رمزية النص القرآني وإشكالية انفتاح النص في ضوء القراءة الحداثية

المدرس الدكتور
حكيم سلمان كريدي السلطاني
الجامعة الإسلامية ـ النجف الأشرف

الأستاذ المساعد الدكتور
محمد عبد الزهرة غافل الشريفي
جامعة الكوفة ـ كلية الآداب

Anime Quranic text and problematic in light of the openness of the text reading modernist

Ass. Lec
hakeem salman kreedy
Al- Soltany

Ass. Prof. Dr.
Mohammad Abid Al-zahra
Al-sharify

الملخص:

نظرا لما يحتله النص القرآني من مكانة معرفية وتبجيلية في عقول ونفوس المسلمين إذ يعد النص المؤسس لثقافتهم ووعيهم، ولاعتقاد الحداثيين أن في هذا النص مكامن قوة لا يستهان بها ينطلق منها الإسلاميون في نظرياتهم وأفكارهم وكل ما يبدعون ويجتهدون. عكفوا على دراسته بدوافع وأهداف متعددة. غايتها زعزعة مفهوم قداسته، وتحجيم أحكامه، وتفكيك دلالاته مستعملين في ذلك شتى أنواع المناهج والمصطلحات ذات المرجعيات الإستشراقية والنظريات الغربية الحديثة من مثل (أنسنة النص، وعقلنة النص، وتاريخية النص).

وقد جاء هذا البحث ليقف على مقولة واحدة من مقولاتهم، وهي القول بـ(رمزية النص القرآني) التي تستظهر القول بانفتاح النص القرآني وأنه نص حركي دينامي لكل زمان ومكان، ولكنها تستبطن ربط النص بالقارئ بعيدا عن مقاصد النص العليا، وللقارئ ما يشاء من تحميل النص بدلالات ومعاني تنسجم مع أفقه هو وإن خالف أفق النص. مما استدعى التصريح بكون لغة النص القرآني لغة رمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص. وهي لغة - بنظر هذه القراءة - نادرا ما تكون تصريحية، وإنما هي تلميحية في معظم الأحيان ولذلك فإنها قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة.

والمنهجية التي قام عليها البحث وصفية تحليلية، إذ قام البحث بعرض أقوال الحداثيين ومرتكزاتها المعرفية، ومن ثَم مناقشتها وإبداء الرأي المناسب فيها. فجاء على مبحثين؛ الأول مفهوم الرمز، في التراث الغربي والعربي الإسلامي، وفي التحليل اللساني (السيميائي). والثاني اللغة الرمزية وانفتاح النص، من حيث المقاربة الرمزية لانفتاح النص عند الحداثيين، واحتمالية الانفتاح الرمزي في النص القرآني.

الكلمات المفتاحية: القرآن – الرمزية – إنفتاح النص – القراءة الحديثة – المرجعيات الإستشراقية – المصطلح – العقلنة – الأنسنة – التحليل اللساني.

Abstract:-

This came search to stand on saying one of their arguments, which is to say (b symbolic text of the Quran) which invoke say openly Quranic text and that the text of the kinetic dynamic every time and place, but absorbed link text reader away from the purposes of the text of the Supreme, and the reader what he wants to download text connotations and meanings in line with the horizon though is bucking the horizon of the text. Which necessitated the fact that the language of the statement Quranic text symbolic language allows the reader greater freedom in Tqoal text. A language - into reading this - are rarely declarative, but is most often Telmhristih therefore be generalized to various circumstances.

The methodology underlying the research and analytical descriptive, as the search and display the words modernists Mrtkzadtha knowledge, and then discuss and express an opinion where appropriate. He came on two themes; first concept of the symbol, in the western heritage and the Arab-Islamic, and in the analysis of the lingual (semiotic). The second symbolic language and the openness of the text, in terms of the approach to openness Avatar text when modernists, and the possibility of opening up the code in the text of the Quran.

Keywords: Quran, Avatar, Open text, Modern reading , Orientalist references, Term, Rationalization, Humanism, Linguistic analysis.

المبحث الأول

مفهوم الرمز

أولاً: في بلورة المصطلح.

الرمز من المفاهيم ذات الدلالات الاصطلاحية المتنوعة كونه يستعمل في الحقول المعرفية كافة استجابة لحاجة الإنسان الفكرية والتعبيرية والتصويرية.

وقد قامت حول الرمز دراسات عدة تبعا لاختلافات موضوعات دراساتهم ومنطلقاتهم الثقافية حتى بلغ مفهومه ((من الاتساع ما يجعل وصف ملامحه الرئيسية أمرا مستحيلا))[١]، فالرمز من المصطلحات التي حظيت باهتمام كبير لتشعب المجالات التي يعمل فيها، إذ يظهر في: المنطق والرياضيات ونظرية المعرفة، وعلم الدلالات، فضلا عن الفلسفة والأدب[٢] لامتداد جذره التاريخي، وبات من المتعذر تقديم تحديد شامل له في الحقل المعرفي الواحد، فالكلمة تعود إلى العصور اليونانية القديمة، وكان لها تاريخ طويل.

فأصل كلمة(الرمز) ومعناها يعود إلى عصور قديمة جدا فأصل مادة الكلمة في اللغة اليونانية sumbolein مشتقة من الفعل symballein الذي يعني (وصل، جمع، قرن) ذلك أن اليوناني إذا ابتعد وسافر عن صديقه اليوناني يقوم بتقسيم قطعة أو شيء ما إلى جزأين يحتفظ كل واحد منهما بجزء منها، وعند الالتقاء تجمع تلك القطعة كعلامة للقاء[٣].

ومن خلال تتبع الجذور الفكرية للرمزية تبين أن الرمزية تستند إلى تاريخ طويل ارتبط غالبا بالفلسفة وباللاهوت والأساطير ((فجذور الترميز فلسفية ولاهوتية أكثر منها أدبية، بل ربما كانت دينية أكثر من أي شيء آخر))[٤].

فقد كان الترميز معروفا لدى الإغريق والرومان عبر الأساطير والقصص التي تمثل أفعال الآلهة والأرواح والعقول المخفية، مرتبطة بالطقوس التي تنتقل إلى الأفراد وتؤثر فيهم[٥]. فقد كان الكتاب المقدس مصدرا خصبا للرمز بما تحويه من مضامين غايتها (الله)[٦].

فالعلاقة بين الرمز والدين علاقة وثيقة قديمة، بدأت مع اعتقاد الإنسان أن القوى الخارقة الباهرة، تختفي وراء المحسوسات، فتلجأ بعد ذلك إلى عبادة الشمس والنجوم، وسيطرت عليه روح الخرافة، فرأى في التمائم وبعض الحركات (الطقوس) خير دواء، ثم

تدرج العقل البشري، وأدرك أسرار القوانين الطبيعية، لتجيء بعدها مرحلة السحر ثم يليها زمن الكناية أو الرمزية(٧).

وقد استندت الرمزية إلى (المثالية) الأفلاطونية التي تنكر حقائق الأشياء المحسوسة، ولا ترى فيها غير صور ورموز للحقائق المثالية الموجودة في (عالم المثل).

فالرمزية انطلقت من الرؤى التي جاء بها افلاطون في نظريته الموسومة بـ(نظرية المثل)، فالصورة المثلى هي أساس معرفة المعطى الخارجي، ولولا وجود تلك الصورة لما أدرك ذلك المعطى. وليست الصورة في هذا العالم سوى رمز للصور المثلى التي تعد أصل المعرفة.

أما أرسطو فقد قسم الرمز على أساس ما يؤديه من وظيفة،على ثلاثة أنواع، هي: ((الرمز النظري أو المنطقي وهو الذي يتجه بواسطة العلاقة الرمزية إلى المعرفة، والرمز العملي وهو الذي يعني الفعل، والرمز الشعري أو الجمالي وهو الذي يعني حالة باطنية معقدة من أحوال النفس وموقفا عاطفيا أو وجدانيا))(٨).

وقد حوى المعجم العربي معاني متنوعة للفظة (رمز)، منها الصوت الخفي (الرمز اللساني). يقول الخليل: ((الرمز باللسان الصوت الخفي))(٩) ولا يشترط أن يكون الصوت مفهوما فقد يكون ((تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ، من غير إبانة بصوت، إنما هو إشارة بالشفتين))(١٠).

وفي الاستعمال القرآني هو ((إشارة بالشفة، والصوت الخفي والغمز بالحاجب، وعبر عن كل كلام كإشارة بالرمز))(١١)، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل عمران/٤١). وعلى هذا فالرمز في المدلول اللغوي يوافق إلى حد ما معناه في الاستعمال القرآني فهو عبارة عن حركات تقوم بها إحدى الحواس(كالعينين، أو الشفتين، أو الفم...) للإبانة، وإظهار ما تخفيه النفس وتستره الجوانح.

وقد اهتم البلاغيون والنقاد القدماء بمفهوم الرمز، فتصدوا له بالشرح والتعليل، فأطلقوا المفاهيم اللغوية المختلفة والتفسيرات الأدبية المتنوعة، التي نتج عنها إشارات وإيحاءات متنوعة عبروا عنها بمصطلحات متعددة كالإشارة والكناية والتورية...إلخ.

فقد اتفقت كلمة البلاغيين مع أصحاب المعجمات على إدراج المعنى اللغوي، وهو الإشارة إلى قريب على سبيل الخفية، أما في الاصطلاح فقد عده علماء البلاغة القدماء أسلوبا من أساليب البيان فهو ((ضرب من الكناية قلت الوسائط بينه وبين المكنى عنه من خفاء))[١٢].

والكناية تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة طول القامة، بخلاف المجاز فإنه لا يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي؛ للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي.

وقد نقل الدكتور أحمد مطلوب[١٣] آراء القدماء، فالجاحظ جعل الرمز أو الإشارة - من دون تمييز بينهما - من أدوات البيان الخمس[١٤]. على حين رأى ابن رشيق القيرواني في الرمز نوعا من التلميح والإيحاء بالمعاني المتعددة البعيدة عن الدلالة السطحية الظاهرية للألفاظ اللغوية، يقول في الإشارة (الرمز) ((هي في كل نوع من الكلام لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملا ومعناه بعيد من ظاهر لفظه))[١٥] فهو جعل الرمز في باب الإشارة، وهو باب مستقل عنده، إلى جانب الألغاز والتعمية واللحن والتورية والفرق بينهما محكوم بشدة الخفاء التي كلما زادت اقترب الكلام من الألغاز.

ولا يختلف الأمر كثيرا مع قدامة بن جعفر الذي رأى في الإشارة (الرمز) استخدام أسلوب التعبير الإيحائي عن المعاني المتعددة بألفاظ قليلة موجزة، يقول في الإشارة (الرمز) ((يكون اللفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليها، كما قال بعضهم وقد وصف البلاغة فقال: هي لمحة (دالة)))[١٦].

ومما تقدم من عرض موجز في تحديد مفهوم الرمز عند علماء البلاغة والنقاد القدماء تبين أن مفهوم الرمز عندهم يرتبط غالبا بمفهوم الإشارة. وهو يقارب مفهوم الكناية والمجاز، من حيث إرادة أمر آخر غير ما يدل عليه اللفظ نفسه. وقد ارتبط بمباحث البلاغيين بدلالات الاختزال والتكيف والإيجاز، فقد اتفقت كلمتهم مع أصحاب المعجمات على إدراج المعنى اللغوي، وهو الإشارة إلى قريب على سبيل الخفية، وقد عده علماء البلاغة القدماء أسلوبا من أساليب البيان.

ثانياً: في التحليل اللساني (السيميائي).

صور البحث اللساني الحديث اللغة قائمة على مفهوم العلامة من حيث هي رمز يدل على مقصود ما، وجرى على ألسنتهم عد اللغة نظاما من العلامات والرموز والإشارات الاعتباطية[١٧]، فعرّفوا اللغة بأنها ((نظام من الرموز الصوتية الاعتباطية التي يتم بواسطتها التعاون بين أفراد المجتمع))[١٨].

وقد بين تمام حسان أن الرموز تنقسم على ما يساوي عدد الحواس الإنسانية: فهي إما لمسية أو ذوقية أو شمية أو سمعية أو بصرية. وأكد أن السمع والبصر أكثر هذه الحواس اتصالا بالرموز ونفعا في اكتساب المعرفة. واللغة - وهي وعاء التجارب والأداة الرمزية المثالية التي تستعمل في نقل هذه التجارب - تتصل بهاتين الحاستين الخطيرتين، فتسوق الكلام إلى السمع وتزجر الكتابة إلى البصر[١٩].

ثم يطرح سؤالا ما العلاقة بين الرموز وبين معانيها؟ ويمكن أن يذكر لهذا السؤال ثلاثة أنواع من العلاقات؛ النوع الأول: العلاقة الطبيعية وهذه العلاقة الطبيعية بين الرمز والمعنى لا توجد في اللغة إلا عند الكلام عن دعوى استدعاء أصوات بعض الكلمات كالفحيح والحفيف والخرير والزئير والقطع والقطم للمعاني التي سيقت لها هذه الكلمات. والنوع الثاني من العلاقة بين الرمز ومعناه هو العلاقة المنطقية. أما النوع الثالث من أنواع العلاقة بين الرمز والمعنى فهو العلاقة العرفية. وهي أهم من سابقتيها - بحسب ما يرى - لوجودها في الدلالات اللغوية. فالعلاقة بين الاسم والمسمى غير طبيعية ولا منطقية، ولكنها عرفية، ونتيجة من نتائج الوضع. وأن العرف ليختلف باختلاف المجتمعات، وباختلافه تختلف اللغات ولو كانت العلاقة بين الاسم والمسمى طبيعية أو منطقية لكان الكلب كلبا والحمار حمارا في كل لغات البشر. ولكن اختلاف العرف من مجتمع إلى آخر جعلها (كلب) في اللغة العربية و (dog) في اللغة الانجليزية[٢٠].

وقدم اللسانيون تمهيدا جديدا لدراسة الرمز فـ(دي سوسير) الذي تحدث عن الرمز من خلال حديثه عن علاقة الدال بالمدلول بيّن أن الرمز الدال يمكن أن يشير إلى مدلول معين غير المدلول المتواضع عليه، لأن الرمز الدال تتغير دلالته بتغير السياق الذي يرد فيه، فمن ((غير الممكن تحديد معنى الرمز إلا من خلال موقعه في تشكيلة أو مجموعة من الرموز الأخرى))[٢١].

فالإشارة اللغوية❖ عند سوسير هي كيان ثنائي يتألف من صورة صوتية حسية أسماها الدال (signified)، ومن مفهوم ذهني وتجريدي أسماه المدلول (signified)، ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر إلا لغايات تجريبية، فالدال عند سوسير ((حقيقة نفسية أو صورة سمعية تحدثها في دماغ الإنسان سلسلة الأصوات التي تلتقطها أذنه، وتستدعي إلى ذهن هذا المستمع صورة ذهنية، أو مفهوما هو المدلول))،[٢٢] وكلا العنصرين، الدال والمدلول، ((ذوا طبيعة نفسية يمتدان في دماغ الإنسان بآصرة التداعي))[٢٣]، وبذلك أفاد سوسير أن الإشارة ((ليست هي الدال بذاته، ولا المدلول بذاته، بل هي بنيتها جميعا؛ أي العلاقة التي تنشأ بينهما))[٢٤]، لكن دلالة الإشارة لا تقف عند العلاقة بين الدال والمدلول، إذ لابد للعلامة اللغوية من أن تنتظم في علاقات متبادلة فيما بينها، لأن ((قيمة الإشارة لا تتحدد إلا في النظام الذي هي جزء منه))[٢٥]، والنظام اللغوي- بحسب سوسير- يتحكم فيه نوعان من العلاقات ((علاقات رأسية أو تصريفية (paradigmatiques) وهي التي تقوم بين الكلمة المذكورة وكل ما يمت إليها بصلة لفظية أو معنوية من كلمات لم تذكر في النص، وعلاقات أفقية أو تركيبية (syntagmatiques) وهي التي تقوم بين الكلمة وسائر الكلمات في الجملة))[٢٦].

فنظرية سوسير نظرية ثنائية، فكل تحليلاته ثنائية الفروع: دال/ مدلول، لسان/ كلام، ساكروني/ دياكروني... الخ. وإذا كانت الإشارة عند سوسير ثنائية التفريع ومحصورة داخل حلقة الكلام، فإنها عند بيرس ثلاثية التفريع ومنفتحة على العالم كله، وقد عرّف بيرس العلامة على أنها ((شيء ما ينوب لشخص ما عن شيء ما بصفة ما))[٢٧].

فقد صنف بيرس العلامة إلى ثلاثة عناصر دال يحيل إلى مدلول، عبر مؤول يتحكم بإنتاج مدلولات أخرى لا تقتصر على المدلول الأول البدهي. وهي على أنواع وصور متعددة بحسب هذه العناصر:

أولاً: من حيث الماثول repesentamen:

تختلف العلامة تبعا لنوع الماثول فيها، فهي إما أن تكون علامة وصفية sign quail، أي أنها مفردة ترتبط بمفهوم معين أو تصور ما كالسلاح الذي يعني المقاومة، وإما أن تكون حقيقة فردية عينية بأن تكون أثرا مميزا أو رسما ما sin sign كصورة أو هدية من شخص نقدره، وإما أن تكون عرفية أي قانونية لها عموميتها legi sign كالميزان الذي هو إيقونة للعدالة[٢٨].

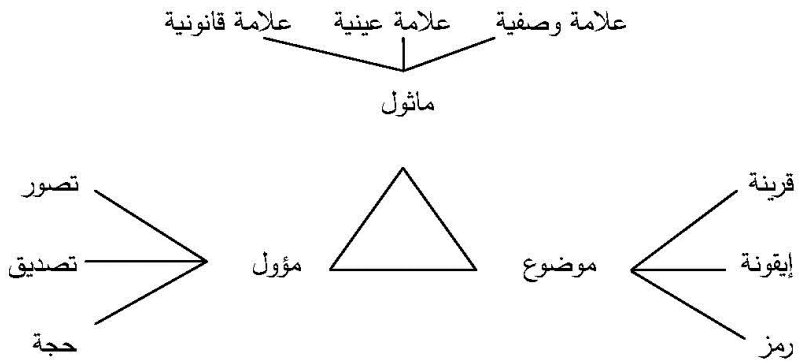
ثانياً: من حيث الموضوع object:

تتنوع العلامة من حيث موضوعها فهي إما أن تشبه فالجمال موضوع يفهم من الماثول إذا وصفت الفتاء بالمها لعلاقة المشابهة في إتساع العين، وإما أن تشير فيكون السحاب الماثول يؤدي إلى موضوع وهو المطر، وإما أن تدل أي تجاوره فيكون اللون الأخضر في الصحراء ماثولا يدل على موضوع وهو الماء لعلاقة المجاورة، ومن ثم يكون للعلامة ثلاث صور: أما أن تكون قرينة أي شاهد وتقوم على العلاقة العقلية index أو إيقونة والتي يطلق عليها بورس المشابهة icon أو رمز وتقوم على المواضعات symbol بحسب ما تقوم به[٢٩].

ثالثاً: من حيث المؤول interpretant:

تتفرع العلامة من حيث مؤولها أيضا إلى ثلاث أنواع هي: تصور rhema وتعني حرفيا القول وتختص بالقول التام غير الناقص، أو تصديق dicent أي علامة تقبل الصدق والكذب فتخضع للحكم، أو حجة augument وتعد علامة دائمة الصدق وتتألف من العلامات التي لا تتعلق إلا بالقواعد[٣٠].

ويمكن إجمال هذه التصنيفات للعلامة من خلال رسم توضيحي يشملها جميعها بفروعها ويظهر بسهولة كيفية الحصول على أنواعها المتعدد كالآتي:



ومن خلال هذا الرسم الذي يوضح تفرعات العلامة وفق تعدد صور عناصرها، اختلف السيميائيون في عدد أنواع العلامات الناتجة عنها، فأرجعها بعضهم إلى تسع

علامات، وردها آخرون إلى أن هناك ثلاثة عناصر لكل عنصر ثلاث صور، أي أنه هناك ٣٣ ٢٧ نوعا من العلامات(٣١).

إن الرموز اللغوية تكتسب أهمية خاصة من بين الأنساق العلامية جميعا، ولعل مرد فاعليتها إلى بعدها الدلالي الذي يجعلها قادرة على شرح جميع الأنظمة السيميائية غير اللسانية(٣٢)، وقابليتها للدخول في علاقات تكون جملا متنامية فتكون هي الأخرى نصا متداخل العلامات، فضلا عن قدرتها القصوى على التحول الدلالي عبر أنماط المجاز(٣٣)، وهذا التحول الدلالي هو الذي يضمن إيحائية النص الأدبي، لأن المعنى الإيحائي الجمالي في الأدب والفن لا يتحقق إلا عندما تصبح العلامة، بدالها ومدلولها، دالا لمدلول أبعد(٣٤)، ومن ثم فإن النص الأدبي ((يعتبر نظاما خاصا من العلامات الجمالية))(٣٥)، تحيل على شيء آخر غير ذاتها.

وفي ضوء هذه النظرة السيميائية يمكننا القول إن الرمز في النص الأدبي يتعدى المفردة اللغوية إلى آفاق النص إذ يثير بفضل طاقاته الإيحائية ودلالاته الضمنية علامات أخرى يقصد منها إيصال المعنى وتأكيد القيمة الذاتية في ذهن المتلقي.

إن السيميائية تنظر إلى النص الأدبي على أنه مجموعة من الرموز المتآلفة على وفق قواعد معينة، ويرمي التحليل السيميائي إلى ((تحديد البنيات العميقة الثاوية وراء البنيات السطحية المتمظهرة فونولوجيا ودلاليا))(٣٦)؛ ذلك أن السيميائية مساءلة الدوال من أجل النفاذ إلى باطن النص واستخلاص العلاقات الداخلية واستجلاء الأبعاد الدلالية الغائبة، وهي - لذلك - ((نزوع إلى تفكيك النص وتشريحه على وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي))(٣٧)، ينطلق من النص وإليه يعود.

المبحث الثاني

اللغة الرمزية وانفتاح النص

تنطلق اتجاهات القراءة الحداثية من أن النص، أيّ نص، ليس مرتهناً بنظام سابق ولا بنية محددة تتطلب تحليلاً لشفرتها، ويصبح البحث عن قراءة جديدة تكسر المنطق البنيوي المفروض أمراً ضرورياً، فالنص الفني يتحرر فيه الدال من سيطرة المدلول الواحد، ويصبح بلا معنى أو في درجة الصفر، ممّا يؤهله لأن يكون بؤرة لإنتاج دلالات لانهائية، ولذلك

على القراءة أن تبحث عن الكائن/الخفي داخل النص الذي تكمن فيه جدلية الحضور والغياب، ويتمُّ بوساطة ذلك إنتاج المعنى من جهة، وتأجيله من جهة أخرى، ويغدو النص فضاءً مفتوحاً على دلالات هاربة من خلال الإيقاع الدالي الموحي كما ذهب إلى ذلك الرمزيون، ويصبح المعنى في اللغة الرمزية معلّقاً، فهي تقول ولا تقول، وتعني ولا تعني، أو هي تقول لنا شيئاً لتخفي وراء ذلك أشياء أُخر هاربةً من التحديد والاستقرار، وهذا ما ذهب إليه أحد النقاد إذ قال: ((إنَ القصيدة تقول لنا شيئاً وتعني شيئاً آخر))[٣٨]، ولذلك أصبحت القراءة فعلاً إنتاجياً لاكتشاف نصوص جديدة داخل النّص الأم، ويُشترط في النص لتتم هذه القراءة انفتاح بنيته على أنماط من القراءات تسمح بتعدّد المعاني والدلالات، فيكون النص شبكة من الدوال تلمع بلون جديد كلّما قلّبته على منهج من المناهج أو جانب من جوانبه، لترى شيئاً جديداً أو مختلفاً، كما تُشترط الرغبة في إعادة إنتاج النص لدى المتلقي لعلوقه في الذاكرة القرائية وتحريضها لما يملكه هذا النص من أسباب الدهشة والتشويق، وهذا محور العلاقة بين القارئ والنص.

علينا إذاً أن نحدّد طبيعة النص المفتوح قبل الدخول في هذه القراءة الحداثية، وهذا يتطلّب منا أن نتوقف قبل ذلك على طبيعة النص المغلق، فالأشياء تُعرف بأضدادها كما يُقال، فهو ذو بنية لا تسمح بسيرورة التأويلات وتطور وجهات النظر وتقليب النص على جوانب مختلفة، وهو يمنع التعدّد والاختلاف حول دلالته، ويجعل القرّاء متفقين حول معناه، بل هم يكررون ما قال الشارح الأول، وهو نص نهائي محدد سلفاً في ذاكرة المؤلف والقارئ معاً، وهو ذو ماضٍ مألوف، أو هو نص لا إشكاليٌّ مغلقٌ على ذاته، كما هو مغلق على موضوعاته ودلالته، وهو ذو بُعد واحد وطبقة واحدة، وهذا يعني أنّ ظاهره وباطنه متطابقان، فهما لا ينتجان سوى معنى متفق عليه، والدال فيه مرتبط بالمدلول، وهو لا ينفتح على خارجه، ولا يتأثر بالعوامل الطارئة، والنص المغلق يقوم على فكرة حدّدها المؤلف قبل أن يشرع في كتابته، وهو مرتهن بهذه الوظيفة أو الفكرة، ويسمى أيضاً النص المكتمل، لأنّ مؤلفه لم يترك فيه لقارئه فراغات أو ثغراً، وهذا يعني أنّه سجن هذا القارئ ضمن مدلول معجمي محدّد وضمن أفق قرائي واحد، فهو لا يصدم أفق انتظار القارئ، وقراءة واحدة تكفيه، فهو فقير بدلالاته، نصّ مدجّن، وهو إخباري وعظي تقريري، وغايته تحقيق معادلة الدال والمدلول وإبلاغ المتلقي رسالة المؤلف التعليمية المحددة، ولذلك تنحصر وظيفة

القارئ في الكشف عن معناه الوحيد، وهو يسلّم نفسه للقارئ منذ القراءة الأولى، والنص المغلق يحيا مرة واحدة، ولكنه يشكل في هذه الحياة سلطة إمبريالية استبدادية، فهو لا يترك أي مجال لقارئه أن يكون حر التفكير، فالنص فرد يفرض أحادية المعنى على جماعة القراء، وهو يُقدَّم لقارئ نموذجي محدد، و((النصوص المنغلقة هي أشد عنتاً للاستخدام من النصوص المنفتحة. فهي، إذ تُعد لقارئ نموذجي محدّد بدقة، وذلك بقصد توجيه تعاضده بصورة قمعية، تخلّف هوامش للمناورة مطّاطة كفاية))[٣٩].

أما النص المفتوح فهو نقيض النص المغلق، وهو ذو سمات بنيوية تسمح بسيرورة التأملات وتطور وجهات النظر وتقليب النص على جوانب مختلفة لاكتشاف ما فيه من كنوز دلالية خفية، وهو الذي تحرّر فيه الدال من سيطرة المدلول الواحد، ولذلك هو حمّال أوجه ودلالات، وهو طبقات من المعنى وله سطح ظاهر وأعماق خفية، وهو بؤرة غنية لإنتاج المعنى، وفيه من الاختلاف أكثر مما فيه من الائتلاف، فباطنه يشير إلى دلالات غير التي يشير إليها سطحه، وفيه معانٍ حاضرة، ومعانٍ غائبة، فهو مفتوح على خارجه ومتأثر به، موّار بالدلالات والحركة الداخلية، ومختلف في بنيته بين سطحه وأعماقه، ويُسَمى كذلك النص الناقص، لأن مؤلفه لم يصرح بدلالاته كلها، وقد ترك فيه فراغات، وهو نص إشكالي صعب المراس، مغرٍ، ولكنه مشاكس وممانع، يمتلك خصيصة الإدهاش والتشويق، وكلما تعددت قراءاته وقراؤه تعددت دلالاته، فقد قام مؤلفه بتحطيم معادلة الدال والمدلول، أو بتحرير الدال من مدلوله، ليسبح النص في فضاءات دلالية لا نهائية، وهذا هدف الممارسة الأدبية التي لا تقوم على مخاطبة العقل وحده من خلال الحجج والبراهين والأدلة المنطقية، وإنما هي تخاطب المشاعر، وتستخدم اللغة استخداماً لا نفعياً، وتثير في نفس القارئ مكامن جماليات النص من خلال تحولات المعنى مع كل قراءة جديدة، فقد قال الشاعر الفرنسي بول فاليري: ((ليس من معنى حقيقي لنص ما))[٤٠]، وهذا يقتضي أن يكون للنص المفتوح قراءتان: الأولى عادية، والثانية تأويلية.

وإذا كان النص المغلق يحيا حياة واحدة في عصر محدد هو عصر المنشئ الفرد، وينتهي بانتهاء زمن الإنجاز، فإن النص المفتوح قابل لأن يكون حياً ومتجدداً باستمرار، وهو يخترق زمنه إلى أزمنة أخرى، ويشبه في ذلك المجتمع الذي يتجدد ويتعدد بتجدد أفراده وتعددهم،

فالمعنى فيه متواتر متوالد متعدد، هو عمل إنتاجي مستمر، ثم إنه منتج من مرجعيات وأصوات وأصداء، ويسميه رولان بارت النص المكتوب.

النص المفتوح يصدم قارئه منذ البداية، فهو نص إشكالي مشاكس يثير أسئلة أكثر مما يقدم أجوبة، وهو لا يقدم لقارئه شيئاً محدداً إلاّ إذا استطاع الأخير أن يكون صنواً لهذا النص في عناده وطموحه وخبرته وقوة شكيمته، ولذلك كانت هناك قراءتان: قراءة تجعل النص مغلقاً على زمن محدد، وقراءة تفتح النص لقراءات وتأويلات لا متناهية.

أولاً: المقاربة الرمزية لانفتاح النص عند الحداثيين:

إذا كان النص هو وسيلة الاتصال بين منتج النص ومتلقيه. لذا فالمهمة الأولى لصاحب القراءة أن يتعرف على النص من خلال مقاربته والوقوف على بنيته من حيث نظمه ومضامينه كي يتسنى له معرفة نوع النص المستعمل وتميزه من باقي النصوص الأخرى.

فيرى أركون أن ((القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها (..) فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي))[٤١].

ومن ثم فهو يحلم بقراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها.

ويَعدّ محمد أركون أحد أهم القوانين الداخلية التي تهيمن على أسلوب اشتغال النص القرآني، وتعد أحد أسرار قوته الإيحائية والتنشيطية، هو تحويل ما هو واقعي وتحويره إلى رمز بواسطة العملية المجازية التي تفرض طرازا محددا من التصور وتحافظ عليه، أي تعميم الحالات الخصوصية والأحداث الواقعية عن طريق استعمال المجازات الرائعة والتفنن في خلقها. فالقرآن لا يقتصر على نقل المعطيات الحسية للتجربة الواقعية الملموسة، بل يريد، انطلاقا من هذه المعطيات، تأسيس دعائم للإثارة الرمزية العجيبة والمدهشة التي تولد بذاتها معنى متماسكا للتعالي. فتجده - أي القرآن - ينطلق في البداية من جدلية اجتماعية - سياسية واقعية ومحسوسة حاصلة مع النبي ﷺ، سرعان ما يحولها، بعد محو كل تفاصيلها ودقائقها التاريخية، إلى تركيبة سيميائية ومعنوية ذات قدرة تحريكية هائلة، وذات قدرة كبيرة

على التسامي والتصعيد والتقديس والتجذير الانطولوجي، أي يحولها إلى خطاب كوني موجه إلى البشر في كل زمان ومكان، يضيء من جهة للبشر ويجذبهم باتجاه زوايا وأبعاد أخرى، عجيبة ومدهشة وخلابة، من وجودها وحياتها، ويؤمّن من جهة أخرى للخطاب القرآني قدرة لا تنفد على التكرار في حالات اجتماعية - تاريخية متشابهة لتلك القوة الكشفية التي كانت في أصل بلورته الأولى(٤٢).

وحاول أركون دراسة المجاز❖ القرآني بعيدا عن ضغط نظرية الإعجاز - بحسب ما يقول -، التي أصبحت جزءا من العقيدة الرسمية (اللاهوتية) للمسلمين، وكانت سببا في انتصار القراءات الحرفية للقرآن، وأداة ضغط على كل مقاربة ألسنية أو سيميائية دلالية، أو أدبية للنص المقدس(٤٣).

ويرى علي حرب أن ما يحيل اللفظة من محض علامة إلى فسحة خالقة وما يكسب النص الأدبي قدرته على الإيحاء. هو المجاز ((فالنص البلاغي لا يقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج والغفل. ولا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة معادلات، بل هو يلجأ دوما إلى الكناية والاستعارة ويتوسل التلويح دون التصريح والتعريض دون الإفصاح والإبهام دون الإيضاح))(٤٤). وعليه فالوظيفة الأساسية للرمز هي فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متصارعة، أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم بتمثلات اللغة وإشاراتها، وكذا تنشيط فعل التخييل في الذات، ففي الرمز تكمن ازدواجية المعنى، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل.

فالرمز يعمل على تكثيف اللغة إذ ((تبدو اللغة المجازية منطوية على معان فائضة. صحيح أن في المجاز مسندا لازما وملزوما كما يقول البلاغيون غير أن عملية الإسناد لا تستنفد طاقة اللغة المجازية على الإيحاء))(٤٥)، إذ ينفتح الرمز ((على مسافات الحياة البعيدة وتأملات الأنا الموغلة في فضاء الإنسانية))(٤٦)، والإيجاز الذي يتسم به الرمز يجعله ينفتح على التأويل، إذ أنه كلما ضاقت العبارة اتسع المعنى.

وإذا كان المجاز هو أداة البلاغة وآلة البيان، فإن المجاز هو فعلا اجتياز دلالي، اجتياز من الشاهد إلى الغائب، ومن الواقعي إلى الرمزي، ومن الدال إلى المدلول، إنه ارتحال في عالم الدلالات والمعاني وما قاله علماء البلاغة والنقاد القدماء ممن نظّروا في إعجاز القرآن،

عن "تجاوز" الدلالة وانفتاحها وعن "وجوه المعاني" ومن "اتساع" اللغة إنما يشكل استباقا لما سيذهب إليه علماء البلاغة والنقد المعاصرون من أن اللغة هي بنية مولدة للمعاني ومن أن المعنى هو نشاط لغوي[٤٧].

فالحدث الخارجي يتحول إلى رمز داخل النص بحسب رأي نصر حامد أبو زيد[٤٨]. أي أن هناك تواصلا بين الرموز (داخل النص) والواقع (خارج النص) يتناوبان في وصول كل واحد منها إلى الآخر.

وقد ركز نصر حامد أبو زيد على المجاز. بمعناه العام. فلغة القرآن يدخلها التمثيل والمجاز والاستعارة بوصفه الآلية التي تُحمّل الكلام دلالات جديدة وتبطنه بمعان عميقة. ويوضح نصر حامد أبو زيد دوافع هذا الاختيار بتأكيده ((أن القرآن أحدث تجديدا معنويا سيمانتيا عن طريق استخدام المجاز وعن طريق هذا المجاز تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة للانفتاح من خلال دائرة التأويل))[٤٩]. فهو يرى ((أن المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل))[٥٠]، وهو مذهب المعتزلة.

فإذا كان البلاغيون قد صاغوا مفهوم (المجاز) للتعبير عن خاصية البيان العربي. فإن نصر حامد أبو زيد قد انتهى في دراسته (قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) إلى أن المجاز تحول في يد المعتزلة إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة، وأدلة العقل من جهة أخرى.

لأنه مادامت لغة النص مجازية، أي يجوز استعمال اللفظ لغير ما وضع له، فإن التأويل لا بد من أن يستعيد الدلالة المفقودة أو الأصلية.

كذلك المتصوفة قد فجروا اللغة بالفعل ولم يكتفوا بما تحمله من دلالات وضعية، وذلك ما يفسر استثمار (ابن عربي) لكل الآليات التركيبية والنحوية والاشتقاقية والمجازية للغة حتى تكون قادرة على التعبير عن المعاني التي تمده بها تجربته في تفاعلها مع النص الديني. ذلك ما ينتهي إليه بدوره نصر حامد أبو زيد حينما يصور العلاقة ((بين العبارة والإشارة على أنها علاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى باطنها كما

عبروا من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الروحية الباطنة))[٥١].

وهو ما ذهب إليه أيضا محمد أركون: فـ((التيار الباطني في التراث الإسلامي قد ولد أدبيات ضخمة أو هائلة من كلمات مثل "القلم"، و "الله الذي يرى"، و "زبانية الجحيم"، (...) ولكن هذا يرينا فقط كيف أن الخطاب القرآني كان قد استُخدم ولا يزال يُستخدم كوسيلة أو كتعلة من أجل الاستغراق في التأملات التجريدية الغنوصية. ثم إنه يستخدم بالطبع كمصدر للإلهام بالنسبة للتجارب الصوفية في علاقتها مع الإلهي. ويمكن القول بهذا الصدد أن الأعمال الهائلة لابن عربي تمثل مدونة مستقلة بذاتها. وهي تبين لنا مدى إمكانيات التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني كما كان قد تلقاه خيال خلاق (كخيال ابن عربي)))[٥٢].

إن القارئ الصوفي لا يقف عند معنى معين للنص ودلالة ثابتة. لأن النص، بحسب هذا التفكير، ليس حاضنا للدلالة، وإنما على القارئ أن يتخيل أن وراء كل كلمة وآية وسطر تختفي دلالة خفية، فعوض أن تقول الكلمات والآيات فإنها تخفي مالا تقول، وهذه الملكة لا تتسنى إلا للصوفي العارف المرتقي في معالي الوجود والعرفان.

فـ((القرآن هو الدال اللغوي، أو التعبير الراقي عن كل مراتب الوجود ومستوياته، أو لنقل يصبح القرآن هو الرمز الدال والوجود هو المدلول المرموز إليه. والعلاقة بين الرمز والمرموز إليه ليست علاقة اعتباطية عرفية إشارية واضحة، بل الأحرى القول إنها علاقة تتسم بقدر هائل من الغموض والتوتر بين عناصر الرموز داخل النص من جهة، وبين ما ترمز إليه في الوجود من جهة أخرى(...) هذا الغموض يتغلب عليه الصوفي برحلته المعراجية. وحين يعود الصوفي مزودا بهذه المعرفة يستطيع أن يحل شفرة الرمز على مستوى الوجود ومستوى النص معا))[٥٣].

ومن المفيد الإشارة إلى أننا نلمس ما يشبه هذه الإشكالية القائمة في التفسيرات غير المتناهية للنصوص عند المتصوفة في الفكر الغربي أيضا حين تأثر بالغنوصية والهرمسية القديمة. فقد انسحب هذا (الموروث الغنوصي) على الفكر الغربي، وارتسمت آثاره في النظرية التأويلية المعاصرة للنصوص، فغدا مفهوم الغنوصية دالا على المعرفة الحدسية السابقة على العقلانية، والتي لا تخضع لنواميس العقل والمنطق. ولن تجدي مساءلة الرموز للكشف عن الحقيقة، بل على الإنسان التسامي عن الجسد وإعادته إلى عالم الإلوهية لينهل

من المعارف اللدنية ((إن الذين ينتمون إلى الروح هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقيقة، ومن ثم إلى الخلاص))[٥٤].

وهذا ما يرسم سلسلة من الأفكار المتشابهة بين التفكير الغنوصي ومنحى بعض النظريات المعاصرة في مقاربة النصوص، والتي يوجز (امبرتو ايكو) بعضا منها:

((النص كون مفتوح (open – end) بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط غير النهائية.

- إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة على نحو سابق.
- إن اللغة تعكس عدم تلاؤم الفكر، وأن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية.

إن كل نص يدعي إثبات شيء ما هو كون مجهض، أي نتاج كائن يشكو من اختلال ذهني...))[٥٥]. وليس غريبا أن نجد أن من دعاة التأويل المتعدد والنص المفتوح من ينادي بضرورة الالتزام بالشفرة الرمزية التي تؤسس الأثر؛ يقول رولان بارت: ((إن الأثر لا يمكن أن يعترض على معنى أعطيته له، بما أنني أخضعت نفسي لضرورات السنن الرمزي الذي يؤسسه)).

و(بول ريكور) الذي تعرض لإشكالية تفسير الرموز، من خلال تركيزه على النصوص اللغوية، والمكتوبة منها على نحو خاص. بيّن أن الرموز التي تتجسد في الأساطير والنصوص المعقدة تتحمل لدلالات مختلفة، وتخضع لتأويلات متعددة، فكان اهتمام (ريكور) بهذه الظاهرة، كيف تحيل الرموز إلى دلالات مختلفة؟، وما السبب الذي يجعل إرجاع هذه الرموز إلى أصل دلالي واحد وتفسير أحادي للمعنى أمرا مستحيلا؟

فـ(بول ريكور) كان ينظر إلى الرموز بنظرتين مختلفتين الأولى: تعد الرمز وسيطا شفافا يخبر عن معنى آخر كامن وراءه، فهو بمنزلة نافذة نطل منها إلى المعنى الحقيقي للنص، وهذه النظرة ((يمثلها بولتمان (Bultman) في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم، والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير))[٥٦]، ويطلق ريكور على هذه النظرة التي تعرِّي الأسطورة من حجبها الكثيفة اسم "Dymythologizing".

أما النظرة الثانية فهي لا تعد الرمز وسيطا شفافا يظهر معنى آخر خلفه، بل إن للرمز

معنىً وحقيقة خاصين به، ولكنها حقيقة زائفة مضللة، أي إن الرمز يوجه الدلالة إلى الاتجاه الخطأ الذي لا ينبغي للقارئ أن ينقاد وراءه والوثوق به، إن على القارئ والمفسر أن يحطم الرمز ويزيله ليصل إلى المعنى المختبئ وراءه.

وعلى الرغم من اعتقاده بانفتاح النص على الدوام، كان يعتقد، من جهة أخرى بإمكانية وجود تأويل موضوعي لا يتدخل فيه المؤول ولا يفرض فيه رؤيته على النص، ومنها كانت نظريته تغفل كلية علاقة المفسر بالنص. والواقع إن مشروع ريكور كان يهدف إلى إقامة ((علم تفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها غادامير))[٥٧].

والعمل الأدبي المفتوح في نظر(امبرتو ايكو) هو العمل الذي ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة. وفي الواقع فإن مشروع (امبرتو ايكو)؛ (أي تأكيده على انفتاح النص ولا نهائية إمكاناته التأويلية، من جهة، وحرصه من الجهة الأخرى على وضع جملة من المعايير والقواعد والحدود التي تحكم عملية التأويل)❖ قد جاء رد فعل على مقولات الفكر التفكيكي، والفكر البراغماتي المتأثر بالتفكيكية، والتي أصبحت تميل إلى منح المؤول الحرية "الكاملة" في تأويل النص بل وأكثر من ذلك أنها ترى أن كل تأويل ليس إلا إظهارا لأهداف المؤول ومقاصده وتوجهاته الخاصة، ومن ثم فإن كل التأويلات الممارسة على النص هي "تأويلات سيئة"، وكل قراءة هي "قراءة سيئة" أو "خاطئة"، أو ستكون كلها "جيدة" و "مناسبة" على حد السواء، أي أنه لن يكون بوسعنا أن نفضل أيا منها على الآخر.

وهذا ما يرفضه ايكو جملة وتفصيلا. فليست كل التأويلات مقبولة ومشروعة على حد السواء، وإذا كان النص يمنح عددا هائلا من القراءات والتأويلات، فإنه يفعل ذلك من دون أن يتخلى عن كونه نصا.

ثانياً: احتمالية الانفتاح الرمزي في النص القرآني.

ما يحاول الحداثيون إثباته وتأكيده من خلال قراءاتهم أن النص القرآني مجموعة رموز أو مجازات قابلة للترميز لأي شيء، فاللغة الرمزية تتيح للقارئ حرية أوسع في تقويل النص. ولغة القرآن بنظر هذه القراءة نادرا ما تكون تصريحية، وإنما هي تلميحية في معظم الأحيان ولذلك فإنها قابلة للتعميم على الأحوال المختلفة.

إن هذه الدعوى التي جاءوا بها، هي مفهوم تراثي مثلته كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ((إن القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلا به))[٥٨] وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام عن خثيمة قال: قال الإمام الباقر عليه السلام: ((ولو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله على آخره مادامت السموات والارض، ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر))[٥٩]، وقواعد الأصوليين ((خصوص المورد لا يخصص الوارد))، ومقولات المفسرين كـ((الجري والإطباق))، وقضايا المنطقيين ((القضية الحقيقية)). فالآية لا تختص بمورد نزولها، بل تجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا، وينسجم تماما مع كون النص مأخوذا بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية أو الشخصية كل ذلك يؤكد الموقف القرآني في قضية حركيته وديناميته ومخاطبيته الشاملة. ولكن ليس كما يراد لها أن تكون عابرة لكل الظروف السياقية والموضوعية ومتجاوزة لها، ولعبة بيد القارئ يستعملها كيفما يريد بعيدا عن موجهات الناص ومحددات النص.

فللرمزيتين التراثية والحداثية توجهان مختلفان إلى حد كبير، فالرمزية التراثية، تنطلق من قصدية المتكلم وتنتهي عند النص، على حين تنطلق الرمزية الحداثية من موت المتكلم وتنتهي عند القارئ.

وهنا نشأت إشكالية صميمية تكمن في تفعيل آليات الرمزية الحداثية في قراءة النص الديني عموما، والنص القرآني خاصة. جاءت لفهم ما يريده القارئ، لا فهم ما يريده المتكلم والنص. وساقوا معهم جدليات وتناقضات المعطى البشري وأسقطوها على النص الديني عموما، فأحدثوا لنا شروخا عميقة في قراءة النص الديني وتركوا آثارا سلبية أفضت بالمتلقين إلى العزوف عن التعاطي مع النصوص الدينية، وهذا ما نلحظه بوضوح في الساحتين التوراتية والإنجيلية، فهذه النصوص على ما أصابتها من تشويهات تاريخية كانت تؤدي آثارا إيجابية في بناء الإنسان والمجتمع الأوربي -خصوصا- انطلاقا من قداستها وخلفيتها الإلهية.

إن الرمزية الحداثية صائبة في أصل تعاطيها مع المعطى البشري (النص الأدبي)، ولكن تفعيلها في النص الديني فذلك يشكل ظاهرة خطيرة جدا تحتاج منا التدبر والتروي وفهم الدوافع الحقيقية.

وهذا لا يعني رفض جميع آليات القراءة الحداثية للرمزية، وإنما رفض تطويع النص وإلغاء مقاصد المتكلم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.

فقراءة النص القرآني وفقا لرمزيته يجب أن تدور في ثنائية المتكلم والنص، لا النص والقارئ. فالقارئ وظيفته إزاء رمزية النص استجلاء معانيه الخفية والإيحائية لا أن يوجد للنص معاني أفرزتها قوالبه، فمثل هذا الأثر السلبي في محاكاة رمزية النص يفقد النص مضامينه ويبعثر حركته المركزية باتجاه مقاصده المعرفية العليا.

ومن هنا ستعطل عدة رؤى تبنتها مدارس الهرمنيوطيقا، والتي من جملتها - وأخطرها - إحداث قطيعة مع المتكلم وإبداع معان جديدة لم تؤخذ فيها مقاصد المتكلم.

وتأسيسا على ذلك يجب الوقوف في مثل هكذا دعوى منفلتة وغير منضبطة. على أن النص القرآني هو في كليته وجملته بنية رمزية، لا سبيل إلى استيضاحه وعلى النهل من معطياته ومضامينه على نحو ثابت وحقيقي بل هو بنية قابلة لأن تعني باستمرار. ويقبل عملية التشظي إلى ما لا نهاية.

أي قابل للتعدية القرائية، يقول أركون ((لو لم نتخذ هذا الموقف التعددي منهجيا لكنا طمسنا إحدى خصائص القرآن الأساسية ألا وهي: قابليته لأن يعطي معنى باستمرار ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو ((موضوعيا)) لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة دائما))[٦٠].

إن النص القرآني ليس منفتحا انفتاحا كليا بحيث يقبل أي تأويل يوضع له. لكنه مجموعة حالات بين الانفتاح والانغلاق المحددين بمواضعات اللغة، وضوابط التأويل. وإذا كان هناك من يدفع من خلال القراءة الحداثية إلى انفتاح النص إلى أقصى حدوده. بناء على رمزية الدال والمدلول وإيحائيته. فإننا نجد نزوعا نظريا لإحاطة هذا (الانفتاح) بمجموعة من الضوابط والمعايير والقيود، ليصبح فعلا معرفيا مقننا؛ لأن القول بغياب الحدود والمرجعيات هو ضرب من الانفلات في الأدوات القرائية.

الخاتمة:

- من خلال تتبع الجذور الفكرية للرمزية تبين أن الرمزية تستند إلى تاريخ طويل ارتبط

غالبا بالفلسفة وباللاهوت والأساطير.

- مما تقدم من عرض موجز في تحديد مفهوم الرمز عند علماء البلاغة والنقاد القدماء تبين أن مفهوم الرمز عندهم يرتبط غالبا بمفهوم الإشارة. وهو يقارب مفهوم الكناية والمجاز، من حيث إرادة أمر آخر غير ما يدل عليه اللفظ نفسه. وقد ارتبط بمباحث البلاغيين بدلالات الاختزال والتكيف والإيجاز، فقد اتفقت كلمتهم مع أصحاب المعجمات على إدراج المعنى اللغوي، وهو الإشارة إلى قريب على سبيل الخفية، وقد عده علماء البلاغة القدماء أسلوبا من أساليب البيان.
- بين البحث أن الرمزية الحداثية صائبة في أصل تعاطيها مع المعطى البشري (النص الأدبي)، ولكن تفعيلها في النص الديني فذلك يشكل ظاهرة خطيرة جدا تحتاج منا التدبر والتروي وفهم الدوافع الحقيقية. وهذا لا يعني رفض جميع آليات القراءة الحداثية للرمزية، وإنما رفض تطويع النص وإلغاء مقاصد المتكلم وتمييع الدلالات اللغوية بصورة نهائية.
- قرر البحث أن قراءة النص القرآني وفقا لرمزيته يجب أن تدور في ثنائية المتكلم والنص، لا النص والقارئ. فالقارئ وظيفته إزاء رمزية النص استجلاء معانيه الخفية والإيحائية لا أن يوجد للنص معاني أفرزتها قوالبه، فمثل هذا الأثر السلبي في محاكاة رمزية النص يفقد النص مضامينه ويبعثر حركته المركزية باتجاه مقاصده المعرفية العليا.
- أكد البحث أن النص القرآني ليس منفتحا انفتاحا كليا بحيث يقبل أي تأويل يوضع له. لكنه مجموعة حالات بين الانفتاح والانغلاق المحددين بمواضعات اللغة، وضوابط التأويل.

هوامش البحث

(١) مفاهيم نقدية، رينيه ويليك، ٢٦٤.
(٢) ظ: نظرية الأدب، ويليك ريني، ووارين اوستن ٢٤٣.
(٣) ظ: العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة، الزواوي بغورة ١١٠.
(٤) موسوعة المصطلح النقدي "الترميز"، جون ماكوين ١٣.
(٥) ظ: الترميز، جون ماكوين ١٣-٢٩.
(٦) ظ: م: ن ٣١-٤٦.
(٧) ظ: الأسس الفنية للنقد الأدبي، عبد الحميد يونس ١٩٠.
(٨) الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر ١٩.
(٩) معجم العين،الفراهيدي، مادة (رمز) ٧/ ٣٦٦.
(١٠) لسان العرب، ابن منظور، مادة(رمز) ٣٥٦/٥.
(١١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، مادة (رمز) ٢٠٣.
(١٢) بناء الصورة في البيان العربي موازنة وتطبيق، كامل حسن البصري١١٦.
(١٣) ظ: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، أحمد مطلوب ٢٣/٣-٢٦.
(١٤) ظ: البيان والتبيين ٧٦/١-٧٩.
(١٥) العمدة ٣٠٢/١.
(١٦) نقد الشعر ١٥٤-١٥٥.
(١٧) ظ: محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير ١١١، وظ: مدخل إلى اللسانيات، رونالدو ايلوار ٥٧، ٥٨، وظ: بؤس البنيوية، ليونارد جاكسون ٨٤. لا بد من التنبيه هنا على أن سوسير يعني باعتباطية الإشارة أن الكلمة وضعت بإزاء المعنى بشكل عفوي، ومن دون قصد، نتيجة للتواصل الاجتماعي يعني ((أن الارتباط بين الدليل والمدلول ليس بينهما رابطا طبيعيا موجود في الواقع)) دروس في الألسنية العامة ١١٣، ولا توجد أي صفة في الدال تحيل على المدلول غير الاصطلاح أي الاتفاق.
(١٨) Bloch&Trager.Outline of Lianguistic Analysis,p.5.، نقلا عن اللغة بين المعيارية والوصفية، تمام حسان ١١٤.
(١٩) ظ: اللغة بين المعيارية والوصفية ١٠٨، ١١٠.
(٢٠) ظ:اللغة بين المعيارية والوصفية ١١٠-١١١.
(٢١) جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة، اينوروزي ١٨٠.

- الإشارة أو العلامة بوصفها مصطلحا فلسفيا ارتبط ظهوره بالدراسات السيميائية التي بدت ملامح تأسيسها على يد العالم اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير، والفيلسوف الامريكي تشارلز ساندرز بيرس،

وكان الأول يطلق على هذا الحقل السيميولوجيا (semiology)، على حين يسميه الثاني بالسيميوطيقا (semiotics)، على أن اللغة جزء من النظام الاشاري العام، بل أشد العلامات رقيا.

(٢٢) السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، سيزا قاسم، ضمن كتاب (أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة)١٩.

(٢٣) علم اللغة العام، فرديناند دي سوسير، تر يوئيل يوسف عزيز ٨٤.

(٢٤) في معرفة النص، يمنى العيد ٣٠، وظ: دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، وسعد البازعي ١١٠، والمرايا المقعرة، عبد العزيز حمودة ٢٠٣.

(٢٥) طبيعة الإشارة الجمالية، خرابتشنكو، باختين، افيرنتسيف، ترجمة مصطفى عبود ٣٤، وظ: دروس في السيميائيات، حنون مبارك ٤٣.

(٢٦) اللغة والإبداع- مبادئ علم الأسلوب العربي، شكري عياد ٤٩، وظ: الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ٣٦، والمصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني ١٦٢، والمرايا المحدبة، عبد العزيز حموده ٢٧١.

(٢٧) السميوطيقا. حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن (أنظمة العلامات) ٢٦.

(٢٨) ظ: السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دو لودال٥٢.

(٢٩) ظ: علم الدلالة عند العرب: مقاربة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري ١٤.

(٣٠) ظ: تيارات في السمياء، عادل فاخوري٦٢.

(٣١) للاستزادة ظ: السيميائيات، دولودال٢٧.

(٣٢) تصنيف العلامات، تشارلز بيرس، تر فريال غزول، ضمن (أنظمة العلامات) ١٤٢، ومناهج النقد المعاصر، صلاح فضل ١١٧، والخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي ٢٤.

(٣٣) سيميولوجيا اللغة، اميل بنفنست، تر سيزا قاسم، ضمن (أنظمة العلامات) ١٧٢، والسيميوطيقا والعنونة، مجلة (عالم الفكر)، جميل حمداوي ع٢٥، لسنة ١٩٩٧، ٨٧.

(٣٤) المصطلحات الأدبية الحديثة دراسة ومعجم انكليزي عربي، محمد عناني ١٥٦.

(٣٥) السيميائية، التاريخ والأسس العلمية، قريش بن علي، ضمن (محاضرات الملتقى الوطني الأول - السيمياء والنص الأدبي)٢٧.

(٣٦) السميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، جميل حمداوي ٧٩.

(٣٧) دلائلية النص الأدبي، عبد القادر فيدوح ٣٣.

(٣٨) النقد الأدبي في القرن العشرين، جان إيف تاديه، ص ٣٨٣.

(٣٩) القارئ في الحكاية، أمبرتوإيكو ٧٤.

(٤٠) القارئ في الحكاية، أمبرتوإيكو ٧٣.

(٤١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ١٤٣.

(٤٢) ظ: الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢٠٠-٢٠٢.

• المجاز هنا: يشمل كل الصور البلاغية المجازية كالتشبيه والاستعارة والكناية، وهو من أدوات الرمز وآلياته.

(٤٣) ظ: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٦٢.

(٤٤) التأويل والحقيقة، علي حرب ٢٦.

(٤٥) م. ن ٣١.

(٤٦) أسلوبية البيان العربي. من أفق القواعد المعيارية إلى أفاق النص الإبداعي، رحمن غركان ٩٩.

(٤٧) التأويل والحقيقة ٢٤.

(٤٨) ظ: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ١٧٢.

(٤٩) الخطاب والتأويل، نصر حامد ١١٨.

(٥٠) ظ: الاتجاه العقلي في التفسير (قضية المجاز عند المعتزلة)، نصر حامد أبو زيد١٨٣.

(٥١) فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القران عند محي الدين ابن عربي)، نصر حامد ٢٦٨.

(٥٢) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ٣٣.

(٥٣) فلسفة التأويل، نصر حامد ٢٦٠.

(٥٤) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، تر سعيد بنكراد ٦٧.

(٥٥) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ٤٢.

(٥٦) إشكالية القراءة وآليات التأويل ٤٤.

(٥٧) إشكالية القراءة وآليات التأويل ٤٤-٤٥.

• ظ: أعمال امبرتو ايكو: (الأثر المفتوح)، (القارئ في الحكاية).

(٥٨) شرح نهج البلاغة، لابن ابي الحديد المعتزلي ٢٨٨/١.

(٥٩) تفسير العياشي ٨٥/١.

(٦٠) الفكر الإسلامي قراءة علمية ٢٧٤. وظ: نقد النص، علي حرب ٨١.

قائمة المصادر والمراجع

• القرآن الكريم

• الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط ٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٣م.

• الأسس الفنية للنقد الأدبي، عبد الحميد يونس، دار المعرفة، دار الحمامي، القاهرة، ط١، ١٩٨٥م.

• أسلوبية البيان العربي. من أفق القواعد المعيارية إلى آفاق النص الإبداعي، د. رحمن غركان، ط ١، دار الرائي، دمشق، ٢٠٠٨م.

- الإشارة الجمالية في المثل القرآني، عشتار داود محمد، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٥م
- إشكاليات القراءة واليات التأويل، ط ٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
- بناء الصورة في البيان العربي موازنة وتطبيق: د. كامل حسن البصري، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧.
- بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سورية دمشق ٢٠٠١م.
- البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ٢٥٥هـ، مكتبة الخانجي، مطبعة المدني، القاهرة، ط٥، ١٩٨٥.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م.
- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، تر سعيد بنكراد، ط ١، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.
- التأويل والحقيقة، قراءة تأويلية في الثقافة العربية، علي حرب، ط ٢، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.
- تصنيف العلامات، تشارلز بيرس، تر فريال غزول، ضمن كتاب (انظمة العلامات في اللغة والادب والثقافة مدخل الى السيميوطيقا) مقالات مترجمة ودراسات، اشراف سيزا قاسم ونصر حامد ابو زيد، دار الياس العصرية، القاهرة، (د.ت).
- تفسير العياشي ابي النصر محمد بن عياش السمرقندي، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت- لبنان.
- تيارات في السمياء، عادل فاخوري، دار الطليعة، بيروت- لبنان ١٩٩٠م.
- جدلية علم الاجتماع بين الرمز والإشارة: اينوروزي، ترجمة قيس النوري، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٨.
- الخطاب والتأويل، ط ٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر مقدمة نظرية ودراسة تطبيقية، د.عبد الله محمد الغذامي، ط ١، دار النادي الأدبي الثقافي، جدة،١٩٨٥م.

- دروس في السيميائيات، حنون مبارك، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١ ١٩٨٧م.
- دلائلية النص الادبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية ط١، ١٩٩٣م.
- دليل الناقد الأدبي، اضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، د.ميجان الرويلي د.سعيد البازعي، ط ٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م.
- الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، دار الاند لس، بيروت، ط١، ١٩٧٨.
- السيميائيات أو نظرية العلامات، جيرار دو لودال، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار اللاذقية- سورية ٢٠٠٤م.
- السيميائية، التاريخ والأسس العلمية، قريش بن علي، ضمن (محاضرات الملتقي الوطني الاول - السيمياء والنص الادبي).
- السيميوطيقا والعنونة، جميل حمداوي، مجلة (عالم الفكر)، مجلد ٢٥، العدد٣، كانون الثاني يناير - آذار مارس، ١٩٩٧م.
- السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والابعاد، سيزا قاسم، ضمن كتاب (انظمة العلامات في اللغة والادب والثقافة مدخل الى السيميوطيقا).
- العلامة والرمز في الفلسفة المعاصرة (التأسيس والتجديد)، الزواوي بغورة، مجلة عالم الفكر، العدد٣، المجلد ٣٥، يناير- مارس ٢٠٠٧م.
- علم الدّلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السّيمياء الحديثة، عادل فاخوري، ط٢، دار الطّليعة، بيروت ١٩٩٤ م.
- علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري،
- علم اللغة العام، فرديناند دي سوسير، تر يوئيل يوسف عزيز، مراجعة: د. مالك المطلبي، (د.ط)، دار آفاق عربية، بغداد ١٩٨٥م.
- الفكر الاسلامي قراءة علمية، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
- الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، محمد اركون، تر، هاشم صالح، دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م.

- فلسفة التأويل. دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي،ط٥، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٣م.
- في معرفة النص- دراسات في النقد الادبي يمنى العيد، دار الآداب ١٩٩٩م.
- القارئ في الحكاية، إمبرتوإيكو، ترجمة انطوان ابو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ١٩٩٦م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠١م.
- لسان العرب، ابن منظور، ابن منظور، اعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، د. ت.
- اللغة بين المعيارية والوصفية، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٠م.
- اللغة والابداع مبادئ علم الاسلوب العربي، شكري محمد عياد، القاهرة، ١٩٨٨م.
- محاضرات في الالسنية العامة، دي سوسير، ترجمة يوسف غازي، ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، ١٩٨٦م.
- مدخل الى اللسانيات، تأليف رونالد ايلوار، ترجمة بدر الدين القاسم، دمشق وزارة التعليم العالي، ١٩٨٠م.
- المرايا المحدبة: من البنيوية الى التفكيكية، عبد العزيز حموده، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م.
- المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، دار لونجمان، أدبيات، ١٩٩٦م.
- معجم العين، الفراهيدي، الخليل بن احمد الفراهيدي: تحقيق: مهدي المخزوني وابراهيم السامرائي منشورات وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. احمد مطلوب، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- مفاهيم نقدية، رينيه ويليك، اوستن وارين، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، مطابع الرسالة،١٩٨٧.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، دار احياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.
- مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن، ط ٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨

- مناهج النقد المعاصر، صلاح فضل، اطلس للنشر والانتاج الاعلامي، ط٥، ٢٠١٢م.
- موسوعة المصطلح النقدي "الترميز"، جون ماكوين، ترجمة: د. عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون للترجمة والنشر، مطابع دار الحرية بغداد،١٩٩٨.
- موسوعة نظرية الأدب، مجموعة من الكتاب الروس ترجمة: د. جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون، بغداد،١٩٨٦.
- النص والسلطة والحقيقة. إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٤، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.
- نظرية الأدب، ريني ويليك، وارين اوستن، ترجمة محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م.
- النقد الادبي في القرن العشرين، جان ايف تاديه ترجمة قاسم المقداد، منشورات وزارة الثقافة - المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، ١٩٩٣م.
- نقد الشعر ابي الفرج قدامة بن جعفر ت(٣٢٧هـ) تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
- نقد النص، علي حرب، الدار البيضاء، المغرب، ط٤، ٢٠٠٥م.