



جامعة البليدة 2- الجزائر

كلية الآداب واللغات

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية



كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

سلطة النص وحدود التأويل

4 و 5 ديسمبر 2018م

رئيس المؤتمر: د/ سعيد تومي
جمع وتنسيق: د/ محمد بلعزوقي

الجزء الأول

منشورات جامعة البليدة 2

الرئيس الشرفي للملتقى: الأستاذ الدكتور خالد رمول مدير جامعة البليدة 2

المشرف على الملتقى: د/ محمد طيبي عميد كلية الآداب واللغات

المنسق العام للملتقى: د/ علي حميداتو مدير مخبر الدراسات الأدبية والتقنية

رئيس الملتقى: د/ سعيد تومي

تنسيق تقني و إشراف: د/ محمد بلعزوقي

اللجنة العلمية للمؤتمر:

أ.د/ علي حميداتو - جامعة البليدة 2 - رئيس اللجنة

أ. د / محمد السعيد عبدلي - جامعة البليدة 2

أ.د/ بوجمعة الوالي - جامعة البليدة 2

أ.د حمدي الشريف - جامعة سوهاج - جمهورية مصر العربية

أ. د / عبد الله شطاح - جامعة البليدة 2

أ.د/ محمد زوقاي - جامعة المدية

أ.د. سعاد مسكين - جامعة تيطوان - المغرب

أ. د/ حفيظ ملواني - جامعة البليدة 2

أ. د/ خليفة قرطي . جامعة البليدة 2

أ.د/ وحيد بن بوعزيز - جامعة الجزائر 2

أ.د/ نذير بولمعالي - جامعة المدية

أ.د/ ناجي شنوف - جامعة المدية

- د/ حليم ربوقي - جامعة البليدة 2
- د/ حياة أم السعد - جامعة الجزائر 2
- د/ميلود شنوفي - جامعة البليدة 2
- د/ محمد مكاكي - جامعة خميس مليانة
- د/ حسيبة حسين - جامعة البليدة 2
- د/ مدقدم مولاي - جامعة المدية
- د/ عماد بن عامر - جامعة البليدة 2
- د/ إبراهيم فضالة - جامعة البليدة 2
- د/ بوعمره مالك سونة - جامعة البليدة 2
- د/ سليمة مدلفاف - جامعة البليدة 2
- د/ سليم حيولة - جامعة المدية
- د/ آسيا داحو - جامعة البليدة 2
- د/ فتيحة شفيري - جامعة بودواو
- د/ توفيق شابو - جامعة البليدة 2
- د/ عبد الرحمن الزاوي - جامعة المدية

*** **

وُلد التأويل قرينا بالنّص، فلا نص بدون تأويل ولا تأويل بدون نصّ..، النّص بمفهومه الواسع الذي يتعدى الخطاب والمشافهة إلى وقائع الكون ونسق الأحداث وكلّ مظاهر الوجود في هذا الكون. فمنذ أن رأى الإنسان نور وجوده، أجهد نفسه بحثا عن كنه الأشياء وتفسيرها، ومع تطوّره في الوجود امتلك ناصية التفسير، فأصبح هذا الوجود مليئا بالأسرار يتوارى عن أشياء لا يراها في ظاهرها، ممّا زاده يقينا بأن وراء كل ظاهر باطن عميق قد يفني عمره ولمّا يصل إليه.

ومع امتداد الأزمنة وظهور الثورة الصناعية في أوروبا وتطور العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية منها، برز ثلة من العلماء الذين استنفذوا جهودهم في معرفة مسألة الفهم والتفسير والتأويل. فكان أن بلور الفيلسوف الألماني شلاير ماخر نظريته الشهيرة في علم التأويل مرتبطة بمحاولته فهم الكتاب المقدس، ثم توالى الدراسات المعمقة بعد ذلك على يد كبار المفكرين والفلاسفة في أوروبا على غرار فلهيلم دلثاي وبعده هيدغر وغادامير ثم بول ريكور وامبرتو إيكو الذي رحل عن هذا العالم مؤخراً. فقد كان النشاط التأويلي لدى هؤلاء منحصرا في فهم النّص. بين الانغلاق والحدود والانفتاح والامتداد.

ولا نزع أن لهؤلاء كل الفضل في نشأة النظرية التأويلية، فقد كان للعرب أيضاً الأوائل نصيب غير مردود في هذا الشأن خاصة التراثيين منهم الذين اهتموا بقرأة القرآن الكريم وتفسيره وتأويله على غرار الإمام الطبري والغزالي الشّاطبي والزّمخشري وابن عربي وغيرهم كثير... على أنّ علم التأويل كلّه كان ميدانه

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

النص الديني. فقد كان هذا الكتاب الرباني المقدّس وبفعل قدسيته في مقابل نزوله بلغة يفهما البشر أمرا شكّل مفارقة أسّست لدى هؤلاء ضرورة يقينية أنّه ميدان خصب للعملية التأويلية بما يصلح أحوال البشر باعتباره شرعة لهم ومنهاجا، صالح لكل زمان ومكان.

مما سبق يتّضح أن مفهوم التأويل سواء عند العرب أو غيرهم في الغرب ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتب المقدّسة التي كانت دافعا مباشرا لظهور خصومات كبيرة تباينت اتجاهاتها وتعدّدت فرقها إلى فرق متعدّدة ومذاهب مختلفة، لا يزال تأثيرها ظاهرا إلى اليوم، خاصة في الوطن العربي حيث اقترن التفكير بالتكفير في هكذا مسائل، وكانت سببا مباشرا في ظهور ما يسمى بعصر التنوير أو الفكر التنويري قاده مفكرون من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي والجابري والطيب تيزيني وطه عبد الرحمن وعلي مبروك ومحمد شحرور..

في خضم هذا الصراع الفكري والغموض الذي يحيط بالنص ومحاولة فهمه وتفسيره وتأويله منذ الأزل نحاول في هذا الملتنقى الموسوم بـ"سلطة النص وحدود التأويل" أن نفضّل الشّفرة التي تنتظم فيها هذه المعادلة الصعبة محاولين قدر الإمكان أن نسهم بفضل البحوث التي تتقدم لهذا الملتنقى بقدر في هذا المجال. وعليه نروم من ذلك كلّهُ:

أهداف المؤتمر:

- الوقوف على الرّخم المعرفي والعمق التاريخي المتّصل بالنّشاط التّأويلي.
- الاطلاع على جهود القدماء العرب في التأسيس لعلم التّأويل.

- الاطلاع على مخرجات المفكرين والفلاسفة الغربيين في التأسيس للنظرية التأويلية الحديثة.
- الاطلاع على أهم القراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- معرفة الأسس المعرفية والخلفيات العقيدية والسياسية للقراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- اكتشاف علاقة التأويل كنشاط قرائي بعلم التفسير. وهل هناك حدود للتأويل؟ أم أنه لا حدود له.
- اكتشاف الخلفيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي تلف بالعملية التأويلية.
- مساعدة طلبة الدكتوراه الجدد - خصوصا - على طرق موضوعات جديدة وجادة تفتح لهم آفاق البحث النقدي والفكري والفلسفي ...
- وقد رأت اللجنة العلمية للمؤتمر أن الكتابة والبحث في المحاور التالية كفيلة للوصول إلى تلك الأهداف.
- المحور الأول: النص والتأويل / الهيرمينوطيقا، قراءة في المفاهيم، الأبعاد والدلالات التاريخية.
- المحور الثاني: بناء المعنى واستراتيجية التلقي - سلطة النص وسلطة السياق
- المحور الثالث: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر الغربي القديم والمعاصر

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

- المحور الرابع: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر العربي القديم والمعاصر
- المحور الخامس: الأسس التأويلية في مقارنة النصوص الأدبية والدينية والفلسفية..
- المحور السادس: القراءات المعاصرة للنص الديني، إشكالية التراث وتحديات المستقبل.
- المحور السابع: النقد الثقافي والتأويل.



- الديباجة.....ص 10
- العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة (العقل والنقل) ضمن قانون التأويل
عند ابن رشد
- د/إلياس بن عبد الله دكار. جامعة الأمير عبد القادر / قسنطينة ص 14
- سلطة السياق بين النص والمرسل والمتلقي
- د/مصطفى أحمد قنبر . جامعة قطر ص 36
- قراءة النص بين سلطة القارئ والدلالة اللغوية(دراسة تطبيقية في النص القرآني
أ د: عرابي أحمد -جامعة ابن خلدون – تيارت..... ص 50
- التّأويل في النّصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم)
- د/ أحمد دواح .المركز الجامعيّ- مغنية- / تلمسان..... ص 66
- نقد النص القرآني ومصادر سلطته في تأويلية نصر حامد أبو زيد
- د/أسماء بلهادي جامعة الجزائر2..... ص 88
- التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص - مدخل أصولي
- د /عبد الله عبد المومن جامعة ابن زهر- المغربص 108
- الفكر العربي المعاصر وأسئلة التأويل
- قراءة نقدية لحدود تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.
- د/ زياد الشيخ صالح الحمداني. جامعة الموصل_العراق.....ص 128

♦ مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته على منطوق التحول المعرفي

د/ نعاس نادية. جامعة الجزائر 2..... ص 142

- القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع

د/ نصيرة شيادي. جامعة أبي بكر بلقايد . تلمسان..... ص 162

- القصد والتأويل في النظرية النقدية الغربية المعاصرة

أ.د. خالد كاظم حميدي/العراق..... ص 180

- النص الديني بين قراءتين : نحو تحقيق جديد للقراءة

د/ محمد قراش . جامعة زيان عاشور بالجلفة..... ص 196

- الممارسة التأويلية وجدلية بناء/تقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي

د/ وهيبه جراح. المركز الجامعي ميلة..... ص 222

- أسباب تعدد التأويل النحوي في النص القرآني

د/ ميس سعاد . جامعة ابن خلدون – تيارت..... ص 232

النص منطلقاً للتأويل بين "الحدود والغايات النفعية"، و"نشدان اللذة
والمناهات الغائبة"

ذ. محمد خريصي. جامعة محمد الخامس- الرباط..... ص 252

- التأويل بين المنطلقات والآليات والمقاصد

د/ حسين زعطوط. جامعة قاصدي مرباح..... ص 280

**كتاب المؤتمر الدولي الثاني:
سلطة النص وحدود التأويل**

- النص السردي من الادراك إلى التأويل .قراءة في متون نقدية جزائرية.
د/حميدي بلعباس.جامعة سعيدةص296
- أسس تأويل النص الروائي، رواية حادي التيوس لأمين الزاوي- "أنموذجا"
د. زكية يحياوي .جامعة الجزائر2.....ص 304



العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة (العقل والنقل)

ضمن قانون التأويل عند ابن رشد

The Integral Relationship between Philosophy and Shari'a (Reason and Religious Text) within the Law of Interpretation according to Ibn Rushd

د/إلياس بن عبد الله دكار

جامعة الأمير عبد القادر / قسنطينة

الملخص:

يخضع ابن رشد العقل البشري إلى مفهوم واضح و هو أن الشريعة حق، و هي تدعوا

إلى معرفة الحق

و أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. و أن التطور البرهاني (الفلسفي)

يوصل إلى الحق، و العقل في بحثه

و نظره إلى الموجودات، و توصله إلى معرفة؛ تخضع هذه المعرفة إلى أن تكون قد

سكت عنها من طرف الشارع

أو أن تكون قد عرف بها ، فإن كانت قضية سكت عنها فلا تعارض بين النظر البرهاني

و المسكوت عنه، مثل الأحكام الشرعية التي يسكت عنها ويقوم الفقيه باستنباط حكمها عن

طريق القياس الشرعي، والأمثلة كثيرة مثل قياس المخدرات على الخمر و غيره، أما إذا ورد

نص شرعي في قضية ظاهرة، فهي أيضا تختلف مع البرهان؛ فقد تكون موافقة للإستدلال

العقلي و النظر البرهاني، فهنا لا يوجد تناقض و إما أن تكون مخالفة للنظر، و هنا يرجع ابن

رشد إلى ضرورة تأويل هذه الظواهر غير المفهومة والمخالفة للعقل.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الفلسفة، الشريعة، التأويل، تكامل.**Abstrat:**

Ibn Rushd is subject the human mind to a clear concept that the law is right, and it calls to know the truth and that the right never ever opposes the right, but agrees and testifies to him, and the philosophical evolution leads to the right, and the mind in its search and look at the assets, and reached to knowledge; this knowledge is subject to being silenced by the Ruler, or to be known to her, if the case was silent about it does not conflict between the proof

examination and silent about it, such as The legal rulings that are silent about them and the jurisprudent to derive its ruling through the legal measurement, and there are many examples such as measuring drugs on alcohol and others. However, if a legitimate text is presented in a manifest case, it is also different with proof; it may be consent to mental reasoning and probation. Here, however, there is no contradiction and either is contrary to consideration. Ibn Rushd refers to the necessity of interpreting these phenomena that are incomprehensible and contrary to the mind.

Keywords : Ibn Rochd, Philosophy, Religion, Interpretation, Integral.

*** **

مقدمة:

"تبدأ الفلسفة بالدهشة" إنه لقول مأثور لأفلاطون و آية دهشة هذه؟ إنها دهشة العقل إزاء معنى الوجود، وأسرار الموجودات. فعندما ينظر المرء إلى جمالات الكون بعين الفكر، ويسمع صوت الحياة بأذن الحكمة، ويؤمن بواجب الوجود و علة العلل، حينئذ تبدأ الفلسفة و يغدو كل شيء في الحياة فلسفة.

حب الحكمة و إن لم تكن موجودة لكان يجب علينا ايجادها! فالبحث عنها هو أيضا فلسفة كما يقول أرسطو الفيلسوف اليوناني الذي فتنت أفكاره ابن رشد فسماه "الانسان الأكثر كمالاً" و كرس عمره لتلخيص مؤلفاته و شرحها بلسان عربي مبين، فاندمجت خواطر الفيلسوف اليوناني بأفكار فيلسوف الأندلس، إلى أن وجد نفسه حائرا بين العقل والإيمان، فقرر مقارنتهما للتوفيق بينهما، فالفلسفة لا تخلوا من الإيمان والإيمان لا يخلو من الفلسفة، ولذلك نرى أن ابن رشد في تحليلنا لهذا الفصل يريد التوفيق بين شريعة الحكمة وحكمة الشريعة، وهذا ما أردت أن أبينه في هذا الفصل، عبر الغور بإيجاز في سيرة ابن رشد، وأعماله الكبيرة، وفكره الفلسفي الذي جاوز صداه حدود الأندلس والمشرق العربي.

المحور الأول: لمحة وجيزة عن حياة ابن رشد وبعض أفكاره وآراءه الأساسية

تشغل حياة ابن رشد كل القرن الثاني عشر تقريبا، وترتبط في جميع حوادث هذا الدور الحاسم في تاريخ التمدن الإسلامي، وأبصر القرن الثاني عشر نهائيا، فشل ما حاوله العباسيون في الشرق والأمويون في إسبانيا من توسيع لحقل العقل والعلم في الإسلام، وقد

اسهم ابن رشد في مثل هذا الوضع من نفع وضربا لقي من نكباته في حياته وما تمتع به من شهرة بعد مماته.

1- حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام، الشهير بالشارح (شارح أرسطو)، و"بالحفيد"، ولد بقرطبة سنة (520هـ/1126م) من أسرة لها منذ زمن طويل المركز العالي المرموق في العلم و القضاء، فجدّه يعرف مثله بابن رشد، كان قاضي القضاة بالأندلس كلها، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع بقرطبة، ولم يصل بالمصادفة لهذا المركز الخطير؛ فقد كان- كما يقول "ابن بشكوال"- فقيها عالما حافظا للفقّه، مقدما فيه على جميع أهل عصره. وكان الناس يلجئون إليه، ويعولون عليه في مهماتهم. إذ كان مع رئاسته للعلم من أشهر أصحاب النفوذ والجاه في عصر المرابطين. وبعد أن تقلد القضاء مدة غير قصيرة أستعفى منه، فأجيب إلى طلبه فتوفر على نشر كتبه وتوليّفه ومسائله وتصانيفه، ومن أهم كتبه مجموع فتاويه المحفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس.

نشأ ابن رشد في هذا الوسط العلمي، فدرس ما يدرس أمثاله من الفقه والتوحيد ونحوهما من العلوم الإسلامية، واستظهر على أبيه القاسم "الموطأ" وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك، فصار في ذلك كله وحيد عصره. ونال مع ذلك حظا وافرا من اللغة والأدب، فكان يحفظ أشعار حبيب والمتنبي، غالبا التمثيل بها في دروسه ومجالسه.¹

ثم درس الطب أيضا، وكان يرجع إلى رأيه فيه كما يرجع إلى رأيه في الفقه، وله فيه كتابه المشهور "الكليات" ألفه لما كان بينه وبين أبي مروان بن زهر من مودة وألفة وثيقة. والذي ألف في الطب كتابا في الجزئيات، وذلك لتكون جملة كتابيهما عملا كاملا في صناعة الطب.²

ثم سمت همة ابن رشد إلى تعلم الفلسفة وعلوم الأوائل، ووصل منها ما لم يدركه سواه، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره³

ولي ابن رشد قضاء قرطبة زمنا طويلا، ويدل على ذلك وصفه لنفسه في ابتداء بعض مؤلفاته أو نهايتها بأنه قاض. وكذلك يؤخذ من هذه المؤلفات أن مهام منصبه واتصاله بالخلفاء الموحدين، أوجب أن ينتقل كثيرا ما بين مراكش وإشبيلية وقرطبة.

كان ابن رشد يخصص كل وقته ليؤدي رسالته كما ينبغي، فاعتزل منصب القضاء عند تقدم السن، وذلك ليتوفر على أعماله الفلسفية خشية أن يحين أجله قبل أن ينتهي منها.

ولما توفي الخليفة يوسف بن عبد المؤمن وولي الحكم بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور سنة (580هـ) نال ابن رشد لديه الحظوة والمنزلة التي كانت له عند أبيه، إلا أن القدر كان له بالمرصاد، فابتدأ سوء الظن به وبعقيدته، وكان هذا مقدمة لتكبرته والحكم بنفيه.⁴

2- تكبرته ونفيه

بلغ ابن رشد من الحظوة لدى الخليفة يعقوب المنصور أن ارتفعت الكلفة أو كادت، فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد المصطنع، فكان كما يرويه لنا القاضي أبو مروان الباجي: «> متى حضر مجلس المتصدر وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم، يخاطب المنصور بأن يقول: نسمع يا أخي»⁵، على أن الأيام السيئة في حياة ابن رشد قد جاءت؛ فإن المراكشي يذكر أن المنصور أخذ عليه في شرحه لكتاب الحيوان لأرسطو، أنه قال عند ذكره للزرافة: «> وقد رأيتها عند ملك البربر»⁶، يريد بهذا بلاط مراكش، وقد رأى المنصور في ذلك إهانة له ولأسرته المالكة، ولكنه أسرها في نفسه، ولم يشفع لابن رشد ما اعتذره كما يذكر ابن أبي أصيبعة⁷ من أنه كتب "ملك البرين"، يريد إفريقية والأندلس، ولكن القارئ غلط لتقاربهما في الكتابة.

وكذلك يروى أيضا أن جماعة من أهل قرطبة من الذين كانوا ينازعون ابن رشد المجد والشرف، أخذوا يتلمسون الوسائل لإيغار صدر الخليفة عليه، كما يحدث كثيرا بين النظراء في كل بلد، وأسعفهم الحظ بأن رأوه كتب بخطه في بعض تلاخيصه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة: «> فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»⁸، فطاروا بهذه الجملة إلى المنصور، وأوهموه أنه من كلام ابن رشد نفسه، وليس حكاية من قول غيره من قدماء الفلاسفة.

وكان أن استدعاه الخليفة في محفل ضم رجال الدين والرؤساء والأعيان، وبعد محاكمة صورية لا ظل فيها للعدل، أمر بطرده ونفيه ونفي من كان معروفا على مذهبه، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة.⁸ ثم أمر الخليفة بكتابة منشور للبلاد كلها، فيه

فضيحة هؤلاء وتقوية مروقهم من الدين، ووجوب الإعتبار بهم وبمصيرهم. وقد روى الأنصاري هذا المنشور بعد أن تكلم عن حياة ابن رشد، وعن السعيات التي كانت ضد أعدائه الذين كانوا لا يسأمون من الإنتظار، يتربون أوقات الفرار، فقال: >> وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبين آمالهم، وقوى تألهم واسترسالهم، فأدلوا بتلك الألقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السوءات الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات، فقرأت بالمجلس وتدولت أغراضها ومعانها وقواعدها ومبانها، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين.

مراكش، ومال من جديد للفلسفة وأهلها، وألغى مرسومه بتحريمها، وشهد لديه جماعة بحسن دين ابن رشد وعقيدته، وإنه على غير ما نسب إليه، فعفا عنه وعن أصحابه سنة (595هـ)، واستدعاه إلى مراكش ليكون بحضرته.

إلا أنه لم يلبث طويلا، فقد توفي بمراكش في العام نفسه قبل وفاة الخليفة بيسير، وحملت رفاتة إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته.⁹

3- مؤلفاته

لابن رشد مؤلفات كثيرة ومتنوعة، من أشهرها:

- كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه.
- كتاب مناهج الأدلة، وهو من المصنفات الفقهية والكلامية في الأصول.
- كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- كتاب تهافت التهافت الذي كان رد ابن رشد على الغزالي في كتابه تهافت

الفلسفة

- كتاب الكليات.
- كتاب "الحيوان".
- كتاب "المسائل" في الحكمة.
- كتاب "جوامع كتب أرسطاطاليس" في الطبيعيات والإلهيات.
- كتاب "شرح أرجوزة ابن سينا" في الطب.

المحور الثاني: مفهوم التأويل عند ابن رشد وقواعده الأساسية

يعتبر التأويل من أكثر العلوم و المناهج صعوبة، ولعل قول الإمام أبو حامد الغزالي يوضح ذلك في كتابه "قانون التأويل" وهو في صدد البحث و التأصيل للفرق في

العلاقة بين العقل والنقل، حيث ذكر أنواعها و بين انحرافها، ثم ذكر الفرقة الخامسة و الأخيرة و بين بأنها الفرقة المحقة >> وهذه الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول و المنقول الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل و الشرع، كونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي

و المتنبى و الصادق و الكاذب، و كيف يكذب العقل بالشرع و ما ثبت العقل إلا بالشرع>>¹⁰

ثم بين الغزالي مدى صعوبة هذا العلم و المنهج ، حيث قال:>> وهؤلاء هم الفرقة المحقة، و قد نهجوا منهجا قويمًا. إلا أنهم أوقفوا مرتقى صعبا، و طلبوا مطلبا عظيما، و سلكوا سبيلا شاقا، فلقد تشوقوا إلى مطعم ما أعصاه، و انتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير في الأكثر>>¹¹

فمن خلال كلام الغزالي يتضح لنا صعوبة هذا المنهج الذي اتخذته ابن رشد للوصول إلى الحق و معرفة الله؛ فابن رشد يرى أن في القرآن الكريم معنى ظاهرا و معنى باطنا ، لذا يجب البحث عن المعنى الذي يؤدي إليه النظر البرهاني، و في حال ظهور اختلاف بين ظاهر النص و باطنه، و جب رفع التناقض و التباين الظاهرين عن طريق التأويل.

أما اشتغال الشرع على ظاهر و باطن فهو لا يعني بالضرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إن الحقيقة واحدة، و إنما هناك اختلاف بطريقة التعبير عنها. ولا ضير في ذلك، فالتعليم كالغذاء، و الطعام الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس و غذاء في حق نوع آخر، فالوحي إذا يخاطب الناس على قدر عقولهم، لأن الناس متفاوتون في التصديق.فالتأويل إذا ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع و باطنه، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين و الفلسفة. ولكن ما هو تحديد هذا التأويل عند ابن رشد؟

يحدده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية¹² ؛ لأن الكثير من ألفاظ الشرع إذا لم تؤول تأويلا صحيحا، و حملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي، لأن هذه القضية كما يقول ابن رشد:>>لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند زوال هذا المعنى، و قصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول و المنقول>>¹³

وهكذا يقرر ابن رشد بكل تأكيد ما يلي:

- 1- أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه.
 - 2- فإذا اختلف ما نطق به الشرع و ما أدى إليه البرهان العقلي ، فيجب تأويل ظاهر الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي.
 - 3- والتأويل مباح ، بدليل اللجوء إليه في الأحكام الشرعية طالما كان ذلك لا يخل بعادة لسان العرب في استخدام المجازات.¹⁴
 - 4- ويقطع ابن رشد بأن كل ما نطق به الشرع وبدا في الظاهر مخالفا لما أدى إليه البرهان العقلي فمن الممكن تأويله بما يجعله متفقا مع ما أدى إليه البرهان العقلي. أي أنه يقطع مقدما بإمكان تأويل ظاهر ما نطق به الشرع ليتفق مع ما أدى إليه البرهان العقلي. والسبب في هذا التوكيد القاطع من جانبه هو ما ورد في القاعدة رقم (1) من أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. فما دام الشرع حق و ما أدى إليه البرهان هو حق، فإنهما لا بد وأن يتفقا.¹⁵
- وهنا نشير إلى ما أورده الغزالي في "قانون التأويل " من الشروط الثلاثة للتأويل وهي:
- 1- أن لا يطمع المؤول في الإطلاع على جميع ذلك و إلى ذلك في غير مطمع وليتل قوله تعالى: {و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا}¹⁶ ، لأن بعض الأمور تستر على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين، وأن العالم الذي يدعي الإطلاع على مراد النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ذلك فدعواه لقصور عقله وليس لوفوره .
 - 2- أن لا يكذب برهان العقل أصلا. فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع. فكيف يعرف صدق الشاهد تزكية المركزي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مركب الشرع.
- و إذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمازى في نفي الجهة عن الله، و نفي الصورة. ومثال ذلك إن قيل لك: "إن الأعمال توزن" علمت أن الأعمال عرض لا يوزن، فلا بد من تأويل و إذا سمعت " أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح " علمت أنه مؤول، إذ الموت عرض لا يؤتى به، إذ الإتيان انتقال و لا يجوز على العرض و لا يكون له صورة كبش أملح. إذ الأعراض لا تنقلب أجساما و لا يذبح الموت إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن و الموت ماله رقبة و لا بدن، فإنه عرض أو عدم عرض عن من يرى أنه عدم الحياة. فإذا لا بد من التأويل.

3- أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الإحتمالات فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، و مراد رسوله -صلى الله عليه و سلم- بالظن و التخمين خطر. فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده. فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الإحتمالات فيبطل الجميع إلا واحدا فيعين الواحد بالبرهان. ولكن وجود الإحتمالات في كلام العرب، و طرق التوسع فيها كثير فمتى تنحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم. مثال ذلك أنه إذا بان أن الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال. ومعك لفظ الوزن، و لفظ العمل فأمكن أن المجاز لفظ العمل. و قد كنى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال. و احتمال أن يكون المجاز هو لفظ الوزن. و قد كنى به عن ثمرته. و هو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن، و الوزن و الكيل أحد طرق التعريف. فحكمتك الآن بأن المؤول لفظ العمل دون الوزن، أو الوزن دون العمل من غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل. حكم على الله و على مراده بالتخمين.¹⁷

إلا أن هذا التخمين و الظن جهل. حيث رخص فيه الله لضرورة العبادات والأعمال والتعبادات التي تدرك بالإجتهد، و هذا الذي أشار إليه ابن رستم بقوله : "أن الفقيه عنده قياس ظني"¹⁸، لأنه لا يمكن أن يحكم فيها بالظن، أي في العلوم المجردة و الإعتقادات. و أكثر ما قيل في التأويلات ظنون و تخمينات، و العاقل فيه بين أن يحكم بالظن، و بين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد إذ فيه تكذيب للعقل و أما عين المراد فلا أدري و لا حاجة إلى أن أدري إذ لا يتعلق به عمل و لا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين. و لست أرى أن أحكم بالتخمين و هذا أصوب و أسلم عند كل عاقل.¹⁹

المحور الثالث: الظاهر والباطن وحق الراسخين في العلم- كما يسميهم ابن رشد-

في التأويل

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين و بواسطته و أيضا لفائدة فهم متفتح للدين و ثوابته.

إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا و ثوقيا دوغمائيا منغلقا، مفهوم يدعو إلى الإقتصار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى " العمل " إلى غرس الفضيلة، و ليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون و ظواهره، إن ظواهر

الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها، أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتنبية العقول و الفطر إلى أنها آية أو علامة على أن هناك صناعا صنعها، و بالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، بنظام و ترتيب، فلا تصادم و لا فوضى و لا جور و لا ظلم، وهكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين.²⁰ غير أن ابن رشد بكلامه هذا يبين أن هذه "الظواهر" قد اعتبرها أصحابها حقيقية نهائية يكفر كل من يخرج علمها، و هذا في رأيه خطأ جسيم، بسبب ما يترتب من الحكم بالكفر من نتائج دينية و سياسية و اجتماعية و بين أن التكفير في مثل هذه الأمور لا يمكن أن يكون بسبب غياب إجماع العلماء عليها. وأورد بأن أبا حامد الغزالي، و أبو المعالي الجويني²¹ أنهما لم يقطعا بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء، فإن رد عليه بأن الغزالي قد قطع بتكفير أبي نصر الفارابي و ابن سينا وفلاسفة الإسلام في كتابه التهافت في ثلاث مسائل :

1- القول بقدم العالم

2- و بأنه الله لا يعلم الجزئيات

3- و في تأهيل ما جاء في حشر الأجساد و أحوال العباد

أجاب ابن رشد : ((الظاهر من قوله في ذلك أنه ليس تكفير إياهما في ذلك قطعاً،

إذ قد صرح في كتاب " التفرقة " أن التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال)).²²

و يعود ابن رشد إلى ما قرره من الوقوف بعد: {والراسخون في العلم}²³ حيث يبين

أن: "السبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع: هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق. و السبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما"²⁴ ، ويبرر ذلك بأنه "إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل ، لم تكن لهم مزية تصديق توجب لهم من الإيمان بهم ما لا يوجد عند غير أهل العلم وقد وصفهم الله بأنهم المؤمنون به، وهذا إنما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل، فإن غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان. فإن كان هذا الإيمان الذي وصف الله به العلماء خاصا بهم، فيجب أن يكون بالبرهان.²⁵ و بعد أن بين ابن رشد سبب ورود الظاهر و الباطن في الشرع، وطرق تأويلها، ثم بين أن الإجماع يكون في الفقه فقط و لا يكون في المعتقدات والأمر الغيبية التي

لم يرد فيها نص شرعي، ثم ذكر أن الإجماع له شروط لكي يكون حجة وهذه الشروط هي²⁶:

- 1- أن يكون العصر الذي حصل فيه الإجماع محصورا.
- 2- أن يكون جميع العلماء في ذلك العصر معلومين ومعروفين (سواء في الكم أو الكيف)
- 3- أن ينقل رأي كل عالم في مسألة الإجماع المراد تبنيها نقل تواتر.
- 4- أن يكون قد صحح أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن.
- 5- أن العلم بكل مسألة لا يجب أن يكتف على أحد.
- 6- أن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

وهذه الشروط التي وضعها ابن شد تعتبر دليلا واضحا على احتلال أحدها في مسألة الظاهر والباطن في الشرع، حيث أورد أن الكثير من الصحابة والعلماء قد نقل عنهم أنهم يرون أن الشرع له ظاهر وباطن، غير أن هذا الباطن لا يجب أن يهتم به غير أهله لأنهم أفرد علمه، فمعه، وأورد ابن شد حديثا يحتج به على أنه هذا فيما رواه البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أنه قال: «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»²⁷ لذلك يشترط ابن رشد أن لا يعلم جميع الناس الباطن في الشرع بخلاف الأمور العملية، التي يندب إلى نشرها بين الناس للتطبيق والعلم.

المحور الرابع: منهج ابن رشد التأويلي بين النزعة العقلية والنزعة النقلية

يقول ليون غوتيه: «لقد حاول الفلاسفة العرب كثيرا قبل ابن رشد التوفيق بين العقل والنقل لكن هذه النظرية بلغت أوجها عنده إذ يشترك الفلاسفة جميعا -العرب- في قولهم بنظرية واحدة فيما يخص التوفيق، إلا أن عمل ابن رشد الأساسي وعبقريته في هذا المضمار هما فيما أقامه لهذه النظرية من بناء متماسك، وفي عرضه المنظم في مؤلف خاص يقتصر على موضوع التوفيق، وهذا في الحقيقة ما لم يسبق إليه»²⁸.

لكن علينا أن نتساءل: هل ابن رشد في دراسته للعلاقة بين الفلسفة والشريعة عقلية فلسفية صرفية أم ذا نزعة دينية قوية؟

حاول الكثير من الباحثين الذين عنوا بدراسة فلسفة ابن رشد طرح هذا السؤال والإجابة عليه، ومن بين هؤلاء، إرنست رينان وليون جوتيه، سيون، وآسين بلاثيوس وغيرهم.

لنأخذ بعض هذه الآراء:

- 1- أما رينان فيرى أن موقف ابن رشد يتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة؛ وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية، ومستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على الرهان العقلي، وحيث التعارض يؤول ظاهر النصوص الشرعية كيما تتفق مع ما يؤدي إليه البرهان العقلي.²⁹ حيث يقول: >> والحكيم لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم، لكنه مع ذلك يتحاشى لأن يصف الله بما يصفه به العامة>>.³⁰
- 2- ثم جاء ميرن وآسين بلاثيوس، فحاولا بيان أن ابن رشد كان ذا نزعة دينية قوية وأنه سعى بإخلاص للتوفيق بين الدين والفلسفة. فقال ميرن أن موقف ابن رشد في هذه المسألة لا يختلف عن موقف ابن سينا، وأن الفلسفة عنده تستند إلى الوحي الإلهي وإلى العقل معا، واستند إلى تهافت التهافت وحده.³¹
- أما آسين بلاثيوس فاستند إلى كل النصوص الأساسية في هذا الباب عند ابن رشد، وترجم فقرات رئيسية منها إلى الإسبانية، وقارنها بنصوص مناظرة لها عند توما الإكويني، وانتهى من ذلك إلى توكيد أن ابن رشد لم يكن فيلسوفا عقليا، بل على العكس: إعتد على الوحي، وقرر أن الوحي والعقل لا يتعارضان، وتبعاً لذلك يرى آسين أن ابن رشد بقي صحيح الإيمان تماما، ولم يتعد حدود المذهب السني.³²
- 3- ثم جاء لين جوتيه في رسالته: "نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة"، فدرس الموضوع تفصيلا، وأعاد طرح السؤال بطريقة أخرى، وهي: هل كان ابن رشد عقليا بالنسبة لمن كان عقليا؟ وبالنسبة لمن لم يكن كذلك؟ والجواب عند ليون هو: >> أنه كان عقليا مطلقا حين كان يتوجه إلى الفلاسفة، أي إلى أصحاب البرهان العقلي والبيئة العقلية، وعلى هؤلاء أن يؤولوا كل النصوص المتشابهة، ولا يوجد لهم سر ولا معجزات بالمعنى الحقيقي. ولكنه ذا نزعة إيمانية حين يتعلق الأمر بالعامة، أي بأصحاب الحجج الخطابية، أو أهل الموعظة العاجزين عن متابعة البرهان العقلي: وهؤلاء ينبغي عليهم أن يؤمنوا حرفيا بكل الرموز وكل النصوص المتشابهة، دون استثناء.

أما الفريق الثالث، وهم وسط بين الفريقين الآخرين وأعني بهم أهل الجدل، أي المتكلمين القادرين على إدراك صعوبات النصوص، والبحث في هذه الصعوبات، ولكنهم عاجزون عن فهم تفسيرها الحقيقي، فعلى الفلاسفة أن يقدموا إليهم، وهم نفوس مريضة، الدواء الوحيد الناجع لمرضهم الجدلي وطريقتهم الشاذة المختلطة، ونعني به: تأويلات شبه عقلية وشبه إيمانية»³³.

4- ثم في الأخير فقد تناول الباحث عبد الرحمان بدوي هذه الآراء بالتفصيل في كتابه " تاريخ الفلسفة في الإسلام"³⁴ وبين مالها وما عليها، وانتهى إلى رفض مواقف هؤلاء من تفسير نزعة ابن رشد، وإلى بيان أن ابن رشد كان حر التفكير، ولكنه لم يسع إلى الإصطدام بالشريعة.³⁵

**المحور الخامس: المسائل التأويلية الكبرى لابن رشد للتوفيق بين العقل والنقل
(مسائل تطبيقية)**

بعد أن ناقشنا في العناصر السابقة العلاقة التكاملية بين العقل والنقل ضمن قانون التأويل، في رأي ابن رشد، نورد الآن المواضيع الأساسية التي طبق عليها هذا التوفيق وهي المواضيع الرئيسية التي دائما ما يقع النقاش من حولها، وهي مسألة:

- العلم الإلهي
- العالم بين القدم والحدوث
- المعاد

أ- مسألة العلم الإلهي:

بدأ ابن رشد بذكر موقف الغزالي أبو حامد، من تغليظه للحكماء المشائين³⁶ فيما نسب إليهم أنهم يقولون: "إنه قدس وتعالى، لا يعلم الجزئيات أصلا" بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة،

وذلك غاية الجهل.³⁷

ثم إن ابن رشد قام بشرح هذا الكلام في ضميمته العلم الإلهي الملحق بالرسالة حيث قال: "إن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الوجود، وذلك أن وجود الموجود بعد أن لم يوجد، حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود، لا علة له فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما حدث في العلم المحدث.

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد وقد

عرف فساد هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعوله؛ أعني تغيراً لم يكن من قبل، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلوم عنه".³⁸

إذن ليس يعلم الله الموجود حين حدوثه، وإنما يعلمه بعلم قديم وبالتالي فالأوصاف التي صرح بها الكتاب العزيز التي وصف الصانع الموجود للعالم بها، فهي أوصاف الكمال المجودة للإنسان، أما العلم فقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير}³⁹، وهي أن المصنوعات تدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، ومن جهة كونها صنع بعضها من أجل بعض آخر، ومن جهة موافقتها جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو (طبيعة) كما لم يحدث (صدفة) وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية فوجب أن يكون عالماً به، مثل ذلك: إن الإنسان إن نظر إلى البيت أدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط، وأن الحائط إنما أقيم من أجل السقف، يتيقن أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء. وبالتالي فإن من نظر في أجزاء الموجودات وفي ترتيبها وتنظيمها وارتباط أجزائها وحاجة بعض أجزائها إلى البعض الآخر، يدرك تماماً أن هذا الموضوع إنما صنعه صانع حكيم عليم".

فهذا الدليل الذي ساقه ابن رشد و المثال الذي ذكره، والأسلوب الذي استعمله يقطع مجموع ذلك دابر ذلك النعم بأن العالم ووجد (صدفة) أو أوجدته (الطبيعة) إذ يأبى العقل الصريح والفترة السليمة صدور هذا الموضوع العجيب عن الطبيعة ليست هي أكثر من الشيء نفسه أو صفة من صفات الشيء، والشيء لا يوجد نفسه، وأما صفة الشيء فهي تابعة للشيء، لأنها عرض قائم بالشيء، كما هو معروف لدى العقلاء.⁴⁰

ثم يواصل ابن رشد قوله في صفة العلم قائلاً: "وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ كان لا يجوز عليه

سبحانه ألا يتصف بها وقتاً ما، ولكن لا ينبغي أن يتعمق في هذا، فيقال ما يقوله المتكلمون"، ثم ناقش أهل الكلام في بدعتهم التي أحدثوها في هذه الصفة كعادتهم وهي قولهم: "هل الله يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم أو بعلم حديث؟ فيقول في هذا الخوض رداً عليهم: "وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل المصرح به خلافه، وهو أنه تعالى يعلم المحدثات حين حدوثها"⁴¹ كما قال تعالى: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها)⁴²

هكذا يقرر ابن رشد شمول علم الله تعالى، وأنه يعلم الأشياء قبل أن تكون على أنها ستكون، وكيف تكون، وإذا كانت على أنها كان، وهو بكل شيء عليم، كيف لا؟ وهو الخالق البارئ المصور، وهذا مفهوم علم الله عند المسلمين سلفاً وخلفاً، بعيداً عن تكلف المتكلمين وتشبيه المشبهين، وتنطع أهل الكلام.⁴³

وبالجمله فإن علم الله غير علمنا نحن، إذ علمنا معلول للموجودات، أما علم الله فهو علة لها "ولا يصلح أن يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث، ومن اعتقد هذا، فقد جعل الإله إنساناً أو أزيلياً، والإنسان إليها كائناً فاسداً"⁴⁴.

ب - العالم بين القدم والحديث

ناقش ابن رشد الخلاف القائم بين القائلين بأن العالم مخلوق محدث بعد أن لم يكن، وهم الأشاعرة وبين الفلاسفة القائلين بأن العالم قديم أزلي مع الإعراف بأنه مخلوق، فيقول ابن رشد أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى اللفظ، أي خلاف لفظي غير جوهري، لأن في الوجود طرفين ووساطة، لقد اتفق الجميع على الطرفين وهما: أولاً: هناك واحد بالعدد قديم، الأول الذي ليس قبله شيء.

ثانياً: هناك على الطرف الآخر كائنات مكونة، وهي عند الجميع محدثة ولكنهم اختلفوا في هذا العالم بجملته أقدم هو أم محدث؟

فيقول: "إن العالم في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً؛ لأن القول إنه محدث حقيقي فاسد ضرورة لأن العالم ليس من طبيعته أن يفنى أي لا تنعدم مادته، والقدم الحقيقي ليس له علة والعالم له علة".

إذا العالم محدث إذا نظرنا إليه من أنه معلول من الله، و العالم قديم إذا اعتبرنا أنه وجد عن الله منذ الأزل من غير تراخ في زمن، الخلاصة أن العالم بالإضافة إلى الله محدث، وبالإضافة إلى أعيان الموجودات قديم⁴⁵.

إذا العالم بنظر ابن رشد أزلي التغير والموجودات التي في الكون والفساد مركبة من مادة و صورة، لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، والمادة والصورة أزليتان. فلا يصح القول بأن وراء كل مادة إلى ما لا نهاية، كم لا يصح القول بأن وراء كل صورة صورة إلى ما لا نهاية فالله موجود، وهو لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، فهو قديم. و الأجسام التي تدرك تكوينها بالحس كالماء والهواء والأرض والحيوان والنبات هي موجودة عن شيء ومن شيء لاوالزمان متقدم عليها، وهي محدثة.

وأما العالم من جهة ما هو كل ، فهو موجود، لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل قديم.

وبما أن غاية ابن رشد هي التوفيق بين الحكمة والشريعة، في مسألتني القدم و الحدوث، رأى أنه ليس في الشرع إشارة واضحة إلى الحدوث و القدم⁴⁶.

لكن الأمر الثابت بالنسبة إليه، هو أن العالم مصنوع، وله صانع، والعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه، وخير طريقة للبرهان على وجود الصانع طريقة الشرع، وهي تنحصر في دليلين: دليل العناية و دليل الإختراع.

فدليل العناية، مبني على غائية الأشياء، وله أصلان : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الإنسان، و الأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس من الممكن أن تكون هذه الموافقة بالإتفاق⁴⁷.

ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات. وأما دليل الإختراع فهو مبني على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء كاختراع الحياة في الجماد، والحس والعقل في الكائنات الحية، مما يدل على أن للجواهر مخترعا. فمن أراد أن يعرف المخترع وهو الله يجب أن يعرف الجواهر في الأشياء ليوقف على الإختراع الحقيقي في جميع الموجودات⁴⁸.

إذن حاول ابن رشد أن يقول بأن نظرية أقدمية العالم في أي حال لا تتعارض مع القرآن و الشرع⁴⁹ و ما الضير إن كانت مادة العالم أزلية، فالخالق يبقى هو تلك الحركة

الإضطرارية في هذه المادة التي تنشأ عنها الكائنات وتتولد بعضها من بعض، أما الخالق فهو المحرك، وبما أن المادة أزلية فجميع المخلوقات الناجمة عنها مشاركة لها في الأزلية، والله الخالق هو الذي ينظمها ولهذا السبب تتطور المادة وتتكيف بطريقة مستمرة. وهكذا فإن العالم الموضوع هو أزلي النشوء، دائم الحدوث، بينما أن الله أزلي دون سبب.⁵⁰ وعليه فإن أقدمية العالم ليست كأزلية الله، بل ليس العالم محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا.⁵¹

ج - المعاد

نجد أن ابن رشد في ذكره لقضية المعاد وبعث الأجساد يبين أنه مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء، وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده، ولم تختلف في الحقيقة في وجوده، فيشير ابن رشد إلى أن المعاد لم يكن محل نزاع بين الشرائع السماوية، أو لدى العقلاء والحكماء، بل كان محل اتفاق في المجالين الشرعي والفلسفي وإنما اختلف الناس في أمرين في شأن المعاد:

أهورحاني فقط، أوروحاني وجسماني معاً⁵²، حيث يقول ابن رشد أن الإتفاق على هذه المسألة اتفاق روي واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.⁵³ وبالتالي فإن ابن رشد يصرح بأن الأدلة النقلية المأخوذة من الشرائع السماوية، والبراهين العقلية اتفقت على أن للإنسان سعادتين اثنتين: دنيوية وأخروية. ويحلل ابن رشد المسألة قائلاً: "و انبى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها:

أ- أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات.

ب- إذا كان كل موجود يظهر في أمره أنه لم يخلق عبثاً، وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.⁵⁴

لذلك بين ابن رشد أن وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات من ذلك بيان قوله تعالى: {أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون}⁵⁵ وقوله تعالى: {أيحسب الإنسان أن يترك سدى}⁵⁶ ثم يقول ابن رشد وهو يبين اتفاق الأدلة النقلية والعقلية على المعاد: "ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى عن الشهوات، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي كانت قد اكتسبت،

وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها للبدن، لأنه لا يمكنها الإكتساب إلا مع هذا البدن "57.

ثم بين ابن رشد اختلافهم في هذا المعاد كما يلي :

1- هل ذلك الوجود بعد الموت هو هذا الوجود بعينه؛ بمعنى أن ما في ذلك الوجود من النعيم واللذات متحد مع ما في هذا الوجود الذي قبل الموت وإنما يختلفان في الانقطاع والدوام، أي أن ذلك دائم وهذا منقطع ؟

2- أن الوجود الجسماني الذي هو هناك مخالف لهذا الوجود، وإنما يتفقان في اسم الوجود الجسماني فقط مع اختلاف الحقائق ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الثاني أليق بالخواص؟.

3- ترى طائفة من الفلاسفة : أن المعاد روحاني فقط، وإنما مثل به لإرادة البيان. غير أن ابن رشد يرى أن أصحاب هذا الرأي لهم حجج كثيرة في الشريعة إلا أنه لم يذكر منها حجة واحدة مع دعوى الكثرة⁵⁸ ، وابن رشد يختلف مع الغزالي في هذه المسألة إذ يرى الغزالي وجوب القول بمعاد الأجسام ، ويحكم بالكفر على من أنكر ذلك وقال بمعاد الأرواح فقط، وقد كفر الغزالي بعض الفلاسفة بهذا القول، كالكندي والفارابي وابن سينا إضافة إلى قولهم بأن الله يعلم الكليات فقط دون الجزئيات، وقولهم بقدم العالم وأزليته.⁵⁹ فنجد ابن رشد في هذه المسألة غير واضح وغير دقيق، بل متساهل إذ يبين أن الفلسفة لا تتناول شؤون المعاد والأخريات، وأن على الفيلسوف أن لا يناقض ما جاء به النبي في الملة التي نشأ فيها الفيلسوف.⁶⁰

وينتهي ابن رشد إلى أن الاعتقادات التي وردت بها الشرائع في أمور الآخرة وإن لم يتناولها البرهان العقلي، والفلاسفة لم يتعرضوا لها فإنها " أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم (أي الناس) بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ..."⁶¹.

وبالتالي فهو يقر بأن هذه المسألة اجتماعية إذ يقول : "والحق في هذه المسألة أن فرض كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظرة فيها، بعد ألا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الأمر جملة فإن هذا النحو من الإعتقاد يوجب تفكير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول"⁶².

وبالتالي فإن خلاصة ابن رشد في هذه المسألة أن الواجب هو الإيمان بالبعث بعد الموت، وأن هناك معادا، وأما كون المعاد يكون للأرواح أو للأجسام فليس بهم عند ابن رشد بل لكل إنسان أن يعتقد ما أدى إليه نظره واجتهاده.

ولكن هنا نجد أن ابن رشد لم يوفق بين الشريعة والحكمة في هذه المسألة بأن جعل المقام مقام اجتهاد وإنما النص واضح جدا في القرآن الكريم والسنة النبوية بأن المعاد للأجسام والأرواح معا، ومن هذه الآيات ما يلي:

قوله تعالى: {أولم يرى الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال يجي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون}⁶³ ، و الآية التالية وهي تصف يوم القيامة في قوله: {يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين}⁶⁴ وإلى قوله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى}⁶⁵ ، وفي السنة نجدها تصرح بالمعاد الجسماني بما لا يترك مجالا للشك أو الجدل، من ذلك قوله عليه السلام: "تبعث أمتي يوم القيامة غرا محجلين"⁶⁶ وقوله: "يبعث الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا بهما".⁶⁷

دلالة الحديث الأول على البعث الجسماني واضحة جدا ، لأن الوصف بالغرة والتججيل إنما هو وصف للجسم والروح معا. والحديث الثاني أيضا يشير إلى صفات أربعة لا تتعلق إلا بالجسم والروح معا. وهي حفاة عراة غرلا بهما.⁶⁸

ومن هنا نستخلص أن الموضوع قد وضع على خلاف ما أراده ابن رشد وهو أن المعاد جسماني بالأدلة النقلية والعقلية، وأن النص واضح لا يخالف العقل. وفي الأخير نصل إلى خلاصة التوفيق بين الحكمة والشريعة عند ابن رشد، باستنتاج أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، فالأذية ممن ينسب إليها هي أشد الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة ، وأن الحكمة آذاها الكثير ممن إنتسبو إليها ، من الفرق الضالة ، ثم هو يدعو العلماء إلى معرفة الله من طريق وسط ويرتفع به عن حضيض

المقلدين ، وانحطاط تحريف المتكلمين ، والتنبيه على وجوب النظر التام في أصل الشريعة.⁶⁹

الخاتمة

نستنتج من هذا البحث في بيان العلاقة التكاملية بين الفلسفة والشريعة ضمن قانون التأويل تفوق ابن رشد على سابقيه من الفلاسفة العرب، وأن هذه النظرية قد بلغت عنده أوجها، إذ يشترك هؤلاء الفلاسفة جميعا في قولهم بنظرية واحدة فيما يخص التوفيق، إلا أن عمل ابن رشد الأساسي وعبقريته في هذا المضمار هما في ما أقامه لهذه النظرية من بناء متماسك وفي عرضه المنظم في مؤلف خاص يقتصر على موضوع التوفيق، وهذا في الحقيقة ما لم يسبق إليه.

وهناك ملاحظة أخرى هامة وهي أن ما يقصده الفلاسفة بكلمة فلسفة عندما يقولون أن الفلسفة والدين هما وجهان لحقيقة واحدة هو مذهبهم الذي أخذوه عن الفلسفة اليونانية، لا كل فلسفة، ولا الفلسفة الإسلامية مثلا- كعلم الكلام-الذي نشأ في بيئة إسلامية خالصة قبل أن يطلع المسلمون على الفلسفة اليونانية وهذه الملاحظة تشمل ابن رشد أيضا.

إلا أننا نعود ونقول إن ابن رشد أقام من هذه النظرية مذهباً متماسكاً البناني ذا عناصر مختلفة، اقتبسها لإقامة هذا البناء، من مصادر يونانية وإسلامية. فابن رشد إذن وحده يتميز بهذه الميزة وهي أنه أرسطي خالص -بالرغم من مخالفته مذهب أرسطو في كثير من المسائل- أي أن فلسفته مشائية، ولذلك كان على أولئك الفلاسفة السابقين على ابن رشد أن يوقفوا بين فلسفتهم التي كثيرا ما كانت تكون بعيدة عن أرسطو-وبالتالي قريبة من الدين- خصوصا فيما يتعلق بالإلهيات، وهي البحث الأساسي الذي يهيم مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ كان عليهم أن يوقفوا بين هذه الفلسفة والدين الذي يعتنقون مبادئه، ومن المعلوم أن رأي أرسطو في مشاكل خلق العالم والزمان والحركة هو أبعد ما يكون عن الشائع أنه ما جاء به الشرع الإسلامي، وخصوصا كما فسره المتكلمون لهذا كله كانت مهمة ابن رشد في إقرار التوفيق بين الفلسفة التي يعتنقها والدين الذي يؤمن بمبادئه، وخصوصا كما يفهمه سائر الناس في زمن ابن رشد، فكانت هذه المهمة أصعب من مهمة سابقيه، إلا أنه وفق إلى حد بعيد في ذلك.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

- 1 ابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام المراس، دار الفكر للطباعة، 1995م، نبذة 85، ج1، ص: 269-270.
- 2 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ط1، القاهرة، 1883م، ج2، ص: 75.
- 3 ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج1، ص: 229. /المقري، نفع الطيب، ج2، ص: 125.
- 4 موسى يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 80.
- 5 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج2، ص: 77.
- 6 المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224.
- 7 ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، ج2، ص: 77.
- 8 المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص: 224-225.
- 9 موسى محمد يوسف، بين الدين والفلسفة، ص: 43.
- 10 الغزالي أبو حامد، قانون التأويل، ص: 10.
- 11 المصدر نفسه، ص: 10.
- 12 ابن رشد، فصل المقال، ص: 32.
- 13 المصدر نفسه، ص: 33.
- 14 بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، ص: 29.
- 15 المرجع نفسه، ج1، ص: 29.
- 16 سورة الإسراء: 85.
- 17 الغزالي، قانون التأويل، ص: 10-11.
- 18 ابن رشد، فصل المقال، ص: 33.
- 19 الغزالي، قانون التأويل، ص: 12.
- 20 الجابري محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، 1998م، ص: 129.
- 21 هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن محمد عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، و هو أستاذ الغزالي، و نسبته إلى " جوين " إحدى نواحي "نيسابور" توفي سنة 478هـ.
- 22 بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلاسفة، ج1، ص: 29 / الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة، ط1، القاهرة، 1907م، ص: 16: [نعم لو أنكر ما ثبت بأخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر، و لو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه فضل، لأن معرفة الكون لإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفها المحصلون لعلم أصول الفقه، وأنكر النظام كون الإجماع حجة أصلاً، فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه].
- 23 سورة آل عمران: 07، تمام الآية: { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيصعبون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب}.
- 24 ابن رشد، فصل المقال، ص: 34.
- 25 المصدر نفسه، ص: 38.
- 26 المصدر نفسه، ص: 35.

- 27 العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج 1، باب العلم، حديث رقم: 127، ص: 391.
- 28 Leon Gauthier, La Théologie d'Ibn Rochd, p 31.
- 29 بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص: 30.
- 30 رينان ارنست، ابن رشد والرشدية، ص: 177.
- 31 بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 30.
- 32 المصدر نفسه، ج 1، ص: 30.
- 33 Leon Gauthier, les Rapports d'Ibn Rochd, pp 177,184.
- 34 بدوي عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص: من 766 إلى 789.
- 35 بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 30.
- 36 أتباع أرسطو، ويكوون مدرسة متميزة في الفلسفة الإسلامية عن المتصوفة و أصحاب فلسفة الإشراق.
- 37 ابن رشد، فصل المقال، ص: 39.
- 38 المصدر نفسه، ص: 75.
- 39 سورة الملك: 14.
- 40 الجامي محمد أمان بن علي، العقل والنقل عند ابن رشد، ط 1، جامعة الأمير عبد العزيز ، جدة، 1420هـ، ص: 13.
- 41 المرجع نفسه، ص: 13.
- 42 سورة الأنعام: 59.
- 43 الجامي، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 14.
- 44 ابن رشد أبو الوليد، تحافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ط 3، دار المعارف، القاهرة، 1980م، ص: 711.
- 45 الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 14.
- 46 المرجع نفسه، ص: 14.
- 47 فرانسوا بيار عقل، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ط 1، لبنان، دت، ص: 10-11.
- 48 فرانسوا بيار عقل، المصدر نفسه، ص: 10-11.
- 49 CF.LGARDET,L' Islam Religion et Communauté, Descleé de Brouwer, Paris, 1967, p :225.
- 50 ابن رشد، الكليات، ص: 11.
- 51 فرانسوا، ابن رشد بين الحكمة والشريعة، ص: 10.
- 52 الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 22.
- 53 ابن رشد، تحافت التهافت، ص: 115.
- 54 ابن رشد، مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة، ص: 159.
- 55 سورة المؤمنون: 115.
- 56 سورة يس: 22.
- 57 ابن رشد، مناهج الأدلة، ص: 160.
- 58 ابن رشد، فصل المقال، ص: 50.
- 59 ابن رشد، تحافت التهافت، ص 168.
- 60 بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص: 35.
- 61 ابن رشد، تحافت التهافت، ص: 87.
- 62 المصدر نفسه، ص: 90.

⁶³ سورة يس: 80.

⁶⁴ سورة الأنبياء: 104.

⁶⁵ سورة الروم: 27.

⁶⁶ العسقلاني ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق، ج 1، كتاب الوضوء، حديث رقم: 136، ص: 408.

⁶⁷ ابن كثير اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ط 1، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003م، ج 19، ص: 371.

⁶⁸ الجامي محمد أمان، العقل والنقل عند ابن رشد، ص: 24.

⁶⁹ ابن بشكوال أبو القاسم بن عبد المالك، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وفقهائهم وأدبائهم، مراجعة: عزت العطار الحسيني، ط 2، مكتبة الخانجي، دمشق، 1988م، نبذة 154، ص: 519/ الضي أحمد بن يحيى، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط 1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1889م، نبذة 24، ص: 40.



سلطة السياق بين النص والمرسل والمتلقي

د. مصطفى أحمد قنبر

جامعة قطر

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على مفهوم سلطة السياق وعلاقتها بالنص والمرسل والمتلقي، محاولة إبراز دور السياق في إنتاج النص، وأهميته لفهم النص وتحليله من جانب المتلقي والمحلل.

الكلمات المفتاحية:

السلطة؛ النص؛ المرسل؛ المتلقي؛ المحلل.

Abstract:

The main aim of this research is to stand on Concept of (Cotext of power) and its relation with the text, the sender, and the recipient.

It is trying indication of The Context role in Production of text and its importance to understand the text and its analysis by the receiver and the analyst.

*** **

توطئة:

ما إن يذكر النص حتى تستدعي العملية الاتصالية بعناصرها، ولا يغيب السياق عن هذه العناصر؛ إذ يمثل عنصرًا هامًا له حضوره القوي منذ البدايات الأولى في عملية الإنتاج النصية مرورًا بتلقيه من قبل الموجّه له، إلى تحليله وقراءته أو ما يسمى بإعادة إنتاجه، وإن تجاوز ذلك حدود الزمان والمكان.

ولئن تمّ إغفال دور السياق أو غصّ النظر عن سلطته فإن النص لن يُولد إلا كائنًا مشوهًا غير مكتمل النمو، بعيدًا عن البيئة التي ولد فيها، ولن يتمكن المتلقي والقارئ لهذا الإنتاج من فقه الرسالة التي يحملها، ومن ثمّ يفشل محللو النصوص في تقديم مقارنة علمية شاملة تكشف عمّا خفي من جوهر النص في بنيته أو الكشف عن مضامين الرسالة التي يحملها.

لذا تحاول هذه الورقة أن تقف على بعض إشكاليات النص خاصة في علاقته بسلطة السياق، وإبراز العلاقة القائمة بين سلطة السياق وكل من قطبي العملية الاتصالية: المرسل أو الباث، والمستقبل أو المتلقي. مع استدعاء نماذج من نصوص مختلفة تخرج بالورقة عن إطارها النظري.

1- سلطة السياق:

ربما اعترت الغرابة هذا الاصطلاح إذ جمع بين لفظتين كل منهما ينتهي إلى مجال معرفي أو حقل دلالي مغاير، وإن كانا يقعان في دائرة أوسع مجالا هي دائرة الحقل الاجتماعي. فقد غلب على الشق الأول من هذا المصطلح (سلطة) مجال السياسية عند العامة والخاصة، وجاء شيوعه في المرتبة الثانية في مجال علم الاجتماع عند الباحثين والدارسين. أما الشق الثاني (السياق) فيرتع كثيرا في الحقل اللغوي والبلاغي. وسنحاول - بمشيئة الله تعالى - الوقوف على هذين المصطلحين حتى يتضح المراد من اصطلاح (سلطة السياق).

1-1 مفهوم السلطة:

لفظ السلطة من الألفاظ العربية التي نالها تطور كبير في الدلالة، فقد اتسعت دلالتها ونالت حظاً كبيراً من الذبوع والانتشار إثر دخولها في الاصطلاح السياسي بمقارنة ألفاظ أخرى من ذات الجذر (سلط).

1-1-1 السلطة لغة:

جاء في لسان العرب: "سلط: السَّلَاطَةُ: القَهْرُ، وَقَدْ سَلَطَهُ اللهُ فَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ، وَالِاسْمُ سُلْطَةٌ، بِالضَّمِّ. وَالسَّلْطُ وَالسَّلِيْطُ: الطَّوِيلُ اللِّسَانِ، وَالْأُنْثَى سَلِيْطَةٌ وَسَلْطَانَةٌ وَسَلْطَانَةٌ، وَقَدْ سَلَّطَ سَلْطَةً وَسُلُوطَةً، وَلِسَانٌ سَلْطٌ وَسَلِيْطٌ كَذَلِكَ. وَرَجُلٌ سَلِيْطٌ أَيْ فَصِيْحٌ حَدِيْدُ اللِّسَانِ بَيْنَ السَّلْطَةِ وَالسُّلُوطَةِ. يُقَالُ: هُوَ أَسْلَطَهُمْ لِسَانًا، وَامْرَأَةٌ سَلِيْطَةٌ أَيْ صَخَّابَةٌ التَّهْزِيْبِ: وَإِذَا قَالُوا امْرَأَةٌ سَلِيْطَةٌ اللِّسَانِ فَلَهُ مَعْنَيَانِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهَا حَدِيْدَةُ اللِّسَانِ، وَالثَّانِي أَنَّهَا طَوِيْلَةُ اللِّسَانِ. اللَّيْثُ: السَّلْطَةُ مَصْدَرُ السَّلِيْطِ مِنَ الرِّجَالِ وَالسَّلِيْطَةِ مِنَ النِّسَاءِ، وَالْفِعْلُ سَلَّطْتُ، وَذَلِكَ إِذَا طَالَ لِسَانُهَا وَاشْتَدَّ صَخَّيْهَا. ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: السَّلْطُ الْقَوَائِمُ الطَّوَالُ، وَالسَّلِيْطُ عِنْدَ عَامَّةِ الْعَرَبِ الزَّيْتُ، وَعِنْدَ أَهْلِ الْيَمَنِ دُهْنُ السَّمْسِمِ" (1)

فاللفظة موجودة من قديم غير أن تطورت فاتسعت معانيها بحكم ما جد من مفاهيم على الفكر السياسي والاجتماعي، وها هو معجم اللغة العربية المعاصرة يرصد ذلك فيقول:

"سُلْطَة [مفرد]: ج سُلْطَات وسُلْطَات:

1 - تسُلْط وسيطرة وتحكّم، سيادة وحُكْم "صراع بين الأحزاب على السُلْطَة، سُلْطَة الشَّعب" السُلْطَة الرُّمَنِيَّة: المتعلّقة بالأُمور الدُّنيويَّة.

2 - حكومة أو مسئولون في الدَّولة، قوَّة سياسيَّة يخضع لها المواطن "أفرجت السُلْطَات عن بعض المعتقلين السِّياسيين - يتجاوز حدودَ سلطاته"

• السُلْطَة التَّنفيذِيَّة: الحكومة وهيئة موظَّفيها، التي تباشر إجراء القوانين التي تضعها السلطة التشريعيَّة، وهي خلاف السُلْطَة التَّشريعيَّة، والسُلْطَة القضايَّة وهي خلاف السُلْطَة التَّشريعيَّة - السُلْطَة الرَّابِعة: الصَّحافة - السُلْطَة الرُّوحِيَّة: رجال الدِّين - السُلْطَة المختصَّة / السُلْطَات المختصَّة: المسئولون عن اختصاص معيّن - سُلْطَة القانون: قدرته على فرض احترامه.

• السُلْطَة التَّشريعيَّة: مجلس النُّواب، البرلمان؛ الهيئة الخاصَّة من مجموعة الأشخاص المنتخبين رسمياً مهمَّتهم وضع القوانين أو تعديلها لدولة أو ولاية.

• السُلْطَة القضايَّة: السلطة الممنوحة للقضاة بأن يقضوا بين الناس فيما يتعلّق بالنفس والمال".⁽²⁾

2-1-1 السلطة اصطلاحًا:

وفي الاصطلاح السياسي: "السلطة المرجع الأعلى المسلّم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى. بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفصل وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضفي عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها. وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي. ويتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة، لأنها مصدر القانون في المجتمع. وبالإمكان تعريف السياسة على أنها علم السلطة".⁽³⁾

من هنا يمكن القول إن مفهوم السلطة يدور حول معاني السيطرة والتحكم أو النفوذ الذي لا يمكن إلا الانصياع له والامتثال لكل ما يمليه.

2-1 مفهوم السياق:

إذا كان مفهوم السلطة ينتهي إلى حقل العلوم الاجتماعية عامة والسياسية خاصة، فإن مفهوم السياق ينتهي حقل العلوم اللغوية، وقد تطور مفهوم السياق إثر التطور الذي أصاب البحث اللغوي الحديث والمعاصر.

1. 2.1 السياق لغة:

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أن " السين والواو والقاف أصل واحد وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقاً، والسَيْقَة: ما استيق من الدواب "(4)، ولم يختلف كثيراً ابن منظور عمّا جاء به ابن فارس،(5) لكن الزمخشري أورد في أساس البلاغة معان مجازية هي أقرب إلى المفهوم الاصطلاحي للسياق كما عرف في الدرس اللغوي الحديث، قال الزمخشري: " ومن المجاز: هو يسوق الحديث أحسن سياق، وإليك سياق الحديث، وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه أي سرده".(6)

2.21 السياق اصطلاحاً:

يفرق علماء اللغة بين نوعين من السياق: السياق اللغوي وهو ما يسبق أو يلحق الوحدة اللغوية من وحدات تتحكم في وظيفتها ومعناها. والسياق غير اللغوي أو المقامي(7)، وعن أهمية الجمع بين السياقين في التحليل اللغوي يرى ستيفن أولمان (Stephen Ullman) أن السياق بمعناه التقليدي وهو النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم - ينبغي أن يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب بل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات. والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها أهميتها البالغة في هذا الشأن، ويؤكد (أولمان) على الدور الحيوي والمتزايد الذي يلعبه السياق في تحديد نوعية المعنى (موضوعي - عاطفي - انفعال) ومنطقته، وإزالة غموضه.... إلى غير ذلك.(8)

وقد أكد فيرث فيرث أن مدار فهم الكلام والقدر على تحليله إنما يكون بالنظر إليه في إطار اجتماعي معين سماه السياق، وهو في اعتقاده ذو عناصر معينة متكاملة ضرورية في عملية الفهم والإفهام، هي:

- المتكلم.

- السامع أو السامعون (أو جملة الحضور وجملة الأشياء الموجودة بالموقع).

- الزمان والمكان.

- الكلام نفسه.

وعنده أنه لابد من النظر في هذه الجوانب كلها، وعلاقتها بعضها ببعض؛ حتى يمكن فهم الكلام فهمًا جيدًا، وحتى يمكن تحليله صحيحًا دقيقًا.⁽⁹⁾

وقد اقترح K.Ammer تقسيمًا للسياق ذا أربع شعب، يشمل:

1. السياق اللغوي: Linguistic Context ويمكن التمثيل له بكلمة (good) الانجليزية، ومثلها كلمة "حسن" العربية التي تقع في سياقات لغوية متنوعة وصفًا ل:

أ - أشخاص: رجل - امرأة - ولد ...

ب - أشياء مؤقتة: وقت - يوم - حفلة - رحلة...

ج - مقادير: ملح - دقيق - هواء - ماء ...

فإذا وردت في سياق لغوي مع "رجل" كانت تعني الناحية الخلقية، وإذا وردت وصفًا لطبيب مثلا كانت تعني التفوق في الأداء، وليس الناحية الأخلاقية. وإذا وردت وصفًا للمقادير كان معناها الصفاء والنقاوة.

2. السياق العاطفي: Emotional Context وهو يحدد درجة القوة والضعف في الانفعال؛ مما يقتضي تأكيدًا أو مبالغة أو اعتدالا. فكلمة (love) الانجليزية غير كلمة (like) رغم اشتراكها في أصل المعنى وهو الحب. وكذا (يكره) و(يبغض) في اللغة العربية.

3. سياق الموقف: Situational Context وهو يعني الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة. مثل استعمال كلمة (يرحم) في مقام تشميت العاطس: "يرحمك الله"، وفي مقام الترحم بعد الموت "الله يرحمه" فالأولى تعني طلب الرحمة في الدنيا، والثانية تعني طلب الرحمة في الآخرة.

4. السياق الثقافي: Cultural Context وهو يقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، فكلمة (عقيلته) تعد في العربية المعاصرة علامة على الطبقة المتميزة بالنسبة لكلمة (زوجته) مثلا. (10)

ويحاول بعض اللغويين التمييز بين الموقف والسياق، فإذا كان الموقف - بمفهومه العام - هو مجموع العوامل الاجتماعية المختلفة التي تكوّن خلفية الحدث الاتصالي ومحيطه،

فإن السياق - فيما يرى مورلي - مستوى يقع بين الشكل والموقف. ويستخدم السياق عنده لجدولة مظاهر الموقف التي تؤثر في الشكل المختار. (11)

2. النص ومنتجه وسلطة السياق:

إذا كان هذا هو مفهوم السياق فأية سلطة يمثلها هذا السياق على النص؟ إن السلطة ليست محددة أو مقننة بل هي منفتحة إذ هي لا تتحكم في النص فقط، بل هي في الأساس تتحكم في منتج النص، وفي جماهير المتلقين له وفي متلقين آخر أكثر تخصصاً هم المحللون له أو القارئون لجمالياته.

أما كون هذه السلطة السياقية غير مقننة أو منفتحة أي إنها تختلف من مجتمع لآخر ومن عصر لعصر ومن متلقين ذوي ثقافة محافظة لآخرين ذوي ثقافة متحررة، من مجتمع قروي ريفي إلى مجتمع حضري مدني.

ألا تفعل الظروف الاجتماعية والتكوين الثقافي للشاعر أو الكاتب أفاعيلها في منتج النص فتسوغ له انتقاء مفردات ما من معجمها الثقافي الذي أسهمت عوامل كثيرة في تكوينه - في موقف يتطلب ذلك؟ وقد تفرض عليه نوعاً من الحظر في استخدام مفردات آخر، أو حتى التلميح بها! ولئن حاول التمرد على هذه السلطة الاجتماعية - إحدى سلطات السياق - لما نجا من اللوم أو السبِّ وربما تعرض للسجن أو القتل أو على الأقل للتنكيل به أو الفصل من وظيفته.

فهؤلاء المتلقون لم يكونوا على وعي بالتكوين الثقافي لمنتج النص؛ فعيب عليه عدم مراعاته لظروف المتلقين أو المتلقي الأساس المقصود بالخطاب، فهالهم ما قاله أحد الشعراء في حضرة الخليفة، والقصة ينقلها صاحب كتاب: محاضرة الأبرار^(٩): قائلًا: حكى لنا بعض الأدباء عن علي بن الجهم وكان بدويًا جافيًا لما قدم على المتوكل، وأنشده يمدحه بقصيدته التي يقول فيها يخاطب الخليفة:

أنت كالكلب في حفظك للود وكالتيس في قراع الخطوبِ
أنت كالدلو، لا عدمنك دلوًا من كبار الدلا كثير الذنوبِ

فعرف المتوكل قوته، ورقة مقصده، وخشونة لفظه، فعرف أنه ما رأى سوى ما شبه به، لعدم المخالط، وملازمة البادية، فأمر له بدار حسنة على شاطئ الدجلة، لها بستان حسن يتخلله نسيم لطيف يغذي الأرواح، والجسر قريب منه، وأمر بالغذاء اللطيف أن يتعاهد

به، وكان يركب في أكثر الأوقات فيخرج إلى محلات بغداد فيرى الناس، ولطافة الخضر، ويرجع إلى بيته، فأقام ستة أشهر على ذلك والأدباء والفضلاء يتعهدون مجالسته ومحاضرتة فاستدعاه الخليفة بعد هذه المدة، لينشده فحضر وأنشد:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري
فقال المتوكل: لقد خشيت عليه أن يذوب رقة ولطافة.⁽¹²⁾

وهذا ما عُرف عند البلاغيين العرب بمراعاة المقام، فجاءت عبارتهم الشهيرة (لكل مقام مقال) فحين قال البلاغيون "لكل مقام مقال" ولكل كلمة مع صاحبها مقام" وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على حد سواء، ولم يكن "مالينوفسكي" (Malinowski) وهو يصوغ مصطلحه الشهير (Context Of Situation) يعلم أنه مسبق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها، إن الذين عرفوا هذا المفهوم سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح المقام، ولكن كتبهم لم تجد من الدعاية والانتشار على المستوى العلمي ما وجده اصطلاح مالينوفسكي.⁽¹³⁾

ولن يستطيع منتج النص أو مبدعه إلا الانصياع لسلطة السياق وهي سلطة ممتددة ومنفتحة. ويمكن القول إن هناك سلطة عامة في المجتمعات العربية، وسلطات خاصة بكل مجتمع على حدة.

وقد فقه السياسيون ومنتجو الخطابات السياسية إلى ذلك فخضعوا مرغمين - أو متقادين - لسلطة السياق التي تتجلى في الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية السائدة في المجتمع الموجه له الخطاب، وإلا رجع بخفي حنين.

ومن قبل أن يتبه لذلك محللو النصوص ومنظري اللغويات الحديثة أشار العلامة ابن الأثير إلى أن ذلك كان سمياً للخطاب النبوي الشريف للرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم، وهاكم نص ابن الأثير: "وقد عرفت - أيديك الله وإيانا بلطفه وتوفيقه - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب لسانا، وأوضحهم بيانا. وأعدتهم نطقا، وأسدهم لفظا. وأبيتهم لهجة، وأقومهم حجة، وأعرفهم بمواقع الخطاب، وأهداهم إلى طرق الصواب، تأييدا إلهيا، ولطفا سماويا، وعناية ربانية، ورعاية روحانية. حتى لقد قال له عليُّ بنُ أبي طالب كرم الله وجهه - وسَمِعَهُ يَخاطبُ وَقد بَنِي تَهْد: يا رسول الله، نحن بنو

أب واحد، ونراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره! فقال: أدبني ربّي فأحسن تأديبي، ورُيِّبْتُ في بني سَعْد. فكان صلى الله عليه وسلم يُخاطب العرب على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، وتباين بطونهم وأفخاذهم وفصائلهم، كلاً منهم بما يفهمون، ويحدثهم بما يعملون. ولهذا قال - صدّق الله قوله - : أمرتُ أن أخاطبَ الناسَ على قدر عقولهم، فكانتُ الله عز وجل قد أعلمه ما لم يكن يعلمه غيره من بني أبيه، وجمع فيه من المعارف ما تفرّق ولم يوجد في قاصي العرب وذانيه. وكان أصحابه رضي الله عنهم ومن يفد عليه من العرب يعرفون أكثر ما يقوله، وما جهلوه سألوه عنه فيوضحه لهم." (14)

وقد وقفت سلطة السياق حاجزا منيعا بين المتلقين وبين النص، فحظي بعدم القبول ووجهت لصاحبه سهام النقد إذ غاب عن منتج النص مراعاة الظروف المحيطة بولادته، ويحفظ لنا التراث النقدي العربي كيف كان النقد على وعي بذلك، يقول ابن رشيق في العمدة: "والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين؛ فيقصد مخابّتهم، ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته، ويتفقد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره. ألا ترى أن بعض الملوك قال لأحد الشعراء وقد أورد بيتاً ذكر فيه: " لو خُلد أحد بكرم لكنت مُخلّداً بكرمك " وقال كلاماً نحو هذا، فقال الملك: إن الموت حق، وإن لنا منه نصيباً، غير أن الملوك تكره ذكر ما ينكّد عيشها، وينغص لذتها، فلا تأنتا بشيء مما نكره ذكره.

ومن المشهور أن النعمان بن المنذر رأى شجرة ظليلة ملتفة الأغصان، في مرج حسن كثير الشقائق، وكان معجباً بها، وإليه أضيفت " شقائق النعمان " فنزل وأمر بالطعام والشراب فأحضر، وجلس لذته، فقال له عدي بن زيد العبادي وكان كاتبه: أتعرف - أبيت اللعن - ما تقول هذه الشجرة؟ فقال: وما تقول؟ قال: تقول:

رُبَّ رَكْبٍ قَدْ أَنَاخُوا حَوْلَنَا يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ
عَكَّفَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ فَتَوَّأ وَكَذَلِكَ الدَّهْرُ حَالاً بَعْدَ حَالِ
مَنْ رَأَى فليوطنْ نفسه إنما الدنيا على قَرْنِي زَوَالِ

كأنه قصد موعظته، فتغنص عليه ما كان فيه، وأمر بالطعام والشراب فرفعا من بين يديه، وارتحل من فورهِ،

ولم ينتفع بنفسه بقية يومه وليلته، وكانا جميعاً نصرانيين؛ فهذا شأن الملوك قديماً وحديثاً." (15)

وقد فرض السياق على خطيب مثل الحجاج بن يوسف أن يوجه سهامه الحادة من اللغة لا الخيزران إلى متلقيه من أهل العراق في خطبته الشهيرة، وقد أشاد بنفسه وقيادته وفي المقابل عرّى المتلقين فذكر مطاعن القوم وهدد وتوعد. وإذا كان مجتمع المتلقين يعج بفقهِ التوظيفات الشعرية والصور البلاغية، فقد انتقى منها منتج النص ما يجعله ينجح في إيصال رسالته، ولنقرأ معاً تقديم الجاحظ لهذه الخطبة وفيها إلماح إلى بعض سلطة السياق الذي فرضت نفسها على منتج النص وعلى النص ذاته، حين قال: " خرج الحجاج يريد العراق واليًّا علمها، في اثني عشر ركبًا على النجائب، حتى دخل الكوفة فجأة حين انتشر النهار، وقد كان بشرُّ بن مروان بعث المهلب إلى الحرورية، فبدأ الحجاج بالمسجد فدخله، ثم صعد المنبر وهو متلثم بعمامة خزّ حمراء، فقال: عليّ بالناس! فحسبوه وأصحابه خوارج، فهُمّوا به، حتى إذا اجتمع الناس في المسجد قام فكشف عن وجهه، ثم قال: أنا ابن جَلّ وطلّاع الثّنايا ... متى أضع العمامة تعرفوني.

أما والله إني لأحتملُ الشرّ بجمّله، وأحدّوه بنعله، وأجزيه بمثله، وإني لأزى رؤوسا قد أينعت وحن قِطافها، وإني لصاحبها، وإني لأنظر إلى الدماء ترققُ بين العمامم واليحي....
إني والله يا أهل العراق، والشّقاق والنفاق، ومساوي الأخلاق، ما أغمزُ تغمازَ اليّين، ولا يُقعقع لي بالشّنان، ولقد فُرت عن ذكاء، وفُتّشت عن تجربة، وجزّيت من الغاية. إنّ أمير المؤمنين كبّ كِنانته ثم عجم عياداتها، فوجدني أمرها عودًا، وأصلها عمودًا، فوجّهني إليكم، ... إني والله لا أعدُّ إلا وقّيت، ولا أهُمُّ إلا أمضيت، ولا أخلقُ إلا فريت. فإيتاي وهذه الجماعات، وقال وقيل، وما تقولون؟ وفيم أنتم وذاك؟ أما والله لتستقيمُنَّ على طريق الحق أو لأدعنَّ لكل رجلٍ منكم شُغلاً في جسّد. (16)

وتبلغ درجة الانصياع لسلطة السياق مداها من قبل منتج النص - في الخطابات السياسية للدعاية الانتخابية - إلى أن يتخلى عن لهجته التي اعتاد عليها طوال عشرات السنين، ليتحدث بلهجة متلقيه خاصة في المناطق الريفية أو القروية، خشية أن يعوق - كلامه بلهجته المعتادة - عملية الاتصال أملاً في التقرب من مخاطبيه وطمعاً في الإقناع والتأثير، بل ويأتي بشواهد يطعم بها كلامه من أي القرآن الكريم وجُمَل من الحديث

الشريف، وبما شاع من الأمثال الشعبية التي لها دلالاتها عند جماهير المتلقين. ومما رصد من واقع المجتمعات العربية أن يُنظر في بعض القرى في مصر- خاصة في الصعيد- لبعض أبنائها ممن يتحدث اللهجة القاهرية إثر إقامته للدراسة ثم العمل في العاصمة (القاهرة) عند زيارته للقرية، ينظر إليه على أنه نوع من التعالي أو الكبر، الأمر الذي يشكل حاجزًا نفسيًا بينه وبين مخاطبيه، بينما ينعى بالأصالة من كان لسانه وقيًا للهجة قريته وإن تظاهر بذلك طيلة إقامته القصيرة في القرية.⁽¹⁷⁾

3- المتلقي وسلطة السياق:

لم تتوقف سلطة النص عند فرض سيطرتها على منتج النص وما أبدعه من كلام، وإنما يمتد سلطانها ليلحق بالمتلقي سواء كان متخصصًا ممن يعنون بالتحليل والقراءة النقدية أو اللغوية، أو كان ممن صبغ الخطاب من أجلهم أو ما يطلق عليهم المستهدفين أو المرسل إليهم.

فلا يخفى على محللو النصوص والمعنيين بالقراءات العلمية للنص أو الخطاب عموماً الإحاطة بما يسمى سياق الموقف (Situational Context) حيث أهمية النظر في الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية السائدة في المجتمع الذي ولد فيه النص. إضافة إلى شخصية منتج النص أو المرسل وتكوينه الثقافي وتوجهاته الفكرية والعوامل الأخرى التي أسهمت في تكوين شخصيته، كذا طبيعة المتلقي الاجتماعية والثقافية ... وغيرها.⁽¹⁸⁾

ينتج النص وتتم ولادته في ظل هذه الظروف، ولن يتم فهم الرسالة التي يحملها هذا النص إلا في ضوء قراءة شاملة وعميقة لكافة هذه الظروف، وتمثل مراعاة هذا السياق أولى درجات النجاح في إعادة إنتاج هذا النص عبر المتلقي، الذي لن يتمكن من فهم القضايا التي يطرحها النص الموجه له إلا إذا كان على وعي بالسياق الذي ولد فيه. والشيء ذاته يمكن أن يقال عندما يطرح النص تحت مجهر محلي النصوص.

لقد وقع المتلقون لأبيات على بن الجهم السابقة في حضرة الخليفة المتوكل في مأزق القراءة الأولية التي لا تأخذ في حسابها ثقافة منتج النص وتنشئته في البداية، ولم يفتن إلا ذلك - حسب الرواية - إلا المتلقي المقصود بالخطاب الشعري وهو الخليفة المتوكل.

ومن أجل ذلك تنظم للسياسيين والمُعدِّين للعمل في السلك الدبلوماسي دورات في فن الخطاب وفنون التفاوض لفهم الرسائل الموجهة لهم من نظرائهم على كافة المستويات، حتى تفسر الرسائل الموجهة أو المستقبلية على وجهها الصحيح، ويمكنهم بناء على ذلك صياغة ردودهم المناسبة. وإلا كان المقام عرضة لسوء الفهم الذي قد يجلب معه مشكلات قد تعقد الأمور خاصة إذا كان المقام مقالَ محادثات ثنائية أو مفاوضات يكون غرضها الأساس تقريب وجهات النظر؛ فتأتي الرياح بما لا تشتهي السفن، ويزداد الطين بلة وتتعدد الأمور، وربما ترفع جلسات التفاوض أو المحادثات إلى أجل غير مسمى. ومن الدراسات التي تناولت جانبًا من هذه الأمور - خاصة في علم التفاوض - دراسة الدكتور حسن محمد وجيه الموسومة بـ (مقدمة في علم التفاوض) (19)

ومن الأمثلة التي الطريفة التي ساقها باحث اللغويات الإيطالي (امبرتو إيكو) أنه عند تحليل الوثائق الخاصة بإلقاء القنبلة الذرية على اليابان، قامت الولايات المتحدة وقبل اتخاذ آخر الخطوات لتنفيذ عملية ضرب اليابان ذريًا - بمحاولة للتأكد من إمكان استسلام اليابان دون استخدام القنبلة، وهنا استعانت الولايات المتحدة بالاتحاد السوفييتي ليقوم بجس نبض اليابان بخصوص الاستسلام الكامل والنهائي، إلا أن رسالة اليابانيين التي نقلها السوفييت اتسمت بظاهرة حوارية يابانية حيث تضمنت استخدامًا متعددًا لأدوات النفي مع أفعال التوقع والاستنكار والاستثناء، والتي فهم منها طرف الحوار الأمريكي رفض اليابان للاستسلام، بينما قصد الطرف الياباني من توظيف هذه الظاهرة الحوارية القبول بالاستسلام، وليس الرفض. (20)

إن الرسالة التي تحملها ألفاظ المرسل تنطوي على ما يسمى بالشفرة السرية التي تحتاج إلى أن يفك رموزها الطرف الآخر في العملية الاتصالية. (21) وهو الكلام الذي ضمَّنه المرسل المعاني والدلالات التي أرادها أن تصل للمتلقي، وقد راعى المتكلم الألفاظ والعبارات التي لها تأثير أو وقع خاص في هذا المخاطب وفقًا لتنشئته الاجتماعية والثقافية. ووفقًا لمعاني ودلالات الألفاظ والعبارات عند جماهير المتلقين وفقًا لسلطة السياق التي تحكمها. فكم من ألفاظ تحمل معاني الاحترام والتقدير في أوساط اجتماعية ما أو تعبر عن مشاعر وجدانية أو نفسية، لكن بعضها غير مقبول في مجتمعات أخرى إذ تُعد من الألفاظ المحظور التفوه بها لأنها تخدش الحياء، وفي حين تعبر ألفاظ وتراكيب أخرى عن الرفض نجدها عند متلقين آخر تعبر عن القبول وربما الإعجاب.

ولن نتوقف سلطة السياق على اللغة المفروضة فقط، بل تتعدى إلى لغة الجسد التي يجب أن يكون المتلقي لها على وعي بدلالات هذه اللغة حتى لا يترتب عليها سوء فهم ينتج سلوكيات ما تعقد من عمليات الاتصال، وتعقد من سبل التقارب والتفاهم خاصة بين الناس من ذوي الثقافات المختلفة.

والأمثلة الواقعية على ذلك كثيرة منها تدخّل النمط الثقافي في تكوين صورة عن الآخر، فمن المؤلف والطبيعي أن تجد الأمريكيين يجلسون في حالات الاسترخاء وهم يضعون أرجلهم على المكاتب التي أمامهم، ويحكى أنه عندما طلب الرئيس جمال عبد الناصر معلومات دقيقة ومنفصلة عن الرئيس الأمريكي واهتماماته وسماته الشخصية جيء للرئيس جمال بصورة جونسون ضمن ملف تفصيلي، وهذه الصورة للرئيس جونسون وهو يضع قدمه فوق مكتبه، وهنا علق الرئيس عبد الناصر على هذه الصورة على هذه الصورة بأن " هذا الرجل مغرور، ويبدو أنني سأصطدم به" ... إن هذا الانطباع طبيعي أن يحدث إذا لم نكن نعرف ما المعنى الدقيق لهذه الجلسة في سياقها الثقافي المحدد.⁽²²⁾

وختامًا فإن للسياق سلطة تتحكم في النص ومن قبله في منتج هذا النص، وكذا في المتلقي سواء كان المقصود من الرسالة التي يحملها النص، أم كان ممن يتصدون لقراءة هذا النص وتحليله ... ومهما حاول طرفا الاتصال التحرر من هذه السلطة فلن يتمكن منتج النص من تحميل نصح الرسالة التي يريدتها وهنا فقدّ النص عنصري المعلوماتية والقصدية، كما لن يتمكن المتلقي من القراءة السديدة للمضامين التي أرادها صاحب النص. ومن ثم فشل المستقبل والمحلل في فهم النص، وإعادة إنتاجه.

والحمد لله أولاً وآخراً.

- (1) ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، ت711هـ): لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3 (1414 هـ) مادة: س ل ط.
- (2) د. أحمد مختار عمر وفريق العمل: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1 (1429هـ/ 2008م) مادة: س ل ط.
- (3) معهد البحرين للتنمية السياسية: معجم المصطلحات السياسية، سلسلة كتب 2014، ص41.
- (4) ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، ت395هـ): معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة (1399هـ - 1979م) 117/3.
- (5) ابن منظور: لسان العرب، مادة: س و ق.
- (6) الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ت538هـ): أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 (1419 هـ - 1998 م) 484/1.
- (7) بخولة بن الدين: دور السياق في تحقيق التماسك النصي، في: مجلة جسور المعرفة، مج (4)، ع(2)، جامعة الشلف، الجزائر، ص 61. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/55538>
- (8) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر، دار غريب للطباعة، ط12 (د.ت) ص 68-73.
- (9) د. كمال بشر: التفكير اللغوي بين القديم والحديث، القاهرة، ط2 (1989) ص 132.
- (10) د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5 (1989م) ص 69-71.
- (11) د. محمد العبد: العبارة والإشارة، ص95.
- (●) شكك بعض الباحثين في القصة، وفي مصداقية ابن عربي، لكن كونها وردت حتى وإن كانت مختلقة عن ابن عربي، فإنها شاهد على وعي من أوردتها على سلطة السياق وممارساتها على منتج النص ومتلقيه. وعلى ما تتجلى فيه قبل أن يلحظها المتلقي - أعني النص.
- (12) محي الدين بن عربي، ت 638: محااضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، دار البيضة العربية، بيروت (1388هـ - 1968م) 7/2. وانظر: محمد أحمد جاد المولى وزميله: قصص العرب، ط4، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط4 (1382هـ - 1962م) 3/ 298 298.
- (13) د. تمام حسان: اللغة العربية مبنائها ومعناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 (1979م) ص372.
- (14) ابن الأثير الجزري (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، ت606هـ): النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت (1399هـ - 1979م) 4/1.
- (15) ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، ت 463 هـ): العمدة في محاسن الشعر وأدابه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5 (1401 هـ - 1981م) 1/ 223.
- (16) الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني (ت. 255هـ): البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط6 (1418 هـ/ 1998م)، 2/ 307 وما بعدها.
- (17) من الدراسات التي عنيت بتحليل الخطابات السياسية في الدعاية الانتخابية وأبرزت هذه الإشكالية رسالتي للدكتوراه في الدعاية التي مارسها الأحزاب السياسية المصرية، ينظر: مصطفى أحمد قنبر: مستويات

- التحليل اللغوي للدعاية الانتخابية للأحزاب السياسية في مصر - انتخابات عام 2000 نموذجًا، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة (2006م).
- (¹⁸) انظر في ذلك: د. مصطفى أحمد قنبر: السياق وتعدد المعاني عند المفسرين - لفظة (الرحمة) نموذجًا، في مجلة: جنور، النادي جدة الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، ع 45 (ربيع الأول 1438هـ - ديسمبر 2016م) ص 119 وما بعدها.
- (¹⁹) انظر: د. حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت (ربيع الآخر 1415هـ/أكتوبر 1994م) ص 105 وما بعدها.
- (²⁰) المرجع السابق، ص 108.
- (²¹) د. عيسى عودة برهومة: تمثلات اللغة في الخطاب السياسي، في مجلة: عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 1، المجلد 36 (يوليو - سبتمبر 2007) ص 125.
- (²²) حسن محمد وجيه: مقدمة في علم التفاوض، ص 111-112.



قراءة النص بين سلطة القارئ والدلالة اللغوية

(دراسة تطبيقية في النص القرآني)

Lecture du texte entre l'autorité du lecteur et la sémantique

linguistique : Étude appliquée du texte coranique

أ.د: عرابي أحمد

- جامعة ابن خلدون - تيارت

الملخص:

إنّ من مبادئ القارئ الاجتماعية والنفسية والعقائدية أنّه لا يستطيع أن يباشر قراءة النصّ أي نص وهو فارغ الدّهن من الخلفيات المهيمنة بل يتناوله وفي ذهنه خطة استراتيجية تأويلية يواجه بها مسكوت النصّ وما يحمله من تعدد دلالي وغموض، مؤطرا كفأته اللغوية والثقافية والعلمية لتساعده كآليات لغوية وغير لغوية على استنطاق النصّ وضبط قصديته. وذلك أمر اقتضه بنيات متعدّدة في النصّ تشكّل مسالك مختلفة لاحتمالات المعنى وممكناته. وينتج عن هذا أنّ معنى النصّ حدث جديد نتيجة فعل القراءة. ولكن بشرط أن يكون في تأويل المتدبر للنصّ سند قوي يحميه من الأخطاء القاتلة والانزلاق الفاضح.

ويمارس هذا البحث القراءة المفتوحة ويجتهد أن يصل بها إلى ما يسمى بالقراءة الراشدة، ويتخذ من النصّ القرآني مدونة له ومادة مثالية في إطار تعدد القراءات والتأويلات والاتجاهات، وكل ذلك للوقوف على دلالة الخطاب وتحديد قصديته، وما يقف وراء تلك التحديدات الدلالية من خلفيات فكرية لدى كل قارئ؛ لأنّ الدراسة اللغوية لا تنفك عن الفكر والعقيدة.

كما تبين هذه المشاركة ما كان يتمتع به علماء التراث من كفاءة قرائية تدلّ عليها هذه المناقشات الجدلية بين العلماء على أساس العقل الذي يختفي وراء اللفظ والعبارة والأسلوب، وكان الداعي لذلك كله التعمق في فهم الديانات والمذاهب مما أدى إلى التطلع إلى العلوم والمعارف الأخرى ومن بينها اللغة بحيث استعملت هذه المعارف في فهم أسرار العقيدة الإسلامية وإلزام المجادلين والمعارضين بحقيقتها والبرهنة على صحتها. وهذا

ما نحاول تقديمه من خلال هذه المداخلة المتواضعة كدراسة تطبيقية على مجموعة من النصوص .

الكلمات المفتاحية : الكفاءة؛ القراءة ؛ الجدلية ؛ سلطة القارئ ؛ المقصدية

؛الخطاب ؛ الدلالة

Résumé :

Parmi les principes sociaux, psychologiques et idéologiques du lecteur est qu'il n'existe pas de lecture de n'importe quel texte sans prérequis et connaissances antérieures. En effet, le lecteur aborde un texte en adoptant une stratégie d'interprétation des présupposés, des non-dits du texte et ses ambiguïtés sémantiques et ce en mettant en œuvre toujours, ses connaissances linguistiques, culturelles et scientifiques pour pouvoir inférer les actes illocutoires et perlocutoires que suggère le texte. Cela suppose que la signification du texte serait un nouvel événement qui résulte de l'acte de lire. En lisant le texte, de façon réfléchie, le lecteur éviterait les contresens et les erreurs d'interprétation qui pourraient entraîner des dérapages flagrants.

Notre approche vise une lecture ouverte et ce afin d'atteindre la lecture dite « mure » ; elle prend comme corpus le texte Coranique dans le cadre des diverses lectures et interprétations et ce afin d'aborder la sémantique du discours et ses intentions perlocutoires pour déterminer les présupposés intellectuels de chaque lecteur étant donné que l'étude langagière ne peut être dissociée de la pensée et des croyances de son auteur.

Cette contribution expose ce qui caractérisait les scientifiques du patrimoine au niveau de la compétence lectorale et les diverses controverses qui ont suscité les débats entre scientifiques à propos de la pensée implicite que suggère l'énoncé et son style. Cela avait pour but la compréhension des religions et des sectes ce qui a conduit à s'orienter vers la science et d'autres connaissances telles que la langue. Cette connaissance a été adoptée pour comprendre les mystères de la foi islamique et pour obliger les critiques à prouver la validité de leurs affirmations. C'est ce que nous essayons de présenter à travers cette humble intervention comme une étude appliquée sur un ensemble de textes.

Mots clés : Compétence, la lecture, dialectique, pouvoir du lecteur, discours, sémantique

*** **

إن معرفة الخطاب و فهم مقاصده لا يتيسران إلا بمعرفة اللسان الذي دون به النص ، لأن اللغة هي وسيلة تواصل وتعبير لما يتصوره المتكلم ويحس به فهي وعاء حامل للأفكار والمعاني التي تنتقل بهذه اللغة من المخاطب إلى المتلقي مهما كان مصدر التلقي بهذه اللغة ويتساوى في هذه الغاية الخطاب الإلهي والخطاب عن طريق الحس أو العقل. وهي تخضع لقوانين عرفية تضبط طريقة استعمالها بين المتكلمين والسامعين.

إن الاهتمام باللغة لا يعدو أن يكون غاية وإنما هي وسيلة لمعرفة مقاصد الشارع الحكيم من الخطاب، إلا أن هذا الإهتمام بالدراسة اللغوية قد أدى إلى اختلاف كبير بين العلماء في تفسير النصوص، ومن هنا ظهر الإحتجاج باللغة في تأويل النص القرآني ومن جملة ما اشترطوه بالنسبة للغة العربية التي بها نزل القرآن معرفة عادة العرب في خطابهم؛ وهو شرط يعين على ضبط المعنى المقصود حقا من قبل صاحب النص. ويتمثل ذلك في التتبع والاطلاع على أساليب العرب.

عناصر البحث :

1- تأطير الدلالة الصوتية :

ومنها ما يتعلق بالتأويل أوعدمه من ناحية المجاز أوالدلالة الصرفية كقوله تعالى: ﴿...وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا...الآية﴾⁽¹⁾ ففي قوله تعالى: "أغفلنا" أي: نسبناه للغفلة، كقول القائل: أكفرت فلانا، إذا نسبته إلى الكفر، وأبخلته إذا نسبته إلى البخل.⁽²⁾ ويذكر أمثلة من التأويلات لهذا الصيغة الصرفية ومنها: -"أن يكون المراد سميناه غافلا بتعرضه للغفلة، فكان المعنى: حكمنا عليه بأنه غافل. كما يقول القائل: قد حكمت على فلان بأنه جاهل، أي لما ظهر الجهل منه وجب هذا القول فيه".⁽³⁾

-"أن يكون ذلك من باب المصادفة، فيكون المعنى: صادفنا قلبه غافلا، كقول القائل: أحمدت فلانا أي وجدته محمودا، وذلك يؤول إلى معنى العلم، فكأنه تعالى قال: "علمناه غافلا".⁽⁴⁾

وقال الزمخشري(ت 538 هـ) في "الكشاف": "من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلا عنه"⁽⁵⁾ وقال ابن القيم الجوزية(ت 751 هـ): "فإنه سبحانه أغفل قلب العبد عن ذكره فغفل هو. فالإغفال فعل الله والغفلة فعل العبد. ثم أخبر عن أتباعه هواه، وذلك فعل العبد حقيقة والقدرية"⁽⁶⁾ تحرف هذا النص وأمثاله بالتسمية والعلم، فيقولون: معنى أغفلنا قلبه سميناه غافلا أو وجدناه غافلا، أي:علمناه كذلك، وهذا من تحريفهم. بل أغفلته مثل أقمته وأعدته وأغنيته وأفقرته أي: جعلته كذلك... وهل يخطر بقلب الداعي: اللهم أقدرني أو أوزعني وألهمني أي سميني وأعلمني كذلك"⁽⁷⁾. وترجع هذه التأويلات المختلفة في حقيقتها إلى الالتزام باللغة، وما تعنيه من دلالات ثم ربط هذه الدلالات اللغوية صرفية أو نحوية أولفظية بمقصد الشارع الحكيم فالدلالة في الفعل الذي جاء على صيغة أفعلت يدل على أنه وجد الشيء على صيغة معينة، مثل: أكرمت زيدا، والمعنى المراد لديك أنك وجدته كريما وقد يكون معناه أنك جعلته كريما، فهذا الاشتراك في دلالة الصيغة الصرفية أدى إلى الاختلاف في معنى النص القرآني، ويبقى الحكم للسياق القرآني.

وقال ابن جني(ت 392 هـ): "ولن يخلو"أغفلنا" هنا أن يكون من باب أفعلت الشيء صادفته ووافقته كذلك"⁽⁸⁾ و ما دامت الصيغة الصرفية " أفعل " احتملت معنيين هما: صادفت الشيء على صفة ما، أو جعلته على تلك الصفة فيختار المؤول ما يناسبه من المعنيين، و يبقى الترجيح للقرائن الموجودة ضمن السياق اللغوي " للنص " وهي القرائن الداخلية أو ربط النص بالقرائن الشمولية أو الشاملة أو ما أطلق عليه السياق العام أو السياق الأكبر.

وحكى الكسائي: دخلت بلدة فأعمرتها، أي وجدتها عامرة، ودخلت بلدة فأخربتها أي وجدتها خرابا ويكون ما قاله الخصم : أن معنى أغفلنا قلبه: منعنا وصددنا، نعوذ بالله من ذلك، فلو كان الامر على ما ذهبوا إليه منه لوجب أن يكون العطف بالفاء دون الواو وأن يقال: " ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا فاتبع هواه". وذلك أنه كان يكون على هذا الأول علة للثاني والثاني مسببا عن الأول ومطاوعا له، كقولك أعطيته فأخذ، وسألته فبذل، لما كان الأخذ مسببا عن العطية، والبذل مسببا عن السؤال، وهذا من مواضع الفاء لا الواو ألا ترى أنك إنما تقول جذبته فانجذب، ولا تقول وانجذب، إذا جعلت

الثاني مسببا عن الأول ونقول كسرتة فانكسر ، واستخبرته فاخبر، كله بالفاء، فمجيء قوله تعالى: "واتبع هواه" بالواو دليل على أن الثاني ليس متسببا عن الأول، على ما يعتقد المخالف. وإذا لم يكن عليه كان معنى أغفلنا قلبه عن ذكرنا أي صادفناه غافلا على ما مضى ، وإذا صودف غافلا فقد غفل لا محالة" (9).

وتبين مما سبق أن عرف الدلالة اللغوية لا يكفي وحده في الوصول إلى المعنى المقصود في كثير من الأحيان ولهذا يجب أن يعتمد التأويل على الأدلة الصحيحة. إذا أول اللفظ خارج دلالاته الأصلية أي وضع له أصلا فإنه لا يقبل إلا إذا استند على دليل صحيح من كتاب أوسنة أو كلام العرب أو قرينة عقائدية أو عقلية أو ضرورة من ضرورات الدين وإذا تعارض الدليلان، وجب البحث عما يرجح أحدهما عن الآخر: "أن تقوم القراءة على دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وإن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله" (10) لأن التأويل قول بالرأي الذي يقوم على التأمل والتدبر وما كان كذلك يجب أن يكون قائما على أدلة مقنعة وتحليل علمي للظاهرة اللغوية. وهو أن يقرأ القارئ النص قراءة شمولية أي يربط دلالاته بكل النصوص الدينية التي تقرر إثبات العقائد بصفة إجمالية أما أن ينظر إلى النص معزولا ومن خلال دلالة صرفية أو نحوية وحتى سياقية فهذا بالنسبة للقرآن الكريم لا يجدي في تحديد المعاني العامة. ولهذا فقد فرابن جني من محذور ووقع في محذور آخر وهو: إذا كان الله قد وجد قلب عبده غافلا - كما أول ابن جني- فإن ذلك يعني أن الله لم يكن يعلم أن قلب عبده غافلا قبل ذلك ثم وجده وهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى.

2- تأطير القرائن اللغوية :

لقد وظف علماء التأويل النص القرآني في إثبات العقائد، بالإضافة إلى ذلك اتخذوا من القرآن سندا حتى لا يذهب بهم الشطط بعيدا إلى الخروج عن جادة القرآن الكريم، وهو ما يسمى بـ"القرائن اللغوية"، ويعتمد على النصوص القرآنية. وهم يرون أن الجمع بين الأقيسة العقلية والتأويل جائز إن لم يكن واجبا، شريطة ألا يخالف نصا في الدين أو أصلا من أصوله، بل يجب أن يؤيده، وهذا هو الغرض الذي من أجله استخدم التأويل ، واعتمادهم على أن الشريعة معقولة المعنى ولها أصول يرجع إليها،

ولاقتناعهم بذلك لم يحجموا عن تأويل النصوص على أساس القرائن اللفظية أو المعنوية في النص نفسه.

ولتوضيح هذا الاتجاه نسوق المثال التالي من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنُورِيكَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹¹⁾.

والمسألة التي يثيرها النص القرآني هي: هل المؤمنون يرون ربهم في الآخر أم لا؟ فالذين ينفون الرؤية تأولوا النص واستدلوا على ما فيه من قرائن، ثم دعموا وجهة نظرهم تلك بقرائن خارجية وهي نصوص أخرى أو أصول اتفقوا عليها وهو ما فعله من يخالفهم في ذلك، وكل فريق يوظف الأدلة السياقية في تأويل الآية. فقد استدلل النافون للرؤية بالقرائن الآتية:

1- "أن موسى -عليه السلام- لما أفاق قال: "سبحانك" وهذه الكلمة للتزيه فوجب أن يكون المراد منه تزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره رؤية الله تعالى (...). فثبت بهذا أن الرؤية على الله ممتنعة"⁽¹²⁾ والقرينة اللفظية المعتمدة في ذلك هي لفظ "سبحانك".

2- "أنه لما أفاق قال: "تبت إليك" ولولا أن طلب الرؤية ذنب لمتاب منه ولولا أنه ذنب ينافي ما يجوز في حق الله ما قال: وأنا أول المؤمنين"⁽¹³⁾. والقرينة المعتمدة هنا هي لفظ "تبت".

3- "ما نقل عن أهل اللغة أن كلمة (لن) للتأييد..."⁽¹⁴⁾.

فلن تنفي في الاستقبال المؤيد فيكون نفيها دائما في الدنيا والآخرة.

4- "أنه تعالى نفاها عن موسى كليمه ومتى ما نفاها عن كليمه غيره أحق بنفيها عنه."⁽¹⁵⁾

5- "ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ... الآية﴾⁽¹⁶⁾ لأنه نفي

إدراك الأبصار له تعالى مطلقا فهي نفي لإدراك كل بصر."⁽¹⁷⁾

6- "ما كان طلب الرؤية من موسى إلا لبيكت قومه الذين دعاهم سفهاء وضلالا

وتبرأ من فعلهم وليلقهم الحجر... فأراد أن يسمعوا النص من عند الله بإستحالة ذلك."⁽¹⁸⁾

7-و"أن موسى -عليه السلام- حين سأل الرؤية لم يكن يعلم أنها غير جائزة على الله، ومع الجهل بهذا المعنى قد يكون المرء عارفاً بربه وبعده وتوحيده".⁽¹⁹⁾

8-و"قوله تعالى: "فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكا" فإذا جاز أن يتجلّى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلّى لرسوله وأوليائه في دار كرامته...؟".⁽²⁰⁾

9-و"أنه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التباعد كما يقول قائلهم: إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن كما قال تعالى: ﴿...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ...الآية﴾⁽²¹⁾ فكذلك قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي...الآية﴾⁽²²⁾ ثم جعل الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه".⁽²³⁾

وأما المثبتون للرؤية فقد استدلوا بالقرائن والأدلة الآتية:

1-"إن سؤال موسى يدل على إمكانها، لأن العاقل فضلاً عن النبي لا يطلب المحال فكيف يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته، أن يسأل ما لا يجوز على الله وهو من أعظم المحال".⁽²⁴⁾

2-كما أن "لن" لو قيدت بالتأييد لم يدل على دوام النفي في الآخرة فكيف إذا أطلقت قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا...الآية﴾.⁽²⁵⁾ مع قوله: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ...الآية﴾⁽²⁶⁾ ولأنها لو كانت للتأييد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿...فَلَنْ أُبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي...الآية﴾⁽²⁷⁾ فثبت أن "لن" "لا تقتضي النفي المؤبد".⁽²⁸⁾

قال البغدادي: "فإن قيل فقول له لن تراني يدل على نفي الرؤية أبداً لأن حرف لن على التأييد وذلك على تأييد النفي في الدنيا...".⁽²⁹⁾

"لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة والأول باطل لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال: إنه أدركه كما يقال أنه أحاط، وقد سئل ابن عباس -

رضي الله عنه- عن ذلك فقال: "ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أكلها ترى؟ قال: لا. فدل قول ابن عباس على أن مطلق الرؤية لا يتضمن الإدراك".⁽³⁰⁾

وقال أبو حيان: "اختلف المفسرون في الإدراك في هذه الآية، ما هو، قيل: الإدراك هنا الرؤية، وبه قال جماعة من الصحابة، وقيل الإدراك هنا هو الإحاطة بالشيء، وليس بمعنى الرؤية وهو قول جماعة من الصحابة أيضا".⁽³¹⁾

وقال ابن المنير الأسكندري (ت 683 هـ): "والذي يريده أن الإدراك عبارة عن الإحاطة... فالمنفى إذا عن الأبصار إحاطتها به -عز وجل - لأمجرد الرؤية...".⁽³²⁾

3- "أنه لو كان الأمر كذلك لقال موسى أرهم ينظروا إليك ولقال الله تعالى: لن تروني، فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل".⁽³³⁾

4- "أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح نجاه ابنه أنكر سؤاله، وقال: ﴿...فَلَا تَسْأَلُنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ... الآية﴾".⁽³⁴⁾

5- "أنه تعالى قال: "لن تراني"، ولم يقل إني لا أرى أولاً تجوز رؤيتي، أو لست بمراى والفرق بين الجوابين ظاهر، ألا ترى أن من كان في كفه حجر فضنه رجل طعاما. فقال: أطعمنيه، فالجواب الصحيح، أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاما صح أن يقال: إنك لن تأكله، وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحتل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوى البشر فيها رؤيته تعالى".⁽³⁵⁾

6- "إن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة، فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه وقد جمعوا بينهما".⁽³⁶⁾

إن التنازع الذي يحدث بين سلطة القارئ وسلطة النص في تأويل النصوص العربية قد يرجح إحدى الكفتين لكن حين يكون النزاع في النص القرآني فله قواعد أخرى كون النص يمتلك امتياز الصحة والبيان فهو يفرض قواعده وأساليبه وأدواته التعبيرية دون مراجعة من القارئ.. إلا أن دور العقل لا يجب أن يهدر بل يجب أن يؤدي وظيفته الأساسية وهي التلقي والفهم والتطبيق. وهذا ما رأيناه عند أدلة الفريقين

فهذه المجموعة من القرائن المختلفة جاءت وكأنها على شكل عقد مناظرة بين النافين للرؤية والمثبتين لها، وهذا من توظيف السياقات اللغوية بقرائنها المختلفة سواء كانت منفصلة أم متصلة لإثبات ما يعتقد كل مؤول . فكانت كل فرقة تبحث عن آية أو قرينة لغوية أو دلالة سياقية أو عقلية تجد فيها حجة على الفرقة التي تخالفها. وكان قصد الجميع مساندة تلك العقائد بأدلة نقلية أساسها الدلالة اللغوية ومحاولة التوفيق بينها وبين الأدلة العقلية، ولكنهم لم يعطلوا الدليل العقلي الذي لا يعارض نصا أو أصلا من أصول العقيدة الإسلامية. نستخلص من هذه الدلالة النصوصية أن ظاهرة التعدد والاحتمال في الدلالة اللفظية للكلمة الواحدة لم توضع للتعريف بمعانها، بل لتوظيفها في النظم ولا تفيد شيئا حتى تضاف إلى ما بعدها، ويضاف إليها ما قبلها، وهي جزء من المقروء .

3- تأطير دلالة الحذف الاعتباري :

وقد اختلف العلماء في اعتبار الحذف وعدم اعتباره، وأصبح ذلك الاعتبار خاضعا لذوق المتلقي وما تمليه عليه عقيدته، ففي قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾⁽³⁷⁾، إذا قدر في الآية محذوف وهو عند المعتزلة "ناضرة إلى نعمة ربها" فاللفظ "نعمة" الذي قدر في الآية أدى إلى انقلاب المعنى من إثبات الرؤية ونفيها عن الله يوم القيامة. ومن هنا تبدو أهميته في تأويل الكلام. وهو زيادة على النص بما ليس فيه وقال الرازي (ت606هـ) ذاكرة حجج النافين للرؤية: "أن يضم المضاف والمعنى: إلى ثواب ربها ناظرة" وإنما صرنا إلى هذا التأويل؛ لأنه لما دلت الدلائل السمعية والعقلية على أنه تعالى تمتنع رؤيته وجب المصير إلى التأويل"⁽³⁸⁾، وهذا القول يدل على أن الدلالة النحوية لا يمكن الاعتماد عليها في التأويل مستقلة عن الدلالة المعجمية للألفاظ؛ لأن النص كل متكامل.

وأما السلف فقد استدلوا بهذه الآية على رؤية الله يوم القيامة حيث قال ابن الأنباري (ت577هـ): "إلى ربها ناظرة"، من النظر بالبصر بالظاء، وفي هذا دليل على إثبات الرؤية، لأن النظر إذا قرن بالوجه، وعدي بحرف الجر، دل على أنه بمعنى النظر بالبصر. فقال: نظرت الرجل، إذا انتظرت، ونظرت إليه، إذا أبصرته"⁽³⁹⁾ ونفي الرؤية اعتمادا على تأويل يخالف الاستعمال، وهو الحذف الذي يحتاج إلى دليل يعاضده، مردود بالظاهر الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه فإن قول ابن الأنباري، هو الأرجح. "وفي الآية أيضا تقديم وتأخير،

فقد قدم "إلى ربها" وأخر "ناظرة" وهذا التقديم فيه اختصاص وتشريف للمنتظر ومعناه؛ لأنها تنظر إلى ربها خاصة، ولا تنظر إلى غيره وهذا معنى تقديم المفعول".⁽⁴⁰⁾ وقال أبو زكرياء الأنصاري: "إن قلت: الذي يوصف بالنظر بمعنى الأبصار، النظر بالعين لا بالوجه، قلت: أطلق الوجه فيه وأراد جزأه، ففي لفظ "وجوه" بالنظر إلى "ناظرة" جمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز".⁽⁴¹⁾

4- دلالة المورفيم - الصوتم :

إن دلالة المورفيم كعلامة دلالية لا يكفي وحده في تحديد معنى الجملة أو النص الذي ورد فيه، بل لابد من أن تتضافر مجموعة من القرائن المتصلة في ضبط دلالاته وقد تحتل دلالاته تعدد المعنى وذلك حسب مقتضيات السياق، وحسب نظرة كل قارئ وعليه فلا يمكن أن يكون محايدا أو معزولا عن معتقدات المؤول فهو ظاهرة لغوية اعتمدها علماء التفسير والتأويل، في استخلاص المعاني الدقيقة، ونختار نصا من القرآن الكريم لنبين من خلاله كيف استغل بعض المفسرين هذه العلامة اللغوية في تفسيرهم لبعض الآيات ومن ذلك-مثلا- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا... الآية﴾.⁽⁴²⁾

وقد صدرت هذه الآية بذكر المصطفين من عباد الله ثم قسمتهم إلى الظالم والمقتصد والسابق ليلزم اندراج الظالم لنفسه من الموحدين والمصطفين وأنه لمهم وأي نعمة أتم وأعظم من اصطفاؤه للتوحيد والعقائد السالمة من البدع".⁽⁴³⁾ وقيل "الظالم الكافر والمقتصد المؤمن التقي والسابق التقي".⁽⁴⁴⁾

والخلاف حول مرجعية "و" الجماعة في قوله: "يدخلونها" فهل يرجع الضمير إلى "العباد" أو إلى "الذين اصطفينا"، فإن عاد الواو إلى الأصناف الثلاثة، فالظالم لنفسه يدخل الجنة وهو مرتكب الكبيرة، وهو موعود بالغفران، أما عند المعتزلة فلا ينال الوعد إلا إذا تاب توبة نصوحا وإذا لم يتب فهو مخلد في النار، وعندهم أن "و" يعود على السابقين ويسكت عن الصنفين الآخرين.⁽⁴⁵⁾

قالوا: "يعود على السابقين لأنهم ذكروا بعد التقسيم وعليه فإن الظالم والمقتصد غير داخلين في الوعد إلا بعد التوبة، قال الزمخشري: "وفي اختصاص السابقين بعد

التقسيم بذكر ثوابهم، والسكوت عن الآخرين ما فيه من وجوب الحذر فليحذر المقتصد وليملك الظالم لنفسه حذرا، وعليهما التوبة النصوح المخلصة من عذاب الله، فإن شرط ذلك صحة التوبة، ولقد نطق القرآن بذلك في مواضع من استقراها إطلع على حقيقة الأمر، ولم يعلل نفسه بالخدع".⁽⁴⁶⁾

ويجاء عنه في النص نفسه، أن الآية صدرت بـ"المصطفين" من عباد الله، ثم جاء التفسير الذي يعود إلى صنف المصطفين، وهم الظالم والمقتصد والسابق وكلهم مصطفون، فليلزم على ذلك أن يدخل الظالم لنفسه في الوعد لأنه منهم وهو أحد الأصناف الثلاثة، ودخوله على أساس أنه من أهل التوحيد والعقائد السليمة من البدع والشرك، وعليه فإن المورفيم "و" يعود على الأصناف الثلاثة وهم المصطفون من الخلق حتى قيل في هذه الواو حق على الموحدين أن يكتبوها بماء الذهب، والذي يدل على عود الضمير على الأقسام الثلاثة السياق القرآني ففي الآية الموالية للسابقة قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ...﴾.⁽⁴⁷⁾

فقد قال: "والذين كفروا لهم نار جهنم"، مما يدل على أن الظالم لنفسه ليس بكافروا إن كان من أصحاب الكبائر وبذلك لا يخلد في النار وإن مات مصرا على الكبيرة مع التوحيد والإيمان، وعليه فإن إعادة الضمير على السابق خاصة مردودة بهذه القرائن، وهذا يدلنا على أن دلالة المورفيم لا يمكن التوصل إليها بالنظر إليه نظرة مستقلة عما قبله وما بعده من العلامات، وقد تكون هذه العلامات إما كلمات أو تراكيب أو مورفيمات أخرى، ويدل هذا على أن المعنى لا يطلب في اللفظ لذاته مستقلا عن السياقات، قصد المتكلم من الخطاب.

لهذا كان المتكلمون والأصوليون أكثر تنبها، وأقوى إدراكا لمشكلة المعنى وأثرها في فهم المضمون، حتى إنها سببت لهم شيئا من الحرج، وذلك لارتباط المعنى بأمر عقائدي أو تشريعي، لأن اللغة عندهم إنما تحاول تقريب المعاني المجردة في صورة أدنى إلى التصور البشري حتى يمكن فهم المراد من الألفاظ الدالة عليها وأثناء تعرضهم لهذه النصوص يصبغون شخصيتهم عليها بما معهم من معارف وما تمكن في عقولهم من ثقافات، والمتكلمون منهم على الخصوص أو أهل النظر كما يسمون أنفسهم، يضعون أمام أعينهم

العقائد التي جاءت بها الكتب السماوية بما في ذلك القرآن الكريم، واللفظ عندهم ما هو إلا رمز للمعنى الذي يجب الوصول إليه وينبغي أن يسائر العقيدة التي نزل بها القرآن الكريم. (48)

ولهذا أعاد المعتزلة "الواو" على السابق لأنه يناسب عقيدتهم في إخراج مرتكب الكبيرة من الوعد الذي أفاد عود الضمير إلى الأصناف الثلاثة لأنهم يعتقدون أن مرتكب الكبيرة يخلد في النار إذا مات مصرا، والذين أعادوا الضمير على الأصناف الثلاثة يحكم العطف، كانوا قد اعتمدوا على أن هذا الأمر لا يعرف بمجرد العقل بل يعرف بالسمع ومعرفة الشرعيات، وهي محصورة في النص أو القياس على المنصوص الذي لا يتطرق الظن إليه، ولهذا فإن تأويل الظاهرة النحوية عند المتلقي التي يتطرق إليها الاحتمال يقوم على ترجيح أحد الاحتمالين على ما لدى هذا المتلقي من ذهنية قائمة في عالم الذهن وهي مبنية على أساس ما لديه من نصوص أخرى يطمئن إليها في عملية التأويل النحوي.

فما يجب أن ينظر فيه عند تعيين دلالة عود الضمير باعتباره صوتم أو قاعدة نحوية هو مراعاة وحدة نصوص الوحي الإلهي إلى النص دون أن يجمع إليه النصوص الأخرى المتعلقة بالموضوع نفسه، وهو مهمة لا تخلو من تبعات خطيرة ولهذا فإن المهمة خطيرة وتتطلب شروطا علمية وأخلاقية تعصم صاحبها من الزلل والقول على الله بغير علم.

وإذا أردنا أن نجسد هذه الشروط في مجالها التطبيقي لنبين أن النظرة التأويلية القائمة على مرجعية الضمير وحده، قد لا تؤدي إلى التأويل الراجح والمطلوب الذي لا يحتاج إلى جدال، وعليه فلا بد من إدخال عوامل أخرى لا تخرج هي الأخرى عن العملية التأويلية في النصوص الدينية، فلو أخذنا النص السابق الذي نحن بصده كمنص مركزي وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ (49)

فبالخلاف الذي تثيره مرجعية الضمير في قوله تعالى: "يدخلونها" وهو "واو" الجماعة، فإما أن يعود الضمير على الأصناف الثلاثة، وعليه أن مرتكب الكبيرة يدخل في الوعد ولا يخلد في النار، وهو ما ذهب إليه الأشعرية، وإما أن يعود على الصنف الأخير وهم السابقون وعليه فإن صاحب الكبيرة مهدد بالوعيد، وهو ما ذهب إليه المعتزلة، إلا أن التائب من الكبائر لا يدخل في هذا الوعد بالنسبة للفريقين.

فعملية رد النصوص بعضها إلى بعض تتطلب الإحاطة بها وبما تحتمله من تأويلات وهي عملية تحتمل الخطورة، والنصوص التي ترجح دلالة الواو على الأصناف الثلاثة تتعرض لقضية الخلود في الجنة أو النار، ومن مسائل الاعتقاد المهمة التي اصطدمت فيها الآراء وكثر فيها الكر والفر والأخذ والرد بين الأشعرية والمعتزلة والإباضية وقلهم الخوارج، ونورد هذه النصوص كقرائن للنص المركزي بمنهجية التداول ونقض الأدلة بعضها لبعض على أساس من التأويل والأخذ بما يسعى بقرائن القرآن.

نتائج البحث:

توصل هذا البحث إلى النتائج الآتية :

- 1-اهتمام الباحثين القدماء على مختلف تخصصاتهم بالدلالة اللغوية باعتبارها آلية أساسية من آليات تحليل الخطاب .
- 2-اعتبروا الكفاءة اللغوية شرطاً في من يتصدى لقراءة النص وتأويله .
- 3-التفتوا في بحوثهم إلى الدلالة اللغوية وأثرها في المعنى وقد أغفل هذه الناحية علماء فروع اللغة العربية .
- 4-تعاملوا مع الظاهرة اللغوية من حيث اللفظ والتركيب وما نتج عنهما من التعدد والاحتمال في مقصدية النص .
- 5-أطروا دلالة القرائن اللغوية وغير اللغوية وبينوا أثرها في تحليل الخطاب
- 6-بينوا أثر التلوينات الصوتية والتراكيب اللغوية في المعنى .
- 7-اعتبار دور القارئ وما تملبه عليه عقيدته وثقافته. لأن التأويل فعالية ذهنية يقوم بها المتأمل وهو يريد استنباط المعنى .
- 8-إن تعدد الوظائف والمعاني للمبنى الواحد أو المفردة يكون بتعدد القرائن التي يشتمل عليها السياق.

- 9- وإن قراءة النص بدون أن يتبادر إلى ذهن القارئ المعنى الذي وضع له ذلك اللفظ يدل على وجود ما يثير الانتباه، ومن هنا تبدأ عملية التأويل والبحث عن المعنى المقصود من الظاهر، وإيجاد مخرج لما يكتنفه من ملابسات.
- 10- كما أن الاختلافات وتعارض الاستنباطات لدى القراء للنص الواحد يرجع إلى ما تعتمده كل قارئ من قواعد وأصول يراعيها وهو يتأمل النص القرآني. نجد ذلك في كثير من الأحيان أن تلك الأصول تلعب دوراً في توجيه الخطاب القرآني .

الهوامش:

- 1-الكهف : 28.
- 2-تلخيص البيان في مجازات القرآن ، الشريف الرضي محمد بن الحسين، تحقيق محمد عبد الغاني حسن دار إحياء الكتب العلمية القاهرة، 1955م. ص:211.
- 3-المصدر نفسه : ص 211.
- 4-تلخيص البيان في مجاز القرآن الشريف الرضي، ص : 212.
- 5-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوازمي، دار الفكر لطباعة والنشر والتوزيع سنة 1399هـ 1979م، ج2/482 وينظر كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري المالكي، الكشاف، ج2/482 هامش.
- 6-يقصد القدرية: وهم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. التعريفات ، الجرجاني ، ص: 174.
- 7-شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والعليل، ابن القيم الجوزية تحقيق عصام فارس الحرساني وتخرجه أحاديه محمد إبراهيم الزغلي، درالجيل بيروت الطبعة الأولى، سنة 1417 هـ 1997 م، ص 175.
- 8-الخصائص، ابن جني أبو الفتح عثمان. تحقيق علي النجار وآخرين. الطبعة الأولى. دار الهدى بيروت، ج3/253، وينظر: ص 254.
- 9 - الخصائص، ابن جني ج3/254.
- 10 - تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1404هـ-1980م، ج1/382.
- 11-الأعراف : 143.
- 12-التفسير الكبير، للرازي، ج4/288.
- 13-المصدر، نفسه، ج4/288.
- 14-المصدر، نفسه، ج4/288.

- 15-مشارك أنوار العقول، عبد الله بن حميد السالمي: ج1/390.
- 16- الأنعام : 103.
- 17-الكشاف، الزمخشري، ج2/113..
- 18-المصدر نفسه، ج 2/113.
- 19-التفسير الكبير، للرازي ج4/286.
- 20-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص:131
- 21- الأعراف:40.
- 22- الأعراف : 143
- 23-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، ص: 130.
- 24-التفسير الكبير، للرازي ج4/286.
- 25- البقرة : 95
- 26- الزخرف: 77
- 27- يوسف: 80
- 28-المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله. ص:132.
- 29-أصول الدين للبغدادي ص:100.
- 30-المعتزلة وأصولهم الخمسة ص:129.
- 31-النهر المار من البحر المحيط أبو الحيان، ج2/452.
- 32- كتاب الانصاف فينا تضمنه الكشاف من الاعتزال للامام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير الاسكندري المالكي – هامش الكشاف، ج2/42
- 33-التفسير الكبير للرازي ، ج4/286.
- 34- هود: 46.
- 35-المعتزلة وأصولهم الخمسة، ص : 131.
- 36-شرح العقيدة الطحاوية ، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الصحاوي ، الشرح ليوستف بن موسى بن محمد أبو المحاسن جمال الدين الملطي الطبعة الثالثة. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر ص:206. بتصرف.
- 37- القيامة : 22، 23.
- 38- التفسير الكبير، للرازي، ج8/268.
- 39- البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، ج2/477.
- 40- التفسير الكبير، للرازي، ج8/165.
- 41- فتح الرحمن لكشف ما يلتبس في القرآن، أبو زكريا الأنصاري، ص:590.
- 42- سورة فاطر الآية: (32-33)
- 43- الكشاف، الزمخشري، ج3/309 هامش

- 44- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلي، ج3/157.
45- الكشف، الزمخشري، ج3/309.
46- المصدر نفسه، ج 3/309.
47- فاطر: 34- 36.
48- ينظر النص-السلطة-الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان-الطبعة الثانية، سنة 1997م، ص:130.
49- فاطر 32-36.



التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم)

د/ أحمد دواح

المركز الجامعيّ- مغنية- / تلمسان.

الملخص:

لقد احتلّ مفهومُ التأويل مكانةً معتبرةً في المجال التّداولي عند العرب والمسلمين، والغرب والمستشرقين على سواء، وقد ارتبطت به المعارك الكلاميّة المشهورة. والمتتبعٌ لصراعات الأفكار، وخلافات المذاهب واختلافاتها، وجدل المتكلمين، يجدها راجعةً في أصولها إلى قضية التأويل بشكل خاصّ. وكان مما عُني به المفكّرون الإسلاميّون على اختلاف مشاربهم، وتعدّد بيئاتهم، وتشعب آرائهم، تأسيس البيان المؤدّي إلى فهم الخطاب الشرعيّ، ووضع ضوابط لفهم النصّ القرآنيّ، واستنباط معانيه ومقاصده، وضبط طريقة تأويله، والاهتمام بالقرائن والسياقات، وما تفرضه من متطلّبات. الكلمات المفتاحية: التأويل-النصّ القرآنيّ- الخطاب الشرعيّ- الاستنباط- المقاصد- السّياق.

Abstrat:

The concept of interpretation has taken a prominent place in the field of deliberation among Arabs and Muslims, and the West and orientalisks alike, and has been associated with famous battles of words. The follower of conflicts of ideas, differences of doctrines and differences, and the controversy of speakers, finds it in its origins to the issue of interpretation in particular. Islamic thinkers of all walks of life, the diversity of their environments, the diffusion of their views, the establishment of a statement leading to the understanding of the legitimate discourse, and the establishment of controls to understand the Koranic text, and the development of meanings and purposes, and to adjust the way of interpretation and attention to the evidence and contexts.

Keywords: interpretation - Quranic text - legal discourse - devising - purposes - context.

*** **

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

مقدمة:

لقد نضج التأويل في التراث الإسلاميّ، وانتعشت معه الدراسات اللغويّة والتأويليّة والفقهية والأصوليّة والبلاغيّة والتفسيرية والحديثيّة... كما تنبّه العلماء القدماء إلى ما نطلق عليه اليوم "المبحث السيمانطقي" الذي يُعنى بتفرد النصّ وخصوصيته، بحيث يستمدّ النصّ تفردّه من تحويل اللّغة، وأشكال التعبير والتّصوير وإمدادها تميّزاً من تجربة الذات، وطاقاتها الإبداعية، التي تُنشئ الشكل التعبيريّ المناسب للذات.

لقد جمع القدماء المادة اللغويّة من القرآن الحكيم، وبيّنوا مصارفها ودلالاتها، وحقّقوا معانيها، ممّا أثار جدلاً واسع النطاق بين طائفتين كبيرتين هما الأشاعرة والمعتزلة، من حيثُ مناطُ الاتفاق والاختلاف في المسائل، كما ظهرت على السّاحة فرقٌ أخرى شاركت في المعارك الكلامية بنصيب وافر كالشيعة والصوفية، وكان لها اجتهادات، جعلت تيار التأويل يقوى ويشتدّ على مرّ الزمن.

فما المقصود بالتأويل في النصّ القرآنيّ؟ وما أبعاده؟ وما موقفُ العلماء منه؟

قراءة في المفهوم

قال ابنُ فارس (ت395هـ):

(أول) الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أمّا الأوّل فالأول، وهو مبتدأ الشيء، والمؤنّثة الأولى، مثل أفعَل وفُعِل، وجمع الأولى أوليات مثل الأخرى. فأما الأوائل فمنهم من يقول: تأسيس بناء "أول" من همزة وواو ولام، وهو القول. ومنهم من يقول: تأسيسه من واوَيْن بعدهما لام.

سمّيت بذلك لأنّها أول ما صُلِّي. قال أبو زيد: كان الجاهليّة يسمّون يومَ الأحد الأوّل.

وأنشدوا فيه:

أَوَّمَلْ أَنْ أَعِيشَ وَأَنْ يَوْمِي بِأَوَّلِ أَوْ بِأَهْوَنَ أَوْ جُبَارِ

والأصل الثاني قال الخليل: الأيّل الذكر من الوُعول، والجمع أيائل. وإنّما سميّ أيلاً

لأنّه يُووَل إلى الجبل يتحصّن. قال أبو النّجم:

كَأَنَّ فِي أذْنَاهِمْ الشُّوْلُ مِنْ عَبَسِ الصَّيْفِ قُرُونِ الأَيْلِ

يُفَضُّ الْخِتَامَ وَقَدْ أَرَمَنْتَ وَأُحَدِّثُ بَعْدَ إِيَالٍ إِيَالًا

وَأَلْ يُوُولُ أَي رَجَع. قَالَ يَعْقُوبُ: يُقَالُ "أَوَّلُ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ" أَي أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ. قَالَ الْأَعْمَشِيُّ:

* أَوَّلُ الْحُكْمِ إِلَى أَهْلِهِ *...وَالْإِيَالَةُ السِّيَاسَةُ مِنْ هَذَا الْبَابِ، لِأَنَّ مَرْجَعَ الرَّعِيَةِ إِلَى رَاعِيهَا. قَالَ الْأَصْمَعِيُّ: أَلَّ الرَّجُلُ رَعِيَّتَهُ يُوُولُهَا إِذَا أَحْسَنَ سِيَاسَتَهَا. قَالَ الرَّاجِزُ:

* يُوُولُهَا أَوَّلُ ذِي سِيَاسٍ *

وَتَقُولُ الْعَرَبُ فِي أَمْثَالِهَا: "أَلْنَا وَإِيَلٌ عَلَيْنَا" أَي سُسْنَا وَسَاسْنَا غَيْرُنَا. وَقَالُوا فِي قَوْلِ لَبِيدٍ: ¹ بِمُؤْتَرٍ تَأْتَالُهُ إِبْهَامُهَا

وقال ابن منظور (ت711هـ): الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُوُولُ أولاً ومآلاً: رَجَعَ وَأَوَّلَ إليه الشيء: رَجَعَهُ. وَأُلْتُ عَنْ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ. وَفِي الْحَدِيثِ مِنْ صَامِ الدَّهْرِ فَلَا صَامَ وَلَا أَلَ. أَي لَا رَجَعَ إِلَى خَيْرٍ، وَالْأَوَّلُ الرَّجُوعُ. فِي حَدِيثِ خَزِيمَةَ السَّلْمِيِّ: حَتَّى أَلَ السَّلَامِيُّ أَي رَجَعَ إِلَيْهِ الْمَخ. وَيُقَالُ طَبَخْتُ التَّبِيدَ حَتَّى أَلَ إِلَى الثُّلُثِ أَوْ الرَّبْعِ أَي رَجَعَ؛ وَأَنْشَدَ الْبَاهِلِيُّ لَهْشَامَ مِنْ [البسيط]:

حَتَّى إِذَا أَمْعَرُوا صَفْقِي مَبَاءَتِهِمْ، وَجَرَدَ الْخَطْبُ أَنْبَاجَ الْجَرَائِمِ
أَلُوا الْجِمَالَ هَرَامِيْلَ الْعِفَاءِ بِهَا، عَلَى الْمَنَاقِبِ رُبْعٌ غَيْرُ مَجْلُومٍ
قَوْلُهُ أَلُوا الْجِمَالَ رُدُّوْهَا لِيَرْتَحِلُوا عَلَيْهَا...

وَأَوَّلَ الْكَلَامَ وَتَأَوَّلَهُ: دَبَّرَهُ وَقَدَّرَهُ، وَأَوَّلَهُ وَتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ "وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" أَي لَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ عِلْمُ تَأْوِيلِهِ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ عِلْمَ التَّأْوِيلِ يَنْبَغِي أَنْ يُنْظَرَ فِيهِ، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ لَمْ يَأْتِهِمْ مَا يُوُولُ إِلَيْهِ أَمْرُهُمْ فِي التَّكْذِيبِ بِهِ مِنَ الْعُقُوبَةِ، وَدَلِيلٌ هَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: "كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ". وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: "اللَّهُمَّ فَقِّهْنِي فِي الدِّينِ وَعَلِّمْنِي التَّأْوِيلَ". قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: هُوَ مِنْ أَلَ الشَّيْءُ يُوُولُ إِلَى كَذَا أَي رَجَعَ وَصَارَ إِلَيْهِ، وَالْمُرَادُ بِالتَّأْوِيلِ نَقْلَ ظَاهِرِ اللَّفْظِ عَنْ وَضْعِهِ الْأَصْلِيِّ إِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ لَوْلَاهُ مَا تُرِكَ ظَاهِرُ اللَّفْظِ... التَّهْذِيبُ: وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَهُوَ تَفْعِيلٌ مِنْ أَوَّلَ يُوُولُ تَأْوِيلًا وَثَلَاثِيَّةٌ أَلْ يُوُولُ أَي رَجَعَ وَعَادَ. وَسُئِلَ أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ التَّأْوِيلِ فَقَالَ: التَّأْوِيلُ وَالْمَعْنَى وَالتَّفْسِيرُ وَاحِدٌ. قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: يُقَالُ أُلْتُ الشَّيْءَ أَوَّلُهُ إِذَا جَمَعْتَهُ وَأَصْلَحْتَهُ فَكَانَ التَّأْوِيلُ جَمْعَ مَعَانِي أَلْفَاظٍ أَشْكَلَتْ بِلَفْظٍ وَاضِحٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ... اللَّيْثُ: التَّأْوِيلُ وَالتَّأْوِيلُ

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحُّ إلاّ ببيان غير لفظه... وأما قول الله عزّ وجلّ "هل ينظرون إلاّ تأويله يوم يأتي تأويله" فقال أبو إسحق: معناه هل ينظروه إلاّ ما يؤول إليه أمرهم من البعث، قال وهذا التأويل هو قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلاّ الله. أي لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه الأمر عند قيام الساعة إلاّ الله "والرأسخون في العلم يقولون آمنا به" أي آمنا بالبعث، والله أعلم؛ قال أبو منصور: وهذا حسن، وقال غيره: أعلم الله جلّ ذكره أن في الكتاب الذي أنزله آياتٍ محكماتٍ هن أم الكتاب لا تشابه فيه فهو مفهوم معلوم، وأنزل آياتٍ أحرمتشبهات تكلم فيها العلماء مجتهدين، وهم يعلمون أن اليقين الذي هو الصواب لا يعلمه إلاّ الله، وذلك مثل المشكلات التي اختلف المتأولون في تأويلها وتكلم فيها من تكلم على ما أداه الاجتهاد إليه، قال: وإلى هذا مال ابن الأنباري. وروي عن مجاهد "هل ينظرون إلاّ تأويله" قال: جزاءه. "يوم يأتي تأويله" قال: جزاؤه. وقال أبو عبيد في قوله "وما يعلم تأويله إلاّ الله" قال: التأويل المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه. وأولته صيرته إليه. الجوهري: التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته تأويلاً وتأولته بمعنى؛ ومنه قول الأعشى [الطويل]:

على أنها كانت تأولُ حَيْها، تأولُ رُبْعِي السَّقَابِ فأصْحبا

قال أبو عبيدة: تأولُ حَيْها أي تفسيره ومرجعه أي أن حَيْها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحّب فصار قديماً كهذا السَّقْب الصغير لم يزل يثب حتى صار كبيراً مثل أمه وصار له ابن يصحبه. والتأويل عبارة الرؤيا. وفي التنزيل العزيز: "هذا تأويل رؤياي من قبل". وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة؛ قال ابن بري: ومنه قول عامر بن جُوَيْن [المتقارب]:

كَرْفِنَةِ الغَيْثِ ذاتِ الصَّبِي (م) رتأتِي السَّحابِ وتأتألهَا

وفي حديث الأحنف: قد بَلُونَا فلاناً فلم نجده عنده إيالة للملك، والإيالة السياسة؛ فلان حسن الإيالة وسيء الإيالة؛ وقول لبيد [الكامل]: صَبُوحِ صَافِيَةٍ، وَجَدْبِ كَرِينَةٍ بِمُؤْتَرٍ تَأْتَألهُ إِيهاهُمَا

قيل هو تفتله من ألت أي أصلحت، كما تقول تفتاله من قلت، أي تصلاحه إِيهاهُمَا؛ وقال ابن سيده: معناه تصلحه، وقيل: معناه ترجع إليه وتعطف عليه. ومن روى تأتأله فإنه أراد تأتوي من قولك أويت إلى الشيء رجعت إليه...

وقال الراغب الأصفهاني (ت 502هـ):

أول: التَّأْوِيلُ من الأول أي: الرجوع إلى الأصل ومنه الممثل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشئ إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا، ففي العلم نحو: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وفي الفعل كقول الشاعر: * وللنوى قبل يوم البين تأويل²

وقوله تعالى: (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله تعالى: (ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً) قيل: أحسنُ معنيً وترجمةً، وقيل: أحسنُ ثواباً في الآخرة. والأول: السياسة التي تُراعى مآلها، يقال: أول لنا وأيل علينا... فالأول هو الذي يترتب عليه غيره ويستعمل على أوجه: أحدها: المتقدم بالزمان كقولك عبد الملك أولاً ثم منصور. والثاني: المتقدم بالرياسة في الشئ وكون غيره محتديا به نحو الأمير أولاً ثم الوزير. والثالث: المتقدم بالموضع والنسبة كقولك للخارج من العراق³. ويتبين من أقوال أكابر أئمة اللغة:

[الخليل (175هـ)، والليث (180هـ)، وأبو عبيدة (309هـ)، والأزهري (370هـ)، والجوهري (393هـ)، وابن فارس (395هـ)، وأبو منصور (429هـ)، وابن سيده (458هـ)، والراغب الأصفهاني (502هـ)، وابن الأنباري (577هـ)، وابن الأثير (606هـ)، وابن منظور (711هـ)، والفيروز آبادي (817هـ)] أن التأويل مبنيٌ يحمل في طياته معاني الرجوع والتحول والرد إلى الغاية المرادة والصرف والعاقبة والسياسة التي تراعى المآل والجمع والإصلاح والجزاء. ويستعمل على أوجه: المتقدم بالزمان، والمتقدم بالرياسة في الشئ وكون غيره محتديا به، والمتقدم بالموضع والنسبة .

وقد جاء استعمال لفظ التأويل في النص القرآني الكريم في سياقات متنوّعة جمعها ابن الجوزي (597هـ) في خمسة أوجه:

- أحدها العاقبة، ومنه قوله تعالى في الأعراف: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ" (الأعراف: 52) يعني عاقبة ما وعد الله تعالى، وفي يونس "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ" (يونس: 39). والثاني: اللون، ومنه قوله تعالى في يوسف: "قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ" (يوسف: 37)، ويعني بألوانه. والثالث: المنتهين، ومنه قوله تعالى في آل عمران: "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" (آل عمران: 7)، يعني ابتغاء منتهى ملك محمد وأمته، وذلك حين زعم اليهود، حين نزل على النبي صلى الله عليه وسلم فواتح السور، أنها

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

من حساب الجمّل، وأن ملك أمته على قدر حساب ما أنزل الله عليه من الحروف. والرابع: تعبير الرؤيا ومنه قوله تعالى في سورة يوسف: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ". (يوسف:6)، وفيها: "أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (يوسف:45)، وفيها: "وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ". (يوسف:101). والخامس: التحقيق ومنه قوله تعالى: "هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ". (يوسف:100).⁴

ويتبين من خلال هذه الأوجه أن الدلالة الاستعمالية في النصّ القرآنيّ تفيد ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وذلك إما لمعنى عمليّ يقصد به شيء في المستقبل يقع في المآل تصديقا لخبر أو رؤيا. وإما لتفسير معنى متشابه حصل الخفاء فيه بسبب الاحتمال. وكان البحث عن حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإزالة ما فيه من احتمال في سياقات النصّ الشرعيّ مسلكا علميا موصّلا لبناء مفهوم التأويل وتأسيس قوانينه وقواعده.

لقد ابتدأ الإمام ابن إدريس الشافعيّ (ت204هـ) تأسيس قانون التأويل في المنهج الأصوليّ من خلال تدبير ثنائية الرأى والحديث بتقعيد وسطيّ جامع منطقيًا بين ضرورة اعتبارهما، مع تحديد الأدلة الشرعية، وطرق استنباط الدلالة منها. وهو في عمله الاجتهاديّ ذلك كان يقعد للعقل المسلم كيفية التعامل مع النصّ الشرعيّ قرآنا وسُنّة، بمعياريّ عليّ بقي التعامل من الانحراف والزّيع والوقوع في الفتنة.

وقد انطلق في تحديد مشروعه الاجتهاديّ التأويليّ من تحديده مفهوم البيان باعتباره اسما جامعا لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فقال: "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدّهم الله به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أنّ عليهم صلاة وزكاة وصوما وحجّا، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن.. ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبينّ هو كيف على لسان نبيّه مثل عدد الصلاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه. ومنه ما سنّ رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مما ليس لله فيه نص حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله، صلى الله عليه وسلم، والانتفاء إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل. ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم."⁵ فعلى أساس التمييز بين المبيّن القطعيّ والمبيّن الظنيّ حدّد القواعد اللغوية والشرعية، التي يتوصّل بها إلى فهم المعاني الشرعية واستنباطها من أدلّتها الكليّة والتفصيليّة.

التأويل عند علماء الأصول

ارتبط مفهوم التأويل عند الأصوليين بدراساتهم للدلالات اللغوية الواضحة والخفية والمنطوقة والمفهومة في النص الشرعي، وباستثمارهم لمقاصده على أساس قواعد علمية مستمدة من منطق اللغة والتشريع والاجتهاد العقلي. وقد عرف هذا الاستمداد تطورا معرفيا من حيث تحديد المناهج الأصولية وقواعدها العلمية بعد الشافعي، رضي الله عنه، وذلك تجاوبا مع التفاعلات الحضارية والتحولت التاريخية السياسية والعلمية التي أنتجت اتجاهات تأويلية كثيرة شكّلت آراء واتجاهات ومدارس من النظر العقلي في النص الشرعي⁶. وإذا كان الشافعي لم يُعط تعريفا محددا للتأويل، فإنه قد أشار في عدة مواضع أنه مرتبط بلغة النص الشرعي، وذلك من خلال إدراكه أن أسباب الاختلاف في فهم النص وتأويله تنحصر في وجوه الفهم اللغوي أو الإبلاغي لأن "لسان العرب أوسع الألسنة مذها وأكثرها ألفاظا ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"⁷. ومن تلك المواضع قوله في سياق كلامه عن العلم أنه "علمان: علم عامة لا يسع بالغا، غير مغلوب على عقله، جهله (...). مثل الصلوات الخمس، وأن الله فرض على الناس صوم شهر رمضان وحج البيت إذا استطاعوه وزكاة في أحوالهم، وأنه حرم عليهم الزنا والقتل والسرقه والخمر (...). وهذا العلم العام الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا يجوز فيه التنازع"⁸. فهو يقرر أن المعلوم من الدين بالضرورة والواضح من الأحكام لا ينبغي التنازع والاختلاف فيه كما لا ينبغي صرفه عن معناه الظاهر منه.

وفي معرض بيان النوع الثاني من العلم أنه: "ما ينوب العباد من فروع الفرائض، وما يُخصّ به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نصّ كتاب، ولا في أكثره نصّ سنة، وإن كانت في شيء منه سنة، فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرَك قياسا"⁹. فما لا نصّ فيه يحتمل التأويل ويستدرَك قياسا على ما فيه نصّ، وذلك على اعتبار أن التأويل سبيلٌ للكشف عن المعاني، لا يلجأ إليه إلا حين تدعو الضرورة إلى ذلك.

من خلال ما تقدّم يُقدّم الشافعي منهجا للتعامل مع الألفاظ المحتملة للتأويل في استنباط الأحكام للشرعية، فيعتمد المؤول إلى البحث في أن "يستدلّ على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقوال السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت. ولا يمتنع من الاستماع مما خالفه، لأنّه قد يتنبّه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب".¹⁰ ويتّضح أنّ الشافعيّ، قد كشف عن إشكاليّة التأويل وارتباطها بمنطق النصّ الشرعيّ وبمنطق اللّغة والمؤوّل الذي يتدبّر النصّ الشرعيّ ويتفكر فيه. فكان هذا الكشف لبنة من اللبّينات التي أسهمت في بناء قاعدة التأويل عند الأصوليين، وتمييزها عن اتّجاه التأويل في مجال علم الكلام والعقائد والفلسفة والتصوّف والأدب...¹¹

ومن التعاريف الاصطلاحية، التي يلحظ فيها تطوّر التعريف، قول الجويني إمام الحرمين (ت478هـ)، إن التأويل "ردّ الظاهر إلى ما إليه مألّه في دعوى المؤول. وإنما يُستعمل إذا علّق بما يتلقّى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً"¹². وهو يظهر أنه مستمدّ من الدلالة اللغوية بمعنى الإرجاع والتصبير، كما أنّه مستمدّ من الدلالة الاستعماليّة في النصّ القرآنيّ الكريم (حقيقة ما يؤول إليه الكلام). وإذا كان هذا التعريف رصد فقط عملية التأويل بكونها قيام المؤول برّد الظاهر المحتمل على حقيقته التي يؤول إليها، فإن التعريف الذي يقدمه الغزالي مشيراً فيه إلى أهمية اشتراط الدليل واشتراط الرّجحان في المعنى المؤول إليه على المعنى الظاهر، إذ يقول: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر".¹³

وقد عرفه سيف الدين الأمديّ (ت631هـ) في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" بأنه "من حيث هو تأويل مع قطع النظر على الصحة والبطلان حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له. وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده".¹⁴ فتضمن إذا تعريف التأويل على الإطلاق ثم تمييز الصحيح منه باشتراط الدليل دون تقييد ليعم القطعيّ والظنيّ.

وإذا كانت التعاريف المتقدمة جارية على مذهب المتكلمين الأصوليين في تقسيمهم للدلالات اللغوية، فإن الأصوليين الحنفية كذلك عرفوا التأويل تعريفاً تردّد في كثير من مصنفاتهم، تعرّضوا له عند تقسيمهم للفظ بحسب اللغة والصيغة "باعتبار وضعه إلى خاصّ وعامّ، مُشترك ومُؤوّل"،¹⁵ أو أنه "ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي، وأورد عليه بأنه قد لا يكون من المشترك، وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي"،¹⁶

واختلف في إضافة المؤول إلى تقسيم اللفظ باعتبار الوضع، حيث ذهب فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت482هـ)، إلى أنه قسم منفرد بدليل أن "الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة"¹⁷؛ أي أن دلالة المؤول بعد التأويل دلالة لفظية. فالمؤول كما قال يحيى بن قراجا الزهاوي (ت942هـ) "يكون دالاً بعد التأويل على ما يحمل عليه بطريق المجاز. ودالاً يخرج عن الدلالة باللفظ إلى الدلالة من غير اللفظ. لأنّ دلالة المجاز لفظية بلا خلاف، والدلالة اللفظية دلالة بالصيغة"¹⁸

وذهب عبيدالله بن مسعود بن محمود (صدر الشريعة الأصغر) (ت747هـ) إلى أنه ليس قسماً منفرداً بدليل أنه "ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد"¹⁹،، بمعنى أنّ المؤول "ولو من المشترك ليس باعتبار الوضع بل عن رفع إجمال بظني في الاستعمال"²⁰. وقد حاول الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت792هـ) التوفيق بين هذين المذهبين مبيناً أن المشترك لغة "موضوع لمعانٍ متعدّدة يحتمل كلّ منها على سبيل البديل، فإذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج من أقسام النّظم صيغة ولغة أي وضعاً، بخلاف ما إذا حمل عليه بقطعي، فإنّه يكون تفسيراً لا تأويلاً بقياس أو خبر واحد، فإنّه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النّظم صيغة ولغة، وكذا لم يكن مشتركاً بل خفياً أو مجملاً أو مشكلاً فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني"²¹.

وإذا كانت تعاريف المتكلمين والحنفية تبين أن التأويل ظاهرة لغوية متسعة باتساعها ومرتبطة بإبلاغها ومراعية لمنطقها ومتبعة لمنطق الشرع ومقاصده جملة وتفصيلاً، فإنّ التأويل أعمّ من أن يقصر على المشترك، أو أن يقصر كما قال أبو الوليد ابن رشد (ت595هـ) على "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أولاً حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"²².

ولكي ينتقد تقي الدين أبو العباس بن تيمية (ت728هـ) هذه التعاريف المتقدمة، رأى أن لفظ التأويل "فيه اشتراك بين ما عناه في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف وبين إصلاح طوائف من المتأخرين فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل، اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن"²³. فمبَيَّر بين ما عناه التأويل في النّصّ القرآنيّ الكريم، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ومنهم الأصوليون، وبين اصطلاح طوائف من السلف وحصره في معنيين:

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآني (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

"أحدهما؛ تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء تقريبا أو مترادفا، وهذا، والله أعلم، هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله. ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير.

والمعنى الثاني في لفظ السلف، وهو الثالث في مُسَمَّى التَّأْوِيل مطلقا هو نفس المراد بالكلام، فإنَّ الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الشئ المخبر به. وبين هذا المعنى والذي قبله "بون"، الذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي. وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية أو مستقبلية فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها".²⁴

الأمر الذي يتيح تفريقا آخر بين الإحاطة بعلم النصّ القرآني الكريم وإتيان تأويله انطلاقا من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَاَلَمْ يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: 39)، الذي يبيّن "أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتيهم تأويله وأن الإحاطة بعلم القرآن ليست إثبات تأويله، فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به، وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به؛ فمعرفة الخبر هي تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله".²⁵.. فالتأويل إذا "الحقيقة الخارجية وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية".²⁶

فهناك فرق بين المعنى والتأويل، المعنى هو معرفة الصورة العلمية، أما التأويل فهو "الحقائق الثانية في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار، إلا أن يكون المستمع قد تصورهما، أو قد صور نظيرها بغير الكلام وأخبار لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك".²⁷

وهذا يقتضي أنّ النصّ القرآنيّ الكريم منزل من عند العزيز الحكيم ليفهم ويتدبر ويتفكر فيه محكمه ومتشابهه، وإن لم يعلم تأويله بالمعنى المتقدم، والذي على أساسه ميّز ابن تيمية بين رأيين بخصوص تأويل النصّ القرآنيّ الكريم "قوم يقولون إنه لا يعلمه إلا الله، وقوم يقولون: إن الراسخين في العلم يعلمونه، وكلتا الطائفتين مخطئة، فإن هذا التأويل في كثير من المواضع- أو أكثرها وعامتها- من باب تحريف الكلام عن مواضعه من

جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب.²⁸ أي أن خطأهم تابع من ظنهم أن تلك التعاريف المتقدمة هي معنى التأويل في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. (آل عمران 7).

واختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، وهل "الراسخون" معطوف على اسم "الله" بمعنى إيجاب العلم لهم بتأويل المتشابه، أم هم مستأنف ذكرهم، بمعنى الخبر عنهم أنهم يقولون: آمناً بالمتشابه وصدقنا أن علم ذلك لا يعلمه إلا الله.²⁹

والتردد حاصل فيها في الوقف بين أن يكون على لفظ الجلالة أو على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا﴾. فإذا كانت الواو للاستئناف، فالمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وحده، والوقف تام على لفظ الجلالة. وإذا كانت عاطفة فالمتشابه يعلم تأويله الراسخون في العلم أيضاً ولا وقف على لفظ الجلالة.

على أن القول، بأن الواو استئنافية هو قول عمر بن الخطاب وابن عباس وعائشة وعروة بن الزبير وابن مسعود وأبي بن كعب وعمر بن عبد العزيز وجمهور العلماء، واستدلوا بأدلة متنوعة منها:

إن الله تعبدهم بما لا يعلمون وهو المتشابه كما تعبدهم من دينه بما لا يعلمون. .
 ذم مبتغي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً، ثم إن وجود الذين في قلوبهم زيغ ويتبعون المتشابه يبتغون تأويله يقتضي وجود قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون في العلم القائلون "كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا".
 دلالة الاستقراء في النص القرآني الكريم، أنه تعالى إذا نفي عن الخلق شيئاً وأثبتته لنفسه، أنه لا يكون له في ذلك الإثبات شريك كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّئُهَا لِوَفْعِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. (الأعراف: 187).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾. (النمل: 65).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ
الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. (القصص: 88).

ولو كان الواو للعطف لم يكن لقوله تعالى: ﴿كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فائدة ولو أراد
عطف الراسخين لقال: ويقولون أمانا.

أما القول بأن الواو عاطفة، فهو ثابت عن ابن عباس أيضا ومجاهد بن جبر وجماعة
من العلماء.³⁰

إنّ ما يُستخلص من التعاريف السابقة أن الأصوليين قد حدّدوا مجالَ التأويل
وأصوله وشروطه وأنواعه واتجاهاته، وأبرزوا علاقاته بالاجتهاد البياني والاجتهاد
الاستنباطي والاجتهاد المقاصدي، وإن ركّزوا في تحديدهم ذلك وإبرازهم هذا على الوجهة
اللغوية وارتباطها بإفادة الحكم الشرعي ومقصده، فإنهم قد أسسوا منهجا تأويليا شكّل
قاعدة اجتهادية في الوحي بالبيان في القطعيّات الواضحة وبالترجيح في الظنّيّات المحتملة
بالاستناد إلى الأدلة العلمية القوية، المستمدّة من الشرع واللغة والعقل. وبهذا وضعوا
قانونا للتأويل منضبطا في التعامل مع الوحي القرآني والحديث النبوي لا يقف عند حدود
ما يوحي به منطق اللغة في الظاهر من معنى، بل يتجاوزه إلى ما يفيد الدليل العلمي من
معنى آخر يصبح راجحا معمولا به.

والتأويل الأصولي بأبعاده المعرفية المتعددة اللغوية والمقاصدية يتجاوز عمليا في
منهج فهم النصّ الشرعيّ مشكل ثنائية التأويل والتفسير عند علماء التفسير الذين فرّقوا
بينهما من حيث إنّ التفسير متعلّق بتفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالسنة وأقوال
الصحابة والتابعين، ومرتببط بكشف معاني ألفاظ القرآن ومفرداته وبالرواية والاتباع
والسمع، وأنّ التأويل متعلّق بالاستعمال في كشف ما انغلق من المعاني وترجيحها وبكونه
دراية واستنباطا واستدلالات.³¹

وذلك أن التأويل الأصولي يفيد ضرورة الجمع بينهما، وأنه لا مطمع للوصول إلى
تأويل صحيح إلا بتفسير صحيح، ولا مطمع للوصول إلى تفسير صحيح، إلا بتأويل صحيح،
فيكون كل تأويل تفسير وكل تفسير تأويل ما تم اعتماد القواعد العلمية المميزة للمعنى
المناسب للنص الشرعي، ومقاصده عن المعنى المحظور المخالف للشرع. فجماع التأويل
والتفسير اتباع الميزان الشرعي والعقلي في بيان معاني الوحي ومقاصده، واستنطاق آياته،
واستنباط الأحكام، والحكم والمصالح منها. فالبيان والكشف والاستنطاق آليات منهجية

تؤلف بين مفهومي التأويل والتفسير باعتبار أنّ كليهما متعلّق ببيان المعاني الواضحة والخفية، الظاهرة والباطنة، وأنّ كليهما عمل عقليّ متّجه نحو النصّ الشّرعيّ منوط بتدبّره، وتبليغ واضحاته، وكشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به. وانطلاقاً من وحدتهما الموضوعية المتمثّلة في لغة النصّ الشّرعيّ ومقاصده الوجودية والمعرفية والقيمية، يمكن استنتاج أنّ التفرقة بينهما ثم تفضيل التفسير على التأويل، بناء على أساس أن لكل واحد منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، تفرقة وتفضيلاً يصعب تسويغهما علمياً ومعرفياً، بأدلة مستقلة عن تأثير واقع العلم وواقع الأمة، تحت حكم الأمويين والعباسيين في جعل التأويل الكلاميّ والفلسفيّ والصوفيّ ينحو نحو قرارات لُوحظ عليها مخالفتها لمنهج السلف، في قضايا عقديّة وتعبديّة مخالفة، أثمرت نفورا من المنهج التأويلي، ومضادة له، اتّجهت نحو تقديم المنهج التفسيري للابتعاد عن أخطاء تأويلية . ولا يخفى أنّ الانحراف المعرفيّ الذي وقع عند بعض الطوائف المذهبيّة والدينية كالمعتزلة والروافض، والخوارج والمشبهة وغلاة الشيعة والمتصوّفة في استنطاقها للنصوص القرآنية -وتسبّب في انفراط عقد الأمة- مرده إلى بعض التأويلات التافهة والتّمحّلات البعيدة المستكرهة، التي لم تلتزم بجوهر التفرقة بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، ووضعهما في الإطار المعرفي الصحيح، الذي يُراعي مقتضيات المنهجية العلمية في المقاربة.³²

من هنا يمكننا القول إنّ مكنن إشكالية التأويل في الثّراث العربيّ الإسلاميّ يُعزى أساساً إلى القراءة الموجّهة المغرضة التي تتوسّل بأدوات غير منهجية؛ تطمح إلى افتعال هذا التعارض المتوهّم بين النّقل والعقل؛ ومن الغريب أن تتكلّف بعض الطوائف المذهبيّة في تعميق الهوة بين التفسير والتأويل، بيد أنّ النّظرة التكامليّة لمعضلة النّقل والعقل هي التي تُفضي إلى القراءة التّأويليّة الواعيّة والمنضبطة، وهذا ما أوماً إليه أبو حامد الغزالي قائلاً: "بين المعقول والمنقول تصادمٌ في أول النّظر وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتّلفيق".³³

يقول ابن تيمية: "ثم إنه بسبب تطرق هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية ثم الفلاسفة ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك. وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة، فإنهم فسروا القرآن بأنواع لا يقضي منها العالم عجبه".³⁴ فكانت هذه الأخطاء

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

في الدليل والمدلول حسب تتبّع ابن تيمية من أسباب الاختلاف في التفسير وتأويل كلام الله ورسوله، صلى الله عليه وسلم، على غير تأويله وبغير ما أريد به.

ويفيدنا هذا التتبّع في كونه يبرز أسباب رفض فعل التأويل، في مقابل قبول فعل التفسير. لكن المنهج التأويلي الذي قدمه الأصوليون باعتباره اجتهادا صادرا من أهل العلم بقواعده وفي محله، ينفي رفض فعل التأويل لمجرد حدوث تأويلات خاطئة في مسالك علمية محدّدة. ويثبته منهجا معرفيا ضروريا لعملية الفهم والتدبر المنضبطة بمنطق الشّرع ومنطق اللّغة في تثوير النصّ الشّرعّي. فالتأويل الأصولي مدخل للبحث عن كون التأويل بحثا منهجيا في قضايا معرفية متداخلة، ذات أبعاد دلالية ومقاصد عقديّة ولغوية وفلسفية وحضارية تتفاعل مناهجها لبيان مقاصد الوحي، وكشف معانيه المحكمة، وإظهار خفايا ما أودعه مُرثّله سبحانه بالتدبر والتعقل والتذكّر والتفكّر.

إشكالية التأويل في التراث المعرفي الإسلاميّ

وقد نضح إشكال التأويل في التراث المعرفي الإسلاميّ مع أهل الكلام والفلسفة، في سياق الاختلاف حول العلاقة بين العقل والنقل، وأيّهما أساس للآخر، بناءً على فرضية أنّ النّقل بيان لا يفيد القطع العلميّ لظنيّة أدلّته في مباحث العقيدة والفلسفة، بينما العقل أساس البرهان، وأدلّته قطعية. يتوجّب الاعتماد عليهما للوصول إلى يقينيّات في تلك المباحث. ولذا نجد منهج المعتزلة يقضي باتّفاق العقل والنقل، وإن اختلفا يُؤخذ العقل، ويؤوّل النقل. ونجد منهج الأشاعرة يقضي بأصلية النقل للعقل، فلا يسرح العقل إلّا فيما سرحه النّقل. ونجد منهج الفلاسفة يقضي بأسبقية العقل على النّقل في معرض اختلافهم حول كون الفلسفة والدين متّفقيّن في المنهج والغاية، أو تباين منهجهما، واتّفاق غايتهما، وهي تحقيق السعادة. ونجد أهل التّصوّف قد انتهجوا الجمع بين علوم العقل وعلوم القلب لتجاوز ما يروونه من تعارض بين الشريعة والحقيقة وبين العلوم العقلية والعلوم الدينية.

والغزالي يحدثنا في كتابه قانون التأويل عن هذا الخلاف التأويلي عن خمس فرق وهي:

الأولى: وهم الذين جرّدوا النّظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق، القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع. فهؤلاء صدّقوا بما جاء به النّقل تفصيلا وتأصيلا، وإذا شوّفوها بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفوا تأويلا، امتنعوا وقالوا: إنّ الله قادر على كل شيء.

الثانية: تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجرّدوا النَّظْرَ إلى المعقول ولم يكثرثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قَبْلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أنّ ذلك صورته الأنبياء، وأنه يجب عليهم التّزول إلى حدّ العوامّ، وربّما يحتاج أن يذكر الشّيء على خلاف ما هو عليه. فكّل ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل، فهؤلاء غلّوا في المعقول حتى كَفَرُوا الأنبياء، عليهم الصّلاة والسّلام، إلى الكذب من أجل المصلحة.

الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً فطال بحتمهم عنه، وضعف عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة في بادئ الرأي، وأول الفكر المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه، وكذبوا روايته إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شقَّ عليهم تأويله جحدوه حدراً من الإبعاد في التّأويل، فأروا التّوقُّف عن القَبول أولى من الإبعاد في التّأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في ردِّ الأحاديث الصّحيحة المنقولة عن الثّقات الذين بهم وصل الشّرع إلينا.

الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة وتطرّفوا عن المعقول ولم يغوصوا فيه فظهر لهم التّصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لما لم يكثر خوضهم في المعقول ولم يغوصوا فيه، لم يتبيّن عندهم المحالات العقلية، لأنّ المحالات بعضها يدرك بدقيق النَّظْر وطويله الذي نبني على مقدمات كثيرة متوالية، ثم انضاف إليه أمرٌ آخر وهو أنّ كلّ ما لم يعمّ استحالته حكموا بإمكانه، ولم يعلموا أنّ الأقسام ثلاثة: قسم علم استحالته بالدليل، وقسم علم إمكانه بالدليل، وقسم لم يعلم استحالته ولا إمكانه.

الخامسة: الفرقة المتوسّطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كلّ واحد منهما أصلاً مهمّاً، المنكرة لتعارض العقل والشّرع، وكونه حقّاً ومن كذب العقل فقد كذب الشّرع؛ أي في العقل عرف صدق الشّرع ولولا صدق العقل لما عرفنا الفرق بين النّبّي والمنتبّي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشّرع وما ثبت الشّرع إلاّ بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة المحقّقة وقد نهجوا منهجاً قويمًا، إلاّ أنّهم ارتقوا مُرتقياً صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا سبيلاً شاقّاً، فلقد تشوّقوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكاً ما أوعرّه.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

وباختيار الغزالي الجمع بين المنقول والمعقول واعتبار كلّ واحد منهما أصلاً مهماً، يحدّد مفهوم التأويل الصّحيح الذي يتوجّب العمل به بالبرهان العقليّ، في معرفة الحق من النصّ الشرعيّ بناءً على أنّ المعرفة العقلية الحقة لا تكذب بالشرع.

"بين المعقول والمنقول تصادم في أول النّظر. وظاهر الفكر، والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد لنظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً، والمنقول تابعاً فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلاً والمعقول تابعاً، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً، ويسعى في التآليف والتوفيق بينهما."³⁵

وفي سياق تأكيد التوافق بين المعقول والمنقول وبيان ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال، وضع ابن رشد قانونه للتأويل فقال: "إذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق فإنّنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النّظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يصاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا فإنّ أدي النظر البرهانيّ إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا. فإن كان موافقا فلا قول هناك. وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله."³⁶

وإذا كان الفقيه المؤول، حسب ابن رشد، يعمل على إخراج الدلالة اللفظية من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير إخلال بعادة لسان العرب في التّجوّز فإنه "كم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان فإنّ الفقيه إنّما عنده قياس ظنيّ، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أنّ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي."³⁷

وما أحجم عنه ابن رشد في تحليل المعرفة المقاصدية استلهمه أبو إسحاق الشّاطبيّ اللّخميّ (ت790هـ) في تأسيسه لبرهانية المقاصد في شكل منهجيّ علميّ، يتجاوز ما وقف عنده الدرس الأصوليّ من التّركيز على الدلالات اللّغوية إلى استفراغ الوُسع في البحث عن الكليّات المقاصدية³⁸ والتّقييد لها من حيث إنّها قانون مكمّل للمنهج الأصوليّ، ومتّممّ بناءه بالجمع بين الأصول والمقاصد في صياغة علمية دافعة للتّضادّ والتّعارض بين الآليات

المعرفية للبيان والبرهان والعرفان بحيث يقيمهم على قاعدة التكامل المحقق لمقاصد الوحي الإلهي الكليّة والضرورية.

إن ما قدمه الشاطبي في البحث المقاصدي معالم منهجية تكشف أسس مفهوم للنص الشرعي تكون قاعدة لبناء مفهوم التأويل، وإطاراً مرجعياً معرفياً لفلسفته. وعليه يمكن استنتاج أن الرؤية المقاصدية يمكن أن تُسعف في الخروج من مفهوم النص الشرعي، إلى علم النص الشرعي، ومن التجزيئية للنص القرآني، إلى النسقية القرآنية وبناءها لمفهوم التأويل. وقد احتل كتاب المقاصد هذا بجملته، وهذا القسم منه على وجه الخصوص المكانة الأولى بين كتب المقاصد ومباحثها النادرة. وقد بُذلت جهود متأخرة في هذا الموضوع، منها: "مقاصد الشريعة الإسلامية" للطاهر بن عاشور، و"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" لعلال الفاسي، و"المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" ليوסף عالم، و"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" لأحمد الرّيسوني، و"الشاطبي ومقاصد الشريعة" لحمّاد العبيدي، وتعرض لها أيضاً المؤلفون في المصالح. من مثل مصطفى زيد في: المصلحة في التشريع الإسلامي" ومصطفى شلي في "تعليل الأحكام" والبوطي في "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" وحسين حامد حسان في "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي".

بين التفسير والتأويل: واختلفت أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعاً لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية، فتوسّع توسّعاً كبيراً في شرح الآيات المتصلة بهذه المعاني، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية، فتوسّع توسّعاً كبيراً في هذه النواحي، وهكذا من توسّع في القصص والأخبار، ومن توسّع في الأخلاق والتصوّف والمواعظ وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك.

والناظر في التعريفات المتداولة لمفهوم التفسير والتأويل عند كل المفسرين وعلماء القرآن سيجد نفسه أمام طائفة متنوعة من التعريفات تتسم أحياناً بالتداخل فيما بينها، وسيجد صعوبة في تبيين الحدود والفواصل المعينة لمجال اشتغال المفهومين المدروسين في أحيان أخرى؛ فتارةً يعرف التفسير عند البعض بما يعرف به التأويل عند البعض الآخر. وتارةً يحصل عكس ذلك.³⁹

ونقل السيوطي عن أبي نصر القشيري قوله: "التفسير مقصور على السماع، والاتباع، والتأويل مقصور على الاستنباط؛ فالتأويل ما استنبطه العلماء من معاني الخطاب من خلال ما وضع وظهر من جهود المفسرين للنص."⁴⁰

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

ووجهة النظر هذه تؤكد كون التعامل مع النصّ يجتاز مراحل ثلاثاً: مرحلة فهم النصّ (compehension)، ثم تفسير النصّ (interpretaian)، ثم التطبيق (application). والفرقة بين التفسير والتأويل تلزمها مُكنة معرفية، وُعْدَة تفسيرية تتجاوز حدود الجاهز في التفسير، وتتخطى عَتَبَة القراءة السطحيّة للنصّ القرآنيّ التي تكتفي بالإبلاغ والإخبار، إلى معايشة علمية، ومخالطة فكريّة وروحيّة.⁴¹ وإلى هذا أشار محمد حسين الذهبي في قوله: "وكأنّ التفرقة بين التفسير والتأويل أول معضل استعصى حلّه على كثير من الناس إلاّ من سعى بين يديه شعاعٌ من نور الهداية والتوفيق."⁴²

التفسير هو البيان والكشف، وقيل هو مقلوب "السفر" يُقال: أسفر الصباح: إذا أضاء.⁴³

والتفسير هو التّصريح بعد الإبهام، وسماه ابن مالك وآخرون "التبيين" (أنوار الربيع 6/123)، وأدخله السّجلماسيّ في جنس التوضيح.⁴⁴ وقد اختلف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل، وفي تحديد النسبة بينهما:

1- قال أبو عبيدة (ت213هـ) وطائفة: هما بمعنى واحد، وعليه فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كالإمام ابن جرير وغيره.⁴⁵

2- قال الراغب الأصفهاني: التفسير أعمُّ من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يُستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها⁴⁶ (فالتفسير إمّا أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام، أو في تبين المراد وشرحه؛ كقوله - تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: 43]، وإمّا في كلام مضمّن بقصّة لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها؛ نحو قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾ [التوبة: 37]

وأما التأويل، فإنّه يُستعمل مرّةً عامّاً، ومرّةً خاصّاً، نحو (الكفر) المستعمل تارةً في الجحود المطلق، وتارةً في جحود الباري خاصّة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحقّ تارة، وإمّا في لفظ مُشْتَرَك بين معانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجدّ والوجد والوجود.⁴⁷

3- قال الماتريدي (ت333هـ) التفسير: القطع على أنّ المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنّه عني باللفظ هذا، فإنّ قام دليلٌ مقطوعٌ به، فصحيح، وإلاّ فالتفسير بالرأي

وهو المنتهي عنه، والتأويل ترجيحُ أحدِ المحتملات بدون القطع والشهادة على الله⁴⁸، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

4- وقال قوم: التفسير بيان وضع اللفظ: إما حقيقةً وإما مجازاً، كتفسير الصراط (بالطريق) والصَّيْب (بالمطر)، والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذاً من الأوّل، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبارٌ عن حقيقة المراد، والتفسير إخبارٌ عن دليل المراد؛ لأنّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك: قوله - تعالى - ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَادِ ﴾ [الفجر: 14]، تفسيره: أنّه من الرّصد، يقال: رصدته؛ أي: رقبته، والمرصاد: مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة، والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلّة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة⁴⁹، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.

5- وقال قوم: التأويل: صرف الآية إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط، فقد رخص فيه لأهل العلم، أما التفسير: هو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها، فلا يجوز إلاّ بالسّماع بعد ثبوته من طريق النقل⁵⁰ وعليه فالنسبة بينهما التباين أيضاً.

6- وقال قوم: التفسير يتعلّق بالرواية، والتأويل يتعلّق بالدراية⁵¹ والنسبة بينهما التباين أيضاً.

7- وقال قوم: ما وقع مبيّناً في كتاب الله، ومعيناً في صحيح السنة، سمي تفسيراً؛ لأنّ معناه قد وضح وظهر، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره؛ بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعدّاه، والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آيات العلوم.⁵²

8- وقال قوم: التفسير: بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل: هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخّرين⁵³، وقد نبّه إليه الإمام الألويسي في مقدّمة تفسيره.

ولعلّ أظهر الأقوال وأولاهما بالقبول: هو أنّ التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية؛ وذلك لأنّ التفسير معناه الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله - تعالى - لا يُجرّم به إلاّ إذا ورد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي، وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع،

وخالطوا رسولَ الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم.

وأما التأويل، فملحوظٌ فيه ترجيح أحدٍ محتملات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصَّل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السيِّاق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كلّ ذلك⁵⁴.

قال الإمام الزركشي: قال أبو نصر القشيري: (ت524هـ) ويُعتَبَر في التفسير الاتباع والسَّماع، وإنّما الاستنباط فيما يتعلَّق بالتأويل⁵⁵.

قال الزُّركشي (ت745هـ): وكأنَّ السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييزُ بين المنقول والمستنبط؛ ليحمل على الاعتماد في المنقول، وعلى النَّظر في المستنبط، تجويزًا له وازديادًا، وهذا من الفروع في الدين⁵⁶.

خاتمة:

وحيثما ينظر الباحث بعد ذلك في التأويل في المجال الإسلاميّ فإنه يرى أن نفس التيارات التأويلية هي نفسها ما يمكن العثور عليه في المجال الإسلاميّ، فهناك ممثلون للتزعة العرفية، وهم الحنابلة والظاهرية، ومؤوِّلو الدلالة الخاضعة لمنطق العقل ويمثلها فرقٌ مثل: الزيدية، الإمامية، الاثني عشر والإسماعيلية والخوارج بكل طوائفهم، والصوفيّة والمعتزلة، والفلاسفة، كما لا يعدم وجود تيار وسط يُحارب التزعتين معا، ويحاول التوفيق بينهما، وضمنه بعض الأصوليين والسُنِّيِّين كالمالكية والشافعية والحنفية.

الهوامش:

1. ابن فارس: المقاييس في اللغة، تح: محمد عبد السلام هارون- طبعة اتحاد كتاب العرب -2002/1423- ص98 وما بعدها.
2. ابن منظور: اللسان، تح: عامر أحمد حيدر- دار الكتب العلمية- بيروت- ط2009- (أول)38/11 وما بعدها.
3. الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، ص31.
4. ابن الجوزي (أبو الفرج): نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنواظر- مؤسسة الرسالة- ط1- 1984م ص217، التفسير والمفسرون 13/1.
5. الشافعي: الرسالة، تح: أحمد محمد شاکر، ص21، 22.
6. د. عبد الرحمن العضراوي- النصّ الشرعيّ وبناء مفهوم التّأويل-مجلة الإحياء-2018/1439- ص8.
7. حسن حنفي، قراءة النص، الهيرمينوطيقا والتأويل، 1993م، ص42.
8. المرجع نفسه، ص357-358.
9. الشافعي: الرسالة، ص359.

10. المرجع نفسه، ص510.
11. النص الشرعي وبناء مفهوم التأويل د. عبد الرحمن العضاوي.*مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء-2018/1439.ص12.
12. إمام الحرمين الجويني:البرهان في أصول الفقه،تح:عبد العظيم الذيب-ط1-1399-قطر-511/1
13. الغزالي:المستصفى من علم الأصول،تح:محمد تامر،دار الحديث،القاهرة،ط2011-387/1
14. علي بن محمد الأمدّي: "الإحكام في أصول الأحكام" دار الصمعي- الرياض-ط1-2003/359/1.
15. محمد أمين أمير بادشاه:تيسير التحرير على كتاب التحرير، طبعة الحلبي-مصر-1932-185/ 1
16. المرجع نفسه، 185/1.
17. البزدوي الحنفي:كتر الوصول إلى معرفة الأصول، طبعة مير محمد- آرام باغ كراحي- 44/1.
18. الزهاوي: حاشية الزهاوي على شرح المنار، ص349.
19. التّوضيح على التّلويع، 33/1
20. التّحرير مع شرحه التّيسير، 185/1.
21. التفتازاني: شرح التلويع على التوضيح- 33/1.
22. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، ص35.
23. ابن تيمية: دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية،تح:عمر السيد،مؤسسة علوم القرآن-سوريا- ط2-1984-129/1.
24. المرجع نفسه، 131/1.
25. دقائق التفسير، 127/1
26. المرجع نفسه، 128/1.
27. دقائق التفسير، 131/1.
28. ابن تيمية:نقض المنطق،تح:سليمان بن عبد الرحمن الصنيع،ط1.1951،مطبعة السنة المحمدية،القاهرة، ص58.
29. ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن،مؤسسة الرسالة،بيروت،ط1-1994، 218/2.
30. محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (270/1).
31. الزركشي، البرهان في علوم القرآن،دار المعرفة- بيروت- ط2-1994-149/2.
32. عزيز محمد عدمان: تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصّي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر،عدد122-2006-ص10.
33. أبو حامد الغزالي:قانون التأويل، ط1-1993-ص123.
34. ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير،تح:عدنان زرزور-ط2-1972، ص76-87.
35. الغزالي: قانون التأويل، ص15.
36. ابن رُشد: فصلُ المقال، ص35.
37. المرجع نفسه، ص36.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: التأويل في النصّ القرآنيّ (قراءة في المفهوم) سلطة النصّ وحدود التأويل

38. أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تح: مشهور بن حسن آل سلمان- طبعة دار ابن عفان- ط1-1997-392/2.
39. محمد الحريش: النصّ وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدثة ط، 2013، ص120./121.
40. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن- تح: مركز الدراسات القرآنية-السعودية- ط1426هـ-168/4.
41. محمد المنتار: التأويل وآفاق المعرفة القرآنية مجلة التأويل – عدد1- سبتمبر2014- ص111/110.
42. "محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون- مكتبة وهبة، القاهرة، ط4-1988-20/1.
43. (عليّ صدر الدين بن معصوم المدني: أنوار الربيع في أنواع البديع، تح: شاكر هادي شكر، النجف الأشرف- ط1953-123/6)
44. (أبو محمد القاسم السجلماسي: المنزغ البديع في تجنيس أساليب البديع، تح: علال الغازي-الرباط- المغرب- ط1980 ص422)
45. (مجاز القرآن/1-86-تحقيق: سزكين- ط الخانجي-الإتقان في علوم القرآن/4-167)
46. (الإتقان في علوم القرآن/2-149-)
47. البرهان 2/149- التفسير والمفسرون/1-20
48. الماتريدي أبو منصور السمرقندي: تأويلات أهل السنة، تح: فاطمة يوسف الخيمي – مؤسسة الرسالة- ط1-2004-26/1.
49. (الإتقان/4-168-التفسير والمفسرون/10-20)
50. البغوي ابن مسعود: معالم التنزيل (مقدمة التفسير)- تح: محمد عبد الله النمر- دار طبية للنشر- الرياض- ط1409/1989-46/1.
51. محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني- دار إحياء التراث العربي- بيروت/5-1)
52. (الإتقان/4-168-169).
53. (روح المعاني/1-6- التفسير والمفسرون/1-21)
54. (التفسير والمفسرون/1-22).
55. (البرهان/2-165)
- 56 (الإتقان/3-167-البرهان/2-172- التفسير والمفسرون/1-22)

نقد النص القرآني و مصادر سلطته في تأويلية نصر حامد أبو زيد

دراسة تحليلية نقدية

“Criticism of the Koranic text and the sources of its influence
according to Nasr Hamed Abou Zayd’s interpretation: critical and
analytical study”

د/أسماء بلهادي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

لطالما اعتبر القرآن الكريم وحي الله المنزل على نبيه محمد (ص) وأن الله تعالى قد تكفل بحفظه من كل تحريف مصداقا لقوله تعالى " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ". غير أن بعض المفكرين، ممن يصنفون أنفسهم ضمن تيار الحداثة والتجديد وتأثرا بالتطورات المعاصرة في العلوم الإنسانية ومناهجها في التنظير والتحليل والتقييم والنقد، لم يتردد في وضع القرآن في قفص الاتهام إن صح التعبير، باعتباره مجرد نص ينبغي أن يخضع كغيره من النصوص للنقد والمساءلة. ذلك أن وهم قدسيته وتعالیه قد حجب عنا نحن المسلمون حقائق تاريخيته ومن ثم تاريخية الأحكام الفقهية والتكليفية المرتبطة بزمن نزوله وهي أحكام وإن كانت صالحة لئالك الزمن فإنها ليست كذلك في زمننا هذا، وأكثر من ذلك فإن النقد والمساءلة سوف يؤديان الى القضاء على سلطته على الضمائر والإلزام الذي تستشعره تجاه أحكامه وأوامره ونواهيه وهو إلزام يسعى التيار الإسلامي الإبقاء عليه وفرضه متناسيا أنها أحكام تم استنباطها من طرف رجال اجتهدوا في فهم النص وفق مقاييس ما توفر في وقتهم من تطورات معرفية تبدو فقيرة في مستواها بالتطورات المعاصرة التي لحقت العلوم الإنسانية بفروعها خصوصا اللسانيات والهرمينيوطيقا والنقد الأدبي و علم تحليل الخطاب . فالظروف قد تغيرت والمشاكل تفاقمت فينبغي إعادة فتح باب الاجتهاد وللمفكرين الحق في مزاحمة الفقهاء في قراءة النص القرآني لأنه في النهاية هو نص مكتوب بلغة و منزل في زمان ومكان مما يعني انه نص تاريخي بالدرجة الأولى وليس نصا مفارقا وليس لأي طرف الحق في احتكاره والادعاء بامتلاك حقيقته لأنه و بكل وضوح فضاء مفتوح للتأويل كما يقول اللسانيون هنا تأتي

محاولة المفكر المصري نصر حامد أبو زيد الاجتهادية في مقارنة النص القرآني متوسلا بمناهج متعددة في تلك المقاربة كالمنهج الهرمنيوطيقي و اللسانيات و المنهج الماركسي و منطلقا في فهم النص من قاعدة أساسية مفادها: "أن النص (أي القران) في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و المقصود من ذلك انه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما" إن هذا الكلام طبعاً له خطورته لان أول ما يوحي به هو نفي ربانية مصدر القران و لا تغفل عن النتائج الخطيرة الناتجة عن هذا الاستنتاج .

انطلاقاً من هذه القناعة يسمح نصر حامد أبو زيد لنفسه إعادة النظر فيما قام المسلمون بتقديسه لأكثر من أربعة عشر قرناً ساعياً إلى نقد أمة الفقه الإسلامي و على رأسهم الشافعي باعتبار انه المكرس الأول لسلطة النص و الملغي لدور العقل و اجتهاده. و نشير إلى أن نقد و قراءة نصر حامد أبو زيد لا تخص الظروف التي أحاطت بتشكّل القران و لا بما كرسه الفقهاء من سلطة خارجة عنه، و إنما طال كذلك النبوة فالقناعة التي ينطلق منها فيما يخص النبوة يمكن استنتاجها مما سجله هو في قوله: "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء و الفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر"

إن طبيعة القراءة التي يقدمها نصر حامد أبو زيد للمصادر الرئيسية في التراث العربي الإسلامي تطرح في رأينا إشكالات متعددة بدل أن تحل إشكالات قائمة ذلك أن إلحاحية مطلب الحداثة و سيطرته على عقول الباحثين أدى بهم إلى نقل مناهج في القراءة إن كانت ناجعة في هدم و تقويض ما تعارف عليه المسلمون فإنهم قد فشلوا في تقديم البديل الذي بالفعل يقيلهم من التعثر و التخلف و يدخلهم في زمن حداثّة نابعة من هويتهم و تراثهم الحي و ليس نقل لتجارب اثبت الواقع عدم نجاعتها البيئة العربية الإسلامية و الواقع و ما نعيشه أكبر دليل على ذلك،

إن هذه المدخلة تسعى إلى قراءة ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد قراءة تحليلية نقدية ، ساعية للتأكيد على أن أي مشروع قراءة يتوخى ، بالاستعانة بالهرمنيوطيقا الغربية و تطبيقها دون حدود و بفجاجة على المصدرين الأساسيين للفكر الإسلامي سوف يبيء حتماً بالفشل كما بادت محاولات سابقة أراد أصحابها التمكين لتيارات غربية كالوضعية المنطقية أو الوجودية مثلاً فهذه الأخيرة لم تنته بالفشل فحسب بل إن مروجوها قد تخلوا

عن قناعاتهم و عادوا من حيث انطلقوا ناقدين أي إلى الدفاع عن القران ضد منتقديه
ونعني هنا عبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود بالدرجة الأولى.

Abstrat:

The nature of the reading, presented by Nasr Hamed Abou Zayd, on the basic principles in the Arab-Moslem legacy poses, in our opinion, various problematics instead of solving those already demonstrated. Indeed, the need for the novelty and its influence on the researchers - disputing and rejecting the definitions established by the Moslems- incited them to repeat methods of interpretation and not experiences that have been proven ineffective in the Arab-Moslem environment where our reality constitutes a proof. These methods even effective could not give an alternative to put the Moslems away backwardness and disuse and introduce them into one era of innovation resulted from their identity and living inheritance.

This intervention aims at highlighting the analytical and critical interpretation of Nasr Hamed Abou Zayd and affirming that any project of interpretation that requires unbounded Hermeneutical Western and the implementation on its two Islamic ideology basic principles is inevitably dedicated to the failure as it was the case of certain attempts in the past with the Western movements such as the logical or existential ones. The latter did not only fail but the individuals who spread it simply gave up their convictions and begun again their first theories which is the defense of Coran, we speak here mainly about Abderrahmane Badaoui and Zaki Nadjib Mahmoud .

*** **

مقدمة: (إلحاحية مطلب الحداثة ونشأة الحركة التأويلية العربية المعاصرة)
مرّ قرنان من الزمن على ما عرف بصدمة الحداثة في الفكر العربي الإسلامي، منذ لقاء الأخير بالأخر الغربي المتقدم ومنذ أن طرح شكيب ارسلان سؤاله المهم لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

منذ ذلك الوقت إلى اللحظة لم نستطع نحن العرب والمسلمون تحقيق مطامحنا في النهضة والحداثة لنصبح جزءا من العالم المتطور، هذا على الرغم من كثرة التشخيصات والتحليلات التي وضعت لفهم الأزمة، أزمة التخلف من جهة ولفهم عوامل تقدّم الآخر من جهة أخرى. و من يطّلع على أحوالنا اليوم على كافة مستوياتها بالتأكيد سيلمس عمق الأزمة التي نعيشها، تبعية اقتصادية وعجز عن الإنتاج فاضح ، أزمتا سياسية طاحنة بسبب غياب الديمقراطية و الحق في تناوب السلطة، وصراعات طائفية في كل مكان تنخر

في وحدة المجتمع و حدّث و لا حرج . هكذا تضافرت العوامل من داخلية وخارجية كبّلت الفرد العربي وأقعدته عن أيّ فاعلية.

إن انقسام النخبة إلى تيارات مختلفة أحيانا ومتضاربة أحيانا أخرى لم يمنع من التفافها حول حقيقة كان من الصّعب تنفيذها على الرّغم من ردود فعل التيار السلفي هذه الحقيقة تمثّلت في كون التراث الفكري الإسلامي كان من بين الأسباب المباشرة للازمة، أزمة التخلف، من هنا وجب إعادة النظر في مسلماته وأحكامه التي لم يعد لمعظمها مكان هنا في عصر الحداثة و عصر الدولة المدنية دولة القانون ونظرا لهذه القناعة بدأت تظهر على الساحة الفكرية العربية قراءات و مشاريع منها من يحاول وضع رؤية تصالحية بين التراث الفكري الإسلامي بقيمه و عقيدته مع منجزات الحضارة الغربية، وكان هذا هو مسلك الأفغاني و محمد عبده و الطهطاوي مثلا بعدها و خصوصا في أوائل الخمسينات من القرن العشرين ظهر نوع آخر من القراءات التي اتجهت مباشرة إلى النص الشرعي محاولة تطبيق مناهج التحليل الأدبي في قراءة القصص القرآني كما هو شأن أطروحات طه حسين في الشعر الجاهلي و محمد احمد خلف الله في " الفن القصصي في القرآن"، و كليهما ذهب إلى أن القصص في القرآن هو مجرد تمثّلات و ليست حقائق تاريخية حرفية .

بعدها و خصوصا في الثمانينات ظهر نوع آخر من القراءات هي قراءات نقدية بالدرجة الأولى منها من غاص أصحابها، مستنجدا بالابستيمولوجيا المعاصرة، في بنية و مكونات العقل العربي كما فعل المفكر المغربي محمد عابد الجابري في رباعيّة الموسومة بنقد العقل العربي، بينما الآخر حاول إعادة بناء العلوم العربية الإسلامية بما يتناسب و تحديات العصر كما هو حال مشروع " التراث و التجديد " للمفكر المصري حسن حنفي، و منها من أراد تقديم قراءة للوضع الراهن مثمّنا ما في التراث من قيم معرفية و معنوية، طامحا إلى إنجاز حداثة عربية إسلامية بمقوماتها الإبداعية الخاصة كما هو مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن. أما الصنف الآخر، و هو الذي يعيننا هنا بالدرجة الأولى، هو ذلك النوع من القراءات التي تسمى بالقراءات الحداثيّة للنص القرآني و التي تتوسّل مناهج العلوم الإنسانية في تطوراتها الأخيرة، خصوصا اللسانيات و الهرمنيوطيقا و السيميوطيقا و مناهج علم تحليل الخطاب، و هنا ندرج مشروع المفكر الجزائري محمد أركون في نقد العقل الإسلامي و كتابات محمد شحرور مثل " الكتاب و القرآن"، و مشروع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد (1943، 2010) الذي أثار ضجّة إعلامية كبيرة بعدما اتّهم بالإلحاد و صدور

قرار تفرقته عن زوجته بموجب ذلك، وهو الأمر الذي أثار فضولنا و دفعنا للنظر في مؤلفاته و التي وجدناه فيها أكثر جرأة لا يراوغ فيما يريد، بحيث صوّب سهام النقد لا للتراث الفكري الإسلامي فقط، وإنما للأصل الذي دار حوله ذلك التراث ألا وهو القرآن الكريم، كتاب المسلمين المقدس، من هنا فإن هذه الدراسة هي محاولة للنظر في خلفيات و مرجعيات و أهداف نصر حامد أبي زيد الفكرية و الأيديولوجية بمنهج تحليلي نقدي يتوخى الكشف عن ثغرات الطرح الذي قدّمه نصر حامد كاستجابة لمطلب التغيير و الحداثة.

ان السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بالضرورة يتطلّب تحقيق الحداثة نفس ليس التراث التفسيري لكبار أئمة الفقه و التفسير من السلف الذين كانوا أقرب إلى عصر النبوة فقط و إنما تعدّيها إلى الأصول الأولى للتشريع الإسلامي؟ هل يمكن لمناهج العلوم الإنسانية المختلف في أمر علميتها أن تحلّ محلّ مناهج التفسير التي تمّ التقييد لها في الفكر الإسلامي؟ هل الجديد الذي يعد به نصر حامد مثله مثل محمد أركون و محمد شحرور يبقي على مرجعية القرآن كمرجعية أولى بالنسبة للمسلمين أم أن مطلب الحداثة يضطرّهم للتفريط فيها لصالح مرجعيات غير منبثة شروطها في بيئتنا الأصلية و إنما مجلوبة جلبا من سياقات أخرى؟؟؟ هل سينجح الأمر أصلا مع بنية ثقافية يطغى عليها التدين و الإيمان؟؟ هذا ما تحاول هذه المقالة الإجابة عنه.

1. المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد باعتباره امتدادا لجهود التيار

العلماني العربي

يصنّف نصر حامد أبو زيد نفسه كمفكر ضمن من يطلق عليهم " قوى التقدم العقلانية"¹ و أصحاب "الفهم العصري المتحرر للإسلام"²، الذين ينتمون حسب رأيه إلى " منظومة العقل في صراعه ضد الخرافة"³. وهؤلاء في جملتهم هم العلمانيون أمثال علي عبد الرازق و طه حسين و زكي نجيب محمود و محمود أمين العالم و فؤاد زكريا و خليل عبد الكريم و غيرهم كثير. وعلى الرغم من أن نصر حامد أبو زيد يدرج اسمه ضمن هذه القائمة⁴، إلا أنه يضيف خاصية أساسية لجهوده الفكرية كونها جهودا نقدية بالدرجة الأولى، تمثل، في رأيه، استمرارا للتراث النقدي الذي حمل لواءه المعتزلة و ابن رشد من بعدهم⁵.

و يشيد نصر حامد أيما إشادة بالعلمانية، فهذه الأخيرة عنده هي " نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية"⁶، و يقول في شأنها كذلك: " ليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل

الحقيقي والفهم العلمي للدين"⁷، كما أنه و على الرغم من إشادته بجهود العلمانيين فيما حققوه من انجازات نهضوية، إلا أنه يقرّ بفشلهم في تحقيق المطلب النهضوي في عمومهم، وهذا الإخفاق في نظره راجع لعجزهم عن اقتحام المناطق المحرّمة من الفكر الديني الإسلامي واعتبارها متعالية على النقد والمساءلة. فالتنويريون لم يتجرؤوا، في رأيه، على التصريح المباشر أن أوروبا حققت تلك النقلة النوعية بسبب إقدام مفكرها على نقد التراث عامة والعقائد الدينية خاصة.

هذا الهروب من هذه الحقيقة هو الذي يفسر لنا في رأي نصر حامد " فقر حصاد التنوير، الفقر الناتج عن تجاهل الأسئلة الحقيقية والالتفاف حولها وترك تأثيرها يعمل في الخفاء"⁸. من هنا يحاول نصر حامد الانطلاق من المسكوت عنه الذي لم يتجرأ دعاء التنوير والحدثة من اختراقه والمتمثل في مساءلة طبيعة القران وبنائه وتاريخه ومصدره، المسألة التي لا تتم إلا بتطبيق منهج النقد التاريخي عليه تماما كما طبق على الإنجيل و التوراة من قبل الفكر الغربي. ولما كان أولئك قليلو الجرأة كما يصفهم نصر فإنه ينوب عنهم في إنجاز " خطاب تنويري لا يتجاهل الأسئلة المكبوتة والمحرّمة، خطاب لا يخشى المغامرة فينقل تلك الأسئلة من مستوى الكبت والتحریم، إلى مستوى الإفصاح والعلن نازعا قناع التحريم ومسلطا عليها ضوء العقل"⁹.

وبما أن القران الكريم هو الأساس الذي قامت عليه الحضارة العربية الإسلامية و حوله تمحور كل الموروث الفكري والديني الذي ورثته الأجيال اللاحقة عن السلف و هو موروث لا يزال حاضرا بقوة في حياتنا وسلوكياتنا وطرائق تفكيرنا التي يعتبرها التنويريون سبب تخلفنا، فإن التغيير والتجديد لن يتم إلا بمراجعة نقدية جذرية لهذا الأساس. فما الجديد الذي اكتشفه نصر حامد من مساءلاته النقدية للقران وما النتائج الذي أسفرت عنها ؟

قبل الشروع في تحليل جوانب القراءة التي قدمها نصر حامد للقران نشير إلى أن هذه القراءة هي في حد ذاتها رد على القراءة التقديسية التي اتصف بها الخطاب الديني المنتج من طرف التيار السلفي و الذي حاول نصر حامد الكشف عن أهم آلياته و روافده في التراث العربي الإسلامي.

2. نقد التيار السلفي و مرجعياته التراثية

يخوض نصر حامد حرباً فكرية نقدية شرسة ضد من يصفهم بـ "قوى الخرافة والأسطورة... والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية"¹⁰. القوى المنتجة، في رأيه، للخطاب الديني، خطاب التراجع¹¹. و المقصود بهذه القوى طبعاً التيار السلفي بمختلف تفرعاته و التي يستوي فيها المعتدلون والمتطرفون، فهؤلاء يفهمهم و نظرتهم التقديسية اللاتاريخية لتراث السلف واجتهاداتهم التي هي في النهاية اجتهادات بشرية ويخطئون، كرسوا سلطة النصوص وشموليتها سواء تعلق الأمر بالنص الأصلي القران أم بالنصوص الثواني السنة و اجتهادات الأئمة. فالأئمة ، حسب هذا التيار، قد أصابوا في فهم القران و تقعيد أوامره و نواهيه و اجتهاداتهم صائبة ونهائية لا مجال لإعادة النظر فيها، لذلك يهتم هذا التيار "بتثبيت المعنى الديني و يسعى لإعادة صياغة الواقع الاجتماعي ليتلاءم مع المعنى و التأويل التراثيين"¹² وهذا حسب نصر حامد إغفال لحقيقة جوهرية لا يكشف عنها سوى المنهج التحليلي النقدي تجعل من تلك الاجتهادات اجتهادات بشرية عبثوا بها عن مواقف فكرية اجتماعية نابعة من مصالح و توجهات أيديولوجية ينبغي على المعاصرين عدم التقيد بها بل تجاوزها.¹³

يرفض نصر حامد الشعار الذي يرفعه أصحاب التيار السلفي كاستجابة لمطلب النهضة و المتمثل في مقولة "الإسلام هو الحل" ففي رأيه أن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية و تحكيمها في حياتنا في كافة مستوياتها هو تكريس لسلطة النصوص دون مراعاة لحركة الواقع و تغير الظروف¹⁴ و عمل السلفيين المعاصرين على تكريس سلطة النصوص (القران، السنة ، اجتهادات الأئمة) بدل سلطة العقل هي، في رأي نصر حامد، قناعة لها جذورها في التراث الفكري الإسلامي و التي تعود بالأساس إلى الإمام الشافعي في حسمه للصراع بين أهل الرأي و أهل الحديث لصالح الأخيرين.

إن النصوص دينية كانت أم غير ذلك لا تملك أي سلطة نابعة من ذاتها، و الجماعة التي تتبنى النصوص هي التي تضفي عليها تلك السلطة التي يشعر الفرد إزاءها أنه ملزم بالخضوع له. يقول نصر حامد: "السلطة النصية لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص و تحوله إلى إطار مرجعي، من هنا تصح التفرقة بين النصوص و السلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني و لا تنبع من النص ذاته"¹⁵.

نفهم من هذا الكلام أن النص القرآني لا يملك أي سلطة نابغة من داخله و أن الذي بدأ يكرس سلطته في الجماعة الإسلامية هم الفقهاء من أصحاب الحديث و على رأسهم الشافعي صاحب كتاب "الرسالة" على حسب ادعاء نصر حامد أبو زيد فما الذي فعله الشافعي و أقره ليمتكن من تكريس سلطة النص الأصلي، القرآن، و النص الثانوي السنة في حياة المسلمين؟

أول تأثير سلبي للشافعي على العقل العربي الإسلامي أنه جعل هذا الأخير عقلا تابعا لا يجتهد إلا في حدود النص لا يتعدى أسواره و ذلك بسبب المبدأ الذي قرره الشافعي و هو "مبدأ على درجة عالية من الخطورة، في رأي نصر حامد، فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء. و تكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي و الفكري و ما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني. و هو المبدأ الذي حوّل العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص و اشتقاق الدلالات منه"¹⁶.

ان تقرير الشافعي لهذا المبدأ و المتمثل في كون القرآن يتضمن حولا لكل المشكلات و محاولة تأسيسه لهذا المبدأ تأسيسا عقليا يبدو، في رأي حامد أبو زيد، " و كأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل"¹⁷، و يتأكد له هذا الأمر كذلك من موقفه من الاستحسان و من القياس، فالشافعي يرفض الاستحسان بحجة أن الاستحسان منبعه التشبي و التلذذ، أما القياس فيشترط أن يكون مقيدا بالفهم الحرفي للنص القرآني و هذا في رأي نصر حامد قتل لكل اجتهاد و قضاء على كل تعددية فكرية و فقهية"¹⁸.

لم يكرس الشافعي سلطة النص الأصلي فقط، القرآن، و إنما كرس كذلك سلطة النص الثانوي أي السنة، فهذه الأخيرة حسب الشافعي هي مصدر تشريع إلزامي مثلها مثل القرآن، لأنها هي الأخرى وحي و إن كان يختلف عن وحي القرآن، فوحي السنة هو إلقاء في الروع أي الإلهام و الشافعي أوّل كلمة الحكمة التي وردت في القرآن مصاحبة لكلمة الكتاب بأنها السنة كيف لا و هي التي تحول الدلالات المستنبطة من الكتاب من ظنية إلى قطعية، من هنا و جب أن تتمتع الأخيرة بنفس القوة التشريعية و الإلزامية التي يتمتع بها القرآن¹⁹ و لقد عمل الشافعي على توسيع نطاق السنة بقبوله لحديث الأحاد و إقراره لفعل الإجماع و كل هذا و ذلك كان يتجه حسب نصر حامد إلى خنق حرية الفرد و الحد من اختياراته و جعله مقلدا و تابعا و " ينتهي إلى تكبيل و تقييد الإنسان بإلغاء فعاليته و إهدار خبرته و

جعله رهين النصوص مع المحافظة على المستقر و الثابت بإضفاء طابع ديني شامل على الماضي²⁰.

أضف إلى ذلك فأن هذا التكريس لسلطة السنة أفعالا و أقوالا فيه تجاهل لبشرية الرسول و كونه كثيرا ما كان يستشير أصحابه في بعض الأمور و كانوا هم عندما يستشيرونه في أمور الدنيا يقول لهم انتم اعلم بشؤون دنياكم و هذه إشارة إلى إعمال العقل في تسيير الشؤون الدينية اليومية²¹.

إن تدعيم و تعضيد سلطة النصوص و توسيع شموليتها و الحد من شطط العقل و الحرية الفردية تم على المستوى الفلسفي على يد أبي حامد الغزالي في هجومه على الفلسفة و الفلاسفة و كل تصورات الغزالي في رأي حامد أبو زيد تعارض المقاصد الأولية للوحي و الشريعة هذا على الرغم من انتشارها²²

ما السبيل إذن للتحرر من سلطة النصوص و من مرجعيتها الشاملة ؟ ما السبيل إلى إطلاق حرية العقل الإنساني ليتجادل مع الطبيعة و مع الواقع الاجتماعي و الإنساني ليضع من القوانين ما يراه مناسبا تماما كما حدث في النهضة الأوروبية ؟ "إن النهضة الأوروبية الحديثة، فيما يؤكد نصر حامد ، قامت على أساس تحرير العقل من الاحتكام إلى سلطة النصوص"²³، و لا يكون ذلك إلا "بإنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية"²⁴، و الرجوع بهذه الأخيرة إلى إطارها الزماني و المكاني و هذا لا يتم ، حسب صاحب كتاب "مفهوم النص، كما ذكرنا، إلا ب" قراءة النصوص الدينية طبقا للعقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة و الأسطورة"²⁵ فكيف ينظر نصر حامد إلى القران و هل بالفعل يستطيع فصله و تحريره من السلطة التي أضفاها الفقهاء عليه؟ ما المناهج التي يراها نصر حامد كفيلة بتأسيس و الكشف عن تاريخية النص القرآني و أنسنته و هل من الممكن أن تتصف تلك المناهج بمصادقية و مشروعية علمية مضمونة؟ و قبل هذا و ذلك نحن نتحدث عن القران الكريم كتاب المسلمين المقدس فكيف يستقيم لنصر تطبيق مناهج لدراسته دراسة تاريخية و مصدره كما نعلم مصدر غيبي مفارق؟

3. القراءة العلمية للأصول (القران الكريم و السنة النبوية باعتبارهما

نصين لغويين)

• مفهوم النص عموما و النص القرآني خصوصا

يزعم نصر حامد ، كما ذكرنا من قبل ، القيام بدراسة علمية للقران بإخضاعه لمناهج النقد و التحليل المطبقين في العلوم الإنسانية و الاجتماعية، هذا على الرغم من المكانة المميزة و المقدسة التي يحتلها القران في الثقافة العربية الإسلامية و التي تجعله بحكم الأهمية مصدره متفردا في بخصائصه، لكن على الرغم من هذه الحقيقة البديهية لا يتردد نصر في البحث عن مداخل يخترق بها قدسية القران لينزله من مستواه المتعالي المنزه إلى مستوى الكلام البشري العادي القابل للدحض و التفنيد فنجده يستفيد من مناهج الدراسات الأدبية في تطوراتها الأخيرة و من انجازات السيميوطيقا لتأسيس فكرة تاريخية القران بكل ما تعنيه التاريخية من ارتباط بإطار الزمان و المكان من جهة و من انفصال عن أي نظرة لاهوتية مفارقة للعالم فهذا الهدف وضعه نصر نصب عينيه، من ثم فإن النتيجة سابقة على مقدماتها و ليست لاحقة، من هنا يمكن القول أن المنهج المستعان به هو الأخر مفروض على الموضوع و ليس الموضوع هو الذي فرضه.

يستعين أبو زيد بداية بالمفهوم الغربي المعاصر لمصطلح النص، الذي يشكل مفهوما محوريا في الدراسات الادبية عموما و السيميوطيقا و علم تحليل الخطاب خصوصا، فما هو مفهوم النص ؟ و ما هي النتائج التي أدى إليها إخضاع القران لهذا المفهوم ؟ هل النتائج المتوخاة من هذا التطبيق يمكن اعتبارها إضافة حقيقية في دعم القيم و المقاصد التي اجتهد الأئمة و علماء التفسير في استقطارها من القران أم أن لنصر حامد أهداف أخرى تخرج به عن الخط الذي رسمه السلف من أئمة التفسير المشهود لهم بالكفاءة في قراءة كتاب الله تعالى ؟

ليس لمصطلح النص دلالة واحدة متفق عليه، فلو عدنا إلى المعاجم العربية و منها لسان العرب لابن منظور، سنجد أن كلمة نص تشير إلى رفع الشيء لإظهاره و كشفه. يقول ابن منظور: "النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصا رفعه و كل ما أظهر فقد نص، و قال عبد بن دينار: ما رأيت رجلا أنص للحديث من الزهري أي أرفع له و أسند. يقال نص الحديث إلى فلان أي رفعه... و أصل النص أقصى الشيء و غايته... و نص الرجل نصا إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده و نص كل شيء منتهاه"²⁶. و لم يخرج علماء أصول الدين عن هذا المعنى اللغوي للنص الذي يدلّ على الظهور و الانكشاف و الوضوح . فالشافعي مثلا يرى أنه الواضح بذاته الذي لا يحتاج إلى تأويل أو إفصاح زائد عليه فهو "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"²⁷ لذلك فإن كل الأوامر و النواهي الواضحة و التي أمر

بها الله تعالى في آياته اعتبرها الشافعي نصا يقول: "فمنها ما أبانه لخلقه نصا مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة و زكاة و حجا و صوما و انه حرم الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و نص الزنا و الخمر و أكل الميتة..."²⁸

و لو عدنا إلى الفكر الغربي المعاصر نجد دلالات أخرى للنص لا يبدو أنها متوفرة في التراث الفكري العربي الإسلامي الحديث و المعاصر إلا على سبيل التقليد من بينها ما ذكره المفكر الفرنسي بول ريكور في قوله: "لنسمّ نصا كل خطاب تثبته الكتابة، تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه"²⁹.

طبعا نصر حامد أبو زيد يوظّف مصطلح النص بمفهومه الغربي المعاصر و المعنى الذي ينطلق منه هو المعنى السيميوطيقي الذي يجعل من النص "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة و سواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية ، الألفاظ، أم كانت علامات بلغات أخرى فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا"³⁰ و لما كان علم الخطاب جزءا من السيميوطيقا ، و المجالين بذلك متداخلين ، فإن " مصطلح النص في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي "³¹

مفهوم النص هنا ينطبق على القران فهذا الأخير يجب أن ينظر إليه باعتباره نصا لغويا يحمل رسالة بين مرسل و مرسل إليهم، و لا يمكن فهم هذه الرسالة إلا بالعودة إلى الواقع التاريخي و الاجتماعي الزماني و المكاني الذي تشكلت و تطورت فيه تلك اللغة التي نزلت بها. هذا يعني و كما، يؤكد نصر حامد، أن النصوص الدينية ، و القران واحد منها، ليست " نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال و المصدر الألهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان و المكان "³² لذلك فإن " النص القرآني يستمد خصائصه النصية ... من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول "³³ الأمر الذي يستوجب من الباحث إذا أراد فهم طبيعة النص القرآني البدء بالواقع التاريخي و الاجتماعي للمتلقين الأوائل لأن " النص في حقيقته و جوهره منتج ثقافي و المقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما "³⁴ من ثم فإن " الواقع ... هو الأصل و لا سبيل إلى إهداره من الواقع تكون النص و من لغته و ثقافته صيغت مفاهيمه و من خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولا و الواقع ثانيا و الواقع أخيرا"³⁵

إذن ووفقا لهذا المنظور لا يختلف النص القرآني عن بقية النصوص اللغوية التي يكتبها البشر، كالنصوص الأدبية والفلسفية والقانونية والتي هي ذاتها تشكلت من خلال ما فرضه الواقع المعيش، ولما كانت تلك النصوص بحكم بشريتها من جهة وواقعيتها من جهة أخرى لا تستعصي على مناهج التأريخ والنقد والتحليل والتأويل وغيرها كثير، فإن النص القرآني هو الأخر لا شيء يمنع من تطبيق المناهج نفسها عليه، لأنه وببساطة مجرد نص لغوي غير متفرد بأي طبيعة خاصة تمنع تطبيق تلك المناهج عليه. وإن قلنا لا ينبغي ذلك، لأن القرآن رباني المصدر فإن نصر حامد يجيب متأثرا باللسانيات وبفكرة موت المؤلف وموت الكاتب التي تذكّرنا كثيرا بعبارة نيتشه في موت الإله، يقول بشأن مصدر القرآن الإلهي: "الكلام الإلهي في أطلاقته لا يمت لنا نحن البشر بصله... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أيينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"³⁶ طبعاً هذا الموقف من المصدر الإلهي والجانب الغيبي للقرآن هو تبني كامل لموقف المعتزلة من الكلام الإلهي وقولهم أنه محدث ومخلوق. والمشكل هنا أن نصر حامد لا يأخذ موقفهم ذاك كاجتهاد وكرؤية فلسفية لا يمكن الجزم بخصوصها وإنما يأخذ موقفهم كحقيقة علمية مفروغ منها ويتجاهل الآية الصريحة التي يقول فيها الله تعالى: "بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ"³⁷. هذا من جهة أما من جهة أخرى فإن المعتزلة هدفهم الأساسى كان تنزيه الله والإقرار بوحدايته وكانوا يقدسون القرآن "ونصوصه عندهم لها قدسيته، فقولهم إن القرآن مخلوق ليس مساواة للقرآن بغيره من النصوص كما يزعم أبو زيد"³⁸ ولم يقل احد منهم أن نصوصه في نفس مستوى كلام البشر.

إن أي مسلم يقرأ الآية السابقة عن اللوح المحفوظ كإشارة لقدم الكلام الإلهي سيسلم بهذا الفهم الظاهر من الآية وقول نصر حامد بأن أي حديث عن اللوح المحفوظ أو أي كلام إلهي سابق على اللغة هو من باب الخرافة والأسطورة، هو تشويش وتشكيك مقصود في عقيدة المسلمين.

إن نصر ينتقي من الآراء والمواقف ما يجعل تطبيقاته لمفاهيم اللسانيات المعاصرة لا يعوقها عائق ولا تشوئها شائبة، فالنظر إلى القرآن باعتباره نصاً لغوياً مرتبطاً بلحظة تاريخية زمانية ومكانية و غرض النظر عن مرسل هذا النص ما هو إلا تبني صريح لفكرة موت المؤلف والتي يقول رولان بارت في شأنها: "إن اللسانيات قدمت أداة تفسيرية نفيسة لتدمير المؤلف"³⁹ ويقول: "فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"⁴⁰ ويقول

كذلك: " إن النص ليصنع ... ويقرأ بطريقة تجعل المؤلف عنه غائباً على كل المستويات"⁴¹ إن تطبيق هذه الفكرة على نص مقدس كالقران الكريم واعتباره مجرد نص لغوي مفصول عن صاحبه الأصلي سيفتح لنصر ثغرة لتبرير البدء في دراسته من الوقائع الامبيريقية التي هي في رأيه شرطاً أساسياً في أي دراسة علمية وفي هذا يقول: "المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول والثقافة التي تتجسد في اللغة بهذا المعنى بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبيريقية ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص"⁴²

هل يمكن القول إن تأثير درس اللسانيات من جهة و التأثير الفاضح كذلك بالمنهج الماركسي المادي دون قيد أو شرط قد طغى على تحليلات نصر حامد؟ أليس إغفال أو الأخرى نقول إن محاولة نصر لتجاهل المصدر الرباني و الإلهي للنص القرآني كنص مفروض على البشر من فوق يمكن أن يطعن في مشروعية المنهج الذي استعان به نصر لفهم ذلك النص؟ يبدو أن نصر في حد ذاته غير قادر على حل هذه المعضلة، لأنه من جهة يؤكد على أن المصدر الإلهي للنص القرآني لا يمنع من تناوله تناولاً علمياً، لكن من ناحية أخرى يبدو وكأنه يدرك صعوبة تحقيق هذه الغاية ويظهر ذلك من خلال قوله: "" الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁴³.

يعتقد علي حرب أن نصر حامد يقوم بتقديم نوع من الترضيات و التنازلات للتيار السلفي ففي رأيه هو يحاول "الاحتفاظ بنوع من الصلة الواهية مع المنطق الديني، إذ هو يؤكد مراراً في كتابه بأن القول بأن النص القرآني مرتبط بالواقع وأنه ينتمي إلى ثقافة البشر لا يتعارض مع الإيمان بألوهية مصدره، ولكن تلك مداورة لا تغاير من حقيقة موقفه النقدي... إنها تقيّة مفضوحة، فأبوزيد صريح فيما بقوله و بطرحه، إنه يتعامل مع القران ليس بوصفه ظاهرة غيبية مفارقة أو خارقة بل بصفته ظاهرة مشروطة بحياته، أي بوصفه ممارسة خطابية هي في المنتهى فعالية بشرية دنوية إذن دهرية"⁴⁴

يصرّ نصر حامد على اعتبار النص القرآني نتاجاً للواقع التاريخي و الاجتماعي، و كل التحليلات و الاستنتاجات التي يقدمها تنطلق من هذه القناعة، و السؤال المفروض هنا: إذا كانت الوقائع هي التي شكّلت النص ألا يفترض بهذا أن قيمة النص تنتهي بانتهاء الواقع

الذي شكله من ثم يصبح النص القرآني مجرد نص حقائقه نسبية صالحة للوقائع التي تشكل فيها ؟ يبدو أن هذه هي النتيجة الحتمية لطرح نصر حامد أبو زيد.

نعود مرّة أخرى إلى علي حرب والملاحظة التي سجّلها بخصوص المنهج الواقعي كما طبّقه نصر حامد في موقفه من القرآن إذ يقول: "أصحاب المنهج الواقعي يتعاملون مع النص بوصفه نتاجا للواقع أو أداة لإنتاجه أو تشكيله، و النص الذي يكون كذلك ينتهي بانتهاء الوقائع التي تنتجها أو ينتجها" و يضيف علي حرب أن المنهج الواقعي كما وضّفه نصر حامد يؤدي في الأخير إلى القضاء على النص أو كما يقول يؤدي إلى "إهدار كينونة النص، إنه منهج ينفي حقيقة النص بقدر ما يتعامل معه بصفته مجرد نص".⁴⁵

• التناص ' (النص القرآني و النصوص المعاصرة له)

و بالفعل هذا ما يفعله نصر حامد بالنص القرآني، إنه يهدر كينونته و يقضي على حقيقته فهو بالإضافة إلى التعريف الذي ارتضاه للقران بكونه مجرد منتج ثقافي تشكّل في الواقع فإنّه، و في لحظة التشكّل هذا، لا يتردّد نصر في جلب مقولة من مقولات لسانيات النص المعاصرة و المتمثلة في مقولة التناص ليسقطها إسقاطا على القران اعتقادا منه أنه بهذا الإسقاط يكون قد كشف عن الطبيعة الحقيقية للقران الطبيعة التي، في رأيه، غفل، عنها المسلمون و الخطاب الديني في نظرهم إليه فما المقصود بالتناص و ما نتائج تطبيقه على القران ؟

التناص كما يعرفه رولان بارت يعني أن: "النص مصنوع من كتابات مضاعفة و هو نتيجة لثقافات متعددة تدخل كلها بعضها مع بعض في حوار و محاكاة ساخرة"⁴⁶، و يضيف قوله: "إننا لنعرف الآن أن النص...فضاء لأبعاد متعددة تتراوح فيها كتابات مختلفة و تتنازع دون أن يكون أي منها أصليا، فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"⁴⁷. هذا هو المعنى الذي ذهب إليه نصر حامد في علاقة النص القرآني بالنصوص السابقة عليه أو المعاصرة له سواء كانت نصوصا دينية أم شعرية فالنص القرآني هو تحوير للهودية و المسيحية و للآبيات الشعرية الجاهلية أخذ منها ما يوافق أيديولوجيته و أهدافه و رفض منها ما لا يتوافق و تلك الأيديولوجية .

يقول بخصوص هذا الأمر: "إذا انتقلنا... إلى مجال علاقة النص الديني بالنصوص الأخرى السابقة عليه و المعاصرة له لوجدنا أن النص قد انخرط في علاقات سجالية مع تلك النصوص، و قد اعتمدت تلك العلاقات السجالية على آليات تناصية على درجة عالية

من التعقيد ... و فيما يتعلق بالنصوص القصصية الشفاهية يمكن القول إن التناص معها اعتمد على آلية الاستيعاب و إعادة التوظيف من خلال سياق يعيد تأويلها ناطقا بأيدولوجية النص، أما الموقف من النصوص الدينية فقد اعتمد آلية الانتقائية التي تقبل الأجزاء و تعيد توظيفها و تأويلها أما الأجزاء المرفوضة فتم تصنيفها في خانة الانحراف أو التحريف الناتج عن الضلال⁴⁸

و دائما من منطلق التأكيد على دور الواقع و الثقافة في تشكيل النص القرآني فإن العلائق النصية و"التعددية النصية في بنية النص القرآني تعدّ في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص"⁴⁹ هذا ما يجعل علاقة النص القرآني بالنص الشعري هي الأخرى علاقة تناص من ثم فإن "القران نفسه شعري البناء فني الأسلوب"⁵⁰ و أن "القارئ لسورة الشعراء التي يستشهد بها دائما على تحريم الشعر يدرك بسهولة بنيتها الشعرية ، انه الشعر يهون من شان الشعر"⁵¹ و يذهب نصر حامد أبعد من مجرد التسوية بين القرآن والشعر، وهي التسوية التي أنكرها وحي الله المنزل بصريح الآية إذ يقول تعالى: " { إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون . تنزيل من رب العالمين }"⁵²

" فينتج صوب قضية النبوة المحمدية بعدما أنهى أمره مع النص القرآني الذي حاول تجفيفه و إفراغه من مضامينه الربانية، فنجد رأيه، في نبوة محمد طعنا صريحا في صحتها و عصمتها فما الذي يبقى من معانها إذا كان محمدا كما ذهب إلى ذلك نصر حامد، قد تفوّق بقوة مخيلته مثله في ذلك مثل الكهان، و الشعراء الذين يزعمون أنهم في اتصال مع شياطين عبقر و الكل تفوّق بمخيلته عن مخيلة الناس العاديين يقول نصر حامد : "إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فعالية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء بحكم الاصطفاء و الفطرة أقوى منها عند من سواهم من البشر و إذا كانت فعالية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدّى إلا في حالات النوم,,,,, فإن الأنبياء و الشعراء و العارفين دون غيرهم على استخدام فعالية المخيلة"⁵³

إن هذا الطعن في نبوة محمد (ص) ، و في كونها ظاهرة فوقية مفارقة، و هذه التسوية بين النبي و العارف و الشاعر لا هدف لهما سوى جعل التصديق بالقران و نبوة رسول الله و كلمهما يشكل دين الإسلام بتمامه في أن كلمهما القران و النبوة ما هما سوى ظاهرتين

إنسانيّتين من إنتاج الواقع والثقافة و" ذا استقام إفراغ الوحي من ربانيتها وعمقه الغيبي وتجريد النبوة من إعجازها وعصمتها لم يبق من الدين شيء و صار لحمًا على وضم"⁵⁴.
ونضيف ملاحظة أخرى تتعلق بمدى مشروعية مساواة مفهوم العقيدة الدينية بكل أبعادها الروحية والغيبية بمفهوم مجلوب من العدة الماركسية أساسًا ونعني به مصطلح الايدولوجيا، فهذا في غاية الشطط وغاية التقليد وغاية في خلط المفاهيم بعضها مع بعض

• النص و التأويل

ليس للنص القرآني معنى ثابت أزلي وإنما هو فضاء مفتوح للتأويل ومصطلح التأويل بمفهومه المعاصر هو الوجه الأخر للنص⁵⁵.

تلك هي القناعة التي انطلق منها نصر حامد، وهي القناعة ذاتها التي تتأسس عليها التأويلية المعاصرة أو ما يسمى بالهرمنيوطيقا التي يجد فيها نصر المفتاح السحري الذي يعيد للنص القرآني حيويته ويطلق المعنى الديني من سجن اللحظة التاريخية إلى أفاق الالتحام بمفهوم الجماعة الإنسانية في صيرورتها التاريخية⁵⁶.

حتى يتسنى لنصر حامد تأويل النص بما يتناسب و هموم العصر نجده يلجّ أولاً على أولوية القارئ أو المتلقي في العملية التأويلية. وتلك الأولوية لا يحوزها إلا بعد إبعاد صاحب النص ومؤلفه الحقيقي الذي هو في حالة النص القرآني الله سبحانه وتعالى يقول: "إذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص، الله، محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد"⁵⁷.
طبعاً هذا الموقف هو تبني صريح لمقولة موت الكاتب لرولان بارت التي سبق لنا الإشارة إليها والتي يقول في شأنها "موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"⁵⁸

توظيف هذه المقولة يجعل المجال متاحاً لحامد أبي زيد ليحمل النص من المعاني و التأويلات ما يتناسب مع أيديولوجيته العلمانية ، " وكفى بهذا المذهب عبثاً وإساءة إلى النص أن تصبح المقاصد القرآنية أثراً بعد عين"⁵⁹.

إن نصر حامد يرفض التراث التفسيري ويهون من شأن المناهج التي حرص الأوائل على ضبطها وتأصيلها وحمايتها من هوى المفسر وهو يرفض أيضاً فكرة أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد فهم الدلالة الحقيقية لرسالة الوحي إذ يقول: "إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري ولا التفات لمزاعم الخطاب

الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية⁶⁰.

السؤال المطروح الآن: إذا كان نبي الله لم يفهم ما انزل إليه وهو العبد المأمور بتبليغ رسالة ربه للناس أجمعين، فكيف يدعي نصر حامد بكل العدة التي جلبها من الفكر الغربي أنه سيحقق وعي علمي موضوعي بظاهرة الوحي التي مرّ عليها أكثر من أربعة عشر قرناً؟ إذا كان القران فضاء مفتوحاً لأفق القارئ وإمكاناته المعرفية، هذا يعني أنه كلما تعدّد القراء تعدّد معهم فهم النص ولا استقرار حينها عند أحكام وفهوم واحدة مؤكدة وإنما نصبح أمام تأويلات متضاربة متصارعة يغيب فيها القصد الإلهي من بعثة نبيّه إلى سائر البشر.

وهذا يشكل معضلة في حد ذاته، لكن يبدو أن لهذه المعضلة حلّها عند نصر حامد وهو حل استجلبه من نظرية المعنى والمغزى للمفكر الأمريكي هيرش، فإذا كان المعنى ثابت فإن المغزى متحرك و غاية نصر حامد " هو عدم الوقوف عند المعنى في دلالاته التاريخية الجزئية و ضرورة اكتشاف المغزى الذي يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعي العلمي التاريخي"⁶¹. بهذه النظرية يمكن ردّ كل التأويلات إلى عصرها وظروفها.

الواضح من توظيف مقولة المعنى والمغزى في قراءة النص القرآني " هو أن ينحط المعنى الثابت في القران بدعوى تاريخيته وقصره على مرحلة التنزيل والأفراد الذي نزل فيه بينما يتلاعب بالمغزى بدعوى ارتباطه بأفق المتلقي وعقله فيصبح قابلاً لكل تأويل و عاء لأي قراءة و دثاراً لتمرير أيديولوجية المؤول"⁶²

و المطلّع على مؤلف نصر حامد الموسوم ب"مفهوم النص" يجد تطبيقات لكل المقولات التي استعان بها من الفكر الغربي يقوم بتوظيفها في إعادة تأويل آيات القران و سوره على غرار ما فعل مثلاً بسورة العلق⁶³ فنجده يستنجد هذه المرة ببعض مفاهيم التحليل النفسي الفرويدي ونظرة فرويد إلى مسألة الإلهومية باعتبارها تعويض للإنسان المحروم من حنان الأب المفقود، و كل حديث نصر حامد عن حياة اليتيم التي عاشها الرسول الكريم و علاقة هذا اليتيم بتخيله أنه تلقى وحيًا من السماء لا هدف منه سوى دحض ظاهرة الوحي من أساسها و ردّها إلى شخص الرسول ذاته و يظهر ذلك من خلال قوله: "المتحدث إلى محمد بالوحي لم يكن غريباً عنه و إذا كان محمداً قد نشأ يتيماً بلا أب فإن ثمة من يربيه و يكون ربا له"⁶⁴.

إن النتائج التي انتهت إليها قراءة نصر حامد أبو زيد للنص القرآني و المتمثلة أساسا في التأكيد على تاريخية و بشرية ظاهرة الوحي و أنسنة القرآن و علمنة القراءة لم تكن في حقيقتها نتائج و إنما أفكار جاهزة انطلق منها كان المستشرقون قد أثاروا الكثير منها بغية بذر الشكوك في دين الإسلام و نصر حامد أعاد إحياءها بعدما حفظ عن ظهر قلب كل الأفكار و النظريات التي هي في حد ذاتها لا تزال دون مستوى العلمية، فأين نحن من القراءة العلمية الموضوعية التي زعم أنه يقوم بها ؟؟

خاتمة

ما يمكن تسجيله في خاتمة هذه المقالة هو أن نصر حامد بإتخاذ القرآن الكريم محورا لتطبيق مناهجه المجلوبة، قد حدّد أهدافه من هذه المناهج مسبقا و المتمثلة في رفع القداسة عن القرآن بإثبات تاريخيته و بشريته، وهي، في رأينا، أهداف تؤطرها. سياسة تجفيف الينابيع و نسف الأصول من داخلها و بمفرداتها و يبدو لنا أن تقديم نصر حامد خطابه على أساس أنه يسعى وراء العلمي و المعرفي الموضوعي و ليس الأيديولوجي هو تمويه واضح و فاضح تكشف عنه النتائج التي حدّدها كما قلنا مسبقا لمناهجه. فالذي قام به نصر حامد في النهاية ليس بتجديد و إنما تبديل .

الهوامش:

1_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، الطبعة الثانية، (القاهرة: سينا للنشر، 1994) ص 63

2_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء: المغرب، 2008) ص 197

3_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 64

4_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 197

5_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

1995) ص 10

6_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 200

7_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 64

8_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 46

9_ المصدر نفسه، ص 47

10_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (مصدر سابق)، ص 63

11_ نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، الطبعة الثالثة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي

العربي، 2004) ص 81

12_ نصر حامد أبو زيد، الخطاب و التأويل، ص 11

- 13_ المصدر نفسه، ص198
- 14_ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، دون طبعة، (دون مكان النشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990) ص7
- 15_ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص15
- 16_ المصدر نفسه، ص66
- 17_ المصدر نفسه، ص67
- 18_ المصدر نفسه، ص137
- 19_ المصدر نفسه، ص72.74
- 20_ المصدر نفسه، ص146
- 21_ المصدر نفسه، ص84
- 22_ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص (مصدر سابق)، ص33
- 23_ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص103
- 24_ المصدر نفسه، ص200
- 25_ المصدر نفسه، ص62
- 26_ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير و آخرون 1981 ن الجزء السادس، ص4441
- 27_ الشافعي، الرسالة، تحقيق، احمد محمد شاكر، دون طبعة، (بيروت: المكتبة العلمية، دون تاريخ) ص14 نقلا عن نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص151
- 28_ المصدر نفسه، ص21، نقلا عن المرجع نفسه، ص152
- 29_ بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة، محمد برآدة و حسان بورقية، الطبعة الأولى (الإسكندرية: عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، 2001)، ص105
- 30_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص169
- 31_ انصر حامد ابو زيد، الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية، (مصدر سابق)، ص13
- 32_ نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص92.
- 33_ المصدر نفسه، ص97
- 34_ نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص27
- 35_ نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ص
- 36_ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص92
- 37_ سورة البروج الأيتان 21_22
- 38_ محمد رحمانى، قضية قراءة النص القرآني، دون طبعة، (عين بني مطهر المحروسة: دون دار النشر، 2009) ص80
- 39_ رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة، منذر عياشي، الطبعة الأولى، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، 1999)، ص78
- 40_ المصدر نفسه، ص83

- 41_ المصدر نفسه، ص79
- 42_ نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص27، 28.
- 43_ المصدر نفسه، ص27
- 44_ علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي و نصر حامد اوزيد، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص96
- 45_ المرجع نفسه، ص101
- 46_ رولان بارت، هسهسة اللغة، (مرجع سابق)، ص83
- 47_ المرجع نفسه، ص80
- 48_ نصر حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص101
- 49_ المصدر نفسه، ص104_ 105
- 50_ نصر حامد ابوزيد، التجديد والتأويل، بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، الطبعة الأولى، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010)، ص114
- 51_ المصدر نفسه، ص119
- 52_ سورة الحاقة، الآيات، 40، 41، 42.
- 53_ نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص56
- 54_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، الطبعة الأولى، (المملكة المغربية: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010)، ص276
- 55_ نصر حامد ابوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص159
- 56_ نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص202
- 57_ المصدر نفسه، ص200
- 58_ رولان بارت، هسهسة اللغة، ص83
- 59_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص294
- 60_ نصر حامد ابوزيد، نقد الخطاب الديني، ص126
- 61_ نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص203
- 62_ قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص296
- 63_ نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص74، 75، 76.
- 64_ مفهوم النص، ص76



التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص

مدخل أصولي

The Interests Interpretation and the Issue of Opposition to the Text Introduction Jurisprudential

د / عبد الله عبد المومن

جامعة ابن زهر- المغرب

الملخص:

تنشُد الدراسة معالجة قضية من أهم القضايا الأصولية التي شغلت أذهان العلماء والباحثين بين الأمس واليوم، وتهم بالضبط الخطاب أو المنهج التأويلي وإشكالية النص، بوصفه المنهج الأكثر واقعية في المنظومة الأصولية لعلاقته الوطيدة بفهم الوحي وتفهم نصوصه كتابا وسنة مع مراعاة فقه الواقع والواجب فيه، إذ مقاصد التشريع لا تخرج عن رعاية مصالح المعاش والمعاد، ومن ثم لا يستقيم الاستنباط من النصوص دون الغوص في إدراك المعاني والغور في استكشاف العلل والأسرار، واعتبار الوجود بتداعياته وأسبابه. وسبب الإشكال في مدى التعارض بين النص والمصالح والذي يزداد النقاش حوله كلما حصل التغيير والتطور وطراً على قضايا الكون والإنسان البحث عن خلاص لسؤال الذات والوجود، وكان هذا دافعا على التباحث في الأمر وتقديم ورقة علمية تعنى أولاً بوضع ضابطة أصولية لمفهوم التأويل المصلحي وقضية التعارض، مع بيان الفرق بين التعارض والتصادم أو المعارضة والمخالفة، علما أن طبيعة النصوص ومسالك دلالاتها تقتضي الاختلاف حسب درجات الوضوح والخفاء في معانيها، مما ينشيء تعارضا صوريا بين معانيها فيعمد المجتهد إلى التأويل بوصفه منهجا اجتهاديا يلزم فهم النص ويواكبه في طريقه نحو الوقوع.

ولما كانت قضية الدراسة تعالج إشكالي العقل والنقل والشرع والمصلحة كان لا بد من وضع ضوابط أصولية ومقاصدية لقضية التأويل، والتي في مجملها تعالج قضية التداخل بين الجزئيات والكلية في نظرية النص، وكذا إمكان تسريح العقل من منطلق

النقل مع مراعاة التكامل بينهما، ثم الإلمام بقضايا المعرفة الإنسانية والكونية في خضم معالجة النصوص بما يضمن سلامة التطبيق، واعتبار مصالح الوجود.

وتم التطرق بعد ذلك إلى أدوات التأويل المصلحي ومن أقواها التخصيص مع بيان حقيقة إخراج البعض من الكل في هذا المنهج الاجتهادي خلافا لتخصيص العموم بالمعنى الأصولي، ثم ذكر التقييد المصلحي وترك المطلوب إعمالا لمصلحة التطبيق وهو من مسالك التأويل المصلحي كذلك. وخلص البحث قبل ختامه إلى مقارنة أهم إشكالات التعارض مع رفعها ومنها تفهم النصوص قبل التطبيق، واستيعاب الفقه التطبيقي الواقعي، وتغيب الرؤية الظاهرية، والتزام الشرط العلمي والأخلاقي...

وتبقى المداخلة إضافة علمية إلى صرح البناء الفكري المعاصر، والذي يعدّ التأويل من أغوص قضاياها لتحقيق غرضين:

- تجديد النظر في الفكر الإسلامي برؤى منفتحة ومعاصرة.

- الاستجابة لمتطلبات العصر وحاجات الواقع الإنسانية والكونية..

Abstract:

The study seeks to address one of the fundamental jurisprudential issues that has been the concern of scholars and researchers both in the past and modern history. The study particularly focuses on the interpretive discourse or approach in addition to the issue of the Text which is considered as the most realistic approach in the jurisprudential system owing to its firm relationship with the understanding of revelation and its scriptures; the Book (the Koran) and the Sunnah (Prophetic Tradition), taking into account Fiqh Al-waqi (Jurisprudence of Reality) and its obligations since the purposes of legislation do not deviate from the interests of people in this world and the hereafter. Therefore, deduction of the Texts cannot be fulfilled without exploring the meanings as well as the reasons and the secrets, and considering the existence with its ramifications and reasons.

Then the reason behind the problem of conflict between the Text and interests, which is increasingly raised whenever a change or evolution comes about issues that are related to the universe and human, is to seek salvation for self-question and existence. This issue has motivated the researcher to reflect on the matter and provide an academic paper which is concerned with establishing a jurisprudential rule for the concept of the interests interpretation and the issue of opposition, by identifying the discrepancy

between conflict and clash or opposition and disagreement, noting that the nature of the Texts and the paths of their meanings necessitates differences in degrees of clarity and concealment in their meanings, creating an artificial contradiction within the meanings that urges the Mujtahid (diligent jurist) to opt for interpretation as a jurisprudential method to understand the Text.

As the study tackles the issue of reason and scriptures, Sharia (Islamic Law) and interests, it was necessary to establish jurisprudential and deterministic rules for the issue of interpretation, which entirely addresses the question of overlap between the particularities and generalities in the theory of the Text, as well as the possibility of separating the mind from the scriptures, bearing in mind the complementary relationship between them and understanding of issues related to human and universal knowledge within the treatment of Texts in a way that guarantees a trustworthy application (of Text) and considers the interests of beings.

The study also deals with tools of the Interests Interpretation including, among its powerful ones, specification with clarification of how to bring out the portion from the entirety in this interpretive method contrary to the specification of the whole in the jurisprudential sense.

It also touches on restrictions on interests and drops the demanded in favor of application, which is a branch of the Interests Interpretation as well.

The study concludes with an approach to the most important problematics of the conflict including the comprehension of Texts before application, assimilation of practical and realistic jurisprudence, the absence of clear vision, and the commitment to the scientific and moral requirement...

This paper remains an academic addition to the contemporary thought in which interpretation is considered as one of its profound issues. The aim is twofold:

- Reconsidering Islamic thought with open and contemporary visions.
- Responding to the requirements of the new age and human and universal needs of modern life

*** **

تقديم:

لعلهُ من أعوص القضايا الأصولية التي لا تزال تفتقر إلى بحث وتحجير، ما يتعلق بعلاقة التأويل المصلحي وسلطة النص سيما إن لم يكن هنالك دليل جزئي يقتضي صرف اللفظ عن معناه الحقيقي وإخضاعه لحكم اجتهادي استثنائي، إذ المستثنيات طارئَات على الأصول. وهذا غالبا ما يتكفل به دليل المصلحة بأن يقوم بدور المخصص أو المقيد لسلطة النص استنادا إلى معنى كلي يستفاد من العموم المعنوي لألفاظ الشارع، مما يستدعي التوقف عند قضية مُعارضة ملحة تضاربت فيها آراء ومذاهب أهل الرأي والاجتهاد بين المبالغة، والتوسط، أو المنع.

ومن الإشكالات الواردة على مثل هذه الأطارح ما اختص به الدرس الأصولي من التوقف أحيانا والمعارضة أخرى لهذا المنهج الاجتهادي، فاتسمت أغلب فصوله بالتهيب النظري غالبا¹ أو بمخالفه التطبيق النظر، بل لربما لا تجد أحيانا بيانا شافيا في مثل هذه المسائل مما يستدعي تجديد النظر فيها والخروج بقول حازم يعزى لقوة الحجة والبرهان، وكان ذلك حافزا على دعوات تجديدية لإعادة تشييد هذا الصرح الاجتهادي وترتيب فصوله وضبط أصوله...، وهذا لا ينتقص من دور المتقدمين التأصيلي والذي إن كادت تجمع الدراسات المعاصرة على سبق الجويني فالغزالي ثم العزفالقراقي فالشاطبي في اختراق هذا المييع المتسع، فتلك أظنها فلتة معرفية تستدعي إعادة توثيق مسار الاجتهاد الاستصلاحي في منظومة التنظير الأصولي، الذي وضع بنيانه الجيل الأول في رؤاهم الاجتهادية وتلقفه بعدهم أئمة المذاهب الفقهية، وإن ادعى أتباع الأئمة الخلاف فبعد التحقيق في الأمر سيفضي الاستقرار إلى أنه لا نزاع فيه إلا من جهة الأعمال والتطبيق، وجميل قول القراقي: "وحاصل القضية أنا قلنا بالمصلحة أكثر من غيرنا لا أنها خاصة بنا"، وقوله أيضا: "فبي حينئذ في جميع المذاهب"².

وتجديني في مداخلي حول "التأويل المصلحي وإشكالية معارضة النص" مريدا تحقيق القول في قضايا ومسائل الباب عليها ترشدنا إلى وجهة نظر جامعة تبين حقيقة هذا التعارض وفق مدخل أصولي مؤسس على ضبط الحدود والمصطلحات ابتداء، ثم إعمال ضوابط التأويل المصلحي وشروط تفعيله بين التوسط والانفراط، وهو ما يتسنى من خلال المداخلات الآتية:

المبحث الأول: الضابطة الموضوعية للتأويل المصلحي وقضية المعارضة

المطلب الأول: تعريف التأويل المصلحي وبيان أهميته

عرف الزركشي التأويل بأنه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر، وهو غير جامع، لأنه لا يتناول الفاسد واليقيني...، ولا يتطرق إلى النص والمجمل³. ولما كانت الغاية من التأويل عموماً رفع الغموض عند الاحتمال والغور في النصوص طلباً لبيانها وتفسيرها تفسيراً يغلب على الظن إرادته من قبل الشارع، فإن الغاية من التأويل المصلحي كشف القصد التي توخاه الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد عند تطبيق النصوص وتنزيلها على واقع الناس، فهو أداة لإعمال الملاءمة بين مقصود الشارع والمكلف، وبالعكس هدم المناقضة والمنافرة بينهما.

ويغايير التأويل التفسير دون ما درج عليه المتقدمون سيما من علماء التفسير، فإذا كان المقصود من التفسير الفسر والإبانة والتوضيح⁴، فإن التأويل يتعداه بعد بيان المعنى إلى استكشاف مراد الشارع مع مراعاة ظروف التطبيق، ولذا يتداخل في معانيه اللغوي والعقدي والتشريعي، وتروق عبارة الجويني: "ليس المعتمد فيما يقبل ويردّ أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات، وإنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء"⁵.

وإن كان معنى المصلحة لا يخرج عن جلب المنافع ودفع المضار المقصودة شرعاً، ومن ثم فجوهرها المحافظة على مقصود الشرع، فالجدير بالذكر أن المصالح جميعها متصلة، وليس بين العلماء خلاف في أن كل ما تضمن حفظ الأصول الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فهو مصلحة واجبة الرعاية⁶.

ومن ثم يمكننا تعريف التأويل المصلحي بـ"صرف المعنى الظاهر المتبادر من النص إلى معنى غيره، يعضده دليل المصلحة ومستندها، بشرط القوة والرجحان".

المطلب الثاني: حقيقة التعارض والفرق بينه وبين التصادم

الفرع الأول: التعارض والتصادم

عرف الأصوليون الدليل المعارض لدليل آخر بكونه يقف في الناحية المقابلة للناحية التي يقف فيها الدليل الآخر، أو أن كلاً منهما يقف في عرض الآخر، لكن لا يعدو الحال في معارضته الوهم دون الحقيقة، إذ ينقدح في ذهن المجتهد نظراً لما تحتمله رؤاه الاجتهادية من تضارب وتزاحم، ومن ثم صاروا إلى الجمع بينهما بناء على التأويل أو إلى الترجيح. وبخصوص ما نحن فيه من معارضة النص بالمصلحة فهو أيضاً مما يرتفع بعد الإيقان

بتعارض الجزئي والكلي، أو العموم المعنوي والعموم اللفظي ومن ثم يستساغ التأويل المصلحي بناء عليه بضوابط سوف نعرض عليها بتفصيل. وهذا مناقض إلى حد ما لمعنى المخالفة للنص إذ للمعارضة منزع اجتهادي قائم على اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ورعي مقاصد الشرع والمكلفين، أما المخالفة فمعناها ترك العمل بالنص وترجيح خلافه.

ولما كانت النصوص مختلفة متعارضة وكان ذلك سبب الخلاف في الأحكام، اقتضى الاجتهاد أن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى، فوجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله، وإلا فهو راجح متعين، فيقدم دليل رعاية المصالح على غيره عند التعارض بطريق البيان⁷.

الفرع الثاني: سلطة النص ومشروعية التأويل المصلحي

لا شك أن المصالح وأسبابها تعرف بالشرع، والطريق إليها من خلال دلالة الألفاظ، فالألفاظ هي قوالب المعاني التي هي طريق إقرار المصالح، فالتأويل المصلحي قائم على إبراز غايات النصوص ومراميمها ومقاصدها باستفراغ الوسع والطاقة من قبل المجتهد تحقيقا لكون الشريعة رحمة كلها وعدل كلها ومصلحة كلها، وهذا ما يجسد إلى حد ما عدم التصادم والمخالفة بين النص والحكمة أو المصلحة التي أعملها المجتهد في ضوء تأويل النص، بل سنرى كيف يتم نقض هذا التوهم لعدم وجود التصادم حقيقة، سيما إن تيقن أنه ناشئ عن تفسير النصوص وإمعان النظر فيها واستخراج ما تستبطنه من معان ومصالح، دون المكث عند ظواهرها والتوقف عند ألفاظها.

نعم، تختلف طرق استكشاف تلك المصالح المقصودة الجلب والمفاسد المقصودة الدفع من النصوص باختلاف المسالك، فثمة مقاصد منصوصة وجهد التوصل إليها أقل بكثير من المقاصد المستقرأة، ويبقى المدار على تباين أنظار المجتهدين واختلاف قدراتهم.

الفرع الثالث: حقيقة التعارض وضوابطه

وهذا قد يتحصل لكل مجتهد لبيب إما اعتبارا للمصلحة أو الاستحسان أو ما إلى ذلك من مسالك الاستثناء على النص، سواء على دليل المنع كالاستحسان أو على دليل الجواز كالذرائع وغيرهما، فمشروعية الحكم المستثنى الذي أنتجه الاجتهاد بالرأي على خلاف

القياس بما يدرأ من مفسدة، أو يحقق من مصلحة عامة، أو يضع العدل في نصابه، أو يصون حقا مشروعاً، لأكبر دليل على أن التشريع لا يعرف الجمود على القواعد العامة النظرية المجردة دون وعي وتفهم الواقع وظروفه التي لها مدخل في تشكيل علة الحكم⁸. ومثله ينظر فيه إلى حصافة النظر في الموازنة بين الدليلين وهو مبيح متسع النظر محمود الغيب من أهله، وقد يرتضيه أهل الاجتهاد وقد لا، قال الحافظ أبو عمر: والاختلاف على وجهين: فما كان منصوصاً لم يحل فيه الاختلاف، وما كان يحتمل التأويل أو يُدرك قياساً فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمل وخالفه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص⁹.

وهنا يبين دور التأويل في توظيف قواعد التشريع العامة وحكمة التشريع بصرف الظاهر إلى معنى آخر مراد. وبيان حقيقة هذا التعارض الصوري في الأصل بين من خلال التزام بين الظاهر وبعض المعاني المقصودة للشارع والمراد منها قطعاً جلب المصالح ودرء المفاسد، وعليه فالمصلحة هي مستند التأويل وهو الدافع إلى رفع التعارض بين النصوص والمصالح.

المبحث الثاني: التأويل المصلي: ضوابط وأدوات وإشكالات

بطول الإمعان في قضية التأويل وإشكالاتها العلمية على البعد التاريخي بين المتقدمين والمعاصرين، فقد توصلت إلى أن وضع ضوابط هذا المنهج تتجاوزه قضايا الأصول والمقاصد، للتداخل بينهما في النظر والتطبيق، لذا ارتأيت الفصل المنهجي بينهما لتبين عمق قضية التأويل وبعد غورها في مسار الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: ضوابط أصولية

– تحديد منطلق التأويل بناء على النظر في الألفاظ ومراتب وضوحها كما درج عليه الأصوليون، فأعلى المراتب النص ثم الظاهر، ولا يحتمل الأول التأويل لقطعيتها إذ لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل¹⁰، بينما يبقى المجال مفتوحاً في احتمال الثاني لظنيته، فاللفظ الظاهر هو مجال التأويل إن اعتضد بالدليل والقرينة.

– ضرورة وجود المستند، والاجتهاد في تحصيله فمقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل¹¹، فالعدول عن الظاهر لغير دليل عبث والحمل عليه متعين¹². ولذا تمسك جمهور الأصوليين بظواهر انطوت على مصالح ولم

يصرف اللفظ عنها إلى غيرها، كيف ومقصود الشارع منها بين واضح؟ ولعله مقصود الجويني: فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود¹³. والمقصود بالدليل هنا المصلحة، ومن ثم فقد اشترط قبولها شرعا حتى يتأتى صرف اللفظ عن ظاهره إلى وجه تقتضيه، وأرى أنه من تحصيل الحاصل الحديث عن المصالح المرسله لأنها معتبرة أيضا وأدلة هذا الباب في مظانه، فتستثنى فقط المصالح الملغاة.

- مراعاة التكامل بين النقل والعقل في البحث عن ماصدقات المصلحة وإدراك اعتبار الشريعة لمعانها، فالقول في المصالح عموما يقوم على الجمع بينهما.

- الوعي بنظرية النص بوصفها نظاما يتلاقح فيه اللفظي والمعنوي والكل والجزء، ومن ثم فالنص نصان ما لم يكن معناه قاطعا. وهو بمعناه الضيق ما أشار إليه الأصوليون في تقسيمات الخطاب قال السرخسي: "ويكون النص ظاهرا لصيغة الخطاب، نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها"¹⁴، أما بمعناه الموسع فالمدار فيه على الاستقراء من أجل استقراء المعنى الكلي من خلال الجزئي، أو قراءة النص الجزئي على ضوء النص الكلي...، وهذا ما لا يتأتى كما أوما إليه الجويني إلا ب"نخل الشريعة من مَطْلَعِهَا إِلَى مَقْطَعِهَا، وَتَتَّبِعْ مَصَادِرِهَا وَمَوَارِدِهَا وَاحْتِصَاصَ مَعَاقِدِهَا وَقَوَاعِدِهَا، وَإِنْعَامَ النَّظَرِ فِي أُصُولِهَا وَقُصُوبِهَا، وَمَعْرِفَةَ فُرُوعِهَا وَيَنْبُوعِهَا، وَالِاحْتِوَاءَ عَلَى مَدَارِكِهَا وَمَسَالِكِهَا، وَاسْتِبَانَةَ كَلِمَاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا"¹⁵.

والنص بمعناه الأول وإن خالف فيه الحنفية الجمهور في التقسيم، وفي طرود التأويل على النص والظاهر معا، فليس ذلك بكبير خلاف إن تبين أن النص المفسر والقطعي لا يتناوله التأويل عندهما معا، ومنشأ الخلاف بينهما أن النص عند الجمهور يقابل المفسر عند الحنفية ومن ثم يرفع الإشكال، أما ادعاء ندرة النص في كتب الأصول باعث على سعة دائرة الاجتهاد والتأويل.

- الإلمام بنظرية المعرفة على شساعتها وبتعدد حملاتها وهو المختزل فيما يمليه مراعاة السياق من خلال وظيفته في المنهج التشريعي في مرحلتي الفهم والتزويل¹⁶، ورعي ذلك يخرق حجب المعرفة وحدودها المعهودة، وهو ما يستدعي المعرفة بعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ...، وسيأتي تفصيله في باب الإلمام بالمصالح وتوسيع دائرتها.

المطلب الثاني: ضوابط مقاصدية

– إدراك روح الشرع أو ما يعبر عنه بنفس الشرع والتعمق في الفهم، بما يناسب في استكشافه التكامل بين العقل والنقل، بقدر ما يُسرّحه هذا الأخير كما قال الشاطبي: "فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل"¹⁷، فالعقل في نظره مهتد بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفته¹⁸.

ومفاد ذلك أن تفعيل دائرة المصالح قائم على الجمع بين العقل والنقل وإلا فلا، فإذا ما تم ذلك آل الحال إلى تقرير المصالح ولو لم يرد فيها نص، يقول العزرحمه الله: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان، بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن في ذلك نص، ولا إجماع، ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"¹⁹.

– اشتراط التناسب بين دلالة اللفظ والمعنى المؤوّل بتغليب الظن على أنه المراد من قصد الشارع في خطابه به وعند تطبيقه، ومن ثم ترجيحه عليه لتحقيق المصلحة التي تغيّرها الشارع.

– عدم المصادمة لمقصود الشرع من التخفيف والتيسير، فلا يصار إلى الحرج والأصل رفعه، وقد ناقش ابن العربي ابن مسعود في مسألة من هذا القبيل رأى فيها تقديم الأشد اعتباراً للأحوط، قال ابن العربي: في تيمم الجنب، هذه مسألة اختلف العلماء والصحابة فيها والفقهاء، فكان ابن مسعود يرى ألا يتيمم الجنب ويقول: لو رخصنا لهم في ذلك لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يدعوه ويتيمموا²⁰، وهذا رد للنص الجلي بالذريعة، وذلك لا يجوز²¹.

– احترام النص الأصلي وعدم العود عليه بالإبطال، فلا يرقى الفرع في المعنى الذي يصار إليه على هدم الأصل، ومن ثم يبقى العمل بهما سارياً.

– عدم منافاة كليات التشريع وقواطعه فلا عبرة بتأويل صادم القواعد الكلية، ومن ثم استبعاد الجمهور تأويل نفي صحة النكاح دون ولي بأنه نفي كمال، إذ المعهود من محاسن الشريعة وكلياتها عدم استقلال المرأة بالنكاح لما فيه من رعاية أمرها واعتبار مصلحتها، وفي الأمر خلاف.

المطلب الثالث: أدوات التأويل المصلحي

الفرع الأول: التخصيص المصلحي

ويبقى التخصيص أقوى أدوات التأويل المصلحي، والمراد منه إخراج البعض من الكل كما درج عليه أهل الأصول وهو ما عبر عنه الغزالي ب: "استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد"²²، وليس هو كتخصيص العموم لأجل أن التخصيص إخراج ما يتوهم دخوله في الخطاب، ولكن، لا نكير في تسمية هذا خصوصاً²³. فحواه هنا إفادة مزيد بيان ومعنى جديد مقصود للشارع مستفاد من استقراء تصرفاته، ولا يناقض المعنى الظاهر المراد، لأن أعمال المعنيين أولى من إهمالهما صوتا لكلام الشارع عن التناقض والإبطال، فقط يكون للمصلحة هنا دور المخصص بما يتناسب ومقصود الشارع وحاجات المكلفين المتغيرة بتغير الزمان و الظروف والأحوال، فيحقق الحكم بعد التخصيص مصلحة معتبرة أقرها الشرع وروعت فيها مقاصد المكلفين.

وفي المعنى تأكيد لقانون الاستثناء على دليل المنع والجواز في أبواب التشريع، والمستثنيات طارئات على الأصول، وفي تشريعه "رحمة بالعباد ونظر لهم ورفق، وكل ذلك مما خالف القياس، وهو جار في العبادات والمعاضات وسائر التصدقات"²⁴، ثم في حكمة تشريعه مراعاة حال الزمان وأهله وبمعنى آخر مراعاة واقع التطبيق.

ولا يستقيم هنا القول بأن الحاجة إلى التخصيص هنا "لتقاعد ظاهر الدليل عن تحقيق المصلحة التي تثبت بالأدلة الكلية كونها مقصود الشارع من التشريع، وأن تطبيقه على هذا الظاهر مما يقع به الضرر الذي ثبت بالأدلة الشرعية الكلية كون رفعه مقصودا للشارع من التشريع..."²⁵

فمصطلح تقاعد الظاهر عن تحقيق المصلحة، ولحوق الضرر في تطبيقه ليس بالمسلم علميا في منظومة الأصول، وفي ضوابط التأويل عموما والمصلحي على وجه الخصوص، لأن العملية الاجتهادية هنا لا تعدو أن تكون بيانا للنص، ويكون فيها للمصلحة دور المخصص بناء على نظر مقاصدي استدعته ظروف التطبيق ليس إلا، ومن ثم فلا تقتصر المصلحة على المعنى المؤول دون الظاهر، بل تشملهما معا، إلا أنه احتيج الاستثناء لحالة استدعت التأويل بناء على مصلحة شرعية مرعية. وكمثال على ذلك ما ذهب إليه المالكية من تخصيص حديث: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" بالذكر دون الأنثى، لما قد يفضي إليه تغريبها من تفاقم فسادها أو خوف زيادة لحوق الضرر بها²⁶. فالمعنى الظاهر متضمن مصلحة عقوبة الزاني وتعزيزه وردعه، والمعنى المؤول استبطن أيضا مصلحة الأنثى بما

يتناسب وحالها دون ترك عقوبتها، وفي كل تحقيق لجوهر المصلحة. "فالتأويل لم يبطل النص الخاص بالكلية، بل التأويل وسع الواجب، وخير فيه...، لأن التأويل الذي يبطل النص بالكلية، تأويل فاسد غير مقبول"²⁷.

ولمزيد بيان فالمصلحة في المعنى الأول شهد لها أصل معين ودل عليها النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وفي المعنى الثاني لم يشهد لها أصل معين ولا دل عليها النص وإنما استندت إلى كليات الشرع وحفظ قواطعه وقانونه.

ولا يقدر هنا أن العمل بالمصلحة مما يحتاج إلى دليل جزئي، ولا أيضا تراخي العمل بها عن وقت العمل بالعام المنصوص لكونها من المصالح الجزئية، فالحق أنها من العمومات المعنوية المستقرة والعموم المعنوي كالعموم اللفظي، بل رعاية المصالح كما صرح د مصطفى زيد أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى²⁸.

بل القادح الحقيقي في مدى إثبات التعارض الصوري وبيان مداخله الأصولية هو الوقوع في متاهات تبعد عن التصور الحقيقي لقضية الموضوع وهو ما يؤول في الغالب إلى توهم التناقض مما يفضي إلى إضعاف الثقة بالنصوص على نحو ما تقدم من تقاعد الدليل ولحوق الضرر وما إليه من ادعاءات أخرى. ويقرر الدريني أنه لا بد من رفع التعارض عن طريق التأويل الذي يعضده الدليل، لأن التعارض أو التناقض لا يقع في تشريع الله ورسوله²⁹.

الفرع الثاني: التقييد المصلي

وكل ما يجري عليه الحال في التخصيص فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، والمطلق عند الأصوليين عبارة عن النكرة في سياق الإثبات، أما المقيد فإنه يطلق باعتبارين: ما كان من الألفاظ دالا على مدلول معين، وما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه،³⁰

وقد أسهم إعمال النظر المصلي في تأويل نصوص بما يتناسب والحق الخاص أو العام، وتفسير ذلك أصوليا بحلول المصلحة في الأدلة موقع المخصص أو المقيد للدليل الدال على الإباحة أو المنع في الأصل، ومثاله قيد المالكية النهي في حديث: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه" بما لو كان الأول غير كفء أو اشتهر بفسق أو غيره مما يمنع الجمع بينهما

لانخرام المصالح، وهذا لا يتعارض حقيقة مع جوهر النص لأنه من القواعد التشريعية العامة: رفع الضرر، والضرر يزال.

الفرع الثالث: ترك المطلوب لعارض

وليس معنى التأويل في هذا الحيز بالذات إيجاد معان لغوية أخرى فحسب، بل هو تجاوز لحرفية النص مراعاة للملايسات التي تحفّ به، فكل حكم مغاير للمعنى الظاهر فهو من باب التأويل. ومثل هذا ما تقرر عند المالكية من كراهة بعض المطلوب من السنن، وهو مما لا ينبغي تعميم الحكم عليه وبه، ولكنه منزع اجتهادي يراعى فيه مسار التفسير المصلحي للنصوص. والحق كما قرر بعض أهل العلم أن ما هذا سبيله من المكروهات لا يعبأ به المحققون إذا صحّت به الأحاديث سيما مع انتفاء العلة، فلو اطّرد ذلك لأدّى إلى ترك السنن كلها أو غاليتها المداوم عليها³¹، فيُراعى فيه العارض ما انتفى المعارض. وقد فصله الشاطبي رحمه الله بما فيه الكفاية ومفاد كلامه أن السنن الرواتب إذا خشي من المداومة عليها أو الالتزام بها الإفضاء إلى ممنوع ترك ذلك ولو كان ظاهره على الحمد لكن خشية مآله. قال الشاطبي: " وفي الجملة، فكل عمل أصله ثابت شرعا، إلا أن في إظهار العمل به والمداومة عليه ما يخاف أن يعتقد أنه سنة، فتركه مطلوب في الجملة أيضا من باب سد الذرائع"³²، وعلّة الترك هنا الخوف من مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب³³.

المطلب الرابع: رفع إشكالات التأويل وسلطة النص

يحسن الوقوف مليّا عند الخطاب التأويلي بين الأمس واليوم، لاستكشاف منهج متناسق يروم الإجابة عن الإشكالات الحاصلة حول التعارض بين المصلحة والنص، وهو مما سيُسهم في الإضافة وصقل مباحث الفكر المعاصر بالمزاوجة بين النظر والتطبيق، إذ الفصل بينهما أصل إلى الإشكالات الواردة على الخطاب الأصولي ككل.

وهذا يستدعي إجمال ما أوردناه في قالب خلاصات واستنتاجات تعين الباحث في مختلف التخصصات على معرفة شروط وضوابط التأويل ومدى نجاعة أعمالها في النصوص مع استصحاب نظريتي النص والمقاصد، ومما يتأتى معه بإمعان النظر فيهما سلامة الاجتهاد وبراعة الاستصلاح، ولا بد لدرك هذا الأمر من المداخل الآتية:

الفرع الأول: التفهيم قبل التطبيق

- استصحاب فهم النص قبل التطبيق، وهو الطريق إلى درك أسرار الشريعة أو بالأحرى سر وحكمة تشريع كل نص بذاته، فيستند التأويل إلى الحكمة التي ابتغاها الشارع وهي "الباعث على التشريع وغاية الحكم فيه بشرط الوضوح الجلي"³⁴، وذلك قائم على ما سيأتي:
- رد المصالح إلى مستنداتها وأدلتها إمعانا في التفريق بين المصلحة الجزئية ومدركها، ومن ثم فالتأويل منبني على دليل المصلحة لا على المصلحة ذاتها، ومستند هذا التأويل أقوى من ظاهر اللفظ ولا ريب.

- عدم التعارض بين جزئيات الشريعة وأصولها العامة، إذ حصوله مناقض لأصل التشريع.
- توسيع أفق الأسرار والحكم التشريعية بناء على عمق التفهم مما يساعد على توسيع مدارك معنى المنصوص، ولا يبعد استحضر المصالح برمتها تربويا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا وحقوقيا...، الثابتة والمتغيرة، الأنية والاستشراافية، فتلك خاصية التشريع الشمولية والواقعية، وهو الكفيل بالكشف عن تجديد المقاصد وتنوع الحقوق التي أرست الشريعة دعائمها، وهذا ما قد يستدعي الإلمام بفنون العلم وأنواعه³⁵، وهو ما يستدعي بعد البحث والتحليل والاستقصاء الاستعانة بالخبرة العلمية المتخصصة عند الاقتضاء³⁶، لتتحقق الغاية الكبرى من درك أنواع المصالح وهي كما يقرر ابن عاشور: "ليس مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المتلقاة منها، لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام...، وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرا من صور المصالح المختلفة الأنواع، المعروف قصد الشارع إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها..."³⁷

فما الدافع في فقه المالكية بتغريب الذكر دون الأنثى إلا درك مساحة حقوق المرأة في التشريع، وهو منبني على التفهم العميق للنص. بل أبعد من ذلك وعناية بالمصلحة الاجتماعية التمييز بناء على مراعاة المنزلة الاجتماعية للفرد ومنه تخصيص مالك للفظ الوالدات في قوله تعالى: "والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين" بعدم الوجوب على المرأة الشريفة القدر التي تتأذى من ذلك...، وعليه فلا فرق بين المصلحة الخاصة والعامة

في التأويل المصلحي، فقط شرط الأصوليون أن تكون ضرورية، أو مما يقرب منها، وتقديرات المجتهدين عليها المدار.

الفرع الثاني: ضرورة استيعاب الفقه التطبيقي

لواقع التطبيق دور في توجيه الاجتهاد بيانا وتنزيلا، لأنه لا محيد عنه في الانتماء بالمنهج التشريعي القائم على رعاية مصالح العاجل والأجل، والمعاش والمعاد، وهذا ما لا يتم دون الإلمام بحال الزمان وأهله، وقد يستنجد فيه المجتهد لمعرفة وجوه النفع ووجوه الضرر على مستوى الفرد والجماعة بنتائج العلوم الحديثة كما قدمت، ومن ثم وبناء عليه يكون الانضباط بالخلاصات البحثية حول المصالح والمفاسد في الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك، وقد أوماً إليه الشاطبي وهو شرط في مراعاة التغير والتطور: بتجديد زخارف وسياسات لم تكن قديمة، وربما وجبت في بعض الأحوال³⁸.

تلك الجدة المطلوبة في تفهم وتطبيق النصوص على ظاهر الوجود، هي التي تستدعي في مقومات النظر الاجتهادي اعتبار القصد في الواقع، والعلاقات العادية للتصرفات والاعتبار بالنتيجة العملية الواقعية، ومن ثم تناط قوة الدليل المخصص في الاستدلال المرسل. كما يقر الدريني. بقوة أثره في التطبيق العملي، بحيث يفضي - بعد البحث والموازنة - إلى تحقيق مصلحة عامة حقيقية في المجتمع أو الدولة، أو صون الحقوق، أو حماية حكمة التشريع في الفروع محتفة بظروفها المتغيرة³⁹.

ولهذا المحور بالذات وجه تعلق بتجديد الدرس الأصولي لما يستدعيه من التمرن على الإيغال في التطبيق بدل الاقتصار على النظر، وهو حافز على تحقيق مناط الإشكال واكتساب مهارات اجتهادية تزج عن قضايا الأصول أغلب الهنات ومنها إشكالية التأويل والنص، وذلك بالقدرة على استيعاب قواعد هذا العلم ومناهجه التطبيقية في سياق تصوراته الكلية النظرية، وهو ما يسمي بأصول الفقه المُطبَّق⁴⁰، القائم على دراسة كتب تفسير نصوص الأحكام كتابا وسنة، ودراسة القواعد الفقهية والأصولية، وكتب الفقه المقارن والنوازل، فهي طرائق إلى درك مسار التطبيق والتكييف للنصوص على حسب الظروف، ومن نقصه ذلك فقد الميزان وهو سبب الإشكال والاختلاف.

الفرع الثالث: تغييب الرؤية الظاهرية

وهي قائمة على اعتبار حقيقة المعنى من خلال ظاهر اللفظ وتنزيله على واقع الناس، وعلى اعتبار أسبقية المذهب الظاهري التاريخي في وضع أسس هذا النظر، واستحضار الصراع القائم بينه وبين مدرسة الرأي في تاريخ الفقه، فإنه قد استفحل الأمر في منهج الظاهرية الجدد بتغليب تلك الرؤية دون أزمّة ولا ضوابط وفرضها بالقوة لا بحجة الرأي والبرهان على ظاهر الوجود مما أسهم في تنامي ظاهرة التعصب⁴¹ والعنف، وما تولد عنها من التفسيق والتكفير والتبديع، فإما مجارة الظواهر أو ارتكاب الإثم والجرائم. وقد كان لتطور مفهوم الابتداع بين السلف والخلف الأثر البارز في كشف حقيقة هذه الرؤية وغلبتها في عصور متلاحقة كان للمجتهد فيها اليد الطولى والقدر المعلى في ملاحقة هذا الجمود وتفعيل النصوص، حتى ليتمكن تأكيد ما ذهب إليه بعض المعاصرين - وهو أمر جدير بالتفطن والتنبيه - من تأثير الواقع النفسي في شكل رؤى أنطولوجية ضاقت بها نفسية المجتهد الذي لم يأل جهداً في مواجهة جمود النظر الشرعي وتفشي التقليد وفتور الاجتهاد وما إليه⁴²، فتصدى أهل الاجتهاد لمثل هذه النوازل بالتأويل المصلحي والتعديد الفقهي، وطففت على الساحة بحوث حول قاعدة الترك⁴³، وقاعدة الوسائل والمقاصد وتطبيقاتهما، وأصل ابن لب لقاعدة تحدث للناس مرغبات بقدر ما أحدثوا من الفتور قياساً على قاعدة تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور لما استفحل القول بالإحداث في التعبد⁴⁴... وهكذا.

الفرع الرابع: التزام الشرط العلمي والعملية

تفطن عدد من الباحثين المعاصرين إلى استحضار الشرط الأخلاقي والجمع بين العلم والعمل في الدراسات الأصولية، وتحصل من ذلك تأكيد الصلة بين أصول الفقه والأخلاق، وهو في نظري من تحصيل حاصل، لأن أصول الفهم الشرعي لا تحيد عن المدد السلوكي في عملية الكشف عن المعاني والأسرار المقصودة للشارع، ولذا كان من بين الإشكالات الواردة على قضية التعارض بين النص والمصالح وضوابط المنهج التأويلي التسرع إلى حدّ ما في تطويع النصوص للحاجات المصلحية أو تقديم النص مطلقاً، أو الجمع بين الاعتبارين وهو أسلم بضوابطه، ولكن تبين لي والله أعلم في خضم البحث عن أسباب الإشكال ما يأتي:

_ إسقاط مناهج تحليل النص المعاصر على النص الشرعي واستبعاد الرؤية الإسلامية أوجدت ارتباكا وتهاافتا في التصور والمنهج سيما في الخطاب التأويلي المعاصر، وهذا لعمري بفعل تجاوز قواعد وضوابط التفسير الأصولي، وعلماء الأصول كما لا يخفى أكثر العلماء دقة في التحقيق والضبط، ومن ثم ستستند المصالح بلا شك دون الائتتمام بالضوابط إلى داعي الهوى ولن يتولد من رحم الجدل إلا الجدل.

_ كان ولا يزال التعصب المذهبي إن في الأصول أو الفروع من بين الآفات الناخرة في المنهج التأويلي، وهو خلل منهجي بين المتقدمين والمعاصرين، واستقصاء ما عالجه الأصوليون من هذا القبيل يطول، ويشمل هذا الباب فقط ما يتعلق بترك الثابت الصحيح أو معارضته بواه مع إقحام التأويل البعيد ولي أعناق النصوص، ويستثنى منه ما نحن فيه من التعارض وما إلى ذلك من مسالك الاستثناء على دليل المنع أو الجواز، ويستثنى منه أيضا ما يتعلق بترك المطلوب وقد تقدم⁴⁵.

_ فصل التأويل عن سياق الخطاب والمخاطب والمخاطب وأدوات المعرفة المختصة بكل مجال، ما هو إلا ترسيخ لهوة الإشكال، واستجداء بالتعارض والاختلاف، فالبتريقطع الصلة بين اللفظ والمعنى، والنص والسياق.

_ عدم الاقتصار على مدارك النظر دون التطبيق، وقد سبقت الإشارة إلى ضرورة الإمام بكتب آيات وأحاديث الأحكام لما فيها من التصور الحقيقي الواقعي لقضية التأويل وغيرها من القضايا، دون الاقتصار على الحيز النظري في دواوين الأصول.

خاتمة:

تلك باختصار بعض المنارات التي تسترشدُ بها الدراسة من أجل تأسيس نسق معرفي متكامل في مقارنة قضية افتقرت مددا إلى التحرير والتنقيح، وقد تكون نبزاسا يضيء مسالك الاجتهاد المعاصر استمدادا من قدسية الوحي ومواكبة للواقع ومجاورة للنص في طريقة نحو الوقوع، ويمكن باختصار اختزال مداخل النظر في الموضوع من خلال ما يأتي:

_ تجديد النظر في الدرس الأصولي ومحاولة تحديث المصطلحات والمعارف التي تتماشى مع متطلبات الواقع الإنساني والجمع بين النظر والتطبيق ليس ببعيد على منهجه الأصلي، لذا ينبغي تجاوز التهمب النظري سيما من قضية التأويل التي تؤسس لهضة معرفية وإنسانية وكونية ثلاث مقصدية الشريعة وحاجات الواقع.

- حصر النظر في الزوايا الضيقة لمصادر التشريع دون استيعاب التكامل بين النقل والعقل حائل دون رؤية سديدة لقضايا الواقع والناس، ومتجاوز سياق الزمان والمكان الذي يتجدد النظر فيهما استناداً إلى أصول التشريع القابلة للمرونة والسعة في التنزيل والتطبيق.

- الإفادة ما أمكن من المناهج المعاصرة والانفتاح على الرؤى التجديدية لا يعني انفلاتاً منهجياً، فبالعكس قد يسهم في تنوير القراءة لأصول التشريع وفروعه بشرط الانضباط بالمحددات والموجهات الكبرى، وطرح التعصب والتصلب للرأي.

- مواجهة الفكر المتطرف المؤسس على النظر الحرفي الغارق في التقليد ونبذ الاجتهاد لا يتأتى إلا بضبط المنهج التأويلي في العلوم الإنسانية مدارس وممارسة، وهو مما يحتاج إلى جهود معرفية تتكاتف فيها رؤى كل القوى الحية وأساطين المعرفة في المجتمعات المعاصرة.

فهرس المصادر والمراجع

- الإعتصام للإمام الشاطبي تحقيق: محمود طعمه حلبي دار المعرفة: الطبعة الثانية/ 1420هـ، 2000م

- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، ط1/ 1997م

- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه للشيخ حلولو: أحمد بن عبد الرحمان بن موسى الزليطني القروي المالكي تحقيق: د عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض/ الطبعة الأولى: 1420، 1999

- الفقه التطبيقي: رؤية جديدة لفقه متغير تأليف: أ عبد الله العلويط، دار المؤيد، ط1، 1426هـ.

- المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر بن العربي.

تعليق وتحقيق: محمد بن الحسين السليمانى، وعائشة بنت الحسين السليمانى. دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى: 2007.1428

- المستصفي لأبي حامد الغزالي دار الكتب العلمية، ط1، 1993م

- المصلحة في التشريع الإسلامي تأليف: أ د مصطفى زيد، تعليق: د محمد يسري إبراهيم، دار اليسر للطباعة والنشر 2004م

- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي

- تأليف: أ د محمد فتحي الدريني. مؤسسة الرسالة، ط 3، 1997م
- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي بشرح فضيلة الشيخ عبد الله دراز دار الكتب العلمية: د.ت.
- النص والاجتهاد في الفكر الأصولي من تقديس النقل إلى تسريح العقل
- تأليف: د بثينة لجلاصي. دار رؤية للنشر والتوزيع 2011م
- أصول السرخسي لشمس الأئمة السرخسي دار المعرفة، بيروت
- إيضاح المحصول من برهان الأصول لأبي عبد الله المازري
- تحقيق: د عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2001م
- تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين للدكتور خليفة با بكر دار التوفيق/ الأزهر الطبعة الأولى: 1413هـ، 1993م
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع دار الكتب العلمية. د. ت
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للإمام القرافي
- تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد دار الفكر: 1393هـ، 1973م
- رؤى معرفية في الأصول والمقاصد
- تأليف: د عبد الله عبد المومن، طبع الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط. ط1، 2014م
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام
- مراجعة: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1991م
- غياث الأمم في التياث الظلم لأبي المعالي الجويني تحقيق: د عبد العظيم ديب، ط2، 1401هـ
- ماء الموائد أو الرحلة العياشية للبقاع الحجازية لأبي سالم العياشي
- تحقيق وتقديم: د سعيد الفاضلي، د سليمان القرشي. ط1، دار السويدي، أبو ظبي.
- مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية (دراسة في مفهوم العلم وصفة العالمية وظيفية وبرنامجا، من خلال وصية أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي)
- تأليف: د فريد الأنصاري، طبعة الكلمة، مكناس، ط1، 2006م
- مقاصد الشريعة الإسلامية

تأليف محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، طبعة دار النفائس، ط2، 2001م

- نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها: دلالات استقرائية في مسالك الرواية والدراية

تأليف: د عبد الله عبد المومن. طبعة جامعة محمد الخامس أبو ظبي، ط1، 2018م
الهوامش:

- ¹ ومثله ما قرره الدكتور خليفة با بكر أن المصالح كمخصص لم ترد في كتابات الأقدمين من الأصوليين، مما يجعل النصوص عرضة لحاكمية المصالح. اه تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين: 149 قلت، وليس الأمر كذلك فقد تحدث الأصوليون عن التخصيص المنفصل بالدليل العقلي، وقال حلولو من المالكية: والظاهر من مذهبنا صحة التعليل بما يعود على الأصل بالتخصيص، ونفسه عن الغزالي وغيرهما. انظر، الضياء اللامع: 2/ 336. واستقصاء ذلك يطول.
- ² شرح تنقيح الفصول: 1/ 394، 1/ 449
- ³ البحر المحيط: 3/ 26
- ⁴ لسان العرب: 5/ 55
- ⁵ البرهان: 1/ 198
- ⁶ المصلحة في التشريع الإسلامي: 34
- ⁷ انظر، بتصرف المصلحة في التشريع الإسلامي: 261، 262، 269
- ⁸ المناهج الأصولية للدبريني: 484
- ⁹ جامع بيان العلم وفضله: 310
- ¹⁰ البرهان: 1/ 193
- ¹¹ الموافقات: 5/ 216
- ¹² حاشية العطار: 2/ 87
- ¹³ البرهان: 1/ 213
- ¹⁴ أصول السرخسي: 1/ 164
- ¹⁵ غياث الأمم: 397
- ¹⁶ رؤى معرفية في الأصول والمقاصد. د عبد الله عبد المومن: 195
- ¹⁷ الموافقات: 1/ 125
- ¹⁸ الموافقات: 1/ 133
- ¹⁹ قواعد الأحكام: 2/ 189
- ²⁰ أخرجه البخاري 1/ 77 وقم 345، ومسلم 1/ 280 رقم 368
- ²¹ المسالك لابن العربي: 2/ 248

22. المستصفي: 176
23. إيضاح المحصول للمازري: 301
24. قواعد الأحكام: 162 / 2
25. التفسير المصلحي للنص التشريعي وتطبيقاته في المذهب الشافعي، حنان عبد الكريم القضاة، محمد خالد منصور، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 43، ملحق 1، 2016م ص 399
26. الجامع لأحكام القرآن: 5 / 59
27. المناهج الأصولية: 183
28. المصلحة في التشريع الإسلامي: 261، 262
29. المناهج الأصولية: 179
30. الإحكام للآمدي: 3 / 5، 6، وانظر، المعتمد لأبي الحسين البصري: 1 / 312
- . ماء الموائد لأبي سالم العياشي: 1 / 291³¹
32. الاعتصام: 1 / 328.
33. الموافقات: 4 / 428.
34. المناهج الأصولية: 180
35. وهو رأي الغزالي أن على المتعلم ألا يدع فنا من فنون العلم ونوعا من أنواعه إلا وينظر فيه...
36. المناهج الأصولية: 478
37. مقاصد الشريعة الإسلامية: 225
38. الاعتصام: 1 / 323
39. المناهج الأصولية: 485
40. مفهوم العالمية من الكتاب إلى الريانية، د فريد الأنصاري: 66، وانظر أيضا الفقه التطبيقي: رؤية جديدة لفقه متغير، أ عبد الله العلويط: 7 فما بعدها.
41. وقد عرفته بمجازة حد التوسط في الرأي أصالة أو تبعا لعارض شبهة أو شهوة. انظر تفصيله في نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، د عبد الله عبد المومن: 15
42. انظر، بتصرف النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، د بئينة الجلاصي: 172
43. انظر، بحث العلامة الأصولي عبد الله الغماري من المعاصرين حول حسن التفهم والدرك لمسألة الترك.
44. انظر، بتصرف: فتاوى البرزلي: 1 / 348، 349، 350، وانظر المعيار: 6 / 370، 371، 383. وانظر، المعيار: 11 / 169.
45. انظر تفصيل ذلك في: نبذ التعصب والعنف من خلال علوم السنة ومناهجها، د عبد الله عبد المومن: 52، 53



الفكر العربي المعاصر وأسئلة التأويل

قراءة نقدية لحدود تأويل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد.

د/ زياد الشيخ صالح الحمداني

جامعة الموصل_العراق

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا
وحبيبنا وقره أعيننا محمد ابن عبد الله عليه وعلى اله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم
الدين أفضل الصلاة وأتم التسليم.

الملخص:

يعتبر التحدي الثقافي الذي فرضه علينا الصدام الحضاري مع الحضارة الغربية
أحد أبرز الأسباب التي حركت العقل العربي بعد سبات عميق عرفته الدراسات النقدية
للنص الديني، ولعل أحد أبرز المفكرين الحدائين العرب المشتغلين سواء بالتنظير أو
الممارسة في تأويل النص القرآني نجد المفكر المصري نصر حامد أبو زيد المعروف بجدله
الواسع في هذا الإطار وهو ما جعله يُكفر تارة ويُهلل لمشروعه تارة أخرى باعتباره مشروعاً
تنويرياً يندرج ضمن سياق تحديث أو تجديد الخطاب الديني.

وهو ما طرح العديد من الإشكاليات في المشروع الحدائي الذي طرحه حامد أبو
زيد بين التغريب الناتج عن تطبيقات الفلسفات والمناهج الغربية على النص القرآني نتيجة
اعتباره_ نصر حامد أبو زيد_ للقرآن الكريم خطاباً مثله مثل باقي الخطابات التاريخية
الأخرى: الأدب، الفلسفة، العلم... إلخ. وهو ما أدخل نصر حامد أبو زيد كغيره من المفكرين
في متاهات عدم فهمه للخصوصيات الحضارية والدينية التي يتميز بها النص القرآني
المقدس عن غيره من النصوص الدينية المحرفة.

أمام أهمية الموضوع والإشكاليات المطروحة سنحاول في نوع من المقاربات
الحفرية وبقراءة تحليلية نقدية تفكيكية للمشروع الحدائي الذي طرحه نصر حامد أبو

زيد حول تأويل النص القرآني، من أجل الوقوف على الآليات والأبعاد التي اتخذها كأدوات في العملية التأويلية للنص القرآني.

الكلمات المفتاحية: النص القرآني، نصر حامد أبو زيد، التغريب، حدود التأويل،

الحدائثة الغربية.

Abstrat:

Contemporary Arab thought and questions of interpretation. A Critical reading of the limits of the interpretation of the Quran text for Nasr Hamed Abu Zeid

The cultural challenge imposed on us by the clash of civilization with Western civilization is one of the most prominent reasons that stirred the Arab mind after a deep sleep known to the critical studies of the religious text, Perhaps one of the most prominent thinkers Arab modernists engaged in either the theory or practice in the interpretation of the Quranic text we find the thinker.

Egyptian Nasser Hamed Abu Zeid known widely accepted in this context, which made him atonement and sometimes praise for his project at other times as an enlightening project falls within the context of modernization or renewal of religious discourse. Which raised many of the problems in the modern project proposed by Hamed Abu Zeid between the Westernization resulting from the applications of Western philosophies and methods on the text of the Koran as a victory Hamed AbuZayd of the Holy Quran speech like the rest of the other historical speeches: literature, Philosophy, science, etc. This is what Nasr Hamed Abu Zeid, like other intellectuals, introduced in his maze of lack of understanding of the cultural and religious specificities that characterize the Qur'anic text from other distorted religious texts. The importance of the subject and the problems we are going to try in a kind of phnominological approaches and critically critical reading of the modern project presented by Nasr Hamid Abu Zeid on the interpretation of the Qur'anic text, in order to identify the mechanisms and dimensions that he took as tools in the interpretive process of the Quranic text.

Keywords: *Qur'anic text, Nasr Hamid Abu Zeid, Westernization, limits of interpretation, Western modernity.*

*** **

إن الحديث عن موضوع تأويل يعد أحد أبرز المواضيع المثيرة للجدل بالوطن العربي والإسلامي لما لهذا الموضوع من حساسية كبيرة في علاقته بالخطاب القرآني، خاصة وأن النص بمفهومه يتجاوز مفهوم المشافهة والخطاب لبحث عميقا في سنن الكون ومظاهره ونسق سير الأحداث المتسارعة بالعالم، فمنذ الأزل أجهد الإنسان نفسه بحثا في كنه الأشياء التي لطالما أثارت عقله، وهو ما جعله يبحث عن تأويلات لما يحدث حوله، ولأن العقل البشري قاصر عن ادراك كل شيء فإن موضوع التأويل خاصة مع تطور العلوم الاجتماعية والانسانية يبق دوما يثير تساؤلات ويطرح جدالات بين مختلف التيارات الفكرية.

وفي اطار الحداثة إثر الصدمة الحضارية بين الثقافتين العربية والغربية بعد حملة نابليون على مصر والتي أحدثت خلخلة عميقة لبنية العقل العربي رفعت بعدها الأنتلجنسيا العربية مشروع الحداثة في مختلف المجالات تقريبا، فكان من بين تلك المجالات الخطاب القرآني فكان الرائد في هذا المجال المفكر المصري المعروف بجدله الواسع في هذا الاطار نصر حامد أبو زيد الذي قام بتفجير مجموعة من الأسئلة حول تأويل النص القرآني المقدس سيرا على النهج الذي انتهجه بأقطاب التأويلية في الثقافة الغربية ممثلة بروادها المعاصرين أمثال بول ريكور الفرنسي وأمبرتو ايكو الإيطالي Umberto Eco، حيث حاول زيد بمشروعه هذا نقل أدوات وآليات التفكيك من الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية الإسلامية مسقطا اياها على الخطاب القرآني متغافلا عن ضرورة فهم طبيعة قدسية النص القرآني عن غيره من النصوص الدينية المحرفة ما أوقعه في مطبات وانحرافات فكرية وعقائدية كثيرة.

من خلال ما سبق سنحاول أن نروم في هذه الورقة البحثية اماطة اللثام عن مشروع التأويل عند نصر حامد أبو زيد في محاولة منا لمخاتلة تلك الآليات التي انتهجها نصر حامد أبو زيد وقراءة ابعادها وآثارها على العقل العربي والإسلامي والوقوف على حدود هذا الطرح

وهذا كله من خلال تفكيكتنا حفريا لهذه الاشكاليات العويصة في اطار جدلية لطالما شغلت العديد من المفكرين وهي جدلية: الشرق والغرب.

نحو طرح الأسئلة الشائكة لخطاب التأويل:

يعد مفهوم التأويل: hermeneutics من المفاهيم الجدلية التي تستعصي على الباحث فهو مفهوم زئبقي خاصة إذا ما ربطناه مع التطورات الحضارية والثقافية التي تزيد من التباس المفهوم وتشعبه، فضلا عن كونه مفهوما يتداخل مع العديد من العلوم خاصة علم الاجتماع وميدان الفلسفة مما يطرح العديد من الإشكاليات المتداخلة، فقد حاول نصر حامد أبو زيد ولوج معترك البحث فيه متخذاً من الفكر الغربي نبراساً له ما أوقعه في متاهات عقائدية كثيرة متغافلاً عن الدور الكبير الذي يلعبه النص القرآني في تحديد معالم كيان الأمة وخصوصياتها فإذا ما ذكرنا خصوصيات الأمة الإسلامية كان لزاماً علينا ذكر الهوية لعل هذا ما أكد عليه المفكر المصري محمد عمارة حيناً قال: "أن هوية الشيء ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، وتتجلي وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانتها لنقيضها طالما بقيت الذات علي قيد الحياة، فهي كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الشمس، إنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتمياً لتلك الجماعة"⁽¹⁾.

إن التأويل مظهر من مظاهر الفهم والقدرة على استيعاب كنه الأشياء وحقائقها التي لا تتجلى لعامة الناس فقد كان هذا النص القرآني المقدس وبفعل قدسيته في مقابل نزوله بلغة يفهمها البشر أمراً شكّل مفارقة أسست لدى علماء تراثنا الإسلامي الذين امتلكوا ناصية التفسير وسبقوا الحضارة الغربية في الاشتغال على النصوص المقدسة فأحدث لديهم وبفعل تلك القدسية ضرورة يقينية أنه ميدان خصب للعملية التأويلية فاهتموا بقرآته وتفسيره وتأويله على غرار الإمام الطبري والغزالي والشَّاطبي والزَّمخشري وابن عربي وغيرهم الكثير، فهذا الأخير -ابن عربي- يعد أحد أبرز الوجوه الفكرية التي استشهد بأقوالها نصر حامد أبو زيد في محاولة منه لدعم مشروع الفكري.

ولعله في هذا المقام تتبادر إلى الأذهان العديد من التساؤلات المتمحورة حول التأويل عند نصر حامد أبو زيد فإلى أي مدى تمكن حامد من النجاح بمشروعه التنويري؟ وما الحدود والآليات التي اتخذها في الوقوف على طبيعة النص القرآني المقدس؟ وما علاقة ذلك بفكر المعتزلة في تراثنا الإسلامي؟ وإلى أي مدى تنطبق عليه ظاهرة الانهيار بالحضارة الغربية وفكرها كغيره من المفكرين العرب دون مراعاة منهم لفوارق الخصوصيات الحضارية؟.

ولادة التأويل بين الثقافتين الإسلامية والغربية _ الحدود والسياقات :

لقد ولد التأويل كنظرية قائمة بذاتها في احضان الثقافة الغربية في اطار الدراسات اللاهوتية التي اقتضتها السياقات الحضارية الخاصة بتلك المجتمعات الغربية ولا نريد هنا الغوص عميقا في التاريخ بل سنكتفي بتبلور هذه النظرية مع رائديها كل من المفكر الفرنسي بول ريكور الذي يعد عمودا أساسا حينما يحضر الحديث عن التأويل إلى جانب المفكر الايطالي امبرتو ايكو فقد نقل بول ريكور Paul Ricœur التأويل نقلة نوعية باعتباره اياها فعلا وجوديا مستفيدا من حقل الانثروبولوجيا والبنوية والماركسية والتفكيك فضلا عن اللسانيات فريكور "يريد أن يحتفظ بالتأويلية ويحافظ على بعديها معا، على البعد الذاتي من حيث الوظيفة الإسنادية، وعلى البعد الموضوعي في وظيفة الهوية. وفي رأيه أن ذلك لا يتحقق إلا من خلال فلسفة في الخطاب تحرر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية"⁽²⁾. وامبرتو ايكو هنا يحاول أن يأسس مشروعا تأويليا يمزج بين مختلف العلوم مقدما طرحا جديدا لا يخلو من عمق وافصاح عن مجموعة من الانتقادات المغايرة لتلك الأطروحات التي سبقتها.

أما المفكر امبرتو ايكو Umberto Eco فيرى الدارسون المهتمون بما طرحه أنه ينطلق "من تصور بالغ الأصالة والعمق. تصور يرى في التأويل وأشكاله صياغات جديدة لقضايا فلسفية ومعرفية موعلة في القدم. فمجمل التصورات المعرفية التي عرفها قرننا هذا لا تفسر إلا بموقعها من (الحقيقة) كما تصورها الإنسان وصاغ حدودها أحيانا على شكل قواعد منطقية صارمة، وأحيانا أخرى على شكل اشراقات صوفية

واستبطانية لا ترى في المرئي والظاهر سوى نسخ لأصل لا يدركه الحس العادي ولا تراه الأبصار. ف(التطرف) و(الاعتدال) في التأويل لا يفسران بما يقال في النص أو حوله، بل يجب البحث عن تفسير لهما فيما هو أعم وأشمل. ويتعلق الأمر بالعودة إلى وقائع لها علاقة بموقف الإنسان من الحقيقة والمعرفة وبناء الحضارات وتأسيس المدن وتعيين العواصم وتخوم الامبراطوريات وتعدد اللغات والثقافات⁽³⁾. والملاحظ على الدراسات التي قدمها امبرتو ايكو ارتباطها بسياق تطور مثيولوجيا المجتمعات منذ القدم رابط اياها بعالم الأسطورة والتطورات السياسية للدول والمجتمعات.

كما يعتقد امبرتو ايكو أن مقولة السيميوزيس اللامتناهية "يجب ألا نقودنا إلى القول بغياب قاعدة التأويل. فالقول بأن التأويل (باعتباره مظهراً أساساً للسيميوزيس) قد يكون لا متناهياً، لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن هذا التأويل تائه ولا يهتم سوى بنفسه. فالقول بلا نهائية النص، لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد"⁽⁴⁾. ولعل مرد نظرة ايكو هنا تعود الى تعمقه الشديد في الفكر الإغريقي واللاتيني حيث يرجع ايكو التأويل لمقولة الحد Modus ويعتبر امهيتها مفصلية في عملية التأويل وفك رموز النص "فهي إن لم تكن كذلك في تحديد الاختلاف بين موقفين تأويليين أساسيين، أو طريقتين في فك رموز النص باعتباره عالماً، وباعتبار العالم نصاً"⁽⁵⁾.

فهذه بعض سياقات ولادة النظرية التأويلية ممثلة بكل تلك السياقات التي تخص المجتمعات الغربية وطبيعة العقل الغربي المختلف شبه كلي عن طبيعة العقل العربي فقد عاش العقل العربي في نظريته للتأويل منذ النهضة بين الانغلاق ومراعات الحدود تارة واندفاع نحو تحديات الانفتاح والامتداد تارة أخرى ولقد شجع الإسلام منذ ظهوره على أعمال العقل والتأمل في ملكوت الله عز وجل فلقد "وفر الإسلام كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها رجاحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية، وفي الشرع الإسلامي شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية، ووضعها في مكانة لا حد لها، إلا في حال إصدار أمور لا علم للإنسان بها، امتثالاً لقوله تعالى: (ولا تقفوا ما ليس لك به علم) أما فيما عدا ذلك فالإنسان مدعو إلى الملاحظة والمشاهدة

بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع⁽⁶⁾. فالخوض في هذا الحديث ليس بالجديد على الثقافة العربية الإسلامية فقد عرف التأويل مع صاحب المدرسة الرشدية ابن رشد الذي كانت له فتوحات فكرية كثيرة أسهمت في فتح الأذهان الغربية والنهوض بالعقل الغربي وظهور عصر الأنوار حيث تقدم التأويل وظهرت المسائل الجذرية للخطابات التراثية، فظهرت الدراسات التي تعنى بالبحث في المطلق حيث تمكن ابن رشد إلى مزج الفلسفة بالتأويل وهو ما أدى "إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد والتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغة مسخرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بين النقل والعقل"⁽⁷⁾. وقد كان لهذا المفكر العديد من ردود الفعل على فكره ونظرته للتأويل.

إن العملية التأويلية ليست بالأمر الهين فلا بد ضوابط شرعية يرسم حدودها القائمين على حفظ الدين من شوائب رياح الانفتاح الغير مدروس على الثقافة الغربية والتي أدخلت نصر حامد أبو زيد بجراته تلك متاهات أخرى فادى ذلك إلى تكفيره حيث يقول: "إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته"⁽⁸⁾. والتعدد الدلالي polysémie هنا يدخل الخطاب القرآني في مسارات التأويل التي تفضي إلى ما يسمى في التفكيكية لا نهائية التأويل التي تبقى النفس في عملية توتر مستمر ما يدخل الإنسان في تساؤلات عقديّة قد تفضي به إلى الكفر نتيجة عدم توفر الرأي القاطع رأي قاطع Determination.

ثم إننا لا بد أن لا ننسى بأن الاشتغال على تأويل أو تفسير interpretation الخطاب القرآني ليس كغيره من الخطابات الأدبية أو الفلسفية، فالتفكيك هنا ليس تفكيكا لتصور أو معتقد تؤمن به نخبة معينة، بل الحديث في هذا المضمار هو حديث عن تصورات جماهيرية Conceptions de masses تختزل بنية الضمير الجمعي للمجتمعات العربية الإسلامية المتدينة التي تقدس الخطاب القرآني.

الحدأة العربية بين رهان التجاوز وحدود الخطابات التراثية:

لقد مرت الحدأة العربية بالعديد من الازهاصات والمطبات وكان لرواها صولات وجولات في الانفتاح على الحضارة الغربية برياحها الفكرية العاتية التي وقف العقل العربي أمامها مشدوها ولعل نصر حامد أبو زيد أبرز هؤلاء المفكرين الذين انبهروا بها ما جعله يدعو الى ضرورة تجديد التراث العربي الاسلامي ممثلا في الخطاب الديني في أعماقه ممثلة بالنص القرآني حيث يميز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربي بين نوعين من التفسير: وهما "التفسير بالمأثور" و "التفسير بالرأي" وهنا يقصد العملية التأويلية أما التفسير بالمأثور وهو ما يكون دوما موضع جدل وهو "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة... أما التفسير والتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"⁽⁹⁾. ولتأكيد أكثر اعتقاده هذا احتج نصر حامد أبو زيد من خلال أن كلمة تأويل هي الأكثر شيوعا في النص القرآني حيث وردت أكثر من عشر مرات بينما كلمة تفسير إلا مرة واحدة فقط كما تأخذ كلمة تفسير من الناحية اللغوية تنحو نحو معنى الترجمة حيث أعاد نصر حامد أبو زيد النقاش حول التفرقة بين التفسير والتأويل حيث يرى أن المرجعية الدينية الاسلامية "تعلي من شأن التفسير وتغض من قيمة التأويل، على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني. الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسر اطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في اطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله"⁽¹⁰⁾.

عن تاريخ التفسير والتأويل في التراث العربي الإسلامي يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بان "مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم فيما كان مصطلح التفسير أقل تداولاً، لكن مصطلح

التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالاته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي"⁽¹¹⁾.

ونفس النظرة نجدها عند المفكر علي حرب للخطاب القرآني على أنه موطن الاختلاف في تراثنا الإسلامي حيث يقول: "برغم الدعوة إلى التوحيد باسم الله الواحد الأحد المفارق الغائب، فإن الحدث القرآني هو نص بامتياز والنص ينطوي على التعدد، إنه تعددي من حيث التعريف، وكونه تعدديا لا يعني فقط انطوائه على تعدد المعاني بقدر ما يعني أنه بنية أصلية للاختلاف والمغايرة، بقدر ما ينتج التشابه والمماثلة، إنه نص مفتوح واحتمال لا يتوقف عن التأويل لذا كل واحد يستعيد النص بقراءته له"⁽¹²⁾. ولعل المقصود بقول علي حرب هنا هو تلك الأحكام الخلافية حول أحكام الوضوء مثلا مرجعا ذلك إلى أن القرآن بحد ذاته هو موطن الخلاف.

لا يقف التأويل حسب الحدائث الغربية عند الفهم بل يتعداه إلى "الاكتشاف والانتخاب وإعادة التشكيل ثم التركيب كخطوة نهائية"⁽¹³⁾. وهذا ما أدخل حامد أبو زيد في متهات أخرى كون الخطاب القرآني له دلالاته ومن غير الجائز لنا أن نخضعه لأحكام التفكيكية كونه نص إلهي مقدس يتعالى عن ذلك فالتفكيكية تمارس نوعا من التلون الدلالي وهو ما يدخل الباحث في متهات البحث عن المعنى الحقيقي وبالتالي يبق رهين تلك المتاهة الدلالية خاصة وأن التفكيكية تعمل على ما سعي بإرساء مقولة الاختلاف وبالتالي إلغاء الحضور "فالتفكيك بتأكيد على الاختلاف وإلغاء الحضور وإرجاء المعنى وكسر سلطة المتعالي الفلسفي يكون قد أرسى دعائم الغيرية باعتبارها ثمرة مشروع الاختلاف وبديلا حضاريا وفلسفيا مغايرا لتصورات الميتافيزيقيا الغربية"⁽¹⁴⁾. فاستراتيجية بناء العملية التأويلية هنا لها سياقاتها الحضارية ونسق تطور فكر تلك المجتمعات ومضمرات طرق تفكيرها مختلفة اختلافا جذريا عن نسق تفكير العقل الإسلامي ممثلا بالخطاب القرآني المقدس

يحاول نصر حامد أبو زيد ان يعطي مبررات لمشروعه التأويلي مسوغا اياه بأن "الخطابات في سياق ثقافي حضاري تاريخي بعينه تتشارك نفس الإشكاليات وتواجه نفس التحديات. أليس التحدي المطروح أمام كل الخطابات المنتجة هو تحدي دخول المستقبل، والتصدي لخطر الخروج من التاريخ؟ في مواجهة هذا التحدي الصعب والمائل منذ بداية عصر النهضة العربي الحديث تتعدد الاجابات، أي تتعدد الخطابات"⁽¹⁵⁾. فهو يقدم مفاهيمه كقوالب جاهزة دون مراعاة للاختلافات الحضارية والثقافية فضلا عن الدينية ليقدم نصر حامد أبو زيد مشروعه هذا وكأنه عصى موسى السحرية مصورا لنا مشروعه على أنه من دون هذه الرؤية الحدائثية حسبه لن تقوم لنا قائمة ولن نتمكن من إيجاد سبل الإقلاع الحضارية والخروج من هذه الشرنقة التي تحيط بالعقل العربي والانسداد التاريخي الذي يقفل على فُتحات عقلنا الإسلامي متناسيا ضرورة معاينة الواقع الحضاري وضرورة الوقوف على طبيعة البنية العقلية العربية الإسلامية مقدما بذلك نوع من المشاريع الفوقية الغوغائية التي تصطاد في المياه العكرة دونما إدراك حقيقي لأسباب وجودها وطبيعة كنهها حتى وإن بدى في ظاهره أنه مشروعا تنويريا خارق للآفاق فمستقبل أي نهوض حدائثي تجديدي لا بد ان يبني على وعي أبناء تلك الامة بإرادتهم الكاملة دون موجبات غريبة ما خلق العديد من الازمات على مستوى الفكري العربي والإسلامي وأدى إلى نفيه وتطبيقه من زوجته.

جدور أزمة التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

بعد ما طرحناه سابقا لعل جدور أزمة التأويل التي خلقها نصر حامد أبو زيد في علاقتها بمشروع الحدائثية راجع إلى عدم قدرة نصر حامد أبو زيد على استيعاب الحدائثية الغربية بترسانتها الاصطلاحية و اشكالياتها الثقافية التي ترتبط بخوارج الواقع الثقافي الغربي الذي أفرزها، وهو ما جعل مشروعه يحدث فوضى أدت إلى تكفيره، فمن يسعى للتحديث لا بد عليه أولا وقبل كل شيء أن ينطلق من سياقه التاريخي وتطورات واقعه بمختلف اتجاهاته السياسية والاقتصادية خاصة وأن الفرق بين الحضارتين فرق شاسع واسع ولا مجال لتجاهل هذه الفروقات فقد ضرب نصر حامد أبو زيد كغيره من المفكرين العرب الذين رفعوا مشروع التنوير والحدائثية بكل هذه الخصوصيات عرض الحائط

متجاهلين كل ذلك فما بالناس والحديث هنا عن قدسية الخطاب القرآني فكما نرى هنا حامد لاهثا وراء ضرورة اقامة جسور تواصل بين الثقافتين عنوة مسقطا لآليات التفكيك والتأويل على النص القرآني المقدس ما أوقعه في مخاطر جسيمة تمس بقدسية العقيدة الإسلامية فأن نقوم بتطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على القرآن الكريم معناه رفع شعار الانص وهذا المنحى في التفكير يرفضه الخطاب القرآني جملة وتفصيلا فضلا عن أن الواقع العربي ذو الخصوصية الإسلامية لا يتوافق مع طبيعة تلك الحضارة التي مرت بموجة تصدعات فكرية وانحرافات دينية عميقة انتجتها بسياقاتها الاجتماعية والفكرية السياسية وغيرها من السياقات فطبيعة الثقافة الغربية قائمة على أسنة الدين بمعنى ارجاع أحكام الدين للإنسان وجعل الأسطورة هي أصل التأويل حتى أمكن كما يقول الناقد شكري عياد "أن نفهم العقيدة المسيحية حول صلب المسيح وقيامته فهما أسطوريا، على انها ترمز إلى تجديد الحياة، أو اقتران الموت بالحياة...، على أن هذا التحول الفكري الخطير في الثقافة الغربية لم يقف عند هذا الحد، بل اندفع بتأثير التقدم المذهل في العلوم البيولوجية إلى حد ارجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان"⁽¹⁶⁾.

فالإشكاليات التي وقع فيها حامد تتمحور حول كيفية أو الصيغة المناسبة للانتقال وتطبيق آليات التأويل واجراءاته المنهجية في النص القرآني على اعتبار خصوصيته واختلافه القار عن النص الأدبي فضلا عن طبيعة الثقافتين الغربية و الإسلامية فاللعب الحر للغة ولا نهائية التأويلات ليس من طبيعة نسق الثقافة العربية الإسلامية.

، لكن ينبغي عدم إغفال الجهد المعرفي الذي بذله في جملة من كتاباته ونتاجاته الفكرية، و التي أسهمت على الأقل في زيادة الجراك داخل العقل الإسلامي وهو يسعى جاهداً في الرد عليهم، كما يمكن القول أن ما قدمه أبو زيد من منجز كان يمكن أن يكون له دور كبير في إحياء المشروع العقلاني داخل المنظومة الإسلامية والعربية لولا ما اكتنفه من طابع إيديولوجي متسريل باللباس المعرفي مغرف في الانهيار بالمخرجات الثقافية للحضارة الغربية.

إن التحليل الزيدي لأليات اشتغال الخطاب التراثي الديني ممارسة لا تخلو من اشكاليات و استفسهات. ولكن مع ذلك فقد عمل زيد على تجاوزها فكريا حيث كانت الممارسة النقدية التي قام بها زيد تعتبر بمثابة ثورة كوبرنيكية في الفكر الاسلامي نتيجة ما قام به كانط هناك بالفكر الغربي وبالتالي فما قام به زيد بمثابة اسقاط حالة على حالة أخرى لكن خانه ضرورة حفظ خصوصية الخطاب القرآني و اختلافه عن باقي النصوص الدينية، فالحدثة لا يتم التأريخ لها بمجرد نقلها من تربتها إلى تربة أخرى الحدثة الغربية عبارة عن تدمير ورفض للتقاليد وغياب المركز المرجعي الذي يعد أساسا قارا في الثقافة العربية الإسلامية حيث كان نصر حامد خاصة وانه ركز مشروعه على فكر المعتزلة فينطلق حامد في نظرتة للتأويل عند المعتزلة باعتباره للظاهرة اللغوية مجرد اصطلاحا بشريا خالصا حيث يتمحور الخطاب المعتزلي كما نعرف حول المجاز الذي يحمل العديد من التأويلات.

أما مكمّن الخلل الذي وقع فيه أبو زيد هو اعتباره بأن فهو النص القرآني مثله مثل غيره من النصوص وبالتالي التعامل معه في العملية التأويلية بوصفه نصاً كغيره ، لا شيء يميزه عن سائر النصوص، وهو ما يعني بأنه لا حاجة لنا في عملية التأويل واستكناه حقيقة ما أراد صاحبه سوى الاطلاع على كيفية التأويل واستخراج دلالات الكلام، إذ القضية لا تحتاج إلى وجود فقهاء في الدراسات القرآنية لكونهم يعيشون نوعا من التخلف والرجعية وقد تمكن منهم التعصب للنص إلى حد جعلهم لا يرون سواه.

خاتمة:

لقد تناولنا في هذه المقاربة جوانب مهمة من موضوع التأويل محاولينا اضاءة تلك القضايا الشائكة التي كانت ولا زالت محل جدل واسع في الفكر العربي والإسلامي.

كما حاولنا رصد تلك الجوانب المتعلقة بحركة انتقال النظرية التأويلية من تربة مولدها في الثقافة الغربية بجميع سياقاتها الثقافية المتعلقة بطبيعة العقل الغربي إلى الثقافة العربية الإسلامية ليتم عملية تكييفها محاولينا لي عنق هذه النظرية في اطار مشاريع الحدثة دون وعي حقيقي بالفروق الثقافية والحضارية والمستوى الفكري للمجتمعين والظروف التي يمر بها كلاهما مما أحدث خلخلة عميقة للبنية الفكرية العربية

كما انتجت التأويلية أزمات وشرخا عميقا بين التيارات الفكرية خاصة بين التيار العلماني والإسلامي بوطننا العربي والإسلامي.

ولقد انقسمت الأنتلجنسيا العربية بين مهلل للمشروع الزيدي وبين رافض له رفضا مطلقا وقد كان لكل تيار من هؤلاء حججهم وأدلتهم التي يستندون إليها كما بينها في مداخلتنا هذه خاصة وأن المشاريع التحديثية آنذاك وصلت أوجها وكان لنصر حامد أبو زيد بمشروعه التأويلي نصيب وافر من التدايعات.

والسؤال الجوهرى فى هذا الإطار: هل أن كل داع للحداثة والانفتاح على الحضارة الغربية مبرراً مقنعاً وكافياً لأن يقوم أبو زيد بإبتسار الخطاب الدينى هكذا إبتساراً وتأويله بأسلوبٍ فج كهذا؟. أعتقد إننا مهما حاولنا أن نبرر لنصر حامد أبو زيد ما فعل فإن محاولات التبرير ستبوء -بلا ريب- بفشل ذريع، لا سيما إذا ما انطلقنا من كونه يعد واحداً من أبرز الذين يُعتبرون مفكرين كما يذهب البعض.

الهوامش:

- 1 _ محمد عمارة: مخاطر العولمة على الهوية الثقافية، نهضة مصر، ط1، القاهرة، 1999، ص.6.
- 2 _ سعيد الغانمي: تقديم لترجمة كتاب بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، م. س، ص.15.
- 3 _ تقديم سعيد بنكراد لترجمته لكتاب امبرتو ايكو/ التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء _ بيروت، بيروت، 2004، ط2، ص.10.
- 4 _ امبرتو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء _ بيروت، 2004، ط2، ص.21.
- 5 _ المرجع نفسه: ص.25.
- 6 _ عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان فى الفكر الإسلامى، ضمن كتاب التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات فى آليات القراءة والتفسير، لمجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، لبنان، سلسلة الدراسات القرآنية، 2011، ط1، ص.65.
- 7 _ عبد القادر فيدوح: التأويل وتحصيل البرهان فى الفكر الإسلامى، ضمن كتاب التأويل والهيرمينوطيقا: دراسات فى آليات القراءة والتفسير، لمجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، بيروت، لبنان، سلسلة الدراسات القرآنية، 2011، ط1، ص.66.
- 8 _ نصر حامد أبوزيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافى العربى، بيروت، المغرب، ط1، عام2000، ص.9.

- ⁹ _ نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2000، ص15.
- ¹⁰ _ نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تفسير التأويل عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط7، عام 2011، ص 11.
- ¹¹ _ نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2000، ص 174.
- ¹² _ علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، الدار البيضاء، 1993، 1993، ص 34.
- ¹³ _ حبيب مونسي: فلسفة القراءة من المعيارية النقدية إلى الانفتاح القرآني المتعدد، دار الغرب للنشر غرب للنشر والتوزيع، 2002، ص147.
- ¹⁴ _ عبد الغني بارة: الهميمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2007، ص50.
- ¹⁵ _ نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ط1، ص5.
- ¹⁶ _ شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، عالم المعرفة، ع177، 1993، ص66_67.



مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته على منطلق التحول المعرفي

Hermetic trajectories in the fruits of understanding and its applications to the logic of cognitive transformation .

د/ نعاس نادية

جامعة الجزائر 02

الملخص:

يُحصي كل تأويل للعالم هو تأويل للذات لأنه كشفٌ للحقول الدلالية و المنابع الغارقة والمجهولة والمغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي ؛ ولكن إنّه لا يمكننا الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص فهي نظرية اللامتناهية من فن التأويلات . و من منظور هذه الرؤية فإن ، الهرمينوطيقا تهتم بكيفية ضبط طريقة الفهم والخبرة والتعبير ؛ وهذا لفهم الإنسان وتغيرات الحياة قصد معرفة أسرار الكون وكشف سر المعرفة والكشف عن حقيقة شيء ما ، كما أن فن التأويل يرتبط بالمستويات الكبرى للتجربة التأويلية و المتمثلة في اللغة و علاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي . هذا و الأمر إن الهرمينوطيقا تركز على صرامة المنهج في تقييم مقاصد المؤول وهذا يكون عن طريق تحديد الآليات اللغوية والمنطقية في قراءة النصوص ؛ وكل هذا يسترسل بدلالة الأوجه المعرفية والمنهجية والأنطولوجية ؛ و المتعمد عليه هنا هو الفهم والمشاركة والحوار. وهذه العناصر الثلاثة لا تتحقق إلا بالتحليل والتفسير ومعرفة الخفي والمضمر، وهكذا يتضح ويرتسم نطاق أفق اشكالية الهرمينوطيقا المعاصرة .

الكلمات المفتاحية :

الهرمينوطيقا ، فن التأويل ، التأويل ، منطلق ، منطلق الخفي ، النص ، اللغة ، الفهم ، الحوار ، الوجود ، المشاركة ، المعرفة ، المنهج ، المنهجية ، الأنطولوجية ، الفينومينولوجيا ، الميتافيزيقا، الآليات اللغوية ، الحقيقة ، الحقول الدلالية ، أفق الهرمينوطيقا .

Abstrat:

Counting every interpretation of the world is an interpretation of the sell because it revealed the semantic fields and submerged sources , unknown and immersed in the truth within the density of consciousness , but we can nit get a general theory if the interpretation of texts is the infinity theory of the art if interpretation and from the perspective if this vision , hermeneutics care about how to adjust the way of understanding , news and expression , and this to understand the human and life changes in order to know the secrets if the universe and uncover the secret of knowledge and reveal the truth of something , and the art of interpretation related to the great levels of the experiential experiment and the language and its relationship to the effectiveness of dialogue within a live linguistic fabric this is based on the rigor if the methodology in assessing the intention of the author . this is done by determining the linguistic and logical mechanisms of reading the texts .All this expands in terms of the cognitive , methodological , and theological aspects , and it is based here on understanding , participation and dialogue .And these three elements can only be achieved by achieved by analysis and interpretation and knowledge of hidden and implicit thus , the scope of the contemporary hermeneutics problem is clear .

Key words :

Hermeneutics ,The art of interpretation , Interpretation, Logic, Hidden , logic, Text, Language ,understanding , Dialogue , Existence , Participation , Knowledge , Methodology , Linguistic , Phenomenology , Metaphysics , Ontology , Mechanics , Truth , Semantic fields ,Herminie horizon .

*** **

توطئة :

يحاول الأناسان منذ أقدم العصور أن يتصل بالعالم و بمن حوله من أبناء جنسه وغيرهم ، فتخذ عدة و سائل ليجرد معانيه و مفهوماته لهذا العالم ، و لعل أهم هذه الوسائل هو الإدراك المعاني .

تعد الهرمينوطيقا Herméneutics التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية Hermeneus هرمس ؛ إذ ترتبط الهرمينوطيقا في الميثولوجيا الإغريقية " بهرمس " ابن " زوس Zeus " و "مَيِّ Maia " و كان هرمس إلهاً للبيان و رسولاً للآلهة الذي يتشبع بالتبليغ و الشرح فهو المفسّر أو الشارح .إضافة إلى ذلك ؛ كان يتميز بسرعه و رشاقته و كان ينقل إلى الناس في الأرض رسائل و أسرار الآلهة " أوليمبوس Olympus " ، إذ كان قادراً

بحدائه ذي الأجنحة على وصل الفجوة بين الإلهي و العالم البشري ، كما كان يألف كلمات مفهومه من ذلك الغموض الراكد وراء القدرة البشرية على التعبير .

تهدل الهرمينوطيقا بالتفسير و حتى بالترجمة ، خاصة فيما له علاقة بتفسير النصوص المقدسة التي يصفها المؤمنون وحيًا إلهيًا أو كلمة الله . لذلك الهرمينوطيقا تمثلت في تمديد النص المقدس و بسط رموزه ؛ و أودتها على أن ترافق المطالب الحديثة ، فهي تتوج إلى الارتباط بالمعتقد الديني الذي يُقرأ و يتأول باختلاف اللحظات التي تواكبها و رهانات التي تصفه على المحك . و ببساطة هذا المصطلح اكتسب طاقة سحرية رمزية ؛ في تحويل أي شيء إلى الصورة التي يريدتها و ذلك لمعرفته بالكلمة المبدعة و بأسرار الكون ، و ارتقى برمزته إلى المدرسة و المذهب في تحديد وظائفه و اختصاصه ؛ و من هنا أصبحت تعرف الهرمينوطيقا بـ فن التأويل ؛ و مهمته تهدل في بناء جسر التفاهم في العالم و جعل ما يبدو لا عقلي شيئاً ذي معنى و واضحاً للأذن البشرية ، فهو يرمي إلى كشف سر المعرفة و تأويل الشامل من الفهم و المشاركة و الحوار .

تعد الفلسفة حواراً تساؤلياً بين الكائن و الكينونة و سيط و هو اللغة ؛ فهي ابداعاً للمفاهيم و حفراً في الأنظمة المعرفية و تأسيساً لاستراتيجية السؤال و سعياً لفهم الكائن في هذا الوجود . و من هنا نطرح السؤال : ما هي الهرمينوطيقا ؟ .
ا. مفهوم الهرمينوطيقا :

اكتشف مصطلح الهرمينوطيقا في القرن الخامس عشر ، و هذا ما وضعه بول ريكور أن الكلمة Herméneutik تعنى في الألمانية كافتراض لتحديد مادة تعليمية تمنح الوضع العلمي الدقيق لمفهوم التأويل كاستعمال الهرمينوطيقي بحث خالص و مفهومة واسعة للدلالة Bedeutung و التي تعني " المعنى " و بهذا الشكل فإن الهرمينوطيقا مادة ألمانية⁽¹⁾ و لقد تشكل هذا المصطلح عملياً بمصطلح الأنطولوجيا Ontologie⁽²⁾ ، قسم من الفلسفة مُرادف لِعِلْم ما بعد الطبيعة ؛ فهي تبحث في طبيعة الوجود الأُولِيَّة (علم الوجود ، علم الكائن / الكينونة Being) . هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأملي الوجودي في الفلسفة من جهة و في اللغة من جهة أخرى كموضوع لتأمل و ملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص . و يرى ريكور أن ارتباط الهرمينوطيقا بالأنطولوجيا يعزز

الفهم أكثر؛ فهي : « الطريق الأقصر [إلي الحقيقة] هو أنطولوجية الفهم ...و تصبح الهرمينوطيقا مجالاً لتحليل هذا الوجود ، الدزايين^(1*) ، والذي يوجد الفهم⁽³⁾ . وأياً يكن الشأن فإن الهرمينوطيقا لا تبحث عن وجود المعنى من خلال النص فقط وإنما معنى هذا الكون بأكمله .

إذن ؛لقد عرف بول ريكور الهرمينوطيقا الفلسفية كأنها : « تأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص»⁽⁴⁾ و دليله على أن الهرمينوطيقا فلسفية كونها ارتبطت في بدايتها بتفسيرو تأويل النصوص الدينية (الانجيل)

ف: « الهرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص⁽⁵⁾ لذا الاهتمام بالفهم يمثل تقاطع التمثلات التي ينتجها العالم و التمثلات التي تنتجها الذات عن هذا العالم .

و من ثم ، أضحي لانقاً القول ، أنّ الهرمينوطيقا نشاطاً ذي فاعلية الجهد الذات في جمع الحقيقة وإنقاذها من الوهم الذي ترغمه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة و الرموز . و في حقيقة الأمر ؛ تقوم الهرمينوطيقا بتهيئة الفهم بركيزة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن مواقف تاريخها . فالتحول من الطبيعة إلى النص افترض طريقة جديدة للتعامل مع معطيات العالم ، و هي المعطيات التي يتم تحقيقها و انجازها ضمن خطاب من الكلام و الكتابة و عليه يكون المعطى الأساسي في الفهم و الشرح و تفسير العالم المعطى ضمن الخطاب هو " المعنى " و مسألة المعنى المستهلكة في القراءات المنطقية و النظرية و المنهجيات الإنسانية أصبحت نُشئت معها ملامح الوضوح و البيان و تلتفها بالوهم . الأمر الذي يستدعي في كل مرة قراءة لتحرير هذا الخطاب من الأوهام الثاوية .

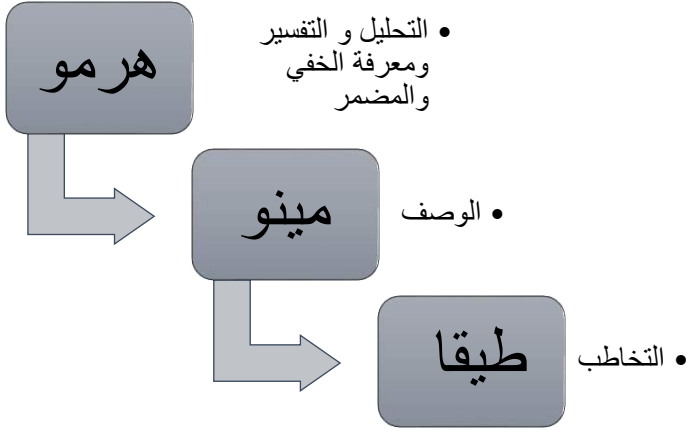
إنّ المحلل للفظة الهرمينوطيقا يجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام تحمل في جدها المعنى التالي :

هرمو: نسبتاً إلي هرمس و هي كلمة كنسية و تعني التحليل و التفسير و معرفة الخفي و المضمّر .

مينو: تعني الوصف و التصوير و النعت و التشبيه .

طيقا: تعني التخاطب و المخاطبة ، و التحوار و الحوار ، و النقاش و المناقشة و مجالسة .

وهذا ما يوضحه المخطط الآتي في تحليل لفظة الهرمينوطيقا :



و ملاحظ أن الهرمينوطيقا تهمل بدلالة ممارسة فن التأويل الذي يحمل كل هذه الأوجه المعرفية والمنهجية والأنطولوجية .

تذهب الهرمينوطيقا إلي تثبيت الخطاب من مزمنة اللحظة التي تتم فصل فيها الكتابة مع المعنى ؛ دون افتراض هوية مأخوذة من المنطق أو من الميتافيزيقا : « فأهمية و شمولية الهرمينوطيقا متأتية من الكون الإنسان حيوان منتج للعلامات ...و تأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم و ضمان ...حقيقة الهرمينوطيقية و التي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة و الحقيقية الميتافيزيقية »⁽⁶⁾ وهكذا تستقي الهرمينوطيقا فعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى و إلحاق الفهم به .

إنّ ما تعتمده الهرمينوطيقا هو التمكن من الفهم العالم من خلال ارتباط علاقة الفكر بالوجود إلي اللغة ، و حتى تتسنى للغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطاباً لذلك تتضح مهمة الهرمينوطيقا في : « إثبات أنّ الوجود لا يصل إلى الكلام ، المعنى و إلي التفكير إلا بالصدور عن تفسير متواصل بجمع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة ، ثم إنّ الوجود لا يصبح ذاتاً إنسانية ...إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن^{2*} خارجاً في المؤلفات ، المؤسسات و آثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر»⁽⁷⁾ . و عليه تمتلك الهرمينوطيقا

حمولة فلسفية تهتم بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود ، وهذا لا يكون إلا بتأويل هذا التعبير والعلامات التي ينتجها وهذا هو سر مهمة الهرمينوطيقا .

وهكذا ، أيّاً يكن الشأن ، يمكن القول ، أن الهرمينوطيقا تهتم بالتفكير ، ومهمة التفكير تتحوّل إلي هدف آخر في مراقبة المواضيع من أجل المعرفة إلى مراقبة الكينونة من أجل الفهم فـ : « التفكير في الوجود كفعل للفهم و التأويل ، كفكر وليس ببساطة كموضوع ومنه فإنّ الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي»⁽⁸⁾ . فالذات هي التي تنتج موضوعها وتمثّله ؛ لأنه في العمل الهرمينوطيقي تصطبغ الذات بصبغة الكتابة لتتمكن من رصد الرموز داخلها وكفها ، فالعمل الهرمينوطيقي : « ليس محدوداً بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص ،

بل إنّ مهمتها هي فك رموز النصّ لتحرير الكلام الحي والذي هو معتمّم ومغمور أو جامد داخل الكتابة»⁽⁹⁾ وهذا ما يميز الهرمينوطيقا عن التأويل ، فالتأويل ليس منهجاً ، وبالتالي يمكننا تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات ، فهو تطبيق لتجربة عملية متعددة على التأمل الداخلي المحايث للحياة ، بمعنى لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه.

II. الهرمينوطيقا وآلية المنهج :

تسعى الدراسات النقدية إلى تأسيس مداخل متعددة لاستكشاف ما تنطوي عليه النصوص الأدبية بغية إنقاذ القارئ على فهمها وتقدير قيمتها بوصفها أثراً إنسانياً ذا رؤية تعين على الفهم العالم ، وقد ترجحت تلك الدراسات بين مناهج متعددة يصعب إحصاؤها ، لذلك هل يمكن عد الهرمينوطيقا منهجاً ؟ .

لقد افتتح هوسرل التفافاً هاماً داخل المقاربة المنهجية لمواضيع المعرفة ، وبالتالي فتحت الظاهرية عالم الذات على الوجود الحقيقي للظواهر ، وهذه الأخيرة لم تعد إلاّ تمظهِراً لحياة النفسية ، ولئن كانت الفينومينولوجيا منهجاً للعلوم الإنسانية تبحث عن الحقيقة في وضوحها ؛ فإنّ الهرمينوطيقا ليست منهجاً للحصول على الحقيقة ، وهذا ما فصل فيه غادميرو أكده قائلاً أن : « الهرمينوطيقا ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة ...وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم»⁽¹⁰⁾ . يقودنا هذا القول إلى فهم العالم وتأويله وهذا لا يكون إلاّ باللغة التي يستند عليها العالم بنفسه من هنا نطرح السؤال آخر: هل البحث عن الحقيقة وفهم تمظهِرها في الحياة تحتاج إلى منهجية ما ؟

انصرف غادمير في البحث بأنه : « ليس ضروريا وضع منهج للفهم العلمي الذي يهمننا هو المعرفة والحقيقة ، فالظاهرة التأويلية ليست - مطلقا- مسألة منهج »⁽¹¹⁾ و مقصود من هذا القول أن المنهج يتغير إلى غاية معرفية في حد ذاته كما هو الحال بالنسبة للبنوية ، وهذا ما يزيد في مسافة الواسعة بين الذات وموضوعها ؛ وبالرجوع إلى تحليل الوجود الذي ترتفق إليه الذات : « يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم»⁽¹²⁾ ففي الوقت الذي ترى فيه المناهج العملية أنه بإمكانها مراقبة موضوع المعرفة في كامل تمظهراته واستدعائه إلى فهم عميق وواضح بواسطة تثبيت الذات في هذا موضوع كما يراه هيدغر: « لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح ، لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا »⁽¹³⁾ وهنا يتوجه هيدغر بالانتظار في التأمل الداخلي لما قد استقر في الذات والتفكير فيما تم مراقبته بالقراءة وهذا هو عمل التأويل ، فهو يرفق الانتظار بالتفكير من حين لآخر والمعنى هنا من منظور هيدغر أن : «نواجه نظرننا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكّر فيه بحثاً عن اللامفكر فيه الذي ما يزال مختفياً هناك ، إذ يمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتجهين نحو " ما يجب التفكير فيه " لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيج عن طريقة بحيث لا نبقي مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي تجب العناية به »⁽¹⁴⁾.

من على شرفة هذا القول ، يكون التأويل تحقيقاً - بحثاً- في ما قد فكّر فيه عن اللامفكر فيه عبر أفق الانتظار ، الذي يعد إشارة وتحويل مع تحويله الحيدة عن الطريقة وعن المنهج ، وبالفعل لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج⁽¹⁵⁾ من الأقدم إلى الأحداث ، ومن الأيسر إلى الأعقد ، ومن الأدنى إلى الأعلى . لذلك فقد ساوى الفكر الغربي بين التطور والحداثة وساوى بين التخلف وتقدم وبين الانحطاط والتقليد .

إذن ، يتم الاشتغال على اللغة بالفكر بصفة مباشرة عبر أنطولوجية الفهم ففي : « الفكر يأتي الوجود إلى اللغة ، واللغة هي سكن الوجود ، وفي حمايتها يعيش الإنسان »⁽¹⁶⁾ وهكذا تشكل اللغة العامل الأساسي في البرهنة على الشيء لأن الأشياء لا تمثل بمظهر منهجي بالنسبة للوعي .

هكذا نشهد ، من منظور هذا الأفق ، أن الهرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تُنفّلت من المنهجية ، فهي تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة حتى تتمكن بالإمساك بالكائن وفكره من خلال علاماته و اشارته و رموزه و إحالته داخل عالم اللغة أي عالم النص ، و قول مأثور لهيدغر : « إن العلم لا يفكر »⁽¹⁷⁾ فلا شك إذن «لا هرمينوطيقية العلم»⁽¹⁸⁾ و على جملة هذا القول ، فإن منهجية العلم تمنعه من التفكير في ما يتم معرفته ، بيد أن ما يتم معرفته يكون قابلا للتوهم دون اكتشاف ذلك نظراً للأمن إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصلية للمعرفة و للكائن العارف و من هذه الإجمالية : «إن مشكلة الحقيقة ليست مطلقا مشكلة منهج ، لكنها تجلي الكينونة لكينونة ما ، حيث الوجود متضمن في فهم الكينونة»⁽¹⁹⁾.

و ما دام الأمر كذلك ، فإنه يتعين علينا إدراك أن الهرمينوطيقا مطورة عن الفينومينولوجيا^{3*} التي ترمي إلى شمولية رؤية الفهم لكينونة العالم من حيث هو وجود ملحق باللغة . فالكينونة هي ماهية صافية و فكر نقي؛ تمثل وحدة تامة تتساوى مع نفسها ، وهذا ما أدركه أفلاطون في اكتشاف العلاقة بين الكائن والواحد و بين الهوية و الوجود و بين المثال الذي يتعالى على الصيرورة و التعدد و بين الوجود المحسوس و المتغير⁽²⁰⁾ فإذا كان المماثل هو شرط الكائن فالمختلف هو شرط اللاكائن إذ كل كائن موجود على ما هو عليه من منظور اللا كينونة في الكينونة .

إذاً ، وهكذا يبدو الحديث أن الهرمينوطيقا ليست منهجا و إنما رؤية شاملة للعالم عن طريق معرفة السكن أولاً و هو اللّغة .

III. أفق الهرمينوطيقا و المنطق :

لا ريب أنّ الهرمينوطيقا تخلق المرام الجامح في مسارات تحوّلها ؛ إذ تشكل مصدراً للفهم القلق و عنواناً للجدل الحوارى في طرح السؤال و الجواب ؛ بما قدمته من نقد للذات المتعالية و أسبقيتها تكون قد منحت النصّ إمكانية أن يكون ذاته ، ككائن يبوح بسرّ هذا الوجود ، بما هو وجود في اللغة و هو في غمرة هذه الكينونة يقرب الذات من هذا الوجود من خلال فعل القراءة و الكتابة ، فمأمورية الهرمينوطيقا هو : «البحث داخل النصّ ذاته ، من جهة عن الدينامية الداخلية المندّسة خلف هيكله الأثر الأدبي ، و البحث ، من جهة ثانية ، عن قدرة هذا الأثر على أن يُلقى بنفسه خارج ذاته و يولّد عالماً يكون بحق هو " شيء " النص . إنّ الدينامية الداخلية و الإلقاء الخارجى يشكّلان ما يمكن

تسميته نشاط النصّ ، و من مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد بناء هذا النشاط المزدوج للنصّ
«(21).

و ما من هنا يمكننا طرح الاشكال الموالي : هل الهرمينوطيقا هي قراءة عن المنطق
بصورة عامة ؟ أم أنها قراءة عن المنطق الخفي المقتصر على حوار النصوص و فهمها
لاستنباط التأويلات متعددة ؟ .

و غني عن البيان القول ؛ إنّ المنطق يهتم بدراسة مناهج الفكر و طرق الاستدلال
السليم ، و في المقام الأول يهتم بالفلسفة و الرياضيات و علم الدلالة و علم الحاسوب . و
يعد أرسطو أول من كتب عن " المنطق " بوصفه علماً قائماً بذاته بصفة عامة ، و من هنا
سميت مجموعة بحوثه المنطقية بالأرغانون ؛ فالمنطق هو علم يهتم بدراسة كيفية تقييم
الحجج و الأدلة المنطقية ، كما أنه يساعد الإنسان على التمييز بين الأفكار المنطقية القوية
منها أو الضعيفة . و هكذا يتم الوصول إلى المنطق بشكل صحيح إلى الحقائق و المعتقدات
الصحيحة .

انطلاقاً من هذه الرؤية ، تشكل الحقيقة الهرمينوطيقية حقيقة إمكانية عدم
الخضوع للمبادئ المنطقية ؛ حيث لا يمكن التمييز بين تأويل سليم و تأويل غير سليم ؛ إذ
إنّ الهرمينوطيقا ترمي إلى توسيع التأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر⁽²²⁾ لذلك نجد
مسألة التأويل ليست منطلقاً خاصاً يمكن الحصول من خلاله على نتائج صحيحة ، لأن
مأمورية أو مهمة الهرمينوطيقا في دراسة أي نصّ تختلف اختلافاً تاماً عن دراسة المنطق
له ؛ إذ : « لا يوجد تأويل صحيح للنص ، مطلقاً و إنما توجد تأويلات متعددة»⁽²³⁾ و بناءاً
على هذا المبدأ يمكننا القول أن الكاتب هو الوحيد و أفضل مؤوّل لمؤلفه ، بل إن الكاتب
هو الوحيد الذي يمتلك المعنى الأصلي للنصّ الذي كتبه ؛ هكذا يكون كل تأويل مغايراً
لتأويلات أخرة غير صحيحة .

إذا ، يغدو الكلام ، وفق هذا المنظور ، أن الهرمينوطيقا لا تتخذ بنية منطقية ، بل
إنّ عملها مشتق من عمل النص ذاته ، و عمل النصّ هو إنتاج الرموز و إصدار العلامات ؛
فالهرمينوطيقا لا تعد علماً للتأويل بل فناً للتأويل ،

والفن معروفٌ في جماليته وليس في منطقيته ، فالفن في مستواه تخيلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات فالفن علامة مرجعية بين الدال والمدلول .

ترمي هذه الرؤية ، إلي أنّ الهرمينوطيقا لا تملك منطقاً وإّما تمتلك دينامية لاقتحام النصوص وللتعامل مع الرموز و العلامات الكثيفة داخل الكتابة ؛ هذه الدينامية ما هي إلاّ ظاهرة المُساءلة في فتح الحوار مع النص لينتج أكثر ما فيه . فالحوار يشير إلى عدم امتلاك النص بل وصفه كائناً بذاته إذ يقول شيئاً ما ، وهذا يعني أنّ الظاهرة التأويلية : « تحمل في ذاتها الحوار الأصيل ذي البنية : سؤال/ جواب . فعندما يطرح النص نفسه كموضوع للتأويل فهو يطرح سؤالاً على المؤول ، وبهذا المعنى ، فالتأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم ، وفهم النص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي»⁽²⁴⁾ فالسؤال لا يقدم الإجابة فقط وإّما الحصول على عدة تأويلات تقوم بتحقيق عالم النص الخاص و صياغة كينونته .

وملاحظ ، أنّ معنى أيّ سؤال ، في الحقيقة يُدرك النص بتقدم إلي الفهم انطلاقاً من الكينونة ، فالشيء الذي يقوله النص يوجد أولاً ، بينما الكينونة شيء ؛ هي أولى الرموز و الاشارات و العلامات و الايماءات التي ينبغي للهرمينوطيقا أن تفككها و تفهمها و تأولها ، هذا ما صير بول ريكور يلح: « أن السؤال المنسي ، هو سؤال معنى الكينونة»⁽²⁵⁾ إذ أنّ السؤال الكينونة يشكل القاعدة الأساسية لدائرة الفهم و الوجود الداخلي لمعنى هذا السؤال المنسي .

هذا و الحال ؛ إنّ فتح الحوار مع النص - سؤال / جواب - يقودنا إلى ترك النص يقول شيئاً ما عن نفسه ، بمعنى أنّ المُساءلة المفتوحة للكينونة ، وهذا ما يجعلها تنفتح على نفسها من خلال الفهم و تكشف عن ماهيتها و هي تتجه نحو النص . فبين الفهم و كينونة الشيء تتقلص ماهية الشيء من الفهم و في سؤال معنى الكينونة يتم الإمساك بشيء النص الذي يقوله في رموزه و إشارات و علاماته ، و هكذا تعد : « التأويلات الأكثر تصارعاً ، تندرج كلّ حسب طريقتة في جهة جذور الأنطولوجية للفهم»⁽²⁶⁾ أي النص ما هو إلاّ كائن يحقق كينونته و يُعرّف ماهية الكائن حتى يفهم نفسه أمامه ، فيتمكن هذا الكائن من اظهار المنسحب في النص .

من على شرفة هذه الرؤية ، إنّ الهرمينوطيقا ليست مبنية على المنطق^{4*} وإّما مبنية على المنطق الخفي^{5*} الذي يمثل الوعي المباشر للمؤؤل والمقصد الذي يرمي إليه ، حيث كل تأويل ينطوي على إعادة ترتيب للدلالات والمعاني ، فالقول هو حقل للتأويل و مجال لإنتاج المعنى .

هذا و الحال، إنّ الهرمينوطيقا ، وفق هذه الرؤية، كلام يحتمل بطبعه تأويلات مختلفة ، هي ذلك الكلام الأفصح و الأغرّب لفنون التأويلات و ضروب التفاسير ، ففي كل تأويل ثمة اختيار و ثمة موقف ضمني من النص يتخذه المؤؤل ، و بذلك لا ينبغي أن ننظر إلى المعنى المباشر للنص ؛ بقدر ما ننظر إلى المنطق الخفي الذي يقف وراء التأويلات و نكشف عن "منطف ما لم ينطق به " المتأولون ، فما من قراءة إلا و تنطوي على قدر من التجديد ، لأن هذه القراءات المختلفة للنص تدل أول ما تدل على قدرة فك الرموز و الاشارات و العلامات . ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد و بهذا الشكل تنكشف لنا نظرة جديدة في الفكر و في تطور هذا الفهم عند المفكرين ، و هذا عن طريق إعادة التأويل أو قراءة جديدة بين الباطن و الظاهر و بين المحسوس و المفارق و بين الخالق و المخلوق .

إنّ هذه الاشارة ، في حقيقة الأمر ، ما هي إلا إقرار حقيقي في إظهار مهمة الهرمينوطيقا و تبيان مجال بحثها في كشف ذلك المنطق الخفي ؛ فهذه التأويلات تظهر بمقدار ما تخفي و تبين بمقدار ما تضرر و تنبئ بمقدار ما تحجب ، و بالتالي كل قراءة تحيل إلى تأويل و كل تأويل يحيل إلى عدة تأويلات ، و بهذا يتضح عمل الهرمينوطيقا على أنّها عملية العقل شيء ما لا تنفصم عن إعادة عقل الأشياء التي تم عقلها و أن العقل الحاضر لا ينفك عن إعادة عقل الماضي . فالهرمينوطيقا هي كشف الخفي المضمر و تفكيك رموزه و اشاراته و علاماته بأسلوب فني نستمتع به و نستقرئ ما فيه عن طريق التحليل و التفسير و الشرح و التفكيك ما هو مخبأ ، و هذا لا يكون إلا بالفن التأويلي ، فهي فن الفن التأويل .

IV. مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم و التحول المعرفي :

يُعد فريدريك شلاير ماخر Friedrich Schleiermacher مؤسس الهرمينوطيقا العامّة ، و له الفضل في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفي ، فالهرمينوطيقا : « فنًا للفهم بعينه »⁽²⁷⁾ و يلح شلاير ماخر أن الفهم ضرورة تأويلية تستقضيها و تحتاجها النصوص مهما كان نوعها سواء كانت فلسفية أو دينية أو

أدبية أو قانونية أو تاريخية . رغم وجود فروق دقيقة بين طبيعة هذه النصوص ومجالات عملها ، كما يؤكد شلاير ماخر أنه يوجد قاسم مشترك يوحد هذه النصوص ألا وهو اللغة : وعدها سمة وتأشيرة جامعة بين كل المجالات . وهكذا يكون اللجوء إلى المعرفة النحوية أمراً طبيعياً لتتبع معاني الكلمات وترصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي مهما كانت طبيعة النص . وهذا ما دفعه إلى رسم أول معلم من أسلاك مشروعه : « لتأسيس هرمينوطيقا عامة Herméneutique Générale التي تكون بمثابة الأصل أو المنطق لكل هرمينوطيقا خاصة »⁽²⁸⁾ .

إذاً، هكذا تتسع الهرمينوطيقا إلى أكثر ارتباطاً باللغات الأجنبية في تقديمها فهماً منفرداً هو فهم النصوص بلسان أجنبي خارج دائرة تعلم التأويلية : لأن كل واحد منّا يستخدمها في أحاديته وحواراته مع الأفراد ، إذ : « غالباً ما يحدث لي في محادثة خاصة ، وأن أفاجأ بأنّي أجري عمليات تأويلية... كأن أعيد على سبيل المثال تكوين الانتقال من فكرة إلي أخرى . تشغل التأويلية كلّ الفضاء الذي يمتد بين المتكلم و السامع بمقدار ما لا يسيطر عليه لا عدم الفهم

الكلي ، الذي يجعل التأويلية غير ممكنة ولا الفهم الكامل الذي يجعلنا بلا فهم »⁽²⁹⁾ لذلك تعمل الهرمينوطيقا ك مجال من النشاط يلتقي فيه التأمل بالممارسة فتأسس قوامها التأطيري العقلي ، لأنها بمثابة الإطار النظري لكل ممارسة تأويلية . وهذا هو مسار التأويلية الجديدة في شكلها الفلسفي ، فهي تهتم بتفسير النصوص بحثاً عن المعنى سواءً كان حقيقياً أو مجازياً ، وهذا لا يكون إلا بالتركيز على عملية الفهم في حد ذاته .

تومى النظرية التأويلية ، حسب مفهوم ريكور : إلى ثورة الفلسفية الكانطية إزاء علوم الطبيعة ، فهي من هذا المنظور تشكل : « الأفق الفلسفي الأقرب للتأويل ، فمعروف أنّ جوهر كتاب النقد العام يكمن في قلب العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود ، حيث يتوجب قياس قدرة الفهم قبل مواجهة طبيعة الوجود ، و معروف أنّه في مناخ كانطي تحقيق تشكيل مشروع إرفاق قواعد التأويل ، ليس تنوع النصوص والأشياء المقولة في هذه النصوص ، ولكن بالعملية المركزية التي توحد المختلف / المفارق في التأويل »⁽³⁰⁾ و يعد همة مشروع شلاير ماخر هو البحث عن تقنية جوهر الفهم وليس تأويل النصوص كيفما كان نوعها ، وهذا ما جعل ريكور يذهب إلى استنباط مفارق الخطاب لإبراز نصوية الأفراد الذين جسّدوا بالفعل الإبداع خصوصيتهم الفكرية ، وهذا لا يكون إلا عن طريق

اللغة التي تعمل على تجديد مقولات وابتكار المفاهيم . ومن هذه الرؤية ينطلق منها شلاير ماخرإلي تحديد جوهر الفهم واللغة و الخطاب و الفردية الفرقية⁽³¹⁾ .

هذا ما صير ، شلاير ماخرينطلق من مبدأ أولوية سوء الفهم فهو يذكي فينا الحاجة إلى الفهم ؛ و يعتقد أنه من حين لآخر نتعرض لسوء الفهم أكثر من زعمنا أننا نفهم أشياء فهماً حقيقياً و مناسباً ؛ ولكن هناك فجوى بين النصوص و بيننا كلما تقدّم الزمن ، و عليه تكون أكثر غرابةً و إبهاماً مهما حاولنا إيجاد الغريب و البعيد و استنطاق المضمرة و نبقى دائماً أبعد ما في تحقيق مقاصد الذات المؤولة في الفهم و التفاهم . و من هذا المنطلق أصبحت الحاجة ملحةً إلي وضع مطالب لفن التأويل الذي يتسم بالدقة و الصرامة ، و تجنبنا الفهم الخاطى و البحث عن : « الفهم و تحقيقه كما لو أنه شيء ثمين نرغب في إيجاده ، و كلما ابتعد مختلفياً عنّا ازداد رفعة »⁽³²⁾ .

هذا القول رسم جملة من القواعد و القوانين الكآية للفهم ، فالفهم يرتكز أولاً على اللغة بأهميتها مطلباً أساسياً لوجود الخطاب . و الخطاب على مستخدمه أو متكلمه ثانياً ؛ بشأنه عنصراً فعالاً ؛ إذ لا يتحقق اكتمال اللغة خطاباً إلا بنشاطه الفكري كتمارين فردية⁽³³⁾ . و بذلك يشكل الخطاب العنصر الوسيط الذي ينقل فكر المؤلف إلي المتلقى عبر جدلية العلاقة بين اللغة خطاباً و الفكري النفسى تأليفاً و تعبيراً . فاللغة هي : « مفهوم اندماجي لكل ما يمكننا أن نفكر في إطارها لأنها كلّ تامّ يستند إلي نمط معين من التفكير »⁽³⁴⁾ . و الخطاب من هذا القول هو سلسلة من الأفكار لدى الفرد المنثى للكلام .

و اللافت ، في كل هذا و ذلك ، أضحت مهمة و مأمورية الهرمينوطيقا هي البحث عن الفهم من خلال لغة النصّ و ما يحيط به من العلاقات الداخلية⁶ و علاقات خارجية⁷ و هكذا يروق شلاير ماخر في عد الهرمينوطيقا : « فنّاً للتأويل لم تكن وقتها قد خرجت إلي الوجود بعد في شكلها الكامل ، فقط توجد هناك أنواع شتى من النظريات التأويلية الخاصة »⁽³⁵⁾ و بالتالي ؛ تقوم النظرية الهرمينوطيقية على فكرة مفادها أننا لا نفهم شيئاً لا ندرك ضروريته و لا نستطيع أن نبنيه . فالتأويل الفهم يغدو مهمة لا متناهية⁽³⁶⁾ .

من على مصطبة هذه الرؤية ؛ إنّ مهمة الهرمينوطيقا حسب ما جاء به شلاير ماخر هو تحقيق مرتبة من فهم الخطاب على نحو يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب لذاته أي الفهم الكامل و الأفضل . و ما تستأهل الإشارة إليه ، إذاً ؛ أنّ مهمة الهرمينوطيقا هي الكشف

عن استثنائية وأعجوبة ومعجزة الفهم . فالنظرية الهرمينوطيقية تنهض على عملية إعادة التركيب بمستويها التحوي والنفسي أي بها يتم حدود الممارسة التأويلية .

ويتبدى ممّا سلف ، لقد افتقد شلاير ماخر في مشروعه الهرمينوطيقي للحيوية و الفاعلية وذلك لسعيه إلى تأسيس أورغانون للفهم الذي يتكئ على نظام منهجي موضوعي ، و كانت رجوته هي اخراج الهرمينوطيقا من مجال الاهتمام بالمعنى و تعدّده داخل النصوص إلى فضاء الفهم ذاته ، فرغبته هي إقامة هرمينوطيقا عامّة للفهم مستقلة و حرة بذاتها .

٧. الهرمينوطيقا ونظرية المعرفة :

إنّ إعادة صياغة الإشكالية و الرؤية المرتبطتين بالعلامة ذات و موضوع ، و العلم يعتمد على قاعدة الدّات الثابتة و التي تضمن ثبات الحقائق و التصورات و الاستنتاجات : وهذا هو عمل المنطق ، و عليه فإنّ نظرية المعرفة عملها هو تقدير و تفعيل نشاط الذات ، فوضع الدّات : « هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف ، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكرت و تطورت مع كانط ... فبالنسبة لهذا التراث ...وضع الدّات هو حقيقة تعطى بذاتها . لا يمكن أن تكون مبرهنة و لا مستنبطة ، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة و للفعل معاً ، وضع لوجود و عملية التفكير»⁽³⁷⁾ إذاً وضع الدّات يشكل و يمثل و يصور جميع عمليات العقل على مستوى واحد من الظهور ، و هذا يدعونا إلى معرفة الإبستيمي ؛ فهو " «منتوج مشروع خطابي عادي ، يعطي مكاناً لكل المقولات المأخوذة من أجل الصدق بواسطة كل ما يشارك في المشروع نفسه»⁽³⁸⁾ و نظرية المعرفة فإنها : « تنبني على فرضية أن كل المساهمات لها المسألة الاستدلالية نفسها و الدلالة نفسها»⁽³⁹⁾ .

تقيم نظرية المعرفة بحثاً على بيئة موحدة من الوجود و الظهور بالنسبة للوعي و هو يؤسس لمفاتيح العلم الموضوعي لأفعال البرهنة و الاستنباط ، فالعلم يستقبل و يلاحظ ما هو قابل للملاحظة و الظهور دون أن يتمثل أو يتأول – دون

أن يفكر- فالأشياء ليست قابلة للظهور فكل : «شيء يمكن البرهنة عليه أي استنباطه من مبادئ و أوليات نمتلكها ، و لكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها ، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا و هي مع ذلك قلماً تسمح بهذا الإظهار»⁽⁴⁰⁾ و مقصود بفعل الإظهار هو ذلك الفعل المحايث لفعل التفكير ، و أدل على هذا الطابع هو

الاقتراب من الموضوع بتصفية الذات من أوهامها وتزويدها بقاعدة أساسية وجودية لتثبيت الحقيقة ؛ فالإشكال الذي تجسّمه نظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بموضوع معرفتها .

لا ريب أنّ نظرية المعرفة تبرز ضرورة : « الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعية تحت عنوان التأويل الذات »⁽⁴¹⁾ وبذلك يتم الكشف عن جدول الداخلي بين الذات وما يشكل خارجاً بالنسبة لها . وهكذا يتبدى لنا أن إشكال نظرية المعرفة ليس إبستمولوجياً ، بقدر ما هو إشكال هيئة الوجود الذي ترتكز عليه ، فهي تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضيعها ، وبالتالي تكون نافرة لوهم المعرفة /عرفان / الثقافة / الدراية/ الاطلاع و العلم .

إنّ تغيير مستوى الوجود في المعرفة أفرز خطاباً غامضاً عن الأشياء ، وحتى نعيد هذا الخطاب إلي مستوى الوضوح والدقة و التثبيت اقتضى تأويل هذا الخطاب و البحث عن دلالات العميقة لعلاماته و إشارته ، لذلك اتضحت مسألة استبدال المنهج العلمي أو التحليل الفلسفي بنوع جديد من مناهج الأ و هو مهمة الهرمينوطيقا .

و ممّا سلف ، أبدلت الهرمينوطيقا المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بمقاربة معروفة أعمق وأشمل وهي تنطلق من فهم الذات و الإحاطة بالأوهام المحيطة بها . وإذا ميزنا بين الهرمينوطيقا و نظرية المعرفة فإنه :«لا يوجد أي سبب لتخيل أنّ الناس يجدون صعوبة كبيرة في فهم أنّ الأشياء توجد ، ببساطة ، و بأنّ الهرمينوطيقا ضرورية ، لأنّ الناس هم الذين يخاطبون و ليس الأشياء»⁽⁴²⁾ فاستراتيجية الهرمينوطيقا هي الكشف عن الذات التي تستند إليها عمليات المعرفة .

أضحى ملائماً القول ، إن المعرفة تحتاج إلى إثبات وجود موضوعاتها من حيث الماهية ، فهي تمثل الظاهرة البحتة كليتها من خلال الفكر . و يعتقد هيدغر أن فكر : « يتم العلاقة بين الوجود و الماهية»⁽⁴³⁾ و من خلال ثلاثية : الفكر ، الوجود ، الماهية تنشأ أرضية ظاهراتية للوعي بالأشياء أي رؤية العالم بشكل لا يدع الوهم يتسرب إلى الذات ؛ فالفكر كان : « و منذ زمن يجنح إلي أرضية جافة»⁽⁴⁴⁾ لذا فالوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه من تعابير و إبرازات و أسماء ، فالعالم يعطي كخطاب يعبر عن مواضيع المعرفة

بواسطة اللغة . و هكذا اتضح أن هناك عمالاً آخر لنظرية المعرفة و هو البحث في الإشكاليات وهذا هو عمل / مشروع الهرمينوطيقا .

هذا ما جعل ، هيدغر يقول نحن : « لا نفكر بعد ، لأنّ ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان ، وليس لأنّ هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه ، إنّ ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان يتوارى عنه ،

و يبقى محتفظاً بنفسه ، إلا أنّ هذا الذي اختفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً...كيف يمكننا على أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية ؟ بل كيف يمكننا فقط أن نحصل على فكرة تسميته؟ «⁽⁴⁵⁾ أيًا يكن شأن ، يعد الارتباط وثيق بين العالم و اللغة أمر ضروري ، فلفهم العالم يجب فهم اللغة أولاً و ثانيا فهم العلاقة و الدينامية الكاملة بين الذات و اللغة و عليه فإن مقارنة العالم هي مقارنة اللغة التي تفتحه .

من هذا المنطلق يمكن القول ، كادت نظرية المعرفة أن تغلق الفضاء الثقافي الذي يفتح فيه المعنى على الذات ، و من هنا تأتي الهرمينوطيقا : « لتعبّر عن الأمل في انفتاح الفضاء الثقافي من خلال انحطاط نظرية المعرفة »⁽⁴⁶⁾ في حين هناك فرق شاسع بين نظرية المعرفة و الهرمينوطيقا من حيث : « الهرمينوطيقا مقارنة للمجهول و نظرية المعرفة مقارنة للمعلوم ، فالأولى مقارنة للفكر و الثانية مقارنة للطبيعة »⁽⁴⁷⁾ .

و غير بعيد عن هذا التصور ، أن نظرية المعرفة قد أغفلت سؤال الكينونة و بنت حقائقها على أساس البديهيات و المسلمات و الفرضيات و المبادئ لتأخذ مكاناً في الماهيات الأساسية للعلوم ، و لذلك تضطلع الهرمينوطيقا بمهمة " تفعيل سؤال الكينونة " ، فالهرمينوطيقا : « ليس باعتبارها " وريثا" لنظرية المعرفة ، و لا تتحدّد كمادة تعليمية و لا كمنهج يسمح لنا بالنجاح هنا حيث تخسر نظرية المعرفة وليست برنامجاً للبحث »⁽⁴⁸⁾ .

و بلا مرأ ، مسألة الكينونة في العالم هي مسألة الكائن ذاته ، إذ إنّ تمثلات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة و ليس العالم بذاته ، فالعالم يعطي في شكل علامات و رموز على الكائن تمثّلها و تحليلها أي مجالاً لتمثيل الحقيقة العالم الذي يوجد ثم يأخذ ماهيته يُعرف .

و حاصل القول ، يبدأ التحول من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا انطلاقاً بتحويل الطبيعية- الوجود - الكائن و باقي مواضيع المعرفة إلى نصوص بواسطة الكتابة و تثبيت ما يجب معرفته ، ثم استدراجها إلى المكان الذي تسكن فيه أصالة وجودها ، فتستند إليه ماهيتها و هو المكان نفسه الذي يوجد فيه " الفهم " ، فينتج عملياته و جهده من أجل الإمساك بالمعنى الذي تفرزه الكينونة لذاتها . و بالتالي يقع التحام الفهم بما يشكل خارجاً له و يتم استدعاؤه بالتمثل و تطوير صورته بالتأويل و تخليص تأويله من الوهم بالهرمينوطيقا .

و خلاصة القول ، و نتيجة كل هذا و ذلك ، نستنتج أن مصطلح الهرمينوطيقا يكتسب الطاقة السحرية و الرمزية التي تستطيع بدورها تحويل أي شيء إلى الصورة التي يريدها المؤول ، و ذلك لمعرفة أسرار الكون ، فنن التأويل يسعى إلى كشف سر المعرفة و التأويل الشامل ، و هذا بالاستخراج معنى الكلام لا على ظاهره بل على وجه يحتمل المجاز أو الحقيقة . و هكذا يرتبط فن التأويل Herméneutique بالمستويات الكبرى للتجربة التأويلية و المتمثلة في اللغة و علاقتها بفاعلية الحوار ضمن نسيج لغوي حي ، كما تعتمد على التاريخ الذي يعد بعد أساسي من أبعاد

الوعي التاريخي و الجمال كلحظة تأويلية و تجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية الفهم ؛ أي فهم القصد المباشر للمؤول في علاقة حوارية خلاقة . و الملاحظ أنّ الهرمينوطيقا ترتكز على صرامة المنهج في تقييم مقاصد المؤول و هذا يكون عن طريق تحديد الآليات اللغوية و المنطقية في قراءة النصوص .

إذن ، إنّ فن التأويل يتعلق بدلالة الأوجه المعرفية و المنهجية و الأنطولوجية ؛ و المقصود هنا: الفهم و المشاركة و الحوار . و هذه الكشف يتحقق بنهج التحليل و التفسير و المعرفة الخفي و المضمّر ، فالهرمينوطيقا تهتم بكيفية ضبط طريقة الفهم و الخبرة و التعبير ؛ و هذا لفهم الإنسان و تغيرات الحياة قصد الكشف عن حقيقة شيء ما ، و هذا هو نطاق اشكالية الهرمينوطيقا المعاصرة .

الهوامش :

1- Ricœur Paul , Lectures II ,La contré des philosophes ,édit :Seuil , paris ,1992 ,p :451.

2- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie ,in :Encyclopédie philosophique Universelle ,tome (IV) ,Le discours philosophique ,Edit : P .U. E ,paris , 1998 ,p :1841

*1: الدزاين **design** :استحدث ، جديد ، مقصود ، مُبتدع ، مُبتكر ، مُخصص ، مُختلف ، مُستحدث ، مُهَيَّأ ... **design** :تخطيط ، تصميم ، صمم ، هيكل ، ابتدع ...

3- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , Essais d'herméneutique , édit :Seuil ,1969 ,p : 10.

4- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie , OP ,cite ,p:1841 .

5- بول ريكور ، من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل- ، ترجمة : محمد بريدة و حسان بورقية ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، الهرم ، القاهرة ، ط: 01 ، 2001 ، ص : 58 .

6- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie , OP ,cite ,p:1843 .

*2: يسكن من سكن ومقصود هنا هو اللغة .

7- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 26 .

8- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 26 .

9- Gadamer Hans Georg ,L'art de comprendre écrits II ,herméneutique et champ de l'expérience humaine , trad : pierre fruchon et autres , édit: Aubier , paris ,1991 ,p :260

10- Rorty Richard , I 'homme spéculaire ,tard ,de l'anglais ,thieng marchaisse , édit: seuil , paris , 1990 ,p: 394 .

11- Gadamer Hans Georg , Vérité et méthode :les grandes lignes d'une herméneutique philosophique , trad pierre fruchon , édit: seuil , paris , 1996 ,p: 11.

12- Ibid , op , cite , p :286 .

13- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ترجمة : محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح . المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط: 01 ، 1995 ، ص : 200 .

14- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 200 .

15- أنظر ، غارودي ، وعود الاسلام ، فصول الكتاب في مجلة " المقاصد البيروتية . العدد: 04 .أفريل :1982: ص : 138 .

16- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , tead: Rogier Munier , édit: Aubier , paris ,1983 ,p:27 .

17- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 192 .

18- Salanskis Jean Michel ,l'herméneutique formelle ,l'infini – le contenu -l'espace , édit: C.N.R.S. , paris ,1991 ,P:08.

19- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation , OP ,cite ,p: 13 .

3* : الميتافيزيقا تهتم بدراسة المبادئ الأولى والوجود (الأنتولوجيا) وهذا ما يجعل الميتافيزياء تدرس الظواهر " الروحية و الفلسفية" ويدخل ذلك في مناقشة الظواهر الغربية مثل : الجن والأشباح والتخاطر .
20- أنظر ، على حرب ، التأويل والحقيقة – قراءات تأويلية في الثقافة العربيّة ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2007 ، ص : 199 .

21- Ricœur Paul ,du texte à l'action (essais d'herméneutique II) ,éditions du seuil , paris ,1986,p:36 .

22- Gadamer Hans Georg, Vérité et méthode, op , cite , p : 286 .

23- Grisch jean ,L'herméneutique et la philosophie, OP ,cite, p:1843 .

24- Gadamer Hans Georg, Vérité et méthode, op , cite , p : 393 .

25- بول ريكور ، من النص إلى الفعل – أبحاث التأويل- ، مرجع السابق ، ص : 44 .

Ricœur Paul , Le conflit des interprétation, OP ,cite, p:2626-

4* :المنطق : هو ذلك المنطق الذي يعتمد على التجربة والملاحظة والاستنباط والاستقراء و انتاج أي تقديم عمل نهائي .

5* :المنطق الخفي:هو القراءة التي تفكك وتحلل وتفسر وتشرح كل ما هو خفي ومضمحل للقارئ فهو من تأويل إبي تأويلات .

27- Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique ,P.U.F. ,paris ,1993 ,pp: 80-81 .

28- Friedrich Schleiermacher ,Herméneutique ,traduit de l'allemand par Christian Berner ,paris ,édition cerf ,1987, p :99 .

29 – رينرولكتر ، تحولات التأويلية ، ترجمة : فريق مركز الإنماء القومي ، مجلة العرب والفكر العالمي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، باريس ، العدد : 09 ، شتاء 1990.ص 49.

30- Ricœur Paul ,du texte à l'action, op , cite , p : 86 .

31 - Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :101 . / Jean Grondin, l'universalité de l'herméneutique, op , cite , pp : 88-89 .

32- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , pp :111-112 .

33- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :98.

34- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :74.

6* : سياق نصّي أو نظام نسق بلغة اللسانيات .

7* : سياق مقامي .

35- Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :99 .

36 - Friedrich Schleiermacher , Herméneutique , op , cite , p :11.

37- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة – الوجود ، ص:192.

38- Ricœur Paul , Le conflit des interprétation, OP ,cite, p: 321.

39- Rorty Richard , l'homme spéculaire , tard ,de l'anglais :thieng Marchaisse ,édit ,Seuil , paris , 1990 ,p :350 .

40- هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة – الوجود ، ص: 193.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

مسارات الهرمينوطيقا في ثمار الفهم وتطبيقاته سلطة النص وحدود التأويل

- 41- Ricœur Paul , Soi-même comme un autre, édit ,Seuil , paris , 1990 ,p :345 .
- 42- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :382 .
- 43- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , trad : Rogier Munier , édit: Aubier , paris,1983,p:27.
- 44- Heidegger Martin , Lettre sur l'humanisme , p :33 .
- 45- هيدغر مارتن ، التقنية - التقنية - الحقيقة - الوجود ، ص: 194 .
- 46- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :350 .
- 47- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :389 .
- 48- Rorty Richard, l'homme spéculaire , op , cite , p :349 .

*** **

القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع

محمد أركون أنموذجاً.

د/نصيرة شيادي

جامعة أبي بكر بلقايد . تلمسان

الملخص:

يعتبر محمد أركون أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصرو أحد أهمّ أقطاب العقل الإسلامي الذي تصدّى ضمن مشروعه الفكري بالبحث و التنقيب في ظاهرة كثيرا ما اعتبرت من الظواهر غير المفكّر فيها و هي ظاهرة القراءة المعاصرة للنص الديني فهو القارئ الممتاز له برؤية حدائية جدية ، فلم يكن موقفه كسابقه بل تجاوزه ، ونحن في هذه المداخلة سنقف عند حدود القراءة المعاصرة للنص الديني في ظلّ جدلية الإبداع و الاتّباع عند محمد أركون محاولة منا لعرض تجربته المعاصرة فيما يخصّ قراءة النص الديني موضّحين الأسس التي استمدّ منها منهجيته في التعامل مع هذا الأخير.

الكلمات المفتاحية : النص الديني ، القراءة ، المعاصرة ، محمد أركون .

Abstrat:

Mohammed Arkoun is considered one of the most prominent aspects of modern Islamic thought and one of the most important leaders of the Islamic mind, who, within his intellectual project, dealt with research and exploration in a phenomenon that was often considered a non-reflective phenomenon. It is the phenomenon of modern reading of religious texts. We will stand at the limits of the contemporary reading of the religious text in light of the dialectic of creativity and follow-up at Mohammed Arkoun's attempt to present his contemporary experience in reading the religious text, explaining the bases on which he derived his methodology in dealing with the latter.

Keywords : Religious text , reading , contemporary , Mohammed Arkoun..

*** **

تمهيد:

ظهر في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين قراءات جديدة للنص الديني من خلال باحثين مسلمين وأجانب، تلك القراءات حاولت أن تتجاوز القراءات السابقة والكلاسيكية للنص الديني بهواجس مختلفة عن تلك الهواجس التي انطلق منها علماء القرآن والمفسرون. لقد ساهمت عوامل عدة في بروز قراءات معاصرة ومتحررة للنص الديني، ونستطيع أن نبرز ثلاث طوائف من تلك العوامل بما يلي¹:

الأولى: هاجس العلوم والمعارف البشرية التي غيرت الكثير من الهندسة المعرفية للمعارف السائدة، وكان للعلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية حصّة الأسد في هذه العملية، تلك المعارف تولّت البحث والنظر في الدين والنصوص الدينية والقضايا المتصلة بها وذلك انطلاقاً من النظرة الظاهرية لتلك الأمور: فعلم النفس مثلاً اقتطع من تلك الظاهرة وجهها الذاتي، وتناول بالتحليل والتعليل الخبرة الذاتية كما يعيشها الناس كل بمفرده وحدد "هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية و مواقف وتصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله و انتماؤه إلى المجموعة الدينية"² كما أنّ علم الاجتماع اقتطع من الظاهرة الدينية وجهها الموضوعي وتناول " بالتعليل والتحليل التصورات المشتركة والأنماط السلوكية الجماعية ونظام الفرائض والنظم التي تتميز بها المجموعة متى اعتقدت بالله"³

وتناول علم الاجتماع نشأة الأديان وأشكالها وتحولها وانتشارها وانحطاطها في إطار الحياة الاجتماعية من خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان وهكذا في باقي المعارف والعلوم المعاصرة، وجعلها منطلقاً في البحث عن الدين والفكر الديني وبشكل خاص النص الديني.

الثانية: هاجس دراسات الاستشراق حول الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص.

الثالثة: عاملاً الزمان والمكان ومستلزماتها حيث أديا إلى اعتبار العديد من الباحثين المسلمين الجدد النتاجات الفكرية والمعارف الدينية السائدة لدى المسلمين أنها من مخلفات الماضي مؤكداً على وجود مسافة فكرية شاسعة بين ما أصّله القدماء وبين

المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء النظرة التاريخية إلى الدين وتطوره .

هذه العوامل وغيرها أدت إلى بروز قراءات معاصرة و متحررة للفكر الديني و للنصوص الدينية . فبالإضافة إلى العوامل المذكورة سابقا فإنّ لمحمد أركون* عوامل أخرى دفعته لقراءة النص القرآني فيمكن أن يقال أنّ فكرة قراءة نص القرآن الكريم تأتت في وعيه و مشروعه العلمي في سياق اهتمامه بعلم التفسير و قراءته كتب التفسير الكبرى و يمكن افتراض انصرافه إلى كتب التفسير نتيجة تفكيره في إعادة قراءة النص القرآني و في هذه الحالة يمكن أن تكون الفكرة ناجمة من ميله الدائم إلى التفكير في الظاهرة الدينية في كليتها أي بفعل مقارن يرى إلى ما بين ظواهرها و نصوصها من تشابه ، و بما أنّ الغربيين درسوا كتبهم و أسفارهم (العهد القديم ، الأناجيل) و أخضعوها للبحث العلمي و النقد التاريخي فما الذي يمنع طموحه العلمي من أن يفكر في إخضاع النص القرآني لمثل هذا الدرس العالمي ؟ كما يمكن القول إنّ الرجل المأخوذ بغنى المناهج الحديثة و بالدرس اللساني و السيميائي في قراءة النصوص خاصة جرب أن يطبق هذه المناهج الجديدة على النص الديني عسى أن يضيء ذلك بعض مستويات النص .⁴

قد يكون أيّ من هذه هو السبب الذي حفّزه على قراءة النص الديني و قد يكون جميعها المهم أنّ الرجل ترك أبحاثا متميزة على مستوى الأوساط العربية و الدولية ، فطبيعة فكره في الأساس ليس بالأمر الهين و السهل⁵ يقول علي حرب : " إنّ من يقرأ أركون يدخل إلى عالم فكري جديد بقدر ما يخرج من قوقعته أو يستيقظ من غفلته ، و هذا شأن الفيلسوف و المفكر المحترف الذي يشغل بصناعة الأفكار ، إنه يوقظ القارئ من سباته بقدر ما يذهب به إلى أماكن لم تكن منتظرة ولا متوقعة ، إنّ نصوصه تخترق عقل قارئها لتهزّ قناعاته و تخربط عاداته الفكرية فتكشف له عما كان يجهله عن أمر ثقافته و مجتمعه ، بقدر ما تحمله على إعادة النظر بمفردات وجوده كالحقيقة و المعنى و الهوية و الأصل و الدين " ⁶

لقد واكب أركون التطور الحدائي يتضح ذلك في القول الآتي " إنّ مواقف أركون

كلها حدائية و دون استثناء هي مواقف حدائية " ⁷

و دافع على الطريقة الجديدة فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فهذه القراءة محررة من الأطر الدوغمائية* يقول : "إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد و التسكع في كل الاتجاهات ، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات العربية لنفسها ولديناميتها الخاصة في الربط بين الأفكار و التصورات " 8

إنّ تقديم أركان قراءة معاصرة للنص الديني يضعنا تحت ظل جدلية الإبداع و الابتاع . فهل أركون أبداع في قراءته أم اتبع غيره من علماء الغرب ؟ إن كان كذلك أين تكمن مواضع الإبداع ؟ أم أنه احتل موقع التوسط بين الموقفين ؟ للإجابة عن هذه التساؤلات سنحاول الوقوف عند حدود القراءة المعاصرة عند أركون مبرزين أهم الأسس التي استمدّ منها منهجيته في التعامل مع النص الديني من خلال عرض تجربته المعاصرة في ذلك .

1 . مفهوم النص لغة :

ورد في معجم لسان العرب خمس دلالات لمعنى النص وهي " الرفع و التحريك و التقصي و الوقوف و المنتهى و فيها يتدخل المحسوس مع المجرّد و يدل مجملها على البروز و الظهور و غاية الشيء و منتهاه أي إبراز ما خفي و إظهاره و الانتقال من نقطة بداية إلى نقطة نهاية و ما يقتضيه من نتائج و ترادف " 9

2 . مفهوم النص اصطلاحاً :

إن المعنى الحديث للنص مستمدّ من الدراسات المعاصرة مثل اللسانيات و غيرها من الفروع التي تهتم باللغة ، فهو يعني " سلسلة من العلامات في نسق العلاقات التي تُنتج معنى كلي يحمل رسالة و سواء كانت تلك العلامات علامة طبيعية . الألفاظ . أم كانت علامات بلغة أخرى فإنّ انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة تجعل منه نصاً " 10 أي أنّ النص هو بناء كامل و متكامل يمرر رسالة من الكاتب إلى القارئ وفق نسق من العلامات .

3 . مفهوم النص الديني عند أركون :

يشكل النص الديني عند أركون أرضية خصبة لانطلاق مشروع الذي أسس له منذ أربعين عاما فالنص الديني يمثل هاجس لدى أركون نظرا لغموضه وكثرة تأويلاته . ويتضمن جميع النصوص الدينية (اليهودية و المسيحية و الإسلام) ويميز أركون بين نوعين من النص الديني فهناك نص ديني تأسيسي* و نص ديني فرعي أو ثانوي* و كلاهما لا يعلو على النقد عند أركون .

4. منهجية أركون في دراسة النص الديني :

يتميز الموقف المنهجي لمحمد أركون بالتعدد إذ أنه لا يلتزم بمنهج واحد محدد تخضع له مواضيع بحثه وذلك راجع إلى طبيعة تلذذ المواضيع وملاءمتها للمنهج من عدم ملاءمتها له .¹¹

فلا يلتزم بتطبيق منهج معين على أبحاثه ودراساته ، وإنما يعتمد على تطبيق أغلب المناهج الإنسانية الحديثة ويتضح ذلك في قوله : " أما الاستراتيجية المعرفية التي نتبعها في دراسة مجتمعات أم الكتاب فإنها تحثنا بالأحرى على الكشف على كل آليات التقديس ودراستها وتفكيكها وكذلك الأمر فيما يخص آليات التعالي و خلع الصبغة الأنطولوجية و اللاهوتية أو الأسطورة والأدجلة أو التأليه أو القولية الشكلائية المقننة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء "¹²

كما اتخذ من النص القرآني موضوعا لبحثه يخضعه للمنهجيات الحديثة التي تعامل معها بوصفها معطى إنسانيا فأصّر على الجدة والرصانة العمليتين في تطبيقها مع العمل في الخطاب القرآني على استجلاء الإشارات المتنوعة التي يتطلب الكشف القرآني عنها ضمن جهة تعمل على تسلح الباحث بعدة اشتغال مركزة تشمل جميع التفاعلات و الإدراكات البشرية ، و من جهة أخرى إفساح المجال لمتلقي النص بإعادة توليد المعنى القرآني فيصبح النص حينها جزءا من جماليات التلقي التي تعطي جمهور المتلقين دورا في تشكيله .¹³

فأركون توسل بكل المقاربات والمنهجيات الحديثة وتطبيقها على النصوص القرآنية في الفكر الإسلامي وقراءتها على أفق يتناسب مع السبل المعرفية لها إضافة إلى العودة إلى المناهج القديمة والاستعانة بها فيرى أن الإسلام كأى دين آخر يمكن تطبيق هذه المناهج

عليه ومقارنته وفقها "هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم : العامل النهائي . الفردي والجماعي . و العامل التاريخي . تطور المجتمعات الإسلامية . و العامل السوسيوإوحي . أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع وانعكاسه على مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين . و العامل الثقافي . فن ، أدب ، و فكر ."¹⁴

فالمناهجيات التي يعتمد عليها أركان ثابتة تتميز بالتعدد إذ ينتقل من المنهجية التاريخية إلى المنهجية اللسانية و الأنتروبولوجية و علم النص وغيرها ، ويرجع سبب التعدد لطبيعته الفضولية وكثرة التطلع إلى المجالات المختلفة في شتى الميادين المعرفية ، وحبّ استكشافها و التردد على الذين يمارسونها يقول : " إنَّ توجّهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي و مطالعاتي الشخصية و لي طبيعة تحبّ التردد على أولئك الذين ينشغلون في الحقول المعرفية المختلفة و المتعددة "¹⁵

و بالتالي يمكننا القول إنّ محمد أركون بعد أن سار و جال في علوم كثيرة ، و احتكّ بأطر معرفية مختلفة اتّبع سابقيه في مواطن و ابداع في مواطن أخرى مما جعل قراءته المعاصرة للنص الديني مزيجاً من الإبداع و الاتّباع .

5. حدود القراءة المعاصرة عند محمد أركون :

ينتقد محمد أركون بشدة الدوغمائية التي تنشر العقلانية المسطحة في كل مجالات المعرفة ، و يعتبر الأبحاث الدينية السائدة سطحية لا تعبّر عن تعقيدات الواقع و مُتطلباته البحثية المعاصرة ،¹⁶ و يرى أنّ العقل الذي يُنطلق منه هو العقل المنبثق الذي يتميز بالخصوصيات التالية:¹⁷

. يلجّ أركون على ما لا يمكن التفكير به أي الدعوة إلى إزالة التقديس من الفكر الإسلامي .

. يحرص أركون على الشمولية و الإحاطة بجميع ما توفر من مصادر و وثائق ولا يرى حصرها في المصادر التقليدية السائدة بل لا بدّ من اعتماد مصادر بديلة لهذه الأخيرة .
. الاعتماد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل .

. الدعوة إلى اعتماد مناهج جديدة بدل المناهج القديمة .

يرى أركون أنّ الأصول المؤصلة إلى مقدمات و مسلمات تتطلب بدورها التأصيل و هذا الدور مستمر ولا يتوقف عند حد من الحدود (نفي وجود أصول و مبادئ و اعتبارات سابقة لدراسة النص الديني)

رفض خطاب المنظور الوحيد و التأكيد على فتح منظورات عديدة و الحرص على ممارسة الفكر (المعقد) Complexe لأنه يحترم تعقد الواقع و يتبناه و يؤمن بامتداد الواقع إلى مجالات الفكر و النظر .

و نستطيع أن نلخص الرسالة المعرفية أو الهاجس المعرفي الذي ينطلق منه أركون من خلال النشاطات التي تناولت الفكر الإسلامي و ترجع إلى أمرين أساسيين هما :

الأول : قراءة القرآن و الفكر الديني باعتبارهما ظاهرة و قد جند أركون كل ما استطاع إليه سبيلا من أجل ترسيخ هذه الفكرة الأساسية تارة بالدعوة إلى التفكير بالامفكر فيه و تارة بالاحتراز من المعرفة الأسطورية التي تغلب الخيال على العقل تارة بالتحذير من الرقابة الذاتية و الإكراهات الذاتية المعنوية و البلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية و أخيرا بالدعوة إلى تجاوز النص الرسمي و المغلق الذي استهلكته الأمة المفسرة و عاشت عليه طيلة قرون و قرون .¹⁸

الثاني : قراءة القرآن ضمن خيال التقدم أو بواسطته ، و يشكل عنصر الحرية بيت القصيد في القراءة التقدمية عند أركون و لذلك يقول : " فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة ، طريقة متحررة في أن واحدٍ معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ، و من الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا نقلّ إكراها و قسرا . إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ و التسكع في كل الاتجاهات "¹⁹

و الهدف النهائي الذي يريد أركون أن يبلغه من خلال هذه القراءة هو التخلص من مفاعيل التقوية (التقوى) و التقديسية للقرآن الكريم ، و تحويله إلى نص عادي بتفكيك السلطة الرمزية عنه قائلا : " إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس لا الكتاب العادي فرض نفسه علي من خلال دراستي للعلوم الإنسانية و الاجتماعية من خلال تجربتي الشخصية ، و تضامني الثقافي و الفكري الذي حيكت خيوطه عبر الصراعات

الحامية التي جرت بين الضفتين الشمالية الغربية و الجنوبية الشرقية للمتوسط و ذلك من ظهور الإسلام " 20

6. الأسس المعتمدة عند أركان لقراءة النص الديني :

نظرا لتشبع أركان بالفكر الغربي عموما و الفكر الفرنسي خصوصا فلا يكون جديدا على مستوى الفكر الغربي إلا و يكون أركان سابقا للحديث عنه و تطبيقه على النص الديني . فقد كان السباق لتطبيق المناهج الغربية على النص الديني و هذا ما جعل فكره يُحدث ضجة في أوساط المفكرين الإسلاميين فمنهجه في قراءة النص الديني تخطى الحدود المعرفية التي يقدمها التفسير للموروث . إنّ القراءة التي خاض فيها تعتمد على تطبيق الإسلاميات التطبيقية التي اعتمدت على أسس مختلفة للقراءة : السيميائية ، و الألسنية ، و التاريخية ، و الأنثروبولوجية . يقول أركان في حوار مع رون هالبر (Roun Halber) " إنّ فكري هو و بشكل مؤكد تاريخي و أنثروبولوجي و ألسني مع تساؤلات فلسفية مستمرة حول مسألة المعنى : النشوء التاريخي و الكوني البيولوجي للمعنى ، و مسألة تجليه للملائم في اللغة و مسألة التواصل به في شتى الأوساط الاجتماعية المختلفة و الواقعية " 21

الإسلاميات التطبيقية :

هي مشروع فكري معاصر ذو طموح منهجي متعدد جاء به أركان لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية حديثة ، 22 و هي " ممارسة متعددة الاختصاصات و هذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر و المتطلبات بموضوع دراستها " 23

إنّ الإسلاميات التطبيقية هي الحفر في بنية المقدّس و جاءت بأسسها المتعددة لتخرج الفكر الإسلامي من بوتقته الدوغمائية إلى قراءة علمية معاصرة تستند إلى معطيات الحداثة .

أ. القراءة السيميائية :

يُلحّ أركان على أولوية التحليل السيميائي يقول " إنني لا أزال مُصرّاً على موقفي ولا أزال أقول بأنّ التحليل السيميائي ينبغي أن يحظى بالأولوية و خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية ذات الهيبة الكبرى . فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي

نمارس تدريجيا منها ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى من خلالها²⁴

إنّ جوهر التحليل السيميائي هو دراسة النصوص بناء على العلاقات الموجودة بين المخاطب والمخاطب وهذا بالاستناد إلى النص ولذلك يقول بول ريكور " لكن المتخاطبين في التحليل البنيوي لا يجب البحث عنهما خارج النص " ²⁵ وهذا ما يجب الاستفادة منه حسب أركون فينتهي هذا الأخير إلى أنّ التحليل السيميائي للقرآن الكريم يقود إلى ثلاثة مصطلحات أساسية هي ك المرسل والمرسل إليه والرسالة .

و يتحدد الخطاب في نظر أركون من خلال " ثلاثة فاعلين أوليين : قائل مؤلف و مخاطب ، ومخاطب جمعي " ²⁶ فالله سبحانه وتعالى هو المرسل والمرسل إليه هو محمد صلى الله عليه وسلم والمرسل إليه الثاني هم البشر .

ب . القراءة الألسنية :

يعتبر أركون التحليل الألسني مساعدا على تحديد بنية النص الذي قالت به البنيوية حيث يقول " قبل الانطلاق من وقائع منفصلة يجب أن نهتم بالنص في كليته كنسق العلاقات الداخلية فالدلالة توجد على مستوى هذه العلاقات وليس على مستوى الوحدات المنفصلة بشكل مصطنع على النص كوحدة شاملة متكاملة و بإعادة اكتشافنا لجميع العلاقات الداخلية التي تؤسس النص القرآني " ²⁷

إنّ موضوع الدراسة الألسنية بالنسبة لأركون هو " المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن والتي يمكن حصرها والكشف عنها علميا " ²⁸

لقد أبدع أركون في قراءته الألسنية للنص الديني حيث أنه أخضع المناهج الغربية لإعادة الغربة وذلك نظرا لخصوصية اللغة الدينية ولهذا يقول " ينبغي عدم استيراد المناهج هكذا وإصافها لصقا على المادة المدروسة ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولا وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه . إنّ المادة هي التي تفرض اختيار المنهج أو ذلك وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه و قوالبه تعسفا " ²⁹

فاللغة الدينية بطقوسيتها و شعائرها " تفرض علينا أن نأخذ بعين الاعتبار المتلقي لأن الشخص عندما يقوم بعمل تعبدي بأي لغة كانت سواء لغة القرآن أو التوراة أو الإنجيل فهو لا يعبر بواسطة الكلمات التي يلفظها بل بواسطة الطقوس و الشعائر فهذه العملية تأخذ مجموعة من الحقائق الدالة لا يمكن للدارسين إغفالها إذا أراد الأخذ بعين الاعتبار مستويات الدلالة و المعنى للغة الدينية"³⁰

يرى أركون أن الدراسة الألسنية مهمة جدا لأنها تكشف عن الكثير من الحقائق الغائبة لذلك يقول " إنَّ للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهي من حيث التقشف و الدقة و الصرامة فهي تجبرنا على أن نظلَّ داخل الحدود الصارمة للإمكانيات التعبيرية للغة مع استبعاد كل المفترضات الصريحة و الضمنية ..."³¹

ج . القراءة التاريخية :

تنبني هذه الفكرة خاصة في نزع القداسة على القرآن عبر تتبع المراحل التاريخية لتشكله.

أولا : توظيف التاريخية في النص القرآني :

و هنا يشير أركون إلى أن القرآن نزل لأحداث تجربة روحية بين النبي صلى الله عليه وسلم وربه فهذا هو الأساس من نزول القرآن الكريم ، و كل ما سوى ذلك إنما هو مرتبط بالتاريخ و يتعلق الأمر كذلك بأسباب نزول الوحي و شهادات النبي صلى الله عليه وسلم و الصحابة و هذه كلها عبارة عن لحظات تاريخية تشكل الذاكرة بالنسبة للأمة الدينية ، وكذلك الأحاديث المشكلة عبر التاريخ تمثل للمسلمين شيء لا يمكن الرجوع أو العودة إليه.³²

ثانيا : موقف أركون من قضية تشكّل المصحف :

إن أركون يشكك في صحة الوثائق الدينية المنقولة إلينا حول قصة تشكّل المصحف لأنه يعتبر هذا الأخير المتداول لدينا اليوم هو مصحف من نتاج التاريخ.³³

د . القراءة الأنثروبولوجية :

في تطبيق أركون للمنهج الأنثروبولوجي على القرآن يستعين بالمثلث الأنثروبولوجي الذي حاول من خلاله تأويل النص القرآني ، ويتألف هذا الأخير من (العنف و المقدس و الحقيقة) يقول أركون " المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاثة زوايا قطبية : المقدس ، الحقيقة ، العنف . من يمتلك المقدس يمتلك الحقيقة و من يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف " ³⁴

فيعتبر أركون فكرة المقدس مهمة في توليد المعنى و فهم شروطه ، و هي ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع أما الحقيقة فمبنية على التوحيد و كل الحقائق التي جاء بها النبي صلى الله عليه و سلم " فالله هو مصدر الحق و الحقيقة و القانون الذي ينبغي للبشر أن يمشوا عليه هدى لنيل النجاة الأبدية إنّ الحقيقة بهذا المعنى واحدة و غير قابلة للمناقشة" ³⁵

أما بالنسبة للعنف فيرى أركون أن الإسلام يدعو في بعض آياته إليه إلا أنه لا يخرج عن المنظور العام للأديان السماوية لأن الأمر " ليس مقصورا على القرآن ففي التوراة أيضا توجد مقاطع عنيفة و في الإنجيل أيضا " ³⁶

حسب أركون العنف ظاهرة أنثروبولوجية يشترك فيها الناس جميعا ، فالديانات كلها لا تخلو منه لأن السياق الذي تتموضع فيه الحياة البشرية يفرض ذلك .

7. نماذج القراءة المعاصرة لبعض السور القرآنية :

في البداية أشير إلى أنّ أركون لم يقرأ النص القرآني في كليته ، وإنما طبق تجربته المعاصرة في قراءته على سور بعينها فتنقل بين أكثر من قراءة (سيميائية ، لسانية ، تاريخية ، أنثروبولوجية) و هذه التجربة لا تدعي أنها كاملة و شاملة و لكن رسمت لقراءة النص الديني حسب أركون أفقا جديدا .

أ. القراءة السيميائية التطبيقية لسورة التوبة :

يُصِرُّ أركون أنه لا يمكن قراءة قوله تعالى ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْضُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ ³⁷ خارج " بنية العلاقات

الكائنة بين الضمائر الشخصية ، أو خارج إطار التوصيل و التفاهم المشترك و الشائع في الخطاب القرآني³⁸

و يرى أركون أنّ المصطلحات التي استعملتها الآية الكريمة (فاقتلوا ، احصروهم ، مرصد) هي مصطلحات تدعو إلى القتال ، وهذا راجع إلى الإطار الذي ترسمه السورة لأنّ اسمها التوبة ؛ لأنّ التوبة " هي عبارة عن فاعل له شأن في المقولات الثنائية و الضدية التالية : امتياز / إجحاف أو ضرر ، استعباد لحرية . ثم له علاقة أيضا بمقولة الموت / الحياة . فقبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية و الثقافية و القانونية التي خلعت عليها الشرعية من خلال الرهان الديني " ³⁹

إنّ أركون من خلال قراءته لسورة التوبة ركّز على فضاء التوصيل الذي يخترق النص القرآني ، فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو التالي : مرسل ، رسالة ما ، مرسل إليه .⁴⁰

ب. القراءة الأنثروبولوجية لسورة التوبة :

يرى أركون من خلال تحليله الأنثروبولوجي لسورة التوبة إظهار كيفية عمل المثلث الأنثروبولوجي على النص القرآني .

وهنا أيضا ينطلق أركون من الآية الخامسة من السورة لأنه يراها تعبر عن العنف يقول : " ...ذلك أنّ السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنف و يمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالحظر أو حتى فقط عندما تكون مفروضة " ⁴¹ و يضيف أركون " لأنه في سورة التوبة المكرسة بأكملها للتأكيد على الانتصار السياسي و الاجتماعي و الثقافي و الاحتفال به فإن تلك الآية ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله ، و الله يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة و بهذا المعنى نقول إنّ العنف قد تم تصعيده و التسامي به على هيئة قربان أو ضحية ثم الرضا بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل و هي الطاعة المتضمنة أو المطالب بها في العهد أو الميثاق ، العهد الكائن بين الله و الإنسان " ⁴²

وهذا فإنّ أركون يرى بأنّ الميثاق الذي كان بين المسلمين والمشركين كان على الطريقة الجاهلية ، لكن هذه الآية فكّكت هذا العقد أو الميثاق وحلّت محلّه قوانين قرآنية تستمدّ هيبتها من الحقيقة المطلقة (الله) عن طريق الأوامر والنواهي .⁴³

ج . القراءة الألسنية لسورة الفاتحة :

يرى أركون أنّ القراءة تمرّ بثلاث مراحل :

أولاً : تحديد موضوع القراءة : وهنا يتساءل أركون " ضمن أيّ سياق يمكن قراءة سورة الفاتحة ، ذلك راجع لعدم قدرتنا على معرفة الظروف المعلقة بزول الفاتحة "⁴⁴ ولهذا يميز أركون بين منطوقين للسورة كما تلاها وتلقّظ بها النبي صلى الله عليه وسلم شفاهية ، والفاتحة المتمثلة في النص المكتوب الذي وصل إلينا كتابة والذي يحيلنا إلى جميع القيم الشعائرية والطقسية واللغوية... الخ وعلى هذا الأساس ينتج ثلاثة بروتوكولات لقراءة سورة الفاتحة : بروتوكول القراءة التطبيقية و بروتوكول القراءة التفسيرية و بروتوكول القراءة اللسانية النقدية .

ثانياً : إنّ عملية التحليل الألسني تتعلق بعملية القول أو عملية النطق والمقصود منها أن هناك فرقا بين النص المكتوب و النطق الذي يلفظه المتلفظ و عملية النطق تستعمل مجموعة من العناصر اللغوية ولهذا يجب كما يقول أركون " أن ندرس بشكل متتابع المحددات أو المعرفات ثم النظام الفعلي ثم النظام الاسمي ثم البنى النحوية وأخيرا النظم والإيقاع " ⁴⁵

فالمحددات أو المعرفات بالنسبة لسورة الفاتحة تأتي في صورتين إما ب (ال) التعريف أو بالإضافة مثل كلمة (إله) مثلا محددا بأداة التعريف أي تصبح (الله) فلأداة التعريف وظيفة " التصنيف في التراكيب التالية : الصراط المستقيم ، أنعمت عليهم ، المغضوب عليهم ، الضالين فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددين بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره متكلما "⁴⁶

أما الضمائر في سورة الفاتحة فمحكومة بضميرين رئيسيين هما : (نحن و الأنت) و لهذا يشدد أركون على وجود ضمير المخاطب من خلال الإشارة إلى الأداة (إيا) فهي تدل

على توجه إليه بالعبادة في قوله تعالى (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) وإلى من نطلب منه الاستعانة (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) والمرسل إليه هنا هو الله سبحانه وتعالى .⁴⁷

و بالنسبة للأفعال فنجد فعلين مضارعين هما : نعبُدُ و نستعينُ و هما يدلان على (التوترو و على الجهد الذي يبذله العامل الثاني . البشر . لكي يصل إلى العامل رقم واحد هو .
الله .⁴⁸

أما فعل الأمر (اهدنا) فهو لا يدل في جوهره على الأمر إنما يدل على الرحمة الموجودة ضمنيا في الفعلين (نعبُدُ و نستعينُ) و فعل الماضي (أنعمت) يدل على إتمام الفعل من قبل الفاعل الأول . الله .

أما فيما يخص النظم و الإيقاع فيشير أركون إلى وجود القافية (إيم) و (اين) و هذا وارد في (الرحيم ، و العالمين) كما يشير إلى هيمنة الوحدات الصوتية التالية : الميم (15 مرة) و اللام (12 مرة) و النون (12 مرة) و العين (5 مرات) و الهاء (5 مرات)

ثالثا : العلاقة النقدية :

و في هذه العلاقة يعمل أركون على تحديد العلاقة بين الفاتحة كملفوظة و بين المتلفظ بها و الهدف من كل هذا هو تحديد نقاط الخلاف و الاتفاق بين كل من القراءة الألسنية الحديثة و القراءات الكلاسيكية .⁴⁹

خلاصة البحث :

استنادا لكل ما تقدم نقول إنَّ القراءة المعاصرة للنص الديني عند محمد أركون تأرجحت بين كفتي الإبداع و الاتباع حيث اطلع على المناهج الغربية و أخضع النص الديني للمناهج الحديثة و كان سبّاقا لتطبيقها على الفكر الإسلامي المعاصر و لكن بعد أن أجرى غربلة عليها .

فالقراءة المعاصرة للنص الديني في ضوء المنهج الجديد عند محمد أركون تخطت الحدود المعرفية التي يقدمها علماء التفسير و تتجاوز النظرة الغربية . فالقراءة خاض فيها من مستويات ثلاثة : لسانية و سيميائية و أنثروبولوجية و طبّقها نمذجة على بعض السور القرآنية فأبدع حين أضاف بروتوكولات القراءة ليصل إلى أفكار مفادها أنّ :

النص الديني هو نص تاريخي وليس نصا مقدسا أي أنه استمدّ قدسيته من ملابسات تاريخية .

المقاربة السيميائية والألسنية الهدف منها فك التركيبة اللغوية للقرآن الكريم و توضيح الظاهر من المضمّر أي تبيان كيفية اشتغال العلامات اللغوية التي تشكل الإعجاز في القرآن لأنّ القرآن الكريم إعجازه يكمن في البنية اللغوية ..

المقاربة الأنثروبولوجية أراد بها دراسة التركيبة البشرية التي استقبلت كلام الله لأول مرة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكيفية ممارسة بعض الآيات للعنف و هو ظاهرة أنثروبولوجية .

الهوامش:

1. أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره : محمد مصطفى ، مكتبة مؤمن قريش ، بيروت ، ط 1 ، 2009 م ، ص 251 . 252 .
2. في فلسفة الدين : بولس الخوري ، دار الهادي ، بيروت ، دط ، 2002 م ، ص 23 .
3. نفسه : ص 23 . 24 .
- * هو مفكر و باحث جزائري له توجه ما بعد الحداثة ، ولد سنة 1928 م بمنطقة القبائل الكبرى . تعلم اللغة الفرنسية و هو في سن السابعة و ظل لا يعرف اللغة العربية حتى بلوغه سن السابعة عشرة . تحصل سنة 1952 م على شهادة الليسانس في اللغة و الأدب العربيو تحصل على شهادة التبريز في نفس الاختصاص سنة 1955 م عمل أستاذا في ستراسبورغ و السربون و جامعة ليون الثانية . توفي عن عمر يناهز 82 عاما . ينظر : الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون : مصطفى كيحل ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2007 م . 2008 م ، ص 14 .
4. ينظر : نقد التراث ، عبد الإله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2014 م ، ص 394 .
5. مسارات النقد و مدارات ما بعد الحداثة . ترويض النص و تقويض الخطاب . حفناوي بعلي ، أمانة عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2007 م ، ص 337 .
6. مجلة لوغرس من مقال بعنوان : تحية في ذكرى أركون ، علي حرب ، داركنوز ، تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 ، جويلية ، 2012 م ، ص 7 .
7. الحداثة و فكر الاختلاف : عبد القادر بودومة ، منشورات الاختلاف ، بومرداس ، الجزائر ، ط 1 ، 2003 م ، ص 116 .

*الدوغمائية : هي عدم قدرة شخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك و عدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول المشكلة حلول لمشكلة واحدة و ذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر ، وهذا يعني أنّ الدوغمائية تلجأ دائما إلى تأويل ما هو مناقض

- لأسسها حتى يبدو مطابقا لمبادئها الأساسية فتعقلن غير عقلاني وهكذا تكون أكثر صلابة كلما كان منظورها الزمعي موجها إلى نقطة معينة . ينظر: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، ص 103 .
- 8 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي . محمد أركون ، ترجمة و تحقيق : هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 م ، ص 76 .
- 9 . لسان العرب : ابن منظور ، دار إحياء التراث العربي ، لبنان ، دط ، دت ، 7 / 97 .
- 10 . النص و السلطة و الحقيقة : نصر حامد أبو زيد ، المركز الثقافي ، لبنان ، ط 4 ، 2000 م ، ص 159 .
- *النص الديني التأسيسي : يتمثل في النصوص الدينية الكبرى (الثورة ، الإنجيل ، القرآن) و يتضمن المعنى الأول و الأصلي الذي " يعلو على كل مناقشة و لا يخضع للأخذ و الرد . إنه مطلق لا يناقش و لا يمس " إلا من قبل الفقهاء أي إنهم هم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن ، الحديث) . ينظر: الإسلام أوروبا الغرب ، محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقى ، لبنان ، ط 2 ، 2001 م ، ص 28 .
- *النص الديني الثانوي : المقصود به كل النصوص الأخرى ما عدا القرآن الكريم . هي النصوص التي جاءت شارحة للقرآن الكريم كالتفسير و علم الكلام و الفقه و التصوف . ينظر: إشكالية النص الديني عند محمد أركون محمودي سيف الدين ، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماستر ، جامعة محمد بوضياف ، المسيلة ، 2016 م . ص 8 .
- 11 . الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون : ص 18 .
- 12 . أين هو المفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1995 م ، ص 60 . 61 .
- 13 . محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان : عبد الإله بلقزيز و آخرون ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م ، ص 74 .
- 14 . مجلة لوغرس من مقال بعنوان : الإسلاميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون . بن عون بن عتو ، دار الكنوز . تلمسان ، الجزائر ، العدد 1 ، جويلية 2012 م ، ص 44 .
- 15 . الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، دط ، دت ، ص 247 .
- 16 . أساسيات المنهج و الخطاب في درس القرآن و تفسيره : ص 254 .
- 17 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : ص 14 . 17 .
- 18 . أساسيات المنهج و الخطاب في درس القرآن و تفسيره : ص 256 . 257 .
- 19 . الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : ص 76 .
- 20 . نفسه : ص 183 .
- 21 . العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار و الجهود الفلسفية عند محمد أركون : رون هالبير ، ترجمة : جمال شحيد ، الأهالي للطباعة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 2001 م ، ص 288 .
- 22 . قراءة النص الديني عند محمد أركون : عبد المجيد خليقي ، منتدى المعارف ، لبنان ، ط 1 ، 2010 م ، ص 25 .

23. تاريخية الفكر العربي الإسلامي : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، ط 2 ، 1996 م ، ص 57 .
24. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، دار الطليعة ، لبنان ، ط 1 ، 2001 م ، ص 34 . 35 .
25. من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل : بور ريكور ، ترجمة : محمد برادة و حسان بورقبة ، عين شمس للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، مصر ، ط 1 ، 2001 م ، ص 116 .
26. الفكر العربي : محمد أركون ، ترجمة : عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 3 ، 1980 م ، ص 35 .
27. الإسلام أصالة وممارسة : محمد أركون ، ترجمة : خليل أحمد ، دون دار النشر ، لبنان ، ط 1 ، 1986 م ، ص 114 .
28. نفسه : ص 72 .
29. نفسه : ص 230 .
30. الفكر الإسلامي قراءة علمية : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، ط 2 ، 1996 م ، ص 231 .
31. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 112 .
32. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 42 .
33. نفسه : ص 44 .
34. التشكيل البشري للإسلام : محمد أركون ، ترجمة : هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 1 ، 2013 م ، ص 209 .
35. مفهوم الخيال عند محمد أركون : محمد الشبه ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2014 م ، ص 42 .
36. التشكيل البشري للإسلام : ص 209 .
37. سورة التوبة الآية : 5 .
38. الفكر الإسلامي قراءة علمية : ص 95 .
39. نفسه : ص 96 .
40. الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون : ص 298 .
41. الفكر الإسلامي قراءة علمية : ص 93 .
42. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 56 . 57 .
43. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 51 .
44. قراءة النص الديني عند محمد أركون : ص 25 .
45. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : ص 125 .

46. المصدر نفسه و الصفحة نفسها .
47. نفسه : ص 130.
48. المصدر نفسه و الصفحة نفسها .
49. إشكالية النص الديني عند محمد أركون : ص 41 .

*** **

القصد والتأويل في النظرية النقدية الغربية المعاصرة

أ.د. خالد كاظم حميدي/العراق.

الملخص:

مهمة هذا البحث محدّدة بدراسة طرفي الخطاب: (المتكلم) بوصفه ذاتا واعية تحمل قصدا محدّدا، و(المتلقي) بوصفه مؤولا ومنتجا للمعنى وكاشفا عن قصد المتكلم. وقد حدّدنا نطاق الدراسة في جانبها النظري وفي الفكر النقدي الغربي المعاصر: لأنها شهدت تطورا ملحوظا في نظريات تحليل الخطاب.

الكلمات المفتاحية: (القصد، التأويل، النظرية، النقد الغربي المعاصر).

Abstrat:

The task of this search is determined in studing of the both side of the speech (discourse).the spaeker as a concient being having a sepecific meaning.and the reciever as an interpreter, and a meaning producer, and a detector of the speaker intention.In addition, we identified the field of the study, in its theoretical aspect, in the contemporary western critical thinking, because it have notable progress in the theorie of speech analyzing.

keywords : *the intention, theinterpretation, the theory, modern Western Criticism).*

*** **

مقدمة:

عُني هذا البحث بدراسة مصطلحين مهمّين من مصطلحات النظرية النقدية الغربية، وهما مصطلحا:(القصد، والتأويل)، فقد شغلا الحركة الفلسفية والنقدية الغربية مدة طويلة، وذلك لأهمية كلّ منهما في دراسة الخطاب بوصفه نشاطا تواصليا فاعلا بين المتكلم والمتلقي بقنوات تواصل مختلفة منطوقة أو مكتوبة، فضلا عن أهميتهما في مقارنة المعنى الخفي المستكن وراء العلامات المضمرّة والمتوزعة بين المتكلم والنص والمتلقي.

وقد جاءت الدراسة نظرية، الغاية منها الخروج بشيء موجز وواضح لمصطلحين اتسما بالغموض والتعقيد والتداخل في كثير من تنظيرات الباحثين، ويرى الباحث أنّ من أهم

أهداف البحث العلمي ومبادئه هو مبدأ الوضوح، فالمتابع لحركة البحث في مجالات الفلسفة والفكر واللسانيات والنقد يجد أنّ المؤلفات والبحوث النظرية في حال تزايد، وهي تتكاثر يوماً بعد يوم، وأنّ الباحث في هذا هذه المجالات يجد مشكلة حقيقة وغموضاً يبعث على الملل؛ بسبب هذه الكثرة المضرة التي تُربك الباحث وتشوش ذهنه؛ لذلك اعتمد الباحث مبدأ الوضوح والإيجاز لتناول هذين المصطلحين المهمين، ولعلّ هذا التوجه في الدراسة يسوّغ لنا إمكانية الفصل بين هذين المصطلحين المتداخلين والمتصلين بعلاقة وثيقة، لأنّ تجزئة القضايا الفكرية والمشكلات العلمية إلى أجزاء هو إجراء بحثي علمي غايته تسهيل عملية البحث، ولكن ينبغي أن تلي هذه الخطوة، خطوة أخرى وهي خطوة (التركيب) من أجل الخروج برؤية واضحة وموجزة تعرّف بهما وتبين أهم المراحل الفكرية التي مر بها كل مصطلح فضلاً عن بيان وظائفهما.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيمه على مبحثين، عني المبحث الأول بالتنظير لمصطلح (القصد/القصدية) تعريفاً به وبياناً لوظيفته والتعريف بأهم الفلاسفة الذين نظروا له مراعيًا التسلسل التاريخي، أمّا المبحث الثاني فقد خصصته لدراسة مصطلح (التأويل/التأويلية) وبالطريقة نفسها مع مراعاة الإيجاز والوضوح واعتماد أقل عدد من المصطلحات، وقد انتهى البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

المبحث الأول: القصد أو القصدية:

القصد (Intention) أو القصدية (Intentionality) هو توجّه النفس (1) إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقاً لها، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجّه الإرادي أو العملي، وإن كان بعض الفلاسفة يطلقونه على التوجّه الذهني، الذي أشار إليه الفلاسفة المدرسيون في القرون الوسطى، وكذلك الفلاسفة الظاهريون والوجوديون في العصور الحديثة. فالفلاسفة المدرسيون يطلقون لفظ القصد/القصدية على الفعل الذي يتّجه به العقل (2) نحو الموضوع لكي يُدرّكه، ويسمّون إدراكه المباشر لهذا الموضوع بالقصد الأول، وتفكيره في هذا الإدراك بالقصد الثاني (3).

وقد استرجع الفلاسفة الألمان المعاصرون فكرة القصد/القصدية وجرى تجديد استعمالها استعمالاً واسعاً في الظاهراتية (4). إذ أحيا فرانز برنتانو (Franz Brentano 1838)

– 1917م) في كتابه (علم النفس من وجهة نظر تجريبية عام 1874م)، أحيأ فكرة القصد/القصدية وجددها في دراسته النفسية، فقدّم تفسيراً جديداً لها لتصبح من أبرز الأفكار الرئيسية للفلسفة الظاهرية. فقد أكد أنّ القصدية هي الخاصية الأساسية المميّزة لكل الخبرات أو الظواهر النفسية، إذ ترتبط كل ظاهرة بموضوعها ارتباطاً التزامياً(5). يقول برنتانو: ((تتّصف كلّ ظاهرة ذهنية بأنّها تُشير إلى مضمون ما، وعلى أنّها متّجهة نحو موضوع ما، ففي التمثيل شيء ما متمثّل، وفي الحكم شيء ما مُثبت أو منفي، وفي الحب شيء ما محبوب، وفي الكره شيء ما مكروه، وفي الرغبة شيء ما مرغوب، بذا يكون الوجود القصدية للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميّز الظاهرة العقلية عن الظاهرة الطبيعية)) (6).

ذاع صيت القصدية بوصفها النظرية أو الفكرة الظاهرية المهمّة لدراسة الوعي (الداخلي) وعلاقته بالعالم (الخارجي)، وهذا الذبوع حقق لها انتشاراً وقبولاً في أوساط معرفية وعلمية مختلفة، توزّعت بين الفلسفة واللسانيات والنقد والفن وعلم النفس وعلم الاجتماع إلى غير ذلك؛ لذلك تعدّدت تعريفاتها واختلفوا في حدود وظيفتها وعمليها.

ويُعدّ الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938م) هو المؤسس الحقيقي للظاهرية التي من أهم أفكارها (القصدية)، لفهم العلاقة بين الوعي والوجود بموضوعاته أو موجوداته، وهو يرى أنّ معرفة الكون والعالم لا تتحقّق عن طريق تحليل مكوناته وعناصره وهي في خارج الذات، بل بتحليل الذات نفسها وهي تقوم بتعرّف العالم ووصفه، فالعالم يُدرّك في علاقته بالإنسان؛ لأنّ الوعي لا يكون مستقلاً وإنما هو دائماً وعي بشيء ما(7). أي أنّ هناك علاقة ضرورية بين الإنسان بوصفه الذات الفاعلة العاقلة المتدبّرة ذات الذوق المرهف، وبين العالم الخارجي بأشكاله المختلفة وألوانه المتعددة، وبذلك قامت القصدية على مبدأ أساس هو ((الإحالة المتبادلة بين الشعور الداخلي والموضوعات الخارجية)) (8). ومما تجدر الإشارة إليه أنّ رؤية هوسرل القصدية انمازت عن الذين سبقوه ولاسيما برنتانو بأنّه لا يرى كلّ حادثة ذهنية يُمكن تصنيفها على أنّها قصدية، فقد أخذ على نحو خاص الإحساسات المحضّة التي أطلق عليها اسم المواد الحسية Sensory Materials للإدراك الحسيّ على أنّها غير قصدية(9)، ولقد وكان يرى

أيضاً أنّ القصدية موجودة في الظواهر والأشياء الفعّالة التي تُحقق إنجازاً فعلياً، وليس في كل ظاهرة، وهذا التحديد يُعدّ تطوراً في مفهوم القصدية، فقصدية هوسرل موجّهة نحو ((القصد الفعّال الذي يتوجّه به الوعي نحو موضوعاته)) (10)؛ لذلك نجد مصطلح (فعل) (11). يتردّد عنده في مقارنته القصدية للوعي، وكلمة (فعل) عنده تُطلق فقط على الظواهر العقلية القصدية.

ومن الأمور الأخرى التي ميّزت القصدية عند هوسرل هو اشتراطه في عملية ربط الوعي أو فعل الوعي بالعالم الخارجي أن تُحرر الوعي من المعرفة التاريخية القبليّة التي لا يستطيع الوعي الإحاطة بها مباشرة؛ لأنّه عدّ هذه المعارف القبليّة قيوداً تحدّد من نشاط الوعي وموضوعيته وإبداعه، وقد توجّه القصد باتجاه معين؛ لأنّها تتضمن النتائج المسبقة في مقدمة أي عمل معرفي يقوم به الوعي.

طوّر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976م) فكرة القصدية بعد أن اشتهرت عند هوسرل بأنّها اتجاه الوعي والعقل نحو الأشياء والأفكار الفاعلة، وهو خال من أي معرفة قبليّة موحية أو سياق تاريخي قبلي، فقد جعل هايدغر التاريخ أو التاريخية عاملاً مهماً من عوامل فهم القصد وتحليل الوعي الإنساني؛ لأنّه كان يرى أنّ الوعي هو وجود في الزمان، وأنّ التجربة الحيّاتية مهمة في الفهم والتأويل، وبذلك فإن وجودنا في العالم بوصفنا ذوات واعية هو ما يجعل الفهم ممكناً (12).

إن التطور الذي مرّت به القصدية تبعته نقلة معرفية كبيرة على يد الفيلسوف الأمريكي جون رودجر سيرل John Rogers Searle، الذي كانت له رؤية جديدة مختلفة عن الذين سبقوه، وتؤكد هذه الرؤية أنّه ليست كلّ الحالات القصدية واعية، وليست كلّ الحالات الواعية قصدية. يقول سيرل: ((بعض الحالات والحوادث العقلية وليس جميعها تملك القصدية، فالاعتقادات والمخاوف والأمال والرغبات قصدية، ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق غير الموجّه لا تكون قصدية)) (13)، واعتبر هذا التفريق مهماً في تفسير الإدراك الإنساني؛ وبناءً على هذا ميّز بين نوعين من القصدية: قصدية أصلية Intrinsic Intentionality يمتلكها البشر والحيوانات على السواء، وهي لا تعتمد على الملاحظ، وقصدية مُشتقة Derived Intentionality وهي قدرة الذهن أن يكون متعلّقاً

بشيء ما، إذا كانت هذه القدرة مشتقة من اتصاله بآخر، وما يهمننا في هذا المقام أن سيرل خلص إلى اعتبار أن القصد في الاستعمال اللساني التواصل يمتد إلى القصدية المشتقة؛ إذ إن القصدية الأصلية في ذهن المتكلم وتفكيره تتحوّل إلى الكلمات والجمل والقولات والعلامات والرّموز، ومن ثمّ فإنّ أفعال القصد بالقول هي أصغر وحدة تامّة للتواصل اللسانيّ الإنسانيّ. وهذه الأفعال يُشترط القصد في إنجازها (14).

وقد اعترف سيرل أنّ فهمه وتحليله للقصدية مختلف عن الذين سبقوه ولاسيما هوسرل وهايدغر؛ لأنّ هوسرل بحسب رأيه حاول أن يجد شروطا للمعرفة واليقين، أمّا هايدغر فقد حاول أن يجد شروطا للمعقولية، وهما بذلك يختلفان عنه؛ لأنّ القصدية عنده تمثل اتجاها أو معلما واحدا من معالم بحثه اللساني الكبير، فقد كان يرى أنّ اللغة المنطوقة والمكتوبة لا تحقق المعنى من ذاتها، بل من قصد القائل أو الكاتب، إذ قال: ((على الرغم من أنّ العبارات والأصوات التي تخرج من فم الإنسان أو العلامات التي يكتبها المرء على الورقة تعتبر موضوعات موجودة في العالم مثل أي موضوعات أخرى، فإنّ قدرتها على التعبير تكون مستمدة من قصدية العقل وليس من قدرة ذاتية لها)) (15)، وكان من أهم أسئلته (16): كيف نحلّل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ هل ترتبط قصدية العقل بقصدية اللغة وأههما أسبق؟ وكيف نمثّل الأشياء باستعمال الكلمات والجمل؟،

هذه هي أهم المحطّات المعرفية للقصدية، إذ مثّلت فكرة فلسفية مهمّة ضمن الفكر الفلسفي الظاهراتي، وقد تطورت وتشعّبت رؤاها، لذلك اتسمت تنظيراتها بالصعوبة على مستوى التعريف وبيان الوظيفة؛ وسبب الصعوبة متأت من أنّ موضوعها الذي عُنيّت به هو بحد ذاته من الموضوعات الصعبة الغامضة؛ لأنه يتصل بالجانب النفسي والشعوري للإنسان.

وخلاصة القول: إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا التوجّه جاء كردة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النص بوصفه موضوعا محايدا يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية.

وتقوم القصدية على ثلاثة مكونات رئيسية تدخل في تشكيلها، وهي: المكون الأول: ذات المؤلف (الوعي القاصد)، والمكون الثاني: الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)، والمكون الثالث: فعل القصد وهو الارتداد بين الذات (الوعي) وبين الموضوع المقصود (الظاهرة الخارجية)(17).

المبحث الثاني: التأويل والتأويلية:

إن الحديث عن (التأويل والتأويلية) له علاقة بالمبحث الأول الذي تصدى لدراسة (القصد والقصدية)، وأنّ الفصل بينهما جاء لغاية إجرائية تهدف إلى تسهيل عملية البحث؛ لأنّ الظاهرة التي تصدى لها البحث تتسم بالغموض والصعوبة، وأقصد بها ظاهرة تحليل الخطاب بوصفه نشاطا تواصليا فاعلا غايته إيصال المعنى والإقناع والتأثير. ويرى بعض الباحثين أنّ التأويلية بوصفها فنا أو علما ارتبطت في بداياتها بالنصوص الدينية، وقد عنيت بتكوين قواعد تهتم بقراءة النص المقدس، في محاولة لإيجاد تفسيرات توجه المعنى بوجهة معينة، وتحدّد وجوه تطبيقه عمليا في الحياة، ولكنّ هذا الارتباط لم يستمر طويلا، إذ شهد تحولا في مجال اشتغاله بانتقاله إلى حقول معرفية أخرى، وقد عرفت نهايات القرن العشرين عناية كبيرة بالتأويلية في مجال الأدب، لما تتيحه من إمكانات غنية تكشف وجها جديدا للمعنى لم يوقف عنده سابقا، أي تكوين الإجراءات والآليات الموظّفة في الوصول إلى معنى النصوص باختلافها وتعددتها: (النصوص الدينية، والأدبية، والفنية).

وهذا التحوّل المعرفي الذي طرأ على التأويلية دفع بالمختصين في مجال الأدب إلى رصدها وإعطائها تعريفا مخصوصا وموضوعا محددًا يُميزها من باقي المقاربات والآليات، ولا تخرج هذه التعاريف عن كون التأويلية هي علم أو فن أو آلية كشف قصد المتكلم المستكن وراء العلامات اللغوية المباشرة، والمضمّر في بنية النص وعلاقاته الأصيلة بسياقه اللغوي والاجتماعي (المقام)، باعتماد قواعد لغوية وجمالية وذوقية معينة تحد من شراسته في ملاحظة المعنى غير المقصود، لتحقيق له بذلك صفتي العلمية والموضوعية وعدم الانزلاق بالانطباعية والتوجه الخاص للقارئ.

فهي تسعى بالاعتماد على معطيات منهجية معينة إلى تأسيس معنى مفقود أو غائب أو مخفي، فتمارس اشتغالا بالمعاني الظاهرة، التي لا تجدها مناسبة أو كافية لمشاكل الواقع المعيش، فهي محاولة لتوثيق الصلة بين النص والواقع بوقائعه المستجدة، الذي يتطلب معاني جديدة، فالتأويلية. إذن. لحظة حساسة بين زمنين زمن إنتاج النص وزمن تلقي النص.

وكان من أعقد الإشكالات التي واجهتها التأويلية في مجال النقد الأدبي أنّ النسبية هي التي تحكم علاقة الناقد بالعمل الأدبي، وتتجلى النسبية في أنّ كلّ متلق يتصور أنّ تفسيره للنص هو التفسير الصحيح وما عداه فهو سوء فهم وانحراف عن القصد(18).

ومهما يكن من أمر فإنّ التأويلية تمثل تيارا أساسيا في الفلسفة المعاصرة(19) ولاسيما الفلسفة الألمانية، وقد استطاع هذا التيار أن يتخطى حدود الفلسفة بمعناها الاصطلاحي، ليخترق ما يسمّيه الألمان (علوم الروح) التي تشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو المجال الواسع الذي شغل شلايرماخر Schleiermacher (1768-1834م) عدّ أنّ الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي تنطوي عليها تصريح أو تأكيد، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير، الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح، بمعنى أنّه يميّز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم القصد، وقد فرّق بين منهجين في الممارسة التأويلية:

1. منهج قواعد اللغة: الذي يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقا من لغته الخاصة، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركيبها ودلالة هذه الجمل، في ضوء الأثر في كليته: التأويل اللغوي. إذن. إيجاد المعنى الدقيق لخطاب معيّن بمساعدة اللغة.
2. منهج التأويل النفسي: الذي يعتمد على بيوغرافيا المؤلف (حياته الفكرية والعامّة)، والدوافع التي دفعت به للتعبير والكتابة.

فالخبرة اللغوية من وجهة نظر شلايرماخر غير كافية للتأويل، بل لا بدّ من أن يكملها بالخبرة النفسية التي تضع يده على آليات النفس البشرية عندما تفكر وتنفعل وتسلّك. وتُعدّ الخبرة اللغوية ((بدراسة الخطاب عن طريق اللغة، وذلك يتطلب إحاطة كلية بهذه اللغة من حيث خصائصها، وأبنيتها المعجمية والنحوية، أما المقاربة النفسية فتبحث

في الخطاب باعتباره جهداً فردياً يرتبط بالموهبة والعبقرية الذاتية التي أبدعته، فالتأويل النفسي إذا يعود بنا إلى الكيفية التي بها ينبثق الفكر من داخل الإطار العام الذي يميز الحياة النفسية واللحظة التاريخية للمؤلف)) (20).

ويتجاوز دلثاي Wilhelm Dilthey (1833-1911م) صرامة المنهج عند شلايرماخر،

ليركز جهوده على مفهوم التجربة، فهو يميز بين نوعين من التجربة:

1 - التجربة المعيشية: التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية.

2 - التجربة العلمية: التي تخص علوم الطبيعة.

فهو يرى أنّ العلوم الطبيعية تهدف فقط إلى شرح الظاهرة معتمدةً على التصنيفات

الاختزالية الثابتة القارة، في حين تهدف في العلوم الإنسانية إلى تأسيس نظرية عامة للإدراك

والفهم، بما أن هذه العلوم "الإنسانية" تجسّد طرق التعامل مع "التجربة المعيشية" المادية

والزمانية، وأوضح أنّ التعبير هو الذي يمنح الكيان الموضوعي المتميز للتجربة الإنسانية،

ويحوّلها من خصوصية الحال الذاتية الداخلية للمبدع إلى حال خارجية موضوعية يُمكن

لأي إنسان أن يشارك فيها، فالتعبير عنده موضوعي لعناصر التجربة التي يجسّدها العمل،

التي قد تكون مختلفة ومتباعدة بل ومتناقضة في بداياتها، ولكنها متى انصهرت في بوتقة

العمل أصبحت كياناً متميزاً وكلاً موحداً، وهذا التعبير ليس صدى حتمياً لذات المبدع،

بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة في شمولها عن طريق تجربة المبدع.

ويرى هذا الفيلسوف أننا من أجل أن نفهم أية وحدة لغوية لابدّ من أن نتعامل مع

هذه الأجزاء وعندنا حس مسبق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع فهم المعنى الكلي إلا عن

طريق معرفة معاني مكونات أجزائه، وهذه الدائرية في الإجراء التأويلي تنسحب على

العلاقات بين معاني الكلمات المفردة ضمن أية جملة وبين معنى الجملة الكلي، وتنطبق

على العلاقات بين معاني الجمل المفردة في العمل الأدبي والعمل الأدبي كله، ونستطيع عن

طريق هذه الدائرية التوصل إلى تأويل مشروع عن طريق التبادل المستمر بين إحساسنا

المتنامي بالمعنى الكلي وفهمنا الاسترجاعي لمكوناته الجزئية، فضلاً عن استعادة القارئ

للتجربة "الحياة الداخلية" التي يعبر عنها النص (21)، وبذلك فقد اكتسبت التأويلية عنده

بعدا جديدا، وانصبت على دلالات أشمل من مجرد النص، فقد أصبحت تدل على فهم التجربة، كما تجسد بشكل كامل في العمل الأدبي عن طريق وسيط مشترك هو اللغة (22). ويرى الفيلسوف الألماني هانس غادامير Hans Gadamer (1900-2002م) أنّ التأويل الرومانسي لم يُفلح كما رسم له معلمه شلايرماخرودلثاي في فحص بنية الفهم، ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسة الاجتماعية، والتاريخية، فهو يميز بين نوعين من الفهم:

1 - الفهم الجوهرية: وهو فهم محتوى الحقيقة التي تتكشف بقراءة النصوص.

2 - الفهم القصدي: وهو فهم مقاصد وأهداف المؤلف.

لكنّ بنية الفهم التي يحللها غادامير بإسهاب، لا يمكن أن تغفل "ماقبل" الفهم الإطار النظري والعملي، الذي يتموقع فيه الإطار "الافتراض المسبق" في حين كان الأخير عنصرا مهما، يعيق البداهة. يرتد في الفكر التأويلي الغاداميري، عنصرا فعّالا في الفهم التأويلي، فقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر تتألف هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص، وضمن منظور معين، تعبر عن السيلان أو التدفق اللانهائي للمعاني، التي تتّجه من الوعي إلى الموضوع: (النص/الأثر).

فالزمانية والتاريخية هي جزء لا يتجزأ من كينونة أي تكوين أو خلق، وأنّ فهم أي شيء ينطوي على عملية تأويلية، ليس فقط حينما يتعلق الأمر بالنص المكتوب، بل أيضا في كل مناحي التجربة الفردية، وأنّ اللغة - مثلها في ذلك مثل الزماني - تسري في جميع مظاهر تلك التجربة وفي تطبيقه هذه الفروض على النص الأدبي.

يقوم غادامير بتحويل الحلقة التأويلية إلى مفردات الحوار والتداخل الجدلي ومصطلحاته، فالقارئ يأتي إلى النص ولديه فهم مسبق تأسس وتكون نتيجة آفاه الشخصية والزمانية الخاصة، ولذلك يجب على القارئ ألا يحلّل النص بوصفه مادة عضوية كاملة مستقلة ومعزولة بذاتها، وإنما عليه أن يخاطب النص بصفة النص، وأن يتحلّى بانفتاح استقبالي استجابي "ترحيبي" يسمح للمتوالية العلامية النصّية عن طريق موروثها اللغوي المشترك أنّ تتجاوز وتتجاوب معه بوصفه قارئاً، وأنّ يقوم النص بتوجيه

أسئلته الخاصة إليه، ومعنى النص الذي ندركه ما هو إلا حدث نتج من تداخل الآفاق التي يجلبها القارئ إلى النص والتي يأتي بها النص إلى القارئ.

وهناك فكرة مهمة تكشف عنها تأويلية غادامير، وهي أننا عن طريق التفسير يتكشف لنا لا نهائية الفهم الإنساني، وأنه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حد اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دوماً فهماً مفتوحاً أو تحسيناً متواصلاً لمعرفتنا بالعالم (23).

ويرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005م)، أن ((النظريات الرومانسية في التأويل، ولاسيما عند شلايرماخر ودلثاي قد حاولت إحداث مطابقة وتماه بين التأويل ومقولة الفهم، وعرفت الفهم بأنه التعرّف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل، وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين أن يكون الحوار أنموذجاً لكلّ موقف فهم، وبالتالي أن تظل التأويلية محصورة في إطار نزعة نفسانية، حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة (inter-subjectivity) ، ففهم نص ما إذاً هو حالة خاصّة من الموقف الحوارية الذي يستجيب فيه شخص ما لشخص آخر سواه)) (24).

ويقول أحد المعنيين بدراسة فكر ريكور، أنّه كان في كلّ حياته الفكرية يُعنى بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة، أو الشخص الإنسان الفاعل، أو الدافع الأساس وراء أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى.

فالمعنى والوجود هما الطرفان اللذان يلخّصان مشروعه الفلسفي، مما يعني أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير؛ لأنّ موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر ظاهراتي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حلّ وفكّ طلاسم "العلامات" التي تستعمل في التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل رغبتنا في وجود تلك العلامات.

وإذا كانت التأويلية في نظريتك تقوم مع اختراق السياج اللغوي للنص، فإن القطيعة الأكثر حسماً مع التأويلية الرومانسية، يجب أن تقوم في لحظة الاختراق هذه، بمعنى أنّ علينا أن نقطع مع البحث عن المقاصد والنيات المختلفة خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها، ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متعددة للحياة، ولا يحيل إلى مقاصد خفية (25).

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب، بل أننا بإزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضا، أي ذاتية القارئ، وبذلك لم تعد التأويلية تطابقا ((بين عبقرية القارئ وعبقرية الكاتب؛ لأن قصد الكاتب الغائب عن النص، أضحى هو عينه، سؤالا هرمينوطيقيا، أما عن الذاتية الأخرى، تلك المتعلقة بالقارئ، فإنها من عمل القراءة والنص، بحسب ما هي حاملة للتوقعات، التي عن طريقها يقترب القارئ من النص ويتلقاه)) (26).

وبتعبير آخر، فإن الاندماج في عالم النص يزحزح الذات من موقعها الوهمي، الذي يقوم على ادعاء تملكه. أي النص. بالانفصال التام عنه، أي من موقع الغرابة الأصلية عليه، غير أن هذا يجب أن لا يؤدي بنا إلى استبعاد مفهوم المسافة، بل أن علينا إقامة علاقة تكامل جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة.

إن اتخاذ المسافة من الموضوع يجب أن يصبح شرطا للتأويل، ومكونا رئيسيا للوجود من أجل النص، أي للإصغاء لما يقوله النص واتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي، تقوم به الذات القارئة المؤولة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني ثقافي عن النص، بل أنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددتين، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يأخذنا الى عوالم دائمة التجدد وقابل للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، وأن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ منه بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة.

وبهذا المعنى فإن اتخاذ المسافة متضمن، أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة، وفي كلّ الظواهر المشابهة المتعلقة ببتّ الخطاب، فالكتابة. إذن. ليست مجرد تثبيت مادي للخطاب، ولكنها شرط لظاهرة أساس أعمق، هي استقلالية النص وهو استقلال ذو أوجه ثلاثة:

- 1 - فهو استقلال تجاه قصد الكاتب.
- 2 - وهو استقلال تجاه الوضع الثقافي.
- 3 - وهو أخيرا استقلال تجاه المرسل إليه أو تجاه المتلقي الأول.

فابتداءً، ما يقوله النص، وما يعنيه لا يوافق ما يريد كاتبه قوله، وهذا لا يعني أن الأشياء التي يقولها النص تفلت من الخضوع لمقاصد الكاتب ونياته كما سبق، بل أنّ عالم النص يفجر عالم كاتبه، وما يصح بالنسبة للمحددات السيكلوجية للمؤلف، يصح أيضاً بالنسبة للشروط الاجتماعية؛ ذلك لأنّ خاصية أي عمل فني أو أدبي أو غيره هي أن يجاوز إشرطات وسياقات إنتاجه: لكي يندرج ضمن سياقات أخرى(27).

ويُعدّ الناقد والفيلسوف الإيطالي إمبرتو إيكو Umberto Eco (1932-2016م) من الباحثين الذين أولوا أهمية كبيرة للممارسة التأويلية ضمن مشروعه السيميائي، وقد عمل على إيجاد إجراءات تُخفّف من شراهة التأويل وتحمي المؤول من الولوج في مَتَهَةِ التَّأويل التي تجعل النص مفتوحاً على مختلف صنوف التجارب، وهو الأمر الذي دفعه إلى وضع مقاييس موضوعية، تمكّن الباحث من تمييز التأويلات المقبولة من غيرها. ولكنّ هذا لا يعني أنه قال بانغلاق النص أو ارتباط فعل التأويل بمقاصد مؤلف النص، بل يعتقد بضرورة القراءات المتعددة للنص، وعدم اعترافه بالتأويل النهائي، ولكن على أن نحدّ من القراءات المغلوطة وغير المناسبة(28).

واتجه إمبرتو إيكو في السنوات الأخيرة نحو إعادة صياغة مجموعة من الإشكالات الخاصة بقضايا تأويل النص الأدبي، ودعامته في ذلك وزاده المعرفة الجديدة التي جاءت بها السيميائيات وإشاعتها عن طريق نماذجها الراقية والذين صحبوا هذا الباحث في رحلته الفكرية الخصبة يُدركون جيداً أنّ هذه الصياغة تعود في أصولها الأولى والأساسية إلى التراث الذي خلفه السيميائي الأمريكي شارل ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914م) ولاسيما فيما يتعلق منه بصيرورة إنتاج الدلالة واشتغال العلامات، ف"المتناهي" و"اللامتناهي" و"النمو اللولبي للعلامة" و"حركية الفعل التديلي" و"السيميويزيس" كلها مفهومات تقودنا إلى وضع أسئلة تخص حجم التأويل وكثافته وأبعاده وأشكاله.

ومن أجل ذلك يقودنا إيكو في رحلة فكرية داخل دهاليز التاريخ والأساطير والفلسفة والمنطق والحركات الصوفية والباطنية، بحثاً عن جذور خفية لكل أشكال التأويل، التي مورست وتمارس حالياً على النصوص، ليقف عند حالين يرى فيهما أرقى شكلين عرفهما التأويل من حيث العمق والتداول:

حال أولى: يكون فيها التأويل محكوما بمرجعياته وحدوده وقوانينه وضوابطه الذاتية، وما يسميه إيكو بالحدود، هو الاحتكام إلى تجربة القراءة والتأويل، بما هي الفضاء الذي يلتقي فيه أفق القارئ وأفق النص تساؤلا وتفاعلا وحوارا وتفاهما، لا أن يتسلط أحدهما على الآخر، فكل يحتاج إلى غيره.

حال أخرى: يكون فيها التأويل متاهات لا تحكمها أية غاية، فالنص نسيج من المرجعيات المتداخلة دعا إيكو إلى "التأويل والتأويل المضاعف" انطلاقا من أنّ التأويل في ذاته ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، فهو معنا في كل لحظة، إلاّ أنّه لا يثير عنايتنا إلى حين يبلغ حدوده القصوى، شأنه في ذلك شأن كل الأنشطة الثقافية الأخرى، فلا جدوى من التأويل المعتدل ذلك الذي يعبر عن نوع من الإجماع، إنّ على المترجمين والنقاد في هذه الحال أن يمارسوا ضغطا وتأويليا لا هوادة فيه، وأن يطلقوا العنان لأفكارهم تجوب كل الأفاق(29).

ويظهر مما تقدم أنّ التأويلية بوصفها فناً أو آلية لم يكن لها مسار واحد وقواعد ثابتة وحدود صارمة متفق عليها في الكشف عن القصد والمعنى، بل تعددت مساراتها واختلفت بحسب اختلاف زوايا النظر وثقافة المؤول ومنهجه الذي يتبعه في الكشف عن المقاصد والغايات والمعاني.

خاتمة:

خلص البحث إلى مجموعة من النتائج لعل أهمها:

1 - إن تجزئة القضايا الفكرية والمشكلات العلمية إلى أجزاء هو إجراء بحثي علمي غايته تسهيل عملية البحث، ولكن ينبغي أن تلي هذه الخطوة، خطوة أخرى وهي خطوة (التركيب) من أجل الخروج برؤية واضحة، لذا فإن الفصل بين مصطلح (القصد) و(التأويل) كان الغرض منه الخروج برؤية وواضحة وموجزة تعرف بهما وتبين أهم المراحل الفكرية التي مر بها كل مصطلح فضلا عن بيان وظائفهما.

2 - إنّ إحياء القصدية على يد بعض الفلاسفة المعاصرين بوصفها نظرية مجردة أو منهجا في التطبيق أعطت للمتكلم مكانة محورية في تفسير المعنى بمقاربة مقاصده، وهذا

التوجه جاء كردة فعل على النظريات والمناهج التي انصب اهتمامها على النص بوصفه موضوعا محايدا يتميز بنسبة من الموضوعية والحسية اللغوية.

3- إن التأويلية بوصفها فناً أو آلية لم يكن لها مسار واحد وقواعد ثابتة وحدود صارمة متفق عليها في الكشف عن المعنى، وإنما تعددت مساراتها واختلفت بحسب اختلاف زوايا النظر وثقافة المؤول، ومنهجه الذي يتبعه في الكشف عن المعنى.

ويبدو أن سبب هذا التعدد والتنوع يعود إلى تعقيد الظاهرة اللغوية، وما تحمل من معان متعددة ووجوه مختلفة، فهي ليست ظاهرة مستقلة يمكن تحديدها أو تحييدها، لأنها ظاهرة اجتماعية وتكمن اجتماعيتها في بعدها التواصلية الذي يتحقق بوجود أطراف متعددة حددها علماء اللغة: (المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، والرمز، القناة، والسياق)، وهذه الأطراف المتعددة عملت على إيجاد مناهج متعددة في دراسة الظاهرة اللغوية، ويزداد الأمر تعقيدا إذا استعملت اللغة استعمالا خاصا يضعها في منطقة الأدب الذي يمتاز بعمق دلالاته وشكله المؤثر.

ولذلك نجد من المناهج ما عني بالمتكلم أو مؤلف النص والعمل على كشف مقاصده ونياته ودراسة نفسيته وأثر ذلك في بنية النص، والعلاقة بينهما، وهناك من قال باستبعاده من الدائرة التأويلية: (موت المؤلف)؛ لأن النص يملك هويته المخصوصة التي تقول أكثر مما يقصده القائل لذا فإن القطيعة بينه وبين النص هو ثراء للنص وخلود له، وبعد ذلك ظهرت المناهج التي ترى أن النص لا يقول شيئا إلا بوجود متلق لهذا النص يستنطقه ويبعث الحياة فيه، ومن دونه فإن النص يبقى قابعا في المستوى السطحي وما يحمل من معنى محدد، لذا يصبح القارئ أو المتلقي هو الموجه الحقيقي للنص وأن تأويل المعاني ينبغي أن تنطلق منه إلى الأطراف الأخرى أي إلى نسق النص وقصد المؤلف.

لهذا فإن معالم التأويلية تتشكل بحسب الاستراتيجية التي يرسمها المؤول في كشف المعنى وبحسب ما يراه ملائما لبنية الخطاب الذي يروم التوقف عنده، أي عند تحديده من أين يبدأ وإلى أين ينتهي.

الهوامش:

(1) يعدّ مصطلح (النفوس) من المصطلحات الغامضة التي لا يُمكن أن نضع لها حدوداً واضحة تميزها من غيرها بما يسمّى بالتعريف الحدي، فمنهم من يرى أنّ النفس هي الروح، أو العقل أو القلب أو حياة الإنسان المادية الحسية، ومنهم من يرى أنّ النفس هي مجموع هذه الأشياء مجتمعةً تشير إلى شيء خارجي نطلق عليه اسم (الإنسان)، أي الجانب الروحي للإنسان ومادته الحسية المكونة له، وأغلب الظن أنّهم أرادوا بها هنا المُدركات البشرية الداخلية: (العقل والقلب)، والخارجية: (الحسّ)، وهذه المُدركات المختلفة في وظائفها تربطها علاقة جدلية لأداء ووظائفها الإدراكية.

(2) العقل المجرد هو حاسوب ذكي لا غنى عن وظائفه الإدراكية، فهو يُحلل الأشياء المتعاقبة إلى بسائط ليعرف كلّ شيء منفرداً في ذاته، بلغة الحاسوب الصناعي الثنائية الأرقام (1, 0)، وهو ترجمة للتعريف بالجنس والنوع: (الوصل + الفصل) تعريفاً حدياً ويرفض التناقض مع نفسه، ويحكم على الأشياء بمقياس ثنائي القيمة يلائم لغة الأرقام الثنائية في الحاسوب الصناعي (إما لا يمر تيار كهربائي=0، أو يمر تيار=1) ولا ثالث بينهما، كذلك نحكم على القضايا بمقياس: (إما أسود قاتم× أو أبيض ناصع) ولا ثالث بينهما. كلّ هذه القوانين العقلية العامة ترجع إلى افتراض مبدأ ثبوت هوية الأشياء واطراد طبيعتها، خلقت هكذا وستبقى إلى أبد الأبد، ما يؤهل العقل إلى أن يقوم باستقراء رياضي (مرة + ثلاث مرات) ويستخلص قضية كلية نتائجها متضمنة فيها. ظ: نظرية علم النقطة في تجديد الفكر العربي، د. توماس غازي الخفاجي، د. خالد كاظم حميدي، دار كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، (1440هـ/2019م):39.

(3) ظ: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، مطبعة سليمانزاده، قم، ط1، 1385هـ:193/2.

(4) ظ: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001م:692/2.

(5) ظ: الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، سعيد توفيق، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1992م:30.

(6) نقلاً عن: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هسرل، د. محمد فرحة، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد(31)، العدد(1)، 2009م:5.

(7) ظ: المعنى الأدبية من الظاهرية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة نيونيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، العراق، ط1، 1987م:17.

(8) الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1991م:47.

(9) ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هسرل، د. محمد فرحة:6.

(10) الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، سعيد توفيق:33.

(11) يقصد هوسرل (بالفعل) مجرد المكون أو العنصر الأساسي لحدث قصدي للشعور، بمعنى أنّ الذات نفسها تستطيع أن تُدرك عن طريق التفكير في خبراتها مستثنية الوقائع التجريبية المتعلقة بالموضوع المقصود

- وعلاقته الواقعية مع الذات، ومن ثم فإن "الفعل" هو ما يُمكن تسميته بالمكوّن الاختباري Experiential Component للحدث القصدي الخالي من كل الافتراضات المتعلقة بتشابكاته مع الطبيعة. ظ: المفهوم الفينومينولوجي للنظرية القصدية عند هسرل، د. محمد فرحة:6.
- (12) ظ: نظرية التلقي، روبرت سي هولب، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي بجدة، 1994م:121.
- (13) فلسفة العقل، دراسة في فلسفة سيرل، صلاح إسماعيل:194.
- (14) ظ: مفهوم القصد بين التداوليات الأنغلو سكسونية وأصول الفقه، مقارنة في محاوره الأصل للمأصول، د. ثروت محمد مرسي، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، النجف، العراق، السنة الثانية، العدد (4)، أيار 2017م: 177.
- (15) القصدية، بحث في فلسفة العقل، جون سيرل، ترجمة احمد الانصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م:61.
- (16) ظ: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة سيرل، صلاح إسماعيل:40 وما بعدها.
- (17) ظ: الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد:57.
- (18) ظ: موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب:213.
- (19) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث)، في الموقف الأدبي (مجلة)، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد(440)، السنة(37)، كانون الأول، 2007م:15.
- (20) الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م:180.
- (21) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة:192.
- (22) ظ: دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب:89 و91، موسوعة النظريات الأدبية، نبيل راغب:218-219.
- (23) ظ: دليل الناقد الأدبي، د.ميجان الرويلي ود.سعد البازعي:92-93، إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث):16-17.
- (24) الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 2، 2006: 53-52.
- (25) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث):19.
- (26) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة:347.
- (27) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث):19-21.
- (28) ظ: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة:370.
- (29) ظ: إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفني بعلي، (بحث):15-22، الهرمينوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة:377-378.

النص الديني بين قراءتين : نحو تحقيق جديد للقراءة

د/ محمد قراش

جامعة زيان عاشور بالجلفة

الملخص:

يطرح هذا المقال تحقيقا جديدا لقراءة النص الديني في السياق العربي الإسلامي، يتأسس على منطلق القراءة في كل مرحلة حيث ميزت مراحل ثلاث : الأولى حقبة القراءة التي تزامنت مع نزول الوحي وشكلت تأويلا محايا لا يتجاوز أفق النص ذاته، و الثانية حقبة أو براديغما التقديس التي ارتبطت بتشكيل الفرق والمذاهب وعكست في آلياتها ومضامينها اشتراطات ومقاصد تلك الفرق الدينية ، أما الثالثة فهي حقبة أو براديغما التاريخية التي استلهمت اطر الهرمينوطيقا الحديثة والمعاصرة واستعادت النص الديني بوصفه نصا لغويا ومنجا ثقافيا منفتحا على تعدد التأويل والمعنى

الكلمات المفتاحية : تأويل ، براديغما ، هرمينوطيقا ، التقديس ، الوحي ، تاريخية.

Abstrat:

This article introduces a new reading of the religious text in the Arab-Islamic context, based on the starting point of reading at each stage. The first three stages marked the era of reading which coincided with the period of the revelation and formed a neutral interpretation that does not exceed the horizon of the text itself. The second is the era or paradigm Sanctification Which were associated with the formation of religious groups and reflected in the mechanisms and content of the requirements and purposes of these religious groups, the third is the era or paradigm historical inspired by modern and contemporary Hermeneutics and restored religious text as a language text and a cultural product open to multiple interpretation and meaning .

The Keys Words: Interpretation, paradigm . Hermeneutics, Sanctification, Revelation, Historical

*** ** *

أولا : الخطاب والتأويل : عتبة المنهج :

خضعت مسائل الفهم والتأويل الى تحولات منهجية واسعة في العصر الحديث ، التقت في مضمارها منجزات حقول متعددة : الهرمينوطيقا ، تحليل الخطاب ، اللسانيات

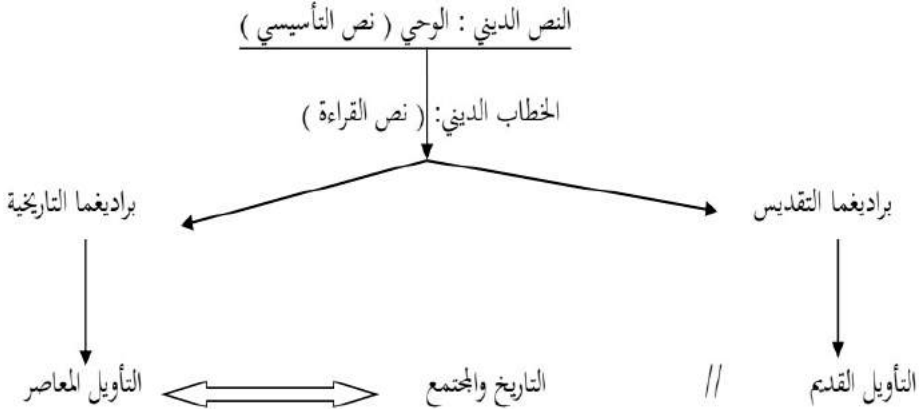
، السيميائيات ، وارتبطت كلها بظاهرة الخطاب بوصفه ممارسة لسانية سيميائية تواصلية¹ سواء أخذناه في موقعه المبدئي كنص تأسيسي للمعرفة والتواصل أم تناولناه في موقعه التأويلي كقراءة لنص آخر. على أن إشكالية تأويل النص وتفحص العلاقة الجدلية بين سلطته وبين آثار التأويل المنجزة في قراءته تكتسب تعقيدا بالغ الأهمية والخطر عندما تتعلق بطبيعة النصوص المقدسة ، بوصفها نصوصا مفارقة للشرط التاريخي البشري ومنبثقة عن سلطة الوحي الإلهي. فإذا كان الجدل المؤسس منهجيا في بحث فاعلية التأويل على النصوص البشرية يجد تبريره المنطقي ضمن المتغيرات التاريخية لسلطتي النص و القارئ² بفعل ارتباطهما بتحولات السياق الاجتماعي والثقافي ، فإن تأويل النصوص الدينية واجه - على الدوام - سلطة التقديس بوصفها عقيدة دينية نافذة من جهة ، ومرجعية تأويلية إجبارية لا تاريخية من جهة ثانية .

لم تمنع سلطة التقديس - برغم اجباريتها - ظهور تأويلات متعددة للنص الديني ، ولكن تعددها القائم لم يؤسس انفتاحا واقعيا للتأويل بقدر ما كرس إستراتيجية الصراع على الحقيقة الدينية ومصادرتها ، لأن كلا منها يدعي ويمارس فعلا امتلاك حقيقة النص المقدس³ ، ففي ضوء الاعتقاد المسبق بجدارة التأويل الديني وحدوده التقديسية الصريحة والمضمرة يتم التضحية ضمنا بالتاريخ . ويتحول التأويل سلطة لإدارة أشكال الصراع السياسية والاجتماعية على أرضية النص⁴ التي انتهت دائما الى الاقتتال أو الفتنة المقدسة⁵ ليس التاريخ هنا هو مجرد الوقائع المتعاقبة التي يمكن أن تخضع هي ذاتها للتأويل وتعرض لإستراتيجية الممارسة التقديسية ، ولكنه التاريخ منظورا إليه كتحويلات اجتماعية وثقافية تحكم الفعل البشري في كل مناحيه التي من ضمنها فعل التأويل والقراءة ، وفعل الخطاب معا .

يستوقفنا البحث في إشكالية النص والقراءة أمام الأبعاد المركزية التي تنطوي عليها تلك الإشكالية في علاقتها بالمقدس من جهة وفي علاقتها بالتاريخ من جهة ثانية ، ففي التعارضات الناشئة بين الطرفين تنبثق المعالم الأساسية التي حكمت فعل التأويل المتراكم على عتبات النص الديني من القديم الى الحديث، ولذلك فإن الخطاب الديني الذي ارتهن الى إشكالية التقديس بحثا عن القصد الإلهي كما هو واجب الاجتهاد العلمي ، اندفع ضمن تياراته المعاصرة - وحتى في مراحل تاريخية سابقة - الى تجديد نمط قراءته مستجيبا الى مقتضيات الشرط التاريخي والاجتماعي الراهن ، ومستقبلا تحولات الشرط المنهجي في

القراءة ، تلك التحولات التي انبثقت في ضل الحداثة الغربية وأعادت من خلال ممارستها النظرية والتحليلية مراجعة المسلمات الثقافية عن الظاهرة الدينية عموما ، وعن النص الديني بنحو خاص .

يمكننا إذا أن نعيد تصنيف الخطاب الديني بوصفه نشاطا تأويليا قرائيا للنص التأسيسي المقدس بناء على التحول المركزي في الأطر المنهجية الحاصلة في مجال القراءة والتأويل ، تلك المتعلقة بمستوى مفهوم النص من جانب ، وبمستوى آليات القراءة من جانب آخر، إذ تقودنا المقارنة الأولية الى تمييز نمطين من براديفما⁶ القراءة ، تعاقبتا على مجال الخطاب الديني ، هيمنت الأولى ، التي يمكن أن ندعوها براديفما التقديس⁷ على اتجاهات التأويل القديمة برغم اختلافاتها المتعددة ، بينما تأسست براديفما التاريخية⁸ في ضوء الاتجاهات المتعددة للتأويل المعاصر . تمكنا نقطة الانطلاق الأولى في تأسيس هذه الرؤية الى بناء الخطاطة التوضيحية التالية :



ربما عرف الخطاب الديني مسار التحول ذاته في الثقافات المختلفة خاصة تلك المرتبطة بمجتمعات الكتاب⁹ ، التي اكتنفت ظاهرة الوحي المقدس وتشكلت في ضوء تعاليمها : اليهودية والمسيحية ، ولكن الخطاب الديني في السياق الإسلامي استقل بخصوصيته الديناميكية بحكم دورانه الدائم على إشكاليات المجتمع والسلطة عبر تجربته التاريخية والسياسية ، إذ تولدت اتجاهاته التأويلية مشكلة جماعات دينية متميزة من رحم الصراع الدامي على ولاية الأمر¹⁰ فلا عجب أن كانت إشكالية المجتمع والسلطة هي مدار التحول في الخطاب الديني المعاصر ضمن السياق الإسلامي ، وأبرز محددات القراءة

المعاصرة للنص الديني ، إذ انطلق نفي التقديس وتأسيس التاريخية من الفصل المبدئي بين الدين والسلطة باعتبارها ممارسة تاريخية¹¹.

ربما كان ضروريا أن نتعمد فصلا إجرائيا بين النص والخطاب فيما يتعلق بظاهرة الوحي نفسها ، من أجل أن نوجه تركيز البحث نحو النشاط التأويلي فحسب ، ذلك أن المقاربة الشاملة لمبدأ الخطاب يمكنها أن تطال خطاب الوحي نفسه أثناء عملية التنزل التي شكلت عملية تواصلية وممارسة خطابية كاملة الأركان¹²، تردد فيها موقف مستقبلي الخطاب القرآني بين القبول والرفض ، وركنت ردود الفعل التأويلية الى أفق الجماعة العربية محكوما بتوقعات التفسير المشروطة بذائقة الشعر ومفهوم الكهانة والسحر¹³

ثانيا : النص التأسيسي : تجربة النبوة و الخطاب المحايث :

إذا كان خطاب المشركين قد ارتهن الى أفق قرآني نابذ للوحي ومتدرعا بمحددات الثقافة العربية المهيمنة عن الشعر والكهانة، فإن استقبال الوحي لدى جماعة المؤمنين المتشكلة تدريجيا حول نص الوحي اخذ منحنى التصديق المبدئي بعقيدة الإسلام التي أرساها القرآن الكريم ، ليتأسس خطاب الجماعة المؤمنة من أتباع الوحي كأول خطاب ديني حول النص القرآني ، وبحكم سياق التشكل لذلك الخطاب ومصاحبته للصيقة زمنيا ومكانيا لتنزل الوحي جاز أن نعتبره خطابا محايثا بامتياز، لم ينفصل بأي أطر منهجية أو ثقافية بعد لحظة التسليم بصدقية الوحي .

على مدى فترة الوحي التي استمرت ثلاثا و عشرين عاما ، استقبلت المسلمون الأوائل - بوصفهم جماعة مفسرة - خطاب الوحي ضمن الشرط التواصلية الايجابية القائم على التسليم المطلق ، واتخذوه مجال الممارسة العملية في شؤون حياتهم الاجتماعية والأخلاقية ملتزمين الحدود الاصطلاحية التوصيفية والتوجيهية ذاتها التي تنزل بها الوحي ، وكان ذلك الالتزام متمركزا حول وجود النبي محمد (ص) باعتباره صاحب الرسالة كما باعتباره صاحب البيان الأول لما يتنزل تدريجيا من نصوص القرآن

شكلت تجربة النبوة - فترة وجود النبي - سياقها خاصا واستثنائيا بالنسبة الى عملية استقبال الوحي لدى الجماعة المفسرة الأولى ، إذ كانت مختلف الأسئلة أو ردود الفعل التي تثيرها نصوص القرآن أثناء تنزله ، وتطرح وجها من الالتباس أو اختلاف الفهم، تنتهي عند البيان الحاسم والمرجعي لقول النبي (ص) ، ولذلك كان تشكل نصوص الحديث

ونموها المطرد بمرافقة الوحي نابعا من الدور التأويلي المرجعي الذي مارسه تجربة النبوة ذاتها باعتبارها محدد الاستقبال ومبدأ التأويل في ذلك العهد الأول .

كان التصديق بالنبوة - عصر ظهور الوحي - هو الشرط المعرفي والتاريخي على السواء الذي يفصل سياقين قرائيين يجمعها زمن واحد ، إذ يسمح بالمرور من أفق تأويلي قائم ، مرتهن الى أطر سوسيو- ثقافية قبلية ، الى أفق جديد ، يركز مداره التأويلي على مقررات الوحي التي أخذت في الانتشار بواسطة حركية الانتماء الصاعد الى أفق النبوة ، ذلك الأفق الذي انتهى في توسعه الى احتواء تلك المرحلة التاريخية ، وإحلال الدين الجديد

وسرعان ما أخذ خطاب المؤمنين بالوحي يتشكل ضمن السياقات المختلفة لحركة الدعوة المحمدية ، مستجيبا لمواقف الصراع والمواجهة مع المشركين ، متجليا بلغته وآلياته وطرق استدلاله المستبطنة لخطاب الوحي ، فكان الانتماء الى زمن النبوة المحمدية ورسالتها يعني تلقائيا الدخول في خطابها والخضوع لشروطه وبنيتها الناجزة التي تستكمل مواردها وقوى تأثيرها من حركية نزول الوحي نفسه ، وربما أمكننا الانتباه الى بعض نماذج ذلك الخطاب الناشئ والمتردد في هذا الموقف أو ذاك مما شهدته مقامات الخطاب لدى المؤمنين . فلا تزال بعض تلك المقامات شاخصة بقيمتها التأسيسية للخطاب المحايث وبمرجعيتها الرمزية على تجسيد حدود الاستيعاب ومعايير الفهم والاقتناع المطلقة لحقيقة ما تنزل به الوحي .

تهيأ في موقف شديد التعارض والخطر من الناحية التواصلية الحجاجية أن يلتقي جماعة من أصحاب الدعوة مع ممثل قريش في بلاط النجاشي ، حيث تواجعت في لحظة واحدة أطراف متعارضة : قريش ، النجاشي بعقيدته النصرانية ، ووفد المسلمين ، ورغم احتماء المسلمين بالنجاشي إلا أن تدخل وفد قريش بإثارة الإشكال العقائدي بين القرآن والمسيحية فيما يتصل بحقيقة المسيح وأمه مريم العذراء ، جعل موقف المؤمنين مههدا بالنفي والاستبعاد من طرف النجاشي نفسه ، لولا ما تجلى من مسلك الخطاب المحايث في تلك المواجهة على لسان جعفر بن أبي طالب

تمضي سردية هذا الخطاب من جهة آلية العرض على تصوير الانتقال من عهد الجاهلية الى عهد الإسلام بوجوه المقارنة الحجاجية التي تدين رذائل الجاهلية (كنا قوما أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ونأكل الميتة، ونأتى الفواحش ونقطع الأرحام، ونسيئ

الجوار، ويأكل القوى منا الضعيف) وتعلي فضائل الإسلام (حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه...فدعانا إلى الله، لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وأباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان...وقد أمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم وحقن الدماء،) لتظهر استحقاق الهداية بنبو محمد، وتوجب على النجاشي حماية المهاجرين إليه "فالتفت النجاشي إلى جعفر بن أبي طالب وقال: هل معك شيء مما جاء به نبيكم عن الله؟ قال: نعم، قال: فأقرأه علي فقرأ عليه: (كهيعص) حتى أتم صدراً من السورة. فبكى النجاشي حتى أخضلت لحيته بالدموع..وهنا قال النجاشي: إن هذا الذي جاء به نبيكم والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة...ثم التفت إلى عمرو وصاحبه وقال لهما: انطلقا، فلا والله لا أسلمهم إليكما أبداً."¹⁴

تقع إستراتيجية هذا الخطاب بآلياتها ومفرداتها واصطلاحاتها الدينية إلى الحدود التي أرساها خطاب الوحي نفسه، فلا نجد مسافة تأويلية مهما كانت بسيطة بين مضامين وآليات الوحي نفسها وبين الخطاب المحايث، انها العلامة البارزة التي تهيمن على وضع الخطاب الديني الناشئ زمن الدعوة إلى غاية رحيل النبي محمد (ص)

إن مختلف مسائل الفهم التي سيتشكل منها الخطاب الديني لاحقاً لم تكن لتبدأ قبل انصرام عصر النبوة حيث تختفي من حياة الجماعة ضمانات التأويل الحاسم التي مثلها وجود النبي، وتنتفح البيئة الإسلامية الناشئة على سياقات الاختلاف المتعددة المرتبطة بمطامع التنافس الاجتماعي والتاريخي حول المال والسلطة والهيمنة. إن ما ندعوه بصدر الإسلام ذلك الذي شكل توقعه في مستوى مخيالنا الديني مثالا لأصالة الفهم ونقاء التأويل، مدين في وجوده إلى زمن النبي تحديداً، إلى سياق التشكل الذي صاحب ظهور الوحي وصيرورة الانتماء إلى الإسلام بضمنة الوجود الفعلي للرسول محمد (ص)

ثالثاً: النص الديني والقراءة التراثية: أفق التقديس ونشأة الجماعات الدينية

لم تكن وفاة النبي مجرد حدث تاريخي في حياة الجماعة الإسلامية الناشئة، قابلاً للتعويض فيما يتعلق بمسائل تأويل النص، ولكنه حدث ديني بامتياز، وقع من خلاله انقطاع الوحي، وانفصال النص الديني عن مرجعية البيان النبوي، وتأسست مرحلة استقبال جديدة، انفتحت في شرطها التواصل على إكراهات السياق المادي والاجتماعي الذي انخرط في مسار من التحولات التاريخية بفعل حركة الفتوح والاندماج بأزمته ثقافية

جديدة مغايرة ، وتعاضم إشكالية السلطة في المجتمع الإسلامي إذ تحولت الى مجال للصراع الدامي في وقت مبكر من انقضاء تجربة النبوة

إن تعقيدا بالغا مس شروط استقبال النص الديني- القرآن بحكم التحولات المركزية في السياق المادي والاجتماعي والثقافي بعد انقضاء عهد النبوة ، ولذلك فإن ما ظهر الى الوجود من جماعات دينية تختلف – في ظاهرها - حول فهم أحكام النص المقدس استبطن في الواقع وعلى نحو معقد وخفي وأحيانا معلن دوافع الموقف الاجتماعي التاريخي بجوانبه السيكلوجية والقبلية والمادية للجماعات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الناشئ¹⁵ .

أدى الانقسام بين المسلمين حول مسألة الإمامة الى التشكل التدريجي للجماعات الدينية ، الشيعة ، الخوارج ، أهل السنة ، المرجئة ثم توسع الاختلاف والتعدد حول مسائل القدر والصفات والكلام بظهور المعتزلة ، الجبرية . وإذا كانت مسائل القدر - أو الجبر والاختيار- تتصل في عمقها التأسيسي بسياقات الصراع على السلطة إذ تحولت تلك المقولات الدينية الى مواقف تبريرية سواء لصالح شرعية السلطة القائمة أم لصالح الخروج عليها ، فإن مسألة الكلام الإلهي والاختلاف حول حقيقة النص القرآني استبطنت تأثير الفكر الفلسفي اليوناني وأنظمة العقائد الدينية السابقة على الإسلام التي تعرف المسلمون عليها بعد اختلاطهم بثقافات الشعوب المفتوحة من فرس وسريان وغيرهم

إن الجدل الذي يفرضه تحول السياق أثناء كل مرحلة تاريخية في قراءة النص ، يحتم علينا تحليل العوامل التي ساهمت في تشكيل بيئات التأويل الإسلامي تلك التي ندعوها بالفرق الإسلامية ، إذ كانت روح التنافس على السلطة في مستواها القبلي داخل قريش (الهاشمية / الأموية) وفي المدينة (المهاجرين / الأنصار) أو بين قريش والقبائل العربية ضمن البيئات المفتوحة في العراق ومصر والشام قد أخذت تتصاعد ويعلو صوتها بوتيرة سريعة منذ وفاة النبي محمد (ص) ثم ارتهن تفاعلها مع بروز التمايز الاجتماعي وظهور الاستئثار بالثروة في خلافة عثمان بن عفان ، إذ بدأ تشكل قوى المعارضة عندما أباح الخليفة لأعلام قريش أن يملكوا الضياع ويشيدوا القصور في الولايات الإسلامية كالعراق والشام ومصر ، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملهم في الحجاز أملاكا في تلك الأمصار¹⁶ وكانت نتيجة هذا التمايز الظاهر أن تشكلت طبقة من الارستقراطية الدينية القرشية مقابل أهل الأمصار وقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة الخليفة

باستثناهم بالفيء والغنائم لأنفسهم وخزائن دولتهم وحرمان المقاتلين منها مدعين أن الفيء لله وليس للمحارب إلا اجر قليل يدفع إليه¹⁷

تواجهت تلك العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية لتصنع بينات التأويل المتصارعة بحكم تعارض مصالح الجماعات الإسلامية وأوضاعها إزاء قضايا السلطة والثروة ولذلك انفصلت القوى المهمشة ضمن صيغ عقائدية ، محتمية باستحقاقات الولاية بشعار النسب والوصية لدى الشيعة¹⁸ أو بشعار ولاية الجمهور لدى الخوارج¹⁹ ، بينما اندمجت إيديولوجيا الوضع القائم والحفاظ على مكاسب السلطة في حركة المرجئة الذين حرروا على نحو سلبي مسألة السلطة بالنبي عن الخوض في مسائل الخلاف في الإمامة وما ترتب عنها من صراعات وفتن حيث أقروا أنه لا تضر مع إيمان معصية²⁰. وإذا كانت الجبرية قد انطوت على مضمونها التبريري لسلطة الأمر القائم باعتبارها قدرا إلهيا ، فإن المعتزلة أرست قاعدة الاختيار والمسؤولية في شؤون التكليف الشرعي لتؤسس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه أشكال الانحراف والاستبداد القائمة ، وتضع إشكالية السلطة في حدود المسؤوليات التاريخية للجماعة الإسلامية²¹ لم يقع الاختلاف على سلطة النص المؤكدة بقداصة مصدره كوجي الهي ، فتلك كانت موضع إجماع بينات التأويل المختلفة ، ولكن آفاق التأويل التي أرستها تلك الفرق بلغت حدا واسعا من التعارض رسم خارطة لصراعات غير محدودة ، وأطر عقائدية مغلقة على نفسها برغم وحدة مرجعها النصي ، وفي ضل هذا التعارض بين الوحدة والتعدد ، وبين التعدد والانغلاق يتعين الوقوف على صلب الإشكالية التأويلية في الخطاب الديني القديم ، حيث كان البحث عن المعنى ينطلق من الاعتقاد بقداصة النص ، وكان ذلك الاعتقاد يدفع نحو مبدأ القصد الإلهي في النص ، خاصة في المسائل العقائدية التي انبنت عليها اختلافات الفرق ولذلك تنتهي كل فرقة الى صياغة رؤيتها العقائدية التي تحقق ذلك القصد الإلهي ، على سبيل القطع الذي لا يتطرق إليه شك بحكم ارتباطها - كعقيدة دينية - بحدود الإيمان والكفر . ذلك هو السبب العميق في أن الاختلاف حول النص المقدس فيما يتصل بصيغ التأويل الكبرى، انتهى الى تأسيس أبنية تأويلية مغلقة ومتعارضة تستبطن من جهة خلفياتها سياقات التعارض الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، ولكنها تنتهي في موقفها التأويلي الى الالتباس بقداصة النص نفسه حين تؤكد على قداصة تأويلها وحدوده القطعية المطلقة .

شكّلت سلطة النص القرآني - بوصفه مصدر العقيدة ومرجع التشريع - مدار البحث في مسائل العلوم الإسلامية الناشئة حتى وقع ذلك التلازم التاريخي بين القرآن من جهة وبين نشأة العلوم العربية الإسلامية من جهة ثانية ، ولم تنبثق سلطة النص من دوره التأسيسي فحسب ولكن من حقيقته كوحي الهي . إذ كان الإيمان به يرفد ذلك التمركز المطلق حول معناه وحقيقته ومرجعيته . فلا عجب أن توصف الثقافة العربية بكونها ثقافة النص²² ، دارت أبحاث البلاغة على مسألة الإعجاز القرآني ، وتمركزت قضايا الفقه والأصول على الأحكام التشريعية وأصولها ، وتأسس علم التفسير على بحث معاني القرآن ومقاصده بالاستناد إلى الروايات المأثورة ، أو وفقا للأراء العقلية لمجتهدين ، وهكذا مارس النص سلطته المركزية لتأسيس نصوصه الثانوية ضمن حقول التأويل والاستنباط المختلفة²³.

بني التأويل على الأصل الاعتقادي بالوحي ، فانعكس ذلك الأصل في الأطر والأهداف والحدود التي يصرح بها المؤول مهما كان اتجاهه الأصولي أو المذهبي ولذلك نلمس بوضوح تلك الوحدة المتجسدة لخطاب التأويل في القراءات التراثية ، تتردد في مجموع الصيغ التقديمية والتوجيهية التي يتشكل منها ذلك الخطاب ، ويؤسس على قيمتها التأثيرية شروط التفاعل والاستقبال والإقناع لدى المتلقي .

يرتسم الأصل الاعتقادي للتأويل ضمن آليات تقديم خطابية أولها ما يمكن أن ندعوه " بافتتاح الهيبة" من خلال التنبيه على السلطة القدسية للنص إذ " الواجب على من خصه الله بحفظ كتابه أن يتلوه حق تلاوته ويتدبر حقائق عبارته ويفهم عجائبه ويتبين غرائبه...جعلنا الله ممن يراعه حق رعايته ويتدبره حق تدبره ويقوم بقسطه ويوفي بشرطه ولا يلتمس الهدى في غيره"²⁴ ويتكرر هذا البيان التأويلي في مختلف مضان القراءة التي تتناول نص الوحي ، وبعبارات متشابهة تؤكد المضمون نفسه وتمثل إحدى الصيغ التقديمية العالية لاستدراج وعي المتلقي نحو السلطة الاستثنائية للنص من جانب ، ولكنها تدفع إليه ضمناً إشعارات الهيبة بشرعية التأويل وبراءة مسالكه .

لا تنحصر هذه القواعد التقديمية في حقل بعينه كالتفسير مثلا ، بل تصدر مقدمات القراءة في حقول التأويل المختلفة : الأصول ، والفقه ، وعلوم القرآن ، ولذلك فهي تتمتع بطابعها البنيوي الذي يهيمن على خطاب التأويل التراثي كله ، وتتحصن إزاء القارئ بأشكال تعضيد متعددة أبرزها صيغ التورع وإبراز الغايات التعبدية باشتراط

الإخلاص و صحة النية من العمل التأويلي " فحق طلبه العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصا واستنباطا والرغبة الى الله العون عليه فإنه لا يدرك خيرا إلا بعونه فمن أدرك علم أحكام الله عز وجل في كتابه نصا واستدلالاتا ووقفه الله الى القول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإمامة "25

لا تشكل الممارسة التأويلية على النص المقدس مجرد اجتهاد معرفي ، يتوقف فضله عند حدود النتائج التي يتوصل إليها إذ هو لا يقع في مستوى طبيعة الإبداع البشري فحسب ، ولا في معنى النشاط العقلي الذي يمكن مقارنة مستواه ومنافعه بنشاط مماثل ، ولكن يمتلك صفة الشرف الخاص لأنه يمنح صاحبه مثوبة دينية وديوية تأتي أولا من مكانة نص الوحي نفسه وما يتطلبه من استحقاق العناية والعلم " اعلموا عباد الله .. أن أحق ما صرفت الى علمه العناية وبلغت في معرفته الغاية ما كان لله في العلم به رضا .. كتاب الله الذي لا ريب فيه وتزيله الذي لا مرية فيه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه "26 ولا يتعلق شرف نص الوحي بمن يتصدى الى العلم به ، إنما هو شرف عام ينال أمة محمد بأسرها إذ من " جسيم ما خص الله به أمة نبينا محمد (ص) من الفضيلة ، وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة حفظه... ما حفظ من وحيه وتزيله الذي جعله على حقيقة نبوة نبيهم(ص) دلالة وعلى ما خصه به من الكرامة علامة واضحة ، وحجة بالغة "27

يتعزز شرف التأويل - ثانيا - بما يصرح به من أغراض تعبدية قوامها السعي عن حسن ثواب الآخرة وحسن مقام الدنيا ، ولذلك يتصدى القارئ أو المفسر لعملية التأويل وهو يعلي من شأن مهمته ، متخذا منها واجبا دينيا لتحقيق الموعظة في الدنيا والخلاص يوم القيامة ، إذ " لما كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع الذي استقل بالسنة و الفرض، ونزل به أمين السماء على الأرض ، رأيت أن اشتغل به مدى عمري ، واستفرغ فيه مني بأن اكتب فيه تعليقا وحيزا... وعملته تذكرة لنفسي وذخيرة ليوم رمسي وعملا صالحا بعد موتي "28

إن سلطة النص المنبثقة من قداسته ، جعلت مختلف الممارسات التأويلية في التراث تمهض بنفسها كأعمال إيمان واعتقاد ، تنجز في شتى فروعها المعرفية تعصيذا

متكاملا لقداسة النص ومركزيته الدينية ، وترفع ضمن خطابها التقديمي النشاط التأويلي الى مستوى السلوك التعبدي ، ظل العلم بالنص يمارس اجتهاده كأفق تعضيدي لسلطة النص برغم جميع الاختلافات التفصيلية الموقعة هنا وهناك نتيجة التعدد في الآراء والمذاهب والفرق وكان ذلك التعضيدي يصوغ إستراتيجيته من خلال البرتوكولات التقديمية التي جرى تثبيتها - ضمن صدارة كل قراءة - باستمرار .

إذا كانت إستراتيجية الخطاب التأويلي القديم مؤسسة على أفق تعضيدي يحفظ شرط التقديس والهيبة فذلك لا يعني أن عملية التأويل ذاتها تتم دون آليات منهاجيه ، بل إن التقديس ذاته يشكل دوافع التحفظ والصرامة في مستوى ممارسة وتطبيق الإجراءات المنهجية ، لم يكن التأويل مسلكا انطباعيا لعفوية الإيمان بالنص ومحاكاة شفافه لدلالاته الظاهرة ، وإنما تؤكد كان على الدوام وفي كل فروع الدراسات المتصلة بالنص الديني عملا منهجيا يستند الى الأسس العلمية المتصلة بالدرس اللغوي والبلاغي الذي اخذ ينمو ويزدهر متفاعلا مع العلوم الوافدة عصرئذ : المنطق ، الفلسفة ، ولذلك تشكلت قواعد المنهج وآلياته في صيغ واضحة لا تنتهي عند حدود التمييز الظاهر بين العقل والنقل كتيارين ومنهجين في التفسير مثلا ، ولكنها تتوسع بواسطة شبكة إجراءات كاملة تستوعب البحث في أنماط الدلالة ، علاقة اللفظ بالمعنى ، وأنواع السياق ، ووحدة النص ، وأنماط الأساليب البلاغية وكل المستويات التي يتم من خلالها تفحص المعنى وبناء الوثوقية اللازمة بالقصد المتوصل إليه

كان السياق احد المبادئ الكبرى التي دار عليها عمل التأويل القديم ، حيث تداخلت في تحليل مفهومه وأهميته و طرق اشتغاله في بناء الدلالة جهود البلاغيين والأصوليين والمفسرين وعلماء القرآن ، واعتبروه قاعدة البحث واليقين الى فهم مراد الله تعالى ، ولا شك أن نظرية النظم في حد ذاتها التي اجتهدت في تفسير طبيعة الإعجاز القرآني إنما ردت إشكاليته -من الوجهة البلاغية - الى سياق النص أو التركيب حيث لا تكتسب الألفاظ مزيتها إلا بحسب ورودها وفقا لقوانين التركيب النحوي²⁹

على أن الأصوليين لم يميزوا بشكل واضح سياق النص عن سياقات الأحوال ، ولذلك جرى بحثهم للسياق النصي مندمجا مع حديثهم عن مفهوم المقام المتعلق بالسياق الخارجي ، أو الظروف والمؤثرات الخارجية التي تحيط بإنتاج الخطاب³⁰ وشكلت جوهر البحث في حقيقة تداول وإنتاج الأساليب على اعتبار أن البلاغة هي مراعاة مقتضى الأحوال

، ومن هذه الوجهة أصبح البحث في مبدأ السياق يحتضن قضية المعنى في النص القرآني من وجوه متعددة ، و يمتص الدلالة سواء من جهة علاقة اللفظ بالتركيب النصي أم من جهة دلالة التركيب بقرائن الأحوال ، أم من وجهة إعجاز النص نفسه " والدليل على ذلك أمران : أحدهما أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال : حال الخطاب من جهة نفس الخطاب ، أو المخاطب أو حاليين أو بحسب مخاطبين ، أو بحسب غير ذلك كالاستفهام لفظة واحدة يدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال بنقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد ، ومعنى معرفة السبب هو معنى مقتضى الحال ³¹

وهكذا تتوقف على مبدأ السياق بأنواعه المختلفة ليس فقط مهمة فهم المراد من الكتاب ، وإنما انحسام المعنى والقطع بالدلالة المسندة ، ذلك أن سلطة النص إنما تتأكد بانحسار المعنى ليكون مناط الحكم والتكليف الشرعي ، فإذا كانت الدلالة لا تنحسم بظاهر النص وحده لكثرة الاحتمالات إلا في أحيان قليلة حيث حكم الأصوليون أنفسهم بندرة النصوص التي تستقل بالدلالة القطعية³² ، فإنها تنحسم - ضرورة - بفاعلية السياق إذ كان " المقصود من النصوص الاستقلال بالإفادة على القطع مع انحسام جهات التأويل وانقطاع مسالك الاحتمالات ، وهذا وإن كان بعيدا حصوله بوضع الصيغ ردا على اللغة فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية ³³

لا تنحصر وظيفة السياق في القطع بصحة تأويل النص، أو تأكيد النصية بالمعنى الأصولي لأغلب نصوص الكتاب بحسم الاحتمالات المتعددة الناشئة من طبيعة السياق النصي ذاته ، وإنما تتعدى ذلك الى تحصين عملية قراءة نص الوحي³⁴ برمتها أولا من تسلط التأويل³⁵ على النص حيث يمكن أن يجري التفسير في منحنى الإسقاط المذهبي أو العقائدي مما يتعارض مع المراد الفعلي للنص من جهة ويؤدي في مستوى آخر الى الإخلال بوحدة النص نفسه حيث تتنازع التأويلات المتعارضة بأن تشبث كل فرقة بجزء من الكتاب أو بنص منه لتبرير مقولته المذهبية أو العقائدية "لأجل ذلك عدت المعتزلة من أهل الزيغ حيث اتبعوا نحو قوله تعالى(اعملوا ما شئتم)³⁶ ، وتركوا مبينه (وما تشاءون إلا إن يشاء

الله³⁷ واتبع الخوارج قوله تعالى: (إن الحكم إلا لله)³⁸ وتركوا مبينه (يحكم به ذووا عدل منكم)³⁹ واتبع الجبرية نحو قوله " والله خلقكم وما تعملون"⁴⁰ وتركوا مبينه (جزاء بما كانوا يكسبون)⁴¹ وهكذا سائر من اتبع هذه الأطراف من غير نظر في ما وراءها ولو جمعوا بين ذلك ووصولوا ما أمر الله به أن يوصل لوصولوا الى المقصود ، بل الزائغون أدخلوا فيه التشابه على أنفسهم فضلوا عن الصراط المستقيم " ⁴²

لا شك أن الحكم بالزيف على المعتزلة أو الجبرية يدخل ضمن التحيزات المذهبية التي يلتزمها المؤول باعتباره سنيا ولكنه حكم يعبري في وجهه الآخر عن إشكالية أكبر سبقت الإشارة إليها تتعلق بطبيعة التأويل في أبنيته الكبرى كتعبير عن العقائد الدينية إذ تجتهد كل فرقة مؤولة الى مصادرة حقيقة الإيمان باعتبارها حقيقة غير قابلة للتعدد ، ولم يكن السياق المعرفي والمنهجي يسمح حينئذ بتقديم حلول واضحة ومبررة دينيا ، ولذلك ظلت فكرة الفرق الدينية مؤسسة على انغلاق مبدأ التأويل ووحدة اتجاهه .

فإذا تجاوزنا هذا الحكم العقائدي الذي يؤكد أحد أعراض التناقض في الموقف التأويلي ضمن الأفق التراثي كله ، يمكننا أن نقف على منظومة آليات متكاملة في قراءة مستويات النص تهدف أساسا الى التحكم في مسار التأويل وبناء ضوابط منهجية تندرج كلها في اعتبار الوظائف التي يحققها مبدأ السياق إذ يسمح بتبيين الممثل وتقييد المطلق وتخصيص العام ، وتنوع الدلالة⁴³ ويترقى ثانيا الى بحث النص الظاهر الذي يعبر عن الحقيقة ، والمؤول المتصل بالمجاز بما هو حمال أوجه ، وينتهي الى استكشاف مستويات الدلالة بين المنطوق به لفظا من الأحكام والمفهوم بالتبعية والتعددية لذلك، وإن كان غير منطوق به⁴⁴

كما هو ظاهر فإن إستراتيجية التأويل المؤسسة على خطاب الهيبة تجاه النص المقدس مماهاة معه والتباسا بشرعيته سواء لدى المفسرين أو الأصوليون سرعان ما تؤكد على أنها ممارسة منهجية تاريخية تتعارض إزاء النص وتسلط على إمكانيته الدلالية لتبرر اختياراتها المذهبية أو العقائدية في هذا الاتجاه أو ذاك ولذلك يتم لي عنق السياقات النصية أو المقامية

رابعا : النص الديني والتأويل المعاصر : براديفما التاريخية

لم تكن النهضة العربية الحديثة ، وليدة فعل حضاري ذاتي أو استفاقة عفوية و إنما وقعت مسارا محتما نتيجة الصدمة التي أحدثتها المواجهة مع الغرب بين المجتمعات

العربية الإسلامية وأوروبا ، ترتب عنها تلك المراجعات المتوترة عبر الاحتماء بالماضي أو عبر إعادة النظر في قيمه الاجتماعية والثقافية تلك التي كانت تستمد مشروعيتها من علاقتها بسلطة النص الدين الذي يمتلك وجودا محايثا مرجعيا لكل الممارسات الثقافية والفكرية تصاعدت حركية المواجهة مع النص الديني عبر لحظات توتروصدام من منطلق مرتكزين اثنين: الأول يتصل بالتحولات النظرية و المنهجية التي تلقي بها الحداثة الغربية الى ساحة الاستقبال العربي خاصة ما تعلق منها بإعادة قراءة النصوص الدينية ، أما الثاني فيرتد الى البعد الاجتماعي والسياسي حيث أخذ نمط جديد من الحياة الاجتماعية والثقافية ينمو ويتجذر عبر عملية التراكم التي ترفدها أطر التعليم والإدارة والاقتصاد الحديثة في السياق العربي الإسلامي . وكان ذلك النمط الصاعد يبحث بإلحاح عن صيغ فكرية تبريرية تتأسس على إعادة قراءة النص ذاته .

من الضروري أن نعرف أن الانتكاء الى التراث في عملية تجديد المنهج كان ملمحا بارزا حيث مال رواد الإصلاح الى تراث العقلانية الإسلامية ممثلا في المعتزلة والفكر الفلسفي من أجل بناء منظور أكثر انفتاحا في قراءة النص ، ولكن المسألة في بعدها الواقعي الثقافي كانت أكبر من محاولة إحياء هذا النمط التأويلي أو ذاك من التراث ، ذلك أن حجم التفاعل والتأثير بالمنجز الغربي كان واقعا تاريخيا وثقافيا أكثر اتساعا وبلغ سطوة وقد تفجرت مسألة المنهج من لحظتين صادمتين الأولى جسدها مؤلف " في الشعر الجاهلي"⁴⁵ متسلحا بدعوى الشك المنهجي وأطر المدرسة التاريخية في النقد ومستأنسا بنتائج عمل المستشرقين خاصة فيما يتصل بنفي الوجود التاريخي لإبراهيم وابنه إسماعيل، أما الثانية فارتبطت بكتاب "الإسلام وأصول الحكم"⁴⁶ الذي احتضن هواجس العلمانية السياسية مبكرا ، إذ حاول انطلاقا من قراءته للنص الديني نفسه ، ووقائع التاريخ الإسلامي زمن الدعوة المحمدية ، إقامة الإثباتات اللازمة لانفصال الدين عن الدولة والتأكيد على أن تجربة النبي محمد في ممارسة الحكم (ص) كانت بذاتها تجربة تاريخية وليست نظاما دينيا ملزما للتطبيق لدى المسلمين .

اتضح جليا أن مسألة المنهج التي تنزلت عبر لحظات صادمة في سياق التأويل العربي الحديث والمعاصر كانت تتأسس عبر عمليات التفاعل مع المنجز الغربي في سياق الاستقبال ، وكانت تكشف في عمقها عن تعقيد اللحظة التاريخية في أبعادها الاجتماعية والثقافية والسياسية . إذ كان تدخلات المنهج الجديد إزاء النص تعكس تحديات الواقع

السياسي والاجتماعي وتستجيب بهذا الوجه أو ذاك لحاجات التحديث التي تفرض نفسها بإلحاح فلا غرابة إذا أن نجد ممارسات التأويل على اختلافها ترتبها بقضايا التحديث وتقييم جدلا مركزيا بين الوقع من جهة وبين النص من جهة ثانية عبر آفاق المنهج الجديد⁴⁷ سرعان ما تنامت لحظة التأسيس المنهجي ، وتعززت بمكتسبات منهجية حملتها تيارات الحداثة الغربية وما بعدها ، فالتقت في سياق زمني محدود عمره أقل من نصف قرن ، ولكنه مشحون بالتوتر والصراع والتحديات وانجازات الهرمينوطيقا الغربية حيث تمثل سياق الاستقبال في النقد المعاصر منظور شليرماخر الذي نقل الهرمينوطيقا من حدودها اللاهوتية الخاصة لتصبح علما للتفسير مهمته فهم النص بإعادة بناء تجربة المؤلف النفسية من جهة وتحليل وسيطها اللغوي من جهة ثانية⁴⁸ ودلتاي الذي استكمل عمل شليرماخر باعتبار الهرمينوطيقا هي مجال الفهم في العلوم الاجتماعية والإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية في الوقت نفسه تتوسع مهمتها ليس لفهم النص وحده ولكن لفهم تجربة الحياة ذاتها باعتبارها مجالا مشتركا بين المؤلف والقارئ وتتجلى من خلال مشترك هو اللغة ولكن الفهم هنا ليس أمراً عقليا ، وإنما معايشة تعبر عن حوار بين تجربة القارئ الذاتية وتجربة المؤلف التي تتجلى موضوعيا في النص ،⁴⁹ وجادامير وبول ريكور ، وامبرتو ايكو ونثرروب فراي⁵⁰ فضلا عن اطر المنهج النقدي باتجاهاته المختلفة البنيوية ، والسيميائية ، التفكيكية ، منظور التلقي ، وتمخضت عن ذلك التفاعل المنهجي ممارسات تحليلية ونظرية تجاه النص المقدس داخل المؤسسة الأكاديمية أو ضمن مشاريع بحث حرة تعبر عن رؤى أصحابها وتطلعاتهم .

بوسعنا اليوم أن نلم بأطراف تلك الدراسات التأويلية للنص الديني ونحكم رؤيتنا الى اتجاهاتها ونتائجها فضلا عن أصولها المنهجية . فبناء على طبيعة علاقتها بالإطار التراثي تنقسم تلك الدراسات الى مرحلتين : معاصرة موصولة يمثلها أعمال الإصلاحيين من محمد عبده ، مصطفى محمود ، ومرحلة معاصرة مفصولة تستثمر المناهج الحداثية في النقد واللسانيات وتأخذ معنى تأويليا يجسد اقتنانا واضحا بالنموذج الغربي⁵¹

لم تكن القراءات المعاصرة بمجموعها منخرطة في إعادة قراءة حداثية متعارضة مع مقررات التأويل التراثي ، بل كان قسم منها يرتب للماضي ويتبنى منظورا بلاغيا أسلوبيا أو تأويليا تراثيا ، يسعى الى ترسيخ القراءة الإيمانية وتعزيز نظرية الإعجاز القرآني ضمن أفق معرفي جديد ، و" معلوم أن هذه القراءات تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان

أسسه النظرية أو تقوي أسبابه العلمية أي أنها قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة " ⁵²، أما القسم الأكثر تحدياً فقد اجترح موقف تأويلياً نقدياً ، يضع جانبا مفهوم القداسة ، ويستعيد النص القرآني بوصفه نصاً لغوياً لا ينفصل عن سياقه التاريخي والثقافي الذي تشكل ضمنه ⁵³ ، و تلك هي مقولة التاريخية التي ألفت بضلالها على مجمل الدراسات التأويلية ، التي يمكن اعتبارها معاصرة ليس بحكم عمرها الزمني المعاصر ، ولكن بحكم إيستمي قراءتها الذي انطوى على تحول جذري في مفهومها للنص الديني كما في مبادئ تأويله ، وعكستها قراءة أبي زيد وعبد المجيد شرفي ، وطيب تيزيني ومحمد أركون ⁵⁴

لم تكن الإشكالية التي واجهت التأويلية المعاصرة واحدة ، وإنما اختلفت في أصولها وهدفها واستراتيجياتها بين التيارين السابقين ، فقد احتفظت القراءة التجديدية المؤسسة على مبدأ القداسة نفسه بمقررات التأويل التراثي وسعت ضمن إستراتيجية توفيقية تستهدف حل إشكالية المواجهة بين المدنية الغربية الحديثة وبين الدين ، ولم يكن مضمون الإصلاح ذاته يتجاوز فكرة إزالة التعارض بينهما بإثبات أن الدين يستوعب بكل جدارة و من خلال نصوصه المقررات الحضارية والعلمية المعاصرة، فبين « الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله في باب قواعد سلوك الإنسان والمجتمع ، وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها المنطلقة من أوروبا والأخذة الآن في الانتشار علمياً والتي تفرض على الإنسان بطبيعة مؤسساتها تصرفاً معيناً ، كان هدف محمد عبده أن يبرهن بشرحه ما هو الإسلام الحقيقي أن المطلبين غير متناقضين...» ⁵⁵

شكل المنحى البلاغي معلماً بارزاً في النزعة التوفيقية المعاصرة واستثمر جهده التأويلي في التأكيد على الطابع الأدبي للنص القرآني إذ بدت أدبية القرآن غاية البحث ، ومهمة التفسير الجديد ، والعتبة التي لا يقع عليها خلاف بين العرب جميعاً إذ ليست منوطة بمذهب أو اعتقاد وإنما تدين إلى النص القرآني " من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم فهو الكتاب الذي أخذ العربية و حى كيانها و ولد معها فصار مخزنها وزينة تراثها وتلك صفة القرآن يعرفها العربي مهما يختلف به التدين أو يفترق به الهوى مادام شاعراً بعربيته مدركاً أن العروبة أصله في الناس وجنسه بين الأجناس ⁵⁶

لم يعد المقصد الديني هدفاً مباشراً في مهمة التفسير الجديد التي اقتضت إطاراً منهجياً مغايراً يرتسم بحدود المدرسة الأدبية التاريخية التي اقترحت دراسة نصوص القرآن وفقاً وحدتها الموضوعية وترتيبها الزمني - وليس ترتيبها في المصحف - متمثلة الرؤيا

الاستشراقية ، وتحليل خصائصه الأسلوبية بمعرفة أعيان البيئة العربية الطبيعية والاجتماعية ذلك أن "روح القرآن عربية ومزاجه عربي وأسلوبه عربي والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية⁵⁷

ارتسم ذلك التيار في سياق التعارضات الثقافية وتأثيرات المنهجية الأدبية التاريخية وأخذت أعمال مدرسة الأمناء الحظ الأوفر من تمثيله على المستوى التحليلي⁵⁸، خاصة أطروحة محمد خلف الله "الفن القصصي في القرآن" تؤكد الأطروحة أن القصص القرآني يستعمل المرويّات التاريخية - كما يعتقدونها أصحابها - ويعيد بناءها بناء فنيا بالصيغة التي تحقق الغرض الديني الذي يقصده القرآن في القصة ، ولذلك فإن الحق الذي تمثله لا يعني انها تكس واقعا تاريخيا فعليا ، وانما هو وظيفتها في تثبيت الغرض الذي يتوخاه خطابها القرآني حتى لو كان ما ترويه و توظفه من الوقائع يدخل في باب الأساطير. وربما كان الجابري قد استعاد منظور خلف الله ضمن السياق الحالي حين اعتبر القصص القرآني نوعا من ضرب المثل وليس قصصا أنبياء بالمفهوم التاريخي فالقرآن» يستعمل القص لأهداف الدعوة وليس من أجل القص ذاته فإن قصصه على الرغم من أنها قصص أنبياء فعلا فإن حكيه لا يخضع لمسار حياة الأنبياء..بل..من أجل البرهنة على صحة القضية لتي يستشهد فيها بالمثل⁵⁹» ورغم التحفظ الذي أبداه الجابري إزاء أطروحة خلف الله، إلا أنه انتهى الى النتائج ذاتها ، فالقرآن "كتاب دعوة دينية وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية.."⁶⁰

أخذت العلاقة بين الحقائق العلمية وحقائق النص الديني إطارا جدليا دقيقا ، حيث ناقشت فيما إذا كانت الظواهر الخارقة التي يعرضها النص قابلة للتفسير العلمي ، فعلى سبيل المثال كان محمد عبده قد تناول سورة الفيل وحاول تأويل معجزتها الواردة في قوله تعالى(فأرسل عليهم طيرا أبابيل)⁶¹ ، إذ أكد أنه «يجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض وان تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الريح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه فاثأر فيه تلك القروح التي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه⁶²» وهكذا نظر التيار الإصلاحى الى المعجزة في وجود الممكنات العقلية التي أجراها الله تعالى على يد الأنبياء ولكنها تنسجم مع تلك المرحلة التاريخية التي تشكل طفولة

البشرية ولا يمكن عودتها بعد مجيء القرآن الذي أقر سلطة العقل دليلا على حقيقة الأيمان "فانتهى بذلك زمن المعجزات ودخل الإنسان بالإسلام سن الرشد فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له للإيمان"⁶³

لم تتمكن النزعة التوفيقية في التأويل برغم مبرراتها الدينية واحتمائها بسلطة النص المقدس من أن توقف زحف التمدد الصاعد لتيار التأويلية النقدية ، ولم يكن ذلك مرتبطا بتأثير المناهج الغربية وحدها ، وإنما كانت المسألة مرتبطة بحجم التحول الذي أصاب الحياة الاجتماعية والثقافية والعلمية إذ لم تعد تلك التوفيقات حتى ببعدها العقلاني الواضح قادرة على الثبات والإقناع تجاه ما حصل من تحول عميق في لموقف من الدين والمدنية ، " فمذهب محمد عبده في حد ذاته لم يكن صالحا للبقاء فقد كان يعتمد على تفسير النصوص للتوفيق بين عبارات القرآن ذاتها وحقائق العلم كما نعرفها اليوم فما أكثر العنف الذي يمكن لهذه المحاولة أن تتناول به نص الكتاب الكريم وما أكثر ما نعزو إلى الألفاظ من معان غريبة كل الغرابة على العرب القدماء أفلا يجدر بالأحرى أن نتقبل العلم والوحي كما هما وان نعترف لكل منهما بمجاله الخاص في حياة الإنسان ؟ "⁶⁴ ربما كان هذا التفسير لفشل التأويلية التوفيقية بين النص وآفاق المدنية المعاصرة واحدا من السياقات التي دفعت بتنامي اتجاه التأويل النقدي مستثمرا مختلف الآليات المنهجية في ساحة التحليل الأدبي واللسانيات والهيرمينوطيقا وعلوم الإنسان ، وهكذا تشكلت صبغة منهجية تأويلية منفتحة تلتقي على اختلافاتها الظاهرة أو التطبيقية في العنوان المركزي الذي يؤطر استراتيجيتها بوصفها تأويلا نقديا من جهة ، يستعيد النص الديني باعتباره نصا لغويا تاريخيا ، تشكل عبر الطواهر الثقافية للسياق العربي ، يتحقق قراءته عبر التفاعل الجدلي مع آفاق التأويل في كل مرحلة تاريخية ، ذلك هو الإطار العام الذي يمكن وصفه بابستمي التاريخية في قراءة النص الديني

منذ أن اعتبر القرآن نصا لغويا ، أصبح الاختيار المنهجي لدى هذا التيار مرتبطا بالتحليل اللساني أو اللغوي حيث لا يمكن الاستعاضة عنه بأي منهج آخر ، ومن أجل التأكيد على هذه الحقيقة الحاسمة في إطار المنهج يعيد أبو زيد تحديد مفهوم النص القرآني على قاعدة الرؤية الجدلية التاريخية ، في محور علاقته بالثقافة ، «النص» =القرآن) في حقيقته ..منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاما»⁶⁵

لم تكن قضية العلاقة بين النص وأصله الإلهي غائبة عن فكر الباحث، ولذلك اجتهد في صياغة ما يمكن اعتباره حدا أدنى في بناء صيغة تبريرية – ربما لحساب المتلقي – توضح إمكانية الاحتفاظ بالشرط الاعتقادي للنص مع الالتزام بالشرط المنهجي فا» لإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»⁶⁶ وهذا الأمر يمكن توضيحه بالقول: «إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول(ص) بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ...ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة . إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتمائه الى ثقافة البشر»⁶⁷ لم يكن مفهوم الوحي بذاته خارجا – إذا - عن حدود الثقافة العربية قبيل الإسلام ذلك أن " ارتباط ظاهرتي الكهانة والشعر بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي إمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها..⁶⁸ ولذلك سهل على المتلقي العربي تقبل مبدأ نزول الوحي بواسطة ملك من السماء .

لا يقتصر منظور ابي زيد على مراجعة مفهوم الوحي بل يمتد الى اعادة النظر في هوية المتلقي الأول للقرآن ، إذ كان الرسول محمد (ص) شخصية بشرية تجسد ملامح الواقع الاجتماعي وتطلعاته ، على نحو جدلي يسمح بإعادة تفسير ظهور الدين الإسلام نفسه ، ففي هذا التصور نظر الى النبي محمد كمثل لرؤي عالم جديدة ولتيار من القيم المعارضة لنظام القيم السائدة جسدها على نحو خاص تيار الحنيفية ، ذلك التيار الذي صدح بالدعوة الى دين إبراهيم مقدما رؤيا عالم⁶⁹ جديدة تناقض الرؤيا القائمة فكان«البحث عن دين إبراهيم إذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أساس جديد من جهة أخرى وكان الإسلام هو الدين الذي يحقق هذه الأهداف وليس من قبيل التأويل الإيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة...كان تجاوبا مع حاجة الواقع، الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا منهم...»⁷⁰

تلتقي مقولة "النص منتج ثقافي" مع نظيرتها مقولة "الوضعية الاجتماعية المشخصة"، إذ كلتاهما تكشف عن الطابع الجدلي التاريخي للقراءة ، سواء في تحديد أهمية النص ، أو في بناء دلالاته.إن مقولة الوضعية الاجتماعية المشخصة تضبط جدلية

المعرفي والإيديولوجي بمثابته البؤرة التي تلتقي فيها تلك القراءات والدراسات وتنطلق منها بنية ووظيفة⁷¹، وهي ليست سوى "حصيلة المندمجين..بصيغ فئات وشرائح وطبقات وأمم..ضمن نمط أو آخر من العلاقات الاجتماعية والإنتاجية"⁷² وتلك الوضعية الاجتماعية المشخصة هي ما تركت أثرها حتى على مرحلة تدوين المصحف إذ تفاعلت ضمنها أهداف تلك الظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف ، فربما كان عثمان يهدف من وراء ذلك تحقيق أمرين..متضايفين الأول منهما تمثل في الحفاظ على الوحدة الدينية للمسلمين في الدولة الفتية ..أما الأمر الثاني فقد تجسد في الطموح إلى الهيمنة الدينية السلطوية للطبقة الاجتماعية الجديدة الناهضة التي استقت قياداتها من بني أمية المناهضة-قبليا - لبني هاشم⁷³

كان طه عبد الرحمن قد ميز بين القراءة الحداثية والقراءة المعاصرة لفئات الاجتماعية المهيمنة على أساس منهجي إذ نظر إلى الأولى كقراءة انتقادية لا تراعي مقتضيات الإيمان العقائدي بينما ربط الثانية بمجرد امتلاك وتنفيذ أدوات بحث عصرية لتعزيز موقف الإيمان نفسه وعد من هذه الأخيرة تجربة محمد شحرور "الكتاب والقرآن"⁷⁴ فضلا عن أطروحة الباحث الإيراني عبد المجيد سروش "القبض والبسط في الشريعة"⁷⁵ ويمكن أن نضيف إلى هذه التجارب أعمالا أخرى ككتاب الظاهرة القرآنية⁷⁶ لمالك بن نبي حيث كشف عن منحاهما الإصلاحي بالتركيز على الهم المنهجي الذي «يزود من جهة الشباب المسلم الجزائري بفرصة التأمل في الظاهرة القرآنية ويقترح من جانب آخر إصلاحا ملائما في روح التفسير الكلاسيكي»⁷⁷

ولكن لا بد من إبداء قدر من التحفظ إزاء هذا التعميم أيضا أو هذا التمييز لأن تقاطعا أو تداخلا قائما بين الموقف الحداثي وما دعاه طه عبد الرحمن موقف عصريا فمرتكزات بعض تلك الأعمال خاصة أطروحة سروش ومعها منظور الشيخ محمد مجتهد الشبستري التي أودعها كتابه : قراءة بشرية للدين⁷⁸ وان كانت تحتفظ بإطار مبدئي عام لا يتصادم على نحو مباشر مع مقررات الإيمان إلا أنها تتجذر بأصولها المنهجية عميقا في الأطر المنهجية للهرمنيوطيقا من جهة وللنسبية التاريخية والايستمولوجية من جهة ثانية. إنها تتعارض منهجيا مع اشتراطات القراءة الإيمانية أو هي نوع من الوضعية المنهجية التي تؤسس لما يمكن دعوته بحقل " الكلام الجديد " إذ أن أطروحة القبض والبسط مثلا تتأسس على «نسبية فهم المتون الدينية ومقصود القائل هو النسبية الكلية والشاملة أي

أن كل فهم يتحول وليس لدينا أي فهم ثابت وليس لدينا أي فهم قطعي يمكن الاعتماد عليه ولا يقبل النقد»⁷⁹

يرتكز منظور سروش على مقدمات نظرية ثلاث تؤسس لإعادة القراءة أولها مدعى التحول العام في المعرفة بما فيها المعرفة الدينية إذ أن «الإنسان الذي فهمه لكل شيء في سيلان وجريان يتجدد فهمه الديني أيضا وسيرتبط ويتناسب مع أي فهم آخر»⁸⁰ ومهما كان الاعتراض على هذا المدعى بوجود قضايا ثابتة في المعرفة الدينية يمكن استنتاجها بواسطة الاستقراء فإن سروش يؤسس مدعاه من جهة السبب بمدعى آخر هو ارتباط المعرفة الدينية بسائر المعارف ذلك أن «القضايا التي وقعت مورد التأييد أو الإثبات في العلوم المختلفة فإنها ترتبط ببعضها بنحو خفي ويؤثر كل من قوتها وضعفها في بعضها البعض»⁸¹

لقد كان سروش وفيما لمنطلقه في ضرورة استناد فهم الشريعة أو المتون الدينية إلى فروع العلم والمعارف غير الدينية إذ أسس نظرية القبض والبسط على منجزات الهرمنيوطيقا وفلسفة العلوم التي تنتهي به إلى أطروحة النسبية الشاملة في فهم النص الديني بل وتؤكد على نحو صريح إنسانية التجربة الدينية " نريد في البداية أن يكون الدين إنسانيا وبعد ذلك يطلب من الإنسان أن يكون متدينا "⁸²

وطد سروش صرح تلك النظرية ضمن مفاهيم إجرائية تتعلق بالتمييز بين الذاتي والعرضي في الدين من حيث أن " الدين يتحرك نحو مقاصد معينة وهذه المقاصد تمثل ذات الدين ومن أجل ترسيم هذه المقاصد فإن الشارع يستخدم لغة خاصة ومفاهيم خاصة و أساليب ومناهج خاصة (الفقه والأخلاق) وهذه الأمور تقع ضمن زمن معين ومكان معين (محيط اجتماعي وثقافة خاصة)، حيث يتوجه الخطاب لقوم مخصوصين..ويكون إبلاغ الشريعة ضمن ردود الفعل الاجتماعية وتلقى أسئلة معينة ، وتقدم أجوبة محددة ويكون هناك مؤمنون بها ومعارضون لها وأشخاص يتحركون لفهمها .. وهذه النقاط هي حصيلة تاريخية الدين وبشريته وديناميكيته⁸³ ، إنها تشكل ما هو عرضي ونسبي ومتغير في الدين لتكون مهمة المعرفة الدينية حينئذ هي الوصول الى ذاتيات الدين وتمييزها عما هو عرضي . وتقترن هذه المسألة بمفهوم مركزي عن الوظيفة التشريعية للنص الديني حيث يبرز سروش أنها محكومة بوجهي متعارضتين الأولى تتوقع الدين بالحد الأعلى أي انه مستوعب لجميع الأحكام بصفة شاملة وتنتهي هذه النظرة

بتضييق الحياة الاجتماعية والسياسية من خلال إخضاعها لأحكام قسرية يدعى استنباطها من النص الديني ، أما الثانية فتتوقع الدين بالحد الأدنى⁸⁴ بحيث أي أن النص شرع من الأحكام ما يبين للناس الحد الأدنى الذي يلزمهم في حركة حياتهم لا أكثر ، بينما ترك كشف وممارسة جميع الأفعال والمهام الأخرى الى المؤمنين الذين عليهم أن يتقدموا في سبيل الإبداع والممارسة العلمية والفكرية⁸⁵ التي تستوعب مجالات الحياة الدينية المختلفة ، الأخلاق والمجتمع والسلطة والأحكام

ولكن منتقديه تتبعوا في أصوله المنهجية إهماله توضيح مرجعيته وتمييز أرائه الخاصة فاقتباساته من بعض مؤلفات الباحثين أو المفكرين الغربيين يتم توطئتها كأطروحة مبتكرة وقد كان:« إن الإصرار على بشرية الفهم وتاريخية الفهم وارتباط كل الأفهام مع بعضها وتوقف كل الأفهام على الفرضيات..كلها دعاوى قد طرحت أحيانا بعينها في الكتب المرتبطة بالهرمينوتيك...»⁸⁶ وهذه الملاحظة النقدية تلتقي في الواقع مع الحكم الذي أطلقه طه عبد الرحمن تجاه القراءات الحداثية باعتبارها قراءات مقلدة⁸⁷

لا تمتلك فكرة التقليد في الأصول المهاجية تلك القوة المعتادة كوصف قدي بالنظر إلى أن الباحثين الحداثيين أنفسهم يتموضعون بصورة واضحة في إطار تلك الأصول الغربية للحداثة ويتخذونها أدوات ضرورية لتجديد الفهم وربما قاسوا هذا التفاعل المهاجي مع الحداثة الغربية بذلك التفاعل الذي أنجزه أسلافهم مع مكتسبات العلوم الدخيلة الذي ساهم في تشكل منجزات المعارف المنهجية في التراث بل رأى بعضهم ألا إمكانية لتحقق قراءة فعلية ومنسجمة للنص الديني إلا في ضوء مكتسبات الهرمينوطيقا الحديثة⁸⁸ وإذا كانت الهرمينوطيقا حسب فهم الشبستري لا تعترف أصلا بمشروعية القراءات التفسيرية التراثية التي شكلت في واقع الحال إسقاطات أو مطالب على النص فإن الهدف المتوخى يذهب بعيدا في تفكيك القراءات التراثية وفي نتائج تلك القراءة وصولا إلى الحدود والأهداف التي ترسمها مداخل القراءة الانترولوجية المقارنة أو الجدلية التاريخيةفا" العقائد والأحكام الجزمية الموجودة في التراث الديني بشكل عام هي تاريخية وزمانية بذاتها وتمثل حجابا سميكا يغطي وجه الخطاب الديني وينبغي إمطة اللثام عن هذه الحقيقة ليعيش المؤمنون في أجواء نورها وحركتها..»⁸⁹

هكذا حاولت الدراسة أن ترتسم في منحنى واضح تحولات القراءة - أو عينات من أصولها - التي تعاقبت على النص الديني عبر لحظات ثلاث ، من زمن الوحي الى زمن الفرق

الدينية والصراع على ولاية الأمر وتشكل العلوم الإسلامية المتصلة بها وأخيرا الى سياق التفاعل والصدام مع الغرب واستقبال نموذجه المعرفي والمهجي على وقع اشتراطات التحول الاجتماعي والسياسي الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحثا عن امتلاك أسباب التطور والمدنية الحديثة .

الهوامش:

- 1 - بول ، براون ، تحليل الخطاب ترجمة: م، ل، الزليطي ، منير التريكي ، ط 01 ، جامعة الملك سعود، الرياض 1997 . ص: 30
- 2 - وولف غانغ أيزر ، فعل القراءة ، ترجمة حميد لحمداني ، مكتبة المناهل ، الدار البيضاء ، ص: 12
- 3 - أركون ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، ت:هاشم صالح ، ط:02 ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 1996 ص : 25
- 4 - أبوزيد (نصر حامد) ، الخطاب والتأويل ، ط 05 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2005 ، ص 130:
- 5 - إبراهيم محمود، الفتنة المقدسة، عقلية التخاصم في الدولة العربية الإسلامية، ط1، منشورات رياض الريس، بيروت 1999، ص: 15- 16
- 6 - توماس كون ، بنية الثورات العلمية ، تر: حيدر حاج إسماعيل ، ط 1 ، المنظمة العربية للترجمة 2007 ، ص : 45
- 7 - نستعمل هذا المصطلح للدلالة على النظام المعرفي الاعتقادي الذي يتأسس على عقيدة الإيمان بالقرآن ككتاب الهي مقدس لا يؤول الا في ظل الالتزام بحدود المعتقد والمبادئ التي نص عليها
- 8 - نستعمل هذا المصطلح للدلالة على النظام المعرفي الذي يتأسس مقارنة النص القرآني بوصفه نصا لغويا مرتبطا في تشكله ودلالاته بحدود السياق الثقافي الذي ظهر فيه .
- 9 - أركون (محمد) ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة: هاشم صالح، ط 03 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1988 ص: 170
- 10 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ط 02 ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1992، ص:
- 11 - علي عبد الرازق ، الإسلام ومشكلة الحكم ، تقديم حيدر إبراهيم / ط 1 ، وزارة الثقافة والفنون والتراث ، 2014 ، ص : 86
- 12 - القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة : هاشم صالح ، ط 01 ، دار الطليعة ، بيروت 2001 ، ص: 101
- 13 - أبوزيد (نصر حامد أبوزيد)، مفهوم النص ، ط 01 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2014 ، ص : 43
- 14 - الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ط 01 مؤسسة الرسالة 2006 القاهرة ، ج 01 ، ص : 215
- 15 - محمد إبراهيم ، الفتنة المقدسة ، ص : 113-114

- 16 - أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ط3 ، المركز الثقافي، 2003 ، ص :12
- 17 - نفسه ، ص : 13
- 18 - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ط 02 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،1992، ج 01 ، ص:144
- 19 - أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير ، ص : 16
- 20 - السابق ، ص : 17
- 21 - نفسه ، ص : 38- 39
- 22 - أبو زيد (نصر حامد أبو زيد)، مفهوم النص ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2014 ، ص 18:
- 23 - أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ط01، ت:هاشم صالح ، دار الساق، بيروت، لبنان 1999 ص 48-47 :
- 24 - القرطبي () ، الجامع لأحكام القرآن ، ط 01 ، مؤسسة الرسالة ، بيروت 2006 ، ج 01 ، ص : 06
- 25 - الشافعي (محمد بن إدريس ، الرسالة)، ط01، ت : أحمد محمد شاكر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ج 1 ، ص : 19
- 26 - الطبري ، جامع البيان عن تأويل القرآن ، ط 01 ، هجر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2001 ، ص : 06
- 27 - نفسه
- 28 - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، ص : 07
- 29 - الجرجاني ، (عبد القاهر) ، دلائل الإعجاز ، ط01 ، دار الفكر ، دمشق 2007 ، : 122- 123
- 30 - الجلاصي (بثينة) النص والتأويل في الخطاب الأصولي ، آليات القراءة وسلطة التناس ، ط 1 ، دار رؤيا 2014 القاهرة ، ص : 38
- 31 - الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ، ط 1 ، دار ابن عفان للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، مج 04 ، ص : 146
- 32 - أبو زيد (نصر حامد أبو زيد)، مفهوم النص ، ص : 181
- 33 - الجويي (أبو المعالي) البرهان في أصول لفته ، تخ : صلاح بن عرشضة ، دار الكتب العلمية ، ط 01 ، ج 01 ، ص : 151
- 34 - الجلاصي (بثينة) النص والتأويل في الخطاب الأصولي ، آليات القراءة وسلطة التناس ، ص : 43
- 35 - الشاطبي ، الموافقات ، ج ، ص : 328 - 331
- 36 - فصلت ، الآية : 40
- 37 - التكوير ، الآية : 29
- 38 - يوسف ، الآية : 40
- 39 - المائدة ، الآية : 95
- 40 - الصفات ، الآية : 96
- 41 - التوبة ، الآية : 82
- 42 - الشاطبي ، الموافقات ، ج 03 ، ص : 313 – 314

- 43 - الجلاصي (بثينة)، النص والتأويل في الخطاب الأصولي، آليات القراءة وسلطة التناص، ط 01، دار رؤية، القاهرة، ص: 49
- 44 - نفسه، ص: 49 كما في قوله تعالى: " ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما " إذ يدل منطوقه على ما هو أعلى منه: تحريم السب والضرب والقتل
- 45 - الخولي، دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، مادة تفسير، ص: 37-38
- 46
- 47 - علي عبد الرازق، الإسلام ومشكلة الحكم، ص: 86
- 48 - من أهم تلك القضايا: قضية تحرير المرأة وتعليمها، مسألة السلطة وأسس شرعيتها، مسألة العلاقة بين العلم والدين.
- 49 - أبو زيد (نصر حامد)، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 05، المركز الثقافي، الدار البيضاء، 1999، ص: 22
- 50 - نفسه، ص: 27 - 28
- 51 - الريدوني (قطب)، النص القرآني: من تهاات القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط: 01، الدار البيضاء، 2010، ص: 206-207
- 52 - نفسه
- 53 - القيام (عمر حسان)، أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: 01، 2011، ص: 18
- 54 - نفسه، ص: 177
- 55 - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، ط 01، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ص: 198
- 56 - الخولي، دراسات إسلامية، طبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996، مادة تفسير، ص: 37-38
- 57 - نفسه، ص: 41
- 58 - القيام، أدبية النص القرآني، ص: 50
- 59 - الجابري، مدخل إلى القرآن: التعريف بالقرآن، ط: 01، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص: 257
- 60 - نفسه، ص: 259
- 61 - سورة الفيل، الآية: 03
- 62 - عبده (محمد)، تفسير المنار، ج: 01، ط: 02، دار المنار، القاهرة، 1947، ص: 314-315
- 63 - نفسه، ص: 503
- 64 - طه حسين، من الشاطئ الآخر، تر: عبد الرشيد صادق المحمودي، ط: 01، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، ص: 42-43
- 65 - أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص، ص: 24
- 66 - نفسه
- 67 - نفسه

- 68 - نفسه ، ص : 34
- 69 - يشكل مفهوم رؤيا العالم مفهوما جدليا أرسته البنيوية التكوينية لدى لوكاتش ولوسيان غولدمان متخذة منه مجالاً لتفسير التطلعات والقيم التي تحملها جماعة اجتماعية معينة من منطلق واقع اقتصادي تجاه العالم ، تلك الرؤيا هي ما يجسد البنية الذهنية لأي نص.
- 70 - أبو زيد (نصر حامد) ، مفهوم النص، ص : 64 - 65
- 71 - طيب تيزي ، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة ، ص : 39-40
- 72 - نفسه ، ص : 402 - 403
- 73 - نفسه ، ص : 39-40
- 74 - شحرور (محمد) ، الكتاب والقرآن : قراءة معاصرة ، ط 01 ، الاهالي للطباعة والنشر ، دمشق 2006
- 75 - محمد مصطفوي ، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009، ص: 263
- 76 - Malek Bennabi, Le phénomène coranique, édition elborhane, Alger 2008 طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، ص : 177
- 77 - Ibid , P : 39
- 78 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ط : 01 ، الانتشار العربي ، بيروت 2009
- 79 - الشيخ صادق لاريجاني ، المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش ، ط : 01 ، تر: محمد شقير ، دار الهادي ، بيروت ، ص : 08-07
- 80 - نفسه ، ص : 20
- 81 - نفسه ، ص : 23
- 82 - محمد مصطفوي ، أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009، ص: 264
- 83 - سروش (عبد الكريم) بسط التجربة النبوية ، ترجمة أحمد القباجي ط1 ، دار الانتشار العربي 2009 ، ص : 119 - 120
- 84 - نفسه ، ص : 127
- 85 - نفسه ، ص : 158
- 86 - الشيخ صادق لاريجاني ، المعرفة الدينية في نقد نظرية سروش ، ص : 27
- 87 - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، ص : 177
- 88 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ص : 25
- 89 - الشبستري ، قراءة بشرية للدين ، ص : 35

*** **

الممارسة التأويلية وجدلية بناء/تقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي

The interpretive practice and the dialectical structure of the mystic text

د/وهيبة جراح

المركز الجامعي ميله

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية الكشف عن استراتيجيات بناء وتقويض النسقية الرمزية في النص الصوفي، وذلك عبر تتبع دور الفعل التأويلي في إنتاجية المعنى وهدمه. وقد كان المنطلق في هذه المعالجة هو؛ طبيعة النص الصوفي الذي يستمد نصيته من مختلف أنواع الممارسات التأويلية التي منحت له هيئتين: الأولى وجودية/ أنطولوجية تستمد وجودها من حركة التأويل الوجودي، والثانية لغوية/خطابية تغرف كينونتها من الطابع اللغوي الذي قيلت به التجربة، وبالتالي فقد اتجهت الجهود نحو الحفر في دور تلك الممارسات التأويلية في إنتاجية المعنى وإضفاء طابع النصية على النصوص المنتجة، وتبيين أنواعها (النصوص) وخصائصها.

من هذا المنطلق تساءلنا:

ما المقصود بالنسقية الرمزية في النص الصوفي؟ وما هو العنصر الضامن لها؟

ما هو دور الممارسة التأويلية في صناعة المعنى وتهشيمه في النص الصوفي؟

ما الذي يميز الفعل التأويلي الصوفي عن غيره من الممارسات التأويلية؟

الكلمات المفتاح:

النص الصوفي، النص الوجودي، النص اللغوي، الممارسة التأويلية، النسقية

الرمزية، التقويض، البناء

Abstract:

This paper aims at uncovering the strategies of building and undermining the symbolic formality in the Sufi text, by tracing the role of the act of interpretation in the productivity of meaning and its destruction.

The origin of the mystical text derives from the various types of interpretive practices given to it by two bodies: the first is existential /

theological derives its existence from the movement of existential interpretation, and the second is linguistic / rhetorical, which diverts its character from the linguistic character in which the experience was said, Efforts have been directed towards digging into the role of these interpretive practices in the productivity of the meaning and the textual nature of the texts produced, and the identification of types (texts) and characteristics.

From this point of view, we asked:

What is the symbolic format in the Sufi text? What is its guarantor?

What is the role of the interpretive practice in the industry of meaning and its implication in the Sufi text?

What distinguishes the Sufi-mystical act from other interpretive practices?

Keywords:

Sufi text, existential text, linguistic text, interpretive practice, symbolic formality, undermining, construction

*** **

1- منبع النسقية الرمزية الصوفية: مدخل إلى معمارية الفكر الصوفي

النسقية الرمزية في النص الصوفي وليدة تصور خاص أنتجه الوعي الصوفي مفاده؛ تلك العلاقة الوطيدة التي تمثلها الصوفيّ بينه وبين خالقه .

يعتبر الشعور بالاعتراب عن الأصول مقدّمة أو مبدأ علائقيا يعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة (الصوفي) وموضوع المعرفة (الله)، وهو يعبر عن القصديّة التي بواسطتها يحاول الصوفي الغوص أعماق مياه الكينونة عبر استراتيجيّة الخرق التي يمارسها على كلّ الأشكال الوجوديّة بحيث يصبح الصوفيّ جامعا لكلّ متناقضات الوجود، إنّ هذه الفكرة تحيلنا مباشرة على المفهوم الذي قدّمه "ابن عربي" للوجود حينما جعله مبنيا على مقولة الاعتراب والانفصال وحينما اعتبر الحياة كلّها رحلة للاعتراب: "فأول غربة اغتريناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القضيبة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغترينا عنها بالولادة فكانت الدّنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا، فاغترينا عنها بحال تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغترينا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغترينا عنه بالبعث (...). حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصليّ الأزليّ فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي".¹

وقد عبّرت صورة الأصل عن هذا الكائن القلق، فالأصل مفارقات لأته لا يقيني ومتردّد، وهو أيضا تجليات لأته موجود في كلّ مكان²، لقد كان الصوّفيّ كائنا قلنا في تساؤل دائم عن أصل وجوده، وقد جسّد "ابن عربي" هذا القلق من خلال البحث في الطبيعة الأنطولوجيّة لوجوده، عبر إثارة إشكاليّة خاصّة باللّغة والدّلالة.

وذلك بالتنقيب في الأسباب والعلل المؤدية إلى الحقيقة، حيث تتعدى مهمّة المؤوّل هنا، معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، إلى معرفة السبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو، فلنتأمّل مقولة "ابن عربي" لتنبّيّن ذلك؛

" اعلم أنّ هذا الجدول الهيلولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقّ من مادّتها الموجودات العلويّات والسفليّات، فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الدّهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتيّة لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة أو نقص، (...) ولو لا أعيان الموجودات ما عقلناها ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص (...) فهي متقدّمة في العلم ظاهرة في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخّر فلتأخّر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنظر إلى ذاتها ككيّة معقولة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، وهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات وما بقي شيء يوجد بعد (...) فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهي لكانت مثلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحّ زيادة حقيقة فما في الإمكان أبدع منه"³.

يعتبر "ابن عربي" الجدول الهيلولاني المُمثّل أعلاه ومختلف الصفات والهيئات التي يحصّيها مصدرا للحقيقة، فهي تمثّل الواقع الذي يتمّ الانطلاق منه من أجل الوصول إلى الحقيقة المتمثّلة في رؤية الله، فالفكر الصوفي لا يختلف عن أيّ فكر بشريّ آخر من حيث منطوق اشتغاله، حيث إنّ الفكر البشري محكوم بالوقائع الخارجيّة التي تُنقل إليه عن طريق الملاحظة، ومن ثمّ المنطق الذي هو في أحد أوجهه دراسة ذلك الفكر، فهو علم قائم على الملاحظة كسائر العلوم الوضعيّة⁴، لكنّه من جهة أخرى يقرباً عن جميع العلل والمظاهر الوجوديّة التي تحيل إلى الحقيقة الإلهيّة لا يمكن أن تزيد عنها في شيء، أي أنّ الحقيقة المطلقة والواقع متعادلان، وهذا يعني في نهاية الأمر أنّ البحث في الأسباب والعلل هو بحث في الحقيقة، وهذا ما أرادته في عبارة: " فلو وُجد إلى هذا العالم عوالم إلى أبدٍ لا يتناهي

لكانت مُثلاً لهذا العالم"، أي أنّ صور الوجود خادمة لصورة الحقيقة المثلى، وخلف هذا المنطق الذي يستند إليه الصوفيّة في الكشف، نجد إقراراً ضمناً ومسبقاً بمبدأين تحتكم إليهما الحقيقة الصوفيّة المراد الكشف عنها:

الأول: التطابق مع الواقع: وهو هنا تطابق مع صور ومظاهر العالم الوجودي، التي لا يمكنها أن تتجاوز الحقيقة الإلهية، وبالتالي فالواقعية هنا تُفد من خارج العالم وليس من داخله " لأنّ الحديث عن أشكال واقعية بذاتها ليس صحيحاً، فالله وحده هو الذي يحقق فكرة الواقعي الكامل⁵، وهذا الضرب من الحقيقة هو ما يسميه "بيرس" بالحقيقة المطلقة، ونحن نعثر على نفس الاصطلاح لدى الصوفيّة أو ما يندرج في معناه كعالم المطلق، فصفة الإطلاق هنا متعلّقة بالانفراد بمجموعة من الصفات التي لا يمكن أن نجدها خارج ذلك العالم، وهي (صفة الإطلاق) خلاصة ذلك " التفكير الرمزي الذي تنزّل بموجبه المخلوقات منزلة الدوال مدلول أسمى سرمدى يُهتدى إليه بالعقل"⁶.

أما الثاني فهو مبدأ اللانهائية: أين يتمّ اعتبار الحقيقة الإلهية وسيلة لفهم الظواهر والعلل، كما أنّ الظواهر الوجودية تحيل بدورها إلى الحقيقة المطلقة، وهذا القلق الذي تجلّى في حركة الذهاب والإياب هو ما عبّر عنه بمقولة: " لولا أعيان الموجودات ما عقلناها، ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات"، وهذا كلّه يعني أنّ الكشف الصوفي في جانبه النظري علم قائم على الملاحظة مثله مثل باقي العلوم التي تتوخّى المنطق في تفسير الظواهر.

كما أنّ هذا يؤكّد أنّ كلّ من الحقيقة الصوفية والواقع الذي يُفضي إليها يوجدان بشكل مستقلّ عن بعضهما، فمبدأ الإحالة فقط هو الذي يربطهما، يعني أنه في نهاية الأمر هناك اتّساق وانسجام بين الحقيقة المطلقة وبين الصور الوجودية التي يتصوّر الصوفيّ بأنّها تحيل إليها وليس تطابق، وهذا ما قصده الصوفيّة وفُهم بالغلط من قبل غيرهم، فالحقيقة الصوفيّة تبقى كما الحقيقة البيروسيّة (نسبة إلى بيرس) " ضرباً من الوجود الموضوعي المستقلّ عنّا وعن اعتقادنا ومعرفتنا⁷، وهذا يعني أنّ الحقيقة الإلهية ثابتة في عالم المطلق، وتبقى هي نفسها على مرّ الأزمنة والعصور، لكن الشيء الذي يجعلها بعيدة أو غير واضحة هي الطرق المُعتمَدة في الكشف، أو هي الحركيّة التي يبديها الصوفي أثناء الانتقال بين الدلالات.

2- الفعل التأويلي وبناء المعنى: تشكلات النصّ الوجودي

نقصد بالنصّ الوجودي؛ نصّ الحقيقة التي يبحث عنها الصوفيّ، عبر استنطاق صور الموجودات ومحاولة تجاوزها واختراقها، وهو حصيلة المنطق العرفاني المتحكّم في الفكر الصوفي، وهو أوّل النصوص التي يُنتجها الفعل التأويلي.

يتمّ بناء المعنى في النصّ الوجوديّ الصوفيّ -كما تصوّره ابن عربي- عن طريق إرجاع الصور الوجودية إلى أصلها، هذه الأخيرة (الصور) التي يجتهد الصوفيّ في توحيدها، منه فالصوفيّ في هذه المرحلة يكتسب دور المؤوّل الذي يعكف على البحث من أجل بلوغ الحقيقة.

تركّز الممارسة التأويليّة في هذه المرحلة على ما يصطلح عليه الصوفيّة بالتوحيد الذي يعتبر صفة المؤجّد لا المؤجّد⁸، ويستند التأويل على البحث عن الوحدة المتكرّرة عبر محاولة لاستبطان البنية الرّمزيّة باختراق حجاب الصوّر والأشكال.

ينطلق المؤوّل (الصوفيّ) في هذه المرحلة من مجموع الصفات والأسماء التي اضطلعت بها الذات الإلهيّة، محاولا استثمارها وجعلها معادلا موضوعيا لفكرة الإله أو الحقيقة المُراد التنقيب عنها وبلوغها، وفق منطق خاص لا يمكن أن يشتغل به سوى الفكر الصوفيّ، يقول "ابن عربي": "... من جهة الأسماء الحسنى على ما ورد في الشّرع المطهّر لا على ما يقتضيه الاستقصاء والحصر، اعلم وفقك الله أنّ العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلّا وجوده وكونه قادرا عالما متكّما مريدا حيّا قيوما سميّعا بصيرا، وما عرفوا سوى نفس الوجود. وأنّه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يُعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يُقال فيه سبحانه ما هو إذ لا ماهية له، ولا كيف هو إذ لا كيفية له. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به سبحانه إلّا تلوّيحاً من حيث الوجود، إن حققت النّظر حتى تقع الرّؤية، إن شاء الله تعالى حيث قدرها تعالى بمزيد الكشف والوضوح فمن جهة أنّه لا إله إلّا الله قلنا عرفنا الله.

ومن جهة الحقيقة كعلمنا بأنّ الجوهر هو الذي لا ينقسم المتحيّز القابل للأعراض قلنا لم نعرف ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى إذ لا يُعقل له حقيقة فنخاف على المفكّر في ذاته من التّمثيل والتشبيه، فإنّه لا ينضب ولا ينحصر ولا يدخل تحت الحدّ والوصف، وإنّما الفكرة في أفعاله ومخلوقاته، وهذه الأسماء الحسنى التي سَمّى بها نفسه توصيلاً إليها في

كتابه العزيز على لسان نبيّه الصادق فمنها ما يدلّ على ذاته تعالى وقد يدلّ مع ذلك على صفاته وأفعاله أو عليهما معا ولكن دلالتها على الله أظهر"⁹.

إنّ ما يطرحه "ابن عربي" في المقولة يبرهن أكثر على مدى تطابق الفكر الصوفي مع الواقع، فهو يرتبط به ارتباطا وثيقا أثناء البحث في الحقيقة ومحاولة الكشف عنها لقد عاد "ابن عربي" ليؤكد ارتباط مقولة ارتباط الحقيقة بالواقع فحين يؤكد استحالة رؤية الله تعالى أو السؤال عن ماهيته وجوهره، فهو بهذا يثبت استحالة الوصول إلى الحقيقة وبالتالي فالإكتفاء بجملة الأسماء والأوصاف التي أوردها في الجدول واعتبارها وجو من أوجه الحقيقة دليل آخر على تحوّل نمط التفكير لدى الصوفيّة من التفكير في الحقيقة (الجانب التصوّري للفكرة) إلى التفكير في السبيل المؤدية إليها.

من هنا يصبح التفكير الصوفي مركزا على واقع الحقيقة وليس على الحقيقة، أي الفكرة ينبغي لها أن تركز على الصور التي تتخذها الحقيقة في الواقع التي تعتبر كعلامات تشير إلى وجودها وهكذا تغدو الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إليه، والتي أوردها "ابن عربي" في الجدول علامات، إذ لا يمكن البتة التفكير في الحقيقة الإلهية بغير علامات، بل لا يوجد سبيل آخر إلى ذلك حينما يتعلّق الأمر بالحقيقة التي ينشدها الصوفيّة في مسار معرفتهم.

وهو حال الصوفيّة الذين لا يستطيعون التفكير في الحقيقة الإلهية بغير الأسماء الإلهية التي تحيل إلى فكرة الحقيقة يعني أنّه في نهاية الأمر أنّ التفكير سيفتح نوعا من الحوار بين مظهرين من الأنا الصوفيّة أحدهما متكلّم والآخر مستمع، هذا الحوار الذي يكون دائما بحاجة إلى وجود علامات للتعبير عن أفكاره، وليست الأسماء والأفعال والصفات التي أنسبها الله إلى ذاته سوى نموذج من النماذج الكونية لفكرة الحقيقة السرمديّة، فالعلامات هنا عبارة عن وسيط لنمو الوعي والفكر الصوفيّ في مساره المعرفي¹⁰.

بهذه الطريقة يبني النص الوجودي، باستناده على مجموع العلامات الوجودية التي تحيل على فكرة الإله والحقيقة، وما على الفكر الصوفيّ سوى تأويل مختلف الصور من أجل الوصول إلى تكوين معنى معيّن للوجود والتواجد، مما سيساعدهم لاحقا على كشف المستور واختراق الحجب كما يقولون.

3- الفعل التأويلي ومدارج تقويض المعنى: تشكلات النص اللغوي

نقصد بالنص اللغوي: النص الذي ينبثق من الاستناد إلى الوحدات اللغوية والخطابية أثناء تأويل البنى الرمزية التي أنتجها الوعي الصوفي، وكثيرا ما ارتكز التأويل المنتج لهذا النموذج من النصوص على مجموع الظروف الخارجية، خاصة السياسية والاجتماعية منها، كما لعب المكوّن الثقافيّ دورا بالغ الأهمية في إنتاجية النص.

ومنطق انبناء النص اللغويّ، غالبا ما احتكم إليه أهل الظاهر باصطلاح الصوفيّة إذ اكتفى هؤلاء بتصريف ظاهر العبارات دون النّظر في الخلفيات والبواطن التي أنتجتها، ممّا أدى إلى تشكّل العديد من الكتل الإيديولوجيّة التي تولّت مهمّة التأويل كلّ حسب منطلقاتها وخلفياتها.

تعتبر تجربة "الحلاج" نموذجا حيا عانى من مخلفات عملية التأويل الخاطئة التي تعرّضت لها شطحاته، وهي في معظمها تأويلات قاتلة بالنّظر إلى النتيجة التي حصدها، في هذه المرحلة سنقوم بتحليل بعض الخطوات التي شهدتها عملية تأويل الرّموز الشطحيّة الحلاجيّة بهدف التعرّف على المنطق الخطابي لظاهرة التأويل وبعض مخلفاتها إن على مستوى تجربة الصوفيّ أو على مستوى تجارب الكتل المؤولة (الإيديولوجيّة).

إنّ الانزياحات المستفادّة من رموز الشّطح عند الحلاج نابعة من آليات البوح بما كان يجب أن يبقى مكتوما هذا من جانب الملقّي (وهو هنا الحلاج)، وهي نابعة من آليات السّتر التي مارسها الرّمز من جانب الخطاب، فهذا "الحلاج" نفسه يقول: "... اللهم، هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي فاغفر لهم، فإنك لو كنت كشفت لهم كما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت"¹¹.

من جهة السلطة التي قامت بتأويل الرّموز الناتجة عن شطحات الحلاج يمكننا القول بأنّ الرّمز قد مارس عليها لعبته في إخفاء الدلالة، ولهذا الاعتبار أوّل الشطح واختزل إلى مفهوم الخطيئة والفرضيّة الأولى التي نضعها هنا هي أنّ هذا التأويل يتعلّق بالدّفاع عن الدين من أجل محاربة الغنوصيّة الحلاجيّة، ولما كانت نظريّة الشّرّ مضادة بعمق للغنوصيّة فقد أنشأت متصوّرا مقارنا بمتصوّرها وهو متصوّر "الخطيئة" والذي بمقتضاها حوكم الحلاج، وبالتالي فحسب القوانين التي يفرضها الوسط المضبوط فالحلاج قد شطح، وكان

نتيجة هذا الشطح أن أنتج خطابا يحمل دلالات متعارضة وقوانين الوسط ممّا أدخله في الجانب الغنوصي، منه فالحتف الذي لاقاه كان وجها من أوجه محاربة الشرّ (الخطيئة). تتشكّل الكتل الإيديولوجية وتحمل دلالتها بدءا باللحظة التي يتقرّر فيها إنزال العقاب بالحلاج وبالتالي فما يضمن الطابع الرمزي لتجربة الحلاج هو الحتف الذي لاقاه من جراء شطحه، وليس طبيعة الشطح في حدّ ذاته، فقد رأينا سابقا أنّ هناك من شطح أكثر من الحلاج ولم يُقم عليه الحدّ كما أُقيم على الحلاج.

يقول الوعي العام الذي كان محيطا بالحلاج " إنّ الجريمة تستحقّ العقاب "، ومادام البوح بالأسرار الإلهية في عهد الحلاج يُعتبر خطيئة، فإنّ هذا يجعله يقترب من الجريمة بل هو الجريمة بعينها إذا ما نظرنا إلى نتائجها الوخيمة، والحقيقة أنّ هذه الحقيقة التي صاغها الوعي العام مازالت المبدأ المعمول به إلى يومنا هذا، الآن بقي أن نوضّح ما المقصود بالعقاب لكي نمضي في تفكيكه وفق الخطوات الحلاجية في البوح ووفق أجهزة التلقي والتأويل التي رصدت الخطيئة وقيمتها ولاحقا وضعت لها مقابلا عقابيا من شأنه أن يمحصها. العقاب في أبسط تعاريفه هو: " ما نقوم بتكبيده من أجل شيء حُكِم عليه بأنه جدير بالإدانة أو مذنب"¹²،

بهذه الطريقة كان لتأويل الرمز الصوفي تداعيات على مختلف الأصعدة والمستويات، لكنّ الأشدّ وطأة من هذه التداعيات كلّها، هو ما ارتبط بالحتف الذي لاقاه الحلاج، وهذا ما جعل مأساة الحلاج تحمل بعدا أسطوريا وإيديولوجيا، ممّا حولها إلى رمز في ذاته، وخير دليل على ذلك أن الأضواء كلّها كانت مسلّطة على تبعات الشطح الحلاجي، فأصبحت مغامرة الحلاج في الكشف والبوح كلّها رمزا، أي أنّ البعد الرمزي هنا متعلّق بنتائج الانزياح عن القاعدة الاجتماعية والإيديولوجية أكثر منه بتقنيات هذا الانزياح، وهذا القول ينطبق على جميع أشكال التلقي التي عرفت مأساة الحلاج واطّلت عليها، باستثناء صنّاع الحدث طبعا (السلطات الدينية والسياسية في عصر الحلاج) هؤلاء اكتفوا فقط بصرف العبارات عن ظاهرها دون أن يتكبّدوا مشاق الخوض في التجربة التي أنتجت ذلك الخطاب وباحت به.

من هذا المنطلق يتشكّل النص اللغوي، بتقويض المعاني المُستفادة من التجربة الصوفية، وهو نص يستمدّ نصيّته من مختلف التأويلات الخاطئة التي اتخذت الظاهر والسطحيّ معيارا لبناء الأحكام وإنتاج المعاني التي كانت بعيدة كلّ البعد عن مقاصد الصوفية

ونواياهم، وهو نص يُعبّر في اشتغاله عن الانسداد الكبير الذي وصلت إليه العملية التواصلية في عصر الحلاج ومن عاصره من الصوفيّة.

نستنتج من كلّ ما سلف أنّ:

النص الصوفي هو حصيلة مختلف الاستراتيجيات التأويلية التي مارسها أهل الباطن والظاهر، حيث تقيّد النَّفَرُ الأول بعامل التجربة، فأولوا مختلف الأشكال والصور الوجوديّة وفق ما اقتضته الذهنيّة الصوفيّة، بينما قام النَّفَرُ الثاني بصرف المعاني استنادا إلى المكونات الخطابيّة واللسانية لمختلف الأجهزة المفاهيميّة التي أنتجها المتصوّفة، ممّا حال دون بلوغ الفهم الصحيح للتجربة الصوفيّة.

لا وجود لنص صوفيّ خارج دائرة التأويل، فتعدّد الاستراتيجيات التأويليّة وتنوّعها من شأنه أن أنتج نصوصا متنوّعة كذلك، تجاذبتها أطراف الأنطولوجيا والفلسفة أحيانا، لتقذف بها في مجرى الخطابيّة والشعريّة في أحيان أخرى، ممّا سمح للممارسة التأويلية بإنتاج نص أنطولوجوي يتماشى وطبيعة الفكر الذي أنتجه.

الهوامش:

¹- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، ص4-5.

²- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربيّة)، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ص216.

³- Ibn arabi , la production des cercles, traduit par PAUL FENTON et MAURICE GLOTON , ed de l'éclat, paris , p29

⁴-بيرس تشارلز، نقلا عن خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، (دط)، دار الينابيع، دمشق، 1996، ص26

⁵-المرجع السابق، ص59.

⁶-صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس (مشروع قراءة)، ط2، منشورات كليّة الآداب منوبة، تونس، 1994.

⁷- بيرس، نقلا عن خليل حامد، المنطق البراغماتي عند تشارلز بيرس، ص56.

⁸-من الفناء إلى البقاء، ج2، ص842

⁹- IBN ARABI : la production des cercles, p30 31.

الممارسة التأويلية وجعلية بناء/تقويض النسقية الرمزية
كتاب المؤتمر الدولي الثاني:
سلطة النص وحدود التأويل

- ¹⁰-باختين ميخائيل ، الماركسيّة وفلسفة اللّغة، ترجمة محمّد البكري ويمنى العيد، ط1، دار توبقال ، المغرب، 1986، ص113.
- ¹¹-سامي مكارم، الحلاج فيما وراء المعنى والخطّ واللّون، رياض الريس للكتب والنّشر، طبعة جديدة مزبدة ومنقحة، (دط)، (د ت)، (د ب)، ص152.
- ¹²- بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2005، ص411.

*** **

أسباب تعدد التأويل النحوي في النص القرآني

د/ ميس سعاد

جامعة ابن خلدون – تيارت

الملخص:

إنّ التحليل النحوي ونقصه به البنية النحوية للتراكيب آلة تتوصّل بها إلى تقريب معاني النص وتأويله، وهذا لا يعني أنّ البنية النحوية تعمل وحدها على بيان المعنى بل هناك عناصر فاعلة مثل الدلالة الصرفية والصوتية، والمعجمية والسياقية، فالتأويل النحوي يُعنى باللفظة كتغير الحركات في القراءات الذي يؤثر في تغيير المعنى، ويُعنى كذلك بالتراكيب وهو جانب مهم في إدراك المعنى لا غنى للمفسّر عنه، كما أنّ الإسناد مهم في النحو ومُعِين يساعد على فهم الخطاب، ومعرفته تختصر الطريق أمام المؤلّ وعود الضمير في القرآن الكريم وأهميته في اختلاف التأويل، إن التحليل الإعرابيّ وتحديد وظائف العناصر أداة قارّة من أدوات التفسير والتأويل.

الكلمات المفتاحية: التأويل - النحو - الأسباب - النص - القرآن .

Abstrat:

The study of the grammatical analysis which means the study of the grammatical composition of the structures, is an instrument that brings us to the approximation of the meanings of the text and its interpretation. This does not mean that grammatical structure works alone to indicate us the meaning, but there are other elements such as the morphological and sound signification, besides the Lexicography and conceptualism. Thus, the grammatical interpretation takes care of the word itself and the movements change in readings, which affects the change of meaning, and also care for the structures, which are an important aspect in understanding the meaning for the interpreter. Moreover, the attribution is very important in grammar and helps to understand the discourse, and its knowledge shortens the path to the interpreter and the pronoun in the Quran refers an important role in the difference of interpretation, and also the Syntax analysis of the functions of the elements are defined as a tool of interpretation.

Keywords: interpretation - grammar - reasons - text - Quran

تأويل الكلام هو رده وإرجاعه إلى الغاية المقصودة منه، وهذا يؤكد أنّ المؤول بما يملكه من قدرات لغوية ومعرفية، ومعتقداتية يفسر النص بما يخدم المعنى المرجوح، وتلك القدرات هي التي تؤكد تلك الدلالة. وتعود ظاهرة الاختلاف في قراءة النص القرآني إلى أسباب متعدّدة جلّها ترمي إلى هدف رئيسي وهو الدفاع عن توحيد الله والقرآن الكريم، أمّا الأسباب الأخرى نذكر منها: مرجعية المفسر وثقافته والاستعانة بالعوامل الخارجة عن النص كمعرفة أسباب النزول ومدى أهمية توظيفها في قراءة النص، وكذا الاعتماد على الجانب المعرفي في قراءة النص نقصد بذلك معرفة علوم اللغة والعلوم الكونية، وعلم الكلام والفلسفة. وتعتبر معرفة الناسخ والمنسوخ من بين الأسباب الغير لغوية المؤثرة في اختلاف التأويل. وفهم ظاهرة الحذف وما تحمله من معاني بليغة يؤدي حتما إلى الاختلاف في التأويل.

أ. تعريف التأويل:

نجد الكثير من العلماء الذين اهتموا بالتعريف الدقيق لمفهوم التأويل لأجل التفريق بينه وبين التفسير ويرى الخالدي عبد الفتاح في كتابه "التفسير والتأويل في القرآن" أنّ: «من أدق التعاريف للتأويل في الاصطلاح وأكثرها ضبطاً، ما ذكره الزاغب الأصفهاني (ت: 502هـ) في "المفردات" قال: التأويل هو ردّ الشّيء إلى الغاية المرادة منه، علماً أو فعلاً، فتأويل الكلام هو رده إلى الغاية المرادة منه، وإرجاعه إلى أصله، وإعادته إلى حقيقته التي هي عين المقصود منه، أو بعبارة أخرى: تأويل الكلام هو: ردّ معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تُحمل عليه، وتنتهي هي إليه»⁽¹⁾، بمعنى إرجاع معنى النص إلى المراد منه في الأصل. وللتأويل أهمية كبرى خاصة المحمود⁽²⁾ منه والصحيح الذي يحمل قرائن مقبولة، فهو يقرب المعنى ويرجّح الدلالة الأصح، فتأويل الكلام هو رده وإرجاعه إلى الغاية المقصودة منه؛ لأنّ النص «ينطوي على مكامن تجعل من التأويل أمراً متاحاً، وقد تختلف هذه المكامن من قارئ لآخر، فالأمر مرتبط بعلاقات لسانية وبمدى حركة هذه العلاقات، وقدرتها على التّواصل مع النص»⁽³⁾، وهذا يؤكد أنّ المؤول بما يملكه من قدرات لغوية ومعرفية، ومعتقداتية يفسر النص بما يخدم المعنى المرجوح، وتلك القدرات هي التي تؤكد تلك

الدلالة؛ لأنّ «النّص يولد وهو يطرح نفسه للتأويل، فسُلطة التأويل كامنة في بذرة النّص إلا أنّ تلك السُلطة تندعمُ عبر القراءة العالمة للنّص»⁽⁴⁾.

ويؤكّد سعيد بنكراد على أهمية التأويل بقوله: «إنّ أهمية التأويل هي القدرة على خلق علاقات جديدة لم يكن يتوقّعها أحد أو إعادة بناء قصدية النّص من خلال الإحالة على سياقات لم تكن متوقّعة من خلال التّجلي النّصي»⁽⁵⁾، وذلك يتطلّب قراءة عميقة وقريبة يُستدلّ بها، ومعرفة متكاملة للجوانب لإدراك الدلالة وللظفر بالتأويل المناسب والراجح. فالنص هو القاعدة الأساسية وقراءته هي ترجمةٌ لمعناه من خلال التأويل.

ب - التأويل النحوي:

إنّ وسائل قراءة النّص القرآني متعددة -الآليات القرائية- منها الزاوية اللغوية وكيفية التوظيف لها حيث «كان للغة في تفاسير القرآن اعتبار كبير، وحضور كثيف، وكان في التّفاسير من التّفنّن في استثمار اللّغة، الخصوبة والثراء في طرح قضايا اللّغة»⁽⁶⁾، لأنّ مستويات اللّغة تتعدد، وكل مفسّر يختار ما يناسب معتقده وما يخدمه وإمكانياته المعرفية. فمنها المستوى المعجمي الذي اشتهرت به تفاسير اهتمت بألفاظ القرآن من حيث الأصل، والفرع والمعنى للفظة الواحدة، ومن حيث غريبها وصحيحها وغير ذلك مما يتصل بالمعجم، والمستوى الصرفي، والمستوى الصوتي، والمستوى البلاغي، والمستوى النحوي، وهو ما يهتمنا في بحثنا هذا، فقلّما نجد كتابا من كتب التّفسير دون أن نجد فيه شيئا من الإعراب والتّحو، ثمّ إنّ المفسّر يستخدم هذه المستويات ويوظّفها توظيفاً مشتركاً؛ لأنّ كلّ واحدٍ منها لا غنى له عن الآخر.

فالبحث يتوجّه بالخصوص إلى المستوى النحوي -الدلالة النحوية- والتأويل النحوي في التّفسير الذي يهتم بدور الأداة في ضبط المعنى، وقد يتبادر إلى ذهن بعض المهتمّين التساؤل التالي: لماذا كان الإعراب والتّحو في خدمة التّفسير بالرأي دون التّفسير بالمأثور؟.

ذلك لأنّ الصّحابة كانوا يهتمّون بأخذ معاني القرآن عن الرّسول -صلى الله عليه وسلّم- أكثر من عنايتهم بأخذ الألفاظ والحرص على ضبطها؛ لأنهم كانوا متمكنين من اللّغة، ومدركين لمعانيها بدقة سواء في حركاتها أو في مواضعها من التّركيب اللّغوي، فالعربية كانت تعيش بين الفطرة السليمة واللّسان البليغ فلا يحرفون ولا يبدعون في القواعد

اللَّفْظِيَّةُ أَوْ التَّرْكِيبِيَّةُ، أَوْ حَتَّى التُّنْقِ؛ لِأَتَمِّمْ كَانُوا مِنَ الْعَارِفِينَ بِعِلْمِ الْقِرَاءَاتِ وَمَا يَنْتِجُ عَنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَى الْإِعْرَابِ وَالتَّحْوِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ، كَمَا أَنَّهُ كَانَتْ تَجْمَعُهُمْ كَلِمَةٌ وَاحِدَةً، وَيَأْخُذُونَ عَنِ الرَّسُولِ الْكَرِيمِ، وَخَوْفِهِمْ مِنَ الضَّلَالِ وَالْبِدْعِ كَانَ قَيْدَهُمْ فَلَا يَخَالِفُوا مَا عَرَفُوهُ وَلَا يَبْدَعُوا فِيمَا اسْتَحْدَثَ عِنْدَهُمْ، بَلْ يَرْجِعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَالسَّنَةِ الْمَطْهُرَةِ، وَبِالتَّالِي فَإِنَّ اعْتِمَادَ التَّفْسِيرِ بِالرَّأْيِ عَلَى الْإِعْرَابِ يَرْجِعُ ذَلِكَ إِلَى أَنَّ «التَّفْسِيرَ بِالمَأْثُورِ لَيْسَ لَهُ غَرَضٌ خَاصٌّ يُبْتَغَى مِنْ وَرَائِهِ، فَهُوَ نَقْلُ كَلَامِ الصَّحَابَةِ وَتَابِعِهِمْ، فَإِعْرَابُ الْآيَاتِ هُنَا يَتَحَرَّى الدَّقَّةَ النَحْوِيَّةَ وَالْمَعَانِي الطَّاهِرَةَ، وَلَيْسَ فِيهِ غَرَابَةٌ أَوْ بَعْدٌ. وَلَيْمَ الْغَرَابَةُ وَالْبَعْدُ وَهُمْ لَيْسُوا فِي حَاجَةٍ إِلَيْهِمَا لِنُصْرَةِ مَذْهَبٍ أَوْ تَأْيِيدِ مَبْدَأٍ. أَمَّا التَّفْسِيرُ بِالرَّأْيِ فَقَدْ دَخَلَ فِي أَغْلِبِهِ الْأَهْوَاءُ، لِذَلِكَ فَقَدْ ذَهَبُوا بِالتَّفْسِيرِ بَعِيدًا وَذَهَبُوا بِالإِعْرَابِ بَعِيدًا أَيْضًا، لَكِي يَنَاصِرُوا أَصُولَهُمُ الْكَلَامِيَّةَ غَيْرِ نَاطِقِينَ إِلَى أَصُولِ التَّحْوِ وَقَوَاعِدِ الْإِعْرَابِ»⁽⁷⁾.

ولكن وعلى الرغم من ذلك فإن البنية النحوية من حيث دلالتها على معنى النص تفسيراً أو تأويلاً لا يمكن إغفالها أثناء التعامل مع الخطاب القرآني، فهي قرينة هامة يؤطرها كل قارئ باعتبارها آلية من الآليات الدلالية.

فمثلاً سياق الموقف الذي يدل عليه التأويل النحوي نجده من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾⁽⁸⁾، نجد الرفع في كلمة (سلاماً) الثانية جاء ذلك لأن «رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حياتهم بتحية أحسن من تحيتهم؛ لأن الرفع دل على ثبات السلام لهم دون تجده وحدوثه والمعنى نحمد الله حمداً»⁽⁹⁾، ففيه دلالة على الدوام والثبوت عليه، يقول فخر الدين الرازي: «...قالوا سلاماً تقديره سلمنا عليك سلاماً قال سلاماً تقديره أمري سلام أي لست مريداً غير السلامة والصالح. قال الواحدي ويحتمل أن يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعاً حكاية لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وإنما يحسن هذا الحذف إذا كان المقصود معلوماً بعد الحذف فهنا المقصود معلوم فلا جرم حسن الحذف»⁽¹⁰⁾.

في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمُرْغَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾⁽¹¹⁾ نحاول بهذه الآية أن نبين أهمية السياق للنحو وعلاقته به، ففي الآية نجد «دلالة فاء العطف على التعقيب

من خلال السياق فقد قال بعضهم: تعقيب كل شيء بحسبه فإذا قلت دخلت مصر فمكة أفادت الفاء التعقيب على الوجه الذي يمكن، وقال ابن هشام: تفيد الفاء التعقيب وهو في كل شيء بحسبه ألا ترى أنه يقال: تزوج فلان فولد له إذا لم يكن بينهما إلا مدة الحمل وإن كانت متطاولة دخلت البصرة فبغداد إذا لم تقم في البصرة ولا بين البلدين»⁽¹²⁾.

إنّ التحليل النحوي ونقصد البنية النحوية للتركيب، ليس مطلوباً لذاته بل هو آلة نتوصّل بها إلى تقريب معاني النص وتأويله، وهذا لا يعني أنّ البنية النحوية تعمل وحدها على بيان المعنى بل هناك عناصر فاعلة مثل الدلالة الصرفية والصوتية، والمعجمية والسياقية: لأنّ «الشرط المنهجي الذي تشترطه الممارسة التأويلية، هو الاحتكام إلى أسانيد ومستويات متعدّدة فالنص مبني على التعدد، يضاف إلى ذلك طبيعة تكوينه اللساني المعقّد، هذا كله يجعل النصّ محيلاً إلى مستويات متعددة وذلك لاشتراك العلوم اللغوية واشتباكها وتراهما إلى الغاية الجامعة لمعانيها»⁽¹³⁾.

وإذا كان تفسير النصّ القرآني ضروريًا لفهم تركيب كلماته وآياته، وبالتالي فهم المعاني والمرامي من كلام الله، فإنّ علم النحو لا يقل ضرورة عن علم التفسير بل إنهما يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً⁽¹⁴⁾.

لأننا نستخدم النحو في تحليل التركيب القرآني واتخاذ، مثل المعجم، منفذاً من المنافذ المؤدّية إلى توضيح المعاني، «ولقد مرّ هذا المنهج في استثمار النحو بمرحلتين: مرحلة أولى مثلها أصحاب التفسير اللغوي أمثال أبي عبيدة والفراء والزجاج، وفيها تركّزت العناية على الآيات المشكّلات فذهبوا في تحليلها مذاهب ردّتها بعدهم كتب التفسير، ومرحلة ثانية اتّسم بها التفسير الموسوعي عند الطبري، وخاصة عند الزمخشري. كان التحليل الإعرابي وتحديد وظائف العناصر أداة قارة من أدوات التفسير تكاد تشمل القرآن كله، ولا تتقيّد كما هو الشأن عند اللغويين بالآيات المشكّلة»⁽¹⁵⁾.

ذلك أنّ توظيف النحو في خدمة الدلالة كان عند الزمخشري عملية بارزة من عمليات الشرح، وكان الإعراب وسيلة من أنجع وسائل توضيح المعاني، فنقول: علم النحو والإعراب من علوم التفسير؛ لأنّ به يتضح معنى القرآن وتدرّك مقاصده، ثم بهذا العلم تستقيم قراءة القارئ للقرآن، فلا يقع منه لحن فيه، كما به يكون الكشف عن المعاني بالألفاظ.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾⁽¹⁶⁾.

يقول الزمخشري: «فلما بلغ أن يسعى مع أبيه في أشغاله وحوائجه، فإن قلت: (معه) بم يتعلق؟ قلت: لا يخلو إما أن يتعلق ببلغ، أو بالسعي، أو بمحذوف، فلا يصح تعلقه ببلغ لافتضائه بلوغهما معاً حدّ السعي، ولا بالسعي لأنّ صلة المصدر لا تتقدم عليه، فبقي أن يكون بيانا، كأنه لما قال: فلما بلغ السعي أي الحدّ الذي يقدر فيه على السعي قيل: مع من؟ فقال مع أبيه والمعنى في اختصاص الأب أنه أرفق الناس به، وأعطفهم عليه، وغيره ربما عنف به في الاستسعاء فلا يحتمله؛ لأنه لم تستحكم قوته ولم يصلب عوده، وكان إذ ذاك ابن ثلاث عشرة سنة. والمراد: أنه على غضاضة سنه وتقلبه في حدّ الطفولة، كان فيه من رصانة الحكم وفسحة الصدر ما جسره على احتمال تلك البلية العظيمة والإجابة بذلك الجواب الحكيم»⁽¹⁷⁾، فقد اقتضى المعنى الشرعي للآية ألا يتعلق (معه) بالسعي، حتى لا يفهم أنهم بلغا معاً لاستحالاته فكان المتعلق محذوفاً بيانياً.

قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽¹⁸⁾، فبدون الإعراب لا يمكننا أن ندرك «أيعقوب معطوف على إبراهيم، فيكون المعنى: ووصى بها يعقوب بنيه أسوة بإبراهيم، أم معطوف على بنيه فيكون المعنى: ووصى بها إبراهيم بنيه ووصى بها يعقوب في جملة بنيه أيضاً»⁽¹⁹⁾، في الآية: «(ويعقوب) عطف على إبراهيم، داخل في حكمه. والمعنى: ووصى بها يعقوب بنيه أيضاً. وقرئ: ويعقوب، بالتّصّب عطفاً على بنيه. ومعناه: ووصى بها إبراهيم بنيه وناقلته يعقوب...»⁽²⁰⁾، وابن كثير يقول: «وقد قرأ بعض السلف: (ويعقوب) بالتّصّب عطفاً على بنيه، كأن إبراهيم وصى بنيه وابن بنيه يعقوب بن إسحاق وكان حاضراً ذلك... فإنّ ذكر وصية يعقوب لبنيه سيأتي ذكرها قريباً - في الآية الموالية-، وهذا يدلّ على أنّه هاهنا من جملة الموصين»⁽²¹⁾.

قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَاذْنُ مُؤَدِّنُ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾⁽²²⁾.

عدلت الآية الكريمة عن ذكر مفعول الوعد في (وعدنا) إلى حذفه في (وعدكم)؛ إذ لو جرى السياق على نمط واحد ل قيل: فهل وجدتم ما وعدكم ربكم.

يؤول الزمخشري هذا التحول بقوله: «فإن قلت: هلا قيل: (ما وعدكم ربكم)، كما قيل: (ما وعدنا ربنا؟). قلت: حذف ذلك تخفيفا لدلالة وعدنا عليه، ولقائل أن يقول: أطلق ليتناول كل ما وعد الله من البعث، والحساب، والثواب، والعقاب، وسائر أحوال القيامة؛ لأنهم كانوا مكذابين بذلك أجمع؛ ولأنّ الموعود كله مما ساءهم، وما نعيم أهل الجنة إلا عذاب لهم، فأطلق لذلك»⁽²³⁾. فحذف المفعول إيجاز وتخفيف واستغناء عنه بالأول. وهناك من يرى أن هذا الحذف راجع إلى المخالفة بين وعد أصحاب الجنة ووعد أصحاب النار؛ إذ إن الثاني منهما يشمل كل ما وعد الله عباده به من البعث والحساب والثواب والعقاب وسائر أحوال يوم القيامة، فهو ليس وعدا خاصا بالكفار، بل هو وعد عام أو مطلق، وهذا سر حذف مفعوله، أما الوعد الأول فهو الوعد بنعيم الجنة، أي أنه وعد خاص بالمؤمنين، ومن ثم ذكر مفعوله العائد عليهم.

والرأي الثالث أن هذا الحذف فيه إبراز للمفارقة بين ما يظفر به المؤمنون من حفاوة وتكريم وما يجابه به الكفار من إهانة وتحقير، ففي ذكر المفعول -أولا- دليل على أن المؤمنين خوطبوا بهذا الوعد من قبل الله تعالى، وفي ذلك مزيد من التشريف لحالهم، أما حذفه -ثانيا- ففيه إسقاط للكفار عن رتبة التشريف، وإشعار بأنهم ليسوا أهلا لخطابه عز وجل.

ويرى حسن طبل أن ذكر مفعول الوعد الأول إحياء بأنّ المؤمنين قد تلقوا هذا الوعد بقلوب حاضرة وعقول واعية فبادروا إلى تصديقه، وأحسنوا العمل من أجله، وبالتالي فإنّ في حذف مفعول الوعد الثاني إيحاء إلى أن هؤلاء الكفار قد أصموا آذانهم عن سماعه، وغيبوا عقولهم عن إدراكه، فكأنّ هذا الوعد كان في واد، وهم بضلالهم عنه في واد آخر⁽²⁴⁾. فنلاحظ الاختلاف في التأويل النحوي الذي أدى إلى الاختلاف في التفسير ولكن دون التعارض مع غرض الآية ومفهومها.

فمن خلال إدراك اللّغة ندرك المعاني المقصودة «فالإعراب كشف عن مواقع المعاني، وأداة لإستنكاه القصد الذي يرومه المتكلم، وفي الوقت نفسه فإنّ الإعراب مشروط

بالتّركيب»⁽²⁵⁾، وهذا ما أكّد عليه عبد القاهر الجرجاني «فأحكام النحو عنده ليست معايير لصحة الكلام أو خطئه فحسب بل إنّها - بحسن اختيارها ولطف انتقاء مواقعها في الكلام - لتجعله من الظرف والحسن والطلاوة بحيث إنّك لو غيرت من هذه التّراكيب النّحوية أو بدّلت فيها لفقدت ذلك الحسن، وتلك الطلاوة»⁽²⁶⁾.

فالأحكام النحوية تحمل في دلالاتها بيانا للمعنى، فالفاعل يرتبط بالفعل للدلالة على أنه قام به، والمفعول به يرتبط بالفعل للدلالة على أن الفعل وقع عليه، وكذلك المفعول له، والمفعول معه، والحال، والتمييز، ومعاني الحروف... وبالتالي فإنّ «الخلاف في الإعراب يؤثر على المعنى، فإذا اختلف مُعْرِبَانِ في إعراب كلمة، فكل واحد منهما يرى أن هذه الكلمة تتعلق بمركز الجملة بعلاقة تختلف عن العلاقة التي يراها صاحبه، ومن ثم تختلف دلالة الكلمة في الإعرابين وهذا يؤدي إلى تغيّر فهمنا للنص»⁽²⁷⁾.

ج - مقتضيات التّعديّة القرائية التأويلية للبنية النحوية:

نريد بهذا العنوان أن نعرف ما الذي يجعل الإعراب أو الوظيفة النّحوية تتغيّر من عالم إلى آخر أو ما هي أسباب التّعديّد في قراءة الوظيفة النّحوية ؟.

أ.تعدّد القراءات: إنّ تعدّد القراءات له دور كبير وبارز في تعدد التأويل؛ لأنّ «معرفة القصد وتحديد المراد هو جوهر التأويل، أمّا التّأويل فهو إدراك الملبسات والعلاقات المحيطة بالقصد»⁽²⁸⁾، ولا يكون ذلك الإدراك إلا بمعرفة عدة علوم، نذكر منها علم القراءات؛ لأنّ «القراءة تتعلق في الأغلب بتفسير الحركة الإعرابية، وأنّ الترجيح في القراءة أساسه الرواية والسند، إلّا أنّ دواعي الترجيح عند أهل التّأويل والتّفسير بالرأي هي دواع عقلية، وفكرية ولهذا ترى الواحد منهم يرجح من القراءة ما لا يتعارض مع عقيدته، ولو كان ما رجحه قراءة ضعيفة أو شاذة، وعليه فإن موقف المتلقي له أثره الكبير في توجيه القراءات؛ لأنّ الإستدلال بالقراءات مصدر خصب في تأويل القرآن، وإظهار معانيه وكشف ما تضمنه من مقاصد سامية»⁽²⁹⁾، ونقصد القراءات التي بتعدّها يتعدّد المعنى.

والتوجيه النحوي للقراءات القرآنية هو ذكر الأوجه الإعرابية المختلفة للقراءة القرآنية ومدى تأثير ذلك على المعنى الأصلي للآية، وهذا التعدد في الأوجه الإعرابية الذي يخص التركيب الواحد يرجع في الغالب إلى تعدد احتمالات المعنى المراد من التركيب، كما

يرجع أحياناً إلى تعدد لغات العرب تبعاً لاختلاف القبائل، وهذا التعدد يسمى أيضاً بقواعد التوجيه. يذكر تمام حسان في كتابه "الأصول" الفرق بين ما يسمى بقواعد التوجيه، والقواعد النحوية، فيقول: «إذا كانت قواعد التوجيه ضوابط منهجية فهي دستور للنحاة، والذين يعرفون الفرق بين الدستور والقانون يستطيعون أن يقيسوا عليه الفرق بين قواعد التوجيه، وما نعرفه باسم قواعد النحو، أي قواعد الأبواب، فقواعد التوجيه عامة، وقواعد الأبواب خاصة»⁽³⁰⁾، فالعلاقة بين قواعد التوجيه، وقواعد النحو، هي علاقة العام بالخاص⁽³¹⁾، فالتوجيه النحوي يقصد به المواضيع الإعرابية، وقواعد التوجيه وظيفتها تقرير التوجيه الذي تذكر في سياقه.

قال الله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽³²⁾، في الآية نجد: (فلا رفث ولا فسوق) بالبناء والرفع وذلك حسب القراءات، على أساس أنّ البناء يدل بلفظه على قضية العموم والرفع لا يدل، فاختلف توجيههم وتعددت المعاني باختلاف قراءاتهم والتي هي ثلاث اتجاهات: نجد الفتح، وممن قال به الفارسي (ت: 377هـ) على أنه «أشدّ مطابقة للمعنى المقصود، ألا ترى أنّه إذا فتح فقد نفى جميع الرفث والفسوق، كما أنّه إذا قال (لا ريب فيه) فقد نفى جميع هذا الجنس، فإذا رفع ونوّن، فكأنّ النّفي لواحد منه... والفتح أولى؛ لأنّ النفي قد عمّم والمعنى عليه، ألا ترى أنّه لم يُرخص في ضرب من الرفث والفسوق كما لم يُرخص في ضرب من الجدال؟ وقد اتفق الجميع-يقصد القراء السبعة-على فتح اللام من الجدال؛ ليتناول النفي جميع جنسه، فيجب أن يكون ما قبله من الاسمين على لفظه إذا كانا في حكمه، وحجّة من رفع أنّه يُعلم من الفحوى أنّه ليس المنفي رفثاً واحداً، ولكنه جميع ضروبه وقد يكون اللفظ واحداً والمعنى المراد به جميع... ومن حجته أنّ هذا الكلام نفي، والنفي قد يقع فيه الواحد موقع الجميع وإن لم يُبين فيه الاسم مع (لا) النافية، نحو: ما رجلٌ في الدار»⁽³³⁾، وهذا الرأي يعتمد قراءة الفتح، بينما نجد ابن كثير لا يتعرّض لتغاير الحركات في الكلمات وأثر ذلك على المعنى بل يشرح وبإسهاب الكلمات ومعناها وبالاستناد إلى الروايات والأقوال⁽³⁴⁾. أمّا الرأي الثاني الذي يعتمد القراءة في الشرح ويرجّح رفع الأوّلين وفتح الأخير

وفيه دلالة مغايرة عن الرأي الأول المعتمد على قراءة الفتح، فيه دلالة «على أن الاهتمام بنفي الجدل أشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق... لكون الجدل مشتملاً على جميع أنواع الضحج، خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي»⁽³⁵⁾، ومما يؤكد به الاتجاه الثاني رأيه - بأن الرفع يدلّ على النهي عن الرفث والفسوق- هو «ما أُنزِر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في النهي عنهما في هذا المقام، وبما رُوِيَ عن أبي عمرو (ت: 153هـ) أحد قارئها من السبعة، من أن معناه، فلا يَكُونَنَّ رفثٌ ولا فسوقٌ ثمّ ابتدأ النفي فقال: ولا جدال، وأنّ في الفتح إخباراً بانتفاء الجدل الذي كان ينشُبُ بينهم قبل الإسلام من النسيء في أيامه والاختلاف في منسكه»⁽³⁶⁾، وبالتّسبة لموقف الزمخشري من الآية واهتمامه بتوجيهها البلاغي خاصة فإننا وجدناه يعرض لشرح الألفاظ معجمياً ثمّ يذكر الوجوه القرائية الثلاثة للحركات ويشرحها حيث يقول: «(فلا رفث): فلا جماع؛ لأنّه يُفسده. أو فلا فُحش من الكلام. (ولا فسوق) ولا خروج عن حدود الشريعة، وقيل: هو السباب والتناؤز بالألقاب. (ولا جدال): ولا مراء مع الرّفقاء والخدم والمكاريين: وإنّما أمر باجتنب ذلك. وهو واجب الاجتناب في كلّ حال؛ لأنّه مع الحجّ أسمح كلبس الحرير في الصلاة؛ والتطريب في قراءة القرآن. والمراد بالنفي وجوب انتفاءها، وأنها حقيقة بأن لا تكون. وقُرئ المنفيات الثلاث بالنّصب وبالرفّعة. وقرأ أبو عمرو وابن كثير الأوّلين بالرفع؛ والآخر بالنّصب؛ لأنّهما حملا الأوّلين على معنى النهي، كأنّه قيل: فلا يَكُونَنَّ رفثٌ ولا فسوق، والثالث على معنى الإخبار بانتفاء الجدل كأنّه قيل: ولا شكّ ولا خلاف في الحجّ، وذلك أنّ قريشاً كانت تُخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام، وسائر العرب يقفون بعرفة؛ كانوا يقدّمون الحجّ سنةً ويؤخّرونه سنةً وهو النّسيء، فرُدّ إلى وقت واحد ورُدّ الوقوف إلى عرفة، فأخبر الله تعالى أنّه قد ارتفع الخلاف في الحجّ. واستدلّ على أنّ المنهيّ عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال، بقوله صلى الله عليه وسلم: "من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته أمّه" وأنّه لم يذكر الجدال»⁽³⁷⁾. فتغيّر الحركات يؤدّي إلى تغيّر المعنى من خلال الإعراب؛ لأنّ «المخالفة بين إعراب الجدال وإعراب الرفث والفسوق؛ ليعلّم السامع ذلك إذا كان من أهل الفهم باللغات أنّ الذي من أجله خولف بين إعرابيهما اختلاف معنيهما، وإن كان صواباً قراءة جميع ذلك باتفاق إعرابه على اختلاف معانيه؛ إذ كانت العرب قد تتبع بعض الكلام بعضاً بإعراب مع اختلاف المعاني وخاصة في هذا النوع من

الكلام»⁽³⁸⁾، ومراعاة السياق في الآية له حضوره ذلك أنّ «نسق الآية بدخول (لا) على التكرات قد نصّ على عموم نفهما إخباراً بوجود انتفاءها أو نهياً عنها؛ شرطاً لصحة فرضية الحج لمن افترضها على نفسه فلا علاقة بين مدلول النفي كذلك، والفتح على نفي الجنس أو الرفع على نفي الوحدة، فهذه أمور إلى السياق مرجعها، والفيصل في مدلولاتها»⁽³⁹⁾.

قال تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّا الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾⁽⁴⁰⁾. نجد التعدد القرآني في لفظ "كل"، وبالتالي للقراءات أثرها في تعدد المعنى واختلاف التأويل من خلال الحركات، فنجدها عند الزمخشري (ت:538هـ) لها احتمالات إعرابية ثلاثة: "وأتاكم من كلِّ ما سألتموه"، "من للتبعيض"، "كلِّ" مضاف إلى الاسم الموصول، أي: أتاكم بعض جميع ما سألتموه، وهذا هو المعنى الظاهر، و"أتاكم من كلِّ ما سألتموه" "كلِّ": بالتثنية و"سألتموه" نفي وحلّه النصب على الحال، أي: أتاكم من جميع ذلك غير سائله، و"أتاكم من كلِّ ما سألتموه" أن تكون "ما" موصولة على "وأتاكم من كل ما احتجتم إليه"⁽⁴¹⁾، ونجد ابن كثير (ت:774هـ) يختصر فيقول «وأتاكم من كل ما سألتموه» هياً لكم كل ما تحتاجون إليه، في جميع أحوالكم مما تسألونه بحالكم وقال بعض السلف: من "كلِّ ما سألتموه" وما لم تسألوه، وقرأ بعضهم: "وأتاكم من كلِّ ما سألتموه"⁽⁴²⁾، نلاحظ الاختلاف في تناول وفي التأويل، فالزمخشري تعمق في شرح الحالات الإعرابية وبين الأحكام النحوية وما وراءها من فروق معنوية، أما ابن كثير كان اهتمامه بالمعنى دون ذكر الإعراب وحالاته.

قال الله تعالى: ﴿إِن هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولَيْنِ﴾⁽⁴³⁾، قرأ: «خُلُقُ» الأولين بالفتح، فمعناه: أن ما جئت به اختلاف الأولين، وتخرصهم، كما قالوا: أساطير الأولين، أو ما خلقنا هذا إلا خلق القرون الخالية، نحيا كما حيوا، ونموت كما ماتوا، ولا بعث ولا حساب، ومن قرأ "خُلُقُ" بضمين وواحدة، فمعناه: ما هذا الذي نحن عليه من الدين إلا خلق الأولين وعاداتهم، وكانوا يدينونه ويعتقدونه، ونحن بهم مقتدون، أو ما هذا الذي نحن عليه من الحياة والموت إلا عادة لم يزل علمها الناس في قديم الدهر أو ما هذا الذي جئت به من الكذب إلا عادة الأولين، كانوا يلفقون مثله ويسطرونه»⁽⁴⁴⁾، فنلاحظ أن الزمخشري يفسر اللفظ استناداً إلى معارفه وقدراته في إدراك ماهية الألفاظ، بينما نجد ابن كثير يستند

إلى قول منقول في شرح الآية، وهذا طابع تفسيره حيث يقول: «قرأ بعضهم "إن هذا إلا خُلِقُ الأولين" بفتح الخاء وتسكين اللام. قال ابن مسعود والوعوفي، عن عبد الله بن عباس وعلقمة ومجاهد: يعنون: ما هذا الذي جئنا به إلا أخلاق الأولين... وقرأ آخرون خُلِقُ بضم الخاء واللام يعنون: دينهم وما هم عليه من الأمر هو دين الأوائل من الآباء والأجداد، ونحن تابعون لهم سالكون وراءهم، نعيش كما عاشوا، نموت كما ماتوا، ولا بعث ولا معاد»⁽⁴⁵⁾. وزيادة على تعدد القراءات وأثرها في اختلاف طريقة التأويل، فإنّ طريقة الإسناد لها أثرها في التأكد من صحة التأويل وطريقة الاعتماد على التحليل المعجمي تفتح أبوابا لتعدد المعنى، وذلك نجده عند الزمخشري، فهو يستغلّ كل المعاني المعجمية للفظة ليكشف عن كل الدلالات المحتملة بشرط أن تكون هذه المعاني لا تناقض القصد الأصلي والنص الشرعي؛ لأنّ الواجب عند الزمخشري أن يحافظ المفسر على المعاني الشرعية.

أما عن واقع القراءات في الاعتماد فهي مقبولة، حيث «ينصُّون على حاجة السياق إليها جميعا وأنّ هذا التباين القرآني قد قصد قصداً لتيسير الأحكام أو لاستقصاء مقامات الخطاب أو لغير ذلك من الأغراض التي يتحملها المقام...»⁽⁴⁶⁾.

ب. الالتباس الصرفي: ويرجع كذلك اختلاف التأويل النحوي لالتباس صرفي، قال تعالى: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽⁴⁷⁾، ذهب الزمخشري إلى أنّ (بديع السموات) من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها أي بديع سمواته وأرضه، وقيل البديع بمعنى المبدع، كما أنّ السميع بمعنى المسمع⁽⁴⁸⁾.

وكذلك في المجال الصرفي «قد يختلف التأويل لجواز انتساب اللفظة الواحدة إلى أصلين اشتقائيين مختلفين... وذلك لحضور الهمزة في المادة اللغوية، وحضور حروف العلة فيها، ولا عجب في ذلك إذ أنّ الهمزة وحروف العلة، إذا قيست بالحروف الصحيحة، حروف شديدة التعرّض للتغييرات الصرفية المعروفة من تخفيف وقلب وإبدال وحذف، ولذلك فإنّها عند تصريفها، قد يشته المتغيّر منها بالسليم ويشته الوزن بالوزن والمادة بالمادة»⁽⁴⁹⁾، كالالتباس في المعتلّ، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَاَهُم بِالْعَدَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾⁽⁵⁰⁾، فكلية "استكان" تحتل «استكان: استفعل من الكون أي انتقل من كون إلى كون كما قيل استحال إذا انتقل من حال إلى حال، استكان افتعل من السكون

أشبع فتحة عينه... استكان استفعل من الكُن وهو الخضوع، وهي هذلية وهو "أحسن محامل الآية وأسلمها" حسب أحمد ابن المنير⁽⁵¹⁾.

وأما الزمخشري فإنه يذهب إلى خلاف ذلك فيقول: «فإن قلت: ما وزن استكان؟ قلت: استفعل من الكون، أي: انتقل من كون إلى كون، كما قيل: استحال، إذا انتقل من حال إلى حال، ويجوز أن يكون افتعل من السكون أشبع فتحة عينه، كما جاء: بمنزاح. فإن قلت: هلا قيل: وما تضرعوا. أو: فما يستكنون؟ ويتضرعوا حتى يفتح عليهم باب العذاب الشديد»⁽⁵²⁾، ويوافقه أحمد ابن المنير (ت: 683هـ) في الشطر الأول من التأويل- على وزن إستفعل من الكون- فيقول: «هذا التأويل أسلم وأحقّ من تأويل من اشتقه من السكون وجعله افتعل، أشبع الفتحة فتولدت الألف... ولكن تنظير الزمخشري له باستحال: وهم؛ فإن استكان على تأويله أحد أقسام استفعل، الذي معناه التحوّل... وأما استحال فتلاثيه حال يحول، إذا انتقل من حال إلى حال، وإذا كان الثلاثي يفيد معنى التحول لم يبق لصيغة استفعل فيها أثر، فليس استحال من استفعل للتحول. ولكنه من استفعل بمعنى فعل، وهو أحد أقسامه، إذ لم يزد السداسي فيه على الثلاثي معنى، والله أعلم. ثم نعود إلى تأويله فنقول: المعنى عليه: فما انتقلوا من كون التكبر والتجبر والإعتياص إلى كون الخضوع والضرعة إلى الله تعالى...»⁽⁵³⁾.

وأدرجت الصرف كسبب من أسباب الاختلاف في التأويل النحوي؛ لأنه مرتبط بشكل اللفظة ووزنها وكذا مكانتها في التركيب، وله أثره في تغير الدلالة ووضوح المعنى.

ج. مراعاة أصول المذهب: وقد يختلف التأويل النحوي لمراعاة أصول المذهب من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَنُنَدِّقَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽⁵⁴⁾، اختلف المفسرون في معنى "لعلهم"، هناك من يرى أنها بمعنى: «لعلهم يتوبون عن الكفر والمعاصي»⁽⁵⁵⁾. أما في تفسير ابن كثير وجدنا الإمام يستند في تفسيره للفظة إلى عدة روايات، ولا يشرح اللفظة مباشرة، ولكن في رواية ابن عباس فإن لفظ "لعلهم" يرجعون جاءت بمعنى: ليتوبوا إلى الله⁽⁵⁶⁾.

أما عن موقف الزمخشري فإن لفظ "لعل" معناه في الآية يناقض أحد المبادئ الإعتزالية، وهو الإرادة- فعندهم إرادة الإنسان حرّة غير مقيدة- فلجأ إلى التأويل النحوي

حيث «نبه الزمخشري من أن تفهم "لعل" على ظاهرها فتحمل على معنى الشك، وإتّما هي مفيدة لمعنى الإرادة سالكة مسلك لام التعليل فمعنى "لعلهم" يرجعون: لعلهم يريدون التوبة ويطلبونها»⁽⁵⁷⁾، يقول الزمخشري: «...فإن قلت: من أين صح تفسير الرجوع بالتوبة، لعل من الله إرادة، وإذا أراد الله شيئا كان ولم يمتنع، وتوبتهم مما لا يكون ألا ترى أنها لو كانت مما يكون لم يكونوا ذائقين العذاب الأكبر. قلت: إرادة الله تتعلق بأفعاله وأفعال عباده، فإذا أراد شيئا من أفعاله كان ولم يمتنع للإقتدار وخلص الداعي، وأما أفعال عباده: فإتّما أن يريدوا وهم مختارون لها، أو مضطرون إليها بقسره ولجائه فإن أرادها وقد قسرهم عليها فحكّمها حكم أفعاله، وإن أرادها على أن يختاروها وهو عالم أنهم لا يختارونها لم يقدح ذلك في اقتداره»⁽⁵⁸⁾، كما لا يقدح في اقتدارك إرادتك أن يختار عبدك طاعتك وهو لا يختاروها، لأنّ اختياره لا يتعلّق بقدرتك وإذا لم يتعلّق بقدرتك لم يكن فقده دالاً على عجزك»⁽⁵⁹⁾، كما يستشهد الزمخشري بسبب النزول لتأكيد رأيه في هذه الآية، ونلاحظ الإطالة في تفسيره للآية محاولة منه تثبيت رأيه باللغة، غير أن خصومه-من أهل السنة- يردون عليه بقولهم: «هذا الفصل رديء جداً مفرع على الإشراك الجلي لا على الإشراك الخفي فاعتصم بدليل الوجدانية على رده واجتنابه من أصله، والله المستعان- وإنما جره في تفسير "لعل" إلى الإرادة، والحق في تفسيرها أنّها لترجي المخاطبين إمتناع الترجي على الله تعالى، كذا فسرها سيبويه فيما تقدّم والله أعلم»⁽⁶⁰⁾.

وخير ما يثبت بأن المعتقد يؤثر في تعدد التأويل النحوي المثال الذي أدرجه أحمد سليمان ياقوت مع تعليقه عليه فيقول: «لا يفتأ الزمخشري يترصد أي وجه من وجوه الإعراب يستند به على صحّة ما يذهب إليه أهل الاعتزال، حتى إذا وجد طريقاً إلى ذلك لا يدعه دون أن يلجّه، ففي الآيتين ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقُسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»⁽⁶¹⁾، يرى الزمخشري أنّ الآية الأولى تشمل التوحيد (لا إله إلا الله) والعدل (قائمة بالقسط)، وهذان أصلان من أصول المعتزلة الخمسة، وهو يريد أن يجعل هذين الأصلين مما أمر به الدين الإسلامي، وحينئذ لا يكون الاعتزال بدعاً خارجاً عن نطاق الإسلام فماذا

يصنع الزمخشري؟ إنّه يجعل محل الجملة الثانية من الإعراب (إنّ الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى التي تشمل التوحيد والعدل»⁽⁶²⁾.

يقول الزمخشري: «... فإن قلت: هل دخل قيامه بالقسط في حكم شهادة الله والملائكة وأولي العلم كما دخلت الوجدانية؟ قلت: نعم إذا جعلته حالا من هو، أو نصبا على المدح منه، أو صفة للنفي كأنه قيل: شهد الله والملائكة وأولو العلم أنّه لا إله إلا هو، وأنّه قائم بالقسط. وقرأ عبد الله: القائم بالقسط، على أنّه بدل من هو، أو خبر مبتدأ محذوف. وقرأ أبو حنيفة: قيما بالقسط (العزیز الحكيم) صفتان مقررّتان لما وصف به ذاته من الوجدانية والعدل... وقوله (إنّ الدين عند الله الإسلام) جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى. فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أنّ قوله (لا إله إلا هو) توحيد، وقوله (قائما بالقسط) تعديل، فإذا أردفه قوله (إنّ الدين عند الله الإسلام) فقد أذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين»⁽⁶³⁾، والأمثلة كثيرة تعكس بصورة واضحة اعتماد الزمخشري على النحو لإثبات معتقده.

د. بعض خصائص تراكيب النص القرآني: كما أنّ سبب اختلاف التأويل للبنية النحوية يعود إلى بعض خصائص تراكيب القرآن الكريم من مثل: الحذف، والتقديم والتأخير، والإيجاز، ودلالة معاني الحروف، فكل هذه الأمور تتطلب دراية وممارسة، وجهد المفسر لها يعتبر عائقا أمامه في إدراك المعنى كما أنّ خصائص تراكيب القرآن تساهم في تعدد التأويل النحوي عند علماء التفسير واللفظة المفردة لا يمكنها أن تؤدي معنى إلا إذا كانت في التركيب «فإذا استقرّ اللفظ في التركيب تحدّدت معالمه واتّضحت وجهته الدلالية، وأوضحتها علاقة اللفظ بما جاوره من الألفاظ في التركيب وأملاها السياق الذي جرت فيه تلك المفردات»⁽⁶⁴⁾، وهذا يدل على أهمية السياق في بيان المعنى إلى جانب المستويات الأخرى خاصة مع الدلالة النحوية.

يجري القرآن الكريم على أنواع من الإيجاز منها إيجاز الحذف، وهذا قد يكون في الحرف أو كلمة أو الجملة، وهذا الحذف يدل عليه معنى الآية من خلال السياق الوارد فيها فلا خفاء في معرفة المحذوف، ولا إخلال بالفهم «والغرض من هذا الحذف إثارة انتباه

المخاطب، وإثارة شوقه إلى إدراك المعنى، فيعظم في نفسه شأنه حينما يدركه، كما أنه يشعر بمسرة حينما يستنبط بنفسه ما حذف من الكلام، هذا إلى ما في الحذف من تحصيل المعنى الكثير باللفظ القليل، مع الوفاء بالمعنى وتشويق المخاطبين»⁽⁶⁵⁾.

قال تعالى: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁶⁶⁾، ففي الآية (وقضي الأمر) حذف الفاعل في الآية وذلك «لأمرين: أحدهما أنه إن تعين الفاعل، وعلم أن الفعل ممّا لا يتولاه إلا هو وحده كان ذكره فضلا ولغوا، والثاني الإيذان بأنّه منه غير مشارك ولا مدافع عن الاستئثار به والتفرد بإيجاده، وأيضا ممّا في ذلك من مصير أنّ اسمه جدير بأن يصاب ويرتفع به عن الإبتدال والإمتهان»⁽⁶⁷⁾، قال تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾⁽⁶⁸⁾، وقوله: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾⁽⁶⁹⁾، الفاعل في الآيتين محذوف وهو «الشمس والروح لدلالة السياق والحال عليه»⁽⁷⁰⁾، وهذا ما يثبت أهمية السياق في دلالة المعنى إلى جانب الدلالات الأخرى.

و بالنسبة لحذف المفعول به نجده من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾⁽⁷¹⁾، المفعول "إبلكم"، ولكن في الآية «لم يذكر مع الإراحة والسرح مفعولا لدلالة الكلام على المفعول: لأن المعنى: (حين تريحون إبلكم وتسرحون إبلكم)»⁽⁷²⁾، وقد يحذف الفعل من باب التحذير، قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾⁽⁷³⁾، فمعنى الآية يشير إلى أنّ الفعل المذكور منهي عن المساس به، بأي نوع من أنواع الأذى، ففي حذف الفعل تعميم لا يتأتى إذا ذكر فعل بعينه، بمعنى: احذروا ناقة الله وسقياها، وإنما حذرهم سقيا الناقة؛ لأنه كان تقدّم إليهم عن أمر الله، أنّ للناقة شرب يوم، ولهم شرب يوم آخر غير يوم الناقة⁽⁷⁴⁾، وفيما يخص حذف الجملة فهو يكثر في الجمل المتلازمة الشرطية والظرفية، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁷⁵⁾، في الآية نجد (وتلّه) بمعنى «صرعه على وجهه ليذبحه من قفاه ولا يشاهد وجهه عند ذبحه»⁽⁷⁶⁾، يقول الزمخشري في الآية: «... فإن قلت: أين جواب لما؟ قلت: هو محذوف تقديره: فلما أسلما وتلّه للجبين (و ناديناها أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) كان ما كان مما تنطق به الحال

ولا يحيط به الوصف من إستبشارهما وإغتباطهما، وحمدهما لله وشكرهما على ما أنعم به عليهما، من دفع البلاء العظيم بعد حلوله، وما اكتسبا في تضاعيفه بتوطين الأنفس عليه من الثواب والأعواض ورضوان الله الذي ليس وراءه مطلوب»⁽⁷⁷⁾، و لطيفة هذا الحذف «أنّ اللفظ غير قادر على وصف تفصيلات ما أصاب إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام من الاستبشار والاعتباط»⁽⁷⁸⁾.

وخاتمة البحث تؤكد على أن :

- التأويل النحوي مهم في تقريب المعنى وترجيح الدلالة من النص القرآني.

- تعدد أسباب التأويل النحوي بين علماء التفسير، فيه توسع للمعنى وتنوع في

القراءة.

- القراءات القرآنية أحد مصادر النحاة، و عامل مهم في تنوع التأويل النحوي.

الهوامش:

¹ - التفسير والتأويل في القرآن، الخالدي صلاح عبد الفتاح، دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة، سنة: 1416هـ-1996م، ص: 33. وينظر: (المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني).

² - التأويل الصحيح وهو: «التأويل الذي يعضده الدليل مع احتمال اللفظ لظاهرة... والتأويل الفاسد هو الذي ليس له دليل يؤيده، أو صرف فيه الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً». نقلا عن: (أسباب التزول وأثرها في بيان النصوص-دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه-عماد الدين محمد الرشيد، دار الشهاب، سنة: 1420هـ-1999م، ص: 473-475).

³ - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، سنة: 2003م، ص: 120.

⁴ - من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شبيب، ضمن ندوة: "صناعة المعنى وتأويل النص"، منشورات كلية الآداب بمنوبة-تونس، سنة: 1992م، ص: 447.

⁵ - النقد الأدبي بالمغرب-مسارات وتحولات- بحث: النص والمعرفة النقدية، سعيد بنكراد، منشورات رابطة أدباء المغرب، الرباط، ط1، 2002م، ص: 97.

⁶ - قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج-التأويل- الإعجاز، الهادي الجطلابي، دار محمد علي الحامي، تونس، الطبعة الأولى، سنة: 1998م، ص: 07.

⁷ - ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، سنة: 1401هـ-1981م، ص: 189-190.

⁸ - هود: 69.

- 9 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 1418هـ-1998م، ص: 92-93.
- 10 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ومهامشه تفسير العلامة أبي السعود-رحمه الله- دار الفكر، بيروت، ط02، سنة: 1978م، ج73/5.
- 11 - الأعلى: 04-05.
- 12 - أساليب العطف في القرآن الكريم، مصطفى حميدة، مكتبة لبنان-ناشرون-، ط1، سنة: 1999، ص:132.
- 13 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 77. وينظر: (الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ج243/1).
- 14 - ينظر: الإعراب في القرآن الكريم، سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط1، سنة: 1985م، ص: 42.
- 15 - قضايا اللغة في كتب التفسير-دراسة في المنهج والتأويل والإعجاز، الهادي الجطلابي، ص: 163.
- 16 - الصفات: 102
- 17 - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للإمام محمود بن عمر الزمخشري، رتبته ووضبطه وصحّحه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، سنة: 1407هـ/1987م، ج221/4.
- 18 - البقرة: 132.
- 19 - ظاهرة الإعراب في النحو العربي، سليمان ياقوت، ص: 43.
- 20 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج191/1.
- 21 - تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي، ضبط: محمد أنس مصطفى الخن، قدّم له: مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت -لبنان-، ط: 01، سنة: 1421هـ-2001م، ص:124.
- 22 - الأعراف: 44.
- 23 - الكشاف، الزمخشري، ج445/2.
- 24 - ينظر: أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، حسن طبل، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة: 1998، ص:147.
- 25 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 174.
- 26 - أبحاث في اللغة والعروض، أحمد سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، سنة: 1995م، ص: 154.
- 27 - أثر الخلاف النحوي في توجيه آيات القرآن الكريم، على الحكم الفقهي، نماذج من آيات الأحكام، شريف عبد الكريم محمد النجار، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، العدد: 38، سنة: 1427هـ، ج454/18.
- 28 - إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، ص: 98.
- 29 - الدلالة اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني عند المعتزلة والأشاعرة، دكتوراه: عرابي أحمد، مخطوط، سنة: 2003م، 0. جامعة وهران، الجزائر، ص: 52.
- 30 - الأصول-دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، سنة: 2000م، ص: 190.
- 31 - ينظر: التوجيه النحوي والصرفي للقراءات القرآنية عند أبي علي الفارسي في كتابه الحجة للقراء السبع، سحر سويلم راضي، بلنسية للنشر والتوزيع، ط01، سنة: 2008م، ص: 28.

- 32 - البقرة: 197.
- 33 - الحجة للقراء السبعة، لأبي علي الفارسي، حققه: بدر الدين قهوجي، وبشير جوبجاني، دار المأمون للتراث، بدمشق وبيروت، ط: 01، سنة: 1984م - 1991م، الجزء الأول والثاني منه بتحقيق: علي النجدي ناصف، والدكتور: عبد الحليم النجار، والدكتور: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1983م، ج2/291-292. نقلا عن: (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113).
- 34 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ص: 157-158.
- 35 - التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج2/176.
- 36 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113.
- 37 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/243-244.
- 38 - جامع البيان عن تأويل أي القرآن، للإمام محمد بن جرير الطبري، دار الجيل، بيروت، د.ت، مصورة عن مطبوعة بولاق، ج2/277. نقلا عن: (التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 113-114).
- 39 - المرجع نفسه، ص: 114.
- 40 - إبراهيم: 34.
- 41 - ينظر: الكشاف، جار الله الزمخشري، ج2/379.
- 42 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ص: 719.
- 43 - الشعراء: 137.
- 44 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج3/327.
- 45 - تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ص: 969.
- 46 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 289.
- 47 - البقرة: 117.
- 48 - ينظر: الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/181.
- 49 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجلاوي، ص: 261.
- 50 - المؤمنون: 76.
- 51 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجلاوي، ص: 262.
- 52 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج3/197-198.
- 53 - المصدر نفسه، (هامش)، ج3/197-198.
- 54 - السجدة: 21.
- 55 - صفوة التفاسير، للشيخ محمد علي الصابوني، شركة الشهاب، الجزائر، دار الضياء، قسنطينة، قصر الكتاب البلدي، الطبعة الخامسة، سنة: 1411هـ - 1990م، م2/506.
- 56 - ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ص: 1042.
- 57 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجلاوي، ص: 293.
- 58 - قوله: «لم يقدح ذلك في اقتداره" أي عدم وقوعها وعدم اختيارهم إياها، فهذا على مذهب المعتزلة: من أنه قد يُريد الشيء ولا يكون، ومذهب أهل السنة: أن كل ما أرادته الله كان». نقلا عن: (الكشاف، جار الله الزمخشري، (هامش)، ج3/514).

- 59 - المصدر نفسه، ج3/514.
- 60 - الكشاف، الزمخشري، (هامش)، ج3/514.
- 61 - آل عمران: 18-19.
- 62 - ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، أحمد سليمان ياقوت، ص: 192.
- 63 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج1/344-345.
- 64 - قضايا اللغة في كتب التفسير، الهادي الجطلاوي، ص: 279.
- 65 - من إيجاز الحذف في القرآن الكريم، أحمد الحوفي، مجلة مجمع اللغة العربية، ج35، مايو 1975م، ص: 39.
- 66 - هود: 44.
- 67 - التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، أحمد سعد محمد، ص: 252.
- 68 - سورة ص: 32.
- 69 - القيامة: 26.
- 70 - المرجع نفسه، ص: 256.
- 71 - النحل: 06.
- 72 - المرجع نفسه، ص: 258.
- 73 - الشمس: 13.
- 74 - ينظر: البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، رايح دوب، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة: 1999م، ص: 387.
- 75 - الصافات: 103-104-105.
- 76 - تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء إسماعيل ابن كثير، ص: 1124.
- 77 - الكشاف، جار الله الزمخشري، ج4/55.
- 78 - السؤال والجواب دراسة نحوية وبلاغية وقرآنية. محمد موسوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة: 2004م، ص: 67.



النص منطلقاً للتأويل

بين "الحدود والغايات النفعية"، و"نشدان اللذة والمتاهات الغائبة"

ذ. محمد خريصي

جامعة محمد الخامس- الرباط

الملخص:

اتخذ البحث من مستويات التأويل وحدوده مرتكزين تصورين، في كل من تأويلية شارل ساندرس بورس السيميائية وفلسفة جاك دريدا التفكيكية، إنه ما يحكم الاشتغال على موضوع: النص منطلقاً للتأويل، بين "الحدود والغايات النفعية" و"نشدان اللذة والمتاهات الغائبة". وبالرغم من تباين الأصول والمرجعيات التنظيرية لكل تيار على حدة، تبقى تيمة التأويل وأهميته، بوصفه سيرورة تدللية وحاجة داخلية منبعثة من الوقائع ذاتها، ضرورة إنسانية لسد الخصاص التعبيري الذي تشكو منه النصوص سواء أكانت لفظية أم غير لفظية، لفك رموز النص. "فالنص كما يشير إلى ذلك تودوروف يعد "نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات، ليأتي القراء بالمعاني"، فنص لا يقرأ ولا يؤول باستمرار آلة كسول بلغة إيكو، إنه مغيب عن التفاعل الممكن بين مكونات العملية النقدية (مؤلف/قارئ).

الكلمات المفتاحية: تأويل، خطاب/نص، نسق، علامة، لسانيات، سيميائيات، تفكيك، لغة، مدلول، بنية، حدود، متاهة، سيرورة، معنى، متناهي، لا متناهي، سلطة، حضور، غياب. ذاتية، موضوعية.

Abstrat:

The research is based on two main concepts in its interpretive levels: Charles Sanders Peirce's semiotic interpretation and Jacques Derrida's deconstruction, which governs working on "the text as a ground for interpretation between 'the pragmatic limits and goals' and 'seeking pleasure and the absent mazes'". Although each movement has different theoretical origins and backgrounds, the importance of interpretation goes on due to its significant continuity in reality. It has also compensated for the expressive lack in the text be it verbal or non-verbal by interpreting the words to decipher the symbols in the text. According to Todorov, the text seems to be like an excursion in which the author inserts words and it is the readers' duty

to look for their meanings. This makes Eco claim that the text that is not read and interpreted is a feature of laziness (passivity), which makes the critical process between the author and the reader.

Key words: interpretation, discourse/ text, word, sign, linguistics, semiotics, deconstructing, language, signified, structure, limits, maze, continuity, meaning, finite, infinite, power, presence, absence, subjectivity, objectivity.

*** **

"لقد خلف لنا التاريخ تصورين مختلفين للتأويل. فتأويل نص ما، حسب التصور الأول، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى، على العكس من ذلك، أن النصوص تحتل كل تأويل."¹

أمبرتو إيكو

-1-

عد التأويل في التقاليد الفلسفية والأعراف الأكاديمية حاجة إنسانية ماسة بوصفه إيدانا بإنسانية العالم، ف"لا يكون العالم الإنساني إنسانياً إلا في حدود إحالته على معنى"² كما يقول كيرماص في "علم الدلالة البنيوي"³ Sémantique Structurale. "فإن نكون في العالم ضمن كائناته وأشياءه، معناه أننا ننتج معاني تعتبر ممراً ضرورياً نحو العودة إلى ما هو موجود خارج الذات التي تدرك وتصوغ ما تدركه في أنساق دالة لا تستنسخ المدرك بل تعيد خلقه"⁴. وبما أن وجودنا في العالم هو وجود لغوي/رمزي، أي وجود من خلال المعنى وداخله، كما هو معروف في نظر البنيوية والهرموسية، كان التأويل وما يزال ضرورة ملحة تغدو من خلالها النصوص قابلة للتداول وإعادة الإنتاج اتساقاً وتساقاً مع إنسانية الإنسان التي يكون من ورائها إنتاج معاني. فوجود الإنسان رهين بتجاوز النقائص وملئ البياضات التي تشكو منها النصوص كيفما كان تجليها وطبيعتها تحققها، سواء أكانت إبداعية أم سياسية أم إعلامية أم دعائية أم دينية أم أسطورية. لم يعد الإنسان كائناً أو حيواناً رامزاً كما كان مع إرنست كاسيرر، أو عاقلاً كما عرف في تأملات أرسطو الفلسفية، بل أصبح كائناً مؤولاً في زمن التأويلات القديمة والمعاصرة التي وُسم من خلالها النص ب"الكون المفتوح (open-end)، الذي بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية"⁵. وبما أن "النص إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين"⁶، فإن المنطق الذي يحتكم إليه النص ليس منطقاً شاملاً يستهدف

تحديد معناه الدلالي بشكل نهائي، ولكنه منطلق استعاري يحيا بوفرة المجازات والكنائيات، وبمنهج تحرير طاقته السميائية والدلالية.

وعلى هذا الأساس، "إذا كان التساؤل السميولوجي يدفع التأويل إلى دائرة النص فليس بمعنى عزله داخل ما يشبه السجن اللغوي. على العكس فقد طور بول ريكور جدلاً تأويلياً يتناول النص من أجل شيء ما يكمن وراءه، هذا الشيء يُسميه ريكور "موضوع النص" *matter of the texte*"⁷، موضوع تشتغل من داخله اللغة حسب سياقات الخطاب/النص. إنها الفكرة التي تجعل من استعمالات اللغة تتميز بالحركية والفاعلية المستمرة، "هكذا فالنص حتى بالمعنى الواسع للمصطلح يحال على "الفهم" ويقبل "التأويل"⁸، بغية رد الاعتبار لدور القارئ الذي طاله النسيان والإهمال في نظريات الأدب الكلاسيكي، وهي تحديداً الفرضية التي انطلقت منها نظريات القراءة المعاصرة ما بعد حداثة. إننا، "في حاجة إلى التأويل، فالتأويل هو أصل القراءات ومبررها الأول والأخير. لذلك لا يجب النظر إليه كونه ترفاً فكرياً أو ضلالاً أو خروجاً عن سبيل مستقيم. إنه محاولة لاستعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا أفرزتها الممارسة الإنسانية لكنها ظلت مستعصية على التحديد المستند إلى الفهم النفعي للحياة. فهذه المناطق لا يمكن الإحاطة بها من خلال "حدود مألوفة"، تلك التي نستعين بها من أجل تنظيم تجربة المعيش اليومي، فمداها أوسع من ذلك، وحجمها أعمق من أن يرد إلى تدبير شأن مرئي."⁹ يستفاد من هذا القول، إن التأويل مثل النقد عمل لا جدوى منه كما يقول رولان بارت، "فالناقد لا يبحث في النص عما يعرفه بشكل مسبق، بل يستدرجه التأويل إلى اكتشاف ما لم يتصوره من قبل"¹⁰، بناء على مجموعة من الافتراضات، والحال أن الافتراض *abduction* أساس التأويل قياساً على تجارب سابقة. لقد بات مفهوم التأويل شديد الارتباط بالتصور الذي نملكه عن الدلالة وعن شروط وجودها وأشكال تحققها، ما يجعل أطروحة أحادية الرؤية والمعاني الجاهزة والمودعة في مكان ما واهية كما كانت تروج لذلك مدرسة باريس السميائية بريادة كريماص فيما مضى. حقاً، إن في التأويل لذة كبرى، يجد فيها الإنسان راحة ومتنفساً عميقين يقفز به من عالم مادي يلفه القلق والتساؤل والحيرة إلى عالم روحاني مجرد يطبعه اليقين والإدراك والمتعة و"الإشراقات"¹¹ السميائية والرمزية. فمنطق التأويل هذا يحيلنا على مجهود إضافي يتجاوز المعطى الجاهز والمرئي الذي يتوضع حوله كل الناس، عن طريق الحفر والنبش وتحريك التمثلات المفهومية التي أودعتها فينا التجربة الإنسانية برمتها، من حيث كونها رموز، هي

ما يشير إلى حالات التواصل الإنساني. لقد لازمت الرموز البشرية في كل مجالات الحياة. وعليه، عدُّ الرمز عقد واتفاق بين مستويين من حيث الكم والكيف، وأساس هذا التعاقد هو ذلك التأويل الذي يتيح العقل البشري الذي يحاول ربط ظاهرة مادية بظاهرة أخرى غير مادية، وبمعنى من المعاني "إن إواليات الإدراك (انفصال الذات عن محيطها واستيعابه كحقائق مجردة) هي ذاتها إواليات اشتغال الحالات التي تقودنا إلى إنتاج المعاني وتداولها بوصفها صيغا رمزية تحضر من خلالها الحقائق الموضوعية على شكل كيانات مفهومية. فالإدراك في أصله البدئي معرفة قائمة على سلسلة من الافتراضات التي تستند إلى معرفة سابقة من أجل إنتاج معرفة أخرى، دون أن يعني ذلك أن هذه المعرفة الجديدة هي بالضرورة معرفة صحيحة. وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه التدليل¹² وصفه سيرورة وليس معطى جاهزا.

وبما أن التأويل "هو تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى"¹³، بتعبير أمبرتو إيكو، فإن النص بدوره ينظر إليه بوصفه "بؤرة التمثيل وسند لمنطق الإحالة وانسجام العناصر وتناظرها، وكل شيء يوجد خارجه"¹⁴، هكذا "وُلد التأويل قرينا بالنص، فلا نص بدون تأويل ولا تأويل بدون نص"¹⁵. وهو ما يعني أيضا، "أن التأويل هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص"¹⁶. يستفاد من هذا الفرش أن علاقة التأويل بالنص ترابطية وضرورة حتمية اقتضتها ضرورات الوجود الإنساني ذاته. جاء في لسان العرب: "في حديث ابن عباس: اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل، قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"¹⁷. وفي السياق نفسه، يمكن القول، إن التأويل ارتبط بإنتاج المعنى وتداوله واستهلاكه من حيث استثمار مفردات النص من حيث هي لغة، ونقلها من الوصف أو التعيين أو التسمية أي من النواة القارة المعنى الأول بعيدا نحو تشييد مسارات توليدية مزاحة عن الوصف المباشر لإرساء محميات دلالية من سماتها معاني ثانية توصف بالقيم المضافة التي تخلصنا من القول المكرر والمبتذل، أي إلى ما يقود إلى الفصل بين الظواهر والتميز بينها، علماً بأن المعنى هو حصيلة فعل تمييزي.

إن التأويل تفسير للكلام الذي تختلف معانيه ولا يصبح إلا ببيان غير لفظه، كما يقول ابن منظور. إنه (أي التأويل) "ترجيح أحد الاحتمالات بدون قطع"¹⁸، خلافا للتفسير كما بين

صاحب "روح المعاني". "وقال الراغب: التفسير أعم وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة"¹⁹. إن ربط التأويل بالمعنى بمعناه حصره في إمكانات اللغة، يفيد "أن اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف"²⁰. حسب رأي بارث وكما تبني وتنبأ قبله ملازميه الداعي إلى إحلال اللغة ذاتها محل من كان. فلا غرو أن "الاهتمام باللغة له ما يبرره في طبيعة اللغة ذاتها، فلا شيء يمكن أن يستقيم خارج اللغة، ولا شيء يمكن أن يوجد بدونها، فهي سر يغشى كل الأسرار ووجود يمتلئ بوجودنا". لقد ربط "الألوسي" فكرة بفكرة قبل إصدار الحكم قياساً على مقولة ابن سينا فقال، "التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانهية تنكشف من سجع العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين"²¹. لكل هذا اعتقد "جاك لاكان" "أن اللغة تحكم الإنسان بوصفها محملة سلفاً بالدوال، لذلك فليس الإنسان هو الذي يتحدث دائماً باللغة، فاللغة هي التي تتحدث من خلاله، ومن ثم فحديث الفرد عن الحقيقة ليس إلا ضرباً من الوهم فالمهم في الكلام ليس منطوقه الخارجي ولكن ما يكمن وراءه من نوايا واعية أو لاواعية"²². يستشف من هذا الاستطراد، "أن اللغة هي القصيدة الأصلية التي يصوغ فيها الإنسان كينوته"²³. أي وجوده الرمزي واللساني بالمفهوم السوسيري للكلمة، والحال أنه "لا شيء واضح قبل ظهور اللسان"²⁴، وبما أنه ميزة الإنسان، فقد خصه سوسير بحلو الكلام. "إن اللسان في المقام الثاني هو المضمون الرئيس للكون ولأنماط وجوده. فلا يمكن معرفة أي شيء دون الاستعانة بعلامات اللسان. ذلك أن العالم بكل موجوداته يحضر في الذهن على شكل مضمون لساني، فأشياؤه وتجاريه توزع وتصنف من خلال المفاهيم وطرق التقطيع التي يوفرها اللسان. فنحن لا يمكن أن ندرك هذا العالم ولا نعرف عنه أي شيء إلا عبر الكلمات وكل ما يسمح به نظام اللسان. فاللسان أداة للتعيين وأداة للتصنيف وأداة للتقطيع المفهومي"²⁵، وأحد عناصر الحوار الإنساني، إنه أرقى الأنساق ووجهها ومؤولها اللفظي.

إنه الدور المركزي الذي تقوم به اللغة في عملية الإدراك والتمثيل والتمثل وإنتاج المعاني في سراديب السيرورات التأويلية. إنها بلا ريب خالقة لصور العالم المتوقعة. فالعالم كما يقول "إرنست كاسيرر" "ليس شيئاً ميتاً أو أخرس بل هو يسمع ويفهم، فإذا استطاع أن يستنجد قوى الطبيعة بطريقة صحيحة لم تحجز عنه عيونها. لا شيء يقاوم الكلمة السحرية: فالشعر يستنزل القمر من عليائه"²⁶. ومن ثمة فالذات لا يمكن أن تلج العالم

دون وسائط ومعرفة رمزية، وما عدا ذلك بات وهما وضرباً من الغموض والإبهام. فما يضمن لنا تنظيماً رمزياً في الحياة هي اللغة، بدليل أن كل كلمة لا تستعمل للتعبير فقط، بل للدلالة كذلك. "فالتأويل هو الخصيصة الاستعارية للغة، ذلك أن اللغة لا تحيط حقيقة الشيء في ذاته وإنما بتصورنا له. لذلك قد لا يوافق المعنى الموجود في ذهن المتكلم المعنى الموجود في لفظه كما أنه لا يوافق المعنى الحاصل عند المخاطب"²⁷، فسر النشاط التأويلي أنه ارتبط بتعدد المعاني والتعرف إليها. "فالتعرف إلى ما يوجد خارج الذات المدركة يعتبر سيرورة افتراضية (abductif) (بلغه بورس) قائمة على معرفة سابقة، ولذلك يتعامل معها بوصفها سيرورة غير منتجة لأفق جديد. فهذه السيرورة تربط بين الموضوع المدرك في اللحظة المخصوصة بمجمل النماذج العامة السابقة. فعندما نشاهد حصاناً يتحرك من بعيد، فإننا نحفز الذاكرة على استحضار كل الخطاطات التي يمكن أن يدرك ضمنها هذا الحصان (إن كان الأمر يتعلق فعلاً بحصان لا بحمار). وهذا معناه أننا ونحن نقترّب منه شيئاً فشيئاً، نستعيد كل الخطاطات التي لا يستقيم الحصان داخلها"²⁸. إنه منطوق التسينيات أو المعرفة السابقة التي تشكل قراءة كل العلامات، كيفما كان تجلّها أو أشكال تحققها سواء أكانت لفظية أم أيقونية أم تشكيلية.

ينهل "مفهوم الهرموسية" "herméneutique"، في منابعه الأولى من التأويل، أي من النشاط المعرفي الذي يقود إلى استعادة معنى نص أو وثيقة غابت جوهره صروف الدهر واختلاف الأعصر. لذلك وجب النظر إليه بوصفه مجموعة من القواعد التي يعتمدها المؤول من أجل تبين طريقه وسط ركام هائل من نصوص تخفي عادة "مقاصدها الحقيقية" في سلسلة من العناصر التي تشكل مادتها المرئية"²⁹. وتشير الموسوعات العالمية (Universalis . Interprétation) إلى أن الهرموسية ارتبطت في البداية بتأويل النصوص المقدسة والنصوص القديمة لمحاولة فهمها وإدراك المعاني الخفية انطلاقاً من المعاني الظاهرة بما تحمله هذه النصوص في الظاهر من غموض ورموز وتناقض. ولم يقتصر التأويل على النصوص الدينية، فقد شمل ميادين معرفية متنوعة كالفلسفة والأساطير وعلم النفس والأحلام والقانون والفن والأدب واللغة"³⁰، قياساً إلى ما هو قائم في السنين الأخيرة من تجديد واقتراح صياغات جديدة وبدائل نقدية لقراءة الأثر الأدبي والفعل البشري بوصفه أثراً مفتوحاً كما يقول ريكور، أذكر على سبيل التمثيل لا الحصر موجة السيميائيات التأويلية الهرموسية وكوكبة نظرية التلقي.

إجمالاً يمكن القول، إن التأويل عد بمثابة الجامع بين هذه المدارس والتيارات، فهو منهج لاستخلاص المعاني الخفية، التي تُبنى على أنقاض المعاني الحرفية كونها المنطلق الرئيس للبحر بمعاني غير مرئية، تندرج في سياق تعدد القراءات ذات الطابع الذاتي للشيء نفسه. ولسنا هنا بصدد التمييز بين التأويلات لذلك، "من الصعب معرفة ما إذا كان تأويل ما تأويلاً صحيحاً، وفي المقابل من السهل جداً التعرف على التأويل الرديء"³¹. إن "رداءة كل تأويل مرتبطة في غالب الأحيان بالتستر وراء الرغبة في التأويل من أجل استعمال نصوص لغايات سياسية وإيديولوجية. كما هو سائد الآن عند الحركات الإسلامية التي تنطلق كلها من المصدر نفسه، القرآن والسنة، ولكنها تضع التأويل في خدمة استراتيجية سياسية، لا في خدمة النص، أي في خدمة الحقيقة"³². وعالم ما بعد أحداث 11 سبتمبر الأمريكية 2001 حابل بالشواهد والوقائع التي تسير في هذا المضمار. الأحداث نفسها التي تناولها "جاك دريدا" من "منظور التفكيك المناوئ للخطاب السائد"³³ فيما بعد.

لقد تعددت المدارس النقدية والنظريات الفلسفية التي قاربت تيارات التأويل بين المتناهي واللامتناهي دون إغفال سلطة النص، تجسيدا لبنيتي الحضور أو الغياب، إلا أن المشترك الذي ظل سائداً بين علاقة النص والتأويل هو "صناعة المعنى"³⁴، والمقصود في هذا السياق وفي غيره من الأبحاث الموازية، الانتقال من مستوى دلالي إلى مستوى آخر تجمعه به سلطة نقطة الانطلاق لكن مراميه وسيرواته التدليلية تكون بالضرورة مختلفة، إنه سعي السيميائيات الحديث. "إنها تقوم بالضبط بالتعرف إلى الأسنن والميكانيكيزات المنتجة للدلالة داخل مناطق متعددة من الحياة الاجتماعية"³⁵. وهذا ما يعضد نبوءة رائد اللسانيات الحديثة سوسير في جملته العرضية الذائعة الصيت وهو يرسي دعائم علم اللسان وعن موقعه ضمن الوقائع الإنسانية الأخرى غير اللسانية. حين تصورها "علما سيدرس حياة العلامات في كنف الحياة الاجتماعية"³⁶. أما جورج مونان، فقد عد مجال السميولوجيا بالعلم "الذي يتولى دراسة العلامات والرموز كيفما كانت لفظية أو غيرها، التي يستعملها الناس بغرض التواصل بينهم"³⁷، سواء أكان القصد التواصل صريحا أم ضمنيا أم متسترا من وراء إيحاء معينة. "فالتأويل يكمن في الكشف عن معنى مستتر يختفي في معنى ظاهر، والعمل على نشر مستويات الدلالة التي تتوارى خلف الدلالة الحرفية"، كما يميز ريكور في صراع التأويلات. إن المعنى الأول مشترك، أما الثاني فسر من أسرار الحياة"³⁸. وعلى الرغم من الأهمية القصوى لباقي الأنظمة التواصلية غير اللفظية

التي توظف داخل الحياة الاجتماعية، يبقى "النسق اللساني أهمها"³⁹، إنه شكلها اللفظي. "فالكلمات أطول عمرا من الأشياء والمؤسسات والمعارف التي تحيل عليها وتتسلل عبرها إلى التجارب القديمة لتمدها بما يضمن وجودها رغما عنا"⁴⁰، بحسب تعبير بيير غيرو.

لقد عرفت البشرية التأويل منذ الأزل، حيث "جسم التأويل علاقة الإنسان الرمزية باللغة وبالوجود، بل إن التأويل عند الإغريق مثلا يقع بمجرد القول، إذ يكفي أن تقول شيئا حتى يكون التأويل"⁴¹. إنه منطلق المقاصد والقدرة على استنباط المعاني. "فأن نقول شيئا ما عن شيء ما، معناه أننا نقول شيئا آخر، أننا نؤول كما يقول أرسطو"⁴²، هكذا ارتبط التأويل بتعدد المعاني المحتملة، وهذا ما يجسده ابن منظور على لسان علي "لا تناظروهم بالقرآن فإن القرآن حمال ذو وجوه أي يحمل عليه كل تأويل فيحتمله، وذو وجوه أي ذو معان مختلفة"⁴³. وقد ذهب المتكلمون إلى فهم للتأويل، على أن "لا يحصر فضاء معانيه وإنما يفتح على المحتمل المتعدد"⁴⁴، قياسا إلى ما كان يصدق به ملارميه، "يتعدد النص بتعدد قرائه". ذلك أن "المعنى لا يرى بل يفترض من خلال ما يرى، ويتحقق بالرجوع إلى ما كان من حقه أن يرى فلم ير"، خلافا للتفسير "الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا" وهو ما يفيد أن "كل تأويل تفسير وليس كل تفسير تأويلا"⁴⁵. وهذا أيضا لا يختلف عن التفسير الهرموسي، أي ما يمكن من التعرف إلى الطبقات الأولى للمعنى في أفق مزجه بسياقات ثقافية هي وحدها ما يحدد حجمه وظلاله الخفية كما يقول سعيد بنكراد.

وإلى جانب كل من التأويل والتفسير تتناسل مفاهيم أخرى تغني المردودية التحليلية وتختلف عن مستوى الوصف أو التقويم، يتعلق الأمر بكل من الشرح أو الفهم. وعليه، "فإذا كان الشرح اجتماعيا في أصوله الأولى وفي موضوعه الأصلي، فإن الفهم فردي في توجهاته الأساسية. ولكن التأويل المتولد عنها سيكون ذاتيا، وذلك بسبب مواجهته بين الشرح والفهم. عن اللقاء بين الشرح والفهم يشكل واقع الممارسة النقدية. إن التأويل يتميز هنا بكونه نشاطا بالغ التخصص ويتحقق لصالح القراءة من أجل توضيح العملية النقدية، لا من أجل الوصول إلى تلك الفكرة المشبوهة التي تريد أن يكون التأويل نتيجة سلطات خاصة يتمتع بها مالك للأسرار الدينية"⁴⁶. فهذه الفكرة كما يقول "ماريو فالديس" تستمد أصولها تاريخيا من التفسير الديني، ولكن لا مكان لها في النقد الأدبي المعاصر. والخلاصة، إن التأويل يوجد في قلب النشاط الذي يسائل النصوص التي تتحقق من أجل الغاية المشتركة بين الناقد/المؤول وقراء النص في مجتمع ما"⁴⁷. بمعنى آخر، يشكل الفهم الصحيح

للتأويل حاصل التفاعل بين الوصف والتفسير والفهم والشرح والمؤولين/القراء والنصوص، والعلاقات الجدلية بينها تشكل الطريق اليسير إلى للتأويل. مع العمل على حفظ درجة التحليل لكل مفهوم على حدة، وكيفية اشتغاله داخل نص قرائي ما.

تأخذ ثنائية "الفهم والتفسير"، "كما تم توظيفهما واستخدامهما من قبل التراث التأويلي الرومانسي وبصورة أوضح مع "فيلهلم دلتاي" مصطلحان متقابلان، أي أن لكل منهما مجاله وآليات اشتغاله. وذلك ما نجده واضحا في ربط (التفسير) بميدان العلوم الطبيعية في مقابل ربط (الفهم) بحقل العلوم الإنسانية. (...) وعلى النقيض تماما من موقف "دلتاي" الذي ميز بين (الفهم) و(التفسير)، نجد تشديد "بول ريكور" على أن التفسير لا يتعارض بالضرورة مع الفهم، بل أن الفهم يحتويه ويتخطاه⁴⁸. وفي سياق تفاعل النص مع التأويل، يؤكد إيكو على أن مكوني الشرح والتفسير عدا شكلا من أشكال التأويل، ويعطي مثالا ب "شرح الطريقة التي يشتغل من خلالها النظام الشمسي، استنادا إلى قوانين نيوتن، يعد شكلا من أشكال التأويل، تماما كما هو الإداء بسلسلة من المقترحات الخاصة بمدلول نص ما"⁴⁹ في مسار دلالي ما. "إن الغاية من تأويل نص هي فهمه في ذاته من طرف ذات تفهم الآن نفسها جيدا، إنها تُفهم بشكل مختلف أو فقط بدأت تُفهم حقيقة. إن هذه الغاية من فهم النص من خلال فهم ذاتي هي ما يميز نوع الفلسفة التأملية التي سميتها مرارا تأملا ملموسا"، كما يقول (ريكور 1979 ترجمة الناشرين).

على هذا الأساس، عد الحديث عن العلاقات الممكنة بين سلطة النص بوصفها علامة والتأويل بحدوده وانسيابه كونه حرية وانعتاق من سلطة مؤلف، ترك أثرا يتأرجح النظر إليه بين الانغلاق والانفتاح مرتحلا بين حضور العلامة والذهاب بعيدا عن العلامة الأصلية والانفلات منها لحظة الغياب. وهذا ما كان يقصده إيكو في تحديد تيارات التأويل، التي حدها في "تصورين مختلفين للتأويل فتأويل نص ما، حسب التصور الأول، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى، على العكس من ذلك، أن النصوص تحتل كل تأويل"⁵⁰. يتعلق الأمر بمدرستين عريقتين، تنسب إحدهما لرائد السيميائيات المنطقية الأمريكي شارل ساندرس بورس، والثانية لفيلسوف التفكيك الناقد الفرنسي جاك دريدا.

يستند الحديث عن مفهوم الدلالة عادة إلى الوقوف عند مستويين رئيسين في وصف سيرورة التدليل، يتعلق المستوى الأول بما تقدمه العلامة في بعدها الموضوعي المباشر ركيزته في ذلك التجربة المشتركة بين قطبي العملية التواصلية (الباث والمتلقي)، وآخرداتي، سنده الأساس التجربة الثقافية والإيحائية تحديداً. وبما أن السياق يتعلق بمستويات التدليل ومراتب المعاني، فقد اكتفى المعنى الأول بالوصف المباشر للموضوعات، أما المعنى الثاني فلا يكاد يكتفي بالوصف، والمعنى المباشر للعلامة أو الواقعة الإبلاغية، بل تجاوزه إلى مستوى تحليلي أعمق، وهو بمعنى ما، جنوح إلى التأويل وإعادة صياغة العلاقات النصية والبنيفية وزحزحتها وترتيبها من جديد، وفق ما يقتضيه نسق العلامات والتسنيينات الثقافية، التي تتبلور وتنجلي من خلال التأويل بوصفه طريقاً إلى النص. هكذا شكل مفهوم المؤول *Interprétant* بمستوياته الثلاثة أساس الممارسة السميائية عند بورس. فالسميائيات التي وصفها بمثابة الأداة التي يلج بها العالم والمنظار الذي يرى من خلاله كل شيء. وقد أعلنها دون تضمين أو إحياء جهراً، حين "أكد أنه لم يكن بوسعها أن يدرس أي شيء في هذا الكون من رياضيات أو أخلاق ..، إلا بوصفه نسقا سميائيا"⁵¹. إنها "نظرية الطبيعة الجوهرية للسميوزيسات الممكنة وتنوعاتها الأساسية"⁵². وبما أن السميائيات تهتم بتجليات وتحقيقات العلامات، وكونها العلم الذي يختص بدراسة العلامات سواء أكانت لفظية أم غير لفظية، "فإن السميائيات في تصور بورس، ليست مجرد أدوات إجرائية يمكن استثمارها في قراءة هذه الواقعة النصية أو تلك، كما لا يمكن أن تكون نموذجاً تحليلياً جاهزاً قادراً عن الإجابة عن كل الأسئلة التي تطرحها الوقائع. إنها على النقيض من ذلك فعل، أي سميوز"⁵³. إن السميوزيس هي السيرورة التي تقود إلى إنتاج دلالة ما، وتعني إقامة العلاقة السميائية التي يشتغل من خلالها شيء معين بوصفه علامة. "أي إلى تأسيس العلاقة السميائية ماثول - موضوع - عبر عنصر التوسط الإلزامي: المؤول"⁵⁴. أو الحد الثالث للعلامة السميائية عند بورس، بمثابة الركيزة الأساسية التي تتأسس بمقتضاها ووفقها السيرورة التدليلية، وبه تُقام صُروح التأويل، "فالتدليل سيرورة تقود إلى تنظيم هذه العوامل الخارجية من أجل استيعابها داخل أنساق بعينها ستكون هي المدخل إلى إنتاج الدلالات وتداولها. وهذه الأنساق لا تحتكم إلى أية مرجعية أخرى غير قوانينها الداخلية"⁵⁵. فالمؤول الذي شيدت على أساسه نظرية بورس السميائية عد نواة مؤسسة تدور حول رحاها السميوزيسات المنتجة للدلالة.

وإذا جاز تشبيهه مركزية المؤول بشيء داخل معمارية وبناء العلامة لدى بورس، كونه شرطاً لزومها - فإنه أقرب ما يكون إلى ثلاثة الأثافي أو الأثافية (الحجر) الثالثة التي كان يستعين بها الإنسان البدوي في ترحاله في الفيافي والأعالي بحثاً عن الماء والكلأ كما جاء في روايات أدباء وقصائد شعراء الأدب الجاهلي-، حيث أخذ عنصر المؤول مكانة محورية في هرمية كيان العلامة السميائية الثلاثية المبني، لهذه الأسباب عُد من أشد المفاهيم غموضاً داخل مسارات السميوز، دون أن نغفل أن معظم الدراسات التي أنجزت حول سميائيات بورس ارتبطت به.

إن المؤول -التصورات والمفاهيم وليس الشخص الشارح- هو الفكرة التي تسمح للماثول بالإحالة على الموضوع. إنه "لا يختلف كثيراً عن المدلول السوسيري كما تصوره سوسير على الأقل، وأحياناً تتسع دائرته ليشمل الحقول الثقافية: أي فعل التسنين الذي تكون من خلاله عملية الإحالة، وهو بهذا يقترب من السنن الثقافي في مفهومه العام"⁵⁶، ويُنظر إلى السنن، بأنه يكتف داخله مجموع التحققات الممكنة للظاهرة الواحدة. وفي محاولة لتحديد مفهوم السنن "في مقارنة أولى وعمامة بصفته تكثيفاً للممارسة الإنسانية بكل أبعادها ومستوياتها، سواء أعلق الأمر بالسلوك العملي وطقوسه المتنوعة. أم تعلق بالممارسة الذهنية، أي المجال الخاص بالحكم على الأشياء والأفعال. ذلك أن الفعل المتكرر في الزمان وفي الفضاء يجنح كنتيجة منطقية لهذا التكرار إلى تقمص مظهر العمومية والتجريد لينفصل تبعاً لذلك، عن المحافل الإنسانية التي أنتجته ويتحول إلى سلطة تتحرك خارج الزمن -أو توهمنا بذلك- وهو بهذا يشكل قوة لا يحد من جبروتها أي سلطان. انطلاقاً من هذا التحديد، فإن السنن ليس شيئاً آخر سوى نموذج سلوكي مجرد يحتوي في داخله على سلسلة لا متناهية من الأشكال. وتمثل هذه الأشكال مجموعة كبيرة من إمكانات التحقق. وبعبارة أخرى. إنه الخزان الذي يعني السلوك الفردي الخاص والملموس ويمنحه مصداقيته من خلال قياس درجة تطابقه مع النموذج الأصل. إن السنن بهذا المفهوم قريب جداً من مفهوم العادة بمعناها العريض والواسع، مادامت العادة هي المواضعة والعرف والتعود على القيام بفعل معين ضمن دائرة ثقافية معينة"⁵⁷. إن السنن يتشكل من مجموع الأنشطة الذهنية التي يبورها الفعل الإنساني، و"الوسيلة التي يستعملها الشخص المؤول من أجل إنجاز تأويله. وهكذا يمكن أن يعطي شارحون كثيرون

تأويلات مختلفة للشيء نفسه (علامة)، إذا كانوا ينطلقون من مؤولات مختلفة⁵⁸، أو يهلون من ثقافات متنوعة كذلك.

لقد ركزت أغلب الدراسات والتعريفات التي تناولت مقولة المؤول، على طبيعته التوسطية، فهو عنصر توسطي يقوم بربط الماثول بموضوعه. "إن مبدأ التوسط الذي يحكم علاقة الإنسان بعالمه الخارجي يجعل من وجود هذه الأنساق أمراً ضرورياً في وجود الحياة وممارستها. فعلى أساسها يبني التواصل بين الكائنات البشرية ويستمر ويثمر أيضاً. فهذه الأنساق تصبح بفعل وجود هذا التوسط "ذاكرة جماعية" حُصل عليها عبر تعميم "ذاكرة فردية" على حد تعبير إدوارد ساير⁵⁹ E Sapir: Le Langage، والتوسط في كل حالاته سواء في التأويل أم في غيره من الآثار والمضامين. يعد إلغاء لطابع المباشرة بين الإنسان وعالمه ومحيطه الخارجي، سيرورة أو حركة تدللية ما كان لها أن تكون لولا وجود المؤول في العلاقة السميائية السالفة الذكر. إن المؤول حجراً أساساً في أي ممارسة تدللية، وهو أيضاً "المبدأ المركزي في إدراك العلاقة بين الذات وما يوجد خارجها. إنه المصفاة التي يكون غيرها تسريب الصور المتنوعة التي تتزي بها الموجودات "الواقعية منها والمتخيلة، أو القابلة للتخيل أو غير القابلة للتخيل"⁶⁰، كل هذا يتم بوساطته التي تسمح للذات بالامتلاك الفكري للأشياء، واستيعابها كقوانين، وتمثلها في وجهها المجرد، عوض التقيد بالتجربة الصافية في مظهرها الثانياني والوجود الحرفي للموضوعات، والحال أن الاعتقاد بمثل هذا التحليل، سيؤدي لا محالة إلى عدم الفصل بين الرمزي والواقعي. وهو ما سنسعى إلى تبيينه على مستوى مستويات الدلالة والسيرورات التدللية التي يخضع لها المؤول بتقسيماته بين المباشر والديناميكي والنهائي، كما جاء في أدبيات سميائيات بورس التأويلية والمنطقية. إنها سيرورات تدخل ضمن النشاط الرمزي الذي تحياه العلامة بوصفها الوسيلة الأساسية في إعداد الموضوعات وتنظيمها والقذف بها في ساحة التداول وإعادة الإنتاج من جديد عن طريق تغيير موقع الشيء من نسق إلى آخر، وهو ما يؤدي حتماً إلى التغيير على مستوى دلالاته كذلك من مقولة إلى أخرى (المباشر والحيوي والمنطقي). وهو ما يفيد، إن الدلالة ليست معطى جاهزاً بل هي سيرورة حسبما هو متعارف عليه، في سميائيات الموسوعي بورس، عالم المنطق والسميائيات العامة.

إن الحديث عن المؤول المباشر، بوصفه المسؤول عن فتح السلسلة، لبدء مسار كل التأويلات والقراءات التي تأتي بعده، هو حديث عن معطيات يكون التصريح بها داخل هذا

المستوى في حدود ما توفره العلامة لحظة التعيين. وبعبارة أخرى، هو كل ما يبدو للمتلقى ويدركه بشكل مباشر، دونما اعتماد على شيء آخر. أي، "ما يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة ذاتها، ما نسميه عادة بمعنى العلامة (...). إنه يتحدد بوصفه ممثلاً ومعبراً عنه داخل العلامة"⁶¹، كما يقول جيرار دولودال، نقلاً عن بورس. فيما أن المؤول حالة بدئية للإدراك، لا يتجاوز حدود تعيين الواقعة الإبلاغية كما هي، أو كما تقدمها العلامة دون زيادة ولا نقصان، "إن حدود تأويله مرتبطة بمعطيات الموضوع المباشر، وعناصر تأويله ليست سوى ما هو معطى داخل العلامة بشكل مباشر، وما ينتج من معنى لا يتجاوز حدود التجربة المباشرة التي يتطلبها الإدراك المشترك. إن وظيفته الأساسية هي إعطاء الدلالة نقطة الانطلاق، أي إدخال الماثول داخل سيرورة السميوز"⁶²، سيرورة لا نرى منها سوى بدايتها، كونه الحد الأدنى المعطى بشكل مباشر لتجربة حياتية لا تتجاوز حدود الاستجابة للبعد النفعي فيها، بناء عليه، فإن النظر إلى (المؤول المباشر) يعد بمثابة قراءة أولية توصف بالنواة الدائمة - بلغة السميائين- التي تخص معطيات ظاهرة إبلاغية معين في مرحلتها التعيينية، في أفق فتح آفاق متنوعة لها أمام درجات أخرى موجودة ومصنفة في سيرورات التأويل ومستوياته، سواء تعلق الأمر بسميائيات بورس أم بحقول معرفية أخرى يعد بناء المعنى والقدرة على الدلالة من الأمور المطلوبة.

فأن نجد أنفسنا أمام صورة، "نكتفي بالقول: أننا أمام صورة تمتلك من الألوان كذا، ولها امتداد وشكل مستطيل أو مربع"⁶³. بمعنى، إن المؤول المباشر ليس ممكناً إلا ضمن ما يقتضيه الوصف، وبشكل أدق، "إن المؤول المباشر هو المؤول الذي يُكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها، وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة، إنه يتحدد بوصفه ممثلاً أو معبراً عنه داخل العلامة. إن هذا المؤول مرتبط في عملية تأويله بما تقدمه العلامة في مظهرها المباشر، ما يقابل في بعض التصورات المستوى التقريبي أو المعنى الذي لا يستدعي للكشف عنه، سوى معطيات التجربة المشتركة"⁶⁴، يتعلق الأمر بتلك التصورات الذهنية والمفاهيم المحددة التي تجعل من علامة ما تحيل على معطيات موضوعها المباشر، الذي تشترك فيه مجموعة بشرية ما. في أثناء تداول علامة أو واقعة أو ممارسة خطابية ما.

لقد كانت الغاية من التأويل إلى جانب كونه أضصل القراءات زمبرها الأول والأخير، تكميل الوقائع بصدد القراءة وإزاحة الغموض واللبس عنها. ولإبراز أهمية التأويل بالقفز عن دال العلامة اللغوية أو غير اللفظية، يُحكى أن الفيلسوف الألماني ليسينغ قال مرة: "لو

جاءني الإله يحمل في يده اليمنى الحقيقة كلها، ويضع في يده اليسرى البحث الدائم عنها، وطلب مني أن أختار بينهما لسجدت له خاشعاً وقلت: مولاي اعطيني البحث عنها، أما الحقيقة فأنت وحدك جدير بها⁶⁵. هذا يعني أن النص وإن كان يصل إلى حقيقة معينة لفترة مؤقتة، فليس في مقدوره الاستقرار والثبات عن حقيقة نهائية لأنها غائبة باستمرار. وبالتالي فإن هذه الحقيقة الغائبة -إن وجدت- في حالة عدم استقرار وفي حالة تغير وتبدل مستمرين. وهذا لا يعني كذلك أن التأويل لا يكثرث لما يقدمه النص بشكل مباشر، فحسب بورس هذا المستوى البدئي له أهميته، وإن كان فلسفات أخرى تقوض هذا الحضور ولا تتغيا سوى الغياب. إن الحاجة إلى معرفة أو قراءة جديدة لكل ما يُعرض أمام القارئ أو الذات المدركة باتت ركيزة وشرطا أساس في سمائيات بورس. فلكل تأويل رتبته السياقية. بناء عليه، عُد المؤول الديناميكي أو الحيوي الذي يتأسس على أنقاض المؤول المباشر الذي من مميزاته لبنة مؤسسة لبداية كل تأويل. لذلك، ف"إن المؤول الديناميكي هو الأثر الذي تولده العلامة بشكل فعلي في الذهن"⁶⁶، -كما يقول بورس- بعد التخلص من مقتضيات المؤول المباشر والخروج من دائرة التعيين والانطلاق نحو آفاق جديدة، وبالتالي الدخول في التأويل بمفهومه الواسع، عن طريق وضع الدلالة في سيرورة اللامتناهي والذي لا يقف في حدود مسار بعينه. إن المؤول الديناميكي من أخصب المؤولات، وهو أيضا "كل تأويل يعطيه الذهن فعليا للعلامة"⁶⁷. عن طريق تبرير قراءة العلامة وفتحها على إمكانات لا حد لها، وإذا كان كل تأويل كيفما كان، قل شأنه أو كبر، مرتبط أشد الارتباط بالممارسة التديلية للإنسان، خصوصا أن النظرية لا تحل محل ثقافة المحلل. فإن المؤول الديناميكي أو أغنى المؤولات وأثرها حيوية طاقية، إبراز للترابط الوظيفي بين العناصر الثلاثة المكونة للعلامة (ماثول يحيل على موضوع عبر مؤول)، وذلك بالدفع نحو ما يشكل عوامل الدلالة، والكنوز المرصودة التي لا تفتى، حيث لا تقبل بحصر آفاق المعنى عدا ما يجعل كل المدلولات متعالية ولا نهائية.

وفي هذه الحالة يُفترض أن تكون حركية التأويل غير محددة بغاية بعينها. ف"المؤول الديناميكي/الحيوي كما يسميه بورس يطلق العنان للدلالة، لتتطور وفق حاجات جديدة غير خاضعة لمنطق حاجاتنا الأولية." فالعلامة الحق في أن تحدد قراءتها حتى ولو ضاعت اللحظة التي أنتجتها إلى الأبد، أو جهلت ما يود كاتبها قوله. فالعلامة تسلم أمرها لماتهاها الأصلية⁶⁸ كما يقول دريدا. فبمجرد ما تتخلص العلامة من محفل التلفظ تسلم نفسها

لمتاهتها الأصلية لتغدو الحقيقة حصيلة تأويلات لا أقل ولا أكثر. وأن "ما يطلق العنان للدلالة هو نفسه ما يجعل إيقافها أمراً مستحيلاً"⁶⁹. خصوصاً مع مقولة المؤول الديناميكي التي تتميز داخله السيرورات السميوزيسية ومستويات الدلالة بمساراتها المتشعبة بجرعة زائدة فتصبح من خلالها العلامة النصية مصابة بالهشاشة. مقارنة بمؤولات من طبيعة أخرى. فأن تتجاوز القراءة حدود ما هو معطى بشكل مباشر، كما هو الحال مع الواقعة الإبلاغية الآتية:

"أكلت من ثمار هذه الشجرة"،

معناه، أن يصبح كل ما يتعلق بالأكل والثمار والشجر في عداد المنسي، لا لشيء إلا لأنه لا يدخل في باب الظاهر ولا المشترك أو المباشر أو المعنى الصافي بلا إحياء، فالمعنى الأول لا يطعن فيه أحد، فهو تعييني ونفعي، "قبل أن يكون أي استعمال استعاري. فالأكل يحيل على التهام مادة تتسرب إلى الجسم، قبل أن يكون استمتاعاً جنسياً، والثمار هي الثمار قبل أن تكون أطرافاً، ومظاهر للإغراء وكذلك الأمر مع الشجرة"⁷⁰. ومعنى هذا، أن إحالات التأويل تكون بين فعاليتين مختلفتين، أي بين المباشرة والديناميكية، فأما الأولى الذي يشير إلى التعرف إلى ما هو موجود، وفق ما يسمح به المشترك والحس السليم ولا يتعارض مع التعاقد الاجتماعي الذي يُخضع المتلقين أنفسهم للتوافق حوله، كخضوع أفراد مجموعة بشرية لاتفاق يحتكم لقبعة الوعي الجمعي أو ذهنية شعب من الشعوب. وأما الثاني، وعلى العكس من طموحات الأول، فإنه "يستدعي دخول الذات المتكلمة كمحفل يعطي للتأويل أبعاده كافة، إنها تقوم باستحضار المخزون الثقافي"⁷¹، بناء على أنقاض القراءة التقريرية بلغة الناقد الفرنسي "رولان بارث". حيث يمكن تصور مسيرات تدليلية تُحين من خلال كل تحقق دلالة بعينها، وللممثل على هذا، نعود للواقعة الإبلاغية السابقة، "أكلت من ثمار هذه الشجرة"، لعرض بعض المسارات التأويلية والآثار المفتوحة التي تتحد آفاق انتظارها مع مكتسبات المؤول الديناميكي، وما يفترضه من نمو لولبي للتأويل.

- فقد تكون الشجرة وطناً، وفي هذه الحالة سيستحضر كل ما له علاقة بالوطن والمواطن والاستغلال وطبيعة توزيع خيرات الوطن والفوارق الطبقيّة .. "⁷²، وهذا من صلب طبيعة الدلالة الديناميكية أو الحيوية، حيث لا معنى للتأويل الوحيد، أو السياق النهائي، فقد تدل الواقعة المعروضة، على معانٍ أخرى لا حد لها، من قبيل،

أن تدل على المرأة والاستمتاع بخيراتها، أو بالألم والحسرة التي قد يتجرعها رجل بسبب حبه لامرأة مارست عليه كل صنوف الخداع، وبذلك ستكون الثمار تعبيراً عن مضمون نقيض. قد يكون المقصود به من خلال هذا الافتراض، كل ما له علاقة بالسموم أو الهموم. الأمر إذن يرتبط بسياقات كثيرة وليس بواقعة دلالية بعينها، سواء قدمت بشكل صريح، "مباشر" أم ضمني "غير مباشر"، وبكثير من التوضيح، "إن المعنى ليس محايثاً للشيء، ولكن ما تضيفه التجربة الإنسانية"، وهو أيضاً ما يُؤلّد من خلال نسق ما. والنسق في هذا السياق هو سلسلة من الإرغامات التي تقوم من خلالها بإنتاج وتداول واستهلاك الواقعة⁷³، ويمكن أن يشتمل النسق أيضاً على سلسلة من القواعد التي يقوم الفرد وفقها بتنظيم سلوكه الخاص العام.

من مهام المؤول الديناميكي، الدفع بالسيرورات التدليلية للمجهول والغياب بناء على ما يقدمه حضور العلامة أو النص، إنه ذريعة تحول واستكشاف لا ينقطع، وتلذذ وانتقال من إichاء إلى إichاء، ولا غاية ترجى بينها مسار دلالي وآخر سوى حياة المعنى وإنتاج المسارات وتجديدها. وهذا طبيعي، مادام الفكر بطبيعته ناقص، ويحتوي على الضمني والمفترض، على حد تعبير بورس. وبالتالي فإن هذا الفكر يفترض فكرياً آخر يكون بدوره في حاجة دائمة إلى التجدد والاستمرارية. فعليه نستند من أجل فتح التجربة الإنسانية على إمكانات دلالية لا حصر لها ولا عد. "إن اللامتناهي هو الذي لا يملك حدوداً"⁷⁴ كما يقول إمبتو إيكو. "إنه يقوم في الوقت نفسه. بإدماج الدلالة داخل سيرورة اللامتناهي. فالسيرورة السميائية هي سلسلة من الإحالات اللامتناهيّة التي لا يمكن نظرياً على الأقل، أن تتوقف عند نقطة بعينها، ذلك أن كل تعيين هو في الوقت نفسه، تكتيف للعقل في أشكال تحمل في داخلها إمكان تحقيقها جزئياً أو كلياً. "إلا أنها تعد في الممارسة سيرورة محددة ونهائية. إنها تُختصر داخل العادة، العادة التي نملكها في إسناد هذه الدلالة إلى تلك العلامة داخل سياق مألوف لدينا"⁷⁵. كما تقول نيكول إيفرات دسمدت.

وتفادياً لهذا النهج المفتوح والإطلاقي الذي عودنا عليه المؤول الديناميكي، يأتي المؤول النهائي لوضع حد لهذا التزيف التدليلي، وذلك برسم الحدود وفق منطق يرمي إلى إيقاف حركية التأويل وتوجيهها نحو خلق حالة دلالية نهائية تجعل من المعنى المطلق في متناول الفكر. إن "وظيفة المؤول النهائي هي إيقاف حركية هذه السيرورة في أفق دلالي معروف، داخل نسق معين. إنها الرغبة في الوصول إلى دلالة معينة انطلاقاً من سيرورة تدليلية

ترتبط بمسار بعينه، ومن هنا يكون المؤول النهائي هو "ما تريد العلامة قوله، أو ما تستدعيه، أي ذلك الأثر الذي تولده العلامة في الذهن بعد تطور كافٍ للفكر"⁷⁶. في هذه اللحظة تتوقف السميوز بعد انتشاء هروبها اللولبي والسرطاني بين العلامات وأشكال التوسط والإحالات، منصهرة بذلك في مسار يعد حينها نقطة إرساء دلالية تفسر بكونها نهائية، أي مرتبطة بفكرة "المسار التدللي، فكل مسارهو في حقيقة الأمر سياق مبني بغاية الاستجابة لحاجات دلالية بعينها، فما يدل داخل هذا السياق لا يدل، بالضرورة، في سياق آخر، أو قد يدل على شيء آخر بطريقة مغايرة"⁷⁷. وهذا ليس بغريب في عوالم السيرورة السميائية من البدء حتى النهاية. وهو ما يؤدي ولو مؤقتا إلى توقف السميوزيس اللانهائية عن التأويل.

وفي السياق نفسه، يجب التأكيد على أن النهائية "لا تعني لا من قريب ولا من بعيد، النهاية داخل الزمن، بحيث إن الدلالة التي يحددها المؤول النهائي ستشتغل كدلالة كلية وشاملة وأبدية تتحدى الزمان والمكان"⁷⁸. فما يقدمه المؤول النهائي في نهاية السيرورة ليس دلالة نهائية، بل نقطة نهائية داخل مسار انتقي وفق فرضيات مسبقة، خاصة بنمط وجود المعنى وطرق انتشاره في ثنايا الواقعة. وهو ما يطلق عليه إيكو مثلا "الانتقاء السياقي"، فالاقتراب من النص يستند إلى سؤال سابق يساعدنا على إعادة بناء قصدية النص من خلال إسقاط علاقات افتراضية ليست معطاة مع التجلي الخطي للنص"⁷⁹، كما هو موجود مثلا في أدبيات تأويلية أخرى. بالنقيض إلى ما جرت به العادة في سميائيات بورس. وعليه، "فالعلامة عندما تعين، وعندما تنهي مسارا تأويليا تموت، وموتها يخلق العادة، والعادة هي ما تتركه العلامة بعد موتها"⁸⁰. إنها وليدة أفعال علامات سابقة، على أساسها يتم تشييد بدايات جديدة بقراءات وأفاق أخرى بلا رادع.

إجمالا، يمكن القول: إن منطق السميوز، يتأرجح بين قطبين متقابلين، فهو من جهة يحيل على لانهائية الإحالات، كما عشنا بعض مراحلها من خلال مقولة المؤول الديناميكي، ومن جهة أخرى "تحيل على ضرورة إقفال السلسلة وإقامة صرح للمعنى يقود إلى إنتاج معارف متطابقة أو منسجمة مع التقاليد الثقافية لمجموعة بشرية ما"⁸¹. وبالرجوع إلى مثالنا السابق، "أكلت من ثمار هذه الشجرة"، بهدف التمثيل لذلك، فإذا كانت الشجرة دالة في هذا السياق على الرابط بين السماء والأرض (الجدور الممتدة في التربة والأوراق التي تعانق السماء). فإنها لن تكون كذلك في سياقات أخرى، حيث سترى في المرأة شجرة

حاملة لخبرات مثيرة لشهوة لا تنقطع، أو دليلاً على ترابط أسري ممتد في عمق التاريخ. (شجرة النسب)، أو للدلالة على العائلة السياسية (الحزب)، وهكذا دواليك. على أساسه، وحسب الطرح الفلسفي البورسبي دائماً، فإن التأويل يتم عادة انطلاقاً من وجود غايات نفعية، تطمئن إليها الذات، وتستريح من عناء اللهاث ووعوثة مسالكه، جرياً وسعياً من وراء معنى لا يستقر على حال، وبالتالي تجنّب الذات رحلة عذاب تكون الغاية منه البحث عن معنى كلي يقود إلى فرضية الإحالات المتتالية التي لا ترمي إلا إلى تبني رؤية تأويلية متحررة من قيود الختام كما هو الحال مع بعض الممارسات الفلسفية والتأويلية.

-3-

حين ينتقل الإنسان من مرادة الكلمات بالمراجعة والمناقشة باحثاً عن أفق في البنية ذاتها كما كان مع سوسيرومن جاء بعده من أتباع البنيويين المزورين تحت قبعة النص ولا شيء سوى النص دون أن ينبسوا ببنت شفة، إلى مغازلة المعاني والتودد إليها للإيقاع بالدال النصي والدفع به إلى التشكيك في كل تمثيل أو مفهوم يمكن الاستقرار أو الاستكانة والخضوع إليه يكون من وراءه نفي كل شيء ثابت نصاً كان أم حقيقة أم أثراً، سوى ما آلت إليه الذات المتلقية من حضور للغة بوصفها مراوغة غير منتهية للدال، أنها الوجه الحقيقي لمفهوم الحقيقة اقتداء بروح التفكيك وسرايب الاختلاف وفخاخه. إنها حكاية النص الذي كانت له سلطة، زمن الدعوة الشهيرة التي أطلقها "أ.ج. كيرماص" في نهاية الستينيات من القرن الماضي الرامية إلى العودة إلى النص وحده، فلا خلاص للناقد خارجه، إذ لا قصد هناك سوى ما يمكن أن يسلمه هذا النص طوعاً أو قسراً، فهو مستودع الدلالات بعيدها وقريبه. وهو قول مستوحى بشكل مباشر من أدبيات مسيحية كانت ترى في الكنيسة الملاذ الأول والأخير للمؤمن⁸². إنها الدعوة نفسها التي سيرتد عنا كيرماص فيما سيأتي حسرة على عنفوان البنيوية في مقولته العميقة "لوعدت إلى شبابي لما اخترت سوى السميائيات"⁸³، إيماناً منه أن المالك الحقيقي لمفاتيح الحقيقة والمعنى هو القارئ الذي يتداول النصوص ويعمل على تنشيطها، لكي لا تصنف في خانة "الألة الكسول" Machine Paresseuse، ولتجويد النص لابد من إخضاعه لعملية القراءة.

يقتضي الحديث عن حدود التأويل والتأويل المغالي الذي لا يحثك على التصديق بشيء يمكن نعته بالمرجع، للوقوف على نظرية تأويلية عرفت بكونها إبدالا نقدياً لها مجالها الفلسفي المؤطر وخصوصيتها المعرفية وتصوراتها الميتافيزيقية. إنها نزعة التفكيكية الذي

يتزعمه الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" الذي عد من أبرز رادته في فرنسا، بشعارها المدمر والمتمرد "كل قراءة هي خطأ قراءة". والتقرب من هذا التيار، يعود بنا للتذكير بتساؤل أقرب ما يكون إلى التأمل الفلسفي طرحه العديد من الباحثين ومن خلاله اغتنت المعرفة الإنسانية بمقترحات جديدة، فحواها: "هل هناك إمكانية لصياغة مجموعة مبادئ أولية تصلح كأساس لنظرية عامة في قراءة وفهم النصوص؟ تصلح كقواعد ومعايير لتأويل أي وثيقة مكتوبة سواء أكانت وثيقة قانونية أم دينية أم أدبية، إلى غير ذلك؟"⁸⁴، من البدائل والرؤى التحليلية.

لقد بنيت التفكيكية أو إرادة الاختلاف وسلطة العقل على الأمل المنشود كما يشير إلى ذلك دريدا نفسه، "أمل نستطيع أن نودع فيه بأمان وثقة بالغة - لا يخونها بالتوقف أو الكف عن كونه أملاً- نودع كل ذلك المقدار العميق من التوق إلى لقاء معنى لا يحدث، أمل يجمل معنى التوكل ويفيد معنى الخلاص، أمل أهل لحفظ رسالة الكائن الذي تماهى معه، واتحد به، بعبارة موجزة، أن علينا التمسك بأمل خالص، أمل لا يصل إلى غايته، لأن غايته الحقيقية، هي في أن يبقى أملاً، ذلك لأن هذا المعنى المحدد من الأمل المشوب بالإيمان واليقين، الذي يقيم (عدم الوصول) في جوهره"⁸⁵، أملاً في عدم الوصول إلى تأويل أو معنى محدد يقي القارئ شرور التحليل (س.ب) "فإن حدث أن وُجد مثل ذلك الشيء، وبأي مقدار يدل أو يشير إلى وجوده، فلا بد حينئذ من اهتداء ذلك الأمل إليه، الأمر الذي يعني تدميره وفناء ذاته كامل، تدمير بنيته وأساسه القائم على نشدان (شيء ما) لا وجود له أبداً. هذا هو أحد مداخل المتاهة، المتاهة التي يكون شرط الدخول فيها والخوض في لعبتها نسيان المداخل والتخلي الكامل عن رغبة البحث عن مخرج منها، المتاهة التي تفضي إلى السر الدفين في مكان ما منها"⁸⁶. عماده في ذلك لعبة التأجيل والتقويض والإرجاء. إنها كما يقول علي حرب في "لعبة المعنى"، أو أرجوحة حبل الهواء ذهاباً وإياباً، صوب "البحث عن المعنى المكنون في غياهب الوجود أو الموجود في باطن العقل أو المرمي في مكان ما"⁸⁷، للاهتداء والاستقرار في التيه، بحثاً عن معنى فريد "sens unique" أو غير متحقق على الإطلاق، فلا يمكن أن يقف في مسار تدليلي معين، قياساً على تفكيك لغز تظل طلاسمة غامضة، هذا الالتباس الذي يعد سرركبته واستمراره وأهميته. من هنا نعيد طرح السؤال التالي: "هل المعنى هنا نتاج بحث ميتافيزيقي؟ (...). هل المعنى هو السند الوحيد للعلامة أم أن وظيفة العلامة وفعاليتها هي السبيل الوحيد الذي يقودنا إلى إدراك المعنى وفهمه؟ هل

استطاع التفكير الفلسفي المعاصر أن يبدع علامات جديدة، ويحررها من جبروت الحضور أم أنه غير فقط طرائق التأويل قصد الوصول إلى جلال المعنى". الجواب عن إشكالية المعنى "تغدو بؤرة التفكير السيميائي التي كلّت أفهام الفلاسفة، وأعيت أذهان علماء اللغة، فلم يقووا على إحصاء منحها إحصاء شافيا كافيا"⁸⁸، معيدين في كل مرحلة طرح حقيقة المركز/النص والتأويل المضاعف.

إن حكاية البحث عن المعنى وتتبعه، أشبه ما يكون بإشارة الفيلسوف اليوناني "هيراقلطس" التي توحى، بأن "كل شيء في سيلان دائم"، قياسا على سريان الماء. فمقولة هيراقلطس الشهيرة والمعبرة عن هذا المبدأ، التي منطوقها: "لا تستطيع أن تنزل في نفس النهر مرتين"، لحظة الاستحمام للدلالة على التجدد والاستمرار في التدفق والانهيار. والقياس سيان، فحالة المعنى أو التأويل المفترض لواقعة تواصلية ما تدل على الثبات والاطمئنان. حيث "لا توجد حقائق وإنما فقط تأويلات" كما يقول نتشه. إنه التقويض الذي شيدت عليه التفكيكية وتبنته فلسفة دريدا التي قطعت مع حال اليقين والحقيقة. "فالنص الذي ينفي أتباع التفكيكية وجوده، هو تلك السلطة التي يفرضها النص على قرائه لتفسيره أو قراءته بهذه الطريقة أو تلك. تلك السلطة الملزمة، هي ما ينفي التفكيكيون وجودها. وقد أكد دريدا أن النص بمعناه التقليدي والمتعارف عليه قد انتهى بعد أن تم اجتياح حدوده"⁸⁹، في انعدام تام لكل أثر دلالي سابق على النص أو لاحق عليه كما ادعى الشكلاونيون الروس وكل البنيويين بوصف النص بنية مغلقة. "هكذا، لم يعد يمتلك النص سلطة قادرة على تحقيق دلالة وإنتاج معنى. فسلطة النص بالمعنى التقليدي تعني قدرة الوحدة اللغوية على إحداث دلالة وحيدة أو إحداث دلالات متعددة لكنها نهائية"⁹⁰. كلما استدعت الحاجات التأويلية فصل العلامة النصية "الدال" عن تمثاتها المفهومية "المدلول" سواء أكانت مدلولات محددة ومنطقية "بورس" أم منفلة ومتعالية "دريدا".

فما كان يدعو إليه سوسير من إيلاء العناية للبنية النصية وسلطة إحالتها المرجعية، المتمثلة في العلاقات الصارمة لخصيصة العلامة اللسانية "دال/مدلول" كما جاء في عرف اللسانيين "فلا يمكن التفكير في العلامة من دون مراعاة ما يميز حضورها في السياق، ولكن لا يمكن أن نفسر لماذا يفهم شخص ما عملا لغويا إذا لم يناقش طبيعة العلامات التي أقحمت في السياق"⁹¹، قد فنده دريدا وأطاح به في مهب التأجيل والإرجاء وما يترتب عنه من انعدام ثبات أو استقرار على حقيقة نهائية لا طبيعة جوهرية لها سوى الدوران، وما

يعوم في فلكه من غياب وانفتاح ولعب حر، من أهدافه "نسف سلطة العلامة اللغوية وحرمانها القدرة على الدلالة"⁹² التي تروم الخلاص بالمفهوم الكنسي للكلمة. "يكون هذا الإجراء اللغوي أو النبثي تعريزا لحقيقة الكلمة، الإغارة المستمرة على أي معقل لها، يكون في عهدة فقهاء اللغة أو ساسة المجتمع أو الأمناء على النفوس وقواها الظاهرة والباطنة جهارا، إنه إعلان لنهاية الصمت!"⁹³ المفضي إلى إساءة الفهم والقراءة وترك النص جانبا كونه لا يجدي، واتباع خطة تفجير المعنى بوصفها استراتيجية تأويلية جديدة تروم تقويض النص والقراءات المعلنة ونسف العلاقات الترابطية الممكنة بين مكونات النص نفسا دلاليا لا حد له، يكون من نتائجه تجريد النص من أي سلطة بما في ذلك السلطة التي منحته إياه نظريات سابقة. "ويكون الجديد في مقابل هذا هو المتعة. يقول فرويد: "إن الجديد ليشكل عند البالغ دائماً شرط المتعة"⁹⁴، كما يستدل بارث. وعن هذا ينتج المظهر الحالي للقوى: فمن جهة، ثمة عملية تسطيح جماهيرية -وهي مرتبطة بالتكرار اللساني- إنه يستطيع أن يقوم خارج المتعة، ولكنه حتما لا يستطيع أن يقوم خارج اللذة. وهناك من جهة أخرى احتداد "هامشي ومنحرف عن المركز" يتجه نحو الجديد. إنه احتداد مستهام، يستطيع أن يذهب إلى حد تحطيم الخطاب: إنه محاولة تاريخية لبعث المتعة المكبوتة تحت ركام قوالب الأقوال المكررة"⁹⁵. أملا في إيقاظ فيض لذذي بميسم الطقوس الشهبانية التي تحفز الرغبات. وتلك حالة المعنى وذاك قوامه في معمعان التأويل واشتداد جذوته، وما يمور في مطبخ القراءة والتدليل.

تكاد تتسع آلية الهدم المنهجية للتفكيك إلى الحد الذي يصيب بالحيرة خيال هذا التيار. فإذا كان منبع الشك يأتي من النسق اللساني خلافا لباقي الأنساق، التي يعد البصري أهمها. حيث "لا جدال في الأحداث والوقائع المرئية كونها ظاهرة تواصلية، لكن الشك يأتي من الخصائص اللسانية للظاهرة المرئية"⁹⁶. فإن اللغة انعكاس للوعي وصورة للكينونة ورؤية من رؤى العالم، وعليه، فكل محاولة لتتبع مسالك التفكيك تتم عبر وسيلة اللغة. "فلا تفكير من دون علامات"، و"لا فهم للعلامة في غياب تجربة ضمنية للموضوع"⁹⁷ كما لا نملك أي تصور عن المجهول المطلق غير القابل للمعرفة كما يقول إيكو. فاللغة هي نفسها المعنى كله، المودع في الغياب. "إن التفكيك/الاختلاف هو فضح عجز اللغة وحقيقتها السرية التي تتستر والفكر عليها، بوسيلة اللغة نفسها، استخدام اللغة نفسها للتعبير عن عجزها ونقصها وغيبها الأساس"⁹⁸. اللغة فقط تظل وحدها السبيل إلى فهم هذه الممارسة

النقدية. "إن غاية دريدا هي تأسيس ممارسة (فلسفية أكثر منها نقدية) تتحدى تلك النصوص التي تبدو وكأنها مرتبطة بمدلول محدد ونهائي وصریح. إنه لا يريد تحدي معنى النص فحسب، بل يطمح إلى تحدي ميتافيزيقا الحضور الوثيقة الصلة بمفهوم التأويل القائم على وجود مدلول نهائي. إن ما يسعى إلى البرهنة عليه هو السلطة التي تمتلكها اللغة المتجلية في قدرتها على أن تقول أكثر مما تدل عليه ألفاظها مباشرة"⁹⁹، حيث لا يوجد مدلول ينجو من طاحونة التفكيك التي لا تتوقف رحاها، فكل شيء يدور في زمن دائري "هذا الزمن (زمن التأويل) مرغم على أن يمر من الموقع الذي مر به من قبل. الأمر الذي ينتج عنه أن الخطر الوحيد الذي يهدد التأويل هو أن نؤمن بوجود علامات تتمتع بوجود أصلي، أولي، حقيقي، كما لو كانت آثارا بارزة واضحة منسقة. وعلى العكس، من ذلك، فإن ما يضمن حياة التأويل هو ألا نؤمن إلا بوجود تأويلات"¹⁰⁰، كما جاء في الحقيقة النتشوية (نسبة إلى نتشه).

يتساءل هانس جورج غادامير، "لماذا اتخذ مشكل اللغة مكانة رئيسية في المناقشات الفلسفية المعاصرة كالتى احتلها مفهوم الفكر أو الفكر المفكر ذاته هناك ما يقارب المائة وخمسين سنة؟ بطرحنا لهذا السؤال، (..) فعندما يوضع مشكل اللغة في صلب الاهتمامات الفلسفية بوصفها النمط الأساسي لاكتمال وجودنا في العالم والشكل الذي ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل العالم"¹⁰¹، نعي أن اللغة هي شرط الوجود وعماده، أو هي الدليل الأسى على "أن الإنسان يمتلك عالماً"¹⁰² كما يقول غادامير دائماً. فباللغة نتمكن من ربط الجسور بين التأويليات بأصنافها والمعاني بمراتبها والفلسفات بغاياتها، بغية التنوع من أشكال الحضور الإنساني وإثرائه في تفاصيل الحياة المركونة أساساً في التأويل. "وذلك أمر أكدته ممارسة الناس أنفسهم في الشوارع والحواري وهم يمارسون لعبة الاستعارات في التعبير عن بعض مواقفهم وسلوكهم، وهو ما أكدته كل التأملات في اللغة قديماً وحديثاً"¹⁰³. إنها السبيل الوحيد إلى تثبيت وجودنا الرمزي، الذي لا يعادله بالضرورة أي وجود آخر. ولنا في السرد الروائي معنى لأولي الأبواب.

يتجلى البحث عن المعنى وإنتاجه في التأويليات المعاصرة قاطبة كما يؤكد ذلك جانانان كالر أحد ممثلي التفكيكية في الولايات المتحدة الأمريكية. إثر دفاعه عن التأويل والتأويل المضاعف في استحضار إشارة لبارث مأخوذة من كتابه S/Z، الذي وصفه كالر بالدائم التردد بين التأويل والشعرية، "إلى أن الذين لا يعيدون القراءة سيحكم عليهم دائماً بقراءة

نفس القصة. إنهم لا يتعرفون إلا على ما سبق أن قرأوه أو عرفوه. لقد كانت أطروحة بارث ترتكز أساسا على أن هناك طريقة للتأويل المضاعف - مثال ذلك الإجراء الاعباطي القاضي بتقسيم النص إلى مقاطع، ومقاربة كل مقطع على حدة بحثا عن أشكال وقعه، حتى ولو كان المقطع عاديا ولا يستدعي أي تأويل¹⁰⁴. لإعادة اكتشاف الثغور المختبئة في الأثر الأدبي أو النصي عموما. "فوحدة النص ليست حقيقة موضوعية، كما توهمت البنيوية ذلك، بل هي بناء بعدي مصدره "سياق" متنوع في تحققه وفي مظهره، تنوع حالات التلقي ذاتها. فقد يكون النص العُقل ثابتا، فهو موجود في ذاته، إلا أنه "لن يصبح موضوعا جماليا إلا في لحظات تجسده في وعي القارئ"¹⁰⁵ ولهذا السبب، "فإن القارئ في تصورات جماليات التلقي يقوم بدور مناقض لما يقوم به القارئ التفكيكي، عن الثاني يدمرو يقوض، أما الأول فيعيد إلى النص ما تم إهماله في حالات التحقق من خلال تنشيط ذاكرة النص والدفع به إلى تسليم كل مفاتيحه"¹⁰⁶. فقبل ولادة النص الجديد لا بد أن يجيء المخاض الذي يقوم به القارئ الذي يقلب طبقات النص على مصادر التأويل الواقعية والتمثيلية والحقيقية والتخييلية المختلفة الطبائع، تلكم أهم المكونات التي استقت منها جل النظريات الفلسفية أطاريحها، أشبه ما يكون بأسطقسات الكون الأربعة "الماء والهواء والتراب والنار". نحن إذن أمام تيارين من تيارات التأويل، تيار يترجمه بورس كما أسلفنا غايته التأويلية منطقية، عن طريق إفعال السلسلة " وإقامة صرح للمعنى يقود إلى إنتاج معارف متطابقة أو منسجمة مع التقاليد الثقافية لمجموعة بشرية ما. فنحن نؤول عادة انطلاقا من وجود غايات نفعية تطمئن إليها الذات"¹⁰⁷، وبالتالي وضع حد للسميوزيس اللامتناهية لتأويل يوضع في إطار وسياق يستند إلى مؤول منطقي نهائي، أي العادة، بوصفها القانون والتعاقد الاجتماعي وما تقبل به الأعراف، من داخل جماعة بشرية ما، تنتهي للسان نفسه. وتيار ثانٍ، "يرى على العكس من ذلك، أن النصوص تحتتمل كل تأويل ولو أدت هذه الممارسات إلى التعارض والتضارب في الآراء، وأن الشرح الصحيح للنص يكمن في عدمه. وهو ما يؤدي إلى انزلاقات دلالية لا تتوقف عند حد بعينه أو على الأقل كما يمكن تصورهما نظريا، بحيث يعد هذا التصور نتيجة لهذا العالم من التأويلات "الذي تغزوه الذاتيات ويحكمه مبدأ التلدليل الكوني"¹⁰⁸. ما يجعل "مدلول نص ما قضية لا أهمية لها، والمدلول النهائي سر يستعصي على الإدراك"¹⁰⁹. إنها حقيقة السميوزيس التفكيكية، التي تنص على "أن النص لا يحتوي على مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأي مدلول متعالٍ، ولا يرتبط الدال

بشكل مباشر بمدلول يعمل النص على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكل دال يرتبط بدال آخر بحيث أن لا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي¹¹⁰، الذي يعد كضمانة لسر الانتشار السرطاني للدلالات في تحديّ صارخ لميتافيزيقا الحضور، فاتحا بذلك مسارات التأويلات لاكتساح النصوص، تجاه متاهات لا غاية لها سوى اللذة، وحينها فقط، يكون "جوهر اللذة التي تخلقها المتاهة، تكمن كلية، في الانتقال من علامة إلى أخرى، ولا غاية لهذه الرحلة اللولبية بين العلامات والأشياء سوى اللذة ذاتها"¹¹¹. وهو ما يعني، أن "النص حمال لكل الأوجه التأويلية، وقابل لأن يكون وعاء لكل القيم والحقائق حتى ولو تناقضت فيما بينها"¹¹². إن تعريض النصوص الفكرية أو الأدبية للتفكيك هي ممارسة ميتافيزيقية تتغيا تفعيل الفعل الاختلافي الذي من مراميه تعارض الاحالات المتتالية وتضاربها تجزيئاً للمعنى ولتشظيه وتشتيته واشتباكه في حضرة الغياب "اللامتناهي". إنها الفلسفة التي تقطع الصلة مع بنية الحضور "المتناهي". وبالتالي صرف العقل عن مركزيته في حياتنا، لقد دفع بالبعض هذا التصور سواء في العالم الغربي أو العربي إلى وصفها بالنظرية الانتحارية، لأنها تمثل تهديدا ملحوظا على القيم الإنسانية والفكرية والاعتقادية.

الهوامش:

¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، المركز الثقافي، الطبعة الثانية 2004، ص: 117.

² سعيد بنكراد، سياق الجملة وسياقات النص، الفهم والتأويل، مجلة علامات العدد 33 – 2010، ص: 21.

³ "ترجمة سعيد بنكراد" AJ Greimas; sémantique structurale; éd Larousse 1966; P: 5.

⁴ سعيد بنكراد، سياق الجملة وسياقات النص، الفهم والتأويل، مرجع سابق، ص: 5.

⁵ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 42.

⁵ صبري حافظ، أفق الخطاب النقدي، دراسات نظرية وتطبيقية، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة 1996، ص: 52.

⁶ ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، الناشر أزمنا للنشر والتوزيع عمان، الطبعة الأولى 2009، صص: 17 – 18.

⁷ ه.ج. كادامير، الفلسفة والأدب، ترجمة محمد خطابي، مجلة علامات بمكناس، العدد 14 – 2000، ص: 91.

² سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، دار الحوار سوريا، الطبعة الأولى 2006، ص: 173.

¹⁰ سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2008، ص: 8.

¹¹ انبعاث نور من العالم غير المحسوس إلى الذهن، تتم به المعرفة. -معجم المعاني-

- ¹² سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 176.
- ¹³ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 117.
- ¹⁴ سعيد بنكراد، السيميوزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات العدد 10 - 1998.
- ¹⁵ من ديباجة الندوة الدولية ل: "سلطة النص وحدود التأويل"، جامعة البليدة 2 الجزائر - دجنبر 2018.
- ¹⁴ بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، منشورات عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بالقاهرة، ط1 - 2001، ص: 88.
- ¹⁷ ابن منظور، لسان العرب، مادة: أول.
- ¹⁶ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية ودار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ص: 5.
- ¹⁹ نفسه، ص: 4.
- ²⁰ رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية 1986، ص: 82.
- ²¹ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مرجع سابق، ص: 5.
- ²² Jean Marie Auzias; Clef por le structuralisme; édition Seghers 1975; PP: 150-151.
- ²³ Philipe Lacoue-Labarthe; Heidegger: La politique du poème (La philosophie en effet) éd Galilée Paris 2002; PP: 37-38.
- ²⁴ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; éd Payot; Paris 1983; P: 115.
- ²³ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن- شرافات العدد 11، الطبعة 2003، ص: 42.
- ²⁴ إرنست كاسيرر، مدخل إلى فاسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس ومراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس بيروت، 1961، ص: 200.
- ¹³ ونام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 2009، ص: 97.
- ²⁸ Umberto Eco; Le signe; édition Labor 1988; P: 176. مقولة أوردها وترجمها الأستاذ سعيد بنكراد في كتابه، مسالك المعنى المحال عليه في هذه الصفحات، مرجع سابق، ص: 174.
- ¹⁵ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، منشورات الدار العربية ناشرون وآخرون، الطبعة الأولى 2012، ص: 29.
- ¹⁶ ونام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 98.
- ³¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 137.
- ¹⁸ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 25-26.
- ³¹ جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر، ترجمة صفاء فتحي ومراجعة بشير السباعي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2003.
- ¹⁹ صناعة المعنى، من محتويات كتاب سعيد بنكراد الصادر مؤخرا، والموسوم ب: "سيميائيات النص- مراتب المعنى"، منشورات ضفاف والاختلاف ودار الأمان، الطبعة الأولى 2018.

- ³⁵ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 181.
- ³⁶ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; Op cite; P: 33.
- ³⁷ George Mounin; Introduction à la sémiologie; édition Minuit 1970; Paris; P: 11.
- ³⁸ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 71.
- ³⁹ Ferdinand de Saussure; Cours de linguistique générale; Op cite; P: 33.
- ²⁵ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 13-14.
- ²⁶ وثام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 98.
- ⁴² Interpréter. "Dire quelque chose de quelque chose; C'est déjà dire autre chose". (Universalis Herméneutique). اعتمدنا الاسم المعرب لهذه المقولة للأستاذ سعيد بنكراد في إحدى حواراته الأكاديمية..
- ⁴³ ابن منظور، لسان العرب، مادة ح.م.ل.
- ⁴² وثام الحيزم، تأويل اللفظ والحمل على المعنى، منشورات جامعة تونس، مرجع سابق، ص: 99.
- ²⁹ الحيزم نقلاً عن ابن يعيش في شرح المفصل 9/1 وكذلك الجرجاني أسرار البلاغة، ص: 79. إحالة الحيزم ص: 98.
- ³¹ ماريو فالديس، بصدد التأويل، ترجمة سعيد بنكراد، مجلة علامات العدد 30 – 2008، ص: 30.
- ⁴⁷ نفسه، ص: 31.
- ³³ مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، دار نيبور للنشر، العراق الطبعة الأولى 2014، ص ص: 21-22.
- ⁴⁹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 117.
- ⁵⁰ نفسه، ص: 117.
- ⁵¹ Gérard Deledalle; Ecrit sur le Signe; La sémiotique de Ch S Peirce; éd Seuil; Paris 1978; P: 212.
- ⁵² Ibid.; P: 135.
- ⁵³ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل إلى سيميائيات شارل ساندرس بورس، مرجع سابق، ص: 27.
- ⁵⁴ نفسه، ص: 75.
- ⁵⁵ سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 176.
- ⁵⁶ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 16.
- ⁵⁷ سعيد بنكراد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان الرباط، ط الأولى 1996، ص: 14.
- ⁵⁸ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 16.
- ⁵⁹ سعيد بنكراد، النص السردي، نحو سيميائيات للإيديولوجيا، مرجع سابق، ص: 6.
- ⁶⁰ سعيد بنكراد، المؤول والعلامة والتأويل، بصدد بورس. علامات العدد 9- 1998.
- ⁶¹ سعيد بنكراد، المؤول والعلامة والتأويل، بصدد بورس. علامات العدد 9- 1998.
- ⁶⁴ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل إلى سيميائيات شارل ساندرس بورس، مرجع سابق، ص: 94.
- ⁶³ سعيد بنكراد، سيميائيات بورس، مجلة علامات العدد الأول، مرجع سابق، ص: 19.
- ⁶⁴ سعيد بنكراد، متابعات نقدية، بصدد بورس. "الموقع الإلكتروني للأستاذ".
- ⁶⁷ سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص: 173.
- ⁶⁸ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل إلى سيميائيات ش.س. بورس، مرجع سابق، ص: 95.

- 69 نفسه، ص: 96.
- 68 أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم، سعيد بنگراد، مرجع سابق، ص: 132.
- 69 نفسه، ص: 126.
- 70 سعيد بنگراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي، مجلة علامات العدد 13 - 2000، ص: 19.
- 71 سعيد بنگراد، سميائيات بورس، العدد الأول، مرجع سابق، صص: 19-20.
- 72 سعيد بنگراد، المعنى بين التعددية والتأويل الأحادي، مرجع سابق، ص: 14.
- 73 نفسه، ص: 13.
- 75 أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنگراد، مرجع سابق، ص: 28.
- 75 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص: 16.
- 76 نفسه، ص: 101.
- 77 سعيد بنگراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق.
- 78 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص: 102.
- 79 سعيد بنگراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق.
- 80 سعيد بنگراد، السميائيات والتأويل، مدخل لسميائيات ش.س. بورس، مرجع سابق، ص: 103.
- 81 نفسه، ص: 105.
- 80 سعيد بنگراد، سميائيات النص مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 69.
- 83 سعيد بنگراد، في الذكرى المئوية الأولى لميلاد أ.ج. كريمة، صص: 47 - 2017، ص: 5.
- 84 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 11.
- 67 عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا، الطبعة الأولى 2000، ص: 9.
- 86 نفسه، ص: 10.
- 87 علي حرب، لعبة المعنى - فصول في نقد الإنسان- المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1991.
- 70 أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة مقارنة سيميائية في فلسفة العلامة، منشورات الدار العربية ناشرون- الاختلاف-المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005، صص: 120-121.
- 89 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، صص: 96-97.
- 90 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 95.
- 89 أمبرتو إيكو، السميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2005 بيروت، ص: 62.
- 92 مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص: 205.
- 90 جاك دريدا، المهماز (أساليب نيتشه)، ترجمة عزيز توما/إبراهيم محمود، دار الحوار سوريا، الطبعة الأولى 2010، ص: 18.
- 74 رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، منشورات مركز الإنماء الحضاري سوريا، الطبعة الأولى 1992، ص: 76.
- 95 نفسه، ص: 76.

⁹⁶ Umberto Eco; Sémiologie des messages visuels; In Communications; n°15; 1970; P: 11.

⁹⁷ Gérard Deledalle; Théorie et Pratique du Signe; Introduction a la Sémiotique de Charles S. Peirce-avec la Collaboration de Joëlle Réthoré-; édition Payot; Paris 1979; P: 51.

⁹⁸ عادل عبد الله، التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، مرجع سابق، ص: 11.

⁹⁹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 124.

¹⁰⁰ ميشيل فوكو، خصائص التأويل المعاصر، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، مجلة فكر ونقد، العدد 16 – 1999، ص: 138.

⁹⁸ هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل الأصول-المبادئ-الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الدار العربية للعلوم والاختلاف والمركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2006، صص: 99 – 100.

¹⁰² HG Gadamer; Vérité et méthode; éd Seuil 1996; P: 447."ترجمة سعيد بنكراد"

⁸⁰ سعيد بنكراد، سيميائيات النص- مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 160.

¹⁰⁴ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 189.

¹⁰⁵ سعيد بنكراد، سيميائيات النص- مراتب المعنى، مرجع سابق، ص: 84.

¹⁰⁶ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 19.

⁸³ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، مرجع سابق، ص: 105..

¹⁰⁸ أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص: 119.

¹⁰⁹ نفسه، ص: 119.

¹¹⁰ نفسه، ص: 125.

¹¹¹ نفسه، ص: 123.

¹¹² سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السيميائيات، مرجع سابق، ص: 362.



التأويل بين المنطلقات والآليات والمقاصد

د/ حسين زعطوط .

جامعة قاصدي مرباح .

الملخص:

يحاول الباحث في هذه الدراسة أن يقدم مقارنة بين الحداثيين والأصوليين في قضية التأويل , بانيا المقارنة على ثلاثية المنطلقات والآليات والمقاصد , ففي المنطلقات يحاول توضيح الأسس التي ينطلق منها كلا الفريقين في أعمال التأويل في النص مع توضيح علّة منطلق كل فريق , وفي الآليات يحاول رصد ماهية آلية كلّ فريق والحكم عليها في ما كان داخل دائرة اللغة أو خارجها , وترجيح الآليات الأحكم والأضبط لضبط المدلول وعدم تعويمه لتباین الفروق بين القارئين , ولتتسمّر الشروط الواجب توافرها للقارئ حتى لا يكون النص هزالا للعابثين بدلالته , وفي المقاصد سيلفت الباحث الانتباه لقضية ثنائية " النص والواقع " أيهما أذيل لصاحبه لكي تتمايز المعاني النصية من المعاني الفهمية ليتخذ القارئ معياره للتمييز بين المعاني الصحيحة من الفاسدة .

الكلمات المفتاحية : الحداثيون , الأصوليون , التأويل , الآليات .

Abstrat:

in this study, the researcher tries to provide a comparison between modernists and fundamentalists in question of interpretation, triple points and comparable Banya mechanisms and intents, it tries to explain the basics tenets Both groups originate in the work of interpretation in the text explaining each team platform bug, in which all attempts to monitor what mechanisms team and judge her on what was inside or outside the language service, and wiser and the Ambidextrous mechanisms to adjust the connotation and not floated to vary the differences between readers, and Brown terms a Duty to the reader so that the text is significant for the abusers, fabricated in intents TS researcher attention to bilateral issue "text and fact" which I am appending to her in order to differentiate the meanings of alfhmih meanings of text takes his reader to distinguish the correct meanings of corrupt.

Keywords: the novelty, purists, interpretation, mechanisms.

إنّ قضية التأويل لا تتوقف على كونها أمراً لغوياً أو جدلاً منطقياً فلسفياً ، وإن كان الأمر أنّها قد عولجت في مباحث اللغة ومسائل الفلسفة ، ولكن قبل التطرق إليها في مظاهرها يجب لفت الانتباه إلى أمر مهم جداً له علاقة بصراع الأفكار والحضارات ، ولا يخفى على الباحث المدقق المحقق أنّ الإمبراطوريات التي كانت تسود العالم قد انهارت بسبب دعوة الإسلام وما لبثت هذه الأمم التي كانت تعيش تحت سلطة هذه الإمبراطوريات ممن عادت الإسلام أن تعمل على استرجاع مجدها وسيادتها، وقد أدركت هذه الأمم جلياً أنّ سيادة الإسلام بتدمير الحضارة العربية الإسلامية القائمة على الفهم الصحيح للإسلام . أي على الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة .، وقد استعملت كلّ أشكال التآمر، وفي إطار هذا التآمر أدركت أنّ أعظم وسيلة لتدمير هذه الحضارة هي تدمير وسائل الفهم الصحيح لشرائع الإسلام ، ومن وسائل فهم نصوص الإسلام وسيلة دندن حولها الأعداء الأوائل والأواخر وهي وسيلة التأويل ، وما ذكره ابن حزم في كتابه الفصل يوضح ذلك : " والأصل في أكثر خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانوا يُعدون سائر الناس عبيد لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً تعاضهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الإسلام بالمحاربة في أوقات شتى ... فرأوا أن كيدهم على الحيلة أنجع ..."¹ . إلى أن قال أيضاً : " فالله الله عباد الله اتقوا الله في أنفسكم ولا يغرنكم أهل الكفر والإلحاد ممن مؤه كلامه بغير برهان لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم . صلى الله عليه وسلم .، فلا خير فيما سواهما واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سرتحتة ، كله برهان لا مسامحة فيه ، واتهموا كل من يدعون أن يتبع بلا برهان ، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا ، فهي دعاوي ومخارق ، واعلموا أن رسول الله . صلى الله عليه وسلم . لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها ، ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتّمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام السر ولا رمز ولا باطن غير ما دعي الناس كلهم إليه ولو كتّمهم شيئاً لما بلغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا

وضح دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم . صلى الله عليه وسلم . وأصحابه رضي الله عنهم² . ومن أعظم كيد الحيل التي دمروا بها معتقدات المسلمين وأفكارهم وأخلاقهم اتخاذ التأويل طريقا لتحريف المعاني المقصودة والمرادة من الشارع الحكيم ويبين هذا ما ذكره صاحب المواقف لما تكلم عن الغياريّة وهي طائفة من مجوس الفرس فقال : " وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع , لأنّ الغياريّة وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم , وذلك إنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبيتهم واستيلائهم على الممالك , لكننا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم"³ . وانطلاقا مما تقدّم سيعمل الباحث في هذه الدراسة على مناقشة قضية التأويل باعتبار طريقي الخلاف بين الأصوليون والحداثيين , ومحدّدا مجال المقارنة ضمن ثلاثية المنطلقات والآليات والمقاصد ليتبين للقارئ في المنطلقات الأسس التي ينطلق منها كل فريق في إعمال التأويل في النص , مع توضيح علّة منطلق كل فريق . وفي الآليات يحاول الباحث رصد ماهية آلية كلّ فريق والحكم عليها في ما كان داخل دائرة اللغة أو خارجها وترجيح الآليات الأحكم والأضبط للمدلول وعدم تعويمه . وللكشف عن الشروط الواجب توافرها في المؤول حتى لا يكون النص هزلا للعباثين بدلالته , وفي المقاصد سيلفت الباحث الانتباه لقضية ثنائية " النص والواقع " أيهما أذيل لصاحبه لكي تتمايز المعاني النصية من المعاني الفهمية , ليتخذ القارئ معياره للتمييز بين المعاني الصحيحة من الفاسدة.

1 . المنطلقات : ينطلق الأصوليون من كون التأويل آلية لغوية تقتضي صرف النص عن ظاهره المتبادر منه فيما كان من النصوص غير واضح الدلالة , كالخفيّ والمشكل والمجمل والمشابه , أمّا ما كان من النصوص واضح الدلالة فلا تأويل أبد كالظاهر والنص والمفسّر والمحكم . كما أنّهم اشتراطوا في المؤول أن يكون من أهل الاجتهاد والنظر ومن ذوي الملكات الفقهية لاستنباط الأحكام الفقهية من النصوص , واشتراطوا شرطا آخر وهو أن يكون الدليل الصارف عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عن غيره , فإن كان مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا⁴ وكلّ هذه الشروط

وزيادة تفصيل مذكور في كتب الأصول ، وسبب منطلق الأصوليون في قضيتهم للتأويل هو إدراكهم حقيقة وجود الإنسان وما يُراد منه من طرف واجده ، فقد أدركوا أنّ الإنسان كائن مملوك للواجد الخالق ، فلذا وجب عليه أن يمتثل لما خلقه له ، قال تعالى : " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ " ⁵، فهو عبد ممتثل للأوامر الإلهية . وبناء على هذه الحقيقة أدركوا أنّ النص المقدّس يحمل معاني ذاتية مرادة من الخالق الواجد ، وهذه المعاني هي أحكام تكليفية إلزامية ترسم للإنسان منهجا في معتقداته وأفكاره وأخلاقه وسلوكه على وفق ما أرده الخالق الواجد .

أمّا منطلق الحدائين فغيره لدى الأصوليين ، فهم يرون أنّ النصّ المقدّس لا بد أن يُسائر تطلعات النفس البشرية ، مهما كانت هذه التطلعات ، وإن كانت مخالفة للأحكام التعبدية التكليفية . فالنص عندهم لا بدّ أن يتجاوب مع تطلعات الإنسان ، ولذلك فقراءة النصوص عندهم ظاهرة اجتماعية ، ولا يبالون بقيمة النص المقروء ولا بمميزاته ، وعليه فلا يوجد عندهم انضباط في تفسير النصوص وخاصة النص الشرعي ، ويعني هذا أنّ المنطلق عندهم في قراءة النصوص هو العقل ولا شيء فوق سيادة العقل ، مع أنّ علماء الأصول قد مجّدوا أعمال العقل في فهم النصوص ، لكن ذلك لمن امتلك آليات الفهم الصحيحة كما قال صاحب المراقي ⁶ :

وهو شديد الفهم طبعا واختلف في من بإنكار القياس قد عُرف
قد عُرف التكليف بالدليل ذي العقل قبل صارف النقول

ولذلك يصدق على الحدائين قول ابن النقيب في معنى حديث تفسير القرآن بالرأي :
" جملة ما تحصل في معنى حديث التفسير بالرأي خمسة أقوال ، أحدها : التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير ، الثاني : تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ، والثالث : التفسير المقر للمذهب الفاسد ، بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تابعا فيرد إليه بأي طريق أمكن وإن كان ضعيفا ، الرابع : التفسير على أن مراد الله كذا على القطع من غير دليل ، والخامس : التفسير بالاستحسان والهو ⁷ ، وكل هذه الخمس موجودة في قراءة الحدائين ، فالأولى : لا علاقة لهم بالعلوم اللغوية ولا الشرعية ، فمنهم المهندس كمحمد شحرور ، ومنهم اللساني كنصر حامد أبو زيد ، ومنهم الذي يتقن الفرنسية ولا يعلم

أسرار العربية كمحمد أركون , والثانية : منهم من خاض في آيات الغيب دون أن يعلم أنّ نصوص الغيب صنفها علماء الأصول من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله , كأبو القاسم حاج حمد القائل عن خبر يأجوج وما جوج : " القوم لا يكادون يفقهون قولاً , وفي ذلك الزمن الغابر إنما تمضي عقولهم بتمثل الظواهر تمثلاً إحيائياً , يؤلّهونها في ذاتها , فوجهوا الخطاب بصورة العاقل إلى ظاهرتين طبيعيتين قاهرتين لأراضيهن الزراعية في ذلك الأخدود الجبلي الضيق , الظاهرة الأولى وهي مأجوج , والمأجوج هو الماء الذي يتموج فيصبح ماء مأجوجاً , بالغ الاندفاع... ثم هناك الظاهرة الثانية وهي يأجوج والمتأجج يكون ناراً عاصفة كثيفة تلقي بحممها عليهم ... إذن فيأجوج ومأجوج هي قوى الطبيعة الثائرة , من مصدري الماء والحمم"⁸, والثالثة : انطلقوا من مذاهب غربية فاسدة لها مرجعيات فلسفية متضاربة متخالفة , كالعلمانية والتاريخانية والداروينية... إلخ . والرابعة : يفرضون فهومات ويهاجمون كلّ من يردّها أو يخالفها , وكأتهم يُقرون بأنّ هذا هو مراد الله من النص الشرعي . والخامسة : كثير من الآراء عندهم قائمة على الاستحسان العقلي , وإن خالفت الشرع . وقد ناقش علماء المنطق والجدل هذه القضية وقت المعتزلة وقد أميتت بحثاً . وباعتراف الحدائين أنفسهم في كتاباتهم بأن القراءة الحدائية للآيات القرآنية لا تفترض منهجاً علمياً محددًا في التعامل مع النص القرآني , بل تتبنى عدة مناهج مختلفة أو حتى متناقضة في الآن نفسه فتجد منهم من يتبنى الماركسية والبنوية ونظرية التلقي في الوقت نفسه , رغم أن بعضها قام على أنقاض بعض مما يجعل هذا الخطاب بعيداً عن الانسجام الفكري , أو متمسماً باللامنهج , وهذا مزية للبحث العلمي بالنسبة لمحمد أركون , ويسميه بالمنهج متعدد الاختصاصات"⁹, وقال في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني : "إن وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة... لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية"¹⁰, فهو من خلال المزج بين العديد من المناهج ينتظر ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ويغطي على ذلك بما يسميه بالإسلاميات التطبيقية التي يدعي أنها تحتاج إلى مناهج متعددة في نفس الآن . وهذا ما وُلد عندهم بما سماه بعض النقاد بالإرهاب المصطلحي الذي منطلقه الاستعلاء المعرفي , الذي هو في الحقيقة إنما هو تغطية عن قلة الزاد المعرفي , وهو ما عبر عنه محمد أركون نفسه , فعاب

على غيره الغموض والإبهام قائلاً: "يستخدمون الرطانة الفلسفية ويتلاعبون بها، أقصد الكلام الغامض المهم الذي يقول كل شيء ولا يقول شيئاً يذكر، أقصد العبارات الملتوية المعقدة التي توهم أنها تحتوي على ألغاز الكون وأسراره وهي فارغة من المعنى"¹¹، فهو من جهة يمدح المناهج الفلسفية المتعددة ومن جهة يذمها باعتبار استخدامها لمصطلحات معقدة. ويذكرنا هذا التناقض بالعبثية الفكرية التي دعا إليها الفيلسوف فيراباند بول في كتابه ضد المنهج، وهو من فلاسفة ما بعد الحداثة الذين دعوا إلى نظرية الفوضى حيث دعا إلى إعادة الاعتبار للتنجيم والكهانة والأساطير، بعد أزمة العقل الغربي الذي كانت الحداثة قد رفعتة إلى مستوى التقديس، وألف كذلك كتاب: وداعا للعقل حارب فيه العقل والموضوعية، وادّعى بأن العلم ليس أدق ولا أنفذ من الأسطورة، ولهذا نجد اهتماما بالغا من محمد أركون بالأسطورة والفكر الخرافي، قال: "ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة شكلا ومعنى جديدا... لأنه من المهم أن نعرف مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكما دقيقا على الروابط بين الأسطورة والتاريخ وبين العجيب المدهش وبين الوقائع الحقيقية وذلك فيما يخص القرآن"¹². وفي هذا الكلام تقليدا سافرا لفيراباند بول وأمثاله من الفلاسفة.

أما منطلقات الأصوليين في تحليلهم للنص المقدس مبنية عموما على مجموعة من الأنساق الفكرية المنسجمة، حتى وإن كانت تمثل انحرافا عقديا أو غلوا فكريا كما هو الأمر بالنسبة إلى فرق الشيعة والخوارج والمعتزلة، لأن آراءهم منسجمة مع مذاهبهم هو، وللأصول العامة للفكر الإسلامي، إلا أنهم يقدمون التزاما منهجيا، لذلك كانت الصرامة المنهجية في التفكير من خصوصيات كل التراث الإسلامي.

2. الآليات: تختلف آليات الأصوليين في قراءتهم للنص الشرعي عن آليات الحداثيين، ولإدراك المفارقة بين آليات الفريقين وجب عرض آليات كلّ فريق لتتضح المفارقة بينهما. فالأصوليون خوفا من أن يكون النص الشرعي مرتعا لأصحاب الأهواء والشطط الذين قد يُخرجونه عن مراد الله إلى مرادهم وضعوا آليات محكمة لضبط العملية التأويلية تلخصت فيما يلي:

♦ تحديد الخطاب المؤول : ليس كلّ خطابات النص الشرعي قابلة للتأويل ، فمنها ما يجب تأويله ، ومنها ما لا يجب تأويله ، ومنها ما يميل إلى جانب عدم التأويل ، ومنها ما يميل إلى جانب وجوب التأويل ، فعن ابن عباس قال: " نزل القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام لا يسع أحدا جهلها، ووجه عربي تعرفه العرب، ووجه تأويل يعلمه العلماء، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله عزوجل، ومن انتحل فيه علما فقد كذب "13. فكل ما لا يجب تأويله وأول يكون كذبا ، ولذلك كان

من دقة تبويب الفريابي أن بوب لهذا الحديث بعنوان : " باب ما زوي في الاهواء وتكذيب أهل القدر "14.

♦ شروط المؤول : لا يُمكن لأي شخص أن يُمارس العملية التأويلية كما هو الشأن عند الحدائين، لذلك وضع الأصوليون جملة من المعارف التي يجب أن تتوافر في المؤول حتى يتسنى قبول رأيه في التأويل ، وهذه المعارف جعلوها صفة للعالم المجتهد لأنه سيتكلم نيابة عن رب العالمين ، وقد عدّوا هذه المعارف فأوصلوها إلى ما يقارب ستة عشر علما وأدرجوها تحت باب شروط المجتهد وهي أن يكون عارفا بالنحو الشامل والتصريف ، ويعلم المنطق ، وبمواضع الأحكام من المصحف والأحاديث ، ومعرفة مواضع الإجماع كي لا يخرقه ، وعارفاً بشروط الخبر المتواتر ، وعارفاً بالشروط التي يكون بها الحديث صحيحاً أو ضعيفاً ، وما وقع به النسخ ، ومعرفة أسباب النزول في الآيات والأحاديث ، ومعرفة أحوال رواة الحديث ومعرفة أحوال الصحابة . رضي الله تعالى عنهم .. أما الحدائين فلا شروط لديهم عن أهلية القارئ للنص ، فهم جعلوا النص مفتوحاً ليتعامل معه كل أ حد انطلاقاً من ثقافته .

♦ مراعاة المؤول لمقتضيات الأحوال ومجاري عادات العرب : كلما كان المجتهد أمكن في اللغة العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشرع ، وصحّ له أن ينظر فيما يمكن تأويله من نصوص الشرع ، ولا يتسنى له ذلك إلا بمعرفة اللغة العربية وآساليها يقول الشاطبي : " إن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن العجمية ، وهذا . وإن كان مبينا في أصول الفقه وأن القرآن ليس فيه كلمة أعجمية عند جماعة من الأصوليين ، أو فيه ألفاظ أعجمية تكلمت بها العرب وجاء القرآن على وفق ذلك ، فوقع فيه المعرب الذي

ليس من أصل كلامه " ¹⁵ , ولأنّ العربية هي المترجمة لمقاصد الشرع يقول الشاطبي : " إن الله عزوجل أنزل القرآن عربيا لا عجمة فيه، بمعنى أنه جاء في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب ، قال الله تعالى : إنا جعلناه قرآنا عربيا " ¹⁶ , وإن كان الأمر كذلك فلا يفهم النص الشرعي إلاّ بأساليب العربية وأدواتها ومناهجها ولا يمكن تعريضه لأساليب وأدوات ومناهج غير مستنبطة من كنه اللغة التي نزل بها .

تماسك النص واتساقه وانسجامه : الخطاب القرآني متعلق الأجزاء لذلك وجب قراءة نصوصه متضامّة مع بعضها وهو ما يسمى لدى اللسانيين التناص , وإن كنّا نقرأ أنّ في القرآن تناصا فهوتناص داخلي , أي من داخل نصوصه ولا يمكن أن تتناصص نصوص القرآن مع نصوص البشر , يقول الشاطبي : " ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد , إنما هو الجهل بمقاصد الشرع , وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض , فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها , وعامها المرتب على خاصها ومطلقها المحمول على مقيدها , ومجملها المفسر بمبيها , إلى ما سوى ذلك من مناحيها . فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك هو الذي نطقت به حين استنطقت . وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي , فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا يستنطق فينطق باليد وحدها , ولا بالرجل وحدها , ولا بالرأس وحده , ولا باللسان وحده , بل بجملته التي سمي بها إنسانا , كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها , لا من دليل منها أي دليل كان , وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل , فإنما هو توهمي لا حقيقي , كاليد إذا استنطقت فإنما تنطق توهما لا حقيقة , من حيث علمت أنها يد إنسان , لا من حيث هي إنسان؛ لأنه محال , فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا , كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة " ¹⁷ .

أمّا الحدائون فقد استعاروا الأدوات الأجنبية على الثقافة الإسلامية , فقاموا بتطبيق المناهج الغربية والنظريات بهدف تفكيك النص وتفكيك قُدسيّته , فطبّقوا عليه مناهج متعددة مدّعين أن المنهج الواحد يضيّق أفق النظر , ويؤدي إلى الجمود فطبّقوا على النص البنويّة والتفكيكية من أجل مساءلة إمكانات النص الدلالية , محاولين دمج الوعي

في التفسير للنص الديني ، ويقصدون بالوعي تجريبية القراءة ، واعتبار اجتماعية القراءة ، ودمج الوعي يقتضي عندهم طريقتان في القراءة وهما¹⁸ :

. القراءة الأفقية :والتي تُعنى بالدلالة والتأويل في بنية النص الديني الكتاب والسنة.

. القراءة العمودية:وهي التي تتبع السند والتراكمات التاريخية والعلاقات العامة

السابقة على النص والتي أسهمت في وجود النص .

وهاتين القراءتين كرسوا نظرية البحث الدلالي القائمة على التعليق من شأن الفهم على حساب المعنى ، وقطع النظر عن أي بُعد غيبي في التفسير ، فالنظرية الفلسفية عند محمد أركون حوّلت السؤال : كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه ؟ إلى سؤال جديد : كيف أفهم حتى يكون المعنى ؟. وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهم من المعنى المعطى من طرف الله أو من طرف العقل الأول في الفلسفة إلى المعنى المنبثق من الذات¹⁹. فالتأويل عندهم تحييين للمعنى وجعله أسيراً لذهنية القارئ والمتلقي، ليفهمه وفق معايير الخاصة، ونفوا أن يكون وجود أي معنى أصلي لأي كلمة تنتج عنه المعاني اللاحقة لها²⁰. فالمعاني تنتج عبر الأنظمة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وليست منبثقة عن النص نفسه، ولو كان مقدسا²¹. والقراءة الحدائية في تعويمها للمعنى تقول بلسان الحال والمقال أن النص الديني ليس نصاً مقدساً ، بل هو مؤلف، وليست له أي سلطة على قارئه ، بدليل أن القارئ هو الذي يحدد معناه ويفهمه وفق ثقافته التي يمكن أن يكون المعنى اللغوي للنص المتبادر إلى الذهن يرفضها .

ولتأكيد هذا التصور عن الوحي طبقوا على النص نظرية الحفر الأوركولوجي²² لمعرفة حجم المسافة التي بين النص والتفسير، كما استخدموا التحليل التفكيكي لإثبات تاريخية النص التأسيسي الأول، يقول محمد أركون: " إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة النقد لجميع المسلّمات المعرفية العميقة التي يتحصّن بها العقل الإسلامي"²³.

لقد حكّم الحدائيون العقل في قراءة النص دون أن يكون هذا العقل قد انتظم بالمعارف الضرورية التي يجب أن يسير وفقها كما فعل الأصوليون ، لذلك قال الشاطبي : " فإن كثير من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها ، لا بحسب ما

يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع، وهذه مسألة مبينة في كتاب المقاصد والحمد لله²⁴.

وبناء على استعراض آليات كلّ فريق يظهر جلياً أنّ الحداثيين لم يفقهوا مبدأ مهماً في العلم، وهو أنّ كلّ فن يتوقّف موضوعه على عوارضه الذاتية، والعوارض الذاتية في فهم نصوص الكتاب المقدّس تتوقف على استنباط الأحكام الشرعية، وأصل الحكم الشرعي الدليل اللغوي كما هو معروف، لذلك لم يقفوا على المقصود من مراد الله تعالى، واقتصروا في قراءتهم على منطلقات عامّة تتسم بما يلي:

العلمية: ويقصدون بها أن يكون الواقع موضوعاً للعلم، والعقل مقياساً للحقيقة.

قانون العلية: ومعناه أن تتم أي عملية معرفية عبر التجربة والمنهج التجريبي، وكل مالم يخضع للتجربة يكون الحديث عنه خرافة، أو أسطورة.

تأسيس المعرفة العقلية على النقد، واستبعاد كل ما هو أسطوري ديني لا يستمد صدقه من الواقع، ويكون الموقف النقدي هو جوهر العقلانية الحديثة²⁵.

فلذلك اعتبروا القول بالهبة النصوص يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ويؤكد حسن حنفي على القول ببشرية النصوص فيقول: "وإذا كنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبني لا يقوم على أساس نفعي إيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها"²⁶.

أما الأصوليون فقد فقهوا موضوع النص المقدّس فاعتكفوا على استنباط عوارضه الذاتية وهي الأحكام الشرعية، كما أدركوا أنّ الدليل الشرعي مبناه على الدليل اللغوي لذا اعتمدوا على الآليات اللغوية في استنباط هذه الأحكام.

3. المقاصد: سعى الأصوليون لبناء منهج تفكيري، قصدوا من وراء وضع أسسه ومبادئه ومقاصده ومآلاته تنقيحاً وتحقيقاً وتخريجاً النظر الصحيح في النص الشرعي وفهمه وتنزيله، لذلك كانت أهمّ مقاصدهم:

ضبط قواعد للتفكير الصحيح في النصوص الشرعية فهمًا وتنزيلاً: هذا المقصد يعبر بحق عن زاوية النظر الأصولي في بناء المنهج التفكيري الرفيع القدر، يقول ابن عاشور: "يقصد

من علم الأصول ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة ، ليأخذ منها الأحكام التفريعية²⁷ ، ذلك أن ضبط القواعد من أجل فهم العلم هو هدف يحقق مسعى المجتهد بصفة عامة .

. فقه مراد الله تعالى من وحيه : يعد هذا المقصد تطبيقياً بامتياز ، لأنه يعمل بذلك على إصابة البؤرة الحقيقية للاشتغال الفني في هذا العلم ، وهو بمثابة هدف ونتيجة لما قد يتمخض عن التصورات الأولية والسابقة لمقتضيات الفن كله. يقول ابن تيمية : " المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله . صلى الله عليه وسلم . بالكتاب والسنة²⁸ ، حيث الكتاب والسنة هما المصدران الأولان اللذان وجب فقهما ، لأنهما منهجا الحياة ، وسبيلا النجاة ، وهذا أهم مقصد يقصد من الأصول ، لأن فقه مراد الله تعالى يوجب العمل به.

. ضبط العلاقات بين ثنائيات من قبيل : العقل والنقل ، والرأي والشرع ، و اللفظ والمعنى : يهدف هذا الفن إلى المزاوجة بين ما هو شرعي وما هو عقلي ، حيث يستخدم الثاني في فهم الأول ، والأول لتصويب الثاني ، وبهذا الجمع يكون هذا العلم قد نحا منحى تدقيقياً بامتياز ، وله في ذلك كلمته ، يقول الغزالي : " وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع ، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض التقليد ، الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد²⁹ ، فالأدلة تحتاج إلى عقلٍ في الاستنباط منها ، كما أن العقل لا يسمو ويستقيم حاله إلا بتوجهاتها ، ومثل هذا الصنيع في الجمع بين هذين الثنائيين يفعل في باقهما ، كربط العلاقة بين اللفظ والمعنى عن طريق الكلّي والجزئي.

أمّا الحداثيون فكان قصدهم على نقيض ما أراده الأصوليون ، فقد سَطَّروا مقاصدهم من منطلق أنّ النص المقدّس ثابت والواقع متغيّر لذلك عملوا على ما يلي :

. إحداث قطيعة معرفية كلية مع كل الجهود التراثية السابقة الخادمة للنص القرآني خاصة ما تعلق بمناهج التفسير التي سادت في التراث الإسلامي .

. تغليب سلطة القارئ و المتلقي على النص : من أسباب رفض الحداثيين للتفسير القديمة أن المناهج في التفسير القديمة في نظر هؤلاء كانت تعمل على تغيب للقارئ والمتلقي من حيث هو طرف أساسي في إنتاج النص وأداة متلقية ومنتجة للخطاب .

. تعويم الدلالة : مما استند إليه أصحاب هذا الاتجاه في دعوتهم الحاملة لنبد المناهج القديمة ، هو أن النص الديني بصفة عامة والقراءاني بصفة خاصة نصوص مفتوحة وحاملة بطبيعة لغتها للتأويل وقابلة لأكثر من قراءة ومعنى...وأن النص المنفتح والمتعدد غير الخاضع للمعايير والشروط والضوابط اللغوية نص حي يتميز بالحركة وعدم الثبات. أما النص الذي تحكمه القواعد والضوابط والمعايير فهو نص مكشوف وساكن وثابت ، تغيب فيه الحركة ، وترتفع فيه المنافسة ، وتلغى فيه المفاضلة وتتكافأ فيه الفرص، وتستوي فيه المؤهلات والطاقات والإمكانات بحيث يستوي في معرفة دلالاته ومعناه جميع المتلقين له رغم اختلاف درجاتهم وهو ما يجعل النص مطوعاً لذاتية القارئ .

. إلغاء الدلالة الشرعية والاعتماد على الدلالة اللسانية : المعروف لدى الأصوليين أنّ الدلالات ثلاث: شرعية ولغوية وعرفية والنص المقدّس تقدّم فيه الدلالة الشرعية على باقي الدلالات باعتبار أنّ المعنى مراد الله ، لكن الحداثيين اقتصروا في هذا تعامل مع النص المقدّس على ما هو لساني فقط .

لكن جدليّة ثنائية (الواقع والنص) ولدتها ظروف مرّ بها النص المقدّس المسيحي ، ولا تتطابق مع ظروف النص المقدّس الإسلامي ، فالنص المسيحي تعرّض لتغيرات هائلة وتفسيرات متباينة وترجمات خرجت عن معاني الألفاظ إلى معاني مغايرة تُناقض طبيعة اللغة التي كُتبت بها ذلك النص ، وقد حصل ذلك استجابةً للاحتياجات الواقعية لأصحاب الحق الإلهي كما تزعم الكنيسة البابوية ، أو لمصالح السلطات السياسية ونفوذ أصحاب المال والإقطاع ، وفي كل عصر وجيل كان يتجدد ذلك الإشكال مع ما يحمل معه من تحريفات وتغيرات تبعد ذلك النص عن معناه الأصلي الذي نزل به ، فالإشكالات والتجاوزات التأويلية للكتاب المقدس لم ينج راصدوها والمهتمون بدراستها من قمع وإرهاب مارسهما الكنيسة على اختلاف مدارسها ضد حركة النقد التي قادها عدد من مفكري عصور النهضة الأوروبية ، خصوصاً بياربايل ، وسبينوزا ، وريتشارد سيمون³⁰، وقبلهم مارتن

لوثر على اختلاف طبيعة التناول لكل منهم . تلك المحاولات الإصلاحية كانت ضرورية لوقف الانحرافات الهائلة بين عصر التنزيل الأول ووقائع التأويل اللاحقة ، فقد تجاوزت ثوابت الديانة واحتكرت الفهم والإبانة وبالتالي صادرت حرية الرأي والتعبير بزعم حفظ المقدس الذي تم تحريفه خلال قرون طويلة ، لينتهي به المطاف معزولاً مبعداً عن واقع الحياة مفصلاً عن مؤسسات الدولة المعاصرة .

وفي محيطنا الإسلامي تتكرر وقائع هذه الجدلية بصور متنوعة ، فبعض الفرق الباطنية والخوارج مارست احتكاراً شاذاً في تأويله بما لا يتفق مع معناه الظاهر المتبادر في لغة العرب وحتى مدركات العقول السليمة ، وكثيراً ما يتم التفسير بعيداً من أعمال السنّة النبوية التوضيحية التي تتوافق مع المعنى الأصيل للآية ، وتبين كيفية التطبيق لمراده ، فهي بلا شك أولى من أي تأويل لاحق مخالف ، لمن لم يشهد التنزيل ولم يعرف من لغة العرب مرامي التأويل . كل ذلك الشذوذ التأويلي مرده إخضاع شمولية النص العام للواقع المنفعي الخاص ، وإقصاء مقاصد الأحكام الثابتة لوقائع سياسية متغيرة .

ومن المسلمّ به أن تأثيرات الواقع في فهم النص وتأويله حقيقة موجودة لا ينكرها أحد ، واجتهادات الفقهاء ومنجزاتهم التصنيفية على اختلاف مذاهبهم دليل على تنوع النظر في تأويل النص بما يخدم الواقع ويعالج متغيراته ، فالفقيه ابن مجتمعه ومتفاعل مع قضاياها ، ويحاول مواكبة احتياجات أفرادها بالفتاوى والإرشادات اللازمة ، ليبقى الواقع تحت سلطة الفقيه بقبول الموافقات المشروع ورد المخالف الممنوع ، ولكن هذا التداخل بين سلطتي النص والواقع أثار عدداً من التساؤلات حول الفاصل بين المقبول والممنوع من هيمنة الواقع على النص ومقدار التأثير المسموح به . لذلك كان أهمّ الحدود المتباينة بين النص والواقع تتجلى فيما يلي :

. النظر الفقهي للواقع له أحوال عدة قد تكون من خلال فهم العادات المجتمعية التي فرضت نفسها تبعاً لطبيعة النمو المدني وتقلبات الزمان على الناس ، فيحاول الفقيه تلمس تلك المتغيرات وتوظيف حدودها ومؤثراتها ضمن السياق الفقهي ، فلا يجمد على المنقول في كتب أشياخ مذهبه لاختلاف العصر والحال ، ويدخل هذا في كثير من أحكام التعزيرات وطبيعة البيئات عند التقاضي، وصيغ الإيمان والندور والعقود ، وأحكام

العلاقات الدولية والحلول الاقتصادية وغيرها ، وهذا ما جعل الإمام القراني يقرر مبدأ إعمال الواقع في النصوص الاجتهادية ذات التعدد التأويلي في معناها كما في قوله : " ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده ، وأجره عليه وافته به دون عرف بلدك ، ودون المقرر في كتبك ، فهذا هو الحق الواضح ، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضيين " ³¹ .

. الاعتماد على الواقع أساساً للنظر والاجتهاد والدعوة لتأويل النص مهما كانت قطعية دلالتها ليتسق مع الواقع المتغير مهما كانت تقلباته كما يقول نصر أبو زيد : " فالواقع هو الأصل ، ولا سبيل لإهداره ، من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته ، فالواقع أولاً ، والواقع أخيراً " ³² ، وكما يقول حسن حنفي : " فإذا كان ترتيب القدماء تنازلياً من النص إلى الواقع ، فإن ترتيب المحديثين تصاعدياً من الواقع إلى النص . فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل في التشريع للواقع المعاش " ³³ . هو طرح خطير لأنه يُخضع النص لواقع متقلب ومتنوع ويتماهي مع ميول الناس ومصالحهم وأهوائهم المتباينة ، وهنا سيفقد أي نص فاعليته في التكليف ما دام أنه يتقوّل وفق أي وعاء يقع فيه . والشريعة في مقاصدها الكلية قائمة على التحديد والضبط .

. تغير الفتوى المعاصرة بسبب ضغوط المستفتين وتبعاً لأهوائهم في المنع أو التحليل ، ويوضّح الإمام القراني هذه الحالة بقوله : " لا ينبغي للمفتي : إذا كان في المسألة قولان : أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي العامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف ، وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين ، ودليل على فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه ، وعمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب إلى الخلق دون الخالق نعوذ بالله من صفات الغافلين " ³⁴ أما لو كان التغير في الفتوى بسبب تصوّر جديد للمسألة أو زيادة علم بحقيقتها ، فهذا الانتقال له مبرراته المقبولة والمعقولة .

وأخيراً نقول تبقى جدلية النص والواقع مجالاً لإثراء الفقه وأحياناً لإقصاء الحق ، ولا نستطيع التخفيف من آثارها الخطيرة إلا بتمكين العدول الراسخين من الفقهاء والمفتين ، ومؤسسات الفتوى الجماعية المخففة من غلواء الجنوح الفردي لبعض المتجاوزين.

الهوامش:

1. ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري ، (1348 هـ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة الخانجي القاهرة ، 2 / 91 .
2. المصدر نفسه ، 2 / 93 .
3. الأيحي : عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيحي ، (1907 م ، الموافق بشرح المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني ، مع حاشيتين عليه : أحدهما لعبد الحكيم السيالكوتي ، والثانية للمولى حسن جلي بن محمد شاه الفناري . (تنبيه) قد تمت حاشية عبد الحكيم في الجزء السابع . مطبعة السعادة ، مصر ، 1 / 375 .
4. الأمدي : أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، (1986 م . الإحكام في أصول الأحكام) ، ت : عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، دمشق . ينظر في الصنف التاسع في الظاهر وتأويله ، مقدمة في تحقيق معنى الظاهر والتأويل . 3 / 52 .
5. الآية 56 من سورة الذاريات .
6. الشنقيطي : عبد الله بن الحاج إبراهيم . (2008 م . مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود) ، دار المنارة . السعودية . ص 113 .
7. السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر . (1974 م . الإتيقان في علوم القرآن) ، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . مصر ، 4 / 219 .
8. حاج حمد : محمد أبو القاسم ، (2003 م ، منهجية القرآن المعرفية) . دار الهادي للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ، ص 151 . 152 .
9. محمد أركون ، (1996 م ، الفكر الإسلامي قراءة علمية) ، ترجمة وتحقيق : صالح هاشم ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ص 125
10. محمد أركون ، (2001 م ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ، ترجمة وتحقيق : هاشم صالح ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، ص 70 .
11. محمد أركون ، (1990 م ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، ترجمة وتحقيق : هاشم صالح ، ط 6 ، دار الساقى ، لندن ، ص 38 .
12. محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، ص 203 .
13. (الفرياني : أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض ، (1997 م ، القدر) ، ت : عبد الله بن حمد المنصور ، ط 1 ، دار أضواء السلف ، ص 229 .
14. المصدر نفسه ، ص 30 .

15. الشاطي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ت: عبد الله الدراز، دار المعرفة، بيروت، 1 / 295 .
16. الشاطي، الموافقات، 2 / 804 .
17. الشاطي، (1992، الاعتصام)، ت: سليم بن عيد الهلالي، ط 1، دار ابن عفان، السعودية، 1 / 311،
18. علي حرب، (2007 م كتاب التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية)، ط 2، دار التنوير، بيروت، لبنان، ص 91 .
19. ينظر: محمد أركون: كتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 14 .
20. محمد أركون، (الإسلام وأوروبا الغرب)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، لندن، ص 29 .
21. المصدر السابق، ص 24 .
22. يعرف بالمنهج الأكيولوجي الحفري، وهو مصطلح ابتكره ميشال فوكو: يقصد به البحث المعمق في متون الوقائع، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجدداً قراءة مختلفة بشكل عمودي، سواء باستخدام أدوات البحث المعاصرة والمستحدثة أو باستحضار المرونة في الذهن والقدرة الإستيعابية المنفتحة على أفاق النص ومكوناته دون الانغلاق على صورته التقليدية ومدركاته الموروثة الشائعة .
23. محمد أركون، (2000 م، معارك من أجل الأنسنة)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، ص 38 .
24. الشاطي، الموافقات، 1 / 17 .
25. الديميجي: صالح بن محمد، (1433 هـ، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، دراسة تحليلية نقدية)، ط 1، مجلة البيان، ص 233 .
26. صادق جلال العظم، (1969 م، نقد الفكر الديني)، دار الطليعة، بيروت، ص 206 .
27. ابن عاشور: محمد الطاهر، (2006 م، أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية)، ط 1، دار السلام، ص 176 .
28. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، (1995 م، مجموع الفتاوى)، دار مجمع الملك فهد، السعودية، 20 / 497 .
29. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، (1993 م، المستصفى)، ت: محمد عبد السلام، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1 / 4 .
30. بول هازار، (2009 م، أزمة الوعي الأوروبي)، ترجمة: يوسف العاصي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، ص: 149 . 290
31. القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، (198 م، أنوار البروق في أنواء الفروق)، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1 / 386 .
32. نصر حامد أبو زيد، (نقد الخطاب الديني)، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 106 .
33. حسن حنفي، (2004 م، من النص إلى الواقع)، ط 1، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2 / 102 .
34. القرافي، (1995 م، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ص 205 .



النص السردي من الادراك إلى التأويل

قراءة في متون نقدية جزائرية.

د/حميدي بلعباس

جامعة سعيدة

الملخص:

يشكل المتلقي أحد أركان عملية الاتصال بينه وبين النص ويسعى إلى بعث نص ثان ، ولا يمكن لهذا القارئ ولوج مجاهيل النصوص وتأويلها إلا اذا أرقه هم استكشافي يحاول من خلاله الوقوف عند الأبعاد الجمالية والفكرية للنصوص .تهدف هذه المقاربة إلى البحث في متون نقدية جزائرية أخذت على عاتقها مهمة تأويل النصوص الروائية برؤية جديدة للأشياء ومحاولة فهم وتجاوز العتمات من خلال تفسيرها لعوالم الشخصيات وتآويل العناوين .

Abstrat:

The receiver is one of the elements of the communication process between him and the text and seeks to send a second text.this approach is aimed at searching in an Algerian critique that has taken upon itself the task of interpreting the narrative texts with a new vision of the objects and overcome them.throughits interpretation of the worlds of characters and titling of the titles.

*** **

مقدمة:

تشكل الرواية العربية من العديد من الأشكال التعبيرية ، مما يجعلها مفتوحة على العديد من التأويلات وهي بذلك تحمل العديد من العلامات ، الأمر الذي جعلها تتنوع وتتحوّل وفق المسارات الفكرية والأيدولوجية المتعددة (وبالتالي ترسم استراتيجية تجعل من الرواية الشكل الأدبي والفني المرتبط بالتحوّلات وقضايا الصراع في كافة زواياه ، عبر

الاقتراب من المآزق المؤطرة للزمن العربي والخيبات المتتالية والهزائم الفردية والجماعية من خلال تداعي جل الأحلام)¹.

لقد ركزت نظرية التلقي على القارئ، ذلك ما أثارتها الأبحاث الشكلانية والبنوية والماركسية والسميائيات. وقد اختلفت هذه المدارس في نظرتها إلى النص وعلاقة القارئ بهذا الأخير.

وفي السياق ذاته (يحاور كل من ياوس وإيزر تفرعات وامتدادات النظرية الشكلانية بقصد استثمار مكتسباتها التي ما فتئت أن أصبحت راشحة بانشدادها المفرط إلى القراءة المحايثة، إذ نجد إيزر ينهمر بشدة بمفهوم الخرق "الانزياح" الذي شغل كثيرا بال البنيويين باعتباره نظرية تثير قلق القارئ وفضوله)². لقد انفتحت الرواية العربية على التراث السردي القديم وحاولت تجديد أفقها، واستلهمت من الواقع المعيش والراهن، واستفادت من التراث الشفوي والمكتوب، كما أنها وسعت من متخيلها عبر انفتاحها على الآداب الأجنبية (وكان الرهان هو إيجاد شكل مغاير لمجازفات السرود القادرة على استيعاب كل التمزقات والخيبات الذاتية والجماعية، بدلالات توازي في عنفها بطش الواقع والتاريخ)³.

الرواية والمتخيل :

سعت الرواية العربية إلى الاستفادة من التاريخ وتوظيفه والاندماج فيه، ويمثل التاريخ وعاء يرجع إليه، وقد ترعرعت النصوص السردية العربية الحديثة في كنف التاريخ، وقد تناولتها كتب التاريخ مثلما تبرزه الرواية التاريخية (وطوعا أوكرها، كان الحكاء العربي مثله مثل المؤرخ، يستدعي التاريخ من وقائع وأخبار دينية وحرية وعاطفية وأسطورية وعجائبية، ثم تطور إلى استدعاء الرمزي والثقافي من شعوب أخرى)⁴. لقد رافق الدفق السردي العربي نضجا فنيا بالأبعاد الفلسفية للأدب، وسعى النص إلى تجديد أطره ومنابعه الثقافية والايديولوجية وفق ما يعتري المجتمع من تطورات فكرية واجتماعية وسياسية.

لقد استفادت النصوص الروائية من هذا التراكم الأدبي والفكري والايديولوجي والفلسفي ، ومن المفيد أن نبرز بعض المبادئ الجوهرية التي أبرزها الناقد شعيب حليفي وهي بمثابة المبادئ الكبرى المرتبطة بعدد التلقي والنسق والسياق ويوجزها في ما يلي :⁵

-مبدأ الاختيار: يتساءل الناقد من خلاله عن كيفية تلقي الروائي هذا التاريخ، وإلى أي جانب انحاز.

-مبدأ التحويل : يحتاج الروائي من خلاله إلى قدرة فنية يتم من خلالها تحويل بنيات الخبر التاريخي من سياقه العام والخاص إلى بنيات رمزية .

-مبدأ التأويل : مقدرة الكاتب على بناء تأويل يضيء قصده الفني والايديولوجي .

بالإضافة إلى ما تقدم هناك علاقة وطيدة ما بين النص ومبدعه ، ذلك ما يبرز حينما نحاول جاهدين إعادة الكتابة (إنها علاقة ملتبسة تتشيد وسط سياق حافل بطرائق التعبير)⁶. ويسعى النص دائما إلى إثارة السؤال وتعتبر القراءة أداة جديدة لخلق النص ومن هنا (فإن اعتراض القراءة التأويلية على افتراض النص جواب جاهز لسؤال ينبع من تمثل التجربة الابداعية كمعطى جمالي في ذهن المتلقي، إنما مرده أن جمالية التلقي هذه تخضع لمعايير التأويل التأملي المتجه نحو كومة من التساؤلات التي لا تستقر، ولا تنتهي إلى جواب، وهكذا يدخل النص حلبة التبادلات التي لا تستقر ولا تنتهي إلى جواب)⁷. ومن هنا تبدأ عملية القراءة من خلال قارئ حاذق للنصوص والولوج إلى تخوم النص واكتشافه. ويطرق الناقد عبد القادر فيدوح أبواب التأويل من خلال قناعته بأن النص علامة والغاية هي تحويل هذه العلامات والاستثمار فيها وتفكيكها إلى وحدات ودلالات وجب تفسيرها .

تجليات الرؤية وتحولاتها :

جاء الأدب الجزائري في فصوله واعيا بالتاريخ قارئاً وموظفاً له ، وطفقت الرواية تنسج خصوصيتها متأثرة بما جد على الصعيد العربي والغربي ، وقد واضبت على اقتناص توترات الفرد والمجتمع ، وواكبت التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية في البلاد.

مثلت الرواية في مرحلة السبعينيات مرحلة زهو الايديولوجيا وتأطيرها للمشهد الأدبي، وتجلى ذلك في الخطاب المؤطر الذي التحفت به الكتابة الروائية، ثم توالى الدفع السردي ليلج تخوم التجريب ويكتب عن قلق الفرد وتنامي الخيبات والانكسارات والانهزامات . ظل هاجس الرواية وما تطرحه من إشكاليات يؤرق النقاد ويفرض على هؤلاء إعادة قراءة الانجازات والبحث فيها واستنطاقها .

تأويل الدلالات الرمزية :

اتجه النقد الجزائري نحو البحث في عوالم الشخصيات الروائية، إذ نلني محمد مصايف يحاول رسم عوالم شخصية "أبو الأرواح" في رواية "الزلزال" لظاهر وطار حيث يقول: (يقدم لنا طاهر وطار صورة كاريكاتورية لشخصية أبو الأرواح، الشخصية البرجوازية التي تعيش في النعيم... ونلاحظ أن المؤلف في رسمه لشخصية "أبو الأرواح" يحاول أن يلقي من خلال هذا الرسم أضواء على نفسية البطل ومنزلته)⁸.

وفي اتجاه مقارب، يعد الناقد محمد بشير بويجرة من النقاد الذين اعتنوا بتفسير الدلالات الرمزية على صعيد الحدث والشخصية والمكان واللون والعنوان، موت شخصية زيدان في رواية "اللاز" يعد في نظر الناقد (موتا للايديولوجيا، أي موتا لجنينيتها التي طرحت في مناخ فكري متخلف متدهور، كما يفسر العلاقة الجنسية بين الضابط الفرنسي واللاز باستغلال فرنسا للجزائر، وشذوذ جنسي كهذا داخل الرواية قد لا يعبر رمزيا إلا عن الشذوذ السياسي)⁹.

في "اللاز" نلني الناقد محمد بشير بويجرة يتحرى عن رمزية الشخصية اعتمادا على تقدير سيميائي تأويلي يتبنى من خلاله تفسير دلالات أسماء الشخصيات فاسم "رحمة" مثلا يدل على الرحمة والعطف وفي النص انخراط لهذا الاسم داخل معظم أحداث الرواية. وينهض التفسير الرمزي لشخصية اللاز- في نظر الناقد - على جملة من السياقات فهو (يرمز إلى الثورة الجزائرية التي وقفت منها الطبقات والأحزاب الجزائرية موقفا سلبيا، حيث كانت لا تعتقد في مبادئها ولا تتفق فيها... لكنها ما لبثت أن انضمت إليها واعتنقت ايديولوجيتها)¹⁰.

في مقاربة عمارزعموش لرواية " الولي الطاهر يعود لمقامه الزكي " لطاهروطار يحاول الناقد تبرير جدلية حضور الواقع والفن في هذه الرواية ، فمن خلال العنوان نلاحظ أن ظاهره قد يحمل معالم الدلالات الدينية الصوفية ويوحى بشيء من التفاؤل والاطمئنان ، إنه عنوان يثير السؤال في خلد القارئ عن البعد الرمزي الخفي ، فتثير بذلك إثارة سلوكية رغبة القراءة لدى القارئ معاينة التحولات الدلالية. إن شخصية الولي الطاهر التي حاول الكاتب كشف حقيقتها من خلال التساؤل على لسانه وهو في أوج المعركة : من معي ، من أحارب ، من أنا ؟ نراه يقف ليبين أن الكاتب لم يكتف (بإبراز الكلمة الدالة على حقيقته الذاتية القائمة في ذهن القارئ من خلال "أل الجنسية عليه وإعطائه مكانة الابتداء بل ذهب إلى تحديد نوعيته بنزع صفة الصالح المؤلف والمترتبة عادة بالولي)¹¹. تنضاف إليها صفة الطاهر التي تلازمها للإحياء بالعرض المقصود ، أما مركز اهتمام الكاتب فقد انصب على الحيز الذي جاء على شكل جملة فعلية أساسها الفعل المضارع ، فالفعل أساس الحركية الدالة على الاستقرار فغلبت بذلك النزعة الذاتية على الموضوعية والعقلانية ، وهي سمة تطبع غالبية النص الروائي الذي (اتجهت فيه حركية الأفعال اتجاها رأسيا تصاعديا يكشف عن علاقة طردية بين الحركات حيث تكون الحركة اللاحقة نتيجة للحركة السابقة)¹². فلا عودة إلا بعد المغادرة لذلك يقرن الروائي عنوانه بالمضارعة "يعود" وذلك لاستحضار البعد الذاتي للولي من جهة وتأثيره في الواقع العام من جهة أخرى ، فهو بشخصيته يخرج عن حدود العقل والمنطق كونه شخصية من طراز أسطوري عايشة الأزمنة الغابرة¹³.

وفي اتجاه مقارب ، قادت المعاينة النقدية للعنوان في رواية "ريح الجنوب " عمر بن قينة إلى استكشاف نمطية عبد الحميد بن هدوقة في استغلال الرمزد داخل الرواية انطلاقا من العنوان ، فالمتأمل لرمزية الريح داخل الرواية يلفيه قائما على مبدأ البساطة والمباشرة (فلم يجد الكاتب استغلال الريح مقرونا بالجنوب ليشبعها ظلالات رمزية بل وردت أكثر من تسع مرات كريح عادية تسهم في التحالف مع شتى العوالم الأخرى لمضاعفة الاحساس بالشقاء والمعاناة لدى الانسان الريفي في المنطقة ، وهذه في صورتها المادية الطبيعية

الخالصة، الخالية من أي إشعاع فكري أو رمزي، عرضها الكاتب بحيادية مطلقة رغم التصوير المادي الجيد¹⁴. إن صورة هذه الدلالة الرمزية التي قد تبدو لأول وهلة خالية من أي تشبيع فكري، قد يعني أن تميز الرمز داخلها مقترن ببساطته ومباشرته، فالريح هي ملمح من ملامح التغيير أو بداية من بدايات التغيير " الثورة " لكنها في نفس الوقت تنطوي على أبعاد الشقاء والعناء والحرمان وضبابية المستقبل .

إن أهمية العنوان لدى الناقد محمد داود، تبدو محورية في فك مغاليق البنية العامة لكل رواية وليس من الغريب أن تنطلق مادة تحليل الخطاب التي كثيرا ما تناست دور العنوان في العمل الأدبي وتحليله بوصفه مكمنًا من مكامن التأويل الأيديولوجي والجمالي. إن العنوان داخل الرواية لا يعمل إلا على تأكيد وظيفة التسمية للعمل الأدبي وذلك على الرغم من أنه قد لا يميل إلى مرجع واقعي محدد أو إلى أحداث مقامة سلفا، وفي كثير من الأحيان ما يسعى هذا العنوان إلى تجاوز أفق انتظار القارئ وذلك بتعارضه الشكلي مع عمق أي نص.

انتهى الناقد محمد داود في مقارنته لرواية " أرخبيل الذباب " لبشير مفتي إلى تقدير نظام استغلال العنوان داخل الرواية بوصفه استعارة (تفترض قارئنا خاصا متعودا على تأويل الرموز وفحص النصوص المجزأة التي لا يظهر المعنى داخلها بوضوح إلا بتتبع المحكي خطوة خطوة)¹⁵. فالأرخبيل بوصفه كلمة تدل تأثيريا على مجموعة من الجزر وبالتحديد إلى الجزائر، أي أنها تحيل إلى فضاء واقعي بعيد عن كل انتاجات الخيال الخالصة، إنه الفضاء المقترن بحدود بلد معروف جغرافيا غير منفصل طبيعيا ولكنه ممزق سياسيا واجتماعيا. أنا بالنسبة لكلمة ذباب فهي تمثل نوعا خاصا من الحشرات التي تقتات على المزاب والأغذية الفاسدة وتسبب الأمراض فيدل بالتوازي على الإهمال والعنف وسهولة السحق، ويبدو في الأخير، عنوان الرواية "أرخبيل الذباب" يمتلك وظيفة أساسية داخل النص تتمثل في الوظيفة الأيديولوجية التي ترمز إلى الأوطان المتسارعة داخل فضاء مقبل على الانفجار جراء الطبقة الاجتماعية .

الزمن من الادراك إلى التأويل :

حاول الناقد محمد بشير بويجزة ضمن فحصه للبنية الزمنية في الخطاب الروائي الجزائري أن يلمس حضور الزمن بقوة، إذ تكفي معاينة بسيطة لمجموع الروايات التي تحمل معاني الزمن (بان الصباح، طيور في الظهيرة، نهاية الأمس، زمن النمرود، زمن الفلاقي، العشق والموت في الزمن الحراشي، ليليات امرأة أرق، ليلة حميدة العسكري، أم من الجرح، آه يا زمن) إذ نلاحظ أن كلا من الصباح والظهيرة والأمس والزمن والليلية كلها تؤلف ايجاءات مباشرة بحضور الزمن وكثيرا ما تأتي عناوين أخرى في مضمونها مستشفة لتيمة الزمن انطلاق من المعنى العام للنص وحيثياته المعرفية من مثل (صوت الكهف، الزلزال الانفجار، باب الريح، التفكك، معركة الزقاق، البحث عن الوجه الآخر، وقائع من أوجاع رجل غامر صوب البحر، ما لا تذروه الرياح، ربح الجنوب، الجازية والدرائش، اللاز، نوار اللوز)¹⁶. إنها تجربة لتشريح الزمن عبر تشكلاته في الماضي والحاضر والمستقبل.

الهوامش:

- 1- شعيب حليفي، هوية العلامات، دار الثقافة للنشر والتوزيع الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2005، ص 151.
- 2- مجموعة من النقاد، التلقي والتأويل من النموذج النصي إلى النموذج التفاعلي للقراءة، مطبعة أميمة، فاس، المغرب، ط 1، 2014، ص 57.
- 3- شعيب حليفي، هوية العلامات، ص 152.
- 4 شعيب حليفي، هوية العلامات، ص 152.
- 5- المرجع نفسه، صص 24-25.
- 6- محمد برادة، فضاءات روائية، منشورات وزارة الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2003، ص 14.
- 7- عبد القادر فيدوح، إراءة التأويل ودارج معنى الشعر، دار صفحات للنشر، سوريا، ط 1، 2009، ص 80.
- 8- محمد مصاييف، الرواية العربية بين الواقعية والالتزام، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 83.
- 9- محمد بشير بويجزة، الشخصية في الرواية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1986، ص 116.
- 10- المرجع نفسه، ص 117.

-عمارزعموش ،جدلية الواقع والفن في رواية الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي ،مجلة التبيين ،ع18
11، 2002، ص48 .

12 المرجع نفسه ،ص48 .

13-المرجع نفسه ،ص48 .

14 عمر بن قينة ، في الأدب الجزائري الحديث ، تاريخا وقضايا وأعلاما ، الجزائر ، 1995 ، ص216

15 Mohamed Daoud ,le roman algérien de langue arabe,lecture critique ,ed,crasc
,2002,pp129.131.

16-محمد بشير بويجرة ، بنية الزمن في الخطاب الروائي ، دار الغرب للنشر ، الجزائر ، ج2 ، 2001.
صص169.172 .



أسس تأويل النص الروائي

- رواية حادي التيوس لأمين الزاوي- "أنموذجا"

د. زكية يحيايوي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

يتناول بحثنا هذا موضوع سلطة التأويل في النص الأدبي الروائي، الذي واجهنا خلاله موقفين مختلفين: -موقف سلطة المؤلف ونتاجه الذي يدعو إلى البحث في قصد المؤلف.

- موقف سلطة القارئ باعتباره المسؤول الأول عن إيجاد المعنى.
 - ومن خلال النص الروائي حادي التيوس لأمين الزاوي، توصلنا إلى التأويلات التالية:
 - تحديث وإثراء الخطاب الروائي ببعض القيم الجمالية والأبعاد الدلالية
 - استثمار الروائي الكثير من الحكايات بتنوع فضاءاتها كحكاية الإسراء والمعراج.
 - اعتماد الروائي على عدة خطابات: الخطاب الصحفي، الشعر، السخرية، المسرح وأدب الرحلة.
- الكلمات المفتاحية:* التأويل، النص الأدبي، النص الروائي، التأويل العلمي، التأويل الأدبي، المؤلف، القارئ، سلطة النص، المعنى.

Abstrat:

The subject approached on our search deals with the power or the interpretation concerning the romantic literary texts, the subject which forced to us to confront with two different points

- The first one concerns the dominant power of the author and of his works, so inviting to look for the aim of the author
- The second one concerns the power of the reader as the first one concerned un front of conveyed sense

Through the narrative text of “Haddi Atayous”, work to the writer “Amine Zaoui”, we arrived at the following conclusion:

- The restructuring as well as the enrichment of the narrative speech, using so diverse dimensions with political, social and religious connotation
- A vast exploitation of narratives of diverse trends, such the religious narrative of “Night-journey” and the ascent”.

Adoption of the writer of diverse rhetoric’s journalistic, religious, poetic, theatrical rhetoric travel stories, the whole enriched by the irony and diverse mockeries.

*** **

مقدمة:

لا يزال القارئ يبحث عن الطريقة التي يمكن أن يعتبرها الأنسب من أجل تأويل محكم، بالرغم من تهاطل نظريات ومناهج تسعى لمقاربة وفك شفرات النص الأدبي وتأويله. إن معطيات كل نس أدبي مفتوحة لمخيلة واجتهاد القارئ، وبالتالي فإن ردود فعل القراء مختلفة ومتباينة وفق استراتيجيتين هما: استراتيجية الإنتاج واستراتيجية التلقي، ومن ثم حق علينا طرح الإشكالات التالية:

- هل النص في حد ذاته كاف؟
 - ما العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند تأويل النص الأدبي؟
 - ما دور القارئ وهل هو حر في تأويل النص كما يشاء؟
 - وهل المرسل إليه (المتلقي) حر في الكشف عن المعاني الضمنية؟
- أسس تأويل النص الأدبي:

إن كل تأويل لنص أدبي يطمح غالبا أن يكون «عالمًا بالنص نفسه، أي فعلا معقولا لا مبررا ومدعما»⁽¹⁾ ما يخرج النص عن دائرة التأويل العفوي، وبناء على ذلك يسعى تأويل النصوص الأدبية إلى بناء أدواته داخل إطار علم التأويل بنقد وتصحيح بعض الأحكام الانطباعية أو الأيديولوجية الأولية الموافقة للنص المؤول والمعارضة لتأويلات أخرى.

هكذا يصعب علم التأويل علما للنص أيضا، فإنتاج أي نص لا يتحقق في مجال مقيد، بل يتم داخل التاريخ والثقافة والأدب، وإن كل تأويل علمي أو أدبي لنص من النصوص يتعذر دون فهم أو إدراك⁽²⁾. وهذا الفهم يقتضي من المؤول امتلاك رصيد ثقافي ومعرفي وقدرة على فعل التأويل، فكل تأويل إذن يسبقه فهم ويحدث ضمن ثنائيات: الكاتب/القارئ، الداخلة/الخارج، الوعي/اللاوعي، الحقيقة/المجاز، المعلن عنه/المسكوت عنه، الظاهر/الباطن...إلخ⁽³⁾.

يتعين من هذا المنطلق تحقق الفهم على مستوى محدد، فلا تأويل بدون نص، ولا نص بدون تأويل، ومع هذا، يبقى «الفهم غير تام»⁽⁴⁾، أي نسبي لأن عددا من الخصائص تظهر عند شرح النص الأدبي، فهو نص بشري غير مقدس ولا متعال، يحمل تجربة شخصية أو اجتماعية، ظرفي، المخاطب فيه غير محدود (قارئ محتمل)، غايته غير محددة (تواصل)، مادته طبيعية أو مصنعة، ومعاييرها تحمل إما الأيديولوجية أو الجمالية⁽⁵⁾.

فالتأويل الأدبي مرتبط بهذه الخصائص الأدبية للنص، التي يجب مراعاتها في ضوء ما يتوفر من عناصر الأدبية، أو ما يجعل من النص أدبيا لتصف بإطار الفن وباللغة الانزياحية البعيد عن مجرد التواصل.

إن النص الأدبي بهذا المفهوم كما قال "لوتمان" "Lotman" «لا يصبح مجرد محتوى ولكنه يصبح فعل دلالة في حالة بناء»⁽⁶⁾، وعليه فإن التأويل بهذا الوصف ليس تأويلا لمحتوى ما، وإنما تأويل لفعل دلالة.

أسس تأويل النص الروائي: رواية حادي التيوس لأمين الزاوي (أنموذجا):

يجدر بنا عند الانتقال إلى جنس أدبي معين ونوع من النصوص الأدبية مثل النص الروائي أن نطرح الأسئلة التالية:

— كيف نؤول نصا روائيا؟ وماذا نؤول فيه؟ ثم لماذا نؤول هذا النص؟

إن الرواية كجنس أدبي مغر متحول ووظيفة، بما أنه يحمل خصائص مميزة

منها:

- النص الروائي يعتمد على السردية، فيسرد وقائع بالتسلسل الزمني (التتابع)، الاستذكار، الاستباق، ...إلخ.
- يدور السرد حول البشر بأيدولوجياتهم المختلفة كما يدور حول الحيوانات.
- يفرض على النص الروائي الطابع القصصي ويتصف بالحبكة وتآزم الأحداث ويعالج مشكلا محددًا أو صراعا.
- وجود حوارات
- النص الروائي من خلال اعتماده على الشخصيات والأماكن وعناصر أخرى ينتسب إلى زمن محقق ماضيا أو حاضرا، ولكنه يبقى من صنع مخيلة توظف التخيل، أي أنه من صنع عقل يعيد بناء معطيات أصبحت ثقافية، ويحيل إلى واقع ما مباشرة وغير مباشرة، ذلك الواقع يظل فقط ثقافة، لغة، صورا، قيما، مشاعر.⁽⁷⁾
- يكتسي النص الروائي صفة أسلوبية متميزة عن كتابات سابقة أو معاصرة، لغته تتجاوز البعد الإخباري والقصد التواصل، وهنا فقط تصبح اللغة مشحونة بأصوات ولغات أخرى. فإذا اكتملت العناصر السابقة (اللغة، الثقافة، الطابع القصصي) في النص الروائي، امتلك بعدا رمزيا يسمح بتأويله انطلاقا من الفهم والإدراك.
- عادة ما يأتي النص الروائي على شكل كتاب بحجم كبير يحوي بناء مجازيا مرتبطا بعلاقات، تخفى وتظهر يكتسحه الغموض، يحمل تحولات واختلافات وتلونات، لذلك قد يحتمل تأويلات عدة توجب الفطنة إلى خدعة هذه النصوص الروائية وتحولاتها، لذا وجب تأويلها وفق ما تمنحه لنا لحظة القراءة بتأثيراتها، وتمنحنا أدوات لترجمة فهمنا لها.
- إن ما لا يجب أن ننساه هو أن النص الروائي يحتمل عدة وجهات نظر، وتتوسع فيه عدة تيمات مترابطة تحت تيمة كبرى.
- النص الروائي مرتبط بنصوص متشابهة أو مخالفة.
- النص الروائي كغيره من النصوص يترك فراغات وفجوات لا تملأها الإحالات، وبالتالي فعند تأويل النص الروائي يجد المؤول نفسه مضطرا لإخراجه من دائرة الثنائيات

السابقة وحصره في ثنائية واحدة، كونه يفرض علينا أثناء القراءة تشغيل شيء مشترك يجمع بيننا وبينه.

- الأخذ بعين الاعتبار في كل فهم وتأويل إعادة إنتاج للنص.

تجربة تأويل رواية "حادي التيوس"⁽⁸⁾ لأمين الزاوي:

نحن أمام رواية متداخلة الأجناس متشابكة التيمات والمضامين، فكيف يكون تأويلي لهذه الرواية يا ترى؟ مع إيراد بعض الفرضيات والمبادئ مثل:

- كون النص الواحد يحتمل مستويات مختلفة من التأويل.

- وضمن استراتيجيات التأويل وأسسها يجب امتلاك المرجعيات الثقافية والمعرفية.

- انطلاقا من هذه البديهيات نطرح سؤالاً مهماً: كيف نواجه إذن نصا مثل رواية

"حادي التيوس" لأمين الزاوي؟

إن هذه الرواية تمثل نموذجا من الكتابة يعتمد التفرد، ويوظف اللغة والثقافة وينشئ قصة عبر استثمار فعل التخيل وتنشيط المخيلة لتمثيل "واقع" مختلف عن الواقع المعتاد تعيش فيه "شخصيات" لها عالمها الخاص، نحن معنيون به من باب الاستطلاع والاستغراب والكاتب متوار لا صلة له بنا سوى صلة التفرج على هذا العالم الخاص وحكاية ما جرى ويجري فيه، يحرك كل مرة فينا سؤالاً من طبيعة لا جواب عنه إلا بالتأويل، أي إن ما يحدث يتصف بالغرابة وليس ممكنا إلا بإيجاد تبريرات ويصعب تكذيبه أو تصديقه مع ذلك.

رواية "حادي التيوس" تستوجب منذ صفحتها الأولى ومع بداية حكاية النسوة الثلاث، تعطيل فعل القراءة العادية. وتدعونا إلى البحث عن ثقافة مغايرة: لأننا ندخل عالما غير معتاد لدينا، ومن ثم ترتبط القراءة كفهم والفهم بالتأويل، أي لكي نستمر في القراءة لآبد أن نمارس التأويل حتى ينتج الفهم ويكون الفهم نفسه مؤديا إلى تأويل لامتلاك حقيقة ما نقرأه، ومن ثم فإن التأويل الممكن رهين بما يقدمه النص نفسه من قرائن وعناصر وصور وإحالات وأقوال تجتمع لدينا في صيغة يمكن أن نصفها بأنها بناء لعالم مختلف عن عالمنا نحن، لكنه ليس بعيدا تماما وليس مستحيلا تماما⁽⁹⁾.

تحاول رواية "حادي التيوس" إدانة العقل الجزائري العربي المسلم، وهذا وفق رؤية الروائي أمين الزاوي وعبر سير الشخصيات الروائية وعلاقتها بالمجتمع، حيث تذهب الرواية في كشف جوانب من حياة النسوة الثلاث وأسباب اعتناقهن للإسلام، فالأولى "مارتين" Martine الهاربة من برودة الحياة الأوروبية باحثة عن شبق الرجل الشرقي، والثانية "كاترين" Catherine تقودها محبتها للموسيقى الشرقية، والثالثة "غابريال" Gabrielle المجندة من خلية تجسس لكشف الجماعات المتشددة، فأمين الزاوي أراد من خلال هذه الرواية أن يوصلنا إلى فكرة مفادها أنه في الوقت الذي يسعى فيه الشباب الجزائري أو العربي في الهجرة إلى ما وراء البحار للوصول إلى عالم غير العالم الذي هم فيه، عالم تسوده الحرية والمساواة ويوفر لهم العمل والاحترام، بعيدا عن الخوف، العنف والفساد السياسي والاقتصادي... إلخ، هناك في الجهة المقابلة ثلاث أخوات يسعين إلى الدخول في الإسلام من أجل تحقيق غاياتهن المختلفة، فهذه الرواية تنطلق من ثنائية مضادة الهجرة إلى أوروبا/المجئى إلى الجزائر والدخول في الإسلام.

تعد رواية "حادي التيوس" أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس نموذجا من الروايات التي تثير الجدل والتأويل على مستوى الشكل والمضمون، حيث تنطلق من خبر صحفي بإحدى الصحف المعروفة بالجزائر (الشروق)، إذ تظهر على الصفحة الأولى صورة لثلاث أجنبيات متحجبات يعلن دخولهن الإسلام ويبحثن عن أزواج مسلمين.

فكما هو واضح من خلال غلاف الرواية يقوم النص الروائي على البعد الجنسي الذي يحتفي بالسيقان النسائية في أحذيتها ذات الكعوب العالية، بالإضافة إلى مشاهدتها الجنسية التي تشي بها عناوين فصولها مثل كتب المسرات وزلال "مارتين" ورضاب 'كاترين' وعشيق' "عبلة"، وقالت الصغرى وقالت الكبرى وغيرها.

من خلال هذه العناوين تدفع تلك العتبات النصية بالقراءة والتأويل نحو المثيرات الجنسية في استلهاهم للنصوص التراثية من كتب الأحلام، وعوالم كتاب الأغاني للأصفهاني، والشعر العربي، وألف ليلة وليلة وغيرها، وهناك إصرار من الكاتب على محاوراة النصوص الدينية والكتب التراثية والثقافة العربية، ذلك من خلال أمهات الكتب وهذا راجع إلى

الخلفية والمرجعية الثقافية للروائي، كما أن هذا ما يزيد من استفزاز القارئ وسعيه للتأويل، فهو يقرأ تلك المحاورات في لغة مرتبكة.

ومن خلال التأويل توصلنا إلى أن رواية "حادي التيوس" تحاور كل الظواهر المكونة للعقل الجزائري وتضارباتها وتناقضاتها المختلفة من سنوات الأزمة، فحشد فيها الروائي كل المثيرات الممكنة: الجنس، الدين، الإرهاب، الثقافة، الأدب... إلخ وتقلبت بين محاوره الأسلوب الشعري والأسلوب البوليسي ورواية التجسس ومحاوره التراث، وجابت شخصيات الرواية بلدان العالم روحة وجيئة، وصور الروائي مشاهد ومظاهر جنسية في كل فصول الرواية من خلال محاولته الاحتكاك بالأعمال التي تناولت وكتبت في أدب الجنس مثل أعمال "أليبرتو مورافيا" و"إحسان عبد القدوس" وغيرهما، فهي رواية تجاوزت المألوف في التعبير على ما يعكس الواقع، فهو يرى أنه لا يمكن أن نطالب الكاتب بالحياء والشارع يغرق في الرذيلة، فهذا أمر غير معقول، فالعمل الروائي الإبداعي لأمين الزاوي يقوم على كسر جميع الطابوهات وفي جميع المجالات، وخاصة فيما يتعلق بالجنس والدين والسياسة، إذ كان وفيما لقناعاته وتوجهاته في الكتابة الروائية، في تناوله لقضية المسكوت عنه في الرواية العربية، إذ يرى «لا يوجد في الإبداع خطوط حمراء وأن المحظور الوحيد هو الجهل مؤكداً أن هاجس الكاتب العربي هو الغوغاء والقبيلة، وخاصة عندما تربط مواقفها وتناولها للعمل الأدبي بالقراءة الدينية»⁽¹⁰⁾

من هنا فإن "أمين الزاوي" ينتظر من القارئ الأفضل، وأن لا يكتب أبداً في السياق ذاته (السياسة) التي لم تعد طابو في العالم العربي وتراجعت ليبقى الدين وعلاقته بالجسد الطابو الوحيد الذي يخيف القراء.

وما يزيد من جاذبية ومتمعة تأويل هذه الرواية أن نهايتها كانت غير متوقعة، واكتفى السارد المؤطر بتوبة الخالة، أن نهايتها كانت صادمة، نهاية هذه الرواية تشبه نهاية القصة الصغيرة عند "بوريس إيكسباوم" الذي يرى أن خاتمة الرواية تكون نهاية انعطاف على عكس الرواية التي تكون نهايتها متوقعة، ف"أمين الزاوي" إذن انفلتت منه خيوط الخاتمة، وتأويلنا في ذلك أنه قاصد هذه النهاية، وهذا ما يجعل القارئ يضع في ذهنه كل الاحتمالات.

رواية حادي التيوس جنس مؤطر تتخلله أجناس أخرى حاول الروائي إدخالها في جسد الرواية دون المساس بالنوع المؤطر مثل الشعر والمقالات والخبر الأدبي والسرد الصحفي والنكت الساخرة والمسرح والرحلة.

إن من دون شك أن هذا النص الروائي (حادي التيوس) عمد إلى طريقة خاصة في السرد تتتابع حيناً وتراجع إلى الوراء حيناً آخر، ووجهة نظر السارد تتلون، وموقعه يتراوح بين موقع المشاهد والواصف، وموقع الفاعل/المشارك الذي يمارس وجوده حيث يتعذر أن يكون موقع المشاهدة سوى تقمص الفعل.

وبالنظر إلى هذه الرواية نراها رواية عصبية على الانتظام ضمن قالب روائي محدود، كونها تنفتح على أجناس أدبية مختلفة كما أسلفنا الذكر (خطاب صفي، شعر، مسرحية، أدب رحلة، نكت...)، إذ أن تداخل مكونات هذه الأجناس تجعل النص مركباً من عوالم فرعية، فهو نص روائي واقعي من جهة، بالرغم من أنه لا يحمل إشارات وإحالات إلى مكان معلوم في الجزائر أو في باريس، كما أنه ليس رواية خرافية وإنما يمكن أن نصفها برواية الفنتازيا لأنها رواية مركبة من أجناس عدة تلتقي لتشكّل رواية تتداخل فيها عوالم.

وهي بذلك بحاجة إلى مقولات تسمح بتأويلها، مقولات تستطيع أن تتمثل النص كمدرك وتمكنه من الانتقال إلى التأويل والسيطرة عليه.

فالنص الروائي الذي بين أيدينا (لحظة التأويل) يمتلك شيئاً نحن نريد الوصول إليه، قد يكون سرا، شيئاً خفياً، دافعاً، غاية وقصداً بقدر ما يتحدد هذا الشيء نرمي عليه شباكنا حتى لا يفلت منا.

إن هذا النص الروائي (حادي التيوس) لم يكن لدينا مجرد نص مركب من أجناس ولكنه كان (عالمًا خاصًا) أو عوالم، أي نفهمه قياساً على العالم الذي نعيش فيه، ومفهوم العالم هنا مقولة تأويلية، تضع النص في مكان ما خارج العالم الذي نعيش فيه وتسعى إلى محاصرته ومعرفة حدوده وكائنته.

ولقد دخلنا من خلال عالم رواية "حادي التيوس" دائرة مخصوصة ارتضيها أن تكون دائرة نتحرك فيها مع النص أو نجعل النص ذا حركة فيها، وأن استعمال مفهوم العالم بتلك الصفة، يعني أنه مجرد "عالم ممكن" أي عالم افتراضي، عالم يسمح بالفهم،

عالم مصنوع باللغة والصور، يتواجد على خريطة ملموسة في المجتمع العربي المسلم، ومفهوم العالم الممكن -رغم شحنته الفلسفية والمنطقية- عالم مركب من ثقافتنا⁽¹¹⁾، ونتيجة التقاء بما نحاوره ونجادله ونؤوله، بتعبير عن جهد عقلي، وتخيلي، ما دام التخيل يقوم على عناصر العقل حين يعيد بنائها هو على طريقة اللعب بهذه العناصر وإدماجها في علاقات غير مقيدة بالمنطق.

فمن هذه العوالم التي استنتجناها من خلال تأويلنا لرواية "حادي التيوس":

- عالم تخيلي، موجود من خلال وجود النص
- عالم يتركب ويتألف خلال عملية القراءة ويظهر بصورة ما خلال التأويل
- عالم يحاول الاستقلال بنفسه دون أن يمنع وجود عوالم أخرى
- عالم غير مغلق، وقد يكون مشوها أو قابلاً للتناقض
- عالم يظل بحاجة ماسة إلى قدر من الانسجام والاكتمال
- عالم قد يلتبس بعوالم أخرى بما في ذلك عالم الواقع نتيجة وجود إحالات وتعيينات ومحمولات لغوية وملفوظات وأقوال
- عالم من عوالم تبقى غير منتهية من حيث وجودها بالقوة نوعاً وعدداً من خلال ما يقدمه النص لنا

- عوالم مسكونة بمن يجدها (أي الذات المدركة المؤولة)

- ومن المنطقي هنا أن نتعرف بأن النص الروائي مثل نص "حادي التيوس" حين يحكي ويسرد ويصف ويخبر يحتمل أن يكون حاملاً لعدة عوالم ممكنة بحسب طبيعة الذات التي تقتحمه وبحسب الدائرة التي تفرزها علاقة النص بالمؤول.

ولكي يقوم التأويل تنتظم دوائر التفسير وتبرز العوالم الممكنة، لا بد من عمليتين

ضروريتين انشغل بهما علم التأويل الكلاسيكي وهما عملية الترتيب وعملية الترجيح⁽¹²⁾

أما عملية الترتيب فتقوم على التصنيف والتمييز والتقدير التي تفتح إمكانات فعل التأويل ووجود العوالم، وأما عملية الترجيح فهي الكفة التي تغلب إحدى الإمكانات أو عدد منها لتشخيص العوالم وتسميتها.

إذا عندما نقرأ نص "حادي التيوس" فإن قراءتنا في البداية تظل مجرد مطالعة إذا لم تحتكم إلى فعلي الترتيب والترجيح، وبدون هذه لن تصل إلى مستوى التأويل، ومن ثم علينا أن نتلقى ما يصلنا من النص أو نسيطر عليه اعتماداً على العمليتين، وإن كنا مبدئياً قد نقرأ بأن النص الروائي لا يقول شيء واحداً أو مقصوداً أو منسجماً وأن لا قصد له سوى أن يكون إبداعياً وتخيلياً أو حلماً أو واقعاً، وأن مثل هذه القراءة هي دائماً قراءة خاصة ونتائجها مشروط بما يمتلكه المؤول من رصيد سبقت الإشارة إليه⁽¹³⁾.

إن رواية حادي التيوس تفرض نفسها على القارئ باعتبارها تشكيلاً لعوالم مختلفة مركبة من أجناس مختلفة تشتغل وتتداخل في عالم ممكن وهو عالم الجنس والدين، الإرهاب والسياسة، وهذه العوالم يمكن أن نصلح عليها بعوالم العقل والحمق.

الهوامش:

¹ -رينوالكتر، تحولات التأويلية في العرب والفكر العالمي، مجلة الفكر والأدب، عدد 09، 1990، ص 47

² - ينظر: Mario Valdes, De l'interprétation dans la théorie littéraire, PUF, 1989, P.275

³ -ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، مجلة (من قضايا التلقي والتأويل)، منشورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 36، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، 1995، ص 47

⁴ -Paul Ricoeur, Du texte à l'action, édition Seuil, Paris, P.278

⁵ -ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 50

⁶ -Youri Lotman, Le texte artistique, édition Seuil, P38

⁷ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 53

⁸ -أمين الزاوي، حادي التيوس أو فتنة النفوس لعذارى النصارى والمجوس، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

⁹ -Paul Ricoeur, Du texte à l'action, P. 29

¹⁰ -فاتح بن عروج، تداخل الأجناس الأدبية في أعمال أمين الزاوي الروائية، رواية حادي التيوس أنموذجاً، مذكرة ماجستير في اللغة والأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2016، ص 75

¹¹ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 59

¹² -صبيحة أحمد علقم، تداخل الأجناس الأدبية في الرواية العربية، الرواية الدرامية أنموذجاً، ط1، المؤسسة العربية، الأردن، 2006، ص 104

¹³ - ينظر: محمد الدغمومي، تأويل النص الروائي، ص 60.





جامعة البليدة 2- الجزائر

كلية الآداب واللغات

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية



كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

سلطة النص وحدود التأويل

4 و 5 ديسمبر 2018م

رئيس المؤتمر: د/ سعيد تومي
جمع وتنسيق: د/ محمد بلعزوقي

الجزء الثاني

منشورات جامعة البليدة 2

الرئيس الشرفي للملتقى: الأستاذ الدكتور خالد رمول مدير جامعة البليدة 2

المشرف على الملتقى: د/ محمد طيبي عميد كلية الآداب واللغات

المنسق العام للملتقى: د/ علي حميداتو مدير مخبر الدراسات الأدبية والتقنية

رئيس الملتقى: د/ سعيد تومي

تنسيق تقني و إشراف: د/ محمد بلعزوقي

اللجنة العلمية للمؤتمر:

أ.د/ علي حميداتو - جامعة البليدة 2 - رئيس اللجنة

أ. د / محمد السعيد عبدلي - جامعة البليدة 2

أ.د/ بوجمعة الوالي - جامعة البليدة 2

أ.د حمدي الشريف - جامعة سوهاج - جمهورية مصر العربية

أ. د / عبد الله شطاح - جامعة البليدة 2

أ.د/ محمد زوقاي - جامعة المدية

أ.د. سعاد مسكين - جامعة تيطوان - المغرب

أ. د/ حفيظ ملواني - جامعة البليدة 2

أ. د/ خليفة قرطي . جامعة البليدة 2

أ.د/ وحيد بن بوعزيز - جامعة الجزائر 2

أ.د/ نذير بولمعالي - جامعة المدية

أ.د/ ناجي شنوف - جامعة المدية

- د/ حليم ربوقي - جامعة البليدة 2
- د/ حياة أم السعد - جامعة الجزائر 2
- د/ ميلود شنوفي - جامعة البليدة 2
- د/ محمد مكاكي - جامعة خميس مليانة
- د/ حسيبة حسين - جامعة البليدة 2
- د/ مدقدم مولاي - جامعة المدية
- د/ عماد بن عامر - جامعة البليدة 2
- د/ إبراهيم فضالة - جامعة البليدة 2
- د/ بوعمره مالك سونة - جامعة البليدة 2
- د/ سليمة مدلفاف - جامعة البليدة 2
- د/ سليم حيولة - جامعة المدية
- د/ آسيا داحو - جامعة البليدة 2
- د/ فتيحة شفيري - جامعة بودواو
- د/ توفيق شابو - جامعة البليدة 2
- د/ عبد الرحمن الزاوي - جامعة المدية

*** **

- الديباجة.....ص 320
- آليات التأويل في خطاب شرح الشريشي لمقامات الحريري
- د/ بوحوش مرجانة. جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي.....ص 324
- تأويل النص المقدس والإيديولوجيا في خطاب المعتزلة الجاحظ في رسائله الكلامية، نموذجاً
- د.بشير دردار. المركز الجامعي تيسمسيلت.....ص 348
- عقيدة تأليه المسيح عند النصارى بين التفسير الباطل والتأويل العاطل
- د. آية الله عاشوري. جامعة بجايةص 372
- إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي. نماذج شعرية مختارة
- د/سميحة عباس. جامعة باجي مختار عنابة.....ص 400
- السرد و التأويل: قراءة في أنساق الثقافة وتجلياتها في الرواية الجزائرية المعاصرة
- د.يوسف العايب. جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي.....ص 422
- التأويل وسؤال الأصل.. نيتشه وفن التأويل
- د/ عبد المالك عيادي .جامعة الجزائر2ص 434
- هيرمنيوطيقا النص الحدائي وإشكاليات قراءته وتأويله
- د/ بوعيشة بوعمارة. جامعة زيان عاشور، الجلفة.....ص 454
- المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي
- د/ ليلي تحري. جامعة الشاذلي بن جديد الطارف.....ص 470

◆-----◆
- بول ريكور : الهيرمينوطيقا من النص إلى الذات وإيتيقا العيش العادل...نحو مشروع للفعل الإنساني

د/ نذير حابل جامعة تلمسان ص 488

- أسس القول بخلق القرآن الكريم عند المعتزلة

د/ زبيدة الطيب .جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية -قسنطينة.....ص516

- أومبرتو إيكو: الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة"

أ/سمية عمري . جامعة تونس..... ص 534

- مقوّمات الكفايات التأويلية للنص بين سلطان المعيار وضرورات الاستعمال

د. لزهركرشو .جامعة الوادي/ الجزائرص544

- قضايا تأويل موضوع المرأة بين الأصوليين والمحدثين في القرآن والسنة

أ/ نصيرة جفري زروطة. جامعة الجزائر03 ص 558

- النَّصّ الصّوّفي ، خصائص الخطاب وآليات التأويل

أ/ الأمين طيبي. جامعة الجزائر2.....ص576

- فكر الاجتهاد عند محمد شحرور

أ/أم الفداء مالك. جامعة سطيف ص 600

- بناء المعنى بين سلطة الكاتب و النَّصّ

أ/ املول كهينة .جامعة: عبد الرحمان ميرة بجاية.....ص622

*** **

وُلد التأويل قرينا بالنّص، فلا نص بدون تأويل ولا تأويل بدون نصّ..، النّص بمفهومه الواسع الذي يتعدى الخطاب والمشافهة إلى وقائع الكون ونسق الأحداث وكلّ مظاهر الوجود في هذا الكون. فمنذ أن رأى الإنسان نور وجوده، أجهد نفسه بحثا عن كنه الأشياء وتفسيرها، ومع تطوّره في الوجود امتلك ناصية التفسير، فأصبح هذا الوجود مليئا بالأسرار يتوارى عن أشياء لا يراها في ظاهرها، ممّا زاده يقينا بأن وراء كل ظاهر باطن عميق قد يفني عمره ولمّا يصل إليه.

ومع امتداد الأزمنة وظهور الثورة الصناعية في أوروبا وتطور العلوم خاصة الاجتماعية والإنسانية منها، برز ثلة من العلماء الذين استنفذوا جهودهم في معرفة مسألة الفهم والتفسير والتأويل. فكان أن بلور الفيلسوف الألماني شلاير ماخر نظريته الشهيرة في علم التأويل مرتبطة بمحاولته فهم الكتاب المقدس، ثم توالى الدراسات المعمقة بعد ذلك على يد كبار المفكرين والفلاسفة في أوروبا على غرار فلهيلم دلثاي وبعده هيدغر وغادامير ثم بول ريكور وامبرتو إيكو الذي رحل عن هذا العالم مؤخراً. فقد كان النشاط التأويلي لدى هؤلاء منحصرا في فهم النّص. بين الانغلاق والحدود والانفتاح والامتداد.

ولا نزع أن لهؤلاء كل الفضل في نشأة النظرية التأويلية، فقد كان للعرب أيضاً الأوائل نصيب غير مردود في هذا الشأن خاصة التراثيين منهم الذين اهتموا بقرأة القرآن الكريم وتفسيره وتأويله على غرار الإمام الطبري والغزالي الشّاطبي والزّمخشري وابن عربي وغيرهم كثير... على أنّ علم التأويل كلّ كان ميدانه

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

النص الديني. فقد كان هذا الكتاب الرباني المقدّس وبفعل قدسيته في مقابل نزوله بلغة يفهمها البشر أمرا شكّل مفارقة أسّست لدى هؤلاء ضرورة يقينية أنّه ميدان خصب للعملية التأويلية بما يصلح أحوال البشر باعتباره شرعة لهم ومنهاجا، صالح لكل زمان ومكان.

مّمّا سبق يتّضح أن مفهوم التأويل سواء عند العرب أو غيرهم في الغرب ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالكتب المقدّسة التي كانت دافعا مباشرا لظهور خصومات كبيرة تباينت اتّجاهاتها وتعدّدت فرقها إلى فرق متعدّدة ومذاهب مختلفة، لا يزال تأثيرها ظاهرا إلى اليوم، خاصة في الوطن العربي حيث اقترن التفكير بالتكفير في هكذا مسائل، وكانت سببا مباشرا في ظهور ما يسمى بعصر التنوير أو الفكر التنويري قاده مفكرون من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي والجابري والطيب تيزيني وطه عبد الرحمن وعلي مبروك ومحمد شحرور..

في خضم هذا الصراع الفكري والغموض الذي يحيط بالنص ومحاولة فهمه وتفسيره وتأويله منذ الأزل نحاول في هذا الملتنقى الموسوم بـ"سلطة النص وحدود التأويل" أن نفضّل الشّفرة التي تنتظم فيها هذه المعادلة الصعبة محاولين قدر الإمكان أن نسهم بفضل البحوث التي تتقدم لهذا الملتنقى بقدر في هذا المجال. وعليه نروم من ذلك كلّه:

أهداف المؤتمر:

- الوقوف على الرّخم المعرفي والعمق التاريخي المتّصل بالنّشاط التّأويلي.
- الاطلاع على جهود القدماء العرب في التأسيس لعلم التّأويل.

- الاطلاع على مخرجات المفكرين والفلاسفة الغربيين في التأسيس للنظرية التأويلية الحديثة.
- الاطلاع على أهم القراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- معرفة الأسس المعرفية والخلفيات العقيدية والسياسية للقراءات المعاصرة للنصوص الدينية.
- اكتشاف علاقة التأويل كنشاط قرائي بعلم التفسير. وهل هناك حدود للتأويل؟ أم أنه لا حدود له.
- اكتشاف الخلفيات الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي تلف بالعملية التأويلية.
- مساعدة طلبة الدكتوراه الجدد - خصوصا - على طرق موضوعات جديدة وجادة تفتح لهم آفاق البحث النقدي والفكري والفلسفي ...
- وقد رأت اللجنة العلمية للمؤتمر أن الكتابة والبحث في المحاور التالية كفيلة للوصول إلى تلك الأهداف.
- المحور الأول: النص والتأويل / الهيرمينوطيقا، قراءة في المفاهيم، الأبعاد والدلالات التاريخية.
- المحور الثاني: بناء المعنى واستراتيجية التلقي - سلطة النص وسلطة السياق
- المحور الثالث: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر الغربي القديم والمعاصر

**كتاب المؤتمر الدولي الثاني:
سلطة النص وحدود التأويل**

- المحور الرابع: انفتاح النص وحدود التأويل في الفكر العربي القديم والمعاصر
- المحور الخامس: الأسس التأويلية في مقارنة النصوص الأدبية والدينية والفلسفية..
- المحور السادس: القراءات المعاصرة للنص الديني، إشكالية التراث وتحديات المستقبل.
- المحور السابع: النقد الثقافي والتأويل .



آليات التأويل في خطاب شرح الشريشي لمقامات الحريري

د/ بوحوش مرجانة

جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي-

الملخص:

نسعى من خلال هذه المداخلة إلى استنطاق آليات التأويل في خطاب الشرح بالاشتغال على المدونة الموسوعية للشارح الكبير الشريشي (ت 620هـ) لمقامات الحريري (ت 515هـ). هذه المقامات التي شرحها أزيد من 35 شارحا فيما ذكره صاحب (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، لكن يبقى شرح الشريشي علامة مائزة لأنه يتجاوز المعنى المعجمي إلى ربط النص المقامي بالنصوص الأخرى مما جعله شرحا يخرج من السرد داخل المقامة إلى السرد داخل التاريخ.

نحاول في هذه الورقة البحثية التركيز على المكونين:- الداخلي (مستويات القراءة النصية) - الخارجي (مستويات القراءة السياقية) إن المكونين (اللغوي والسياقي) معا يشكلان استراتيجية قرائية واحدة ضمن النسق التأويلي العربي القديم.

مفاتيح المداخلة: المقامة، التأويلية العربية، المكون اللغوي، المكون السياقي.

Abstrat:

Through this intervention we seek to deduce the mechanisms of interpretation in the letter of explanation by working on the encyclopaedic code of the great Sharīshi (620 H) for the Makamat of al-Hariri (515 H). These explanations are explained by more than 35 commentators, as stated by the owner (disclosure of the insults of the books and the arts). However, the explanation of al-Sharishi remains a positive sign because it transcends the lexical meaning that linked the text to other texts.

•**keys words:** Makamat, Arabic interpretation linguistic component, contextual component

*** **

إن المقامة العربية التي امتد إنتاجها عشرة قرون كاملة، من مؤسسها الأول "الهمذاني" مروراً بـ"الحريري" و"الزمخشري" و"السرقسطي"، وانتهاءً بـ"ناصر اليازجي". تعد من أبرز العلامات الإبداعية في أدبنا القديم، فهي "الجنس الأدبي المعادل في ميزان تاريخ الأدب العربي لجنس الشعر"¹.

فأثر هذا الفن العربي الخالص _ المقامة _ تجاوز إطار اللغة العربية فوصل صداه إلى اللغة الفارسية والسريانية والعبرية، وحتى إلى الآداب الأوروبية الأخرى. فمقامات الحريري "ت 516 هـ" لقيت عناية خاصة عند المستشرقين² فقد ترجم الهولندي "جوليوس" سنة 1656م المقامة الأولى (الصنعانية) إلى اللغة اللاتينية. كما نقل المستشرق الهولندي "شولتنس" ست مقامات بين سنتي 1731-1740م وفي فرنسا قام المستشرق "كوسان دي يرسقال" بنشر المتن العربي الكامل وطبع سنة 1812م. وفي ألمانيا، فقد قام العلامة ركرت" بترجمة هذه المقامات سجعا باللغة الألمانية. وفي إسبانيا ترجم الشاعر اليهودي "يواري الحريري" هذه المقامات إلى العبرية، وطبعت هذه الترجمة في لندن سنة 1872. وفي هذا التأثير درس بليغ لبعض المثقفين العرب اللذين مازالوا ينظرون إلى المقامة العربية نظرة ازدراء، واحتقار. فيرونها مجرد ألعيب لغوية تشبه الألعيب النارية، لأهم نظروا إلى المقامة بأذواقهم وأنساقها المعاصرة، ونسوا أو تناسوا أنساقهم الثقافية والاجتماعية. ومنهم: "محمد يوسف نجم" الذي يقول: "هذا النوع السردى ذو إطار صلب جامد، وإنشاء متكلف مرهق وحكايات تتوارى خلف الشغف بالإغراب اللغوي والحرص على تسجيل المعارف والعلوم"³. وينحو نحوه "نقولا زيادة" فيقول: "إن المعري لم تكن كتاباته مجرد لفظ وتركيب وسجع، فهو من كبار المفكرين العرب على مر التاريخ. أما الحريري، فإذا عصرت مقاماته لم تحصل منها على ما ينفع الناس"⁴. بل نقول له إن بعضاً من المعاصرين من عصرها فأنتجت له شراباً عذبا مذاقه أمثال: "عبد الفتاح كيليطو" في أطروحته المميزة (المقامات_السرد والأنساق الثقافية) و"رشيد الإدريسي" في (سيماء التأويل_ الحريري بين العبارة والإشارة) و"أيلاغ محمد عبد الجليل" في (شعرية النص النثري_مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري). لهذا لا ينبغي أن نحاكم النصوص المقامية بأحكام سريعة جاهزة. فمن يطالب "النصوص الحريرية بأن تفتح على إمكانات

جديدة من التأويل، وأن تبوح له ببعض من أسرارها، عليه أن يتخلص من سابق الأحكام تلك، وأن يطرح عليها أسئلة في مستواها.⁵

إن التعامل مع النصوص التراثية يقتضي الاستجابة لمطلبين أساسين هما الموضوعية والمعقولية؛ ويقصد بالموضوعية "جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا، وبالمقابل نعى بالمعقولية جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا".⁶ وهي قضية صعبة المنال في تصورنا. فمهما تذرنا بالنصفة والحياد لن نستطيع الفصل والوصل في آن واحد. ومع ذلك فالواجب هو التحرر من الأحكام القبلية، والعمل على استخلاص المعنى من ذات النص بـ "تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ".⁷

إن المقامات الخمسين للحريري والتي رفع بها بيتا دعائمه أعز وأطول هي "خطاب مسهب، متعدد الأشكال يكون أحد مظاهره سرد المنجزات التي حولت شخصا سمي القاسم بن علي بن محمد إلى كائن صقيل وبراق وناعم".⁸ نعومة الحرير المشتق منه نعته (الحريري). فقد ذكر "ياقوت الحموي"، أنه لم تكد تصدر النسخة الأولى من مقامات الحريري في بغداد حتى أقبل الوراقون على كتابتها "فقد ذكروا أن الحريري وقع بخطه في شهر سنة أربع عشرة وخمسمائة على سبعمائة نسخة".⁹ فأقبل عليها العلماء والأدباء والطلبة من مختلف حواضر الدولة الإسلامية، قراءة وحفظا وشرحا. فقد أحصى صاحب كشف الظنون أكثر من خمسة وثلاثين شارحا¹⁰. ويبقى أوسع الشروح وأشملها شرح العلامة أحمد بن عبد المؤمن القيسي الشريشي (ت 619هـ). لأنه تجاوز المعنى المعجمي إلى ربط النص المقامي بنصوص أخرى سابقة فهو "لا يكتفي بالكشف عن دلالة المعجم، أو الصورة، وإنما ينتقل إلى نصوص أخرى تخرجه من حيز السرد داخل المقامة إلى حيز السرد داخل التاريخ، سواء كان خبرا أو حكمة مثلا".¹¹ ونسخة المقامات التي وصلت الشريشي هي "مما رواه عن أبي القاسم عيسى بن جهور وأبي الحجاج يوسف القضاعي وأبي الطاهر الخشوعي وهم من علماء الأندلس رحلوا إلى بغداد والتقوا بأبي محمد الحريري، وقرأوا عليه المقامات في منزله"¹² فالشريشي لم يأت على إخراج مدونته الشارحة لمقامات الحريري إلا بعد أن بحث في كتب الأخبار ودواوين الشعراء، ومعاجم المفردات وجالس لأجلها العلماء والمشايخ. وهو ما صرح به في خطابه الافتتاحي: "لم أدع كتابا أُلّف في شرح ألفاظها وإيضاح أغراضها، وتبيين الإنصاف بين انفصالها واعتراضها إلا وعيته نظرا، وتحققته معتبرا

ومختبراً... فتحصل لي من ذلك أيضاً عيون صائبة النواظر، وفنون قلما توجد في مخبآت الدفاتر¹³. وبهذا امتلكك الشريشي كفاءة تفسيرية جعلت المحققين يصفون شرحه بالموسوعي كما قال صاحب كشف الظنون "وصار شرحه يغني عن كل شرح تقدمه ولا يحتاج إلى سواه في لفظ من ألفاظها"¹⁴. وجعلت الشارح يوصف بالقارئ المنقب المتبحر، الذي اكتسب نفس معرفة المؤلف¹⁵. فشرحه يرتقي إلى مصاف النص المبدع. فالمدونة تحتوي على بلاغتين بلاغة إبداعية (مقامات الحريري)، وبلاغة تأويلية (شرح الشريشي). ولهذا وقع اختيارنا في هذه المداخلة على مدونة الشريشي قصد استنطاق آليات التأويل في خطاب الشرح بالتركيز على المكونين اللغوي والسياقي بغية تشكيل وعي قرائي جديد لذخائرنا التراثية.

النهج:

إن النهج الذي نسلكه في هذه المقاربة التأويلية هو النهج الذي أصله "محمد بازي" في أطروحته التأويلية من خلال دراساته المتلاحقة¹⁶.

وبداية نقول إن التأويل ضرورة كونية ومطلب إنساني اشتغل به الناس قديماً وحديثاً، فكما اشتغل به العرب والمسلمون في عصورهم الذهبية، اشتغلت به الأمم الأخرى من قبل ومن بعد. فالتأويل هو صانع الحضارات، ومهدمها في الوقت ذاته. وهذا ما أكده "محمد مفتاح" في مقارنته النسقية حين قال: "التأويل عملية تاريخية وتاريخانية، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثرواته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم بتياراته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعددة يتبين له صحة هذه البديهية"¹⁷. فالباحث مثلاً في تاريخ الملل والنحل، والفرق والمذاهب والجماعات، يتأكد من أن التأويل للنصوص الدينية سبب مباشر في ظهورها. وأن كثيراً من المحن والابتلاءات التي عاشها المسلمون كان التأويل سببها. ومع هذا "يبقى سؤال التأويل مشروعاً مفتوحاً، ممتداً لا ينتهي يستعصي إيقافه وقلقله"¹⁸. فأصل التأويل في اللغة هو الرجوع إلى الشيء أو الرجوع منه، فهو مشتق من آل إليه: أولاً وإيالا وأيلولاً ومآلاً: رجع وصار، يقال فلان يؤول إلى كرم عنه: ارتد. ويقال آل الشيء رده، والشيء مآلاً: نقص، ويقال آلت الماشية ذهب لحمها فضمرت وعلى القوم أولاً وإيالة¹⁹. وفي الاصطلاح التأويل "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، وفي اصطلاح الأصوليين التأويل

صرف عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح، لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الظاهر²⁰. ويفرق أبو هلال العسكري بين التفسير والتأويل فيقول: "إن التفسير هو الإخبار عن أفراد أحاد الجملة والتأويل الإخبار بمعنى الكلام، وقيل التفسير أفراد ما انتظمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم بكلام"²¹.

والتأويل عند الأمم المختلفة القديمة والحديثة منطلقه واحد، فهو يرجع إلى "مقولتين، أولاً غرابية المعنى عن القيم السائدة (القيم الثقافية والسياسية والفكرية)، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابية إلى الألفة، ودس الغرابية في الألفة"²² والنص هو الذي أكسب التأويل مشروعية الوجود، فلولا النص ما كان للتأويل من ضرورة ووجود، فالنص_ خاصة_ الإبداعي منه، آلة كسولة على حد تعبير "امبرطو إيكو" لأنه "معطى غير تام، معطى بنقصه الكثير وذلك لتضمنه بياضات، ولاحوائه على مناطق غير محددة، تنتظر القارئ المناسب للملها وتوجيهها وجهة تأويلية ما"²³ والقارئ المقصود في كلام "إيكو" هو (القارئ النموذجي)، وهو القارئ الذي يستحضره المبدع في إنتاجه للنص، القارئ المتسلح بالمعارف اللازمة لمشروعه التأويلي، شأن ابن جني مع شرح المتنبي، والمرزوقي في شرح ديوان الحماسة والشريشي في شرح مقامات الحريري. مما يستوجب على المبدع بلاغة في الإنتاج، يستوجب على القارئ بلاغة في الفهم والتأويل. لأن التأويل "حركة لولبية من حيث تكرار الأفعال وخطية من حيث اختراقها للزمن، وتحولها في كل مرة نحو نقطة جديدة"²⁴. فالنص يحمل في تكوينه فجوات وبياضات ينبغي سدها وهذه الفجوات لا تنقص من قيمة النص. بل هي أساس للمعنى كما يقول "آيزر": "التلميحات وليس التصريحات هي التي تعطي شكلا ووزنا للمعنى، حين يتولد اللامعقول في خيال القارئ، فإن المعقول يتسع ليتخذ دلالة أكبر مما هو مفترض"²⁵.

إن العمل الأدبي مفتوح في نظر "إيكو" هو "العمل الذي ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة، إنه كل عمل يكون حقلا من الاحتمالات التأويلية ويقترح سلسلة من القراءات المتغيرة باستمرار، ويكون مبنيا باعتباره كوكبة من العناصر التي تقبل مختلف العلاقات المتبادلة"²⁶. لكن التأويل المشروع هو التأويل الذي يتجنب الإفراط أو التفريط في تعامله مع النصوص. ولهذا وضع "الشوكاني" (ت 1255هـ) جملة من الحدود والشروط لصحة التأويل: "الأول أن يكون موافقا لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع

وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح. الثاني أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه، الثالث إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لا خفيا²⁷. فالتأويل المتجاوز لسنن العربية هو تأويل فاسد. وهذه قاعدة مركزية في التأويلية العربية. يقول ابن رشد: "التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"²⁸.

نعود الآن بشيء من التفصيل إلى الأطروحة التأويلية التي أصل لها "محمد بازي" في مؤلفاته التأويلية والتي أشرنا لها في الإحالات والهوامش تحت رقم 16. والتي نعتمدها في دراستنا التطبيقية.

يذهب "محمد بازي" إلى أن التأويل هو "إعادة بناء المعنى النصي أو الخطابي وبيانه فهما وتفهيما، سواء تم عبر ظاهر العبارات والألفاظ أو تم تجاوز الظاهر نحو البنيات العميقة للمعنى"²⁹ أي أن التأويل عملية إنتاجية لا تقل عسرا ومشقة عن العملية الإبداعية في إنتاج النص. أما مصطلح التأويل التقابلي الذي اعتمده في أطروحته فهو "أداة بيان المعنى وتفهيمة"³⁰. عبر التقابلات الأفقية في البنية الخطية للملفوظ، والتقابلات العمودية بإجراء تقابلات بين المعنى في البنية الظاهرة مع عنصر في البنية العميقة. ثم يقترح جملة من الإجراءات العملية للممارسة التأويلية من خلال ما يسميه بالدوائر الصغرى والدوائر الكبرى. والتي تسعف في فهم النصوص وتحليل الخطابات التأويلية وطرائق تشكلها لإبراز أنماط الوعي المتحكمة فيها وربط ذلك بمرجعياته يقول: "لا يخرج بناء المعنى في مجال التأويلية العربية عن مسارين بارزين، أولهما اشتغال الدوائر النصية الصغرى، ويقصد بها مجموع العمليات القرآنية التي تركز أساسا على مواد النص وأبنيتها الداخلية، وكل ما هو دال من كلمات وتراكيب نحوية وبلاغية، وعلامات سيمائية قابلة للفهم والتأويل، وثانها: "اشتغال الدوائر السياقية الكبرى التي تفتح بوابات متعددة، لدخول كل ما يضيئ جانبا معتما أو غامضا في النص موضوع القراءة"³¹.

فالمقاربة التأويلية في خطاب التفسير أو خطاب الشرح تستند إلى مكونين أساسيين،

هما: المكون اللغوي والمكون السياقي³².

ويخلص "محمد بازي" بعد تطبيقاته المختلفة على خطاب التفسير (تفسير القرآن الكريم عند الزمخشري في الكشاف، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير). وخطاب الشرح بمتابعة أنساق المعنى في التبيان في شرح الديوان لأبي البقا العكبري. والمقصود بالديوان، ديوان المتنبي) إلى أن الشبكة _التأويلية في خطاب الشرح أو خطاب التفسير "قائمة على تقاطع الآليات وتساندها، وانفتاح الدوائر الصغرى (اللغة، الصرف، النحو، البلاغة) على دوائر كبرى موسعة، تعمل فيها النصوص القرآنية والحديثية والشعرية والحكاية والخبرية والأراء النحوية والحكم والأقوال على رفض التأويل ودعمه"³³. وتبقى هذه القراءة محفوفة بالمخاطر والمزالق خاصة في تعاملها مع نصوص لغوية مائزة شأن مقامات الحريري التي جمعت من الألفاظ الحسان وسحر الكلام وإشراقه الوصف وحسن الديباجة بل بلغت درجة الإعجاز اللغوي.

المتن:

نحاول في هذا المتن تتبع آليات التأويل في شرح الشريشي (ت 619هـ) لمقامات الحريري. مركزين على الخطاب المقدماتي لأهميته، سواء في خطاب الإنتاج (مقامات الحريري) أو في خطاب التأويل (شرح الشريشي لمقامات الحريري)

• لماذا الخطاب المقدماتي؟

إن الحريري الذي سار على نهج أستاذه "الهمذاني" في إنتاج نصوصه المقامية "أنشئ مقامات أتلو فيها تلو البديع، وإن لم يدرك الظالع شأؤ الضليع"³⁴. وجعل لها راو "الحارث بن همام" وبطل "أبو زيد السروجي" شأن الهمذاني نجده يخالفه في جعل مقاماته تنصدر بمقدمة كشف فيها عن الاضطهاد الذي تعرض له "على أي وإن أغمض لي الفطن المتغابي، ونضح عني المحب المحابي، لا أكاد أخلص عن غمر جاهل، أو ذي غمر متجاهل، يضع مني لهذا الوضع، ويندد بأنه من مناهي الشرع"³⁵ فالاضطهاد والغمز واللمز الذي تعرض له الحريري هو الذي دفعه إلى كتابة مقدمته، فتحولت إلى "خطاب دفاعي صرف، عن نفسه وعن مقاماته التي اتهم بسببها بكونه خرج عن الشرع، فهو هنا يتحدث عما لاقاه من مؤاخذة وتجن من طرف الغمر (الجاهل) وذي الغمر (صاحب الحقد)".³⁶ فالحريري أصر على كتابة مقدمته للرد على الشبهات والتهم التي لحقت. خاصة تهمة التخيل وما يلحقها من كذب، وهذا ما أكسب مقدمته شرعية الوجود. فمقاماته التي احتوت على الجد

والهزل، ورقيق اللفظ وجزله، وفيها من ملح الأدب والأمثال العربية والأحاجي النحوية والرسائل الأدبية، والمواعظ المبكية، والأضاحيك الملمية هذه الثنائيات الضدية أراد أن يؤسس بها الحريري لقراءة جديدة خارج النسق المألوف، عنوان هذه القراءة (الإحماض) يقول: «وما قصدت بالإحماض فيه، إلا تنشيط قارئه، وتكثير سواد طالبه³⁷». فهو يكتب خارج النسق "لقد أحس الحريري بضرورة التغيير، وفتح أفق جديد أمام القارئ، قصد تنشيطه، وتحريك مخيلته وذلك بوضعه أمام نصوص تجمع ثنائيات متناقضة حتى يكسر عمودية القراءة السابقة ذات الدلالة المتشابهة"³⁸. التي ألفناها في نصوص الجد والسمو (زهير بن أبي سلمي، حسان بن ثابت، أبو تمام) أو في نصوص الهزل والسخف (شعر أبي دلف الخزرجي، وابن سكرة الهاشمي، وابن الحجاج...) فالحريري هتك الحدود الفاصلة بين الجد والهزل، أو بين المضحكات والمبكيات في نص واحد.

ولعل هذا التأسيس لقراءة جديدة هو الذي أكسب مقامات الحريري مكانة وإقبالا متزايدا، حتى صارت مقاماته تدرس في المدارس وتقرأ في الأندية والمجالس في عصره وبعد عصره. عبر عن هذه المكانة "ياقوت الحموي" بقوله: "ولقد وافق كتاب المقامات من السعد ما لم يوافق مثله كتاب البتة، فإنه جمع بين حقيقة الجودة والبلاغة، واتسعت له الألفاظ وانقادت له وفود البراعة حتى أخذ بأزمته وملك ريقته، فاختر ألفاظها وأحسن نسقها، حتى لو ادعى بها الإعجاز لما وجد من يدفع في صدره ولا يرد قوله ولا يأتي بما يقارنها فضلا أن يأتي بمثلها، ثم رزقت مع ذلك من الشهرة وبعد الصيت والاتفاق على استحسانها من الموافق والمخالف ما استحقت وأكثر"³⁹.

إن الشريشي في قراءته الشارحة ومشروعه التأويلي لمقامات الحريري أدرك هذه الفرادة وهذا التميز لما وجد فيها من محاسن وإشارات. فخصها بأربعة أجزاء. يتصدرها خطاب شارح للخطاب المقدماتي. وهو المتن المتخير في مداخلتنا هذه.

• مسالك التأويل في شرح الشريشي لمقامات الحريري:

يصرح الشريشي في صدر مدونته بالمسالك التي سلكها في خطابه التأويلي وهي مسالك شاقة ووعرة، لا يقوى عليها إلا أمثاله من ذوي العلم والمعرفة "فصار شرحا يغني عن كل شرح تقدمه، ولا يحتاج إلى سواه في لفظ من ألفاظها"⁴⁰. لأنه استند إلى ذخيره اللغوية، وراعى في شرحه الأنساق الثقافية والاجتماعية والتاريخية. فالشريشي جمع بين

مواهب وكفاءات متعددة منها موهبة الأخذ والحفظ والتحميص والترجيح والتحقيق وأخيرا موهبة التنسيق والتأليف والبناء، لأن القراءة الشارحة البانية للمعنى ومقاصد النص، فعل شمولي، واشتغال توليفي، بين مواد مختلفة⁴¹.

ويمكن أن نجمل هذه المسالك التي سلكها "الشريشي" في مشروعه التأويلي في هذه العناوين الكبرى:

1_ إدراكه الخطورة المهمة ومشاق الطريق. فصاحب المقامات "فارس في ميدان البراعة، ومالك زمام القرطاس واليراعة، والملبي عند استدعاء درر الفقر بالسمع والطاعة أبو القاسم بن علي الحريري"⁴².

2_ تحقيق الرواية: اجتهد الشريشي في جعل النص الحريري نصا موثوقا متصلا بالحريري حفظا ورواية "فبدأت بروايتها عن الشيوخ والثقات، وتقييد ألفاظها عن أعلام هذه الجهات، حتى لا أنقل لفظا إلا عن تحقيق، ولا أثبت ضبطا إلا من طريق"⁴³. فقد تلقى روايتها عن الشيخ الفقيه المقرئ أبو بكر بن أزهر الحجري عن المحدث الرواية أبو القاسم بن عبد ربه القيسي المعروف بابن جهور عن منشئها أبي محمد الحريري. كما وصلته من طرف وجهات أخرى كلها متصلة بالحريري.

3_ الاطلاع على مدونات الشرح والتفسير. يقول: "ثم لم أدع كتابا ألف في شرح ألفاظها وإيضاح أغراضها، وتبيين الإنصاف بين انفصالها واعتراضها إلا وعيته، وتحققته معتبرا ومختبرا"⁴⁴ فلم يترك فائدة إلا استخرجها، ولا غريبة إلا استلحقها. فاجتمعت في شرحه فوائد جمة.

4_ مجالسة العلماء والأدباء: لم يقتصر على ما حوته الدواوين، وشرحته التصانيف بل جالس لأجلها أهل العلم والنظر يقول: "حتى لقيت بها صدور الأمصار وعلماء هذه الأمصار فباحث وناقشت، وتأولت وتداولت، وطالبت المتحفظ بالأداء والمتيقظ بالإبداء، حتى لم أبق في قاذحة زندا إلا اقتدحته، ولا مقفلا إلا افتتحتته، فتحصل لي من ذلك أيضا عيون صائبة النواظر، وفنون قلما توجد في مخبات الدفاتر"⁴⁵.

5_ الاقتداء والاتباع: لم يتوقف عند هذه المسالك. بل واصل السير الوعر حتى عثر على شرح الفنجديهي"⁴⁶، فرأيت في شرحه الغاية المطلوبة، والبغية المرغوبة والضالة التي

كانت عني إلى هذا الأوان مطوية محجوبة... فاستوعبته أبلغ استيعاب، وقيدت من فوائده ما لم أجد قبله في كتاب"47.

من هذه المسالك الوعرة أخرج الشريشي شرحه الموسوعي، شرحاً أغنى عن كل شرح لأنه لم يقف عند دلالة الألفاظ فحسب، بل زاد في هذا المصنف التعريف بالأمصار المذكورة. وتتبع أخبار العلماء والأدباء وبين أنسابهم وذكر آثارهم، كما شرح ما في المقامات من الأمثال العربية والأحاجي اللغوية والألغاز الفقهية.

خطاطة لمسالك التأويل عند الشريشي



نحاول الآن رصد قنوات بناء المعنى في شرح الشريشي لمقدمة الحريري، بالوقوف مع الآليات التأويلية النصية، والآليات الخارجية العاملة في خطاب الشرح:

أولاً: الآليات التأويلية النصية (الدوائر الصغرى):

هي مجموع العلامات اللغوية الدالة في النص، والتي تتشابك في صناعة المعاني، ولهذا يولمها المؤول أهمية بالغة. في خطابه الشارح. وأبرز هذه المداخل القرائية:

1_ المدخل اللغوي:

يعد المدخل اللغوي أساس كل قراءة، وعتبة أولى لكل فعل تأويلي، لأن النص في أساسه "نسيج لغوي"، ويسمى هذا المدخل فقهاء اللغة بـ(علم متن اللغة) وهو علم يختص بـ معرفة أوضاع المفردات اللغوية، ويسمى هذا العلم علم المتن لأن المتن هو ظهر الشيء

♦ ووسطه وقوته⁴⁸. فالشريشي أدرك أهمية هذا العلم فأولاه عناية خاصة، إذا لم يفوت مفردة من الخطاب المقدماتي إلا ووقف عندها وبين معناها. فصنع لنا معجماً لغوياً في غريب اللغة. فقد أحصيت ما يزيد عن 170 مفردة وقف مع مدلولها وبين معناها. داعماً شرحه بالنصوص القرآنية والحديثية والشعرية، مما يدل على امتلاك الشارح لكفاءة لغوية وذخيرة معرفية ومملكة ذوقية. فالطاقة اللغوية الكامنة في مقامات الحريري دفعت بالشريشي إلى الوقوف مع معظم ألفاظها، شرحاً وتمثيلاً وتعليلاً.

وهذه عينة من المفردات اللغوية التي وقف معها الشريشي في الخطاب المقدماتي:
_ نحمدك، معناه: "نشني عليك بأتم وجوه الثناء كلها، فيدخل تحته الشكر، والشكر ثناء يقابل به معروف، وفي الحديث: "الحمد رأس الشكر فمن لم يحمد الله لم يشكره"، والحمد ذكر الرجل بما فيه من صفات جليلة، والشكر ذكره بما له من أفعال جزيلة، من قولهم: دابة شكور، إذا ظهر بها من السمن فوق ما تأكل من العلف. ويقال: أشكر من بروقة، وهي شجرة معروفة تخصب بأدنى مطر. ويؤكد الفرق بينهما أن الحمد في مقابلة الذمو الشكر في مقابلة الكفر، فاختلاف نقيضهما دليل على اختلافهما في أنفسهما"⁴⁹.
_ البيان: وضوح المعنى وظهوره، والتبيان: تفهم المعنى وتبينه. والبيان منك لغيرك، والتبيان منك لنفسك.⁵⁰

_ المنية: ما يمتنى_البغية: ما يطلب_تضحنا: تكشفنا _ ظلك السابع: سترك المديد.
_ الإحماض: الانتقال من شيء إلى شيء، وأصله في الإبل ترعى الخلة، وهي حلو المرعى فتمله فتنتقل إلى الحمض تأكل منه فيذهب الحمض عن قلوبها استيلاء الحلاوة. فتنتشط بذلك على الرعي. فيقال: أحض الرجل إحماضاً_ والعرب تقول الخلة خبز الإبل والحمض فاكهتها فأراد به تنقله في المقامات"⁵¹.

هذه هي الطرائق التي اتبعها الشريشي في تعامله مع المفردات فهو يسهب أحياناً ويختصر أحياناً أخرى. ويعرف اللفظ بمرادفه مرة، ومرة بنقيضه، ومرات يسهب فينفتح على النصوص الموازية لدعم دلالات اللفظ وضبط معانيه المختلفة. ما يؤكد تداخل الفعل التأويلي بين مكوناته اللغوية والسياقية معاً.

2_ المدخل الصرفي:

يقول السكاكي (ت 626هـ) في بيان حد علم الصرف: "هو تتبع اعتبارات الواضع في وضعه من جهة المناسبات والأقيسة"⁵². وأن الوصول يكون بمعرفة الاعتبارات الراجعة إلى الحروف (الاشتقاق بأنواعه). ومعرفة الاعتبارات الراجعة إلى الهيئات (هيئات الأفعال، هيئات الأسماء). ويقول الزركشي (ت 794هـ) في بيان أهمية هذا العلم: "وفائدة التصريف حصول المعاني المختلفة المتشعبة عن معنى واحد فالعلم به أهم من معرفة النحو في تعريف اللغة، لأن التصريف نظر في ذات الكلمة والنحو نظر في عوارضها"⁵³. فهيات الحروف والأفعال والأسماء يمكن المؤول من إدراك المعنى. لأن التصريف ينظر في ذات الكلمة. فالمفسرون والشرح يولون أهمية خاصة للاشتقاق بأنواعه (الصغير، والكبير (القلب)، والأكبر (الإبدال)، والكبار (النحت). لأن الاشتقاق "هو توكيد لبعض الألفاظ من بعض والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها، ويوحي لمعناها المشترك الأصيل، مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"⁵⁴. ومن العجيب أن المادة اللغوية للاشتقاق والتأويل تعود إلى معنى واحد هو "الرجوع". فالشارح يلجأ عادة إلى المادة الاشتقاقية لأنها السبيل إلى معرفة الأصوب والأرجح وهذا ما فعله "الشريشي" في شرحه للخطاب المقدماتي. وهذه آيات دالة ومؤكدة لما نقول:

_ الدراية: مصدر دريت الشيء دراية ودريا علمته.

_ الإبانة: مصدر أبنت الشيء، أي بينته.

_ الغواية: مصدر غوى غيا وغواية.

فهو في هذه المفردات يعود إلى أصلها الاشتقائي حتى يبين معناها. وفي مواطن أخرى يشتغل على آلة الاشتقاق الأكبر (الإبدال). لبناء المعنى النصي. كقوله في بيان معنى (آله)، أي أهله وأصله (أل) فأبدلت الهمزة ألفا، وأكثر ما تضاف إلى الظاهر. وقد سمع إضافتها إلى المضمر في الشعر والكلام الفصيح... وأكثرهم على أن همزتها مبدلة من هاء (أهل). وصوابه أنها أصل في بابها. من آل يؤول إذا رجع لأنهم يرجعون إليه ويرجع إليهم..."⁵⁵. هذه دقائق لغوية تنم عن ذخيرة لغوية للمؤول الشارح (الشريشي). فهو لا يكتفي بعرض الآراء بل يرجح بينها.

إن العودة إلى الأصول الاشتقاقية تسهم في بيان المعنى وتيسير الفهم كما في شرح الشريشي لكلمة "أندية" مجالس واحدها ندي، والندي والنادي والمنتدى: مجلس القوم

للحديث، وقيل هو من الندى وهو الكرم، لأنه يُقصدون فيه فيعطون. وقيل هو من النداء الذي هو الصوت لأنه ينادي فيه بعضهم بعضا ليجتمعوا. وقيل هو من الندى وهو العرق لأن الداخل فيه يحتشم فيعترق⁵⁶. فهذه الاشتقاقات كلها لها سندها اللغوي. فالقياس اللغوي يطرح الاحتمالات اللغوية للمفردة كما في كلمة (أندية).

ولهذا يقول "محمد بازي": "إن التأويل عبر المدخل الاشتقائي الصرفي هو مستوى بين البانية القائمة على مواد النص، وما تحمله الألفاظ من دلالات بحثا عن المقصدية"⁵⁷. كما في شرحه لعبارة الحريري "فلما لم يُسعف بالإقالة، ولا أعفى من المقالة" الفعل يسعف يؤاتي وينيل الرغبة. وأسعت الرجل بمطلبه: ساعدته عليه، والإسعاف: المصدر. وساعفته مساعفة: قضيت إرادته. فالمادة الاشتقاقية تبين الدلالة المقصودة من اللفظة.

3_ المدخل اللغوي:

عادة ما يقف المفسرون والشرح مع المدخل النحوي والإعرابي؛ لأن الإعراب "يبين المعنى، وهو الذي يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين"⁵⁸. فعلى المؤول أن يراعي في مقارنته التأويلية الموقع الإعرابي للكلمة وهذا ما التزم به الشريشي في شرحه الموسوعي لمقامات الحريري.

فهو واحد من فقهاء اللغة العالم بأسرارها... فقد ذكر المحقق⁵⁹ أن الشريشي شرح أمهات الكتب كنوانر أبي علي القالي وشرح الجمل للزجاجي. وكان أيضا شاعرا مطبوعا شائق اللفظ، شيق المعنى، فهذا المسار العلمي مكّنه من التعامل مع نص لغوي عصي، مقامات الحريري حسب شهادة المطرزي الذي قال: "لم ير في كتب العربية والأدب أحسن تأليفا وأغرب ترصيفا وأشمل لعجائب العربية وأجمع للغرائب الأدبية من مقامات الحريري"⁶⁰. ومن هذه المداخل النحوية التي اعتمدها الشريشي في شرحه لمفردات الخطاب المقدماتي نذكر هذا النموذج:

اللهم إنا نحمدك: اللهم اسم خصصته الميم المشددة في آخره ببناء البارئ سبحانه، والتزم معها حذف حرف النداء لوقوع الميم خلفا عنه، ولمحل اللام في أوله، لأنه لا يلي حرف النداء لام التعريف إلا في قولهم: "يا الله"، لتكون اللام الزائدة نائبة عن حرف أصلي، وهي همزة إله، فصارت كالأصلي وفي غير هذا الاسم تتجرد اللام للزيادة في أول الاسم. و"يا" زائدة في أوله كذلك، وهما جميعا لتخصيص الاسم وإزالة شياخ التنكير عنه، فلما

تقاربا في المعنى. وتشابها في الزيادة، وطلب كل واحد منهما أي يلي الاسم دون صاحبه. ترك استعمال الجمع بينهما في أول الاسم إلا في ضرورة الشاعر لإقامة الوزن. وأما اللام في قولهم: "يا الله" فلما كانت نائية عن حرف أصلي خفيت زيادتها فلما زادوا الميم في آخره فضحت اللام وشهرت معنى الزيادة. فامتنعت "يا" من أوله إلا عند الضرورة كامتناعها في الرجل والغلام فلما كانت الميم هي الموجبة لمنع "يا" حمل الاسم معها معنى "يا" فصار مختصا بالنداء ممتنعا من غيره.

هذا التفصيل يؤكد أن المادة النحوية تسهم في بناء الدلالة وتأكيد المعنى ولهذا أولاه "الشريشي" عناية خاصة بغية الكشف عن قصيدة المؤلف.

4_ المدخل البلاغي:

إن الظواهر البلاغية التي تشكل علوم البلاغة (علم البيان، وعلم المعاني، وعلم البديع) هي بنيات نصية تسهم في ضبط الدلالة وكشف المعنى، فهي من العناصر الثابتة في التأويلية العربية. خاصة علم البيان وعلم المعاني. لأن الأول يبحث في إيراد المعنى الواحد بطرائق مختلفة. والثاني يتتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة. ولهذا يحتاجها المفسر في تفسيره والشارح في شروحه. يقول "الزركشي" "اعلم أن معرفة هذه الصناعة _ علوم البلاغة _ بأوضاعها هي عمدة التفسير وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة... ولا شك أن هذه الصناعة تفيد قوة الإفهام على ما يريد الإنسان، ويراد منه، ليتمكن بها من اتباع التصديق به، وإذعان النفس له"⁶¹. فالمفسر الكبير جار الله الزمخشري (ت 538هـ) في أطروحته التأويلية (الكشاف) أدرك هذه الغاية. فصرح بها في مقدمة كشافه: من أن علم التفسير "لا يتم تعاطيه وإحالة النظر فيه كل ذي علم... إلا رجل قد يرع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة"⁶². فالبحث في العلمين والتنقير فيهما يكسب المؤول ملكة ذوقية تمكنه من كشف أسرار الكلام والتمييز بين الفصيح والأفصح والرشيح والأرشق... يقول "الزركشي": "وليس كل من اشتغل بالنحو أو باللغة أو بالفقه كان من أهل الذوق، وممن يصلح لانتقاد الكلام، وإنما أهل الذوق هم الذين اشتغلوا بعلم البيان، وراضوا أنفسهم بالرسائل والخطب والكتابة والشعر وصارت لهم بذلك دربة وملكة تامة"⁶³. والشريشي واحد من العلماء والأدباء الذين أطلوا التنقير في صخرة البيان والبديع. نجده عادة مع يقف مع الصور

البيانية والأساليب الفنية والمحسنات البديعية التي تطغى على مقامات الحريري. لأنها أداة أساسية في الفهم وبناء المعنى فاعتمدها في تخريجاته الدلالية. ورغم أن الطبيعة المنهجية تقتضي تجنب المبدع التخيل في مقدماته. إلا أن الشريشي لم يهمل هذا المكون وهو يكشف عن دلالات الخطاب المقدماتي. من هذه النماذج نذكر:

شرحه لمقولة الحريري: "ونعود بك شرّة اللسن، وفضول الهذر، كما نعوذ من معرفة اللكن وفضوح الحصر..."⁶⁴. استعاد من شره اللسن لأنه من اقتدر على الكلام أداه إلى المطاولة في الجدل وتصوير الباطل في صورة الحق، وفيه إثم على فاعله، وأصل الشره الفلق والانتشار. ثم استعاد من ضدها وهي المعرفة، لأن صاحبها لا يتم لفظه فيشين بذلك نفسه، ويقصر عن مراده من البيان. ثم قرن بها الحصر لأن من يعتريه يتوالى عليه الوهل والخجل فلا يستطيع الكلام ويشتهر عيبه. بعد هذا الشرح والغوص في دلالة اللفظ ينفذ في شرحه على علم البديع. فيقول تعقيبا على الجملة السابقة: "وهذا الفن يسمى في صنعه البديع المقابلة. وبيان المقابلة في كلامه أنه قابل شره بمعرفة واللسن باللكن، والهذر بالحصر، فإذا تفهمت مواقعها في كلامه قست عليها ما يشبهها في النظم والنثر.

وسئل قدامة، فقال: هي أن يضع الشاعر ألفاظا يعتمد التوافق بين بعضها وبعض في المخالفة. فيأتي في الموافق بما يوافق، وفي المخالف بما يخالف فالشريشي لم يكتف ببيان المقابلة وشرحها في مقولة (الحريري)، بل دعم شرحه بكلام قدامة تأصيلا وبيانا ثم انفتح على النصوص الشعرية الموازية للإقناع والتوضيح أكثر. فاستشهد بقول الشاعر:

فيا عجا كيف اتفقنا فناصر... وفي مطويّ على الغشّ غادر

فجعل بإزاء (ناصر) و(وفي) غاشًا، غادرا.

وبيت النابغة الجعدي

فتى تمّ فيه ما يسرّ صديقه... على أن فيه ما يسوء الأعادي

وعلى هذا النسق سار "الشريشي" في شرح مقامات الحريري، فالمدخل البلاغي يعد

ثابتا أصيلا من ثوابت القراءة التأويلية عنده.

وفي ختام حديثنا عن الدوائر الصغرى نوّكد أن البنيات النصية (اللغة، الصرف،

النحو، البلاغة) تتداخل فيما بينها في القراءة التأويلية عند الشريشي، وبالمقابل نجد هذه

البنيات الداخلية تفتح وتتقاطع مع الدوائر الكبرى العاملة في خطاب الشرح. وهذا ما نوضحه في الصفات الموالية:

ثانياً: الآليات التأويلية السياقية (الدوائر الكبرى)

وإن أولت التأويلية العربية القديمة أهمية كبيرة للبنيات النصية (اللغوية) على اعتبار أن النص (نسيج لغوي) "فإنها لم تهمل السياقات المحيطة بالنص (السياقات الخارجية). لما لها من دور في كشف المعنى وتوضيح الدلالة. فالذي يقرأ خطاب الشرح لمقدمة الحريري عند الشريشي يجده قد اهتم بالآليات السياقية في دعم الفهم والتأويل. وأهم هذه الآليات:

1_ مقامات الخطاب ومناسبات النص:

وهي مجموع الإشارات الدالة، ومقامات الخطاب التي أنتج فيها النص. والتي أولها الشراح ومنهم الشريشي أهمية كبرى. لما لها من دور في تحديد مقصدية النص. وهذه جملة من المقامات التخاطبية التي وقف معها "الشريشي".

_ التعريف بالمؤسس الأول للمقامات، بديع الزمان الهمداني. وهذا في شرحه لمقولة الحريري: "وبعد، فإنه قد جرى ببعض أندية الأدب الذي ركبت في هذا العصر ريحه، وخبث مصابيح، ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همدان رحمه الله تعالى". فالإشارة إلى المؤسس الأول لفن المقامة (بديع الزمان الهمداني) جعلت من الشريشي يستأنس بنص من "اليتيمة" "لأبي منصور الثعالبي" يتضمن ترجمة وافية، ومفصلة لحياة الهمداني. النص مقتبس من الجزء الرابع، ص 240-242 من يتيمة الدهر.

_ حديثه عن الأسباب الدافعة لتأليف الهمداني لفن المقامة ومدى تأثره بأحاديث ابن دريد. مستندا إلى رأي الحصري الذي ذكره في كتابه الشهور زهر الآداب وثمر الألباب ص 261. وملخصه أن "الهمداني" لما رأى ابن دريد أغرب بأربعين حديثاً عارضه بأربعمئة مقامة في الكدية تذوب ظرفاً وتقطر حسناً.

2-النصوص الموازية:

وهي مجموع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والأمثال، والأشعار العربية التي يستحضرها الشارح في بسط المعاني وملء فراغات وبياضات النص، وهذا ملمح إستراتيجي في التأويلية العربية القديمة. "فالذخيرة النصية للمؤول تلعب دوراً بارزاً في تفرغ المعاني

وتعطيلها وإبراز التماثلات الحاصلة بينها" فالشريشي وما يملكه من ذخيرة لغوية وذاكرة خلاقة. كل ذلك سخره في تفرغ معاني النص. وقد تعددت النصوص الموازية في خطابه الشارح لمقدمة الحريري بين:

_ الآيات القرآنية:

استشهد الشريشي بإحدى عشرة آية من مختلف السور القرآنية. والنص القرآني عادة ما يستحضره الشريشي لتأكيد معنى من المعاني. كشرحه لكلمة (البيان). "قال تعالى: "تبياناً لكل شيء" النحل 8. أي يبين لك فيه كل ما تحتاج إليه أنت وأمتك من أمر الدين، فهو لفظ عام أريد به الخاص"⁶⁵.

وفي حالات أخرى استأنس بالنص القرآني في بيان وشرح مسألة بلاغية: كالكنيات في علم البيان يقول:

"الكنيات: ضرب من الألغاز، وأصل الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه، إما لإبهام على جليسك أو لتعظيم أو لتحقير، فالإبهام أن تذكر لفظاً يفهم من ظاهره غير مرادك، مثل قوله تعالى حاكياً عن هود عليه السلام حين قال له قومه: "إنا لنراك في سفاهة قال يا قوم ليس به سفاهة" الأعراف 66-67. والتحقير أن يكون الشيء خسيساً فتأنف عن ذكره فتذكره بغير اسمه، مثل قوله تعالى: "كانا يأكلان الطعام" المائدة: 75. فكفى عن الحدث بالأكل لما كان يتولد عنه"⁶⁶.

_ الأحاديث النبوية:

يحضر في نص الشريشي أحد عشر حديثاً نبوياً اعتمدها في بيان معنى أو تأكيد دلالة أو توضيح مقصد من المقاصد. من هذه الأحاديث النبوية:

_ "الحمد رأس الشعر فمن لم يحمد الله لم يشكره" ذكر هذا الحديث النبوي لبيان الفرق بين الحمد والشكر. فالحمد ذكر الرجل بما فيه من صفات جليلة. والشكر ذكره بما له من أفعال جزيلة⁶⁷.

وفي شرحه لكلمة "الإطراء": الاسترسال في مدح الإنسان بمحضه. وفي الحديث النبوي "لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم_ فإنما أنا عبد الله ورسوله.

_ الأشعار والأمثال العربية:

هي سند قوي في خطاب الشرح. فالشريشي سخر كل طاقاته وإمكاناته النصية في دعم معنى أو بيان مسألة بلاغية أو الترجيح في مسألة لغوية. فالنصوص الشعرية تبرز بقوة في شرحه لمقدمة الحريري إذ استشهد بثمانين بيتاً من الشعر العربي القديم⁶⁸. "والاستشهاد تلفظ معيد وملفوظات معادة، إنه اليد الثانية للمؤول في اشتغاله بالفهم و الإفهام" فالشواهد الشعرية هي سند المؤول في الترجيح والتفسير والشرح والتأويل. والشواهد الشعرية التي استحضرها الشريشي كثيرة كما أشرنا من قبل مثلاً:

_ في تأكيد لقب "البديع" "همذاني" وأن لقبه يدل على قدره الرفيع. يستشهد بهذا

البيت: **وقلّما أبصرت عينك من رجل . . . إلا ومعناه إن فتشت في لقبه**

_ وفي الترجيح لقياس لغوي مثل "ناصبة" متعبة، وهمّ ناصب على معنى النسب

أي ذو نصب، وجاء على القياس لقياس لقياس لأنّه فعله أنصبه بهمّ. وقال بشر:

تعتاك همّ من أميمة منصب... وجاء من الأخبار ما لا يكذب

إن الشريشي يجمع في خطابه الشارح بين المنظوم والمنثور. ليؤكد على سمة إبداعية

اعتمدها البلاغة العربية. فالبلغ كما يقول الهمذاني في مقاماته هو من يجمع سيد المنظوم

والمنثور وأن يجيد فهما معاً، يقول الهمذاني: "إن الجاحظ في أحد شقى البلاغة يقطف

وفي الآخر يقف، والبالغ من لم يقصر نظمه عن نثره ولم يزر كلامه بشعره"⁶⁹.

وكما تحضر الشواهد الشعرية، تحضر الأمثال العربية في شرح الشريشي لمقدمة

الحريري، فقد استشهد: بثلاثة أمثال عربية:

_ أشكر من بروقة. وهي شجرة تحضر من غير مطر. ذكره في شرح كلمة الشكر.

_ إنما يعاتب الأديم ذو البشرة: والمعاتبة، المعاودة. وبشرة الأديم: ظاهرة الذي عليه

الشعر، أي أن ما يعاد إلى الدباغ من الأديم ما سلمت بشرته. ذكره في شرح المعتبة.

_ المكثار كحطاب الليل: "جامع الحطب بالظلام".

إن الأمثال والأشعار العربية تضطلع في خطاب الشرح بثلاث وظائف أساسية،

"وظيفة إيقاعية، إذ يساهم في خلق التوازي المطلوب بين الجمل، ووظيفة مجازية يفتح

من خلالها أفق المتلقي أمام إمكانات تصويرية. ووظيفة دلالية تفتح النص على دلالات

تاريخية أو إجتماعية"⁷⁰.

إن الانفتاح على النصوص الموازية في خطاب الشرح يؤكد أن المؤؤل العربي يسعى دوماً إلى ربط النص بالسياق الثقافي والتاريخي والاجتماعي. وهو مطلب فرضته الثقافة العربية القديمة.

3/ الأخبار والقصص:

هي من الأنساق الثقافية التي يعتمدها _عادة_ الشراح في تعاملهم مع النصوص الأدبية، فالأخبار التاريخية وأيام العرب وتاريخ مدائنهم، ومجالسهم كلها أنساق تسهم في ملء البياضات والفراغات التي يشهدها النص _كما أن هذه الأخبار والأيام توجه القارئ إلى مقاصد معينة يتغياها المؤؤل في خطاب الشرح. وهذا المسلك اعتمده الشريشي بصورة جلية في شرحه لمقدمة الحريري، وأمثلة ذلك كثيرة منها:

_ التعريف بمدينة "همدان" مسقط رأس بديع الزمان الهمداني _ وهي بلد بخرسان وهمدان بلد واسع الجليل القدر كثير الأقاليم. أفتتح سنة ثلاث وعشرين. قال فيها ابن خالويه وهو همداني:

إذا همدان اعتزها البرد وإنقضى...برغمك أيلولُ وأنت مقيمُ

فعيناك عمشاوان وأنفك سائل..ووجهك مسودّ البياض بهيم

بلاد_ إذا ما الصيف أقبل_جنتُ... ولكنها عند الشتاء جحيمُ

_ الحديث عن الأسباب الدافعة إلى إنشاء الحريري للمقامات. وأن الذي أشار عليه بها هو شرف الدين أنوشروان بن خالد وزير الخليفة. وأخبار أخرى عن أبي زيد السروجي. وقصة المقامة الثامنة والأربعين وحقيقة ما جاء فيها.

_ التعريف بقدامة بن جعفر وكان أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء وممن يشار إليهم في علم المنطق.

_ التعريف بـ عدي بن الرقاع وكان شاعرًا مقداً عند بني أمية، مداحاً لهم خاصاً بالوليد بن عبد الملك. ومنزله دمشق.

4/ اتجاه المؤؤل:

إن المواقف الفكرية أو الأدبية أو السياسية للمؤول عادة ما تبرز في ثنايا خطابه. فعند الشرح أو التعليل تجده ينتصر لمذهبه الفقهي أو اللغوي أو النقدي فالشريشي بدت مواقفه النقدية وهو يشرح مقدمة الحريري. من هذه المواقف نذكر:

_ الإقرار "للهمداني" بالريادة الإبداعية في فن المقامة العربية. فهو ينتصر الرأي الجمهور من النقاد (الحريري، القلقشندي) فالحريري يقر في مقدمته_ بالسبق للهمداني: " ذكر المقامات التي ابتدعها بديع الزمان وعلامة همدان " وأن البديع سباق غايات وصاحب آيات. لكن الشريشي يرى أنه ومنذ أن ظهرت مقامات الحريري لم نستعمل مقامات البديع. وهو بهذا يخالف رأي أبو إسحاق ابراهيم بن علي الحصري الذي يذهب إلى أن الهمداني لم يبدع المقامات إنما سار فيها على نهج بن دريد الأزدي(ت 321هـ): "ولما رأى (الهمداني) أبا بكر بن دريد أغرب بأربعين حديثاً...عارضها بأربعمائة مقامة في الكدية".
_ القديم والحديث في الأدب:

لم ينتصر في هذه القضية النقدية الشائكة لمذهب دون آخر فهو يرفض الاستناد للمعيار الزمني في المفاضلة. فالقدم والحداثة_ لأتقدم هذا عن ذلك. إنما المعايير الفنية هي التي تقدم أو تؤخر. يقول: "والذي ذكر أبو العباس في الكامل هو الحق، قال: وليس لقدم العهد يفضل القائل، ولا لحداثة العهد يهضم المصيب. ولكن يعطى كل ما يستحق"⁷¹.
إن الشواهد والأمثلة التي استعرضناها في حديثنا عن الدوائر الكبرى. تؤكد على أن البنيات النصية الداخلية (اللغة، الصرف، النحو، البلاغة) وما تمثله من مركزية في التأويلية العربية. تبقى بحاجة ماسة إلى البنيات السياقية. فهذه الأخيرة هي الأقدر على ملء البياضات_ والفراغات_ التي يحتويها النص.

العجّز:

وفي مختتم هذه الدراسة نؤكد على جملة من النتائج خلصنا إليها ونحن نتبع آليات التأويل عند "الشريشي" في شرحه لمقدمة مقامات الحريري.
أولاً: إن المقامة العربية التي ماتت إبداعياً شأنها في ذلك شأن الملحمة في الآداب الغربية. مازالت نصوصها قابلة لقراءات جديدة بغية فهمها واستنباط أسرارها الجمالية ومكوناتها السردية، شريطة مراعاة أنساقها الثقافية والاجتماعية، وضرورة التحرر من الأفكار القبلية والعمل على استخلاص المعنى من ذات النص.

ثانيا: إن التأويلية العربية القديمة، سواء في خطاب الشرح أو خطاب التفسير استندت إلى شبكة من العلاقات بين آليات التأويل النصي وآليات التأويل السياقي. فالبنى الداخلية " اللغة، الصرف، النحو، البلاغة" تتقاطع وتتشابك مع البنى السياقية (المناسبات ومقامات الخطاب، النصوص الموازية، الأخبار والقصص، اتجاه المؤول) بغية كشف مقصدية النص وكشف دلالاته المختلفة.

ثالثا: إن الشريشي في خطابه الشارح لمقامات الحريري استند إلى استراتيجية قرائية متوازنة. فقد تسلح بذخيرة لغوية وثقافة دينية. كما انفتح على الشروح التي سبقته وأحسن توظيفها. يقول: "لم أدع كتابا ألف في شرح أفاظها، وإيضاح أغراضها إلا وعيته نظرا، وتحققته معتبرا ومختبرا..." فجاء خطابه الشارح خطابا موسوعيا جامعا "لشتيت الفرائد ومنثور الفوائد" فاجتمعت في شرحه: الأمثال العربية والأحاجي والألغاز اللغوية والأبيات الشعرية والتكات النحوية والبلاغية. فاحتل الصدارة بين الشارح الذين أحصاهم صاحب كشف الظنون وهم خمسة وثلاثون شارحا. فقد أحسن الأخذ والتمحيص والترجيح والتحقيق والتأليف والبناء.

الهوامش :

- 1_ عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية (بحث في تقنيات السرد)، عالم المعرفة، الكويت، 1998، ص21.
- 2_ للتفصيل أكثر، ينظر: مقدمة المحقق محمد أبو الفضل ابراهيم شرح مقامات الحريري للشريشي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 11 و12.
- 3_ محمد يوسف نجم، القصة في الأدب العربي الحديث، دارالثقافة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1966، ص13.
- 4_ رشيد الإدريسي، سيماء التأويل، (الحريري بين العبارة والإشارة)، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 08.
- 5_ المرجع نفسه، ص09.
- 6_ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006، ص47.
- 7_ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص 16.
- 8_ عبد الفتاح كيليطو، المقامات (السرد والأنساق الثقافية)، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص145.
- 9_ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، راجعته وزارة المعارف العربية، مصر، المجلد 16، ص267.
- 10_ مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، المجلد الثاني، ص 1788/1791.

- 11_ أبلأغ محمد عبد الجليل، شعربة النص النثري(مقاربة نقدية تحليلية لمقامات الحريري)، شركة النشر والتوزيع، مدارس، الدار البيضاء، 2002، ص65.
- 12_ مقدمة شرح الشريشي لمقامات الحريري، ج1، ص16.
- 13_ المصدر نفسه، ج1، ص24.
- 14_ مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المجلد الثاني، ص1889.
- 15_ عبد الفتاح كيليطو، المقامات، ص164.
- 16_ أهم هذه الدراسات:
- _ التأويلية العربية(نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، 2010
- _ تقابلات النص وبلاغة الخطاب(نحو تأويل تقابلي)، (2010).
- _ نظرية التأويل التقابلي مقدمات لمعرفة بديلة بالنص والخطاب_ 2013
- _ البنى التقابلية(خرائط جديدة لتحليل الخطاب)، 2015.
- _ صناعة الخطاب(البنى العميقة للتأويلية العربية)، 2015.
- 17_ محمد مفتاح، التلقي والتأويل(مقاربة نسقية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001، ص218.
- 18_ محمد بازي، التأويلية العربية(نحو نموذج تساندي في فهم النصوص و الخطابات)، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ص14.
- 19_ ابراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، الجزء الأول، 1972، ص53.
- 20_ الجرجاني(علي سيد محمد بن علي الحسيني)، التعريفات، تحقيق نصر الدين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى، 2009، ص90.
- 21_ أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، ص70.
- 22_ محمد مفتاح، التلقي والتأويل، ص218.
- 23_ رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، ص08.
- 24_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص15.
- 25_ سعيدة خنصالي، أمبرتو إيكوفي نقد التأويل المضاعف، منشورات ضفاف، الرياض، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2015، ص131.
- 26_ عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص56.
- 27_ الشوكاني(محمد بن علي بن محمد)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر، ص177.
- 28_ ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص97.
- 29_ محمد بازي، نظرية التأويل التقابلي(مقدمات لمعرفة-بديلة- بالنص والخطاب)، دار الأمان، الرباط، ومنشورات الاختلاف_الجزائر، الطبعة الأولى 2013، ص80.
- 30_ المرجع نفسه، ص81.
- 31_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص189.

- 32_ للتوسع، ينظر: محمد بازي، التأويلية العربية، ص من 159 إلى 219.
- 33_ المرجع نفسه، ص 217.
- 34_ الشريشي(أحمد بن عبد المؤمن القيسي)، شرح مقامات الحريري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، الجزء الأول، ص40.
- 35_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص53.
- 36_ رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، ص89.
- 37_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص44.
- 38_ أبلاغ محمد عبد الجليل، شعرية النص النثري، ص64.
- 39_ ياقوت الحموي، معجم الأدباء(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 1993، الجزء الخامس، ص 2205.
- 40_ مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، المجلد الثاني، ص 1790.
- 41_ ينظر، محمد بازي، التأويلية العربية، ص 162.
- 42_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، الجزء الأول، ص22.
- 43_ المصدر نفسه، ص23.
- 44_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص23.
- 45_ المصدر نفسه، الجزء الأول، ص24.
- 46_ الفنجديري هو الشيخ الحافظ محمد بن عبد الرحمن المسعودي، من قرية فنجدية من عمل خرسان (ت 584هـ).
- 47_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص24.
- 48_ محمد أسعد النادري، فقه اللغة مناهله ومسائله، المكتبة العصرية، بيروت، 2009، ص13.
- 49_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص30.
- 50_ المصدر نفسه، ج1، ص30.
- 51_ المصدر نفسه، ج1، ص45.
- 52_ السكاكي(أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، ص 10.
- 53_ الزركشي(بدر الدين محمد بن عبد الله)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (د س)، ج1، ص297.
- 54_ محمد أسعد النادري، فقه اللغة(مناهله ومسائله)، ص257.
- 55_ الشريشي، ج1، ص36.
- 56_ المصدر نفسه، ج1، ص36.
- 57_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص200.
- 58_ الزركشي، البرهان: ج1، ص301.
- 59_ مقدمة المحقق في شرح الشريشي، ج1، ص17.
- 60_ كشف الظنون، المجلد الثاني، ص1789.
- 61_ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص312.

كتاب المؤتمر الدولي الثاني:

آليات التأويل في خطاب شرح الشريشي لمقامات الحريري سلطة النص وحدود التأويل

- 62_ الزمخشري(أبو القاسم جار الله محمود بن عمر). الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل). دار المعرفة، بيروت، المجلد الأول، ص16.
- 63_ الزركشي، البرهان، ج2، ص124.
- 64_ ينظر، الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص32/31/30.
- 65_ الشريشي، شرح مقامات الحريري، ج1، ص30.
- 66_ المصدر نفسه، ج1، ص44.
- 67_ المصدر نفسه، ج1، ص29.
- 68_ محمد بازي، التأويلية العربية، ص212.
- 69_ الهمداني، المقامات، شرح محمد عبده، سلسلة الأنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1988، ص114.
- 70_ أبلاغ محمد عبد الجليل، شعرية النص النثري، ص73.
- 71_ الشريشي، المقامات، ج1، ص49.



تأويل النص المقدس والإيديولوجيا في خطاب المهتزة

الجاحظ في رسائله الكلامية، نموذجاً

د. بشير دردار

المركز الجامعي تيسمسيلت

الملخص:

لا يبرأ نص يُتلقى من تقدمات الإيديولوجيا، وتزداد هذه التقدمات ويتسع مداها عندما يكون هذا النص مركزياً في الثقافة التي ينتمي إليها، كما هو الحال مع القرآن الكريم، الذي لا يضاهيه نص مقدس آخر في هذه الخصيصة. وقد كان القرآن الكريم ومازال، وسيظل ميداناً خصباً للتأويلات التي لا حد ولا حصر لها، كونه نصاً قابلاً للتأويل بطبيعته، وبحكم ما قاله هو عن نفسه، فضلاً عما قاله عنه تاريخ قراءته، التي تشهد على أنه "حمال أوجه" وأنه نص "لا تنقضي عجائبه"، وأنه النص الذي أعيا القراء بتجدد مخزونه التأويلي. تطمح هذه المداخلة إلى إضاءة مساحة صغيرة من تاريخ تأويل النص القرآني في تراثنا العربي الإسلامي القديم، بالوقوف على نموذج من القراءة التأويلية التي مثلت استثناءً؛ وهي القراءة المعتزلية التي عرف أقطابها . ويا للمصادفة . باللقب ذي النبرة القدحية: "المؤولة"، وذلك من أجل استجلاء الأصول التي قامت عليها هذه القراءة التأويلية، والآليات التي وظفتها في الإمساك بالدلالات الثاوية في باطن النص القرآني، اعتماداً على تحليل عينات نصية مأخوذة من رسائل الجاحظ الكلامية.

الكلمات المفتاحية: تأويل؛ إيديولوجيا؛ نص مقدس؛ معتزلة؛ الجاحظ

Abstrat:

There cannot be any text discharged of Ideological infiltrations, and they become more interesting when the text is referential in the culture it belongs to, as is the case the Quran, more than any holy text ever existed. The Quran was and still and will always be a fertile ground for infinite interpretations, as it said about itself, besides to what says its interpretation's history, which reclaims that it is multi-interpretable, endlessly mysterious with a regenerating stock of interpretations.

This aspire to give a spot light on the history of the Quranic text interpretations in our early Islamic Arabic patrimony, by standing by a model from the interepretating lecture that made exception, which is the muatazilit lecture know pejoratively by : "interpretatory", and it is all for upcoming the fundamentals that this lecture stands on, and the mechanisms that it uses to catch the hidden indications in the inner of the quranic text, depending on analyzing a samples taken from jahiz's epistles.

Key words: interpretation; ideology; sacred text ; muatazilit; jahiz

*** **

أولاً: مقدمات نظرية:

1. تقحمت الإيديولوجيا ونوعية النصوص: يشيع لدى محلي الخطاب ذوي المنزع الفلسفي والسوسيولوجي خاصة، أن الإيديولوجيا تباطن النصوص والخطابات، بمجرد توظيفها في التواصل الاجتماعي، وأن درجة تقحم الإيديولوجيا ونفاذها في الخطابات - رغم تخفيها وصعوبة رصدها- تزداد بمقدار ما يكون للنص أو الخطاب من أهمية في تأسيس الهوية، وتقوية الإحساس بها، والمنافحة عليها. يبرز هذا بوضوح في نصوص متعددة تنتمي للتراث، كالأساطير، والسرديات التاريخية، والنصوص الأدبية الخالدة الشاهدة على حدث التأسيس الأول. ولا يبرأ من تقحم الإيديولوجيا في مستوى تلقي النصوص - وفقاً لهذا المنظور- النص الديني المقدس، بحكم أنه يخضع هو الآخر لتوظيفات معينة، يراد بها تحقيق ذات الجماعة البشرية التي تتبنى هذا النص، ثم تتملكه، ثم تؤطر تفاعله مع حركة التاريخ وأحداثه معتمدة على التوسيط والتبسيط. يقول ب. ريكور: "كل إيديولوجيا هي مبسطة وخطاطية. إنها شبكة، سنن، لتحديد نظرة شاملة ليس فقط للجماعة، بل وللتاريخ، وفي الحد الأقصى للعالم. وهذا الطابع المسنن للإيديولوجيا ملتحم بوظيفتها التبريرية؛ ولا تكون قدرتها التحويلية مصونة إلا بشرط أن تصبح الأفكار التي تنقلها آراء. وإلا إذا فقد الفكر من صرامته ليزيد من فعاليته الاجتماعية، كما لو أن الإيديولوجيا وحدها تستطيع أن توسّط ليس فقط ذاكرة الأفعال المؤسّسة وإنما توسّط أنساق الفكر نفسها. وعلى هذا النحو يمكن لكل شيء أن يصير إيديولوجياً: الأخلاق، الدين، الفلسفة."¹

2. خصوصية النص التأويلية، انطلاقاً من خصائصه اللغوية: التأويل يفترض بذل المتلقي جهداً لفهم الدلالة الثابتة في النص، ومع أننا نفترض وجود نصوص غير معنية

بالتأويل، لوضوح دلالاتها، إلا أن هذا الافتراض قد لا يعترف المختصون في حقل التأويليات. ويتصف النص بالخصوبة التأويلية، كلما افترض فيه تكثيف المعنى، واتساع مداه من ناحية، وافترض فيه إتقان استخدام اللغة بالصورة التي تضمن للنص الامتلاء بالمعنى، وقابلية التفاعل مع أصناف متعددة من المتلقين المختلفين. يصدق هذا الوصف على النصوص الأدبية الراقية التي تتميز بقدر من القيمة في هرمية النصوص ذات الخصوبة التأويلية. بيد أن نصا مثل القرآن الكريم يعد في المنظور التأويلي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، أعلى النصوص من حيث الخصوبة التأويلية. دلائل ذلك موجودة في تاريخ قراءته، وما أنتجت هذه القراءات من إرث ضخم في العلوم التي سبب نشأتها، كالعلوم الدينية، والعلوم اللغوية، أو في تلك التي أجبرها على التحاور معه والتأثر به، كالفلسفة، والمنطق، والتاريخ.

في البدء كان التحدي البلاغي والمعرفي، ثم أقر الإعجاز الذي ثبتت مركزية النص وتعالیه، ليأتي بعد ذلك زمن تأسيس العلوم المعينة على الفهم والشرح والتأويل. فالنص القرآني بوصفه نصا دينيا مقدسا بامتياز يجسد على نحو مثالي خصوصية النصوص الدينية التي "تميزها عن النصوص الأدبية، حيث نستطيع القول بأن للنصوص الدينية مجالا وامتدادا(طوليا)...تقف وحداتها فوق الأخرى لتقيم بناء يمتد في عمق التاريخ ويتواصل مع مسيرته من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، يجمعه خيط واحد - رغم تنوع أبعاده وأشكاله- هو خيط الاعتقاد الراسخ والذي يحمل صفة اليقين المطلق، وكل ما عداه يدور في فلكه."²

3. امتلاك النصوص تأويليا والهيمنة على المجتمع: الخطاب ميدان للصراع الاجتماعي كما يقول ن. فايركلو.³ وكل ممارسة خطابية تبعا لذلك تصبح سلاحا يواجه به الخصوم. وفي حالة نص متعال معجز ذي مخزون تأويلي لا ينفد، مثل القرآن الكريم، يغدو رهان امتلاك النص بواسطة التأويل ضرورة لا تقبل التفريط، من جانب الجماعة المهيمنة. أحيطت عملية تأويل القرآن الكريم في تاريخنا، لصالح الفئات المهيمنة بسياج من الإجراءات أتاحت لممثلها في المؤسسة الدينية احتكار توظيف النص الديني، وكان من أبرز هذه الإجراءات: تجريم العقل، وإلحاق النص القرآني بسلسلة من النصوص، مبدؤها حديث النبي (ص)، ونهايتها كلام نسمعه اليوم، أو نقرؤه لداعية أو شيخ، يتحدث باسم

هذه السلسلة النصوصية "الموثوقة"، "المقدسة". يقول محمد أركون معلقا على إشكالية الاعتداد بموثوقية السلف التي تبلغ حد التقديس أحيانا: "لنقبل تجاوزا هذا الإسقاط الورع للميزات العقلية العليا والاستثنائية على كل جيل الصحابة، ولكن ماذا عن الجيل الذي تلاهم؟ هل هو معصوم من الخطأ والزلل أيضا؟ أقصد: هل تنطبق هذه الخصائص العقلية الاستثنائية على كل الفقهاء والمفسرين الذين ثبتوا ... كل قراءات النص القرآني ومعانيه؟ ألا يمكن أن يعترهم الوهن والنقص كبشر أم أنهم فوق البشر أيضا مثل جيل الصحابة؟. أسئلة عدة لا بد من طرحها"⁴

4. وهم النص وذم التأويل في الموروث الديني الإسلامي:

لتأويل النص في التقليد التفسيري والفقهي الإسلامي المهيمن، لابد من نص آخر يبينه، ويكشف ما غمض فيه، يقوم به من احتكروا تسمية "أهل الذكر". وهذا النص الثاني هو الحديث الشريف الذي عدّه الشافعي "وحيا ثانيا". وعندما ينضب مخزون النص الثاني من التوضيحات والتفصيلات والإضافات، وأحيانا "التعديلات"، يلجأ إلى سنة الصحابة (رض)، أي النصوص التي تجمع أعمالهم، وأقوالهم، والتي من شأنها أن تضيء أكثر ما غمض في نص القرآن، والحديث على السواء. الحق أن هذه النصوص الثانية (سنة النبي/ع، والصحابة/رض) في الحالة التي لا تكون فيها قد وضعت وضعا، توجه لإنتاج دلالات معينة، لا تخرج عن البرنامج التأويلي للجماعة المهيمنة، والتي تمثلها عادة في تاريخنا فرقة دينية (أهل السنة والجماعة، مثلا). أنشأت فكرة تأويل النص بواسطة نص آخر في تراثنا الديني وهم النص الناطق بذاته، المستغني عن أي تدخل من الذات العارفة التي تستعمله. وهو ما يتعدّر تصوره، لأن "اللجوء إلى أي مصدر غير عقلي، كائننا ما كان هذا المصدر، لا يمكن أن يعني، من الوجهة الإبستمولوجية، أكثر من أن الاعتقاد المستمد من هذا المصدر هو مجرد اعتقاد. لا يعني هذا أن من يلجأ إلى مصدر غير عقلي لا يحصد سوى الخطأ بالضرورة، بل كل ما يعنيه هو أنه لن يكون في وضع يعطيه الحق في أن يدعي الصدق لاعتقاداته في غياب أي سند عقلي لها."⁵

5. العقل متهما في الموروث الديني الإسلامي: ينطوي التراث التأويلي المتعلق بنص

القرآن الكريم على مفارقة، إن لم نقل تناقضا صريحا، بين صريح دلالات القرآن الكريم التي يمكن ملتقي النص في أي مكان، وأي زمان، أن يدركها دون عناء، وبين المقولات التي

بلورها التقليد التأويلي المهيمن في حقول العلوم الدينية على مر الزمان؛ فبينما لا يكف القرآن عن مخاطبة ذوي العقول والإشادة بهم، وتثمين دور العقل في تلقي تعاليم الخالق عز وجل، ونصرة رسالة نبيه، لا تجد المؤسسة الدينية الممثلة للجماعة المهيمنة حرجا في اتهام العقل، والحجر عليه، واستبعاده من ساحة الاجتهاد في تأويل النص القرآني، بانية حول هذه المقولات سورا من الأوهام ليس أدهاها قيمة، مقولات الفرقة الناجية، وتفسيق المخالف، وتبديعه، وتكفيره، ضمن نسق من التفكير يعطل الحوار المتكافئ المنتج للمعرفة، ويقمع حرية التفكير. وليس غريبا بعد هذا أن نجد الشافعي أحد أئمة المذاهب الفقهية الأربعة، إن لم يكن أعظمهم، "يسمي البحث العقلي "ترديا"، ويؤكد أن "ممارسة علم الكلام " دليل على التجرد من الدين، وأن جميع الآثام والذنوب - ما عدا الشرك- أسهل عند الله من هذه الممارسة"⁶

ثانيا: التأويل عند المعتزلة:

جابه المعتزلة مشكلة التناقض الظاهري في دلالات النص القرآني، أولنقل واجهتهم هذه المشكلة بسبب آرائهم في مجال العقيدة، والتي تقوم أساسا على فكرة التنزيه المطلق لله تعالى عن مشابهة خلقه، خلافا لما كان يقول به خصومهم من أهل السنة والجماعة - النابتة كما يسميهم الجاحظ - والذين كانوا يستدلون بالآيات التي يدل ظاهرها على إثبات الصفات، وما يلزم عنها من تشبيه في نظر المعتزلة. لذلك اضطر المعتزلة إلى الاعتماد على التأويل، لتجاوز هذا التناقض الظاهري بين الآيات المحكمة التي تفيد مطلق التنزيه والآيات التي يدل ظاهرها على التشبيه. فما مدى شرعية هذا التأويل؟ و على أي قاعدة ابستمولوجية يتأسس؟

الحق أن المعتزلة - وإن كانوا سباقين إلى اعتماد التأويل - فإنهم لم يكونوا وحدهم في اللجوء إليه في الاستدلال، بل إن متكلمي الأشاعرة -أخلاف أهل السنة والجماعة الراضين للكلام- أجازوه وعملوا به، ووظفوه للدفاع عن آرائهم، فضلا عن اتساع نطاق العمل به في حقول معرفية أخرى غير علم الكلام كالفقه، وعلوم اللغة، وغيرها. ويبرر الإجماع عند متكلمي السنة معتزلة وأشاعرة، على استخدام التأويل كآلية لتفسير النص، واستنباط الأحكام والدلالات منه، بكونه خاصية طبيعية في اللغة التي نزل بها القرآن،

والتي يشيع فيها استخدام المجاز بالصورة التي يتعذر معها فهمه دون مراعاة القواعد المتحكمة في الاستعمال اللغوي المتعارف عليه عند العرب.⁷

حدود التأويل المعتزلي/ الأصول الخمسة: لا يخرج تأويل النص القرآني عند المعتزلة عن الدائرة التي ترسم حدودها الأصول الخمسة التي يبني عليها نظامهم المعرفي، إلى حد أنه يمكننا القول: إن تأويلاتهم المختلفة غايتها تقوية الإيمان بهذه الأصول، والإقناع بصوابها ووجهاتها. لذلك رأينا من الضروري تقديم هذه الأصول الخمسة، ولو بإيجاز في الأسطر التالية.

1- التوحيد: يسمى هذا المبحث أيضا مبحث الذات الإلهية وصفاتها ، وهو أحد أصول المعتزلة الخمسة التي بنوا عليها مذهبهم، وخالفوا فيه غيرهم من الفرق والمذاهب، فكانت لهم آراء تركزت حول فكرة تنزيه الله تعالى عن مشابهاة خلقه من كل الوجوه، إلى الحد الذي صور لخصومهم أنهم ينكرون صفات الله عز وجل، فوسموهم بالتعطيل، وصنفوهم ضمن المعطلة.⁸ لكن المعتزلة - وهم من هم في فن الجدل والمناظرة- دفعوا عن أنفسهم هذه التهمة لمن أراد أن يسمع حججهم وطروحاتهم المبنية أساسا على مخاطبة العقل وتوسل المنطق. ويشتمل أصل التوحيد عندهم على مباحث فرعية، أهمها: تنزيه الذات الإلهية، صفات الله هي عين ذاته، نفي رؤية الله يوم القيامة، القرآن كلام الله مخلوق.⁹

2- العدل: القدر/الجبر والاختيار: تترابط الأصول الخمسة عند المعتزلة ترابطا عضويا، بحيث لا نستطيع أن نتناول أحد هذه الأصول بمعزل عن الأصول الأخرى. وهذا أمر طبيعي يكشف عن متانة وتماسك نظرية المعتزلة الكلامية، وما قامت عليه من تطبيق سليم لقواعد التحليل العقلي، الذي منحها قوة الطرح المنهجي، والقدرة على مواجهة الخصوم في مضمار المناظرة والجدل الكلامي.

إن القول بالعدل الإلهي المتضمن الإقرار باختيار الإنسان لأفعاله، وحرية إرادته، يترتب عنه بالضرورة تصور معين للتوحيد والصفات. « لقد أراد المعتزلة في أصل التوحيد تنقية تصورنا عن الله من كل تشبيه، وأرادوا في أصل العدل استبعاد كل التصورات التي تتنافى مع عدله إذ يتمسكون في ثبات وإصرار بفكرة الله المعني بالعالم». ¹⁰.

ففي التصور العام لنظريتهم الكلامية، يرى المعتزلة أن نفي الظلم عن الله تعالى، يقتضي منا الاعتقاد بحرية الإنسان في التصرف والاختيار بين أفعال الخير التي يثاب عليها بالجنة، وأفعال الشر التي يعاقب عليها بالنار، فهم يرون « أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم».¹¹ كما يؤسسون مفهوم العدل في جانب آخر على نفي صدور القبح عن الله تعالى، لأن ما يصيب الإنسان من مصائب، تسبب له الأذى والمعاناة النفسية والجسمية، هو ابتلاء له وتمحيص لإيمانه، وهذه الأفعال لا يحكم عليها بمقاييس البشر القاصرة، وإنما ينظر فيها إلى غايات الحكمة الإلهية.¹² ويستكمل المعتزلة بناء مقولة العدل، بمفهوم آخر يسند تنزيه الله عن الظلم، هو مفهوم اللطف الإلهي الذي يتجسد في أن الله تعالى أودع في الإنسان القدرة على تمييز الحسن من القبيح والصواب من الخطأ، وهي وحدها كافية لتكليفه، ومع ذلك أرسل الرسل والأنبياء وأنزل معهم الشرائع، لطفًا بالعباد، وأخذًا بأيديهم إلى ما فيه صلاح معاشهم ومعادهم.¹³

3- المنزلة بين المنزلتين: المنزلة بين المنزلتين هي قطب الرحى في النظرية الكلامية للمعتزلة، فبسببها نشأ الاعتزال،¹⁴ وتفريعا عنها توالى بحث أصول الاعتزال الأربعة الأخرى. وإلى ما تختزنه من قيم التوسط والاعتدال، وما تقوم عليه من التحليل الجدلي المتوازن، تعزى المكانة التي حظي ويحظى به الفكر الاعتزالي.

فبم تتعلق هذه القضية التي لها كل هذه الأهمية؟ يبحث المعتزلة تحت مسمى المنزلة بين المنزلتين تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه،¹⁵ فيرون أنه ليس مؤمنا ولا كافرا؛ ليس مؤمنا لأن حد الإيمان يقتضي أن يتصف صاحبه بصفات الخير التي نص عليها الكتاب والسنة الصحيحة، ويتنزه عن الصفات القبيحة التي نهي عنها الشرع، ولأن كلمة الإيمان اسم مدح خص به الله عز وجل أناسا وصفهم باجتناّب المعاصي والمنكرات. وبالمقابل فهم يرون أنه ليس كافرا، لأنه يختلف عن الكافر في أداء الفروض وفي إتيان بعض الأعمال الصالحة، ومن الظلم وصفه بالكفر وليس بينه وبين الكافر مطابقة تامة. وقد بنى المعتزلة رأيهم هذا على تعريفهم للإيمان، بأنه قول وعمل، وأنه يزيد وينقص. وعليه فمرتكب الكبيرة في نظرهم فاسق، إن تاب دخل حظيرة الإيمان وكان من

أهل الجنة، وإن أدركه الموت قبل التوبة أدخل النار، وولد فيها بنص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على ذلك نصا صريحا.¹⁶

4- الوعد والوعيد: يعرف أحمد محمود صبيحي الوعد والوعيد مستندا إلى القاضي عبد الجبار بقوله « الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل... أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل »¹⁷ ذلك أن العدالة الإلهية في نظر المعتزلة تقوم على مكافأة الأختيار بمقدار ما عملوا من الصالحات، ومعاقبة الأشرار بمقدار ما ارتكبوا من المعاصي والمنكرات، ويرون أن مرتكب الكبيرة يدخل النار إن لم يتب توبة نصوحا، وإن الشفاعة لا تكون له، ويستدلون على ذلك بآيات قطعية الدلالة، تدل على دقة الميزان الذي توزن به الأعمال يوم القامة، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾¹⁸ وقوله جل شأنه ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾.¹⁹ ومن ثم فهم يجعلون مصير البشر يوم القيامة مرتبطا بالوعد والوعيد، فالذي يعمل لتحقيق الوعد الإلهي، ويتجنب ما يجعله تحت طائلة وعيده يكون مستحقا لهذا المصير، والعكس بالعكس. هذا بالنسبة للمكلفين. أما غير المكلفين من الأطفال والحيوانات فينالون أعواضا عما أصابهم من ضرر في الدنيا، لا فرق في ذلك بين أبناء المسلمين وغيرهم.²⁰

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إذا كانت الأصول الأربعة الأخرى نظرية اعتقادية محلها الضمير وما انطوى عليه العقل، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل عملي، أولاه المعتزلة أهمية كبرى على مستوى التنظير والممارسة، تتجلى في إجماعهم على وجوبه واعتباره فرض كفاية،²¹ وتوضيحهم لشروطه وكيفيات إقامته ومراتبه، على نحو مفصل لا نجده عند غيرهم.²²

وفضلا عن ذلك، فهذا الأصل شديد الارتباط بالأصول الأربعة الأخرى، فهو يتخذ الوعد والوعيد أداة، ويذكر الغافلين بما ينتظرهم يوم الحساب، وإذا كان قصاصا أو حدا، كان أقوى وأجدى في رسم الصورة المنتظرة عن الوعيد.

و علاقته بالعدل تظهر في كونه يقوم على ميزان الشرع الذي فرض الله تعالى على المسلمين التحاكم إليه، فهو وسيلة لإحقاق الحق، وقمع الباطل. وحين يؤدي واجب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر على أحسن وجه، يتميز المؤمن بإيمانه، والكافر بكفره، والفاسق بفسقه، ولا يلتبس الأمر علينا في معرفتهم. وهذا مؤدى القول بالمعتزلة بين المزلتين. وعلى جميع ما أسلفنا يجب أن يلتزم شمل المسلمين ليؤمنوا بالواحد القهار، فلا يدعوا ما من شأنه المساس بتوحيده.²³

وزيادة على التنظير المفصل لمقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد حرص المعتزلة، ومنهم الجاحظ على تطبيقها بأنفسهم، حتى ليتمكننا القول بأنهم نذروا أنفسهم لممارستها بإخلاص وتفان منقطع النظير، متقيدين فيها بما سطره من قواعد، فهم بحكم تأهيلهم العلمي والشري يمارسونه أصالة عن أنفسهم باللسان في مناظراتهم، ويمارسونه باليد من خلال تحريض أولياء الأمر على الكفار والزنادقة والفساق، وعلى مخالفتهم في الرأي أيضا.²⁴

التأسيس المعرفي لممارسة التأويل/ مقولة "العقل قبل ورود السمع": تتأسس ممارسة التأويل عند المعتزلة على مقولة أولية العقل، واعتباره شرطا مسبقا لتلقي الوحي وفهمه والعمل به، إذ لا يتصور للنص المسموع "الوحي" دلالة، لا يميزها العقل ويدرك صوابها بصورة من الصور، سواء تعلق الأمر بالأوامر والنواهي في معاملات الناس، أو في أفعال العبادات، مع تفاوت في ذلك، أو تعلق الأمر بوصف الموجودات، والإخبار عن الغيبات.²⁵

ومقولة "العقل قبل ورود السمع" التي هي علمٌ على الفكر المعتزلي، لا تقرر أسبقية زمنية فحسب، بل إنها في الطرح المعتزلي تقرر أسبقيات أخرى، وتنفي ما يتعارض معها. ومن هذه الأسبقيات، كون العقل حكما على الشرع، فما لم يقتنع العقل، ويسلم، ويدعن، فلا إيمان ولا التزام بما جاء به الشرع. وهذا ما حمل المعتزلة على الاحتجاج لمقولتهم بكون العقل مناط التكليف بالواجبات الشرعية، إذ يقتضي التكليف في نظرهم القدرة على فعل المكلف به، ومعرفة كنهه وكيفية فعله.²⁶

ومن الأسبقيات المقصودة في معتقد المعتزلة، كون الدلالة أصل والبدال فرع، فالمعقولات التي يتصورها العقل مما جاء به الوحي، ليس مدلولاً عليه بالبدال ذاته، أي بالكلام، بل بما ينشأ في العقل من تصور عند تلقي ذلك الكلام، وفهمه وتأويله، باستحضار ما يخالفه، وما يرتبط به، وما هو قائم في النفس مما يدل عليه. وهذا ما يذهب إليه

القاضي عبد الجبار حين يقول إن " كلامه تعالى لا يدل على العقلية، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفقود إلى ما تقدم بذلك، فلودل عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأن ذلك تناقض"²⁷

والأهم ضمن كل الأسبقيات، هو أن العقل هو ما يستدل به حال وقوع اشتباه واختلاف في فهم ما جاء به "السمع"، لأن المكلفين في هذه الحال لا يمكنهم الاستغناء بـ"السمع" عن العقل. ففاعلية الاستدلال يمارسها العقل، ويسلطها على "النص"، والعكس ليس ممكنا، بل هو مستحيل.²⁸ وهذا في الحقيقة ما قامت عليه الأطروحة المعتزلية في كليتها، خاصة في باب تأويل الصفات، أهم مبحث من مباحث الأصل الأول لديهم: التوحيد وهذا كله لا يعني أن المعتزلة بتبنهم لمفهوم "أسبقية العقل على الشرع" يعتقدون بأفضلية العقل على الشرع، أو باستغناء الإنسان بعقله عن الشرائع والرسول وتعاليمهم، أو كما يشيع بين بعض المعاصرين، أن المعرفة البشرية أصح مما جاء به "الوحي"، أو غير ذلك من الترهات التي تلصق بالمعتزلة إلصاقا. "فالعقل السليم إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح، ساقته إلى قبول السمع لأنه يصدر عن عقل حكيم لا يريد ما يقبح في عقولنا - وهو المركب له على صورته الحالية - ولا يفعله ولا يأمر به."²⁹

بل إن كل جهدهم المعرفي اتجه لإثبات عدم وجود تناقض بين الاستدلالات العقلية الصحيحة، وما جاء به "النص" من معارف يقينية، أي كان نوعها، اعتمادا على وضع معايير وأطر ضابطة للقراءة والتأويل، هي نتاج المعرفة العقلية المتراكمة حول اللغة، والمجتمع، والطبيعة، وسائر الموجودات.

العقل إذن عند المعتزلة، هو أداة المعرفة، ولا تكليف شرعيا دون معرفة. وبمقتضى مقولة العدل الإلهي، وهو أحد أصول العقيدة المعتزلية، ينبغي أن يقدر الله كل إنسان على القدر الكافي من المعرفة المؤهلة للقيام بالتكاليف. وهذا القدر من المعرفة خليط من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية الأولية التي لا يخلو أي إنسان سوي منها، كما يقول القاضي عبد الجبار.³⁰ بيد أن المعرفة التي يعتد بها هي المعرفة العقلية الاستدلالية التي يستعان به في كشف الشبهات، وتبيين الغوامض، ودحض الأباطيل التي ينشرها الجهلاء، أو أصحاب الأغراض، ممن يتبعون الملل والنحل المختلفة، أو ينحرفون عن الفهم الصحيح للـ"سمع"

من الفرق الإسلامية، التي حقرت العقل، ف وقعت في ضلالة "التشبيه"، من حيث لا تحتسب.³¹

المسافة بين هؤلاء الخصوم والمعتزلة ممتدة وطويلة، لا يمكن قطعها إلا بفحص عدة الفريقين من أدوات النظر العقلي، ومنطلقاته، وآلياته، وأهمها الاستدلال الكلامي المعتزلي آلية التأويل الأولى عند من سموا قديما بـ"المؤولة"

أداة التأويل/ الاستدلال الكلامي "قياس الغائب على الشاهد": يقع التمييز في مجال البحث الاستمولوجي بين الاستدلال الأصولي- ومنه الاستدلال الكلامي- والقياس المنطقي،³² فعلى الرغم من التشابه الموجود بينهما في الانتقال من جزئي إلى جزئي، بناء على ملاحظة الحكم المشترك بينهما الثابت للأول، والمراد نقله إلى الثاني. إلا أن هناك اختلافات عميقة بينهما. ففي حين يؤدي القياس المنطقي الأرسطي إلى اليقين، لا يوصل الاستدلال الأصولي – وهو هنا الاستدلال الكلامي أيضا- إلا إلى الظن عند الأصوليين، وإلى العلم – وهو أدنى درجة من اليقين – عند المتكلمين، ومنهم المعتزلة. كما يختلفان في أمر جوهرى، فالقياس المنطقي (التمثيل عند أرسطو) ينطلق من مقدمات يقينية عقلية إلى نتائج تلزم عنها عن طريق الاستنتاج، في حين يعتمد الاستدلال الأصولي والكلامي (أو البياني كما يسميه الجابري) على الاستنباط من أصل مقرر هو النص أو ما تأسست شرعيته على النص.³³

يطلق اسم الاستدلال الأصولي على كل أنواع الاستدلال التي عرفها حقل الثقافة العربية الإسلامية قديما(في علم أصول الفقه، وعلم الكلام، والعلوم اللغوية، وخاصة النحو والصرف)³⁴ إذ لا يختلف مفهوم الاستدلال الكلامي عن القياس الأصولي الفقهي، ولا يختلفان هما معا عن القياس اللغوي إلا في التفاصيل التي يقتضيها مواءمة المصطلح، وضبط عملية التنفيذ الإجرائي للقياس أو الاستدلال. فإذا كان القياس الفقهي يمارس فاعليته من خلال تسوية فرع (ما لا يوجد له حكم في الشرع) بأصل (ما له حكم في الشرع) لعلة (سبب الحكم تحريما وتحليلا) جامعة بينهما، فإن الاستدلال الكلامي يحافظ على هذه العناصر الأربعة، غير أنه يعكس اتجاه الاستدلال، فهو يستدل بالشاهد (الإنسان أو الطبيعة) على الغائب (الله تعالى)، لينقل حكما مقرر ضرورة للشاهد (الصفات، كاستدلالنا بالعلم على العالمية) للغائب (صفات الله تعالى التي هي عين ذاته عند المعتزلة).

والملاحظة التي يجدر بنا إبدائها هنا، هي تحول الأصل في القياس الكلامي إلى فرع، وكون الفرع المقيس أولى بالحكم من الأصل المقيس عليه.³⁵*

وزيادة على الاستدلال بالشاهد على الغائب، يذهب كثير من الباحثين إلى إثبات وجود طرق أخرى للاستدلال منها: "إنتاج المقدمات النتائج"، الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، السبر والتقسيم، الإلزامات، وبطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.³⁶ غير أنهم يلاحظون تداخلها الشديد مع طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب، لدرجة أن كل طريقة من هذه الطرق يمكن ردها إلى الاستدلال بالغائب على الشاهد بصورة من الصور.³⁷

الالتزام المذهبي بابا لتقدمات الإيديولوجيا في الفكر المعتزلي: رغم التثمين النقدي الذي حظي به الفكر المعتزلي وتراثه التأويلي عند المعاصرين، من حيث وصفه بالعقلانية، وربطه بالفلسفة، والشهادة له بحياسة أعلى درجة من التقيد باشتراطات البحث العلمي الممكنة في عصره؛ رغم كل ذلك يبقى مسوغاً لدى الدارسين المهتمين طرح أسئلة حول مدى استحقاق التراث المعتزلي لكل هذه الأحكام الإيجابية. وحين نطرح السؤال الذي يراودنا حول المعتزلة، انطلاقاً من المقدمات النظرية المؤسسة للبحث في تداخل الإيديولوجيا مع العلم والفكر والثقافة، ينبغي أن نتجاوز مسألة إثبات ذلك التداخل، إلى محاولة تحديد مقداره، فتكون صيغة هذا السؤال على النحو التالي: إذا كان من المسلم به لدى الباحثين المعاصرين في الموضوع، تعذر خلو أي خطاب داخل دائرة العلوم غير البحثية، من تأثير الإيديولوجيا.³⁸ فإلى أي مدى استطاع الخطاب المعتزلي أن يبرأ من آفات الإخلال بالشروط الإبيستيمولوجية والمنهجية المتعارف عليها، في بناء طروحاته المعرفية؟

أول ما يوجه من نقد للمعتزلة في هذا الباب، ويمكن أن يُكيّف بوصفه نقداً إيديولوجياً، هو اعتراض بعض مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية، لا سيما من الغربيين، والمتأثرين بهم، على اعتبار علم الكلام المعتزلي إنتاجاً فلسفياً خالصاً، لأن المتكلمين بحكم انطلاقهم من مسبقات إيمانية عقيدية، وسعيهم إلى تأكيد صحتها بواسطة النظر العقلي، ليسوا في نهاية المطاف على حد تعبیر ج.ت. دي بور، سوى "مفكرين مدرسيين" أو "مُتَّحِّجِي عقائد مقبولة مقدماً" قام الأوائل منهم ببنائها، وجاء متأخروهم فبسطوا القول فيها، وتوسعوا في الاستدلال عليها بالأدلة العقلية.³⁹

وإذا كانت المسبقات الإيمانية العقيدية مانعة من تحقق شروط التفكير الفلسفي، فيما أنتجه المعتزلة من طروحات، وفي تأويلهم للنصوص الدينية (القرآن الكريم والحديث الشريف الصحيح) خاصة، فإن هذه المسبقات الإيمانية متمثلة في الأصول الخمسة، التي اشترطوا على أتباعهم تبنيها والإيمان بها، هي مظنة تسرب الإيديولوجيا إلى طروحاتهم التي أرادوها نتاجا خالصا للنظر العقلي. وضع مسبقات من هذا النوع وتأطير النظر العقلي بواسطة، وحصر الممارسة التأويلية ضمن حدودها، هو أقوى الأسباب المؤدية إلى الاشتباه بتلوث المعرفة بالإيديولوجيا في صورتها التبريرية التبشيرية. صحيح أن "كل تأويل يتم داخل حقل محدود، لكن الإيديولوجيا تقلص الحقل قياسا إلى إمكانات التأويل التي تتوفر عليها الانطلاقة الأولى للحدث. وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث عن السياج الإيديولوجي، بل عن العمى الإيديولوجي"⁴⁰

هل وقع المعتزلة في العمى الإيديولوجي، وهم يمارسون التأويل على طريقة أهل النظر؟ هل أعوزتهم - وهم مبتدئو هذا النوع من التأويل- مهارات الممارسة الخطابية الواعية بمفردات وضعية الخطاب التي وجدوا فيها، وبمزالقها وآزقها؟

يعدّد أحد المعاصرين المهتمين بتاريخ الفرق الإسلامية، مواضع التصادم الإيديولوجي التي ميزت وضعية خطاب المعتزلة الموجه إلى مخالفهم، منطلقا بطبيعة الحال في نقده هذا، بشكل سافر من خلفيات إيديولوجية، غير أن ذلك لا يمنعنا من رصد ملابسة الإيديولوجيا لخطاب المعتزلة، طالما أن الإيديولوجيات المتصارعة يفضح بعضها بعضا.

يأخذ هذا الباحث على المعتزلة مايلي: "معاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكل باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه"⁴¹، "خطأ المعتزلة القاتل في استعدادهم الدولة على خصومهم بصدد مشكلة" خلق القرآن"⁴²، ليس فحسب لأن ممثلي "حرية الفكر" قد مارسوا تقييد الفكر والحجر على الرأي، وذلك من المتناقضات المقتضية للانهيار، وإنما لأنهم مارسوا ذلك على إمام جليل من أئمة الفقه"⁴³، "الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون"⁴⁴

أوردنا ملاحظات الباحث بنصها، ليتيسر لنا مناقشتها والتعليق عليها في ضوء ما نقوم به من تحليل تأويلي للنصوص، يرمي إلى كشف مضمراتها الإيديولوجية، واستبانة مؤشرات السياقية الدالة.

لسنا بحاجة إلى تبين موقف الباحث التوفيقى المتخاذل معرفيا، الذي يحرص فيه على مهادنة"الرأي السائد" حول المعتزلة قديما وحديثا، كما أننا لا نجد تفسيراً موضوعياً لاستخدام عبارات من قبيل "خطأ المعتزلة القاتل"، "الاستعلاء الفكري" في بحث علي. هذه العبارات المشبعة بالإيديولوجيا تختزل تاريخاً طويلاً من الاضطهاد والإقصاء والتشويه. تقفز إلى أذهاننا ونحن نتفاعل مع مثل هذه النصوص، نصوص أخرى تغلو هي الأخرى في الاحتفاء بمنجز المعتزلة، من موقع إيديولوجي مختلف، وتعترض بشدة على "إدانة علماء المسلمين السريعة أو المتسرفة للمناقشات اللاهوتية التي دارت حول مسألة خلق القرآن"⁴⁵، والحملة على هؤلاء العلماء الذين "أقفلوا الموضوع بسرعة وختموا عليه بالشمع الأحمر ومنعوا أي مناقشة فيه وأباحوا دم المعتزلة بسبب ذلك"⁴⁶، بل وتذهب في تحليلها وتأويلها إلى القول إن "تصفية الفلسفة وفرقة المعتزلة في العالم الإسلامي أدت إلى نتائج كارثية لا تزال ندفع ثمنها حتى يومنا"⁴⁷

ثالثاً: التأويل في رسائل الجاحظ

ينتبه الجاحظ إلى أهمية التأويل وضرورته، فيكاشفنا بالحاجة الماسة إليه في فهم النص القرآني. يقول معلقاً على سوء التأويل الذي أدى إلى إفساد عقائد اليهود وتحريفها: «إن القوم إنما أتوا من قلة المعرفة بوجوه الكلام، ومن سوء الترجمة، مع الحكم بما يسبق إلى القلوب. ولعمري لو كانت لهم عقول المسلمين ومعرفتهم بما يجوز في كلام العرب، وما يجوز على الله، مع فصاحتهم بالعبرانية، لوجدوا لذلك الكلام تأويلاً حسناً، ومخرجاً سهلاً. ووجهاً قريباً».⁴⁸

التأويل إذن عند الجاحظ عملية استدلال، ينطلق فيها المؤول من فحص الشاهد (الأصل باعتباره المعنى الحقيقي المعطى للفظ حسب المواضعة الأولى)، ثم قياس الغائب (الفرع وهو المعنى المجازي الذي أنشأه سياق الخطاب وفق مواضعة جديدة) المستخلص بواسطة الظن، للتأكد من دلالة الأول على الثاني، اعتماداً على إثبات علاقة دلالية تسمح بالانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، ويستدل على هذه العلاقة عادة بما قالته العرب، أي بتوسعها في استعمال هذا اللفظ أو ذاك لدواع بلاغية، يفرضها مقام التخاطب.⁴⁹

لجأ الجاحظ في مواضع كثيرة من الرسائل إلى التأويل كسند لفهم النص المراد توظيفه في الحجاج، فاقتضاه ذلك أن يستدل ليستدل، أو أن يخرج من قياس عمله بغرض بناء فهم للنص أو تأويله، ليحصل على نص مهياً صالح للدمج في عملية استدلال أخرى، تكون هي الحجة المستخدمة في الدعاوى أو الاعتراضات. ولا يسعنا هنا أن نقدم كل الفقرات التي مارس فيها الجاحظ التأويل في الرسائل، فهي من الكثرة بحيث لا تتسع لها الصفحات المخصصة لهذا المبحث. لذلك سنكتفي بإيراد أمثلة نعلق عليها بما يجلي مسألة اعتماد التأويل كطريقة من طرق الاستدلال في النص الحجاجي عند الجاحظ.

تصادفنا في رسالة الرد على المشبهة فقرات طويلة، عرض فيها الجاحظ رده على دعاوى المشبهة في إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة، كما يدل ظاهر الآية القرآنية الكريمة ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾⁵⁰ وفي التجسيم الذي يدل عليه أيضاً ظاهر الآية ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾⁵¹. يعترض الجاحظ على هذا الفهم الذي يلزم عنه التشبيه بالضرورة، ويقول بتأويل هذه الآيات لتتناسب مع محكم القرآن الصريح في دلالته على التنزيه، فيؤسس رده المتضمن وجوب إعمال المجاز، على قياس يضع في إحدى طرفيه الآيات الدال ظاهرها على التشبيه (كفرع أو غائب مختلف فيه) والآيات التي خاطب الله تعالى فيها الصم البكم الذين لا يعقلون في الطرف الآخر (كأصل أو شاهد متفق على دلالته)،⁵² ليعلق بعد ذلك بقوله: «فإن قالوا إن العرب قد تسي المتعامي أعى، والمتصامم أصم، ويقولون لمن عمل عمل من لا يعقل...، وإنما الكلام محمول على كلام. وذلك أن المتعامي إذا تعامى، صار في الجهل كالأعمى، فلما أشبهه من وجه سعي باسمه.

قلنا قد صدقتم، ولكن ليس الأصل. والمستعمل في تسميتهم بالعمى إنما هو الذي لا ناظر له. فإذا قالوا ذلك، قلنا: فلم زعمتم أن له ناظرا، وأخذتم بالمجاز والتشبيه، وتركتم الأصل الذي هذا الاسم محمول عليه؟»⁵³

واضح من هذا الشاهد أن الجاحظ يستخدم التأويل استخداماً موفقاً، فهو لا يخرج في قياسه اللغوي من دائرة النص القرآني وما تضمنه من استعمالات لغوية مجازية، ليكسب هذا القياس شرعية أكبر وحجية أقوى في مواجهة من ينفي المجاز كلية عن لغة القرآن الكريم.

و أمثال هذا القياس اللغوي المستند إليه في التأويل كثيرة – كما أسلفنا- نشير إلى بعضها هنا مع الدلالة على مواضعها في الرسائل. ففي رسالة النصارى يقف الجاحظ مطولا عند كلمة "خليل" التي وردت في وصف سيدنا إبراهيم مضافة إلى الله تعالى،⁵⁴ والتي قاس عليها بعض المعتزلة تسمية النصارى لسيدنا عيسى بـ"ابن الله" مدّعين أن في كليهما مجازا، دلالته في الأولى الولاية والمحبة، ودلالته في الثانية التبني والتربية. فيعمد إلى إبطال الدلالة في الشاهد كمقدمة، ليصل إلى إبطاله في الغائب كنتيجة، وفقا لطريقة القياس "بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول". نفذ الجاحظ ذلك بواسطة قياس آخر انتهى فيه إلى أن دلالة كلمة خليل ليست المحبة والولاية، وإنما الاختلال أي المعاناة ومكابدة الصعاب، وقد وجد الجاحظ هذه الدلالة في أبيات للشعر نطقت بها العرب، فاتخذها شاهدا في قياسه.⁵⁵

و بنفس الطريقة تقريبا نراه يؤول كلمة الخلق في سياق دفاعه عن القول بخلق القرآن، فهو لا يرى فرقا بين هذه الكلمة في الدلالة، وبين كلمات الصنع، والتقدير، والتفصيل، والإحداث. استمع إليه يناظر النابتة في دلالة كلمة "الخلق": «والعجب أن الخلق عند العرب هو التقدير نفسه. فلذا قالوا: خلق كذا وكذا. ولذلك قال ﴿أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾⁵⁶ وقال ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًَا﴾⁵⁷ وقال ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾⁵⁸ قالوا: صنعه، وقدره، وأنزله، وفصله، وأحدثه، ومنعوا: خلقه. وليس تأويل خلقه أكثر من قدره. ولو قالوا بدل قولهم: قدره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدره، ما كانت المسألة عليهم إلا من وجه واحد».⁵⁹

فهو يعمد هنا إلى قياس كلمة "الخلق" على مرادفاتهما، ليستنبط أن لها نفس الدلالة، فيبطل زعم النابتة أن كلمة الخلق لا تصح في وصف جعل الله للقرآن أو تقديره له، وهو الزعم الذي يتهامى – في نظر الجاحظ- حين يختبر بواسطة قياس لغوي يلزمهم ما نطقت به ألسنتهم، عندما قبلوا مجموع الكلمات الدالة على معنى واحد، واستثنوا كلمة واحدة فقط.⁶⁰

على هذا النحو، وبهذه الصورة يستعين الجاحظ بالتأويل في حجاجه، يبني به دعاواه، وينقض به حجج الخصوم، كلما عرض لنص يناقض ظاهره أحد مبادئ المعتزلة التي يؤمن بها. وقد اقتصرنا هنا على إيراد أمثلة عن التأويل الذي تبناه الجاحظ صراحة،

واجتنبنا المواضع التي أورد فيها التأويل ضمن حجج الفرق المتناظرة، في الرسائل التي تصنف ضمن "المناظرات التحكيمية"، خاصة في رسالتيه "العثمانية" و"رسالة في الحكمين وتصويب فعل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه"، الرسالتين اللتين تغطيان بتأويل الآيات والأحاديث، منسوبا إلى أنصار الأطراف المتخاصمة.

إكراهات الالتزام الإيديولوجي ومآزق التأويل في رسائل الجاحظ: مهما قيل عن إنسية الجاحظ وعقلانيته، وانفتاحه على الآخر،⁶¹ فإن نصوصه لم تبرأ من التحيز الإيديولوجي الظاهر الصريح، أو المبطن المضمّر. ولئن كان الجاحظ في ذلك يخضع لإكراهات لم يملك الفكّك منها، فإن التحليل العلمي المحايد يقتضينا أن نرصد تمظهرات هذا التحيز بمختلف أصنافها. فزيادة على اعتداده غير المحدود بقيمة علم الكلام وجعله إياه فوق كل العلوم،⁶² ورفع له مقام المعتزلة إلى درجة لا يضاهمهم فيها أحد،⁶³ وتسفيه لخصومه المذهبيين، وتحقيرهم على النحو الذي لا يليق بعلم يؤمن بحرية الفكر والمعتقد،⁶⁴ وتحريضه للسلطة عليهم تحريضا قد لا نجده إلا عند أضعف العوام عقلا؛⁶⁵ زيادة على كل ذلك، وهو ما يشهد به صريح نصوصه، مما نعدّه محفزا على بحث مسألة التحيز الإيديولوجي عنده، بحثا معمقا، يتعدى سطح النصوص إلى بواطنها، نجد الجاحظ في مواضع كثيرة من رسائله الكلامية يجابه مآزق تأويلية، ينساق إليها غير واعي مدفوعا بهم واحد، هو إثبات سلامة مبادئ المذهب، وصحة آرائه، وتفوقه في ذلك على مذاهب الخصوم. وفيما يلي تمثيل ببعض النصوص التي انحرفت فيها الممارسة التأويلية عند الجاحظ انحرافا واضحا، وهو يستثمر مفهوم المجاز في تأويل أي القرآن الكريم، وتوظيفها في الاستدلال الكلامي على مجمل الأطروحة المعتزلية، وعلى ما كان يتبناه هو خاصة من آراء.

1- الإيهام بتمائل التدليل في نظامين سيميائيين مختلفين (اللغة الطبيعية والرياضيات): يقول الجاحظ في رسالة "الرد على المشبهة": «ولو أن زاعما زعم أن أحدا لا يكون مشهبا وإن زعم أن الله يرى بالعيون، ويوجد ببعض الحواس، حتى يزعم أنه يرى كما يرى الإنسان، ويدرك كما تدرك الألوان كان كمن قال: لا يكون العبد لله مكذبا، وإن زعم أنه يقول ما لا يفعل، حتى يزعم أنه يكذب. ولا يكون العبد لله مجورا، وإن زعم أنه يعذب من لم يعطه السبب الذي ينال طاعته، حتى يزعم أنه يجور.

ولو أن رجلا قال لفلان: عندي جذر مائة، كان عندنا كقوله: لفلان عشرة. وكذلك إذا قال: فلان ناقض في كلامه، فهو عندنا كقوله: فلان قد أحال في كلامه.

ولو قال: ناقض ولم يحل، له عندي جذر مائة وليس له عندي عشرة، كان كالذي يقول: ركبت عيرا ولم أركب حمارا، وشربت المدامة ولم أشرب خمرًا.⁶⁶

بهنا في هذا المقتطف ما يتعلق بالتسوية بين الرياضيات واللغة الطبيعية في الاشتغال الدلالي للعلامات، ونؤجل الحديث عن الترادف اللغوي لتناوله في الأسطر التالية. القياس الذي يقوم به الجاحظ ينطلق من مسلمة لا نجدها عند المختصين في الدلالة اللغوية والدلالة الرياضية، قديما أو حديثا. فالمتعارف عليه أن التدليل في هذين النظامين العلاميين يختلف اختلافا جذريا. مجال الأول هو الحجاج القائم على الظن والترجيح، وصفة إحالته الالتباس وتعدد المعاني، وغموض المقاصد، التي يمكن قبولها أو رفضها، أو التحفظ بشأنها. أما الثاني فمجاله البرهان العقلي المجرد، وصفة إحالته الدلالة الوضوح والدقة التامة، التي تدعن لها العقول دون تردد.

2- المساواة التامة بين دلالات المترادفات:

يقول الجاحظ في رسالة "النابثة": « والعجب أن الخلق عند العرب هو التقدير نفسه. فلذا قالوا: خلق كذا وكذا. ولذلك قال ﴿ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴾⁶⁷ وقال ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكَاً ﴾⁶⁸ وقال ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾⁶⁹ قالوا: صنعه، وقدره، وأنزله، وفصله، وأحدثه، ومنعوا: خلقه. وليس تأويل خلقه أكثر من قدره. ولو قالوا بدل قولهم: قدره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدره، ما كانت المسألة عليهم إلا من وجه واحد.⁷⁰»

يقع الجاحظ هنا في مأزق آخر، يبتعد فيه ابتعادا كليا عن تحصيل استدلاله بالمعرفة اللغوية المقررة في عصره. فلم يقل أحد من اللغويين بأن الترادف يجعل الكلمات المترادفة دالة على المعنى نفسه، وبنفس الدرجة، بل إن المترادفات تؤدي في الخطاب وظيفة مؤامة المعنى مع مقتضيات التواصل ومقاصده، تجنبنا للبس والتوهم. ولأجل ذلك ألف العرب القدماء في مجال الفروق الدلالية كتبا لا تعد ولا تحصى.

1- تجاهل قواعد الدلالة التركيبية:

يقول الجاحظ في رسالة "الرد على النصارى": "... ويجوز أن يكون إبراهيم خليلا بالخلعة التي أدخلها الله على نفسه وماله، وبين أن يكون خليلا [بالخلعة وأن يكون خليلا] بخلة

بينه وبين ربه- فرق ظاهر- وبون واضح. وذلك أن إبراهيم عليه السلام اختل في الله تعالى اختلالاً لم يختلله أحد قبله. لقد فهم إياه في النار، وذبحه ابنه، وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة. وبعداوة قومه، والبراءة من أبويه في حياتهما، وبعد موتهما، وترك وطنه، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلاً في الله، وخليلاً في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب. والدليل على أن يكون الخليل من الخلّة قول زهير بن أبي سلمى، وهو يمدح هرما:

وإن أتاه خليل يوم مسغبة يقول لا عاجز مالي ولا حرم
وقال آخر:

وإني إلى أن تسعفاني بحاجة إلى آل ليلى مرة لخليل

وهو لا يمدحه بأن خليله وصديقه يكون فقيراً سائلاً، يأتي يوم المسألة ويبسط يده للصدقة والعطية، وإنما الخليل في هذا الموضع من الخلّة والاختلال، لا من الخلّة والخلال.⁷¹

يتنكب الجاحظ هنا أيضاً طريق المعرفة التي طالما تباهى به، وهو من هو في التنظير البلاغي واللغوي، وفي سعة الثقافة وتنوعها. وما من تفسير لذلك نراه، سوى وقوعه دون وعي منه تحت إكراهات الالتزام الإيديولوجي، الذي يجعله يسهو حتى عن تبيين الفارق في البنية وفي الاستعمال بين تركيبين لغويين: تركيب الاسم مفرداً ذاتاً أو صفة، وتركيبه إضافة. في الآية جاءت كلمة "خليل" اسماً دالاً على ذات، وفي قولنا "خليل الله" أضيفت إلى الله تعويضاً لمعنى "الاتخاذ"، وفي البيت الشعري الأول، جاء وصفاً محذوف، وفي الثاني جاءت خبراً معادلاً للصفة. فارق التركيب، يضاف إليه القرائن التي دلت في الآية، على معنى القرب، والعناية، والحظوة، ودلت في البيتين على معاني المعاناة والشقاء والبؤس.

خلاصة: نخلص مما تقدّم بحثه من إشكالات التأويل عند المعتزلة عامة، وعند الجاحظ خاصة، إلى القول إن رصد آثار التحيزات الإيديولوجية في تراث المعتزلة، وفي تراث الجاحظ، مكننا من أن نتبين مقدار الصعوبة التي تجابه منتجي أي خطاب ذي طابع تبشيري في إنتاج أطروحات متماسكة، محصنة كل التحصين بالمعارف المقررة لدى المتخصصين. كما مكننا التحليل السابق من الوقوف على أن الخطابات المذهبية مهما ادّعت من الحيادية العلمية، والإخلاص لقواعد البحث العلمي، لا يملك منتجها في نهاية

الأمر إلا الانصياع واعين، أو غير واعين لتقدمات الإيديولوجيا وإكراهاتها، على النحو الذي رأيناها عند المعتزلة، مثال أهل النظر، وأسلاف العقلانيين في تراثنا، وعند أحد أبرز أعلامهم، الجاحظ، العلم الموسوعي، الذي كال له المعاصرون ألقاب "الموسوعي" "الأديب المتكلم"، "العقلاني"، "الإنسي"... الخ
الهوامش:

- 1 - بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسن بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص241
- 2 - عبد الهادي عبد الرحمن ، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، ط 1، سينا للنشر ودار الانتشار العربي، لندن - بيروت - القاهرة، 1998، ص36
- 3 - نورمان فيركليف، اللغة والسلطة، ترجمة: محمد عناني، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص100 وما بعدها
- 4 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 2017، ص272-273
- 5 - عادل ضاهر، أولية العقل - نقد أطروحات الإسلام السياسي، دار أمواج، بيروت، 2001، ص156-157
- 6 - أدونيس، الثابت والمتحول، ج2، ط2، دار العودة، بيروت، 1979، ص204
- 7- محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص: 66 : وينظر أيضا :: نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن. ط1. المركز الثقافي العربي . بيروت، الدار البيضاء. 1990، ص 55-57.
- 8- أسوأ ما يوصف به المعتزلة أنهم مجوس الأمة، ويترتب عن هذا الوصف الذي يلصقه بهم غلاة أهل السنة والجماعة إخراجهم من الملة (ينظر تفصيل هذا الوصف في: ابن قيم الجوزية :شفاء العليل في مسائل والقضاء والقدر والحكمة والتعليل . د ط . تصحيح محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي. دار الفكر. 1988، ص: 3)
- 9 - ينظر تفصيل رأي المعتزلة حول تنزيه الله تعالى في: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، ج 1، المعتزلة، ص: 121-132
- 10- أحمد محمود صبحي: علم الكلام، ج1- المعتزلة، ط5، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص: 141.
- 11 - المرجع نفسه، ص: 149.
- 12- المرجع نفسه، ص: 144.
- 13- المرجع نفسه، ص: 147.
- 14- الإشارة هنا إلى الواقعة التي تروى عن مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصري في مسألة الحكم على فاعل الكبيرة، وقوله فيها بالمنزلة بين المنزلتين، وهي مشهورة بين جمهور المهتمين بالفرق الإسلامية في القديم والحديث.
- 15 - يقر ذلك القاضي عبد الجبار، بقوله: "إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أنه كلام في أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه لاسم الكافر، ولا اسمه اسم

- المؤمن ، وإنما يسمى فاسقا . وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر. ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث لا، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين". عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ج 2، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، ص: 337.
- 16- أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 162 وبعدها.
- 17- المرجع نفسه، ص: 157.
- 18- الآيتان 7 و8: من سورة الزلزلة.
- 19- الآية 93: من سورة النساء.
- 20 - أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 159.
- 21- يقول محمد أبو زهرة بأهم أوجبوه على جميع المؤمنين. دون إحالة على كتبهم (تاريخ المذاهب الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، دت، ص: 122).
- 22- فضلا عن قولهم بوجوبه، حدد المعتزلة شروط القيام به، كاستخدام اللين في مقام اللين والشدة في مقام الشدة، ومتى يكون بالقلب و القول واليد، ومن المخول به في هذه الدرجات، وكيفية الاحتياط من النهي الذي يؤدي إلى معصية أكبر، والفرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث الوجوب والندب، وشرط ما يحتاج منهما إلى قتال الخ (أحمد محمود صبيحي، في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 166 وما بعدها).
- 23- يوضح أحمد محمود صبيحي في تعقيبه الختامي على الأصول الخمسة بقوله: هذا نسق متكامل لآراء المعتزلة ومعتقداتهم. وذلك أن المتتبع في عمق و بصيرة لهذه الأصول الخمسة يكتشف اتساقا في الفكر بين هذه الأصول وإن اختلفت الموضوعات: الله- صلة الله بالعالم والإنسان -موقف الإنسان إزاء الله والعالم- وما يجب عليه فكرا وعملا- مصير الإنسان واليوم الآخر، والاتساق شرط كل فكر أصيل(في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 168).
- 24- أحمد محمود صبيحي: في علم الكلام، ج1- المعتزلة، ص: 166. وينظر أيضا، عبد الستار الراوي، العقل والحرية / دراسة في فكر القاضي عبد الجبار، ص: 438-442.
- 25 - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج2، ط2، دار الفارابي، بيروت، 2008 ص373
- 26 - حسني زينة، العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، ط1، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص92
- 27 - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص354، نقلا عن: حامد نصر أبوزيد، الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قصبة المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، 1996، ص59
- 28 - هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، نادي تراث الإمارات، أبوظبي، 2012، ص31-
- 33
- 29 - حسني زينة، العقل عند المعتزلة، ص122
- 30 - نصر حامد أبوزيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص61
- 31 - هذا معتقد المعتزلة، وهو مشحون جدا بالإيديولوجيا، وأحسن من عبر عنه الجاحظ بقوله: ""إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل.. ولولا

أصحاب إبراهيم "النظام"، وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإنه قد أنجح لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"" (الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج4، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1965، ص206) وقوله أيضاً: "والمتكلمون يريدون أن يعلموا كل شيء ويأبى الله ذلك" (المصدر نفسه، ص319-320). للاطلاع على تقييم أقرب إلى الموضوعية، للإسهام المعتزلي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ينظر: أحمد محمود صبحي، علم الكلام، ج1، ص103-105

32 - يرى محمد عابد الجابري أن الاستدلال الأصولي هو النموذج الاستدلالي الذي بني عليه الاستدلال البياني الذي يشمل الاستدلال اللغوي والاستدلال الكلامي كما مارسه المعتزلة و الأشاعرة. مقابل الاستدلال البرهاني (الفلاسفة المسلمون) والاستدلال العرفاني الشيعي (ينظر بنية العقل العربي، ص: 137).

33 - محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص: 113.

34 - المرجع نفسه: ص: 137.

35 - المرجع نفسه: ص: 142-145.

* لا نريد الخوض هنا في الحكم على صلاحية الاستدلال الكلامي، ولا في استعراض المشكلات التي واجهته، ويكفي أن نشير إلى أن المعتزلة احتاطوا لمسألة التشبيه التي قد يؤدي إليها اعتماد المذهب الأصولي كما هو، فاستعاضوا عن الأصل بالشاهد، وعن الفرع بالغايب، واجتنبوا مصطلح العلة، وعوضوه بالدليل.

36 - تعريفات موجزة: - إنتاج المقدمات النتائج هو استخلاص النتيجة من المقدمة بحيث تكون المقدمة ضرورية و النتيجة نظرية، أو العكس- الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه، مثل قياس الألوان على الأكوان في استحالة تعري الجواهر عنها - السر والتقسيم، وهو تتبع أوصاف علة الحكم في الفرع لحصرها إثباتاً و نفيًا - الإلزامات قد يكون قياس طرد، و هو نقل حكم الفرع إلى ما يشبهه بمجرد تحقق العلة، وقد يكون قياس عكس إذا انتفى للزوم - بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، ويكون بنفي الدليل بغية نفي الحكم (ينظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص: 136-140).

37 - بعض هذه الطرق تدرج ضمن مبحث مسالك العلة، وليست طرقاً قائمة بذاتها، مثل: السر والتقسيم، و الإلزامات، و بعضها الآخر لا تختلف عن قياس الشاهد على الغائب في الجوهر، لاعتمادها على العناصر الأربعة للقياس، ف"بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" مثلاً، ليس لإقياساً منفياً.

³⁸ - هذا رأي ب.ريكور ومجموعة من أشهر الباحثين المعاصرين، مثل: هوركايمر، وأدورنو، وماركوز، وهايرماس. يقول ريكور معقبا على رأي ماركس في كون الدين إيديولوجيا: " إن العلم والتكنولوجيا أيضا يستطيعان، في مرحلة من التاريخ، أن يضطلعوا بدور الإيديولوجيات " ب. ريكور، من النص إلى الفعل، ص 246

³⁹ - ج.ت. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1954، ص85

⁴⁰ - ب. ريكور، من النص إلى الفعل، ص 243

⁴¹ - أحمد محمود صبحي، علم الكلام- المعتزلة، ج 1 ص 349



- 42 - نفسه، ص ن
- 43 - نفسه، ص ن
- 44 - نفسه، ص ن
- 45 - نفسه، ص ن
- 46 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص273
- 47 - نفسه، ص518
- 48- الجاحظ: الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت و ش علي بوملحم، ص:273-274.
- 49 - نصر حامد أبوزيد : النص ، السلطة ، الحقيقة ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء-بيروت ، 1995 ، ص:175 و 273.
- 50 - الآية 22 و23: من سورة القيامة.
- 51- الآية 22: من سورة الفجر.
- 52 - الجاحظ : الرد على المشبهة ، ضمن الرسائل الكلامية، ت و ش علي بوملحم ، ص: 230-235.
- 53 - المصدر نفسه: ص:235.
- 54 - الآية 125: من سورة النساء: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾
- 55 - الجاحظ : الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت و ش علي بوملحم، ص:270-277.
- 56- الآية 14: من سورة المؤمنون.
- 57- الآية 17: من سورة العنكبوت.
- 58 - الآية 110: من سورة المائدة.
- 59 - الجاحظ : النابذة، ضمن الرسائل الكلامية، ت و ش علي بوملحم، ص: 246.
- 60 - ينبه نصر حامد أبوزيد إلى خطورة المسلك الذي يستبعد اللغة في تفسير القرآن الكريم ، بتجريدتها من القابلية للتأويل ، على النحو الذي أشار إليه الجاحظ ، مشيراً إلى أن " أي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة " نصر حامد أبوزيد : النص ، السلطة ، الحقيقة. ص:92.
- 61 - شارل بيلا، الجاحظ في البصرة، بغداد وسامراء، ترد.ابراهيم الكيلاني، د. ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص4 وما بعدها
- 62 - " إن صناعة الكلام علق نفيس، وجوهر ثمين، وهو الكثر الذي لا يبلى، والصاحب الذي لا يمل ولا يغل، وهو العيار على كل صناعة، والزماد على كل عبارة، والقسطاس الذي به يستبان نقصان كل شيء و رجحانه، والراووق الذي يعرف صفاء كل شيء وكدره، والذي كل أهل علم عليه عيال، وهو لكل تحصيل آلة ومثال..." (الجاحظ، رسالة في صناعة الكلام، ضمن الرسائل الكلامية، ت و ش علي بوملحم: ص: 53-54).
- 63 - "إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل.. ولولا أصحاب إبراهيم "النظام"، وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة، فإنه قد أنهج لهم سيلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة"" (الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ج4، ط2، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1965، ص206)

64 - "...وكذلك كان يصنع (يعني أحمد بن حنبل) في جميع مسائله حين كان يجيبه في كل ما سأله عنه حتى إذا بلغ المخنق والموضع الذي إن قال فيه كلمة واحدة بريء منه أصحابه قال: ليس أنا متكلم. فلا هو قال في أول الأمر لا علم لي بالكلام ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة خضع للحق. فمقته الخليفة وقال عند ذلك: أف لهذا الجاهل مرة والمعاند مرة" (الجاحظ: الرد على المشبهة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 169-170)

65 - "وقد علمت - أرشد الله أمرك- أن التشبيه وإن كان أهله مقموعين ومهانين وممتحنين، فإن عدد الجماجم على حاله، وضمير أكثرهم على ما كان عليه، والذين ماتوا قليل من كثير. ونحن لا ننتفع بالمنافق، ولا نستعين بالمرتاب ولا نثق بالجانح، وإن كانت المبادأة قد تقصت فإن القلوب على ما كانت" (الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم: ص: 208.)

66 - الجاحظ : الرد على المشبهة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، ص: 229.

67- الآية 14: من سورة المؤمنون.

68- الآية 17: من سورة العنكبوت.

69 - الآية 110: من سورة المائدة.

70 - الجاحظ : النابتة، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان.

2004، ص: 246.

71- الجاحظ: الرد على النصارى، ضمن الرسائل الكلامية، ت وش علي بوملحم ص: 276 و 277.



عقيدة تأليه المسيح عند النصارى

بين التفسير الباطل والتأويل العاطل

د. آية الله عاشوري

جامعة بجاية

الملخص:

تعتبر عقيدة تأليه المسيح أو ادعاء بنوته لله تعالى عند النصارى أصلاً من أصول الإيمان عندهم، بل الركن الذي تقوم عليه كل معتقداتهم، إنها نتاج فساد تأويلاتهم للنصوص المقدسة عندهم سواء نصوص العهد القديم أو نصوص العهد الجديد (الكتاب المقدس)، بغية إثبات ما ينوء العقل عن حمل دلالاته، ويقف الفكر عاجزاً أمام ترهات وخزعبلات انضوت تحت لواء "اعتقد ولا تفكر".

إن المتصفح للكتاب المقدس يتبين له بطلان تأليه المسيح أو ادعاء بنوته لله تعالى جملة وتفصيلاً، وفساد تأويلات النصارى، فما تأولوه من آيات ابتغوا بها إثبات اعتقادهم بألوهية المسيح عليه السلام قد بان وتجلّى أنه مخالف لكتبتهم وما نطقت به، فهم يشركون بالله -تعالى عما يفترون- على وجه التفسير الباطل والتأويل العاطل ويدعون له إبناً، سبحانه أنى يكون له ولد وهو الواحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد.

بناء على ما تقدم نحاول عرض بعض تلك الاستدلالات الثقيلية، مقتطعة من عبارات النصارى بنصها غير متصرفين فيها بأي نوع من التصرف، ونصوص من كتابهم المقدس، مع الإشارة إلى تأويلاتها حسب أصحابها، ومن ثمّ تبيان بطلانها ورد مزاعمهم وكشف فساد تفسيراتهم وتأويلاتهم.

الكلمات المفتاحية: عقيدة، المسيح، النصارى، الكتاب المقدس، التفسير، التأويل..

Abstrat:

The doctrine of the deity of Christ or the claim of God to the Christians is considered as one of the fundamentals of the faith they have. It is the pillar in which all their beliefs are based. It is the result of their misinterpretations of sacred texts whether the texts of the Old Testament or the New Testament (the bible), in order to prove that the mind is not carrying its signs, and the thought

is helpless in front of the labyrinths and baffles merged under the idea "believbut do not think."

The reader of the bible finds out the doctrine of the deity of Christ or the claim of God altogether, so that they interpret verses in order to demonstrate their belief in the divinity of Christ may be revealed to be contrary to their books and what they have spoken. They associate in God on the false explanation and call him a son. Glory be to him a child and the one who is the individual who did not give birth and was not born and has no efficient one.

Based on the above, we try to present some of these inferences, truncating from Christian phrases in their text are not acting in any kind of behavior, and texts of their bible, with reference to their interpretations according to their owners, and then indicate the invalidity and the return of their allegations and uncover the corruption of their interpretations.

keywords: doctrine, Christ, Christians, the bible, interpretation, explanation.

*** **

1. نشأة عقيدة تأليه المسيح عند النصارى:

لم يعرف المسيحيون عبارة "الثالوث" قبل نهاية القرن الثاني، بل اقتصروا في بداية الأمر على الإعلان بأن عيسى هو المسيح أو الرب؛ ومثال ذلك ما ورد في إنجيل مرقس: «ثم خرج يسوع وتلاميذه إلى قرى قيصرية فيلبس؛ وفي الطريق سأل تلاميذه قائلاً لهم: من يقول الناس إني أنا فأجابوا: يوحنا المعمدان، وآخرون إيليا، وآخرون واحد من الأنبياء، فقال لهم: وأنتم من تقولون إني أنا. فأجاب بطرس وقال له: أنت المسيح» (إنجيل مرقس، 8: 27-29)، وفي رسالة يوحنا الأولى ما نصه: «لم أكتب إليكم لأنكم لتستم تعلمون الحق؛ بل لأنكم تعلمونه؛ وأن كل كذب ليس من الحق، من هو الكذاب إلا الذي ينكر أن يسوع هو المسيح» (رسالة يوحنا الأولى، 2: 21، 22)؛ وفي رسالة بولس إلى أهل رومية: "لأنك إن اعترفت بفمك بالرب يسوع وأمنت بقلبك أن الله أقامه من الأموات خلصت» (رسالة بولس إلى أهل رومية: 10: 9)؛ وجاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: «وليس أحد يقدر أن يقول يسوع رب إلا بالروح القدس» (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، 12: 3).

إنه من المقرر في تاريخ المسيحية بالبداية أن تأليه المسيح الذي يعتقده جماهير المسيحيين أو الكثرة الغالبة فيهم، لم يعلن دفعة واحدة، بل في أزمان مختلفة متفاوتة، وكان ذلك بإعلان المجامع التي كانت تعقد من الأساقفة، وفيها يقرر المجمع رأياً معيناً،

ونحن سنحاول عرض ما يهمنا أي ما يتعلق بعقيدة تأليه المسيح، لذا سنقتصر على ذكر المجمعين الذين أثبتت فيهما:

* أولهما: مجمع نيقية (سنة 325م) (تقع نيقية في آسيا الصغرى وهي اليوم أزيق التركية) إنه أعظم المجمع، وأبعدها أثرا، وأكبرها شأنا، وأولها وجودا، وأعظمها ذكرا، كان السبب المباشر لانعقاده هو بدعة أريوس كما يسميها المسيحيون في تاريخهم، أو كما تسمى الأزمة الأريوسية (أو الأريانية) والتي نشبت حوالي (318-320م) بين بطريك الإسكندرية الأكسندروس والقسيس أريوس حول طبيعة الابن.⁽¹⁾

وقد منع بطريك الإسكندرية القسيس أريوس من دخول الكنيسة ولعنه، ليستغيث هذا الأخير بالإمبراطور الروماني قسطنطين الذي دعا بدوره إلى حضور بطريك الإسكندرية، وقد نقل ابن البطريق تلك المناظرة بين الإكسندروس وأريوس بحضور قسطنطين فقال: «فوجه قسطنطين برسول إلى الإسكندرية فأشخص البطرک، وجمع بينه وبين أريوس لينظره، فقال قسطنطين لأريوس: اشرح مقالتك. قال أريوس: أقول، إن الأب كان إذ لم يكن الابن، ثم الله أحدث الابن. فكان كلمة له إلا أنه محدث مخلوق، ثم فوض الأمر إلى ذلك الابن المسعى كلمة فكان هو خالق السماوات والأرض وما بينهما كما قال في إنجيله: إذ يقول: (وهب لي سلطانا على السماء والأرض) فكان هو الخالق لهما بما أعطي من ذلك. ثم إن الكلمة تجسد من مريم العذراء ومن روح القدس، فصار ذلك مسيحا واحدا. فالمسيح الآن معنيين، كلمة وجسدا، إلا أنهما جميعا مخلوقان. فأجابه عند ذلك بطرك الإسكندرية وقال: تخبرنا الآن، أيما أوجب علينا عندك، عبادة من خلقنا أو عبادة من لم يخلقنا؟ قال أريوس: بل عبادة من خلقنا. قال له البطرک: فإن كان خالقنا الابن كما وصفت، وكان الابن مخلوقا، فعبادة الابن المخلوق أوجب من عبادة الأب الذي ليس بخالق، بل تصير عبادة الأب الخالق للابن كفرا، وعبادة الابن المخلوق إيمانا، وذلك من أقيح الأقاويل، فاستحسن الملك وكل من حضر مقالة البطرک، وشنع عندهم مقالة أريوس، ودار بينهما أيضا مسائل كثيرة، فأمر قسطنطين للبطرك الأكسندروس أن يلعن أريوس وكل من قال بمقالته، فقال له: بل يوجه الملك فيشخص البطاركة والأساقفة حتى يكون لنا مجمع، ونضع فيه قضية، ونلعن أريوس ونشرح الدين ونوضحه للناس. فبعث قسطنطين الملك إلى جميع البلدان، فجمع البطاركة والأساقفة. فاجتمع في مدينة نيقية بعد سنة وشهرين ألفان وثمانية وأربعون أسقفا، وكانوا مختلفي الآراء مختلفي الأديان.»⁽²⁾

أما عن المجتمعين فقد كانوا في الواقع يمثلون الكنائس الشرقية، كنائس آسيا الصغرى ومصر والشام وفلسطين، وكانت وفود الكنائس الغربية محدودة العدد جدا، أما أسقف روما فقد أرسل مكانه كاهنين وأصبح ذلك سنة في المجامع الموالي⁽³⁾ وما يلفت النظر اختلاف الأساقفة المجتمعين رأيا ودينا، وكل منهم يزعم أن ما يعتقده هو الاعتقاد الصحيح والإيمان القويم الذي تقوم عليه المسيحية الصحيحة التي جاء بها المسيح، ودعا إليها تلاميذه من بعده، وعن عرض هذه الآراء وتبيان تباينها يقول ابن البطريق: «فمنهم من يقول: المسيح ومريم إلهان من دون الله وهم المريمانية ويسمون المريميين. ومنهم من كان يقول: إن المسيح من الأب بمنزلة شعلة نار تعلقت من شعلة نار، فلم تنقص الأولى لإيقاد الثانية منها، وهي مقالة سبارينون وأشياعه. ومنهم من كان يقول، لم تحبل مريم لتسعة أشهر، وغنما مر نور في بطن مريم كما يمر الماء في الميزاب، لأن كلمة الله دخلت من أذنها وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعتها، وهي مقالة البان وأشياعه. ومنهم من كان يقول: إن المسيح إنسان خلق من اللاهوت كواحد منا في جوهره، وأن ابتداء الابن من مريم، وأنه اصطفى ليكون مخلصا للجوهر الإنسي، صحبته النعمة الإلهية فحلت فيه بالمحبة والمشئنة، لذلك يسمى ابن الله، ويقولون إن الله جوهر واحد وأقنوم واحد، يسمونه بثلاثة أسماء، ولا يؤمنون بالكلمة ولا بروح القدس، وهي مقالة بولص الشمشاطي بطرك أنطاكية وأشياعه، وهم البوليانيون. ومنهم من كان يقول بثلاثة آلهة، لم يزل صالح وطالح وعدل بينهما، وهي مقالة مرقيون وأشياعه، وزعموا أن مرقيون رئيس الحواريين وأنكروا بطرس المسيح. ومنهم من كان يقول: ربنا هو المسيح، وهي مقالة بولس الرسول، ومقالة الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا.»⁽⁴⁾

وبعد سماع الإمبراطور قسطنطين مقولات الحضور؛ عجب مما رأى وسمع؛ فأمرهم بالمناظرة بينهم لينظر مع من الدين الصحيح، ليؤيد رأي بولس الرسول والثلاثمائة والثمانية عشر أسقفا، وذلك لتناسب ما ذهبوا إليه ووثنيته، علما انه كان لا يزال وثنيا وقت انعقاد المجمع ولم يكن قد دخل النصرانية بعد، فصنع لمن أيدهم مجلسا خاصا فوضهم أمر المملكة بوضع أسس العقيدة، وقد نقل ابن البطريق هذا بقوله: «وصنع الملك للثلاثمائة والثمانية عشر أسقفا مجلسا خاصا عظيما، وجلس في وسطه، وأخذ خاتمه وسيفه وقضيبه، فدفعها إليهم وقال لهم: قد سلطتكم اليوم على المملكة لتصنعوا ما بدا

لكم، لتصنعوا ما ينبغي لكم أن تصنعوا مما فيه قوام الدين، وصلاح المؤمنين، فباركوا على الملك وقلدوه سيفه، وقالوا له: أظهر دين النصرانية وذب عنه.»⁽⁵⁾

إذن قرر المجمع ألوهية المسيح، وقد فرضت هذه العقيدة على المسيحيين قاطبة مؤيدة بسلطان قسطنطين، لاعنة كل من يقول غير ذلك، وقد ذكر هذا القرار صاحب كتاب (تاريخ الأمة القبطية)، وهذا نصه: «إن الجامعة المقدسة والكنيسة الرسولية تحرم كل قائل بوجود زمن لم يكن ابن الله موجودا فيه. وأنه لم يوجد قبل أن يولد. وأنه وجد من لاشيء، أو من يقول إن الابن وجد من مادة أو جوهر غير جوه الله الأب. وكل من يؤمن أنه خلق أو من يقول إنه قابل للتغيير، ويعتريه ظل دوران.»⁽⁶⁾

كما اتفقوا على لعن أريوس ونفيه وأصحابه، وكل من قال مقالته، ووضعوا الأمانة، والتي صيغت على النحو التالي: «نؤمن بإله واحد، أب ضابط الكل، خالق كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله المولود من الأب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد وصلب عنا وتألم وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد إلى السماء لبيدين الأحياء والأموات، وبالروح القدس، وكل الذين يقولون: إنه كان زمن لم يكن فيه، وأنه لم يكن قبل أن يولد، وأنه مخلوق من عدم، أو الذين يؤكدون أنه من غير أقنوم أبيه أو من غير جوهره أو أن ابن الله مخلوق وانه قابل للتغيير والتقلب فإن الكنيسة الكاثوليكية تضرهم بالحرم.»⁽⁷⁾

* ثانيهما: المجمع القسطنطيني الأول (سنة 381م): بعدما تقرر في مجمع نيقية أن المسيح إله، وأنه ابن الأب وأنه جوهر قديم من جوهر الأب، ولم يتعرض للروح القدس أهو إله أم روح مخلوق وليس بإله، ولم يكن مجمع نيقية قد أصدر قرارا في هذا الأمر⁽⁸⁾، اختلفت آراء النصارى حوله، وكثرت مقالاتهم، ومن الذين ذاع صيتهم وشاع قولهم رجل اسمه مقدونيوس الذي أخذ يجاهر بأن الروح القدس ليس بإله، ولكنه مخلوق مصنوع، وبسبب ذلك اجتمع إلى الملك ذوو الأمر من وزرائه وقواده وبلغوه أن العامة قد فسدوا، كما أورد ذلك ابن البطريق حيث يقول: "اختلفت آراء النصارى، وكثرت مقالاتهم، وغلبت عليهم مقالة أريوس، وأنهم ملكوا عليهم ملكا اسمه تدوس، وأن الوزراء والقواد اجتمعوا إليه، ذاكرين أن مقالات الناس قد اختلفت وفسدت، وغلبت عليهم مقالة أريوس ومقدينيوس، فينظر الملك في هذا ويذب عن النصرانية، ويوضح الأمانة المستقيمة وكتب

إلى بطرك إسكندرية، وأنطاكية، ورومية، وأسقف بيت المقدس، فحضرنا مع أساقفتهم بقسطنطينية إلا بطرك رومية فإنه كتب وأنفذ بالأمانة المستقيمة، فاجتمع بقسطنطينية مائة وخمسون أسقفاً، وكان المقدم البطارقة الثلاثة، فدفعت الملك إليهم كتاب بطرك رومية، فكان صحيحاً موافقاً، وكان يزعم أن روح القدس إله، ولكن مخلوق مصنوع، فقال (ثيموثاوس) بطرك الإسكندرية: ليس روح القدس عندي معنى غير حياته، فإذا قلنا: إن روح القدس مخلوق، فقد قلنا إن حياته مخلوقة، وإذا قلنا إن حياته مخلوقة، فقد زعمنا أنه غير حي، وإذا زعمنا أنه غير حي، فقد كفرنا، ومن كفر وجب عليه اللعن. فاتفقوا على لعن مقدونيوس، فلعنوه وأشياعه، ولعنوا البطارقة الذين كانوا بعده يقولون بقوله، ولعنوا أسقف لونية وأشياعه ولعنوا بوليناريوس وأشياعه، لأنه كان يقول: إن الآب والابن وجه واحد... وثبتوا أن روح القدس خالقة غير مخلوقة، إله حق، وأن طبيعة الآب والابن جوهر واحد، وطبيعة واحدة، وزاد في الأمانة التي وضعها الثلاثمائة والثمانمائة عشر أسقفاً الذين اجتمعوا في مدينة نيقية: (وبروح القدس المحيي، المميت، المنبثق من الآب) وثبتوا أن الآب وحده والابن وروح القدس ثلاثة أقانيم، ذو ثلاثة وجوه، وثلاث خواص في وحدانية واحدة، وكيان واحدة، وثلاثة أقانيم إله واحد، جوهر واحد، طبيعة واحدة.⁽⁹⁾

إذن تقرر التثليث، وتمت أقانيمه، وهكذا كان التحول بين عهدين، عهد التردد والبحث، وعهد وضوح النظرة واستقرارها، والنص الإنجيلي الوحيد الذي يعتمدون عليه هو: "فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس" (إنجيل متى، 28: 19)، وكذا: "فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد، والذين يشهدون في الأرض هم ثلاثة الروح والماء والدم والثلاثة هم في الواحد" (رسالة يوحنا الرسول الأولى، 5: 7-8).

2. عرض عقيدة تاليه المسيح عند النصارى:

إن عرضنا لعقيدة التثليث عند النصارى يوجب علينا إعلانها كما يعتقدونها أهلها، وكما تجول بخاطر معتنقها، غير جاعلين لعقيدتنا سلطاناً عليها، لنصورها كما هي في نفوس أصحابها.

جاء في كتاب "سوسنة سليمان" لنوفل بن نعمة الله بن جرجس النصراني: «أن عقيدة النصارى التي لا تختلف بالنسبة لها الكنائس، وهي أصل الدستور الذي بينه المجمع النيقوي، هي الإيمان بإله واحد، أب واحد، ضابط الكل، خالق السماء والأرض، كل ما

يرى وما لا يرى، ورب واحد يسوع الابن الوحيد المولود من الأب قبل الدهور من نور الله، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، والذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خطايانا نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء تأنس، وصلب عنا في عهد بيلاطس وتآلم وقبر، وقام من الأموات في اليوم الثالث على ما في الكتب، وصعد إلى السماء، وجلس على يمين الرب، وسيأتي بمجد ليدين الحياء والأموات، ولا فناء لملكه، والإيمان بالروح القدس الرب المحيي المنبثق من الأب، الذي هو مع الابن يسجد له ويمجد، الناطق بالأنبياء»⁽¹⁰⁾

إذن جوهر العقيدة النصرانية ولها الذي لا اختلاف فيه هو الإيمان بأن في اللاهوت ثلاثة أقانيم. وهذا ما أقره الدكتور بوست في "تاريخ الكتاب المقدس" بقوله: «طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم متساوية: الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس، فإلى الأب ينتهي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الروح القدس التطهير»⁽¹¹⁾

وقد عرض هذه العقيدة القاسم بن إبراهيم الحسني قبل محاولة دحضه لها ما نصه: «زعمت النصراني كلها أن الله سبحانه وتعالى ثلاثة أشخاص مفترقة. وأن تلك الأشخاص الثلاثة كلها طبيعة واحدة متفقة. وقالوا: تلك الثلاثة في درك يقين النفس، أب وابن وروح قدس. قالوا: فالأب غير مولود، والابن فابن وولد مولود، وروح القدس فلا ولد ولا مولود، وكل واحد من الثلاثة بما قلنا فموجود. وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تزل جميعا معا لم يسبق بعضها في الوجود بعضا، وإن ما ذكرنا من الأب والروح والولد لم يزالوا كلهم في اللاهوت وملك واحد، ليس بين الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وإن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة، فالأب والابن وروح القدس. كان دركهم بعقل أو بحس. قد صاروا في الذات والطبيعة فردا، وفي الأقانيم التي هي الأشخاص ثلاثة عدا، فالطبيعة تجمعهم وتوحدهم، والأقانيم تفرقهم وتعدددهم، فالأب ليس بالابن، والابن فليس بالروح... قالوا: ثم إن هذه الأقانيم الثلاثة لم تزل جميعا معا ثلاثة عددا، لم يسبق في الوجود والأولية والقدم واحد منها واحدا، أنزل واحد منها وهو الابن إلى الأرض رافة بالبشر والإنس من غير مفارقة منه للأب ولا لروح القدس إلى مريم العذراء فاتخذ منها حجابا وسترا فتجسد منها بجسد كامل في جميع إنسانيته»⁽¹²⁾

وهذا ما فسره القس بوطر في رسالة صغيرة، سماها (الأصول والفروع)، وقد جاء فيها: «بعدما خلق الله العالم، وتوج خليقته بالإنسان، لبث حيناً من الدهر لا يعلن له

سوى ما يختص بوحدايته، كما يتبين ذلك من التوراة، على أنه لا يزال المدقق يرى بين سطورها إشارات وراء الوحدانية، لأنك إذا قرأت فيها بإمعان تجد هذه العبارات: (كلمة الله أو حكمة الله أو روح القدس) ولم يعلم من نزلت إليهم التوراة ما تكنه هذه الكلمات من المعاني لأنه لم يكن قد أتى الوقت المعين الذي قصد الله فيه إيضاها على وجه الكمال والتفصيل، ومع ذلك فمن يقرأ التوراة في ضوء الإنجيل يقف على المعنى المراد، إذ يجدها تشير إلى أقانيم في اللاهوت... ثم لما جاء المسيح إلى العالم أربنا بتعاليمه وأعماله المدونة في الإنجيل أن له نسبة سرية أزلية إلى الله فوق الإدراك، وزاد مسعى في أسفار اليهود (كلمة الله) وهي ذات العبارة المعلنة في التوراة، ثم لما صعد إلى السماء أرسل روحا ليسكن بين المؤمنين، وقد تبين أن لهذا الروح أيضا نسبة أزلية إلى الله فائقة، كما لابن، ويسمى الروح القدس، وهو ذات العبارة المعلنة في التوراة، كما ذكرنا. ومما تقدم نعلم بجلاء أن المسى بكلمة الله، والمسعى بروح الله في نصوص التوراة هما: المسيح والروح القدس المذكوران في الإنجيل، فما لمحت إليه التوراة صرح به الإنجيل كل التصريح، وإن وحدة الجوهر لا يناقضها تعدد الأقانيم، وكل من أثار الله ذهنه، وفتح قلبه في فهم الكتاب المقدس لا يقدر أن يفسر الكلمة بمجرد أمر من الله أو قول مفرد، ولا يفسر الروح بالقوة التأثيرية، بل لابد له أن يعلم أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوين في الكمالات الإلهية، وممتازين في الاسم والعمل، والكلمة والروح القدس اثنان منهم، ويدعى الأقبوم الأول الأب، ويظهر من هذه التسمية أنه مصدر كل الأشياء ومرجعها، وأن نسبته للكلمة ليست صورية، بل شخصية حقيقية، ويمثل للأفهام محبته الفائقة وحكمته الرائعة. ويدعى الأقبوم الثانى الكلمة، لأنه يعلن مشيئته بعبارة وافية، وأنه وسيط المخابرة بين الله والناس ويدعى أيضا الابن لأنه يمثل للعقل نسبة المحبة والوحدة بينه وبين أبيه وطاعته الكاملة لمشورته، وللتمييز بين نسبته هو إلى أبيه، ونسبة كل الأشياء إليه. ويدعى الأقبوم الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين الأب والابن، وعلى عمله في تنوير أرواح البشر، وحثهم على طاعته. وبناء على ما تقدم يظهر جليا أن عبارة الابن لا تشير كما فهم بعضهم خطأ إلى ولادة بشرية، ولكنها تصف سرية فائقة بين أقبوم وآخر في اللاهوت الواحد، إذ أراد الله أن يفهمنا تلك النسبة لم تكن عبارة أنسب من الابن للدلالة على المحبة والوحدة في الذات، والأمانة للمشورة الإلهية، وأما من حيث الولادة البشرية فالله منزه عنها، لأجل هذه الإيضاحات الجليلة علم خدام الدين المسيحي واللاهوتيون حسب ما قررته الكلمة الإلهية أن في

اللاهوت ثلاثة أقانيم، حسب نص الكلمة الأزلية، ولكل منهم عمل خاص في البشر» اه. بنصه تقريبا. (13)

ومن هذا كله يفهم بأن المسيحيين على اختلافهم يعتقدون أن في اللاهوت ثلاثة يعبدون، وعباراتهم تفيد بمقتضى أنهم متغاIRON، وإن اتحدوا في الجوهر والقدم والصفات، والتشابه بينهم كامل، محاولين بذلك أن يجعلوهم جميعا أقانيم لشيء واحد، ليتحقق عندهم الجمع بين التثليث والوحدانية، وإن كانوا أنفسهم يعتقدون أنها بعيدة التصور، ومع ذلك فقد تغلغت في نفوسهم واعتقدوها وحاولوا فهمها وإفهامها وإن فاقت الأفهام وعجزت العقول عن إدراكها، فتجدهم يردون على من أنكرها بأدلة قد لا يستسيغها العقل في تصوره، وهذا ما يسمونه عندهم بالإيمان بغير المعقول "وهو أصل الأصول عند عامة المسيحيين لا يختلف فيه كاثوليك، ولا أرثوذكس، ولا بروتستانت، وهذا معناه أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل، وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به. قال القديس أنسليم: يجب أن تعتقد أولا بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك في فهم ما اعتقدت. (14)

ونجد القس بوطر يقول في رسالته (الأصول والفروع) بعد بيان عقيدة التثليث: «قد فهمنا ذلك على قدر طاقة عقولنا، ونرجو أن نفهمه فهما أكثر جلاء في المستقبل، حين ينكشف لنا الحجاب عن كل ما في السماوات وما في الأرض، وأما في الوقت الحاضر ففي القدر الذي فهمناه كفاية.» (15)

ومن جملة مفاهيمهم حول عقيدة التثليث ما نقل عنهم في ردودهم على من أنكروا عليهم: إنهم ينكرون علينا في قولنا: أب وابن وروح قدس، وأيضا في قولنا: إنهم ثلاثة أقانيم، وأيضا في قولنا: إن المسيح رب وإله وخالق، وأيضا يطلبون منا إيضاح تجسد تجسم كلمة الله الخالق بإنسان مخلوق، أجابوا قائلين: لو علموا قولنا هذا إنما نريد به القول الذي يعني أن الله شيء حي ناطق لما أنكروا علينا ذلك، لأننا معشر النصارى لما رأينا حدوث الأشياء، علمنا أن شيئا غيرها أحدثها، إذ لا يمكن حدوثها من ذاتها لما فيه من التضاد والتقلب، فقلنا: إنه شيء لا كالأشياء المخلوقة إذ هو الخالق لكل شيء، وذلك لننفي عنه العدم، ورأينا الأشياء المخلوقة تنقسم قسمين: شيء حي وشيء غير حي، فوصفناه بأجلهما، فقلنا: هو شيء حي لننفي الموت عنه. ورأينا الحي ينقسم قسمين: حي ناطق وحي غير ناطق، فوصفناه بأفضلهما، فقلنا: هو شيء حي ناطق لننفي الجهل عنه. والثلاثة أسماء وهي إله

واحد مسمى واحد، ورب واحد، خالق واحد، شيء حي ناطق، أي الذات والنطق والحياة، والذات عندنا الأب الذي هو ابتداء الاثنتين، والنطق الابن الذي هو مولود منه لولادة النطق من العقل، والحياة روح القدس، وهذه أسماء لم نسّم نحن بها.⁽¹⁶⁾

وقالوا: وقد علمنا أنه لا يلزمنا إذا قلنا: هذا عبادة ثلاثة آلهة، بل إله واحد، كما لا يلزمنا إذا قلنا: الإنسان ونطقه وروحه ثلاثة أناس، بل إنسان واحد، ولا إذا قلنا: لهيب النار وضوء النار وحرارة النار، ثلاثة نيران، ولا إذا قلنا: قرص الشمس وضوء الشمس وشعاع الشمس، ثلاثة شمس، وإذا كان رأينا في الله تقدست أسماؤه وجلت آلاؤه فلا لوم علينا، ولا ذنب لنا إذ لم نهمل ما تسلمناه، ولا نرفض ما تقلدناه ونتبع ما سواه.⁽¹⁷⁾

ومن هذا يتبين أن النصارى يدعون أن ما أثبتوه من وجود ثلاث أقانيم، والثلاثة إله واحد، إنما تقوه من الشرع المنزل: لا أنهم أثبتوه بمعقولهم، وأنى لهم ذلك، والتثليث بإجماعهم أمر فوق العقل، فجددهم يرجعونه إلى ما يزعمون أنه قول المسيح: "عمدوا الناس باسم الأب والابن، وروح القدس".⁽¹⁸⁾

3. إثبات النصارى لعقيدة تأليه المسيح:

إن النصارى أنفسهم مقرون بأن عقيدة التثليث تفوق العقول، وإنهم إذا حاولوا أن يربطوا قضية التثليث بالعقل، حاولوا جهد الطاقة أن يجعلوا العقل يستسيغها في تصوره، ويحسون أن العقل لا يكاد يستسيغ ذلك التصور، لذلك اعتمدوا في إثباتها على ما عندهم من نقل، فأسندوها إلى آيات كتابهم المقدس سواء أكانت من أسفار العهد القديم أم من أسفار العهد الجديد.⁽¹⁹⁾

ولكن الناظر والمدقق في منطوق هذه النصوص ومفهومها يلاحظ أنه لا يوجد فيها ما يؤيد معتقدتهم، فقد ضلوا في الوصول إلى الحق المراد منها، فكان ذلك سبب ضلالهم، لأنهم اعتمدوا على الألفاظ المتشابهة المنقولة عن الأنبياء، وعدلوا عن الألفاظ الصريحة المحكمة، وتمسكوا بها، وهم كلما سمعوا لفظاً لهم فيه شبهة تمسكوا به وحملوه على مذهبهم وإن لم يكن دليلاً على ذلك، والألفاظ الصريحة المخالفة لذلك، إما أن يفوضونها وإما أن يتأولونها -كما يصنع أهل الضلال- يتبعون المتشابه من الأدلة العقلية والسمعية ويعدلون على المحكم الصريح من القسمين.⁽²⁰⁾ ولكن روح الإنصاف في بحثنا هذا تفرض علينا عرض بعض تلك الاستدلالات النقلية، مقتطعة من عباراتهم بنصها غير متصرفين فيها بأي نوع من التصرف مع الإشارة إلى تأويلاتها حسب أصحابها وما ابتغوه من ذلك.

1.3 تأويل نصوص التوراة:

يزعم القس بوطر في رسالة صغيرة، سماها (الأصول والفروع) أن الله عز وجل بعد أن خلق الإنسان لبث حيناً من الدهر لا يعلن له سوى ما يختص بالوحدانية لله من خلال التوراة، ويزعم أن المدقق فيما يرى إشارات وراء الوحدانية، يعني -على زعمه- أنها تدل على عقيدتهم في التثليث -الأب والابن والروح القدس- فيقول القس بوطر: «بعدما خلق الله العالم وتوج خليقته بالإنسان لبث حيناً من الدهر لا يعلن له سوى ما يختص بوحدانيته، كما يتبين ذلك من التوراة، على أنه لا يزال المدقق يرى بين سطورها إشارات وراء الوحدانية لأنك إذا قرأت فيها بإمعان تجد هذه العبارات: (كلمة الله، أو حكمة الله، أو روح القدس) ولم يعلم من نزلت إليهم التوراة ما تكنه هذه الكلمات من المعاني لأنه لم يكن قد أتى الوقت المعين الذي قصد الله فيه إيضاحها على وجه الكمال والتفصيل، ومع ذلك فمن يقرأ التوراة في ضوء الإنجيل يقف على المعنى المراد إذ يجدها تشير إلى أقانيم في اللاهوت... ثم لما جاء المسيح إلى العالم أَرانا بتعاليمه وأعماله المدونة في الإنجيل أن له نسبة سرية أزلية إلى الله تفوق الإدراك، ونراه مسمى في أسفار اليهود (كلمة الله) وهي ذات العبارة المعلنة في التوراة، ثم لما صعد إلى السماء أرسل روحاً ليسكن بين المؤمنين، وقد تبين أن لهذا الروح أيضاً نسبة أزلية لله فائقة كما للابن، ويسمى الروح القدس وهو ذات العبارة المعلنة في التوراة، كما ذكرنا. ومما تقدم نعلم بجلاء أن المسمى بكلمة الله والمسمى بروح الله في نصوص التوراة هما المسيح والروح القدس المذكوران في الإنجيل، فما لمحت إليه التوراة صرح به الإنجيل كل التصريح وإن وحدة الجوهر لا يناقضها تعدد الأقانيم، وكل من أنار الله ذهنه، وفتح قلبه في فهم الكتاب المقدس لا يقدر أن يفسر الكلمة بمجرد أمر من الله أو قول مفرد، ولا يفسر الروح بالقوة التأثيرية، بل لابد أن يعلم أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم متساوين في الكمالات الإلهية، وممتازين في الاسم والعمل، والكلمة والروح القدس اثنان منهم، ويدعى الأقبوس الأول الأب ويظهر من هذه التسمية أنه مصدر كل الأشياء ومرجعها، وأن نسبته للكلمة ليست صورية، بل شخصية حقيقية، ويمثل للأفهام محبته الفائقة وحكمته الرائعة، ويدعى الأقبوس الثاني الكلمة لأنه يعلن مشيئة بعبارة وافية، وأنه وسيط المخابرة بين الله والناس ويدعى الابن لأنه يمثل للعقل نسبة المحبة والوحدة بينه وبين أبيه وطاعته الكاملة لمشورته، وللتمييز بين نسبته هو إلى أبيه ونسبة كل الأشياء إليه، ويدعى الأقبوس الثالث الروح القدس للدلالة على النسبة بينه وبين

الأب والابن وعلى عمله في تنوير أرواح البشر وحثهم على طاعته، وبناء على ما تقدم يظهر جليا أن عبارة الابن لا تشير كما فهم بعضهم خطأ إلى ولادة بشرية، ولكنها تصف سرية فائقة بين أقنوم وآخر في اللاهوت الواحد، وإذا أراد الله أن يفهمنا تلك النسبة لم تكن عبارة أنسب من الابن للدلالة على المحبة والوحدة في الذات والأمانة للمشورة الإلهية، وأما من حيث الولادة البشرية فالله منزه عنها، لأجل هذه الإيضاحات الجليلة علم خدام الدين المسيحي واللاهوتيون حسبما قررتها الكلمة الإلهية أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم، حسب نص الكلمة الأزلية، ولكل منهم عمل خاص في البشر.»⁽²¹⁾

يقول الشيخ محمد أبوزهرة: «ونجد كاتب هذا الكلام يحاول ثلاث محاولات: أولها إثبات أن التوراة وجد فيها أصل التثليث لocht به، ولم تصح وأشارت إليه ولم توضح، وثانيها أن في اللاهوت ثلاثة أقانيم، وهي في شعبيها متغايرة وإن كانت في جوهرها غير متغايرة، وثالثها أن العلاقة بين الأب والابن ليست ولادة بشرية بل هي علاقة المحبة والاتحاد في الجوهر.»⁽²²⁾

ومن تلك التأويلات لنصوص التوراة، يقول القس يسي منصور: «إذا قالت التوراة: (وقال الله نصنع الإنسان على صورتنا كشبهنا) (سفر التكوين 1: 26) كان ضمير الجمع (نا) الذي تحدث به الله عن نفسه، فإن الله لم يتكلم بصيغة الجمع إلا باعتباره ثلاثة في واحد. وإذا قالت التوراة: (فقال الرب الإله هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا للخير والشر) (سفر التكوين 3. 22). كان المتكلم هو الله ممثلا في أقانيمه الثلاثة، وإذا قالت التوراة: (منذ وجوده أنا هناك... ولأن السيد الرب أرسلني وروحه) (سفر أشعيا 47: 16) فمفهوم هذا أن ضمير (نا) يشير إلى الابن و(السيد الرب) يشير إلى الأب: و(روحه) هو روح القدس. وإذا قالت التوراة على لسان موسى مخاطبا الأسباط الاثني عشر، معلنا فيهم وصايا الله لهم: (وهكذا تباركون إسرائيل قائلين لهم: يباركك الرب ويحرسك، يضيء الرب بوجهه عليك ويرحمك، يرفع الرب بوجهه عليك ويمنحك سلاما، فيجعلون اسمي على بني إسرائيل وأنا أباركهم) (سفر الخروج 20: 17) كان تأويل هذا هكذا: الله الأب يظهر محبته ويحرسهم، وربنا يسوع المسيح يظهر نعمته ويرحمهم، والروح القدس يظهر شركته ويمنحهم سلاما.»⁽²³⁾

ومن تأويلاتهم أيضا أن ما تحدثت به التوراة عن (ملاك الرب) المقصود به الرب ذاته، يقول عوض سمعان: «إن كلمة ملاك أو ملاك الرب وردت في الكتاب المقدس مراد

بها اسم الرب أو الله، فقد قال زكرياء النبي: (مثل الله مثل ملاك الرب) (سفر زكرياء 22: 8)، وقال الوحي عن يعقوب: (جاهد مع الله جاهد مع الملاك) (سفر هوشع، 12: 3)، وقال يعقوب عندما رأى ولدي يوسف: (الله الذي رعاني، الملاك الذي خلصني ببارك الغلامين) (سفر التكوين 48: 15، 16)، إن كلمة (ملاك) ليس في الأصل اسما للمخلوق الذي يعرف بها، بل إنها اسم المهمة التي يقوم بها، وهذه المهمة هي تبليغ الرسائل، فالإصلاح (ملاك الرب) معناه حسب الأصل: المبلغ لرسائل الرب، ولما كان الرب هو خير من يقوم بتبليغ رسائله، لأنه كل ماعداه محدود، والمحدود لا يستطيع أن يعلن إعلانا كاملا ذات أو مقاصد غير المحدود، لذلك يحق أن يسمى الرب من جهة ظهوره لتبليغ رسائله (ملاك الرب) بمعنى المعلن لمقاصده أو المعلن لذاته، وبالبحري بمعنى (ذاته معلنا أو متجليا) لأنه لا يعلن ذات الله سوى الله.⁽²⁴⁾

ومن استدلالاتهم أيضا ما بينه ابن تيمية -رحمه الله- في عدة مواضع، وكان مما عرضه من أقوالهم: «قالوا: وقال الله عندما أسخف بسدوم وعمورة قال في التوراة: (أمطر الرب من عند الرب من السماء على سدوم وعمورة نارا وكبريتا) (سفر التكوين 19: 24)، أوضح بهذا ربوبية الأب والابن»⁽²⁵⁾ وذكر في موضع آخر: «قالوا: وقال داود في الزبور في المزمور المئة والتسعة قائلا: (قال الرب لربي اجلس عن يميني حتى أضع أعدائك تحت موطأ قدميك) (سفر المزامير 110: 1)»⁽²⁶⁾، «قالوا:... وفي الزبور الثاني: (الذي قال لي: أنت ابني وأنا اليوم ولدتك) (سفر المزامير 2: 7) واسم الابن مختص بالمسيح»⁽²⁷⁾، «قالوا: ... وفي السفر الثاني من التوراة، وكلم الله موسى من العليقة قائلا: (أنا إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب) (سفر الخروج 3: 6) ولم يقل: أنا إله إسحاق، بل كرر اسم الإله ثلاث دفعات قائلا: أنا إله وإله وإله، لتحقق مسألة الثلاث أقانيم في لاهوته»⁽²⁸⁾

وقد أجمع النصارى على أن التثليث متحقق في التوراة، ولكن اليهود ومع إقرارهم به إلا أنهم لا يفقهونه لقساوة قلوبهم: «... ومثل هذا القول في التوراة والمزامير شيء كثير، حتى اليهود يقرؤون هذه النبوات ولا يعرفون لها تأويلا، وهم مقرون بذلك، ولا ينكرون منه كلمة واحدة، وإنما قلوبهم مغلوقة عن فهمه لقساوتها على ما ذكرنا قبل ذلك، وأنهم إذا اجتمعوا في كنيسهم كل سبت يقف الحران أمامهم، ويقول كلاما عبرانيا هذا تفسيره- ولا يجحدونه- (نقدسك ونعظمك، ونثلث لك تقديسا مثلثا، كالمكتوب على لسان نبيك) فيصرخ الجميع مجاوبين (قدوس، قدوس، قدوس، رب القوات، ورب السماوات والأرض).

فما أوضح إقرارهم بالثالوث، وأشد كفرهم بمعناه، فنحن لأجل هذا البيان الواضح الذي قاله الله في التوراة وفي كتب الأنبياء، فجعلوه ثلاثة أقانيم، جوهرًا واحدًا، طبيعة واحدة، إلهًا واحدًا، أبًا واحدًا، خالقًا واحدًا، وهو الذي نقوله، أب وابن وروح قدس.»⁽²⁹⁾

2.3 تأويل نصوص الإنجيل:

ومن أمثلة تأويل النصارى لنصوص الإنجيل قصد إثبات التثليث، ما جاء في خاتمة إنجيل متى: (فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس) (إنجيل متى، 28: 19) ومما لا بد أن نشير إليه هو أنه كل لفظ من الأقانيم سواء الآب أو الابن أو الروح القدس، حيثما وردت في أناجيلهم إلا وتأولوها وأقروها على أنها تشير إلى أشخاص أو ذوات الأقانيم، والنص الذي لا مناص عن ذكره هو ما ورد في رسالة يوحنا الأولى: (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد) (رسالة يوحنا الأولى، 5: 7)، وثمة نص آخر يصرح بالتثليث، ونعني ما ورد في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: (نعمة ربنا يسوع المسيح، ومحبة الله، وشركة الروح القدس مع جميعكم آمين) (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، 13: 14)، فهذه العبارات هي التي حملت النصارى على الاعتقاد بالتثليث، وفتحت الباب على ألوهية المسيح وألوهية الروح القدس.

4. إبطال عقيدة تاليه المسيح:

قبل عرض الردود ودحض قول النصارى بأن الله ثلاثة أقانيم، لا بد من الإشارة إلى لفظ الأقانيم وتبيان أصل هذه اللفظة ومعناها، فقد قيل أنها لفظ يونانية الأصل معناها: الأصل والشخص، وهي عند النصارى دالة على كل من أشخاص الثالوث: الآب والابن والروح القدس، وهم إله واحد في ثلاثة أقانيم -كما يزعم النصارى-⁽³⁰⁾. ويقول ابن تيمية رحمه الله: «لفظ الأقانيم لم ينطق به أحد من الأنبياء، ولا أحد من الحواريين باتفاقهم، بل هو مما ابتدعه، قيل: إنه لفظ رومي معناها: الأصل.»⁽³¹⁾

وما ذهب إليه النصارى من ادعائهم على أنه وجد في ذات الله ثلاثة أقانيم، وتلك الثلاثة واحد، فهم إنما قالوا ذلك محاولة منهم الجمع بين الوجدانية والتثليث، وأنى لهم ذلك؟

ويخاطب القاسم بن إبراهيم الحسني النصارى معترضًا على استعمالهم أسماء: الآب والابن والروح، فيقول: «أخبرونا عن هذه الأسماء التي سميتهم وادعيتهم من خرافات

القول فيها ما ادعيتم من أب زعمتم وابن وروح قدس، لم يدل على شيء منه قياس ولا حاسة من الحواس الخمس، ما هذه الأسماء أسماء طبيعية ذاتية جوهرية، أم هي أسماء شخصية أقنومية، أم تقولون هي أسماء حادثة عرضية؟

فإنكم إن كنتم سميتم الأب عندكم أبا لأنه ولد بزعمكم ولدا وابنا، فليس هذه الأسماء بأسماء طبيعية ذاتية ولا أسماء أيضا أقنومية شخصية ولكنها حادثة عرضية عرضت عند حدوث أولاد بين الوالدين والأولاد، وليس بأسماء طبيعية ولا أقنوم لا في الروم ولا في غير الروم، والطبيعة فإنما تسمى بطبائعها وذاتها وبما يكمل ذلك كله لها من اجتماعها، لأننا بالأسماء المعلقة بالعلة المشتقة من الأفعال المعتملة أعرف، لأن اسم الطبيعة غير اسم الأقنوم، واسم الأقنوم غير اسم الفعل المعلوم، واسم الطبيعة ثابت لا اختلاف فيه ولا تفاوت، إنما هو اسم لها محدود موقوف لا يتصرف فيها ولا يختلف فيدل على أقنوم وعلى فعل مفعول، ولكنه اسم الشيء نفسه يدل عليه لا على جنسه كالأرض والسماء والنار والماء وما أشبه ذلك من السماء التي قد تدل على أعيان الأشياء، فهذه هي أسماء الذات والطبائع لا أسماء الأقاليم والصنائع، فأما أسماء الأقنومية التي ليست بطبيعية ولا عرضية فمثل إبراهيم وموسى وداود وعيسى، وليس في الأسماء الطبيعية ولا في الأسماء الشخصية الأقنومية أبوة ولا بنوة ولا أفعال ولا قوة، إنما هي أسماء تدل على الأعيان كالإنسانية التي تدل على الإنسان...»⁽³²⁾

1.4 أسفار العهد القديم:

يقول رحمة الله الهندي: «إن كتب العهد العتيق ناطقة بأن الله واحد أزلي أبدي لا يموت؛ قادر يفعل ما يشاء؛ ليس كمثله شيء لا في الذات ولا في الصفات؛ برئ عن الجسم والشكل؛ وهذا الأمر لشهرته وكثرته في تلك الكتب غير محتاج إلى نقل الشواهد؛ وأن عبادة غير الله حرام؛ وحرمتها مصرحة في مواضع شتى من التوراة مثل الباب العشرين والرابع والثلاثين من سفر الخروج⁽³³⁾؛ وقد صرح به في الباب الثالث عشر من سفر التثنية أنه لو دعا نبي أو من يدعي الإلهام في المنام إلى عبادة غير الله يقتل هذا الداعي وإن كان ذا معجزات عظيمة؛ وكذا لو رغب أحد من الأقرباء أو الأصدقاء إليها يرحم هذا المرغب ولا يرحم، وفي الباب السابع عشر من السفر المسطور أنه لو ثبتت على أحد عبادة غير الله يرحم رجلا كان أو امرأة⁽³⁴⁾»⁽³⁵⁾.

فالتثليث ليس له ما يؤيده من نصوص أسفار العهد القديم؛ فهي وإن حوت آيات كثيرة غير محصورة مشعرة بالجسمية والشكل والأعضاء لله تعالى؛ لكنها من المتشابه الذي لا اعتماد عليه لأنها ليست صريحة؛ وعنها يقول رحمة الله الهندي: «إذا تعارض القولان فلا بد من إسقاطهما إن لم يكن التأويل؛ أو من تأويلهما إن أمكن؛ ولا بد أن يكون التأويل بحيث لا يستلزم المحال أو الكذب؛ مثلا الآيات الدالة على الجسمية والشكل تعارضت ببعض الآيات الدالة على التنزيه فيجب تأويلها... لكن لا بد أن لا يكون التأويل بأن الله متصف بصفتين أعني الجسمية والتنزيه؛ وإن لم تدرك عقولنا هذا الأمر فإن هذا التأويل باطل محض واجب الرد لا يرفع التناقض.»⁽³⁶⁾

ويقول في موضع آخر: «عقيدة التثليث ما كانت في أمة من الأمم السابقة من عهد آدم إلى عهد موسى عليه السلام، وهوسات أهل التثليث بتمسكهم ببعض آيات سفر التكوين لا تتم علينا لأنها في الحقيقة تحريف لمعانيها، ويكون المعنى على تمسكهم من قبيل كون المعنى في بطن الشاعر، ولا أدعي أنهم لا يتمسكون بزعمهم بأية من آيات السفر المذكور، بل أدعي أنه لم يثبت بالنص كون هذه العقيدة لأمة من الأمم السالفة. وأما أنها ليست بثابتة في الشريعة الموسوية وأمته فغير محتاج إلى البيان، لأن من طالع هذه التوراة المستعملة لا يخفى عليه هذا الأمر»⁽³⁷⁾

فكل ما ورد في أسفار العهد القديم حجة على أهل التثليث لا حجة لهم؛ يقول ابن تيمية رحمه الله: «وهم يدعون أن التثليث والحلول والاتحاد إنما صاروا إليه من جهة الشرع؛ وهو نصوص الأنبياء والكتب المنزلة لا من جهة العقل؛ وزعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك؛ ثم تكلفوا لما ظنوه مدلول الكتب طريقا عقلية؛ فسروه بها تفسيرا ظنوه جائزا في العقل؛ ولهذا لا نجد النصارى لا يلجأون في التثليث والاتحاد إلا إلى الشرع والكتب؛ وهم يجدون نفرة عقولهم وقلوبهم عن التثليث والاتحاد والحلول فإن فطرة الله التي فطر الناس عليها؛ وما جعله الله في قلوب الناس من المعارف العقلية التي قد يسمونها ناموسا عقليا طبيعيا يدفع ذلك وينفيه وينفر عنه؛ لكن يزعمون أن الكتب الإلهية جاءت بذلك؛ وأن ذلك أمر فوق العقل؛ وأن هذا الكلام من طور وراء طور العقل فينقلونه لظنهم أن الكتب الإلهية أخبرت به؛ لا لأن العقول دلت عليه؛ مع أنه ليس في الكتب الإلهية ما يدل على ذلك؛ بل فيها ما يدل على نقيضه.»⁽³⁸⁾

ومما تقدم يتبين لنا وبجلاء أن النصارى وبعد أن حاولوا تأويل نصوص العهد القديم ومحاولة الاستدلال بها على ما زعموه من التثليث كانت حجة عليهم؛ لأنها ناطقة بالتوحيد؛ والتوحيد عكس التثليث؛ ولا يمكن لأي عاقل أن يجمع بين النقيضين؛ فقد ضلوا وأضلوا عند محاولتهم التوفيق بين التوراة التي تقول بالوحدانية وبين التثليث عندهم؛ وعن هذا يقول الدكتور أحمد شلي: «وأحيانا كانوا يدركون أن ما في التوراة لا يساعدهم على القول بالتثليث... فكانوا يلجأون إلى طريق آخر يوضحه لنا حبيب سعيد بقوله: قد يقال هل في نظر المسيحية شيء ما يعدو حدود العهد القديم أي دين اليهودية؟ وليس لهذا السؤال إلا جواب واحد؛ وجواب جد خطير ألا وهو أننا في الواقع نشرح العهد القديم في ضوء العهد الجديد. وهو بهذا كما ترى يحتم أن يوجه العهد القديم وجهة العهد الجديد؛ أو قل يجعل الأصل فرعا والفرع أصلا... حاولوا التوفيق بين التثليث عندهم والتوحيد في التوراة؛ فكأنهم سلموا بالتوحيد وراحوا يخضعون اعتقادهم له؛ ومن أجل هذا ابتدعوا قولهم: تثليث في وحدة.»⁽³⁹⁾

وأما ما استدلووا به من آيات من أسفار العهد القديم؛ إنما هي أدلة لا تحتاج إلى مناقشة؛ وذلك لما سبق وأن بيناه من قبل؛ وليس لنا أن نثبت بطلانها لأنها نصوص تأولها القوم بخلاف حقيقتها؛ ومعظمها إن لم نقل كلها من المتشابه؛ ولا يتبع المتشابه إلا من في قلبه زبغ وأراد الفتنة وابتغاها. والله ذر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- إذ قال: «أن في التوراة والكتب الإلهية من إثبات وحدانية الله في تعدد الآلهة؛ ونفي إلهية ما سواه ما هو صريح في إبطال قول النصارى ونحوهم؛ وليس فيها ذكر الأقانيم لا لفظا ولا معنى... بل جميع ما أثبتوه من التثليث والحلول والاتحاد ليس في كتب الأنبياء التي بين أيديهم ما يدل عليه؛ بل فيها أقوال كثيرة صريحة بنقيض ذلك مع القرآن والعقل؛ فهم مخالفون للمعقول وكتب الله المنزلة.»⁽⁴⁰⁾

2.4 أسفار العهد الجديد:

إن الذي يقرأ الأناجيل لا يجد فيه حديثا صريحا عن ألوهية عيسى، وإن عيسى - عليه السلام- لم يدع تلك الألوهية، ولم تذكر تلك الأقانيم التي يقولون بها، اللهم إلا ما كان من بعض النصوص أو الفقرات المنتحلة، والتي ثبت تحريفها بل كذبها، يقول منقذ بن محمود السقار: «أول ما يلفت المحققون النظر إليه أنه لم يرد عن المسيح - عليه السلام - في الأناجيل- تسميته لنفسه بابن الله سوى مرة واحدة في يوحنا (10/36)، وفيما

سوى ذلك فإن الأناجيل تذكر أن معاصريه وتلاميذه كانوا يقولون بأنه ابن الله، ولذلك فإن المحققين يشككون في صدور هذه الكلمات من المسيح - عليه السلام - أو تلاميذه، يقول سنجري في كتابه "قاموس الإنجيل": "ليس من المتيقن أن عيسى نفسه قد استخدم ذلك التعبير"، وقد قال العالم كولمن بخصوص هذا اللقب: "إن الحواريين الذين تحدث عنهم أعمال الرسل تأسوا بمعلمهم الذي تحفظ على استخدام هذا اللقب ولم يرغب به، فاستنوا بسنته".⁽⁴¹⁾

إن أدلة النصارى واستدلالاتهم على زعمهم التثليث وما ذكره من آيات من أسفار العهد الجديد مردودة على أصحابها؛ مثلها مثل سابقاتها من آيات أسفار العهد القديم؛ وتفنيد تداعياتهم هذه لا تحتاج إلى جهد لأنها باطلة، والباطل إذا أريد دحضه فليقذف عليه بالحق فيدمغه فإذا هو زاهق، وما هو الشيخ رحمة الله الهندي يرد مزاعمهم بنصوص من كتابهم المقدس مع تعليقاته عليهما: «في الآية الثالثة من الباب السابع عشر من إنجيل يوحنا قول عيسى عليه السلام في خطاب الله هكذا: (وهذه هي الحياة الأبدية أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي وحدك، ويسوع المسيح الذي أرسلته). فبين عيسى عليه السلام أن الحياة الأبدية عبارة عن أن يعرف الناس أن الله واحد حقيقي، وأن عيسى عليه السلام رسوله. وما قال إن الحياة الأبدية أن يعرفوا أن ذاتك ثلاثة أقانيم ممتازة بامتياز حقيقي، وأن عيسى إنسان وإله، أو أن عيسى إله مجسم. ولما كان هذا القول في خطاب الله في الدعاء فلا احتمال ههنا للخوف من اليهود، فلو كان اعتقاد التثليث مدار النجاة لبيته، وإذ ثبت أن الحياة الأبدية اعتقاد التوحيد الحقيقي لله، واعتقاد الرسالة للمسيح فضدهما يكون موتا أبديا وضلالا بينا البتة، والتوحيد الحقيقي ضد للتثليث الحقيقي... وكون المسيح رسولا ضد لكونه إلهًا، لأن التغاير بين المرسل والمرسل ضروري ... في الباب الثاني عشر من إنجيل مرقس هكذا: (فجاء واحد من الكتبة وسمعهم يتحاورون فلما رأى أنه أجابهم حسنا سأله: أية وصية هي أول الكل، فأجابه يسوع أن أول كل الوصايا هي اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد، وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدرتك هذه هي الوصية الأولى، وثانية مثلها هي تحب قريبك كنفسك، ليس وصية أخرى أعظم من هاتين، فقال له الكاتب جيدا يا معلم بالحق قلت لأنه الله واحد وليس آخر سواه ومحبه من كل القلب ومن كل الفهم ومن كل النفس ومن كل القدرة، ومحبة القريب كالنفس هي أفضل من جميع المحرقات والذبائح فلما رآه يسوع

أنه أجاب بعقل قال له لست بعيدا عن ملكوت الله) (إنجيل مرقس، 12: 28-34)، وفي الباب الثاني والعشرين من إنجيل متى في قوله عليه السلام بعد بيان الحكمين المذكورين هكذا: (بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس والأنبياء) (إنجيل متى، 22: 40)، فعلم أن أول الوصايا الذي هو مصرح به في التوراة وفي جميع كتب الأنبياء وهو الحق وهو سبب قرب الملكوت أن يعتقد أن الله واحد ولا إله غيره، ولو كان اعتقاد التثليث مدار النجاة لكان مبينا في التوراة وجميع كتب الأنبياء لأنه أول الوصايا ولقال عيسى عليه السلام: أول الوصايا الرب واحد ذو أقانيم ثلاثة ممتازة بامتياز حقيقي، لكنه لم يبين في كتاب من كتب الأنبياء صراحة، ولم يقل عيسى عليه السلام هكذا، فلم يكن مدار النجاة، فثبت أن مدارها هو اعتقاد التوحيد الحقيقي لا اعتقاد التثليث... في الآية الثانية والثلاثين من الباب الثالث عشر من إنجيل مرقس قول المسيح عليه السلام هكذا: (وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن إلا الأب)، وهذا القول ينادي على بطلان التثليث، لأن المسيح عليه السلام خصص علم القيامة بالله، ونفى عن نفسه كما نفى عن عباد الله الآخرين، وسوى بينه وبينهم في هذا، ولا يمكن هذا في صورة كونه إليها سيمًا إذا لاحظنا أن الكلمة وأقنوم الابن عبارتان عن علم الله، وفرضنا اتحادهما بالمسيح، وأخذنا هذا الاتحاد على مذهب القائلين بالحلول... في الباب العشرين من إنجيل متى هكذا: (تقدمت إليه أم ابني زبدي مع ابنيها وسجدت وطلبت منه شيئا فقال لها ما تريدن قالت له قل أن يجلس ابناي هذان واحد عن يمينك والآخر عن اليسار في ملكوتك فأجاب يسوع... الجلوس عن يميني وعن يساري ليس لي أن أعطيه إلا للذين أعد لهم من أبي) (إنجيل متى، 20: 20-23) انتهى ملخصا، فنفى عيسى عليه السلام ههنا عن نفسه القدرة وخصصها بالله، كما نفى عن نفسه علم الساعة وخصصه بالله، ولو كان إليها لما صح هذا. في الباب التاسع عشر من إنجيل متى هكذا، (وإذا واحد تقدم وقال له أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية فقال له: لماذا تدعوني صالحا. ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله) (إنجيل متى، 19: 16-17)، فهذا القول يقلع أصل التثليث، وما رضي تواضعا أن يطلق عليه لفظ الصالح أيضا، ولو كان إليها لما كان لقوله معنى، ولكن عليه أن يبين: (لا صالح إلا الأب وأنا وروح القدس)، ولم يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وإذا لم يرض بقوله "الصالح"، فكيف يرضى بأقوال أهل التثليث التي يتفوهون بها في

أوقات صلواتهم: (يا ربنا وإلهنا يسوع المسيح لا تضيع من خلقت بيدك). حاشا جنباه أن يرضى بها.

في الباب السابع والعشرين من إنجيل متى هكذا: (ونحو الساعة التاسعة صرخ يسوع بصوت عظيم قائلا: إيلي إيلي لما شبقطني أي إلهي إلهي لماذا تركتني) (إنجيل متى 27: 46) (فصرخ يسوع أيضا بصوت عظيم وأسلم الروح) (إنجيل متى 27: 50). وفي الآية السادسة والأربعين من الباب الثالث والعشرين من إنجيل لوقا هكذا: (ونادى يسوع بصوت عظيم وقال: يا أبتاه في يديك أستودع روحي). وهذا القول (الذي صدر عنه في آخر نفس من نفسات الحياة) ينفي ألوهية المسيح رأسا سيمًا على مذهب القائلين بالحلول أو الانقلاب، لأنه لو كان إلهًا لما استغاث إلى إله آخر بأن قال: (إلهي إلهي لماذا تركتني) ولما قال (يا أبتاه في يديك أستودع روحي)، ولما منع العجز والموت عليه ... وفي الآية السابعة عشرة من الباب الأول من الرسالة الأولى إلى تيموثاوس هكذا: (وملك الدهور الذي لا يفنى ولا يرى الإله الحكيم وحده). فكيف يعجز ويموت الذي هو إله سرمدى بريء من الضعف والتعب حي قدوس لا يموت ولا إله غيره. أياكون الفاني العاجز إلهًا؟! حاشا وكلا! بل الإله الحقيقي هو الذي كان عيسى عليه السلام يستغيث إليه في هذا الوقت على زعمهم)»⁽⁴²⁾، ويواصل الشيخ رحمة الله الهندي عرضه لنصوص إنجيلية منافية للتثليث فيقول: «في الآية السابعة عشرة من الباب العشرين من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام في خطاب مريم المجدلية هكذا: (لا تلمسيني لأنني لم أصعد بعد إلى أبي ولكن اذهبي إلى إخوتي وقولي لهم: إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) فسوى بينه وبين الناس في هذا القول (أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) لكيلا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا إنه إله أو ابن إله، فكما أن تلاميذه عباد الله وليسوا بأبناء الله حقيقة بل بالمعنى المجازي فكذلك هو عبد الله وليس بابن الله حقيقة، ولما كان هذا القول بعدما قام عيسى عليه السلام من الأموات على زعمهم قبل العروج بقليل ثبت أنه كان يصرح بأنه عبد الله إلى زمان العروج، وهذا القول يطابق ما حكى الله عنه في القرآن المجيد: {ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم} (سورة المائدة: الآية 119).

في الآية الثامنة والعشرين من الباب الرابع عشر من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام هكذا: (لأن أبي أعظم مني)، ففيه أيضا نفي لألوهيته، لأن الله ليس كمثلته شيء فضلا عن أن يكون أعظم منه.

في الآية الرابعة والعشرين من الباب الرابع عشر من إنجيل يوحنا قول المسيح عليه السلام هكذا: (الكلام الذي تسمعونه ليس لي بل للآب الذي أرسلني)، ففيه أيضا تصريح بالرسالة، وبأن الكلام الذي تسمعونه وحي من جانب الله.

في الباب الثالث والعشرين من إنجيل متى قول المسيح عليه السلام في خطاب تلاميذه هكذا: (ولا تدعوا لكم أبا على الأرض لأن أباكم واحد الذي في السماوات ولا تدعوا معلمين لأن معلمكم واحد المسيح) فهنا أيضا صرح أيضا بأن: (الله واحد وأني معلم لكم). في الباب السادس والعشرين من إنجيل متى هكذا: (حينئذ جاء معهم يسوع إلى ضيعة يقال لها جثسيماني فقال للتلاميذ: اجلسوا ههنا حتى أمضي وأصلي هناك ثم أخذ معه بطرس وابني زبدي وابتدأ يحزن ويكتئب فقال لهم: نفسي حزينة جدا حتى الموت امكثوا ههنا واسهروا معي ثم تقدم قليلا وخر على وجهه وكان يصلي قائلا: يا أبته إن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس ولكن ليس كما أريد بل كما تريد أنت ثم جاء إلى التلاميذ ... فمضى أيضا ثانية وصلى قائلا: يا أبته إن لم يكن أن تعبر عني هذا الكأس إلا أن أشربها فلتكن مشيئتك ثم جاء ... فتركهم ومضى أيضا وصلى الثالثة قائلا ذلك الكلام بعينه) (إنجيل متى: 26: 36-44)، فأقواله وأحواله المندرجة في هذه العبارة تدل على عبوديته ونفي ألوهيته. أيحزن ويكتئب الإله ويموت ويصلي لإله آخر، ويدعو بغاية التضرع؟ لا والله، ولما جاء جنابه الشريف إلى العالم، وتجسد ليخلص العالم بدمه الكريم من عذاب الجحيم، فما معنى الحزن والاكئاب، وما معنى الدعاء بإن أمكن فلتعبر عني هذه الكأس؟ كان من عادته الشريفة أنه إذا عبر عن نفسه كان يعبر بابن الإنسان غالبا كما لا يخفى على ناظر هذا الإنجيل المروح أيضا: مثلا في الآية العشرين من الباب الثامن⁽⁴³⁾، والآية السادسة من الباب التاسع⁽⁴⁴⁾، والآيتين الثالثة عشرة والسابعة والعشرين من الباب السادس عشر⁽⁴⁵⁾، والآية التاسعة والثانية عشرة والثانية والعشرين من الباب السابع عشر⁽⁴⁶⁾، والآية الحادية عشرة من الباب الثامن عشر⁽⁴⁷⁾، والآية الثامنة عشر والثامنة والعشرين من الباب التاسع عشر⁽⁴⁸⁾، والآيتين الثامنة عشرة والثامنة والعشرين من الباب العشرين⁽⁴⁹⁾، والآية السابعة والعشرين من الباب الرابع والعشرين⁽⁵⁰⁾، والآيات الرابعة والعشرين والخامسة والأربعين والرابعة والستين من الباب السادس والعشرين⁽⁵¹⁾ من إنجيل متى وهكذا في غيره وظاهر أن ابن الإنسان لا يكون إلا إنسانا.»⁽⁵²⁾

وقد ناقش الدكتور أحمد شلبي أسس النصارى للتثليث معتبرا أدلتهم على ذلك متداعية ومناقشتها لا تحتاج إلى

جهد، فجاءت مناقشته على النسق الآتي: «(أولا) أبان الكاتب الكبير kalthoff الاعتقاد بألوهية المسيح سبق كتابة الأناجيل، فالاعتماد على الأناجيل لإثبات ألوهية المسيح عمل بعيد عن الصواب، يقول kalthoff: إن صورة المسيح بكل معالمها وملاحها أعدت قبل أن يكتب سطر واحد من الأناجيل، وإن هذه الصورة هي من إنتاج الفلسفة العقلية (الميتافيزيقية) التي كانت ذات سيطرة وكانت آراءها شائعة وتكاد تكون عامة أوعالمية. (ثانيا) يثبت Pllicederer المصادر الحقيقية للاعتقاد بألوهية المسيح فيقول: إن معالم التنبؤ عند اليهود وعظات الأبحاروالخيال الشرقي والفلسفة الإغريقية قد اختلطت كل ألوانها؛ ومن هذه الأصباغ جاءت صورة المسيح التي ظهرت في العهد الجديد؛ وكل ما يمكن تقريره دون تردد هو أن تصور المسيح ورسمه كان الهدف الوحيد للمسيحية في عهدها الأول كما كان هدف دعائها. (ثالثا) إن ما يرويه متى أو يوحنا⁽⁵³⁾، لا يمكن أن يعتبر دليلا على مثل هذا الأمر الخطير، وخاصة إذا اتضح لنا أن هذه الأناجيل من صنع هؤلاء، أو قل إنها على الأقل من صنع الأجيال المتعاقبة ونسبت لهم، لأن الصلة بين إنجيل عيسى وهذه الأناجيل مقطوعة، والصلة بين هذه الأناجيل والذين نسبت إليهم تكاد تكون مقطوعة أيضا.. (رابعا) إن كلمة ابن الله أو قول الله تعالى: هذا ابني الحبيب.⁽⁵⁴⁾ لو صح هذا أو ذلك لما كان دليلا على ألوهية المسيح فإنه استعمال مجازي معناه التكريم ويقول H.D.A.Maior مدير Riponhall. Oxford: ينبغي أن يلاحظ أن عيسى لم يدع أنه ابن الله من الحسية الجسمانية، ولا من الناحية الفكرية العقلية، وإنما من الناحية العامة التي تضع كل الناس من الله بمنزلة الأبناء من الأب في التعلق به والاعتماد عليه والحاجة إليه. (خامسا) ورد في الأناجيل عدة مرات على لسان عيسى عليه السلام قوله عن نفسه (ابن الإنسان) فكيف يعد إليها مع هذا التعبير الثابت عن بشريته ونسبه. (سادسا) وردت في هذه الأناجيل عبارات كثيرة تقرر توحيد الله وتفيد بوضوح أن المسيح بشر رسول، وإليك بعض هذه العبارات: يروي متى عن عيسى قوله: (إن أباكم واحد الذي في السماوات) (الإصحاح 23 الفقرة 8) ويروي مرقس قول عيسى: (الرب إلنا إله واحد وليس آخرسواه) (12: 30، 31)، وجاء في إنجيل لوقا: (قد خرج فينا نبي عظيم) (7: 16) ويروي لوقا عن عيسى قوله: (لا يمكن أن يهلك نبي خارج أو رشلیم، ياأورشليم يا قاتلة الأنبياء وراجمة

المرسلين) (13: 23) ويروي يوحنا: (إن هذا هو بالحقيقة النبي الآتي إلى العالم) (6: 14 و7: 40)، ويروي يوحنا كذلك عن عيسى: (إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم) (20: 18). وفي رسالة أعمال الرسل أن موسى قال للأبَاء: (إن نبيا مثلي سيقممه لكم الرب إلهكم من إخوتكم، له تسمعون في كل ما يكلمكم وكل نفس لاتسمع لذلك النبي تباد من الشعب وجميع الأنبياء أيضا من صموئيل فما بعده، جميع الذين تكلموا، سبقوا وأنبتوا بهذه الأيام) (3: 22-23). (سابعاً) إن بولس استعمل هذا التركيب (ابني الحبيب) استعمالاً مجازياً كذلك. فقد ورد في رسالة كورنثوس الأولى قول بولس عن تيموثاوس: (أرسلت إليكم تيموثاوس الذي هو ابني الحبيب) (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس 4: 17). (ثامناً) يقول Harnack ما يلي عن شخصية المسيح: ووصف المسيح إله السماء والأرض بأنه إله وأبوه وبأنه الأعظم والإله الواحد، وأن المسيح يعتمد عليه في كل شيء وأن خضوعه له تام، ويدخل عيسى نفسه ضمن الناس معلناً أنه من طبيعة البشر التي تختلف عن طبيعة الله.. (تاسعاً) ورد في دائرة المعارف البريطانية ما نصه: ولم يدع عيسى قط أنه من عنصر فوق الطبيعة، ولأن له طبيعة أسمى من طبيعة البشر، وكان قانعا بنسبه العادي ابنا لمريم منسوبا من جهة الأب إلى يوسف النجار. (عاشرًا) نشرت جريدة التايمز بتاريخ 15 يوليو 1966م وثيقة دينية اكتشفت حديثاً، وقد جاء فيها ما ترجمته: تعتقد المسيحية أن عيسى ابن الله المقدس، ولكن مؤرخي الكنيسة يسلمون بأن أكثر أتباع المسيح في السنوات التالية لوفاته اعتبروه مجرد نبي آخر لبني إسرائيل.»⁽⁵⁵⁾

وقد أقر شارل جينيبيير أستاذ المسيحية ما ذكرناه من أن الله واحد صمد لم يلد ولم يولد وأن عيسى عليه السلام بريء مما نسب إليه من ادعاء الألوهية، وتعبير ابن الله في الأناجيل يرجع إلى من تأثر بالثقافة اليونانية من المسيحيين من أمثال بولس، ومما قاله جينيبيير: «أن عيسى لم يدع قط أنه هو المسيح المنتظر، ولم يقل عن نفسه أنه ابن الله، وذلك تعبير لم يكن في الواقع ليمثل -بالنسبة إلى اليهود- سوى خطأ لغوي فاحش وضرب من ضروب السفه في الدين، كذلك لا يسمح لنا أي نص من نصوص الأناجيل بإطلاق تعبير ابن الله على عيسى، فتلك لغة لم يبدأ في استخدامها سوى المسيحيين الذين تأثروا بالثقافة اليونانية، إنها اللغة التي استخدمها القديس بولس كما استخدمها مؤلف الإنجيل الرابع»⁽⁵⁶⁾.⁽⁵⁷⁾

تلك كانت أدلة مقتطعة من نصوص مقدسة عند النصارى، وغيرها كثير، ومن تصفح الكتاب المقدس تبين له ذلك، ولا ينكره إلا من كان على قلبه قفل وعميت بصيرته، فالحق أحق أن يتبع، وقد تبين الرشد من الغي، وممن أخرجهم الله من ظلمات الشرك إلى نور التوحيد، ومن ذل الكفر إلى عز الإسلام الحسن بن أيوب الذي يقول: «فما يكون يا هؤلاء أفصح أو أبين وأوضح من اجتماع هذه الشواهد لكم في كتبكم ما رضيتم بقوله في نفسه، ولا بقول تلامذته فيه، ولا بقول من تنبأ عليه من الأنبياء، ولا قول جموعه الذين تولوه لمن سألهم من مخالفهم عنه وتركتم ذلك كله، وأخذتم بأراء قوم تأولوا لكم على علمكم فإنهم قد اختلفوا أيضاً في الرأي، فقال كل قوم في المسيح ما اختاروا، واتبع كلامهم طائفة قالوا بقولهم ثم سلك من بعدهم سبيل الآباء في الإقتداء بهم، فبينوا لنا حجتكم في ذلك وهميات من حجة، ونحن نستوهب الله العصمة والتوفيق منه.»⁽⁵⁸⁾

فما تأوله النصارى من آيات ابتغوا بها إثبات اعتقادهم من التثليث قد بان وتجلي أنه مخالف لكتبهم وما نطقت به، يقول منقذ بن محمود السقار: «لا يوجد نص واحد في الكتاب المقدس يصح فيه المسيح بألوهيته أو يطلب من الناس عبادته، كما لم يعبد أحد من معاصريه، ولم ينظر إليه هؤلاء إلا كمدع للنبوته، آمن به بعضهم، وكفر بنبوته الأكثرون من اليهود، لكن دعوى ألوهيته لا أساس لها في الكتاب المقدس أو على الأقل في أقوال المسيح وتلاميذه، وفي هذا الصدد تحدى العلامة أحمد ديدات كبير قساوسة السويد في مناظرتها المتلفزة قائلاً: "أضع رأسي تحت مقصلة لو أطلعتموني على نص واحد قال فيه عيسى عن نفسه: أنا إله. أو قال: اعبدوني"، وهميات أن يجدوه.

والقس فندير يقول في كتابه "مفتاح الأسرار" مبرراً عدم تصريح المسيح بألوهيته في العهد الجديد: "ما كان أحد يقدر على فهم هذه العلاقة والوحدانية قبل قيامه وعروجه ... فلو قال صراحة لفهموا أنه إله بحسب الجسم الإنساني ... إن كبار ملة اليهود أرادوا أن يأخذوه ويرجموه، والحال أنه ما كان بين ألوهيته وبين أيديهم إلا عن طريق الألغاز"، ويؤكد هذا المعنى البيا شنودة حيث سئل عن سبب عدم تصريح المسيح بألوهيته، فأجاب: "لو قال عن نفسه إنه إله؛ لرجموه، ولو قال للناس: اعبدوني؛ لرجموه أيضاً وانتهت رسالته قبل أن تبدأ ... إن الناس لا يحتملون مثل هذا الأمر، بل هو نفسه قال لتلاميذه: "عندي كلام لأقوله لكم، ولكنكم لا تستطيعون أن تحتملوا الآن" (يوحنا 16 / 12)، والخوف من اليهود ورجمهم وأذاهم لا يقبل نسبته إلى الإله أو حتى للمسيح الذي رأيناه يواجه اليهود

مراراً فيقول: "الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المرأؤون ... أيها العميان ... لأنكم تشبهون القبور المكلسة، أيها الحيات والأفاعي كيف تهربون من دينونة جهنم" (متى 23: 13-34)، فكيف له بعد ذلك أن يغمض على البشرية في إظهار حقيقته، ففي ذلك إضلال وتليبس. أن أحداً من تلاميذ المسيح لم يكن يعتقد ألوهية المسيح، إذ لم يعبدوا واحداً منهم، بل كلهم وجميع معاصري المسيح ما كانوا يعتقدون أكثر من نبوته ... ثم إن أقوى ما يتعلق به النصراني من دليل على لاهوت المسيح المزعوم إنما نجده في إنجيل يوحنا ورسائل بولس، بينما تخلو الأناجيل الثلاثة من دليل واضح ينهض في إثبات ألوهية المسيح، بل خلوه هذه الأناجيل عن هذا الدليل هو الذي دفع يوحنا - أو كاتب إنجيل يوحنا - لكتابة إنجيل عن لاهوت المسيح، فكتب في آخر القرن الميلادي الأول ما لم يكتبه الآخرون قبله، وجاءت كتابته مشبعة بالغموض والفلسفة الغربية عن بيئة المسيح البسيطة التي صحبه بها العوام من أتباعه.

عدم الدليل الصحيح الصريح على ألوهية المسيح جعل النصراني يحرفون في طبعات الأناجيل الجديدة، بغية خلق أدلة تسند هذه المعتقدات الغربية عن الكتاب المقدس. ومن ذلك إضافتهم نص التثليث الصريح الوحيد في (يوحنا 1: 5-7) ...»⁽⁵⁹⁾

وفي الختام نود طرح بعض الأسئلة والتي نعلم يقيناً ألا أحد من النصراني يستطيع لها رداً ولا جواباً، إذا كان الأب يعني الله صانع الكل لما يرى وما لا يرى، والابن يعني المسيح خالق كل شيء، أيهما خلق كل شيء؟ وإذا سلمنا بنبوة المسيح لله فكيف نلحق الأزلية والقدم بالابن، والأب موجود قبله؟ وهل يوجد الابن مع الأب معاً؟ وإذا كان المسيح مساوٍ للأب فكيف يكون ابناً وأباً معاً؟ وإذا كان المسيح غير الله فلماذا يحتمل خطيئة لم يفعلها هو؟ ألا يعتبر هذا ظلم من الخالق؟ أليس من العدل أن يُصلب آدم ليتحمل عقوبة خطيئته؟ ثم إذا كان المسيح الإله قد صلب عن طيب خاطر كما يدعون فلماذا كان يصيح ويستغيث ومن ذا الذي يغيث الإله؟ وهل يكون إلهاً من لا يستطيع تخليص نفسه من أعدائه ومخالفيه؟ وإذا كانت الأمانة التي هي جوهر عقيدة النصراني تنص على أن الإله مات ثلاثة أيام فمن الذي أحياه بعد ذلك؟ وإذا كان المسيح بيده أرزاق العالم فمن تولى شؤون العالم خلال مدة موته؟ وهل صلب الإله بمحض إرادته أم كان مضطراً؟ إن كان بمحض إرادته فلا يمكن لعاقل أن يلوم من صلبوه لأنهم امتثلوا أمره، وإن كان مضطراً

فلنقر جميعا بغلبة اليهود للإله، وإذا جلس الإبن عن يمين أبيه، فكيف نؤمن بأتهما إله واحد؟!

هذه الأسئلة وغيرها كثير لا ننتظر أجوبة عليها، لأنها متعذرة عنم ضلوا سواء السبيل وأضلوا جِبِلًّا كثيرا، يقول الحسن بن أيوب: «وقد يجب على ذوي العقول أن تزجرهم عقولهم عن عبادة إله ولدته مريم، وهي امرأة آدمية؛ ثم مكث على الأرض ثلاثين سنة تجري عليه أحكام الأدميين من غذاء وتربية وصحة وسقم وخوف وأمن وتعلم وتعليم، لا يتهاى لكم أن تدعوا أنه كان منه في تلك المدة من أسباب اللاهوتية شيء، ولا له من أحوال الأدميين كلها من حاجتهم وضرورتهم وهمومهم ومحنهم وتصرفاتهم مخرج، ثم أحدث بعد هذه المدة الطويلة ما أحدثه من إظهار أمر الله تعالى، والنبوات والآيات الباهرة المعجزة بقوة الله تعالى؛ وقد كان في غيره من الأنبياء مثلها وما هو أعلا منها، فكانت مدته في ذلك أقل من ثلاث سنين؛ ثم انقضى أمره بما يصفون أنه انقضى به وينسبونه إليه من حبس وضرب وقذف وصلب وقتل؛ فهل تقبل العقول ما يقولون من أن إلهها نال عبادة منه مثل ما تذكرون أنه نيل منه؟»⁽⁶⁰⁾

الهوامش:

- (1) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 86.
- (2) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 21 وما بعدها.
- (3) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 87.
- (4) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 22 وما بعدها.
- (5) المرجع نفسه، ج 3، ص 24.
- (6) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 200.
- (7) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 87 وما بعدها.
- (8) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 206.
- (9) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 32 وما بعدها.
- (10) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 172.
- (11) المرجع نفسه، ص 173.
- (12) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 198 وما بعدها.
- (13) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 173 وما بعدها.
- (14) محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص 23.
- (15) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 176.
- (16) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 92.
- (17) المرجع نفسه، ج 2، ص 255 وما بعدها.

- (18) "فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس" (إنجيل متى: 28:19).
- (19) انظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 179.
- (20) انظر، ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 1، ص 317.
- (21) محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 173 وما بعدها.
- (22) المرجع نفسه، ص 174 وما بعدها.
- (23) يسي منصور، رسالة التثليث والتوحيد، ص 38 وما بعدها.
- (24) عوض سمعان، الله .. طرق إعلانه عن ذاته، ص 12.
- (25) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 244.
- (26) المرجع نفسه، ج 2، ص 244.
- (27) المرجع نفسه، ج 2، ص 245.
- (28) المرجع نفسه، ج 2، ص 246.
- (29) المرجع نفسه، ج 2، ص 248 وما بعدها.
- (30) فؤاد أفرام البستاني، الروائع، السلسلة الثالثة، رقم 21، (ناصيف اليازجي-منتخبات شعرية) هامش ص 39.
- (31) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 102.
- (32) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 207 وما بعدها.
- (33) (ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً أن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية لا يكن لك آلهة أخرى أمامي لا تصنع لك تماثلاً منحوتاً ولا صورة ما مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض لا تسجد لهن ولا تعبدهن لأنني أنا الرب إلهك) (سفر الخروج 20: 1-5)
- (فإنك لا تسجد لإله آخر) (سفر الخروج 34: 14)
- (34) (إذا وجد في وسطك في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شراً في عيني الرب إلهك بتجاوز عهده وينذهب ويعبد آلهة أخرى ويسجد لها أو للشمس أو للقمر أو لكل من جند السماء، الشيء الذي لم أوص به، وأخبرت وسمعت وفحصت جيداً وإذا الأمر صحيح أكيد قد عمل ذلك الرجس في إسرائيل فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك الرجل أو المرأة وارجمه بالحجارة حتى يموت)
- (سفر الاستثناء/ التثنية 17: 2-5)
- (35) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 682.
- (36) المرجع نفسه، ج 3، ص 714.
- (37) المرجع نفسه، ج 3، ص 718 وما بعدها.
- (38) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 93.
- (39) أحمد شلي، مقارنة الأديان 2 المسيحية، ص 145.
- (40) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 2، ص 252.
- (41) منقذ بن محمود السقار، الله جَلَّ جلالُهُ واحد أم ثلاثة؟، ص 39.
- (42) انظر، رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج 3، ص 742-736.
- (43) (فقال له يسوع للثعالب وأجرة ولطيور السماء أوكار أما ابن الإنسان فليس له أين يستند رأسه) (إنجيل متى 8: 20).

- (44) ولكن لكي تعلموا أن لابن الإنسان سلطانا على الأرض أن يغفر الخطايا) (إنجيل متى 9: 6)
- (45) ولما جاء يسوع إلى نواحي قيصرية فيلبس سأل تلاميذه قائلا من يقول الناس إنى أنا ابن الإنسان) (إنجيل متى 16: 13). (فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته) (إنجيل متى 16: 27)
- (46) وفيما هم نازلون من الجبل أوصاهم يسوع قائلا لا تعلموا أحدا بما رأيتم حتى يقوم ابن الإنسان من الأموات) (إنجيل متى 17: 9)
- كذلك ابن الإنسان أيضا سوف يتألم منهم) (إنجيل متى 17: 12)
- (وفيما هم يترددون في الجليل قال لهم يسوع ابن الإنسان سوف يسلم إلى أيدي الناس) (إنجيل متى 17: 22)
- (47) لأن ابن الإنسان قد جاء لكي يخلص ما قد هلك) (إنجيل متى 18: 11).
- (48) فقال له لماذا تدعوني صالحا ليس أحد صالحا إلا واحد وهو الله) (إنجيل متى 19: 18) -
- (فقال لهم يسوع الحق أقول لكم إنكم أنتم الذين تبعتموني في التجديد متى جلس ابن الإنسان على كرسي مجده تجلسون أنتم أيضا على اثني عشر كرسيًا تدينون أسباط إسرائيل الإثني عشر) (إنجيل متى 19: 28)
- (49) هانحن صاعدون إلى اورشليم وابن الإنسان يسلم إلى رؤساء الكهنة والكتبة فيحكمون عليه بالموت) (إنجيل متى 20: 18)
- (كما أن ابن الإنسان لم يأت ليخدم بل ليخدم وليبذل نفسه فدية عن الكثيرين) (إنجيل متى 20: 28).
- (50) لأنه كما أن البرق يخرج من المشارق ويظهر إلى المغرب هكذا يكون أيضا مجيء ابن الإنسان) (إنجيل متى 24: 27).
- (51) إن ابن الإنسان ماض كما هو مكتوب عنه ولكن ويل لذلك الرجل الذي به يسلم ابن الإنسان) (إنجيل متى 24: 26)
- ثم جاء إلى تلاميذه وقال لهم ناموا الآن استريحوا هو ذا الساعة قد اقتربت وابن الإنسان يسلم إلى أيدي الخطاة) (إنجيل متى 26: 45)
- (وأما يسوع فكان ساكتا فأجاب رئيس الكهنة وقال له استخلفك بالته التي أن تقول لنا هل أنت المسيح ابن الله قال له يسوع أنت قلت وأيضا أقول لكم من الآن تبصرون ابن الإنسان جالسا عن يمين القوة وأتيا على سحاب السماء) (إنجيل متى 26: 63-64).
- (52) رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ج3، ص.ص.748.
- (53) يقصد الدكتور أحمد شلي هذين النصين الإنجيليين: (فأذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس) (إنجيل متى 28: 19) (فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الأب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد) (رسالة يوحنا الأولى 5: 7)
- (54) (وصوت من السماوات قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت) (إنجيل متى 3: 17).
- (55) أحمد شلي، مقارنة الأديان (2 المسيحية)، ص.ص.130.132.
- (56) يقصد بمؤلف الإنجيل الرابع: يوحنا.
- (57) شارل جينبير، المسيحية تطورها ونشأتها، ص.39.
- (58) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج2، ص.367.
- (59) انظر، منقذ بن محمود السقار، الله جلّ جلاله واحد أم ثلاثة؟، ص.ص.23.21.
- (60) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج2، ص.330.

إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي

نماذج شعرية مختارة

د/سميحة عباس

جامعة باجي مختار عنابة

الملخص:

ارتبطت دراسة النصوص في العصر الحديث بالمتلقي أساساً، لكون القارئ أصبح هو المسؤول الأول عن إبراز جوانب النص الأدبية وكشف أسراره وأبعاده الجمالية، ولهذا اشتغل الكتاب عامة والشعراء خاصة على لغتهم وشحنوها بالعديد من الظواهر الفنية، مما أكسبها سمة الشعرية التي انعكست بدورها على الخطاب الشعري الذي بات يراوغ ويرaud القارئ؛ أي لا يصرح بمقصديته، بل يمارس عليه لعبة التخفي والغموض بدلاً من التصريح والإعلان، وذلك من خلال ما يتضمنه من رموز وانزياحات وعلاقات تناظرية، تتطلب من المتلقي إمعان للفكر وكفاءات كبيرة لفك شفرات النص وإعادة بناء تراكيبه وبناء النصية التي أضحت تفتقد بفعل هذه اللغة إلى الانسجام والترابط. إن تركيز الشعراء الكبير على اللغة، التي يتوخون من خلالها التأثير في المتلقين أو إحداث ما يسميه "ياوس" بالمتعة الجمالية، جعل منها هدفاً لا غاية في حد ذاتها، وهذا ما أوقع الشعر في شبك الإبهام والغموض، الذي تولدت عنه إشكالات عديدة، سواءً على مستوى النص الذي غابت مقصديته، أو على مستوى القارئ الذي أصبح عاجزاً عن سير أغوار النص واستخلاص محمولاته الدلالية التي لم تستطع أسئلة التأويل كشف النقاب عنها.

من هذا المنطلق سنحاول الإقتراب من نصوص شعرية للشاعر "أحمد قران الزهراني" وعليه وسمت مداخلتي بـ" إشكالات التأويل في الخطاب الشعري وكفاءات المتلقي" نماذج شعرية مختارة، سأتطرق فيها إلى العناصر التالية:

1- الانزياح.

2- الرمز.

3- إحالات الضمائر.

4- التنافر والتلاشي5- الصورة الشعرية.

الكلمات المفاتيح: التأويل، التلقي، الخطاب الشعري، إشكالات، كفاءات، القارئ.

Abstrat:

as the first entity able to display the poeticsides of the text, reveal ils semantic connotations and enhanceitsesthetic dimensions.

For that, writers in general and poets in particular have been working up to their own language with a huge number of various artistic phenomenal as a consequence, this has led it (in their own language) to acquire a certain lyric quality that has colored the poet's discourse which has become both puzzling and allusive to the reader. In other words, privileging the esthetic form over the semantic content incites the reader to produce more and more efforts to decipher the semantic parameters of the literary text in term of codes, images such as symbols and metaphors, vagueness through divergences, displacement, and so on ... to rebuild the textual structures that accuse a crucial impoverishment in term of coherence cohesion and semantic homogeneity...

The focus of the poets on the formal aspect of the language aims to exert an influence on the readers and create what Hans Robert Jauss calls « the esthetic pleasure », making it the receptacle of the art for the art, having no other purpose rather than itself. This is what makes poetry in the trap of mystery and vagueness, giving birth to various problems either at the level of the text that has lost its textual destination or at the level of the reader who has become unable to probe the text depths and deduce its semantic tags that the exegesis questioning could not answer.

From this statement, we'll try to make an approach to some lyric texts of the poet « Ahmed Kouran Ezzahrani » and our intervention is entitled « Problems Exegesis in the Poetic Discourse and Competence's Receivers ».

In these chosen poetic models, we shall deal with :

1. Displacement
2. The symbol
3. Cross Reference Consciences/ Pronouns
4. Divergences and Erosion
5. Poetic Images

(*) Key Words : Exegesis, Reception, Poetic Discourse, Problems, Competences, Reader

*** **

ارتبطت دراسة النصوص في العصر الحديث بالمتلقي أساسًا، لكون القارئ أصبح هو المسؤول الأول عن إبراز جوانب النص الأدبية وكشف أسراره وأبعاده الجمالية، ولهذا اشتغل الكتاب عامة والشعراء خاصة على لغتهم وشحنوها بالعديد من الظواهر الفنية، مما أكسبها سمة الشعرية التي انعكست بدورها على الخطاب الشعري الذي بات يراوغ ويرaud القارئ؛ أي لا يصرح بمقصديته، بل يمارس عليه لعبة التخفي والغموض بدلاً من التصريح والإعلان، وذلك من خلال ما يتضمنه من رموز وانزياحات وعلاقات تناظرية، تتطلب من المتلقي إمعان للفكر وكفاءات كبيرة لفك شفرات النص وإعادة بناء تراكيبه وبناء النصية التي أضحت تفتقد بفعل هذه اللغة إلى الانسجام والترابط.

إن تركيز الشعراء الكبير على اللغة، التي يتوخون من خلالها التأثير في المتلقين أو إحداث ما يسميه "ياوس" بالمتعة الجمالية، جعل منها هدفًا لا غاية في حد ذاتها، وهذا ما أوقع الشعر في شباك الإبهام والغموض، الذي تولدت عنه إشكالات عديدة، سواءً على مستوى النص الذي غابت مقصديته، أو على مستوى القارئ الذي أصبح عاجزًا عن سبر أغوار النص واستخلاص محمولاته الدلالية التي لم تستطع أسئلة التأويل كشف النقاب عنها. وحتى تتمكن من معاينة هذه الإشكالات عن كثب وتبيان مستويات الغموض في شعر "أحمد قران الزهراني"، ارتأينا الوقوف عند أهم الظواهر الفنية التي تتضمنها من نحو: الانزياح، الرمز، إحالات الضمائر وعلاقات التناظر والتلاشي.

1- الانزياح (Ecart):

لقد تنبه القدامى إلى الفروقات القائمة بين لغة الشعر والنثر، بحديثهم عن أثر محسنات الفهم البلاغية كالإستعارة والتمثيل والتشبيه على عملية التلقي، وكبقية استمالتها للقارئ، ولا نقصد بالاستمالة هنا تعطيل أدوات القراءة وآلياتها لدى المتلقي بل إفارتها وتنبيها، لأن «فروع البلاغة والبيان وأقسام البديع، وإن كانت تدفع إلى التفصيل الممل أحيانًا لكثرة التشعبات (...) غير أن الجامع لذلك كله هو المتلقي، لأن الجهد البلاغي يتحدث عن النص لحظة تلقيه» (1)، ولهذا نجدهم قد أولوا عناية كبيرة للإستعارة، التشبيه والتمثيل، وغيرها من المحسنات البيانية والبديعية، التي من شأنها التأثير في المتلقي وفي عملية التلقي.

قد أشاد الجرجاني بفضل الاستعارة وأهميتها فيقول: «ومن الفضيلة الجامعة فيها، أنها تبرز هذا البيان في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً، وتوجب له الفضل فضلاً، وأنتك تجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، ومن خصائصها التيتذكر بها وهي عنوان مناقبها، أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ حتى تخرج من الصدفه الواحدة عدةً من الدرر» (2)، فالاستعارة باعتبارها إحدى أهم الأشكال البلاغية التي يتم بها الانحراف/الانزياح عن اللغة العادية قادرة على منح القارئ مفاتيح النص، بل قد ترسم له طريق المعنى الصحيح من خلال المواقع التي تحتلها في النص والصور التي تتورع على فضاءاته.

ولقد تفتن الباحثون الغربيون إلى هذه الخروقات لاسيما الشكلانيين الروس، بحديثهم عن وظيفة الفن وتركيزهم على التقنيات، وكذا اهتمامهم بكيفية إنتاج الآثار الجمالية انطلاقاً من الوسائل الأدبية، التي تتحقق بموجها أدبية النص، لأن «العمل الأدبي بنية كلية تتكون من مجموع الخصائص الفنية، التي تقوم بمجموعة من الوظائف داخل نسق البنية نفسها» (3)، وهذه الوظائف بمختلف أشكالها الإسنادية هي التي تمكنا من الوقوف على الانحرافات الشعرية الموجودة على مستوى بنية النص.

ولعل الصورة الشعرية هي خير ما يمثل هذه الخاصية الأدبية، التي تمتلك طاقة دلالية هائلة من شأنها تنشيط المتلقي وتحريه من أحكامه ومعتقداته السابقة، ومن ثم يتحدد إدراكه للأشياء ويتغير حكمه على العمل الأدبي الذي بدور هاستتحرك دواله، ويتحرر وجوده العائم في فضاء اللغة عن طريق تفاعل القارئ وتجاوره مع الوسائط الفنية والأدائية التي يطرحها، وعندها فقط يحدث التواصل بينهما. لأن هذه الوسائط هي التي تجعل من لغة الشعر تتجاوز وظيفتها النمطية (التواصل) لتصبح لغة مراوغة.

ولهذا يرى الشكلانيون أن الأدب استعمال خاص للغة، لأنه « يحقق لها التميز بانحرافه عن اللغة "العملية" المشوهة، وتستعمل اللغة العملية لتحقيق أفعال اتصالية، بينما لا تمتلك اللغة أية وظيفة عملية على الإطلاق، وتقتصر على أن نرى الأشياء رؤية مختلفة» (4)، وهذه هي وظيفة الفن - بحسبهم - فهو يجدد إدراكنا للأشياء - حتى وإن كانت مألوفة- لكنه لا يعرفها؛ لأن التعريف مجاله العلوم التجريبية والرياضية.

وبناءً على ما سبق أشاد ياوس بدور الشكلانيين في إعادة الفهم التاريخي للأدب، وأقرّ بأن تاريخيته لا تتوقف على التطور الأدبي فحسب، بل على تطور التاريخ العام أيضاً. كما أقر أيضاً المحدثون بأن الفضل في ذبوع مصطلح الانزياح «الذي يعني أن شعرية اللغة تقتضي خروجها السافر عن العُرف النثري المعتاد، وكسر قواعد الأداء المألوفة لابتداع وسائلها الخاصة في التعبير عما لا يستطيع النثر تحقيقه من قيم جمالية» (5)، يعود إلى الشكلانيين الروس الذين وضحوا الفروق الأساسية بين لغتي النثر والشعر.

وبالرغم من أن الانزياح وغيره من السمات الفنية يكسب النص الشعري صبغة جمالية ويُضفي عليه هالة من الشعرية ورونقاً لا ينضب، إلا أنه يُشكل في الوقت ذاته حاجزاً أمام المتلقي الذي يتعامل مع الخطاب الأدبي الحدائي عمومًا والشعري خصوصًا إذ يصعب من عملية التأويل والقراءة، وبالتالي سيحول دون وصوله إلى المعنى الصحيح.

ولهذا سنقف عند بعض النماذج الشعرية لنوضح صعوبة التأويل وإشكالاته الناجمة من لدن لغة الشعر، التي تفرض على القارئ التسلح بزاٍ معرفي وأدوات وآليات قرآنية كبيرة، تمكنه من ولوج غياهب النص الشعري وغزل خيوطه المتشابكة وفتح مغالقه المتباينة، تباين مقاصد المبدع وتعدد رؤاه التي تحفل بها نصوصه لاسيما تلك التي كسرت نمطية اللغة وجعلتها تعزف على وتر الغموض، الإيهام، الرمز، التنافر والتلاشي وغيرها من الظواهر والسمات التي سنقف عند كل واحدة منها.

إن المتأمل نص "أحمد قران الزهراني" الآتي:

صَوْتُ مَا..

لا أعرِفُهُ

لكني أدركُ مَعْنَى

أن يزرَعَ قَفْرًا

ويمانحُ بينَ الرَّمْلِ الثَّائِرِ

في بدئي

والماءُ الغارِقُفي مِلْح

(نهاياتي(6)

يجد نفسه محاصرًا بعدة تساؤلات قد لا يجد لها إجابات شافية ولا حجج كافية، لتبرير صحتها أو إثبات خطأها. فهناك الكثير من الانزياحات في العلاقات الإسنادية والتركيبة على مستوى النص السابق، الذي لا يبدو معناه واضحًا لأن طرفي الخطاب غير معروفين، على الرغم من توفر بعض القرائن والصور في القصيدة التي قد تسهل على القارئ قراءتها، إلا أن المقطع السابق يشبُّوه بعض اللبس نظرًا للانزياحات المسجلة على مستوى العلاقات الإسنادية والدلالية، فعملية المزج بين الرمل الثائر والماء الغارق في ملح النهايات تؤول إلى حقيقة غير فعلية، مما يجعل المعنى مهمًا أو غائبًا، بالرغم من وجود بعض الألفاظ الحسية من مثل (الرمل و الماء) التي تجسده.

وكما طالبت الدلالة اللاواقع، مست أيضًا المجهول، وهذا ما نستشفه من خلال المقاربة الدلالية للمقطع الأول، التي تقودنا إلى رصد مواطن الانحراف.

1- صوت ما.. [← صوت لا أعرف [الجهل/عدم المعرفة]

لا أعرفه [← (غياب الكينونة)

2- لكنني أدرك معنى وجود ← معرفة وجود كينونة ← لكنها ذات قيمة/دلالة سلبية

أن يزرع قفرًا [

ولعل هذه الدلالة السلبية هي المعنى الذي يريد الشاعر إيصاله للمتلقي، لكن عدم إفصاحه عن هوية هذا الصوت صعّب من عملية تلقي الانزياح المسجل على مستوى صيغ الإسناد، وبالتالي جعل الوصول إلى المعنى الصحيح أمرًا في غاية الصعوبة، وذلك لغياب العلاقات التي تجمع بين عناصر الصورة الواحدة، فالمتلقيم تألف ذاكرته ارتباط فعل (الزرع) الذي يحيل على الخصب، والخير، والنماء بالفقر الذي يحمل معاني (الجدب، واليباب، والقحط) التي تُنئى بوجود خطر يهدد الحياة، فمن يهدد حياة الشاعر و أمته؟ هل هو العدو؟ أم الخونة من أبناء أمته؟ أم الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة التي يشهدها وطنه؟

يبدو أن النص له علاقة وطيدة بذات الشاعر وبمجتمعه، وهذا ما يحيل عليه ضمير المتكلم في [لأعرفه، أدرك] ونون الجماعة [علمتنا، لقتننا] من المقطع السابق.

وعليه يمكن القول أن الشاعر لا يطرح في هذه القصيدة موضوعًا شخصيًا بل سلط الضوء على قضية قومية، تتعلق بأمتة العربية التي باتت تشهد تمزقًا كبيرًا وتعاني ظلمًا عظيمًا، نتيجة تفرق أبنائها واختلاف زعمائها وجبروت الآخر، الذي اغتصب أرضها (أن يزرع قفراً) وسرق الإبتسامة من أفواه أطفالها ورمّل نساءها وأهان شيوخها ودنّس مقدساتها، وحوّل حياتها إلى جحيم بفعل الحروب والمكائد التي حاكها ويُحكيها يوميًا ضدها، وهذا ما نستشقه من قول الشاعر:

<p>3- وَيُمَازِجُ بَيْنَ الرَّمْلِ الثَّائِرِ فِي بَدَنِي والماء الغارق في [نَهَائِي]</p>	}	<p>يمازج بين الرمل الثائر في بدئه=الجمع بين البداية والماء الغارق في ملح نهاياته=والنهاية</p>
--	---	---

البداية هي الأصل والتاريخ والماضي أما الماء فهو إشارة إلى الحياة والمستقبل والحاضر، لكن هذه الحياة مهددة وهذا المستقبل مجهول وهذا ما تحيل عليه لفظة (الغارق) التي تحمل معنى الخطر، الخوف، الضياع، الأفول والموت الذي يؤكد الشاعر من خلال عبارة (ملح نهاياتي).

إن الجمع بين البداية والنهاية هو اختصار للحياة واختزالها يعني الموت، لكن الصورة التي يقدمها هذا النص لا تتغيا هذا المعنى، لأن القارئ لا يعرف مدلولات الدوال التالية (الرمل الثائر، الماء، ملح النهايات)، مما يجعله يرجئ المعنى السابق ويحاول فك شفرات النص، علّه يقف على انزياح الصيغ الإسنادية، التي قد يُصيب من خلالها الوصول إلى المعنى الصحيح وقد ينحرف عنه، نظرًا للإبهام والغموض الذين يعترضان طريقه.

منح الشاعر للصوت وهو شيء معنوي دورًا فاعلاً، حين أعطاه مزايا العنصر الحسي، حيث جعله يقوم بالزرع والمزج وهما عمليتان تتطلبان الجهد والقوة العضلية التي تنسب عادة للإنسان وليس للصوت، وهذا ما جعل اللبس ينتاب هذا المقطع، فالعقول لم تأنس بالصوت الذي يزرع قفراً أو يمازج بين الرمل الثائر والماء الغارق في ملح النهايات، التي ليست لها أيضًا سمة حسية وهذا ما يدفع بالقارئ إلى طرح التساؤلات التالية: ما علاقة الرمل بالماء؟ وما علاقتهما بالشاعر؟ وما علاقة الملح بالنهايات؟ ما المقصود بملح النهايات؟

إن كل هذه الأسئلة وغيرها تدفعنا - كقراء- إلى وضع عدة احتمالات وفرضيات قد تساعدنا في عملية التأويل.

الماء والتراب من أهم العناصر المكونة للكون التي فُطر الإنسان على حبهما كيف لا وهما سر وجوده ومبعث الأمن لديه، لكن حين يمتزج الرمل بالماء الغارق في ملح النهايات تصبح حياة الإنسان في خطر، وبما أن العربي جُبل على حب الأرض والوطن وتقديسهما أكثر من غيره، نرجح أن الشاعر يريد الإشارة إلى أن حياة الأمة العربية ومستقبلها في خطر، وهذا الأخير تحيل عليه لفظة "الملح" التي ترتبط عادة بالطعام (الذوق)، فما علاقته بالنهايات؟ وما علاقته بالصوت؟ وكيف باستطاعة هذا الصوت أن يمزج بين الرمل والماء الغارق في ملح النهايات؟

من المفترض أن يغرق الإنسان ويدوب الملح في الماء وليس العكس، فهذا الصوت خالف الطبيعة، إنه صوت متمرد لا يؤمن بالمنطق ولا يعمل بالعقل، ولذلك لا يعرف من المذاق إلا المالح فهو يفتقد للإحساس وللجمال، وعليه نرجح أن يكون هذا الصوت إشارة للعدو، لأنه يفتقد إلى الإنسانية ولا يأبه بحياة الآخرين، بل يعمل جاهداً على تكبير صفوها، وهذا ما تحيل عليه عبارة (الماء الغارق في ملح النهايات) إنها إشارة لمصير العرب المجهول وحياتهم المليئة بالأحزان والآلام جراء الحروب، ولذلك وصفها الشاعر بملح النهايات.

إن غموض الانزياح - كما رأينا- صعب من عملية التأويل، وفرض على القارئ أعمال فكره واستثمار جميع معارفه لأجل الوصول إلى المعنى الذي يبقى دائماً محملاً بحث وتقصى وقابل للتعديل، لأن الانزياح لا يقطع الشك باليقين، وإنه يحول دون الوصول إلى المعنى الصحيح، ولهذا تبقى النصوص الغامضة- كما قال إيكو- أكثر إنفتاحاً من النصوص الأخرى وهذا سر خلودها وتميزها.

إن الانزياحات الدلالية المسجلة على مستوى الألفاظ، جعلت منها رموزاً غير قادرة على الإفصاح عن معنى القصيدة الذي ظل مهمماً وغامضاً في ظل هذه الانحرافات التي وإن أضفت على النص أبعاداً دلالية متعددة وصبغة جمالية رائعة، إلا أنها صعبت مهمة المؤول. الذي لا بد له من التسلح بكل الآليات والميكانزمات القرآنية واستثمار معارفه

ومختلف مرجعياته، لأن لغة الشعر عمومًا والشعر الحديث خصوصًا، تتغيا التلميح لا التصريح.

2- الرمز (Le symbole):

لم يتمرد الشعراء المحدثون على القواعد والقوانين التقليدية للشعر فحسب، بل تمردوا أيضًا على اللغة، وذلك بتفريغ ألفاظها من كل مدلولاتها المألوفة وجعلها إشارات حرة، تسبح في فضاء واسع الدلالة يصنعه خيال الشاعر وتغذيه مغامرته نحو المجهول، ويؤطره الرمز الذي بات بدوره متحررًا من فضاء اللغة العادية التي نشأ في رحمها ليتحول إلى وسيلة تعبيرية جامعة لمعاني متعددة. «إن الرمز لا يشي بقدر ما يكتفم فهو في الوقت نفسه شفيفٌ كثيف باب ينفتح وينغلق» (7)، فدلالة الرمز لا يمكن استنزافها أو تحديدها.

ولهذا تعتبر النصوص الرمزية لا سيما الشعرية منها، من أكثر النصوص تميزًا وإثارة للجدل، لأن لغة الشعر لاتقدم المعنى بل معنى المعنى، «فالمدلول في الرمز، يكف عن أن يكون مدلولًا بالمعنى المتعارف، وينقلب في سلسلة الدلالة إلى دال مدلوله آخر» (8) إن الرمز يستفز القارئ المثقف ويجعله يتفاعل أكثر مع النص الذي بدوره يراوغ المتلقي ويستثيره، ولعل هذا ما جعل «مالارمية» يقول: "على الشعر أن يكون لغزًا على الدوام وهذا هو هدف الأدب» (9) وسر اللغة الشعرية التي يطمح الشاعر من خلالها إلى قول ما عجزت عن قوله اللغة الوضعية.

ولعل عملية الخلق هذه تستدعي منه - أي الشاعر- الاستعانة بالخيال، الذي يعتبر أهم مقومات الصورة الأدبية، لأنه يضفي على الصور الفنية ضلالاً من الغموض، الذي يستثير القارئ ويدفعه إلى البحث عن المكونات الجمالية والمعاني الخفية للنصوص. وهذا هو هدف الشعراء الرمزيين الذين يرون في الغموض سمة جمالية، حيث «تطورت صور الاعتبار في الحكم على أهمية الصورة في الشعر كلما امتلكت أساليب الغرابة بين عناصر بنائها مثلما وجد في النقد الغربي الحديث» (10)، لكن المبالغة في توظيف الرمز، تحول الغموض من صفة جمالية إلى عتمة تتراءى لدى القارئ؛ لأنه يعيق مسار التأويل.

وهذا ما سنقف عليه في قصيدة " دهشة التفاصيل":

خَمْسَةٌ يَأْبِي .. لَهُمْ أَفئدَةٌ

خَمْسَةٌ فِي فِضَاءِ أَتَمِّمْ رَغْبَةً

لَمْ تَعُدْ مُؤَصَّدَةً

هَكَذَا .. قَالَتِ الْوَالِدَةُ

كَانَ فِي وَجْهِهَا وَمَضُ حَزْنِ تَمَاهِي

حِينَ هَمَّتْ بِجَمْعِ الْفُتَاتِ الَّذِي

قَدْ تَبَقَّى مِنَ الْمَائِدَةِ

حِينَ عَادَتْ لِتُوقِظَ فِي دَاخِلِي

هَجْعَةَ الْخَوْفِ

مِنْ ضَيْقِ ذَاتِ الْيَدَيْنِ

وَبُعْدِ الْمَسَافَاتِ

وَاللُّغَةِ السَّائِدَةِ(11)

استهل الشاعر قصيدة "دهشة التفاصيل" بحوار داربين أم وابنها، وبما أن طرفي الخطاب معروفان والألفاظ المستخدمة مألوقة لغويًا، يفترض أن يكون النص واضحًا ورسالته مفهومة، إلا أن القارئ يتفاجأ بغموض دلالاته لأن الشاعر لم يقدم مؤشرات نصية كافية تمكن المتلقي من فتح مغالق النص وبالتالي الكشف عن المعنى الرابض في أعماقه، حيث اكتفى بمنحه بعض العناصر الرمزية التي على الرغم من إدراكه لرمزيتها، إلا أنه لا يستطيع تأويلها تأويلًا صحيحًا، وهذا ما زاد من غموض القصيدة، التي تأبى الكشف عن أسرارها وأبعادها الدلالية.

ولعل من أهم العناصر الرمزية غموضًا، العدد "خمس"، الذي كرره الشاعر خمس مرات، حيث جعله محور الرحا الذي يدور حوله موضوع القصيدة، وهذا التكرار إنما يدل على أهميته، لأن «التكرار - كما تعرفه نازك الملائكة - هو إلحاح على جهة هامة في العبارة يُعنى بها الشاعر أكثر من عنايته بسواها»(12)، ولهذا عُنى به النقاد المهتمين بدراسة النص ونفسية الكاتب، لما له من تأثير واضح عليها. وبالرغم من أن العدد خمسة «يستمد رمزيته من كونه: 1- مجموع أول(1) عدد مزدوج (2) وأول عدد مفرد بعد الواحد، 2- هو وسط

أول عدد مفرد(9)، إنه علامة اتحاد عدد قراني زواجي لدى الفيثغورين، 3- هو رقم المركز(التناغم والتوازن)، 4- رقم التزاوج بين المبدأ السماوي (3) ومبدأ الأمة الأرضية(2)، 5- رمز الإنسان (بذراعيه ورجليه وجذعه حيث يوجد القلب وفوقه الرأس)، 6- رمز العالم:محوران أحدهما عمودي والآخر أفقي يمران من مركز واحد، 7- رمز النظام والكمال: رمز الإرادة الإلهية التي لاتحب سوى النظام والكمال، 8- رمز الصلوات الخمسة في الإسلام والحواس الخمس ورمز الخمس من الغنائم والأنفال، رمز التكبيرات الخمسة، رمز شهود المباهلة الخمسة(المعاهدة)، أصابع فاطمة الخمس، مفاتيح القرآن الخمسة، خمسة بعين فلان، خمسة على عينه»(13) إلا أن القارئ لهذه القصيدة لا يقف عند هذه الدلالات، لأنها لا تتناسب أو تتناغم مع الخطاب المتشكك، على الرغم من وجود قرينة لفظية (الأفئدة) التي تجعلنا نؤول فنقول: الخمسة هم أشخاص، لكن من هم هؤلاء؟ وما علاقتهم بالأموابنها؟

لم يوظف الشاعر- باعتقادنا- هذا الرمز توظيفاً مناسباً، لأن دلالاته الشعرية جاءت ناقصة، وإن كان يرمز إلى الكمال والتوازن والإسلام والإنسان، إلا أنه فقد هذه الدلالات حينما امتزج بذات الشاعر المنكسرة ونفسيته الحزينة، التي أفقدت المغامرة الشعرية عفويتها والأساليب التعبيرية جماليتها، مما أدى إلى تلاشي الخاصية التصويرية للرمز التي تجعله قابلاً للتلقي، وهذا ما يبدو لنا من خلال خطاب الأم التي كان في وجهها ومض حزن وفي لغتها نبرة خيبة وتحسر على ابنها، الذي يبدو أنه لا يشبه هؤلاء الخمسة، الذين نجعل هويتهم ونوع العلاقة التي تربطهم بهذه الوالدة وبالابن، لأن السند المتمثل في (خمسة) يفتقر إلى وجود المسند إليه.

فمن يكون هؤلاء الخمسة الذين تتحدث عنهم الأم؟ وما المقصود بالأفئدة التي جعلتها الوالدة صفة لصيقة بهم؟ وأية رغبة تلك التي لم تعد موصدة في فضاءاتهم؟ وماهي هذه الفضاءات؟ ما علاقة الحزن بالفتات وما علاقة هذا الأخير بالخوف؟ من تكون ذات اليدين الضيقتين؟ ما المقصود باللغة السائدة؟

إن عدم امتلاك القارئ لإجابات عن هذه الأسئلة، وكذلك عدم معرفته بمدلولات هذه الرموز التي تضمنتها القصيدة، جعل من الممارسة التأويلية في غاية الصعوبة.

ولهذا كان من المفترض أن يختار الشاعر طرائق تعبيرية وعناصر رمزية أكثر مواءمة للمعنى المراد إيصاله، لأن اتساع الدلالة الشعرية جعل الكلمات تسبح في فضاء من الضبابية التي انعكست بدورها على النص الذي على الرغم من اتساع بعض دواله من نحو: فتات، هجعة الخوف، ومضٌ حزن إلا أنه يفتقد إلى الكثير من البنيات والموجهات النصية التي من شأنها توجيه أو إرشاد القارئ إلى المعنى الصحيح.

وبما أن القارئ الواعي لا يستسلم أمام جبروت النص وتمنعه، سنحاول فك شفرات وخيوط هذا النص المتشابكة، وستكون الانطلاقة من كون أن الشعراء عادة ما يشبهون الوطن بالأُم ويتغنون بها نظراً للقواسم المشتركة بينهما كالعطاء، الجمال، الأصل، الهوية، والأمان، والاحتواء، والانتماء، لتكون بذلك الوالدة في هذه القصيدة رمز لوطن الشاعر وبما أن هذا الأخير عربي فهي ترمز للأمة العربية، أما ابنها فيرمز للرعيل الثاني من أبناءها الذين يحاول الشاعر من خلال الوالدة إيقاظ ضمائرهم وتذكيرهم بواجباتهم تجاه وطنهم وضرورة المحافظة على أمانة أسلافهم، دينهم، أرضهم، ماضيهم وقيمهم التي اختزلها في العدد خمسة، الذي- كما أسلفنا- يرمز للإسلام والكمال والانسان المتزن، ولعل لفظة (أفتدة) تؤكد ما ذهبنا إليه، لأن الفؤاد هو سر صلاح الانسان، فإذا صلح صلح الجسد كله وإذا مرض مرض الجسد كله وضعف، وهذا الابن ضعيف لأنه نسي أو تناسى أصله وابتعد عن دينه فأصابه الوهن والضعف وهذا ما أحزن الأم (كان في وجهها ومضٌ حزين) التي (أرهقته بصوت العتاب الحميم)، حيث كانت تجمع الفتات الذي يبقى من المائدة وهذا يدل على حالتها المزرية التي كان الأعداء سبباً فيها، ولهذا تحذره منهم (ضيق ذات اليدين)، لأنهم يترصدون به من كل جانب، وهو لا يملك من السلاح إلا القول وهذا ما نستشفه من الاستفهام المتضمن في السؤال الذي طرحته عليه (ثم ما زلت تحنو على الشعر والأحرف المهمات)، كما لا يملك من القيم إلا القشور (وشيء من القيم العابرة)، ولهذا تدعوه لتجميع قواه (لم نشارك) وإعادة التفكير بجدية (فدع كل ما يوهم المبدعين)، فستان بين الوهم والحقيقة، وهذا الابن يعيش في وهم الوعود الكاذبة (اللغة السائدة) التي لم يكن منها إلا الفقر والحرمان والخوف (حين عادت لتوقظ في داخلي هجعة الخوف).

إن لفظة فتات تحيل إلى القلة، والفقير، والجوع، والحرمان، وهذه المدلولات تحيل إلى حقل دلالي واحد لدال واحد هو الضعف/الوهن أو التخلف.

إن تلقينا للقصيدة بهذه الشاكلة يبقى ناقصًا، لأن قراءتنا لم تُبن على معطيات وإحالات لغوية رمزية واضحة، وعليه فالمعنى المتوصل إليه يشوبه النقص واللبس وهذا ناجم عن غموض العناصر الرمزية المستخدمة وغياب العلاقات التركيبية بين الألفاظ المشكلة للسياق الشعري.

3- إحالة الضمائر (Les Renvois Des Pronoms):

كثيرة هي مستويات الغموض والإلتباس في النصوص الشعرية الحديثة، التي لا تدخل النص فحسب في دائرة الغموض والتعتيم، بل القارئ أيضًا لأنه عند قراءته للظواهر الفنية والصور الشعرية التي تتضمنها يواجه إشكالات تأويلية عدة. ومن هذه المستويات إحالات الضمائر التي قد يوظفها الشاعر في نصوصه، لكنه لا يذكر أسماء أو ألفاظ تعود عليها، وهذا ما يجعل مدلولاتها ناقصة و أحيانًا غائبة وتقدير مقاصدها - التي كان من المفترض بالشاعر وضعها- تقع على عاتق المتلقي الذي بات مسؤولاً عن تقديرها، مما قد يؤثر على تلقيه للنص ويضعه في مواجهة حقيقية مع الأسئلة التي يفرضها عليه التأويل، وتسفر عنها مختلف العلاقات القائمة بين البنى النصية، التي بدورها - في ظل غياب الإحالات والمرجعيات المشتركة بينها وبين القارئ- تصبح مفتقدة إلى الاتساق والترابط الذين سيرقلان حتمًا مسار العملية التأويلية التي تتخذ من الجزء منطلقًا لفهم الكل، وبما أن هذا الجزء يعتره الغموض واللبس سينعكس ذلك على كامل النص.

ومن النماذج الشعرية التي تتوفر على إشكالية الاحالات وغياب مرجعية الضمائر إلى جانب غموض بعض الرموز اللغوية في شعر " الزهراني"، وهذا ما تكشف عنه نصوص قصائده ومنها قصيدة "مشكاة" التي يقول فيها:

وَجْهُكَ، وَالْحُمَى، وَبَقَايَا أَوْزَاقِ النَّوْتِ

وَصَمْتِي وَجُمُوعِي

آيَاتُفِي سِفْرِ التَّكْوِينِ

وَجْهُكَ..إِعْصَارُ

يجتاحُ الغربةَ والمنفىَ ومسافاتِ التوطنِ

وجهك سرُّ غيبيُّ

يتماوج في بحرٍ من ودقٍ

يستحضر كُنْهَ تفاصيلِ الجسدِ الأشهي

حين يلملمُ شعثَ سنينِ حُبلي

تتهادى فوق فُصولٍ من قَبسي

تغسلُ رَهقَ الآتينِ حُفاهَ

منفورةً شكِّ وِيقينِ

يا هذا الفارهَ..

حدَّ الموتِ، وحدَّ البعثِ

وحارجِ عقلٍ وجنونِ

يا هذا الآتي مُخضراً كالفجر إذا ما ودَّع مُختالاً

شفعاً أو وتراً

وكؤوساً عَشراً (14)

يزخر هذا النص بالعديد من الإحالات التي تفتقد إلى مدلولاتها ومقصديّة الشاعر من استخدامها، وهذا ما يربك القارئ ويجعله في حيرة من أمره عند بناء توقعاته حيث لا يستطيع التحاور بسهولة مع النص أو ينصهر مع أفقه، الذي يسبح في فضاء من العتمة، نظراً لغموض دلالة الرموز اللغوية من نحو: (وجهك سرُّ غيبي، الجسد الأشهي، سنين حبلي، رَهق الآتين حفاة، كوؤوساً عَشراً... الخ)، وغياب إحالة الضمائر في (وجهك، هن صبايا). فمن هي المرأة التي يعود عليها الضمير في (وجهك)، هل هي الأمة العربية أم حبيبة الشاعر؟ أم هي الحرية التي يحلم بها الشاعر، حيث شبهها بالمشكاة التي تجمع نور المصباح وتعكسه على المستنيرين به من أبناء وطنه العربي، الذين أجبرتهم الحرب على مغادرة أراضيم التي استوطنها الأعداء (الآتين حفاةً من فورة شك وِيقين).

وعلى من يعود الضمير في (يا هذا الفارة*)؟ التي خيبت أفق توقع القارئ، لأن الشاعر في بداية القصيدة كان يخاطب مؤنثة مفردة لم تستقر دلالتها بعد في ذهن القارئ، لكنه سرعان ماتحول إلى مخاطبة مذكر مفرد دون سابق مقدمات، إن هذا التحول الذي حدث على مستوى الضمير، هو الذي أدخل النص في شرنقة العتمة مما أدى إلى غياب مقصديته وبالتالي غياب معنى القصيدة.

كل هذه التوقعات التي وضعها القارئ لا يمكن بناؤها إلا بهدم أخرى، لأن الالتباس الظاهر في إحالات الضمائر والرموز اللغوية يحول دون وصوله لمعنى القصيدة التي تطرح العديد من مستويات الغموض التي تجعلها قاصرة عن إمدادنا ببعض المعلومات التي قد تسعفنا في تفتيق بنياتها وغزل خيوطها المتشابكة وكشف مغالقتها.

4- التنافر والتلاشي (Divergence et Erosion):

لم يكسر الشعر الحديث طابوهات المواضيع (الحياتية) فحسب، بل عمل أيضًا على خرق قواعد وقوانين اللغة سواء على مستوى المضمون أو الشكل، وهذا ما ترجمته ظواهره الفنية التي أكسبته فرادته وتميزه، «ففي لغة الشعر يخضع التعبير لقوانين اللغة العامة، ولكنه يفيد مع ذلك من اعتماده على دلالات القرائن وما يمكن أن تضيفه هذه الدلالات على التصوير، عن طريق موسيقية التعبير وموقعه وتأزر كلماته، وأثر ذلك كله في التصوير»(15)، وعلى طريقة تلقي القارئ للنص، لأن وجوه التجديد في الشعر انتقلت من «التجديد في الرؤيا بالتحول من الرصد والتسجيل الخارجي القائمين على التماثل إلى الداخل القائم على الفردية والتحول من شكليات التأنق في الألفاظ والصور والموسيقى إلى التعبير المتماوج مع خلجات النفس»(16)؛ أي أن التجديد في الشعر لم يمس اللغة الشعرية فقط، بل شمل أيضًا عملية التخيل وفاعليته الفنية التي تظهر بصورة جلية في تلك الظواهر الفنية التي تعزف على وتر الإيحاء والغموض من نحو: الانزياح الرمزي لما لهما من علاقة وطيدة بالمجاز.

إن هذه الظواهر الجمالية وعلى الرغم مما تضيفه من شعرية على النص، إلا أنها في أحيان كثيرة تفقده بسبب غموضها المبالغ فيه أو الانقطاعات الكثيرة التي تنجم عن تنافر مفرداته وغياب العلاقات بين بُناه التركيبية هذه السمة الفنية، مما يجعل مقصديته غير

واضحة وتأويله أمر في غاية الصعوبة. سنحاول سنحاول الوقوف في هذا الجزء على ما يحدثه التنافر والتلاشي من غموض على صعيد النص الشعري، والمقطع الموالي من قصيدة "لاتجرح الماء" يوضح ذلك:

أرى مُهْرَةً تَسْبِقُ الرِّيحَ فِي حَفْقِهَا

حِينَ تَخْطُو عَلَى الْمَاءِ

مِنْ دُونَ أَنْ تَجْرَحَ الْمَاءِ

لَاتَجْرَحِ الْمَاءِ

لَاتَجْرَحِ الْمَاءِ

تَأْتِي كَمَا لِلَّيْلِ،

يَقْرَأُ بَعْضَ الْوُجُوهِ

فَلَا عَيْنٌ لِلَّيْلِ،

قد قيل: لَا عَيْنَ لِلَّيْلِ (17)

يلحظ المتمعن في هذا النص فراغات كثيرة على مستوى بنيته التي لا تسعفنا دوالها في الوصول إلى مدلولاتها الشعرية التي تبقى غائبة في ظل غياب الانسجام والترابط بين مفرداتها ظاهريًا أو باطنيًا، وهذا ما يزيد من مظاهر التلاشي بين النص والقارئ الذي قد يعجز عن محاورته أو الولوج إلى عوالمه المظلمة، التي يسهم في انغلاقها التنافر القائم بين عناصرها ووحداتها التركيبية التي وإن ساهمت في توسيع الصورة الشعرية، إلا أنها لم تمنحنا مفاتيح لتصورها بوضوح، لأن لغة النص ورموزه المسؤولة عن بنائها انحرفت عن مسار فكرتها الأساسية التي يريد الشاعر إيصالها للمتلقي، الذي قد لا يملك الآليات والميكانزمات القرآنية الكافية لاستيعاب هذه الصورة التي أسهم التنافر إلى حد كبير في غياب دلالتها ودلالة رموزها من نحو: المهرة، الريح، لاتجرح الماء، الليل، الليل يقرأ بعض الوجوه.

إن غياب مقصدية هذه الكلمات والعبارات، سيصعب مهمة القارئ، الذي لا بد له من الاتكاء على خلفياته ومرجعياته الفكرية واستثمار موهبته اللغوية، لخلق لحمة بين مفردات وتراكيب هذا النص.

من الأشياء التي ألفتها الذاكرة العربية أن المهرة أو الفرس هي إحدى العلامات الدالة على أصالة وعراقة الأمة العربية ومصدر ثروتها وقوتها، ولذلك أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم تعليم الناشئة ركوب الخيل إلى جانب الرماية والسباحة، الذين إذا اتقنهم الفتى تغلب على كل الصعاب والمخاطر.

وعليه قد تشير المهرة في هذا النص إلى الأمة العربية التي أصابها الوهن والضعف فتحولت من أمة قوية (فرس) إلى أمة ضعيفة (مهرة)، تحاول رد مكانتها القديمة وهيبتها أمام الغرب المتقدم عليها بأشواطٍ كبيرة على مختلف الأصعدة، والذي بات يتحكم في العالم بأسره وحتى بمصير الشعوب وأحلامها. وهذا ما نستشفه من عبارة (تسبق الريح في خفقها) فالريح إشارة للآخر/الغرب أما الخفق فيوجي بسرعة التقدم والازدهار.

تحاول هذه المهرة أن تخطو على الماء دون أن تجرحه، والماء يحيل إلى الصفاء، والأمن والحياة، إلا أن هذا الماء أصبح مهددًا (مفعول به) حين وقع عليه فعل الفاعل الممثل في الغرب (الريح): أي أن حياة هذه الأمة وأمنها صارا بخطر، وكذلك مصيرها الذي بات مجهولاً في ظل الأزمات والمكائد والآحزان، التي اختزلها الشاعر في لفظة "الليل" الذي يحيل أيضاً إلى المستعمر، الذي لا يرى سوى مصلحته (فلا عين لليل)، أما الآخرون فلا يهتمهم أمرهم، ولهذا ينهأ الشاعر عن إستعباد وظلم هؤلاء المضطهدين الذين خسروا كل شيء ولم يبق لهم إلا حريتهم التي باتت أيضاً محل مساومة أو طمع من قبل الآخر. ولهذا يتساءل الشاعر قائلاً: ما المنتهى للخلود؟(18)

من خلال وقوفنا عند الإشكالات الناتجة عن غموض بعض الظواهر الفنية التي ميزت لغة أحمد قران الزهراني الشعرية، خلصنا إلى أن قصائده تُمثل حضوراً فنياً وجمالياً رائعاً وتنتفتح على ما لا نهاية من الدلالات والاحتمالات، الناتجة عن احتفالها بالعديد من الرموز والانزياحات والانقطاعات التي زادت من خصائصه الشعرية، وهذا ما جعلنا نصفها بالنصوص المفتوحة، لأنها تُوسع مدارك القارئ وتستثير قدراته القرائية من خلال الفراغات التي تمكنها من مرادوته واستفزاز ذاكرته، إلا أنها لا تخلو من بعض مستويات الغموض التي شكلت حاجزاً أمام المتلقي، مما صعب من عملية الفهم وخلق إشكالات في التأويل.

5- الصورة الشعرية (L'Image Poétique):

تباين وجوه التعبير الأدبي وتنوع صوره بحسب السياق الذي ترد فيه، والأقنعة التي تتلبسها، فالرمز مثلاً ليس «إلا وجهها مُقنّعا من وجوه التعبير بالصورة» (19) التي تنبه وعي المتلقي بشحناتها وتجبر القارئ على إفراغ المفردات من محتوياتها المتواضع عليها ودلالاتها المعجمية التي عجزت عن التعبير على تجربة الشاعر الشعورية، والذي ابتعد بدوره عن نمطية استخدامها، مما وسّع مجالها الدلالي الذي ساهم السياق أيضاً في خلق دلالاته الجديدة فهو واهما. « فأينما ظهرت الصورة تظهر معها حالة جديدة وغير عادية من استخدام اللغة» (20)، ولهذا تعد اللغة الشعرية من أكثر اللغات إيحاءً - باعتقادنا - لاحتفائها بالكثير من الصور الشعرية التي تجعل النص الشعري «يتنزل في مدارات لا يطولها العقل، ولا تدركها مقولات المنطق» (21) فهو ينزاح عن اللغة المعيارية ليخلق لغته الشعرية. وفي هذا الانزياح يكمن الغموض الذي يُعدُّ أحد أهم مقوماته وأبرز خصائصه الجمالية، شريطة أن لا يكون مقصوداً لذاته. وهذا ما «يحقق في النص عنصر الغرابة الذي يجعل القارئ يبتهج بما يقرأ» (22)، لأنغموض اللغة سينتقل لا محالة إلى الصورة، وهذه الأخيرة إن تملكها الإيهام أفقدها شعريتها وأصبح النص عصياً على الفهم فالإيهام عكس الغموض يوسع الهوة بين المتلقي والنص. أما الغموض فيعزز التفاعل بينهما، لأن جودة النصوص تُقاس بمدى تأثير صورها ومعانيها في نفوس المتلقين، وبما تقدمه من متعة جمالية وبما تحدثه فيهم من استجابة عاطفية.

إن الصورة الشعرية تُتعبُ القارئ لأنها تمتلك «دلالات مختلفة وترابطات متشابكة تتأبى التحديد الواحد المنظر أو التجريدي» (23)، وهو ما يجعل منها موضوعاً صعباً وحيوياً في الوقت ذاته يحتاج إلى قارئ متمرسٍ عارفٍ بخبايا ومقومات النص الأدبي عموماً والنص الشعري خصوصاً، لأن الشعر - كما يقول جان كوهين - «انزياح عن معيار هوقانون اللغة» (24)، والصورة الشعرية وليدة هذا الخرق اللغوي؛ أي الخيال الذي يعيد تشكيل معالم الكون من خلال فن الكتابة، ولهذا تكون مفرداتها أكثر عمقاً وحيوية مما هي عليه داخل نظام اللغة، حيث تنساب حرة طليقة في القصيدة وتتحول إلى واقعة أسلوبية دلالية، لأن الأدوات البلاغية تكتسب قيمها من طريقة استخدامها في النص «فالكلمة التي تدلّ على شئ ليس من الضروري أن يكون استخدامها في الصورة الشعرية مقصوداً به

استحضار صورة هذا الشيء في الذهن...، إن الكلمات بخاصة في الاستعمال الشعري، ليست إلا مجرد أدوات تمثل الأشياء، وليس الصورة التي تتكون من هذه الكلمات إلا صورة تعبيرية، وليست صورة مشابهة»(25) وهذا ما يوضحه المقطع الآتي:

ذاكرة

سَتَظَلُّ ذَاكِرِي مَعَطَّرَةَ الرُّؤْيِ

بأريج صوتِ حَالِمِ الْاِهَاتِ

وأظَلُّ أذْكَرُ ضَحْكَةً وَتَبَسُّمًا

وَشَفِيفَ هَمْسٍ رَائِعِ النِّغْمَاتِ (26)

والفتوحات، التي لانزال نحلم بل نتوق إلى تكرارها أو تجسيدها مرة أخرى على أرض الواقع، إنه الحنين إلى التاريخ والماضي الجميل.

إن الذاكرة لا تعطر لكنها تخزن وتحفظ أحداث و مواقف قد تكون حزينه أو مفرحة، لكن العطر يشعرك بالانتعاش، مما يجعلنا نأول فنقول أن الشاعر أراد استحضار ذكريات وأحداث بطولية رائعة يدعو من خلالها المتلقي العربي إلى ضرورة الحفاظ على هويته، تاريخه وماضيه المجيد. وهو ما توجي به لفظة (الذاكرة)، التي قد تحيل أيضًا إلى الأسلاف وإنجازاتهم العظيمة التي نسيها أو تناسها الخلف وهذا ما تؤكدته الصورة الاستعارية (احتضار الموانئ) في عنوان النص. فالموانئ لا تُحْتَضَر، بل تبقى شامخة ثابتة تنتظر مجيء السفن، إنها شاطئ الأمان بالنسبة لهم تمامًا كالأسلاف الذين نستمد منهم قوتنا وعزيمتنا وثقتنا بأنفسنا، وعليه قد تكون الموانئ هي الثروات (المادية أو المعنوية) التي تكاد تستنزف أو تنفذ (تحتضر). فالبطولات وبالأسف امتزجت بالعديد من الانكسارات التي توجي بها لفظة (الآهات) الدالة على الألم، الحزن والوهن/الضعف الذي تحياه الأمة العربية.

إنها دعوة للتحرر من ربقة العبودية مهما كان نوعها قديمة (الاستعمار) أو حديثة (التبغات الاقتصادية والفكرية وحتى السياسية)، وهذا ما جسده الصورة السمعية (بأريج صوت)، التي اندمجت مع الصورة العاطفية والعقلية السابقة، لتكون الدعوة عامة

والصبيحة مسموعة وعظيمة؛ أي مؤثرة في المتلقي «إن الصورة الشعرية في حقيقتها صورة في كلمات فيها مسحة من صفة حسية» (27)، وعليه يؤكد الشاعر على ضرورة الاستفادة وأخذ العبرة من السلف الصالح وتذكر الماضي، لأن من لا ماضي له لا حاضر له، ولهذا كرّر الفعل (ظل) وأتبعه بالفعل (أذكر) ليؤكد على أهمية التاريخ والتشبّث بالهوية والأصالة حتى نبقى شامخين شموخ النخلة في البيداء رغم كثرة الأعداء. وهذا ما استنتجناه من الصور السابقة، فالصورة الشعرية لا تستحضر صور الأشياء بعينها، وإنما تعبر من خلال هذه الأشياء عن أفكار أو صور أخرى، ذلك أن «الشعر الحق هو الذي يفرغ الكلمة من ثقلها العتيق المظلم، ويشحنها بدلالة جديدة غير مألوفة» (28) وعليه لا يستحضر الشعراء الصور المشابهة للأشياء. لأن أهمية «الصورة في الشعر لا تكمن في استعراض المعاني والأفكار والإعراب عن المشاعر والأحاسيس كيفما شاء المتكلم، وإنما تكمن في الطريقة الفنية والأسلوب الفردي الخاص الذي يتم بواسطتها التعبير عن تلك المضامين» (29)، ولهذا يتوجب على الشاعر عدم الوقوف عند تخوم القاموس الشعري المتداول أو دلالة الألفاظ اللغوية المتواضع عليها.

وهذا تتوسع دلالة الكلمات وتخرج من نطاق الصورة الشعرية إلى رحاب الفضاء الشعري الذي يهبها دلالات جديدة، فجمال الصورة الشعرية يمكن في الانزياح والشعر انزياح وخرق لنواميس اللغة، فالصورة الشعرية تكسر نمطية اللغة وسيكولوجيتها التي تتجلى من خلال جمالية التآلف بين الأشياء المتنافرة أو التي تبدو متعارضة.

يضعنا السياق الشعري لهذا المقطع الذي يعبر عن حالة نفسية متردية أو حزينه للمتكلم، في حزن كبير وأمام حقيقة مُرة، بالرغم من عاطفة الإصرار والعزم الواضحة من خلال استخدام الشاعر للفعلين (ستظل وأظل) مرتين، و من نشوة الفرح والسعادة التي نستشعرها من المفردات التالية (معطرة، ضحكة، تبسمًا، شفيف الهمس، رائح النغمات) التي تتسلل إلينا هامسة عبر أريج الصوت الحالم الممزوج بالأهات .

إنها العاطفة الشعرية الحزينة والمسيطرّة التي نتلقاها من هذه الصورة العقلية والشميّة (ستظل ذاكرتي معطرة الرؤى)، «فكل صورة، حتى تلك الصورة العاطفية الخالصة إلى أقصى درجة أو الصورة العقلية أيضًا، تنطوي على بعض آثار

الحواس»(30)، وهي التي تحولت إلى صورة حسية فباتت موضوعًا، بل مادة للقصيدة ولكلماتها وحملت إلينا دلالة مرئية للواقع المعيش على الرغم من أنها لم تجسد لنا صورة عيانية لكن أثارها بالانفعال وبالإحساس، بفضل حاسة الشم التي اعتمدها الشاعر في رسم الصورة الحسية التي جعلتنا نتصور ذاكرته معطرة بالرؤى الجميلة الباعثة على الأمل والتفاؤل (ضحكة وتبسّمًا)، كما لو أنها أحداث حقيقية. فالرؤى عكس الأحلام كثيرًا ما تتحقق وهي في الغالب خير وبركة. لقد غابت الآهات كما تغيب الأحلام وأصغائها بالرغم من كثرتها وسط شذى عطر الذاكرة الزكي، الذي يرحل معه المتلقي في رحلة مجانية ودون تأشيرة إلى أعماق التاريخ العربي، والماضي المجيد الحافل بالبطولات والإنجازات.

الهوامش:

- 1- محمد المبارك: استقبال النص عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ط(1)، ص 271.
- 2- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: هـ، ريتز، دار المسيرة، بيروت، لبنان، 1983، ط(3)، ص 41.
- 3- سعيد عمري: الرواية منظور نظرية التلقي، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة (PROTAREIII) كلية الآداب، ظهر مہراز، فاس، 2009، ط(1)، ص 20.
- 4- رمان سلون: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الفارس للنشر والتوزيع، عمان، 1996، ط(1)، ص 18 .
- 5- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر العربي الحديث، إتحاد الكتاب العرب دمشق، ط(1)، 1996، ص 141.
- 6- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط(1) 2003، قصيدة كولاج ، ص 85- 86 .
- 7- محمد علي الموساوي: الرمز في الشعر الفلسطيني المعاصر، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 2013، جامعة منوبة كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة، دط، ص 35 .
- 8- محمد علي الموساوي: الرمز في الشعر الفلسطيني المعاصر، ص 35.
- 9- محمد العيد حمود: الحدائث في الشعر العربي المعاصرينا ومظاهرها، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1996، ط(1)، ص 126 .
- 10- أمنة بعلی: أثر الرمز في بنية القصيدة المعاصرة (دراسة تطبيقية)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، (دط)، ص 6.
- 11- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، ص 69.
- 12- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر العربي الحديث، ص 65.

- 13- أحمد خليل: معجم الرموز، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1995، ط(1)، ص 67.
- 14- علاء الدين رمضان السيد: ظواهر فنية في لغة الشعر الحديث، ص 57.
- 15- أحمد قران الزهراني: ديوان بياض، ص 25-26.
- 16- أحمد محمد عوين: في الشعر العربي الحديث (أبولو نموذجًا)، المتلقي المصري للإبداع والتنمية سلسلة الدراسات والبحوث الأدبية (3)، الإسكندرية، مصر، د ت، دط، ص 7.
- 17- أحمد قران الزهراني: ديوان لا تجرح الماء، منشورات ضفاف بيروت، ط(3)، 2014، ص 38.
- 18- أحمد قران الزهراني: ديوان لا تجرح الماء، ص 38.
- 19- عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط(5)، 1994، ص 169 .
- 20- محمد علي كندي: الرموز والقناع في الشعر العربي الحديث (السياب ونازك والبياتي)، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان، ط(1)، 2003، ص 50.
- 21- محمد لطفي اليوسفي: في بيئة الشعر العربي المعاصر، سرار للنشر، تونس، ط(1) 1985، ص 24.
- 22- علي ملاحي: مفاتيح تلقي النص من الوجهة الأسلوبية مجلة اللغة والأدب، ع 14، دار الحكمة، الجزائر، ص 10.
- 23- بشرى موسى صالح: الصورة الشعرية في النقد الأدبي الحديث، المركز الثقافي العربي، 1994، ط(1)، ص 19 .
- 24- جان كوهين: بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنش، الدار البيضاء المغرب، 1986، ط(1)، ص 20.
- 25- عز الدين إسماعيل: التفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، د ت، مصر، ط(4)، ص 61.
- 26- أحمد قران الزهراني: ديوان دماء الثلج، النادي الثقافي الأدبي، جدة المملكة العربية السعودية، ط(1)، 1998، قصيدة " احتظار الموانئ"، ص 95.
- 27- مجموعة من المؤلفين: اللغة الفنية، تر: محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، د ت، (د ط)، ص 47.
- 28- علي أحمد سعيد أدونيس: زمن الشعر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط(5)، 1986، ص 10.
- 29- حافظ الرقيق: شعر التجديد في القرن الثاني الهجري، دار صامد للنشر والتوزيع، ط(1)، 2003، ص 67.
- 30- مجموعة من المؤلفين: اللغة الفنية، تر: محمد حسن عبد الله، دار المعارف، القاهرة، د ت، (د ط)، ص 47.

السرد و التأويل: قراءة في أنساق الثقافة و تجلياتها في

الرواية الجزائرية المعاصرة

د.يوسف العايب

جامعة الشهيد حمه لخضر-الوادي

الملخص:

يوفر السرد باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة و الكشف عن الحقيقة في إطار جمالي إمكانات استخلاص الأفكار والحكم عليها و قراءة الواقع و الوقوف على ما يعتره من تشابك الأحداث و تأزم القضايا . و يأتي التأويل باعتباره مغامرة في مجاهيل النص محفزا للمتلقي و داعيا إياه إلى الحفر في المعاني و توليدها .

من هذا المنطلق يكتسي تأويل النص السردى أهميته و يبني أهدافه منطلقا من كونه قراءة فاعلة ودود وولود من خلال ما يقوم عليه من تأمل عميق في أعتاب النص و ثناياه ومنعطقاته الكثيرة ، تفحصا للخطاب و ضبطا لتسربات السرد من خلاله و قبضا على تواترات المعنى الخفي الغائر خلف تراكيبه .

وتسعى هذه المداخلة إلى محاولة تأويل السرد في المتن الروائي الجزائري الحديث و المعاصر، من خلال الوقوف عند ما تضمه أنساق الثقافة سياسية كانت أو اجتماعية أو دينية...التي تسللت إلى داخله من دلالات وإشارات و معان تحتاج إلى امتلاك الآليات و التقنيات الإجرائية التي تسمح بتفكيك بنيات النص و فك شفراته و رموزه المخبوءة وراء الجمالي من خلال التأويل الذي يعد بمثابة حوار مثير بين القارئ و النص، و مكاشفة أساسها الفهم الحاصل من خلال عملية التلقي .

Résume:

La narration constituent une source de connaissance, et permettent de découvrir la vérité dans le cadre esthétique des possibilités de dessiner, de juger, de lire la réalité et de comprendre la complexité des événements et la crise des problèmes. L'interprétation se présente comme une aventure dans l'imaginaire du texte en tant que catalyseur pour le destinataire et l'invite à approfondir les significations et à les générer. Cette intervention cherche à interpréter la narration chez le romancier algérien moderne et contemporain,

en se plaçant face aux styles de culture culturelle, politique, social ou religieux qui y ont infiltré des signes, des signes et des significations qui nécessitent de posséder des mécanismes et des techniques procédurales. Permettre le démantèlement des structures du texte et déchiffrer ses symboles et les symboles cachés derrière l'esthétique à travers l'interprétation, qui constitue un dialogue fructueux entre le lecteur et le texte, et en révélant la base de la compréhension obtenue grâce au processus de réception .

Mots clés : Imaginaire, symboles , esthétique texte , narration

*** **

أصبح التجديد في منهجية تناول النص الأدبي الحديث و المعاصر ضرورة فرضتها المستجدات السوسيوثقافية التي عرفتها الثقافة النقدية الأدبية على المستوى العالمي بعامه و على المستوى المحلي (العربي) بخاصة، و قد استطاعت تلك المستجدات الثقافية الحاصلة أن تؤثر في طبيعة تناول النص الأدبي من طرف المتلقي بفعل ما يطرأ عليه من تغيرات و تطورات على مستوى بنيته و شكله ووظيفته .

و بفعل الحوار الثقافي الذي جرى بينها و بين الرواية العالمية استطاعت الرواية العربية تقويض نظرية التمييز بين ما يسمى بالآداب الرفيعة و الآداب الشعبية فوظفت الحكاية و الأسطورة و المثل الشعبي...مما جعل القارئ العربي يعيد النظر في كثير من الاستنتاجات و الفرضيات النقدية¹

ثم إن الرواية باعتبارها عملاً تخيلياً و انطلاقاً مما أقامته مع نصوص قديمة و معاصرة من علاقات استطاعت أن تعيد تشكيل الحوار الاجتماعي و الأيديولوجي و الفكري العربي المعاصر . و في سياق حديثنا عن المستجدات النقدية التي أدت إلى ضرورة إعادة النظر في كيفية تلقي و قراءة النص الأدبي يحدد رولان بارت إحدى العوامل البارزة في هذا المجال ، و يتعلق الأمر بكون النص الأدبي حسبه يتضمن في بنيته ما يسمى بالأنساق الثقافية ما يؤكد في نظره الطابع التناسي للنص الروائي بحيث يصبح استيعاب احتمالات التديل مرهوناً بالكشف عن تلك المشارب المعرفية التي تدخل في تشكيل النسيج النصي²، و هو ما يجعل المتلقي يلجأ إلى تناول مفهومي القراءة و التأويل لكل من الهرمينوطيقا و السيميوطيقا باعتبارهما حقلين معرفيين فسحا المجال واسعاً أمام القارئ لإنتاج دلالات لا نهائية للنص الأدبي.

وتختلف القراءة و التأويل من قارئ إلى آخر بحسب درجة الاستيعاب و الفهم لدى كل قارئ ، و بحسب إحاطته بالنظائر الدلالية مما يفسر تعدد التأويلات للنص الواحد . و بناء على ذلك " يصبح النص موضوعا ينشئه التأويل من خلال الجهد الدائري الذي يؤديه ليجعل من نفسه تأويلا صالحا على أساس ما يؤلفه كنتيجة له"³ ولذلك يمكن القول بأن القراءة التأويلية للنصوص الأدبية هي قراءة ثقافية بامتياز على اعتبار أنها تقوم على فك الرموز و الإشارات التي يبني عليها المشترك الثقافي بين المؤلف و المتلقي ، و هو ما من شأنه أن يفتح آفاقا أكثر اتساعا للقراءة و التأويل . و ينبغي الإشارة هاهنا أن هذا النوع من القراءة السيميوطيقية و التأويلية قد استطاع تقويض الثنائية مؤلف /نص و أحل محلها الثنائية قارئ/نص.

و في سياق حديثه عن العلاقة بين القارئ و النص يستحضر "إيكو" ما أسماه بالمؤلف التجريبي و القارئ النموذجي ، حيث يقوم الأول "بإنتاج نصوص أدبية تتضمن بعض التيمات الفنية و الجمالية التي تتوزع بين ثنانيا نصوص أدبية مختلفة و التي يقوم القارئ النموذجي بتأويل دلالاتها و إيجاد القواسم المشتركة فيما بينها. و يقدم إيكو مثلا على ذلك بروايته "اسم الوردة" التي تناولها قراء متعددون حاول كل منهم اكتشاف الدلالات الفنية و الثقافية لمفهوم الوردة ، حيث اختلفت تقديراتهم النقدية لهذا المفهوم و لتوظيفه من نص أدبي إلى آخر"⁴

و تأسيسا على ما سبق سعى التحليل الثقافي للنصوص الأدبية إلى إعادة قراءة تلك النصوص الأدبية في ضوء سياقاتها التاريخية و الثقافية ، ذلك أن هذه الأخيرة تتضمن في بناها أنساقا مضمرة و مخاتلة قادرة على المراوغة و التمنع لا يمكن للقارئ كشفها أو كشف دلالاتها في المنجز الأدبي إلا من خلال إنجاز تصور كلي حول طبيعة البنى الثقافية للمجتمع ، و إدراك حقيقة هيمنة تلك الأنساق المؤسسة على فكرة الأيديولوجيات و مفهوم المحتمل في صراع القوى الاجتماعية المختلفة⁵ ، و فضلا عن ذلك فالتحليل الثقافي يهدف إلى مساءلة التراث و التاريخ و أعراف المؤسسات الثقافية مساءلة واعية عن طريق الفعل القرأني الذي يؤديه الناقد المختلف الذي لا يعترف ببراءة شعاراتها و خطاباتها⁶.

وهنا يكمن دور النقد الثقافي في إحداث تلك النقلة النوعية للقراءة " من قراءة النص ليس بوصفه نصا أدبيا يرتكز اهتمام القارئ فيه حول المعاني الأدبية و

الجمالية فحسب ، وإنما بوصفه خطابا ثقافيا يشتمل على الأدبي و الجمالي و التاريخي و الاجتماعي...كمكونات للثقافة و يوغل في تفسير التحولات الثقافية وأثرها في التحولات الأدبية ، وكذا العلاقة بين البنية النسقية للثقافة وبنية النص الأدبية و اللغوية . فالوعي بالثقافة يساعد القارئ على تجاوز حدود ما يقرأ و يجعله في حالة جدل دائم مع ما هو ثابت و مستقر في الفكر و الثقافة وما هو متغير ومتحرك داخل النصوص الأدبية "7. و هو تحول يؤذن بحلول نمط آخر من القراءة يسمح لنا بحرية السؤال حول العلامات و المعنى داخل النص وداخل الثقافة، و يساعد القارئ في الآن ذاته على الكشف عن أفق الثقافة المتحرك داخل النصوص الأدبية . و هو توجه قد يصدم أفق جمهور المتلقين بخروجه بعملية القراءة عن الأعراف و العادات الأدبية المتعارف عليها لدى الجمهور إلى نمط مختلف من المعنى⁸

إنها القراءة الثقافية التي تفسر النص في ضوء الثقافة التي أنتجته ، وهي قراءة واعية عقلانية تكشف عن منطق الفكر داخل النص بدلا من ادعاءات المؤلف " و هذه القراءة تسعى إلى رصد التفاعل بين مرجعية النص الثقافية و الوعي الفردي للمبدع ، فتنتقل من الخلفية الثقافية للنص مرورا بتأويل مقاصد المبدع ووعيه و انتهاء بدور القارئ الناقد حيث يفتح المجال أمامه لتأويل العلاقة بين دور المنهج دلالي و جماليا داخل النص و دوره الاجتماعي في الثقافة، و إبراز قيمته الإنسانية في تشكيل الخطاب النقدي الثقافي. ولهذا فإن القراءة الثقافية هي قراءة تواصلية تتطلب وعيا بالمنجز الثقافي لأنها تعين النص من منظور ثقافي متحرك ، وليس من منظور جمالي يفترض أنه ثابت و يخضع لضوابط وممارسات محددة"⁹

وهو أمر يؤكد أهمية الحدث المؤسس للخطاب الإبداعي و البحث في العلاقة التي تقيمها الخطابات الأدبية مع أحداث الثقافة المخترنة في الذاكرة الجمعية ، و يفيد كذلك في تقديم فهم أكثر موضوعية للمعنى لأن رصد تحولاته من مجاله الثقافي العام إلى مجاله الخطابي الخاص يساعد في فهم مراحل تطوره و الوعي بارتحالاته و تعدّده¹⁰ . " وهذا يعني أن الحدث الثقافي / المؤسس يعاد تناوله و إحيائه دوما داخل الخطابات عبر استخدامات جديدة ، تُدخل عليه بعض التعديلات من خلال السياق الخطابي الجديد ، فانتقال المعنى من منظومة ثقافية إلى منظومة نصية هو ما نسميه بظاهرة الترسيب .

وهذه الظاهرة تعني باختصار ما يترسب في النص من ثقافات وأفكار تراثية عن طريق الجدل المستمر مع الخطابات الأخرى ليست الواقعة في مجاله التناسي فحسب ، بل يشمل الخطابات الواقعة في مجاله الثقافي ¹¹ . " وهذه العملية تشبه إلى حد كبير عملية الولادة عند الإنسان ، فالمعنى الجديد يشبه إلى حد كبير الجنين الذي يحمل خصائص الأبوين الوراثية . وكما يكون الأب أداة التعريف بالنسبة للمولود الجديد كذلك يمثل المعنى التراثي أداة التعريف للمعنى الجديد ، فمنه يكتسب المعنى الجديد دلالاته ، و يكتسب المعنى القديم قيمته من خلال هذه العلاقة الخاصة ¹² "

و استنادا إلى ما سبق يمكن القول : " إن تعالق سؤال الثقافة بالنص الأدبي يقود إلى تعددية المعنى داخله ، ويحدث تحولا في النص الأدبي من سقفه اللغوي الجمالي إلى تجربة ثقافية ¹³ ، وينظر السؤال هاهنا إلى النص الأدبي " بوصفه علامة على الثقافة يستمد قوته و سلطته من حضورها فيه . فهو - أي النص - مادة ثقافية تختزل السلوكيات والممارسات و المفاهيم السائدة إبان عصر المبدع و العصور السابقة عليه إلى لغة مراوغة لا تستقر عند معنى معين يزداد ثراؤها بتنوع المداخل و المنطلقات لقراءتها ، و يكون لاحتمالات و عي القارئ بالثقافة و امتداداتها داخل النص الأدبي دورا مهما في تأويل المعنى . لأن هذا الوعي الثقافي للقارئ هو الذي يمكنه من تأويل العلاقة بين دور العنصر داخل الثقافة ووظيفته داخل النص الأدبي ، لأن انتقال العنصر الثقافي من حقله الثقافي إلى النص الأدبي يجعله يحمل دلالتان مزدوجتان : دلالاته داخل الثقافة ودلالاته داخل النص الأدبي . و يشهد النص الأدبي على تحول العنصر من كونه ثقافي إلى كونه أدبي ، و ينتقل العنصر الثقافي إلى النص الأدبي في شكل أثر يعكس البنى الثقافية التي يشتمل عليها هذا العنصر الثقافي " ¹⁴

و قد توسل أمين الزاوي بذلك الجنس الأدبي " الرواية " ليؤسس رؤيته السردية و يراجع من خلالها بعض القضايا المتعلقة بالهوية و التاريخ و الجسد و خطاب الأنا و الآخر . و التأويل وحده هو الذي يقودنا إلى الوقوف على ذلك من خلال استثمار آليات التحليل الثقافي للنص الأدبي .

و قد وقع اختيارنا على روايته " سر النحلة " كنموذج للتطبيق و الدراسة لما تثيره من أسئلة كثيرة و رموز تستدعي حس القارئ التأويلي الكفيل بإعادة قراءتها و تفسير

أحداثها المتشابكة المفصحة حيناً و الرامزة في كثير من الأحيان بالتركيز على ما تبطنه من أنساق ثقافية مضمرة دون الإلمام بكل ما فيها من أنساق ثقافية لأن ذلك يتطلب منا جهداً أكبر و مساحة زمنية أكبر و هو ما لا تتيحه مثل هذه المناسبات العلمية .

من خلال قراءتنا لروايته "سر النحلة " وجدنا أن هذا العمل مسكون بأسئلة الهوية و التاريخ يتداخل فيها التاريخي بالتخييلي و يتزوج فيها الماضي الكولونيالي بحاضر الجزائر ، وإن كانت الفترة التي دارت فيها أحداث الرواية حديثة نسبياً ، إذ تتناول حقبة من تاريخ الجزائر بعد الاستقلال و غداة دخول البلاد في نفق مظلم عرف فيما بعد بالعيشية السوداء . و قد ساهم ذلك الجو المشحون و الانفلات الهوياتي الذي شهدته الجزائر منذ نهاية الثمانينيات في طرح عديد الأسئلة المتعلقة بالهوية في الرواية كأسئلة المصير في ظل الأوضاع الراهنة و أسئلة الانتماء و حرية المعتقد و الطقوس الدينية و ما ينجر عن كل ذلك من التزام و اتباع و خروج عن الصف و اعتماد الخطاب المضاد ، و كثير من القضايا الكثيرة التي تطرحها الرواية كقضايا الهجرة و المنفى و اللجوء السياسي ، و هي قضايا استقطبت اهتمام الكثير من الروائيين الذين عالجوها بوجهات نظر مختلفة .

و بالعودة إلى الرواية -نموذج الدراسة - نجد ما تطالعنا به صفحاتها في هذه الفقرة على لسان شخصية مريولا (هديل) " ثم تركت الجامعة بعد أن أغراني رفيقي مومو أو محند طالب بقسم التاريخ بالعمل معه لمدة قصيرة أملاً في جمع بعض المال لمغادرة جهنم هذه البلاد إلى جهنم في بلاد أخرى قد تكون بنا رحيمة"¹⁵، و هو قرار و إن لم يجد طريقه إلى التحقيق على أرض الواقع ، يؤكد ذلك ما جاء على لسان مومو صديق مريولا في موضع آخر من الرواية و في سياق تطور بانورامي لأحداثها حين يقول : " لا تغادر المكان يا مريولا دون وهران سنصبح يتامى ، يتم المدن أكبر من يتم ذوي القربى "¹⁶. إلا أنه و مع كل ذلك يحيلنا مباشرة إلى عالم الرواية و يقذف بنا في متاهات السوسيوثقافي الذي يؤثما ، و إذا جاز لنا وضع عنوان و ملمح له لن نجد أفضل من وسمه بانشطار الهوية . فتأرجح تفكير البطل مومو بين البقاء و الرحيل و بين توطيد علاقة الانتماء و قطع هذه العلاقة هو صورة عن ذلك الصراع الهوياتي الكبير الذي بات يعيشه الفرد الجزائري إبان فترة كتابة هذه الرواية ، و هو ما يجعلنا نتساءل " هل تكتب مثل هذه الروايات العربية الذاكرة

الموشومة بحثا عن أزمة الذات المهمشة في علاقتها بالمركز؟ أم أنها تحاول أن تعكس الصراع الداخلي للذات في بحثها عن حقيقة الخراب الذي لحق بها؟¹⁷

إن موقف "مومو" المتناقض بين الهجرة والبقاء هو رسالة، وهو موقف هوياتي و إيديولوجي، هو خطاب مشفر موجه إلى الفرد الجزائري الذي ينتابه الإحساس بالضياع و اللانتماء في ظل وضع سياسي غير مستقر ولا يبعث على التفاؤل. وضع سياسي مجهول هو صورة للأزمة التي تمر بها المجتمعات العربية عامة و مفاد هذا الخطاب أنه قد " أن للمرء أن يفهم وجوده في ظل الجماعة التي ينتمي إليها، و إن كان مختلفا عنها في ثقافته و مبادئه، فعلى الاختلاف أن يكون محفزا للتطور لا للخراب، هذه مثالية لا يستسيغها العقل الحديث المجهول على الصراع من أجل إثبات الوجود، و التمرکز و الهيمنة على المستضعفين، أو الخاضعين القابلين لصنوف التبعية و التهميش " ¹⁸ خصوصا و أن الرواية و موقف مومو يكشفان لنا عن جراح قديمة و أخرى معاصرة تمثلت في تلك الأزمة الشنيعة التي مرت بها الجزائر في التسعينات.

و بعيدا عن هذه الصورة التي كشفت لنا عن صراع هوياتي في داخل الفرد الجزائري تجسد في ثنائية المركز و الهامش فإن ذات الثنائية تجسد لنا نمطا آخر من الصراع الهوياتي وهو اللجوء إلى الدين في محاولة لإثبات الذات و استرجاع الذات المفقودة، فبعدها عاش مومو مع صديقه مريولا زمنا في مطعم أرتور رامبو، هو مغنيا و هي نادل و مغنية وراقصة، و كان ذلك في البداية أملا في جمع بعض المال يهاجران به إلى الخارج قبل أن يعدلا عن الفكرة و يقرران البقاء في وهران، هاهو مومو فجأة يقطع صلته بالمطعم (الحانة) و يبتعد عن فضاء المخمورين من وحي تعلق غامض و مسعى صوفي بأحد أجداده الموريسكيين الفقيه أبو جمعة المغراوي الوهراني، فينقل عذوبة صوته و رفته حدّ التخنث إلى مأذنة مسجد قريب من الحانة المطعم و يصبح فيه مؤذنا وورعا " كحلّ مومو عينيه و سوّك أسنانه و أطلق لحيته و استبدل سروال الجينز بعباءة أفغانية ... وحده الجاكيث الجلدي العتيق المهترئ لم يتنازل عنه، بين عشية وضحاهما أصبح حفيد الفقيه المغراوي من القانتين الخاشعين الذين لا يغادرون قاعة الصلاة إلا للميضاة أو لحلقات الدرس ...

لم يكن رفع مومو لأذان الفجر مبنيا على ذلك الوازع الديني القوي فقد رفع الأذان قبله كثيرون لم يختلفوا عنه كثيرا وإن كان لكل منهم دوافعه وأهدافه التي اختلفوا فيها عنه. أما مومو فقد كان تحوله من مغن إلى مؤذن بحثا عن رجولته المفقودة وإثباتا للذات : " مرات كثيرة فكرت في الذهاب إلى الدين ، أن أكون مؤذنا أو إماما ، فالإمامة يمكنها أن تمنحني الرجولة المفقودة دون أن يناقشني العامة الدهماء " ²⁰ ويمكن أن نربط ذلك بما يدور في مجتمعاتنا العربية التي استغل فيها بعض رجال الدين والسياسة الدين مطية لإثبات ذواتهم وقضاء شؤونهم وبسط وصايتهم .

على صعيد آخر وفي سياق تأويل المعنى واستنطاق ما يضمه النسق الثقافي القابع وراء سطور الرواية وخلف رؤية الكاتب السردية نجد أن الجسد بتمثالاته الثقافية حاضر بقوة في ثنايا السرد الروائي ، ذلك أنه إذا ما اعتبرنا الجسد معطى ثقافيا ، فإنه نص معبر يدعونا إلى قراءته وفك رموزه وتأويلها . فهيأته وحركته وشكله ولونه كلها إشارات قد تحيل إلى معطيات وأفكار وقد تكون انعكاسا لنظرة المجتمع حين يحكم الأخر على الجسد انطلاقا من تركيبته العضوية والفيزيولوجية.

وبالعودة إلى عنوان الرواية " لها سر النحلة " نجد ربطا بين الأنثى والنحلة ونجده قائما على شيء من التشبيه طرفاه هي والنحلة ، فالنحلة تلسع ولكنها تنفع . نحس بمرارة الألم حين تلسعنا ولكن حلاوة ما يخرج من بطنها ينسينا مرارة الألم . كذلك الأنثى ألم و حرمان وحب و ذوبان . حبها عذب وجميل ولكنه نار فمثلما يحسن بنا التعامل مع النحلة واستثمارها بأفضل ما يمكن كذلك وحب علينا التعامل مع الأنثى بحذر . وإن كان ما يعيننا من المرأة هاهنا الجسد رغم اعتقادنا بأنها أكبر من مجردة جسد . إنها الكيان و الملاذ للذات المتشظية التي تعيش التناقض والازدواجية في حياتها حين تعترها مشاعر الألم والخوف والرغبة والحب ، فقد أمضى البطل مومو شطرا من حياته في البحث عن توازن حقيقي ولكنه فشل في ذلك فقطع علاقته بمريولا صديقتة التي أحبها ولم يستطع نسيانها ، حين حاول عبثا الابتعاد عنها. لجأ إلى ذلك حين صدم في فحولته أكثر من مرة ، ولعل معاملة أبيه له معاملته لبناته فضلا عن صوته الرقيق الذي يشبه أكثر صوت الفتيات كانا سببين كافيين لهجرانه لمريولا وانصرافه إلى الدين .

إن محاولتنا في القبض عن تمثلات الجسد الثقافية تفسيرا وتأيلا في هذه الرواية لا يعدو أن يكون مجرد محاولة متواضعة في القبض على المحتمل والممكن لا المطلق لأن عالم الإشارة قائم على الاختلاف والتعددية لا على التحديد والنهائي .

يقول الراوي على لسان بطله مومو: " كنت أرفع صوتي خمس مرات في اليوم ، مناديا بخشوع للصلاة وأنا أفكر في صوت فاطمي وفي عنقها وفي ذلك الرجل الأنيق الذي جعلني أغادر الحلبة مهزوما أجزأ أذيال خيبة مرة...كنت افكر فيها أكثر من تفكيري في الله عز وجل وفي رسوله الأعظم .الأثنى مثل فاطمي فتنة تصلك نارها حتى وأنت في المحراب بيدي الله .كان وجهها الجميل بعلامات التعب والحزن المرسومتين عليه باستمرار يحاصرني أينما نزلت حتى وأنا بين يدي الله وفي كل حالاتي النفسية والإيمانية "21

والجدير بالذكر هنا أنه لا يمكن الحديث عن الجسد ككل إلا من خلال الحديث عن عضو منه أو بعض من أعضائه فقد لا يدل الكل على شيء إلا إذا نطق جزء من أجزائه ، فالوجه والعنق في هذا المقطع يمثلان الجسد ككل على اعتبار أنه نسق تواصلية له امتداداته خارج ذاته حين تنقل لنا بصورة جلية تعبير العاشق مومو عن أحاسيسه و رغباته. وتحوّل الوصف الحسي والمادي للجسد من إطاره النفسي النظري إلى ما هو أبعد من ذلك إلى بعده الثقافي حيث الانصهار والذوبان والتواصل ، وهي درجة من الحب تصل بالمحب إلى مرتبة التصوف . فالوجه هو المرأة التي يراك الأخر من خلالها . وهو الذي يحدث الأخر (العالم) عن الإنسان ، فالعين والفم وتقاسيم الوجه وحركاته كلها تعابير تعكس شخصية الفرد المسلمة والمراوغة والمغرية والعاشقة ... وإن كانت مقاييس غير ثابتة إلا أنها قد تقدم صورة لدى البعض ممن يفقهون مفاتيح العلامة /الجسد . ولعل العين أقوى أعضاء الجسد على التعبير " حين دخلت بيت الرجل ...لم تثرني سوى صورة فردية لامرأة في الأربعين من عمرها على جمال بارز، وحزن باد ، في عينها ينم سرّ أو مكر أو شبق "22 . فالعين التي تقسو في بعض الأحيان وتحن وتهفو لما تراه لا بد أن تكون صورة تعكس ذات الجسد الخفية وفاضحة لأسراره بإخضاعه لتنويعات دلالية مختلفة انطلاقا من ثنائية العين/الجسد التي تتناسل عنها الكثير من الرموز والأنساق والمواقف ، وهي التي توجه الكثير من الحركات والطبائع التي تخترقها رغبة في تكسير العادي والمألوف . وبذلك تتحول

اللغة مع الجسد من مجرد كائن مسموع منطوق إلى كائن موجود (حسي) بفعل السرد و الكتابة يأخذ غوايته من غواية الجسد ذاته .

ولا يأخذ الجسد غوايته إلا عن طريق الوصف التفصيلي الذي تتخلله كثير من الشعاعية و لعل ما سنورده من مقاطع خير مثال على ذلك : " التفت هديل في غزارها و سال جسدها مرمرأ أمام أولى حزمة أشعة الشمس المحتشمة القادمة من النافذة القبلية الواسعة ، بدا النهار من ساعاته الأولى رطباً كثيف الغيوم"²³، " و رأيت كنت يا هديل عارية بين ذراعي عارية إلا من الشهوة و الجمال و الفتنة...كنت على السرير قمراً إذا اختفى القمر من السماء فجأة ليفسح المجال للقمر أكبر"²⁴ .

" حاولت أن أرد عليك الإزار الحريري كي أستر كنوز عريك أمام هذا الانكشاف الضوئي الخارق لكن يدي تجمدت...غرقت الغرفة و غرقنا في نور إلي عظيم...لم يكن ما أرى حكاية فالمشهد حقيقي و لا مجال للتحريف و إذا من شعلة النور يطلع صوت خفي يقول : أنا رسول الله ، أنا خاتم الأنبياء و المرسلين .ثم تجلى واقفا عند رأسينا، كان جميلاً أبيضاً ، مستدار الوجه كالقمر"²⁵ .

حيث يضعنا السارد امام لحظات تأملية كثيفة الدلالة تبرز بوضوح صورة شاعرية للجسد من خلال ما امتلكه المبدع من حس إبداعي يفعل لغة الحواس بتقنية عالية و يفسح المجال للتأويل بتقنيات سردية عالية ذات بعد صوفي يصور الجسد بعيداً عن أسرار الرغبة منسلخاً عن الواقعي (الديوي) إلى المثالي لابسا ثوب القداسة و الطهرانية . فهو منبع النور و الإلهام و الوحي . توهجه غير العادي أدهش العاشق فأغدق عليه ثوب القداسة و أكسبه صفات خيالية تنأى به بعيداً عن الواقع خالعا عليه صفات الإشراق و النور و الجمال الرباني من خلال جعله ندا للقمر الذي هو رمز لكل جمال ، ليضعنا أمام صورتين للجسد ، الجسد كمصدر للقوة و سر الأنوثة و مبعثها من ناحية (جسد أنثوي رغبوي شبيقي) و الجسد كرمز للقداسة و الطهر و النور الرباني .

يمكن القول ختاماً أن الرواية الجزائرية رواية تتعدد فيها الاصوات و تتداخل ، و لذلك نجدها ترفض أن تتقلص و تنحصر في وجهة نظر واحدة ، و يخرج المعنى فيها عن دائرة الأحادية . و تقدم نفسها لجمهور المتلقين كنموذج يفسح المجال للتفاعل و التحاور و حرية التفكير الذي يؤمن بحرية الأخر في التعبير عن رؤاه و مواقفه و تصوراته . و هي

فضلا عن ذلك ذات رمزية متصلة بما يمكن أن نسميه " العوالم الممكنة " ²⁶ التي تتسم بالتعددية الدلالية بحيث يظهر النص الأدبي من خلالها بنية لغوية وجمالية منفتحة تتيح للمتلقى أكثر من قراءة واحدة له .

الهوامش:

- ¹ - عبد الرحمن النواقي ، السرد والأنساق الثقافية في الكتابة الروائية ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2016 ، ص116، 117
- ² - نفسه ، ص 117
- ³ - نفسه ، ص 132
- ⁴ - نفسه. ص 133
- ⁵ -- يوسف عليمات ، النسق الثقافي ، قراءة في أنساق الشعر العربي القديم ، عالم الكتب الحديث نص11
- ⁶ - نفسه ، ص 14
- ⁷ -عبد الفتاح أحمد يوسف ، قراءة النص وسؤال الثقافة ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، الأردن ، ط2009، 1، ص4
- ⁸ -نفسه ، الصفحة نفسها
- ⁹ -نفسه ، ص 10
- ¹⁰ - عبد الفتاح أحمد يوسف ، لسانيات الخطاب و أنساق الثقافة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010، ط1، ص64ن65
- ¹¹ -نفسه، ص 67
- ¹² -نفسه ، ص 67
- ¹³ - عبد الفتاح أحمد يوسف ، قراءة النص وسؤال الثقافة، ص3
- ¹⁴ -نفسه ، ص3-4
- ¹⁵ -أمين الزاوي ، لها سر النحلة ، منشورات ضفاف .بيروت ن ط1، 2012، ص 13
- ¹⁶ -نفسه ، ص 20
- ¹⁷ -حياة أم السعد ، انشطار الهوية وتبئير الهامش " عمارة لخصوص من هجنته الفضاء إلى سرديّة الرد ، العين الثالثة (كتاب مشترك)ن دار ميم للنشر ، ط2018، 1، ص33
- ¹⁸ -نفسه ، ص 32
- ¹⁹ -الرواية ، ص28، 27
- ²⁰ -نفسه ، ص 58
- ²¹ -نفسه ، ص 73
- ²² -نفسه ص104
- ²³ -نفسه ص142

²⁴- نفسه ، ص143

²⁵- نفسه ص143

²⁶ - عبد الرحمن النوايتي ، السرد و الأنساق الثقافية في الكتابة الروائية، ص221

التأويل وسؤال الأصل.. نيتشه وفن التأويل

interpretation and the question of origin ... Nietzsche and
the art of interpretation

د/ عبد المالك عيادي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

يأتي التأويل كأسلوب في القراءة الفلسفية لرح البنية الميتافيزيقية للنص والكشف عن تصدعاته ومواطن الإمسك به، فالتأويل بالنسبة لنيتشه فن الكشف عن الأقنعة وتهديم للأصنام بفعل مطرقة النقد لحظة الهاجرة أين تكون الظلال مماثلة للأشياء، فالتأويل فن استنطاق النص عبر التوغل في جسده المنمّل عبر آلياته اللّعبية من خلال البحث الجينيولوجي لإماطة اللثام عن أصله الميتافيزيقي، من هنا فالإشكال المطروح: كيف وظّف نيتشه التأويل ضمن مسعاه الجينيولوجي؟ وما الأهمية التي يولمها له نيتشه؟

الكلمات المفتاحية: التأويل، النص، الميتافيزيقا، الفن، التراجيديا، الجينيولوجيا، الجسد، اللعب، زرادشت، أبولون، ديونيزوس، الدين، المسيحية، المسيح، رجال الدين، الأصنام، الصنمية، إرادة القوة، الضعف، الأرض، السماء، العالم، الانحطاط، الإنسان الأعلى....

Abstrat:

The interpretation is a method of the metaphysical structure of the text, the detection of its splits and the holding of it. The interpretation of Nietzsche was the art of revealing masks and destroying idols by the hammer of criticism at the moment of noontime where the shades are similar to things. Interpretation is the are of questioning the text through the incursion into its body, through its mechanisms through genealogical research to remove the mask on its metepysical origin.

Hence, the question is : How did Nietzsche use interpretation as part of his genealogical en deavor ? what importance does Nietzsche attach to interpretation ? .

يأتي التأويل كأسلوب في القراءة الفلسفية لرح البنية الميتافيزيقية للنص والكشف عن تصدعاته ومواطن الإمساك به، فالتأويل بالنسبة لنيتشه (1844 – 1900) فن الكشف عن الأقنعة وتهديم للأصنام بفعل مطرقة النقد لحظة الهاجرة أين تكون الظلال مماثلة للأشياء، وهو فن استنطاق النص عبر التوغل في جسده المنمّل عبر آلياته اللعوبة من خلال البحث الجينيالوجي لإماطة اللثام عن أصله الميتافيزيقي، إن الوظيفة الأساسية المنوطة بالفيلسوف كطبيب للحضارة هي الكشف عن السطوح التي غلّفها الأعماق باسم الحقيقة، وهذا الكشف طبعا ليس تعميقا للسطح بقدر ما هو تسطيح للعمق؛ لأنه بالأحرى لا يوجد عمق.

لقد عمد رجال الدين إلى إخفاء الكثير من الأمور الإنسانية - الأكثر إنسانية - من أجل إبراق أمور أخرى ليست إنسانية بالمرة، هي غريبة عن عالمنا لكن بفعل العادة وعامل الوقت والترغيب فيها والترهيب بها تمكنوا من كسب المعركة لصالح التهليل لأفول نجم البشر، لذلك كان استحواذ رجال الكنيسة على سلطة التأويل من الأوليات التي قام عليها الاعتقاد المسيحي. إن مسألة تفسير النصوص الدينية المسيحية لم تخرج من جدران الكنيسة إلى غاية الثورة التي قامت في أوروبا وتحديدا في ألمانيا في 1517م على يد مارتن لوتر (1483 – 1546)، إلا أن ذلك لا يعدّ استقلالاً كلياً بقدر ما يعدّ إيذانا بمرحلة جديدة من التفكير عرفت فيما بعد بالحدّثة، لكن بقي هذا النقد في حدود الخريطة التي رسمها العقل الحدّثي المشبع بإرهاصات الرؤية الكنسية التي أفرزتها مرحلة القرون الوسطى.

إن احتكار رجال الكنيسة للنصوص المقدسة ومنحهم لأنفسهم السلطة الهرمسية - دور الوساطة بين الله والبشر - جعلهم بمنأى عن النقد والمساءلة، فمحاولتهم كانت دائما في تعميم اللغة التي جاءت بها الكتب المقدسة بل وتشكيل طبقات كلسية يصعب اختراقها تحول بيننا وبين التقرب من النص الديني، لنتساءل بعيدا عن كل غرضية: ما الذي يريد فينا هذا الغموض وهذا التعميم؟ ما الذي يريد فينا التأويل؟ بالنسبة لرجال الكنيسة هذه المشكلات تعدّ بمثابة المفاصل التي يتحرك ضمنها الخطاب الديني؛ لأن الغموض يؤسس للعمق، والعمق يؤسس لذات موازية تقسّم الإنسان إلى عوالم متعدّدة بالعمل على خلق ذاكرة مجردة موازية تستند إلى إيتيقا كنسية تراحم مملكة النسيان.

إن ما قامت به الحداثة من نقد لهذا التأويل والتأسيس لتأويل مضاد لم يخرج عن كونه لفظنة مارقة تفتت على دياكتيك التسوية والمصالحة، لذلك جاء هذا النقد بحاجة للنقد، أي أن النقد الحداثي الذي انتقد العقل التأويلي إنما كان متواطئاً باعتباره ينتقد العقل بأدواته وهو ما كشف عنه نيتشه برؤيته الفنية للتأويل، فالمساءلة الإستراتيجية تستنكف بنفسها أن تكون مجرد ردود أفعال تحددها ألعاب اللغة، وهو ما أعطى للعقل دوراً فاعلاً في الحياة متخلصاً بذلك من حملته الإيتيقية التي عبّأت به الكنيسة متحالفة مع الحداثة في الجهة المقابلة؛ يظهر هنا أن نيتشه يعارض التصورات التي قدّمها العقل التأويلي الحداثي كونه عقل يردّ الأفعال لا يتحرك إلا في إطار إيتيقا الاضطغان، كما ينتقد العقل التأويلي الكنسي الذي يصنع أفعال مريضة ارتكاسية مستخدماً في ذلك أساليب إغوائية تفضح تلك المفارقات بين الكلمات والمعاني التي ألصقت بها مستنداً في ذلك إلى الأدوات الفيلولوجية التي تفسح الطريق للجينولوجيا لتوصيف الوضع وتشريحه، لكن ذلك غير ممكن دون الاستناد لسلطة التأويل؛ بمعنى يبقى حضور التأويل ضرورياً في كل الحالات، فللكنيسة تأويلها وللحداثة تأويلها.. وهي كلها أشكال لاستعمالات سيئة أو معكوسة للتأويل ما علينا سوى مراجعة بنية هذا التأويل لقلب وظيفته لإنتاج تأويل غير مضاد طبعا يخضع لمنطق ردود الأفعال؛ إنما تأويل متجاوز للنمطية يقوم على الاختلاف والللا-هوية والمحايثة والمنظورية يقوم على أنقاض العدمية، هذا يعني أن البحث في التأويل هو بحث في السلطة التي تسير هذا التأويل وتحدّد مساراته، وهو أيضاً بحث في الإرادة التي يقوم عليها هذا التأويل وهي المهمة التي توفرها لنا الجينولوجيا النيتشوية، من هنا نتساءل مع نيتشه: ما هي الوظيفة المنوطة بالتأويل؟ وكيف وظّفه نيتشه ضمن مسعاه الجينولوجي؟ ما هو التأويل الذي ينتقده نيتشه وما البديل الذي يدعوننا إليه؟

مقاربة هذه الإشكاليات وغيرها تضعنا في صميم الموقف النيتشوي من التأويل، فالتأويل حيلة من حيل الكنيسة التي عملت بها على تدجين النوع البشري، إن الحياة في طبيعتها ليست أبداً بحاجة لتأويل لأنها ليست بحاجة لمن ينوب عنها أو يمثلها، فأن تعيش الحياة يعني أن لا تعيشها أحد مكانك وكل تأويل أو تصريح في هذه العملية هو تأسيس لمفارقة وتعطيل للكائن عن الحياة، لقد تمّ ترويض الحيوان الإنساني حينما تمّ التصرف في غرائزه بابتداع وسائل كفيلة بتحقيق هذا الغرض، في ذلك كانت اللغة من أهم هذه

الأساليب التي تداعب المعاني وتكبتها لحد خنقها، فطمس قنوات الحياة ضمن إيتيقا مجردة هو تحنيط لمعنى الحياة في قوالب مميّنة محكومة بقواعد صارمة تفرضها اللغة نفسها، لقد استند نيتشه في رؤيته التأويلية إلى الفيلولوجيا، وكونه فيلولوجيا عالما بأسرار اللغات اكتشف قارة جديدة من الفكر لم يطأها فكر من ذي قبل، إن أهمية نيتشه في التأويل تكمن في ردّه العلاقة بين الأسماء والمسميات إلى طبيعة الإرادة التي تتحكم في هذه العلاقة، فإن كانت هذه الإرادة قوية غنية حية أنتجت لنا تأويلا حيا للظواهر وإن كانت هذه الإرادة ضعيفة فقيرة ميتة أنتجت لنا تأويلا مريضا ميتا للظواهر؛ هذه الإرادة منبع كل التقييمات التي ستأتي فيما بعد. إن اكتشاف هذه العلاقة يكون عن طريق الفيلولوجية لكن تبقى هذه الأخيرة غير قادرة على الوصول إلى المصدر الذي صدرت منه هذه القيم نفسها، كما تبقى عاجزة عن ربط مسألة اللغة بالمصدر الذي نشأت منه وهكذا ينحت نيتشه منهجا جديدا في الدراسة يستعيره من علوم أخرى ليطبقه على القيم الأخلاقية أولا ثم يأتي تعميمه على منظومة القيم الأخرى كالحقيقة والجمالية.. هذا المنهج هو ما يسميه بالجينياولوجيا؛ إن الجينياولوجيا كما استخدمها نيتشه هي فضح لتلك التأويلات الارتكاسية المغرضة من جهة، ومن جهة أخرى هي تأسيس لتأويل يقوم على أنقاض التأويلات العدمية التي كرسها رجال الدين، فالتأويل الجينياولوجي يفتحنا على الحياة بعدما يزيح تلك المسافة الوهمية بين ما نقوله وبين ما نريده، إنه اللّحظة الصفر أو التطابق بين الكلمة ومعناها، هي حالة انعدام المعنى، ومولد الغريزة، وتدفق الحياة، إن التأويل بالمعنى الجينياولوجي هو لحظة ممارسة اللغة بإحساساتنا، فالرؤية والسمع واللمس والذوق والشم كلها أدوات للتعبير الجسدي تحيل بنا إلى جمالية فنية تطربها الموسيقى والمسرح والسنما... عبر الشكل والصورة والمظهر الجميل، وقد جسدت الفنون الإغريقية عبر التراجيديا أسوأ مظهر لها في نظر نيتشه.

لذلك لا مناص لنا في تطرقنا للتأويل عند نيتشه من العودة إلى الشكل الارتكاسي الذي ينتقده كي يؤسس على أنقاضه للتأويل بالمعنى الحياتي، وهنا ينتقل التأويل من معه إلى مضادته؛ إلى من مضادته إلى معه، وهي الأشكال التي سنحاول التعرض إليها ضمن هذا العرض.

أولا - مع التأويل ضد التأويل: يتميّز النص النيتشوي بنوع من الانسيابية والزوجة التي تسمح مواقع الإمساك به وتسهّل نفاذيته، فالشذرة وقصر العبارة

والاستعارة والأساليب الالتوائية كلها أساليب نجدها في النص النيتشوي يضرب بها الطريقة النسقية في الكتابة، فالتأسيس للتأويل يقتضي مضادة التأويل ذاته وهكذا يتعرض نيتشه في كتابه "جينياالوجيا الأخلاق" وغيره من كتبه الأخرى لحملة ضد التشويه الكنسي للحياة عبر التلاعب باللغة، في ذلك يشحن نصه بالذخيرة الميثولوجية غالبا ما تفلت من عقال الفاهمة؛ فزرادشت وديونيزوس وأبولون وزوس وأريان.. كلها شخصيات تفتقر للتشخيص المفهومي يتحرك ضمنها التأويل النيتشوي، كما تعمل حيوانات زرادشت البرية منها والأليفة على نسج تأويل يرسم دروبا جديدة للفكر دون أن يترك أثرا له لأن مساراته ليست سوى الصحارى والجبال الشاهقة والبحار أما حيواناته فهي النسر والجمل والأسد والأفعوان والعناكب والدودة... لقد انتبه نيتشه لذلك التوظيف المغالط للغة الذي قام به رجال الكنيسة لصقل معان على حساب أخرى عبر تأويلات ارتيابية تنحت معانيها ضمن سياقات انتقائية تخدم أغراضها، من هنا أعدّ العدة الفيلولوجية للكشف عن الأولية التي أعطيت لمعان على حساب أخرى وهي الفضيلة التي توفرها فقط الفيلولوجيا "هذا الفن الموقر، الذي يتطلب من معجبيه التريث والتزام الصمت والتعامل مع الكلمة بمهارة الصائغ التي تقوم على التأني والحيطه في العمل، وهو ما يجعله ضروريا أكثر من ذي قبل وكذا أكثر جمالا وإغراء.."⁽¹⁾، وهو ما يرتقي بالفيلولوجية إلى مستوى الفن الذي يتعامل مع النص تعاملًا حذرا يفتح فجوات بينه وبين إحالاته للتمتع بسعة النظر، فضمن تقنيات التفسير المختلفة ولدت الفيلولوجية بعض الشكوك في اللغة "فمن المحتمل ألا يكون المعنى الذي نفهمه، والذي يبرز مباشرة، سوى معنى ناقصا يحمي، يخترن أو يؤدي إلى معنى آخر؛ وبذلك يكون هذا المعنى الآخر هو في نفس الوقت المعنى الأقوى.. وهو ما يطلق عليه الإغريق اسم *allegoria* و *hiponoia* .. من جهة أخرى تولد اللغة هذا الشك الآخر.. ذلك أن ثمة أشياء أخرى في العالم تتكلم، مع أن هذه الأشياء لا تكون لغة.."⁽²⁾، كالأشجار والأحجار والحيوانات والبحر وغيرها من الجمادات، وحسم معركة المعنى أمر غير منتظر أبدا وهو ما يقرؤه فوكو (1926 – 1984) في نيتشه في تقديمه لكتاب نيتشه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"، يقول فوكو: "من الواضح أن التفسير لدى نيتشه هو دائما غير مكتمل. ما هي الفلسفة بالنسبة إليه، سوى نوع من الفقه اللغوي المعلق أبدا، فقه لغوي لا يمكن له إطلاقا أن يتركز؟"⁽³⁾، فيلولوجيا لا تعرف النهاية وتجعل من التأويل عملية غير مكتملة باعتبار الأشياء غير قابلة للتفسير، بل

كل شيء في عمقه تفسير؛ والدلالات نفسها تفسير لدلالات أخرى والعلاقة ذاتها داخل التفسير يحكمها العنف ووفقا لذلك تكون الكلمات تفسيرات قبل أن تكون دلالات، إن الكلمات كما يرى نيتشه هي من ابتكار الطبقات العليا وهي لا تشير إلى مدلولات بقدر ما تفرض تفسيرات وهو ما يجعل من التأويل نفسه مضطرا لأن يفسر ذاته إلى ما لا نهاية قصد استعادة ذاته (4)، لكن لا يعني ذلك أي وضع خاص للتأويل وكل محاولة لتدجينه تفلت من عقل تحديده لأن تحديده يعني توجيهه وهذا ما لا يتوافق مع طبيعته ويعطيه المرونة في التعامل مع الظاهرات كما أشار إلى ذلك نيتشه في فقرة له في كتابه "ما وراء الخير والشر" في قوله: "ما من ظاهرات أخلاقية البتة، بل ثمة تأويل أخلاقي لظاهرات ما وحسب..." (5)، وهو ما يقحم الذات في كل عملية تفسيرية، وكل فهم يبقى غير بريء ومشعب بإشعاعات الذات التي أنتجته متراوحا بين ما نسميه السطح والعمق، وهو ما أشار إليه نيتشه في الفقرة 57 المعنونة بـ "لا تنتهي التأويل" من كتابه المذكور أنفا؛ يقول نيتشه: "مع تنامي قوة الرؤية والبصيرة الروحية. ينمو البعد، وعلى نحو ما، الفضاء المحيط بالإنسان: عالمه يزداد عمقا ونجوم جديدة وألغاز وصور جديدة تحضر أبدا في أفق نظره. وربما لم يكن كل ما درّبت عليه عين الروح رهافة حسّها وبعد غورها إلا مناسبة للتمرّن واللعب، شيئا ما للأطفال والعقول الصببانية. وقد لا يبدو لنا، ذات يوم، أكثر الأفاهيم مهابة، تلك التي دارت عليها أشدّ الصراعات وتكبّدت من أجلها أشدّ المعاناة، أي أفهوما 'الله' و'الخطيئة'. أكثر أهمية مما تبدو لعبة أطفال وما يبدو ألم أطفال لرجل عجوز - وربما سيكون 'بالرجل العجوز' وقتذاك حاجة من جديد إلى لعبة أخرى وألم آخر، - وهو لم يزل طفلا بما فيه الكفاية، طفلا أبديا!" (6)، هي الحالة التي ينحت فيها الفكر عن معان غير موجودة أصلا وكلما زاد عمقا في بحثه كلما كشف عن هذا الخواء، لكن هل يعني ذلك هجر التأويل؟ أم نمط معين من التأويل؟ مشكلة التأويل لا تكمن في عدم التمسك به، بل هذا يستدعي حاجتنا له، لقد تميّز الإغريق عن غيرهم من الشعوب بفعل سطحيّتهم العميقة ونظرتهم للحياة، فالسطحية كانت ميزة عمقهم عندما جعلوا الفلسفة وسيلة لسعادتهم لا غاية طلبوها، "إن الإغريق قد تحكّموا بغريزتهم المعرفية، الشرهة بحد ذاتها، بفضل الاحترام الذي كانوا يكنونه للحياة، وبفضل حاجتهم النموذجية للحياة... ذلك أنهم كانوا يريدون المباشرة لتوهم بعيش ما يتعلمون" (7)، وهي الميزة التي تجعلهم يختلفون عن الشعوب الأخرى، ففي الوقت الذي كان للإغريق نظرة

عميقة السطح كانت الشعوب الأخرى مهووسة بعوالم أخرى، وفي الوقت الذي كان "لدى الإغريق حكماء كان لدى شعوب أخرى قديسين" (8)، لم يكن فكرهم مضللاً أو مشتتاً كما هو الحال في حضارات أخرى بل راح للحياة مباشرة.

إن هذا الولع الذي أبداه نيتشه حيال الحضارة الإغريقية نابع من اهتمامه المبكر بالفيلولوجيا، لقد كان اهتمامه باللغة اليونانية هو من قاده لاكتشاف نبض الحياة في ثقافة هذا الشعب، وهو من ولّد فيه الرغبة في البحث في الآداب اليونانية القديمة بالعودة للمرحلة التراجيدية السابقة على سقراط (469 ق م – 399 ق م)، من هنا انتقل نيتشه من الفيلولوجيا إلى الفلسفة؛ وما يفسر هذا الانتقال كتابه الأول الذي أصدره عام 1872 م بعنوان "مولد التراجيديا" بعنوان فرعي "من روح الموسيقى": هذا الكتاب الذي خيّب به آمال الفيلولوجيين وعلى رأسهم أستاذه "فريدريك ريتشل" في جامعة بازل بسويسرا كونه كتاب فلسفي موسيقي وخيّب أيضاً آمال الفلاسفة باعتباره كتاباً فيلولوجياً كما يعلّق عليه نيتشه لاحقاً في التعديل الذي أجراه على العنوان الفرعي للكتاب عام 1886 م بالتراجع عن النزعة الموسيقية إلى عنوان فرعي جديد "الهيلينية والتشاؤم". إن هذا الفصل بين إغريق ما قبل سقراط وإغريق ما بعد سقراط في نظر نيتشه يعود إلى الانحدار في الذوق الهليني ضمن المنعطف السقراطي الذي حدث في تاريخ الفلسفة، لقد أخذت الحياة تميل إلى الانطفاء شيئاً فشيئاً بفعل الميل إلى تفسير الحياة بدل عيشها، لذلك تم تعويض الحدث بالثرثرة وحشر اللغة في جانب نظري بحت مصاغ ضمن قواعد مجهضة للمعنى الحياتي، وفي المقابل تم فتح أفق لا متناهية للدلالة ضمن تأويل سقراطي استنكف أن يكون تراجيدياً بفعل التأثير الذي أحدثه سقراط في أحد كبار التراجيديا الإغريقية "يوربيدوس" (480 ق م – 406 ق م)، من هنا تقلّصت أشكال اللغة التي كنا نعرفها في مرحلة التراجيديا عند التراجيديين الكبار أمثال "أسخيلوس" (525 ق م – 456 ق م) و"سوفوكليس" (496 ق م – 405 ق م) في المسرح الإغريقي؛ من الموسيقى والجوق والرقص والغناء الديثرامي والإشارة والإيماءة.. التي يقوم بها البطل التراجيدي إلى لغة نظرية تفتقد لسحرها الانفعالي الحياتي، وظهر هذا التأثير السقراطي أيضاً عند أفلاطون (427 ق م – 347 ق م) الشاعر الذي يكتب بأسلوب المحاورة الجميل وبتأثير من سقراط تنازل عن الأسلوب المجازي الشعري لصالح لغة منطقية جافة تحثّ على الموعظة الأخلاقية والزهد والمثل المفارقة، ويتحوّل اهتمامه من الفنون إلى الأخلاق والمثل، بل حتى

ميله الفني "ليس سوى نزوع عرضي لطبيعته وليس نزوعاً رئيسياً. وبالفعل، فإن هذا النزوع خاضع إلى نزوع آخر، هو النزوع الأخلاقي، فهو أخلاقي من أوله إلى آخره. وإن نشوء نظرية المثل لا يمكن فهمه دون اعتبار هذا الميل الأخلاقي.." (9) الذي زرعه فيه سقراط.

لذلك يكشف نيتشه بالفيلولوجيا عن هذا التلبس الأخلاقي الذي أحدثه سقراط في اللغة مستفيداً بذلك من السفسائية التي شكّل عبرها نزعة أخلاقية مضادة لها، وأصبحت اللغة مع سقراط خاضعة للحفظ والذاكرة، وشكّل بها اللوغوس لفرض منظومة قيم تتحكم في غرائز الإنسان كما يخلق ذاتاً موازية له تصادر مختلف رغباته، وعوض مباشرة الحياة دون وسائط مضلّة كما يقول نيتشه في الفقرة 23 من كتابه "العلم الجدل" المعنونة ب"تأويل"، عمل على وضع تأويل ليس من إنتاجه: "أفسر ذاتي بذاتي، وأخدعها. عاجز عن تأويل نفسي، فقط، من يقتفي طريقه الخاص. يرفع معه معرفتي بذاتي" (10)، وبدلاً من فتح المجال أمام الجسد تمّ اختزال الإنسان في أعضاء وإعطائها قيمة أكثر من أعضاء أخرى، يقول نيتشه في الفقرة التي عنوانها "الكتابة بالقدم": "لا أكتب بيدي فقط، قدمي تريد دائماً أن تأخذ نصيبيها أيضاً، متينة، حرة وبأسلة، تركض طورا في الحقول وطورا على الورق" (11)، هذا الأسلوب إنما يقصد به نيتشه ضرب الطريقة النسقية التي خلقتها النظرة السقراطية التي جعلت الجسد محلاً للتكفير بدلاً من كونه مؤسسة لإنتاج الأفعال، وكل محاولة تأويلية ينبغي أن تأخذ في حسابها الطابع المضاد لطبيعتها لأن كل تأويل لا يقوم إلا على أنقاض تأويل مضاد له وهكذا إلى ما لا نهاية، بمعنى أن التأويل هو نتيجة قصدية للقارئ على نص يكون فيها مفتوح على إمكانات لا نهائية لا يتم فيها إلا إقصاء إمكانية واحدة وهي قصد الكاتب، غير إن "القول بأن التأويل لا محدود من الوجهة الإمكانية لا يعني أن التأويل لا يملك موضوعاً، وأنه يجري جريان النهر لا لشيء سوى ذاته، والقول بأن النص لا يملك نهاية من الوجهة الاحتمالية، لا يعني أن كل فعل للتأويل يمكنه أن يحوز نهاية سعيدة. وتؤكد بعض النظريات النقدية المعاصرة أن القراءة الوحيدة للنص إنما يعطى بوساطة سلسلة من الاستجابات التي يثيرها.." (12)، ينتهي عندها دور الكاتب في نسج النص ويترك المجال للقارئ لجلب المعنى.

إن تراكم المعاني وانثيالها ضمن هذه القراءات يعمل على كشف السر النهائي وراء النص سدى، لأن هذا السر الذي اخترعه رجال الدين لا وجود له أصلاً، لأن "كل

شيء، أرضيا كان أو سماويا، يخفي سرا. وكلما اكتشف السر، فإنه يشير إلى سر آخر في حركة تتقدم صوب السر النهائي. السر النهائي في المشروع الهرمسي، أن كل شيء هو سر. ومن ثم فلا بد وأن السر الهرمسي فارغ، لأن كل من يزعم كشف أي من أشكال السر لن يكون هو نفسه، إذ بدأ وانتهى عند المستوى السطحي للمعرفة بلغز الكون. بحيل الفكر الهرمسي مجمل المسرح العالمي إلى ظاهرة لغوية، وفي الوقت نفسه يحرم اللغة من أية قدرة على الاتصال" (13) عندما يسبغ عليها قصده، وهكذا كي يمكن إنقاذ النص "وتحويله من توهم للمعنى إلى الإدراك بأن المعنى لا نهائي. لا بد للقارئ من الظن بأن كل سطر في النص يخفي معنى سريرا آخر؛ كلمات، بدلا من التصريح، تخفي ما لم يقل؛ ومجد القارئ يكون باكتشاف أنه يمكن للنصوص أن تقول كل شيء، عدا ما يريد مؤلفوها أن تعنيه؛ وبمجرد أن يدعي اكتشاف المعنى المزعوم نكون على يقين من أنه ليس المعنى الحقيقي؛ حيث يكون ذلك الأخير هو الأبعد، وهكذا... القارئ الحقيقي هو من يدرك أن سر النص هو خلاؤه" (14)، بهذا المعنى يكون التأويل "فهم يحدث بمقتضاه امتلاك للمعنى المضمرة في النص من جهة علاقاته الداخلية وكذا علاقاته بالعالم والذات" (15)، هذه الشبكة من العلاقات هي التي يتحدّد وفقها التأويل.

لذلك ينبغي التعامل مع النصوص باستراتيجيات مختلفة ولا يمكن تحديد استراتيجية محدّدة لكل النصوص، فكل نص والبيئة التي نبت فيها والظروف التي تشكّل فيها والشروط التي تصلح له للعيش فيها، من هنا كانت التبيئة عامل مهم في كل تعامل مع النصوص. إن التأويل الجديد هو ضد التأويل بالمعنى الذي ورثناه ضمن أرشيفنا الديني ذلك باعتباره عودة للحظة التي نشأ فيها هذا النص نفسه بإزاحة مختلف الترسبات التي تشكلت عبره ضمن حقب زمنية متراكمة، وهو ما جعل نيتشه يستحضر أدوات مختلفة أثناء عمله الجينيالوجي، من هنا وفّرت له الفيلولوجيا المادة اللغوية في ترحالاتها الزمنية والمكانية بعيدا عن ضوضاء القصد الإيتيقي الذي كشفت عنه الجينيالوجيا النيتشوية، فإذا كان التحديد الفيلولوجي تحديدا وصفيا عينيا تجزيئيا فإن الممارسة الجينيالوجية تحليلية نسابية شمولية تقتفي آثارها 'ريزوميا' على طريق جذور البصيليات التي تنمو أفقيا في كل الاتجاهات، من هنا استعار نيتشه أدوات مختلفة في ممارسته التأويلية التي يضرب بها التأويل الكنسي كالمطرقة والمهراز والمعول.. لهدم مختلف الأصنام التي تقف حائلا بيننا وبين النص الأصلي غير المشوه بالتأويلات الدينية والأخلاقية التي يقول بها رجال الكنيسة؛

يقول نيتشه: "ليست الأخلاق إلا تفسيراً خاطئاً لبعض الظواهر. يوصل الحكم الأخلاقي مثله مثل الحكم الديني، إلى جهل ينعدم فيه مفهوم الواقعي نفسه، ينعدم فيه التمييز بين الواقع والتمثيل.. في هذا لا ينبغي أبداً أن يؤخذ الحكم الأخلاقي بحرفيته، إنه بما هو كذلك لا يتضمن سوى اللامعنى.. ليست الأخلاق سوى لغة رمزية، سوى مبحث أعراض، يجب أن نعرف مقدماً ما الذي يتعلق به الأمر لكي ننتفع بها"⁽¹⁶⁾ ونؤوّل بها تلك النصوص التي تمّ تفسيرها خطأ - لكن ليس بهدف تفسيرها - إنما بهدف العودة لتلك النصوص التأسيسية الأصلية التي تمّ احتكارها ضمن سلطة اللوغوس بواسطة لوغوسية السلطة التي أنتجت في النهاية نوعاً إنسانياً يكاد يكون أضحوكة على حدّ تعبير نيتشه: "إبان العصور الوسطى يوم كانت الكنيسة مجرد حظيرة كبيرة، كانت تتم مطاردة أجمل أنواع 'الحيوان الأشقر'، كان يتم 'إصلاح' الجرمانيين الرائعين، مثلاً - لكن ما الذي صار يشبهه، بعد ذلك، الجرمانى 'المصلح' والمجذوب إلى دير غدرا؟ صار يشبه رسماً ساخراً للإنسان، صار يشبه سقطاً: لقد صار 'مذنباً'، كان في قفص، كانوا يحتفظون به أسير أفكار مرعبة... باختصار، صار 'مسيحياً'!"⁽¹⁷⁾ نتيجة تأويل خاطئ لتلك الظواهر الدينية التي تمّ توجيهها خاطئاً بفعل إيتيقا الاضطغان التي سيطرت على النفوس المريضة لرجال الكنيسة، وقد انتبه نيتشه لهذه المشكلة الأخلاقية أو التأويل الخاطئ لبعض الظواهر التي اصطلح عليها في ما بعد بالأخلاقية في سن الثالثة عشر من عمره كما يصرح ذلك في كتابه جينالوجيا "الأخلاق": "لقد وقعت لي شبهة خاصة بي لا أحب التصريح بها - فهي متعلقة بالأخلاق، ومعروفة حتى الآن باسم الأخلاق - لقد ظهرت هذه الشبهة باكراً في حياتي، بصورة غير متوقعة وبقوة لا تقاوم. كانت على تناقض مع بينتي وشبابي ومنشئي... بفضل هذه الشبهة كان لفضولي وظنوني أن تتوقف في الوقت المناسب أمام هذا السؤال: "ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه في نهاية الأمر ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟"⁽¹⁸⁾، وبعد رحلة شاقة من البحث المضني - التي لا يتسع المجال هنا للتفصيل فيها - توصل نيتشه إلى الأصل الحيوي لكل تأويل أخلاقي: "وبينما نجد أن كل أخلاق ارسقراطية تولد من تأكيد فخور بذاته، نجد أن أخلاق العبيد توجه قبل كل شيء رفضاً لكل ما لا يشكّل جزءاً من ذاتها، لكل ما هو "مختلف" عنها... فأخلاق العبيد تحتاج دائماً وقبل كل شيء إلى عالم مواجه لها وخارج عنها لكي تولد، إنها بحاجة على حد التعبير الفيزيولوجي إلى حافز خارجي لكي تفعل فعلها"⁽¹⁹⁾،

إنها تتحرك ضمن نطاق الاضطغان، فهي تعكس أفعال لا تقوى على إنتاجها لكن بصورة معكوسة، لقد عملت على تأسيس منظومة أخلاقية خاضعة لتقييم آخر غير التقييم الأصلي، من هنا كَيْفَت أساليب مختلفة في ذلك من بينها اللغة للتصدي لمنطق الحياة الأصلي وهو ما اكتشفه نيتشه عبر آليات البحث الجينيولوجي. إن اكتشاف سحر الأصل لن يتم إلا بفضح الإرادة الكنسية المريضة بالحدود والأفعال؛ لكن ذلك لن يتم أيضا سوى بإرادة القوة التي نتسلح بها والتي تشكل أساس تأويلنا، وهذه الإرادة هي الفلسفة الجديدة للحياة التي لم يسمع صوتها لحد الآن، مع أن الحديث قد طال عن موضوع الحياة في معظم الثقافات والديانات والفلسفات، لكن هذا الحديث كان دائما بصورة مشوهة ومبتورة من طابعها التراجيدي، يعني أن الحديث عن الحياة كان دائما من خارجها، وكان حديثا عنها، ولم يسمعها أبدا من الداخل، لذلك كان النص الجينيولوجي هو فن استنطاق الحياة وكتابة رسالتها الخالدة عبر سيكولوجيا الكبت والحرمان الذي أطفأ بريقها عبر أغلال الميتافيزيقا. "إن مشروع نيتشه هو تقويض الميتافيزيقا من أساسها عبر المنهج الجينيولوجي، لذلك فهو مدعو لتحطيم خطاب الميتافيزيقا الذي يتأسس على وحدة العقل والمعنى والحقيقة التي هي في حقيقتها وحدة وهمية مفترضة، وبما هو خطاب يتغذى من إنكار لأصوله ونسيان لشروط انبثاقه وحجب لآليات اشتغاله، حيث يشتغل كنسق من المعتقدات (المنطق، اللُّغة،...) "⁽²⁰⁾، التي شكلت من صنم الذات حيزًا مفارقا للتجربة التي يعيشها الفرد، لذلك ظهر منطق الميتافيزيقا عبر القراءة الجينيولوجية منطق متمركز حول مفهوم الذات ومشتقاته من المفاهيم، كالعقل والجوهر والماهية والحقيقة والتمثل والعلية والغائية والأصل، وإنه موجه أساسا ضد الاختلاف والتعدد والسيرورة والفرد والحدث والرغبة، أي ضد الحياة والوجود ⁽²¹⁾، وضد كل أشكال النماء والبقاء.

هكذا كان التأويل عند نيتشه ضد التأويل الكنسي الذي شوّه الحياة بفعل منظومة القيم الأخلاقية والدينية التي ألبسها رجال الكنيسة للغة وأضفوا عليها لونا قاتما، فبينما كان "الجنس النبيل من البشر يحسب نفسه معينا للقيمة ولا حاجة به إلى من يستحسنه، وهو يقرر 'ما يضرّ بي مضرّ في ذاته'، ويعي أنه هو من يضيء، أولا وأخيرا، مجدا على الأشياء؛ إنه خالق القيم. وهو يكرم كلّ ما يدركه في ذاته. إن أخلاقا كهذه تمجيد للذات" ⁽²²⁾، كان في الجهة المقابلة العبيد أصحاب أخلاق منفعة وهنا يتولّد التضاد بين الخير والشر، فالشر وفقهم ينتهي إلى القدرة والخطر. ضمن "أخلاق العبيد يثير

'الشريـر' إذن الخوف؛ أما وفق أخلاق السادة، فيثير 'الحسن' الخوف ويريد أن يثيره، في حين أن الإنسان 'السيء' يعدّ حقيراً. ويبلغ التضاد أوجّه حين تنتهي أخلاق العبيد، تبعاً للمنطق الخاص بها، إلى إصـاق مسحة من الازدراء.. بمن تسميه 'خيراً'، لأن الخير ضمن نمط العبيد الفكري يجب أن يكون على كل حال الإنسان اللاـخطر؛ إنه طيب القلب، وسهل غشّه، وغيي قليلاً.. وكلما كانت الغلبة لأخلاق العبيد، كلما أظهرت اللغة نزوعاً إلى التقريب بين اللفظين 'خَيْر' و'غيي' (23)، هذا التأويل الارتكاسي الذي قام به العبيد بتوجيه رجال الكنيسة لم يمس القيم الأخلاقية فقط بل كان أساساً للتأويل الديني عبر فكرة الخطيئة التي ابتدعها رجال الكنيسة؛ يقول نيتشه: "الخطيئة هذا الشكل الامتيازي للتحقير الذاتي للإنسان، قد ابتدع كي يُجعل العلم غير ممكن، والحضارة مستحيلة، والنبيل البشري مستحيل. الكاهن يبسط سلطته عبر بدعة الخطيئة" (24)، إنه الشكل الأسوأ لازدراء الإنسان بذلك اخترع القديس "بولس" فكرة الله لتحطيم حكمة هذا العالم عبر فكريتي الكذب والإيمان؛ "بولس يريد تدمير 'حكمة العالم'، وأعداؤه كانوا علماء اللغة الجيدين وأطباء المدرسة الإسكندرانية – وضدهم شنّ حرباً. فعلياً لا يكون عالم لغة فيلولوجي أو طبيب كذلك عن حقّ، دون أن يكون بذلك، ومباشرة، مضاداً للمسيحية. إن المرء، كعالم لغة، ينظر فعلياً ما وراء الكتب المقدسة، وكطبيب ما وراء الانحطاط الجسدي الفيزيولوجي للنمط المسيحي. الطبيب يقول: 'لا يُشفى'.. الفيلولوجي يقول: 'كذبة وشعوذة خدّاعة'" (25)، هذا التحليل الجينيولوجي للنصوص الدينية يكشف عن منظومة قيمية معكوسة قام بها رجال الكنيسة وهو ما يستدعي البحث في تأويل مضاد لهذا التأويل؛ لقلب جميع القيم ضمن إرادة القوة، من هنا يكون مضاد هذا التأويل هو التأسيس لتأويل فني إستيتيقي يقتات من الحياة ضارباً جذوره في الأرض وعلياؤه في السماء.

ثانياً – ضد التأويل مع التأويل: ليس من السهل إدراج موقف نيتشه في أيّ طرح

فلسفي بين قضية ونقيضها باعتباره ينتقد هذه الثنائية ويدرجها ضمن المنطق الديالكتيكي وهو ما أخذه على فلاسفة الحدّثة بخاصة منهم الفيلسوف الألماني هيغل (1770 – 1831)، إن موقف نيتشه من التأويل لا يقع تحت تأثير هذه الثنائية (مع/ضد) إلا بغرض توضيح نوع التأويل الذي يقول به نيتشه من النوع الذي يرفضه، فالبحث الجينيولوجي الذي اقتفاه نيتشه أظهر ذلك النزوع لطبيعة الإرادة التي تقوم بالعمل التأويلي، من هنا لا يمكن

العودة للنص الأصلي الذي هو الحياة والأرض دون تفويض هذا النوع من التأويل الذي أبعدنا عن الحياة والأرض والإنسان.. من هنا يقوم التأويل النيتشوي على نقض التأويل المسيحي الكنسي لكن ليس بغرض مواجهته بل بغرض تعريته والوقوف عند النص الأصلي غير المشوه بأفهام مشوهة.

لقد أوكل نيتشه هذه المهمة لهرمسه زرادشت الذي يتفنن في التعبير عن التعاليم التي ينقلها للبشر عبر آلهته المختلفة، وقيمة هذا الزرادشت في إتقانه لجميع لغات الآلهة وكذا في توظيفها حسب الوضع والحاجة، فنجده أحيانا يتكلم على لسان أبولون كما نجده أحيانا أخرى يتكلم على لسان ديونيزوس إلى غير ذلك من الآلهة التي يتكلم على لسانها.. إن مستهل خطاب زرادشت هو عودة للحظة البراءة واللعب التي يمثلها الطفل؛ يقول نيتشه على لسان زرادشت: "سأشرح لكم تحول العقل في مراحل الثلاث فأنبئكم كيف استحال العقل جملا، وكيف استحال الجمل أسدا، وكيف استحال الأسد أخيرا فصار ولدا"⁽²⁶⁾، فالجمل يشير إلى الأثقال التي نحملها من الأخلاق والتربية والعادات.. يتيه هذا الجمل في الصحراء التي تشير إلى العدمية، يأتي الأسد لتمزيق الجمل وهي مرحلة ضرورية لميلاد الطفل وفي النهاية خلق قيم جديدة عن طريق الطفل، من هنا يعلمنا زرادشت "كيف أن علينا إذ ننتقل من الطاعة السلبية الخاصة بالجمل، الموافق دائما على القبول بالأنقال التي يجري فرضها عليه، أن نقلب أولا كل حمل القيم. بفضاظة الأسد الشرسة، وننتقل بعد ذلك إلى خلق قيم جديدة بأصالة الطفل البرينة"⁽²⁷⁾، وهنا النهاية التراجيدية لأنها لحظة العودة إلى الأصل لا بالمعنى الميتافيزيقي بل بالمعنى الحياتي، إن هذه اللحظة التي يخبو فيها صوت العقل - كما استخدمه الفلاسفة بداية من سقراط ورجال الدين بداية من القديس بولس (حوالي 5 م - بين 64 إلى 67 م) - هي انتصار للغريزة ومنطق الحياة، إن التأويل هنا لا يقوده العقل، إنما نمارسه بحواسنا في إطار الفورية عبر إيماوات الجسد ورغباته؛ يقول نيتشه على لسان زرادشت في "الفضيلة الواهبة": "إن الجسد يقطع مسافات التاريخ بكفاحه، ولكن ما تكون الروح من الجسد يا ترى إن لم تكن المذيع لكفاح الجسد وانتصاراته؟ ما الجسد إلا الصوت، وما الروح إلا الصدى الناجم عنه والتابع له. ليست الكلمات الموضوعية للدلالة على الخير والشر سوى رموز فهي تشير إلى الأمور ولا تعبر عنها ولا يطلب المعرفة فيها ومنها إلا المجانين. انتهوا، أيها الإخوة، إلى الزمن الذي يطمح فكركم فيه إلى البيان بالرموز لأن في هذا الحين تتكون

الفضيلة فيكم، وعندئذ يبعث جسدكم ويتجه إلى الأعالي مجتذبا عقلكم من سكونه ليدفع به إلى مراحل الإبداع حتى إذا ما سار عليها عرف قيمة الأشياء وأحب فأجاد في كل أعماله" (28)، فالجسد يقوم على الاختلاف والتعبير عن الأصل دون عناء بحث شرط أن نفهم لغته ولا نوب عنه في التعبير عن رغباته، وكل أولئك الذين تكلموا باسمه إنما تجاسروا على حكمته واختزلوه في مجرد صبغ لفظية مُعطرة بأبخرة أخلاقية ضمن أحكام قيمة تقوم على أخلاقيات الواجب.

إن التزوير الكبير الذي قام به رجال الكنيسة في تاريخ البشرية هو محاربة التأويل باعتباره نتاج العقل في مقابل ذلك منحوا الأولية للإيمان بغرض فرض معتقداتهم المسيحية ومختلف خرافاتهم وتزاهاتهم وكان شعارهم في ذلك "أمن كي تعقل"، معنى ذلك أن اللحظة التأويلية يعطّلها صفاء الإيمان وتحيط بها هالة القداسة أو ما يسميه أركون (1928 - 2010) بالسياج الدوغمائي، ودون اختراق هذا الجدار لا ينبجس أيّ شعاع أمل يمنحنا طرف خيط أريان الذي يقودنا إلى المتاهة وحل اللغز، وهنا يتحرك التأويل - إن وُجد كلحظة متأخرة عن الإيمان - ضمن أفق مسدود يُمنع من الاهتداء إلى صفاء الأصل؛ بمعنى أن الأخذ بهذا التأويل يقودنا إلى أصل - ميتافيزيقي - مشوّه وهو ما يجعل إمكان قيام تأويل صحي غير ممكن، لذلك كان مضادة التأويل الكنسي أساسا لقيام كل تأويل صحي يُنقّب عن الأصل لكن ذلك لن يكون إلا بإرادة القوة في نظر نيتشه، وإبرادة القوة يمكن الكشف عن فضاء واسع للجمالية خارج نطاق الخبر والشّر؛ هذا يعني أن نهاية كل تأويل صحي هي الانفتاح على جمالية فيزيولوجية كما حدّدها في الجزء الرابع بعنوان - من أجل فيزيولوجيا الفن - من كتابه الثالث - مبدأ تقييم جديد - من كتابه "إرادة القوة" لكن هذه الجمالية ينبغي أن تتأسس على إرادة القوة لأن الكنيسة نفتت سمّها في كل موضع يمكن أن يكون مصدرا لحياة الإنسان، ودون أخذ هذا الشرط بالاعتبار فإننا سنصل إلى جمالية مريضة يحدّدها منطلق العبد مزينة بأخلاقيات العقلنة، كما تأتي الفنون المرافقة لها ضمن هذا المسعى، وهو ما يحدّثنا منه نيتشه في قوله: "سيشعر إنسان القطيع بقيمة الجمال أمام أشياء هي غير تلك الأشياء التي سيشعر أمامها بذلك الإنسان المتفرد والإنسان الراقى. المنظور الرفيع هو الذي لا يأخذ في الحسبان إلا النتائج المباشرة، والتي منها يتم استنباط قيمة الجمال... كل الأحكام الغريزية قصيرة النظر فيما يتعلق بالنتائج، إنها تنصح بما يجب القيام به في المقام الأول. العقل هو

قبل كل شيء أداة إبطاء تقف في وجه رد الفعل المباشر الذي يلي حكما غريزيا..⁽²⁹⁾ يعمل على خلق مسافة مفهومية تحول بين الجمال والحكم عليه، لأن الحكم الجمالي التابع من الحياة "قصير النظر، فهو لا يرى إلا النتائج المباشرة"⁽³⁰⁾، وهو ما يجعل من كل تأويل تأسيس للظواهر الجميل.

يأتي هذا الحكم الجمالي نابع من الإرادة التي تحدده متحررا من كل تأويل؛ لأن التأويل يقوم على اللغة واللغة لاحقة على الحكم الجمالي؛ بمعنى أن الجمال هو مصدر اللغة ومصدر كل أشكال تواصلنا وهو سابق على كل خبراتنا؛ يقول نيتشه: "يملك الجمال وسائل كثيرة جدا يتواصل بها معنا، كما أنه يركز كثيرا إثارته ورموزه. إنه يشكل ذروة التواصل بين الكائنات الحية، - إنه مصدر اللغة. منه انبثقت اللغات: لغة الأصوات، وكذلك لغة الإشارات والنظرات. ظاهرة الامتلاء دائما هي المنطلق: في ملكات الامتلاء لدينا يتم تدقيق وشحن ملكاتنا. ولكننا لازلنا اليوم نسمع بعضلاتنا، بل ونقرأ بها كذلك"⁽³¹⁾. إنه التأويل النابع من إرادة القوة لا إرادة الحياة، فالتمسك بالحياة قد يكون على حساب القوة وهو ما ينتج تأويلا ارتكاسيا، بينما التأويل النابع من إرادة القوة تكون الحياة تابعة له وتأتي في ظروف صحية جيدة، وهو ما نهبنا إليه زرادشت في "الانتصار على الذات": ما عثر على الحقيقة من قال بإرادة الحياة، لأن مثل هذه الإرادة لا وجود لها، وليس للعدم إرادة كما أن المتمتع بالحياة لا يمكنه أن يطلب الحياة. ولا إرادة إلا حيث تتجلى حياة. ومع هذا فإن ما أدعو إليه إن هو إلا إرادة القوة لا إرادة الحياة. إن هنالك أمورا كثيرة يراها الحي أرفع من الحياة نفسها، وما كان ليرى أشياء أفضل من الحياة، لو لم تكن هنالك إرادة القوة"⁽³²⁾، إنه تأويل السادة لا تأويل العبيد، فربط التأويل بإرادة القوة هو وضعه في الاتجاه الصحيح للحصول على مزيد من القدرة لأن "غاية إرادة الاقتدار المزيد من القدرة، وذلك من أجل السيادة والقيادة، وامتلاك كل وسائل التطور والتقدم، كل وسائل الإبداع"⁽³³⁾ التي تجعل التأويل في خدمة مشاريع الإنسان على الأرض، وربط التأويل بإرادة القوة هو ربطه بالتراجيديا؛ تلك المشاعر التي تتناسب مع القوة وتستعمل اللذة والألم لصالح التفاؤل ونفي التشاؤم وهو ما يفسر أصلها؛ يقول نيتشه: "الأسطورة التراجيدية هي تصوّر لكل ما هو مرعب شريروغامض ومدمر ومميت في أساس الوجود. متى إذن يجب أن تكون التراجيديا قد ظهرت؟ ربما من المرح، من القوة، من الصحة الوفيرة، من الإفراط في الامتلاء"⁽³⁴⁾، هي عناصر تتألف منها

التراجيديا لتشدنا بالأصل؛ هذه العودة للأصل هي ما يُبين الإستراتيجية التي ينبغي أن يشتغل وفقها التأويل، من هنا كان العمل التأويلي مزدوجا في نظر نيتشه؛ فهو من جهة يحارب التأويلات الارتكاسية التي تفتت من إيتيقا الاضطغان لكن في الجهة المقابلة يؤسس لتأويل تراجيدي الذي منبعه إرادة القوة.

يعني هذا أن البحث في التأويل هو بحث في المنبع الذي صدر منه هذا التأويل، أو بصيغة أخرى هو بحث في الإرادة التي تُؤول، لذلك كان التأويل التراجيدي مرتبطا من جهة بالإله أبولون - كإله للحكمة والشعور ومختلف الفنون الأخرى - لكن من جهة أخرى يرتبط بالإله ديونيزوس - كرمز للحياة والانتشاء والسكر -، فالحياة الإغريقية تقع تحت تأثير الإله أبولون والإله ديونيزوس، والصراع والمصالحة بينهما هما ما يفسر الحياة الإغريقية القديمة، وهو ما يفسر أيضا مولد التراجيديا. إن ظهور الفنون وتطورها في نظر نيتشه إنما كان مستمدا من الثنائية أبولون/ ديونيزوس؛ هما "متسابقين نحو استدراك جذور أكثر قوة، ما يعطي لصراعهما المتعارض طبيعة أبدية مفارقة، فلا يلتقيان إلا عند عبارة 'الفن' فقط، ومن ثم، وأخيرا، يبدو على هذين النقيضين أنهما يعودان إلى الاقتران بوساطة معجزة ميتافيزيقية من إرادة هيلين، حيث يبدو على الأقل أن هذا الاقتران بينهما يثمر عملا فنيا الذي يجمع بين صفات الديونيزية وأخرى أبولونية - أي التراجيديا الأتيكية"⁽³⁵⁾، وهي المرحلة التي يشيد بها نيتشه في الإغريق القديمة والتي تتلها مرحلة الانحطاط والتفسخ التي شهدتها الحضارة الإغريقية والتي يرمز لها بالمرحلة السقراطية. إن مشكلة التأويل تقع في ذلك الفصل بين الحدث ونتيجته، أو هي توجيه للحدث بعيدا عن السياقية، أو ربطها بسياقات وفرض سياقات أخرى لأغراض محدّدة سلفا ذلك "لاستدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشارات، علامات وإحالاته داخل عالم النص"⁽³⁶⁾ بعيدا عن كل سيطرة منهجية، من هنا لا تنحصر مشكلة التأويل في الجانب النفسي للمؤلف بقدر ما تقع في القصد اللفظي للنص: "فليس السبب في مشكلة التأويل هو عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف، بل يكمن السبب في طبيعة القصد اللفظي للنص. ويدلّ تخطي المعنى للقصد على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي، نحت فيه النص نفسه منفصلا عن القصد العقلي لمؤلفه"⁽³⁷⁾ وهو ما يجعل من الحكم على التأويل بالصحيح والخطأ لا معنى له، فكل التأويلات في هذه

الحالة تظلّ صحيحة، لكن نحت التأويل من جهة قصد مؤلفه يقودنا إلى الإرادة التي تريد التأويل وهو ما يؤسسه نيتشه على إرادة القوة.

إن تأسيس التأويل على إرادة القوة لا يعني أننا نصل إلى تأويل صحيح فهذا ليس من الأهمية بشيء؛ فليست أهمية التأويل في الصحيح والخطأ بقدر ما تكمن أهميته في القوة والضعف، لذلك فالتأويل الذي يقوم على إرادة القوة لا يطلب إلا مزيدا من القوة في حركة مستمرة أبدية تخضع للعود الدائم دون أن تفسح المجال لظهور تأويلات ارتكاسية إلا على سبيل تعريبها وفضح نسبها الأخلاقي، لأن أهمية الحياة في أبنيتها فمن غير المقبول أن نسمح في الأشياء التي نحبا ونثمها لذلك افترض نيتشه الحياة الأبدية عن طريق عقيدة العود الأبدي كإثبات للحياة، وهي البشارة التي يحملها زرادشت في "الرؤى والألغاز" على لسان القزم الذي تعلق الأفعى بحلقه: "إن كل اتجاه على خط مستقيم إنما هو اتجاه مكذوب فالحقيقة منحرفة لأن الزمان نفسه خط مستدير أوله وآخره.. أنظر إلى هذه العنكبة التي تدب على مهل تحت شعاع القمر! أنظر إلى شعاع القمر نفسه وإلى ذاتي وذاتك مجتمعين تحت هذا الباب تهماسان بأسرار الأبد! أفما تعتقد أنه لا بد أن نكون وقفنا جميعا من قبل في هذا المكان؟ أفليس علينا أن نعود لندفع تكرارا على المسلك الآخر الذاهب أمامنا متصاعدا مستطيلا مروعا؟ أفما لزم علينا أن نعود تكرارا وأبدا؟.." (38)، ضمن دورات لا متناهية تجسدها الأفعى العالقة في حلق الراعي: "والحق أن ما رأيت في ذلك المكان ما كنت رأيت مثله، لأنني شاهدت أمامي راعيا فتيا ينتفض محتضرا، وقد ارتسم الروح على وجهه وتدلّت من فمه أفعى حالكة السواد، فتساءلت عما إذا كنت رأيت قبل الآن مثل هذا الاشمئزاز والشحوب على وجه من الوجوه. لعل هذا الراعي كان يغط في رقاده عندما انسلت الأفعى إلى حلقه وانشبكت فيه" (39)، هذا الافتراض الذي وصل إليه زرادشت كان ضروريا لتفسير الحياة وتأويلها لجهة الإثبات الذي يقف ضد الحل المسيحي الكنسي لإشكالية أصل الحياة.

غير أن هذه العودة الأبدية للأحداث لا يكون آليا بحيث تتحول الحياة إلى مسرح للتكرارية وشيء لا يُطاق، "إن سر نيتشه هو أن العودة الدائمة الانتقائية، وانتقائية بصورة مزدوجة، أولا كفكرة. لأنها تعطينا قانونا لاستقلال الإرادة المتخلصة من كل أخلاق... ليست فقط الفكر الانتقائي، بل كذلك الوجود الانتقائي. يعود الإثبات وحده، يعود وحده ما يمكن إثباته، وحده الفرع يعود. كل ما يمكن نفيه، كل ما هو نفي،

تستبعده حركة العودة الدائمة بالذات... ينبغي مقارنة العودة الدائمة بدولاب؛ لكن حركة الدولاب مزودة بقدره نابذة للمركز تطرد كل النافي. لأن الوجود تثبته الصيرورة، يطرد من ذاته كل ما يناقض الإثبات...⁽⁴⁰⁾، وهو المعنى الذي يتوافق مع الحياة في إطار إرادة القوة، إن العودة الدائمة للأشياء يعني التأكيد على الحياة كما هي عليه دون مساحيق الدين والأخلاق الكنسية وهو المعنى الأرضي للحياة الذي يجعلنا نُقبل عليها ونقبل بها كما كانت، وهنا يُصبح كل من اللذة والألم في خدمة الحياة.

بهذه العودة الدائمة للأشياء تختفي الأشكال السلبية للإنسان وتبرز في الجهة المقابلة جوانبه الإيجابية وهو ما يستتبع الإنسان الأسمى الذي يسمو على الإنسان شيئاً فشيئاً، "فالإنسان الأسمى يدل بالضبط على تأمل كل ما يمكن إثباته، الشكل الأعلى لما هو كائن، النموذج الذي يمثل الوجود الانتقائي، سليل هذا الوجود وذاتيته"⁽⁴¹⁾، هي لحظة ميلاد الإنسان الأعلى الذي يُبشّر به زرادشت من خلال ديونيزوس ك لحظة فرح وانتصار، إنه التأويل الجمالي للوجود الذي ينظر به الإنسان التراجيدي ك مقابل للإنسان الحدائي، لأن الآلية الجينية الوجيهة لا تتوقف عن النقد وهو ما يكشف دائماً عن مواطن القوة في الإنسان ويثمنها، غير أن الإنسان الأعلى الذي يقصده نيتشه هنا ليس سوى الإنسان بالمعنى الأرضي لا الإنسان بالمعنى الكنسي أو الحدائي؛ "إن كلمة الإنسان الأعلى تشير إلى نمط من الناس مظهرهم هو قطعة من أعظم الحظوظ الطيبة، نمط معارض للإنسان الحديث، معارض للإنسان الطيب، معارض للمسيحيين والعدميين الآخرين"⁽⁴²⁾، لا يلتقي مع الإنسان الأعلى بالمعنى الدارويني (1809 – 1882) أو الفلسفي المثالي أو المسيحي أو غيرها من الأشكال الارتكاسية التي حاولت أن تفهم فلسفة نيتشه خطأً، إن الإنسان الأعلى بالمعنى النيتشوي هو تأكيد على قيم القوة التي تُؤسس للحياة، هو مصدر كل تأويل فتعاليمه أو امر تقتضي التطبيق لا التردد أو النظر، إنها رسالة الإنسان الأعلى التي يريد نيتشه تبليغها على لسان زرادشت.

إن التأويل بخاصيته الترحالية يفلت من كل محاولة لمنهجه أو الاستقرار عند وضع معين فهو يرفض فكرة القدوة والاقتداء لأن المسالك التي يسلكها زرادشت تمتاز بتضاريسها الصعبة وتفتقر لأثر المسير، كما أن التعاليم الزرادشتية الديونيزوسية لا تفترض الطاعة من مستمعها من هنا كان التأسيس لتأويل حياتي ضد التأويل الحدائي والكنسي، والكشف عن الأصل اللاميتافيزيقي للنص هو إطلالة على جماليته، هكذا كانت

نظرة نيتشه للتأويل؛ إنها الممارسة الجينئالوجية التي تفضح خواء القراءة الميتافيزيقية وتفضح هوس أصحابها المنتشي بزعة الأقول، كما تؤسس لجمالية المعنى عبر سحر الشذرة عندما يصبح التأويل فن حياتي ممكن يبحث عن مزيد من القوة، وبهذا المعنى يتأسس التأويل على الأصل والاختلاف والغياب والنسيان والحس والفن والجمال والقوة... كشروط ملازمة للقيمة التي يعمل على اكتشافها في النصوص باستمرار.

التمهيش:

- 1- Nietzsche, Aurore, Traduits de l'allemand par Julien Hervier, SIGMA EDITIONS, § 5, p 18.
- 2 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب الدكتور سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981، أنظر تقديم ميشال فوكو، ص 6.
- 3 – المصدر نفسه، أنظر تقديم فوكو، ص 11.
- 4 – المصدر نفسه، أنظر تقديم فوكو، ص، ص 12- 15.
- 5 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، إشراف موسى وهبة، Ø غروب في، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1995، الفقرة 108، ص 110.
- 6 – المصدر نفسه، الفقرة 57، ص. ص 89، 90.
- 7 – نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص 41.
- 8 – المصدر نفسه، ص 42.
- 9 – نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، د.ت، ص 61.
- 10 – نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 17.
- 11 – المصدر نفسه، ص 25.
- 12 – أمبرتو إيكو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، دت.د.ط، ص 32.
- 13 – المرجع نفسه، ص 42.
- 14 – المرجع نفسه، ص 50.
- 15 – المرجع نفسه، ص 197.
- 16 – نيتشه، أقول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1996، ص، ص 57، 58.
- 17 – المصدر نفسه، ص 59.
- 18 - Nietzsche, Généalogie de la morale, Traduction inédite par Eric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach et Pierre pénisson, Flammarion, Paris, 1996, p 27.
- 19 – Ibid, p 48.
- 20 - أنظر محمد أندلسي، نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2006، ص 26.
- 21- المرجع نفسه، ص 27.

- 22 – نيتشه، ما وراء الخير والشر، الفقرة 260، ص 248.
- 23 – المصدر نفسه، الفقرة نفسها، ص 250.
- 24 – نيتشه، عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الثالثة، 2007، الفقرة 49، ص 143.
- 25 – المصدر نفسه، الفقرة 47، ص، ص 138، 139.
- 26 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، لبنان، د، ت، د، ط، التحول في ثلاث مراحل، ص 47.
- 27 – بيار هيبير سوفرين، زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص، ص 128، 129.
- 28 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الفضيلة الواهبة، ص 102.
- 29 – نيتشه، إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2011، الفقرة 356، ص، ص 279، 280.
- 30 – المصدر نفسه، الفقرة نفسها، ص 280.
- 31 – المصدر نفسه، الفقرة 357، ص 281.
- 32 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الانتصار على الذات، ص 144.
- 33 – يوحنا قمير، نيتشه نبي المتفوق، منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986، ص 24.
- 34 – نيتشه، هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، محاولة للنقد الذاتي 1886، ص 191.
- 35 – نيتشه، مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، 2008، ص 80.
- 36 – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 24.
- 37 – ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص 123.
- 38 – نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الرؤى والألغاز، 184.
- 39 – المصدر نفسه، في الموضوع نفسه، ص 185.
- 40 – جيل دولوز، نيتشه، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998، ص 42.
- 41- المرجع نفسه، ص 45.
- 42 – نيتشه، هذا الإنسان، لماذا أكتب مثل هذه الكتب الرائعة، ص 73.

هيرمنيوطيقا النص الحداثي وإشكاليات قراءته وتأويله

د/ بوعيشة بوعمارة.

جامعة زيان عاشور، الجلفة،

الملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية دراسة هيرمنيوطيقا النص الحداثي وإشكاليات قراءته وتأويله، فتتناول الهيرمنيوطيقا مصطلحا ومنهجيا، وتكشف علاقة النص بالقراءة والتأويل، فأن تؤلّهُو أن تعيد إبداع النص، لأن القراءة التي تسعى دوما إلى فهم العمل هي نوع من إعادة إنتاج التأويل، على أن التأويل هو معرفة المعنى الموضوعي للنص الذي يريده المؤلف، وما على القارئ إلا أن يفكّ شفرات النص وما يطبعه فيه وما يوحي به إليه.

ورغم ذلك تبقى للنص سلطته التي تمكّنه من أن يبقى مفتوحا على مختلف القراءات والتأويلات والأزمنة والأمكنة، وله استقلاليتها عن الذات مؤلفا وقارئا.

لقد سعى النقاد والدارسون إلى تأسيس نظرية للتأويل تدعو إلى استنباط كنوز النص واستكناه معانيلتجد التأويلية لنفسها مجالا في النظرية الأدبية والنقدية الحديثة والمعاصرة

وقد شكّل ثلاثي: المؤلف/النص/القارئ في الهيرمنيوطيقا بناءً ثلاثي الأبعاد، ولا تتم عملية التأويل دون أحد هذه الأطراف، والعلاقة بينها جدليّة حيّة وحيويّة وواعية. والقارئ أهم شريك في العملية الأدبية باعتبار القراءة شرطا رئيسيا وضروريا في تفسير النص، وتأويله، وتأويل أيّ نص أدبي يتحقق بفضل عملية التفاعل بين المؤلف والقارئ والنص، مما يجعل القراءة فاعلة ومنتجة كما أنه يضمن التواصل المطلوب بين هذه الاطراف.

هذه المداخلة إذاً تتناول هيرمنيوطيقا النص الشعري الحداثي وإشكاليات تأويله.

الكلمات المفتاحية: الهيرمنيوطيقا ، التأويل ، التأويلية ، القراءة ، النص الحداثي.

Abstrat:

thispaper tries to explore modernisttexthirmniotika and problems of interpretation. Deals with a termalhirnmiotika, textrelationshiprevealsreading and interpretation, thatisre-creativity, becausereadingtextthatseeks to understand the workis a type of reproduction of interpretation,

that interpretation is to know the meaning of the text that the author wants, and what the reader but the FAFSA Text and codes like and what inspires him.

However the text remains his authority to stay open to various readings and interpretations and the times and places, and his independence from particular author and reader.

Critics and scholars have sought to establish a theory of interpretation invites to develop its vast treasure to find room for itself interpretive literary theory, modern and contemporary

and have cash Tri: author/text/reader in the hermeneutic triangular building, in the process of interpretation. Without one of these parties, the relationship between living argumentative and energetic and attentive, and the reader is the most important partner in the literary process as reading a key condition and necessary in the interpretation of the text and its interpretation, And interpretation of literary text is achieved thanks to the interaction between the author and the reader and the text, thus making effective and productive reading as it ensures communication between these parties.

This intervention if dealing with poetic modernist text hermeneutika and problems of interpretation.

Key words:

hermeneutika, interpretation, interpretative, reading, modernist text.

*** **

في مفهوم الهرمنيوطيقا⁽¹⁾:

الهرمنيوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية Hermeneia أي فن التأويل، وهي تشير إلى الجهود التأويلية التي مارسها الإنسان لتفسير النصوص وفهمها، والبحث عن المعاني المضمرة في باطن النص برده إلى بداياته الأولى ومصادره، وهي الدلالة التي تتفق مع تعريف ابن منظور للتأويل: "التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أي صار إليه"⁽²⁾. جاء في لسان العرب: "أول الكلام وتأوله، دبّره، وقدره، وأوله وتأوله، فسّره، والمراد بالتأويل نقل ظاهرة اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهرة اللفظ. وجاء في لسان العرب أن التأويل والمعنى والتفسير واحد، وينسب اللسان إلى اللبّث قوله: "التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"⁽³⁾. وورد في معجم مصطلحات الأدب أن التأويل interprétation هو تفسير ما في نص من غموض بحيث يبدو واضحا جليا ذا دلالة يدركها الناس، ويعني أيضا في المعجم ذاته إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدلالة لأول وهلة⁽⁴⁾. وجاء في مادة

"التأويل الجديد"، إنه إعادة النظر في نص ما وتفسيره تفسيراً مختلفاً عما سبقه من التفسيرات⁽⁵⁾.

أما تعريف "التأويل" في مختار الصحاح للجوهري ففي قوله: "تفسير ما يؤول إليه الشيء"⁽⁶⁾، وأما الفيروزبادي فيسوي بين التفسير والتأويل في قوله "التفسير والتأويل واحد، أو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر"⁽⁷⁾.

فيما يتميز السيوطي في فهمه للمصطلحين من خلال تأكيده على ارتباطهما وعلى حاجة المفسر أو المؤول إليهما معا على أساس أن التفسير "هو شرح معاني الكلمات المفردة في حين أن التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز"⁽⁸⁾

ولممارسة التأويل خمسة حدود: أولها الترجيع إلى الأصل، وثانيها تجاوز المعنى الظاهر، وثالثها الدخول إلى المعنى الباطن، ورابعها تفجير النص بالدلالات، وخامسها هو الممارسة التأويلية التي تتجاوز ما يمكن أن يقوله النص إلى ما لا يمكن أن يقول.

من التأويل إلى التأويلية:

ارتبط التأويل أو الهرمنيوطيقا تاريخياً بمحاولات تفسير أعمال هوميروس والشعراء الإغريق، وبذلك ارتبط التفسير بالفيلولوجيا (علم اللغة) وبنقد النص، ثم ارتبطت بإشكالية قراءة النصوص.

وبعدما كانت الهرمنيوطيقا تخص النصوص الدينية اتسعت لتشمل كل ظاهرة يتطلب معناها تفسيراً، ويعود الفضل لـ"شلاير ماخر" في أنه أول من وسّع دلالة المصطلح بحيث أصبح يشمل الفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية.

وأصبحت الهرمنيوطيقا مصطلحاً ومنهجاً مستعملة في مجالات مختلفة من حقول المعرفة، كدراسة النص الديني والنص الأدبي والفنون الجميلة، ولم يتوقف عند استخدامه كإجراء في البحث بل أصبح "يدل في عصرنا الحديث على منهج بعينه شائع، ولكنه غير واضح تماماً"⁽⁹⁾

أما "دلثاي" فقد توصل إلى ما أسماه الحلقة الهرمنيوطيقية، ومفادها: كي نفهم أجزاء آية وحدة لغوية لا بد أن نتعامل مع هذه الأجزاء وعندنا حسّ مسيق بالمعنى الكلي، لكننا لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني مكوناته الجزئية⁽¹⁰⁾

ثم توسّعت التأويلية لنتقل من الهرمنيوطيقا(فن التأويل) إلى التأويلية(علم التأويل)، حيث أوجدت لها مجالا في النظرية الأدبية والنقدية المعاصرة، مع وجود علاقات دقيقة ومتشعبة مع عديد المناهج النقدية المعاصرة؛ كتحليل الخطاب، وعلم النص، والسيميوطيقا الأدبية، والتفكيكية، والتداولية. فيما يخص دراسة النصوص الأدبية وتأويلها فأصبحت علم التأويل Interpretation وهو الذي يهتم بتأويل النصوص والأعمال الأدبية وتقديم معاني جديدة لها بالاعتماد على العلوم اللغوية الأخرى. وهي تستمد مشروعيتها من الجهد الذي تبذله للقضاء على شعور الاغتراب عند المتلقي، وهو ما يحول بينه وبين فهم النص.

فالتأويل كمنهج يبحث دائما عن الفضاءات المفتوحة التي تبحث في النصوص باعتبارها تحمل حياة متجددة هي في حاجة دائما إلى بحث و"إعادة تأويل على مستوى الممارسة التأويلية كفاعلية نقدية لا تقف عند حد أو تدعي الوصول"⁽¹¹⁾. بل إن التأويل "هو أصل المناهج كلها"⁽¹²⁾، كما يرى بعض النقاد.

هيرمنيوطيقا النص في النقد الأدبي المعاصر:

مع القرن العشرين، بل مع النصف الثاني منه تحديدا، صار التأويل ظاهرة فكرية ونقدية بل مدرسة فكرية متعددة الاتجاهات والمذاهب، وكثير المشتغلون في التأويل كثرة كُثرت معها دلالات التأويل وأساليب الممارسة التأويلية حتى وصلنا مع "بارت Barthes" على موت المؤلف وخلود القارئ، وفوجئنا مع "أومبرتو إيكو" Umberto Eco⁽¹³⁾ بفتح آفاق التأويل على اللامحدود واللامحدد، الذي سبق بارت ثم تجاوزه، ففي عام 1962م وضع كتابه العمل المفتوح⁽¹⁴⁾، وفي ذلك الكتاب "دافع عن الدور الفعال للمؤول في قراءة النص بالقيمة الجمالية"⁽¹⁵⁾، وفتح آفاق التأويل إلى درجة أنه هو ذاته أبان بأنّه كان "يقوم بدراسة الجدل القائم بين حقوق النصوص وحقوق مؤولها"⁽¹⁶⁾

أوجد"مارتن هايدغر"(1889-1976) جدلية عندما أقام فلسفته على أساس الهرمنيوطيقا، في الوقت الذي أقام فيه الهرمنيوطيقا على فلسفته الوجودية، ما يجعل الجدلية في صورتها الظاهرية أشبه بالدور المنطقي، إلا أن ذلك التناقض لا يتصور إلا في دائرة النسق المعرفي الذي يقوم على الاستنتاجات العقلية. إن اختيار هايدغر المنهج الظاهري لا يحدد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسفي العام. بل يحدد أي نمط من أنماط الفهم والوعي الذي يبحث عنها "هايدغر"، إنه الفهم والوعي الذي يلامس

الحقيقة في ذاتها وليس ذلك الفهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الذهنية "مثل هذه الظاهرية هيرومنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها"⁽¹⁷⁾.

وبذلك يكون هايدغر قد نقل الهيرومنيوطيقا من مبحث إبستيمولوجي إلى فرع أنطولوجي، لتصبح عملية الفهم عنده مسألة أنطولوجية ترتبط بوجود الإنسان وهذا يكون هايدغر قد تجاوز ثنائية (الذات والموضوع)، لأن الإنسان ليس وجودا منفصلا، وإنما وجود الإنسان وكيونته هي في وجوده مع الآخر في آن معا. وتعدّ اللغة-حسب هايدغر- من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له ، اللغة هي أيضا أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين"⁽¹⁸⁾. ولا يكون للاتصال أي مسوغ إذا لم يكن هناك تلاق في المعنى والإدراك و الفهم.

فيما يعرف غادامير Gadamer (1900-2002) الهيرومنيوطيقا بأنها "فن للفهم" وبما أن مهمة التأويل هي الفهم فإنها لا تصبح مشروعة، إلا إذا كان النص غامضا ومتناقضا لا يخضع لأية معايير منهجية سوى مهارة المؤل.

والرأي نفسه عند "بورديو" الذي حصر الهيرومنيوطيقا في فهم الفهم"⁽¹⁹⁾، ليضطلع التأويل بوظيفة إبستيمولوجية تساهم في فهم العلوم الإنسانية وبحث ماهيتها، ووظيفة نصية كشفية للحقيقة المجسدة في تجربة العمل الفني والأدبي بغية دمجها في سياقه التاريخي المحدد لبعده الجمالي الأصيل . بل الأنطولوجي. وهذا ما يمكن أن ندرجه ضمن ما يسميه "M.Duffrenne" "إعادة تقييم الإستايطيقا"⁽²⁰⁾

ويشترط غادامير على الوعي الهيرومنيوطريقي -وعلى الهيرومنيوطيقا ككل - لكي يصل إلى مستوى فهم ملائم؛ أن يكون أوسع بكثير من الوعي الجمالي ، أو بصيغة أخرى، أن يكون "وعيا تاريخيا"⁽²¹⁾ ضمن أفق هيرومنيوطريقي وتاريخي يحدد، بالضرورة، مجال اشتغال التأويل بالطريقة التي تؤهله إلى أن يعيد لتجربة الفن -في ذاتها- مكانتها اللائقة بها.

ويرى غادامير في كتابه "Vérité et méthode" أن الدائرة الجمالية اختيار نظري لمحاولة إحلال الجمالي في الهيرومنيو-تاريخي وذلك، اعتمادا على الفهم والتأويل"⁽²²⁾. وبما أن "التفعيل" لا يتم إلا بتوسط إجراء تأويلي لغوي، فقد حدد غادامير ذلك الإجراء في "فعل الفهم" إذ بدونها لن تتحقق دلالة النص الجمالية والتاريخية. ولم يكن ذلك الفعل، في

الواقع، إلا مرادفا جوهريا لفعل القراءة ولفعل التأويل. على اعتبار هذا الأخير شكلا ظاهرا لعملية الفهم، "فإن تفهم النص، هو دوما أن تمارس التأويل"⁽²³⁾ وبالمقابل: "فإن تؤوّل -في اتجاه ما- هو أن تعيد إبداع النص"⁽²⁴⁾، لأن القراءة التي تسعى دوما إلى فهم العمل هي نوع من "إعادة إنتاج التأويل".

وقد أثار غادامير مسألة "الأحكام المسبقة" التي تلعب دورا أساسيا في بؤابة الذات التي يبدأ منها الفهم، كما ابتكر مصطلح "انصهار الأفاق"، إذ إن عملية الفهم تتحقق وتبنى على انصهار آفاق الماضي والحاضر في آن معا.

وتبقى المهمة الأساسية للتأويل هي "كشف وإظهار شيء النص" الملتبس والغامض والمغترب وجعله مألوفا لدينا، فنحن لا نؤوّل إلا حينما يتعذر علينا فهم دلالة النص فهما مباشرا.

إن الإجراء الهيرمنيوطيقي، الذي يقوم باستخلاص الأحكام المسبقة الموجهة للفهم الحقيقي وبإلغاء الأخرى الفاسدة، يندرج ضمن ما يسميه غادامير "المسافة الزمنية والتاريخية"

إنّ انفتاح غادامير على الظاهرة التواصلية هو الذي أعطى للتأويل إمكانية قراءة وفهم كل أشكال التعبير اللغوي وغير اللغوي. وهو الأمر الذي عمل "هايرماس" على تطويره، انطلاقا من انتقاداته لـ غادامير التي نقلت العلاقة الحوارية بين النص والمؤول. وكذلك جدلية منطوق السؤال والجواب إلى مجال "التفاعل التواصلية" بحيث أمكن لـ هايرماس الحديث عن "الفهم كتجربة تواصلية"⁽²⁵⁾

فقد وجد غادامير نفسه -من خلال تحليله للظاهرة الهيرمنيوطيقية بوصفها اتحادا بين الفهم والتأويل- في مواجهة الوظيفة الكلية للعنصر اللغوي. "ففي تمظهرها اللغوي"، تمتلك الظاهرة الهيرمنيوطيقية مدلولاً كلياً على الإطلاق"⁽²⁶⁾، لأنّ الكائن الذي يمكن أن يفهم هو: اللغة"، واللغة تنبثق كأفق سابق للفهم الذي لا تحدّه مقاصد المؤلّف ولا مقاصد المؤوّل.

يؤكد "بول ريكور" على أن التأويل هو معرفة المعنى الموضوعي للنص الذي يريده المؤلّف، وما على القارئ إلا أن يلتقط شفرات النص ويُطع ما يطبعه فيه النص وما يوحي به إليه. وبالتالي ترتبط ذاتية المؤلّف بذاتية القارئ، أو بالأحرى علاقة جدلية تربط بين

خطاب النص (المؤلف) بخطاب التأويل (القارئ) فيحيل كل منهما إلى الآخر، و يصير النص يحقق اكتماله داخل الذات المؤولة⁽²⁷⁾

يقوم التأويل-حسب بول ريكور-على الفهم والتفسير، فيميل الفهم، الذي هو أكثر اتجاهًا نحو الوحدة القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاهًا نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة⁽²⁸⁾.

أوجد ريكور صيغة توفيقية بين الفهم والتفسير لا تغلب أحدهما على الآخر وفق سنّ القاعدة التالية: "نفهم لكي نفسر ونفسر لكي نفهم"⁽²⁹⁾.

فقد سعى ريكور إلى تأسيس نظرية للتأويل تدعو إلى استنباط كنوز النص واستكناه معناه دون "أن نجعل نصاً ما يدل على شيء آخر فحسب، ولا يدل على كل ما يستطيعه، بل أن يبرز ما أسمىه اليوم علم النص"⁽³⁰⁾، وبذلك يكون ريكور قد تجنب كلا من القصور المنهجي عند "غدامير" (وما يصاحبه من نقص الموضوعية)، والقصور النقدي عند "هابيرماس" (الذي تسرع بالخلط بين المعنى والنص نفسه).

لذا فقد حاول ريكور جهده أن يؤسس منهجا يتسنى للمرء بواسطته أن يستكشف البنى الأنطولوجية للمعنى وربما ينجح أيضا في تقديم تأويلٍ ما لذلك الوجود في العالم الذي يفتح أمام النص⁽³¹⁾، وبذلك يكون ريكور قد وضع «رؤية جديدة لعلاقة النص والعمل الفكري بذاتية مؤلفه، وكذا بتحويل اهتمامنا من البحث عن المقصود، والذوات المتخفية في النص نحو المعنى والمرجع أو العالم الذي يفتحنا عليه النص»⁽³²⁾.

وما يضاف في بلورة المشكل التأويلي أمران:⁽³³⁾

الأول هو التكامل بين الفهم والتفسير، وهو ما يدعونا إلى هجر التفكير عن طريقة التعارض بين تعقل البيان وبين استخراج المعنى، والثاني هو ضرورة دفع الشك عن محورية الوعي إلى حدوده الممكنة ولكن دون إلغاء مفاهيم الحقيقة والذات.

ومشكلة الفهم متأصلة في قلب مشكلة التفسير إذ «تبدأ من الإمكانية الدائمة لتعدد التفسيرات واختلافها، غير أن ذلك لا يعني أن مشكلة الفهم، يمكن حلها بالتوصل إلى تفسير واحد موضوعي ونهائي، فهذا التصور هو ما تناهضه الهيرومينيوطيقا التي تسمح بتعدد التفسيرات داخل عملية الفهم ذاتها»⁽³⁴⁾.

حاول ريكور صياغة بعض المفاهيم مثل عالم النص المتعلق بإنشاء مرجع جديد للنص من ضرب وجودي آخر غير القصد والنيات⁽³⁵⁾، وإذا كانت التأويلية تقوم مع اختراق

السياج اللغوي للنص فإن القطيعة الأكثر حسما مع التأويلية «يجب أن تقوم في لحظة الاختراق، هذا المعنى أن علينا أن نقطع مع البحث عن القصود والنيات المخفية خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه»⁽³⁶⁾.

أي إن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية، ونحن نجد هذا المعنى عند "هايدغر" في ربطه «بين الفهم وبين وجودنا من جهة ما هو المشروع للوجود، أو بين الفهم وبين زمانية الموجود من جهة ما هو عدو خلف الإمكانيات الأكثر حميمية لهذا الأخير»⁽³⁷⁾، غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفة فحسب، إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضا أي ذاتية القارئ وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص ويتملكنا الأشياء، وأخير بتحقيق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته، ذلك أن الذات تتطلع إلى التأويل والتفسير واستبطان الأشياء؛ لأنها «الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود، وحقائق الألوهة في نفس الوقت»⁽³⁸⁾

إن النص المؤول لا ينقل لنا تجربة منشئه؛ لأنها تجربة انتهت مثلما يقول ريكور: «إن ما يجربه شخص ما لا يمكن نقله من حيث هو تجربة كاملة بعينها إلى شخص آخر سواه، والواقعة التي تدور في خلد إنسان لا يمكن أن تنتقل كما هي إلى خلد آخر»⁽³⁹⁾، غير أن ما ينقله النص إلى قارئه هو معنى التجربة ومغزاها وعلى هذا الأساس «تكون التجارب في النصوص الأدبية خاصة بأصحابها، وأما معانها ومقاصدها فهي عامة من شأنها تحقيق التواصل بين النص وقارئه»⁽⁴⁰⁾، فيمتزج هذا الأخير بما يقرأه لتصبح القراءة ذوباناً للذات في الموضوع من أجل ذلك كانت التأويلية تلح على القراءة المغايرة تمهيدا لتحقيق الفهم، إذ تعد المغايرة بهذا المعنى «أداة للتأويل وشرطا من شروطه الأساسية؛ لأنَّ التأويل كما يذكر غادامير فن الفهم وهو إعادة تعريف الأشياء»⁽⁴¹⁾

أي إن الاندماج في عالم النص يزحج الذات عن موقعها غير أنه لا بد من إقامة علاقة تكامل جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة، ذلك أن «اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين أي بين لغة تاريخية وعارضة»⁽⁴²⁾، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، واتخاذها متضمن أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة.

إن لغة النص بنظر التأويل «موضع تساؤل على الدوام، والتأويل يعني مساءلة النص برؤية متسعة، فكل ما هو خارج العلم يحتمل تعدد الدلالة ولديه قابلية للتأويل ... اللغة لا تحكم بنظرة فردية بطبيعة الحال وإنما تحتمل التساؤل والاستثارة والحوار»⁽⁴³⁾. ويفترض التأويل تعدد الدلالة واختلافها؛ لأنه لا يتأتى لأحد إصابة كبد الحقيقة أو حصر المعنى في جهة واحدة، إذ لا تكتمل الظاهرة الأدبية إلا بتعدد وجهات النظر والاختلاف ثم إن المعنى المطلق أو الحقيقة الثابتة لا وجود لهما في مختلف النتاجات الفنية. إن محاوره النص مكتوباً ومنطوقاً «تستلزم الربط بين المعنى والصوت (دلالات النبر والتنغيم)؛ لأن ذلك لا ينفصل عن عملية الفهم لهذا عدت القراءة الصامتة للنصوص مجالاً للتفسير، والقراءة الجهرية ذات طابع تأويلي؛ لأنها تربط بين المعنى والصوت»⁽⁴⁴⁾.

القارئ المعاصر وسروره تأويل النص الحدائث:

أضحى التأويل فلسفة للقراءات المعاصرة، إذ يعد سلطان القراءات، " فأى قراءة إلى يومنا هذا يجوز لها أن تند عن الخضوع لسلطان التأويل، وإلا فلا كانت قراءة"⁽⁴⁵⁾. وتبرز الخصوصية التأويلية التي لا ترتبط بالماحدث كإطار مرجعي ثابت وإنما نزوعها إلى شبكة الاحتمالات صفة متداولة لما يحدث لاستكشاف البعد التأملي⁽⁴⁶⁾.

نتوسل إلى مقارنة النص الأدبي المعاصر بالتأويل، بل إنه مركز المقاربات النقدية الجديدة، فهذه المقاربات تنطلق من التأويل وتتفرع عنه باعتبارها قراءات لمستويات النص الشعري المعاصر، ذلك "أن اللغة هي رحم مختبر الشعر المعاصر"⁽⁴⁷⁾.

يدخل المنظور التأويلي مع سؤال النص في حوار وجدل، لتبرز القراءة كفاعلية إبداعية متميزة، ويتحول القارئ من تابع لشفرات النص إلى منتج حقيقي للنص، فيؤسس النص مع القارئ علاقة تفاعل تمنحه حق فك أسراره وشفراته.

يبدأ القارئ اتصاله بالعمل في مرحلة ما قبل الفهم *précompréhension*، عن طريق إدراك النص في كليته المنظمة، على اعتبار أن النص مجموعة من الخصائص اللسانية والأسلوبية والموضوعاتية... ويبدأ القارئ في اللحظة الأولى بحدس الدلالة الكلية للنص عن طريق إدراك أولي لموضوعه "تيمة" ما، أو مظهر أسلوبى ما في شكل فرضيات وإشكاليات، لتأتى مرحلة التفسير "explication" لاستخلاص البنيات الجذرية والثوابت البنيوية والسيمائية بطريقة علمية داخلية محايدة. ويقوم بتثبيت ما هو مقرر في مرحلة ما قبل الفهم. ويعني هذا لا بد من تطوير الدلالة وتعميقها بعد استخلاص الدلالة الحدسية

والافتراضية. وبعد ذلك، تأتي مرحلة الفهم "comréhension" للتركيز على الذات والمرجع والغير، وتشكل هذه المراحل الثلاث ما يسمى بالدائرة التأويلية "Cercleherméneutique" لا تتأتى لنا مواجهة مشاكل النص إلا من خلال نافذة القراءة باعتبارها نشاطا ذهنيا وإبداعيا يقوم به القارئ الذي يحول النص من نطاق الكمون إلى نطاق التحقق. يقول سارتر: "إن الفعل الإبداعي لحظة غير مكتملة في العمل الأدبي، لأن عملية الكتابة تفترض عملية القراءة كتلازم جدلي، وهذان الفعلان المرتبطان هما: المؤلف والقارئ"⁽⁴⁸⁾.
يثير سؤال التأويل إشكالات نظرية ومنهجية. وفي هذا السياق، طرح "ياوس" الأسئلة التالية: أين تبدأ استقلالية التأويل الأدبي؟ كيف كان يعمل؟ وكيف يعمل اليوم للكشف عن الخصائص الجمالية للنصوص؟ ويضيف في نفس السياق: "لم تهتم الشعاعية اللسانية، أو السيميائية، التي أتت بعد ذلك، ولا النظريات الأشد حداثة في الكتابة، واللعبة النصية، والتناسل لم تهتم كلها بالمضامين التأويلية للمنهجيات الوصفية الحديثة اللهم إلا في حال اتخذت جهارا موقفا مضادا للتأويلية باسم الموضوعية العلمية الشكلانية"⁽⁴⁹⁾.
إن النصوص ليست مغلقة، بل هي عوالم ممكنة ومنفتحة، تحبل بدلالات موحية ورمزية متنوعة، تتطلب قارئاً متعدد القراءات والتخصصات، وبالتالي يتم استدعاء ما يسميه إيكو بالموسوعة (Le répertoireEncyclopédie) التي يستحضرها القارئ لفهم وتأويل النص، وهي الرصيد اللغوي والثقافي الضارب في السياق الاجتماعي وهي ما يصطلح عليه إيزر بالذخيرة أو السجل (الذي يفترضه النص ويستحضره القارئ كي يستطيع المواجهة بين التمظهر الخفي لذلك النص وبين بنياته اللسانية، وبدون كفاءة موسوعية لا يمكن التعاون مع النص، ولا يمكن للقارئ أن يكون ذلك المشارك الفعالCoopérant الذي يملأ الفراغات، والبياضات، وإنطاق المسكوت عنه
إن القارئ شريك أساسي في العملية الأدبية باعتبار القراءة شرطا رئيسيا وضروريا في تفسير النص وتأويله، بل نستطيع القول إن للعمل الأدبي قطبين: "القطب الفني يتعلق بالنص الذي أنتجه الكاتب، بينما القطب الجمالي يتعلق بالتحقق على مستوى القارئ... إن موقع العمل الأدبي هو النقطة التي يلتقي فيها النص والقارئ"⁽⁵⁰⁾. ذلك أن القراءة هي التي عبرها يحدث التفاعل الأساسي لكل عملية أدبية. ف" أثناء القراءة يحدث التفاعل الأساسي لكل عمل أدبي بين بنائه والمرسل إليه"⁽⁵¹⁾.

إنَّ تأويل أيِّ نص أدبي يتحقق بفضل عملية التفاعل بين القارئ والنص، وهذا التفاعل " كفيل بجعل القراءة فاعلة ومنتجة كما أنه يضمن التواصل المطلوب بين الطرفين..والقارئ في علاقته بالنص يكون موجهاً بطريقة ما من النص عبر مجموعة من الصيغ والإشارات وما إلى ذلك مما يتضمنه النص المقروء. لكن هذا لا يعني أن النص يجمع نشاط القارئ ويوقفه، بل هناك مجال يتحرك فيه القارئ أيضاً" (52).

وفي مقدمة المفاهيم التي قدمها المنهج التأويلي مايسمى بـ "وجهة النظر الطوّافة أو الجوّالة"، وهي التي تتيح للقارئ "أن يغيّر اتجاهه مع تغيّر مسار الحكمة.. كلما اقتضى الأمر ذلك، دون أن يضيع هذا الاتجاه.

وهذا ما أشار إليه "إيزر" عندما قال: إن القارئ يشكل وحدات كلية خلال عملية مشاركته في إنتاج المعنى. فإذا وقع ما يناهز هذه الوحدة فإن على القارئ أن يقوم بمجموعة من المراجعات التي تعيد للأشياء تألفها وانسجامها. فإذا عجز عن فعل ذلك، فإنه يكون قد عجز عن إقامة الاتصال الحقيقي مع النص، مما يؤدي إلى عجزه عن فهمه، وبذلك حدث عدم تطابق بين أفق توقّع القارئ وأفق توقّع النص، أدى إلى ضجر القارئ وعجزه عن الفهم" (53).

ومثل هذه الطريقة في القراءة تعني أن "عملية تعديل الأفق تستمر منذ بداية القراءة وحتى الانتهاء منها، لأن القارئ معرّض في كل لحظة أن يعيد النظر في معانيه" (54). ويرتبط مفهوم القراءة الطوّافة بمفهوم آخر يدعى "الفراغ" والذي يعني عند "إيزر" "معطيات الخلل في النص التي ينبغي على القارئ أن يتممها ويملأها، مثلما يحصل في رواية معينة عندما ينكسر مسار الحكاية فجأة ويستمر من منظور آخر أو في اتجاه آخر غير متوقع، ينتج عن ذلك فراغ ينبغي للقارئ أن يملأه لكي يربط بين الأجزاء غير المترابطة" (55)، فالفراغ إنما ينتج عندما يُثار سؤال ما في النص يُملأ بإجابة عنه، وقد لا يكون بالإمكان ملء الفراغات جميعاً (56)، مثلما أنه من الطبيعي في ظل هذه المعادلة "أن تتفاوت قدرة القراء على القيام بهذه المهمة بحسب تفاعلهم وقدرتهم على التعامل معه" (57)، وإعادة قراءته لأكثر من مرة.

والقارئ المؤلّ بحاجة الى ذخيرة ثقافية عميقة وواسعة، ومفهوم الذخيرة "يُعبر عن الأمور السابقة على النص من تقاليد وعادات وأعراف اجتماعية وغيرها، كما يبين

ذلك "إيزر" الذي يرى في تلك الذخيرة جسراً حقيقياً للتواصل، وانعدامها أو ضعفها يشوّس بدون شك على عملية التواصل"⁽⁵⁸⁾، ومن ثم يعرقل عملية التأويل.

ومن أجل استكمال تلك العملية يطرح "ياوس" مصطلح "أفق الانتظار" وأحياناً يُسمى "أفق التوقع"، والذي يعني لديه "مدونة تضم معايير تذوق العمل الأدبي عبر التاريخ، هذه المعايير التي تمتلك قيمة متغيرة في كل عملية فهم، فالعمل الأدبي يسعى باستمرار إلى مخالفة المعايير التي نحملها عن موضوعه والزمن يفعل الفعل ذاته في معاييرنا، وتغيّر هذه العوامل مجتمعة يغيّر معايير العمل الأدبي ذاته"⁽⁵⁹⁾، وبناء على هذا المفهوم فإن النص المقروء يأتي "إما ليؤكد التوقعات أو ليعديلها أو ينقضها أو يسخر منها وينسبها نفساً كاملاً، وتبعاً لذلك فإنه من الممكن فحص النص الأدبي على أساس ماسماه "ياوس" "المسافة الجمالية" وهو عن مقدار مخالفة النص لتوقعات القراء، حيث يسمو النص إبداعياً حسب حجم هذا الاختلاف ويتراجع إبداعياً حسب اقترابه من التوقع، مما يجعل الاختلاف والمشكلة - حسب مفهومنا نحن- أساساً لإبداع النص المختلف، وتراجع النص المشاكل"⁽⁶⁰⁾.

ومن المفاهيم الأخرى المهمة التي طرحها "إيزر" مفهوم "البنية النصية المحايثة" أو ما يسمى بـ "استراتيجية النص" ويقصد بها "مجموعة التوجهات الداخلية التي يهيئها النص الأدبي لمجموعة قرائه المحتملين"⁽⁶¹⁾.

إن مفهوم استراتيجية النص يمهّد لنا إمكانية الاستعانة بالمرجعيات الخارجية، لكن في الحدود التي يمكن أن ترسمها توجهات النص وإشاراته الدالة وبما لا يجعل النص وثيقة تاريخية.

وفضلاً عن المفاهيم السابقة، التي تساعد القارئ في عملية التأويل، فإننا نشير إلى اقتراحات محمد بن عباد الذي وضع ثلاث خطوات يفترض أن تمر بها عملية تلقي النص ومن ثمّ عملية تأويله، وهي خطوات متضامّة فيما بينها وليس الفصل بينها إلا من قبيل الإيضاح المنهجي - كما يقول - وهي⁽⁶²⁾:

- ✓ لحظة التلقي الذوقي، وفيها يستشعر القارئ جمالية النص منذ الوهلة الأولى.
- ✓ لحظة التأويل الاسترجاعي، وفيها يتم استجلاء المعنى انطلاقاً من المبني.
- ✓ لحظة الفهم أو القراءة التاريخية التي تعيد بناء أفق الاستشراف لدى القارئ، بحيث يصبح النص جواباً على سؤال في زمن إنشائه.

الخاتمة: يمكن استجماع نتائج البحث في النقاط الآتية:

- ✓ شهدت الهيرمنيوطيقا تحولات عديدة عبر مختلف المحطات، إذ تحولت من قصدية المؤلف لـ"شلايرماخر" إلى قصدية القارئ لهايدغر، ثم قصدية النص لـ"أمبرتو إيكو"، وصولاً إلى تحليل الخطاب لـ"بول ريكور"، والتفكيكية وفكّ شفرات اللغة لـ"جاك دريدا".
- ✓ ينفتح النص على تأويلات لا متناهية متعددة ومتجددة وغير ثابتة، ولا وجود لمعنى حقيقي ونهائي لنص ما، ولكن هذا لا يعني أنّ لانهائية هذه التأويلات تتعلق بقصدية المؤلف أو قصدية النص أو قصدية القارئ.
- ✓ لا يمكن الجزم بوضع حدود للتأويل وتبقى للنص سلطته التي تمكنه من أن يبقى مفتوحاً على مختلف القراءات والتأويلات والأزمنة والأمكنة، وله استقلاليتته عن الذات مؤلفاً وقارئاً.
- ✓ علم التأويل يعبر عن جهد فكري، يربط بين مختلف العوامل الثقافية والتاريخية والنصية، ويمنحنا التأويل فرصة للخروج من مأزق المنهج فيما يخص المقاربة الداخلية للنصوص.
- ✓ لقد شكّل ثلاثي: المؤلف/النص/القارئ في الهيرمنيوطيقا بناءً ثلاثي الأبعاد، ولا تتم عملية التأويل دون أحد هذه الأطراف، والعلاقة بينها جدلية حيّة وحيوية وواعية.
- ✓ إن مبدع النص وقارئه شريكان أساسيان واعيان بآليات الإبداع، ومنهجية النفاذ إلى عوالمه الداخلية. فإذا كان المبدع قد شكّل أو كون النص، فإن القارئ مبدع أيضاً لهذا النص، فهو الذي يؤوله، ويمنحه معنى بوصفه حصيلة لقاء بين النص والقارئ في لحظة تاريخية ونفسية مميزة.
- ✓ إن الشيء الأهمّ في قراءة كل عمل أدبي، هو التفاعل بين بنيتة النصية وملتقيه. والإنتاج الفعلي للموضوع الجمالي للنص يحدث من فعل التحقق الذي ينجزه القارئ.
- ✓ إن النص الحدائي قد استطاع أن يفرض رؤية مغايرة على من يقرأه، وتشكيلا فنيا متجددا في بنياته اللغوية، وظواهره الفنية، ومحمولاته المعرفية، وطرقه المبتدعة في التوظيف.

✓ إن القارئ الحديث فالمعاصر قد تسلّح بأدوات قرائية أسعفته على تقبل هذا النص الحدائى ومحاورته والمساهمة بنشاط في خلق فاعلية في إنتاج نص القراءة المفتوح على مختلف التأويلات والقراءات.

الهوامش:

- (1) استخدمت مصطلحات كثيرة للدلالة على الهرمنيوطيقا منها: "التأويل، فن التأويل، نظرية التأويل، علم التأويل، علم الفهم والتفسير، علم التفسير، التفسيرية، نظرية التفسير، التأويلية، التأويليات، الهرمونتيك، الهرمونيوسيا. ينظر: عبد الغنى بارة- الهرمنيوطيقا والفلسفة(نحو مشروع عقلي تأويلي)، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص91.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، مج11، مادة (أول)، 1994م، ص33.
- (3) م ن، ص33.
- (4) مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1974، ص101.
- (5) م ن، مادة (التأويل الجديد)
- (6) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ضبط وتخرج وتعليق: مصطفى ديب، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر، ط4، 1990م، ص29.
- (7) الفيروزبادي، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، 1999م، ص587.
- (8) السيوطي جلال الدين، الاتقان في علوم القرآن، تحقق: فواز أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2004م، ص847-849.
- (9) منى طلبة، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، أوراق فلسفية، العدد10، 2004، ص124.
- (10) ميجان الروبلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2005، ص89.
- (11) عبد الغنى بارة- الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص12.
- (12) م ن، ص12.
- (13) أُلّف أميرتو إيكو عدة كتب منها نظرية الدلالة، دور القارئ والدلالة، فلسفة اللغة... ليضع سقفاً للتأويل ومعايير يهتدي بها المؤؤل، مركزاً على العلامة المحدودة ودلالاتها وآليات التّعامل معها.
- (14) Umberto Eco: Translated as Open Work. Cambridge. 1984.
- (15) أميرتو إيكو، العودة إلى الجذور، تر: ناصر الحلواني، مجلة القاهرة، العدد161، 1996، ص24.
- (16) م ن، ص24.
- (17) نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2005، ص32.
- (18) إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند هايدغر، الدار العربية للعلوم، بيروت-لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص86.
- (19) Bourdieu, (p) Les règles de l'art, Ed Seuil, Paris, 1992, p 427.
- (20) Duffrenne (M). Esthétique et philosophie, Tome II; Ed, Klincksieck, paris; 1976, p 14

- (21) يميز غادامير بين وعينين : الوعي التاريخي والوعي التاريخي، فالأول يعين وعي المؤرخ تجاه فعل التأريخ ذاته: تصوره ومنهجه في التأريخ. والثاني يعين وعي المؤول الذي يمتلك -بالضرورة- موقفاً تأويلياً ناتجاً عن امتلاك وعي تاريخي يجعله يعي تنامي وجودنا في التاريخ الذي ننتمي إليه قبل أن ننتمي إلى أنفسنا.
- (22) غادامير هانز جورج ، تجلي الجمالي- ومقالات أخرتحرير: روبرت برناسكوني ، ترجمة وشرح وتعليق : سعيد توفيق ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 1997 ، ص 67/51.
- 23(Gadamer(H.G),Vérité et méthode, tradfrSeuil, Paris, 1976,p148.
- 24(Gadamer, (H.G); Op Cit, p 40
- 25(Steinmetz (H), "Réception et interprétation", In Théorie de la littérature, Ouvragecollectif sous la direction de KibidiVarga, Ed Picard, Paris, 1981 , p 194
- 26(Gadamer, (H.G); Op Cit, p 253
- (27) محمد هاشم عبد الله، ظاهريات التأويل، قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور، مجلة التسامح، سلطنة عمان، السنة الثالثة، شتاء 2005، ص 118.
- (28) بول ريكور، نظرية التأويل – الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر المركز الثقافي العربي، ط 2، 2006 ص 120.
- (29) بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، سنة 2005 ص 15.
- "Expliquer bien pour comprendre mieux"
- (30) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمنيوطيقا، تر: مصطفى النحال، فكر ونقد، ع 1999، 16، ص 112.
- (31) بول ريكور: من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل. ترجمة محمد براءة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية 2001، ص 33.
- (32) م ن، ص 33.
- (33) م ن، ص 38 وما بعدها.
- (34) سعيد توفيق، ففي ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 96-97.
- (35) حسن بن حسن، المرجع السابق، ص 45.
- (36) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي الثقافي العربي، المغرب/لبنان، ط 1، 2003م، ص 52.
- (37) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عن معي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 4، 1998م، ص 53.
- (38) م ن، ص 306.
- (39) بول ريكور، نظرية التأويل، ص 45.
- (40) حرب علي، التأويلية والحقيقة، دار التنوير، بيروت، لبنان ، ط 1، 1982م، ص 09.
- (41) م ن، ص ن.
- (42) حسن بن حسن، المرجع السابق، ص 47.

- (43) مصطفى ناصف، نظرية المعنى فى النقد الأدبى، القاهرة، 1965م، نظرية التأويل، ط1، النادي الثقافى الأدبى، جدة، السعودىة، 2000م، ص11.
- (44) بول رىكو، نظرية التأويل، مرجع سابق.
- (45) عبد القادر فیدوح، دلالتىة النص الأدبى، ديوان المطبوعات الجزائرىة، وهران، الجزائر، ط1، 1993، ص30.
- (46) عبد الملك مرتاض، تجليات الحدائة، مجلة، ع4، 1996، ص20.
- (47) محمد بنىس، الشعر العربى الحدىث – الشعر المعاصر، ج3، دار توبقال للنشر، الدار البىضاء، المغرب، ط1، 2002، ص80.
- (48) رشىد بنحدو، العلاقة بن القارئ و النص فى التفكىر الأدبى المعاصر، المجلس الوطنى للثقافة و الفنون والأداب، عالم الفكر، المجلد 23، الكوىت، 1994م، ص474.
- 49(GAUSS HR, POUR UNE HERMENEUTIQUE LITTERAIRE, TRADUIT DE L ALLEMOND PAR MAURHCE JACOB ED GALLIMARD, 1988, P 54.
- 50(WOLFGANG ISER: L'acte de lectureThéorie de l'effesthétique, traduit de l'allemand, par evelyne SZNYCER , éditeur pierre M. Bruxelles .P : 48.
- 51(WOLFGANG ISER: L'acte de lecture . P 48.
- (52) إسماعىل علوى إسماعىل، أتر استقبالىة نظرىة التلقى على النقد العربى الحدىث ، مجلة الأقالم، العدد 4، 1998، ص30.
- (53) غسان السىد، نظرىة التلقى والنقد العربى الحدىث ، مجلة الأقالم، العدد04، 1998، ص21.
- (54) من ، ص18.
- (55) من ، ص18.
- (56) ينظر: إسماعىل علوى إسماعىل، أتر استقبالىة نظرىة التلقى على النقد العربى الحدىث: ص28.
- (57) غسان السىد ، نظرىة التلقى والنقد العربى الحدىث: ص21.
- (58) إسماعىل علوى إسماعىل ، أتر استقبالىة نظرىة التلقى على النقد العربى الحدىث: ص31.
- (59) بشرى موسى صالح، جمالىة التلقى من بنىة النص الى بنىة الفهم ، مجلة الأقالم، ع7-8، 1997، ص9، ص23.
- (60) عبد الله الغدامل، القصىدة والنص المضاد ، ص163.
- (61) محمد خرماش، مفهوم المرجعىة وإشكالىة التأويل فى تحلىل الخطاب الأدبى ، مجلة الموقف الثقافى، العدد09، 1997، ص39.
- (62) محمد بن عىاد، التلقى والتأويل (مدخل نظرى)، مجلة الأقالم، العدد04، 1998، ص15.



المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي

د/ ليلي تحري

جامعة الشاذلي بن جديد الطارف

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية لتسليط الضوء على الدراسات الثقافية والنقد الثقافي الذي ظهر لزعزعة المركز ورد الاعتبار للمهمل والمهمش من النصوص و مساءلة المؤسسة السلطوية مركزا على فكرة الأنساق الثقافية المضمرة التي تتستر خلفها الابداعات لاكتساب الشرعية مستفيدا من فلسفات كثيرة كانت بمثابة الأرضية التي ساعدت على ظهوره منها ما بعد الحدائة، التفكيكية، الماركسية، النسوية، ما بعد الكولونيالية هذه الاخيرة التي يمكن إدراجها كحقل هام من حقول الدراسات الثقافية والتي اتجهت صوب تفكيك المركز والاعلاء من المهمش ويقف الناقد ادوارد سعيد في طليعة القائلين بها من خلال كتابه "الاستشراق".

الكلمات المفتاحية الثقافة و اليات الهيمنة، الانساق المضمرة، تراجع المركز و صعود الهامش، السلطة و المقاومة .

Abstrat:

This research paper seeks to highlight the cultural studies and cultural criticism. Which appeared to shift the center and rehabilitation of neglected and marginalized of texts. And accountability of the authoritarian institution focusing on the idea of implicit cultural patterns that cover up behind her creations to gain legitimacy. Taking advantage of the many philosophies which were a ground that helped to grow. including : post-modernism ‘ poste structuralism ‘ deconstruction , Marxism , feminist t criticism and post – colonialism . Thelatter of which can be inserted as an important field of the cultural studies fields, which tended towards the dismantling of the center and uphold the marginalized. and the critic “ Edward Said “ stands at the forefront of those who say it through his book “ Orientalism”

Keywords: Culture and Mechanisms of Domination, Implied (Hidden)Patterns, the Retreat of the Center and the Rise of the Margin, Authority and Resistance.

*** **

مقدمة:

بعد جدل طويل من المناهج والنظريات الغربية الصارمة والمستغلقة ادرك الغرب ان تلك التي تحكمهم لم تعد تجدي نفعا في عالم توطره العولمة وتحركه الثقافة ونوازع الاستهلاك ما ادى الى ظهور دعوات الانفتاح بتبني مقاربات حدائية مواكبة لروح العصر خروجا من تلك السياجات المغلقة للمناهج الشكلانية ، دخولا في عوالم الثقافة الرحبة و التي بشرت بظهور مقاربات نقدية تمثلت في الدراسات الثقافية و النقد الثقافي القائم على تعرية الانساق و الانظمة الثقافية المضمررة و المهمشة في الخطابات مستفيدا من مرجعيات فكرية اسهمت في ميلاده.

أولا: الدراسات الثقافية والنقد الثقافي :

حظ مصطلح النقد الثقافي في الآونة الأخيرة باهتمام الدراسات الفكرية خاصة مع المستجدات العصرية التي ساهمت بانبثاق المصطلح كظهور التقدم العلمي والتكنولوجي فتزايد الحديث عن الثقافة-المثقف-أزمة المثقف-الدراسات الثقافية النقد الثقافي...و تبقى كل هذه الموضوعات منعرجا حاسما في تاريخ الدراسات النقدية الغربية والعربية على حد سواء. كما تبقى عبارة عن قضايا شائكة تطرح مجموعة من الإشكاليات في ضوء العلاقة الجدلية بين الثنائيات من قبيل: المركز- الهامش- الشرق- الغرب- الأنا - الآخر.

لقد شكل النقد الأدبي على مدار القرون و الأزمان قلعة حصينة تتعامل مع أسئلة النص الجمالي و تحولت بذلك هذه الجمالية إلى مؤسسة رسمية مهنية تخضع أساليب الكتابة الى عرفها و اشتغل النقد بالنخبوي و المتعالي من النصوص. ولنا في "كليية و دمنة" و "ألف ليلة و ليلة" في الثقافة العربية النموذج الأمثل لاحتكار المؤسسة الرسمية لحقوق التصنيف و التعريف لصالح "كليية و دمنة"، و يذهب الغدامي إلى أن " النقد الأدبي وصل إلى طريق مسدود عندما وقف عند حدود رصد المكونات البلاغية للنص الأدبي و تتبع مكوناته الفنية و حسب 1

وأمام هذا التصنيف المجحف بحق النصوص من طرف النقد الأدبي ظهر النقد الثقافي ليزحزح سلطة المركز وليعيد مساءلة المؤسسة السلطوية المهيمنة مركزا على فكرة الأنساق الثقافية التي تتوسل بالجمالي و الأدبي ليث سمومها للقارئ. وتزامن ظهوره مع المتغيرات التي نقرنها بما بعد النبوية و ما بعد الحداثة مستفيدا من فلسفات كثيرة كانت بمثابة الأرضية التي ساعدت على نموه.

ان الحديث عن النقد الثقافي يدفع للحديث عن الدراسات الثقافية التي بدأت في مركز برمنجهام حيث تناولت بالدراسة مجالات تقع جميعها في مجال الثقافة دون التفرقة بين ثقافة راقية و ثقافة شعبية ²

فقد جاءت هذه الدراسات لتكسر مركزية النصوص و تعيد الاعتبار للنصوص و الخطابات المهملة و التداولية، فكانت تهتم بالتأثيرات التي تحدثها النصوص الإبداعية و غير الإبداعية، لتستند إلى منظور آخر مغاير عما كان سائدا قائما على مرجعية الثقافة التداولية.

ركزت الدراسات الثقافية على مفهوم الثقافة بوصفها قوى مهيمنة. ليخرج المفهوم عن السياق المتداول "فالثقافة لا ينظر إليها باعتبارها المبادئ الجمالية للشكل و الجمال التي توجد في الفن العظيم أو باعتبارها صوت الروح الإنسانية التي تتجاوز حدود الزمان و الأمة لتخاطب إنسانا عالميا متخيلا. بل هي طريقة للحياة في مجتمع صناعي تغطي كل معاني التجربة الاجتماعية ³ بهذا المعنى للثقافة أنشأت الدراسات الثقافية لتعالج الصناعات و المنتجات الثقافية بوصفها نصوصا فأن ينظر القارئ لهذه المنتجات على أنها نصوص تقرأ كما تقرأ النصوص الأدبية. هو تحول كبير في تاريخ الفكر و الثقافة.

إن مفهوم الثقافة المركز عليه في الدراسات الثقافية هو مفهوم مقنع يرتبط بالسلطة و الهيمنة لتغدو الثقافة بذلك "الكيان الكلي الأكثر تعقيدا (most complex whole) و التي وصلت بالرغم من قوتها الإنشائية إلى مرحلة تسهم فيها لتعمية الأشياء أكثر من توضيحها ⁴

جاءت الدراسات الثقافية لتكشف و تكسر أساليب الثقافة في الهيمنة على المستهلكين و قولبتهم و تسخيرهم لرغباتها. انه الوقوف على نقد تلك الأساليب الثقافية حيث لا يفرق بين نص و آخر إنما توضع النصوص جميعها ضمن خانة واحدة، فقد اغتنت الدراسات الثقافية من أعمال برجر و فوكو حول السلطة ، و أعمال كلود ليفي شتراوس و هابرماس و نظرياته في الاتصال و الدور الكبير الذي يلعبه العلم و التقنية و التكنولوجيا ليتحول النص بفضل تلك القراءات من نص حامل لرسالة أخلاقية إلى نص مشفر بشفرات ثقافية تخرجه من إطاره الضيق. هذا في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية أما في حقل الأدب فيعد كتاب ريموند وليامز "الثقافة و المجتمع" و مجهودات تيري إيغلتن الذي نادى بتوسيع دائرة الأدب من الاهتمام بالأدب النخبوي إلى تسليط الأضواء على الأدب

الشعبي الذي يهتم بالطبقة العاملة والمهمشة أكبر تحول في تاريخ النظرية وهو الأمر الذي أفقد الأدب امتيازه بعدما برهنت المؤسسة الأدبية عن لا كفايتها، لتطرح في الستينيات الدعوة إلى إدماج كل ما هو مهمل من النصوص النسائية و تدريس الأدب الشعبي في المقررات الدراسية والتوجه إلى أدب الطبقة العاملة ليحدد بذلك المسار الرسمي للدراسات الثقافية التي اتجهت لضرب حصون المؤسسة الرسمية [من النص الأدبي إلى النص الثقافي ليغدو النقد الثقافي عنفا منظما مرتكبا في حق الخطابات الجمالية]

لقد أعيد في ضوء هذه الدراسات الاعتبار للمهمل والمهمش من النصوص وتفكيك المركزية والمؤسسات الرسمية التي تتحكم في إنتاج النصوص وتوجه إلى بسط الهيمنة والنفوذ، فلا فرق بين نص راق و آخر غير راق لا فرق بين أغنية و نكتة بل بالعكس قد يكون تأثير النكتة في الأوساط الجماهيرية أكثر تجاوبا من أغنية أو قصيدة و عليه فقد لفتت الدراسات الثقافية الاهتمام إلى ذلك المهمل والمهمش المكتنز بالترميزات والقراءات التعبيرية" إن كل الأعمال الثقافية من منظور الدراسات الثقافية هي ممارسة خطابية و من ثم لا سبيل إلى فهمها إلا بدراستها في علاقة مع ممارسات ثقافية أخرى" فقد اهتمت هذه الدراسات بأدب الطبقة العاملة ووسائل الاتصال الجماهيري و الثقافة الشعبية، واعداد روادها النظر في ما يسمى "الأدب المعتمد" أو "المكرس" حيث أكدوا أن قيمة الأدب مسألة تاريخية و ظرفية حيث يمكن ان تكون قصة الحب الشعبية في فترة معينة أفضل جماليا من مسرحية لشكسبير⁵ غير أن تركيز الدراسات الثقافية على الثقافة الشعبية يحمل العديد من الإشارات المبطنة ذلك أن طريقة تدريس الأدب الشعبي ليست بريئة لأنها نتاج أنساق ثقافية تغذي ثقافة التهميش الذي يطول الثقافة.

ومن الدراسات الثقافية إلى النقد الثقافي الذي يقوم على فكرة الأنساق و يهدف للكشف عن المضمرة النسقية و المرجعيات السلطوية التي تتستر خلفها الإبداعات لاكتساب الشرعية و فرض الهيمنة. فهو الذي يدرس النص لا من الناحية الجمالية بل من حيث علاقته بالإيدولوجيا و المؤثرات التاريخية و السياسية و الاجتماعية و الفكرية إنه يبحث عما يتسرب في داخل النصوص من ثقافات، أفكار، إيديولوجيا. لينفتح النص على عدة علاقات متواشجة بين تلك الأبنية العلائقية " فبدون وضع النص في السياق يصبح المستحيل علينا أن نفهمه فهما صحيحا و بدون فكرة السياق يتعذر علينا الحديث

عن النص الغائب أو الإحلال أو الإزاحة أو غير ذلك من الأفكار لأن هذه المفاهيم تكتسب معناها المحدد من السياق الذي تظهر فيه وتعامل معه ⁶

لقد وسع النقد الثقافي تحليل النص باتجاه الظروف الصانعة للنص ليصبح بحثا عن المرجعيات الثقافية التي أسهمت في تشكيل النصوص الأدبية و بالبحث عن تلك المرجعيات تتشكل منظومة خطابية جديدة يمكن أن نسميها بالمنظومة الثقافية التي تلعب فيها السلطة ورأس المال أدواتهما في قمع النص أو الإشهار به ، إنها الولادة الجديدة للنص التي تتوسم ميلاد معنى جديد لا بالتركيز على النواحي الجمالية بل بالتركيز على الخلفيات الإيديولوجية والتاريخية التي شكلت ذلك النص.

فالنقد الثقافي هو الذي يدرس الخطاب بما أنه خطاب بغض النظر عن كونه شعرا او كلاما شعبيا فيقوم بتحليله للكشف عن العيوب النسقية التي توجد في الثقافة و السلوك بعيدا عن الخصائص الفنية و الجمالية.هو فعل الكشف عن الأنساق و تعريتها للتعرف على أساليب المؤسسة في ترسيخ هيمنتها "إنه يسعى للكشف و التعرية و فضح السلطة تحت غطاء الجمالي،فوظيفته تأتي من كونه نظرية في نقد المستهلك الثقافي و ليست في نقد الثقافة وبالتالي يقوم هذا الوليد الجديد على نقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته و صيغته هو يعني بكشف لا الجمالي كما هو شان النقد الأدبي وإنما همه كشف المخبوء تحت أفنعة البلاغي /الجمالي⁷

هكذا كانت نظرية النقد نظرية في الأنساق التي تتوسل بالجمالي لبث سمومها للقراء فوجب على القارئ التفتن لتلك الألعاب و الحيل الجمالية التي تتقنع خلفها المؤسسة بإعادة مساءلة تلك المؤسسات و إخضاعها للكشف عن أساليبها في الهيمنة و بسط النفوذ،فقد ولد النقد الثقافي ليعقد علاقات متوترة و معقدة مع النظام المؤسسي الذي ظل لقرون طوال يحتكر حق الإبداع و يصنف النصوص على أساس نخبويتها لقد تم و في ظل معطيات هذا النقد تجاوز المفاهيم المغلقة و الدخول في عوالم التداخل و الانفتاح حيث التداخل مع السياق و النسق.

ثانيا : المرجعيات الفكرية للنقد الثقافي :

استطاع النقد الثقافي أن يقيم جسورا علائقية مع عدة مدارس فلسفية و نقدية حددت معالم أفق نقدي يتطلع إلى دراسات ثقافية تغذيها مقاربات فلسفية و فكرية

كانت بمثابة قوى مغناطيسية جاذبة أرست فرضيات جديدة لقراءة النصوص المشحونة بالرموز والأنساق ومن تلك المرجعيات الفكرية:

أ- ما بعد الحداثة: تراجع المركز و صعود الهامش:

قام المشروع ما بعد الحداثي على أساس الهجوم المركز على قيم الحداثة ومفاهيمها المحورية و كان ذلك مع فلاسفة التشكيك الذين زرعوا الشك في اليقينيّات و المسلمات، فقد سعى نيتشه إلى تقويض بدايات العقلانية الغربية و كل القيم الملازمة لها عن طريق رفضه لمنطقية الوجود أو الإيمان بغائية الكون و تهميشه لفكرة الذات الفاعلة لأن أي إقرار بها هو إقرار بالفلسفة الإنسانية التي قام عليها المشروع الحداثي وهو ما يرفضه نيتشه و إتباعه "لقد توجهت مطارق النقد النيشوي إلى القيم الثقافية الغربية التي قام عليها كل التراث الفلسفي كالثقة في العقل و شعارات التقدم و الحداثة و العلم و تفاؤلات الأنوار وغيرها"⁸

و على غرار نيتشه نعتز على فرويد الذي انطلق من إلغاء التمرکز العقلي من خلال تركيزه على اللاشعور "فتمير الأنا المحددة باستبطان المعايير الاجتماعية مدفوع إلى نتائج القصوى مع فرويد الذي يمثل نتاجه أكثر الهجومات نسقية ضد إيديولوجيا الحداثة لقد عمل على استبدال وحدة الفاعل و المنظومة و عقلانية العالم التقني و الأخلاقية الفردية بالقطيعة بين الفرد و المجتمع. لقد أعلن صراعه ضد الشعور و ضد الأنا، فالتحليل النفسي يرفض اعتبار الشعور مكونا لجوهر الحياة النفسية و بدل الانطلاق من الشعور يتعين الانطلاق من اللاشعور"⁹

وهكذا لم تعد النفس سيدة نفسها و صانعة قرارها لقد أصيبت في ظل التحليل النفسي لفرويد بجرح نفسي و الإنسان الذي لطالما تغنى بنفسه و بامتلاكه العقل سرعان ما فقد امتيازه مع الفلسفة الفرويدية .

و أما ميشال فوكو فقد انطلق كسابقه من تفويض الفكر المركزي بعدما أعلن فلسفته القائمة على موت الإنسان تزامنا مع رفع النبوية شعار موت المؤلف "فالإنسانية التي قام عليها المشروع الغربي هي إنسانية الإنسان الغربي لا غير و الانثروبولوجي الغربي حين يدرس الإنسان الأخر ليس ذلك من أجل أن يكتشفه في اختلافه الحقيقي إنما يدرسه ليؤكد فيه كل ما يثبت و يعيد إنتاج مركزيته مقابل إعادة إنتاج هامشية الأخر"¹⁰.

لقد انطلق ميشال فوكو وغيره من الفلاسفة و المفكرين من المساءلة النقدية للمشروع الحدائى الذى احتكر مجموعة من الأنصاب و القيم (العقل، الفلسفة ، الإنسان) مقوضين الفكر المركزى و معيدين الاعتبار للهوامش فكان اكبر امتياز نهضت به الثقافة الغربية هو القدرة على نقد ذاتها بذاتها و هو ما أهلها لان تكون فى صدارة المشهد العالمى... " فقد كانت ما بعد الحدائة بالنسبة إلى ليوتار متميزة بخلوها من القصص الكلية العظمى و باحتوائها على القصص الصغيرة و المتعددة التى لا تبقى استقرارا او مشروعية عالميتين¹¹

فقد نعى ليوتار موت الحدائة التى اتكأت على فلسفة إضفاء الشرعية على المركزيات و فكر المسلمات و دعا إلى اعتناق الفكر ما بعد الحدائى الذى عمل على فضح إيديولوجيا المشروع السابق انطلاقا من تفكيك و تقويض كبرى المركزيات فى الثقافة الغربية.

ب- الماركسية:

كانت الماركسية المرجعية الاساسية التى شكلت منابع النقد الثقافى و طرح الفلسفة الماركسية يدفعنا للوقوف عند كارل ماركس و المنهج الجدلى الذى أحاله لصانع الجدل فى تاريخ الفكر الا و هو الفيلسوف الألمانى- هيغل- فقد انطلق هيغل من ان جدل الفكر هو المؤسس لجدل الواقع " وظل هيغل متمسكا بأن العقل هو الذى يصنع الواقع و ماركس هو الذى أكمل اتساق الجدل بقلبه أساس هيغل و أساس الفلسفة الميتافيزيقية¹² من هيغل بان الوعى الإنسانى هو الذى ينتج الأبنية التحتية و يؤثر فيها و هى الفكرة نفسها التى لخصها الكوجيطو الديكارتي:(أنا أفكر أنا موجود)وقد استفاد ماركس من الجدل الهيجلي فطرح قضية الجدل بطريقة معاكسة لسابقه من خلال إيمانه بتأثير البنى التحتية على البنى الفوقية " فكان بذلك النقد الماركسى ليس انقلابا فقط على مثالية هيغل و إنما يعد أيضا ثورة على النظريات التى ذهبت للقول بان الأيديولوجيا هى تعبير و انعكاس للواقع الذى يحياه الإنسان"¹³

وهكذا يدين النقد الثقافى فى تأسيسه للفلسفة الماركسية من خلال طرحها لمفهوم الأيديولوجيا الذى اخذ مساره فى تاريخ الفكر مع كارل ماركس الذى سحب البساط من تحت أقدام الفلسفة المثالية الألمانية مع هيغل عندما أسس لمصدر الفعالية الإنسانية

المتمثلة في الممارسة وليس في الوعي انه يحل الواقع محل الفكر وينقض بذلك مقولة الكوجيطو الديكارتي.

إن مفهوم الأيديولوجيا كما طرحه ماركس يتحدد من خلال علاقتها بقوى الإنتاج ذلك أن البنى الفوقية التي تمثل الأفكار والدين رهينة البنى التحتية المتمثلة في قوى الإنتاج المادية وبالتالي فان كل نظام من الأنظمة الاقتصادية تلاحمه إيديولوجيا معينة و كلما تغير النظام تغيرت الأفكار، فالإيديولوجيا من هذا المنظور ليست بريئة بل هي ملغمة و مقنعة هي حتمية من الحتميات نافذة في صميم النسيج الاجتماعي و هي بقدر ما تزيّف الواقع بقدر ما تحقق وجودها كضرورة لا مفر منها.

و غير بعيد عن الطرح الماركسي لمفهوم الإيديولوجيا نعثّر على طرح انطونيو غرامشي الذي يستخدم مصطلح الهيمنة التي يقرنها بالمؤسسات الثقافية هذه الأخيرة تؤثر في الطبقة المستغلة وتقنعها بأفكارها عن طريق الخضوع الطوعي فقد جعل غرامشي من تلك المؤسسات الثقافية شبكة تمرر من خلالها الدولة أهدافها ومصالحها فالمؤسسات الثقافية المشار إليها تبقى على موازين السلطة الحاكمة. "فقد طرح غرامشي تمييزا بين المجتمع المدني والسياسي فالمدني يتشكل من روابط اختيارية عقلانية: المدارس النقابات..و السياسي يتشكل من مؤسسات الدولة:الجيش الشرطة التي تلعب دورا من السيطرة وفي المجتمع المدني يتم تأثير الأفكار لا عبر السيطرة بل عبر ما اسماه الإقرار"¹⁴

و هكذا يغدو مصطلح الهيمنة الثقافية لغرامشي هو الذي يقوم به المجتمع السياسي المتمثل في الدولة و أجهزتها عن طريق إقناع الجماهير و الطبقات المستغلة بإيديولوجيا الطبقة الحاكمة و آلياتها "فبالنسبة لغرامشي فان الهيمنة تبرز من قوة الطبقة الحاكمة في إقناع الطبقات الأخرى بان مصالحها هي مصالح الجميع لذلك تفرض الهيمنة لا بالقوة و لا حتى بالاستدراج النشط بل بواسطة قوة أكثر نظاما و شمولاً هي فوق الاقتصاد و فوق أجهزة الدولة هي قوة التعليم و الإعلام فمن خلالها تقدم مصالح الطبقة الحاكمة على أنها المصالح العامة وهكذا ما يسبغ عليها الضمان"¹⁵

هكذا فالرؤية الفكرية لغرامشي تقوم على أن قوى العصر الثقافية الحاكمة تشكل نمطا من أنماط الهيمنة و السيطرة الطوعية بواسطة الأفكار ذلك أن مؤسسات المجتمع المدني تلعب دورا في تحقيق الهيمنة لصالح مؤسسات سلطوية تتمثلها الدولة و أجهزة الدولة الإيديولوجية.

ج- ما بعد الكولونيالية: فضح الكولونيالية ومقاومة الأنساق المهيمنة:

تندرج ما بعد الكولونيالية ضمن حقول الدراسات الثقافية الذي يتكئ على علاقات القوة ذلك ان تشكيل المنظومة المعرفية الغربية حول المستعمر أساسه القوة فمن يمتلك القوة يمتلك التاريخ وهذه القوة من نصيب الأخر الغربي الذي رتب العالم حول مركز يشكل هو قوته و جوهره وكأن الذات المستعمرة قدر لها ان تكون خاضعة غير مطالبة بحقوقها في الكرامة والإنسانية.

والحديث عن ما بعد الكولونيالية يدفع للحديث عن السياق الكولونيالي الذي ركز على السيطرة الثقافية للمستعمر. الكولونيالية التي تفتنت إلى أهمية السلاح الثقافي في إخضاع الشعوب "إنها التدمير أو الحط المتعمد " لثقافة شعب ، لفنه ، لرقصاته ، لديانته ، لجغرافيته ، لمرويه ، لأدبه والاعلاء الواعي من شأن لغة وثقافة المستعمر"¹⁶

لقد قامت الكولونيالية على الاستيلاء بالقوة على الأرض واقتصادات وثقافات الدول المستعمرة. قامت من اجل دعم الرأسمالية فارتبطت بها "و هذا يتيح لنا فهم الكولونيالية الأوروبية الحديثة ليس بوصفها حافزا عابرا للتاريخ هدفه الاخضاع و انما بوصفه جزءا لا يتجزء من التطور الراسمالي"¹⁷

أن الرأسمال يدفعنا للنظر في مسألة الطبقة أو القوى الاجتماعية التي تمتلك الرأسمال وكيفية استخدامه لوسائل المكر والخداع من اجل تمرير وتحقيق الغايات و المصالح التي لن تتم إلا عن طريق السلاح الإيديولوجي "فالقوى الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية و حتى الأوروبية لم تعد تمارس ظلمها و قهرها على الشعوب بشكل مباشر كما هي الحال في بداية المرحلة الاستعمارية و إنما تقوم قبل التنفيذ العملي لسياستها بالتمهيد الأيديولوجي أولا ثم تتبع ذلك التمهيد بممارسة سياسة القوة ووسائل الضغط المختلفة ثانيا¹⁸ و بهذه الكيفية يكون الرأسمال الغربي قد سخر كل الوسائل و الآليات الإنسانية من تثقيف الشعب و إخراجه من همجيته لكن الواقع يذهب عكس ذلك .

في هذا السياق يذهب ايبي سيزير للتساؤل: هل حقا وضع الاستعمار الحضارات في تماس مع بعضها؟ يجب: كلا لم يحدث تواصل و تفاعلا و إنما احدث علاقات هيمنة و خضوع، مسافة كبيرة بيننا وبينه"¹⁹ فالوضع الحالي الذي تحياه المجتمعات الواقعة تحت سلطة الاستعمار العسكري أو الثقافي يكشف لنا و بوضوح إيديولوجيا المستعمر الذي يتقنع خلف تطور المجتمعات ولكن الواقع هو الرغبة في الهيمنة و السيطرة و القضاء على

هوية المستعمرين لذا وجب علينا وفي مثل هذا الوضع التفطن للمساعي الغربية وإعادة النظر في الحقائق الكونية والتحرر من الوصاية السياسية والاقتصادية الممارسة علينا . وفي خضم الأوضاع التي أحكمت سيطرتها على الشعوب الضعيفة كان لا بد من ظهور خطاب مضاد يعمل على تعرية الثقافة الغربية ويكشف مخططاتها السلطوية التي عملت على تقرير مصير مستعمرها انه الخطاب ما بعد الكولونيالي الذي عمل على نقد الإرث الاستعماري وتعرية السلطة المركزية وفتح صفحة من المراجعات الشاملة التي اعتقلت كينونة الإنسان في محاولة لتصحيح مساره وتصحيح وجهة نظر التاريخ الذي قدر أن يكون تاريخ الإمبراطورية وتاريخ الامبريالية الذي ما يزال متواصلا بالرغم من حصول الدول المستعمرة على استقلالها " فالمنظور ما بعد الكولونيالي كما طوره مؤرخو الثقافة ومنظرو الأدب يفترق عن سوسيولوجيا التخلف أو نظرية التبعية أو المحلية فهو يحاول بوصفه نمطا من أنماط التحليل أن يعيد النظر في تلك البيداغوجيات القومية أو المحلية التي تقيم علاقة العالم الثالث بالعالم الأول في بنية ثنائية من التقابل والتضاد"²⁰

لقد بحث مفكرو وأقطاب النظرية ما بعد الكولونيالية على سبل تخطي الآثار التي خلفها الاستعمار خاصة على الصعيد الثقافي كما اعتمدوا على رد الاعتبار لتلك الهوامش التي سعت في نضالها إلى خلق مكانة لها بزحزة المركز و إبادة مخططاته سعوا الى فضح الإيديولوجيات الغربية المقنعة وتقويض المقولات المركزية لتعرية الثقافة الغربية المهيمنة فكان اكبر اهتمام نهضت به النظرية هو رفض السرديات الكبرى التي هيمنت على التواريخ العالمية " فنظرية الخطاب ما بعد الكولونيالي لم تكن لتفارق ما بعد الحداثة الذي وازى النقد الثقافي وتحليل الخطاب ما بعد الاستعماري واقع تحت مظلة الفكر ما بعد الحداثي وما بعد البنيوي"²¹ فقد اتجهت ما بعد الكولونيالية نحو تفكيك أفكار المركز وإنتاج فكر مضاد يدحض الأصيل ويعلي من شأن الهامشي .

إن الهدف الذي تنهض به النظرية هو تحليل ومناقشة ما أنتجته الثقافة الغربية ، هو قراءة للفكر الغربي الذي لطالما رسخ فكرة المركزية وتعامل مع الشرق بدونية فأنتج تلك التمثيلات "التي تأسست على إساءة التمثيل الناجمة عن عمليات التخييل والقولبة وكل ذلك في المنظور الذي سيفضي إلى ما سينعته ادوارد سعيد في كتابه (الثقافة و الإمبريالية) بالذبح البلاغي"²²

لقد عمل نظام التمثيلات الذي صاغه الغرب على انتقاء صور استعلائية للغرب و دونية ما عداه ، انطلق فيها الآخر من إيديولوجيا الإقصاء التي غيبت الشرق و أجازت استعمارها وبالتالي كانت ما بعد الكولونيالية قراءة في الأنساق الثقافية المؤسسية المضمرة التي تتحكم في توجيه الخطاب المركزي ويقف ادوارد سعيد في طليعة الذين كشفوا عن إشكاليات التمثيل الذي تمارسه الخطابات الغربية .

ثالثا : ادوارد سعيد في السياق ما بعد الكولونيالي :

أ- الاستشراق و التمثيل الثقافي:

عمدت الدراسات الاستشراقية إلى إساءة التمثيل للشرق من خلال تلك الصور النمطية و نظام القولية الثقافية التي وضعت الشرق موضع من يتلقى الدروس و المحاضرات فقد أصرت و بشكل منظم و مخطط له من تنميط الشرقي و تصويره على انه البدائي، المنحط ، الشهواني و غيرها من التمثيلات التي أعطت الشرعية للغرب بان يستعمر ذلك الفضاء الجغرافي و الفكري ، انه الغرب الذي وسع مخياله لتشكل تلك الصور النمطية بطريقة طمست الحقائق و غيبت الهويات " فهم لا يستطيعون تمثيل انفسهم ولا بد ان يمثلهم احد "23

لقد صور الشرق من طرف مشروع ثقافي بريطاني فرنسي انصببت فيه دراسات المستشرقين على إنتاج خطاب استعلائي يوضع الغرب فاعلا والشرق مفعولا به " فكان الاستشراق اسلوبا غربيا للهيمنة على الشرق و اعادة بنائه و التسلط عليه 24 و بذلك فقد لعبت القوة دورها في تنميط و تمثيل الشرقي الذي احل له ما احل و حرم عليه ما حرم أنها إيديولوجيا التمثيل الثقافي الذي يخدم الإمبراطورية و الامبريالية الغربية في الخطاب الاستشراقي الذي ما كان ليتأسس لولا القراءة التي قام بها ادوارد سعيد والتي أغنت الدراسات الثقافية في سياق ما بعد الكولونيالية.

فإدوارد سعيد يأتي في مقدمة الذين تناولوا فضاء ما بعد الاستعمار و من خلال مؤلفه " الاستشراق " استطاع أن يلج إلى الخطابات الاستعمارية التي التحمت فيها القوة بالمعرفة فكان الاستشراق قراءة نقدية للخطاب الثقافي الغربي و مساءلة للبنية الإيديولوجية التي قامت عليها تلك الخطابات و قد اعتمدت القراءة التي قام بها ادوارد سعيد على تورط المعرفة و السلطة للذات أفضيا إلى صياغة سلسلة من عمليات التمثيل

التي أكدت مركزية الغرب وتعالیه و إنتاج إيديولوجيا اقصائية تحاكم الشرق و تضعه في قاعة المحاكمة لتصحيح مساره من طرف الحضارة الغربية .

وقد استفاد سعيد في كشفه تورط المعرفة و السلطة من الترسانة الفكرية " ميشال فوكو الذي " ذهب إلى اعتبار السلطة ممارسة دائمة إستراتيجية متحركة و تعني الإستراتيجية فيما تعنيه مجموع الإجراءات التي تحرم الخصم من وسائل المواجهة و دفعه بالتالي إلى التخلي عن تلك المواجهة" معنى ذلك أن السلطة تغيب آليات المقاومة الدفاعية من طرف الخاضعين

و يصور فوكو في كتابه " تاريخ الجنون " آليات العمل السلطوية ممثلة في المؤسسة الاستشفائية التي كانت ماوى لحجز كل من خرجوا عن أخلاق المجتمع و شككوا في قيمه " فالمؤسسة الاستشفائية غابت عنها كل العلامات الطبية و تحولت إلى سجن للقمع و الردع، إنها تتقنع بقناع يخفي وراءه السلطة التي يمارسها المجتمع ممثلة في الطبيب فالسلطة في اتخاذ القرار تعود الى الطبيب وهو وحده الذي يقرر جنون هذا الشخص ، وهو وحده الذي يميز بين الإنسان السوي و الأحمق و بين المجرم و المستلب غير المسؤول²⁵ غير أن آراء الطبيب لم تؤخذ بعين الاعتبار و إنما أطراف أخرى هي التي ستحدد الواقعة الخاصة بالجنون وهي من سيقدر ذلك

وفي كتابه المراقبة و المعاقبة يواصل فوكو استقصاء مظاهر الإكراه و اللانسانية التي تمثل حقيقة المجتمع الغربي و هو تأصيل حقيقة اركيولوجيا المنظومة العقابية و النظر في مسألة السجن باعتباره وسيلة حجز و عزل داخل المنظومة " فإذا كان مجتمع اليوم قد جعل من السجن ملجأً أخيراً بعد فشل التقويمات الأولية فان مجتمع القرن التاسع عشر يتباهى بسجونه التي تشبه الحصون فقد أراد فوكو طرح كيف تحولت الممارسة العقابية من عقاب للجسد الى عقاب للروح " ²⁶.

وهكذا عالج فوكو من خلال مؤلفاته لا إنسانية المجتمع الغربي الذي يتقنع خلف المبادئ الإنسانية و يدعي رفع الشعارات المشوبة بقناع الزيف و الخداع و الفسق لقد شكل فوكو الى جانب نقاد آخرين مرجعية فكرية استفاد منها ادوارد سعيد في معالجته للسلطة فكان " الاستشراق " دراسة مستفيضة لمناقشة الآليات التي تستخدمها السلطة لبيسط النفوذ غير ان الطرح الفوكوي للسلطة كان طرحا سلبيا يقتصر إلى إيجاد الحلول في حين ركز الطرح الادواردي على ميكانيزمات المقاومة و ما كتابه " الثقافة و الامبريالية" إلا دليلا

على ذلك لقد بين سعيد من خلال " الاستشراق " كيف خدم الامبريالية الغربية التي تورطت في ترسيخ فكرة التمركز من خلال إساءة التمثيل و تضافر المعرفة و السلطة للذان افضيا الى احكام السيطرة على ذلك المكون "فالرابطة ما بين المعرفة و السلطة هي التي اوجدت صورة الشرقي و طمست من زاوية ما وجوده باعتباره انسانا²⁷

لقد خضع الشرق لتلك التمثيلات التي افتقرت للنزاهة و الموضوعية فكانت تمثيلات ارتكزت على القوة لان من يملك القوة يمتلك التاريخ وهذا التاريخ هو من صنيع الغرب الذي ادرك ان السيادة لا ترتبط بالقوة المادية بقدر ما تحتكم الى المعرفة فمزيد من المعرفة مزيد من القوة

وبذلك كان الشرق بتلك الصورة ضحية مؤامرة نسجت حوله من طرف الغرب ، ضحية لاغتصاب سياسي ،عسكري ، ثقافي انتهكت حقوقه من طرف الحضارة البطيركية التي ارتكزت على القوة و السيطرة فمارست فكرة النفي و الإقصاء على ذلك الفضاء الجغرافي و الفكري .

وقد تعامل سعيد مع تلك الدراسات الاستشراقية من خلال القراءة النقدية للفكر الغربي بتحليل جميع المقصديات بغية كشف الأنساق الثقافية المؤسساتية المضمرة التي تتحكم في الخطاب المركزي وبين أن التمثيلات الغربية للشرق هي تمثيلات تفتقر إلى النزاهة " فكل تمثيل في نظره هو سوء تمثيل بشكل أو بآخر لكنني أحاول في الاستشراق أن أبين أن تصوير الغرب للشرق كان مبنيا على مصالح السيطرة الإمبراطورية و كان من امتياز السلطة²⁸.

ب - القراءة الطباقية / الرحلة الي الداخل :

ولم يكن التمثيل الذي أنجزته الثقافة الغربية بمنأى عن المقاومة إذ تم رد الهيمنة بهيمنة مضادة تبحث عن استرداد صوت التابعين الذين أدين تمثيلهم فقد انبرى قلم ادوارد سعيد للرد على ذلك التحريك الذي قدمته الثقافة الغربية و مفاده الانتقاص من صورة الشرق بنقد وإعادة قراءة الاستشراق الذي بين من خلاله كيف خدم الامبريالية .

لقد أسس سعيد من خلال "الاستشراق " إلى قراءة طباقية تكشف الأخر الغربي و تفضح سياسته فكان الاستشراق خطابا مقاوما للوقوف في وجه التمثيلات الثقافية التي تهدف إلى إزالة السلطة المهيمنة للامبريالية تأسس على إنتاج غيرية مضادة للقوالب التمثيلية الغربية

وكما أعاد سعيد قراءة الاستشراق فقد أصر كذلك على ضرورة المقاومة باعتبارها الخيار الأمثل من أجل تحرير الذات، " هذه المقاومة قائمة على كسر الحواجز بين الثقافات المختلفة والدخول في خطاب أوروبا والغرب والتداخل معه وتحويله وجعله يقرب بالتواريخ المهمشة والمضطهدة والمنسية هي حركة قوية للمقاومة يصطلح عليها الرحلة إلى الداخل²⁹ وبذلك تغدو المقاومة من المنظور الاواردي قائمة على مواجهة الثقافة الغربية من خلال الدخول معها في حوار ومعرفة مداخلها ومخارجها لتتم المعاينة الفعالة لها وما نموذج ادوارد سعيد إلا دليلا على تلك الرحلة التي تنبعث من داخل الأخر ذاته .

أنها المقاومة القائمة على نبذ الأصولية والتعصب وتقويض نزعة التمرکز حول الذات تأسيسا للعبور الثقافي والفضاءات البينية التي اقراها هومي ك بابا أو جغرافية المنافي التي احتفى بها الناقد" فالخروج من المكان انزياح نفسي وتخييل وإعادة تشكيل لأواصر الانتماء إلى العالم الإنساني جملة وليس مجرد مغادرة حسيّة لمحطة بعينها ففقدان المكان الأصلي والتغرب عنه نهاية لفكرة التماهي مع الأصل بحد ذاتها وبداية لتجاوز حدود الجغرافيا واللغة والدين والوطن"³⁰.

إن الخلاص من عقدة الانتماء يكون عبر المنفى الذي جعل من ادوارد سعيد ناقدا متميزا لان قدر المثقف ما بعد الكولونيالي أن يعيش تجربة المنافي المنفى الذي يعمل على تفكيك وقراءة الوعي الزائف الذي شيدهته المركزيات الغربية ليصبح المنفى امتياز في نظر سعيد" المنفيون يعبرون الحدود ويحطمون حواجز الفكر والتجربة"³¹

لتبقى نظرية ما بعد الكولونيالية مرجعا فكريا هاما من المرجعيات المؤسسة للنقد الثقافي و يبقى ادوارد سعيد قامة فكرية مفتوحة على العالم بتحديثه لكبار المفكرين الغربيين الذين شكلوا رافدا هاما من روافد ثقافته فهو المحلق خارج جغرافيا المكان ليعاين الغرب من الداخل وليفكك خطاباته القائمة على اساس الهيمنة والتحام المعرفة بالسلطة وهو المنفي الذي عاش حياة مترحلة بلا مركز وهذا هو جوهر الهوية من منظور الناقد انها الهوية الرمادية التي لا تعرف القيود والاعلال" فهي التي تراهن على الخروج من اغلال الثقافة تعايشا مع الحضارات والثقافات الاخرى التي تحتضن افرادا وجماعات بدأت تكتشف ان الخروج من الثقافة يمنحها قيمة اقرب مما يوفر مفاهيم جديدة يتجاوز فيها الانسان مفهوم المواطنة المكبلة بالتاويلية الخصوصية"³²

كانت تلك اهم الخلفيات الفكرية التي تشكل في ضوءها النقد الثقافي ليبقى بمرجعياته يثير الكثير من الاشكاليات و التساؤلات في الوسط الثقافي الغربي و العربي على السواء الذي يتخذ من الثقافة موضوعا للبحث و التفكير و تبقى الحاجة ماسة الى تلك المناخات الفكرية الجريئة للخروج من السجون النمطية المخدرة للفكر خاصة في الثقافة العربية

ولئن كان ذلك هو حال الثقافة الغربية في تعاملها مع ذلك الوليد الجديد الذي افرزته ظروف و مستجدات طارئة فان السؤال الذي يطرح كيف تلقى النقد العربي هذه المقاربة الاجرائية ؟ و ما هي طقوس عبور النقد الثقافي إلى الثقافة العربية ؟
ثالثا: طقوس عبور النقد الثقافي للثقافة العربية :

إن الحديث عن طقوس عبور النقد الثقافي للثقافة العربية هو حديث عن تلقينا نحن العرب لهذا المنهج النقدي , فالنقد الثقافي لم يضمن تأشيرة العبور للثقافة الغربية إلا مع الغدامي الذي يعد مشروعه أحد أهم المشاريع النقدية الثقافية في تاريخ الثقافة العربية و النقد العربي، لكن قبل الغدامي يجدر بنا الوقوف عند بعض الدراسات التي شكلت أرضية النقد الثقافي وأفضت إلى ظهور المقاربة الثقافية عندنا، فمع طه حسين (في الشعر الجاهلي) ثار المؤلف على النسق المؤسساتي عندما شكك في قيمة هذا الشعرو بذلك يكون قد أثار في مؤلفه جملة من القضايا الفكرية التي تهدف إلى تحرير العقل من الارتهاق للنظام المؤسساتي المفروض , لقد ذهب في مؤلفه إلى أن الشعر الجاهلي منتحل و أن أشعار الجاهليين ليست من الجاهلية , و أن الأدب الجاهلي لا يصور حياة الجاهليين و أن الذي يصورها هو القرآن " فحياة العرب قبل الإسلام إنما تتلمس في القرآن و ليس في هذا الشعر الجاهلي الذي صنعت كثرته و وضعت بعد الإسلام و بخاصة في القرن الهجري الثاني "33.

و بذلك يكون طه حسين أول من تجرأ على الشعر الجاهلي و نقض صحته انطلاقا من تبنيه لمبدأ الشك للوصول إلى اليقين و الذي وضع أساسه الفيلسوف ديكارت. " لقد اصطنع في درسه للشعر الجاهلي منهجا علميا هو منهج الغربيين المحدثين من أصحاب العلم و الفلسفة فيما يتناولونه من العلم و الفلسفة هو منهج الشك سبيلا إلى اليقين الذي وضع أساسه ديكارت "34.

لقد أثار الكتاب عند صدوره ضجة كبيرة في الأوساط الفكرية والنقدية , كيف لا وهو الذي خرج فيه صاحبه عن سياقات وأعراف المؤسسة الرسمية بقوله : " إن التماس الحياة العربية الجاهلية في القرآن أنفع وأجدى من التماسها في هذا الشعر العقيم الذي يسمونه الشعر الجاهلي"³⁵.

وبذلك يمكن القول بأن " في الشعر الجاهلي " لطف حسين يعد فاتحة الدراسات الثقافية في الثقافة العربية.

وإلى جانب مؤلف طه حسين فقد مهدت مشاريع ثقافية أخرى للدراسات الثقافية والنقد الثقافي عند العرب مع العروبي و الجابري و أركون فانطلق العروبي في مشروعه الفكري من إحداث القطيعة مع التراث لأنه سبب نكوص الأمة العربية التي وجب أن تتحرر منه عن طريق الجدل الايديولوجي و الثورات الثقافية ، وأما مشروع الجابري فقد انطلق فيه كسابقه من نقد العقل العربي الذي هو عقل فقهي متمسك بالاليات الدينية التي وجب نقدها و الثورة عليها فقد قام مشروعه على نقد التراث و ليس قطع الصلة معه نهائيا لأن الأمم لا تستطيع النهوض خارج تاريخها شرط أن لا يتحول ذلك التاريخ و التراث إلى معيق حضاري " فنحن بحاجة إلى نهضة نتجاوز من خلالها هذا التراث باستعباده إلى تراث جديد"³⁶

وأما محمد أركون فقد اشتغل على تأويل و قراءة النص القرآني قراءة معاصرة انطلق فيها من إحداث القطيعة مع التراث و مناهجه، هي قراءة حفزية للتراث الاسلامي بالانكفاء على مجموعة من المناهج العلمية ، فالذات العربية تتماهى مع ذاتها من خلال الوعي الديني ولئن طرحت تلك الذات سؤال التحديث فان ذلك لا يكون الا في اطار الشريعة لذلك فاننا اذا أردنا الخروج من تلك الأقفاص المظلمة علينا ان ننفي الطابع السلطوي عن الدين "فقد أصبح من الملح و العاجل في زمننا الراهن أن نعيد التفكير في جميع المشروعات الدينية و جميع مصادر و أشكال الشرعيات القانونية الشكلانية الرسمية فهي لم تعد مناسبة لحاجات و متطلبات عصرنا و لا تليق بالتقدم المعرفي"³⁷

وإلى جانب هذه المشاريع التي شكلت الأرضية الأولى للنقد الثقافي والتي اتكأت على نقد الثقافة العربية و الوقوف عند اليات النكوص التي أصابتها فإننا نعثر على قامات فكرية أخرى أسهمت في نشوء الدرس الثقافي عند العرب كمالك بن نبي، علي حرب، عبد الله الغدامي وبذلك يمكن القول أن العرب كانوا يمارسون النقد دون اليات مضبوطة في

حين انبنى التصور الغربي على ضبط تلك الاليات في شكل مقولات اسست للنقد الثقافي القائم على فكر الأنساق.

نتائج الدراسة:

1 قام النقد الثقافي كمقاربة اجرائية عمل على التركيز على فكرة الأنساق المضمرة و فضح السلطة التي تتستر خلفها الكتابات الابداعية و البحث في الظروف و المرجعيات الثقافية التي أسهمت في تشكيل النصوص الأدبية .

2 عمل النقد الثقافي على تحويل الاهتمام من من دائرة الخطابات المركزية الى دائرة الخطابات المهمشة و التداولية مستفيدا من الدراسات الثقافية التي ساعدت على ميلاده فكانت تلك الدراسات بمثابة المهاد الحقيقي للنقد الثقافي لما قدمته من تصورات نظرية .

3 أقام النقد الثقافي علاقات وشيجة مع عدة فلسفات كانت بمثابة الأرضية التي استمد منها وجوده منها الماركسية ، ما بعد الحداثة، ما بعد الكولونيالية،،،، ليدخل في ظل تلك المعطيات في عوالم التداخل و الانفتاح و ليدمج في إطار خطاب ثقافي منفلت من سلطة النسق الذي رفعته المناهج البنيوية .

4 تأتي أهمية النقد الثقافي في رد الاعتبار للمهمش من النصوص و دحض حصون المؤسسة الرسمية التي ظلت لقرون تحتكر الخطابات لصالحها فكان الاعلان الصريح عن سقوط الرسمي و صعود المهمش .

5 مهدت مشاريع عربية كثيرة للنقد الثقافي في الثقافة العربية: طه حسين، مالك بن نبي، الجابري، العروي، أركون،،،، فكانت مشاريعا فكرية قامت على نقد الثوابت و المسلمات و إخضاعها لطاولة التفكيك و عملت على فضح الخطابات السلطوية المهيمنة.

الهوامش

1 عبد الله الغدامي الغدامي الناقد قراءات في مشروع الغدامي النقدي مؤسسة اليمامة الصحفية ص 97
2 ارثر ايزا برجر النقد الثقافي تهديد مبدئي للمفاهيم الرئيسة اشراف جابر عصفور المشروع القومي للترجمة ط1 2005 ص13

3 سعيد علوش نقد ثقافي ام حداثة سلفية دار ابي رقرق الرباط ط1 2007 ص7

4 كليفوردي غيرتزاويل الثقافات ترجمة محمد بدوي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2009 ص 81

5 ادريس الخضراوي الادب موضوعا للدراسات الثقافية جذور للنشر ط1 2007 ص 37

6 عبد الفتاح احمد يوسف لسانيات الخطاب و انساق الثقافة منشورات الاختلاف ط1 2010 ص65 7

7 عبد الله الغدامي النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط3

2005 ص 84

- 8 رضوان جودت زيادة صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1
2003 ص41
- 9 الان تورين نقد الحداثة ترجمة عبد السلام الطويل مراجعة محمد سيلا افريقيا الشرق المغرب ص126
- 10 ميشال فوكو الكلمات والاشياء ترجمة مطاع صفدي مركز الانماء القومي ط1 2013 ص 10
- 11 ليندا هتشيون سياسة ما بعد الحداثة ترجمة حيدر حاج اسماعيل مركز دراسات الوحدة العربية ط1
2009 ص10
- 12 سلامة كيلة من هيغل الى ماركس موضوعات الجدل المادي دارالتنمية ط1 2009 ص 50
- 13 بول ريكور محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ترجمة فلاح رحيم دار الكتاب الجديدة ط1 2002 ص 52
- 14 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ترجمة محمد عناني رؤية للنشر ط1 2006 ص50
- 15 بيل اشكروفت وبال اهواليا ادوارد سعيد مفارقة الهوية ترجمة سهيل نجم نينوى للدراسات سوريا ص62
- 16 نجوي واثيرغو تصفية استعمار العقل ترجمة سعدي يوسف دار التكوين ص43
- 17 انيا لومبا الكولونيالية وما بعدها ترجمة باسل المسالمه دار التكوين ط1 2013 ص42
- 18 عدنان عويد راسمالية الدولة الاحتكارية دراسات معاصرة ص29
- 19 aime cessaire discoure sur la colonialisme edition presence africaine paris p 5
- 20 هومي ك بابا موقع الثقافة ترجمة ثائر لبيب المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2006 ص298
- 21 يحي بن الوليد ادوارد سعيد وحال العرب رؤيا للنشر ط1 2010 ص 82
- 22 المرجع نفسه ص 84
- 23 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ص 70
- 24 المرجع نفسه ص 46
- 25 ميشال فوكو تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي ط1 2006 ص72
- 26 عمر مهبيل من النسق الى الذات قراءات في الفكر الغربي المعاصر منشورات الاختلاف ط1 2007 ص57
- 27 ادوارد سعيد الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ص 79
- 28 ادوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة ترجمة نائلة قلقيلي حجازي دار الاداب بيروت ط1 2008 ص162
- 29 يحي بن الوليد ادوارد سعيد وحال العرب ص186
- 30 شرف الدين مجدولين الفتنة والآخر انساق الغيرية في السرد العربي منشورات الاختلاف ط1 2012 ص187
- 31 ادوارد سعيد تأملات حول المنفى ترجمة ثائر ديب دار الاداب بيروت ص 131
- 32 ياسر حجازي ما بعد الثقافة التداوليات اللانهائية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2014 ص 15
- 33 طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتاب المصرية، القاهرة، ص
- 34 لمرجع نفسه ص:13
- 35 المرجع نفسه، ص63
- 36 حمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011، ص319
- 37 محمد أركون: تحرير الوعي الاسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011، ص19.

بول ريكور : الهيرمينوطيقا من النص إلى الذات وإيتيقا العيش

العاقل... نحو مشروع للفعل الإنساني

د/ نذير حابل

جامعة تلمسان

الملخص:

مهمة الهيرمينوطيقا هي رفع القدرة الإنسانية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا ، فقد أعطاه غادامير بعدا أعمق بجعلها مفتاح فهم البشرية وفهم الآخرين في عملية التجربة التأويلية القائمة على التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلافة ، إلى بول ريكور(1913-2005)¹ فيلسوف المعنى و علم من أعلام الهيرمينوطيقا ، حيث يعد من أهم المنظرين للمنهج الهيرمينوطيقي مستهدفا الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص متجاوزا ضيق المجال المعرفي للنصوص التراثية في علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية.

Abstrat:

This article examines the ethics philosophical project of Paul Ricoeur , when he represent one by the eminent philosophers in the world , he didn't think of the basis French space , but his philosophy is emergent universality , he think at the idea " a philosophy give a denotation of the life " that is an equation between the self and meaning , this self didn't have an abstract denotation but are immersed in practice and fact , it have a free conation to ethics project execution , this ethics self is not narcissim but altruism with Ricoeur , it subsit and break with and another , this is Ricoeur definition , the human values philosopher of ethics when there is an incurrence of the fortunate life with and from another in an equal institutions .

*** **

¹ - بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهيرمينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالنبوية، يعتبر ريكور راند سؤال السرد. أشهر كتبه الإرادي واللاإرادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960، التاريخ والحقيقة 1955، وكتاب (soi-même comme un Autre) الذي ترجمه جورج زبناتي إلى العربية بعنوان : الذات عينها كآخر ، رحل عن الدنيا في 2005 ./ يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهيبيل - منشورات الاختلاف-الجزائر- ط 01 - 2006.

مهمة الهيرمينوطيقا هي رفع القدرة الإنسانية على التواصل المعقول مع الموجودات التي تعيش معنا ، فقد أعطاهما غادامير بعدا أعمق بجعلها مفتاح فهم البشرية وفهم الآخرين في عملية التجربة التأويلية القائمة على التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلافة ، إلى بول ريكور(1913- 2005)¹ فيلسوف المعنى و علم من أعلام الهيرمينوطيقا ، حيث يعد من أهم المنظرين للمنهج الهيرمينوطيقي مستهدفا الوقوف على المضامين الدلالية للنصوص متجاوزا ضيق المجال المعرفي للنصوص التراثية في علاقتها بتطور فقه اللغة الكلاسيكية والعلوم التاريخية ، ما يميز ريكور انفتاحه على الفلسفات التأملية الفرنسية والتحليلية الألمانية والبراغماتية الأنجلوسكسونية ، حيث .. تقولب الانهماج الفلسفي الأساس عند ريكور وفق المنظور الفينومينولوجي وكذا المنظور التأويلي الهيرمينوطيقي بتأثير من مباشر من هوسرل ، ياسبارس ، هايدغر ، غادامير شلايرماخر.. . مستهدفا تحصيل منهجية جديدة تزواج بين دقة العلم وصرامته ، وعمق الأنطولوجيا وجاذبيتها وسمو القيم الأخلاقية وصفاتها انطلاقا من أن الإنسان ذاته كتاب مفتوح على كل أنواع التجانس وضروب المتناقضات مما يجعل منهجية واحدة عاجزة عن استقصاء بواطنه الدفينة²

يصعب تحديد الحقل الذي تندرج فيه فلسفة ريكور كونه يفتح على مشارب متعددة على غرار الأديان وتاريخها واللسانيات والأنثروبولوجيا والتاريخ والسرديات والفلسفات المختلفة ، فقد وصف كفيلسوف إشكالي عابر للنظريات الفلسفية كونه كان ملما بالإرث الفلسفي الغربي بداية من الفلسفة الإغريقية والألمانية من كانط إلى غادامير وهابرماس ، وكذا الفلسفة الأنجلوسكسونية و التحليل النفسي والتفسير الأدبي ، التاريخ والأنثروبولوجيا و اللسانيات ، الأمر الذي جعله محل نقد من طرف خصوم عابوا عليه نزوعه الأنجلوسكسوني الكلياني ، كما خاض سجالات فكرية أشهرها مع جاك لاكان (1901-1981)³ في مسألة التفسير ، اللغة ، الوعي... ويبقى الإنجاز التركيبي الذي حققه ريكور يتمثل في مزاجته بين النظرية الفرنسية والفينومينولوجيا الألمانية والتراث التحليلي الأمريكي .

لقد سعى ريكور إلى تطويع النصوص المختلفة : مقدسة دينية، شعرية ، روائية ، وأسطورية واخضاعها لمحك الهيرومينوطيقا كونه استفاد من المحاولات السابقة على غرار شلايرماخر وغادامير في تفكيك المنطق الكامن وراء كل نص منكبا على تشفير الرموز وتفسيرها كونها تشكل دلالات الواقع الإنساني في عمقه وكثافته الخفية : الزمن ، الذاكرة الهوية ، السرد ، التاريخ ، الذات والآخر ، الذات بصفتها (عينها / كونها) آخر ، الفعل الإنساني ، الأخلاق هي أحد البراديجمات التي قام عليها المبنى الفكري الريكوري ، حيث لم يقتصر على مكونة نظرية واحدة ، كما مكنه التحليل النفسي من تخلص الكوجيتو من نرجسيته التقليدية بظهور فاعلية اللاوعي وديناميكيته .

فلسفة ريكور هي مشروع حياة بامتياز تتبلور انطلاقا من اعتقاده بأن الفلسفة هي إعطاء معنى للحياة ، أي أنها معادلة تكافؤ بين ذات ومعنى ، هذه الذات ليست مفهوما مجردا بل هي ذات منغمسة في الممارسة والبراكسيس هي الذات التي تحوز إرادة حرة لامشروطة لتنفيذ مشاريع تتصورها في البداية .

ما يعرف عن ريكور هو كثرة الترحال - ربما بحكم الظروف التي عايشها - إلا أن الثابت هو إيمانه بضرورة الانفتاح على الآخر ، الذي هو انفتاح كذلك على مختلف الفلسفات السابقة نقدا وتمحيصا وتأويلا بحثا عن المعنى لأنه آمن بـ : العيش معا / المعنى معنى الحياة / حياة المعنى / لذلك بحث عن معنى حياته في كل رحلاته الفلسفية بحث عن هذه الذات التي ترنو إلى العيش مع الآخر ومن أجله هي ذات آمن دوما ببراءتها⁴

فكيف تناول ريكور أزمة الإنسان المعاصر وتراجيديا الألم المتجدرة ؟ وما مهمة الذات الفاعلة ، ما علاقتها بمقولة العدل وما موقع الآخر ؟ وكيف تصور إيتيقا الفعل الإنساني والعيش السعيد العادل معاً ؟

الريبيون وأزمة الذات :

عرفت الفلسفة المعاصرة تيارات فكرية أعلنت موت الإنسان مثل فلاسفة التقويض و اللامعنى و فلاسفة الارتباب (الشك) التي تحورت من منهج إلى نظرية فقد ساهم هؤلاء في تأزيم وعي الإنسان المعاصر وإلغاء ذاته من خلال تغييب / حجب المعنى والذات ، وهذا ما يعد اغتصابا للشرط الوجودي .. والقوانين والقواعد⁵

أ- / الماركسية (الأيديولوجيا انفتاح حقل اللاوعي .. وسلطة البراكسيس):

لقد ساهمت الماركسية في أدلجة الذات الإنسانية كشرط لتحرر وارتقاء مزعوم ، حيث رسخت سلطة البراكسيس كمحرك للتاريخ في بعده المادي ، فالأيديولوجيا هي لاوعي الجماعة وقد بينت الماركسية أنها ليست خطأ موضوعيا يعود إلى عوامل نفسية بل هي بنية لاواعية لطبقة تفكير معينة⁶ ، فالذات المنشودة هي التي تتفاعل مع الراهن ومتغيراته أملا في العبور من العزلة الفردية إلى الرحابة الاجتماعية ، ورغم هذا فإن ريكور يرى أن الماركسية لم تلغي مفهوم الذات بشكل مباشر ، فما يرومه المسعى الماركسي هو تحرر البراكسيس من الهيمنة حيث يعد الوعي شرطا وجوديا لهذا المسعى وما يشكل استعادة حقيقة الوعي⁷.

هو تصور يرى فيه ريكور تشويها للواقع وهذا ما يعتبر استهدافا وجوديا للهيرمينوطيقا .

ب- / اللاكوجيتو النيتشوي (تقويض المعنى أو ... الهدم كبعد ميتافيزيقي):

ترتكز فلسفة نيتشه أساسا على إظهار القوى الإنسانية وعناصرها ممثلة في الإرادة الذاتية (الفردية) ، المغامرة ، الصراع الحرية ، الفعل ، المعرفة والسلطة ... عناصر سعى نيتشه إلى بلورتها بناء علة مبدأ إرادة القوة الذاتية ، التي يراها حلا لجميع أسرار العالم وفكا لألغازه⁸ وبالتالي فقد كانت : نقد القيم ، وعلاقة الأنا بالهم ومفهوم العزلة منطلقات رئيسة لفلسفة أخلاقية توجه من خلالها نيتشه إلى الصيرورة و الفعل بدل الوجود و الجوهر ، مستهدفا فلاسفة الذات والكوجيتو الديكارتي تحديدا ، مناقشا الوعي في ارتباطاته الجمعية (اللغة والاتصال) ، متصورا لحدائث اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن ذاتها المتماهية مع قوة غير إنسانية / إلهية .. إنها حدائث انتصار الوعي ، فالقوة تجسيد للذات وشعور بالسعادة والرغبة في السيطرة وإثبات الوجود ، وهي مصدر القيم والنظم واللغة ومنبع الإبداع .

لهذا فقد انصب النقد النيتشوي على الأخلاق وتقسيمها إلى أخلاق للسادة وأخرى للعبيد إلى ثورة قيمية وتصور جديد لمنظومة قيم تتجاوز فلسفة المعنى والذات ، مشروع النقد الجينيولوجي النسابي للقيم يمر عبر استقصاء مفهوم القوة ، حيث يعتبر الهدم /

التقويض شوطا أساسيا للإبداع القيمي وهذا رغم ظهور نيتشه في صورة ذلك المحب للحياة المفتتن بها خاصة حياة الإبداع والخلق إلا أن هذا الافتتان ظرفي سرعان ما يتحول إلى نقيضه " ... رغم أنني أحب الشيء الذي أخلقه إلا أنني ينبغي علي أن أنقلب على حبي

9 ...

الحياة مع الآخر تكريس للعبودية والانحطاط والذات هنا تشهد أفولا يؤكد نيتشه " ... إن ذاتكم نفسها تريد أن تموت وتحولت عن الحياة لأنها عجزت عن تحقيق طموحاتها ، وما أقصلا رغباتها إلا إبداع من يتفوق عليها " ...¹⁰ ، الذات المتميزة هي التي تحقق وجودها باستثمار طاقة الخلق والإبداع والانعزال عن الآخر ، حيث يشكل الآخرون تجمعات غوغائية تسودها الروح الانتقامية والسلوكات الآلية الشهوانية¹¹

رغم أن العزلة النيتشوية ظرفية يتبعها عود ، إلا أنها وطن الذات الثائرة المنسلخة عن الاغتراب الموحش وسط الحشد الغوغائي حيث يعتبر نيتشه نفسه ابنا للعزلة " ... وطني أيتها العزلة ، لقد طال اغترابي وسط المتوحشين ... " ¹² .

فقد كانت فلسفة الإنسان الصاعقة / اللهب المتوهج ، التي نادى بها نيتشه - ورغم طابعها الثوري التغييرى - بمثابة المقوض لأخلاق الضعف الراض لكل أشكال الهيمنة والاستكانة كما ساهمت في تجسيد منطق الصراع ، إلا أنها ساهمت في تعميق جرح الكوجيتو من خلال طمس معالم السؤال الذي يبحث فيه¹³

لقد كشف ريكور عن تناقضات النيتشوية في نقده لمفاهيم الحقيقة والذات واللغة التي اعتبرها نيتشه من آليات الهيمنة والتضليل المفاهيمي (اللغة قاصرة عن فهم الذات وهذا تشكيك في كل الذات وقدراتها) لقد ذهب نيتشه في مفارقة كاذبة حول اللغة أظهر من خلالها كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة والمنسية بكل نفاق - حسب بول ريكور-¹⁴ مساعي التقويض عند نيتشه تتجه لتأسيس اللاكوجيتو حيث تبنى جهازا مفاهيميا مثل : إرادة القوة والثورة القيمية والسوبرمان ، حيث يجسد نيتشه القوة كقيمة إنسانية يسعى إلى : تبنيها ، أو اكتسابها ، أو الاقتراب منها كل موجود بشري ومفهوم من المفاهيم الرئيسة التي شكلت فيما بعد جوهر فلسفة الحياة¹⁵.

ج/- فرويد ورجة الوعي .. (الوهم وفقدان المعنى) :

مع فرويد تكون الذات من جديد في مساءلة لكيونتها ، فقد أدى التحليل النفسي إلى زعزعة مفهوم الوعي وتوسيع نطاقه ، هو تصور ميتاسيكولوجي أعطى من خلاله فرويد تمثيلا طوبولوجيا للجهاز النفسي وبالتالي يشهد الكوجيتو المحبط والرجسية الكلية إذلالا ثالثا ، فبعد الإذلال الكوسمولوجي لكوبرنيك كان الإذلال البيولوجي مع داروين ثم الإذلال الميتاسيكولوجي للتحليل النفسي الذي قدمه فرويد¹⁶ ، فقد صدم الإنسان عندما : علم أنه ليس سيد الكون ، ثم ليس سيدا على الأحياء ، ليكتشف أنه ليس حتى سيد حياته الذاتية / النفسية¹⁷.

ويشكل هذا الإذلال جزءا من تاريخ الذات ، نجد ريكور يورد عبارة (ارجعي إلى ذاتك) التي يرى أنها تعود القديس أوغسطين وإلى هسرل أيضا في كتابه تأملات ديكرتية ولكن ما هو خاص بفرويد أن هذا الرجوع إلى الذات والاطلاع عليها / الدخول في الأعماق / تعلم معرفة الذات لذاتها ، لابد أن يمر بإذلال ، لأنه صادف عدوا مقنعا حتى هنا ، هذا ما يسميه فرويد (مقاومة الرجسية)

أركيولوجيا فرويد تستهدف إخراج المكبوت باستثمار الرموز التي يمكن تأويلها¹⁸ إلا أنها اتسمت بالتمركز حول اللحظة الأدبية ' كما ساهمت في تأزيم الوعي المعاصر وفقدان المعنى والتشكيك أكثر في قيمة الذات ، ويظهر المجهود الفكري الريكوري كتقويم فينومينولوجي لمجهودات فرويد فالذات - عند ريكور - ليست رموزا منسية أو مضمرة في غياهب تشكيلاتها مختلفة ، إنما هي أفعال وإرادات تكسب في سياق تجربة إنسانية فريدة ... ، فالوعي الإنساني ليس نشاطا معطى في السابق (الحفريات النفسية) وإنما هو أيضا فاعلية يتم إنجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز والعلامات وأشياء العالم¹⁹.

فمن الاستهداف الوجودي الماركسي إلى تحليل مفاهيم الحقيقة والذات إلى تقويم الحفريات النفسية ، هي حقول كان فيها ريكور - كما وُصف - فيلسوف الغوص وتحليل الأعماق *Le Philosophe de l'analyse des Profondeurs* ، من خلال غوصه في العمق النفسي الفرويدي / الاجتماعي الماركسي / الروحي النيتشوي .

رحلة البحث عن المعنى ... إعادة تأسيس الذات الفاعلة :

يعتبر المعنى هاجس الهيرومينوطيقا التي هي فلسفة في الفهم وفي المعنى ، فقد تبرم الفكر التأملي من المثالية متجها نحو الحياة حيث لا وجود لحقائق بل توجد تأويلات - حسب نيتشه - حيث أصبحت الحقيقة تعني : كشف / تعرية مظاهر الحجب التي تخفي المعنى الحقيقي ، حقيقة المعنى تتصل بإمكانية فهم / وعي الذات وهنا يختلف ريكور عن الكوجيتو الديكارتي واليهوسرلي القائم عن الحدس البديهي المباشر بين الذات العارفة وذاتها ، هذا التصور الذي لقي انتقادات من طرف ريبية ثلاثية مثلها فلاسفة الشك والارتياب (ماركس ، نيتشه ، فرويد) الذين مثلوا رواد النقد الهجومي للوعي الزائف ²⁰ .

لم يعد مفهوم الكوجيتو الشفاف الواضح والمباشر يتمتع بمركزية في فكر ريكور ، فقد حل مفهوم الكوجيتو الجريح التأويلي الذي هو في علاقة وطيدة مع الرمز والأسطورة ، كوجيتو قائم على الوساطة والضبابية والشهادة .

وهذا فقد انسلخ فهم الذات عن ارتباطه الحميمي بمعرفة الوجود ، خاصة بعد تلاشي مفهوم الوعي كمركز للخطاب ، أصبحت الذات أمام مهمة جديدة هي ممارسة وجودها وارتباطاتها الجديدة خاصة بالرمز والدلالة فالرمز هبة التفكير « Le symbole donne à penser »²¹ وهبة المعنى وفهم الذات يتوقف على تأويل شبكتها الرمزية (اللاشعورية ، الأيديولوجية ، الثقافية)²²

تلاشي مفهوم المباشرة يضعنا ضمن مسار التعرجات والوساطات الرمزية ، كون الرمز يمثل دوما ذلك الوسيط *Médiateur/Médium* بين الذات والعالم والأخر هنا يمكن القول أنه لا إدراك مباشر بل تنعطف الذات دوما إلى مخزونها العلاماتي المترسب في الذاكرة والخيال ، هذه الخطوة الحاسمة التي تمثل أيضا نقدا للفينومينولوجيا الهسرلية المسكونة بهواجس تأملية متعالية كونها تهدف إلى تأسيس ذاتية الوعي .

فقد رفض ريكور الترنسندنتالي الهسرلي الضيق وحاول تجسيد البديل الهيرومينوطيقي دون تنكره للانتماء الفينومينولوجي ولألفلسفة التأملية²³ ، حيث تسمى هيرومينوطيقا ريكور ب هيرومينوطيقا الانعطاف " ... بمعنى أن فيلسوف التأويل الفرنسي لم يختر السبل السهلة والمباشرة في صياغة أفكاره الفلسفية وإنما اختار الطرق المتوتية

والقراءات العميقة والطويلة والحوارات البناءة والسجلات التمهيدية وهذه الأساليب
المعرفية جعلت منه فيلسوفا متبصرا ومتبحرا ...²⁴

هي هيرمينوطيقا الانعطاف والرموز والتعبيرات والانفتاح على الذات : الفاعلة /
المدركة / المعترفة / المسؤولة أخلاقيا ... ، ولذلك بتطلب المسعى هيرمينوطيقا استراتيجية
تؤسس لفهم حقيقي للذات يختلف عن أنطولوجيا الفهم المباشر كما تصوره هيدجرو عن
كوجيتو ديكارتي وفينومينولوجيا الذاتية عند هسرل ، استراتيجية الانعطافات
وهيرمينوطيقا الدلالات هي الوحيدة على استعادة مكانة المعنى الذي يمثل حقيقة الذات
²⁵ التي عرفت محطات بين السلب اللاهوتي والتقديس الديكارتي والتساؤل الكانطي ،
والرجة التي أحدثها وأعلن نتائجها فلاسفة الشك وإعلانات موتها مع البنيويين وفلاسفة
التقويض ، هي الذات التي تتحول بفعل السرد إلى ضفة الآخر الذي يعتبر شرطا وجوديا
لها كذات فاعلة ، الآخر الذي يتواجد دوما معها ، هو الذي يشبهها ويختلف عنها ، الآخر
مرآة الذات ... هي الحقيقة الأنطولوجية التي تستعصي عن الحجب

لا ينكر ريكور دور الشك الديكارتي مع أنه يميزه عن شك فلاسفة الشك (نيتشه ،
فرويد ، ماركس) ، وكذا عن اليأس الكيركغاردني ويقر أن إرادة إيجاد المبتغى هي التي
تحركه وتدفعه (*Le doute Cartésien n'est pas le désespoir Kierkegaardien . Bien au*
contraire ; la volonté de trouver et ce que le motive)²⁶

لذلك نجد ريكور غالبا ما يعود إلى الكوجيتو الديكارتي وبعده الأنطولوجي لتأسيس
البعد الأخلاقي الذي يعد ترياقا لهذا الكوجيتو المجروح من طرف فلسفات رفض التأسيس
، وهنا تحدد هيرمينوطيقا المنعرجات حقيقة الذات واضعة بذلك تماسفا بين كوجيتو
الذات الديكارتي ولاكوجيتو الإقصاء النيتشوي .

هذا لا يعني تقديس الذات وتزويرها ، ولا احتقارها وإذلالها ، فالذات الإنسانية :
فاعلة²⁷ خطائنة ومسؤولة مسؤولية أخلاقية ، حيث تتواجد في ارتباط ومواجهة مع ذاتها
المتماهية ومع الغير باعتبار الغيرية *Altérité*²⁸ تجسد صورتها الأنطولوجية المكتملة " ...
غيرية تلعب دورا مزدوجا داخل سيرورة الفعل - الفهم عند ريكور - فهي من جهة تمارس
نشاطها في أفق يجعل رؤية الذات لذاتها ضبابيا بما أن الغيرية تصبح بديلا وجوديا عن

الذات المتماهية ، ولكنها من جهة ثانية تعمل على تحفيز الذات ، بل على استفزازها ، بغية بلوغ فهم أعمق لماهياتها وفق شعار الهمينوطيقا الأول كما تصوره ريكور (التفسير الأوفر من أجهل الفهم الأفضل *Expliquer Plus Pour Mieux Comprendre*) ، هذه الفكرة نجد لها حضورا عند هايدغر في مفهوم التجاوز نحو الوجود الأصيل الحقيقي ، تجاوز الذات إلى الوجود الحقيقي يتضمن معنى الارتقاء والتسامي حيث يحدد لنا هايدغر أنماط هذا الارتقاء ومقامات الذات التي ترتقي : نحو العالم – نحو المستقبل – نحو الآخر .. كما ترتقي نحو الوجود الحقيقي²⁹ الذي يعتبر مشروعا لكل ذات تطمح إلى انتشار كيانها من الوجود الزائف ، إنها الذات الفاعلة التي لا تكتف بمنطق التأمل بل تجاوزه إلى آليات الفعل³⁰ الآخر عند ريكور كذلك يتجلى في صورة الوجود – الفعل ، وقد بيدوا في صورة الوجود الحقيقي والأصيل *L'être- Vrai* ، وهذا يظهر أن الرؤى الوجودية بقدر ما هي متباعدة فهي متقاربة بل ومتداخلة أيضا وعصية عن الضبط والتحديد " ... فالتخوم بين الوجوديين غير مرسومة وغير محكمة الإغلاق حتى لتبدو الغيرية عند ريكور في صورة ألوان قوس قزح الجميلة التي تعجب بها ولكن لا تستطيع تلمسها ..."³¹ .

ولا يتأتى لهذه الذات اكتشاف ذاتها وهويتها إلا عن طريق الفعل الذي يمثل هوية الكائن – الإنسان يخلق دوما توازنا بين طرفي الصراع ، يمثل الوسط / الوسيط بين الذات وذاتها ويعطينا دوما دلالة رمزية على حقيقة وجود الذات ، فقد كانت " ... التحديدات النظرية بين الفينومينولوجيا والتأويل متقاربة إلى حد يصعب معها إقامة تخوم خاصة بكل منهما لذلك نجدها متعددة في أغلب كتابات ريكور ..."³² ، هنا يعود ريكور إلى فينومينولوجيا هسرل وشعار إلى الأشياء ذاتها *La Chose elle-même* ، فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما «*Toute conscience est conscience de quelque chose*» كما يقول هسرل³³ ، وهي الإجابة التي وجدها هسرل لسؤال : ما السبيل إلى حماية الفينومينولوجيا التي تفهم ذاتها - كبحث في الوعي – من الانزلاق في النزعة السيكلوجية الإجابة عن هذا السؤال تقتضي استحضار مفهوم مركزي في الفينومينولوجيا الهسرلية هو " قصدية الوعي *L'intentionnalité de la conscience* التي تعني ذلك التلازم الماهوي بين أفعال الوعي المختلفة ومضامينها الخاصة هي تعالق بين فعل الوعي وموضوعه ، هنا يحضر أيضا مفهوم

الجسد الذي يشكل مفتاحا للزعة الأنوية الترنسندنالية الهسرلية ، حيث يمثل الجسد تجربة ويعد مفتاح فهم الذات وتجربة الآخر ، فكرة إدراك الآخر عبر تجربة الجسد أو فهم الذات وتجربة الآخر تحيلنا إلى مفهوم أوسع هو تجربة الحياة التي تشكل التجربة المعيشة في صلب الحاضر الحي *Le présent vivant* ، ونجد هنا علاقة التفاعل التكاملي واضحة بين أنماط الوجود وطاقة الحياة وذلك ما يظهر في الحياة التي تنشط الوجود والوجود الذي يكمل الحياة ، وهي فكرة نجدها عند نيتشه في قوله : " .. إبداعات أنماط الوجود لا تنفصل عن إرادة القوة الكامنة في عنصر الحياة .. " ³⁴ . حيث يمثل الجسد طوبولوجيا وأنطولوجيا جملة التجارب المعيشة والممارسات ندرك بفعالها العالم حسيا ³⁵ حيث يحتل الجسد مكانا في الزمان والمكان ، وجود جسدي الخاص حقل إدراكي الخاص كجسد عضوي فيزيولوجي موجود هنا ، يمكنني من إدراك الأجساد الأخرى كأجساد عضوية موجودة فعلا ، كعطيات مباشرة يتلقفها حقل الإدراك ، هنا يتم التركيز على الجسمانية كوحدة معطاة للأنا نفسه الذي تجمع وحدته كثرة الطابع الإنساني فيه .

هيرمينوطيقا رمزية الشر ... الإنسان أمام لاإنسانيته :

فهم / تأويل الإنسان أمام لا إنسانيته هو الباب الذي يلج منه ريكور للهيرمينوطيقا ، مشكلة الشر *Le Mal* والتي تمثل بداية المسار الفكري التأملي في الإرادة " ... مشكلة الشر تعبر عن ذلك الضلال المهم للإرادة ، التي لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو من هيرمينوطيقا معينة لرمزية الشر ، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا ... " ³⁶ ، فقد بدأ ريكور بتأملات في العلاقة بين الإرادي *Volontaire* واللإرادي *Involontaire* ومسألة الشر في مؤلفه فلسفة الإرادة *Philosophie de La Volonté* ، بجزأيه : الإرادي واللإرادي (1950) و التناهي والإثم ورمزية الشر (1960) ³⁷ .

ينطلق ريكور من الإقرار بثنائية الإنسان ككائن يتجاوزه طرفان (الإرادي و اللإرادي) وهذا ما يجعل التوافق مع الذات أمرا مستبعدا ، الشرواقع نحياه في العالم ولكن ماسببه وكيف دخل إلى العالم ؟ إذا عدنا للإنسان نجد أن طبيعته تعرف تناقضا بين تطلعاته / طموحاته ، وما يوجد في الواقع من إمكانات : الإنسان ليس كائنا بسيطا *Etre Simple* وإنما هو كائن خاضع دوما لتجاذبات قطبي الإرادي واللإرادي أو بالأحرى

كائن محدد ولا يتطابق مع ذاته ... كائن القابلية للخطأ التي تميزه مع هشاشة وضعه الأصلي الذي يكمن في أصل الشر المستشري في العالم ...³⁸

فالإنسان كائن هش (*Etre Fragile*) ومعقد يفر دوما من ذاته ليعود إليها باستمرار ، يعود لذاته على امتداد حياته من أجل أن يفهمها ويجعلها تتعرف إلى نفسها كما هي في بعدها الحقيقي ويعلمها كيف يكون التصرف بمسؤولية ...³⁹

هذا المنطلق الذي شكل بداية الاهتمام الهيرمينوطيقي بمشكلة الشر الذي دخل العالم مسببا الألم لإنسان يرنوا إلى حياة أفضل ، ويرتبط الشر بالرمز⁴⁰ باعتبار الرمز هبة / عطية / يطلق التفكير *Le Symbole donne à penser* ، هي حكمة افتتن بها بول ريكور فالرمز يطلق المعنى وأيضا الفكر وهذا ما يستدعي سعة التفكير ، التي أراد من خلالها فهم مملكة الرموز المعبرة عن الفكر الطارح المفكر⁴¹. الشر طريق التيه والظلامية حيث يمثل تحديا للطبيعة الإنسانية ، لذلك فقد تناوله ريكور هيرمينوطيقيا ، وهذا ما يعتبر منعرجا لغويا في فلسفته شارك من خلالها الحراك اللغوي الذي شهدته الساحة الفلسفية الفرنسية خلال منتصف العقد الأول من القرن المنصرم⁴² ، لذلك يعتبر كتاب رمزية الشر دلالة على بداية فينومينولوجيا تأويلية لم يصرح بها ريكور لكنها تظهر في أعماله فمن الوصف الماهوي وديالكتيك الإرادي واللاإرادي إلى إيבוخية الخطأ الأخلاقي (الخطيئة) الإرادة الشريرة وإرجاء عدم الاهتمام بالإمكانات الوجودية لوجود الإرادة كل هذا يكشف عن حفريات ماهوية مارسها ريكور لأن حقيقة الحياة والحياة الحقة قوامها الإنوجد ضمن الماهيات .

هيرمينوطيقا الإرادة السيئة مرهون بالانعطاف نحو اللغة الأسطورية الرمزية وهو ما تجسد من خلال رمزية الشر / البحث في واقعية الشر الإنساني ، هذا المنعرج الهيرمينوطيقي اللغوي كان ضروريا لبلوغ فهم الذات كفهم أخير يسير في فلك الفلسفة التأملية التي لم تغلب فلسفة الذات على فلسفة اللغة⁴³ . وقد اختار ريكور الكوجيتو المتوسط لعالم العلامات إيماننا منه بأن العالم الرمزي حقل معنى الذات بامتياز⁴⁴ .

يؤكد ريكور على ضرورة تأويل الاعتراف⁴⁵ واللغة الرمزية كمدخل لفهم الشر فالحياة والكينونة والوجود ... معنى ودلالة ، إذن لا يمكن الانخراط في فهم الكينونة إلا

عن طريق فهم العلامة ، الرمز/النص... التي يسميها ريكور الافتراضات القبليّة/ السابقة حيث يرى فيها أرضية لكل تفكير فلسفي⁴⁶ وبداية لتأويل خلاق يستهدف استرجاع المعنى⁴⁷ يرتبط الشر بالشعائر وتاريخ الأديان ، لغة الشر دوما رمزية لا مباشرة ولا بد للإنسان من الاعتراف بوقوعه في الشر الذي يتخبط فيه⁴⁸ ، ويحيل الرمز دوما إلى ثنائية في المعنى الذي يكون : ظاهرا يُستشف مباشرة و باطنا تُستبطنه الممارسة التأويلية ، حيث يفتح الرمز على قصيدة ثنائية مضاعفة⁴⁹ ، والشر مشكلة تدرك بواسطة الرموز، هو واقعة وسائطية فالرمز يتكلم مجازا ويرتبط بجملة أبعاد ويتمفصل على تأويلات حيث تتكامل أبعاده⁵⁰

الحديث عن الرمز يجعلنا نستحضر الأسطورة كمفهوم مركزي في تأويلية ريكور التفكيرية باعتبارها (الأسطورة) يمكن أن تكون خطابا حول الذات ، وفهم الذات هو فك الرموز وتأويلها وجوديا وهنا يلتقي ريكور مع هايدغر في التأويل الأنطولوجي الذي يحول المكونات اللفظية للأسطورة إلى خطاب حول الذات .

تمثل الأسطورة طبقة رمزية للشر الذي يجد منشأه في الرموز السلبية : الظلال ، الدنس السقوط ، الخطيئة ، الذنب ... ، الأسطورة كقصة تروي الشر وكيف دخل إلى العالم مثل التراجيديا اليونانية كبعد قصصي سردي متجذر في التاريخ ، توصل ريكور الأسطورة في بحثه عن أصل الشر حيث سرد قصة السقوط الأولى في التوراة وقد استبعد فكرة الشر كعذاب مستحق أو عقاب على خطيئة فردية أو جماعية معروفة أو غير معروفة وهي فكرة نجد لها حضورا في مختلف التصورات الدينية (الخطابات الدينية المغلقة باعتبارها تحوي مخزونا تكشفه القراءات التأويلية) ، يستعيز ريكور عن هذا التصور بالانفتاح على العلوم الانسانية وحقولها في تأويل الرموز والأساطير محاولاً نقد النص على ضوء المناهج الحديثة التي يعد طرفا فاعلا في بلورتها وتأسيسها ولا سيما التأويلية والنقد التاريخي والأنثروبولوجي، وقد جهد لإقامة حوار بين المختلفات يرمي من خلاله لإيجاد فضاء مشترك للكائن / الإنسان الذي تتجاذبه تقسيمات الثقافات المختلفة .

لقد انطلق ريكور من هيرمينوطيقا الرموز والأساطير ومنها إلى هيرمينوطيقا النصوص ، ومن هذه الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل *Action* ، ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرة على الرد على انتقادات الكائن الهش الذي هو الإنسان⁵¹.

الذات وإيتيقا الحياة العادلة

إهتم ريكور بمسألة الذات أو بالأحرى مشكلة الذات التي همشتها البنيوية الفرنسية عندما أنكرت وجودها كما شهد الكوجيتو إذلالا نيتشويا عندما حوله نيتشه إلى مجرد وهم لذلك كان اهتمام ريكور واضحا بالتركيز على التمييز بين هوية الذات التي تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان وبين هوية ثابتة لا تتغير وهي ليست الذات التي سماها بـ (*La Mêmété*) العينية⁵² التي تقترب من مفهوم الجوهر *Substance* الذي لا يتغير رغم مرور الأزمان ، وكان هذا التمييز هو الطاقة التي جندها ريكور لخوض رحلة الذات الباحثة عن موقعها الأنطولوجي .

إعتمد ريكور على التحليل المنطقي فاهتم بمقاربة دلالية للغة ناقش من خلالها الإنجليزي سترا وسن *Frederik Strawson* (1919-2006) الذي ألغى الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار واعتبر الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عنها ، ولذلك رأى ريكور أن ما فعله سترا وسن هو أنه تكلم عن الذات عينها مهملا كل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان⁵³.

كما اهتم بتداولية اللغة وأفعال الخطاب عند أوستن (1911- 1960)⁵⁴ ، ولم يبق ريكور عند حدود الإنسان المتكلم بل انتقل إلى الإنسان الممارس الفاعل والمتألم متطرقا للفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل وتعتبره مجرد أحد العناصر التي تكون الحدث ملحا على ضرورة الربط بين الفاعل والحدث⁵⁵

ومنها ينتقل ريكور إلى الهوية السردية التي تشكل رابطا بين الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل مسؤولية عمله ، وتعد هذه نقطة الانطلاق نحو بلورة الفلسفة الأخلاقية لريكور .

من خلال دراسته للفعل والسرد حاول ريكور استقصاء اللحظات الثلاث : الإيتيقا *Ethique* ، والأخلاق *Morale* والحكمة العملية *La Sagesse Pratique* فاقترح للإيتيقا

التعريف التالي : " العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة " ، هذا الثلاثي مرتبط بالذات التي توصف بـ : " الإعتبار " و " التقدير " المرتبطة بالقرب المتجلي بوجهه و الآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي ، يستمر ريكور في مسعاه الأخلاقي الأنطولوجي الذي يترافق مع السؤال من *La question Qui* : من يتكلم ؟ ، من يعمل ؟ ، من يروي قصته ؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يعد مسؤولاً ؟ " *Qui Parle ? , Qui agit ? Qui Se raconte ? Qui est responsable ?* ⁵⁶، إننا لا نخرج من مشكلة الهوية الذاتية (*L'ipséité*) ما دمنا ندور في حلقة السؤال من ⁵⁷؟

يميز ريكور بين الأخلاق (*Ethique*) التي قال بها أرسطو ، والتي تتعلق بكل ما هو خير وحسن ، وبكل ما يجعل الحياة الطيبة ، أي الأخلاق الغائبة المنطلقة من الرغبة ، وبين أخلاق الواجب (الواجبية) التي قال بها كانط (*Morale*) ، وهي كل ما أن نفعه أي ما فيه إلزام وإكراه ، جاعلا الأولوية دائما للأخلاق ذلك أن الذات لا تعيش وحدها بل هي في علاقة يومية مع الآخر ، وهذا ما يتطلب الاهتمام والعناية به لأن تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر كما أن العدالة تقتضي الاهتمام بالآخر البعيد الذي هو أي إنسان وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقه من الخير العام ، لكن هذا الهدف لا يتحقق إلا من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرفاتنا ، أي عقلنته بالمعنى الكانطي وهذا ما يتطلب وضع معيار له لجعله صالحا لجميع البشر استنادا إلى قول كانط .. " إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما ، سواء في شخصك أو في شخص إنسان آخر ، كغاية في الآن نفسه ، وليس كوسيلة .. " ⁵⁸، إلا أن إرادة العيش الحر الصالح (الجيد) التي تلتقي مع متطلبات العقل العملي تعني عدم الخضوع لأي تشريع قائم على الإكراه ، ولذلك يخلص ريكور إلى القول بـ : - أسبقية الإيتيقا على أخلاق الواجب (

الواجبية) . *La primauté de l'éthique sur la morale* .

- ضرورة مرور الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار . *La nécessité pour la visée* .

éthique de passer par le crible de norme

- حق المعيار بالرجوع إلى الاستهداف حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة

تذكرنا على هذا المستوى الجديد من تأملنا بالمواقف الإستعصائية *Aporétiques* المختلفة

التي كان واجهها تأملنا في الهوية الذاتية *La légitimité d'une recours de la norme à la* *visée lorsque la norme conduit à des impasses pratiques qui rappelleront à ce nouveau stade de notre méditation les diverses situations aporétiques auxquelles a dû faire face notre méditation sur l'ipsité* والأخلاق تحتوي الواجبية⁵⁹.

إن العلاقة بين التراثين هي علاقة تكامل وخضوع ، فالصلة بين الإستهداف الأخلاقي الغائي (*Le Visée Téléologique Ethique*) واللحظة الأدابية (*déontologique*) الواجبية (*Identité ipse / Ipsité*) وذلك ما يلاحظ على مستوى المحمولات المطبقة على العمل حيث محمول الجيد والخير ومحمول الإلزامي ، فالاستهداف الأخلاقي يقابله تقدير الذات (*L'estime de soi*) واللحظة الأدابية يقابلها احترام الذات (*Le Respect de soi*) وعليه فتقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات⁶⁰. هذا هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار ، وأخيرا فاستعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام حين لا يعود هناك من معيار أكيد يهتدى به كدليل موثوق به لممارسة هذا الاحترام هنا والآن وهكذا فإن تقدير الذات واحترام الذات سيمثلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت نفسه بسط لها *Estime de Soi et respect de Soi représenteront conjointement les stades les plus* *avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l'ipsité*⁶¹ فالاستهداف الأخلاقي عند ريكور هو استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة ، وهو ما يدعوه أرسطو " العيش الرغيد " ، كما يقول بروسست *Marcel Proust* (1922-1871)

" الحياة الحقيقية " في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان للخير من أجلنا نحن⁶².

1/- إستهداف الحياة الجيدة الخيرة – الحياة الرغيدة *Viser à la vie bonne*

إعطاء الأولوية للاستهداف الأخلاقي على المعيار والتمكين الصائب للمعيارية الأخلاقية *La norme morale* وهو المسعى الذي يمضي فيه بول ريكور ، حيث يرى أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو هو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الخيرة (العيش الجيد / الحياة الجيدة : الحياة الحقة *Vivre bien / Vie bonne : Vraie vie*) والدرس الثاني هو جعله الغائية الداخلية للممارسة مبدءاً منظماً بنيوياً هدف " الحياة الجيدة الخيرة *la vie bonne* " ⁶³ .

يرجع بول ريكور هنا إلى مسألة الروية *Délibération* (التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرارات) ⁶⁴ ، والروية هي سبيل الحكمة العملية (الفطنة *Phronèsie*) وكان اللاتين قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودينسيا *Prudentia* (التعقل والحذر) ⁶⁵ . وتعد الحكمة العملية السبيل الذي يتبعه رجل الفطنة *L'homme de la Phronèsie* أو *Le Phronimos* من أجل قيادة حياته ⁶⁶ .

فالحكمة العملية *La Sagesse Pratique* لا تندرج في إطار النموذج ، وتصورات الممارسة العملية البراكسيس *Praxis* التي تمثل تلك النشاطات التعاونية وقواعدها التأسيسية الموضوعية والمثبتة اجتماعياً وتمثل أيضاً خطط الحياة وهنا يستعير ريكور السؤال الأرسطي حول وجود إرغون الإنسان -*L'ergon de l'homme*- مهمة الإنسان (هذه المفردة التي تشير إلى وحدة الإنسان ككل بما هو كائن يبسط نظرة التقدير على ذاته ويثمنها ، وتنبثق هذه الخطط حركة جوهرها استمرارية *Continuation* الذهاب والإياب وسط قيم ومثل عليا بعيدة .

إذا عدنا إلى كلمة الحياة نجدها حاضرة كذلك في الوحدة السردية *Unité Narrative* : التي تعني عملية الوصل التي تنبني عليها القصة بين التقديرات المطبقة على الأعمال وتقييم الشخصيات أنفسها ، إن الذات الفاعلة في الأخلاق هنا ليست شخصا غير الذي ترجع إليه القصة الهوية السردية ويركز أفهوم ... " خطة الحياة " على الناحية الإرادية *Volontariste* ، لما دعاه سارتر بـ " المشروع الوجودي " ، إلا أن مفهوم الوحدة السردية يشدد على التركيب بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة هناك ومنذ البداية نرى أن الإنسان يتألم بقدر ما يفعل ، وهو يخضع لكل تقلبات الحياة ⁶⁷ ،

أما الحياة الجيدة الخيرة فتمثل بالنسبة لكل واحد منا سديم *Nébuleuse* من المثل والأحلام لإنجازات عديدة على مستوى الزمن الضائع و الزمن المستعاد *du temps perdu et du temps retrouvé*⁶⁸ ، وفي هذه المرحلة هناك طرق عديدة لإدخال وجهة النظر التأويلية حيث : استهدفنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم بنوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركات الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا " المهنة والحب وأوقات الفراغ " كل نص يفهم ذاته بفضل جزئه وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله⁶⁹

فمفهومنا للذات اغتنى بفضل الرابط بين تأويل نص العمل والتأويل الذاتي وعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات وفي المقابل تقدير الذات يتبع مصير التأويل⁷⁰.

-/2-.... مع الآخر ومن أجله *Avec et pour l'autre* :

هناك تلازم بين تقدير الذات والعناية ، حيث يفكران في ذاتهما معا دون فصل بينهما ويرجع تقدير الذات إلى قدراتها لمفهوم " القدرة " الذي نجد له حضورا عند ميرلوبونتي " أنا أقدر *Je Peux* " وتوسيعه من الصعيد المادي الجسدي ليشمل الصعيد الأخلاقي⁷¹ ، حيث المقدر على الحكم فقد أجمعت كل فلسفات الحق الطبيعي على افتراض مسبق لوجود ذات فاعلة كاملة مصفحة بالحقوق قبل أن تدخل في المجتمع .

في هذا المضمار يتبنى بول ريكور أطروحتين : الأطروحة الأولى نابعة من قول أرسطو " *L'homme heureux a besoin d'amis* " الإنسان السعيد في حاجة دوما إلى أصدقاء⁷² وهنا تشكل الصداقة المعبر الوسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رآها ريكور في انعكاسها في تقدير الذات واستهداف العدالة كفضيلة إنسانية ، وترتبط الصداقة عند أرسطو ببواعثها ومكوناتها التي تشكل معيارا لأنواعها الثلاثة : الصداقة بحسب الخير *Selon le bon* ، بحسب النافع *Selon l'utile* ، بحسب اللذيق *Selon l'agréable*⁷³ ، أما الأطروحة الثانية مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة فإن هذه الأخيرة تأتينا دوما كعلاقة متبادلة ، فأولوية حب الذات مظهر يتعلق بولادة الاتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني هذا التبادل الذي يذهب إلى " العيش معا " تحت شعار

الحميمية *Intimité* ، في حياة مشتركة⁷⁴ ، وتشكل الصداقة المظهر الأول للرغبة في الحياة – الحياة الرغيدة الجيدة – لذلك فهي وثيقة الصلة بالفعل الأخلاقي ، ويستعير هنا الديالكتيك الأفلاطوني المتعلق بالغيرية *Dialectique Platonicienne des grands genres* – الأفلاطوني حيث *le Même et l'Autre, la question de l'altérité en tant que telle* يمكن التبادل *Réciprocité* من تحقيق علاقة مجاورة بين الصداقة والعدالة – الصداقة – المساواة ، فكل صديق يعيد للأخر مقدار ما تلقاه وبحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يحب الآخر بما هو عليه⁷⁵.

أما الصداقة بحسب المنفعة فهي قائمة على الكسب ، ومع الصداقة بحسب اللذة نشهد مستوى أقل ، فالتبادل يفرض نفسه منذ الصعيد الأخلاقي⁷⁶ ، على المرء أن يكون صديق نفسه قبل أن يكون صديق الآخر ومن الأمنيات التي يتمناها الأصدقاء كل واحد منهم نحو الآخر يتضح أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه أن لا يتحول إلى آلة كما رأى أرسطو⁷⁷.

تعد الصداقة صيرورة وتحقيقا غير مكتمل لما كان بالقوة ، وهي نقص بالنسبة إلى الفعل وهنا تتضح الرابطة الموجودة بين ممارسة النشاط والحياة – بين السعادة واللذة ، ولهذا يحتاج الإنسان السعيد – الخير إلى الأصدقاء ، كون الصداقة تساهم في إرساء دعائم الحياة الخيرة في كل واحد منا أمرا مرغوبا فيه ، فإنه بالمثل يكون أو سيكون تقريبا وجود الصديق مرغوبا فيه بالدرجة عينها⁷⁸ "إن ما يجعل وجوده مرغوبا فيه هو شعوره الواعي بخيرته ومثل هذا الشعور الواعي لذيذ في ذاته ، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في العيش معا.." ⁷⁹.

يعرج بول ريكور هنا على فكرة الوجه عند ليفيناس⁸⁰ حيث السمة الغالبة على الفلسفة الليفيناسية والتي تنبني على فكرة مبادرة الأخر في العلاقة البيذاتية *La relation Intersubjective* ، التي لا تقيم أية علاقة بما أن الأخر سمته اللاعلاقة التي تجعل هذا الأخر جلي في وجهه ولكن لمن هذا الوجه ؟

- يجب ريكور : *En disant que ce visage est celui d'un maître de justice* : إنه وجه سيد العدالة ... إنه يمنح القتل ويطلب بالعدل⁸¹ ، صيغة أخلاق الواجب تضم :

الحض – الأمر – المطالبة بتحمل المسؤولية – الصداقة ، يستحضر ريكور مفهوم الرعاية *Sollicitude* الذي يعني العطاء والتلقي .

إن الآخر هو الآن هذا الكائن المتألم الذي لن نتوقف عن الإشارة إلى عمق مكانه في عمق فلسفتنا المتعلقة بالعمل حين أشرنا إلى الإنسان كممارس ومتألم⁸² ، الم الآخر لا يقتصر- حسب ريكور- على ما هو جسدي أو حتى ذهني – عقلي ، بل يخص ذلك التضييق الذي يتخذ شكل تحطيم القدرة على التصرف والممارسة الذي يعد في حد ذاته شعورا بالانتهاك المباشر لاكتمال ، هذه الأخيرة التي تتسم بإعطاء نوع من التعاطف *Sympathie* والحنو كشكلان للرغبة في التشارك الذاتي مع الآخر واقتسام العذاب معه ، هذا الفعل يجعل الآخر في دائرة التلقي وهو ما يعاكس تحميل المسؤولية ، ويقترب في الوقت نفسه من الشفقة ، وهنا نجد أن الذات مسرورة لكونها تحوز صفة القدرة على التصرف – التحرك (وهي قدرة تفوق قدرة الآخر المتألم الذي تعد عطاءاته نابعة من ضعفه لا من قدرته على التصرف والوجود ، وهنا يرى بول ريكور أن : " هذا هو الامتحان الأقصى للرعاية ، وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل .."⁸³ .

في تناوله لمفهوم الرعاية يتطرق ريكور إلى التمييز الأرسطي بين مخارج الصداقة : بحسب الفضيلة ، بحسب المنفعة ، بحسب اللذة حيث يظهر الاختلاف بين المشاركة في حزن المتألم والمشاركة في صنع اللذة ، وهذا هو عدم التماثل الذي يعارض بين التألم والتلذذ وهو ما لم يشر إليه ليفيناس ، وعلى الفلسفة أن لا تتوقف عن تلقي درس المأساة (التراجيديا)⁸⁴ ، فلا يمكن أن يحصر مثلث : التطهر ، الخوف ، الشفقة في الصنف الفرعي للصداقة اللذيذة ، وهو مشهد يوحي بهشاشة الطيبة التي أنت خصيصا لتكذب ادعاء محبة الذات بالاستقرار والديمومة ... إن ذاتا تذكرت هشاشة وضعها الميت يمكن أن تتلقى من ضعف صديق أكثر مما تستطيع أن تعطيه⁸⁵ .

ويشير ريكور إلى مساهمة المشاعر في الرعاية ، فما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفويا نحو الآخر⁸⁶ ، وبتأملنا في مواقف الطرفين نجد أن الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر ، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة

، وتبدوا الصداقة كوسط حيث تشارك الذات والأخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا.

في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقا ، أما في حالة الأمر الصادر من هذا الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر وفي حالة التعاطف الناهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف بهشاشة وضعنا ، وأخيرا إننا مانتون *Par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la moralité* ⁸⁷

بعد الرعاية عند بول ريكور فيه خاصية التبادل في لغة الخطاب عند القول أنت أقصد أنا وصيغة المتكلم هنا أيضا ولكن ليس هناك استبدال والرعاية هي استجابة لتقدير الأخر لي ، هنا قابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص ، والتشابه هو ثمرة التبادل بين تقدير الذات والرعاية للآخر ، ومثل لا هذا التبادل يجعل المرء يقول لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الأخر مثلي أنا نفسي ، مثل نفسي عنها عيني ، كل المشاعر التي تحدث عنها تخص فينومينولوجيا " أنت أيضا " و " مثلي أنا نفسي " يصبح متكافئا تقدير الأخر كالذات عنها ، وتقدير الذات عنها كآخر- *L'estime de l'autre comme un soi-* ⁸⁸ " *même et l'estime de soi-même comme un autre*

3/- ... في مؤسسات عادلة ... dans des institutions justes ...

.. إن استهداف الحياة الخيرة يحتوي بطريقة ما معنى العدالة لأن هذا يوجد ضمنا في مفهوم الأخر عينه ، الأخر هو كذلك الأخر غير " أنت " وترابطيا فإن العدالة تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة " وجها لوجه *La justice s'étend plus loin que le face-à-face*

" 89

فالعيش الجيد لا يتحدد بالعلاقات البين-شخصية *Interpersonnel.* بل يمتد كذلك إلى حياة المؤسسات ، حيث يتضمن العدل سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية كالمطالبة بالمساواة ، وباعتبار المؤسسة بنية العيش لجماعة تاريخية وهي غير قابلة للاختزال البين-شخصي ، فإنها تعتبر مجالا لتطبيق العدالة والمساواة كمضمون أخلاقي لمفهوم العدل ، ولذلك فهذه المؤسسات تتسم بجملة من الأخلاقيات والقيم والعادات التي تتنافى مع النواميس الإكراهية التي تم تعييدها خصيصا لممارسة الهيمنة ، " وهنا ينتج تعيين جديد

للذات وهو تعيين كل واحد منا حقه *Une détermination nouvelle du soi, celle du* ⁹⁰ *chacun : à chacun son droit*

ويشير ريكور إلى أولوية أخلاق العيش معا على القيود المرتبطة بالأنظمة القضائية والتنظيم السياسي⁹¹ ، فالعادل ينظر إلى جهتين : جهة الخير حين يجعل علاقاته بين-شخصية تمتد لتشمل المؤسسات *L'extension des relations interpersonnelles* وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام *Le système judiciaire conférant à la loi cohérence et droit de contrainte*⁹² ، فالعدالة هي حس بالعدل كما الظلم حين نشكي منه ، فالظلم المحرك الأول للفكر ، والشاهد حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق الأرسطية التي تعد فيها العدالة فضيلة جوهرها التوسط بين طرفين ، كما تتضمن فكرة المشاركة وهذا ما يظهر من خلال العدالة التوزيعية ، وهنا المرور بفضل التوزيع من بين-شخصي إلى المؤسسات داخل الاستهداف الأخلاقي ، والنواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية هي المساواة المساواة هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات بين-شخصية ، يقول ريكور : " .. إن الرعاية تضعنا أمام الذات آخره هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إيمانويل ليفيناس أن نعترف به ، فالمساواة تعطي الذات آخر هو لكل واحد ، ومن هنا ينطلق الطابع التوزيعي لكل واحد من الصرف والنحو حيث كنا التقيناه منذ التقديم إلى المستوى الأخلاقي ومن هنا فإن الحس بالعدل لا ينقص شيئا من الرعاية لأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها .."⁹³ . وهنا يشير ريكور إلى فكرة الشمول الليفيناسية .

لقد عد بول ريكور بهذا المسعى أحد الأعمدة الفلسفية الكبيرة في القرن العشرين ، ومع أن فلسفته الأخلاقية لم تتبلور بصورة واضحة ومستقلة إلا مع كتاب *Soi-même comme un autre* (1990) ، إلا أن فلسفته ككل تشكل فلسفة للفعل ، ويبقى الاهتمام بسؤال الأخلاق الميزة الرئيسية في فلسفته حيث يميز بين ثلاثة مداخل / مستويات لسؤال الأخلاق: المستوى القيبي الذي يرجع فيه لأرسطو والتراث اليوناني ويعرفه بالغاية وحتى بالإيتيقا : وهي العيش السعيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة ، أما المستوى

الثاني فهو الإلزام أين يقترب من التشريع القانوني الأخلاقي وهنا يلامس فكريا كل من الأمريكي جون راولس والألماني يورغن هابرماس⁹⁴ ، أما المستوى الثالث فيكمن في الحكمة العملية *Phronèsie* هذا المفهوم اليوناني الذي يعني الحكمة العملية أو القدرة على التمييز وحسم المستعصي من الحالات والوضعيات القانونية وقد كان هذا المستوى الأخير محور الخطابات الفكرية في هذا المجال منذ العصر اليوناني .

لقد ساهم ريكور بإضافته للبعد القيمي الغائي في العيش مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة من إثراء الفكر الأخلاقي المعاصر ، وذلك بإدخال بعد ميتافيزيقي - كان يبدو حساسا - ويتعلق لأمر المرجعية العليا في حالة تعارض القاعدة العامة مع الحالة الفردية .

إن حالة إشكال الاتصال الإنساني وإعادة الفحص من أجل إنشاء علاقة جديدة قائمة على وعي حقيقي بالذات باعتبارها مستقلة وحررة مع الانفتاح على الآخر باعتباره حرا ومستقلا مع الوعي بطبيعة العلاقة بينهما على أساس أن وجود الذات مرتبط بوجود الآخر ووجود الآخر منطلق من الذات " .. هو المسعى الذي سار فيه بول ريكور مؤكدا أننا كما نرى أنفسنا فيزيائيا في بؤبؤ عين الآخر حين نقرب منه فإن هذه الصورة يمكن أن تكبر أكثر لتتعرف أننا نكون أيضا صورة لأنفسنا من خلال الآخر وفي المقابل فإن صورة الآخر تنطلق من ذاتنا ولذا تأتي مهمة فحص الذات باعتبارها العملية الأساسية في العلاقة مع الآخر ، هذا الفحص يكون على مستويات عديدة أبداع ريكور في تشريحها واستكناه خباياها متجها إلى الحكمة العملية التي تتطلب على الصعيد الجماعي العيش معا من خلال حاجة *Argumentation* أخلاقية قائمة على فتح الحوار أمام الجميع لمناقشة كل الأمور المتعلقة بالشأن العام داخل الغرب ومن هم خارجه مستهدفا التوصل إلى حقيقة تشكل اقتناعا عاما نابعا عن الحوار وهذا ما يؤدي إلى إقرار قائم على الوثوق بالآخر والثقة به ، ويشكل هذا الإقرار مفتاحا مسعاه في فلسفة الذات التي تعتبر بحق أنثروبولوجيا فلسفية حاولت الإجابة عن سؤال كانط : ما هو الإنسان ؟ قبل أن ينتقل ليجيب عن سؤال : ما هو الوجود ؟

فكر ريكور يتميز بثنائية الروحي الفلسفي *La pensée spirituelle et philosophique* وقد مثل نقطة انعطاف هامة بخصوص مسألة الآخر الذي بقي مغمورا حيث لم يظهر بشكل واضح إلا مع فلسفة التواصل وفلسفات التأويل، فقد حاول ريكور البحث عن ماهية الذات الفاعلة الساعية للخلاص من عدميتها ووعيمها المأزوم ، هي فلسفة في الفعل باعتبار هذا الأخير يطرح كضرورة وجودية لرهانات إنسانية تلامس الإنسان أنطولوجيا وتاريخيا أخلاقيا... لقد تمكن ريكور من تجاوز التنظيرات الأخلاقية والعقلانيات المغلقة رغم اعترافه بقيمتها الفكرية إلى أفق الفعل المؤدي إلى العيش معا ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة، هي نظرة أخلاقية تخرج من الذات نحو الذات الكونية وفهم الآخر والاعتراف به باعتبار كل تأويلية هي ضمنيا أو مباشرة فهم للذات من خلال التعرج لفهم الآخر.

هذه الطروحات تشكل مقدمات نظرية و أرضية هامة لإرساء دعائم التواصل الإنساني والعيش السعيد هذه التصورات تعكس قرب وحضور ريكور من : مشاكل / آلام / هموم الإنسانية دون تحيز أو خلفيات عنصرية ورغم هذا يصرح ريكور بتواضع : " ... ليس لي فلسفة يمكن أن تكون فلسفتي أنا والتي أبسطها من كتاب إلى كتاب ، كنت دائما أفكر بصيغة المشكلات المتقطعة ، أحيانا بمساعدة قرائي أحاول أن أرسم خطا ... عملي قد تم ضمانه بواسطة بقية يتركها كتاب أرجع إليها في كل مرة " ⁹⁵ وهذا ما جعله فيلسوف الغيرية والكونية بامتياز .

الهوامش:

¹ - بول ريكور فيلسوف ولساني فرنسي معاصر ، من أهم وأبرز ممثلي الهيرومينوطيقا المعاصرة ، اشتغل في حقل الاهتمام التأويلي كما اهتم بالبنوية، يعتبر ريكور رائد سؤال السرد. أشهر كتبه الإرادي واللاإرادي 1950 ، التناهي والإثم ، رمزية الشر 1960، التاريخ والحقيقة 1955، وكتاب (soi-même comme un Autre) الذي ترجمه جورج زيناتي إلى العربية بعنوان : الذات عينها كأخر ، رحل عن الدنيا في 2005 . / يمكن الرجوع إلى ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهبيل - منشورات الإختلاف-الجزائر- ط 01 - 2006.

² ريكور بول - بعد طول تأمل ، السيرة الذاتية - ترجمة : فؤاد مليت ، مراجعة وتقديم : عمر مهبيل - منشورات الإختلاف-الجزائر- ط 01 - 2006- (المقدمة ص ص 6 / 7)

*3- فيلسوف و محلل نفسي فرنسي ولد في باريس وتوفي بها. اشتهر بقراءته لتفسيرية لسيجموند فرويد ومساهمته في التعريف بالتحليل النفسي الفرويدي في فرنسا في الثلاثينيات من هذا القرن وبالتغيير العميق الذي أحدثه في مفاهيم التحليل النفسي ومناهجه. بدأ في إعطاء حلقات دراسية منتظمة في جامعة باريس أكسبته شهرة واسعة. ثم توطدت سمعته بعد نشر مقالاته في كتاب بعنوان كتابات 1966

⁴ - يؤمن ريكور ببراءة الذات وطبيعتها ومقدرتها على تجاوز أزمت التاريخ وكل ما يخلفه من مآسي ، هذه الفكرة نجد لها حضورا عند الروائي الروسي دوستويفسكي (1821-1881) Fédor Dostoïevski الذي يرى أن سبب الشر في الإنسان هو جهله بطبيته ، نجد ريكور يجسد هذه الفكرة في كتاب (الذاكرة ، التاريخ ، النسيان 2000) L'histoire , L'oubli La Mémoire ، عندما يعقد حوارا بين عمق الخطيئة وعلو الغفران ، حيث تسمع أنغام نشيد الحب ، ويعد هذا الكتاب استكمالا للمسمى الذي بدأ مع الاستعارة الحية إلى الزمان والسرد إلى الذات عينها كآخر .

⁵ - Ricœur Paul – le conflit des interprétations – Essais d'herméneutique - Ed : du seuil – 1969 - p 248

⁶ - Ricœur Paul – du texte à l'action – Essais d'herméneutique - Edition du seuil, Paris-1986- p 324

⁷ - Ricœur Paul – le conflit des interprétations – p 150

⁸ - Nietzsche Friedrich – La Volonté de puissance – tr : Geneviève bianquis – Gallimard - Paris – 1947 – P48 .

⁹ - نيتشه فريدريك – هكذا تكلم زرادوش – ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر – بيروت – ص 78 .

¹⁰ - نيتشه فريدريك – هكذا تكلم زرادوش – ترجمة : المكتب العالمي للطباعة والنشر – بيروت – ص ص 59 / 58 .

¹¹ - المصدر نفسه – ص 73 .

¹² - المصدر نفسه – ص 191 .

¹³ - Ricœur Paul – Soi-même Comme Un Autre – Ed : du seuil , Paris – 1990 - p 22 .

¹⁴ - حول نقد ريكور لنيتشه ومفارقة الذات واللغة يمكن العودة إلى (الكوجيتو المحطم *Le Cogito brisé*) :
Soi-même Comme Un Autre – Ed : du seuil – 1990 - p 22 .. p 27

¹⁵ - ويقصد بها الفلسفة التي ظهرت مع بداية القرن 20 ، في شكل نزعات روحية معاصرة تدعو كلها الى رد الاعتبار للإنسان وضرورة عودته إلى ذاته وانتشال هذه الذات من التفسيرات الآلية الميكانيكية .

¹⁶ - ريكور بول – في التفسير ، محاولة في فرويد – ترجمة أسعد وجيه – أطلس للنشر والتوزيع – ط 1 - 2003 - ص 353 .

¹⁷ - المصدر نفسه – ص 354 .

¹⁸ - أي بناء على : أفعال ، رغبات ، خطابات ، الأحلام ... كنصوص قابلة للتأويل وامتد هذا البحث عن المكبوت حتى إلى الأسطورة من خلال استخراج الرمز من تراجيديا الأسطورة ، والدين كل ما يتصل بثقافة

¹⁹ - الزين محمد شوقي - تأويلات وتفكيكات – منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء ، -

ط1- 2002 – ص 68

²⁰ - Ricœur Paul – Le confit des interprétation - Essais d'herméneutique - Edition du seuil, Paris-1969- p 148

²¹ - Cité dans: Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », Esprit, juillet-août 1959, p. 71.

²² - هنا نجد مفهوم التماسف Distanciation حاضرا كشرط ضروري لفهم أي تجربة إنسانية ، وقد وظفه ريكور للكشف عن المسافة بين كوجيتو ديكارت وكوجيتو الشك النييتشوي ، والتماسف / المسافة مفهوم مركزي في هيرمينوطيقا ريكور ومعناه أخذ مسافة بيننا وبين الموروث الثقافي المترسب والسائد .

- p 25 86²³ - Ricœur Paul – du texte à l'action - Edition du seuil, Paris-19

²⁴ - نقلا : الزين محمد شوقي : تأويلات وتفكيكات- ص ص 65/66

²⁵ - مهبيل عمر- من النسق إلى الذات - منشورات الإختلاف - ط 1 - 2001 - ص 163

Ricœur Paul – Soi-même Comme Un Autre –p 16 ²⁶

²⁷ - يربط ريكور الذات بالفعل ، الذات الفاعلة لا تكتشف ذاتها وهويتها إلا عن طريق الفعل : الكائن بلغة هايدغر عتد ريكور هو فعل Agir أما عند هايدغر فهو هم Sorge (يمكن العودة إلى تقديم عمر مهبيل لكتاب ريكور : بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - ص 11 .

- ²⁸ يمكن العودة إلى P - 2007 - ellipses Paris Olivier Abel - Le Vocabulaire de Paul Ricœur

9/10/11

²⁹ - صفدي مطاع - هيدجر والكيونونة - مقال ضمن : مجلة الفكر العربي المعاصر- عدد تموز 1980 ، .

ص 14

³⁰ - هذا لا يعني تطابق رؤية ريكور مع تصور هايدغر ، كما أن هايدغر في رحلة الدازاين الباحثة عن حقيقة وجودها لم يقدم حلا لمسألة الصراع بين الذات والآخر ، رغم طرحه لمقولة الحرية التي لا تتحقق إلا ضمن و مع الآخر ، إلا أن الطرح الهايدغري بقي مصبوغا بصبغة نييتشوية ميزت رؤيته .

³¹ - نقلا : تقديم : مهبيل عمر لترجمة كتاب بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - ص 12 .

³² - ريكور بول - بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - تقديم عمر مهبيل (من ضمن المقدمة - ص 07) .

³³ -Lyotard Jean-François - La phénoménologie- Collection que sais-je –paris P.U.F-8ème

édition 1976 P 15

³⁴ - Nietzsche F. – la volonté de puissance – traduction : Geneviève , bianquis, paris ,

Gallimard 1947- p 48

³⁵ - تشكل تجربة الجسد ممرا ضروريا لإدراك الآخر لأن كل معرفة منطلقها التجريبية تعد واقعية تجربة

الحياة شرط إمكان للتجارب المعيشية وممارساتها ، ولذلك يشكل الجسد تلك المساحة التي تحتوي جملة من التجارب المعيشية والممارسات والسلوكات إنه مساحة طوبولوجية Topologie و أنطولوجية Ontologie

³⁶ - غرونجان جان - المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا - ترجمة وتقديم عمر مهبيل - منشورات

الإختلاف والدار العربية للعلوم - ط 01 - 2007 - ص 142 .

³⁷ - ريكور بول - بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - تقديم عمر مهبيل (من ضمن المقدمة - ص 06) .

³⁸- الربيع ميمون – المسار الفلسفي ل بول ريكور - مقال ضمن كتاب جماعي : ريكور والهيرمينوطيقا – تحرير أحمد عبد الحليم عطية – الفكر العربي المعاصر ، سلسلة أوراق فلسفية دار الفرابي – لبنان – ط 01 – 2011 – ص 225 ،

³⁹- المرجع والمكان نفسه

⁴⁰- يتعالق الرمز مع مفهوم التماسف *distanciation* / المسافة بيننا وبين الموروث والراهن الثقافيين ، والرمز ينتمي للثقافة ، وهو المسافة الفاصلة عن المعنى وهو كذلك المنعرج/ المنعطف *Le Tournant* الذي نعبره في رحلة البحث عن المعنى ، وقد اعتمدت هذه الفكرة كشعار لهيرمينوطيقا ريكور حيث نشر مقالة بعنوان : " الرمز هبة التفكير *Le Symbole donne à penser* " في مجلة : *Esprit : Juillet – Aout 1959* PP 60/76

⁴¹- يمكن العودة إلى بول ريكور – صراع التأويلات – ترجمة : سعد الغانمي ، مراجعة جورج زيناتي- دار الكتاب الجديدة المتحدة – بيروت ، لبنان – ط1 2005 - ص 340 وما بعدها .

⁴² - Françoise dosse – Paul Ricœur - le sens d'une vie –La découverte - paris – 1997 - P 113 .

⁴³ - Ricœur Paul – Philosophie de la Volonté I paris Aubit coll philos de l'esprit , le Volontaire et l'involontaire P 37

⁴⁴- حول دور الرمز يمكن العودة إلى : بول ريكور : صراع التأويلات – نظام الرمز – ص 340/341/342 وما بعدها .

⁴⁵- يحتل الاعتراف مكانة مركزية في فلسفة ريكور حيث تنطبع كل أعماله بهذا المفهوم ، رغم أنه لم يتضح بشكل جلي إلى مع مؤلفة الأخير مسارات الاعتراف *Parcours de la Reconnaissance 2004* ، فالاعتراف يعيد العمق الأنثروبولوجي للزمن السياسي الذي لا يعتبر نفسه خرج من لحظة الاعتراف ، يورد ريكور تعريفاً جميلاً للاعتراف عندما يراه " ... هذه المعجزة الصغرى للذاكرة السعيدة .." وقد شهد مبحث الاعتراف حضوراً متميزاً عند كثير من اللاحقين مثل الألماني أكسل هونيث يربطه بالسياسة وحقوق الأقليات ...

⁴⁶ - Ricœur Paul – Philosophie de la Volonté II Finitude et Culpabilité 01 ,L'homme fillible2,La symbolique du male p480 .

⁴⁷- وهي بداية إعادة الاعتبار للرمزية التي شوهتها فلسفات الحداثة ، هي بداية إحيائية لا تعني حسب ريكور : العودة إلى مباشرة المعنى بقدر ما تهتم باسترجاع المعنى الذي يتغيا بعدا نقديا ملازما ومحايثا للهيرمينوطيقا ، تمهيدا لماسماه ريكور فيما بد بالتأويل الخلاق *L'interprétation Créatrice* وبالتالي التمييز بين : التفكير داخل الرمز و الانطلاق منه .

⁴⁸ - Ricœur Paul – Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle –Esprit- 1995 - p 31 .

⁴⁹ - Ricœur Paul – Le confit des Interprétation (Essais herméneutique) – Editions du seul – paris 1969 – P 285 .

⁵⁰ - يقدم ريكور معيارية الرمز *Critériologie du Symbole* وفيها يحدد أبعاده الثلاثة التي تتعالق مع حقول ثلاثة :

- البعد الكوني والفينومينولوجيا
- البعد الحلمي والتحليل النفسي
- البعد الشعري / الخيالي والباشلارية

هناك تكامل بين هذه الأبعاد ، يمكن العودة إلى : P Ricœur – Finitude et culpabilité I. l'homme :
faillible II – la symbolique du mal – paris , seuil – pp 173 /174

⁵¹ - نقلا : الربيع ميمون – المسار الفلسفي ل بول ريكور - مرجع سابق – ص 226

⁵² - ونجدها في الإنجليزية بتسمية (the same) وهي تتميز عن (the self)

⁵³ - وهذا ما تطرق له بول ريكور في الفصلين الأول والثاني من كتابه الذات عينها كأخر حيث تناول التحليل المنطقي للغة .

⁵⁴ - جون أوستن John Austin منطقي ولساني بريطاني عرف بنظرية أفعال الكلام حيث أضاف للجهاز المفاهيمي خاصية ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع .

⁵⁵ - حيث عارض كل من الإنجليزي أنسكومب (1919-2001) Elisabeth Anscombe والأمريكي دافيدسون

(1917-2003) Donald Davidson اللذين شجدا على الحدث كواقعة مستقلة ويمكن وصفها منطقياً دون

اللجوء إلى مفهوم الفاعل ، بالقول أن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية الإسناد التي يقوم بها

الفاعل الحقيقي ، وهو قادر على التسمية الذاتية وعلى تحمل تبعية عمله كمسؤول . وقد ناقش هذه

المسألة في الفصلين الثالث والرابع من كتابه الذات عينها كأخر .

⁵⁶ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – Editions du seuil - Paris – 1990- p 345 .

⁵⁷ - Ibid – p 119 .

⁵⁸ Kant Emmanuel - Fondements de la métaphysique des mœurs- Paris- Librairie Delagrave-
1952pp150/151

⁵⁹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – pp 200 / 201 .

⁶⁰ - Ibid – p 201

⁶¹ - Ibid – p 201

⁶² - بومدين بوزيد - الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي – ضمن كتاب : العدالة والإنسان ، أسئلة الواقع
ورهانات المستقبل – كتاب جماعي – دار آل رضوان – الجزائر – ط 01 – 2008 – ص ص 54/53 .

⁶³ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – pp 202 /203

⁶⁴ - Ibid. – p 204 .

⁶⁵ - Ibid. – pp 204 / 205 .

*- المفردة : Prudentiel بالفرنسية . ورد في النسخة العربية لكتاب الذات عينها كأخر – ترجمة جورج
زيناتي : أنها تعني التعقل والحذر (ص 350) إلا أن مصطلح التعقل أوسع وأعم من مصطلح الحذر باعتباره
(التعقل) يقترب من مصطلح التأني .

⁶⁶ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 205

⁶⁷ - Ibid. – pp 209 / 210 .

⁶⁸ - Ibid. – p 210

⁶⁹ - Ibid. – pp 210 / 211 .

⁷⁰ - Ibid. – p 211

⁷¹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 212

⁷² - Ibid. – p 213

⁷³ -Ibid. – p 214

⁷⁴ - Ibid. – p 215

⁷⁵ - Ibid - p 215

⁷⁶ -Ibid - p 216

⁷⁷ -.Ibid - p p 216/217

⁷⁸ -Ibid - p 218

⁷⁹ -Ibid - p 218

⁸⁰ - يعتبر مفهوم الآخر مدار الفلسفة الليفيناسية حيث أسس وفقه " نظرية أنطولوجيا الآخر " ويتجلى الآخر من خلال " الوجه " الذي يعكس شخصية الأنا وكينونة الآخر التي يعد الآخر ملزما باحترامها والاعتراف بمكانتها في إرساء دعائم التداوتية التي تركز على فكرة اللاتناهي المترسخة في علاقة المناظرة والمسؤولية المتبادلة بين الذات والآخر . وتظهر اللغة كألية هامة في العلاقة بين المتحاورين ، حيث تسمح بتبادل المعارف والخبرات ، وتحقق التواصل بين الأطراف ، كما تعتبر وسيلة تفاوض في النزاع ويمكن أن تقود إلى الإجماع ، يمكن العودة إلى :

Levinas Emmanuel – totalité et infini, Essai sur l'extériorité – Kluwer Acadimic – 1996 ,

Levinas Emmanuel – -de dieu qui vient à l'idée– j vrin – paris 1982 ,

Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972

⁸¹ -Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 221

⁸² - Ibid. - p 224 .

⁸³ -Ibid. - p 224 .

⁸⁴ -Ibid. - p 224 .

⁸⁵ -Ibid. - p 224 .

⁸⁶ -Ibid. - p 224

⁸⁷ -Ibid. - p 225

⁸⁸ -Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 226

⁸⁹ - Ricœur Paul – soi-même comme un autre – p 227 .

⁹⁰ -Ibid. - p 227 .

⁹¹ - Ibid. - p 227 .

⁹² -Ibid. - p 231 .

⁹³ -Ibid. - p 236

⁹⁴ - تزامن كل من جون راولس و ويورغن هابرماس فكريا وحتى من حيث الإتجاه : في الوقت الذي كانت نظرية العدالة تعرف انتشارا واسعا في العالم الأنجلوسكسوني ، كانت إيتيقا التواصل في أوروبا (انطلاقا من ألمانيا) تستهدف استعادة راهنية الفلسفة ، وهذا ما يجعل كل منهما يسعى لبلورة فلسفة عملية .

95 Magazine littéraire- Paul Ricœur- n° 390 novembre 2000- P 20

أسس القول بخلق القرآن الكريم عند المعتزلة

د/ زبيدة الطيب

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-قسنطينة.

الملخص:

موضوع الورقة يدور حول الأسس التي انبنى عليها القول بخلق القرآن ؛ وهي التأويل، كما جاء في الفكر الإسلامي القديم منه والمعاصر. وهي في قراءة بعض الحداثيين بين أسس سياسية وأمنية، وأخرى تتعلق بالرغبة في السلطة والهيمنة الفكرية. وهي (الورقة) تبرز تأثير المقولة على الفكر الحداثي العربي؛ لأنها كشفت عناصر حدائثة متقدمة.

الكلمات المفتاحية:

المعتزلة، خلق القرآن، التأويل، العقل.

Abstract:

The subject revolves around the foundations upon which to say the creation of the Koran; which is the interpretation, as stated in the Islamic thought of old and contemporary. It is in the reading of some modernists between political and security bases, and others related to the desire for power and intellectual hegemony. It also highlights the impact of the argument on modern Arab thought, because it revealed modern elements of modernity

*** **

مقدمة

لم تعد مقولة خلق القرآن الكريم التي بحثها المعتزلة تحت أصل التوحيد، مجرد ميراث اعتزالي ولى زمانه، بعد أن تبنتها العديد من القراءات الحداثية كمدخل للقول بتاريخية النص القرآني، وبعد أن كشفت أن تأويل النصوص غير منبث أو مقطوع عن السياقات الاجتماعية والسياسية والفكرية المصاحبة لميلاد النصوص وإنتاجها وقراءتها.

فخلق القرآن الكريم عند المعتزلة هو بحث في أصل التوحيد؛ الذي يعني إفراده تعالى بصفة القدم ضد اعتقاد المسيحيين القائل بإلهية عيسى عليه السلام بوصفه كلمة الله تعالى؛ ما يعني أن كل كلام سواء كان عيسى عليه السلام أو القرآن أو التوراة أو الإنجيل أو غيره لا يوصف بكونه مخلوقا هو بالضرورة إقرار واعتراف بقدمه وبإشراكه مع الله تعالى في هذه الصفة التي يتفرد بها الله عز وجل؛ لأن قاعدتهم تقول ما شاركه في القدم شاركه في الإلهية.

وقد استطاعت هذه المقولة أن تقارع العقيدة المسيحية القائلة بإلهية عيسى عليه السلام، وأن ترد شبهات المناوئين من الكثير من الملل والنحل داخل الفضاء الفكري والملي الإسلامي وخارجه، ومن جهة ثانية شكل القول بخلق القرآن الكريم خرقا اختلط فيه المعرفي بالسياسي بعد أن تبنتها سلطة المأمون والمعتصم والواثق، وسخرت أجهزة الدولة لفرضها كعقيدة للدولة. ومن جهة أخرى هو (أي القول بخلق القرآن) اليوم يشكل مرجعية فكرية وإطارا معرفيا للتيار الحداثي في العالم العربي والإسلامي في محاولاته لما يسميه قراءة (جديدة) تنغياً تأسيس لاهوت إسلامي عقلاني تنويري؛ يتولى مهمة الإصلاح الديني في البلاد العربية والإسلامية.

إن ما سبق عرضه يبرز لنا أهمية البحث في كيفية تشكل هذه المقولة؛ سواء من جهة الأسس المعرفية التي توکأت عليها المعتزلة في تأويلهم لصفة كلام الله تعالى، أو من جهة مساهمة المعطى الواقعي الثقافي والسياسي في تشكيلها، بحسب بعض القراءات، وكذلك حجم تأثيرها على الفكر الحداثي العربي المعاصر؛ كونها قراءة متقدمة للنص القرآني، من منظور الحداثيين. كشفت لهم عناصر حداثية يحتاجها الفكر الإسلامي اليوم من أجل تطويره والنهوض به؛ لنتهي، بذلك، إلى الإحاطة بمختلف القراءات التي تناولت مسألة خلق القرآن، كنص تراثي، ونقف على حجم التأثير الذي تركته هذه النظرية على الفكر الحداثي العربي اليوم.

وفي ضوء تلك الأهمية يتساءل الباحث حول الأسس التي انبنى عليها القول بخلق القرآن: أي ما هي الأسس استند إليها المعتزلة أول مرة في قولهم بخلق القرآن الكريم؟ وهل تكشف السياقات التاريخية والحضارية والسياسية التي ولد فيها هذا النص عن أسس جديدة في قراءات بعض المفكرين اليوم؟ وما هي تلك الإمكانيات الحدائية التحويلية التي يستبطنها القول بخلق القرآن من منظور أبرز من احتفى بالموضوع من الحدائين اليوم، وأقصد المفكر الجزائري محمد أركون؟ ذلك هو السؤال المحور، والتساؤلات الفرعية التي سأحاول الإجابة عنها في هذه الورقة البحثية.

أولا- خلق القرآن عند المعتزلة... الأنساق والسياقات:

1/ فرقة المعتزلة:

المعتزلة فرقة كلامية خرجت من رحم بيئة حملت العديد من الإشكالات العقدية الحادثة أبرزها مصير مرتكب الكبيرة هل هو في الجنة أم هو في النار؛ فقد رأى الخوارج أن من ارتكب كبيرة كافر يستحق أن يخلد في النار لأنه أتى ما يوجب كفره وخلوده فيها. في حين رأت المرجئة أنه مؤمن لا يستحق الخلود في النار لأن ما جاء به غير موجب لاسم الكافر ولا لمصير الخلود في النار. وبين هذين الرأيين خرج واصل بن عطاء ليقول لمن حضر مجلس الحسن البصري بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ إذ هو لم يفعل ما يوجب كفره وخلوده في النار وفي الوقت نفسه أتى ما لا يعد به مؤمنا مستحقا للجنة. وهذه هي الرواية التي تواترت في نشأة المعتزلة وسبب تسميتهم.⁽¹⁾

وهم في أعين المستشرقين أرباب الفكر والتأويل العقلي في الإسلام، وإلهم يعود الفضل في إدخال العقل في التفكير الديني الإسلامي؛ إذ "...كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصرا آخر قيما وهو العقل..."⁽²⁾

وهم في أعين خصومهم ليسوا إلا أسماء نكرة عملت على تقليد وتبني منهج دخيل أدى بهم إلى الانحراف والزيغ عن عقيدة السلف الصالح من الأمة؛ لأنهم "...سلكوا منهجا عقليا متطرفا في بحث العقائد الإسلامية."⁽³⁾

وأما الفكر الاعترالي فهو، بحسب ما يرى الخصوم، تلفيق استقاها المعتزلة من المقالات والأراء السائدة في عصرهم آنذاك خاصة تلك التي انتشرت كثيرا في البصرة.⁽⁴⁾

2/ مسألة خلق القرآن:

مسألة خلق القرآن هي مبحث له علاقة بمسألة صفات الله تعالى، وبالأخص صفة الكلام؛ حيث يذهب المعتزلة إلى تفسير كلام الله تعالى انطلاقاً من مفهوم التوحيد، الذي يقوم على نفي صفات الله تعالى؛ وهي المقالة التي قال الشهرستاني أنها كانت غير نضيجة عند واصل بن عطاء.⁽⁵⁾

ومعنى نفي الصفات هو عدم الإقرار بها زائدة عن الذات أو خارجه عنها. بل إن الصفات هي عين الذات، وأي اعتقاد بوجود صفات زائدة عن الذات هو اعتقاد بوجود ذوات كثيرة وهو تعدد وشرك. يقول واصل بن عطاء: "... من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين."⁽⁶⁾

ومن ثمة جاء تحليلهم لصفة الكلام التي كان الإقرار بها يشعرهم "... بتصدع في وحدة الذات الإلهية؛ إذ لم يروا في صفة الكلام شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية."⁽⁷⁾ وكان عليهم أن يبحثوا عن صيغة توفيقية بين نفي صفة الكلام -حفاظاً على التوحيد- وكون القرآن كلام الله؛ إذ كيف يكون القرآن كلام الله تعالى في الوقت الذي يقولون فيه بنفي صفة الكلام؟ ومعلوم عند جميع العقلاء أن الكلام لا يصدر إلا من متكلم أو ممن له صفة الكلام.

لم ينكر المعتزلة أن يكون الله متكلماً، ولا أن يكون القرآن كلامه تعالى. ولكنهم أنكروا أن يكون الكلام صفة أزلية له تعالى؛ لأن ما صح أن يكون أزلياً هو الصفات الذاتية وليس الصفات الفعلية. ولما علم عندهم أن الصفات الذاتية هي ما قصره على "... كونه قادراً، عالماً، حيّاً، سميعاً، بصيراً، مدركاً للمدركات وموجوداً مريداً وكارهاً."⁽⁸⁾ فقد ثبت أن الكلام ليس من بينها؛ لأن الكلام صفة فعلية. وعندهم "... ليس الكلام والذات شيئاً واحداً."⁽⁹⁾ ولما كان الكلام صفة فعلية فإنه ليس من شأنه أن يوصف بالقدم أو أن يوصف بها الله تعالى فيما لم يزل.

وإذن ليس الكلام صفة قديمة أو أزلية، بل هو صفة حادثة ومخلوقة. والله تعالى متكلم؛ بمعنى أنه فاعل للكلام ومحدثه وخالقه. يقول القاضي عبد الجبار: "...وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث."⁽¹⁰⁾ بحروفه وألفاظه ومعانيه "... يخلقه الله تعالى سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه. ويؤدي

الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً." (11) وهكذا حدث مع سيدنا موسى عليه السلام ومع غيره من الأنبياء.

ومن جهة ثانية يظهر أن فهم صفة الكلام بهذا الشكل؛ كان موجهاً إلى الإطاحة بالشبهات التي أثارها المسيحيون ضد العقيدة الإسلامية بقولهم بالهبة عيسى عليه السلام القائمة على قدم الكلمة؛ فعيسى عليه السلام كلمة الله باعتراف القرآن الكريم، وهو مشارك في الألوهية في عقيدة النصارى؛ فالنصارى كانوا يقولون للمسلمين: ما قولكم في كلمة الله (يقصدون القرآن) أهو قديم أم حادث مخلوق؟ فإن قلت قديم فأنتم مثلنا تقولون بتعدد القدامى وأنتم تدعون غير ذلك. وهو ما جعل المعتزلة يقولون بأن القرآن ليس قديماً، بل مخلوقاً حادثاً. يقول المستشرق هنري كوربان: "...يمكن أن نعتبر تأكيدهم (أي المعتزلة) على خلق القرآن كمعارضة لسر التجسد في العقيدة المسيحية." (12) ويقول أحمد محمود صبحي: "... خشى المعتزلة أن يضاهاى المسلمون، حين يعتقدون بقدم كلام الله أو بالأحرى قدم القرآن، المسيحيين إذ يعتقدون بقدم كلمة الله - أقنوم الابن - ومن ثمة ألوهية المسيح." (13) لكن على أي أساس يقول المعتزلة هذا القول في كلام الله تعالى ويصفونه بهذا الوصف؟

لقد خضعت المسألة، كما سبق بيانها، لنسق معرفي يتحكم في كل مقولات وتفسيرات المعتزلة لمسائل العقيدة، والتي جمعوها في أصولهم الخمس؛ حيث يشكل التأويل منهجاً رئيسياً قوامه العقل واللغة. أو ما أسماه عبد الستار الراوي بالانتقائية اللغوية والإبداعية العقلية؛ حيث تكون من "... مهمات اللغة تحليلاً والعقل تأويلاً في علاقة تبادلية." (14)

3/ منهج التأويل:

التأويل منهج لفهم وتفسير القرآن الكريم؛ عرفه الأصوليون والفقهاء والمتكلمون، ومنهم المعتزلة الذين يرتبط عندهم بتفسير وفهم آيات الصفات الخيرية. الصفات الخيرية هي التي وردت من طريق الخبر أو السمع، وهي قسمان: ذاتية لا تنفك عن ذات الله تعالى مثل اليد والعين والوجه... واختيارية تتعلق بمشيئته وإرادته تعالى في الفعل والترك كالاستواء والمجيء، والتزول... يقول ابن تيمية: "...التأويل في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة [...] هو صرف ظاهر اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به [...] وهذا هو التأويل الذي يتنازعون عليه في مسائل الصفات." (15)

فالتأويل عند المعتزلة هو قراءة عقلية للآيات والألفاظ التي يحكم العقل بمخالفة ظواهرها لمبادئه؛ فإذا كان العقل يحكم بقدوم الله تعالى وحده ووحدانيته وأنه مخالف للحوادث وأنه تعالى "ليس كمثل شيء" فإن كل الآيات التي يبدو في ظواهرها تعددا أو مماثلة أو تشبيها أو غيرها مما يחדش منزلة الله عز وجل في العقيدة الإسلامية هو حقائق حكم العقل بأنها لا تليق في حقه تعالى، ومن ثمة ينبغي صرفها إلى المجاز تنزيها له تعالى عن كل مشابهة أو مماثلة أو تعدد أو شرك أو غيرها... وذلك كثير في القرآن الكريم، كما السنة النبوية الشريفة، ومن ذلك قوله تعالى: "واصنع الفلك بأعيننا ووحينا." وقوله: "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء." حيث أن ظاهر الآيتين يوحي باتصاف الله تعالى بصفات هي من قبيل صفات المخلوقين والحوادث وهي العين واليد. وهو محال؛ ما حدا بالمعتزلة إلى نقل تلك الظواهر من الوضع التجسيبي إلى وضع آخر ينفي الجسمية والمشابهة عن الله تعالى. يقول القاضي عبد الجبار: "...قالوا: ثم ذكر الله تعالى ما يدل على جواز الجوارح عليه؛ فقال: "واصنع الفلك بأعيننا ووحينا." وإذا جازت الأعين جاز سائر الأعضاء على ما تقول المجسمة... والمراد بذلك أن اصنع الفلك بما أعطيناك من البصيرة والمعرفة. وسى ذلك أعينا على جهة التوسع. كما يقول القائل لغيره: افعل ذلك بمرأى مني ومسمع."⁽¹⁶⁾ وأما اليدان فإن "... المراد أن نعمتيه مبسوطتان على العباد، وأراد نعمة الدين والدنيا والنعمة الظاهرة والباطنة، وقد يعبر باليدين عن النعمة فيقال: لفلان يد أو يدان جسيمة."⁽¹⁷⁾

وبذلك يبدو التأويل عند المعتزلة مؤسسا ومنضبطا بأركان وشروط وغايات واضحة. فأما الأركان فهي ما ينبني عليها غيرها، وهي هنا ركنان انبني عليهما التأويل عندهم وهما: المعنى الأصلي الذي يبدو في ظاهر اللفظ أو الآية؛ أي الحقيقة. والمعنى الذي ينصرف إليه الظاهر، وهو المجاز. وأما الشروط فهي ما يصح بوجودها الشيء ويفسد بانعدامها، وهي هنا شرطان أيضا: دليل عقلي يحكم بفساد الظاهر. وقرينة يصح بها صرف الحقيقة إلى المجاز؛ وذلك حتى لا يصرف من شاء ظاهر اللفظ الذي يشاء إلى المعنى الذي يشاء. وأما الغاية فهي المحافظة على التوحيد الذي هو أخص ما جاءت به العقيدة الإسلامية وتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين والحوادث. وإذا كان للتأويل في الفكر الاعتزالي أركان وشروط وغايات؛ فإن له أدوات تتمثل في العقل واللغة.

فأما العقل: فإن المعتزلة، كغيرهم ممن استحل الخوض في مسائل الألوهية من المتكلمين، كان لابد لهم من البحث في سند أو دليل يصح التوكؤ عليه؛ لذلك نجدهم يتخذون من مادة (ع. ق. ل) ومرادفاتنا سندا للبحث في تلك المسائل. يقول طه عبد الرحمن: "...اعلم أن من خاض في الإلهيات من علماء المسلمين اجتمه في البحث عن وجه يجعل الخوض في الإلهيات أمرا مشروعاً من منظور النسق العقدي الإسلامي."⁽¹⁸⁾ وبناء على ذلك أعطوا العقل قيمة كبيرة وجعلوه المصدر الأول للمعرفة. يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة."⁽¹⁹⁾ وهو ما جعل المعتزلة يصنفون تياراً عقلياً في تاريخ الفكر الإسلامي، بل إن بعض المستشرقين يعتبرونهم أصحاب الفضل في إدخال العقل كعنصر جديد ومهما في المعرفة الإلهية؛ يقول المستشرق جولد تسهر: "...كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قيمياً هو العقل."⁽²⁰⁾ و"...لهم الفضل في أن كانوا الأوائل الذين في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية."⁽²¹⁾

إن الأدلة النقلية أو السمعية عند المعتزلة لا تصلح أن تكون دليلاً إلا إذا ثبت بالعقل صدق قائمها وعدله؛ لذلك يحرص المعتزلة على إثباتها بالعقل ومن ثمة ترتيب دلائلها. يقول القاضي عبد الجبار: "...وقد بينا أن السمع وهو الكتاب والسنة لا يصح معرفة صحتهما إلا مع العلم بأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح؛ فلو لم تكن معرفة ذلك عقلاً لم يصح معرفة السمع البتة."⁽²²⁾ وفي كون معرفة الله تعالى لا تكون إلا بحجة العقل يقول: "... فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى-والحال هذه- كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز."⁽²³⁾ فالسمع لا يصح أن يكون دلالة "...على العقليات من التوحيد والعدل لأن العلم بصحة كونه مفتقر إلى ما تقدم بذلك؛ فلو دل عليه لوجب كونه دالاً على أصله ومن حق الفرع ألا يدل على الأصل لأن ذلك متناقض."⁽²⁴⁾

وعلى هذا الأساس جعلوا معرفة أصول الدين من أدلة وجود الله تعالى وتوحيده وإثباتها من مهمات العقل، وقصروا مهمة الوحي أو النقل على الجانب الشرعي العملي وما يتعلق بأوقات الطاعات والعبادات ومقاديرها؛ لأنه ليس بمقدور العقل أن يهتدي إليها. وهذا الفصل بين الدليل العقلي والنقلي لا يعني قيام تناقض بينهما كما يوضحه القاضي عبد الجبار بالقول: "...ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل. ولو جعل ذلك دلالة على

أنه من جهة عند الله حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها إما على جهة الحقيقة أو المجاز لكان أقرب." (25)

-/وأما اللغة: فإنها ضرورة حصل إجماع علماء اللغة وعلماء القرآن والكلام والأصوليين والفقهاء حولها. يقول الزركشي: "...لأن القرآن نزل بلغة العرب؛ فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم؛ فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها." (26) وينقل عن البيهقي قول الإمام مالك: "... لا أوتي برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا." (27)

وتظهر حاجة المعتزلة إلى اللغة إذا حكم العقل باستحالة الظاهر، وهذا يكثر في المتشابه من القرآن الكريم الذي هو عند المعتزلة ظواهر آيات الصفات الخبرية سواء كان منها الذاتية أو الاختيارية. لذلك يقول القاضي عبد الجبار: "... المتشابه فهو يحتاج إلى زيادة فكر من حيث كان المراد غير ما يقتضيه ظاهره، فلا بد أن يكون السامع يعرف الوجه الذي يجوز أن يحمل عليه اللغة ويتأمل الدلالة التي يجب أن يحمل ما يحمل عليه." (28)؛ أي تتولى اللغة إنقاذ ما يرفضه العقل، وهي غنية من أراد منها الحقيقة تعطيه ومن طلب المجاز لا تعوزه. وهذا ما تم تطبيقه في فهم كلام الله تعالى ومن ثمة القول بخلق القرآن الكريم؛ فلما حكم العقل باستحالة أن يكون القرآن الكريم قديما وأثبت أن ذلك شركا وتعددا في القدامى؛ تولت اللغة حمل كل الظواهر التي توحى بقدم الكلام على المجاز.

وإذن يظهر أن تشكل نظرية خلق القرآن عند المعتزلة هي بناء يتمها ونسبهم الفكري القائم على التأويل ومستجيبا في الآن نفسه لظروف وتحديات الواقع. وهكذا فهتم المسألة في أغلب القراءات التي يتم تقديمها (أي أن خلق القرآن مسألة بحثها المعتزلة ضمن نسبهم الفكري الذي بحثوا به كل أصولهم ومبادئهم وردوا بها على تحديات وتساؤلات مثل ما كان الأمر بالنسبة لباقي أصولهم ومنها المنزلة بين المنزلتين على سبيل المثال) غير أن هناك، اليوم، قراءات تحاول أن تقدم أسسا غير تلك التي يجري تداولها، كما سبق بيانه، بالنظر إلى السياقات التاريخية والسياسية التي صاحبت ميلاد المقولة.

ثانيا- خلق القرآن... القراءات الأخرى:

يرى بعض المفكرين أن مقولة خلق القرآن ابتدعها المعتزلة المولعين بالفلسفة اليونانية؛ من أجل التمكين لتيارهم العقلاني في أوساط الناس. وهو ما يفسر حرصهم على محاولة ترسيمها كعقيدة للدولة من خلال دفع الخليفة المأمون إلى ذلك وإلزام الناس بها

بقوة السيف وإمكانات الدولة؛ وأن الأمر لا علاقة له بوفاء لنسبهم العقلاني ولا استجابة معرفية لتحديات وظروف الدفاع عن العقيدة.

فقد حمل المعتزلة فهمهم الجديد لصفة الكلام، وتوجهوا به إلى قصر الخلافة وإلى مجلس المأمون؛ المعروف بشغفه الفلسفي وحبه لمنهج المعتزلة العقلاني. وأوحوا إليه بانحراف فهم الفقهاء والمحدثين لمسألة كلام الله تعالى؛ وهو الفهم المنتشر بين الناس؛ والذي يستبطن، برأيهم، الشرك وتعدد القدامى. ومن ثمة "... حملوا الحكومة أن تتدخل بسلطانها وسيوفها وسياطها وجنودها وولاتها في هذه المسألة وقد فعلوا كل ذلك لأنهم كانوا يأملون أن يصبح الاعتزال مذهب الدولة الرسمي كما أن الإسلام دينها الرسمي فإذا تم ذلك انتشر الاعتزال تحت حماية الدولة وأصبح أكثر المسلمين المعتزلة."⁽²⁹⁾

وقد رأى المأمون، من منطلق ما اعتبره، دوره وعظم مسؤوليته في حماية الدين أنه "... يجب أن يرد الناس عن ذلك كما يرد الكافر عن كفره."⁽³⁰⁾ فهو "... الخليفة القوام على الدين المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة."⁽³¹⁾ لذلك فتح السجون والمعتقلات للمخالفين، وعلى رأسهم، الفقهاء والمحدثين والرافضيين للقول بخلق القرآن. وبدأ التعذيب والتنكيل والاستنطاق على طريقة محاكم التفتيش؛ فمات الكثير وعذب الكثير ونفي الكثير باسم الانتصار لعقيدة التوحيد وحمايتها من الشرك والتعدد. وخرجت المسألة من القصر إلى الشارع، وإلى عوام الناس ودخلت البيوت والحوانيت والأماكن العامة، وانتقلت المسألة من اختلاف حول فهم صفة كلام الله تعالى إلى حرب اصطفت فيها الدولة بأجهزتها ضد المخالفين والقائلين بغير قولها.

وهذا الرأي يذهب إليه العديد من المفكرين والباحثين؛ فالباحث في التاريخ شاعر مصطفى يقول: "... أعلن المأمون تبني الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في (خلق القرآن) وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين. وعقد له مجالس الجدل [...] وعزل من لا يقول بذلك من القضاة وأهين."⁽³²⁾ ويذهب المؤرخ عبد العزيز الدوري نفس المذهب فيقول: "... المأمون الخليفة القوام على الدين المنوط به تنفيذ أحكام الشريعة؛ قد تبني مذهب المعتزلة وجعله المذهب الرسمي لدولة الخلافة. ثم ما لبث أن انصاع لرغبة المعتزلة في اضطهاد علماء الأمة ورجالها."⁽³³⁾ ما يعني أن المسألة هي رغبة في توجيه العامة والتحكم فيها وإزاحة الفقهاء والمحدثين وفهمهم النصي من المشهد من قبل المعتزلة بالاستقواء

بإمكانات الدولة صادفها شغف المأمون في النظر العقلي؛ فاجتمعت السلطة السياسية برغبة النخب الفكرية من أجل أن يحقق كل منهما ما أراد من خلال مسألة خلق القرآن، مثلما ستجتمع سلطة الفقهاء والمحدثين بالمتوكل لاحقاً. "... وفات المأمون ومن ورائه المعتزلة؛ أن لا مجال لاعتناق العقائد بحد السيف، وأن العقائد تنتصر بالبرهان والحجة وليس بالضغط والإكراه.⁽³⁴⁾

وبالرغم من إقرارنا بأن ذلك ممكن، وهو حاصل اليوم في الكثير من البلاد العربية والإسلامية؛ حيث تعجز النخب الفكرية عن إيصال أفكارها إلى عموم الناس ولا تقوى على الالتحام بهم؛ فتلجأ إلى قوة السلطة واستعمال إمكانات الدولة من أجل فرض آرائها وأفكارها، ولو كلف ذلك قتل المخالفين وفتح المعتقلات والسجون والتعذيب وكل ألوان العنف الذي يدينونه في أدبياتهم وخطاباتهم، إلا أن ذلك لا يكفي للقول بأن خلق القرآن مقولة هدفها التمكين لمواقفهم وآرائهم ولم يكن دفاعاً عن العقيدة أو وفاء لنسبهم العقلاني.

كما نفى الجابري أن تكون المسألة لها علاقة بالدفاع عن العقيدة الإسلامية، ورأى بأن الموضوع يتعلق بظروف أمنية خاصة كانت تهدد الدولة استخدم فيها المعتزلة، وأن مسألة خلق القرآن ابتدعتها المعتزلة واستخدمها المأمون من أجل قمع محاولات "الشغب" التي كانت دوائرنا وهناك تحاول إثارتها. ويعتبرها قضية بسيطة وبريئة ويؤكد أن للمسألة جانبان "... ظاهر ومخفي، منطوق به ومسكوت عنه في هذه القضية. أما الظاهر والمنطوق به فهو الأسئلة والأجوبة حول "خلق القرآن". أما المخفي والمسكوت عنه فهو "الشغب" على الخليفة ومحاولة الخروج عليه والثورة ضده وانتزاع السلطة منه.⁽³⁵⁾

وهذه قراءة فئة غير قليلة من الحداثيين؛ تحيل أغلب التراث الإسلامي صراعات على السلطة والحكم ومصالح ونفوذ وما إلى ذلك... وهي تهدف، في جزء كبير منها، إلى إفراغ التراث من محتواه وتزويد الأجيال من التعلق به. وهذا ما يطلق عليه تسمية "... الدمج بين المعرفة والسلطة كوحدة تحليل في فهم التراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية."⁽³⁶⁾ ومعنى ذلك "... أن الفقهاء [وغيرهم من العلماء على اختلاف تخصصاتهم كالمفسرين أو المتكلمين] يلجأون على ضوء هذا الاقتباس إلى الاستخدام الرمزي للنصوص الإسلامية الدينية، وذلك ليس سعياً وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية.⁽³⁷⁾ وقد باتت هذه النظرية، أقصد نظرية الدمج بين المعرفة

والسلطة عند الكثير من الحداثيين سلطة معرفية تمارس نوعا من الغطسة والهيمنة على غيرها من المعارف، وتفرض التراث الإسلامي من المحتوى المعرفي لتحويله إلى مجرد استجابة لإرادات الهيمنة والسيطرة التي بدت في التاريخ الإسلامي.⁽³⁸⁾

وربما كان شيئا من ذلك حاصلًا، وله شواهد من التاريخ خاصة فيما يتعلق بتأويلات بعض المتكلمين لمصلحة هذه السياسة أو هذا النظام مثل ما حدث في إثبات القول بالجبر لمصلحة بني أمية، لكن هذا لا يعطي الحق في الادعاء بأن كل المعارف الإسلامية هي رجع صدى لأهواء السياسيين ومصالحهم واعتبار ذلك نتيجة علمية غير قابلة للنقاش أو المساءلة.

وفي هذا السياق نعتز على قراءة أخرى ترى أن المسألة صنعها المعتزلة بتشجيع من سلطة المأمون رغبة في التعمية على ما كان يجري داخل القصور من انحرافات، وقد قصد بها إشغال المحدثين والفقهاء واستعمل فيها المعتزلة. يقول الباحث عبد الفتاح الفاوي أنه من الواضح أن المسألة: "...لم يكن هدفها المحافظة على العقيدة من تلبيس النصارى كما يوجد ذلك في الكتب التي أرسلها المأمون إلى ولاته وإنما كان سترا للفساد القائم في قصور الخلفاء ومشغلة للناس عامة والعلماء خاصة عن انتقاده فلقد كانت قصور الخلفاء غاصة بمجالس اللهو والخمر والقيان [...] وكان التنكيل بهؤلاء (يقصد المحدثون والفقهاء) ردعا لهم وإرهابا لغيرهم ممن ينتقدون ما يجري في قصور الخلفاء من فساد."⁽³⁹⁾

على أن صاحب هذه القراءة بدا مشتطا في تفسيره لكيفية تشكل مسألة خلق القرآن، وبدت رغبته في أن يفصل بين المعتزلة وبين دورهم في الدفاع عن العقيدة. بل إن الأمر يبدو أبعد من ذلك حين يعتبر أن الطبقة العاملة بشقيها: أي الفقهاء والمحدثون من جهة والمعتزلة من جهة أخرى كلاهما جرى استعماله في هذه القضية؛ فأما المعتزلة فقد كانوا الطرف الذي استغرق في بحثها وتخريج الأدلة والرد على المخالفين وما إلى ذلك... وأما الفقهاء فقد جرى إلهائهم بالمسألة فانتهاوا عن إنكار ما كان يحدث في القصور. وهي مبالغة أكبر وأخطر من تلك التي يذهب إليها الحداثيون في قراءة التراث عن طريق الدمج بين السلطة المعرفية والسياسية لا تعني فقط لا وجود لتراث معرفي ولا وجود لعلماء أو طبقة مثقفة، بل أكثر من ذلك أنهم، إن وجدوا، فهم بمثابة الألعوبة في يد المأمون أو غيره من الحكام والساسنة وأصحاب النفوذ سواء كانوا نصيين أم عقلانيين.

وبغض النظر عن تلك القراءات؛ فإن بعض المفكرين الحدائين كشفوا في مسألة خلق القرآن ما يسمونه إمكانات وعناصر حدائية متقدمة؛ يحسن للمسلمين الالتفات إليها وتوظيفها من أجل تهيئة الظروف لعبور محترم إلى الحدائة، من منظورهم، ويعد المفكر الجزائري محمد أركون من أبرز من نعتز عنده على هذا الكشف والتحليل، وهو ما سنعرض له في العنصر التالي.

ثالثا- مسألة خلق القرآن في قراءة محمد أركون:

شكلت مسألة خلق القرآن مدخلا للعديد من المسائل والقضايا في فكر محمد أركون منها:

1- تاريخية النص القرآني:

فقد فتحت مسألة خلق القرآن الباب واسعا أمام الحدائين للقول بتاريخية النص القرآني، وإثبات ذلك يعد أولى الخطوات التي تمهد لقراءته قراءة نقدية؛ لأنه طالما بقي محافظا على قداسته وتعالیه؛ فإنه يعسر التعاطي معه بعقل نقدي. وهو ما أدركه محمد أركون، لذلك وجدناه (يجتهد) من أجل إثبات التاريخية، وقد شكلت مسألة خلق القرآن الكريم سندا قويا ومدخلا ملائما لإثبات ذلك.

والتاريخية أو historicité تعني: "... أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والديوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف."⁽⁴⁰⁾ وهذا المفهوم يطبقه أركون على التراث الإسلامي، بما فيه القرآن الكريم، ليكشف شروطه المادية والزمانية والبشرية.

يرى أركون أن القرآن قسمان أو مستويان: أولهما النص القرآني وثانيهما الخطاب القرآني. فأما الأول (أي النص) فهو ما تمكن المسلمون من جمعه بداية من زمن أبي بكر الصديق، وتاليا وأخيرا زمن عثمان بن عفان رضي الله عنهما، وثبت ذلك بالوثائق والأدلة والروايات المتواترة، وهذا يدل على أنه أثناء كل تلك العمليات لا بد أنه قد تعرض للقليل أو الكثير من التغيير أو التحريف أو الضياع الذي يمكن أن تكون قد شاركت فيه الكثير من العوامل والجهات وعلى رأسها ما يسميه المصالح الأرثوذكسية (الدينية والسياسية) مثله في ذلك مثل أي نص لغوي يشكل رأس مال رمزي.

إن ما تم جمعه وتدوينه هو ما يسميه أركون "المدونة النهائية والمغلقة" أو المصحف، وهو نص لأنه مكتوب بلغة مقروءة وملموس ومتداول بين الناس وتتوارثه الأجيال وتحفظه وهكذا...

وأما الشفهي فهو الجزء الذي لا نعرف عنه شيئا، نظرا لغياب الوثائق. ويسميه "الخطاب القرآني" ويعرفه بالقول: "... عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة»⁽⁴¹⁾؛ ف«... المعرفة التاريخية بهذه اللحظة قد أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه ولا تعويض له»⁽⁴²⁾. وهذا هو الجزء الذي يشكل الوحي بنظر أركون، وهو لا يجتهد في إثباته أو رده لأنه ليس نصا، ولا توجد وثائق تدل على وجوده، كما يذكر.

إن الذي يعني أركون هو ما يقول أنه النص التاريخي الموجود في المصحف أو في المدونة النهائية، والذي يعتقد المسلمون إلى اليوم، كما يرى أركون، أنه هو الوحي. في حين أن الوحي هو في الأصل ظاهرة موجودة في كل الأديان، لكن ذلك لا يعني أن ما يحويه المصحف هو وحي، بل المصحف هو كتاب تاريخي تعرض لكل أشكال الحذف والتحريف والضياع مثله مثل أي كتاب أو نص حملته وكتبته وتناقلته أجيال كثيرة عبر حقب متتالية من التاريخ. وهذه المقولة يجد لها سندا في مقولة خلق القرآن التي يفرق فيها المعتزلة بين الكلام الذي هو صفة الله تعالى الأزلية واللاهائية والتي بها يوحي إلى الأنبياء والمرسلين وبين الكلام الذي يخلقه كما يخلق أي شيء، ويتساوى في ذلك التوراة والإنجيل كما القرآن؛ فقد خلقه موسى عليه السلام في الشجرة وكذلك فعل مع الرسول صلى الله عليه وسلم وسائر المرسلين والأنبياء، وهذا الجزء المخلوق لا قداسة له لأنه عرضة للتحريف والضياع وغير ذلك... يقول في ذلك: "...إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللاهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد."⁽⁴³⁾

وهذه النظرية، كما يقول أركون: "...أصبحت مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين للأرثوذكسية [...] ولا يزال الكثير من المثقفين ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذكسي الضيق التزاماً كاملاً ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غيره، وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي. ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنثروبولوجية وأكثرها غنى وعمقا." (44)؛ ف"...هذه المنهجية الاعتزالية تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة." (45)

وهو لذلك يدعو إلى فتح مناقشة بخصوص هذه النظرية واستعادتها من أجل تشكيل لاهوت (تيولوجيا) جديدة تفرض استخداماً جديداً لمفهوم الوحي. (46) أي مفهوم يتعاطى مع النص القرآني بجرأة تفتح الباب لرؤية نقدية تؤدي إلى التخلص من التعلق بالمنهج التفسيرية التي فرضها اللاهوت القديم على حد قوله.

2- العلمانية:

القول بخلق القرآن، بحسب محمد أركون، يظهر قولاً متقدماً بالعلمانية في الفكر الإسلامي؛ ففترة المأمون، وهي الفترة التي ولد وانتعش فيها القول بخلق القرآن، تعد تجربة متقدمة في الحياة العلمانية، والحركة التي قادها المعتزلة في قراءة القرآن الكريم وتفسيره وفهمه اعتماداً على العقل بعيداً عن قيود السلطة الدينية تعبر عن ذلك؛ فقد "...عالج المعتزلة مسائل فكرية مهمة انطلاقاً من ثقافتهم المزدوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي والفكر اليوناني واستطاعوا إدخال مسائل لها أبعاد ثقافية ولغوية مغايرة للساند عند طرحهم مسألة "خلق القرآن"، وعند اعترافهم بمسؤولية العقل ودوره في فهم النص القرآني وامتلاكه." (47) وفي هذه المسألة يعلن المأمون الذي يمثل السلطة السياسية دعمه ووقوفه إلى جانب الطبقة الفكرية التي تدين للعقل والمعرفة العقلية في وجه السلطة الدينية المتمثلة في الفقهاء والمحدثين أصحاب الفكر الظاهري والنصي، وتلك برأي أركون ممارسة علمانية متقدمة.

ومن جهة ثانية؛ فإن ووقوف الإمام أحمد ابن حنبل في وجه الخليفة المأمون في مسألة خلق القرآن أو ما يعرف بمحنة ابن حنبل يعني، بنظر أركون، اعترافاً منه (أي من ابن حنبل) بأن المأمون بوصفه الحاكم لا دخل له فيما يقوله العلماء والفقهاء وأصحاب النظر في الدين عموماً، وتلك الممارسة كانت برهاناً على العلمنة ونوعاً من الفصل بين الروحي

والزمي أو الديني والدينيوي. يقول أركون: "... في الواقع أن ابن حنبل إذ رفض إطاعة أمر الخليفة في إحدى مسائل العقيدة قد نَبَتَّ صلاحيات الخليفة التي ينبغي ألا تتعدها. فموقف ابن حنبل يعني عملياً ما يلي: الخليفة لا يطاع إلا في ما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة. أما العقائد الدينية المحصنة فهي من اختصاص ومسؤولية الأمة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام علي هذا النحو، ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أن يحدد مضامينه أو يفرضها."⁽⁴⁸⁾

غير أن ما يلاحظ هو التناقض المنهجي الذي يقع فيه أركون ومن يحذو حذوه، خاصة من جهة توظيف التراث الاعترالي، ونقصد في هذا المجال ما يسميه أركون القراءات التبجيلية للتراث الإسلامي التي يذهب بها أصحابها إلى أن التراث الإسلامي سباقاً في إنتاج الكثير من مكتسبات الحداثة مثل مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وما شاكل؛ وإذا به يقع في نفس الخطأ المنهجي حينما يحاول أن يعطي لمسألة خلق القرآن ومواقف المأمون والإمام أحمد ابن حنبل قراءات خاصة حتى تنطق بما يقول أنها ممارسات علمانية؛ فترى الأحداث والمواقف عنده نصوصاً يلوي أعناقها لكي تقول ما يريد قوله. "... ومن ثم يكمن الخطأ في إسقاط مفاهيم تنتمي إلى انجازات عصر متأخر في الزمن على عصر سابق له ، كما أن لتلك المفاهيم حمولات فكرية قد لا تتطابق مع السياق الذي أسقطت عليه."⁽⁴⁹⁾

خاتمة:

لقد أظهرت هذه الورقة البحثية، أن هناك العديد من القراءات حول الأسس التي انبنت عليها مسألة خلق القرآن عند المعتزلة؛ فالتحديات العقدية والنسق الفكري الإبداعي الاعترالي القائم على منهج التأويل العقلي هو ما صنع مسألة خلق القرآن في قراءة الفكر الإسلامي القديم منه والمعاصر. إلا أن الأمر عند بعض الحداثيين ليس كذلك، بل التهديدات الأمنية والاستبداد السياسي وراء صناعة المسألة. كما أن الانتصار للعقلانية والرغبة في القيادة الفكرية للمجتمع، وإزاحة الثقافة النصية التي ظل يقودها الفقهاء والمحدثون من قبل المعتزلة هي ما صنع المسألة في قراءة البعض الآخر؛ ولذلك هي تشكل، بالنسبة للفكر الحداثي العربي اليوم، سندا قويا للقول بتاريخية النص القرآني، وتنبئ بفكر

متقدم بخصوص مسألة العلمنة؛ وهذا ما يجري تغييره وإدراجه ضمن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر.

إن تلك القراءات، على شططها، تظهر أمراً بالغ الأهمية؛ وهو أنه لا يمكن فك الارتباط بين النص والسياقات السياسية والواقعية المصاحبة لميلاده، لكن في المقابل لا ينبغي لتلك القراءات أن تتجاوز الأنساق الفكرية التي يخضع لها ميلاد وتطور النصوص الكبرى في الفكر الإسلامي؛ لتجعلها حاجة أمنية أو رجوع صدى لأهواء الراغبين في النفوذ والسلطة سواء كانوا سياسيين أو نخباً ومفكرين، كما هو الحال في خلق القرآن عند المعتزلة.

الهوامش:

- ¹- أنظر: أحمد محمود صبيحي، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة، 1985، ج1، ص108.
- ²- جولد تسهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة وتعليق: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد العربي، 1946، ص90-91.
- ³- عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، ط4، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ص14.
- ⁴- أنظر: المرجع نفسه، ص28.
- ⁵- أنظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1، ص40.
- ⁶- المصدر نفسه، ص40.
- ⁷- جولد تسهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص101.
- ⁸- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ط2، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ص129.
- ⁹- علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط8، القاهرة، دار المعارف، دت، ص470.
- ¹⁰- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص528.
- ¹¹- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دط، تحقيق: محمود الخضيرى ومحمود قاسم، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ج7، ص3.
- ¹²- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، تر: نصير مروة، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1983، ص174.
- ¹³- أحمد محمود صبيحي، في علم الكلام، ج1، مرجع سابق، ص124.
- ¹⁴- عبد الستار الراوي، العقل والحرية، ط1، بيروت، دار المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1400هـ/1980م، ص75.
- ¹⁵- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ط1، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1381هـ، ج13، ص288.

- ¹⁶- القاضي عبد الجبار الهمداني، متشابه القرآن، دط، تحقيق: محمد عدنان زرزور، القاهرة، دار التراث، دت، ج1، ص380-381.
- ¹⁷- المصدر نفسه، ج1، ص231.
- ¹⁸- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997، 22.
- ¹⁹- القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص88.
- ²⁰- جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، مرجع سابق، ص90.
- ²¹- المرجع نفسه، ص105.
- ²²- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص88.
- ²³- المصدر نفسه، ص88.
- ²⁴- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، مصدر سابق، ج16، ص354.
- ²⁵- المصدر نفسه، ج16، ص403..
- ²⁶- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ط2، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار المعرفة، دت، ج2، ص155.
- ²⁷- المصدر نفسه، ج2، ص155.
- ²⁸- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، مرجع سابق، ج1، ص35.
- ²⁹- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3، ص67.
- ³⁰- المرجع نفسه، ص171.
- ³¹- فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، د م ن، دت، ص59.
- ³²- شاكر مصطفى، دولة بني العباس، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1973، ج1، ص412.
- ³³- عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد، 1945، ص35.
- ³⁴- تذهب بعض القراءات إلى أن المعتزلة لم يكونوا وراء تحريض المأمون أصلاً وأن من فعل ذلك ليسوا من المعتزلة " ... فأبو هذيل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام، ومعمربن عباس السلمي وهشام الفوطي والجاحظ وأبو يعقوب الشحام. وهؤلاء من معتزلة البصرة. وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومحمد بن عبد الله الإسكافي وهؤلاء من معتزلة بغداد. وكل هؤلاء قد عاصروا المحنة التي بدأت في أواخر عهد المأمون واستمرت إلى حوالي أواخر عهد الواثق." [عبد الفتاح الفاوي، المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياها، دط، جامعة القاهرة، 1993ص187]. ولم يذكر التاريخ اسم واحد منهم في المسألة، بل إن ابن كثير يذكر أن "... الذي حمل إصر هذه المحنة هو أحمد بن أبي داؤود الإيادي المعتزلي(240هـ) وهو الذي حمل السلطان على امتحان الناس بخلق القرآن." [الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ط8، بيروت، دار المعارف، 1990، ج 10، ص 319] "...وكان من أجهلهم بالعلم والكلام." [المصدر نفسه، ص333] واذن "... ليس بين أيدينا على الإطلاق ما يثبت دعوى القول إن المعتزلة [...] كانوا وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات التنقيش المتعلقة بها." [فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، د م ن، دت، ص132].
- ³⁵- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أبريل 2008، ص58.

- ³⁶- عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص11.
- ³⁷- المرجع نفسه، ص 14.
- ³⁸- المرجع نفسه، ص 16.
- ³⁹- عبد الفتاح الفاوي، المقالات العشر في منحى علم الكلام وقضاياها، دط، جامعة القاهرة، 1993، ص 196-197.
- ⁴⁰- علي حرب، نقد النص. ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ص65.
- ⁴¹- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 1998، ص89.
- ⁴²- محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، تر وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 1995، ص115.
- ⁴³- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص22.
- ⁴⁴- محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مرجع سابق، ص74.
- ⁴⁵- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مرجع سابق، ص11.
- ⁴⁶- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص106.
- ⁴⁷- نائلة أبي نادر، قراءة في فكر محمد أركون، العلمنة لا تستورد والإسلام عرفها مع المعتزلة. http://www.maaber.org/nineth_issue/books_abinader.htm
- ⁴⁸- المرجع نفسه.
- ⁴⁹- حامد رجب عباس، إشكالية التراث والعلمنة عند محمد أركون، <https://diae.net/48913/>



أومبرتو إيكو:

الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة"

أ/سمية عمري

جامعة تونس

الملخص:

إن الحديث عن << سلطة النص وحدود التأويل >> مسألة محفوفة بالمخاطر في أيامنا هذه أمام كلّ الدعاوى التي نشهدها اليوم بالإنفتاح اللامحدود على التأويل بل والذهاب به إلى اقصى ما يمكن ان يذهب إليه القارئ في قراءة لنص ما، خاصة و أننا نتحسس طريقا جديدا تضيي بنا إلى الإهتمام بالحضور الأكبر للقارئ، فهل يؤوّل كل القراء ما يقرؤون؟ وفقا لإيكو ، هناك تناقض بين النظر في النص والنظر للكاتب.

Abstrat:

Talking about << the power of the text and the limits of interpretation >> is a risky matter nowadays based on the openness of interpretation and some of nowadays redundant question is: do all readers interpret what they read ? According to Eko, there is contradiction between the text's consideration and the writer's consideration .

*** **

"لديّ الآن احساس ان حقوق المؤلفين فاقت في السنين الأخيرة كل الحقوق"¹.

ننتقل من المهاجس الذي يسكن أومبرتو إيكو والذي يسكن لمحالّة القائمين على هذه الندوة، فالحديث اليوم عن "سلطة النص وحدود التأويل" إنما هو ضرب من المجازفة أمام كلّ الدعاوى التي نشهدها اليوم بالإنفتاح اللامحدود على التأويل بل والذهاب به إلى اقصى ما يمكن ان يذهب إليه القارئ في قراءة لنص ما، خاصة و أننا نتحسس طريقا جديدا تضيي بنا إلى الإهتمام بالحضور الأكبر للقارئ، فكل النصوص الفلسفية والأدبية

وحتى المقدسة منها وجدت وكتبت إلا لتقرأ لا لتوضع على الرفوف. القارئ مثله مثل الكاتب أي أنه وإن كان الكاتب قد سبقه وكتب أو ان صحَّ التعبير كَوَّن النص فإن القارئ سيعيد بناءه بمعطياته الخاصة.

هذا الحضور القوي للقارئ في الحركة التأويلية كان يقلق أومبرتو إيكو فلم نعد نتحدث عن سلطة النص أو فننقل حرمة وقدسية للنص. هذا ما يجعلنا نتساءل حول عمليّة التأويل فأبي معنى لفعل القراءة؟ أكل قراءة هي قراءة تأويلية؟ وألا يعدو النص بسلطته يمتنع عن كلّ أشكال التأويل؟ وأخيرا كيف يحافظ النص عن عذريته التي يحتاجها كل مؤول على حدة؟ لأن كل قارئ عليه أن يشعر أنه الأول الذي قرأ النص ولو كان آخر من قرأه.

في الحقيقة لن نجد ابلغ من أومبرتو إيكو يحدثنا وبدقّة عن شروط التأويل² أو فننقل عن آلياته وبتعبير آخر عن فعاليات فعل التأويل. فالنص سلطة وعلينا تجاه أي سلطة أن نمتلك مفاتيح التواصل معها، هذا يعني ان القارئ في في تواصل مع النص. والذي يهمننا في هذه المداخلة كيف تتم هذه العمليّة؟

القراءة والتأويل فعل ديناميكي يشهد حركيّة علينا ان نتبع تمفصلاتها، لكن القول بسلطة للنص لا ينفي القول ايضا بأنه لا توجد نهاية للنص ذلك بدليل ان النصوص لا تموت ولا يمكن لأحد ان يقول بأن نصا ما قد استنزف تأويلها، فأحيانا يؤول نصا بعد زمن من تأويلية أولى وتكون مختلفة وجيدة ولكن هذا التأكيد لا يجعلنا نتغافل عن امر المؤولين فليس كل مؤول جيد بالضرورة. هنا نعود للقول بسلطة النص ومن هو القارئ المؤول؟

هذا ما يعني ان النص لن يكون يسيرا امام كل من ادعى فعل التأويل، فله أي النص آليات كتب بها ونظام معين اتبعه الكاتب ولنقل سيستام دقيق، وبالتالي لعلنا بحاجة إلى قارئ نوعي بصفات خاصة ليستطيع الولوج لعالم النص وسنرى رفقة أومبرتو إيكو من هو هذا القارئ؟

يتحدث أ.إيكو عن "القارئ الإيجابي" الذي يجب ان يكون محكوما بشروط معرفية وثقافية تسمح له بتحريك آليات النص وتجاوز اكراهاته، ما يعني ان القارئ يحتاج حسب تعبير أ.إيكو إلى "الموسوعة" التي يستحضرها لفهم النص عند القراءة يتم استحضار كل ما له من رصيد لغوي ومعرفي الذي به أو عبره يتم استنطاق النص والولوج إلى عالمه الداخلي. النص له عالم خاص على القارئ ان يتمكن من الدخول إليه وتكوين "عالم ممكن"، هذا اللفظ نجده عند أيكو ويقصد به ما يتمكن القارئ من تفجيره من امكانات أو إمكانات النص. فالنص يتعدى قصد صاحبه وعند كل قراءة هناك ولادة جديدة، عالم ممكن من رحم العالم الذي تصوره المؤلف ذاته وهكذا مع كل قراءة جديدة تتولد عوالم ممكنة لا نهائية هذا ما يعني ان النص مفتوح وربما سلطته هنا هي الآليات التي يجب ان يباشرها القارئ النص، سلطته في أنه صعب المنال أمام رياح التأويل الفوضوية والهمجية.

ان القارئ الذي يتحدث عنه أ.إيكو في كل كتبه هو ذلك المتمكن والقادر من التأويل أي الذي يملك القدرة والجرأة ليغوص داخل النص ويستنطقه، في عمله الإستنطاق هذه يتبادل الدور مع المؤلف، فيصبح وكأنه مؤلفه عليه ان يظفر بعدد كبير من المعاني، طبعا معاني متجانسة على كامل النص وبالتالي يكون عالم ممكن. هذه العوالم الممكنة يكونها كما قلنا بداية "المؤول النموذجي" وليس قارئ عادي، فالأول يعنى بالتفاصيل ولو كانت غير بينة الملامح متناثرة في خفايا الخطاب، هو قارئ يعرف مسبقا أنه غير معني بتلك القشرة الخارجية عازما على مواجهة ألغازه وبالتالي ينتقل معه النص من الكمون إلى التحقق أما القارئ الثاني ونقصد به القارئ العادي فيقتصر فقط بالقراءة العادية أي تلك التي نستمتع فيها بالحكاية في الحدود الدنيا التي يضمنها الملفوظ في النص. هكذا وعبر هذا التقسيم يضمن أ.إيكو ان تتم عملية التأويل على أحسن حال وقد صاغ أ.إيكو عدّة مصطلحات جديدة تحوم حول عملية التأويل فنجد مثلا "القارئ المعاصر" وهذا مصطلح يصف به القارئ الذي يباشر النص من خلال الإمام بتاريخه وبكل ما قيل في شأنه من آراء وقراءات، هذا "القارئ المعاصر" يجب ان يعرف كل ما يحيط بالنص. وكذلك "القارئ

المثالي" الذي نجده يتجول داخل النص ويبحث عن جمالية ما تنفتح على إمكانات أخرى يحاول عن طريقها أن يقول النص ما لم يقل. كما أنه هناك عديد المصطلحات الأخرى مثل "القارئ المخير" و"القارئ المستهدف". هكذا اذن لدينا "قارئ" و"كاتب" و"نص" هذه هي الأسس التي تقام عليها العملية التأويلية. وبلغه أ. إيكو هذه هي السلطات الثلاث، سلطة النص وسلطة المؤلف وسلطة القارئ. والسؤال يصبح كالتالي: كيف تلتقي هذه السلطات الثلاث في تفعيل ديناميكية القراءة والتأويل؟

اذن عملية التأويل نفترض معادلة بين قصديتين ثلاث تتفاعل وتتجانس في حدود متقاربة ونركز هنا على كلمة حدود أي لا مجال لإلغاء الحدود برغم التفاعل ولا مجال لتغيير احدى أركان المعادلة، فليس على القارئ ان يضع نصب أعينه مقاصد المؤلف وان يحاول تجاهل المقاصد الأخرى ولا يحاول كشف مقاصد النص فقط، عليه ان يراعي في عملية التأويل كل المقاصد انضفر بتأويل سليم. بقي هنا ان نشير إلى الصعوبة في تحديد ومعرفة ماذا نقصد بقصدية النص، فهي ليست شيئا معطى بصريح العبارة ويعتبر أ. إيكو ان قصدية النص شبيهة ب"الرسالة المسروقة" فرؤيتها مرتبطة كلياً بارادة الراي أي ان القارئ وحده من يسعى على معرفة قصدية النص ومن يبادر بتقديم تخمينات ورؤى تخص النص، هذا النص ماهو إلا جهاز عبه تنتج فرضية "قارئ نموذجي"³ ليست غايته هي تحقيق التخمينات الصحيحة، إنما هو قارئ له من الآليات ما يجعله يؤول نصا عبر تفاعل القصديتين الثلاثة دون الجزم بالصحة أو بالنهاية.

لا توجد نهاية للنص، والنص حالما يكتب ينفصل عن صاحبه. وقد ذكر أ. إيكو قصة جاءت في كتاب "جون ويلكيز" يراد بها مثالا واضحا عن لانهاية النص تأويليا وهي قصة العبد الذي حمل سلة تين مرفوقة برسالة مكتوب فيها عدد حبات التين. سئى كيف ان نص الرسالة يمكن ان يستحيل إلى سبيل من التأويلات لا يمكن حدّها، منها انه يمكن تصور أنه توجد سلة تين واحدة وعبد واحد سيحمل تلك السلة وبالتالي هناك علاقة بين ما هو مكتوب في الرسالة وبين حبات التين الموجودة في السلة ولكن هذا ليس التصور

الوحيد فيمكن ان تؤول الرسالة كالتالي، ان العبد قد قتل في الطريق وقد وجد شخص آخر التين وهذا الأخير لا يعرف إلى من سيعطيه أو ما كان قصد الرسالة إلا أنه سيتصور ان الله قد منحه إيها وهذه قراءة أخرى لا تقل أهمية عن هذا الافتراض الثالث الذي يقول ان العبد المرسل قتل واتلفت السلة وحبات التين وقتله وضع الرسالة في قارورة وألقى بها في عرض البحر. وبعد زمن طويل يجدها "روبنسون كروز" فهو وجد الرسالة و لكن لا وجود لا لسلة ولا لعبد، أظن ان سؤاله أليا سيكون أين هي حبات التين؟ وأما وإن وقعت الرسالة في يد طالب في اللسانيات أو الهرمنوطيقا فإن الوضع سيختلف وستفتح سبل أخرى للتأويل منها ان الرسالة يمكن ان تكون شعرا ويمكن أيضا ان نعتبر ان التين كان "نذير شؤم" في ذلك الزمن.

الذي أراد تأكيده أ.إيكو ان نص الرسالة يتحمل العديد والعديد من التأويلات وكلها صحيحة شريطة ان لا يقول أحد القراء "لقد فهمت" هذا الإقرار يقتل النص بل ويبطل عملية التأويل، وأنا لو عثرت عن هذه الرسالة الآن لأولتها تأويلا مختلفا ولقلت أنها رسالة من طرف جماعة ارادو سوءا بجلادهم وان عدد حبات التين المذكور ماهي إلا كلمات مشفرة قد يقصد بها اناسا يجب التخلص منهم وهاهو النص يحتمل ذلك.

هذا يعني ان تأويلات كثيرة يمكن ان تكون صحيحة وهي متناقضة فيما بينها، هكذا ينهار احد مبادئ العقلانية الإغريقية ونقصد به مبدأ "الثالث المرفوع" ويؤكد أ.إيكو ان التناقض في عملية التأويل ممكن فكل كلمة هي لغز، كل كلمة هي سر على كل انسان أو بالأحرى قارئ أن يفك هذا اللغز بمعرفته. لكن هنا لسائل ان يسأل كيف لكلمة ان تكون في حد ذاتها سر؟

في الحقيقة يعتبر أ.إيكو ان المعرفة الحقة لن تكون ابدا في ما هو ظاهر، ذلك يعني ان للكلام ظاهر ولكن له ايضا ما خفي، الماخفي هو شغل المؤول، كيف يصل إلى ما لم يقل، إلى ما هو ليس في ظاهر النص. والقارئ الحق هو من يوقن في قرار نفسه ان سر أي نص يكمن في عدمه. من خلال مثال الرسالة نوقن صحة أ.إيكو الأهمية التي يعتليها

التأويل، فالنص يبقى مَبْتًا ما لم تطله أعين القارئ، ذلك القارئ الذي يبحث في ثنايا أي نص على المخفي فيه، فكل النصوص حتى المقدسة منها أوّلت ولكن هنا نتساءل ألا يحق لنا ان نتحدث عن تأويلات خاطئة؟

في الحقيقة كل تأويل لم يراعي فيه القصديات الثلاث هو لم يكتمل بعد، وحسب أ.إيكو يمكن اعتبار عدد من التأويلات خاطئة. هنا نلمس خفايا للحدّ من سلطة القارئ على اعتبار ان القارئ يمكن ان يكون مسكونا بحلم الإتيان بما لم يأت به الأوائل في استنطاق النص ولكن هذ ليس في صالح العملية التأويلية فيجب ان يكون قصد القارئ مقيّد بقصد النص بينما قصد الكاتب يبقى هدفا منشودا خياليا يصعب الإمساك به أو التعرف عليه بصفة مطلقة ونهائية، الحركة التأويلية هي حوار جدلي بين القارئ والنص وتأرجح أو ان شأننا القول مد وجزر بين قصد القارئ وقصد النص وبلغة أ.إيكو هناك "رابط ديالكتيكي"⁴ بينهما. هنا يغمزنا سؤال عن نتيجة هذا الديالكتيك اذا ما كان المؤلف على قيد الحياة. كيف سنستحضر قصدية المؤلف لأنه لا هروب من سؤاله عن مدى استجابة التأويلات لنصه وهنا تبرز الإختلافات بين قصد المؤلف وقصد النص. إلى اي مدى استطاع القارئ في تواصله مع قصد النص ان يراعي قصد المؤلف؟

المؤلف الذي يكون على قيد الحياة يكون محظوظا لأنه يستطيع تبني بعض التأويلات كما يستطيع رفض تأويلات اخرى، فكثير من المؤلفين تفاجئو بما آلت إليه نصوصهم بعد عملية التأويل، هذا ما يعني ان النص له خصوصية عندما ينتهي صاحبه من كتابته، عملية وضع آخر نقطة في النص هي نفس النقطة التي يضعها النص امام صاحبه فيستحيل إلى كيان خاص له سلطة يمارسها وله قصد يطرحه. قصد ظاهري وقصد مخفي يتطلب قارئ مغوار ليكشف لنا عن عوالم اخرى. هنا بعد الإنتهاء من عملية التأويل تحت سقف جدلية بين القصدين ونقصد قصد القارئ وقصد النص، يأتي قصد المؤلف والذي يستشفه القارئ بطريقة خيالية تخمينية ونستشفه نحن عندما يعطي رأيه في التأويلات المقدمة لنصه وبلغة أ.إيكو في العوالم الممكنة لنصه. فتارة نجد مؤلف يوافق

كلياً ما كتب وكأننا بقارئ يتبع فقط قصد المؤلف ونجح في ذلك، وتارة أخرى نجد مؤلف براء من ما قيل. وهذا ما نستشهد عليه في قول أ.إيكو حيث يشرح ذلك بأكثر دقة: "...سيرد أحيانا قائلاً: "لا لم أكن أود قول هذا، ولكن عليّ ان اعترف بأن النص قد يوحي بذلك، واشكر القارئ الذي نبهني إلى ذلك" أو يقول: "بغض النظر عن كوني لم أكن أودّ قول ذلك، فإنني أعتقد ان قارئاً مسؤولاً لا يقبل بتأويلات من هذا النوع، لأنه تأويل يشتمل على خصائص غير اقتصادية."⁵

وحتى أ.إيكو نفسه قد مرّ بهذه التجربة عندما تؤول رواياته ويسأل من طرف القراء عن ذلك، وقد استحسن ذلك و أكد في كتابه "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية" ان القراء لرواياته احيانا يصلون إلى اشياء وتخمينات ليست موجودة في النص ولكنها ساهمت في بناءه، ونقصد تلك المعلومات والأفكار والرؤى التي قرأها الكاتب سابقاً وظهرت مؤشرات عنها بطريقة لا واعية طبعاً في نصه. قراء أ.إيكو استطاعوا ان يمسكوا بتلك التأثيرات التي لم يكن إيكو نفسه قاصدا ان توجد في نصه منهم صديقه "جيوريجو سالي" الذي قال له عن لسان إيكو: "قد يكون من بين قراءتي القديمة روايات ديميتري ميروسكوفسكي" وقال " واعترفت له بصحة ذلك". تجري العملية اذن على نحو تشاركي تجادلي تواصل بين المقاصد الثلاث دون الإعلاء من طرف أو الإطاحة بآخر. الحركة التأويلية عند أ.إيكو تعطي لكل ذي قصد حقه.

يمكن القول ان أ.إيكو قد بيّن معالم الحركة التأويلية وقد بيّن ايضاً بعض المخاطر التي يمكن ان تنال من التأويل خاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص المقدسة فهاته الأخيرة تشهد نوع من التأويل المضاعف يقول أ.إيكو في هذا الصدد: "فبمجرد ان يتحول نص ما إلى نص مقدس داخل ثقافة ما، فإنه سيصبح مرتعاً لسلسلة من القراءات المتشككة، محدثاً بذلك حالة ترف تأويلي"⁶.

هذه تعتبر من المخاطر التي تواجه التأويل، فالنصوص المقدسة مناخ لكلّ من هبّ ودبّ بأن يؤول كما يشاء النص على اعتبار ان المؤلف لن يكون له الحضور المحسوس كما

هو الحال في النصوص العادية، فنجد الكلّ يؤول بل ويدّعي ان تأويله صحيح، وتقريبا كل الكتب السماوية شهدت هذا "الترف التأويلي" ومع ذلك نجد أ.إيكو متفائلا فهذا لن يحدث لأنه والقول له: "عادة ما تكون هناك سلطة وتقليد ديني يدعيان امتلاك مفاتيح التأويل"⁷. أخيرا، اعرف أنني لم استطع الإمام بكل جوانب الموضوع واعرف ان اشكال التأويل بحر شاسع وان ما ذكرت بخصوصه لا يكاد يكون قطرة من هذا البحر، لأنه دائما ما يضيئي بنا سؤال التأويل إلى اسئلة اخرى كسؤال الفهم والتفسير وعلاقة كلّ منهما بالتأويل، متى نؤول؟ ومتى نفهم؟ ومتى نتحدث عن التفسير؟ ولكنني اتخذت هذا الجانب بالتحديد لا لعدم اهتمامي بهذه التفاصيل والمخارج الأخرى ولا لعدم اهميتها البالغة في اثارة سؤال التأويل وإنما كمحاولة مّيّ لكون في صلب الموضوع وان ألتزم بما تمليه هذه الندوة. وتجدر الإشارة إلى ان سؤال التأويل قديم-مستحدث ودائم الطرح، فنجد عديد المدارس التي اهتمت به وفلسفات جعلت منه الموضوع الرئيس، إننا في عصر التأويل برغم كلّ الخيانات، فالتأويل تمت خيانتته احيانا والذهاب به إلى اسوأ ما يمكن أن يؤول إليه نص خاصة ان كان نصا مقدسا. ولكن يبقى التأويل هو المشروع الذي لم يستكمل بعد ولن يستكمل مادام هناك اناس يكتبون.

هكذا اذن أكون قد خضت هذا المخاض رفقة أومبرتو إيكو الذي حاولت عبره ومن خلاله ان ابين مسار الحركة التأويلية بين سلطة النص وسلطة القراءة وعلّتي توصلت إلى الاطار الذي يمكن من خلاله ان تتم العملية التأويلية ألا وهو الحراك الجدلي بين القصديات الثلاث.

وبهذا المعنى يكون فعل القراءة مكوّنا داخليا للنص عبره يكتمل معناه ويتحقق، فهذا التدخل من طرف القارئ لازم لتنشيط النص وملء فراغاته والمضي به نحو عالم من الممكنات متجاوزا في ذلك صمته محققا جمالية ينشدها أي نص. ويستحيل التأويل هنا فعل حب، كما هو الحال في الفلسفة كما ينبه افلاطون على لسان سقراط بأن من لم يعرف الحب لا يستطيع ان يدرك ماهية الفلسفة كذا الشأن بالنسبة للتأويل من لم يحب

النص لن يستطيع الدخول في عالمه والخروج بغنائم كالعالم الممكنة التي تحدث عند أمبرتو إيكو.

الهوامش:

¹ أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم سعيد بنكراد، عن المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية، 2004، صفحة 21

² يجب علينا ان نبحث في مفهوم التأويل فماذا يقصد به؟

في حقيقة الأمر ليست مسألة تحديد مفهوم التأويل هي المشكلة الرئيسية التي تعتبر مدار المسألة وقطبها وإنما هناك مسألة أخرى غاية في الأهمية ألا وهي مسألة أو ان شئنا القول فن ممارسة التأويل التي نعلم جميعاً أنها ممارسة فردية، شخصية وهذا يعني أنها ليست خاضعة لقوانين أو قواعد. ولكن لا ينفي ذلك ان ممارسي التأويل يمكنهم ان يضعوا نوع من الاتفاق وهذا الأمر صعب المنال فنحن نلاحظ الاختلافات حتى من بي المدرسة الواحدة. ولهذا يختبف تعريف التأويل بين الفلاسفة، كل حسب وجهة نظره يعرفه ويشغل به يتبع..

نبدأ بالقواميس العربية اذ يرى جميل صليبا ان التأويل مشتق من الأول واستنادا إلى ذلك يرى ان التأويل "في اللغة هو الترجيح" جاء هذا في المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1994، الجزء الأول صفحة 234. أما عن ابن منظور فقد عرفه في لسان العرب كالتالي: "الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولا ومالا: رجع وأول إليه الشئ: وألت عن عن الشئ ارتددت" ذكر هذا في لسان العرب عن دار إحياء التراث العربي، بيروت 1993 الجزء الأول.

ننتقل الآن إلى التأويل كما احتضنته الفلسفة، فنجد ان البنيوية رأّت ان النص مستقل بذاته عن مؤلفه وقارئه وتأويله نهائي ومحدود. وعكس ذلك نجده عند التفكيكية وعلى رأسها طبعاً "دريدا" الذي يعتبر ان التأويل لا نهائي ولا محدود أو ما يعرف ب"التأويل المضاعف أو المفرط". إضافة لدريدا نجد بول ريكور الذي حاول ان يضع نظرية موضوعية للتأويل وكان تركيزه على النص اللغوي الذي تعامل معه على أنه نافذة يطل من خلالها على عالم من المعنى والرمز. نفس المحاولة ونقصد ايجاد نظرية موضوعية للتأويل اخذها على عاتقه أمبرتو إيكو ولكن بمنهج مختلف واطراف معادلة مختلفين، بالنسبة له التأويل تفاعل بين قصديات ثلاث، هذا التفاعل ينتج عوالم ممكنة.

تجدد الإشارة إلى ان هذا الذي ذكرناه قد اعتمدنا في استنتاجه إلى كتاب "اشكالية القراءة وآليات التأويل" لأبو زيد، نصر حامد.

³ أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية المتعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو

زيد، المركز الثقافي العربي، صفحة 77

⁴ أمبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 77

⁵ أمبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 93

⁶ أمبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 63

⁷ أمبرتو إيكو: نفس المصدر، صفحة 63



مقومات الكفايات التأويلية للنص

بين سلطان المعيار وضرورات الاستعمال وشروط الاستدلال

د. لزهركرشو

جامعة الوادي/ الجزائر

الملخص:

النص ليس مجرد علامات مشحونة بالمعاني، بل هو مؤلّد طاقتوي لإنجازية المقاصد بمعروض الموروث اللغوي، المنسجم مع ظروف السياق الاستعمالي، والمستجيب لشروط الاستدلال العقلي، ولعلّ أبرز مقومات الكفاية التأويلية للنص عموماً تتمثل في ثلاثة مقومات: المقوم اللساني اللغوي الذي يُعدُّ مقومًا معيارياً، يضطلع بما هو نصي نسقي (صوتي وصرفي ومعجمي ودلالي وتركيبى)، والمقوم التداولي الاستعمالي الذي يُعدُّ مقومًا معرفياً، يضطلع بما غير نصي، ويستجيب لما هو سياقي تخاطبي (حالي وموسوعي)، والمقوم الثالث هو المقوم الاستدلالي، وهو المقوم الذي يربط النص أو الخطبة مع المعارف اللسانية والمعارف التداولية بشقها السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه.

Abstrat:

The text is not just a loaded sign of meaning, it is an energy generator, depending on the legacy of the language with contextual conditions of mental reasoning, perhaps the most important elements of the interpretive adequacy of the text in general are three components: linguistic linguist which is measured (phonetic, epistemic, lexicon, semantic and stereotyped), and the colonialist which is an identifier, and responds to what is contextual, the third denominator is the denominator, it is the rectifier that links the text with linguistic knowledge and practical knowledge, in order to reach the meaning of the text and its meaning.

*** **

تقديم:

يقع التأويل في صميم المعرفة الإنسانية، والحاجة إليه ضرورة تواصلية بين المنتج والمتلقي، فهو الممارسة الفكرية اللغوية والمنهجية التي نتوسل بها إلى معرفة قصود المتكلمين (المنتجين)، وقصود المخاطبين. وقصود النص ذاته، والتأويل ليس مقصوراً على نوعٍ واحدٍ من الخطابات، كما كان في بداياته الأولى مع النصوص المقدسة، بل اتسع مجاله خلال القرن التاسع عشر ليشمل شكلُ التأويلِ النصيَّ فضاءً أرحبَ من الخطابات الأخرى⁽¹⁾، وتجلّى ذلك فيما راكمته الدراسات اللسانية والسيماية، وما أفرزته نظرية القراءة والتلقي من بيان لدور المنتج والمتلقي في تجسيد الفعل التأويلي بمناحيه التواصلية المختلفة، ولا سيما منها التواصل اللغوي، سواء أكان هذا تواصلًا عاديًا أم تواصلًا فنيًا، وهو في كلا النوعين لا يخلو من تأويلٍ؛ وذلك أنّه ما دام الخطاب مشتملاً على درجة ما من الالتباس والغموض، فإنه متصل بالتأويل عضويًا، من حيث إنّ التأويل أساسه الالتباس والغموض، وللتعرّف على حقيقة التأويل جديرٌ الإشارة إلى أنّه ينهض على مقومات يرتكز عليها في تفعيل آليته الإنجازية، تتلخص في الشق النسقي المعياري أو اللساني، والشق السياقي التداولي الاستعمالي، والشق المنهجي العقلي الذي يعمل على ملاءمة ما قد يبدو غير متسق مع ما هو معياري أو ما هو سياقي.

1. التأويل المصطلح والموضوع:

التأويل في الصرف (التفعيل)، وهو في المعجم بمعنى الرجوع والمصير، يقول ابن منظور: «الأوّل: الرجوع. آل الشيء يُؤوّل أولاً ومآلاً: رَجَع. وأوّل إليه الشيء: رَجَعَهُ. وألّتُ عن الشيء: ارتدّدت، وفي الحديث: (من صام الدهر فلا صام ولا آل)، أي لا رجع إلى خير. والأوّل: الرجوع»⁽²⁾، والتأويل في الكلام واللغة هو التفسير، «وأوّل الكلام وتأوّلته دَبَّرَه وقَدَّرَه وأوّلَه وتأوّلَه فَسَّرَه وقوله عز وجل ومكأ يأتهم تأويله أي لم يكن معهم علم تأويله ... وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد»⁽³⁾، ومن معاني التأويل كذلك الجمع والإصلاح، «يقال: ألّتُ الشيء أوّوله إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكّلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال بعض العرب: أوّل الله عليك أمرّك أي جمّعه، وإذا دَعَوَا عليه قالوا: لا أوّل الله عليك شَمْلُك ...»⁽⁴⁾، وعندما نجتمع بين المعاني المعجمية للفظ (التأويل) في شكل نسقي مفيد يمكن أن نجمله

في أنّ الأصل فيها هو الرجوع، ويكون هذا الرجوع في الكلام تفسيراً، وفيما تعدد من المعاني جمعا؛ أي رجوعاً بهذه المعاني المتعددة إلى أرومتها الواحدة.

أما عن التأويل من جهة الاصطلاح فقد كان بين الاختلاف:

فهو عند السلف يُطلق مصطلح (التأويل) لأحد معنيين: معنى تفسير الكلام وبيان معناه، ومعنى مراد الكلام وحقيقته الاقتضائية⁽⁵⁾، أما المعنى الأول (تفسير الكلام وبيان معناه) فنجدّه عند ابن جرير الطبري في تفسيره للقرآن الكريم (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) مثلاً؛ وذلك أنّه كرّر لفظة (تأويل) بمعنى التفسير ما يقارب 5609 مرة؛ فكان كلما قدّم آية للتفسير إلّا ووظف مصطلح (تأويل) بدل كلمة (تفسير)، وذلك كأن يقول: «القول في تأويل (بسم الله الرحمن الرحيم) ...»⁽⁶⁾، ويقول: «القول في تأويل قوله عز وجل (ولا الضالين) ...»⁽⁷⁾، أما المعنى الثاني (مراد الكلام وحقيقته الاقتضائية) فيُقصد به أنّ الكلام إذا ما كان طلباً كان تأويله نفس المطلوب، وإذا ما كان خبراً كان تأويله هو حقيقة المخبر به عينه، ويوضح ابن تيمية هذا المعنى في أنّ: «... تأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، وتأويل الإخبار هو عين المخبر به إذا وقع»⁽⁸⁾، أما الفرق بين المعنيين فيظهر في أنّ المعنى الأول يدخل في باب العلم والتفسير والإيضاح، أما المعنى الثاني فهو نفس مراد الكلام في الخارج⁽⁹⁾.

والتأويل عند المتأخرين يتلخص في مجمله في قول أبي حامد الغزالي (ت 505هـ): «التأويل عبارة عن احتمال بعضه دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدلّ عليه الظاهر»⁽¹⁰⁾، ويقصد بالظاهر ما احتمال التأويل، أما النص عنده هو ما لا يحتمل التأويل، ويركز على أنّ الاحتمالية هي مدار التأويل شريطة تعزيره بدليل، ويقرب أبو حامد الغزالي معنى التأويل بطريق ربطه بالمجاز في قوله: «ويشبهه أي يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»⁽¹¹⁾، ويعضد هذا التعريف قول الأمدى (ت 631هـ): «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له»⁽¹²⁾، وقد احترز الأمدى في (غير مدلوله) حتى لا يُحمل اللفظ على نفس مدلوله، لأنه إذا حمل على مدلوله لم يكن تأويلاً، واحترز في (الظاهر منه) حتى لا يُصرف اللفظ المشترك من أحد معنييه المحتملين على الآخر، فهو إنّ حُمِلَ على أحد معنييه لم يكن تأويلاً، واحترز في (مع احتمال له) حتى لا يُحمل اللفظ على ما لا يحتمله في ظاهره، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً⁽¹³⁾، غير أنّ أفضل وصف لمعنى (التأويل) في منحاه الاصطلاحي جاء في قول ابن منظور في لسان العرب - وإن

كان معجمًا إلا أنه موسوعة شاملة للغة -: « والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه لما تُرك ظاهر اللفظ »⁽¹⁴⁾.

ويمكن تتبع مصطلح (التأويل) من منظور حديث انطلاقا من السيرورة التاريخية لأصله المصطلحي المعروف بـ (الهرمينوطيقا)، إذ أنّ مصطلح (الهرمينوطيقا) - بمعنى التأويل - مرّ مفهومه بركامٍ معرفي في كلّ حقبة زمنية حتى انتهى إلى صورته الحديثة، ويمكن أن تُلخص الكرونولوجيا المفاهيمية للمصطلح بأن بدأ مفهومه بـ «التأويل الإنجيلي، والفقهية واللغوية، والعلمي، والإنساني، والوجودي، والثقافي، على الترتيب»⁽¹⁵⁾، والمقصود بـ (التأويل الإنجيلي) التأويل الدّيني للكتاب المقدّس، ومصطلح (الهرمينوطيقا) في تأويل الكتاب المقدّس لا تعني التفسير، بل هو « منهج هذا التفسير وأصوله وأحكامه، فإذا كان (التفسير) وقمًا على الشرح أو التعليق الفعلي، فإنّ (الهرمينوطيقا) هي قواعد هذا التفسير أو مناهجه أو النظرية التي تحكمه »⁽¹⁶⁾، ثمّ تُجوزت هذه النظرة القاصرة على تأويل الكتاب المقدّس إلى تأويل عام لكافة النصوص، ويُعزى الفضل في تحويل بوصلتها إلى (أشلاير ماخر (ت1834))، وذلك بأنّ عدّ (الهرمينوطيقا) « علمًا يصف الشروط اللازمة للفهم في أي حوار كان »⁽¹⁷⁾، ثمّ اتجه التأويل والفهم (الهرمينوطيقا) على يد هيدخر (ت1976) إلى أبعد من فهم الحوار والخطابات بصفة عامة؛ وذلك أنّ (الهرمينوطيقا) عنده تمثل دليل الوجود الإنساني من وجهة نظر فينومونولوجية؛ بمعنى « أنّ (الفهم) و(التأويل) هما طريقتان، أو أسلوبان لوجود الإنسان، ليس الفهم شيئًا يفعله الإنسان، بل هو شيء يكونه، ... »⁽¹⁸⁾، وعليه يكون الفهم خصيصة وجودية للإنسان، من حيث إنّ « الحيوان موجود، وكذلك الحجر والنبات، لكنه وجودٌ ينقصه الوعي، وهي بذلك أقل من وجود، هي كائنات تمتلك الكينونة، بالطبع ولكن لا تعي ذلك، وحده الإنسان يعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده»⁽¹⁹⁾، ويكون الفهم بذلك ليس قراءة نصّ خاصّ أو عامّ، بل هو قرينة يُثبت فيها الإنسان وعيه ووجوده في عالم الموجودات والوجود، ولعلّ اللغة هي دليل هذا الوجود ومظهره الرمزي، ويعود الفضل في التركيز على هذه النقطة هو هانز جورج غادامير (ت2002)، وهو تلميذ (هيدخر) ومُكمل مسيرته الأنطولوجية، وتقوم فلسفته التأويلية على « استدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته، وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللغة أي عالم النص »⁽²⁰⁾، والحقيقة التي يريد غادامير إظهارها هي مركزية اللغة في عملية الفهم والتأويل بوصفهما سرّ الوجود الإنساني، ويؤكد

كذلك على « الصبغة اللغوية للواقع الإنساني نفسه، وتنغمر الهرمينوطيقا في الأسئلة الفلسفية المحضة عن علاقة اللغة والفهم والتاريخ والواقع »⁽²¹⁾، وتقاطع بول ريكور مع غادمير هذا التوجه، انطلاقاً من أنّ الفهم التأويلي عنده يتأسس على « اكتشاف المستويات الدلالية والرمزية للغة، التي تتيح للذات فهم النص من النصوص انطلاقاً من رؤية معينة للحياة»⁽²²⁾، والهرمينوطيقا لا تعدو أن تكون – حسب بول ريكور - إلا: « نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجّهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص »⁽²³⁾، وذلك من منطلق أنّ النصّ المقصود بالتأويل هو نصٌّ يمثّل رمزياً جزءاً من الكون أو العالم، وتكون اللغة هي الحاقنة الرمزية في ذلك النص موضوع الفهم.

أمّا عن موضوع التأويل فهو متولّد من الحاجة الماسة إليه، من حيث إنّ الخطاب أو النص هو الذي يفرض على المتلقي التأويل، وموضوع التأويل الأساس هو الفهم، وقوام هذا الفهم ثلاثية (الفن والتاريخ واللغة)، « وهي عناصر مرهونة ومتوقفة في طبيعتها على أفقنا وسياقنا التاريخي، لأنها معطاة ومحددة بهذا السياق»⁽²⁴⁾، ويتصل موضوع التأويل إلى مقولتين أساسيتين: « أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيها بثُّ قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودرس الغرابة في الألفة»⁽²⁵⁾، وعليه فالغرابة والجدة هما المستوجبان للتأويل وآلياته، وتشمل الغرابة والجدة جميع ما يتصل بالفن والتاريخ واللغة؛ من حيث إنّ الفنّ دالة التعبير والتصوير، والتاريخ دالة السياق والمرجع، واللغة دالة العالم والوجود في شكل رمزي، وعند الجمع بين التعبير التصويري والسياق المرجع والوجود الرمزي للعالم فإننا بإزاء مُشتملات التكوين الإنساني من فكرٍ وذوقٍ وثقافةٍ وتفاعلٍ ولغةٍ كاشفةٍ عن الإنسان والعالم، وهي المُشتملاتُ المقصودةُ بالفهم مناط التأويل، وإنّما يقع التأويل على المجاز دون الحقيقة الحرفية في الكلام، وذلك لأنّ المجاز هو حاصل علاقة جديدة وخرّبة عن دارج العلاقات الحرفية، وهي تبحث عن ملاءمة مع مفاهيمية عند المتلقي عن طريق مقابلتها بمعهود العلاقات عنده، وهذه الملاءمة هي صميم التأويل وموضوعه الرئيس.

2. كفاية التأويل النسقي للنص:

من أهمّ مقومات الكفايات التأويلية للنص المعيارية نسقيته اللغوية؛ لأنّ نصّ يثبت وجوده الحقيقي باللغة، ولا شيء غير اللغة، وسلامة لغة النص تؤدي إلى سلامة تأويل المتلقي بالضرورة، وكذلك العكس، فإنّ فساد اللغة النص تؤدي إلى فساد التأويل، وعليه

فإنّ « اللغة هي الوسط الشمولي أو الكوني الذي تقع فيه عملية الفهم نفسه، أمّا التأويل فهو نمط تحقّق الفهم ... »⁽²⁶⁾، وهنا نجد أنفسنا بإزاء ثنائيتين متكاملتين، هما: الفهم كلّه تأويل، والتأويل كله لساني (يصبُّ في بيئة اللغة)⁽²⁷⁾، وموضوع ثلاثية الفهم والتأويل واللغة أو اللسان تتحقق من جهة الكفاية اللسانية والتأويلية؛ بمعنى أنّه يتعيّن على « المؤول أن يكون عالماً باللغة المستعملة، صوتاً وصرفاً وتركيباً ومعجماً، وعلمه هذا هو ما ينسحب عليه مفهوم الكفاءة اللسانية »⁽²⁸⁾، وتسمح الكفاية اللسانية أو اللغوية تبعاً لذلك تمكين الكفاية التأويلية من كشف مؤشرات الكفاية اللسانية، وتسجيل إخلالات بنظام اللغة في حال حصوله، سواء على مستوى التصويت أم التصريف أم على مستوى التركيب أم المعجم⁽²⁹⁾، أم على مستوى البلاغة في مطرد تأليفها ومعهود تصويرها، وعليه يجب على المؤول أن يكون عالماً بنظام اللغة، كي يكون قادراً على كشف مواطن الخلل فيه عند التأليف، وهذه المعارف اللسانية تكون لدى الكاتب أو الخطيب أو الشاعر معارف تأسيسية، وتكون لدى المؤول معارف معيارية.

ومن النماذج المعيارية لتأويل النصوص ما نجده عند الباطنية الذين أوّلوا ألفاظ القرآن تأويلاً بعيداً عن الوضع المعجمي والدلالي لمطرد اللغة؛ وقد تعقّم أبو حامد الغزالي في كتاب (فضائح الباطنية)، ومن أمثلتها: « ... فقالوا: (أنهار من لبن) – أي معادن الدين: العلم الباطن يُرتضع بها أهلها ... وتسبيح الجبال: معناه تسبيح رجال شدادٍ في الدين راسخين في اليقين، والجن الذي ملكهم سليمان بن داود: باطنية ذلك الزمان، والشياطين هم الظاهرية الذين كُفّوا بالأعمال الشاقة ... »⁽³⁰⁾، والرد المناسب على فساد هذا التأويل يجب أن ينطلق من المعارف المعيارية للغة العربية في دلالات ألفظها المعجمية، وقد لخص أبو حامد الغزالي الرد بحجج تستمد إقناعيتها من المعارف اللغوية في التدليل بإبطال هذا التأويل في قوله: « بم عرفتم أنّ المراد من هذه الألفاظ ما ذكرتم؟ فإن أخذتموه من من نظر العقل فهو عنكم باطل؛ وإن سمعتموه من لفظ الإمام المعصوم فلفظه ليس بأشدّ تصريحاً من هذه الألفاظ التي أوّلتموها. فلعل مراده أمرٌ آخر أشدّ بطوناً من الباطن الذي ذكرتموه، ولكنه جاوز الظاهر بدرجة فزعم أنّ المراد بالجبال: الرجال – فما المراد بالرجال؟ لعلّ المراد به أمرٌ آخر. والمراد بالشياطين أهل الظاهر- فما أهل الظاهر؟ والمراد باللبن أهل العلم - فما معنى العلم؟ فإن قلت: العلم والرجال وأهل الظاهر صريحة في مقتضياتها بوضع اللغة، إن كنت ناظراً بالعين العوراء إلى أحد الجانبين، فأنت المراد إذًا بالدجال

فإنه أعور لأنك أبصرت بأحد العينين فإن الرجال ظاهر وعميت بالعين الأخرى الناظرة إلى الجبال وإيها أيضا ظاهر. فإن قلت: يمكن أن يُكنى بالجبال عن الرجال - قلنا: ويمكن أن يُكنى بالرجال عن غيرهم ...»⁽³¹⁾، وبناءً على هذه المحاجة التأويلية تتبدى لنا قيمة الإقناع بالمعارف اللغوية في سداد التأويل من فساد. من زاوية غرابة التأويل على معهود الوضع اللغوي في شقه المعجمي والدلالي.

ومن النماذج التأويلية بدالة المعارف اللغوية من جهة الدلالة المعجمية أيضا، تأويل ابن عباس - رضي الله عنه - لنص سورة (النصر) بدنو أجل الرسول - صلى الله عليه وسلم -، «روي أنّ العباس عرف ذلك وبكى فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما يبكيك فقال: نعت إليك نفسك فقال: الأمر كما تقول، وقيل: إن ابن عباس هو الذي قال ذلك فقال عليه الصلاة والسلام: (لقد أوتي هذا الغلام علماً كثيراً) روي أن عمر كان يعظم ابن عباس ويقربه ويأذن له مع أهل بدر، فقال عبد الرحمن: أتأذن لهذا الفتى معنا، وفي أبنائنا من هو مثله؟ فقال: لأنه ممن قد علمتم ...»⁽³²⁾، ودليل المؤول بأنّ سورة (النصر) تعني دنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام) دليلٌ لساني يستند إلى دلالة ألفاظ السورة، ومن تلك الألفاظ أيضا تركيب ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا⁽³³⁾، وذلك «أنه لما ذكر حصول النصر والفتح ودخول الناس في الدين أفواجا دلّ ذلك على حصول الكمال والتمام، وذلك يعقبه الزوال كما قيل: إذا تم شيء دنا نقصه توقع زوالاً إذا قيل تم»⁽³⁴⁾

وكذلك ألفاظ (التسبيح والحمد والاستغفار) في قوله تعالى: ﴿فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا﴾⁽³⁵⁾، فأمر الله «بالتسبيح والحمد والاستغفار مطلقاً واشتغاله به يمنعه عن الاشتغال بأمر الأمة فكان هذا كالتنبيه على أن أمر التبليغ قد تم وكمل، وذلك يوجب الموت لأنه لو بقي بعد ذلك لكان كالمعزول عن الرسالة وأنه غير جائز»⁽³⁶⁾، ونتيجة لدلالات الألفاظ السابقة توصل ابن عباس - رضي الله عنهما - إلى تأويل ظاهر لفظ السورة إلى الإخبار بدنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام).

3. كفاية التأويل التداولي للنص:

لعلّه من أبرز مقومات الكفايات التأويلية للنص المعيارية تداويلته وسياقاته الاستعمالية؛ وهي الكفاية الموازية لنسقية النص، بمعنى أن يكون المؤول أو المخاطب على كفاية تخاطبية تساعده على فتح مغاليق النص إلى جانب المعارف اللسانية السابقة، كون

ظروف إنتاج النص وواقعه المقيّل فيه، مع الدراية بسابق معارف المتكلم أو الناص، عواملٌ تفتح مجاهيل النص وأسرار سلطته على المتلقين، سواء أكان ذلك بالكفاية السياقية الحالية أم بالكفاءة الموسوعية، من حيث إنّ الدراية بسابق معارف المتكلم أو الناص تمثل المعارف الموسوعية، أمّا ظروف إنتاج النص وواقعه المقيّل فيه فهي تمثل المعارف السياقية أو الحالية، ويتجسد تكامل المعرف السياقية الحالية والمعارف الموسوعية في أنّ «معطياتنا المعرفية الموسوعية يمكن أن تمثل تراكمًا للمعطيات التي توفرت لكفاءتنا الحالية، إنّ ما يُعدّ مقوما من مقومات كفاءتنا السياقية الحالية الآن. يصبح بعد الآن ذكرى ويمثل مقوما من مقومات كفاءتنا الموسوعية. وإن شئت بتعبير آخر تقوم كفاءتنا الموسوعية على ما أتت عليه من التجارب الماضية؛ إلا أنّ كفاءتنا السياقية الحالية تقوم على ما توفره التجربة الآتية»⁽³⁷⁾، وعليه تكون المعارف السياقية قرينة تفسير الخطاب بملايسات التخاطب، وكذلك المعارف الموسوعية تساعد على تفسير مرامي القصدية للخطاب. ومن نماذج المعارف التداولية في تأويل الخطاب ما قاله أبو الطيب المتنبّي في وصف حاله بين قومه:

ما مقامي بأرضي نَحْلَة إلا ♦ ♦ ♦ كمُقام المسيح بين اليهود⁽³⁸⁾

ويقول في موضع آخر من القصيدة نفسها:

أنا في أمةٍ تداركها اللـ ♦ ♦ ♦ ه غريبٌ كصالحٍ في ثمود⁽³⁹⁾

ولا يمكن فهم وتأويل معنى البيتين إلا بالمعارف التداولية المتصلة بشقها الموسوعي، وذلك أنّ أبا الطيب يحاول وصف حالة الغربة التي يعيشها وسط أهله كحال المسيح - عليه السلام - بين قومه اليهود، وهي حالة تفضي إلى معاني صلاح الفرد في مجتمعه، وتضحيته من أجلهم، وبث روح الثقة وسبل النجاة في سبيلهم، وفي المقابل تُصدّ هذه المعاني بالتكذيب والتبخيس والعزل والمحاربة والازدراء من قِبَل المجتمع، والشيء نفسه ينسحب على البيت الثاني، وهو البيت الذي لُقب بسببه بـ (المتنبّي)، وهو أن مثل نفسه ومجتمعه بحال صالح - عليه السلام - مع قومه (ثمود). ولا يمكن لمؤول البيت والباحث عن تفسيره أن يفهم مقصوده من لغة النص وحدها ما لم يكن مزودًا بمعارف موسوعية تاريخية تبين له فحوى قصتي صالح والمسيح - عليهما السلام -، ليتوصّل من طريقيهما إلى قياس المعارف التاريخية (الموسوعية) بحال أبي الطيب المتنبّي بين قومه أو مجتمعه، وهنا تبرز قيمة المعارف غير اللغوية (اللسانية) في تأويل النص وبيان معناه ومقاصد مؤلفه.

ومن نماذج المعارف الحالية السياقية في تأويل النص وتفسيره قول أبي تمام يمدح المعتصم بالله في حريق عمورية وفتحها:

السيف أصدق أنباءً من الكتب ◆ ◆ ◆ في حدّه الحدّ بين الجِدِّ واللعبِ⁽⁴⁰⁾

تسعون ألفًا كأسادِ الشرى نضجت ◆ ◆ ◆ جلودهم قبل نضج التين والعنب⁽⁴¹⁾

إنّما يوجّه المتلقي زمنَ أبي تمام على فهم المقصود بربط الفتح بنضج التين العنب معرفتهم الحالية بسياق التخاطب، من أنّ « بعض من كان بعمورية من الرهبان قال إنّنا نجد في كتبنا أنّه لا يفتح هذه البلدة إلا ملك يغرس في ظاهرها شجرَ التين والكرم، ويقيم حتى يُثمر، فأمر المعتصم أن يُغرس التين والكرم، فكان الفتح قبل ذلك، فاستعار النضج للأعمار لما قابله بنضج التين والعنب »⁽⁴²⁾، فهذا الحدث الذي يفيد إبطال المعتصم بالله تنجيّم الرهبان هو محدد المعرفة السياقية أو الحالية التي تتيح لمتلقي أبي تمام في زمنه تأويل معنى (قبل نضج التين العنب)، وهي المعرفة لا تغني عنها الدراية اللسانية أو اللغوية للنص، مع العلم أن المعارف الحالية أو السياقية لهذه الحادثة تتحوّل مع الزمن إلى معارف موسوعية تراكمية تاريخية للمتلقين بعد زمن أبي تمام (كما هو حالنا الآن)، فلا ننك عن الحاجة إلى طلب الركام التاريخي المعرفي في تأويل معنى البيت المربوط بسياقه التاريخي ربطا يستوجب لزوم الإحاطة به لاستكمال آليات فهمه.

4. كفاية التأويل الاستدلالي للنص:

وهي كفاءة عملية، تعمل على الربط بين ملفوظ نص الناص أو الخطيب وبين المعارف اللسانية اللغوية والمعارف التداولية الاستعمالية بشقيها الحالية السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه، بوصفه نتيجةً نهائيةً، وذلك أنّ « كفاءاتنا اللسانية والتداولية هي التي تبرز لنا أنّ خطابا ما غير ملائم إمّا لشذوذ معناه وإمّا لشرود وروده، وإنّ غاية التأويل هي البحث عن ملاءمة الخطابات غير الملائمة، فما كان من الخطابات شاذا في معناه، صُرف إلى غير ذلك المعنى، وما كان منها شارد الورد، صُرف إلى ما يُبرّر عدم الشرود، وجملة الكلام في ذلك أنّ الأمر يتعلّق بالانتقال من عدم الملاءمة إلى الملاءمة، وهذا لا يتمّ إلا بموجب عمليات استدلالية »⁽⁴³⁾، وذلك أنّ الانتقال من الصورة اللسانية لتأويل النصوص إلى المعنى المقصود منها يمرُّ عبر عمليات ذهنية استدلالية مقنعة، وكذلك الانتقال من فاعلية التخاطب التداولية لتأويلية النصوص إلى

المعنى المقصود من النص تمرّ عبر عمليات استدلالية برهانية تُدليل على حجّية المعنى المتوصّل إليه.

ومن نماذج هذه الكفاية التأويلية بالاستدلال في التأويل بالمعارف اللسانية أو اللغوية ما كان من تأويل ابن عباس - رضي الله عنهما - لسورة (النصر) بدنو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام)، فقد استدلل - حسب الرازي في (التفسير الكبير) :-

- على قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا⁽⁴⁴⁾ أنّ حصول النصر والفتح يؤذن ببلوغ التمام، وليس بعد بلوغ التمام إلا الزوال، الزوال هنا هو أجل المصطفى (عليه الصلاة والسلام).

- وعلى قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾⁽⁴⁵⁾ أنّ الأمر بالتسبيح والحمد والاستغفار تدلّ على أنّ «أمر التبليغ قد تم وكمل، وذلك يوجب الموت لأنه لو بقي بعد ذلك لكان كالمعزول عن الرسالة وأنه غير جائز»⁽⁴⁶⁾.

- وكلمة (واستغفره) الدالة على التوبة «تنبيه على قرب الأجل كأنه يقول قرب الوقت ودنا الرحيل فتأهب للأمر، ونبهه به على أن سبيل العاقل إذا قرب أجله أن يستكثر من التوبة»⁽⁴⁷⁾.

ومن الأمثلة الأخرى على الكفاية الاستدلالية المتصلة بالمعارف التداولية التشبيه الوارد في صفة شجرة الزقوم في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾⁽⁴⁸⁾، فهذا التشبيه يتطلب تأويلا بالنظر إلى عدم ملاءمته لواقعنا؛ من حيث إنّه شبه مجهولا بمجهول، بقصد الإيغال في التنفير بدالة الوصف، وعند تأويله يرجع غير الملائم ملائما، ويمكن تتبع طرق الاستدلال بالطريقة التالية:

- يقول: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾.
- والمخاطب لا قبل له بصورة الشياطين ولا برؤوسها.
- «الناس لما اعتقدوا في الملائكة كمال الفضل في الصورة والسيرة واعتقدوا في الشياطين نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيرة، فكما حسن التشبيه بالملك عند إرادة تقرير الكمال والفضيلة فكذلك وجب أن يحسن التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقة»⁽⁴⁹⁾.

- ولما أُريد وصف شجرة الزقوم التي تنبت في أصل الجحيم، وُصفت بأقبح مُتخيّل يمكن أن يُتخيّل، وذلك «من باب التشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيّل ، كأنه قيل إن أقبح الأشياء في الوهم والخيال هو رؤوس الشياطين فهذه الشجرة تشبهها في قبح النظر وتشويه الصورة»⁽⁵⁰⁾. فكان فضاء الخيال أرحب سعة في التقبيح من أي محسوس قد يُشبّه به.
- وعليه قُرِبت صورةُ شجرة الزقوم من أبعاد صورة متخيّلة، وذلك بالاعتماد على المعارف الموسوعة التداولية انطلاقا من سياقات المجاز الحالية، في كون خيال المخاطب يستطيع رسم صورة الأجل، وصورة الأقبح من موسوع تجاربه الحسية والخيالية، فكان هذا التشبيه الذي يجمع مجهولا بمجهول شديد الإيغال في رسم الصورة القبيحة للشجرة الموصوفة.

الخاتمة

يمكننا بعد هذا العرض المبسّط أن نستنتج أن أبرز مقومات الكفاية التأويلية للنص عموما تتمثل في ثلاثة مقومات: المقوم اللساني اللغوي الذي يُعدّ مقوماً معياريا، يضطلع بما هو نصي نسقي، ويستجيب لعلوم النص الصوتية والصرفية والمعجمية والدلالية والتركيبية، والمقوم التداولي الاستعمالي الذي يُعدّ مقوماً معرفيا، يضطلع بما غير نصي، ويستجيب لما هو سياقي تخاطبي، وينقسم إلى معارف حالية سياقية ومعارف موسوعية تاريخية، والمعارف الحالية تتحوّل بدورها إلى معارف موسوعية مع ابتعادها زمنيا عن زمن التخاطب، والمقوم الثالث هو المقوم الاستدلالي أو المنهجي أو العقلي، وهو المقوم الذي يدخل في عملية كل تحليل خطابي أو نصي، من حيث إنّه يعمل على ربط ملفوظ النص أو الخطبة مع المعارف اللسانية اللغوية والمعارف التداولية الاستعمالية بشقها الحالية السياقية والموسوعية، بغية الوصول إلى مقصود النص ومعناه، ونتيجةً لهذه المقومات النصبية والاستعمالية والاستدلالية يتشكل الفعل التأويلي للنص من جوانبه الداخلية والخارجية والارتباطية.

- (1) ينظر: تيري أيجلتون، الظاهرتية والهيرمينوطيقا ونظرية التلقي، ترجمة: محمد خطاي، مجلة علامات، العدد: 3، 1995، ص 17 – 24.
- (2) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت – لبنان، (د.ط) – (د.ت)، 32/11 (مادة: أول).
- (3) نفسه، 33/11.
- (4) نفسه، 33/11.
- (5) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مطبعة المدني، مصر – 1995، 15/1.
- (6) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الجيزة – مصر، 2001، 111/1.
- (7) نفسه، 190/1.
- (8) ابن تيمية، الإكليل والمتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية – مصر، (د.ط)-(د.ت)، ص 04.
- (9) ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 15/1.
- (10) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (د.ط)-(د.ت)، 88/3.
- (11) نفسه، 88/3.
- (12) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، المملكة السعودية، ط 1 – 2003، 66/3.
- (13) ينظر: نفسه، 66/3.
- (14) ابن منظور، لسان العرب، 32/11.
- (15) عادل مصطفى، فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط 1 – 2007، ص 67.
- (16) نفسه، ص 68.
- (17) نفسه، ص 72.
- (18) نفسه، ص 75.
- (19) أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت – لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1 – 2006، ص 71.
- (20) عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة – الإمارات، ط 1 – 2010، ص 262.

- (21) عادل مصطفى، فهم الفهم، - مدخل إلى الهرمينوطيقا- نظرية التأويل من أفلاطون إلى جامبير، ص 76، .77
- (22) عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 169.
- (23) عمارة ناصر، اللغة والتأويل - مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، - الدار العربية للعلوم، لبنان - بيروت، منشورات Ricoeur. Le conflit des interprétations. P 58.. الاختلاف، الجزائر، ط1 - 2007، ص 19، نقل عن:
- (24) عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 16.
- (25) محمد مفتاح، التلقي والتأويل - مقارنة نسقية -، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط1 - 1994، ص 218.
- (26) عبد الله بريمي، السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانس جورج غادمير وبول ريكور، ص 143.
- (27) ينظر: نفسه، ص 144.
- (28) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، مقال في مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، خريف 2009.
- العدد: 29، ص 109.
- (29) ينظر: نفسه، ص 109.
- (30) أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمان بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، 1964، ص 57، 58.
- (31) نفسه، ص 58، 59.
- (32) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1 - 1981، 32 / 164.
- (33) سورة النصر / 1 ، 2.
- (34) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.
- (35) سورة النصر / 03.
- (36) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.
- (37) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، ص 110.
- (38) أبو الفتح ابن جنّي، الفسر شرح ابن جنّي الكبير على ديوان المتنبي، تح: رضا رجب، دار الينابيع، دمشق - سوريا، ط1 - 2004، 884 / 1.
- (39) نفسه، 891 / 1.
- (40) الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، دار الكتب العربي، بيروت - لبنان، ط2 - 1994، ص 32.
- (41) نفسه، ص 47.
- (42) نفسه، ص 47.
- (43) عبد السلام إسماعيلي علوي، في تداوليات التأويل، ص 111.
- (44) سورة النصر / 1 ، 2.
- (45) سورة النصر / 03.

(46) الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 32 / 164.

(47) نفسه، 32 / 164.

(48) سورة الصافات / 65.

(49) الرازي، التفسير الكبير، 26 / 142.

(50) نفسه، 26 / 142.



قضايا تأويل موضوع المرأة بين الأصوليين والمحدثين

في القرآن والسنة والفقہ

أ/ نصيرة جفري زروطة

جامعة الجزائر 03

الملخص:

لقد مثل موضوع المرأة في المجتمع الإسلامي محورا رئيسيا، في كل مرحلة زمنية من تاريخ المجتمعات الإسلامية، على الصعيدين الديني والفكري، وتعددت وجهات النظر إلى منبع التشريع الإسلامي وهو القرآن الكريم، ورديفته السنة النبوية الشريفة من حيث التفسير والتأويل، مما شكل صراعا يشتد ويهدأ من مرحلة إلى أخرى، بين المفسرين والمؤولين.

الكلمات المفتاحية: المرأة، التأويل، القرآن، التفسير، التراث، الأصوليين، المحدثين.

Abstrat:

The subject of woman has represented an essential pivot in the Islamic society, in every temporal stage in the history of the Islamic societies, on both religious and intellectual levels.

The viewpoints varied as regards the source of Islamic legislation i.e. The Qur'an and the venerated Sunna from the point of view of explication and interpretation, which has generated a conflict among the explicators and interpreters that intensifies and calms down from one stage to another.

Keywords: The woman, interpretation, the Qur'an, explication, heritage, fundamentalists, innovators

*** **

يعتبر موضوع المرأة من القضايا الشائكة التي تطرح في الوقت الراهن، بحيث تلاونت الرؤية إلى هذا المخلوق الذي لا يتمايز عن الجنس الذكوري إلا في قضايا تفسير موضوعها الذي تسبغ عليه ذكورية التفسير الفقهي الذي يبتعد في الكثير من الأحيان عن ثبات النص الديني، وخاصة من خلال النظرة التقليدية التي حبست حرية المرأة كثيرا في نظرات ضيقة تسيء إلى المرأة أكثر مما تحسن إليها، ونحن نعلم أن هذه النظرة التقليدية ربما تتوافق مع زمن ما ومع حقبة تاريخية ما، لكنها في صلب دلالتها تعادي المرأة، وحتى مع الحقبة الأولى

للإسلام الذي أكرمها ككائن بشري، وأنصفها وعدل بينها وبين الرجل، نجد في هذا الباب أن الرسول قد عامل المرأة معاملة مرضية، وفتح لها كل السبل والدوائر التي يمكن أن تتحرك فيها، في شبه الجزيرة العربية وما تحمله من طبيعة جغرافية واجتماعية، لكن يتبين لنا في العصر الحديث، وفي ظل التفتح العالمي من كل الجوانب أن بعض الأصوليين والتقليديين يقزمون من دور المرأة ويرجعونها إلى عهد ما قبل الإسلام، يعود سبب ذلك أساسا وفي الكثير من الأحوال- لاسيما في المجتمعات التي يغيب فيها الاجتهاد في الفتوى والمجالس الإسلامية والمنابر الفقهية- إلى الفهم الخاطئ للقرآن الكريم وعلومه وفقه اللغة أساسا، وخاصة كثرة الإفتاء العبثي الذي تقوده بعض الاجتهادات الاجتماعية التي لا تحتكم إلى رصيد معرفي يساعدها على تأويل القرآن وتفسيره، واستخراج الأحكام الشرعية منه في فهم جل القضايا الاجتماعية عموما ولا سيما موضوع المرأة ، وقد لا حظنا أن موضوع المرأة في القرآن من القضايا الأساسية التي يجب كشف الحجاب عنها، وخاصة في المنابر المعرفية والعلمية التي تتقبل روح المناقشة والنقد العلمي البناء، وخاصة إذا كان الهدف هو الخروج بتوافق حول هذا الموضوع الإشكالي.

وتتجلى الإشكالية الأساسية التي تتوخى هذه المداخلة الوصول إليها، في فهم موضوع المرأة على ضوء حركة التحديث في المجتمع العربي واصطدامها بالمووروثات التي تستند في ظاهرها إلى القرآن، وتشكل عائقا أمام دعوات تحرير المرأة؟

ورغم أن نزول القرآن قد مرت عليه قرون كثيرة، فإن الجدل لا يزال محصورا في قضايا تخص المرأة حول: (الطلاق- العدة - العلاقات الاجتماعية)، بينما المجتمعات الإسلامية الآن تحتضن طرازاً آخر من النساء، منهن العاملات والعاملات والسياسيات والقاضيات والمدرسات....وهذا لا يعني الإنقاص من دلالة النص الديني، بقدر ما يعني ضرورة أن يتطور الفقه من هذه النواحي، ويعالجها بنظرة جديدة، ليخرج بأحكام فقهية توجه السلوك، وتتجنب بعض النقاشات التي لا تعبر عن شيء، إلا المساهمة في نشر الفتنة والشقاق داخل المجتمع، وتأخير قاطرة التطور، وحجب النظر عن بعض المسائل التي يكون المجتمع في أشد الحاجة إليها.

وبالعودة إلى موضوع المرأة الذي جاء مكتملا في القرآن الكريم وخاصة في سور "النساء" و"النور" و"الأحزاب"، مفصلا موضوع المرأة، سواء في الزواج أم الطلاق أم الميراث أم اللباس أم المعاملة، وسنجد أن الرؤية الفقهية تختلف بين كل من الأصوليين أو

التراثيين- أي التأويلات القديمة للقرآن- وبين المحدثين الذين يدعون إلى تحرير المرأة، وفق منطلقات شتى.

ومن بين الأصوليين الذين تطرقوا لموضوع المرأة، وخاضوا في تفسيره وهم أكثر، نذكر على سبيل المثال (أبو الأعلى المودودي)، (محمد محمود شاكر)، (محمد عمارة)، (سيد قطب) (عباس محمود العقاد) و(مالك بن نبي)، وسنعرض لرؤية بعض من هؤلاء، ونحن نعلم مسبقاً سيادة النظرة التراثية أو السياق الاجتماعي، أي العرف ودلالته في فكر هؤلاء الباحثين فيما يخص النظر في موضوع المرأة، ككائن طبيعي، علماً بأن هؤلاء الأصوليين، لم يتركوا لهذا الكائن متسعاً للتفكير في نفسه تفكيراً جدلياً يمكنه من إقامة علاقة متوازنة مع نفسه، بل فرضوا عليه أن تكون علاقته مع الله (قبل كل شيء) من خلال الطاعة والاستجابة لأوامره، وهي أمور مشروعة فرضت في القرآن، ومن خلال تقييد موضوعها بعلاقتها مع زوجها وأسرته، وخدمتها لهؤلاء جميعاً، وتسيير أمورهم المختلفة في الشؤون المنزلية، مما ضيق من حدود عالم المرأة لتسجن في كونها مخلوقاً غريباً عن الرجل، بل تجعلها كائناً من الدرجة الثانية بالنسبة له.

1. النظرة التراثية لموضوع المرأة:

وعلى سبيل المثال نلاحظ أن رؤية مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة، تقر وجوب عدم منح أي حقوق للمرأة على حساب المجتمع، وبالتالي فإن مصلحة المرأة تكون في خدمة أفراد أسرتها وتوفير الراحة والسعادة لهم، ويرى هذا المفكر أن الداعين لتحرير المرأة وخرجوها إلى سوق العمل والحراك الاجتماعي، لا يتحكم في مطلبهم هذا سوى الغريزة الجنسية،¹ ويقر المفكر بن نبي أن النظرة لحقوق المرأة وواجباتها لا تستقيم إلا إذا كانت تحقق مصلحة المجتمع وتقدمه الحضاري، حتى إن النظرة لحقوقها ينبغي أن تكون موازية للنظرة إلى المشكلات الاجتماعية الأخرى، وهو يؤكد على أن حل مشكلة المرأة المسلمة لا يكون بالتقليد الظاهري للمجتمع الأوربي دون أسس إسلامية تحقق إنصاف المرأة وصيانة حقوقها،² ومجمل القول أن رؤية مالك بن نبي لمسألة المرأة تندرج ضمن علاقة الجزء بالكل، فلا مصلحة للمرأة دون المجتمع ولا صلاح للمرأة دون صلاح المجتمع، وبالتالي فإن العلاقة بين الطرفين تكون تكاملية، وأن تحرير المرأة لا يكون بالدفع بها لتتشبه بنظيرتها

الأوربية سواء في الملابس أم العمل أم علاقتها بالأسرة، ونحن نعلم مسبقا الدرجة التي وصلت إليها المرأة في هذه المجتمعات من الانحلال والتفسخ.

وفي هذا السياق يرى بن نبي أن المرأة فقدت أسس تنظيمها الاجتماعي سواء في النسل أم علاقاتها الاجتماعية، وخسرت أهم وظيفة باعتبارها وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع واستقراره، ويدعو المفكر بن نبي إلى أن رؤية موضوع المرأة لا يمكن أن يتأسس إلا على خلفية إسلامية، لا تتعدى حدود الأسرة وبناء المجتمع.

لكن على غرار ذلك يعترف هذا المفكر بأن المرأة المسلمة - في المشهد الإسلامي العام- هي في تطور متنام، لكن رغم ذلك لم يشرع الفقهاء المسلمون في تخطيط هذا التطور في جميع أطواره، حتى ظهرت المرأة المسلمة مؤخرا في مظاهر جديدة، كفتاة في المدرسة، وفي الحركة الكشفية، وفي تسابق في الحياة العامة، عاملة ومولدة وطبيبة ومدرسة وعاملة في المصنع والأوتوبيس، ونائبا ووزيرة مؤخرأ، لكن الفقهاء عاجزون عن التخطيط لهذا الحضور، وهو حضور محسوس وحتمي، كي لا تترك مكانها للمرأة الأجنبية التي أصبحت تسيطر على مخيلة شبابنا، من خلال الإقبال على الزواج منه³، ويرى هذا المفكر أنه يمكن حل هذه المسائل من خلال مؤتمر يجمع الخبراء لمناقشة هذه المسائل والخروج بقرارات وتعليمات صائبة.

ومن خلال قراءة كتابات مالك بن نبي عن المرأة نجده ينظر إلى المرأة بمنظار ضيق، وينزع عنها استقلاليتها كإنسان في ذاتها، وفي مشاعرهما مع ذاتها، وخاصة في دورها في أن تقرّر ما يجب أن تكون عليه هي، لا كما يجب أن يملأ علمها بحيث نلمس نوعا من التشيء للمرأة في فكر الباحث، وأن دورها لا يتعدى دور الوسيلة في الإنجاب والتربية والحفاظ على المجتمع، وخاصة في تغليب دور الرجل على دورها، وهنا تتحقق النظرة التراثية للمرأة في أجلى صورها.

وفي منحى آخر نجد الباحث محمود عباس العقاد في كتابه المرأة في القرآن، نظرة لا تخرج عن النظرة السابقة سواء في الواجب أم الحق أم التكليف، ويرى العقاد أن موضوع المرأة منذ القديم- لم يخرج عن ثلاثة جوانب رئيسية⁴، تنطوي فيها جميع المسائل الفرعية، وهذه الجوانب الثلاثة الكبرى هي:

أولا: صفتها الطبيعية، وتشمل الكلام على قدرتها وكفائتها في خدمة نوعها وقومها.

وثانيا: حقوقها وواجباتها في الأسرة والمجتمع.

وثالثا: المعاملات التي تفرضها الآداب والأخلاق ومعظمه يدور حول شؤون العرف والسلوك، وأن آيات القرآن قد فصلت في هذه المسائل، وكان في كل جانب منها فصل الخطاب، لا معقب عليه إلا من جانب الشرح والاستدلال بالشواهد المتكررة التي تتجدد في كل زمان، على حسب أحواله ومدارك أبنائه، وصفتها على طبيعتها التي تحيا بها مع نفسها ومع ذومها، وكذلك الحقوق والواجبات التي قررها الإسلام للمرأة وأصلحت أخطاء الأمة في العصور الغابرة، وأكسبت المرأة منزلة لم تنلها قط في الحضارات السابقة على الإسلام، أما المعاملة التي حض الإسلام عليها فهي معاملة المرأة معاملة إنسانية، تقوم على العدل والإحسان والتقدير مكانتها.

ويعد العقاد من أبرز المناهضين للدعوة إلى خروج المرأة للعمل خارج المنزل، ويرى أن بقاء المرأة في البيت إلى جانب أولادها، والسهر على رعاية مطالب أسرتها، حسب ما قررته الشريعة، بحكم التكليف، وبحكم البنية الفزيولوجية التي تحتم على المرأة القيام بأعمال لا يقوم بها الرجل، إما يكون كفاح المرأة وجهادها، من خلال تربية الأجيال تربية صالحة وهي ليست بالوظيفة الهينة، فهي تتطلب الكثير من الصبر والتحمل،⁵ ويقرر العقاد أن هذا التباين بين الجنسين لا يعود بالمفاضلة في العمل، ففي أعمال المرأة يمكن أن يتفنن الرجل وفي أعمال الرجل يمكن أن تبعد المرأة، لكن شاءت الطبيعة أن التفاضل في أعمالهم يكون بحكم البنية الفيزيائية، وتفوق الواحد منهما على الآخر، فمثلا: لا يمكن للذكر القيام برعاية الأبناء وكفالتهم بالحنان الذي توفره الأم لهم، فهي تنجب وتوفق بين الألم والفرحة والقدرة على رعاية ابنها المولود، وفي مسائل أخرى لا يمكن للمرأة ككيان عاطفي الفصل في بعض المسائل التي يرجح فيها تغليب العقل على العاطفة.

ويضع العقاد المرأة في درجة ثانية من الرجل، لأنه هو من يفكر ويحتكم إلى العقل، بحكم بصيرته وسداد رأيه وقدرته الجسدية، فهي من ترضخ له وهي منبع لذته وإغرائه، وبهذا فإن العقاد ينزع عن المرأة كل أشكال الأهلية الإنسانية التي يمكن أن تتمتع بها ككيان له عقل، ويمكن أن يفكر ويتدبر الأمور.

وهكذا نرى أن نظرة العقاد للمرأة نظرة ضيقة لا تخرج عما يحدده الرجل، وما يسطره من حدود لها فهي تتلقى عرفها من الرجال، حتى أنه في مسألة الخلق، يرى العقاد

أن الخلق الذي تتحلى به المرأة بدهاءة هو خلق الغريزة الذي يوشك أن يشبه إناث الحيوان، وكل خلق إرادي تتخلق به بعد ذلك هو فريضة عليها من الرجال،⁶ فنظرة العقاد للمرأة لا تخرج على العرف والتقليد الاجتماعي الذي يسن القوانين التي يجب أن تكون عليها هذه الأخيرة في أسرتها وفي شؤونها البيتية، وعليه فإننا لم نلاحظ عنده تفصيلا موضحا لقضية المرأة، خاصة فيما يتعلق باللباس والعمل والقوامة، إلا في حدود تراثية بحتة توظف آيات القرآن لتدعيم نظرتها الثابتة.

2. النظرة الحداثية: حسن حنفي ومحمد شحرور.

تدعو النظرة الحداثية إلى التدقيق في مسائل المرأة وخاصة في الشؤون التي تخصها عل ضوء العصر الحاضر وما وصل إليه من تطور، وبعد نزول القرآن بآلاف السنين، ومن بين هؤلاء المفكر حسن حنفي الذي طرق موضوع المرأة خاصة في مؤلفه حصار الزمن في الجزء الثالث علوم، وذلك في حيز خصه بفقته النساء، ويرى هذا المفكر أن نظرة الفقه القديم إلى المرأة كانت سلبية، فللمرأة حضورها في المعاملات والعبادات فحسب، ومن واجب المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى، حيث إن المرأة العاملة والعالمة والمواطنة والمجاهدة والمرأة رئيسة الدولة أصبحت مسائل ملموسة تعمها جمعيات حقوق المرأة اليوم وإذا كان البعض منهن يعترضن على صورة المرأة "البيولوجية" أي المرأة الموضوع، والمرأة الجنس في الفقه القديم، فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين،⁷ وأن موضوع المرأة الذي يظهر في القرآن والسنة في صورة من التشريعات الثابتة، يحتم أن الفقه يجب أن يكون متغيرا، بحكم التاريخ والسياق التاريخي، والمسيرة التطورية الشعوب- وأن موضوع المرأة تم التطرق إليه في الديانات الأخرى كالمهودية والمسيحية..وقد وضعت معالجة مسائل المرأة عي بساط البحث منذ عهد بعيدة، والإسلام لم يأت مقطوعا عن الديانات السابقة، مما يؤكد أن وضع المرأة مختلف من زمان لآخر، ولذا يجب أن يتجاوب الفقه مع هذه التحولات، فالتراث الفقهي- في الأخير- من صنع الفقهاء، وهو ليس تراثا مقدسا في ذاته، ولا الفقهاء القدماء مقدسون في ذواتهم مهما علا شأنهم وعظم قدرهم واكتملت مذاهميم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة، الحنفية والحنبلية والشافعية والمالكية،⁸ وحتى إنه يمكن توسيع مذاهب جديدة مسيطرة للعصر وبعيدة عن الشقاق والتفرقة بين الجنسين كما هو الحال بين أفراد الجنس الواحد، ويرى حسن حنفي أن هناك فقها يتساوى فيه المسلمون جميعا، بصرف النظر عن الذكر أو

الأثني، مثل الزكاة والاعتكاف، والإيمان والندور والضحايا والذبائح والصيد والبيع والشركة والرهون والتفليس والصلح والكفالة والحوالة والوكالة والقذف والسرقفة والحراية فلا فرق بين الرجل والمرأة، هذا الفقه يختفي فيه الفرق بين الذكورة والأنوثة، غير أن التمايز يظهر- في الفقه القديم- في العبادات والمعاملات، وفي موضوع الطهارة، وقانون الأسرة، والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متميز عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحي، وهو تصور بيئي خالص ناتج عن الثقافة القديمة،⁹ وبالتالي فإن الفقه القديم تطرق لموضوع المرأة في مسألتين أساسيتين هي العبادات والمعاملات، ففي العبادات تظهر صورة المرأة الطاهرة عضويًا في علاقتها بالله، وفي المعاملات تبدو صورة المرأة الولود في علاقتها بالرجل، فالمرأة في علاقتها مع الطرفين: علاقة رأسية مع الله، وعلاقة أفقية مع الرجل، ولا يوجد قسم ثالث في علاقة المرأة مع ذاتها من حيث هي امرأة لا بد أن تكون لها علاقة بذاتها (الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر) أي قانون الهوية قبل الاختلاف،¹⁰ ويرى هذا المفكر أن المرأة في العبادات أقرب إلى الكائن العضوي الذي تجب عليه الطهارة، وفي المعاملات هي أقرب إلى الشريك الجنسي للرجل من نكاح وطلاق، أو شريك مالي في الميراث، والطهارة في علاقة المرأة بالله والقوامة فيما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل، وفي كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل في علاقتها مع نفسها، قبل أن تكون لها علاقة بغيرها، فهي في علاقة مفروضة مع الله والزوج والأولاد، وهي المؤمنة والزوجة والأم المحجور عليها، ومن يقع عليها القصاص في حال النشوز، والكثير من عناصر هذه الصورة هي مجرد عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية في شبه الجزيرة العربية التي ظهر فيها الإسلام لأول مرة،¹¹ لكن الفقه الحديث لا بد أن يبحث في التطورات الحديثة لوضع المرأة في علاقتها مع ذاتها في المناصب المهنية التي تشغلها في الوقت الحاضر، وخاصة أن الأدوار تغيرت منذ ذلك الحين، فهل سيوفق الفقهاء في تكييف هذه التفسيرات المستجدة مع روح العصر مثلما وقع في عهد الرسول عندما احتجت بعض النسوة، واشتكت عند الرسول صلى الله عليه وسلم بأن القرآن ركّز على الذكور دون الإناث فنزل الوحي: "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا" الأحزاب الآية 35،

وإذا تم النظر في هذه المسائل حسب المفكر حنفي، فسيمكن حينها الحديث عن المرأة الإنسان والمواطنة التي يمكن أن تتمتع بجميع حقوقها، وتعيش إلى جانب الرجل في نضال دائم وتفاهم وتناسق، بعيدا عن الشقاق والنظرات الفوقية.

وقد فصل الدكتور محمد شحرور في موضوع المرأة، وخص القرآن بدراسة تحليلية ودلالية لكل سورة من سوره، سواء من حيث أسباب النزول، أو السياق التي نزلت فيه الآية، وإلام ترشد إليه الآيات.

ولدراسة هذا الأمر استعان بفقهاء اللغة واللسانيات، معتمدا على نظرية ابن جني اللغوية من خلال كتابات صديقه جعفر دك الباب عن ذلك اللغوي الفطحل، ومن خلال النقاشات التي كانت تدور بينهما، وخاصة تكوين صديقه اللغوي (فهو حامل لدكتوراه في اللسانيات التاريخية والمقارنة)، فساعدته ذلك في مناقشة الكثير من المسائل التي تتعلق باللغة ودلالاتها وخاصة المرادفات التي لا يعترف شحرور بوجودها، ويرى أن لكل كلمة دلالتها الخاصة، ودرجته من المعنى دون أي تداخل مع ما يعنيه اللفظ الأخر، الأمر الذي ساعده في تحديد ألفاظ القرآن وتفسيرها، واستخراج الدلالة الضمنية الثابته فيها.

ويرى شحرور أن القرآن قد مرت عليه قرون كثيرة، لكنه -رغم ذلك- يطرح الإسلام عقيدة وسلوكا دون أي تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة، الأمر الذي أبعد الفقهاء عن بعض المسائل التي يصعب إيجاد حلول لها في الوقت الراهن، داعيا الفقهاء إلى عدم إخراج الإسلام من معترك التطور الإنساني، أو فصله عن الديانات الأخرى، كي يتسنى الفهم الحقيقي له، فالإسلام لم يأت مغتريا وناقيا لهذه المسائل، الأمر الذي سيسر البحث والتدقيق في بعض المسائل التي يصعب حلها، والأصعب من كل هذه المسائل عدم وجود نظرة توايقة بين المسلمين في النظر إلى الإسلام، الأمر الذي خلق نوعا من الطائفية والتشدد بين المسلمين، وعليه يرى الدكتور شحرور أن مسألة الدين يتم تجاذبها بين التراث والمعاصرة، فبعض المسائل التراثية لا يمكن أن تتغير مثل العبادات والأخلاق والحدود فهي ثابتة، غير أن اللباس والطعام والشراب وأساليب الحكم ونمط الحياة تمثل تفاعلا مع العصر وتتطلب جهودا فقهية لموافقة النظرة مع السياق، ومن خلال علم اللسانيات وجد الباحث الفارق الدلالي الذي أشرنا إليه فيما سبق، حيث فرق بين القرآن والكتاب والنبوة والرسالة، فالنبوة هي مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي، أما الرسالة فهي أحكام.. أي نظرية الوجود الكوني والإنساني، وتفسير التاريخ هو من النبوة ومن الآيات المتشابهات،

أما التشريع من إرث وعبادات، وأما الفرقان " العام" فهو الأخلاق والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات، مما يشكل الرسالة أي الآيات المحكمات،، وهناك نوع ثالث من الآيات وهي الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات،¹² ويقرشحرور بأن الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الآيات المحكمات وهي تمثل رسالة النبي صلى الله عليه وسلم وقد أطلق عليها " أم الكتاب" وهي قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ما عدا العبادات والأخلاق والحدود، أما الآيات المتشابهات فأطلق عليها مصطلح " القرآن والسبع المثاني" وهي قابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية، وهي آيات العقيدة، والآيات التي هي لا بمحكمات ولا بالمتشابهات فقد أطلق عليها مصطلح تفصيل الكتاب.

إن هذا التحديد الدقيق اللغوي لتفصيل الكتاب وتصنيف آياته سمح للباحث باستخلاص أين يكون الأخذ بالنص، وأين يتم الاجتهاد والتأويل والتفسير، فالجدال والسجال وقع في الآيات المتشابهات " القرآن والسبع المثاني"، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات "تفصيل الكتاب"، وقد تبين للباحث أن القرآن والسبع المثاني، هما الآيات المتشابهات وتخضع للتأويل على مر الزمان، أما أم الكتاب فهي عبارة عن التشريع والعبادات والأخلاق، والمحرمات وتحمل طابع الخصوص في الجزء منها، وطابع العموم في جزء آخر، والتشريع يحمل طابع التطور حسب الظروف، والرسول قد وافقها حسب ظروف شبه الجزيرة العربية، وتحقق ذلك من خلال السنة النبوية، وهذه التحديدات المنهجية، طرق شحرور محتوى الكتاب بدراسة فلسفية معمقة لمحتواه، مصنفا جل القضايا التي وردت فيه من خلال الأبواب الثلاثة لتصنيف السور، ولن نطيل على القارئ الكريم، فموضوعنا مع شحرور يتعلق بموضوع المرأة من خلال نظريته الحدائية.

يرى شحرور أن الخلاف في موضوع المرأة كان أساسا في عدم التفريق بين الآيات التي نزلت في حق المرأة، والتي يعتبر جزء منها حدود، والجزء الآخر تعليمات، فمثلا آية تعدد الزوجات هي من الحدود، أما آية لباس المرأة (31) من سورة النور، والآية (59) من سورة الأحزاب فهي من التعليمات، وحتى إن موضوع المرأة لم يتم التفريق فيه في أقوال النبي بين الحدود والتعليمات،¹³ لقد حرّر الإسلام المرأة وأكرمها وتمتعت بحقوقها في عهد النبي

صلى الله عليه وسلم، مثل حقها في الإرث والتمثيل السياسي لذلك العهد، والتاريخ أخبرنا بقصة سمية، وبحضور النسوة بيعتي العقبة، ولقد شارك النبي في غزواته وهجرته، لكن رغم هذا لم يقل لهنّ النبي التزمّن بيوتكنّ، والنبي نفسه قد أوصى بالنساء في حجة الوداع خيراً، فوضع المرأة في عهد الرسول كان وفق سياق والظروف البيئية لشبه الجزيرة العربية وأن تواجهها في عهده لم يكن استثنائياً، والخطأ الذي وقع فيه الفقه هو عدم مواكبة آيات أم الكتاب لوضع المرأة في الوقت الراهن، حيث يظهر فيها الخلاف وعدم الاجتهاد في هذه الآيات الحدودية، فسواد النظرة الرجالية في المجتمعات البشرية أدى إلى وضع المرأة في درجة ثانية من الرجل، كما أن الفهم الخاطئ لبعض الآيات أدى إلى تحويل المرأة إلى شيء يتمتع به الرجل، ففي الآية رقم (14) من سورة آل عمران: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبَّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ، وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَآبِ" والآية رقم 223 من سورة البقرة "نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مَلَاقُوهُ، وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ" فإذا كان لفظ نساء في هاتين الآيتين يدل على المرأة، وقعنا في طريق مسدود، فطبقاً للآية الأولى، عملت المرأة على مر العصور بأنها شيء يتمتع به، أما في الآية الثانية فناقضت الآية التي وردت قبلها، "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فلا تقربوهن حتى يطمهرن، فإذا طهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"¹⁴

فهذا الفهم الخاطئ أدى إلى نظرة سلبية للمرأة وفق الفقهاء، غير أن القرآن منح نوعاً من التكافؤ بين الرجل والمرأة، وظهر ذلك في عدة آيات قرآنية مثل البقرة (187): "هن لباس لكم وأنتم لباس لهن" هنا يظهر العدل بين الرجل والمرأة لكن، العرف الاجتماعي جعل من المرأة شيئاً يحتاجه الرجل متى أراد، معللين ذلك بالحديث التالي: "لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها" كشف الخفاء ج 2 ص (228) وطبقاً لبعض التأويلات فإن في الآخرة هناك "حوراً عيناً" في الجنة و"قطوف دانية"، وبأن الرجل لا يحتاج زوجته، فيرسلها إلى النار بحجة "أريت النار فلم أر منظراً كالיום أفضع وأريت أكثر أهلها من النساء" البخاري ج2، (93) وللإساءة أكثر للمرأة يسوقون حديثاً آخر "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب وبقي ذلك مؤخرة الرجل" والعرف الاجتماعي تعامل مع المرأة من هذا الجانب، وفعل الفقهاء كذلك للنظر إليها من هذه

الزاوية الضيقة، وهذا راجع بالأساس لضبابية الرؤية والتأويل الخاطئ، وسوف نتناول ثلاثة نماذج أساسية في موضوع المرأة من خلال رؤية تراثية ومعاصرة بين الطبري ومحمد شحرور.

3. مقارنة بين القراءة التأويلية القديمة من خلال نموذج تفسير الطبري وقراءة

د/ شحرور:

أ. لباس المرأة:

وردت الإشارة إلى لباس المرأة في الآية (31) من سورة النور في قوله تعالى: "قل للمؤمنات يغضضنَّ من أبصارهنَّ ويحفظنَّ فروجهنَّ ولا يبدين زينتهنَّ إلا ما ظهر منها، وليضربنَّ بخمرهنَّ، على جيوبهنَّ، ولا يبدين زينتهنَّ إلا لبعولتهنَّ أو آبائهنَّ أو أبناء بعولتهنَّ أو أبنائهنَّ أو أبناء بعولتهنَّ أو إخوانهنَّ أو بني إخوانهنَّ أو بني أخواتهنَّ أو نساءهنَّ أو ما ملكت أيماهنَّ، أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، ولا يضربنَّ بأرجلهنَّ ليعلم ما يخفين من زينتهنَّ، وتوبوا إلى الله جميعا، لعلكم تفلحون"

يظهر في بداية هذه الآية أن الله يوجه القول للمؤمنات بأن يغضضنَّ من أبصارهنَّ، ويحفظنَّ فروجهنَّ، والأمر يشمل الجنسين. أما فيما يخص، "ولا يبدين زينتهنَّ إلا ما ظهر منها، وليضربنَّ بخمرهنَّ، على جيوبهنَّ" يرى الطبري أن زينة المرأة قسمان: قسم خفي هو الخلال والسوارين والقرطين والقلائد، وقسم ظاهر وهناك اختلافات تأويلية في هذا القسم، وأولى الأقوال حسب الطبري هي الوجه والكفان ويدخل في ذلك الكحل والخاتم والسوار والخضاب، بحجة أن المرأة في صلاتها لا تكشف سوى وجهها وكفيها، وتسترماعدا ذلك من بدنها، غير أنه يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أباح لها أن تبدي من ذراعها إلى قدر النصف، أما حينما تضرب بخمارها فإنها تغطي شعرها وعنقها وقرطها.

ويقسم كذلك الدكتور شحرور زينة المرأة إلى قسمين زينة ظاهرة، وزينة غير ظاهرة، فالظاهرة هي كل ما يظهر بالخلق وهي الرأس والبطن والظهر والرجلان واليدين، أما الزينة الخفية، أو غير الظاهرة بالخلق: فهي الجيوب، عند المرأة طبقتان مع الخرق، وهي ما بين الثديين وتحت الثديين والإبطين والفرج، والإليتين.. هذه كلها جيوب يجب على المرأة تغطيتها.

أما الجيوب الأخرى مثل الأنف والفم والعينان فهي من الجيوب الظاهرة، وهي في الوجه وتعتبر على هوية الإنسان.

لكن من هم الذين يحق للمرأة أن تظهر أمامهم في تفسير الطبري للآية "ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو بني أخواتهن أو نساءهن؟" إن المرأة تبدي لزوجها خلخالها ومعصدها ونحرها وشعرها، أما البقية فلا تبدي لهم سوى قرطها وقلاحتها وسوارها وطوقها، وفيما يخص (أو نساءهم) يرى الطبري أن القصد منها هو نساء المسلمين وفي موقع آخر يقرب أن المرأة المسلمة لا يجوز لها أن تری مشرکة عاریتها إلا أن تكون أمة لها، "ما ملکت إیمانهم" وهنا يقصد بها الإماماء المشرکات.

غير أن شحرور يرى بأنه يحق للمرأة أن تبدي زينتها لزوجها (بعولتهن) والأب (آبائهن)، والد الزوج (آباء بعولتهن)، والابن (أبنائهن)، ابن الزوج (أبناء بعولتهن)، الأخ (إخوانهن)، ابن الأخ (بني إخوانهن)، ابن الأخت (أبناء أخواتهن)، بحيث يجوز للمرأة أن تظهر عارية إذا حصل ذلك عرضاً، لكن المنع من الظهور يكون من باب الحياء والعيب والعرف وليس من باب الحلال والحرام، ويخرج شحرور الزوج من المحارم ليقرباً المحارم المذكورين من باب الزينة هم سبعة الذين أتينا على ذكرهم، وهم نصف المحارم المذكورين في سورة النساء، غير أن هناك محارم لا يجوز للمرأة أن تزوج بهم، ويجوز لها أن تختلي بهم، ولا يجوز لها إبداء زينتها المخفية لهم، وهم، العم والخال والابن من الرضاعة والأخ من الرضاعة وزوج الأم وزوج البنت وزوج الأخت، ويؤكد الباحث هنا على مسألة الزينة، والتي ألصقها بمسألة الجيوب، ويتساءل: إذا كان القصد من الزينة "المكياج" فهل يمكن للمرأة أن تظهر أمام زوج ابنتها كما تظهر أمام الغريب تماماً والذي هو محرم عليها حرمة أبدية وغير مذكور في آية الزينة، أي لا يجوز الاطلاع على زينتها المخفية، وكذلك العم والخال وبالتالي لا تكون الزينة سوى الجيوب، وقد أخطأ الفقهاء على حد تعبير شحرور حينما ربطوا الزينة بزينة الأشياء.

أما في الشطر الآخر "نساءهن" فيقر الدكتور شحرور أن الله لم يقصد بها النساء ولو كان كذلك لقال المؤمنات، والمقصود من "نساءهن" في هذه الآية هم التابعون للمرأة، ولهم علاقة بها مثل أبنائهم وأبناء آبائهم، أما فيما يخص "ما ملکت إیمانهم" فهذه الفقرة تغطي مرحلة تاريخية وهي مرحلة العبيد

أما قوله: "أو التّابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطّفّل الذين لم يظهروا على عورات النساء ولا يضرّين بأرجلهنّ ليعلم ما يخفينّ من زينتهنّ، وتوبوا إلى الله جميعاً، لعلّكم تفلحون" فيفسر الطبري أولي الإربة من الرجال، بأنه الرجل الأحمق الذي يتبع القوم ولا يهّمه سوى بطنه، وهو الأبله الذي لا يعرف شيئاً عن النساء، ولا يكتثر لأمرهن، ولا تستحي منه النسوة. "أو الطّفّل الذين لم يظهروا على عورات النساء" وهم الأطفال الذين لم يكشفوا عن عورات النساء بجماعهنّ فيظهرنّ عليهن. "ولا يضرّين بأرجلهنّ ليعلم ما يخفينّ من زينتهنّ، وتوبوا إلى الله جميعاً، لعلّكم تفلحون" فيجب على المرأة أن لا تضرب برجلها لكي لا يسمع صوت خلخالها، أو (صوت الأجراس) كي لا تظهر زينتها للرجال، والله ينهى على ذلك، وفي الأخير يدعوا المؤمنين إلى طاعة الله فيما أمرهم ونهاهم من غض البصر وحفظ الفرج وترك دخول البيوت غير بيوتهم، من غير استئذان ولا تسليم. غير أن الدكتور شحرور يقصد بأولي الإربة من الرجال: الرجال الذين لا يكون لديهم قصد جنسي تجاه المرأة، فلا حرج أن تبدي المرأة زينتها المخفية أمامهم، ويخص شحرور من بين هؤلاء مثلاً الأطباء أو العاملين في هذا السلك، فيجوز للمرأة أن يكشف عليها طبيب بحكم المهنة، وأن لا تتحرج بالذهاب إليه للكشف والمتابعة الطبية. أما القصد من الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، فيرى الباحث أن العورة يغلب عليها العرف، وتدخل ضمن الحياء لا الحرام والحلال، ويبين الله أن الطفل حتى سن معينة لا يعرف لماذا استتحت المرأة، وبالتالي فإنه غير واعي بهذه الأشياء لذا يجوز للمرأة أن تظهر أمامه.

أما فيما يخص "ولا يضرّين بأرجلهنّ ليعلم ما يخفينّ من زينتهنّ" فيفسر شحرور ذلك، بأن السبب في النبي هو: لكي لا يعلم ما يخفينّ من زينتهنّ، وهنا الكلام عن الزينة المخفية وهي الجيوب لأنها لا يمكن أن تعلم إلا إذا أرادت المرأة ذلك، يعني ذلك بأن الله يمنع المرأة المؤمنة من العمل والسعي بشكل يظهر جيوبها أو بعضها، كأن تعمل عارضة "ستريتيز" أو تقوم برقصات تظهر فيها جيوبها أو بعضها، والإظهار يكون بشكل إرادي لتحصيل المال، وفي الأخير يطلب الله التوبة من المؤمنين والمؤمنات، مجرد التوبة دون ترتيب العقوبات على ذلك، غير أن الدكتور يحدّد لباس المرأة بصراحة وفق تفسير الآية (31) من سورة النور بأن لباس المرأة هو تغطية الجيوب فقط، وهو الحد الأدنى من اللباس، لكن جاء اللباس المتمم لهذا اللباس في سورة الأحزاب، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس حراماً ولا حلالاً وإنما تعليمات لدفع الأذى: "يأيتها النّبي قل لأزواجك وبناتك

ونساء المؤمنين يدين علمنّ من جلابيين ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيمًا" الأحزاب/ 59 .

ويرى الطبري في هذا المقام بأنه يجب على المرأة أن تغطي وجهها ورأسها فلا تبدي منها إلا عينها واحدة، وأن تدني جلابيها لكي يفرقوها عن الأمة ولا يؤذوها.

ويضع الدكتور شحور هذه الآية ضمن التعليم لا التشريع، والقصد منها تعليم النساء اللباس الخارجي، والذي يكون أساسا من أجل حماية الجسم، ولا عيب في أن يكون بنطالا أو تيورا أو مانتوا، فكل هذه الملابس تدخل في إطار الجلابيب، اللفظ الذي يحمل في اللسان العربي معنيين، الأول يعني الإتيان بالشيء من موضع إلى موضع، أما الثاني فيعني الشيء يغشي ويغطي شيئا آخر، والقصد هنا هو أنه يجب على المرأة من باب التعليم أن تغطي من جسدها الأشياء التي ظهرت كي لا تجلب الأذى الطبيعي أو الاجتماعي، ويرى الدكتور أن اللباس يوافق الأعراف السائدة في المجتمع، لكي لا تكون المرأة عرضة للأذى والسخرية.

وحتى لا يتزيد الناس في ، وضع الرسول الحد الأعلى للباس المرأة بقوله " كل المرأة عورة ما عدا وجهها وكفيها" وهذا/الحديث سمح النبي للمرأة أن تغطي جسدها كله كحد أعلى، ولكنه لم يسمح لها بأن تغطي وجهها وكفيها، وإن خرجت المرأة عارية فإنها خرجت عن حدود الله، وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء، فإنها خرجت عن حدود الرسول، وبهذا فإن لباس المرأة في الأرض يقع بين حدود الله ورسوله، وهذه هي فطرة الناس في اللباس.

ويتبين من خلال كل من التفسيرين أن لباس المرأة يغلب عليه العرف الاجتماعي سواء في النظرة التراثية أو الحديثة.

لقد عرف لباس المرأة حتى قبل ظهور الإسلام، بحيث نساء الجاهلية كن يلبسن اللباس الطويل ويغطين شعورهن، لكن الإسلام حينما جاء أمر المرأة بتغطية الجيوب، وعليه يمكن القول أن لباس المرأة عرف منذ الأزل، والأعراف والتقاليد الاجتماعية هي التي تمنح صفة اللباس الذي يغلب عليه العرف في الكثير من المجتمعات، ويعكس الهوية الثقافية للمجتمع في المقام الأول.

ب. القوامة:

في قوله من سورة " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب، بما حفظ الله اللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إن الله كان عليا كبيرا." النساء 34.

يقول تعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض" ويفسر الطبري القوامة بأن الرجال أهل قيام على نساءهم في تأديبهنّ والأخذ بأيدهنّ فيما يجب عليهنّ لله ولأنفسهنّ " بما فضل الله بعضهم على بعض، يعني بما فضل الله به الرجال على أزواجهنّ من سوقهم إليهنّ مهورهنّ وإنفاقهم عليهنّ أموالهم وكفائتهم إياهنّ مؤنهنّ وذلك بما فضل الله تبارك وتعالى عليهنّ فيما جعل الله إليهم من أمورهنّ، وفي موضع آخر يعني أن الرجال أمراء علي المرأة في أن تطيعه فيما أمرها الله من طاعته، وطاعته بان تكون محسنة لأهله حافظة لماله وفضله، بحيث أن هذه الآية نزلت في رجل لطم امرأته فاشتكت إلى الرسول فأراد أن يقتص لها منه فنزلت هذه الآية حسب أهل التأويل.

وتتحقق القوامة عند شحور في ظل توفر بعض الشروط، ويمكن أن تكون للرجل أو المرأة على حد سواء، ومن بين شروط القوامة القوة الفيزيائية (بما فضل الله بعضهم على بعض)، والقوة الاقتصادية (بما أنفقوا من أموالهم)، وبما أنه قال (بعضهم على بعض)، فيعني ذلك أن هذه القوامة يمكن أن تكون انعكاسية، أي قابلة للعمل موضوعيا في اتجاهين: أي يمكن أن تكون القوامة للمرأة، فمثلا حين يكون الزوج مريضا مشلولاً أو أعمى، ففي هذه الحالة موضوعيا ترجع القوامة إليها ، أو فقيرا وهي من تنفق عليه، وكذلك موضوعيا ستكون لها القوامة، وعندما تصبح المرأة عاملة ومتكافئة في الدخل مع زوجها وتنفق على العائلة، تصبح متكافئة معه في القوامة من الناحية المالية، أما الأمور التي تحتاج إلى قوة فيزيائية فإن القوامة تكون للرجل وهذا إذا كان أقوى منها فيزيائيا.

ويقول تعالى: " فالصالحات قانتات حافظات للغيب، بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ واهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلا إن الله كان عليا كبيرا."

يفسر الطبري الصالحات القانتات بالمطيعات لأزواجهنّ، وحافظات لأنفسهنّ عند غيبة أزواجهنّ عنهنّ في فروجهنّ وأموالهم والواجب عليهنّ من حق الله في ذلك وغيره، بما

حفظ الله أي يحفظن الله في طاعته وأداء حقه بما أمرهن الله من حفظ غيب أزواجهن، "فأصلحو إلهن"، فأحسنوا إلهن، "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع"، يرى الطبري أن هناك اختلافا بين أهل التأويل، بحيث أن النشوز جاء بمعنى الخوف أي إذا رأيت منهن ما تخافون أن ينشزن عليكم من نظر إلى ما لا ينبغي لهن أن ينظرن إليه، واسترتم أمرهن فعظوهن واهجروهن، قيل إن النشوز جاء بمعنى الاستعلاء أي أن المرأة تستعلي على زوجها فيما لزم طاعته فيه، فعظوهن يعني ذكروهن الله وأخيفوهن وعيده، في ركوبها ما حرم الله عليها من معصية زوجا فيما أوجب عليها الله طاعته فيه، وعندما تنشز فإن أطاعته فلا سبيل له عليه. وإذا أبت فيهجرها في المضجع، والوعظ يكون باللسان والهجر يكون في المضجع، ويرى آخرون أنه يدير ظهره لها ولا يكلمها، حتى ترجع إلى ما يريد. ويرى البعض أن الهجر في المضجع يعني لا يقرب فراشها، أي لا يجامعها، و(اضربوهن) لكن الضرب يكون غير مبرح، أما فيما يخص، "فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا، إن الله كان عليا كبيرا." فإن أطاعت الزوجة زوجها فلا يبلغ عليها سبيلا.. أي لا يطلب منها إن كانت تحبه أو لا، ولا يكثر عليها بالعلل وإن الله أعلى من كل شيء وأعلى منكم عليهن وأكبر منكم ومن كل شيء.

أما د. شحرور فيرى أن المرأة لما تكون لها القوامة تكون قانئة، والقنوت هو الهدوء والاستقامة، و"حافظات للغيب بما حفظ الله" أي أن المرأة تحفظ خصوصيات زوجها وعائلتها التي أمرها الله بحفظها، ولا تجعلها محلا للثرثرة، كما يجب على الزوج الحفاظ على خصوصيات زوجته وعائلته كذلك، وإذا لم تتحقق هذه العلاقة يحدث النشوز من المرأة أو الرجل على حد سواء، والنشوز يكون اجتماعيا أو جنسيا، تسبقه الموعظة ثم الهجر في المضجع، من الزوج الآخر وهذا الإجراء ان خاصان جدا، أي دون العلن ويكون الحل الثالث بالضرب، ويعني "الضرب" هنا اتخاذ موقف حازم علني من الرجل اتجاه المرأة أو من المرأة اتجاه الرجل، بحيث يمنع أحدهما الآخر من النشوز الاجتماعي، ولم يعن "الضرب" بالمعنى الشائع، لأنه يتسبب في الطلاق، أما النشوز الجنسي، فيكون بالصلح بين الطرفين.

ج. حق العمل:

يقول تعال: "يأبها الذين أمنوا إذا نودي إلى الصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع"، يفسر الطبري الآية: يجب على المسلم إذا سمع أذان الجمعة أن يسعى إلى ذكر الله والسعي عند الخطبة أو الذكر، ولا يحل للمسلم البيع إذا سمع النداء

الذي يكون بين يدي الإمام إذا قعد على المنبر وقرأ، ثم، ولهم بعد ذلك السعي والإسراع فيها والإقبال عليها، وهي العزمة عند الذكر والخطبة، لكنه لم يذكر المرأة في أي مكان من تفسير هذه الآية وكان الخطاب يخص الرجال لا غير.

لم يمنع الإسلام المرأة من العمل كما صرح الدكتور شحورر لكن الظروف الموضوعية التاريخية هي التي تحدّد عمل المرأة، ونحن نعلم المرأة في التاريخ الإسلامي مارست وظائف عدة منها التمريض في الجهاد، وبعض الأعمال الإنتاجية، مثل حلب النوق وصناعة اللبن والزبدة ومارست مهنة الرضاعة، وقامت بهذه الوظائف وفق البيئة التي تواجدت فيها، فالإسلام لم ينه المرأة عن العمل إلا في وظيفتين هما البغاء والتعرية، كما أنه لم يمنعها من العمل والاختلاط مع الرجال، لكنه حرم عليها الخلوة بالرجل الغريب والسفر دون محرم، وحسب آية سورة الجمعة فإنها غير ممنوعة من صلاة الجمعة كما يرى بعض الفقهاء بأن الجمعة تسقط عنها، وحتى في عبارة "ذروا البيع"، فالخطاب موجه إلى الذكور والإناث على حد سواء، لكن هناك بعض المهن تصعب على المرأة ولا يمكنها ممارستها بحكم بنيتها الفيزيائية، ولذا تختار المهن التي تناسبها، ويمكن للعلماء والفقهاء تحديد المهن التي تتوافق مع المرأة.

وفي الأخير تبقى النظرة للمرأة تتراوح بين التراث والحداثة في مسائل دون أخرى، لكنه في الآونة الأخيرة وفي مجتمعاتنا العربية نرى بزوغ نوع آخر من النساء وخاصة في الأوساط الشبابية نوعا آخر من النساء لا يمكن قياس عليهم بأنهم حداثين أو أصوليين سواء في فكرهم أو هندامهم، لذا ربما في الكثير من الأحيان تجاوز بعض المسائل التي لا تتطلب الوقوف عندها كثيرا وهي في الأساس تشكل خطابا خاويا، بل يجب الاجتهاد في دراسة قضايا المجتمعات العربية، خاصة وأن هذه الأخيرة تشهد تدهورا على جميع الأصعدة، وموضوع المرأة حتما سيكون ضمن هذه المسائل، ولن تحصل المرأة على حقوقها في ظل سواد النظرة الذكورية، التي تتطلب تحول جذري في جل هذه المجتمعات، وسوف تتمكن المرأة من حقوقها في ظل النظرة المتساوية وفي ظل قانون مدني يدعم النظرة الإسلامية.

الهوامش:

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: قضايا تأويل موضوع المرأة بين الأصوليين والمحدثين سلطة النص وحدود التأويل

- 1- مالك بن نبي: شروط النهضة ، ترجمة، عبد الصابور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1986، ص 115.
- 2- المرجع نفسه، ص 118.
- 3- المرجع نفسه، ص 120.
- 4- عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، (س)، ص 6، 7.
- 5- المرجع نفسه، ص 142.
- 6- المرجع نفسه، ص 35.
- 7- حسن حنفي: حصار الزمن، الماضي والمستقبل (علوم) الجزء الثالث، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 265.
- 8- المرجع نفسه، ص 267.
- 9- المرجع نفسه، ص 268.
- 10- حسن حنفي: فيشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 2003، ص 267.
- 11- حسن حنفي، حصار الزمن، ص 290.
- 12- محمد شحرور: الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (د، ط)، (د، س)، ص 13.
- 13- المرجع نفسه، 592.
- 14- المرجع نفسه، ص 596.



النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل

أ/ الأمين طيبي

جامعة الجزائر 2

الملخص:

يشكل الخطاب الصوفي اليوم تحديًا كبيرًا للمختصين في مجالات عدة، وهذا من أجل إعادة إحياء هذا التراث وفق مناهج تأويلية حديثة، تجعله مفتوحًا للقراءة والتأويل على الدوام، لذا كانت هاتاه المداخلة والتي تطرقت إلى أهم خصائص هذا النص الصوفي ودواعي استعملاتها، مع تساؤلات حول إمكانية التأويل من عدمه .

الكلمات المفتاحية : التأويل ، الخطاب الصوفي ، الرمز ، النص ، المتلقي .

Abstract:

This Study Present the most important characteristics of Sufi discourse, with questions as to whether we can apply the modern Interpretation methods In order to understand the broader and deeper meanings of Sufism .

*** **

ليس مبالغة القول: أنه لا يوجد خطاب يتيح مجالات جديدة وخصبة للفهم والتأويل مثل الخطاب الصوفي، ذلك يعود أولاً لفرادة هذا النص وتميزه من حيث المبنى والمعنى، وثانياً كونه يتجاوز حدود النص الأدبية ويتعداها إلى الأنساق الاجتماعية والنفسية وغيرها، حتى صار بذلك إرثاً عالمياً تعدى منبعه الأصلي الإسلامي مما جعل هذا التراث الصوفي متناً تفاعلياً متجدداً، كل هذه المميزات تعود ليس لأنه خطاب قابل للتأويل كلّ مرة، ولا لأنّ المعاني تفيض منه كل قراءة، ولكن لأنه يحكي أطوار تجربة روحية فردية، استترت معانيها أحياناً حتى خانت أصحابها تذكراً وتدويناً، فوجدوا أنفسهم في مأزق التعبير، وهم الذين كانوا يظنون أنّ اللغة ملاذ لكشفهم وإلهامهم وأذواقهم !

وكما تختفي تلك المعاني فإنها تظهر أحياناً أخرى لتنقل تلك التجربة عبر مدلولات لفظية ورمزية، تنقلها من حيزها الفردي الذي نشأت فيه إلى الحيز الجمعي ، لتتشكل شعراً

أو نثرا ، وعظا أو إرشادا ، مناجاة أو حكما، وبين هذا وذاك .. ظلّ هذا التساؤل الملحّ يدور في خلد كثير من دارسي هذا الخطاب: كيف لهذا المتن الذي يحمل معاني خاصة يخرج بهذه الدلالة من التداول الخاص إلى التداول العام ؟

ظل هذا التساؤل يثير المهتمين بالتجربة الصوفية، وسواء أكان ذلك من طرف المتصوفة أنفسهم، أو من طرف المستشرقين الذين عكفوا على دراسة هذه الظاهرة حتى صاروا مرجعا لكثير من دراساتها ، أو حتى من قبل النقاد الناقلين أو المحايدين، خاصة في هذا العصر الذي ظهرت فيه مناهج تأويلية حديثة تساعد على الفهم والتفسير وفق مناهج وقواعد ومعايير خاصة .

ولأنّ التصوف هو مجال دراستنا، ولأنّ هذه الأخيرة لا تتم دون الإحاطة بهذا الخطاب الذي هو مفتاح الولوج إلى هذه الظاهرة دراسة وفهما، لذا فقد انطلقنا في هذه المداخلة من تساؤلين محاولين توضيحهما :

- هل المعاني الكامنة في خطاب المتصوفة تستطيع الانتقال من حيّز مؤلفها إلى الحيّز الجماعي ؟

- هل بالإمكان تطبيق المناهج التأويلية بأدواتها، على النصّ الصوفي من أجل نقله من سلطة النصّ والمؤلف إلى سلطة القارئ ؟

إنّ دواعي اختيار الموضوع - بالإضافة إلى الدافع الشخصي - تعود إلى كون التصوف أهمّ ظاهرة دينية شغلت العالم بممارساتها وتجاربها، وهذا ما جعله حقلاً جديراً بالاهتمام والباحث، خاصة وقد تعدت تأثيراته المستوى الفردي إلى المستوى الاجتماعي بكلّ أنساقه، محاولين لفت النظر إلى أهمية قراءة هذا التراث الصوفي قراءة جديدة وفق هذه المناهج التأويلية الحديثة التي ركزت على القارئ في التأويل، قصد تحريره من ضيق التحليلات القديمة المعتمدة على سلطة النصّ والأحكام الداتية المسبقة، والتي تحدّ من أفقه بوصفه خطابا غالِي في التّشفيروالإيهام أو بوصفه خطابيا ظلاميا .

1. شرح المصطلحات: الخطاب، التأويل، النص، المتصوفة

1-1 الخطاب: لفظا في المعجم الوسيط هو من : خاطبه مخاطبة، وخطابا : كالمه وحادثه ، وخاطبه : وجه إليه كلاما ، والخطاب الكلام وفي القرآن الكريم : فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب¹ .

واصطلاحا هو : البين من الكلام الملخص، الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه² ، أو هو عملية ذهنية منظمة تنظيما منطقيًا، أو هو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو هو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من العمليات العقلية الجزئية ، أو هو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض³

1-2 التّصوف : التّصوف لفظا مادة مجهولة الاشتقاق والمصدر ، اختلف في مصدرها فقيل أنها من الصّوف أو الصفاء أو الصّفة وكل هذه الاشتقاقات محتملة .

اصطلاحا : التّصوف مذهب إسلامي ظهر كترعات فردية تدعو إلى الزهد والعبادة ، ثم تطور فيما بعد ليصبح توجهها فكريا ، يتوخى تربية النفس والسّموبها بغية الوصول إلى المعرفة الإلهية عن طريق اتباع معالم الدين الحنيف والشريعة الإسلامية⁴ ، كما عرفه بطرس البستاني صاحب محيط المحيط على أنه : التّخلق بالأخلاق الإلهية، أو هو الوقوف مع الأداب الشرعية، وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية⁵ ، كما عرفه ابن خلدون على: أنه العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها ، والرّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوّة والعبادة⁶

كما عرفه أربابه أمثال الجنيد الذي قال عنه : هو أن يميّتك الحقّ عنك ويحييك به، و عرفه عبد الرزاق الكاشاني في معجمه على أنه : التخلق بالأخلاق الإلهية⁷

1-3 الخطاب الصوفي : هو ذلك الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات وتتبع حركيتها الجوانية ، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها التّفيسية وتوجهاتها الرّوحانية ، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق⁸ ، كما أن الخطاب الصوفي هو مظهر من مظاهر الاغتراب ، الناتج أصلا عن ترفع الصوفي على الواقع وصراعه معه، ومحاولة الهروب منه، من شوقه إلى رؤية العلوي ، والذوبان في الذات الإلهية ، علّه يتخلص من أحزانه ، والتخلص من القهر والظلم بشتى أنواعه الذي لحقه في مجتمعه⁹ .

4-1 التأويل : التأويل على وزن تفعيل، من أول يؤول تأويلا، قال ابن منظور : الأول الرجوع، وبذلك يكون معنى تأويل الكلام رد معانيه وإرجاعها إلى أصلها الذي تحمل عليه¹⁰ واصطلاحا فهو عند ابن رشد مثلا : إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز¹¹، كما يعرفه الغزالي على أنه عبارة عن احتمال يعضده دليل¹²، أما حسب النظريات التأويلية الحديثة فهو : نظرية في الفهم من خلال مسار علاقتها بتأويل النصوص¹³

5-1 النَّص : النَّص رفعك الشيء ، نصّ الحديث ينصّه نصّا : رفعه، وكل ما أظهر فقد نص، ووُضع على المنصة : أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، ومنه منصة العروس¹⁴، والنص عند الأصوليين هو الظاهر البالغ في ظهور دلالاته إلى حيث لا يقبل التأويل¹⁵. أما اصطلاحا فهو : كما عرفه ريكور : كل خطاب مثبت بواسطة الكتابة¹⁶ ، وهو كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة ، والنصّ المدونة أو الكتاب في لغته الأولى ، قرأتُ فلانا في نصّه أي في أصله¹⁷

2- خصائص الخطاب الصوفي :

إنّ من المتعارف عليه أن لكلّ علم من العلوم مصطلحاته الخاصة به ، كما أنّ دراسة أيّ خطاب - والذي هو عملية ذهنية منظمة تنظيما منطقيًا- يعني الوقوف على منطوقاته في سياقات أداؤها، فالخطاب إضافة إلى تلك العملية الذهنية هو تلك الشبّكة المعقّدة من العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تكسبه طابعا خاصا به .
إنّ مما لاشكّ فيه أنّ الخطاب الصوّفي ومنذُ نشأته تمتّع بفاعلية متميزة، برزت جليّة في ذلك الحقل الدلالي الذي كان ملتصقا بالتجربة الصّوفية العرفانية ذاتها، والتي أدّت إلى أن يكون لهؤلاء المتصوفة شفرة لغوية جديدة كانت البداية إلى رصيد معرفي هائل وضخم، لازال ذا فاعلية كبيرة سواء من حيث القراءة وما ينتج عنها من تفاعل أدبي وذوقي، وبين إغراب الصوفي بدهاء وإغرابه قصدا تراوحت القراءات فهما وتأويلا وتدبّرا كل بحسب أفضه وكفاءته¹⁸.

إنّ من خصائص هذا النّوع من الخطاب انه لايقوم على مبدأ العقل والمعقول، والبدئية والمنطق، وإتّما يعتمد على الدّوق والإلهام والتّجربة، والتي تجعلنا لانكاد نفرق بين

التجربة والكتابة والصوفي، يصبح الكلّ معبرا عن الكل، ولا يتبين من صنع من ؟ وهنا تكمن جمالية هذه الكتابة الى درجة السكر الجمالي الذي يغيب الحواس¹⁹، والذي أدى إلى عجز اللغة بمعاجمها وقواميسها على ضبط مدلولات ومعاني هذا الجمال العرفاني، والإلهام الرباني كما يُعبّر عن ذلك، هذا كان أبرز دافع للمتصوفة من أجل تأسيس هذه الخطاب الذي نمّته تلك الأحوال والمقامات ، خطاب تميز بالرمز والإشارة والإيحاء ، ليترجم تلك التجربة الروحية التي لا يمكن في نظرهم أن تقاس بحدّ أو بوصف، لذا كانت المضامين لا تنكشف إلا بمقدار ولا تبين إلا بأقدار²⁰ ، فالمتصوفة لا يتكلمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض الناس من مسائل علم الظاهر، إما ضنا بما يقولون على من ليسوا أهلا له ، وإما لأن لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجهتهم...لذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين يحللها أو يؤولها أو يحكم عليها²¹، فالتجربة الصوفية لا يستطيع أحد التعبير عنها أثناءها ، فالمتصوف يستبطئ الزمن حتى تهدأ فيه اللوامع والطواع واللوائح ، يستقيل زمن الواردات فيسجلها بلغة الإشارة والدلالات الرمزية²².

والرمز كما ذهب معظم المعاجم العربية يشير في الغالب إلى إخفاء وحجب معنى محدد، دون أن يدل عليه السياق الظاهر للكلام، ورأت أغلب المعاجم أن: الرمز يعني الإشارة أو الإيماء بالشفّتين أو العينين أو الحاجبين أو اليد²³، أمّا عن الإشارة فيقول عنها ابن رشيق أنها من غرائب الشعر وملامحه، وبلاغته عجيبة تدل على بعد المرمى ، وفرط المقدرة ، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز ، والحاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام ، لمحة دالة ، واختصار وتلويح، يعرف مجملا ، ومعناه من ظاهر لفظة²⁴.

أمّا المتصوفة أنفسهم فيعرفون الرمز على أنه من الألفاظ المشكّلة الجارية ، ومعناه معنى باطن ، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفره إلا أهله، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة وهي ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبرة، كما يرادف الإيماء أيضا وهو الإشارة كما عبّر عن ذلك الطوسي في كتابه اللّمع²⁵، وكما عبّر عنها ابن عربي فيما معناه : إنّما هي رموز وأسرار، لا تلحظها الخواطر والأفكار، جلّت أن تنال إلا ذوقا، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقا، كما نجد ابن قيم الجوزية يشير إلى هذا المعنى بقوله : (إعلم أنّ في لسان

القوم من الاستعارات وإطلاق العام، وإرادة الخاص، وإطلاق اللفظ وإرادة إشارته دون حقيقة معناه، مالميس في لسان أحد من الطوائف غيرهم، ولهذا يقولون نحن أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة، والإشارة لنا والعبارة لغيرنا⁽²⁶⁾

فالرمز عند المتصوفة :

✓ لا يستخدم لذاته وإنما هو مطيئة إلى معان أخرى مقصودة بذاتها .

✓ متغير من صوفي إلى آخر حسب التجربة، لذلك لا نجد عن المتصوفة المناظرات أو التعارض أو الاستدراك على بعضهم البعض، وإن اختلفوا في ظاهر التعريف، لأن كل واحد من أرباب الأذواق يعبر بما يناسبه من المقال .

✓ طريقة تعبيرية بواسطتها يحاكي المتصوفة رؤاهم وتصوراتهم عن المجهول والكون والإنسان .

✓ يمتلك كينونة التفاعل بين عناصر اللغة من ناحية وعناصر الواقع الاجتماعي من ناحية ثانية، إذ هناك جملة من العلاقات كامنة بين المتصوف الذي يعيش تجربة فردية تنتهي إلى خطاب له قواعده ورهاناته، لكن من ناحية ثانية لها خصوصيات الحضارية المحلية .

إضافة إلى هذا فإن هذه اللغة الصوفية هي وليدة انغلاق اللغة عند المتصوف، فيجد نفسه في مأزق لغوي لذا يكون للشطح ما يبرره من خلال خلق لغة أخرى إشارية توحى ولا تصرح، وتشير ولا توضح، توحى إلى المعنى دون تعيين ولا تحديد وتجعله منفتحا أبدا²⁷ ، وأحيانا حتى هذه الإشارات والرموز لا تكون الحلّ بالنسبة إليه، فيلتزم الصمت في مثل هذه الأحوال، من حيث أن الصمت هو إلغاء اللغة وتعطيلها، وبذلك تكون الصورة في الخطاب الصوفي :

1. حية نابضة لأنها وليدة تلك التجربة في لحظتها سواء عن طريق الإلهام والكشف.

2. نابضة بالحركة من خلال صورها وإشاراتها وإيحاءاتها وهذا يفتح المجال أمام معان متعددة .

3. لم تنشأ عن طريق التفكير القبلي فهي صادقة ومؤثرة .

4. لا تحصرها اللغة المعيارية ولا تخضع للمنطق ولا لمقاييس القوانين التنظيرية .

5. لاتفرضها الأطر الاجتماعية وليست وليدة النظريات المتعددة المعقدة .
6. مرنة متعدّدة اللّطائف والمعاني والتأويلات، فاتحة قراءات سياسية وفكرية .
7. مغايرة تماما لتلك الدلالات المتداولة في الأوساط الفقهية والفلسفية والكلامية .
8. ذات أبعاد نفسية وروحية موعلة في مكونات المتصوفة .

كل هذا يفنّد الرّعم الذي يرى في أشكال الخطاب الصوفي صوراً جامدة ، ورموزاً متكلّسة ، أصابها الصدأ من كثرة الإستعمال والتداول ، فتحولت تلك الرموز الإيحائية إلى علامات قارة في ارتباط آلي بين الرموز والمرموز إليه كأنها علاقات رياضية أو معادلات ساكنة²⁸.

3- دواعي توظيف هاته الخصائص الخطابية :

يتأسسُ الخطاب الصّوفي على الرّمز والإشارة والإيحاء كما ذكرنا، وسواء أكان هذا الخطاب وليد تجربة عرفانية حضر فيها العقل وكان القلب مصدرها، أو نتيجة شطحات غاب فيها العقل، وكان الإلهام والكشف مصدرها كما يقرّ بذلك كثير من المتصوفة مثل قولهم: حدّثني قلبي عن ربي... فيقوم بتدوينها كما ألهمت إليه، أو يدونها من حضر من المريدين بإذنه، ولا يُمكننا في هذه الصّفحات المعدودة الإحاطة بكل الدّواعي والأسباب التي أدّت بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص في خطاباتهم والتي جعلتها فريدة من نوعها سواء من حيث القراءة أو من حيث التأويل، لكننا سنحاول التّعرض لأهمّ الدّواعي التي أدّت إلى ذلك باختصار شديد.

إن هاته الدّواعي والأسباب صرّح بها أحيانا من طرف المتصوفة وأخفيت أحيانا أخرى، منها اعتقاد المتصوفة أنّ الأفكار والأسرار الصّوفية أدقّ وأخطر من أن تُوجّه للعامة صريحة واضحة، لذلك كان الرّمز والإشارة والإيحاء والشطح حلاً لهذه الإشكالية الكبيرة، فاستعمالها هو محاولة لإيجاد الشّكل التّعبيري المناسب، لذا نجد أبا القاسم القشيري في رسالته يقول: (فإنّهم فعلوا ذلك غيرة على طريق أهل الله عزّ وجل أن يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصّواب فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم)²⁹، كما يقول الإمام الغزالي: (قد تضر علوم الحقائق بأقوام كما يتضرر الجُعل بالمسك والورد³⁰)، من جهة أخرى تُعتبر تلك الخصائص المميزة لذلك الخطاب وسيلة لحفظ الأسرار والتّستر على الطريق الذي يسلكونه، يقول القشيري أيضاً: (وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً بينهم

قصودوا بها الكشف؛ لتكون معاني ألفاظهم مُستَهمة على الأجنب، غيراً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها) ³¹، كما نجد ابن عجيبة في شرحه للحكمة الخامسة عشر من الحكم العطائية يقول: (إن هذه الأمور أذواق باطنية، وأسرار ريبانية، لا يفهمها إلا أربابها، فذكرها لمن لا يفهمها ولا يذوقها جهل بقدرها، وأيضاً هي أمانات وسرّ من أسرار الملك، وسرّ الملك لا يحل أفشاؤه، فمن أفشاه كان خائناً وأستحق الطرد والعقوبة ولا يصلح أن يكون أميناً بعد ذلك، فكنتم الأسرار من شأن الأخيار، وهتك الأسرار من شأن الأشرار) ³²

هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن استعمال الرّموز والإشارة والتلميح من طرف المتصوفة يعود إلى اعتقادهم أن اللّغة وما تحويه من زخم هائل قاصرة عن التعبير عما يختلجهم من أذواق وكشف وتجارب عرفانية، ومعان قادمة من وراء الغيب، فالصوفي يحاول أن يقبض اللامحدود بالمحدود وقد تبوء المحاولة بالفشل فيصدر منه كلامٌ خطير لا يقبله العقل والمنطق، أو يلوذ بالصمت مخافةً من ضيق الدلالة وانغلاق اللّغة، ومخافة من المتلقي أن يحملها على أسوأ احتمال ، من جهة ثانية ان استعمال تلك الخصائص تنمّ عن معاناة طرفاها الرؤية واللغة ، فهناك تناسب عكسي ، فكلما زادت الأنا اتساعا ضافت العبارة ،وتقلصت مساحة اللغة ³³ ، ألم يقل النّفري (كُلّمّا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة) ³⁴،لذا فإن محاولة التعبير باللغة المباشرة هي خيانة لتلك التجربة الدّوقية الرّوحية، وهذا ما عبر عنه أبو علي الروذبائي أيضا بقوله: (علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي ³⁵)، وهذا أقوى دافع لاستعمال هاته الرّموز والإشارات في النصّ الصوفي، لذا نجد النقاد يشيرون إلى هذا بقولهم : مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته، ومنه نجد ابن عربي يقول (قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات) ³⁶ .

من جانب آخر فإن الدّافع لاستعمال تلك الخصائص هو الخوف من أهل الظاهر من فقهاء وغيرهم ممن يتلقى هذا الخطاب وهم ليسوا على استعداد لفهم هذه الحقائق التي يعرفها المتصوفة من أن يستبيحوا دماءهم ، وإذا ما حاولوا الكشف عنها باللغة -وهي محاولة فيها عنت وإجهاد ومغالبة- فإنه سيكون مآلهم الاتهام بالكفر والزندقة ³⁷، يقول الشّيخ شعيب بن الحسن أبو مدين التلمساني :

وفي السّر أسرار دقاق لطيفة...تراقُ دمانا جهرة لو بها بُحنا ³⁸

وبالتالي فعامل الخوف عامل قوي أدّى بالمتصوفة إلى استعمال هذه الخصائص الخطابية، والتأريخ حافل بالقتل والتشريد والتعذيب الذي تعرض له المتصوفة بدءاً بالجنيّد الذي سُجّن وعذّب، ثمّ الحلاج الذي قتل قتلاً شنيعاً، والذي قال حين أوّل كلامه إلى غير ما قصّده، وقد حكم عليه الفقهاء والقضاة بالردة والقتل: (ظهري حمى ، ودمي حرام ، ولا يحلّ لكم أن تتأولوا علي واعتقادي الإسلامي ، ومذهبي السنة، فالله الله في دمي ..ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم) كما أورد ذلك الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد³⁹، ولأجل هذا نجد الطوسي مثلاً صاحب اللمع يرجع ما حدث للمتصوفين من أذى وتشنيع واتهامات وقتل إلى وجهين :

(1) أمّا الوجه الأول فكون أهل الظاهر وعلماء الرّسوم لم يفهموا ما كان يلهج به رجال الطائفة عبر مرقومهم المبرقع بالإيماءات والإشارات .

(2) وأمّا الوجه الثاني فكون بعض من هؤلاء العلماء على دراية بمقاصد الصوفية ولكن غلبتهم أهواؤهم وحب الظهور فأطلقوا ألسنتهم محرّضين الحكّام والمحكومين على عقابهم ونبتهم⁴⁰ .

وقد جمع الإمام علي زين العابدين هذه الدواعي في أبيات ذكرها ابن عربي في كتابه التّديّبات الإلهية :

إني لأكنتم من علمي جواهره...كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

فرب جوهر علم لو أبوح به... لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحلّ رجال مسلمون دمي... يرون أقبح ما يأتونه حسنا⁴¹

حتى ابن تيمية وهو الذي يُصوّر على أنه أكثر من انتقد المتصوفة ، بشير وينبّه إلى هذا بقوله: (وهذا كحال كثير من الصّالحين والصّادقين وأرباب الأحوال والمقامات، يكون لأحدهم وجد صحيح وذوق سليم ، لكن ليس له عبارة تبين مراده فيقع في كلامه غلط وسوء أدب مع صحة مقصوده)⁴² ، ومنه فالكتابة الصوفية اعتبرت مرادفاً للكفر والزندقة عند الفقهاء لما خاض فيه القلم الصوفي من قضايا تنأى عن الإدراك ، حيث جاء الفكر الصوفي بفهم جديد للدين والعقيدة⁴³ .

النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل

كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

إننا ونحن نرجع إلى النظرية التأويلية في مراحلها الأولى -أي العصور الوسطى - والتي ارتبطت بالإشكالات التي ظهرت في فهم وتفسير الكتاب المقدس، نجد أن هاته الخصائص التي تميز بها الخطاب الصوفي من استعمال للرمز والإشارة ، قد أشار إليها أصحاب المنهج التأويلي في تلك الفترة، وبزروا دواعي استعمالها في الكتاب المقدس إلى النقاط التالية :

- محاكاة الحقيقة الألهية وخدمة هيبتها، من حيث أن هذه الحقيقة تبقى متوارية عن حواسنا التي لا تستطيع إدراكها بصورة مباشرة .
- إخفاء معاني الكتاب المقدس عن عقول الكفرة والملحدين وحمائتها من إمكانية تأثيرهم فيها .
- التعبير عن الأشياء التي تعجز مفردات اللغة عن التعبير عنها صراحة .
- صقل عقول القراء وتدريبها وتحريضها على البحث والتقصي في الكلام الرباني⁴⁴

هذه بعض الدواعي الظاهرة التي صُرح بها أما الدواعي الكامنة وراء تلك الخصائص الخطابية فقد لخصها جون شوفاليه في تسعة دوافع : فهي في نظره تعيد جمع عناصر الوجود المنفصلة والمتنافرة ، كما أنها تمدّ جسورا بينها، إنّها بتعبيره تصل السماء بالأرض، وتصل المادة بالروح، وتصل الطبيعة بالثقافة، وتصل الواقع بالحلم، والوعي والأوعي ، كما أنها تمثل عاملا من عوامل التوازن، توازن النفس أو توازن الشخصية الإنسانية⁴⁵ .

4- سلطة النص الصوفي والتأويل الممكن واللامكن :

حسب نظرية النص فإنّ كلّ نص يحتمل التأويل، سواء أكان نصّا فلسفيا أو دينيا أو جماليا، لكنّ النقّاد يميزون ويختلفون في آلية التأويل، هذا الاختلاف منشؤه مستويين اثنين، أولها المستوى المعرفي الإيستمولوجي للمؤول، فالناس العاديون يفهمون النصّ بصورة أولية عادية ، وربما أدى بهم الأمر إلى التشدد والتعصب وفهم النص بغير مراد كاتبه، أما النخب المثقفة فتقدم على نحو آخر، أما المستوى الثاني ويتمثل في الإيديولوجية : إيديولوجية المصالح ، أي أن قارئ النص يقرؤه مثقلا بمصالحه ، فلغة العصر هي إناء العصر التاريخي⁴⁶ ، وعن هذا المستوى الثاني يقول محمد مفتاح (مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة فإنه ينبغي أن لا يغرب عن بال القارئ، أن لكل تيار تأويلي

مشروعه الفكري والسياسي الخاص به ، فإذا ما انحاز إلى تيار معين فإنه يكون بذلك قد انحاز إلى مشروع هذا التيار)⁴⁷

والنص الصوفي بخصائصه تلك والتي جعلته نصا مفتوحا وحيًا ينبض بالمعاني الجديدة كل مرة ، كما جعلته نصًا لا يقبل التأويل إلا وفق شروط معينة. أو لا يقبل التأويل في أصله ، لذا فنحن تحت تيارات ثلاث أحدها يؤكد على إمكانية تأويل النص الصوفي والآخر ينفي إمكانية تأويله، أما الفريق الثالث فيؤول بعض النصوص وينفي إمكانية تأويل أخرى.

1-4 النص الصوفي والتأويل اللاممكن :

لقد بتر الصوفية قاعدة التوافق بين الدال والمدلول، فالدال قاصر بالضرورة عن التعبير على المحتوى الذهني للتجربة، وبالتالي لا قدرة للغة على استكناه التجربة الصوفية، وهذا نراه نسفاً للوظيفة التواصلية واستحداثاً للغة بديلة عمادها الإشارة والرمز حرفاً وشكلاً، يقول ابن عربي : (إنما هي رموز وأسرار لا تلحظها الخواطر والأفكار...جلت أن تنال إلا ذوقاً، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقا وشوقاً)⁴⁸

إن المتصوفة أنفسهم أقرروا بأن النصوص بالمفهوم الخاص، أو الخطاب الصوفي في شكله العام غير قابل للتأويل ، لذا نجد الأستاذة أسماء خوالدية في كتابها صرعى التصوف تتساءل بقولها : (إذا كان أهل التصوف قد أقرروا صراحة بأن علمهم لا يقع في نطاق الوصف بالألفاظ، وليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يتذوق أحوالهم....ألا يكون عملنا مجازفة ؟)⁴⁹، لذا نجد أن ابن عربي يستغرب هذا بقوله : (وأهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله؟!)⁵⁰ ومنه لا يمكن فصل هذا الخطاب عن الحالة الوجدانية للمتصوف، حال تجربته وحال شطحه، وإلا خرج عن معناه الذي أراده المتصوف، وأصبح التمسك بظاهر الخطاب ذريعة للاتهام العقدي والسياسي، وهذا الذي عانى منه المتصوفة أزمنة مديدة !!

ومنه فإن محاولة الكشف عن الغيب الكامن في النص الصوفي ومحاولة تأويله لا يوصل إلا لمزيد الحاجة إليه، كما أن تجربة الكشف الصوفي التي تفتح آفاقاً جديدة في الرؤية تفترض تعبيراً خارج العقل والمنطق⁵¹، وكلما اتسعت الرؤية ضاقت أو انعدمت

العبارة على حد تعبير النفري ، من جهة أخرى فإنّ الرموز والإشارات الواردة في النص الصوّفي هي التي تجعل النص الصوفي عصيا على التأويل والفهم الظاهري، لأنّ التجربة الصّوفية في عمومها تجربة ذوقية⁵²، والتي لا يتأتى كشفها إلا من خلال المعاناة عبر الاستبطان الداخلي، شيء ما يتطابق وقول روبرت شولز: (ترفض بعض الأعمال أن تنتفح لنا حتى ننضح بما فيه الكفاية)⁵³، ينطبق هذا القول أشدّ ما ينطبق على الخطاب الصوفي وما يحمله من معانٍ وتجليات! ، وهذا ما طرح إشكالية تعدّد اللفظ مع اختلاف المعنى، فالمصطلح الصوفي تتعدّد دلالاته وتنوع بحسب المقامات، لذا فتأويله ضرب من المستحيل ، لأنّ مهمة العقل محدودة وفي بعض الحالات قاصرة ، وما يعرف بالتجليات الإلهية أبعد من أن يحيط بها العقل ويدركها، لذا فالبديل هو الذوق قلبيا لكون القلب هو الحامل للمعرفة الحقيقية⁵⁴.

إن كلّ محاولة لعقلنة هذه التجربة وتأويلها سيمثل حالة تجني مثلما مارسها السّلطة الفقهية، فحمّلت الكلمات معاني حرفية قضت به على الاستعارات والإشارات، وهذا الذي مارسه في عصرنا بعض الدّراسات ذات الأفق الإيديولوجي فوصفته بالخطاب الظلامي⁵⁵. إنّ التجربة الصّوفية تُعاش ولا تنقل ، والتّعبير يخون هذه التجربة لا محالة ، وحين نريد التذکر فإن هذا الفعل لا يكون آمينا في استرجاع هذه التّجربة وممارستها كتابيا ، وعليه إذا كان فعل التذکر وعملية استرجاعه كتابيا يخون التجربة والمعنى فكيف بتأويلها ؟؟

من جانب آخر فالخطاب الصّوفي تتعدد قراءاته في ضوء ثنائية الظاهر والباطن، فالظاهر أحادي و الخفي الباطن متعدد يتغير مع كل قراءة ، لذا فإن قلّة من القراء في مقدورهم إتمام هذه العملية بنجاح لسببين : أحدهما يرتبط بطبيعة النصّ ذي اللغة الإشارية الاصطلاحية الطلسمية الخاصّة، والثاني يرتبط بالقارئ ذاته والذي يجعل الكثير من كيفية تحليل هذا النص المرتبط بالتصوف، من حيث هو تجربة تحيظها الأسرار التي يصعب اكتشافها⁵⁶ حيث لا شئ هناك سوى الانفعالات الخالصة ، كما أن التزام الصّمت في كثير من الأحيان من طرف المتصوّفة دليل على استحالة التأويل ، فالكتمان دليل على فهم هؤلاء المتصوّفة أن ما سيقولونه غير ممكن الفهم والتأويل، وكأنهم علموا بأن المتلقين عرضة لسوء الفهم أكثر من كونهم يفهمون بطريقة صحيحة .

2-4 النَّصُّ الصَّوْفِيُّ وَالتَّأْوِيلُ الْمُمَكَّنُ :

يرى الكثيرون أنّ النَّصَّ الصَّوْفِيَّ مشروع تأويل مستمر، يختلف من قارئ إلى آخر، وهو على حد تعبير داريدا كون مفتوح ، فالنَّصُّ الواحد قد يعني معاني كثيرة لقراء كثير، وإيجاد تأويلات متباينة ليس مردّه تناهي النَّصِّ في الدقة والضبط، بل مردّه مواطن اللاتحديد التي تتحول إلى أسئلة تولّد عند القارئ الرغبة في تحديدها⁵⁷، فطاقة اللّغة الصّوفية كما ذكرنا في الخصائص هي حية وبكر ، ومحاولات فهم هذا الخطاب هي لغرض تسهيله على المتلقي، وإبقاء النَّصِّ الصّوْفِيَّ قاصرا على فئة معينة هو حصْرٌ لذلك الجمال الأدبي والعرفاني الذي تمتّع به، بحيث يُحرم منه المتلقّي وهو الذي لا نهائية لتأويله ولا حصر لمعانيه والتي تتجدّد مع كل قراءة، وتختلف باختلاف الخلفيات المعرفية للمتلقّي، كما يرى آخرون أنّ النَّصَّ الصّوْفِيَّ موات والتأويل يبعث فيه الحياة ويعيد خلقه من بعد خلق آخر على غير مثال⁵⁸ ، ومنه فالنَّصُّ الصّوْفِيَّ بخصائصه تلك التي تهب الخطاب بَعْدَهُ الرّوحي الحضاري ، وتجعل النَّصَّ ينمو خارج ذاته ، ينتشر وراء حدوده، منتجا قراءته المتميزة ، ومحققا متعته ولذته التي تؤشّر إلى شخصيته الإسلامية⁵⁹ هو مشروع تأويل، لذا فالقصد من تأويل النَّصِّ الصّوْفِيَّ هو محاولات جديدة لفهمه وإيجاد معان جديدة وفق تصوّرين مختلفين في التأويل ، فتأويل نص ما حسب التّصوّر الأوّل يعني الكشف عن الدّلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي ، وهو ما يعني إجلاء جوهرها المستقل عن فعل التأويل ، أمّا التّصوّر الثاني فيرى على العكس من ذلك أنّ النَّصُّوَص تحتل كل تأويل⁶⁰ ، أو بتعبير آخر أنّ كلّ لفظٍ يحمل طاقنتين: الأولى دلالية محدّدة، والثانية إيحائية بلا حدود، الدّلالية هي المعنى الأصلي والمعجمي للفظ، وإيحائية هي تعدّد المعنى التّأتج عن الرّمز والمجاز والإشارة، ومن ثم فالمفهوم الجديد للمعنى هو العلاقة بين اللّغة والأفكار؛ لأنّ الكتابة هي نشاط الأفكار ومثلما هي نشاط الألفاظ، الأفكار تبحث عن الكلمات، والكلمات تجهد لترقى إلى مستوى الأفكار.⁶¹

من جهة أخرى فإن أصحاب هاته النظرية التي ترى إمكانية تأويل النَّصِّ الصّوْفِيَّ يرون أنه ليس من المستحيل نقل الشعور الصّوْفِيَّ عن طريق الرّمزية إلى غير الصّوفية ممن لا يعانون تجاربهم ولا يحيون حياتهم، وإلّا كيف تحسّ النفوس غير المتصوفة نغمة

الإشارة والرمز الصوفي، وكيف تهتز لها أحيانا؟ إنَّ إمكان نقل هذا الشَّعور إلى غير الصَّوفية دليل على أن بذور التصوف كامنة في قرار النفس الإنسانية⁶²، وبالتالي فإنَّ تأويلها ممكن!! وإن كان النص الصوفي غير قابل للتأويل فكيف نفسَّر تلك الشروحات التي ملأت الدُّنيا، ولو كان قاصرا على أهل الذوق والعرفان الصوفي لصحَّ بذلك أهله ولمنعوا تأويله، والحكم العطائية خير مثال على ذلك والتي فسَّرت وشرحت وأولت عشرات المرات بل إنها ترجمت، لذا فالتأويل ولا شك مفتاح للمعنى المتواري والخفي وراء العبارات الظاهرة الخفية⁶³، من جهة أخرى ولأنَّ النصَّ الصوفي متن رمزي وإشاري وإيحائي، فإن الفصل بين الرمزية والتأويل أمر غير ممكن لأنهما مجرد وجهين لظاهرة واحدة، هي ظاهرة الإنتاج والتلقي في عملية التواصل، فالنصَّ الرمزي نصَّ منفتح بطبيعته على التأويل، بل هو دعوة إلى ممارسة التأويل⁶⁴ !!

وكخلاصة لما سبق يمكننا القول بأنَّ إشكالية تأويل النصَّ الصوفي ترتبط بالشكل المتغير الذي يتميز بسياقات متنوعة مرنة، غير خاضعة للمرجعية اللغوية المعجمية، فعلى حينها التفريق بين نوعين من النصوص الصوفية: أحدها يمكن تأويله والآخر لا يمكن تأويله⁶⁵

5- المناهج التأويلية الحديثة وتأويل النصَّ الصوفي:

وفق المختصين في مجال التأويل، فإنَّ التأويلية كعلم تطورت عبر مراحل ثلاث حتى غدت منهجا لفهم موضوعات العلوم الإنسانية بأكملها، وليست فقط وسيلة لفهم المتون الدينية المقدَّسة السائدة آنذاك، والتي كانت تنظر إلى المتلقي على أنه مجرد عنصر مستقبل للنصوص، مهمَّشة دوره في تفعيل النصَّ مع غلق آفاق التأويل لديه عبر نطاق قواعد محددة، وأحكام مجردة، تزيج ذاتيته ودوره الفعال في إكمال معنى النصَّ بتفسير شفراته المبتوثة فيه، ثم تطور الفعل التأويلي بدءا من شلايرماخر الذي سعى إلى وضع قواعد وقوانين ومعايير لعملية الفهم وتفسير النصوص، منطلقا من فكرة أن كل نصَّ يمكن تأويله وأن سوء الفهم هو الذي يدعوننا للفهم، فعمل على تفعيل قدرات المتلقي التأويلية، وادراكاته العقلية، وتنشيط فعالية الحدس لديه، مانحا إياه حقوق التعبير عن ذاتيته،

وبالتالي فالتأويل أصبح في نظرية التلقي عاملا فعلا ومؤثرا ، ونظرية التلقي الحديثة تمثل نقلة نوعية في التعامل مع النصوص عكس المفهوم التقليدي .

بهذا المعنى الذي طرحته النظريات الحديثة، يعتبر النص مفتوحا دائما على جميع التأويلات المستمرة والمتغيرة، والخطاب الصوفي ليس بمنأى عن هذه التطورات الجديدة في عملية التأويل، وإن كان له تاريخ في هذه العملية التأويلية لكنها تقتصر على شرح المعاني الظاهرة والألفاظ، وهذا ما تؤكد المعاجم الصوفية والشروحات المستفيضة لمقامات وشطحات أرباب التصوف ، يقول السراج الطوسي: (وهذه الأشعار فيها ماهي مشكلة ، وفيها ماهي جليلة ، ولهم فيها إشارات لطيفة ، ومعان دقيقة ، فمن نظر فيها فليتدبرها حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم، حتى لا ينسب قائلها إلى مالا يليق بهم، وإذا أشكل عليهم ولم يفهم فليستبحث بالسؤال عنمن يفهم ، لأن لكل مقام مقالا، ولكل علم أهلا⁶⁶)

كما نجد الجرجاني مثلا في التعريفات يتطرق إلى هذا المعنى بقوله⁶⁷: (بدلا من أن يؤدي التأويل إلى معرفة المعنى الجديد، فإن المعرفة المسبقة لهذا المعنى هي التي تقود التأويل وتوجهه) ، فنجد هنا يؤكد على دور المعرفة في عملية التأويل والتي سماها مارتن هايدغر بالمعطى القبلي⁶⁸ والذي هو مهم جدا عنده في عملية التفسير .

إن الفكر التأويلي تراث ضخم، يترجم هذا كثرة أعلامه وكثرة مصنفاته، وهذا إن دلّ فإنما يدل على خطورة فعل القراءة ، وسواء أكان هذا الفكر التأويلي غربيا عبر تاريخه الواسع أو عربيا تأسس على معطيات إيديولوجية ومعرفية عدة منها انفتاح النص القرآني ، واتساع اللغة العربية لأكثر من معنى ، إضافة إلى عامل الصراعات السياسية والعقدية⁶⁹، لذا لن نتطرق إلى التأويل بمفهومه العربي الواسع ، وعلاقته بالتفسير القرآني ، ولا إلى أهم رجالاته مثل الجرجاني وأبو حيان التوحيدي ، ولكننا سنقتصر على بعض الآراء التي نراها تخدم الخطاب الصوفي ، ليست مرتبة وفق التسلسل التاريخي والزمني ولكنها جاءت حسب السياق .

إنّ التأويل في نظر سبينوزا مثلا يهدف أولا وأخيرا إلى تحديد المعنى الحقيقي والموضوعي للنص ، وليس البحث عن صحة الأشياء والأمور التي يُعبر عنها ، ولأجل الوصول إلى هذا الهدف يجب أن يستند التأويل على ثلاث ركائز جوهرية، تؤخذ بحسب أهميتها في الترتيب:

1. الركيزة اللغوية : التي مفادها أنه لفهم نص ما، علينا التعرف على خصائص اللغة التي كتب بها، خاصة لغة العصر الذي قيل فيه، ومنه لا يعقل أن يقوم بتأويل عبارات المتصوفة من يجهل خصائصها الإشارية والإيحائية وماتحملة من رموز ذات دلالات متعددة ، ونجد أن أكثر من ينجح في تأويل كلام المتصوفة والتعبير عن مقاماتهم هم المتصوفة أنفسهم ، فنجد مثلا رسائل القشيري المؤولة للمقامات الصوفية ، ومعجم اصطلاحات الصوفية للكاشاني ، حتى ابن عربي قام بشرح ديوانه منطلقا من معنى قوله أن أهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم ..ماعرّفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله !!

2. الركيزة البنائية : التي تقضي بضرورة تماسك النص وانسجام أجزائه بعضها مع بعض، سواء من حيث الزمن الماضي والأفق المستقبلية، واللذان يشكلان وحدة بنائية للمتن، وهذا ظاهر في تلك العلاقة بين الإشارة والعبارة في النص الصوفي والتي هي في الأساس علاقة بين الظاهر والباطن ، لأنّ تماسك النص ليس تماسكا أبجديا فقط ، بل نلمس حين محاولتنا التأويلية ذلك التماسك الدوّقي الوجداني والروحي ، هذا الأخير لا يكون إلا لصاحب ذوق ومعرفة بحال القوم ، ومنه كان المنهج البنيوي الأنثروبولوجي لكلود ليفي ستراوس في شقه اللغوي من أهم المناهج التي تساعد على فهم الظاهرة الصوفية لأنه يجب على الدارس خوض تجربتهم وتذوق أحوالهم من أجل معرفة مرادهم .

3. الركيزة التاريخية : التي تعني ضرورة التعرف على السياق التاريخي للنص، خاصّة السياق السياسي والذي كان فيه الصراع على أشده، إضافة إلى ظهور الحركات الباطنية كالإسماعيلية والتي اتهم الكثير من المتصوفة من الانتماء إليها، فهناك على سبيل المثال علاقة مؤكدة بين الكاتب والخطاب، التعرف على أحدهما يسهل التعرف على الآخر ، وكلما ازدادت معرفتنا بحياة المؤلف ازدادت قدرتنا على فهم كلامه وكتاباتة⁷⁰، فابن عربي مثلا كان متنقلا بين المدن الكبرى، واسع الاطلاع على الفلسفات الأخرى، لذا فإنّ معرفة سيرته تساعد كثيرا في تأويل نصوصه المليئة بالألفاظ الأعجمية والإشارات والرموز ، وهذا رأي شلايرماخر أيضا وديلتاي الذي قال : نحن

نفسر الطبيعة ، أما الإنسان فإن علينا أن نفهمه، ولكي يفهم الواحد منا الإنسان لابد أن يكون في ذاته إنساناً⁷¹

وعلى ذكر ديلتاي نجد أن مفهوم التأويل لديه ربما هو الأنسب في تفسير التجربة الصوفية بما تحتوية من باطن وكشف، إذ يرى أنّ الإدراك العيني ليس مقتصرًا على المتون والآثار الفنية فقط، بل يتعداه ليشمل أيّ شيء يمكن أن يتجلى في ذهن الإنسان وروحه، التأويل هو أيضا الأثر البشري الذي يمكن أن تنعكس فيه حياة الإنسان الباطنية، إنّ فهم الآثار وتفسيرها يتم عبر معرفتها بأصولها التي نشأت عنها، والسياق الزمني الخاص بها، وهو أمر يستلزم أن يعيش المؤول تجربة المؤلف وأن يعيد بناءها⁷²، فنجد السراج الطوسي يؤكد على التجربة وعامل الوقت من أجل تأويل وفهم لصحيح لمعان الخطاب الصوفي، وهو الذي قال حين بلغه بعض الكلام عن أبي يزيد البسطامي: (لا يجوز أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه، إلا بعد أن يكون لنا حالٌ مثل حاله، ووقتٌ مثل وقته، ووجدٌ مثل وجده⁷³).

أما شلايرماخر فينطلق قبل ديلتاي من فكرة أن سوء فهم الخطاب هو الذي يولّد الحاجة إلى الفهم، فسوء فهم نصوص المتصوفة سواء من أهل الظاهر كما يسمونهم من الفقهاء أو العامة وغيرهم، هو الذي دفع بالمتصوفة إلى تلك الشروح والتأويلات المستفيضة وإلى التزام الصمت أحيانا أخرى، منكرين على من لا يعرف ذوقهم محاولة فهم خطابهم، كما أن شلايرماخر يؤكد على قصد المؤلف في النص، ما الذي يريده الصوفي من كتابة ذلك الخطاب المليء بالألغاز والإشارات والرّموز؟

لذا عند شلايرماخر ومن أجل فهم أكثر للنص الصوفي يجب العمل على جانبين بالتوازي: أولا: الحالة النفسية للصوفي أثناء كتابة النص، كما يدعو أن يساوي المفسر نفسه بالمؤلف، وأن يحل مكانه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوع لتجربة المؤلف من خلال النص، ثانيا: ركّز على الظروف التاريخية التي كُتبت فيها النص وهذا عامل مهم جدا لفهم النصوص الصوفية، فالخطاب الصوفي في القرون الأولى كنصوص الجنيد والتستري والمحاسبي والتي كانت على شكل مواظ وحكم وأشعار تدعو إلى الزهد ومعرفة الله، ليس كمثله في القرون التي تلتها والذي تأثر بالبعد الفلسفي وعلم الكلام والجدل المنطقي، ونجد

هذا ظاهرا في نصوص ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والسهروردي، كما أن شلايرماخر يطلب أيضا من المؤول ومهما كانت الهوة التاريخية التي تفصله عن النص أن يتباعد عن ذاته وعن أفعه التاريخي الزاهن ليفهم النص فهما موضوعيا تاريخيا، كما يؤكد شلايرماخر ولأجل الفهم الصحيح للنص الانطلاق من منهجين متوازيين: المنهج اللغوي والمنهج النفسي، لأن القارئ أو المؤول لا يغوص في مراد النص إلا بملكة لغوية ثرية وقدرة على استبطان النفوس البشرية، وهذان الشرطان غائبان اليوم في كثير من كتابات منتقدي التصوف التي تنطلق من تأويلات خاطئة، كونهم لا يملكون ثراء في المعاني والمباني، وهذا ما جعلهم يؤولون الكلام إلى غير مقصده، أما جورج جادامر فإنه يرى أن النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة، بل الحقائق متعددة متجددة وهذه خاصية النص الصوفي التي تتغير معانيها وحقائقها من زمن إلى آخر بحسب أفق المتلقي وتجربة القراءة لديه، واختلاف مدارك المتلقين في كل زمان ومكان، كما يدعو جادامر إلى التخلص من الأحكام المسبقة، والمعرفة المكتسبة على مدى حياة الفرد وهذا من أجل فهم فعال للخطاب، فتأويل الخطاب الصوفي وتحليله لا يجب أن ينطلق من الإيديولوجيات الناقمة عليه والتي لها حكم مسبق عليه، بل يجب على من يريد النفاذ إلى المعنى الحقيقي الذي قصده المؤلف والذي هو حاصل إدغام المعنى المقصود للمؤلف مع مفسر ومؤول النص، التخلص من ذاته وتفكيك الكينونة بينه وبين ما يقرأ، إننا إذا نقلنا المركز إلى التصوص ذاتها تركناها تقول شيئا ما، وإن تخلصنا من النظرة التصنيفية للخطابات نكون قد فتحنا لها أفقا مغايرا نسمعها ونراها فيه⁷⁴.

أما توردوف وهو معاصر مقارنة بمن سبق فيرى ضرورة التوقف عند مسألة التفريق بين نوعين من المعاني في حالة الخطاب، هما المعنى المباشر والمعنى غير المباشر⁷⁵، المعنى الظاهر والباطن، المستتر والمعلن، الصريح بالعبارة والمخفي بالإشارة، كما يرى بأنه ليس هناك تأويل متحرر من الفرضيات الإيديولوجية المسبقة، والاختلاف بين تأويل وآخر إنما هو اختلاف في الخلفيات الثقافية والمتطلبات المنهجية.

أما امبرتو إيكو فقد ميز بين نمطين من التأويل هما: التأويل المحدود أو المتناهي، والتأويل غير المحدود أو اللامتناهي

فالتأويل المحدود هو ذلك الذي نحيطه بسلسلة من الحواجز والإرغامات نرى فيها دليلاً على أننا فهمنا ماتودّ العلاقة قوله، أما التأويل اللامحدود فهو التأويل الذي نمضي به إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق⁷⁶، هذا التأويل اللامحدود يتجلى في تلك الأبعاد الرمزية والحمولات الدلالية التي تنساق مع غموض النفس، ومكابدتها ووجعها الذاتي لهذا نجدها تتقدم وتراجع، تشتد وترتخي، لغة ظنية مترعة بالدلالة والمكابدة، تتشيع بمقولات القلب، والغيب، والحدس، والرمز، والحلم⁷⁷!

أما داريدا فيرى أن المعاني غير المحددة في رأيه قد تتزلق وتتوالد عن طريق عملية القراءة، فالمعنى عنده غير ثابت، لذا فإن تفتيت العلاقة بين المفردات، وتدمير بنية النص، يفتحان الباب على معانٍ ودلالاتٍ مختلفة، لذا فالقراءة بمعناها الساذج ليست مجرد البحث عن المعاني في النصوص الصوفية المفعمة بالروحانية والعرفان، بل هي أيضاً التأثير الذي تركه فينا بطريقة متغيرة باستمرار، عبر معانٍ تكون وسيلة للتغيير في السلوك عبر انتقال الذات من مقام إلى مقام، وهذا ما يسعى إليه المتصوفة عبر البوح بتجاربه، إنهم يريدون أن يصلوا بالنفس والمريد عبر انتقالها من مقام إلى مقام إلى أرقى وأعلى مقام

أما هيرش فيميز بين الدلالة والمعنى، مركّزا على أنّ المعنى الحقيقي والأساس يبقى مُستبطناً داخل المتن، والتأويل كشف هذا المعنى الباطني، لذا فإن التأويل عند هيرش هو كشف المعنى الذي استبطن في المتن عبر مفرداته اللغوية والاصطلاحية والقرائن الخاصة⁷⁸، إنّ التأويلية عند هيرش ليست هي نظرية الفهم بل منطق التحقيق، كما نجد مارتن هايدرغر ينطلق من فكرة أنّ المعطى القبلي مهم في عملية التفسير، إنّ فهم النص الصوفي وتأويله لا يبدأ من فراغ، فالألمام باللغة وما يتفرع عنها لا يعني القدرة على التأويل دون الانطلاق من معرفة مسبقّة للظاهرة الصوفية وممارساتها وأحوالها وتجاربه الفردية والجماعية، فهذا العامل مهم جداً للانطلاق في عملية تأويل النص الصوفي المتميز الفريد من نوعه معنى ومبنى.

6- خلاصة القول:

وختاماً يمكننا القول أن المناهج الحديثة للتأويل أدركت أهميّة جميع الأطراف في هذه العملية التأويلية، فركزت اهتمامها على دور المتلقي في خلق معانٍ جديدة، ولأن

النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

الخطاب الصوفي متميز عن غيره مضمونا وشكلا ، فإن الاختصار على طرف دون الآخر في تأويله يؤدي بنا حتما إلى سوء فهم لمقصد الكتاب الصوفيين ، فالاختصار على النص فقط يمنحنا تأويلا محدودا ظاهرا ، خاصة إذا كان المؤول ليس لديه مايكفي من تراث لغوي ومعرفة بأساليب البلاغة العربية، وليس لديه معرفة ذوقية بأحوال القوم ولا بمصطلحاتهم ، كما أن الاختصار على القارئ فقط كطرف أخير وأول في عملية القراءة والتأويل يمنحنا أيضا تأويلا قاصرا لا ينقل بصدق تلك المعاني الناشئة عن تلك التجربة التي كابدها الصوفي، فمعرفة المتصوف الكاتب ومعرفة سيرته والأفكار التي تأثر بها، يمنحنا أداة انطلاق سليمة في تأويل النصوص، لذا نرى أنه ومن أجل أن يؤدي التأويل دوره ، ويحقق تلك الاستمرارية في توليد القيم والرموز والمقاصد التي أرادها كاتب الخطاب، فإنه يجب تأويل هذه النصوص الصوفية الثرية والشعرية بإشراك كل من المؤلف والنص والقارئ والسياق والزمن ،كل واحد لا ينفصل، وهذا لا يتأتى إلا لقلّة ممن يتجاوزون حدود التقد برسمهم حدودا تأويلية تركز على معرفة النفس والذوق، وتغوص في أعماق التجربة ذاتها، كما يجب على المؤول مراعاة الخصوصية الإسلامية والعربية ، وهكذا يقوم بربط الصلة بيننا وبين الماضي في قراءة مفتوحة على الدوام، تعكس لنا ضخامة ذلك الإرث وعبقرية أصحابه والذين مزجوا سياقات مختلفة : نفسية وروحية، عرفانية واجتماعية ، لغوية ورمزية، فكان هذا الابداع الذي تجلّى أثره فيما تركه من تفاعل وتجادب بين أهل اللغة والفكر والذوق !

الهوامش:

¹ مجموعة من المؤلفين ، المعجم الوسيط معجم اللغة العربية، د ط ، ج1 ، مطبعة مصر، القاهرة ، ج 1 ، 1960 ، ص : 223

² رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة باتنة، كلية الآداب قسم اللغة العربية ، 2017، ص 22

³ جميل صليبي ، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية ، ج1، ط1 ، دار الفكر اللبناني ، بيروت، 1987 ص 204

⁴ علجية مودع ، النص الأدبي وفضاءات التأويل ، م ماجستير غ م، كلية الآداب واللغة العربية ، جامعة محمد خيضر، بسكرة ، 2010، ص 34

⁵ بطرس البستاني ، محيط المحيط ، ط2 ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، بيروت 1998 ، ص 525

- ⁶ عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة ، ط1 ، دار الجوزي ، القاهرة ، 2010 ، ص 403 و 404
عبد الرزاق الكاشاني ، معجم اصطلاحات الصوفية ، تح : عبد العال شاهين ، ط 1 ، دار المنار، القاهرة،
1992⁷ ، ص 174
مروة متولي ، حداثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي ، ط1 .دار الأوائل ، سورية ، 2008 ، ص :
136⁸
أحمد العياضي ، القيم الجمالية في الشعر الجزائري المعاصر.ر.دكتوراه غ م ، كلية الآداب واللغة ، جامعة
محمد خيضر ، بسكرة ، 2013.2014 ص:68
⁹ ابن منظور، لسان العربي، دارصادر للطباعة والنشر، طبعة جديدة محققة ، بيروت لبنان ، مادة أول، ج.2،
ص:123¹⁰
ابن رشد،فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ، 1997، ص 97
أبو حامد الغزالي ، المستصفي من علم الأصول ، ط1 ، ج 1 ، دار إحياء التراث العربية، بيروت، دت ، ص:
245¹²
بول ريكور ، نظرية التأويل الخطاب وفنائض المعنى ، تر:سعيد الغانمي ، ط2، المركز الثقافي العربي ، بيروت
2006،¹³ ص 34
¹⁴ ابن منظور ، لسان العرب ، ج 13 ، مرجع سابق ، ص 97 و 98
¹⁵ رشيد عمران ، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، مرجع سابق ص 21
¹⁶ صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص ، ط1 ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ص 299
ناعوس بن يحيى، تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص، م دكتوراه غ م ، كلية الآداب واللغة العربية ،
جامعة وهران ، 2013 و 2014 ص: 9
¹⁷ أسماء خوالدية ، ، صرعى التصوف ، ط1 ، دار الأمان ، الرباط. 2014 ص :32
خالد التوزاني، الإلهام في الكتابات الصوفية ، مؤمنون بلا حدود ، تونس ، ت نشر: ماي 2015 ، تصفح : 23
19 ماي 2018
²⁰ أسماء خوالدية ، صرعى التصوف، ص :43
²¹ أبو العلاء عفيفي ، فصوص الحكم، ج1 ، ط1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، دون تاريخ ، ص: 15
²² عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين ، التصوف أبحاث ودراسات ، ط1 ، دار الأمان ، الرباط
ص، 112
²³ حمزة حماد ، جمالية الرمز عند ابي مدين، مذكرة ماجستير غ م ، جامعة قاصدي مرباح ، كلية الآداب
وقلة ، 2007 – 2008 ص : 54
²⁴ ابن رشيق القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده ، ج1 ، ط2 ، دار المعرفة ، بيروت ، 1988
ص 302 و 303
²⁵ أبي نصر السراج الطوسي ، اللّمع ، تح : محمد أديب الجادر ، دار الفتح ط1 ، 2016 ، عمان الأردن ص :

- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين . تح :محمد المعتصم بالله البغدادي، مج 3 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 2009 ، ص 330²⁶
- ²⁷ عبيد المنعم شححة، مدخل إلى دراسة خطط المتكلم في السرد الصوفي القديم ، مجلة الخطاب ، جامعة مولود معمري، عدد 7، جوان 2010 ص : 12
- ²⁸ محمد حلمي عبد الوهاب، ولاة وأولياء السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط ، ط1 ، العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، 2009 ص 162
- عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف زريق وعلي عبد الحميد، ج1، ط1 ، دار الخير، دمشق، 1988 ص: 295²⁹
- عاصم ابراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص 87³⁰
- ³¹ الرسالة القشيرية ، مصدر سابق ، ص 295
- ³² اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، مصدر سابق ، ص 87
- ³³ أحمد بوزيان ، بلاغة الصِّمْت في الخطاب الصوفي، مجلة الأثر، جامعة ورقلة ، العدد 18 ، جوان 2013
- ³⁴ عفيف الدين التلمساني ، شرح مواقف النفري، تح : جمال المرزوقي ، دار الشروق القاهرة، د س، ص 115
- ³⁵ أبي نصر السراج الطوسي، اللُّمَع ، تحق: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، مكتبة المثني بغداد 1960 ، ص 114
- ³⁶ رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ، ص : 132
- ³⁷ عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين ، التصوف أبحاث ودراسات ، ص 103
- ³⁸ عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية شرح مختارات الحكم العطائية ، ص 17
- ³⁹ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، بشار عواد معروف، مج : 8 ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 2001 ، ص 717
- ⁴⁰ السراج الطوسي ، اللمَع، مرجع سابق ، ص: 349 و 350
- حسين بن طعمة البيهقي ، الفتوحات الربانية في شرح التديبيرات الإلهية ، تح: عاصم الكيالي ، ج1 ، كتاب ناشرين ، بيروت ، ص 126⁴¹
- ⁴² ابن تيمية ، الاستقامة ، تح : محمد رشاد سالم ، مج : 2 ، ط2 ، دار العلم ، القاهرة ، 1996 ، ص 105
- ⁴³ كريمة حميطوش ، حدود التأويل في شروح المتصوفة ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2017 ، ص 15
- ⁴⁴ تزقيتان تودوروف، الرمزية والتأويل ، تر: إسماعيل الكفري ، دار نينوى ، ط1 ، دمشق ، سورية ص 23
- ⁴⁵ فريدة مولى، التأويل الرمزي للخطاب الكراماتي، مجلة الخطاب الصوفي ، مخبر الخطاب الصوفي ، عدد 7، 2017 ، ص 44
- حمزة حماد ، جمالية الرمز عند ابي مدين، مذكرة ماجستير غير منشورة ، جامعة قاصدي مرياح ، كلية الأداب ، وقلة ، 2007 ، ص: 54⁴⁶
- ⁴⁷ محمد مفتاح ، التلقي والتأويل مقارنة نسقية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1 ، 1994 ص 144
- ⁴⁸ ابن عربي محي الدين، كتاب شق الجيب مجموع الرسائل الإلهية، دار صادر، بيروت ، د ت، ص 57 و 58
- ⁴⁹ أسماء خوالدية، صرعى التصوف ، ص 17

- قدور رحمانى ، الخطاب الصوفي وعوائق التلقي ، مجلة الخطاب الصوفي ، مخبر الخطاب الصوفي ، ع 6
50 جامعة الجزائر ، 2017 ، ص 39
- وضحي يونس ، القضايا النقدية في النثر الصوفي ، حتى القرن السابع هجري ، منشورات اتحاد كتاب العرب ،
دمشق ، د س ، ص : 57
- 52 محمد حلمي عبد الوهاب ، ولاة وأولياء المتصوفة في إسلام العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص 155
53 نفس المرجع ، ص 161
- 54 عامر عبد زيد الوائلي ومجموعة من المؤلفين ، التصوف أبحاث ودراسات ، ص : 103
أسماء خوالدية ، الرمز عند الصوفية ، أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ط 1 ، دار الأمان ، الرباط ،
2014 ، ص 56
- أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ، ص 235 56
57 مرجع نفسه ، ص 236
- عبد الغني بارة ، الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، 2008 ، ص
13 58
- عبد القادر عميش ، اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص ، مجلة حوليات التراث ، الجزائر ، عدد 2 ، سبتمبر
59 ص 166 ، 2004
- أمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، تر : سعيد بن كراد ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ،
المغرب 2004 ، ص 117 60
- 61 وضحي يونس ، القضايا النقدية في النثر الصوفي ، مرجع سابق ، ص : 100
- 62 أبو الغلاء عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ط 1 ، آفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2018 ،
ص : 218
- دندوقة فوزية ، التأويل وتعدد المعنى ، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية ع 4 ، بسكرة ،
2009 ، ص 34 63
- 64 تزقيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، ص 8
- 65 أسماء خوالدية ، صرعى التصوف ص 236
- 66 أبي نصر السراج الطوسي ، اللمع ، ص 355
- علي بن محمد بن علي الجرجاني ، تح : ابراهيم الأبياري ، ط 2 ، دار الريان للتراث ، مصر 1403 ، ص : 267 67
- علي فتحي ، مدخل لتأويلية هايدغر ، مجلة قراءات معاصرة ، مؤسسة مثل الثقافية ، النجف ، العراق ، عدد
1 ، 2015 ، ص 136 68
- حمدون السعفي : علاقة اللغة بالفكر الديني من خلال التأويل ، حوليات الجامعة التونسية ، ع 36 ، 1995
69 ص 310 ، 316
- 70 اتزقيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، مرجع سابق ، ص 8
- خدايار مرتضوي ، التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية ، مجلة قراءات معاصرة ، مؤسسة مثل الثقافية
71 ، العراق ، عدد 1 ، ص 62

النص الصوفي، خصائص الخطاب وآليات التأويل كتاب المؤتمر الدولي الثاني: سلطة النص وحدود التأويل

⁷² المرجع نفسه ، ص 64 .

⁷³ السراج ، اللمع، مرجع سابق ، ص 473

⁷⁴ عبد القادر مغربي، أسس القراءة وآليات التأويل في النص الصوفي ، مذكرة دكتوراه غ م ، جامعة

قاصدي مرباح ، ورقة 2014, 2015 ص : 34

⁷⁵ تزقيتان تودوروف ، الرمزية والتأويل ، مرجع سابق، ص 7

⁷⁶ أمبرتو إيكو. التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، مرجع سابق، ص 9

منى جميات ، اللغة في الخطاب الصوفي ، مجلة حوليات التراث ، جامعة مستغانم ، مستغانم ، عدد 15 ،

2015⁷⁷ ، ص 51

⁷⁸ التأويلية والمنهجية في العلوم الانسانية . خديار مرتضوي ، مرجع سابق ، ص 73



فكر الاجتهاد عند محمد شحرور

أ/أم الفداء مالك

جامعة سطيف

الملخص:

لا يخفى على باحثي ومتبعي الراهن العربي، والعارف بمنظومته الفكرية الحديثة والمعاصرة ذلك التنامي الواضح لمبحث التراث، أين تعددت الدراسات المتخصصة في جوانبه المتنوعة فراحت تبحث فيه بتوسل آليات جديدة من أجل فهم آخر متعدد من حيث أن المعرفة بالتراث وفهمه في تمظهراته المختلفة جزء رئيسي وضروري، وفي هذا الإطار يندرج موضوع هذا البحث، والذي ركزت فيه على فكر الاجتهاد، الذي يعد حقلا خصبا للبحث والدرس خاصة وتعالقه والراهن العربي.

الكلمات المفتاحية: قراءة معاصرة، ما بعد الفقه، التراث، التأويل.

Abstract:

There are many specialized studies in its various aspects. I have been looking at it by begging new mechanisms for a different understanding in terms of the fact that the knowledge of heritage and its understanding in its various manifestations is a major and necessary part. In this context, the subject of this research is focused on the thought of diligence, which is a fertile field for research and study in particular and its relation to the Arab camp.

Keywords: contemporary reading, post-Fiqh, heritage, interpretation.

*** **

توطئة :

تنوعت الدراسات التي بحثت في الاجتهاد لعلاقته الوثيقة بالتشريع، علومه، أنظمتها، قواعده وحتى علاقاته بميادين بحثية ومعرفية أخرى حيث اختلفت توجهات ومواضيع هذه الدراسات باختلاف الرؤى والخلفيات الفكرية والإيديولوجية، وكل توجه يفترض دراسة تشغل مادته التي ينتجها أو مواضيع يعالجها، ومن بين أهم تلك المواضيع والأكثر شهرة في الفترات المتأخرة "فكر الاجتهاد" و"مطالب التجديد" ويعود هذا إلى تموضعه في جوهر العملية الفقهية، وكذا انتشاره وذبوعه في أوساط الساحة الفكرية والثقافية حيث

شكل هذا الموضوع حيزا هاما في رصد تشكل وتجليات الخطاب الديني؛ رصد كان حجر الأساس والحقل الخصب الذي كفل تنوع البحوث والدراسات والتي عرفت تميزا في تعاطيها مع ظاهرة الاجتهاد بالإضافة إلى تطور أنظمة وأنواع هذه الأخيرة .

وكثيرة هي التوجهات البحثية، خاصة ما ارتبط منها بحيز دراسات ومقاربات فقه الاجتهاد في معالجة المواضيع المتنوعة، التي تطرحها الساحة الفكرية العربية، في ظل الواقع الدولي الراهن، والذي تجتاحه موجة من الأزمات لعل أهمها أزمة إنتاج المعرفة، التي عصفت هذه المرة بعصب الفكر العربي الحساسفكر الاجتهاد أو فكر "ما بعد الفقه"، والذي ثبت عجز آلياته عن تقدير الأمور في كثير من الأحيان .

ونظرا لما يمثله ويحتله فكر الاجتهاد في صرح الحياة الفكرية المعاصرة، لدوره ومرجعياته الهامة فيها يظهر المفكر العربي (المجتهد العربي المعاصر) بعينه الناقدة، كحلقة طبيعية من حلقات هذا الفكر محاولا تفحص جوهر تصوراته، وإعادة النظر في قواعده وآلياته، خاصة الفكرية والمعرفية بطابعها الثقافي والسياسي باعتبارها وليدة خلفيات متعددة، متنوعة ومتباينة ومتخالفة، ما أفرز مشاكل مازلنا نعاني من هولها حتى يوم الناس هذا، ومما قد يؤخذ علينا في هذا الإطار تجاوزنا قامات فكرية ذات أهمية في بحث الفكر والاجتهاد على غرار جهود؛ محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، واكتفأنا بواحد من أهم المفكرين المعاصرين محمد شحرور الذي ظهرت كتاباته؛ كمشروع معرفي وفلسفي وكنظرية دينية وفكرية وسياسية واجتماعية وثقافية متكاملة الجوانب، والتي احتوت كما نرى جهود الأعلام السابقين؛ فمن معالجته لأزمة العقل يتجلى الجابري، فتوظيف اللغة ونقد الأصول يتجلى أبو زيد، إلى مقارنة العالمية والبعد الإنساني يتجلى أركون، ليتجاوزها في طرحه للبديل كنتيجة منطقية لجهوده الاجتهادية في مشروع قراءته المعاصرة، ورغم مرور كل هذه السنوات على أطروحات الرجل إلا أن أحدا حتى الآن لم يلتفت إليها بما يليق بها من التفات وهي واحدة من مثالب العقل العربي نفسه الذي ركن إلى الراحة والدعة والهدوء منذ قرون بعيدة !

تأسيسا على ما سبق يأتي هذا البحث لاستقراء مشروع محمد شحرور، ومقاربة أهم القضايا التي تتعالق وفكر الاجتهاد، ذلك بالتطرق إلى جملة مباحث تشكل خطوطا عريضة للإحاطة بظاهرة الاجتهاد المعاصر ومفكرنا.

1 - بواعث مشروع القراءة المعاصرة :

يرد محمد شحرور في أكثر من مقابلة على سؤال يتردد على بال الكثيرين، ما السبب وراء توجه إنسان درس الهندسة المدنية في جامعات موسكو، وتابع دراسته العليا في بريطانيا إلى دراسة التراث بقراءة معاصرة ؟

يُرجع المفكر بدايات تجربته الفكرية، إلى حرب 67 بين إسرائيل والدول العربية والتي انتهت بهزيمة الدول العربية، واحتلال أجزاء كبيرة من مصر وسوريا والصفة الغربية التي كانت تحت السيادة الأردنية حيث استمعَ إلى أول خطبة جمعة بعد تلك الحرب والتي تحدث فيها إمام الجامع قائلاً بالحرف الواحد: أننا هُزْمْنَا لأنَّ النَّساءَ يخرُجُنَّ من بيوتهنَّ كاسيات عاريات، وتبع ذلك بأيام قليلة لقاؤه بأحد الشيوعيين والذي قال له: أننا هُزْمْنَا لأننا نصوم في رمضان، حينها أيقن أنَّ هناك أزمة في طريقة التفكير لدى المواطن العربي وهذا ما دفعه إلى البحث المطول الذي قاده إلى دراسته المعاصرة .

1-1 - أزمة العقل العربي :

تعتبر أزمة العقل العربي، الموضوع الحساس ومركز الداء العضال في كيان الأمة العربية والإسلامية خاصة في ظل واقعها المعاصر البائس، ماجعل هذه الأزمة على قائمة أولويات الفكر المعاصر، وإن تفاوتت جهود المفكرين في بحثها وتشخيصها، ومحاولة تقديم الحلول التي لم تتعدى حدود التشخيص في الغالب الأعم من هذه البحوث، ولعل واحدا من أبرز من عالجوها محمد عابد الجابري في مؤلفه "نقد العقل العربي"، ومحمد شحرور الذي مثل تشخيصها حجر الأساس في قراءته المعاصرة للتراث .

يقول شحرور « يتبين لنا بشكل جلي أزمة العقل عند العرب، هذه الأزمة التي هي قديمة حديثة والتي بدأت بشكل جلي بعد حسم المعركة بين المعتزلة والفقهاء لصالح الفقهاء، وضاع بعد هذه الهزيمة ضياعا كاملا الفرق بين النبوة والرسالة، وبين الكتاب والقرآن، أي تم الدمج بين العقل العلمي والعقل الاتصالي ... لقد تم دمج القرآن والكتاب والذكر والفرقان معا، وتم تحويل الدين الإسلامي إلى دين اتصالي فقط ... وأصبح الإسلام ليس له علاقة بالفلسفة وبالعلوم العلمية»¹ .

ويذهب شحرور إلى أبعد من ذلك فيعتبر غلبة العقل الاتصالي السبب المباشر في تخلف العرب عن المسيرة الحضارية، مبررا ذلك بأن « سنة الحياة هي العقل العلمي الذي

يحاول الإنسان من خلاله فهم الوجود "الله، الكون، الإنسان" وبما أن تخلف هذا العقل يؤدي إلى تدهور مستوى التقدم، وقد حصل هذا في عصور الانحطاط حيث لم يتقدم العرب والمسلمون قيد أنملة إلى الأمام، علما بأن الفقه والعبادات والمواعظ لم تتوقف ... ومع ذلك وصل العرب والمسلمون إلى غاية التدهور في التخلف والسذاجة في التفكير وفي تفسير أحداث الكون والتاريخ الإنساني حتى وصلنا إلى العقدة الكبرى وهي أن كل فشل أساسه العقل العلمي، يعزى إلى فشل العقل الاتصالي².

كما يرى « أن العقل الاتصالي يجب ألا يوضع بشكل معاكس للعقل العلمي؛ فقوانين الوجود لا تتغير من أجل قوانين الأخلاق والعدالة، ولا يمكن تطبيق أم الكتاب بشكل معاكس ومتعارض مع القرآن، لأن كل واحد منهما يتماشى مع الآخر ولا يتعارض معه³، ويمكن الاستنتاج رأسا أن أزمة العقل العربي عنده تتجلى في عدم قدرة هذا العقل وعجزه عن إنتاج المعرفة؛ التي تمثل قوانين الوجود الغائبة عن الساحة العربية، والتي عجز العرب عن الإتيان بمثلها، ثم يتفاخرون بمؤتمرات الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، رغم أن هذه المؤتمرات هي وصمة عار بالنسبة للعرب والمسلمين .

أوليس من المعيب أن نفتش في كتاب الله عما يشير إلى اكتشاف جديد أو نظرية جديدة بعد أن يكتشفها الغرب؟ لماذا لا نستنبط نحن تلك الإكتشافات والنظريات بأنفسنا من كتاب الله الموجود بين أيدينا منذ أكثر من 1400 سنة .

إن العقل العربي عند شحرور عقل فقهي اتصالي، فقبل أن يسأل كيف يستعمل أي منتج وفيما ولما يستعمله، يتمركز حول مسألة الحلال وحرام، ونحن اليوم نعلم دائما على ما قاله السلف ونحاول أن نعيش القرن الحالي تماما كما كانوا هم في قرونهم الماضية، اعتماد يرجعه شحرور « لخوفنا من تجاوز فكر السلف وما يحمل معه من خوف في فقدان الهوية في حالة ما إذا قمنا بنقده وطرح بديل عنه، لأننا ورثنا ثقافة مؤسسة على مبدأ "السلف أعلم" فأصبحوا هم الذين يمثلون كينونتنا ولا نشعر بهويتنا إلا بالانتساب إليهم فكريا ومعرفيا ودينيا، ففقدنا القدرة على سيرورتنا التي أصبحت

متطابقة مع كينونتنا بحيث نتج عن ذلك أنه لم تعد لنا هنالك أي غايات نتطلع للوصول إليها لأننا مجتمعات ساكنة فكريا، لأن بعد الصيرورة عندنا مفقود تماما⁴ .

وكأننا بشحرور يحيلنا على أن العقل الجمعي مُعتقد أن التاريخ يسير إلى الوراء، وأن كل قرن أسوأ من القرن الذي قبله، معتقد يأخذنا إلى حيز القولية الفكرية (في الماضي)

وبالتالي لا يمكننا أبداً أن ننتج أي شيء، وإنه لمن الحماقة أن نظن أننا سنحصل على نتائج جديدة ونحن نكرر الشيء نفسه، بل ونقيس عليه كل شيء .

1 - 2 - مشكلات العقل العربي :

توجه منطقي بعد تشخيص أزمة العقل العربي محاولة الوقوف على أهم المشاكل التي يعاني منها حسب هذا المفكر الذي شغله هذا الغياب المريع عن العصر والعجز عن إنتاج المعرفة، والتي قدمها في إحدى مقابلاته، محملاً فيها المسؤولية كاملة للعقل الفقهي، ويمكن أن نلخص هذه المشاكل كما قدمها بالأمور التالية :

- العقل العربي عقل ترادفي :

العقل الفقهي رسخ الترادف (في اللغة)، ونتيجة لذلك لم نعد نستطيع التفريق بين الكتاب والقرآن؛ فالكتاب أي القرآن والقرآن أي الكتاب، (جاء أي أتى) و(أتى أي جاء)، (الوالد أي الأب) و(الأب أي الوالد) الترادف غير موجود ولكن العقل الفقهي أقره، لأنهم يعلمون أنه لو ألغى الترادف لسقط الحديث النبوي كله؛ ذلك أنه ورد بالمعنى لا باللفظ*، إضافة إلى ذلك العقل الترادفي غير دقيق⁵.

ومن هذا المنطلق يمكن القول أن شحور يؤشر على أن إقرار الترادف يؤدي إلى عدم فهم الكثير من آيات الكتاب وبالتالي فإن كثيرا من الآيات لم تفسر كما يجب .

- العقل العربي عقل قياسي (هناك أصل يقاس عليه) :

يحتاج مرجعا ليشتغل وهذا هو النشاط العقلي الوحيد الذي أعطاه الفقه للإنسان، تماما كما كان الإتحاد السوفيياتي هو المثل والمرجع لشيوعي العرب، نفس العقلية عند الطرفين⁶.

- العقل العربي عقل إتصالي :

فهو ليس علميا؛ يسأل عن المسموح والممنوع عندما ظهور جهاز الهاتف النقال كان السؤال هل استعماله حلال أم حرام قبل سؤال كيف اخترع، ما هي مبادؤه ؟ وهذه الأمور الثلاثة جعلت العقل العربي عاجز عن إنتاج المعرفة، وهذه الجامعات العربية ... أين إنتاج المعرفة⁷.

فشحور في إطار حديثه السابق يصبور هاجس الخوف الذي جعلنا في حالة طوارئ نعيشها منذ مئات السنين حتى بتنا لا نشعر بها، فالعقل العربي عنده نشأ في ظل نظام

استبدادي، وهنا نتحدث عن العقل المكوّن إجتماعيا وسياسيا وفكريا وليس عن العقل الفطري . فمشكلته تكمن في الثقافة العربية (الإسلامية) الموروثة التي وُضعتُ أسسها وأصولها من قبل الناس (العقول الفقهية) الأمر الذي يستدعي مراجعة هذه الأسس والأصول في إطار السقف المعرفي للقرن رجوعا إلى مناهجه وآلياته المعرفية .

2- منهج وضوابط مشروع القراءة المعاصرة :

يتبادر في أول وهلة عند الوقوف على مسمى "قراءة معاصرة" السؤال المنطقي قراءة ماذا ؟ وهنا نجد شحرور يقدم قراءته المعاصرة كمراجعة لمجموعة الأسس والأصول ومحاولة عرض البديل ما يقتضي بالضرورة منهجا يُوَظَر ويضبط عملية المراجعة، ويكون مستقلا عن التفكير القياسي الذي شكّلت وفقه عقولنا ما خلف تأزما في الحياة الفقهية، ويرى شحرور أنه « قد تم تشخيص هذه المشكلة، لكن دون وضع حل لها . فإذا أردنا أن نخترق الفقه الإسلامي الموروث "الفقهاء الخمسة" وجب علينا إعطاء البديل، وهذا ما فعلناه ... حيث طرحنا منهجا جديدا في الفقه الإسلامي ولكننا لم نستطع القيام بهذا العمل إلا بعد صياغة نظرية أصيلة في المعرفة الإنسانية "جدل الإنسان" منطلقه من القرآن الكريم، إذ إن المنطلق الفلسفي ينتج عنه بالضرورة الحل الفقهي»⁸ .

ومن هنا يمكن ملاحظة أن شحرور يقيم بناء قراءته المعاصرة منطلقا من القرآن الكريم وحده متجاوزا بقية الأصول، وربما يكون هذا الإعتماد المطلق على القرآن مبرّرا بكونه المصدر الأول الذي لا خلاف عليه بين جموع الأمة، والذي كان المرجع في كل عصر حتى مع السنة، هذه الأخيرة التي نجد لها توصيفا استثنائيا عنده، فالقراءة المعاصرة في هذا السياق تقوم تحديدا على محاولة مقارنة مباشرة مع النص (التنزيل) بآليات موضوعية بين أيدينا اليوم لم تتوفر لمن قبلنا، هذا مع التجرد التام عن كل السياقات التي تصوغ عملية تلقي هذا النص وفهمه بما فيها السنة !

فالمطلوب اليوم من منظور شحرور أن نقرأ المصحف بعيوننا وليس بعيون الشافعي وابن كثير والطبري وغيرهم ممن تدبروا الكتاب في عصرهم. فبدون اختراق الثوابت التي أقرها العلماء لا يمكن أن نتطور، والقرآن يجب أن يُقرأ بأرضية معرفية مناسبة لكل عصر .

فكان معتمد شحورور في قراءته المعاصرة مجموعة أسس بينها في "الكتاب والقرآن"؛ فمن مسح عام لخصائص اللسان العربي اعتمادا على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني، استنادا إلى الشعر الجاهلي .

إلى الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحتوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي إما أن تهلك أو تحمل معنى جديدا بالإضافة إلى المعنى الأول وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي⁹ .

إضافة إلى اعتماده مسلمة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، لينطلق من فرضية أن الكتاب تنزل علينا، وأنه جاء لجيلنا ... وكأن النبي صلى الله عليه وسلم توفي حديثا وبلغنا هذا الكتاب.

انتهاء إلى أن الله أرسل للناس هدى، لذا فإن كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة ويفهم على نحو يقتضيه العقل، وقد جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني وهذه الصيغة هي باللسان العربي المبين. وبما أنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر الإنساني، يرفض شحورور القول بوجود آيات غير قابلة للفهم، ويرى أن هذا الفهم تاريخي نسبي ومرحلي¹⁰ . وهنا حق لنا أن نتساءل كيف تعامل شحورور مع معطيات التراث باعتبارها نتاجا معرفيا خاصة في فكر الاجتهاد ؟

أما عن مدى اعتماده على التراث وعلاقته البحثية فنجدته يقول: « يلاحظ بشكل واضح أننا في فهمنا للكتاب نقف على أرضية القرن العشرين دون إغفال التطور التاريخي لتفاعل الأجيال المتعاقبة مع الكتاب "التفاسير والمذاهب الفقهية" ، حيث كانت نظرتنا لهذه الأدبيات على أنها تفاعل تاريخي مع الكتاب، ولذا فإنها تدخل ضمن التراث العربي الإسلامي . فالفقه الموروث يعكس المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مرحلة تاريخية معينة، والتفاسير تعكس الأرضية المعرفية للمرحلة التاريخية التي كتب فيها التفسير، واعتبرنا أنها لا تحمل طابع القداسة»¹¹ . كان هذا توجه شحورور في تعامله مع معطيات التراث فكيف تعامل مع السنة ؟

يقف شحورور في بحثه للسنة عند فترة تاريخية تعتبر فارقة عنده؛ ذلك أنه فيما تم اعتماد مقولة أنّ الرسول الكريم صاحب الوحيين على أيام الشافعي، الوحي الأول هو

الكتاب الموحى إليه والوحي الثانى هو السنة الشريفة . بهذا أصبحت السنة رديفا للقرآن حتى وصل الأمر بالبعض أن يقول أن القرآن يحتاج السنة أكثر ما تحتاج السنة القرآن، ويقرر شحرور أن الشافعي « بكل تأكيد يعد أول من رسخ بالأدلة من التنزيل فكرة أن الوحي وحيان في كتابه الرسالة. فقد جعل من كل ما صدر عن الرسول(ص) وحيا بعد أن قسم الوحي إلى نوعين: وحي يتعبد بتلاوته هو ما حواه المصحف الشريف بدءا من (بسم الله الرحمن الرحيم) في أول سورة الفاتحة إلى (من الجنة والناس) في آخر سورة الناس . ووحى يتبع ويقتدى به، وهو كل ما صدر عن النبي (ص) من فعل أو قول أو تقرير، أمر به ونهى عنه»¹² .

ويذهب شحرور إلى أبعد من ذلك حين يقول: « وهذا التزوير الذي وضعه الشافعي في الدين الإسلامي ككل حوِّله بالفعل إلى دين محلي، حيث أفرد للحديث النبوي مكانا بين مصادر التشريع يأتي فيه نظريا من حيث شكل الترتيب بعد كتاب الله تعالى، لكنه عمليا من حيث التطبيق لا يقل عنه منزلة وأهمية»¹³ ، مُرجعا كل ذلك إلى أسباب يبدو أهمها حسبه أن الشافعي « يؤسس لقياس نقلي ينكر ويستنكر القياس العقلي الذي نادى به ودعا إليه الإمام أبو حنيفة النعمان. وهنا أطلقت مدرستان في الفقه: القياس النقلي(مالك، الشافعي، أحمد بن حنبل) الذين هم أهل الحديث، والقياس العقلي الذين هم أهل الرأي»¹⁴ .

أما فيما تعلق بالدخل والوضع الذي اعترى السنة نجد شحرور يركز نقده أكثر على ميراث الشافعي الذي لم يكن دقيقا في تعامله مع الأحاديث حسب رأيه ويقول: « لقد كان الأجدر بالإمام، وهو يقول: الحديث إذا صح مذهبي، أن يتحرى الصحة في ما يأخذ، وألا يكون أول الخارجين على قرار رسمه بنفسه لنفسه. وكان الأحرى به، وهو يشرك "سنة رسول الله" مع كتاب الله تعالى كأصل من أصول التشريع، أن يعرف هذه السنة بنحو جامع مانع، لا يدخل معه فيما قول صحابي ولا تابعي ولا إمام مذهب، ولا تتعارض مع نص تشريعي قطعي في التنزيل الحكيم»¹⁵ .

إذن فشحرور يحيلنا على أن كتب التراث (الفقهي) لا تحمل أي عالمية، بل على العكس تماما فقد حصرت الرسالة ضمن بقعة جغرافية محدودة هي شبه جزيرة العرب، وبالتالي قتلنا الزمن وأصبحنا نفتش عن كل حل من خلال تفاعل الجيل الأول في تلك البقعة . فشحرور لم يسعه ما وسع القرون الأولى؛ ذلك أنهم عاشوا في زمن له ظروفه الإقتصادية

والمعرفية، مختلف عن الزمن الحاضر تماما خاصة في إشكالاته التي يجب مواجهتها وعلينا تجاوزها؛ هذه الإشكاليات منها السياسي واللغوي وحتى الديني . ومشكلتنا اليوم كمسلمين عنده أننا تركنا كتاب الله وتمسكنا بما قاله الفقهاء فبات الدين بالنسبة إلينا هو ما قاله الشافعي وليس ما جاء به الرسول الأعظم، وهذا نتحمل مسئوليته نحن وليس من اجتهدوا في القرون الأولى، لأنه لم يقل أحد منهم أن نجعل أقوالهم قرآنا بل على العكس بينوا لنا أن ما قالوه هو إجتهدهم وهو ما فهموه في زمانهم وأن علينا نحن أيضا أن نجتهد كما اجتهدوا. ولنا قبل أن ننقل في استقراءنا لأهم معالم القراءة والمعاصرة؛ ذلك أن متابعة نتاج أكثر من أربعة عقود أمر صعب إن لم يكن متعذرا، ونحن نكابد عناء ضيق الوقت وضغط مشاكل الحياة اليومية، فكيف ونحن نقف عند "عالمية الرسالة"، التي نرى أنها شكلت هاجسا ثانيا عند شحور . بعد عجز العقل العربي عن إنتاج المعرفة . هاجس قد يفضي به إلى الخلط بين التصديق والتسويق والقصد محاكمة الكتاب، أو القرآن إلى الواقع عوض محاكمة الواقع لكلام ربنا عز وجل، وفي هذا الإطار يقول شحور مؤمنا بعالمية الرسالة وخاتمتها ورحمتها « أفلا يحق لنا إنطلاقا من هذه الإيمانات أن نسأل : أين مصداقية هذه الرسالة، لا في مكة ويثرب فقط، بل في طوكيو وباريس ومونتريال وليس في القرن السابع فقط، بل في القرن العاشر والقرن العشرين، والقرن التسعين ؟ »¹⁶ .

وبالرجوع إلى أسس القراءة المعاصرة نجد أن عالمية الرسالة عند شحور تُختصر في أن كل ما جاء في الكتاب قابل للفهم بالضرورة ويفهم على نحو يقتضيه العقل، وقد جاء بصيغة قابلة للفهم الإنساني ذلك أننا نعيش عصر ما بعد الرسائل حيث اختتمت الرسالة بمحمد صلى الله عليه وسلم . بتعبير آخر فإن ما بين الدفتين يصدقه وجود القرن السابع ومعطياته، كما يصدقه وجود القرن العشرين ومعطياته، ولعل القصد يتجلى إذا أخذنا بعين الاعتبار أننا في عصر العقل، فالإشارة هنا تستلزم (العقل الفطري) حيث فطرة الله التي جبل الناس عليها .

يوضح شحور ذلك بقوله : « ليس التاريخ العربي وحده، ولا الدولة العربية، ولا الفقهاء ولا الصحابة والتابعون، بقادريين على إظهار مصداقية كلام الله وتزيله، لأنهم جميعا مجرد نقاط أو محطات على مسار التاريخ العربي الإسلامي، ومجرد نقاط أو محطات أصغر على مسار التاريخ الإنساني. إن دراسة التاريخ الإنساني، والنظر في خط سيره

بمختلف المستويات هي وحدها التي تظهر لنا ولغيرنا مصداقية التنزيل الحكيم «¹⁷ . ويضيف قائلاً « وهذا يقودنا إلى وجوب التفريق بين (كلام الله) و (كلمات الله)، فالتنزيل الحكيم هو كلام الله غير المباشر، الذي نزل به جبريل على قلب الرسول العربي (ص) صوتاً ولفظاً وذكرها ولغة. أما كلمات الله فهي الوجود بفرعيه الكوني والإنساني وهي القوانين الناظمة لهذا الوجود بفرعيه أيضاً. فمن فهمنا لكلمات الله نفهم كلامه «¹⁸ .

يظهر لنا من كلامه أن حقائق الكون بدقتها المتناهية، لا بد أن تتجلى في الكتاب لأن الله خالق هذا الكون بهذه الدقة هو منزل الكتاب على رسوله، فالناموس واحد؛ ففي كتاب الله لا عبث ولا أحرف زائدة بل هو كتاب محكم أدهش الإنس والجن، فكان الآية البينة المنيرة، التي تخضع لها وتصدقها كل الآيات، ومن آياته الكون وما حوى. « أي أن مصداقية كلام الله (الرسالات السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الموضوعي الكوني والإنساني)، وما علينا لنفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسننه وقوانينه. لكن فهمنا لهذه السنن والقوانين يخضع للسيرورة والصيرورة، وعليه نقول إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص «¹⁹ .

يؤسس شحرور طرحه على مصداقية الخبر القرآني، وبالتالي عندما يخاطب الله أهل الأرض ليخبرنا حقيقة ما، فإن هذا الخبر كونه موجهاً لكل الناس فإن مصداقيته يجب أن تظهر في كل مكان (عالمية الرسالة)، أما الخطاب الموجه لأتباع الرسالة المحمدية فهو خطاب خاص ولا يحمل صفة العالمية وهذا الخطاب نراه في الشعائر، فنحن حين نرى إنسان ما يصلى حسب ما أمر الله وبين الرسول نعرف أنه من أتباع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، كذلك الحال إذا رأينا إنسان صائم في شهر رمضان فلن نجهد أنفسنا لنقول أن هذا الشخص مُسلمٌ مؤمنٌ بالرسول الخاتم .

يخلص بعد ذلك إلى أننا إذا أردنا أن نفهم التنزيل الحكيم فهما صحيحاً فإن علينا أن ندرسه من خلال مفاهيم وأدوات جديدة نملكها اليوم لم تكن متاحة للجيل الأول، فكتاب الله يحمل مفاتيح فهمه من داخله. والرسالة الخاتمة هي رسالة عالمية وهي رحمة للعالمين، حيث يتفاعل القرآن مع معطيات وحقائق العصر .

هذا ما تعلق بأهم الأسس المفهومية والمنهجية التي صاغت وأطرت توجهات شحرور، ومنتقل إلى استقراءنا لأهم معالم قراءته المعاصرة .

3- أهم معالم مشروع القراءة المعاصرة :

3- 1 - اللغة :

كان للدرس اللغوي حضور متميز فهو يعد أبرز معالم القراءة المعاصرة، ولعل إعادة تعريف وتوصيف الكثير من المفردات الواردة في كتاب الله هي من الدعائم والأفكار المؤسسة للقراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم توصيف مَيّز فيه شحورور بين كل من: الكتاب، القرآن، الذكر، الفرقان، أم الكتاب وكذلك بين الإمام المبين واللوح المحفوظ، ويَبين أن لا ترادف في كتاب الله؛ يقول « وقد تعرفت على آراء الفراء وآراء أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني، وآراء عبد القاهر الجرجاني . فعند ذلك الوقت أدركت أن الألفاظ خدم للمعاني، وأن اللسان العربي لسان لا يوجد فيه ترادف، وأن المترادفات ليست أكثر من خدعة، وأن البنية النحوية يرتبط بها خبر بلاغي بالضرورة، وأن النحو والبلاغة علمان متتامان لا ينفصلان عن بعضهما»²⁰ .

يؤكد شحورور قائلا: « التنزيل الحكيم خال من الترادف، في الألفاظ وفي التركيب. فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والكتاب غير القرآن ... ومن يقول بالترادف في المفردات والتراكيب فكأنه يقول إن التنزيل الحكيم نزل على مبدأ ما أعذب هذا الكلام لا أكثر من ذلك، مقارنة بالشعر الذي لا يعيبه الترادف والكذب. وإن القول أن الناقاة لها خمسون اسما، فهذا يمثل مرحلة ما قبل التجريد النهائي في اللغة، ويمثل بدائية اللغة. لذا فإننا لا نأخذ به الآن»²¹ .

يبدو أن شحورور يحيلنا إلى أثر معتقد راسخ في العقلية العربية وهو أنّ الإعجاز البياني في الكتاب الموحى من الله إلى رسوله الكريم هو قمة الإعجاز، والذي كان مردده والسبب فيه أن الشعر كان يُسيطر على مخيلة من ظنّوا أنّ هناك تحدّي بياني في القرآن الكريم .

نجد الشعر في الفصاحة والبلاغة؛ لا يُعيبه الترادف، فالشاعر حين يكتب قصيدة دالية فإنه يستعمل لفظة والد، وإذا كانت القصيدة بائنة فإنه يبدل لفظة والد بأب، وبالنسبة إليه لا فرق بين الأب والوالد. وهكذا نظروا إلى مفردات القرآن الكريم فأقروا الترادف .

أيضا الشعر لا يُعيبه الخيال والتخيل. والشعر أيضا لا يُعيبه الكذب حتى اشتهر أن أعذب الشعر أكذبه، وبما أن الله سبحانه وتعالى نهنا في التنزيل الحكيم أنّ كلامه ليس

بشعر، ومع هذا فلقد أقروا الترادف مُعتقدين أن هذه اللفظة هنا أجمَلُ منها هناك، ومن هنا اعتبروا مثلاً أن القرآن والكتاب واحد، علما أن جذر كتب وجذر قرأ لا يُوجد علاقة بينهما على الإطلاق، تماما كما لا يوجد أي علاقة بين جذر الوالد (ول د) وجذر الأب (أ ب). كخاصية لغوية ثانية في القراءة المعاصرة يقرر شحرور أن لا وجود لزيادات نحوية ويعبر عن ذلك بقوله: « التنزيل الحكيم خال من الحشو واللغو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائدا في النحو ليس زائدا في الدلالة، ولا يمكن حذف كلمة من التنزيل الحكيم دون أن يخل المعنى، ولا يمكن من جهة ثانية تقديم أو تأخير أي من كلماته وألفاظه، دون أن يفسد النظم الحامل للمعاني، وليس مجرد خلل في جمالية الشكل أو الوقع الموسيقي »²². يقول موضحا لهذه الفكرة: « التنزيل الحكيم دقيق في تراكيبه ومعانيه، فالدقة فيه لا تقل عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات. وهذا أمر طبيعي، فصانع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخالق هذا الإنسان بأعصابه وأوردته وشرائينه وعظامه ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدراك، هو ذاته صاحب التنزيل، الذي لا بد وأن تتجلى في دقته وحدة الصانع ووحدة الناموس. فلكل حرف فيه وظيفة، ولكل كلمة فيه مهمة »²³ ، وفي معرض إشارته للتطور العلمي والحضاري نجده يعقب: « ونسي علماء الدين عندنا أن علوم اللغات تطورت أيضا بشكل هائل. فكيف لم يؤخذ بعين الاعتبار هذا التطور الهائل لعلوم اللسانيات عند دراسة آيات التنزيل الحكيم لفهمها بشكل أفضل ومعاصر ... لقد كان يعني كثيرا صدق النبأ في النص القرآني وواقعية التشريع في آيات الأحكام أكثر مما يعني جمال التركيب والصياغة فصدق النبأ الإلهي عندي أهم من تصديق المراجع كائنا من كان مؤلفها »²⁴ ؛ هكذا أسقط شحرور عنصر المرجعية نهائيا فلا اعتبار للكلام أحد عنده مهما علت مكانته، ومرجعه الذي يعتد به هو استقراؤه لصدق النبأ الإلهي لاغير.

كانت هذه خلاصة منطلقات شحرور اللغوية وتصوراتها والتي أتبعها بنشاط تطبيقي بدأ فيه بمراجعة آيات الذكر بشكل جدي، وانتهى إلى المصطلحات الأساسية؛ الكتاب، القرآن، الفرقان الذكراً الكتاب، اللوح المحفوظ، الإمام المبين، الحديث، أحسن الحديث. وأخذ بمعنى "رتل" في اللسان العربي حيث تبين له أنه التنسيق والصف على نسق، فأخذ الآيات التي فيها لفظة القرآن والآيات التي فيها لفظة الكتاب، ورتلها (صفها

على نسق) واستنطقها، فتبين له الفرق بينهما²⁵، حتى أن كتابه الأول كان عنوانه "الكتاب والقرآن"، فكان هذا هو دعامة المنهج العلمي الذي ارتضاه .

3 - 2 - الفلسفة :

وقفنا سابقا على هاجس كبير عند شحور؛ إنه المعرفة وإنتاج المعرفة، ما دفعه للبحث عن نظرية معرفية، اعتمادا على نص التنزيل الحكيم، فكانت صياغته لقوانين الجدل العام وجدل الإنسان (نظرية المعرفة)، فكان جدل الكون والإنسان، ولعل بحثه في قوانين الجدل كان سببا في ما نلمسه في تصنيفاته، من حضور نسق الثنائيات عنده، وخير مثال عناوين كتبه: "الكتاب والقرآن" "الدولة والمجتمع"، "الإسلام والإيمان"، و"السنة الرسولية والسنة النبوية".

الحقيقة التي نحن أمامها صعوبة المسلك الذي أخذ به شحور، في صياغة نظرية معرفية مستندة على حقائق التنزيل التي تصدقها الحقائق العلمية والواقعية، في ظل تشعب وعمق الفلسفة عامة فكيف ونحن أمام فلسفة عميقة تقوم على الجدل، عمل من خلالها شحور ليستخلص أسسا معرفية تولد عنها سبع نظريات أجملها في خاتمة "الكتاب والقرآن"²⁶، وهي :

- نظرية الوجود الإلهي والكوني .

- نظرية المعرفة الإنسانية .

- نظرية التشريع (أم الكتاب) والتي تم تحديدها بحدود الله .

- نظرية الأخلاق .

- نظرية الإقتصاد .

- نظرية الجمال .

- التطور التاريخي أو خط سير التاريخ .

يظهر جليا تمسك شحور بالفلسفة في قوله: « إننا بحاجة إلى فلسفة إسلامية معاصرة ترقى إلى كل الطروحات الفلسفية المعاصرة أولا، وبحاجة إلى فقه إسلامي معاصر ثانيا، وإلى ارتقاء في مجال التشريع لا في مجال الشعائر ثالثا، وبهذا تنحل إشكالية الحرية والدولة والمجتمع والتقدم والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني »²⁷ .

نجده أخيرا يقرر بناء على ما ترسخ عنده من أن أساسيات النظرة الشمولية إلى الوجود بأنواعه (الله، الكون، الإنسان) محتواة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورسالته، وأن العقيدة الإسلامية يجب أن تطرح وتفهم فهما فلسفيا ضمن منطوق القرن العشرين²⁸، وما نخرج به استنتاجا هو أن شحرور يجعل الاجتهاد يكتسي حلة فلسفية، يرى أنها ضرورية لفهم الإسلام .

3 - 3 - الاجتهاد :

قبل الولوج إلى عالم الاجتهاد كما يراه شحرور، والذي نجده يثيرنا بتغيير مساره ففي مقدمة أول كتبه نجده يقيد توجهه بقوله: « يجب أن يفهم هذا الكتاب على أنه قراءة معاصرة للذكر، وليس تفسيرا أو كتابا في الفقه »²⁹. ثم لا نلبث حتى يطالعنا في كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" يقول فيه « إن ما يراه الإنسان وما لا يراه، وما يفهمه وما لا يفهمه في التنزيل الحكيم تحدده الإشكالية التي هو بصدد حلها، والنظام المعرفي (المستوى المعرفي) المتبع في حل هذه الإشكالية من هنا فإن التنزيل الحكيم يحمل دائما صفة القراءة المعاصرة. فأنت حين تقف كقارئ في نقطة معينة من التاريخ، منطلقا من نظام معرفي معين، حاملا إشكاليات اجتماعية ومعرفية معينة، ستفهم من التنزيل ذي النص اللغوي الثابت أمورا، سيفهم غيرك غيرها مع تغير إحداثياته ومنطقاته. هنا فقط نستعمل المنطق 'قوانين العقل'³⁰»

ويسترسل شحرور مينا لقصده قائلا: « فالذي استعمل العمليات الحسابية الأربع في تطبيق أحكام الإرث مثلا، استعمل المنطق ضمن هذه الأرضية المعرفية والذي يحاول اليوم تطبيق أحكام الإرث ذاتها الواردة في آيات التنزيل ذاتها، مضيفا إلى العمليات الحسابية الأربع التحليل الرياضي والهندسة التحليلية والزمرة والمجموعات (الرياضيات الحديثة)، فقد استعمل بدوره المنطق ضمن الأرضية المعرفية الجديدة. وهذا لا يعني أبدا أن الأول بلا عقل والثاني عاقل، ولا يعني أبدا أن الأول غبي والثاني عبقري، أو أن الأول منافق والثاني تقي »³¹ .

يوحي الكلام السابق أن شحرور يعلل استباقا دخوله عالم فقه الاجتهاد، بعد أن كان يقارب فكر الاجتهاد في كتابه الأول، وهو توجه متوقع منه في ظل أطروحاته التي سبق ووقفنا على بعض معالمها، ومن هنا نلمس وجود نقلة جوهرية في أبحاثه، يثبتها بقوله: « نحن بحاجة إلى وضع أسس جديدة لعلم الكلام وأسس جديدة للفقه ولا يغرنك شعار

باب الاجتهاد المفتوح فهو شعار تسويقي بحث، لأننا نتحدث عن إعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة (new-concepts) لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست وحياً، وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البيانات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد إلى غائب»³².

يصرح هنا وبشكل مباشر بحيث نجد أنفسنا أمام إعادة التأصيل بفكر اجتهادي جديد الأمر الذي ضبط تصوره شحور في كتابه "تجفيف منابع الإلهاب" الذي جاء بعد كتابيه السابقين، والذي ضم في إطار فصله الأول (المنهج المتبع لفهم التنزيل الحكيم) مبحثاً بعنوان (أسس الفقه الإسلامي المعاصر)، وهو المبحث الذي سيكون معتمداً استقرائنا لمعالِم فكر الاجتهاد عند شحور، والذي لا ينفك جزءاً ومعلماً من قراءته المعاصرة، التي لم تكن لتتجلى دون اجتهاد.

لماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟

يقدم شحور سؤاله كرد على قاعدة "لا اجتهاد فيما ورد فيه نص"، يقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما ورد فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء. فإن قال قائل: اجتهاد خارج النص أقول: ولماذا أجتهد إن كان لا يوجد نص؟»³³.

ويبرر شحور تساؤله بقوله: «فمع عدم وجود النص يستطيع المشرع أن يشرع ما شاء. وهذا فقط تصبِح لدينا فلسفة إسلامية جديدة، وفقه إسلامي جديد، ونضمن الاستمرارية التاريخية وعدم الانقطاع بيننا وبين الأجيال السابقة عبر شعار لا إله إلا الله محمد رسول الله والمثل العليا والشعائر الثابتة كما وردت عن النبي العربي (ص)، أما ما عدا ذلك من معاملات وتشريع، فلا حاجة لأن يكون هناك بالضرورة تطابق بين ما نحتاجه اليوم وما كان سائداً في العصور السالفة»³⁴.

يأخذنا شحور هذه المرة إلى تفعيل منطقي لتوجهه الفلسفي الذي يبحث عن تصديق الرسالة في الكون؛ فصحة الاجتهاد عنده تحدده المصادقية بين الاجتهاد والواقع، فالاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى، بمقدار فهم قارئ النص المجتهد للواقع الموضوعي في لحظة القراءة التاريخية. ومعيار الفهم والمصادقية هذا هو الذي يحدد صحة القراءة أو خطأها، ودرجتها من الصواب والخطأ. ويمثل شحور لذلك

بأن: « هذا أيضا ما يحدد نجاح أو فشل أي برلمان في تشريعاته فكلما كانت التشريعات متطابقة ومتجاوبة مع الواقع الموضوعي كان البرلمان ناجحا في تشريعاته انطلاقا من فهمه الصحيح للواقع المعاش»³⁵.

كانت هذه رؤية شحرور للاجتهااد؛ فهو عملية وقوف المجتهد على حقيقة النص المتجسدة وفقا لمعطيات الواقع، ومن هنا يتأسس تفاعل نصوص الأحكام مع الواقع دون إيقاع الناس في الحرج ودون الحد من حريتهم، واعتمادا على عملية إسقاطيه بسيطة بالرجوع إلى ما عرضناه سابقا من طرح مقابل عنده حيث إعادة تأصيل الأصول بتقديم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست وحيا وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البيئات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد، نجد أن أهم أسس الاجتهااد عند شحرور هي:

- آيات الأحكام (نظرية الحدود في التشريع) مقابل الكتاب .
- السنة القولية (ليست وحيا) مقابل السنة .
- الإجماع (إجماع الأحياء) مقابل الإجماع .
- القياس (معطيات مادية) مقابل القياس .

تحيلنا عملية الإسقاط السابقة على أن الاجتهااد عند شحرور يرتكز أساسا على الرجوع إلى آيات الأحكام وفق نظرية الحدود، ذلك أنه رأى في السنة والإجماع القياس تراث على غرار التفاسير والشروح كما سبق وأشرنا، ولزيم بيان نعرض تفصيل توجه شحرور في مسار تراجمي كالآتي:

أ- القياس: « هو ما يقوم على البراهين المادية والبيئات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعات والاجتماع والاحصاء والاقتصاد. فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون لسلطة التشريعية والسياسية وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وهذه البيئات يتم السماح والمنع لا التحليل والتحرير»³⁶.

يُبين شحرور أن « توضيح الفرق بين التحريم والنهي والمنع وبين التحليل والأمر والسماح ومعرفة الدور الإلهي ودور السلطة ودور الناس في كل منها، في ضوء أن المحرمات لا تخضع للاجتهااد ولا للإجماع ولا للقياس، والإستثناء منها عيني، وهو في آية تحريم الميتة

والدم ولحم الخنزير، ولا يمكن إسقاطه على بقية المحرمات تحت شعار الضرورات تبيح المحظورات، وهذا يساعد كثيرا في إخراج الخطاب الإسلامي المعاصر، من حيز المحلية إلى حيز العالمية كرحمة للعالمين. ولا يحق لأي كان (مفتي مجلس الإفتاء- برلمان- استفتاء) أن يزيد عدد المحرمات الواردة في التنزيل الحكيم»³⁷.

ب- الإجماع: عند شحور هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر، نهي، سماح، منع) ليس له علاقة بالمحرمات، وفي ذلك يقول: « إن عدالة الصحابة و إجماعهم أمر يخص الصحابة أنفسهم ومجتمع الصحابة وأهلهم. أما الإجماع عندنا فهو إجماع الأحياء المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانات. فالأحياء الذين يجمعون على أمرهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاضل. فإن تصادف وكان في أحكام أولئك الصحابة والتابعين ما يتناسب مع إشكالياتنا المعاصرة فيها ونعمت وإن لم يكن بحثنا عن حل نجتمع عليه ضمن حدود المرحلة التاريخية التي نعيشها»³⁸. فشحور إذن يحصر حيثيات الإجماع الأول في خانة التراث والإستفادة من حيثياته هو من قبيل الاستئناس لا غير.

ج- السنة: يقوم توصيفها عند شحور علفهم الدور النبوي في عصره، بأنه اجتهاد في حقل الحلال تقييدا وإطلاقا من أجل بناء المجتمع والدولة تاريخيا في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، فهو بذلك التطبيق الوحيد لما قاله علماء الأصول بأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان، الأمر الذي يراه أساسيا لخروج الخطاب الإسلامي عند المؤمنين من إطار المكان (شبه جزيرة العرب)، ومن إطار الزمان (القرن السابع الميلادي) إلى العالم بأكمله وإلى الناس جميعا في كل زمان ومكان إلى أن تقوم الساعة³⁹.

إذن السنة النبوية في نظر شحور هي اجتهاد أول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره محمد صلى الله عليه وسلم لتجسيد الفكر المطلق الموحى، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد فهو بذلك يجعل السنة الأسلمة الأولى للواقع المعاش إن باعتبار المكان أو باعتبار الزمان، في حين يعتبر ما تعلق بتأسيس الدولة قفزة زمنية حدد فيها الرسول أسس المستقبل، لأنه أسسها من مقام النبوة لا من مقام الرسالة فالسنة كانت « المرأة الصادقة الأولى التي ارتسم على صفحاتها التفاعل بين التنزيل الحكيم والعالم الموضوعي القائم أثناء التنزيل بكل أبعاده الحقيقية دون وهم ولا خيال»⁴⁰.

يرى شحرور أيضا أن الإيمان بالسنة القولية كوشي ثاني يفترض لزوما خلود هذه السنن القولية رغم متغيرات الزمان والمكان والسيرورة والصوررة التاريخية، وهو ما يرفعها بالتالي إلى مرتبة التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته، وهو ما يرفضه؛ لأنه يؤدي إلى تحول التنزيل والسنة إلى دالات بلا مدلولات، وإلى شعارات على المنابر مفرغة من مضامينها. والمؤكد عنده أن السنة النبوية القولية بمتواترها وأحاديثها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعا أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته هي للإستئناس فقط، لأن السنة حسب رأيه أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، طبقا لما أجمع عليه علماء الأصول⁴¹.

كان هذا مجمل رأي شحرور في أصول السنة والإجماع والقياس، حيث صاغ مفاهيمه الخاصة بناء على اجتهاده الذي يرفض فيه أغلب الأصول وأبقى على الأصل الأول مستندا على مفاهيمه للتنزيل الحكيم؛ انطلاقا من بيان الفرق بين الكتاب والقرآن، وصولا إلى الوقوف على آيات الأحكام التي يرى أنها محل الاجتهاد (في نطاق النص) وفقا لنظريته الحدودية، التي تعد واحدة من أبرز اجتهاداته إن لم تكن أخطرهما، لتمامها المباشر مع نص التنزيل في أحكامه وتشريعاته .

د- الكتاب: ينطلق شحرور في تناوله للاجتهاد في نطاق النص من حيث انتهى مع السنة ويؤسس لذلك ببيان علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم بالكتاب، فيقول: « لقد أنزل الله سبحانه الذكر بصيغته المنطوقة، ليبين النبي للناس كرسول ما تم نقله إليه تنزيلا [المائدة:67] . والبيان هنا ليس التفصيل كما فهمه البعض واسترسل البعض الآخر حتى وصل إلى القول بأن البيان النبوي، إضافة إلى كونه تفصيلا لمجمل، فهو تخصيص لعام وتقييد لمطلق. ثم تابع بعدهم من وصل إلى القول بحاكمية الخبر النبوي على النص القرآني ونسخه له، انتهاء بأخطر نتيجة يصل إليها عقل مؤمن هي أن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن»⁴².

يرى شحرور أن البيان هو الإعلان وعدم الإخفاء، ودور النبي ينحصر عنده في كونه كرسول موكل ببيان التنزيل الحكيم؛ بمعنى إظهاره وعدم كتمانها، وإعلانه وإذاعته على الناس. إذن فالنبي من منظور شحرور ليست له أية علاقة بالصياغة اللفظية للتنزيل الحكيم كذكر (الإنزال) بل تنزل عليه مصاغا جاهزا (التنزيل)، كما لا علاقة له بمضمون ما تنزل عليه من أوامرونواه⁴³.

يلاحظ من خلال ما تقدم أن شحور أقام على فصل صريح بين السنة والتنزيل وحصر دور النبي في التبليغ، فلا عبرة في الرجوع إلى السنة كمصدر للأحكام خاصة في كونها لا تعدو حيز التجربة التاريخية المحضة حيث الأسلمة الأولى التي أقرها كما سبق وأشرنا، واعتمد عليها كتصور صاغ مساره الفكرى فكانت نظيراته واجتهاداته التي حاول من خلالها تحقيق تجربة واقعية إنطلاقاً من التنزيل الحكيم، وبالرجوع إلى آيات الأحكام تحديداً .

يضم التنزيل الحكيم كما يقدم شحور بين دفتيه؛ نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كني ورسالته كرسول. وآياته من هذه الزاوية تضم آيات النبوة التي تشرح نواميس الكون وقوانينه وقوانين التاريخ وأحداث الرسالات والنبوات (القصص) وتحتمل التصديق والتكذيب، وآيات الرسالة التي تشرح الأحكام والأوامر والنواهي وتحتمل الطاعة والمعصية. أما آيات النبوة فهي المتشابهات التي تخضع لثبات النص وحركة المحتوى، ويمكن إعادة قراءتها في ضوء تطور الألفية المعرفية على مر العصور والدهور⁴⁴ .

يتبين إذن أن آيات الرسالة وهي الآيات المحكمات التي تشرح الأحكام، الأوامر، النواهي كذلك الحدود، الشعائر، القيم، والتشريعات التي وردت في التنزيل الحكيم باسم (أم الكتاب) بها أصبح محمد صلى الله عليه وسلم رسولا . كما يرى شحور. وهي الآيات التي تخضع للإجتهد وتحتمل الطاعة والمعصية

تقدم لدينا أن شحور يُقَدِّم على الاجتهاد من حيث أحجم عنه غيره (لا اجتهاد مع النص) ويفيدنا شحور مبررا الاجتهاد في آيات الأحكام (النص)، بقوله: « إن آيات الأحكام في معظمها إن لم يكن كلها (أي الرسالة) جاءت إلى الرسول في يثرب مدة عشر سنوات فقط، فهل هذه السنوات العشر في يثرب كافية لاستنفاد كل احتمالات آيات الأحكام جميعها على أرض الواقع المعاش؟ علما بأنه النبي والرسول الخاتم، وجاء لكل أهل الأرض وإلى أن تقوم الساعة. فلو كان هناك رسول بعده قلنا إن عشر سنوات كافية»⁴⁵، وهنا تحديداً وبما أن الرسالة خاتمة نجاه يحكم بأن تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي وهذا يبطل القياس ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس والأساس هو العقل، ومصداقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي أي النظام المعرفي والإشكالية الموضوعية، إذن وكتوضيح لما سبق فإننا نجد أن فكر الاجتهاد مع شحور ينتقل من مطابقة

الفرع بأصل (القياس القديم)، إلى انطباق (مصادقية) الاجتهاد في النص مع الواقع الموضوعي المباشر (الإشكالية)⁴⁶.

بعد استنفاذا لتنتائج عملية الإسقاط ثبت لدينا أن الاجتهاد عند شحرور يركز أساساً على الرجوع إلى آيات الأحكام كما سبق وقدمنا، وهو يعتمد نظرية الحدود .

الخاتمة :

استناداً لمباحث الدراسة يمكن إجمال النتائج المتوصل إليها فيما يأتي :

✓ ضرورة تحريك مياه المشاريع الفكرية الدينية المعاصرة، وإعادة النظر في الاجتهاد، أسسه وتوجهاته .

✓ ليس الدين هو مصدر الإشكالية، بل التطبيق والتأويل الخاطئان له (خطأ الاجتهاد) .

✓ ضرورة تحديد أطر وتوجهات الاجتهاد (التطبيق والتأويل)، وتجديد آلياته كاجتهاد فقهي .

✓ أفكار محمد شحرور بذاتها هي صورة أخرى لما يظنّ بأنه الأصل (الاجتهاد فيما ورد فيه نص) وكل ما يقدمه مجرد اجتهاد (رأي) في النص .

✓ يستند محمد شحرور إلى خلفيته المعرفية كمصدر قوة (القياس الرياضي) .

✓ وقوع محمد شحرور في بؤرة التسويغ (تصديقا للنص بالواقع) .

✓ وقوع محمد شحرور في إعادة تأويل الوحي من وجهة نظر غربية كنوع من التأصيل لوجهة النظر وتقديمها على أنها لا تمثل خروجاً عن الوحي، بل هي تصديق له، فحضورها يعد مصادقية للكتاب.

يبقى مشروع محمد شحرور في إطاره الفكري الأعم محاولة للتصالح مع النص المؤسس ومحاولة لبناء عوالم مذهبية جديدة تتمامى والواقع؛ ففي إحالته الدائمة على النص يسعى إلى اختراق بني التراث الفقهي الذي اتخذ سمة المقدس والكشف عن مساقاته وسياقاته التاريخية وتقديم رؤية جديدة يمكنها الإفلات من محدودية العقل الديني، المتخفي خلف التراث الذي يعاني التيه؛ أسيراً لهياكل الوهم ومحارِبِ التغيير، بعدما يتجاوز شحرور منطقة التراث ليقدم رؤية جديدة يضع فيها حلولاً لقضايا إشكالية ساعياً إلى تحرير الإرادة الإنسانية من كل فكر جبري لكنه ظل في دائرة النص ودلالاته

في إحالة دائمة تتمظهر في الإمتداد التأولي اللانهايي للنص اعتمادا على قدرة اللغة على احتواء القراءات الجديدة وتقديم الدعم لها.

الهوامش:

- ¹- محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، (د.ط.)، (د.س)ص 726 .
- ²- المصدر نفسه ، ص 726 .
- ³- المصدر نفسه، ص 727 – 728 .
- ⁴- محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها (قراءة معاصرة للحاكمية الانسانية تهافت الفقهاء والمعصومين)، دار الساقى بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 18 .
- * وهذا الحكم من شحرور فيه نوع من المبالغة وقلة الإحاطة ذلك أن رواية الحديث من حيث التحمل والأداء تقتضي الضبط وهو تيقظ الراوي من حين تحمله وفهمه لما يسمع وحفظه لذلك من وقت التحمل إلى وقت الأداء، كما أن رواية الحديث بالمعنى لها شروطها من العلم بلغات العرب، والبصيرة بالمعاني والفقه، وأن لا يكون المروري مما يتعبد به، والأهم ما تعلق بالضبط وهو أن يقول الراوي بعد روايته: أو كما قال، أو نحو هذا . ينظر: أحمد العليمي، علوم الحديث (أساسيات ومبادئ)، ص 51 - 54 .
- ⁵- ينظر الرابط : www.youtube.com، برنامج روافد، قناة العربية، تقديم علي أحمد الزين، 2010/4/16، 00:10:23 .
- ⁶- ينظر: الرابط السابق .
- ⁷- ينظر: الرابط نفسه .
- ⁸- محمد شحرور، الكتاب والقرآن (قراءة معاصرة)، المصدر السابق، ص 32 .
- ⁹- ينظر: المصدر نفسه، ص 44 .
- ¹⁰- ينظر: المصدر نفسه، ص 45 .
- ¹¹- المصدر نفسه، ص 44 .
- ¹²- محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية (رؤية جديدة)، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 52 .
- ¹³- محمد شحرور، المصدر السابق، ص 52 .
- ¹⁴- المصدر نفسه ، ص 59 .
- ¹⁵- المصدر نفسه، ص 67 .
- ¹⁶- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 22 .
- ¹⁷- المصدر نفسه، ص 57 .
- ¹⁸- المصدر نفسه ، ص 57 .
- ¹⁹- المصدر نفسه، ص 58 .

- 20- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 47 .
- 21- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2008، ص 31 .
- 22- المصدر نفسه ، ص 31 .
- 23- المصدر نفسه، ص 32 .
- 24- المصدر نفسه، ص 33 .
- 25- ينظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 47 - 48 .
- 26- المصدر نفسه، ص 714 – 716 .
- 27- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 56 .
- 28- محمد شحرور، الكتاب والقرآن ، ص 714 .
- 29- المصدر نفسه ، ص 45 .
- 30- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 55 .
- 31- المصدر نفسه ، ص 55 ..
- 32- المصدر نفسه، ص 56 .
- 33- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- 34- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 56 .
- 35- المصدر نفسه، ص 57.
- 36- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص 40.
- 37- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- 38- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 64.
- 39- ينظر: المصدر نفسه ، ص 40- 41 .
- 40- المصدر نفسه، ص 63.
- 41- المصدر نفسه، الصفحة نفسها .
- 42- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، ص 37 .
- 43- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 46 .
- 44- محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب ، ص 64 .
- 45- محمد شحرور، المصدر نفسه، ص 37 - 38 .
- 46- محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 451 .

*** **

بناء المعنى بين سلطة الكاتب و النص

أ/ املول كهينة

جامعة: عبد الرحمان ميرة بجاية

الملخص:

إنّ الحديث عن بناء المعنى يستدعي لامحالة الخوض في سلطتي النصّ و السّياق ، على اعتبار أنّ النقد الأدبي ركّز في كل مرحلة على ركيزة أساسية ، حدّد من خلالها طبيعة تصوّره للظاهرة الأدبيّة .

فبعد أن كان اهتمام المناهج التّقديّة السّياقيّة منكبّا على المبدع ، حيث اعتمد على تلك الظروف الخارجة عن نطاق النصّ في الحكم عليه ، إلى أن جاءت البنيويّة معلنة ترّبع النصّ على السّلطة ، و أصبح المعنى نتاج نصّي ، الأمر الذي كان كفيلا بظهور حركات نقدية جاءت لتقوّض المفاهيم البنيويّة و على رأسها (نظريّة القراءة و التلقي) التي أعطت السّلطة للقارئ الذي يساهم بشكل تفاعلي في بناء معنى النصّ.

الكلمات المفتاحية: السّلطة ، القارئ ، المؤلّف ، المعنى ، السّياق ، النصّ ، الابداع .

Summary :

Discussion of the construct of meaning inevitably, necessitates delving into the authority of the text and the, throuth which it determined the nature of its conception of the context, since literary criticism focused at each stage on a fundamental pillar literary phenomenon .

After the attention of the contextual monetary approaches focus to the creator, relying on those circumstances beyond the scope of the text to judge it, the Structural came to declaration of ascend the text on the authority, and the meaning became a textual product, that then lead to the emergence of monetary movements, which came to undermine the structural concepts, especially Reader Response theory, which gave power to the reader, thus he became contributing interactively in building the meaning of the text

Keywords : authority, reader, author, context, text, creativity, mltiple meanings.

*** **

شهدت الساحة النقدية الأدبية ، ميلاد حركات و مذاهب نتيجة لتبنيها في كل مرة جملة من التصورات الجديدة حول الظاهرة الأدبية، و ذلك عبر رحلة مساءلة دائمة عن كيفية تشكيل المعنى، فكان محور اهتمام النقاد والدارسين التفرع الثلاثي: نص، مؤلف، متلقي فمنهم من ركز على المبدع مقصيا بذلك النص الخارجي وبقية الأطراف، في حين اتجه آخرون إلى إعلان موت هذا الأخير و التأكيد على نصية المعنى و هو جوهر المقاربة البنوية و بالموازاة، أكد بعضهم الآخر على دور المتلقي في إنتاج المعنى من جديد.

و هو ما يقودنا إلى طرح جملة من الإشكالات التابعة أساسا من العلاقة الجدلية الخاصة بتوليد المعنى ، فيم تتمثل الميكانيزمات المعتمدة من طرف كل سلطة في تشكيل المعنى؟ من بين السلطات الثلاثة من المسؤولة عن توليد المعنى؟ ما هي الأسس التي ركنت إليها البنوية في سبيل تأسيس نظرية علمية لدراسة الأدب؟ فيم تتمثل أجديات بناء المعنى وفق منظور نظرية القراءة و التلقي؟

سلطة السياق

السياق هو الرصيد الحضاري للقول و هو مادة تغذيته بوقود حياته و بقائه، و لا تكون (الرسالة) بذات وظيفة إلا إذا أسعفها (السياق) بأسباب ذلك و وسائله¹ ، و الحديث عن أسبقية السياق على النص يحيلنا بداهة إلى القول بنمطية الرسائل و تكرارها بما أن: "السياق كتقليد أدبي راسخ قد يتغلب على (النص) و يجعله مجرد محاكاة لما سبقه من نصوص مماثلة، و لو حدث هذا فإن النص سيسقط و يصبح نصا فاشلا كتقليد مفضوح"².

و هنا تظهر حنكة المبدع و فتيته لاحتكاكه مع العالم النصي فهو: " كفرد قادر على ابتكار شفرته التي تحمل خصائصه هو جنبا إلى جنب مع خصائص شفرة السياق الخاصة بجنسه الأدبي الذي أبدع فيه، و هذه الأخيرة هي حالة التميز العليا التي لا يحققها إلا قلائل من المبدعين الذين يفسرون مجرى الأدب، و يطورونه إلى مد إبداعي جديد"³.

لعل أول ما يتبادر إلى أذهاننا في ظلّ الحديث عن العملية الإبداعية هو منتج النصّ الإبداعي، على اعتبار أنّ المؤلف هو الممضي على شهادة ميلاد النص، بعد أن أفرغ فيه كامل حمولته المعرفية، و الدلالية، و الثقافية، موضّحا وجهة نظره تجاه موضوع معين يختاره، و في الوقت نفسه استنادا إلى جملة الطّروف المحيطة به، و بالتالي قضية تناول النص من الخارج يحيل " إلى العوامل المحيطة بالنص، كالمؤلف و عصره و بيئته

الإجتماعية، تعطى السّلة للمؤلف و ما يستطيع الناقد أن يفعله هو تفسير النص في ضوء تلك السّلة".⁴

فالنّص الأدبي من منظور المناهج السياقية لا يعدو أن يكون سوى إنعكاسا لحياة المبدع على الصعيد التّفسي، و الإجتماعي... و يشير " لانسون " إلى هذه العبقرية الفرديّة بأنّها تمثّل مخاض تجربة المبدع في العصر الذي عاش فيه فيقول: " إن الخصائص التي تميّز العبقرية الفردية ليست أجمل ما في تلك العبقرية و أعظمه لذاتها، بل لأنّها تشمل في حناياها الحياة الجماعية لعصر أو هيئة و ترمز لها أي تمثّلها و من ثم، و جب، علينا أن نحاول معرفة كل تلك الإنسانية التي أفصحت عن نفسها خلال كبار الكتاب، كل تلك التضاريس الفكرية أو العاطفية الإنسانية أو القومية التي يرشدوننا إلى إتجاهاتها و قممها".⁵ كما أنّ جل هذه الظّروف لا تعنى فقط بالجانب اللّغوي، فقد تعود إلى البنية الإجتماعية

أو الثّقافيّة، التي من شأنها إمطة اللّثام عن شخصيّة مؤلّف النّص، و عليه " تسمى هذه الظّروف ces circonstances السياقية le context " ⁶ ، " فالبحث عن المعنى أو الدلالة هو الركن الرئيس في النظرية السياقية (Contextual theory) ⁷ و لما كان المبدع منتجا يتعامل مع النّص كمادة أولية خام و عالم مركّب من علاقات لانهائية من الرّموز اللّغوية، يوجّه من خلاله المعنى، و هو ما يعرف في الدراسات النقدية الحديثة ب " المقصد " the intention ، فالنص إذن عبارة عن تجسيد للواقع الخارجي، كمهمة يضطلع بها المؤلّف و يحاكي من خلالها حيثيات خارجية لأفراد و جماعات تمثّلها الصياغة اللّغويّة الإبداعية. لظالما أثير الجدل حول ماهية تأسيس العمل الفني؟ و يشير " هايدغر " إلى أنّ: " الأصل يعني هنا من أين و بماذا يكون هذا الشيء و ماهو و كيف هو، هذا الذي يكون عليه هذا الشيء و كيف هو، نسميه جوهره " ⁸ فأصل العمل الفني يرجع إلى تحديد سلطة المتحكم في المعنى في إطاره، ألا و هي سلطة الكاتب/ المبدع، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، ما طبيعة العلاقة الجدلية بين العمل الفني و مبدعه؟ يعود " هايدغر " مرة أخرى ليؤكد أنّ المعنى يتمثّل في الوجود : " إذا كان العمل الفني يثني عل الفنان، فذلك يعني أنّ العمل الفني هو الذي يجعل الفنان يبرز بوصفه فنانا، الفنان هو أصل العمل الفني و العمل الفني هو أصل الفنان، لا وجود لأحدهما دون الآخر على أنّه في الوقت نفسه لا

يحمل أحدهما الآخر وحده، الفنان والعمل الفني هما دائما في ذاتهما وفي علاقتهما المتبادلة موجودان عن طريق ثالث، هو الأول، أي ذلك الذي اتخذ منه الفنان والعمل الفني اسميهما، وهو طريق الفن⁹، المبدع بشكل عام رهين قصد/ مرمى يصاحبه قبل الشروع في الكتابة أي مرحلة التأسيس، وهو ما يعمل القارئ على استشرافه من لدن النص، وهذا ما أكدّه "نبيل راغب" في موسوعته الموسومة "النظريات الأدبية" فقال: "فالأديب أو الفنان لا يفكر في إبداع عمله إلا إذا كان في ذهنه قصد أو هدف معين، حتى لو كان غامضا أو مشوشا، فهو يمثل الحافز الأساسي الذي يكشف له معالم الطريق ويمده بقوة الدفع اللازمة لمواصلة الإبداع"¹⁰

كان بحث الدراسات السياقية منكباً على جانب من جوانب النموذج التواصلية "لياكبسون" كغيرها من المناهج والنظريات، حيث كانت جل آراء النقاد متأرجحة بين الأقطاب الثلاثة: (مرسل/كاتب، نص/رسالة، مرسل إليه/قارئ)، كما أنّ معظم التوجّهات التقديّة المنضوية تحتها، أضاءت الإشكالية بالعودة إلى جملة المبادئ الخاصة بها، فناخذ على سبيل المثال لا الحصر، المقاربة النفسية، حيث يشير "يونج" إلى اللاشعور الجمعي فيرى: "أن مظاهر النماذج البدائية العليا في الأدب والفن والأساطير والرموز والصور الشعرية والأدبية التي يعكسها إبداع هؤلاء الأدباء والفنانين في أعمالهم المختلفة، و يعبرون عنها بطريقة علمية، بوساطة تلك الرواسب المنحدرة إليهم عبر العصور القديمة وتجارب الأسلاف السحيقة"¹¹ هذا، علاوة على رأي "فرويد" الذي يصبّ في مجرى إسقاطي لتفاعلات الذات اللاواعية على الأدب، الذي يعدّ: "تعبير مقنّع، وأنّه تحقيق لرغبات مكبوتة، وتحت هذا كله هناك فكرته عن أن هناك مستويات ومدارج عقلية تقع وراء الوعي"¹²

فلمتبع لإشكالية "قصديّة المؤلف" يكتشف أنّها عرفت منعرجات عدّة مرورا بالمنهج التاريخي، والإنطباعي، والإجتماعي، في حين "النظريات الرومانسية تركّز على عقل (الكاتب) وحياته، ويركز نقد القارئ (النقد الفينومينولوجي) على تجربة القارئ، أما النظريات الشكلية فتركز على طبيعة الكتابة نفسها معزولة عن كل ما عداها، وينظر النقد الماركسي إلى السياق الإجتماعي والتاريخي بوصفه شيئا أساسيا، وتلقي النظرية البنيوية بثقلها على الشفرات التي نستخدمها في بناء المعنى"¹³

فيؤرة التوتو إن صخ التعبير، كالت مع " الشكلانيين الروس " The Formalists " في رفضهم القاطع التعامل مع الرصيد النفسى، و الإجماعى للكاتب و دعوتهم للتعامل مع اللغة كنظام، ليتطور الوضع فيما بعد إلى التركيز على النص مع إقصاء لدور المؤلف لتأتي مرحلة توجهت فيها الأنظار نحو القارئ كمشارك في العملية الإبداعية من خلال تفاعله مع البنية النصية.

وقد منحت مدرسة " النقد الجديد " The new Criticism " قوة دفع كبيرة للنظرية القصديية، فقد عبر (ج . أ. سبنجارن) عن أهمية هذه النظرية في كتابه (النقد الجديد) 1931، موضحاً أن أفضل منهج يستطيع أن يتبعه الناقد الموضوعى هو أن يركز على قصد الأديب أو الشاعر، بحيث تتركز مهمته في الإجابة عن سؤال نقدي رئيسى هو :

" ما الذى حاول الشاعر أن يفعله، و كيف حقق قصده؟ " و بالتالى لن يلجأ إلى تفسيرات أو تحليلات أو تبريرات خارجة عن بناء العمل أو مقدمة عليه.¹⁴

تجادل مقالة مشهورة بعنوان " المغالطة القصديية " أنه لم تحسم المحاجات حول تأويل الأعمال الأدبية من خلال اللجوء إلى (المؤلف) " oracle " فمعنى عمل ليس ما يحمله المؤلف في ذهنه في لحظة معينة أثناء تأليف العمل، أو ما يظن المؤلف أنّ العمل يعنيه بعد انتهائه، بل هو بالأحرى ما ينجح هو/هى في تجسيده للعمل.¹⁵

فالمعنى لا يتحدد في فكرة يحملها المؤلف في ذهنه أو تجربة عايشها القارئ لأنه " تجربة ذات و خصيصة نصّ في أن واحد، و هو ما نفهمه في النصّ."¹⁶

البنوية و سلطة النص :

انبتقت البنوية (Structuralisme) بالموازاة مع اهتمام الشكلانيين بدراسة الأدب لذاته من غير أن يكون وسيلة لأي دراسة أخرى خارجة عن نطاقه، داعية إلى تحليل العمل الأدبى دون الإهتمام بمقاصد المؤلف، مما جعل الطرح يتسم بالإنغلاق على ذاته، مغيباً العامل التاريخى و الإنسانى في تحليل النصوص، لتؤكد على دراسة النص من خلال بنياته الداخلية، رافعة شعار " موت المؤلف " (فاللغة هى التى تتكلم و ليس المؤلف)¹⁷ ليصبح تغيب المؤلف من المطالب الأولى للرؤية النسقية، " فأدى اكتشاف الآلية الذاتية للغة و انتظامها في سنن مجزدة مستجيبة لمنطقها الخاص إلى اختفاء هذا الكائن، و المقصود به

المؤلف المعتدّ في السابق بنفسه و المنتصب فاعلا مريدا معبّرا عن ذاته و عن رغباته تعبيراً وفيها أمينا بواسطة آلة اللّغة الطّبيعة.¹⁸

كما طوّر "سوسير" دراسة اللغة دراسة " أنية تزامنية " (سنكرونية) وهي الكيفية التي تعمل بها اللغة في لحظة زمانية معينة، فلا يتم إدراك دلالة الجملة قبل أن تنتهي و يتم النظر إلى مجموع علاماتها و إشاراتنا مجتمعة في لحظة معينة و هذه دراسة تختلف عما كان سائدا في زمانه، إذ سادت الدراسة التاريخية (الدياكرونية)¹⁹ فضلا عن اهتمامه بمحوري التّأليف و الاستبدال...، كلها مبادئ ساهمت في تشييد صرح الدرس اللساني، نحى فيه منحاً موضوعياً في معالجة النص و الاهتمام به كبنية مجردة، صورية، تبتعد كل البعد عن الذاتية.

إنّ الحديث عن الأسس العلمية التي قامت عليها البنيوية، يستدعي الإشارة بدءاً ذي بدء إلى إشكالية تأسيس علم للأدب؟ و هي الإشكالية التي خاض فيها " رولان بارت " في كتابه " نقد و حقيقة " إذ يقول: " إننا نملك تاريخاً للأدب، و ليس علماً للأدب، و لعل السبب يكمن، من غير ريب، في أننا لم نستطع حتى الآن، أن نعرف طبيعة موضوع الأدب معرفة كاملة، مع أنّه موضوع مكتوب."²⁰

فلما كان المرمى من هذا العلم هو المعنى المشترك الذي تحمله الأعمال و ليس الوقوف على المعاني المحتملة " سيكون نموذج هذا العلم لسانيا، و لما كانت اللسانيات قد وضعت موضعاً يستحيل عليها فيه أن تسيطر على كل الجمل في لغة من اللغات، فإن اللساني يقبل يقيم نموذجاً فرضياً للوصف، و انطلاقاً من هذا النموذج يستطيع أن يشرح كيف تلد جمل اللّغة.²¹

مما لا شك فيه أنّ الحقل اللّغوي الذي اشتغل عليه " دي سوسير " استلهم مبادئه من المذهب التجريبي، و هو ما يؤكده " آرت بيرمان " " إن مفهوم سوسير عن العلامة يقوم على التقاليد التجريبية، إذ إن مفاهيمه Concepts تحمل تشابهاً عائلياً مع أفكار " لوك Ideas " فقد كان لوك أيضاً يرى أن أي صوت محدد يمكن استخدامه حتى تصبح الكلمة بشكل اعتباطي Arbitrary هي علامة الفكرة...إن تجريبية سوسير في الواقع هي التي توفر الأساس لمنهجه العلمي و تقييم الرابطة العلمية²²

فالبنيوية و منذ تأسيسها كمشروع نقدي وجدت في الدراسات اللّغوية ضالتها التي ظلّ النّقد يبحث عنها، منذ بداية القرن العشرين على الأقل و هو تحقيق علمية النقد

الأدي، و هو الهدف الذي ظل يراوغ نقاد الأدب لفترة طويلة في محاولاتهم للخروج من مأزق الجمع بين مذهب علمي تجريبي لدراسة مادة هي بالدرجة الأولى غير علمية، و لا تخضع لمقاييس المذهب التجريبي"²³

فكانت نقلة حقيقية عرفها النقد الأدبي بفضل استثمار الدراسات اللغوية لمبادئ المنهج التجريبي سعيا وراء تحقيق العلمية.

و قد مهّد لهذه الأفكار الشكلانيون الروس الأمر الذي أكده " كريدل Kridl " (ينبيغ للأدب هو في ذاته، أن يكون موضوع علم الأدب، و لا ينبيغ أن يكون مجرد ذريعة لأية دراسة غريبة أخرى)²⁴

استحالة النصّ إذن في ظل الإتجاه البنيوي إلى الموضوع الأثير، بحيث عدّ المعنى نتاج نصي يتحدد من خلال نسيج العلاقات الداخلية (للعناصر اللغوية) و هو ما يتيح المجال للإنفتاح النصي و لا نهائية التأويلات، من منطلق الإنتقال من مقصدية المؤلف إلى مقصدية التأليف/النص/الإبداع على حد تعبير النقاد، و المقصود بمقصدية التأليف

" القصد الجمالي الذي يركز اهتمام المتلقين على العمل بوصفه موضوعا جماليا "²⁵ كان هاجس البنية التأسيس لنظرية علمية لدراسة الأدب فغالت بتقديس النموذج المعياري الوصفي كضمان للعلمية، فكان مآلها الأنسحاب بدليل تراجع روادها أنفسهم عن آرائهم ليحتضنوا توجهات أخرى كالتوجه السيميائي و التفكيكي و على رأسهم " رولان بارت"، فأمام هذا الإنقلاب الداخلي (قبل أن يكون خارجي) عملت المناهج على على تجاوز فكرة الإنغلاق داخل النسق، و فتح المجال أمام تعددية الدلالة، مما يدل على تجاوز المد البنيوي

و تبني رؤية قائمة على تصور جديد للمحور التواصللي لجاكوبسون، و استشراف مغاير للمنحى الدلالي الذي دخل في صراع التعددية و التأويل و الإستجابة و القراءة التفاعلية التي أعادت الإعتبار للقارئ كفاعل رئيس في عملية إنتاج المعنى، و قد اصطاح على هذه المناهج اتجاهات ما بعد البنية التي جاءت لتقوِّض الأسس البنية: كالتفكيكية، النقد الثقافي، نظرية القراءة و التلقي... الخ

نظرية القراءة و التلقي و شرعية سلطة القارئ

تميّزت فترة ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة بتصور رؤيوي جديد في مجال تحليل النصوص وفق أبجديات و مبادئ تتماشى مع الرؤية الجديدة للقراءة و أفعال الإستجابة حيث أقحم القارئ في عملية إستفزاز المعنى النصي، كنتيجة طبيعية لإعلان وفاة المؤلف و انقضاء سيرته الذاتيّة ايذانا (مصطلح رولان بارت) بميلاد المتلقي.

تعتبر نظرية التلقي التأسيس الفعلي لمنهج حديث تختلف أسسه عن النظرية القديمة، ففي حين بحثت النظرية القديمة في وسائل التمكين، و سعت بذلك إلى المحافظة على معنى النص، أي المعنى الذي حاول المؤلف أن يوصله، و من هنا كان التأويل يقوم على كشف معنى المؤلف و وسائل تمكينه، جاءت النظرية الحديثة في التلقي لتقوم على إعادة بناء المعنى من خلال فعل الإدراك الذي يفعله القارئ.²⁶

إذا عرفنا العمل بما هو حصيلة تلاقي النص و تلقّيه²⁷ من جانب و فرضية أسبقية وجود القارئ قبل النص من جانب آخر، يجعلنا نستشف أن النص يمتلك جانبا خلاقا يتمثل في صنع قارئ خاص به وهو مبدأ أساسي من مبادئ نظرية التلقي ألا وهو القارئ الضمني فهو " القارئ الذي يخلقه النص لنفسه "²⁸

كما أنّ القول بنظرية التلقي لايعني الإقصاء التام للمؤلف وهو ما عبّر عنه " آيزر Izer"²⁹ من خلال عملية القراءة فنحن في العادة نتعامل مع مستويات مختلفة، إذ نحن نتبنى آراء شخص آخر هو المؤلف، في نفس الوقت الذي لا نريد أن نسمح لشخصيتنا بالإختفاء

و يعني ذلك أن عملية القراءة في النهاية عملية تمازج بين الآخر أو القريب و الأنا الحقيقي²⁹

بما أنّ النص بمثابة حقل للمتفجرات، تنتظر من يتحسسها لتنفجر و هي ربّما الصورة التي تتلاءم لوصف سلطة القراءة التي أصبحت ضمن مقاليد القارئ المساهم بشكل تفاعلي في بناء و تحديد المجرى الدلالي للنص كمعطى على القارئ استشرافه أولاً، و من ثمّ استثماره على وجه يحقق به الإنسجام و التناغم النصّي.

نستدلّ بمعنى قول أدونيس من أنّ " التعبير هي طريقة أو علامة الإبداع الأولى " فمسألة الجديد بغرض التجريب هو ما يتيح للنظريات و التوجّهات الفكرية أو الفلسفية

بأختلافها بالظهور وباليزوغ، وربّما يمكن ربط ما قلناه بنظرية القراءة والتلقي التي منحت السلطة للقارئ كميكانيزم جديد في التنظير الأدبي، استحدث قيم وطور آليات استجابة لمطالبات العصر من جهة، والمستقبل النص الأدبي من جهة أخرى، فهذا الأخير لا يعدو سوى أن يشكّل سيرورة قرائية يتحول فيها من قارئ إلى مؤلف وهكذا.

خاتمة

نستشفّ من خلال ما سبق، أنّ مناهج التّقد الأدبي أضاءت في كل مرحلة من مراحلها سلطة من السلطات التي مرّت بنا : (مؤلف/ كاتب / متلقي) فكان لكل مرحلة وعيها الجمالي والفلسفي الذي طبع تزكية سلطة في مقابل أخرى، فمهما احتدم النقاش، وتأزّم الوضع لا يمكن الوصول إلى فرض سلطة عن أخرى كون العملية الإبداعية تقوم عليها ككيان للإنوجاد، فالمؤلف كمالك لفكرة النصّ، والقارئ بزاده المعرفي ينطلق من النص ويعيد إنتاجه من جديد، والنص هو المادة التي يلتقي عندها كل من الكاتب والقارئ، ذلك لأنّه يمنحهما الهوية التي يرغبان الركون إليها.

الهوامش:

¹ عبد الله الغدامي. الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرّحية. ط4 ، الهيئة المصري العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 10.

² المرجع نفسه، ص 11.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ إبراهيم أحمد ملحم، تحليل النص الأدبي ثلاثة مداخل، ط1 ، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2016، ص73.

⁵ المرجع نفسه، ص 74.

⁶ عبد الجليل مرتاض، التحليل البنيوي للمعنى والسياق، دار هومة، الجزائر، 2010، ص 19 .

⁷ عرفات فيصل المنّاع، السياق والمعنى، ط1 ، منشورات الإختلاف ، الجزائر، 2013 ، ص 24 .

⁸ مارتن هايدغر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، ط1 ، منشورات الجمل، 2003، ألمانيا، ص 58 .

⁹ المرجع نفسه، ص نفسها.

¹⁰ نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، 2003، لبنان، ص 489.

¹¹ صالح هويدي، المناهج النقدية الحديثة، أسئلة ومقاربات، ط1، دار نينوى، 2015، دمشق، سوريا، ص

¹² ستانلي هايمن، النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، تر: احسان عباس/ محمّد يوسف نجم، الجزء الأول،

مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، نيويورك، 1955، ص 15 .

¹³ رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء، 1998، القاهرة، مصر،

- ص 21 .
- ¹⁴ نبيل راغب، مرجع سابق، ص 491 .
- ¹⁵ جوناثان كالر، النظرية الأدبية، تر: رشاد عبد القادر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2004، ص 81 .
- ¹⁶ المرجع نفسه، ص 82 .
- ¹⁷ أنظر: رولان بارت، نقد و حقيقة، تر: منذر عياشي، ط1 ، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1994 ، ص 15.
- ¹⁸ محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث، ط1، دارمحمد علي الحامي، صفاقس، تونس، 1998، ص 83 .
- ¹⁹ ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص 70 .
- ²⁰ رولان بارت، مرجع سابق، ص 91 .
- ²¹ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
- ²² المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، تر: عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، ع 1998، 232، الكويت، ص 158 .
- ²³ المرجع نفسه، ص 140 .
- ²⁴ فكتور ابرليخ، الشكلانية الروسية، تر: الولي محمد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 14 .
- ²⁵ نبيل راغب، مرجع سابق، ص 496 .
- ²⁶ ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1 ، دار الشروق، الأردن، 1997 ، ص 50 .
- ²⁷ هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، تر: رشيد بنحدو، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2016، ص 132 .
- ²⁸ رامان سلدن، مرجع سابق، ص 171.
- ²⁹ يوسف نور عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، ط1، دار الأمين، القاهرة، مصر، 1994، ص 55.

