ
8. ابن عاشور (الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسيّة للنشر، [د ط]، تونس، 1984.

### المراجع:

1. أرمينيكو (فرنسواز)، المقاربة التداوليّة، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط: [دط]: 1986.
2. الأزهر الزنّاد، دروس البلاغة العربية، نحو رؤية جديدة، المركز الثقافي العربي، تونس، ط1:1992.

3. بلانشيه (فيليب)، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر حباشة، دار الحوار، سورية: ط1:2007.
4. البوسعيدي (سهام)، مقال بعنوان: ارتهان المعنى للسياق التداولي في التحرير والتنوير، (مجلة المشكاة).
5. الحمزاوي (محمد رشاد)، من قضايا المعجم العربي قديمًا وحديثًا، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986.
6. بوعناني (شوقي)، مبدأ الانسجام: في تحليل الخطاب القرآني من خلال علم المناسبات، مؤمنون بلا حدود، نشر المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2018.
7. طبانة (بدوي)، معجم البلاغة العربيّة، دار المنارة، جدة-دار الرفاعي، الرياض، ط1، 1988.
8. الطلبة (محمد سالم)، نقلًا عن الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2008.
9. الطيبي (شرف الدين)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب، تح: إياد محمد الغوج ط:1(1434هـ/2013م).
10. محمد حسن حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصَّل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، الناشر: مكتبة الآداب – القاهرة، الطبعة: الأولى، 2010.
11. مسعود الركيتي، قواعد التفسير عند مفسري الغرب الإسلامي خلال القرن السادس هجري، منشورات وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، ط1، 2021.
12. مفتاح (محمد)، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الرباط، ط1، 1990.
13. 13- منجي العمري، مدخل عام إلى علم الدّلالة، درس إلكتروني: الرابط: https://drive.google.com آخر تحديث: 2020/02/19.
14. موشلار(جاك)، ربول (آن)، القاموس الموسوعي للتداولية، تر: مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين مجدوب، دار سيناترا للنشر، [دط]:2010.
15. الوليّ (محمد)، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، المركز الثقافي العربي، ط1.
16. Jean Molino.introduction à l'analyse linguistique de la poesie.ed.P.U.F.Paris. 1982.

## -Arabic reference

### Al-Maṣādir:

1- Al-Biqāʿī, naẓm alddrr fī tanāsub Al-āy wālsswr, Dār al-Kitāb Al-Islāmī, (Al-Qāhirah), [dt].

2 -Al-Biqāʿī (Burhān al-Dīn), Maṣāʿid alnnẓr lil-ishrāf ʿalá Maqāṣid alsswr, Maktabat al-Maʿārif – al-Riyāḍ, St:1 (1408/ 1987).

3- Hājjy Khalīfah (Muṣṭafá), Kashf al-ẓunūn : Maktabat al-Muthanná, Baghdād, Tārīkh al-Nashr : 1941.

4- Aljwzyyh (Ibn Qayyim), al-tafsīr Qayyim, Ed: Maktab al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-ʿArabīyah wa-al-Islāmīyah bi-ishrāf al-Shaykh Ibrāhīm Ramaḍān, Dār wa-Maktabat al-Hilāl – Bayrūt, St:1, 1410.

5- Al-Rāzī (Muḥammad), Mafātīḥ al-ghayb, Dār Iḥyā' Al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, St3: 1420.

6-Al-Zarkashī (Badr al-Dīn), al-burhān fī ʿulūm al-Qur'ān, Ed: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabīyah ʿĪsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Sharikā'uh, St1, 1376 -1957.

7- Al-Zamakhsharī (Jār Allāh), al-Kashshāf ʿan ḥaqā'iq ghawāmiḍ Al-tanzīl, Dār al-Kitāb al-ʿArabī – Bayrūt, St 3: 1407.

8-Ibn ʿĀshūr (al-Ṭāhir), al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, al-Dār altwnsyyh lil-Nashr, [D Ṭ], Tūnis, 1984.

### Al-Marāji‘:

1- Armynykw (frnswāz), al-muqārabah altdāwlyyh, Ed: Saʿīd ʿAllūsh, Markaz al-Inmā' al-Qawmī, al-Rabāṭ : [dṭ] : 1986.

2-Al-Azhar Al-Zannād, Durūs Al-balāghah al-ʿArabīyah, Naḥwa ru'yah jadīdah, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, Tūnis, St1:1992.

3-Blānshīh (Fīlīb), al-Tadāwulīyah min awstyn ilá ghwfmān, Ed: Ṣābir Ḥabāshah, Dār al-Ḥiwār, Sūrīyah, St1: 2007.

4- Al-Būsaʿīdī (Sihām), maqāl bi-ʿunwān: arthān al-maʿná llsyāq Altdāwly fī al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, (Majallat al-Mishkāh).

5- Al-Ḥamzāwī (Muḥammad Rashād), min Qaḍāyā al-Muʿjam al-ʿArabī qdyman wḥdythan, Dār al-Gharb al-Islāmī, St:1, 1986.

6-bwʿnāny (Shawqī), Mabda' Al-insijām: fī taḥlīl al-khiṭāb al-Qur'ānī min khilāl ʿilm al-munāsabāt, Mu'minūn bi-lā ḥudūd, Nashr al-Markaz al-Thaqāfī lil-Kitāb, St:1, 2018.

7-Ṭabānah (Badawī), Muʿjam Al-balāghah al-ʿArabīyah, Dār al-Manārah, jdt-dār al-Rifāʿī, al-Riyāḍ, St:1, 1988.

8-Al-ṭalabah (Muḥammad Sālim), nqlan ʿan al-Ḥajjāj fī al-balāghah al-muʿāṣirah, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, St: 1, 2008.

9- Al-Ṭībī (Sharaf al-Dīn), Fattūḥ al-ghayb fī al-kashf ʿan qināʿ al-ghayb, Ed: Iyād Muḥammad al-Ghawj St: 1 (1434/ 2013).

10 -Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, Al-Muʿjam al-ishtiqāqī al-mu'aṣṣal li-alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm (m'ṣṣal bi-bayān al-ʿAlāqāt bayna alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm bi-aṣwātihā wa-bayna maʿānīhā), al-Nāshir : Maktabat al-Ādāb – al-Qāhirah, St: 1, 2010.

11- Masʿūd al-Rakītī, Qawāʿid al-tafsīr ʿinda mufassirī al-Gharb al-Islāmī khilāl al-qarn al-sādis Hijrī, Manshūrāt Wizārat al-Awqāf, Al-Mamlakah al-Maghribīyah, St: 1, 2021.

12- Miftāḥ (Muḥammad), majhūl al-Bayān, Dār Tūbqāl lil-Nashr, Al-Rabāṭ, St1, 1990.

13- Munjī al-ʿUmarī, madkhal ʿām ilá ʿilm alddlālh, dars iliktrūnī : alrābṭ : https//drive.google.com ākhir Taḥdīth: 19/02/2020.

14- Mwshlār (Jāk), rbwl (Ān), al-Qāmūs al-mawsūʿī lltdāwlyh, Ed: majmūʿah min al-asātidhah wa-al-bāḥithīn bi-ishrāf ʿIzz al-Dīn Majdūb, Dār Sīnātrā lil-Nashr, [dṭ] : 2010.

15- Alwlī (Muḥammad), Al-Ṣūrah al-shiʿrīyah fī al-khiṭāb al-balāghī wa-al-naqdī, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St1.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i4.334

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 3-8-2023
تاريخ القبول: 3-9-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر[1]

عبد الهادي بوالباروض[2]

boulbaroudttt@gmail.com

## الملخص:

يسعى هذا البحث إلى معالجة إشكالية البعد الإبستمولوجي في التأويل من خلال نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، ومن بواعث إثارة هذا الموضوع الوقوف على السيرورة التأويلية في منظومة العقل الموضوعي والدور الوظيفي للغة المنضوية تحته، وذلك عبر الوقوف في البداية على السياق التاريخي للفعل التأويلي، وحضوره في العقل الموضوعي بناءً على مقاربة بوبر، وانتقل البحث إلى الحديث عن العوالم الثلاثة باعتبارها الركائز المؤطرة لسيرورة المعرفة الإنسانية بمختلف أنماطها، ثم ناقش العلاقة التفاعلية بين العوالم الثلاثة وأثرها في البناء الموضوعي للفهم، هذا الأخير سيتحول بدوره إلى قضية إبستمولوجية كما ناقشتها بعض الرؤى في ثنايا البحث قصد تعزيز الممارسة النقدية في التأويل، في حين تحيلنا الفكرة الأخيرة إلى إبراز الخاصية التطورية المميزة للفهم والعقل الموضوعيين. وأهم ما يستنتج من البحث أن دعوى بوبر حول الآليات والقيم الإبستمولوجية في التأويل، تحث على إثارة مزايا التأويل ودوره الفعال في تعزيز فهمنا التاريخي والحضاري، الأمر الذي دفع إلى التأكيد على الأهمية الإبستمولوجية لتحصين السيرورة التأويلية.

## الكلمات المفتاحية:

العقل الموضوعي، الهيرمينوطيقا، الفهم، كارل بوبر، المعرفة الموضوعية.

(1) (1902-1994) (Sir Karl Raimund Popper)فيلسوف وأكاديمي نمساوي -بريطاني.

(2) طالب دكتوراه في تخصص فلسفة العلوم وتاريخها. جامعة ابن طفيل، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - القنيطرة (المغرب).

للاقتباس: بوالباروض، عبد الهادي، المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 74 - 99

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received: 2023-8-3
Accepted: 2023-9-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Hermeneutical Turn in the Theory of the Objective Mind of Karl Popper(3)

**Abdelhadi Boulbaroud**(4)

boulbaroudttt@gmail.com

## Abstract:

This research seeks to address the problem of the epistemological dimension of interpretation through Karl Popper's theory of objective reason. One of the motives for raising this topic is to examine the interpretive process in the objective reason system and the functional role of the language that is included under it, by initially examining the historical context of the interpretive act and its presence. In the objective mind, based on Popper's approach, the research moved on to talking about the three worlds as they are the pillars framing the process of human knowledge in its various types, and then discussed the interactive relationship between the three worlds and their impact on the objective structure of understanding. The latter, in turn, will turn into an epistemological issue, as discussed in some insights. The research aims to enhance critical practice in interpretation, while the last idea refers us to highlighting the distinctive evolutionary characteristic of objective understanding and reason. The most important conclusion from the research is that Popper's claim about epistemological mechanisms and values in interpretation calls for raising the advantages of interpretation and its effective role in enhancing our historical and cultural understanding, which prompted an emphasis on the epistemological importance of fortifying the interpretive process.

## Keywords:

Objective Mind, Hermeneutics, Understanding, Karl Popper, Objective Knowledge

(3) Sir Karl Raimund Popper (1902-1994)) An Austrian-British philosopher and academic

(4) PHD student in philosophy and history of science. Ibn Tofail University, Faculty of Humanities and Social Sciences - Kenitra (Morocco).

ite this article as: Boulbaroud, Abdelhadi, The Hermeneutical Turn in the Theory of the Objective Mind of Karl Popper, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 74 - 99

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## مقدمة:

يشكل المنعطف التأويلي إحدى الحلقات الأساسية في نظام المعرفة الموضوعية عند كارل بوبر، وذلك في محاولة منه لتجاوز منطق المعرفة القائمة على الاعتقادات الذاتية، حيث طالما سعى من جهة إلى تشييد طريق نحو نظرية عامة حول الدافع الإنساني يتخطى اختزال السلوك البشري، إما إلى دوافع نفسية وبيولوجية صرفة، وإما إلى عوامل اجتماعية وبيئية خالصة. وسعى من جهة أخرى إلى طرح مشكلة الفهم في أبعادها الإبستمولوجية[5] بوصفها قضية فلسفية-تأويلية تنتمي إلى نظرية العقل الموضوعي.

إذا نظرنا إلى مشروع كارل بوبر الإبستمولوجي في كليته نرى أنه يتميز بالموسوعية؛ حيث تجاوز اهتمامه حدود فلسفة العلوم والمنهج إلى مجالات أخرى كاللغة والسياسة والمجتمع والتاريخ وغيرها من الموضوعات. لكن أكثر ما اشتهر به فيلسوف العلم النمساوي هو اهتمامه بالمنهجين العلمي والنقدي، واعتراضه على النزعات الدوغمائية والوضعانية المنغلقة على أنساق ضيقة، والتي يضمنها في نطاق ما يسميه بأسطورة الإطار. ففي الوقت الذي حصرت معظم الدراسات والبحوث المنجزة حول بوبر مشروعه في نطاق السجال مع الوضعية المنطقية والمنهجين العلمي والاستقرائي، وكما يبدو ذلك واضحًا في كتاباته «الرئيسة» التي اشتهر بها بوبر من قبيل «منطق البحث العلمي»، و«التخمينات والتفنيدات»، تولدت عندنا فكرة الكشف عن أحد الجوانب المهمشة في مشروعه الإبستمولوجي عامة، والهيمينوطيقي على وجه الخصوص، ساعيين إلى نفض الغبار عنها، ويتعلق الأمر بالمسألة التأويلية ومشكلة الفهم وأبعادها الإبسمولوجية. يجري اليوم وكما هو معلوم، أن قضية التأويل حازت مكانة مهمة في مختلف مجالات الفكر الإنساني الراهن. من هذا المنطلق نهدف إلى البحث في النظرية التأويلية وامتداداتها الإبتستمولوجية. لذلك، إن سعينا في هذه السطور مدفوع برغبة نحو مقاربة المستوى الهيرمينوطيقي Hermeneutic في نظرية العقل الموضوعي عند كارل بوبر، كما يطرحها ضمن القضايا الأساسية في مؤلفه الموسوم بـ«المعرفة الموضوعية»[6] Objective Connaissance La، ونصبوا

(5) الإبستمولوجيا Épistémologie هي الدراسة النقدية لمختلف مبادئ وفروض ومناهج ونتائج العلوم، وهي أحد الفروع الرئيسة في الفلسفة يتوجه اهتمامها نحو البحث أيضًا في أصول المعرفة العلمية وتكوينها وقيمتها الموضوعية.

(6) هذا المؤلف في الواقع هو مقالات ومباحث مختلفة تتوزع على قضايا المنهج واللغة والفهم-التأويل التاريخي والمعرفة العلمية من حيث كونها أنشطة إنسانية تطورية. ففي اللغة عرض بوبر تفصيلًا لمستويات اللغة ووظائفها. ومن حيث الهيرمينوطيقا قدم فهمًا للسلوك البشري والأحداث في العلوم الاجتماعية والتاريخ والعلوم الإنسانية. بينما فيما يخص المنهج، وإلى جانب المشكلة الاستقرائية، وقف لوصف مخطط النشاط التأويلي الذي بإمكانه ردم الصدع المفتعل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وغيرها من الموضوعات المعرفية التي شغلت اهتمام كارل بوبر.

إلى بسط ومناقشة هذه القضية (المنعطف التأويلي في نظرية العقل الموضوعي عند بوبر) وفقًا لمنهج تحليلي ونقدي. لعل ذلك يجعل من موضوع هذا البحث قضية ذات قيمة موضوعية وواقعية. ولا سيما أن هذه القضية اليوم، ولما لها من امتداد –ولا سيما الموضوعات المرتبطة بشكل مباشر بالإنسان- في مختلف المجالات، تضع المهتمين بها من مفكرين ولاهوتيين وغيرهم أمام صعوبة وضع معالم واضحة للتأويل وأمام تحدي تقعيد مبادئ محكمة يمكن من خلالها ممارسة الهرمينوطيقا بضوابط معينة وبآليات من شأنها أن تسهم في فهم القضايا الوجودية والمعرفية والقيمية، وذلك في ظل الصراع المعرفي والأيديولوجي وأشكال التلقي للأفكار والوقائع، وفي سياق تحديات التعايش الإنساني. بينما المفارقة الأساسية التي تفترض المعالجة الإبستولوجية، تنصب على مدى إمكانية تحقق الموضوعية في التأويل، ومدى فعاليتها لتغدو حلًّا ممكنًا لتجاوز المنطق العلموي الصارم والكشف عن عوائق نجاحها في هذا المسعى الموضوعي، وهو ما يطرح تحديًا منهجيًّا أمام الهرمينوطيقا، خاصة في خضم وجود أهداف من طرف آخر لاتخاذها منهجًا في حد ذاتها. إن التحدي المطروح أمام الهرمينوطيقا في الوقت الراهن، يضعها في منطقة غامضة وغير واضحة المعالم. إن الأمر نفسه ينطبق على مفهوم كارل بوبر حول العقل الموضوعي، نظرًا لما يعترضه من صعوبة رسم الحدود الإبستمولوجية وإرهاصاته الهرمينوطيقية. أمام هذا المعطى المركب وعلى ضوء ما سبق تحضر العديد من التساؤلات من قبيل: ما الهرمينوطيقا؟ ما تجلياتها في مفهوم العقل الموضوعي البوبري؟ بأي معنى يستقيم الحديث عن الأبعاد الإبستمولوجية في الممارسة التأويلية لدى كارل بوبر؟ وإلى حد يمكن أن يغدو الفهم موضوعيًّا؟ وما رهانات التأويل ضمن الممارسة النقدية في العقل الموضوعي لدى كارل بوبر؟

## أولًا: الفعل الهيرمينوطيقي في العقل الموضوعي

إن الحديث عن الهيمينوطيقا، سيدفعنا من الناحية المنهجية إلى إلقاء نظرة خاطفة حول سياقها الدلالي والاشتقاقي. جاء مفهوم هيرمينوطيقا من كلمة (هرمس) وهو لفظ يرجع تاريخيا إلى الإغريق قديمًا كإشارة إلى هرمس الشارح والمفسر، رسول الآلهة. فالهيرمينوطيقا تقليد قديم يهتم بالنشاط الإنساني ومشكلاته ويسعى إلى إدراكها وحلها، عرف اللفظ (هيرمينوتيك) تطورات من حيث الوظائف والمعاني التي استخدم من أجلها كتفسير النصوص الدينية في العصر الوسيط وتحول لاحقًا إلى مبحث أو نظرية التأويل وفن الفهم. إن الهيرمينوطيقا بصيغة أخرى، منهج/فن للتأويل والفهم نشأ عن محاولات تفسير القضايا والأفعال والنيات والمقاصد البشرية لما تحمله من معانٍ ودلالات خفية،

لكنها ذات علامات لغوية تتيح إمكانية القراءة والتعبير. بينما اليوم، وكما يذهب إلى ذلك العديد من الباحثين المهتمين بالشأن التأويلي، تحولت الهيرمينوطيقا إلى مشروع فلسفي حول التأويل وفن الفهم للتجربة الإنسانية كما هي محفوظة في الذاكرة الإنسانية والحضارية كالتاريخ والأدب والفنون والمعرفة العلمية ومختلف النظم البشرية، ويطلق عليها «فلسفة التفسير» بحيث تفحص هذا الأخير من حيث طبيعته ونطاقه وأسسه وصلاحيته. وتتعامل الهيرمينوطيقا مع التفسير في سياق الأسئلة الفلسفية الأساسية حول الوجود والمعرفة، واللغة والتاريخ، والفن، والحياة في مختلف أبعادها.

كما يرتبط اسم هرمس بوظيفة أساسية وهي فعل الترجمة، أي ترجمة ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شكل صورة يمكن للعقل البشري إدراكها من خلال تحويل الشيء أو الفكرة خارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم. والترجمة تتصل بالتفسير أيضًا، فهذا الأخير يمثل أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين نظرية هيرمينوطيقية متكاملة. والتفسير يمس جوهر التفكير الإنساني، حتى أن الوجود ذاته ربما لا يكون في النهاية سوى عملية تفسير مستمرة. وسيرورة الوجود الإنساني لا تنفصل عن اللغة، فأي نظرية للتفسير والتأويل لا بد أن تتصل بظاهرة اللغة؛ لأنها تشكل فكر الإنسان ومفهومه عن ذاته، وعن عالمه. ومن هذا المنطلق، فإن الهيرمينوطيقا تدرس الفهم بوصفه ظاهرة إبستمولوجية وأنطولوجية، إنها دراسة لفهم الأعمال الإنسانية، مما يمكنها من تجاوز الأشكال اللغوية للتفسير، تتميز بمبادئ تتخطى الإبداعات المكتوبة لتشمل أيضًا الأعمال الفنية وغيرها. وهو ما يضعها في موقعة أساسية بالنسبة لكل العلوم الإنسانية التي تهتم بتفسير إبداعات الإنسان وصولًا إلى فهم أفضل لها[7].

وتمثل موضوعة التأويل في وقتنا الحاضر –كما كانت قديمًا- أهم القضايا التي تطارحها الفلاسفة والمتكلمون وغيرهم، مما يجعل منها المنحى الرئيس الذي اتجهت نحوه كثير من التيارات والبحوث الفلسفية والعلمية التي انصبّت على فهم قضايا الإنسان كلها. وضمن هذا السياق، جاءت هذه الالتفاتة الكبيرة من قبل المفكرين نحو التأويل وأهميته في سياق تراجع أنماط التفكير الدوغمائي، وكذا تراجع الفلسفات المعيارية والذاتية حيال الحقيقة لصالح التيار النقدي والتفكير النسبي والحوار والتداول المشترك في قيام المعرفة وفقًا للقيم الإبستمولوجية وقواعدها.

(7) صفاء عبد السلام على جعفر، هيرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، الإسكندرية، منشأ المعارف، 2000، ص 24-25.

تعرض كارل بوبر لنظرية الفهم والتأويل كنظرية فعلية مثل كل النظريات الأخرى. ومن الممكن -على حد تعبيره- إثارة ومناقشة مزايا التأويل خصوصًا من حيث دوره وقيمته لفهمنا التاريخي. فهي على العموم نظرية ضمن النظريات المصنفة في العالم الثالث[8]. هذه المسألة المتعلقة بتصنيف التأويل ضمن النظرية العلمية، كان لا بد من كشف الستار عنها وقراءتها ضمن السياقات المعرفية الجديدة وبيان إسهاماتها في مجال الهيرمينوطيقا. لقد مارس بوبر بمعنى من المعاني تأويلًا إبستمولوجيًّا على المعرفة الإنسانية خاصة في بُعدها التاريخي والطبيعي، ونلمس ذلك بوضوح في نظريته حول العقل الموضوعي. تلك النظرية التي أبطل فيها الثنائية الكلاسيكية المعروفة بالروح والجسد. وهو الأمر الذي نلمسه في كتابه المشترك مع البيولوجي وعالم الدماغ جون إكلس[9] تحت عنوان «النفس ودماغها». فبوبر أحدث تحولًا لتجاوز ما بات يعرف اليوم بالعلوم المعرفية وعلوم الذهن. لقد أضاف إليها عالمًا ثالثًا وهو عالم العقل الموضوعي الناتج عن العالمين المادي والعقلي. إن منطلق الجدل في البناء المعرفي الإنساني برمته، يتموضع ضمن سياق التفاعل بين الحالات الإدراكية–الواعية عند الإنسان والعالم المادي وتأثرهما في العالم الثالث، عالم الفكر والثقافة والإبداع البشري. ففي وسط هذا التمفصل (تفاعل- استقلال) تكمن المشكلة التأويلية-الإبستمولوجية (الهيرمينوطيقية) التي يحاول البحث عرضها.

حقًّا إن الفعل الهيرمينوطيقي ليس وليد العصر الراهن، إنما هو نمط فكري مارسه الفلاسفة منذ زمن بعيد. والهيرمينوطيقا اليوم أعيد لها الاعتبار وتم إحياؤها كأسلوب ممكن لفهم القضايا الإنسانية ولا سيما المركبة منها، فقبل أن يشهد التأويل هذا الاهتمام من قبل المفكرين المعاصرين، كان قد حظي بعناية بالغة في إحدى أهم لحظات الفكر الإنساني والفلسفي مع فلاسفة اليونان، خاصة مع صاحب الأكاديمية الفيلسوف الإغريقي (أفلاطون) الذي خصص محاورة كاملة للتأويل. فمحاورة (أيون) تُعدُّ -تقريبًا- من أقدم النصوص التي تدور حول الهيرمينوطيقا، تعلمنا منها أهمية التأويل ووظيفته، وما قدمه لنا حول اللغة وعلاقة الكلمات بالأشياء، وبعد أفلاطون، وضمن تلميذه أرسطو في الإسهامات التي

(8) يمثل العالم الثالث عالمًا يتضمن كل المحتوى الموضوعي للمعرفة الإنسانية من فكر ونظم سياسية اجتماعية وفلسفة ونظريات علمية وغيرها من إنتاجات العقل البشري. أما العالم الأول، أي فيتحدد في كل ما يشمل الموضوعات المادية والأشياء. بينما العالم الثاني مرتبط بالحالات الواعية والسيكولوجية ذي صلة بالذات. ويحيل العالم الثالث هنا إلى العالم أو العقل الموضوعي. لذلك فإن توظيفنا لمفهوم العالم الثالث لا يختلف عن توظيفنا لمفهوم العقل الموضوعي أو المعرفة الموضوعية، وهي مصطلحات مقتبسة من المعجم الفلسفي لكارل بوبر، تعرض لها في كتابه «المعرفة الموضوعية» خاصة في الفصلين الثالث (إبستمولوجيا بدون ذات عارفة)، والرابع (حول نظرية العقل الموضوعي).

(9) John Carew Eccles (1903-1997) طبيب وفيزيولوجي أسترالي، نال جائزة نوبل للطب عام 1963 حول بحوثه الخاصة بالتشكيلات العصبية.

أضافها في هذا المجال، ظهر التأويل في العصور الوسطى مع محاولات تفسير النصوص الدينية وفهمها. إن مبحث التأويل بهذا المعنى، قديم وجديد في الآن نفسه، حيث شهد تحولات مهمة ومنعطفات. والحديث عن الهيرمينوطيقا بشكل واضح، لم يتبلور كفن للفهم قائم بذاته إلا في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر مع فيلسوف اللاهوت الألماني فريدريش شلايرماخر الذي أحدث انعطافًا نوعيًا في تاريخ الهيرمينوطيقا. وبعد ذلك بقليل عمل تلميذه دلتاي على تطوير ما قدمه شلايرماخر في المجال ذاته من خلال الإضافة الإبستمولوجية وأهمية التأويلات المنهجية في حقل العلوم الإنسانية. كما عرف التأويل صيغة جديدة خلال الفترة المتأخرة من خلال الإسهام الفينومنولوجي مع مارتن هايدغر وثورة جورج غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج». ثم جاءت أعمال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور التي شكّلت إضافة مهمة في الحلقة التأويلية. كل هذا المسار الطويل للهيرمينوطيقا يؤكد على فعالية وغنى التجربة التأويلية. «ويلاحظ فاتيمو[10] أن كل العناوين الفلسفية الراهنة تنخرط تحت الهيرمينوطيقا بما في ذلك (التفكيك) الذي يظل -رغم نظريات اللاشعور واللامعنى- إقليمًا تأويليًا في غاية الدقة والحنكة. والتأويل كما يرى فاتيمو لم يعد محصورًا في الفروع المعرفية التي وصلت إلينا منذ شلايرماخر ودلتاي والمتمثّلة في اللاهوت (التأويل الديني) والحقوق (التأويل القانوني) والأدب (التأويل الرومانسي) والفكر (التأويل الفلسفي)، وإنما أصبح تأويلًا عالميًا يخصّ التجربة الإنسانية في رمتها وينحو صوب الوصف الدقيق والتنوّع الخلّاق فضلًا عن اختلاف الدلالات ورؤية الموضوع من مراصد مختلفة»[11].

إن مسيرة التأويل من الناحية الكرونولوجية طويلة وتتضمن تفاصيل لا يتسع المجال لاستحضارها كلها وعلى الرغم من أهمية ذلك. وفي علاقة بموضوع المقال، ناقش بوبر كلًّا من الفيلسوف الألماني والمؤرخ الأدبي فلهام دلتاي في حدود التأويل ومواطنه إدموند هوسرل في ذاتية الفهم وأبعاده السيكولوجية، كما ناقش بوبر كولينجود في قضية الفهم التاريخي. جادلهم كلهم في مختلف أطاريحهم المرتبطة بقضية الفهم والإشكالات المرتبطة به. إن موضوع هذه السطور هو في الواقع ليس موضوعًا مباشرًا في الفهم والتأويل فقط بقدر ما يمثل مناقشة في الحدود والأبعاد الإبستمولوجية للفهم وموضوعيته، كنظرية علمية يطالها الدحض والتفنيد بصيغة كارل بوبر. إن الممارسة التأويلية بامتدادها التاريخي في الوجود الإنساني

(10) جياني فاتيمو Gianni Vattimo فيلسوف وسياسي إيطالي (1936-2023) من مؤلفاته: «نهاية الحداثة». ويعد من المفكرين المهتمين بالفلسفة التأويلية خلال الألفية الثالثة.

(11) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002، ص، 17.

لها أسس معرفية وآليات إبستمولوجية تشتغل بها. لقد أخبرنا كارل بوبر في كتابه «المعرفة الموضوعية» أن كل العلوم والمعارف الإنسانية وجميع أشكال الإبداع البشري قائمة على التأويل والتفهم وعلى أنشطة التواصل البينذاتي؛ كلها أنماط وجودية ومعرفية صيغت في عبارات لغوية وقوالب رمزية ومنطقية.

تلك بعض العوامل التي ستجعل من الفعل الهيرمينوطيقي مطلبًا أساسيًّا في جميع الحقول المعرفية، ومع التطور العلمي الراهن وغزارة المعارف البشرية وتعاقب المناهج وتغيرها المستمر، لم يعد من الممكن الحديث عن الحقيقة المطلقة والفهم النهائي، فلا مجال من مجالات الثقافة والمعرفة الإنسانية ينأى عن مظاهر النسبية، كما لا يخلو من أفعال المحاولات والأخطاء. إن العلم الذي كان يُنظر إليه على أنه موضع الحقيقة المطلقة، سيظهر لاحقًا أنه لا يفتقر إلى مظاهر الذاتية ما دامت مناهجه ليست ثابتة وتتغير باستمرار، ويكشف ذلك عن نسبية المعايير العلمية التي تنطلق منها النزعات العلمية. ووفقًا لكل هذه الظروف، وأمام مختلف التفاعلات بين التأويل وأشكال المعرفة البشرية وعوامل أخرى، أضحت أطروحة التأويل، تنهل آلياتها من صميم المبحث الإبستمولوجي لفيلسوف مرموق من قبيل «كارل بوبر»، ذلك الإبستمولوجي الطامح إلى عالم أفضل، والذي أحدث طفرة نوعية داخل فلسفة العلوم في القرن العشرين باجتراحه لأدوات إبستمولوجية نقدية ومنطقية ولغوية، وإبداعه للقيم الإبستمولوجية في الفهم والتأويل.

في الواقع، جاء التيار الهيرمينوطيقي كتقليد فلسفي كبير وقديم ليحل مشكلات الفهم، لذلك تعد الهيرمينوطيقا من المباحث التي تعرضت بجدية لمسألة التأويل وجعلته ضمن مبادئها وغاياتها. في سبيل تحقق هاته الغاية كان لا بد من الوقوف عند إسهام بوبر من خلال الكشف عن الآليات الإبستمولوجية في التأويل. إن مقاربة القيم الإبستمولوجية في التأويل، يحيلنا قبل كل شيء، على إحدى القضايا أساسية في طبيعة المعرفة العلمية والإنسانية وخاصيتها التطورية. فقد تناول بوبر مسألة التأويل والفهم كما أشرنا للتو في كتابه «المعرفة الموضوعية». ونقرأ لبوبر في هذا السياق تعبيرًا يقول فيه: «إن كنت قد عرضت هنا بعض الأسباب لإقرار الوجود المستقل للعالم الثالث الموضوعي، فذلك لأنني آمل أن أسهم في نظرية الفهم (في الهيرمينوطيقا l'herméneutique) التي تطرق لها الكثير من المهتمين بدراسة الإنسانيات، والعلوم الأخلاقية، أو علوم الروح. وسأنطلق هنا من الفرضية التالية: إن فهم الأشياء التي تنتمي إلى العالم الثالث الذي يعد القضية المحورية للدراسات الإنسانية، فرضية كما نراها، تنحرف جذريًّا عن العقيدة الأساسية المقبولة من طرف جميع أولئك الذين يدرسون العلوم

الإنسانية، وخاصة أولئك المهتمين بمشكلة الفهم. أعني بذلك تحديدًا، العقيدة القائلة بأن موضوعات فهمنا تنتمي أساسًا إلى العالم الثاني أو ينبغي بأي طريقة تفسيرها بمصطلحات نفسية [ذاتية]»[12].

## ثانيًا: فكرة العوالم الثلاثة والبناء الموضوعي للفهم

شكلت فكرة العوالم الثلاثة أو نظرية العقل الموضوعي المنطلق الأساس في سيرورة المعرفة الموضوعية، ومن أبرز القضايا الإبستيمولوجية التي طرحها كارل بوبر في متنه، خاصة ما يرتبط باللغة وصلتها بمشكلة الفهم كموضوع احتل مجالًا مهمًا في فلسفة بوبر الذي قال: «لكن ما يشد اهتمامنا بشكل أساسي هي اللغة باعتبارها الأداة التحليلية والتأويلية في العالم [الثالث] الموضوعي»[13]. وفي حديثه عن نظرية العوالم الثلاثة، والتي قسمها بوبر على النحو التالي: أولًا: عالم واقعي، عالم الأشياء الفيزيقية أو حالات مادية. ثانيًا: عالم الذات والحالات العقلية أو الواعية. أما العالم الثالث فهو عالم موضوعي، يشمل محتويات ومنتوجات العقل البشري من اللغة والمعرفة والثقافة والفن والنظريات العلمية والتاريخ، أي: كل ما يتضمن المواضيع الفكرية، خاصة مواضيع التفكير العلمي والسياسة والفن وما إلى ذلك[14]. وفي العالم الثالث الموضوعي تتبوأ اللغة محوره كونها وعاء لمختلف قضاياه المطروحة للمناقشة النقدية Propositions والمفتوحة على رهان التأويل.

وللتوضيح أكثر، إن العالم الأول يتكون من أشياء مادية فيزيائية، كيميائية بيولوجية. أي: أنه يتضمن كل الوسائل المادية التي نلمسها، مثل الأحجار، النبات، الغازات وما يشبه ذلك. أما العالم الثاني يشمل كل تجاربنا السيكولوجية الواعية وغير الواعية. أي: التجربة الشعورية واللاشعورية ومن حالات العقل إلى الرغبات الذاتية، ومن المعتقدات إلى الذكريات. فيما يتحدد العالم الثالث في كل ما يخص منتوجات العقل الإنساني، كالكتب والنظريات والمشكلات العلمية والأعمال الفنية والمؤسسات الاجتماعية[15]. ويشكل العالم الثالث الموضوع الرئيس في هذا المقال، لكونه يمثل مسرحًا للفهم والتأويل الناتج عن عمليات ذاتية واعية (أنشطة العالم الثاني)، وبفضل هذه العمليات النشيطة للفهم يقع

(12) Karl Popper, La Connaissance Objective, une approche évolutionniste, Traduit de l'anglais et préfacé par Jean-Jacques ROSAT , (France), Flammarion, 1998, PP. 256-257.

(13) Karl Popper, Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific, Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul ,1963 , Fourth Ed, p, 63.

(14) Karl Popper, La Connaissance Objective, op, cit, PP, 181 – 182.

(15) لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2000، ص، 180.

تأثيرها على مستوى العالم الواقعي-المادي (العالم الأول). هكذا تستمر الأنشطة والعمليات في حلقة دائرية ويعمل العقل على تحويل العالم الواقعي إلى أفكار ونظريات جديدة ليطرحها في العالم الثالث بصياغات وعبارات وعلامات لغوية.

في الواقع، إن نظرية العالم الثالث ليست جديدة في تاريخ الأفكار بحيث كانت مطروحة من قبل أفلاطون فيما يطلق عليه بالصور أو المثل، وموجودة في نظرية الروح الموضوعي للفيلسوف الألماني هيجل. لكن أطروحة بوبر هاته، تختلف عن النظرية الأفلاطونية والهيجلية. بينما تتشابه إلى حد بعيد مع عالم فريجيه Frege[16] حول محتويات الفكر الموضوعي[17]. وفي كتابه مع البيولوجي جون إكلس «النفس ودماغها» يرى بوبر أن ما يميز مفهومه حول العالم الثالث عن سابقيه هو خاصية التطور والتغير وذلك -في اعتقادنا- يتماشى انسجامًا مع طبيعة أطروحته التطورية. عالم متغير باستمرار، عالم تحمله لغة قابلة للخطأ والصواب. كما أن العالم الثالث بمثابة موضوع للنقاش والمحاجّة النقديين لأنه من صنع وبناء الإنسان في صيغ نظريات ومفاهيم وحدوس افتراضية. في حين تتصور نظرية أفلاطون العالم الثالث بكونه يتصف من حيث مضمونه وحقائقه بالثبات واللازمنية، وذي مصدر إلهي. فهو يتكون من الصور forms أو الأفكار ideas أو الماهيات essences، وهنا يتبين الاختلاف الجذري بين أفلاطون وبوبر، فأفلاطون يؤكد أن العالم الثالث يستطيع تقديم التفسيرات في صورتها المطلقة والنهائية في نطاق ما يسمى «الماهيات»، في حين يعتقد بوبر أن مثل هذا العالم يقدم تفسيرات افتراضية على صورة حدوس وفرضيات قابلة للتجاوز والتعديل أيضًا. لقد وصف أفلاطون -حسب بوبر- عملية فهم الصور أو الأفكار على أنها نوع من الرؤية: فعيننا العقلية، عين الروح، قد وهبت حدسًا فكريًّا وبوسعها أن ترى الفكرة أو الماهية أو الشيء الذي ينتمي إلى عالم المعقولات. وما إن نتمكن من أن نراه، أو أن نفهمه، فإننا ندرك هذه الماهية: نستطيع أن نراها في ضياء الحقيقة. إنه حدس فكري معصوم من الزلل[18].

وعلى الرغم من القطيعة التي أحدثها بوبر مع التصور الأفلاطوني انطلاقًا من هذه النظرية الثلاثية للعالم إلا أن القاسم المشترك بينهما يتمثل في مشكلة الفهم. ذلك أن العالم الثالث هو موضوع في

(16) شكل غوتلوب فريجة الفيلسوف وعالم المنطق الألماني (1848-1925) منعطفًا لغويًّا عند طرحه لمشكلات فلسفة اللغة المتمثلة في علاقة العلامة بالمرجع، قبل راسل وفيجنشتاين، في حين رأى بوبر أن اللغة تصنف ضمن العالم الثالث، عالم العبارات والنظريات ونحوها.

(17) Karl Popper, La Connaissance Objective, op, cit, p, 182.

(18) كارل بوبر وجون إكلس، النفس ودماغها، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، ص، 81 – 82.

التأويل من خلال العلاقات التفاعلية بين العوالم الثلاثة (الواقعي والذاتي والموضوعي) ويقوم العقل/ العالم الذاتي بدور الوسط في الفهم بين العالم الواقعي والعالم الموضوعي. ويبدو أن بوبر حتى لو كان يرفض التصور الأفلاطوني من حيث مضمونه، فإنه يقبله من حيث الشكل، ويرفض التسليم بوجود شيء يشبه الحدس الفكري، في المقابل يرى أنه بعيد عن المعصومية وأن خطأه يفوق صوابه. لكن من الانتقادات الموجهة لنظرية بوبر حول العقل الموضوعي وما يعاب عنها، هو كونها أطروحة ميتافيزيقية أكثر مما هي نظرية علمية.

لقد أولى بوبر للعالم الثالث اهتمامًا بالغًا؛ وذلك لكونه المجال الحيوي للنظريات العلمية وغيرها من إنتاجات العقل الإنساني، وهي صيغ لغوية ورموز منطقية وتخمينات قابلة للتفنيد والدحض واستبعاد الأخطاء. «ويتمثل النقد بكل تأكيد في البحث عن التناقضات واستبعادها، والصعوبة الناجمة عن لزوم وضرورة استبعادها تشكل مسألة جديدة. إن استبعاد الأخطاء يؤدي إذًا إلى معرفتنا الموضوعية. إنه يؤدي إلى نمو رجحان صدق حقيقة موضوعية، إنه يجعل من الممكن التقرب من الحقيقة المطلقة»[19]. هكذا يتميز العقل الموضوعي بسيرورة دائمة ونشاط متواصل، وهو ما يجعل الفهم في سيرورة وتغير نحاول دومًا تحصيله والاقتراب منه. كل هذه التحولات، والتي تميز الفهم تجعلنا نسعى دومًا وراء التأويل الموضوعي، ونروم من خلاله أن نرتقي بالوجود الإنساني إلى الأفضل، وبالتالي تقديم حلول للقضايا-المشكلات.

إن المهمة الرئيسة للعلم بالمعنى البوبري تكمن في تعزيز فهمنا للأشياء وليس بالضرورة تفسيرها، فالعمل العلمي هو نشاط عقلي إنساني يتمثل قدره في مطاردة القضايا والتقرب من حقيقتها، إنه نشاط تأويلي دؤوب. لذلك فإن تحصيل الفهم الكامل أمر بعيد المنال. في الواقع، «هو أمر يبقى إلى الأبد بعيد الاحتمال. وفضلًا عن ذلك فإن الفهم قد يكون خادعًا: لقد وقر في عقلنا قرونًا ما بدا لنا فهمًا كاملًا لآليات عمل الساعة حيث أسنان التروس يدفع بعضها بعضًا إلى الأمام. ثم تبين أن هذا فهم شديد السطحية، وأن دفع جسم مادي لجسم آخر إنما يحدث بواسطة التنافر فيما بين أغلفة الإلكترونات السالبة الشحنة الخاصة بذرات هذين الجسمين. على أن هذا التفسير وهذا الفهم هو أيضًا سطحي»[20]. وفي هذا السياق، يستحضر بوبر أحد أبرز رواد الفيزياء الكوانطية «نيلز بور» حيث اعتقد بدوره أنه في نظرية الكوانتوم علينا أن نتخلى عن الأمل في فهم موضوعنا. فالفهم الجزئي هو ما يمكن الوصول إليه،

(19) بوبر، النفس ودماغها، مصدر سابق، ص، 74.
(20) بوبر، النفس ودماغها، مصدر سابق، ص، 73.

وعلى هذا الأساس، علينا التخلي والثناء على الفهم الكلي أو التأويل في حالته النهائية. إن فهمنا من قبيل ما توهمنا يومًا أننا نحوزه في أمر الدفع الميكانيكي هو غير ممكن ولو كان الأمر بصدد الفيزياء[21]. وذلك خلافًا للتصور السائد مع العقل العلمي الكلاسيكي حيث ينظر إلى المعرفة في صورة اليقين والمطلق.

يقتضي الفهم في فلسفة كارل بوبر، الوقوف عند العلاقة التفاعلية بين العوالم الثلاثة، فالتفكير في موضوعات العالم الثالث هو نتيجة للتفاعل بين موضوعات العالم الأول (الفيزيائي)، والحالات النفسية والشعورية أو الذاتية[22]. أما نشاط الفهم، ينتج من خلال العلاقة السببية بين العوالم الثلاثة. إن العملية التواصلية بين الحالات العقلية والحالات الفيزيائية تنتج عنها موضوعات العالم الثالث. إنها مرتبطة إذن بعضها ببعض بطريقة تتفاعل فيها تفاعلًا متبادلًا زوجيًّا: العالم الثاني يتفاعل جدليًّا مع العالم الأول والعالم الثالث كليهما، في حين أن العالمين الأخيرين (الأول والثالث) لا يستطيعان التفاعل مباشرة لكن يمكنهما التفاعل فقط من خلال وساطة التجارب الذاتية والشخصية (العالم الثاني). هكذا يتميز العالم الثالث باستقلاليته الذاتية، وأنه موضوعي ولا يخضع كلية للحالات الذهنية، وبالرغم من ذلك فهو من إبداع النشاط الإنساني. إن وجهة نظر بوبر حول قاعدة هذا التأثير هي أن كل شيء يخضع لمبدأ «هات وخذ» Give And Take أو «أعط وخذ» بين أنفسنا. فمعرفتنا وعلمنا ينضوي تحت المنتوج الذي نسهم به في العقل الموضوعي ومن خلال التغذية الدائمة التي تستطيع أن تزيد بواسطة النقد الذاتي[23]. هذا التبادل بين الذوات والعالم الثالث هو ما يجعلنا نتطلع على الدوام لإنتاج الفهم والتأويل. فالمعرفة الموضوعية بالمفهوم البوبري ليست بنية ثابتة، ولا تقف عند حدود معرفة الماهيات بالمعنى التقليدي للمعرفة كما هو الحال في عالم المعقولات الأفلاطوني، إنها تتخذ مع كارل بوبر طابعًا تطوريًّا ومفتوحًا تكشف باستمرار عن إمكانات ومحاولات جديدة للفهم. يمكن أن نقول بأن المعرفة الموضوعية كتأويل مستمر تنمو بلا نضوب أو دون توقف.

إن الأنشطة أو العمليات التي يشملها المصطلح العام (فهم) هي أنشطة ذاتية أو شخصية أو نفسية، يجب تمييزها عن النتيجة (الأكثر أو الأقل نجاحًا) لهذه الأنشطة من نتيجتها في الحالة النهائية (وفي لحظة معينة) من الفهم والتأويل. وعلى الرغم من أن هذا التأويل يمكن أن يصير حالة ذاتية للفهم، إلا أنه يمكن أن يكون أيضًا موضوعًا للعالم الثالث، وبالتحديد يمكن أن يصبح نظرية،

(21) بوبر، النفس ودماغها، مصدر سابق، ص، 74.

(22) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P, 247.

(23) مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، مرجع سابق، ص، 194- 195.

وهذه الأخيرة -في اعتقاد بوبر- هي الأهم؛ نظرًا لكونها موضوعًا للعالم الثالث. إن التأويل سيظل دائمًا نظرية أو نوعًا من النظرية، ومثل كل النظريات، فهو راسخ في نظريات أخرى وفي أشياء أخرى من العالم الثالث، وبالتالي يمكن للمرء مناقشة مسألة التأويل ومزاياها، ولا سيما من حيث قيمتها لفهمنا التاريخي، كمسألة تنتمي إلى العالم الثالث. وفي خضم ذلك، يقترح بوبر أطروحة يمكن تعميمها تصلح لأي فعل شخصي من (المعرفة)، مفادها أن كل ما يمكننا قوله عن أهمية فعل المعرفة هو ضرورة تسليط الضوء على أشياء العالم الثالث لفعل محدد، وعلاقته بأشياء العالم الثالث الأخرى، سواء كانت حججًا تمس المشكلة أو أشياء معروفة[24].

على هذا الأساس، تقوم الفكرة الرئيسة عنده على اعتبار التفتح (بين العوالم) ضرورة منطقية إبستمولوجية، فالمعرفة كجزء لا يتجزأ من هذا الكون ليست كاملة ونهائية بل تنمو وتتطور، في جميع الأطوار يجب تصورها مفتوحة على النقد والنقاش لتعديلها وأحيانًا قد نرفضها ونستبدلها بمعرفة أخرى أفضل[25]. وفي تمثيله للمقاربة التطورية للمعرفة، يقول كارل بوبر: «من المؤكد أن الأنشطة أو السيرورات التي تنضوي تحت مفهوم الفهم هي أنشطة الحالات العقلية تؤدي في نهاية المطاف إلى عملية الفهم أو التأويل، علمًا أن هذا التأويل يمكن أن يكون ناتجًا عن فهم ذاتي كما يمكن أن يكون ناتجًا عن العالم الثالث»[26]. فكل تأويل عبارة عن نظرية أو بالأحرى هو سليل نظرية، وكل نظرية لها علاقة بنظريات أخرى وبموضوعات العالم الثالث، وقيمة التأويل من منظور بوبر هي في محاولة الوصول إلى رؤية شبه تقريبية للنظريات التي تنسج عن طريق الحجج النقدية[27]. هكذا لا يمكننا أن نفهم الفعل الذاتي الذي يؤدي إلى الفهم إلا بالعودة إلى العلاقات الوسيطة بين الذات وموضوعات العالم الثالث، بحيث إن كل فعل ذاتي للفهم هو متجسد في العالم الثالث. يمكن القول إذن إن النشاط المؤدي إلى الفهم لا يتأتى إلا من خلال سيرورات حسابية معقدة تحدث داخل الذات على موضوعات العالم الثالث، وذلك من أجل الوصول إلى قانون يفسر مضمون تلك الموضوعات[28].

(24) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P 258 – 259.

(25) مذبوح، المرجع السابق، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، ص، 195.

(26) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, P, 256.

(27) Ibid, p, 257.

(28) Ibid, p, 260.

## ثالثًا: أنشطة الفهم الموضوعي وحل المشكلات

### قيمة المشكلة وأهميتها:

حظيت (المشكلة) بأهمية كبيرة في مقاربة بوبر للعقل الموضوعي، بحيث إن الاصطدام المستمر والمباشر بالمشكلات يجعلنا دومًا أمام عمليات متكررة من التأويل والفهم، ومحاولات دائمة للتفكير لإيجاد حلول أنجع لها. لذا لم تعد المشكلة عائقًا إبستمولوجيًّا في مسيرة تطور المعرفة العلمية والإنسانية بقدر ما أصبحت أساسية وجوهرية في هذا النشاط البشري. وقد شكلت مسألة فهم النظريات العلمية وتحسين فهمنا لها باستمرار هاجس بوبر الأساس. ويعتقد أنه إذا أردنا أن نحوز أو نحصل على فهم واقعي لمشكل معطى، فنحن في حاجة إلى أكثر من تحليل لهذا المشكل. ولفهم كل المشكلات ولو مرة واحدة في حياتنا يجب علينا أن نكون صارمين وجديين في صراع مع مشكلة حية. وذلك لن يتحصل إلا من خلال محاولة فهمها وحلها، بل الفشل في إيجاد الحل. لقد طرح بوبر أسئلة بشكل متكرر وفي عدة مواضيع بل في مؤلفات مختلفة، السؤال الأول منها مرتبط بكيفية فهم نظرية علمية أو مشكلة معينة وتحسين فهمنا لها؟ بينما السؤال الثاني متعلق بـ«المشكلة الأساسية لفهم مشكلة» Le métaproblème de compréhension d'un problème، وكيف يمكننا أن نتعلم كيف نفهم مشكلة علمية؟ إن السؤال الثاني -حسب بوبر- أكثر تعقيدًا وذو أهمية كبيرة. في جميع الحالات، يعتقد بوبر أن السؤالين معًا يمثلان جوهر سيرورة الفهم لأن العلم يبدأ من المشكلات. إن تعلم فهم مشكل ما، يأتي من خلال محاولاتنا المستمرة لإيجاد الحلول للمشكلة التي نفشل دومًا في إيجاد حل لها. لنفترض عالمًا شابًّا واجه مشكلة لا يفهما، ما الذي في وسعه فعله؟ حتى إن لم يتمكن من فهمها، يمكنه في نظري أن يحاول إيجاد الحل ويمكنه كذلك أن ينتقد نفسه وينتقد الحل الذي وصل إليه بنفسه، فإذا لم يتمكن من ذلك، فيعرض الحل على الآخرين لكي ينتقدوه. بهذه الطريقة نكون قد اتخذنا الخطوة الأولى نحو تحديد مكمن الصعوبة، ونكون بذلك أيضًا قد اتخذنا الخطوة المهمة نحو فهم المشكلة. كما أن فهم المشكلة هو اكتشاف صعوبتها، وهو الأمر الذي لا يمكن -على حد تعبير بوبر- القيام به إلا باكتشاف سبب عدم نجاح بعض الحلول المسبقة. لذلك، فمن خلال محاولة حل مشكلة وفشلنا نتعلم الفهم كسيرورة. إن تعلم فهم المشكلة هو مسألة التعامل مع العناصر الهيكلية للعالم الثالث الموضوعي، والحصول على فهم حدسي للمشكلة هو التعرف على هذه العناصر والعلاقات المنطقية التي تحافظ

عليها فيما بينها. ويؤكد بوبر على أن هذا الأمر يشبه اكتساب الفهم البديهي لنظرية ما[29]. إننا هنا بصدد البناء وإعادة البناء، كل شخص هنا يمكنه مواجهة المشكلة بنفسه وبإمكانه فهمها للتفكير في الحل المناسب. وذلك من خلال الإلمام بشروطها وسياقها وظروفها، لهذا فعنصر الخبرة ذو قيمة كبيرة.

إن الفهم العميق لمحتوى ما، يتجلى بشكل واضح من خلال حل مشكلات متعلقة بهذا المحتوى[30]. فمسألة حلول المشكلات يتماشى بشكل موازٍ لعملية الفهم وأنشطة التأويل وذلك من حيث كونه نشاطًا نقديًّا يسعى دومًا إلى بناء الحقيقة، وبالتالي الوصول إلى حلول مؤقتة نسبية. هذه الحركة أو السيرورة في الفهم وحلول المشكلات جاءت كانعكاس للتطورية التي أثرت بشكل كبير في منهج وفلسفة بوبر النقدية. كما أن حل المشكلات يقوم على دحض الأخطاء ويعارض بذلك النزعة التبريرية الاستقرائية ومختلف نظريات الاعتقاد، فالمعرفة تنمو بالتجربة والخطأ وبالمفهوم البيداغوجي، عن طريق المحاولة والخطأ، وإبستمولوجيا بالتخمين والدحض. كل الأنشطة المعرفية للإنسان تفاعلات تنتج أفكارًا ومفاهيم جديدة من خلال إشراطات انتقائية وأنشطة تأويلية مبدعة، لذلك تحيا المعرفة في دائرة من المنافسة، وهذا يحيل على منطق التطور الذي يحكم الموجودات، حيث تواجه الأفكار منافسة ضارية فيما بينها عن طريق المحاجّة النقدية.

في الإطار نفسه والمرتبط بمشكلة الفهم وحلول المشكلات، يقدم بوبر فكرة أساسية مفادها أن نشاط الفهم وسيروراته مشابه بشكل تام للطريقة التي تحل بها المشكلات[31]. ويفتحنا هذا التصور على أفق آخر للتفكير والذي ليس غريبًا عن فلسفة بوبر حول الحياة والخبرة الذاتية، ولعل هذا ما جعله يخصص للغرض نفسه كتابًا بعنوان «الحياة بأسرها حلول لمشكلات»، حيث ينطلق من فكرة تعزيز الإبداع وحل المشكلات. هكذا تمر سيرورة حلول المسائل ونشاط الفهم على المنهج النقدي، بحيث إن نمو المعرفة مرتبط بالتفكير النقدي. «إن الطريقة التي تتقدم بها المعرفة بصفة عامة والمعرفة العلمية على وجه الخصوص يتم بواسطة توقعات وتخمينات غير قابلة للتبرير وأيضًا عن طريق حلول اجتهادية مؤقتة. أي: غير نهائية لمشكلاتنا بالحدوس»[32]. فتطور المعرفة حسب المفهوم البوبري يتم من خلال تقدمنا من مشكلات قديمة إلى مشكلات جديدة عن طريق الحدوس والتفنيدات. فهو

(29) Ibid, p,- 280 281.

(30) Phillipe Dessus, La théorie de la connaissance de Popper et ses implications pour l'éducation, Paru in Penser l'Education, 21, Rouen, 2007, p, 13.

(31) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, p, 263.

(32) محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989، ص، 146.

يؤسس لفلسفته على منطق الاكتشاف المفتوح على الدحض والتجاوز، وذلك يحيلنا على سريان النزعة التطورية البيولوجية على أطروحته الإبستمولوجية. هكذا يحيا بشكل أو بآخر أنموذج المعرفة التطورية والانتقاء الطبيعي للنظريات العلمية ومختلف أنماط المعرفة البشرية الأخرى.

يضيف بوبر بهذا الخصوص أن العلوم الطبيعية كالعلوم الاجتماعية، تنطلق من مشكلات. فهناك شيء يثير دهشتنا -كما ذهب فلاسفة اليونان قديمًا في النهج نفسه- لحل مثل هذه المشكلات تلجأ العلوم الطبيعية إلى منهج المحاولة والخطأ، وبصيغة أخرى، ذلك المنهج الذي يطرح مجموعة من الحلول للمشكلة وبعد ذلك يعمل على انتقاء الأخطاء ويستبعدها[33]. ومن هذا القبيل يطرح بوبر موقفًا يراهن فيه على أهمية النقد ونشاط الفهم في حلول المشكلات بقوله: «إن أطروحتي هي أننا إذا لم نسلم بأن المشكلات والنظريات هي موضوعات الدراسة والنقد، فلن نفهم أبدًا سلوك العلماء»[34].

يمتلك الإنسان ملكة الاستطلاع، مما يعني أن غريزة الاستكشاف أساس فطري متأصل في الإنسان مما يجعل هذا الأخير نشيطًا في استقصاء بيئته الطبيعية والاجتماعية. إننا مبدعون للمشكلات والمحللون لها. وفي مجال الإدراك الحسي يفضي هذا إلى فك رموز بشكل لا شعوري لا يخطئ تقريبًا. وفي المجال الثقافي يؤدي بنا إلى أن نتعلم الكلام، وفيما بعد نتعلم القراءة ونتفهم العلم والفن... إن القدرة على تعلم لغة وصفية وجدلية هي قدرة مؤسسة جينيًا، وخاصة بالإنسان وحده. فالأساس الجيني هو مركز التعلم الثقافي، أساس الإسهام الحضاري، والإسهام في تقاليد العالم الثالث[35]. فالتعلم (الذي يكون بالمحاولة والخطأ وحلول المشكلات) ليس بالرؤية والتأمل المباشر، بل يكون بالممارسة. بلغة بوبر، بالإسهام النشيط، نعمل على تعلم الأسلوب الذي نصنع به الموضوعات التي تشكل فلسفة العقل الموضوعي، ونتعلم كيف نفهمها.

## ب - مشكلة الفهم الموضوعي

يوجه بوبر مجموعة من الاعتراضات لنظرية الفهم التي تؤسس مبادئها على العالم الثاني وحده، أي تلك النظرية التي تربط الفهم بوجهات نظر الذوات الدوغمائية، لهذا فكما انتقد تقعيد المعرفة العلمية على السيرورة الذاتية، انتقد أيضًا النظريات الهيرمينوطيقية المهيمنة في مجال العلوم

(33) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشكلات، ترجمة: بهاء درويش، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1994، ص، 27.
(34) بوبر، النفس ودماغها، مصدر سابق، ص، 76.
(35) المصدر نفسه، ص، 85.

الإنسانية، التي تتصور الفهم والتأويل وكل العمليات التأويلية بمثابة أنشطة ذاتية محضة[36]. وإن كان يعترض على النزعة الذاتية في الفهم، فإن ذلك لا يعني أنه ليس ثمة أي نشاط فردي أو نفسي في الممارسة التأويلية، بل لأن الهدف من النشاط التأويلي يمكن أن يكون موضوعًا للعالم الثالث، بمعنى أنه يمكن أن يكون نظرية علمية.

بخصوص السيرورة السيكولوجية للتفكير وأشياء العالم الثالث يقول بوبر: «حتى بين أولئك الذين يعترفون بضرورة تحليل الحالة النهائية للفهم (الذاتي) في صيغ العالم الثالث، هناك كما أخشى مَن سيعترضون على الأطروحة الموازية التي تتعلق بالنشاط الذاتي أو الفهم الشخصي: يعتقدون أنه لا يوجد شيء ممكن بدون إجراءات ذاتية مثل الفهم من خلال التعاطف أو التطابق par sympathie, ou empathie كنوع من المشاطرة الوجدانية أو إعادة تفعيل أو تمثيل تصرفات الآخرين. أو الجهد المبذول لوضع أنفسنا في مكان شخص آخر من خلال جعل أهدافهم ومشكلاتهم خاصة بنا[37].

يتمثل نشاط الفهم بالأساس في تطبيقه على موضوعات العالم الثالث، وفي هذا الخصوص إن نشاط الفهم يساير خطاطته المشهورة عن التخمينات والتفنيدات حيث يقول: إن الفهم يعني حل المشكلات[38]. على كل سيرورة تأويلية أن تخضع للخطاطة العامة لحل المشكلات عن طريق التخمينات والتفنيدات، وهي على الشكل التالي:

P1 ⇨ TS ⇨ EE ⇨ P2

P1: يقصد به المشكلة التي انطلقنا منها.

TS: يقصد به مجموعة من المحاولات التي نبذلها لحل المشكلات (وفي حالتنا هذه محاولات التأويل) وهذه المحاولات تقودنا إلى تجاوز الأخطاء التي عثرنا عليها.

EE: حل المشكلة.

P2: بعد حل المشكلة تظهر مشكلة جديدة أو أكثر[39].

تبين هذه الخطاطة الطابع الموضوعي للعملية التأويلية وسيرورتها عند بوبر، لأن كل فرد قادر على أن يناقش ويحكم على هذه العملية. بهذا المعنى لا يمكن فهم التأويل إلا في علاقة مع موضوعات العالم

(36) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, pp , 256- 257.
(37) Ibid, p, 259.
(38) Dessus, op, cit, PP, 11.
(39) Popper, La Connaissance Objective, op, cit, PP, 198.

الثالث، فبالرغم من أن التأويل يحيل دائمًا إلى الذات، فإنه يحيل أيضًا على مجموعة من الحالات العقلية التي تؤسس اختيارها وأفعالها. يمكن القول، إن نظرية الفهم عند بوبر هي من مكونات العالم الثالث (المعرفة الموضوعية) وكل صور النشاط العقلي، ولا علاقة لها بالاعتقاد، بمعنى أن الفهم لا يمكن أن يرد إلى محتوى الشعور لأي ذات.

## رابعًا: الفهم الموضوعي بما هو سيرورة نقدية تطورية

إذا تأملنا بتأنٍّ مشكلة الفهم في بنيتها الإبستمولوجية نخلص إلى أن هناك تماهيًا بين الفهم والنقد، هذا الأخير (أي: النقد العقلي) هو الذي يبعث الدينامية لسيرورة الفهم. إن النشاط العقلاني أو نشاط الفعل التأويلي للذات (العالم الثاني) يتوقف على امتلاك الحس النقدي لموضوعات ومشكلات اللغة والمعرفة (قضايا العالم الثالث). سنحاول في هذا الصدد ربط وتبيين البعد العلائقي بين سؤال الفهم والنقد عند بوبر وذلك بحكم الأهمية التي يحظى بها المفهومان في فلسفته. إن النقد لا يمكنه أن يتحصل دون فهم المشكلات التي تطرح بشكل دائم، وفهم كل الموضوعات المطروحة للفهم والتي يصنفها بوبر في دائرة العقل الموضوعي. فالتطور الذي يميز هذه المنتوجات الصادرة عن العقل البشري مطروحة للفهم بعد النقد والنشاط الهيرمينوطيقي. إن العالم الموضوعي هو المنطلق وإليه تعود نتائج تأويلاتنا، يؤثر ويتأثر وتعمل الذات (العالم الثاني) دور الوسط وتفهمه وتؤوله ثم نقده وتطويره. في مقابل ذلك، إن الفهم يختلف عن النقد، مختلفان رغم أن النقد يتطلب الفهم ويفترضه، غير أن الفهم يتقدم على النقد، بمعنى أن النقد يعقب نشاط الفهم. هذا ما يدفع إلى شرط أساسي، مفاده: إذا كان النقد يفترض الفهم، فإن الفهم لا يفترض النقد ويؤدي بالضرورة إليه. أما الخاصية التي يشترك فيها الفهم مع النقد عند بوبر هي خاصية السيرورة والصيرورة.

إن العمل التأويلي الذي عرضناه للتو يطرح مشكلة أساسية وهي مسألة الموضوعية، نظرًا للمفارقة التي تعترض نظرية بوبر في التأويل. فهي محكومة من جهة بالتطور المتواصل. في المقابل، إن العقل الذي يمثل عنصرًا محوريًّا في السيرورة، خاضع لحتمية التفاعل مع المادة، ومحكوم بأطر لغوية مسبقة. «ولنستمع إلى هيوم نفسه وهو يجمع دعواه الأساسية: «ولكن على الرغم من أن تفكيرنا يبدو كأنه يستمتع بحرية لا حدود لها، فحين فحصه عن كثب، [يكتشف المرء] أن التفكير محصور داخل

حدود ضيقة جدًّا، وأن كل هاتيك القوة الإبداعية للعقل لا تكشف إلا عن ملكة لاستحضار المادة المعطاة لنا عن طريق الحواس والخبرة، أو لنقلها، أو للإكثار أو للإقلال منها». إذن الوظيفة الوحيدة لعقلنا هي استثمار الوقائع»[40]. لأنه معطى ونتيجة في الوقت نفسه.

الواقع أن تلك السيرورة التناقضية-التوافقية هي جوهر فلسفة التأويل. «إن الهدف من التأويل interpretation هو التوفيق بين المتقابلات؛ وتوضيح أنها متساوقة coherent إن أمكن هذا، وتأسيس أنماط من التفكير قادرة على الجمع بينما دون تشويه لها. ويصعب تخيل عمل ذي طبيعة فلسفية أكثر من ذلك، لأنه يتمخض في النهاية عن معرفة طريقة التفكير بشأن العالم»[41]. ونقطة التمفصل التي تتدخل فيها الإبستمولوجيا هي البحث عن الموضوعية في الحلقة كلها. إن التأويل حركة وتركيب. «انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع الكل يؤسس معيار الدقة في الفهم. انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم. بيد أن شلايماخر قد ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية. مثلما أن اللفظ (الجزء) يتقيد بسياق الجملة، فإن النص بدوره جزء لا يتجزأ من الكل (الفنون الأدبية) أو الأدب برمته»[42]. لذلك تمثل حركية التأويل وتمفصلاته القاعدة والمبدأ، والنظر إليه من حيث الترابطات القائمة على (الحوار) بين الأجزاء لتستمر في تواصل سري وعجيب بين العوالم.

يتبين أن التأويل بناء متواصل ومشروع ناقص منفتح دومًا على المستقبل. فالفهم الحاصل والذي ينبغي أن نعمل به، هو الذي يمكن أن نحاول تحسينه إلى أبعد مدى[43]. إن التأويل إذن، سيرورة متوالية تتوافق مع طبيعة القضايا الموضوعية للعالم الثالث، وهذا ما يقصده بوبر حينما قال: «تتسم النظريات العلمية بالتغير الدائم، ولا يرجع هذا لمجرد الصدفة، وإنما هو أمر لا بد من توقعه وفقًا لتصويرنا للعلم الإمبريقي»[44]. هذه الخاصية التطورية للنظريات العلمية وكل إبداعات الإنسان الفكرية والثقافية تدل على أن الممارسة الهيرمينوطيقية غير محدودة.

---

(40) رولان أومنيس، فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة: أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة عدد أبريل 2008، ص، 108.

(41) المرجع نفسه، ص، 199.

(42) هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية 2006، ص، 120.

(43) كارل بوبر، بحثًا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،1999، ص، 202.

(44) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1986. ص، 108.

إن تحسين أساليب تأويلنا يصاحبه تطور في المعرفة والإبداع البشري، وكل مجهوداتنا –حسب بوبر- تقربنا من الحقيقة ولكننا لن نمتلكها، على عادته يكرر عبارة منطوقها «لا نستطيع أن نعرف»، ويقول أيضًا إننا لا نستطيع أن نعرف أو أن نفهم كل ما تتضمنه نظرية ما، أو ما يلزم عنها أو ندرك مغزاها إدراكًا كاملًا. إن محاولاتنا لفهم جميع قضايا العقل الموضوعي يظل جزئيًّا، لذلك يبقى مطلب الفهم مطلبًا يقتضي جهدًا مستمرًّا (لمطاردة) كل المشكلات والبحث عن حلول تلوى الأخرى. فالمهمة المنوطة بالإنسان، هي إدراك الواقع وتحسين فهمنا حوله[45]. لكن هذا الأمر يدفع إلى التشكيك في القواعد الصلبة للقيم والحقيقة والذوق ويضع إمكانات العقل البشري في وضع حرج. إن القول بعجز الإنسان على بناء حقيقة ما وتأصيل ما، يؤدي في النهاية إلى العدمية، وتفكيك دون بناء للقيم الإيجابية.

إن تصور بوبر كهذا، وتظاهره بالجهل، ينهل من مرجعية يونانية؛ حيث حاول اقتفاء نهج سقراط وعبارته الشهيرة «كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئًا». يقول بوبر عن سقراط، والذي يعتبر نفسه تلميذًا له، فيما يتعلق بنظرية المعرفة: «كان سيدي الذي علمني كم هو قليل.. قليل، ذلك القدر الذي نعرفه، وأن أي حكمة نبتغيها ليست سوى إدراك –يتعاظم مع مرور الوقت– بما لدينا من جهل لا حدود له»[46]. هذا طبعًا ما يضمن ويدفع نحو البحث المستمر، كما أن هذه المسألة إيجابية من حيث كونها مصدرًا للتفتح الهيرمينوطيقي ومشروعيته. غير أننا من ناحية أخرى، وبحكم ما يمكن أن نسميه بالتواضع الفلسفي والمعرفي، يضع بوبر نفسه في سهم النقد حيث يُنعت أحيانًا بالشكاك المفرط في شكه، ونزوع كهذا يحيل على عجز عقل الإنسان عن بناء الحقيقة أو المعرفة بأي طريقة من الطرائق. إن القول مثلًا: «كل تجربة في الحقيقة تجربة تأويلية»، أو كما صرح نيتشه ذات يوم قائلًا: «لا يوجد وقائع وإنّما فقط تأويلات» يحفز بعض الأطروحات العدمية كتلك التي يعرضها فاتيمو، من خلال إعادته قراءة الهرمينوطيقا ووصفها بالفكر العدمي. إنما مثل هذه القراءة وتلك التي أعلن عنها نيتشه لها أبعاد (نبيلة) إن صح هذا القول، ترمي إلى بناء وعي يقظ، خاصة أن الفكر الغربي المعاصر يتجه نحو تكريس السلطة والبعد الأحادي وإرادة توجيه الوعي نحو الحقيقة كصناعة وتشكيل[47]. وبالتالي، إن «السيرورة العدمية والتأويلية كما يعالجها فاتيمو هي، قبل كل شيء، انتفاء التأسيس أو

(45) قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص، 174.
(46) المرجع نفسه، ص، 21.
(47) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 18.

المبدأ أو الأصل»[48]. وهذه العدمية ستؤدي إلى نزع القيمة من القيم وتفكيكها إلى غير رجعة، وتدفع الهرمينوطيقا في منحدر النزوعات المتطرفة والدخول في لعبة مفتوحة. وعلى هذا الأساس، لا بد من تدخل إبستمولوجي في السيرورة التأويلية كلها. ومواجهة بعض المحاولات الرامية إلى إحداث حواجز متينة بين الإبستمولوجيا والهرمينوطيقا أو الفصل بين الوجودي والمعرفي كما نص على ذلك ريتشارد رورتي وهايدغر وغادامير. وسعيهم إلى تحرير الهرمينوطيقا من الصرامة الإبستمولوجية حتى تتخذ صورة شاعرية وخطابية تصبح فيها اللغة صاحبة الكلمة[49]. خاصة أن اللغة هي محور الوجود ومركز التفكير. بل إنها الطابع الأساسي لوجودنا، وتمثل الشكل الشمولي لبنية العالم. وبالتالي تغدو تفوهات العلوم نصب أعيننا باستمرار[50].

وفي السياق ذاته، تمثل اللغة المجال الذي تنكشف فيه الحقيقة، فخبرتنا للعالم تؤديها اللغة دائمًا؛ بحيث «نكون مؤوله» من خلال كونها ملائمة بشكل واعي. والخبرة اللسانية تعد مطلقة إذا ما قورنت بحضور الأشياء التي يبحثها العلم ويكتسب (موضوعيته) من خلاله، وهي أيضًا جزء من تلك الجوانب النسبية التي تُستوعَب من خلال الإشارة أو إحالة اللغة إلى العالم[51]. فنحن البشر، نخاطب العالم الذي نحيل عليه ونشير إليه من خلال اللغة، هي الوسط الذي يلاقينا، وبعبارة مارتن هايدغر: «اللغة مأوى الوجود». فنشاط الفلسفة الهرمينوطيقية يتضح في ضوء فهم اللغة التي تخاطبنا من داخل الوجود. وهي الواسطة التي من خلالها يحدث الحوار، فيها ينكشف العالم ونستشعره، أي الفضاء الذي يطوق ويوحد المشتركين باللعبة التي يقامرون فيها بتحيزاتهم. فقضايا الواقع كلها -تقريبًا- تدخل في اللغة، فلا يوجد عالم خارج نطاقها[52]. وبالتالي فإن تلسين الوجود يعد مدخلًا لفهمه، ففي اللغة تلتقي كثير من الأبعاد، فهي مسرح السيرورات الذهنية الفنية والعلمية والأدبية وغيرها. كما تلتقي فيها أنماط وجودية ومعرفية وقيمية في انسجام عجيب، وهو ما ينقض مبدأ الفصل (المغرض) والمفرط بين نمط الوجود ونمط المعرفة. هذه الفكرة تجدد التساؤل حيال إمكانية وجدوى الفصل بين الإبستمولوجي والهيرمينوطيقي، بين النظري والواقعي.

(48) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص، 20.
(49) المرجع نفسه، ص، 21.
(50) خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014، ص، 101.
(51) المرجع نفسه، ص، 199.
(52) المرجع نفسه، ص، 196-197.

## خاتمة

هكذا تضعنا مشكلة الفهم عند بوبر أمام مفترق الطرق، طريق أول يمكن نعته بالسلبي لأنه يحيلنا على نوع من التشاؤم المعرفي، بحيث كل مجهودات الإنسان تفضي إلى استحالة تحقق الفهم والمعرفة الكاملة. أما الطريق الثاني والإيجابي يحيلنا على تحفيزه للبحث والسعي الدائم من أجل بلوغ الفهم والنقد المستمر للمعرفة الإنسانية ومحتويات العالم الثالث، إنه المنحى الذي ذهبت إليه الهيرمينوطيقا وفلسفات التأويل عمومًا. إن العالم الثالث مفتوح باستمرار على الفهم والتأويل؛ لأن الوجود البشري يتميز بالتغير والإبداع والتطور، وهو ما يفتح إمكانيات جديدة للفهم وتضارب التأويلات وتدافع الحجج النقدية. أما ادعاء الفهم المطلق وامتلاك المعرفة واليقين، يؤدي حتمًا إلى نزعة منغلقة دوغمائية. وتبرير المعرفة، لا تجاوزها، يؤدي أيضًا إلى التسلط ورفض الرأي الآخر والدوس على الموضوعية.

يبدو مما سبق أن أفق المعرفة العلمية ونظرياتها بل ومفاهيمها ومناهجها أيضًا، هو الاتجاه نحو الهيرمينوطيقا، فنتحول من الإبستمولوجيا نحو الهيرمينوطيقا. يمكننا أن نتخيل مصير العلم اليوم وحصيلته حيث اصطدم بالغموض والتعقيد واللاتوازن والفوضى. ازداد حجم الاضطراب وتوسعت الدائرة التأويلية كأفق مفتوح على إمكانات جديدة من الفهم عبر المحاولة والخطأ، إن تصوراتنا للعالم، لا تخلو من نزوع التأويل، فهي في نهاية المطاف تخمينات متضمن في بنيتها دوافع لا شعورية بالمفهوم الباشلاري، لأن الإنسان هو من يُشيّدها وفقًا لقوالب لغوية ومنطقية وفرضيات قابلة للتعديل والتطور والتفنيد.

لا ينبغي النظر إلى تصوراتنا للعالم بوصفها حقائق مطلقة، بل إنها دومًا على حافة الخطأ؛ إن الحقيقة قيمة مصححة مفتوحة على إمكانات وتأويلات جديدة، ليس هناك إلا تخمينات وافتراضات. يمثل تاريخ العلم لحظات متعاقبة لم يعرف فيها الكشف العلمي توقفًا، فالمهمة الرئيسة للمنهج العلمي هي تعزيز فهمنا للأشياء من أجل تجاوزها نحو الأفضل باستمرار وليس تفسيرها فقط أو تبريرها وفرضها كيقينيات. يمكن الاقتراب من الصدق، لكن يستبعد امتلاكه كليًا، وغير متاح لنا. كثيرًا ما يتربص بنا الخطأ ويشكل مناسبة لنقل الحقيقة والتأويل من مجالها الضيق إلى مجال أرحب يسمح بالتداول والنقاش النقدي، وبالتالي يسمح بدراستها إبستمولوجيًا بمنأى عن الميول الذاتية المحضة، وبمعزل عن الأحكام العاطفية والقيم الذاتية الصرفة. بالتالي إن ما يجعل التأويل موضوعيًا، هو انفتاحه المستمر على النقد والتعديل والتفنيد. وهذا الأمر تؤدي فيه اللغة دورًا حاسمًا، وهي صورة من صور

البعد الإبستمولوجي في التأويل، فاللغة إذن، (كمنفى لساني في التأويل عند بوبر) شكلت جسرًا نعبره في اتجاه المعرفة وموضوعات العقل الموضوعي وسائر محتوياته، إنها -كما رأينا سابقًا- أداة محورية في العالم الثالث وفي فهم مختلف للأنماط الإبداعية للإنسان وتراثه التاريخي. إن اللغة باختصار، ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة، بل هي طاقة حاملة للدلالات ومفعمة بالمعاني.

إن استعمالنا وفهمنا للغة ووظائفها يعد المدخل الأساس الذي سيُمكننا من ولوج عمق المشكلات الكوسمولوجية، وبها نفهم العالم، وأنفسنا وذاكرتنا. إنها أهم ما ابتكره العقل البشري، فالمهارة الإبداعية التي يتصف بها العقل الإنساني، شكلت الركيزة الأساس لاكتشاف محاولات جديدة للفهم والتأويل وحلول جديدة للمسائل والبحث عن حلول أنجع لها. وفهم الكون من حيث هو سيرورة مفتوحة. ومن هذا المنطلق، قدم لنا بوبر مجموعة من الأدوات الإبستمولوجيا لتطوير الفعل الهيرمينوطيقي وتجاوز المنطق الذاتي الدوغمائي في المعرفة، وبذلك فتحت لنا نظريته في الفهم والتأويل أبوابًا جديدة للتداول والنقاش النقدي بعيدًا عن السلطة الذاتية في احتكار التأويل وحيازته، كما وضعتنا أمام أبعاد جديدة للحياة الفنية والإبداعية. ولهذا تعد أدوات الفهم والتأويل واللغة عند بوبر كلها وسائل لتفكيك بنية الوجود البشري وتحسينه وحل المشكلات والسعي وراء الكشف عن عالم أفضل، وهو أيضًا إبداع لإمكانات جديدة للحياة الاجتماعية والثقافية، وخلق لعالم مفتوح يتجاوز كل الأنساق المغلقة ونبذ مختلف أشكال التعصب. وتعميق وعينا بالعالم وفهمنا له من أجل تغييره وتحسينه باستمرار.

حقًّا لم يشيد كارل بوبر نظرية هيرمينوطيقية متكاملة الأركان كما نجدها عند غادامير وهايدغر وبول ريكور وشلايرماخر ودلتاي وغيرهم، لأن بوبر كان ذا نزعة منطقية اختبارية أكثر مما هو ذو اتجاه تأويلي. لكن ذلك لم يكن مانعًا في مجادلته لبعض القضايا المتعلقة بالفهم والتأويل، خاصة في مجال الإنسانيات وفيما يرتبط منها ببعض العوائق التي تعترض التنبؤ فيها، وتعقدها وديناميكيتها. لكننا أدركنا معه ومن خلال رحلتنا في العقل الموضوعي أن الفهم والتأويل يحتل مكانة مهمة عنده. إن التأويل كنظرية علمية -حسب تعبير بوبر- هو مشروع غير مكتمل يفترض العمل دومًا على تحسينه. بينما البعد الإبستمولوجي في التأويل يكمن في مجمل الآليات التي أرسى بها كارل بوبر نظرية في العقل الموضوعي، وهي أدوات إبستمولوجية تسهم في بناء تأويل وفهم محتويات العالم الثالث بشكل موضوعي، أو بصيغة أخرى، تمكننا من بناء فهم مؤسس على أنشطة عقلية واعية. هذا ما يجعل الفعل الإبستمولوجي وآلياته النقدية تحركها دافعية تأويلية. وبالتالي، فالإضافة الأساسية التي قدمها بوبر من الأدوات

الإبستمولوجية والعقلانية التي وظفها، شكلت إسهامًا نوعيًّا في المجال الهيرمينوطقي، لم تتم تفاصيله مما يُبقيه مشروعًا غير مكتمل.

## قائمة المصادر والمراجع

1. أومنيس رولان، فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله، ترجمة: أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة عدد أبريل 2008.
2. بوبر كارل، الحياة بأسرها حلول لمشكلات، ترجمة: بهاء درويش، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1994.
3. بوبر كارل، النفس ودماغها، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012.
4. بوبر كارل، بحثًا عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1999.
5. بوبر كارل، منطق الكشف العلمي، ترجمة وتقديم: ماهر عبد القادر محمد، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1986.
6. حامد خالدة، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2014.
7. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2002.
8. غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية 2006.
9. لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2000.
10. محمد محمد قاسم، كارل بوبر: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989.

## -Arabic reference

1. awmnys Rūlān, Falsafat alkwāntm : fahm al-ʿIlm al-muʿāṣir wt'wylh, Ed: Aḥmad Fu'ād Bāshā wymná Ṭarīf al-Khūlī, al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, ʿĀlam al-Maʿrifah ʿadad Abrīl 2008.

2. bwbr Kārl, al-ḥayāh b'srhā ḥulūl li-mushkilāt, Ed: Bahā' Darwīsh, al-Iskandarīyah, Munsha'at al-Maʿārif, 1994.

3. bwbr Kārl, al-nafs wdmāghhā,Ed: ʿĀdil Muṣṭafá, al-Qāhirah, ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, St: 1, 2012.

4. bwbr Kārl, bḥthan ʿan ʿĀlam afḍal, Ed: Aḥmad Mustajīr, al-Qāhirah, al-hay'ah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1999.

5. bwbr Kārl, Manṭiq al-kashf al-ʿIlmī,Ed: Māhir ʿAbd al-Qādir Muḥammad, Bayrūt, Dār al-Nahḍah al-ʿArabīyah lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1986.

6. Ḥāmid Khālidah, ʿaṣr al-Harmīnūṭīqā : Abḥāth fī al-ta'wīl, Bayrūt, Manshūrāt al-Jamal,St1 , 2014.

7. al-Zayn Muḥammad Shawqī, Ta'wīlāt wa-tafkīkāt fuṣūl fī al-Fikr al-ʿArabī al-muʿāṣir, Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St1 , 2002.

8. Ghādāmīr Hāns ghywrgh, Falsafat al-ta'wīl al-uṣūl. al-mabādi'. al-ahdāf, Ed: Muḥammad Shawqī al-Zayn, al-Jazā'ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St2, 2006.

9. Lakḥḍar mdhbwḥ, fikrat altfṭḥ fī Falsafat Kārl bwbr, al-Jazā'ir, Manshūrāt al-Ikhtilāf, St1, 2000.

10. Muḥammad Muḥammad Qāsim, Kārl bwbr : Naẓarīyat al-Maʿrifah fī ḍaw' al-manhaj al-ʿIlmī, al-Iskandarīyah, Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿīyah, 1989.

## المراجع الأجنبية:

1. Dessus Phillipe, La théorie de la connaissance de Popper et ses implications pour l'éducation, Paru in Penser l'Education, 21, Rouen, 2007. (pp.19-31).
2. Popper Karl, Conjectures and Refutations ,The Growth of Scientific, Knowledge, London, Routledge and Kegan Paul, Fourth Ed. 1963.
3. Popper Karl, La Connaissance Objective, Une approche évolutionniste, Traduit de l'anglais et préfacé par Jean-jacques ROSAT, Paris, Flammarion, 1998.