الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين ـ سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص: نقد أدبي

إعداد الطالب: بختي البشير

عنوان الأطروحة

قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

المشرف: أ. د.بومنجل عبد المالك

جامعة: سطيف 2

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	التخصص	الجامعة	الصفة
د. مختار ملاس	أستاذ محاضر أ	الأدب المعاصر	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د. بومنجل عبد المالك	أستاذ	النقد الأدبي	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د. فيصل حصيد	أستاذ	نقد معاصر	جامعة خنشلة	ممتحنا
د. مبروك دريدي	أستاذ محاضر أ	أدب شعبي	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د رابح بن خوية	أستاذ محاضر أ	أدب	جامعة برج بوعريريج	ممتحنا

السنة الجامعية :2018 – 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

في البداية أتوجه بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور عبد المالك بومنجل على كل ما بذله من مجهود في مرافقته لبحثي ثم على تواضعه وحسن أخلاقه وكرمه، راجيا من الله أن يحفظه ويمتعه بالصحة والعافية.

إهــداء

إلى جدتي الغالية براح مباركة، والى والدي التواتي

والى زوجتي على صبرها

وإلى ابنتي ليـــــــنا والى جميع أسرتي

وإلى الأصدقاء، قاسم رضا، طارق، ..

والى كل من ساعدني في إعداد هذا البحث

مقدمة

أضحى البحث في تأويل النص الأدبي، مستحوذا على اهتمامات دارسي الفلسفة واللغة والأدب، بفضل ما قدمه التأويل من أدوات إجرائية ساهمت في مقاربة الأثر الأدبي بعيدا عن المقولات النقدية الجاهزة. واستطاع التأويل أن يفرض وجوده في ثقافات عديدة، ومنها التراث العربي الإسلامي، حيث تفتح وقدم رؤية متكاملة في فهم القرآن الكريم، وقد كان لهذا الحضور صداه في موضوع البحث ووجهني إلى مقاربة النص الأدبي، ضمن الدراسات التأويلية الإسلامية.

يتناول البحث قضايا تتعلق بفهم النص الأدبي، وبحضور مقاصد المؤلف في نصه من عدمه، بالإضافة إلى دور القارئ الفعال في إنتاج المعنى نتيجة لمعارفه.

ويسعى البحث إلى مناقشة القضايا السابقة في إطار التأويل العربي الإسلامي والتأويل الغربي، قصد بناء قاعدة لفهم النص الأدبي، حتى يمكنني أن أحرره من المناهج الجاهزة وإحالته إلى التأويل ودفعه إلى مجالات فسيحة، تخرجه من ضيق التقنية والإجرائية إلى رحاب الفهم الذي يشتغل على لغة النص الأدبي الرمزية.

وتكمن صعوبة إيجاد آليات للفهم والتأويل التي نروم استنباطها في أنها صدرت من حقلين معرفيين مختلفين، فقد كان لفلسفة الأنوار تأثير هائل في تشكيل مفاهيم التأويل الغربي، حتى أن قسما منه تجاوز إشكالية فهم النص إلى فهم الإنسان ووجوده.

فكان لابد أن أنتبه إلى الإشكاليات الموجودة على مستوى التنظير بين التأويل العربي، والتأويل الغربي كمفهوم النص وتنوع مفاهيمه في الاتجاهات الإسلامية، ومعضلة تغييب المؤلف في التأويلية الغربية وفرض سلطة القارئ على النص والتحول العميق لمفهوم التأويل، من البحث عن المعنى إلى فهم الوجود وخطورة هذه المفاهيم على منظومتنا الفكرية.

ولـم أكـن لأنسـاق وراء هـذه المفـاهيم بصـورة عميـاء، فكـان لا بـد مـن مناقشـتها ومعرفـة خلفياتهـا، وأؤكـد ـ فـي هـذا المجـال ـ أننـي انفتحـت فقـط علـى الإجـراءات التأويليـة التـي تبتعـد عـن الخلفيـات الأيديولوجيـة والتـي لا تتلاءم مـع خلفيتـي الفكريـة. ومـن جهـة أخـرى، فقـد أمـدتني التأويليـات الإسـلامية بعـدة منهجيـة متكاملـة ضـمن منظومة قيمية جنبتني الوقوع في هذه المآزق المنهجية الغربية والمفاهيم الغريبة.

لذلك حاولت الاستفادة، مما هو حاضر في تراثنا الديني والعلمي الذي تركه لنا علماؤنا القدامى أمثال: أبي إسحاق الشاطبي، وأبي حامد الغزالي. وانفتحت على التأويليات الحديثة، بمختلف أشكالها في التقريب بين ما أوجدته الثقافتان الإسلامية والغربية في ميدان التأويل.

إن قراءة النصوص الأدبية في بيئتنا العربية لا يزال يعاني إشكالات في فهمها وتفسيرها، ليس لقلة المناهج، ولكن لكثرتها وتنوعها وصرامتها المنهجية، جعلني في بحث مستمر عن منهج مرن يتناسب وفهم النص الأدبي.

بقي أن أشير إلى أنني وضعت في البحث تأويل النص الأدبي في مقابل النص القرآني الكريم في التأويلية الإسلامية، لما بين النص القرآني الكريم والنص الأدبي، من صلات ووشائج نجملها في ما يلي:

النص الأدبي يعتريه سوء الفهم مع الوقت، وبمجرد انتهاء المؤلف من نصه، وتطفو على سطحه تناقضات شكلية؛ ويقوم النص الأدبي على اللغة التي تحمل المكونات الأدبية، وهو كذلك يُبنى على المجاز وتغريب اللغة العادية، وينفتح النص الأدبي على معاني يقوم القارئ بتحصيلها.

ومن جهة أخرى، فإن الدراسات الحديثة التي تناولت قراءة كتاب الله عز وجل انطلقت من أدبية النص القرآني الكريم مما عزز لدي هذا الارتباط الموجود بين النص القرآني الكريم والنص الأدبي، ومن جملتهم:

أمين الخولي الذي اعتبر أن القرآن الكريم هو كتاب العربية وأثرها الأدبي، وهو الكتاب الذي حمى العربية وخلد معها، ومحمد أحمد خلف الله الذي تناوله كنص أدبي من خلال بحثه في الفن القصصي في القرآن الكريم عبر تبنيه الأساس الأدبي واللغوي والبلاغي في قراءة القرآن الكريم، وتعاملت أيضا عائشة عبد الرحمن مؤلفة "التفسير البياني للقرآن الكريم" مع النص القرآني على اعتباره نصا لغويا متكاملا يفسر بعضه بعضا.

وبالنسبة للتأويل الغربي، فإنهم لم يميزوا بين النصوص الأدبية والدينية باعتبار أن كاتب النص الأدبي هو كاتب النص الديني.

وتتمثل الإشكالية في البحث عن الآليات التأويلية، لفهم النص الأدبي في ضوء المقاربات المنهجية بين التأويلية الإسلامية على مختلف اتجاهاتها الفكرية والتأويلية الغربية بأهم أعلامها.

ومن أهم أسباب اختياري للموضوع: ـ أن التأويل اتسم بمرونة منهجية غير معهودة في المناهج النقدية السابقة التي تعاملت مع النص الأدبي، فقد استعانت هذه المناهج بعلم النفس والاجتماع والتاريخ وغيرها من العلوم. لكن هذه المناهج لم تكن لتلامس النص الأدبي وتقدم الفهم المناسب، لأنها ببساطة سعت إلى ما هو خارج النص الأدبي.

وفي مرحلة أخرى، من تطورها كانت هذه المناهج تبحث عن بنية الشكل الأدبي و إظهار العلاقات والبُنى الداخلية التي تربط العمل الأدبي. دون أن تهتم بالجوانب الأخرى المتعلقة بالبحث عن المعنى ومقصدية المؤلف والناحية الاجتماعية للعمل الأدبي.

فـي حـين قـدمت الفلسـفة الغربيـة منهجـا مرنـا فـي تأويـل الـنص الأدبـي، اتسـم بالمرونــة الذاتيــة، وابتعــد عــن الصــرامة العلميــة، وهــو الــذي عُــرف عنــد دلتــاي باسم"المعرفة الروحية".

ويُعد التأويل ممارسة ذاتية أكثر منه مناهج مطبقة وقواعد صارمة، وعموما، فإن الهرمينوطيقا ـ فـي العـادة ـ أطلقـت علـى الاتجاهـات المختلفـة التـي اعتنقهـا بعـض الفلاسفة والمفكرين الذين يعطون اهتماما خاصا لمشكلات فهم النصوص.

ووجد التأويل أيضا تربة خصبة في التراث العربي الإسلامي، ليفرض نفسه في فهم وقراءة النص القرآني الكريم، وقد توزع التأويل إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية وهي:

1 ـ **تأويل لغوي سياقي:** وهو اتجاه تقيد بشروط وقواعد لغوية وبقي التأويل مخلصا لصيغة النص. والفقهاء هم الذين ارتبطوا بهذا التأويل المقيد.

2 . **تأويل إيديولوجي:** وهو اتجاه لم يرتبط بشروط النص بقدر ما ارتبط بأفكار الفرقة (المعتزلة، الإسماعيلية)، وهذا التأويل أنتج نصوصا عند الشيعة والحركات الباطنية والمعتزلة.

3 ـ **تأويل باطني** : وهو تأويل المتصوفة بالخصوص وهذا الفهم مبني على التجربة الذاتية، ولا يخضع لأي معيار أو شرط، إنه فهم يزيل أي ارتباط بين الذات القارئة والنص.

وأحاطـت الاتجاهـات التأويليـة علـى تشـكيلاتها المختلفـة بمعظـم أركـان العمـل الأدبي وهي: "المؤلف والنص والقارئ"، وهو ما لا نجده في المناهج النقدية الأدبية. وقدمت التأويليات إمكانات غير متناهية في الفهم بفتح النص أمام القارئ.

ـ التعريف بجهود علماء الأمة الإسلامية في تأويل وتفسير كتاب الله عز وجل والاستبصار بفهمهم وطرق معالجتهم للنص القرآني الكريم، والاستعانة بعدتهم المنهجية في قراءة النص الأدبي.

ـ البحث عن آليات لفهم النص الأدبي من خلال التأويل العربي والتأويل الغربي.

واستعنت في إعداد هذا البحث بالمنهج التفكيكي. باعتباره منهجا معتمدا في استنطاق واستنباط المسكوت عنه في النصوص؛ واعتمدت، كذلك، على المنهج المقارن التاريخي.

إلى جانب ـ ذلك ـ فقد ركزت في جميع التأويليات الإسلامية، وكذا الغربية على العناصر الثلاثة المكونة للعمل الأدبي، وهي كالتالي: "المؤلف والنص والقارئ"، وأوضحت مفاهيمها عند كل الاتجاهات التأويلية.

وقسمت البحث إلى خمسة فصول.

الفصل الأول وعنونته بـ" أوليات التأويل الإسلامي"

وتناولت فيه التعريف، بالتأويليات الإسلامية وضبط مفاهيمها وقواعدها ومجال عملها، وأوضحت مفاهيم العناصر الثلاثة وهي: (المؤلف والنص والقارئ) في كل اتجاه تأويلي.

أما **الفصل الثاني** فعنونته بـ" أوليات التأويل الغربي"

وتناولت فيه التعريف بالتأويلية الغربية بداية من الفيلسوف شلايرماخر (التأويلية الرومانسية)، وأوضحت مفهومه لكل من (المؤلف والنص والقارئ)، وكذلك فعلت بالنسبة لفيلهلم دلتاي، ومارتن هيدغر.

أما **الفصل الثالث** فعنونته بـ" التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر"

وتناولت فيه الجهود المبذولة من قبل النقاد العرب الحداثيين، واستحضرت كلا من الناقدين: محمد أركون ونصر حامد أبي زيد، وأوضحت مفاهيم العناصر الثلاثة (المؤلف والنص والقارئ) عندهما، إلى جانب التعريف ببعض المناهج المعرفية الأخرى المساعدة في التأويل.

أما **الفصل الرابع** فعنونته بـ" التأويل في الفكر الغربي المعاصر"

وتناولت فيه جهود كل من جورج غادامير، وبول ريكور وقد سرت على نفس الخطة المنتهجة سابقا، وهي التركيز على العناصر الثلاثة "المؤلف والنص والقارئ" وتوضيح المفاهيم السابقة.

أما **الفصل الخامس** فعنونته بـ"مقاربات بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي"

ويُعنى هذا الفصل، بالمقاربات المنهجية بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي من خلال أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما، وهو يمثل خلاصة الجهود المنهجية العربية والغربية والآليات المستنبطة من التأويلين الإسلامي والغربي لقراءة النص الأدبي.

ومما وجب تأكيده أن بحث "قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي" ليس بدعا ولا هو الأول، وإنما سبقته مجموعة من الأبحاث، لعل أبرزها الدراسة التي أعدها محمد عمارة في كتابه: "النص الديني بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي"، وأيضا كتاب: "اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي" لـ "عمارة ناصر"، لذلك فأنا أتبع ما بدأه السابقون وأستعين بكل ما قُدم في هذا الجانب من أفكار تساعدني في الإلمام بهذه الدراسة.

وقد واجهتني جملة من الصعوبات في إنجاز هذا العمل، وتمثلت في صعوبة قراءة الأعمال الفلسفية لكل من "دلتاي" و"غادامير" و"هيدغر"و"بول ريكور"، وفي

اسـتعمالهم لمصـطلحات فلسـفية شـديدة التعقيـد، إلـى جانـب صـعوبة فهـم اللغـة المستخدمة وصعوبة الحصول على المراجع المهمة قديمة كانت أو حديثة.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أعبّر عن امتناني للأستاذ الدكتور المشرف عبد المالك بومنجل الذي تجشم عناء قراءة هذا العمل، وأشكره على كل توجيهاته، وملاحظاته التي أعطت البحث دفعا ونفسا جديدا، كما أتقدم بجزيل الشكر إلى اللّجنة العلمية المشرفة على قراءة هذا البحث، وتحمّلها لمشقة القراءة، ولكل من ساعدني على إنجاز هذا البحث.

الفصل الأول: أوليات التأويل الإسلامي

1 ـ (مدخل) إلى التأويل في القرآن الكريم والسنة النبوية

1 ـ 1 ـ التأويل في القرآن الكريم

1 ـ 2 ـ التأويل في السنة النبوية

2 ـ التأويل في الاتجاهات الإسلامية

2 ـ 1 ـ الاتجاه الأصولي والتأويل النصي

2 ـ 2 ـ المعتزلة والتأويل العقلي

2 ـ 3 ـ الشيعة والتأويل الإيديولوجي

2 ـ 4 ـ الصوفية والتأويل الباطني

الفصل الأول: أوليات التأويل الإسلامي

1- (مدخل) التأويل في القرآن الكريم والسنة النبوية

1 - 1 في القرآن الكريم:

يؤكد بعض الباحثين في التراث العربي أن ظهور التأويل كان قبل نزول القرآن الكريم، والدليل ما ذكره ابن هشام في السيرة النبوية؛ أن ربيعة بن نصر ملك اليمن رأى رؤيا هالته فدعا الكهنة وقال لهم: إني رأيت رؤيا هالتني، فأخبروني بتأويلها[1]. ولكن يرجع الفضل في شيوع التأويل، ورواجه إلى القرآن الكريم، فقد تردد ذكره في أكثر من آية، لكننا مع ذلك يجب ألا نذهب بعيدا ونغامر في أن نحمّل مصطلح التأويل الوارد في القرآن ما لا يحتمله. فذكره في القرآن جاء بمعان متعددة، ولا علاقة له بما تتحدث به التيارات النقدية الحديثة. لكن، هل ساهم القرآن الكريم في حل بعض إشكالات فهمه أم أن طرق فهمه، لم يذكرها القرآن الكريم مطلقا؟

بحسب العلماء المتخصصين في علوم القرآن فقد ورد التأويل بعدة معان يمكن توزيعها إلى ثلاثة أصناف:

. **الصنف الأول:** الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختصا بالقول.

- ويأتي 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)[2]

---

1 أبو محمد عبد الملك بن هشام، تح: مجدي فتحي السيد، سيرة النبي، المجلد الأول، دار الصحابة للتراث بطنطا، ط1، 1995، ص 50.

2 سورة آل عمران، الآية 7.

في هذه الآيات يوضح القرآن الكريم أن القارئ المسلم أمام آيات محكمات، وأخر متشابهات، فأما المحكم فهو: «ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا»[1]، وهو أيضا: «ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان»[2].

وأما المتشابه فهو: «غير المتضح المعنى فتشتبه بعض محتملاته ببعض للاشتراك، وعدم اتضاح المعنى»[3]، وهو أيضا: «ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وخروج الدجال، والدابة»[4].

وقد حذر الله عز وجل من الخوض في المسائل الغيبية بغير علم، يقول الطبري: «ويعني بقوله جل ثناؤه: (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ) ما تشابهت ألفاظه، وتصرفت معانيه بوجوه التأويلات ليحققوا بادعائهم الأباطيل من التأويلات في ذلك ما هم عليه من الضلالة، والزيغ عن محجة الحق، تلبيسا منهم بذلك على من ضعفت معرفته بوجوه تأويل ذلك و تصاريف معانيه»[5]، ومعنى ذلك أن المؤول العارف هو وحده من يحق له تأويل الآيات المتشابهة.

فهل وجب على العلماء توضيح مسالك ما تشابه من القرآن؟ أم أن الواو في الآية استئنافية ولا علاقة لها بخوض العلماء في فهم الآيات المتشابهات؟

وهذه، أيضا، معضلة لا حل لها في تراثنا الإسلامي، جعلت المسلمين ينقسمون إلى فريقين: فريق يلح على أن القرآن الكريم كله يجب أن يكون محط نظر واستفهام. وفريق يقف من الآية موقف الترهيب، والتحذير من الاقتراب كثيرا من هذه الآيات.

1 بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء1، دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، مصر، ط2، 1992، ص 451.
2 المرجع نفسه، ص 451.
3 أبو الحسن علاء الدين علي بن سلمان المرداوي : التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المجلد الثالث، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط1، 2000، ص 1396.
4 المرجع نفسه، ص 1397.
5 أبو جعفر محمد بن جريرالطبري: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جزء5، دار هجرة، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص 204.

ويأتي خطر تأويل الآيات المتشابهات، وغير المتشابهات من الحركات الدينية المندفعة قديما وحديثا، والتي ركبت موجة التأويل الديني موظفة تأويلها في الدفاع عن صحة معتقداتها، ودعما لفرض سلطتها، وفي رمي الحركات المنافسة لها بالضلال.

وهكذا لا تبدو الآيات في القرآن الكريم على مسافة واحدة من القراءة؛ فمنها ما تكون، واضحة ميسرة للفهم، وأخرى غاية في الإشكال.

ـ الصنف الثاني: الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختصا بالفعل.

ويأتي هذا الصنف الثاني في قوله تعالى: (هذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً)[1].

تبدو أفعال صاحب موسى عليه السلام كأنها غير معقولة، وغريبة، ومستهجنة، وغير إنسانية، ولا تمت بصلة إلى معاني الرحمة، كخرق السفينة، وقتل الصبي، وبناء الحائط لأهل قرية ترفض تقديم واجب الضيافة لهما.

ويضيق صدر موسى عليه السلام بأفعال صاحبه، فيكشف الخضر تأويل أفعاله، ليأتي التأويل صادما مثل أفعاله السابقة.

ـ الصنف الثالث: الذي ورد عليه التأويل في القرآن الكريم "تأويل الأحلام".

ومن الآيات القرآنية التي يكون فيها التأويل مختصا بالحلم، قوله تعالى:(وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ)[2]

1 سورة الكهف، الآية، 78.

2 سورة يوسف، الآية، 43.

يأتي يوسف عليه السلام لينبئ بالغيب بالمفهوم القرآني، ويظهر قدرته على تأويل الآيات، ويعيد للكلمات معانيها الحقيقية لتقع تلك التنبؤات في المستقبل، ذلك لأن يوسف عليه السلام اختصه الله ببعض العلم الغيبي؛ يقول الله تعالى: (وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ)[1].

أما عن منهج تأويل الأحلام المتبع من قبل المعبرين، فإنه يعتمد في تأويل لغة الحلم على نصوص لغوية خارجية أهمها:

ـ **القرآن الكريم:** حيث تكون المبادلة بين لفظ وقع في الحلم، وآخر ورد في القرآن الكريم مثل: **(اللباس / نساء)** في قوله الله تعالى: (هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ)2

ـ **الحديث الشريف:** تقع المبادلة بين ما هو موجود في الحديث الشريف، وما وقع في الحلم. مثل : تشبيه **(المؤمن / بالنخلة)**، قال رسول الله: (مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْأُتْرُجَّةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ التَّمْرَةِ لَا رِيحَ لَهَا وَطَعْمُهَا حُلْوٌ،وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كمَثَلُ الرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ لَيْسَ لَهَا رِيحٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ)[3]

. من اللغة: تكون المبادلة بلفظ الحلم، والأمثال السائرة.

(الصائغ /رجل كذوب)، (الحطاب/ نمام)[4].

1 سورة يوسف، الآية21.

2 سورة البقرة، الآية 187.

3 يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين، دار الجيل، لبنان، د ط، د س، ص323.

4 أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: تعبير الرؤيا، دار المدائن العلمية للنشر والتوزيع، مصر، ط1 ، 2005، ص24.

د ـ التأويل المضاد: (فالشيب / يصبح وقارا)، (حلق الرأس/ كفارة للذنوب)[1].

1 المرجع السابق، ص105.

ويمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

أ ـ جاء التأويل في القرآن الكريم بمفهوم الإخبار عن الغيب، سواء أكان قولا أم حلما أم فعلا. وسواء اتضح هذا الغيب في الدنيا، أو أنه سيستمر في الخفاء إلى قيام الساعة.

ب ـ اختص الله عز وجل بكشف التأويل، وقد أخبر الأنبياء ببعضه خاصة ما يتعلق بأحداث الحياة الدنيا، وبقي تأويل الآيات المتشابهات عالقا إلى أن يأذن الله عز وجل به.

ج ــ والقرآن الكريم لا يقدم منهجا تأويليا يسلكه القارئ لفهم آياته، وإنما التأويل المذكور فيه هو من قبيل أن الله هو من اختص به، ويخبر عن حقيقته. وإنما قدم بعض الإشارات المنهجية، والتي سنرى فيما بعد استثمارها من طرف الاتجاهات الإسلامية المشتغلة بالتأويل.

د ـ لكن القرآن الكريم، أيضا، قدم دليلا على أنه كلام فيه من الوضوح، وفيه أيضا من المشكل الذي يفهم بالتأويل.

هـ ـ كما أن تأويل الأحلام هو تأويل ظني لا يستند إلى أدلة قطعية، لأنه اعتمد في تأويل لغة الحلم على نصوص لغوية خارجية.

1 ـ 2 ـ التأويل في السنة النبوية:

ورد التأويل في السنة النبوية في عدد من الأحاديث النبوية. جاء في المستدرك على الصحيحين للحاكم عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت ميمونة، فوضعت له وضوءا فقالت له ميمونة: وضع لك عبد الله بن العباس وضوءا، فقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)»[1].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رأيت سوداء ثائرة الرأس خرجت من المدينة حتى أقامت بمهيعة، وهي الجحفة، فأول الرسول صلى الله عليه وسلم أن وباء المدينة نقل إلى الجحفة)[2].

لم يقتصر ذكر التأويل في القرآن الكريم، بل تعداه إلى السنة النبوية لتتضمن أيضا تأويل الأحلام، وتأويل القول في دعاء النبي لابن عباس.

فالمصدران الأساسيان في الإسلام يتناولان التأويل، وبالمعاني نفسها: تأويل الأقوال، والأحلام، والأفعال.

ومهما تكن المعاني التي جاء عليها التأويل في هذين المصدرين التشريعيين، فإن دلالة ذلك هو مؤشر وجود هذا المصطلح، وتغلغله في الثقافة الدينية، وأنه مصطلح نابع من جوهر هذا الدين، وليس دخيلا عليه.

1 مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي السعودية، ط 1، د س، ص93.

2 عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محل الدين الخطيب: الجامع الصحيح، الجزء الرابع، المكتبة السلفية، القاهرة، د ط، د س، ص 309.

2 ـ التأويل في الاتجاهات الإسلامية

اهتمت النظريات النقدية القديمة، والحديثة بثلاثية: "المؤلف والنص والقارئ"، فمنها ما ركزت على دور المبدع على حساب الواقع، كما في الرومانسية، ونظرية علم النفس الأدبي، ونظرت إلى العمل الأدبي على أنه تعبير عن العالم الداخلي للفنان، وصار عمل الناقد أن يُفهم الفنان بهدف الوصول إلى فهم عمله.

ومنها ما اهتم «بالعمل الأدبي على أنه قائم في العالم مستقل بشكل أساسي عن متلقيه (البنيوية، فقد جعلت النص محورا لاهتمامها، وأقرت بموت المؤلف)، ومهمة التفسير الأدبي هي الكلام عن العمل نفسه، ومن ناحية أخرى يعتبر قصد المؤلف منفصلا بشكل حاد عن العمل، والناقد الحديث يدافع عامة عن استقلال وجود العمل الأدبي، ويرى أن مهمته هي النفاذ إلى هذا الوجود من خلال تحليل النص»[1]. وكذلك فعلت نظرية القراءة والتلقي، فقد اهتمت بالقارئ.

ويقر التاريخ النقدي للأدب أن النقد الأدبي لم يركز على علاقة القارئ (المؤول) بالنص. غير أن النظريات التأويلية الحديثة ركزت على علاقة القارئ بالنص، والتي أهملها النقد القديم، والحديث على السواء. والمتتبع للتأويليات، القديمة منها والحديثة، يلاحظ أن "التنظير المنهجي للتأويل" قد أخذ بهذه العناصر الثلاثة، والمتكونة من "مؤلف ونص وقارئ". وهذا، أيضا، ما يلاحظ على الاتجاهات التأويلية الإسلامية؛ فقد أحاطت بجميع هذه العناصر المُشكلة للنص القرآني، ولكن بشكل مختلف بين مدرسة وأخرى، ليأخذ كل عنصر من هذه العناصر الاهتمام الأكبر على بقية العناصر الأخرى.

1 عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د س، ص 199، ص202.

وسينصب اهتمامي حول هذه العناصر "المؤلف والنص والقارئ" طيلة البحث. وسنوضح كيف وظفت الاتجاهات الإسلامية، والاتجاهات الغربية هذه العناصر في المقاربة التأويلية للنصين: الديني، والأدبي.

وإذا نظرنا إلى التراث الإسلامي، في قراءته وتلقيه للنص القرآني الكريم، نجد تباينا منهجيا تكشف عنه ـ بشكل واضح ـ كتب التفسير المتعددة، يقول "أحميدة النيفر": «هذه المعالجة كانت نتيجة انفتاح المسلمين على حواضر الثقافات، والديانات المختلفة، ومراكز الفكر اليوناني، وانتقال الفكر العربي الإسلامي من مرحلة المشافهة إلى طور التدوين، والتدبر والتأويل»[1]. ويمكن أن نجمل الدراسات القرآنية في اتجاهين رئيسيين يخصان الدراسات القرآنية المبكرة في التراث الإسلامي:

"**الاتجاه الأول**: التفسير بالمأثور، ويعتمد أصحابه على جمع الأحاديث، والأخبار والسير وعادات العرب وأخبارهم، ودعمها ببعض الشواهد الشعرية. وهذا التفسير نقلي مأخوذ من الصحابة والتابعين، وبما رُفع إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه، وأبرز مثل على هذا الاتجاه تفسير مجاهد، وتفسير الحسن البصري[2].

الاتجاه الثاني:هو الاتجاه اللغوي البياني، وكان أصحابه يفسرون بعض كلمات القرآن تفسيرا لغويا بيانيا حيث يذكرون معنى الكلمة القرآنية في اللغة، واشتقاقها وتصريفها، مثلما فعل أبو عبيدة في "مجاز القرآن"، وابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن"[3].

1 أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2000، ص 13.

2 صلاح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، دط، دس، ص 37.

3 المرجع نفسه، ص37 ـ ص38.

2 ـ1ـ الاتجاه الأصولي والتأويلية النصية:

القرآن الكريم نص متعال فرض نفسه على القارئ منذ أُنزل، يقول أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني: «بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه»[1]. ومن المعلوم أن هذا النص الموحد "القرآن الكريم" الذي وصلنا لم يتوفر له ـ على الأرجح ـ تفسير كامل من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أن هذا لم يمنع جيل الصحابة من إدراك عام لظاهر معانيه وأحكامه دون أن يؤدي ذلك إلى الفهم الكامل التفصيلي والمعرفة المحيطة بدقائق النص.

وقد تجاوب معه المسلمون الأوائل كل حسب مستويات فهمه، يقول محمد مفتاح: «إن المخاطبين بالقرآن لم يكونوا على مستوى واحد من الفهم والإدراك، ولم يكونوا على درجة واحدة في اتصالهم بصاحب الرسالة، وعلى هذا فلا يعقل أن يتساوى إدراك أقرب الصحابة إلى الرسول مع الأعراب الوافدين عليه من مناطق نائية، فالمقربون يفهمون مضمون الرسالة ومغزاها بالإيحاء والتلميح دون التفاصيل وضرب الأمثلة إذ أطرهم المعرفية مشتركة، ومن ثمة كانت تكفي الإشارة عن العبارة، وأما من كانوا بعيدين ثقافيا وحضاريا فإنهم كانوا محتاجين إلى الإطناب»[2]، ولأن القرآن الكريم يمثل أيضا « في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا»[3]. فقد واجه "علماء التفسير والفقه" معضلة فهم هذا النص وخطر التأويلات الفاسدة وضياع مقاصد الشريعة الحقيقية التي قام من أجلها الدين الحنيف. ووفقا لهذا تشكلت نظرية تأويلية تسمح للقارئ باستنباط المعاني، واستخراج الدلالة دون الوقوع في الزلل.

---

1 أبو بكر محمد بن الطيب البقلاني: إعجاز القرآن، شرح وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص86.

2 المرجع نفسه، ص 204 ـ ص 205.

3 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2005، ص9.

وهي منهجية أرادها أصحابها أن تكون مناسبة لطبيعة القرآن الكريم ككتاب مقدس ومنزه عن الخطأ، قال الله تعالى: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)[1]، ومع مرور الوقت، وبُعد المسلمين عن زمن النبي صلى الله عليه وسلم تزايدت حاجة المؤول إلى قواعد تأويلية ثابتة تخرج به عن الزيغ، والانحراف وما قررته الشريعة الإسلامية وكذلك ما يتطلبه المجتمع من قضايا مستجدة.

وقد أدى ظهور مدرسة المتكلمين إلى جانب مدرسة الأحناف إلى أن يحتل التأويل النصي مكانه المتميز في ساحة الفكر الديني العربي القديم. وأن يتجاوز فهم النص القرآني الكريم إلى وضع قواعد صارمة تؤصل نظرية عامة في فهم الخطاب القرآني الكريم. ونجد هذا الجهد المنهجي في كتب أصول الفقه والفلسفة، ومن أمثلته: كتاب قانون التأويل لـ "أبي حامد الغزالي"، والموافقات لـ "أبي إسحاق الشاطبي"، ومن الفلاسفة نجد "ابن رشد".

ويعود الفضل لـ"أبي حامد الغزالي" في تأسيس نظرية التأويل النصي الذي يقول عنه محمد عابد الجابري أنه: «اهتم بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبكيفية استخلاص، واستنباط هذه المضامين، وبذلك كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي»[2]، كما يُعد أبو إسحاق الشاطبي، أيضا، من أبرز مؤسسي التأويل النصي.

ويقوم التأويل النصي على العناصر الثلاثة: "النص، ومقاصد الشريعة، والقارئ". ونشير إلى أنه لا ينبغي تأويل القرآن الكريم خارج مقاصد الشريعة، وإن كل فهم له

1 سورة فصلت، الآية 42.

2 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009، ص22.

خارج هذه الحدود يُعد أمرا غير مقبول، وهو عكس ما تسعى إليه التأويليات الحديثة من تحرير لدلالات القرآن الكريم وتركها مفتوحة دون موانع.

وهي فكرة تحيل إلى قضية نقدية غربية هي "موت المؤلف"، وترجع جذور هذه المقولة إلى الفيلسوف الألماني "نيتشه" الذي نادى بمقولة "موت الإله"، وتعني السماح للعقل البشري فهم الكتاب المقدس وتأويله متحللا من أية قيود خارجية.

وكان من نتائج "موت المؤلف" على النقد الأوروبي، يقول محمد عمارة : «أن أسست بهذه القطيعة لفكرة موت الإله، ولتأويل النص الديني تأويلا يحرر فهم القارئ له من المقاصد الإلهية، ويقيم قطيعة المباعدة مع المعاني التي أرادها المبدعون للنصوص بوجه عام»[1]، وما أفرزته قضية موت الإله من نتائج على المستوى العام للحياة هو: موت الإنسان، ومن ثم موت الدلالة، يقول علي حرب: «ماذا يعني "موت الله" ؟ ومن ثم "موت الإنسان" ماذا يعني ذلك النعي الذي حمله الفكر الغربي منذ أواخر القرن الماضي سوى موت الدلالة»[2].

لكن النظرية التأويلية الأصولية النصية لا تعني إقصاء مقاصد الشريعة، وأن يُترك القارئ حرا في فهم النص خارقا له، ولقواعد نظمه، وفهمه بدلالات غريبة عنه،

يقول سميح عبد الوهاب الجندي: «إن العقل المقاصدي يجب أن يكون وقّافا عند النص الشرعي، لا أن يتجاوزه ليسلم أحكامه إلى الاجتهاد البشري القاصر

1 محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 13.

2 علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2007، ص41.

والباطل»[1]. وسنرى في ثنايا البحث أن مقاصد الشريعة التي استنبطها الفقهاء من نصوص القرآن الكريم كانت تهدف إلى تقييد القارئ المؤول.

وإلى جانب اهتمام التأويلية النصية بالقارئ، ومقاصد الشريعة، فقد نال النص القرآني الكريم، أيضا، مجالا واسعا من الاهتمام، واستعان أبو إسحاق الشاطبي في فهمه للقرآن الكريم بالقرائن اللغوية والقرائن العقلية في تحديد الدلالة.

وسنبدأ في التعريف بهذه النظرية بحسب أهمية الأركان التي تأسست عليها التأويلية النصية.

2 ـ 1 ـ1ـ تعريف التأويل:

ـ لغة: هو بيان ما يؤول إليه الأمر[2].

ويعرفه ابن فارس في معجمه مقاييس اللغة، بقوله: «أوَّل الحكم إلى أهله، أي أرجعه ورده إليهم»[3].

ومن بين من ذهب إلى معنى "الرجوع إلى الأصل" الفراهيدي، والأزهري[4].

ولا تبتعد معاني التأويل اللغوية عن معناه الاصطلاحي، فالمؤول يرجع اللفظ إلى معناه المحتمل، أو الرجوع به إلى الأصل الذي وضع فيه أولا.

1 سميح عبد الوهاب الجندي: أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وأثرها في فهم النص واستنباط الحكم، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط1، 2008، ص18.

2 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ص171.

3 أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون: معجم مقاييس اللغة، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979، ص159.

4 الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: عبد الحميد هنداوي،: كتاب العين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص107، وينظر أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري: تح: إبراهيم الأبياري، معجم تهذيب اللغة، ج15، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1966، ص437.

ـ اصطلاحا: يقول الغزالي: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»[1]. فواضح من كلام الغزالي، أن تعريفه السابق قصد به تأويل المجاز، غير أن التأويل أعم من المجاز، ولعل التعريف الأشمل للتأويل هو تعريف ابن السبكي: «التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل»[2].

فتعريف ابن السبكي يتجاوز تأويل المجاز الذي هو صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلى عموم اللفظ الذي يحتمل التأويل.

ويجب أن تتوافر شروط لصحة التأويل[3]:

1 ـ أن يكون اللفظ قابلا للتأويل.

2 ـ أن يكون اللفظ محتملا للتأويل، أي يحتمل المعنى الذي يُصرف إليه اللفظ، ولو احتمالا مرجوحا أما إذا لم يحتمله، فلا يكون التأويل صحيحا.

3 ـ أن يكون التأويل مبنيا على دليل معقول من نص، أو قياس، أو إجماع، أو حكمة التشريع، ومبادئه العامة، فإذا لم يستند التأويل إلى دليل مقبول كان تأويلا غير مقبول.

4 ـ أن لا يعارض التأويل نصا صريحا.

---

1 أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، دس، ص245.

2 محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تح:علي هلالي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج28، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 2004، ص33.

3 عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، العراق، ط6، دس، ص341.

"والشاطبي يقرر بأن في القرآن ظاهرا وباطنا؛ أي ما يجب أن ينظر إلى ظاهره، وما يجب أن يؤول حتى تدرك معانيه"[1].

وقد اشترط الشاطبي شرطين للأخذ بالتفسير بالباطن[2]:

ـ أن يصبح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، بحيث يجري على المقاصد العربية.

ـ أن يكون له شاهد، نصا أو ظاهرا، في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض.

ومعلوم أن العمل بالظاهر هو الأصل في فهم آيات الله تبارك وتعالى، يقول الطبري: «غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته»[3]، وإن من شرط الفهم السليم ألا يتعمق القارئ في المعنى الباطني للفظ؛ والمقصود بالمعنى الباطني للقرآن كل ما يجعل المعنى القرآني يغرق في معان باطنية لا علاقة للفظ بها، فهو أمر لا يقره الشرع[4].

غير أن آيات قرآنية أخرى تقبل التأويل لمسوغ راجح يجب معه أن يصرف اللفظ عن ظاهره، وهو ضرورة ليستقيم اللفظ مع سائر القرآن الكريم، وإلا اعتبر كلاما غريبا عنه، يقول الشاطبي: «لأن من فهم باطن ما خُوطب به لم يحتل على أحكام الله حتى ينال منها بالتبديل والتغيير، ومن وقع مع مجرد الظاهر غير ملتفت إلى المعنى المقصود اقتحم هذه المتاهات البعيدة ... وعلى الجملة، فكل من زاغ، ومال

1 محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001، ص134.

2 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الرابع، ، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997، ص 232.

3 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء2، دار الفكر، لبنان، دط، 1984، ص15.

4 محمد سالم أبو عاصي: مقالتان في التأويل، دار الفارابي، سورية، ط1، 2010، ص30.

عن الصراط المستقيم، فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلما، وكل من أصاب الحق، فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه»[1].

وهذا التأويل ليس مطلقا كما نراه في التأويلية الإسماعيلية التي تعد القرآن الكريم كله قابلا للتأويل من دون استثناءات، ولا مصوغات لإخراج اللفظ عن ظاهره.

والشاطبي لم يتخذ من التأويل الباطني منهجا لتعيين الدلالة في كامل القرآن الكريم، ولكنه عمل به إذا كان الظاهر يحتمل معنى مقصودا أي معنى باطنيا، فلا مانع من ذلك دون أن يخرج عن مبادئ الدين، ومقاصد الشريعة.

2 ـ 1 ـ 2 ـ سلطة النص ومفهومه:

شكَّل النص ـ في مقابل (القارئ، ومقاصد الشريعة) في التأويل النصي ـ أهمية بالغة في تعيين المعاني؛ فالنص وحده ما يكتنز الدلالات، وما على القارئ المؤول سوى البحث عنها في النص، لأن الله ـ عز وجل ـ أودع النص القرآني معاني، والواجب على القارئ الكشف عنها في النص، وليس خارجه.

وقد أُحيط تأويل النص القرآني بكثير من الحدود حتى لا تحيد الأفهام عن المقاصد التي شرعها الله عز وجل في شريعته. واحتاج الأصوليون إلى ضبط مفهوم النص القابل للتأويل، والذي يختلف باختلاف طبيعة نص القرآن الكريم، ومستويات فهمه، واشترط على القارئ المؤول في تعيين دلالات القرآن الكريم الإحاطة بالشعر الجاهلي، وهو الذي يمثل الوعاء اللغوي، ويحوي طرق وأساليب استعمال اللغة العربية في عصر ما قبل نزول القرآن الكريم.

1 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، ج 4، ص 221 ـ ص 223.

وجاء تعريف النص في كتاب المحيط في اللغة بأنه: "رفْعُك الشيء، كنص الحديث، ونصصت ناقتي: إذا رفعتها في السير"[1].

وقيل في تعريف النص: «ما تأويله تنزيله أي يفهم معناه بمجرد نزوله، ولا يحتاج إلى تأويله، نحو: (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)[2]، فإنه يفهم معناه بمجرد نزوله، ولا يتوقف فهمه على تأويله. والنص عند الفقهاء يطلق على معنى آخر، وهو ما دلّ على حكم شرعي من كتاب أو سنة، سواء كانت دلالته نصاً أو ظاهرا»[3]. أي أن ظاهر لفظه لا يحتمل معنى آخر، وهو يدل عادة على حكم شرعي واضح، أما عن معنى النص في علم أصول الفقه، فيمكن القول إنه لا يوجد مفهوم اصطلاحي جامع له.

ولهذا، فإن مفهوم النص في المدرسة النصية يتعدد وفقا لطبيعة النص القرآني، ومستويات فهمه وتأويله، والذي يتراوح ما بين الإشكال والوضوح، والخفاء والتجلي.

ويمكن على هذا الأساس تصنيف النص الخاص باستنباط الأحكام الشرعية لمستويين: واضح، وغير واضح.

2 ـ 1 ـ 2 ـ1ـ **النص الواضح:** وهو واضح الدلالة، ولا يقبل التأويل. وينقسم إلى أربعة أقسام:

النص: هو ما دل بنفس لفظه، وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي، وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من سوق الكلام[4].

1 الصاحب بن عباد، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، المحيط في اللغة، عالم الكتب، ج2، بيروت، دط، 1992، ص 211.

2 سورة البقرة الآية 196.

3 محمد بن محمد الرعيني الشهير بالحطاب: قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، ج1، مطابع الرياض، دط، 1953، ص 27.

4 خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، دار الطرابيشي، الروضة، مصر، ط1، 1998، ص311.

الظاهر: هو الذي ظهر المراد منه بنفسه، أي من غير توقف على أمر خارجي، فلفظه يغني عن تفسيره، ومثال قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا من غير حاجة إلى قرينة خارجية[1].

المفسر: لفظ ازداد وضوحا على النص، على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص إن كان عاما، ولا احتمال التأويل إن كان خاصا، وهو يدل بنفسه على معناه، مثل قوله تعالى: (قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً)[2]؛ فإن كلمة المشركين اسم ظاهر عام، ولكن يحتمل التخصيص فلما ذكر بعده كلمة كافة ارتفع احتمال التخصيص فصار مفسرا[3].

المحكم: هو اللفظ الدال على المقصود الذي سيق له، وهو واضح في معناه لا يقبل تأويلا، ولا تخصيصا[4].

2 ـ 1 ـ 2 ـ 2 **النص غير الواضح:** وهو ما يقبل التأويل. وينقسم إلى خمسة أقسام:

الخفي: هو اللفظ الذي يدل على معنى دلالة ظاهرة، ولكن تناول اللفظ لبعض أفراده فيه شيء من الغموض، والخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل. مثل قوله تعالى: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا)[5] السارق هو من يأخذ مال الغير خفية من حرز مثله، والظاهر في لفظ السارق أنه يتناول جميع أفراده حتى من يسرق الناس في يقظتهم بنوع من المهارة وخفة اليد، وهو المسمى "الطرار"، كما يتناول لفظ السارق حسب الظاهر، من يسرق أكفان الموتى من قبورهم، وهو المسمى بالنباش، جعل لفظ

1 المرجع السابق، ص171.

2 سورة التوبة الآية 36.

3 خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، ص281 ـ ص 282.

4 المرجع نفسه، ص 255.

5 سورة المائدة الآية 38.

السارق خفي المعنى؛ لأن انطباق معناه عليهما لا يفهم من نفس اللفظ، بل لا بد له من أمر خارجي، ولكن بالنظر والتأمل يتبين أن اختصاص الطرار بهذا الاسم زيادة في معنى السرقة لحذقه، ومهارته في مسارقة الأعين المستيقظ منتهزا غفلة المسروق منه، فسرقته بهذا الاعتبار أخطر وجريمته أفظع، فيتناوله لفظ السارق ويقام عليه حد السرقة، أما النباش فلا يتناوله لفظ السارق، ولا يقام عليه الحد[1].

المشكل: هو ما لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب. أو هو اسم لكلام أو لفظ يحتمل المعاني المتعددة، ويكون المراد واحدا منها لكنه قد دخل في إشكاله، وهي تلك المعاني المتعددة، فاختفى بسبب هذا الدخول ليتميز عن أشكاله وأمثاله.

فسبب الخفاء في المشكل نفس لفظه وصيغته، فهو لا يدل بصيغته على المراد منه، بل لا بد من قرينة خارجية تبين المراد منه. وهذا بخلاف الخفي، فإن خفاءه ليس من نفس اللفظ، وإنما من الاشتباه في انطباق معناه على بعض الأفراد لعوامل خارجة عن اللفظ.

وجوه الإشكال: أي وجوه الخفاء في المشكل، وهي خمسة:

ـ استعمال اللفظ بمعنيين أو أكثر لأجل الاشتراك أو المجازية، فلا يظهر المراد به للمقام.

ـ اشتهار اللفظ بمعناه المجازي أكثر بالنسبة إلى معناه الحقيقي.

. المعارضة بنص آخر.

. استعمال استعارة نادرة وغامضة.

. كون اللفظ ذا وجهين بحيث يقتضي كل وجه حكما غير حكم الآخر.

1 خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، ص 124ـ ص125.

مثل قوله تعالى: (فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)[1] كلمة "أنى" فيه مشتركة، فتسببت في الخفاء لأجل تعدد معانيها، واختلفوا في تعيين مراده بالتأمل بمعونة القرائن. فذهب البعض إلى أنه بمعنى "كيف" والبعض إلى أنه بمعنى "متى"[2].

المشترك: هو لفظ وضع لمعنيين أو أكثر، بأوضاع متعددة. ومثال المشترك الموضوع لمعنيين فقط "القرء"، فقد وضع للطهر والحيضة.

ومثال المشترك الموضوع لأكثر من معنيين: لفظ العين فقد وضع هذا اللفظ لعدة معان، منها العين المبصرة وعين الماء والجاسوس والسلعة[3].

المجمل: وهو أعلى مستويات الكلام احتمالا وغموضا، "وهو ما ازدحمت فيه المعاني، واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب والتأمل"[4].

المتشابه: هو ما خفي بنفس اللفظ، ولا يُرجى دركه أصلا.

ومثاله الحروف المقطعة التي في أوائل السور، وآيات الصفات[5].

والملاحظ من تنوع مفهوم النص القرآني عند الأصوليين ما يلي:

إن التنظير لمفهوم النص كان متعلقا أصلا بأحكام الشريعة الإسلامية، لكن هذا لم يمنع الأصوليين من إدراكهم أن النص القرآني كله يشكل فكرة واحدة، وأنه يتسم بمفهوم الاتساق والانسجام، يقول الشاطبي: " إن الخطاب القرآني متعالق الأجزاء

1 سورة البقرة الآية 223.

2 خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، ص265 ـ ص 266.

3 المرجع نفسه، ص 262.

4 المرجع نفسه ، ص 251.

5 المرجع نفسه، ص241.

مترابطها يدور حول محاور محدودة"[1]، وتعد فكرة انسجام النص القرآني الكريم محاولة رائدة، تحسب للشاطبي.

وجاء مفهومهم للنص في لسان العرب في مادة نصص : النص : رفعك للشيء، وكل ما أُظهر فقد نص، فنحن لا نكاد نعثر على دلالة من الدلالات التي يعرف بها النص في الدراسات النقدية الحديثة.

ومن المعلوم أن المراد بمصطلح النص في المعرفة اللسانية المعاصرة هو: «مجموعة من الأحداث الكلامية ذات معنى وغرض تواصلي، تبدأ وجودها من مرسل للحدث اللّغوي، وتنتهي بمتلق له، ومؤهلة لأن تكون خطاباً، أي أن توجَّه إلى شخص بعينه»[2]. وجاء في كتاب علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات: «أنهم يشترطون وحدة موضوع النّص، ووحدة مقصده. والنص في تصور كثير من المعاصرين يتجاوز الكينونة اللّغوية المحدودة، ولا ينحصر في مقولات اللغة على الرغم من أنه متشكل منها، بل يراعي الواقع الخارجي، ومن ثم فإن النص هو المعادل اللّغوي للواقع الإنساني والكوني»[3]. وهذا ما نجده في القرآن الكريم في وحدة موضوعه، ووحدة مقصده.

2 ـ 1 ـ 3 ـ القارئ في التأويل النصي:

مع بدايات النصف الأخير من القرن العشرين، بدأت سلطة القارئ في الظهور، وكان أول من اهتم بالقارئ في النقد الأدبي الحديث هو "نظرية جمالية التقبل"، ويتلخص دور القارئ في هذه النظرية على أنه: "لم يعد سلبيا واستهلاكيا في صلته

1 محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ص 135.

2 فولجانج هاينه: مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، دط، 1996، ص 123.

3 سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، دط، 1997، ص 109.

بالنص، ولم تعد استجابته للنص استجابة عفوية ترضي تعطشه الجمالي، بل أصبح هذا القارئ مشاركا في صنع النص"[1]. وتبدو العلاقة بين الكتابة والقارئ وطيدة ومهمة فلا كتابة إلا بوجود قارئ، يقول حسين الواد: «الأثر لا يكتب، ولا يبرز للوجود إلا موصولا بالقراءة؛ إذ القارئ هو الذي يخرج بالأثر من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، ولكن القراءة لا تتم إلا مع الكتابة، إنها في آخر المطاف فعل مستحدث يستحدثه النص المكتوب. إن النص نداء، وإن القراءة تلبية للنداء. وهكذا فالتفاعل بين القراءة والكتابة على أشد ما يكون تبادلا؛ إذ لا وجود لأي منهما إلا بوجود الآخر»[2]، فأساس نظرية القراءة هو ذلك التفاعل بين القارئ والنص، وعلى القارئ النموذجي ينبني الجهد الأول في عملية التأويل والقراءة.

واستطاعت نظرية القراءة، بذلك، تحويل الاهتمام من المؤلف إلى القارئ، باعتبار أن حياة الأعمال الأدبية تبدأ من اللحظة التي تنشر فيها، إذ هي في ذلك تقطع صلتها بكاتبها لتبدأ رحلتها مع القراء.

يكتسي دور القارئ في التأويل النصي أهمية بالغة؛ إذ يعول الشاطبي كثيرا عليه، ويفترض فيه أن يكون مزودا بجملة معارف علمية، يقول علي حرب: «كلما اغتنت تجارب الإنسان، وازدادت خبراته، واتسعت معارفه، ولطف نظره، وجد في النص معاني جديدة، وأقبل عليه بفهم جديد»[3]. وحتى يتسنى للقارئ التعامل مع النص القرآني، ويتم تلقيه في ظروف موضوعية، فقد أولت نظريات التلقي بخصوص القارئ عن المعرفة القبلية أن يكتسب القارئ معرفة بالجنس الأدبي الذي ينتمي إليه العمل الأدبي الذي سيقرأه.

1 عبد الناصر محمد حسن: نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1999، ص97.
2 المرجع نفسه، ص70.
3 علي حرب: التأويل والحقيقة، ص14– ص15.

وكذلك استنباط الأحكام من النص يخضع إلى ثقافة المستنبط، ودرايته بأحوال التنزيل، ووعيه بجدلية النص والواقع[1]. والمؤول الحذق هو من يستخدم إمكاناته المعرفية لقراءة هذه النصوص، خاصة أنه بإزاء نص متعال يفرض نفسه على القارئ، ويتحدى معارفه. يقول علي حرب: «فالنص يتجاوز دوما مقاصد المؤلف، أي هو غير ما يقوله المؤلف، أو أكثر مما يقوله. ويعني، ثانيا، أن لا قراءة تقبض على حقيقة النص، لأن النص ليس بيانا للحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض»[2]، مما يعني أن التأويل هو مجرد احتمال تعززه الأدلة لكنه مع ذلك ليس حقيقة مطلقة.

2 ـ 1 ـ 3 ـ 1 ـ معهود العرب: ويقع الاهتمام بالقارئ المؤول في صلب نظرية التأويل النصي، والواجب على القارئ أن يدرك أن النص القرآني قد أُنزل في ضوء اللغة العربية، فقد جاء بلسانها مصداقا لقول الله تعالى في الآيات التالية:

1 ـ (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ)[3]

2 ـ (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[4]

3 ـ (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[5]

1 منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010، ص 33.

2 علي حرب: التأويل والحقيقة، ص7.

3 سورة الشعراء الآية 195.

4 سورة يوسف الآية 2.

5 سورة الزخرف الآية 3.

ووفق ما أشارت إليه الآيات السابقة، فالقرآن الكريم نزلت آياته بلسان العرب ومن الغريب، والمستبعد أن يُفهم النص القرآني في ضوء لسان غير لسانه، فقد أنشأ الشافعي مصطلح "**معهود العرب**" واستعمله في فهم الخطاب الإسلامي.

وإضافة على ما قدمه الشافعي ضمن تناوله لعربية الشريعة قام الشاطبي بتوضيح مصطلح "**معهود العرب**".

وعموما، فإن غاية علماء الأصول في تحديدهم لهذا المصطلح "معهود العرب" الخشية من التأويلات الفاسدة من باطنية وصوفية[1]؛ "فالتسليم بتعدد الدلالة يؤدي إلى فقدان المعنى وضياع الهوية؛ أي إلى تفرق الكلمة وانشقاق الجماعة، وبالتالي إلى نقيض ما يسعى إليه أهل الكلام ونعني به توحيد الرأي والكلمة لتوحيد الجماعة والأمة"[2].

أما قراءة النص الشرعي من خلال "معهود العرب في خطابها، فهو يمثل "مرجعية لغوية" تحمي "النص" من أن يكون مجالا للتزيد والإقحام، أو العبث واللهو ويحفظ الفهم من التناقضات.

ويعرف الشاطبي معهود العرب، بقوله: «إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت من لسانها»[3]. وهو ما يعني أن يعود القارئ إلى

1 عمر عبيد حسنة: من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبوي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1995، ص130، ص131.

2 علي حرب: التأويل والحقيقة، ص51 – ص52.

3 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 103.

ما تواضعت عليه العرب في لغتها. يقول منقور عبد الجليل: «فتلقي الخطاب يكون على أساس ما تعارف عليه الناس في وضع الألفاظ دوال على المعاني»[1].

ويتناول تعريف الشاطبي السابق، بالإضافة إلى ضبط مفهوم "معهود العرب"، فهو يشير أيضا إلى قضية الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم، وكيفية التعامل معها ضمن حدود اللسان العربي.

وقد أفضى النقاش حول قضية الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم إلى رأيين:

ـ إلى متشدد على أن لغة القرآن عربية خالصة لا تخالطها العجمة، يقول أبو عبيدة معمر بن المثنى: «نزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول»[2].

ـ وفريق يرى أن هذه الألفاظ عربية، ولم تعد أعجمية لما اكتسبته من دخولها إلى اللسان العربي. وهو رأي الشاطبي الذي يقول: «إن العرب إذا تكلمت به "أي الأعجمي" صار من كلامها»[3].

ونتيجة لتلك القاعدة التي قررها الشاطبي، فإن الكلمات الأعجمية تعد عربية بالاستعمال، وتعامل معاملة ما هو موجود في اللسان العربي من ألفاظ أصلية.

ويذكر الشاطبي في كتابه الموافقات أن مشكلة الألفاظ الأعجمية في اللسان العربي قد تعاملت معه العرب وفقا لما يلي[4]:

1ـ لا تدعه على لفظه إلا إذا كانت مخارج حروفه كحروف العرب.

1 منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ص 68.

2 أدونيس: الثابت والمتحول، الجزء2، ص153.

3 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، ج2، ص102.

4 المرجع نفسه، ص 102.

2 ـ فإذا لم تكن حروفه كحروف العرب، فلابد لها أن تردها إلى حروفها.

ويحصر الشاطبي "معهود العرب " بالمجال اللغوي الجاهلي، ويستبعد المجال اللغوي في عصر الإسلام، والذي لم يكن له من دور يذكر في فهم القرآن الكريم.

وهو ما يعني أن فهم اللسان العربي داخل القرآن الكريم يجب أن يكون خاضعا لمعجم اللسان العربي في فترة العصر الجاهلي.

وقد أورد الشاطبي مثالا على وجوب الاهتمام بالشعر وحفظه، قال عمر بن الخطاب: «أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم»[1].

فالشعر الجاهلي ـ من هذا المنظور ـ يمثل المكونات المهمة لمفهوم المعهود الذي يؤسسه الشاطبي.

ويرجع الأمر في ذلك إلى أن مستويات الألفاظ الواردة في النص القرآني هي التي يلحقها التأويل، فيتم الرجوع بها إلى المعجم الشعري لكي تفهم دلالاتها، وتعرف مواضع استعمالاتها.

ومن أمثلة ذلك ما أورده الشاطبي من استخدام الشعر لفهم القرآن الكريم[2]، سئل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى:(أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ)[3].

فقال له رجل من هذيل: التخوف عندنا التنقص، ثم أنشده:

تخوف الرجل منها تامكا قرداً *** كما تخوف عود النبعة السفن

1 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 140.

2 المرجع نفسه، ص 139 ـ ص 140.

3 سورة النحل الآية 47.

السفن الحديدة التي يبرد بها خشب القوس، والقرد الكثير القردان والتامك العظيم السنام: أي أن الرحل تنقص الناقة وتبرد ظهرها كما تنقص الحديدة خشب القسي.

ولذلك كان عمر بن الخطاب يقول عن الشعر: «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه»[1]. وهكذا يصبح الشعر وسيلة لفهم القرآن الكريم، وتأويله وإضفاء الشرعية على فهمه.

وقد أضاف اللسان العربي الذي جاء به القرآن الكريم، لغة شرعية خاصة رغم محدودية ألفاظها واتساع دلالاتها. وهي لغة تختلف عن اللسان العربي المتعارف عليه فنتجت عنه استعمالات مزدوجة لمفردات عامة يغلب فيها المعهود الخطابي الإسلامي على المعهود العربي العام مع بقاء الثاني في بعض المصطلحات، مثل: لفظة (الصلاة) فهي عبادة، إلى جانب معنى الدعاء.

وقد أضفت عليه معاني ومصطلحات جديدة وأغنته بعناصر دلالية عديدة، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية ينطلق من سمة مسلمة أساسية مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي الاجتماعي إلى مجال المطلق والمتعالي والأزلي»[2].

وينبه الشاطبي مؤول القرآن الكريم إلى أنه يجب أن تُفهم الشريعة في إطار معهود الأميين كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ)[3]، يقول الشاطبي: «هذه الشريعة المباركة أمية ... وفي الحديث:

1 ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء،ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 2001، ص34.

2 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص107.

3 سورة الجمعة: الآية 2.

(بعثت إلى أمة أمية) لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين»[1]، ومن ثم فلا يجب أن تستخدم تلك العلوم في فهم النص القرآني، والتي قد يشار إليها في آيات القرآن الكريم.

ولهذا، فإن فهم الشريعة يجب أن يتم في إطار لسان اجتماعي" أمي" خاص بالعرب في فترة ما بعد الوحي وأثناء نزوله، وماعدا ذلك فإن الشاطبي يرفض أن يكون ما استحدث من العلوم من معهود العرب، أي من لسانها العربي.

وقد أورد الشاطبي أمثلة في كتاب الموافقات، مما يوافق لسان العرب من علوم كانت تعرفها العرب رغم أنه اقتصر على بعض المعارف القليلة فقط.

عرف العرب شيئا من علم النجوم، وارتبطوا بها عبادة وقدسوها، وكانوا ينظرون في النجوم لاستطلاع ما تخبئه للناس من حظوظ، وهو ضرب من ضروب الكهانة، وهو ما يطلق عليه بالتنجيم، وقد جاء القرآن محاربا له، ولمعتقدات الشرك، وأبان لهم ما كانوا يعلمونه سابقا كاهتدائهم بالنجوم برا وبحرا في الليالي المظلمة، يقول تعالى: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)[2].

ومنها العلوم التي عرفها العرب كعلم التاريخ، وأخبار الرسل والأمم السابقة، وأكثر هذه الأخبار غيوب لم يكن العرب على علم بها مثل قوله تعالى: (ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُون أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ)[3]

1 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، ج2، ص 109– ص110.

2 سورة الأنعام الآية 97.

3 سورة آل عمران الآية 44.

ونتيجة لهذا، فإن الشاطبي لا يوظف المعارف الجديدة الطارئة على عصره في فهم القرآن، ومن الأمثلة التي لا يوافق على تأويلها: ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[1]، فسرت بعلم الهيئة، وهذا التفسير غير سائغ لأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية[2].

وقد أسهم وجود هذا المعهود في حفظ كتاب الله الكريم، وحفظ اللغة العربية التراثية تبعا لحفظ كتابه العزيز، لأن خلود هذه اللغة من ثمرات المحافظة على معهود العرب في الخطاب وحماية النص الإلهي.

لكن قضية الرجوع إلى معهود العرب أثارت نقاشا واسعا في طريقة تفكير علماء الأصول في المدرسة النصية، ومن المآخذ عليها أن مفهوم معهود الأميين كما يقول يحي رمضان: «يُخشى أن ينتج تأويلا أميا، بمعنى تأويل متوقف في الزمن الأمي، تأويل مؤقت غير قابل للسفر مع امتداد الإنسان، واستمراره في الزمان والمكان»[3]، وهذا يمنع القارئ المؤول من أن يفهم الآية بوعي جديد لمفرداتها، وأسلوبها وأجوائها ليكتشف المعنى الجديد.

وينتقد محمد عابد الجابري أيضا قضية تهافت علماء الأصول على مصطلح معهود العرب، ونتائجها على الفكر الأصولي، يقول: «فنحن عندما نرجع بكلمة من الكلمات العربية إلى معناها اللغوي، مستندين في ذلك إلى المعاجم القديمة كمعجم "لسان العرب"، فإننا نرجع بها في الحقيقة إلى مجالها التداولي الأصلي»[4]، وهو ما

1 سورة ق الآية 6.

2 يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2007، ص481.

3 المرجع نفسه، ص504.

4 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص15.

يؤدي إلى: «أن منظومة لغوية ما "بمفرداتها نحوها وتراكيبها" تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم»[1]، بمعنى أن فهم وتأويل القرآن الكريم في ضوء معهود العرب ومعجمها القديم سوف لن يسمح للقارئ المؤول بإضفاء فهمه وفق اللسان العربي الحالي، أو المستجدات العلمية المستحدثة أو ـ على الأقل ـ وفق ما توحيه له الألفاظ في السياق.

وهو ما جعل محمد عابد الجابري ينتقد ما أسماه سيطرة السلطات الثلاث: **اللفظ**[2]، و**الأصل**[3] و**التجويز**[4]، في التفكير العربي التراثي البياني. فيرى أن العلاقة بين السلطات الثلاث تتمثل في أن سلطة اللفظ توجه الفكر إلى طلب المعاني من الألفاظ بدل البحث عن حقائق الأشياء، وتصرف العقل عن صياغة المفاهيم، وتجعل نظامه تابعا لنظام الخطاب، ويستمد الخطاب قوته من التجوز في الكلام القائم على الملازمات بين المعاني، فيغيب نظام السببية بغياب التفكير في نظام الأشياء[5].

1 ينظر في محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، AdamSchaff. Language et connaissance paris editionanthropos 1973 pp292 293

2 **اللفظ :** ككائن مستقل عن المعنى، مستعمل أو مهمل، واللفظ كقالب منطقي يزيد معناه بالزيادة في حروفه.

3 **الأصل :** كمصدر للمعرفة، وهي إما سلطة سلف تتجسم في المرويات، وإما سلطة إلهية منحها الله لولي الأمر، الإمام الذي ينتظم في النور المحمدي، لا بل في عمود النور الذي هو الحبل المذكور على ممر الدهور يستقي منه الإمام ... والأصل ك"مثال سبق" يقاس عليه "فرع" لوجود معنى يجمع بينهما أو ك"شاهد" يستدل به "غائب" لوجود دليل أو أمارة أو ك"مثل"، وتتمثل قوة الأصل في جميع الأحوال في كونه الطرف المعطى الذي يقاس عليه، ذلك أن القائس لا يبتدئ الحكم، وإنما يقدر الشيء بمثله "قياس بياني".

4 **التجويز:** يقول ابن رشد : إن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده " فلزم القول إن الموجودات كلها جائزة أن تكون على ما هي عليه، وبالتالي فلا علاقة ضرورية بين ما يعتبر سببا، وما يعتبر مسببا، سواء على مستوى الفكر أو السلوك البشريين أو على مستوى حوادث الطبيعة. ويجد هذا النوع من التجويز أساسه النظري في مبدإ الانفصال الذي تكرسه نظرية الجوهر الفرد، فالتصور الجزئي للمكان والزمان والحدث والفعل ولكل شيء في الوجود، والقول بوجود خلاء بين الأجزاء مما يجعل العلاقة بينها علاقة تجاوز فقط لا علاقة تأثير متبادل، هذا النوع من التصور لا مكان فيه للسببية بمعنى الاقتران الضروري بين السبب والمسبب ، .. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص561.

5 المرجع نفسه، ص561.

وانتقد الجابري، أيضا، ما وصفه بمسلك الأقدمين في فهم النصوص الذي يقوم على الاستنباط، والتعامل مع الألفاظ، وكأنها منجم للمعاني، وطلب الاستجابة منها لآراء مذهبية جاهزة، وتحويل العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى علاقة جواز واحتمال، وتنتزع اللفظة أو العبارة من سياقها لتضمن معنى جاهزا[1].

وصار التأويل، في حد ذاته، منهجا يحدد كل طرف من الاتجاهات الإسلامية مصداقيته ومشروعيته، «وصار اللفظ يحمل من المعاني ـ عن طريق التأويل، والمماثلة ـ ما لا يمكن حصره، وصار من الجائز أن يكون المراد منه هذا المعنى»[2].

ولم يعد من هدف للمؤولين سوى إثبات فهمهم الخاص في ضوء مدارسهم الإسلامية رغم التعسف والتجاوز الحاصل في الفهم والاستنباط.

2 ـ 1 ـ 3 ـ 2 ـ خصائص اللسان العربي: من أهم ما يجب أن يعرفه القارئ المؤول ـ عند تلقيه للنص القرآني ـ أن للغة العربية خصائص وميزات تميزها عن باقي اللغات الأخرى، وهي معرفة تبقى مرهونة بفهم سنن اللغة العربية وقوانينها النحوية والصرفية والبلاغية.

وقد حدد الشاطبي خصائص اللسان العربي كما جاءت في مدونته الموافقات، حيث اعتبر أن اللغة الإنسانية تنقسم إلى قسمين:

ـ تعد اللغات العامة البشرية وسيلة التواصل بين الناس وقضاء الحاجات الاجتماعية بينهم.

ـ وتعد اللغة العربية، كذلك، وسيلة تواصل بين الناس، غير أن لها طابعا خاصا يميزها عن باقي لغات العالم.

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص562.

2 المرجع نفسه، ص562.

ومما يميز اللسان العربي جانب الأساليب الاستعمالية للعربية، فللعربية تراكيبها الخاصة بها، إذ بعض أساليبها يبدو ظاهرها لا يوافق باطنها لقصد معين.

وينبه الشاطبي القارئ المؤول على أن للسان العربي مثل هذه التراكيب المعروفة في عرف العرب، وقد ذكر بعضا منها وعددها في كتابه الموافقات، وقدم الشافعي لها أمثلة في كتابه الرسالة[1]:

ـ **اللسان تخاطب به العام يراد به ظاهره:** يمثل للصنف الأول بقوله تعالى: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)[2]، وبقوله تعالى: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ)[3]، وبقوله سبحانه: (مَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا)[4].

وبعد سوقه لهذه الأمثلة يعلق عليها بقوله: «فهذا عام لا خاص فيه، قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فالله خلقه، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها»[5].

ـ **بالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه:** كما يمثل للصنف الثاني بأمثلة عديدة من بينها قوله تعالى: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللّهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ)[6]. وبالتأمل في هذه الآية ندرك أنها تفيد بعمومها: أن على أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب جميعا أن ينفروا مع رسول الله، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، وهو عموم له وجاهته، وكذلك لم تنف

1أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الثاني، ص 103.

2 سورة الزمر الآية 62.

3 سورة إبراهيم الآية 19.

4 سورة هود الآية 6.

5 محمد بن إدريس الشافعي، تح :أحمد محمد شاكر: الرسالة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، ص54.

6 سورة التوبة الآية 120.

إرادته، لكن الخطاب ـ في الوقت نفسه ـ يفيد أن هناك من هو أولى بالخطاب وهم أهل الطاقة والكفاية، ذلك ما يفيده التعقيب على الآية من طرف الإمام الشافعي: "وهذا في معنى الآية قبلها –أي وما من دابة في الأرض– وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أو لم يطقه، ففي هذه الآية الخصوص والعموم"[1].

ـ **وبالعام يراد به الخاص**: ويضرب أمثلة للصنف الثالث من بينها قوله تعالي: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَاناً وَقَالُواْ حَسْبُنَا اللّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ)[2]؛ حيث يظهر أن اللفظ قد خرج من الدلالة على العموم إلى الدلالة على الخصوص، قال الشافعي: «فإذا كان من مع رسول الله ناس غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناسا، فالدلالة بينة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض»[3].

ـ **الظاهر يراد به غير الظاهر**: يمثل للصنف الأخير بأمثلة من بينها قوله تعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)[4]؛ حيث يذكر أن الله جل ثناؤه «ابتدأ ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: "إذ يعدون في السبت" الآية: دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية

1 الشافعي: الرسالة، ص54.

2 سورة آل عمران الآية 173.

3 الشافعي: الرسالة، ص59.

4 سورة الأعراف الآية 163.

الحاضرة لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[1].

ـ **ذكر الواحد والمراد الجمع:** قال تعالى: (هؤلاء ضيفي)[2]، والمقصود به الجمع أي ضيوفي.

ـ **الجمع الذي يراد به الاثنين:** "ذات عيون" أي ذات عينين.

ـ **مخاطبة المفرد بلفظ الجمع:**"انظروا أمري".

ـ **تخاطب الشاهد ثم تحول الخطاب إلى الغائب ثم تحوله إلى الشاهد:** وهو الالتفات، ومن أمثلته من الخطاب إلى الغائب قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ)[3].

ومن أمثلة الالتفات، قوله تعالى: (الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)[4]، "حيثُ التفتَ من أسلوب الغيبة بقوله" (الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) إلى أسلوب الخطاب بقوله (إيّاكَ نعبُدُ وإيّاك نسْتعين)"[5].

ـ **تأتي بالفعل بلفظ الماضي وهو حاضر أو مستقبل أو بلفظ المستقبل وهو ماض:** نحو(أَتَى أَمْرُ اللّهِ)[6] أي يأتي[7].

---

1 الشافعي: الرسالة، ص 63.

2 سورة الحجر الآية 68.

3 سورة يونس الآية 22.

4 سورة الفاتحة الآيات 2- 5.

5 جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف، الجزء الأول، مكتبة العبيكات، السعودية، ص119.

6 سورة النحل الآية 1.

7 محمد بازي: نظرية التأويل التقابلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 118.

هذه مجموعة أساليب العرب وسننها في كلامها وجب الالتزام بمعرفتها لفهم الخطاب القرآني، ومن فاته ذلك انحرف تأويله.

2 ـ 1 ـ3 ـ 3 ـ اللسان العربي وخروجه على قواعد النحو والصرف: قد يخرج بعض الكلام عن القوانين اللغوية المتعارف عليها نحوا وصرفا، ولا يعد هذا مخالفة لغوية؛ فإن هذا جار في كلام العرب، وهو من معهودهم، يقول الشاطبي: «خروجها في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة، وجريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها، وإن لم يكن بها حاجة، وتركها لما هو أولى في مراميها، ولا يعد ذلك قليلا في كلامها ولا ضعيفا، بل هو كثير قوي»[1].

2 ـ 1 ـ3 ـ 4 ـ تشكل المعاني في القرآن الكريم: كما يجب أن يعرف المؤول كيفية تشكل المعاني في القرآن الكريم. وهو ما أشار إليه صالح السبوعي في كتابه "النص الشرعي وتأويله"، نتيجة تتبعه للعمل المنهجي الذي قام به الشاطبي في كتابه الموافقات. وهذه أهم النقاط التي استخلصها:

ـ المعاني الأصلية وهي معان مطلقة تدركها عامة الناس. أما المعاني التبعية، فهي توكيد لها، أو بيان للمعاني الأصلية، وهي لا توجد لغة أخرى تؤدي المعنى التابع تأدية كاملة، فيمتنع القرآن الكريم على الترجمة بالمعاني التي لا يعرفها إلا الفصحاء والبلغاء من العرب[2].

ـ "وجَّه الإمام الشاطبي عناية المفسر للنص إلى المعنى التركيبي السياقي دون المعنى الإفرادي، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى

1 أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الثاني، ص131- ص132.

2 صالح السبوعي: النص الشرعي وتأويله، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، دط، 2007، ص48.

تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود... وإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه"[1].

2 ـ 1 ـ3 ـ 5 ـ دور السياق في فهم المعنى: يعول الشاطبي على السياق إلى جانب البحث عن معنى اللفظ داخل المعجم، وقد اهتم العلماء الأوائل بمصطلح السياق، إلا أنهم عبروا عنه بمصطلحات أخرى كالقرينة ودلالة الحال والمقام.

ونظرا للأهمية التي تُولى للسياق في فهم دلالة الكلام، فقد غدا قاعدة أساسية في عملية التأويل ما دام فهم الخطاب يستدعي شرطا أساسيا، وهو فهم السياق.

ويعرف السياق في مجال تحليل الخطاب: «بأنه سلسلة الأفكار التي تجسد نصا ما. وبالتحديد، فإن السياق هو مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد فهمها، وعليها يتوقف الفهم السليم لها. أو هو المحيط اللساني الذي أنتجت فيه العبارة، ولا يشترط في تلك العناصر أن تكون قريبة، بل يمكنها أن تكون بعيدة في متن الخطاب»[2].

لذلك يتعين على القارئ المؤول عرض اللفظ القرآني على موقعه لفهم معناه ودفع المعاني غير المرادة. وللسياق أنواع كثيرة منها[3]:

ـ السياق المكاني: ويعني سياق الآية أو الآيات داخل السورة، وموقعها بين السابق من الآيات واللاحق.

1 المرجع السابق، ص52.

2 محمد إقبال عروي: دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2007، ص25.

3 عبد الرحمن بوذرع: أثر السياق في فهم النص القرآني، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب،2007، ص73.

ـ **السياق الزمني:** للآيات، أو سياق التنزيل، ويعني سياق الآية بين الآيات بحسب ترتيب النزول.

ـ **السياق الموضوعي:** ومعناه دراسة الآية، أو الآيات التي يجمعها موضوع واحد.

ـ **السياق المقاصدي:** ومعناه النظر إلى الآيات القرآنية من خلال مقاصد القرآن الكريم والرؤية القرآنية العامة للموضوع المعالج.

ـ **السياق التاريخي:** بمعنييه العام والخاص؛ فالعام هو سياق الأحداث التاريخية القديمة التي حكاها القرآن الكريم والمعاصرة لزمن التنزيل. والخاص هو أسباب النزول.

ـ **السياق اللغوي:** وهو دراسة النص القرآني من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ وما يترتب على تلك العلائق من دلالات جزئية وكلية.

وقد لاحظ ابن قيم الجوزية في فهم الآية (ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)[1] أن مرادها يخالف ظاهرها. وبالرجوع إلى سياق الآية في موقعها من نظم القرآن، يظهر أن الذوق والعزيز و الكريم لا تتلاءم، وما قبل الآية السابقة: «طَعَامُ الأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاء الْجَحِيمِ ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»[2]. وبالاستناد إلى السياق يتبين أن دلالة الكلمات السابقة تعني السخرية والتوبيخ.

2 ـ 1 ـ 3 ـ 6 ـ الجانب البلاغي: تعد بلاغة القرآن الكريم وجها من وجوه الإعجاز فيه، وهي كذلك منهج لفهم الخطاب القرآني، يقول ابن خلدون: «اعلم أن

1 سورة الدخان الآية 49.

2 سورة الدخان الآيات44 إلى 49.

ثمرة هذا الفن"البلاغة" إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن لأن إعجازه من وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة»[1]. ومن سنن العربية في المجال البلاغي التقديم والتأخير، وهو باب من أبواب علم المعاني، يتعلق بتقديم لفظ على آخر، وتحويله من مكانه الأصلي كما هو مرتب في القواعد النحوية.

وللتقديم والتأخير فوائد كثيرة منها حسن الصياغة، وجمال التعبير، يقول عبد القاهر الجرجاني متحدثا عن فائدته: «هذا باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سببَ أنْ راقك، ولطُف عندك، أن قُدم فيه شيء، وحول اللفظ من مكان إلى مكان»[2].

وقد فهم الأوائل قيمة التقديم، والتأخير في القرآن الكريم، واستفادوا منه في تأويل آيات القرآن ومن أمثلته:

ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ)[3]، ومرة (وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم)[4].

الآية تقول لا تقتلوا أولادكم خوفاً من الفقر الواقع بكم، والإملاق هو أشد الفقر، الفقر المدقع، وهو ،أيضا، إخبار عن العرب لأنهم كانوا يئدون البنات خشية العار، وربما قتلوا الذكور خشية الافتقار، فوعظهم الله في ذلك وأخبرهم أن رزقهم ورزق عيالهم على الله.

1 عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، لبنان، ط1، 2006، ص605.

2 عبد القاهر الجرجاني، تح محمود محمد شاكر: دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004، ص106.

3 سورة الأنعام الآية 151.

4 سورة الإسراء الآية 31.

أما في سورة الأنعام، فقد قدم رزق الوالد على الولد، وهو خطاب للفقراء المقلين؛ أي لا تقتلوهم من فقر بكم خلافا للآية السابقة التي قدم فيها رزق الولد على رزق الوالد لأنها خطاب للأغنياء؛ أي خشية فقر يحصل لكم بسببهم[1].

ومن أمثلة ذلك ما ورد في التقديم والتأخير في تفسير الإتقان للسيوطي[2]:

التبرك: وهو تقديم اسم الله تعالى في الأمور ذات الشأن، كقوله تعالى: (شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ)[3].

والتعظيم: وهو كقوله: (وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ)[4].

والتشريف: وهو كتقديم الذكر على الأنثى ، نحو: (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ)[5].

2 ـ 1 ـ 4 ـ مقاصد الشريعة في النص القرآني:

من المفاهيم النقدية التي سادت النقد الأدبي الحديث أن النص الأدبي قد يخلو من الدلالات والمعاني، وأنه قد لا يقول شيئا، وإنما الذي يعطيه معنى ما هو القارئ، فمنذ أن ينتهي المؤلف من نصه تحدث قطيعة بينه، وبين إبداعه ليصبح النص ملكا لقارئه، وللقارئ الحق في أن يحمله من المعاني ما وجد إلى ذلك سبيلا.

بينما نجد أن الله عز وجل ضمّن القرآن الكريم المبادئ العامة والمقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي؛ يقول سميح عبد الوهاب الجندي: « فالشريعة التي بعث

1 عبد الرحمن بودرع : أثر السياق في فهم النص القرآني، مجلة الإحياء، ص78.

2 جلال الدين السيوطي، تح: صلاح الدين أرقه دان: مختصر الإتقان في علوم القرآن، دار النفائس، لبنان، ط2، 1987، ص161.

3 سورة آل عمران، الآية 18.

4 سورة النساء، الآية 69.

5 سورة الأحزاب، الآية 35.

الله بها محمدا (ص) جامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وهذه الأشياء ما خالف الشريعة منها فهو باطل، وما وافقها منها فهو حق»[1].

فالنص القرآني نص ذو معنى وهدف، يقول يحي رمضان: «أنه لا يجوز أن يخاطب الله تعالى بالمهمل أي بما ليس له معنى، ولا بالذي له معنى ولكن لا يفهم، والتكلم بما لا يفيد شيئا هذيان، وهو نقص والنقص محال على الله، وأن الله وصف القرآن بكونه هدى وشفاء، وبيانا، وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه، كما أن خطاب الله لا يريد منه شيئا البتة يوجب كونه عبثا لا فائدة فيه»[2].

وقد تنبه الفقهاء إلى أن القرآن الكريم يحوي مقاصد عديدة، والقرآن كما هو معلوم متعدد المستويات، ويحوي الآيات المتشابهة، والتي يصعب على القارئ النصي تحديد المعنى المناسب لها. ولحل هذه الإشكالية استعان الأصوليون بمقاصد الشريعة لتحديد دلالات الآيات المؤولة. وتقوم المقاصد في النص القرآني على توجيه المؤول، باعتبارها إشارات ومعالم وشواهد محددة تقوم بترشيد المؤول وفق الشريعة الإسلامية لفهم خطاب الله عز وجل.

والمراد من المقاصد عند الأصوليين هي تحديد الدلالة من جهة، ومن جهة أخرى ضبطها بما حوته الشريعة من توجيهات لا يمكن للمؤول أن يحيد عنها، وإلا اعتبر تأويله فاسدا.

وإن إهمال المقاصد يجعل الشريعة متضاربة ومتعارضة، يقول سميح عبد الوهاب الجندي: «فمقاصد الشريعة خير دليل على فهم نصوص الشريعة وتفسيرها، وتحديد مدلولات الألفاظ، ومعرفة معانيها لتعيين المعنى المقصود منها، لأن الألفاظ

1 سميح عبد الوهاب الجندي: أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية، ص 18.

2 يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، ص 175– ص176.

والعبارات قد تتعدد معانيها، وتختلف مدلولاتها كما هو معروف في أسباب اختلاف الفقهاء، فتأتي المقاصد لتحديد المعنى المقصود للشارع الحكيم»[1].

إن نصوص الشريعة وأحكامها تتكامل وتدعم بعضها بعضاً لتشكل بمجموعها سياجاً لصون الدين والإنسان وحاجاته، ضمن ما يسمى مقاصد الشريعة وكلياتها وقواعدها، ويصبح العلم بمقاصد الشريعة للقارئ المؤول ضروريا لتحديد الدلالة.

2 ـ 1 ـ 5 ـ التفسير والتأويل: ينبغي أن نشير إلى أن فهم النص القرآني الكريم لا يقوم على التأويل فقط في المدرسة التأويلية النصية في الاتجاه الأصولي السني، بل يعتمد كذلك على التفسير؛ ذلك لأن النص القرآني ـ حسب تعريف الفقهاء للنص القرآني ـ يتكون من "محكم ومتشابه"، والمحكم هو الذي يحتاج إلى تفسير. بينما المتشابه هو النص الذي يؤول. فالنص القرآني يتعاضد فيه كل من التفسير والتأويل.

التفسير: في اللغة هو الإيضاح والتبيين، وفي لسان العرب الفسر البيان وفسر الشيء يفسِّره ويفسُّره وفسّره أبانه والتفسير مثله ...والفسر كشف المغطى[2].

أما في الاصطلاح، فعرفه أبو حيان في البحر المحيط بأنه: «علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب»[3].

ويعني بمدلولاتها مدلولات تلك الألفاظ، وأما "أحكامها، الإفرادية والتركيبية" فهذا يشمل علم الصرف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع.

1 سميح عبد الوهاب الجندي: أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية، ص121.

2 ابن منظور: لسان العرب، ص3412.

3 أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص10.

وهو عند الزركشي: «علم يُفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ»[1].

ويعرف محمد الطاهر بن عاشور "علم التفسير" بأنه: «اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار، أو توسع، وموضوع التفسير ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه، وما يستنبط منه»[2].

فالتفسير إنما هو شرح وبيان للقرآن الكريم، فما كان فيه بيان فهو تفسير، وما كان خارجا عن حد البيان، فإنه ليس من التفسير وإن وُجد في كتب المفسرين.

والمقصود بالبيان تفسير اللفظ الغريب وذكر سبب النزول، وكل ما له أثر في فهم المعنى.

التأويل: وهو صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي.

فإذا فسر قوله تعالى:(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ)[3]، بإخراج الطير من البيضة، فهو التفسير، أو بإخراج المسلم من الكافر فهو التأويل[4].

ومن أمثلة اقتران التفسير بالتأويل قوله تعالى:(وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ)[5]، يقول ابن عاشور: والأعين استعارة

1 بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، ص13.
2 محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير،ج1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص11 ـ ص 12.
3 الأنعام الآية 95.
4 محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج1 ، ص16.
5 هود الآية 37.

للمراقبة والملاحظة، وصيغة الجمع في أعيننا بمعنى المثنى كما في قوله واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا" والمراد الكناية بالمعنى المجازي عن لازمه وهو الحفظ من الخلل والخطأ في الصنع[1].

فعملية التفسير، في بعض الآيات، يجب أن يتبعها التأويل لإخراج اللفظ عن مراده الظاهري إلى معناه الباطني.

وفي ختام التأويلية النصية، فإن ما نلاحظه على هذا الاتجاه هو سيطرة التأويل اللغوي السياقي الذي عني بالنحو والمعجم والبلاغة والسياق، ومع ذلك فقد استعانت التأويلية النصية بالقرائن العقلية في حالات كثيرة في فهمها للنص القرآني.

وإذا كانت التأويلية النصية قد ركزت على الجانب اللغوي السياقي في فهمها للنص القرآني، فكيف تعامل الاتجاه العقلي في تأويله للنص القرآني الكريم؟

1 محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج12، ص66.

2 ـ 2 ـ المعتزلة[1] والتأويل العقلي:

يُعد النص القرآني في التأويلية النصية عنصرا أساسيا في تحرير الدلالة، ثم يأتي الاهتمام بمقاصد الشريعة، وبالقارئ في الدرجة الثانية، فهما أيضا عنصران مهمان يساهمان في تعيين دلالات النص القرآني حتى لا تتصارع التأويلات وتتضارب، ولا يغيب المعنى المقصود الذي حددته الشريعة الإسلامية، وحتى يبقى الدين موحدا لا تتلاعب به الأفهام.

بينما تبدو المعتزلة على غير ما قامت به التأويلية النصية، فقد سيطر عنصر القارئ العقلي على حساب النص القرآني ومقاصد الشريعة، إنها تعتبر العقل المؤول سابق على النص القرآني، وله الحق في أن يؤول وفق ضوابط تمليه عليها القواعد العقلية، ووفق الأصول الخمسة المؤسسة لحركة المعتزلة.

وسنركز في دراستنا للتأويل العقلي على العناصر الثلاثة: "المؤلف، النص، القارئ" التي تشكلت عليها التأويلية العقلية مرتبة حسب الأهمية وهي كما يلي:

---

1 **المعتزلة:** فرقة كلامية من كبار الفرق الإسلامية تأسست في بداية القرن الثاني الهجري(80 هـ - 131 هـ) في البصرة (في أواخر العصر الأموي)، وقد ازدهرت في العصر العباسي .

وهم أصحاب واصل بن عطاء الغزالي، اعتزل عن مجلس الحسن البصري، وذلك أنه دخل على الحسن رجل فقال يا إمام الدين: ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج، وجماعة أخرى يرجون الكبائر، ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟ فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، فأثبت المنزلة بين المنزلتين، وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلد في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن: قد اعتزل عنا واصل، فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة.

...ويلقبون أيضا بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم، وإنكارهم القدر فيها. والمعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لأنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده، ويجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه أصلا، وجعلوا هذا عدلا. وقالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة، وجعلوا هذا توحيدا. وقالوا جميعا: بأن القدم أخص وصف الله تعالى وينفي الصفات الزائدة على الذات، وبأن كلامه مخلوق محدث مركب من الحروف والأصوات، وبأن الحسن والقبح عقليان، وبأنه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع وعقاب المعاصي.

ينظر محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف المصطلحات الفنون والعلوم، الجزء الثاني، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996، ص 1574 .

2 ـ 2 ـ 1ـ العقل المؤول:

احتفت الأوساط الدينية الإسلامية منذ أوائل القرن الثاني الهجري، وأواخر القرن الأول بالعقل، واعتبرته آلة لفهم الشريعة وأحكامها، ومن بينها حركة المعتزلة.

ركزت المعتزلة في تأوليها للنص القرآني على العقل المؤول، وجعلته الركيزة الأولى التي ينصب عليها الفهم، فما هو مفهوم العقل عند المعتزلة؟ وما هي حدوده في فهم القرآن الكريم؟

لم تجد المعتزلة أي مانع شرعي يحول دون استخدام العقل في فهم النص القرآني فهما عقلانيا؛ فالقرآن الكريم نفسه يطلب من المسلمين أن يستخدموا عقولهم في تدبر آياته.

وتعد "مادة العقل، في التراث العربي، لفظا متداولا في أقدم الأدبيات والثقافة العربية، والشعر قبل الإسلام إلى القرآن الكريم إلى الحديث، وصولا إلى التراث الثقافي العربي الذي تأسس على مصادر العربية، وفي لغة الخطاب الفلسفي في العصر الوسيط الذي ورث أساليب اليونان المتقدمة والمتأخرة"[1].

ويتكرر لفظ العقل في القرآن الكريم في أكثر من موضع، يقول الله تعالى: (تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)[2].

والإسلام نفسه يمجد العقل، ويدعو الفرد المسلم للعمل به، ويحثه أن يتحرر من ربقة التقليد الأعمى، وعلى ترك مظاهر الاتباعية، يقول عباس محمود العقاد:

1عبد الأمير الأعسم ومجموعة مؤلفين: مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، دط، دس، ص 340.

2 سورة العنكبوت الآية 43.

«والإسلام لا يقبل أن يُلغي عقله ليجري على سنة آبائه وأجداده، ولا يقبل منه أن يلغي عقله خنوعا لمن يُسخره باسم الدين في غير ما يرضي العقل والدين ولا يقبل منه أن يلغي عقله رهبة من بطش الأقوياء»[1].

ومن هذا المنطلق، فقد وجدت المعتزلة في الإسلام ما يحقق رغبتها في أن يكون العقل هو الحكم الأول في فهم النص القرآني، للأسباب التالية:

الأمر الأول: تعتقد المعتزلة أن العقل سابق على النص، وأن القرآن الكريم نفسه بُني على أساس من المنطق والعقل.

والأمر الثاني: فقد وجدت المعتزلة أن لعلم الكلام دورا مهما في الدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية، وكان ذلك المبرر الذي منحه الشرعية، يقول ابن خلدون: «فهو العلم الذي يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[2].

هكذا كانت المعتزلة في الخطوط الأولى للدفاع عن الإسلام، وقد كان العقل سلاحهم الأول في تلك المواجهة.

وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة خارجيا من الخصوم، فما هي الأسباب التي ساهمت في قيام هذه الحركة داخليا؟

دافعت المعتزلة على مبدإ حرية الإنسان في اختيار أفعاله، ومن خلاله حاولت تحرير الدين من التوظيف الإيديولوجي والسياسي. ومن المعروف أن الحكم الأموي

1 عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، مكتبة رحاب، الجزائر، د ط، دس، ص 18.

2 ابن خلدون: المقدمة، ص 467.

كان يوظف مبدأ الجبر لأغراض سياسية، وقول المعتزلة بمبدإ الحرية يجعل كل سلطة مسؤولة عن أفعالها.

وأنشأ هذا الحراك العقلي القول بالقدر أي بأن الإنسان مختار حر، وهو الذي يفعل أفعاله. يقول عبد الستار عز الدين الراوي: «وترجع حرية العقل عند المعتزلة، أو لنقل حرية الإنسان في نهاية الأمر، إلى كون العقل مدركا لعين الوجود وجوهره، فإذا كان العقل قادرا على إدراك الحسن، فإنه قادر على إدراك الوجه الآخر في الأفعال وفي الأشياء» [1].

ويُعرّف "القاضي عبد الجبار" "العقل" بأنه: «جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المُكلَّف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّف»[2].

فالعقل هو ما اكتسب من علوم ومعارف أساسية وضرورية، والتي إن اجتمعت في عقل المكلف بمجموعها تكون له القدرة على النظر والاستدلال والحكم على الأمور خيرها وشرها.

ومن شروط العاقل عند القاضي عبد الجبار[3]:

ـ لا يصح أن يكلف غير العاقل، إذ لن يتمكن من فهم الأدلة التي نصبها الله له.

ـ العاقل هو الحاصل على جملة علوم مخصوصة ذات علاقة ضرورية بالنظر والاستدلال.

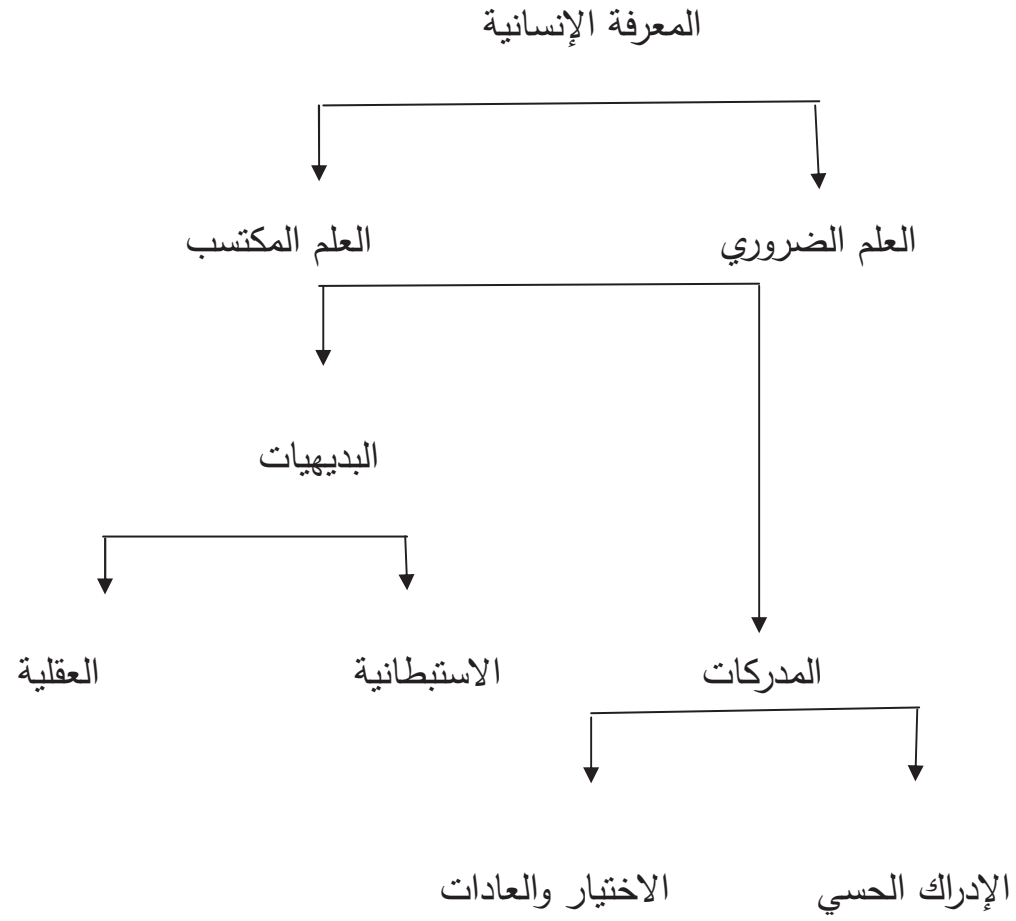
1 عبد الستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط2، 1986 ص5.

2 القاضي عبد الجبار: المغني، المجلد 11، تحقيق محمد النجار وعبد الحليم النجار، القاهرة، 1965، ص 375.

3 حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978، ص41، ص42.

ـ لما كان العاقل يتميز عن غير العاقل بحصوله فعلا على هذه العلوم، اعتبر القاضي أنها الميزة الحادة، وأوجب أن تكون هي العقل، وبالتالي أن لا يوصف الإنسان بأنه عاقل ما لم يكن حاصلا على العقل.

وأما أقسام المعرفة الإنسانية، فهي موضحة في الشكل التالي[1] :



1 نستعين هنا بالدراسة القيمة التي أشرنا إليها سابقا لحسني زينة: العقل عند المعتزلة، ص 59-65.

العلم الضروري: هو الحدس الذي لا يحتاج إلى دليل.

المدركات: ما يعرف بالإدراك الحسي.

الإدراك: هو طريق العلم وتأتي المعلومات من الحواس.

البديهيات: إنها العلوم التي يدركها الإنسان مباشرة دون توسط الإدراك.

العلم المكتسب: هو العلم الذي لا يفعله الواحد منا إلا عن نظر أو ذكر نظر.

2 ـ 2 ـ 2 ـ مقاصد الشريعة في مفهوم المعتزلة:

إذا كان عمل المعتزلة هو البحث عن المعنى في النص، فإنها لم تغفل صلة النص بصاحبه ومما يؤكد ذلك:

أولا. مباحثهم الكثيرة في ذات الله وصفاته التي قامت على حجة أن فهم كلام الله لا يتم إلا بفهم ذاته عز وجل. «ومعنى ذلك أن الكلام ـ الدلالة الشرعية ـ لا يدل إلا بعد فهم دواعي المتكلم وقصده ، ولا يمكن فهم الدواعي إلا بمعرفة الله بصفاته»[1].

ثانيا ـ إن الله ـ عز وجل ـ قد راعى حال المخاطبين والمقام الذي جاءت فيه الآيات. وهو ما يُعبر عليه «بمقتضى الحال، أو الاعتبار المناسب، ويختلف باختلاف الحال، وفقا للقانون البلاغي العام لكل مقام مقال، فحال الإنكار عند المخاطب مقتضاها الكلام المؤكد، وحال الذكاء عند المخاطب الكلام الموجز»[2].

1 نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1996، ص 70.

2 عيسى علي الكاعوب وعلي سعد الشتيوي: الكافي في علوم البلاغة العربية، الجامعة المفتوحة، مصر، دط، 1993، ص 41.

وإذا كانت معرفة دلالة القرآن الكريم مرهونة بمعرفة مقاصد الشريعة، فقد تشكلت المقاصد عند المعتزلة، وفقا للأصول الخمسة: (التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وعليه يمكن للعقل أن يحدد قصد الله ويعرفه، وهو بذلك لا يقل دلالة عن القرينة اللفظية، يقول نصر حامد أبو زيد: « فالعقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله من التوحيد، والعدل، ووجوب شكره . . . وإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه، ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلف به، وكما زوده بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل، أو الامتناع عنه على أداء ما كلف به وتمييزه ، وذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله»[1].

2 ـ 2 ـ 3 ـ المعتزلة والنص القرآني:

انقسم النص القرآني عند المعتزلة إلى محكم ومتشابه، يقول القاضي عبد الجبار: «المحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لا يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها، أو آخرها أو في آية أخرى من هذه السورة، أوفي سنة رسول الله»[2]، ويمكن التمييز بينهما، يقول القاضي عبد الجبار: «ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول . . . ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعتها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يُرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة

1 نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص60.

2 القاضي عبد الجبار بن أحمد، تح:عبد الكرم عثمان: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة مصر، دط، دس، ص600.

بين المحكم والمتشابه»[1]. فالآيات المحكمات ما توافق الدليل العقلي، وكونها خالية من المجاز، وبالعودة إلى اللغة يتم تحديد المحكم من المتشابه. أما الذي ينبغي أن يتوجه إليه التأويل، فلن يكون عموم الآيات، وإنما المقصود به هو المتشابه لا المحكم الذي لا اختلاف فيه.

لم يعد التأويل العقلي قائما على صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق الكتاب والسنَّة، بل على صرفها إلى معنى يقتضيه البرهان العقلي.

فالمعتزلة تقدم أحكام العقل على النقل، وتعتبره الأساس الأول في كل تأويل، وعلى ضوء دليله تفهم معاني النصوص، يقول هيثم سرحان: «العقل يسعى إلى تحقيق تواصل مع عقل النص، فهو قد ينسجم مع الخبر ويتصل به حينا، وقد يختلف عنه، وينفصل حينا آخر، وهو عندما يستند إلى أدلة النص في بناء دلالاته فإنه ينظر إلى هذه الدلالات بوصفها مكتسبات عقلية»[2].

لقد أدركوا أن النص هو نظام دلالي يتوافق مع عقل القارئ، والذي بدوره يقوم على كشف هذه الدلالات وإقامة حوار مع النص.

2 ـ 2 ـ 4 ـ مفهوم التأويل وآلياته عند المعتزلة:

يعتبر التأويل خطوة ضرورية في فهم النص، يقول نصر حامد أبو زيد: «ليصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل»[3]. واضح أن المعتزلة تقتصر على الجانب

1 هيثم سرحان: إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سورية، ط1، 2003، ص51.

2 المرجع نفسه، ص41.

3 نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1996، ص183.

المجازي في التأويل دون الجوانب الأخرى المذكورة في تعريف ابن السبكي الذي ذكرناه سابقا في التأويلية النصية.

ويخضع تأويل الآيات المتشابهة إلى الدليل العقلي، ويجب أن يتوافق مع الأصول الفكرية التي يصدرون عنها.

وتعتمد المعتزلة في قراءتها للنص القرآني على أمرين هما:

الأمر الأول: أنهم تعاملوا مع النص تعاملا عقليا؛ فالعقل عندهم هو الحكم الفيصل، وهو مقدم على النقل.

ومن أمثلة التأويل العقلي للمفردات اللغوية استخدام المعتزلة العقل في تأويلها، دون الرجوع إلى المحفوظ الشعري الجاهلي، وأوضح مثال على ذلك: "الاستواء، فإنه في اللغة دال على الارتفاع والعلو، بينما المعتزلة استخدمت العقل في تأويله فحملته على الاستيلاء والاقتدار؛ لأن العقل قد دل عندهم على تنزيه الله عن الأماكن والجهات. فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه، والتي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية على تأويلات أبعد ما تكون عن الإبهام والتشبيه.

وأثبت القاضي تهافت مقولة المجسمة التفسيرية للآية (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ)[1] التي اعتبرتها تجسيما واضحا لله"[2].

1 البقرة الآية 29

2 عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1980، ص93.

وقد ورد القرآن الكريم "بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال"[1]، كقوله تعالى: (وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)[2]، ولابد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام، من تأول هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها.

الأمر الثاني: وقد تستشهد المعتزلة بأدلة من اللغة والشعر في تأويل القرآن الكريم، ومن شواهد اعتمادهم على اللغة المجردة، قوله تعالى: (لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مبين)[3].

وهذه استعارة لأن المراد باللسان هنا اللغة، وليس العضو المخصوص الذي يقع الكلام به،(لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ) ذو بيان وفصاحة[4].

كما أنهم يعتمدون على السياق الذي له دور مهم في تعيين معاني الألفاظ، فلا تدرك معنى الكلمة خارج السياق، وإنما يكون لها معنى في ضوء علاقات السياق، وأنها لا يمكن أنْ تتحقق إفادتها إلا بوجودها ضمن تركيب معين، ويُعد الزمخشري من أبرز المفسرين الذين اعتمدوا السياق في تفسيرهم للألفاظ الواردة في القرآن الكريم، ومن أمثلته: قال تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا)[5] قال الزمخشري : "فإن قلت: من المأمور بقوله تعالى: (وَبَشِّر) قلت: يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأن يكون كل أحد.. وهذا الوجه أحسن وأجزل؛ لأنه يؤذن بأن الأمر لعظمه، وفخامة

1 الزمخشري، تح : عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض: الكشاف، الجزء6، مكتبة العبيكات، السعودية، ط1، 1998، ص373.

2 سورة الفجر الآية 22.

3 سورة النحل الآية 103.

4 الزمخشري: الكشاف، الجزء3، ص 474.

5 سورة البقرة الآية 25.

شـــأنه محقـــوق بـــأن يبشـــر بـــه كـــل مـــن قـــدر علـــى البشـــارة بـــه. فإن قلت: علام عطف هذا الأمر، ولم يسبق أمر، ولا نهي يصح عطفه عليه قلت: ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه؛ إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين"[1].

وفي ختام الاتجاه التأويلي العقلي نلاحظ سيطرة الجانب العقلي في تأويل القرآن الكريم على حساب النص القرآني، وبهذا الفعل يكون القارئ قد تحرر جزئيا من سيطرة النص القرآني الكريم كما عهدناه في التأويلية النصية.

وإذا كانت التأويلية العقلية قد ركزت على العقل دون النقل، فكيف تعاملت الباطنية الإسماعيلية مع النص القرآني الكريم؟

1 الزمخشري: الكشاف، الجزء الأول، ص 226 ـ ص228.

2 ـ 3 ـ الشيعة والتأويل الإيديولوجي:

يعول التأويل الإيديولوجي[1] على القارئ في فهم النص القرآني واستنباط معانيه، وتتحدد ضوابط هذا التأويل من خلال أئمة الاتجاه الشيعي (الإسماعيلي). وبعيدا عن سلطة النص في التأويلية النصية، يجد القارئ في التأويل الباطني أنه مشدود إلى مفاهيم جديدة تختلف كل الاختلاف عن بقية الاتجاهات التأويلية الأخرى، فالنصوص القرآنية كلها قابلة للتأويل، ولم يعد النص مقسما إلى محكم ومتشابه.

ويغيب العقل المؤول كما ظهر في التأويلية العقلية، ليظهر قارئ آخر محمل بإديولوجيا توجه فهمه وترسم للنص فهما آخر.

وعموما، ينبع هذا التأويل من المواقف المذهبية المغرضة، وينظر إلى النص القرآني من هذه الزاوية؛ فالقارئ للنص يصبغ الدلالة بصبغة المذهب الذي ينتمي إليه، ويملأ فراغات النص بما يؤيد مذهبه، وبما يتوافق مع رؤيته، ومن ثم يصبح النص القرآني تابعا للمذهب ومؤيدا له.

2 ـ 3 ـ 1 ـ التأويل الباطني:

اعتقدت الإسماعيلية أن لكل شيء ظاهرا محسوسا في هذا الكون له معنى آخر خفي يعرف بالمعنى الباطن، فألفاظ القرآن مثلا لها معنى باطن غير المعنى الحرفي الظاهر، وفرقوا بين الظاهر والباطن؛ فالظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة، وصاحب الشريعة هو الرسول صلى الله عليه وسلم، والدعوة الباطنة قسط وصيه.

[1] **الإيديولوجيا**: ويقال لها أفكارية، قال بها لأول مرة ديستو دي تراسي، وهي رؤية متكاملة، ومنهج وفلسفة، ويرى البعض أن هذا العصر هو عصر الإيديولوجيات، ويصفها البعض بأنها عقائد وأنها تحاول أن تحل محل الدين. عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص136.

يرى الكرماني أن التأويل يتعلق بالعبادة الباطنة: «أي معرفة ما يؤدي إلى توحيد الله وحدوده، والإحاطة بمنازلهم، ومراتبهم "أصحاب الولاية" علما واعطاؤهم حقهم كما أمر الله تعالى، وهي تعطي النفس شرف الكمال، وتلحقها بذوي النهى والجلال والبهاء»[1]، فالتأويل هو معرفة بأصحاب الولاية "يعني الأئمة".

ويقدم لنا الكرماني تعريفات أخرى لكلمة تأويل، فعلم التأويل هو: «موازنة الأمور الدينية بالموجودات التي بمعرفتها تحيا الأنفس حياة أبدية»[2]، ويقصد الكرماني بالموازنة ما يجعل الأمور الدينية والموجودات تسمو نحو الأعلى.

والفرقة الإسماعيلية[3] هي من الفرق ذات الميول التأويلية الباطنية إلى درجة أنهم يقدمون لكل الأحكام التشريعية تأويلات وتفسيرات باطنية.

"ويبدو أن تأويل الإسماعيلية كان يرمي إلى تثبيت دعائم وقواعد الدعوة، وتركيز نظامها، وإلى محاولة الربط بين الأئمة الفاطميين وبين الأنبياء الذين جاؤوا بأدوار الرسل السابقة، وقد ركزت الإسماعيلية على أمرين اثنين هما:

- شرعية التأويل واختصاص الأئمة به.
- والنظر إلى الدور المحمدي على أنه حلقة متصلة بالحلقات السابقة وشبيهة بها "[4].

1 الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، دط، دس، ص21.

2 المرجع نفسه، ص 23.

3 **الإسماعيلية**: سميت كذلك لأنهم يقفون بأئمتهم عند إسماعيل بن جعفر الصادق، أخذوا مذهب الأفلاطونية الحديثة وطبقوه على مذهبهم الشيعي. وإن الشعائر الدينية ليست إلا للعامة أما الخاصة فلا يلزمهم العمل بها، وإن الأنبياء سَّواس العامة، أما الخاصة فأنبياؤهم الفلاسفة وليس هناك معنى للتمسك بحرفية القرآن، فهو رموز لأشياء يعرفها العارفون، إنما يجب أن يُفهم القرآن على طريقة التأويل والمجاز، وللقرآن ظاهر وباطن، ومن ثم أيضا سموا بالباطنية. أحمد أمين: فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 ، ص293.

4 الحبيب الفقي: التأويل أسسه في المذهب الإسماعيلي، ص1.

تميزت الإسماعيلية بثنائية الظاهر والباطن، واعتبرت المسلم الحقيقي هو من يقوم بالعبادة العلمية (علم الظاهر)، وهو ما يتصل بفرائض الدين وأركانه، وذهبت الإسماعيلية إلى تكفير من اعتقد بالباطن دون الظاهر أو بالظاهر دون الباطن، وفي ذلك يقول الداعي: "من عمل بالباطن والظاهر معا فهو منا، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خير منه، وليس منا"[1].

ولفهم تأويل الإسماعيلية فقد اعتبرت التأويل الباطني نظرية دينية فلسفية تتلخص في أن الله سبحانه وتعالى جعل كل معاني الدين في المخلوقات التي تحيط بالإنسان، ولهذا يجب أن يُستدل بما في الطبيعة وبما على وجه الأرض لإدراك حقيقة الدين، وقالوا إن المخلوقات قسمان: قسم ظاهر للعيان، وقسم باطن خفي؛ فالظاهر يدل على الباطن، وما ظهر من أمور الدين من العبادة العملية، وما جاء في القرآن هي معاني يفهمها العامة، ولكن لكل فريضة من فرائض الدين تأويلا باطنا، لا يعلمه إلا الأئمة[2]. مثل : الدنيا مثَل والآخرة ممثول، جسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول.

وقد استعانت الإسماعيلية، في تشكيل نظريتها، على الفلسفة اليونانية، والمتمثلة "في كيفية حصول الكثرة في العالم"، ولم يكن هدف الحركة الإسماعيلية توضيح فكرة صدور الكثرات من الواحد البسيط في نظريتهم، بل كان هدفهم تطبيقها على الدعوة الدينية، وحتى يكون لكل ظاهر باطن.

1 مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس، بيروت، دط، دس، ص 39.
2 المرجع نفسه، ص 42.

وتتلخص هذه النظرية في أنه " قد ثبت للموجودات بوجودها مبدأ أول عنه ترتبت في الوجود، وذلك المبدأ الأول نسميه العقل الأول، والموجد الأول لوجود الموجودات.

ويأتي بعده في ترتيب العقول العقل الثاني الذي وجد عن العقل الأول ويسمى المنبعث الثاني ويسمى في السنة الإلهية (القلم).

ويوجد عن العقل الأول، والمنبعث الأول عقول سبعة، وجد كل منها عن الآخر صاعدا إلى المنبعث الأول. وهي مرتبة كمايلي:

- " العقل الأول = الناطق.
- العقل الثاني = الفلك الأقصى = الأساس.
- العقل الثالث = فلك الثوابت = الإمام
- العقل الرابع = فلك زحل = الباب.
- العقل الخامس = فلك المشتري = الحجة.
- العقل السادس = فلك المريخ = داعي البلاغ.
- العقل السابع= فلك الشمس = الداعي المطلق.
- العقل الثامن= فلك زهرة = الداعي المحدود.
- العقل التاسع= فلك عطارد = المأذون المطلق.
- العقل العاشر= فلك القمر = المأذون المحدود، وربّما يُطلق عليه المكاسر، والمكالب"[1].

1 مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص 45 ـ ص 46 ـ ص 48.

وهذا ما يقابله في الدرجات الدينيّة للدعوة، وهاهو تفسيرها، وبيانها إجمالاً[1]:

ـ الناطق: وهو الرسول صاحب الرسالة له رتبة التنزيل.

ـ الأساس: الوصي وهو وزير الرسول ومساعده وحجته وله رتبة التأويل.

ـ الإمام: وهو الذي يتحمل أعباء الرسالة بعد نقله الرسول فيتولى شؤون الرعية وأمور الدعوة، وهذا الإمام هو المتمثل في الأئمة من أبناء الحسين إلى جعفر الصادق وفي الخلفاء الفاطميين.

ـ الحجة: وهو يحل محل الوصي بعد نقلته وهو مساعد الإمام ووزيره.

ـ اللواحق أو النقباء: وهم الذين ينوبون عن الإمام .

ـ الجناح: وهو المساعد على القيام بشؤون الدعوة .

ـ المستجيب: وهو المريد الذي يتهيأ للدخول في الدعوة الإسماعيلية، ويسمى أيضا بالمؤمن والمؤمن المحرم.

2 ـ 3 ـ 1 ـ 1 . كيفية استخراج التأويل: ارتبط التأويل الإسماعيلي بإضفاء الشرعية على دعوتهم[2]:

ـ فكل ما كان من الأمثال محمودا فهو مثل الحق وأهله، فأفضلهم لفاضلهم، وشواهدها تدل عليهم، وما كان من الأمثال مذموما صرفته على أعداء الحق، وأهله كبارها لكبارهم، وصغارها لصغارهم وشواهدها تدل عليهم.

1 الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي، ص58.

2 المرجع نفسه، ص47.

. كل آية تبتدئ ب: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ) تشير إلى الأئمة.

. كل النعيم المذكور في القرآن، فإنه يشير إلى الأئمة الذين هم خزنة العلوم الإلهية، أما العذاب فإنه يشير إلى أعدائهم.

هذه الكيفيات التي اخترعتها الإسماعيلية تصب في ما يعزز دعوتهم، وتؤكد اتجاه منطلقهم الحركي الديني.

وقد رفضوا ـ كذلك ـ استعمال العقل في استنباط أحكام الشريعة، يقول محمد عابد الجابري: «أما استعمال العقل في أمور الدين، فأمر باطل لأن القائلين بالنظر وحجة العقل ممن ينتحل ملة الإسلام الذين يقولون: "فما أنزل الله في كتابه أو ثبت لنا عن رسول الله فليس لنا فيه إلا نتعقبه ولا ننظر فيه، وما لم نجده في الكتاب ولا في سنة رسول الله استعملنا فيه النظر وحجة العقل، وما لم يثبت لنا في النظر وحجة العقل رفضناه»[1].

"وأحيانا كانوا يقبلون على تحكيم العقل، خاصة ما كان موافقا لدعوتهم كتأويلهم لقصة إبراهيم مع الكواكب الواردة في سورة الأنعام، يقول الله تعالى: (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ)[2]، فهذه الأنواع الثلاثة من الأجرام لا تعني، بالنسبة للقاضي النعمان، غير الوسائط العلوية

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 322.

2 سورة الأنعام الآيات 76 ، 77 ، 78.

التي أطلعت إبراهيم على التأييد الإلهي، وبواسطتها ارتقى في الدرجات الروحية حتى وصل إلى أعلى درجة وهي النبوة"[1].

2 ـ 3 ـ 2 ـ القارئ العرفاني الإسماعيلي:

لا ينظر القارئ في النص من فراغ، ولذلك فالمؤول في الفكر الإسماعيلي يجب أن يكون على معرفة بعلم الباطن، وقد لخص الحبيب الفقي العلوم التي يتأسس عليها علم الباطن وهي كالتالي[2]:

2 ـ 3 ـ 2 ـ 1. العلم المحسوس: المحسوس هو الذي يدرك بالحواس الخمسة، وهو أيضا علم الشرع، والإنسان يدرك الأشياء بالحواس..

2 ـ 3 ـ 2 ـ 2ـ العلم الموهوم: الموهوم هو الذي يدرك بالفكرة "معنوي"، والمعقول هو الحقيقة المجردة، وهو علم التأويل.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 3 ـ العلم المعقول: وهو معرفة حقائق الأشياء، ومعرفة عللها، وابتدائها وانتهائها.

2 ـ 3 ـ 2 ـ 4 ـ علم التوحيد: هو الغاية، وهو أجل العلوم وأجل التكليفات، وهو الذي تقبل جميع العبادات والعلوم.

2 ـ 3 ـ3 ـ النص القرآني عند الإسماعيلية:

تعتقد أغلبية الشيعة المعتدلة، والإسماعيلية بصحة مصحف عثمان رضي الله عنه الموجود بين أيدي المسلمين.

1 الحبيب الفقي: التأويل أسسه ومعانيه في المذهب الإسماعيلي، ص48 ـ ص49.

2 المرجع نفسه، ص 61 ـ ص62.

وتشتمل نصوص الشريعة، في نظر الإسماعيلية، على القرآن الكريم المنزل، وعلى أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم)، وتضيف الإسماعيلية نوعا آخرا من الأحاديث هو أحاديث الأئمة التي هي ـ في نظرهم ـ تضاهي حديث النبي (صلى الله عليه وسلم).

تعتقد الإسماعيلية أن القرآن من حيث اللفظ هو من تأليف النبي (صلى الله عليه وسلم)، أما المعاني فهي من قبل الله عز وجل، يقول القاضي النعمان: «إن القول، والكلام المضاف إلى الله إنما قصد به ما يقع بأفهام السامعين، وليس ذلك كما تشاهدون، وتسمعون من قول القائلين وكلام المتكلمين من الأصوات التي تكون من الأجرام، والأجواف وتخرج من مخارجها، وتقطعها اللهوات، والألسن والشفاه ويكون عنها، وكالأصوات التي تحدث عن الاحتكاكات بين الأجرام المخلوقة، تعالى الله عن إضافة ذلك إليه وتشبه بشيء من خلقه علوا كبيرا، وقد يساغ في اللغة القول والكلام من غير متكلم بالصوت واللفظ المعلوم، وذلك أن العرب تقول مال الحائط فوقع، وهم الرجل فركب، ووعظت الدنيا أهلها، وخاطبتهم بمواعظها ، وعاتب الزمان فلانا ، ومن أشباه ذلك أقوالهم، وقد يرى الإنسان في منامه ما لم يره في نظره ويسمع الكلام من غير متكلم والصوت من غير مصوت وفي قدرة الله تعالى ما يتأدى عنها أمره إلى المأمور به كما يشاء لا شريك له»[1]، فالله في قدرته أن يستعيض من عباده من يتكلم بمعانيه. وقد أورد القاضي النعمان أدلة من الموجودات كاللغة، وما يحدث فيها من إحالة على متكلمين غير المتكلمين الأصليين، وما يصير لإنسان في حلم.

1 القاضي النعمان، تح: عارف تامر عارف: أساس التأويل، منشورات دار الثقافة، بيروت، دط، دس، ص53 – ص301.

فالقرآن الكريم ليس معجزا من جهة الألفاظ، بل الإعجاز فيه من حيث المعنى، وهو ما يستدعي تأويله.

وأما الأصل الثاني للتشريع فهو: الحديث النبوي الشريف وقد رفضت الإسماعيلية من جهتها كل الأحاديث التي تتعلق بالصحابة، وخاصة منها ما تعلق بأبي بكر، وعمر وعثمان ما عدا رواية علي بن أبي طالب، ومحمد عبد الباقر.

وقد يصبح بعض الدعاة من الإسماعيلية ناسخا للشريعة، وهو الناطق السابع، ومصدرا ثالثا للشريعة تعادل أقواله أقوال النبي (صلى الله عليه وسلم).

ويبدو أن النص القرآني الكريم، والأحاديث النبوية، وأقوال الأئمة كلها قابلة للتأويل؛ أي كلها تحتمل معنى باطنيا، يقول محمد عمارة: «فالتأويل الباطني يعمم التأويل في كل النصوص، دون التمييز بين المحكم منها والمتشابه. ولا يقيم اعتبارا للمواضعات اللغوية في النص المؤول ولا لمنطق الثوابت الدينية والاعتقادية، بل إنه يشمل بهذا الغلو التأويلي ثوابت الاعتقاد، حتى لقد فرغ الدين من محتواه»[1].

2ـ 3 ـ 4 ـ نموذج عن التأويل: ومن أمثلة تأويل الشيعة الإمامية الإيديولوجي، والذي يأتي فهمه من خارج النص القرآني:

يقول الله تعالى: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاء رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ)[2] حين "أولوا البحرين" على أنهما على بن أبي طالب وفاطمة زوجته بنت النبي. و أولوا "البرزخ" على أنه النبي محمد (صلى الله

1 محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص63.

2 سورة الرحمن الآيات 19 – 21 – 22.

عليه وسلم) بمعنى أنه جسر يصل بين علي و فاطمة ابنته. و أولوا "اللؤلؤ و المرجان" على أنهما الحسن والحسين ابنا علي، وفاطمة بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من " البحرين" خرج الحسن والحسين من علي، وفاطمة يلتقيان بواسطة محمد (صلى الله عليه وسلم) ليكون من زواجهما الحسن والحسين. والهدف السياسي من هذا النوع من التأويل واضح، وهو إثبات أن القرآن يشير، أو ينص بطريق الرمز على أن الخلافة والإمامة بعد النبي لعلي ونسله من فاطمة"[1].

في ختام التأويلية الباطنية الإسماعيلية يكون القارئ قد تحرر من كل القيود السابقة التي فرضتها التأويلية النصية. وإذا كانت التأويلية الإسماعيلية قد وجهت القارئ وحملته بفهم إيديولوجي، فكيف تعاملت الصوفية الباطنية مع النص القرآني الكريم؟

1 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 281.

2 ـ 4 ـ الصوفية[1] والتأويل الباطني:

ركز الاتجاه الباطني التأويلي على عنصر القارئ الذي حرر دلالات النص، وزاد في تعميقها ليأتي الاهتمام بالنص أولا، ومقاصد الشريعة ثانيا.

1 **الصوفية:** ظهرت بذور التصوف في سماء الفكر الإسلامي في بداية القرن الثاني الهجري على هيئة نزعات شديدة من الزهد، نتيجة ما وقع فيه العالم الإسلامي وقتئذ من حوادث أثرت تأثيرا كبيرا في جميع جوانب الحياة، وإن كان بعض الباحثين يرجع ظهور التصوف إلى عاملين: أولهما الذنوب التي يقترفها المسلم، ومحاولته طلب المغفرة، والعامل الثاني يتمثل في الرعب الشديد الذي ينتاب العصاة من اليوم الآخر.

ولقد تعددت التعاريف لكلمة التصوف التي وردت في كتب التصوف.

ومن التعريفات أن بعض الباحثين يرى أن هناك صلة قوية بين لفظ صوفي، ولباسهم الصوفي الذي كان يميزهم عن بقية المسلمين.

ويحبذ جمهرة فقهاء الصوفية أن هناك صلة قوية بين لفظ صوفي، وبين أهل الصفة "وهم فقراء المسلمين في الصدر الأول الإسلامي"، قد انقطعوا للعبادة وملازمة مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام في المدينة وعاشوا على صدقات أغنياء المسلمين عليهم ... وذلك لظروفهم التي وقفت حاجزا عن السعي وراء الكسب المادي، وظلوا في المسجد للعبادة لا يسألون أحدا من المسلمين بحسبهم الناس أغنياء من التعفف.

وهناك رأي آخر يرجعه صاحبه إلى العصر الجاهلي حيث كان يخدم الكعبة رجل وهبته أمه في خدمة البيت الحرام، وكان يدعى "الغوث بن بركان" وقد أطلق عليه صوفي. ويقول بعض الباحثين: إن كلمة التصوف مشتقة من لفظ الصفاء الذي يعمر قلوب الزهاد.

و قسم الباحثون مراحل التصوف إلى ثلاثة مراحل هي:

المرحلة الأولى:

ظهر التصوف في هذه المرحلة على أنه زهد في الحياة الدنيا، والبعد عن متعتها، واختيار الحياة الأخرى، وما فيها من نعيم مقيم للمؤمنين، ويقوم على مجاهدة نفسه على الاستقامة والطاعة لله عز وجل واتباع ما جاء في الكتاب والسنة، وقد ظهرت هذه المرحلة في الصدر الأول من القرن الأول والثاني الهجري.

المرحلة الثانية:

دخلت بعض الأمم الإسلام نتيجة الفتح الإسلامي لها، وأقبل الناس على الحياة من متع، وتكالب الخلفاء على الحكم، وانقسم المسلمون بين معارض ومؤيد للحكام؛ فكان لا بد أن يواجه علماء التصوف هذه الظواهر التي جدت على المجتمع الإسلامي فأضافوا إلى التصوف تعبيرات جديدة. هذه التعبيرات مستمدة أيضا من الكتاب والسنة مثل الفقر، ثم أرادوا أن يميزوا بينهم وبين بقية المسلمين فاختاروا الملابس الصوفية التي عرفوا بها على مر العصور المختلفة.

المرحلة الثالثة:

امتزجت الثقافات الوافدة عن مولد ثقافة جديدة هي الثقافة الإسلامية، فكان لا بد أن يواجه علماء التصوف هذه الظاهرة بإدخال بعض التغيرات وبعض الظواهر من حيث ترتيب المقامات والأحوال، ونظام السلوك والآداب التي في الكتاب والسنة وتوافق الشرع وتؤكد السير عليه.

ينظر عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص22 – ص23 – ص27.

وقد اتخذت الصوفية من العرفان مصدرا للمعرفة، وظهرت كلمة "عرفان" عند المتصوفة الإسلاميين لتدل على أنها: «العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهي أرقى من العلم الذي يحصل عليه عامة المؤمنين، أو لأهل الظاهر من رجال الدين. والعرفاني هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص على باطنها لمعرفة أسرارها»[1]. وهذه المعرفة تلقى في القلب على صورة "كشف"، يقول ابن عربي: «ونحن ما نعتمد في كل ما نذكره إلا على ما يلقي الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه»[2]، ومنذ البداية ميزت الصوفية بين معرفة تكتسب بالحس، أو بالعقل، أو بهما معاً، وبين معرفة تحصل بـ"الكشف". "والواقع أن هذا التمييز بين البرهان أو طريق النظر العقلي، والعرفان أو طريق الإلهام والكشف قد عرف قبل الإسلام بعدة قرون. من ذلك ما تذكره بعض المصادر، من أن أمليخ كان من الفلاسفة الهرمسيين الذين قاموا بدور كبير في صياغة الفلسفة الهرمسية، وكان معروفا عند التراجمة، والمؤلفين العرب"[3].

إن العرفان كان هو النظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثلاث التي تمتد من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى منتصف القرن السابع بعد الميلاد مع ظهور الإسلام وانتشار الفتوحات وتتصل التجربة الصوفية، في شكلها الأعمق والأكمل، بالتجربة الباطنية الإمامية، ذلك أنها تتجاوز الظاهر المنظم في التعاليم والعقائد، وتتجه إلى العالم، وتعني بمعناه الخفي، والمستور وعلى تجاوز المنطق وأحكامه[4].

1 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ص72.
2 محي الدين بن عربي: تح: عثمان يحي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1975، ص297 – ص298.
3 محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص251 – ص252.
4 أدونيس: الثابت والمتحول، الجزء الثاني، ص91.

وهي بذلك تتجاوز إطار التأويل النصي والعقلي إلى العرفان كما هو معروف.

لقد استثمرت سائر الفرق الإسلامية تأويل القرآن الكريم الذي اتسعت عباراته لأكثر من معنى، فكان كل فريق يستدل على صحة موقفه، وفساد موقف الآخر، ولم يكن الاتجاه الصوفي شاذا عن هذا المسلك في التعامل مع القرآن الكريم، لا سيما أن الله ـ عز وجل ـ وصف نفسه بالظاهر الباطن، يقول ابن عربي: «إن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة، لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا»، ويقول: «إن الكون ينقسم إلى ظاهر وباطن، وقد سمى الله سبحانه الباطن بالأمر والظاهر بالخلق»[1].

ومن جهة أخرى، فقد عبرت الصوفية عن اتجاه مخالف للاتجاه السني الأصولي، يقول حسين أحمد أمين: «قامت الصوفية كرد فعل قوي من جانب نفوس مرهفة شفافة لانشغال المذاهب الفقهية كلية بالسلوك الظاهري للفرد، وتأكيدا لحقيقة أن ظاهر الشريعة ليس كل ما في الإسلام، وأن منطق الفقهاء ليس بالتعبير الصادق عن هذا الدين، وفي هذا كانت المساهمة الإيجابية الوحيدة للصوفية في إطار الإسلام»[2]، فالدين أجل من أن يكون إخلاصا لظاهر الشريعة، ونتيجة لهذا السجال الدائر بين الصوفية والفقهاء، فقد رمت الاتجاه الأصولي بالنفاق إذ اهتموا بظاهر الحقيقة دون باطنها، فقد كان عمل الصوفية كشف المعاني القلبية بينما كان عمل الفقهاء استنباط أحكام الشريعة من النصوص الدينية.

1 سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص 753.

2 حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990، ص79.

2 ـ 4 ـ 1 ـ القارئ الصوفي:

أفاض أصحاب المؤلفات الصوفية في ذكر أحوال المجاهدات وأنواعها والترقي في المقامات من أجل الوصول بالقلب إلى تلقي المعرفة[1]. ويقوم القارئ الصوفي في مقاربته للنص القرآني "بإخراج الواقع المادي من دائرة الاهتمام إلى الواقع المعنوي، فالمتصوف يعيش تجربة ومعاناة من أجل تحويل النظر من الخارج إلى الداخل، واستنباط ما يدور داخل ذاته، وإدراك المعاني في الزمان بدل التركيز عليها في المكان، فهو يبحث عن الحقائق، وهذه الحقائق لا تدرك لا بالعقل ولا بالنقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص وإنما في باطن النص الظاهري والتأويل مرتبط بعارف يدرك المعنى"[2].

وإذا كان النقد السياقي يطلب من القارئ الانفصال عن ذاته، والاهتمام بالنص ونقد آخر يطلب منه أن يتقمص المؤلف وتجربته، فإن الصوفي المتأمل في كلام الله يجد في قلبه «من المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم، وطرائف الحكم في معاني القرآن»[3].

وأما الآلية التي يعتمد عليها المؤول الصوفي في فهم باطن القرآن الكريم، فهي الذوق، وهو: «علم نتائج المعاملات والأسرار، وهو نور يقذفه الله تعالى في قلبك

1 أمين يوسف عودة : تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، ط1، 2008، ص67.
2 لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011، ص81.
3 أبو نصر السراج الطوسي: تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور: اللمع، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، 1960، ص147.

تقف به على حقائق المعاني الوجودية، وأسرار الحق في عباده، والحكم المودعة في الأشياء»[1].

وأيضا عن طريق الكشف، وهو: «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا أو شهودا»[2]. يحاول المؤول الصوفي دائمًا أن ينفذ إلى عمق النص، "من عالم الظاهر إلى عالم الباطن". وينطلق المؤول في قراءته للنص وهو مزود بإرث ثقافي ، وخيال واسع، وغنى لغوي وبيان.

ويؤدي التنوع الثقافي والعلمي بين مؤول وآخر إلى اختلاف في تأويلات القراء، بينما يعزو آخرون هذا الاختلاف إلى الخلاف في الكشف والإلهام الذي هو خصوصية لكل مؤول.

ومن أمثال المتصوفة الكبار الذين اختلفت قراءاتهم للنص القرآني: الغزالي، وابن عربي، وابن سبعين، والنابلسي، وهم من كبار المتمرسين بالثقافات المختلفة، والعارفين بالدين وفلسفات الشرق واليونان.

2 ـ 4 ـ 2 ـ التأويل العرفاني" الإشاري":

ينبع التأويل الصوفي من قوة إلهية عليا، أو بواسطة وحي سماوي وهو ما يطلق عليه بالإلهام، وهو إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض أي بلا اكتساب وفكر، بل هو وارد غيبي من الغيب[3]، وإن صادف هذا الإلهام نفسا طاهرة فقد ألهم الصوفي كشفا لمعاني القرآن الكريم.

1 محي الدين ابن عربي: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، دط، دس، ص 18.

2 الشريف علي بن محمد الجرجاني: كتاب تعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980، ص184.

3 محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الجزء الأول، ص 256، ص257.

"ويعد هذا الكشف لمعاني القرآن لغة أخرى إلهامية نفثها الله في قلب عبده، وكشف عن طريق التصوير بصور الصفات، وتلقين إملائي من الوحي، دون تدخل وتوسط للعقل البشري فيه، فما كتب هنا كتب من قبل بوساطة الحق مباشرة، ويد الكاتب هنا يد الله، لأنها خطت ما أُملي عليها. والعقل الذي صاحب اليد كان شاهدا فقط على ما يمكن للعقل الفعال أن ينتجه مباشرة، وبلغة الفلسفة ومصطلحاتها، دون الاستعانة بأية قدرة عقلانية بشرية مباشرة، وهذه هي أعلى الدرجات التي يمكن أن يبلغها المربي المصطفى المختار على عين ربه ليبلغ الناس آيات ورسالات جوهرها الحقيقة"[1]، فالقراءة التأويلية تعد فيضا من الله تقع على القلب فتكشف للمتصوف الحجب وتهديه إلى القراءة المبتغاة.

ويعتمد هذا التأويل على الجانب الإشاري ، وهو: «تأويل آيات القرآن الكريم ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفيفة تظهر لأرباب السلوك، ويمكن الجمعُ بينها وبين الظاهر المراد»[2].

ويحقق التأويل الإشاري هدفه لكل من سلك طريق الزهد، وتظهر الإشارات الجديدة عن طريق الإلهام، وأما الغاية من التأويل، فهو الاستزادة في معاني النص للوصول إلى الحقيقة التي هي المقصودة في النص القرآني، دون الخروج عن الظاهر المراد. وهو أيضا: «تأويل القرآن على خلاف الظاهر؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس، ممن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرارَ القرآن العظيم، أو انقدحت في أذهانهم

1 محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص60.

2 محمد حسين الذهبي: علم التفسير، دار المعارف، مصر، دط، دس، ص70.

بعض المعاني الدقيقة بوساطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني، مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات الكريمة»[1].

وهو علم يختلف عن بقية العلوم التي تحصل بالمذاكرة والمدارسة، إنه علم لدني كما تطلق عليه الصوفية، وهو يأتي بالمجاهدة والرياضة النفسية، يقول الآلوسي: "وأما كلام السادة الصوفية في القرآن، فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان، لا أنّ الظاهر غير مراد أصلا وإنّما المراد الباطن فقط؛ إذ ذاك من اعتقاد الباطنيّة الملاحدة، توصّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية، وحاشا سادتنا من ذلك. كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا: لا بد منه أولا؛ إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن من قبل إحكام الظاهر، ومن ادعى فهم أسرار القرآن ظاهرا وباطنا قبل إحكام التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب"[2].

إذن فالتوصل إلى باطن العبارات، ومن ثم إلى إشارات القرآن الكريم، وانكشافها للصوفي أثناء ممارسته للطقوس الروحية متعلقة بفهمه الظاهري للفظ، ومن خالفه فقد كان تأويله باطلا.

ومن أمثلة التأويل الإشاري تأويل أبي محمد سهل بن عبد اللّه التستري: فهو يفسّر البسملة بالشكل التالي :

1 محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، مكتبة البشرى، باكستان، دط، 2011 ، ص 115.

2 شهاب الدين أبو الثناء محمود الآلوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، دس، ص 7.

أ ـ الباء : بهاء اللّه، والسين : سناء اللّه، والميم : مجد اللّه، واللّه : هو الاسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها، وبين الألف واللام منه حرف مكنّى، غيب من غيب إلى غيب، وسر من سر إلى سر[1].

ويؤول الآية (فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا)[2] بقوله: الإشارة في البيوت إلى القلب، فمنها ما هو عامر بالذكر ومنها ما هو عامر بالغفلة، ومن ألهمه الله عز وجل بالذكر، فقد خلصه من الظلم[3].

لم يخرج التستري، في تأويله لحروف البسملة، عن المعاني الموجودة في الشريعة حين وصف الله عز وجل بالسناء والمجد.

أما في الآية الثانية والخمسين من سورة النمل، فقد أوّل لفظة البيوت بأنها إشارة إلى القلوب العامرة بالغفلة رغم أن الآية لم تشر إلى القلوب صراحة، وليس هناك دليل سياقي ولا لغوي، ولا حتى عقلي ولم يتضمن تأويله مقصدا من مقاصد الشريعة، ومع ذلك فهو مقبول لأن تأويله الإشاري لم يخرج به عن الشرع.

ويقدم الغزالي نموذجا في التأويل الصوفي، لقوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ

1 سهل بن عبد الله التستري: تح: طه عبد رؤوف سعد، حسن محمد علي: تفسير القرآن العظيم، دارالحرمل للتراث، مصر، ط1، 2004، ص85.

2 سورة النمل الآية 52.

3 التستري: تفسير القرآن العظيم، ص 212.

تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[1].

"ف"النور" ـ في تأويل الإمام الغزالي لهذه الآية الكريمة ـ هو قوة الإدراك السليم، التي تمثلها الآية بالمشكاة، والمشكاة كالنافذة مفتوحة تتلقى الضوء، ثم تأتي الدرجة التالية التي هي المصباح داخل المشكاة، والمصباح هنا يرمز للعقل الذي يتلقى المؤثرات الخارجية فيحولها إلى معان، وتبقى تلك المعاني مبهمة الحدود إلى أن تحيط الزجاجة بالمصباح، فتثبت شعلة الضوء وتظهر حدودها ويزداد لمعانها؛ فالزجاجة هنا هي كالمخيلة عند الإنسان في عمليات الإدراك تعمل عمل القالب الذي تنصب فيه مادة لم تتشكل فتنخرط في شكل يرسم حدودها، ولكن من أين تستمد المخيلة قوتها تلك؟ إنها تستمدها من "شجرة مباركة"، وهي هنا الروح الفكري أو هي رمز إلى وحي أو إلهام من الله سبحانه وتعالى ومن أين للشجرة هذه القوة؟ تجيب الآية بأنها قوة ذاتية لا تستمد من شيء آخر إذ هي إنما تضيء بزيتها. هنا ينتهي التسلسل لأن قوة الإلهام لا يسأل عن مصدرها، إذ هي كالزيتونة تضيء بزيتها وليست بحاجة إلى مصدر خارج ذاتها"[2].

توحي المشكاة عند الغزالي بأنها العقل الذي يلهمه الله الإدراك والفهم، ورغم أن لفظة المشكاة لا تعني العقل مباشرة إلا أنها تشير إلى النور والعقل نور لصاحبه. ويندرج التأويل الإشاري عند الغزالي ضمن التداعي الحر للمعاني، إذ لم تتوفر له أدلة من السياق اللغوي أو من خلال الحافظة الشعرية، إلا أنه قام بتوسيع وتعميق معنى المشكاة لتشمل العقل لكن من دون الإخلال بالشريعة.

1 سورة النور الآية 35

2 زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، دار الشروق، بيروت، دط، دس، ص19 ـ ص20.

2 ـ 4 ـ 2 ـ 1 ـ ضوابط التأويل الإشاريّ: وضع المتصوفة مجموعة من الضوابط التي تحكم على صحة التأويل الإشاري، ومما يعرضه للانحراف، أو يفضي إلى تصنيفه ضمن التأويلات الباطنية المذمومة وغيرِ المقبولة شرعا[1]. وتتمثل هذه الضوابط فيما يلي:

1 . أن لا يناقض المعنى الإشاري المستنبط معنى الآية.

2 . أن يكون المعنى الإشاري معنى صحيحا في نفسه.

3 . أن يكون بينه وبين معنى الآية ارتباط وتلازم.

4 . أن لا يكون لها معارض شرعي أو عقلي.

5 ـ المعنى الظاهر هو الأصل، ولا يسْقُط بالمعنى الإشاري، بل إن الأخير تابع للأول.

6 ـ أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر على لسان العرب ، بحيث يجري على مقاصد العربية.

7 . أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا، في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض[2].

1 التستري: تفسير القرآن العظيم، ص47.

2 محمد حسين الذهبي:علم التفسير، ص 71.

2 ـ 4 ـ 3 ـ النص القرآني عند المتصوفة:

يختلف مفهوم المتصوفة للنص القرآني عن بقية الفرق الإسلامية الأخرى فهم يهتمون بكامل القرآن الكريم، وفي نظرهم أن كل آية في القرآن لها ظهر وبطن، ولم يعد في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، كما عرفناه في التأويل النصي.

ومن الصوفية من كان قريبا من أهل السنة، ومنهم القشيري الذي يعلق على الآية (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)[1] فيقول: «فسبيل العلماء الرسوخ في طلب معناه على ما يوافق الأصول، فما حصل عليه الموقوف فمقابل بالقبول، وما امتنع من التأثر فيه بمعلول سلموه إلى عالم الغيب وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب، فما سنح لفهومهم لائح التعريفات بنوا إشارات الكشف»[2]، ويعني هذا أن تأويلهم للمتشابه يجب أن يكون وفق أصول الاتجاه الأصولي أي ما يتفق ومبادئ الإسلام، فلا يسمح للمؤول بالخروج على دلالات ما اتفقت عليه الأمة.

والحقيقة أن مشكلة الظاهر والباطن تستند في شرعيتها بشكل أساس، إلى ثنائية: (المحكم، المتشابه) في القرآن الكريم؛ ففي حين يعتقد في التأويل النصي أن محكم القرآن هو ظاهره الذي لا يقبل التأويل، ومتشابهه هو باطنه الذي يحتمل التأويل، وأن المحكم هو المرجع الذي يرد إليه المتشابه، فإنه في التأويل الصوفي الباطني يأخذ الأمر بصورة معاكسة، إذ يعتقد أن باطن النص هو محكمه و ظاهره متشابهه، يقول التفتازاني: «سميت الملاحدة باطنية لادعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معان لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية،

1 سورة آل عمران الآية 7.

2 محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص61.

قال: «وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف لأرباب السلوك يمكن التوفيق بينها وبين الظواهر المرادة. فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان»[1]. فالصوفية فريقان: «فمنهم لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه، وأما الباطنية فإنهم يقولون أن الظاهر غير مراد أصلا، وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة»[2].

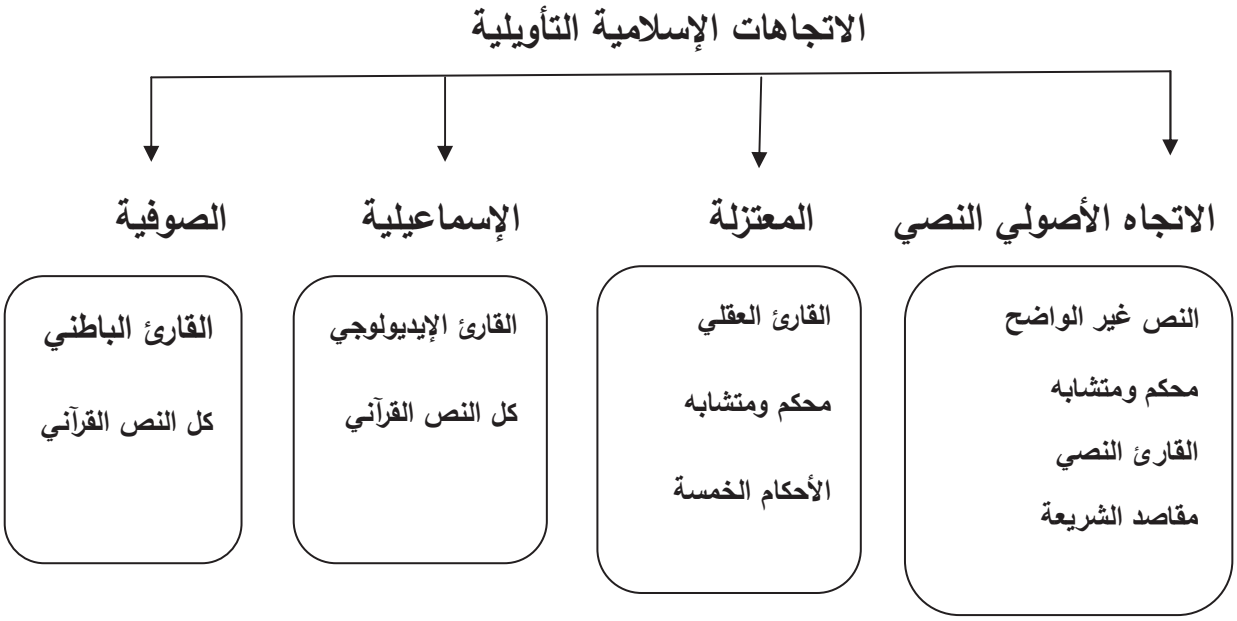
2 ـ 4 ـ 4 ـ مقاصد الشريعة في التأويل الصوفي:

لم يُنزل الله عز وجل كتابه الكريم على عباده من دون معنى أو هدف معين، وإنما ضمنه مقاصد وشواهد تمنع القارئ الصوفي وغيره من أن يسلك طريقا غير الذي حددته الشريعة الإسلامية، ولذلك حددت الصوفية المعتدلة شروطا لتأويلها، يقول عرفان عبد الحميد فتاح : «واشترطت الصوفية ألا ينتهي التأويل بهدم ركن ثابت في الدين، وفرقوا بين أن يكون المعنى المؤول امتدادا أصيلا للفظ الظاهر وتعميقا له لا متعارضا معه، وبين أن يكون نسخا للظاهر وإبطالا له»[3].

وإذا اعتبرنا أن الصوفية ما هي إلا حركة امتداد للاتجاه الأصولي "التأويلية النصية"، فإنها ـ أيضا ـ تعتبر مقاصد الشريعة وسيلة مهمة في تعيين دلالات القرآن الكريم، وترتكز كذلك في فهم القرآن على الإطار اللغوي لمعهود العرب والسياق الوارد فيها، وتحتكم إلى المحكم في تأويل المتشابه، وتعد الخروج عن ظاهر الألفاظ تأويلا غير مقبول، وإنما التأويلية الباطنية هي من أخلت بمفهوم "المحكم والمتشابه"، وألغت مقاصد الشريعة، وهي بذلك قد حررت القارئ الباطني من كل الضوابط السابقة التي فُرضت في التأويل النصي.

1 محمد عبد العظيم الزرقاني: الإتقان في علوم القرآن، الجزء2، دار الكتاب العربي، ط1، 1995، ص 67.
2 المرجع نفسه، ص67.
3 عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 82.

وفي نهاية الفصل الأول يمكننا أن نضع هذه الخطاطة التي توضح مسارات التأويل في الاتجاهات الإسلامية، ومفهومها لكل من النص، ومقاصد الشريعة، والقارئ.



خلاصة الفصل الأول

من خلال دراستنا للتأويليات الإسلامية باتجاهاتها المختلفة "البيانية، والبرهانية، والعرفانية"، وفهمها للنص القرآني الكريم، يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

1 ـ التأويلية النصية:

اتسم التنظير، في التأويلية النصية، بالصرامة العلمية الشديدة، حيث نجد تحديدا واضحا لكل من مفاهيم: التأويل، والنص، ومقاصد الشريعة، والقارئ.

فمفهوم التأويل يخص كل لفظة تحتمل تأويلا مع توفر الدليل ليتجاوز مفهوم التأويل المجاز عند التأويلية العقلية "المعتزلة"، ويأخذ بعدا شاملا يخص اللفظ في حد ذاته.

أما مفهوم النص، فقد ميزت التأويلية النصية بين النص الواضح، وهو المحكم وهو الشاهد في عملية التأويل، والنص غير الواضح، وهو المتشابه، واعتبرته المقصود بالتأويل والذي ارتبط عادة بالأحكام الشرعية.

وركزت على القارئ الذي يجب أن يكون على معرفة باللسان العربي"معهود العرب، الحافظة الشعرية، النحو، البلاغة، السياق... "

ولم تترك القارئ حرا في تعيين دلالات القرآن الكريم، بل كان التأويل مقيدا بالسياق، والدلائل اللغوية، والعقلية، ومقاصد الشريعة. وهذا كله صونا لحدود الشريعة، وحفظا لها من كل تشويه وزيغ.

2 ـ التأويل العقلي:

ركزت المعتزلة على العقل في تأويلها للنص القرآني الكريم، واعتبرته سابقا على النقل (النص القرآني الكريم) ولكن وفق ضوابط العقل، ووفق الأصول الخمسة التي حددتها المعتزلة.

وبقي مفهوم النص كما هو عند التأويلية النصية ينقسم إلى محكم ومتشابه. والمحكم هو المثل الشاهد على تأويل النص المتشابه.

ويأخذ مفهوم التأويل عندهم على أنه إخراج اللفظ من معناه الحقيقي إلى معناه المجازي.

وبالنسبة للقارئ فيجب أن يكون على دراية بعلوم العقل والمنطق، إلى جانب المعرفة اللغوية. والملاحظ أن القارئ العقلي قد تحرر أكثر من القارئ النصي الذي كان وفيا للنص القرآني.

3 ــ الاتجاه الشيعي الإيديولوجي:

وجدت هذه المدرسة في الاتجاه السياسي رافدا مهما في تأويل دلالات القرآن وما يؤيد دعوتها.

وحررت القارئ الأيديولوجي من كل قيد، بل وحمّلته فهما مسبقا يخص دعايتها السياسية والدينية.

وبالنسبة للنص القرآني الكريم، فكل النص قابل للتأويل، ولم يعد التقسيم السابق أي إلى "محكم ومتشابه"هو المعمول به.

4 ـ الاتجاه الصوفي:

تعمق الصوفيون في فهم دلالات القرآن الكريم، وهذا بالنسبة للاتجاه المساير للتأويلية النصية أما بخصوص الباطنية، فإنها كذلك حررت القارئ من كل القيود، وبذلك أخرجت المعاني والدلالات المستنبطة على ما قررته الشريعة الإسلامية.

لقد كان لتحرير القارئ من كل القيود التي فرضها الاتجاه الأصولي السني للتأويل وتحميله بالفهم المسبق أثر في استنباط المعاني، وتبعا لذلك فقد أنتجت دلالات مختلفة للفهم القرآني.

الفصل الثاني: أوليات التأويل الغربي

1- (مدخل) إلى التأويل الغربي

2- التأويلية الرومانسية لشلايرماخر

3 - الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية لفيلهلم دلتاي

4 – مارتن هيدغر وفهم الوجود

الفصل الثاني: أوليات التأويل الغربي

1 ـ مدخل إلى مفهوم التأويل الغربي:

1ـ 1 ـ مفهوم الهرمينوطيقا: تعني كلمة الهرمينوطيقا علم أو فن التأويل[1]، و هي عند شلايرماخر " فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم"[2]، أما محمد شوقي الزين فهو يميز في ترجمته ل" herméneutique" و interpretation فالأولى تعني: فن التأويل والثانية تعني: التأويل"[3].

وينطوي مفهوم الهرمينوطيقا "على مجموعة من المفاهيم "الفرعية"، أو "المقابلة" التي تشير إلى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة"[4]وبالعودة إلى المعاجم اللغوية نتبين معانيها:

1 ـ 1 ـ 2 ـ الفهم : يعني فهم الشيء أي علمه وعرفه وأدركه .[5]

1 ـ 1 ـ 3 ـ الشرح : شرح الشيء : كشفه وفتحه وبينه[6].

ويرى دلتاي أن هناك فرقا بين "الشرح "و"الفهم"، فنحن"نشرح "الطبيعة، و "نفهم "الحياة الروحية.

1 ـ 1 ـ 4 ـ التفسير : يعني التوضيح، التبيين، والكشف عن المعنى[7].

---

1 تيري إيغلتون، نظرية الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دط، 1995، ص118.
2 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1994، ص13.
3 محمود خليف خضير الحياني: ما ورائية التأويل الغربي ، الأصول المناهج المفاهيم، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2013، ص50.
4 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص18.
5 لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام ، دار المشرق ، بيروت، ط40 ، 2003، ص598.
6 المرجع نفسه، ص371.
7 المرجع نفسه، ص573.

1 ـ 1 ـ 5 ـ التأويل : يعني فسره وقدره[1].

1 ـ 1 ـ 6 ـ الترجمة :فسره بلسان آخر[2]، ومن لغة قومية إلى لغة أجنبية، أو من لغة عامية داخل اللّغة القومية إلى اللّغة الأجنبية.

ويعود تعدد المصطلحات المستخدمة في الهرمينوطيقا إلى التداخل المنهجي بين مفهوم التفسير، ومفهوم التأويل، ومفهوم الهرمينوطيقا.

وبحسب المؤرخين فإن أول ظهور للتأويل يعود إلى المجهودات التي بذلها الأثينيون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهوميرية التي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر. ويذهب جيورج غوسدروف إلى أن التأويل تعود أصوله إلى عشرات القرون، وأنه بدأ في الإسكندرية في عهد النهضة والإصلاح. لكي يزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية، وهي في نظره ذات أصول دينية محضة، وقد أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا، ولهذا يعود انتشار الهرمينوطيقا بشكل كبير إلى ازدهار البروتستانتية في عصر النهضة[3].

1 ـ 2 ـ من المعنى إلى الفهم:

كان التأويل قبل القرن التاسع عشر يتطابق معناه مع التفسير النصي على أنه عملية تقود إلى معنى صحيح واحد[4]. وقد أدى هذا التفسير إلى تجميد النص بقتل دلالاته وانغلاقه عن قراءات أخرى، مما أفقده صفة القراءة المتجددة له. وما دام المفسر قد حصل على المعنى المطلوب، فهو وحده من يملك القراءة الصحيحة،

1 المرجع السابق ، ص21.
2 لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام، ص60.
3 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص17 – ص18.
4 المرجع نفسه، ص24.

وتلك القراءة تُكسب صاحبها سلطة على المجتمع باعتباره حامي حمى النص الديني، وهو الأقدر على ضبط دلالاته، وتفسيره من الآخرين.

وفي القرن التاسع عشر، ساعد التيار العقلاني في الفلسفة الغربية على اتساع دائرة التأويل ليؤسس الألماني "شلايرماخر" الهرمينوطيقا"، والتي أصبحت معه علما قائما بذاته، وفنا لعملية فهم النصوص، بعد أن كانت مجرد فرع تابع للدراسات اللاهوتية، ومساعد في عملية التفسير الديني[1].

ويؤكد شلايرماخر على ضرورة التخلي عن المناهج القديمة المعتمدة في قراءة النصوص المقدسة، والتي ـ هي أيضا ـ يجب أن تخضع للتأويل الجديد شأنها في ذلك شأن النصوص الدنيوية الأخرى. وبدل تفسير النصوص والبحث عن معناها، يستخدم الفهم والذي هو العملية الذهنية التي يتم لنا بواسطتها إدراك الإنسانية الحية[2].

وتغدو المهمة الأساسية للهرمينوطيقا هي فهم المؤلف، وليس فهم النص باعتباره تعبيرا عن تجربة المؤلف الحية، وعن فهمه للعالم واللغة والأشكال الأدبية.[3]

لتتأسس هرمينوطيقا شلايرماخر على قواعد علمية، من أهم معالمها أن العملية الإبداعية ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ومن ثم فإن إدراك النص يجب أن يتم من الحياة الفردية لمؤلفه " الفهم الحميمي مع المؤلف، أي فهم كما فهم نفسه وربما أحسن"[4].

1عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، لبنان، ط1، 2003، ص72.
2 المرجع نفسه، ص98.
3 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص29.
4 بومدين بوزيد: الفهم والنص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2008، ص85.

وفهم المؤلف واستبطان حياته لحظة ولادة عمله الفني يأتي من خلال التأويل النفسي. وكما أن النص الأدبي يقوم على اللغة المشتركة، فهو يقتضي التأويل النحوي لفهمه.

وقد اتجهت التأويلية إلى العقل باعتباره أفضل وسيلة لمعرفة الحقيقة، واعتمد العقل نفسه على المنهج العلمي بعدما تأثر الأدب نفسه في هذا العصر بالتحليل العقلاني.

وفي عصر الأنوار وجد دلتاي أن الهرمينوطيقا قد اتخذت منحى عقلانيا لا يؤهلها إلى أن ترقى كمنهج يتناسب والظواهر الإنسانية، وعلى أساس إبستيمولوجي قام دلتاي" بالتفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ فالأولى تُفسر والثانية تُفهم"[1]، فالعالم يُفسر على أنه مجموعة القواعد والقوانين العلمية التي تتحكم في ظاهرة علمية ما، أما الإنسان فيُفهم بالعلوم الروحية وما يبدعه من فنون وآداب. والسبب في ذلك ـ حسب دلتاي ـ أن العلوم الإنسانية تتعامل مع ظاهرة حية، مصدرها التجربة الداخلية والتي لا يمكن تجزيئها كما هو الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية المتجانسة والقابلة للعزل والدراسة الخارجية.

ويبدو أن الانتقال من عصر البحث عن المعنى الواحد إلى عصر الأنوار والفهم الشامل للنصوص قد بات واضحا في عصر دلتاي، فقد قامت التأويلية أولا على قوانين العقل والمنهج العلمي في مقاربة النصوص، وثانيا، قامت على العلوم الإنسانية "علوم الروح"، والتي وضع أسسها دلتاي مستبعدا العلوم الطبيعية في تأويل المظاهر الإنسانية.

1 المرجع السابق، ص93

2 . التأويلية الرومانسية لفريدريك شلايرماخر[1] (Friedrich Schleirmacher):

ارتبطت الهرمينوطيقا بالدراسات اللاهوتية كجهاز من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، "وظلت في مراحلها الأولى مقتصرة على تفسير النصوص الدينية، فكان الهرمينوطيقي مترجما يستبدل الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ، ولكن عملية الكشف عن المعنى الحرفي كانت تصاحبه البحث عن المعنى المجازي الذي يكمل المعنى الحرفي ويتجاوزه."[2]

ويعود الفضل إلى فريدريك شلايرماخر في أول نقلة عرفتها الهرمينوطيقا التقليدية؛ فهو قد نقل التأويل من دائرة الاستخدام اللاهوتي[3] من تحويل السؤال من معنى النص " الذي كان مسيطرا على التأويلية الكلاسيكية " إلى فهم النص، ليكون التأويل "علما" أو "فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص.

والواقع أن مسار تأويل شلايرماخر قد أفاد من التراث الفلسفي الذي كان قبله في بناء عمله التأويلي، فقد تأثر بفلسفات كل من آست، وهردر، وبالمر، وهيغل، وكانط، وشليغل، وبوخ. وكذلك استقت «تأويلية شلايرماخر من المفاهيم والمصطلحات الفلسفية في عصره، من مثل روح العصر لآست، والجانب الفردي من شليغل، والجزء والكل من أوغسطين، والروح الرومانسية من خلال العصر أو القرن الذي كان فيه، متمثلا في اللحظة الخلاقة، وأسلوب المؤلف من الأسلوبية»[4].

---

1 **فريدريك شلاير ماخر** 1767 - 1834 م فيلسوف مثالي و لاهوتي ألماني ، عمل أستاذا بجامعة برلين التي شارك في تأسيسها إلى جانب همبولت 1767 م اشتهر بتدريسه للفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة و الهرمينوطيقا حيث يعد الأب الروحي للهرمينوطيقا العامة وهو المترجم العمدة لأفلاطون إلى الألمانية . عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 2003 ص65.

2 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص24.

3 محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001، ص31.

4 مصطفى ناصف: نظرية التأويل، النادي الثقافي، جدة، ط1، 2000، ص47، ص51.

بدأ شلايرماخر بالبحث عن مصدر فن التأويل، فوجده في ظاهرة سوء الفهم وأدرك أن هذه الظاهرة هي التي تثير الحاجة إلى الفهم. وتلك الحاجة تتحول إلى فن إذا استطعنا أن نتزود بشروط الفهم، «لأننا معرضون تلقائيا لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة ومناسبة خصوصا إذا تقدم النص في الزمن وصار أكثر غموضا والتباسا بالنسبة إلينا»[1].

وتتلخص مساهمة شلايرماخر في أنه نجح في تأسيس قاعدة لفهم النص، وهذه القاعدة هي التي مهدت الطريق أمام فريق من التأويليين، الذين جاءوا بعده، وزادوا عليه، وعلى ما جاء به من زيادات مفيدة.

ولم يعد يكتفي شلايرماخر « برؤية الممارسة الهرمينوطيقية، وهي تخرج من دائرة الاستخدام اللاهوتي لتمس النصوص الفلسفية والتاريخية والأدبية وغيرها من النصوص غير الدينية، بل راح يعارض الكاثوليكية، ويؤكد على ضرورة التخلي عن الطرائق المقبولة والمعتمدة في تأويل النصوص المقدسة»[2]، مما أدى إلى تطور الهرمينوطيقا تطورا كبيرا، فهي لم تعد وقفا على الكتاب المقدس أو الأدب الإغريقي، وإنما تعدت إلى نصوص أخرى تاريخية وفلسفية.

واستندت هرمينوطيقا شلايرماخر على قيم الحداثة والأنوار؛ فهي تبحث عن قاعدة موضوعية أو مبدإ وضعي صارم أو قانون كوني شامل عبر حقل المعرفة.

وقد ساعد التيار العقلاني في الفلسفة الغربية، في القرن التاسع عشر، على اتساع دائرة التأويل، "ففي كل مكان نجد نقدا للإنجيل وهرمينوطيقا مؤسسة على مبادئ التنوير التي تقوم على استعمال ملكة العقل"[3]. إذ نادى كثير من المفكرين

1 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص25.
2 المرجع نفسه، ص24 - ص25.
3 دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص101.

بقراءة الإنجيل قراءة عقلية، وتفسير الكتاب المقدس في ضوء الحقائق العلمية الجديدة، لاسيما وأن زمن استبداد الكنيسة قد ولى.

وسنركز في دراستنا لتأويلية شلايرماخر على الثلاثية التي بدأنا بها في التأويلية الإسلامية وهي: (المؤلف، والنص، والقارئ). وتقوم تأويلية شلايرماخر على عنصرين اثنين هما: النص و(المؤلف / القارئ) حيث نجد أن القارئ يتماهى مع المؤلف، ويتبادل الدور معه في النص والفهم.

2 ـ 1 . القارئ وفهم المؤلف:

وضع شلايرماخر قواعد الفهم في تأويليته على أساس أن النص كلما تقدم في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم. ومن هذا المنطلق فإن للنص جانبين: جانب لغوي وجانب نفسي. ويعني هذا أن القارئ يحتاج، للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين: الموهبة اللغوية، والموهبة النفسية.

ويتكون هذا البرنامج التأويلي من الجانب النقدي والرومانسي؛ ويتمثل الأول في إرادة شلايرماخر في بناء قواعد فهم صالحة عامة يطلق عليها "الجانب اللغوي". وأما الرومانسي فهو البحث عن قصدية المؤلف في النص ويطلق عليه "الجانب النفسي".

2 ـ 1 ـ 1 ـ هرمينوطيقا لغوية: (علاقة الخطاب باللغة) وهي مرتبطة بالاستعمال اللغوي الكلي اللساني عند جماعة معينة، وتتطلب من القارئ إلماما بهذه اللغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية، و«يضطلع التأويل اللغوي بإيضاح العمل في علاقته باللغة، وذلك من حيث بناء عباراته وتفاعل أجزائه ومن حيث علاقته بالأعمال الأخرى التي تنتمي إلى نفس الجنس الأدبي»[1].

1 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص71.

2 ـ 1 ـ 2 ـ هرمينوطيقا نفسية: (علاقة الخطاب بفكر المؤلف) وتعني ارتباط اللغة بروح الفرد، أي أن المؤلف يستخدم اللغة استخداما فرديا للغة، ومن هنا تكمن الصعوبة في فهم نص المؤلف، ولذلك علينا أن نضع أنفسنا مكان الكاتب، وأن نحاول تقمص شخصيته لفهم دوافعه وأسبابه. وعليه فلابد من ممارسة "التغلغل العاطفي، والتعرف النفسي، والتوحد بروح الكاتب، والإحساس بالآخر، والتجربة المعيشة، والتجربة الحية، وتجربة الحياة ، ولكي يفهم المؤول المؤلف بكيفية مناسبة، أو لكي يفهم النص كما فهمه مؤلفه، يجب أن يرقى إلى نفس مستوى المؤلف الذي يريد فهمه، وأن يجتهد لكسب معرفة بالحياة الداخلية والخارجية للمؤلف"[1].

وتغدو المهمة الأساسية للهرمينوطيقا في نظر شلايرماخر هي: «فهم المؤلف وليس فهم النص، أو بالأحرى فهم النص باعتباره تعبيرا عن تجربة المؤلف الحية، وعن فهمه للعالم، واللغة والأشكال الأدبية»[2]. فالمبدع أو الكاتب عندما يقوم بإنتاج نص أدبي أو فكري عام، فإنه يبدعه نتيجة حافز، أو مجموعة حوافز ودوافع معينة، وقد تختلف باختلاف السياق الاجتماعي والتاريخي للمؤلف والحالة الراهنة وقت الكتابة[3].

وتكمن الإشكالية عند شلايرماخر في كون التأويلين اللغوي والنفسي متساويين، فلا يمكن تطبيقهما في الوقت نفسه، إذ أن فحص لغة مشتركة يعني نسيان الكاتب، وفهم مؤلف يعني نسيان لغته.

وتتجلى أيضا صعوبة التأويلين اللغوي، والنفسي في "أن الموهبة اللغوية لا تكفي، لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللامحدود للغة؛ كما أن الموهبة في

1 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص29.
2 المرجع نفسه، ص29.
3 محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص34.

النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها مستحيلة الكمال، لذلك لا بد من الاعتماد على الجانبين[1].

وإذا كانت اللغة تقدم للقارئ جوانب ملموسة ومادية تعينه في فهم النص، فإن ما يدعو إليه شلايرماخر في التأويلية النفسية أمر يصعب تحقيقه؛ إذ أن دعوته بشأن التجربة الإبداعية، لا يمكن بلوغها بالمرة، "وليس لدينا الوسائل لإعادة إنشائها أو حتى لسبر أغوارها ... وتجارب الكاتب إبان الإبداع تتوقف بالضبط حين تبدأ القصيدة بالوجود"[2] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا لو طبقنا التأويل النفسي على الكاتب نفسه وأمرناه أن يتقمص نفسه لحظة إبداعه "فإنه يغدو بكل بساطة قارئا من قراء هذا العمل، ويكون عرضة للأخطاء، ولسوء تفسير عمله"[3].

إن ما يطالب به شلايرماخر المؤول في أن يطابق نفسه بالمؤلف، وأن يحل محله متجردا بذلك من تجربته الخاصة، ووضعيته التاريخية الراهنة يعد أمرا مستحيلا؛ لأن هذه المساواة التي يجعل منها الأساس الضروري للفهم الصحيح مستحيلة من الوجهة المعرفية، «وخصوصا إذا تعاظمت الهوة التاريخية التي تفصل بينهما، وأن نقمة الرومانسية التي كانت تسم موقف شلايرماخر جعلته يقصي تجربة المؤول الراهنة التي تنطلق منها عملية الفهم لصالح تجربة الكاتب الذاتية وعملية الإبداع المولدة للنص واللتين أصبحتا هدف الممارسة الهرمينوطيقية ومدارها»[4].

ومن هذا المنطلق، فإن تأويلية شلايرماخر في شقها النفسي تكون قد جانبت الصواب ولم تقدم إجراءات مفيدة وقابلة للتطبيق في فهمها للنص الديني والنص الأدبي على السواء. لأن شلايرماخر وقع في تناقض حين جمع بين التأويل

1 نصر حامد أبو زيد : إشكالية القراءة وآلية التأويل ، المركز الثقافي العربي، ط6، 2001، ص20، ص21.
2 رينيه ويليك، أوستن وارين: نظرية الأدب، تر: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، 1987، ص156.
3 المرجع نفسه، ص155.
4 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص31.

الموضوعي والعامل الذاتي فالأول، يقوم على منهجية صارمة. والثاني، يقوم على تجربة العامل النفسي في فهم النص.

فهل سيخضع مفهوم النص عند شلايرماخر ـ أيضا ـ إلى هذين الجانبين أي الموضوعي"اللغوي" والذاتي"النفسي"؟ وكيف سيتعامل مع اللغة الأدبية؟

2 ـ 2 . النص:

النص عبارة عن وسيط لغوي موضوعي، وهو ينقل فكر المؤلف إلى القارئ؛ فهو يشير إلى جانبه اللغوي كما تمتلكه جماعة لغوية ما، وفي جانبه الفكري إلى نفسية المؤلف. يقول عبد الكريم شرفي: « يرى شلايرماخر أن النص الأدبي يشير من جهة إلى استخدام خاص للغة المشتركة، وبالتالي فلا يمكن فهمه إلا في علاقته باللغة، ويشير، من الجهة الأخرى، إلى أفكار المؤلف ونفسيته وتجربته الذاتية التي تكمن وراء هذا الاستخدام المخصوص للغة»[1]؛ فاللغة يستخدمها الكاتب كما هي مستعملة في واقعها وفي مجموعتها اللغوية، ولغة مخصوصة يبدعها الكاتب.

هذه اللغة المخصوصة التي يبدعها الكاتب هي التي تحمل المكونات الأدبية، والتي يجري فيها التحوير والتغريب. ولم يبين شلايرماخر كيفية فهم اللغة الأدبية عدا الاستعانة بالجانب اللغوي النحوي والبلاغي والمعجمي، ثم ربط هذا الفهم اللغوي بالجانب النفسي للكاتب وتقمصه لحظة إبداعه حتى يتمكن المؤول من التعرف على الدلالات القابعة في النص الأدبي.

ويتعرض النص بفعل الزمن إلى التقادم، وتفصل بين المؤول والنص مسافة زمنية تؤدي إلى سوء فهم النص كما يرى شلايرماخر.

1 المرجع السابق، ص 26 ، ص27.

والنص له جانبان:

جانب لغوي موضوعي: أو ما يسمى بالهرمينوطيقا النحوية.

وجانب نفسي ذاتي: أو ما يسمى بالهرمينوطيقا النفسية أو البسيكولوجية.

ويتعلق الجانب اللغوي: بعلاقة الخطاب باللغة في عمومها، ويتمحور ـ أساسا ـ في تحليل المعنى الحرفي للكلمات.

أما الجانب النفسي: فيربط الخطاب بفكر المؤلف.

والعلاقة بينهما علاقة جدلية[1]؛ فكل تأويل يقتضي في آن واحد معرفة باللغة وبالفرد الذي يستعمل اللغة.

بعد تطرقنا لمفهوم النص عند شلايرماخر، فما هو الهدف الذي يسعى إليه في تأويليته؟

2 ـ 3 ـ التأويل الرومانسي:

التأويل هو بعث الروح في الوثائق الميتة، وهو فهم لكل خطاب. وكذلك التأويل هو فن يهتم بفهم النصوص وتبيان بنيتها الداخلية والوصفية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة فيها.

وقد حصر شلايرماخر مهمة الهرمينوطيقا في تحديد الضوابط والقواعد التي تساعد القارئ على تجنب سوء الفهم، والذي بدوره يدعو إلى الفهم.

أما آلية الفهم، فتقوم على مفهوم الدائرة التأويلية و«التي بموجبها يتم فهم الكل من خلال فهم الأجزاء، بحيث يظل المؤول في حركة ذهاب وإياب بين الكل والجزء،

1 مليكة دحمانية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2008، ص51.

فالكلمة توضع داخل الجملة، والنص يوضع في سياق الكتاب، والكتاب ضمن إطار مجموع نصوص جنسه الأدبي أو الأدب ككل»[1]؛ فلكي نفهم العناصر الجزئية في النص لا بد أن نفهم النص في كليته، ولكي نتمكن من فهم النص في عمومه علينا أن نفهم النص بعناصره الجزئية. كما يجب أن يقوم حوار بين القارئ والنص، وعلى القارئ أن يتجاوز حرفية الكلمات وأن يقرأ ما بين السطور.

ويؤكد شلايرماخر على القارئ أن يتذوق الأعمال الأدبية كما تذوقها مؤلفها، والهدف من ذلك الولوج إلى عالم الأفكار الداخلية للكاتب.

وبعد ذلك على القارئ أن يعيد بناء النص كما حدث في الزمان والمكان وأن يعيش التجربة مرة ثانية، كما عاشها المؤلف مما يعني استجلاب النص تاريخيا حتى يعاد تشييد معنى النص كما لو أن قارئ النص هو كاتبه.

وكل هذا من أجل غاية أخيرة لتأويلية شلايرماخر يسعى لأجلها، وتتمثل في فهم الكاتب على نحو يتجاوز فهم نفسه.

أما ما يخص بحثنا، فإننا يمكن أن نستغل الجانب اللغوي في تأويلية شلايرماخر وهو لا يعد شيئا إضافيا لأنه موجود داخل الحقل الإسلامي في التأويلية النصية. أما الجانب النفسي، فإنه لا يصلح لمقاربة النص الأدبي.

وإذا كان شلايرماخر قد ركز في تأويليته على جانبين هما: اللغوي والذاتي واستلهم مبادئ الرومانسية، فهل سار فيلهلم دلتاي على المنوال نفسه في تأويليه أم أنه خطى بالهرمينوطيقا إلى فهم آخر؟ وما هي الإضافات التي قدمها في سبيل فهم النص الأدبي؟ وهذا ما سنعرفه في العنصر الموالي.

1 محمد بازي: التأويلية العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 145.

3 . الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية فيلهلم دلتاي[1] (Wilehelm Dilthey):

ساهم فيلهلم دلتاي في تطوير الهرمينوطيقا من خلال التمييز بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الاجتماعية والإنسانية (التي يسميها العلوم الروحية)، واعتبر أن مجال العلوم الطبيعية هو مادة خارج الإنسان. أما علوم الإنسان فموضوعها الإنسان نفسه وأفكاره وأن الغاية من علوم الطبيعة هي السيطرة على الطبيعة. وبذلك فإن التأويل أنسب المناهج لتحقيق العلوم الإنسانية، وفرق بينهما؛ إذ تقوم العلوم الإنسانية على الفهم فيما تختص العلوم الطبيعية بالتفسير المستند إلى السببية، فإما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ.

قدم دلتاي صياغة فلسفية متكاملة لهرمينوطيقا شلايرماخر، كما رفض الوضعية. وكان دلتاي قد عارض الوضعيين في تطبيق المنهج التجريبي بصرامته على دراسة الإنسان، "فأصحاب منحى الوقائع والمعطيات الحسية ينكرون الفروق بين العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية. وعلى الباحث أن يلتزم بمزاولة المنهج، المنهج المتفق عليه في العلوم الطبيعية، لأن فيه الحل الحاسم لمشكلة الموضوعية التي سرعان ما يختفي شبحها كمشكلة أمام هذا المنهج وتذوب الأوهام الميتافيزيقية التي تكتنفها"[2].

كما هاجم المدرسة التاريخية التي حاولت بسط الروح الموضوعية وسيطرتها على العلوم الإنسانية "بعدما أحكمت هيمنتها على العلوم الطبيعية مما دفع الباحثين في العلوم الإنسانية إلى محاولة محاكاة هذا المنهج توخيا للدقة والعلمية والضبط في النتائج والدقة في القياس"[3].

---

1 **فيلهلم دلتاي**:1833 – 1911 فيلسوف ألماني ومؤرخ للأفكار، جمعت أعماله بعد وفاته في تسعة أجزاء وأهمها المدخل إلى العلوم الإنسانية، والتجربة الحية والشعر وماهية الفلسفة، وبناء العالم التاريخي وأنماط تصورات العالم محمود السيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، دار الثقافة، القاهرة، 1989، ص 9 – ص11.
2 صالح قنصوة: في فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ، د ط، 1987 ،ص 188.
3 التأويل والترجمة، مجموعة مؤلفين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص191.

وقد عارض دلتاي ،أيضا، الفهم الهيجلي للتاريخ بوصفه تجلي «المطلق من خلال حلقات متقدمة، إذ كان يرى أن كل دورة تاريخية لها قيمتها، وكمالها في ذاتها وأن كل الدورات التاريخية متساوية وكل مرحلة تاريخية خليقة لتفسيرها كوحدة في ذاتها لا بوصفها مرحلة ممهدة لمرحلة أرقى متقدمة عليها أو مرحلة سابقة أدنى منها»[1].

وطور دلتاي الجانب النفسي لهرمينوطيقا شلايرماخر التي كانت تستبطن الآخر، فقد أصبح التأويل الآن مرتبطا أكثر بمجالات الحياة النفسية الذاتية والأخرى الخارجية، وأصبح التأويل الأول مجرد جزء بسيط من مجال الفهم الأكثر اتساعا، والذي يهتم بالحياة في شموليتها لهذا فإن كل تأويل عند دلتاي هو معرفة تاريخية تبقى راسخة في الذهن. ويصير الفهم هو"الاسم الذي يطلق على العملية التي تصبح بها الحياة العقلية معروفة من ثنايا تعبيراتها المعطاة للحواس[2].

وعموما، فقد جدد "دلتاي مشروع الهرمينوطيقا العامة، وخطا بها خطوات كبيرة إلى الأمام؛ فقد وضعها في أفق التاريخية الذي أحرزت فيه تطورا هاما فيما بعد. لقد أرسى الأسس لتفكير هيدغر في زمانية الفهم الذاتي، ومن الممكن أن ندعو دلتاي بحق أبا التأويلية المعاصرة"[3].

فمن خلال التاريخ يمكننا أن نفهم أنفسنا، ونفهم الحياة الإنسانية، والتي لا تقوم على مقولات خارجية عن الحياة، بل على مقولات مستقاة من صميم الحياة ذاتها، أي من خلال خبرة مباشرة بالحياة ككل وفهم لأجزائها.

1 محمود خليف خضير الحياني: ماورائية التأويل الغربي، ص119.
2 صالح قنصوة: الموضوعية في العلوم الإنسانية، عرض نقدي لمناهج البحث، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د ط.2007، ص177.
3 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص108.

فنحن نفهم ـ فقط ـ ما كنا عشناه بأنفسنا، وما كان يمكن أن نعيشه. ومن جهة أخرى، فإن الإنسان لا يعرف نفسه إلا بالفهم بصورة غير مباشرة وبالرجوع إلى الوراء أو استعادة الماضي. وأخيرا، فإن الإنسان يكتشف نفسه ـ أيضا ـ باكتشافه لماضي الآخرين، لأننا كائنات تاريخية ونحن نحمل التاريخ في داخلنا، فالفكر الموضوعي والآخرون والحياة المشتركة بين الناس هي المحطات التي تقوم بين الفرد وبين التاريخ العالمي[1].

وجعل دلتاي عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة؛ فهناك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية... ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتا غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة في سايكولوجيا الفهم[2]، فالحياة هي الفضاء الذي تتحقق فيه التجربة الإنسانية، وهي المنبع الملهم الذي يتجدد فيه الفهم كل حين.

والفهم يقوم على التجربة المعيشية، والإنسان يتعلم من خبرته، والعيش في الحياة وبها يحصل على فهم الآخرين. وهكذا يركز دلتاي، في تأويليته المستندة إلى التاريخية، على القارئ الذي يقوم بكشف الحياة ذاتها عند المؤلف.

3 ـ 1 . القارئ والمؤلف:

لقد أخذ دلتاي عن شلايرماخر الجانب النفسي من الهرمينوطيقا، وحدد بأن مهمة المؤول تقوم على أساس فهم «تجربة الآخر»، هذا "الآخر" قد يكون – نصا على سبيل المثال– وحينئذ «يهدف فن التأويل إلى فهم، وتفسير أفكار الآخرين عبر

1 ريمون آرون:، فلسفة التاريخ النقدية، تر: حافظ الجمالي، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 1999 ،ص78، ص 79.
2 يورغن هابرماس: المعرفة والمنفعة، تر: حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص142.

علاماتهم بحيث يحصل الفهم عندما تستيقظ التمثلات والإحساسات في نفسية القارئ وفقا للنظام والعلاقة الكائنين في نفسية المؤلف»[1].

وتتلخص مهمة عملية الفهم عند دلتاي في الانتقال، والتسرب إلى نفسية المبدع التي تحتفظ بالمعنى؛ فكل التعبيرات الإنسانية ـ لغوية، أو غيرها ـ هي في الواقع تعكس نفسية المبدع. ويتحول التعبير ـ بذلك . إلى مظهر خارجي تتكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى الداخلي.

ولم يطرح دلتاي العلاقة بين إشكالية الفهم وإشكالية اللغة بوضوح، فالفهم عنده ليس نشاطا لغويا بقدر ما هو استطاعة التسرب إلى الحياة النفسية. تقول نبيهة قارة: «إن إدراك الواقع يمثل بالضرورة اكتشاف الحياة الحميمية التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلف الخاص، ولمجموعة المؤلفات. وهذه الحياة تختلف باختلاف مجالات الإنتاج: فهي عند الشاعر الملكة الإبداعية، وعند الفيلسوف نظرته الشاملة إلى الإنسان والحياة، وعند الرجل النشيط موقفه العملي تجاه الواقع»[2].

ولفهم هذه الأعمال الإبداعية على القارئ أن يهتم، بالمظهر الباطني للمؤلف ويكشف الحياة الحميمية له من خلال تجربة القارئ المعيشية. ويؤكد دلتاي أن التعبيرات الأدبية التي تتخذ من اللغة أداة لها أعظم قدرة من التعبيرات الفنية الأخرى على الإفصاح عن الحياة الداخلية للإنسان[3].

فالأعمال الأدبية ـ في رأي دلتاي ـ تسمح بنقل الواقع؛ ولها قدرة أكبر على الإفصاح من الأعمال الفنية الأخرى كالرسم والموسيقى.

1 محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص 32.
2 نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ص53.
3 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص33.

"ولذلك، فإن إمكانية العيش أو الحياة مرة أخرى في الموضوع أو في الشخص لا تتحقق في أقصى اكتمالها إلا من خلال الأعمال الأدبية التي تعبر عن تجربة الحياة الداخلية أو عن تجربة الحياة الحية والمعيشة، وليس عن تجربة الحياة فقط"[1].

وتتحدد مهمة الهرمينوطيقا ـ عند دلتاي ـ في الفهم الجيد للمؤلف أكثر مما فهم نفسه، وهي لا تعني إعادة بناء تجربة النص، ولا بإعادة بناء تجربة الحياة بمفهومها العام والمشترك، بل تهدف إلى إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر وعانى من وقع تأثيراتها.

ولكي تتحقق الموضوعية في هرمينوطيقا دلتاي في اكتشاف نفسية المبدع، كان دلتاي يصر على ضرورة تخلي المؤول عن تجربته الخاصة لكي يعيش مجددا تجربة الآخر.

وقد وجهت انتقادات لتأويلية دلتاي تمثلت في "التوجه النفساني الذي أدخله على التأويل، حيث يحول دون بلوغ البعد التاريخي في التأويل"[2].

فإذا كان دلتاي يبحث عن الجانب التاريخي الموضوعي في تأويليته فإنه قد غرق في الجانب النفسي الاستبطاني الذاتي الذي يعاكس الموضوعية.

والانتقاد الثاني تمثل في أن دلتاي ،في تأويليته، كان يتحرى مقاصد المؤلف، ويسعى إلى البحث عنها يقول عبد الكريم شرفي: «إن دلتاي اعتقد أن النص يعبر عن مقاصد المؤلف، وعن تجربته الحية وعملية بناء المقاصد أو التجربة كما هي أو كانت بالفعل. فيما يؤكد كل من غادامير، وأمبرتو إيكو، وريكور، بأن النص يشكل معنى ومقصدا متحررا من الكاتب»[3]. وهذا ما لم توافق عليه التأويليات الحديثة، التي

1 المرجع السابق، ص33.
2عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص35.
3 المرجع نفسه، ص35.

تسعى إلى إقصاء مقاصد المؤلف، يقول ريكور: «يجب التوقف عن ربط مصير الهرمينوطيقا بالمقولة النفسية الصرفة، مقولة التحول إلى حياة نفسية غريبة، ونشر النص لا باتجاه مؤلفه، بل باتجاه معناه الماثل، باتجاه بواعث العالم الذي يفتحه ويكتشفه»[1].

ولكي يعي القارئ مقاصد المؤلف التي يضمنها النص، يجب عليه العيش في الأحداث الاجتماعية ومعرفة التجارب المعيشة، لأن فهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها. وعلى القارئ أن يتقمص روح النص وروح المؤلف ليستطيع أن يعايشه في أدق حركاته إلى أن يندمج مع الكاتب أثناء كتابته، يقول محمد شوقي الزين: «والتجارب المعيشة هي جملة الممارسات والمقاصد المتوجهة نحو الموضوع المعطى للوعي والتي تنتظم حولها حياة الفرد ... فالفرد يدرك تجربته الخاصة بناء على نمط إدراكه لحياته برمتها، وإدراكه لحياته هو تأويل حيوي وفعال لتجاربه المعيشة»[2].

ويرى دلتاي ـ مقتفيا أثر شلايرماخر ـ أن إعادة معايشة لعالم الخبرة الداخلية لشخص آخر أمر مهم، غير أن اهتمامنا يجب أن لا ينصب على الشخص الآخر، بل على العالم نفسه، وهو عالم ننظر إليه كعالم اجتماعي وتاريخي، إنه عالم الأوامر الأخلاقية، عالم مشترك من المشاعر والاستجابات.

وتعني تاريخية الوجود الإنساني فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره يتألف وجوده من سلسلة متصلة من الحلقات تحتوي على ماض وحاضر ومستقبل، وتقع في علاقات مع الآخرين ومع الطبيعة، وعليه فليس هناك أي معطى مباشر، بل هناك دائما معطيات مرتبطة بالزمان والمكان"[3].

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بوراقية عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001، ص67.
2 المرجع نفسه، ص35.
3 نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ص51.

وأنه يجب أن تكون لدينا القدرة على النفاذ إلى هذا العالم الإنساني الداخلي لا من خلال الاستبطان، ولكن من خلال التأويل الذي يعني فهم تعبيرات الحياة وقراءة بصمة الإنسان مع الظواهر. وقد لا يكون القارئ على اطلاع بالتجربة المعيشة في النص، ومن هنا يعيد المفسر اكتشاف ذاته من جديد من خلال عملية الإسقاط على النص وهذا ما يشير إليه دلتاي بإعادة اكتشاف "الأنا" في "الأنت". وعلى أساس هذا الإسقاط تنشأ أعلى أشكال الفهم.

والنتيجة أن دلتاي استبعد دور القارئ المؤول لصالح المؤلف الذي يحاول القارئ أن يكتشف تجربته المعيشة في الحياة من خلال إبداعه بواسطة اللغة في حالة التعبير الأدبي.

أما العلوم التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، سواء كانت إيماءات أو أفعالا تاريخية فهي الدراسات التاريخية والعلوم الاجتماعية.

بعد أن استبعد دلتاي التأويلية اللغوية التي اعتمدها شلايرماخر، فما هي الآليات المستخدمة في فهم النص الأدبي عند دلتاي؟

3 ـ 2 . الدائرة الهرمينوطيقية:

وظف دلتاي الدائرة الهرمينوطيقية لشلايرماخر، ومن خلالها يؤكد أن المعرفة تكون جدلية بين الجزء والكل في النص، وبالتماهي مع المؤلف.

غير أن دلتاي رأى أن المعنى ينبع من نسيج الحياة، والذي نتشاركه مع المؤلف في تجارب حياتنا المعيشة. أما آلية الفهم من خلال النص، فإن المعنى يتشكل عند القارئ بإدراك المعنى الكلي أولا، لأننا لا نكاد ندركه كاملا إلا بالعودة إلى فهم الأجزاء، يقول عادل مصطفى: «ينمو المعنى أساسا من علاقة الجزء بالكل تلك العلاقة المتأصلة في طبيعة الخبرة المعيشة، وبعبارة أخرى فالمعنى داخل في نسيج

الحياة أي في مشاركتنا في الخبرة المعيشة لا يمكن أن نفهم أجزاء أية وحدة أو أن نتعامل معها إلا وعندنا إدراك مسبق بالمعنى الكلي، لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع معرفة المعنى الكلي إلا من خلال معرفة معاني أجزائه»[1].

وهذا المعنى يمكن أن يتغير باستمرار بفعل التحولات التي تلحق تجربتنا الشخصية، والتي تؤثر على فهمنا للأحداث السابقة، يقول نصر حامد أبو زيد: «إن المعنى ليس شيئا موضوعيا تماما، ولكنه ليس ذاتيا إنه في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع علاقة متغيرة في الزمان والمكان»[2].

لم يحدد دلتاي نقطة بدء للفهم ما دام كل جزء يفترض الأجزاء الأخرى مسبقا، فكل فعل يتم في سياق، وفي الدراسات الإنسانية فإن الفهم يتخذ الخبرة المعيشة كسياق له. وهو الأمر الذي ألهم هيدغر، وغدامير في تبني بعض خواص ما توصل إليه دلتاي بشأن الهرمينوطيقا على وجه التحديد ما يخص الجانب الأنطولوجي،"إن دلتاي قد توخى ما يسميه بول ريكور بـ"الطريق الطويل" المقابل للطريق القصير "أنطولوجيا الفهم كنمط وجود"، فهو ينظر إلى الحياة كمسار من التموضع، وبذلك لا يهمل المستوى الإبستمولوجي لصالح المستوى الأنطولوجي"[3].

وهكذا، ساهمت تأويلية دلتاي في التأسيس للناحية الأنطولوجية في تأويلية كل من هيدغر وغادامير.

وبرغم أن غادامير قد استفاد من الجانب الأنطولوجي في تأويلية دلتاي، إلا أنه عارض تبنيه للمنهج الموضوعي الذي استخدمه في محاولة فهم العلوم الإنسانية على حقيقتها في مقابل منهج العلوم الطبيعية، وأن عمله قد باء بالفشل بغض النظر

1 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 104.
2 نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط3، 1994، ص28.
3 نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ص52.

عن المنهج الذي طبقه... لأن دلتاي ترك نفسه تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم، فإن ما يسمى منهجا في تصور العلم الحديث بقي هو هو[1].

وقد جعل دلتاي العلوم الإنسانية مساوية للعلوم الطبيعية، مستعينا في تحقيق ذلك بنموذج التأويلية الرومانسية التي لا تولي اهتماما للطبيعة التاريخية للتجربة، وتنظر إلى موضوع الفهم على أنه نص ينبغي فك شفرته[2].

ويدل ذلك على أن دلتاي كان حبيس معضلاته وعصره، فكل الجهد الذي بذله من أجل فهم حقيقة العلوم الإنسانية، كان انطلاقا من الحياة، إلا أن تصوره للموضوعية بقي مرتبطا بأصل مختلف تماما عن الخبرة المعيشة. لهذا السبب أخفق في حل المشكلة التي اختارها لنفسه، وهي تبرير العلوم الإنسانية بغرض جعلها مساوية للعلوم الطبيعية[3].

وما يهم بحثنا في تأويلية دلتاي هي الاستفادة من الإجراءات التي استخدمها في فهمه للنص الأدبي، وتتمثل هذه الإجراءات في: الدائرة التأويلية، والخبرة المعيشة، وتعد هذه الإجراءات مجرد آليات لفهم النص تخرج عن المفاهيم الأيديولوجية.

وفي ختام تأويلية دلتاي يمكننا أن نقول أنها ساهمت بفعالية في التأويليات التي تلتها، وبالأخص في تأويلية مارتن هيدغر. وتعد تأويلية دلتاي الخلفية التي سيقف عليها مارتن هيدغر بعد تخليصها من جانبها الذاتي(السيكولوجي).

1 هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007، ص 54، ص55.
2 هشام معافة، التَّأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010 ، ص 64.
3 المرجع نفسه، ص 65.

4 ـ مارتن هيدغر[1] وفهم الوجود:

تناولنا في دراستنا لتأويلية مارتن هيدغر Martin Heidegger ثلاثية "القارئ والنص والمؤلف"، فما هو العنصر أو العناصر التي ركز عليها في تأويليته.

أدخل أدموند هوسرل Edmund Husserl الفينومينولوجيا إلى مجال البحث الإبستيمولوجي، وبحث في نظرية المعرفة، ومسألة الوعي، وانتهى إلى أزمة العلوم الأوروبية، يقول سعيد توفيق: «ومع العصر الحديث أصبحت العلوم الطبيعية هي النموذج الذي تحتذيه الفلسفة، وهي المعيار الذي وفقا له يمكن الحكم على قيمة الجهد الفلسفي وتراجع دور الفن والأدب، وخاصة الشعر، باعتبارها مجالات عارية من المعرفة»[2].

وجاء مارتن هيدغر بالفلسفة الوجودية ـ التي تعنى بفلسفة الحياة ـ ليعمل على تغيير هذا التقليد، وقد نقل الفينومينولوجيا إلى المجال الأنطولوجي[3]، وجعلها منهجا بحثيا في أحوال الوجود وتفطن إلى خطورة التقنية، والعقل وأهمية الشعرية.

ووجد هيدغر في فينومينولوجيا أستاذه إدموند هوسرل منهجا يمكن أن يفسر عملية الوجود، في الوجود الإنساني بطريقة تكشف عن الوجود نفسه[4].

والتحول الذي مارسه هيدغر على الفينومينولوجيا، هو أنه رفض ـ في نظرية الوجود ـ في الفلسفة الغربية اعتبار الإنسان محور الوجود والعنصر الفاعل. ورأى

---

1 **هيدغر مارتن**: ولد في بادن 1889، واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا، عمل أستاذا في جامعة ماربورغ هايدغر هو مفكر الوجود جاء من الفينومينولوجيا الهوسرلية واستخدم منهجها في إجابته عن سؤال: ما الوجود؟ توفي في فريبورغ 1976. ينظر كتاب جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، لبنان، ط3، 2006، ص694 .

2 سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2002، ص70.

3 **الأنطولوجيا**: الذي يبحث في أساس الوجود دون الاعتناء بالمؤثرات العرضية الحادثية التي تطرأ على الوجود . يوسف الصديق: معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ص 210.

4 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، ص30.

هيدغر في وعي الإنسان لوجوده مفاتيح لفهم طبيعة الوجود، كما يفصح عن نفسه في تجربة حية. وانتهى به المطاف إلى «أن الفينومينولوجيا تقوم على أساس ترك الأشياء لتتجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها. لسنا نحن الذين نشير للأشياء أو ندركها، بل الأشياء نفسها تكشف لنا نفسها، إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه»[1]. وصار يعرف هذا التحول بـ" المنعطف التأويلي" في تاريخ التأويلية المعاصرة، بعدما كانت التأويلية تنحصر في تفسير النصوص.

وقد أحدثت فلسفة هيدغر قطيعة مع ماضي الفلسفة السائدة منذ اليونان إلى نيتشه، ذلك التراث الفلسفي الذي غرق في نسيان الوجود. بعدما قطعت الفلسفة الوضعية أواصرها بالوجود، وانصرفت إلى الاهتمام بالموجود. وأصبح التفكير في الإنسان الحديث حسب هيدغر، يحصر نفسه في دائرة الموجود، ولم يعد يمتد إلى التفكير في الوجود في حد ذاته.

قامت تأويلية هيدغر على أساس فهم الوجود، يقول مصطفى عادل: «إن هيدغر يأبى علينا أن ننظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني. الهرمينوطيقا عند هيدغر، إذن، هي نظرية أساسية في كيف يبزغ الفهم في الوجود الإنساني»[2].

وعلى هذا ارتبطت مشكلة الوجود عند هيدغر بالإنسان وحده فقط، ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتساءل عن وجوده ويحاول الكشف عن حقيقته.

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، ص32.
2 مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص164.

وشرع هيدغر في البحث عن منهج يتخطى التصورات الغربية عن الوجود، والذي يأبى أن يتصور الوجود البشري منغلقا على ذاته، بل يتصوره حقيقة منفتحة على العالم وموجها نحوه بكل عواطفه وميولاته وتفكيره ومقاصده.

فيصف هيدغر الوجود، ما يظهر لنا من حيث هو كذلك، وإن عبارة "وجود الإنسان في العالم" لا تعني عند هيدغر ذلك الوجود المكاني الذي نعيش فيه بل هو أقرب ما يمكن أن تسميه عالمنا الشخصي، "فالعالم عند هيدغر ليس جملة جميع الموجودات بل تلك الجملة من الموجودات التي يجد الكائن الإنساني نفسه مغمورا بها منغمسا فيها من الأصل، ومحاطا بظاهرها وأن تصور العالم كشيء منفصل عن النفس لهو تصور مناقض لتصور هيدغر"[1].

كان هيدغر حريصا على فهم الوجود في العالم بدل الإنصات إلى الآراء السابقة، وإلغاء النزعة السيكولوجية والوثوقية للعلوم، فتأويلية هيدغر تؤكد وجود الفهم في علاقته مع الأشياء ذاتها.

وبالإضافة إلى ذلك، انطلق هيدغر من خلال نزعة التشاؤم والعدمية، فهو اعتقد أن العالم قد نسي اللحظات الأخيرة من حياة البشرية، تلك الحياة التي تعتبر متجاوزة منذ البداية وإلى الأبد من طرف الموت، يقول جون ماكوري: «يمكن للمرء أن يقول إنه أكثر الممكنات يقينا، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة نهاية، فالوجود البشري وهو وجودي محفوف بالمخاطر، ويمكن في أية لحظة يختفي في العدم»[2].

كذلك يعتبر هيدغر إنسان العصر الحديث يعيش في حالة جماعية زائفة، لأنه اتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص، فلم يعد وجوده سوى انغماس في عالم الجمهور وهكذا، فإن إنسان العصر الحديث فقد

1 مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص158.
2 جون ماكوري: الوجودية ، تر: إمام عبد الفتاح إمام،عالم المعرفة، الكويت، دط، 1982، ص 216.

إنسانيته وحريته، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ويتحرك في مجال ذلك الوسط الاجتماعي.

وقد وجد هيدغر في الفن وسيلة لفهم الوجود، ففيه ينفتح الوجود في كليته للفنان، ويتكشف له عالما قائما بذاته، وهو العالم المسكون بالوجود الإنساني. ويعود سبب تركيزه على العمل الفني لأنه ببساطة يكشف لنا عن شيئية الشيء أي عن ماهيته، وفيه تظهر الحقيقة، يقول مارتن هيدغر: «الفن يظهر الحقيقة، الفن يبرز بوصفه المحافظة الموقفة لحقيقة الموجود في العمل الفني. بعث شيء، جلبه بواسطة الوثبة المتدفقة من جوهر الأصل إلى الوجود»[1].

والفن وحده من يقدر على اكتشاف أسس الوجود وتوجيه الإنسان نحو الحقيقة، وتبقى الرؤية العقلية القائمة على أسس منطقية عاجزة كل العجز عن إدراك حقيقة الوجود؛ إذ يتعذر عليها تجاوز الثنائية التي تقيمها بين الذات والشيء الذي تريد معرفته.

وحقيقة إن الوجود لا يمكن ـ بأي حال من الأحوال ـ أن يكون موضوع تأمل عقلي خالص، إنه يقوم على العاطفة والقلب، ما يعني ارتباط حقيقة الوجود بالحس الفني. ومن هنا، كان على الفلسفة أن تتحول إلى الممارسة الفنية والشعرية حتى يتجلى لها الوجود، «ومن هنا، كان هيدغر ينظر إلى الأشكال الفنية على أنها أسمى أشكال التعبير عن حقيقة العالم أو الوجود. أما أشكال التفكير الأخرى كالفلسفة أو العلوم، فهي دون هذه المهمة التي يؤديها الفن والإبداع، لأنها تحطم سر العالم وتقضي عليه»[2].

ومن هذا المنطلق، فالوجود يتبدى أكثر ما يكون في الشعر، وقد مثل الشعر سؤال الوجود. ولم يكن الشعر مجرد خطاب يقوم بوصفه فنا لغويا أي مجرد

1 مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001، ص102.
2 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص111.

لغة تخضع للموسيقى، وإنما كان وسيلة لفهم الوجود، فالشعر هو من يسمح بإخراج الشيء إلى الوجود، «إن الشعر طريقة من طرق تصميم الحقيقة المنير، أي الشعر بهذا المعنى الواسع. إلا أن العمل اللغوي، أي الشعر بمعناه الضيق له مكانة متميزة في مجموع الفنون»[1].

ويُعد الشعر انفتاحا من أجل إنتاج معنى للعالم الذي لا يخضع لأي مواصفات محددة، فهو ينقل الوجود الإنساني أو هو كما يتصوره الرومانسيون خلق إلهي، حيث يقوم الشاعر بخلق عالمه بواسطة الكلمة، فالشعر حسب هيدغر: «ليس مجرد تفكير اعتباطي شارد، ولا هو مجرد حومان التصور والتخيل حول ما هو غير واقعي. إن ما يعرضه الشعر باعتباره تصميما كاشفا ويلقى به إلى الأمام نحو شرخ الشكل، هو المنفتح، الذي يسمح بالحدوث بطريقة تجعل المنفتح هذا لا ينير ويرسل رنينا إلا في وسط الموجود»[2].

ويعتقد هيدغر أن الفن لا يبدع العالم، بل يكشفه. وهكذا، فإن رموز الفن والثقافة تعد وسيطا بين الذات والوجود، حيث «يقوم المبدع بدور الوسيط من خلاله يتكلم الوجود، إنه يصغي إلى الوجود، ويؤدي ما سمعه منشئا الكلمة التي تقوله»[3].

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان ليس هو الذي يعطي معنى ما للعالم أو يعبر عن فهمه الذاتي للأشياء، بل إن الأشياء تكشف عن نفسها من خلال اللغة، فالإنسان لا يفهم العالم بواسطة اللغة بل من داخلها.

ولكن كيف يفهم هيدغر الوجود من خلال النص الأدبي؟ وما هي الآليات التي يستعين بها؟

1 مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، ص97.
2 المرجع نفسه، ص96.
3 عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص112.

4 ـ 1 ـ آلية فهم النص:

يرجع اهتمام هيدغر باللغة إلى فترة مبكرة من فكره حينما أبدع عمله الخالد "الكينونة والزمان"، وتعد اللغة ومساهمتها في حل إشكالية الوجود من أهم القضايا التي شغلت هيدغر في تأويلية الفهم، "فاللغة عند هيدغر بيت حقيقة الوجود، ولهذا البيت حارس، إنه الإنسان الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل يؤول أيضا، ومن هنا يمكن القول إن الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله"[1]، أي أن اللغة ـ في رأيه ـ تجعلنا نصل إلى جوهر الوجود، وباللغة تصبح الأشياء وتكون، وإن وظيفة اللغة الجوهرية هي التعبير عن الوجود. "ليس الإنسان هو الذي يحدد الوجود ولكن الوجود هو الذي يتجلى من خلال اللغة للإنسان وفي الإنسان"[2].

وهكذا، تكون للغة ميزة أساسية تتمثل في "كشف الأشياء. واللغة ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء. إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل هي التي تتكلم من خلاله. العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة، وبما أنها هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال اللغة، وهذا ليس معناه أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى أنه يفهم من خلال اللغة"[3]، وهذا يعنى أن الطريق إلى فهم النص يفترض فهم ماهية اللغة ذاتها.

إن ماهية اللغة ـ عند هيدغر ـ تكمن في كونها كشفا، أو إظهارا للوجود. واللغة تكشف الوجود عندما تظهر الوجود الإنساني والموجودات الفردية من خلال تحجبها، يقول ميرلوبونتي: «اللغة تشبه إلى حد بعيد نوعا من الوجود

1 إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص35.
2 المرجع نفسه، ص 63.
3 المرجع نفسه، ص133.

أكثر من كونها واسطة. إن حديث صديق ما عبر الهاتف يجلب لنا الصديق نفسه كما لو كان حاضرا»[1]، وفهم ماهية اللغة، يكون في اللغة أي فهم ما ينتمي إلى اللغة، وليس من خلال القواعد والتشكيلات النحوية والصياغات المنطقية[2].

ويتوجب علينا ـ في فهم النص ـ "أن لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ كما في فهم الوجود من معرفة أولية عن النص ونوعه، ومن جانب آخر نحن لا نلتقي بالنص بانفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين. مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص"[3].

لكن ما هو النص الذي يقبل التأويل؟ "إنه النص الذي يتمتع بالخصائص والإمكانيات التي تكون قادرة دائما على إلغائه على تدميره كنص كشيء، وهذا الإلغاء يجب ألا يفهم بطريقة مجازية بل ينبغي التدقيق فيه حتى يتم تبنيه أكثر والمقصود بعملية الإلغاء الذاتي هو قدرة النص على المشاركة بصيرورة الفهم الشامل وتمتعه بشروط الكينونية التي تؤهله ليدخل في حوار السؤال"[4].

إذا استجاب النص لقراءة تأويلية، فإن على القارئ أن يستنطقه ليس من خلال ما قاله، ولكن من خلال المسكوت عنه، يقول علي حرب : «وإن ما لا يقوله النص هو الذي يحض على التفكير به لإعادة بنائه، واستكشاف ما يفكر فيه وما لم يقله»[5].

ولفهم اللغة "يجب أن تحصل صلة حميمية بها، وأن تأخذ بمجامعنا، ومن هنا يرى هيدغر أن ما يقال مجرد شيء ما ينقصه الصوت، وإنما يبقى لا

1 سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص30 ـ ص31.
2 المرجع نفسه، ص127.
3 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص33، ص34.
4 مطاع الصفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص225.
5 علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1995، ص 20.

مقولا أي مسكوتا عنه ما لم يتم إظهاره بعد"[1]، فالشخص الذي يكون صامتا، فإنه لا يعني بذلك لا شيء يقوله، بل العكس من ذلك فالصمت هو نوع من الكلام. وإذن، فالقول لا يوجد في الكلام الذي يقال فقط. فقد يتكلم شخص بلا نهاية، لكنه لا يقول شيئا طوال الوقت، وإنما أيضا في الذي لا يقال أي الذي يبقى في اللاتحجب. والحقيقة في معناها الأصلي عند هيدغر تعني عملية التكشف أو نزع الحجاب عن شيء ما، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم أن القول الذي يعبر عن نفسه؛ أي التكلم والقول الذي يعبر عن نفسه في الصمت، "وعلى كل تأويل أن يشن هجوما على الصيغ الظاهرة في النص، فالخوف من المضي فيما وراء ظاهر النص هو ضرب من عبادة الأوثان، وضرب من السذاجة التاريخية في الوقت نفسه"[2].

وفي كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" يوضح هيدغر مراحل فهمه للتأويل في "أنشودة في الإنسان" من مسرحية "أنتيجونا" لسوفوكليس[3].

ويقع التأويل في ثلاث مراحل:

1ـ يقدم المعنى الباطن للقصيدة، ذلك المعنى الذي يمسك صرح الألفاظ، ويحفظه، ويعلو فوقه.

2 ـ يتفقد التتابع الكامل للفقرات الشعرية وردودها، ويحدد المنطقة التي تكشفها القصيدة ويبينها ويضيئها " تحديد المنطقة المراد تأويلها التي يركز عليها القارئ".

3 ـ يحاول أن يتخذ موقفا في مركز القصيدة، بحيث يمكنه الاطلاع على حكمها فيما يكونه الإنسان وفقا لهذا الخطاب الشعري،"أي نقف في الحد

1 سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص32.
2 عادل مصطفى : مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 176.
3 المرجع نفسه، ص 175.

الفاصل بين التحجب من جهة، وبين الانكشاف الذي أتاحه الفعل الإبداعي للشاعر".

والتأويل الحقيقي يجب أن يكشف ما لا يمثل في الألفاظ (ما يقال دون أن يلفظ).

بعد أن قدم هيدغر إجراءاته حول فهم النص، كيف سيكون دور كل من المؤلف والقارئ في تأويلية هيدغر خاصة أنه قطع الصلة بين النص والمؤلف؟

4 ـ 2 ـ المؤلف والقارئ:

إن نموذج الوجود الذي قدمه" هيدغر" يشير إلى فهم الآنية الموجودة باعتبارها المصدر النهائي لمسألة الكينونة الموجودة في العالم، وكذا الموضوعات القائمة في الواقع. وحيث أنه لا يفرق بين الذات والموضوع، فهو قد جمع بين كينونة الأنا وكينونة العالم. تلك التي جعلت من الآنية هي الوجود في العالم، فاللغة والشعر، والنص الأدبي ليست ذاتية أو موضوعية بل هي مشاركة في الحياة (تجربة وجودية).

ويبدو أن هيدغر قد تجاوز مسألة الذات والموضوع لماذا؟ لأن الآنية باعتبارها وجودا في العالم موجودة في الخارج، أي في العالم المألوف. يقول هيدغر: «إن الآنية، في اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها، لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الداخلي الذي نتصورها حبيسة فيه، وإنما هي ـ بحسب طبيعة وجودها الأولية ـ موجودة دائما في الخارج بالقرب من الموجود الذي تلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل»[1]. وإذن، فلا حاجة

1 المرجع السابق، ص157

لأن تغادر الذات إلى الخارج كي تكتسب المعرفة، بل إن المعرفة حال من أحوال الآنية يقوم على أساس الوجود في العالم.

"وليس النص، إذن، إلا تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتية والموضوعية. وفي فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ، بل نبدأ كما في فهم الوجود، من معرفة أولية عن النص ونوعه. ومن جهة أخرى، نحن لا نلتقي بالنص خارج إطار الزمان والمكان، بل نلتقي به في ظروف محددة، نحن لا نلتقي بالنص بانفتاح صامت، ولكننا نلتقي به متسائلين، مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص"[1]، فمن السذاجة أن يتوجه القارئ إلى فهم النص من دون فروض مسبقة، ومن دون معرفة جنسه ونوعه مثلا. وإن هذا التهيأ والاستعداد المسبق من طرف القارئ هو ما يسميه ياوس ب "أفق الانتظار" وهو: « تلك العلامات والدعوات والإشارات التي تفترض استعدادا مسبقا لدى الجمهور لتلقي الأثر»[2].

وفي الأخير، نشير إلى أن تأويلية هيدغر قد تعرضت لانتقادات كثيرة متعلقة باللغة المستخدمة في كتاباته، أهمها ما تعلق «بمشكلة اللغة التي يعبر بها عن فكرة الوجود، وهو متهم بأن لغته عصية على الفهم، وأن أسلوبه عجيب غير مألوف حتى لأبناء لغته، وأنه ينحت جهازا من المصطلحات التي لا تعرفها اللغة الفلسفية، ولا تعرفها لغته نفسها، ويغوص في اشتقاقات منسية أو مشكوك في أمرها، ليستمد منها دعائم فلسفته ... حتى أنه يعترف بغرابة لغته في مواضع كثيرة»[3].

بالإضافة إلى استعماله لغة غير مفهومة، حاول أيضا القضاء على طابع اللغة الإنساني في حين أن الدراسات الاجتماعية والنفسية والبسيكولوجيا أثبتت أن اللغة ذات طابع اجتماعي وتاريخي وتواصلي وتفاهمي وتخاطبي.

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص33.
2 حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية، ص77.
3 مارتن هيدغر: نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1977، ص17.

ويمكن أن نجمل تأويلية هيدغر في "أنها تأويلية فلسفية تجاوزت إشكالية النص إلى محاولة فهم الإنسان، وأوضاعه وإلى التفكير في أزمة العلوم الإنسانية، وأسسها فهي إذن ليست أراء تأويلية أو نقدية لنصوص لغوية أدبية وإنما هي فلسفة ذات نظرة شمولية إلى كل ما في الكون"[1].

وفي نهاية الحديث عن تأويلية هيدغر يمكننا أن نحصر أهم الإجراءات التأويلية وهي كالآتي: ـ الأسئلة التي يمكن أن يطرحها القارئ وهو يجابه النص الأدبي.

ـ الأمر الآخر هو الانتباه إلى المسكوت عنه في النص.

ـ تعيين مركزية النص الذي يدخل في التأويل.

أما فيما يخص فهم الوجود في تأويلية هيدغر، فإن التأويلية الإسلامية لا تعتقد أن هذا الوجود في حاجة إلى فهم، وأن هذا الركن الهام في تأويلية هيدغر هو نتيجة فلسفة التنوير التي أقصت مقاصد المؤلف، وتجاوزت إشكالية فهم النص.

1 محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1990، ص102.

وفي نهاية الفصل الثاني نقدم خلاصة لتأويليات كل من شلايرماخر، وفيلهلم دلتاي، ومارتن هيدغر:

1ـ **شـــلايرماخر:** يـتم فهـم الـنص فـي تأويليـة شـلايرماخر بطـريقتين همـا اللغوي(الموضوعي)، والنفسي(الذاتي).

وفـي التأويـل اللغوي: يستخدم القارئ ملكتـه اللغويـة، ويتبعـه التأويـل النفسـي، الـذي يقـوم فيـه القـارئ بالتمـاهي مـع نفسـية المؤلـف، واسـتبطان حياتـه لحظـة ولادة عملـه الفني.

ويشـترط شـلايرماخر فـي المـؤول أن يبتعـد عـن ذاتـه، وأفقـه التـاريخي الـراهن لينصـهر في ذات المؤلف وأفقه، حتى يجري الفهم بموضوعية يضاهي فهم المؤلف.

ويستند الفهم إلـى آليـة تقوم علـى مفهوم الدائرة التأويلية، وهي حركـة ذهاب وإياب بين الكل والجزء في النص، وهي آلية لتحرير النص من مؤلفه وفسح القراءة للمتلقي.

2 ـ **فيلهلم دلتـاي:** استخدم دلتاي المنهجين اللغوي والنفسي لشلايرماخر، وأضاف التجربة التي يعيشها قارئ النص.

ويتعلق فهم النص في تأويلية دلتاي بالنص وما يحويه من تجارب الحياة، وقيم التعايش، وأفق المؤول الذي هو بدوره يكون قد خبر الحياة وعاش وقائعها.

3 ـ **مـارتن هيـدغر:** لـم تعد اللغـة فـي تأويليـة هيـدغر وسيلة للتعبيـر عـن مقاصـد المؤلف وتجاربه، ولا للإفصاح عن معنى الوجود.

واللغة عنده ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه الذاتي للأشياء. وإنما النص وعاء لتجليات وجودية. وإن الكاتب لا يستخدم اللغـة، وإنمـا اللغـة تـتكلم مـن خلالـه. فاللغـة عنـد هيـدغر تكمـن فـي كونهـا كشـفا أو إظهارا للوجود. وبما أن اللغة هي مجال للفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان

من خلالها، وهذا ليس معناه أن الإنسان يفهم اللغة بل الأحرى أنه يفهم الوجود من خلال اللغة.

الفصل الثالث: التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر

1 ـ التأويل وأنسنة القرآن عند محمد أركون

2 ـ الخطاب والتأويل عند نصر حامد أبو زيد

1ـ التأويل وأنسنة القرآن عند محمد أركون:

يرى محمد أركون[1] "**صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي**" أن التراث الإسلامي منذ نشأته لم يُعالج في إطار التحليل والفهم النقدي الشامل، وأن المسلمين اليوم يستهلكون القرآن ولا يخضعونه للدراسة والتفحص العلمي الحديث، والأكثر من ذلك أنه لم يتم البحث في آلية اشتغال العقل الذي أنتج هذا التراث.

غير أن محور عمل أركون لم يكن يتعلق بنقد العقل الإسلامي بل كان يضع القرآن الكريم محل النقد والمراجعة في مشروعه الفكري، ويحاول إدخال التاريخية عليه، يقول علي حرب: «إن رهان أركون الأساسي فيما بذله من جهود فكرية متواصلة، هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي بكل مراحله وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته، بما في ذلك النص القرآني نفسه»[2]، وهذا من شأنه أن يضعف مشروعه التأويلي في نقد العقل الإسلامي، لأنه كان يتقصد القرآن الكريم، ويحاول أن يشكك فيه ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وقد أطلق "أركون على مشروعه مصطلح" نقد العقل الإسلامي، وهذا بعد أن دعا محمد عابد الجابري في مشروعه إلى "نقد العقل العربي"، غير أن" أركون" انتقد هذا المشروع وعارضه بشدة، ولم يتردد في وصفه بالفوضوية والعنصرية والمساهمة في "حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث. ففي نظر"أركون"، الحل ليس

1 ولد **محمد أركون** سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي تقع في جبال جرجرة بالجزائر. تعلم الفرنسية وعمره سبع سنوات، ولم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران، ثم تابع تعليمه بالمدرسة الثانوية وهران، التحق بعد ذلك بجامعة الجزائر، وتحصل على شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي سنة 1952. عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والكبت والصمت، لأنه لم يكن قادرا على قول رأيه. ويسجل أركون أن الفرنسيين ضيقوا على تدريس اللغة العربية فكان سببا في رفضه للاستشراق بمناهجه وطرائقه. في سنة 1957 سجل بحثا مع جاك بيرك لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل، وتوقف المشروع بسبب اندلاع الحرب، فنصحه ريجيس بلاشير بتسجيل مشروع حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي، وهو البحث الذي نال به شهادة الدكتوراه. عمل أستاذا في الجامعة الفرنسية، وبعد ذلك أستاذا زائرا في جامعات أوروبية وأمريكية وله الكثير من الأبحاث. وتوفي في سنة 2010. نقلا عن كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، 23 ص إلى ص 27.

2 علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص65.

في مجرد استهلاك التراث والافتخار بعز الآباء والأجداد، وإنما يكمن في مساءلته و«إن "العقل" المقصود هنا هو: المفاهيم، والتصورات، والمنطلقات الفكرية، والمضمون الإيديولوجي، وإعادة بناء قضايا الفكر العربي والإسلامي»[1].

إن كل ما ذكره أركون من قبيل مراجعة التراث، وإعادة قراءته ليست سوى دعاوى شكلية لا قيمة لها، لأنها تُخفي وراءها أهدافا ومقاصد غير معلنة. وقد اعتمد أركون في إعادة بنائه للفكر العربي الإسلامي على تبنيه لقطيعة كبرى مع الأصول الإسلامية وقواعد التأويل التراثي، مستعينا بالمناهج الغربية. وانتهج أركون في قراءته للنص القرآني على خطوات غير منهجية ومن بينها[2]:

ـ الشك الهدام لنقد الروايات (التي نقلت خطوات حفظ كتاب الله عز وجل)، وإبطال الحقائق التاريخية.

ـ تفكيك النص إلى أجزاء متفرقة لا تفهم إلا في إطار الرؤية الكلية، وإنما يفهم كل جزء على حدة إمعانا في التبعيض والتجزيء.

ـ النظر في كيفية جمع النص في طوره الأول، وتفاصيل الانتقال من مرحلته الشفهية إلى مرحلته الكتابية.

ـ تفكيك النص وسبره لاستجلاء تناقضاته وأوهامه.

ويعتقد أركون أن الفكر العربي الإسلامي قد تحجر، وسيطر العقل الفقهي على منتجات التراث وأحاطه بسياج دوغمائي، والمقصود بالسياج الدوغمائي كما حدده هاشم صالح في مقدمة كتاب محمد أركون (الفكر الإسلامي قراءة علمية)، والذي

1 محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر : هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 1991، ص18.
2 قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1 ، 2010، ص251.

رجع به إلى المفكر روكيش ميلتون، وهو بدوره عاد به إلى مفهوم الصرامة العقلية وهي عنده : «عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري، أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب، أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر»[1]، والعقلية الدوغمائية ترتبط ـ بشدة وصرامة ـ ، بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض ـ بنفس الشدة ـ ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه، أو المستحيل التفكير فيه، وفيه تتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه.

بلور "جان بيير ديكونشي" مفهوم الدوغمائية داخل حقل البسيكولوجيا الدينية، ومن ثم توصل إلى مفهوم الأرثوذكسية، وهو يرى أن قوانين آلية اشتغال العقلية الدوغمائية ـ كما نظر لها روكيش ـ مفيدة جدا وتنطبق على العناصر الدينية، وعلى الحقل الاجتماعي الذي ينتظم فيها وينظمها.

وعلى مفاهيم جان" بيير ديكونشي" و"روكيش" وظف "محمد أركون" مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام، وكيفية نشوئها. وقام بتحليلها إلى مسلمات بديهية وهي كالتالي:

ـ إن انقسامات البشر لا مرد عنها؛ فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية، كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماما.

ـ الحقيقة المطلقة واحدة لا تتجزأ تماما كالرسالة الإلهية، وكالجماعة الواحدة التي تتكفل بها وبنشرها، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنة صحيحة واحدة.

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص05.

ـ إن صحابة النبي(صلى الله عليه وسلم) (من أمثالي وأمثالكم) يمثلون الجيل الأول من أمة روحية تتوالد من خلال التقيد الصارم بالتراث المُتلقى"[1].

وبحسب أركون فالأجيال المتتالية هي معاصرة تماما.

ومما لاحظه ـ أيضا ـ أركون أن المجتمعات الإسلامية انكفأت على ذاتها داخل سياج دوغمائي مغلق محكوم بثلاثة عناصر هي: الله، السلطة، الجنس.

ـ فطاعة الله واجبة، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

ـ أما السلطة، فطاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة.

وهكذا، استغلت السلطة هذا السياج الدوغمائي في تثبيت مقومات بقائها، وأخضعت الدين لمصالح بقائها، وفرض وجودها.

ومن المسلم به تاريخيا أن معارك جرت قبل عصر التنوير وقبل انتصار العقل الغربي، بين العقل الكهنوتي والعقل العلمي في أوروبا، وأدت تلك المعارك إلى قتل وحرق وتكفير كل من وقف في وجه العقل الكهنوتي وكل من كان له صلة بالحضارة الغربية.

أما في العالم الإسلامي، فلابد من التأكيد على أن المعركة بين العقل العلمي والعقل الفقهي في تاريخ الإسلام قد دارت رحاها قبل صراع العقل العلمي، والكهنوتي في أوروبا بمئات السنين (المعتزلة، ابن رشد) ، حيث انتهت تلك المعارك إلى انتصار العقل الفقهي (التسليمي) على العقل العلمي (الاستكشافي)، يقول الجابري: «انتصر "العرفان" وتحول "البيان" إلى "عقل عادة"، و"البرهان" إلى "عادة عقلية"، تلك

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 25.

هي أهم المظاهر الرئيسية لظاهرة العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية في عصر التراجع والانحطاط»[1].

ولقد أدى الفكر التنويري الأوروبي إلى إشاعة الفكر وتحرير العقل من قيوده اللاهوتية، حيث «سعى التنوير باستمرار إلى عتق الإنسان من الخوف، وإلى تقرير سيادته... وكان برنامج التنوير تخليص العالم من الوهم، أي زعزعة الأساطير واستبدال الخيال بالمعرفة»[2]، بعدما سيطر التعصب الديني ومحاكم التفتيش والمجازر استنارت أوروبا، وحققت الحداثة الأوروبية الانتصار الذي سمي بعصر التنوير.

ولم يكن محمد أركون منفصلا عن هذا العقل العلمي الأوروبي الذي قاد ثورة ضد اللاهوت الديني والروح المنغلقة، وإنما كان مستوعبا لمنجزات عقل التنوير، يقول: «لقد ربتنا الحداثة الأوروبية، منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائيا من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي، لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها»[3].

وسعى أركون جهده لإثبات أن التنوير لم يقتصر على أوروبا، وإنما حوى التراث العربي أيضا بعض النماذج من العلماء المستنيرين الذين حاولوا أن يتجاوزوا النظرة التقليدية لسيطرة العقل الفقهي ـ كما يطلق عليه أركون ـ الذي يعد بالخلاص الأبدي، والوعد بالملذات للأبرار في الجنة، والوعيد بالعقاب الشديد للفجار والكافرين

1 محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط10، 2009، ص328.
2 دورينداوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008، ص71.
3 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ، ط 1، 1999 ص18.

في نار جهنم، يقول أركون: «لقد حررتني قراءة مسكويه والتوحيدي من الدوغمائية الضيقة، هذه العقلية التي لا تزال مسيطرة علينا للأسف حتى اليوم»[1].

دافع أركون عن فكرة الأنسنة ، وضرورة إحلالها في الفكر العربي الإسلامي ورأى أن هذه التجربة كانت قد نُسيت، وأهملت من قبل الفكر العربي الإسلامي نفسه، وحل محلها أرثوذكسية منغلقة، ومن واجبه إعادة إحياء هذه النزعة؛ أي نزعة الأنسنة التي من شأنها أن تعيد الحياة للإنسان، وتعيد الفكر إلى مساره الصحيح.

لقد كان هدف أركون واضحا منذ بداية مشروعه الذي سعى فيه إلى خلخلة، وتفكيك كل القواعد الفقهية والمنظومة الدينية الإسلامية التي أسسها علماء الأمة الأوائل للحفاظ على الدين، وإبعادها عن كل تزييف وتحريف، لكن أركون ـ وبدعوى الحداثة ـ يحاول أن يغطي على مشروعه المشبوه بمصطلحات غربية كالدوغمائية والأرثوذكسية، يقول قطب الريسوني: «إن مشروع أركون، في نقد العقل الإسلامي وتحرير النص الديني من أسر الشروح (اللاهوتية)، ليس في حقيقته إلا حملة شعواء على المقدسات، وحربا معلنة على ثوابت الأمة، أشهر فيها سلاح المفاهيم والمصطلحات والمناهج التي ترعرعت وشبت عن الطوق في محاضن الغرب، وتشبعت بحمولاته الإيديولوجية»[2] .

وقد قام أركون بجلب المناهج الغربية من دون تمحيص ولا إعادة صياغتها، يقول قطب الريسوني: «إن قراءة أركون أبعد ما تكون عن الإبداع المنهجي، والاستقلال الفكري لأننا نلمس تضخما في الأجهزة والأدوات التي يستخدمها... هناك

1 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني،كيف نفهم الإسلام، تر :هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص330.

2 قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1 ، 2010، ص251، ص252.

فعلا آلية مفهومية جبارة، ولكن يتم ذلك على حساب لغة أركون وخطابه، ذلك أن لغته تكاد تضيع بين اللغات الأخرى»[1].

ولم يقدم أركون عدة منهجية توافق النص القرآني، بل كانت كتبه معرضا للحداثة الغربية، يقول علي حرب: «هذا هو هاجسه: الجدة والتنوع إلى حد أن تآليفه تكاد تكون معرضا للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها»[2].

وقد يكون من المطلوب على الدارس السعي إلى مواكبة التطور الحاصل في مجال العلوم، والاقتباس منها، «ولكن لا ينبغي للجدة أن تطغى على الأصالة، ولا للتعدد أن يطمس الوحدة. وبكلام آخر لا ينبغي للانفتاح على الجديد والمتعدد والطارئ والمتحول أن يتم على حساب الصرامة الفكرية. فلا بد لكل عمل فكري أن ينطوي على قدر من الوحدة والترابط، ولا بد لكل مبحث من أن يراعي شروط الوثوق والإحكام نقول ذلك لأننا نلحظ أن قراءة أركون العلمية تفتقر إلى المنهجية»[3].

لقد بات واضحا أن أركون كان يراكم الأدوات المنهجية من دون تمحيص ولا تثبت في قدرتها وصلاحيتها على القراءة، ولا حتى أنه كان قادرا على الزيادة فيها أو الإنقاص منها بما يتناسب وقداسة القرآن الكريم وخصوصية التراث العربي الإسلامي، ولذلك جاءت النتائج على شكل أحكام مسبقة تفتقر إلى أدلة حقيقية، وأولها ما تعلق بالتشكيك في صحة القرآن الكريم.

وقد انعكست الأدوات المنهجية الغربية في مفهوم النص القرآني الكريم عند أركون كما سنرى في العنصر الموالي.

1 المرجع السابق،ص 253.
2 علي حرب: نقد النص، ص85.
3 المرجع نفسه، ص85.

1- 1 ـ المؤلف و الأنسنة عند محمد أركون:

يقوم مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون على زحزحة العقل الفقهي وإحلال العقل العلمي مكانه، ومن أهم معالم "نقد العقل الإسلامي" فكرة الأنسنة؛ وهي أن يصبح الإنسان مركز الدلالة، وصانعها،"وهو كل شيء، وهو مركز الكون، وهو المخلوق المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، وذلك بفضل العقل والنعمة الإلهية"[1]، وأدت هذه النزعة إلى تعزيز دور الإنسان الاجتماعي بعد تنامي وعيه الفكري.

أما فيما يتعلق بجذورها، فيعتقد أركون أن الإسلام احتفى بها وكرم قيمة الإنسان، وأعطاه الأفضلية على باقي المخلوقات، وجعله الله سبحانه سيدا على بقية مخلوقاته (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً)[2].

ويمكننا أن نقول إن أركون قد تناسى أن الإسلام هو الذي حرر الإنسان من قيود العبودية، ورفع لواء الحرية في الفكر والاعتقاد، ونذكر في هذا المجال قولة عمر بن الخطاب الخالدة: «بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟»[3]، وليست قيم الحداثة الأوربية التي حررت الإنسان. والإسلام في حد ذاته جاء محررا للعقل الإنساني، وليس مستعبدا له، وهو ما لا نجده في الفكر الديني الغربي الذي أغفل الجانب الإنساني.

ومن جهة أخرى، فإن الإسلام أبعد ما يكون دينا لاهوتيا، فأعمال العباد ليست بينها وبين خالقها وساطة أو سلطة، وهو ما تتسم به الديانة المسيحية.

1 هاشم صالح : مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة لبنان، ط1، 2005، ص77.
2 البقرة الآية 30
3 عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، مؤسسة هنداوي، مصر، دط، 2012، ص46.

ذكر هاشم صالح أن حرْص أركون على مصطلح الأنسنة كان نابعا من أطروحته، "وينطلق أركون من أن النزعة الإنسانية والعقلانية العربية قد ظهرت في القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي ـ وهي سابقة على النزعة الغربية"[1]، وقد «كان التوحيدي إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان وكان ذلك في العصر الكلاسيكي»[2]. ويشير أركون أيضا إلى مسكويه، صاحب كتاب تهذيب الأخلاق، في كونه أكثر المعبرين عن اقتناص السعادة وطرق التوصل إليها[3].

وقد سلك مسكويه طريقا في الفكر الفلسفي الأنسني، يشدد فيه على سعادة الإنسان، ويعطي هذا الإنسان دروسا في الفكر والأخلاق من أجل ترجمتها في حياته الواقعية الملموسة.

وتتمثل نزعة الأنسنة عند التوحيدي "في نزعة التمرد والاحتجاج على انتهاك حقوق الإنسان، فلطالما انتفض التوحيدي في كتبه ضد التفاوت الاجتماعي المريع بين الأقلية المترفة والطبقات الشعبية. كان التوحيدي يريد لوجود الإنسان أن يتحقق من خلال العدالة، والحرية والشفافية"[4].

"ويذكر هاشم صالح أنه اختلف مع أركون حول ترجمة هذا المصطلح الأوروبي: هيومانيزم" Humanisme . ويقول: على الرغم من إصراري على مصطلح النزعة الإنسانية كمقابل له إلا أنه أصر على كلمة الأنسنة"[5]، وفرضها في نهاية المطاف، بل واشتق كلمة جديدة في اللغة العربية من خلالها. ومهما يكن من أمر فإن أركون

1 محمد أركون: نزعة الأنسنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997، ص 218.
2 نفس المرجع، ص19.
3 نفس المرجع، ص474.
4 نفس المرجع، ص 219.
5 هاشم صالح : مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص72.

حاول أن يثبت وجود نزعة إنسانية في العالم العربي الإسلامي في القرن العاشر الميلادي، من خلال تحليله لأعمال مسكويه والتوحيدي.

ويعرف "أندريه لالاند" النزعة الإنسانية في الفكر الغربي: «بأنها مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية، أو بتشويهه من خلال استعماله استعمالًا دونياً، دون الطبيعة البشرية»[1].

وتُعرف كذلك "الهيومانيزم"" بأنها نزعة إنسانية تتميز باحترام الشخص لقيمته الإنسانية"[2]، ونفس المعنى ورد في "معجم الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم النزعة الإنسانية على أنها تعني إعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية، وتدعو إلى التفكير العقلاني، وتؤكد على تفوق الإنسان بذاته، وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل[3].

وهذا اعتقاد يتعارض بشدة مع الأديان، ولكن هذا لا يعنى أن النزعة الإنسانية في الفكر الغربي بجميع تلويناتها وتعبيراتها، هي خروج عن الدين، "فيمكن أن نميز بين النزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة وهى لا تزال تمثل تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوروبا يكفى أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار مثل "كارل ياسبرز" الألماني " جابريل مارسيل" الفرنسي"[4]، والنزعة العلمانية التي ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان، وقد وظف أركون الأنسنة في مجالاتها المتنوعة كالأدب والثقافة والتاريخ والدين والإنسان في علاقاته الاجتماعية.

1 أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب. خليل أحمد خليل، المجلد2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996، ص569.

2 LE Pluridictionnaire Larousse - Librairie Larousse 1977 , 17 rue du Montparnasse 75298. Paris Cedex 06 France, p684

3 مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009 ، ص 104.

4 هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص77.

وغاية أركون من إثارة فكرة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي هي أن فهم النص القرآني الكريم يجب أن يتمحور حول سعادة الإنسان وصيانة حريته،"لأن كل نزعة إنسانية تميل إلى تعظيم الإنسان وتضخيم دوره وأهميته وتميل إلى أن تعتقه من ربقة البعد اللاهوتي"[1]، وتفك قيوده من كل أسر وتحرر عقله لينتهي بذلك دور المؤلف، ويبدأ عصر القارئ الذي عليه أن يفتح آفاقا جديدة للمعنى؛ فالقارئ يجب أن يكون هو ـ أيضا ـ مصدرا لكل معرفة وبديلا عن المذاهب الدينية التي جعلت من الإله محور اهتمامها وأهملت شأن الإنسان، يقول أركون: «إن مسألة المؤلف لم تعد تطرح من خلال المفاهيم المعتادة أقصد بذلك أنها لم تعد تشرط فهم النص كما كانت تفعل الآن، فالنسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال كلما راحت عملية القول تتطور وتتبني»[2]، ويصب هذا الفهم ضمن إطار الفكر التنويري الذي يرمي إلى التحرر من قيود المؤلف وإعطاء القارئ حرية غير مشروطة في فهمه للنص القرآني بعيدا عن كل شروط مسبقة.

وهو ـ بذلك ـ يريد رفع عائق القدسية عن القرآن الكريم، «ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن كلام مقدس»[3]، وبرفع هذه القداسة يحاول أركون الإجهاز على دلالات ومعاني القرآن الكريم كما حددها التيار الأصولي.

وإن النزوع إلى الأنسنة «والتحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل جرت القرآن إلى ساحة النقد العقلي، استنادا إلى معطيات متوهمة من النص»[4]. وقد أظهرت هذه الأفكار مقاصد أركون، وغيره من متزعمي الحداثة الغربية في أن عملهم كان ضد الذات الإلهية والوحي، وكل ما يحقق تماسك المجتمعات الإسلامية.

1 هاشم صالح : مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص82.
2 محمد أركون: القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني تر: هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص130.
3 طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المركز الثقافي الدار البيضاء، ط1، 2006، ص204.
4 قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص273.

يقول قطب الريسوني: «إن القول بأنسنة القرآن نفي لحقائقه المطلقة ومقاصده الثابتة وإذا صار القرآن نصا بشريا تحت مطارق هذه الأنسنة، فإن ذلك يفضي إلى جعله نصا جماليا وإشكاليا مميعا، بانفتاحه على فضاء تأويلي غير متناه، وكل تأويل يُرد على ساحته لا فضل له على غيره لأن الحقيقة المطلقة لا يمتلك ناصيتها أحد، هذا إذا تحقق وجودها. فتدور التأويلات على نفسها في حلقة مفرغة تنتهي إلى عبثية صارخة»[1].

وبأنسنة النص القرآني الكريم يفقد النص قدسيته، وتتعدد قراءته وتتصارع تأويلاته، وتنهار المنظومة الدينية والقيمية التي تحمي المجتمعات الإسلامية من التفكك، ويتحول النص القرآني إلى مجرد نص جمالي.

1 ـ 2 ـ رؤية أركون للنص الديني في التراث الإسلامي:

يُعد النص الديني سواء كان القرآن الكريم أو الإنجيل أو التوراة عند محمد أركون نصا تأسيسيا، وعليه تتأسس قواعد الفقه والدين.

1 ـ 2 ـ 1ـ النص التأسيسي: وهو نص ثابت يقاوم متغيرات الزمان والمكان. كما أنه يتجنب كل أنواع الإسقاطات والتلاعبات التي قد تحدث عبر الأجيال، ويبقى معناه الأصلي «يعلو على كل مناقشة، ولا يخضع للأخذ والرد، إنه مطلق ولا يُناقش»[2]. وأما المؤهل إلى استنباط حقيقة معانيه، وبشكل صحيح فهم الفقهاء، وهم القادرون على تأويل نصوصه، وضبط معانيه.

ويؤكد محمد أركون أن النص التأسيسي يتميز بفائض المعنى والدلالات. أما مفهومه عند الفقهاء فالنص التأسيسي هو مصدر المعنى الصحيح، وتكمن مهمته في الكشف عن القوانين التي يجب على المؤمن أن يتقيد بها وألا يتجاوزها. وينتج

1 المرجع السابق، ص276.
2 محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) ، تر: هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت لبنان ط3، 2001 ، ص28

عن فهم الفقهاء للنص القرآني نصا ثانويا، وهو ما أطلق عليه أركون بالنص الفرعي.

1 ـ 2 ـ 2 ـ النص الفرعي: وينشأ من النص التأسيسي الذي يعكس مختلف أنواع الإسقاط والتلاعب بالمعنى، أو يمكن أن نقول عنه أنه مجمل القراءات اللاحقة للمعنى الأصلي من غير مناقشة أو نقد.

وينتج عن النص في التأويلية النصية المنغلقة نصان هما: نص تأسيسي ثابت هو القرآن الكريم، وهو نص لا يتغير على مر الزمن. وفي مرحلة ثانية ينشأ عن فهمه نص فرعي متمثلا في القواعد والقوانين، وهي خلاصة فهم الفقهاء للنص التأسيسي. وعلى المؤمنين أن يتقيدوا بهذا الفهم، ويستحيل عليهم الخروج عن هذه الفهومات. ولكن، كيف فهم أركون النص؟

1ـ 3 ـ مفهوم النص القرآني عند محمد أركون:

وظف محمد أركون منجزات الألسنيات الحديثة التي تفرق بين الخطاب الشفهي، والخطاب المكتوب «فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»[1]. فالقرآن الكريم ـ بحسب زعمه ـ يكون قد حُرف وسقطت أجزاء منه، لكن قطب الريسوني يرى "أن المنهج الألسني الذي استخدمه أركون في تعريفه للنص القرآني لم يستو بعد حتى تغدو مقولاته قواعد محكمة وضوابط ناهضة، وإذا سلمنا بصحة هذه القاعدة، فهل يجوز تنزيلها على النصوص الدينية؟"[2]

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص53.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص226.

ومما يعيب عمل أركون النقدي أنه كان لا يتحرى الدقة المطلوبة منه في توظيف هذه المناهج التي لم تصل إلى نهايتها، وهي أصلا غير صالحة لتطبيقها على النصوص الدينية.

ويتأسس النص القرآني عند أركون على نوعين من الخطاب: خطاب شفهي وخطاب كتابي يحمل وجهة نظر الكاتب، ويحاول التأثير في القارئ.

وكما هو معروف أن النص القرآني لم يوجد في البدء كنص مكتوب أثناء التلفظ به أول مرة، وهو ما أكد عليه أركون في التمييز بين الخطاب والنص والمسافة الفاصلة بين اللحظة الشفهية وكتابة النص، والذي له دلالة تاريخية وألسنية بسبب ما يقع له من التحوير والتبديل المتولد من عملية المرور الزماني والمكاني، لذلك ينبغي أن تتعرض المرحلة الشفهية للنقد التاريخي.

وبالمجمل فإن النص القرآني هو المرحلة التدوينية للخطاب الشفهي الذي تلقاه الرسول (صلى الله عليه وسلم) على شكل وحي ولم يعد نصا إلا بعد أن ثبت كتابيا.

ويصر أركون أن النص القرآني لم يدون إلا في وضع سياسي متصارع يقول: «وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء غير كافية ... بل يبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات»[1]. ومعنى هذا أن النص القرآني يكون قد تغير متنه من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، وهو ما ينفيه التيار الأصولي السني الذي يؤكد وحدة النص في جميع مراحل تثبيته كتابيا، وأن القرآن محفوظ كما تعهد بذلك رب العزة، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2].

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تر: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، دط، دس، ص 81 - ص 82.
2 سورة الحجر الآية 9.

والمتفحص لكتب التاريخ والسير النبوية يدرك العمل الذي قام به النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم بعده في حفظ كتاب الله عز وجل، فقد تمكن القرآن الكريم من القلوب والعقول وتواتر نقله وتدوينه من جيل إلى جيل دون أن يصيبه تغيير أو تبديل، يقول قطب الريسوني: «القرآن معصوم من التحريف، وقد خص الله تعالى بالتلازم بين القراءة والكتابة، وهذا ما ينبئ عنه صنيع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان يسارع إلى أمرين:

أولهما: تلاوة الآيات فورا على صحابته، فيتلقفونها منه طرية غضة، ولا يغادرونه إلا وهي محفورة في صدورهم، وملء أسماعهم وأبصارهم.

الثاني: استدعاء كُتاب الوحي لكتابة الآيات في المواضع التي أرشد إليها جبريل»[1].

ويظهر أن أركون قد استند في دعوى تحريف القرآن الكريم إلى المستشرق ريجيس بلاشير حسب ما يؤكد عليه قطب الريسوني.

ومن جهة أخرى فإن الدراسات الإسلامية التراثية تؤكد أن القرآن الكريم حفظه الله من التحريف، يقول قطب الريسوني: "فكل كتب التفاسير وعلوم القرآن والسيرة، تؤكد على ترسيخ حقيقة تدوين القرآن الكريم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وجمعه في المصحف في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وجمع الناس على القراءة في خلافة عثمان ابن عفان رضي الله عنه"[2].

وكان أركون يسعى من خلال التشكيك في صحة القرآن الكريم، و"فصله بين مرحلة التنزيل ومرحلة التدوين إلى القول بتاريخية النص القرآني، وقصره على أسبابه الخاصة، ومحيطه التاريخي الذي احتف بلحظة تشكله"[3].

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص226، ص227.
2 المرجع نفسه، ص233.
3 المرجع نفسه، ص243.

ولا يتوقف أركون عن قوله بتاريخية النص القرآني إلى إدعائه بأن النص القرآني يدخل في شبكة معقدة، ومتداخلة مع نصوص أخرى، وهو ما يدعى بالتناص، يقول أركون: «فكل آية يمكنها أن تكون نقطة انطلاق لمدونة ثقافية بأسرها كما أن كل نظام فكري يمكنه أن يسجن الخطاب القرآني داخل نوع من المفهومية»[1]، فكل نص هو بالضرورة متناص مع غيره، ويعني ذلك أن النص يوجد ضمن شبكة من العلاقات النصانية والدوال، حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال الركون إلى المعنى النهائي.

والقول بالتداخل النصي في القرآن الكريم يعني أنه مجرد تلفيق لمادته، وأنه يفتقد لوحدة مضمونه، يقول قطب الريسوني: «إن حرص أركون على شد نظرية التداخلية النصانية، والقطيعة بين القرآن والمصحف، والمشابهة بين الأديان الثلاثة في شق التدوين، هو حامله على هذا الادعاء لأن القول بالتبعثر، والتفكك، وعدم الانسجام، يلزم منه تطرق التحريف إلى النص وتلفيق مادته من مصادر»[2].

والخلاصة التي نخرج بها هو أن النص القرآني عند محمد أركون يكون قد فقد قدسيته بانتقال القرآن من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، و تداخله مع نصوص سابقة عليه، وقد صار جزءا من التاريخ الأرضي، ويبقى للمسلمين اعتقادهم اليقيني بأن ما بين دفتي المصحف هو كلام الله بالذات.

بهذا التقسيم للنص القرآني الذي انتهى إليه أركون فإنه بعد ذلك يدعو إلى الإسلاميات التطبيقية، وهي دراسة النص القرآني أولا، والنصوص الثانوية بعد ذلك.

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 92.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص 223، ص224.

1 ـ 4 ـ تأويل النص القرآني عند محمد أركون:

بات من المعروف أن الرؤية المنهجية التي يتخذها أركون لتأويل الخطاب القرآني هي آليات استشراقية، تهدف إلى الخروج من التراث التفسيري، والقراءة الإيمانية، وإعادة صياغة قراءة أخرى مخالفة، ترمي إلى إنتاج دلالات مختلفة للنص القرآني وترك القراءة مفتوحة، يقول قطب الريسوني:«إن طبيعة المنهج التأويلي عند أركون مرتبط ارتباط العلة بالمعلول بالمقصدية التي تحفزه، وهي بناء إسلاميات تطبيقية. وتروم هذه الإسلاميات التطبيقية دراسة النص القرآني في ضوء المنهج الحفري الأركيولوجي الذي طبق على النصوص المسيحية، وبذلك يصبح مرتعا رحبا لمعاول النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني والتفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»[1].

ويسعى أركون إلى إزاحة المنظومة الدينية الأصولية بكل مقوماتها، وإنشاء منظومة حداثية تنتجها الإسلاميات التطبيقية.

وينطلق أركون من مسلمة مهمة، وهي قدرة اللغة على تحويل الآني والتاريخي والنسبي والاجتماعي إلى مجال الحالة المطلقة، وإلى المجال المتعالي والأزلي. وهكذا "تصبح القراءة التأويلية رؤية مستقلة للكون والإنسان والتراث تنبئ عن منهج القارئ في استبطان النص بوصفها وجودا تاريخيا، ويعكس فلسفة خاصة في النظر إلى الذات والأشياء"[2].

ويرمي أركون بعد ذلك إلى أن يصبح النص القرآني مفتوحا، وقابلا لتعدد القراءات ولتنمحي بعد ذلك القراءات الكلاسيكية التي سيطرت على عقل المسلم.

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص245.
2 المرجع نفسه، ص257.

وهو بذلك يكون قد تجاوز التأويلية النصية، ولم يبق للنص القرآني الكريم أحكامه وقدسيته، وقد أحاله إلى مجرد نص جمالي ينفتح إلى قراءات عديدة. ولا يتوقف أركون عن توظيف المناهج الموغلة في تحرير النص من مؤلفه ومن بينها التفكيك.

1 ـ 4 ـ 1ـ التفكيك: خضع تأويل النص القرآني عند أركون للتفكيك، وهو منهج مأخوذ من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية؛ وسعت التفكيكية إلى تحرير النص من القراءة الأحادية المغلقة الجامدة إلى رحاب القراءة المتعددة.

والتفكيك هو آلية مهمة لاختراق، وتعرية طبقات النص التي حاولت أن تختفي وراء النظريات المغلقة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، "إنه منهج يتبين بواسطته أن معاني النص في وسعها مقاومة الاستيعاب النهائي ضمن الإطار التأويلي"[1]. واستهدفت القراءة التفكيكية "تفجير النص انطلاقا من مبدأ اللاتماسك"[2]، لأن النص ما هو إلا نسيج مركب من الإشارات والتعبيرات والدلالات المتداخلة التي تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة. غير أن ما تظهره النزعة التفكيكية هو صعوبة الإلمام بمعنى القراءة، أي اختصار النص إلى معنى واحد، «ومن الظاهر أن دور القارئ النشيط في بناء النص يستبعد تلقائيا فكرة تأويل نهائي للنص»[3]، فالتفكيكية تسعى إلى تعدد التأويلات ولا تكتفي بفهم واحد.

يحاول أركون تجاوز القراءة الأحادية للنص الديني للتيار الأصولي السني، في ظل سيطرته على فهم النص القرآني الكريم وإضفائه طابع القداسة والتبجيلية على المعنى المرسل من قبل الله (القرآن الكريم)، وتكريس دوغمائية الفهم الواحد، يقول أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة

1 يوسف وغليسي : مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2010، ص174.
2 المرجع نفسه، ص175.
3 حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص97.

طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية والأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها ذات بشرية نفسها»[1]، هي ـ في اعتقاده ـ قراءة أكثر حيوية ومبدعة ومنتجة تبتعد عن التقليد والاتباع عند التيار الأصولي السني الذي وضع القواعد الأصولية لفهم النص الديني. وهو بذلك يتجاوز التفاسير والشروحات إلى نقد النص القرآني نفسه، وإخضاعه للمعرفة النقدية.

وما سعى إليه أركون في قراءته للنص القرآني الكريم يُعد أمرا خطيرا على سير منظومتنا الدينية التي تحمي كيان المجتمع المسلم من الانحلال والاضمحلال في ثقافات غيرها من الأمم. وبفضل التيار السني الأصولي، تأسست قواعد الفهم التي حافظت على الدين وصانته من التحريف وأمثال هذه الأفكار الهدامة. وما يريده أركون بكل جرأة استبدال فهم ما اجتمعت عليه الأمة إلى فهم شاذ موافق لأهوائه الغربية.

إلى جانب ذلك، وظف مجموعة مناهج أخرى لقراءة النص القرآني لا تقل خطورة عن التي وظفها سابقا ومنها:

1 ــ 4 ــ 2 ــ التحليل الأسطوري: "جاء في كتاب الميثولوجيا السورية تعريف الأسطورة عن الباحث، والفيلسوف ميرسيا إيلياد أن الميتوس هي: عند الإغريق تعني حكاية، والأسطورة تروي قصة مقدسة، وحادثا وقع في زمن البدء. ويقول: أن الأساطير تنبعث من حاجة دينية عميقة وتوق أخلاقي، وانضباطات، وتحديات تظهر في صبغة اجتماعية، ومتطلبات عملية وفي الحضارات القديمة البدائية تلعب

1 محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص76.

الأساطير دورا ضروريا، إذ أنها تعبر عن المعتقدات، إنها تشريع حقيقي للديانة البدائية وللحكمة العلمية"[1].

أما الفيلسوف الألماني "أرنست كاسيرر"، فيؤكد "أن الأسطورة : تمثل قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية عبر الإنسان من خلال رموزها، عن اهتماماته وتطلعاته، وقد وجد أنها تكون مع اللغة والفن والدين صورا حضارية تبدعها طاقة الإنسان الرمزية "[2]. ويحدد أركون الأسطورة بقوله: «إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي»[3].

فالأسطورة هي قصة أو حكاية ذات صلة بالوجود وحياة الإنسان، ويعتقد أركون: «أن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا، نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن أي بخطاب ذي بنية مثية أسطورية»[4].

وهو ما ألمح إليه أركون في قراءته للنص القرآني، يقول: «لقد استطاع القرآن أن يمزج بشكل لا يضاهى بين لغة ذات بنية أسطورية، أي مجازية أو قصصية عالية جدا " نحن نقص عليك أحسن القصص"، وبين لغة عادية أي لغة الحياة اليومية»[5]. وينفي أركون أن تكون الأسطورة تعني الخرافة بل هي منهج يسهم في تحليل النص تحليلا أنثربولوجيا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، يقول: «الأسطورة ـ

1 قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية، الأسطورة، توثيق حضاري دار كيوان، سوريا ط1، 2009، ص 23.
2 المرجع نفسه، ص24.
3 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.
4 المرجع نفسه، ص210.
5 محمد أركون: نزعة الأنسنة، ص 633.

بالمعنى الأنثربولوجي الحديث للكلمة ـ لم تعد تعني الخرافة، ولم تعد شيئا سلبيا أو ممجوجا كما كان عليه الحال في السابق أثناء سيطرة العقلية العلموية أصبحنا نتحدث عن الأسطورة والوعي الأسطوري دون أن نخشى أن نتهم باللاعقلانية، أو الوقوع في فخ الغيبيات والخرافات والأوهام»[1].

ويعيب على المنظومة الفقهية المحاطة بدوغمائية الفهم الواحد أن ترى الأساطير مجرد حكايات خرافية، يقول: «أما أولئك الذين يقلصون الأساطير إلى مجرد حكايات خرافية لا واقعية كان نموذجها قد ثُبت من قبل الأدب الإغريقي الكلاسيكي، فإنهم سوف ينكرون وجود أي أثر للأسطورة في القرآن والثقافة الإسلامية. تعني أولا التراث المقدس، والوحي الأساسي، والنموذج الأعلى فإنه لمن المؤكد أن لها حضورا فاعلا ومستمرا في حياة الوعي الإسلامي»[2].

ولكن الاعتراف بوجود الأسطورة في القرآن الكريم يسلمنا إلى «أن النص القرآني خاطب بمضمونه الأسطوري من نزل فيهم الوحي، والأسطورة كانت جزءا من واقعهم وثقافتهم، وعنصرا ماثلا في ذهنية المتلقي لإيمانه بظواهر السحر والكهانة والاتصال بعالم الجن، ومن هنا تساوق الخطاب القرآني في سياقه الأول من ذهنية خرافية وتفكير بدائي، وعقل في الاجتنان مما يجعل تعدية هذا الخطاب نفسه إلى عصر آخر يفوق الأول علما وتفتحا وعقلانية وضربا من الخطل والعته»[3].

واضح أن أركون يرى أن هذه الأساطير التي يدعي أنها مكون من مكونات القرآن الكريم ما هي في الحقيقة إلا تمثيل لبيئة النبي صلى الله عليه وسلم، والتي تمتلئ بالسحر والكهانة، والواجب الانتقال إلى عصر العلم والتطور الذي يسعى أركون أن يقدمه للناس بديلا.

1 المرجع السابق، ص 631.
2 محمد أركون: نزعة الأنسنة، ص 632، ص633.
3 قطب الريسوني: النص القرآني، ص287.

وقد لا حظ أركون أن الأسطورة موجودة خاصة بين الأديان التوحيدية الثلاثة يقول: «إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري»[1].

وكما أشرنا سابقا، فهناك تداخل بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى، وهذا يحيلنا إلى تاريخ الشرق الأوسط القديم، يقول: «التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن منظور المدة الطويلة جداً، بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي "فيرنان بروديل"، وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل وهما المجموعتان النصيتان الكبيريان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني. وإنما ينبغي أن تشمل، كذلك الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم. وبهذا الصدد يمكن القول أن سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهنا ثلاث قصص هي: أهل الكهف وأسطورة غلغامش "يقصد به: الخضر "ورواية الإسكندر الأكبر، "ويقصد به ذي القرنين" وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم»[2]. وهذه الأساطير المُشكلة داخل القرآن الكريم من شأنها أن تجعل النص القرآني نصا أدبيا، يقول أركون: «إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقى بصفتها تعابير أدبية؛ أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية،

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 210.
2 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص 220 ص221

يمكن فقط للتحليل التاريخي "السيسيولوجي" الاجتماعي، "والبسيكولوجي" النفسي "اللغوي" أن يعيها ويكشفها»[1].

ويشي كلام أركون السابق بأن القرآن الكريم مبعثر الأفكار، ويفتقد للوحدة النصية وللانسجام، يقول قطب الريسوني: «إذا كان الانسجام الداخلي، ووحدة الموضوع، وعمود النظم، واطراد السياق، من وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم، التي ما فتئت تثير إعجاب الناس على تراخي العصور، وتحمل على التصديق بالوحي والإقرار بربانيته، فإن القراءة الأركونية تضرب صفحا عن التدبر في آيات الله والتأمل في بيانها المعجز»[2]، ورأى قطب الريسوني "أن اختلاف الموضوعات داخل النص القرآني وتباين مقاماته، لا يخل بالانسجام الداخلي مادامت المناسبات المتعددة تدفع هذا الاختلال وتحفظ التماسك الموضوعي بروابط شتى، وهذا ما اهتدى إليه الباحثان (ج، بروان، وج، بول) في النصوص الممتازة حين قالا: إن انسجام النصوص أمر يجب على القارئ تحقيقه والتنقيب عنه، وذلك من خلال الروابط بين أجزاء الكلام والتفاعل المثمر مع النص تأويلا وتفسيرا"[3]. إن اختلاف الموضوعات داخل المتن القرآني لا يدل على أن القرآن الكريم يفتقد للانسجام، فهناك ـ أيضا ـ روابط تقوم بربط أجزاء النص المختلفة، وهناك مؤشر آخر على انسجامه وهو تفاعل القارئ المثمر مع النص.

وهدفت القراءة التأويلية لأركون إلى توضيح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني ودورها في بناء العقل الإسلامي، وشكلت فهم العامة من الناس على أنها قوانين وحقائق ثابتة.

ومن أمثلة التحليل الأسطوري لأركون نقدم هذا التحليل:

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 191.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص223.
3 المرجع نفسه، ص224.

«من تفسير سورة الكهف حيث ينتهي بأن قصة الفتية الذين أووا إلى الكهف هي من قبيل القصص الأسطورية التي تعتني بعبقرية التشكيل، والتركيب، والإبداع والمقدرة على الإحياء، وتقديم العبرة للناس أكثر من اهتمامها بمطابقة الواقع والتاريخ. هذا التعامل مع القصة القرآنية يواجه ما يعتبره المفسرون القدامى والمحدثون وعدد من المؤمنين حقائق نهائية هي فوق التاريخ والزمان والمكان. يواجهه بالمنهج الأنثربولوجي الذي يرى أن الأسطورة هي غير الخرافة وأنها أكثر تاريخية وأوثق صلة معرفية بالبيئة والعصر الذي ظهر فيهما النص»[1]،

وهكذا يحيل أركون القرآن الكريم إلى مجرد نص عادي يحمل مقاربات ثقافية وإنسانية عاشها إنسان الشرق الأوسط، وهي مجرد خيالات وأوهام، وهي ليست حقائق تاريخية ولا يمكن فهمها كما فهمها العلماء الأوائل.

1 ـ 4 ـ 5 ـ المخيال: أدى اهتمام أركون بالبعد الأسطوري والمجازي في مقاربة النص القرآني إلى تدعيم جهازه المفهومي الإبستمولوجي بمفهوم المخيال، وهو نتيجة الأبحاث الأنثربولوجية وعلم التاريخ الحديث. والمخيال عند أركون هو: «عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واع، وكنوع من رد الفعل، بل ويوجد متخيل كاثوليكي ضد البروتستانت، أو بروتستانتي ضد الكاثوليك أو شيعي ضد السنة أو سني ضد الشيعة ... كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي، فالمتخيل جملة الأحكام المسبقة والجبارة التي يكنها شعب تجاه الشعب الآخر، أو طائفة ما ضد الطائفة الأخرى، أو مذهب ضد مذهب آخر، أو طبقة ما ضد الطبقات الأخرى»[2].

1 أحيمدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص142.
2 محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي؟ تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط2، 1995، ص 12 ـ ص 13.

واستخدم أركون مصطلح المخيال كرد فعل على توظيف محمد عابد الجابري و أدونيس للتحليل الماركسي في نقدهما للتراث الإسلامي.

فليس العامل المادي هو وحده الذي يحسم حركة التاريخ، وإنما تسيره أيضا الصور الخيالية والأحلام الوردية، بل إن العامل الرمزي ـ أيضا ـ يلعب دوره في هذه الحركة، وبخاصة في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية.

كما أن للعامل الرمزي دورا في تشكيل الصور الذهنية وإنتاج رؤية للوجود الإنساني. وهو إذ يؤكد دور العامل الرمزي في حركة التاريخ، فإنه كان يرمي أيضا إلى أن يتجاوز الثنائية التي تفصل العقل عن الخيال، وهي الثنائية التي كرسها ديكارت عندما انتصر لسلطة العقل.

يرى أركون أن غلبة سلطة العقل على الفكر الإسلامي قد غيب الحديث عن الخيال بصفته وسيلة للتصور والمعرفة، يقول أركون: "أن الفكر الإسلامي انغمس بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراح يرمي الخيال، والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة، وراح يعتقد أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى التقني الفني للكلمة، ولكنها معدومة تماما من ساحة الفكر"[1]. وهكذا، فقد سعى الإسلام السني إلى التركيز على مفهوم الإسلام العقلاني، والشرعي البعيد عن كل التركيبات الخيالية، وقد "قدم القصص القرآني والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية عقلانية، في حين أنها مدينة جدا لفاعلية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، وتساهم في إنجاز هويتها" [2].

1 محمد أركون: الإسلام السياسة والأخلاق، تر:هاشم صالح اليونيسكو باريس مركز الإنماء القومي، بيروت ط1، 1990، ص08.
2 الربيعو تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1992، ص214.

ويحاول أركون أن يبرز دور المخيال الذي يسعى الإنسان من خلاله إلى إشباع ما لا يستطيع إشباعه في نفسه أو عقله، وإن ما يهدف إليه أركون في دراسته للمخيال هو تقديم تفسير لما يتمتع به المفهوم من قدرته على تحريك العواطف وتجييشها في المنعطفات التاريخية الكبرى التي عرفتها المجتمعات الإسلامية.

ويقدم أركون في هذا المجال قراءة في مفهوم "الإسلام"، يقول: «إن الآية القرآنية (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ)[1] قد تعرضت إلى فهم خاطئ من طرف الفقهاء والمتكلمين، وحملت مفهوم الإسلام الإمبراطوري الذي فرضته كل من الدولة الأموية والعباسية، فالإسلام في القرآن ينفجر كالنور أو الضياء، أو كالشعلة المقدسة، ولا يهتم إطلاقا بالاعتبارات المادية أو السلطوية، إنه تأسيس لعلاقة المعنى وللميثاق الإلهي في اللغة العربية. أما الإسلام الفقهي، أو الطقس الشعائري، أو الإمبراطوري، فهو وإن لم يكن قد فقد بعده الديني بعد ، إلا أن هموم القوة والتوسع على حساب الآخرين تبدو غالبة عليه»[2]. لكن حتى وإن كانت الدولة الأموية أو العباسية أو العثمانية قد توسعت توسعا إمبراطوريا، فإن أركون يتناسى إقبال الناس على الإسلام في الأقطار المفتوحة لعدالة الإسلام وسماحته وحسن أخلاق الفاتحين.

ومن ناحية أخرى، فإن التوسع الإمبراطوري الذي فهمه أركون حول الإسلام كان أمرا واقعا، فالحدود بين الدول لم تكن مرسمة ومعروفة كما هي عندنا الآن ومعترف بها بين الدول، وكان معروفا للجميع أن من لا يغزو يغزى.

ويعتمد أركون على تحليل البنى الأنثربولوجي للمخيال الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفسية والثقافية التي أنتجته، باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق مهمة.

1 آل عمران الآية 19.
2 محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص132.

خرجت تأويلية أركون في قراءتها لنص القرآن الكريم عن كل أساليب البحث العلمي وحررت فهم القرآن الكريم من كل قيد، وهي في ذلك تقلد تأويلية غادامير في إقصاء مقاصد المؤلف، ومع ذلك يمكننا أن نستعير الجانب التاريخي والثقافي في قراءة النص الأدبي.

2 ـ الخطاب والتأويل عند نصر حامد أبي زيد[1]:

تأسس المشروع الفكري لنصر حامد أبي زيد داخل منظومة خطاب التنوير المسكون بهاجس النهضة، وقد كان سعيه الفكري والنقدي يتمثل في إعادة النظر في التراث الإسلامي قراءة وتفحصا، وأتي مشروع أبي زيد في ظل ظروف خاصة تتمثل في تراجع حركة النهضة، وهي الحركة التي دشنها طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ومحمد عبده في كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية"، إلى جانب كُتاب آخرين أمثال: قاسم أمين، وأمين الخولي.

وأشار "أبو زيد" إلى واحدة من أزمتنا الكبرى، كأمة عربية وإسلامية، تكمن في تحويلنا الفكر والفهم والاجتهاد البشري لنصوص مقدسة. فالفكر الديني هو مجموعة من الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلاتها، وهو يختلف عن الدين؛ فالدين ثابت، بخلاف الفكر الديني المتغير، والقابل للصواب والخطأ، أو للقبول والرفض. وفي ظل تقديس التراث والاطمئنان للمقولات التراثية الدينية، "أدى هذا إلى إنكار تطور الصيرورة الإبستمولوجية، ومن أكثر ممثلي هذا الاتجاه: ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية"[2]، وهو بذلك يرفض الميراث الديني للتيار الأصولي السني الذي أجمعت عليه الأمة.

---

1 **ناصر حامد أبو زيد**: هو مفكر مصري، ولد بقرية قحافة الملاصقة لمدينة طنطا المصرية، سنة 1943، بدأ تعليمه بحفظ القرآن الكريم، ثم التحق بالمدرسة الإعدادية ثم الثانوية، شارك المتصوفة حضراتهم، وكان على علاقة بالإخوان المسلمين، والتحق بالجامعة، وحصل على الماجستير، ونال شهادة الدكتوراه، بأطروحة تناول فيها فلسفة التأويل عند ابن عربي. صدر حكم تكفير ضده مما اضطره للسفر إلى هولندا والإقامة فيها. ومن مؤلفاته: مفهوم النص، فلسفة التأويل، إشكاليات القراءة والتأويل. توفي سنة 2010. ينظر كتاب نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 213 - 222.

2 نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي ط5 ، 2003 ، ص12.

وقد كان لتأثير النهضة الأوروبية على نصر حامد أبي زيد والقراءة الإستشراقية أثرهما البارز في تبنيه للمناهج النقدية الغربية، وفي مطالبته بإعادة قراءة التراث العربي وتخليصه من القراءة الكلاسيكية المهيمنة عليه. كما هو سائد في القراءات السلفية التقليدية التي عملت على إعادة إنتاج الماضي الإسلامي، يقول عن ثقافة الغرب والتراث العربي: «ثقافة الغرب هي غنية بالعلوم والفنون والآداب والنظم السياسية والتيارات الفلسفية، أما الثانية "ثقافة التراث"، فهي شظف لا تقدم حلا لمشكلة واحدة، الأولى تمثل شرايين الحياة، والثانية مجرد نفائس قديمة معروضة في متحف للزينة لا نفع لها إلا مجرد متعة النظر»[1]. لكن هذا التراث العربي الإسلامي الذي يصفه بالجمود والسكون هو الذي حرر الإنسان العربي وجعل منه قوة حضارية امتد صداها إلى أبعد الحدود.

سعى "أبو زيد" إلى تأسيس الاتجاه العقلي المستنير في الفكر العربي، وحاول الخروج من أسر العقل اللاهوتي الطائفي التقليدي، وهذا العقل اللاهوتي أفرز عدة نتائج على الفكر العربي، وولد جوانب سلبية في حياة الإنسان العربي أهمها[2]:

ـ على الصعيد الوجودي، هناك فصل بين الإنسان، والله، حيث يرى أن العربي بطابعه تجريدي وغيبي، وبأنه آلي التصرف، ولا يمارس أي نوع من الخلق أو الإبداع.

ـ على الصعيد النفسي، فالإنسان العربي مشدود بالمعلوم، ومتعلق به، يقيس عليه المجهول وينفر منه.

1 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000 ص76 ـ ص77.

2 أدونيس: الثابت والمتحول الأصول، ج1، دار العودة بيروت، ط1، 1974، ص28.

ـ على الصعيد الحضاري، يرى أنها تتناقض مع الحداثة، والحداثة الحقيقية هي في الإبداع لا في المنجزات بذاتها، فالعربي يرفض الحداثة الحقيقية، ويرفض الشك والتجريب وحرية البحث المطلقة.

والإنسان العربي لا يمكن أن يكون عقله تجريديا، ولا أدل على ذلك تلك المنجزات الحضارية التي مست جميع مجالات حياته، وباعتراف الحضارة الغربية التي قامت على أسس الحضارة العربية الإسلامية. كما أن للإنسان العربي قدرة على الإبداع، وانجازات العرب والمسلمين في مختلف العلوم شاهدة على تفوقهم. وأما رفض الإنسان العربي للحداثة الغربية فلأنها ببساطة تناقض قيم الإسلام.

وطرح "أبو زيد" جملة من التصورات، حول التراث وانطلق به نحو التجديد والمعاصرة، وفك قيده من أسر القراءة الأحادية والقراءة الماضوية، يقول: «لا يجب أن ينفصل التراث عن واقعه المتغير والمتبدل وهو يعبر عن روح العصر، وهو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته خاصة، وإن هذا التراث يسمح بالتعدد، لأن الواقع هو الأساس الذي تكونت عليه، ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»[1].

وقد يكون كلام نصر حامد أبي زيد عن التحول الحضاري حقيقيا، ومهما ودافعا الأمة نحو البحث عن عللها وأخطائها، لكن أن يدعو إلى تغيير العقائد واستبدال أفهام العلماء الأوائل، فهذا ما لا يقبله مسلم ولا يصدقه عقل.

1 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 2005، ص16.

2 . 1 ـ المقاصد المستحدثة" المبادئ" والمؤلف:

يُعد أبو إسحاق الشاطبي أول من استحدث مقاصد الشريعة في التأويلية النصية، وكان يرمي إلى ضبط دلالات القرآن الكريم وتحديدها ـ الدلالات التشريعية الخاصة بأحكام الشريعة الإسلامية ـ بما يعني أن القارئ المؤول هو أمام شروط أولية في فهمه للقرآن الكريم، وأن القراءة ليست مفتوحة على كل القراءات التي تخالف المقاصد الشريعة خشية التلاعب بأحكامها وتضاربها.

وحاول نصر حامد أبو زيد أن يوسع المقاصد، لتكون أشمل مما قام به الشاطبي في المدرسة النصية. وبالعودة إلى القراءة الكلاسيكية للنصوص القرآنية، فقد عاب نصر حامد أبو زيد على علماء الأصول استنباط "مقاصد الشريعة" "الكليات من الجزئيات، ثم إعادة تنزيل الكليات لفهم الجزئيات فهما مجددا. لقد كان انشغال القراءة القديمة منصبا أساسا على الكليات المستنبطة من الجزئيات دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها، والمقصود بهذه الدلالات الكلية علاقة النص الإسلامي بالنصوص التي كانت قائمة ومؤثرة وفاعلة في سياق اللحظة التاريخية للوحي"[1].

وسعى نصر حامد أبو زيد في قراءته للنص الإسلامي ـ في كليته ـ إلى تجاوز ثنائية الجزء والكل؛ ذلك لأن النص الذي جزأته العلوم الدينية في التراث الإسلامي "علم الأصول اهتم بالأحكام الشرعية" ، "علم الكلام اهتم بالعقيدة "، "التصوف اهتم بالأخلاق". ويؤكد نصر حامد أبو زيد أن المبادئ " المقاصد" الثلاثة "العقل والحرية والعدل" التي استحدثها تمثل الكليات التي تستوعب الجزئيات وتستوعب المقاصد الكلية الخمسة للشاطبي، والمتمثلة في "حفظ العقل والمال والنفس والعرض والدين"، واستعرض هذه المبادئ في كتابه الخطاب والتأويل، وهي كما يلي:

1 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص202.

2 . 1 ـ 1 ـ مبدأ العقل: "رأى نصر حامد أبو زيد أن العقل في الإسلام أتى نقيضا لمفهوم الجاهلية التي تعني التعصب للعرق والدم والانتماء القبلي، كما أن الإسلام عارض التعصب والطائفية والعرقية، ليؤكد أن الإسلام يقوم على المفهوم الإنساني ويشمل هذا المفهوم المساواة والكفاءة والندية، وإن الذي ساوى بين البشر هو العقل الذي هو نقيض الجاهلية"[1]، و لم يوضح نصر حامد أبو زيد أي عقل نُحكم؟ وهو يمارس القراءة الحديثة في قراءته للخطاب القرآني: هل هو عقل التنوير الذي يرفع شعار " لتكن لك الشجاعة على استعمال عقلك الذاتي" أو العقل الإسلامي؟

وتحيلنا دعوة أبي زيد للعقل إلى حركة المعتزلة ودعوتها إلى توظيف العقل في فهم النص القرآني، وذلك بعد أن سيطر العقل الفقهي على فهم الشريعة. ولا شك أن "أبا زيد" عندما اعتبر العقل دعامة أساسية في تأويليته، فإن العقل يكون قادرا على استنباط الدلالات وعلى إنتاج فهم يعادل فهم السابقين ويتفوق عليهم.

إن ما أقدم عليه أبو زيد من تقديم العقل على حساب النقل(النص القرآني الكريم)، يعد أمرا خطيرا تجاوز فيه فهم السابقين للنص القرآني، وقد عدد قطب الريسوني أهم المخاطر التي انجرت عليها أمثال هذه القراءة وهي ما يلي[2]:

ـ نفي الغيبيات: يرى أبو زيد أن الآيات الواردة في الغيبيات كالعرش والكرسي ينبغي أن تؤول تأويلا يعدل بها عن ظاهرها، وإلا صارت أسطورة بمعنى الأباطيل والأحاديث العجيبة. فهو ينكر حقيقة الشياطين والحسد والجن.

ـ تحريف الآيات المصادمة للعقل: إن من ديدن القراءة الحداثية أن تحكم العقل في الغيب، بدعوى أن الجمود على ظاهر النص يجر إلى دائرة الأسطورة والفكر

1 المرجع السابق، ص203.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص283، ص284.

الخرافي. ومن ثم، فأخبار الغيب وقضايا الشواهد التاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تم الآن تجاوزه، لذلك ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي، وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من الوعي تلي طورها وتفوقه معقولية.

ومن جهة أخرى، فقد أثبت أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال أن العقل قاصر في فهم حقيقة الغيبيات.

إن اعتماد أبي زيد على الآلة العقلية من دون الرجوع إلى آليات التأويل النصي كانت نتيجته أنه "لم يعد يفرق بين محكم ومتشابه، وقطعي الدلالة وظني الدلالة وبين ما يجوز فيه الاجتهاد وما لا يجوز، لأن هذه التقسيمات تجهض حركة العقل في فهمها للنص القرآني، ومن هنا يرى أبو زيد وجوب الاجتهاد في ميراث البنت"[1]. وهي نتيجة طبيعية لأن الأساس الذي اتخذه في قراءته للنص القرآني، هو منح الحرية المطلقة للقارئ وإقصاء مقاصد الشريعة.

2 ـ 1 ـ 2 ـ مبدأ الحرية: "يعد مبدأ الحرية نقيضا للعبودية ولصيقا بمبدأ العقل، والإنسان الحر إنسان عاقل. وقد تتحكم في عقل الإنسان مبادئ خارجية، فتمنع عقله من ممارسة فعاليته الحرة. أما عبودية العقل، فهي أشد خطرا لسيطرتها على جوهر إنسانية الإنسان، إنها ترد الإنسان إلى مستوى البهيمة"[2].

وهذا ما يؤكده الإسلام إذ أن هذا المبدأ لا يتعارض معه، بل الإسلام نفسه يقوم على مبدإ حرية الاختيار، واختيار المسلم للإسلام دينا، وعلاوة على ذلك فقد جعل الإسلام تحرير العبيد من أهم الكفارات التي يتقرب بها المسلم إلى ربه، وفضل الزواج من العبد المسلم على الزواج من الحر المشرك، يقول عبد الستار الراوي:

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص283.
2 المرجع نفسه، ص204.

«الحرية الفريضة الأولى للعقل، وماهيته وحقيقته. والعقل قادر على إدراك قوانين الوجود، وليس على الإنسان إلا أن يدرك هذه القوانين ليحقق حريته، والحرية كانت وراء الفعل التأريخي لنهضة العرب الحضارية وانجازاتهم الابتكارية الكبرى، ومن منطق الحرية "إرادة واعية واختيارا عقلانيا "بسط العرب منطقهم الرهاني المتماسك بيانا واضحا في معركة البحث عن الحقيقة. من هنا، كان حوار الحرية الذي وضع الفيلسوف الكندي فيه مقولته الأثيرة :" ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتداء الحق من أين أتى"»[1].

ولا يمكن للدين أن يحترم عقل الإنسان، ولا يحترم حريته؛ فالعقل من دون حرية هو عقل ملغى ومعطل، ومقولة أن هذا الدين دين عقل بلا مبدإ الحرية تبقى مقولة باطلة وجوفاء ومعادية لحرية الإنسان، وحرية تفكيره، وعقله.

ولكن هذه الحرية لا يجب أن تهدم ما اتفق عليه علماء الأمة في فهم هذا الدين تحت أي مسمى كالتحرر والحداثة، وإلا كيف تبقى معالم الدين محفوظة، ويبقى للنص قداسته وتعاليه.

والحرية التي أرادها أبو زيد تتمثل في أن يخلى القارئ بينه وبين النص القرآني، لذلك شدد أبو زيد على هذا المبدأ، ومن شأن هذا المبدأ أن يخل بالنظام الديني، ويحيل دلالاته إلى مجرد فهومات سابقة لا قيمة لها.

2 . 1 ـ 3 ـ مبدأ العدل: اعتقد أبو زيد أن لا حرية بدون مبدإ العدل الذي يقول عنه: «إن حرص المعتزلة على تأكيد صفة العدل الإلهي هو الذي أفضى بهم إلى تأصيل صفة التوحيد فكريا وفلسفيا»[2]، إن الله عادل لأنه ليس صاحب مصلحة ولا

1 عبد الستار الراوي: (العقل العربي المعاصر معضلة المنهج وتحديات الواقع)، مكانة العقل في الفكر العربي، دط، دس، ص 294.
2 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص206.

تلحقه حاجة، هذا الاستغناء المطلق هو جوهر مفهوم الوحدانية، وهو ذاته جوهر العدل الإلهي.

2 ـ 2 . مفهوم النص عند نصر حامد أبي زيد:

فرق أبو زيد بين الدين والفكر الديني؛ فالدين ـ كما هو معلوم ـ مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، ويمثله القرآن الكريم في حين أن الفكر الديني هو نتاج الفهم البشري لتلك النصوص المقدسة.

ورأى أبو زيد أن النص الديني احتل مكانة كبيرة، فهو قد مثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا قامت عليه أسس الحضارة العربية الإسلامية، وتأسست عليه العلوم والثقافة.

وفي كتابه مفهوم النص رأى "أبو زيد" أن النص القرآني ذو طبيعة لغوية "نص لغوي"[1]. وهو ينتمي لبنية ثقافية تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركز، يقول أبو زيد: «ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي»[2].

فهو اعتقد أن النص القرآني يجب أن يُنظر إليه من منظور لغوي في الأساس، لأنه "نص لغوي" و"منتج ثقافي"، لذلك، فهو يحاول أن يفهمه فهما لغوياً، ومن خلال الثقافة العربية ونظامها اللغوي، ومن خلال تطور علاماتها اللغوية زمانيا ومكانيا.

1 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص9.
2 نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ط5 ، 2006 ، ص92.

يقول قطب الريسوني: «إن عبارة النص اللغوي تثير الغموض، ويضطرب الفهم لأنها تنطبق على خطابات كثيرة ونصوص شتى، وليس من نص إلا وعاؤه اللغة، فلسفيا كان أو أدبيا أو نقديا، فإذا كان هذا هو المقصود فإن العبارة متجهة إلى أن كلام الله تعالى يتساوى من أي نص بشري أيا كان مشربه وجنسه، ومهما كانت درجة إبداعه رفيعة أو متدنية»[1].

غير أن أبا زيد رأى أن طبيعة النص اللغوية لا تنفي قدسية النص وإنسانيته، وواقعيته وتلونه بالثقافة التي أنزل فيها، يقول: «ولكن النصوص مهما تعددت أنماطها وتنوعت، تستمد مرجعيتها من اللغة ومن قوانينها. وبما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها»[2]، ومن بين ما تمثله هذه المرجعية الثقافية أن الإسلام هو من منظور الثقافة «دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي»[3]. والنص القرآني يحوي الحنفية بوصفها وعيا مضادا للجاهلية، وكذلك يمثل النص الشعري للشعراء الصعاليك محاولة لإنتاج نص نقيض للنص الشعري الغالب، ويعني ذلك أن النص يمثل جزءا من بنية الثقافة. « إن وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية التي يتوجه إليها، يستدعي ـ مسبقا ـ الإقرار بأن لمستقبل الخطاب الحق في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي، فالله حينما أوحى للنبي بالقرآن اختار النظام اللغوي لتحقيق هذا الغرض، إذا يعتقد أبو زيد بأن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه،

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص274.
2 نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة ، ص86.
3 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص22 ـ ص 23.

وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة، والواقع أيضا، طالما أنه داخل إطار النظام اللغوي للثقافة»[1].

وقد أدى فهم النصوص، من دون ربطها بسياقاتها التاريخية والثقافية، إلى الابتعاد بها عن الواقع وإلغاء العقل، وهذا ما كرس سلطة النصوص، وجعلها فوق كل السلطات الأخرى، و حول النص الجامد والثابت المعنى والدلالة إلى أسطورة تكبل العقل.

وبربط النص القرآني الكريم بسياقاته اللغوية والثقافية يكون نصر حامد أبو زيد قد أبعد النص القرآني عن أصله الرباني، يقول علي حرب: «فهو يسعى جهده إلى تقويض مفهوم النص كوحي مفارق موجود على نحو أزلي خطي في اللوح المحفوظ، أو كمعطى مفروض بقوة إلهية يسبق الواقع، ويشكل وثبا عليه، وتجاوزا لقوانينه، ليحل محله مفهوما آخر قوامه أن القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي انطلق من حدود مفاهيم الواقع»[2]. أما المقصود بفهم النص القرآني الكريم، وربطه بسياقه التاريخي، فإنه "يعني رفع عائق الحكمية، ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بأحكام ثابتة أزلية"[3].

وسلك حامد أبو زيد إلى هذا الغرض "مسلك ربط آيات الأحكام بسياقها التاريخي ووقائع نزولها، على نحو يقصر النص على أسبابه الخاصة ولا يتيح تعديد حكمه في أفق المستقبل وعلى تراخي العصور إلى وقائع مماثلة في المناط والعلية. وهذا حكم بموت النص وإجهاض لنبضه المتجدد، لا نجد مسوغا له إلا في ذهن المتربصين

1 التأويل الديني والمواجهة المستمرة مع المعاني، مجلة يتفكرون، العدد2، خريف 2013، ص 147.
2 علي حرب: نقد النص، ص206.
3 طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص184.

بشريعة الإسلام همهم يريدون سيادة القانون الوضعي، وغلبة الفكر الحداثي، حتى يحكما قبضتهما على ناصية التشريع ببلاد المسلمين"[1].

إن ربط النص القرآني بسياقه اللغوي والثقافي قد قصر فهمه على وقت نزوله فقط وإن أحكامه وتعاليمه خصت مجتمعا بعينه.

2 ـ 3 . التأويل في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني:

حاول أبو زيد أن يجعل النص القرآني قابلا للتحليل الهرمينوطيقي، والذي من خلاله منح للمؤول الحق في فهم النص، يقول: «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني، ومن الضروري، هنا، أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة متافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي. النص منذ لحظة نزوله الأولى، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل»[2]، وبهذا التأويل يكون أبو زيد قد خرج من مفاهيم التأويلية النصية، فهو لم يعد يرجح معنى مؤولا لقرينة تدل عليه، ولا يصل بين المعنى والسياق، ولا يستنبط من النص دلالة قريبة.

إن القضية الأساسية التي تتناول الهرمينوطيقا الغربية بالدرس، هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصا تاريخيا، أم نصا دينيا. فالهرمينوطيقا وعدت بالبديل النظري والمنهجي في تجاوز معضلة تفسير النص

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص285.
2 نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ، سينا للنشر القاهرة ، ط1 ، 1992 ، ص93.

وركزت على علاقة المفسر "المؤول" بالنص، وهي القضية التي يقول عنها أبو زيد أنها أغفلت في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر الحديث[1]. وقصد بهذه القضية منح الحرية للقارئ في تأويله للنص القرآني.

وتبنى "أبو زيد" إستراتيجية هيرمينوطيقية تتمثل في "أركيولوجيا النص" أي الحفر في طبقات النص؛ حيث أنه لا يكتفي باستقصاء الدلالة اللغوية، بل يتجاوز سطح النص ليستكشف الدلالات المضمرة في الخطاب، والتي تكون مطمورة تحت شبكة العلامات الظاهرة، "والمنهج هنا – في كليته – ينطلق من حقيقة أن قراءة " التراث" وقراءة " النص" الديني تتجلى في شكل "خطابات" تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة، وكذلك المضمرة في الخطاب.

وهو ـ بذلك ـ يكون قد اعتمد على مقاربة تفكيكية في محاولة لتفكيك النص، وانتهاك المناطق المحرمة والمسكوت عنها في التفكير العربي كما اعتقد نصر حامد أبو زيد. وتعد القراءة التي بشر بها نصر حامد أبو زيد في مجال التأويل القرآني من أكثر القراءات إيغالا في استنساخ الحداثة الفكرية، وافتتانا بالهرمينوطيقا الغربية وجريا وراء المنهج الألسني في السبر والتحليل، وآية ذلك أنه يعد القرآن الكريم نصا لغويا ثقافيا لا يستقل عن النصوص البشرية بربانية أو عصمة أو قداسة، ولا يضير المؤول أن يخضعه لمطرقة النقد التاريخي التفكيكي، أو يجره إلى أفق انتظاره وتلقيه ليحمله من الدلالات المتعذرة ما يأباه صاحب الخطاب نفسه، وهذا على مذهبه الهرمينوطيقي في موت المؤلف وتأليه القارئ الذي يغدو منتجا للنص كاشفا عن مقاصد صاحبه[2].

1 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 17.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص255.

ولم يقتصر أبو زيد بربط القرآن الكريم بالسياق اللغوي والثقافي؛ وإنما اعتقد أيضا أن النص القرآني يدخل ضمن شبكة من النصوص الأخرى، وهو ما يطلق عليه بالتناص، يقول أبو زيد: «إذا انتقلنا من المجال الثقافي العام بشقيه المعرفي والإيديولوجي إلى مجال علاقة النص الديني بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له، لوجدنا أن النص قد انخرط في علاقات سجالية مع تلك النصوص»[1].

ويطرح قول أبي زيد في تعالق النص القرآني الكريم عدة قضايا تتعلق بقدسيته وانسجامه، يقول قطب الريسوني: "إنه نص مشكل من معتقدات وأدبيات أخر، كالتوراة، والإنجيل، والشعر الجاهلي، والسجع. ولا شك أن التأكيد على مقولة (البين نص) مدلف مناسب إلى أنسنة النص القرآني؛ إذ يفرغ من ربانيته، ويغدو نصا لغويا مشوبا بإحالات إيحائية، وإرجاعات غير مؤتلفة لمبدعين آخرين"[2].

ومع تأكيد نصر حامد أبي زيد على خاصية التناص، أصبح الحديث عن الخصوصية متجاوزا؛ ذلك أن مفهوم التناص يفترض أن النص هجين ومتعدد، وليست له طبيعة خاصة مستقلة، خاصة عندما يتم النظر إلى النص من المنظور الثقافي، لأن السياق الثقافي يفترض تداخل الخطابات على مستوى الإشكالات و قواعد نظام الخطاب، يقول قطب الريسوني: «هكذا يتجرد القرآن الكريم في مفهوم التناصيين من جوهره الرباني الخالص، ويغدو فضاء مفتوحا على الإحالات والاقتباسات، وصوغا فنيا محكوما بتقاليد الأدب الجاهلي، ومنتجا ثقافيا»[3]، وتنتفي عنه صفة القداسة، وتتعدد مرجعياته وتتوزع على نصوص أخرى سابقة.

1 نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص100.
2 قطب الريسوني: النص القرآني، ص271.
3 المرجع نفسه، ص297.

2 . 4 ـ القارئ عند نصر حامد أبي زيد:

لاحظ أبو زيد الحضور الطاغي للقارئ في النص القرآني، وكيف أنه حث القارئ على تفهمه، ومن جهة أخرى فإن حضور القارئ في النص القرآني دل على أنه رسالة موجهة للإنسان ليقرأه ويتدبره، يقول القرآن الكريم: (لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)[1]، ليجعل القارئ دائما في حالة من التوتر تحفزه على إنتاج الدلالة.

وكذلك فإن للخطاب القرآني آليات أخرى تعمق انتباه القارئ، على سبيل المثال الحروف المقطعة في أوائل بعض السور" ألم، كهيعص.. ووجود النص القرآني في مستويات دلالية مختلفة ما بين الوضوح والخفاء " المحكم والمتشابه" تحذر القارئ من الوقوع في الزلل.

وينحصر عمل المؤول عند "أبي زيد" في فهم النص الديني وإنتاج دلالة جديدة تنفي حقيقة النص أن تكون موجودة في الماضي فقط، يقول أبو زيد: «فمن الطبيعي، بل من الضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدما»[2].

وبهذه المفاهيم التأويلية الغربية التي تبناها نصر حامد أبو زيد «يصبح النص كغيره من النصوص البشرية معرضا لأن يموت إذا لم يجد قراء، إذ أصبح القارئ متربعا في عمق النص وحاكما على دلالته بالنسخ والإبطال بدل أن يكون حارسا رقيبا من خارج النص يصد عنه دواعي العبث حتى تقر الدلالة في نصابها الصحيح

1 سورة الحشر الآية 21.
2 نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص87.

وتتساوق مع مقصدها الثابت»[1]، وهكذا يتأله القارئ ليصنع دلالات بنفسه تكون منافية لما تقرر في التيار الأصولي السني.

ومن أمثلة القراءة التأويلية لنصر حامد أبي زيد هذا المثال[2] المتصل بالآيات المتشابهات:

في قوله تعالى : (هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ)[3].

الآية التي أثارت خلافا بين القدامى تعرضت لأمرين متباينين قد يحصل بينهما تداخل في بعض الحالات اتباع المتشابه من جهة، والتأويل من جهة ثانية. أما اتباع المتشابه، فيكون حرصا ممن في قلوبهم زيغ على إثارة الفتنة باعتماد التأويل. وأما التأويل، فيكون معناه العام الوصول إلى العلم والوقوف على الغاية من الشيء. بهذا لا يتطابق كل تأويل مع ابتغاء الفتنة، وإن وقع اللجوء إليه من قبل أهل الزيغ عند تتبعهم للآيات المتشابهة. لذلك، فمن الأنسب أن يكون الوقف في قراءة الآية عند قوله (إِلاَّ اللّهُ)؛ أي أن الله وحده يعلم غاية المتشابه وتأويله، أما جملة (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، فتكون جملة استئنافية يربطها بما قبلها عطف تناظر بين حالة الراسخين في العلم الذين يشغلهم تأويل المتشابه، وبين حالة الذين في قلوبهم زيغ وهم الحريصون على تأويله لما يجدونه في ذلك من إثارة الفتنة باعتماد التأويل.

1 قطب الريسوني: النص القرآني، ص294.
2 أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص 149 إلى ص151.
3 آل عمران الآية 7.

فالتأويل ـ عند أبي زيد ـ يُعد ممارسة مشروعة في إدراك معاني القرآن الكريم، وقد يكون ـ أيضاـ وسيلة في يد من يبتغي الفتنة. وبهذه القراءة التأويلية للآيات السابقة يكون أبو زيد قد تجاوز تأويلية التيار الأصولي السني إلى شرعنة التأويل الغربي كوسيلة لفهم النص القرآني، وليس التأويل الإسلامي المتعارف عليه في التيار الأصولي السني الذي حافظ على مقومات هذه الأمة.

والشيء الملاحظ في تأويلية كلا من محمد أركون ونصر حامد أبي زيد أنهما تتشابهان في الشكل والمضمون والاستخدام المفرط للمناهج الغربية من دون تمحيص ولا تأدب مع القرآن الكريم.

وفي نهاية الفصل الثالث نقدم خلاصة لتأويليات كلا من

محمد أركون و نصر حامد أبي زيد:

تتلخص تأويلية كلا من محمد أركون و نصر حامد أبي زيد "أصحاب الفكر الإسلامي الحداثي" في أنهما رفضا القراءة التراثية للنص الديني، وجعلا من سلطة القارئ الأساس في القراءة التأويلية، وربطا فهمهما للنص الديني بالواقع الثقافي والتاريخي الذي أنزل فيه القرآن الكريم باعتباره نصا تاريخيا وثقافيا، وهو تأويل غربي في مضمونه لأنه امتداد لتأويلية غادامير، وبهذا الفعل التأويلي يكونان قد أفرغا نص القرآن الكريم من قدسيته.

الفصل الرابع: التأويل في الفكر الغربي المعاصر

1. هانس جورج غادامير المنهج والفهم
2. بول ريكور التفسير والفهم

1 ـ هانس جورج غادامير.. المنهج والفهم:

تشكلت تأويلية هانس جورج غادامير[1] Hans-Georg Gadamer في كتابة "الحقيقة والمنهج" الذي ظهر سنة 1960. وقد لعبت مصادر ثقافة غادامير المتعددة الدور الحاسم في بلورة هذا الكتاب، وفي التأسيس لتأويليته.

اهتم غادامير في أول شبابه بدراسته فقه اللغة، وانكب على الثقافة والفلسفة اليونانية. وبإيعاز من أستاذه هيدغر، استوعب فيما بعد فلسفة هيجل حول الحقيقة، والدور التاريخي للفن. كما كان لكل من شلايرماخر ودلتاي الأثر الكبير في صياغة تأويلية غادامير، وفي مجموعة المفاهيم التي قام بتطويرها والإضافة عليها. ولكن يبقى التأثير الأكبر لفلسفة هيدغر. ووُصفت فلسفة غادامير بأنها تابعة لفلسفة هيدغر غير أنها لم تكن تكرارا أو شرحا لها. "وهذا ما أكده سعيد توفيق من أن الهرمينوطيقا الغاداميرية لم تنشأ كمذهب فلسفي ولا كنظرية فلسفية في مجالات التفلسف، وإنما قد نشأت بوصفها أسلوبا في التفكير متحررا من شتى النزعات المذهبية، ومضادا لكل النزعات التعالمية، والدوغمائية الإيقانية التي تدعي الحقيقة الموضوعية التي يمكن حسابها، فالحقيقة تظل دائما حقيقة إنسانية"[2].

ومن القضايا التي تجاوزها غادامير في فلسفة هيدغر: «ثنائية الذات والموضوع في نظرية المعرفة، وهي الفكرة التي أخذها هيدغر ـ مع غيره من الفينومينولوجيين ـ عن هوسرل، وطورها إلى فكرة "الوجود الإنساني في العالم" باعتبارها خاصية مميزة

---

1 **هانس جورج غادامير**: من أهم فلاسفة الألمان المعاصرين، ولد سنة 1900، درس في جامعة لايبيزغ، ثم في جامعة هايدلبرغ خلفا لكارل ياسبيرس، وقد شكل مفهوم التأويل نقطة محورية في إسهامه الفلسفي نتج عنها فيما بعد إسقاطات هامة في مجالات معرفية متعددة كالعلوم الإنسانية والنقد الأدبي.
ازداد غادامير شهرة بعد السجال الهام الذي دار بينه، وبين يورغن هابرماز حول الأهمية المعرفية للعلوم الإنسانية، وحول منهجيتها. ويعد كتابه "الحقيقة والمنهج " من أهم المؤلفات الفلسفية الألمانية في المرحلة المعاصرة توفي في هايدلبرغ، 13 مارس2002 . ينظر في كتاب: عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2000، ص137.
2 سعيد توفيق: في ماهية اللغة والتأويل، ص82.

لأسلوب وجود الإنسان كوجود منخرط في العالم لا ينفصل فيه الوعي عن الأشياء التي توجد في عالمه»[1].

وأتي المشروع الفلسفي الغادامير معارضا لما انتهجته العلوم الإنسانية في بنائها لصرح علمي صارم، بهدف توخي الحصانة العلمية والموضوعية مقتفية، في ذلك مناهج العلوم التجريبية التي تعتمد على الاستقراء المنطقي، وتبحث عن قواعد وقوانين شاملة وثابتة.

وما هدف إليه غادامير هو أن تصبح العلوم الإنسانية ممارسة نقدية بعيدا عن القواعد الصارمة والمناهج العقيمة، يقول عمر مهيبل: «إن العلم، وعلى الرغم من تغلغله داخل صيرورة الحياة الاجتماعية، إلا أنه لا يمكنه أن يؤدي وظيفته الاجتماعية بكل نجاعة وفعالية، إذ من الوهم أن نعتقد أن حريته حرية مطلقة لا رابط لها، ومن هنا يأخذ التأويل الفلسفي مشروعيته. كما أن للتأويل أهمية بارزة بالنسبة لنظرية العلم، لأنه يقوم بفتح آفاق جديدة أمامه تمكنه من مقاربة الحقيقة بطريقة مرنة في مجال معقد كمجال علوم الروح على الخصوص»[2].

ومن هذا المنطلق دعا غادامير إلى تجاوز المناهج العلمية الصارمة، ومن بينها تأويلية شلايرماخر التي حرص فيها على وضع قوانين وقواعد للفهم الصحيح، فهو أرادها أن تكون علما بذاتها يؤسس ـ بذلك ـ لعملية الفهم.

وكذلك ما وقع فيه دلتاي عندما أراد أن يؤسس لهذه العلوم منهجا بديلا عما هو سائد في العلوم الطبيعية يتماشى مع طبيعتها، ويمكن أن يحقق الموضوعية كما هو الحال في العلوم المادية[3].

---

1 المرجع السابق، ص 80.
2 عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، ص 140 ـــ ص141.
3 هانس جورج غادامير: بداية الفلسفة تر: علي حاكم صالح حسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1 2002 ، ص37 – ص38.

وسعى غادامير "أن تمنحه العلوم الإنسانية نمطا ومستوى آخر من المعارف، والتي تعتمد الاستقراء الفني كرقة وحساسية، وتعتمد فن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة"[1]. مما يعني أن الوصول إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية لا يخضع لأي منهج أو تقنية ما.

وقامت تأويلية غادامير على إنكار فكرة الحقيقة المطلقة، وذلك النوع من اليقين كما تنكر مصادرة المنهج الذي وفقا له تتأسس الحقيقة على نوع من اليقين الذي لا يقبل الجدل، وعلى نحو مكتمل من خلال تقدم منهجي، فالمنهج ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقتراب من الحقيقة كما أن الحقيقة بدورها ليست مطلقة بيقينية من خلال أدوات المنهج كما لو كانت الحقيقة كنزا يكون العثور عليه مضمونا من خلال خطة مرسومة، على نحو ما وقع في ظن ديكارت حينما كان يصوغ قواعده لهداية العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم.

وبسبب هيمنة العلوم التجريبية والطبيعية على الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، وسيطرة العقل العلمي على كل مفاصل الحياة، دخل العالم في عصر جديد يقوم على تمجيد العقل البشري وتأليه العلم.

وقد أدى هذا التطور العلمي إلى إخفاق الإنسان في السمو بنفسه، ويكون العقل التنويري نفسه سببا في مأساة البشرية وتعاستها. ومن هذا المنطلق سعى غادامير إلى تأسيس تأويلية تعيد الذات المسلوبة إلى روحها، وتفك أسرها من مركزية العقل الغربي، ومن هذا المدخل الإنساني سعى غادامير إلى "إنشاء تأويلية عالمية تعمل على مجاوزة الأرغانون الآلة المنهجي الصارم"[2]. وقامت ـ أيضا ـ "على علاقة الإنسان بالعالم به، بهذا المعنى يصبح التأويل عبارة عن البعد العالمي للفلسفة،

1 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص14.
2 المرجع نفسه، ص26 .

وليس فقط القاعدة المنهجية لما يمكن أن نسميه بالعلوم الإنسانية"[1]. وهكذا، تصبح «قدرة الفهم عبارة عن عزم أساسي، بواسطته يحيا الإنسان مع الآخر، ويتواصل معه»[2].

1 . 1 ـ التأويل عند غادامير:

عُد البحث في ظاهرة الفهم والتأويل من الأمور التي لا تتعلق بالبحث في المنهج، فالتأويل عند غادامير يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث.

واعتبر غادامير "أن الهرمينوطيقا ليست منهجا للعلوم الإنسانية للحصول على الحقيقة، وإنما هي محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة، وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم"[3]. وتجلى نشاط فن التأويل «في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة بين الأفراد في بلورة معنى مشترك»[4].

فالتأويلية إستراتيجية ابتعدت عن المنهجية، إذ قامت باستدراج الوجود إلى اللغة، وفهم الوجود من خلال اللغة تطلب قارئا واعيا بوجوده في هذا العالم.

«وفي الفكر يأتي الوجود إلى اللغة، واللغة هي سكن الوجود، وفي حمايتها يعيش الإنسان»[5]، وهكذا استقلت الهرمينوطيقا عن المنهج العلمي المتعالي إلى مفهوم آخر منسجم مع الروح الإنسانية.

وقد تغير مفهوم الهرمينوطيقا في العصر المعاصر، إذ انتقلت مهمة التفكير مع الهرمينوطيقا من الاهتمام بالمعرفة ومنهجها إلى الاهتمام بالوجود كأساس للفهم والتأويل، و ليس كموضوع مستقل عن وعي الذات، بل انطلاقا من هذه الذات التي

1 المرجع السابق، ص27.
2 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص175.
3 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007، ص22.
4 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ص120 – ص121.
5 ـ عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص23.

تعيش الوجود، «الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة»[1]. وسعت الهرمينوطيقا التي اتسع مجالها إلى تجاوز حالة الاغتراب، إذ أصبحت تتكفل بردم الهوة بين العالم المألوف الذي نحيا فيه، والمعنى الغريب الذي رفض أن يستوعبه عالمنا.

وعموما، فإن التأويل سعى إلى الكشف عن معجزة الفهم، وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات،[2] كما كان شائعا في تأويلية دلتاي.

1 ـ 2 ـ أسس التأويل:

قام التأويل على جملة أمور لابد للمؤول أن ينتبه إليها، ولكن لا يعني أن هذه الخطوات عبارة عن إجراءات وقواعد صارمة تشبه ما هو متبع في المنهج العلمي، بل هي أشبه بأن تكون خطوات متغيرة مرنة كما سنراها فيما يلي:

1 ــ 2 ــ 1 ــ الخبرة المعيشة: ساهم دلتاي بدور إيجابي في تطوير العلوم الإنسانية، وله يعود الفضل في اهتمامه بالواقع المعيش من حيث هو موضوع إبستمولوجي في العلوم الإنسانية، وقد جمع لهذا المفهوم بين النزعة التأملية والوضعية. كما اهتم "أدموند هوسرل" بمصطلح الواقع المعيش، وقد ربطه بالعلاقة القصدية: «ليس هناك خبرات معيشة إلا لأنه هناك شيء معيش ومقصود»[3]. وهذا يعني أن علم الخبرة المعيشة لا يفهم إلا من خلال الخبرة المباشرة للوجود.

ولا يقوم مفهوم الخبرة على تصور مجرد، بل هو مرتبط بصورة مباشرة فيما تعيشه الذات وتخبره عن هذا الوجود.

واعتمد غادامير في مفهومه للخبرة المعيشة على تصور هيجل الدياليكتيكي للخبرة، والخبرة كما عرفها هيجل" هي نتاج التقاء الوعي بموضوع ما، وهي بنية

1 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ص180.
2 المرجع نفسه، ص42.
3 هانس جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، ص126، ص127.

انعكاس الوعي أو إعادة تشييده، إنها حركة من نوع ديالكتيكي، وهي الموضعة الذاتية للوعي"[1]، تبين أن هيجل جعل الوعي أساسا بينما ذهب غادامير إلى أن الوعي نفسه تم تجاوزه بواسطة موضوعية الوعي.

والخبرة لا تعني نوعا من المعرفة المختزنة، بل هي تراكم فهم غير مموضع، وغير قابل للموضعة، وهو ما يسمى بالحكمة، وهي ليست قدرة شخصية محضة، إنها معرفة بطبيعة الأشياء وأحوالها معرفة بالناس.

"وتنتمي الخبرة إلى الطبيعة التاريخية للإنسان، وهي دائما تحرر من الوهم وخيبة التوقع. ورغم ذلك، فحقيقة أن الخبرة هي شيء مؤلم بالدرجة الأساس، وغير سار وهنا يشير غادامير إلى المأساة الإغريقية، وإلى قول أسخيليوس: «تألم لكي تتعلم» يريد أن يقول أسخيليوس أنه من خلال المعاناة يعرف المرء حدود الوجود الإنساني"[2].

1 ـ 2 ـ 2 ـ المسافة الزمنية: اعتبر غادامير المسافة الزمنية عنصرا أساسيا لدعم العملية التأويلية، ومن "أهم ميزاتها أنها منتجة للفهم، وهي اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتتحول إلى تراث بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كل ما بإمكاننا إحضاره من ماضينا، كل ما تداوله إلينا يظهر إلى الوجود"[3].

وليست المسافة الزمنية مسافة ينبغي تجاوزها، وعزلها حسب التصور الساذج للتاريخانية. فهي اعتقدت أن الوصول إلى الموضوعية التاريخانية عندما تتموقع ضمن منظور الحقبة المراد دراستها، والتفكير بمفاهيمها وتصوراتها الخاصة، يقول

1 عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 232.
2 المرجع نفسه، ص 233.
3 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص53.

غادامير: «ليس الزمن هاوية ينبغي اجتيازها لأنها تفصلنا وتعمق مسافتنا، إنها بالأحرى الأساس والدعامة الحاملة للحدث عندما يغيب الفهم الحاضر»[1].

وكذلك بفضل المسافة الزمنية يمكننا التمييز بين الأحكام المسبقة الخاطئة، والأخرى الصحيحة. وعليه ينبغي رفع الأحكام المسبقة عن الفهم، يقول غادامير: «غالبا ما تسمح المسافة الزمنية بحل المشكلة النقدية لفن التأويل، والمتمثلة في التمييز بين الأحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة؛ فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي، فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية، وتقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر من الانكشاف»[2]. فالمسافة الزمنية هي وسيلة فعالة في تمييز الأحكام المسبقة للقارئ.

1 ـ 2 ـ 3 ـ التاريخانية: يُعد الوعي التاريخي أمرا مهما في العملية التأويلية، "وقد قدم غادامير نقدا للوعي التاريخي الذي شاع على يد دلتاي الذي عمل على إيجاد منهج بديل عن المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية لفهم التاريخ، إذ يمكن ـ حسب دلتاي ـ أن تتحقق معرفة موضوعية للحياة، وذلك من خلال تعبيراتها التي تمثل موضعة، أو تجسيدا لها ومن ثمَّ يمكن أن نجعل من الدراسة التاريخية علما"[3].

ومما يؤاخذ عليه دلتاي على رأي غادامير أنه وقع في نموذج الموضوعية الذي نادت به المدرسة التاريخية.

واعتمد غادامير في تحديده للوعي التاريخي على ما قدمه هيدغر حول البنية المسبقة للفهم وتاريخية الوجود الإنساني، حيث لا يرى في الماضي مجرد أحداث تؤخذ كموضوع في مقابل الذات التي تريد دراسته دراسة علمية.

1 المرجع السابق، ص 128 ـ ص 129.
2 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 129 ـ ص 130.
3 عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص211، ص212.

"والتاريخ لا ينظر إليه نظرة ابستيمولوجية بقدر ما ينظر إليه على أنه التيار الذي نحيا في إطاره ونشارك في بنائه. وبهذا، فالتراث هو الوسيط الذي تعيش فيه الذات وتصبح جزءا منه بحيث يصبح بالنسبة لها جانبا لا واعيا"[1].

فالفهم الإنساني فهم تاريخي، أي أن كل ذات تخضع لمعطياتها وبنائها التاريخي، مما يعني أن وجود الذات تتجاوز معرفتها بنفسها، وترتب على ذلك ضرورة وعيها بالتراث الذي مثل الشروط القبلية لهذا الوعي.

1 ـ 3 ـ مفهوم النص عند غادامير:

بما أن التأويل عند غادامير لم يعد مجرد معاينة للنصوص ومعايشة لها، كما لم يعد مجرد بحث عن معنى حقيقي للنص، ولم تعد الحالة النفسية للمؤول أو للمؤلف هي الأساس في التأويل، فإن غادامير ذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الأدبي في حقيقته هو مضمون معرفي، وليس شكلا جماليا، "وأن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية، بل إنها ستقوم على نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص. وعندما يكون النص مستقلا عن مبدعه، ويمتلك موضوعيته، ويصبح وسيطا له ثباته الدائم وقوانينه الخاصة، وهذا الوسيط الموضوعي والمحايد إلى حد كبير هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ومتكررة ومفتوحة للأجيال"[2].

هكذا قرر غادامير أن النص مستقل عن مبدعه ليحقق وجوده الخاص، يقول: «فكل نص ينبغي أن يكون مفهوما في ذاته»[3]، ليستقل النص بفعل الكتابة، ويستقل عن مؤلفه، ويصبح حاملا لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة به.

---

1 المرجع السابق، ص229.
2 هانس جورج غادامير: اللغة كوسيط للتجربة التأويلية تر: أمل إبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص28.
3 المرجع نفسه، ص41.

وهو بذلك قد عارض شلايرماخر في نزعته الرومانسية، والذي قام بإدخال التأويل النفسي الذي اهتم أولا بالكشف عن الحالات النفسية والوجدانية لمؤلف النص، يقول غادامير: «كل ما ذكره شلايرماخر، والنزعة الرومانسية بشأن العوامل الذاتية للفهم لا يقنعنا بتاتا، عندما نفهم نصا معينا فإننا لا نحل محل الآخر، ولا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف، فليست المسألة سوى إدراك المعنى، أو الدلالة، أو القصد»[1].

ومعنى هذا أن الفهم لا يقوم أبدا على إعادة بعث الإنتاج الأصلي للمؤلف وإبداعه. "وبهذا فإن غادامير يحرر المعنى من قصد المؤلف، فالنص عنده يمتلك معنى يقوم القارئ بتحريره. وكذلك هو النص الأدبي من حيث هو نص لغوي يشترك في أنه يقول لنا شيئا من حيث مضمونه. وعلى ذلك، فإن فهمنا للنص الأدبي الذي يكون مهتما ـ في المقام الأول ـ بتحقق الشكل الذي ينتمي إليه النص بوصفه عملا فنيا وإنما بما يقوله"[2]. وأما عن كيفية تحرير معاني النص، فيجب على القارئ أن يستعين بالخاصية اللغوية، يقول غادامير: «إن الخاصية اللغوية ضرورية لكل فهم يؤسس دعائم فن التأويل»[3].

فاللغة في فلسفة غادامير هي وسط التجربة التأويلية، وما همه من اللغة كونها ليست مجمعا أو مخزنا لحصائل الثقافة، وليست أداة تعبير، بل هي عمل الفهم كما كانت عند هيدغر، هي وطن الكينونة. وهو بذلك حاول أن يقترب من تصور هيدغر للغة بوصفها التجلي الحقيقي للوجود، وهي ـ بهذا المعنى ـ خرجت من كونها أداة لنقل الأفكار والمشاعر والأحاسيس كما يدعي دلتاي.

1 المرجع السابق، ص41 ـ ص42.
2 توفيق سعيد: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص139.
3 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص131.

1 ـ 4 ـ القارئ عند غادامير:

1 ـ 4 ـ 1 ـ الأحكام المسبقة: لابد أن ينطلق كل تأويل من فهم مسبق؛ فلا يمكن للقارئ وهو يتناول النص أن يكون بلا أحكام مسبقة، وأن يباشر النص وفكره خال من أي فكرة حوله، يقول غادامير: «كل تأويل لنص ما لا بد أن ينطلق من تفكير المؤول حول الأفكار المتصورة مسبقا، الناشئة عن الوضعية التأويلية التي يتواجد فيها، فعلى عاتقه أن يضفي عليها نوعا من المشروعية»[1].

وللأحكام المسبقة أهمية في عملية التأويل، إنها ليست مجرد ظنون أو تخمينات، وإنما هي خطوط أولية أساسية في عملية الفهم. ولأن الأحكام المسبقة للمؤول هي الواقع التاريخي لوجوده وعليه يتأسس الفهم الذي هو نتيجة عملية متراكمة تاريخيا، والفهم ـ أصلا ـ هو عملية جدلية من التفاعل المتبادل بين الفهم الذاتي للمؤول وبين الشيء الذي يواجهه.

وميز غادامير بين أحكام مسبقة شرعية في مقابل أخرى غير شرعية بإخضاعها إلى تجربة الواقع لصلاحيتها، أو عدم صلاحيتها، «ومهمة الهرمينوطيقا عند غادامير هي التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة، وغير مشروعة، لأن الأحكام المسبقة (النابعة من داخل الوضع التاريخي للمفسر) تمهد الطريق للنشاط الهرمينوطيقي، ولا تحطم الموضوعية، وإنما تجعلها ممكنة»[2]، فالجابري ـ مثلا ـ عند فهمه للتراث العربي الإسلامي، نجده ينطلق من حكم مسبق، وهو عقدة التخلف الملازمة لواقع المجتمع العربي الإسلامي الحالي، فهذا الوعي – الحكم المسبق– هو الذي يوجه فهم الجابري للتراث وتأويلاته.

1 المرجع السابق، ص 45.
2 سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ص99.

وحتى بوجود الأحكام المسبقة، فإن احتمال إمكانية الوقوع في الخطأ وارد، ولذلك على المؤول أن يكون منتبها لهذا الأمر، يقول غادامير: «لا ينبغي أن يتهافت المؤول على نصه بناء على الرأي المسبق المهيأ الذي يتشكل ويحيا في ذهنه، بالعكس عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته؛ أي بشأن أصوله ومشروعيته»[1]. وعلى المؤول ـ أيضا ـ أن لا تخالف أحكامه المسبقة مقاصد النص، «فالذي يريد أن يفهم أمرا ما فإنه لا يستسلم إلى مصادفات رأيه المسبق قصد مخالفة مقاصد النص بصورة منطقية، وأحيانا متعنتة إلى درجة أنه يستحيل عليه أن يسمع بوعي واهتمام ما يقوله النص، ويتعرض بذلك الفهم المفترض إلى اضطراب وبلبلة»[2]، بل يجب أن يكون على وفاق مع مقاصد النص.

1 ـ 4 ـ 2 ـ أفق الحوار: لقد كان القدماء على وعي تام بأهمية الحوار، حتى أنهم شيدوا أفكارهم وفلسفاتهم على هذا الفن، ويعد الحوار شكلا من أشكال الاتصال؛ إنه عملية تبادل تحدث من خلال لعبة الهوية والاختلاف، "فالحوار لا يحمل صفة الخصومة، وإنما يحمل صفة الحرص على التعلم والفهم"[3].

"ويعبر الحوار عن الاهتمام بالآخر والاتصال به لفهم ما يقوله أو يعبر عنه؛ أي فهم النص وليس الفرد، فالفهم هو وجود مع الآخر من خلال التواصل الذاتي لاستخراج المعنى من خلال آفاق الذات وآفاق الآخر"[4].

وقد اهتم غادامير بالشعر، لأنه أحد المجالات الأساسية التي يتجلى فيها الحوار، ولأن ماهية الشعر تكمن في اللغة وماهية اللغة تكمن في الحوار، والفن

1 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 124.
2 المرجع نفسه، ص 124.
3 عبد الكريم بكار: التربية بالحوار، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ط1، 2010، ص 13.
4 محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، ص40، ص41.

بوجه عام يقول لنا دائما شيئا ما ينبغي أن نتعلم منه، وننصت إليه، يرى غادامير أن اهتمامنا بالشكل الجمالي استبعد المعرفة من مجال المعرفة.

"والحوار تعبير عن مساءلة تنشأ بين القارئ والنص. ومن هنا، فالتجربة التأويلية القائمة على السؤال والجواب تعبر عن حوار المحاور فيه هو النص؛ أي أن الذات تحمل النص على الكلام" [1]، والذات لا تمتلك النص، بل هي تندمج فيه لكي تصغي إلى ما يقوله لفك رموزه وتحرير ما هو مختف أو ما هو غير مصرح به، ولذلك يفتح حوارا مع النص يكون قائما على المساءلة.

"ويهدف الحوار إلى جعل النص يقول شيئا ما عن نفسه، وبذلك تنفتح الذات على نفسها من خلال الفهم وتكتشف ماهيتها وهي تتجه نحو النص"[2]، ليتشكل المعنى من الحوار المشترك بين المؤول والنص، مما يجعل فهم المؤول قابلا للتغيير بسبب انفتاحه على النص، فيصبح المعنى نتيجة التقاء الماضي بالحاضر.

وفي نهاية تأويلية غادامير يمكننا أن نقول أنها قدمت إجراءات عملية في فهم النص، وعززت القراءة التأويلية، وهذه الإجراءات نلخصها في ما يلي:

ـ الخبرة المعيشة، ودورها في تقريب النص إلى فهم القارئ.

ـ المسافة الزمنية، إنها التوتر القائم بين ماضي النص وحاضر القارئ، ويقتضي من المؤول إعادة تشكيل عالم النص الأدبي التاريخي نفسه إلى حاضرنا.

ـ الحوار: يهدف إلى جعل النص يقول شيئا عن نفسه.

ـ الأحكام المسبقة والتي من خلالها يتوجه المؤول إلى النص بفهم مسبق يساعده على تحديد معاني النص ويوجه العملية التأويلية.

1 عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص238.
2 عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ص33.

وخلاصة القول في تأويلية غادامير أنها سارت على نفس منوال تأويلية هيدغر، فهي هدفت إلى فهم الوجود، وقدمت إجراءات عملية في فهم النص، وأقصت الجانب الإبستيمولوجي، فكيف تعاملت تأويلية بول ريكور مع هذا الجانب في فهما للنص؟

2 ـ بول ريكور.. التفسير والفهم:

تميز بول ريكور[1] Paul Ricoeur بثقافة واسعة "وخصوبة فكر، فأنتج العديد من المؤلفات والكتب، وإذا تتبعنا مسيرة ريكور الفلسفية وجدناها من النوع الذي يصعب حصرها في مدرسة بعينها أو في تيار فلسفي بذاته، لكن ما يمكن قوله هو أنه استطاع إقامة حوار بين المختلفات، وهذا ما يمكن عده ناتجا عن مجمل التأثيرات التي وقع تحتها"[2].

وبدأ الاهتمام بالفلسفة التأويلية عندما انتشرت أعمال دي سوسير، وبعد أن قامت البنيوية على يد رولان بارت Roland Barthes، وكانت أولى كتاباته حول الأخلاق المسيحية، لكنه ما لبث أن اهتم بالبنيوية، واستغل الاتجاهات الحديثة كالبنيوية، والوجودية، والماركسية، ونظرية الثقافة، والتفكيكية والتحليل اللغوي، وأنتربولوجيا الدين في بناء تأويلية فلسفية.

"ولم تعد الفلسفة التأويلية محصورة في نظرية للتأويل بقواعد محددة، وهي قد عملت على الاستفادة من مجالات أخرى، بل إن الهرمينوطيقا تتولى مهمة إدراج نتائج ومسلمات كل العلوم التي تحاول تفكيك علامات الإنسان وتأويلها في صميم مشروعها"[3].

---

1 **بول ريكور:** ولد في 27 فبراير 1913 بفالنسيا فرنسا يتيم الأب والأم، بدأ بدراسة الفلسفة بثانوية رنس على يد الأستاذ رولان دلبيز بداية من عام 1930، وتابع تعليمه الفلسفي بصحبة صديقه الفليسوف غابرييل مارسيل والإنساني إيمانويل مونييه بعد عودته من سجنه ببمورانيا (1940 ـ إلى 1945). ليصبح أستاذا بجامعة سترسبورغ (1946 ـ 1956)، بعدها بجامعة السوربون باريس من 1956 الى 1970 سيكون أستاذا للفلسفة وعميدا بكلية نانتير للآداب هذه السنوات التي ستكون ساخنة، ومليئة بالاضطرابات على مختلف الجبهات (السياسية والفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية).
من 1970 إلى 1985 سيدرس بجامعة شيكاغو، ومنذ 1950 واشتغل على فلسفة الإرادة مدة 50 سنة بجهد كبير ليتوج عمله بفلسفة للفعل ذات المرجعية الأخلاقية والسياسية. وتوفي في شاتيناي مالابري، 20 مايو 2005. ينظر كتاب سواريت بن عمر: التأويل بين الفهم والتفسير عند بول ريكور، ضمن كتاب تأليف جماعي، التأويل والترجمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص201 ـ ص 202.

2 عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة ريكور، دار الفكر، بيروت، ط1، 2008، ص21 ـ ص22.

3 نبيهة قارة : الفلسفة والتأويل، ص67.

ويتواجد المشروع الفلسفي في خط الفلسفات التأملية، وبالأخص أنطولوجيا الفهم الهايدغرية، والمشروع يسعى إلى إقامة أنثربولوجيا فلسفية تمسك بالإنسان في كليته.

وفي الفلسفة التأويلية يكون ريكور قد زاوج بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا وبهذا يكون قد وضع نظرية للفهم تجمع بين ما هو علمي وما هو إنساني.

وطرق ريكور الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول رمزية الشر؛ فالشر مشكلة تحتاج إلى تأويل"إن مشكلة الشر التي تعبر عن ذلك الضلال المبهم للإرادة لا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل، أو هرمينوطيقا معينة لرمزية الشر. من هنا، كان المدخل الحقيقي لريكور للهرمينوطيقا"[1].

2 ـ 1 ـ التأويل بين التفسير والفهم:

جمع ريكور في فلسفته التأويلية بين عالمين مختلفين في الظاهر، ومرتبطين ببعضهما معا في آن واحد هما: عالم علوم الطبيعة وعالم علوم الروح كما سماها دلتاي، وقد حاول أن يفك هذا التعارض الذي جرى سابقا بين دلتاي وغادامير، يقول عادل مصطفى: "تمثل الهرمينوطيقا عند ريكور محاولته الإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أي منهما منزلة مطلقة"[2]. وتمثل الطابع العلمي في التفسير، بينما تمثل الطابع الفني للتأويل في الفهم.

وأكد ريكور رفضه التام الفصل بين التفسير والفهم، فهو رأى أن التقابل بين التفسير والفهم، ووضع أحدهما في معارضة الآخر عمل غير مقبول، ولذلك سعى إلى تأسيس التكامل بينهما، لأن الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا ليسا منهجين مختلفين، وإنما هما عنصران متداخلان "ونشأ هذا التمييز في غير موضع في الخلافات التي

1 جون غراندن: المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ،تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007 ، ص142.
2 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص335.

دارت رحاها في القرن التاسع عشر حول مفهوم المعرفة، والوسائل الكفيلة باكتسابها، فكان الجناح الوضعي يرى أن التفسير الذي يصطنع المنهج العلمي الوضعي هو الكفيل بتأويل الظواهر، بينما ذهب أنصار الإنسانيات إلى أن التفسير العلمي الوضعي لا يملك تقديم وصف شامل للواقع الإنساني وتأويل سديد للخبرة البشرية. ودعوا إلى تأسيس نظرية في الفهم تقيض للأهداف الغائية وللشعور والتخيل دور مشروع في المعرفة الإنسانية"[1]. واعتبر الصراع "بين التفسير والفهم قديما، فهو يتعلق بالإستمولوجيا والأنطولوجيا في وقت واحد بشكل دقيق جدا"[2].

ولكن رأى ريكور أن ما يجمع المنهجين أكثر مما يفرقهما، يقول: "على الصعيد الإبستيمولوجي أقول بأنه لا وجود لمنهجين، منهج التفسير، ومنهج الفهم وحده التفسير بحصر المعنى منهجيّ. أما الفهم، فهو بالأحرى لحظة لا منهجية تتشكل في علوم التأويل مع لحظة التفسير المنهجية، وهذه اللحظة تستبق، تصاحب تغلق، وبهذا تغلف الشرح، ومقابل ذلك يطور هذا الأخير الفهم تحليليا تنجم عن هذا الارتباط بين التفسير والفهم علاقة معقدة"[3]، فالاختلاف أتي من خلال أن التفسير هو بمعنى التعليل السببي المميز للعلوم الطبيعية، والفهم هو بمعنى المتعلق بالنشاط الإنساني، والذي حاول ريكور أن يدمج عمل المنهج العلمي، بعملية الفهم " فغاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولا، فالغاية الباطنية للتفسير هي الفهم"[4]، فالرابط بين الفهم والتفسير هو أن الفهم يؤول ما انتهى إليه التفسير.

1 المرجع السابق، ص342.
2 بول ريكور: من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقيبة ،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001، ص123.
3 المرجع نفسه، ص139.
4 نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، ص 64 – ص65.

وأتى دفاع ريكور حول العلاقة التي ربط بها بين التفسير والفهم، وهو ما يسميه بالطريق الطويل المنعطف لفهم الذات من خلال الرموز والنصوص، فهذه الوسائط هي التي فرضت وجود التفسير إلى جانب الفهم.

فالذات لا يمكن فهمها فهما مباشرا، إلا من خلال وساطة النصوص والرموز، وكلما كان التفسير أكثر كان الفهم أفضل.

وارتبط تأويل النصوص بتفسيرها أولا، وذلك عبر تحليل بنيتها ونظامها (القواعد النحوية والفيللوجية)، وعُد هذا التفسير بهذه الخطوات عملا إبستومولوجيا لأنه اتبع خطوات منهجية وعلمية وفنية وقواعد صارمة.

والمعنى الثاني للهرمينوطيقيا عند ريكور هو الفهم، يقول: "ينبثق التفسير كعملية مستقلة بذاتها من تخارج الواقعة والمعنى، الذي اكتمل بالكتابة وقوانين الأدب التوليدية، وهكذا مال الفهم الذي هو أكثر اتجاها نحو البنية التحليلية للنص إلى أن يصيرا قطبين متمايزين في ثنائية متطورة"[1]، ويقول: "التفسير هو إبراز البنية، أي العلاقات الداخلية التابعة التي تشكل ثابت النص، والتأويل هو سلوك طريق الفكر إلي فتحها النص"[2].

وإذا كان التأويل عند ريكور بالغ التعقيد وكثير الوساطات، فإن التأويل لا ينبغي أن تعرضه لفهم حالة جزئية منفردة، بل على جميع تعبيرات الحياة المكتوبة، أي على كامل العملية التي أحاطت بالتفسير والفهم.

لذلك اقترح ريكور حركية للقراءة التأويلية بدأت بالمخطط التالي:

يحاول القارئ في المرة الأولى الإمساك بالفهم.

1 بول ريكور: نظرية التأويل، تر: سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، المغرب ط2 ، 2006، ص120.
2 بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص120.

وفي المرة الثانية يكون الاستيعاب مع تدعيمه بالإجراءات التفسيرية.

فلا بد أن يكون أول ما يجب القيام به هو فعل الفهم، وهو يأتي على شكل تخمين، لأن قصد المؤلف بعيد عن متناولنا "أي معنى النص"، والفهم ليس إجراء أو آلية للبحث عن معنى، إنه ليس منهجا يخضع لقاعدة علمية معينة، وهو ليس تقنية أو أداة للمعرفة، وإنما هو إدراك للكينونة كما عبر عنه هيدغر.

ثم يتم الانتقال من التخمين إلى التفسير، ويبحث موضوع التخمين المتعين.

وتحاول القراءة التأويلية ـ بعد ذلك ـ فهم النص على أساس أنه مكون من لغة رمزية، هذه اللغة هي التي تمنحه لغة منفتحة على قراءات متعددة .

وبهذه المقاربة بين المنهجين أراد ريكور "أن يؤسس منهجا يتسنى للمرء بواسطته أن يكشف الغطاء عن البنى الأنطولوجية للمعنى، وربما ينجح في تقديم تأويل ما لذلك الوجود في العالم الذي يتفتح أمام النص"[1]، كما استبعد ريكور الطابع النفسي لتأويل النصوص (استبعاد فهم ذاتية الكاتب الذي ألف النص)، وركز أيضا على فهم الذات من خلال النص، والتعويل على القواعد المنهجية في التحليل.

وهكذا أصبحت مهمة الهرمينوطيقا هي البحث عن الطرق المنهجية للعلوم الإنسانية، وعن أسسها الأنطولوجية.

وبالإضافة إلى اهتمام ريكور بالطابع الأنطولوجي والإبستمولوجي لتأويليته، فإنه أيضا اهتم بتأويل الرمز لما يبعث عليه من تفكير وبحث.

وهو بهذا يكون قد أقدم على تأويل اللغة الرمزية، باسترجاع معانيها الخفية "والتي يجب تخليصها من أسر الفهم الحرفي، ومن ضيق النظرة الوضعية التي تحاصرها بتحويلها إلى مجرد استعارة قائمة على المماثلة. فالرمزية لا تعمل إلا حين يتم تأويل

1 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص344.

بنيتها،"[1] أو اختزالها إلى أسباب دفينة، إلى هرمينوطيقا صراع التأويلات، تأويل يقوم على فهم النصوص، والثقافات لأجل فهم الذات في العالم.

وفي جانب آخر ساهمت أعمال "ماركس ونيتشه وفرويد" في تأويلية ريكور من خلال إزالة الأقنعة، وكشف الباطن الحقيقي من الظاهر السطحي، وقد صب هذا العمل لصالح تأويلية ريكور.

وتمثل تحليل ماركس للعقيدة في اعتبارها أفيونا للشعوب؛ فقد كانت وظيفتها التعتيم على الأحوال غير الإنسانية للعمل الإنساني، وجعل البؤس الإنساني أكثر احتمالا.

أما نيتشه، فقد اعتبر أن العقيدة هي أن ترفع الضعفاء إلى موقع قوة، وتجعل من الضعف فضيلة، وتجعل الحياة أكثر احتمالا، لقد أزاح نيتشه القناع على العقيدة وكشف أنها مهرب الضعفاء وملجأ العجزة.

أما فرويد فقد عمل ـ أيضا ـ على إزالة الأقنعة، وكشف الحقيقي من السطحي، فقد خلص إلى أن العقيدة تعد كمصدر مشروع للسكينة والأمل عندما يواجه المرء مصاعب الحياة، فإنها في حقيقة الأمر وهم لا يعدو أن يكون تعبيرا عن رغبة المرء "أب، إله" هكذا قدم رؤوس الارتياب قراءاتهم للعقيدة وما بقي على ريكور سوى تطبيق المبدأ نفسه على تأويليته.[2]

وهاهنا، تتولى هرمينوطيقا الارتياب عند ريكور دورا كبيرا في كشف التأويلات الزائفة، أو المحرفة للمجتمع أو النص.

1 بول ريكور: نظرية التأويل، ص16.
2 عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص336.

2 ـ 2 ـ مفهوم النص:

ركز ريكور على تحديد مفهوم النص في تأويليته، بعد أن استرعى انتباهه أن الخطاب هو الكلام الشفهي.

وعلى هذا الأساس، يعرف ريكور النص بقوله: "لنسم نصا كل خطاب ثبتته الكتابة"[1]، فقبل أن يكون النص كتابة كان في الأصل خطابا "كلاما شفهيا"، فالكتابة تالية للكلام، والتثبيت بالكتابة يحل محل الكلام، فريكور يؤكد على تثبيت النص بواسطة الكتابة.

وفرق ريكور بين الخطاب والنص من حيث المرجعية، "فالخطاب له معنى ومرجعية " (الرسالة ، المرسل)، وإذا تحول الخطاب إلى نص غابت الخاصية المرجعية له، فلم يعد هناك وضع مشترك بين الكاتب والقارئ، هذا الإلغاء للخاصية المرجعية هو ما يجعل الظاهرة التي نسميها أدبا ممكنة"[2].

والخطاب لا يوجد إلا باعتباره زمانيا وحاضرا[3]، فالخطاب مرتبط بلحظة إنتاجه، وفي الكتابة تنتفي هذه السمة، فالنص له ديمومة، وهو يُقرأ في كل زمان ومكان.

ويفترض في الخطاب وجود متلق حاضر بينما يتوجه النص إلى قارئ غائب.

وإن الانتقال من الخطاب الشفهي إلى النص المكتوب يغير كثيرا من المفاهيم، فينتقل الفكر من حال الأمان التي كان فيها إلى اللاأمان.

وهذا يعني ـ أيضا ـ أن اللغة دون كتابة لا وجود لها ولا كينونة، وهي قبل أن توجد كانت خطابا، فالخطاب "الكتابة" هو الذي يمنح اللغة تحققا، ويكسبها ووجودا.

---

1 بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 105.
2 المرجع نفسه، ص109.
3 بول ريكور: نظرية التأويل، ص132.

وذهب ريكور إلى أن اللغة رمزية تحيل إلى معان خفية وراء المعاني الظاهرة، وأن الرمز يدعو إلى الفكر، وبما أن "اللغة هي سر الوجود، وهناك إيمان بأن الإنسان خُلق داخل اللغة، أي أن أنوار اللوغوس الذي يضيء كل إنسان يولد ويعيش داخل العالم"[1].

لذلك يدعو ريكور إلى البحث داخل النص وما يحيل إليه، فالذات لا تستطيع فهم ذاتها إلا من خلال فهم النص، ولا وجود لفهم الذات من دون توسط العلامات والرموز والنصوص.

2 ـ 3 ـ القـارئ:

يُلاحظ أن ريكور قد أعطى حرية أوسع للقارئ ـ على غرار ما قام به غادامير وهيدغر ـ بعد أن خلص المعنى من سيطرة المؤلف، ودعا إلى المعاني المتعددة للنص. " فالقارئ هو الذي يقرأ النص ويعطيه دلالته، والنص يتجاوب معه نظرا لاشتباهاته وأوجهه. وبالتالي، فإن القراءة غير الموجهة تحصيل حاصل لا تؤدي إلى معنى لأن القارئ يقرأ من غير أن يوجه النص نحو معنى معين لتحقيق هدف القراءة"[2].

وساعدت الكتابة على تحرير النص من مؤلفه وسياقات إنتاجه الأولى الأمر الذي يسمح للقارئ بتأويله، أي أن الكتابة تفصل بين النص ومؤلفه، وكذا متلقيه بمسافة زمانية تتيح للقارئ أن يفهم النص كما هو لا كما يريده مؤلفه.

وركز ريكور على فهم النص من قبل المتلقي الذي يكون خاضعا لسلطة النص، بحيث لا يتجرأ على تقويله ما لم يقل، ولا يحاول أن يثقل النص بدلالات لا يتحملها

1 محمد هاشم عبد الله : ظاهراتيات التأويل (قراءة في دلالات المعنى عند بول ريكور)، مجلة فصول ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، ع59، ربيع 2002، ص 100.
2 حسن حنفي: قراءة النص الهرمينوطيقا والتأويل، مجلة ألف، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993، ص22.

على الأقل مبدئيا؛ فبإمكان القارئ أن يكشف قصد المؤلف، وبعد ذلك، فالقارئ له كل الحق أن يفهم النص وفق ما يراه مناسبا من الدلالات التي توافق ما جاء بالنص.

واشترط ريكور على قارئه إذا تقدم إلى النص أن يكون محملا بالفهم المسبق القبلي، وهو في ذلك يجاري من سبقه من فلاسفة التأويل، ويعدل أفق القارئ كلما انكسر أفق النص، فالتأويل حوار بين أفق النص وأفق القارئ، "القارئ لا يتلقى هذا المعنى خلوا من أية سابقة دلالية، بل يتلقاه مزودا بالأعراف والتقاليد القرائية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه، هكذا، يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، وينصهر هذان الأفقان، ليولدا عملية القراءة في تملك النص وفهمه"[1].

إن إبعاد ريكور للمؤلف عن نصه، وتلاشي سلطته عليه يفتح النص على عالم مستقل من مؤلفه يتيح للقارئ قراءات متعددة، ويحرر ذات المؤول.

ومما تقدم يمكن القول أن ريكور كان يهدف في تأويليته إلى إقامة علم لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي يقوم على علوم أهمها: علم اللسانيات والتحليل البنيوي وغيرها. ولكن النص المؤول فرض نفسه على مشروع ريكور التأويلي، لأنه يحتوي على رموز عديدة، وبذلك ينفتح النص أمام تأويلات مفرطة ويتمتع بإمكانيات تأويلية هائلة تصل إلى حد التعارض.

وما يمكن أن نجمله في تأويلية ريكور هو أنها كانت امتدادا لتأويلية كل من هيدغر وغادامير في الطابع الأنطولوجي، إلا أن ريكور أقر بالطابع الابستمولوجي للنص، ولهذا فإن تأويليته قامت على جانبين هما: التفسير والفهم.

1 بول ريكور: نظرية التأويل، ص 17.

ونشير إلى أن تأويلية ريكور تتقاطع في جانبها الإبستيمولوجي مع التأويلية النصية الإسلامية، ولا تتفق معها في الجانب الأنطولوجي.

وفي نهاية الفصل الرابع نقدم خلاصة لتأويلية كلا من هانس جورج غادامير وبول ريكور:

ـ قامت تأويلية غادامير على فهم الوجود من خلال اللغة، وإقصاء الطابع النفسي، وتحرير النص من مؤلفه، وترك المجال مفتوحا للقراءة.

على أن يراكم القارئ خبراته المعيشية حتى يدرك النص، ويفصح عن حقيقته.

ولم يعد النص في تأويلية غادامير يفصح عن الناحية الجمالية بقدر ما يشكل النص مضمونا معرفيا. كما قدم غادامير إجراءات تأويلية مفيدة في مقاربة النص كالمسافة الزمنية، والخبرة المعيشة.

ـ بول ريكور: قامت تأويليته على التفسير والفهم، وهو ـ بذلك ـ لم يقطع الصلة بالمناهج العلمية، كما زاوج بين فهم الوجود والطابع الإبستمولوجي للغة وأضاف تأويل الرمز، وحرر القارئ من مقاصد المؤلف.

الفصل الخامس: مقاربات بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

1ـ مشروعية المقاربة بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

2 ـ أوجه التشـابه بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

3 ـ أوجه الاختلاف بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

4 ـ نتائج وخلاصات

1 ـ مشروعية المقاربة بين التأويلية الإسلامية والتأويلية الغربية:

إن العمل الذي قمت به في كل فصول البحث السابقة، والسير على خطة منهج واحد في كل التأويليات من خلال التركيز على ثلاثية "المؤلف والنص والقارئ"، دون أن ننسى مفهوم التأويل عند كل مدرسة واتجاه فلسفي، سمح لنا بالنظر الدقيق لكل المحاور التي قامت عليها التأويليات الكلاسيكية والحديثة، وترك لنا المجال واسعا لتحديد التشابهات والاختلافات التي ظهرت بين الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات الغربية.

والهدف من ذلك إيجاد مقاربات منهجية تتلاءم وقراءة النص الأدبي. وهذه المقاربة المنهجية يجب أن لا تكون بعيدة عن أصولها التراثية، فهي لابد أن تستمد ركائزها الأولى وطاقتها من التراث العربي الإسلامي، وكذلك تحاول أن تستثمر ما أنجزته الحضارة الغربية التي سبقتنا بأشواط كبيرة، مع أن هناك من عارض هذا الطرح، واعتبره تجنيا على التراث العربي الإسلامي، وخرقا له نظرا للحساسية الدينية، وبالأخص النص القرآني الذي يعتبر مركز هذا التراث، وباعث الأمة إلى التحول الحضاري.

ومن بين المعارضين في الأخذ من المناهج الغربية نجد "محمد عمارة" الذي كتب في القراءة التأويلية للقرآن الكريم عند الاتجاهات الإسلامية: "قراءة النص الديني بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي"، وخلُص فيه إلى أن الهرمينوطيقا التي يدعو إليها بعض النقاد العرب "ما هي إلا هرطقة، باعتبار أن التأويلية سعت إلى أنسنة الدين وأحلت الإنسان محل الله، وأحلت القارئ محل الوحي، وجعل الوحي ـ في النص الديني ـ هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص

بدلا من العكس، وسعت إلى عزل الأخلاق والقيم عن مصدرها الإلهي، وإقامة قطيعة كبرى مع الموروث والموروث الديني على وجه الخصوص"[1].

وهذه النتيجة التي خلص إليها محمد عمارة تعبر عن خوف طبيعي مرده الخشية من أن يتلاعب القارئ بالمعاني القابعة في النص القرآني الكريم، والذي يحوي الأحكام التشريعية، والواجب على المسلم المحافظة عليها حتى لا تصبح الشريعة مجرد أهواء القراء لا أكثر.

وهناك من دعا بشدة إلى ضرورة أن ينهل التراث العربي الإسلامي من المنهجية الغربية، وبما يوافق منطق تراثنا، وحدوده الفاصلة التي لا يجب أن يتجاوزها المنهج؛ ومن بينهم محمد أركون الذي دعا إلى الانفتاح على التأويل الغربي، وكشف السياج الدوغمائي الذي أحاط بالتراث الإسلامي، وغلف فهم السابقين وأحاطه بقدسية تشبه إلى حد بعيد قدسية القرآن الكريم، وهو ما اصطلح عليه بمصطلح "الأرثوذكسية"، إذ يمنع القارئ من أن يحرر الدلالات التي يمكن أن تؤول إليها العلامات اللغوية في النص القرآني، إلا أن أركون أخل بهذه المقومات.

وهو نفسه قد استفاد كما ذكرنا سابقا من التأويلية الغربية، ووظف مجموعة من المناهج في سبيل قراءة النص القرآني. وإن كان هذا الطرح الذي تقدم به أركون لا يتناسب والنص القرآني الكريم. وكان عليه أن يراعي قدسية الخطاب القرآني الكريم ويحذر من التحريف الذي وقع فيه ويتأدب في تناوله لنص القرآن الكريم، وقد يصلح طرح أركون في تأويل النص الأدبي، ولكنه لا يتناسب مع آيات الله عز وجل كما فعل.

ومن الذين اهتموا بالتأويلية في الساحة العربية نصر حامد أبو زيد، وهو من الذين ناصروا الأخذ المنهجي من الغرب، فقد اعتبر أن: «ثقافة الغرب هي غنية

1 محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي ، ص69.

بالعلوم والفنون والآداب والنظم السياسية والتيارات الفلسفية، أما الثانية "ثقافة التراث" فهي شظف لا تقدم حلا لمشكلة واحدة، الأولى تمثل شرايين الحياة، والثانية مجرد نفائس قديمة معروضة في متحف للزينة لا نفع لها إلا مجرد متعة النظر»[1]. طبعا لا نذهب مع الناقد في أن التراث العربي لا فائدة فيه، وإنما الواجب علينا إغناؤه وطرحه للنقاش ونفض الغبار عنه، وإعادة إحيائه، وفي هذا المعنى يقول أبو زيد: «ليس التراث في الوعي الحاضر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب، ولكنه دعامة من دعامات وجودنا، وأثر فاعل في مكونات وعينا الراهن، وأثر قد لا يبدو للوهلة الأولى بينا واضحا، ولكنه يعمل فينا في خفاء، ويؤثر في تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا، لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائما حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا. هذه الحركة يتحتم عليها ألا تغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعليها في نفس الوقت ألا تقع في أسر هذا التراث رفضا أو قبولا غير مشروط، فالتراث ملك لنا، تركه أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا، بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة»[2].

واقترح "أبو زيد"منهجا تأويليا في النظر إلى الخطاب القرآني، من دون المس بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب، إذ أكد أن "الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"[3].

وقد حرص "أبو زيد" ألا ينشأ تعارض منطقي بين قدسية النص وواقعية محتواه، وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ أن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن

1 نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ص76 – ص 77.
2 نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة والتأويل، ص51.
3 نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط6، 2006، ص 24.

الرسالة "تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبِل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعا للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينظم حركة البشر المخاطَبين بالنص، وينظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة"[1].

وما قيل عن أركون سابقا ينطبق على نصر حامد أبي زيد، فهو لم يهتم بقداسة الخطاب القرآني الكريم، واعتبر أنه أنزل في وضع تاريخي وثقافي محدد، ويكون بذلك قد قصر فهمه على مجال زمني واحد، وأنه لا يمكن بهذا الفهم أن يكون عاما وممتدا ومفتوحا على مر الزمن.

في حين رأى أدونيس أنه يجب الانفصال عن التراث العربي، يقول: «بلى إنني أدعو إلى نوع من الانفصال عن الماضي، متمثلا بما أسميه البنية الماضوية بمختلف أشكالها وأبعادها، وما أسميه أيضا بالثبات، والإتباع، والنمطية، والسلفية. فأنا أدعو ولا أتردد في ذلك، ولن أتردد باختصار أن أطالب بالانفصال على الموروث الذي استنفذ، ولم يعد يختزن أية طاقة للإجابة عن أية مشكلة عميقة يجابهها اليوم. أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل، أطالب بالانفصال عن الرواد لا عن اللهب، مرة ثانية، هذا شيء ونبذ الماضي جملة وتفصيلا شيء آخر»[2]. وأدونيس لا يرفض التراث كلية، وإنما يريد إقامة علاقة مع التراث الذي أحدث اللهب والتحول في حركة وتطور المجتمع، خاصة تلك الحركات الفكرية والدينية والاجتماعية التي ثارت على النظم القائمة، ويقصد بتلك الحركات القرامطة.

1 المرجع السابق، ص 24.
2 أدونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، 1980، ص307 .

ورأى أدونيس ضرورة "الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام، وقد تأسس هذا الصراع في أثناء العهد الأموي والعباسي"[1]، ومن أجل أن يتخلص التراث من جموده يقدم أدونيس تقويما للثقافة العربية ويحصرها في النقاط التالية:

- إعادة تقويم النتاج الثقافي القديم ذاته.

- إعادة تقويم المفهومات والنظرات والرؤى التي تولدت عن هذه النتائج.

- إعادة النظر في إعادات النظر السابقة.

وخلص أدونيس إلى أنه لا قدسية للتراث لأنه ليس كاملا، ولا مقياسا مطلقا، إنه حقل ثقافي عُمل فيه، وأنتجه بشر مثلنا يصيبون ويخطئون، يبدعون ويبتدعون، والحكم لهم أو عليهم يعني حكما على نتاجهم المحدد.

وتُعد دعوة أدونيس للانفصال عن التراث دعوة متطرفة للخروج عن القيم الحضارية التي صنعت هذا المجد الإسلامي.

أما محمد عابد الجابري، فيرى أن "التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات، تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها، أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم"[2]. إن المعنى الذي أضفاه الجابري على التراث، يهدف إلى الانتظام في الثقافة العربية نفسها بهدف التغيير فيها من الداخل، وهكذا يتحرر التراث من الإيديولوجيا والوجدانية. والجابري نفسه الذي يدعو إلى أن ينتظم التراث داخل الثقافة العربية، وبخاصة في قراءته للتراث العربي، يستنجد بالمناهج الغربية من معالجة بنيوية وتحليل تاريخي، كما استعان بالفهم الماركسي، أو اللبيرالي للتراث،

1 أدونيس: الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، ج3، دار العودة بيروت، ط1، 1977 ، ص09.
2 محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص28 .

"إن المقروء هو تراثنا نحن، فهو جزء منا أخرجناه من ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الأنثربولوجي في منشآته الحضارية ... بل فصلناه إلينا من أجل أن نعيده عنا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة من أجل أن نعيده معاصرا لنا، إن ما نراه في هذه المقولة أنها قضية وصله بنا"[1].

أكد الجابري على ضرورة تحديث ذهنية الإنسان العربي، والانفتاح على المعاصرة، "والحداثة هي في نظرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[2]، وهذه المعاصرة تحققت في الأساس العقلاني الذي أُبعد في وقت سابق من الحضارة العربية الإسلامية، "نحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، فإننا لن ننجح حداثة خاصة بنا ننخرط بها، ومن خلالها، في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرد منفعلين"[3].

لكن مع ذلك يجب أن ننبه أن المناهج الغربية المستخدمة يجب أن تراعي خصوصية الثقافة العربية والإسلامية، كما تطرح هذه المناهج على النقاد ضرورة فهم الخلفيات المعرفية للفلسفات والنظريات، وبعدها يمكن التعامل معها وتبيئتها عربيا.

2 ـ أوجه التشابه بين التأويلية الإسلامية والتأويلية الغربية:

2 . 1 ـ التأويل الديني الغربي: ارتبطت الهرمينوطيقا الغربية "بالنص المقدس بالتحديد، ذلك لأنه لا يمكن للنص أن يكون مقدسا إن لم يكن قابلا للتأويل"[4]، وفي اللاهوت المسيحي ظهر فن التأويل الذي يعني: "مجموعة القواعد التي يعتمد عليها

1 محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب ط5 ،1987، ص24 ـ ص25.
2 محمد عابد الجابري : التراث والحداثة، ص15.
3 المرجع نفسه، ص16.
4 مطاع الصفدي: مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد3، 1988، ص1.

المفسر في فهم الكتاب المقدس قصد الكشف عن معاني الشريعة الخفية التي يعتقد بعض رجال الدين أن لها ظاهرا وباطنا فالظاهر هو الصور والأمثال، والباطن هو المعاني الخفية"[1]، فالحركة بدأت على أيدي اللاهوتيين الذين حاولوا وضع قواعد تحكم تفسير وتأويل النصوص الدينية، لكنها اتسعت لتشمل النصوص الأدبية.

كما ارتبطت التأويلية الحديثة بالنص المقدس وتعود إلى القرن السادس عشر[2].

2 ــ 2 ــ التأويل الديني الإسلامي: شاع التأويل عند المسلمين مع المتكلمين والأصوليين، وكان متعلقا بالنص القرآني، وبرزت اتجاهات وتيارات أساسية اهتمت بتأويل النص الديني، وكان التأويل يهدف ـ عموما ـ إلى إزاحة التعارض، سواء تمظهر هذا الأخير بيانيا "دينيا أو لغويا" أو طبيعيا محضا، إنه يستكشف المعنى أو الحقيقة في نهاية الأمر، وهي كالآتي:

ـ الاتجاه النصي.

ـ الاتجاه التأويلي العقلي.

ـ الاتجاه التأويلي السياسي الإيديولوجي.

ـ الاتجاه التأويلي الذاتي الباطني.

وبهذه الاتجاهات المتباينة نشأ التأويل العربي وهو يحاول البحث عن الدلالات والمعاني المستترة في القرآن الكريم، ويرغب في أن يحل التعارض الذي يقوم بسبب القراءة التفسيرية للنصوص، يقول محمد مفتاح: «إن أصل ونشأة "التأويل العربي" وسيرورته، وإجرائه يرجع إلى مقولتين: أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم

1 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ص234 .
2 ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العلي، ط1، 1988، ص34 ـ ص35.

الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة»[1].

يشير وجود التأويل في الثقافتين الغربية والإسلامية إلى أن الوظيفة التي وُجد لها كانت تتمثل في البحث عن الآليات التي تفسر النصوص الدينية، ثم انتقل إلى فهمها، وهو بدوره انتقل من الاتجاه البياني"التأويل النصي" إلى العرفاني "التأويل الصوفي" والبرهاني "التأويل العقلي".

2 ـ 3 ـ القـــارئ بين ثقافتين: بدأ الاهتمام بالقارئ في الفكر النقدي الغربي حينما أعلن الفيلسوف نيتشه موت "الإله" ومن ثم تبعه موت المؤلف، والمقصود به أنه "مبدأ يتصل بتأويل الأدب في الفكر الفرنسي المعاصر، وقد أحدث أثرا كبيرا في فلسفة النقد الأدبي، إنه يزعم أن النص مفهوم سابق على المؤلف، وهو ينبذ الأخير بوصفه مجرد شيء تم تكوينه، يظهر النص بوصفه "تفاعلا بين العلامات " "تتوالد فيه المعاني"، دون أن يحتاز المعنى الذي أراده المؤلف على أية ميزة"[2]، وهذه الفكرة النقدية خلقت تفاعلا خلاقا بين النص والقارئ، وتركت المجال واسعا أمامه في فهمه للنص المؤول في التأويلية الغربية، وكذلك بالنسبة لنظرية القراءة والتلقي. بل وأفسحت الطريق للقارئ أن ينشئ نصا على أنقاض نص المؤلف.

وحاول القارئ أن يفك ألغاز النص، كما حاول استباق فهمه ليساهم في توقع نهاية أحداثه. «والقارئ الذي يستطيع أن يقرأ على نحو مثمر، أي أن يجسد كل مستويات النص هو قارئ ذو خبرات محددة، والخبرات التي يمتلكها القارئ المثالي هي معرفته بما يمكن أن نسميه بالمعجم الأساسي، وبقواعد الإحالة، والإسناد وقدرته

1 محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2000- ص68.

2 تد هوندرتش،: دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي،ج2، المكتب الوطني للبحث والتطوير ، ليبيا، ص894.

على تمييز سياق المقطع المقروء، وظرفه وعلى فهم التعابير البيانية، والصيغ الأدبية المطروقة وعقيدته بالحياة»[1].

وأما بالنسبة للنصوص المتناصة مع غيرها، فالقارئ لايكتسبه من التجربة الاجتماعية العامة، وإنما عن طريق معايشته الطويلة لنصوص ثقافته الأصلية.

لقد رأينا- سابقا - ما قامت عليه التأويلية النصية "أهل السنة، التيار الأصولي الإسلامي" بخصوص القارئ وضرورة أن يكون مزودا بجملة من الخبرات والمعارف أهمها: معرفته بمعهود العرب؛ وهو مجموع الأساليب التي عهدها وعرفها العرب في الاتصال بلسانها العربي، والشعر الجاهلي من هذا المنظور يمثل المكونات المهمة لمفهوم المعهود الذي أسسه الشاطبي.

وكذلك يجب أن يكون على معرفة بسنن اللغة العربية وقوانينها النحوية والصرفية والبلاغية. والأساليب الاستعمالية للعربية، فللعربية تراكيبها الخاصة بها، فبعض أساليبها يبدو ظاهرها لا يوافق باطنها لقصد معين.

أما بالنسبة للتأويلية العقلية فقد آمنت المعتزلة بقدرة "العقل" اللامحدودة على المعرفة وعلى فهم الشريعة، وهي تعتقد أن العقل سابق عن النص، وأن القرآن الكريم نفسه بُني على أساس من المنطق والعقل.

والمؤول ـ في الفكر الإسماعيلي ـ يجب أن يكون على معرفة بعلم الباطن كمعرفة الأعمال الشرعية وتأويلها، ومعرفة حقائق الأشياء، ومعرفة عللها وابتدائها وانتهائها، وأن يعرف أجل العلوم وأجل التكليفات.

وفي التأويل الصوفي الباطني، على المؤول الصوفي أن يعيش تجربة، ومعاناة وأن يكون "بكمال الزهد في الدنيا، وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل

1 حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، ص79.

آية، وله بكل مرة في التلاوة مطلع جديد، وفهم عتيد وله بكل فهم عمل جديد"[1]، فهو يبحث عن الحقائق، وهذه الحقائق لا تدرك لا بالعقل، ولا بالنقل وإنما بالتجربة الروحية.

فالقارئ الصوفي يتعلق فهمه بمدى صلاحه، وزهده ورتبته المعرفية، والنص يؤثر في القارئ بطريقتين أو بنوعين من الاستجابة، فبعض النصوص تعمل على وظيفة التعلم من خلال جديتها ونفعها، وتكتفي نصوص أخرى أدبية بالإمتاع والترويح وإدخال السرور على القلب "إنها نفع مفعمة بالإمتاع"[2].

وهذا ما يحدث في التأويل الصوفي، فإن التأثير الذي يحدثه القرآن الكريم في نفسية القارئ المؤول ليس الهدف منه سوى أن يقوم المريد بالاتصاف بمضمونه.

إذا انتقلنا إلى القارئ الغربي في التأويلية الرومانسية عند شلايرماخر، فإنه يتطلب على القارئ إلماما بلغة النص من حيث بنيتها المعجمية والنحوية، فالنحو يكون وسيطا بين التأويل والقارئ جنبا إلى جنب مع التأويل النفسي، وهو ما لاحظناه في التأويلية الصوفية؛ فمعايشة الصوفي للنص القرآني وتأثره به تجعله في حالة من الاتحاد بالخالق عز ووجل، وهناك بعض المصطلحات الصوفية المستخدمة في هذا المجال.

أما القارئ عند غادامير، فلابد أن ينطلق كل تأويل من فهم مسبق، يقول: «كل تأويل لنص ما لا بد أن ينطلق من تفكير المؤول حول الأفكار المتصورة مسبقا، الناشئة عن الوضعية التأويلية التي يتواجد فيها، فعلى عاتقه أن يضفي عليها نوعا من المشروعية»[3]، وهذا يحيلنا إلى أن القارئ في التأويليات الإسلامية لا ينطلق

1 عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987، ص41.
2 رينيه وليك، أوستن وارين: نظرية الأدب، ص31 .
3 هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، ص 45.

من فراغ في عملية القراءة، لكنه يحمل فكرة مسبقة في بحثه كتعزيز حكم ما أو فهم ما أو معارضته.

وبالعودة إلى قارئ بول ريكور في تأويليته، فهو أيضا "لا يتلقى هذا المعنى خلوا من أية سابقة دلالية، بل يتلقاه مزودا بالأعراف والتقاليد القرائية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه. هكذا يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل، وينصهر هذان الأفقان ليولدا عملية القراءة في تملك النص وفهمه"[1].

بالإضافة إلى كل ما ذكرنا سابقا، فإن هدف القارئ في كلتا الثقافتين يهدف إلى جلب النص إلى حاضره. هذا من ناحية، والأمر الآخر حاجة القارئ إلى فهم واقعه من خلال تراثه الذي يجري ويتحرك في كيانه.

لكن ـ أيضا ـ يجب أن نشير إلى قضية هامة أشار إليها "نصر حامد أبو زيد" وتتمثل في: التأكيد على الحرية المطلقة للقارئ في قراءته، وتأويله للنص كما يرغب به المؤول، وكما يراه مناسبا.

2 ــ 4 ـ المؤلف: اهتمت التأويلية النصية بمقاصد الشريعة وجعلتها عنصرا مهما في القراءة التأويلية.

وهو ما نجد صداه في كل من تأويلية شلايرماخر ودلتاي في الاهتمام بالمؤلف عندما دعيا القارئ إلى أن يعيش تجربة المؤلف، ويتطابق معها، ويتجلى هذا في الجانب النفسي في الهرمينوطيقا، وهذا كله من أجل البحث عن مقاصد المؤلف.

1 بول ريكور: نظرية التأويل، ص 17.

3 ـ أوجه الاختلاف بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي:

من الطبيعي والمعقول جدا أن توجد اختلافات عميقة بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي، نظرا لاختلاف المرجعيات الفكرية التي انطلق كلا منهما، وبالأخص التأويل الغربي المعاصر الذي استقى أصوله من مفاهيم عصر التنوير، والذي قلب كل المفاهيم التي كانت سائدة قبله. ويُعد التنوير حركة ثقافية تاريخية، قامت بالدفاع عن العقلانية، وتأسيس نظام قائم على المعرفة بدلا من الدين. إنه: «الإيمان بقوة العقل البشري على أن يغير المجتمع، وأن يحرر الفرد من قيود العادات والسلطات الاعتباطية، ويستند كل هذا إلى رؤية عالمية يدعمها العلم وليس الدين أو التقاليد»[1].

ومن نتائج عصر التنوير أن تمت مراجعات شاملة للفكر الديني التقليدي، وانكب الفلاسفة ورجال الدين في قراءة نصوص الكتاب المقدس، وفي هذا المنحى، يقول بارون هولباخ: «إنه لا بد من استبعاد الدين كلية لكي يستطيع البشر أن يوائموا بين أنفسهم وبين الطبيعة»[2]، وأفضت هذه المراجعات إلى وجوب تحكيم العقل، واستبعاد الكتاب المقدس كمصدر للمعرفة، والتعويل على عقل الإنسان الذي يبحث عن المعرفة في هذا الوجود، وكذلك قاد الفكر التنويري إلى تعزيز العقل النقدي وتشجيعه.

أما في البيئة العربية الإسلامية، فالوضع اختلف جذريا كما هو معروف عند الغرب؛ فمركزية النص القرآني في الحضارة العربية الإسلامية، ودوره في حياة المسلم جعله خلاقا للمعرفة، ومحورا للتساؤل الدائم. لذلك رغب القارئ المؤول للقرآن الكريم أن يستجيب النص لمتطلبات واقعه المعيش ومجريات عصره المتغير، ومع أن القرآن

1 دوريندا أوترام: التنوير، ص59.
2 المرجع نفسه، ص131.

الكريم يُعد مصدرا للمعرفة، غير أن هناك ما يستوجب النظر والتأمل وإعمال العقل لفهمه خارج المنظور الديني التفسيري.

3 ــ 1 ـ المؤلف: تعود فكرة موت المؤلف إلى جذور فلسفية وفكرية ارتبطت بالظروف الموضوعية التي عاشتها أوروبا بعد ثوراتها على الكنيسة، عندما أعلن الفيلسوف الوجودي نيتشه مقولة: "موت الإله". وجدت هذه المقولة صدى واسعا في أوساط النقاد الأوربيين وكذا التأويلين الذين يتوقون إلى الانتهاء والتخلص من الاتجاه الغيبي في تفسير النصوص، وإفساح الطريق أمام ظهور الإنسان وتأليه عقله.

بعدها انتقلت مقولة "موت الإله" إلى النقد الأدبي، وإلى التأويل، "ويؤكد رولان بارت أن عدداً من النقاد الأوروبيين قد سبقوه إلى مقولة "موت المؤلف" مثل الأديب الفرنسي "مالارميه" الذي كان من أوائل المتنبئين بضرورة إحلال اللغة ذاتها محل من كان مالكاً لها؛ فاللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف، وكذلك أشار "بارت" إلى جهود "بول فاليري" التي جاءت مكملةً لآراء "مالارميه"، حيث كان "فاليري" يضع المؤلف موضع سخرية، وأن اللجوء إلى دواخله خرافة، ولا بد من التركيز على البنية اللغوية لعمل المؤلف وإقصائه عنها"[1].

أما فكرة موت المؤلف في مجال الفلسفة التأويلية، و التي تعني إقصاء المؤلف من النص فقد أولاها الكثير من أعلام التأويلية في الفكر الغربي عنايتهم.

ونشير هنا إلى هيدغر وفهم الوجود بدلا من فهم المؤلف ومقاصده، ففي تاريخ التأويلية المعاصرة، وبعدما كانت التأويلية تنحصر في تفسير النصوص، حاولت فلسفة هيدجر أن تحدث قطيعة مع ماضي الفلسفة السائدة منذ اليونان إلى نيتشه. ذلك التراث الفلسفي الذي غرق في نسيان الوجود.

1 رولان بارت: موت المؤلف، ترجمة: عبد السلام العالي، مجلة المهد العدد السابع السنة الثانية، عمان، 1985، ص 10-12

كما أن غادامير سار ـ أيضا ـ على خط فلسفة هيدغر، وقام بإلغاء دور المؤلف وركز على فهم الوجود.

أما بول ريكور فقد أقر بموت المؤلف ومقاصده المحتملة في النص. ومن جهة أخرى، فهو يرى أنه عندما يكتب النص تتعدد فيه الأصوات، وتتضارب الرؤى المختلفة فيخرج النص عن سيطرة كاتبه، ويتخلى عنه فاسحا المجال أمام القارئ، وإن الكتابة تساعد على تحرير النص من مؤلفه وسياقات إنتاجه الأولى، وكذا تلقيه الأول، الأمر الذي يجعل إمكانية تأويله ممكنة. "ومن إيجابيات موت المؤلف أنها تفتح النص أمام المتلقي دون فرض سيطرة عليه، أو توجيه معين، وما أن يتم إبعاد المؤلف حتى يصبح الزعم بفك رموز النص زعما من غير فائدة، وكذلك يعني أننا نفرض عليه أن يتوقف، كما يعني أننا نفرض عليه سلطة مدلول نهائي، وإغلاق الكتابة"[1]، ويحكم على العمل الأدبي، إذا كان لصيقا بصاحبه، بالوثوقية، فحضور المؤلف في التأويلية الغربية يحدث إرباكا لقارئه فهو يفرض سلطته وسلطة فهمه على النص.

هذا عن التأويلية الغربية، وتبنيها لفكرة إبعاد المؤلف عن نصه، فما هو موقف التأويلية الإسلامية من حضور المؤلف؟

لم تستبعد التأويلية الإسلامية المؤلف من التأويل، واعتبرت أن له دورا مهما لا يقل أهمية عن قداسة النص القرآني، ذلك لأن النص القرآني له كينونته، وقوانينه الإلهية الخاصة التي تغاير كل الأشكال الإبداعية التراثية التي عرفها العرب شعرا أو نثرا، وذلك أحد أسرار إعجازه.

وفي التأويلية النصية استحدث الشاطبي مقاصد الشريعة، وهي بمثابة الحدود التي يقف عليها القارئ المؤول. والذي دعا الشاطبي إلى استنباط مقاصد الشريعة هو أن القرآن الكريم ـ كما هو معلوم ـ تتعدد مستويات فهمه،

1 رولان بارت: نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1 ، 1994، ص22.

ويحوي الآيات المتشابهة التي يكتنفها الإشكال، ويصعب على القارئ النصي تحديد المعنى المناسب لها. ولحل هذه الإشكالية استعان الأصوليون بمقاصد الشريعة لتحديد دلالات الآيات المؤولة.

أما بالنسبة للمعتزلة، فإنها أولت العناية بالمؤلف وأنه من الواجب أن يعرف المؤول ذات الله وصفاته بحجة أن فهم كلام الله لا يتم إلا بفهم ذاته عز وجل «ومعنى ذلك أن الكلام ـ الدلالة الشرعية . لا يدل إلا بعد فهم دواعي المتكلم وقصده ، ولا يمكن فهم الدواعي إلا بمعرفة الله بصفاته»[1].

وأما التأويلية الصوفية، فتعتقد أن الله عز وجل لم يُنزل كتابه الكريم على عباده هملا، وإنما ضمنه مقاصد تمنع المؤول من الزيغ، وتتبع هذه المقاصد من أن تأويلهم لا ينتهي بهدم ركن ثابت في الدين. كما أنها فرقت بين أن يكون المعنى المؤول امتدادا أصيلا للفظ الظاهر، وأن يكون تعميقا له لا متعارضا معه.

في كل التأويليات الإسلامية أحدثت الاتجاهات الإسلامية مقاصد شرعية خاصة بها، أما في العصر الحديث، فقد حاول نصر حامد أبو زيد أيضا استحداث مقاصد يقول عنها أنها جامعة لكل المقاصد التي استنبطت من قبل، وهدفها توسيع دلالات النص القرآني الكريم.

ويقترح محمد مفتاح ـ في مجال المقاصد ـ أن تكون للنصوص الأدبية مقاصد تحد من التأويلات المتصارعة، وهذه المقاصد قد لا تكون في النص الواحد، ولكنها قد تكون في ديوان شعري أو في الدواوين الكاملة للشاعر.

غير أننا يجب أن نشير إلى أن بعض من اشتغل على التأويل في الغرب يقر بمكانة المؤلف في النص، من خلال التفريق بين "المعنى والدلالة"، "حيث أن المعنى

1 نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3 ، 1996، ص 70.

هو ما يمثله نص ما، ما يعنيه المؤلف باستعماله لمتوالية من الأدلة الخاصة؛ أي المعنى ما تمثله الأدلة، وأما الدلالة فتعني العلاقة بين المعنى والشخص أو المفهوم أو الوضع أو أي شيء يمكن تخيله، والمعنى ثابت غير متغير لأن مقاصد المؤلف التي صدر عنها المعنى معطاة بكيفية نهائية. أما المتغير، فهو الدلالة التي يمنحها كل مؤول للنص بحسب مقاصده ومقصديته"[1]. وفي ضوء الاهتمام بالمؤلف، ورد الاعتبار له نجد "هيرش" في مشروعه يسعى إلى تحقيق تأويل موضوعي، تمثل في البحث عن مقاصد المؤلف، "فالهرمينوطيقا ـ عنده ـ لم تعد هي نظرية الفهم، إنها النظرية التي يتسنى بواسطتها أن تقول: هذا هو ما كان يعنيه المؤلف وليس ذاك"[2].

كما أن "بيار ماشيري" أشار إلى أن الأثر الأدبي لا يوجد مكتوبا إلا على اتصال بقارئ أو بقراء متعددين، غير أنه أقر بحقيقة أن الظروف التي تؤثر في الكتابة هي نفسها الظروف التي تؤثر في القراءة، بل هي نفسها التي تؤثر في عملية التخاطب عموما، وحذر من مغبة التخلص من أسطورة الكاتب للوقوع في أسطورة القارئ. إن هذه القراءة ـ عند ماشيري ـ تقبل سلبي لمعنى جاهز حدده الكاتب من قبل، ووضعه في أثره فلم يبق للقارئ إلا أن يبحث عنه ويظفر به[3].

3 ـ 2 ـ النص: اهتم علماء الأصول بالتنظير للنص القرآني في التأويلية النصية على أساس الآيات المحكمة والمتشابهة "الوضوح والإشكال". وقسم الأصوليون النص القرآني إلى عدة أقسام بحسب صعوبة تأويلها وهي كالآتي: الخفي، المشكل ، المشترك، المجمل، المتشابه. وتُظهر هذه التقسيمات لمفهوم النص القرآني أن علماء الأصول لم يتفقوا على تعريف واحد، ويعود ذلك لمفهوم النص القرآني في الفقه الإسلامي وتباين مستويات فهمه. ويظهر أن التنظير الأصولي

1 محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990، ص105.
2 عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص337.
3حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية، ص71.

للنص القرآني لم يوضع على أساس الانسجام والاتساق بالمفهوم الغربي، وإنما بُني على أسس أخرى أهمها الوضوح وعدمه.

وهذا لم يمنع الشاطبي أن يرى الخطاب القرآني على أنه مترابط الأجزاء يدور حول محاور محدودة، بل يؤكد أن القرآن كله يؤول إلى كلمة واحدة؛ فالقرآن الكريم في المنهاج التأويلي للإمام "أبي إسحاق الشاطبي" يؤول إلى كلام واحد، وبنية منسجمة متراصة لا ترى فيه عوجا، يقول محمد مفتاح: «إن الخطاب القرآني متعالق الأجزاء مترابطها يدور في محاور محدودة، وإذا أوهمت بعض الآيات بالتعارض أو بالتقابل أو بالتناقض، فإن ما أوهمت به ليس بالتعارض ولا بالتقابل؛ إذ يمكن ترجيح الأدلة العامة على الخاصة، أو أحد النقيضين على الآخر. ولكن الجمع بين الأدلة هو المختار؛ إذ فيه إعمال الدليلين أو إعمال الأدلة جميعها، وهذا هو الأليق في أي خطاب عقلاني»[1].

إلا أن من النقاد من يعتبر أن القرآن الكريم يملك مكانيزمات وقواعد خاصة به، ويتفرد بها على غيره من النصوص البشرية، ولا أدل على ذلك من أن تأويل القرآن الكريم مشروط بشروط معينة منها أن لا يناقض أمرا معلوما من الدين بالضرورة؛ أي العودة للآيات المحكمة، وهناك بعض التأويلات يكتمل تأويلها بالنظر إلى آيات القرآن الأخرى الموجودة في بقية السور.

أما بالنسبة للتنظير الغربي لمفهوم النص، فكلمة النص ذات الأصول اللاتينية، تعني النسيج[2]، لأن النص في تلاحمه وانسجامه كان نتيجة نسج وغزل.

وهو على هذا الأساس فالنص عند رولان بارت: "هو نسيج من الكلمات المشتبكة والمنظمة بطريقة تفرض معنى متينا وراسخا"[3]. والنص عنده "ليس سطرا من الكلمات ينتج عن معنى أحادي، أو ينتج عنه معنى لاهوتي، ولكنه فضاء لأبعاد متعددة

1 محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، ص 74.
2 Dictionnaires Le Robert, EDIF 2OOO,Paris, 2005,P424
3 محمد عزام: النص الغائب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 16.

تتزاوج فيها كتابات مختلفة، وتتنازع منها دون أن يكون منها أصليا. فالنص نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"[1]. سعى رولان بارت إلى إلغاء سلطة المؤلف الذي يقيد الدوال، ويجعل النص منغلقا على ذاته وترك اللغة تتكلم لا المؤلف، وأن النص يتقاطع مع نصوص أخرى.

أما النص عند بول ريكور، فهو يُطلق "كلمة نص على كل خطاب، تم تثبيته بواسطة الكتابة، وأن هذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له. وعلى هذا، فمفهوم النص ينطوي على أن الرسالة المكتوبة مركبة مثل العلامة؛ فهي تضم ـ من جهة ـ مجموعة الدوال بحدودها المادية من حروف متسلسلة في كلمات وجمل متتاليات، ومن جهة ثانية، تضم المدلول بمستوياته المختلفة، ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أن مفهوم النص له تصوران كبيران:أحدهما، استاتيكي"ثابت"، والآخر ديناميكي"متحرك"، وبوسع التحليل تتبع هاتين الظاهرتين،على أن التصورات النصية لا تقوم كلها في مستوى واحد، بل هناك درجات عديدة للتناص، يمكن أن يقودنا إليها التحليل النصي"[2]

وهذا يقودنا إلى مفهوم التناص، وأن النص هو مساحة لتعدد الأصوات، تقول جوليا كريستيفا عن النص بأنه: «جهاز عبر لساني يعيد توزيع اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه»[3]، ليصبح النص بلا مؤلف، لأن النص تتقاطع فيه النصوص بشكل عفوي وغير واع ولا شعوري.

وتتباين وجهات النظر بخصوص مفهوم النص بين مفاهيم التعدد والانسجام والتلاحم بين مؤيد ومعارض، ذلك لأن النص أكبر من أن يوضع في قواعد ومفاهيم.

1 رولان بارت : نقد وحقيقة، ص21.
2 صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب ، بيروت، دط، 2002، ص133.
3 جوليا كريستيفا: علم النص، تر :فريد الزاهي، دار توبقال، المغرب، ط2، 1997، ص 21 .

3 ـ 3 ـ الفرق بين الهرمينوطيقا والتأويل الإسلامي:

3 ـ 3 ـ 1 ـ الهرمينوطيقا: يتعدد مفهوم الهرمينوطيقا من اتجاه تأويلي غربي إلى آخر؛ فهي تستند على "الجانب الموضوعي للغة والجانب الذاتي لفهم المؤلف "، وعلى "علوم الروح"، وفهم الوجود، والأنطولوجيا والإبستيمولوجيا، وفك الرموز، ولكن الهرمينوطيقا تشترك في مجموعة مبادئ عامة في قراءتها للنصوص وهي كما يلي:

ـ على المؤوِّل أن يهتم بالنص "استبعاد المؤلف".

ـ تقبل تعددية المعاني، لأن مبدأ تعدد التأويلات سببه الرموز التي تحتمل تأويلات متعددة.

تقوم تأويلية شلايرماخر على الجانب النفسي والجانب اللغوي "الذاتي والموضوعي"، وإذا كان الجانب اللغوي يتناسب مع الطرح التأويلي الإسلامي، فإن الجانب النفسي يتعارض معه، فكيف يمكن للقارئ المؤول أن يتوحد مع المؤلف للبحث عن دلالات القرآن الكريم؟

وإذا كان التأويل الموضوعي لشلايرماخر يسعى إلى الكشف عن الفهم من خلال النحو، والمعجم، فإن الجانب الذاتي منه غير مقبول على الأقل من وجهة قرآنية، لقوله تعالى: (وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ)[1]، لأن الذاتية تصنف من منظور الهوى، والهوى خلق مذموم.

أما مفهوم التأويل الذي يعني فهم الوجود عند كل من "هيدغر وغادامير"، فهو نتيجة تصورات عصر التنوير الذي قطع علاقته بالتراث الديني، وبحسب هيدغر "إن الشاعر هو ذلك الكائن القلق أكثر من غيره على مصيره في عالم غريب عنه، والشاعر هو الوحيد القادر على الإفصاح عما يمكن تسميته، إن الشعر تسمية للوجود ولجوهر كل شيء، وليس مجرد قول يقال كيفما اتفق"[2]، وبذلك «يكون

1 سورة ص الآية 26.

2 إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، ص100.

الشاعر صانعا ماهرا ينتج من أجل مستمعين، وترمي مهارته إلى إحداث تأثير خاص أو تخييل في عقولهم»[1]، وتنم فكرة فهم الوجود الفلسفية عن الفراغ الذي أحدثه غياب التراث الديني بعد معاول الهدم التي نالت منه. لكن بالنسبة للتأويلية الإسلامية، ففهم الوجود في التراث الديني الإسلامي معطى نهائي، فالوجود كله مسخر من أجل الإنسان لعبادة الله عز وجل، قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً)[2].

إن هذا التعارض الحاد بين التأويليات الغربية، والتأويليات الإسلامية ـ في الأساس ـ منشؤه حركة التنوير التي أعادت تأسيس التأويل وكل المفاهيم الأخرى.

وبالنسبة لتأويلية "محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد"، فإنهما سعيا إلى الخروج من المنظور الإسلامي التراثي في الممارسة التأويلية، واعتبرا أن النص القرآني أنزل في بيئة تاريخية وثقافية، ومن ناحية أخرى فهما لم يجاوزا تأويلية غادامير التي اعتمدت على علوم الروح وفهم الوجود.

3 ـ 3 ـ 2 ـ التأويل الإسلامي: نشأ التأويل الإسلامي في ضوء القرآن الكريم لفهم آياته المتشابهة، واستنباط الأحكام الشرعية والالتزام بها. والإنسان المسلم يعي وجوده، وهو يدرك أن هذا الوجود الذي يعيش فيه مسخر له، وأن له هدفا واضحا وغاية لا يحيد عنها، وهي إعمار الأرض وعبادة الله، قال الله تعالى: (يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ)[3]، وهو ليس في حاجة إلى إعادة فهم وجوده كما في تأويلية هيدغر وغادامير.

1 المرجع السابق، ص101.
2 سورة الإسراء الآية 70.
3 سورة هود الآية 61

وعلى هذا، فالتأويل التراثي منسجم مع النظرة القرآنية، والذي يعني منذ البداية البحث عن معنى في القرآن غير المعنى الظاهري، وهذا الفهم متحرك مع الزمن والمكان وظروف العيش. وقد ارتبط مفهوم التأويل النصي بالجانب السياقي اللغوي، وبعد ذلك ظهر التأويل العقلي، ليأخذ العقل دورا متقدما على النقل، وظهر التأويل الأيديولوجي، والتأويل الصوفي.

4 ـ نتائج وخلاصات:

ـ تتقاطع التأويلية الإسلامية مع التأويلية الغربية، في وظيفة التأويل اللاهوتي.

ـ يُعد التأويل النصي آلية من آليات الكشف عن المعنى في القرآن الكريم، لأنه يعتمد على الجانب السياقي اللغوي بعيدا عن الأحكام المتكلفة والفهم الموجه.

ولم يكتف علماء الأصول في التأويلية النصية بالجانب البياني، بل زاوجوا التأويل النصي بالبرهان والعرفان وبما يتوافق وأحكام الشريعة.

ـ حرص القارئ المؤول في التأويلية النصية أن يكون عالما باللسان العربي، ومعهوده، ونحوه، وبلاغته، ومدركا لمتطلباته ومتطلبات عصره. وكذلك سعت كلا من تأويلية شلايرماخر في جانبها الموضوعي، وتأويلية ريكور في جانبها الإبستمولوجي على ضرورة أن يكون القارئ على معرفة بعلوم اللغة.

أما التأويلية الإسلامية الحداثية، فقد ركزت على القارئ ومنحته المزيد من الحرية (نموذج نصر حامد أبي زيد، ومحمد أركون)، وفتحت المجال واسعا أمامه، وألحت على أن النص القرآني الكريم أُنزل في بيئة ثقافية وتاريخية، ومن خلالهما تتم عملية الفهم والتأويل، حتى يتمكن القارئ من استكشاف دلالات النص القرآني الكريم خاصة، والنص الأدبي عموما، لكن فتح التأويل للقارئ بهذه الطريقة يسمح للدلالات والمعاني أن تكون حرة ومتعددة ومتضاربة، وقد لا تتفق ومقاصد الشريعة.

أما دور المؤلف، فيتلاشى في التأويلية الغربية، بل تلح على ضرورة إقصاء مقصدية المؤلف وإلغاء دوره في النص بعد أن يفرغ المؤلف من كتابته، وأن وجوده يفرض سلطة على القارئ، ويحد من إمكاناته في فهم النص وإضاءته.

ويمكننا ـ في هذا الإطار ـ أن نستفيد من التأويلية النصية وفكرة الشاطبي في استحداثه لمقاصد الشريعة ضمن فهم النص القرآني الكريم، والهدف من ذلك هو التركيز على هذا العنصر المغيب في التأويلية الغربية للحد من تضارب التأويلات، وتصارعها، ولا نهائيتها أيضا.

ومن الممكن أن توجد هذه المقاصد في النص المؤول، أو في مجموعة النصوص التي أنشأها الكاتب في"ديوانه أو في مجموعة دواوينه " أو في قصصه.

أما بخصوص النص فإن الأصوليين أبدعوا في التنظير لمفهوم النص، وهو يتحدد عندهم وفقا لطبيعة النص القرآني، ومستويات فهمه مثل: النص المجمل، النص المتشابه، النص الخفي، النص المشكل، النص المشترك.

وأما مفهوم النص الذي يدل على الانسجام، فقد ربط الشاطبي بينه وبين عملية التأويل والمقاصد: «يقوم تأويل الخطاب على نسبة مقصد إجمالي إلى قائله، وكلما سهل بناء هذا المقصد كان هذا المقصد الإجمالي ثريا مركبا، وازداد ميلنا إلى الحكم على الخطاب المعني بأنه منسجم»[1]، ويظهر مفهوم الانسجام عند الشاطبي من خلال نظرته للنص القرآني، يقول: «أن جميع سوره كلام واحد بحسب العباد لا بحسبه في نفسه... فيصبح في الاعتبار أن يكون واحدا بالمعنى المتقدم، أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، و ذلك أنّه يبين بعضه بعضا، حتى أن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلاّ بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى، لأنّ كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مثلا مقيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك، فبعضه

1 آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم، تر: سيف الدين دعفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2003، ص217.

متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أنّ ما هو كذلك فكلام واحد؛ فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»[1].

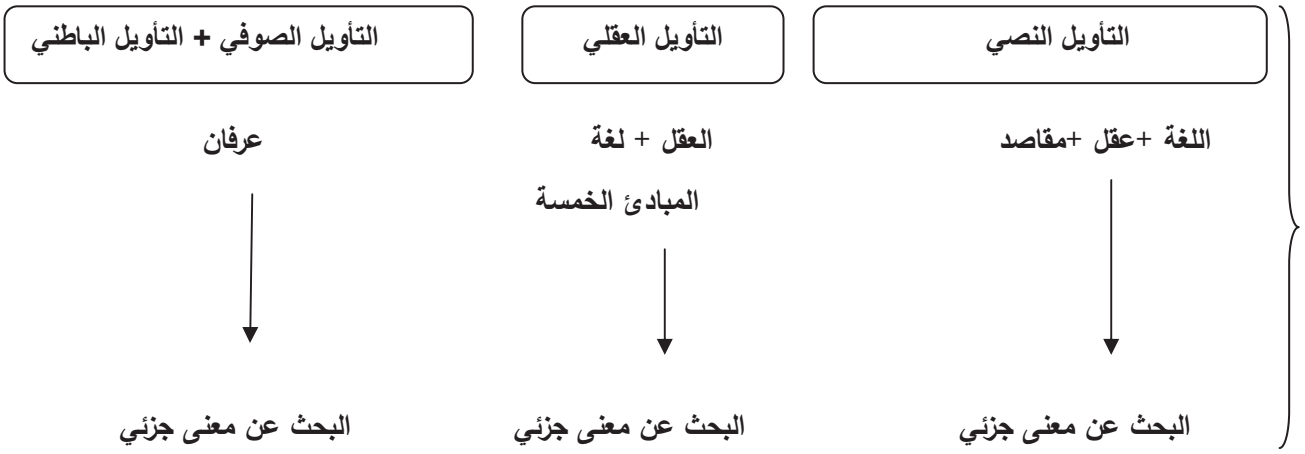
أما فيما يخص مفهوم النص عند التأويلية الغربية، فهو يعني النسيج. وهذا يحلينا إلى مفهوم الانسجام والاتساق في النص، ولكن الملاحظ أن المدارس النقدية الغربية لا تجتمع على مفهوم الانسجام في النصوص الأدبية، ومنها "الشكلانية الروسية فالنص الأدبي عندهم ينشأ نتيجة تداع حر للأفكار والمعاني التي يصبها المؤلف في نصه"[2].

ونشير ـ في الأخير ـ إلى أن هناك تطورا ملحوظا في مفهوم التأويل الغربي، يجب أن يُؤخذ في الحسبان باعتبار أن التأويلية الإسلامية لم تخرج عن مفهوم البحث عن معنى المؤلف في النص، كما أنها لم تتجاوز قواعد التفسير عدا ما يخص التأويلية الصوفية والإسماعيلية، وتحول التأويل الغربي من منهج علمي إلى علوم الروح، ومن ثم إلى فهم الوجود مع هيدغر وغادامير، ثم انتقل إلى الاعتماد على التفسير والفهم والمزاوجة بينهما "المنهج العلمي والروحي".

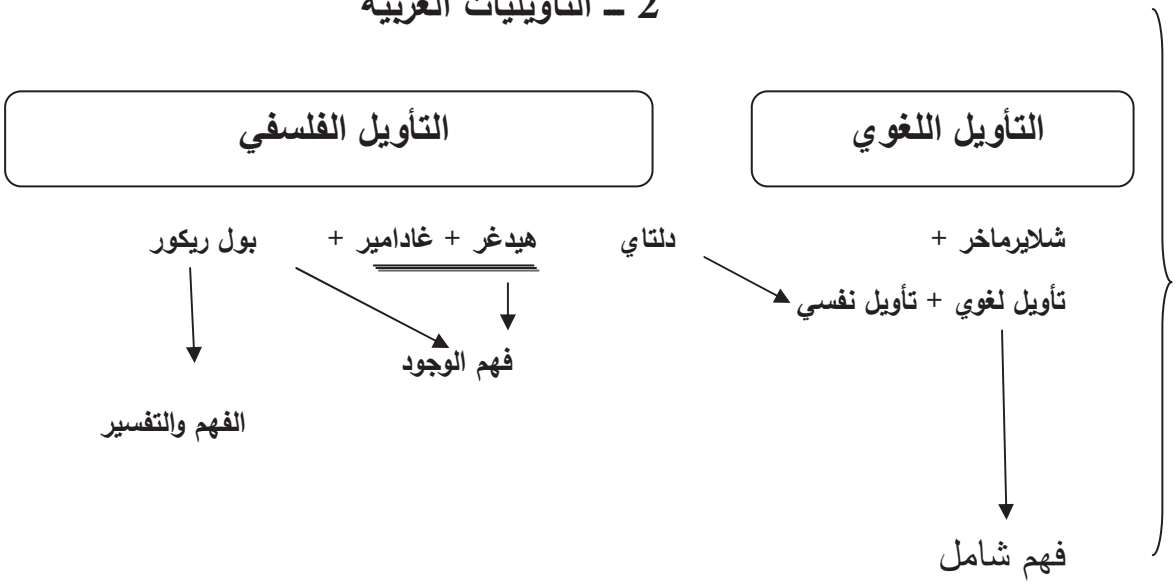
1 الشاطبي، الموافقات، ج4، ص275.
2 صلاح فضل: البنائية، دار الشروق، مصر، ط1، 1998، ص53.

هذه الخطاطة تسمح لنا بتلخيص التأويليات العربية الإسلامية والتأويليات الغربية

1 ـ التأويليات الإسلامية



2 ـ التأويليات الغربية



ملاحظة: لم نضع تأويلية كلا من محمد أركون ونصر حامد أبي زيد في هذه الخطاطة، لأنها نسخ مكررة من تأويلية غادامير.

4 ـ 1 ـ آليات القراءة التأويلية:

يمكن للتأويلية النصية المستقلة عن الأيديولوجيات، وبنظرتها الدينية في فهمها للوجود ومنظومة القيم الحاملة لها، أن تمدنا بآليات للقراءة التأويلية، وفي هذا الإطار يجب أن ينتبه الكُتاب إلى أن مؤلفاتهم يجب أن تساير فكرة فهم الوجود المعطى والنهائي الذي قرره الله عز وجل في كتابه الكريم، وأن يكون فهم الوجود في المنظومة الإسلامية ضمن الوظائف الأدبية التي يجب أن يهتم بها المؤلف ويستلهم منها عظمة الله في كونه.

ويمكننا ـ أيضا ـ أن نعتمد على التأويل اللغوي السياقي، والذي أجمعت عليه كل من التأويلية النصية وتأويلية شلايرماخر في شقها اللغوي، وتأويلية بول ريكور في جانبها الإبستمولوجي، وذلك في تفسير النص، وتأويله من خلال "المعجم، والنحو، والبلاغة.." والسياق.

وهكذا، فإن اعتمادنا على قواعد النحو والبلاغة وسياق الكتابة من شأنه أن يدعم فهم النص الأدبي مثلما نجده في التأويلية النصية في تعاملها مع القرآن الكريم.

كما يمكننا ـ أيضا ـ أن نتتبع كيفية تشكل معاني النص الأدبي وفقا للطريقة التي اتبعها مفسرو القرآن الكريم ومؤولوه حتى تساعدنا في فهم هذه المعاني.

وبإمكاننا ـ أيضا ـ توظيف مصطلح معهود العرب الذي استخدمه الشاطبي في تتبع الألفاظ الموظفة من قبل الكُتاب، ومعرفة الأساليب المستعملة الحديثة للغة العربية، وهنا يجب توفر معاجم حديثة للغة ترصد تطور معاني الألفاظ والأساليب المستخدمة فيها.

وإلى جانب التأويل نستعين بالتفسير، لأن النص لا يتطلب التأويل في عمومه خاصة إذا كان هذا النص يتشكل وفق تقسيمات محددة بحسب مستويات فهمه، فهو حتما لن يكون بحاجة إلى التأويل في جملته، وإنما يتضافر كل من التأويل والتفسير في فهم النص.

ومن جهة أخرى، نحتاج التفسير لأن اللفظ المؤول عادة ما يؤول إلى معنى غير معقول، ويحتاج إلى تفسير حتى يُرد إلى فهم معقول كلما اقتضت الحاجة إليه وبات المعنى غامضا. وفي هذا الموضع نستذكر التأويل العقلي في تأويلية المعتزلة، فالواجب في فهمنا للنص الأدبي أن لا نخرج به عن المعقولية حتى وإن كان النص الأدبي يتميز بالخيال والعاطفة.

وبإمكاننا ـ أيضا ـ أن نستثمر التأويلية الصوفية والتأويلية الباطنية الإسماعيلية في تحرير معاني النص وإثرائها، شريطة ألا تخرج عن مقاصد المؤلف، وألا يكون الفهم موجها نحو أيديولوجيا معينة.

وبخصوص مفهوم النص، يمكننا أن نستلهم فكرة تقسيم النص تبعا لمستويات فهمه، وبإمكاننا أن نستغني عن فكرة مفهوم النص الغربية التي تعني النسيج. وليس من الضروري أن نطلق على هذه التقسيمات ما أطلقه الأصوليون عليها كالنص المتشابه والمجمل، وغيرها، من النصوص الأخرى. وهنا، يجب إعادة النظر في التنظير لمفهوم النص الأدبي الذي يجب أن يراعي هذه التقسيمات. لأن هذه التقسيمات تسمح للقارئ بالانتقال من المعنى الظاهري للغة إلى المعنى الباطني لها، وحتى تتحدد لنا اللغة التي تقبل التأويل من غيرها.

أما بخصوص حضور مقاصد المؤلف في النص الأدبي، فإن التأويلية النصية قدمت لنا حلا إعجازيا؛ يتمثل في استنباط الشاطبي لمقاصد الشريعة من القرآن الكريم، وبإمكاننا توظيف هذه الفكرة في النص الأدبي، فيقوم المؤول باستنباط مقاصد المؤلف؛ إما في نصه الماثل للتأويل والقراءة، وإما من خلال نصوص سابقة له. كما يمكن للتنظير في تأويلية النص الأدبي العربي تنبيه الكاتب في أن يضع مرجعيات لنصه وإشارات له ضمن تأليفه لكي تكون دليلا يسترشد به القارئ في تأويله.

ويهدف حضور المؤلف في نصه وعدم إلغائه من العملية التأويلية إلى الحد من تصارع التأويلات ولا نهائيتها، ويمكن للقارئ أن يدعم فكرته عن المؤلف بالاطلاع على سيرة حياته الاجتماعية العامة، وتطوره الفكري، والمحفزات الذاتية التي دفعته للكتابة.

أما بخصوص التأويليات الغربية، فيمكننا أن نستفيد من الإجراءات الحيادية التي استخدمها الفلاسفة الغربيون وخاصة فيما تعلق بالقارئ، ويجب أيضا أن نقر بأن التأويلية الغربية قدمت جملة من الإجراءات الفعالة في قراءة النص الأدبي وتأويله، وهذه الإجراءات متعلقة بالقارئ ومنها:

ما أشار إليه شلايرماخر في الدائرة التأويلية التي يتم بموجبها فهم الكل من خلال فهم الجزء، في حركة لا تتوقف بين الكل والجزء، ويتم ذلك بين اللفظة والجملة والنص والكتاب.

كذلك، يمكن للقارئ أن يبدأ قراءة نصه بحكم مسبق قبل البدء في حيثيات القراءة التأويلية، وهذا الإجراء لا يتعارض مع التأويلية النصية التي يعي فيها المؤول متطلبات واقعه كما يجب أن تكون للقارئ حريته، ولكن ضمن مقاصد الكاتب وألا تخرج عنها.

على القارئ وهو يؤول النص أن يقابل هذا النص بالأسئلة، وينشط حوارا خلاقا معه من أجل فهمه.

و يمكننا ـ أيضا ـ أن نستفيد من خلال ما قدمه غادامير من إجراءات تأويلية في قراءة النص الأدبي كالمسافة الزمنية والتي من شأنها أن تملأ الهوة الزمنية الفاصلة بين ماضي الأثر الأدبي وحاضر القارئ.

بالإضافة إلى أن القارئ يجب أن تكون له خلفية معرفية لغوية كما في تأويلية شلايرماخر و بول ريكور، والتأويلية النصية.

وزيادة على ما قدمه غادامير من إجراءات، فعلى القارئ أن يعي متطلبات واقعه المعيش وأن تكون له خبرة حياتية تؤهله للفهم.

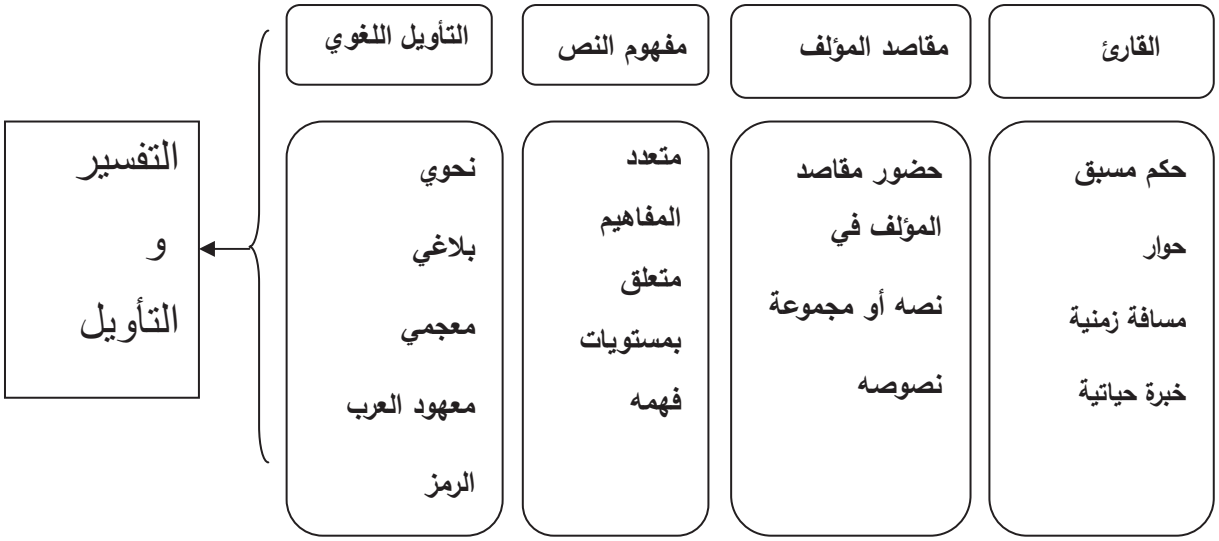
ويمكن استثمار إجراءات هيدغر في فهم النص الأدبي التي تتمثل في "المسكوت عنه في النص"، ومن الواجب على القارئ أن يقرأ ما بين السطور ليقف عند الكلام الذي سكت عنه الكاتب، فإنه ربما يكون هو المقصود من عمله.

وينفتح القارئ ـ بعد ذلك ـ على لغة النص التي هي في الأساس لغة رمزية، وعلى آفاق الوجود، ويستعين بالهرمينوطيقا: "التي تتعامل مع اللغة عندما تهرب اللغة من مدارها، وبهذا فهي تتعامل مع لغة تستعصي على الإجراء العلمي الذي لا يتم إلا عند التسليم بانغلاق عالم الدلالة"[1]. وهذا يعني إعطاء الحرية للقارئ فيما يراه مناسبا مع ما يبحث عنه في النص الأدبي.

لقد حاولنا أن نجمع آليات تأويلية تمكننا من قراءة النص الأدبي ضمن منهج تأويلي متكامل يقوم على مفهوم التأويل، الذي يعني البحث عن المعنى، وليس عن الفهم "الجانب التأويلي الفلسفي"، وأعطينا أولوية للتفسير "النحو، البلاغة، المعجم، السياق وأتبعناه بالتأويل، لأن لغة النص الأدبي لغة رمزية تستعصي على الإجراء العلمي، ولم نستبعد دور المؤلف ومقاصده في النص للحد من التأويل اللامتناهي.

1 بول ريكور: إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمينوطيقية، تر: فريال جبوري غزول ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل، ص141.

المخطط التالي يوضح مسار القراءة التأويلية المعتمدة



خاتمة

خاتمة

لم يحظ تأويل النص الأدبي ـ على المستوى العربي ـ بالاهتمام مثلما حظي به النص القرآني الكريم تفسيرا وتأويلا وتنظيرا لكل من المفاهيم التالية: "التأويل والنص ومقاصد الشريعة".

وقد حرصت في هذا البحث على الاستفادة من التنظيرات التأويلية العربية الإسلامية في قراءتها للنص القرآني الكريم، والتي مست مفهوم النص، ومفهوم التأويل، ومقاصد المؤلف، وحضور القارئ الفعال، واعتمادها في تأويل النص الأدبي.

1 ـ على مستوى التنظير لمفهوم النص اعتمدت على تقسيم النص الذي تستخدمه التأويلية النصية، والمتكون من: (الخفي، المشكل، المجمل، المشترك، المتشابه)، والذي تشكل تبعا لمستويات فهمه. على أنني لم أغفل جانب الانسجام في النص، لأنه يساعد القارئ على فهمه.

2 ـ مفهوم التأويل: وجدنا في التراث الإسلامي أن التأويل النصي قام على مفهوم "البحث عن المعنى"، وهو الكنز الذي يجب أن يحظى به القارئ، ويمر البحث عن معاني النص الأدبي عبر الجانب اللغوي (نحوي، بلاغي، معجمي)، والسياقي للنص، والنص بدوره يقدم مرجعياته، ويساعد القارئ على اكتشافها.

3 ـ واعتمدت على توظيف مصطلح "معهود العرب" الذي استخدمه الشاطبي في تأويل النص القرآني الكريم، ومن خلال النظر في المعاجم اللغوية يمكننا الاستعانة في فهم المعجم اللغوي للكاتب الذي وظفه في نصه. وفي هذا المجال، تتم ملاحظة أيضا الأساليب المستعملة في النص الأدبي في عصر من عصور تأليف الكاتب لعمله حتى تفهم الاستعمالات المختلفة للغته. مع العلم أننا بحاجة دائمة إلى معاجم حديثة تسهم في حصر هذه الألفاظ وتجمعها على أساس منهجي.

زيادة على ذلك، فإن التأويلية النصية لم تعتمد على الجانب اللغوي فحسب، وإنما اعتمدت أيضا على الجانب العقلي الذي ركزت عليه كذلك التأويلية العقلية عند المعتزلة في فهمها للنص القرآني.

4 ـ تقوم تأويلية النص الأدبي على وجوب حضور مقاصد المؤلف في النص الأدبي، وتعد تلك المقاصد إشارات وعلامات تمنع المؤول من التعارض في الفهم ولا نهائية المعاني في النص الأدبي، ويمكن أن تكون تلك المقاصد مبثوثة في نص الكاتب أو في مجموعة نصوصه.

4 ـ وأما بخصوص القارئ، فقد تمثل دوره في تنشيط حوار خلاق مع النص من أجل فهمه. وقد فتحت التأويلية النصية المجال أمام القارئ الصوفي لتوسيع دلالات بعض معاني القرآن الكريم دون الخروج عن مفاهيم الشريعة. وإذا كان التوسع في المعاني مسموحا به في فهم النص القرآني، فالأولى أن يكون مسموحا به في النص الأدبي، شريطة أن لا يتعارض هذا التوسع في المعاني مع مقاصد المؤلف وروح النص.

5 ـ كما قدمت كل من تأويلية غادامير وهيدغر إجراءات مرنة وحيادية أمكننا الاستعانة بها في تأويل النص الأدبي وهي كالتالي:

الأحكام المسبقة، والخبرة المعيشة والمسافة الزمانية، التي تأتي بالنص من ماضيه إلى حاضر القارئ، والدائرة التأويلية والحوار الذي يفتحه القارئ مع النص، والانتباه إلى المسكوت عنه في النص الأدبي.

ويمكن أيضا أن ينفتح النص الأدبي على الجانب التاريخي والثقافي. هذه كلها إجراءات مستقلة يمكنها أن تقربنا إلى فهم النص الأدبي أكثر.

خاتمة

ولكي لا تبقى تأويلية النص الأدبي مجرد بحث عن معاني النص، فبإمكانها أن تنفتح على الجانب الرمزي، كما نجدها في تأويلية ريكور لإثراء عملية القراءة.

كما نجد أن التأويل النصي، لا يتوقف عند التأويل، فحسب، بل يكمل فهمه لنص القرآن الكريم بالتفسير، وهذا لأن نص القرآن الكريم ليس بحاجة إلى التأويل، فقسم منه يكتمل فهمه بالتفسير. ومن جهة أخرى، فإن التأويل بحاجة إلى تفسير حتى يدرك القارئ معقولية تأويله، وهذا ما سعى إليه ريكور حينما جمع في تأويليته بين التفسير والفهم.

كما نشير أيضا إلى جملة من النتائج تخص التأويلين العربي الإسلامي والغربي وهي كالتالي:

ـ حظي التأويل؛ في الثقافتين العربية والغربية، بالاهتمام والقبول، لأنه كان يمثل المنهج والآلية الممكنة لقراءة الكتب الدينية وفهمها وتفسيرها، تلك الكتب التي اعتراها سوء الفهم والتعارض مع مرور الوقت، و ـ لهذا ـ لقي احتفاء منهجيا لا حد له تنظيرا وتطبيقا.

ـ لقد كان لتحرير القارئ من كل القيود التي فرضها التيار الأصولي السني للتأويل وتحميله بالفهم المسبق أثر في استنباط المعاني، وتبعا لذلك تأسست جماعات دينية منحرفة "صوفية، باطنية، إسماعيلية" أظهرت العداء للأمة الإسلامية وأخلت بالفهم الصحيح للإسلام.

ـ ويختلف النظام المعرفي في الفكر الإسلامي في تعامله مع ظاهرة التأويل عن النظام المعرفي الغربي، فإذا كان التأويل العربي الإسلامي نظر إلى الوحي والكون كمصدر للمعرفة، فإن التأويل الغربي قام على معطيات الواقع المادي، ونتيجة لذلك فكل تأويلية صاغت مصطلحاتها انطلاقا من واقعها الديني والثقافي.

ـ لم تقم التأويلية على مجال معرفي واحد، وإنما استعانت بحقول معرفية كثيرة كعلم الدلالة والسيميائية والتفكيكية.

ـ وبالنسبة للتأويل الإسلامي المعاصر، فقد رفض أصحاب الفكر الإسلامي الحداثي القراءة التراثية للنص الديني، وأعلوا من سلطة القارئ، وجعلوه الأساس في القراءة التأويلية، وربطوا فهمهم للنص الديني بالواقع الثقافي والتاريخي الذي أنزل فيه القرآن الكريم باعتباره نصا تاريخيا وثقافيا، وهو تأويل غربي في مضمونه، لأنه امتداد لتأويلية غادامير، وهم بهذا الفعل التأويلي يكونون قد أخرجوا نص القرآن الكريم من قدسيته.

ـ يعد التأويل ـ في الاتجاه التأويلي النصي ـ مجرد احتمال وليس حقيقة.

والحقيقة في تأويلية غادامير ليست ـ أيضا ـ يقينية.

ويتمثل جديد هذا البحث في أنني حاولت أن أحيط الأثر الأدبي بجميع عناصره، فقد قمت أولا باعتماد التأويل الذي يبحث عن المعنى بدلا من فهم الوجود، وهو ما يتناسب مع التأويل الإسلامي. واعتبرت حضور مقاصد المؤلف في النص الأدبي شرطا ضروريا لفهم النص الأدبي، إلى جانب ذلك، فإن النص لا يمكن أن يأخذ مفهوما واحدا، وإنما تتعدد مفاهيمه تبعا لمستويات فهم النص الأدبي.

بالإضافة إلى ذلك فقد اعتمدت التأويل اللغوي الذي يتعامل مع النص الأدبي في جانبه اللغوي" النحوي، البلاغي، المعجمي" والسياقي، ووظفت معهود العرب. ولم نغفل الجانب الرمزي في النص الأدبي أين تفقد اللغة كل تفسير علمي لها، وأين تجد الهرمينوطيقا ـ التي تعنى بالفهم ـ مجالها الخصب.

خاتمة

وإذا كانت التأويليات الغربية قد حررت القارئ من كل القيود في فهمها للنص الأدبي، فإنني عملت على ربط فهم القارئ للنص بمقاصد مؤلفه تفاديا لصراع التأويلات ولا نهائيتها.

وفي الأخير يمكن أن نقول أن التأويلية العربية الإسلامية قد خرجت ناضجة مستوية بتوجيه رباني، وحين يدرك الباحثون العرب خصائص التنظير العربي الإسلامي عندها فقط يمكننا أن نتحرر من أمثال النظريات الغربية الجاهزة.

وما قمت به من محاولة الجمع بين عناصر التأويل الإسلامي والتأويل الغربي يُعد من جوهر العلم، لأن العلم يُبنى على الجمع والضم والتراكم.

وخلاصة القول أنني حاولت إقامة حوار بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي، تجاوزت فيه الخلفيات الإيديولوجية، واستعنت فقط بالإجراءات التي رأيت أنها تقدم إضافة لتأويل النص الأدبي من دون التورط بالمفاهيم الغربية التي تنافي الحقائق الربانية.

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ قائمة المصادر:

1ـ القرآن الكريم رواية(حفص عن عاصم)

2 ـ أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، الجزء الثاني، الجزء الرابع، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1997.

ـ بدر الدين محمد بن عبد الله الشافعي الزركشي:

3 ـ البحر المحيط في أصول الفقه، الجزء1، دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، ط2 ، 1992.

4 ـ البرهان في علوم القرآن، مكتبة دار التراث، القاهرة، د ط، د س.

5 ـ جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تح : عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض: الكشاف، الجزء 6، مكتبة العبيكات، السعودية، ط1، 1998.

6 ـ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جزء 5، دار هجر القاهرة ، ط1، دس.

7 ـ جلال الدين السيوطي، تح صلاح الدين أرقه دان: مختصر الإتقان في علوم القرآن دار النفائس، لبنان، ط2، 1987.

8 ـ أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ط1، دس.

9ـ أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دس.

10 ـ سهل بن عبد الله التستري، تح: طه عبد رؤوف سعد، حسن محمد علي، تفسير القرآن العظيم، دار الحرمل لتراث، مصر، ط1، 2004.

11 ـ ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء،ج1، دار الكتب العلمية بيروت، دط، 2001.

12 ـ الشريف علي بن محمد الجرجاني: كتاب تعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980.

13 ـ شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د س.

14 ـ الصاحب بن عباد– تحقيق: محمد حسن آل ياسين– المحيط في اللغة، ج2، عالم الكتب، بيروت، 1992.

15 ـ عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر، لبنان، ط1، 2006.

16 ـ عبد القاهر الجرجاني: تح محمود محمد شاكر: دلائل الإعجاز، مكتبة الخانجي القاهرة، دط، 2004.

17ـ عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تح: محل الدين الخطيب: الجامع الصحيح، ج4، المكتبة السلفية، القاهرة، دط، دس.

18 ـ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير دمشق، بيروت، ط1، دس.

19 ـ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي: التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المجلد الثالث، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2000.

20 ـ القاضي النعمان، تح: عارف تامر عارف: أساس التأويل، منشورات دار الثقافة، بيروت، دط، دس.

21 ـ محمد بن الطيب أبو بكر البقلاني: إعجاز القرآن، شرح وتعليق : محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.

22 ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تح:علي هلالي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج28، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، 2004.

23 ـ محمد عبد العظيم الزرقاني: الإتقان في علوم القرآن، الجزء2 ، دار الكتاب العربي، ط1، 1995.

24 ـ محمد بن محمد الرعيني الشهير بالحطاب: قرة العين لشرح ورقات إمام الحرمين، ج1، مطابع الرياض، دط، 1953.

25 ـ أبو محمد عبد الملك بن هشام، تح: مجدي فتحي السيد: سيرة النبي، المجلد الأول دار الصحابة للتراث، بطنطا، مصر، ط1، 1995.

ـ محي الدين بن عربي:

26 ـ تح: عثمان يحي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1975.

27 ـ مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، د ط، د س.

28 ـ المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد محمد شاكر: الرسالة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، دس.

29 ـ أبو نصر السراج الطوسي: تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور: اللمع ، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، 1960.

30ـ يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين ، دار الجيل ، لبنان، دط، دس.

ب ـ قائمة المراجع:

31 ـ إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

32 ـ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، دط، 1993.

33 ـ أحمد أمين: فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012.

34 ـ أحمد عبيد الكبيسي: مكانة العقل في الفكر العربي، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1998.

35 ـ أحمد مداس: النص والتأويل، علي بن زيد للفنون المطبعية، بسكرة، ط1، 2010.

36 ـ أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 2000.

ـ أدونيس: ـ

37 ـ الثابت والمتحول الأصول، ج1، دار العودة، بيروت، ط1، 1974.

38 ـ الثابت والمتحول، ج2، دار العودة، بيروت، 1979.

39 ـ الثابت والمتحول، صدمة الحداثة، ج3، دار العودة، بيروت، ط1، 1977.

40 ـ فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، دط، 1980.

42ـ أمين يوسف عودة : تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008.

بول ريكور:

43 ـ من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقيبة،، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2001.

44ـ إشكالية ثنائية المعنى بوصفها إشكالية هرمينوطيقية، تر: فريال جبوري غزول ضمن كتاب الهرمينوطيقا والتأويل.

45 ـ نظرية التأويل، تر: سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006.

46ـ بومدين بوزيد: الفهم والنص، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.

47ـ تد هوندرتش،: دليل أكسفورد للفلسفة، تر: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، دط، دس.

48ـ تيري إيغلتون: نظرية الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية، السورية، دط، 1995.

49ـ جوليا كريستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال المغرب، ط2، دس.

50ـ جون غراندن: المنعرج الهرمينوطيقي للفنومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007.

51ـ جون ماكوري، الوجودية ، تر: إمام عبد الفتاح إمام عالم المعرفة، الكويت، دط، 1982.

52ـ الحبيب الفقي: التأويل أسسه في المذهب الإسماعيلي، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، دط، دس.

53ـ حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001.

54ـ حسني زينة: العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.

55ـ حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1990.

56ـ حسين الواد: في مناهج الدراسات الأدبية، سراس للنشر، تونس، دط، 1985.

57ـ خالد رمضان حسن: معجم أصول الفقه، دار الطرابيشي الروضة، ط1، دس.

58ـ دايفيد جاسير: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

59ـ دوريندا اوترام:، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، لبنان، ط1، 2008.

60ـ الربيعو تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992.

ـ رولان بارت

61 ـ موت المؤلف، ترجمة: عبد السلام العالي، مجلة المهد، ع 7، السنة الثانية، عمان، 1985.

62ـ نقد وحقيقة، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1994.

63 ـ لذة النص، تر: فؤاد صفا والحسين سبحان، دار توبقال الدار البيضاء، ط1، 1988.

64ـ رينيه ويليك، أوستن وارين: نظرية الأدب، تر: محي الدين صبحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، 1987.

65ـ ريمون آرون:، فلسفة التاريخ النقدية، تر: حافظ الجمالي ، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 1999.

66ـ زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول، دار الشروق، بيروت، د ط، د س.

67ـ سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.

68ـ سعيد توفيق: في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2002.

69ـ سعيد حسن بحيري: علم لغة النص، المفاهيم والاتجاهات، الشركة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1997.

70 ـ سميح عبد الوهاب الجندي: أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون لبنان، ط1، 2007.

71ـ سواريت بن عمر: التأويل بين الفهم والتفسير عند بول ريكور ضمن كتاب تأليف التأويل والترجمة، تأليف جماعي،، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009.

72ـ صالح قنصوة: في فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د ط، 1987.

73ـ صالح السبوعي: النص الشرعي وتأويله، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 2007.

74ـ صلاح عبد الفتاح الخالدي: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، د ط، د س.

75ـ صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، دار إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، 2002.

76ـ طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، ط1، 2006.

77ـ عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 2003.

. عباس محمود العقاد:

78 ـ التفكير فريضة إسلامية ،مكتبة رحاب، الجزائر د ط، دس.

79 ـ عبقرية عمر، مؤسسة هنداوي، مصر، دط، 2012.

80 ـ عبد الأمير الأعسم ومجموعة مؤلفين : مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان.

81 ـ عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999.

82 ـ عبد الستار عز الدين الراوي: ثورة العقل، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، ط2، 1986.

83 ـ عبد الستار الراوي: العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1980.

84 ـ عبد الكريم بكار: التربية بالحوار، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الرياض، ط1، 2010.

85 ـ عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

86 ـ عبد الكريم زيدان: الوجبز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، العراق، دط، دس.

87 ـ عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، دط، دس.

88 ـ عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987.

89ـ عبد الناصر محمد حسن: نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، دط، 1999.

90ـ عدنان نجيب الدين: مسألة الشر في فلسفة ريكور، دار الفكر، بيروت، ط1، 2008.

91ـ عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

92ـ عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2000.

93ـ عمارة ناصر: اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

94ـ عمر عبيد حسنة: من فقه التغيير، ملامح من المنهج النبوي، المكتب الإسلامي، بيروت، دط، 1995.

ـ علي حرب:

95 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1995.

96 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2007.

97 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1993.

98 ـ عيسى علي الكاعوب و علي سعد الشتيوي: الكافي في علوم البلاغة العربية، الجامعة المفتوحة، مصر، 1993.

99 ـ فتيحة فاطمي: التأويل عند الفلاسفة المسلمين ابن رشد نموذجا، جداول، الكويت، ط1، 2011.

100ـ فولجانج هاينه ،: مدخل إلى علم اللغة النصي، ترجمة: فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، الرياض، السعودية، دط، 1996.

101 ـ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2008.

القاضي عبد الجبار بن أحمد

102 ـ تح: عبد الكرم عثمان: شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، مصر، د ط، دس.

103 ـ المغني، المجلد 11، بعنوان "التكليف"، تحقيق محمد النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة، دط، 1965.

104 ـ قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية: الأسطورة توثيق حضاري، دار كيوان، سوريا، ط1، 2009.

105 ـ قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط1 ، 2010.

106 ـ كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2011 .

107 ـ لطفي فكري محمد الجودي: النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، دس.

108ـ مارتن هيدغر: أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2001.

ـ محمد أركون:

109ـ القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005 .

110ـ الإسلام أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 2001.

111 ـ الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دس.

112ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.

113ـ أين هو الفكر الإسلامي ؟ تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.

114ـ الإسلام السياسة والأخلاق، تر:هاشم صالح، اليونيسكو باريس مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

115ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

116ـ الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996.

117ـ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ، ط1، 1999.

118ـ قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام، تر :هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2 ، 2000.

119ـ نزعة الأنسنة، تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1 ،1997.

120ـ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تعبير الرؤيا، دار المدائن العلمية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2005.

121ـ محمد علي الصابوني: التبيان في علوم القرآن، ، مكتبة البشرى باكستان، دط، 2011.

122 ـ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير،ج1، الدار التونسية للنشر، دط، 1984.

123ـ محمد عزام: النص الغائب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001.

ـ محمد عابد الجابري:

124 ـ بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.

125 ـ التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.

126 ـ نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 1987.

127ـ محمود خليف خضير الحياني: ما ورائية التأويل الغربي ، الأصول المناهج المفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

ـ محمد عمارة:

128ـ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية القاهرة، ط1، 2006.

129ـ مقام العقل في الإسلام ، نهضة مصر للطباعة، مصر، ط1، 2008.

ـ محمد مفتاح:

130ـ التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001.

131ـ النص من القراءة إلى التنظير، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس ـ الدار البيضاء، ط1، 2000.

132ـ مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990.

133ـ مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية دار الأندلس، بيروت، ، د ط، دس.

ـ محمد بازي:

134ـ التأويلية العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010.

135ـ نظرية التأويل التقابلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

136ـ محمد سالم أبو عاصي: مقالتان في التأويل، دار الفارابي للمعارف، الشارقة، ط1، 2010.

137ـ محمد إقبال عروي: دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 2007.

138ـ محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف المصطلحات الفنون والعلوم ، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.

139ـ محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.

140ـ محمد حسين الذهبي: علم التفسير، دار المعارف، مصر، د ط، د س.

141ـ محمود خليف خضير الحياني: ما ورائية التأويل الغربي، الأصول المناهج المفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

142ـ محمد ناصر الدين الألباني: صحيح الجامع الصغير وزيادته الفتح الكبير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1988.

143 ـ محمود السيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، دار الثقافة، القاهرة، 1989.

144ـ مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، دس.

145ـ مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2009.

146ـ مصطفى ناصف: نظرية التأويل، النادي الثقافي، جدة، ط1، 2000.

147ـ مطاع الصفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

148ـ مليكة دحمانية: هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2008.

149ـ منقور عبد الجليل: النص والتأويل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2010.

150ـ ميشال فوكو: جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العلي، ط1، 1988.

ـ نصر حامد أبو زيد:

151ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب ط3، 1994.

152ـ الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000.

153ـ فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003.

154ـ النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط5، 2006.

155ـ نقد الخطاب الديني، سينا للنشر القاهرة، ط1، 1992.

156ـ مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط 6، 2006.

157ـ الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي المغرب، ط3 ، 1996. 134ـ

158ـ هاشم صالح : مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة لبنان، ط1، 2005.

ـ هانس جورج غادامير:

159ـ بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2002.

160ـ فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.

161ـ الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007.

162ـ يورغن هابرماس، تر: حسن صقر، المعرفة والمنفعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.

163ـ هشام معافة: التَّأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

164ـ هيثم سرحان: إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سورية، ط1، 2003.

165ـ يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، 2007.

167ـ يوسف الصديق: معجم المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس، د ط، د س.

168ـ يوسف وغليسي : مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 2010.

ج ـ المعاجم والموسوعات:

169ـ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد2، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996.

170ـ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، دط، 1982.

171 ـ أبو الحسين أحمد بن فارس، تح: عبد السلام محمد هارون: معجم مقاييس اللغة، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.

172 ـ الخليل بن أحمد: كتاب العين تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

173ـ لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام ، دار المشرق ، بيروت، ط40، 2003.

174 ـ أبـو منصـور محمـد بـن أحمـد الأزهري: تـح: إبراهيم الأبياري، معجم تهذيب اللغة، ج15، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1966.

175 ـ محمـد بـن مكـرم بـن منظـور: لسـان العـرب، دار المعـارف، القـاهرة، د ط، دس.

د ـ الدوريات

176ـ مجلة ألف ، دار قرطبة، مصر، الدار البيضاء المغرب، 1993.

178ـ مجلة الإحياء الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب، 2007.

179ـ مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3 ، 1988.

180ـ مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ع59، ربيع 2002.

181 ـ مجلة يتفكرون مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، ع2، خريف 2013 .

هـ ـ المعاجم الأجنبية

182 - Dictionnaires Le Robert, EDIF 2OOO, Paris, 2005.

183 - LE Pluridictionnaire Larousse - Librairie Larousse 1977 , 17 rue du Montparnasse 75298. Paris Cedex 06 France

ملحق الآيات القرآنية

ملحق الآيــات القرآنية

سورة الفاتحة

الآية	الصفحة
(الْحَمْدُ للّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ ...) الآية 1	35

سورة البقرة

الآية	الصفحة
(هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ) الآية187	5
(فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّام) الآية196	18
(وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) الآية 275	19
(فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) الآية 223	21
(ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) الاية29	53
(وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ) الاية25	54
(إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) الاية30	125

سورة آل عمران

الآية	الصفحة
(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ....) الآية 7	2
(ذَلِكَ مِنْ أَنبَاء الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيكَ ..) الآية 44	29
(أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ ...) الآية 6	30
(الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ..) الآية 173	34
(شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ) الآية 18	40
(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ..) الآية 7	76
(إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ) الاية19	143

سورة النساء

الآية	الصفحة
(وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ) الآية 69	40

سورة المائدة

الآية	الصفحة
(َالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا) الآية38	19

سورة الأنعام

الآية	الصفحة
(وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا...) الآية 97	29
(وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ...) الآية 151	39
(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) الاية95	43

سورة التوبة

الآية	الصفحة
(قَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً) الآية 36	19
(مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم...) الآية 120	33

سورة يونس

الآية	الصفحة
(هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْر..) الآية 22	35

سورة هود

الآية	الصفحة
(مَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا) الآية 6	33
(وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ...) الآية 37	43

(قالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) الآية61	206

سورة يوسف

الآية	الصفحة
(وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى...) الآية 43	4
(وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ.....) الآية 21	5
(إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) الآية 2	24

سورة إبراهيم

الآية	الصفحة
(خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ..) الآية 19	33

سورة الحجر

الآية	الصفحة
(إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) الآية9	131

سورة النحل

الآية	الصفحة
(أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ) الاية47	27
(أَتَى أَمْرُ اللّهِ) الآية 1	35
(لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مبين) الآية103	54

سورة الإسراء

الآية	الصفحة
(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ..) الآية 70	207

سورة الكهف

الآية	الصفحة
(هذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ...) الآية 78	4

سورة النور

الآية	الصفحة
(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ) الآية35	74

سورة الشعراء

الآية	الصفحة
(بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) الآية 195	24

سورة النمل

الآية	الصفحة
(فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا) الآية 52	73

سورة العنكبوت

الآية	الصفحة
(تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) الآية43	46

سورة الأحزاب

الآية	الصفحة
(إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ) الآية 35	40

سورة ص

الآية	الصفحة
(وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) الآية 26	206

سورة الزمر

الآية	الصفحة
(اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ...) الاية62	33

سورة فصلت

الآية	الصفحة
(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ ...) الآية 42	12

سورة الدخان

الآية	الصفحة
(ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) الآية 49	38
(طَعَامُ الأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ) الآية 44	38

سورة الحشر

الآية	الصفحة
(لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً) الآية21	158

سورة الجمعة

الآية	الصفحة
(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً) الآية 2	28

سورة الفجر

الآية	الصفحة
(وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) الآية 22	54

فهرس الأشكال

أقسام المعرفة الإنسانية.....49
مسارات التأويل في المدارس الإسلامية.....78
خلاصة للتأويليات العربية الإسلامية والغربية.....212
آليات القراءة التأويلية المستنبطة.....217

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

مقدمة.....أ

الفصل الأول: أوليات التأويل الإسلامي 01

1 ـ (مدخل) التأويل في القرآن الكريم والسنة النبوية.....02

2 . التأويل في الاتجاهات الإسلامية 09

2 ـ 1 . التأويلية النصية..... 11

2 ـ 1 ـ1ـ تعريف التأويل.....14

2 ـ 1 ـ2 سلطة النص ومفهومه.....17

2 ـ 1 ـ3 ـ القارئ في التأويل النصي.....22

2 ـ 1 ـ 4 ـ مقاصد الشريعة في النص القرآني.....40

2 ـ 1 ـ 5 ـ التفسير والتأويل.....42

2 ـ 2 . المعتزلة والتأويل العقلي 45

2 ـ 2 ـ 1ـ العقل المؤول.....46

2 ـ 2 ـ 2 ـ مقاصد الشريعة في مفهوم المعتزلة.....50

2 ـ 2 ـ 3 ـ المعتزلة والنص القرآني.....51

2 ـ 2 ـ 4 ـ مفهوم التأويل عند المعتزلة وآلياته.....52

2 ـ 3 ـ الشيعة والتأويل الإيديولوجي.....56

2 ـ 3 ـ 1 ـ التأويل الباطني.....56

2 ـ 3 ـ 2 ـ القارئ العرفاني الإسماعيلي.....62

2 ـ 3 ـ3 ـ النص القرآني عند الإسماعيلية.....62

2 ـ 4 . الصوفية والتأويل الباطني.....66

2 ـ 4 ـ 1 ـ القارئ الصوفي.....69

2 ـ 4 ـ 2 ـ التأويل العرفاني"الإشاري".....70

2 ـ 4 ـ 3 ـ النص القرآني عند المتصوفة.....76

2 ـ 4 ـ 4 ـ مقاصد الشريعة في التأويل الصوفي.....77

الفصل الثاني: أوليات التأويل الغربي.....82

1 ـ (مدخل) إلى مفهوم التأويل الغربي.....83

1ـ 1 ـ مفهوم الهرمينوطيقا.....83

1 ـ 2 ـ من المعنى إلى الفهم.....84

2 ـ التأويلية الرومانسية لشلايرماخر.....87
2 ـ 1 . القارئ وفهم المؤلف.....89
2 ـ 2 ـ النص.....92
2 ـ 3 ـ التأويل الرومانسي.....93
3 ـ الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية لفيلهلم دلتاي.....95
3 ـ 1 . القارئ والمؤلف.....97
3 ـ 2 ـ الدائرة الهرمينوطيقية.....101
4 ـ مارتن هيدغر وفهم الوجود.....104
4 ـ 1 ـ آلية فهم النص.....109
4 ـ 2 ـ المؤلف والقارئ.....112
الفصل الثالث: التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر.....117
1 . التأويل وأنسنة القرآن عند محمد أركون.....118
1ـ 1 ـ المؤلف و الأنسنة عند محمد أركون.....125
1 ـ 2 ـ رؤية أركون للنص الديني في التراث الإسلامي.....129
1 ـ 3 ـ مفهوم النص عند محمد أركون.....130
1 ـ 4 ـ تأويل النص القرآني عند محمد أركون.....134
2 ـ الخطاب والتأويل عند نصر حامد أبي زيد.....145
2 . 1 ـ المقاصد المستحدثة" المبادئ" والمؤلف.....148
2 ـ 2 . مفهوم النص عند نصر حامد أبي زيد.....152
2 ـ 3 . التأويل في قراءة نصر حامد أبي زيد للنص القرآني.....155
2 . 4 ـ القارئ عند نصر حامد أبي زيد.....158
الفصل الرابع : التأويل في الفكر الغربي المعاصر.....162
1 . هانس جورج غادامير المنهج والفهم.....163
1 . 1 ـ التأويل عند غادامير.....166
1 ـ 2 ـ أسس التأويل.....167
1 ـ 3 ـ مفهوم النص عند غادامير.....170
1 ـ 4 ـ القارئ عند غادامير.....172
2 . بول ريكور التفسير والفهم 176

2 ـ 1 ـ التأويل بين التفسير والفهم 177
2 ـ 2 ـ مفهوم النص.....182
2 ـ 3 ـ القــارئ.....183
الفصل الخامس: مقاربات بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي.....187
1 ـ مشروعية المقاربة بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي.....188
2 ـ أوجه التشابه بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي.....193
3 ـ أوجه الاختلاف بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي.....199
4 ـ نتائج وخلاصات.....209
4 ـ 1 ـ آليات القراءة التأويلية.....213
خاتمة 219
قائمة المصادر والمراجع.....225
ملحق الآيات القرآنية.....242
قائمة الأشكال.....248
فهرس المحتويات.....250

قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي

يهدف بحث (قراءة النص الأدبي بين التأويل الإسلامي، والتأويل الغربي) إلى فهم النص الأدبي في ضوء المقاربات المنهجية بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي والابتعاد به عن الأحكام الجاهزة في المناهج الغربية العلمية التي سادت أوربا والعالم العربي في القرن العشرين، في حين قدمت الفلسفة نوعا من الليونة في فهم النصوص الأدبية وكان لها الدور السباق في قراءة النصوص الدينية كما نجد الثقافة العربية الإسلامية قد استعانت بالتأويل في قراءة النصوص الدينية وتأسس بذلك ما يشبه المنهج في استيعاب النصوص وتأويلها بما تسمح به.

سنحاول في البحث الاستعانة بالتراث العربي الإسلامي وكذا الغربي في إيجاد عناصر قابلة لتطبيقها على النصوص الأدبية.

La Lecture de texte littéraire entre l'interprétation Islamique et occidentale

Cette recherche (La Lecture de texte littéraire entre l'interprétation Islamique et occidentale) vise a comprendre le texte littéraire sur la lumière de approches méthodologiques entre l'interprétation islamique et occidentale en s'éloignant des pré-judgments prêts extrait des méthodologies occidentales scientifiques qui étaient répandues en Europe et la monde arabe ou XXe siècle au parallèle la philosophie a présenté une sorte de flexibilité, à la compréhension des textes littéraires et qui joue rôle très important à l'interprétation littéraire on trouve que la culture arabo-islamique a aussi utilisé l'interprétation pour interpréter lire entre les lignes (extérioriser le sens caché) des textes religieux, c est ce que rassemble à la méthodologie de compréhension et l interpréter dans le cadre autorisé on va aussi exploiter dans cette recherche, les patrimoine arabo-islamique et l'occident pour trouver les élément (composants) applicable aux textes littéraire